

他者と承認

はじめに

「他者を承認する」という言い方があるが、これはいったいどういうことを意味するのであるか。あるがままの他者を認める、あるいは純粹に他者を尊重する、という言い方は、どのような内実を持っているのであろうか。

他者を承認するということは、他者の価値基準（尺度）を承認するということの意味しよう。他者の価値基準と自己の価値基準が出会ったときどのような関係になるのであろうか。他者の基準を認めるといふことは、〈自己〉の関係の吟味、自己の基準そのものを再吟味する意義を持つたろう。しかし、自己の基準をそのまま

片山善博

にして他者の基準を認めるといふことは、他者の基準をすでに自己のなかに取り入れた上で認めることを意味し、他者の基準という意味の成立過程が明白でない。⁽¹⁾

たとえばヨーロッパ中心主義に対置した形であらわれた多文化主義⁽²⁾がある。ヨーロッパの普遍主義という枠組みそのものを相対化する運動として、他の文化の特殊性（他者の固有性）を積極的に評価していく役割を持ったものである。しかし他者の固有性をそのまま認めていくのであれば、単なる相対主義となり、自己の基準と他者の基準を徹底して突き合わせていくことがなくなるのではないか。つまり他者と出会う中で、自己の持つ基準（それは普遍性という意味を持つ）そのものをいかに自覚し、それをいかに変容させていくのか（新たな基準を

つくるのか)、むしろこの点の考察こそ必要であろう。

そう考えていくとこの問題は、普遍性をめぐっての自己関係の変容の問題と置き換えることができるのではないだろうか。私はこの問題を、ヘーゲルの『精神現象学』(以下『現象学』)の「相互承認論(「他者と承認」をめぐる問題³⁾)」に読み取り、以下の三つの観点から考察を加えていきたい。第一に、ヘーゲルが〈自己関係〉を徹底した相互性として捉えていく論理の内実を、どのように押さえていくか。第二に、ヘーゲルによる「近代的主体性」論への批判をどのように捉え返していけばよいか。第三に、近代の共同性をめぐる知に対して、ヘーゲルがどのような視点を提示しているか。

一 自他の変容(承認とはなにか)

「自己意識」章の叙述は、〈私は私である〉という〈自立性〉の自己確信の具体化をめぐって展開される。ヘーゲルには、〈私は私である〉ということは主観的に思っているだけでは不完全であって、行為において示されることによってはじめて現実的なもの(客観的なもの)になるといえるという考えがある。ヘーゲルの叙述を簡単に要約す

ると、自己意識はまず現実的世界に欲望としてかかわる。そして対象を消費していくなかで自己を維持する(満足を得る)。しかしこのことが自立性の確信につながるかというと、かえって対象に依存していることを露呈してしまう。対象を消費(否定)するかたちで自己を維持していくことは、常に対象を必要とし、対象に依存していることになるからだ。したがって具体的現実の場での自立性の確信は、具体的な他の自己意識との関わりを通してしか確信されない。言い換えれば〈自立性〉をめぐって自己は他者に対していなければならない。「自己意識が即自的にも対自的にも存在するのは、自己意識が他者に対して即自的にも対自的にも存在することによってでありまたそのことを通してなのである」(S.109, 一八三頁)。自分が本当の意味で自立しているのだという確信をもつには、他者との関係(具体的な行為の場面)に入っていないかなければならない。この〈自立性〉をめぐっての自己意識の他の自己意識との関わりの具体的な考察が承認論の枠組みを形づくっているとみてよい。

ヘーゲルは、一方の側からだけの行為の無意性を説く。一方の自己意識の観点からのみ自立性を考察することは、

自他の具体的な行為の場において、自他の自立性の成り立ちを解けない。自己を廃棄するか他者を廃棄するか、他者に無関心でいるかのいずれかである。ヘーゲルは次の点を見定めている。「この一方の行為は、自分の行為であると同時に他方の行為であるという二重の意味をもっている。というのは、他者も同様に自立的で自己完結しており、自分自身を通さないものは、彼にとって空無であるからである」(S. 110, 一八五頁)。他の自己意識も自分と同様に自らの自立性を自らの行為を通じて得るのであり、一方の自己意識の自立性は、他の自己意識の行為と密接不可分であることを意味している。一方の自己意識は他の自己意識が自分と同じことをすることをみることによって、〈行為の相互性〉を自覚するようになる。言い換えれば、各々の自己意識は、こうした行為の〈相互性〉を経験することで、自分が他者(の自立性)の媒介になっていくことを知るようになる。そこでは「意識(他方に依存する対象意識)として、各々の極(自己意識)は、自分の外にある(他方に自立性をみる)。しかしながら、両極(自己意識)は、自分の自己外存在において(自分の外にありながら)同時に自分のなかに

引き戻されており、自分だけで(自立して)いる。そして、この自分の外在的なあり方を自覚している。各々の極(自己意識)は、無媒介に他方の自己意識であるとともにそうでないということを自覚している。同様にこの他者は、自分が自立的存在としての自分自身を廃棄し他者の自立的存在においてのみ自立的であることによって、まさに自立的であることを自覚している。各々の極(自己意識)は他方の極にとって媒介である。この媒介を通して、自分と自分自身を媒介し、推理連結し、また各々の極(自己意識)は、自分においても他者においても直接的に自立的に存在する存在者である、が媒介を通してのみそのように自立的なのである。両者は、互いに承認しあうものとして承認しあっている」(S. 110, 一八六頁)。つまり、自己意識が自立的にして自由であるには、他方が自分の媒介(自分を承認してくれるもの)であることを承認しながら、自分が他方の媒介(他者を承認するもの)であることが承認されることが必要であり、この相互承認の論理こそ一方的な行為のパラドクスを解決するとヘーゲルは言う。言い換えれば①相手を自分を承認する主体として捉える、②相手を承認するものとして

自己を捉える、このことをお互いに認めあうなかで、
 〈自分の完全な自立と自由〉と〈他者の完全な自立と自
 由〉が成り立つということである。相互に自立的である
 ことが認められる共同性を成り立たせる論理が相互承認
 論である。

二 近代〈知〉批判にみる他者排除の論理

(1) 市民的共同性の構造

さて、近代においては主体性を軸としたさまざまな共
 同体の構想(たとえば社会契約論など)があらわれた。
 ヘーゲルはそれをどのように評価するのか。『現象学』
 の「理性」章B Cに視点を移して、その点を捉え返して
 おきたい。ヘーゲルの問題関心は次の点にあると思われ
 る。①個性性を軸とした共同性の形成はいかにして可能
 か。②その共同性はどのようなものであり、いかなる限
 界を持つのか。

「理性」章Bは、近代的個人主義の三つの形式を扱っ
 た場面といわれるように、ヘーゲルは、〈自己充足の欲
 求〉、〈普遍的であろうとする意志〉、〈訓育〉の意義を論
 じることで、近代的個人が市民的な共同性の枠組み(世

のなりゆき)を自覚していく過程を追っている。このよ
 うな自覚を持つにいたる個人は他者とのように出会い
 いかなる共同性を実現していくのか。「理性」章Cの
 「作品」論、「事そのもの」論を通じてみておきたい。

市民的共同性の枠組みをヘーゲルは、〈普遍的なもの
 と〈個性性〉の二つの側面が肯定的に媒介しあっている
 と説明している(A・スミスの「商業社会」が念頭にあ
 ると思われる)。つまり個性性の実現が普遍性の実現を、
 逆に普遍性の実現が個性性の実現を意味する。したがっ
 て、近代的個人は自己の本性(自然)を作品(仕事・成
 果)を通じて提示し、自己の本質を実現し、享受し得るこ
 とになる。しかし反面ヘーゲルは、〈具体的行為の場〉
 では、作品をめぐる、意識と作品、他者との対立が生
 じるという。つまり作品は「存在」という〈限定性〉を
 持ち、それに対して意識は「限定性を欠いた空間」(公
 共的意識)として振る舞うので、意識は常に新たな作品
 を提示せざるをえなくなる。また「他の個性性にとって
 も存在する」(S. 221, 四〇八頁)という作品のあり方
 (対他的側面)は、ある個人の作品すなわち普遍の実現
 でもあったものを、他の個人にとっての「疎遠な現実」

とさせる。そこで作品は、「他者の威力や関心の反省によって解消され、個人の实在性は実現されるといふよりも消失するものとして表現される」(S. 221, 四〇九頁)。こうして他者との関わりにおいて、そもそも個性と普遍性の両方の実現であった作品は偶然的なものとして扱われてしまう。しかし、「行為の偶然性の経験は、それ自身偶然的な経験にすぎない」(S. 222, 四一頁)ということから、かえって自己を実現するということが「他者関係を媒介とした」普遍的な形で自覚される。自分だけでなく他者によっても承認された普遍性を、ヘーゲルは「事そのもの」^(S. 2)と言ひ、各々の個人にとって「事そのもの」の確信の成り立ちを明らかにする。さらにヘーゲルは、「事そのもの」をめぐって自他間に相互欺瞞の構造があることを暴露する。その文脈を追っておこう。まず「個性(ある個人)は行動し、そのことで他(他者)に対するものとなる」(S. 226, 四二〇頁)。このとき「他の人々は、彼の行為を、事そのものへの関心として受け取り」、普遍的な行為としてみなが、彼の思いとしては、自分の行為にのみ関心を持っている。こうして他者は彼によって欺かれていたことを知る。しかし同

時に他者は彼に援助を申し込むことによつて利己的な行為を示そうとしていたのであり、彼と同じように相手を欺いていたのである。どの態度にも自分の思惑とは正反對のものが隠されている。したがってまた他の人々が自分が自分にしか関心を持っていないとみなすならば、同じように思い違いをする。というのは「この意識(彼)は、自分の個別的なものとしての事に関わっているのではなく、普遍的なものとしての事に関わっている」(S. 227, 四二頁)ともいえるからである。また彼が他者の作品を評価する場合にも、彼は「作品に関して作品そのものを称賛するだけでなく、作品を作品としてそこなわなかったし、批難することでもそこなわなかったという、自分自身の寛大さと節度を称賛しているのである。∴しかしこの介入によつて欺かれたとみなし、そのように語る人々も、かえって同じやり方で(相手を)欺こうと欲したのである。その人々は、自らの行為と営みを、単に自分自身のためのものであつて、自分や自分自身の本質のみを目的にしたのだと語る」(Ibid. 同上)。つまり(a)事そのものの〈普遍性〉が問題とされるとき、自分も他者も〈自分の個別的な事〉に関心をもち、(b)個性の表明

が本質とされるとき、自分も他者も〈事そのものの普遍性〉を念頭においているのである。しかしこうした欺瞞の構造を通じて「意識は、両方の側面を等しい本質的行為として経験する。(意識が)経験するのは、本質なのであって、その存在は個別的個人と万人の個人との行為なのであって、本質を持った行為とは、ただちに他者にとってのものであり、言い換えれば一つの事である。事であるのは、万人のそして各人の行為であるかぎりであって、その本質とはすべての實在(Wesen)の本質であり、精神の實在(Wesen)なのである」(S. 227)。すなわち「事そのもの」において意識(個性性)は〈自己—他者—普遍〉の相互浸透を確信するのであり、言い換えれば〈対自—對他—即自〉の有機的連関を自覚する。このように市民的共同性の成り立ちを説く。

(2) 啓蒙理性の問題点—信仰との闘い

ヘーゲルは、こうした〈事そのもの〉に関して成り立つ共同性(抽象的・形式的な自己—他者—普遍の媒介関係)を具体的・歴史的考察から問題とする。この問題を近代代理性の問題として取り上げてみる。ヘーゲルが近代

理性として念頭においているフランス啓蒙運動は、一八世紀のヨーロッパ思想を代表するものである。しかも、啓蒙思想の帰結といえるフランス革命は、ヘーゲルにとって最大の関心事であり、これをどのように受け取るのかはヘーゲルの思想的根幹にかかわっている。啓蒙運動を、(2)では信仰に対する闘いという面から、(3)では啓蒙運動の中で形づくられる意志の面からアプローチし、〈自己—他者—普遍〉の関係をより詳しくみていこう。

ヘーゲルが念頭においている啓蒙運動は、フランス絶対王政と当時の市民社会の混乱から、内省し、自分の知(自己意識)を根拠としてあらゆる権力に対抗する運動である。そしてそれは信仰に対する闘いとして端的に表明される。啓蒙(純粹透見)は、絶対的な實在を思维の対象として知る。信仰と違って、「精神の自己意識であり、したがって實在(本質)を實在(絶対的精神)としてではなく、絶対的な自己として知ることである。ゆえに自己意識にとっては現実的なものであれ即自的に存在するものであれ、他的なあり方をする自立的なものすべてを廃棄し、これらを概念とすることに向かうのである」(S. 291, 八四四頁)。「啓蒙は、……なにか他在を制

押しよ々と考える。啓蒙はただこれのみを考える」(S. 306. 八五五頁)。啓蒙は自分に外的で疎遠なものを批判し、その自立性を奪い、自己との関係におき、対象的現実を自己として捉えようとする。疎遠な実体を主体の側から意味付けるということである。したがって、啓蒙は他者を否定するが、そこに自己を見いだすようなことはない。さらにヘーゲルはこの啓蒙の運動がその意図とは反対のものになると言う。ヘーゲルが見て取るのは、啓蒙が対象を否定する運動を通じて、かえって自らの〈知〉をも否定し、「非理性」へと陥るといふ論理である。その理由を啓蒙は自らを啓蒙しないといふ(S. 306. 七六頁)点にみている。啓蒙は信仰の普遍性(神)とそれに依存している信仰のあり方を否定し、自己の個別性こそが真の實在であると主張するが、〈普遍と自己の分離という枠組み〉そのものは疑うことがないし、自らの主張も信仰との闘いを通じて生みだされたものにすぎないといふことを自覚していない。啓蒙思想の運動をフランス革命の顛末にみるヘーゲルの視点を明らかにしよう。

(3) フランス革命にヘーゲルがみたもの

さて、啓蒙は信仰を不十分な啓蒙として自らのうちに包摂し、普遍的なものを自己と関連づけ、即自存在を対他存在として捉え得る「有用性」の原理を展開していく。そして自己が有用性の原理を〈自覚的な意志の問題〉と捉え返すとき、共同性の場面が再び問題となる。ヘーゲルは、この共同性の形成をフランス革命に読み取っている。「この(啓蒙の)精神は、自らを次のように把握する自己意識である。すなわち自己自身を確信することが実在的および超感性的世界のあらゆる精神的群れの本質であること、あるいは逆に実在および現実が意識の自己知であるということである。……世界は意識にとって端的に自分の意志であり、この意志は普遍的な意志である」(S. 317. 九〇〇頁)。ヘーゲルは、対象的現実が〈自己の普遍意志〉という形式で捉えられた点に、自己の絶対性が語られているとみる。したがって全体の行為は、各人の〈意志に貫かれた〉直接無媒介の〈意識的な行為〉とみなされる。では、こうした普遍意志(一般意志)はどのように実現されるであろうか。「否定性(自己意識の絶対的否定性)がすべての契機(対象的現実)

を貫通し、……各個別意識は、割り当てられた領域から自己を高め、この特殊な群れを、この意志の本質として把握し、したがってまた自己を全労働たる一つの労働においてのみ実現しうる」(S. 38, 九〇一頁)。「普遍的なものが為されたものになるためには、普遍的なもの、自らを個別性という一者のうちに集約せねばならず、個別的自己意識を頂点に建てねばならない。というのは一般意志は一者である自己においてのみ現実的意志だからである」(S. 319, 九〇四頁)。普遍意志は一人ひとりの個人の〈意志〉に担われて、はじめて現実的な意志となる。普遍意志が現実のものとなることは、それを担う。そのように捉えたとき事態は逆転する。ヘーゲルは、普遍意志が個別意志の実現としてあらわれると「他のすべての個別者は、この行為の全体から排除される」(ibid. 同上)という。普遍意志の実現が個別意志の実現という意味を持つと、ひとつの意志がそのまま〈普遍性〉という意味を持つため、他の諸個人の〈意志〉はそこから排除されてしまうのである。具体的にはフランス革命の過程で「統治」という場面で〈一つの党派〉による〈他の

党派〉の排除として示された。「したがって普遍的自由は、いかなる肯定的作品も行為ももたらさない。この自由にとどまるのはただ否定的行為のみである。この自由は消失の狂暴であるにすぎない」(ibid. 九〇五頁)のだと言う。この点にヘーゲルは啓蒙運動の極限的な姿をみている。では、ヘーゲルはこうした啓蒙の〈知〉(近代知)にいかなる知のあり方を対置するのか。「精神」章Cの「良心」論の考察に入っていきたい。

三 他者と承認

第一節で、自他関係をめぐる承認とは〈徹底した行為の相互性〉にあるということ、第二節では他者を媒介として自己のあり方の変容を〈普遍〉と〈自己〉と〈他者〉の結びつきの有機性として考察した。しかし同節でみたように、近代〈知〉の場においては、〈普遍〉〈自己〉〈他者〉の結びつきについての自覚が抽象的な形でしか生まれていなかった。したがって市民的共同性を確信しつつも、その実現の場面で徹底した他者排除という結果を招いてしまった。ヘーゲルはこの三つの契機の結びつきを具体的に自覚する場として「良心」を見いだす。へ

ヘゲルは良心について次のように述べる。「この自己は純粹に自己に等しくある知として端的に普遍的なものである。つまりこの知は自分自身の知として、信念として、義務である。義務はもはや自己に対立してあらわれる普遍的なものではなく、むしろ分離した形では何も妥当しないということを知っているということである。いまや自己があるゆえに法は存在するのであって、法があるゆえに自己があるわけではない。したがって、法や義務は対自存在（自己に担われている）という意味をもつだけでなく、また即自存在という意味をもつのである。この即自は、また意識に担われると、対自存在との直接的な統一から切り離される。そのようにして分離してあらわれると、即自は存在（具体的現実）である。つまり対自存在（他者に対する存在）となる」(S.334, 九五七頁)。良心の〈知〉は自分の外に本質的なものを想定せず（カントの道徳性論とは違って）、あくまで、自己の〈知〉に本質があるとみる点で、〈普遍的な知〉なのだと言う。〈自己〉があるがゆえに〈法〉があるのである。良心の〈自己確信〉は〈対自〉であると同時に〈即自〉という意味を持つ。したがってこの〈即自〉は意識（対自）に

よって担われ公共の場面に示される。そして即自は、意識によって担われている以上、特定の形で示される。こうして他者の目にさらされることになる。言い換えれば〈對他〉存在となる。そしてこの對他存在が普遍的（公共的）な場面を形づくっていく。「したがって對他存在は自己から区別された具体的・即自的に存在する実体である。良心は純粹な義務、あるいは抽象的な即自を廃棄しなかった。むしろ純粹な義務は、普遍性として他者にふるまうという本質的な契機なのである。對他存在は、自己意識の共同の場である。この共同の場が、行為と存在と現実性をもつ実体なのである。つまり他者によって承認されるといふ契機なのである」(ibid. 同上)。ここに承認が問題となる具体的・現実的な場が用意される。

まずヘーゲルは、〈知（ことば）〉における相互承認を問題にする。良心は揺るぎない自己確信をもって具体的な行為の場面にかかわっていく。ヘーゲルは、まず、行為における良心の自己〈知〉としての自己完結性に眼を向ける。「行為においてあらわれる対立の個々の規定へと関係する良心のあり方、その規定の本性について良心がどう意識するかを考察すると、良心はまず知るものと

して、行為がなされる現実の状況へとかわる」(S. 346, 九六一頁)。良心の自己確信的な行為は「具体的な行為の場面」で、特定の内容を持った行為としてあらわれる。したがってその行為の内容は、「普遍的なもの」としてはそのまま他者に承認されることはない。そこで行為に関して良心間に対立が生じる。しかし、この行為が特定の内容を持ったものとみなされるとしても、そのこと自体当事者たる良心じしんにとってどうでもいいことである。「個体は、そのこと(特定の行為)が義務であることを確信している。というのは、この内容は直接的に自分自身の確信のなかに含まれているからである」(ibid.; 同上)。さらにこの行為の内容そのものが他者によって承認されるかどうかも問題ではない。「義務として妥当し承認されるべきものは、それを義務として知りかつ確信することによって、行為の中で自己を知ること(Wissn seiner Selbst)によって、はじめて成り立つ」(S. 350, 九七二頁)からである。「知るもの」としての良心は、「良心」の「良心」たるゆえんを、行為の内容ではなく、行為の形式すなわち「自己を知る」点にあることを知っている。そしてこの「自己知」に関して、良

心間の相互承認が成り立つのだ、とヘーゲルはみる。この承認をささえる媒体が「ことば」である。「ことば」において「自己は、自己として存在のなかに歩みでる。自分を確信する精神は、そのものとしては、他者に対しては、その直接的な行為は、妥当し現実するものではない。特定の自己や即目的に存在する自己は承認されていない、ただ自ら知る自己のみが承認されている。……むしろ自己意識であるということのみが承認されており、現実性をもつのである。我々は再びことばを精神の定在として見るのである」(S. 354, 九七三頁)。しかし、ヘーゲルはこのような「ことば」の承認のあり方のうち「知るもの」としての良心の不完全性を見て取る。この良心のあり方は何ら現実性を持たない。というのは、すべての現実が「ことば」という形で、自己意識の「自己知」に回収されてしまうからである。ヘーゲルはこの良心の形態を「美しき魂」と呼ぶ。「内面の神への奉仕」たる美しき魂は、この内面の純粹さを維持しようとする。このことは外界との関係を絶つということも意味する。「この自己には外化の力すなわち自己を物とする力、そして存在であることを耐える力が欠けているのである」

(S. 354, 九八一頁)。

したがって良心はあくまで〈行為するもの〉として考察されなければならない。こうしてヘーゲルは〈具体的な行為の場〉を設定する。「良心を行為するものとして考察しなければならぬ。自己を自ら知る知は、この(特定の)自己として、他の自己から区別されている。

万人が相互に良心的に行為するものとして承認しあう場であることば、すなわち普遍的な同等性は、個別的な対自存在の非同等性へと分解し、各々の意識は自らの普遍性から同様に端的に自己に立ち戻る。このことによって、個別性の他の個別者との対立と、個別性の普遍的なものとの対立が必然的なものとしてあらわれる。そしてこの関係とその運動が考察されなければならない」(S. 355, 九八二頁)。行為するものとしての良心は、〈具体的行為の場〉で〈個人と他の個人の対立〉と〈自己と普遍の対立〉に入っていく。⁽¹⁰⁾さらにこの対立は良心の内面を形成する。「そのように良心が行為するものとしてあらわれるときの対立が内面的な形で表現されるとき、この対立は、存在という場面における外面に対しては、他の個別者に対する特殊な個別者の不等性となる。この特殊性は

次の点に成り立っている。つまり、意識を構成している二つの契機である自己と即自が等しくない価値をもって妥当し、自分自身の確信が、契機として妥当するにすぎない即自、言い換えれば普遍的なものに対立した形で、本質になっていくという点にある」(S. 355, 九八三、四頁)。二つの良心は、ともに自己を根拠とした自己確信から出発するが、自分と他者は等しくない価値をもって妥当している。この等しくないということは、一方の側は、自分の行為(自己)を絶対的なものとみなし、普遍(即自)と対立する。他方の側は、自分の知(普遍)を絶対的なものとみなし、自己(行為)と対立する。ここに〈行為する良心〉と〈評価する良心〉の対立が生じる。ヘーゲルの展開を追っておこう。〈行為する良心〉は、自己の側が〈普遍〉よりも本質をなすと考え、〈評価する良心〉は、自己の側は克服されるべきものと考えるところで、〈評価する良心〉からすると〈行為する良心〉の行いは、悪として映る。〈行為する良心〉の態度は、自らの行為を良心にかなった(義務にかなった)行為とみなす点で、〈評価する良心〉には、偽善的な態度と見えるからだ。つまり特定の行為であるにもかかわ

らず、普遍的な意義を持つと主張するからである。こうした偽善的な主張は「評価する良心」の判断にさらされる。しかしヘーゲルはここに「評価する良心」の判断の一面性が暴露されることを見込んでいる。というのは、「評価する良心」は自分の法則をよりどころとし、さらに思考の共同性のうちにとどまり、判断のみをもって「行動している」ようにみなすように振舞うからである。さらに「行為する良心」のあらゆる行動は、義務の実現と同時に特定の内容を持つわけであるが、「評価する良心」は、その特殊性の側面を固定化し、そういうものとして「行為」を評価するからである。「こうした評価する意識は、(行為する良心の)行為を分割し、行為そのものと違っている面(意図など)を暴きだし、それを固定するので、それ自身それじしん下賤である」(399、九九〇頁)。「評価する良心」のこうした振舞い(偽善的態度)をみて、「行為する良心」は、そこに自分の姿をみる。つまり、「行為する良心」は、なるほど行為(自己)に固執していた。が、相手も自分と同じように、評価(普遍)という側面に固執している。固執しているという意味ではどちらも同じである。このことを自

覚することによって「行為する良心」は、自らの一面性(自己というモメントに固執していること)を評価する良心に対して告白する。そしてともに一面的であることの承認を「評価する良心」から得ようとする。評価する良心はこうした告白に対して承認を拒否する。しかし承認を拒否することは自分の一面性(普遍というモメント)に固執することであり、美しき魂と同じ道をたどることを意味する。評価する良心が「現実的行為の場面」で自己を維持していくには自らの「知」に固執する立場を放棄し、行為する良心を承認しなければならない。ここに「行為する良心」の「告白」と「評価する良心」の「許し」が成り立つ。ともに矛盾を抱えた存在として自分と他者を同一視する(矛盾する存在としてはともに同じである)のである。自己の一面性を撤廃する形で自他の共同性が開かれる。

この「行為する良心」と「評価する良心」の関わりは、他者を媒介として、自らの「普遍」と「自己」との関係を吟味しなおすという意味をもっている。ここには「普遍」「自己」「他者」の分裂してあらわれた自己関係が、それぞれの良心によって、自己知として全面的に考察さ

れるにいたったことが示されている。「現実化する自己（行為する良心）、すなわち自己の行為の形式は、全体の契機にすぎない。同様に評価を通じて規定し、行為の個別的な側面と普遍的な側面を固定する知（評価する良心）も全体の契機にすぎない。かの悪（行為する良心）はこうした自分自身の外化をおこない、自分自身を相手のなかに見ることへと誘い出される形で、自分を契機としてたてる。しかし、この他者（評価する良心）にとつては、悪（行為する良心）にとって一面的で承認されない、特殊な対自存在の在り方が壊れたように、一面的で承認されない評価が破壊されなければならない。そして悪が自分の現実に対して精神の威力を発揮するように、他者も自分の特定の概念に対して威力をもつのである」（S. 361. 九九五頁）。こうしてここに「自己意識」章で立てられた〈承認の概念〉の実現をみることができる。つまり〈自我Ⅱ自我〉の確信をもった自己意識の自立性は、良心的行為を通じて他者との具体的な関わり（関係行為）の中で、成立するということである。言い換えれば〈自己の自立〉と〈他者との共同〉が同時に成り立つ地平が開かれるといってもよい。「⁽¹²⁾といふのは、こうし

た対立は、むしろそれ自身、自我Ⅱ自我の明け透けな連続性と同等性だからである。それぞれの自我は、自分と他者との同等性を拒み、自分を他者から分離し、自分の純粋な普遍性と矛盾することを通じて、まさに自立的に自分自身において自分を破壊する。こうした外化を通じて、自我は、自らの分離した知という現実の中で、自己の統一へと立ち返っている。自我は、現実的な自我であり、絶対的な対立の中で、……普遍的に自分を知ることである」（S. 362. 九九八頁）。自他関係の絶対的な対立の面とそこでの共同性の成り立ちにヘーゲルの眼差しは向けられていた。

まとめにかえて

他者を抑圧しない関係はいかにしたら可能か。〈自己の自立〉と〈他者との共同〉との両立はいかにしたら可能か。昨今の〈多文化主義〉や〈ポストコロニアリズム〉などの〈他者をめぐる問い〉を念頭に置きながらヘーゲルの「他者と承認」の問題を再解釈することが本論の課題であった。この問題について私は三つの観点から考察した。一つは自他関係の徹底した相互性である（承

認するものとして承認される関係の構想)。ヘーゲルは自己と他者の関係を「行為の相互性(一方の行為と他方の行為の密接不可分性)」として捉えていた。したがって自己の本性(自立と自由)は他者との具体的関係(経験)の中で考慮されることになった。これは、ホッブズ、ルソーなどの人間の本性を自明とみなす社会契約論的な人間観へのヘーゲルの回答とみることもできる。ヘーゲルは、この問題を「相互承認論」として立てた。これは「自己の自由」と「他者との共同」の両立可能性が自他の「承認するものとして承認しあう」という徹底した相互性の追求の中で構想されるということであった。二つ目はヘーゲルの近代的主体性論に対する批判である。ヘーゲルは、近代的個人の作りなす共同性が自他の相互欺瞞の構造に支えられている点を明らかにした。それは個人によって普遍的なものや個体的なものとの関係が具体的に考察されていないからであった。さらにフランス革命が普遍的理念(自由・平等・博愛)の実現を旗印としたにもかかわらず、それが個体的自己(特定の党派)の全面的行使としてあらわれ、他者(他の党派)に対する徹底した排除(抹殺)を導きだしたのもこうした点の考察

の欠如にあるのだとみていた。三つ目は、上の二つの観点をどう統一したらよいかということである。ヘーゲルは、この普遍と個体(自己)の関係を他者を媒介にして考察するという視点を打ち出す。これが「良心」論といわれるものであった。ヘーゲルは良心に「内面奥深い自己確信」という意味と「ともに知る」という共感の意味をこめながら、「自己の自立」と「他者との共同」の両立可能性を問うていった。ヘーゲルの良心論の特徴は、あくまで「行為する」という場面に定位する(他者との関係性をみていく)という点にあった。すると内面の自己確信は「普遍性(知)への固執」と「自己性(行為)への固執」という分裂としてあらわれるし、「ともに知る」ということは自他の対立としてあらわれる。良心が行為という現場で考察されることで、「普遍性に固執する良心」と「自己性に固執する良心」の対立が明確になり、その対立を通じて(他者に自分の姿を見て取り)自らの立場の一面性の自覚(自らの立場の断念)が可能となり、各々の良心は「普遍—自己—他者」の有機性(具体的共同性)を「自己の成り立ちのモメント」として考察できる視座を獲得する。良心を軸とした普遍と自己、

自己と他者の考察は、現代のさまざまな〈他者論〉や〈普遍主義か特殊主義か〉といった問題に対する、より包括的な視座を提示しているとみることができるといえる。

ヘーゲルからの引用は次のように示す。アラビア数字は、原著のページ数を、漢数字は、翻訳のページ数を示す。ただし翻訳文は必ずしもそのままではない。なお、引用文の()内は著者の補足である。『精神現象学』からの引用は、新全集版をもちいた。(S.) Hegel: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaft, Düsseldorf 1980

(W. 2. S.) Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1970

(……頁)ヘーゲル『精神現象学』(上・下) 金子武蔵訳、岩波書店、一九七一年、一九七九年

(1) 〈他者〉とはなにか。たとえば他者認識のアポリアというものがある。他者認識のアポリアからすると、たとえば他者について語るということは、他者についてあらかじめ自分もっている枠組みを語るということを意味する。とすると、他者とは常に自己の視点からしかあらわれない。固有の他者とは存在しないことになる。しかし、他者とは〈自己でない〉という意味を持つ以上、語り得ない他者が存在しなければならぬ。他者について考察を加えるとい

うことはこうしたアポリアを背負わざるをえない。この点に関し私はあくまで自己と他者が出会う(関係する)という場面に定位して他者の問題を考えていきたい。他者と出会う(関係する)ということは自己の知(他者認識の枠組み)の交容を導く。つまり他者をめぐる自己関係の交容という観点である。

(2) たとえばC・テイラーなどによる議論が、"Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition" Princeton, New Jersey 1994 (佐々木 辻、向山訳「マルチカルチュラリズム」岩波書店、一九九六年)に紹介されている。また、チャールズ・テイラー「多文化主義・承認・ヘーゲル」『思想』一九九六年七月号)も参考になる。

(3) ヘーゲル他者論への批判として、ヘーゲルには他者は存在しないのではないかという指摘がある。それは、①他者は、そもそも存在しないというマルクス主義的な解釈(ベッカーなど)と、②限定つきの他者(承認論)が存在するといふ解釈に分けられる。後者の解釈だと、他者は、精神あるいは絶対知で自己に回収される(アドルノ、ホルクハイマーなど)。つまり他者は、承認論では積極的な意義をもつが「絶対知」に解消されるという。

(4) 一般的に考えれば、この両者は両立しないだろう。というのも〈他者との共同〉を強調すれば、〈個人の自由〉の制限につながるし、〈個人の自由〉を強調すれば〈他者との共同〉の妨げになるからだ。ヘーゲルは、この問題についてすでに『差異論文』でのフィヒテ批判においてす

に自覚していた。ヘーゲルは、この〈個人の自由〉と〈他者との共同〉との乖離は、否定的に受け取られるべきではなく、むしろ積極的の捉えなければならぬという。ヘーゲルによれば両者が両立しないという見方は、両者の区別を固定する「悟性」の立場であって、理性的立場からすると両立するのだという。「……二律背反、自己自身を廃棄する矛盾は、知と真理の最高の表現である」(W. 2, S. 236)。さらにヘーゲルは、フィヒテの構想する共同体は、「あらゆる関係が、悟性の法則による支配と被支配として」あらわれる点に批判を向る。フィヒテの主張の根底には、次のような人間理解があるという。「理性的存在者の一人ひとりとは、他者に対して二重の存在である。すなわち(a)自由な理性的存在であり、(b)変容可能な物件として取り扱われ得るものである。この分裂は、克服不可能なものである」(ibid., S. 81)。人間のなかに支配(理性)と被支配(自然)の側面が克服不可能な形で存在する。これに対してヘーゲルは、「人間が他人と取り結ぶ共同性は、本質的に個人の真の自由の制限とみなされてはならず、その拡張とみなされなければならない。能力の面からいっても、実行の面からいっても、最高の共同性は最高の自由である」(ibid., S. 82)と主張する。

(5) 「事そのもの」をめぐる諸解釈には、解釈者の数だけ解釈がある(ラウアー)という。たとえばルカーチは『若きヘーゲル』で「事そのもの」を資本主義的商品関係における商品構造として捉えている。そして諸個人の活動がそ

れに従属せざるをえない物神性の普遍化の過程を描きだしている。またイポリットは「作品」を芸術家の作品(たとえば文学作品)として論じ、その主観性をこえたところに「事そのもの」が成り立つと論じている。私としては、この「事そのもの」を市民社会を支える共同性の理念として押さえたい。たとえばフランス革命の〈自由〉、〈平等〉、〈博愛〉等の理念である。

(6) ヘーゲルの啓蒙批判のもつ現代的な意義については、熊野純彦「歴史 理性 他者ヘーゲルをめぐる問題群によって」(村田純一他編『理性と暴力 現象学と人間科学』世界書院、一九九五年)を参照のこと。

(7) 近代における良心のもつ意味について、ハイデガーとヘーゲルを軸に論じたものとして、渡辺二郎『良心』(Ch. 2, § 2)の問題、特にハイデッカーとヘーゲルに即して「中野肇編『ヘーゲル哲学研究』(理想社、一九八七年)が参考になる。Gewissenの訳語については、金子武蔵訳では、「全的なる知」とされている。また、GewissenのGeには共にという意味がある点から、共同の知と訳すこともできる。私としては、道徳的な意味での自己の内面性(内面深い確信)、それは同時に神(絶対的なもの)との連続性もあるのだが、という側面を重視しながら、〈共同の知〉という他者に開かれた〈知〉の側面を「良心」という訳語のなかに含ませたい。良心概念の詳しい展開は金子武蔵編『良心』(以文社一九七七年)を参照のこと。

(8) イエナ期の承認論の思想形成史に関しては、L・ジ

プの『ハイツ観念論における実践哲学』(Ludwig Siep: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992) が参考になる。また、カント、フヒヒテ、ヘーゲルの承認論の問題圏を研究したものとしては、高田純『実践と相互人格性—ドイツ観念論における承認論の展開』(北海道大学図書刊行会、一九九七年)が参考になる。また、イエナ期の承認論を労働概念の深まりと関連づけて示した滝口清栄『ヘーゲル社会哲学の視野』(『講座ドイツ観念論・第五巻・ヘーゲル』弘文堂)も、イエナ期の承認論を考えていく上で、有益である。

(9) ヒルシュは「美しき魂」として、ノヴァーリス、シュレーゲル、ヤコービの他にヘルダーリンのヒューベリオンが想定されているとしている (Emanuel Hirsch: Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie, in Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1992, S. 256)。

(10) イポリットは、良心の和解について触れ、「すべてのロマン主義者とおなじく、ヘーゲルが考えようとしていることは、無限なるものが有限なるものなかに内在するということなのである」(イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造 下巻』市倉宏祐訳、岩波書店、一九七三年、二九四頁)と述べている。しかし、このように捉えてしまうと、〈対他〉的な側面が見落とされてしまうのではないか。

(11) 加藤氏は、『現象学』においては承認は不在であるという(加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』未來社、一九八〇年、一六六頁)。また、南条氏は、「良心」の段階における「相互承認は、論理的には成立しうるが、現実的には破綻せざるをえない」という意味で、それはあくまで可能性にとまるもの」(南条文雄『人倫の哲学』北樹出版、一九九〇年、一二九頁)と述べる。しかし、ヘーゲルの目論みは、共同精神がなんであるのかを意識の経験を通じて、明らかにしていくことであった。つまり、人倫の実体をささえていく〈知〉と〈行為〉かはどのようなものであるのかを、明らかにしていくことなのであった。したがって、承認が不在であるとか現実的には破綻するといったことははじめから問題ではなかったのではないだろうか。むしろこうした国家体制についての具体的な考察は、一八〇五年のイエナの「精神哲学」においてなされている。『現象学』に社会哲学的視野の欠如を指摘する解釈もあるが、私は「イエナの『精神哲学』と『現象学』の問題設定の違い」とみたい。

(12) ルソーの一般意志に関するヘーゲルの批判的受容に関しては、滝口清栄「社会思想史の中のヘーゲル 自由、共同そしてルソー」(『ヘーゲル時代を時先駆ける弁証法』情況出版、一九九四年)が参考になる。また、ルソーの良心論とスマスの良心論が、一種の自己—他者関係を想定しているという点に関しては、濱田義文『カント倫理学の成立』(勁草書房、一九八一年、一〇一頁)が参考になる。

ルソールに関しては、「良心とは精神的自己の覚醒とともに活動する最高の『自己愛』」といってよく、それによって我々は、自己自身と他人との二重の関係に入るのである。そこで当然かかる良心と、自己にのみ関係する低次の感覚の自己愛との間に矛盾葛藤が生じることになる」(前掲書一〇一頁)と述べ、またスミスの良心に関しては、「スミスの考えでは、第三者として行為については是非の判断を下すものが『注視者』である。行為の当事者は、彼を行為へと駆り立てる直接的感情と密着しているので、直ちには自分の行為について正確な評価を下すことができない。行為の評価はまず第三者である他人から是認または否認として生じる。しかしこの注視者が誤りのない判定を下しうるた

めには、ある距離をおいて事情を精査し、冷静に行為を吟味するのでなければならず、これが『公平なる注視者』なのである。そして注視者が他人の行為を吟味するさいに働く感情が『共感』(sympathy)である。……スミスにおいては、……『公平なる注視者』の眼で自分を見ることは、内なる良心によって自分を吟味することと同じである」(前掲書二三八―二三九頁)と述べている。またヘーゲルの良心論を、スミスの当事者と観察者との(立場の交換)に対応づけられるとする高田純『実践と相互人格性』(二八五頁)の指摘もある。

(一橋大学助手)