

フィヒテにおける市民社会と国家(1)所有概念の構造転換

壽福, 眞美 / JUFUKU, Masami

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

社会労働研究 / Society and Labour

(巻 / Volume)

25

(号 / Number)

1

(開始ページ / Start Page)

31

(終了ページ / End Page)

58

(発行年 / Year)

1978-09-30

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006622>

ファイヒテにおける市民社会と国家（一）

——所有概念の構造転換——

寿 福 真 美

今日ファイヒテの社会哲学を論じる場合、ヴィルムスの解釈、すなわち、ファイヒテの抽象的自我による社会形成は必然的に全体的民主主義（政治社会による市民社会の支配・統治）を帰結する、という解釈が提起した問題を回避することはできない。というのは、ヴィルムスの提起は、ファイヒテが終始問題とした〈自由と強制のアンチノミー〉、換言すれば〈自由への強制〉という原理を正面に据えているからである。言うまでもなくこの原理はルソーにおいて最も明確に提起されたとも言えようが、しかし、純粹自我（我意欲す、という規定しかもっていないきわめて抽象的な主体把握）からの演繹によって社会形成を論じるファイヒテがこのアンチノミーをいっそう厳密に展開した、と言うことも許されるであろう。この点で近代自然法と総称される市民社会形成論は問題の立て方そのものにおいて異っていた。すなわち、人格の自由、私的所有、契約の自由、法の前の平等とかいった自由の諸カテゴリーは、究極的には神の自然法、あるいは良心という自然法によって根拠づけられるとは言え、理論構成としてみれば〈自然的人間〉〈現実存在する諸個人〉という規定においてすでに獲得されており、したがって、人間の生来有する権利、〈人間の権利〉あるいは〈自然権〉という形で構成されていた。それ故形成さるべき社会とは、この諸人権を外的に保証す

るものとして、そして市民社会が同時に政治社会として構成されるかぎり、政治社会の実存としての国家権力は、市民社会に対してその自律的な運動の諸条件を与える政府(国家機関)として構成されざるをえない。この理論においては「自由への強制」はそもそも問題となりえなかつたのである。

これと対比すると、フイヒテの純粹自我の社会理論は、すべての存在(事実の世界)を主体による生成過程(法の世界)に転化することをその核心としているから、理論的に見て「人間の権利」とか「自然権」について無前提的に語ることはできない。事実と完全に切斷された法のレベルにおいてはじめて人間の社会諸関係(経済的、政治的、文化的等々)の本質は明らかになるのである。私的所有権も抽象的自由の具体的一形態として主体によって構成されねばならない。換言すれば、純粹自我の実存形態である私的所有権は、他人・社会との媒介においてはじめて自我が獲得する社会的規定のひとつとして構成されねばならない。ところが、実存を獲得しない自我は自我をもはや主張できないから、自我に抽象的理性が人間の本質であるかぎり、私的所有権はすべての可能的自我によって必ず獲得されねばならない。ここに「自由への強制」の問題が生じる。

ところが、そのフイヒテも当初からこの問題を課題としたわけではない。むしろ、近代自然法の「自然権」が理論構成の出発点であった。しかし、一七九六年『自然法の基礎』においては近代自然法批判の展開が体系的に行われる。この転換の諸契機は後述するとして、その中核にあったのは、近代自然法のとくに私的所有権に対する評価の転換にあった。それに対応して市民社会と国家の關係も転換する。したがって政治社会の市民社会化という固有の問題も生じてくる。だが、この転換の意味する内容の把握のためには、所有概念の構造転換、それが何を意味するか、なぜ生じたか、いかなる帰結をもたらしたか、という点を明確にする必要がある。

だが、実はファイヒテにおいて所有概念の構造転換として現れてくる問題は、近代自然法自身が無自覚的にはあれ、内包していた問題であると言えないこともない。というのは、旧体制という事実の世界を打破して市民社会を形成するという近代自然法の歴史的課題は、法の世界を市民社会に限定せざるをえないから、私的所有権もまた市民社会²⁾政治社会において(論理的には)はじめて成立する概念である、と言いうるからである。こうなると、自然権は徹頭徹尾市民社会形成のためのロジカル・フィクションであることになり、したがって自然権の存在根拠は、理論的には政治社会の実現のうちに求められることになる。このように見ると、ファイヒテの問題は、近代自然法の内包する問題の顕在化という性格をもっている。この意味では、だから、〈自由への強制〉問題は、近代自然法の枠組のなかでの批判という性格をもつことになろう。いずれにせよ、〈自由への強制〉の内的的評価は、所有概念の構造転換に即してなされなければならない。

- (1) Bernard Wilms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie. Westdeutscher Verlag 1967.* (邦訳『全体的自由。ファイヒテの政治哲学』、福村出版、一九七七年)
- (2) たとえば、田中正司『ジョン・ロック研究』、未来社、一九六八年参照。

一

一七九〇年春、未来の妻ヨハンナ・ラーンにあててファイヒテは、彼の生涯を貫いて展開されることになる信念、思惟から行為へ、あるいは行為のための思弁という信念を告白している。「私は、私自身のただひとつの情熱、ただひとつの要求、ただひとつの絶対的な感情しかもっていない。それは私の外に向かつて働きかけることだ。私が行為す

ればするほど、それだけ私には自分が幸福に思われるのだ。これもまた幻想なのだろうか？　そうかもしれない。その底には真理があるのだ。⁽¹⁾その真理とはさしあたりは、カントの『実践理性批判』が提起した、実践理性による人倫法則——汝の意志の格率がつねに、同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ——の実現、道徳性の実現であった。その際フイヒテはたんなる適法性の世界（それは理性以外の諸能力の世界であり、経験的所与の世界である）を徹底的に否定したのではなく、理性を、絶対的に妥当すべき人倫法則を客体化する、したがって素材に対して形式を与える、人間のたんなる「自発性」⁽²⁾として把握した。その結果、理性は現実世界となんらの媒介関係をもたない抽象的理性という性格をもたざるをえない。しかしながら、この帰結はもちろんフイヒテなりの現状認識、歴史把握がもたらしたものであった。「私は祖国に対してはすっかり絶望している。——たしかに現代の比較的若い僧職者ミミのなかには、現代ヨーロッパのどこにもないほどの啓蒙と理性的宗教認識とが支配している。〔だが、スペイン以上の審問のなかで彼らには力もなく、人々からも必要とされていない。〕そこから隷従的で、光を恐れ、追従的な考え方が生まれている。もちろんこういう状態では革命がさし迫っている。だが、いつ、どのようにしてなのか？ともかく私はゾクセンでは僧職につく意志はない！」⁽³⁾だからといって現実のフランス革命やドイツ農民の反封建領主の闘争が実践理性を体現するものでもない。それどころか、それらは理性による進歩の必要性を再確認させるものすらある。なぜならば、道徳性の実現はまず政治的な、あるいは経済的な過程においてではなく（これらは適法性の世界でしかない）、まさに精神、良心、感情の過程においてはじめて可能となるのだからである。したがって、フイヒテが一七九〇年八月の農民反乱について次の評価を下したのは当然であった。「農民らはかなり前から選帝侯の獵獣保護に対して宣戦布告をしていた。選帝侯は屈服し、農民らはその獵獣をうち殺し——その結果すべてがうまく

いった。だが現在はまだ根底からの改革を考へることはできない。ひとり獲得する農民はシュレツターの『国家報』を読んだのに、根本的の改革に十分なほどにはまだ啓蒙されていぬ。そして上流諸身分はみな失うだけだ。だからそれは、二倍の力をもつてしても将来の爆発を妨ぎきれない間にあわせなのだ。⁽⁴⁾

しかし、人倫法則であれ理性であれ、現実変革を課題とするかぎり、それは具体的形態をとらざるをえない。つまりいかに抽象的理性であろうとも、その実現の形態と手段とが経験法則に従う現在の人間によって担われるかぎり、当の人間を変革し啓蒙しうるものでなければならぬ。その最初の形態がキリスト教あるいは理性宗教であった。この具体化はさほど奇妙なものではない。なぜなら、道徳性とは結局良心、内面性の問題であり、その実現とは、人間の心情的宥和の状態に他ならないからである。「私はルター派でも改革教会派〔ツツイングリ、カルヴァン派〕でもなく、キリスト教徒なのだ。」「キリスト教、すなわち最良の民族宗教」、「神のうちにもみ人倫法則は存在するのだ。」⁽⁵⁾ ⁽⁶⁾ ⁽⁷⁾

フイヒテがこう語るとき、現実のキリスト教がそのまま武器となりうるはずはなかった。所与の啓示に基づく信仰と純粹理性の要請としての眞理信仰とは峻別されねばならなかったし、実践理性による道徳感情の陶冶を可能とするより転形されねばならなかった。⁽⁸⁾

しかし、この試みは、生涯にわたってフイヒテの考え方の一契機をなすものではあるが、この段階においては、理性そのものの性格をさらに追求するという形で具体化されていく。たしかにすでに『あらゆる啓示の批判』(日記によれば、一七九一年八月には原稿は完成している)⁽⁹⁾において、信仰の両形態は、自己活動的か受動的かという分水嶺を保持しているが(そしてこの区別はその死まで保持される)、しかし自己活動性の構造は明らかでなく、理性||人倫法則||道徳性||神といった等式が提起されるにすぎなかったのである。

具体化の契機はもちろんフランス革命のジャコバン独裁への移行もあるかもしれない。しかし、より本質的には、実践への要求が深まれば深まるほど、先の等式の抽象性、心情性をフィヒテ自身が自覚していったのではなからうか？ (しかし、これはあくまで結果から見た推量にすぎない。)

第二の具体的形態を示すのが、一七九三年の『ヨーロッパの諸君主に対して思想の自由の返還を要求する』および『公衆のフランス革命評価を正すために⁽¹¹⁾』である。ここでは、理性が「不可譲の人権⁽¹²⁾」として、あるいは「原権⁽¹³⁾」として展開される。しかし、重要なことは、通例同じ理論構造をもつとされる両著作が、その人権の構成方法、とくに私的所有権の演繹と評価、そして市民社会と国家との関係において、相違する点を正確に理解することである。『フランス革命論』はむしろ、一七九六年の『自然法の基礎』で体系化される社会哲学への過渡期ないしは準備期を表現している。

フィヒテの実践的モチーフは啓蒙による国家体制の改革であって、決してフランス革命のような暴力的革命ではない。なぜなら、なるほど国家の暴力的転覆は人類の進歩を早めるかもしれないが、その過程は多大の不自由を民衆に強制し、もし失敗したら旧体制以上の貧困が待ちうけているからである⁽¹⁴⁾。もちろん現体制下で苦悩する民衆の抑圧と貧困とは除去されねばならない。だが、その方法がなぜ、啓蒙による「徐々の、だが確実な進歩⁽¹⁵⁾」を正当とするのか？ それは現体制(政治体制)が民衆の自己疎外の無自覚の表現に他ならないからだ。「君たち民衆は、思想の自由だけでなく、すべて一切を投げ捨てているのだ。ままだから君たちは、自分の君侯を憎悪するだけでなく、君たち自身を憎むべきなのだ。君たちの貧困の第一の原因のひとつは、君たちが君侯とその協力者らあまりに高く買いかぶっていることだ。」⁽¹⁶⁾だから、民衆のなすべきことは、人間の本質を明らかにして、いっさいの疎外態(さしあたりは、

君侯に代表される国家権力)の否定の正当性を論証し、君侯に対して假借なき批判の職関を開始することになる。

批判の原理は、既にフイヒテが獲得していた自己活動性の原理である。それは、人間を人格として捉え、人格の絶対的自由という要請に転化するとき、きわめてアナーキーな傾向を示す。「人間は自分自身の所有物であり、そうであり続けねばならぬ。人間がこの内なる声〔良心〕に従うべきであるなら、彼は外部からも強制されてはならぬし、一切の疎遠な力からも解放されていなければならぬ。いかなる他人も彼を支配してはならないのだ。まゝ人間は自由であり、かつ自由でなければならぬ。人間の内なる掟しか彼に命令することは許されぬのだ。」⁽¹⁷⁾ 思想・良心の自由、人格の自由が人間たることの第一原理であるとすれば、それらを侵害する一切のものは、個人・社会・国家いずれであるうと、非人間化の手段として絶対的に否定されることになる。しかし他方、すべての人間は同じく人格であるから、自由の平等が存在しなければならぬ。実はこの段階のフイヒテにとって特徴的なことは、彼が、人格の絶対的自由の平等の状態を市民社会、あるいはたんなる社会として把握して、政治社会すなわち国家との絶対的対立において概念化していることである。

すなわち、「現世における我々の唯一の幸福とは——それが幸福たるべきとして——自由な妨げられることなき自己活動、労働・刻苦・努力によって自らの目的のために自らの力で働きかけることである。〔君侯は現世の苦しみに対して天国をもちだして代替しようとする。〕だが我々は、この別世界の市民権をすでに我が胸中深くしまっており、君らに奪い去らせようなどとは思ってもいない。」⁽¹⁸⁾ これらの活動、市民権は、これらが人間であることの存在証明であるということによって、〈人権〉として妥当するのである。人権には、人倫法則によって絶対的に命令されるべき〈不可譲の人権(思想・良心の自由、人格性、表現の自由)〉と、恣意に基く契約によって譲渡・交換可能な〈譲渡

しうる人権(私的所有権、自己防衛権がフイヒテにおいては後々まで中核をなす)とがある。市民社会は、全成員がこの〈譲渡しうる人権〉(それは端的に言えば、〈不可譲権〉と私的所有権以外の人格に関わる)の若干を(そのなかで唯一確かなものが自己防衛権である)他人との平等な条件によって放棄して共同意志を成立させるところで存立する。⁽¹⁹⁾したがって市民社会は、〈不可譲の人権〉と私的所有権とを中軸とする自立した社会であり、国家権力はそのなかに干渉することはできない。もちろんフイヒテが思想・良心の自由に絶対的力点をおく以上、反対に私的所有権がそれと同等の妥当性をもつとは考えにくい。それが譲渡しうる権利であるかぎり、共同意志による制限は(補償の下で)ありうるであらう。しかし、ここでは自己防衛権の放棄が諸人権の「保護」⁽²⁰⁾を目的とするかぎり、私的所有権が自立した市民社会において相対的な絶対的妥当性をもつことが重要である。

それ故、この市民社会からの移譲によって成立する国家権力が、市民社会の諸人権によって絶対的に制限され、市民社会に絶対的に従属するのは必然的な帰結である、と言わねばならない。「君侯は社会からの移譲によってその権利をもつ。だが社会は自らもつていなかった諸権利を君侯に譲渡することはできないのだ。」⁽²¹⁾「社会の代理人」⁽²²⁾(代表者ではない!)としての国家権力が、ここでの結論である。

適法性の世界である市民社会と国家がこのように構成されはじめて、あの道徳性の世界の実存条件が完成する。明らかに、道徳性の世界、ヴィルムスに做つて言えば、道徳的ユートピアに至る道は、人倫法則の即時全面実現ではなく、まず市民社会という媒介項を必要とするに至った。では、キーウイタースとしての国家、つまり政治的共同体はいかなる位置を占めるのであろうか? 論理的に言えば、絶対的自由を原理とするかぎり、政治的共同体は文字どうり共同意志として成立するはずである。ましてフイヒテはルソーと共に歩むことを公言している。⁽²³⁾しかしながら、政

治的共同体の要諦は、少くとも明言されない。むしろ市民社会対国家権力の理論構造を踏まえた、国家権力の制限がその眼目である。「我々が、君が君侯故に君を尊敬するのだとすれば、君は尊敬に値するようにならねばならぬ。だが、人間を尊敬に値するようになるのは、真理と法への自由な服従に他ならない。」⁽²¹⁾「社会が主体であつて、君侯は仲介人、代理人にすぎない。」⁽²²⁾このように、自律的な市民社会に対する政府（すなわち、キールウィタースに対比されたスタウトス）という理論構造は、近代自然法に固有なものであつて、この帰結をうみだす根拠は、まさにあの〈自然権〉〈人権〉把握にあると言えるであろう。（したがつて、私的所有権をも含めて一切の権利を契約によつて基礎づけ、そして市民社会と政治的共同体を文字どおり一個同一のものとして構成したルソーとは、フイヒテが確信するほど一致しているわけではない。むしろそれは、後述するように、『自然法の基礎』におけるフイヒテなのである。ただし根拠づけはルソーと異つてはいるが。）

- (1) Ernst Bergmann (Hrsg.), Fichtes Briefe, Insel Verlag 1919, S. 21. (以下、Briefe Ⅴ略)
- (2) Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 23, 170. in: Immanuel Hermann Fichte (Hrsg.), Fichtes Werke, Bd. V. (以下、Werke, V. Ⅴ略)
- (3) Briefe, S. 35. 以下「」は筆者の補注である。
- (4) Ebenda, S. 49.
- (5) Ebenda, S. 34.
- (6) Werke, V, S. 7.
- (7) Ebenda, S. 40.
- (8) Vgl. Briefe, S. 242. Werke, V, S. 171.
- (9) Briefe, S. 236.

- (10) Werke, V, S. 25.
- (11) これは一七九三年九月二〇日にはすでに完成している。Vgl. Immanuel Hermann Fichte, Fichte's Leben und literarische Briefwechsel, Brockhaus Verlag 1862, Bd. 2, S. 155. (以下 Briefwechsel と略)
- (12) Werke, VI, S. 12.
- (13) Ebenda, S. 163.
- (14) Ebenda, S. 5f. フランス革命が啓蒙の帰結であり、精神的奴隷制の結果であることについては、Vgl. S. 26. また必ずしも暴力的革命の可能性が否定されていないことについては、Vgl. S. 6.
- (15) Ebenda, S. 5.
- (16) Ebenda, S. 7.
- (17) Ebenda, S. 11f.
- (18) Ebenda, S. 29.
- (19) Vgl. ebenda, S. 13.
- (20) Ebenda, S. 28.
- (21) Ebenda, S. 13.
- (22) Ebenda, S. 32.
- (23) Ebenda, S. 5.
- (24) Ebenda, S. 33.
- (25) Ebenda, S. 30.

しかしながら、このような市民社会と国家権力、政治的共同体の関係は、『フランス革命論』において変化の兆し

を見せる。ただし、決して根本的な変化ではない。

「フランス革命は全人類にとって重要だ、と私は思う。……フランス革命は、人間の権利と人間の尊厳という偉大なテクストについての豊かな叙述であるように思われる。」⁽¹⁾ フイヒテの実践的モテイフも変わってはいない。あの啓蒙による改革の戦略は、依然として真理である。なぜなら、その戦略を支える原理そのものが変化してはいないからである。だから、専制を廃棄するためには暴力的革命ではなく、人間の諸権利についての根本的な自己教育が絶対に必要である。ここからあの「自由の尊厳は下から上へと来なければならぬ。解放〔自由化〕は混乱なしに上から下へと来うのだ。まゝ人民が正しければ、君主もまた不正ではいられぬ。」⁽²⁾ という周知のスローガンが掲げられる。だが注意すべきは、この戦略はフランス革命の原理を承認したうえで、その原理をドイツにおいて実現するための戦略であつて、しかも未だ家庭教師に甘んじざるをえない者の戦略である、ということである（もちろん、本書は匿名である）。そしてこのことは、フイヒテのフランス革命把握の深化と矛盾するところか、その原理の普遍性故の啓蒙の容易さを確信していることを意味する。

それではフランス革命の原理とは何か？「人民はその国家体制を自由に変更する権利をもっているか？」という問いに対して肯定的に答えること、それを論拠づける原理のことである。人間の本質が、絶対的自由に基く人倫法則の実現にあるとすれば、人格以外のすべては、そのための手段として意味をもつ。「自由への陶冶形成が、人間が感性界の一員たるかぎりで、人間の唯一の道徳的終局目標である。……誰も陶冶されるのではなくて、誰もが自分自身を陶冶しなければならぬ。たんに受動的なふるまいはすべて陶冶形成の正反対であつて、陶冶形成は自己活動によつて生じ、自己活動を目的とする。」⁽³⁾ ということは、人格の自由、思想・良心の自由が絶対的妥当性をもつということ

である。市民社会や国家はつねにこの(不可譲の人権)に照らしてはじめて存立しうる。だが、市民社会は必要悪ではない。一般的に言えば、自由への陶冶形成は個人の問題ではなく、諸個人の相互陶冶としてはじめて問題となりうる。「我々の教化と陶冶の最も内容豊かな源泉は、精神から精神への伝達である。」⁽⁴⁾しかし特殊的には、不可譲の人権と私的所有権との必然的な結合関係、後者の前者からの直接的演繹関係を実体とする市民社会把握そのものが、ここでフィヒテにとっては特徴的である。

「国家ではなく、人間の理性的本性そのものが所有権の源泉であり、我々はたんなる自然法にしたがって何かを占有でき、すべての他人を法的にその占有から排除できる。」⁽⁵⁾人間の理性的本性つまり純粹自我という属性を否定することは、人間を動物にまで低めることであつた。そして理性の働きとは、すべての理性外的なものに対して自由に働かせること、すべての精神は、肉体的諸力を任意の目的のために使用すること、である。しかし他面では、自我の働きは自己目的でもある。なぜなら、働きのなかにおいてはじめて、自我は自分が自我であることを実証できるのだからである。「自我は自分自身を措定する。だから自分自身によるこのたんなる措定作用によって、自我は存在する。……自我とは行為するものであるとともに、行為の産物でもある。……自分自身を存在するものとして措定するといふ点にのみ自分の存在(本質)をもつものが自我、絶対的主体である。」⁽⁶⁾この自我と諸対象との関係から、自我は本源的に諸対象に対する「領有権」をもっていることになる。領有は、諸対象(これは自我の対象であるといふ点において、たんなる質料である)に対して自我の実存という形式を与えうることを意味するから、フィヒテの領有権はいかなる制限をも受けない絶対的性格を表現している。しかし、領有権は普遍性であるとしても、所有権はつねに個別的である。というのは、形式化の主体は、独立した自我でしかありえないからである。平等の諸自我が各々領有権

を所有権化するためには、自我固有の諸力の行使が条件となる。(自我は、他人の自我にはなりえない!)「人間は彼の労働を媒介として領有によつてはじめて、何ものかを彼の所有にするのだから、より多く労働する者がより多く占有してもよいこと、労働しない者が法的に何も占有しないことは明らかだ。」「自らの力による物の形成(形式化)が所有の眞の権利根拠、しかも唯一の自然法的権利根拠なのだ。」このような私的所有権の演繹が封建的土地所有制度に対していかなる批判の武器となるかは、後に見ることにして、ここでは市民社会把握そのものをさらに追究してみよう。

人格の自由、思想・良心の自由、契約の自由を不可譲の人権とすれば、私的所有権、自己防衛権は譲渡しうる権利である。もちろん私的所有権(とくに自分の諸力)の全面譲渡は、フィヒテが力説するように、奴隸制・農奴制を帰結し、人格的隷屬を帰結するから、人間の理性的本性に反しており、決して許されない。しかし、私的所有権の譲渡を仲介するのは、絶対的妥当性をもつ契約の自由という人権である。「各人は無限の自己完成努力、時々の最高の認識の追求という義務、したがってまた不可譲の人権をもっている。したがって各人はその完成の程度に応じて自分の恣意〔これが契約の自由の基礎である〕を変える不可譲の人権をもっている。」そして、この契約の自由を運動原理とする社会が市民社会であり、自然法の社会なのである。なぜなら、これまで人々は、二つの社会概念を混同してきた。ひとつは、人間が自由の法則——何人の自由といえども、彼が君の自由を妨げないかぎり、妨げてはならない——に従い、自由の妨害者に実力で抵抗できる強制の法則あるいは自己防衛権に従う社会、「多数者相互の自然の關係」であり、他は、市民契約に基づく権利—義務關係、「道德的關係」、つまり国家という社会(これが伝統的なソキエタース・キーウィーリス、すなわち政治的な市民社会である)である。国家が基本的に自己防衛権の移譲(これ

も絶対的なものではない。⁽¹³⁾に基く、きわめて特殊な関係にすぎないのに対して、市民社会は「政治的」市民契約に先行する自由法則すなわち自然(「本性」)法則に従った本源的な社会である。したがって市民社会において実践される諸人権は、国家においても廃棄されえない。「人間は、国家つまり市民契約のなかで生活せずとも、社会すなわち契約一般のなかでもいることができる。契約一般において合法的なものは、契約の特殊な種類つまり市民契約によって始めて規定されるものではないのだ。」⁽¹⁴⁾

市民社会がひとたびこのように規定されると、市民契約に基く国家は基本的に、市民社会の諸人権を保障する特殊な機関、関係ということにならざるをえない。したがって国家は、市民社会成員の自由意志に基づいて変更し新設しうるものとなる。とくに現実の君主制国家が思想の自由の抑圧のうえに成立しているかぎり、このことは無条件に妥当する。「市民〔国家であつても同様〕が社会で不可譲の人権(たんなる契約権ではない)を侵害すれば、彼はもはや市民ではなくて敵であり、社会は彼を償わず彼に復讐するのだ。」⁽¹⁵⁾フイヒテによる不可譲の人権と市民社会の絶対化は、一人の市民による国家脱出、抵抗の権利にまで突き進む。⁽¹⁷⁾このことは、自我から私的所有への演繹によって論拠づけられているのだが、同時に、人間の終局目的としての陶冶形成(これが道徳的ユートピアをめざすことは、以前と同様である)もまた、市民社会においてこそよりよく実現される、⁽¹⁸⁾という把握とつながっている。だから、フイヒテが国家を陶冶形成のたんなる一手段ととらえ、また国家の廃絶を展望することには、なんの不思議もないのである。「終局目的が完全に達成されることができればできるだけ、いかなる国家体制もはや必要なくなるであらう。……理性の普遍妥当な法則が全員を志操の最高の協同へと結合し、他のいかなる法則も彼らの行為を監視する必要はなくなるであらう。」⁽¹⁰⁾

このような市民社会把握がその基本構造において近代自然法思想のそれと同一であることは繰り返すまでもない。もちろん、カント以来の理性的自我と道徳的ユートピアとがファイヒテの市民社会を支えてはいる。がそのことは、自然法の世界としての市民社会を決して価値低下させるものではない。また近代自然法の市民社会が即政治的社會であるとしても、そのことは不可譲の人権と私的所有権との絶対性を根柢とする自律的な市民社会を否定することにはならない。しかしながら、『フランス革命論』はその市民社会把握において、重大な転換の要素を孕んでいた。すでに示唆しておいたように、それは私的所有概念に係っており、具体的には封建的土地所有制度に対する批判のあり方に係っている。

レーン制度下の農民は、ファイヒテによれば、土地財産の一部であるか、あるいは夫役や強制僕婢制の鞭の下にある。しかし、「農民自身がグーツヘル⁽²⁰⁾の所有物だというのは、人類の権利そのものとのひどい矛盾であり、文字どおりの奴隸制である。」なぜなら、すべての人間が土地に対する領有権をもっており、また誰も人格を他人に譲り渡すことは許されていないからである。しかも、封建的賦課は、本人が同意しないかぎり、農民を拘束しうるものではない。「すべての人間は本性からして自由であつて、誰も彼自身以外には彼に控を押しつけることはできない⁽²¹⁾」のであつた。したがつて、そのような〈労働契約〉は一方的に被棄してもかまわないし、そうすべきである。そもそも封建的土地所有の起源は、侵略戦争による略奪、土地独占であつて、それを基礎として人格的諸特権が生まれたのである。⁽²²⁾この土地に対する私的所有権は、元来は労働の成果かもしれぬ。しかし、あの〈労働契約〉によつて現在の私的所有が存在するかぎり、その私的所有とは「我々〔農民〕の諸力によつて増加してきたはずであり、しかも我々の諸力は決して彼〔土地所有者〕の世襲財産ではないのだ。」⁽²³⁾「君らはいわば我々の地所の共同所有者なのだ。」⁽²⁴⁾ファイヒ

テによる労働に基づく私的所有の権利づけは、土地に対する旧体制の私的所有権を侵害する。そしてその原理を貫徹するとき、実は私的所有の権利と思われていたものが、その権利を失うことになる。それが意味するのは、たんなる労働が直接に私的所有を権利づけるのではなくて、自由の平等という原理に従った契約によって私的所有権は基礎づけられる、ということである。ここに、いっさいの権利を契約、フィヒテの後の言葉でいえば、相互承認行為によって発生させる思想が登場する。それと同時に、その相互承認行為が共同意志として構成されるとき、その行為はたんなる経済的、法的関係を越えて、政治的關係として構成される。一般的に言えば、「所有の権利に干渉しないで、財政の比較的平等な配分を実現するという難問の解決を見い出すことはできない」⁽²⁶⁾のであり、自律的な市民社会の存在根拠は、実は政治社会である国家にあるのだ、ということになる。このような論理の体系的展開はここでは未だ萌芽的であり、それには『自然法の基礎』を待たねばならない。

- (1) Werke, VI, S. 39.
- (2) Ebenda, S. 44.
- (3) Ebenda, S. 89f.
- (4) Ebenda, S. 17.
- (5) Ebenda, S. 125.
- (6) Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, in: Werke, I, S. 96f.
- (7) Werke, VI, S. 120.
- (8) Ebenda, S. 121.
- (9) Ebenda, S. 118.

- (10) Vgl. ebenda, S. 179.
- (11) Ebenda, S. 160.
- (12) Ebenda, S. 129. これは明らかに、ホッブズ批判を含蓄している。
- (13) Vgl. ebenda, S. 173.
- (14) Ebenda, S. 130f.
- (15) Vgl. ebenda, S. 99.
- (16) Ebenda, S. 115f.
- (17) Vgl. ebenda, S. 147, 173.
- (18) Vgl. ebenda, S. 139.
- (19) Ebenda, S. 102.
- (20) Ebenda, S. 233.
- (21) Ebenda, S. 262.
- (22) Vgl. ebenda, S. 197ff. 209ff.
- (23) Ebenda, S. 181f.
- (24) Ebenda, S. 232.
- (25) Ebenda, S. 181.

三

一七九三年九月、カントにあててフィヒテは「自然法、国家法、国家の英知学⁽¹⁾」についての著述プランを語っているが、これはそのまま『自然法の基礎』となるものではなかった。なぜなら、『フランス革命論』とは異なる体系がそ

ここでは展開されているからである。そのひとつの契機については、たしかにプールの解釈が最も的を射ているように思われる。⁽²⁾すでにフイヒテは『フランス革命論』において、平等な私的所有権の支配を展望していたが、しかし、それはジャコバン独裁の思想と必ずしも同じものではなかった。なぜなら、土地所有の平等化に関連して、「大地はいつでも、不正義の暴力的土地配分法がなくとも、自ずと多数者の下に分配されるだろう。」⁽³⁾と述べて、革命権力による解決に否定的であるからであり、また既に述べたとおり、政治権力による市民社会への干渉は原則的に排除されていたからである。フイヒテは『自然法の基礎』において、かつては否定した市民社会の国家化（これは、国家権力による私的所有権の支配をも意味する）へと転回し、そのかぎりでジャコバン独裁の思想へと転回する。だが、転回の本質的契機はあくまでも、『フランス革命論』における私的所有権と市民社会把握にあった。すなわち、個別的労働による私的所有権が自然法の名において正当化され、かつ市民社会の自律性が承認されるとすれば、その帰結は「富の不平等」である、という認識がすでにフイヒテには成立していた。そしてその不平等は、「すべての要求をみたす第一身分……と生活必需品なき階級⁽⁴⁾」という所にまで進んでいる。とすれば、論理的に言えば、承認された前提そのものの批判的検討が如上にのぼるのは必然的だと言わねばならない。この推論はフイヒテの著作や書簡に即しては論証されえない。しかし『自然法の基礎』の基本構造を分析するとき、そのような推論が成立しうるものがわかるのである。さて、これまでのフイヒテ社会学の根本的原理は、基本的にカントの実践理性であった。すなわち、人間の道徳的本性を基礎として、道徳的ユートピアへと至る人倫法則の貫徹によって特徴づけられていた。自然法は、事実上道徳法則によって基礎づけられていた。しかし今、自然法の世界は、自らの諸前提に対する批判の意識を日程に登らせている。したがって、自然法の世界つまり市民社会と国家は、道徳法則が前提する徹頭徹尾自律的主体である理性的

存在者そのものではなく、行為を通じて対象的世界を産出しながら自己確認していく、いわば実在的主体を前提として據えることになる。⁽⁵⁾ もちろん、自我の実践的性格、すなわち行為と行為の結果との同一性には、いささかの變化もない。「自我自身はその行為によって客体をつくる。その行為の形式がそれ自身客体であり、それ以外の客体を考へることは不可能だ。その行為の仕方が必然的に客体となるもの、それが自我である。……純粹自我とは行為と〔行為の対象として〕取り扱われることとの同一性をつかむことなのだ。」⁽⁶⁾ このような自我はこれまではその絶対的な性格を直接対象化することができた（たとえば、個人が有する国家体制の革命権という形式で）。しかし、理性をもちながらも、有限な肉体的存在でもあるという実在的主体は、いかにして共同体をつくることができるのであろうか？ この問題がなぜ成立するかと言へば、なるほど「諸人格は人格たるかぎり、絶対的に自由であるべきであり、ただ自らの意志にのみ依存すべきである。しかし諸人格が意志たるかぎり、彼らは相互作用の下に立つはずである。」⁽⁷⁾ つまり、他の人格が人格として認識されれば、そこには平等者の共存が成立する（はずである）が、肉体をもつ感性的存在は逆に、他人をたんなる質料として、物理的力によって変容されるもの⁽⁸⁾形式化されるものとして認識し、したがってそこでは支配⁽⁸⁾隷属関係、因果法則が支配することになる、というのがフイヒテの推論なのである。この推論にしたがえば、諸人格のあいだの「戦争」⁽⁸⁾は回避できない。なぜなら、各々がすべての質料（他人をも含む⁽⁸⁾）を自らの目的の下に従属させようとするとき、相互に相手は手段としてのみ現れ、かつ「人格の意志は、これが肉体という規定において表現される場合にのみ、感性界の領域に登場し、……人格として考察された肉体が、「その」作用に対する人格の絶対的かつ究極的な原因⁽⁹⁾であ」るかぎり、諸人格の精神的・肉体的諸力を総動員した、生死を賭けた闘争にならざるをえないからである。⁽¹⁰⁾（言うまでもなくこれは本質的に、双方が同一の質料を対象とする場合の推論であ

る。他の人格と何の關係をも必要としないならば、最初から人格間の問題が生ずるはずもない。自分の人格を自分で実証することはできない。他人によって自分の人格たることが実証されてはじめて、この廻り道を通じてはじめて人格が人格として存立しうるし、またこの他人の媒介はそのまま自分が、相手の人格性を承認する廻り道なのである。だから、他人の死は自己の人格の死を意味することになる。したがって、諸人格が人格として存在しうるのは、この承認の相互作用に他ならない。「総じて特定の人格間のすべての法關係は、彼らが排他的に占有せんと意欲するもの相互的宣言によって制約され、かつただこれによってはじめて可能なのだ。」⁽¹¹⁾あるいはより端的に、「人格の自由については、ただ法の法則にしたがって他人の自由な行為の範圍が制限されるべきであるかぎりでのみ、問題となる。」⁽¹²⁾このようにして法的關係にある人格の規定が与えられるとすれば、人格の対象化である私的所有の權利への転化もまったく同じ論理で可能である。なるほどフイヒテは、人格による私的所有權の根拠づけをたしかにおこなってはいる。物に対する所有權の根拠をめぐる争い「形成Ⅱ労働か占有意志か」は問題の本質をとらえていない。「いっさいの独自の形成なき、たんなる我々の目的の下への〔物の〕従属はつねに形成である。……形成は、それによって何か我々の目的に支配され、また支配され続けるかぎりで所有權を与える。したがって物に対する所有の究極的根拠は、物が我々の目的に服従することである。」⁽¹³⁾さらに、フイヒテは、生命・人格の自由、私的所有權、生存權、強制權(これは、これらの侵害を排除し原状回復する權利である)を原權と總稱して、その本源的性格を強調している。すなわち、「原權とは自分自身のうちに還歸し、自分自身に權利を与え、自分を權利として構成する權利つまり絶対的權利である。」⁽¹⁴⁾

だが翻つて考えてみると、各人格の目的に服屬することが所有權を根拠づけることになりうるのは、他の諸人格に

よって当の目的が当の物に対する唯一の目的として承認された場合のみ、換言すれば、他人が当の物への目的措置を放棄するか、あるいはそれから排除される場合のみ、であろう。そして放棄ないし排除が宣言されるまで、当の目的措置はただか占有という意味しかもっていない。だから、「所有権すなわち排他的占有の権利は相互承認によって完成され、それによって制約され、またこの制約がなければ生じない。……人間が他人と結合して措置されるや、彼が他人によって承認されるかぎりでのみ、彼の占有は法的になる。そしてこのことによって始めて彼の占有は外的で共同の、彼とその承認者に共通の妥当性を得るのだ。」⁽¹⁵⁾その結果原権は、文字どおりのフィクションとしてしか存在しえない。すべての権利は、諸人格の相互承認関係を媒介としなければ、存在しえないのである。

こうなると、ア・プリオリな人格の自由と私的所有権に基づく市民社会という概念は成立しなくなる。なぜなら、すべての権利が共同意志に媒介されて（つまり契約によって）存在するとは、次の三段階をまっけてはじめて成立するのだからである。すなわち私的所有権に即して言えば、第一に占有を所有権に転化するためには、自分の占有を他人が私に譲渡するとともに、私が他人の占有を他人に譲渡するという契約が必要であった。⁽¹⁶⁾しかし第二に、この契約は当事者を拘束するのみで、第三者の干渉を排除しない。それ故第三者に対して権利を主張することは、相互に相手方の所有権を防衛することによってはじめて実現される（保護契約⁽¹⁷⁾）。（これは先に、原権の侵害を排除し原状回復する強制権として構成されていたものである。「権利の均衡が侵害された所で強制権は登場する。この強制権は原権の侵害によって、すなわち自由な存在者がその自由な行為の範囲を、他の自由な存在者の権利を侵害する程度に拡大することによって根拠づけられるべきである。」⁽¹⁸⁾もちろん、強制権の概念自体も契約に依っている。）ところが困難は、この保護契約が実際に遂行されるか、強制権が発動しうるかかどうかである。これは不確定たらざるをえない

い。なぜなら、あの実在的主体の恣意に基く契約が人倫法則を担保にできない以上、当事者の良心には期待できないからである。それは、当事者以外の観念的な共同意志つまり観念的な第三者である他はない。「両人格は第三者に自らの判定の権利を移譲しなければならぬ」⁽¹⁰⁾。これは、フイヒテも認めるとおり、一方では人格が自由意志の主体たるべきであり、他方では自己の力と法判断とを譲渡すべきである、ということであるから、矛盾である。だが、この譲渡行為がないかぎり、あの所有契約も普遍的には担保されず、そもそも権利が妥当しえない。だとすれば、私は自由意志に基いて、次のような条件の下にこの契約を結ばざるをえない。「共同意志への」この服従によって私は諸権利を失うどころではなくて、私が、各人が権利をもつ条件を満たすということを、このような服従を通じて表明することによって、私は権利を得るのだ」⁽²⁰⁾。これが結合契約ないし国家契約である。この契約の基本性格は、物理的力による、可能的諸権利の相互保障であるから、その実体は契約主体の共同意志以外のものではありえない⁽²¹⁾。ところが、この契約は、所有保護契約の当事者との関係でいえば、なるほど成立過程からみれば個人と個人の契約に依るものであるが、成立した共同意志との関係においてみれば、共同意志と個々人が契約する、ということになる。この共同意志が爾後主権者として諸権利の保障者となれば、各人格は私的所有権など総じて権利が問題となるかぎり、「臣民」⁽²²⁾とならざるをえない。結局の所、こういうことになる、「總体〔国家〕がすべての個人の、すべての占有と権利との所有者である」⁽²³⁾。

しかし、重要なことは、これら三契約が文字どおりの三段階をなしていない、ということだ。すでに所有契約が国家契約を論理的に内包しており、事実としては段階的であるとしても、論理的には同時的なのである⁽²⁴⁾。私的所有権の根拠づけが政治的社会によっておこなわれると、もはや自律的な市民社会は成立できない。かつては、市民社会が自然

法の世界であり、国家法はそのなかの特殊な領域を支配する従属的な世界にすぎなかった。今や「国家自身が人間の自然状態となり、そして国家の法律は実在化された自然法でなければならぬ。」⁽²⁵⁾

こうなると、国家による市民社会の全面的な支配・統治が貫徹する。しかしながら、このことは直接、ウィルムスの言う全体的民主主義を帰結とするものではない。なぜならば、第一に、政治的社会的実体とは民衆に他ならないからである。すなわち、国家契約の内容と形式は、可能的市民による共同意志の成立によって与えられる。「ここで重要なのは要請される一致が自ずと発見されるということではなく、この一致が全員の、感性界で明白にある時点で知覚されることができ、かつ自由な自己規定によってのみ可能な行為に基礎をもつ、ということだ。」⁽²⁶⁾なるほど国家契約

(この契約は国家形成契約と国家権力移譲契約との二行為を含む)⁽²⁸⁾が成立すれば、もはや民衆は存在せず、ただ臣民が存在するのみであった。自分の諸権利の範囲について、少くとも民衆個々人は自ら確定することはできなかった。

ここに例のエフオラートが登場し、統治権に対する監督、その停止、民衆集会の召集といった機能を営み、さらにフイヒテをして、君主制であろうと共和制であろうと「エフオラートをもちさえすれば、すべてこれらは法に適合して⁽²⁸⁾いる」とまで断言させる。だがそのエフオラートが果して絶対的権力をつねにもっていると言えるだろうか？こ

う問いをたてるや、否と答えざるをえない。なぜなら、「民衆こそが実際に、また法からして最高の権力であって、これを超える権力はなく、兩余のあらゆる権力の源泉であり……ただ神のみが民衆を超えているのだ」⁽²⁹⁾からである。だから、統治権による不法行為に対しては、民衆の集合体は革命権をもつことになる。(ただし、個人や多数者にはない。前者については既に述べた。後者については、次のことを考慮する必要がある。まず、フイヒテは国家の全機能を理論的には民衆に還元しうるのであるから、民衆自身の化体である統治権の正邪についての民衆の判断が一致

しうる可能性を想定していること、さらに一致しない場合には国家脱出権の行使を考えていること、そしてそもそも民衆の権力に対して民衆の反乱はありえないはずだ、と考えていること、である。

全体的民主主義を意味しない第二の、そして本質的な理由は、『自然法の基礎』の実践的モテーフが、国家市民全員に対する、労働に基く私的所有の保障にあること、である。そして実は、このモテーフ故に市民社会は政治社会として構成されねばならなかったのであり、所有概念の転換が必然化されたのである。「生活できるといふのは、すべての人間の絶対的な不可譲の所有である。各個人に対して一定の使用のために対象の一定領域が許容される。だが、この使用の究極目的は生きることができるといふことである。この目的の達成は保証されている。これが所有契約の精神であり、あらゆる理性的国家制度の根本原則である。すなわち、各人は自らの労働によって生きることができねばならぬ。」⁽²¹⁾ 人格の自由が最高原則であることに変わりはなく、したがって道徳的ユートピアが終局目標であることに変わりはない。政治的市民社会はあくまで過渡的なものである。しかし同時に、それは必然的な過渡期であり、しかも政治的市民社会を基礎としてはじめて、道徳的ユートピアは可能となる。⁽²²⁾ ということは、人格の自由の生存諸条件がフイヒテの理論の礎石となったことを意味する。純粹自我の絶対的自由そのものは依然として抽象的であろうとも、その生存諸条件が明らかになれば、抽象的自由は自己実現の媒介項を見出し、具体的形態を獲得することになる。『規定された意欲の実現、すなわち我々の現在の肉体の維持——自然法の領域では自己保存と称される——は、他のいっさいの行為および自由の全表出との条件である。』⁽²³⁾ これは、決して生存権という権利を根拠づけるものではない。権利はすべて契約による相互承認行為によって成立するのであって、まさに生存とか私的所有とかは自由実存の絶対的条件なのである。そうだとすれば、私的所有は絶対的ではあるが、私的所有権は相対的である、と

いうことになる。なぜならば、もしある者が労働による私的所有を失うとき、所有契約の前提が否定され、したがって他人の私的所有を承認する（つまり、私的所有権とする）ことは意味をなさなくなるからであり、さらに積極的に、他人の私的所有に干渉せざるをえないからである。自由の絶対的実存条件が労働に基く私的所有とされるかぎり、この干渉は絶対的でなければならぬ。こうして、「誰かが窮乏に苦しむ瞬間から、その一人を窮乏から救い出すために分担分として要求される彼の所有の当の部分にはや誰のものでもなく、その部分は法的に窮乏者のものである。……各人は彼の市民的所有を、すべての国家市民が自らのものによって生かせることができるかぎり、またその条件のみ、もっているのだ。……共に市民契約〔＝国家契約〕を結んだ人々たる貧民は、保護に対する絶対的強制権をもっている。」⁽³¹⁾

もしこの干渉の主体を直接統治権と結びつけるならば、そしてファイヒテはたしかにそのような表現を繰り返すのであるが、統治権が民衆そのものとは別の実存をもつかぎり、きわめて危険な面をもっている。だがはつきりさせておかねばならないのは、その主体は原則的には貧民、民衆である、ということだ。これは、国家権力が民衆の共同意志である、という前述のことではない。「民衆の権力は〔国家〕権力を凌駕していなければならぬ。……もし執行権が優越していれば、それは民衆を抑圧し、したがって絶対的な奴隷制が生じよう。……人民集会には、〔国家権力の〕反抗を打ち破る権力が必要なのだ。」⁽³²⁾この民衆の権力の行使はもちろん、国家権力の不法行為および不作為を絶対的要件とする。だが、それはつねに予定されているのだ。（さらに、貧民の発生は自動的に、貧民への私的所有の保障を国家権力に要請することも、付け加えてよからう。⁽³³⁾また十分に注意しなければならないのは、一般的にファイヒテは、「国家活動は少なければ少いほどよい。」⁽³⁴⁾という信念をもっていることである。）そして現実の行使がいかに困難であ

ろうとも（なぜなら、その具体的形態は、たとえばジャコベン独裁下のパリ諸セクションにおけるセクション集会の常設化、民衆の武装等々⁽⁴⁸⁾を提起せざるをえず、それを産みだす現実の民衆運動を想定せざるをえないからである）、フイヒテにとっては国家主義を拒否する絶対的拠点として構成される必要があつたのである⁽⁴⁹⁾。

このように見ると、人間が自由へと強制されるとは、労働に基づく私的所有の獲得が平等に強制されるということであり、より主体的に把握すれば、民衆≡貧民は他人の私的所有に干渉すべく自らを強制するということである。ウィルムスが主張するように、純粹自我の自己規定そのものが全体社会を帰結するのではなくて、むしろ純粹自我の幾重にもなされる自己規定が相互承認行為によって常に媒介され、かつ純粹自我の自己強制によって究極的に担われる、という点に市民社会の政治化の理論的根拠が、そして民衆の自己解放のうちに実践的根拠があるのだ。

だが、これは〈自由と強制〉問題のひとつの側面である。我々はこの側面を所有概念の転換の問題として追究してきた。ここでは転換の局面に重点がおかれた結果、私的所有権のアプリアリ性がいずれにせよ前提されていた。しかし、私的所有権は社会的関係であると同時に歴史的關係でもある。実は〈自由と強制〉問題の他の側面は、フイヒテの歴史哲学の構造転換の問題なのである。

- (一) Bräufwechsel, S. 135.
- (二) Manfred Buhr, *Revolution und Philosophie*, VEB Verlag 1965. (邦訳『哲学と革命』、法政大学出版局、一九七七年)
- (三) Werke, V. S. 182.
- (四) Ebenda, S. 183.
- (五) Vgl. Werke, V. S. 10, 13, 53ff, 87f.
- (六) Ebenda, S. 23.

- (7) Ebenda, S. 85.
- (8) Ebenda, S. 128.
- (9) Ebenda, S. 114.
- (10) Vgl. ebenda, S. 125f.
- (11) Ebenda, S. 127.
- (12) Ebenda, S. 113.
- (13) Ebenda, S. 117.
- (14) Ebenda, S. 119. Vgl. S. 92ff.
- (15) Ebenda, S. 129f. Vgl. S. 111f.
- (16) Vgl. ebenda, S. 195.
- (17) Vgl. ebenda, S. 197ff.
- (18) Ebenda, S. 120.
- (19) Ebenda, S. 101.
- (20) Ebenda, S. 104.
- (21) Vgl. ebenda, S. 152.
- (22) Ebenda, S. 205.
- (23) A. a. O.
- (24) Vgl. ebenda, S. 204. 脚注において、ルソーは、国家契約に所有契約を先行させている、というのがフィヒテの批判である。事実と権利の峻別の原理を貫いていない、という含意であろう。
- (25) Ebenda, S. 149.
- (26) Ebenda, S. 152.

- (27) Vgl. ebenda, S. 165f.
 - (28) Ebenda, S. 163.
 - (29) Ebenda, S. 182. 民主制の主張はフイヒテに於て「一箇レブス」° Vgl. Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus. in : Werke, V. S. 287f. Staatslehre. in : Werke, VI. S. 411.
 - (30) Vgl. Werke, III. S. 178ff.
 - (31) Ebenda, S. 212.
 - (32) Vgl. Fbenda, S. 206.
 - (33) Ebenda, S. 118.
 - (34) Ebenda, S. 212f.
 - (35) Vgl. ebenda, S. 214, 237. 「国家は必然的に、各人がいかに時の国家市民所有を管理しているかを監督する権利をもつべき」°
 - (36) Ebenda, S. 177f.
 - (37) Vgl. ebenda, S. 213.
 - (38) Ebenda, S. 185.
 - (39) 井上ツツ『シャロロン独裁の政治構造』、御茶の水書房、一九七二年、一一〇頁以下を参照。
 - (40) だからこのようにフイヒテの社会哲学を合理主義とロマン主義との統合としてみるのは二面的であるといわざるをえない。
- Vgl. Wilhelm Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Carl Winters
Universitätsbuchhandlung 1917, S. 112, 126-132.