

# 必然的な自由とは何か

高尾 由子

## 一、はじめに

フイヒテは、一七九二年の『エネジデームス批評 Recension des Aenesidemus』において、またシェリングは一七九四年の『哲学一般の形式の可能性について Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt』および、翌年の『哲学の原理としての自我について Von Ich als Prinzip der Philosophie』において、<sup>1)</sup>カントの被制約的な世界的存在者と無制約者の峻別を、いわば理性の二分、理性体系の不徹底とみなす (187ff.)。

両者とも、理性をただ一つの体系として、さらには、全存在者を一つの体系として、無制約者から導出しようとするのである。ここで、理性の体系が、存在者の体系と同一視される、ないしは並行的なものに見なされるのは、シェリングが当初から述べているように、知が単なる思考の遊戯でないとすれば、それは実在性 *Realität* を持たなくてはならないからである (1162)。言い換えれば、「真理」があるとすれば、たとえばデカルトが最後まで懐疑からはずすことのできなかった「夢」や悪霊にだまされている状態、すなわち、知が指向している対象が実在しないような状態はあってはならず、知と知の対象が、分かちがたく結びついた一点がなくてはならないからである。そして、そのリアリティーとは、カントが質のカテゴリーのもとに把握していたような悟性の判断能力における実在性ではなく、理論的能力ではなく

実践的能力によって、認識能力ではなく産出的な実現能力によって得られるものである、とされるからである。

フイヒテは講義『全知識学の基礎 Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre』(1794/95)で、このような実在性を、三つの根本命題によって表現する。知は何かについての知でなくてはならないから、根本命題は、主体—客体関係(自我—非我関係)の定式化を目指して定められる。

まず、論理的に必然的な一般論理学の命題「AはAである」(FWI,93)から出発する。この論理的命題が言い表しているのは、「もしAがあるならば、それならばAがある」(FWI,94)という存在命題であり、論理的命題が端的に確実であるように、存在命題も端的に確実である。すなわち、この同一律の命題においては、「もし」と「それならば」の必然的な連関があり、この必然的連関そのものが、判断の論理的必然性として、端的に、何の根拠も必要なく定立されるのである。しかし、その際判断している主体は自我であるから、この必然的連関は、自我による判断の定立そのものであり、したがって、「AはAである」という命題が確実であるならば、「自我はある」という命題も確実でなければならないことになる。

こうして、「自我は根源的に、端的に自己自身の存在を定立する」が第一根本命題としてたてられる(FWI,98)。第一根本命題は、同一律が正当であることを条件とするが、一方、同一律は、第一根本命題から演繹されるという、不可避の循環のうちにある。この循環をあえて引き受けた上で、フイヒテは同一律という判断形式の論理的必然性から、判断主体の端的な定立を導き出すのである。

このとき、「自我はある」という命題は、判断主体としての自我の存立を表わしているので、命題の内容は「自我の存立であることになり、自我の存立が、自我による判断内容と同一であることになる。言い換えれば、自我の判断によって定立された自我と、判断を定立する自我が同一、すなわち「自ら自己を定立することと存在することは全く同じこと」という、自我は活動するものであり、かつその活動の所産であるそのあり方が規定されるのである。こうした自我の活動 Handlung は根源的で無制約的であり、その活動によって生まれたこと Tat が同一であるというこの事態を指して、事行 Tathandlung と呼ばれる。

次に、同一律から導かれることなく、それ自身で端的に成立し、確実で疑いなく承認される矛盾律「非AはAではない」の論理的必然性から第二根本命題が導き出される(FWI,101ff.)。しかし、Aがなければ非Aはないため、非Aの存在はAの存在を前提とし、それによって

制約される。同じく反定立は定立を前提とし、定立によって制約される。すなわち、非Aの存在の定立は、Aの存在の定立に対する反定立であるが、Aの定立は、第一根本命題を基礎としているので、反定立されてあることも反定立の活動も、自我に属してはならない。したがって、端的に行われる反定立は、「自我に対してのみ」行われる。

自我に対して反定立されたものとは、非—我であるから、第二根本命題は、「自我に対して端的に非我が反定立される」(FWI104)、である。これは、あくまでも自我のうちで行われるため、自我のうちで定立と反定立が矛盾する。すると、非我が定立されているかぎり、非我によって自我が廃棄されるため、自我は定立されていない、または非我の反定立は自我が定立されていることに對する對置であり、そのみを条件とする。したがって、非我が定立されうるならば、自我も定立されうるのでなければならぬというジレンマが生じる。

この解決として、自我の自己定立を基礎としつつ、定立と反定立の両者を廃棄せずに総合しなければならぬ、すなわちいわゆる弁証法的総合が求められなくてはならない。それは自我と非我が「相互に制限し合う」ことによつてのみ可能である。「制限」であれば、相手の全体を廃棄する必要はなく、「一部分の廃棄」でよいからである。そこで、自我も非我も可分的なものとして定立されるといふ第三の命題が導き出される。これが第三根本命題の「自我は自我において、可分的自我に対して可分的非自我を反定立する」(FWI110)である。

その結果第三根本命題から見れば、自我は自我のうちに定立されている非我の实在性の部分だけ定立されていない。すなわち、非我に付与されている实在性は、自我の中で廃棄されている。そして同時に、非我が定立されているかぎり、自我もまた定立されているのは当然であることになり、先のジレンマは解消され、自我と非我、すなわち主体と客体の関係が定式化されるのである。

第一根本命題において表わされているのは、何よりも自己意識である。自己を定立することとイコール存在することとこの命題の意味は、「自我は自我に対して存在する」であり、これは、自我の自覚、自己意識の表現にはかならないからである。

そして第二根本命題が表わしているのは、反定立する主体があくまで自我であり、非我は反定立されている客体であることから、主体の端的な主体性である。さらに、自我の定立と非我の反定立を自我において総合する、すなわち、主体の主体性に基づいて、主体と客体の関係を確定したものが、第三根本命題なのである。

こうしてフィヒテは人間と現実との関わりを「知」として原理的に定式化した。そこであらわになっているのは、人間の端的な主体性で

あり、絶対的自由である。

事行（自己定立＝自己存在）において、「私は私である」（第一根本命題）を基礎とし、「私は私ではないものと異なる」（第二根本命題）が同時に生じ、「私も私ではないものも、ともに私の根源的な働きの所産である」（第三根本命題）によって総合される。これが、個々の主体客体関係、すなわちそのつどそのつどの経験ではなく、すべての知になるとすれば、そのとき自我は絶対的である。<sup>②</sup>

シェリング自身も、『哲学一般の形式の可能性』、さらに『哲学の原理としての自我』によって、フィヒテ自身から自らの哲学の最大の理解者にして後継者と呼ばれたように、まずは絶対的自我を、哲学体系の原理、全存在者の制約の可能性として引き継いでいる。

しかし、シェリングのいう絶対的自我は、Unbedingte すなわち無制約者 das Unbedingte であり、主観と客観の根源的な源泉、思惟と存在の同一点を意味している。伝統的に、それは自我、それも絶対的自我という名で呼ばざるをえないにすぎないもの、自我という形式における無制約者である、といえる。この無制約者は、思惟するがゆえに存在し、存在するがゆえに思惟する、という絶対的に自由な活動性であり、知における形式と内容、主観と客観の根底におかれるのである。

経験的自我である個別の人間は、この自由な活動性が自己として存在する活動の中で産出された、主客対立の中にある自我である。この自我は自我として産出的である一方、産出物として客観的であり、物であるかぎり、自然法則に従う自然的自我でもある。この自我が「この私」という一人の自我であるためには、シェリングは、個別の自我が「事実としてわたしは自由であると感じている」とはどのような存在論的構造を持たなくてはならないかを示さなくてはならない。すなわち、産出的である自我の側だけではなく、客観的な自然の側も実在的でありかつ単なる機械的法則性には従わない自由を持つことを示さなくてはならないことになる。このことを、シェリングは自然哲学および同一哲学の体系で成し遂げようとした、あるいは成し遂げたと思っただであろう。<sup>③</sup>

しかし、シェリングは、この自由を、人間存在の本質として新たに見据えなおした。それは単に、人間の存在の根本に、絶対的自由があるというような自由観ではない。

## 二、自由論の世界

シェリングの自由論期、<sup>(1)</sup>ここでは『哲学と宗教 Philosophie und Religion』(1804)、『人間の自由の本質 Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit』(1809)、『シユトウツトガルト私講義 Stuttgarter Privatvorlesungen』(1810)が書かれた時期を中心に考えたい。そこでの世界観に特徴的なのは、神的な可能世界、経験的な現実世界という二分法がとられるところである。『シユトウツトガルト私講義』においては、さらに「死後の世界」とでもいうべきものに言及されているが(VII,474ff.)、本稿ではそれには触れない。

『哲学と宗教』では、神的世界における統一から、人間は自由を働かせることによって歴史的・現実世界へと「墮落」し abfallen、再び歴史を生きたることを通して統一へと還帰するのであった。これは、神が現実的な全一となるために必要なステップである。

『人間の自由の本質』(以下『自由論』と略記)においては、事態はより逆説的である。

まず前書きで高らかに提示されるのは、もはや自然と精神の対立が「彼自身の自然哲学および同一哲学によって」なくなった以上、「今やより高い、あるいはむしろ真の対立が、すなわち必然 Notwendigkeit と自由 Freiheit の対立が、現れ出るべき時である」(VII,333) という主張である。これをこそ「哲学の再内奥の中心点 der innerste Mittelpunkt der Philosophie」(ibid.) と見なすシェリングは、『哲学と宗教』では、「叙述の仕方が悪かったため不明瞭で」あった、と珍しく自ら批判して、この対立の解消を、『人間の自由の本質』で果たそうとする。

自由論においても、同一哲学のポテンツ論は維持されている。<sup>(4)</sup>未だ何も客観化されていない無規定的な存在者が、やはり自己自身であることを目指し、無内容だが確実な「AはAである」から出発する。そして次第にコプラで結ばれたAは主観方面のA(主語A)と客観方面のA(述語A)として区別され、主観が自己自身を自己ではないもの非AすなわちBにおいて見いだし(A||B)、さらに、そのような自己を高次の立場から自己自身と見なす(A||A||B)として自己超出を続けてゆく。<sup>(5)</sup>最後に完全に充実し、客観化されつくした主観に至るとするのがポテンツ論の基本的な大筋であるが、この高次の立場になること、客観化が進展することを、シェリングは「ポテンツが高揚する」と表現する。

しかし、いったんポテンツ高揚過程の中に入った存在者、現実態となった可能態、いったん自己客観化してしまった私、自己超出してし

まった私は、もはや可能性を可能性としてしか持ちえない。さらにいえば、「この私」ではないものであることができないのである。フィヒテの絶対的自我における非我は、自我の内に自我によって定立されたものであった。確かにフィヒテも、当初の絶対的自我理論を維持することができなかった。<sup>6</sup>同様にシェリングも、「自由と必然の対立」を問題としながら、このポテンツ構造の中では解決しえなかったのだろうか。

『自由論』の中盤以降、悪の現実性を述べる中で、有名な言葉が語られる。すなわち、「人間は未決定のままではできない」(VII,374)。これは、そのつどそのつど何かを意志的に判断しながら生きて行かなくてはならない、というような意味では当然なく、全体であろうとする普遍意志 *Universalwille* と、個であろうとする特殊意志 *Partikularwille*、すなわち人間においては我意 *Eigenwille* と呼ばれる意志を、統一させておくか、我意のみを分離させて、可能世界全体としての「自然の王国」から抜け落ちていくか、人間は常に決定を迫られているということにはかならない。しかし、無意識的、ないし機械的な統一のままでは、人間は現実存在することができない。人間は、「他の誰でもないこの私」として存在することをその自由によって選択することによって、「歴史の王国」に現実存在することができるのである。

必然性と自由は表裏一体のもの (VII,384) というカント的な発言と、「絶対的な必然性は絶対的な自由である」(Ebd.)、という発言は、はたしてそのまま一つの流れの中で考えられるのだろうか。たしかに、絶対的自由と絶対的必然性は同一であると言える。しかし、これは神ないし絶対者、全体者について言えることであり、『自由論』での人間は、「必然的に自由である」という存在の仕方しかできないのではないか。

自由であることに関して自由ではないというのはどういうことなのか。そもそも、自由論の世界も、根源的なものが、何かであろうとするという意志を発動し、その際、根源的なもの以外にも、その外にも何もないので、それは、自己自身をめざし、自己自身としてあることをめざす、という存在から存在者の世界への形成という、大きな存在論をなしている。その中で、神的世界、可能的世界ないしは「自然の王国」と、現実的世界、すなわち「歴史の王国」の形成が順次語られるが、ここでは二つの世界のまさに結節点に作られた最高の被造物である人間が、まず、『哲学と宗教』の言葉で言えは「墮落」、すなわち、神的意志、普遍的意志と合一してこそその存在者であるにもかかわら

ず、そこから、特殊意志、我意、我性のみを働かせ、神的世界から自らを引き離して「自分だけであろうとする」ことによって、実際に悪が生じうるような現実的世界が生じなくてはならない。この、「なくてはならない」は何であるのか。しかもその際、人間には、「自由の感情が各人に直接に刻印されている」(VII.336)、つまり、「私は自由だ」と感じる存在者なのである。

さらに、現実的世界においても、人間は、先に述べたとおり、「未決定のままではできない」。それは、「神は必然的に自己を顕示せねばならないから」(VII.374)である。すなわち、人間は、自由でなくては存在することができないのであって、経験的には「私は自由だ」であつても、超越論的にはあくまでも「私は自由でなくてはならない」のであり、神ですら、隠れた神であることはできないのである。

### 三、様相の問題

この発言のすぐあとに、シェリングはプラトンを引用しており、また、そのほかプラトン、プラトン主義のシェリングに対する影響について、今日多くの優れた研究がなされている。学生時代にさかのぼる『テイマイオス』研究をはじめとして、『メノン』『パイドン』等の「想起説」が、知の発生を超越論的に論じる際にシェリングにかなり直接的な影響を与えているのではないか、とも考えられる。<sup>⑦</sup>しかし、この世に生まれる以前、シェリング的に言いかえれば、超越論的過去に確実に知っていたことを、現世で思い出す、という「想起説」、まして、世界生成の存在論というに関して、真実在の世界とそれに与かっているにすぎない経験世界という構造をとるプラトンとは、現実態と可能態の関係が、逆転しているのではないだろうか。

そこで、この可能性・現実性・必然性という様相概念を、アリストテレスに即して考えてみたらどうであろうか。<sup>⑧</sup>

シェリングが、アリストテレスそのものを引用したり、名前を出したりすることはきわめて少ない。といって、伝統的な様相概念を無視したとはもとより考えられない。様相概念そのものは、新プラトン主義、さらに中世スコラ学から、現代の様相論理学まで、きわめて精緻で多面的な展開を見せている。ここでは、アリストテレスの『動物部分論』を簡単に考察してみたい。もちろん、アリストテレス研究を無視することはできないが、精密な文献学的・哲学的先行研究はおそらくここでは必要ない。シェリングの蔵書にアリストテレスの著作や研

究書があつたことは確實であるが、当時の大学哲学部、神学部で受けた教育以上にシェリングがアリストテレスを研究した形跡はたどれないからである。

しかし、事実、アリストテレスのデュナミスとエンテレケイアの関係が、現実性とまさにこの現実がこのようであるための可能性との関係であり、そこでは、原因（もちろんこの語は、『自由論』におけるそれとは全く異なる意味だが）についての、あるいは原因に向かつての知を要求するのと同様の構造がここにあるのではないか。

可能性には他のものにもなりうる可能性があり、それがただ一つの現実にならなくてはならない。「自然の王国」においては、まだ何でもない、すなわち純粹に可能的なものが、「何か」であることへの「憧憬 *Sehnsucht*」を発することから、次第に可能的世界が形成されてゆく。それが人間において、（さまざまな言い方で表現されているが、）二つの原理が最高度に働き、神においては分離しえない原理が、人間という存在者においては分離可能であるという点に、人間が存在者としてあるためには本質的に人間は自由なのであるとされる。そして、この自由こそ、世界の現実化、神の十全な自己顕示の鍵であり、出発点なのである。可能性と現実性を結びつける自由。これは何なのか。<sup>11</sup>

#### 四、アリストテレス『動物部分論』第一巻第一章

アリストテレスは『動物部分論』冒頭で、自然の生成に認められる「目的や始動因のような多くの原因」(639b10) について述べている。そこでは、どれが第一の原因であるかについて「いわゆる目的の方が第一であろうと思う。なぜなら、これは概念であり、概念は技術品においても自然物においてもはじめだからである」(640a) としている。さらに、必然性に関しては、自然物ならどれについても同じというわけではない、と一様に必然性を唱える人々、より正確に言えば、質料が端的に持つ必然性を主張するエンペドクレスやデモクリトスの原子論的必然性を批判し、絶対的必然性（永遠の事物、たとえば四元素にだけある）と条件付きの必然性（家などの技術品とあらゆる被造物にある）を区別する。すなわち、存在するものについていわれる絶対的必然性と、存在すべきものについていわれる条件付きの必然性の区別である。



絶対的必然性は「これこれのことが存在する以上、ないし起こった以上、健康とか人間とかが必ず存在する」という思考方向を取り、また、「健康とか人間とかはしかしかのものであるから、これこれのことが存在しなければならぬ、起こらなくてはならない」というのが、条件付きの必然性である。すなわち、生成する自然に関して「『人の本質はこうなのだから、それゆえ人体にはこれこれの部分がある。なぜなら、そういう部分なしには人はありえないから』というべきである、…中略…どんな自然物でもみなこれと同じことである」(639a30f.)と断言される。そして、この両方の必然性が結びつけられるのが、「目的」である。アリストテレスは、「呼吸にはこれという目的があり、またこの目的に達するためには必ずこれこれの原因によらなければならない」と例を挙げた上で、「あれが達せられるべき目的だとすれば、必ずこれこれの手段がなくてはならない」という条件付き必然性と、「事物がこういう状態であり、もともとこういう風になっている」、だからこうなる、という絶対的必然性が結びつけられる。

すなわち、生命を保つ、という目的においては、生命を保つための条件として必然的な呼吸と、呼吸という状態がどのようにして生じなくてはならないかという絶対的必然性がなくてはならない、というのである(642a30)。

このような二つの必然性は、アリストテレスの例示から見て、有機体の合目的性を説明することができるものであろう。生命体・有機制における部分と全体の在り方、そして物理的必然性と、目的論的必然性が、結びつけられるのである。

このように考えると、シェリングの自由論はまず、「全体が全体として自己自身であるために」という、目的が第一の原因となって展開される有機体の存在論であることになる。有機体には、より強い必然性、実現可能性としての可能性が要求される。その目的とは、シェリングの言葉では「神の完全な、現実的な自己顕示」であり、有機体特有の自己目的的なもの、自己原因的なものといえよう。

もちろんアリストテレスの図式を、そのままシェリングに当てはめることはできない。しかし、『動物部分論』の二つの必然性の区別と、「目的」という概念によるその両者の統合は、ここにいたって、可能世界と現実世界の狭間かつ要にあつて、しかも必然的に自由でなくてはならない人間という存在者の在り方を、説明する方法の一つとして有効になるのではないだろうか。

## 五、結

自己目的性、自己原因性は、有機体の在り方の大きな特徴である。シェリングの世界は、単なるモノの世界ではなく、有機制的生命の世界である。そこには、まず自己目的、自己原因が考えられなくてはならない。そうであるとすれば、必然的に自由である存在者がその世界の目的であり、原因であるとはいえないだろうか。このような存在者は、「現実的に悪い行為を行う」ような自由な存在者とはかぎらず、まずは、「この私」として、普遍意志のなかにあつて、それ以上に特殊意志を、我意を働かせ、「個性性」に至った存在者でなければならぬであろうからである。ここで、私という生をめざす存在者として、人間は必然的に自由であると考えられるのではないだろうか。このような人間が、可能世界である「自然の王国」から、現実世界・経験世界である「歴史の王国」を結びつける接点に必然的に置かれている。その終局が、「一切中一切 *Alles in Allem*」(VII, 407) である神である。このように考えてみると、「必然的に自由である」ということが、可能世界と現実世界のまさに結節点になければならない、と見てよいのではないかと思われる。

しかし、アリストテレスが可能態・現実態に言及するのは、もちろん『動物部分論』だけではない。おそらくシェリングも熟読したであろう『形而上学』の中心部分である第七―九巻の実体論の意味を考えなくてはならない。さらに、自由論において、人間は、精神であり、人格であつて、だからこそ我意のみを働かせることができる。それは、普遍意志から自らを分離し、かつ有機的世界全体から自らを分離する意志の働きであり、これに対して、愛と呼ばれる普遍意志との合一を結び続ける意志、あるいは、合一を呼びかける普遍意志に込め続ける意志、それもまた愛の働きである。動物は、あるいは、単なる個体的存在者は、こうした分離を行うことができない、したがって意志によって合一することもありえないというのがシェリングの主張である (VII, 373)<sup>12</sup>。

シェリングの有機制としての世界を理解するに当たって、『動物部分論』の様相概念は、ある程度有効であることがわかった。アリストテレス的デユナミス論をはじめとする、哲学全体における「様相」、「様相論理」の思想史の中でシェリング思想を理解する手始めとして、こうした観点から、自由論の世界を見直してみることも、一面的ではあるが、ひとつのやりかたではないだろうか。

- (1) シェリングの著作からの引用は、*Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A.Schelling, Stuttgart 1856-61により、巻数(ローマ数字) ページ数(アラビア数字) を本文中に割注で示した。「」内は引用者の補足。  
 フイヒテの著作からの引用は、*Fiches Werke*, hrsg. von H.Fichte, Berlin, 1845/46を底本とする Walter de Gruyter, Berlin, 1971により、巻数(ローマ数字) ページ数(アラビア数字) を本文中に割注で示した。また、アリストテレスの引用は、岩波版全集の翻訳に従った。  
 また、アリストテレスに関しては、藤沢令夫『イデアと世界』、岩波書店(一九八〇)、桑子敏雄『エネルゲイア』、東京大学出版会(一九九三)を主に参照した。
- (2) 自己意識の活動とは反省である。すなわち、「私」に対して「私」が行う把握であり、最終的には事行の自己理解であることになる。そのつどの経験において、絶対的自我のありよう(絶対的な知)は、自我にとって反省によってしか得られないものであり、その結果、自我がはじめに何であったのか、すなわち、単なる全実在性としての無制限な自己定立や主観・客観の確信ではなく、「として」という形において無制限なものを写像するものであったことが明らかになる。絶対的反省は絶対者を写像する。自我は「自己」を定立する「として」「自己」を端的に自ら定立する。しかし、自己を定立する活動「として」の自我は、絶対者の映像 Bildであり、図式 Schemaであるが、そのようなものとしての自我の反省は、生命・現実性・実在・真理の前では不十分である。しかし自我は、反省を自己充足すべく、無限に突き動かされ、自己運動を永遠に継続する。したがって、自己自身に関する自我の反省は、自らを映像・図式・影といった無として見いだすことになる。  
 この根本的なニヒリズムを克服するにはどうすればよいのか。このニヒリズムの自覚が、フイヒテをして延々と続く『知識学』講義へと進ませたものである。まずは、一八〇一年の知識学がその舞台となる。
- (3) 自然哲学に関しては、拙論「自然そして自由」、『哲学・思想論集』第三三三号(二〇〇八)を参照。
- (4) 一八〇〇年前後の同一哲学的構図が自由論期まで残り続けることに関しては、拙著『シェリングの自由論』北樹出版(二〇〇五)、一三五頁を参照。
- (5) この自己超出の構造に関しては、高山守『シェリングーポスト「私」の哲学』、理想社(一九九六)を参照。
- (6) 注(2)を参照。
- (7) F.W.J.Schelling, „*Timaeus*“, (1794), Hrsg. von Hartmut Buchner 1994.
- (8) 拙論「アナムネーシスとしての哲学—中期シェリングの想起説」、『哲学・思想論集』第二〇号(一九九四)を参照。
- (9) これはすでに先例がある。近藤良樹『シェリングの構想力とポテンツ論』(里見軍之編『ドイツ観念論とデアレクティク』法律文化社(一九九〇)所収)、Erhard Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*, Wen/München, 1965.ただし、近藤論文は、シェリング前期の自我論について、エーザーは題名通り、後期哲学についてであって、自由論期については、本論のような観点からの考察を行うことになった。
- (10) Müller-Bergien, Anna-Lena (Hrsg.), *Schellings Bibliothek. Die Verzeichnisse von F.W.J. Schellings Buchnachlaß*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2007.これは、シェリング没後、遺族がその蔵書を競売にかけた際の目録である。もちろん、シェリングの蔵書のすべてではなく、法学教授であった長男パウル・ハインリヒ・ヨゼフ、教会執事でシェリングの全集を編集した次男カール・フリードリヒ・アウグストをはじめ、知人や弟子に譲られたものも多いとみられる。ただし、そ

ここに掲載されているアリストテレスの著作および研究書は、冊数の上では、カントやプラトンのそれを上回っている。

- (11) カントのカテゴリ表の注解にあつては、必然性が、「可能性そのものによつて与えられている実存性」(Kritik der reinen Vernunft, B111)とされ、可能性と現実性を媒介するものと見なされている。しかしカントの場合、カテゴリの内でも、ことに様相のカテゴリは「ただ主観的にのみ総合的」(op. cit. B286)であるから、ファイヒテ、シェリングがまさに乗り越えようとした二世界性をさらに深めるものになっている。したがって、これを自由と必然性の等置とみなすことはできない。

なお、カント、ファイヒテ、シェリングのカテゴリ概念については、近藤良樹『弁証法的範疇論への道程―カント・ファイヒテ・シェリング』、九州大学出版会(一九八八)を参照。

- (12) 「人間の退廃が動物にまでなるだけなら望ましいことであり、残念ながら、人間は動物の下か上にしかいられないのである」。シェリングはこれをフランク・フォン・バーダーの言葉として出典をあげている。

## Was ist “die notwendige Freiheit”

Yuko TAKAO

Der Mensch kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben. So sagte Schelling in “Über das Wesen der Menschlichen Freiheit” bei der Erklärung über die Wirklichkeit des Bösen. Die Einheit oder Zwietracht des Universalwillen, All zu sein, und der Partikularwillen, Selbst zu sein: Man läßt sich nötigen, diese zwei Seinsarten zu wählen. Dies ist der Übergang “Reich der Natur” als der möglichen Welt zur “Reich der Geschichte” als der wirklichen und geschichtlichen Welt. Man kann in dem Reich der Geschichte da sein, ohne mit seiner Freiheit die Seinsarten zu wählen, um Ich, nichts als anders, zu sein.

Aber dieses Verhältnis bedeutete, daß der Mensch notwendig frei sei. Was ist “die notwendige Freiheit”. Die vorliegende Arbeit ist eine Teil, dieser merkwürdigen Begriff in Theorie der Modalität seit Aristoteles zu denken.