

ゲーテとヘーゲル

——「自由」という理念をめぐる——

寺田 ひろ子

一 はじめに

——なぜヘーゲルに対してゲーテなのか

① 西欧哲学を学ぶ者の一人として「ヘーゲル哲学」の原点、および終点をもよりよく理解したい——つまり、カントとヘーゲル、ヘーゲルとマルクス、あるいはヘーゲルとキルケゴールなどという継承と転換、相違と転倒をみるような比較のうちにはなく、その哲学全体を構成する何かもつと強い必然性のようなもの、大本のところを支えている確信のようなものは何なのかを知りたいと考えたとき、二つのヒントが与えられた。一つは、『精神現象学』（一八〇六年、ヘーゲル三十六歳）は、実はゲーテの『ヴィルヘルムマイスターの修行時代』（二七九六年、ゲーテ四十七歳）と非常に相似していること（初めに長谷川宏先生より指摘を受けた）

である。今更ながらの感はあるが、事実として当時、例えばゲーテの「色彩論」や「原型論」に関して、『エンツィクロペディー』などでたびたび言及しているように、ヘーゲルは明らかにゲーテの影響下にあったといえる。このことはほんとうはそれほど驚くべきことではないのかもしれないが、なぜその関係を吟味してこなかったかと悔やまれた。二人は二十一歳という年齢の差こそあったが、同じ時代精神のなかで生き（一七八九年フランス革命、一七九三年ルイ一六世処刑などの歴史の共通体験、約三十年の長きにわたる実際の交流もあった。ナポレオン軍がイエーナに侵入してきたときに、『精神現象学』は書き上げられたが、あの『ファウスト』第一部もほぼ同時に完成されている。ゲーテの自伝『詩と真実』とヘーゲルの『論理学』もほとんど同じ時期に書き始められている。

実際にゲーテのものを読んでみると、例えば先の『修行時代』の主人公の魂の遍歴や修行の旅は、なるほど「意識の経験の旅」を容易に想起させるが、それは手法の形式的な類似ではなく、内実の構成に沿って展開される観念的な分極とその合一という類似であると思われる。両者には何かさういう観念の必然性が共通していると思われる。しかし、ゲーテの場合『ファウスト』や他の作品を考慮してみても、いかにして人間が人間的なものを完成させることができるかという主題の追究において、あるいは絶対的なものに対する融和や救済にみられる変通自在の豊かさにおいて、そして自然というものに対する直観的な洞察等々において、専ら体系的であろうとするヘーゲルとは大いに異なると思われた。それはやはりヘーゲルの「精神哲学」の領域には相容れないところと思われた。特にこれこそはヘーゲルの独創である。「客観的精神」に對立すると思われた。これが自分が気づいた二つめのヒントとなった。これらを整理していこうとすると、まず差し当たって両者の間の直接的な印象や所感については、特にゲーテ側の書簡にいくつかの率直な記述が残されている。ところが、第三者に宛てた手紙などでは前後の事情、その交際関係が判らぬ限り必ずしも充分とはいえず、ゲーテのヘーゲルへの感想は一部に好意的なものもあるが、かなりの条件付きで評価するという厳しさやある種の嫌悪感を表したものなども見受けられる。今日の我々からみれば、その内容もいささかローカルにすぎぬと思われる事柄

も多い。むしろかえって、両者の実際の著書、作品にこそ今日のみにてもある程度は想像可能な興味深い相関関係、すなわち互いに牽引され、そして反発するという関係がみとれるように思われる。それは、片や文学、片や哲学という狭い枠を超えるような次元での関係性である。このところを考えてみたいというのが、本論の趣旨である。

② 以上のような両者における牽引と反発という関係を明らかにしたいと思うとき、そこになぜ——自由という理念をめぐって——という副題を付けるのかという理由については、本来、別個にもっと詳細な説明をするべきであるが、いま最小限に述べるなら、およそ次のような考えによる。

そもそも「自由」をどのようなものと理解するかは、結局のところ、特定の文化や時代に深く係わる。その意味では、あまりにかけ離れたものを比較してみても適切ではない。しかし、文化や時代性を共有しているもインディヴィデュアルな意味での対立はある。そうした対立こそは両者の本質を際立たせるものであるだろう。ゲーテとヘーゲルの場合、それぞれの思想の外延に同時代のローカルなキリスト教思想があるということは、それだけ多くの概念を共有しているということである。「自由」についても例外ではないはずである。当初は律法からの福音による自由という教えであったろう、この理念をさらに近代的に洗練させ、いかに現実化させていくかが課題であったはずである。ところが、これ

は相当に困難で、本質 (essence) としての人間の規定や世界の認識において判断が容易ではなく、最終的にどうとらえるかはまさにインディヴィデュアルな問題となってくる。両者の近さとしても隔たりとしてもこのことは指摘できるということである。

二 ゲーテおよびヘーゲルとその周辺

自由という理念をめぐる、ヘーゲルおよびゲーテのそれは、彼らの時代のその後とそれ以前の思潮においてどのような相違があるかという点にひとまず注意を向ける必要があるだろう。

一八三一年のヘーゲルの死後、いわゆるマルキシズムや実存主義、あるいは一般に自由主義などと呼ばれる思想などが台頭してくるようになる。これらをひと括りにして何かを定義づけることはまた難しいことであるが、差し当たって一つの特徴はそれまでの欧州のキリスト教的世界観が崩壊していったということである。その崩壊のなから、自由の思想は社会的、市民的の意味に強く傾斜することもあれば、自己実現の自由、意志としての自由などが主張されるようになる。当然、無神論的な傾向のものは、神的秩序の外側に別個の真理を求めようにして人間の根源的なあり方に迫ろうとする。ゲーテやヘーゲルはこうした思潮が西欧やあるいはロシアにも現れてくる寸前の思想なのであり、キリスト教的世界観で統一できた時代の終焉としての位置と意味をもって⁽¹⁾いる。そうした内容においては、ゲーテを「キリスト教的異教」

と言おうとも、ヘーゲルを「哲学的キリスト教」と言おうとも、それらは決してそれほど異質ではない。

それでは、ゲーテ、ヘーゲルの一つ前の時代となれば、それはやはりカントとの差異をどうしても考えねばならない。例えば、『道徳形而上学原論』(二七八五年)に「道徳の原理は自由という特性だけから導き出されねばならないから、自由はまたあらゆる理性的存在者の意志の特性であることが証明されなければならない」などであるのは、いかにも有名でカントらしい。つまり「自由意志と道徳法に従う意志とは同一のものである」ということであるが、結局、自由であることと道徳的であることは、どちらも「理性的」であることに関連する。自由とは自己の行動する状況を評価することのできる「理性的存在」のみがもつ能力であり、理性的存在のみが道徳的であることができるというのである。しかし、ではなぜ自由であることと道徳法に従うことが同一であるのか、なぜ人間は自由であろうとすると、道徳的でなければならないのか。端的にいえば、これらの疑問にカントは答えていない。答えのないままに、自由と道徳性との関連が強調されているという不満足は、ヘーゲルにもゲーテにもそれぞれの条理のなかにあつたと思われる⁽²⁾。

ヘーゲルにおいて『精神現象学』のみならず、後年の『法哲学』(二八二一年)に至るまで、独自に一貫していて重要であると思われる点は、今日必ずしも万人の肯定するところではないに

ても、人間というものを限りなく神に近づくがごとく進歩する存在にとらえたことである。そして、この進歩の発展過程には絶えざる緊張や矛盾が出現し、それを克服していくというダイナミズムが行われるが、そのダイナミズムのうちこそ進歩は存するといふいわゆる「弁証法」の論理を精妙に尽くしたわけである。進歩とは、もっとヘーゲル哲学に沿っていうならば、本来的な自由の現実的実現を図ることである。ヘーゲルでは自由は個人的・心理的概念ではなく、例えば「真理」というような本来的・世界的概念であり、その哲学体系のなかで「理性的必然性」といってもよい。それは純粹の「論理学」においても、歴史的・社会的「現実学」においても一貫する。なぜなら、人間の生きる場は必然的にこの経験的現実がすべてであるから、所属する歴史的・社会的関係を離れての目的はあり得ない。先に「客観的精神」こそヘーゲルの独創であると述べたのは、まさにこの意味である。このゆえに「法」や「道徳性」や「人倫」が、そして「国家」や「世界史」までもが、その領域に整合されるのである。したがって、ヘーゲル哲学における自由とは、いうならばそのような発展しなければならぬ精神であり、この発展はまた諸々の制約からの解放であるとするならば、自由とは本来の人間性とも考えられる³。

一方、ゲートにおける自由の問題は、ヘーゲルとの対比などよりもシラーとの反目する関係で知られているようである。例えば、

カントの信奉者であったシラーがゲートに「あなたはただスピノザ主義者でこそありえまじょう。あなたの〔美しい素朴な自然〕は自由哲学を奉ずることによってたちまち壊されてしまいうでしう」(一七九四年八月三日付ゲート宛シラーの書簡)と警告すれば、ゲートの方は「私は定言的命令にはせいぜい敬意を表するものですが、過大に取り扱えば、この観念的自由という理念はまちがいに善ならざるものに至るでしょう」(エッカーマン、ゲートとの對話 一八二七年一月一八日)という具合に対峙する。さらには、「自然に反して働こうとする場合ですら、われわれは自然とともに働く」、「素朴な自然は、諸対象、すなわち幸・不幸、善・悪、生・死と自由に戯れながら、それらの上に立っている」(「自然(断片)」、『詩と真理』第二部、第一〇章、一八一—一三三)というある種の汎神論的な必然性がゲートの実存の根本心情であるとすれば、「意志としての自由」は到底肯定できるものではなかったであろう。しかし、ここで皮肉にもかえって明白になることは、自由とは自然に対する反抗であり、自然からの離脱であり、諸々の自然的な制限を拒否しようとする極めて根源的な人間らしさであるといふことができる⁴。

三 ドイツ精神史上のゲートとヘーゲル

——その取り扱われ方

以上、述べてきたことは一つの歴史的課題でもある。いわゆる

十九世紀ドイツ精神史というものを詳細に分析したK・レーヴットやE・カッシーラーなどでは、なぜその精神史をゲートから始めたり、あるいは主要なポイントをゲートに求めたりするのであるのかとかねてからの疑問にも、実のところ関係してくる。

つまり例えば、名著として知られるレーヴットの『ヘーゲルからニーチェへ』（一九四二年）⁵の本来のテーマは、「ヘーゲルの絶対的精神の哲学が、その後のマルクスやキルケゴールによってマルキシズムや実存主義へと改造され、あるいは転向していった推移を観察し、そうした十九世紀の影響を見据えて、「我々の後の人々は何によって生きるのだろうか」といういわば温故知新を探ることにあつたはずである。そうした理由によって、まず第一部が「十九世紀ドイツ精神史」であり、第二部は「市民的キリスト教の歴史」の経緯が研究対象とされるが、はじめに序文で與された「ゲートの現象に対する直観とヘーゲルによる絶対者の把握」という両者の「キリスト教的な原理の共通性、しかしその解釈の相違」というモチーフはずっと一貫して後を引き、「ヘーゲルの歴史哲学とゲートの世界事象の直観」というほとんど同じ表現で一部と二部を繋ぐ要の役割にも使われている。こうしたゲート並びにヘーゲルに対する強い関心には、何かレーヴットの特別な深意が窺われる。

また、カッシーラーの『自由と形式』（一九一六年）⁶は、この書名が示すように自由と形式というカテゴリーでドイツ精神史の構

造とそれの個々の決定的な諸契機の関係性を明らかにできるとする趣旨のもの（もともとこれらの概念が直ちに鮮明で一義的に確立されるものではないと断つてはいるが）である。ルター以降ヘーゲルまで（つまり十六世紀から十九世紀に至るまで）のドイツ民族の精神的核心であり、文化の中核である宗教（プロテスタントティズム）と哲学と文学と、また政治思想までも含んで、その本質を根源にまで遡って追求するという膨大なものである。个性的であるのは、宗教、哲学、文学などを決して切り離してはとれない、という姿勢である。最晩年の“*An Essay on Man*”（一九四四年、邦訳「人間」）では、「人間は固い事実の世界に生きているのでも、直接的な必要や欲望にしがたつて生きているのでもない。人間はむしろ想像的な情動、希望と恐れ、幻想と幻滅、空想と夢のうちに生きている。」とも語られている。おそらくこのゆえに「自由理念と国家理念」という章立てのなかで説かれるフィヒテやヘーゲルよりも、独立した章立ての「ゲート」あるいは「シラー」についての方が、生き生きとしたものを感じる。

レーヴットやカッシーラーのこれらの著書のなかで、ゲートとヘーゲルの関係がいかに明確に異なつて書かれているわけではない。しかし、さしあつてそのとらえ方の特徴をもって手引とすることは、先に述べた本論の目的にも適うものであると思われる。

(1) カッシーラーにおいて

「ヘーゲルに対する個人的な友情関係にもかかわらず、ゲーテをヘーゲルの学説から常に遠ざけていたものは、発展過程を単調な概念的・弁証法的図式で表現することに對するゲーテの断固とした反対であった。発展の諸契機を論理的な過程の契機に、つまり定言と矛盾とに、変えてしまうことに對して、ゲーテは心の全体の中に根ざしたきわめて深い嫌悪を感じた。ヘーゲルの現象学緒論の文章——蕾は花が開くと消滅するから、前者は後者によって反駁されるわけであり、同様に果実によって花は植物の虚偽の定住として説明される——こういう文章はゲーテの眼には、自然の永遠の実在性を全く詭弁的な饒舌によって打ち壊そうとする奇怪な試みと映った。ゲーテは理論的な意味で絶対者について語ることを拒否した。なぜならゲーテでは、世界と歴史とは神性の生きた衣（「ファウスト」）であり、生成の戯れについては、本質を隠すことなく啓示する輝き（「真の輝き」）——として見透すのでなければならぬ。」（一八二二年一月二八日、ゲーテのゼーベック宛ての書簡を資料として）

おおむねこのような導入の下では、カッシーラーの関心は専らゲーテの側に接近している。つまり、ゲーテの「絶対者を現象のなかで承認し、常に眼中に保ってきた者は、それについて極めて大きなものを学ぶだろう」（『前出同書簡』）という基本的視点に着目し、解説を行っているわけだが、一点興味深いのはゲーテのそれ

は実はカントに通じるといふものである。ゲーテは理性批判が認識の制限と限界の間に設けた原理的な区別をもっと広い意味で取り入れ、そのなかに独自の認識形式と生活形式のある契機の証しを認めているといふのである。というのも、ゲーテは一方で「測り知れぬもの」といふ觀念を常に固持しながら、他方では人間は自分の探究に限界をつけてはならないということを固く主張しているからである。「物自体」の迷路には立ち入らなかつたが、しかし、カント学説の本来の積極的な有効性を立証するように、またそれが「理念と同じように生産的に働くこと」をかえって裏付けたのだと見ている。なぜゲーテがそのことをなしたかといへば、「純粹觀照をもつて健康に自分自身のなかをのぞきこむ天分」であつたともいっているが、「芸術といふものは自然のなかの至るところで私たちが見る全体の破壊的な力に抵抗して、自らを保とうとする個人の努力から生まれる」のであつて、ゲーテはそれを体現したのだというわけである。同時にそれは「ある内的な自由の獲得」（一八三一年一月五日、ゲーテのフォン・ミュラー書記官長宛書簡）でもあつたといふ。「すべての創作がその本性上迫っていく無限性」において、また「個人の經驗的な個別的な生存の基礎にある有限性と被制約性の領域を止揚する」という意味において、この自由はまた「造形する力」でもあるといふ。

なるほど「ファウスト」劇がその頂点と終焉において還つて行く根本にも、この「内的な自由」は認められるだろう。『ファウ

スト』について若干の私見をいえば、劇中、果たしてファウストはメフィストとの賭けに勝ったのか負けたのか、あるいは例の「常に求めつつ努める者をわれらは救うことができる」の真意は何かというあたりが気になっていたが、いま、ファウストにあっては何か天的な理想を求めているのではなく、そもそも何かを求めることが問題なのではなく、ひたむきに求め続けるという行為とその努力があるだけで、しかも求める対象を求めるという行為の仕方が印象強く思われる。その対象は決して定立されない変化そのものであり、いわば運動の自己目的化とも言わざるを得ないが、そうした形式法則の生成と変化こそこの物語の必然性であると思われる。これはメフィストに絡みつかれるファウストという人格に焦点を当てても同様のことはいえる。そもそも人格性というものが移ろいやすいものとして、いわば一つの比喩にすぎないという理解なのである。それが証拠に、メフィストがはじめて正体を現したのはファウストが「ヨハネ伝」のあのロゴスを「はじめに」*Im Anfang*（行為）ありき」と訳すという着想を得た瞬間であったと思ふに当たる。

いずれにしても、この劇に現わされた「自我に関する弁明が世界史に関し、世界史を前にしての弁明となる」というダイナミックな総合、その合一性には、故意ではなく、方法論でもなく、何か地下水脈的な連絡でヘーゲルにも関係する。「本質そのもの」とその発現の全体との間に、また絶対者とそれの示現との間に相

違はない⁽¹⁾、そういう基本的な視座によってゲーテはヘーゲルに影響を与えたとカッシーラーは見ているのである。そしてまた、この著書に沿っていかにもカッシーラー的というなら、「形式と自由との対立、そしてその和解とはゲーテの生涯の基本主題であり、またドイツ精神史の基本主題でもある」ということになる。

(2) レーヴットにおいて

レーヴットもまた、先のヘーゲル『現象学』序文の「芽から花や実が出る植物の発展段階」を一種の弁証法的止揚だと述べているあの一節を取り上げて、次のように言及しているが、それらは先のカッシーラーとは別様の論調で、端的にいえばいかにもヘーゲル寄りである。それは結局、「ヘーゲルにとって自然は無力であり、ゲーテにとっては万能であった——キリスト教の精神をヘーゲルは専ら「精神の歴史における絶対者」とだけ見ていた」それゆえ、「ゲーテとヘーゲルの真の相違は、キリスト教とその歴史に対する両者の立場の相違において把握することができる」というある種、明快なものである。

レーヴットで興味深いのは「薔薇と十字架」——「理性と十字架を結合させるヘーゲルに対してのゲーテの否認（嫌悪）」という一章である。一八三〇年、ヘーゲル六十歳の誕生日に門弟一同からあるメダルが贈られた。表にはヘーゲルの肖像、裏にはある比喩的な図が刻まれていた。このメダルはヘーゲル自身の希望で（ヘーゲルの死後ではあったが）ゲーテにも贈られた。この裏側

のデザインにゲーテが立腹したという話である。二度にわたり非常に不快を表したというのである。「地獄の口を開けているような」とまでいわれたその図は、本を読んでいる男・鼻・高い十字架を支える女・裸の天使といった図柄で、鼻に十字架という添え物から真ん中の天使は哲学と神学の仲介役を示すということが、本意であると誰にも分かるものであったという。要するにゲーテが嫌ったのは、哲学と神学との短絡的なしかも世俗的な結びつけ方であり、その無神経さ、その強引さであったと思われる。

このことと思い起こされるのは、ヘーゲルが理性を「現在の十字架中にある薔薇」と呼んだ『法哲学』序文にある有名な文章である（ヘーゲルのメダルには十字架はあるが、薔薇はなかったが）。すなわち「理性を現在の十字架における薔薇として認識する——この理性的な洞察こそ哲学が人々に得させる現実との和解である」という具合の、いわば「理性への信仰」とでもいうような接合（しかもルターでは信仰の純粹な表現であったものに対して）が、この序文のみならず、『宗教哲学』のなかにも確かにある。したがって、レーヴットの次のような表現はやはりうまいと言わざるをえない。すなわち「ゲーテは人間性の薔薇を十字架に自由(1)に巻きつかせ、哲学と神学を向かい合ったままにしておく。ヘーゲルは理性の薔薇を十字架の真ん中に移し、哲学的思想は神学(2)のドグマ的観念と合体すべきものだと考える。」

重要であるのは、このような宗教と哲学の結合においては、キ

リスト教の中の最高理念であった「自由」の意味、そしてまたキリストの受難の意味さえもかえって封印されるのではないかという疑問が生じることである。ヘーゲルではまさにこの点が曖昧である。はじめには機能していた批判の契機が、仲介するという性質がくずれていくにしたがって、皮肉な意味でまさに独立自由なものとなってしまふ。こうした必然が、「シュトラウス、フォイエールバッハを通じて、ブルーノ・パウアーやキェルケゴールに至る宗教批判に現れていく。そして、この道程においてヘーゲル哲学の危機はまたキリスト教そのものの危機ともなって進展する」。レーヴットがゲーテとヘーゲルとの関係に注目するのは、こうした事情によってである。

四 むすびにかえて

ある意味で、ヘーゲルはゲーテよりもずっと徹底した世界を築き上げたといえるし、ゲーテはまたヘーゲルよりもっと複雑に豊かであったといえる。一つの抽象的な価値理念としての自由から出発しながら最終的に国家論にまで至ったヘーゲル哲学では、「自由と必然の対立は消滅する」（『歴史哲学』）のではなく、目的化された必然のために自由は消滅したともいえるのであるが、ゲーテにとっては自由をそのように導く理性は奇怪なものであった。「人智に知れぬ」秘密はあくまで『秘密』であり、むしろ「純粹に人間的であるもの」を内的に成熟させていくことが肝要であっ

た。「全き自然」の言葉を聞き取ろうとし、「直観 - anschauen」がその方法であったのは、自然を漠然と眺める (sehen) のではなく、注意深く見つめることこそが真の理論化であるとの確信があったからだろう。したがって、一方がその壮大な体系化において「理性の狡智」を否定しないというのであれば、もう一方は「自然の狡智」を認め、むしろ積極的にこれを是認するという立場であるといえるだろう。また一方が意志的に、ということとは自然に抗して「止揚する自由」を説いたというのであれば、もう一方は観照される自然の内に「自由が成熟していく」ことをとらえようとしたのではないかという表現も許されるかと思う。

- (1) 拙論『ドイツ観念論と近代ロシア思想——一八四〇年代を中心として——』『比較思想研究』第一〇号、拙論「ロシア思想にみる近代と反近代」早稲田大学社会科学研究所比較近代文化部会『研究シリーズ三四』など、参照。
- (2) カント批判としては、ヘーゲルの側では *Glauben und Wissen - A. Kantische Philosophie*、(1802) に、ゲーテの側では *G. Simmel, Goethe* (1923) が、*„Ich und die Welt“* となっていると思われる。(3) ヘーゲルの「客観的精神」に関しては、高山岩男『ヘーゲル』(昭和十一年、弘文堂書房)が、特に参考となった。
- (4) ゲーテ『詩と真実』、エッカーマン『ゲーテとの対話』などの理解については、『Thomas Mann, Goethe und Tolstoi, 1922. 邦訳『ゲーテとトルストイ』(岩波文庫)が参考になった。
- (5) Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* は初版が一九四一年

(チューリッヒおよびニューヨーク)であるが、三六年(昭和十一年)からこの年(昭和十六年)の二月まで東北大学に在籍し、哲学やドイツ文学の講義を担当していた。一時、京都大学にも出講した。ナチスの人種政策によってドイツを追われたためである。

- (6) Ernst Cassirer もまた一九三〇年代の半ば頃にユダヤ人として亡命せざるをえなかったが、この著書の邦訳者である中盤壁が「あとがき」で「カッシーラーの道が終わったところで、ホフマイスターの道が始められたのである」と述べている件は現代史の流れと対応して興味深い。
- (7) カッシーラーは実に「ファウスト」に精通しているので、引用例は膨大で枚挙に遑がない。「神性の生きた衣……」(309)の件については、神の創造の業に参じている「地霊」が自らの本質を絶唱する重要場面であるので、詳細は拙論「根源的自由と悪の問題」(『悪を哲学する』二〇〇三年、北樹出版)にも述べた。
- (8) 「ある瞬間に向かって、『留まれ！お前はあまりに美しい！』と言ったならば、俺の魂はお前のものだ、とファウストがメフィストに約束した賭け」であるが、原文では、Zum Augenblick dürftich sagen: / Verweile doch, du bist so schön! である。いわゆる接続法Ⅱ式で、仮定に対する結論が、婉曲の表現であるのか、という問題もあるが、前後の文脈からファウストの求める「瞬間」とは「日々自由と生活を新たにちかちか休まぬ……」をふまえて「自我の存在証明である」とも、また自然に積極的に働きかけて得る自由とも解釈される。この度は割愛せざるを得なかったが、これは一つの自由論としても掘り下げることができると思う。
- (9) Faust (11936 ~ 37) 天使たちの合唱「ファウストの救済を暗示する。(一)に示した拙論では「マクバス」との比較を試みた。
- (10) Faust (1237) 非常に意味深長な箇所であるから、(7)の拙論

でも検討した。

- (11) Ernst Cassirer, *Freiheit und Form* (1916), IV-7.
 - (12) Von Hegel bis Nietzsche, *Einführung* -2.
 - (13) *ibidem*, *Einführung* -2(b).
- (つらだ・ひろこ、西歐近世・近代哲学、

町田福祉専門学校講師)