

「情感的判断力批判」の問題構成

— 『判断力批判』の環境倫理的考察の

可能性に向けて —

Argumentationsstruktur der “Kritik der ästhetischen Urteilskraft”
— Zur Möglichkeit der umweltethischer Untersuchung von “Kritik der
Urteilskraft” —

高畑 祐人

はじめに

カントの『判断力批判』は難解な書物である。そもそも、その第一部「情感的判断力批判」と第二部「目的論的判断力批判」の関係からして大問題である⁽¹⁾。また第一部だけに限っても、美と崇高の関係、自然美と芸術美の関係、美と関心および概念との結びつき（自由美と付随美）の問題などが複雑にからみ合っている。「情感的判断力批判」を読み進むことは、さながら迷路を進むようなものである。

このように複雑で錯綜している「情感的判断力批判」の議論に見通しをつけるにあたっては、なんといてもまず、カントが「序論」で語っている『判断力批判』の根本課題をふまえることは当然である。その根本課題は、次のような問いとして解釈することができる。すなわち、〈実践的に認識された自由の理念（したがってまた道徳性）がじっさいに感性的世界（つまり人間が実際に生きている世界）で実現されるために、自然美についての情感的判定がいかなる役割を果たすか〉という問いである。

本稿は、その問いの観点から「情感的判断力批判」の議論の〈見取り図〉を描くことを主要な目的とする。そのさい、「崇高なもの分析論」の位置づけがひとつの論点となるのだが、その問題がかえってカントの「情感的判断力批

判」の議論を現代的な問題関心へ結びつける。そのことを指摘するのが本稿の付随的な目的である。あらかじめ言っておけば、その現代的な問題関心とは、環境倫理的議論である。カントの「情感的判断力批判」は環境倫理的議論へのひとつのアプローチとして読みうるのである。

一、『判断力批判』の根本課題

では、『判断力批判』の根本課題とは何か。それは、理論哲学と実践哲学（理論理性と実践理性）、自然の領域と自由の領域（現象界と叡知界）の媒介・統一である。カントは『判断力批判』の「序論」で、理論哲学（自然）の領域と実践哲学（自由）の領域の相互の独立性を確認した後で次のように語っている。

ところで、たとえ感性的なものとしての自然概念の領域と超感性的なものとしての自由概念の領域のあいだには見渡せないほどの裂け目が存在していて、自然の領域から自由の領域へは（・・・）いかなる移行も可能でないとしても、それにもかかわらず自由の領域は自然の領域に影響を及ぼすべきである。すなわち、自由概念は己れの法則によって課せられた目的を感性界において実現すべきであり、したがって自然について、自然の形式の合法則性は自由の法則によって自然のうちで実現されるべき目的の可能性と少くとも調和するというようにも考えることができなければならない。したがって自然の根底にある超感性的なものと自由概念が実践的に含んでいるものとの統一の根拠がもちろん存在しなければならない。その根拠についての概念が（・・・）一方の原理にしたがう思考法からもう一方の原理にしたがう思考法への移行を可能にするのである⁽²⁾。

「序論」が展開されていく中で「反省的判断力」という能力が導入され、上の引用文の強調部分の考え方が「自然の合目的性」という原理であることが次第に明らかにされていく⁽³⁾。オットフリート・ヘッフェがそのことを簡潔にまとめている。

第三「批判」は理性批判の全体と多面的に結びついている。カントにと

って哲学は二つの主要部門、理論哲学と実践哲学（・・・）に分けられる。理論哲学は純粋悟性の自然概念による立法を探究し、実践哲学は純粋理性の自由概念による立法を解明する。法と道徳の領域においてのみ理性は自ら立法するのである。しかし、自然と自由あるいは感性（現象）界と道徳（叡知）界という二つの領域は、結合しないで並立してはならない。なぜなら自由には、感性界において己れを表出することが課せられているからである。自然界と道徳的世界のあいだの裂け目を乗り越えるために、二つの世界の媒介が試みられる。この媒介は、(反省的)判断力において見出されるに違いないとカントは考えている（・・・）。カントは判断力を悟性と理性の媒介項として把握し、そのア・プリオリな妥当制約を第三「批判」で探究したのである⁽⁴⁾。

同じことを、自由概念の実現可能性という観点から次のように言うことができるだろう。第一「批判」は自由の思考可能性を保証するにとどまった。第二「批判」は、意志規定に対し叡知界を想定することで自由の実在性を確立した。しかし、その実在性は、自由の側から現象の側へまさしく命令という仕方で見されたにとどまった。いわばベクトルは自由から自然へと向いていた。自由の側から見れば、あるいは実践哲学・道徳哲学としてはそれでもよいであろう。叡知界を前提とし純粋な意志規定にかんして自由の実在性が示されれば、道徳哲学が純粋哲学として存立しうることも理解されうるからである。しかしまた実際の生においては、現象界においてまさに人間が自由で（つまり道徳的）ありうるかどうかということが問題である。「そうであるべきだ」ということは当然であろう。しかし、本当に「そうでありうる」のだろうか。それが示されなければ、自由など空理空論であることになるであろう。——こうした問題意識を『判断力批判』の根本課題は反映していると考えることができる。そのことが「自然における自由の目的の実現可能性」と「自然の形式の合法則性的一致」という思考の必然性として表明されているのである。そして、自由の目的が自然の形式の合法則性と一致して現象界において実現しうることの説明を可能にする原理こそが「自然の合目的性」なのである。そこではベクトルは自然から自由へと向いている。自由の側がいくら現象界に対してそこでの己れの実現を命じても、現象界のうちに自由が実現される可能性が見出されなければ自由の実現は不可能である。自由の側から出された命令に自然の側から応える原理が「自然の合目的性」なのである。そして、その原理は「自然ないしは

芸術の美と崇高にかんする判定」⁽⁶⁾ においておもに見出されるわけである。

このようなわけで、『判断力批判』第一部「情感的判断力批判」では、自由（道徳性）の実現が可能であるための（理論的認識におけるのとは異なる）自然の見方（＝自然美についての情感的判定）の可能性と意義が論じられていると考えられるのである。

二、「情感的判断力批判」の問題構成

カントはそうした問題意識をもちながら、まず美しいものについての情感的判定＝趣味判断の分析から始める。そこではもちろん、自然美についての趣味判断の無関心性、目的なき主観的合目的性といった本質規定を見落としてはならない。カントは、美を関心や目的を前提する快適や善から（したがって自由を制約とする道徳的善からも）厳しく区別する。そうすると「情感的判断力批判」の根本問題は、〈それ自身自律的な趣味判断とその原理であるはずの「自然の合目的性」が、なぜまたいかに自由との結びつきを示すことになるのか〉、言い換えれば〈道徳的善（その制約としての自由）からは原理的に区別される美（その原理である「自然の合目的性」）が、なぜまたいかにして道徳的善（自由）の実現と関わりうるのか〉ということである。

カントの議論を先取りすれば、こうした問題意識は「道徳性の象徴としての美」（五九節）という仕方では決着を見る。

美は道徳性の象徴であり、その点（あらゆる人々にとって本性的であり、したがってあらゆる人が他者に義務として要求する関係）を考慮する場合にのみ、あらゆる他者の同意を要求することによって美しいものを気に入るのである⁽⁶⁾。

そして美が道徳性の象徴であることによって、美を判定する趣味は「感覚的魅力から習慣的な道徳的関心へのいわば移行を無理な飛躍をせずに可能にする」⁽⁷⁾ のである。註（6）の引用箇所からは、趣味判断の構成契機である主観的普遍妥当性と必然性が読み取れる。重要なのは、その契機が理念的な性格をもつことに、カントが趣味判断の分析の段階で触れているということである。たとえば次の二つの引用箇所からそれがわかるであろう。

普遍的同意はひとつの理念にほかならない（この理念が何にもとづくのか、それはここではまだ論じられない）⁽⁸⁾。

われわれが趣味判断にみとめる必然性の制約は、共通感覚という理念である⁽⁹⁾。

趣味判断の主観的普遍妥当性と必然性にそなわるこの理念的性格は、「芸術論」と「弁証論」において「情感的理念」として明らかにされるものであろう。この「情感的理念」と「理性理念」との関係のうちに、先の美と道徳性の象徴的關係も根拠をもつと考えられる。「象徴」論へとつながっていくような「情感的理念」と「理性理念」の関係にかんして、カントは「芸術論」の中の二箇所ですべて述べている。

わたしが情感的理念として理解するのは、多くのことを考えるきっかけとなるような構想力の表象であるが、その表象にはいかなる一定の思想、すなわち概念も十分に適合しない。（・・・）簡単にわかるのは、情感的理念は理性理念に対立するもの（相対するもの）だということである。理性理念は、[情感的理念とは] 反対にある種概念であるが、その概念にはいかなる直観（構想力の表象）も十分に適合しないのである⁽¹⁰⁾。

構想力の表象が理念といわれる理由は、（・・・）その表象が経験の限界を超えて存在しているものへ向かって行き、そうやって理性理念（知性的理念）の感性的表出（Darstellung）に迫ろうとし、それによって理性理念に客観的實在性の外観を与えようとするからである⁽¹¹⁾。

「理性理念」と「情感的理念」が相互に規定し合うことは原理的にありえない。もし、それが可能であるとしたら、それは物自体＝超感性的なものの認識が可能であることを意味するであろう。「理性理念」に対する「情感的理念」の関係は、純粹悟性概念と直観の関係のように直接的・図式的ではなく、間接的であり、まさしく象徴的なのである⁽¹²⁾。

こうして、最初はいわば認識論的に始まった美しいものの分析論は、道徳的なものとの関係の議論に展開していくのである。その転換点は、第四二節「美

しいものについての知性的関心」である。カントは、次のように言う。

趣味判断によってあるものが美しいと言われるときには、関心が規定根拠とされてはいけないということは、これまでに充分明らかにされた。しかしだからといって、趣味判断がいったん純粋な情感的判断として与えられてしまったならば、それにいかなる関心も結びつくことはありえないという結論は出てこない⁽¹³⁾。

こういつてカントは美しいものに対する知性的関心を導入するのであるが、ここでもやはり、美しいものへの知性的関心と道徳的なものへの関心との関係、すなわち両者の類似性が語られていることに注目すべきである。

理性の関心を引くものとしては、理念が客観的実在性をもつということがある（理性は道徳的感情において理念に対する直接的関心を引き起こす）。すなわち、自然は、その所産とあらゆる関心に関わりのないわれわれの満足感(・・・)との合法則的一致を想定させるような根拠が自然のうちに含まれているということにかんして少なくとも痕跡を示し、あるいは示唆を与えている、そこで理性は、自然が示すこの種の合致につねに関心をもたざるをえない。(・・・)この関心は道徳的関心に類似している。そして、自然の美の関心を持つような人は、すでに道徳的善に対する関心を充分に確立しているのである⁽¹⁴⁾。

そして、自然美への直接的関心は、「このような美を生み出したのは自然である」という考えにもとづいている。これは自然についての感嘆(Bewunderung)であり、その感嘆は、「自然がその美しい所産において(・・・)目的をもたない合目的性として現われる」⁽¹⁵⁾ ことに対するものである。この点は、「崇高なものの分析論」での議論と結びつく重要な論点であると思われる。

しかし、『判断力批判』をはじめから読んでいくと、読者は困惑させられることになる。これから論じるように「崇高なものの分析論」での議論では、自然の崇高なものの判定と道徳的感情の喚起との関連性が明らかにされる。その点でむしろ「美しいものの分析論」よりも『判断力批判』の根本課題に迫っていると思われる。それにもかかわらず、カントは前者に「自然の合目的性の情

感的判定に付け加えられたたんなる付録⁽¹⁶⁾という位置づけしか与えていない。これは一体どういうことなのか。「美しいものの分析論」までの議論においては、美が道徳性の象徴であることにつながっていくような議論展開、美の側から自由（道徳的善）へといわば越え出ていくような議論展開の発端が間接的にしか提示されていないように思われる。それに比べると「崇高なものの分析論」の議論からは、いかなる関心や目的概念とも関わりないにもかかわらず、なぜ自然の崇高なものについての判定が自由（道徳性）の実現の促進にとって合目的であるかということはより直接的に容易に理解される。したがって、それだけ崇高なものの方が『判断力批判』の根本課題にとって本質的なのではないかと思われる。したがって、以下では「崇高なものの分析論」のステイタスをめぐる疑問を考えていくことにしたい。

三、「崇高なものの分析論」と「美しいものの分析論」の相違点

「崇高なものの分析論」[以下「崇高論」]が「付録」という位置づけを与えられるのは、美しいものと崇高なものとの相違を論じる文脈においてである。両者の相違はさしあたり三点にまとめることができる⁽¹⁷⁾。

(1) 美しいものは対象の形式にかかわるが、崇高なものは形式をもたない対象においても認められる。対象の形式は限定を本質とするが、形式をもたない対象においては無限定性が、その対象自体においてか（その対象においてでなく）ただ対象に促されて表象される。しかもその無限定性の総体性が思考において付け加えられる。したがって美しいものは無規定の悟性概念の表出であり、崇高なものは無規定の理性概念の表出である。

(2) 美しいものは生の促進の感情を直接おびているが、崇高なものは生命力の瞬間的な阻止の感情によって生み出される感情である。したがって美しいものは魅力および構想力の戯れと結びつく積極的な快である。しかし崇高なものは感動・賛嘆・尊敬を含む消極的な快であり、構想力の厳粛さの表れである。

(3) 自然美はその形式においてある合目的性をおびているが、崇高なものは判断力にとって反目的的であり表出能力にとって不適合である。したがって、自然美はそれ自体で満足の対象であるが、崇高なものは構想力にとって暴力をふるうように見える。[自然の崇高なものは不快さの契機をもつと、ここではカントは言っていないが内容的にはそういうことであろう。]

まずこれだけのことから次のような主張が帰結する。——自然の対象を美しいと言うのは正しいが、自然の対象を崇高と言うのは正しくない。反目的なものには賛成を求める表現によっては示されえないからである。むしろ対象は、人間の心のうちで見出される崇高さを表出するのに役立つにすぎない。本来的に崇高なものは理性の理念である。そうした理念は、それをまさにその通りに表出することが不可能であるが、かえってその不可能性が感性的に表出されるときに心のうちに喚起されるのである⁽¹⁸⁾。

そしてさらに、美と崇高の相違にかんして次の二点が付け加えられる。

(4) 自然美は自然の技巧 (Technik) をわれわれに発見させ、メカニズム [機械] としての自然概念を技術 (Kunst) という自然概念へ拡張する。そして、そうした技術を示している自然形式の可能性についての研究へわれわれを誘うのである。それに対し、崇高なものはそうした形式へ導くことはなく、混沌と無秩序と荒廃において大きさと力が見られるにすぎない。——そのような相違が際立たせられる。そこから、崇高なものの概念は美しいものの概念よりはるかに重要でなく帰結も豊富にもっていないということが解ると言われている。また、崇高なものの概念は自然にはまったく依存しない合目的なものをわれわれ自身のうちで感じられるようにするために、ただ自然の直観を可能的に使用するだけであることが再度確認される。

(5) 自然の美しいものの根拠はわれわれの外に、崇高なものの根拠はわれわれのうちに、つまり自然の表象のなかへ崇高を持ち込む考え方のうちに探し求められなければならないという相違が語られる。

これらの論点ををまとめて最後に、「崇高論」は「自然の合目的性の感情的判定に付け加えられたたんなる付録」という位置づけが与えられるのである⁽¹⁹⁾。

四、『判断力批判』の根本課題に対する「崇高なものの分析論」の意義

ところで、「崇高論」が「感情的判断力批判」の中で「付録」の位置づけしか与えられないということは、それほど大きな問題ではないようにも思われよう。それは、たんに「自然の合目的性」という概念の定義の問題であることを指摘すれば済んでしまうように見える。たしかに、「自然の合目的性」は「自由の目的の実現可能性と自然の形式の合法則性の一致」として悟性と構想力の「自由な戯れ」のうちに表れるものである。それに対し崇高の感情は形式をも

たない対象において表象されるのであり、そもそも「自然の合目的性」という概念に合致するわけがないのだと考えればよいように見える。〈美しいという感情が表象されるか、崇高の感情が表象されるか〉ということは、〈そのつどいかなる自然の対象に（意図も関心も前提せず）出会うか〉の相違にすぎないようにも見える。

しかし、〈対象が形式をもつかもたないか〉という相違はそれほど厳格なものではない。カントが「形式をもたない対象においても」崇高なものが認められると言っていることを想起すべきである。実際、ピラミッドを実例にして崇高感情の分析が行なわれている⁽²⁰⁾。たしかに〈美しいものが表象されるか崇高なものが表象されるか〉は対象の相違には違いないとしても、それは〈形式をもたない対象においてはもちろん形式をもつ対象においても、その形式をいわばはみ出して全体的なものへ超越していこうとするものが表象されるかどうか〉の違いだということではなければならない。そうであればこそ悟性ではなく理性がかかわるのである。

しかしそうであれば、広い意味で非本来的にはあるが自然の崇高なものも、理性の理念を喚起するという意味で自由の実現にとって（類比的、したがって間接的に）合目的的であると言っはいけないのだろうか。なぜカントは、自由の実現可能性という問題の解決にあたり自然の形式の合目的性に立脚するのか。むしろ自然が——数学的崇高を引き合いに出して言えば——「無限性の理念をおびている」⁽²¹⁾ということ、また「自然を理念の図式として取り扱う構想力の緊張」⁽²²⁾のうちに、同じく理念である自由の実現の可能性（およびその説明根拠）があるのではないか。それは自然の（その形式のではないが）合目的性と言っはいけないのか。このように疑問が次々に湧いてくる。

もちろん、崇高なものの情動的判定も「関心なき満足」・「目的なき合目的性」などの契機を含んでいる。しかし、その合目的性は「反省的判断力との関係における客観の合目的性」ではなく「対象に対する主観の合目的性」が「自由概念に適うように」示されたものだと、カントは言う⁽²³⁾。ここでもう一度、趣味判断における「自然の合目的性」という概念を考えてみよう。その概念は、与えられた対象と構想力および悟性との「認識一般」における形式的な主観的合目的性を表現したものである。その対象のモデルは外的自然の対象である。対象の形式〔形態〕に満足・不満足感情が伴うことが問題だからからである。それに対し崇高なものは構想力というまさに無形式な心の働き、人間の内なる自然が自由の実現可能性にとって合目的的であることの表れであるということ

ができる。もちろんそれは直接的にはない。むしろ、構想力が理性理念を無規定のまま感性的に表示することの不可能は、かえって理性理念を表出しようとする努力を促す。それを介して類比的に道徳的本性の覚醒が促されるのである。

そうすると、崇高なものについての感情はやはり「自然界における自由の実現可能性」という問題にとっていわばその半面を形成するにすぎないということも理解できる。無形式のものでの満足は形式的なものでの満足感と合致しなければならぬ。そのことはカント自身も述べている。

[美と崇高の] 両者は、情感的判定の説明としては主観的根拠とかかわる。すなわち一方は静観的悟性に好都合であるかぎりでの感性の主観的根拠と、他方は感性に逆らうが、これに反して実践理性の目的にかなう主観的根拠とかかわる。しかし両者は、同一の主観において合一されると道徳的感情との関係において合目的である。美しいものはわれわれに、あるものを、自然をさえ関心なしで愛する心構えをさせ、崇高なものはあるものを、われわれの（感性的）関心に逆らってさえ尊重する心構えをさせる⁽²⁴⁾。

しかし、それが可能だと言えるためには美しいもの自体になんらかの理念がかかわりうるということが説明できなければならないであろう。それはまさしく「情感的理念」の問題である。「美しいものの分析論」と「崇高なものの分析論」は、「情感的理念」論を介して統合されて初めて「道徳性の象徴」へと集約されていくのである。「情感的判断力批判」のいまひとつの課題は、美の感情と崇高感情の結びつき方を理念とのかかわりで明らかにすることである。しかし、とりあえず「崇高なものの分析論」は、「自然の合目的性」概念にとっては「付録」であるが、「美しいものの分析論」と「道徳性の象徴としての美」の議論とを媒介する位置を占めていることを確認できたであろう。

暫定的結論

— 「情感的判断力批判」への環境倫理的アプローチの可能性 —

こうして「情感的判断力批判」の議論の見取り図を描いてきたが、その議論

は、なるほどたしかに「人間は自然にどう関わるべきか」ということを直接的・主観的に論じているわけではない。しかし、「道徳性の象徴としての美」というテーゼに集約されていく「情感的判断力批判」の一連の議論になにほどかの説得力があるとすれば、そうした議論の前提にある自然の見方は〈(己れの道徳性をより自覚した)人間と自然の関わり方〉を論じるための基礎となりうると思われる。たとえば、カントは『道徳の形而上学』『徳論の形而上学的基礎論』第十七節で次のように言っている。

自然においてたとえ生命はなくても美しいものにかんしては、たんに破壊しようとする性癖(破壊的精神)は、人間の自己自身に対する義務に反している。なぜなら、人間の内なる感情を弱め、抹殺するからである。その感情は、それだけですでに道徳的であるわけではないが、それにもかかわらず道徳性をいちじるしく促進する感性の調子を整えて、何かあるもの(たとえば美しい結晶、植物界の言いようのない美しさ)を利益を意図せずに愛するようにさせるのである⁽²⁵⁾。

カントは、美に対する快の感情を「恩恵」と規定する⁽²⁶⁾。人間にとって美による恩恵とは何なのか。それは、〈利己的関心に振り回された生き方から人間を一瞬でも開放してくれること〉であろう。そうした恩恵を感じることは、(実際には道徳的というには程遠いけれど)いつもそれを気にかけている者にとってはまさに感謝に値するであろう。自然は人間の在り方を問い返す鏡である。カントの言うように、自然に対し畏敬・尊重の念を抱く人こそ、真の意味で道徳的な素質をもつといえるのである。ここに今日的な問題との接点が出てくる。たとえば、「情感的判断力批判」を、マルティン・ゼールの以下の定義をふまえて〈自然の情感的・合目的価値論〉、言い換えれば一種の〈自然美学〉として読みうる可能性が出てくるであろう。

自然の美学は、われわれが自然を気に入る根拠を問題にする。(・・・)そして人間にとっての自然の情感的価値を明らかにする。したがってまた、とくに自然を尊重し保護する根拠へと行き着く。情感的自然の理論[自然美学]への関心がふたたび活発になってきたのは、自然的世界との非道具的なかかわりを擁護することの重要さと関係がある⁽²⁷⁾。

そして、そのように読めるならば、カント的〈自然美学〉は、今日の環境倫理学の議論状況から見て、むしろその議論に寄与できるはずである。たとえばアンゲリカ・クレープスは、このゼールの議論を「情感的観照論」と名づけ、人間中心主義的な自然保護論の中に位置づけている⁽²⁸⁾。とりあえず私見を述べておけば、この議論はたんに情感的観照のもつ幸福論的価値のために重要なだけではない。それにくわえて、〈情感的観照は、利己的な関心から自己を開放し、他者の関心をも公平に考慮しうるように人間を鍛える〉という意味でも重要だと思われる。したがって、カントの『判断力批判』(さしあたり「情感的判断力批判」)を環境倫理的な観点から〈自然美学〉として再構成することは、きわめて現代的意義をもつ課題だといえるのである。

註

- (1) たとえば近年わが国で『判断力批判』の統一性を扱ったものとしては、中村博雄『カント「判断力批判」の研究』(東海大学出版会、1995)がある。なお、「情感的」という訳語については、渡邊二郎『芸術の哲学』(放送大学教育振興会 1993) 221 頁および宇都宮芳明『訳注・判断力批判』上(以文社 1994) 449 頁を参照のこと。
- (2) Kritik der Urteilskraft [以下 KU と略記する], Einleitung II, XIX. 傍点での強調は筆者による。『判断力批判』からの引用は、フォアレンダー版につけられた原本第三版(1799)のページづけで示す。カントのその他の著作からの引用は、アカデミー版の巻数とページで示す。また、本文ならびに引用文中の [] はすべて筆者が補足として挿入したものである。
- (3) KU, Einleitung IX, LIII を参照のこと。
- (4) Otfried Höffe; *Immanuel Kant*, München, 1988(2. Aufl.), S.260.
- (5) KU, Vorrede, VIII.
- (6) KU, 258.
- (7) KU, 260.
- (8) KU, 26.
- (9) KU, 64.

- (10) KU,192f.
- (11) KU,193f., また 239ff.も参照のこと。
- (12) KU,256 を参照のこと。
- (13) KU,161f.
- (14) KU,169.
- (15) KU,170.
- (16) KU, 78.
- (17) KU,75ff.を参照のこと。
- (18) KU,76f.を参照のこと。
- (19) KU,77f.を参照のこと。
- (20) KU,88.
- (21) KU,93.
- (22) KU,110.
- (23) KU, Vorrede, X L VIII.
- (24) KU,115.
- (25) VI,443.
- (26) KU,15.
- (27) Martin Seel; *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt am Main,1996, S.9.
- (28) Angelika Krebs; *Ökologische Ethik: Grundlage und Grundbegriff*; in *Angewandte Ethik*, Julian Nida-Rümelin (Hg.), Stuttgart, 1996, S.371ff.