The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヘーゲルのフィヒテ批判 : 国家と社会の区別をめぐって
Author(s)	黒瀬, 勉
Citation	哲学論叢. 1986, 17, p. 61-81
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66845
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ヘーゲルのフィヒテ批判

――国家と社会の区別をめぐって

黒瀬　勉

ヘーゲルは『ドイツ憲法論』の「国家の概念」という箇所で国家の望ましいあり方について論じている。政府は自分自身の安全と存続がおびやかされない限りは、できるだけ市民の自由にまかせるべきである。市民の自由は神聖なものであるから、それを保護することは政府にとって神聖なことである。ヘーゲルによると、できるだけ多くの自由が与えられている国民が幸福なのであり、国民の自由な精神に支えられている国家が無限に強いのである。ヘーゲルは、簡単ではあるが、国家と社会の区別について論じている。国家権力が君主の人格において中心点を持ち、国民の尊敬の念によって確実なものとされているならば、国家権力は自分の下にある団体に社会で発生する関係の大部分をまかすことができる。市民の自由を否定して、国家権力がすべてを自らの手中に収めることにヘーゲルは反対している。ヘーゲルは自分の考えに正反対にあるものとして、フィヒテとフランス革命時の共和国をあげている。[1] これら両者においては、国家権力にとって必然的なものとそうでないものが区別されず、すべてが国家権力の下に置かれた。つまり、国家と社会の区別が消され、社会の構成員に自由な活動が許されなかったのである。フィヒテは社会を完全に国家の統制の下に置いたというのが、ヘーゲルのイエナ期におけるフィヒテ批判の中心に

ある論点である。しかし、フィヒテが国家と社会を区別していないことはないのである。それどころか、初期から『自然法の基礎』までにおいて、国家と社会の区別の問題はフィヒテをとらえていたのである。ここで国家と社会の区別をめぐって、イエナ期のヘーゲルのフィヒテ批判について考えてみたい。

一

まず最初に、『自然法の基礎』までフィヒテが国家と社会の区別の問題をどのように考えていたかを追ってみよう。

一七九三年の『フランス革命に関する公衆の判断の是正への寄与』（以下、『寄与』と略す）で、フィヒテは国家と社会を区別しているだけでなく、社会（Gesellschaft）という言葉にも二つの意味があるとしている。第一に社会は「複数の人間の自然的な相互関係」、つまり「空間の中での相互関係」を意味し、これには契約関係は含まれない。次にそれは契約を介した「相互の権利と義務の関係」を意味する。そして契約も契約一般と特殊契約である公民契約に分けられる。[2] 人は第二の意味で社会という言葉を使っている。だから契約によって社会が形成され、契約なくしては社会はありえないということになるのである。フィヒテはこうした考え方に反対し、契約関係を含まない人間相互の社会の意義を強調する。フィヒテによれば、この社会を支配しているのは道徳法であり、道徳法こそ「人間としての人間」[3]に妥当し、人間の譲渡できない権利はそれに由来するのである。これに対して、契約関係で形成される社会は「自由な選択意志（Willkür）」[4]の領域であり、契約の対象となるのは譲渡可能な権利である。フィヒテによれば、人間の進歩の程度に応じて、選択意志の領域を変革するのは人間の権利である。したがっ

て、国家契約および契約一般の不変性は人間の進歩に矛盾し、人間の権利に反するのである。フィヒテは「道徳的に可能な国家結合」[5]の条件として、国家の窮極目的が道徳法によって定められた個人の窮極目的に矛盾せず、個人のこの目的達成を妨害しないことをあげている。そしてさらに、国家結合が有意義なものであるべきならば、個人の目的を促進しなければならないと考えている。フィヒテは自由へ至る文化を感性的存在である限りの人間の唯一可能な窮極目的であるとしているが、国家も社会も文化を与えることはできない。[6]というのは、文化とは独立的な自己活動だからである。[7]しかし、フィヒテによると、社会が国家よりもはるかに多くの、有益な文化への手段を与えるのである。フィヒテは国家と区別された社会から、またその社会を支配している道徳法に由来する権利から、自由へ至る文化を阻害する国家を批判していくのである。

『学者の使命』（一七九四年）に問題は引き継がれている。ここでも社会は「理性的存在者の相互関係」と定義される。[8]この社会の中で文化を手段にしてより完全なものになっていくのが人間の使命とされ、人間の相互作用が詳しく説明されている。フィヒテは人間の窮極的、かつ最高の目的を「人間の自分自身との完全な一致」とし、これを「完全性（Vollkommenheit）」と言っている。[9]この完全性という目的は一個人単独で達成されるべきものでなく、社会の中で他者と共同して無限に近づいていくだけである。他者から影響を受けて自分をより完全にしてゆき、逆に他者へ影響を与えることで他者をより完全にしていく相互の働きかけをすることが社会における人間の使命である。[10]そして、この使命を果たすために、文化によって習得された「熟練（Geschicklichkeit）」が必要とされるとフィヒテは考えている。[11]ここでもフィヒテは文化を人間の窮極目的のための最高の手段とみなし、文化によって獲得された「熟練」によって、理性的存在者の関係が単なる因果性の関係でなく、相互に影響を与えあう関係

になりうるとする。社会の中での理性的存在者の相互作用によって、人間の窮極目的に無限に近づいていくのである。こうした考えから、フィヒテは国家を人間の絶対的目的とみなさず、完全な社会の建設のための手段とするのである。[12] 国家の目的とは自分自身を止揚していくことなのである。

『自然法の基礎』（一七九六年）でフィヒテは二つの質の異なった社会、つまり「法的社会（eine juridische Gesellschaft）」と「自然的で道徳的な社会（eine natürliche und moralische Gesellschaft）」をあげている。後者は男女の婚姻関係のことであり、フィヒテはそれを法的な権利概念や強制法よりも高い原理（自然と道徳性）によって規定される関係とみなし、法的社会と区別する。[13] フィヒテは親子関係も権利概念よりも高い原理から考えている。[14] これに対して、「法的社会」とは実定法の下での人間の相互的な権利関係のことである。『自然法の基礎』でフィヒテは所有と契約の問題を徹底的に考えて、「法的社会」の考察をこれまで以上に深めている。そしてこの社会の維持に関係して、国家と社会（市民社会）の区別が問題となっているのである。

『自然法の基礎』でフィヒテは自我の根源的な活動から出発し、世界は自我の根源的な活動によって定立されるとする。自我は自らの活動を制限して、自らの外に世界を定立していく。『全知識学の基礎』をふまえたフィヒテの所有論の特徴は、所有は物に対する権利というより、まず第一には、身体を通じて感覚的世界で実現される自由な行為に対する権利であるとする点にある。フィヒテは自我と感覚的世界の間での相互作用に対する権利を「根源権（Urrecht）」とし、自我の目的に従っている感覚的世界の一部分、つまり、自我の活動領域が根源的に自我の所有となるとした。ホッブズが自然状態では人間はすべてのものに対して権利を持っているとしたように、フィヒテも根源権は可能的には無限であるとする。しかし、この根源権は現実的には他の自我との共同の中で制限され、

フィヒテが法関係と呼ぶのは、各々の自我が他の自我に対して自分の自由な活動を制限しあう関係である。

権利（法）概念は、道徳性の領域と区別されて、自由な存在者の感覚的世界での「共同（Gemeinschaft. フィヒテは社会とも言っている）」に関わる。権利（法）関係が可能であるということは、この共同＝社会が可能であるということである。構成員が無制限に自分の自由を主張すると共同＝社会は存続できないから、相互に自分の自由を制限しなければならない。しかし、自分の自由を制限するのを道徳的に拘束されるわけでなく、それは各自の選択意志にまかされている。共同＝社会の実現は恣意的なのである。フィヒテは「他人も汝とともに自由でありうるために、汝自身の自由を制限せよ」という命題を「権利の規則（Rechtsregel, Rechtsformel,Rechtsgesetz）」と呼んでいるが、この規則が実際に妥当することによって共同＝社会の存立が可能となり、権利（法）関係も可能になる。道徳性と適法性が峻別されている『自然法の基礎』では、『寄与』とはちがって、権利概念が道徳法から導出されることはないのである。

ところで、共同＝社会の存続が各自の意志に委ねられている以上は、各自の自由の制限が首尾一貫し続けるとは限らないから、各々の権利が全未来にわたって絶対に保障されているわけではない。そこで、この共同＝社会を維持するために、また各自の権利の保障のために、フィヒテは両当事者以外の「第三者（der Dritte）」を導入する。[15] この第三者は公正で、両当事者よりも強力でなければならない。しかし、個人が自分の権利に関して第三者の判断に任せることには矛盾がある。各自には自分の自由の限界を制定し、自由を守る権利があるのに、この権利を譲渡しなければならないからである。フィヒテはこの矛盾は全ての人々の意志を代表する法律によって解決されると考えている。法律は実際に効力を持つためにいかなる個別者よりも強力でなければならないが、フィヒテはこの強さ

は多数者の意志の結合以外にはないと考える。ここでフィヒテの思想はルソーの「一般意志(la volonté générale)」に結びつく。フィヒテは「la volonté générale」に「共通意志(der gemeinsame Wille)」「la volonté de tous」に「一般意志(der allgemeine Wille)」というドイツ語をあてている。フィヒテの共通意志はルソーの一般意志に相当する。フィヒテは自由を放棄することで自由を得ることの可能な結合、第三者に服従しながらも自分の意志にのみ服従していることの可能な結合を求め、こうした結合に対してこそ、人々は安心して自分の自由を譲渡しうると考えている。これはルソーが『社会契約論』で、「各自がすべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること」の可能な「結合の一形式(une forme d'association)」を求めたのと同じなのである。[16] 人間はこの結合によって「自然的自由(la liberté naturelle)」を失うが、「市民的自由(la liberté civile)」を得る。ルソーと同様にフィヒテも共通意志にそうした結合を求めたのである。法律とは全未来にわたって妥当し続ける共通意志であり、共通意志に強大な権力が与えられたのが国家権力である。[17] 『自然法の基礎』でも以前と同様に、フィヒテは国家を窮極目的とみなさず、道徳性へ高まるのに通る過程と位置づけている。[18] しかし、ルソーの全面的譲渡論に批判的でありながらも、フィヒテがルソーの一般意志を採用したことは、彼が国家を自然法の体系に必然的なものとして認めたことを意味している。

すでに述べたように、『寄与』では第二の意味の社会を形成する契約関係には二つあった。契約一般と公民契約(国家契約)である。『寄与』と『自然法の基礎』では契約一般と公民契約の関係に対するフィヒテの考え方にちがいがある。『寄与』では、フィヒテは契約一般の領域を公民契約の領域よりも広いとし、人間は国家の中で存在することなく、契約一般としての社会に存在することができると考えていた。[19] そして、契約一般は国家によって維

持されなくてもよいとし、相手が契約を守ることを強いる権利は国家に由来しないとしていた。これに対して、『自然法の基礎』では国家が契約一般を維持するものとして考えられている。所有契約と保護契約が統一されて国家公民契約となることからもわかるように、フィヒテが法関係の中心的な位置を占めると考えたのは所有の問題である。フィヒテは国家契約以前に所有権を想定していたルソーを批判し、「人はこの契約（国家契約）以前には何も持っていない」とする。[20] フィヒテによれば、所有権は相互承認に根拠を持ち、占有（Besitz）は相互承認によって所有となる。そして、この承認を確保するという「途方もない課題」[21]を解決するのは国家なのである。国家は契約によって決定された当事者たちの自由の限界を、物理的な強制力によって守り、相互の権利を安定さすのである。フィヒテによれば、所有とは自我の自由な行為への権利であり、所有に関する契約が各個人に保証するのは独占的な自由の使用である。国家は共同＝社会の構成員が相互に自由を制限しあう関係を保証する。

このように、『自然法の基礎』では国家は社会の所有関係を維持し、保証する働きをする。フィヒテのこうした国家と社会の関連づけは近代の自然法の、特にホッブズのそれと一致している。ハーバーマスによると、マキアヴェリとモアにおいて分離されていた二つの要素、「主権（dominium）」と「社会（societas）」がホッブズによって関連づけられ、統一されていった。十六、十七世紀に支配の集中と官僚化が進行し、また商品経済が拡大して、「主権」と「社会」の関連が根本的に変化し、ホッブズは国家権力を解放されつつある市民社会との関係で考えざるを得なかったのである。[22] ホッブズでも、国家主権は所有権を設定し、所有に関するあらゆる契約の有効性を判断する。[23]

これまでみてきたように、国家と社会の区別の問題はフィヒテをとらえていたが、それでも、ヘーゲルからすれ

ば、フィヒテの『自然法の基礎』は国家から区別された社会の独自の領域を否定しているのである。

二

フィヒテの『自然法の基礎』によると、国家が形成する全体は抽象的概念として構成された全体（compositum）でなく、有機的で現実的な全体（totum）である。[24] フィヒテは国家と国民の関係を有機体の全体と部分の関係にたとえて説明する。全体は部分を維持することで自らを維持し、部分は全体を維持することで自らを維持する。しかし、ヘーゲルによると、フィヒテの『自然法の基礎』での国家と国民の関係は少しも有機的なものでなく、全く機械的なものである。ヘーゲルが『自然法の基礎』に見たのは、個別者に対して機械的必然性でもって働く強制の体系であり、個別者の活動の細部にまで干渉していく一個の機械のような国家である。ヘーゲルはフィヒテの国家には国民への信頼がないと考えているが、それは全体（totum）の形成に関するフィヒテの説明に端的に現われている。フィヒテによれば、共同体の構成員は誰でも他人に攻撃される可能性がある。攻撃が自分に対してなされることもあれば、自分以外の人に対してなされることもある。「どの個人が最初に攻撃されるかわからないこの不確実さが、したがって、構想力のこの動揺が結合の絆である。すべての人が一体となるのはこの絆によってなのである」。[25] フィヒテは他者からの攻撃の可能性に対する不安を国家全体の結合の絆とし、自分自身の安全に対する不安こそが人々を国家へと駆り立てると考えたのである。こうなると、国家の窮極目的は公共の安全ということになり、[26] 国家は全的な不信の上に築かれていることになる。

ところで、ヘーゲルはフィヒテ哲学の根本性格として、その哲学が主観＝客観を原理としながらも再びその同一

性にもどれないことをあげている。[27] 同一性にもどることができないのは、差異の中にあるものが因果関係に置かれているからである。因果関係の中では一方が他方に依存したり、支配されたりして、真の同一性が不可能になるとヘーゲルは考えている。自我＝自我が実践的に要請されても、自我は非我と因果関係に入り、対立する両者が固定されて、真の同一性が不可能になってしまう。ヘーゲルは因果関係のもたらす同一性を「まやかしの同一性」とか「相対的同一性」と呼び、その中では関係しあうものの対立が存続しているために、統一は「暴力的に」なされると考えている。[28] ヘーゲルは因果関係と支配―従属関係を同一視している。確かにフィヒテは因果関係だけでなく相互作用についても言っている。法の概念は感性界における理性的存在者の相互作用（共同）にかかわると言われているし、純粋意識と経験的意識の相互作用についても言われている。しかし、ヘーゲルによると、こうした相互作用の中でも対立は残るのであり、原因と結果の対立をなくすまでには至っていないのである。

そして一方では、ヘーゲルはフィヒテが自然を生けるものとしてでなく、「絶対的に死せるもの」ととらえたことを批判している。[29] 道徳性と対立させられた自然は否定されるべきもの、理性に反するものとされたのである。ここでフィヒテの『寄与』から『自然法の基礎』までで、自然法の意味内容の変化を簡単にたどってみよう。『寄与』ではホッブズ的自然状態に反対し、自然状態での人間の善性が信じられていた。そして契約のない社会である自然状態では道徳法が支配しており、道徳法が現象の世界を規定している限りで自然法と呼ばれるとしている。[30] つまり、『寄与』では自然法と道徳法は一致しているのである。ところが、『学者の使命』では、ルソーの自然状態が批判され、非活動的な自然状態は克服されるべきものと考えられている。[31] 怠惰がすべての悪徳の源泉とされ、人間が自分の活動に喜びを見出すようにならないと、人間に救いはないとしている。『自然法の基礎』になると、自

然法の領域は道徳性の領域と完全に分離される。そして、しばしば言われる意味での自然法は存在しないとされ、「共同体の中以外では、また実定法の下以外では人間相互の法関係は不可能」とされる。[32] 道徳性と区別された自然法の領域では人間の善意志は全くあてにできないから、各自の安全を保障するために機械的な必然性で作用する装置が必要とされる。これが「強制法（Zwangsgesetz）」である。[33]『自然法の基礎』での自然法の領域は、『寄与』とは全くちがって、機械的必然性の領域になっているのである。

ヘーゲルはフィヒテの国家が社会の活動の細部にまで干渉する強制の体系となる根拠を道徳性と適法性の峻別に見出している。フィヒテ哲学では自由は最高のものであるのに、「自由は自由であるために自分自身を廃棄しなければならない」結果になっているとヘーゲルは言っている。[34] ハーバーマスは、ホッブズ自然法のアンチノミーとして、自由主義的内容が、それを実効化してゆく絶対主義的形式に犠牲にされていったことをあげている。[35] 近代科学の発達で、「自然法則」は自然法的―規範的意味と自然科学的―因果的意味を合わせ持つことになった。ホッブズは市民生活の法則を、機械観的前提に立って、因果的意味での自然法則として研究してゆく。ハーバーマスによると、ホッブズ自然法では、因果的意味での自然法則で機能する権力が、規範的意味での自然法則を支配していって、自由主義的内容が犠牲にされていったのである。ヘーゲルもフィヒテの『自然法の基礎』にアンチノミーを見ている。ただホッブズとちがって、フィヒテは自然法を道徳性と全く無関係とすることで、実定法が有効な領域では強制法が機械的必然性で機能するとしたのである。

ヘーゲルは道徳性を概念と主体の一致、適法性をそれらの不一致として説明し、善意志を全くあてにしない適法性の体系では、概念と主体が外的に、強制によって一致させられることになると考えている。適法性の体系に課題

となるのは、すべての個別者の活動を機械的必然性でもって一般意志によって強制することなのである。それをヘーゲルはフィヒテの警察論に見た。フィヒテの警察の概念の演繹によると、警察とは国家と臣民（Untertan）の間の媒介者である。[36] 国家は臣民に対して保護する義務があり、臣民は法律に従う義務がある。国家と臣民の間にあって、両者の絶えざる相互作用を可能にするのが警察である。フィヒテは普遍者と個別者を媒介するものとして警察を考えているのである。しかし、このような警察の演繹は、ヘーゲルからすれば、普遍性と個別性の野蛮な混同に他ならない。フィヒテは国家を契約関係で説明するが、これは、個別性を本質とする私法＝市民法の原理が公法＝国家法の領域にまで侵入していくことである。フィヒテでは国家までも私法の原理で説明されるから、国家が個別的なるものの領域にまで関係することになり、その結果、社会の細部にまで干渉していくことになる。そして、国家と社会の区別が消されてしまったというのがヘーゲルの理解である。ヘーゲルからすると、普遍者と個別者の相互作用はなく、前者の後者への支配があるだけである。[37]

このような事態をヘーゲルの言葉で言い表わすと、フィヒテの自由の国では、「生命の美しき相互関係」は破壊され、[38]「美しき共同の真の無限性」がなく、[39] 抽象的悟性の支配だけがある。ヘーゲルはフィヒテの無限性論に強制の可能性があると考えている。

『全知識学の基礎』で、フィヒテは無限者を我々の外に置いたスピノザを批判し、自我を無限性と有限性の関連の中でとらえる。客体に向かわず、自分自身へ帰る自我の純粋な活動が無限であるとされ、それに対し、対象へ向かう客観的活動は有限であるとされる。前者は直接的に後者に関係することで、後者が直接的に関係している客体に関わる。つまり、純粋活動は客観的活動を通して、客体に対する因果性を持とうとする。しかし、フィヒテによ

ると、自我は非我に完全な因果性を持つことはできない。なぜなら、もしそうなると、非我は非我であることをやめるからである。そして、フィヒテは自我の活動を、無限でも有限でもある「努力（Streben）」としてとらえ、無限性を達成されるべき理念としていく。[40] しかし、ヘーゲルからすれば、これは無限な活動が有限な活動との相関関係の一項になっているにすぎず、両者の対立は解決されていないのである。ヘーゲルはフィヒテの哲学を第三者を欠いた二元論とみなす。[41] そして、ヘーゲル自身は二元論を超える第三者、二項の間の絶対的同一性を考えていき、二元論を破る否定性を無とか無限性とするのである。哲学が第一にするべきことは、絶対的な無を認識することであるのに、フィヒテ哲学はそれにあまり成功していないのである。無限性の概念を説明するのにヘーゲルが使う記号で言うと、フィヒテは純粋思惟において無限性を示したが、現実には＋A（プラス）と－A（マイナス）の対立の存続が彼の観念論の内容になっている。ヘーゲルによれば、このように＋Aと－Aが互いに外的で対立し続けるところに強制の可能性があるのである。『信仰と知識』で、ヘーゲルは哲学は「あれか―これか」を絶対的媒介の中で否定すると言い、[42] 『自然法論文』では、「あれか―これか」には強制の可能性があると考えて、自由とは「＋Aか－Aか」そのものの止揚であるとしてゆく。[43] ＋Aと－Aの両者の絶対的否定、＋Aと－Aの＋と－の止揚、この境地が無限性とか自由と呼ばれている。ヘーゲルは二項対立の否定が消極的な結果に終わらず、積極的な第三者が生じることを認めている。二項対立の否定の中で肯定的な第三者を考えていくことで、ヘーゲルは現実的な無限者を示そうとする。だから、『人倫の体系』と『実在哲学』で、ヘーゲルは第三者（媒介者）を理性的なるもので、無限性の概念を実現するものとしていくのである。

三

これまでみてきたように、ヘーゲルはフィヒテ哲学、とくに『自然法の基礎』を激しく批判している。しかし、その『自然法の基礎』にはイエナ後期のヘーゲルの思想を先取りしている点もある。ヘーゲルは、違いは残しながらも、フィヒテ哲学に接近していくのである。(44)

『自然法の基礎』で、フィヒテは法（権利）概念を自己意識の条件とし、この概念がいかにして感覚的世界で実現されるかを論じている。複数の理性的存在者の相互関係が法関係として感覚的世界で実現されることが自己意識の条件である。フィヒテの考えでは、すべての法関係は相互承認を条件にしており、この相互承認を確保するのは国家である。こうした相互承認の存在しないのが戦争状態であり、戦争状態では全法関係が止むのである。『実在哲学（一八〇五―〇六年）』でのヘーゲルは、フィヒテと同様に、法（権利）関係を相互承認の関係と考えている。ここで「相互に自由な自己意識の概念」が定立され、(45) この概念が自分を実現していくのをヘーゲルは示す。人間を自然状態においてでなく、概念において考察することは、人間を相互に承認しあっていく運動においてとらえることである。承認しあっていくことで、人間は自分の自然状態を止揚する。『自然法論文』で、ヘーゲルは自然状態と政治的権威が全く同一である絶対的人倫を理想化して、自然状態を脱却すべきものと考えていなかった。さらに、『自然法論文』は、権利と義務の本質と主体の本質が完全に一致するとした点にカントとフィヒテの偉大さを認めていた。しかし、そこでは、ヘーゲルは権利概念を自己意識の条件としたフィヒテの思想を受容していなかった。ヘーゲルが、フィヒテのように、自己意識の概念を相互承認関係と結びつけて考えたのは『実在哲学（一八〇

五―〇五年)』においてである。それによって、自然状態は止揚されるべきものとなってきた。

しかしながら、ヘーゲルの相互承認論はフィヒテ哲学の批判的な受容である。ヘーゲルは、フィヒテ哲学では現実的な無限が提示されず、＋と－が対立し続けるところに強制の可能性があると考えていた。これに対し、ヘーゲルは相互承認を＋と－、肯定と否定の統一としてとらえる。イエナ期の論理学で、フィヒテのように、ヘーゲルも自我を無限なるものとする。[46] しかし、フィヒテの自我が無限進行であるのに対し、ヘーゲルは自我を個別性と普遍性の統一としてとらえ、個別性が普遍性へ連続的に移行する可能性を認めているのである。自我は個別性と普遍性の対立の中で、自分を形成していく運動をすることで、個別性と普遍性を統一していく。ヘーゲルは『差異論文』で、フィヒテ哲学では理性的存在者の他者に対する二つのあり方、(1)自由で理性的な存在者としてある、(2)単なる物として扱われうる者としてある、が絶対的に分裂しているために、すべての人間の共同が支配―従属関係になってしまうと言っていた。[47] ヘーゲルの相互承認論はこの二つのあり方を統一する。ヘーゲルは、相互承認を労働、外化、形成などと関連づけることで、国家の制度全般に関わる問題として考えていった。ヘーゲルの相互承認論はフィヒテのそれよりもずっと豊かになっている。それを可能にしたのは、ヘーゲルが無限なる自我を個別性と普遍性を統一するものとして考えたからである。

ところで、フィヒテの『自然法の基礎』にはホッブズの思想に共通するものが多い。フィヒテは個人の身体の保持、つまり「自己保存（Selbsterhaltung）」をすべての外的な自由の条件とし、それを自然的必然性によって決定された意志によって説明した。[48] 西洋の自然法論の歴史で、ホッブズは古典的自然法から近代的自然法への転換を遂行した人とみなされている。レオ・シュトラウスによれば、共同体が個人に先だつと考えていた伝統的な自然法に

対し、ホッブズは個人の自己保存をすべての正義の根本に置き、個人の自己保存の権利を絶対的とした。[49] シュトラウスも言っているように、[50] ヘーゲルはホッブズとフィヒテの思想的親近性を理解していた。ヘーゲルは、「個別者の存在を第一で最高のものとして定立する」[51] ホッブズ的自然法とカント、フィヒテの哲学の違いを、無限性の抽象の度合いの違いと考えている。前者では無限性がより低い抽象にとどまっているのに対し、後者では純粋な抽象にまで高められている。ヘーゲルによれば、カント、フィヒテの道徳論も個別性を原理にしているのである。『自然法論文』の中で、ヘーゲルがこのような近代の自然法と道徳論に対置するのは、個別性の契機がそれ自身で無である絶対的人倫の理念である。そして、ヘーゲルは自由とは個別性の契機を否定することとし、主体は死ぬことができることによって自由であり、あらゆる強制から自由であるとする。死において、個別性はその正反対の普遍性である。したがって、所有に執着し、欲求と労働のうちにある身分は個別性に関わり、死の危険を自らのうちに持たないから、非自由の身分とされる。この身分には個別性から普遍性への移行の可能性が否定される。ヘーゲルによれば、各々の部分が自分の限界内にとどまり、全体の中で独立しないことによって、人倫は理想的な均衡を保つ。こうした考えから、ヘーゲルはフィヒテが私法の原理を公法の領域まで拡大したことを批判し、自分自身の立場としては、個別的なるものに関わる身分と政治的身分を明確に区別して、公私の混同を避けたのである。しかし、それによって、私法領域にある身分に普遍性への移行が否定されてしまい、人倫全体で個別性と普遍性の相互作用が不可能になってしまった。すでに述べたように、ヘーゲルはフィヒテの警察論に個別性と普遍性の相互作用のないことを批判しているが、ヘーゲルの身分論にもそれがないのである。ヘーゲルが個別性の契機を近代の原理として承認し、個別性と普遍性の相互作用を推論によってとらえていくのは『実在哲学』においてである。

『実在哲学（一八〇五―〇六年）』の「現実的精神」では、普遍的に承認されてあることが直接的な現実性としてあり、それは個別者の活動のエレメントとして前提されている。この普遍的に承認されてあることが、個別者の実体である。この実体の中では特殊的存在は同時に普遍的であり、[52] つまり特殊性と普遍性は結合していて、そこでの個別者の自我は「普遍的なものとしてあり、また特殊的なものとしてもある」。[53] 国家体制全体は普遍と個別を両極とし、その中で、同一人物が自分や家族のために働き、契約を結ぶ時はブルジョアとしてあり、普遍的なるものを目的とする時はシトワイアンとしてあるとされる。[54] このことでもフィヒテの『自然法の基礎』が先取りしている。フィヒテでは所有契約と保護契約が統一されて国家公民契約になる。つまり、所有契約と国家公民契約は一体化されていて、そのことから、「すべての国家公民は必然的に所有を持つ」とされる。[55] フィヒテの場合、所有とは感覚的世界での自由な行為への権利であり、人間の「絶対的で、譲渡できない所有」とは「生存できること」である。[56] 国家が保証するのは、各自が自分の労働で生存できるということである。フィヒテの国家公民は自分の労働で生存し、それによって国家全体に貢献する。ヘーゲルは国民経済学を研究することで、フィヒテでは不十分であった労働への考察を深めて、フィヒテが提示した国家公民と所有者を兼ねた法的主体の概念を仕上げていく。ブルジョアでもシトワイアンでもある自我は、『自然法論文』で二つの身分に分けられていた両側面を統一している。

ヘーゲルは普遍者と個別者の関係を外化の理論によって説明している。ヘーゲルによると、国家や法のような普遍者は個別者にとって疎遠なものでなく、個別者の対象的本質である。個別者は普遍的意志が自らの外化された特殊的意志であることを知っていて、彼が外化するのは普遍者としての自分自身に対してである。[57] ヘーゲルは承認の問題を国家体制全体へ拡げていき、それをはっきり推論の形で説明している。すべての個別者は自分が目的で、自

分の利益によって動く。その時、この個別者にとって普遍者が媒介となる。普遍者は「個別者と、個別者の特殊的なものとその現実性を推理連結（zusammenschließen）する媒介」となる。[58] これは個別—普遍—特殊の推論である。この推論の意味しているのは、個別者は自分の特殊的欲求や利益を、普遍者に承認されることによって、満足させたり、実現することができるということである。しかし、違法行為をした場合、国家は司法権力として個別者の特殊的自己に対して普遍的自己を強制してくる。[59] 普遍者は個別者の特殊的なものに対して、承認もするし、強制的でもある。つまり、肯定的でも否定的でもある。[60] このように、ヘーゲルは国家体制全体を、普遍性、特殊性、個別性の三つの契機で説明している。ヘーゲルが描く市民社会では、個人は商品を所有する者として、自由に交換したり、契約関係を結んでいく。フィヒテと同様に、国家は社会での契約を保証し、私有財産を承認する役割を果たすと考えられている。また、国家は法秩序を維持する。こうした体制の中で、自我は普遍的でも特殊的でもあり、国家と社会の関係は個別的自我の普遍性と特殊性の関係、シトワイアン的側面とブルジョア的側面の関係として現われてくる。これら両側面を統一している自我はイエナ期の論理学で示された無限なる自我であり、その活動によって国家体制全体の普遍性と個別性の絶えざる相互作用が可能になる。フィヒテは普遍者と個別者の関係を機械的に考えて、国家と社会の区別をなくしてしまった、というのがヘーゲルの批判であった。三つの契機の推論関係によって、ヘーゲルが国家と社会の関係を動的に把握するのに成功していることは確かである。

注

略号 Bei: Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Felix Meiner, 1973

BG : Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Fichtes Werke hrsg. von F. Medicus Band I

GN : Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Felix Meiner, 1979

GW : Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, 1970

HW : Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, 1970

JL : Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Natur*, Felix Meiner

RP II : Hegel, *Jenaer Realphilosophie* (1805—06), Felix Meiner, 1969

(1) HW, 1, S. 479.

(2) Bei, S. 94.

(3) *Ibid*, S. 26, 96.

(4) *Ibid*, S. 96, 97.

(5) *Ibid*, S. 26.

(6) *Ibid*, S. 104.

(7) *Ibid*, S. 55.

(8) BG, Zweite Vorlesung.

(9) *Ibid*, Erste Vorlesung.

(10) *Ibid*, Zweite Vorlesung.

(11) *Ibid*, Zweite Vorlesung.

(12) *Ibid*, Zweite Vorlesung.

(13) GN, S. 298, 311.

(14) *Ibid*, S. 350.

(15) *Ibid*, S. 101.

(16) ルソー『社会契約論』（桑原、前川訳、岩波文庫、一九五四年）第一編第六章。

(17) GN, S. 151.
(18) *Ibid*, S. 197, 199.
(19) Bei, S. 95.
(20) GN, S. 198. Anm.
(21) *Ibid*, S. 129.
(22) Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, 1971, S. 62, 67.
(23) ホッブズ『リヴァイアサン』（水田、田中訳、河出書房）第二部二十四章。
(24) GN, S. 196.
(25) *Ibid*, S. 196.
(26) *Ibid*, S. 256, 267.
(27) HW, 2, S. 94.
(28) *Ibid*, S. 48.
(29) *Ibid*, S. 80. フィヒテの自然については、『信仰と知識』のフィヒテ哲学の章でも問題にされている。
(30) Bei, S. 96.
(31) BG, Fünfte Vorlesung.
(32) GN, S. 147.
(33) *Ibid*, S. 141.
(34) HW, 2, S. 82.
(35) *Theorie und Praxis*, S. 72.
(36) GN, S. 286.
(37) HW, 2, S. 518.
(38) *Ibid*, S. 82.
(39) *Ibid*, S. 84.

(40) GW, Dritter Teil, § 5. Zweiter Lehrsatz.

(41) HW, 2, S. 412.

(42) *Ibid*, S. 411.

(43) *Ibid*, S. 477.

(44) M・リーデル『ヘーゲル法哲学』（清水，山本訳，福村出版）六十五ページ。ヘーゲルがイェナ後期であらためてフィヒテと対決しなおしたことが指摘されている。リーデルの論文 „Fichtes zweideutige Umkehr der naturrechtlichen Begriffsbildung“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung Bd.* 31, 1977 にも教えられることが多かった。

(45) RP II, S. 205.

(46) JL, S. 161 以下。

(47) HW, 2, S. 81.

(48) GN, S. 117.

(49) Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Suhrkamp, 1977, S. 188.

(50) *Ibid*, S. 291.

(51) HW, 2, S. 454.

(52) RP II, S. 225.

(53) *Ibid*, S. 222.

(54) *Ibid*, S. 249.

(55) GN, S. 189.

(56) *Ibid*, S. 206.

(57) RP II, S. 242.

(58) *Ibid*, S. 243.

(59) *Ibid*, S. 235.

(60) *Ibid*, S. 235, 243, 248.

付記　学習院大学で行なわれた「日本哲学会第四十四回大会」での口頭発表「ヘーゲルのイエナ期における社会理論の展開」を改題し加筆しました。