

カントとヘルダー : 美と摂理をめぐる論争

著者	村上 隆夫
雑誌名	筑波大学哲学・思想学系論集
巻	5
ページ	57-91
発行年	1980-03
URL	http://doi.org/10.15068/00157542

カントとヘルダー

—美と摂理をめぐる論争—

村 上 隆 夫

問題提起

ヨハン・ゴットフリート・ヘルダー (Johann Gottfried Herder, 1744-1803) は、晩年の一八〇〇年になって『カリゴネ』 (Kalligone) という風変わりな題名のかなり大部な書物を出版した。この本は、イマヌエル・カント (Immanuel Kant, 1724-1804) が一七九〇年に出版した『判断力批判』 (Kritik der Urteilskraft) をさらに批判することを目的としていた。しかし『カリゴネ』は、ヘルダーの友人たちからも黙殺された。⁽¹⁾ この場合とくにゲーテの沈黙が重要な意味をもつ。『判断力批判』と『カリゴネ』との理論的対立の根底にあるのは自然観の相克に他ならなかったが、この自然観に関して言えば、ゲーテは明らかにヘルダーに近かった。⁽²⁾ しかしそれにもかかわらずゲーテは『判断力批判』を一読するや、彼の芸術家および自然科学者としての活動がそこにおいてただ一つの原理から理論的に説明されているのを発見して感動したのであった。⁽³⁾ ゲーテは『純粹理性批判』の二元論には賛成できなかったが、⁽⁴⁾ この『判断力批判』にはいたく惹きつけられた。たしかに彼はこの作品にも全面的に満足したわけではなかったが、しかし彼にとって一致点は相違点を償なって余りあるものであった。⁽⁵⁾ こうして『判断力批判』は、カントとゲーテとの結節点となり、その後のドイツ哲学の出発点となった。⁽⁶⁾ 一七九八年にゲーテの斡旋でイェナ大学に赴任したシェリングは、このゲーテの自然哲学を發展させていった。⁽⁷⁾ そしてシェリングの後を継いだヘーゲルは一八〇二年の『信と知』 (Glauben und Wissen) なかで、

『判断力批判』のカントが彼自身の立場へと大きく前進していることを高く評価した。⁽⁸⁾『判断力批判』は、ワイマール公国においてゲーテと彼の影響を受けていた思想家たちによって暖かく迎えられたのであった。

『純粋理性批判』を批判したヘルダーの一九九九年の『悟性と経験、純粋理性批判へのメタクリティック』(Verstand und Erfahrung, Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft)がかなりの反響を呼んだのに対して、『カリゴネ』が当時すでに黙殺された背景には、このような事情がある。カント自身が『判断力批判』においてゲーテやヘルダーの立場に接近してきているのだから、何も論争を引き起こしてわざわざ事を荒だてる必要はない。ゲーテは持ち前の慎重で融和的な性格にしたがって、そう考えたであろう。じっさいヘルダーについてゲーテを悩ませていたのは、この長年の友人の気難しい論争癖に他ならなかった。⁽⁹⁾こうしてゲーテが中心になって創り出しつつあった新しい思想潮流のなかに『カリゴネ』は呑み込まれてしまった。そしてこの作品の不幸はそれ以後ずっと続いている。つまり『カリゴネ』は内容的に高く評価されてこなかったばかりでなく、哲学的にも重要視されてこなかった。⁽¹⁰⁾

しかし『判断力批判』のなかにあって、ゲーテの老獪な養同を浴びて失なわれていったものを『カリゴネ』は明らかにしてくれる。『判断力批判』が古典主義の調和に満ちた世界像とは相容れぬ位相を含んでいたことを『カリゴネ』は明らかにしてくれる。その意味では、ゲーテを悩ませたヘルダーの論争癖にむしろ感謝せねばならない。それでは『カリゴネ』が容赦なく照らし出しているカント哲学のこの位相とはいかなるものなのか。またカント哲学のうちでこの位相は、ゲーテを惹きつけたもう一つ別の位相といかなるかたちで結びついているのか。『カリゴネ』を手がかりにして行なわれる以下の論述は、これらの問題の解明を目ざしている。

美と崇高

ヘルダーは一八〇〇年六月一三日付のヨハン・ヴィルヘルム・ルートヴィヒ・グライム宛の書簡のなかで、『カリゴネ』の論争的性格について弁解している。「『カリゴネ』が争わなければ、それはもっと麗しかったであろうに、とあなたが言うのは、…まことにもっともなことです。ああ、わたしは彼女に何を持たせ、いかに飾り立てることができただろう。しかしわたしは彼女をただ武装させねばなりませんでした。し

たがって彼女はまたアテネ女神として、スパルタ的な美の女神として、あるいは少なくとも高貴なる女戦士として現われるかもしれません。」⁽¹¹⁾
カント主義者やフィヒテ主義者（さらにこの時はまだシェリング主義者も含まれている）と聞かうために、『カリゴネ』は論争的性格をもたねばならなかった。しかし美学を扱うこの書物は内容的にみれば、ヘルダーの他の著作と同じように女性的で安定した調和によって支配されている。カリゴネ (Kallikone) というギリシャ語の題名がすでに根本思想を暗示している。それは美的対象を美しい子孫として示すが、同時に美的対象を産出するもの、美しき子宮を示している。美の根拠は自然のうちにあると主張すること、そして美的対象を無限に産出するこの母なる自然を讃えること、このことが三〇〇頁を越えるこの著書貫ぬく主題をなしている。そしてこのことが『判断力批判』への反論をなしている。

カントの『判断力批判』は合目的性という概念を中心に展開している。「ひとつの概念がある対象の原因（その可能性の現実的な根拠）とみなされるかぎりにおいて、その概念の対象が目的である。そしてある概念の客体に関するこの概念の因果性が合目的性 (forma finalis) である。」⁽¹²⁾
したがって合目的性の概念は、概念と対象との関係に関わっている。しかしこの関係は、普遍的な概念のもとに個別的な対象が論理的に包摂されるという関係ではない。それはプラトンやアリストテレスが形相と呼んだ原型としての概念と、それにしたがって形成された対象との関係に他ならない。⁽¹³⁾ それ故に合目的性の概念が自然の対象に適用される場合には、これらの対象を形成した何らかの精神的な原理が想定されていることになる。さてカントによれば、ある対象が美しいと判断されるのは、その対象の合目的性にもとづいている。すなわちその対象の原因となる概念に対して、その対象が目的として適合していることにもとづいている。しかしカントによれば美的判断は、美しい対象のもつ形式の原因を実際に自然の根底に置くことを必要としない。「ある客体、あるいは心的状態、あるいはまた行為は、たとえそれらの可能性が目的の表象を必然的に前提しなくても、合目的的であると言われる。われわれが目的にしたがった因果性を、すなわちそれらのものを一定の法則の表象にしたがってそのように秩序づけたであろうような意志を、それらのものの根底に仮定するかぎりにおいて、それらのものの可能性がわれわれによって説明され捉えられることができれば、それでよいのである。」⁽¹⁴⁾ 美的判断を下す場合に悟性と構想力は、自然対象の根底に神的な意志をたんに自由に想定するにすぎない。したがって美的判断は、結局は悟性と構想力のたんなる戯れにもとづいている。こうしてカントにとっては、自然を色どる美しさは自然それ自体とは何の関わりもたず、たんに人間の認識諸能力の調和から生ずる。

これに対してヘルダーは、自然対象の合目的性の概念をまさにアリストテレスやプロチノスと同じように捉える。すなわち彼にとつては自然は、文字どおり神的な原理によって形態化されている。したがって美しさとは、まさに自然それ自体の属性に他ならない。「われわれは美しき秩序と美しき形態をもった世界のうちに生きている。ここでは自然法則のあらゆる形態が穏やかな形式のなかでわれわれにいわば静止と運動との結合を、諸物の弾力的で効果的な存立を、簡単に言えば美しさを、物体の完全さの現身うしなみの表現として、それ自身とわれわれの感情に調和したかたちで啓示する。われわれはこのことを喜んではいけないのか。」⁽¹⁵⁾自然が美しい姿を見せるのは、自然が全能の神によって形づくられ、この神の本質が自然のうちに現象してくるからに他ならない。したがって自然がこの神の本質の顕現だとすれば、美的判断の根拠となる合目的性は目的の表象を欠いた認識能力のたんなる戯れにもとづいているなどということとは、世迷い事にすぎない。「合目的なものが対象の形態においてきわめて生き生きと知覚され、この知覚がわたしに歓びをもたらすところでは、わたしはひとつの目的を表象せざるを得ない。さもなければ合目的なもの形態は消失する。合目的性は目的を欠いてもある」というのは、空虚な思考遊戯である。⁽¹⁶⁾この点に関してカントに対するヘルダーの反対は、結局は彼の根本的な世界観に根ざしている。カントにとっては自然の形式や形態は人間の認識能力によってもたらされる。自然それ自体がもっている形式や形態は、人間には永遠に認識できないものとされる。しかしヘルダーにとっては自然は、明らかに神によって創造され、神によってあまねく浸透されている。一七八四年に出版された主著『人類史の哲学の構想』(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)の第一部は、すでにこの点について疑問の余地を残さない。すなわち「自然は決して自立した存在ではない。そうではなく、神がその作品における全てである。」⁽¹⁷⁾

次に崇高の概念についてのカントの議論は、自然が有する神的な性格をさらに貶めるようにヘルダーにはおもわれる。カントによれば、ある対象の崇高についての判断も、美についての判断と同じく、やはりその対象のもつ合目的性にもとづいている。しかし美的判断のさいの合目的性は、対象の原因としての概念とその概念の目的としての対象との関係を示しているのに対して、崇高が判断されるさいの合目的性は、対象としての理念とその理念の目的としての対象との関係を示している。「本来的に崇高なるものはいかなる感性的形式のうちにも含まれず、たんに理性の理念に関わる。これらの理念は、それに適しいいかなる表現も可能ではないにもかかわらず、まさに感性的に表現されるこの不適合性によって賦活され、心意識のうちに呼び起こされる。」⁽¹⁸⁾したがって美的判断が悟性と構想力との調和にもとづいているのに対し、崇高の判断

は理性と構想力との不調和にもとづいている。自然と理念との間には越えがたい溝が設けられる。理念は決して自然のうちには現象しないのであって、このことを思い知らすような自然対象が崇高と判断される。こうして偶像崇拜を否定するユダヤ教的な伝統と崇高概念とのつながりが明らかになる。「∴無限なるものの表現は、まさにそれ故にたんなる消極的な表現でしかあり得ないが、しかしそれが魂を拡張する。ユダヤ人の律法書のなかで、『汝、おれのためにいかなる形象をも造る勿れ、天にあるもの、地上にあるもの、地下にあるものいかなる似姿をも造ること勿れ云々』という命令よりも崇高な箇所は多分ない。」⁽¹⁹⁾このようにみれば、無限なるものの理念を喚起する数量的に大なるもの（数学的崇高）や自然の恐ろしい威力（力学的崇高）の他に、なぜカントが地獄や闇や茫漠たる荒野の光景を崇高の例として挙げていいのか、その理由を理解することができる。すなわちもし無限な理念と無限なる神から自然が遠く隔たっていることが崇高に関する対象の合目的性だとすれば、打ち棄てられ腐敗して死臭の漂っている自然対象、神の恩寵に見はなされた対象ほどこの隔たりを感じさせるものはない。このことによってこれらの対象が、隠された理念を消極的なたちで指示するかぎり、それらは崇高と呼ばれるのである。したがって一七六四年の『美と崇高の感情に関する考察』(Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen)で、ミルトンによる地獄の描写」が崇高の例として挙げられ、「ヴィーナスの腰まわりについてのホメーロスの描写」がもたらす美に対比され、さらに「夜は崇高であり、昼は美しい」とされる。崇高におけるこのような合目的性は、崇高の感情に関する分析において明瞭となる。楽園追放後の自然、神より見捨てられた悲惨な自然が示す理念との眼も眩むような落差は、絶望や激怒の感情を引き起こす。そしてカントによればこの激怒や絶望の感情は、それが遠い遙かな理念を敢くまでも求めようとする意志を呼び起こすかぎりにおいて崇高とされるのである。⁽²¹⁾さらに救済なき世界のなかで人間たちが無意味に争い、殺し合っている光景は、理念と現実との恐ろしい矛盾を見せつける。このような光景が理念の光に照らされて、その醜く歪んだ姿をさらす時、悲哀 (Trauerigkeit) の感情が生ずる。この感情も崇高とされる。⁽²²⁾

こうしてカントの崇高概念においては、自然とその根底にある神的な意志とのつながりは、美の概念の場合よりも遙かに疎遠なものとなる。対象の原因となる概念を保持するものとして神的な意志が自由に想定されうるという段階は越えられる。理念を保持するものとしての神的な意志は、自然に真向うから対立させられ、自然から隔絶される。理念と遙かな距離を隔てて、世界は理念から見捨てられた荒寥たる姿で横たわる。そして人間理性は、対象を崇高と判断することによって、この惨めな世界を超越し、神的な理念に触れるのである。「したがってわれ

われがわれわれのうちなる自然と、それによってまた（それがわれわれに影響を与えるかぎりにおいて）われわれの外なる自然にも優越していると意識できるかぎりにおいて、崇高は自然の事物のうちには含まれず、ただわれわれの心意識のうちに含まれる。⁽²³⁾

神から見はなされたこの暗い地獄のような世界や、この世界を目のあたりにした悲哀などは、ヘルダーには無縁なままに止まる。カントが高概念の分析においてユダヤ人の世界観に言及しているとすれば、ヘルダーはカントに反対するためにギリシャ人の世界観を引き合いに出している。ギリシャ人は美と崇高を決して区別しはしなかった。「もし彼らにとって美しきものとは現われ出るものであり、あらゆる点で優れたものだったとすれば、華美や大法螺 (ὀφιοειδία, ὑψηλὰ ἔστυα 等々) からは区別されて、達成するのが最も困難な真に崇高なものとは、美しきものの頂点、徳の精華 (ἀκμὴ ἀρετῆς, το αὐτοῦ)」、すなわち *Kallistos, aretos*、最も美しきもの、最良のもの以外の何物とも呼ばれ得なかった。⁽²⁴⁾「ヘルダーは美と崇高を同種のものとする。崇高は最高級の美にすぎない。したがって彼にとっては、悟性が抱く概念と理性が抱く概念との間に、カントのように認識論的な種差はない。概念と理念はどちらも自然の諸対象の原因としてそれらの形態を形成する。崇高なものとしての自然は、理念との目の眩むような断絶のなかで、死斑の浮き出た軀として現われはしない。むしろ自然は澄みきった広大な蒼考として、あるいは神の偉容が誇らかに示される壮麗な神殿として現われる。コスモスというギリシャの概念によって理解された自然には、神との断絶や乖離は存在しない。「ひとつの内的な法則によって秩序づけられた世界 (κόσμος) よりも気高く美しいものがあるだろうか」⁽²⁵⁾

したがって崇高概念に関しては、カントに対するヘルダーの反論は二重に強化される。美的判断の場合のように対象の合目的性がたんに主観的なものにすぎないということだけが問題なのではない。この主観的な合目的性が、崇高に関してはさらに理念と自然対象との間の不調和を表わしていることが問題となる。自然が理念を啓示しないことが問題となる。ヘルダーによれば、自然は理念に対する適合性を保持する。したがってカントのように自然が理念の光のなかで見すばらしい姿をさらすならば、神的な原理で満たされた自然はその美しく高貴な顔に泥を塗られたことにならう。だからこそ美しいカリゴネは武装せねばならなかった。

歴 史

『判断力批判』には美学的判断力の批判を行なう第一部の後に、自的論的判断力の批判を行なう第二部が続いている。しかし『カリゴネ』は

たんにこの第一部を批判しただけで終わっている。その理由はおそらく次のことから理解される。すなわち『判断力批判』の第二部は有機的自然と人類史の合目的性を取り扱っている。そしてヘルダーは一七八四年から九九年にかけて出版された膨大な『人類史の哲学の構想』において、まさにこれらの問題を論じたのであった。しかもカントが一七八四年に『世界市民的見地における一般歴史考』(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht) を出版して自らの歴史哲学を展開したのに対して、ヘルダーは一七八五年の『人類史の哲学の構想』第二部でこれを批判している。したがって『判断力批判』の第二部に対する批判はすでに済んでいると彼は考えたに違いない。このようなわけであるから、この第二部をめぐる両者の確執は、『人類史の哲学の構想』を始めとする別の資料から再構成せねばならない。

『判断力批判』の第二部でカントは目的論的な合目的性の概念を取り扱っている。美学的な判断を支える合目的性は、人間の認識諸能力の調和と不調和から生ずる主観的な原理なのに対して、目的論的な合目的性は客観的な原理とされる。つまりそれは機械論的な因果法則によるだけでは説明できない自然現象の説明を可能にする。「自然の諸結合や諸形式が目的にしたがっているという概念は、自然の機械的組織にしたがった因果性の法則では充分でないような自然の諸現象を規則のもとにもたらず、少なくともさらなる原理である。」⁽²⁵⁾「自然において人間を含めた有機的存在者は、この目的論的な合目的性の原理にしたがって認識されることを必要とする。すなわち有機的存在者は、その形式の原因および結果に関して何らかの理性概念を前提してはじめて認識される。しかもそれは、自然における何らかの理性的存在者によって創造されたものではなく、むしろそれ自身のうちに自らの原因と結果を含んでいる。したがってこれらのものは、自然の根底にある超感性的な知性的原因の所産とみなされねばならない。「われわれがまさに多くの自然物の内的な可能性を認識するさいに、合目的性が根底に置かれねばならない。そしてわれわれがこれらの自然物とそして一般に世界をある知性的な原因(神)の所産として表象することによる以外に、われわれはこの合目的性を考えることは全くできない。」⁽²⁷⁾

しかし美学的判断の場合と同じく、カントによればこのような目的論的な合目的性は、客観的な認識を構成するものではない。それは反省的な判断力の格律として、われわれの経験的な認識を導くたんなる手引にすぎない。「なぜなら、われわれは自然のうちなる諸目的を意図的なものとしてそもそも観察するわけではなく、ただ自然の所産について反省するさいに、この概念を判断力の導きの糸としてつけ加えて考えるにすぎないのだから、これらの諸目的は客体によってわれわれに与えられるのではない。」⁽²⁸⁾したがってある種の自然現象を認識する場合には、あ

たかもそれが超感性的な原因の所産であるかのように想定して、認識をすすめるべきだというにすぎない。しかもその場合でも、われわれはあくまでも機械論的な因果連関の網を密にしていこう努力せねばならず、それだけが確実な経験的認識を保証する。それ故歴史の領域についていえば、この目的論的な合目的性とは、無限に絡み合っている機械論的な因果連関のうちに独自の枠組み、あるいは布置を神の摂理として浮き上がらせる主観の原理にすぎない。

カントはこのような認識論的前提にしたがって彼の歴史哲学を展開する。その概略は『判断力批判』の八三パラグラフに見られるが、主要な展開は一七八四年の『一般歴史考』および一七九五年の『永久平和のために』(Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf)においてすでに行なわれている。「人間のことがらの：非合理的な経過のうちにある自然の意図を発見することができ、そして自らの計画を持たずに行動している被造物について、それにもかかわらず自然の一定の計画にしたがった歴史がこの自然の意図から可能なのではないか」とこの哲学者は一七八四年に問う。そして彼はこのような歴史が可能であることを証明してみせるが、その場合の論証はもっぱら近代ヨーロッパ史の展開について行なわれている。

カントによれば「人類の歴史は、全体としてみれば、内的に完全で、しかもその目的のために外的にも完全な国家体制をもたらすための自然の隠された計画の遂行とみなすことができる。そしてこの国家体制は、そこにおいて自然が人間のうちなるその全ての素質を完全に展開させることができる唯一の状態としてある」⁽³⁰⁾ 人間は人間にとって狼であるという絶望的な状況からくる死の恐怖が人間たちを強制して、内的に完全な国家体制へと駆り立てる。またこのようにして成立した諸国家間の軍事的な脱み合いから湧き上がる戦争の恐怖が諸国家を強制して、国際平和に途を拓かせる。⁽³²⁾ こうして自然は、人間の意志とは関わりなしに、一般的な法治状態をもたらす。この平和な市民社会とそこに展開する文化が自然の目的をなしている。⁽³³⁾ そしてこの自然の目的が達成されてはじめて、創造の究極目的である人間の道徳的な完成を可能にする客観的条件が形成される。⁽³⁴⁾ つまり自然が創り出す政治的な安定が道徳的な陶冶のための条件を調える。カントの歴史哲学が展開することのような図式は、そのまま一七世紀から一八世紀へのヨーロッパ史の進展に合致している。すなわちラインハルト・コゼレックは次のように語っている。

「したがって道徳的な世界の展開は、まさにそれに先だって確保された政治的安定にもとづいていたというのが、一八世紀の基本的な状況である。宗教的な対立が政治的に中性化され、戦争が純粋な国家間の戦争へと制限されてようやく、新しいエリートが発展できる社会的領域

があらわにされた。…内乱は終結し、戦争は市民の民間の領域には可能なぎり僅かな影響しか与えなかった。さらに戦争そのものが排除されうるといふ楽観主義的な希望は、支配的な均衡に結びついてきた。…市民的な人間の道徳的進歩に対する歴史哲学的な信仰は、一般に安全が支配しているという背景においてようやく、その明証性を獲得した。したがって道徳的な進歩は、歴史的な連関のうちにおくならば、政治的な安定の産物だった」⁽³⁵⁾

宗教戦争の混乱のなかから絶対主義國家が形成され、この絶対主義國家がたんに国内的な平和をもたらしただけでなく、たとえばヴェストフリア条約を通じて国際的な平和をもたらしつつあることが、カントに強烈な印象を与える。このような歴史的展開は人間理性の意図にもとづくものではないと彼は考える。なぜならホッブズが指摘したように、絶対主義國家とその諸成果は、人間の敵対関係にもとづいているからである。こうして内乱の地獄のなかから啓蒙主義的な一八世紀が出現したということ、絶望の深い闇のなかから道徳的な完成への希望の光に溢れた市民社會が出現したということ、このことがカントの言う自然の計画の具体的内容をなしている。そして歴史のこの歩みを一七九五年の『永久平和のために』は、さらに神の摂理として理解する。「この保障（保証）をもたらすものは、偉大なる藝術家としての自然（諸物を巧妙に産出する自然 *natura daedala rerum*）以下のものではない。人間たちの争いから、まさに彼らの意志に反して協調を生じさせる合目的性が、この自然の機械的な歩みから明らかになる。そしてそれ故にこの合目的性は、その作用の法則に関してはわれわれには知られぬ原因による強制として運命と省づけられるが、世界の歩みのなかでこの原因の合目的性を考える場合には、人類の客観的な最終目的を目ざしてこの世界の歩みをもつて決定するより高い原因である深層の欲知として摂理と呼ばれる」⁽³⁶⁾

カントのこのような歴史哲学に対して、ヘルダーの歴史哲学は歴史発展の図式についてではなく、むしろ認識論的な前提について対立する。ヘルダーもまたカントと同じように、摂理によってヨーロッパが内乱状態から啓蒙主義に到達したことを讃える。「今や圧迫と反叛は、兩陣營が考えもしなかった結果をもたらした。欠乏と悲惨と危険が兩陣營の間に第三の階級をもたらす。それはいわばこの偉大な活動的有機体の暖かい血でなければならぬ。さもなければこの有機体は腐朽する。それは科学と有用な活動と競争的な技術的勤勉の階級である。この階級によって騎士階級と僧侶階級が不可欠であった時代は、必然的に、しかしただゆっくりと終結を迎える」⁽³⁷⁾ こうして彼もまた市民的なヨーロッパの形成を歓迎する。しかしヘルダーによれば歴史のこのような合目的性は、カントのように反省的判断力の作用にもとづく主観自身の原理ではない。

彼にあってはむしろ神が現実⁽³⁸⁾に歴史を導いている。「神は自然における全てのものを程度と数量と重量に関して秩序づけ、神はそれにしたがって諸事物の本質、その形態と連関、その成り行きと保存を調えた。その結果、偉大な世界建築から蜘蛛の巣の糸に到るまで、ただひとつの叡知と善と力が支配している。」自然には文字どおり神の摂理にもとづく合目的性が付与される。

カントからみれば、ヘルダーのこのような立場は、経験の限界を超出した独断論の妄想と映る。カントは一七八五年にヘルダーの『人類史の哲学の構想』第一部および第二部への書評を発表するが、そこでヘルダーを次のように批判する。「豊かな精神を持ったわが著者は、作品を継続していくうちに確固たる地盤を見出すであろうが、そこで彼が彼の生き生きとした天才に若干の拘束を課するように。そして哲学の配慮は豊富な芽生えを推進するよりもむしろ刈り込むことに存しているのであるが、この哲学が彼を、仄めかしによってではなく明確な概念によって、推測された法則によってではなく観察された法則によって、…翼を与えられた想像力を介してではなく、構想では手を拡げるが論述では用心深い理性によって、彼の企ての完成に導くように。このことが…願われる。」⁽³⁹⁾こうしてみるとヘルダーは、『純粹理性批判』で確立された認識論以前の段階に止まっているようにおもわれる。あるいはヘルダーは、カントが独断論のまどろみから目覚める以前の段階、とくに一七七五年の『一般自然史および天体の理論』(Allgemeine Geschichte und Theorie des Himmels)の段階のカントに忠実であったように思われる。⁽⁴⁰⁾

暗い時代の思想家たち

ヴァルター・ベンヤミン(Walter Benjamin, 1892-1940)は一九二五年に『ドイツ悲劇の根源』(Ursprung des deutschen Trauerspiels)をフランクフルト大学に教授資格申請論文として提出し、却下された。しかし彼が当初に学位論文の主題として心に描いていたのは、カントの歴史哲学であった。彼はゲルシヨム・シヨールムに死てた一九一七年一〇月二二日の書簡でカントを高く評価する。「それについて何らかの証拠をこれまでに手に入れているわけではないが、わたしは固く信じている。すなわち哲学に関しては、そして哲学がまさに学問を構成しているのではないにしても、哲学が属している学問に関しては、カントの体系を揺るがすこと、転覆させることは全く問題になり得ず、むしろそれをしっかりと確認し、普遍的に仕上げていくことが問題となる。」⁽⁴¹⁾さらにこの書簡で彼は、カントの歴史哲学を扱った学位論文の構想を語って

いる。「この冬にわたしはカントと歴史に関して仕事を始めるだろう。この点に関して必要な完全に積極的な内容を歴史的なカントに見出すかどうか、わたしにはまだ分からない。またわたしがこの仕事からわたしの学位論文を展開できるかどうか、このことに懸っている。なぜならわたしは、これに関係したカントの著作をまだ読んでいないからだ。多くのきっかけや関心とならんでわたしをこの主題へと誘った最終的な根拠を、わたしは次の点に認めたと信ずる。すなわち現実に規範的であろうとする哲学的直観の最終の形而上学的尊厳性は、それが歴史と対決するさいに最も明瞭に示されるのだ」⁽⁴²⁾しかしベンヤミンのこの仕事はすぐ彼に失望をもたらす。彼は同年一月二三日前後に再びシヨールムに死てた書簡で次のように述べている。「カントの歴史哲学に関して言えば、この問題を扱った二つの主要著作（『一般歴史考』、『永久平和のために』）を読んで、わたしの張りつめていた期待は裏切られた。このことはわたしの博士論文の主題に関するわたしの計画にとってきわめてまずい。しかしわたしは、われわれの身近にある歴史哲学的な諸著作に本来的に関係する点をこの二つの作品のうちに全く見出さない……。カントにおいては歴史よりもむしろ、倫理的な関心をもつ一定の歴史的配列原理が問題となっている。しかもまさにこの歴史の倫理的な側面は、特殊な観察では近づけないものとして評価されており、自然科学的な観察の仕方と方法が主張されている」⁽⁴³⁾

こうしてカントの歴史哲学についての学位論文のかわりに『ドイツ悲劇の根源』が書かれ、歴史哲学に関しては、死の直前になって『歴史哲学テーゼ』(Geschichtsphilosophische Thesen, 1940)が書き遺された。そしてこれまで跡づけてきた経緯からも窺われるように、これらの作品のなかには、ベンヤミンをカントへ引き寄せたものが如実に現われている。『判断力批判』についてのカントとヘルダーとの理論的な対立をさらに生々しく理解するためには、カントに対するベンヤミンの屈折した関係が貴重な手助けを与える。『判断力批判』において、対象の合目的性がたんに主観的なものにすぎないということは、カントの体系のなかでは具体的にいかなることを意味するのか。このことは、ベンヤミンへの親近性がきわめてよく示してくれる。

バロック時代のドイツ悲劇を扱った『ドイツ悲劇の根源』において、ベンヤミンはギリシヤ悲劇 (Tragödie) とバロック悲劇 (Trauerspiel) との相違を論じている。その場合のバロック悲劇を支える感情は、カントが崇高概念を分析した際に崇高な感情として規定した悲哀 (Trauerlichkeit) にきわめて近い。さてカントによれば、「虚偽、忘恩、不正、そしてわれわれ自身にとっては重要で偉大だとみなされている目的を追求して人々がありとあらゆる害悪を加え合っている、そのような目的のうちにある子供じみたこと」⁽⁴⁴⁾を目のあたりにした時、悲哀の感

情が生まれる。そしてベンヤミンによれば、バロック悲劇はまさに現世のこのような無意味さに対して湧き上がる感情にもとづいている。「深く探究する人間は、中途半端で不正な行為からなる一面の廢墟としての現存在のうちに自分が投げ込まれているのを見出す。…感情は、この空虚な世界を眺めて不思議な満足を得るために、この世界に仮面をつけるように新しい生命を吹き込むが、その際の心が悲しみ (Trauer) である。」⁽⁴⁵⁾ バロック悲劇はこの悲しみの眼なさしの下に世界を見る。世界は全く無意味な空騒ぎとして、果しない愚行の連続として、何の役にも立たぬ血腥い殺戮の繰り返しとして現われる。そこでは時間は積極的な意味を失なう。因果系列をどこまで辿っても、質的に新しい要素は現われない。かくして時間は空間化され、歴史はただ一回の破局の光景となる。「もし歴史が世俗化されて光景となるならば、精密科学においては同時に微分法に到ったのと同じ形而上学的な傾向が生ずる。どちらの場合においても時間的な運動の経過は、空間の形象で言い表わされ分析される。」⁽⁴⁶⁾ 宗教的に言えば、このような世界には救済の可能性は見出されない。人類を救済へと導く摂理や神の世界計画を求めても空しい。自然は慈愛に満ちた芸術家として目的論的な合目的性を帯びることはない。「ドイツ悲劇は現世の絶望のうちに完全に埋没している。それが救済を知っているとしても、救済は神の救済計画の遂行の中にはなく、むしろこの宿命そのものの深みのうちにある。」⁽⁴⁷⁾

ドイツのバロック悲劇を特徴づけるこのような世界観は、一七世紀の絶対主義的な状況に固く結びついている。ベンヤミンはこのことをとくに強調している。宗教戦争という歴史的な経験がバロック悲劇の世界を規定している。「…『悲劇』という言葉は、一七世紀においては戯曲と歴史的な出来事に同じように当てはまった。」⁽⁴⁸⁾ 宗教戦争のこの混乱のなかから絶対主義国家が立ち現われてきた。そして絶対主義国家の頂点に立ち、その人格的表現をなす絶対君主が、バロック悲劇の主人公となる。絶対君主は歴史の代表者とみなされる。新しい主権概念の登場とともに、絶対君主は神の如き権力を手中にする。しかし彼は被造物として現世の宿命から逃れられない。陰謀と反乱の恐怖のなかで彼はいやおうなしに暴君と化し、破滅していく。「一七世紀の君主、被造物の頂点が、火山のように突如として錯乱し、彼のまわりにいる全ての廷臣もろとも自らを破滅させる。」⁽⁴⁹⁾ このような事態は、君主の絶大な支配権力(神的性格)と貧弱な支配能力(人間的性格)との乖離にもとづいている。⁽⁵⁰⁾ そしてバロック悲劇は、君主の没落のうちに人間の一般的な運命が最も尖鋭なたちで現われていることを示す。神にも似た偉大な権力を与えられた人間もまた苦悩と破滅から逃れられないということほど、現世における摂理の不在を端的に表わすものが他にあらうか。こうして舞台の暴君は、彼が人間の一般的な条件を表現しているかぎりにおいて、さらに殉教者としての規定を帯びる。「どの専制君主劇のうちにも殉教者悲劇

の要素が潜んでいることに気づくには、さして深い研究は「⁵¹いらぬ」

さきに挙げた一九一七年一月二日の書簡でベンヤミンは、カント哲学の偉大さについて次のように述べている。「偉大な学問的創造のうちには必ず芸術が含まれている（その逆もまた真である）」ということは、全く真実である。そしてカントの散文それ自身が高度な芸術散文の極限を示しているというのが、わたしの確信でもある。さもなければ『純粹理性批判』がクライストを根底まで揺さぶったであろうか。⁵²『ドイツ悲劇の根源』で展開されている世界観に照らしてみると、たしかに一七八一年の『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft) をはじめとするカントの諸著作は、まさに同じようなバロック悲劇的な実存を理論化していることが分かる。ベンヤミンに学位論文の題材を提供するように思われたカント哲学の魅力的な位相がそこに示されている。⁵³

崇高概念の分析において、カントは理念と世界との深い断絶を強調していた。『判断力批判』のなかで自然の合目的性を認めた時でさえ、彼にとつて理念はいぜんとして自然のうちに啓示されはしなかった。また美的判断における概念の合目的性も、たんに主観的原理に止まっていたし、目的論的な合目的性も審美的認識をもたらずものではなかった。そして『純粹理性批判』においては、精神的なものと現実的なものとのこの分裂はさらに絶望的な様相を示す。ゲーテはこの作品には親しめなかったが、そこでは人間の理性は完全に世界の外に立っている。人間の理性は自然には属さず、したがって自然の必然的な因果連関の網には組み込まれていない。「理性は変化しない。理性のうちには、後からくる状態を規定するいかなる状態も先行しない。すなわち理性は、諸現象を自然法則にしたがって必然的なものとする感性的な諸条件の系列には全く属さない。⁵⁴」それ故に人間が自らの理性を働かせて行なう行為は、二重の因果性の下に置かれる。すなわちそれは一方では、この理性にもとづくものとしてその結果とみなされる。「あらゆる行為は、それが他の諸現象とともにある時間関係を度外視すれば、純粹理性の可想的な性格の直接の結果である。すなわち純粹理性は自由に行為し、自然原因の網のなかで外的あるいは内的な、しかし時間に関しては先行している諸原因によって力学的に規定されることはない。⁵⁵」しかし他方ではこの行為は、自然に属するものとして自然法則によって拘束されている。そしてこの側面からみれば、人間にとって自由は存在しない。「現象における人間の一切の行動は、彼の経験的な性格およびそれとともに作用する他の諸原因から自然の秩序にしたがって規定されている。したがってわれわれが確信をもって予言し、それに先行する諸条件から必然的なものとして認識できないような人間的行為はひとつもないだろう。こうしてこの経験的な性格に関しては、自由は存在しない。⁵⁶」現象としてみれば、人

間はたんなる自動機械にすぎない。世界の外に立つ理性の眼前で、この理性自身の行為を含めて世界の全ての過去と全ての未来は、自然法則によって隙間なく規定された因果系列として、全ての瞬間に原理的に見通されうる。理性は世界から退き、世界において時間は空間化される。理性が手を拱いて傍観するより他にどうしようもないものとして、歴史はただ一つの光景に凍りついてしまう。

『純粹理性批判』のこの厳格な二元論から陰鬱な倫理学が生ずる。カントの倫理学は、道徳性というものを行為における理性の意志に帰する。すなわち行為を規定する意志が道徳法則にもつづいていかざりにおいて、その行為は道徳的であるとされる。「あらゆる道徳的な価値の本質は、道徳法則が直接に意志を規定することにもつづいている」⁽⁵⁷⁾ 道徳的な価値は世界には属さない。なぜなら自然法則にしたがって必然的に決定された世界について人間がなしうることは何もないからである。二元論のこの帰結は、最高善の不可能性において最も痛切なかたちで現われる。最高善とは、人間が行為において完全に有徳であり、その結果として感性界において完全に幸福であることを意味する。しかしこのような因果関係は端的に不可能とされる。「われわれにとって実践的な、すなわちわれわれの意志によって現実に作られるべき最高の善においては、有徳性と幸福とは必然的に結びついていると考えられる……。しかしこの与えられた結びつきは分析的ではあり得ないから、…それは総合的でなければならぬ……。したがって幸福への欲求が有徳性の格律の動因でなければならぬか、あるいは有徳性の格律が幸福の作用原因でなければならぬ。前者は端的に不可能である。なぜなら…意志の規定根拠を自らの幸福への願望のうちに置く格律は、決して道徳的ではないからである…。しかし後者もまた不可能である。なぜなら世界における原因と結果との全ての実践的な結びつきは、意志規定の結果としては意志の道徳的な心情に左右されるものではなく、自然法則の知識とそれを自らの目的のために用いる物理的能力に左右されるものであって、したがってこの世界において最高善をもたらすに充分な有徳性と幸福との必然的な結びつきは、道徳法則を最も適確に遵守しても、期待され得ないからである」⁽⁵⁸⁾ こうして人間は無慈悲な世界に取り残される。いかに道徳的に努力しても幸福が与えられる保証のない世界のなかにおいて、道徳的な努力は悲劇的な営為となる。神の如く完璧に道徳法則にしたがって行為する者すら、この無意味な世界の無意味な苦悩と悲惨な死から逃れることはない。したがって道徳的な努力は憂鬱 (Melancholie) の感情に結びつく。⁽⁵⁹⁾

このような悲観主義は、『判断力批判』のうちにも不気味な基底音として鳴り続ける。『判断力批判』は歴史のうちにある台目的性について語る一方で、救済なき暗黒の世界における人間のこの悲劇的状况に目配りすることを忘れない。つまり「人間が幸福ということで理解している

もの、そして実際に彼自身の最終の自然目的（自由の目的ではない）であるものは、彼によっては決して達成されないのである。：他方で自然が人間を特に自らの寵児とし、全ての動物に先んじて恩恵を旋すということは全く誤まりであって、むしろ自然はその破壊的作用において、悪疫や飢饉や洪水や寒気や大小の動物の襲撃等々において、人間を他の全ての獣と同様に殆んど容赦しない。しかもそればかりでなく、人間のうちなる自然的素質の矛盾は、さらに彼を自らで考察した厄災に陥れ、さらに支配の重圧や戦争の野蛮さ等々によって彼の同類たちをそのような苦境に陥れる。⁽⁶⁰⁾『判断力批判』における目的論的な世界観の根底には、バロック的な世界観の深い闇が広がっている。一面の廢墟のなかで苦悩する理性の判断力がようやく美と救済の構図を描き出す。しかし神の摂理として示されるこれらの合目的性は、たんに反省的判断力の所産にすぎない。カント的な理性がふたたび自らの足許に目を遣り、客観的な認識を求めるならば、それは相変らず救済なき地獄を見出すであろう。このバロック的な位相がヘルダーに怖気をふるわせる。⁽⁶¹⁾

伝記が伝えるところによれば、ヘルダーがカント批判を公然と行なうきっかけとなったのは、根本悪に関するカントの思想であった。⁽⁶²⁾ 実際の思想は一八世紀の一般の傾向とは著るしくかけ離れている。「人間が悪であるという命題は、：彼が道徳法則を意識しておりながら、（時として）それからの離反を彼の格律のうちに受け入れたということ以外のことを意味するものではない。彼が本性からして悪だということは、このことが、類としてみられた人間について妥当するというほどのことを意味している。」⁽⁶³⁾ 彼はここでははっきりと一八世紀のルソーよりも一七世紀のホッブズに賛同している。無垢の自然状態についての一八世紀な仮説は一蹴されてしまう。⁽⁶⁴⁾ こうして人間は人間にとって狼だとすれば、平和な法治状態を確保するためには絶対主義的権力がどうしても必要とされる。「人間は他の同類たちのなかで暮している時には主人を必要とする動物である。」⁽⁶⁵⁾ カントが絶対主義に賛同するのは、このような一七世紀的な人間観にもとづいている。したがってフリードリッヒ二世の専制主義に対する彼の信頼や、余りにも有名な抵抗権の否定は、世渡りのための外交辞礼でもなければ、ドイツの後進性への止むを得ぬ妥協でもない。それはむしろ、ベンヤミンを惹きつけて止まなかった彼のいわばバロック悲劇的な世界観からの必然的な帰結に他ならない。彼の思想のこの位相においては、歴史は愚行の瓦礫の山となり、暴君は宿命となり、永久平和も一篇の夢物語となる。⁽⁶⁶⁾

アダムの原罪以後の陰鬱な世界を生々しく描くことにおいて、カントの思想は古典主義よりもむしろバロック様式に近い。あるいはベンヤミンが解明するドイツ・バロック悲劇の世界は、全面的に展開され徹底されたカントの崇高概念に他ならない。しかし『ドイツ悲劇の根源』にお

いてベンヤミンが解明しているのと同じこの一七世紀的な世界に対して、理性はこれからいかなる関係をもとうとするのか。この点になるとベンヤミンはカントに失望する。そしてベンヤミンの期待が裏切られるにつれて、カントはヘルダー（とゲーテ）の思想圏に近づいていく。つまり啓蒙主義と古典主義に近づいていく。

ベンヤミンは一九一八年にゲルショム・ショーレムに一篇の草稿を手渡した。『来るべき哲学の綱領について』(Über das Programm der kommenden Philosophie) という表題をもつこの作品において、彼はカント哲学を修正する試みを行なっている。ベンヤミンは、カント哲学にある種の神学を結びつけようとする。すなわち彼は、神と直接に結びつくような特別な経験をもたらす力をカント哲学に与えようとする。「…明らかに形而上学概念において傑出したものは、その認識が無効だというところにあるのではない。とにかくカントにとってはそうではない。さもなくば彼は形而上学のためのプロレゴメナを書くことはなかったであろう。むしろそれは、全体的な経験を理念によって神概念に直接に結びつけるその力のうちにある」⁽⁶⁷⁾後になって彼は一九二五年の『ドイツ悲劇の根源』において、形而上学がもつべきこの力を寓意の認識論的機能のうちに見出す。カントが『判断力批判』のなかで崇高概念を分析した際に示していた理念と世界との関係が、より積極的で能動的な意義づけをもって現われてくる。⁽⁶⁸⁾理念との遙かな隔たりのなかで、破壊され、打ち壊されて地に横たわっている自然は、寓意においてこの理念を逆照射する。塵墟となった世界の無数の破片は、寓意の眼なきしのもとで、実現されるべき理念の輪郭を浮き彫りにする。醜く歪んだ世界は今や救済されるべきものへと変貌する。「空しさがこの絶望的な混乱のなかで意味され、寓意的に表現されるよりは、むしろそれ自らが何かを意味するものとして、寓意として提示される。復活の寓意として。ついにバロックの死斑のなかで—今はじめて後向きに最大の孤を描き、救済を行ないつつ—寓意的な観照は急変する。寓意的な沈思の七年間はただの一日である。なぜならこの地獄の時間も空間のうちに世俗化され、悪魔の深遠な精神に身を任せて（神を）裏切った世界もまた神の世界だからである。神の世界のうちに寓意家は目醒める」⁽⁶⁹⁾

寓意を現実認識の梃子としたこのような形而上学にもとづく歴史哲学は、何よりもまず進歩の観念に反対する。なぜなら救済なき世界における時間の経過は、たんに同じような破局を積み重ねていくにすぎないからである。そこでは時間は空間化され、遠い未来に到るまで見通せる破局の光景に凝固している。「新しき天使 (Angelus Novus) という題のクレーの絵がある。そこには一人の天使が描かれていて、彼は自分が見つめているものから遠ざかるうとしてるようにみえる。彼の眼は見開かれ、彼の口は開かれ、彼の翼は広げられている。歴史の天使はこの

ようにみえるにちがいない。彼は顔^{かんはせ}を過去へ向けている。われわれの前には出来事の連鎖が現われるところで、彼はたった一度の破局をみる。この破局は絶え間なく瓦礫の上に瓦礫を積み重ね、それは彼の足許をすべっていく。おそらく彼は留まって、死者を起こし、破壊されたものをつなぎ合わせたいのであろう。しかし強風が楽園から吹きつけてくる。それは彼の翼にはらまれ、しかもきわめて激しいので、天使はもはや翼を閉じることができない。この強風は、彼が背を向けている未来へと断え間なく彼を押しやっていく。一方で瓦礫の山は彼の眼前で天にまで達していく。われわれが進歩と呼んでいるのは、この強風のことである。⁽⁷⁰⁾今のままの世界が継続するということは、よきものが自ずから増大してくることを決して意味しない。自然の因果連鎖のこの絶望的な鎖をどこかで切断し、救済を一気に実現せねばならない。こうして美意識における寓意の急変は、革命による現状打破に対応する。「歴史の連続性を爆破するという意識は、行動の瞬間における革命的階級に特有のものである。⁽⁷¹⁾」革命においてはじめて、この断片化された世界は理念のうちに救済されるであらう。

ベンヤミンはこのような歴史哲学においてカントに真向うから対立することになる。なぜならカントは、たんに主観的な原理としてではあれ、とにかく自然のうちに作用している神の摂理について、あるいはそれによって保証される進歩について語るようになるからである。たしかにカントの体系の発端においては、ベンヤミンの場合と同じように、自然は概念や理念に関する合目的性を有するものとしては捉えられない。そしてこの無慈悲で苛酷な世界のうちに生活する人間には、最高善は拒まれていた。人間は、救済なき暗黒の世界のなかで、道徳法則にもとづく無限の努力を続けていかねばならない。しかしこの絶望的なシジフォスの劫罰のなかで、救済への仄かな希望が芽生える。つまり道徳的努力を続ける理性には、最高善の実現を神の摂理として少なくとも信ずる権利が与えられる。最高善を構成する要素の一つは完全な道徳性であるが、これは主体の無限の道徳的努力によってのみたらされる。そしてこの無限の努力を可能とするために、靈魂の不死を信ずることが許される。さらに最高善のもう一つの構成要素である完全な幸福は、自然原因としての神への信仰によって保証される。「…幸福であらうとする希望と、自らを幸福に値するものとしようという不断の努力とのこのような必然的な結びつきは、自然を根底に置くだけでは理性によって認識されない。むしろそれは、道徳法則にしたがって命令する最高の理性が、同時に自然の原因として根底に置かれる場合にのみ、希望することが許される。」⁽⁷²⁾個人はやがて死んでいくが、それでも無限の道徳的努力を続けるなかで、最高善の実現された来世を信ずることが許される。またさらにこのような努力を続ける人間は、この現実の世界を神の理念にしたがって創造されたものとして目的論的に見ることを許される。最高善の理念

の実現は、個人にとっては来世に想定され、人類にとっては歴史の終局に想定される。⁽⁷³⁾ こうして破局的な暗黒の世界のなかで人間がなおも道德法則に固執するかぎりにおいて、世界はその相貌を変える。救済なき世界のうちに救済の構図が浮き出してくる。機械論的因果性に規定されていた冷たく無意味な世界は、合目的性によって生氣づけられてくる。破壊され砕かれていた破片は、道德法則の理念によって賦活されて新たに有機的に配列され、そこから神の摂理が浮き彫りにされてくる。「道德的な理性使用は完全に最高善の理念にもとづいているが、もし世界がこの道德的な理性使用に合致せねばならないとすれば、世界はひとつの理念から生じたものとして表象されねばならない。このことによつてあらゆる自然研究は、目的の体系という形式にしたがつた方向をとる。」⁽⁷⁴⁾

道德が歴史を可能にする。倫理的な関心がはじめて、救済に向かう進歩を発見させるような歴史的配列原理をもたらす。この原理にしたがつて目的の体系として現われる自然は、人間が最高善の実現に少しでも接近するように作用する。自然は、人間が道德的に自己を完成させるならば、たんにそれに応じて完全な幸福を保証するだけではない。この合目的な自然は、人間が自らの理性にしたがつて道德的に行為して最高善の主體的な条件を満たすことができるような物質的条件を調える。人間相互の争いから平和な法治状態が必然的に生じてくる過程を自然の計画あるいは神の摂理と名づける時、カントの歴史哲学は自然のこの作用を述べている。絶対主義国家は慈悲深い自然の贈物として現われる。それがいかに矛盾を含んでいるとしても、自然はそれによって自らの目的を達成した。後は人間が自ら、この政治的な安定のもとで最高善に向かつて自らを道德的に陶冶し、道德的世界を展開せねばならない。つまり絶対主義がもたらす平和な市民社会のもとで、啓蒙主義が推進されねばならない。⁽⁷⁵⁾ こうしてカントの歴史哲学は、道德的努力をもつて始まり、道德的努力が始まるところで終る。

道德を媒介にして間接的にはあるが、とにかくカントの歴史哲学は、人間の幸福へと向かう歴史の合目的性と進歩を容認する。絶対主義国家のもたらす政治的な安定のもとで発展しつつあった市民社会と啓蒙主義が、彼を一七世紀の悲観主義から一八世紀の楽観主義へと移行させる。一八世紀の平和と安定のもとで啓蒙と道德的陶冶が今こそ可能だと信ずる理性は、過ぎ去った苛酷な時代のうちに神の摂理を認める。硝煙のくすぶる一七世紀の瓦礫の山は、一八世紀の青空のもとで意味を与えられる。たとえ道德的決意によつて支えられた反省的判断力の作用にすぎないとしても、着実によき方向に向かう自然と歴史が可能となる。自然は人間性を完成させることはないにしても、そのための条件を日々に整備していく。この安定した進歩のなかで、カントは革命よりも改良を選択する。(「欠陥のある」体制を変えることは…ただ主権者自身によつ

て改良を通じてのみ行なわれうるのであって、人民によって、すなわち革命によって行なわれることはできない。⁽⁷⁶⁾」

一八世紀の政治的安定によって支えられたこのような歴史への信頼感には、来るべきファシズムによる破局の予感のもとに生きていたユダヤ系知識人には拒まれている。カントが啓蒙主義に接近していくにつれて、ベンヤミンは彼から離れていく。カントとは違って、さし迫った危機感がベンヤミンを突き動かしている。世界が進歩していく均質な時間を未来として期待することは、手を拱いて虐殺される瞬間を待っていることを意味する。「この惑星ではすでに非常に多くの文明が流血と恐怖のうちに没落した。たしかにこの惑星がいつの日か、この両者を脱却した文明を経験することを、ひとは希望せねばならない。…しかしわれわれが一億年あるいは四億年の誕生日にこの惑星にこの贈物ができるかどうか、きわめて疑わしい。そしてもしできなければ、この惑星はついには、その誕生日を祝うことを忘れたわれわれのために罰として、世界という料理 (Weltgericht || 世界審判) を食卓に乗せるだろう。」⁽⁷⁷⁾ 現在のような状態が明日も続くということは、破局の上に破局が積み重なり、最終的な破局が近づいてくることを意味する。⁽⁷⁸⁾ カントとベンヤミンはどちらも暗い時代の思想家として出発する。しかしカントは、この絶望的な出発状況から、やがてゲーテをも感動させた美しい自然と着実な歴史的進歩の位相を構築していく。これに対してベンヤミンは、カントの歴史哲学に別れを告げた後、共産主義にもシオニズムにも自らの未来を託せず、⁽⁷⁹⁾ 一九四〇年にピレネーの山中で自ら命を断つことになった。

象 徴

ベンヤミンがカントから離れていったところでカントに接近していった思想家がいる。したがって彼は、カントの体系のうちでゲーテを感動させた一八世紀的で明朗な位相から出発して自らの哲学体系を築いた。ベンヤミンが寓意を認識論の中心概念としたのに対して、この思想家は象徴を中心概念とした。⁽⁸⁰⁾ 彼は、ベンヤミンと同じユダヤ系でありながら、ベンヤミンとは違ってユダヤ教の伝統ではなく、ギリシャ的伝統に依拠した。彼は、ヒットラーの政権獲得後、ベンヤミンとは違って、アメリカ合衆国へ亡命して、そこで一つの学派を形成した。『判断力批判』のカントをヘルダー（とゲーテ）から分かつものについて、したがってヘルダーが『カリゴネ』を出版せねばならなかった理由についてはベンヤミンが証言したとすれば、この思想家、エルンスト・カッシーラー (Ernst Cassirer, 1874-1945) は、『判断力批判』のカントをヘルダー

(とゲーテ)に結びつけるものについて、したがって『カリゴネ』に対してゲーテが沈黙した理由について証言するであろう。

ゲーテはシラーとの論争の際に寓意と象徴との区別について論じ、象徴を文学の本質として規定している。「詩人が普遍的なもののために特殊なものを求めるか、それとも特殊なものの中に普遍的なものを見るか、では大きな違いがある。前者からは寓意が生ずる。そこでは特殊なものはたんに普遍的なものの実例、先例として妥当する。しかしながら本来は後者が詩の本性である。詩は、普遍的なものについて考えたり、それを指示したりすることなしに、特殊なものを表現する。ところでこの特殊なものを生き生きと捉える者は、同時に普遍的なものを手に入れる」⁽⁸⁰⁾ゲーテのこのような立場は彼の自然観に対応している。すなわちゲーテによれば、自然は神的な創造者によって産出されたものに他ならない。⁽⁸¹⁾したがって自然の対象は、その創造者の抱いていた概念やその創造者についての理念を含んでいる。そこでは特殊なものは普遍的な名称のもとに任意に包摂されているのではない。このようなたんなる論理的関係から区別された合目的な関係が成立している。そしてこの関係のもとは普遍的なものは特殊なものうちに啓示される。ゲーテはこの啓示を象徴と呼ぶ。「特殊なものが、夢想や影としてではなく、測り知れぬものの生き生きとして目近な啓示として、普遍的なものを表現すること。これが真の象徴表現である」⁽⁸²⁾ゲーテはこの象徴を彼の認識論の中心に据える。彼にとっては、神と世界との間に深刻な断絶はないし、神の抱いている概念や神に関わる理念と自然の対象との間に隔たりはない。神はその本質を世界のうちに完全に現象させ、特殊なものは普遍的なものと同目的に調和している。「産出されたものは産出するもの以下のものではない。それどころか産出されたものが産出するものよりも優れていることがありうる、というのが生き生きとした産出のもつ長所である」⁽⁸³⁾

ヘルダーの自然観と基本的に一致するこのような自然観をもってゲーテは『判断力批判』に接する。象徴を可能にする合目的性の概念がこの本で解明されていることが、ゲーテを喜ばす。芸術活動と美学的判断だけではなく、有機的な自然物の認識もまた、同じ合目的性の原理にもとづいているというカントの指摘は、ゲーテに彼の生涯の諸活動を統一的に理解する鍵を提供する。⁽⁸⁴⁾しかしゲーテにとっては、彼自身の芸術的創造において作用しているのと同じような理性が実際に自然の根底に存在している。したがってこの点において彼は『判断力批判』を修正しようとする。カントは『判断力批判』のなかで自然を創造する神的知性(原型的知性 *intellectus archetypus*) について語っているが、⁽⁸⁵⁾ゲーテはこの原型的知性をたんなる理念として考えるのではなく、自然の根底に実在するものとみなし、この知性に関与することを旨とする。「まさに著

者はここで神的な悟性のことを考えているようにおもわれる。ただもしわれわれが倫理的なものにおいて、神と有徳性と不死への信仰によってわれわれをより高い領域へと高め、第一の存在に近づけねばならないとすれば、知性的なものにおいても事情は同じであってよいであろう。すなわちわれわれは、つねに創造する自然を直観することによって、この自然の産出に精神的に関与するに相応しい者となったのである。わたしが最初は無意識に、そしてかの原理的なもの、典型的なものへの衝動によって休みなく駆り立てられたとしても、自然に適した表現を打ち立てることが幸運にもできた時には、ケーニヒスベルクの老人が自らそう呼んだような理性の冒険をわたしが大胆にも承認することを、もはや何もかも妨げることはできなかつた」⁽⁸⁶⁾

カッシーラーの哲学的な努力は、有限な人間に対してこの原型的な知性の機能を付与することに注がれている。彼はカントとゲーテ、あるいはカントとヘルダーを綜合する立場をとる。⁽⁸⁷⁾カントが『純粹理性批判』で示したような人間理性は、アプリアリな原理にしたがって経験的な世界を認識論的な意味において構成するが、こうして構成された世界と人間理性との関係をカッシーラーは、産出されたものとその原因との関係として合目的に捉える。このことによって人間を取り巻く世界は、人間自身の概念や理念によって創造された所産とみなされる。そしてカントの構成的主観の作用は、たんに物理的世界に止まらず、⁽⁸⁸⁾経験と文化の全領域へと拡大する。こうして世界全体は人間の精神の所産として、この精神を表現する象徴となる。彼は一九二三年から二九年にかけて出版された『象徴形式の哲学』(Philosophie der symbolischen Formen) 全三巻でこの立場を詳細に論じている。

われわれが辿ってきた問題連関にしたがえば、カッシーラーのこのような思想については、ただ次の点だけが問題となる。すなわちカッシーラーは、ゲーテにしたがって象徴を認識論の中心概念とみなし、寓意をこれに従属させている。彼は『象徴形式の哲学』の第二巻のなかで、寓意を象徴の前段階として規定している。言語の発展と神話的思考の発展の間には同一の構造が見られるとした上で、彼は神話的思考からの思考の発展について論じている。まず「神話的な表象が最初に現われるところでは、この表象は決して表象としては理解されない。むしろそれは物理的世界、「客観的」現実および客観的な出来事の直観のうち⁽⁸⁹⁾にきわめてしっかりと溶け込んでおり、この直観の構成部分として現われる」思考は柔軟性を獲得するためには、物質的なものと精神的なものとのこの融合状態を脱しなければならぬ。ここから宗教的思考の段階が始まり、精神的なもの⁽⁹⁰⁾と物質的なものとは二元論的な対立関係に置かれる。この段階の思考の典型はユダヤ教に求められる。「宗教的な機能が純粹な内

面性の世界を発見したことによって、この機能は外的なもの、自然的な現存在の世界から退却するが、それと同時にこの現存在は同じようにしてその魂を失ない、死んだ「物」となる。⁽⁹¹⁾「しかしこの段階でも精神的なものと物質的なものとのつながりは一点において保たれる。そして世界はこの点を媒介にして精神的なものと結ばれ、それを蔽い隠す仮面とみなされる。ここに寓意が成立する。「ひとがこの寓意化という前進する精神的な過程を明らかにすることができるのは、何よりもまず中世的な思考においてである。この過程においては全ての現実的なものは、それが特殊に宗教的な「意味付与」の下に置かれるにつれて、その直接的な存在意義を失なう。その物理的な存立はただなお蔽いであり仮面であって、その背後にその精神的な意味が潜んでいる。」⁽⁹²⁾そしてこの寓意はさらに発展して、ついに象徴に到る。

ベンヤミンにとっても寓意は、世界と神的な理念とを結ぶ通路であった。しかし彼にとってはこの通路は、いつの日か救世主を迎えることになっていった。「ユダヤ人にとって未来は均質で空虚な時間とはならなかった。なぜなら未来における全ての瞬間は、そこを通過して救世主が入ってくる可能性のある小さな門だったからである。」⁽⁹³⁾これに対してカッシーラーにとっては、この通路はすでに過去に救世主を迎えてしまっている。つまり彼によれば寓意の可能性は、神がイエスという個人の姿をとって現実に出現したという受肉の奇跡に結びつけられる。ここにおいてカッシーラーはユダヤ教から離れる。「全ての寓意的―比喩的な意義づけは救済という根本問題に関係づけられ、確固たる中心点として救済者の歴史的な現実性に関係づけられている。」⁽⁹⁴⁾そして普遍的なものが特殊なものにおいて顕現したというこの受肉の奇跡は、キリスト教のその後の発展のなかで、歴史的にただ一度のものから徐々に日常的なものになる。つまり普遍的なものは特殊なものの中に不斷に現象するようになる。それにつれて世界は神を蔽い隠す寓意的な仮面であることを止め、神の本質を現わす象徴となる。こうして宗教的段階は科学的な段階へと移行する。「…中世の神秘主義は、寓意のこの形態に対して、キリスト教の理論の基本的な象徴のもつ別の新たな意味を対置する。それは時間的な一回性を永遠性へと止揚する。…本来の啓示はもはや個人のうちで起こるのではない。それは全体のなかで、すなわち世界の全体とさらに人間の魂の全体のなかで起こる。これによってわれわれはひとつの根本的直観の前にいる。そしてこの直観が完全に展開され仕上げられると、宗教的領域の限界を越えてしまう。」⁽⁹⁵⁾ユダヤ教はキリスト教の前段階とされ、キリスト教は科学的世界観の前段階とされる。また神話的思考は寓意の前段階とされ、寓意は象徴の前段階とされる。そして象徴において、普遍的なものと特殊なもの、精神と世界は全面的に和解する。象徴は救済の奇跡であるが、しかしこの場合の救済はすでに日々刻々と行なわれているのである。⁽⁹⁶⁾

ゲーテと同じようにカッシーラーにおいても、精神は世界のうちに余すところなく現象する。ただゲーテにとってはこの精神は、自然の根底に置かれた神であったが、カッシーラーにとってはそれはカント的な理性となるところが相違点をなす。「もはやたんなる自然的な宇宙ではなく、人間は象徴的宇宙に住んでいる。言語、神話、宗教はこの宇宙の部分である。…物自体を取り扱うかわりに、人間はある意味ではつねに自分自身と対話している。」⁽⁹⁷⁾人間とともにこの象徴的宇宙もまた歴史的に発展していく。しかしそのつど創造された象徴的宇宙と人間との間には、いかなる亀裂もない。「表現においては、⁽⁹⁸⁾たんに感性的な“現存在として現象であるもの”と、この現象が間接的に認識させる、それとは別の精神的で心的な本質との間には、いかなる乖離もない。…ここには核心もなければ殻もない。」⁽⁹⁸⁾人間は自らの精神が実現された世界を見出す。寓意の場合のように、世界は精神との間の目も眩むような落差のなかで醜い姿をさらすことはないし、神的な理念のうちに救済される日を待ち望むことはない。象徴形式のもとで世界は救済されたものとして現われる。⁽⁹⁹⁾しかし象徴形式が開示するこの調和に満ちた世界は、ベンヤミンの与り知らぬものである。そして逆に寓意が開示するバロック的な世界は、ゲーテ的な古典主義には拒まれている。「感性的な自然、^{フュレンス}美しい自然が不自由で不完全で破壊されていると認めることは、古典主義には本質的に拒まれている。」⁽¹⁰⁰⁾

こうしてカッシーラーの象徴形式の哲学は、ベンヤミンの寓意の哲学と同じように、カントの体系の一面を照射する。カントは『判断力批判』においてはじめて一八世紀の啓蒙主義の世界像に到達し、またゲーテ的な古典主義に対する親和力を獲得した。ここに至ってはじめて、たんに主観的原理によるとはいえず、世界は神に発する合目的性と摂理を示し始めた。バロック的な廢墟から出発したカントは、ここではじめて美しい自然^{フュレンス}に触れることになった。普遍的なものや特殊なもの、精神と物質とは、ようやく調和した様相のもとに現われてくる。そしてカッシーラーは、ベンヤミンとは対照的に、カント哲学のこの位相を強調することに全力を挙げている。カッシーラーは、経験の形式と質量の二元論を克服しようと努力するカントにもっぱら依拠し、そこから出発する。したがって彼は、『純粹理性批判』から『判断力批判』に向かってカントの思索は修正され、発展してきたとみなす。⁽¹⁰¹⁾彼がわがものとするのは、この発展した段階のカントに他ならない。それ以前の二元論的な立場は発展途上の段階とみなされる。ベンヤミンを感動させたカント、絶望的な闇のなかでバロック的な装いの下に現われる二元論的なカントは背後に退く。そして根本悪を醒めた眼で凝視しつつ抵抗権を断固として否定する絶対主義的なカントも背後に退いてしまう。⁽¹⁰²⁾

総 括

カントは一七七一年六月七日にマルクス・ヘルツに宛てた書簡のなかで、批判哲学の構想を披瀝しているが、そのなかには後に『判断力批判』のなかで展開された主題もすでに含まれている。「したがっていまわたしは、感性と理性の限界という表題の下で、感性界に当てがわれている根本概念と諸法則との関係を含み、さらに趣味論と形而上学と道徳の本性をなすものの構想を併せ含むことになる作品を、いささか詳細に仕上げることに従事しています。」⁽¹⁰³⁾すなわちここで言う趣味論は『判断力批判』の第一部、美学的判断力の批判に相当している。したがって『純粹理性批判』や『実践理性批判』の主題が練り上げられていた時には、すでに『判断力批判』の主題も同時に展開されていた。このことから窺われるように、批判哲学はカントの思索の修正や発展を含むものではなく、全体として一つの纏まった体系とみなされねばならない。そしてさらにカント自身が一七七七年一月二八日のカール・ラインホルト宛ての書簡でこのことを証言している。「自惚れの罪を犯すことなしに、わたしは次のことを確信することができます。すなわち、わたしの軌道を進めば進むほど、いつか反論や、あるいはそれどころか同盟が（これは今日では異常なことではありません）わたしの体系に重大な損害を与えるかもしれないという心配がますますなくなっています。」⁽¹⁰⁴⁾したがって『判断力批判』には感心するが、『純粹理性批判』は肌合わないというのは、少なくともカント自身の意に沿った態度ではない。

しかしこの整然とした体系のなかに、まさに一七世紀から一八世紀に到る近代精神の歩みそのものが理論化されているところに、カント哲学の比類なきが示されている。「一七世紀は、人類の最も暗い時代であった。わたしはこのように言って憚らない。：中世の束縛された生活秩序からその抑圧だけが残った。ルネッサンスの巨匠たちが誉め讃えた美の王国は没落してしまった。：啓蒙の光はまだ地獄の恐怖を和らげてはおらず、しかも樂園の仄かな光はもはや素朴な信仰の時代の失なわれた甘美さから射し込まない。」⁽¹⁰⁵⁾カント哲学の体系はこの地点から出発する。ベンヤミンが解明したようなバロック悲劇の世界がカントの出發状況をなす。自然必然性に支配された無意味な世界にカント的理性は直面する。この陰鬱な世界のなかで根本悪に冒された人間たちが繰り広げる血腥い闘争のなかから、彼は絶対主義的な国家権力を構成する。しかし最高善が不可能とされるこの世界のなかにあつて、理性はなおも道徳法則に対する信頼を失なうまいとする。ここから転回が行なわれる。道徳法則

に従うかぎりにおいて、神を信ずることが許されるようになる。このことによって世界は、創造主としての神に由来する合目的性を示し始める。ヘルダーやゲーテの眼に映じたような美の王国が出現してくる。無意味な出来事の無限の堆積は道德性の理念によって合目的に整然と配列され、歴史と進歩が神の摂理としてそこから浮き出してくる。絶対主義国家がもたらす平和な市民社会が啓蒙主義の展開を促がし、その前史を摂理として意義づけうるようになる。こうしてカッシーラーが指摘したような啓蒙主義的世界が体系の終結状況をなす。

一八世紀の啓蒙主義は一七世紀の出發状況を忘れ去ったといわれる。⁽¹⁰⁶⁾しかしこの批判はカントには当てはまらないようにおもわれる。なぜなら彼は絶対主義国家と、さらにそのような巨大な自動機械の怪物を生み出した悲惨な世界について熟知しているからである。そしてこのことは彼の体系の構造から明らかになる。そしてまさに『判断力批判』に対するヘルダーの執拗な反撥が間接的に示しているのは、このことに他ならない。つまりヘルダーが批判しているように、『判断力批判』が展開している合目的な世界は、理性の主観的な原理に支えられており、しかもこの原理は理性の道德的努力にもとづいている。人間の善意志がはじめて美しい自然を可能にする。⁽¹⁰⁷⁾善を旨ざす意志があつてはじめて、善の実現を可能にする条件が神の摂理によって調えられていることを歴史のうちに洞察することが可能となる。この意志が力を失えば、美しい自然は消え去り、歴史は無意味な事実の堆積となり、世界は瓦礫の山となり、絶対主義的な政治は苛酷な運命となる。啓蒙主義の光が絶対主義の闇から生じているように、古典主義の象徴は、バロックの寓意から生じている。救済への希望は絶望のなから花開いてくる。ゲーテは一七五五年の有名な書簡でヘルダーの才能を次のように讃えた。「あなたの育成する才能、それも塵芥から黄金をふるい分けるのではなく、塵芥を生きた植物に生まれ変わらせる才能は、つねにわたしの魂をひざまづかせる。」⁽¹⁰⁸⁾カント自身もこのような才能を身につけている。ただし彼はさらに、近代ヨーロッパが啓蒙主義の時代に到つてこのような才能を生み出すまでの暗い前史を記憶しつづける。

カントはヤヌスの二重の相貌をもって現われる。ゲーテはその一八世紀的な側面を受け入れ、ヘルダーは『カリゴネ』によって一七世紀的な側面に注意を促がす。カッシーラーは古典主義的なカントに心酔し、ベンヤミンはバロック的なカントに魅了される。そしてこの影響史のブリズムのなかで明らかになるのは、カントにおけるこれらの位相の比類なき統一であり、さらに彼が一身に具現している近代ヨーロッパ精神の展開に他ならない。『判断力批判』に対する『カリゴネ』の反論の意義は、このような視点からはじめて理解されることができるといえる。

註

- (1) 「…しかし彼らの沈黙もまたヘルダーをふたたび悩ませた。『ここでは全てのものが押し黙っている』と彼はクネヘルに対して嘆いている。『沈黙という偉大な禁令が課せられている。誰もカリゴネを読もうとしなかったし、おそむく誰もそれを読まなかった。』」 Rudolf Haym, Herder nach seinen Leben und seinen Werken dargestellt (1880-1885), Bd. II (Aufbau-Verlag) S. 767.
- (2) 「彼が『人類史の哲学の構想』(Ideen) のなかで詳細に述べたような自然観はゲーテ的なものであった。」 Rudolf Haym, a. a. O. S. 754.
- (3) 「この本のおかげでわたしは最も嬉しい人生の一時期を過ごした。わたしはそこにわたしの最もかけ離れた活動が並んで論じられ、芸術の創造と自然の創造とが同じように扱われているのを見出した。美学的な判断力と目的論的な判断力が交互に説明されていた。」 Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke, (hrsg. v. E. Beutler), Bd. XVI (Artemis-Verlag: 1977) S. 875.
- (4) 「カントの『純粹理性批判』はすでに久しく現われていたが、それは完全に私の圏外にあった。…われわれの自我と外界とがわれわれの精神的な現存在にどれほど寄与しているかという古い主要問題が復活しているのを、わたしは認めることができた。わたしはこの両者を区別しなかった。」 Goethe, a. a. O. S. 874.
- (5) 「わたしの考え方はつねに著者と一致することができるといっわけではなく、あちこちで何か欠けているようにおもえるけれども、この作品の偉大な基本思想は、わたしのこれまでの創造と活動と思考に完全に対応している。」 Goethe, a. a. O. S. 875. 40頁 Metamorphose der Pflanzen: Zweiter Versuch (1790) を参照。 Cf. Goethe, Sämtliche Werke, Bd. XVII, a. a. O. S. 61. 40頁 ヨハンカーペン『ゲーテとの対話』(上)(岩波文庫)三二六頁を参照。
- (6) Cf. Ernst Cassirer, Kants Leben und Lehre (1918), Kants Werke, hrsg. v. E. Cassirer, Bd. XI (Dr. H. A. Gerstenberg: 1973) S. 291.
- (7) ゲーテは一八〇〇年九月二七日のシェリング宛の書簡で次のように述べている。「わたしが自然研究の従来の方法から離れて、モナドのようにわたし自身へと後退し、学問の精神的な諸領域をさまざまにわねばならなくなつてから、わたしは時たまあちこちでひとつの動きを感じましたが、それはあなたの学説に回かっていたのです。」 F. W. J. Schelling, Briefe und Dokumente, hrsg. v. H. Fuhrmanns, Bd. II (Bouvier: 1973) S. 259.
- (8) 「カント自身が美においては感性的直観とは別の直観を認め、また自然の基体を可想的なものとして示すことによって、この基体を運性的なものとして、そして全ての理性と同じものとして認め、しかもさらに概念と直観が分裂している認識を主観的で有限な認識として、現象にしたがっての認識として認めたのであった。それなのにこの有限な認識に絶対的に止まらねばならぬのである。」 Hegel Werke, Bd. II, Jenaer Schriften (Suhrkamp: 1970) S. 328.

- (9) 「ホルダーは生来柔和で繊細だったが、彼の野心は強力で大きかった。したがって彼はひとに働きかけたり、反対したりすることを好んだが、それはつねに一定の性念や無慮をともなっていた。それ故に彼は建設的というよりはむしろ弁証的な精神をもっていた。ひとがもたらす全てのものに対する絶えなう反論問 *επισημο λόγοις* (επισημο λόγοις) だ。」Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. XII, a. a. O. S. 625. 以下の『詩と真実』第二部(岩波文庫)二四五頁以下を参照。
- (10) 基準となった判断として Rudolf Haym, a. a. O. S. 747 を参照。以下のテオドール・リットナー、ホルダーのカント批判を雑駁だとみなしている。 Cf. Theodor Litt, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt* (Quelle & Meyer: 1930) S. 8. カール・ジーゲルも同様の判断を下す。 Cf. Carl Siegel, *Herder als Philosoph* (J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger: 1907) S. 84. 例外としてロバート・ト・クラークは、ハイムの基準的な判断に対して反論を加え、『カリコネ』を『判断力批判』よりも高く評価している。 Cf. Robert T. Clark, *Herder, his Life and Thought* (Univ. of California Press: 1969) pp. 397, 412.
- (11) Herders Briefe, hrg. v. R. Otto (Aufbau-Verlag: 1970) S. 371.
- (12) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *Kant Werksausgabe*, hrg. v. W. Weischedel, Bd. X (Suhrkamp: 1977) S. 134f.
- (13) カンシーラーは『判断力批判』の合目的性の概念について説明する。『プラトンのアリステテレス』プロチノスから説き起こしている。 Cf. *Kants Leben und Lehre*, a. a. O. S. 294 ff. 以下の彼は「18世紀のドイツを生み出した新プラトン主義の伝統を強調している」。 Cf. *ibid.*, S. 301f.
- (14) *Kritik der Urteilskraft*, a. a. O. S. 135.
- (15) Kalligone, J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, hrg. v. B. Suphan, Bd. XXII, S. 51.
- (16) *Ibid.*, S. 101.
- (17) Herder, *Sämtliche Werke*, a. a. O. Bd. XIII, S. 10. ただしホルダーにおいて神と自然は同一ではない。「なぜなら汝は、全ての形態の最初にして唯一の原因であるにもかかわらず、形態を欠いているからである。」*Ibid.*, S. 163. しかしホルダーにとっては神と自然との間にはいかなる断絶もなく、自然は神の充分な啓示とみなされる。そして父なる神に対して、自然は慈愛に満ちた母に諭えられる。「ここでわれわれはつねに、……人間に適合し、人間に対して特に好意ある母に自然、母に摂理を仮定せねばならぬ。」Kalligone, *Sämtliche Werke*, a. a. O. Bd. XXII, S. 128.
- (18) *Kritik der Urteilskraft*, a. a. O. S. 166.
- (19) *Ibid.*, S. 201.
- (20) *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, *Kant Werksausgabe*, a. a. O. Bd. II, S. 826f.
- (21) 「正しい性質をもったあらゆる感情(すなわちあらゆる抵抗を克服してしまわれわれの諸力 *animi strenui* の意識を呼び起こす感情)は美学的に崇

高である。たとえば激怒、それどころか絶望(すなわち憤激した絶望で、落胆した絶望ではない)なども崇高である。」*Kritik der Urteilskraft*, a. a. O., S. 199.

(22) 「虚偽、忘恩、不正、そしてわれわれ自身にとって重要で偉大だと見なされている目的を追求して人々が自ら互いにありとあらゆる害悪を加え合っている、そのような目的のうちにある子供じみたことは、人間たちがなろうとすればなりうるものの理念ときわめて矛盾しており、彼らのよりよい姿を見たいという願望に著るしく対立している。そのため彼ら愛することはできないので、せめて彼らを憎まないために、あらゆる社交的な喜びを断念することは、僅かな犠牲におもわれる。この悲哀は：理念にもとづいてゐるので崇高である。」*Kritik der Urteilskraft*, a. a. O., S. 203f. ただしカントは感情に関

しては、ストア的な平静心を最も崇高だとしている。「：自らの不変の諸原則に断固として従う心情の無感動 (*apatheia*, *phlegma in significatu bono* アパテイア、よい意味での無感動) は遙かにすぐれたかたちで崇高である。なぜならそれは同時に純粹理性の適意を味方につけているからである。」*ibid.*, S. 199.

(23) *Kritik der Urteilskraft*, a. a. O., S. 189.

(24) *Kalligone*, a. a. O., S. 227.

(25) *Ibid.*, S. 233. ハンス・ブルーメンベルクが語るギリシャ的世界観の特徴は、そのままヘルダーにも当てはまる。「ギリシャ人の生活を取り巻いていた風景や事物を照らしていた光は、全ての物に明白さを与え、すでに光学的に疑いのような現存を与えた。…この世界は本質的に「自ずから」存在し、この世界は本質的に「自ずから」真である。真理のこのような自然さは直接に次のような思想に適合する。すなわちその思想は世界をコスモスとして理解し、現実に対する人間の理論的な関係をこの秩序の一部分として目的論的に解釈する。そしてそれは、人間の認識能力というものを、事物の「特質」、すなわち事物の可想的性格への合致として理解することによってである。」*Hans Blumenberg, Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (Suhrkamp: 1973) S. 23.

(26) *Kritik der Urteilskraft*, a. a. O., S. 306.

(27) *Ibid.*, S. 352.

(28) *Ibid.*, S. 351.

(29) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Kant Werkausgabe*, a. a. O. Bd. XI, S. 34.

(30) *Ibid.*, S. 45.

(31) 「人間たちの全ての素質を發展させるために自然が用いる手段は、社会における彼らの敵対である。」*Idee* ……., a. a. O., S. 37.

(32) 「したがって自然は人間たちの仲の悪さ、さらにはこのような人間たちの巨大な社会および国家機構の仲の悪さを再び手段として用いて、それらの不可

避的な敵対関係から平和と安全の状態を脱出した。」Idee ……, a. a. O. S. 42.

- (33) 「理性的存在者が任意の目的一般を（したがつて自由の）達成せんとする能力をもちたかつた文化である。したがって文化だけが、人類に関して自然に帰するべき最終目的であり得る。」Kritik der Urteilskraft, a. a. O. S. 390.
- (34) 「したがってただ道徳的存在者としての人間が、創造の最終目的であり得る。」Kritik der Urteilskraft, a. a. O. S. 395.
- (35) Reinhart Koselleck, Krise und Kritik, Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (Suhrkamp : 1973) S. 38.
- (36) Zum ewigen Frieden, Kant Werkausgabe, a. a. O. Bd. XI, S. 217.
- (37) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Vierter Teil (1791), Sämtliche Werke, a. a. O. Bd. XIV, S. 493.
- (38) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Erster Teil, Sämtliche Werke, a. a. O. Bd. XIII, S. 7.
- (39) Zu Johann Gottfried Herder : Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Kant Werkausgabe, a. a. O. Bd. XII, S. 793f.
- (40) 人間の諸性質について Emil Adler, Herder und die deutsche Aufklärung (Europa Verlag : 1968) S. 54ff. を参照。
- (41) Walter Benjamin, Briefe I (Suhrkamp : 1978) S. 150.
- (42) Ibid., S. 151.
- (43) Ibid., S. 161.
- (44) Kritik der Urteilskraft, a. a. O. S. 203. 前出の註(22)を参照。
- (45) Ursprung des deutschen Trauerspiels (Suhrkamp : 1972) S. 150.
- (46) Ibid., S. 90.
- (47) Ibid., S. 75.
- (48) Ibid., S. 53.
- (49) Ibid., S. 61f.
- (50) 「皇帝は、神が授ける無制限の階層的な尊敬性と彼の惨めな人間性との不均衡の犠牲として没落する。」Ibid., S. 62. これが絶対主義国家の一般的な運命を表現している。「専制君主は、至上の決定をその手中に保持していた。彼は戦争と平和について判定した。彼は気の向くままに議會を追放し、負債とは関わりなく彼の宮廷を維持した。そして結局ルイ一六世は、彼が有効な決定を下せなくなればなるほど彼の主権に固執した。国家は変化した。それは破壊された。しかしそれはたんに、国家が絶対主義的でありつづけたからであった。」Reinhart Koselleck, a. a. O. S. 4.
- (51) Ursprung des deutschen Trauerspiels, a. a. O. S. 65.

- (52) Walter Benjamin, Briefe I, a. a. O. S. 150.
- (53) シンヤミンにかきつづ、カントとユダヤ人との間には一貫して強い親和力が存在する。すでに批判哲学の形成に協力した親友のマルクス・ヘルツ(Marcus Herz, 1747-1803)をユダヤ系であったし、またウィーンでカント哲学の普及に努力したラザルス・ベンダウィット(Lazarus Bendavid, 1762-1832)もユダヤ系であった。この点については、Jürgen Habermas, "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen" in Philosophisch-politische Profile (Suhrkamp: 1971) S. 43 u. passim を参照。
- (54) Kritik der reinen Vernunft, B583f.
- (55) Ibid., B581.
- (56) Ibid., B577f.
- (57) Kritik der praktischen Vernunft, Kant Werkausgabe, a. a. O. Bd. VII, S. 191.
- (58) Ibid., S. 242.
- (59) カントは『判断力批判』では、自らの原則に断固として従う崇高な感情をストア的な平静心として規定していたが(註(22)参照)、『美と崇高の感情に関する考察』では、この同じ感情を憂鬱(Melancholie)として規定している。「その感情が憂鬱なるものに傾いている者は…毅然としている。それ故に彼は彼の感情を原則のもとに秩序づける。彼の感情が従属しているこの原則が普遍的なものであって、したがって低次の感情を自らのもとに包摂しているこの高貴な感情が拡がれば拡がるほど、彼の感情は移りやすいものや変化に従属しない。」Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, a. a. O. S. 840f. この憂鬱な性格がカント自身のものであるかどうかについては、すでに久しく議論がなされてきた(この点については、浜田藝文『若きカントの思想形成』勁草書房、一九六七年、の三二〇頁以下を参照)。ここでは、たとえカントが憂鬱者^{メランコリック}だとしても、それは彼の個人的な気質を示すものというよりも、むしろ一七世紀のバロック的な世界観への彼の親和性を示すものとみなしたい。なぜなら憂鬱こそバロック悲劇を構成する基本的な感情に他ならないからである。Cf. Ursprung des deutschen Trauerspiels, a. a. O. S. 149-173. 「君主は憂鬱者の典型である。彼さえも被造物の不完全なものとあるところを、被造物のこの不完全さを端的に示すものはなく。」Ibid., S. 154.
- (60) Kritik der Urteilskraft, a. a. O. S. 388.
- (61) この点でヨハン・ゲオルグ・ハーマン(Johann Georg Hamann, 1730-1788)は、カントとヘルダーを媒介する立場に立っている。彼はカントの友人であり論敵であり、またカントとともにヘルダーの師であり論敵であった。ハーマンはヘルダーと同じように、世界を神の啓示とみなす。しかし彼によれば世界は神の偉大な本質をそのままに現わすものではない。彼はカントと同じように神と世界の間で断絶を置く。「神の精神は、それによって突き動かされた聖人たちの人間的な石筆によって卑められ、自らの尊厳を放棄するが、それは神の子が奴隷の姿によって卑められ、自らの尊厳を放棄するのと同じで

あり、また創造全体が最高の謙譲のなせる技であるのと同じである。このことは神の啓示の統一を感づいた。』 Johann Georg Hamann, "Kleeblatt Heilenischer Briefe I" in Kreuzzüge des Philologen (1762), Sämtliche Werke, hrsg. v. Josef Nadler, Bd. II (Herder : 1950) S. 171. したがって「ノーマンによれば、歴史もそのままではホルダーのように神の摂理を示すものではない。「わたしの若い頃にひとがわたしに説明しようとしたように、生きる術と支配する術をわれわれの歴史的な骸骨のうちに求めるくらいならば、わたしはいっそ解剖学を、汝自身を知れ」(Tveigt skavet)の鍵とした。したがってわたしにとって歴史の領域は、骨で埋まった広野としてつねに現われてきた。そして見よ。それらの骨は乾ききっていた。血管と肉がその上に成長し、皮膚がそれを蔽うということは、予言者以外の誰も予言できない。その中にはまだ息はない。予言者が風に向かって予言し、主の言葉を風に向かして語るべきは。』Ibid., S. 176.

(63) Cf. Rudolf Haym, a. a. O. S. 700f.

(63) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Kant Werkausgabe, a. a. O. Bd. VIII, S. 680.

(64) 啓蒙主義は新たに発見された新大陸を無垢な自然状態の王国として絶対主義に対立させた。 Cf. Reinhart Koselleck, a. a. O. S.147ff. しかしカントにとっては新大陸の住民もまた原罪から免れていない。「多くの哲学者たちが人間の本性の自然的な善良をたもつて出会えると考えた状態から、すなわち「ゆるむ自然状態からこの怖るべき例を得ようとするならば、トポフォ、ニージーランド、サモア諸島における殺戮場面での平然たる残忍性の光景と、北西アメリカの広大な原野での果しないそのような光景をかの仮説と比較するだけで充分である……」。 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a. a. O. S. 681.

(65) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, a. a. O. S. 40.

(66) 「人間たもつてゆるむべき大きな世界の舞台でくりひろげられるのをみる」と「ひと少し不機嫌にならぬを得なく」。 Kant, Idee……a. a. O. S. 41.

「こうして世界共和国としての国際連盟でもついた永久平和の状態を希望する哲学的な一千年平和説は、全人類の完全な道徳的改善を待ち望む神学的な一千年平和説と同じように、夢想として一般に軽蔑をうけた」。 Kant, Die Religion……a. a. O. S. 682f.

(67) "Über das Programm der kommenden Philosophie" in Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Suhrkamp : 1971) S. 16f.

(68) カントによる崇高概念の分析が寓意的ではある。 Hans Heinz Holz, "Frismanisches Denken" in Über Walter Benjamin (Suhrkamp : 1968) S. 79を参照。

(69) Ursprung des deutschen Trauerspiels, a. a. O. S. 263f.

(70) "Geschichtsphilosophische Thesen" in Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, a. a. O. S. 84f.

(71) Ibid., S. 90. ベンヤミンは一九二一年の『暴力批判』(Zur Kritik der Gewalt)のなかで「革命による歴史的連続のこの切断を労働者階級のゼネラ

トとして戦術的に規定してゐる。そしてそこで彼はジュール・ソレル (Georges Sorel) の『暴力論』 (Réflexion sur la violence, 1908) の共感を語つてゐる。Cf. Zur Kritik der Gewalt, a. a. O. S. 50ff. ソレルもまたベンヤミンと同じく社会民主主義への敵対者であり、一九〇七年から八年にかける『進歩の幻滅』 (Les illusions du progrès) を出版してゐる。

(72) Kritik der reinen Vernunft, B838.

(73) 「われわれの行狀全体が道徳的な格律に従わねばならない。しかし同時に、道徳法則とはたんなる理念であつて、もし理性がこの道徳法則をひとつの作用原因に結びつけ、この作用原因が道徳法則にしたがつた行為に対して、現世においてであれ来世においてであれ、とにかくわれわれの最高の目的に正確に適合する結果を規定するといふのでないならば、このことが起るのとは不可能である。」Kritik der reinen Vernunft B840f.

(74) Ibid., B844.

(75) 「自然がその最終目的を達成することのできる唯一の形式的な条件は、人間相互の關係における次のような体制である。すなわちそこでは、互いに相互に矛盾する自由を毀損することに対して市民社会と呼ばれる全体のなかで合法的な権力が対置されるのである。」Kritik der Urteilskraft, a. a. O. S. 391. したがつてカントにとっては、「幸福は…人間に関する自然の最終目的ではない。」Ibid., S. 395. 道徳的に自己を完成する理性的人間が自然の最終目的をなす。

(76) Kant, Metaphysik der Sitten (1797), Kant Werkausgabe, a. a. O. Bd. VIII, S. 440.

(77) An Werner Kraft, 28. Oktober 1935, Benjamin, Briefe II, a. a. O. S. 698.

(78) アドルフはカントの歴史哲学を批判して、ベンヤミンの歴史哲学の本質を次のように要約してゐる。「そのかぎりでは次のように言われるべきである。すなわち進歩は、それが終るといふべき、起るべきである。」Theodor W. Adorno, "Fortschritt" in Materialien zu Benjamins Thesen > Uber den Begriff der Geschichte <, hrsg. v. F. Bultmann (Suhrkamp : 1975) S. 157.

(79) 「彼がシオニズムとマルクス主義の間で動揺してゐるかのようだ、書簡のなかで優柔不断と思えるものは、実際にはおそらく彼の次のような苦い洞察にものとくものであつた。すなわちあらゆる解決は客観的に誤まつていて現実に対して不適合であるばかりでなく、彼を個人的に誤まつた救済に導びくであらう。それはこの救済がモスタワとラベルを貼られていようと、ヘルサレムと貼られていようと同じであつた。」Hannah Arendt, Men in dark Times (Pelican Books : 1973) p. 187. なおブレントは、未来に背を向けたベンヤミンの歴史哲学について次のように述べてゐる。「このような思考が、弁証法的に理解される一貫した過程をそもそも問題にしたかもしれないという事は、不合理におもえる。」Ibid., p. 163.

(80) Goethe, Maximen und Reflexionen, Sämtliche Werke, Bd. IX, a. a. O. S. 529.

(81) 「自然は神を隠す。しかし神の神ごひをなす。」Goethe, Maximen und Reflexionen, a. a. O. S. 608.

(82) Ibid., S. 532.

(83) Ibid., S. 584. ハンス・ゲオルグ・ガダマーは『真理と方法』(Wahrheit und Methode)のなかで象徴と寓意との関係を論じ、寓意の復権を主張しているが、そこで彼は象徴を支える形而上学について次のように述べている。「しかし象徴の概念のうちでは形而上学的背景が想い起こされる。それは寓意の修辭的使用には全く欠けたものである。感性的なものから神性的なものへと導かれることが可能である。なぜなら感性的なものはたんに無価値なものや暗黒ではなく、真なるものの流出と反映だからである。近代の象徴概念は、このようなメタ物理学的な機能とその形而上学的背景なしには全く理解されなく。」Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4 Aufl. (J. C. B. Mohr : 1975) S. 69.

(84) Cf. Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. XVI, a. a. O. S. 875.

(85) Cf. *Kritik der Urteilskraft*, a. a. O. S. 361f.

(86) Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. XVI, a. a. O. S. 878f.

(87) この点については『象徴形式の哲学』(Philosophie der symbolischen Formen)の第一巻の英訳本に付されたチャールズ・H・ヘンデルの序文を参照。「カッシーラーに対するゲーテの重要性は強調しすぎるということはない。彼らの間には「親和力」があった。そしてゲーテ自身とカントとの間には、『判断力批判』という媒体を通じて不思議なつながりがあった。」Introduction by Charles W. Hendel in Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1 (Yale U. P.: 1976) p. 30. またテオドル・リットは、カントとヘルダーの理論的対立を扱った著書の後書で次のように述べている。「…もし『象徴形式の哲学』が、批判哲学の問題提起から出発して、つねに拡大していく地平の内部で批判哲学を可能性にしたがって確証しながら…ついにエ・クラゲスの表現論に一致するような洞察に達したとすれば、そのことによってそれはまさに二つの哲学的立場の隔たりを踏破したのであった。そしてこの二つの立場の関係をわれわれは「ハイッ哲学の二つの形態について明らかにしようとしたのである。」Theodor Litt, *Kant und Herder...*, a. a. O. S. 285.

(88) 「コパルニクスの転回のはたんに論理的な判断機能に関わるだけではなく、同じ根拠と権利をもって精神的形態化の全ての方向と全ての原理へと拡大する。…理性批判はこのことによって文化批判となる。」Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 1 Teil (Wissenschaftl. Buchgesellschaft : 1964) S. 10f.

(89) したがってカッシーラーにおいては象徴概念は、経験を構成する全ての要素を包括する多義的な意味を有している。「象徴形式」という言葉はカッシーラーによって、関連してはいるが少なくとも三つの別々の意味で用いられている。(一)、それは「象徴的關係」、*「象徴的概念」*、*「象徴的機能」*あるいは「象徴的なもの」としてより頻繁に述べられているものを包括している。(二)、それは「神話、芸術、宗教、言語、科学として」象徴概念の適用領域を例示している多様な文化形態を指示している。(三)、それは、(二)で挙げられた客観性の領域を、特徴的な変化をともなして、最も浸透力のある象徴関係

- とつて構成すると思われる空間、時間、原因、数に適用される。」Carl H. Hamburg, "Cassirer's Conception of Philosophy," in *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. by P. A. Schilpp (The Library of Living Philosophers, Inc.: 1929) p. 77.
- (96) *Philosophie der symbolischen Formen*, 2 Teil (Wissenschaftl. Buchgesellschaft: 1969) S. 285.
- (16) *Ibid.*, S. 282.
- (92) *Ibid.*, S. 305f.
- (35) Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*, a. a. O. S. 94.
- (64) *Philosophie der symbolischen Formen*, 2 Teil, a. a. O. S. 307.
- (95) *Ibid.*, S. 307f.
- (96) 時間概念の発展図式においては、最後の象徴の段階にはギリシヤ的な時間概念が置かれている。そこにおいてはじめて現象は理念と和解したとされる。「プラトンの時間概念は、今や次のことを確認した。すなわち現象が時間の連続性のうちに組み込まれ、この「永遠なるもの動く像」に関係づけられることによつてはじめて、現象は知たなわしいものとなり、理念への関与を獲得したのである。」*Ibid.*, S. 167f. しかしここではニダヤ的な時間概念はその前段階に置かれている。Cf. *ibid.*, S. 145ff. そつて彼は「ギリシヤ的な時間を最も深く理解した近代思想家としてゲーテを挙げてゐる。Cf. *ibid.*, S. 165f.
- ちなみに述べれば、カントはキリストの受肉の奇跡を認めていない。「なぜなら、もしこの神人が、神のうちに永遠に存在している人間性の理念として、神の意に完全に添った道徳的な完全性において表象されるのではなく、現実の人間のうちに、肉体をもつて住みつき」、彼のうちで第二の本性として働らしている神性として表象されるならば、この神秘からはわれわれにとつていかなる実践的なものも生じないからである。というのもわれわれが神と同じように行為せねばならないということをわれわれは自らに要求できないのだから、したがつてそのかぎりでは彼はわれわれにとつての例とはなり得ない。」*Der Streit der Fakultäten* (1798), Kant Werkausgabe, a. a. O. Bd. XI, S. 304.
- (97) Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (1944) (Yale U. P.: 1962) p. 25.
- (98) *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Teil (Wissenschaftl. Buchgesellschaft: 1964) S. 109.
- (99) エンヤミンもこの点を認めている。「象徴においては没落が美化されて、自然の憂容した相貌が救済の光のなかで一瞬現われるのに対して、寓意においては歴史の死相が硬ばつた原風景として観察者の眼前にある。」*Ursprung des deutschen Tragenspiels*, a. a. O. S. 182f. 「(形態と本質との) この緊張にもつていて現象と無限なるものとのつかの間の全面的な一致が礼拝において可能になるといふことは、次のことを前提としている。すなわち象徴の意味を満たすものは、有限なものと同無限なものとの合一なのである。したがつて象徴の宗教的な形態は、一者の分裂とこの分裂からの回復であるといふ象徴

の本来の規定に正確に対応してゐる。」Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a. a. O. S. 74.

(90) *Ursprung des deutschen Tragenspiels*, a. a. O. S. 195

(101) 「…最初に置かれた質量と形式との二元論の周りをこの思考がいかに連続と廻ったか、そしてそうすることによってこの思考がこの対立の意味をいかに徐々に変化させ深化させていくか、このことを跡づけるためには、ひととは『判断力批判』の成立まで進むには及ばなかつた。」*Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Teil, a. a. O. S. 10. 以下の前出のチャールズ・W・ヘンデルの指摘を参照せよ。「彼は、第三批判がそれ以前の批判の思想を完成を争つてゐる重要な指摘を行なつてゐる。」Introduction by Charles W. Hendel in *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1, a. a. O. p. 16.

(102) カッシーラーが亡命中に英語圏で行なつた活動は、ひとつにはカントを完全な啓蒙主義者として示すことであつた。ノージム・ホルボーンはそう証言している。「ドイツの哲学者や歴史家たちは、優秀なドイツ文明を西ヨーロッパ文明から区別するものとしてカント哲学を評価する傾向があつた。これに対してカッシーラーは、カントが西ヨーロッパの啓蒙主義の根をもつてゐるという事実をいかに心な留めてつた。」*Biographical Material*, Hajo Holborn, "Ernst Cassirer" in *The Philosophy of Ernst Cassirer*, a. a. O. p. 45.

(93) *Briefe von und an Kant*, Kant Werke, hrsg. v. E. Cassirer (Dr. H. A. Gerstenberg: 1973) Bd. IX, S. 97.

(94) *Ibid.*, S. 344.

(95) Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (Wissenschaftl. Buchgesellschaft: 1976) S. XII.

(96) 「たしかに盲目的な宿命という意味ではないけれども、政治は運命であるというところは、啓蒙主義者たちには理解されなかつた。」Reinhart Koselleck, *Krise und Kritik*, a. a. O. S. 9.

(97) 「美しきものは道徳的に善なるものの象徴である。…趣味が彼方に望み見るものは可想的なものである。」*Kritik der Urteilskraft*, a. a. O. S. 297.

(98) An Herder, etwa 12. Mai 1775, *Goethes Briefe*, *Hamburger Ausgabe* (Christian Wegner: 1962) Bd. I, S. 183.

(付記) 文体の統一のために引用文は全て原文より訳出したが、そのうち以下の邦訳書を参照した。

- (一) カント『純粹理性批判』(篠田訳、岩波文庫)
- (二) カント『実践理性批判』(波多野他訳、岩波書店)
- (三) カント『判断力批判』(篠田訳、岩波文庫)
- (四) カント『啓蒙とは何か』(篠田訳、岩波文庫)
- (五) カント全集第一七巻『書簡集一』(理想社)
- (六) ハンヤミン『ドイツ悲劇の根源』(川村他訳、法政大学出版局)
- (七) ハンヤミン著作集一『暴力批判論』(晶文社)
- (八) ハンヤミン著作集一四『書簡一』(晶文社)
- (九) ハンヤミン著作集一五『書簡二』(晶文社)
- (十) ボルケナウ『封建的世界像から市民的世界像へ』(水田他訳、みすず書房)。なお註(6)については、カッシーラー『自由と形式』(中林訳、ミネルヴァ書房)。