

論文

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

Streitfragen der Honnethschen Interpretation der Anerkennungslehre Hegels. Teil. 2.

高田 純

Makoto Takada

Abstract

Nachdem in der ersten Teil dieses Aufsatzes sich Anerkennungslehre Hegels in seiner Jenaer Zeit skizierte und sich Honnethsche Interpretation dieser Lehre kritisch bemerke (I-V), überblickt sich in der zweiten Teil dieses Aufsatzes erstens Anerkennungslehre Hegels in seiner späten Zeit (VI). Dabei besonders handelt sich darum, wie Hegel Anerkennung in der bürgerlichen Gesellschaft erfasst, wo Teilnahme der Individuen an »dem allgemeinen Vermögen« den Boden der Anerkennung macht (VI).

Zweitens sich es prüft, ob Honneth Anerkennungslehre der späten Hegel exakt versteht und Grenze seiner vormalige Deutung der Anerkennungslehre Hegels beseitigt; wieweit er Potentialität der Anerkennungslehre Hegels aufschöpft und diese Lehre aktualisiert (VII).

Schließlich thematisiert es sich, ob für Auflösung der gegenwärtigen sozialen Konflikten Honnethscher Versuch der »anerkenntnistheoretischen Wende der kritischen Gesellschaftstheorie« effective Perspektive hat (VII.). Dabei als typische Debatte über dieses Problem behandelt sich Meinungsstreit mit N. Fraser über Verhältnis zwischen Umverteilung der Güter und Anerkennung.

Key words: Recognition (承認), late Hegel (後期ヘーゲル), Honneth (ホネット),
Critical Social Theory (批判的社会理論)

目次

- I 序論
- II イエナ中期ヘーゲルの承認論——『人倫の体系』の解釈
- III イエナ後期ヘーゲルの承認論——『イエナ精神哲学II』の解釈
- IV ホネットの承認理解の基本的立場
- V 承認形態の図式の問題点 (以上前号)
- VI 後期ヘーゲル承認論の地平
- VII 市民社会における承認とその限界
- VIII ホネットによる後期ヘーゲル承認論の解釈
- IX 批判的社会理論の「承認論的転回」の射程 (以上本号)

VI 後期ヘーゲル承認論の地平

1 後期ヘーゲル思想における承認論の位置

イエナ後期のヘーゲル（二つの精神哲学）においては実践哲学はく愛（家族）－闘争－法（経済）

一人倫(法制度、国家)という基本構成になっていた。家族は社会制度(法と国家)以前の段階に属し、闘争は、両者の段階を媒介する位置におかれ、さらに法は経済社会を基盤とし、これと一体のものとなされた。これに対して、後期のヘーゲル(『法哲学』)においては、その第一段階が「抽象法(形式法)」とされ、道徳がその第二段階におかれ、法の原理と道徳の原理との総合として一人倫が位置づけられる。一人倫については、その第一段階に家族(愛がその基本属性)がおかれ、その第二段階市民社会とされ、法制度(司法)はこれに基づくといわれる。また、国家は家族の原理と市民社会の原理との総合と捉えられる。このようなトリアーデ(＜法—道徳—一人倫(家族—市民社会—国家)＞)によってイエナ期の社会倫理的考察が整理され、発展させられる。

『法哲学(Philosophie des Rechts)』においては「法・権利(正) [Recht]」が広義に理解され(Enz. § 486)、これらの諸段階すべてが法の諸段階であり、承認の実現であるとされる。そこでは承認という表現は目立たないので、承認論が後退したような印象を与えがちである¹⁾。しかし、法の領域の全体は承認の闘争の解決として生じるのであり、それが承認の実現であることは前提にされている(Rph. § 71, Vgl. Enz. § 484)²⁾。むしろ後期ヘーゲルにおいて承認論の内容がより豊かにされ、展開されている。とくに市民社会における承認のあり方がイエナ期よりも詳細に考察され、国家が市民社会における承認の限界を克服するものとして位置づけられる³⁾。このことは、各年の法哲学講義を参照することによっていっそう明らかになる。

2 法と道徳における承認

イエナ期のヘーゲルにおいて法は承認の主要な形態であり、『法哲学』においても狭義の法にかんじてこのような見解が継承される。『イエナ精神哲学Ⅱ』においては狭義の承認のあり方は<Anerkanntsein>と呼ばれ、これは法的なものとなされたが(Ⅲ-1)、『法哲学』においてはそれは「抽象法」と呼ばれ、市民社会における法律(司法の段階に属す)から区別される(Rph. § 211)。後者は、『イエナ精神哲学Ⅱ』において「権力的法律」と呼ばれていたものに対応する(Ⅲ-4)。

-
- 1) 国際的にはジープがイエナ期の承認論の詳細な分析を踏まえ、承認論が後期ヘーゲルにおいても継承されていることを明らかにした。Ludwig Siep. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Hegels Jeaer Philosophie des Geistes*, 1979.
 - 2) 法(客観的精神)においては「承認の契機がすでに含まれ、前提されている」(Rph. § 71. Vgl. Enz. § 484)。承認の闘争は法以前の段階に属す(Rph. § 57. § 350. § 351. Enz. § 436)。1817-18年の法哲学講義においては国家と承認の闘争との関係により詳細に言及されている(Rph. 17-18. § 124, 邦訳『自然法と国家学講義』、法政大学出版局、2007年、191頁以後)。
 - 3) 筆者は1994年の著作(『承認と自由——ヘーゲル実践哲学の再構成』)において後期ヘーゲルの承認論の意義について論じたが、管見では現在のところ国際的にも国内的にも後期ヘーゲルの承認論を体系的に論じた著作は新たに登場していない。

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

『イエナ精神哲学Ⅱ』においては承認の観点からの道徳の考察はなかったが⁴⁾、後期のヘーゲルの見解の特徴の一つは、道徳が、抽象法に続く承認の形態と見なされていることにある。『法哲学』においては道徳が承認形態とは直接にいわれていないが、1818-19年の『法哲学講義』においてはつぎのようにいわれる。「実践的に規定された意志が行為において与える現存在〔Dasein〕は他人の意志にたいする、またその承認にたいする関係である」（Rph.18-19. § 59邦訳、『自然法および国家法』、晃洋書房、79頁）⁵⁾。抽象法においては個人は他人の物件（占有物）を侵害しないかぎり、個人に権利が承認され、個人相互の関係は消極的である（Rph. § 38）。これに対して、道徳においては個人の意志の内面、目的（その基本内容は福祉）が問われ、これらが他人との共通性をもつことが求められるのであり、他人との積極的関係が問題となる（Rph. § 112）。

後期ヘーゲルにおいては道徳はカント的道徳に限定されない。道徳は、福祉（幸福）の実現を基本とする経験論的、幸福主義的道徳、自律と普遍的義務の遂行を基本とするカント的道徳、および良心を基本とするロマン主義的道徳の三形態に区別されるが、いずれの形態においても他人にたいする承認の関係が含まれる⁶⁾。幸福主義的道徳（この位置づけは後期ヘーゲルの道徳論の特徴の一つをなす）、そこでは各人の特殊な欲求、幸福が基本とされるが、それは同時に他人によっても是認されなければならない。ここでは「特殊性の権利」（Rph. § 124）の承認が問題になる。カント的道徳とロマン主義的良心においては道徳的規範が行為主体によって洞察され、確信される。ここでは「主観性の権利」（Rph. § 132）の承認が問題になる。（主観性の権利は、特殊性の権利から区別される狭義のものであるばあいと、後者を含む広義のものであるばあいとがある。）カントは、福祉（幸福）は厳密な普遍的妥当性をもたず、道徳性は福祉（幸福）の度外視に基づくことと見なし、行為の格率の普遍妥当性を吟味することに道徳的自律を求める（Rph. § 135）。カント道徳においては規範（善）の普遍妥当性という形式が重要であるが、ロマン主義的立場においては規範の内容が問題とされ、これを洞察する主体としての良心が基本におかれる。そこでは承認は各人の信念とその言表に求め

4) 『自然法論文』（1802年）と『人倫の体系』（1802-03年）においては道徳が絶対的人倫の個人の意識への反映（カント道徳はその形式化）と見なされた（邦訳『近代自然法批判』、84頁、邦訳『人倫の体系』、101頁）。『イエナ精神哲学Ⅱ』においては、道徳は、個人が所属の身分において抱く心術と見なされ、社会的意識の形態と理解された（邦訳『イェーナ体系構想』、216頁）。

5) 1917-18年の『法哲学講義』においてもつぎのようにいわれる。道徳においては、「意志は他人の意志においても妥当するかぎり、承認された意志として存在する」（Rph.17-18. § 50、邦訳『自然法と国家学講義』、67頁）。『法哲学』において、これらに対応する個所はつぎのようになっている。道徳においては、「私が私の目的に与える現存在〔Existenz〕は私にとって他の〔他人の〕現存在である。私の目的の実現は他人にたいする積極的関係を含む」（Rph. § 112）。『法哲学』は節（§）の番号のみを示す。編者によって付加された〈Zusatz〉は〈Zu.〉と略記する。（『法哲学』以降の1822-23年、1824-25年の『法哲学講義』の節番号は法哲学のものと同じである。）

6) イエナ初期の『信と知』（1802年）においては道徳が幸福主義的な形態と観念論的形態とに大別され、後者がさらにカント、ヤコービ、フィヒテのものに区分されるが、後期ヘーゲルにおいてはヤコービの道徳は良心の道徳の一つの形態として位置づけられる。『精神現象学』においてはつぎのようにいわれる。カント的道徳は形式的、普遍的意識にとどまり、行為をつうじて他人に関係することはなく、「承認されたあり方という契機」を欠くのに対して、良心においては、抽象的な普遍性は他人にたいする承認の関係として捉えられるが、けっきょく主観の契機に引き下げられる（Pha. 449、邦訳、『精神現象学』、下、平凡社、233頁）。

られるが、これが普遍妥当性をもつとはかぎらない (Rph. § 137, § 140)⁷⁾。

3 人倫における承認の組織化

『法哲学』においては、人倫は広く家族、市民社会および国家を含むものと見なされており、このことを踏まえ、人倫的承認の基本性格を理解する必要がある。人倫的承認の基本はつぎのように説明される。人倫においては個人は他の個人と協力関係にあり、このことによって他の個人のなかで自分を直観することができる。1824-25年の『法哲学講義』においてはつぎのようにいわれる。「必然的規定は、人倫的なものの人倫的直観が他の諸個人のなかであり、そのなかで [他の諸個人との] この一体性が直観されることである」(Rph.24/25. § 151. 邦訳『法哲学講義』、作品社、310頁)。人倫におけるこのような承認の構造は『人倫の体系』においても明らかにされたが(Ⅱ-3)、後期ヘーゲルにおいては家族、市民社会、国家のいずれもこのような承認の構造をもち、現実的意味での承認の場であると見なされる。

人倫は社会的組織、制度において実現される。人倫の内容は、「主観的な意見や意向を超えて存立するもの、すなわち即自的かつ対自的に存在する掟と制度」に基づく (Rph. § 144)。家族、市民社会、国家は人倫の具現としての基本的な社会的組織である。イエナ後期以来、ヘーゲルの承認論の最終目的は承認の組織化、制度化にあり、承認をめぐる闘争もそこに至る過程として位置づけられたが(Ⅲ-3)、『法哲学』においては、家族、市民社会、国家における承認の内容がより詳細に示されるのであり、ここに承認論のさらなる展開がある。

家族については、ヘーゲルはすでにイエナ期においても愛が家族組織におけるものと見なし、家族を愛の主観的、情緒的側面からだけでなく、組織の客観的側面からも捉えていた。とくに家族員が家族財産をつうじて相互に結合し、承認することに注目していた(Ⅲ-1)。『法哲学』においてはこのことがより明確にされる。「個々人が家族の一体性 [情緒的一体性] に基づいて獲得する権利はまずこの一体性における生活そのものである」(Rph. § 159)。家族員は愛をつうじた相互結合に基づいて生活するが、この生活は「個人的な生存 (現存在) [Existenz] の全体の共同」(Rph. § 163)、「相互的な援助」(Rph. § 164)において客観的、持続的なものとなる。とくに家族財産において「成員の特殊な欲求は共同的なもののための配慮 [Sorge] と生計 [Erwerb] となる」(Rph. § 171)⁸⁾。

家族の基本的な社会的機能は愛とともに配慮 (ケア) [Sorge] にある。家族の役割について市民社

7) 『法哲学』の道徳の部は「企図と責任」、「意図と福祉」、「善と良心」に区分されるが、「企図と責任」(Rph. § 115-§ 118)においては道徳一般の特徴が示され、幸福主義的道徳は「意図と福祉」(Rph. § 119-§ 125)の部分で考察される。カント道徳は善をめざし (Rph. § 129-§ 135)、ロマン派は良心を重視する (Rph. § 136-§ 140)。 (なお、正確には、カントにおいては善は普遍的福祉ではなく、道徳性に調和した幸福としての最高善である)。

8) 『イエナ精神哲学Ⅱ』においても、家族における「共同の労働と生業 [Erwerb]」、「相互の献身と配慮」に言及されていた (邦訳『イエナ体系構想』、153頁)。

会との関係でつぎのようにいわれる。「まず家族は実体的全体であり、普遍的資産から [なにかを] 獲得できるための手段や技能にかんしても、このことが不能になったさいの家族における生計 [Subsistenz] と扶養 [Versorgung] にかんしても、個人のこれらの特殊的側面の事前の配慮 [Vorsorgung] がこの全体の仕事である」(Rph. § 238)。のちに、「ポリツァイ」は「普遍的家族」(Rph. § 239) という性格をもつといわれるが、ここではとくに家族における扶養と教育が念頭におかれている。

Ⅶ 市民社会における承認とその限界

1 経済社会における承認

人倫の第二段階は市民社会であるが、その基礎には市場経済があり、それは「諸欲求の体系 [System der Bedürfnisse]」と特徴づけられる¹⁾。これはアダム・スミスがいう「商業社会 [commercial society]」に対応する。スミスにおいては法や行政 [policy] は経済社会に付随するにすぎなかったが、ヘーゲルにおいては「司法 (権利の保護) [Rechtspflege]」とポリツァイ (福祉行政) [Polizei] は経済社会を基礎としながらも、国家との関係において独自の役割をもつと見なされる。

イェナ期においては経済社会における承認としては経済活動における権利、とくに所有権が重視されていた。『法哲学』においては、経済社会のなかで諸個人は生活を支えあい、生計と福祉を保障しあう点で、現実的な意味で承認しあうことがより明確にされるが、また同時にその限界も指摘される。このことは後期ヘーゲルにおける承認論の展開の重要な特徴をなす。

近代の経済社会は「全面的依存の体系」(Rph. § 183) であり、そこでは、各人が他人のなかに自分を直観するという〈承認の構造〉がある。「いかなる特殊の人格も他の特殊の人格をつうじて」「自分を妥当させる (承認される) [sich gelten]」(Rph. § 182)。具体的にいえば、市場経済は分業と交換の体制であり、そこでは各人は自分の私的利益を求め、それが実現されるのは、この活動が他人の同様の活動との相互関連におかれることによってである (ibid.)。各人は他人の欲求を配慮して生産するのであり、このことをつうじて、結果として他人とのあいだで相互に福祉を実現しあう。このように、個人の利己的活動は利他的なものとなる。「労働と欲求の満足とが」「相互に依存しているため、主観的な利己心はすべての他人の欲求の満足のための寄与に転化する」(Rph. § 199)²⁾。「個人の生計、福祉および法的存在が他人の生計、福祉および法 (権利) と絡みあい、このような連関において現実化され、保障される」(Rph. § 183)。道徳においてめざされた福祉 (「特殊性の権利」) は経済社会において実現の基盤を得る。

1) すでに『人倫の体系』においても「欲求の体系」という表現が使用されていた (邦訳、143頁)。

2) 『精神現象学』においては人倫の共同体の構造が市場経済における分業体制と類比で説明され、そこでは他者における自己直観としての承認が実現されるといわれる。「個人は、自分が個別的に労働しているさいに、意識せずに、すでに普遍的な労働を行なっている。」「ここでは相互的でないようなものはなにもない。」「私は他人を私として、私を他人として直観する」(邦訳『精神現象学』上、平凡社、400頁以下)。

経済社会は原子的諸個人の外的、機械的結合に基づき、そこでは家族におけるような個人相互の有機的結合は失われるので、「人倫の喪失」と特徴づけられる (Rph. § 157. § 181. Enz. § 523)。しかし、経済社会も広い意味ではやはり人倫に属す。家族においては成員の福祉の配慮 (ケア) は閉鎖的であり、成員は人格的自立をもち、この点に家族における承認の限界がある。これに対して、経済社会においては諸個人の活動は自立的でありながら、全社会的規模で相互に全面的に依存しており、これをつうじて自他の福祉を実現する。経済社会はこのように社会的包括性と開放性の点で広い意味で新しい人倫的性格をもつ。また、経済社会における [狭義の] 人倫の喪失も疎外をつうじた「陶冶」をもたらし、国家における人倫の再建 (厳密には新しい人倫の実現) にとっての不可欠な「通過点」となるのであり (Rph. § 187)、この点で広義の人倫的性格をもつ。法 (とくに所有権) と道徳 (幸福主義的道徳だけでなく、カント的道徳を含む) の基盤も市民社会にあり (Rph. § 207. § 208. § 209) ³⁾、市民社会を媒介に法と道徳は人倫へ統合される。

2 「普遍的資産」への与り

ヘーゲルによれば、市民社会において生計と福祉が保障され、現実的承認がもたらされるさいに基本となるのは「普遍的資産への与り [Teilnahme an der allgemeinen Vermögen]」である。「万人の依存の全面的な絡み合いのなかにあるこの必然性は今やだれにとっても普遍的で持続的な資産となる。」「普遍的資産は、だれもが、その生計を保障されるために、その教養と技能をつうじてそれに与るという可能性を含む」 (Rph. § 199)。<an...teilnehmen> (～に与る) は二重の意味をもつ。それは一方で、<～に参与、参加する>ことを意味する。経済社会においては、それは「個人の全体的資産への参与と協力 [die Teilnahme und die Mitwirkung an und zu Gesamtvermögen]」 (Rph. 17/18. § 102. 邦訳『自然法と国家学講義』、134頁) を意味する。他方で、それは、<～を分与、配分される>ことを意味する。このように、各人は、自分が参加して産出された普遍的資産を配分される。ヘーゲルにおいて「普遍的資産」は多様な意味を含むが、今日いわれる社会的富にほぼ相当する。この概念はヘーゲルの市民社会論の位置に位置し、ポリツアイとも密接に関連するにもかかわらず、従来のヘーゲル研究においてはその意義が十分に理解されてこなかったように思われる⁴⁾。

- 3) 経済社会は道徳の基盤である。一方で、幸福主義的道徳の背景には経済社会がある。「特殊性の権利 (福祉に対する権利) は市民社会によって現実的内容を与えられる。「特殊性のなかにある現実的権利は」「諸個人の生計と福祉が配慮され、特殊の福祉が権利として扱われることを含む」 (Rph. § 230)。他方で、経済社会においては各人の福祉の実現は偶然性にさらされるため、これを補完するものとして、他人の福祉の「道徳的援助」が必要になり (Rph. § 242)、カントの意味での当為ともなる (Rph. 19/20. 邦訳『ヘーゲル法哲学講義録』、133頁)。
- 4) ヘーゲルは「普遍的資産」についてさまざまな説明を行なっている。それは、a) 諸個人が産出した生産物 (財貨) の全体、b) 諸個人の労働を媒介する「社会的連関」の全体 (Enz. § 524)、c) 諸個人の生活を支える共同の資源、能力を意味する。d) 普遍的資産はこれらの複合的な意味において「社会の富 [Reichtum]」 (Rph. 17/18. § 98. 邦訳『自然法と国家学講義』、38頁) といえる。普遍的資産の基本特徴については、拙論「承認・正義・再配分 (下) ——ヘーゲル『法哲学』承認論の現代性——」 (『札幌大学総合論叢』第28号、2009年) を参照。普遍的資産に注目した先行研究としては、ブリッタード『経済学者としてのヘーゲル』1990年 (邦訳、御茶の水書房、1999年)、高柳良治『ヘーゲルの社会経済思想』(こぶし書房、2015年)、を参照。

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

各人がその技能によって普遍的資産の産出に参与すると同時に、その技能と労働の成果とに応じて普遍的資産を分与されることが市民社会の原則である。個人の生計と福祉の保障もこの原則に基いて可能になる。「他人の欲求の無限の多様化はだれにとっても普遍的、持続的資産であり、各人はその技能と教養によってそれに参与し、またそこから自分のために獲得するという可能性をもつ」（Rph.18/19. § 97. 邦訳『自然法と国家法』、128頁）。このように個人は経済社会においてその労働と技能によって普遍的資産の産出に参与することに応じて、その成果を分与され、生活を保障され、この点で現実的意味で承認されるが、同時にまた普遍的資産へ与ることによって市民として処遇され、承認されるもする。

市民の「生きる権利」は普遍的資産への与りと密接に関連する。「社会の普遍的資産は諸個人にとって非有機的自然という側面をもつ。この側面は、彼らが占有できるように彼らに提供されるべきである。」この点で「だれもが生きる権利」をもつ。「生きる権利は人間において絶対的、本質的な権利であり、この本質的なものために市民社会は配慮しなければならない」（Rph. 17/18. § 118. 邦訳『自然法と国家学講義』、176頁以下）。ポリツァイの重要な役割の一つは、多くの人間に普遍的資産への与りを保障することにある。

3 市場経済における貧困と社会的排除

しかし、市場経済においては個人の福祉の実現は偶然的にさらされる。自分の労働が他人の欲求を満足させ、そのことによって自分の利益や福祉を得られるかどうかは、生産物が販売されうるかどうかに依存する。スミスが主張するように、全体としては個人の利益と他人の利益とのあいだに調和があるとしても、個々の面ではそうではない。「欲求の満足は際限なく新しい欲求を呼び起こすが、その満足は外的偶然性と恣意にあまねく依存するとともに、普遍性の威力〔市場の運動〕によって制約されるので」、「欲求の満足は偶然的である」（Rph. § 185）。「欲求の体系においてはそれぞれの個人の生計と福祉は一つの可能性として存在するにすぎない」（Rph. § 230）。

市場経済においては諸個人の普遍的資産への与りについて不平等、格差が拡大する。「普遍的資産に参与し、それを分与される可能性はいかなる個人にも与えられているが」、「この保障がもともと不完全であらざるをえないことは別としても、この可能性はやはり主観的な面からみて、さまざまな偶然に左右される」（Rph. § 237）。普遍的資産への参与の出発点においてすでに個人のあいだで技能、資本の相違があるが、さらに経済事情の偶然性がつけ加わって、最初の相違はいつそう拡大される。「普遍的資産への参与とその分与の可能性は」「一部は自分の直接的な基礎財産（Grundlage）（資本〔Kapital〕）によって、一部は技能によって制約されている」。「事情の多様性によって、もともとすでにそれ自身で不平等な生来の身体的、精神的素質を発達させるさいに、相違が生み出される。この相違はこの特殊な圏〔経済〕のあらゆる方面、あらゆる段階に現れ」、「個人のあいだの資産と技

能の不等を必然的結果として引き起こす」。市民社会は、「自然によって定められた人間の不平等」を廃棄しないだけでなく、不平等を精神の面からも生み出し、それを技能、資産の不平等へ、さらには知的、道徳的教養（精神的陶冶）の不平等へさえ高める」（Rph. § 200）。

市場経済においては多数の貧民が発生し、最下層の人間の生活は最低の水準以下に落ち込み、貧富の格差はますます増大する。「市民社会の成員に必要な生計のあり方の規模はおのずと決まっているが、多数の大衆がこの一定の生活規模の水準以下に落ち込むことによって」、「賤民 [Pöbel] の出現が引き起こされ、そのため同時に、これと不釣り合いな富が少数者の手にきわめて容易に集中するということが生じる」（Rhp. § 244）。「貧困の発生はそもそも市民社会の結果であり、それは全体として必然的に市民社会から生じる。このようにして、一方には無制限な富が、他方には困窮と悲惨が蓄積される」（Rph.19/20. 邦訳『ヘーゲル法哲学講義』、法律文化社、2002年、138頁）。

さらに、ヘーゲルは、市場経済において貧民は経済面で便宜を失うだけでなく、さまざまな社会的便益（職業的技能の習得、裁判、保健、宗教を含む文化的、精神的生活における便益）をも失い、市民社会全体から排除されると指摘する。貧困は「諸個人からあらゆる社会的便益を奪う。すなわち、総じて技能と教養によって生計を立てる能力を得る便益、司法（権利の保護）[Rechtspflege] や保健（健康の配慮）[Gesundheitsorge] の便益を、しかもしばしば宗教的慰めをさえ多かれ少なかれ奪う。これと関連してこの階級はその他の諸能力、とくに市民社会の精神的便益を感受し享受する能力を失う」（Rph. § 241）。この見解は、今日深刻化している社会的排除を指摘した先駆的なものである。

4 不承認・不正への反抗

ヘーゲルによれば、市民社会の原則は、市民が普遍的資産の産出に参与し、その技能と労働に応じて、産物全体を分与されることにある。この原則が維持されることが「正当（正）[Recht]」であり、これが損なわれることは「不当（不正）[Unrecht]」であろう。市民が普遍的資産への参与から排除され、また、その労働に応じた分与を受けずに、貧困に陥るさいに、これを「不正」と見なし、これに憤激し、抵抗することには道理がある。貧民は「自分たちの不当な扱いにたいする感情[Gefühl ihres Unrechts]」（Rph. § 241）を抱き、社会にたいして反抗的になる。「貧民はあらゆることから排除され、嘲弄されて[verhöhnt] いると感じ、必然的に内的な憤激・反逆[Empörung]が生じる」（Rph.19/20. 邦訳『ヘーゲル法哲学講義録』、136頁）。

ヘーゲルは、社会から排除された貧民にたいしては同情的であるが、貧民一般から、墮落した「賤民 [Pöbel]」を区別し、これを批判する。賤民は、自分の労働によって生計を立てるという原則に反して、労働意欲をもたず、社会的保護の権利を主張する。多数の貧民が、「自分の活動と労働によって自分を維持するという誇りを失うまでに転落することによって、賤民の出現が引き起こされる」（Rph. § 244）。「賤民性はつぎのことを含んでいる。労働によって生計を維持するという誇りを欠いてお

り、このようにして不法な心術が、誇りも労働や活動もないままに生き続けることを正当と称するようになる」（Rph.22/23. § 241-243. 邦訳『ヘーゲル教授殿の講義による法の哲学Ⅱ』、晃洋書房、425頁.Vgl.Rph. § 243. Zu.）⁵⁾。

普遍的資産への参与とその分与という市民社会の原則のなかで、参与（労働による普遍的資産の形成）の面を否定し、分与（普遍的資産の分配）の面のみを権利主張するとき、貧民は賤民に転落するといえる。「一方には、怠惰の心情が、また同時に他方には、市民社会において生計を立てることにたいする権利意識がある。そこに賤民の邪心が現存する（Rph.24/25. § 244. 邦訳『法哲学講義』、作品社、2000年、479頁、Vgl.Rph. § 244. Zu.）⁶⁾。

5 ポリツァイ・職業組合・国家

（1）ポリツァイにおける承認

ヘーゲルによれば、大量の貧民と賤民の発生は市場経済の不可避的な結果である。大量に発生した貧民が賤民に転落すれば、社会の秩序は根底から揺り動かされることになる。貧困と賤民の多量の発生、貧富の格差の増大は近代市民社会のアキレス腱であり、これらにいかに対処するかが社会全体の切実な課題となっていた。「今や問題は貧困をいかに救済・除去する〔abhelfen〕かである」（Rph.24/25. § 243. 邦訳『法哲学講義』、480頁.Vgl.Rph. § 24. Zu.）。

『法哲学』においては市民社会は経済社会（「欲求の体系」）、法制度（「司法」）、「ポリツァイおよび職業団体」の段階に区分される。司法によっては生存権は保障されない。市民社会の原則を貫徹し、普遍的資産への参与とその分与の偶然性を除去し、市民の生計と福祉を確実なものとするのが「ポリツァイ」の重要な役割である。「欲求の体系においてはそれぞれの個人の生計と福祉は可能性として存在し」、「司法によって所有と人格性の侵害が除去される。前者の目的および後者の目的にかんする偶然的あり方が廃棄され、人格と所有の妨げられない安全がもたらされることを、また、諸個人の生計と福祉の確実化がもたらされ、特殊の福祉が権利として扱われ、実現されることを、特殊性における〔個人の〕現実的権利は含む」（Rph. § 230）。「普遍的資産に参与し、それを分与される可能性は諸個人にとって現存し、また公的権力〔ポリツァイ〕によって保障されている」

5) 賤民は、発達した市民社会において貧困という客観的背景をもつと同時に、権利意識と利己心との誤った結合という主観的要素をもつ。「賤民はとくに、成熟した市民社会において生じる。諸個人が、彼らの権利についての自己意識にまで進まなかったとすれば、彼らは無垢な貧困にとどまったであろう」（Rph.19/20. 邦訳『ヘーゲル法哲学講義録』、140頁）。

6) ヘーゲルは賤民における「法の不承認〔Nichtanerkennung〕」について語っているが（Rph.24/25. § 244. 邦訳『ヘーゲル法哲学講義』、140頁）、これは賤民による法の無視（不法態度）を意味するとともに、賤民の生存権が承認されない状態をも意味するであろう。

(Rph. § 237) ⁷⁾。

ポリツァイの役割はまず、労働能力をもつすべての個人に普遍的資産の産出への参与の機会、すなわち労働の機会を保障することにある。ポリツァイは、「諸個人が労働によって自分のものを獲得する可能性を与えるよう配慮しなければならない。失業者が出れば、彼らは労働を提供されるよう要求する権利をもつ」(Rph.19/20. 邦訳『法哲学講義』、137頁)。ポリツァイはとくに公共事業をつうじて労働の機会を創出する (Rph. § 236)。しかし、就業の援助と保障についてそれ以上の説明はない。

また、個人が普遍的資産の産出へ参与するためには、技能と資本を必要とする（自営業者のばあいには技能のほかには個人的資産が必要となる）が、これらをめぐって不平等があるので、これを縮小するために、各人の技能と資本の形成を援助する必要がある。技能の形成の支援は、今日いわれる労働能力形成とそれによる自立化の支援に関わる。ただし、このことについて具体的言及はなく、つぎのようにいわれるにすぎない。「市民社会は、諸個人を扶養する責務をもつので、彼らが自分たちの生計を配慮するよう、督励する権利をももつ」(Rph. § 240. Zu.)。「諸個人は……普遍的資産への参与とその分与によって自分の欲求を充足する技能を修得しなければならない。そこから、両親が自分の子どもにしかるべき教育を与えるよう督励する市民社会の権能が生じる」(Rph.19/20. 邦訳『ヘーゲル法哲学講義録』、137頁)。

ポリツァイは、発生した貧困にたいして有効な措置をとらなければならないが、救済と支援の対象となるのは、労働意欲をもつ人間であって、賤民はこの対象から除外される。なお、労働能力をもたない人間、労働能力を失った人間（高齢者、傷病者、障害者など）の救済と支援は社会とポリツァイの任務である。「自分を維持する能力をもたない個人を配慮することは市民社会の無条件の義務である」(前掲箇所)。これらの人びとは個々の具体的な点では普遍的資産の産出に寄与できず、あるいはその寄与が困難であるが、社会全体の視点では市民社会の一員として、社会全体において産出された普遍的資産を分与されると見なされているといえる。

(2) 職業組合における承認

ヘーゲルが普遍的資産への与りのための組織として重視するのは「職業組合 [Korporation]」である。個人は普遍的資産に与るためには、いずれかの「職業階層 (身分) [Stand]」に属さなければならない。「普遍的資産を分与される仕方は諸個人のそれぞれの特殊的あり方に委ねられる。市民社会の

7) ポリツァイは『イエナ精神哲学Ⅱ』においても簡単に言及されているが (邦訳、224頁)、後期ヘーゲルにおいて経済社会の分析の深化に伴って、詳細に考察される。〈Polizei〉はプラトン〈politeia〉に由来し、本来は公共的生活、公共体を意味したが、のちに狭い意味に理解されるようになった。この概念は「人倫的に普遍的なものそのものの活動」ではなく、「市民社会を考慮した普遍的なものの活動」と見なされるようになったとヘーゲルも述べている (Rph.24/25. § 230. 邦訳『法哲学講義』、461頁)。ドイツにおいては絶対主義的、パタナリズムの政策の一環として官房学のもとで公共生活の維持の活動がポリツァイとして推進された。

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

特殊性には普遍的区別があり、職業階層の区別となることは必然的である」（Rph.22/23. § 201. 邦訳『ヘーゲル教授の講義による法の哲学』II、374頁）。職業階層は「実体的職業階層（農民）」、「営業的職業階層（商工業者）」、「普遍的職業階層（役人、兵士、学者など）」に大別されるが、普遍的資産への与りは、とくに営業的職業階層において組織される職業組合をつうじて行なわれる。職業組合は、商工業者によって自主的に結成され、共同的に管理される自治的団体である（Rph.17/18. § 141. 邦訳『自然法と国家学講義』、230頁以下）。ただし、職業団体はそれぞれの職種における活動を共同的に管理するが、市場経済全体を管理するものではなく、また閉鎖化しがちであるので、国家とポリツァイによる監督と指導が必要になる（Vgl.Rph. § 25. Zu. § 256）。

職業組合においては成員は自分の特殊的利益を配慮するだけでなく、相互に協力して共同の利益をも配慮する。成員はこのことをつうじて、その技能に応じて生計を保障され、現実的な意味で承認される。「職業組合においては、生計が技能を条件にして保障されるという点で、家族がその確固とした基盤、確固とした資産をもつだけでなく、技能と生計の両者が承認されている」（Rph. § 253）。そこでは、技能をもつ成員が「承認され、保障され、共同の目的のための意識的行為へ高められる」（Rph. § 254）。生活の相互扶助という現実的承認は明確に意識されて、「表象における承認」（Rph. § 207）となり、「身分上の誇り（名誉）〔Standeshre〕」を得る⁸⁾。職業組合においては成員が受ける援助は自尊心を損なわず、負い目も与えない。「職業組合においては、貧者が受ける援助は偶然的であるという性格を失うとともに、貧者の不当に屈辱を与えるものでもなくなる」（Rph. § 253）。

職業団体は市民社会の内部にありながら、成員の福祉の配慮、現実的承認を実現し、「第二の家族」という役割をもつ（Rph. § 252）。また、それは国家の原理（個人の自主性と福祉にかんする現実的承認を含む）を部分的に具現しており、この点で、市民社会から国家への移行を媒介する位置におかれる（Rph. § 255）。

（3）国家における承認

国家は人倫の、したがってまた法全体の最高段階に位置する。国家は家族における成員相互の有機的な結合の原理と市民社会における自立的諸個人の相互関係の原理との総合に基づく（Vgl.Enz. § 535⁹⁾）。国家の最高目的は普遍的、公共的利益（とくに民族共同体の利益）の維持にあり（Rph. § 270）、これは、近代国家論においてしばしば主張されるような市民社会の利益のたんなる総和

8) 職業組合のなかで成員は技能を発揮し、それぞれの役割を果たすことをつうじて、生計を保障されるとともに、そのことが「名誉〔Ehre〕」として他の成員によって「表象において」承認される。「職業階層上の名誉〔Standeshre〕」は、「自分の活動、勤勉、技能によって市民社会の契機〔職業階層〕のいずれかの成員となり」、「普遍的なものとのこのような媒介によって自分を配慮するとともに、このことによって自分の表象と他人の表象とにおいて承認されている」ということを意味する（Rph. § 207）。

9) 『エンチュクロペディー』の第3部「精神哲学」の邦訳では原書の§ 377が§ 1として開始されており、節番号が376分少ない。《Enzyklopädie》の〈Zusatz〉は『法哲学』のばあいと同様に、〈Zu.〉と略記する。

ではない (Rph. § 270)。個人は国家において「普遍的活動」を行なうことによって、「主観的自由」だけでなく、これと結合した「客観的自由」(ibid.)、「公共的自由」(Rph. § 265) を獲得する。ヘーゲルが構想する国家においては全体が個人や諸個人の総和に優先するが、個人の主観性(自己意識、自発性)と特殊性(福祉、生計)が不可欠な要素とされるのであり、この国家は古代の国家(ポリス)から区別される。「普遍的なものは、特殊の利益、知と意欲なしには、効力をもたず、実現されず、また個人はこのような特殊の利益のために私人として生活するのではなく、同時に普遍的なもののために意欲し、普遍的目的を意識して活動する」(Rph. § 260)。

国家はつぎの点で人倫的承認の最高形態である。それは一方で、個人の生計と福祉を保障するという意味で現実的な仕方です諸個人を承認し、他方で、諸個人は国家を自分の生計の基盤として承認し、国家のために自発的に活動する。「国家は具体的自由の実現である。具体的自由とは、人格的個別性とその特殊の利益が十分に発達し、それらの権利が」「それ自身として承認されるとともに、それらが」「普遍的なもの、自分の実体的精神として承認し、普遍的なもののために」「活動することにある」(ibid.)。このように国家と個人とは相互承認の関係(個人相互の水平的承認関係とは異なる垂直的承認関係)におかれる。ここに後期ヘーゲルにおける承認論のいっそうの展開が見られる。国家において諸個人の主観性と特殊性の権利が承認されるとともに、彼らは国家を自分たちの生活の基盤として承認する。諸個人のこのような同意と承認によって国家は正当性・正統性を得る。

国家は君主権、統治権、立法権を含み、統治権は司法権とポリツァイ権を含む。市民社会における共通の利益の維持、市民の生計の保障はポリツァイと職業組合に委ねられる(Rph. § 289)。このため国家論の記述のなかには個人の生計の保障と現実的承認にかんする新しい説明はもはや登場しない。このことは、国家も、貧富の格差の増大にたいするポリツァイの作用の限界を越え出ることができないことを示している。

VIII ホネットによる後期ヘーゲル承認論の解釈

1 ヘーゲル承認論の修正評価

ホネットは2000年代になって、後期ヘーゲル(とくに『法哲学』における)の承認論の研究に向かい、その意義を高く評価するようになる。この動向はまず『定めなさの苦しみ(無規定の受苦)——ヘーゲル法哲学の再活性化』(2001年、邦訳『自由であることの苦しみ』、2009年、未来社——以下『苦しみ』と略記)に見られる。この著書は自由のあり方を主題としており、承認には付随的に言及しているにすぎないが、『法哲学』を承認論の観点から読み直す問題意識に基づいている(邦訳、19頁、92頁以下、101頁)。また、この著書の前後の他の著書(『正義の他者』、2000年、『再配分か承認か』、2003年、さらに『私たちのなかの私』、2010年)においても、承認の観点から『法哲学』が考察されている。後期ヘーゲルの承認論の研究が乏しいなかで、このような試みは注目に値する。しかし、そこではヘーゲル承認論の以前の解釈が

修正、補強されているが、その基本的弱点はやはり克服されていない。

ホネットは『承認をめぐる闘争』（以下『闘争』と略記）においては、『人倫の体系』から『イエナ精神哲学Ⅱ』への移行に堪えて、後者では承認関係が精神の自己関係に解消され、相互主観的關係があいまいにされると批判していた。『法哲学』はイエナ期の精神哲学の発展的継承であるから、このような解釈によれば、この著作における承認論はいつそう否定的に評価されるはずである。しかし、ホネットは今や『法哲学』における承認論を積極的に評価する（精神の自己展開という論理や国家論の内容を批判しつつも）。彼は、『法哲学』において人倫が「社会制度」として具現されることに注目する（『苦しみ』、25頁—14頁、21頁、44頁も参照）。彼はまた、そこでは相互承認の実践的側面が初期よりも「はるかに厳密に」示されているとも述べる（同訳、93頁）。このことは『イエナ精神哲学Ⅱ』における承認論の理解の修正をもたらさざるをえないであろう¹⁾。

『法哲学』は〈法—道德—人倫（家族—市民社会—国家）〉という構成になっており、これら全体が承認の実現形態であるから、〈愛—法—社会的評価〉というホネットの承認図式はこの構成に対応しない。たとえば、『法哲学』においては道德が独立の領域とされており、承認の観点から道德をいかに理解するかが問題になる。さらに、ホネットは以前には、社会的評価は人倫（とくに国家）に属すと見なしていたが（『闘争』、34頁、164頁、174頁）、『法哲学』においては市民社会も人倫に含まれるので、社会的評価が市民社会においていかに行なわれるかが問題となる。また、家族における人倫的承認を愛に解消することが適切かどうかとも問題になる²⁾。

2 法と道德における孤立的個人——自由の病理

『苦しみ』の基本特徴の一つは、法と道德における「定めなさ（無規定性）の苦しみ〔Leiden. a. Unbestimmtheit〕」という社会的な病理〔Pathologie〕を暴露し、それからの解放を人倫に求めることにある³⁾。ホネット

- 1) 『イエナ精神哲学Ⅱ』における精神の「モノローグ的」立場のために相互主観性（相互承認）が犠牲にされるというホネットのかつての解釈は『私たちのなかの私』（2010年）においては変更され、『法哲学』へのその展開について「新しい評価」を行なうに至ったことが告白されている（邦訳『私たちのなかの私』、法政大学出版社、2017年、2頁）。
- 2) 『苦しみ』においては〈愛—法—連帯（社会的価値）〉という「承認の三形態」の図式は表面に登場しない。しかし、この図式は放棄されたのではないようである。のちの『再配分か承認か』（2003年）においては、この承認の三形態が『法哲学』における人倫の三段階区別（〈家族—市民社会—国家〉）に対応させられつつ、やはり維持されている（『再配分か承認か』邦訳、法政大学出版社、2012年、158頁、162頁、164頁）。『私たちのなかの私』においても承認図式が確認されているが、ヘーゲルの見解には対応させられてはいない（邦訳、128頁）。
- 3) 「定めなさを苦しみ」という表現はヘーゲル自身のものではなく、またその意味内容も明確ではない。邦訳の表題は「自由であることの苦しみ」とされている（本論中では「無規定性の苦しみ」と訳される）が、ホネットが問題にしているのは自由一般の苦しみではなく、「無規定的な」自由の苦しみである。「無規定性」は読者にとってイメージしにくいので、このように意識されたのであろうが、自由のあり方について読者の誤解を生じさせかねない。ホネットがいう社会的病理としての「定めなき」自由が具体的にいかなるものかは『苦しみ』においては明らかでないが、『私たちのなかの私』においては現代の社会的病理に堪えてつぎのようにいわれる。自由競争の強化のなかで、一方で、個人の選択の範囲が拡大し、個性化の進展の新しい条件が生じているが、他方で、自己責任と自己管理が強制され、個人は自分らしさの内容を失い、空虚となり、社会的苦しみに陥っている（邦訳『私たちのなかの私』、243頁、244頁）。

はまず法のつぎのような限界を指摘する。第一に、法は、個人の要求を相互に許容しあうためのものであり、そこでは「戦略的」相互行為（自分の利益をもたらすために他人を利用しあうこと）、
「目的合理性」が基本となる（同訳、65頁以下、131頁）。（このような見解においてはハバーマスによる＜戦略的行為＞と＜コミュニケーション的行為＞の対置が念頭におかれている。）しかし、このような見解はヘーゲルの見解に一致しない。ヘーゲルによれば、法においてはそもそも行為の動機が度外視されるのであるから、行為が＜戦略的＞動機に基づくか、＜コミュニケーション的＞動機に基づくかの区別は問題ではない。たしかに現実社会において法的自由は＜戦略的＞行為のためのものであることが多いが、このことを明らかにするためには、法と市民社会との関係を考慮しなければならない。ホネットはのちの市民社会についての考察においてはこの面に言及しているが（Ⅷ－4）、法そのもの（抽象法）にかんしては法的自由の利己的、戦略的性格を問題とする（同訳、66頁）。第二に、ホネットによれば、法・権利に固執する者は、「社会生活へ参加する能力」をもたず、孤立的になる（同訳、67頁以後）。しかし、このような解釈もヘーゲルの見解に一致しない⁴⁾。

ホネットは『苦しみ』において、後期ヘーゲルが道徳を独立の部門としてしていることに対応して、ようやく道徳（とくにカント道徳）を正面から考察するようになる。ホネットによれば、カント道徳の特徴は、規範の妥当性の根拠を吟味する意志の自律を主張する点にある（邦訳『苦しみ』、72頁、76頁）⁵⁾。しかし、そこでは行為の社会的文脈が無視されるため（同訳、73頁、76頁）、「自律の相互主観的な条件」（同訳、23頁）が欠落し、「孤立的となりがちな [isolierbar] 立場」（同訳、97頁）に陥る。（このようなカント解釈も、カント倫理学を「モノローグ的な」ものと見なすハバーマスの影響下にある。）ヘーゲルによれば、カント的道徳においては形式主義の立場から義務のための義務が強調され、このことによって行為者は「抑鬱 [Gedrückttheit]」に陥り、また、ロマン派の良心においては、すべての内容を内面に解消する「無規定的な主観性」が強調され（Rph. § 149）、このため行為者は「空虚性と否定性の苦悩 [Qual]」に陥る（Rph. § 141. Zu.）。ホネットはヘーゲルのこの指摘を典拠に、カント的道徳においても「定めなさの苦しみ」が生じると見なすが（同訳、70頁、77頁）、このような見解はヘーゲルのものではない⁵⁾。（ヘーゲルによるロマン派の批判的分析のなかに「定めなき苦しみ」を見出すことは可能であるが。）

-
- 4) ホネットが引用している文章（邦訳『苦しみ』、67頁、Rph.37 Zu.）からも明らかのように、ヘーゲルの批判は、法の形式性にこだわる我意の硬直性に向けられており、他人にたいする排他性は直接に念頭においていない。
- 5) 『正義の他者』（2000年）においてはより広く、個人の欲求の配慮（愛と友情）、自律の主体の尊重（カント道徳）、個人の能力の評価承認の三形態のすべてが「道徳的態度」に基づき、普遍的立場から「道徳的協議の合理的手続き」に従わなければならないといわれる（邦訳『正義の他者』、法政大学出版局、2005年、206頁）。ここでは格率の普遍化というカントの見解が受容されており（ハバーマスの対話的理性の影響も見られる）、道徳は承認の第二形態にのみ関係するのではなく、承認の三形態全体に関係すると見なされる。ホネットはアリストテレスの共同的、具体的倫理とカントの普遍的、形式的原理との総合をめざしているといえる。ヘーゲルは道徳における主観性の原理を新しい人倫においても不可欠であると見なしており（Ⅵ－2）、彼もアリストテレスの立場とカントの立場との総合をめざした。

3 自由意志の三形態をめぐって

『法哲学』が主題とする広義の法の主体は自由意志であり、そのあり方があらかじめ「緒論〔Einleitung〕」において説明されている。ホネットはこれを念頭において、意志を「否定主義的」モデル、「最善選択的〔optimal〕」（訳書では「選択的」）モデル、「複合的」をモデルに区分し（同訳、29頁、44頁）、この区分を法、道徳、人倫の区分に対応させる（同訳、46頁、56頁）。しかし、このような区分はヘーゲルのものとは一致しない。彼自身の説明はやや錯綜しているが、つぎのように整理できる。

まず、意志の「要素」（Rph. § 5）あるいは「契機」として、a）すべての規定性を度外視して自分にも関係する（反省・反照する）抽象的、無規定的な意志の自由、あるいは「否定的自由」（抽象的普遍）の契機、b）自分に特殊な規定性を与える特殊化（特殊）の契機が挙げられ、両者の統一として、c）特殊な規定性のなかで自分であり続けるといふ真の自由意志（具体的普遍としての個別）が示される（Rph. § 5-§ 7）。つぎに、これとは異なる次元で、意志の存在形態として、 α ）衝動や傾向性を内容とする「自然的意志」、 β ）さまざまな規定性に距離を取り、これらのあいだで選択を行ない、自分へ反省する「選択意思〔Willkür〕」、「反省的意志」、 γ ）規定性のなかで自分を貫く真の自由意志、あるいは「理性的意志」が区別される（Rph. § 11-§ 21. Enz. § 473-§ 481）。 γ の形態はcの契機の具体化であるが、 β の形態はaとbの契機を含む。

ホネットは意志の諸契機（a～c）の区別と諸形態（ α ～ γ ）の区分とを混同したうえで、抽象的自由の契機（a）を自立化させて、法的自由に対応させ⁶⁾、意志の形態としての選択意思（ β ）の自由を道徳的自由に対応させる。しかし、ヘーゲルによれば、法的自由も道徳的自由も反省的自由（選択的自由）の点で共通している。

法の主体としての意志（人格）は自分自身に関係する抽象的なものであるとともに、その内容を物件として自分の外部にもち、それへと自分を特殊化するのであり、選択意思を基本とする（Rph. § 34）。また、道徳的主体も真の自由意志に基づくのではなく、反省的意志、選択意思を基本とする。道徳は経験論的、幸福主義的道徳と観念論的道徳（カントおよびロマン派の道徳）を含むが、主体は前者において幸福の内容を選択するだけではなく（Rph. § 20. § 123）、後者（カントの自律的道徳を含め）においても主体はその内容を選択をつうじて自分の外部から受け入れる（Rph. § 15. § 139）。

6) ホネットは、犯罪の否定的行為を法における「否定主義的自由」の産物と見なすが、ヘーゲルは法的自由の破壊的性格については語っていない。彼が述べるのは、フランス革命などにおいて抽象的自由が破壊的に作用したということにすぎない（Rph. § 5. Rph. § 5. Zu.）。なお、ホネットは『私たちにおける私』においてはこのような説明とは異なって、法を抽象的自由ではなく、選択意思に関係づけている（邦訳『私たちにおける私』、40頁）。『苦しみ』における意志の自由のこのような解釈については、訳者の嶋崎隆氏も疑問を呈している（邦訳『苦しみ』、166頁以下）。

4 人倫における解放

ホネットは、人倫においてコミュニケーション的自由がもたらされ、「無規定性の苦しみ」という社会的病理から解放されることがヘーゲルの結論であると述べる(同訳、79頁、90頁)。そのさいに、人倫的義務の遂行によって個人は解放されるというヘーゲルの主張が援用される⁷⁾。ただし、人倫的自由は人倫的義務の遂行としての自由よりも広く、ヘーゲルが前者を後者に収斂させることを高く評価することは今日では適切であろう。

『法哲学』においては人倫は、家族、市民社会、国家を含む広義のものであるが、ホネットはこれを踏まえて、人倫の再定義している(V-3、参照)。また、彼は人倫における承認に関連して、承認の基本性格を確認している。そのさいに彼は、『エンチュクロペディー』の『小現象学』におけるつぎのような説明に注目する(邦訳『苦しみ』、92頁)。個人は「他人にたいして普遍的に妥当する仕方

でふるまい[sich benehmen]、自分自身を妥当させようとする相手として他人を承認する」(Enz. § 43.Zu)。このことに関連して、つぎのようにもいわれる。人間は「自由なものとして承認され、扱われる[behandel.werden]」(ibid.)。ホネットは、承認が「ふるまい」、「扱い」であることに注目するが、その意味は、「特定の確認しあう態度において相互に出会う」ことだけでなく、「承認のふさわしい形態を他者が道徳に要求するような仕方」、「ふるまう」ことになるといわれる(邦訳『苦しみ』、93頁)。のちの『私たちのなかの私』においては回りくどくつぎのようにいわれる。「承認のふさわしい態度[Verhalte.]によって規範的に重要な、信用に値するものが作り出される。」「承認は、姿勢[Haltung]や行為に影響を与えるような構え[Einstellung]として語られるべきである」(邦訳、200頁)。

評者によれば、承認[Anerkennung]が「扱い」であるとヘーゲルが述べることの理由はよりシンプルである。第一に、それがたんなる認識[Erkennung]としての認知や確認でなく、実践的、価値的な態度に基づくからであり、第二に、それが、他者とその行為の個々の側面の肯定的な評価[Wertschätzung]を含むとともに、他者を全体として根本的に肯定的に処遇するからである。このような具体的な実践的扱い、あるいはそのための諸関係のなかに、評者が<現実的承認>と呼ぶものがある。ホネットはようやくこのような見解に接近するといえる。

ホネットは、人倫においては相互行為、コミュニケーション的自由が制度化されていることを重視する(同訳、14頁、21頁、44頁)⁸⁾。『法哲学』における<家族-市民社会(経済社会-法体制-ポリツ

7) 人倫的義務の遂行によって個人は「一方では、たんなる自然的衝動において陥る従属からの解放、および、彼が」「当為と許容についての道徳的反省において陥る抑鬱からの解放、他方で、現存在にも、行為の客観的規定性にも至らない無規定の主観性からの解放」を獲得するという一節(Rph.§149)をホネットは愛好する(『苦しみ』、79頁以降)。

8) ホネットは2000年にはじめて来日し、社会思想史学会第25回大会において講演した(「個人的自由の病理——ヘーゲルの時代診断と現在」)。その要旨は『社会思想史研究』第20号、2000年に掲載され、この講演と大幅に重なる内容が『苦しみ』第3章に収められている。大会と懇親会における評者との質疑のなかでホネットは、承認の制度化との問題に取り組んでいると述べ、評者は彼のその後の展開に注目してきた。『私たちに於ける私』においては、『法哲学』における承認についての「画期的な思想」は、「制度化された承認関係」を基礎におくことにあるとされる(邦訳、2頁)。

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

アイと職業団体）－国家>は制度を伴う。初期ヘーゲルにおいても人倫の制度化の構想が示されていたが（『闘争』、79頁）、後期においてこれがより明確にされる。

まず、愛が家族組織においてつぎのように客観化されることにホネットは注目する。家族においては愛はたんなる感情ではなく、知と行為を含み、「世話（扶養）〔Versorgung〕と保護」（同訳、114頁）、「援助、配慮、支援の実践」が行なわれる（同訳、116頁以下⁹⁾。このような家族における関係は現実的な意味での承認関係であるが（VI－3）、ホネットはこれを直ちに承認の関係とは見なさずに、「相互承認の形式を表現する一定の義務と権利をつうじて」「援助、配慮、支援の実践」が「刻印される」と述べている（同訳、117頁）。

ホネットは人倫の第二段階の市民社会については、そこでは個人は他人から切り離され、原子的な存在となっている点を強調する。そこには、家族におけるような「相互主観的な欲求」はなく、「自己中心的な利益」が基本になっているとされる（同訳、107頁）。法において基本をなす「戦略的」態度（同訳、65頁）は市民社会における個人のこのようなあり方に根ざすと見なされるようである。ホネットは市民社会における承認を、「紐帯を欠く」諸個人のあいだの契約のための法的承認に事実上限定する（同訳、129頁）。

しかし、市民社会における承認のホネットこのような説明は一面的である。市場経済においては一方で個人はアトム的に自分の個別的利益を追求するが、他方でその活動は他人の同様の活動と全面的に相互依存している。「個々人の生計〔Subsistenz〕と福祉と法的現存在は万人の生と福祉と権利と絡み合い、これらを基礎として」「現実的となり、保障されている」（Rph. § 183）。経済社会においては法に先立って、諸個人の活動が全面的相互依存におかれることによって、諸個人の生活が他人の生活によって支えられ、現実的な意味で承認されるが、ホネットはこのことを考慮しない¹⁰⁾。

ヘーゲルはさらに、市場経済においては生活の保障と承認はさまざまな偶然にさらされ、不確定であることを指摘し、このような限界を克服するものとしてポリツァイと職業団体を提唱する。しかし、ホネットはこれらにおける承認については言及していない。とくにヘーゲルにおける「普遍的資産の与り」は現実的承認にとってきわめて重要であるが（VII－5－（1））、この承認の実現のためのポリツァイの役割についての考察はホネットに見られない。

9) ホネットのこのような見解は『法哲学』におけるつぎのような主張と一致する。家族の人倫性は、「愛、信頼、個人的生存〔Existenz〕全体の共同」にあり（Rph. § 163）、家族における人倫的結合は、「相互の愛と扶助〔Beihilfe〕」にある（Rph. § 164）。なお、ホネットは『闘争』においては、家族において「特殊的な欲求」が充足され、「配慮に支えられた自立」がもたらされると述べていた（邦訳『闘争』、54頁、144頁）。

10) 『私たちにおける私』においてようやく市民社会における現実的な承認関係に言及されるようになる。「市場経済に媒介された交換のシステムにおいては諸主体は私的な自律的存在者として相互に承認する。また、自分たちが相互のために活動し、このように自分たち自身の労働の社会的寄与をつうじて自分たちの生活を維持する」（邦訳、96頁）。ただし、ここでの私的な自律的存在者の具体的な意味内容は明らかではない。ホネットそれを具体的に職業団体に見出しているが（同訳、97頁）、職業団体は共同的な自主管理の組織であるから、そこでは自律は私的ではない。

ヘーゲルは市民社会の内部で成員の共同と相互承認を実現するものとしてとくに職業団体の役割を重視するが、ホネットはヘーゲルの職業団体論をつぎのように素っ気なく、批判する。このような構想は「中世的なツフット」に「資本主義的市場の道徳的規律化」の役割を期待するものである(同訳、136頁)¹¹⁾。また、市場経済とは「逆向きの」制度、「まったく異なる承認形態」を職業団体に求めることは理論的体系のうえで矛盾であるともホネットは批判する(同訳、132頁、134頁)。職業団体は国家との関係で論じられる方が体系上で整合的であるかもしれないといわれる(同訳、134頁)。しかし、ヘーゲルにおいては、職業団体は市民社会の内部で、自立的な個人相互の有機的結合を回復するのであり、国家の原理を部分的に先取りしている。このような職業団体を国家の部で考察することが体系的に整合的とは必ずしもいえない。(職業団体が国家を前提に成立するとヘーゲルが見なしているのであれば、後者の説明が前者の説明に先行しなければならないであろう。)

国家における承認についてのホネットのコメントは断片的であり、ヘーゲルが示した内容をカバーしていない。国家における承認については、突如「垂直的關係が水平的關係に替わって登場する」(同訳、137頁)とホネットは批判する。ホネットが問題とする『法哲学』第262節の部分の主旨はすでに検討したとおりである(VII-5-(3))。たしかにヘーゲルは国家における垂直的な承認関係を強調するが、これは国家のがわからの一方的なものではなく、個人とのあいだの相互的なものである。ホネットは垂直的承認關係の意義を理解していない。すべての社会組織は全体と個人との垂直的關係を含み、そこでは承認關係も同様である。垂直的關係と水平的關係とは相互に関連しており、いずれか一方が他方に解消されるのではない。承認が真に自由であるためには、垂直的承認關係が水平的承認關係と相互承認の活動によって支えられる必要があるが、ヘーゲルにおいてはこの側面が軽視されており(無視されてはいないが)、ここに限界がある¹²⁾。

5 人倫の過度な制度化の批判

ホネットはこのようにヘーゲルにおける人倫の制度化に注目しつつも、そのつぎのような限界をも指摘する。相互行為は習俗へ定着され、さらに制度化されるが、習俗がすべて制度化されるので

-
- 11) なお、ヘーゲルの職業団体論においては「デュルケームの職業集団」の先取り(邦訳『苦しみ』、133頁)が見られ、また、「公共的に媒介された」「民主的分業」が示唆されながら、その実現が阻害されているが)ともいわれる(同訳、136頁)。『私たちのなかの私』においては、諸個人はポリツァイと職業団体をつうじて市場経済の一環を担うことによって、「それ相応の見返り」を獲得し、「社会労働への寄与」をつうじて生活を維持し、「私的で自律的な存在者として相互に承認しあう」(邦訳、96頁)といわれており、『苦しみ』のばあいとは異なって、ポリツァイと職業団体がかなり高く評価されている。また、ホネットは職業団体を、「正義にとって実効性をもつ行為主体の構造的モデル」であると評価し、その「民主的」捉え直しをめざす(同訳、69頁)。
- 12) なお、ホネットはこの問題を慎重に扱おうともしている。「ここでは主体は、普遍的なものを共同的協働によって初めて生み出すために、相互に承認しながら関係しているのではなく、このため普遍的なものは実体のようなものとしてあらかじめ与えられているように見える。」しかし、ヘーゲルの主張は、「多くの個人が、共同的目的の協働的追求の前提を形成する基礎を、相互主観的に共有された確信や意図のもとで自分のなかに認識する(および承認する)ことを、国家の諸領域は許容するというようにも、理解されうるであろう」(邦訳『苦しみ』、138頁)。

はないにもかかわらず¹³⁾、ヘーゲルにおいては人倫の「過度な制度化〔Überinstitutionalisierung〕」が生じ（邦訳『苦しみ』、113頁）、また、人倫（およびそこでの承認）が特定の制度に固定化されてしまう。特定の制度が単一の承認原理の実現であるとはかぎらず、複数の承認原理の実現であればあいがあるが、ヘーゲルはこのことを無視していると批判される。たとえば彼が構想する家族は一方では近代的小家族であり、近代的法制度を前提にしており、愛の承認原理だけでなく、法の承認原理をも含む（同訳、124頁、127頁）¹⁴⁾。他方で、ヘーゲルは家族を法制度や国家に依存させ、かえって家族における愛の承認の意義を狭めてしまう（同訳、126頁以降）。

ところで、ホネットは人倫の制度化についての考察のなかでかなり唐突に友情の問題をもち出す。ヘーゲルは愛を承認原理と見なし、配慮（ケア）を家族に限定するが、家族を超えて社会的に友情が配慮の形態と見なされるべきであり、この点でヘーゲルには欠陥があるとホネットは主張する（同訳、119頁以降、125頁）¹⁵⁾。そうであれば、承認の基本形態として愛、法、社会的評価のほかには友情が付加されなければならないであろう。ホネットも『再配分か承認か』（2003年）においてはその可能性に言及している（邦訳、法政大学出版社、2012年、165頁）。しかし、友情がどこまで社会的に拡張可能かは問題である。多数者のあいだでは友情は成立が困難であろう。アリストテレスもカントも友情を人間関係の理想と見なすが、それを親密圏に限定している。フランス革命以後、友情は「同胞性（友愛）〔fraternité〕」と捉え直され、今日では連帯が重視されているが、ホネットが重視する連帯と友情とがどのように関係するかも問題になる（IX-5、参照）¹⁵⁾。

6 共同体の捉え直し——コミュニタリズムとの関係

ホネットはヘーゲルにおける「人倫の過度な制度化」を批判するさいに、習俗（慣習）の役割に注目する。ホネットによれば、人倫は習俗と制度を含むが、まず、相互行為は定着したモデル（範型）としての習俗において具現される（邦訳『苦しみ』、92頁、100頁）。習俗は制度に先行し（同訳、126頁）、豊かな内容をもたらす（同訳、100頁）。彼はまたヘーゲルの習俗についてつぎのように述べている。それは、「合理的に根拠づけられた行為習慣の社会的体現」であり、「固定化された不変なもの」と見なされるべきではない。

たしかにヘーゲルも、人倫がさまざまな掟や制度において確固とした内容をもつと見なしつつ

13) ホネットは習俗を「制度」（広義）と呼ぶこともあり、このばあいにはそれは実定法的制度から区別される（邦訳『苦しみ』、124頁、126頁以降）。

14) 『再配分か承認か』（2003年）においても同様の批判が行われている（邦訳『再配分か承認か』、法政大学出版社、2012年、165頁）。

15) ホネットにおける友情重視については、日本ヘーゲル学会の研究大会における『定めなきの苦しみ』にかんする合評でも批判的意見が多く出された（日本ヘーゲル学会『ヘーゲル哲学研究』第17号、2011年、116頁以下、124頁、130頁）。友情理解については、藤野寛「アクセル・ホネットの『友情論』」（『季報 唯物論研究』第150号、2020年）、およびそこで紹介された文献を参照。

も、人倫〔Sittlichkeit〕が習俗〔Sitte〕に由来することに立ち戻り、人倫的なものは個人の「一般的な行動様式」すなわち慣習として現れると述べている (Rph. § 144)。しかも、ヘーゲルによれば、習俗は伝統的なものとして固定化されるべきではない。それは人間の「第二の本性」をなすが、人間は「慣習のせいで死にもする」のであり、諸個人の生き生きとした活動によって支えられなければならない (Rph. § 144.Zu.)。

ところで、習俗は「共同体〔Gemeinschaft, community〕」と密接に関連している。ホネットによれば、共同体は習俗 (慣習) において一定の生活形式 (生活様式) を示し、共同善 (共同価値) を含んでおり、個人はこのような共同体に帰属し、他人と連帯することによって、自分を実現することができる。のちにホネットは「最小限の」意味での共同体を重視している、それはそれぞれの時代の共同体の特定の形態を度外視した形式的なものである。このような立場から、ヘーゲルが特定の時代の共同体のあり方を重視することが批判される (邦訳『正義の他者』、388頁以下)。

ホネットは「伝統的共同体」から「ポスト伝統的 (近代的) 共同体」を区別する。前者においては身分秩序に従って、評価が行なわれ、身分における名誉が重視されたが、ポスト伝統共同体においては個人の能力と特質、成果の面での評価が基本とされる。これは近代的形態のものではあるが、特定の制度的形態を度外視しており、やはり形式的なものである。彼は、諸個人の自立性と個性的多様性に根ざす「民主的人倫」を構想しており、この性格づけは「ポスト伝統的な」共同体のも該当するであろう。比較的最近の著作『自由の権利』(2010年) においては「民主的人倫」が基本概念とされている。しかし、その具体的内容は明らかにされていない。

この点で興味深いのはアメリカにおけるリベラリストあるいはリベラルズ (自由主義者)¹⁶⁾ とコミュニタリアン (共同体主義者) との論争にたいするホネットの姿勢である。コミュニタリアンは、ロールズらのリベラルの個人主義的、原子論的アプローチを批判する点では共通するが、その内容の点ではさまざまである。大きくは、個人にたいする共同体の優位を強調し、伝統的な文化や習俗の継承を重視する強いコミュニタリアンと、個人の自立性や多様性をかなりの程度容認する弱いコミュニタリアンとが区別される。前者は政治的にも保守的な立場と結合しやすいが¹⁷⁾、後者はリベラルな立場 (中道左派) をとるばあいが多く、これが主流をなす。ホネットは弱いリベラルなコミュニタリアンに共鳴する (邦訳『正義の他者』、384頁)¹⁸⁾。

16) リベラリズムは近代以降さまざまな形態をとり、また政治的、経済的、文化的な文脈によってその意味も様ではない。1980年代のアメリカでは法哲学の領域で、ロールズによって代表される論者はリベラルズ (複数) とも呼ばれたが、社会的規制の撤廃を強調する論者はリバタリアンと呼ばれ、経済的なネオ・リベラリズムと結合した。

17) マッキンタイアーはアリストテレストマス哲学を継承し、コミュニタリアンのなかでリベラルにたいして最も批判的であり、理論的には保守的立場をとる。

18) ホネットはアメリカのコミュニタリアンとリベラルズとの論争にかんしてドイツ語訳の論集を編集しているが、論争に立ち入った解説は加えていない (A.Honneth (Hg.) *Kommunitarismus*, 1993)。彼はのちのインタビューのなかで、コミュニタリアニズムはアメリカ特有の社会的背景をもち、ドイツではアクチュアリティをもたないと語っている (永井彰・日暮雅夫編著『批判的社会理論の現在』、晃洋書房、2003年、191頁)。

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

コミュニタリアンとヘーゲルとの関係はどうであろうか。強いコミュニタリアンはアリストテレスを重視するが、ヘーゲルに言及することは少なく、リベラルなコミュニタリアンもヘーゲルにたいしてむしろ否定的でさえある。ホネットも、コミュニタリアンがヘーゲルの思想（とくに『法哲学』における）を摂取しないことに不満を表明している（邦訳『苦しみ』、14頁）。人間が共同的存在であり、個人は共同体においてのみ自分を実現できると見なす点では、ヘーゲルとコミュニタリアンとのあいだは共通性がある。しかし、ヘーゲルは共同体（人倫）と個人の自由との関係について、近代の共同体は古代のポリス共同体（初期ヘーゲルは「人倫の国」と呼ぶ）とは異なり、個人の意識的活動によって支えられ、個人の特殊的利益を配慮すると見なしており、この点では強いコミュニタリアンとは異なる。ヘーゲルは共同体（とくに国家）優位の立場に立ちながら、共同体と個人との関係を弁証法的に理解しているが、この弁証法を共同体優位の立場とは別の立場から捉え直す方途も開かれていると思われる¹⁹⁾。

ホネットは共同体を「価値共同体」と見なし、そこでの連帯的結合を重視する。彼は1990年代に（『闘争』において）人倫的承認の基本を業績の社会的評価に見出し、これを連帯と結合していたが（Ⅶ-4）、2000年代にはこの見解をいっそう強調する。しかし、連帯の意味内容はあいまいなままであり、ケアや友情との区別も必ずしも明確でない²⁰⁾。ケアや友情は、限定された範囲の親密圏において成立するが、これを連帯としてどこまで社会的に拡張できるかが問題になる。ホネットは連帯の「特殊性の契機」（とくに家族におけるケアに含まれる）を重視しており、その対象を万人に普遍的に拡張するハバーマスにたいして懐疑を表明している（邦訳『正義』、182頁以下）。

さらに、さきに指摘したように（Ⅶ-4）、連帯にはつぎのような問題も含まれるが、ホネットはこれらにあまり留意していない。第一に、連帯が特定の間人間関係や集団の内部に限定されるならば、閉鎖的となる。価値共同体においてはこのような傾向が強い。第二に、このことは集団の外部にたいする排他性を招き、他の集団との連帯を否定しがちである。とくに近年のポピュリズム運動

19) ヘーゲルの共同体論とコミュニタリアンの共同体論とのあいだにはつぎのような相違もある。アメリカでは、移住と建国の以前の伝統的文化（プロテスタント諸派など）を担う地域共同体を基盤とする保守的伝統があり、強いコミュニタリズムはこれを基盤とするが、ヘーゲルの見解はこのような伝統主義とは一致しない。ほかにもいくつかの点でヘーゲルは、強いコミュニタリアンとは異なる立場をとる。ヘーゲルは共同体の基本を民族的な共同体[Gemeinwesen]に見出す点で、共同体の基本を地域共同体に限定するコミュニタリアンとは異なる。ただし、ヘーゲルにおいては、国家は「地方公共体[Gemeinde]」、「職業団体[Korporation]」を下部にもち、これらの自治組織に分節化されるのであり（Rph. § 288, § 299, § 303）、弱いコミュニタリアンが警戒するような国家一元論の立場をとるのではない。また、ヘーゲルは共同体と経済（市民社会）との関係を重視し、市場経済が社会的関連を拡大することを評価しつつ、それが共同体における諸個人の有機的結合を破壊し、貧富の格差を増大させることを批判し、社会的富の公正な配分を主張する。この点で、多数のコミュニタリアンが経済的考察に踏み込まないのとは異なる。なお、ウォルツァーは民主的社会主義の立場から市場経済における格差の拡大を批判し、再配分の政策を提案している点で、コミュニタリアンのなかでは際立っている。サンデルもちに経済政策、福祉政策に言及しているが、やはり簡単にとどまっている。また、エティオーネは、アメリカの市場中心主義とドイツ、フランスの社会福祉を批判し、イギリス（ブレア政権）の「第三の道」を評価する。代表的なコミュニタリアンの説の紹介としては、菊池理夫『現代のコミュニタリアニズムと『第三の道』』、風行社、2004年、参照。

20) 『正義の他者』においては友情が連帯と並列されている（邦訳、320頁）。

においては、排外的な宣伝によって集団内部の連帯感を強化しようとする傾向が強まりつつある。第三に、閉鎖的連帯は個人の多様性や自立性をおろそかにする傾向をもつ。本来連帯は個人相互の自発的結合であるが、連帯において諸個人のあいだの同質性が強調されることによって、他人との結合が外的に強制され、個人の個性や自立性が損なわれる。

フレイザーは、ホネットが業績の評価を連帯と結合することを批判する。業績の評価においては個人のあいだの差異が前提となるのに対して、連帯においては個人のあいだの平等が重要となり、両者は、対立する傾向をもつとされる(邦訳『再配分』、256頁以降)。評価が、区別をもつある業績の公正な評価であるように、真の連帯も、区別をもつ個人相互の結合であるとホネット考えているのであろうが、このことが明確にされていないので、フレイザーのような批判が生じる。

最後に、ホネットが連帯の感情的側面を強調すること(邦訳『正義の他者』、204頁、225頁、390頁)の問題性をあらためて指摘しておきたい(V-4)。このことは彼の感情重視の立場と緊密に結合している(IX-4)。「同胞性 [fraternity]」も同様であるが、連帯において基本的なのは、個人の生活の相互の協力や援助に基づく客観的な相互結合である。この結合から感情的に一体性が生じ、また逆にこの一体性が結合を支える²¹⁾。連帯のこのような現実的、客観的關係は承認の現実的、客観的關係と関連しており、前者の看過は後者の看過につながる。

Ⅹ 批判的社会理論の「承認論的転回」の射程

1 文化的承認と経済的再配分

ホネットは、ヘーゲルによって触発された承認論によってフランクフルト学派の批判的社会理論を再編しようとし、このような試みを「承認論的転回」と呼ぶ。ホネットによるヘーゲル承認論理解の基本的問題点はこれまで見たとおりであるが、さらなる問題は、ホネットのこのような試みが現代社会の批判的分析と社会運動の方向づけにとってどのような理論的、実践的射程をもつかであ

21) <solidarity>は語源的には強固な合一を意味し、ここから人間関係における緊密な相互依存や相互結合という意味が発生した。<fraternity>はしばしば「友愛」と訳され、そのばあいその基本性格が感情的なものであるかのように受け取られやすい。しかし、この訳はこの概念の成立経過から見て、適切ではない。フランス語<fraternité>(英語では<brotherhood>)、独語では<Brüderschaft>がこれに対応)は本来、兄弟関係のような親密な人間関係を意味したが、これが人間関係や集団にも拡大されるようになった。それは強い感情的結合を伴うが、この結合は実生活上の個人の相互結合に根ざしている。本論評では<同胞性>を基本的訳語としたい。労働組合、協同組合などは互助的性格をもち、<fraternal society>と呼ばれもした(「友愛会」よりも「互助会」という訳がふさわしい)といわれることもあった。歴史的経過をたどれば、フランス革命において自由と平等と並んで、同胞性がスローガンとされた。自由や平等がアトムの個人のあいだの形式的、消極的關係として(他人のそれを損なわないという形態で)理解されやすいのに対して、諸個人のあいだの実質的、積極的結合を示すために同胞性が注目されるようになった。革命後の1848年のフランス共和国憲法においては市民相互の「同胞の相互扶助」が明記されており、それは労働の提供、生活の援助や保証を含む社会福祉を内容としている。しかし、同胞性においては感情的、閉鎖的性格を回避するために、連帯という用語がこれにとって替わるようになった。19世紀後半のフランスにおいては連帯を基本とする「連帯主義」が(非マルクス主義的)社会主義運動において提唱された。さらに、1980年代以降には、新自由主義の展開のもとで社会的な格差化、分断、排除が深刻になるなかで、これらに対抗するものとして連帯の役割が、あらためて着目されるようになった。

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

る。本論評ではこの点について立ち入る余裕はないが、『再配分か承認か』（2003年、邦訳、法政大学出版社、2012年——以下『再配分』と略記）におけるナンシー・フレイザーとの論争でこの問題が扱われているので、その検討を手掛かりにして、ホネットの試みの現代的有効性についてコメントしたい。

アメリカでは一方で1980年代以降、マルチカルチュラルな運動のなかで、社会的、文化的多様性の承認が重視されるようになった。他方で、新自由主義的経済の拡大によって不平等や格差が拡大するなかで、富の配分の不均等も重大化した。このようにして、文化的承認と経済的再配分とが正義（公正）の内容をなすと見なされるようになったが、文化的承認と経済的再配分とがどのような関係になるかも問題になった。ホネットとフレイザーとの論争はこのことを背景にしている。

フレイザーは承認を文化的承認（とくに文化的差異の承認）に限定したうえで¹⁾、これを経済における配分（とくに再配分）から区別する。彼女によれば、社会的不公正の是正のためには、経済における「誤った配分（不利益配分）〔maldistribution, Benachteiligung〕」と文化における「不承認（承認欠如）〔misrecognition, Missachtung〕」²⁾の双方が除去されなければならない。経済的再配分と文化的承認はいずれも一方を他方に還元できない（邦訳『再配分』、41頁、58頁）。ただし、承認と配分とのこのような二元論は「生活領域」にかんするものではなく、「視点の上の」ものであり（同訳、75頁以下）、現実には承認と配分とは相互に関連している。（たとえば、女性の不利益的扱いはジェンダーへの文化的差別意識と結合している。）

これに対して、ホネットは、労働の業績の社会的評価という承認に経済的再配分を従属させる（同訳、159頁、163頁、175頁）。承認と再配分とは並列するのではなく、後者は前者に随伴するとされ、「承認一元論」の立場が採られる。ホネットは、労働運動を物質的富の配分をめぐる闘争に限定せず、労働の社会的評価をめぐる闘争を重視する（同訳、145頁以下、邦訳『正義の他者』、138頁、190頁）³⁾。フレイザーのように、再配分を強調することは、社会主義の伝統に束縛された古い見解にすぎない（邦訳『再配分』、123頁）。

フレイザーによれば、文化的承認は社会的な「地位」（経済的な階級から区別される）に基づいており、「社会的地位秩序」における従属関係は文化的承認を妨害する（同訳、21頁）。ホネットは活動

- 1) フレイザーはCh・テイラーの承認論の影響を受けているが、ヘーゲルの承認論を参照してはいない。テイラーはもともとはヘーゲル研究者であるが、彼が「文化的な差異」の承認を主張するばあいには、ヘーゲルの承認論とは直接の関係をもたない（『承認の政治学』、1994年、邦訳『マルチカルチャリズム』、1996年、岩波書店）。テイラーの承認論については、片山善博『差異と承認』、第6章（創風社、2007年）、参照。
- 2) フレイザーが使用する〈maldistribution〉（悪しき配分）にはドイツ語〈Benachteiligung〉（不利益扱い、不利益配分）が当てられるが、邦訳では「不公正配分」と意識されている。〈misrecognition〉は造語であろう（すでにテイラーが使用）。〈nonrecognition〉という用語も用いられる。それには〈mangelnde Anerkennung〉というドイツ語訳が当てられることが多いが、〈Verkennung〉というドイツ語訳は適切ではない。（〈誤承認〉という邦訳も誤解を招きやすい。それは、正しくない歪んだ承認ではなく、そもそも承認の否定であるからである。）ホネットは〈misrecognition〉（フレイザーは〈disrespect〉という表現も使用している）にドイツ語の〈Missachtung〉を対応させるが、これはカント的な尊重（尊敬）の反対概念ではなく、ヘーゲル的な承認の反対概念を意味する。
- 3) このことは、ホネットが以前の著作で、承認をめぐる闘争は利害をめぐる闘争を「補完する」と述べていたこと（邦訳『闘争』、221頁）とは異なっている。

の成果の評価に配分を従属させるが、これは配分を文化的承認に還元し、資本主義の経済秩序を文化的な承認秩序に還元してしまう(同訳、41頁、236頁)。彼がいう批判的社会理論の「承認論的転回」は「文化論的転回」を意味するが、成功は見込めない(同訳、236頁)。フレイザーは承認をもつばら文化的なものとして理解する立場から、ホネットをこのように批判する。しかし、ホネットにあつては労働の社会的評価は文化的要素を含むが、文化的承認には還元されない(同訳、171頁)。

ホネットは法的承認の役割を強調する。彼によれば、社会運動においても公正な配分を求める闘争、文化的承認をめぐる闘争は法的平等をめぐる闘争と関連する(同訳、152頁)。文化的承認、社会的評価、経済的配分に法が関与しているにもかかわらず、フレイザーはこのことを無視しているとホネットは批判する(同訳、152頁、172頁、285頁)。

2 社会的排除と不承認

今日の配分と承認との関係を考察するさいに、社会的排除の問題を避けることはできない。社会的排除は現代における不承認の典型である。社会的排除は広く、社会的活動への参加からの排除、活動の不正な評価、不正な配分などを含み、全体として社会生活とそこでの福祉の享受からの排除を意味する。ホネットは社会的活動の公正な評価を重視するが、それは社会的活動への参加を前提にしている。彼は参加の意義にはあまり言及せず、社会的排除についても多くは語っていない。社会的排除は新自由主義を背景にまず1980年代にフランスで問題となり、20世紀末から21世紀はじめには欧米各国で深刻化した。ホネットとフレイザーとの論争の当時、アメリカとドイツでもこの問題は重大であったはずであるが、これにホネットは立ち入らない。その背景には彼の承認図式へのこだわりがあるようにも思われる。社会生活における承認は〈参加—活動の評価—配分〉の過程全体を含むが、ホネットは参加を前提に、評価の段階のみを承認と見なし、配分をこれに従属させる。このため、参加した人間についてのみ活動の公平な評価と公平な配分を求めるのであろう。

これに対して、フレイザーは配分にとっての参加の意義を重視する。彼女によれば、参加が正義の前提であり、(経済的)分配と(文化的)承認に参加は先行する。参加者の自立性を保障するためには、適切な配分による経済的自立が必要であり、また、平等な参加のためには、それにふさわしい文化的価値パターン(文化的価値秩序)が必要である(同訳、42頁以下)。社会的不公平の原因は社会的、文化的な従属的位置にあり、ホネットが主張するように、承認(業績の公正な社会評価)の不在にのみ起因するのではない。不承認は社会的に不公平の一つにすぎないということになる(同訳、225頁以下)。

しかし、承認をホネットのように社会的評価に求めることも、フレイザーのように文化的評価に求めることも狭く、このため両者の主張はかみ合わない。この点で、ヘーゲルの見解に立ち返るこ

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

とが有益と思われる。ヘーゲルは業績の評価について直接には語っていないが、つぎのように考えているといえるであろう。人倫的承認の基本は、各人が人倫的諸組織の一員としてその役割を遂行することにあるが、そのさいに各人がその役割をどこまで遂行したかについて評価が必要になるであろう。ヘーゲルはとくに市民社会における社会活動への参加、個別的活動の評価と共同的産物の配分を重視する。彼によれば、市場経済の原則は、万人が「普遍的資産」の産出に参加し、その全体的成果を各人の寄与に応じて公平に分与されることにある。しかし、現実には、公平な配分が妨げられているだけでなく、多数の人間が「普遍的資産」の産出への参加から排除され、そのために貧富の格差が増大し、社会全体が危機にさらされている。私見では、ヘーゲルは、労働における〈参加－評価－配分〉の全体を承認と理解する方向を示している。しかし、ホネットはヘーゲルのこのような見解には言及しない⁴⁾。

ホネットは、ヘーゲルが業績の評価を経済においてではなく、国家において問題としていると見なしているようである（邦訳『再配分』、164頁）。これは、人倫的承認としての社会評価の最高の場は国家にあるという一般的理解に依拠したものと思われる。ホネット自身は経済における承認（評価）を重視しているのではなく、経済の外部からの法的規制（権利の実現のための）を重視するが、社会福祉政策としては国家の役割も重要になるはずである。

ここで問題となるのは、ホネットにおいては（フレイザーにおいても）富の配分と富の再配分とが明確に区別されてはいないことである（邦訳『再配分』、159頁、163頁、174頁、179頁）。富の再配分は社会全体におけるものであり、法や国家の政策に依拠するが、富の配分は基本的にはそれぞれの経済組織におけるものである。富の再配分は富の配分の不公平を是正するためのものであるが、経済組織における富の不公平な配分自身を是正することも独自の課題になるであろう。しかし、ホネットはこれについては言及してない。このような傾向は、つぎに見るように、承認の実現の運動の方向にも大きな影響を与える。

3 社会的評価の戦略——現代における承認の闘争の可能性

ヘーゲルによれば、新しい人倫（市民社会、国家）においては承認の闘争はもはや生じないが、ポリツァイをつうじて市場社会における不平等と不公正は除去できず、「自然状態の残りかす」が依然として存在する（Rph. § 200）。また、国家（ポリツァイ）と市民とのあいだにもこの問題をめぐる「葛藤」（Rph. § 289）、「永遠の闘争」（Rph.18/19. § 112. 邦訳『自然法および国家法』、140頁）が生じる。経済社

4) ホネットは『私たちにおける私』においてようやく「普遍的資産」に言及するようになる（邦訳『私たちにおける私』、96頁）。彼はこの問題との関連でつぎのようにいう。「個々の労働の成果からその形態の点でも技能に基づく公共への寄与として認識されるような形式を保持する」ことが道徳的に要請される（同訳、98頁）。しかし、それ以上の考察は見られない。

会から排除された人間はこのことを不正と見なし、これに憤激を抱く(VII-4)⁵⁾。ここでは承認の闘争が発生する余地があることが認められている。ヘーゲルのこのような認識はホネットの見解と類似性をもち、ホネットはこれを自説の恰好の手がかりとすることかできると思われるが、彼はこれを行なってはいない。

ホネットは業績の公正な評価と、それに伴う公正な配分のための運動に方向を与えようとする。これを社会運動の「承認論的転回」と呼ぶこともできるであろう⁶⁾。ヘーゲルにおいては、諸個人が普遍的資産の産出に関与し、その成果を公正に分与される社会全体のシステムの確立は未決の課題にとどまった。ホネットは労働の公正な評価と配分のための社会システムをいかに展望するのであろうか。

フレイザーは、業績の評価(査定)について客観的尺度がいかに与えられるのかを問題にする(邦訳『再配分』、254頁以下)。新自由主義においてはこの尺度はけっきょく、無統制な市場の動向によって与えられると見なされている。今日、競争の激化のなかで、企業の利潤の獲得に寄与することが業績評価の基準となっている(業績主義)。そのなかでホネットは業績評価の土俵のうえに闘争の戦線をあえて設定しようとする。資本主義において個人の社会的評価が身分を基準とするのではなく、業績を基準とするものに变化したとホネットは評価する。

ここで、業績の公正な評価の基準と方法、およびその実現の方途はいかなるものかが問題となるであろう⁷⁾。資本主義においては業績の評価についての支配的な秩序(承認の秩序)が存在するのであるから、それとの闘争が重要になる。そのばあいには、一方で、業績の公正な評価のための組織は経済的次元のものであるので、公正な評価のための組織を経済の内部で形成する方途が考えられる。他方で、労働組織に外部から社会的、法的、政治的に作用する方途が考えられる⁸⁾。

この点についてのホネットの見解を、その後の著作を考慮しつつ、検討しよう。彼は一方で、平等の原則に基づき、業績の評価からは独立に、最低限の生活のための再配分を法的、政治的に実施することを求める。失業保険などのほか、労働現場にかんしては最低賃金、均等雇用などがその具体化とされる(邦訳『再配分』、166頁、172頁)。ここでは法的承認(権利の保障)と、その実現のための

5) 制度のもとでも葛藤や闘争が生じることをヘーゲルは看過しているとホネットは批判するが(邦訳『再配分』、164頁)、じつは後期ヘーゲルもこのような闘争の余地を認めている。

6) なお、ホネットは自分の理論を社会運動に直結することを意図してはしないと断っている(邦訳『再配分』、139頁)。

7) 『私たちのなかの私』においては「社会的労働の新しい組織形態」としてヘーゲルの職業団体が評価される(邦訳『私たちのなかの私』、98頁)。公正な評価のために市場に外部から「市場経済に作用する」方向もヘーゲルにおける職業団体において示唆されているといわれる(同訳、101頁)。

8) ホネットは一方で、公正な社会的評価のための、「社会における労働の編成および分配」(邦訳『正義の他者』、115頁)、「近代的労働世界の編成」(邦訳『私たちのなかの私』、87頁)について語るが、他方では、「基本的に着想された資本主義的労働の市場の再構成」には展望がないと述べる(邦訳『正義の他者』、335頁)。けっきょく、「それぞれの成人となった社会成員が新たに分業に基づく共同に参加する機会を獲得するという意味で将来において社会的に再生産されるものを、幅広く根源的に新しく定義するプロジェクト」が必要であるといわれるにすぎない(同頁)。

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

社会福祉政策が重要になる。なお、国家による再配分は国家のパターナリズムを招き、個人の自立を損なうというマイナス面をもつことをホネットは指摘する（邦訳『私たちのなかの私』、66頁）。彼は他方で、労働の成果の公正な評価に応じた配分の方途を探る（邦訳『再配分』、169頁、173頁、邦訳『私たちのなかの私』、100頁）。このように承認のための闘争、配分のための闘争は「二重の形態」をとる（邦訳『再配分』、169頁）。

ホネットは、労働の公正な評価と配分のために労働組織を形成する道筋を示してはおらず、懐疑的であるようにさえ見える。彼は「国家以前の社会的諸組織」（邦訳『再配分』、171頁、邦訳『私たちのなかの私』、68頁）をつうじた社会運動に期待を寄せるが、このような組織や運動（NPOが念頭におかれていると思われる）についての具体的な説明はない⁹⁾。

4 批判的社会理論の転換と感情重視

ホネットは批判的社会理論の「承認論的転回」をめざすが、その背後には、ハバーマスの理論の形式主義的傾向を批判し、批判的社会理論を実質的なものと捉え直そうという志向があると思われる。ハバーマスは、ホルクハイマーとアドルノによる理性の道具化にたいする批判から進んで、理性による現実批判の機能を活性化するために、カントの実践理性を相互主観性の立場からコミュニケーション的理性として捉え返そうとする。そのさいに言語の役割が重視されるので、この試みは批判的社会理論の「言語論的転回」と呼ばれた。しかし、この試みは討議をつうじた合意形成のための手続に収斂され、この点では形式的となった。ホネットはハバーマスのこのような手続主義的傾向に不満を抱き、現実社会の批判の武器を形式的な理性ではなく、感情、欲求に求め、とくに社会にたいする道徳憤激をバネに社会批判を実質的なものと捉えようとする。ホネットは2000年代には現代社会における病理〔Pathologic〕を承認の観点から診断し、その治療法を示めようとするが、<Pathologic>（病理）は<Pathos>（情念）に由来し、感情的性格をもつ。

ホネットの問題関心は人間の行動における感情的動機に向けられ、ヘーゲルよりはヘーゲル左派（フョイエルバッハラ）の立場につながる¹⁰⁾。ホネットは哲学的人間学（ゲーレンら）や社会心理学における人間の感性の研究をも重視し、近年の道徳的心理学の成果も摂取しようとする。

ホネットが承認をめぐる闘争について語るさいに、重視するのは闘争の動機における感情的要素である。また、この点で批判的考察も感情論的観点からのものである。ホネットによれば「承認の欲求」は人間にとって根源的なものであって、承認されないことへの感情的反応は道徳的性格を帯

9) ホネットにおける「批判的社会理論の承認論的転換」が現代の社会運動においてもつ意味については、拙論「ホネット承認論の射程と限界」（『季論唯物論』第150号、2020年）で論じた。

10) ホネットは、人間の道徳的感情（不承認の感情）を「社会変革の駆動的源泉」と見なす点で、自分の立場はヘーゲル左派的であると述べている（邦訳『再配分』、269頁、276頁）。しかし、このような立場は、さらにさかのぼれば、カントの当為の立場に由来するであろう（カントにおいては人間の本性が理性的なものである点では、ホネットとは異なるが）。

び、社会の批判と変革の主要な動機となる（＜承認の欲求－不承認への感情的反応－承認のための闘争＞）。ここでの感情重視の傾向の問題点は、すでに指摘したとおりである（VI-5）。ホネットにおいては、感情や欲求が運動の動機として発生上の出発点と見なされているのか、社会運動に規範的な根拠を与えるものと見なされているのかがあいまいである。いずれの立場をとるとしても、不承認の感情が必ず承認の実現ための運動に向かうのではない。このためには豊かな社会的経験と知性が必要となるであろう。狭い感情が肥大化するならば、これに依拠した運動はファナティックなものとなる。ファシズムや排他的なポピュリズムの運動などその例は多く、このような傾向をいかに克服するかが社会運動にとって大きな課題となるが、ホネットはこの課題をどこまで果たせるであろうか。

ホネットは道徳心理学の成果に依拠するが、このことは、「社会理論を道徳心理学に従属させ」、「苦しみの経験に批判的理論の特権的準拠点の役割を与える」という批判がフレイザーから出された（邦訳『再配分』、226頁）。これにたいしてホネットつぎのように反論する。道徳心理学において明らかにされる人間の欲求や感情を自分は非歴史的なものとして固定的に捉えてはいない。人間の欲求は、歴史的に変化する内容を伴うが、歴史全体に共通する側面もあり、それがそれぞれの歴史社会においていかに変化して現象するかを考察することが必要である（同訳、277頁）。そのうえでホネットはつぎのようにいう。「社会的不正のあらゆる感情に共通な根本的経験を規定しようとすることはまったく可能である」が、そのさいに、この経験の普遍化の結果は「反証可能」であり続ける（同訳、277頁）。ここでは、苦しみの経験を特権化し、社会運動の規範的基礎とすることが条件つきで許容されているといえるであろう。

最後に、社会理論と社会運動の「承認論的転回」の可能性、そのためのヘーゲルの承認論のアクチュアル化について評者はつぎのように考える。相互承認は自由で豊かな人間関係の社会関係の基礎をなすものであり、現代のさまざまな諸問題を承認の観点から考察することはきわめて重要である。このかぎりでは評者はホネットの試みに共感したい。そのさいに、承認の問題を最初に正面から扱ったヘーゲルから学ぶべきものは多い。彼の承認論は後期においてより具体的に展開されているが、それは、ホネットが解釈するよりも根本的で包括的な内容を含み、このポテンシャルティを汲みつくすことは現代の社会理論と社会運動にとって貴重な手がかりとなるであろう。この点でホネットの考察については多くの不満が残る。なお、承認は、自由で豊かな社会関係にとって唯一の原則ではなく（不承認も不正の唯一の支柱ではなく）、社会理論や社会運動それに収束させること（承認還元論）には評者は同意できない。さまざまな社会問題はたしかに承認と関連することが多いが、承認がいかなる比重をもつかは、問題によって異なっており、それぞれについて具体的な分析と対応が目ざされるべきであろう。

ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点（下）

<参考文献>

ホネットの承認論は日本で活発に紹介されているが、それへの批判的言及は乏しい。また、彼によるヘーゲル承認論の解釈を主題としたものは（管見のかぎり）見当たらない。

- ・宮本真也「承認とコミュニケーション」、『年報人間科学』23-1、2002年。
- ・水上英徳「批判的社会理論における承認論の課題」、永井彰・日暮雅夫編著『批判的社会理論の現在』、晃洋書房、2003年
- ・水上英徳「労働と承認」、『社会学研究』第76号、2004年。（前掲論文とともに、不正経験がどこまで闘争の動機となるか、現代社会における業績の評価の一面性や歪みが精緻に分析されていないという問題点が指摘されている。）
- ・赤石憲昭「ホネットの批判的社会理論の批判性」、『情況』68、2007年
- ・日暮雅夫『討議と承認の社会理論』、勁草書房、2008年、第9章、第10章。
- ・日暮雅夫「労働・承認・闘争」、田中拓道『承認』、法政大学出版社、2016年。第4章。
- ・大河内泰樹「コミュニケーション・承認・労働」、『現代と唯物論』第45号、2010年。
- ・大河内泰樹「アクセル・ホネット——承認・物象化・労働」、《Posse》、Vol.9、2019年。
- ・堀内近之介「承認論の可能性と限界」、『社会学論考』第68号、2011年。（その6、7ではホネットの理論の社会への適用の限界が指摘されている。）
- ・横田栄一『ハーマスとホネットを超えて』、粹出版社、2019年。
ホネットとフレイザーの論争にかんしては、
- ・加藤泰史「承認論の未来？——監訳者あとがきに代えて」、ホネット『再配分か承認か？』、法政大学出版社、2012年、308頁以下。
- ・加藤泰史「承認と正義」、田中拓道『承認』、第4章。
- ・水上英徳「再分配をめぐる闘争と承認をめぐる闘争」、『社会学研究』第76号、2004年。
ホネットの『無規定性への苦しみ』の書評としては、
- ・濱良祐「人倫と制度化」、日本ヘーゲル学会『ヘーゲル哲学研究』第21号、2015年。（人倫と制度化の関係に焦点を当て、ホネットのヘーゲル解釈を批判的考察している。）
- ・石井基博「人倫と自由」、『同志社哲学年報』第41号、2018年。（ホネットによるヘーゲル法哲学の解釈の欠落点についての検討は別稿に委ねられている。）
- ・『季報 唯物論研究』150号、2020年2月においては、「アクセル・ホネットと現代社会理論」が特集されており、日暮雅夫氏の「特集リード」をはじめ、拙論を含め、10本の論文が納められている。