

## E. カッシーラーの文化の哲学における 「科学の言語」をめぐって（I）

森 淑 仁

### 序 章

「理性」概念は、人間文化の諸形式を包括するにはあまりにせますぎるが故に、人間を理性的動物（animal rationale）としてではなく、シンボリック動物（animal symbolicum）として定義し<sup>(1)</sup>、カントの「理性の批判」を「文化の批判」にまで拡大した<sup>(2)</sup>カッシーラーの文化の哲学においては、「人間の文化は全体として、人間の自己開放の過程として理解され」、「言語、芸術、宗教、そして科学の発展は、こうした過程の個々の局面」である<sup>(3)</sup>。こうした「自己開放」の過程としての文化理解において、「言語機能」の特性も、具体的な「表示機能」から「普遍的並びに普遍妥当的な意味機能」への移行を内包するものとして発展的に把握される<sup>(4)</sup>。ここでは、「普遍的なシンボリックな言語」である「数学」、この「数のシンボリズム」のいわば生産的本質を十全に活用し、尽くしがたい自然を「解釈」しようとする科学、つまり換言するならば、「普遍的で一般的に理解可能な言語」、この「数」による「科学の言語」を通じて、「観察を記述することを許容する十分目的にかなったシンボリズムの発見」をめざす科学において、シンボリック動物、すなわち人間の精神的営為の最高の発現がみられるに至る<sup>(5)</sup>。即ちカッシーラーにとって「科学は、人間の精神的発展の究極の段階であり、科学は、人間文化の最高の、そしてもっとも特徴的な業績とみなされうる」ものである<sup>(6)</sup>。このことは、カッシーラーの「シンボリック形式の哲学」のむしろ自然の帰結といえよう<sup>(7)</sup>。

カッシーラーの「シンボリック形式の哲学」は、さまざまの差異はあれ、今世紀二十年代に、いわば M. シェーラーに端を発するいわゆる「哲学的人間学」と、人間精神の危機的状況把握を共有する<sup>(8)</sup>。「いかなる時代においても、我々の時代におけるほど人間の本質と本源についての諸見解が、不確かで、不明確で、多様をきわめていた時代はなかった・・・我々は、およそ一万年の歴史の中で、人間が完全に余すところなく〈疑わしい〉ものとなった最初の時代にいる、そこでは、人間は、自分が何であるのかをもはや知らない、同時に、何であるのか知らないということを知っている・・・」との提言<sup>(9)</sup>において、シェーラーは哲学的人間学の課題の急務を述べ、自然科学はもちろん、歴史学、社会学、心理学等諸学一切の基礎づけを、人間のいわゆる「世界開放」的特性にたいする観想に基づき新たに行なおうとしたといえよう<sup>(10)</sup>。伊坂青司氏の言葉を借りていえば哲学的人間学は、「〈人間とは何か〉という本質的かつ総体的な問いを立て、細分化し相互の内的連

関を失った人間諸科学に対してひとつの哲学的な統一原理を呈示することによって、人間を一個の統一的全体として把握することを唱道した<sup>(11)</sup>のである。哲学的人間学の内包する諸問題ならびに特徴を要を得て簡潔に述べている氏の論述をさらにここに紹介しておくべきであろう。「人間による自然の支配という近代自然科学の構図は、人間に理性という特権を与えることによって人間のうちから自然を追い出し、それと同時に、自然のうちから人間を追い出してしまった。このような人間と自然との分裂に対して、自然のうちなる人間・人間の内なる自然というより根源的な構図が近代自然科学に対する批判として提示されることには、正当な理由があったといってよい。その先駆的形態がゲーテの自然学であっただろうし、現代における自然科学の危機の中で上のようなモチーフを担って登場したのが〈哲学的人間学〉であった」と<sup>(11)</sup>。

さてカッシーラーは、『人間』論においてまず、J.ユクスキュルの環境世界論を援用してつぎのごとく述べている。「彼(ユクスキュル)が指摘しているように、すべての生物にたいして同じであるところの、事物の絶対的リアリティが存在していると仮定することは、きわめて素朴な類のドグマティズムであるだろう。リアリティというのは、唯一の同質のものではない・・・どの有機体も、いわば、モナド的存在である。各々それ自身の経験をもつが故にそれ自身の世界を持っているのである・・・どの有機体も、その解剖学的構造に従い、或る種のメルクネッツと或る種のヴィルクネッツ－受容系と反応系－を所有している。これら二つの系の協働と平衡なしには、有機体は、生存していくことはできないであろう・・・これらはユクスキュルにより、動物の機能円環(Funktionskreis)として記述される・・・」と<sup>(12)</sup>。これに続いて、いわばよく知られた、あるいはよく引き合いにだされる、カッシーラー特有の表現による、彼のシンボル論－人間＝シンボリック動物－の基本が語られる。つまり、あらゆる生物と同じく人間もまたこうした機能円環の形成を通じて、人間にとっての意味の世界をもつわけであるが、人間の場合、その機能円環は量的ならびに質的变化をも関しているとして、その特徴が次のように述べられる。

人間はいわば自分の環境に己を適応させる新しい方法を発見した。すべての動物の種に見い出されるべき受容系と反応系のあいだに、〈シンボル系〉として記述することのできる第三の環が、人間において見い出される。この第三の環の新たな獲得は、人間の生全体を変更せしめる。他の動物と較べるならば、人間は、ただ単に広いリアリティの中に生活しているだけでなく、人間は、いわばリアリティの新しい次元に生活しているのである・・・人間はもはや単に物理的であるにすぎない宇宙に住んでいるのではなく、シンボルの宇宙に住んでいる。言語、神話、芸術、そして宗教は、この宇宙の構成要素である。これらは、シンボルの網を織る多様な糸、人間の経験の絡み合った織物である。思想ならびに経験における人間の進歩はすべて、この網を洗練し、強化する。もはや人間は、直接リアリティと向かい合うことはできない。人間はいわば、それを差し向かい合って見ることはできない。物理的リアリティは、人間のシン

ボルの活動が進展するにつれて、後退するように見える。事物それ自体を取り扱うことの代わりに、人間は或る意味で自分自身と対話をしているのである<sup>(13)</sup>。

さらに、「人間の知性は、〈イメージを必要とする〉知性であるという代わりに、むしろ、シンボルを必要とするというべきであろう。人間の認識はまさしくその本性上、シンボリック認識である・・・シンボルは物理的世界の構成要素としてなんらアクチュアルな存在をもっていない、それは〈意味〉をもっているのである・・・人間文化がさらに進歩すると、事物とシンボルとの間の差異がはっきりと感じられる、このことは、現実性と可能性との間の区別もまた、ますますはっきりしてくることを意味している<sup>(14)</sup>・・・シンボリック的思惟こそが、人間の自然の慣性を克服し、人間に新しい能力、人間的宇宙をたえず再構築する能力を与えるのである<sup>(15)</sup>」と語る。多少引用が長くなったが、カッシーラーのこのようなシンボル論の展開を鑑みるならば、すでにここに、シンボリック動物である人間の思惟の、「数」に特徴づけられる自然科学的抽象化への発展を、人間の精神的営為の最高点として価値づける、いわば論理的必然性をも見て取ることができよう。同じ『人間』論の中で「科学の術語と較べるならば、通常の言語は常に、或る種の曖昧さを示している・・・しかし、我々の日常の用語と名称は、科学の概念に至る道程の一里塚である・・・抽象のより高度のレベル、より一般的で包括的な名称と観念に到達することは、困難で骨の折れる仕事である・・・人間の言語は、最初の比較的具体的な状態から、より抽象的状态へ発展する・・・普遍的概念とカテゴリーへの到達は、人間の言語の発達において、きわめてゆっくりであるようにみえる。しかし、この方向での新たな進歩をとげるたびに、我々の知覚世界の、いっそう包括的な展望、よりよい方向づけと組織化に達するのである」と語り<sup>(16)</sup>、ここに彼は普遍的な「科学の言語」への発展の意義を明確にしているといえる。人間のシンボル機能に基づくカッシーラーの文化哲学のこうした或る種の帰結にたいして、O. ボルノーは、「カッシーラーは、精神科学からその支えとなる基盤を取り去り、数学的自然科学を、一面的やりかたで、人間精神の発展全体が目的とする頂点とする」として批判的に、『人間』論の次の箇所を引用している<sup>(17)</sup>。「自然科学は、一切の人間の努力の頂点ならびに完成、また人類の歴史の最終章ならびにヨーロッパ哲学の最も重要なテーマとみなされる」と<sup>(18)</sup>。もっともボルノーは、この箇所では、カッシーラーの「知覚」の捉え方に批判を直接向けている。

彼（カッシーラー）は、行動との掛わり合いにたちいたっていない。彼の観想学的知覚は、かろうじてその使用可能性において理解される手元にある道具の所与性よりは、より根源的であるということは、なるほど正しいであろうが、知覚がどのようにして、事物との実践的な関係にたち至っているのか、知覚は、どのような機能を行動する生の中で果たすべきなのか、という問題を全くうちたてていない。彼は、自明のものとして前提とされている認識の態度にお

いて、知覚を最も単純な所与として受け入れている。しかし、彼は、人間の生の全体における知覚の機能への、本来人間学的な問いをうちたてていない<sup>(17)</sup>。

○. ボルノーは、彼の『認識の哲学』において、「明証的な諸命題のうち、認識の構築のためのアルキメデスの点を見出す試みは、必然的に挫折せざるをえない。悟性の洞察からは、いかなる決定的な根底も獲得されえない」と述べ<sup>(19)</sup>さらに、認識を「究極の単純な要素、つまり、単純な感覚に還元することは、科学性を要求として掲げるすべての認識論の必然的な道であるように見える」が<sup>(20)</sup>、「特に現代の形態心理学、全体心理学は、このように分離された単純な感受は存在しない、少なくとも、知覚の始めにはない、始めにはむしろ、すでに常に、形態についての全体的な知覚があるということを示した。全体は部分の総計以上であることを教えている。したがって全体は、すべての部分よりも先にある。それ故、知覚の道は全体から部分へ至る・・・我々の様相知覚を導くのは、一定の明確な諸形態である。それらは、理解のアプリオリのように作用する（なるほど、なんら無時間的にあらかじめ与えられているのではなく、生の経験の経過において形づくられ、ますます洗練されるものであるが）。完全なものの期待において、不完全なものの知覚もまた方向づけられる」と<sup>(20)</sup>語る。「認識は、構成的な、一次元的に進んでいく、確かな道の上で、全体を部分から構築することができるのではなくて、さしあたりは不明瞭に与えられている全体から出発し、そこにおいて、部分を、より大きな規定性の中に持ち込むのでなければならない。したがってこれは、必然的に循環的措置である・・・認識は、自立的な純粹思考の領域において基礎づけられるのではなく、あらかじめ人間の生の包括的な連関において基礎づけられており、そこから理解されるもの」であり、肝要なのは、「認識の本質と可能性を、その人間学的諸前提から把握すること」、つまり、「認識行為を、人間の現存在の全体のなかへ取り入れ、様々の人間学的な個別科学が担い、集めた、豊かな全体を、認識の理解の中へ算入すること」である<sup>(21)</sup>。このことはとりもなおさず、「人間の現存在の認識による、人間の現存在の自己解明」を問題とし、「認識において協働する諸業績の発生と機能を、人間の生の連関全体の中で把握しようとする」わけである<sup>(22)</sup>。ボルノーは、カッシーラーの「シンボル形式の哲学」を「根本において、アルキメデスの点の不可能性の原理」の或る種の適用として捉え、彼の「認識の哲学」の試みを支持するものとする<sup>(23)</sup>。そしてボルノーは、さらにカッシーラーの『シンボル形式の哲学』第三巻《認識の現象学》の序論から次の一節を引用し以下のごとく述べる。「カッシーラーもまた、〈哲学の全歴史は、一切の内的、体系的対立にもかかわらず、また、諸学派間の一切の争いに惑わされることなく〉<sup>(24)</sup>、〈現実自体が、一切のシンボリック解釈と意味づけに先だって把握可能となる現実の根源層を明らかに〉<sup>(25)</sup>しようとしたとき、誤謬に陥った、という結論に達する」と<sup>(26)</sup>。ボルノーにとって、「包括的な仕方、人間についての様々の個別科学の成果を、認識論に持ち込む、カッシーラーの大規模な企て」は、一つの「模範」であるのだが、カッシーラーは、「結局、実際は認識の広野に至らなかった」とする。その理由を

ボルノーは次のように語る。「哲学はまずもって、知覚とは何か、直観とは何か、経験とは何か、如何にしてそうしたものが、人間の生の連関に発生するのか、また、如何なる課題を、人間の生はここで果たさねばならないのかと、問わねばならない。こうした普遍的考察から、まずもって始めなくてはならないであろう」が、カッシーラーは、いわば人間学的なこうした「前提的な諸問題を打ち立てることを怠り、また、近代自然科学の伝統的概念をよすがとしたにとどまった」と。因みに、ボルノーの認識論の根底をなす解釈学は、彼自身語っているように、W. デルタイから、M. ハイデッガーへ至って、特定の対象領域への結びつきから解放され、人間の生全体へ広げられたものである<sup>(27)</sup>。

ところで、カッシーラーは、『シンボル形式の哲学』第二巻《認識の現象学》の序論で、そこでの「神話的意識の〈形式〉を問うこと」によって、「すべてのその特殊な形姿化が、すべての多様性と見渡しがたいほどの、経験的豊富さにおいても、結局、それによって統一されてあらわれる、精神的〈原理〉の統一性を問う」ていることであるとした件における註釈で、E. フッサールの「現象学」に言及している<sup>(28)</sup>。

フッサールの〈現象学〉が精神の〈構造形式〉の多様性にたいしてまたしても注目し、その考察のために、心理学的問題設定や方法論から外れる、新しい方途を指摘したということは、フッサールの現象学の基本的な功績に数えられる。とりわけ、心的な〈諸行為〉を、それらにおいて志向されている〈諸対象〉から明確に区別したということは、ここでは決定的である。フッサール自身が『論理学研究』から『純粹現象学のための諸理念』にまで至った道において、ますます明瞭になってくるのは、かれの把握しているような現象学の課題は、認識の分析において汲み尽くされるのではなく、そこでは、全く異なった対象領域の構造が、その対象の現実性を顧慮することなしに、それが〈意味する〉ものに純粹にのっとなって探究されるべきであるということである。

ハイデッガーはこの論述に注目し、『存在と時間』第一部第一編第一章第十一節《実存論的分析論と未開の現存在の学的解釈》の件の註釈において、カッシーラーの神話研究の生産性を認めながらも、哲学的な様々の問題が残るとする。しかしハイデッガーは、「この註においてカッシーラーが、フッサールにより開かれた現象学的な地平を示している」とし、ハイデッガー自身が「カント協会ハンブルク支部で1923年12月に行なった『現象学的研究の課題と方法』についての講演の折りの、カッシーラーとの討論において、この講演で論じられた実存論的分析論なるものが必要だという点に関して、意見の一致を見た」ことに言及している<sup>(29)</sup>。さて、カッシーラーのシンボル論とハイデッガーの存在論の内包する諸問題を直接詳論するのは、この小論の意図するところではないが、ハイデッガーのカッシーラー批判については、ひとまずここでは、J. ドーヘルティの労作の

論述を、簡潔に紹介しておく。つまり、ハイデッガーにとり、カッシーラーの文化の哲学は、存在論的で、そもそも出発点からして不確かであり、カッシーラーのシンボルの諸形式が「どのようにして存在者の存在理解に属しているのか」という問題は、「経験的、存在的に探究されることはできない」ものである。「人間は、ハイデッガーにとって、自己自身の世界ならびに真理をつくるのではない。真理は人間の超越性の本質的構造を通じて理解されなければならない・・・我々は、〈世界内存在〉であるばかりでなく、〈真理内存在〉でもある」と<sup>(30)</sup>。こうしたハイデッガーの存在論における彼特有の、言語、科学、芸術等についての観想と、カッシーラーのそうした諸問題とを直接考察するには、また、「際限無しに〈世界開放的〉にふるまうことのできるXである」人間<sup>(31)</sup>の「世界開放性」の本質が改めて問われなければならないであろう。カッシーラーが「数」について、それは、「関係をあらわすシンボルではなく、〈関係の関係のシンボル〉、〈関係の関係の関係のシンボル〉等々である」<sup>(32)</sup>と語るように、カッシーラーのシンボルの宇宙は、「意味の意味の宇宙」、「意味の意味の意味の宇宙」等々を意味することにもなる。つまり、このシンボルの宇宙が、世界開放性による「メタ構造とその累進性」を必然的に伴うものであることもまた明らかである。このような問題を扱った篠憲二氏の示唆的論文中的言葉を引用して、その問題の所在を明確にしておきたい。「つねに自己と領野とのさらなる存在可能のために」「理念的—想像的に抽象的な意味を創出してやまない」人間の、「可能的に開かれた意味生成の領野への投企的脱自が、世界開放性にほかならない」<sup>(33)</sup>が、「人間的活動にそなわるメタ構造とその累進可能性は、世界開放的な超出動向にもとづくとともにそれを推進するものであり、世界開放性のきわだった徴表」であり、この「世界の地平的開放性とそのメタ累進性から離脱するとき」、「意味投企に対して与えられていた所与、対象、問題が、〈純粹な無に立つ〉人間の〈最大の受容性〉ないし最大の開放性にとっては、賜物、現前、神秘、に変容するのである」<sup>(34)</sup>と。そしてこれが、「垂直的存在開放性」であり、「超越論的現象学はすべての真正な哲学と同様に、世界開放性から存在開放性への臨界点に立つものである」と<sup>(34)</sup>。

ところでボルノーは、ハイデッガーの存在理解を大きなモメントとして「理解された世界から出発」するが<sup>(35)</sup>、ハイデッガーの前存在的存在理解、つまり、前理解は、「本来的に非歴史的理論」を生み、「未来のない世界」であり、「そこではいかなる変化も進歩もなく、かろうじて反復の可能性だけがある」ことを指摘している<sup>(36)</sup>。そしてまたこのような立場は、「政治的な意味においても、反動的に悪用される危険」<sup>(37)</sup>があるとし、これを「閉じられた前理解」<sup>(38)</sup>と呼ぶ。これにたいして彼は、「開かれた前理解」について語る。すなわち、「一つには直接生自体から生じ、一つには学問的成果としてあたえられているような新しい経験によって、たえず変えられ増加されたただされる成長する前理解を是認するに至る。したがって、まさに廃棄することのできない循環過程において、経験を導く理解は、またしても、予見することのできない、新しい経験に依存することになる」と<sup>(39)</sup>。これは、カッシーラーの「科学の言語」を考察していく際にもきわめて示唆的な内容

を含んでいる。しかし、この点に触れる前に、まずもってカッシーラーの文化の哲学の基本を明確にし、そこにおける「科学」論の基本的内容を検討しなくてはならない。そして、上述した諸々の問題点を念頭にしつつ、とりわけカッシーラーの『人間』論中の「科学論」を、そこでの諸問題を現代の他の「科学論」をも引き合い出しながら論じることを通じて、カッシーラーのシンボルの哲学に内在する諸問題をむしろ、生産的に展望したい。

## 一 章

カッシーラーは、「自己認識が、哲学的探究の最高の目的」<sup>(40)</sup>であることの確認をしつつ、「人間の自己認識の危機」<sup>(40)</sup>の時代において、「人間の文化の世界が、ばらばらで離れ離れの事実の、単なる集合体ではない」という前提のもとに、「それらの事実を、一つのシステムとして、一つの有機的全体として理解する」文化の哲学<sup>(41)</sup>をうち建てようとした。その際彼は、人間を「実体的統一」としてではなく、「機能的統一」として考察の対象にする。つまりかれにとって「人間はもはや、それ自体において存在し、それ自体によって知られる、単純な実体とは考えられない。人間の統一は、機能的統一として理解される」のである<sup>(41)</sup>。カッシーラーにとって人間の特質は、その形而上学的本性あるいは物理的本性においてではなく、その仕事において把握され、言語、芸術、神話、宗教、芸術、科学、歴史はこうした人間の活動の各領域をなしている。そして、これら様々の活動の基本構造を、「有機的全体」として明らかにする過程で、人間とは何かが明らかにされるとするといえよう<sup>(42)</sup>。その際求められるのは、「生産物」の統一ではなくて、「創造過程の統一」である。カッシーラーは次のように続ける<sup>(43)</sup>。

「人間性」という表現が、そもそも意味を持つならば、それが意味するのは、その様々の形式の間に存在するすべての相違と対立にもかかわらず、これら諸形式は、やはり皆共通の目的に向かって活動しているということである。長い過程において、これらすべてが一致し調和する刻明な特徴、普遍的な特性が見い出されねばならぬ。こうした特性を決定することができるならば、発散する光線は集められ、思想の焦点に収斂されることができる・・・神話的イメージ、宗教的ドグマ、言語的形態、芸術作品の際限のない多種・多様性のうちに、哲学的思惟は、これらすべての創造物が集約される、一般的機能の統一を明らかにする。神話、宗教、芸術、言語、そして科学さえもが、いまや、共通のテーマの多数のヴァリエーションとみなされる。そして、これらのテーマを聴きうるように、理解できるようにすることが哲学の課題である。

このように、カッシーラーは、人間の特質をその仕事に、つまり、言語、芸術、科学等の諸文化形態の中に求め、これら様々の活動の基本構造を「有機的全体」として明らかにしようとするが、

このカッシーラーの文化の哲学の意図、課題、そしてまた方法論は、ゲーテの自然学における基本現象である、「原現象」、換言すれば、「生の永遠の公式」<sup>(44)</sup>を求めるありかたに通底するといえよう<sup>(45)</sup>。カッシーラーは、ドイツの精神的発展全体の道程を明らかにし、「その内的統一が基礎づけられている、自律的諸力の認識」を意図した、あの『自由と形式』の「序」において、ゲーテの『色彩論』の「序」の次の件を引用する<sup>(46)</sup>。

事物の本質を表現しようとしても、本来、無駄である。その作用を我々は知覚するのであって、こうした作用の完全な歴史を得るならば、とにかくも、そうした事物の本質を包括することになるであろう。或る人間の生活を叙述しようとしてもむだであるが、それにたいして、その人の行動や活動を纏めるならば、或る種の性格の形象が、現われ出るであろう<sup>(47)</sup>。

これに続けてゲーテは、「色彩は、光の活動、能動的活動と受動的活動によるものである。この意味で、我々は、色彩から、光についての開明を期待することができる」<sup>(47)</sup>と述べているが、ここにはゲーテの自然学の基本的視座が語られている。ゲーテは、このような基本的態度、方法論により、『色彩論』において、色彩の基本現象を彼特有の「色彩環」において明らかにするといえよう<sup>(48)</sup>。ゲーテが自然学において、一貫して追究する「生の永遠の公式」である「原現象」、それは、「そこ〈から〉様々の帰結がでてくる原理と等しいものとされるべきではなくて、その〈内部において〉多様なものが直観されるべき〈基本現象〉」<sup>(49)</sup>である。さてカッシーラーは、「ゲーテの言葉によれば、光の〈能動と受動〉としての色彩のうちに直観することによる以外には、光の本質を表わし得ないが、この必然性は、歴史的な存在者の存在と特性を規定することが問題となる場合には、それだけ一層はっきりした形であらわれてくる」と語り、ゲーテに自己の学的作業の基本的拠り所を得ている<sup>(46)</sup>。カッシーラーはまた『人間』においても、自己の哲学的営為の目的を「人間の文化の現象学」であることに言及し、「ゲーテの生涯と作品」がその論点を明らかにするための、古典的例証であるとしている<sup>(50)</sup>。さらにカッシーラーは、主著『シンボル形式の哲学』において、「精神に開かれる最高の客観的真理は、結局、精神自体の活動の形式である」とし、それに続けて、まさしくここでもゲーテを引き合いにして、彼の哲学の核心を次のごとく述べている<sup>(51)</sup>。

リアリティの真の概念は単なる抽象的存在形式のなかに押しこめられうるものではなく、精神的〈生〉－それ自体内的必然性の刻印ならびに客観性の刻印が押されているような生－の諸形式の多様性と豊かさのうちに現われ得る。この意味で、あらたな〈シンボル形式〉はどれも、つまり、ただ単に認識の概念世界だけではなく芸術の直観的世界、神話ないしは言語の直観的世界も、ゲーテの言葉にならっていえば、両者の本源的統一を、我々にはじめて真に保障してくれるような、内部から外部へと現われる啓示、〈世界と精神の総合〉を意味するの



である。

カッシーラーは、のちに名著『啓蒙主義の哲学』において、彼にとり活動的生産的思惟の根源的自発性の象徴的形象である「啓蒙主義」<sup>(52)</sup>、その「根源的造形力」の最高の成果として、カントの哲学とゲーテの詩作の内的連関、反省的思惟と芸術的形姿の「予定調和」を挙げている<sup>(53)</sup>。しかしまた、すでに『自由と形式』においても、ゲーテとカントを、並置し、「両者の関係」、「両者が、各々の個別的的精神の本質の基本的特性にもかかわらず精神史的問題ならびに基本的見解に関して同一の普遍的圏内にあるということによって、両者の間に生ずる、間接的ではあるが、深い関係」、および、「両者の各々がドイツの精神的発展を支える基本的力として持っている意義」を強調し、両者を「ドイツの精神的発展の全体」を方向づける二つの焦点としてしている<sup>(54)</sup>。カッシーラーの文化の哲学は、カント哲学の継承・発展として単純に位置付けられがちであるが、その方法論、基本的視座にとつてばかりでなく、内実に関しても、こうしてカントのみならずゲーテの業績といわば分かち難く結びつき、その根源的造形力の糧を得ているとすることができよう。従来のカッシーラーの文化哲学の研究ならびに解釈において、カッシーラーにおけるこうしたゲーテの意味は、まことに遺憾ながら、過小評価されたと言うよりは、むしろ看過されたといってよい。この点を注視することによって、まさに、カッシーラーの「科学」論の含む諸問題も、新たに生産的に受容される視座が得られるにちがいないのである。

カッシーラーは、ある論文において、「現在の精神的関心の多様性と錯綜を問題とする」場合、ゲーテは、一過去の偉大な業績の例に漏れず、「批判的に照準点としての問題設定の点」で意味をもって来るのではあるが一「確たる統一点、くりかえし方向を定めようとする際の中心であり続ける」ことを強調している<sup>(55)</sup>。ゲーテはその自然学を通じて、「自然における人間の位置」、人間の認識の本質の様態を語り、それは、ある意味で、すでに触れた今世紀における哲学的人間学の先駆的業績と見做されるのである。

名著『シンボル形式の哲学』の成立の多少まえ、1920年代の始めに書かれた、カッシーラーの論文「ゲーテと数理物理学 — 認識論的考察」には、短篇ながら、ゲーテの思惟世界との関連において、いわば彼の思想世界の核心が述べられており、それは、その意味で、彼の「科学」論を主題とする本稿にとつても極めて示唆に富んだ中身を有している。そこにおいてカッシーラーは、ゲーテと数理物理学の根本的差異を、端的に言えば「数」の問題に還元している<sup>(56)</sup>。しかしながら、カッシーラーはそうした差異を論じる前に、「両者の間にある〈積極的〉な連関」を明らかにする。そして、従来ほとんど看過されてきた「ゲーテの方法論の積極的契機」を強調し、「共通の背景が意識されてはじめて、決定的相違もまた明瞭になる」と<sup>(57)</sup>語る。以下カッシーラーの論述を簡単に追いながら、彼の言おうとするところを素描しておく。ゲーテは、精密科学と「連続の思想」と「発生論的構築」を共有する。そして、両者の対立は「直観と理論」、つまり、「所与のものの単純

な感性的受動的とりあげと、所与のものとの構成的変形との対立」ではありえないとして、カッシーラーは、ゲーテの『色彩論』の「序」のよく知られた次の箇所を引用をする。「世界を個々に注意深く眺めやることを通じて、すでに理論化が行なわれているのである」と。しながら、ゲーテの思惟の内実にとって、また数理物理学との関わりにおいても大切なのは、むしろこれにつづく次の件である。「しかしこのこと（理論化）を意識をもって、自己意識をもって、自由をもって、そうして、大胆な言葉を用いるならば、イロニーをもってなし、企図するという巧みさが必要であり、そうすれば、我々が恐れている抽象を無害に、また、我々が望む経験の結果をまことに生き生きと、そして有用なものにすることができる」と<sup>(58)</sup>。この点についてはまた後にふれることにして、さらにカッシーラーの論述を追っていくならば、彼は、次のように両者の違いを簡明に述べる。つまり、科学が、「存在」または「自然の対象の性質」について語り得る一切は、「数の複合体に還元」され、これを越えた、「このような数や量の序列の構造にはめ込まれないもの」は、科学の「規定可能性から遠ざかる」、「それどころか一義的命名可能性から遠退く」と。一方ゲーテの自然考察においては、「全く別の、特殊なものの普遍的なものに対する新しい形式が支配的」で、「存在するもの自体が、研究者の総合的眼差しにとって、〈生の諸系列〉を形づくる。この諸系列は、相互にかみあいますます高まっていく — その際〈この〉形式は、数という分析的思惟手段への回り道を必要としない」と。色彩現象を扱う際にも、数理物理学は、「色彩の相違を数の相違に変える」が、ゲーテは、「〈生の永遠の公式〉をここでもまた探し究める」と。カッシーラーはここに至り、ゲーテと数理物理学との相違を以下のごとく、ゲーテの象徴論に言及して語る。

ゲーテが要求するのは、一切の爾余のものを、系列自体を、なおも生命現象として、つまり、自然の具体的な生の全体の法則ならびにリズムとして直観し、そして、この直観において内的に自己のものとすることができるということである。・・・彼（ゲーテ）は、現象が還元される基本現象ならびに基本過程を、物理学の微分方程式のように現実の全体を単に概念的に〈代表〉する契機としてではなく、この全体をなおも直接〈示唆〉し、かつ、この全体で〈ある〉ところの契機として理解しているのである。全体において精神を高揚させようと思うものは、全体を、最も小さいものにおいても見なければならぬし — しかしまた逆に、この最も小さいものを、象徴として理解しなければならない。この象徴において、全体の一なる永遠の秩序が、真に具体的なまた一切を包括する秩序として明らかにされるのである<sup>(59)</sup>。

さて、この論文における両者の問題点のさらなる内容的論究については、次章以下において併せて行なうこととし、このような相異なつた認識の在り方に対してカッシーラーは、基本的にいかなる見解を示し、またそれが彼の哲学の全体とどう関わるかをここで瞥見しておかなければならない。カッシーラーは、『色彩論』に代表されるゲーテの自然研究にあつて決定的なことは、「自然現象の

全体がうちたてられる独特の視点」にあり、「このような視点の特徴的統一を認識批判的立場から規定し価値づけること、そのことのためには、勿論、認識論の一般的な輪郭がまず拡張されなければならない」とする<sup>(60)</sup>。そして、自然研究者ゲーテのめざす公式と、数理物理学者の公式との間の相違に関連して次のように述べている。

数学の公式は、諸現象を〈計算可能〉にすることを目指し、ゲーテの公式は、諸現象を完全に〈目に見える〉様にすることを目指す。ゲーテと数学との間の対立のすべては、この〈一点〉から明らかにされる。というのは、完成された可視性の理想と、完成された計算可能性の理想とは、相異なる方法論上の手段を要求するという、また両者は、諸現象を、いわば相異なる距離ならびにパースペクティヴの下に考察しているに違いないことは明らかだからである。計算可能性をまずうちたて保証する道具ないしは分析的概念手段は、〈可視性〉 — 最も広い意味における可視性 — の諸条件を廃棄し破壊しかねない。ゲーテは、こうした連関を、とくに好んで、美学上の問題、〈美〉の現象において展開し、開明した・・・こうした事態は、ゲーテにとって美ならびに芸術的直観に限定されているのではなく、知の領域全体にも広がっていく。というのは、一切の知もまた、結局は現実の形姿化に遡上していく、したがって形姿を完全に解消することは、知の終わりをも意味するに違いないからである。思想が、その妥当性ならびに真理において、自己を主張しようとするなら、〈真の仮象〉の形式を尊重しなければならない<sup>(61)</sup>。

カッシーラーは、次に、「私が、私自身にたいする、また外界にたいする私の関係を識るなら、私はそれを真理と称する。こうして各人は、各人の真理を持つことができる、だがそれは、同じ真理である」という<sup>(62)</sup>、よく知られたゲーテの真理命題を引き合いに出し、これを、諸現象に向かいあう様々のパースペクティヴの違い、すなわち、「世界理解一般の基本的諸形式のすべて」に適用し、「ただ単に科学的思惟の理論と方法論だけでなく、現実が意義深い、含蓄に富んだ全体、精神的〈コスモス〉に形づくられる手段と方法のすべてを眺めわたそうと試みる」のである<sup>(63)</sup>。つまり、これらの諸形式の「いかなるものも、〈絶対的〉対象をそのまま模倣するのではなく、現象を一定の角度のもとに移す。こうした定位の基本的在り方に、様々のカテゴリーが根ざし、それによって、各々の特殊な認識方法が、その対象を規定するのである」と<sup>(64)</sup>。ここでこのように、カッシーラー自身の叙述にかなり忠実に紹介した彼の思想世界からするならば、本稿のはじめに、これまた彼の言葉を引用して紹介した、「科学」への特別の思い入れにたいしては、むしろ意外の感を禁じえないと言うべきであろう。彼は、「まず、個々の方法の各々に、その〈自分自身にたいする、また外界にたいする関係〉を規定し、それによって、その〈真理〉の広がり指摘する全体」、こうした全体を打ち建てようとする<sup>(65)</sup>。つまり、「世界理解一般の本質的諸カテゴリーならびに基本

的諸方向を包括し、それらの各々をその特殊性において把握し、同時にその全体における意義と位置をはっきりさせるような認識論」の諸問題を、「課題」として、「要求」としてうちたてる。そして、この論考の終わりを次の言葉でしめくくっている<sup>(65)</sup>。「こうした問題が、体系的哲学の進歩においてその実現に近付けられるにつれて、精密物理学の自然概念にたいするゲーテの自然概念の体系的関係についての問題も、その前進的解決を見出すであろう」と。このような「体系的哲学」のひとつの成果が、彼の『シンボル形式の哲学』、あるいはまた晩年の『人間』であるということができよう。カッシーラーは、すでにこの論考において、その後の自分自身の精神的営為の方向を、簡明に語っていると見える。そして、そこに内在する問題性もまた、ここでの主題であった、ゲーテと数理物理学に対する考察の中身を、『人間』論の中身に即して考察することにより、一層明確になるであろう。

それにしても、彼の数理科学への強い思い入れという、ある意味では一貫性を欠くといえる、矛盾した解釈のよりどころを求めるとすれば、それはさしあたり、次のような彼のカント理解のうちにおいてであろう。「カントは、純粋理性の批判から、実践理性の批判、さらに判断力の批判へと進み、自然目的論、倫理学、ならびに美学の問題を考察にいった」が、そうした進展は、「彼自身の見取り図を変えることによってのみ」なされ得たといえるわけである<sup>(66)</sup>。こうしたカント哲学に即して、彼は次のように語っている。「精神の真の、具体的総体性は、批判的分析そのものが、絶えず前進していく過程においてはじめて、展開し、あらわれ得るものである。精神的存在の範囲は、このような進展を行なうことに以外には表わされ得ないし、また、規定され得ない。そのはじめとおわりが、一貫性を持たないだけでなく、見たところ、互いに矛盾せざるをえないということは、こうした過程の本質に属することである。だが、この矛盾は、潜勢力と顕在力との間の矛盾、或る概念の単なる論理的〈構図〉とその完全な展開・結果との間の矛盾以外のものではありえない。この後者の立場からするならば、カントがはじめたコペルニクス的転回もまた、新しいそしてより広い意味を獲得する。それは、ただ単に論理的判断機能にのみ関わるだけではなく、同じ根拠と権利をもって、精神的形態化のすべての方向とすべての原理に関わるのである」と<sup>(67)</sup>。このことを鑑みるならば、「理性の批判から文化の批判」への展開の過程ならびにその成果におい一見矛盾に見えるものも、むしろ、カントの哲学の場合と同じく、カッシーラーの思惟世界の射程の広がり、その豊かさ、生産性を語っていると見ることができよう。

## 二 章

さて、カッシーラーは、『人間』の「科学」の章を、すでに本稿のはじめにおいて引用した、「科学は、人間の精神的発展の究極の段階であり、科学は、人間文化の最高の、そしてもっとも特徴的な業績とみなされうる」との文をもってはじめ、それに続けて、—このことにもすでに触れたが—

「人間の活動」、「人類の歴史」、「人間の哲学」において、「科学」を特別高く評価している。そのあと、カッシーラーは、「科学」の歴史を振り返り、「自然に関するほとんどすべての科学が神話の段階を通過し」、「錬金術から化学へ」、「占星術から天文学へ」至る過程を通じて、「真理についての新しい尺度、以前とは違う論理的基準を導入」していったことに触れている<sup>(68)</sup>。「言語は、人間が、自己の感性的知覚の世界を分節化する、最初の試み」であるが、「科学が現象のうちに探し求めるものは、類似性以上のもの、つまり秩序である」として、科学において使われる言語つまり「科学の言語」の特性について次のように語る<sup>(69)</sup>。「科学の言語は、勝手気儘に作られるのではなく、分類の一定の原理に従っている・・・言語において無意識的になされたことが、科学の過程においては、意識的に意図され、方法論的に遂行される。最初の段階においては、科学はそれでもなお、事物の名称を日常言語において使われている意味において受け取らねばならなかった」と。そうして彼は、これに続けて、「ピュタゴラスの時代ならびに最初のピュタゴラス学派の時代において、ギリシャ哲学が、新しい言語、数の言語を発見したこと」、そのことはまた「我々の有する近代の科学概念の誕生の時」を告げるものであったこと、「ピュタゴラス学派の思想家達は、数をすべてを包摂する、真に普遍的要素として考えた最初の人々」であったことを述べる<sup>(70)</sup>。ここにおいてカッシーラーは、自然科学ばかりでなく、人間の思惟一般の本質の考察にとって、きわめて重要な意味を持つ、ピュタゴラス学派の思想を次のように語る<sup>(71)</sup>。

ピュタゴラスが、最初の、偉大な発見、音の速さと振動する絃の長さとの依存関係を発見したとき、哲学的ならびに数学的思惟のその後の方向づけにとって決定的となった・・・ピュタゴラスには、最も深淵な神秘のひとつ、つまり美の神秘が、ここに顕となったように思えた。ギリシャ精神にとって、美は常に、まったくもって客観的意味を持っていた。美は真理である。それは、リアリティの基本的性格である。音の調和の内に感じられる美が、簡単な数の比に還元されうるならば、数こそが、宇宙の秩序の基本構造を明かすのである・・・数において、そして数においてのみ〈叡知的〉宇宙が見い出される。

「数は、人間の認識の基本的機能のひとつであり、客観化の偉大な過程における、必要不可欠のステップである」が、上述のような、「数の実体的リアリティについてのピュタゴラス学派のテーゼ」から、「数の世界がシンボルの世界である」ことへの認識<sup>(72)</sup>、そのことのとりわけ「科学」における意義を、以下の論述においてカッシーラーは強調する。「近代の理論において — フレーゲおよびラッセル、ペアノおよびデデキントの理論において — 数は一切の存在論的秘密を失った」こと、「同一の基本的プランに従って進展し」、「明確で一定の構造法則を示す」が故に、科学にとって、「数は、言語のシンボルよりも限りなくすぐれた」シンボルであること<sup>(73)</sup>、そして、物理学にとどまらず、化学においても、生物学においても、いわば「自然の現象の世界全体を数の支

配のもとに置こうとする」<sup>(74)</sup> 努力がなされたことを述べていく。しかし、カッシーラーは、ここで、量子力学が、「古典的ピュタゴラスの理想の、真の復興、再興、そして確認」であることに言及せざるをえない。「なるほど、ここでも、はるかに抽象的でシンボリックである言語を導入することが必要であった」のではあるが<sup>(75)</sup>。「ピュタゴラス学派が追究し、数の内に見出したものは、あらゆる種類の生きもの、ならびに、あらゆる形態の認識、すなわち概念、直観、そして思想の完全な調和であった。このときから、算術、幾何学、物理学、音楽、天文学は、ひとつの一貫した全体を形づくっているように見えた。天と地の一切の事物は、〈数と調和〉となった」と、カッシーラー自身語っているが<sup>(76)</sup>、数と調和において美となって現出する「真理」の形象は、こうして、人間の精神的根幹へ消しがたく刻印されている、ということもできよう。カッシーラーは、「科学はもはや、通常感覚経験の言語を話さない、それは、ピュタゴラスの言語を話す。数の純粋なシンボルが、通常言葉のシンボルに代わって、それを解消する。マクロの世界のみならず、ミクロの世界も、いまや、この言語（数の言語）において記述される」として、A. ゾンマーフェルトの『原子構造とスペクトル線』の「序」から、次の箇所を引用している<sup>(77)</sup>。

我々が今日、スペクトルの言語から聞いているのは、原子の内部における真の〈天界の音楽〉、整数関係の和音、種々の多様性にもかかわらず、ますます完全なものになっていく秩序と調和である・・・スペクトル線と原子論の総合的法則のすべては、本来、量子論から出ている。この神秘的〈楽器〉の上で、〈自然〉は、スペクトルの音楽を奏で、このリズムに合わせて、自然は、原子と核の構造を統制する。

カッシーラーが、数の言語によって、「全く新しい体系的解釈」が開かれることの例証として挙げた、このゾンマーフェルトの件は、むしろ、カッシーラーの理解とは多少ちがった、思惟内容を示唆しているというべきであろう。ここに、ゲーテの自然学、「美」に特徴づけられる認識の世界が想起される。ゲーテにとって美は、「自然法則の表示」であり、「美として現れないならば、永遠に隠されたまま」<sup>(78)</sup>である。また、「美とは、原現象である。なるほど、それは、決してそれ自体では現れてこないが、その反映は、創造するものの精神の種々様々の表現において可視的となり、自然そのものと同じほどに多様なものである」とも語られる<sup>(79)</sup>。ゲーテにあっては、環界としてのダイナミックな現象世界は、本来、人間と対峙しあうものではなく、人間もこのダイナミズムの一翼を担う存在者として、この創造性を分有し活動する主体であることによって、この躍動してやまぬ対象世界の本質を認識する資格を有する<sup>(80)</sup>。その際、創造的自然の「諸生産への精神的参与」にかなう自己形成が重要なモメントをなす。「客体における未知の法則性は、主体における未知の法則性」に相応<sup>(81)</sup>する。このことはまた、「同じものによってのみ、同じものが認識される」との表現によっても語られるが<sup>(82)</sup>、環界のリズムと主体のリズムの共鳴として述べることもできよう。

「すべての対象はよく観察するなら」、観察者の側に「新しい器官」を開くこととなる<sup>(83)</sup>。このような認識の基本は、カントにあっては、「理性の冒険」と呼ぶにふさわしい<sup>(84)</sup>。ゲーテは「科学もまた、なんらかの全体を期待しようとしたら、必然的に芸術として考えなくてはならない」<sup>(85)</sup>と語るように、ゲーテにおいては、すでに触れたように、むしろ、「分析的概念手段」こそが、「真理の仮象」としての美<sup>(86)</sup>を破壊しかねないのである。「永遠なるものの一つの意」それは「真理の意」であり、「それは美によってのみ飾られ」るのである<sup>(87)</sup>。美なる原現象の象徴的形象において、「生の永遠の公式」は、象徴的に直観されるといえる。ゲーテにとっては、ここにまた、人間の「直観の限界」を認めなくてはならない、「原現象の背後」、あるいは、「それを越えたところに、さらにそれ以上のもの」を求めてはならない<sup>(88)</sup>。ゲーテにおいて、芸術の最高位に位置づけられるシュティールは、「認識の最も内奥の根底、つまり、目に見え、把握できる形において認識することが許されている限りでの事物の本質に基づく」ものである<sup>(89)</sup>。因みに、カッシーラーにおいて、人間のシンボル思考の最高位にランクされる「科学」は、ゲーテの芸術認識論においては、いわば「マニール」にあたる。その抽象化は、「自然に依拠し、自然を考えることを怠るならば、ますます空虚で意味の無いものになる」危険をはらんでいると言える<sup>(90)</sup>。「真理の概念を概念的認識に任せるといってさしつかえないのか。芸術作品もまた真理を所有することも認めなくてはならないのではないか」という<sup>(91)</sup>、G. ガーダマーが、『真理と方法』において提起した問題にたいする基本的視座は、こうしたゲーテの芸術論の立場から得られるように思われるが、そこにはさらに検討すべき様々の問題が内包されている。

W. ハイゼンベルクは、ある講演のなかで、ゲーテの「原現象」に言及し、「そうした最も深い連関がそんなにも直接可視的となりうることを、ゲーテはどこから知ったのか」、それは、「より高度の抽象の段階で、はじめて全く明瞭にあらわれてくるのではないだろうか」と語り<sup>(92)</sup>、「素粒子物理学との連関においてはじめて認識可能となった、全く普遍的な法則」である「世界公式」は、「一切の自然現象がそれに充分でなくてはならず、したがっていわば、自然の可能性、存在だけを象徴化している、基底となる自然法則」であるが、それは、「数学の言語において公式化される」と語る<sup>(93)</sup>。ここでまた、数学による抽象的「科学の言語」の世界に引き戻される感を禁じ得ないが、ハイゼンベルクは、認識における美の契機を、ゲーテに劣らず重視しているのである。彼は、そもそも「精密科学における美の意義」と題する講演において、このことを中心的に取り上げた。そこでハイゼンベルクは、『人間』論でのカッシーラーと同じく、ピュタゴラス学派からプラトンへと言及するが、その中身の趣を異にしている。つまり、カッシーラーにあっては、すでに見た通り、ピュタゴラス学派の「数の実体的リアリティのテーゼ」は支持できず、また、プラトンの「純粹理想的数の〈表示〉」に関して、「現代の認識論はもはやこれを支持しない」と語る<sup>(94)</sup>。一方、ハイゼンベルクは、「ピュタゴラスとプラトンによれば、多様な現象が理解されうるのは、数学的に表現可能な、統一的形態原理がここにおいて根底にあるが故に、あるいは、その限りにおいてであ

る。そもそも、このことによって、今日の精密科学の全プログラムが先取りされている」と語り<sup>(95)</sup>、更に、「自然の理解にたいする美の意義は、近代の始めにアリストテレスからプラトンへの帰路を見出したときにはじめて、またしても明瞭となった。この方向転換を通じてはじめて、ピュタゴラスとプラトンにより導入された思考方式の生産性の全体が明らかになった」とする<sup>(96)</sup>。そしてハイゼンベルクは、ガリレイもまた、一経験主義者アリストテレスなら非難したであろうが「数学的形態の美を、現象において再認識するために、事実を理想化ないしは、ゆがめざるをえない」と述べ、そしてまた、ケプラーにおいても、「入念な惑星軌道の観察の結果、新しい数学的形態を発見」した時、「彼は、この発見によって、自分が、いかにピュタゴラスの古い思考過程の近くに位置しているかを実感したか」、そしてまた、「その連関の美がその公式化において、いかに彼を導いたか」を語る。彼によれば、この「最高の美の連関」は、ニュートンの『自然哲学の数学的原理』において、一応の完成を見るに至る<sup>(97)</sup>。そして、こうした「最高の美の連関」が、「更に二度、自然科学の歴史において、重要な進歩の決定的シグナルとなった」とし、今世紀における、「相対性理論と量子論の成立」を挙げて次のごとく述べる<sup>(98)</sup>。「この双方において、錯綜せる個別事象が、理解を得ようとする長年に亘る無駄な努力の後、ほとんど突然秩序づけられたのは、なるほどきわめて具象性を欠くが、やはりその実質において、単純な連関 — その纏まりと抽象的美において、かかる抽象的言語を理解し話すことのできるすべての人々を納得させた連関 — が浮かび上がってきた時であった」と。では、「自然科学において、こうした美の閃きをよすがとして、おおいなる連関が、一詳細にわたって理解され、合理的に証明される前に — 認識され得るということ」は、いかに考えたらよいのか<sup>(99)</sup>。ハイゼンベルクは、この問題をJ.ケプラー、W.パウリ、そしてC. G. ユングを引き合いに出しながら考察する<sup>(100)</sup>。まず、「認識することは、外部における感性的に知覚可能なものを、内部における原像と比較し、それと一致するものとして判断することである」とのケプラーの言葉を引用し、「形態の認識を招来する生得の原像」の存在を指摘し、このケプラーの「元型」はパウリも共有するところであることを述べ、パウリを引用する。そしてこのパウリは、このケプラーの「元型」と、ユングの「元型」との広範囲にわたる一致を認めて次のように語っている。「シンボリック形象の世界において、オペレーターならびに造形家として、この元型がまさしく、感性的知覚と理念の間の求められる橋渡しの役を演じており、したがって、それは、自然科学的理論の成立のための不可欠の前提でもある」と。しかし、パウリは、「こうした認識のアプリオリ性を意識化し、一定の、合理的に定式可能な理念に関係づけないように」との警告も忘れてはいない。この点は、カッシーラーが「科学」論で語った次の点と、基本的視座において一致していると言えよう。ここにはまた、カントの批判哲学の大いなる射程をもたまたみてとることができよう。「科学者は、きわめて複雑な場合においても、結局は、彼の観察を、普遍的で一般的に理解可能な言語において記述することを許容する、適切なシンボルを見出すことに成功するであろうという原理に基づいて、行動している。科学者は、事実、この基本的仮定の、論理的ない



しは経験的証明をしない、彼の行なう唯一つの証明は、彼の業績である。彼は、数量的決定論の原理を指導的マキシム、つまり、彼の業績に論理的一貫性と体系的統一を与える統制的理念として受け入れるのである<sup>(102)</sup>と。

さて、ハイゼンベルクは、「ケプラーは、コペルニクスの体系の正しさの確信を、こうした原像から得たが、その確信が、経験的再吟味ならびに合理的分析に耐え得るということが、やはり、役に立つすべての科学的理論の決定的な前提であることには、依然として変わらない<sup>(102)</sup>としながら、ケプラーの、「数学は世界の美の原像である」との言葉を引用しながら、今世紀の始めにおいて、精密科学が「全く新しい前提の下に、調和的なまとまりある状態」に復した際にもつ、「美的観相の意義を強調しつつ次のように語る<sup>(103)</sup>。「自然科学と技術においては、精確な観察と合理的、論証的思惟のみが肝要であるとの誤解」は防がれねばならない、「なるほど、この合理的思惟と入念な測定が、自然科学者の仕事に欠かせないのは、ハンマーやのみが、彫刻家の仕事に欠かせないのに等しい。しかし、これらは、両者においてただ、道具であるにすぎず、仕事の中身ではないのである」と。ここに至って想起されるのは、当時支配的であった、数学的自然科学の本質を、「測定術」とみなしたゲーテの見解である。ゲーテは、『色彩論』のなかでこの点をつぎのように述べている。「数学は、最もすばらしい人間の器官として、物理学にたいしてある面からきわめていろいろ役立った。しかしその取り扱いの間違った応用によって、この物理学に様々の害を及ぼしたことはおそらく誰も否定できない」と。彼は、このような見地から、彼の『色彩論』は、「数学から遠ざけておこうとした」のである<sup>(104)</sup>。ゲーテと数学、この「科学」の言語の関わりは、程度の差こそあれ、概して言えば、否定的に語られてきたといえよう。カッシーラーの論文「ゲーテと数理物理学」もまた、両者の否定的関係を前提としているのである。しかしながら、ゲーテと数学との関係の本質は、ゲーテの次の言葉に明確である。「数学者が完全であるのは、完全な人間であるということ、つまり、〈真理〉の美を自己の内に感ずる限りにおいてである」と<sup>(105)</sup>。こうしたゲーテと数学との関わりの本質、その生産性も、むしろ、今世紀に至る自然科学の飛躍的發展の中で、それ自体の本質が明確に意識されることを通じて、正当に理解されるに至ったという事ができる。

さて、こうしたいわば回り道ののち、次に再びカッシーラーの「科学」論に戻り、そこに含まれる問題性の本質を検討していかなければならない。

#### 註

《 》内は引用略記号

(1) Ernst Cassirer: An Essay on Man, Yale University Press 1956, 《CM》, p.26.

(2) Ernst Cassirer: Die Philosophie der symbolische Formen, Bd,1, Darmstadt 1977, 《CS》, S.11.

(3) CM 222. (4) CS 148 (5) CM 217ff. (6) CM 207

- (7) 拙論：「ゲーテの美学とE.カッシーラーの文化の哲学－言語象徴の本質をめぐって－」、東北大学教養部紀要第59号所収、1992年12月、《拙論1》、238頁以下参照。
- (8) Cf. CM 22.
- (9) Max Scheler: Philosophische Weltanschauung, Bonn 1922, S.15.
- (10) Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928, 《MS》, S.49.
- (11) 『モルフォロギア』第8号、ナカニシヤ出版 1996年11月、92頁。
- (12) CM 23f.
- (13) Vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch - Seine Natur und sein Stellung in der Welt, Wiesbaden 1986, S.24f.
- (14) CM 57 (15) CM 62 (16) 135f.
- (17) Otto Friedrich Bollnow: Philosophie der Erkenntnis, Kohlhammer Verlag 1970, 《BE》, S.60.
- (18) CM 207 因みに、ここでのボルノーの引用の底本は、『人間』論のドイツ語訳 (E.Cassirer: Was ist der Mensch, Kohlhammer Verlag 1960, S.263.) であり、英文の原文と内容上多少の異動がある。つまり、英語原文 “the most important subject of a philosophy of man” が、ドイツ語訳では、“das wichtigste Themen der europäischen Philosophie” となっている。本来「人間の哲学」となっていたものが、どうしたわけかドイツ語訳では、「ヨーロッパの哲学」となっている。
- (19) BE 17. (20) BE 18ff. (21) BE 24ff. (22) BE 29f. (23) BE 59.
- (24) Ernst Cassirer: Die Philosophie der symbolische Formen, Bd.3, Darmstadt 1977, 《CS III》, S.6.
- (25) CS III 5. (26) BE 59 (27) BE 25ff.
- (28) Ernst Cassirer: Die Philosophie der symbolischen Formen, Bd.2, Darmstadt 1977, S.16.
- (29) Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1972, S.51.
- (30) Joseph Doherty: Sein, Mensch und Symbol, Bonn 1972, S.53ff.
- (31) MS 49. (32) CM 213.
- (33) 篠憲二：「世界開放性と存在開放性」、日本倫理学会論集 27『現象学と倫理学』所収、慶応通信 1992年10月、《篠論》、89頁。
- (34) 篠論 93-95頁。 (35) BE 28. (36) BE 106. (37) BE 109. (38) BE 119.
- (39) BE 152. なお、カッシーラーとボルノーについては、拙論：「ゲーテと存在論－認識論の試み－」、関西ゲーテ協会ゲーテ年鑑第14巻 (1978年) 所収、《拙論2》、「序」と第五章参照。
- (40) CM 1. (41) CM 222. (42) Vgl. CM 68. (43) CM 70f.
- (44) Goethes Werke (Hamburger Ausgabe), 《HA》, Bd.13, S.337.
- (45) ゲーテとカッシーラーについては、拙論2、とりわけ第五章を参照。

- (46) Vgl. Ernst Cassirer: Freiheit und Form, Darmstadt 1957, 《CF》, S.XIff.  
 (47) HA 13, 315. (48) HA 13, 325f.  
 (49) Goethes Briefe (Hamburger Ausgabe), 《HAB》, Bd.4, 231f.  
 (50) Vgl. CM 52. (51) CS 48.  
 (52) Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1973, 《CA》, S.IXf.  
 (53) CA 372. (54) CF XIV.  
 (55) 拙訳:「E. カッシーラー: ゲーテと数理物理学 - 認識論的考察」、『理念と形姿』(中村、森、藤原共訳) 所収、三修社 1987年、《拙訳》、41頁。  
 (56) 拙訳 参照。 (57) 拙訳 44頁。 (58) HA 13, 317.  
 (59) 拙訳 54頁、なお、ゲーテの象徴論については、とりわけ拙論 2 第三章を参照。  
 (60) 拙訳 70-71頁参照。 (61) 拙訳 87頁。 (62) HA 12, 514. (63) 拙訳 76-77頁  
 (64) 拙訳 88頁。 (65) 拙訳 89頁。 (66) 拙訳 74頁。 (67) CS 10. (68) CM 208.  
 (69) CM 209f. (70) CM 210. (71) CM 211. (72) CM 211. (73) CM 212.  
 (74) CM 214. (75) CM 214. (76) CM 213. (77) CM 214f. (78) HA 12, 467.  
 (79) Johann Peter Eckermann: Gespräch mit Goethe, hrsg.von H.H.Houben, Wiesbaden 1959, 《Houben》, S.468.  
 (80) 拙論:「ゲーテの美学と数の世界」、東北大学教養部紀要第57号所収、1991年12月、《拙論 3》、55頁以下参照。  
 (81) HA 12, 436. (82) HA 13, 324 (83) HA 13, 38. (84) HA 13, 31.  
 (85) Goethes Werke (Weimarer Ausgabe), 《WA》, II 3, S.12.  
 (86) HA 12, 68. (87) HA 8, 255. (88) HA 13, 368.  
 (89) HA 12, 32. なお、「シュティール論」は、ゲーテの古典期のもので、「シュティール」は古典期の概念であるが、基本的にはゲーテの晩年の、「美」なる「原現象」を核とする「象徴論」へ受け継がれていく。  
 (90) HA 12, 34.  
 (91) Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik I, Tübingen 1986, S.47.  
 (92) Werner Heisenberg: Schritte über Grenze, München 1973, 《HS》, S.254f.  
 (93) HS 260f. (94) CM 213 (95) HS 293. (96) HS 295. (97) HS 295f.  
 (98) HS 296. (99) Vgl. HS 297. (100) HS 300ff. (101) CM 219. (102) HS 303.  
 (103) HS 304. (104) HA 13, 483f.  
 (105) HA 12, 455. なお、この点に関しては、拙論 3 を参照。

なお、本稿作成にあたり参照した邦訳文献の内主なものを次に挙げる。

E. カッシーラー:『人間』(宮城音弥訳、岩波書店1971年)

- E. カッシーラー：『シンボル形式の哲学』（生松・木田訳、岩波書店1991年）
- E. カッシーラー：『自由と形式』（中埜肇訳、ミネルヴァ書房1972年）
- E. カッシーラー：『啓蒙主義の哲学』（中野好之訳、紀伊国屋書店1962年）
- E. カッシーラー：『アインシュタインの相対性理論』（山本義隆訳、河出書房新社1977年）
- M. シェーラー：「宇宙における人間の地位」、「哲学的世界観」（亀井・山本・安西訳、M. シェーラー：著作集 13 白水社1977年所収）
- A. ゲーレン：『人間』（平野具男訳、法政大学出版局1985年）、O. F. ボルノー：『認識の哲学』（西村・井上訳、理想社1975年）
- M. ハイデッガー：『存在と時間』（原・渡辺訳、中央公論社1980年）
- H. G. ガダマー：『真理と方法 I』（嚮田収他訳、法政大学出版局1986年）