

## 「神の国」の理念とベルン期のヘーゲル（中）

福田 静 夫

### 要 旨

ヘーゲルのベルン期に、ヘルダーリンの呼び掛けで、ヘーゲル、シェリングのフランス革命の影響下での哲学的な共同が始まる。シェリングは、フランス革命に積極的に反応するフィヒテの下で、宗教研究から哲学研究に踏み出すが、その「自我」の原理化を構想したとき、既にフィヒテははるかに先を歩いていた。フィヒテは、カント的な「啓蒙」哲学の徹底を期して、フランス革命のなかで産み出された九三年のジャコバン「憲法」に対応する「人間」の自然的権利を担保する「思想の自由」を「ヨーロッパの君主」から「返還」するように要求し、フランス革命のドイツの必然性を明らかにし、フランス革命が開き出す巨大な「人間の尊厳」の理念を先取りの総括する。そのなかでフィヒテは、ドイツの「社会国家」構想を予感し、ヘーゲルたちの「神の国」理念を先取りした形になり、そこにまた新しい「知識学」としての哲学構想を着想することになる。今回の論述には、フィヒテのフランス革命への先駆的な応答を重点にしているが、そこにはドイツ古典哲学へのフランス革命からの影響を無視する最近のヘーゲル研究の国際的動向に対する批判的な再検討の意味を含ませている。この後シェリングは、さらにフィヒテによって哲学の絶対性原理として「生命」をすえるヒントを与えられたことで、独自の哲学構想に向かい、ヘーゲルは、フランス革命のジャコバンの頂点の転換のなかで、フィヒテ、シェリング、ヘルダーリンなどのそれぞれの哲学的な動向を主体的に受けとめて、「神の存在論的証明」の課題を正面から受けとめることで、カントに始まるドイツ哲学革命の世界史的な頂点を目指すことになるが、そのそれぞれの哲学的分界において、共同の「神の国」理念は、それぞれの哲学体系となって実現していくことになる。この過程の検証が次回の本稿の課題である。

キーワード：九三年「人権宣言」、自然的な「人間」、「思想の自由」、「平等権」と「自由権」、  
「力による飛躍」の革命、「漸進的な進歩」の革命、「人間の尊厳」

<目次>

はじめに

「神の国」の理念とは何か

「同時代」的なものとしての「フランス革命」

シェリングの新しい哲学的出発 (以上前号)

フランスの一七九三年「人権宣言」

フィヒテの「行動する自我」と実践哲学

ドイツ革命の哲学的方法

「人間の尊厳について」 (以上今号)

### フランスの一七九三年「人権宣言」

上に見てきたようにシェリングは、一七九五年に『哲学の原理としての自我』（以下『自我論』と略称）論文において、一七九二年のフィヒテの『啓示とは何か あらゆる啓示批判の試み』（以下『啓示批判の試み』と略称）がカントの「自我」の原理的な立場の不徹底を批判しているのをさらに徹底させて、主観的な「自我」を客観的な「自我」に転換することで、自分なりの新しい哲学的な立ち位置を確保することになった。しかしそのようなシェリングの哲学原理における個人としての前進の成果は、それをシェリングがフィヒテに献呈した時点で、すでにフィヒテ哲学そのものにとっては、まったく時期遅れの証文となってしまっていたのである。実は、シェリングがその哲学的な「自我」原理の批判を向けた当のフィヒテの「絶対的な自我」の思弁は、『啓示批判の試み』に続いて翌一九九三年に出した二つの匿名のパンフレット『ヨーロッパの君主たちからの思想の自由の返還要求』（以下『返還要求』と略称）と『フランス革命についての公衆の判断を是正する試み』（以下『判断を是正する試み』と略称）においては、その「自我」は「人間」として明示されるようになっていて、それに対応した「人権宣言」の『人間』は、もはや『啓示批判の試み』がそうであったような一七八九年の革命の勃発時点での「人および市民の権利宣言」ではなくて、九三年の革命の頂点に達した時点でのいわゆるジャコバン憲法、つまり「山嶽党憲法における権利宣言」の次元の「自由」権と「平等」権とを不可分なものとした「市民」的な現存在として歴史的な「実践」のうちにその确实性を獲得するまでに飛躍的な前進を遂げてしまっていたからである。

この間にフランス革命は既に大きな歴史的な転換の局面に入っていた。一七九一年に「人および市民の権利宣言」を前提にして、三部会の議会主導による「法律革命」は、絶対君主制から立憲王制への革命を成立させたが、九二年には、国王の亡命未遂によって王権の停止、王権を支えてきた貴族や教会の封建的な諸権利の無償廃止へ突き進む。そして九三年になると、オーストリア、プロイセンなどによる第一次対仏大同盟による干渉戦争に敗北を重ねる旧仏王国軍に代わっ

てナポレオンなどの国民軍の奮闘によって小康状態が生まれるなかで、一方の経済活動の自由を優先するジロンド派に対して、他方のプロレタリア化する農民の反乱や食糧危機に伴う都市民衆の不満を背景にしたモンターニュ派（山嶽党）が激しく対立するようになり、パリの民衆暴動を利用したモンターニュ派が政権を奪取した。そして九三年六月には、いわゆるジャコバン派に主導された「権利宣言」とそれを組み込んだ共和国憲法の発布に至って、フランス革命は、その頂点を画することで、大きな転換期を迎えることになった。一七九三年段階のフィヒテの思想を考えるために、この時期に成立した九三年「憲法」と「人権宣言」との到達点を振り返っておかなければならない。

この九三年憲法は、国会での議決に依るのではなく人民投票に掛けられ、国内の状況が不安定な下で行なわれたために投票率は悪かったが、圧倒的多数の支持票によって可決された（七〇〇万の投票権者のうち投票は一九〇万で、賛成一七一万五千、反対は一万三千、他は条件付賛成）。そして最初の「人および市民の権利宣言」と同様に九三年「権利宣言」もこの山嶽党「憲法」に組み込まれている。それ自身の前文には、「人の諸々の自然権 *droits naturels*」が「神聖で譲渡し得ない権利 *droits sacrés et inaliénables*」であるとする点では同じであるが、「市民が絶えずその政府の行為を社会制度すべての目的に比較」することによって、「圧制により決して圧迫され、墮落させられない」ことが、この「権利宣言」において「人民」の意図するものであるとして、人民の政府に対する主権性をいっそう強調したものになっている<sup>\*28</sup>。

そこで第一条では、「社会の目的は、共同の幸福 *le bonheur commun* である。——政府は、人にその自然で消滅することのない自然権を保障するために設けられる」としているが、その「社会の目的」とする「共同の幸福」という社会理念の形容詞に使われている「共同の *commun*」という言葉は、ロマンス語諸国に伝統的な「自治体」に由来する意味での「公共の」、 「共同の」という意味から、日常的な「共通の」、さらには「共用の」、 「共和的な」、そして名詞になって「共産制、共産主義 *communisme*」にまで至るような幅広い振幅をもっている。このような意味での「共同の幸福」を目的としてその実現を図るために「自然権を保障」する「政府」がおかれるというここでの徹底した意味での「立憲主義」の立場は、他の諸権利の内容の規定にも、前の「権利宣言」とは異なった独特なニュアンスを与えることになっている。

このような「共同の幸福」の理念の提示は、第二条では、自然権の内容を規定する際に、「これらの権利は、平等・自由・安全・所有権である」とし、平等権を自由権に先行させることになっている。すべての人間は「神」の前では「平等」であるというキリスト教思想は、すでにホッブス、ロック以来、既に広く世俗化していたのであり、ロベスピエールは、「私の神」は、「万人を平等と幸福とのために創造した神」だと語っていたが、ここにはその宗教的な確信が投影されている。そして「平等権」を「自由権」に先行させることは、個人主義的、利己的な含意をはらむ「自由権」を、「平等権」によって平均的なものに抑制することではなくて、反対に「平等権」によって、「自由」の普遍的な発展を図ることで、各人の「自由」な発展が他人の「自由」な発展を相互的に促進しあうようにする関係の創出を課題としたのである。だから第三条に

はとくに、「すべての人々は、本性により、かつ法の前に平等である」という「平等」規定が取り出されておかれていることの積極的な意味があることになる。

また第六条の「自由」権についての規定において、「自由は、他人の権利を害しないすべてを成しうる人の権利である。それは、自然を原理とし、正義を規準とし、法を擁護者とする。その道徳的限界は、『他人が自己になすことを欲しないことを他人になすな』という格律に存する」という自由主義的な「格律」によって道徳的な限定を付けていることは、前の「権利宣言」に異ならない。けれども、第二条における「平等権」の先行的な意味を積極的に受けとめるならば、「他人が自己になすことを欲することを、他人になせ」という逆の意味になるはずである。

けれどもこの段階でのこの道徳的な制限は、「女性の権利」要求の運動がいっそう発展しているために、「自然」権的な言い回しは、女性を家庭の枠内に押しとどめようとする旧来の伝統的言説を正当化する重大な抜け穴を残すことになったことを見逃せない。

その限界は、第八条についても同様で、「安全は、社会がその構成員の各自に対し、その一身、その権利及びその所有権の保全のため、保護をあたえる」と云う規定は、男性の政治的権利を自然権として「保全」するためには、女性の権利を自然権として「父親」のもとでの「家庭内」に押し込める根拠となっていくし、九三年憲法が、九五年憲法になるときの「人権宣言」では、「所有権」の保護こそが「文明社会」の原理であるとさえいわれることになる。このような「自由権」と「社会権」とが作用する現実的な意味は、九三年憲法がその掲げる「共同の幸福」理念の先駆性にも関わらず、依然として初期ブルジョア社会の枠内での「人権宣言」とどまらざるを得なかった限界を示しているわけである。

ただし第二一条の「公の救済」、第二二条の「教育」、第二三条と第二四条の「社会的保障」にわたる「社会権」的な諸条項が新設されていることは、今日の「グローバル化」の進行下での世界的な貧困と格差化の広がりのなかで、あらためてその画期的で先駆的な意義を際立たせるものになっていることには、留意しておいてもよいのではないか。

第二一条は、「公の救済は、一つの神聖な負債である。社会は、不幸な市民に労働を与え、または労働することが出来ない人々の生存の手段を確保することにより、これらの人々の生計を引き受けなければならない」とする。

第二二条は、「教育は、すべての者の需要である。社会は、その全力を挙げて一般の理性の進歩を助長し、教育をすべての者の手の届くところに置かなければならない」とし、この場合には女性の教育についても、一定の政策的な配慮が見られることになる。

また第二三条は、第二一条に重ねて、「社会的保障は、各人にもその権利の享有および保全を確保するためのすべての者の行動に存する。この保障は、国民主権の上に基礎を置くものである」としており、ここには九三年憲法の「共同の幸福」の理念につながる諸条項の一連の規定が挙げられている。

第二四条は、「社会的保障は、公職の限界が法律により明白に規定されず、かつすべての公務員の責任が確保されないときは、存在し得ない」として、社会保障についての行政責任を明確に

している。だからまた、第二九条では「おのおのの市民は、法を作成し、およびその受託者またはその代理人を任命する平等の権利を有する」として、市民主義の法の原理も確認されている。

その反面では、公的機関の重要化に伴って起こり得べき公職における汚職や世襲化の問題については、第三〇条の「公職は、本質的に有期的である。それは優遇または褒賞とは考え得ず、義務とみなすべきである」と規定して、第三一条には「人民の受託者およびその代理人の犯罪は、決して無処罰に放置されてはならない。何人も他の市民よりも自己が不可侵であると主張する権利を有しない」とその違法性に対する目配りを怠らない厳しい処罰規定をおいている。

また人民主権の原理を一貫するために、第三二条で、「公権力の受託者に請願を提出する権利は、どのような場合にも、禁止され、停止され、または制限され得ない」とする請願権の保障規定が入るのは当然であろう。

第三三条「圧制に対する抵抗は、それ以外の【次条や次次条にみるような】人権の帰結である。」

第三四条「社会の構成員の唯一人でも圧迫されるときは、社会統一体に対する圧制が存する。社会統一体が圧迫されるときには、その構成員に対する圧制が存する。」

第三五条「政府が人民の権利を侵害するときは、叛乱は、人民および人民の各部分のため権利の最も神聖なものでかつ義務の最も不可欠なものである。」

これらの条項に見るように、人民の「圧制」に対する「抵抗権」を「人権」とし、「政府」に対する「反乱権」にまで徹底して公然と認めた憲法は、今日にもその例をみない。ただしこれらの画期的な諸規定も、ジャコバン派の「公安委員会」によって、容易に異論に対する「ギロティン」政策に転化させてしまい、ジャコバン派の革命の大義の裏切りを証明する結果になって、すでに上にも見てきたように、ヘーゲルたちのドイツの若者たちのフランス革命にかけた期待と共感を暗転させることにもなった。また二〇世紀に成立した「社会主義」体制が、民主集中制を、結局は異論を掃蕩させる他に道を知らない「全体主義的官僚主義的」な大量処刑の枠からついに脱け出るものにまで成熟させえないで自己崩壊した歴史を振り返ると、このような社会進歩のなかにおける異論の扱い方は、今世紀にまで引き継がれている未決の課題であると云えるかも知れない。

こうした諸問題はともあれ、フランス革命の頂点を示すことになった九三年のジャコバン憲法は、四年間の有効性を保つことを条件にして、対外戦争が決着して、平和がもどるまで、その施行を延期せざるを得ないことになったが、ロベスピエールを筆頭にした革命政府は、左右からの批判に対抗するために一種の革命独裁へと変化し、九三年一〇月、フランス革命の中で女性の諸権利の獲得の運動を進めてきた女性結社を禁止し、十一月には、運動の中心的な活動家であったオランプ・ド・グーシュ（1748～93）、マリー・ジャンヌ・フィリポン・ローラン夫人（1754～1793）の処刑に踏み切った。女性の身で、家庭を顧みることなく政治の舞台に身を乗り出し、夫や社会を墮落させることで、女性の「自然権」の限界を逸脱したことの見せしめとされたのである<sup>\*29</sup>。ローラン夫人が処刑前に遺した言葉、「自由よ、汝の名の下で、如何に多くの罪が犯さ

れたことか Ô Liberté, que de crimes on commet en ton nom」は、ジャコバン派の「自由の権利宣言」の第六条の「自由権」規定に照らせば、女性が「政治的な権利」を主張して社会的な活動をすることが、男性の「政治的な権利」たる「自然権」を犯す犯罪とされるためであったことを告発したものであった。

こうしてロベスピエール派は、すでに先に見ておいたように、反対派を次々に断頭台に送って、流血の独裁を強化することで革命運動のなかで孤立した結果、象徴的な存在であったロベスピエール自身が一七九四年七月のテルミドールのクーデタによって排除され、革命政権は、本来のブルジョワ政権に戻った。そして一七九五年八月、五三年のジャコバン憲法は、「無政府主義の所産」として非難され、新しく「権利義務の宣言」を付した憲法が成立した。この憲法は、保守的と言うよりも「むしろ反動的」なものであったことは、「自由権」が再び「平等権」に先立つものとされ、さらに「所有権」が強調されることになっただけでなく、その草案の報告者が、「所有者の統治する社会は、文明社会であり、その統治しない社会は、無政府的社会である」としているところに、何よりも端的に表現されている。そこでも声明されていた、いろいろの自由のうち、「特に出版の自由及び個人の安全」は必ずしも尊重されることはなく、その傾向は、そのままナポレオンの登場によって、「つぎの統領制・帝政下にいっそう強化」されていくことになった\*<sup>30</sup>。

以上のようにフランス革命がテルミドールのクーデタによって一つの頂点を終えて再びその初期状態に戻った経過を追うことで、一七九四年一二月の手紙のなかでヘーゲルがシェリングへの哲学的な共同を呼び掛け、年明け早々の九五年一月のシェリングの返事で、フィヒテの影響の下で、自分の哲学的原理を探究する方向性が見えていることを語った時点に話を戻して、改めてこの間のフィヒテの哲学的な立ち位置を問い返しておかなければならないことになる。

フィヒテは、シェリングともヘーゲルとも異なって、より切実で主体的な関心をもって、フランス革命の歴史的な体験に立ち向かっていたのであった。

### フィヒテの「行動する自我」と実践哲学

フィヒテ（1762～1814）は、ヘーゲルよりも八歳年上で、ドイツ東部のザクセン州の寒村の農家の生まれ、偶然に領主にその才能を見込まれて大学に進むが、その援助を途中で断たれて苦勞して一七八四年、ライプティヒ大学の神学部を卒業したものの定職に就けず、ようやく八八年七月、スイスのチューリヒに家庭教師の口を見つけた。九月から一年半をそこで過ごすために故郷のラメナウの実家に立ち寄った際に、「眠れぬ夜の断想\*<sup>31</sup>」という一文のうちに、その悶々とした青春の時代への憤懣を書き残している。

「眠れぬ夜の断想」：ドイツの「道徳的墮落」、各個人の「孤立」、祖国愛、人間愛、同情などは抑えつけられ、「放埒」と「浪費」が助長され、「女性蔑視」とまさにそれによって「女性の墮落」が起きるし、「上からの圧制や下層の人々への抑圧、とりわけ農民階級への抑圧」、

治者の東方的専制，自然に反する悪徳，人類全体の衰弱，悲惨，没落が起こる。」そして「そのような風潮が特に洗練された人々のあいだに生まれると，そこからおかしい矛盾した性格が生じ，頭で理解したことが心の思いや道徳と始終食いちがひ，知性の命令も結局は空虚な言葉の響きにしかなくなる。」「宗教を全く廃止する方が，はるかに利口なことではなからうか，少なくともその方が一貫性のあることなのではないか。」

そのためにフィヒテは，自らが著わすべき本として，「軽薄な時代にも読まれるべきもの」，そのために「風刺的な書体で，網羅的な統体的な綱領の性格をもったもの」を構想して，次のような諸項目を書き出している。

まず「この民の統治の諸原則」については，「君主の収入を増やすことだけを最終目的にしてゐる廷臣たち」が考えるさまざまな手段が，「すべての階層に墮落」をもたらし，「君主や廷臣たち自身にも悪い結果を及ぼしていること。

「その国の貴族」の「滑稽な家柄自慢，その墮落的な贅沢ぶり，他の階級への抑圧的な態度」，「貴族が民の権利の支えとなっているという説の滑稽さ。」

「司法」の「退屈さ，不正，党派根性，とりわけ刑法の苛酷さ。」

「宗教」は，「道徳に何の益もないわけのわからぬことについての聖職者たちのろくでもない争い」と「迫害的傾向」となっていて，「神的存在についての馬鹿げた観念」と「倫理への有害な結果」が生じているのに，宗教への民衆の帰依」が求められる一方で，「上層階級の極度の無関心」，「宗教の本質的な要素について」の「信心ぶった態度や宗教的熱狂と混ざり合った」ものとしての「説教僧の無駄口」。

「学問の状態」は，「不必要なことについてあれこれと思案するが，広く役に立つことについてはなおざりにしていること。世間についても人間についても無知な，思案するだけの学者たちの愚かさ。——学問を知らぬくせに，学問を敬い保護しているかのような顔をするお偉方，その実，学問に従事する人々はひどく軽視され，食事にもありつけない。」また「この民の中のモラリストたちの徹底的な理性的推論」には，「誰もが彼らの言うことを正しいと認めるが，それにしたがって行動することなど思いもよらない。あるいは，モラリストたち自身ですらそんなことは思わない」，等々。

このようなドイツの現状に対する統体的で綱領的とまで云えるほどにたかまった道徳的な憤激をフィヒテが書き残したのは，あたかもフランス革命が勃発する前年のことであり，そのフランス革命の必然性はまたそのままフィヒテが書き残していたドイツの現状そのもののうちに内在していたものであった。そしてそのドイツ的な必然性を，カントの批判哲学の啓蒙的な批判の形で，空論的ではなく，現実的な課題において表現し，差し当たりは卑屈なドイツの「学問の状態」を打破しようとしたのがフィヒテの一七九二年の『啓示批判の試み』なのであった。シェリングは，その「自我」の実践性が，単なるカント的な「自我」における理論的な理性と実践的な理性との客観的な一体性への哲学的な原理の徹底という意味でだけ理解はしたものの，それがドイツの国民の理性的な主体性の覚醒とその国民的な一体性の客観的な解放の原理となるべき方向

性をもったものであることに気づくことはなかった。だからシェリングは、ヘーゲルへの九五年一月の返信のなかで、フィヒテが、イエーナ大学へ赴任する途中にチュービンゲンに立ち寄ったとき、「君は、『ヨーロッパ君主たちから思想の自由の返還要求』を読んだかね」と問いかけられたと云って、ヘーゲルにもその一読を勧めている。シェリングは、そのフィヒテについて、「新しい英雄フィヒテを真理の領野で祝福する人たちのうちの最初の人の一人でありたい<sup>\*32</sup>」とさえ賞賛していたのであった。

「プロイセンの公正なる住民たちに捧げる思想」：フィヒテの挙げたこの『返還要求』は、一七九三年、フランス革命が頂点に向かう局面で、フィヒテが相次いで発表した二つの匿名のパンフレットと云われるもののうちの最初のものである。フィヒテは、演説や講演が得意で、その点でも本人のお気に入りのものと伝えられていて、その「演説」部分に「序文」を付けた形式のこの小論文は、その内容が検閲への配慮もあって匿名とされているものの、いささか大上段に振りかぶったその表題は、明らかにフランスの「人権宣言」の掣みになっている。このための準備草稿として残されているものには、「プロイセンの公正なる住民たちに捧げる思想」（以下「捧げる思想」）と表題が付けられているものがあり、先ずそれに少し触れておかなければならない。この「捧げる思想」の冒頭には、「私は人間であり——人間的なもので私にかかわりのないものはない Homo sum, humani nil a me allernum puto」という共和政ローマの時代の劇作家プブリウス・テレンティウスの有名なラテン語の箴言が引かれている<sup>\*33</sup>。テレンティウスがカルタゴから奴隷として連れてこられたが、その才能を見込まれて教育を施され、奴隷から解放されたという経歴には、似た体験をもつフィヒテの「人間」的立場を確認する上では、テレンティウスは絶好の範例となるものがあったのであろう。ついでに言えば、テレンティウスの同じ箴言は、また後にカール・マルクスが自分のモットーとして娘に伝えたものでもあった。フィヒテは、この「人間」の「自由」という立場こそ、ドイツの現状に対する青年らしい若い統体的な道徳的な憤激に対向させる普遍的な立場として選びとったのである。そして「フリードリッヒの時代」である「啓蒙の時代」において「敢えて賢かれ」と訴えたカントを模範として、フランス革命の七三年「人権宣言」に対する同時代的な応答の課題を引き受けられることができると考えたのであった。

フィヒテは、この「人間」的立場に立ったヨーロッパの君主たちに対する批判の書を捧げるのは、「プロイセンの公正なる住民たち」を対象にしたものであって、「王の臣民たち」に「王」に対する憤激を駆り立て、検閲の対象となるべき類いのものではない、という。この釈明は、「理性の公共的な使用」によって「学者」もしくは世論の「後見人」は、「世界市民社会成員」としての責任において、「読者世界の全公衆」に向かって、ドイツに相応しい国民的な課題についての自分の見解を積極的にかつ無条件的に論じる「自由」があるとしたカントの立論をそのまま用いたものであることは、明らかである。

そしてカントは、プロイセンには、「世にも素晴らしい現象の一つ」として、「一人の王」が玉座の上での彼の最も甘美な喜びは、「一人の人間である」こととしていた国際的にも稀な先例があるという。自分の国を豊かさに繁栄させ、一強国の君主として、多国の君主たちが混乱に巻き



込まれていた時代に、「民をいたわることを優先させ、博愛の精神から自分の臣民にこの宗教を享受させた」先代の王こそ、「比類なきこのフリードリヒ」であった。ヨーロッパ諸国の軍隊や自然力や運命を向こうにまわして、このすべてに勝利を得ることで、ほとんど人間ではなく、英雄の一人になろうとしていたのに、「王は国家の第一の僕である」ということを遂行した。このような先王の評価も、今の時代は「啓蒙されつつある時代」としての「フリードリヒの世紀」であるというカントの評価を引き継いでいる。

それなのに「この偉大さになれたプロイセンの国民は、その甥である新王を旧王と比較して、「僭越にも細かい処までしっかり検討したり、辛い点を付けたり」、自分たちが「国政の主導権を取っていればはるかにうまくものごとを処理できる」と思うようになっていたりしている。何よりも新王のもとで負担の軽減が期待されたがそうになっていないし、啓蒙主義下で学問芸術は尊ばれたが、宗教無視の態度によって、「自由が放恣へと変質してしまった」。このような状況判断のためにフィヒテは、「キリスト教の名譽を維持するために貢献し、声を張り上げ、叫ぶ義務は神聖なものである」という。そのためにプロイセン政府から出された「宗教的な事柄に関するプロイセンの新たな指示」が合法性をもっているとして、前の『啓示批判の試み』によって自分に課せられた検閲体験をも肯定するような言い分を立てている。「プロテスタントの信者とは何であるか」、「プロテスタントの君主は、プロテスタント信者としての彼らに如何なる義務を負うか」、「君主が特別な義務を負わないとしても、何がここで君主に賢明さや善意を持つようにと勧めるか」。こうした状況判断に立って、国家体制としての「宗教」問題を、宗教者としての「人間」の「自由」の立場から、そしてフランス革命においていま「人の諸々の自然権」が「神聖で譲渡し得ない権利」として宣言されるに至っている時代に、ドイツにおいて問題にしようとする——これがフィヒテの『返還要求』というパンフレットとなったのである。

このようなドイツの国王と宗教とに対する自己抑制的な対応は、フィヒテの道徳的な感奮の直接的な根拠となっているフランス革命の経過そのものが示してきたものとは、見落とすことのできない大きな落差がある。とくにフィヒテ自身がこの間親近感を寄せているのが、農民や貧しい勤労層のおかれている悲惨な状態であったからである。そのためには、さらに「人間」の立場をとったフィヒテの立論を追ってみなければならない。

『返還要求』の「序言」：この論文は、本論部分が「演説」の形になっていて、その前に「序言」が付けられている。この「序言」において中心的な主題が、はっきり打ち出されているので、それを主に見ておくことにするが、そこにも「人間」の立場が現実批判的な実践的なベクトルを取ることで、その構造的な問題性がいっそうはっきりしてくる。

「序言」には、「大胆にも重要人物を非難することが流行っているというのが、われわれの時代の特色の一つである」が、今日、「ドイツの君主の大部分は、善意と人気の点で誰にも負けまいと務めており」、信仰には教会組織の支配にだけ役立っている「典礼を廃止しようと大いに務めている」とか、「とりわけ幾人かの君主は、学者と学問を重んじているような態度を示している」とか、さらには「ただ啓蒙を推し進め、その水準を高めるためだけに、深謀遠慮を持っ

て自分自身とその最愛の友たちを、誤解と誹謗と憎悪を受ける危険に曝すような度量の広さ」に驚嘆する\*<sup>34</sup>、などという文章が出て来るが、これらはいずれもフランス革命を必然化したフランスが、プロイセンに代表されるようなそれぞれの領邦国家に与えた衝撃がもたらした「啓蒙君主」化現象を見てとったものである。一面では、そこに検閲に対する顧慮も働いていないわけではないであろう。フランス革命の思想的源泉といわれるルソーの文章を引いて、「正直な人間は誰でも、自分の書いたものをそれと認めるべきである」というのが自分の考えであるから、匿名にしている本書の著者である自分も、「思想の自由」が許されるなら実名を明かすこともできるとも書くことで、「人類が現在の国家体制のうちの大部分のもとで堪え忍んでいる悲惨さ」こそは、「人類を駆り立てる棘であるべきだ」として、ドイツの現状をフランス革命の現実的必然性の問題に論点を押し広げている。

フィヒテは、フランス革命に現実の実証をおきながら、フランスへの干渉戦争に巻き込まれている当のドイツの革命の可能性という問題を押し出すことになる。

「国家体制は、たえずよりよいものになってゆくべきである」し、現にその事實は「人類史」では起こってきたし、起こることである。その「国家体制の改革は、二通りの仕方です、すなわち力による飛躍によってか、あるいは漸進的な緩慢ではあるが着実な進歩によって行なわれる。飛躍によって、つまり力づくで国家を揺るがし、変革することによって、一国の国民は、千年の間になすよりも大きな前進を半世紀の間になすことができる。」しかしもし「革命が失敗すれば諸君は、悲惨さを通してさらに大きな悲惨さへと突き進んでゆかねばならない。」

だからフィヒテのドイツ革命の見通しによれば、いまやジャコバンの独裁によってもたらされている流血のフランス革命のような「力による飛躍」ではなくて、「それより確実なのは、啓蒙の普及とそれにとまなう国家体制の改善へと向かう漸進的な進歩」であり、「とりわけドイツでは、人々の耳目をそばだてることも一切なしに、大いなる道程を歩んできた」ので、「古い盗賊の城」は朽ち果ててますます人の足が遠のいて、「ついには光を厭うこうもりのすみかとなる」一方で、一群の新しい建物は、拡張され、しだいに統合されてますます整然とした全容を示すようになっていく。「これがわれわれの希望であった。そしてこの希望を、われわれの思想の自由を抑圧することによって奪い取ろうとする者がいるのだろうか」、という問いかけになる。

「だがこの希望が奪われるというのに、われわれが手をこまねいてみていることができるのだろうか。——人間精神の進歩が妨げられるならば、その結果は次の二つの場合しか考えられない。」第一の場合は、あまり起こりそうではないが、われわれは、自分のいたところに立ち止まり、われわれの悲惨さを軽減し、幸福を増進しようとするすべての要求を放棄する。誰かに杵を嵌めて貰って、われわれはそれを踏み越えようとはしないわけである。これよりもありそうな第二の場合は、押しとどめられていた自然の流れが勢いよく突破口を開き、其の前に立ちふさがるすべてのものを滅ぼす。

「人類は、きわめて残酷なやり方で抑圧者に復讐し、革命は必然となる。われわれの時代が【フランス革命がギロティンのテロリズムにおいて】見せてくれたような恐ろしい見せ物は、

まだ本当に役立てられているとは言えない。あの見せ物を目の前に見ながら、いまなお別のところでは、人間精神の歩みをせきとめる堤防が築かれているのである。私は、その堤防の水門を開く時期を失したのではないかと、いや今こそそのときではないかとはらはらしている。そうしないと、人間精神の歩みがこの堤防を無理やり決壊させて、あたりの土地をひどく荒廃させてしまうからである。」

そしてフィヒテは、フランス革命の歴史的な運命がまたフランスへの干渉戦争に加わっている諸国の明日の運命ともなりかねない近代史の必然性に立って、ヨーロッパの諸国民に呼びかけるのである。

「諸国民よ、他の一切を、すべてを渡してしまっても、思想の自由だけは渡してはならない。諸君の息子たちを、苛烈な戦いの場へと行かせ、彼らが一度も侮辱した覚えのない人々の手にかかってくびり殺されるか、あるいは疫病で衰弱するか、諸君の平和なすみかに戦利品がわりに疫病を持ち帰ることになってかまわない。諸君のパンの最後の一切れを腹をすかせたわが子の手から取り上げ、君主の寵臣の飼っている犬にくれてやってもよい。すべてを渡してしまってもかまわないが、ただ思想の自由という天から人間に下された女神像だけは、守り通してもらいたい。それは、耐え、重荷を背負い、押しつぶされるだけというこれまでの運命とは違った運命が、人類の将来に待ち受けていることを保証するものなのだ。」

フィヒテは、こうして「思想の自由」を、もはや啓蒙の問題としてではなく、ドイツの革命というよりも、むしろフランス革命以後の世界史における革命の「力による飛躍」ではないもう一つの選択肢「漸進的な進歩」にとっての不可欠で不可避的な条件として提起し、その担い手を「誰の所有物」でもなく、「神の所有物ですらない」人間に置くのである。その際にフィヒテは、「思想の自由」に、「これまでの運命」とは違った「人類の将来に待ち受けている運命」がかかわるような「天から人間に下された女神像」をたとえて見せるとき、テレンティウスと同じく古代ローマのオヴィディウスが書き残した人間の神聖起源の逸話を念頭においていたのではなからうか。その人間は、世界創造の神の「種」によって神の姿に似せ、神聖な、気高い精神と力能をもった生きものなのであったとされているからである。

オヴィディウスは、語っている。「万物をつくりだした者、よりよい世界の創始者の種、もしかして最近になって高き極みのエーテルから引き離されて直後の大地が、なお血のつながりのある天空のその種をしっかりと守ってきた種。」「プロメティウスによって、その種に天の雨水の飛沫をかき混ぜて、世界創造の神々をモデルにして、そっくりそのままの似姿に作りあげられたのかも知れない」のが、地上の数多の生きものたちよりも「より神聖な気高い精神と力能を持った生きもの」である「人間」である。

「他の動物たちが俯きになって、地面を眺める形になっているのに、人間たちの顔を空高く天空に向けて見ることが出来るようにし、人間たちの顔は、真っ直ぐに天空の【火である】星々をまで見るように言いつけられている<sup>\*35</sup>」。

ところが、とフィヒテは問いかける、「諸君は、教会の長である一人の専制君主に精神も肉体

も支配されるという、最も屈辱的な奴隷制のもとに今なおいるのではなからうか。」他方では君主たちは、「彼ら自身が知っているべきこと、つまり彼ら自身の真の使命や、人間の価値や権利については、諸君のなかの最も無知な人々よりもわずかなことしか知らない」し、その周囲の人々も、「君主たちが若い頃から人間の普遍的な枠組みを彼らの頭から取り去るべく腐心」する。

だから、「君主の使命は、われわれの幸福のために目を配ることである」という主張に対して、容赦のない徹底的な戦いを是非とも布告するがよい。「君主よ、汝はわれわれの神ではない。われわれは、神から幸福を期待するが、汝からはわれわれの権利の保護を期待する。汝は、われわれに対して慈悲深くあるべきではなく、公正であるべきなのだ」——これが「序言」の結びである。

このフィヒテが熱を込めて語りかける論議には、フランス革命の九三年「人権宣言」のいくつもの条項が齟齬して響いていることに気づくのは容易であろう。「人間」を原理にすえて、それが「神」をも含めて誰の所有でもないというフィヒテの主張は、「人権宣言」の第一条で、「人権」が「自然権」であると規定されていることに直接に対応しているし、「専政君主」が「精神も肉体も支配」していた役割は、「漸進的な進歩」のために「諸権利」を保護し、保障するための「執行権」の役割がとって変わることになるというのは、やはり「人権宣言」の第一条が続けて、「政府は、人にその自然で消滅することのない自然権を保障するために設けられる」が対応している。もちろん「専政君主」は、「人権宣言」の第六条の「自由」権についての規定——「自由は、他人の権利を害しないすべてを成しうる人の権利である。それは、自然を原理とし、正義を規準とし、法を擁護者とする」——に照らせば明らかなように、如何なる差別もない「平等」権のもとにおかれるのであるから、市民社会の構成員として位置づけられることは、この「思想の自由」の人間的な原理に立つフィヒテの「頭脳革命」の必然的な結果である。そして九三年「人権宣言」は、その第二条において、先にも見てきたように、「自由権」に「平等権」を先行させるような人間の「自然権」の規定において際立っていたのである。そしてまたこの「自由権」に対する「平等権」の先行は、フィヒテにおける「思想の自由権」そのものに内在する必然的な要請でもあったのである。そのことを明らかにしているのが、次に見るような『返還要求』の「演説」である。

『返還要求』の「演説」：九三年「人権宣言」への内在的な同調を明らかにしているこのような「序言」を受けて、本論の「演説」も、「野蛮の時代は過ぎ去った」ということを諸国民に訴える文章から始まっている。「野蛮の時代」とは、「神の名」において諸君に告げられていたのは、諸君を畜群として支配する露骨な王権神授説のまかり通った封建時代のことであった。

「お前たちは一握りの神の子たちに奉仕するために、神が地上に使わされていた畜群であり、彼らの荷を背負い、かれらの安楽な生活のためのしもべとなり、ついには屠殺される定めである。神はお前たちに対する疑問の余地なき所有権を神の子たちに譲り渡した。そこで彼らは神聖なる権利に基づき、かつ神の代理人として、罪を償わせようとお前たちを苦しめたのだ<sup>\*36</sup>。」

しかし今では、諸国民は知ることになったのだ。ここでいわれていることは、「諸君は神の所有物ですらない」のだから、「諸君は諸君自身以外の誰のものでもないことを証する印を、自由というものによって諸君の胸に深く刻まれたのだ」ということだ、とフィヒテは指摘する。だから「神の子」たちが厚かましくも、お前たちを皆殺しにしないほどに「慈悲」深く、「生きている生」はわれわれの「贈り物」なのだから、お前たちに「封土」を利用させてきたのを取り上げようと要求しても、不当ではないという言い草も、かれらの強さは、諸君の強さのお陰であって、諸君がはたらかなければ彼らは惨めで無力な者にすぎないなのだ、ということ逆証しているのだ、と。

ここに見る通りに、人民の「自由」は、オヴィディウスの語るように自然そのものからの「人間」自身への神聖な贈り物であって、伝統宗教の語るような「神の子」なるものへの「家畜」として人民を貶めるようなことを決して許すことのないものである。ここにフィヒテの語っている君主に対する農民の従属は、ヘーゲルが後に『精神現象学』で「主」と「奴」の論理で明らかにしたように、「奴」の「主」への仮象的な「従属」とは、本質存在的には「奴」の「主」への優越に逆転するものである弁証法的な関係の指摘になっている。それに「神の子」の人民支配を父親からの「相続権」だとするなら、歴史を遡って初代の「父親」は、どこから手に入れたのか、またその自分の持っていない権利を、どうして「相続」させることができたのか、という遡及的な問いは、いずれも人民支配を天与の「相続権」だという支配の論理を完全な破産に追い込むことになる。

以下のフィヒテの「人間」についての論議は、このような「野蛮な時代」が完全に過ぎ去ったことのうちに、それ自体を確証する形になっていく。

まず「人間を相続したり、買ったり、贈ったりすることはできない」ことが確認される。人間の胸の奥深くには、「人間を動物以上のものに高め、その第一の成員が神であるような世界の同朋となす」閃き、つまり「人間の良心」があり、これは「人間に絶対的かつ無条件的」なものである。この「良心」の命令は、「自由に、自分自身の心の動きによって、外からのどんな強制もなしになされる。」だからフィヒテは「人間」的存在の根本とするこの「良心」の自由のために、なによりもまず君主からの「思想／思考の働きの自由 Denkfreiheit」の返還を求めるのである。

そしてこの「内なる法則」によって「人間」は「禁じられていないすべてのことをする権利」、人権宣言の「自由」の権利がある。この権利は、人間には譲渡不可能なものだが、この権利を侵さない範囲で、「自由意志」によって譲渡可能なものが相互的に平等な「契約」であることによって、今流の言い方をすれば、市民社会が成立する。この「契約」は、自分の譲り渡すのと同じ権利を、他人が自分に譲り渡すというもので、これは「自由」の制約となるのではなく、むしろその拡張となる前提として社会的な平等を成立させる。こうして「自由権」は、九三年「人権宣言」にいわれるように、「平等権」を前提にして、初めて市民社会的な権利として現存することになるのである。そしてこの「契約」を相互に守らせ、社会に自由意志にもとづいた権利を保

障されるところから、市民社会に内在的な「執行権」の存在が生じ、その意味では、伝統的な国家は、市民社会に内属することになる。そしてフィヒテのいう「漸進的な進歩」の進捗過程で執行権を移譲されるのが今では非特権化した「君主」であり、「君主」にはこのように社会契約上の職務が規定される。そのさい「君主」には、宗教における「自由」問題を「思想の自由」の問題として委託されることになっているのは、その宗教がルター的な「信仰によってのみ義とされる」という市民社会的なものであることを前提にしてのことで、ウエストファリア条約後の領土主権に信仰が属しているというドイツの領邦小国家の分散問題が残っているからである。

ともあれこうしてフィヒテは、「思考の自由」の全体的な実現によって「野蛮な時代」の超克を図る構想を提起しているのだが、この構想もまた、フランス革命の最初の一七八九年革命が、「三部会」における「法令革命」によって、「絶対王政」から「共和制」への転換を実現したことをモデルにし、ルソー的な「社会契約論」を下絵にして、一つの「社会国家」を立論しているわけである。そしてその変革の必然性はまた、九三年「人権宣言」で新しく規定された第三三条から第三五条の「抵抗権」、「反乱権」によって担保されたものであった。

この後フィヒテの「演説」は、「思想の自由」には「検閲」が必要だとか、「無制限の思想の自由」からは「名状しがたい悲惨」が生じるとかというような支配者の主張に反論した後で、「最後にどうしても諸君に知って欲しい」のは、「諸君の真の敵たち」が誰であるか、ということで話を結ぶことになる。つまり「真の敵」は、「彼らだけが不敬罪を犯す者たちであり、諸君の神聖な権利と人格を侮辱する者たち」であり、「諸君の民を盲目と無知の中に放置し、彼らの間に新たな誤謬をまき散らし、古い誤謬を公然と押し立て、あらゆる種類の自由な研究を妨げ、禁止することを諸君に勧めるような連中」である。

だから「啓蒙を諸君の周囲に広げることを勧める人々だけが、諸君に対する真の信頼と尊敬の念を持っているのである。そのような人々は、諸君の要求が、明るみに出されても損なわれないほどしっかりと根柢づけられたものであると考える。そして彼らは、諸君の意図が、どんな光のもとでもなおいっそう成就しないではないほど、よいものであると考える。彼らはまた、諸君の心を非常に気高いものとみなし、諸君自身がこのような光の中で自分の過ちを見ることに堪えることができ、過ちを改めることを可能にするためにそれを見ることを望むであろうと考える。彼らは、すべての人間が諸君を愛し敬いたくなるように、諸君が神のように光の中に住まうことを要求する。彼らの言うことをぜひとも聞かぬがよい。そうすればこのような人々は、賞賛や報酬を受けずとも諸君に忠告を与えてくれるであろう<sup>\*37</sup>。」

こうしてフィヒテは、「啓蒙」によって「漸進的な進歩」のなかで、ヘルダーリン、ヘーゲル、シェリングの共通のスローガンであった「神の国」に相当する理想の国を、フィヒテなりの表現において説いたのであった。

しかしフランス革命の進展のなかで構想されたこの「漸進的な進歩」の無限進行的な立論には、かつて「フリードリッヒの時代」にそのような構想の現実性を見ていたカントが残していた未決な課題があったことをここで思い出しておかなければならないだろう。カントは、「みずか

らが啓蒙されていて、不安の影に怯えることのない君主、しかし同時にまた公共の治安の拠り所としてよく訓練された多数の軍隊をもっている君主」であったフリードリッヒ大王だけが、「自由な国【共和国】Freistaatですら敢えて語ることのないことを語ることができた」ものとして、「啓蒙とは何か」の最後に記している言葉があったのである。「文句を言うのなら、好きなだけ、何ごとについても言うがよい。ただし朕の言うことには服従せよ Rasonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr woll; nur gehorcht<sup>\*38</sup>」。個人の「自由」によって成立する国家は、強大な武力を備えた権衡力によって条件づけられることで初めて、国民全体の自由権を保障し、確保する「執行力」を持つことができるという「全体的な自由の全体主義国家」というパラドックスにおいて、フィヒテの構想するような「自然的な自由」が出現する、というのが、ここでのカントの予言なのである。カントは、フリードリッヒの言葉に続けて次のように書いている。

「実際に自然は、硬い外殻の下に、この上もなく優しい愛情をこめた芽を包んでおいたのは、他でもなく、自由な思考の働き *das freie Denken* への傾向と使命とを外に向けて開かせるためなのであった。それだからこそこの傾向は、しだいにまた国民のものの感じ方 *die Sinnesart des Volks* にまで立ち返って影響を及ぼすことになるし、（こうなると自由な思考の働きは、行動する自由 *die Freiheit zu handeln* がますます力をつけるようになるから）、最終的にはこの自由に思考する傾向は、統治の仕事 *Regierung* の根本的な諸原則にまで影響を及ぼすことになり、この統治の仕事が、国民のものの感じ方そのものにとって有益なものであることが分かってくるので、統治する人間にまで影響が及ぶ。統治する人間は、こうなるともはや機械以上の存在となり、その人間の価値に相応しく処遇されなければならない<sup>\*39</sup>。」

この「統治する人間」の「機械以上」の「人間の価値に相応しく処遇」されなければならない「存在」化というパラドックスに、フィヒテの「思想の自由」の絶対性に立脚する「人間」の自由な社会国家という理念型が、なぜ呪縛されたものになるのか、その理由は簡単である。「自由な人間」と「自由な人間」との相互的に自由な「契約」は知的な「執行権」によって担保され、媒介されなければならないのだから、自由な社会国家は、フランス革命の場合ならばジャコバン派の「公安委員会」のような情報力と権衡力を備えた強力な官僚機構を外在化させることで、それを背景にした一種の超人間を、英雄として表出しなければならないのである。現実のフランス革命においては、ジャコバンの「共和国」革命は、ロベスピエール独裁から、ナポレオンの総裁政府を経て、「皇帝」の帝國への転化によって終結した。そして二〇世紀の「人間解放」の革命史でも、スターリン、毛沢東などの「個人崇拜」の悲劇は繰り返されることになったし、いままたアメリカの新自由主義的資本主義の対向形においても、トランプ大統領のような「アメリカ・ファースト」金融型情報独裁国家の出現を見る仕儀となっている。ともあれこうしてフィヒテの「君主」を社会国家の機能概念へと漸次的に進化させようとする革命の理念型は、それ自体が「執行権」をもつ「国家」的個人の強大化という逆説を結果として持つものであることを、論理的にだけでなく、また実践的にも明らかにする結果になった。「漸進的な進歩」による革命も、

それ自身が一つの相対的な「革命」に過ぎず、「自由権」を「平等権」によって、排他的な関係ではなく、相互促進的なものにするという人間の全体的な自由の実現の構想は、そのまま今日にいたる人類史の未決なユートピアとなって残されているわけである。

フィヒテによるカント哲学の社会的な「実践」化が現出したこのような個別的な自由の全体的な自由としての「物自体」化が、フィヒテの熱烈の追従者になっていたシェリングにとっては、「哲学はまだ終わりに達してはいない。カントは、結果を与えた、だがまだいくつかの前提が欠けている<sup>\*40</sup>」という感懐になるのだが、このことについては、また後にヘーゲルの思想的な立ち位置との関連で、改めて触れなければならないことになる。

### ドイツ革命の哲学的方法

『フランス革命についての大衆の判断を正すための寄与』の「序論」：一七九三年に『返還要求』とともにフランス革命論の二冊として書かれたもう一冊の方の『フランス革命についての大衆の判断を正すための寄与』（以下『寄与』）は、『返還要求』がパンフレットと呼ばれる小冊子であったのに対して、本来は二巻本として予定されていて、その第一巻だけが上下の二分冊、これだけでも分量にすれば六倍を上回る大冊である。『返還要求』が、フィヒテ流の自然的な「人間」の原理に立った「思想の自由論」によるドイツ革命論の構想を展開したものであったのに対して、フランス革命がジャコバン独裁へと過激化していったことに対するドイツ国内の否定的な反応を受けて、ドイツ的な「漸進的な進歩」革命論の立場からフランス的な「力による飛躍」革命を擁護する論議を一般大衆向けに展開したものである。その第一巻の構成は、「はじめに」の問題提起、序論の「国家の変革はどのような原則によって判定されるべきか」という原理論から始まって、第一分冊では、第一章「国民に国家体制を変える権利はあるのか」、第二章「この研究のこれからの進め方のデッサン」、第三章「国家体制を変える権利」は「契約によって譲り渡せるのか」、そして「国政変革権」とのかかわりでの第四章「特権階級一般」、第五章「とくに貴族」、第六章「宗教」という包括的・体系的なものになっている。フィヒテは、先にも見てきたような革命への二つの接近方法を前提にしてこの論策を執筆した経験から、後に見るように『封鎖商業国家論』を書き、さらに『知識学』にまとめられるような、自分なりの哲学体系構想のヒントを得たと語っていることもあるので、ここでは、この「序論」において、フィヒテが二つの革命類型の比較の哲学的な方法論について新しく触れている論点を取り上げることにして、本論部分の検討は、後の諸著作に立ち返る機会に回したい。

フィヒテは、本書の「はじめに」の冒頭に、一七九三年の春から夏にかけて、フランス革命が「ジャコバン独裁」の頂点から急転回を遂げていく局面を目前にしながら、フランス革命の感奮をそのまま言葉にしたような息遣いの感じられる文章を記している。

「私にはフランス革命は、人類全体にとっての重大事に思える。私が言いたいのは、革命がフランスとその近くの国々にもたらした政治的帰結や、これらの国々の余計な干渉や浅薄な自負がなければおそらく起きなかったような政治的帰結のことではない。……私にはフラン



ス革命は、人間の権利と人間の価値という偉大なテキストの豊かな絵画に思えるのである。」  
 「われわれの心の内に神のあの火花が残っているかぎり、そしてその火花がわれわれに全能の神を指し示してくれるかぎり、現状にとどまることはできない。溢れる川がわれわれの小屋を持ち去るまで、建てるのを待っておれようか。血と死骸の中にいる荒んだ奴隷に、正義について講ずる気になろうか。今こそ民衆に自由を知らしめる時である。自由について知ればすぐに、民衆は自由をみいだすことだろう。そうするのは、民衆が自由の代わりに無法をくわだてたり、道の半ばで引き返したり、われわれを一緒に押し流したりしないためである。専制政治を守るような手立ては存在しない<sup>\*41</sup>。」

フィヒテは、この文章に続けて、フランス革命とその惨害を回避することの可能な「もう一つはるかに重要な革命」、すなわちカントによる「哲学革命<sup>\*42</sup>」を挙げる。フィヒテは、この「漸進的な進歩」による革命という一貫したドイツの立場から、「力による飛躍」の革命であるフランス革命とドイツ革命との同質性と同時代性を明らかにして、「平等」と「自由」との人権が人類史に後戻り不可能な座標を刻むことになったことを、ドイツ哲学の高い水準で確認しようというのである。

ここでフィヒテが問題にしているフランス革命とドイツ革命との関係については、実は、すでに早くフランス革命直後から、フランス革命初期の主役の一人ミラボー（H. de Mirabeau 1749-91）とフィヒテとの間には、相互には知られない間におこなっていた応答関係があった。それについては、B. ヴィルムスが初期フィヒテについての彼の周到な学位論文のなかで紹介している。それによれば、一方のミラボーは、革命が勃発した一七八九年に、「あなた方（ドイツ人）がたとえ教養面でもかなり進歩したとしても、つい最近までそうでなかった私たちほど成熟はしていない。思うにあなた方がそうなれないのは、あなた方を動かしているものが、その根を頭にもっているからである」と、書いている。これに対してフィヒテには、その前年の一七八八年八月、ミラボーが三部会での立役者となっていくことに着目したのであろうか、ミラボーに共感を記した文書があったのである。「力づくの革命に逃げ込むのは、われわれの時代のねじを野蛮に巻き戻すことである。人類自身に罪のある革命を推し進めるには、印刷術のおかげで、その講義だけで十分である。このような処置だけなら国民は必ずしも所得を失わないですむ<sup>\*43</sup>」。はやくもここには、ヴィルムスが指摘するように、フィヒテが『寄与』のなかで語っている言葉——「今はそれを知ればすぐにそのものを見出せるような自由を、国民に知らせる時期」であり、国民が自由の代わりに無法をくわだてたり、道の半ばで引き返したり、われわれを一緒に押し流したり」することを防げるという——がそのまま見出されることに驚かされる。こうしたフィヒテにとっては早くから一貫していたフランス革命とドイツ革命との対比についての関心は、大冊『寄与』をまとめるに当たって、その「序論」においてその考察の哲学的な方法を予め反省することを必要としていたのであった。

「序論」の「国家の変革はどのような原則によって判定されるべきか」は、次のように、「事実そのものの判定」と「事実の信憑性の判定」とを区別することから書き出されている。

先ず、「事実そのもの判定」とは何か？

「何が起こったのかは、知識の問題であって判断の問題ではない。もちろんこうした単なる歴史的真理を見つけ出して区別するためだけでも、どうしても欠くことができないのは判断力である。というのもこうした事実なるもの自体が物理的に可能かどうかを判定するためにも、またその事実を語る証人の意志や能力を判定するためにも、判断力が必要だからである。けれどもひとたびこうした真理が突き止められると、それを確信している人にとっては判断力の役目は終わりとなり、真理という今や純化され保証された純粹な所有物は記憶に委ねられることになる<sup>\*44</sup>。」

この判定は、いわゆる「事実判断」とその「真理性」との問題である。起こっている「事実」が「物理的に」、実際に起こっている通りに認識されているのかどうか、そしてその認識が、起こっていることの「仮象」とか「現象」ではなくて、起こっていることの「本質」、もしくは「本質存在」を把握し得たものであるかどうか問われている、と云うのである。

これに対して、「事実の信憑性の判定」とはどういうことか？

「しかしある事実の信憑性についてのこうした判定とはまるで異なるのが、事実そのものの判定つまりその判定についての反省である。後の方の判定においては、与えられ、すでに他の理由から真理として認められた事実が、ある法則と比較される。それは、事実を法則との一致によって正当化するか、法則を事実との一致によって正当化するためである<sup>\*45</sup>。」

この第二の判定は、第一の判定の「反省」、つまり第一の「判定」の「判定」というやや込み入った操作となり、第一の「真理」の「真理」を問題にする。「フランス革命」に対する「ドイツ革命」からの評価はこの論理構造をとるはずである。「フランス革命」の起こっている事実と、その「正当」と「不正当」に関わる「真理」評定を、「ドイツ革命」の起こっている事実と、その「正当」と「不正当」の「真理」評定とを、後者の「真理」を基準にして、評定するということである。

だから第一の評定の場合には、「それに従って事実が吟味される」のだから、「法則が評定の規準として前もって事実には先行していなければならないし、その法則は、それだけで真理性をもって妥当するものとして、つまりそれに事実が従うようなものとして認められていなければならない」。だからフィヒテは、ここでは、「法則は出来事にみずからの妥当性を求めるのではなく、出来事が法則にみずからの妥当性を求める<sup>\*46</sup>」からであると言う。

第二の評定の場合には、第一の評定とは別な「事実」とその「真理」の法則とに立ったもう一つの「真理」法則によって、第一の評定を吟味することになる。その際に、第一の「事実」を第二の「真理」の「法則によって正当化」する吟味の時には、第二の評定の「【真理】法則の方が第一の評定の事実によって正当化される時には、第二の評定は、第二の評定の事実を第一の事実と比較することによって、第一の評定の新しい「真理」の「法則そのもの発見となったり、それぞれの法則の一般的妥当性の大小や発展段階の問題化となったりすることになる<sup>\*47</sup>。」

だが、フィヒテは触れていないのであるが、第二の評定の法則の方が、第一の事実によって正

当化されない時には、第二の評定の「真理」法則と、それによって正当化されている事実そのものの再検証とが要請され、それぞれの事実の発展段階の差異や、「真理」法則の再検討が求められることになるだろう。またもう一つ、第二の評定の際に、第一の法則の「真理」を第二の事実によって正当化することの吟味についても、正当化される場合と正当化されない場合とがあっても、その場合にも、それぞれの事実と真理性との正当性の可否が問われることになることは言うまでもない。

こうしてフィヒテは、第一の「事実判断」の「真理性」と、第二の「事実の信憑性」とにおけるような、「この重要な相違を見過ごしたり、もともとどんな視点から判断するのも知らずに判断したり、法則に従って事実を吟味するのか事実に従って法則を吟味するのか、定規を吟味するのか船の全長を吟味するのかもわからずに、ある種の事実に対して法則や不変妥当な真理を引き合いに出すことほどわれわれの判断を感わし、自分の理解や他人の理解をむずかしくすることはない<sup>\*48</sup>」と指摘している。

簡単に言えば、「事実の信憑性」の場合には、第一の「事実判断」の「事実」とその「真理」とが、第二の評価基準となる判断の「事実」と「真理」との四項間で、第一の「事実」と第二の「事実」との「真理」関係の吟味と共に、第一の「真理」法則と第二の「真理」法則との「真理」関係の吟味が行なわれなければならない、と言うわけである。そしてこのことは、二つの判断を真理関係として問題にした、第三の「真理」の判断を求めることであるから、期せずして三段論法、つまり「推理」の論理に学的な「真理」の意味を回復することを意味する。実際に、こうして直接的感性的な事実判断は、さらに同じような事実判断によって媒介されて、「現象」の判断から「本質」の判断へと推転するからである。このことは、フィヒテがカント的な「啓蒙」の個別的な知の「悟性」段階から抜け出して、事実のうちに内在する「本質／本質存在」の運動性に立脚する普遍的な知の「理性」段階へと高まろうとしていることでもある。シェリングはフィヒテのこの論理的な次元での達成について気がつくことがなかったのだが、ヘーゲルは苦勞して後に『精神現象学』の「序論<sup>\*49</sup>」のなかでこのフィヒテの四項間関係の「真理」的吟味の意味を再発見することになる。

論議を『寄与』の「序論」段階のフィヒテに戻すと、フィヒテはこの新しい論理的な次元に立った自分の方法の意味に、一般的な世論における混乱の原因しか見ないままに、「国民に自らの国家体制を変える権利があるか」、また「革命の賢明さ」、つまり「めざされた目的を達成するために」、「少なくとも状況の許す最前の手段がえらばれているか」という問題を立てている。そして「真理」法則を何処に見るかについては、単純に個々人の「良心」に立ち戻ってしまっている。その点では、中間諸団体間の利害や人民的反乱という事実に対されたフランス革命に対するドイツの「頭脳革命」という批判を免れ得ない弱点を露呈していると言わざるを得ない。それでもその「頭脳革命」を評価基準にして、フランス革命を検証することで、先に見たような『寄与』の本論の相対的批判点は、フランス革命の事実そのまま相当する成果となっていることに、現実的な本書の時事的な有効性があった。

## 「人間の尊厳について」

フィヒテは、以上見てきたような二つのフランス革命論を出した一七九三年末に、その業績を評価されて母校イエーナ大学への教職の招聘を受け、翌九四年五月に、家庭教師として過ごしたチューリッヒを離れることになる。それに先立って、二月半ばから四月半ばにかけて、フィヒテ哲学に関心をもっていた親しい若干名の人々を前にして「批判哲学の概念と体系」を講義した。このような学的な方向性は、すでに先行するフランス革命論のうちに胎動していたものであったが、その講義を終わるに当たって、「お別れ講義」としておこなった「人間の尊厳」という論稿が残っている。「人間の永遠な一体性」の思想に結ばれていることをお別れの言葉とする締めくくりの言葉は、ヘルダーリンの「神の国」のスローガンに通じる感動がある。この「人間の尊厳」という主題こそ、フィヒテがフランス革命から触発されてこの間のフィヒテ哲学の原点にあったものであり、僅か数葉の小論稿ではあるが、この論稿の添え書きに、「探究の最高に陶然たる感動の流露として」参会者に配られたものであり、また講義がイエーナで書き上げられる『知識学』を骨子とするものでもあったことからしても、フィヒテの輝かしい実践哲学のチューリッヒ時代を象徴するに相応しい作品となっている。

この書き出しには、「われわれは人間精神を完全に測りつくした *ausgemessen*. われわれは、学的体系を人間における根源的な体系の適切な叙述として構築しうる基礎を定置した」と高らかに謳い上げ、「われわれは全体に対する簡単な展望を与えて、終わりにしたい<sup>\*50</sup>」と述べている。

まず最初には、「哲学は、われわれに一切を自我 *Ich* のなかで探究することを教える。哲学はわれわれに一切を自我の中で探索することを教える」。自我は、形なき死せる物質のなかに秩序と調和をもたらし、合規則性を人間の観察の限界に至るまで拡げ、人間の観察は、無限の差異性に統一を与えて、天体を結合して一つの組織的なものとし、太陽は指定された軌道を回転する。自我の中に全精神界の体系が存在し、人間は、かれが自らと精神界とに与えるところの法則が天体に対して妥当しなければならぬことを、また秩序と調和が自我から出発して、今のところまだ秩序と調和のないところに無限に拡がるであろうということを期待している。また人間の開発の進歩とともに同時に万有の開発も進歩するであろうということの確固たる保証は自我の中に存在するのである。

このように近代ドイツの自我哲学が、フランスの百科全書派の活動とともに、いまや人間の認識の能力の無限な世界観の一体性の能力を発揮するまでになっていることが強調されている。しかしこれは、人間を単に観察的知性と見なすときの人間のことである。

「人間を実践的・能動的な能力 *praktisch tätiges Vermögen* と考えるときに、はじめて人間はその本来あるべき存在なのである。」

この際に、フィヒテは、人間の衣食住などの労働の成果を語る場合にも、ロマンティックな色合いを与えることを忘れない。人間は必然的な秩序を物のうちに置き入れるだけではない、人間

は物に、かれが任意に選んだものを与える。人間の目に触れて、自然は人間から新たないっそう美しい創造を受け取ろうと自らを整えるのである。人間が身体的な存在でもあることを思い出す場合にも、人間を取りまく質料から形成され得たものの中で、最も靈化されたものであることが強調される。人間の力の範囲において、空気はいっそう柔らかくなり、気候はいっそう温和になり、また自然は、人間によって生きた存在者の住居とされ、その養育者に変えられるという期待によって、晴れやかになる。人間は粗野な質料に命令して、かれの理想に従って自らを組織させ、人間が必要とする材料を人間に与えさせる。人間にとっては、以前には冷たく死んでいたものが、栄養ある穀物となり、元気づける果物、活気づける葡萄となる。そして、人間がこれらに別の命令を与えるやいなや、これらは人間にとって別のものとなる。人間のまわりにおいて、動物は洗練され、人間の聡明な眼と心とでその粗野性を脱して、より健康な食物を命令者の手から受け取り、その代わりに人間に喜んで服従するのである。

こうして人間が精神的存在であると同時に、自然の改造という実践的な生活のなかに置き入れられることで、フィヒテは「もっと注目すべきことがある。人間をめぐって魂 Seelen は高尚になる」という。この「魂 Seele」は、宗教的なニュアンスのものからここでは、人間一般の自由で平等な生活力の含意をもたされて日常性のうちに移されている。

フィヒテ的な自由と平等の人間の視点に立つからこそ、「人間が多ければ多いほど、人間はますます深くかつ広く人間に作用を及ぼす」と云えるのだし、そして「人間性の真の特徴をもつものは、人類によって決して誤認されることはない」ということになる。人間性の純粹な発露のいずれにも、人間の精神と人間の心情のすべてが開花するのである。こうして「啓蒙」の時代は、新しい人間の自由と平等のユートピアへ向かう人類史的波動をつくり出していく。「高次の人間をめぐって人間たちは一つの円環を作るが、これにおいては高次の人間がより偉大な人間性をもつが故に中心点に最も近いのである。人間たちの精神は、合一し、かつ多くの身体において唯一の精神のみを形成しようと奮闘努力する。すべての人は、唯一の悟性であり、唯一の意志である、そして人類の偉大な唯一可能なもくろみにおける協力者として現存する。高次の人間は、かれの同時代人を強力に人類の高次の段階に引き上げ、この同時代人は自分がとび越えた裂け目をふりかえって驚愕する。高次の人間は、かれがつかみ得るものを巨大な腕をもって人類の宝庫から引き上げるのである。」

こうして人間たちは、かつての宗教の「死後の永世的生存」の願望をさえ実現するに至ろうとしている。「人間はにかわで固着したような小屋に住んでいるが、この小屋を取り壊せ」と云える。何故なら、「人間はその現存在の点では、かれの外にあるすべてのものから端的に独立しており、かれは端的に自己自身によってある」。「かれの精神が強力に身体から自身をもぎはなし、次いで再び自発的に、かれが精神によってはじめて遂行しようとする目的の追求のために、身体に帰来する」とき、遂行しようとする目的のために行なった活動は、対象化されることで、「人間はなお存在する」のである。「人間の現存在の各瞬間において、人間は自分の外の新しいものを自分の圏域内に奪いとり、かく奪い続けて、ついにすべてのものを自分の圏域に呑み込むに至

るであろう。すなわちすべての質料がかれの作用の刻印を帯び、すべての精神がかれの精神とともに唯一の精神を形成するに至るのである。」

「人間がこのようなものであるとき、まさに人間こそが、誰しもが〈私は人間である〉と自ら言い得るものとなる。それが人間である。かれは、自分自身に聖なる畏敬を感じないだろうか、また自分自身の尊厳の前に身ぶるいし、おびえないだろうか。——君がどこに住もうとも、人間の顔をしておりさえすれば君であり、——たとえ君が動物と紙一重の形で、監督者の棒のもとでさとうきびを植えようとも——あるいは、君が払にきわめて非道なみじめな悪人に見えようとも——君はそれでも、〈我あり〉という人間なのである。ああ、私はかつてたしかに、君が今立っている人類の段階に立っていた。なぜなら、それは人類の一段階なのであり、かつこの梯子には飛びこしはないからである。君は将来たしかに——たとえ百万年経とうとも——私が今立っている段階に立つであろう。そこにおいて私は君に作用を及ぼし、君は私に作用を及ぼし、かつ私を君の圏域に共に引き入れるであろう。——〈我あり〉であるところの私にとって存在するのは、〈我あり〉であるところのそれぞれの人間である【人間の人類史的な人間としての全体的な同質性に充溢されているという自己認識が開ける】。私は、人間像の尊厳さの前にふるえないだろうか。そして、おそらくは秘奥の闇の中に、しかし、それでも【オヴィディウスが語るような神の種に起源をもつこの人間がそうであるように、】神の刻印をもつ神殿の中にたしかに住まう神性の前にふるえないであろうか。

この【人間の存在の永遠性の】思想においては、地も天も時間も空間もそして感性のすべての制限も私にとって消失する。それでは、個人は私にとって消失しないであろうか。私はあなたがたを個人にまで連れもどすものではない。

こうしてフィヒテは、その「人間の尊厳について」を、チューリッヒの時代の大きな記念としてその哲学学習の仲間たちに残したのであった。

「すべての個人は純粹精神の唯一の大きな統一の中に包括されている。これが、私があなたがたの思い出にすすめる最後のことばである、そして、私があなたがたにすすめる思い出である。」

(未完、次号に続く)

#### 註

- \* 28 高木他編『人権宣言集』岩波文庫、1992年、141ページ。以下の143-147ページの各条の条文についても、煩瑣になるので一々引照はしないが、すべて本書に依っている。
- \* 29 小林亜子「フランス革命・女性・基本的人権」、『岩波講座世界歴史』第17巻、1997年、177-178ページ。ジャコバン派がその「人権宣言」、「憲法」を前提にして、「女性の権利」の主張者がギロティンに送ることになったことには、「人」の自然權的な權利性と「市民」の權利を正当化する「慣習 *habitus*」原理との矛盾が露呈している。「女性の権利」の主張者だけではなく、ジャコバン派に対する異見を「ギロティン」に委ねる滅政策にもその矛盾は通底していて、その政策は、基本的には、人権が「人」の「人間的尊厳」に立脚した「生存権」へまで、まだ徹底することができず、「平等権」を「自由権」に優位させた1793年の「人権宣言」への配慮を自ら裏切ってしまう、結局

はジャコバン派そのものの自滅に至ることになる。後にマルクスは、この宣言における自由とは「人間と人間との結合にもとづくものではなく、むしろ人間と人間との区分にもとづく」ものであり、「自由の人権の実際上の適用は私的所有という人権にある」と指摘することになる。

- \* 30 上掲『人権宣言集』, 148-149 ページ.
- \* 31 フィヒテ／井戸慶治訳「眠れぬ夜の断想」, 『フィヒテ全集』第二巻, 哲書房, 1997年, 4-6 ページ. 以下, 一々挙げないが, 「眠れぬ夜の断想」の引用は, 本書による.
- \* 32 拙訳「シェリングからヘーゲルへの手紙」, チュービンゲン, 一七九五年一月六日付, 『Briefe v.a.H.』, S. 16.
- \* 33 フィヒテ／井戸訳「プロイセンの公正なる住民たちに捧げる思想」, 『フィヒテ全集』第二巻, 上掲書, 18 ページ. 以下, 本論文からの引用は, 同書.
- \* 34 フィヒテ／井戸訳「思想の自由回復の要求」, 『フィヒテ全集』第二巻, 上掲書, 31 ページ. 以下, 本論文からの引用は, 本書.
- \* 35 P. Ovidio / 拙訳, *Metamorphosis*, Volume I, Mondadori Editore, 2013, L.76-86.
- \* 36 フィヒテ／井戸訳「思想の自由回復の要求」, 上掲書, 39 ページ.
- \* 37 同上, 68-69 ページ.
- \* 38 カント／拙訳「啓蒙とは何か」, Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, Ausgewählte kleine Schriften, Felixmeiner, 1965, S.9.
- \* 39 ibidem.
- \* 40 上掲註 31, S.15.
- \* 41 フィヒテ／井戸訳「フランス革命についての大衆の判断を正すための寄与」, 『フィヒテ全集』第二巻, 上掲書, 75-77 ページ.
- \* 42 同上, 77 ページ.
- \* 43 B. ヴィルムス／青山・田村訳『全体的自由』, 木鐸社, 30 ページ.
- \* 44 フィヒテ／井戸訳『寄与』, 上掲書, 83 ページ.
- \* 45 同上.
- \* 46 同上, 83-84 ページ.
- \* 47 同上, 84 ページ.
- \* 48 同上.
- \* 49 拙稿「ヘーゲル現象学の学的方法」, 日本福祉大学研究紀要『現代と文化』第 127 号, 2013 年 3 月, 参照.
- \* 50 フィヒテ／隈元忠敬訳「人間の尊厳について」, 『フィヒテ全集』第四巻, 哲書房, 1997 年, 3 ページ. 以下の本論文からの引用は, 煩雑を避けるために一々引用頁を付けなかった. 引用文中で, 【 】で囲った文章は福田が補ったものである. また訳文は, 文脈によっては本書の通りではない.