

エツカート・フェルスター

カント以後の哲学の展開についての『判断力批判』第七六―七七節の意義  
〔第一部〕

宮崎裕助・大熊洋行 訳

Eckart Förster

Die Bedeutung von §§ 76, 77 der *Kritik der Urteilskraft*  
für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie

[Teil I]

Übersetzt von

Yusuke MIYAZAKI

Hiroyuki OKUMA

In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), S. 169-190

フランク・タイヒマンに  
二〇〇二年八月三日

つとに一七九〇年、カントの『判断力批判』の読後まもなく、ゲーテは「植物のメタモルフォーゼ第二試論」というタイトルのもとで次のように書き記している。

ここでも自然研究者は安心して、自分の道を邪魔されずに歩んでいくことができる。なぜなら最近の哲学者はその師の手引きによって（カントの目的論的判斷力の批判、とくに第七六節・第七七節を参照）（1）、この表象様式を流通させることを義務とみなすからである。自然研究者もそれに続いて、一言述べることが怠つてはならない。（LAI 1066f / 『形態学論集』二〇四―二〇五頁）（2）

ゲーテによってここに記されている表象様式とは、次のとおりである。つまりわれわれは生きている有機的自然について、いかなる客観的合目的性であっても、それを客観自身の有する固有性として考えることはできない、というものである。これは、カントが『判断力批判』第七六節・第七七節においておこなった、哲学的基础づけの一解釈である（3）。しかしいっそう注意をひくのはゲーテの次のような、ある意味で驚くべき確信である。すなわち、カントの後進たちが始めようとしている新しい諸哲学は、まさにこの数段落とそこに素描された表象様式と密接な

関わりをもつほかないだろうという確信である。この確信はどれほど正しいのだろうか。

私は次のことを確認することから始めることにしよう。シェリングはすでに一七九五年、彼の初期の著作である『哲学の原理としての自我について』において、先にあげた諸段落を完全にみずからのものとして消化し、次のように書き記している。「おそろくしかし、目的論的判断力の批判の第七六節にみられるほどに豊かで深い思想をかくもわずかな紙片に展開するなどできなかったであろう」(4)。少し後にシェリングはフィヒテに次のように書き送っている。観念的根拠と実在的根拠との同一は、思考と直観との同一に等しいといえる。

この同一性ということで、あなたが言っておられるのは、最高の思弁的理念、つまり、その直観が思惟のうち  
にあり、また、その思惟が直観のうちにあるような、絶対的なものの理念のことです(その説明として、簡潔  
にするために、私はカントの『判断力批判』の第七六節の註を引いておきます)。(5)

そしてまたヘーゲルは、初期にあたるイエーナ期の著作においてすでに次のようなことを書き記している。カントはまさに第七六節・第七七節において原型的知性「悟性」にかんして最高度の思弁的理念を表現した。これはいま取り組み、発展させるに値するものである。カントはたしかにそれを取り上げたとはいえ、原型的知性が有する思弁的ポテンシャルを奪ってしまっているからだ。

カント哲学の真実に思弁的側面が、もっぱら理念がこのようにはっきりと思惟され表現されるところに成  
立するものであるだけに、そしてカント哲学のこの側面を追跡することが唯一興味あることであるだけに、そ

れだけに理性的なものがただふたたび混乱させられるにとどまらず、最高の理念がきわめて意識的に破滅させられ、そして反省と有限的認識とがこの理念以上に高められるのを見ることはいつそうつらいことである。(6)

すでに先の一瞥において、ゲーテの主張は驚くべきものとしてわれわれに受けとめられている。しかし『判断力批判』のこの二つの節が彼らに刺激や影響を与えることになる理由はどこにあるのだろうか。当該テキストをより精密に見ていくことにしよう。

## I

カントは「目的論的判断力の批判」の第七六節・第七七節に先行する箇所(第六九〜第七一節)において次のように議論している。ある種の自然の諸産物、すなわちいわゆる有機体は、われわれにたんなる機械論的な観察のしかたを超え、その判定のためにまた目的諸概念を必然的に持ち出させる。そこからアンチノミーが生じるように思われる。機械論と目的論は、われわれの見るかぎり、同一の対象において同時に認識根拠となることはありえないからである。カントの解決は以下のとおりである。このアンチノミーは実際にはまったくアンチノミーではなく、それどころか容易に解決されるものである。判断力にとって機械論と目的論とは経験的自然記述の二つの格率であり、この格率を構成的に諸対象の可能性の解明のために用いようとする場合にのみ、相互に矛盾に陥ることになる。しかしこの格率はたんなる規則でもありうる。つまりいかにして、みずからにたいして構成的な諸原理をまったく与えることのできない判断力が、経験のすでに与えられた諸対象について反省すべきであるのか、こういったこと

についての規則となりうる。これらの規則はたんにわれわれの主観的認識諸能力の合目的な使用にのみかわりうるが、対象そのものの客観性についてはなにも規定しえないのである。

アンチノミーの上記のような解決にたいしてカントは第七六節のひとつの註を結びつけ、「以下の考察は、超越論的哲学では詳論されるのに十分値する」(V, 101) という。この註は先に取り上げた解決をたんに基礎づけているだけではない。三つの例に拠りながらカントが試みているのは、一般的に、そして三種のすべての認識能力にたいして、以下のことを示すことである。つまり、ある種の理性理念はわれわれにとって規定的に妥当しうる。しかもすべての人間の存在者にたいし、妥当性の根拠を客観に置くことなく妥当しうる。われわれの認識諸能力の性質こそがわれわれに、自然の規定的な観察方法を強制するのであって、われわれが自然の諸対象において対応するものを受け取る権利を与えられているというわけではない。

カントのあげる第一の例は、われわれにとって理論的観点において避けることのできない区別、つまり諸事物の可能性と現実性の区別である。この区別は二つの異質な、しかし相互に関係する認識区分を前提する。すなわち悟性と感性的直観である。感性的に与えられているものは現実的であり、与えられていないながらも矛盾なく考えられるものは可能的である。さて人間の認識にとって両者、悟性と直観とは等しく必要とされる。われわれの思考のみによってはいかなる対象も与えられえず、われわれの直観のみによってはいかなる対象も認識されえないからである。もし仮に思考によって対応する諸対象がそれ自身同時に与えられることになれば、われわれにとってはたんに現実的なものだけが存在することになるだろう。しかしわれわれの悟性は直観的ではなく論弁的であり、それゆえに感性的な直観、受容的で受動的な直観をせひとも必要としているのである。このことは、しかし、すべての認識する存在者に前提しうるものではない。それゆえカントは次のように記している。

それゆえ「諸物は、現実的でなくても可能的でありうる」という命題、したがって「たんなる可能性から現実性を推論することはまったくできない」という命題は、人間の理性にたいしてはまったく正しく妥当するが、だからといって、この区別が諸物そのもののうちにあることを証明するわけではない。(V 402)

カントのあげる第二の例は実践的領域から取られている。ここで自我は次のように強制されている。つまり有限な理性的存在者として、道徳的法則とともに、ある種の諸行為の客観的必然性を帰結として有する、自由による因果性をみずからに帰属させるようにと強制されているのである。自我はひとつの感性的存在と同時に自然の一部分だが、そのように自然の法則性という因果性にしたがって規定された自我の諸行為は偶然的なものとなってしまう、生じないこともありうる。だからこそ法則は義務の名において、命令として現れる。理性は道徳法則に適合する必然性を存在や現象によってではなく、当為「*ius sibi*」によって表現するのである。理性そのものは適用の主観的条件としての感性なしに働きのうから、理性にとってそうした「存在と当為のような」区別は消失してしまっている。「当為と行為、すなわちわれわれによって可能的であるものについての実践的法則と、われわれによって現実的であるものについての理論的法則」(V 404) という対立は、したがってたんに実践的存在者へのみ、理性的であると同時に感性的であり、その因果性が感性界の因果性と一致することのない実践的理性存在者へのみ妥当することになる。

第三の例は、そのためにこの考察が最終的になされ、目的論的判断力の弁証論の先行する箇所(第六五節)の議論をふたたび取り上げるものである。われわれの悟性は論弁的なものとして認識において、つねに普遍から特殊へ

と進み行かなくてはならないから、有機的な自然諸対象の合法則性にかんして、次の場合にはいかなる認識判断も下しえない。すなわちこれらの諸対象が包摂されえ、それらの特殊性が導き出されうる、いかなる普遍的な法則も与えられていない場合においては認識判断を下しえない。そうした法則をわれわれは知らないのである。カントによれば有機体は自然産物であるから、部分と全体が自分自身によって相互に原因と結果であるのでなくてはならないものとして性格づけられる (vgl. V 373)。さて、われわれはたしかに容易に部分によって全体の原因を思考することができる。つまり機械論的に思考することができる。しかし全体によって部分の原因を知るのは、全体の理念が、部分の産出に先行し、その根拠となつておるといった限られた場合においてのみである。つまり「精確にいえば、それゆえ自然の有機的組織は、われわれが知っているなんらかの原因性との類比的なものを少しもたない」(V 375) 場合である。しかし、われわれはわれわれの悟性の論弁性によって有機体の可能性をまた、目的諸原理に従うにはかならないものとして思考するのであるから「盲目の」たんに機械論的な運動諸法則から、その可能性を理解することはできないから (vgl. V 374)。

自然の諸産物における自然の合目的性の概念は、自然にかんする人間の判断力にとつて必然的な概念であるが、しかし諸客観そのものの規定にはかわらない概念であり、それゆえ、これは判断力に対する理性の主観的原理である。この原理は統制的として(構成的ではなく)われわれ人間の判断力にたいして、あたかも客観的原理であるかのように、同じく必然的に妥当するのである。(V 404)

この三つの例の要約においてカントはさらに二つのことを考察している。この二つの考察は私のテーマにとつて、



とくに興味深いものである。第一のものは直接的に第七六節における可能性と現実性についての反省に結びつくものであり、第二のものは先の第三の例に結びつき、続く第七七節の内容となるものである。この両者について簡単に触れておきたい。

(一) 可能性と現実性とが区別されえ、切り離されうるということが、もっぱらわれわれの人間の認識能力の特殊性のみに帰されるという主張を補強するために、カントは以下のことを指し示す。われわれの理性自身が「なにかあるもの（根源的根拠〔Urbund〕）を、すなわちこれについての可能性と現実性とがもはやまったく区別されるべきでないものを、無条件的に必然的に現存するものとして想定する」(V, 402)。カントの初期著作では、こうした思考はすでに『形而上学的認識の第一原理の新解明』(一七五五年)や『神の存在の唯一可能な証明根拠』(一七六三年)においても見いだされる。『証明根拠』においてこうした思考は唯一可能である神の証明のために働いているのである。そしてあらためてこの思考は『純粹理性批判』における「超越論的理想について」の章に組み込まれる。ここでカントは次のように議論している。経験のすべての事物にたいして「超越論的基体」が「すべての可能性の総体」として思考されなくてはならない。すなわち實在性のすべて (Omnitudo realitas) が、諸事物の可能な諸述語のすべてにたいしてすべての素材を含みもち、まさにそれによって事物の充實的な規定を可能とする、實在性のすべてが思考されるのではなくてはならない (A 575f)。同じ思考が新しく、改められながらヤコービによって取り組まれ『スピノザの教説について』(7)の第二版においてとくにチュービンゲン神学校の生徒たち(シエリング、ヘーゲル、ヘルダーリン)のもとに届けられた。彼らはのちにカントとスピノザとの総合を目指すことになる。ヤコービはカントの思考を、スピノザの基体の概念をひとつの存在の思考によって置き換えるために利用した。この存在は、すべての現存在の根底にあり、ゆえにそれにかんして可能性、現実性を欠いた思考が問題となることは考

えられない(8)。したがってこの存在には必然性という様相的規定が属することになる。『判断力批判』において、こういった根源の思考はカントにとってたしかに不可欠の理性理念ではあるが、「しかし人間の悟性にとつては到達不可能な蓋然的概念である」(V 402)。カントにしてみれば、たんに思考されたもの(すなわちたんに可能なもの)でないために直観されたもの(たんに現実的なもの)について反省することなしに、なんらかのものや実在のあり方を思考することなどできないからである。彼にとつてこの要約において問題であったのは、まさしく次の事実である。われわれの認識の性質は、可能性と現実性とを区別することを必然的なものとする。受容性を介して与えられる質料を必要としない悟性にとつては、こうした区別は生じないのである。

(二) カントの二つ目の考察はすでに述べられた第三の例にかかわる。人間的認識能力の特殊性から生じる自然因果性と目的論との見かけ上のアンチノミーが解き明かされるさいに「ここでなされなくてはならないのは」——彼の記述によれば——「人間の悟性とは別のある可能的悟性についての理念が根底になくなくてはならない(ちょうど、われわれは『純粹理性批判』では、われわれの直観が、ある特殊な種類のもの、すなわち諸対象がそれにとつて諸現象としてのみ妥当する直観、とみなされるべきであるとすれば、ある別の可能的直観を思い浮かべなくてはならなかったのと同様に)」(V 405)。

有機体はすなわち、われわれの悟性に存する普遍的自然諸法則にたいして偶然的であり、この法則からは引き出されえない。自然諸産物としての有機体は、しかしまた、合法的なものとして思考されねばならず、自然認識の統一性へとむけて一致しなくてはならない。他方で偶然的なもの合法的性は合目的性であるから(V 404)、われわれは有機体を次のように観察しなくてはならない。つまりあたかも目的の表象(それゆえ別の悟性)が根底にあるかのように、自然の法則性の統一が可能であるかのように観察しなくてはならないのである。

さて、にもかかわらず、自然の諸物「有機体」と判断力とのこうした合致（われわれは、この合致を偶然的であると表象し、したがって、この合致に向けられた目的によってのみ可能であると表象する）の可能性を少なくとも考えうるためには、われわれは、同時にある別の悟性を思い浮かべなくてはならない。この別の悟性と関連して、しかも、とりわけこの悟性に帰せられた目的と関連して、われわれは、自然諸法則とわれわれの判断力とのあの合致を必然的なものとして表象しうるのであって、この合致は、われわれの悟性にとって諸目的という結合手段によってのみ考えることができるのである。（V 407, vgl. V 180）

カントはそれゆえに、こういった（神的）悟性が実在すると主張しているのではなく、また有機体のみずからの可能性について実際に目的表象を前提していると主張しているのでもない。たんにわれわれの論弁的認識能力の性質がわれわれにたいして、自然目的の概念によって自然目的の特殊性が合法的に導き出されうる悟性という理念をもたらずということを主張しているにすぎないのである。ただしカントがこの悟性を以下のように直観的なものとして性格づける場合に、つまり「総合的＝普遍的なもの（ある全体そのものの直観）から特殊的なものへと進む、言い換えれば、全体から諸部分へと進むようなある悟性を思い浮かべることもできるがゆえに、このような悟性と全体についてのこの悟性の表象とが、全体のある規定された形式を可能にするために、諸部分の結合の偶然性を自分のうちに含んではいない」（V 407）ものとして性格づける場合に、同時に次のことも明瞭になる。まさに「別の悟性」、判断力のアンチノミーの解決のためにわれわれによって考えられなくてはならなかった悟性が、神的悟性でも原型的悟性でもある必要はない、ということである。全体から部分へと進んでいく直観的悟性が、全体の

原因であつたのかどうかということは開かれたままでありうる。カントがはつきりと強調しているように、以下のことは「否定できない」からである。すなわち「人間の悟性とは別のある（いっそう高次の）悟性が、自然のメカニズムのうちにも、いいかえれば、もっぱらある悟性がその原因として想定されるのではないような因果結合の機構のうちにも、自然のこうした諸産物の可能性の根拠を見いだしうるかもしれないということ」（V 406）を否定することはできないのである。

これは第七七節に固有の成果である。目的論的判断力のアンチノミーは事実、われわれのものとは異なる悟性の理念へといたる。自然目的の概念がわれわれの悟性の論弁性によつて規定されるということを理解するためには、われわれは最終的に非論弁的悟性の可能性を必要とするのである。ちょうどそれは、われわれが『純粹理性批判』において、感性的諸対象を諸現象として思考しうるために、非感性的直観の可能性を考察せねばならなかつたのと同じである。非論弁的、すなわち「直観的」悟性には自然の機構と自然の技巧との区別はないであろうし、よつてアンチノミーもないであろう。すでにこうした直観的悟性の思考可能性はカントによつて示されていた。つまり自然目的の概念の起源（と、それにとまなう目的論的判断力のアンチノミー）は「人間の悟性の固有性」において、第七七節の表題が示すとおり、基礎づけられている。

ここで取り上げられた諸例は、したがつて、二つの目的に寄与する。一方はわれわれの認識のあり方の固有性を明らかにすることであり、他方はわれわれの認識能力が唯一可能なものではないと考えるために、他の認識能力を少なくとも考えることが必然的であるということを白日の下にさらすことである。第一批判における他の直観様式についての散発的な註解にたいし、カントはいまや彼の思考を体系的に、すべての心の諸能力、すなわち認識諸能力、欲求諸能力、そして判断力にたいするものと同様に展開している。われわれは悟性と感性において、認識の二

つの互いに異なる独立の幹をもつから、こそ、われわれは可能性と現実性とを区別しなくてはならない（そうでなければ、知的直観となる）。われわれは感性的存在者であり、かつ理性的存在者であるから、こそ、道徳法則はわれわれに当為として現れるのであり、事実ないし意志（そうでなければ、神聖な意志となる）として現れるのではない。われわれの悟性が論弁的であるから、こそ、判断力は有機体をいやおうなしに自然諸目的として判定する（他の場合には、直観的悟性となる）。カントはこの三種のすべての場合に次のことを主張している。それは、われわれのそれぞれの判断の根拠は、われわれの主観的性質にこそあるのであり、事物そのものにあるのではないということである。それゆえにカントは、われわれにたいして普遍的な認識の諸境界を画すと同時に、少なくとも試みにそれらを超えて思考することの必然性もまた示すのである。そういった試みは、真剣に取り組むのであれば、重大な帰結をもたらさずにはおかない（9）。私はすぐにこの論点に戻ってくることにする。

まずもって認めるべきはこうした考察について、ひとつならず二つの相互に還元しえない認識能力が選択肢としてあげられていることである。一方は非感性的な、すなわち知的な直観であり、この直観においては可能性（思考）と現実性（存在）とがひとつのものである。他方は直観的悟性であり、ここにおいては全体の直観から諸部分へと進んで行き、部分と全体との関係において、いかなる偶然的なものも知ることはない。第二の選択肢は、第七七節において主題的に扱われる認識能力であり、第一の選択肢は第七六節で扱われていたものである。両者はカントの著作においてたびたび互いに同一視されているけれども（10）、それは同じものではない。第一の場合においては受容的と自発的という区別が、第二の場合においては論弁的と直観的との区別が、それぞれ問題とされている。われわれは二つの能力について、より精密に見ていくことにしよう。

知的直観 カントはすでにあげた箇所で、われわれが別の可能な悟性という理念を根底におかねばならないというとき、われわれが『純粹理性批判』において別の可能な、すなわち知的な直観を思考せねばならなかったように、なによりもまず第二版のカテゴリー演繹の新たな把握を引き合いに出している。そこで彼は六回以上（B 136, 138f, 145, 149, 153, 159）次のことを主張している。演繹は次のような悟性にのみ妥当する。つまりこの悟性はみづから諸対象を産出することはなく、その完全な能力とは、アプリアリに結びつけること、与えられた直観の多様を統覚の統一のもとへともたらすことにある。もしわれわれにとつて思考と直観とが一致するのであれば、カテゴリー演繹は不可能となるだろうし、また不必要ともなるだろう。

自分の表象によって、同時にその表象の客観が現実存在することになるような悟性は、思考するだけで直観しない人間の悟性には必要な、多様なものを意識の統一へと綜合する特別な働きは不要であろう。（B 139）

さて他方でカントは、目的論的判断力の第七七節においてまた諸現象の非感性的基体、すなわち物自体の、思考可能なあるひとつの直観としての知的直観について語り、第一批判の「フェノメノンとヌーメノン」章において対応する記述を引き合いに出している。またここで彼ははっきりと次のことを指摘している。われわれの諸事物の直観様式は、諸事物の性質そのものから区別されなくてはならず、われわれの感性は直観の唯一可能な様式として考えられてはならない。「他方ヌーメノンのもとで非感性的直観の客観を理解しているならば、われわれはある特別な直観のしかたを、すなわち知的な直観のしかたを想定していることになる。知的な直観のしかたは、しかしわれわれのものではなく、われわれはその可能性さえも見通すことができない」（B 307）。そういった概念を形成する

ことをカントは、感性に限界を設定するために「不可避」であると考えている (A 256)。しかしここに記される知的直観は演繹論において語られている産出的直観と同一のものではない。だからわれわれは、より厳密に「知的直観」概念の二つの意味を区別せねばならない。一方は産出的直観 (11) であるという理由で無媒介かつ直接的であるのにたいし、他方は非感性的直観 (12) であるという理由で無媒介かつ直接的なのである。

直観的悟性 ここでもまた興味深いしかたで直観的悟性にかんする二重の意味合いを見て取ることができる。「目的論的判断力の批判」の前半に位置する節で、カントが一方で個々の自然産物における合目的性と、他方で自然全体の合目的性とを区別をしたのとまったく同様に、二つの対応する可能性のあいだで直観的悟性の性格づけもまた揺れ動いている。一方でカントはこの悟性を「普遍的なものから特殊なものへと進み、こうして個別的なものへと(諸概念によって)進むというのではない」(V 406.25ff.) ものとす。そうした悟性はまた、個々の自然諸産物にかんしてもまた、「諸部分の可能性が(これらの性質と結合とからみて)全体に依存して」(V 407.32ff.) おり、特殊なものを「総合的＝普遍的なもの」から規定する (V 407.21) (13)。他方で悟性はまた、自然を全体として「自然全体を体系として」(V 409.19) 考察し、それによってわれわれが根源的悟性として、「世界原因」として (V 410.11) 思考することになる悟性としても記述される。ここに疑いなく直観的悟性と産出的・知的直観とのきわめて大きな親近性があるのであって、後者が世界全体の原因として考察される必要はもちろんなく、たんに可能性が認められるだけであつてもそうなのである。

われわれはこうして「目的論的判断力の批判」の第七六節と七七節において、それぞれカントにとつてたしかに思考可能ではあるが、われわれによつては実現不可能な二つの認識能力を区別することになる。そしてこの認識能力はまた、それ自身で二つの異なる解釈可能性を有するのである。

1 (a) 可能性(思考)と現実性(存在)の産出的統一としての／(b) 物自体の非感性的直観としての知的直観。  
2 (a) 総合的Ⅱ普遍的悟性としての／(b) 根源的悟性、世界原因としての直観的悟性。

私の知るところでは、カントともにカントを超えていくことをみずからの課題とする思索者の誰一人として、われわれが1の(b)ないし2の(b)を実現することが可能だと考える者はいなかった。物自体が現象の非感性的な対応物としてあるのなら、定義によって感性によって直観することは不可能であろう。われわれが有限な理性存在者であるのなら、その定義によって世界原因ではないことになる。しかしいち早くカントを超えてゆこうとした重要な歩みのなかでも、ひとつの歩みはすでに以下のことを主張するにいたっている。1の(a)、したがって思考と存在との統一は、ある知的直観において経験可能なのであり、超越論的基体ないし実在性のすべては認識する主観性の外部においては探し出されうることはなく、その内部にあるのではなくてはならない。これこそ(まったく同じ意味ではないにせよ)フィヒテと初期シェリングの出発点である。私はこうしたことをここでは既知のこととして前提し、以下ではそのことについてことさらに触れることはしないつもりである。そのかわりに私は以下のテーゼを提出することとしたい。カントとの直接的な結びつきにおいてまた2の(a)の意味における直観的悟性の可能性、したがって総合的で普遍的な悟性の可能性がただちに主張されることになった。より詳しく言えばゲーテによってまずもって主張されることとなった。私はゲーテを比較的長く引用することから始めることにする。

## II

私がカントの学説を徹底的に研究しないまでもできるだけ利用しようとするとき、私には、この優れた人物



はいたずらっぽくイロニーを弄んでいるのではないか、とたびたび思われてしかたがなかった。というのは、彼は認識能力をきわめて狭く制限しようとしているようにみえるかと思うと、みずから設けた限界の彼方を横目を使って示唆していたからである。彼がむろん気づいていたように、人間が安易にわずかばかりの経験を備えただけでただちに無思慮に判断を下し、軽率になにかを確定したり、脳裏に浮かんできた気まぐれな考えを対象に押しつけようとしたりするのは、僭越かつ生意気なやり方である。それゆえわれわれの大哲学者は、思索する人間を反省的論弁的判断力に限定し、人間に規定的判断力を認めることを断固拒否するのである。しかし、われわれを十分に窮地に追い込み、絶望にさえ駆り立てたあとで、次に彼はきわめてリベラルな発言をおこなう決心をし、彼がある程度まで容認する自由をいかに用いるかをわれわれに任せる。この意味で次の箇所は私にとってきわめて意味深かった。

「われわれは次のような悟性を考えることができる。すなわちそれは、われわれの悟性のように論弁的ではなく直観的であるために、総合的普遍から、全体そのものの直観から特殊なものへと、つまり全体から部分へと進んでいく。——そのさいこのような原型的知性が可能であることを論証する必要はまったくない。ただ、われわれが、われわれの論弁的で形態を必要とする悟性、すなわち派生的悟性とこのような性質の偶然性を対比させたときに、かの原型的知性の理念に導かれ、この理念がなんらの矛盾も含まないことを論証すれば事足りるのである。」〔第七七節：V 4078〕

たしかにこの著者はここで神的な悟性を示唆しているようにみえる。しかしながら、われわれが道徳的なものにおいて、神や徳や不死にたいする信仰によって高次の領域へと進み、第一の存在者へと近づくべきであるとすれば、知的なものの場合もおそらく同様であろう。すなわちわれわれは、絶え間なく創造する自然を直観す

ることによって、その産出の営みに精神的に参加するにふさわしいものとなるべきである。私は最初は無意識のうちに、内的衝動に駆られてかの原像的なもの、典型的なものをひたすら追求し、自然に即した叙述を築きあげることにさえ成功したので、ケーニヒスベルクの老碩学がみずからそう呼んでいる「理性の冒険」の敢行を妨げるものはや何もなかった。(「直観的判断力」LAI.995f./ゲート『色彩論』一六一―一七頁)

ゲートがここで語っている自然に適合的な呈示の第一の例を、彼は「植物のメタモルフォーゼ」においてあげていた。この書は同様にヤコービとの「スピノザ論争」に端を発するものであったこともあり、哲学的視点からみても興味深いものである。ヤコービとメンデルスゾーンとのあいだのよく知られた論争がもつ、カント以後の哲学の展開にとってのその意義はさしあたりよく描かれることである(14)。しかしそれに加えて同時期にもうひとつのスピノザ論争が生じていた。この論争はカント以後の哲学の発展にとって同じく重要な意味をもつものであるのだが、今日までドイツ観念論の研究においてほとんど意識されることがなかった。それはヤコービとゲートのあいだの論争である。

一七八四年秋、ヤコービはワイマールへ訪問し、一二日間滞在した。この訪問に彼は「スピノザの教説について」を持参していた。ゲートはそれを詳細に読み、スピノザの『エチカ』をふたたび集中して読み直している。これによって得られたこの作品についてのまったく異なる解釈を、ゲートはヤコービにすぐに手紙で書き送った。ヤコービがスピノザのなかに、ある種の無神論を見ているのにたいし、ゲートは「最高の神性、最高のキリスト教的精神を見ととり、賞賛している」。ある神的本質を、ゲートはなによりも「草や石のなか」に、そして「何者もスピノザ自身以上により近く、より深い観察を勧めることのできない単一な事物」から認識している(HABr. I:475f)。続く

ヤコービ宛書簡において彼は、より明瞭にみずからの立場を表現している。

あなたがひとは神を信ずることができただけである、というのであれば私は神について多くを直観している、と応じる。スピノザが直観知について、この認識種は神の固有な属性の形式的本質の十全な理念から神の本質の十全な認識へと前進していくことで私は、みずからの生を諸物の認識に捧げる勇気を与えられる。そしてその形式的本質について、私がどこまでいくだろうか、またなになが私に適しているかといったことに心を配ることなく、十全な理念を形成することを望みうるのである。(HABr I:508f)

この課題にゲーテは事実、すぐに熱心に取り組むこととなった。すぐにイタリアからヘルダーに宛てて、とりわけはつきりとヤコービへ当てこすりをしつつ、自分が「とくに植物園において『一にして全』へといたった」(HABr I:395)と伝えた。これはゲーテ自身を驚かせたものである。この成果が、よく知られているとおり一七九〇年の「植物のメタモルフォーゼ」である。この書はイタリア旅行中に練り上げられた「自然適合的な呈示」と直観的な思考様式によるものである。ゲーテはこれによってカント的な「理性の冒険」を超えたと信じている。私は次にこの点をもう少し詳細に描き出すことを試みたい。

### III

概念なき直観はゲーテにとってもまた盲目である。しかし自我はいかにして、直観された生きているもののあり

かたを概念的に把握することができるのか。これはたんに変化するものとどまるものではない。生きているものはなによりも生成の状態にあるものであり、発展するものである。生きているものの生成を概念的に把握するためには、この概念は定義（「限定すること」）の意味において固定されてはならない。これはカントにとつては経験概念にあたるものである。そういった概念はつねに普遍的な表象であり、与えられた諸対象についての比較、反省、対象によって得られた、さまざまな諸表象、部分表象としての諸述語をみずからのうちに含みこんでいる。概念は根本的に「直観と対立する」(XVI)。こうした関係をカントは「形而上学講義」で次のように表現した。人間の思考能力（彼はここではこのように言っている）は、

概念によって何かをみずから表象する能力、つまり自我が他の諸物から抽象し、すべてに共通するもののみを受け取ることによって、論弁的に何かをみずから表象する能力である。それゆえ自我が徴表をもち、それが認識根拠であるのならば、それは概念である。抽象する存在はみずからを制限する。それゆえ人間は、認識し思考しようとするのであれば、みずからを制限しなくてはならない。悟性は直観の能力ではないからである。

(XXVIII 780f.)

概念はしたがって、思考されたものを直観された現実的なものから切り離し、固定して普遍的なものとして表象する。自我は概念について判断すること以外には使用しえないから (vgl. A 68)、認識判断はつねに思考された諸表象どうしの概念における関係の機能ないし関数ということになるだろう。こうして、なぜカントによれば、自然目的が規定的判断力にとつて把握不可能であらねばならないのかということの理由が理解される。事物の可能性に

かんして、規定的判断力はたんに先行する（外的）原因の諸概念に従つてのみ判定しうる。すなわち理論的に、機械論の原理（たんなる運動諸法則）に従うか、実践的に目的原因（諸目的による因果性）に従うか（Vgl. V 390）のどちらかである。これにたいし、自然目的には次のことが要求されることになる。諸部分が相互に全体として形態ないし結合に従つて産出していき、「作用原因の連結は、同時に目的原因による結果として判定することができる」（V 373）。それゆえ、他方でわれわれは有機体がその結果「自然科学における異邦人」とどまるということを理解しえない（V 390）。「自然目的」という概念は、その客観性にかんして理性によつてけつして証明されることはできない」（V 396）。

ゲーテにとつてこの問題はまったく異なったものとしてある。ゲーテによれば自我が相互に切り離された葉や茎、そして花からいかなる生きた植物も構成しえないのとまさに同様に、自我は葉や茎、花の相互に区別された普遍諸概念からひとつの発展する植物の概念把握へと移行することはできない。したがつて生きているものの理解にさいして重要なのは「私の思考が対象から分離せず、対象の諸要素、つまり直観された事柄が私の思考のなかに入り込み、これによつて緊密に浸透され、私の直観それ自体がひとつの思考、また私の思考がひとつの直観であるということである」（「適切な一語による著しい促進」LA I 9:307 / 『色彩論』二九頁）。すなわち自我は概念が対象の発展をもとに成し遂げられるように、概念それ自体を運動させ変容させる可能性を見いださなくてはならない。より精確にいえば、自我は思考を直観のうちに沈めなくてはならず、これによつて第一の状態がともに思考される概念を、造形的で流動的なものとし、自我自身もメタモルフォーゼしていく対象とともに発展していくことになる。「形成されたものはすぐにまた変形され、自然の生きた直観にある程度まで達しようと思ふならば、われわれはみずから、自然が示す例にならつて、自分の精神を動的かつ造形的に保たなければならない」（「意図の叙説」LA I 97 /

『形態学論集』(二七頁)。このように言うこと自体は容易い。しかしわれわれはこれによってわれわれ自身なにかを表象しうるのだろうか。

最初のアプローチとして次のゲートの示唆が役に立つだろう。

二つの要求が自然諸現象の観察を通してわれわれにおいて生じる。諸現象それ自体を完全に知ること、そしてそれを熟慮〔Nachdenken・追思考〕によってわがものとすること。〔…〕われわれがひとつの対象をすべての部分において見通し、正しく把握し、ふたたび精神へともたらしうる場合に、われわれはその対象を固有のより高次の意味で直観するというべきである。〔…〕こうしてわれわれにとつて特殊なものはいつても普遍的なものへ、普遍的なものは特殊なものへといたるのである。〔分極性〕 LA II, II:165)

二つの要求のうちのひとつである、諸現象それ自体を完全にわがものとするという要求は比較的容易に満たすことができる。そのさい問題となるのは、いわゆる「それぞれの個々の実験を多様化すること」(客観と主観の仲介者としての実験) LA I, 8312 / 『色彩論』(四八頁)であり、したがって胚芽から果実へといたる植物の発生、誕生から自然死にいたる動物の発生を観察すること、ないしまた完全に光学的な諸観察を成し遂げることである。こうしたことをゲートは『色彩論』においておこなっている。目的はそのたびごとに同一である。すなわち、それ自身ふたたび全体を呈示し、それによってより高い秩序の個々の実験と現象としてみなされうる諸観察の連続的な系列を発生させること、これが目的である(15)。カント的に言えば、まず一度(論弁的に)全体が視野に収められなくてはならず、そこから直観的悟性が総合的普遍的に部分へと進んでいくことになる、とも言えよう。

第二の、対象を熟慮によってわがものとし、精神においてふたたび産出するという要求はそう容易く満たすことのできるものではない。それを理解するために、植物を描写してみよう。第一に茎を素描し、他方で幾枚かの葉を描く。さらにいくつかの葉を描き加え、おそらく全体に花を加えることになる。その葉に私は同様に連続的にある種の花輪を結び合わせる。私、すなわち自我はひとつずつ継起的なしかたでしか、植物を描写できない。同様に私はおそらくどうやら、植物の発生を論弁的に継起的にしか思考しえないようである。しかしいかなる有機体もそのように発生することはない。有機体はすべての部分が同時に生長していく。私がこれを概念的に把握しようとするば、私はゲートのいうように、私の思考とともに「動的かつ造形的に」「自然が示す例にならって」ふるまわなくてはならないのである。これはしかし二つの異なった意味をもちうる。

第一に、私はたんに加法的に線描を書き加えていかねばならず、また葉を一枚一枚付け加えていかねばならないだけでなく、すべての部分を連続的に、相互に発生していくように関係づけていかななくてはならない。これにたいして私は、個々の諸部分（葉など）のあいだに働くように、造形的な諸力を「熟慮する」のでなくてはならない。したがって問題となるのは、目に見える諸部分のみならず、なによりもかたちからかたちへの移行である。これを私はたんに、私自身の模像的な思考の観察によってのみ知ることができるとは、与えられた感性的直観そのものにおいては直接的には知覚しえない。顕花植物について私は思考において、延長し収縮する運動の帰結を跡づけなくてはならない。これによって顕花植物のライフサイクルが完成される。ゲートはこれにたいし次のように述べている。

種子から茎葉の最高の発達まで、われわれは最初に拡張を目にした。それから見たのは、収縮により萼が、拡

張により花卉が、性的器官がまた収縮によって生じることである。いまやわれわれは最大の拡張を果実の中に、最大の収縮を種子の中に認めるだろう。この六つの歩みで自然は、雌雄両性による植物の繁殖という永遠の仕事を超え間なく完成するのである。（『植物のメタモルフォーゼ』第七三節／『形態学論集』一五五—一六〇頁）

第二に、この追体験する思考は植物のすべての部分で同時に働かなくてはならない。たとえば茎が高く生長し、より高い部分の新しい葉の生長を促す一方で、すでにある葉もまた生長し、新しいかたちへとメタモルフォーゼし、根はより深く地へと潜っていくからである。植物はすべての部分において同時にみずからをかたちづくっていく。このプロセスを跡づけるために、私は思考においてもまた、すべての部分に同時に在らねばならない。別の言葉でいえば、思考は直観的でなくてはならないのである。諸部分の同時的な全体を思考すること、諸部分の変化の連続を思考することは、個別的でそれ自身生きた思考とならなくてはならない。そうした論弁的思考と直観的思考の結びつきが、もっぱら努力において、相当の習熟の結果としてのみ可能であるということは、ゲーテにとつてまったく自明であった。

理念と経験を互いに結びつけることの困難は、すべての自然研究にさいして大きな妨げとなることがわかる。理念は時間と空間とに依存せず、自然研究は時間と空間の中に限定されている。それゆえ、理念においては同時的なものと継起的なものとが緊密に結びついているのに反して、経験の立場においてはつねに分離している。われわれは理念に即して同時的かつ継起的であるような自然作用のことを考えると、一種の狂気に陥りそうな気がする。（『省察と忍従』LAI.9:97／『色彩論』一九頁）



ゲーテにとって「一種の狂気」に見えるもの、それがカントにとってはアンチノミーだったというわけだ。ただし、それにはたいして両者はまったく正反対の対応をとる。カントが関知するのは論弁的な思考のみであるため、彼にとって有機体は最終的に概念把握不可能なものにとどまり、「自然目的」の概念は規定的判断力にとって内的矛盾にとどまるのである。われわれが見たように、カントは次のように判断力の「アンチノミー」を解決する。理念と自然探求、合目的性と機構、同時性と連続性、こうした対を反省的判断力の二つの格率に振り分け、たんに主観的な諸原理として相互に折り合わせ、他方で自然諸産物の根源にかんしては不可知のままにとどめおく、このように解決するのである。これにたいしてゲーテは完全に客観にとどまる。彼にとって「狂気」は方法を有するのである。「狂気」とは次のような要求である。つまり特殊から普遍へと、普遍から特殊へと進んでいき、全体の直観においてより高次の経験、すなわち有機体において客観的に実現される、ゲーテが場合にに応じて「範型」「概念」「理念」と呼んだもの、こうしたものの拡大された、たんに論弁的であるだけではなく、むしろ同時に直観的な思考を訓練することが要求されている。問題となっているのはカント的な意味での概念的抽象でもなければ、ロッキ的な意味での「抽象観念」でもない。まったく反対である(16)。普遍的なものの具体的な理念、数え切れない、空間・時間的な諸変異と諸形態で現れ、そのすべてが理念を経験的に制限され不完全にはあれ表象する、そうした普遍的なもの、具体的な理念こそが問題なのである(17)。こうした理念が成立するのは、先に述べたことをもう一度要約していえば、次のとおりである。(第一に)連続的な諸現象ないし「諸形態」を完全に系列化し、これによって有機体のライフサイクルとともに表象しうるようにすること。この系列は(第二に)全体として要約され、諸部分のあいだの諸移行、その発生が相互に産出し直され、「熟慮」されなくてはならない。結果(第三に)「高次の経験形態」が生じう

る——こうしてすべての観察されたメタモルフオーゼはひとつのただひとつの（理念的）器官の現象となる。これはさまざまな経験的諸条件のもとで多様なしかたでみずからを呈示しうるのである。

こういったあり方の可能性ないし不可能性について（そして直観的悟性の可能性について）の根拠づけられた判断が、そうした歩みを確かめ、跡づけることなしには下されえないということはおそらく明らかであろう。もっぱら論弁的な思考、それ自身からみずからの代替不可能性を知ることができると信ずる思考は、おのれの哲学的な素朴さを知ることになる。それはカントの要求、つまりわれわれの認識能力が唯一可能なものではないとみなして、われわれの現在の認識能力とは別の可能性を少なくとも試みに思考しようとするカントの要求自体を満たすことができず、その手前へとそれ自身独断的に退行してしまうことで、おのれの素朴さを露わにするのである。

#### IV

さて、私のテーゼは次のとおりである。以上のゲーテによる『判断力批判』の受容はこれまでほとんど顧みられないままであった。しかしながら、こうしてカントを超えていくしかたには、カント以後の哲学の展開にとって見過ごすことのできない大きな意義がある。これにたいしてまずは二つの点に注意されるべきである。第一にゲーテとスピノザとの結びつきがあげられる。ヤコービとの関係が著者であるスピノザの再評価につながったことはよく知られている。つまりヤコービとスピノザのもとでこそ、カントの開始した哲学的展開が持ちうる可能な結論は無視できないものとなったのである。しかし最も考えなくてはならないのは、スピノザの生涯の哲学的著作の最高峰と言わなくてはならない『エチカ』が次のような認識種、すなわち直観知（*scientia intuitiva*）において頂点に達

しているということである。スピノザ自身、それにたいして数学以外の例を挙げえなかった。しかしながスピノザをして数学的証明を、第三種の認識のひとつの固有な例とさせているのだろうか。それは、数学的証明がみずからの対象のすべての固有性を本質から導き出させているからである。いかにしてだろうか。それは第一に証明プロセスが遺漏なく呈示されねばならないということ、第二に全体として統合されなくてはならないということ、そして第三にこの全体に新しい経験が生じえ、このひとつの証明がすべての場合に妥当するということが、こうしたことによつてである(18)。スピノザ自身によつて言及された(ユークリッド的)三角形の角の総和の例を取り上げることにしよう。私がかたえば直角三角形、これによつて斜辺に向き合う点が斜辺にたいして平行な線を引き、この点を通して直角をはさむ辺の両者を延長する直角三角形を描くとする。そうすると第一に並行する線の上に和が一八〇度になる三つの角が成立することになる。そのさい私が立ち止まったままではなく、精神においてすべての連続するプロセスを全体へと統一すると、私は(第二に)三角形の角がこの三つの新しい角において、二つの同位角とひとつの対角として反復されるのを見る。したがつてこの三角形においてもまた角の合計は一八〇度となる。しかしひとつの本来の証明が問題となりうるためには(第三に)ここで新しい洞察、ある「より高次の経験」が生じるのでなくてはならない。すなわちこのことが、たんにこの(直角)三角形にとつてのみならず、鋭角、鈍角、簡単にいえばすべての三角に妥当する経験である。明瞭にならなくてはならないのは、証明が他の三角形にたいして反復されることを必要としないということである。自我はこの特殊なものにおいて同時に普遍的なものを「見る」。直観と概念とはひとつのものとなる(19)。これはスピノザによつて立てられた直観知の認識の理想を呈示するものである。しかし彼は次のことをみずから認めなくてはならなかった。「しかし私がこれまでこのような認識で理解しえた事柄は、非常にわずかであった」(20)。こういった直観的思考が体系的に非数学的なものに拡張され

るしかたは、ゲーテが一般にまず実現したように思われる。彼はスピノザによつて目指された、特殊なものに普遍的なものをみいだすしかたをカントの自然目的に適用し、それによつて同時にカント的な限界線を踏み越えていくことを試みたのである。

第二に看て取られるべきは次のことである。ゲーテはイエーナで、一八〇三年からの数多くの実験に加えて、イエーナ大学の自然科学研究所の監督を含むかなりの数の実践的な仕事の領域において、ここに記された方法論を實際に適用した。とくに博物標本コレクションの設立において問題となつたのは、全体の直観と、それによつて「より高次の経験」を可能とする特殊なもの完全な系列をつくることであつた。ゲーテ自身は一度、次のように表現していた。

生起したあることを眼前にし、その成立を問ひ、可能なかぎりその歩みを遡及すると、私は一連の段階に気がつく。それらを私は並列してみるができないが、内省の中である理念的全体として思い浮かべなくてはならない。私はまずある種の段階を考えようとした。しかし自然は飛躍をしないので、私は最後に一連の絶え間のない活動をひとつの全体として直観しなくてはならない。そのさい私は印象を破壊することなしに個物を止揚する。(『植物生理学の予備的研究』LAI 10:131 / 『形態学論集』二八七—二八八頁)

植物学の施設、コレクションをもとにして、ゲーテの同時代人において関心をもたれたものがその場で、手で触れられる展示物というかたちでおかれることで、カント的な意味での直観的悟性の、スピノザの第三種の認識の意味における直観知の発展をとまなう実践的な訓練が具体的に披露されうることになつたのである。これによつて彼

らはゲーテによって、彼ら自身に認識の理想として思い浮かべられるものが、すでに部分的には実現されていたの  
をみる事ができた。

ただし、カント以後の観念論者たちが実際にそれぞれの固有の哲学的的方法論を形成していくさいに、ゲーテから  
どれほどの影響を受けたのかという点にかんしては問題が残る。これは個々の思想家についてそのつど、探求され  
るべき事柄となろう。フヒヒテについては私は他の場所で、その結節点の指摘を試みたことがある(21)。シェリン  
グについては色彩論をめぐる共同研究と多くの対話が証明しているのではあるけれども、私はまた、それでもまだ  
ゲーテのシェリングの哲学的発展への影響はむしろより低く見積もられるのではないかとも思う。ただしヘーゲ  
ルについては話は別である。ヘーゲルについては次のことを示しうるのではないだろうか。一八〇四年からイエー  
ナで植物学教授として、また植物園の責任者として、ゲーテの方法論に基づく博物標本コレクションの設立を任せ  
られていた友人シュレーヴァーを介した、ヘーゲルとゲーテの仕事との直接的な対峙が、一八〇三／四年ころにシェ  
リングとの決裂と着想の変化によって決定的なきっかけになったように思われる。その証明にここではこれ以上踏  
み込むことはできない。それはこの論文の第二部のテーマである。(22)

## 註

(1) ゲーテは節番号をはっきりと書き記さなかった。彼は明らかに記憶を頼りに書いており、正確な節番号を覚  
えていなかったからである。該当箇所が第七六節・第七七節で間違いないということは、次の文と後述する

第二節の始まりでふたたび取り上げられる長い引用から推定される。断章を収録したゲーテの諸版本は、たいていカントのテキストについての正しい哲学的理解を欠いているせいで、どの節が念頭にあるのかについて、たんなる推測の域を出ていない。Deutscher Klassiker Verlag: 864 (24:155); Artemis Ausgabe: 882 (17:61); Leopoldina Ausgabe: 864 (II, 9A:552); Reclam Ausgabe (Goethes Schriften zur Naturwissenschaft): 861 (118); Münchner Ausgabe: 864 (3, 2:626); Kürschners Deutsche National-Literatur: 863 (117:550).

- (2) テキストにおいては次の版から引用する。LA = Goethe, *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, hrsg. Im Auftrag der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina, Weimar 1947ff. HA bzw. HABr = *Goethes Werke* (Hamburger Ausgabe), Hamburg 1948ff. die Briefbände 1962ff. カントの作品についてはマカデミー版の巻数とページ数を示して引用する。『純粹理性批判』は慣例に従い、第一版を (A)、第二版を (B) として示す。「カントの著作にかんして、『判断力批判』については岩波版カント全集の牧野英二訳を、『純粹理性批判』については作品社の熊野純彦訳を今回とくに参照した。ゲーテからの引用にかんしては主として『色彩論』木村直司訳、ちくま学芸文庫、二〇〇一年、および『ゲーテ形態学論集・植物編』(以下『形態学論集』) 木村直司訳、ちくま学芸文庫、二〇〇九年、を参照した。ゲーテからの引用にさいしては読者の便を考え、収録の書名に併せ、ページ数を漢数字で付した。なお、以下の翻訳において既訳のあるものはできるかぎりすべてを参照したうえで日本語訳の書名に併せ、ページ数を漢数字で付している。ただし文脈に沿うように、逐一明示することなく訳語を変更させていただいた箇所のある点をあらかじめお断りする。』

- (3) 後年ゲーテは次のように書き記している。「世界にとって、そしてこういってよければ、私にとって、われらがカントの尽きることのない寄与は、彼の判断力の批判において、技術と自然とを徹底的に並置し、比較した

- ことであり、両者について偉大な諸原理にしたがって目的なしに扱う権利を認めたことである」(An Zelter, 29.1.1830, HABr 4:370)。
- (4) F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in *Werke* (Historisch-Kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften), I, 2:175 (vgl. auch 162). 「シェリング『哲学の原理としての自我について』『シェリング初期著作集』高月義照訳、日清堂書店、一九七七年、一二〇頁」
- (5) Schelling an Fichte, 3.10.1801. In *J.G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III, 5:80-81. 「フィヒターシェリング往復書簡」座小田豊・後藤嘉也訳、法政大学出版局、一九九〇年、一五六―一五七頁」
- (6) G.W.F. Hegel, „Glauben und Wissen.“ In *Gesammelte Werke* (Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften), 4:343, vgl. auch die „Differenzschrift“, 469-70. 「クーゲル『信仰と知』上妻精訳、岩波書店、一九九三年、四九頁」
- (7) Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, Hamburg: Meier Verlag 1998, Band1.1.
- (8) Vgl. hierzu auch Dieter Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, Stuttgart Klett-Cotta 1992, 48ff.
- (9) ヘーゲルもまた『信仰と知』(4:341)〔四七頁〕において次のように記している。「カント自身直観的悟性を思惟し、絶対的に必然的な理念としてこの直観的悟性に導かれることにおいて、非論弁的悟性を思惟するという対立する経験を提起しているのであり、これによって彼の認識能力がただたんに現象と現象における可能的なものとして現実的なものとの分離を認識するだけでなく、理性と自体とを認識するものであることを証示しているのであ

る」。これに対応してシェリングは次のように記している。「間接的に、少なくとも彼「カント」はいかなる対立によっても制限されず、もはや感性的でも超感性的でもない、真に無限な認識の理念を準備し、導入したのびあつた」(Zitiert nach G.L. Pitt (Hrsg.), *Aus Schellings Leben. Im Briefen*. Erster Band (Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1869), 151)。

(10) カントもまた二つの能力を、初期の段階では、すなわち有機体の問題が別の悟性を必然的に考えさせる前には、はっきりと区別してはいなかった (so z.B. B 135)。一義的な区別が生じるのは第一に『判断力批判』のこゝに指摘された節においてである。とくに V 405:27-30 を参照のこと。

(11) こうした直観は「自立的であるがゆえに、対象の原理ではあっても対象によって引き起こされたものではない。原型であり、それゆえに完全に知性的なのである」(*De mundi sensibilis* .. §10 [II 397]; vgl. B 159, etc.)。〔カント「可感界と可想界の形式と原理」山本道夫訳、『カント全集3』岩波書店、二〇〇一年、三四九頁〕

(12) 「哲学の進歩についての懸賞論文」においてこうした直観はわれわれの直観にたいして、たんに感性的諸条件と結びつけられることのない「対象の非間接的な(直接的な)表象様式」として示される (XX 267)。カントの感性は受動的で受動的な能力として定義されているから (A 19)、プラトン、ソフォクレス、ユークリッド、古代の他の著者たちの視線理論は、物自体を産出するのではなく、知覚する(カント的な意味で非感性的な)直観の諸例でありうる。古代の視線理論については次のものを参照のこと。Gerard Simon, *Der Blick, das Sein und die Erscheinung in der antiken Optik*, München: Fink 1992; David C. Lindberg, *Auge und Licht im Mittelalter*, Frankfurt: Suhrkamp 1987.

(13) 普遍的なものと全体、特殊なものと部分とはそうたやすく同一視することはできないが、このことはさしあ



たり無視しておく。

(14) Vgl. Dieter Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, a.a.O.

(15) 「他のいくつもの経験から成り立っているこのような経験は、明らかに高次のものである。それは、無数の個々の計算問題が表現される公式を表している。このような高次の経験をめざして研究することを、私は自然研究者の義務とみなしている」〔客観と主観の仲介者としての実験〕LA I, 8312〕。〔色彩論〕四九頁〕

(16) ゲーテにとつては普遍的なものとは抽象的ではなく、特殊なもの、個別的な形態である。「この表現「形態」は動的なものを捨象し、ある関連しているものが確認され、完結し、その性格において固定されているとみなす。しかし、すべての形態、とくに有機物の形態をよく眺めると、どこにも持続するもの、静止するもの、完結したものが生じてこないことに気がつく。むしろすべてのものは絶えず揺れ動いているのである」〔「意図の叙説」LA I, 97〕。〔「形態学論集」二六―二七頁〕

(17) 「普遍的なものとは特殊なものは重なりゆく。特殊なものとはさまざまな条件の下にあらわれる普遍的なものである」 („Maximen und Reflexionen“, HA 12:433)。

(18) これは公理系から諸命題を演繹するという、今日一般的な演繹的証明概念ではない、ということここでは考察に含めずにおく。比較的新しい数学の哲学において、今日問題となっていることがらと、説明と証明との関係については次を参照のよう。Paolo mancosu, „Mathematical Explanation: Problems and Prospects“, in: *Topoi* 20 (2001), 97-117.

(19) この場合に、より精確には「見る」とは何によって成立しているのだろうか。それは固有の思考を観察することによってである。私が思考において三角形を変化させれば、すぐにそのすべてのヴァリエーションは

たんに平行線における位置の移動にすぎないということが明瞭となる。したがって角の合計が一八〇度を超えることのないかぎりにおける変化でしかありえないのである。三角形の角の和もまた変化することがないのである。

- (20) Bauch de Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, hrsg. und übersetzt von Wolfgang Bartuschat (Hamburg: Meiner 1993), 22. 「スピノーザ『知性改善論』島中尚志訳、岩波文庫、一九五二年、二四頁」
- (21) Vgl. Eckart Förster, „Da geht der Mann dem wir alles verdanken!“ Eine Untersuchung zum Verhältnis Goethe-Fichte“ in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3 (1997), 1-14.
- (22) ヨハネス・ハーグとホルガー・シユトゥルムがこのテキストの初期段階に有益な批判的示唆を与えてくれたことに感謝する。

### 訳者附記

ここに訳出されたのは、Eckart Förster, “Die Bedeutung von §§76, 77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie [Teil II]” in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 169-190 である。訳出に際しては、次の英訳を適宜参考にした。“The Significance of §§76 and 77 of the Critique of Judgment for the Development of Post-Kantian Philosophy (Part I)”, trans. by Matthew Congdon and Karen Ng, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 30.2 (2009), 1-21.

著者エツカート・フェルスターは現在アメリカ、ジョンズ・ホプキンス大学教授、ドイツ、フンボルト大学ベルリン名誉教授。修行時代においては、オックスフォード大学にて、日本においても高名であり邦訳書（『意味の限界』勁草書房、一九八七年）もあるP・F・ストロウソンの指導のもとで博士論文を書いている。著書としては、現在もおカント研究者のあいだで議論がなされているオプス・ポストウムムの英訳と注釈（一九九三年）、そしてこれをめぐる単著として*Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum* (Harvard University Press, 2002) があげられ、いずれも高い評価をうけている。日本との関係で言えば、二〇〇五年に来日し、哲学会主催のシンポジウム（於東京大学）にて、*Kant über die Grenzen der Erkenntnis* と題する講演も行っており、日本のカント哲学研究者を中心に、ドイツ哲学研究者のあいだでもすでに名の通った存在であるといえる。既訳としては、二〇〇六年の来日時の講演

「アメリカから見たドイツ観念論」小川仁志訳、『ヘーゲル哲学研究』第一三号、こぶし書房、二〇〇七年があるのみである。

今回訳した論文は二部構成となっており、第二部は本誌・次号に掲載予定である。今回掲載した第一部は、カント以後の哲学の展開で決定的な役割を担った、『判断力批判』の第二部「目的論的判断力の批判」第七六節・第七七節で記述されている「知的直観」と「直観的悟性」の概念をめぐって、とりわけゲーテの『判断力批判』受容に着眼し、カントの「直観的悟性」の意義を再評価するというものとなっている。

なお、本論文のプロジェクトは大きく拡張されて、フェルスターの近著『哲学の二五年』Eckart Förster, *Die*

25 Jahre der Philosophie (Vittorio Klostermann, 2011/2012) で全面展開されている。本書は発表後まもなく英訳され、翌年には一般の手に届きやすい廉価版も出版されているという事情からも、多くの人々の広い関心を惹きつけていることがみてとられる。また昨年(2011)の六月二八―三〇日にわたってフンボルト大学ベルリンにおいて本書をめぐる国際的シンポジウムが開かれた。このシンポジウムは『哲学の二五年』をそれぞれ一線の研究者が三日間にわたって、プロローグ、エピローグを含めて一章ずつ詳細に専門的見地から検討を加えていくという破格の扱いのもとで行なわれている。この模様については、ドイツにおける重要な哲学雑誌のひとつである *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* の最新号 (Volume 60, Issue 6 [December 2012]) において特集が組まれ、議論の一部が掲載されているので、関心のある向きはご参看願いたい。以上からも、本書は、国際的に幅広い読者層にすでに受け入れられており、さらにこれからいっそう大きな影響を与え続けていくであろうことは疑いない。近い将来、カント研究のみならず、ヨーロッパ近代哲学の分野全体において欠かすことのできないスタンダードな一著となるだろう。

なお、本論文の訳出にあたっては、大熊(東京大学大学院人文社会系研究科博士課程在籍、現在ドイツ・フライブルク大学哲学部にて研究滞在中)が訳出した草稿をもとに、宮崎が訳文全体を検討・推敲した後、さらに両者で確認作業を行って完成させた。

最後に、本論文の訳出・掲載をご快諾いただき、訳者の質問に丁寧に答えてくださったフェルスター教授に深謝申し上げます。