
一橋大学学位論文

博士論文

承認と正義

—アクセル・ホネットにおける承認論の社会的正義論への展開—

王 燕敏

一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程
SD131033

RECOGNITION AND JUSTICE:
THE DEVELOPMENT OF AXEL HONNETH'S THEORY OF
RECOGNITION TO A THEORY OF SOCIAL JUSTICE

WANG, Yanmin

Doctoral Dissertation
Graduate School of Social Sciences
Hitotsubashi University

謝 辞

本テーマの研究を進めるにあたって、指導教授である大河内泰樹先生の懇切なご指導をいただいた。また、加藤泰史先生にご教示をいただき、研究を進めてきた。さらに、東北師範大学の柳海民先生のご援助をいただいた。ここで深くお礼を申し上げたい。

また本論文の作成の過程で、大河内ゼミ、加藤ゼミの皆様にお世話になった。さらに、本論文の日本語修正については、太田さん、横山さん、真田さん、日比野さんの多大なご援助をいただいた。ここに記して、感謝の意を表したい。

最後に、本論文は『自由の権利』に関する大河内泰樹先生、水上英徳先生、宮本真也先生の訳文を参考させていただき、心より感謝の気持ちを申し上げたい。

王燕敏

WANG YANMIN

目次

序論	1
第1章 ホネットによるヘーゲル「承認」概念の再解釈	5
第1節 ヘーゲルによる「承認」の定式化	5
第2節 ホネットによる「承認」の再定式化	10
第2章 ホネット承認論の定式化について	16
第1節 ホネットによるヘーゲル承認論の受容	16
第2節 ホネットによる三つの承認形式	25
第3節 道徳的侵害の三つ形式	41
第3章 批判への応答によるホネット承認論の展開	57
第1節 社会的な不正に対する「承認論的転回」について	57
第2節 フレイザーに対する反論におけるホネット承認論の深化	62
第3節 ホネットによる「承認」概念の再検討	70
第4節 ホネットによる承認論の修正	77
第4章 ホネット承認論から社会的正義への転換	85
第1節 法的自由とその正義の構想	86
第2節 道徳的自由とその社会的正義の構想	95
第3節 社会的自由とその正義の構想	103
結論	116
参考文献	117

序論

はじめに

アクセル・ホネット（Axel Honneth 1949-）の承認論は人間の自己実現を、間主観性を出発点として理解する理論であり、ホネットはこの承認論を規範理論として展開していた。そして、社会病理を分析し、現在の社会秩序を批判するために、ホネットは「承認をめぐる闘争」を構想してから、人間の「良き生」を実現するための社会的正義の議論を展開した。それによって、ホネットは批判的社会理論の伝統を継承する一方で、自分自身の批判理論のモデルを構想し、批判的社会理論の発展に貢献している。そのため、本論文は、ホネットが展開している社会哲学の発展を素描しながら、彼が構築した承認論と社会的正義論の関係を明らかにすることで、それを現在の批判的社会理論にたいする理解の一助にすることを目的としている。

そして、ホネット承認論を検討するまえに、本論文は批判的社会理論の伝統を引き継ぐハーバーマスの討議理論に触れなければならない。なぜなら、ホネットはハーバーマスと同じく、間主観性論から社会理論を展開しているからである。同時に、法・権利というホネットが論じた一つの承認形式は、ハーバーマスが討議を中心に置き、『事実性と妥当性』において形成した法的規範に対応すると考えられる。しかしながら、ハーバーマスは、規範合意を形成する相互行為のパースペクティブである生活世界と、対象を技術的に利用しようとする目的合理性のパースペクティブであるシステムという二元論を前提にしてしまっているため、「システムの生成発展は把握されえずそれを民主主義的に組み替える変革の可能性も閉ざされてしまうだろう。労働の領域も市場経済というサブシステムの領域に組み込まれることによって、それ自体が規範と関わり解放に至る契機とされる事は無くなったのである」¹。ホネットも、それによって、ハーバーマスが「コミュニケーション理論的なアプローチが当初開示していたはずの理論的な潜在的な可能性を開花させていない」（KM,S.334、383頁）と批判している。それに対して、間主観性論から語用論への転換を行ったハーバーマスと異なり、ホネットはヘーゲルの「承認」概念を個人の実践的な同一性へ至るための基本的な概念として取り上げ、再定式化した。さらに、ホネットは経済的再生産の領域も扱い、マルクス主義的な歴史哲学を前提とするコンフリクト・モデルを批判した上で、承認をめぐる闘争を通じて、ハーバーマスの討議理論よりも批判力を持つ承認論を展開した。そのため、本論文はホネット承認論を取り上げ、ホネットが展開した批判的社会理論について分析する。

以下では、先行研究、研究の概要について述べる。

1 先行研究

ホネットの承認論に関して、多くの研究者によってまず注目されたのは、『承認をめぐる闘争』における「承認をめぐる闘争」と「承認形式」の分析である。そして、

¹ 日暮雅夫「労働・承認・闘争：アクセル・ホネットの『労働と承認』論」田中拓道編『承認：社会哲学と社会政策の対話』法政大学出版社、2016年、133頁。

ホネットの承認論に対して、フレイザー、ライティネン、イケハイモらの学者たちは、「承認」概念また、承認形式を定式化した一方で、ホネットの承認論について批判的に議論している。具体的に言えば、フレイザーは現代社会に現れた新しい社会運動と批判的社会理論の伝統を結合するため、社会運動（社会闘争）に経済的な再配分と文化的な承認要求という二つの動機を想定している。しかしながら、フレイザーによれば、現在の社会正義の言説では、承認論を展開するとき、経済的な再配分の規範的要求が軽視されている。そのため、フレイザーはホネットと違って、承認、再配分また代表を正義の原理として、主張したのである。また、ライティネン、イケハイモは、「承認」を個々人の肯定的な相互関係として理解しながら、二人ともホネットの承認形式と対応して承認の分類を三つに分類している。ホネット自身も、この二人の議論は「承認」概念に対して、有益な突破口を切り開いていると言っている。

そして、日本においては多くの研究者が、ホネットがヘーゲルの承認論をどこまで現代的なものとしているのかについて議論している。日暮は『討議と承認の社会理論』において、ハーバーマスの討議理論とホネットの承認論を比較することを通じて、現代の批判的社会理論の展開を明らかにした（日暮、2008）。だが、彼は『権力の批判』、『承認をめぐる闘争』、また『再配分か承認か』などホネットの著作を主にして、ホネットの承認論について論じている。そして、大河内もホネットとフレイザーの論争を通じて、ホネットの批判的社会理論の立場を明らかにした一方で、ホネットの承認論が労働とコミュニケーションという概念を理論の根源として、ハーバーマスの理論を超えたことを肯定的に評価した（大河内、2010）。また2012年の別の論文で、大河内はホネットの『自由の権利』を扱い、これを『自由である苦しみ』以来のヘーゲルの『法の哲学』を再現する試みとして評価し、ホネットが論じた三つの自由概念を検討しながら、ホネットが応用したヘーゲルの規範的再構成の方法と社会的病理の議論に対して批判を行なっている。ただし、彼はこの論文では、ホネットにとって重要なはずの「社会的自由」の中身について扱っていない（大河内、2012）。さらに、田中編著の『承認：社会哲学と社会政策の対話』（2016）に収録された論文において、彼は「承認」概念の起源を遡り、現在の社会哲学に現れる二つの「承認」概念を明らかにしたうえで、承認論によるリベラリズム批判の射程を検討した。他方で、本書では、政治学・社会学・教育学などそれぞれの専門家が「承認」概念を中心におき、承認論に関する現在の研究状況、この概念の社会政策、教育学、ジェダー論、政治学など諸領域への応用可能性を検討している。例えば、加藤もフレイザーとホネットの論争を通じて、それぞれの相違点を確認した上、『正義の秤』と「承認の転換」を扱い、彼らの独自の正義構想を検討する一方で、ロールズとハーバーマスの議論を比較することを通じて、ホネットの正義論の批判を検討している。すなわち、日暮、大河内、加藤など、それぞれはホネットの重要な論点を扱っているが、90年代から2011年の『自由の権利』まで、ホネットの批判的社会理論の発展過程をきちんと追い、全体像を明らかにした研究はなかった。

それにたいし、中国においてはホネットの承認論とマルクスの関連に注目する研究者は多いものの、承認論についての研究はあまりない。さらに、ホネットの承認論と社会的正義論を専門テーマとし、これを包括的に扱った論文、とくに著書はこれまであまりなかった。

2 研究の概要

本論文は四章からなり、各章で『承認をめぐる闘争』、『正義の他者』、『再配分か承認か?』、『自由の権利』を扱い、承認論から正義論への発展を素描することを試みている。

まず、「承認」とは何かという問題に対して、第1章ではホネットによるヘーゲルの「承認」の受容と再解釈について論じる。承認はフィヒテによって提出され、ヘーゲルがそれを拡大し、さらにミードが社会心理学の立場から展開したものである。ここでは、ホネットがそれを受けて構築した新たな承認論を明らかにする。そして、ホネットはヘーゲルの「承認」概念の由来を考察する過程で、フィヒテの「承認」概念を検討した上で、法的関係という限定された相互関係におけるフィヒテの「承認」概念を明らかにした。このことを踏まえた上で、第1節では、どのようにして、ヘーゲルがフィヒテの「承認」概念を乗り越えたかとホネットは理解しているのかを検討する。簡単に言えば、ホネットによれば、フィヒテの議論が原子論に陥っていることを批判したことと、「承認」概念をホップズの闘争に関する議論と結びつけたこと、という二つの点において、ヘーゲルはフィヒテを乗り越えている。また、ヘーゲルは「承認」概念をホップズの闘争と結びつけることによって、フィヒテを批判的に継承し、『人倫の体系』と『イェーナ実在哲学I』において、「承認」概念を定式化したことを明らかにする。続く、第2節では、ホネットによる「承認」概念の再定式化について検討した。その再定式化において、ホネットはミードの社会心理学を参考にして、ヘーゲルの「承認をめぐる闘争」というコンセプトを社会的な規範理論へと再構成することを試みている。そのため、この節では、まず、ホネットが肯定的に取り上げているミードの間主観性論とその「承認」概念を考察した上で、ホネットがミードの間主観性論に依拠することで、再解釈したヘーゲルの「承認」概念を明らかにする。

そして、ホネットはヘーゲルが論じた承認の諸段階を受容した上で、経験科学を援用することによって、それを発展させ、愛・法（権利）・連帯という三つの承認の形式を定式化することへと議論を発展させていた。そのため、第2章の第1節では、ヘーゲルの『人倫の体系』と『イェーナ実在哲学I・II』を取り上げ、ヘーゲルによる承認形式を明らかにした一方、ミードの議論の中に、ホネットの承認形式の原型を見出すことを試みる。その上で、第2節では、ホネット自身の承認と承認形式がどのようなものであるのかを明らかにする。ここで論じるのは、ホネットが現象学的に構築された類型学の形で再定式化した、愛・法（権利）・連帯という承認形式である。そして、第3節では、それらの承認形式に対応する非承認という道徳的侵害の三つ形式（身体の侵害・権利の剥奪と排除・尊敬の剥奪）を検討する。その上で、コンフリクトを乗り越え、自己実現のための承認をめぐる闘争が現実化する過程がホネットによってどのように論じられているかを明らかにする。具体的に言えば、ホネットは社会理論史を遡って、特にヘーゲルに依拠するマルクス、ソレル、サルトルの社会哲学・社会理論を分析し、同一性という道徳的要求から生じる承認をめぐる闘争が、政治的、文化的な時代状況に依拠しつつ間接的に社会運動へと発展することを論証した一方で、社会運動と道徳的経験との関連を明らかにするため、社会闘争を再解釈することになった。ホネットによれば、個々人が尊重の欠如を体験することから道徳的な要求へと動機づけられ、さらにそれらが普遍化された集団的な抵抗へと発展することで社会闘争は成立する。それによって、ホネットは尊重の欠如つまり道徳的侵害という

個々人の否定的な経験が、集団的な抵抗へと発展することを提唱している。さらに、ホネットは自分自身の立場をリベラリズムとコミュニタリアンとの中間に置き、これまで展開したポスト伝統的な承認論を規範理論として再解釈することを試みている。

その上で、第3章では、ホネットの承認論に対して、フレイザー、イケハイモ、ライティネンが行った批判、そしてそれらの批判に対するホネットの応答を検討する。つまり、ホネットがいかにして自身の承認論を再定式化したのかを検討する。最初に、フレイザーに対する反論を通して、ホネットがヘーゲルの愛・法（権利）・連帯という相互承認の関係を直接に採用して、『再配分か承認か？』の中で承認論を深化させたことについて検討する。そのため、第1節では、ホネット承認論の出発点に着目し、フレイザーと異なる立場における承認論的転回を明らかにする。そして、ホネットが批判した点を確認した後で、第2節は、ホネットがフレイザーの「再配分」と「承認」概念をどのように理解したのかについて述べながら、彼が再配分を承認の問題として捉えたことを解明する。その上で、フレイザーの正義論を批判した上で、善い生あるいは良き生活という人倫的な理念と結びついたホネットの正義論を素描する。つまり、ホネットは社会正義を、社会的に個人が自己実現あるいは同一性へ至ることができるような良き生活・善い生を保障することとして考えたのである。それによって、ホネットはフレイザーと異なり、同一性を形成することを目指す承認から、それぞれの承認原理に応じて、愛・平等・業績という正義原理を主張する。さらに、ホネットが『見えないこと』を通じて修正した「承認」概念に触れた上で（第3節）、第4節ではユヴァスキュラ大学で行われたシンポジウムにおけるホネットの文章に注目し、ホネットが『承認をめぐる闘争』に対して、いくつかの核心要素を修正していることを確認する。まずは、イケハイモ、ライティネンの議論を通して、ホネットが自らの承認概念を再解釈したことを明らかにする。そして、承認をめぐる闘争を合理的に説明するため、ホネットが対象関係論と欲動理論を結びつけることによって、承認をめぐる闘争の適切な根拠を探ったことを明らかになる。

最後に、ホネットが承認論に基づいて自由と社会的正義への道をどのように展開しているかについて第4章で検討する。まず、第1節では、ホネットがホブズの自由理念に基づいて定式化した否定的自由モデルを確認した上で、ホネットが論じた現在の社会制度における法的自由の制度複合体を考察する。そして、第2節では、ホネットが自由モデルを整理する際に論じた反省的自由モデルを整理し、彼が現在の社会に現れた反省的自由モデルのあり方、つまり道徳的自由を社会的正義の中でどのように位置付けたのかを解明する。つまり、ホネットによれば、法的自由と道徳的自由は、個人の自由の実現化の可能性を与えたが、個々人が強制されない自己実現を行うための条件を保証できないという限界がある。そこで、現実の社会制度がどのように反省的自由の媒体、あるいは自由を完全に成し遂げる条件として捉えられるかを明らかにするために、第3節では、近代社会における社会的自由モデルを考察した上で、ホネットが規範的に再構成した社会的自由とその正義の構想を明らかにする。

本論文は以上の展開によって、ホネットがいかに承認から社会的正義を論じるに至ったのかを明らかにする。

第1章 ホネットによるヘーゲル「承認」概念の再解釈

はじめに

「承認」はフィヒテとヘーゲルによって議論された概念であるが、彼ら以降、社会哲学のカテゴリーとしては、ホネットによって再び取り上げられることになる。『自然法の基礎』（1796）においてフィヒテは、「承認」概念を自然法と権利の超越論的な条件として論じている。このフィヒテの「承認」概念を批判的に継承したヘーゲルはイェーナ期に、「承認」を、人倫的関係を形成するための原初的關係として理解する。これが、彼の社会理論の出発点となる。そして、『精神現象学』において、「承認」概念は自己意識の重要な要素として位置づけられることになる。ホネットはこうしたヘーゲルの「承認」概念を分析しているが、特にヘーゲルの哲学理論に注目する。彼は、初期ヘーゲルの思想における「承認」概念に遡りながらも、現代の社会理論と現実の変化とに留意しながら、最終的に承認論を規範的社会理論として再構成することを試みている。本章では、ホネットによるヘーゲルの承認論の解釈を考察することによって、ホネットにおける「承認」概念の内実を明らかにすることを目指す。

第1節 ヘーゲルによる「承認」の定式化

ホネットはヘーゲルの「承認」概念の由来を考察する過程で、フィヒテの「承認」概念を検討する。ホネットが着目するのは、自己意識がどのように権利を要求するかという点である。そこで、フィヒテは『全知識学の基礎』（1794）における自我の原理に基づいて、『自然法の基礎』（1796）では、個人間の相互関係から人倫社会における法・権利を導き出している。その中で、フィヒテは理性的存在者と他の理性的存在者の法・権利関係を説明するため、「承認」概念を導入しはじめる。こうした個人間の相互承認から演繹される法的関係は、ホネットによって、次のように評されている。

フィヒテは、その著『自然法の基礎』の中で、承認を、法的関係の基礎をなす諸個人のあいだの「相互作用」と理解していた。互いに自由な行為を要求し、同時に相手に有利になるように自分の行為領域を限定することによって、のちに法的関係のなかで客観的な妥当性にいたりつくような共同の意識が主体の間で形成されていくのである（KA,S.30、21頁）。

このように、ホネットによれば、フィヒテは法的関係という限定された相互関係において「承認」概念を明らかにした。だが、それはまだ人格の積極的な自己理解へ到達していない。そこで、ホネットはフィヒテではなく、ヘーゲルの「承認」概念に着目することになる。そのことを理解するために、以下では、どのようにして、ヘーゲ

ルがフィヒテの「承認」概念を乗り越えたと、ホネットは理解しているのかを検討していく。

(1) ヘーゲルによるフィヒテの「承認」概念の批判

フィヒテの「承認」概念を継承したヘーゲルは、フィヒテと異なって、「人倫」を説明するため、「承認」を導入する。以下で見るように、ホネットによれば、フィヒテの議論が原子論に陥っていることを批判したこと、そして「承認」概念をホップズの闘争に関する議論と結びつけたこと、という二つの点において、ヘーゲルはフィヒテを乗り越えていると理解される。

まず、ヘーゲルは「自然法論文」の中で、近代自然法の二つのアプローチを批判することを通じて、フィヒテを批判している。すなわち、近代自然法には、経験的なアプローチと形式的なアプローチが存在するが、その両方において個人の存在は社会より優位なものとされ、絶対的なものとして前提されている。だが、それに関して、ホネットは、ヘーゲルの「自然法論文」の次の箇所に注目する。

抽象の程度が低い場合には、なるほど、無限性は幸福論一般や、特に自然法において、社会優先の考え方に反対する諸体系個々人の存在を第一かつ最高のものとして定立する諸体系によって、主体の絶対性という形で揚言されてもいる²。

このようにして、ヘーゲルは近代自然法に原子論的前提を見るのであり³、そうした場合には、人倫的共同体はたんなる孤立した諸個人の総計に過ぎなくなる。それに対して、真に統合された人倫的共同体を実現するためには、近代自然法に見られるその原子論的前提を避けなければならない。そこで、ホネットの言葉を借れば、ヘーゲルは「主体相互の間の社会的な連関に組み込まれているカテゴリーによって、原子論的な根本概念を転換する」(KA.S.26、18頁)ことになる。より具体的に述べると、ホネットによれば、ヘーゲルは、理想的な有機体を見出すため、アリストテレスの議論を取り上げ、ポリスにおいて個人が孤立した存在ではなく、民族という「有機体」の部分として、他者との相互関係のうちにあると想定することによって、近代自然法的前提を乗り越えようとしているのである。

あるいはアリストテレスが言っているように、民族というものは個人よりも本性上は先である。というのも、個々人は孤立させられた場合何ら自足的なものではないとすれば、部分というものがすべてそうであるように、個々人は全体と一つの統一を成さねばならないからである⁴。

² ヘーゲル『近代自然法批判』松富弘志、国分幸、高橋洋児、世界書院、1995年、33頁。

³ この点を受けて、ホネットは次のように述べている。「どちらのアプローチも、その根本概念において、人間が社会化していくための自然の基盤をなす様式として互いに孤立した主体の現存在を前提するという特徴を持つ原子論にとらわれつづけている」(KA.S.22、15頁)。

⁴ 同上、83頁。

ホネットによれば、こうしてヘーゲルは、自らが主張する共同体のための決定的な一歩を踏み出し、有機的な組織としての人倫社会という構想を展開するのだが、そこでフィヒテの「承認」概念が問題となる。一方で、ホネットによれば、ヘーゲルは、フィヒテを自然法における形式論者の代表として批判する。すなわち、「とくに、カントとフィヒテに代表される理論の場合には、人間の本性のあらゆる経験的な性向や欲求から純化される理性の遂行がもたらした結果が人倫的な行為一般なのだとしてみなされない点で、原子論的な前提が反映されている」(KA,S.22、14頁)とヘーゲルによって考えられているのである。

だが同時に他方で、ヘーゲルは『人倫の体系』(1802)の中で、フィヒテの「承認」概念のもつ超越的な意味を捨象しながらも、この概念のもつ人倫関係の形成という契機を批判的に継承している。つまり、ホネットによれば、ヘーゲルは個人が対立しあう他者と自らの能力と特性を相互承認し、そしてこの和解を通じてまた互いに独立な主体となると考えている。このように、ヘーゲルは人倫関係におけるこのコンフリクトと和解を通して、自我の同一性に至る過程を示すことによって、フィヒテの「承認」概念を乗り越えようとしているとホネットは考えているのである。

具体的に言えば、ホネットによれば、ヘーゲルは人倫関係を、相互承認を表す相互関係として捉えている。すなわち、ここでヘーゲルが展開する「社会の人倫的な関係とは、互いに補い合う合意、互に対立しあう主体の必然的な全体の必然的な共同性が承認の運動を通して保証される実践的な間主観性の形態を意味する」(KA,S.31、21頁)。他方で、ヘーゲルはフィヒテのコンフリクト論からホッブズの闘争を再解釈することを通じて、さらに、フィヒテの「承認」概念を超えている。これが、ヘーゲルがフィヒテの「承認」概念を乗り越えた第二の点としてホネットに理解されている。なぜなら、フィヒテは個々人が自由を遂行するためにあらわれるコンフリクトの可能性を、個人の自律または、強制力を持つ国家、つまり、法的権利に帰結させる。それに対して、ホネットによれば、ヘーゲルは『人倫の体系』でフィヒテの承認モデルとホッブズの闘争モデルを結びつけて、人倫の段階を明らかにすることを目指している。だが、国家または法という外的な制限がなければ、個々人が自然状態に陥り、個人間で闘争が生じると論じたホッブズと異なり、ヘーゲルは、闘争が単純な自己保存ではなく、「主体同士の間で生じる実践的コンフリクトなのであり、闘争が人間の個性の次元における間主観的な承認を目指すものである限り、はじめから人倫的なできごとなのである」(KA,S.32、22頁)と考えている。このように、ホッブズの闘争と結びつけることによって、ヘーゲルはフィヒテを批判的に継承し、彼自身の「承認」を定式化することになる。

そこで次に、ヘーゲルが『人倫の体系』と『イェーナ実在哲学I』において、定式化した「承認」概念を考察する。

(2) ヘーゲルの「承認」概念について

ヘーゲルはホッブズの「万人の万人に対する生存のための闘争」が人倫関係を媒介として自然的人倫から絶対的人倫となることを論じている。

まず、ヘーゲルにとって、人間は他者に対して主体でありながら、他者も同じく主体である。そして、そのかぎりにおいて、自己は他者の客体である。この客体と主体の同一性に関する人間の「相関」は、自然的感情としての性愛、親子関係、そして両

者の統合としての相互作用という「三つの勢位の形式の下にある」⁵。この相互作用が承認である。ヘーゲルによれば、純粋な同一性である性愛、親子の相関において、諸個人は自分自身のうちに相手の個性を認め合うことになる。こうした相互承認はヘーゲルにとって、「人間の普遍的な相互作用であり、陶冶 (Bildung) である。人間の絶対的な同等性はここでもまた内面にあり、そして我々が立つ全勢位に亘って、相関はもっぱら個人のうちにおいて存続するにすぎない相互的である承認であり、または最高の個性であり、外面的な差異である」⁶。しかし、この段階における相互承認はまだ自然的人倫に属する。つまり、絶対的な同一性となるまでには感情の媒辞としての子ども、実在的な媒辞としての道具、そしてその統合としての語りが必要であるが、この語りにおいて、相互承認がまだ「個別性を乗り越えてないのである」⁷。

そして、この自然的人倫から絶対的人倫へ至る人倫的關係は、個別的なものから普遍的なものになり、抽象的な権利關係としてヘーゲルに捉えられている。これについて、ヘーゲルは次のように書いている。

前の勢位⁸では個別的なものがそうであったように、ここでは普遍的なものが支配的なのである。最初の勢位では普遍的なものは隠されたままに留まり、内なるものであり、それゆえにそこでは語り自身も単に個別的なものとして、その抽象において考察されているにすぎない。この包摂⁹において、直ちに個別性は止まる。個別性は端的に他者との関係をもつ普遍的なものとなる¹⁰。

すなわち、自然的諸關係を乗り越えた、普遍的なものとしての個々人の相互關係が、ヘーゲルによれば、抽象的な権利關係になり、新しい社会關係になる。この社会關係において、個々人はお互いの所有權を認め、法的人格として承認しあう。そして、ヘーゲルはホッブズの闘争に代わって否定的なものとしての「犯罪」、つまり、闘争の状態を自然的人倫と絶対的人倫の中間段階に位置付けている。ここで、ヘーゲルはさまざまな犯罪の形態または破壊行動を、承認をめぐる闘争として明確には論じていないが、「犯罪」は相互承認が生じるための一過程という側面を持っている。具体的に言えば、ヘーゲルは「強奪」という犯罪行動を論じる時、それを、権利主体としての個人間の闘争と捉えている。すなわち、個人が所有物を他者に奪われること、つまり、個人の所有權が侵害されることは、個人の人格が侵害されることを意味するのである。そのため、個人がその侵害に対して、自分の権利を守るために行う反抗は、「『人格』の『人格』に対する闘争」(KA,S.33、28頁)であると考えられる。

その上で、こうした『人倫の体系』における個々人の相互承認は、1803-1804年の草稿『イェーナ実在哲学 I』においてさらに深化され、承認をめぐる闘争が明確に論じ

⁵ ヘーゲル『人倫の体系』上巻精訳、以文社、1996年、29頁。

⁶ 同上、31頁。

⁷ 同上、31頁。

⁸ この勢位は自然の第一勢位、直観の下への概念の包摂であり、自然的人倫である。

⁹ これは第二勢位、つまり概念の下への直観の包摂である。この包摂において、第二勢位では個人と個人の相関を越え、普遍的な人間關係を論じる。

¹⁰ 同上、43頁。

られることになる。そこでヘーゲルは、人倫的全体性を具体化し、経済的な市民社会において個人が労働の主体として生み出したものを媒介することによって、承認されると論じる。

この認識（つまり自分を自分自身として認識すること）において各人は他者にとって直接的に、絶対的に個別的なものである。各人は自分を他者の意識の内に定立し、他者の個別性を廃棄する。あるいは、各人は自分の意識の内に他者を、意識の絶対的な個別性として定立する。これが相互的な承認一般である¹¹。

この承認において、個人と他者との関係は「特殊性から普遍性」へと至り、諸個人が相互に全体として認識されることを通じて、自己自身が認識される。それゆえ、承認をめぐる闘争は、個人が肉体的側面、人格的側面、さらには名誉に関して他人から侵害を受け、自らが人間としての完全性を求めて戦うことを意味するようになる。つまり、「彼の個別性のどれか一つを毀損しても無限の毀損となる。毀損は絶対的な侮辱であり、彼を一個の全体として侮辱することであり、彼の名誉を侮辱することである。だから、どんな個別的なものをめぐる衝突であれ、それは全体をめぐる闘争」¹²となるのである。「精神哲学」においては、個人間の関係である「主観的精神」、個人間の社会関係である「現実的精神」（客観的精神）、そして個人と共同体との関係である「絶対的精神」を通じて、個人は自己実現へと達する。ここにおいて、承認の闘争は「社会構造モデルを最初の教養段階に組み入れたおかげで、この構造モデルは、絶対精神を実現するのではなく、むしろ人倫共同体を発展させて行く原動力」（KA,S.58、45頁）となる、とホネットは解釈する。

さらに『精神現象学』において、ヘーゲルは主と奴との関係を承認論として説明している。まず、主は自立的な存在であり、自己意識を持っている。奴は非自立的意識であるが、生命としての物に依存している。そして、主は物を介して、奴に関係しながら、奴を支配することによって、奴の労働の結果を享受する。ヘーゲルによれば、ここから一方で主にとっては、「自分が他方の意識によって承認されているということが生じる」¹³。他方で同時に、奴は主によって自立性を否定され、命を賭けて自分を廃棄することで、自分が主に承認されることを求める。けれども、奴は主によってなされたことを同じように主に対して行うことができないのであり、主も奴に対して行ったことを自らに対しては為さないという不平等が生じる。しかし、ヘーゲルにおける主と奴の関係では、他者において自分の承認という契機が存在する。ヘーゲルによれば、承認とは、個人が他者から承認されることを通じて、自己を認識しながら他者を承認することである。この意味では、他者は自己に対して独立的・否定的なものでありながら、この他者を通じて自己は獲得される。個人は他者から否定されたうえで肯定的な過程を通じて自己回帰に至る。このように、承認はある個人と他者との相互的な認識を意味する。

¹¹ ヘーゲル『イェーナ体系構想 精神哲学草稿 I II』加藤尚武監訳、法政大学出版局、1999年、72頁。

¹² 同上、73頁。

¹³ ヘーゲル『精神現象学・上巻』（全二冊）金子武蔵訳、岩波書店、1995年、192頁。

従って、これまでの個人の承認の闘争は、ヘーゲルが人倫の共同体や、個人の自由の実現を論じる際に、重要な位置を占めている。しかし、ホネットによれば、『精神現象学』において、ヘーゲルの承認をめぐる闘争というコンセプトはこれ以上展開されていない。むしろ、ヘーゲルの議論は完全に意識の概念へ転回することになる。

すなわち、『精神現象学』は、それまで精神の社会化の過程をあらゆる段階をつうじて推進していく道徳的な運動力となって承認をめぐる闘争に、自己意識の修養というただ一つの機能だけをゆだねている。……しかしながら、人間の同一性についての間主観的な概念も、様々な承認の媒体の区別、それにともなって次第に段階わけされていく承認関係という区分も、また道徳的な闘争が果たす歴史的・生産的な役割という着想はなおさらこと、ヘーゲルの政治哲学においてふたたび体系的な機能を引き受けることはないのである(KA,S.104-05、87頁)。

ここからホネットは、ヘーゲルの「承認」概念をより詳細に展開しようとする。そしてその際、最初に行われたのは、ヘーゲルの観念論的な前提を取り除くということである。ホネットは、これをミードの議論とヘーゲルの議論を結びつけることによって行おうとする。そこで次に、ホネットがどのようにして「承認」概念のその再定式化を試みているのかについて検討していく。

第2節 ホネットによる「承認」の再定式化

ヘーゲル哲学を経験科学と結びつけることで再構成するという試みは、すでにルーヴィヒ・ジープ、アンドレアス・ヴィルトのようなヘーゲル研究者にも見られる。だが、ホネットはミードの社会心理学を参考にして、ヘーゲルの「承認をめぐる闘争」というコンセプトを社会的な規範理論へと再構成することを試みる。すなわち、ホネットにとって、ヘーゲルの「承認をめぐる闘争」を再解釈することは「規範的な制度論という意図でも、また単に主観性論にまで拡大された道徳の構想という目標でもなく」(KA,S.109、91頁)、それと批判的社会理論とを結合することを意図してのことである。こうした意図を達成するためには、①主体間の相互承認を「経験的アプローチを採用する社会心理学」(KA,S.111、92頁)によって再構成すること、②「確証された現象学」(KA,S.112、93頁)から承認形式を改善すること、③承認をめぐる闘争を道徳的な人倫に基づいて解釈する、という三つの課題を解決しなければならない。

そして、ホネットは、ミードの社会心理学に依拠してヘーゲルの「承認」概念を再解釈することによって、これらの課題の一つ目に取り掛かる¹⁴。そのため、まず、ホネットが肯定的に取り上げているミードの間主観性論とミードの「承認」概念を考察しなければならない。

(1) ホネットによるミードの間主観論と承認

¹⁴ 他の二つの課題については、第2章で説明する。

まず、ミードはヘーゲルの「原子論」に関する批判を受けて、進化論の影響の下で自我と社会の関係を分析している。ミードは形而上学の問題を取り上げることなく、プラグマティズムの観点から、人間の実践的な自己自身への関係性に注目する。彼によれば、自我は社会的な所産であり、個人と社会との相互作用によって生み出されたものである¹⁵。「自我は、人間が誕生したと単にすでにあるものではなく、社会的経験や活動の過程で生じるもの、すなわちその過程の全体及びその過程に含まれている他の個人たちとの関係形成の結果としてある個人の中で発達するものである」¹⁶。つまり、社会経験のなかで、あるいは自我と社会とのコミュニケーションを通じて精神（Mind）が成立することによってのみ、自我は成立するとミードは考える。ここでは身ぶり会話・言語行動がコミュニケーション活動において重要な役割をはたしている。すなわち、「この身振り会話が個人の行為の中に持ち込まれると、すると他の個人の態度が『最初の』生物体に影響できるようになり、その生物体は対応した身振りで応答できるようになる。こうして自我が発生する」¹⁷のである。より具体的に言えば、ミードによれば、言語を通して個人が相手と交流するとき、相手と自分が同じように反応することによって自己意識が可能になる。なぜかという、人間は話しているとき、相手と同じように話す内容が聞こえ、自分が他者としてその内容に反応することができるからである。

他方で、自己自身のなかに自らの身振りや言語を認識することを通して、他者に伝える意味を自分自身の中に呼び起こすことは、自我が自分自身をコミュニケーション活動の対象として、反応することであり、「自己像を獲得したり、私の同一性の意識に到達したりすることができる脱中心的な視点に置く」(KA,S.119、99頁)ことを意味する。こうして、自我の発生から出発して、ミードは間主観性論に至ることになる。まず、個人が属している社会全体において、自我が自分自身の中に「他者の態度に対する有機体の反応」¹⁸である「I」と「他者の態度の組織化された組み合わせ」¹⁹である「ME」を分け持っている、ミードは主張している。「ME」は他者による自己像を表し、自己の実践活動をただ「過去のものとして」(KA,S.120、99頁)のみ持っている。「ME」に対し、「I」は自発的に人格性を持って、他者に反応するものである。それゆえ、個人は「I」と「ME」との相互作用を通して、社会的な経験の中に自らの人格を現すことになる。このようにして、個人は自らの「同一性」を獲得する。ここで、ヘーゲルの「同一性」と違って、ミードの「同一性」は自我の中における言語や身振り会話を通じて「I」と「ME」を自然的に自己自身の中に発生させることになる。このように、「I」と「ME」の相互作用によって、同一性（アイデンティティ）の成立を説明することで、ミードは間主観性論を導き出したと考えられる。

ここから、ミードは実践的な同一性を形成することへと話を転換している。なぜなら、ホネットによれば、「このテーマは、「I」と「ME」の概念的区別を個人の発達に

¹⁵ Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society: From The Standpoint of a Social Behaviorist*, Ed, Morris Charles, The University of Chicago Press, 1972. (ミード『精神・自我・社会』河村望訳、デューイ＝ミード著作集6、2006年)

¹⁶ Ibid.,p.135.

¹⁷ Ibid.,p.167.

¹⁸ Ibid.,p.175.

¹⁹ Ibid.,p.204.

における規範的な次元に転用しようとする試みから生まれてきたもの」(KA,S.122、102頁)だからである。この実践的な同一性を形成することを、ミードは子どもの遊びを例にして説明する。子どもの遊びにおいて、主体はパートナーとの相互関係を通して、相手の規範的視点を受け入れることで、自己を発達させるという。具体的には、ミードは、「ごっこ」と「ゲーム」という二つの段階から、子どもの実践的な自己関係を論じる。①「ごっこ」の段階では、子どもは具体的な他者を模倣し、他者の行為・態度から自己自身へと反応し、自己自身との相互作用を通して自己を意識する。この段階では、子どもは他者を承認したうえで、自分が承認されることを求めている。例えば、子どもは親を模倣して、親のように自己と話し、自己自身のうちで親が望むように自らの行為を規範的に制限する。こうして自己主張する自己と模倣された親との交流を通して自己を認識する。これは、子どもに対する教育の出発点でもある。②「ゲーム」の段階では、子どもはゲームの一員として初めて同じチームの諸個人と相互行為する。子どもは組織化されたチームの成員として自己を認識し、このチームと同じ目標を目指して行為する。子どもはチーム全体という「一般化された他者」の態度から、実践的な自己像を獲得することができる。この点に、「ごっこ」と「ゲーム」との根本的な相違がある。ミードはこの点について次のように書いている。

ゲームとごっこの根本的な相違は、前者²⁰の場合、子どもはその遊びに含まれているすべてのものの態度を持たなければならない点にある。ゲームの参加者が想定する他のプレイヤーの態度は、ある種の集合体に組織化され、この組織化が個人の反応を統御する。用いられた例証は、野球の選手の場合だった。彼自身の行動の一つ一つは、そのゲームの他の誰かに彼がなることで、少なくとも、それらの態度が彼自身の特殊な反応に影響を与える限りで制御されている。こうして、われわれは、同じ過程の中に関わっているそれらの人々の態度の組織化である「他者」を獲得するのである²¹。

すなわち、ゲームとごっこの段階にある相違点は、子どもが他者の期待に応じる行動に存する。つまり、ゲームの場合には、子どもがただ模倣で他者の期待に従い、行為を制限するのではなく、それを通じて、子どもが自ら一般化された他者からの社会的な規範を受け、行為を行うことになる。こうして、ミードは子どもの遊びのこうした二つの段階を示すことで、「人間が社会化されていく過程全体」(KA,S.125、104頁)を基礎づけようとしている。他方で、自我は属している社会集団あるいは共同体としての「一般化された他者」が自己自身に置き移された「ME」と、自己主張の「I」との相互作用を通して、自らの社会的性格をさらに発達させる。ミードは、次のように述べている。

²⁰原文では後者だが、文章の前後部分に合わせて前者と訳されている。ホネットもこのように理解している。

²¹ Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society: From The Standpoint of a Social Behaviorist*, Ed, Morris Charles, The University of Chicago Press, 1972. pp.153-54. (ミード『精神・自我・社会』河村望訳、デューイ＝ミード著作集6、2006年)

もし所与の人間個人が、十全な意味で自我を発展させようとするなら、彼は人間の社会過程のなかで、他の人間個人の彼自身及び相互に向けられた態度を単に取得するだけでは不十分である。また、彼はそのような見地から、全体としてのこの社会過程を彼の個人的経験のなかに単に持ち込むだけでは不十分である。彼はまた、彼自身及び相互に向けられた他の個人の態度を彼が取得するのと同じやり方で、組織化された社会または社会集団の成員として、彼らがすべて従事している共通の社会活動または社会事業の系列の様々な局面または側面に向けられた他の個人の態度を取得しなければならない²²。

つまり、個人は社会共同体の態度を獲得することで、完全な自我を発達させる。個人はこの「一般化された他者」の態度を獲得することによって、自我における「同一性」（アイデンティティ）の獲得へと到達する。こうした、個人が「『一般化された他者』の社会的な行為規範を引き受ける」（KA,S.126、105頁）という社会過程における相互関係が「承認」だとされる。すなわち、個人は自分自身の中に、社会共同体の態度を自らの行為規範として捉えることによって、他の個人を承認する限りにおいて、彼自身が社会成員として承認されていることを意識することができる。

そして、ホネットはミードが間主観性論を通じて論じた相互承認を肯定的に取り上げ、特に、実践的な同一性の形成に関するミードの議論が、「若きヘーゲルの承認論を社会心理学的に精緻なかたちで把握したもの」（KA,S.127、107頁）と理解している。そして、ホネットはミードが論じた「I」と「ME」を通じて導いた間主観性論に依拠しながら、ヘーゲルの「承認」概念を再解釈することを試みている。次に、それについて検討する。

（2）ホネットによる「承認」概念の再解釈

まず、ホネットによれば、ミードの社会心理学は「人間主体における経験の同一性が間主観的な承認に基づくという考えを自然主義の思想の前提のもとで最も徹底して展開した理論」（KA,S.114、95頁）であり、「原子論」を批判する点においてヘーゲルと一致している。また、ミードの間主観性論は、ヘーゲルの承認論を形而上学的な前提なしに解釈するための「自然主義的な基礎づけ」（KA,S.121、100頁）として役立つようとして、ホネットは次のように述べている。

このテーゼは、自己意識の発達を第二の主体（ME）の存在に依存させる心的メカニズムを示すことができるという点では、ヘーゲルの承認論の自然主義的な基礎づけにむけた第一歩を表している。自分に反応してくれる相互行為のパートナー（他者）の経験がなければ、個人は自分を知覚することができる発話の力をかりて、パートナーの反応を自分の人格が生み出したものとして理解することを身につけるというやり方では、自分自身に影響をあたえることはできないだろう（KA,S.121、100-101頁）。

²² Ibid.,pp.154-55.

つまり、ミードは個人が他者とのコミュニケーションを通じて、他者の態度から獲得した自己像を「ME」として捉えている。それによって、ミードは自己意識に達する条件を、個人と他者のコミュニケーションにおいて、自我の中に探ることになった。この点に置いて、ミードの間主観性論を見出すことができ、ヘーゲルの「承認」概念を再解釈することが可能になるとホネットは考えている。

そして、ミードの議論がヘーゲルの「承認」を自然主義的に解釈できるとホネットが主張できるのは、ミードが論じた実践的な同一性の形成の中にある道徳的規範の観点のためである。つまり、ホネットによれば、ミードは「I」と「ME」を通じて、人間の間主観性を考察してから、人間の実践的な自己関係を探って、「主体の道徳的・実践的な同一性の形成」(KA,S.121、101頁)を課題として、議論を進めている。それは、ヘーゲルの承認論が解決すべき一つ問題である。というのは、「すでに「承認」という概念は、ヘーゲルにとっての、主体が自己意識に到達するための認知的な相互関係ではなく、むしろ主体が一定の人間的な人格として自己に関する規範的な理解を獲得するための実践的な確証の形態が問題だったことを極めて明確に教えている」(KA,S.121、101頁)からである。そこで、ホネットが着目したのは、実践的な同一性の形成において、社会的規範に対応する「ME」というカテゴリーである。この意味において、「ME」は「自己の人格に関する認知的な自己像から実践的な自己像に変化する」(KA,S.122、102頁)とホネットは考えている。つまり、ホネットによれば、個人は「一般化された他者」から社会的な行為規範を「ME」の中に入れることで、その組織化された社会集団の一員として、それらの行動期待に応じるために、自ら行為を制限する。このことについて、ホネットはミードの議論を次のように引用している。

このように、そのつどの社会全体ないしは組織された社会の広範な活動を、この全体に関与し、全体に含まれているそれぞれの個体の経験領域に組み入れることが、個々人の同一性の十分な発達にとって決定的な土台ないしは前提になる。自分が属する組織化された社会集団の態度を、この集団が関わっている組織化された、協働に基づく社会活動に向ける限り、個々人が完全な同一性を発達させ、自分が発達させてきたこの同一性を保持することができるのである²³。

しかし、自己関係において「I」は自発的なものであり、ホネットによれば、社会共同体の態度に対して「非意志的な反応に表現されるすべての内的な衝動の集合点なのである」(KA,S.131、109頁)。だから、実践的な同一性に対しても「I」は「直接に理解され」(KA,S.131、109頁)えない。また「一般化された他者」の態度が自己自身の規範となるだけでは、社会過程の中で実践的な同一性の獲得へと至ることはできない。個人は「I」として、様々な自己欲求が「一般化された他者」によって制限されると、「ME」に対して疑念を抱くことになる。ホネットによれば、「こうした「I」と「ME」との内的な軋轢は、道徳的な発達が個人から説明できるとしても、社会から説明できるとしても、どちらにしても生じるコンフリクトのおおよそのところを表している」(KA,S.132、109-110頁)。この意味で、ミードにおける、「I」と「ME」のコンフリク

²³ Ibid.,p.155

トは、ヘーゲルの承認をめぐる闘争の基本動機を補足するものとしてホネットに取り扱われている。

さらに、「他のすべての社会成員の共通意志が、内面化された規範として、自分の行為を支配する」(KA,S.132、110頁)ため、個人は「I」つまり、自己を主張し保持するためには、社会環境において同じく社会共同体に属する成員としての他者を承認せざるをえない。しかしながら、個人は単純に共同体から制限されるだけでなく、「共同体の基準をより良い基準にするよう目指すこと²⁴」で共同体に影響を与えることもできる。こうして、ミードのこうした解釈こそが、ヘーゲルの「承認をめぐる闘争」というコンセプトに「社会心理学的な土台を与える」(KA,S.134、112頁)ことができる。それゆえ、「ミードの社会心理学もまた、承認をめぐる闘争を、社会の道徳的發展を説明するための理論的な構成の基準点にしようとしているのである」(KA,S.114、95頁)。

そこで、第2章では、ヘーゲルとミードとの承認形式を結びつけた上で、ホネットが愛・法・連帯という三つの承認形式を展開する過程を検討することにした。また、同時に、三つの承認形式に対応して発展する実践的な自己関係についても明らかにしたい。それを通じて、第2章では、ホネットがいかに関承認をめぐる闘争を批判的社会理論と結びつけたのかを検討する。

²⁴ Ibid.,p.195.

第2章 ホネット承認論の定式化について

はじめに

ホネットによれば、ヘーゲルは『人倫の体系』において、自然的人倫から絶対的人倫へ至るための段階として「承認」概念を展開したが、『イェーナ実在哲学Ⅰ・Ⅱ』においては、彼の哲学は承認の理論から意識の理論へと転回している。ホネットはヘーゲルが論じた承認の諸段階を受容した上で、経験科学を援用することによって、それを発展させ、愛、法、連帯という三つの承認の形式を定式化する。

それで、第2章では、このようにホネットがヘーゲルの承認論をミードにおける承認形式と関連付けることによって、三つの承認形式へと発展させる過程を明らかにする。その上で、承認の定式化に基づいた承認の諸形式の内容を明らかにし、承認の形式に対応する非承認という道徳的侵害（あるいは道徳的毀損）の三つの形式を分析する。さらに、こうした道徳的侵害を通じて、ホネットが承認をめぐる闘争を人倫的に解釈すること、また、それによって、承認をめぐる闘争と結びつけることで、承認論を規範的社会理論として展開することを解明する。

第1節 ホネットによるヘーゲル承認論の受容

ホネットは『承認をめぐる闘争』において、イェーナ時期におけるヘーゲルのテキストに、愛、法・権利、連帯という自らの承認形式の原型を見出している。本節では、ヘーゲルの『人倫の体系』と『イェーナ実在哲学Ⅰ・Ⅱ』をとりあげ、ヘーゲルによる承認形式を明らかにすることから始める。

(1) 『人倫の体系』における承認形式²⁵について

ヘーゲルは『人倫の体系』において、個々人が同一性へ至る過程を「承認」概念を用いて本格的に論じている。

まず、ヘーゲルにとって、人間における原初的社会関係である「相関」とは、個人が「自然による規定性から解放され」(KA,S.33、23頁)自らの個性を確立する過程である。『人倫の体系』において、人間の第一の原初的關係は、男女の間の性愛だとされる。この性愛における男女の關係は動物的感情に属するもので、また性的結合における「純粋な同一性」も自然に属するものであって、人倫的感情ではない。ヘーゲルによれば、「各自は他者のうちに自己を直観しながら、同時に自己とは異なった他人としてである。これが愛(Liebe)である。この他人において自己自身であるということが不可解であるのは、それゆえに自然に属することではあっても、人倫に属することで

²⁵ ホネットによれば、ヘーゲルは愛・法（権利）・連帯という三つの承認様相（Annerkennungsmodus）を区別していた。しかし、ホネットはそれらを承認形式（Annerkennungsform）として考えている。そのため、本文ではホネットに従って、承認形式という言葉を採用することとする。

はない」²⁶。そして、愛の結果としての子は、両親に対して主観的な人間であることで、特殊であり、「両者の絶対的の一体である」²⁷。両親は子の成長や「陶冶」という労働を通して、互いに承認し、この子において統一される。それゆえ、子は媒辞であり、両親の「実在的な絶対的な同一性」²⁸ということになる。「両親はこの感情そのものであり、そしてこの感情は両親自身から生まれた可視的な同一性であり、そして媒辞である。この自然的実在的な理性のうちにあつて両性の差異は完全に根絶され、両者は絶対的な統一のうちに存在するのである。生ける実体である」²⁹。この愛をホネットは個性に関する第一の承認段階と解釈する。ここでは、諸個人が主体間の「実践的な感情」(KA,S.34、24頁)によって相互に承認され、さらに、両親として子を育てその個性を形成することを通じて、この感情は止揚される。

以上が承認の第一の段階についてであるが、『人倫の体系』における個人の個性の第二の承認段階は、ホネットによって法的関係として捉えられている。具体的に言えば、原初的關係において、主体（個人）は自然的労働とともに両親としての労働を通して、個人のより高い個性を措定する。さらに、主体は社会的関係において、諸欲求を満たすため分業体制に組み込まれる。個人は労働する主体として生産物を占有するが、それだけでは主体（個人）はまだ労働によって生産物を占有する個別的な主体である。だが、機械的生産によって剰余が生じることによって、生産物は一般化され、普遍的な物となる。そして、法的関係において、主体は権利によって普遍的となるが、権利の主体としての人格は社会的関係においては抽象的な存在者である。それゆえ、法的関係における相互承認は抽象的であり否定的なものにとどまる。ヘーゲルはこの点について次のように書いている。

主体はただ単に占有する主体として限定されている「だけでなく」、普遍性の形式のうちに取り上げられている。すなわち、他者との関係においては個別的な主体として、そして一般的に否定的な主体として、つまり承認された占有する主体として限定されている。というのは、承認するとは個別的に存在することであり、否定することであり、しかもこの結果、否定がそれとして固定されて存続するものの、しかし観念的にであつて、他者のうちにあることになるように否定することだからである。つまりこの否定性は単に観念性の抽象態であつて、他者における観念性の抽象態ではない。そして、このことを顧慮するとき、占有は所有となる。しかし、所有における普遍性の抽象態は権利（Recht）である³⁰。

この承認関係において、個人は法的な所有者として、契約によって他者と交換関係に入る。これをホネットは次のように説明する。「主体は、交換を行うにあつてお互いに「人格」として関係しあい、持ちかけられた取引すべて是か否かで反応できるように「形式的な」法にしたがうのである」(KA,S.34、24頁)。生命があるものとして

²⁶ ヘーゲル『人倫の体系』上妻精訳、以文社、1996年、32頁。

²⁷ 同上、31頁。

²⁸ 同上、33頁。

²⁹ 同上、34頁。

³⁰ 同上、46-47頁。

人間は、法的関係においてはじめて自由な存在者すなわち人格として承認されうる。ヘーゲルによると、「この生命の承認すること、あるいは他者を絶対的概念として思惟することによって、他者は自由な本質実在として在り、或る限定性に関して自己自身の反対物であり得るという可能性として在る」³¹。この承認において、個人がその全体性において相互に承認されることで、個人間の関係を超える。ホネットによれば、この主体間の承認は「無化、定式化」(Entleerung und Formalisierung)(KA,S.35、25頁)にほかならないが、「しかし、社会的な普遍化の歩みは、まずもって個別の主体において間主観的に確証されたものを無化し、定式化することと引き替えにされる」(KA,S.35、25頁)。

こうした、法的関係から第一の段階である愛の関係を振り返ると、家族とは、財産と性的相関と親子の相関における同一性だと言える。夫婦とその子は家族の成員として、分業して労働する。親子関係はまだ自然的な統一であるが、家族は労働の生産物を「財産」として共有する。「労働は同様に各成員の本性におうじて分業されているが、しかし労働の所産は共有である。各人はこの分業によってまさに剰余を作り出すのであるが、しかし自分の所有として作り出すのではない。移行は何ら交換ではない。所有は自体的にも自覚されるところでも、直接に共有なのである」³²。また、一方で夫婦が婚姻を通して、契約同様に相互に「全体として相手に自己を与えることで無化されてしまっている」³³のに対して、他方で子は両親の愛情によって家族の「絶対的なものであり」³⁴総体性である。「家族はそれ(子ども)を通して諸個別性あるいは諸主体が相互に無化しあうことになる概念に対して守られることになる。子どもは現象するところに反して絶対的なものであり、相関の理性的なるもの、永遠なるもの、留まるもの、自己を絶えず総体性として再生産する総体性である」³⁵。しかし、「ヘーゲルはこのように概略を示した内容豊かな思考の歩みを、『人倫の体系』の残りの部分においてそれ以上追求することはない。そもそも、こここのところで、ことさらに承認論に基づいた議論の糸が断ち切られてしまうのである」(KA,S.45、33頁)。しかし、確かに『人倫の体系』におけるヘーゲルは、まだ承認の諸形式を明確に区別し、十分に論じているわけではないが、承認の三つの形式について言及している。それらをホネットは次のように解釈する。

人間個人は、家族の感情的な承認関係のところでは具体的な欲求を行う存在として、法の認知的・形式的な承認関係のところでは抽象的な法的人格として、最後に国家の情動的な啓蒙による承認関係のところでは具体的な普遍として、すなわち社会化された主体というかけがえのない存在として承認されるのである(KA,S.45、34頁)。

上の箇所から分かるように、ホネットはヘーゲルの議論から自然的な欲求に限定された愛の承認形式、または、抽象的な法的人格における法の相互関係を導いたが、へ

³¹ 同上、59頁。

³² 同上、64頁。

³³ 同上、65頁。

³⁴ 同上、66頁。

³⁵ 同上、66頁。

ーゲルが明らかに論じていなかった第三の承認段階を、国家における社会的関係、つまり連帯の形式として構想している。次に、ホネットがヘーゲルの『イェーナ実在哲学』に着目し、どのようにして愛、法の承認形式を深化させていったのかを見ていく。

(2) 『イェーナ実在哲学 I・II』における愛と法

ホネットによれば、ヘーゲルの理論は『人倫の体系』における自然論から『イェーナ実在哲学 I・II』における意識の理論へと転回している。『イェーナ実在哲学 I・II』において、ヘーゲルは精神が形成される過程を叙述することを試みている。ホネットによれば、「ヘーゲルの理論は、精神が、順次、まずその内的な構制そのものとして、ついで自然という客観性へと外化するものとして、最後にみずからの主観性の領域へと帰還していくものとして順番に論じられる、論理学、自然哲学、精神哲学という三つの大きな部分からなっている」(KA,S.55、43頁)。その中に、ホネットが注目する「承認をめぐる闘争」は、この精神が絶対知へと到達するための単なる第一歩としてしか見なされていない。そこで、ホネットは『イェーナ実在哲学 I・II』における愛と法の承認形式に関心を持ち、その二つの承認形式を肯定的に取り上げていた。

まずは、『人倫の体系』における愛の相互関係を乗り越え、『イェーナ実在哲学 I・II』においては、愛とは、個人が相互を知ることによって自己自身を知ることだとされる。この愛において、自己は他者と対立するが、しかし他者と同じく存在する限りにおいて、他者のうちに自己を認識する。だがこの認識は、ヘーゲルにとって自己を対象として自己を知るという意味ではない。なぜなら、「この認識は単に性格の認識でしかない。つまり、両者はお互いに対してまだ自分を『自己』として規定して」³⁶はいないからである。自己は他者と対立することによって、他者のうちで自己を知ると同時に、自らに向かって、自己を知ることができる。この知の運動を通して、両者が互いに他者において、他者に対して存在することによって、自己自身を止揚し自己を知る。こうして両者がお互いを認識すること、これが愛である。しかし、こうした両者の関係は、互いに意識の存在のうちにあり、観念的關係である。ヘーゲルによると、「各人は他者の意識の内で、すなわち他者の個別性・他者の対自存在のうちで、自分自身を意識し、対自的になるのである。そして両者の関係は、各人の意識の存在の内で各人自身が他方と一つであるような関係であり、言い換えれば観念的な関係である」³⁷。

こうした関係に続くのは婚姻である。夫婦は婚姻において、両者がお互いの意識のうちに存在し、労働を通して統一されるとともに、自らの意識を個別的な存在とする。すなわち、『人倫の体系』の場合と同じく、こうした愛は自然な個人の個性の間の相互関係でありながら、それに加えて「人倫の予感」³⁸として位置付けられる。これについて、ヘーゲルは次のように述べている。「各人はただ、規定された意志として、性格もしくは自然的な個人、すなわち個人の教養形成されていない自然的な『自己』として、承認されているだけである」³⁹。ヘーゲルは『人倫の体系』より『イェーナ

³⁶ ヘーゲル『イェーナ体系構想 精神哲学草稿 I・II』加藤尚武監訳、法政大学出版局、1999年、148頁。

³⁷ 同上、64頁。

³⁸ 同上、149頁。

³⁹ 同上、149頁。

実在哲学Ⅰ・Ⅱ』において、個人の主観性論を明確に打ち出しているとホネットは解釈する。この点について、ホネットは次のように書いている。「ほかでもない『人倫の体系』のなかで、ヘーゲルは、愛を、初めて主体の自然的な個性が確認されて初めて欲求し、欲望する主体として自分を経験することができるという主観性論の意味が、以前の規定より明確になっている」(KA,S.64、50頁)。

子は愛によって生み出された「第三者」⁴⁰として、『イェーナ実在哲学Ⅱ』(1805-1806)においても夫婦の媒辞とされる。夫婦は実在的な統一としての子を通して、子のために「自分たち相互の愛を認識するのである」⁴¹。つまり、夫婦は両者の愛を子のうちに認識し、子において自らを止揚する。「この愛は子どもの中で知られるのである。子どもにおいて、両性は愛を直観し、自分たちの自己意識的な統一を自己意識的なものとして直観する」⁴²。こうした自己意識的な統一が、両親(夫婦)の個別性を止揚する。それは第一に、両親の自然的実在の止揚を意味する。子は大人となり婚姻し、親となる。反対に、両親は年を取り、子を通して両親の統一になる。このように、子が両親となることを通じて、両親という形式はその自然的実在から脱する。両親(夫婦)の個別性と止揚とは、第二に子への教育活動によって、両者の愛が止揚されることを意味する。というのは、両親は教育活動を通して、自分たちの意識を子どもに伝え、その意識を育てることによって、子のうちに自分たちの意識が止揚されることを直観するからである。こうして、ヘーゲルは次のように書いている。「各々が、自分自身を知るところの精神的な承認行為そのものである。家族は全体的なものとして、他の自己完結的全体に対向して現われる。つまり、完全に自由な諸個人が相互に対して存在している。言い換えれば、ここに初めて、精神にとっての本来的存在が存することになる。それというのも、その存在は自己意識的な対自存在だからである」⁴³。ホネットによれば、愛の関係は「個人の特殊な衝動本性を追認し、そうすることで個人が自己信頼に至るための不可欠な手助けをしてくれるのだから、愛の関係において、各人がいっそう同一性を発展させるための必然的な前提をかたちづくる相互承認の最初の関係が成熟していく」(KA,S.67-68、54頁)。

次に法に関して見ていく。『イェーナ実在哲学Ⅱ』において、主体間の関係は愛の関係によって、まだ完全に社会的に普遍化されてはいない。だが、ホネットによれば、「そのような普遍化された相互行為の規範を意識しなければ、主観的精神は、自らを間主観的に妥当する権利を備えた人格であると考えられないだろう」(KA,S.68、54頁)。そのため、ヘーゲルは続いて主体と世界との実践的關係について論じることになる。前述した家族と同様に、社会的関係における自由な諸個人は、全体としての他者と相互に対立する個別的な存在である。自然的存在としての諸個人は、家族の財産としての「大地の一部分」⁴⁴を占有することで、社会において他者と対立する。ここから、諸個人がどのような権利・義務を持っているかということが問題となるわけだが、これが自然法の内容に他ならない。ヘーゲルは、次のように述べる。「『自然状態における個人にとって、権利及び義務とは何か』-この個人の概念が根

⁴⁰ 同上、150頁。

⁴¹ 同上、151頁。

⁴² 同上、152頁。

⁴³ 同上、153頁。

⁴⁴ 同上、153頁。

底に置かれていて、この概念から個人の内実が展開されなければならない。私はそのために、法（Recht）の規定を持ち出す⁴⁵。法において諸個人の関係はその自然的な対立状態から止揚されなければ、権利・義務を獲得することができない。それゆえ、法的関係は自然状態からの脱却でなければならない。「法に基づいて、個人は法的機能を有するものであることを、すなわち一個の人格であることを示すのである。だが、こうしたことを示すことは私の内に属することである。つまりそれは私の思想の運動なのである」⁴⁶。ホネットによれば、法的関係は自然状態における原初的な社会的関係から生み出されたものである。ヘーゲルは諸個人の間の法的関係を、間主観的な社会関係という視点から考察する。ヘーゲルは、次のように述べる。「法は振舞う人格の他の人格に対する関係であり、人格の自由な存在の普遍的エレメントであり、あるいは人格の空虚な自由の規定、制限である。この関係ないし制限を、自分のために捏造したり、持ち込んだりする資格は、私にはない。むしろ対象の側それ自身が法一般を、すなわち、承認する関係を生み出す作用なのである」⁴⁷。この普遍的抽象態としての法的関係こそが、自由な存在者としての諸個人の間における承認関係なのである。ヘーゲルは次のように述べる。

承認行為において、自己はこうした個別的なものであることをやめる。自己は、承認行為において正当であり、もはやその直接的な存在のうちにはない。承認されたものは、直接的に妥当するものとして、自分の存在をつうじて承認されるが、まさにこの存在は概念から生み出されたものである。それが、承認された存在である。人間は必然的に承認され、そして必然的に承認をあたえる。この必然性は、人間独自のものであって、内容と対立する我々の思考の必然性ではない。人間は、承認をおこなうものとして、自身が運動であり、この運動がまさに人間の自然状態を止揚するのである。人間は、承認行為である⁴⁸。

すなわち、ヘーゲルが『イェーナ実在哲学Ⅱ』で論じた法的関係は、抽象的な人格の相互関係に止まるものではなく、個々人が自由な存在者となる承認関係である。

そして、こうした愛と法という承認の二つの形式を踏まえて、ホネットは『イェーナ実在哲学Ⅱ』における精神の形成過程を以下の三つの段階として解釈する。具体的に言うと、ホネットは次のように書いている。

第一の修養段階における精神の経験は、広く愛という関係の段階的な現実化として理解し、第二の修養段階における精神の経験は、一般に、法的関係のコンフリクトにみちた現実化としてのみ解釈することができるのだ。このように理解される期待をヘーゲルが考慮しようとしていたならば、ヘーゲルは国家という人倫の領域を、社会成員がまさに掛け替えのない存在であることを相互に承認しあうかぎりにおいて互いに和解し合っている

⁴⁵ 同上、155頁。

⁴⁶ 同上、155頁。

⁴⁷ 同上、155頁。

⁴⁸ 同上、155頁。

ことを知ることができるような、間主観的な関係として捉えなければならなかつたろう(KA,S.97、80-81頁)。

このように、ホネットによれば、第三の教養段階は『人倫の体系』のように人倫の共同体に連带的関係が現実化される段階だと考えることもできるはずである。だが、『イェーナ実在哲学Ⅱ』においては、この第三の段階として、主体間の関係ではなく、「絶対的精神」の中に精神を実現するための、主体と「精神の具体化としての」(KA,S.99、82頁)国家との連带的関係が展開されていなかった。つまり、ヘーゲルは「国家という行為領域を、個人がその生活史においてかけがえのない存在であるという点で尊重されるようになる承認関係を現実化する場としてはとらえていない」(KA,S.103、85頁)。さらに、ホネットによれば、『精神現象学』がヘーゲルの議論においては「重大な転回点」(KA,S.104、87頁)である。そこで、自己意識を解釈するため、「承認をめぐる闘争」が「道徳的な運動力」(KA,S.104、86頁)として論じられているにもかかわらず、そこから間主観性や承認の形式がヘーゲルの政治哲学における「体系的な機能」(KA,S.105、87頁)としてヘーゲルによって位置付けられることはなかった。そこで、ホネットはミードの議論に目をつけることになる。

(3) ミードにおける承認形式について

ホネットによれば、ミードは自己意識の発生を論じるため、間主観性論を用いた上で、実践的な同一性の形成を述べることで、「一般化された他者」というカテゴリーと、社会分業について議論した。そこで、ホネットはこのミードの議論を通じて、法的承認と連帯(価値評価)という承認形式を取り上げていた。

まず、「一般化された他者」を通して、個人は社会的規範を受け取り、それによって共同体の成員として自身が承認されることに気づくことができる。ホネットによれば、この意味でミードはヘーゲルと「承認」以外の点でも似ているところがある。ヘーゲルと同じようにミードにおいても、諸個人が社会過程の中で社会成員として自己自身を認識することは、法的な主体として理解されていることを意味するのである。個人は社会過程において、他者との相互作用を通して自分を社会成員として、規範的に制限しなければならないという義務を持つが、同時に権利を持つことも意識する。そして、個人は権利を持つことによって、社会成員として承認されていることになり、尊敬されることになる。ミードは、次のように書いている。

自分の財産を共同体のなかで保持し続けようとする際には、彼がその共同体の成員であることがきわめて重要である。なぜなら、他者の態度を受け入れることによって、自分の権利に対する承認が保証されるからである。……そのことが、彼の立場をあたえ、共同体の成員であるという尊厳をあたえるのである⁴⁹。

⁴⁹ Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society: From The Standpoint of a Social Behaviorist*, Ed, Morris Charles, The University of Chicago Press, 1972. p.199.

ホネットによれば、ここでミードが「尊厳」という言葉を使うのは偶然ではない。なぜかという、個人がこの実践的な社会関係において、他者から承認されることによって、肯定的な自己関係を得るからである。そして、ミードは自己価値を表現するため、「自己尊重」という言葉を選んだ。「自己尊重」について、ホネットは、次のように解釈している。

ミードが自己価値の意識を表すために選んだ一般的概念が、「自己尊重(自尊心)」である。この概念は、個人が共同社会の成員によって一定の人格として承認される時にとることができる、自分自身に対する肯定的な態度を意味している。さらに、自己尊重の程度は、主体が相互行為のパートナーをつうじて確認する性質または能力がその都度どれぐらい個人化されているのかにかかっている。「権利」とは、それぞれの人が共同社会のすべての成員と必ず共有する性質のものであるという点で承認されていると知ることができるものことだから、ミードにとって、権利は、自己尊重に対する堅固だが、きわめて一般的なものにすぎない土台を表している(KA,S.128、106頁)。

つまり、「権利」は個人の「自己尊重」のために、重要な基礎を与える。権利と自己尊重の関係を説明するため、ホネットはミードの著書の中から、次の箇所を引用している。

人の内部意識に立ち返り、自尊心を維持するのに、我々がどんな者に依存しがちかを探るのは、興味深いことである。もちろん、そこに深く高い基礎がある。人は約束を守り、義務を遂行する。そして、このことが自尊心の土台を提供する。しかし、これらは、我々が扱わなければならない共同体の成員のほとんどが持っている性格である。我々は共同体に所属し、我々の自尊心は、このような自尊できる個人としての、我々自身の認知に依存している⁵⁰。

そして、ホネットによれば、ミードはヘーゲルのように愛を承認の第一段階として論じていないが、ヘーゲルにおける法という承認の第二段階に対応して、ミードは「一般化された他者」から法における個人間の義務・権利を論じている。特に、「一般化された他者」は、ホネットによれば、ヘーゲルの承認論の「単なる理論的な補足を表すだけでなく、事態に応じて深化したことも示している」(KA,S.129、107頁)。

しかしながら、法的関係において、つまり個人が社会共同体の成員として承認されることにおいては、まだ、個人は「他者と区別されるような性質の能力」(KA,S.129、107頁)を持つ個人化された主体にはなっていない。この点について、ミードとヘーゲルは同じように「主体の個人的な特殊性が確認されるはずの新たな承認関係」(KA,S.129、107頁)が必要だということを考えている。

⁵⁰ Ibid.,p.204.

まず、ミードによれば、個人は他者に対する自分自身の能力、特殊性または優越性を認識する際に、もちろん、自身が属する経済的地位、社会身分によって、自己と他者を区別することができる。この特殊性（優越性）において、個人は自分の特殊性を運用し、社会共同体に自分の身分を承認されることによって、自己を肯定するのである。この特殊性（優越性）は個人が自己実現するための、根本的な方式である。ミードは、次のように書いている。「このような優越性は人の自我が実現される本質的な仕方であり、それは、我々が利己的人間、自己中心的人間の表現と名付けるものと同一視するべきではない」⁵¹。

そして、ミードにとって、社会過程において個人が自己実現することは、自我と他者の相互承認に基づいて、個人の独特な価値が認められることである。この独特な価値は、法的関係において個人が法的人格として同じ権利・義務を持つということではなく、道徳責任を持つ主体として、個人が特殊性を持つということである。このように、個人は自己実現をすることで、法的関係を超越して「人倫的な自己確認」(KA,S.140、116頁)を持つことになる。ここで、ホネットによれば、ミードはイエーナ期のヘーゲルと同様に考えている。

自分が承認されていないと自覚している自己実現の主体が行う理念化による先取りをミードが考察していたならば、「一般化された他者」の人倫的な概念に行き着いたと思われるが、この概念こそ、それぞれの主体が特異な性質や能力によって自分自身が他の全ての人格から区別される人格として確認されていると自覚することができるような相互承認関係をさすという同じ課題を、ヘーゲルの人倫の概念と共有しているのである(KA,S.141、117頁)。

しかし、ミードによれば、社会において個人の特殊性「優越性」を承認することは、個人が各自で自分の職業を通して社会共同体に積極的な意味を持つことである。ミードは次のように書いている。「もし人が純粋な優越性を持つとしたら、それは、明確な機能の遂行に立脚した優越性である。そして、彼が実際に、自分の属しているまさにその共同体の中でそれを活用するなら、他の人に対する自分の優越性を単に自慢するだけの人を考えたときに、我々が心配する利己主義という要素は消滅するのである」⁵²。ホネットによれば、ミードにおいて自己実現が、社会分業を展開されている社会に積極的な貢献をすることと結びつけられることによって、個人は他者と相互承認するのである。こうして、個人は自分の特殊性（優越性）を確認した上で、人倫的共同体におけるよい生活を目指すのである。

そこで、ホネットによれば、ヘーゲルは「相互直観」の概念を使って「愛」と「法」の統合としての「連帯」という承認形式を示すのである。ホネットは連帯について、次のように書いている。

⁵¹ Ibid.,p.205.

⁵² Ibid.,p.208.

この概念によって、間主観的な関係は、普遍的で平等な取り扱いという認知的な見方を「法」と共有し、情緒的な結合や配慮の面を「愛」と共有しているのだから、法と愛という二つの上位の承認様式の総合であることが明らかになる。ヘーゲルは、まだ「人倫」の実体主義的な把握にコミットしていなかった時期には、この概念を、法による認知的な印象のもとで愛が共同社会の成員の普遍的な連帯に純化した時に生まれる社会関係の様式と理解している。それぞれの主体はみな、他人を個体的な特性をもちあわせているということで尊重することができるのだから、この態度によって、もっとも多くの要求を含んだ形で相互承認がおこなわれるのである (KA,S.147、122 頁)。

この連帯に対応するのは、ホネットによれば、ミードの社会分業における個人間の相互承認である。この点で、ヘーゲルとミードの承認形式は共通している。

第2節 ホネットによる三つの承認形式

ホネットによれば、たしかにミードはヘーゲルと同じく、間主観的な承認関係において個人が実践的な同一性に至ると考えている。そして、ミードによって、ヘーゲルの承認論は唯物論へと転回し、イエーナ期にヘーゲルにおいて形成された理念を「規範的で内容豊かな社会理論への導きの糸」(KA,S.148、124 頁)として解釈する余地が生じるという。ここでヘーゲルが形成した理念というのは、間主観論から個人間の「承認をめぐる闘争」を通して人倫社会を形成する理念的過程であるが、こうしたヘーゲルの承認の構造はホネットによって、「それだけでは自己意識の前提条件をなすものとしてではなく、人間が積極的な自己関係を保っていく実践的な条件としてとらえられる」(KA,S.308、247 頁)。こうしたヘーゲルにおける承認の構造と承認の諸形式とをアクチュアルにするために、ホネットは「現象学的に構想された類型学の形で」(KA,S.150、126 頁)、承認形式を経験科学の論証と結びつけて再解釈する。それは、ホネットにとって、承認をめぐる闘争と規範的社会理論を結合するためのいわば、第二のステップだと言える⁵³。そのため、本節ではホネットが展開した三つの承認形式を見ていく。

①ホネットによる愛という承認形式

まず、愛に関して、初期のヘーゲルはロマン主義の影響のもとで男女の性愛関係を強調したが、ヘーゲルはこうした性愛関係から家族における親子の愛情関係を展開する。ホネットにとっても、ヘーゲルと同様に愛は人間の原初的な関係であり、友情、親子、恋愛という情緒的形式で表現される。こうした愛こそが、相互承認の最初の形態

⁵³ ホネットは、承認をめぐる闘争を再び利用することで、規範的社会理論と結合することを目指している。それを実現するために、ホネットはまず、主体間の相互承認を「経験的アプローチを採用する社会心理学」に依拠して再構成した。その上で、ホネットはまた、「確証された現象学」から承認形式を改善し、承認をめぐる闘争を道徳的な人倫に基づいて解釈する、という二つの課題を解決しなければならない。それについては、本章の第2節と第3節では、詳しく説明する。

である。愛と他者との関係を通して、個人は自らを他者から必要とされる存在として認識すると同時に、この相互関係において、自らが他者に依存していることを認識する。この愛について、ホネットは次のように述べている。

ヘーゲルにとって、愛が相互承認の第一段階を表すのは、愛を成就することで主体が目に見える形で求めあうという性質の点で相互に確証しあい、同時に必要な存在として承認しあうからである。二人の主体は愛に満ちた気遣いを相互に経験することで、そのつどの他者に必要性という点で依存していることについて一致していることを知る(KA,S.153、128頁)。

従って、ホネットにとって愛とは『人倫の体系』の中でヘーゲルが述べたように「他者において彼自身という存在であること」(KA,S.154、129頁)として概念的に定式化される。

ホネットはこうした愛という承認の形式を、さらに精神分析における対象関係論という関係から考察する。とりわけドナルド・ウィニコットにおける対象関係論は、幼児の相互行為をモデルにして、他者との相互関係を他者からの独立と他者と共存するための自己犠牲との間における緊張関係として説明する。ホネットによれば、こうした「対象関係論の研究の伝統は、愛が相互承認の特別なモデルの基礎にある相互行為の関係であることを理解するうえでとくに適切なものなのである」(KA,S.154、129頁)という。

ドナルド・ウィニコットは個人の情緒的発達段階を、個人が依存から独立へと至る成熟段階として、「絶対的依存」、「相対的依存」、「独立への方向」という三つの段階から説明する。しかし、こうした独立としての成熟の過程は、社会との同一化の過程でもある。①まず、母親が妊娠し、子を生み育てる段階では、母と子は完全な共存状態にある。胎児は母親の身体の一部として、この母親から栄養を摂取する。また、生まればかりの乳児は外的世界も自分自身も認知することはできず、完全に母親の愛に依存した状態である。この愛のなかで、乳児は外的世界をそれに対する自らの無力感とともに経験する。例えば、乳児は「『だっこされた状態』という物理的な保護空間においてだけ、運動および感覚の面での経験を唯一の体験中心に向けて調整することを学ぶ」(KA,S.160-61、134頁)。このように、母親の愛によってこの身体的発達は可能となる。他方で、母親は妊娠する時から、子どもと同一化することを認めている。胎児のため、母親は自分自身の栄養を自然的に供給するになる。これがウィニコットの言う「絶対的依存」の時期である。ホネットによれば、「このカテゴリーは、ここでは二人の相互行為のパートナーが、そもそもその都度の他者にたいして個人としての境界線を引くことができず、欲求の充足という点で相互に全く依存しあっているということを意味するとされる」(KA,S.160、133頁)。②この「絶対的依存」としての子と母親との共生状態から、互いに独立するまでの段階をウィニコットは「相対的依存」と呼ぶ。一方で、母親は子が成長するにつれて、社会に向かうことになる。他方で、子は視覚や触覚を通じて経験的世界を知覚し、知力の発達に伴って母親からの独立を認識するようになる。「これにともなって母親の人格がこの世の中において自分の全能の支配下にはないものとしてはじめて体験されるとすれば、それは、子どもにとって自分の独立性に気づく萌芽を同時に意味している」(KA,S.161、134頁)と、ホ

ネットは述べている。この相対的依存の段階は、ホネットにとって相互行為の段階であり、成熟した愛における「他者において自己であること」(KA,S.162)という相互行為の形式と対応する。③さらに成長すると、子は母親との相互関係から脱して、自己自身の中に自己と他者との存在を認識する。こうした過程の中で、子は社会的存在者となると同時に自らの同一性を獲得する。ウィニコットは、このように子が自らの独立性を獲得しながら、同時に社会化される段階を「独立への方向」の時期と呼ぶ。

こうして、子と母親とが互いに独立する過程は、社会的緊張という危険を孕んでいるとウィニコットは指摘する。ホネットによれば、この社会的緊張を超えて、子は他者（そして母親と父親と）を自分自身と同じ権利を持つ存在として初めて承認することになる。ホネットによれば、子が社会的緊張というこの危険を克服する「心的メカニズム」(KA,S.162、135頁)として、ウィニコットは「破壊」と「移行現象」という心的現象を説明している。①子は母親（対象）を「主体の全能的統制の領域外に位置づけることなのである。つまり、主体（子）が対象を投影的存在物としてではなく、そのもの自体としての存在物として認識し、外的対象として知覚」⁵⁴し、この対象としての母親を攻撃し、破壊しようとする。そしてこの破壊を通じて、子は母親が独立の存在であるかどうかを確認する。ウィニコットは、この破壊について次のように述べている。

主体が対象を破壊するのは、対象が全能的統制外に置かれているからである、とだけ言うのでは不十分であることに注目することは重要である。つまり、このことを別の言い方をして、対象の破壊が対象を主体の全能的統制の領域外に置くのである、と述べるも同程度に意味のあることなのである⁵⁵。

この破壊行動に対して、母親がこうした子の試みを受け入れ、子の独立性を認めることによって、緊張関係は乗り越えられて、互いの独立した人格が認識される。ホネットによれば、これこそが愛という承認形式に他ならない。ホネットにおいて、破壊行動は「承認をめぐる闘争」として説明されうるのである。すなわち、子は母親の愛において、破壊行動という闘争を通じて、独立した存在としての母親に自らが依存することを認識しながら、この母親を愛し承認する。ウィニコットは次のように説明する。

母親は（子が）この時期を乗り越えるために必要とされる。そして、彼女の生き残る価値のため、母親は必要なのである。彼女は環境としての母親であると同時に、対象としての母親、熱愛の対象でもあるのである。後者の役割のなかで、彼女は繰り返し破壊され傷つけられる。子どもは漸次、母親の二つの側面を統合し、生き残った母親を愛し、同時に情愛を示すようになる⁵⁶。

⁵⁴ ウィニコット『遊ぶことと現実』橋本雅雄訳、岩崎学術出版社、1979年、126頁。

⁵⁵ 同上、127頁。

⁵⁶ ウィニコット『情緒発達の精神分析理論』牛島定信訳、岩崎学術出版社、1977年、121頁。

他方で、子の「破壊」から生き残るためには、母親は子の独立を認めなければならない。ホネットによれば、「このように述べてきたやり方で相互に境界線を引くための第一歩に成功すれば、母親と子は、相互に共生しながら、融合しあう必要はなく、その都度の他者の愛に依存しあっていることを知ることができるのである」(KA,S.164、137頁)。

②ウィニコットにとって、社会的緊張という危険を克服するためのもう一つの心的メカニズムは「移行現象」(Transitional Phenomena)であり、これは子が周囲の環境を対象として体験することである。身の回りのもの(例えば、毛布、ぬいぐるみのようなもの)を自ら意のままに扱うことができるものとして認識することを通して、子は両親が自分の支配下になくことによって生じた不安を克服する。こうして、子が「見出す、使用する」⁵⁷身の回りのものが、移行対象である。ウィニコットによれば、「もちろん、移行対象はそれ自体が移行的なものではない。移行対象は幼児側の移行を、つまり、母親と融合している状態から、母親の外部にあり独立したものとして存在する状態への移行を表しているのである」⁵⁸。こうした移行対象という心的メカニズムは、ホネットにとって愛という承認形式を「直接拡大したもの」(KA,S.167、139頁)だという。子は母親から持続した愛を受けることができなければ、自らが「ひとりでいられる能力」⁵⁹を発達させることができない。子の「ひとりでいられる能力」は、母親の愛によって親子の信頼関係から生み出される。子は独立した人格としての母親を愛すると同時に、この母親に愛されることを知ることによって、自己関係に到達する。ホネットによれば、子はこの信頼関係によって、自分が他者⁶⁰にとって存在価値があることを確信し、それが自己信頼となり、肯定的な自己関係となる。

ウィニコットによれば、「一人でいられる能力」によって生じる自己関係から、子はさらに社会化の過程の中で、他者との「相互の境界消滅」(KA,S.170、141頁)を経験することを通じて、自立的な主体となる。このように、人間は親子関係と同じように、友情関係においても、恋愛関係においても、他者との対立と融合という過程を通して、自己自身が独立な人格を持つ主体であることを知る。こうした愛という承認形式は、ホネットによれば、主体間のコミュニケーションという契機を含意している。

この点で、ヘーゲルが「他者において自己自身であること」と記述した愛という承認形式は、間主観的な状態を表すのではなく、『ひとりでいられる能力』の経験と融合状態とをたえずとりもつコミュニケーションの張り詰めた弓を意味している。そこでは、「主我-関係性」と共生は、要するに『他者において相互に自分のもとにあること』を初めて可能にするような、相互に要求しあう平衡錘を表している(KA,S.170、142頁)。

⁵⁷ ウィニコット『遊ぶことと現実』 橋本雅雄訳、岩崎学術出版社、1979年、5頁。

⁵⁸ 同上、20頁。

⁵⁹ ウィニコット『情緒発達の精神分析理論』 牛島定信訳、岩崎学術出版社、1977年、21頁。

⁶⁰ 母親に愛されることによって、子は自分が母親に存在価値があることを確認する。このことによって、社会関係においても、子は自分が価値を持つことを信じることになる。

そして、ホネットによれば、この愛の関係においては、個人は他者と相互に関係すると同時に、主体としての自己と関係するようになる。さらに、こうした愛の承認形式は、個人が自己尊重を獲得するための前提であり、それによって、それは他の承認形式の前提として考えられる。それで、次には、ホネットが論じた法的関係を検討する。

②ホネットによる法的関係について

ホネットは法的関係と愛の関係を本質的に区別するが、両者を「社会化という同じモデルの二つの類型と捉える」(KA,S.174、145頁)。この二つの類型を適切に理解するためには、相互承認というメカニズムを考慮しなければならない。しかし法的関係においては、社会の成員として他者に対して規範的な義務を担っていることを認識することによってのみ、個人は権利を持つ主体として承認されうると、ホネットは考える。換言すれば、「共同社会の他の成員がすでに法の担い手として承認されていることを教えてくれる「一般化された他者」の規範的な視点から、自分たちの一定の要求が社会的に実現されることを確信できるという意味で、自分も法的人格であると理解することができるのである」(KA,S.174、145頁)。こうした法的関係における承認の形式をホネットはヘーゲルやミードの議論から取り出している。例えば、ホネットは『エンチュクロペティー』においてヘーゲルが承認形式の一つとして法的関係を論じている箇所注目する。

国家においては人間が理性的存在者として・自由なものとして・人格として承認され且つ取り扱われる。そして個々人は自分の自己意識の自然性を克服すると共に、一般的なもの・自己自身において存在する意志・法律に従い、こうして他人に対して一般的に妥当する仕方でふるまい、他人を自分自身をもそういう価値があるものと望みたいものとして承認する、すなわち自由なもの・人格として承認する⁶¹。

ホネットは、ヘーゲルがここで法的関係において個人が自由な存在者として、すなわち法的人格として承認されると説明していることに注目する。ヘーゲルが「自由」と結びつけて論じている法的関係とは「近代的法関係 (Modernes Rechtsverhältnis) という特殊な制度」(KA,S.175、146頁)に他ならないが、ミードは「一般化された他者」という概念によって、この法的関係の論理を明らかにしよう試みている。ではホネットは法的関係に内在する構造をどのように理解しているのだろうか。このことを明らかにするために、以下ではミードとヘーゲルとにおける法的関係の相違を検討してみよう。①ミードにとって、「法的承認」とは、個人が共同体の一員として、社会的規範としての権利と義務を持つことによって、他者と同じ法的人格として尊重されることを意味する。ホネットによれば、「ミードの社会心理学によって、『法的な承認』の概念は、他我と自我が共通に権利と義務が共同社会において正当に配分されるための社会規範を知っているから、法的な主体として相互に尊重しあう関係を表すにすぎ

⁶¹ ヘーゲル『精神哲学 (下)』船山信一訳、岩波書店、1989年、50-51頁。

ないということがまずもって示された」(KA,S.175-76、146頁)。すなわち、個人は社会的分業によって社会の成員になることで、権利主体となる。こうした法の在り方において、伝統社会における法的関係の一般的な特徴が適切に理解される。なぜならば、この法によって、個人は単に社会の一員という意味での権利主体となるからである。それでも、ミードにおける法的承認とは、個人が社会における主体としての尊厳を持つことを意味するとホネットは考える。だが、この尊厳は社会において不平等に配分されている権利と義務という意味で、個人が担っている社会的役割と完全に融合している。②しかし、ホネットの見るところ、ミードはこの意味において、個人が持つ権利の種類とその根拠を明らかにしていない。他方で、ヘーゲルにおいては、法的関係は普遍主義的な性格を持っている。つまり、ヘーゲルにおける法的関係からは、すべての人間主体が自由と平等な存在として承認されさえすれば、法的権利と義務とが守られるということを期待できる。ここからホネットは、個人が相互に法的人格としてその権利と義務に従うことで、道徳規範において「理性的に決定することができる人格」(KA,S.177、148頁)として承認されるという法的承認の形式を導いている。同時に、ホネットはヘーゲルとミードとの相違点について、次のように書いている。

従って、ミードの規定とは異なって、ヘーゲルの規定は、自明と思われている人倫的な伝統の権威からどれほど解放されているのか、またどれほど普遍主義的な基礎づけ原理に転換されたのかによってのみ社会的な法秩序に対してあてはまるのである(KA,S.177、148頁)。

このように、ホネットはヘーゲルとミードとの法的関係における相違点から、近代的法関係における承認の構造に対して二つの問題を提起する。つまり、①法という承認形式がどのような性質のものでなければならないのか、そして②近代的法関係において、法は「道徳的な責任能力」(KA,S.178、148頁)を持つ主体に対して、どのような意味を持つのかである。ホネットは愛という承認形式を説明するために経験科学の見地を援用したが、ここでも「経験的に確証された概念分析を援用」(KA,S.178、149頁)し、尊重と法との類型を解釈することを通して、法における承認形式を明らかにすることを試みる。

第一の問題に関して、「普遍主義的な尊重の類型が、もはや情緒と結びついた態度としてではなく、情動的な感情の動きをまったく内的に制限する純粋に認知的な理解がもたらしたものとして捉えることができるにすぎない」(KA,S.178、148頁)と若きヘーゲルが理解している点にホネットは注目する。反対に伝統的な法的関係においては、個人が法の主体として承認されることと個々の社会成員が「社会的な地位の点で」(KA,S.179、149頁)価値評価されることは相互に関連している。こうした伝統的な法的関係についてホネットは次のように述べる。

従って、役割の担い手としての個々人がそのたびごとに受ける価値評価に応じて法的な承認がいまだに等級付けられているとすれば、この連関は法的関係をポスト伝統的な道徳の要求に従わせる歴史過程の結果初めて解体されることになる(KA,S.179、149頁)。

ホネットによれば、近代的な法的関係において、法の対象は全ての人間であり、自由な存在としての主体である。個人が法的な人格として承認されることは社会的に価値評価されることから分離されるようになる。その結果、法的な人格としての承認と社会的な価値評価とに対応する二つの尊重の形式が生じることになる。こうした尊重の形式を説明するため、ホネットはルドルフ・イェーリングとステファン・ダーウオルの論述を参照している。ホネットによれば、この二人は尊重の形式を区別しなければならないと主張している。しかしながら、イェーリングの場合には、諸個人が行った「社会の「人倫的な」統合に貢献できる」(KA,S.180、150頁)行為は、相互の承認または、互いの敬意を表していると論じられる。それによって、その行動形態に表れている「社会的な尊重類型」は区別される必要があるとされる。イェーリングによれば、カント同様、「法的な承認」においては全ての人間が主体として「人格の意思の自由」(KA,S.181、150頁)に関して尊重され、「社会的な尊重」においては、社会的な価値評価に従って(個人の)「個人的な業績」(KA,S.181、150頁)が承認される。それゆえ「法的な承認」とは異なり「社会的な尊重」においては、個人の性質や能力に対する価値評価の基準が存在する。

同様に、ダーウオルの場合にも、すべての人間は人格として尊重されるべきだとされ、この尊重は承認尊重(Recognition Respect)と評価尊重(Appraisal Respect)とに区別される。ダーウオルにとって、尊重とは他者を適切に評価し承認することであり、それによって個人には人格として尊敬に値する権利が付与される。承認尊重において、人間は他者に適切に承認されるための権利を持つことになるが、ホネットによればこうした承認尊重は「経験的な認知」(KA,S.182、151頁)ということを含意し、人間が「人格的な性質」(KA,S.181、151頁)を持つ存在として認知的に認められることを意味する。そして、もう一つの尊重の形式である評価尊重においては、人間は自らが持つ性質や能力や地位によって、人格として尊重される。評価尊重は承認尊重とは異なり、尊敬する行為、また、適切な判断ではなく、(端的な)価値評価である。またダーウオルにとって、承認尊重は、その客体としての人間が人格としての人間であるという事実に基づくとされる。彼によれば、「諸人格を承認尊重することは、彼らが人格であるという事実を適切に重視するということである」⁶²。この承認尊重の中に、ダーウオルはさらに人倫的な領域における道徳的な承認尊重(Moral Recognition Respect)という狭い概念を設定し強調する。ホネットによれば、こうしたダーウオルにおける承認尊重には「実際の知識が状況解釈に加えられてはじめて、認知的な注意から、カント以来この概念によって考えられてきた道徳的な尊重が生じる」(KA,S.182、151頁)。さらに、ホネットによると「他の人間すべてを人格として承認するということは、人格という資格が道徳的に義務づけるものとしての人間にたいして行為しなければならないということ」(KA,S.181、151頁)を意味する。また「これ以上のことは、すべて規範的に義務付けされた人格という資格をどのように規定することができるのかにかかっている」(KA,S.182、151頁)という。それゆえ、近代の普遍主義における法的な承認の構造は、人間が他者に対して法的義務を守るべきだということを人倫的に認知するという契機に、それを経験的な状況に適用するという契機が組み込まれることで成立することをホネットは明らかにする。つまり、ホネットによれば、人間は

⁶² Darwall, Stephen. Two Kinds of Respect. *Ethics*, Vol.88, No.1,1977. p.39.

道徳的な主体として「道徳的な責任能力のある人格のクラスに属して」(KA,S.182-83、152頁)おり、そして近代的法関係において経験的な状況解釈が問題となるので、承認をめぐる闘争が生じるのである。概して言えば、ホネットにとって、上述した尊重の形式はどちらも、人間が一定の性質によって尊重され、それにふさわしい権利を認められるという点では同じである。両者の相違点については、ホネットは次のように書いている。

どちらの承認の場合にも、人間は一定の性質を備えているために尊重されるのだが、第一の場合（法的な承認）には、人間をそもそもはじめて人格にする普遍的な性質が問われているのに対して、第二の場合（社会的な価値評価）には、人間を他の人格との相違において特徴付ける独特の性質が問われているのである(KA,S.183、152頁)。

こうした個人の普遍的な性質と独特な性質の相違に応じて、個人の性質の問われ方がまた違ってくる。

従って、法的な承認にとっては、先に述べた人格の根本的な性質そのものをどのように規定することができるのかが問いの中心になるのにたいして、社会的価値評価にとっては、人格の特徴的な性質の「価値」をはかるための評価の準拠体系がどのようなものなのかという問いが中心となる(KA,S.184、153頁)。

そして、第二の問題に関しては、近代的な法関係における法の類型を確証しなければならない。つまり、ホネットによれば、個々人が「法的な人格として承認しあう際に、主体が相互に尊重しあうための能力を決定づけることができるものでなければならないという問題」に関しては、すべての個人が法的な主体として近代法において正当化された権利を認定することとともに、理性的な主体として法に従う能力を持つことが重要となる。一方で、ホネットにとって、法的承認において権利を認定することは法的な主体としての個人の権利を守ることを意味する。そして、個人にどのような権利を保障するかについては、それは近代法に基づいて正当化される権利にほかならないとされる。

他方で、ホネットは伝統法から近代法への歴史的発展という視角から、マーシャルの『シティズンシップと社会的階級』における法の変革過程にも注目している。それによれば、法の変革過程を通じて、個人の権利が拡大する過程は、「道徳的な責任能力」を持つ個人の「普遍的な性質の範囲」が広がることにほかならないとされる。マーシャルはリベラルな自由権（市民的権利）、政治的な参加権、社会的な幸福権という権利を区別した上で、個人の権利が拡大する過程を強調する。この点がホネットにとって重要となる。「われわれの議論の文脈でまず重要なのは、これとおなじ区別が社会的な階級差別の歴史的な均等化を個人の基本権が拡大していく過程として再構成するT・H・マーシャルの周知の試みの基礎になっていることである」(KA,S.186、155頁)。マーシャルはイギリスの史実に基づいてシティズンシップの三つの要素、すなわち、市民的、政治的、社会的要素を論じる。法の歴史を遡ると、古い時代におい

ての伝統法は、社会的に価値評価される地位身分による階級間の不平等を表し、また近代法において厳密に分けられている諸権利が互いに融合している。やがて、異なる時期にシティズンシップの各々の権利は伝統法の中で互いに融合する状態から脱して、「市民の平等の原理」⁶³に従うようになる。具体的に言えば、マーシャルにとって、18世紀における市民的権利、19世紀における政治的権利、20世紀における社会的権利（社会的な幸福権）がそうであり、こうした過程を通じて法的承認の内容も広がるのである。マーシャルは諸権利の形成過程を次のように要約している。

私は、市民的権利がまず最初に現れ、それらは一八三二年に第一次選挙法改正法が議会を通過する以前に近代的な形態でうち建てられた、ということを示そうとしてきた。次に現れたのは政治的権利であり、万人に妥当する政治的シティズンシップという原理は一九一八年に至るまで承認されなかったとはいえ、政治的権利の拡張こそは、十九世紀の主要な特徴の一つをなしているのである。これにたいして社会的権利は、十八世紀並びに十九世紀の初頭にはほとんど消滅してしまうほどに没落した。それは公的な初等教育の発展とともに再生しはじめたが、それがシティズンシップのなかの他の二つの要素と同等な位置を占めるに至ったのは、ようやく二十世紀になってからであった⁶⁴。

ホネットによれば、市民的権利から分離し形成された政治的権利は最初リベラルな自由権（市民的権利）の「派生的産物⁶⁵」に過ぎなかったが、参政権が成年男子から婦人へと拡大しすべての人間が平等な選挙権を持つようになる過程で、「政治的な意志形成過程への参加にたいして積極的な要求」(KA,S.188、156頁)が為されることを通じて、政治的権利はシティズンシップを構成する諸権利の一つとなった。同様に、社会的権利（社会的な幸福権）も初めは共同体の成員としての普遍的な基本権を要求するための派生的産物にすぎなかった。つまり、法の変革の過程あるいはシティズンシップの諸権利の形成過程は、普遍的平等の原則という圧力の下での発展であり、全ての人間が「政治的共同体の「対等な」成員」(KA,S.187、155頁)として、法的人格として認められることの結果なのである。

他方で、ホネットにとって、法・権利の有効性あるいは法に従うことは、法的な人格としての個人が法を道徳的自由意志によって認識し正当化すること、つまり個人が理性的に判断する能力を持つ人格として、法を認め・遵守ことに依拠する。ホネットは次のように述べる。

このような帰責が行われなければ、主体がかつてどのようにして法的な秩序にお互いに統合することができたのかを考えることなどそもそもできないだろう。この点で、近代の法共同体はすべて、もっぱらその正当性が平

⁶³ マーシャル・T・H、トム・ボットモア 『シティズンシップと社会階級--近現代を総括するマニフェスト』 岩崎信彦、中村健吾訳、法律文化社、1993年、17頁。なお、ホネットはこの原理を「普遍的な平等の原則」と呼んでいる。

⁶⁴ 同上、36頁。

⁶⁵ 同上、26頁。

等な権利を持つ諸個人の合理的な合意という理念に依存しているという理由で、成員すべてが道徳的な責任能力を持ち合わせているという仮定に基づいている(KA,S.184-85、153頁)。

つまり、マーシャルが伝統法から区別する近代法の歴史的な構成、すなわち、個々人の基本権の歴史的拡大が理解可能であるのは、ホネットによれば、それが「個人が法に服従する用意があると期待されるとすると、すべての社会成員が理性的な区別に基づいて既成の法秩序に合意できたに違いないとする道徳的な観念を具体化するための次の一歩」(KA,S.189、157頁)だからである。この意味で、近代的法関係における個々人の基本権の拡大は、ホネットにとって、道徳的な責任能力を持つ諸個人による法的な承認をめぐる闘争の所産だと言える。これこそが、ヘーゲルが主張していたことに他ならないと、ホネットは考える。

承認をめぐる闘争の圧力のもとでは、合意的な意志形成に参加するための新たな前提がたえず考え出されなければならなかったのだから、近代社会においてわれわれが関わっている個人の権利要求が累積的に増大しているのは、道徳的な責任能力のある人格の普遍的な性質の範囲が一步步拡大されてきた過程と理解することができる。犯罪者がブルジョア的な法秩序にたいして物質的な機会均等の次元をめぐる法規範の拡大を強いるのだとするヘーゲルの思弁的な考察に接した時、すでにこれと同様の主張をするテーゼとであっていた(KA,S.185-186、154頁)。

このようにホネットが考えるのは、政治的権利、社会的権利(社会的な幸福権)が形成される過程を見ると、社会的に不利な状況にある人々(例えば、収入がない人、婦人、子どもたち)には、初め、平等に社会活動に参加する条件が与えられていなかったからである。道徳的な責任能力を持つ個人が自由に、平等に社会活動を営むためには、個人の自由な領域の侵害に対する法的保護と「公的な意志形成過程」(KA,S.188、158頁)へ参加するための法的保証とが必要である。しかしそれだけではなく、すべての人間がその諸権利を有効的に行使するためには、個人に一定の文化的教養、経済的な能力などがまた保証されなければならない。そのことによって初めて、道徳的な責任能力を持つ個人は社会的な闘争を通じて法の内容を拡大し新たな権利を獲得することができ、また法的人格として承認されることにもなる。ホネットが引用するマーシャルの言葉を使えば、「こうして、設定された道を前進するように駆りたてる衝動は、いつそう完全な平等、地位身分を構成する素材の充実、そしてその地位身分を与えられる人々の数の増大を目指す衝動である」⁶⁶。法的承認における、その都度の既存の法の内容を反省し、個人のさらなる普遍的権利を認めるという運動によって、法的領域における「承認をめぐる闘争」は存続するとホネットは考える。

さらにここで、愛における承認形式の場合と同様に、法的承認における自己関係、すなわち自尊の問題についても検討してみよう。法的関係における自尊を説明するこ

⁶⁶ マーシャル・T・H、トム・ボットモア『シティズンシップと社会階級--近現代を総括するマニフェスト』岩崎信彦、中村健吾訳、法律文化社、1993年、38頁。

とは「尊重の欠如の経験がどのような性質のものなのか」(KA,S.191、159頁)という問いに関して重要となってくる。愛や自己信頼(自信)の場合と同じように、法的承認において個人は自らの行為を通じて他者に尊重されることで自己尊重を獲得することができる。ホネットによれば、このような肯定的自己関係は、個人が自らの身分や地位において承認されることではなく、法的基本権の形成において自由な存在として尊重されることに基づいて可能となる。彼は、この法的関係と自己尊重との関係を次のように説明する。

というのは、個人の権利がもはや社会的な身分集団に属するひとびとによって不平等に認められるのではなく、自由な存在であるあらゆる人間にたいして原理的に平等に認められるという条件のもとにおいてのみ、個々の法的人格が、自律的な判断形成能力が承認される客観化されたよりどころを発見することができるからである(KA,S.192、160頁)。

この法的承認と自己尊重との連関を論理的に説明するため、ホネットはジョエル・ファインバーグの理論を援用する。ファインバーグによる「どこでもない町」という人々が権利を持たない共同体に関する思考実験において、人々は「当然の報い何か」ということを考えず、それゆえ何かを手に入れる前に権利を要求しない。これについて、ホネットは「ファインバーグがこの思考実験に関心をもっているのは、「どこでもない町」のようなタイプの社会には、一般に道徳的な直観に基づいて考慮されるようないわば、決定的ななにかが欠落しているということ」(KA,S.193、161-162頁)だと説明する。こうした思考実験を通じて、ファインバーグは個人の権利と自尊の関係を明らかにする。権利を持つ主体としての個人は自らの権利を合法的に要求することができるとともに、この権利に基づいて、他者から尊重される。個人が合法的に要求することはまた、権利に道徳的な意義を与えることとなる。つまり、ファインバーグにとって権利を持つことは道徳的な人間となることを意味する。そのため、ホネットはファインバーグが権利と自尊との連関について論じる箇所を次のように引用する。

権利を持つことによって、私たちは「人々と同じように主張し」、他者たちを正視し、そして基本的な点で他のすべての人間と同等であると感じることができるようになる。自らが権利の保持者であると考えることによって、私たちは過度にではなく適度に誇りをもつようになる。こうした最小限の自尊心を持つことは、他者たちからの愛や尊重に値するためには不可欠なものである。実際、諸人格に対する尊敬は...端的に彼らの権利を尊重することだろう。従って一方は他方なしにはあり得ない。そして、「人間の尊厳」と呼ばれるものは、端的に権利を主張するという認知可能な能力のことだろう(KA,S.193、161頁)⁶⁷。

⁶⁷ Feinberg, Joel. *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, N.J.1980. p.151.

ホネットは、フラインバーグの思考実験における個人の権利と自尊心との関係に関する議論を援用することで、ミードの法的承認の議論を補強しようとする。前述したようにミードの場合、法的関係において個人が社会の成員として、すなわち法的人格として承認されることによって、肯定的な自己関係の表現としての自己尊重を持つことが可能となる。従って、ホネットは法的承認について以下のように結論づける。

このように述べてきた連関とこれまで展開してきた考察を合わせて考えれば、主体は、法的な承認を経験する中で、共同社会の他のすべての成員と同じく討議による意志形成に参加する能力をあたえる性質をもった人格とみなすことができるという結論を導きだすことができる。そして、このようにして自分自身に肯定的に関係する可能性を、我々は「自己尊重」と名づけるのである(KA,S.195、162頁)。

しかしながら、このように自己尊重を概念的に論じることはできるが、実際にそれが存在することを直接に証明することは難しい。ただ尊重の欠如という経験において個人が表現する行為を通じて、私たちはそれを間接的に推論できるのみである。それゆえ、この結論では、自己尊重を経験的に確証するにはまだ不十分であることに、ホネット自身も気づいている。

③ホネットによる連帯について

最後に、ホネットはヘーゲルとミードが展開した愛と法とは別の承認の形式、すなわち連帯という承認形式についても論究している。ホネットによれば、この承認形式に関しては、たしかにヘーゲルも「人倫」という概念によって、そしてミードも「社会的分業」という概念によって間接的には論じている。両者はともに、情緒的な愛や法的な承認から、個人が個人化された人格として承認される承認形式を区別する。こうした両者の一致点を、ホネットは次のようにまとめる。「人間主体は、なんの歪みもない自己関係に達することができるには、情動的な気づかいや法的な承認の経験に加えて、自分の具体的な性質や能力に、肯定的に関係づけることができるような社会的な価値評価をつねに必要としている」(KA,S.196、163頁)。そして、ヘーゲルとミードが理解した第三の承認形式を比較した上で、ホネットはこの承認形式を適切に理解するためには、我々は「間主観的に共有された価値地平が存在すること」(KA,S.196、163頁)を考慮しなければならないと述べる。その上、近代社会における法的関係に対して、ヘーゲルとミードが同様に、個人が社会成員として価値評価されることと、法的な人格として承認されることを二つの承認形式として取り扱っている。それによって、ホネットは自分自身が目指している法的承認を形成することができると考えている。これまで見てきたように、個人が社会的成員として価値評価されることと法的な人格として承認されることとが、歴史的に分離していく過程を考察することを通じて、ホネットは法的承認の成立を明らかにした。ホネットによれば、こうした「法的な承認と社会的な価値評価を比較する際に慮外にして置いたところまで戻って分析の糸をたぐることによって、経験によって確証された現象学という意味で、この承認関係の性質を最もよく定義づけることができる」(KA,S.197、164頁)。さらに、ホネットは法的

承認との比較を通して、社会的な価値評価が伝統社会から近代社会へと移行することによってさらに連帯という承認形式が成立することを見て取ろうとする。

法的承認においては、すべての人間が普遍主義の原則に依拠して、法的な人格として、相互に承認される。だが、連帯という承認形式においては、個人の具体的な性質や能力に基づいて、「間主観的な拘束力」(KA,S.197、164頁)を持つ特定の社会的な価値評価に従って、個人は相互に承認されることとなる。この価値評価において、人々は自らが属する社会文化において形成された価値共同体に表現される人倫的な価値及び目標に依拠して、その目標の実現への貢献度によって、個々人の能力・業績を相互に評価するのである。ホネットによれば、この社会的な価値評価が「支配的な人倫的な目標設定にそのつど規定されるとすれば」(KA,S.198、165頁)、個人の性質や能力が社会的に価値評価されることは、法的承認と同じように、歴史的発展において身分地位に基づいた伝統社会的な価値評価から脱し、個人化した近代的主体として価値評価されることになる。伝統社会においては、個人に対する社会的な価値評価はヒエラルヒーによって構成された共同体の人倫的目標を基準とする。個人は地位身分によって等級化され、この目標の実現への貢献度に応じて承認され、相応の名誉が与えられる。ホネットはこの名誉について次のように述べている。「身分制として構成された社会では、『名誉』は、社会的な地位と『人倫的』に結びついた集団の行動期待を習慣的に叶えることができるときに人格が獲得できる社会的名声の相対的程度を意味している」(KA,S.199、165-166頁)。ホネットはこの名誉という概念をさらに明らかにするために、マックス・ウェーバーの分析を援用する。ウェーバーによれば、地位身分(STATUS)は経済によって構成される階級(CLASS)ではなく、社会的文化によって形成され、「名誉」の社会的な評価に制約されているのである。この名誉について、ウェーバーは次のように述べている。

身分制的な名誉は、内容的にみて、集団に所属することを望むあらゆる人々が、とりわけある特定の生活様式を期待しているという事実によって、普通表現される。こうした期待が社会的交流(つまり経済やその他の目標に従属するのではない交流)の制限につながっている。こうした制限は通常の婚姻を特定の身分集団への所属範囲に限定するかもしれないし、完全に閉じた同族婚を引き起こすかもしれない。特定の身分集団の内部での婚姻というこのことが、他者の生活様式の単なる個人的な、社会的には意義のない模倣の結果ではなく、婚姻の持つこの閉じた性格が合意的行為である場合には、常に社会において身分制度が発展しているということになる⁶⁸。

この意味で、伝統社会においては、社会的な価値評価は地位や身分に制限され、特定の文化集団の価値に影響されることになる。ホネットは考える。そして、「この地位集団の『価値』は、社会的目標設定を実現していく貢献度について社会的に定義づけられた基準から生じるのであり、また成員それぞれの社会的な価値もこの基準に従

⁶⁸ Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (VOL.I-II). Ed. Guenther Roth & Claus Wittich, Trans. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London. 1978. p.932.

って評価されるのである」(KA,S.200、166頁)。ここから、ホネットは、伝統社会における個人の社会的価値評価のもつ二つの側面を検討する。①一定の文化集団に属する個人は具体的な性質・能力を持つ人格として、所属している文化集団の価値を実現するのに貢献的な性質や業績に応じて、相互に評価されうる。同時に、②それらの文化集団に属さない主体として個人が相互に評価することは、「個人化された主体が持つ性質」(KA,S.200、166頁)を評価することではなく、ヒエラルヒーによって等級化された文化集団が持つ性質を評価することを意味する。この場合、ウェーバーが説明するように、伝統社会において文化的に形成された身分集団は、排他的な性質を持つことになるので⁶⁹、社会集団から排除される個々人は、伝統社会において秩序化された価値としての「ヒエラルヒーそのものを問題にしない限り」、名誉や尊敬を獲得することはできない。つまり、名誉について、リチャード・セネットやヨナタン・コップが挙げる例のように、教師に認められなかった学生たちが、クラスのルールを破ることを通して「彼ら自身の尊敬バッジ (Themselves Badges of Dignity) 」⁷⁰を作るこのような仕方ではじめて尊敬の対抗文化という闘争が生じるのである。

だが、近代的社会においては、法的承認と身分制における社会的な価値評価とが分離し、伝統的な人倫の価値が個人を価値評価するための基準の妥当性が失われてしまう。ホネットによれば、この伝統的な価値評価が持つ「価値秩序は超越的な明証性の土台を奪われ、階層特有の行動への期待が同時にその時々 of 社会的名誉の基準をめぐって一義的に教示することができる客観的な準拠体系とみなされることはもはやなかった」(KA,S.202、167-168頁)。つまり、もはや個人は社会的価値評価のヒエラルヒーによって等級化されるのではなく、他の個人と同等で自由な主体として個人化されるのである。このように、近代社会においては、個人が社会的成員として「相互に区別しあう性質・能力」(KA,S.203、168頁)によって承認されることが、社会的価値評価の内容であり、個人はこの具体的な性質・能力に基づいた業績によって承認されることで、自分に価値があることを感じることになる。このように、近代社会に移行された社会的価値評価について、ホネットはさらに次のように説明している。

社会的な価値評価は、集団の性質にではなく生活史のなかで発達してきた個々人の能力の方に向かい始めるのである。業績が個人化されていくに連れて、社会的な価値表象は当然様々な人格的な自己実現の仕方にたいして開かれていく。それ以降は、今や階級や性別に特有なかたちで規定された価値多元的主義が、個々人の業績やその社会的な価値の尺度を決定する文化的な方向づけの枠組をかたちづくっていく(KA,S.203、169頁)。

このように、ホネットによれば、個々人は性質や能力によって承認されることに応じて社会的な信望を獲得することができることになる。ここで、ホネットは「社会的な名誉」の代わりに「社会的な信望」というカテゴリーを選ぶ。名誉(Ehre)とは個人

⁶⁹ これに関しては、Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (VOL.I-II). Ed. Guenther Roth & Claus Wittich, Trans. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London. 1978. p.43;p.932.を参照している。

⁷⁰ Sennett, Richard & Cobb, Jonathan. *The Hidden Injuries of Class*. University of Cambridge Press, 1977. p.84

的な領域にあり、主観的な判断により「自分の自己理解のうち無条件に擁護すべき面に対して主観的に規定できる基準を示すだけ」である(KA,S.204、169頁)。これに対して、ホネットによれば、社会的な信望(Prestige)とは、個人化された主体がヒエラルヒーによって規定された社会的な目標を実現した程度によって獲得した社会的な名誉ではなく、普遍的な価値地平において一般的な価値・目標を実現するのに貢献した自分の業績が社会的に承認されたことに対する名声を意味する。それゆえ、社会的な信望は自己実現という意義も含意する。

「信望」(Prestige)や「名声」ということでいまだに考えられているのは、自己実現によって抽象的に定義された社会の目標を一定程度実際に変換するのに貢献することをつうじて、個々人が自己実現の形態にたいして受ける社会的な承認の程度である (KA,S.204、170頁)。

他方で、近代社会において、一般的な社会的目標が具体的な基準体系として個人を価値評価することができるためには、この目標が実践的に具体化されていなければならない。そして、ホネットにとって、社会的な目標設定は文化的な解釈という「二次的な解釈」(KA,S.205、170頁)を通じて実践される。だが、この文化的な解釈は、実際の生活世界の歴史において具体的な社会集団が設定した目標に依拠している。この関係を、ホネットは次のように説明している。

従って、さまざまな自己実現の形態に認められる価値や、それに応じた性質や能力の定義の仕方もまた、基本的には社会的な目標設定をめぐる歴史的に支配的な解釈によってそのつど評価されるのである。たしかに、この解釈の内容もまた、自分たちの業績や生活形態が誰の目から見ても特に価値があると解釈することにどの社会集団が成功するのかわかっているのだから、この二次的な解釈の実践は、まさに文化的に持続されていくコンフリクトにほかならないと理解することができる(KA,S.205、170頁)。

そのため、ホネットによれば、連帯という承認形式においては、社会的価値評価に内在する文化的コンフリクトが存在している。この文化的なコンフリクトは近代社会においてシンボリックな暴力という形式を帯びる。つまり、ホネットによれば、「近代社会においては、社会的な価値評価の関係は、さまざまな集団がシンボリックな暴力という手段を用いて、一般的な目標設定にそくして自分たちの生活様式と結びついた能力の価値を高めようとする絶えざる闘争に支配される」(KA,S.206、171頁)。この議論をより詳しく理解するため、ホネットは適切にもピエール・ブルデューがディスタクシオンについて述べたことに言及する。すなわち、ホネットによれば、「ブルデューは、分析の基礎に行為の経済理論をおくことで、こうした社会的な価値評価をめぐる象徴的闘争の規範論理をしだいに弱体化させてしまう傾向がある」(KA,S.206;注65、18頁)。しかし、社会集団(ブルジョアジー、中間階級、庶民階級)や特にブルジョアジーに属するさまざまな職業集団の属する人々は、文化的闘争を通じて他の

集団に対する卓越性を保持し、ハビトゥスを維持することができるとブルデューは指摘している⁷¹。

さらに、法的承認と同じように、ホネットは連帯に対応する自己関係についても論じる。ホネットによれば、この自己関係を明らかにすることは、連帯についての解釈において重要な位置を占める。まず、身分制の社会的な価値評価において、個人が自らの属する社会集団の一員として獲得した実践的な自己関係は「集団の誇りという感情、あるいは集団の名誉」(KA,S.208、172頁)として表現される。この意味で、連帯は戦争のような闘いの経験によって生じる集団的關係として理解されている。個々人は戦争への参加を通して相互に一致した目標を持つことによって、個人の能力や性質を同じ尺度で価値評価し、それに基づいて相互に承認されうる。しかし、社会的な価値評価の変革に伴って、個人は個人化された主体として「自己評価」という実践的な自己関係に入ることになる。こうして、ホネットは連帯を次のように定義する。

従って、近代社会という条件のもとでは、連帯は、個人化された主体（そして自律的な）のあいだで対称的な価値評価が行われる社会関係という前提と結びついている。このような意味で対称的な自己価値評価を行うというのは、そのつどの他者の能力と性質を共同の実践にとって意義のあるもののように見える価値に照らして、互いに自分を観察することなのである。このような関係を「連带的」と名付けることができるのは、他の人格の個人的な特殊性に対する受動的な寛容だけでなく、能動的な関与も呼び起こすからである(KA,S.210、173-174頁)。

従って、ホネットは、主体の同一性の形成に関して、個人の親密圏で基礎的な愛と法における権利に加えて、共同体における基礎的な連帯という三つの形式を論じる。これによって、ホネットは同時に承認における実践的な自己関係を定式化する。すなわち、道徳的視点から愛における個人の自己要求と自己願望の表現としての自己信頼、法的関係において主体がほかの主体と同等の権利を持ち自らが道徳的人間であることの表現としての自己尊重、そして連帯としての共同体における自らの価値と能力との表現としての自己評価という三つの実践的な自己関係である。

同時に、ホネットによれば、こうした「尊重をめぐる闘争」は尊重の欠如という否定的経験に滞留することなく展開しうる。その際、承認の諸形式はこの道徳的な闘争の展開における仲介として形成されるという。こうした承認の形式と尊重の欠如との関係を、ホネットは「社会的な承認関係の構造」として下図（図1）のようにまとめている。

次節（第3節）では、承認の諸形式に対応する様々な尊重の欠如あるいは社会的不正義という現象を考察し、こうした現象が社会的なコンフリクトを動機付けうることを分析することにしたい。同時に、ヘーゲルの承認論が持つアクチュアリティを検討するため、「承認をめぐる闘争」を人倫的に解釈することというホネットの第三のステップの内実を明らかにしたいと思う。

⁷¹ ブルデュー・ピエール『ディスタンクシオン：社会的判断力批判Ⅰ・Ⅱ』石井洋次郎訳、藤原書店、1991年。

図1：社会的な承認関係の構造(KA,S.211、174頁)

承認様式	情緒的気づかい (emotionale Zuwendung)	認知的尊重	社会的価値評価
人格性の次元	欲求と情動の性質	道徳的な責任能力	能力と性質
承認形式	原初的關係（愛、友 情）	法的關係（権利）	価値共同体（連 帯）
発達の潜勢力	--	一般化、実質化	個人化、平等化
実践的自己関係	自己信頼	自己尊重	自己評価
尊重の欠如の形態	虐待、暴力的な強制	権利の剥奪、排除	尊厳の剥奪、卑 しめる
脅かされる人格性 の構成要素	身体的統合	社会的統合	名誉・尊厳

第3節 道徳的侵害の三つ形式

(1) 尊重の欠如について

ホネットによれば、尊重の欠如は承認の形式に対応して、身体の虐待、権利の剥奪、尊厳の剥奪という三つの形式に区別されうる。そして、こうした尊重の欠如は個人が承認において獲得した実践的な自己関係を侵害し、また「人間の統合性」(KA,S.212、176頁)にも否定的な影響を与える。なぜならば、尊重の欠如とは「人間存在に特有の傷つきやすさ」(KA,S.212、176頁)の表現に他ならず、それはホネットがヘーゲルとミードの思想の中から読み解いた承認関係において形成される人格の同一性を侵害するものだからである⁷²。『同一性への脅迫に対処する』における Glynis M. Breakwell の理論を傍証として引けば、同一性の形成過程、すなわち同化-応化の過程と評価の過程が断続性、特別性、自尊心 (Self-Esteem) という原則から逸脱する場合に、同一性の危機が生じるのである⁷³。

以下では、承認の否定として、三つの承認形式に対応する三つの尊重の欠如の形態について詳しく考察することにしよう。

① 身体の虐待

尊重の欠如の第一の形態は、身体の侵害である。個人の身体への侵害、すなわち自らの身体の自由な支配を他者が暴力的に否定することは、人格へ破壊的な影響を与える。ホネットは身体の虐待について次のように述べている。

⁷² ヘーゲルの間主観性論において、個人は他者との相互関係の影響のもとにある。ミードにおいても、<ME>が社会的規範に対応することによって、個人は自己像を獲得することができる。そのため、反対に尊重の欠如の経験においては、個人間の相互関係による人格の統合性が崩壊する危険があるわけである。

⁷³ Breakwell, Glynis. *Coping with Threatened Identities*, London and New York : Methuen, 1986. pp.46-47.

人間から自分の身体を自由に処分する可能性を暴力的に剥奪してしまうような実際の虐待の形態は、人格の貶めのうちもっとも根本的なものを表している。というのは、どのような意図によるものだろうと、人格の意思に反してその人の身体を我が物にしようとする企ては、他の尊重の欠如の形態よりも一層深い所にまで入り込んで人間の実践的な自己関係に破壊的な影響を及ぼすほどの辱めをもたらすからである(KA,S.214、177-178頁)。

こうした身体の虐待について、ホネットはさらに Elaine Scarry が『The Body in Pain』の中で論じている拷問による痛みというラディカルな例を挙げて説明する。Elaine Scarryによれば、拷問は基本的な身体の動作、苦痛を与えるもの、基本的な言語行動、という三つの審級から説明される⁷⁴。一方で、拷問は人に苦痛を与えるような具体的な行為であり、同様に苦痛の体験ということの実例である。他方で、拷問を受けた人々(捕虜・犯人)にとって、この身体の侵害を通して感じる痛み、特に死を感じるほどの痛みは、個人の身体によって表される自己存在だけでなく、彼の友人や家族との関係や彼の思想などに表現される自己関係までも否定する。つまり、こうした痛みにおいては、拷問を受けた人々が持つ、自らの友人や家族や国家などから構成される共同世界もまた崩壊する。ホネットによれば、身体の虐待は愛において形成された自らの身体と心への自己信頼を危険に曝すだけでなく、主体間の実践的な関係にも影響を及ぼし、個人の社会化において形成される自己関係としての自己信頼をも否定することになる。他方で、ホネットは心理学的研究を援用して、拷問などの暴力によって個人の人格が傷つくのは、それがつねに「精神的な死」(心的死)(KA,S.218、181頁)と関わっているからだと論じる。ブルーノ・ベテルハイムによれば、極限状況という経験は個人から彼の家族や友人との関係を含んだ生活の全てを奪うことによっても、個人を破滅へと導く。たとえば、不法な投獄や拷問といった強制収容所における極限状況の経験は、個人を肉体的に傷つけるだけでなく、彼の精神的な人格までも崩壊させる。ブルーノ・ベテルハイムは次のように論じている。

そういう経験は、これらの信念に基づいて形成されていた人格を破壊させるのに十分なものである。人が自ら統合のために、また死の不安から身を守るために頼りにしてきた信念の体系が、彼を失望させるだけでなく、さらに悪いことに、彼を心理的にも肉体的にも破滅させようとするとき、それは個々人の人格統合を完全に打ち砕くものになりうる。そういうときには、支えとなりうる何物も残されていないように思われる。さらに我々はもはや、何を信頼すべきか、何に対して身を守るべきかを再びたしかに知ることができるだろうなどという確信を持たなくなる⁷⁵。

ところで、ホネットによれば、この情緒的に形成される自己信頼という実践的な自己関係は、ほかの承認形式である法・権利や連帯のように歴史的に変化することがな

⁷⁴ Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of The World*, USA:Oxford University Press, 1985. p.28.

⁷⁵ ベッテルハイム・ブルーノ『生き残ること』高尾利数訳、法政大学出版局、1992年、13頁。

い。同様に、これに対応する尊重の欠如の形態も、あるいは、拷問や暴力による個人の心の痛みも、歴史的に変化することがない。だが、この身体の虐待という形態とは別の尊重の欠如の諸形態は、これに対応する承認の諸形式と同じく「歴史的な時代や文化的な準拠枠組とともに」(KA,S.215、178頁)変化する。

②権利の剥奪

身体の虐待が愛において形成される自己信頼に対応する尊重の欠如であるのに対して、法・権利関係において形成される自己尊重に相応する尊重の欠如の形態は、権利の剥奪である。個人が社会の成員としてほかの個人と同等の権利を要求でき、それによって同時に道徳的な判断能力を持った主体として承認されることによって自己尊重は形成される。フラインバーグ⁷⁶と Bernard R.Boxill が論じるように、このように個人が自らを権利の主体として認知することによって自己尊重が形成されるならば、この権利が奪われることは、その保持者としての個人の自己尊重が危険に曝されることを意味する。そのため、Bernard R.Boxill によれば、抗議することは権利の侵害を制止するためだけではなく、危険に曝されている自らの自己尊重を示すために行われるのである⁷⁷。ホネットはこの二人の議論を援用しつつ、権利の剥奪について、次のように述べている。

権利剥奪の経験は、典型的な場合には、すべての同時代人と平等な権利を持つ相互行為のパートナーとして自分自身に関係する能力である自己尊重の喪失をとまなう。従って、この場合に、承認に関して尊重の欠如によって人格から奪われるのは、社会化を促す相互行為の過程で初めて人格の側で苦勞して獲得されなければならない道徳的な責任能力に関する認知的な尊重である(KA,S.216、179-180頁)。

そして、ホネットによれば、奴隷制という権利剥奪の典型例は「社会的な死」(KA,S.218、181頁)という概念に該当する。奴隷制において奴隷は法的関係において存在しない社会的に死んだ人間なのである。オルランド・パターソンは、こうした奴隷の社会的な死を「組み込み」と「折出」という概念によって説明する。

奴隷が社会的な死であることを表現する二つの様式をまとめるならば、次のように言えるだろう。組み込み型では奴隷はアウトサイダーであるからどこにも所属しないと考えられているに対し、折出型では奴隷は所属しないからアウトサイダーになったのである。前者では奴隷は外からの流浪者で、侵入者であり、後者では内部の流浪者で、共同体のすべての権利を剥奪された人である⁷⁸。

⁷⁶ 前節で見たように、ホネットは法と自己尊重の関連を論じるためフラインバーグの議論を参照しているが、ここでも同じくフラインバーグの議論を通じて、権利の剥奪が自己尊重の喪失につながるを示そうとしている。

⁷⁷ Boxill, Bernard. "Self-Respect and Protest," in: *Philosophy & Public Affairs*, Vol.6, No.1. 1976. pp.58-69.

⁷⁸ パターソン・オルダンド『世界の奴隷制の歴史』奥田暁子訳、明石書店、2001年、

ところで、権利の剥奪、あるいは個人が道徳的な判断能力を持つ主体として承認されないということの意味内実は、法の内容と範囲が制度化される過程において、歴史的に変化する。つまり、ホネットによれば、この権利の剥奪という尊重の欠如の形態は「歴史的な可変量を表している」(KA,S.216、180頁)。

③ 尊厳の剥奪

尊重の欠如の第三の形態である尊厳の剥奪は、連帯において形成される自己評価に対応する。尊重の欠如のこの形態は、個人化した主体としての個人の「名誉」や「信望」、あるいは個人の価値を貶め、彼の尊厳を剥奪するというものである。そして、個人は個人化された主体として、「社会の文化的な伝統の地平における自己実現のあり方に認められる社会的な価値評価の度合い」(KA,S.217、180頁)に応じて、名誉や信望を獲得する。伝統社会においては、個人が社会の成員として、ヒエラルヒーのうちで等級付けられるため、この個人の価値や地位が低く評価される場合には、社会共同体の成員としての自分自身を肯定的に自己評価することはできない。これに対して、現代社会においても個人の集団的な性質ではなく、個人化された人格として自身の能力や特質が貶められることで、肯定的な自己評価を形成する機会が奪われることがある。ホネットによれば、「この場合、承認に関して尊重の欠如によって人格から奪われるのは、人格自身が集団的な連帯の手をかりながら苦勞して見出さなければならなかった自己実現の形態に対する社会的な同意である」(KA,S.217、180-181頁)。

個人が社会の成員としての価値評価を通じて承認されることによって形成される自己評価と対応する尊重の欠如の第三の形態は、伝統社会から個人が個人化される過程に準じて、やはり歴史的に変化する。他方で、ホネットは尊重の欠如のこの形態を身体の虐待における精神的な死や権利の剥奪における社会的な死と同じように「人間の身体の衰退状態に関するメタファー」(KA,S.218、181頁)によって説明する。尊厳の剥奪は「侮辱」(Kränkung)(KA,S.218、181頁)と関わる。つまり、「人間存在は、病気をすることで身体的な生命が危なくなるのと同じように、社会的な貶めや辱めを経験することによって同一性が脅かされる」(KA,S.218、181頁)。そのため、ホネットによれば、この尊重の欠如は Glynis M. Breakwell が論じるように、人格の同一性を危険にさらすことになる。同時に、この身体的な苦痛に対する情緒的な反応が否定的な社会的経験において生じることが「承認をめぐる闘争」に「情動的な衝動の基礎」(KA,S.219、182頁)を与えることになる。ホネットは次のように書いている。

つまり、様々な尊重の欠如の違いは、人格から一定の同一性要求にたいする承認を剥奪することで、それぞれが当の人格の実践的な自己関係にどれぐらい衝撃を与える可能性があるのかということに即してははかれなければならない。こうした区分から始めることで、ヘーゲルによっても、ミードによっても答えが与えられなかった尊重の欠如の経験がどのようにして人間主体の情動的な体験に根を下ろし、社会的抵抗やコンフリクト、

まさに承認をめぐる闘争のきっかけとなる動機を与えるのかという問いに初めてとりかかることができるのである(KA,S.213-14、177頁)。

ホネットによれば、ヘーゲルは犯罪というかたちにおける「承認をめぐる闘争」について論じており、ミードは「ME」に規範的な意味を持たせることによって、尊重の欠如という侵害性を表現している。だが、二人とも個人が尊重の欠如の経験から「承認をめぐる闘争」へと実践的に移行する際に生じるはずである情緒的な反応という媒介について説明していない。これに対して、ホネットは「恥辱や憤激、傷つけや尊重の喪失をもたらすような否定的な感情反応がこの媒介の機能を果たすことができるというテーゼ」(KA,S.219、182頁)を主張する。以下では、尊重の欠如の経験から否定的な感情反応を通して「承認をめぐる闘争」が現実を開始されるプロセスについて、ホネットの説明を考察することにしよう。

(2) 承認をめぐる闘争への転換

ホネットによれば、尊重の欠如の経験は、個人の精神的状況を表す否定的な感情反応をつねに伴う。自らの同一性の獲得を目指す個人が他者に承認されないという尊重の欠如によって、この個人の人格において「精神的な空隙」(KA,S.220、183頁)が生じる。個人は、このように自ら辱められることに対して、憤激のような情緒的反応を示す。このことを詳しく説明するために、ホネットはジョン・デューイのプラグマティズムにおける「感情Emotion」と行為との連関に関する議論を援用する。デューイによれば、感情とは情緒的反応であり、行為の目的が期待するとおりに成功したことに対する肯定的な情緒的体験と行為が失敗したことに対する否定的な体験とに区別される。ホネットによれば、特に、この行為の失敗から生じる情緒的な反応において、個人は行為のモードを認識する。個人自身の行為あるいは諸個人の間相互行為がその目的を達成せず失敗することによって、道徳的な「罪の感情」や「道徳的な憤慨」が生じ、それによって、「行為を制止するほどの規範」(KA,S.221、184頁)に関する道徳的な知識が情緒的に意識される。そして、この道徳規範を意識する否定的な感情反応なかで、特に恥という情緒的な体験においては、自己自身の全てが否定されたように感じられ、道徳的規範的な意味における理想的な自己への到達が不可能となる。このように、個人における否定的な感情反応においては、自分自身の価値が否定されることにより、他者との相互行為も道徳的な危機に曝される。ここに社会現実におけるコンフリクトが起こりうる。ホネットはこの闘争の可能性について、次のように述べている。

尊重の欠如の経験が承認をめぐる闘争の動機づけとなるきっかけをあたえる可能性があるのは、こうした恥と感情反応においてである。なぜなら、辱めを被ることで個々人が強いられる情動的な緊張は、能動的に行為できる可能性を再び取り戻すことによってしか、そのつど解消することはないからである(KA,S.224、186頁)。

たしかに、この媒介としての感情反応こそが承認をめぐる闘争を動機づける。だが、ホネットによれば、この闘争が集団的な社会運動へと転換することを説明するために

は、この社会闘争を道徳的経験のダイナミズムから説明することがまた必要である。なぜなら、ホネットによれば、身体の虐待と権利の剥奪と尊厳の剥奪という尊重の欠如の諸形態は、同時代の政治的、文化的な環境に基づいて、そして、「社会運動という表現手段」(KA,S.225、187頁)を通じて、個人の否定的な感情反応から政治的抵抗運動へとなることによって、「政治的・道徳的な確信」(KA,S.225、187頁)へと展開することができる。

ホネットは社会理論史を遡って、特にヘーゲルに依拠するマルクス、ソレル、サルトルの社会哲学理論を分析し、同一性という道徳的な要求から生じる承認をめぐる闘争が、政治的、文化的な時代状況に依拠しつつ間接的に社会運動へと発展することを論証しようとする⁷⁹。カール・マルクスはヘーゲルの「主と奴」の弁証法に基づきながら、生産行為を通して表現される相互承認が労働において現実化されると論じる。ホネットによれば、若きマルクスにとって、個々人は労働を通して自らの個性を表し、この労働の所産である商品の交換において他者と相互に承認しあうことで、自らの価値が認められることとなる。つまり、生産と交換の過程は、諸個人の間での相補関係を表し、人間の社会的な関係を確証することになるとホネットはマルクスを解釈する。「ジェームズ・ミルの政治経済学からの抜粋」におけるマルクスの人間の承認関係に関する分析をホネットはつぎのように評する。

(マルクスは)主体が労働をつうじて自己自身と他者にたいして経験する「二重の肯定」について語っている。すなわち、主体は、生産された対象という鏡のなかで一定の能力を積極的に手に入れる個人として体験されるだけでなく、具体的な相互行為のパートナーの欲求を充足することができる人格としてもとらえられるのである(KA,S.232、194頁)。

しかし資本主義社会においては、資本家階級が生産手段を独占することによって、労働に媒介された個人間の承認関係が解体されてしまうから、それに対抗しようとする階級闘争は、承認をめぐる闘争としても捉えることができると、ホネットは解釈する。

ホネットによれば、サルトルは若きヘーゲルにおける「承認をめぐる闘争の理念を批判的な志向性をもった社会理論の目的に役立てるのにだれよりも貢献」(KA,S.231、193頁)した学者である。サルトルは彼の後期の著作において、植民者と原住民との相互行為を「相互承認関係の否認と保持」(KA,S.252、209頁)というコンフリクトを孕んだ相互関係として捉えている。サルトルによれば、植民者は暴力によって原住民を奴隷化し、非人間化するだけで、彼らを承認しようとしなない。だが、搾取し続けるためには、植民地は原住民(奴隷)を家畜化することができないことを認めざるを得ない。また原住民は植民者の暴力や権威に屈服し、恥辱を受けることにより植民者に対する憎みを抱き、やがては植民地に反抗することにより自らの人間としての条件を要求する。だが植民者の圧迫政策により、彼らの権威や自らの死の恐怖によって彼らに屈服することに終始するならば、原住民は植民者に自分自身を人間として承認するよう

⁷⁹ ここでは、ホネットが論じている伝統的な社会理論、マルクス、ソレル、サルトルに関する分析をすべて考察するわけではなく、マルクスとサルトルにおける承認をめぐる闘争に関する議論を扱うことで止めたい。

要求することから逃げることとなる⁸⁰。ホネットによれば、サルトルは「神経症」という概念によって、こうした「社会的な支配構造全体を承認関係の病理と理解することができるとされる視点に方向づけをおこなう用意ができていた」(KA,S.254、211頁)。こうしたマルクス、サルトルにおける社会運動をめぐる理論のうちでは、「社会的なコンフリクトは相互承認という暗黙の規則の侵害に還元できる」(KA,S.256、213頁)とホネットは考える。とはいえ、この社会的コンフリクトと道徳的要求との連関は、彼らの場合には「理論的な伝統の断片」(KA,S.258、215頁)にとどまっている。

それゆえ、ホネットは社会闘争に内在する道徳的な動機づけ、あるいは社会運動と尊重の欠如のような道徳的経験との連関を明らかにするため、社会闘争というカテゴリーの再解釈を試みる。ホネットによれば、個々人が尊重の欠如を体験することから道徳的な要求へと動機づけられ、さらにそれらが普遍化された集団的な抵抗へと発展することで社会闘争は成立する。つまり、ホネットによれば、社会闘争は「社会的な抵抗や反抗の動機が内奥に潜む承認への期待を侵害することによって生じる道徳的な経験のなかで形成される」(KA,S.261-62、218頁)。ホネットによれば、ヘーゲルとミードにおける承認から区別された三つの承認形式においては、原初的關係を表す愛は個人間の独立と融合とにおける間主観的な相互承認として、社会的コンフリクトとなる道徳的な力を持たない。しかし、法と連帯の場合には、この二つの承認形式が普遍化された基準に依拠していることによって、個人は主体として承認されることを通じて、個人化された存在として尊重され、自らの同一性を獲得し認識する。しかしこうした尊重が欠如した場合には、承認への期待が裏切られることによってもたらされる道徳的な私的経験がある個人が表明し、それに他の諸個人が同じ集団の成員として共有された集団的感情によって反応することによって、集団的抵抗が可能となる。こうした承認をめぐる闘争の現実化、あるいは社会運動への発展のプロセスについて、ホネットは次のように書いている。

人間主体は承認への期待をいだきながら互いにであうのであり、心理的な統合条件もこの期待に付随しているのだから、尊重の欠如という感情が、社会的な相互行為の構造に組み込まれた道徳的な経験の核を形作るのである。この不当な扱いを受けたという感情は主体の周辺全体に始まり、自分を取り巻く社会状況にとって典型的なものとして経験されていくにつれて、集団的な行為になっていく可能性が出てくる(KA,S.265、220頁)。

この意味で、共同体における道徳的理念のもとでは、個人が受けた尊重の欠如の経験は、道徳的な感情によって共同体の他の成員に共有される。こうした集団的感情を通じて、各成員は、ある個人の人格の同一性が脅かされていることを認識し、彼の拒まれた性質や能力が「未来のコミュニケーション共同体」(KA,S.263、219頁)において承認されることを求めて、社会運動に参加する。こうして承認をめぐる闘争は、社会運動として現実化される。

さらに、ホネットは人類学におけるフィールドワークというアプローチから歴史を記述することによって、社会的経験の側面から承認をめぐる闘争に基づいた社会運動

⁸⁰ サルトル『植民地の問題』鈴木道彦、海老坂武訳、人文書院、2000年、61-87頁。

について論じている。ここで、ホネットが注目するのは、E・P・トムスンによるイギリス史に関する分析である。トムスン⁸¹は当時の政治経済学ならびにアダム・スミスの自由放任主義の観点から穀物貿易を分析するアプローチに対して、18世紀イギリスの食糧騒動（The Food Riot）を分析することを通じて「道徳経済学」という学問分野を展開した。トムスンにとって、飢饉の際の一般大衆の反乱（Insurrection）⁸²は、物価高によって「合理的な価格」（Rational Price）という道徳的な期待が裏切られていることを国民が認識し、不平等な配分に対して慣習あるいは伝統的な権利という道徳的要求を貫き通すために闘うことを意味する。トムスは伝統的な社会規範や義務という観点と共同体における経済機能という観点から構成される道徳経済学というアプローチを通じて、食料騒動が経済的な貧困の問題あるいは「慣習と伝統的な権利の及ぶ社会問題」のどちらか一方の観点からのみ、二者択一的に分析されるべき問題ではないことを示す。すなわち、トムスは市場経済と道徳とは分離されるべきではなく、社会闘争における道徳的動機の重要性を指摘する。この点に関してホネットは次のように書いている。

トムスは、社会的な反抗が単なる経済的な困窮や欠乏の経験を直接的に表現したものでは決してないという考えに従っていた。経済的な供給が耐え難い状態にあるかどうかは、むしろ困りはてた人たちが合意の上で共同体の組織に持ち込む道徳的な期待によって常に図られる。従って、実際に抗議や抵抗が発生するのは、たいていは、暗黙のうちに作用する合意が、経済的な状態の変化が規範を侵害するものとして体験される場合である。その限りにおいて、社会闘争の研究は、社会的な協働連関の中で支配者と被支配者の権利と義務の配分を非公式に規定している道徳的な合意の分析という前提に原理的に縛られるのである(KA,S.267、222頁)。

さらに、ホネットはバーリントン・ムーアの『不公正-服従と反乱の社会基礎-』(Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt)における「暗黙の社会契約」(Implicit Social Contract)という概念を援用することによって、トムスンが論じる承認という道徳的要求と社会闘争との連関を明らかにしようと試みる。ホネットによれば、暗黙の社会契約とは、「共同体において協働する集団間の規範的な合意」(KA,S.268、223頁)のことであり、人間が相互に受け入れられる社会における個人間あるいは集団間の相互的な義務と制限としての規範を意味する。この道徳的な相互義務においては、ある個人あるいは集団が担う仕事の遂行を拒否することができる。この意味でトムスンによれば、この暗黙の社会契約が社会の歴史過程の中で履行されなくなることによって、個人が社会的な不公正を経験し、個人あるいは集団の価値⁸³が脅かされる。そし

⁸¹ Thompson, E.P. 'The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century,' 'The Moral Economy Reviewed,' *Customs in Common*, New York: The New Press, 1991. pp.185-351.

⁸² ここでトムソン自身が注目する反乱とは1740、1756、1766、1795、1800年に起こった、よく組織され、年々規模が大きくなっていった物価設定（Setting the Price）を目的とする一般大衆の暴動（Risings of The People）のことである。

⁸³ トムスンによれば、現代社会において個人や集団は、自ら自身の義務を実行するからこそ、自らの同一性と自尊心とを承認するよう道徳的に要求することができるの

て、それによって激憤という情緒的反応が生じ、この感情が集団的に共有されることを通じて、社会的な抵抗が形成されるという。ホネットによれば、こうしたトムスンやムーアによる比較史的分析によって、承認をめぐる社会闘争に「最初の経験的な証拠」(KA,S.269、224頁)が示される。

同様に、「ただ承認関係そのものが拡大していくという論理が歴史記述の準拠体系になる場合に限って、個々のできごとと包括的な発展過程との溝が埋められる」(KA,S.269、224頁)のだから、歴史上の社会闘争を考察することによって、この社会闘争というコンフリクト・モデルに伏在する承認という契機が持つ、社会の歴史的発展と進歩に対する役割が明らかとなる。この意味で、個々の歴史上の闘争事件は承認の実現への貢献度に応じて、その社会道徳的な意義が評価されうる。従って、ホネットによれば、個人あるいは集団によって体験される尊重の欠如という経験に関する、ヘーゲルとミードの議論を解釈することを通じて定式化された、人間の実践的な自己関係の獲得へ向けた承認をめぐる闘争という概念は、社会的日常生活における道徳的進歩の歴史的過程として捉え直すことが可能となる。これに関してホネットは、次のように書いている。

身体の虐待、権利の剥奪、尊厳の剥奪というはなはだ暫定的な区別によって、ヘーゲルとミードが共有する基本理念が本来要求するテーゼ、すなわち人間の社会生活の現実において道徳的な力となって発展と進歩をもたらすものが承認をめぐる闘争であるというテーゼをさらに説得力のあるものにすることができ概念的手段を獲得したのである(KA,S.227、190頁)。

こうしてホネットは、承認をめぐる闘争を規範理論化するための人倫的な道を切り開く。この規範理論を正当化するため、ホネットはさらに「人格的な統合の間主観的な条件が満たされたものとして現れるコミュニケーション状態」(KA,S.273、227頁)という仮説を人倫的立場から明らかにしようと試みる。それによって、ホネットは、ポスト伝統的な承認論を規範理論として再解釈することを試みる。このことを次に考察することにしよう。

(3) 承認論から規範理論への展開について

社会の発展における承認をめぐる闘争は、同時に個人の発達における人格的統合性に関する間主観的な条件を満たすことで、個人が実践的な自己関係を獲得するための前提をも意味する。そのため、人倫の一般構想としての「規範理論を要求することが可能な方法論的な位置」(KA,S.275、229頁)を解明しなければならないが、ホネットはヘーゲル及びミードにおける承認概念の解釈を通じて展開されたポスト伝統的な承認論を、規範理論として再び取り上げる。

だという。これに関しては、Moore, Barrington. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. New York: White Plains, 1978.を参照している。

ホネットによれば、カントの道徳論は「道徳の目的を全体として人間主体の具体的な目的に照らして再び証明すること」⁸⁴ (KA,S.275、229頁)ができない。それに代わって、ホネットは人間を自律した人格として尊敬すべきという普遍的な道徳的格率を、承認論が最終的に到達すべき「善き生活」⁸⁵の一般的構想として捉え直す。ホネットのこうした承認論は、個人が日常生活におけるコミュニケーションを通して自らの同一性を獲得するという点では、コミュニタリアンの議論と一致する。だが、ホネット自身はリベラリズム的な地平から、個人が自らの同一性を獲得するために必要な社会的諸条件は三つの承認形式において満たすことが可能であることを論じている⁸⁶。ホネットにとって、リベラリズムとコミュニタリアリズムとは「社会的価値共同体が存在しなければ、民主的社会は機能しえない」と考える点、そして目指される民主的社会における規範を構想するという点では共通している。しかし、一方が「人倫的生活形式」を中心に考えるのに対して、他方は、個人の相互関係による自己実現に注目するという点では両者は異なっている⁸⁷。ホネットは承認論を展開することによって、「人倫的生活形式」と個人の自己実現とのいずれの観点をも説明可能とするような中間的立場を目指す。ホネットはこうした自身の立場を次のように論じる。

その点では、これまで規範的な構想として展開してきたように、承認論のアプローチは、カントに遡る道徳論とコミュニタリアンの人倫学の間際に位置している。承認論のアプローチは、一定の可能性にとって条件と捉えられる限りにおいてはもっとも可能性のある一般的な規範への関心を前者と共有するが、人間の自己実現という目的に向かう方向性について後者と共有している(KA,S.276、230頁)。

他方で、ホネットが依拠するヘーゲル自身の議論をリベラリズムあるいはコミュニタリアリズムのどちらか一方に帰属させることは容易ではない。ホネットによれば、

⁸⁴ ヘーゲルは、カントが固持する道徳的な立場を空虚で形式主義的なものであると批判する。この点については次の箇所を参照。ヘーゲル『法の哲学 I』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2001年、第135節。

⁸⁵ この善き生活とはカント的な抽象的道徳論ではなく、社会的に実践可能であるというヘーゲル的な道徳論に基づく。

⁸⁶ ホネットは1997年に受けたインタビューにおいて、自らの承認論が現代社会理論の議論においてどのように位置付けられるかについて明確に答えている。ホネットの基本の立場は、リベラリズムもコミュニタリアリズムでもない。個人の自己実現が善き生活の尺度となるという点では、彼の立場はリベラリズムに近い。しかし、この前提において個人の自己実現が可能である社会条件、あるいはそれが善き生活となる条件が、日常における個人間の承認関係であるという点では、ホネットの立場はコミュニタリアリズムに近い。これに関連して、ホネットは次のように述べている。「従って、私は最初に、個人の自己実現のための社会条件への問いに対して答える際に、コミュニタリアリズムとは異なる戦略を持っている、と言いたいです。私は、決して社会存在論的に共同体概念から出発しているのではなく、個人から出発しているのであり、そこから個人の自己実現の前提を問うのです。社会的諸関係の様々なタイプの条件をなすのは、相互承認の様々な諸形態であり、従って私のアプローチは、個人主義とコミュニタリアリズムとの間にあると言えるのです。」(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、177-221頁を参照。引用は190頁。)

⁸⁷ AG,S.328-338、380-391頁

ヘーゲルは全ての個人が自律的あるいは自己決定的な人格として尊重されるべきというカントの道徳的議論を前提とした上で、カント及びフィヒテ的な間主観性理論を乗り越え、相互承認あるいはコミュニケーション的関係を通じた近代社会における「善き生活」について構想しているのである。

そして、この「善き生活」を論じるために、ヘーゲルは個人が同一性を獲得するための道筋として、三つの承認形式（類型）とそれらが含意する「承認をめぐる闘争」というコンフリクト・モデルを構想している。この「承認をめぐる闘争」において、個人は肯定的な自己関係を獲得することによってコンフリクトを乗り越え、次の承認段階へと至る。『法の哲学』においてもヘーゲルは、「論理学」の方法論に依拠しながら、「抽象法」（否定的自由な意志）と「道徳」（個人の恣意的な意志）との揚棄によって「人倫」（普遍的な自由意志）が導かれるという三段論法を経て、正しさ、善、「善き生活」が実現することを論じている⁸⁸。ヘーゲルによれば、道徳は抽象的、形式的であって、客観性を持たないとされるのに対して、人倫とは社会的実践を通じて実現される自由を意味する。この自由というモデルにおいて、個人は他者とのコミュニケーション関係を通じて承認される。ヘーゲルはこうした人倫について次のように述べている。

人倫とは生きている善としての自由の理念である。生きている善は、おのれの知と意志の働きを自己意識において持ち、自己意識の行動を通しておのれの現実性を持つが、他方、自己意識もまた、人倫的存在をおのれの、即自かつ対自的に存在している基礎とし、おのれを動かす目的としている。---人倫とは、現存世界となるとともに自己意識の本性となった、自由の概念である⁸⁹。

さらにヘーゲルは『法の哲学』において「家族」、「市民社会」、「国家」という異なった人倫の各領域における相互承認を通して、個人が自由を実現する一般世界として「客観的精神」を構想している。ホネットによれば、ヘーゲルの言う人倫の諸領域における、この相互承認というコミュニケーション的関係こそが、近代社会における個々人の自由の実現のための社会条件と関わっている。そして、こうしたコミュニケーション的関係を三つの承認形式は含んでいるという。こうした意味で、ホネットはヘーゲルにおける承認論を「善き生活」を目指す規範理論として再構成する。一方で、道徳的毀損（道徳的侵害）の経験を分析することは、承認と道徳との内在的な関係を明らかにするための鍵となる。ヘーゲル的な間主観性において、個人は他者との相互関係を通じて自らの同一性を獲得することができるが、反対に道徳的毀損は不正あるいは尊重の欠如として、この個人の人格の統合性を侵害することとなる。それゆえ、ホネットにとって道徳的毀損は身体の虐待、権利の剥奪、尊厳の剥奪という三つ

⁸⁸ ホネットによれば、ヘーゲルは「否定的自由」、そして個人が自律的、自己決定的な人格として選択できるという「選択的自由」から、「他者の中で自己自身のもとにあること」という「コミュニケーション的自由意志」を論じている。こうしたヘーゲルの「人倫」は、ホネットによれば論理学の方法論を参照しなくても、説得力を持っている。

⁸⁹ ヘーゲル『法の哲学・II』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2001年、3頁、第142節。

の形式をとり、他者との相互関係を通じた自己信頼、自己尊重、自己評価という積極的な自己関係に対する侵害を意味する⁹⁰。他方で、道徳的毀損の諸形式と対応する承認の諸形式、すなわち愛、法・権利、連帯は、その社会的実践の過程において個人の人格の統合性を保証するものとして⁹¹、道徳的に捉えられるだろう。というのも、ホネットによれば、「個人は、同意してくれたり、激励してくれたりする他者の視点から、一定の特性と能力があることが実証される存在としての自分自身に対して関わることを学ぶことによってのみ、人格として構成される」(KA,S.277、231頁)からである。しかしまた、他者とのコミュニケーション的關係によって、道徳的毀損あるいは人格に対する侵害も可能となる。それゆえ、人格の同一性を守るため、承認は個人が実践的な自己関係を獲得するための道徳的要求としての義務⁹²でなければならない。

それゆえ、この視点からは、承認関係が個人間の道徳的義務（要求）と道徳的行為とを含意する関係へと人倫的に展開することが把握できる。換言すれば、「これまで概略的に述べてきた条件が、先に人倫の形式的な構想について確定しておいた方法論的な基準を十分に叶えるものであることはすぐにわかる」(KA,S.279、232頁)。同様に、こうした承認の道徳的要求によって、承認は行為規範を含意しながらも、そこにおいて個人が積極的な自己関係を獲得し自らの自由を実現できるものとして拡大していく。

このように、ホネットは規範としての承認の諸形式を整理し、承認論を規範理論として展開するために、現実の歴史的条件に基づいたポスト伝統的な承認論についてふたたび論じる。ホネットによれば、規範理論としての承認論は、生活の一般的な構造を持つものとして形式的に規定される。他方で、承認論は愛、法・権利、連帯という承認モデルを含み、「主体の人格的な統合の一般的な前提をなす限りにおいて、自己

⁹⁰ これに関しては、本節の（１）「尊重の欠如について」においてすでに詳しく論じた。また以下を参照。Honneth, Axel, "Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition," in *Political Theory*, Vol.20, No.2, 1992. pp.187-201.

⁹¹ ホネットは承認形式が個人の自由の実現を保証することについて次のように論じている。「愛、法、連帯という承認形式は、個人の生の目標を何の強制もなく表現し、現実化しようとする過程が頼りにする、外的な自由と内的な自由の条件を保証する間主観的な保護装置をなしている。さらに、この保護装置は、すでに規定された制度構造のようなものではなく、一般的な行動モデルに過ぎないのだから、あらゆる個別の生活形態からなる具体的な全体性から構造的なエレメントとして取り出されるのである」(KA,S.279、233頁)。

⁹² ホネットにとって、道徳的毀損という経験から、個人が自分自身の内で意識する内在的要求あるいは「義務」の概念は、既に確立している社会関係あるいは新たに確立されるべき社会関係が危機に陥るときに自己自身の人格の中で疎かにされた部分として意識されるものとしてのみ、内的に感じられる要求において理解されるべきである」(AG,S.188、205頁)。他方で、この道徳的義務はヘーゲルにおける人倫的義務論と一致し、相互承認する行為規範を表す。ヘーゲルの人倫的義務がカントの道徳的義務と異なるのは、それが現実の客観的な諸関係を表す点である。ヘーゲルによれば、「この「人倫的義務」の叙述が義務論の形式と違うのは、多々次の点においてだけである。すなわち、以下の叙述においては、人倫的諸規定は必然的諸関係であることが明らかとなるのであって、明らかとなればそこで立ち止まってしまい、その上さらにこれらの人倫的諸規定の一つ一つに「それゆえにこの規定は人間にとって義務である」という結文は付け加えられないという点である」。ヘーゲル『法の哲学・II』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2001年、15頁。（第148節）

実現のための質的な条件」(KA,S.280、233頁)を含む、というように内容的に設定される。だから、規範理論としての承認論は、現在の歴史的条件下においてのみ展開可能となる。こうしたホネットによる規範的理念あるいはポスト伝統的な人倫の一般構想は、様々な承認関係における相互行為を通じて個々人が個人化され、平等かつ特殊な人格として承認されるという点では、若きヘーゲル及びミードにおけるそれと一致する。しかし両者の理論には「それぞれの時代の歴史的な先入観が問題をはらんだかたちで混入してしまっていること」(KA,S.281、234頁)をホネットは批判する。例えば、ホネットはヘーゲルにおける承認形成を以下のように批判しつつ、それらを近代社会のもとで再構成することを試みる。

①愛

ヘーゲルは『法の哲学』⁹³における家族論の中で、承認の形式の一つである愛を自由の実現の基本要素として論じる。個人は自然的衝動及び欲求から生じる肯定的感情あるいは愛によって結びついた家族内の他者との承認行為によって、自己を獲得する。ヘーゲルは家族が自己実現を可能とする人倫の一領域であることを確信している。だがホネットによれば、この愛に関するヘーゲルの議論は歴史的に制限されたものであるという。というのは、ヘーゲルの愛及び家族の議論は、キリスト教の影響のもと(自然の衝動による)性愛を恥ずべきものとみなす一方で、カント⁹⁴とは異なって、感情や「愛着」に基づいた道徳的配慮によって、そして義務を含んだ婚姻の締結を通じて、性愛は人倫的なものになると考えるからである⁹⁵。ヘーゲルにとって、婚姻の本質は単なる契約関係ではなく、「個別性において独立している人格性という契約の立場から出発しながら、その結果この立場を揚棄するものであるからである」⁹⁶。愛により二人の人格が同一となり、婚姻を通じて共同生活に道徳的義務が含まれるようになる。だが、『法の哲学』の序論(第7節への補遺の箇所)において、ヘーゲルは普遍的自由意志(コミュニケーション的自由意志)を示す友情関係について論じているにもかかわらず、このパートナー間の承認関係は、自由の実現に関する分析としての彼の家族論の中で再び取り上げられることはない。他方でヘーゲルにとって家庭の分業とは、もっぱら夫が外的関係に従事することで家庭内の絶対的な位置を占めるのに対して、妻は「家族においてこそ実体的本分を持ち、こうした恭順のうちに己の人倫的心術を持つ」⁹⁷とされる。こうした家族関係は、近代社会において発展した婚姻関係や家族

⁹³ 『法の哲学』における家族愛の議論は『イェーナ実在哲学 I・II』の議論を再び利用したものとなっている。

⁹⁴ カントにおいて婚姻とは異性間の自然的な性の相互使用に関する契約であるとされる。しかし、ホネットによれば、「いかなる結婚も確かにまずは形式的に契約を結ぶことで成立するが、契約はあくまでも感情によって、結ばれる共同体を実際に生み出し、それを営む中で、「止揚」されるために結ばれるのだ、というのである。そのような「人倫の関係」があらゆる契約関係から区別される決定的な点は、ちょうどカントにおいて道徳的自立の説から契約としての結婚の必然性が導き出されたように、ヘーゲルにおいては人倫の概念の諸前提から生じることになる」(AG,S.203、221頁)。

⁹⁵ ヘーゲル『法の哲学・II』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2001年。

⁹⁶ 同上、44頁。

⁹⁷ ヘーゲルは次のように述べている。「だから夫は、己の現実的な実体的生活を、国家や学問などにおいて、またその他、外界や己自身との労苦に満ちた関わり合いや戦いにおいて営み、その結果、もっぱら己を二つに割ることからだけ己との独立的な合

関係の様態とは大きく異なる⁹⁸。例えば、近代社会における婚姻の締結においては、家族関係はその内的関係がより複雑となり（離婚により再構成の家族など）、家族が現に果たしている役割は変わりつつある。

こうしたヘーゲルの議論に対して、ホネットは精神分析の対象関係論を援用しながら、愛の関係を親子関係から友情関係にまで拡大して考察する。個人が愛の経験によって、緊張関係を乗り越え、依存から自身の独立へと発展することを通じて、他者との信頼関係は結ばれる。それゆえ、愛という承認形式は原初的關係として間主観的な条件を表し、人格の同一性の獲得に関わる人倫的規範を意味する。同時に、個人の相互関係を肯定的感情によって保証する親子関係や友人関係という愛の基本構造において、権利と義務を負う法的関係が共有されている場合にこそ、この基本構造は強制されることなく展開していくことができるとホネットは考える。ホネットは次のように論じている。

だが他方では友人関係や愛情関係の中で向き合っているパートナーの間で法（権利）が共有されていなければならないほど、愛の不変の基本構造は、その分何の歪みや強制もなく展開していくことができるということもありうる。その限りにおいて、ポスト伝統的な人倫の形式的な構想は、外部からの強制や影響に対して愛の根本的な平等主義を守り抜くことができるものでなければならない。愛の承認モデルの説明が人格的な統合の第二の条件とみなされなければならない法的関係の説明と接点を持つのは、この点においてなのである(KA,S.282、235頁)。

②法・権利

愛を伴う親子関係や友情関係としてのパートナー間の相互関係において、法的関係は共有されうる。愛に基づく家族関係は、ヘーゲルにとって婚姻の正式な締結という儀式を通じて、一つの人倫共同体における法的意義を持っている。例えば、個人は家族の一員として、その資産において法的人格となる。ホネットによると、近代社会における家族関係の形態は、こうした愛的関係と法的関係という二つの発展状態を持ちながら、傷つきやすさにより道徳的危機も表すのである⁹⁹。そのため、法的人格とし

一を闘いとるのであって、この合一の安らかな直観と感情的な主観的人倫とを、彼は家族においてもつのである。ところが妻は家族においてこそ実体的本分を持ち、こうした恭順のうちに己の人倫的心術を持つのである」(ヘーゲル『法の哲学・II』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2001年、53-54頁)。

⁹⁸ AG,S.193-215、210-233頁。

⁹⁹ ホネットは近代社会の家族の形態を二つの発展状態に分けて考える。①肯定的感情によって形成される家族の内部構造が愛という感情に左右され、外面的に脱制度化、多様化する。ホネットは、こうした第一の発展過程について次のように書いている。「性愛と結婚、結婚と共同生活、共同生活と子供をもうけることを結びつける制度的タガが数世紀にわたって築き上げられてきたが、いまやもっぱら感情面のみを重視するようになったことで、そうしたタガは分解し始め、それぞれの構成要素が再び分離可能となったのである」(AG,S.198、215頁)。②旧来の家族と異なって、特定の役割分担が解消され、脱伝統化する。例えば、女性が家庭の外で就職し、男性と同じように家庭の生計を支えるというケースが増えてくる。同様に、しかしこうした家族の脱慣習化は、同時に道徳的危機をも表す。

ての個人の普遍的権利と義務とを保証する法という承認関係は、家族関係や友情関係としての愛の関係の影響のもとに成立することもありうる。同時に、ホネットによれば法的関係は連帯という承認形式に影響を与えることもありうる。近代社会において法的関係は価値共同体の樹立を制限する。ホネットによれば、「連帯が次のエレメントとして、どのようにしてポスト伝統的な人倫の条件の連関の中に入り込んでいくべきなのかという問題はそれぞれの準拠枠組を法的原理と照らし合わせてみなければ解明することはできない」(KA,S.284、237頁)。すなわち、法的関係によって個人の諸権利が尊重され、自由が保障されることを前提として、初めて連帯という承認形式が規範的に展開される。ホネットは法的関係と愛と連帯関係との連関について次のように論じている。

このように把握された法は、この人倫的な枠組においては、確かに愛の関係だけではなく、まだ明らかにされていない連帯の条件に対しても限定作用を及ぼす。法の承認モデルが原初関係という内面的な領域に入り込んでいくのは、個々人が、それぞれの感情的な結びつきが織りなす不安定なバランスの構造に基づいている身体的な暴力の危険から保護されなければならないからである。現在では、愛の経験だけでなく、その経験と因果的に結びつく可能性のある侵害に対する法的な保護も、人格的な統合を可能にする間主観的な条件に属している。しかし、近代の法的関係は、共同性を育む価値地平を形成していく際に一般に従わざるをえない規範と制約を設けることによって、連帯の条件に影響を及ぼしている(KA,S.284、237頁)。

けれども、ヘーゲルが市民社会における承認に関して論じるのは、個人が自らの欲求や利益に基づく契約によって他者に対する義務を負っていることを意識することで、パートナーとして承認されるという事態だけである。ミードの場合も、一般化された他者を通じて、社会成員としての個人が規範的義務の順守を意識することによって、他者との相互承認が成立するという事態だけである。だがホネットによれば、近代社会においては、法・権利が全ての人間を対象として基本権を拡大する内容を持たなければ、個人が自らを帰責能力のある道徳的主体として、また理性的人格としてみなし、自己尊重を獲得することはできない。それゆえ、これこそがポスト伝統的な人倫の間主観的な条件とならなければならない。すでに法的権利において考察したように、伝統法から近代法への変革過程において、個人は普遍的平等の原則のもと、社会活動に参加することができるようになり、法的に保証され道徳的に自律した人格として自らを捉えることができるようになったのである。

② 連帯

個人が自己を実現するためには、この個人の特性と能力とが承認されることが必要である。だから、愛の関係や法的関係と並んで、連帯という承認の形式が承認関係の「網の目」(KA,S.285、238頁)の中に位置付けられねばならない。ホネットによれば、こうした規範的意味を含意した連帯という承認の形式を、ヘーゲルは「人倫」というカテゴリーによって、ミードは「社会的分業」という概念によって示唆している。しかし両者ともそれを十分明らかにしたわけではない。ホネットは両者の理念を援用し

ながら、近代という条件のもとで個人が個人化された主体として、自らに固有の特性と能力とに基づいて価値共同体の地平において他者と相互に評価し合う、という連帯関係を呈示する。そして、この連帯関係と、そこにおける価値評価は、「それぞれの社会の文化的自己了解」(AG,S.333、386頁)に依存するとされる。つまり、社会的な価値評価は、価値共同体¹⁰⁰が形成される際に目指される人倫的目標によって規定されている。すなわち、伝統社会から近代社会への移行において、社会的な価値評価としての承認は個人がヒエラルキーにより等級化され身分に相応する名誉を得ることから、法的関係において平等化された上で、自らの特性と能力とにふさわしい社会的名声を獲得することへと変わっていたのである。近代社会における規範理論としての承認論に関する以上の議論を、ホネット自身は次の図によってまとめている(図2)。

図2：ヘーゲルからホネットによるポスト伝統的承認論の展開

承認形式 間主観性を出発点とする	ヘーゲル	ミード及び精神分析対象関係論(補足部分)	ホネット
愛	夫婦、親子関係	親子関係(対象関係論)	親子、愛情、友情関係 ～～信頼関係
法・権利	普遍主義における法的義務・権利	社会関係：一般化他者が社会的規範という意味を含み	普遍的権利と義務において形成された権利関係～～尊重関係
連帯	国家(共同体)：普遍的な生活における個々人が共同の目的に貢献することにより承認される	社会職業	個人化された人格としての諸個人の社会関係～～尊敬関係

¹⁰⁰ ホネットによれば、価値共同体とは近代社会においてそれぞれの社会文化に依拠し、「共有された善が生活の指針となっていること、つまり相互主体的に妥当とみなされている諸価値への準拠によって特徴付けられる社会関係のあり方である」(AG,S.330、383頁)。こうした価値共同体の問題は、コミュニタリアンとリベラリストとの間における争点に他ならない。

第3章 批判への応答によるホネット承認論の展開

はじめに

本章はナンシー・フレイザー、アルト・ライティネンとハイキ・イケハイモらとの論争を通して、ホネットがどのようにして承認論を深化し、修正したのかについて論じる。

最初に、フレイザーに対する反論を通して、ホネットがヘーゲルの愛・権利・連帯という相互承認の関係を直接に採用して、『再配分か承認か?』の中で承認論を深化させたことについて論じる。まず、第1節では、ホネット承認論の出発点に着目し、フレイザーと異なる立場における承認論的転回を論じる。そして、ホネットが批判した点を確認した後で、第2節は、ホネットがフレイザーの「再配分」と「承認」概念をどのように理解したのかについて述べながら、ホネットが再配分を承認の問題として捉えたことを解明する。その上で、フレイザーの正義論を批判した上で、簡単にホネットの正義論を素描する。

さらに、ホネットが『見えないこと』を通じて、修正した「承認」概念に触れた上(第3節)、第4節ではユヴァスキュラ大学で行われたシンポジウムにおけるホネットの文章に注目し、ホネットが『承認をめぐる闘争』にたいして、いくつかの核心要素を修正していることを論じる。まずは、イケハイモ、ライティネンの議論を通して、ホネットが自らの承認概念を再解釈したことを明らかにする。そして、承認をめぐる闘争を合理的に説明するため、ホネットが対象関係論と欲動理論を結びつけることによって、承認をめぐる闘争の適切な根拠を探ったことを明らかにする。

第1節 社会的不正に対する「承認論的転回」について

ホネットによれば、社会的な不正に対する社会闘争は、批判的社会理論において、功利主義モデルと承認モデルという二つのコンフリクト・モデルに分けられる。そして、社会哲学の理論史を遡ること、あるいは社会的な不正に関する二つのコンフリクト・モデルを考察することは、社会的な不正の規範的源泉を明らかにすることに役に立つとホネットは考える。そのため、ホネットは経済主義的なパースペクティブによって、発展したコンフリクト・モデルについて考察することになる。このモデルにおいて、社会闘争は、資源と経済的不平等による、物質的な再配分という正義の要求を求めるために行われる社会運動とされる¹⁰¹。

101 第二章で、社会理論の伝統を遡った時、若きマルクスにおける社会運動が承認モデルとしてとらえられていることを確認した。つまり、若きマルクスがヘーゲルのコンフリクト・モデルを引き継いだのは、生産過程においてのみ個人が労働を媒介して、他者と相互に承認し合うことができる点において、この承認関係を破壊する資本主義社会において行う運動が承認をめぐる闘争として解釈できるということである。本節では、ホネットは若きマルクスのアプローチと異なって、マルクス主義がフォイエルバッハの議論を放棄し、政治経済学のプログラムへ転換してから発展したコンフリクト・モデルを批判する内容を論じている。

そして、このような利害関心に基づくコンフリクト・モデルはホネットによれば、特にマルクス主義的な歴史哲学を前提とするモデルであり、功利主義的なものである。具体的に言えば、マルクス主義は若きマルクスの理論的なアプローチを転換することによって、資本主義社会を批判するため、経済的な利益をめぐる闘争というコンフリクト・モデルを提唱した。このモデルにおいて、マルクス主義は資本主義社会における階級の関係をただの政治的な利害関係として扱い、階級闘争がプロレタリアートの正当な利益を目指すものだと考えるのである。ホネットはこのようなマルクス主義に関して、次のように述べている。

従って、マルクスは『経済学批判』（1859）において、資本一般の自立化について内在的な分析を提示しているが、プロレタリアートの「客観的な」利害状況がもたらす目標設定を広範に労働者の社会闘争に付与しただけに過ぎない。これに対して、同一性要求への失望がもたらす道徳的な経験もまた生産過程における立場と結びついているということについては、マルクスの記述において全面に現れることはもはやほとんどない(KA,S.238、198頁)。

こうしたマルクス主義の議論を継承した批判的社会理論¹⁰²はホネットによれば、プロレタリア階級が一致して目指す利害関心を規範的な目標として設定しているのである。結果として、このモデルにおいては、社会闘争が単なる物質的な再配分という規範的要求に帰属することになるのである¹⁰³。

これに対して、ホネットは社会運動・抵抗運動の歴史を遡って、特に、エドワード・P・トムスン、バリントン・ムーア¹⁰⁴のプロレタリア階級の闘争に関する分析を参考した上で、功利主義的コンフリクト・モデルを批判する。ホネットによれば、トムスン、ムーアの歴史考察は、経験的な証拠に基づいて、承認の道徳的要求が階級闘争の動機をなしていたことを明らかにしたのである。これについて、ホネットは次のように書いている。

依然として経済的な利害関心の状況だけを顧慮する傾向に反対して、エドワード・P・トムスンや、あるいはバリントン・ムーアといった歴史家が示すところによれば、その地域固有に伝承されてきた名誉への要求が毀損さ

¹⁰² ここで、ホネットが論じた批判的社会理論の伝統とは1930年代から、40年代へ至る時期に、フランクフルト学派が形成した批判的社会理論である。具体的に言えば、1930年代に、マックス・ホルクハイマー、テオドール・アドルノ、ヘルベルト・マルクーゼなどが展開した議論は、マルクス主義の歴史哲学を前提として、社会の発展過程をただ生産の過程としてだけ捉えているとホネットは考えている。ここでは、この点について詳しく論じず、この時期の批判的社会理論に対するホネットの基本的な論点だけ提示するだけにとどめる。

¹⁰³ このモデルの社会闘争に関する解釈において、承認が経済的再配分の要求に従属されてしまっているという認識はホネットとフレイザーの間で、一致している。しかし、それ以上に二人が一致する点はなかったのである。

¹⁰⁴ この内容は本論文の第二章の承認をめぐる闘争への転換について述べた箇所ので、詳しく論じていた。

れるような経験は、抵抗運動や異議申し立てを動機づける源泉が問われた場合には、経済的利害関心と比較にならないほど大きな意味を持った(UA,S.155、145頁)。

同時に、ホネットによれば、一連の社会研究も階級の闘争を適切に把握するための材料を提示している¹⁰⁵。このように、「共同体の主体はとりわけそれぞれの同一性の要求が承認されることを期待している」(UA,S.154-55、145頁)という理念は、ホネットによれば、社会闘争に関する歴史研究と社会理論の研究に共通しているのである。そのため、マルクス主義の立場に対して、ホネットは社会闘争が引き起こされる原因である社会的な不正の経験が、承認というカテゴリーを通して、適切に捉えられることを確信しているのである。そこで、ホネットは社会的不正を概念化するため、ヘーゲルの承認論を再解釈することを通して、規範理論としての承認論を展開したのである。この意味で、ホネットのポスト伝統的な承認論は批判的社会理論に対する「承認論的転回」であると言えるだろう。

また、ホネットによれば、これはフレイザーとの相違点でもある。なぜかという、フレイザーは、「アイデンティティ・ポリティクス」の理念に従って、現代社会に現れた「新しい社会運動」(NSMs)に注目する際に、承認というカテゴリーを用いて時代診断を行ったからである。すなわち、フレイザーが注目した「新しい社会運動」は西側の先進国(アメリカ合衆国)で起きた「ヘテロセクシュアルの白人男性という理想化された特性に合わせて構成され制度化された価値体系に起源を持つ」(UA,S.139、128頁)承認拒否に対するポスト社会主義的なコンフリクトである(例えば、フェミニズム運動、反ヘテロセクシズム運動、反人種主義運動など)。このように、フレイザーは新しい社会運動を出発点として、批判的社会理論に「承認」を導入したのである。つまり、フレイザーにとって、承認はポスト社会主義的な新たなコンフリクトに内在する規範的な要求を表現することにおいてのみ正当化されるのである。だが、彼女の社会闘争の概念は、ホネットによれば、全面的に誤っているわけではないが、このような新しい社会運動は一定の規範的な基準に基づいているため、「宗教的ニューライトなどの運動」(UA,S.147、136頁)を排除し、「歴史的に先行する運動」(UA,S.147、136頁)を消し去るという傾向があり、修正される必要があるのである。ホネットにとって、「ナンシー・フレイザーの基礎診断は社会学的な人工物に違いない」(UA,S.146、136頁)のである。なぜかという、ホネットによれば、資本主義社会で行われる社会闘争がすべて「アイデンティティ・ポリティクス」におけるコンフリクトになりうるわけではないからである。例えば、ホネットによれば、フレイザーが定式化した新しい社会運動はブルデューたちが研究した日常生活の苦痛によって行われる様々な抵抗・闘争を含んでいないのである。というのは、ブルデューたちが論じた社会闘争は「政治的な公共性から重要な形態の社会的コンフリクトとして承認されない」(UA,S.141、130頁)ものだからである。

¹⁰⁵ 例えば、ホネットによると、ウェーバーや、リチャード・セネット、ヨナタン・コップなどの議論は、下層に位置した民衆たち(プロレタリア階級など)が自分の価値に相当する尊敬を得られない、あるいは承認されないときに道徳的侵害あるいは社会的な不正を体験することによって、抵抗運動が生じることを示した。

しかしながら、この点はフレイザーが注目する社会運動というカテゴリーが修正される必要があることを示す唯一の点ではない。さらに、ホネットはフレイザーの議論を批判するため、クレイグ・キャルホーンが「アイデンティティ・ポリティクスと承認」¹⁰⁶の中で行った、アイデンティティ・ポリティクスに関する議論を参考にする。アイデンティティ・ポリティクスはキャルホーンによれば、集団的な、公共的なものであり、個人的ではなく、公共的な承認を求めることを必然的に含むような闘争であり、政治的なものである。そして、アイデンティティ・ポリティクスの理念に従うならば、「宗教的なニューライトや原理主義、有色人種に対する白人共同体の敵対運動や様々な形のナショナリズムなどのような同時代の運動」¹⁰⁷も社会闘争というカテゴリーに含まれる。だが、この暴力のあり方を持った社会闘争はホネットによれば、フレイザーの新しい社会運動においては排除されているのである。

同時に、フレイザーの承認は、チャールズ・テイラーのマルチカルチュラリズムについての議論において現れる「文化的な差異の承認」というカテゴリーに影響されている。すなわち、ホネットによれば、「自由で資本主義的な社会の歴史はこれまで法的平等をめぐる闘争を伴ってきたが、今日では文化的に定められる差異の承認を訴える社会的なグループの闘争が平等をめぐる闘争にとって代わっているというのが、テイラーの図式の歴史に関する中心的なテーゼである」(UA,S.145、134頁)。この立場において、伝統的な社会闘争は承認をめぐる闘争として捉えられているわけではなく、単に法をめぐる闘争に帰属しているのである。そして、ヒエラルキー社会が崩壊してから法は問題にならなくなり、近代社会においては社会闘争が差異の承認をめぐる闘争として捉えられるのである。だが、この狭い承認の概念はすべての承認形式を含んではないのである。この誤りはフレイザーにも言えることである。というのは、ホネットによれば、テイラーとフレイザーの両者においては、伝統社会に承認をめぐる闘争が存在しなかったとされるからである。そこで、ホネットは次のキャルホーンのことばを引用している。

要するに、アイデンティティ・ポリティクスは新しい現象であるとする見解が、誤りであることは明白である。女性運動のルーツは、少なくとも200年の歴史を持っている。コミュニオンを形成することは1800年代初期においても1960年代と同じぐらいに重要であった。19世紀のヨーロッパのナショナリズムはアイデンティティ・ポリティクスの一例ではなか

¹⁰⁶ Calhoun, Craig. 'The Politics of Identity and Recognition', *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Oxford UK & Cambridge USA, 1995.

¹⁰⁷ 具体的には、ホネットはキャルホーンの議論を次のように引用している。「しかし、新しい社会運動の思想は問題含みであり、アイデンティティ・ポリティクスの持つより大きな意味を覆い隠す。大した理論的根拠もなく、この思想では、研究者たちにとって相対的に「魅力的な」ものに映る運動が「新しい社会運動として」一つにまとめられるが、しかし宗教的なニューライトや原理主義、有色人種に対する白人共同体の敵対運動や様々な形のナショナリズムなどのような同時代の運動は無視される。だが、これらの運動も同じくアイデンティティ・ポリティクスの表明であり、新しい社会運動(NSM)の理論家たちが作成するリストからこれらの運動を除外することを明確に説明するような原則は何もない」(Calhoun, Craig. *The Politics of Identity and Recognition*, *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Oxford UK & Cambridge USA, 1995. p.215.)。

ったのか。奴隷制に対するアフリカ系アメリカンの闘争や反植民地主義の抵抗運動はどうであろうか。要求されるものにはある程度はつきりとした序列があり、明確に定められた物質的利害関心が、物心両面において文化や利害関心の本性を構成することに関する闘争に先立つかのように、アイデンティティ・ポリティクスは（インゲルハートが「ポスト唯物論者」と呼ぶような）比較的富裕な人々に限られた話でもないのである¹⁰⁸。

そして、ホネットによれば、フレイザーが関心を持つ新しい社会運動はアメリカ合衆国の経験に由来するものであり、他の国に適用できるのかは自明ではない。つまり、ホネットによれば、「フランスやイギリス、あるいはまたドイツ連邦共和国のような国々では、『アイデンティティ・ポリティクス』のようなタイプの社会的闘争はこれまで二次的な役割しか果たしておらず、それに対して政治的公共性における争いをはるかに強力にリードしているのは、労働政策や社会保障、あるいはエコロジーといった『伝統的』な問題なのである」（UA,S.140、128頁）。従って、ホネットによれば、この新しい社会運動を通して提示されたフレイザーの立場においては、社会的不正あるいは社会的な不快さと苦痛全体が一面化、断片化される可能性がある。そして、ホネットはこの新しい社会運動と結びつけられた批判的社会理論の危険性を次のように述べている。

つまり、その危険性とは、社会的苦痛及び道徳的不快さを断片化してしまうことにある。しかもそうした断片化は政治的な公共圏において公衆に影響力を持つ組織によってすでに顕著になっている。社会運動においてすでに公共的に分節化されている規範的な目標設定だけに依拠するいかなる批判的社会理論も軽率なことに、所与の社会においてその都度支配的な政治的-道徳的コンフリクト水準を是認してしまう（UA,S.137、125頁）。

逆に、ホネットにおいては、この新しい社会運動は伝統的社会運動と同じように承認という規範的な要求をめぐる闘争として、道徳的な動機を持つものだと考えられたのである。そして、ホネットはフレイザーと異なる立場に立ち、批判的社会理論に対する承認論的転回を行うことになる。

ナンシー・フレイザーが承認という用語を批判的社会理論の概念的枠組へ導入することを正当であると見なすことができるのは、その用語がポスト社会主義的な新たなコンフリクトのシナリオのもつ規範的な要求をどの程度表現しているのかに依拠してのみである。それに対して、私の場合、これまで論じてきたことに従えば、そうした歴史的な制限が重要性を持つてはならない。……ナンシー・フレイザーとは異なり、私が出発点としているのは、批判的社会理論の根本概念を承認論の用語に変換することの正当性を今日において明らかにするのは、時流となっている「アイデンティティ・

¹⁰⁸ Calhoun, Craig. 'The politics of Identity and Recognition', *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Oxford UK & Cambridge USA, 1995. p.216.

ポリティクス」の要求やマルチカルチュアリズムの目標ではなく、社会的な不fastさと抵抗感を抱くようになる動機の源泉に関するより優れた洞察であるということにほかならない。言い換えれば、私の場合、「承認論的転回」は、理論に内在する問題に対して解答を与える試みを示しているのであって、現代社会の発展傾向に対するリアクションを示しているのではない(UA,S.148、137-138頁)。

このように、ホネットはヘーゲルから承認論を受容するとともに、それを定式化し、規範理論として展開した。それに対して、ナンシー・フレイザーは社会正義を議論するため、再配分と承認の問題を論じ、正義の二元論を展開したのである。だが、ホネットが議論している社会正義と、フレイザーの正義論の差異は三つある。すなわち、ここで述べた通り、まずはフレイザーと異なって、ホネットは社会的な不正の根本な源泉を経済的な配分ではなく、承認という道徳的要求に還元し、さらに、承認論的転回を行なっている。そして、第二の相違点は、フレイザーが論じた「再配分」の問題が承認の問題として、ホネットに批判されていることである。それによって、ホネットはフレイザーの正義論が二元論であることを批判した上で、自身の正義論が承認を出発点とした、多元的な形式を含む議論であるとしている。これが、ホネットの議論がフレイザーの正義論と異なる第三点である。そこで次に、これらの相違点を通して、ホネット自身の承認論がいかにして深化されたのかについて見ていく。

第2節 フレイザーに対する反論におけるホネット承認論の深化

(1) 再配分と承認の再解釈について

フレイザーは現代社会に現れた新しい社会運動と批判的社会理論の伝統を結合するため、社会運動(社会闘争)に経済的な再配分と文化的な承認要求という二つの動機を想定している。ここでは、新たな社会闘争とは、経済的な再配分ではなく、文化的承認という規範的な目標を目指すものとして考えられている。しかしながら、承認論を展開するとき、経済的な再配分の規範的要求が軽視されることがありうる。そのため、フレイザーは承認と再配分を正義の原理として結合することを主張したのである¹⁰⁹。

フレイザーは社会的不正を単に物質的再配分という要求に帰結させることには反対したが、マルクス主義の論点に留意しながら、それを正義の一つの必要な条件として捉えているのである¹¹⁰。つまり、フレイザーにとって、この再配分は次のようなものである。

109 フレイザーは『正義のスケール：グローバル化する世界で政治空間を再想像すること』の中で、経済的な再配分、文化的な承認、政治的な代議制という社会正義の三次元を展開した。(Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Cambridge: Polity Press, 2008.)

110 フレイザーにとって、正義は一般的に言えば、全ての個人が社会成員として平等に社会活動に参加できることであり、すなわち、参加の平等である。そして、この参加の平等は独立的な個人として物質的資源を配分すること、社会成員として尊敬すべきこと、かつ正義の限界を決定するという政治的な次元も含むものである。同時に、

物質的資源の配分は参加者の自立と「発言権」を保障するようなものでなければならぬ。このことを、私は参加の平等の客観的条件と呼びたい。それは、参加の平等を妨げるような形式の、またそうしたレベルの経済的従属と経済的不平等とをあらかじめ取り除く。従って取り除かれるのは、貧困や搾取を、また富や収入・余暇の甚だしい格差を制度化し、それによって他者と仲間として交渉する手段と機会とを、ある人たちに対して認めないような社会的構造である(UA,S.55、43頁)。

これに対して、ホネットによれば、再配分の要求は承認の規範的な要求に含まれている。単なる再配分の要求が社会的な不正の根本的な源泉ではないという点において、フレイザーとホネットの議論は類似しているが、フレイザーはマルクス主義と同じ誤りに陥るのである。なぜなら、この再配分はただ社会の表面で現れ、道徳的動機にはならないからである。すなわち、ホネットは次のように、フレイザーの立場を批判したのである。

従って、結局、配分をめぐる闘争という現象として残るのは連帯、公共的な賃金闘争と税制改正をめぐる議会での討論とにおいて再配分の仕方に関して交渉された事柄くらいしかない。しかしこの場合もちろん、本来的語義での社会的な闘争、従って当事者が不正であると感じる配分秩序を自らの象徴的で実践的な手段を用いて変更しようと試みる日常的な闘争は、もはや重要ではない(UA,S.179、170頁)。

承認はフレイザーにとって、「文化的な差異の承認」として限定されたものである。フレイザーによれば、承認という規範的な要求は道徳的な毀損を修復するものではなく、人倫的な自己実現に関わるものでもないのである。この承認の要求は「当事者たちは参加の平等を妨げる文化的価値パターンを脱制度化し、それを参加の平等を築くパターンに置き換えることを目指しているのである」(UA,S.46、36頁)。つまり、承認は文化的集団の差異を認め、集団に属する個人が他者に尊敬されることを意味する。これに対して、個人が普遍的な価値地平において自分の業績によって評価されるという意味での承認は、ホネットによれば、フレイザーによる差異の承認を含んでいるのである。すなわち、ここでは、ホネットは社会分業の場合を考え、個人が個人化された主体として、性質・能力によって承認されるという承認形式によって、フレイザーの承認を肯定しているのだ。だが、フレイザーは、法的関係に示されている相互承認について一切論じていなかった。その点に対して、ホネットはフレイザーの承認論を批判する。この法的関係において、諸個人が平等な権利を持つ主体として承認しあうとホネットは考えている。同時に、この法的関係は個人の基本的権利あるいは個人が人格として尊敬されるべきことを保障するのである。例えば、資本主義社会における、

参加の平等はフレイザーの規範的な核心として、それぞれの次元を統合する原理である。すなわち、フレイザーによれば、参加の平等は社会的な不正を解決するため、再配分あるいは承認の要求のどちらが適切なのかどうかということ判断する基準である。

女性、子どもに対する家庭内暴力、あるいは家事、労働に対するフェミニズムの闘い、人種差別などのような社会闘争は法・権利を通して展開されている¹¹¹。そして、ホネットはこの論点について次のように述べている。

いずれにせよこれら二つの選択肢に言及しただけですでに、「再配分」と「文化的承認」という対立を固定化するナンシー・フレイザーは、カテゴリーとして、ちょうどいま「法的」という特徴づけを与えられた形態の承認をまったく考慮に入れることができていないのではないか、という疑念が私には生じる。ナンシー・フレイザーの議論では、社会的集団は本質的に物質的資源かあるいは文化的承認をめぐる闘争するかのようであり、法的な平等をめぐる闘争には驚くべきことに体系的に全く言及されることがない(UA,S.160、152頁)。

従って、ホネットはフレイザーと異なって、「再配分」と「文化的承認」を包括する承認というカテゴリーを主張したのである。つまり、ホネットの承認論はフレイザーが提唱した問題の「統一的な枠組を呈示するに違いない」(UA,S.134、122頁)のである。そのため、ホネットの承認論がどのようにして再配分を承認の問題として扱っているのか、という点を確認しなくてはならない。このことを次の(2)で見ていく。

(2) 承認論の再解釈について

ホネットはフレイザーが提唱した再配分の問題を解決するため、あるいは承認としての再配分を論じるため、最初に、資本主義的な承認の秩序を分析している。ホネットは伝統社会から資本主義社会への転換過程を三つの承認の圏域が分化した結果として捉えている。そして、この承認の圏域にはそれぞれの承認形式に内在する規範的な承認の原理が伴っているのである。つまり、ホネットは、承認の原理をケアし合う原理、平等原理、業績原理の三つに区別しているのである。そして、この承認の原理に従って、親密関係、法的関係、社会関係という三つ社会関係が形成されることになる。それとともに、この社会関係は実践的な自己関係を達成するための役割を果たしているのである。

まず、伝統社会あるいはヒエラルキー制度社会においては、愛という承認の圏域があったとされる。なぜなら、子の自立化のプロセス、そして婚姻によって制度化され

¹¹¹ 法をめぐる闘争はテイラーも論じている。ただし、フレイザーはテイラーの承認論に影響を受けているが、法的議論を考察していない。そして、フレイザーはホネットに対する反論を通して、この法的問題が再配分と承認の問題に帰属することを述べている。逆に、ホネットによれば、フレイザーは法をめぐる闘争を独立的な問題として理解していない。ホネットは次のように批判している。「フレイザーは、近代の平等主義的な法体系の中心的構成要素をなす主体の権利に、理論的プログラムにとって独立した意味を相変わらず認めようとはしない。その代わりに、国家によって認められた権利は、すでに前もって勝ち取られた文化的承認や経済的配分への権利に後づけ的にある種の実行力を与える純粋に道具的な機能を持つにすぎないとされる。……それゆえにフレイザーは、法的平等の原理と現実の不平等との間の緊張関係に、法的承認をめぐる闘争という独自の性格を持つ社会的対立の起源を見出すことができないのである」(UA,S.289-90、284-285頁)。

た自然的欲求関係という愛はすでに存在していたからである。そして、この承認によって形成された親密関係において、愛は承認をめぐる闘争を通して、一般的なケア関係に拡張されることができると言える。例えば、母と子の相互関係によって、子は絶対的依存から独立した主体に成長する。感情による愛情関係は制度化された形式としての婚姻を通して、特殊な社会関係として確立されるのである。もちろん、友情関係もパートナー関係として社会関係の一つの形式である。他の承認形式と異なって、このように成立した社会関係はホネットによれば、「相互に惹かれ合いケアし合うという原理によって特徴づけられる」(UA,S.164、156頁)。従って、ホネットは次のように書いている。「社会の成員同士がこの種の関係の形式において相互にあげ合う承認は、パートナーがそれぞれの欲求の状態に関して満足できるように愛情深く気遣うという形態での承認にほかならない」(UA,S.164、156頁)。

また、伝統社会における法的承認は社会的な価値評価と結びついてきたため、個人は身分制によって承認されていた。そして、ホネットによれば、資本主義社会へ移行してから、法的承認は、すべての個人が法的な人格として平等的に尊重されることを意味するようになった。この圏域において形成された社会関係は、平等原理によって特徴づけられ、個人が自律的な主体として持つような、他者との相互関係として捉えられている。つまり、「市場における関係が広がりを見せるなかで同時にポスト伝統的な思想の力」(UA,S.165、156頁)によって、伝統社会における法的関係が改造されたのである。他方で、この承認の圏域は、フレイザーが論じた物質的再配分の要求と関わっている。というのは、ホネットによれば、資本主義社会において制度化された法・権利は、資源を公正に配分することに対して規範的な制約力を持ち、すべての個人に経済的な、資源に関する基本的な権利を規定するだけでなく、最小限の福祉制度も保障することができるからである。

最後に、ホネットによれば、資本主義社会に転換するプロセスに伴って、法的承認と社会的価値評価が分離され、伝統社会における名誉の概念は「民主化」¹¹²された一方で、業績化¹¹³される。そして、この第三の承認の圏域はホネットによると、ヘーゲルが主張した国家と同一のものではなく、業績の原理によって個人が個人の業績によって尊敬されることを意味する。ホネットはこの承認の形態が再配分の問題を解決できると考えた¹¹⁴。換言すると、ホネットは社会分業を通して再配分の問題を討議したのである。ここでホネットが目指すのは社会的再生産に貢献しているはずの女性の家事労働にある価値が認められていなかったため、それが業績として尊重されてなかったということである。この社会分業における個人の承認という要求は、文化的集団に属す個人としての文化的差異の承認である¹¹⁵。また、ホネットによれば、再配分の

¹¹² つまり、個人は身分制に基づいて評価されるのではなく、法的承認によって、普遍主義の地平において尊重されるのである。

¹¹³ この名誉の概念はホネットが論じた連帯という承認形式によって、個人化された主体が自分の能力・性質によって得る名声・信望というカテゴリーに置き換えられている。

¹¹⁴ ホネットによれば、再配分の問題は法的承認に基づく基本権の保障と、個人の業績に基づく配分という二つの側面があるのである。

¹¹⁵ ホネットによれば、アイデンティティ・ポリティクスにおける承認は確かに、今まで論じた承認論にとって、少なくとも挑戦的なものである。つまり、ホネットは文化的承認という新たな承認の原理を形成するのか、という疑問を抱えているのである。

問題も業績の原理に基づいた承認の問題として理解できるのである。というのは、この分業に対する資源の配分は資本主義社会における文化的価値によって決められるからである。従って、このような不正の体験によって行われるフェミニズムの闘争はホネットによれば、「資本主義的な業績原理が妥当し続ける中で、とりわけ支配的な業績の価値づけの脱正統化が進行すると、どの程度まで社会的な再配分が勝ち取られるのかを、最も明瞭に例示しうる実例なのである」¹¹⁶(UA,S.183、175頁)。

また、三つの承認の圏域に形成された社会関係に沿って、「個人は今や相互主観的な仕方での局面を肯定的に自らのものにすることができる」(UA,S.169、161頁)。すなわち、ホネットは承認の秩序という社会関係によって形成される自己関係について次のように述べている。

つまり、主体はいまや次第に、そして性別及び階級によって早い遅いはあるが三つの異なる態度で自己自身と関係を持つことを学ぶということを意味している。相互にいつくしみあいケアし合うことを内包する親密関係において、主体は自己をその都度それ自身の欲求を持った個人として捉えることができる。平等の権利（及び義務）を相互に認め合うという基準に従って展開される法的関係において、主体はほかのあらゆる社会の成員に対する場合と同様に、同一の自律性が認められる法的人格として、自己を了解することを学ぶ。そして最後に、一方的に設定された業績の原理が支配するもとの、非親密で職業による身分をめぐって競争するようになる社会関係において、原理的に主体は、社会に対して価値のある能力及び才能を所有するような主体として、自己を捉えることを学び得る(UA,S.168、160頁)。

以上で見てきたことを踏まえ、ホネットが考えるような、資本主義社会における制度化された承認の秩序は次のように（図3）まとめることができるだろう。

つまり、ホネットはある文化集団の同一性（アイデンティティ）要求が、今まで論じた三つの承認原理に適用されるかまだ明確にしていない。しかし、筆者は以下のように考える。つまりそれは、集団的同一性の承認の要求が他の文化集団に否定されえない、侮辱されえないことを求めるのである。一方では、文化集団と他の文化集団の相互関係が、法的関係として捉えられる。つまり、それぞれの文化集団が自分の集団の基本的権利を要求することは、平等の原理に含まれる。他方では、ある文化集団は尊重を求める場合には、業績原理に適用させることができる。なぜなら、この圏域の承認において、個人が個人化された主体として承認されるためには、特質を持つ文化の価値も尊重されるべきである。

¹¹⁶ ホネットはここで法的承認の問題も再配分の問題もまとめて議論している。しかし、この段階では、フレイザーが論じた再配分の問題が、承認の問題として十分に考察されていない。ホネット自身も自分の考察不足に気づいている。

図3：制度化された承認の秩序について

承認圏域	愛	権利	業績・社会的価値評価
承認原理	ケアし合う原理	平等原理	業績原理
社会関係	親密関係	法的関係	協力関係
自己関係	自己信頼	自己尊重	自己価値

これまでの議論は、資本主義の社会秩序を制度化された承認論として展開したホネットの議論を解明したものである。そして、現代社会において行われる社会闘争は、ホネットによれば、承認をめぐる闘争として、承認の原理に基づいてそれぞれの承認の圏域で扱われるのである。この三つの承認圏域にある社会闘争を解釈できる承認原理はホネットによれば、内在的に「固有な妥当性のあり方」を持っているのである。つまり、「その妥当性のあり方の規範的意味は、その適切な適用と解釈とをめぐる絶え間ない闘争という事実において現れるものである」(UA,S.220、213頁)。すなわち、それぞれの承認原理に基づいて、個人が承認されないという不正の経験において生じるコンフリクトは、承認という道徳的要求を求めるのである。①愛の圏域における闘争は個人が相手と相互に認められないから、情念的な欲求を求めるため行うことである。②法の圏域におけるコンフリクトは個人が他のすべての成員と同じように権利を求めることである。③業績の圏域における闘争は個人が個人の能力によって、社会共同体に相応な価値評価を求めることである。もちろん、この中には個人が業績に基づいて、正当な物質的資源の再配分を要求することも含まれている¹¹⁷。このように、ホネットは承認の道徳的要求が資本主義社会において変革力になると考え、道徳的進展を促進すると考えたのである。ここから、ホネットはフレイザーと違い、政治人倫を方向づける正義論を構想したのである。そこで、最後に(3)では、フレイザーにおける承認論と正義論に対する反論を通して、ホネットが展開した正義論としての承認論を明らかにする。

(3) 承認論の正義構想について

個人が同一性へと至るためには、ホネットがすでに論じたように、他者との相互承認が必要となる。この承認というカテゴリーは人格の相互主観的条件として、個人の自己実現を目指すものである。また、ホネットが規範理論とする承認論への展開において、この承認という規範的理念は、「主体の道徳的社会化」(UA,S.204、198頁)と「社会の道徳的統合」(UA,S.204、198頁)という二つの発展方向への転回を含む。すなわち、個人は他者との相互承認を通して、肯定的な自己関係を把握できるようになるのである。他方で、個人は資本主義社会の秩序としての承認圏域において、社会成員として相互関係を形成する。これに対して、個人の同一性の侵害、または制度化され

¹¹⁷ ヘーゲルは『法の哲学』において、「家族」、「市民社会」、「国家」のような段階的移行を通じ、承認のコンフリクトを動機付けること、この承認による人倫社会の構成を論じた。このコンフリクトはホネットによれば、ただ、それぞれの段階をつなげるためである。ホネットはヘーゲルと同じように個人の自由を実現するため、三つの承認圏域を分化している。だが、ヘーゲルと異なって、ホネットはポスト伝統的人倫において、資本主義社会的秩序としての三つの承認圏域を導入したのである。

た資本主義社会における承認の拒否は社会的な不正を生じさせるものである¹¹⁸。こうして、ホネットは社会正義を、社会的に個人が自己実現あるいは同一性へ至ることができるような良き生活・善い生を保障することとして考えたのである。すなわち、ホネットはフレイザーと異なって、善い生あるいは良き生活という人倫的な理念と結びつけた社会正義の概念を論じたのである。そのため、ホネットによれば、この正義論は「個別的主体が個人的自律を実現する可能性は、社会的承認の経験を経ることで完全な自己理解を展開することができるという前提条件」(UA,S.213;298、206頁;294頁)に依拠している。

ホネットの正義論におけるこのような議論は、個人が自己実現を達成するために、自律的人格として、他のすべての社会成員と平等に権利を持つとする点で、フレイザーの正義の理念と一致している。すなわち、「ナンシー・フレイザーと私は、近代社会の条件のもとでは、あらゆる社会成員を相互に同等の権利が与えられているものと見なし、従って成員すべてに同等の自律を認めるという意味で、各々の正義構想は初めから平等を目指す特徴を持たなければならない、という考えから出発する点では共通している」(UA,S.208-209、201頁)。しかし、フレイザーの正義論はホネットによれば、複数主義的なものとは言えない。ホネットは次のようにフレイザーの規範的正義論を批判する。

ただし、よく見ると、そこで問題とされるべきは、本来、原理の複数主義 (Pluralism of Principle) ではなくて、一つの同じ根本原理を適用する際の二つの異なる領域であることが直ちに明らかとなる。経済的再配分と文化的承認は、それらが「参加の平等」という目的の達成のための二つの手段を意味しているという事実によって、その規範的正当化が可能となる手続きである。ナンシー・フレイザーのアプローチにおいて最高の根本原理の役割を果たすのは、まさに参加の平等という目標である(UA,S.207-08、198頁)。

それに対して、ホネットはフレイザーが論じた「経済的再配分」と「文化的承認」という二つの正義原則と違い、同一性を形成することを目指す承認から、それぞれの承認原理に応じて、愛・平等・業績という正義原理を主張する¹¹⁹。このように、承認の出発点から展開したホネットの正義論は多元的な形式を含む一元論であると言え

¹¹⁸ ホネットは個人が尊重の欠如の経験によって、人格の統合性が侵害されることを感じ、闘争を行うようになることを論じている。フレイザーはこの点に関して、ホネットが「前政治的な苦難経験という道徳心理学によってみずからの承認一元論を基礎づける」ことを批判している。これに対して、ここで、強調する必要があるのは、ホネットによれば、道徳心理学が承認の拒否によって、社会的な不正を解明することができるという点においてのみ重要だということである。ホネットは次のように書いている。「私の見立てでは、フレイザーは、私自身が行った提案に関して道徳心理学の位置価とともに人倫的出発点の意義をも過度に誇張している。承認の機能に対する道徳心理学的考察が、単に相互承認の形式を通じて社会統合という社会理論的テーゼを指示するという限り正義概念に関与するのだということは、フレイザーにははっきりと理解できたはずであろう」(UA,S.297、293頁)。

¹¹⁹ この三つの正義原理はデイビッド・ミラーと同じである。

るだろう。そのため、ホネットはデイヴィッド・ミラーの正義論を通して、この正義論を素描したのである。デイヴィッド・ミラーにとって、社会正義は主要な社会制度から生じる利益と責任の配分¹²⁰に関わるものである。そして、個人の生活計画の前提を用意し、選択する自由を保障し、個人の価値に応じることによって、ミラーは社会正義を欲求(Needs)・平等(Rights)・業績(Deserts)という三つの原理に分けている。同時に、ミラーはこの三つの正義原理が互いに独立し、他の原理に帰し得ないことを主張している¹²¹。従って、ホネットは自分とミラーとの共通点を次のように指摘している。

目的論的もしくは人倫的想定に手を出すことなしに、デイヴィッド・ミラーも社会正義の近代的理念は三つの側面に分けられるだろうという前提から出発する。その三つの側面それぞれは、そこから見ると個人が平等に扱われなければならないことになる観点の一つ一つを指定する。それに対応して、ミラーは、私が以前に、愛・法的平等・社会的価値評価という三つの承認原理への分割について語ったのと同じように、欲求・平等・業績の三つの原理を区別する(UA,S.215、208頁)。

また、ミラーによれば、社会正義は決定的な権威を持つ政府機関あるいは国家や様々な制度によって行われるため、社会成員に構成される社会という前提においてのみ可能である。なぜなら、ミラーによれば、このように規定された社会がなければ、社会正義について議論することはできないからである。そして、それぞれの正義原理はそれぞれに制度化された社会関係に適用されている。すなわち、ミラーによれば、家族のような社会連帯の人間関係モデルに、欲求の原理が適用され、道義的協同体の人間関係モデルに業績の原理が適用され、市民団体の人間関係モデルに平等の原理が適用されている。

それゆえ、同一性へ至る条件という承認から、正義を探求するホネットはミラーと同様に、個人的欲求・個人の自律・個人の業績という要求に従って、複数の正義構想を展開したと言えるだろう。さらに、ホネットは簡単に自身の正義論を紹介した上で、現代社会を批判する承認論の内在的な尺度を論じている。つまり、資本主義社会の秩序としてのそれぞれの承認圏域には個人化と社会的包摂という二つの批判的な基準があるのである。具体的に言えば、ホネットは規範理論としての承認論が持つ基準について次のように述べている。

我々は一方では個人化のプロセス、すなわち、人格性の参加を正当に分節するチャンスを改善するプロセスを問題にしなければならない。他方で、社会的包摂のプロセス、つまり主体を同等な社会成員のサークルにますます組み込んでいくことが問題とならなければならない。どの点においてこれら二つの基準が、それらが社会承認の改善の二つの可能性をスケッチす

¹²⁰ ミラーによれば、利益は一般的に、財産、教育、医療、福祉などということである。責任・義務は兵役義務、危険な仕事、老人を介護することなどである (Miller, David. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976. p.22.)。

¹²¹ Miller, David. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976. p.151.

るという仕方で、承認論の社会理論の出発点となる前提条件と内的に結び
 ついているのかということを理解するのは容易である(UA,S.218、211頁)。

すなわち、この二つの基準はホネットによれば、個人が承認形式を通して、積極的
 な自己関係を形成してから同一性へ至ると同時に、社会成員になるという想定から
 理解されている。そして、この二つの基準によって、歴史的発展に伴って生じた新た
 な(個人の)価値が承認されることになる。その二つの基準を満たした場合にのみ、
 個人が互いに具体的な価値評価を行うことができる。つまり、ホネットによれば、
 個人が同一性を形成し、間主観的主体性を持つこと、社会成員として性質・能力を承
 認されることを保障するのは、それぞれの承認圏域に正義原理を適用することによっ
 てのみ可能なのである。それゆえ、ホネットが試みている承認論とその正義の構想は
 次のように(図4)まとめることができるだろう。

図4：ホネット承認論とその正義の構造について

承認圏域	愛	法・権利	業績 (社会的価値評価)
承認原理	愛の原理	権利原理	業績原理
正義原理	愛の原理	平等原理	業績原理
社会関係	親密関係	法的関係	協力関係
二つの基準	個人化	社会的包摂	

さて、以上で見てきたように、本節では、ホネットとフレイザー論争を通じて、ホ
 ネットの承認論がどのように展開したのかについて解明した。そこで、ホネットはフ
 レイザーへの応答を通して、承認論とアイデンティティ・ポリティクスとの関係を考
 え始め、承認論を深化し、そして、承認を出発点としての正義論の展開を試みていた。

こうした過程を経て、ホネットは承認論に関する批判を踏まえ、承認論に様々な修
 正を行うことになる。このことを解明するため、次に「見えないこと：『承認』の道
 徳的エピステモロジー」と「アリストテレスとカントの間：承認の道德についてのス
 ケッチ」という論文に着目し、それらにおいて、ホネットが展開した現象学的な観点
 から解釈した「承認」概念、さらには承認の道德性について明らかにする。

第3節 ホネットによる「承認」概念の再検討

(1) ホネットによる「承認」概念の再解釈

「Recognition」の概念は異なる言語において、様々な意味を持っている。Michael
 Inwoodの解釈によれば、承認の概念は①客体、出来事を区別すること、②誤りを認め
 ること、③他者の地位を承認あるいは尊敬すること¹²²という意味を含んでいる。これ

¹²² Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*, Cambridge Mass, 1992. pp.245-247.

らの解釈に依拠しながら、ホネットは、承認という言葉が意味するものについて次のように述べている。

ドイツ語における承認概念は、本質的に、具体的な地位を付与することと結びつけられた規範的な状況を意味していると考えられる。それに対して、英語やフランス語の場合には、さらに、「再認識」とか、「確認」といった認識論的な意味も含まれている。また、このようなアポリアに加えて、承認概念は、三つの言語すべてにおいて、「告白」とか、「容認」といった言語行為にも援用可能なのであり、そのことによって、「承認」は、まずもってまぎれのない自己関係という意味をふくんでいるのである(KA,S.317、256頁)。

このように、ホネットによれば、「承認」は自己関係という意味を内包しているが、英語やフランス語における「Recognition」の概念が含んでいる「認識」という意味とその「承認」が、ホネットの承認概念においてどのような相互関係を持っているのかは、ここではまだ明らかとされていない。また、ホネットにおいて承認概念は、ヘーゲルが述べるような個人や社会集団の性質に対する肯定的な意味を持つが、その承認概念とカントの「尊敬」概念との関係もまだ明らかになっていない。

そこでホネットは、ラルフ・エリソンの『見えない人間』における「見えないこと」¹²³という比喩的な意味に着目をし、承認(Anerkennung)概念を「認識すること」(Erkennen)と結びつけて論じることによって、承認概念の理解をさらに深める。

まず、ホネットは否定的な概念である「見えないこと」と、肯定的な概念である「見えること」の解釈を通じて、認識と承認を一種の知覚として捉えている。具体的に言えば、彼は「見えないこと」を文字どおりに見えないことを意味するものと、比喩的な意味での見えないことという二つの形式に分けている。まず、文字どおりの意味での見えないことは、個々人の視覚能力と関わっている。すなわち、この場合には、個人が見えるか見えないかは、他者の視覚範囲によって決められる。その上で、ホネットがあげた例は、個人の視覚範囲に家政婦や知人が入る場合であり、その時彼らは、視野の中にあるだけではなく、その人に認知されている。この意味において、個々人が見えるためには、個人が知覚主体として、他者を「同定する基本的な能力」(U,S.12、11頁)を持っていないといけないし、その限りで見えることは自分自身の知覚可能性と関係を持つことになる。ここで言われる個々人の知覚可能性というのは、一定の時間空間システムの中で実在する個人が、有意な性質を持つものまたは妥当性を持つものとして認識されることが可能であることを意味する。逆に、視覚的な意味において見えないことは、「客体がある他の人物の知覚領域に現前していないという事実だけ」(U,S.12、11頁)を意味し、個々人が互いに知覚していないことを意味する。これは、個人が他者に認知されていないことを意味するのであり、見えるか見えないかは、他者の知覚範囲によって決められている¹²⁴。すなわち、個人が一般的な主体として、他者に認められない場合には、個人が見えない人間になる。それゆえ、視覚的に見えることは、個人が知覚していることを意味し、ホネットはそれを認識と定義している。

¹²³ この小説によれば、見えない人間が身体的に不在であるわけではなく、社会存在の意味で不在なのであり、他者に軽視されている。

¹²⁴ ある意味で、ここに視覚的に見えないことは知覚することを前提している。

具体的に言えば、「視覚的に見えることは、個人的な同定可能性の基本形態を示唆しており、その場合には私たちが『認識』と名付けるものの第一の、すなわち原初的な形式を示している」(U,S.13、12頁)。

これに対して、承認するということは、個人がパートナーを認識した上で、「相互に自らの社会的妥当性を確認し合う」(U,S.20、21頁)こととして、ホネットに捉えられている。具体的に言えば、ホネットは以上の議論を踏まえた上で、比喩的な意味の「見えないこと」から、「見ても気付かぬふりをする事」(U,S.11、9頁)または軽視することへと話を進め、そこにおいて「承認」概念を論じている。

まず、比喩的な意味における「見えないこと」は個人が他者を実在する人間として、または他者と同定する人間として認識したことを前提にしていなければならない。「つまり、当該主体が、他の人物から見ても気付かぬ振りをされたり、無視されたり見過ごされたりしたと主張できるのはただ、この人物が自分自身を原初的に同定するという営みをなすと自分が前もってみなしている場合だけのことである」(U,S.13、12頁)。ここで重要なのは、見えないことは、個々人が「自分自身が知覚されていないように感じる」(U,S.12、10頁)という実在的な核心を持っているということである。そしてそのように、個々人が自分を見えない人間として意識あるいは確認するためには、見る人の反応行為(身振り、表情、行為)を媒介しなければならない。つまり、個々人は自分が見えるか、あるいは見えないかということ、他者からの表現的な身振りによって、判断することができる。なぜかという、個々人のコミュニケーションは公的な表現つまり、言語、表情、身振りなどによって形成されるからである。そして、比喩的な意味での「見えないこと」の反対を意味する、「見えること」はホネットによれば、「肯定的意義を与える表出的な行為」(U,S.15、15頁)によって可能になる。すなわち、個人は承認の相互行為を通して、他者とお互いに肯定的な態度を持つことで、見えるようになる。

同時に、行為、身振りまたは表情などは承認をシンボル化したものとして、個々人の道徳的動機を表し、それぞれの承認形式に応じて、異なっている。ホネットは次のように書いている。「誰かが愛情深く微笑んだり、純粋に恭しく挨拶しようと、誰かが力をこめて手を伸ばしたり、好意的に頷こうと、そのつど表現的な行為によって、道徳的に受け手に対し対応するという異なる種類の動機づけの用意が伝えられる」(U,S.23、25頁)。すなわち、ホネットによれば、個々人は身振りまたは表情のなかで、ただ他者を認識することを伝えるだけではなく、他者の特性にふさわしい価値評価をも表現しているのである。

そこで、ホネットはカントの「尊厳」の概念との関係を通じて、承認の道徳性を解釈している。カントの「尊厳」概念においては、個人には自己愛を抑制するか、あるいは脱中心化することによって¹²⁵、他者の人格を認めるという道徳的義務を課せられることになる。この限りにおいて、ホネットによれば、個々人が他者を、道徳的権威(Moral Authority)¹²⁶を持つ人格として承認すれば、他者の諸価値すなわち、自身に

¹²⁵ カントの尊敬は「感情とはいふものの影響によって感受された感情ではなく、理性概念によって自ら引き起こした感情なのである。……私の自己愛を断ち切る価値について思い描くことである」(カント『カント全集7・道徳の形而上学の基礎付け』坂部恵、平田俊博、伊古田理訳、岩波書店、2000年、24頁)。

¹²⁶ ホネットによれば、それは「人は自ら一定の種類の行為を実行すること、あるいは

対する必要な価値（愛）、等価価値（法・権利）、優れた能力にある価値（連帯）に対応し、さまざまな表現の形式を通じて、（それぞれの）承認を行うことになる¹²⁷。従って、ホネットは認識と区別する「承認」概念を次のように述べている。

今まで見てきたように承認という行いは、私たちがある人格の価値を知覚する際に行う、個人の脱中心化を表現豊かに表示するものである。つまり、ふさわしい身振りや手振りを通じて私たちが公的に分からせようとするのは、私たちは、その別の人格にその価値を根拠にして、私たちの自発的な衝動や傾向性が現実化することが制限される道徳的権威が私たちに対してあることを、容認するということである(U,S.27、30頁)。

つまり、ホネットは認識を知覚の原初の形態として捉え、「他の人物が『妥当性』を持つべきことを表現する媒体を必要としている」(U,S.15、15頁)承認を知覚の特殊な形式と考えている。

図5：認識と承認の関係について

	見えないこと	見えること
1	視覚的に見えないこと： ①視覚能力と関わる ②視野範囲によって見えないこと	知覚の原初形態＝認識：
2	知覚しないこと	
3	知覚しないように偽ること： 見ても気づかぬ振りをすること	知覚の特殊な形式＝承認

さらに、ホネットは子と成人の相互承認を説明することを通して、認識に対する承認の優位性を主張している¹²⁸。ホネットによれば、成人が幼児に微笑みを向けること

は実行しないことを義務づけられていることを知っている限りで、自分の人格を自由に展開してよい道徳的権威である」(U,S.23、25-26頁)。

¹²⁷ というのは、カントの尊敬概念によると、個人が人格を尊敬することは道徳的価値内容を持つからである。従って、「私たちが他の人間をそれぞれ愛すべきもの、尊敬すべきもの、または連帯すべきものというようにさまざまなに見なそうとも、経験された価値において作用しているのは常に、人間がその生を合理的な自己決定によって営まなければならないということのそれぞれに意味の異なる一側面にすぎない」(U,S.23、25-26頁)。

¹²⁸ ホネットは、カリフォルニア大学で行った人間の価値についてのタナー講義においても、精神分析の理論、特にホブソンとトマセロの研究に基づいて、承認の優位性を述べている。ホネットによれば、ハイデッカー、デューイとルカーチは、われわれが世界にケア、実存の愛着あるいは承認という態度を持ち続けて、世界とのわれわれの認識論の関係が起り始めることを提唱するとき、心の中に承認の優位性を考えていた。その上で、ホネットによれば、子どもは親たちに愛という感情的な承認を行っ

は、子を単に認知あるいは認識するような行為ではなく、子を「愛されるべき人間」(U,S.25、28頁)として承認することである。同時に、子が成人に向ける微笑みは、その成人を認識することを前提としているわけではなく、それは子が社会化する最初の段階として捉えられる。ここでホネットは、ダニエル・スターンの経験的な研究を参考している。特に、ホネットは幼児、子と母親のコミュニケーションで、幼児や子が社会化する過程を注視している。彼にとって、幼児や子が母親の愛や関心から受けた刺激(表情、身振り、行為など)に反応すること(例えば、微笑)は、幼児や子が社会的応答行為を行うための最初の形式である¹²⁹。また、子は、成長する過程で、コミュニケーションをする相手の身振りからパートナーの諸価値に対応する承認態度あるいは承認行為を学んでいる(U,S.26、29頁)¹³⁰。このように、ホネットは、比喩的な意味での「見えないこと」あるいは社会的に見えないことをあらためて、「承認と結びついた、人間の知覚能力の歪みの結果」(U,S.27、31頁)として考える。

以上で見たように、ホネットは現象学の視点から「承認」概念を再び検討し、カントの「尊厳」概念とそれを結びつけることによって、「承認」概念の道徳的核心を簡潔に説明している。その後、ホネットは、『正義の他者』において、特に「アリストテレスとカントの間:承認の道徳についてのスケッチ」という論文において、承認の道徳性、そして三つの承認形式にある道徳的起源を明らかにする。そのため、次に(2)では、ホネットが論じた承認と道徳の関係、また、承認の道徳的内容を考察する。

(2) ホネットによる承認の道徳性について

ホネットは、承認の道徳性を説明する前に、カントの公平なパースペクティブと、良き生活という善の目標を統合しなければならないと主張している。ホネットによれば、この二つの立場はどちらも、「道徳的原則に自己を合わせることがわれわれの日常的な行為にとって何を意味するべきかということ、満足のゆく仕方の説明することができないと思われる」(AG,S.171、186頁)。それゆえ、ホネットはカントとアリストテレスの立場を統合する道を選んでいる。

この立場においては、まず、ホネットはヘーゲルの承認論を出発点として展開した承認論を簡単に振り返ることを通じて、承認の道徳構想を解明しようと試みている。ホネットによれば、カントの「尊厳」概念は、個人間の承認行為を表し、「他のすべての人間を目的それ自体としてのみ扱うべしという定言命法の核心を含んでいる」という意味で、道徳の最高原理の機能を担っている」(AG,S.174、190頁)。しかし、「へ

てから、親たちとのコミュニケーションを通じて、他者を客観的な存在として認識することができる。このように、個々人は他者との相互行為によって、客体についての総体的な見方を獲得するほど、外的世界に適切な認識を学ぶことができる(Honneth, Axel. *Reification. A New Look at an Old Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp.41-46)。

¹²⁹ Stern, Daniel. *The First Relationship: Infant and Mother*. Harvard University Press, 2002.

¹³⁰ ここで、ホネットはウィニコットの論点に依拠している。ウィニコットによれば、幼児や子は母親が主観的な客体として認識することによって、周りの環境と自分を区別できるようになる。また、幼児や子が母親の表情から鏡のように自分のことを見るようになる。子が成熟する前にはこのような過程を経て、人格が形成される。これに関しては、次の文献を参考。Winnicott, Donald. *Playing and Reality*. Routledge, 2005. pp.149-159.

ーゲルは「承認」という概念を独り誰よりも先に倫理学の基礎として思索した哲学者であった」(AG,S.174、190頁)。特に、若きヘーゲルは間主観性から「承認」概念を定式化することを通じて、人倫社会を構成することを試みている。それに基づいて、ホネットはヘーゲル承認論から愛と法・権利¹³¹と連帯という三つの承認形式を取り上げ、それによって形成される自己関係を論じた。また、ホネットは承認をめぐる闘争を媒介し、個人が自己同一性を達成することを論じていた。

こうしてヘーゲルの承認論を肯定的に踏まえ、ホネットは道徳的毀損の現象学的分析を出発点として、「不正」の経験から承認と道徳の内在的な関係を説明する。すなわち、ホネットによれば、諸個人が不正を体験するのは、「自分がその自己理解どおりに承認されていないと意識」(AG,S.180、196頁)される場合だけである。ホネットによれば、すべての道徳的毀損は個人の人格を侵害する行為であり、また、自分自身の生に反省を行うことができる人しか、自分の人格が傷つけられていると考えることはできない。そして、個人は他者に承認されることにおいてのみ、自己同一性を達成することができる。この意味において、個人の人格が傷つけられることは「主体が肯定的な自己関係を形成し保持するには自分に賛成し肯定してくれる他の主体のリアクションが必要であるという事情に基づいている」(AG,S.181、197頁)。それゆえ、道徳的毀損は個人が他者に承認を拒否されることであり、自己同一性を破壊されることなのである。

さらに、実践的自己関係の各形式にしたがって、ホネットは道徳的毀損（尊重の欠如）を三つの形式に区別した。まず、自己信頼においては、「主体は、おのれの物理的欲求や願望を人格の意思表示可能な部分として把握するという仕方では自己自身に関わる」(AG,S.182、199頁)。それと対応する道徳的毀損は身体虐待である。ホネットによれば、「そうした行為によって破壊されるのは、他者に注視されている中で自己自身が必要とするものとして享受する価値への信頼」(AG,S. 183、200頁)である。そして、自己尊重における自己関係は、個人が「道徳的な責任能力を持つ主体」(AG,S.183、199頁)としての自己理解である。それを侵害する行為は権利の剥奪であり、つまり、個人の「判断形成の価値」(AG,S.183、200頁)が他者に承認されない場合である。最後に、第三番目の実践的自己関係においては、個人が自己自身の能力について肯定的に自己評価する。そして、個人の能力が他者に承認されていなかった場合には、尊敬の剥奪であり、第三の形式の道徳的毀損である。

このように、道徳的毀損は個人の自己同一性または人格が傷つけられることによって生じるのであるから、道徳とは道徳的毀損から個人の自己同一性を守ることを意味する。それゆえ、こうした否定的な仕方では検討した承認と道徳の関係を踏まえ、ホネットは、「道徳とは、われわれの人格的アイデンティティの条件がともに保障されるようにわれわれが相互にとることを義務づけられている態度の総体である」(AG,S.185、202頁)と述べる。そして、この意味においては、道徳はまだ外在的な要求として捉えられていると、ホネットは理解している。

しかしながら、個人が実践的な同一性を形成することは、諸個人の相互関係に依存しているため、こうした否定的な仕方から導いた承認の道徳性には、内在的な要求を

¹³¹ ホネットによれば、ヘーゲルは「カントが道徳的尊敬ということで考えていたものにほぼ相当する法的『承認』の他にさらに『相互承認』の二つの形式を付け加えている」(AG,S.171、194頁)。

見出すことができる。また、こうした三つの道徳的毀損の形式に対応する承認形式は、実践的な自己関係を生じさせるため、それぞれの道徳的要求を表している。すなわち、愛の承認形式に形成された自己信頼においては、個人は他者の愛やケアという道徳的な行為を期待する。そして、第二の承認形式においては、法的人格として承認される個人は他者と同じように権利を持ち、義務を行う主体として自己に期待することができる。また、連帯の承認形式において、個人は社会成員として承認されることを期待する。こうして、個人が自分自身の内で意識する内在的要求は、承認の道徳性として考えられ、ホネットはそれを承認の道徳的義務として捉えている。ホネットによれば、この限りにおいて、「義務」の概念は、「すでに確立している社会関係あるいは新たに確立されるべき社会関係が危機に陥るときに自己自身の人格の中で疎かにされた部分として意識されるものとしてのみ、内的に感じられる要求において理解されるべきである」(AG,S.188、205頁)。この意味においては、ホネットの道徳的義務はヘーゲルにおける人倫的義務論¹³²と一致し、相互承認する行為規範を表している。さらに、ホネットは承認の諸形式に対応する道徳内容あるいは義務の内容を次のように説明する。

個体の本性的欲求という価値を確証する承認形式が問題である場合は、温かいケアが義務である。この義務は、対称的あるいは非対称的にそうした関係で結ばれたあらゆるパートナーに及んでいる。非対称的な義務の典型的な事例が子に対する母の関係である。相互的な義務の典型的な事例は友愛の関係である。それに対して個人の道徳的自律を保証する承認形式が問題である場合は、普遍的平等な取り扱いへと相互的に義務づけることが重要である。あらゆる主体が、自己を等しい責任能力を持つ人格として尊重しあう義務を相互に負っているのである。最後に個人の能力の価値を保証する承認形式が問題である場合は連帯感を伴った参加への相互的義務が重要である。この義務はそのつど該当する価値共同体の成員全体に及んでいる(AG,S.189、206頁)。

すなわち、ホネットによれば、三つの承認形式には道徳的毀損の形式に対応した、それぞれの道徳的義務がある。それらによって義務づけられることで、個人は他者と承認し合い、コンフリクトを行わないように自ら要求することができる。

ここで、ホネットはコンフリクトが起こった場合にはどの承認関係を優先するべきかという問題を明確に論じている。それについて、ホネットは次のように述べている。

¹³² ヘーゲルの人倫的義務がカントの道徳的義務と異なるのは、それが現実の客観的な諸関係を表す点である。ヘーゲルによれば、「この『人倫的義務』の叙述が義務論の形式と違うのは、ただ次の点においてだけである。すなわち、以下の叙述においては、人倫的諸規定は必然的諸関係であることが明らかとなるのであって、明らかとなればそこで立ち止まってしまい、その上さらにこれらの人倫的諸規定の一つ一つに『それゆえにこの規定は人間にとって義務である』という結文は付け加えられないという点である」ヘーゲル『法の哲学・II』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2001年、15頁、第148節。

つまり、道徳的なコンフリクトの場合にはまず第一にあらゆる主体が等しくその個人的自律の尊重に向けてあげる要求が絶対的に優先するわけである。次に、しかしながら、そうした道徳的コンフリクトの場合にも道徳理論が記述できるのは、道徳的協議の合理的な手続きの中で考慮することが必要であるような観点に限定される--その点では、アリストテレスから多くの点で示唆を受けた道徳理論もその核心においては手続き主義的なのである」(AG,S.190、207頁)。

このように、ホネットはアリストテレスとカントの立場を統合し、すべての人間が尊敬すべきという道徳的義務を要求しながら、良き生活を実現するために個人の具体的な感情や日常生活を考慮しなければならないと主張している。

以上の議論を踏まえて上で、次の節では、ホネットが『承認をめぐる闘争』におけるいくつかの核心的な要素を修正した点を検討していく。

第4節 ホネットによる承認論の修正

ホネットは現象学の視点から「承認」概念を再び検討し、承認の道徳性を改めて論じただけでなく、ユヴァスキュラ大学で行われたシンポジウムを通じてもまた、承認論を修正した。そのため、この節では、ホネットによる承認論の修正について検討する。

(1) ホネットによる「承認」概念の修正

ホネットはアルト・ライティネンとハイキ・イケハイモとの議論を通して、『承認をめぐる闘争』において定式化した「承認」概念を修正した。ホネットによれば、二人の議論は「承認」概念に対して、「有益な突破口」(KA,S.318、256頁)を切り開いている。まず、二人は四つの前提から、承認を個人あるいは集団が社会過程において、お互いに他者の能力と性質を肯定する態度として定式化した。すなわち、二人とも、「承認」概念を、①ドイツ語の「承認」が持つ意味を中心とし、②行為とし、③相互的に肯定する態度を表し、④三つの亜種がある類概念として理解している。つまり、ホネットは二人の「承認」について次のように述べている。

承認は、その都度一定のやり方で相手のことを肯定していくという主要な意向を反映した、実践的な態度をめぐる三つの形態¹³³からなる類ととらえられるべきだろう(KA,S.320、258頁)。

¹³³ 三つの形態というのは、ホネットによれば、愛、法(権利)、価値評価である。具体的にいえば、ライティネンは、ホネットの承認形式と対応する形で、普遍的な承認(Universal Recognition)--法・権利、個人の承認(Particular Recognition)--価値評価、特定の承認(Singular Recognition)--愛を区別している。価値評価という承認形式に関して、イケハイモはライティネンと異なっている。ライティネンは、個人の承認あるいは個々人の承認を、道具的価値における価値評価、習慣における価値評価、創造性における価値評価という三つの形式に分けている。イケハイモもホネットの承認形式と対応して承認の分類を三つに分けているが、価値評価の承認形式において、個人

そして、二人はこの四つの前提から「承認」概念を解釈するため、それぞれに議論を展開している。ホネットは、二人の承認を、「受容モデルResponse or Receptivity Model」と「帰属モデルAttribution Model」という二つのモデルとして考えている。具体的に言えば、ライティネンは個人間の承認 (Interpersonal Recognition)¹³⁴を人格の価値に対する反応、または人間性の必要条件として理解している¹³⁵。ホネットによれば、ライティネンは承認を、個人や集団が持つ価値のある性質を認知すること、あるいはそれに対して反応することとして考えている。このモデルにおいて、承認とは、個人あるいは集団が持つ性質を、「二次的に、なんらかの方法で確認したり、公然と表明したり」(KA,S.321、259頁)することを意味する。ホネットによれば、このモデルは、「承認のたんなる再生産的な遂行」(KA,S.321、259頁)であり、受容モデル (Response or Receptivity Model)¹³⁶と呼ばれる。それに対して、イケハイモは承認を、個人が他者を主体として受け入れる過程だと考えている。ここでイケハイモが強調しているのは、個人が受け手 (Recognizee) として、承認者 (Recognizer) に認められたことを認識したことによって、承認を行ったと言えることである。つまり、このモデルにおいては、個人Aが三つの次元 (D)¹³⁷から、個人BをCとして受け入れ、それとともに、個人Bが個人Aを適切な評価を下す者として受け入れることによって承認が成り立つことになるのである。¹³⁸このような相互承認の概念は、帰属モデル (Attribution

の業績は自分自身より、他者に対する貢献によって評価される。この承認は道具的態度ではない。Ikaheimo, Heikki. On the Genus and Species of Recognition, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 45, 2002. p.461; Laitinen, Arto. Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 45, 2002. p.471.

¹³⁴ ライティネンはホネットの承認モデルを中心とし、実践的な、または狭義の仕方で、受け手 (The Recipient) の価値的な性質に対する認知を、個人間の承認あるいは相互承認として捉えている。このモデルにおいて、個人Aは個人BをZと一致するという仕方で、個人Bを適切に認知あるいは承認する。そして、ライティネンによれば、このZはある人、特定の価値を持つ人、個人Aにとって特別な人という三つの態度をふくんでいる。だが、ホネットと違って、ライティネンの承認概念は価値の実在を前提しなければならない。それについては、ホネットが次のように述べている。「承認の態度において、ある人格や集団がもつ価値のある性質にたいして「正しい」反応がおこなわれていると主張することができるようにするには、その価値のある性質が構成されるとするわれわれの洞察とはもはや相容れないようなかたちで、客観的な価値の実在が前提にされていなければならない」(KA,S.322、261頁)。そして、その価値実在論はホネットによれば、相対主義に陥る危険性をもつ。この問題についてはあとで本節に論じる。

¹³⁵ Laitinen, Arto. Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 45, 2002. pp.463-478.

¹³⁶ ライティネンのモデルにおいては、個人あるいは集団が相手の性質を適切な方法で反応する。それによって、ホネットはライティネンのモデルを、受容モデルとして理解している。

¹³⁷ イケハイモにおいて、Dという次元はD1単独性 (Singularity)、D2自律性 (Autonomy)、D3特殊性 (Particularity) に分けられている。この次元によって、個人Aは個人Bを、幸福を与える重要な人C1、権利を持つ人C2、尊重 (Esteem) に値する人C3として承認する。それはホネットの愛、法・権利、価値評価三つの承認形式と相応している。

¹³⁸ この点もマルガリートが理解している承認 (他者の地位を承認するあるいは尊敬する) と異なっている。そして、イケハイモの承認の分類がホネットによれば、「承

Model) ¹³⁹として捉えられ、それは「承認の生産的な遂行について語る」(KA,S.321、260頁)とホネットは考えている。このように見てきたことからわかるように、ホネットによれば、二人の「承認」に関するモデルは、「承認行為によって、はじめてつくりだされるか(イケハイモ)、あるいは一定の仕方ですたたびあたえられるか(ライティネン)」(KA,S.321、259頁)で大きくずれていることになる。

その上で、ホネットは承認の根拠あるいは動機を示さなければならないというライティネンの主張を肯定しながら¹⁴⁰、その根拠を探るために、主体としての人間が互いに承認することが人倫の領域に属することを論じている。そこで、ホネットが選択したのは穏健な価値実在論(Moderate Value Realism)¹⁴¹である。だが、ホネットは超歴史的な強い価値実在論を主張するのではない。なぜなら、その価値実在論の場合、ホネットによれば、歴史的变化に伴って発展した新たな価値が無視される可能性があるからである。そして、ホネットは、自身の穏健な価値実在論を論じる際に、マクダウエルの道徳実在論を援用している。具体的に言えば、ホネットによれば、マクダウエルの価値実在論(道徳的実在論)の核心は、個々人が「学習過程」¹⁴²を通じて道徳的

認」概念を解釈することに役に立つのは「さまざまな変数をお互いに組み合わせながら行った考察」だからである。そのため、ホネットは次のように、イケハイモの承認の分類をまとめている。「「愛」においては、幸福そのものが一つの価値を表すような、一個の人格という地位が帰属させられることによって、相互行為のパートナーの「単独性」が承認される。「法(権利)」においては、一定の行動を行っていく全権を持つ「資格を付与された」人格という地位が与えられることによって、他者の自律性が承認される。最後に、「価値評価」においては、他の主体が、第三者にとって価値のある人格という地位を保っていき、その「特殊性」という点で承認される」(KA,S.322-323、268-269頁)。参考：Ikaheimo, Heikki. *On the Genus and Species of Recognition, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 45, 2002. pp.450-452.

¹³⁹ ホネットはイケハイモのモデルを帰属モデルと呼び、次のように述べている。「彼は、一人の人間だろうと、一つの集団だろうと、他の誰かに特別な能力がそなわっていることを受け入れるところに、あらゆる形式の承認行為がもつ一般的な特徴があると述べているが、その際に、「帰属化」という考え方に傾いているのは間違いない」(KA,S.321、260頁)。

¹⁴⁰ ライティネンが承認に根拠を求めることを、ホネットは正しいと考えている。「というのは、求められるならば言明を試みることができるような根拠によって、他の人格の承認が動機付けられる場合にのみ、承認は、洞察に基づいた行動として理解されるのであり、従って、広義の意味において道徳の領域に属するものとして認められるのだからである」(KA,S.322、261頁)。

¹⁴¹ この点に関しては以下も参照。マクダウエル・ジョン『心と世界』神崎繁、河田健太郎、荒畑靖広、村井忠康訳、勁草書房、2012年、25-54頁。Mcdowell, John. *Mind, Value, and Reality*, Cambridge: Mass, 1998.

¹⁴² ここで、ホネットはマクダウエルが論じた「理由の空間」(Space of Reasons)と「第二の自然(Second Nature)」というカテゴリーを運用している。マクダウエルは合理的根拠あるいは道徳的規範にしたがう「心」(理性)と自然法則によって構成されている「世界」(現実)が緊張の関係を持っていると考えている。それらの分裂を克服するため、マクダウエルは第二の自然を通じて、心と世界の二元論を統合する可能性を論じている。マクダウエルによれば、人間の自然的な本性を第一の自然として解釈するならば、この「第一の自然の社会化と形成の結果として生じたもの」が第二の自然として捉えられる。つまり、個々人が受動的に世界を経験することを通して、自発的に概念能力を働かせる一方で、個々人は生活世界で道徳的規範を学ぶことあるいは「学習過程」を通して社会化される。そして、人間はこのような「第二の自然」あるいは社会化過程を通して、知覚する能力を発展させることによって、世界あるいは現

に形成 (Bildung) され、それとともに、世界を感じ取るための知覚能力や反省の力が形成されるということである。そして、それらの知覚された経験を通じて、個々人はそれらに対応した行為へ向かうことになる。それに基づいて、承認の根拠である個々人の「価値」のある性質は、ホネットによれば、社会文化、歴史過程において実践的な経験を通してのみ現実化する。この社会生活において、個人 (主体) は、ある文化に属する社会成員として、他者との相互承認を通して自分自身を確証することができる。同時に、その文化において、他者から承認されることによって、個人は社会生活に制限され、規範化され社会化される。

だが、ここで問題になるのは、ホネットも気づいているように、「受容モデル」であれ、「帰属モデル」であれ、いずれの場合にも、相対主義に陥る危険があるということである。なぜなら、二人の承認概念は、一定の社会実践過程に依拠しているため、歴史あるいは文化によって変化するからである。このことに関してホネットは、次のように書いている。「というのは、承認行為が適切なものかどうかを評価するための拠り所となる価値は、その都度、ただ一つの文化にたいしてだけ規範的な妥当性を持つと考えられるからである」(KA,S.324、263頁)。だが、以上の問題を避けるため、ホネットが確信しているのは、二人のモデルに対して、価値实在論が進歩思想¹⁴³を植え付けなければならないということである。つまり、人間は社会発展の中で、社会化を通して、主体として承認される価値を増大させるのである。そして、歴史過程におけるこの価値の増大が承認の目的と結び付けられなければならない。この承認の目的というのは、ヘーゲルの承認に従って、人間が主体として他者から承認されることを媒介し、自分自身を認識することによって、理性的な自己関係を持つことができ、自由になるということである。つまり、主体は他者との相互承認において、自分自身の価値のある性質を確証することによって、現実的に自己肯定できるのである。このように、主体が自律的なものになるために、承認は規範的な意味を持つのである。これについて、ホネットは次のように書いている。「そのため、承認行為が人間の生活実践にとって規範的に意義のあるものであるとする、その目的についての説明に従うならば、わたしは、穏健な価値实在論との関連で擁護しなければならないと考えている進歩の理念に立ち帰ることができる」(KA,S.328、266頁)。そのため、人間が持つ価値のある性質は文化において変化するが、進歩思想を用いることで、実践的な社会過程における相対主義を避けることができるであろう。ホネットは次のように書いている。

従って、我々が歴史について想定しなければならない進歩については、人間が営む生活実践の中で行われる相互承認という実践のもとになっている目的が示唆を与えてくれる。どのような新たな価値を持った性質の裏付けも、承認行為において確証され、人間主体の自律能力を高めてい

実を知覚できるようになる。そして、理由の空間は自然的なものと規範的なものを相互的に関係させているものであり、これは、マグダウェルによって正当化のための論理空間として捉えられている。参考：マグダウェル・ジョン『心と世界』神崎繁、河田健太郎、荒畑靖広、村井忠康訳、勁草書房、2012年

¹⁴³ ホネットにとって、進歩思想は「人間の本性に備わっている評価に値する性質がより一層分化していくこと」に基づいて考えられているのである(KA,S.324、264頁)。

くわけだが、こうした価値のある性質は、文化の変化という歴史過程における進歩の歩みと考えられなければならない(KA,S.328、267頁)¹⁴⁴。

その上で、ホネットは、承認というものを、個人がお互いに価値のある性質を持つ主体として、他者の価値のある性質にたいして適切な仕方で反応する行動として理解している。具体的に言えば、ホネットはこの定式化について次のように書いている。

我々は、生活世界が第二の自然に統合されていく程度に応じて、価値のある性質が人間主体に感じられるということを学んできたわけだが、その価値のある性質に対して、合理的なやり方で応答していく反応行動が「承認」である、と理解すべきだろう(KA,S.332、271頁)。

以上のように、ホネットはライティネンとイケハイモへの応答を通して、社会的な承認を反応行動として再び解釈しているのである。次に、ヘーゲルの承認論を根拠付けるために、ミードの社会心理学を選んだホネットが、それが「まったく不適切な糸口しか与えてはくれない」(KA,S.312、251頁)ということに気づき、ほかの道を探ることになったことに関して見ていく。

(2) 承認をめぐる闘争に対する再解釈

まず、ホネットによれば、ミードの承認においては、個人と他者がお互いに相手の態度や行為によって、実際に規範的に制限されてはなくても、個人の個性が発達していることになる。これについて、ホネットは次のように述べている。

ミードが「承認」と称するものは、要するに、お互いに「相手の」視点を引き受けるといふ行為に還元されていくものなのであって、その場合、その都度の他者の振る舞い方が決定的な意味を持つようなものではないのである。共通の意味や規範がもたらす心理的なメカニズムは、むしろ双方の当事者に特有の反応行動に依存することなく発達していくように思われる。そのため、行為そのものを、その規範的な性質に応じて区別していく可能性もまた失われてしまうのである(KA,S.312、250-251頁)。

しかし、個人が他者を通して自分自身を意識するという、ヘーゲルの論点において他者が持つ決定的な意味は、ミードの承認概念と矛盾している。そのため、ホネットはヘーゲルの承認論を発展させるために、ミードの自然主義的な論点を参考していたのだが、こうした認識から自分の議論を修正することになる。

ホネットによれば、ミードは、承認の闘争を「I」と「ME」のコンフリクトとして捉えている。カール＝ゲーラン・ハイデグレンが述べたように、ホネットは「I」が内在的な動力として承認の運動を推進すると考えている¹⁴⁵。けれども、ホネットは、

¹⁴⁴ 加えて、ホネットは進歩思想をさらに解明するためには、フレイザーとの議論の中で論じた「個人化と社会的包摂」という二つの基準に依拠しなければならないと考えている(KA,S.328、267頁)。

¹⁴⁵ 参考：Heidegren, Carl-Goran. *Anthropology, Social Theory, and Politics*: Axel

ミードと異なって、社会的に規定される「ME」の他面である、自然的な衝動としての「I」を、承認をめぐる闘争の根拠とすることは、できないかもしれないと考えた。そのため、ホネットは承認をめぐる闘争を解釈するため、再びミードの社会心理学と距離を置くことになったのである。ホネットは、闘争に関する動力を明らかにするために、主体に内在的な衝動から、社会的な承認を人倫的に解釈する道を探ることになる。そして、ホネットは対象関係論と欲動理論の結合、すなわち、ウィニコットとレイワルドの議論を結びつけて、承認の闘争について考察することになった。ホネットは、まず、ウィニコットとミードの共通点から、対象関係論の合理性を探る。具体的に言えば、ホネットによれば、二人とも、幼児や子どもがまだ組織化されていない人間として、母親のような準拠人格と関係することによって自分を意識し、同一性を形成するようになるということを主張している。「そのかぎりでは、両者のアプローチの解釈にしたがうなら、主体の内面生活といったものがはじめて形成されるのは、外部のさまざまなコミュニケーション関係が内面化というかたちで精神内部の諸関係パターンに変換されるのに応じてである」(U,S.147、210頁)。そして、子どもは、成長する過程で、コミュニケーションを行って、社会の影響を受けることによって社会化される。またそれと同時に、外部の世界を自分から分離することで、子どもは自律的な存在になるのであり、個人化するのである。この点に関して両者の考えは共通しているとホネットは考えている。社会化と個人化を含むような内面化の結果として、子どもは人格(Personality)へ到達することになる。だが、ホネットによれば、二人とも個人が自然的な、まだ組織化されていない欲動を十分に考慮していないという欠点を持っている¹⁴⁶。従って、ホネットは二人の共通点に関して次のように述べている。

第一に、精神の組織化に対し社会的相互作用が先行すること、第二に、内面化は社会化のメカニズムであると同時に自立の獲得のメカニズムでもあり二重の機能を持つこと、第三に、精神のけっして組織化されない領域が個人化の無意識の推進力としての意義を持つことである。つまり、これら三つの仮説によって指し示される理論的な基本核心において、G・H・ミードの相互作用主義と対象関係論のあいだにはかなりの一致があるように見える(U,S.150、214頁)。

ちなみに、ホネットによれば、ウィニコットとミードの議論は、①個人が他者との相互関係から形成されること、②社会化と個人化の弁証論的な考え、③個人が<I>、<Es>によって、個人の自然的な衝動を持つことという三つの共通点を持っている。しかし、ウィニコットは子どもが準拠人格に形成されるまで、母親のような準拠人格から、「自分のさまざまな精神的力をどう組織化すればよいのか」(U,S.150、215頁)を学ぶとしており、両親あるいは他者に精神的に制限されている状態を出発点として

Honneth's Theory of Recognition, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 45, 2002. pp.437-438.

¹⁴⁶ ミードによる<I>とフロイトの影響を受けたウィニコットによる<Es>には、無意識のままに行動する欲動が残され、ホネットによれば、「成長していく主体を個人化の方向に推し進める精神内部の圧力が発しているとされる」。そのため、ホネットが承認をめぐる闘争に根拠をづけるため、ミードの無意志のまま行動する<I>と距離を置くことになった(U,S.147、210頁)。

いる点で、ミードと本質的に異なっている。そして、ウィニコットによれば、最初の段階において幼児や子どもは母親に絶対的に依存しているが、自分の欲動あるいは欲求が満たされるため、母親と「共生」あるいは融合している。この共生の状態においては、子はまだ外部の世界の客観性をはっきり認識していない。母親との分離を経験することによって、子は母親の独立性を意識し、相対的依存を超えて、独立的になる。この段階の間に、子は母親の代わりに周りの環境との体験を通して、母親と分離する苦痛を克服する。例えば、子は母親と分離するとき、母親を独立的な人間として認識してから、母親の代わりにぬいぐるみに愛着を示し、ぬいぐるみと遊ぶ体験を通して、母親との承認関係を築くことになる。母親もそのぬいぐるみの価値を認め、いつも子の隣に置く。または、子は成長にともなう不安を感じる時も、ぬいぐるみとの時間を通して、その不安を克服する。同様に、ウィニコットによれば、成長した子は振られたこと、失敗を経験することをあっても、その恐怖、不安を克服するため、子ども時代に母親との分離を乗り越えたぬいぐるみをまだ必要とする。この体験の中間領域（The Intermediate of Experience）はウィニコットが着目している「移行対象」（Transitional Objects）である。ホネットはそれを「存在論的な媒介項」（U,S.152、217頁）と呼んでいる。つまり、「子は、内部の現実と外部の現実との分裂を、苦痛をとめない体験するのだが、感情が充溢する諸対象と遊びながら触れ合うなかで、その裂け目を繰り返しシンボリックに架橋しようと試みるわけである」（U,S.152、217頁）。同時に、大人（準抛人格）が、この外部の現実との分離を体験することによって自分の独立的な人格を確認するためにも、この存在論的な媒介項は必要である。ちなみに、ウィニコットによれば、個人の生活（子にも大人にも）は外部の現実（External Reality）、内部の現実（Inner Reality）と体験の中間領域（移行対象）三つの部分を必要とする。「というのは、内的現実と外的現実を区別し続け、相互に関係させ続けるという永続的人間的作業をしている個人にとって、その領域は休息地として存在するだろう、というくらいの異議しかその正当性を問うために申し立てられないからである」¹⁴⁷。ホネットによれば、この点においてウィニコットとミードは似ている¹⁴⁸が、ウィニコットが提唱している移行対象は個人の苦痛や不安を克服する機能を持っている。それは、ホネットが、承認をめぐる闘争を根拠づけるために対象関係論を選んだ原因だと言えるだろう。

さらに、ホネットはレイワルドの欲動理論を通して、ウィニコットの議論と結びつけることによって、承認をめぐる闘争の衝動を解明しようとしている。なぜかという点、ホネットによれば、ハンス・レイワルドが「精神全体の組織化を過剰な欲動ポテンシャルの構造化のプロセスとして解釈するにいたっている」（U,S.154、220頁）ことによりミードとウィニコットを越えたからである。具体的に言えば、レイワルドもウィニコットが議論したように、子は母親との共生の状態から独立へ発展すると考えている。そして、レイワルドは子が母親のような準抛人格との相互作用を通して、内面化する過程において内部の現実（精神内部）を組織化すると主張している。この内部の現実を組織化するのは、レイワルドによれば、個人の欲動エネルギーである。また、子が両親との相互承認により形成する自己関係は、「精神内部の分化過程の結果」

¹⁴⁷ ウィニコット・ドナルド『遊ぶと現実』 橋本雅雄訳、岩崎学術出版社、1979年、3頁。

¹⁴⁸ ミードも子が、ぬいぐるみとの対話を通して自分を認識することに基づいて相互主体性を論じている。

(U,S.158、224 頁)として捉えられる。同様に、レイワルドはウィコットと同じように、人格が精神内部と外部の現実の相互関係を合理的に統合することにより形成されると主張している。従って、個人は自立性と社会化のバランスをとらなければならないのであり、この自立性あるいは独立を追求すること、つまり、個人が「意のまま」にもつ欲求を、ホネットは承認をめぐる闘争を動機づけるものとして考えている。

他方で、ホネットがまだ解明しなければならないのは、この衝動が道徳と結びつくことは可能なのかということである。この問題に対して、ホネットは承認の拒否から、個人が道徳的に毀損されることにより、承認に応じるという道徳の起源を論じている。ここでは、ホネットが『見えないこと』の中で、簡単に触れた承認の道徳的核心という内容、また、『正義の他者』にある「アリストテレスとカントの間:承認の道徳についてのスケッチ」を手かがりしなければならない。簡単に述べると、ホネットによれば、道徳的毀損の区分は個人の価値に依存する。すなわち、ホネットによれば、身体への虐待は個人が必要なものを享受する価値が侵害されること、権利の剥奪は道徳的主体として自分自身の価値が他者によって承認されるより獲得された自己尊敬を無視すること、尊厳の剥奪は自分の能力が侮辱されることを意味する。それに対して、人格を傷つけられないように保障するために、個々人が相互に道徳的に義務づけられることは相互承認の道徳性を表している。それゆえ、ホネットは個人が道徳的に侵害されないように、他者とお互いにそれぞれの承認形式に相応する道徳的義務や権利を持つことによって、承認の規範性を導くことになる。

このように、ホネットは社会批判という試みから、ヘーゲルの承認論を再定式化し、規範理論としての承認論を導き出した。そして、このように定式化した承認論に基づいて、ホネットは内在的な社会批判を行うことで、適切な社会構想を構築することに向かっていく。そのため、第4章はホネットの『自由の権利』に着目し、ホネットが近代社会における自由モデルを批判的に検討した上で、規範的再構成の仕方でも展開した自由と社会的正義論に関して考察をしていく。

第4章 ホネット承認論から社会的正義への転換

はじめに

『自由の権利』におけるホネットの目的は、「その時代における社会関係から自由を保証する制度を規範的に再構成する」(RF,S.14、p.1)という『法の哲学』におけるヘーゲルのモチーフに再注目することによって、現代社会における社会分析としての正義論を再構成することにある。というのは、ホネットによれば、ヘーゲルは『法の哲学』において、「用いた法・権利の概念が社会の現実にそって目指すとされたのは、個人の自由を一般に可能にし、それを一般に実現するに役立つことで、道徳的に存続し、また道徳的な正当性を有するもののすべてであった」(RF,S.16、p.2)と述べているからである。そのため、ホネットは四つの前提から正義と適切な社会構想を考察する。すなわち、ホネットによれば、正義論を社会分析の形へ展開するためには、①まずはこの社会的再生産のそれぞれの形式を規定する一般的な理想や価値を前提しなければならない。②そして、この価値や理念が、規範的な要求であると同時に、それぞれに適切な社会的再生産の条件としてのみ、正義論の道徳的基準点になりうることを主張する。こうした二つの前提に基づいて、ホネットが目指している正義論を構築するためには、③ヘーゲルの規範的再構成という方法論的手続きが用いられなければならない¹⁴⁹。また、④この手続きは、社会分析あるいは批判の機能を持ち、規範理論としての正義論を構成するため、既成の自由制度を批判的に適用するチャンスを提供しなければならない。このように、ホネットは、四つの前提を出発点として、現実の社会状況を考慮に入れた上で、ヘーゲルの議論を再現しようとする(RF,S.18-30、pp.3-10)。そこで、ホネットはまず、近代社会における自由モデル¹⁵⁰を整理することによって、「一種の消去的手続きの方法で、正義についての私たちの構想が指針とする自由モデル」(RF,S.38、p.19)を明確化するかたちで、正義の構想を展開する。というのは、正義が個人の自律と密接な関係を持っているため、すべての人格に自由への平等な機会を与えられるべきだと、ホネットは考えているからである。そして、彼は、それらの自由モデルを再構成することを通じて、個人の自由を可能とする法的自由と道徳的自由の諸制度を考察し、社会的自由とその正義の構想を提唱する。

それゆえ、本章はホネットの『自由の権利』を中心に考察を進め、ホネットが規範的再構成という方法によって論じる法的自由と道徳的自由の機能と限界、そして、それらによって生じる社会的病理を改めて確認した上で、彼自身が主張する社会的自由と社会的正義の構想を解明する。

¹⁴⁹ ホネットによれば、規範的再構成という方法論的手続きは、社会的再生産として必要であり、また、近代社会において正当と認められた価値や理念を取り扱う。つまり、それは「内在的に正当化された様々な価値を直接、経験的素材を処理し整理するための主導原理にすることで、正義理論の規範的な意図を社会理論に変換することを試みる」(RF,S.23、p.6)という手続きである。

¹⁵⁰ ホネットは近代社会における自由モデルを否定的な自由、反省的自由、社会的自由に分けている。否定的な自由はバーリンが提唱している消極的な自由と一致する。しかしながら、反省的自由と社会的自由はバーリンが区別した積極的な自由をさらに詳しく区別したものである。

第1節 法的自由とその正義の構想

(1) 近代社会における否定的自由モデル

ここでまずは、否定的自由モデルについて取り上げる。ホネットが否定的自由モデルと呼ぶ自由モデルは、ホブズスの自由概念をもとにしており、それは外的障害を受けない個人が、ただ意志するままに行為することを意味している¹⁵¹。具体的に言えば、ホネットは、ホブズスが否定的なものとして定式化した自由 (Liberty or Freedom) を定式化していることを述べる際に、『リヴァイアサン』の次の箇所をその根拠として挙げている。

「自由であるとは何か」そして、このほんらいの、一般にうけいれられている、語の意味によれば、自由な人とは、「かれの強さと知力によってかれがなしうるものごとのうちで、かれがする意志をもつものごとを、おこなうのをさまたげられない人である」¹⁵²。

ここで言われているように、否定的自由は個人が自らの意志に基づいて行為することを、妨げられないことを意味する。そして、ここにおける妨げるもの、つまり外的障害は、物体の運動に対する外的障害と同じ意味¹⁵³を持つものとしてホブズズによって理解されている。逆に、外的障害とは異なり、個人の欲望や恐怖は、「個人の性質の一部」(RF,S.44, p.21)として、ホブズズによって捉えられており、そのため自由の妨害にはならず、自由と両立するものとされている。つまり、個人はある欲望、恐怖から、自らの意志により行為する限り、自由である。なぜなら、ホブズズによれば、例えば、体調不良や体の不自由といった、自身の構造のなかにある障害あるいは内的障害が、運動の障害になったとしても、それによって個人が自由を欠如しているとは言えないからである。こうしたホブズズの議論を踏まえて、ホネットは次のように述べている。

¹⁵¹ バーリンは同じように、消極的な自由として、イギリスの古典的政治哲学者が使っている「自由」を設定し、個人が他人からの干渉を受けないことが自由であると論じている。そして、このモデルにおいては、人間が正当な行為を行うため、自由の範囲は法によって限定されなければならない。しかしながら、バーリンによれば、個人の自由は侵害されてはならない私的な領域であるべきである。というのは、個人的自由の最小限の範囲を保持する限りでのみ、個人は善あるいは正義を追求することが可能になるからである。しかし、「人間はきわめて相互依存的な存在であるし、いかなる人間の活動もまったく他人の生活の防げとならないほど完全に私的なものではありえない」(バーリン・I 『自由論』小川晃一、小池銈、福田歓一、生松敬三共訳、みすず書房、2010年、307-10頁)。だから、個々人の自由に干渉しないため、個人が社会的に統制される一方で、最小限の範囲の自由が保持されなければならない。このように、このモデルにおける自由はバーリンに「からの自由 Liberty From or Freedom From」と呼ばれている。

¹⁵² ホブズズ『リヴァイアサン(二)』<全4冊>水田洋訳、岩波書店、1964年、86-87頁。

¹⁵³ 同上、86頁。

願望は何であれども、主体の視点からしてもつばら自分の自己主張に役たつ限り、それを満たすことはすでに自由の目的でありうるというホッブズの考え方は、彼自身の議論の範囲を障害の外的原因に限定させる(RF,S.45、p.22)。

つまり、この外的障害の欠如に限定されている自由の理念においては、個人がどんな目標を設定したのかまたはどんな目的を追求するのは重要ではない。個人の意図や願望に関わらず、この規定において、個人が外的障害によって妨げられず、意志的に行為できることをホッブズは自由に関して、決定的に重要だと考えている。すなわち、個人は目的を達成するため、自分に対して有利なことをする自由があることになる。だが、もし個人の行為が、他者の自由に干渉することになれば、その他者は自由ではなくなる。その結果、万人の万人の闘争になりうるホッブズは考えている。それゆえ、ホッブズは当時の政治的共和主義に対抗するため、この自由理念によって、強制国家を導いたのである¹⁵⁴。

そして、ここで重要なのは、ホッブズが定式化した自由の理念と、それによって発展した正義の議論だとホネットは考えている。ホネットによれば、ロック、サルトル、ノージックなどは「責任の重荷から解放された自己中心的な行為の余地を保護し、それを主体に保障するという考え方」(RF,S.47、p.23)を、ホッブズの自由理念から引き出して、それぞれの仕方発展させることで社会的正義を展開した。例えば、サルトルは自由の存在論において、自由を対自存在あるいは自己に対して存在する存在として論じた。サルトルによれば、人間存在は行動、行為、目的、志向によって構成されており、志向的な行為を通して存在している。つまり、いまだに存在していない目的へ行為する人間存在は、無から自分の存在あるいは自分自身を引き出すことになる。このように、サルトルは自由を「人間の『存在の無』」¹⁵⁵として設定した上で、ホッ

¹⁵⁴ ホッブズの議論によると、万人の万人の闘争状態に陥らないため、個々人は契約を結ぶ必要があり、また、個々人の自由は強制力を持つ法のもとではじめて可能になるのである。ここにホッブズが臣民の自由を通じて、この自由を論じていたことがわかる。ホッブズによれば、「もしわれわれが、自由を法の免除の意味に取るならば、人々がやっているように、すべての他人が自分たちの生命の主人になりうる自由を要求するのは、かれらにとって、まえのことにおとらず背理的である」。ここで、個人が自由であるのは、個人が法の強制力に対する恐怖から、法に服従し、他者の自由を侵害しないからである。無論、個人が違法行為によって罰を受けるのも自由だとホッブズが主張している(同上、90頁)。

¹⁵⁵ 具体的に言えば、サルトルは次のように、自由を論じた。「人間存在が自由であるのは、人間存在が十分には存在していないからであり、人間存在が絶えず自己自身から引き離されているからであり、「人間存在がそれであったところのもの」が、「人間存在がそれであるところのもの」や「人間存在がそれであるであろうところのもの」から、一つの無によって、切り離されているからである。それは、要するに、人間存在の現在的な存在そのものが、<反射-反射するもの>という形のもとにおける無化であるからである。人間は、彼が自己であるのではなくて、自己への現前であるゆえに、自由である。それがあるところのものであるような存在は、自由ではありえないであろう。自由とは、まさに、人間の核心において存在されるところの無であり、この無が、人間存在にとって、存在する代わりに、自己を作るように強いるのである。自由は、一つの存在であるのではない。自由は、人間の存在である。言い換えれば、自由は、人間の「存在の無」である」。サルトル『存在と無-現象学的存在論の試み-』(下)

ブズと同じように内的障害は自由の制限にはならないと述べた。サルトルによれば、個人が目的を選択¹⁵⁶することによって、その光に照らし出される世界に存在する物事は、個人の自由な企てにおいてのみ自由の障害になる。つまり、「障害（障害）は、また、自由によって立てられた目的の価値に応じて、その逆行率を顕示する」のである¹⁵⁷。サルトルが挙げた例によれば、岩が登攀の目的であることに対して、その場に存在する個人に逆行率を顕示する。そして、その岩は、登攀する個人に抵抗あるいは障害として選択されることによって、自由の障害になる。だが、個人が山頂まで登るといふ決意をすること、それ自体に対して、岩が自由の障害であるとは言えないだろう。というのは、岩が障害として意味を持つのは、「人間存在がそれであるところの自由な選択の中においてでしかなく、またそれによってでしかない」¹⁵⁸からである。このように、個人は、恐怖、感動あるいはある情念などの心理的な要因によって、ある行為を選択すると考えられるのであるが、サルトルにとって、それはある目的を達成するための、個人の意志的な行為であり、自由である。

また、ホネットによれば、ノージックは個人主義の視点から個人の自由を、「外部の障害に妨げられずにそのつどの自分の願望や意図を実現するチャンスとしてのみ、把握している」(RF,S.50、p.25)。『アナーキー・国家・ユートピア』のなかで、ノージックは国家の生成、あるいは社会秩序の正当性を論じるために、ロックの自然状態を出発点として考察を行っている。この自然状態において、個人が意志のまま行動することは、完全な自由の状態であり、そこでは諸個人が目的を達成する権利、侵害されない権利を持っているとされる。そこから、諸個人が不可侵だという道徳的制約に従って、個人の自由は、自分自身の目的あるいは望むことが他者の権利を妨害しない、という付随制約によって規定されることになる¹⁵⁹。

以上のように、ホブズ自由理念に基づいて発展した否定的自由モデルは、ホブズズの「個人の構造の一部」、サルトルの「選択」またはノージックの「道徳的制約」といったかたちで、自由の障害を外的障害に限定した。しかし、テイラーが批判を行っているのはこうした点に対してである。テイラーによれば、障害は個人に意識されることによって、自由を妨害することになる。そうであるならば、内的障害は個人の目的を阻むため、外的障害と同じように自由を妨害することになる¹⁶⁰。特に、ノージックの付随制約が個人の中で自己制限として有効性を持つことは、自由を外的障害がないこととして定義することと矛盾している。また、ホネットによれば、内的障害が否定的自由モデルに見失われるのは、「これらのどのケースにおいても、個人の自

松波信三郎訳、人文書院、1999年、837-838頁。

¹⁵⁶ サルトルによれば、選択は個人が意志的に選ぶことを意味している。そして、個人が選択するのは自由であり、同様に、選択しないことは選択しないことを認知した上、選択する自由である。

¹⁵⁷ サルトル『存在と無-現象学的存在論の試み-』(下)松波信三郎訳、人文書院、1999年、916頁。

¹⁵⁸ 同上、917頁。

¹⁵⁹ ノージック・R『アナーキー・国家・ユートピア』島津格訳、木鐸社、1992年

¹⁶⁰ Taylor, Charles. 'What's Wrong with Negative Liberty,' *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. pp.211-229. テイラーによれば、自由とは個人が心から、あるいは本当に望むことを、そのまま実行することである。そのため、テイラーによれば、自由を単に、外的障害がないことに設定するのはできない。

由は、自分が世界の中で実現しようとする目標を自分自身で定める能力までは、達していない。つまり、いつも、内面の本性かそうでなければ匿名の精神の因果関係こそが、行為の目的が選ばれるとき背後から主体を導いているもの」(RF,S.57、p.28)だからである。

このように、ホネットは、20世紀において、サルトルが実存主義、あるいはノージックがリバタリアニズムから展開した否定的自由の不十分さを指摘しているが、他方で、この否定的自由に基づく社会的正義に着目している。というのは、ホネットによれば、否定的自由の理念は正義の性質、正義の範囲にまで影響を与えているからである。具体的に言えば、ホプズからノージックに至るまで、彼らは社会秩序の正当化の手続きを論じる際に、個人を、自分の願望を満たすために、ただ自分の意志に従って行為するような、孤立的、原子的存在として想定している。例えば、ホプズは、個人が自己利害を中心として行為するために、他者と互いに対立し戦争状態へ至らざるをえないと考え、個人の自己利害を秩序の基準として把握し、諸権利を保障する強制力を持つ国家の成立を擁護している。そして、ホプズと異なり、ノージックはロックの自然状態に基づいて「最小国家」が形成されるべきだということを論じたが、その正当な社会秩序は、可能な限り個人の自由の余地を保全するため、権利の侵害排除、および権利の保護しか設定しなかった。つまり、これらの否定的自由によって構想される社会的正義は「個々の主体がみな平穩に共同生活するために必要なくらい個人の自由を制限することの正当化」(RF,S.56、p.27)を課題にしている。

しかしながら、こうした自由の考え方は実定法のかたちで、諸個人の自由を現実化する可能性を与えた。それは、否定的自由モデルにおける個々人の「私的自律」(RF,S.129、p.71)が法的権利によって保障されているからだ。ホネットは考えている。「すなわち、個人がそもそも、固有の意志を持った独立した人として自らを理解できるのは、主体的権利を手の中にしてしている場合に限られ、その際、この主体的権利は個人に、自分の好みや選好や意図を探索する余地、それも国家によって保護された余地を認めるということである」(RF,S.129、p.71)。だが、歴史的過程の中で、現在の社会制度において法に保障されている主体的権利は、以前よりかなり変わってきた。それによって、今までの自由の考え方が法的体系の拡張に従い、新たな内容に付け加えられた。そこで次に、現在の社会制度において、ホネットが論じた法的自由の制度複合体を考察する。

(2) ホネットによる法的自由

歴史的過程における法的体系の変化¹⁶¹に伴い、個々人が実定法の受け手または作り手となるため、法的自由には二つの側面があることになる。つまり、国家は実定法を

¹⁶¹ 具体的に言えば、伝統法から近代法への変化に伴って、個々人の法的権利は拡大し続けている。そして、ホネットによれば、近代法においては、普遍的平等の原則のもとで、すべての人間が平等に社会生活に参加することができることになる。また、ホネットが提唱する法的承認において、個々人が法的人格として相互的に承認することになる。だが、ここでホネットは個人の諸権利が内容の側面において具体的にどのよう拡張するかという問いに注目するのではなく、ハーバーマスの法的再構成を援用しながら法的自由を正義論において位置付けることを目指している。ハーバーマスによれば、主観的権利が客観的法によって規定され、「互酬的な権利義務関係のなかで自由かつ平等な法仲間として承認された主体の共同」(ハーバーマス・ユルゲン『事

制定し、強制力を通してそれを実施することによって、すべての人間が普遍的な基本権を持つことを保障することができる。この場合、諸個人は実定法の受け手として、ホネットによると「自分たちに認められている権利を原則として純粋に私的に用いること」(RF,S.131、p.72)ができる。つまり、諸個人は法に保障された私的自律において、外的な束縛から解放され、自分の生き方を追求できる。他方で、個々人は承認しあう行為においてのみ、政治参加権を持つことができるのであり、それによって、実定法の作り手として自己を理解する。この場合、諸個人はこうした法的体系によって保障された公的自律において、相互的に協働しなければならない。それゆえ、ホネットによると、こうした法的自由はそれぞれの行為の圏域に属し、それらの行為圏域を「社会的正義の諸条件の同じカテゴリー」(RF,S.131、p.72)の中で取り扱うことはできない。そこで、法的自由はどのような点で社会的正義に対する正当な根拠となりうるのかという問いに答えるため、ホネットは法的自由が持つ社会的機能を明らかにしなければならない。

①法的自由における社会的機能

まずホネットは、ヘーゲルが主体的権利とする所有の権利に着目し、それを通じて、「自由の第一の制度」(RF,S.134、p.74)とされる法的体系¹⁶²を論じる。ホネットによると、ヘーゲルは所有の権利に、「法に基づき自分の権限を認められている対象物において、自分の意志の特殊性を外的に確認する機会」(RF,S.133、p.73)を見出している。具体的に言うと、ヘーゲルにおいて、法的体系は意志の現存在、あるいは自由の直接的・外面的なものを意味するとされている。こうした法的規定においては、個々人が自分自身の所有の権利を確立し、それにより自分を一個の人格として意識できる。つまり、個々人は所有の権利が平等に、国家によって保護されていることで、その物件を自分のものとして私的に使用することができる。また、個々人はそれらの権利を通じて、自分自身の意志をはじめて現実的にすることができる。というのは、個人が物件に自分の意志を含めることによって、それを私的なものとする権利を持つ一方で、物件という外的なものを通じて自分の意志が、客観的になり自分にとって対象的になるからである¹⁶³。こうした法的権利における個々人は、ホネットによると「ただ抽象的

実性と妥当性--法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究--』(上)河上倫逸、耳野健二訳、未来社、2002年、115頁)を前提とする。こうした法的体系が諸個人の基本権あるいは私的自律を保障する一方で、諸個人に市民として政治的権利あるいは参加権を付与することによって、公的自律を現実化する。だが、ハーバーマスは「国家的法秩序の正統性が民主的意志形成の条件の保証から発生する」と主張する。それと異なっているホネットはヘーゲルの法の哲学を再現することを試みている(LU,S.47)。

¹⁶² ホネットによれば、ヘーゲルは「抽象的な権利ないし法」において、主体的権利が二重の性質を持つことを述べている。つまり、個々人は法において個人の権利が保護されている一方で、そのうちで、個人は主体として、「自分の意志を人倫的に形成する能力」が保護されている。

¹⁶³ ホネットによれば、ヘーゲルは『法の哲学』の中で、個々人が自分の意志を現実的なものにすることを述べるとき、「自由な意志」(第50、65節の追加、または第52、57節)あるいは「主体的意志」(第71節または第71節の追加)という言葉を使っている。それにもかかわらず、ヘーゲルは個人が所有の権利において、自分の人格性を認識できることを主張する。

な人格性としてののみ」(RF,S.134、p.74)存在し、法的人格として尊敬されるべきだとされる¹⁶⁴。ホネットによれば、そうした状況において、個々人は法に保護されている自由の圏域の中で、自由に行為する空間を与えられている。他方で、こうした法的関係において、個人は主体として「人倫的に自己を問う」(RF,S.138、p.76)ことが可能になる。そして、彼によれば、個々人は所有の権利によって、自由の実現の物質的な条件を把握した上で、国家に保護されている自由空間に私的自我を確認することができるのである¹⁶⁵。というのは、個々人の意図や目的が所有の権利にある対象物の中に、具現化されているとホネットは考えるからである。以上のような考えを、より明確にするため、ホネットはジェレミー・ウォルドロンのヘーゲル解釈を参考にしている。ウォルドロンによれば、個々人は自分の意志や目的によって対象物に影響を与える一方で、そのものが意志に影響された形において意志に戻る、という二つの側面から、個々人の意志が、客体の中に具現化される¹⁶⁶。つまり、ウォルドロンのこうした解釈によって、個々人は占有の対象物の中に、自分自身の意図や目的を表し、また、この対象物を通じて、「自分が生活上関わり合う結びつきや関係や義務の全てを熟慮する機会」(RF,S.138、p.76)を持つことになる。こうした議論を踏まえることで、ホネットは所有の権利から人倫的な意義を見出すことは難しくないと考えている。従って、ヘーゲルは十分に説得的ではなかったが、彼が否定的圏域あるいは法的自由の圏域を、「人倫的に自己を問うことができるための法によって保証された余地という意味で」(RF,S.138、p.76)取り扱っているとホネットは述べる。こうした自由の圏域において、個々人は外部の世界から引き下げられ、人倫的に自己を問うことができる。

歴史的過程に伴い、こうした主体的権利(自由権あるいは市民的権利、社会的権利、政治的権利)は拡大し、法¹⁶⁷によって保護されるべき自由空間も、個々人の要求によって拡大されてきた。例えば、『人間と市民の権利の宣言』(1789年)において、信仰の自由、言論の自由が確立された。このように、個々人は、法的自由において、法的人格として他者と相互に義務づけられ行為する一方で、内的には善き生活とは何かということに関して、自分自身に問いかけることができ、それについて自己主張する

¹⁶⁴ ヘーゲルによると、「人格性は総じて権利能力をふくむ。そして人格性は、抽象的な、それゆえに形式的な権利ないし法の、概念およびそれみずから抽象的な基礎をなしている。それゆえ権利ないし法の命令はこうである--一個の人格であれ、そして他のひとびとをもろもろの人格として尊敬せよ」(ヘーゲル『法の哲学I』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2011年、145頁)。

¹⁶⁵ Waldron, Jeremy. *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon Press, 1988.

¹⁶⁶ ここで、ウォルドロンはチェアの例を取り上げ、意志の具現化(Embodiment)について説明している。具体的に言えば、個人は自分の意図したように、木材を使って、チェアを作り上げることによって、自分の目的を現実化する。他方で、個人がチェアを利用するか、あるいは、他の使い方のため改造することによって、チェアを私の意志の結果とする。このプロセスの中に、個人の意志とチェアの関係が形成され、ウォルドロンによれば、チェアは、個人の意志に影響されていると同時に、意志に影響する。このように、ウォルドロンによれば、チェアは意志と客体の関連の絆として、理解できる(Waldron, Jeremy. *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon Press, 1988. pp.369-370)。

¹⁶⁷ ここで論じている法は私法及び、訴訟法などの公法と関わっている。そして、社会秩序の変革に伴い法的体系は、特に啓蒙時期以降、すべての人間が自由であり、平等であるような自由理念に影響され、市民的権利、社会的権利、政治的権利を含むようになっていく。

ことができる。以上から理解されるように、主体的権利は単に否定的自由に現れる否定的権利となるだけではなく、自分自身の自由への侵害から自由を守るべきだという要求と結びつけられることによって、積極的な意味を持つことになる。

しかしながら、近代的法的体系¹⁶⁸において、個々人は、特に政治的参加権を持つことによって始めて、単に受動的な受け手として自己確認するのではなく、作り手として自己を確認する。こうした個々人にとって必要となるのは、法が作った保護空間の背後に私的自我を確認することではなく、法的権利における自由において、コミュニケーション的意志により他者と協同することである。つまり、ホネットによると、主体的権利、特に、政治的参加権のカテゴリーは、「公民としての能動性への要求並びにそれに伴い共同意志の形成への要求という意味で解釈されなければならない」のである(RF,S.145, p.80)。また、彼によれば、個々人は政治的参加権を通じて、法に保障された私的圏域において、受け取った自由権または社会的権利を協同的に作り上げることによって、法的権利を反省することができる。つまり、こうした新たな類型の自由¹⁶⁹、が保障された社会的圏域において、個々人は協同的あるいは相互的に承認しなければならないのである。そして、この自由が今まで論じた法的自由と区別されることについて、ホネットは次のように述べている。

すなわち、私的自由の存在にとって、それが個人によって利用されるかどうか、またどのように個人によって利用されるのかは、重要ではない。なぜなら、私的自由の本質は、人倫的な自己確認のための純然たるチャンスだからである。これに対し、政治的権利によって可能となる自由の存在は、主体がその自由を用いるときの政治参加に完全に依存している。こうした依存の理由が何から生じているのかというと、それは、ここでは、これに合致する自由を個人が遂行することが、他の主体によるこれに応じた活動を必要とすることである(RF,S.146, p.80)。

この意味で、個々人が権利主体として、私的圏域から外的世界へと参加し、能動的に民主的に意志形成するため、他者との協同を必要とする公的自律は、私的自律との間に緊張な関係を持ちながら、ホネットによれば、「法的人格の核心を貫いている」(RF,S.146, p.80)。だが、この二つの自由はどちらも、諸個人によって実現されるためには、現代社会における制度化された体系に依拠しなければならない。具体的に言えば、諸個人は法に保障された主体的権利においてのみ、外的世界から解放され、善について考えることができる。従って、その自由の実現は現在の社会制度と関連している¹⁷⁰。他方で、法的自由によって保障された公的自律においても、個々人が現代社会における法的体系を媒介してから、コミュニケーションを行なっている¹⁷¹。

¹⁶⁸ ホネットは法的体系をドイツ法あるいは大陸法系(CIVIL LAW)を中心として分析している。

¹⁶⁹ というのは、法的体系の内容の拡大に従い、個々人の公的自律が保障されるようになってきたからである。そのような姿で現れた法的自由は、前に論じた否定的自由を区別するため、ここで新たな類型の自由として取り上げた。

¹⁷⁰ ここで、ホネットはハーバーマスが私的圏域を保障する自由がすでに制定された規範的制度と関わっていることを明らかにしていると考えている。参考：ハーバーマ

従って、ホネットによれば、法的自由が持つ積極的な機能は、「人倫の内部で正当な個別化の意識を保持する」(LU,S.60、69 頁)ということである。以上で、法的自由の核心¹⁷²またはそれらの積極的な機能についてホネットがどのように考えているのかを確認してきた。そこで、次に法的自由の限界と病理に関する彼の議論を見ていくことにする。

②法的自由の限界と病理

ホネットによれば、法的体系の内容と範囲は歴史的過程に伴い拡大されているが、この法的自由を実践する圏域は、現在の社会制度と結びつけられている。すなわち、①個々人は、相互承認を行うために現在の法的体系に依拠しなければならない。②そして、個々人は、単に抽象的な法的な人格として平等的に尊重しあい、相互的に義務づけ合うと同時に相手の規範的な行為を期待しあうことができる。③そのうえで、個々人は、法に保護された私的空間において能動的に自己理解できるし、相互的に協働しあうことができる。つまり、ホネットによれば、こうした法的自由の圏域は三つの条件を満たさなければならない。同時に、法的自由はこの三つの条件によって制限されている。

具体的に言えば、この圏域において個々人は、行為する動機や意図を法的権利の裏に隠したまま、純粋なコミュニケーションを行うことができる。というのは、ヘーゲルが所有の権利を解釈する時にそうであるように、個々人は「抽象的な人格性」¹⁷³として尊重されているからである。つまり、ホネットによれば、「こうした形式の承認に特徴的なのは、人倫的な動因や個人的な動機のすべてが、この形式の承認によって検証されないままでなくてはならないということである。すなわち、私の相手にその行為をさせているものが何であろうとも、いかなる人倫的な動因がそのさい役割を演じていようとも、私は法的な人格として、私たち全員によって是認された実定法の原則をそれが犯していないかぎり、相手の決定を尊重するよう促されているわけである」

ス・ユルゲン『事実性と妥当性--法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究--』(上)河上倫逸、耳野健二訳、未来社、2002年、105頁。

¹⁷¹ ホネットによると「この自由は、単純に主体的権利をただ単に手の中にするだけですでに存在するわけではなく、自分以外の法仲間もまたその自由の現実化に力を尽くし、それがどのくらい能動的なのか次第で成否が決まるのである」(RF,S.146、pp.80-81)。そして、自由を実現するための制度化された体系は、ホネットによれば、三つの条件と必要とする。すなわち、まずは、この体系における諸個人が主体として、相互的に承認しなければならない。同時に、個人は他者と同じように権利を与えられる限りで、規範的に行為することを他者に期待できる。さらに、この体系に伴い、個人が自分自身に向かって、自己関係を形成する。

¹⁷² つまり、ホネットによれば、「私的自律が意味するとされるのは、このような権利主体は、一般的に受け入れられ個人的に提訴可能な保護空間を手中にし、そして、この保護空間は権利主体に対し、社会的な義務や結びつきのいっさいから引き下がることを可能にし、こうして解放されて自省することで、自分の個人的な選好や価値志向をじっくりと考え確立することを可能にする、ということである。その限りで、法的自由の核心をなしているのは、個人の私的なものの圏域を構成することである」(RF,S.147、p.81)。

¹⁷³ ヘーゲル『法の哲学 I』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2011年、146頁、第37節。

(RF,S.149、p.82)。この意味において、意志の特殊性あるいは個人的な欲求、意図、動機などは、抽象的な権利ないし法においてはどうしてもよいものになってしまう。

他方で、こうした自由の圏域において、個々人は、法的媒体を通じた純粋なコミュニケーション関係を維持しているが、その背後で私的な圏域あるいは自由の空間を与えられている。この自由の空間においては他者の介入がなく、単純に自分の欲求や好みによって選択または行為する自由がある。それは「人倫的に自己を問うことができる」という法的自由の積極的な機能として、ホネットに取り上げられたが、その自由空間は、個々人が相互的に独立した私的な圏域であるという限りで、外的世界と離れているということも含意している。つまり、この圏域は「純粋に私的で、もっぱらモノローグ的に利用可能な領域」(RF,S.153、p.83)という側面を持つのである。具体的に言えば、こうした自由の空間において、個々人は、法から与えられた義務などから解放され、現在の生活または他者との相互関係を一人で再考することができる。だが、ホネットがここで主張するのは、こうした空間の制限によって、法的自由が人倫的な領域へと繋がらないことであり、個々人に「さまざまな善や目標それ自体を実現するチャンス」(RF,S.154、p.85)が開かれていないということである。というのは、こうした自由の空間においては、個人は、他者との相互承認を行えず、そのため自己実現へ至ることができないからである。

ホネットによると、法的自由の圏域における個々人が他者の規範的な権威を尊重しなければ、彼らは外的世界でコミュニケーションを行うことまたは自己尊重を得ることが全くできない。このことについてホネットは次のように述べている。「確かに、私たちは生活世界において、ふつう、自分の相互作用の相手と前反省的に共にしている根拠に基づき、行動している。しかし、ひとたび自分の側に何らかの不合意のあることが見えてくると、私たちは自分が相手と相違していることを根拠づけるという当然の義務のもとに置かれている。主体的権利の主張は、このような状況においては、コミュニケーション断絶の意図を示すという意義を持っている」(RF,S.154、p.84)。このように、個々人は法的人格である限り、自己反省にとどまり、自分の生活目標を自己理解の仕方現実化することができない。

それゆえ、こうした制限を持つ法的自由を絶対化した場合、個々人は社会生活へ参加せずに「無規定性」に苦しむざるをえなくなるのであり、こうした社会的病理はヘーゲルによって指摘されている¹⁷⁴。それに対して、ホネットによれば、社会的病理は規範的規則が社会成員としての個々人に適切に理解されていないことによって、生じるものである。そして、ホネットは、こうした社会病理を、「法的人格の硬直化」と「優柔不断な人格の傾向」という二つの形式に分け、間接的な仕方で素描している。

¹⁷⁴ 具体的に言えば、ヘーゲルは次のように述べている。「もしだれかが自分の形式的な法・権利以外に関心を持っていないとするならば、偏狭な心情の持ち主がしばしばそうであるように、これはまったくの我意でしかない。というのも、粗野な人間は自分の法・権利に最も強くこだわるが、ところが寛大な心の持ち主は、事柄がさらに多くの側面をもっていることに注意するからである。だから抽象法は、ようやく単なる可能性にすぎないのであり、そのかぎりでは、関係の全範囲に対してはなにか形式的なものでしかない。従って、法的規定はひとつの機能を与えはするが、私が自分の法・権利を追求することは、それが全関係の一側面にすぎないのであるから、絶対に必然的であるということはないのである」(ヘーゲル『法の哲学 I』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2011年、145頁、第37節の補遺)。

具体的に述べると、ヘーゲルがカントの婚姻についての考えに対して行った批判¹⁷⁵を踏まえ、ホネットは、映画『クレイマー・クレイマー』において離婚した夫が法的な手段で子どもの養育権を争う場面を取り上げ、主人公が裁判で有利的な地位をえるために、自分の生活行為を全て変えてしまうという点に法的自由によって生じる社会病理を見出している。そこでは、個人の利益や目的を実現するための一つ的手段である法的自由が、目的へと逆転してしまっているのである。このケースにおいては、「この法的自由の自立化によって、自身の利益と欲求とがむき出しの権利要求に徐々に組み替えられることとなり、その結果、どんな主体性からも法的人格という外皮しか残さないことになる」(RF,S.161、p.88)。つまり、この無規定性に苦しんでいる個々人は、法的自由を自己理解の唯一の基準として把握しているのである。

さらに、ベンジャミン・クンケルの『優柔不断』に描かれている主人公ドゥワイト・ウィルマーティングの生活状態が、もう一つの社会病理を表しているとホネットは考えている。このタイプの人々は、私的圏域にある主体的権利をすべて法的自由と誤解し、外的世界へ参加するための義務を行使する。そして、個々人が他者とコミュニケーションをする際に伴う決定を下すことを無制限に回避する。その結果として、「それらの個人は、自分に一貫性をもたらすような心の底からの価値との結びつきや信念を持っていないがゆえに、劇的なかたちをとらない独特の仕方で、みずからを自分の意思がないものと感じているのである」(RF,S.171、p.93)。

以上のように、個々人の自由の全てが法的権利と義務に帰結すると、社会的病理は二つの仕方で現れることになる。すなわち、個々人が権利を求めるため、行動を固定化し、個人の人格が法的人格に硬直化することには、一つの社会病理を見いだすことができる一方で、社会的病理は次のような形で現れている。つまり、法に保護されている私的空間においては、個々人は意思の決定を下さないままにすることによって、優柔不断の性格が生じることである。

そこで、ホネットが構築した社会正義を明らかにする前に、次の節では、ホネットによる道徳的自由に関する考察を行う。

第2節 道徳的自由とその社会的正義の構想

以上では、近代社会における否定的自由モデルを考察した上で、ホネットが現在の社会制度において、規範的に再構成した法的自由モデルを論じてきた。そして、ホネットは近代社会における自由モデルを整理する際にさらにもう一つ別の自由モデルを考察している。それが反省的自由モデルであり、それについてのホネットの議論を本節では見ていくことにする。

ホネットによれば、反省的自由は否定的自由と異なって、「近代の知的前史にまで」(RF,S.58、p.29)遡ることができるが、そこでは最初から個人の自己関係が注目されており、自由は、個人が主体として自分自身の意図によって行為できることを

¹⁷⁵ ホネットは『法の哲学』における第75節または第163節の内容に依拠し、「結婚または家族を単なる形式的な法状態として一面的に認知することによって、相互的支援や配慮というコミュニケーション的实践に参加することができなくなるだろうというテーゼが生ずる」(LU,S.59)と考えている。

意味する。「つまり、反省的自由の考え方に従うなら、自由であるのは、行為において自分自身の意図だけに自らを導かせるというやり方で自分自身にうまく関わることのできる、そうした個人なのである」(RF,S.58、p.29)。このような自由モデルに該当するものとしては、例えば、バーリンによって積極的な自由あるいは、「への自由」¹⁷⁶ (Freedom To) と呼ばれているものがあり、そこでは自我・個人は自己否定と自己実現という二つの形態に分けられている¹⁷⁷。つまり、個人は自由を外在的な力によって制限されないため、自律的な主体として「内なる砦への戦略」¹⁷⁸を選択できる一方で、自由を達成するため、諸法則を理解した上で意志することを行うことができる¹⁷⁹。だが、それは、ホネットによれば、反省的自由モデルに属する多様な解釈の一つである。以下では、こうした考えに対して、ホネットがどのように反省的自由モデルを解釈したか、そして、その自由モデルに基づく正義の構想がどのような性質を持つとホネットが考えていたかを明らかにし、それによってホネットにおける道徳的自由とは何であるかについての理解をまずは深めていく(1)。その上で、現在の社会に現れた反省的自由モデルのあり方、つまり道徳的自由を、ホネットがどのように社会的正義の中で位置づけたのかを解明していく(2)。

(1) 近代社会における反省的自由モデル

ホネットによれば、反省的自由の理念は、個人の自己規定に踏み込んで、自らの意志にのみしたがう行為を中心としている。このことは、この自由の理念において、「ある行為は外的世界で抵抗に出くわすことなく行われるとしても、それだけで自由であると見なせるわけではなく、その行為の実行の意図が自分自身の意図に由来する瞬間に、初めて自由と見なせる」¹⁸⁰(RF,S.59、p.30)とホネットが述べていることから分かる。そして、このように自分の意志に基づいた行為に重点を置く考えは、ホネットによれば、ルソーの自律的行為と他律的行為に関する議論においても見ることができる。

ルソーによれば、人間は「能動的で知性的な存在」¹⁸¹であり、「様々な存在とそれらの関係を観察し認識すること」、「秩序、美、徳がなんであるかを感じること」、

176 バーリン・I『自由論』小川晃一、小池銈、福田歆一、生松敬三共訳、みすず書房、2010年、317頁。

177 具体的に言えば、バーリンはこの二つの形態を次のように規定している。「一つは独立達成のための自己否定という形態であり、もう一つは、同一の目的達成のための自己実現、いかえれば特殊な原理ないし理想との全面的な自己同一化という形態である」。そして、この自己実現の形態はバーリンによれば、ヘルダー、ヘーゲル、マルクスのモデルと適合している(同上、325頁)。

178 バーリンは内なる砦を「私の理性、魂、本体的自我」として定式化し、カントとルソーの自由理念を例として、この自己否定のバージョンを、自律的な個人が外的世界から束縛されないため、自分自身の内に導かれた法則に従うことあるいは自己決定することとして議論した(同上、326-34頁)。

179 バーリンによれば、積極的な自由は「ある人があれよりもこれをする、あれよりもこれであること、を決定できる統制ないし干渉の根拠はなんであるか」に対する問いを中心とする自由概念である(同上、303-04頁)。

180 ルソーによると、人間の自由は「外的なものに規定されることなく、自己に都合のよいことがら、もしくは都合のよいと思われる事柄を望みうる点に存する」(ルソー『エミール2』長尾十三二等、明治図書出版株式会社、1968年、123頁)。

181 同上、108頁。

「善を愛し、善を行うこと」¹⁸²ができる。そして、個人は自然的な情念¹⁸³や、自愛¹⁸⁴から生じる利己心によって動かされる一方で、知的能力によって決定される意志に従うことで、自由に行為することもできる。すなわち、ルソーによれば、人間は「欲望による衝動に左右されている」(RF,S.59、p.30)不自由と「自らに対して設定した法則に従うこと」(RF,S.59、p.30)による自由の、対立する二つの性質を持っている¹⁸⁵。だが、ルソーによれば、この他律的行為と自律的行為の差異を個人は自ら感じることができ、従って区別することができる。そこから、「個人が情念あるいは欲望ではなく、意志が自ら要求することを世界においてやり遂げるならば、直ちにその人は自分自身を自由な存在と感じることができる」(RF,S.63、p.31)ということになるのである。

そして、ホネットによれば、ルソーの自由理念はまだ自然法則と理性の法則の間で揺れているが、カントは「法則に対して超越論的なものへの決定的な転回」¹⁸⁶(RF,S.63、p.31)を行い、自由が道徳的法則¹⁸⁷にしたがう場合にのみ生み出されることを確信した。カントは自律的行為と他律的行為をはっきり区別し、自律的行為においてのみ人は自由であると提唱している。そのため、カントが自由は道徳性の普遍的な原理とつねに結びつかなければならないと主張した¹⁸⁸。つまり、カントは人間がどのように物事を認識するかという視角から、個人が感覚によって認識する現象の世界あるいは感性界

182 同上、118頁。ルソーによれば、世界は神に創られ、神の意志に秩序づけられている。これに対して、人間が物事を知覚するゆえに自分自身の存在を確信し、感覚する諸対象を比較することによって、万物の秩序について判断することができる。

183 ルソーにとって、人間の情念を自然的なものとして、絶滅するのは自然を規制すると同じく無意味なことであるとされる。だが、ルソーによれば、人間の情念あるいは欲望を正しく引導するため、個人は教育を受けなければならない。他方で、人間のそれぞれの情念によって、個人の自制を呼び起こすこと、教育を完成することは可能になる。

184 ルソーによれば、原初的な情念である自愛は人間が自己保存するため、自分自身を愛することであり、そこから、他者を愛することができ、人類愛へ至ることができるとされる。

185 具体的に、ルソーは次のように述べている。「人間の本性を考察してみると、そこには二つの異なる原理が見出されるようである。その一つは永遠の真理の研究へ、正義と道徳的美しさへと人間を高めるものである。そして、このような精神世界の領域を瞑想することのうちに賢者の喜びが存するのである。もう一つは人間自らを卑しめる者であり、感官の支配へ、また感官の奴僕である情念へと人間を隷属させる。すなわち、前者の感情が喚起したあらゆる者が情念によって破壊するのである。二つの相反する動きに引きずられ、打ち碎かれるのを感じて、私はつぶやく」(同上、119-120頁)。

186 ホネットはシュナイウィンドが論じたカントの自律に対するルソーの影響を支持している。そして、シュナイウィンドによれば、カントはルソーと同じように、道徳法則に関心を持ち、ルソーが論じた道徳法則を乗り越えて、純粹的な道徳原理を求めている。シュナイウィンドは次のように述べている。「カントはヒュームやルソーにおけるものを超える形而上学的心理学に自らの自律観をはめ込む。カントの自律は我々が自らの超越論的自由によって自然な因果律の領域から自らを連れ出す理性的主体であることを前提とする」(シュナイウィンド、J・B『自律的創成--近代道徳哲学史--』田中秀夫監訳、逸見修二訳、法政大学出版局、2011年、752頁)。

187 カントによれば、心の傾き、あるいは個人の欲望は多くの場合、人々を不正な行為に導く。そのため、カントの道徳的法則はルソーの道徳法則と異なって、アプリオリな原理として、経験的要素を含まず、人間の欲求あるいは心の傾きに影響されえないように設定されている。

188 カント『道徳形而上学の基礎づけ』中山元訳、光文社、2012年、203-204頁。

と、理性を通して知る物自体の世界である知性界¹⁸⁹を分け、それぞれを自然の国または目的の国に属するものであることを述べる。この区別を踏まえた上で、人間が感性界の自然の秩序に従って行われるような行為である他律的行為と、知性界あるいは叡智界における自らの道徳的法則、理性が定めた法則に従う行為である自律的行為が区別されている。だが、カントによれば、人間は感性界に存在すると同時に、叡智界にも存在しているのであり、すなわち、「私は一方では自分を感性界に属するものと認めながらも、叡智的な主体としては、知性界の法則に従うものであり、自由の理念のもとで知性界の法則を含む理性に従い、意志の自律に従うものであると認識することになる。だからこそ知性界の法則は私にとっては命法とみなされ、この原理に従って行為することが義務とみなされねばならないのである」¹⁹⁰。ここにおいて、人間は理性的な存在者として、自然や感性から独立し、「法則の観念に基づいて、すなわち原理に基づいて行為する能力」¹⁹¹を持つような存在として描かれている。

そして、カントは、この道徳性原理について、「道徳的な（自由な行為一般に属する、すなわち道徳に属する）命法」¹⁹²という定言命法を提示することによって、議論を展開している。そこで、カントは定言命法を三つの定式に分類してから考察を行なっている。まずは、道徳的善であるためには、どの行動原理に従って行為すべきかという問いに対して、個人は、普遍的な法則として妥当するような自分自身の行動原理に従って行為をするべきである、ということをカントは述べている。カントはこの第一の定式を定言命法の基本的なものとする。「君は、君の行動原理が同時に普遍的な法則となることを欲することができるような行動原理だけに従って行為せよ」¹⁹³。この意味において、人間は自ら普遍的な法則に従うということを義務づけられ、他者を理性的存在者として扱うことになる。というのは、「私が、自分で選んだ行為の法則がすべての共主体たちの同意を得ることができるかを考慮するとき、私はこの問いによってすでに、これらの主体に、彼らの理性について敬意を払い、主体たちを目的のものとして扱った」(RF,S.63, p.32)からである。

次に、カントは第二の定式、すなわち実践的な命法を導く。つまり、カントによれば、「君は、自らの人格と他のすべての人格のうち存在する人間性を、いつでも、同時に目的として使用しなければならず、いかなる場合にも単に手段として使用してはならない」¹⁹⁴。彼によれば、この定式によって、すべての人間は、他者を手段ではなく目的として尊敬するように命じられている。それゆえ、人間が「自らを普遍的に立法するものとみなすことのできるような意志」¹⁹⁵は、自由な意志として、カントによって定められることになる。このように論じることで、カントの定言命法は、ホネットによれば、ルソーが狙っていた目標に達し、ルソーの意志の概念にある不透明なところを取り除いた。というのは、カントはルソーの意志を自己立法として理解し、それに基づいて、「個人が自ら自身に自分の行為のための諸々の法則を規定し、それ

189 同上、198-200 頁。

190 同上、206 頁。

191 同上、85 頁。

192 同上、98 頁。

193 同上、112 頁。

194 同上、136 頁。

195 そして、この意志の行動原理に従う行為すると命じるのは、カントの第三の定式になる（同上、146 頁）。

らの法則に従って活動する能力を持つ限り、自由とみなされることができ」(RF,S.61、p.32)ことを提唱しているからである。

これに対して、カントと違ってヘルダーは、ルソーの自由意志を「自己実現」として解釈し、自由は「ある種の習得を行うところにあり、かつてこの習得の過程において、私は、言語という普遍的なものをくぐり抜けて、私の人格性の本ものの核心をなしているものをはっきりと表現することを学ぶのである」(RF,S.67、p.34)ということ論じている。ホネットによれば、ヘルダーは、ルソーの自由理念を継ぐ「人間の魂の認識と感覚について」の中で、個人には、自らの器官から感覚することと、感覚を通して認識すること、という二つの能力を持つ魂があることを述べている。そして、人間の魂は種のように、周りの環境から栄養を取り、適当な世話を通して、自身の特質や能力を開発し、木のように成長する。だが、人間は言語の媒介を必要とする。というのは、ヘルダーによれば、人間は単語、言語を学ぶことを通して、自己の最も奥のものを意識するようになるからである。このように、ヘルダーは反省的自由を、個人が内在的な自己を言語の媒介で表出し、本来の自己を実現することへ至ることとして主張した¹⁹⁶。

以上で見てきたように、ホネットによれば、カントとヘルダーは、否定的な自由とは異なり、「反省の働きの産物」(RF,S.67、p.34)としての自由意志を前提として、個人の自由を論じている。そして、ルソーの「意志」がどのように理解されるべきかという問いに対して、カントの「自己立法」とヘルダーの「自己実現」という二つの解釈が生じ、それによって、反省的自由は自己規定と自己実現という二つの異なる道に分かれ、それぞれが近代的哲学において展開されている。それゆえ、ホネットによれば、「自己規定と自己実現、自律と「本もの」というこの対置と共に、近代の哲学的ディスクルスの以降の展開で反省的自由の理念が取ることになる道は決められている」(RF,S.67、p.34)。すなわち、近代以降、カントのバージョンに従う反省的自由が、生活世界の社会的構想のもとに、アーペルとハーバーマスの脱超越論化の道において、相互主体性理論によって再定式化された一方¹⁹⁷、ヘルダーの反省的自由は、その形而上学的な前提が取り除かれ、「本もの」をみつける、「自己実現」の自由という方向へと展開されたのである¹⁹⁸。

¹⁹⁶ Herder, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*, Ed, Michael N. Forster, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.pp.178-243.

¹⁹⁷ ハーバーマスとアーペルは、二人とも、語用論を展開するため、カントの道徳的原理を根拠として議論を展開している。そして、ホネットによれば、この二人においては、すべての人が討議を通じて、あるいは間主観的な了解プロセスによって、合意を形成した上で、自ら道徳的原理に従うことになる。この意味において、個々人は自律的に行為する主体として、他者と互いに尊敬することを義務として身につける。ホネットによれば、「すなわち、このコミュニケーション共同体において、主体は、普遍的な諸々の規範を他のすべての主体たちと協働を行う中で形づくると同時に、自分自身をそれらの規範の受け手でもあると理解することを学ぶのである」(RF,S.67、p.34)。参考：ハーバーマス・ユルゲン『道徳意識とコミュニケーション行為』三島憲一、中野敏男、木前利秋訳、岩波書店、2000年、104-197頁。Kar-Otto, Apel. *Towards a Transformation of Philosophy*, Marquette University Press, 1980.

¹⁹⁸ ホネットによれば、ヘルダーのバージョンにおける自己実現は、自己実現の解釈によって、二つの様態になる。すなわち、自分自身の願望に従うのみ、人が自由であることは、個人が自分自身との同一化と理解されていることを意味する。他方では、「自己実現の自由は、通時的に、統一された自己の物語を打ち立てる能力として、理

そして、これらの異なった自由についての考えの選択によって、社会的正義は様々なバージョンを持ち、多義的なものになる。カントのバージョンにおいて、社会的正義は常に、「協働の社会システム、あるいは民主的熟慮の社会システムのために役に立つ手続き的構想」(RF,S.72、p.37)を帰結する。それに対して、ヘルダーのバージョンにおいては、正当な社会的秩序には、すべての個人が本来のあらゆる能力や性質を完成するようにしなければならないという責任が伴うことになる。だが、このような正義の考え方は、ある社会システムにおいてのみ、実質的な内容を含むことになる。というのは、「自由がここで反省的な行いと考えられ、この反省が自ら自己の分節化という生涯にわたる過程として解釈されるならば、そこから導かれる正義の構想は、ある社会システムを思い浮かべることができるにちがいない」(RF,S.72、p.37-38)からである。そして、ヘルダーの議論から発展した「本もの」、「自己実現」という二つの自由理念に基づく社会的正義の構想は二つのアプローチに分けられる。一方は、個人主義的なアプローチで、他方は、集合主義的なアプローチである。そして、前者のアプローチを説明するため、ホネットは、個人主義的な正義の考え方に該当する最もよい例としてミルの議論を取り上げている¹⁹⁹。ホネットがミルをそうした例として捉えたのは、彼が、個人は他者に害を与えない限り自由に行動してよいという危害原理²⁰⁰によって自由の範囲を制限した一方で、正当な社会秩序が個人に自分自身の獨創性、個性や能力を十分に発展させることを保障すべきだと考えているということによる。

解される」。ここで、ホネットは「本もの」の自己を見つけるという自己実現の解釈を説明するため、「本ものの規定においてもっとも進んだ地点に到達する」フランクファートの議論を、取りあげている。フランクファートによれば、人間が人格であるのは、人間が動物と違って、反省的な自己評価の能力を持ち、つまり、たんなる欲求が意志になることを欲するという「高階の意欲」(Higher-order desire)を持っているからである。そして、フランクファートによれば、人格の意志の自由とは「個人自身が意志したいと欲していることを意志する自由があること、あるいは、自分の欲する意志を持つ自由があること」である。だが、それは人間の自由に対して、まだ不十分である。それゆえ、ホネットによれば、「フランクファートが願望と完全に同一化する可能性を、生活史的な連続性という条件と結び付けないことがはっきりわかる時、本ものの自由という理念が、自己実現のモデルと異なっていることが明らかになる」(RF,S.71、p.36)。Frankfurt, Harry. *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge University Press. 1988.pp.11-25; pp.80-94.

¹⁹⁹ バーリンはミルが個人的自由を、侵害されない最小限の自由と考えていたことから、ミルの自由を消極的自由と捉えている一方で、個人が自由においてのみ、真理を発見することができるという点においては、ミルの自由理念は自己実現の理想に基づいて構想されていると論じている。ホネットはこのバーリンに依拠しながら、ミルの自由理念を自己実現のバージョンとして把握している(I・バーリン『自由論』小川晃一、小池銈、福田歓一、生松敬三共訳、みすず書房、2010年、303-304頁)。

²⁰⁰ 具体的には、ミルはこの危害原理が絶対的な原則であると次のように述べている。「人間が個人としてであれ、集団としてであれ、誰かの行動の自由に干渉するのが正当だと言えるのは、自衛を目的とする場合だけである。文明社会で個人に対して力を行使するのが正当だと言えるのはただ一つ、他人に危害が及ぶのを防ぐことを目的とする場合だけである。……強制や処罰が正当だと言えるには、抑止しようとしている行動が誰か他人に危害を与えるものだと言えなければならない。個人の行動のうち、社会に対して責任を負わなければならないのは、他人に関係する部分だけである。本人だけに関係する部分については、各人は当然の権利として、絶対的な自主独立を維持できる。自分自身に対して、自分の身体と心に対して、人はみな主権を持っているのである」(ミル『自由論』山岡洋一訳、光文社、2006年、27-28頁)。

つまり、ミルによれば、個人は自由な環境においてのみ、独創性を発揮することができ、真理を発見することができる。また、社会を進歩させることができるのは、個人が個性的な主体として、慣習から抜け出す力を持つ時である。そのため、ミルは、社会秩序や政府が、すべての人間に対して知性または道徳性を育む教育システムを提供し、個人に自由な行動をする余地を与えるべきであるとする²⁰¹。ホネットはこのような正義の考え方に関して、次のように述べている。

すなわち、正当な秩序は通常、個人としての主体がその人生を営む中で強制されることなく、本ものの自己を分節化することを可能にするはずの、社会的資源と文化的前提の総体として考えられる(RF,S.75、p.38)。

それに対して、「自己実現」の自由理念が「自己実現に内在する働きを、元々共同体的で、協働の試みとして理解する」(RF,S.72、p.37)ことを意味するとホネットは考えている。この集合主義の正義の考え方においては、諸個人が共同体の成員として、協働することを通して共同の願望や目標へ至ることにおいてのみ、自分自身を実現することができる。そして、こうした反省的自由の考え方に従い、構築された社会的正義の構想はホネットによれば、つねにリベラルな共和主義のようなかたちで現れている²⁰²。「この理解によると、目指される社会秩序は、主体たちが自分たちに共有されている意図を実現する行為の実行を具体化したものとされるのである」(RF,S.76、p.39)。それゆえ、社会秩序が妥当していると言えるのは、この社会システムが共同体に属する成員たちに必要な連帯を維持することができるからである。このように、ホネットによれば、どちらのバージョンにおいても、社会的正義の構想に対する妥当な基準は、この社会秩序がすべての人間に「自己実現を成し遂げるために十分な空間と資源を提供できるかどうか」(RF,S.78、p.39)という点にある。従って、反省的自由モデルにおいて、社会的正義の構想は異なる自由の前提によって、様々に特徴付けられる。だが、ホネットによれば、それらの正義の考え方が実行されるためには、現実に存在する社会制度を媒介しなければならない。というのは、自己立法のバージョンにおいて発展した反省的自由の視点に立った場合、現実の社会制度が個人あるいはコミュニケーション共同体の目標を実現する機会を与えることにおいてのみ、個人の自由が実際に実現されるからである。同様に、自己実現のバージョンにおいても、社会秩序を外的に付与されるような条件としてではなく、すでに現存するものとして考えなければ、自己実現へ至ることができない。つまり、「反省的自由の理念は、それが実際に行使されることを可能とする諸々の制度的形式をそこに含み込まないならば、けっして展開されえない」(RF,S.80、p.41)のである。

さて、ここまで、ホネットがどのように近代社会における反省的自由を整理したのかを見てきた。そこで、こうした個人の自由を可能とする反省的自由を、ホネットが

²⁰¹ 同上、126-146頁。

²⁰² ここでは、ホネットはテイラーの議論を参考した上で、アーレント、サンデルなどにおける共同体の成員たちが公的な講義を通して、共同的な願望や、目的を実現するという議論を考慮している。Taylor, Charles. 'Cross-purposes: The Liberal-Communitarian Debate,' *Debates in Contemporary Political Philosophy*, Routledge, 2003. pp.195-212.

現在の社会制度において、道徳的自由のかたちで、どのように再構成しているのかということを中心に検討する。すなわち、現代社会において制度化された道徳的自由がどのような役割を果たしているのかということ、そしてそこでの限界と社会病理をどのように正しく理解するかということに関して、次に見ていくことにする。

(2) ホネットによる道徳的自由

ホネットによると、道徳的自由はカントの自由の理念に基づいて発展したものであり、文化に方向付けられた制度化された行為システムである。具体的に言えば、まず、カントの自由の理念において、人が自由であるのは、個人が自ら、道徳的法則に従って行為を行う場合である。そして、現代社会において、カントの「自己立法」の考え方は、ハーバーマス²⁰³とコースガード²⁰⁴に受け継がれ、それぞれの仕方で展開されていた。そして、この二人の理論は、カントの理念にならって発展したものである。これらの理論においては、個々人が道徳的主体として、相互的に尊重されるべきだという道徳的義務を担うことで、自己尊重の人格へ至る。このように発展した理念を、道徳的自由の核心であるとホネットは考えている。すなわち、「この理念（カントの理念）によると、私たちが自由であるのは、究極的には行為のコンフリクトが起きた場合に私たちをすべての存在している結びつきと義務から引き離すことができるからであり、その結果、私たちは普遍化可能な考量にてらして私たちの行動を根本的に新しく規定することができるのである」(RF,S.189, p.104)。つまり、ホネットによれば、道徳的自由にある人倫的価値は個々人が道徳的主体として、現在の規範体系から解放され、自己立法をすることができる点にある。

そして、このような制度化された道徳的自由が一つの個人的自由として、相互承認の行為システムを生み出している。こうした行為システムにおいて、①まずは、個々人は互いに道徳的主体として規範的地位を認め合い、尊重し合わなければならない。②そして、個々人は生活世界において、互いに道徳的判断を表明することができ、自らの道徳的法則に従う自由を持っている。③その上で、コミュニケーションを通じて、個々人が日常生活の行為の妥当性を弁別する能力を学び、自分自身の道徳的判断あるいは理性的判断を形成しなければ、コンフリクトが起きた時、普遍化道徳的法則に基づいて正しい行為を行うことができない。

このように、道徳的自由は、法的自由と同じように上述した三つの条件を満たさなければならない。またそれと同時に、道徳的自由はこうした三つの条件に制限されていることになる。具体的に述べると、この道徳的自由の圏域において個々人は、他者が道徳的主体として、自ら道徳的法則に従って、行為することを期待しあっている。

²⁰³ ここで、ホネットが強調しているのは、ハーバーマスにおける道徳形成過程についての議論である。つまり、幼児の準拠人格が学習の形成過程を通じて、他律的な経験から道徳的意識を持つようになり、反省的な力を持つようになることで、自律的に行うことができるようになることと論じている。その結果として、個々人は生活世界において他者と対立した時に、外的な強制力（法）を排除し、討議を行い、相互的に合意を得ることによって、道徳的法則に従うことができる(RF,S.186-187, p.102-103)。

²⁰⁴ コースガードのテーゼによると、「私たちが自ら個人的自由を適切に理解することができるのは、他のすべての人間的主体に対する道徳的義務という意味においてだけなのである」(RF,S.185-186, p.100-102)。

そこでは、個々人は、普遍的な道徳的法則を自らのものとして、自己確信しなければならない。というのは、道徳的自由において、個々人は道徳的法則によって動機付けられた義務を行う場合にのみ自由だからである。だが、そのためには、このように義務づけられた個々人が、道徳的法則の立場をとることを要求され、脱中心化されなければならない。しかし、個々人が実際に関わることを括弧に入れ、中立的な立場において、普遍的な道徳的法則に従うことはただの仮象にすぎない。

そこでヘーゲルは、こうした道徳的自由においては、個々人が「抽象的無規定性」²⁰⁵の苦しみに耐えざるをえなくなると指摘したのである²⁰⁶。それに対して、ホネットはそこから生じる社会的病理を「個人的行為の厳格化」と「テロリスト的な歪み」という二つの種類に分けて、素描している。まずは、法的自由と同じように、自由を実現するための一つの手段としての道徳的自由が個人の目的へと逆転してしまうことが、道徳的自由に生じる社会的病理の第一の種類である。ホネットによると、この形式の社会的病理にふさわしいのは、ヘンリー・ジェイムズの小説で現れたフレデリック・ウィンターボーンのような人物たちに見られるような行為モデルである。それらの個々人は、日常生活に結びついた社会関係から抜け出で、すべての人間という抽象的な視座からえた道徳的法則のみに従うことで、厳格なモラリストとなっている。これに対して、もう一つの社会的病理は道徳的自由を正反対にしたものであり、そこにおいて、個々人は「自己立法」を生み出す道徳的自由を、個別主義的な仕方でも誤解してしまう。その病理をもっともよく表している社会現象は、社会的テロリズムである。つまり、「自己立法という虚構において道徳的熟議が、一旦、実際に存在する社会の制度的基礎から乖離してしまうと、支配的な秩序を不公正秩序として攻撃するあらゆる手段が道徳的に正当化されているように、運動の参加者たちには見え」(RF,S.211、p.118)してしまうのである。すなわち、それらの諸個人は、ホネットによれば、既存の社会秩序を不公正なものとして捉え、そこにある道徳的規範から逸脱し、抑圧された個人の利害関心に従って行為を行うことになる。

以上で見てきたように、ホネットによると、法的自由と同じように道徳的自由にある限界は、個々人が強制されない自己実現を行うための条件を保証できないということである。そこで、現実の社会制度がどのように反省的自由の媒体、あるいは自由を完全に成し遂げる条件として捉えられるかを明らかにするために、第3節では、近代社会における社会的自由モデルを考察した上で、ホネットが規範的に再構成した社会的自由とその正義の構想を明らかにする。

第3節 社会的自由とその正義の構想

(1) 近代社会における社会的自由モデル

²⁰⁵ 同上、349頁。

²⁰⁶ 「義務は道徳的自己意識のなかにあつて、この自己意識の本質的すなわち普遍的なものであるかぎり、そしてこの自己意識はおのれ自身にだけ関係するものであるかぎり、義務そのものには従ってただ抽象的普遍性しかのこっていない。それは無内容な同一性、すなわち抽象的な肯定的積極的なもの、無規定なものを、おのれの規定としている」(ヘーゲル『法の哲学 I』 藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2011年、349頁、第135節)。

ホネットによれば、外的障害に止まる否定的自由に対して反省的自由モデルは、主体の自己関係あるいは主観性へとその議論を拡張することで、特にアーペルとハーバースマスに見られるようなコミュニケーション理論における相互主体性を導いたが、他方でそれは、それらの自由理念を現実に行うための保証を何も提供していなかった。このようにしてホネットが区別した否定的自由と反省的自由のモデルは、ヘーゲルが批判した二つの自由モデルの論点と「本質的な特徴において」(RF,S.83, p.43)似ている。つまり、ホネットによれば、ヘーゲルは、「第一のモデルに関しては、自由が個人の自己関係、主観性にまで到達しなかったという点に不足が見出されなければならないのに対して、第二のモデル、つまり、反省的自由において決定的な欠陥は、今や内側へ向けて拡張された自由が、今度は客観性の領域にまで広がらないという点にある」(RF,S.84 p.43)としている。そして、上述した二つの自由モデルを乗り越えたヘーゲルは、『法の哲学』において自由を展開するため、愛、友情という日常の自由の経験を通して、「他者のうちで自己自身のもとにあるということ」²⁰⁷という自由理念の鍵を示した。というのは、ホネットによれば、この相互承認において、個人が他者の中に自分自身を見出す、または他者との相互作用のうちに、「自我が自律的目的を客観的に実行することは許されるという外的世界の構成要素を見出すことができる」(RF,S.85 p.44)からである。すなわち、他者の目的の存在が自分の目的を実行するための条件を表すことによって、自己は、自分が他者の目的の中で確認されていることを経験する。そして、このように相互的に経験することができるように、個人は他者を理解するため、自分の目的を合理的に表現すると同時に、他者の目的を理解することを学ばなければならない。ホネットによれば、この自由モデルにおいて、「個々人の目的の相補的な本質を承認するため、行為規範を社会的な前提とすることを通じて、ヘーゲルは制度あるいは媒介という概念への連関を描く」(RF,S.86 p.45)ことができた。こうした自由は、個人がこの承認の制度の中で相互的に承認関係を結ぶ他者と出会うことによってのみ可能となる。従って、このように展開した自由のモデルを、ホネットは、「反省的であったにすぎない自由が相互主観的な自由へ」と拡張された、社会的自由モデル²⁰⁸として取り扱っている。この自由モデルについて、ホネットは次のように述べている。

²⁰⁷ ホネットはヘーゲル『法の哲学』第7節補遺から次の箇所を引用している。「友情や愛において、われわれは一面的に自分の内にあるのではなくて、他のものへの関係においてすすんで自分を制限し、だがこの制限する中で自分を自己自身として知る。規定されているのに、人間は自分が規定されていると感じないのだ。かえって、他のものを他のものと見なすことによって、そこにはじめて自己感情をもつのである」(ヘーゲル『法の哲学I』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2011年、83頁)。

²⁰⁸ ヘーゲルによれば、否定的な自由と反省的自由がただの抽象的なもの、一面的なものであり、それらの一体性は自由の具体的な概念であり、すなわち、「それは、自我が自分を、自己自身の否定的なものとして、つまり規定され制限されたものとして定立しながら、同時に、依然として自分のもとに、つまり自分との同一性と普遍性のうちにありつづけ、従って規定のなかで自分をただ自己自身とのみつなぎ合わせるという、自我の自己規定である」(第7節)。この二つの自由モデルを調和したヘーゲルが論じた自由はフレデリック・ノイハウザーによれば、客観的自由と主観的自由の統一であり、社会的自由と呼ばれている。ここで、ホネットはノイハウザーが論じた社会的自由を取り上げている。同様に、ここで論じている社会的自由モデルは、ホネットが『自由であることの苦しみ』の中で、コミュニケーション的自由意志として捉え

すなわち、個人の意図が、それとしてどんな異質的なものの影響もなく生じたものであるという基準を満たすべきであるというだけでなく、外的社会的現実性もまた、一切の他律からも、どんな強制からも自由であると考えられうるというのである。これに対応して、社会的自由の理念は、反省的自由の思想の根底にある基準を、従来の方では外的現実性として主体に対置されてきた領域にも拡張しようとする理論的な努力の成果として理解されなければならないだろう(RF,S.84 p.43)。

具体的に言えば、ヘーゲルは自由の社会構想を、第一に、愛のモデルを通じて性愛的自由として確立する。すなわち、個人は男女の性愛の関係あるいは承認関係を通して、他者の愛の中に自分自身を直観し、それにより性愛的自由が実現される。ホネットによると、ヘーゲルが論じている性愛の関係においては、「われわれは反省された自由を見出すのである。この自由は、もはやたんなる欲望としてではなく、二人の主体の間に性愛的合意という事態として登場する自由である。この二人の主体は自分たちが相互に依存しあっていることを承知しあっているものとして互いに承認しあう」(RF,S.86、p.45)。そして、こうした承認関係は自然的な関係として現れ、すでに「社会的前提と考えられる制度への示唆を含んでいる」(RF,S.88、p.46)。また、ヘーゲルは、個々人の承認関係を、性愛の関係から市場を媒介した経済市場という独特の領域を通じて、社会的領域へと拡張する。ヘーゲルは『人倫の体系』または『イエーナ実在哲学 I・II』の中で性愛の関係について述べた上で、分業体制においては、個々人は商品の生産や交換を通して、他者のうちに自分の欲望を満たすものを認識すると考えたため、そこでの関係は相互承認関係に結びつけられるとしている。つまり、この承認の制度において、個人は相互承認を通じてのみ自分の目的を実現できるため、「自由は再び相互行為の制度的な構造を有するのである」(RF,S.88、p.46)。このように、ヘーゲルは『法の哲学』において自由が「その規範的实践が相互承認関係を保証する制度に、その諸個人が参加しようところでようやく始まる」(RF,S.89、p.47)ものだと考え、相互承認によって達成される目的の違いから、「家族」、「市民社会」、「国家」という三つの制度的複合体を区別することになる。ヘーゲルによると、家族は個人が社会化される最初の場であり、そこでは、家族において個人の自然的な「欲求」が満たされている。つまり、個々人が性愛の関係を婚姻の形式で、他者（夫あるいは妻）の中に自分自身を見出し、間主観的な承認へ至る一方で、両親の直接的現存在としての子が、教養形成の過程を通じて、自由な人格性へと達する。そして、市民社会においては、個々人が資本主義的な市場の領域の媒介を通して、普遍的な法的人格として互いに承認されると同時に、それによって個人的な「利益」を実現する。さらに、ホネットによれば、個人化のより高次の段階である国家においては、ヘーゲルが「主体の自由の重要性を念頭においているかどうか、必ずしも明らかではない」(LU,S.97、107 頁)が、個人が社会の成員として、共通の目的の実現に努めていると同時に、個人の能力によって「名声」を獲得する²⁰⁹。同時に、このように区別された制度的複合体

たものである。

²⁰⁹ ヘーゲル『法の哲学 II』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2011年。

が人倫の三つの段階としてヘーゲルによって捉えられているのであれば、「ヘーゲルは、人倫の領域全体を長く続く教養形成過程として理解しなければならなくなる」(LU,S.100、110 頁)。というのは、個人が三つの領域へと参加することによって、間主観的に共有されるような普遍的な目的の設定を学び、そしてそれに対応する能力を習得するからである。従って、ホネットによれば、ヘーゲルは社会的自由²¹⁰によって、「近代社会の三つの核となる制度は同時に、彼の時代に自己実現・承認・教養形成が要求される仕方で共同に作用しあう、それ以外にない実践領域を表現しているという」(LU,S.93、104 頁)テーゼを提唱している。そして、この制度において、個人は相互に承認しあうことができ、間主観的行為という行為規範は自由の実現を保証することができる。つまり、ホネットによれば、「諸個人が、相互承認の実践の刻み込まれている社会的な制度に参加する場合しか、現実には自由を経験するあるいは、実現することができない」(RF,S.94、p.49)。

そして、マルクスはヘーゲルの労働概念を継承することを通して、自由が個人の目的や願望を現実を実現することであると理解している。ここでホネットが注目しているのは、初期マルクスが「ミル評注」において述べている、「ヘーゲルの承認モデルとそれほど離れていない」(RF,S.95、p.50)論点である²¹¹。つまり、マルクスは生産・交換・消費のプロセスにおいて個々人が商品の媒介を通して、自分自身の人格の能力を享受すると同時に、相互的に欲求や願望を満たすことを考慮していると考えている。具体的に言えば、マルクスによれば、人間は社会的な存在であり、人間の本質は「人間の真の人間共同体」²¹²である。そして、個々人は協業において他者との依存関係を意識し、商品が他者の欲求を充足することによって自分自身を確認する一方で、商品を通じた交換によって自分の欲求が満たされることより自分自身が承認される²¹³。従

²¹⁰ ヘーゲルが社会的自由を「主観性と客観性、特殊的なものや普遍的なものが有和したもの」(RF,S.89、p.47)として考えているとホネットは評している。

²¹¹ 具体的には、ホネットは次の箇所に着目している。「われわれが人間として生産を行ったと仮定しよう。その際には、われわれはどちらも、自分の生産において自分自身と相手とを、二重に肯定したことになる。 (一) 私は私の生産においては、私の個性を、その独自性を対象化したことになる。したがって、私はその活動のあいだには、一つの個性的な生命発見を享受し、そしてまた、対象物を目前にしては、そこに私の人格が対象的で、感性的に直観しうるものとしてあること、それゆえに私の人格が疑う余地のない力としてあることを知るといふ個性的な喜びを味わうことになる。 (二) 私の生産物が君に享受ないし使用されるのをみて、私は、私が労働を通して人間的欲求を充し、したがって人間的な本質を対象化し、それゆえに他の人間的な本質の欲求に適合した対象物を創造したことを、知る喜びを直接に味わうことになる。 (三) 私は、君にとっては、君と類との仲介者であること、したがって、君自身が私を、君自身の本質の補完物、君自身の不可欠な部分として知りかつ感じていること、したがってまた、君の思考や愛情のなかで私を確認していることを、知る喜びを直接に味わうことになる。 (四) 私は、私の個性的な生命発見のなかで、君の生命発見を直接に創造し、したがって、私の個性的活動のなかで私の真の本質を、私の人間的な本質を、私の共同本質を、直接に確認し実現したということ、知る喜びを味わうことになる。」(マルクス・カール『マルクス・パリ手稿：経済学・哲学・社会主義』山中隆次訳、御茶の水書房、2005年、113頁)。

²¹² 同上、100頁。

²¹³ ホネットによると、マルクスは「自己実現の自由を他の主体による補完という前提に結びつけている」点において、ヘーゲルと共通している。そして、初期マルクスは資本主義社会を批判するために、この社会的自由の概念を用いている。これはマル

って、ホネットによれば、「マルクスにとって、労働を通じての自己実現のそのような過程は、自分自身の中で循環するモノローグ的な過程ではなく、はじめから他の人間の欲求を視野に入れて生じるものである。なぜなら、それぞれの個々人は自分の欲求充足において、他者がその個々人のために生産した生産物に、きわめて重要なかたちで支えられているからである。そのため、個々人は、逆に彼がその人の生産物を彼自身の欲求の充足のために期待するような人の欲求を考慮して、自分の労働を方向づけることになるのである」(RF,S.94、p.50)。同様に、このプロセスにおいては、労働は自由を表現するものであり、個々人はそこにおいて、自分の本質、社会的本質を確証または実現することを体験する。ホネットによれば、マルクスはその協同の生産が客観的な媒介として、個々人の自由実現を保障する制度であると理解している。しかし、マルクスによると、資本主義社会においては、個々人は占有のために、私欲から生産活動を行うため、商品の交換は単に過剰な生産物の交換となる。その過剰な生産物は個人が他者の欲求を精確に考慮した上で、他者の生産物と交換するために生産したものは「別の対象物」²¹⁴である。マルクスによれば、個人の欲求や意志によって、個人は他者の生産物に依存するため、その欲求や意図は他者との紐帯になる。そして、個人が生産した過剰な生産物は、他者の願望や意志の対象として存在する²¹⁵。だが、このものは人間の人格の能力や個性を承認するためのものではなく、個人が他者を支配する手段となる。従って、それによって現れた社会的な関係は相互承認の関係ではなく、個々人の相互補完はただの「相互の略奪に基づいた」²¹⁶仮象になるとマルクスは批判している。

こうしたヘーゲルとマルクスの社会的自由の構想は、ホネットによると「個人が客観的世界において別の主体から確証される場合に限られ、その際、この別の主体はその相互的な行為によって、最初の個人に対し自分の目標の実行を可能にする」(RF,S.99、p.54)ということから展開される。それゆえ、この正義の構想は反省的自由モデルにおける正義の構想のように抽象的な原則に止まるのではなく、個人の自己実現あるいは自由を保障できる公正な秩序が正義の枠組みの中に含まれているため、それは自由の実現を目指すものになっている。すなわち、ヘーゲルによれば、反省的自由モデルは「現に存在している現実としての理性」²¹⁷のうちに満たされないから、単なる抽象的なものになる。ヘーゲルによると、「こういう方法にあっては、学的にもつばらそれだけが本質的であるものが、すなわち、内容にかんしてはことがらそれ自体の(ここでは方法の)必然性が、また形式にかんしては概念の本性が、わきにおかれる」²¹⁸からである。これに対して、ヘーゲルが提唱している正義論は形式と内容の一体性あるいは

クスがヘーゲルの社会的自由を乗り越えた点であるとホネットは考えている。「ヘーゲルが自由を保障する制度に自由主義が依拠していることを明らかにしようと試みたことによって、概念的に拡張され深くめられた基礎を自由主義に与えようとしたのに対し、マルクスは資本主義社会一般の社会化モデルへの批判を意図する」(RF,S.96-97、p.51)。

²¹⁴ マルクス・カール『マルクス・パリ手稿：経済学・哲学・社会主義』山中隆次訳、御茶の水書房、2005年、110頁。

²¹⁵ 同上、110頁。

²¹⁶ 同上、110頁。

²¹⁷ ヘーゲル『法の哲学 I』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2011年、28頁。

²¹⁸ 同上、47頁。(第2節)

自由の概念と現存在の同一性であり、自由と現実の矛盾と対立を揚棄し、それらの統一へと向かうことを意味している。こうしたヘーゲルが概念と歴史的現実性の間のバランスをとる方法²¹⁹は、ホネットによって、規範的再構成と呼ばれ、それは「近代における社会価値領域の再構築」(LU,S.116、127 頁)を意味する。それに関してホネットは、「一方で彼(ヘーゲル)は純粹に概念的に、すべての人間主体が理性的な仕方ですべてに立てるはずの目標を素描し、そして次にこの目標を、諸個人が近代の文化の中で成長することによって到達している、目前の経験的な意図と照らし合わせなければならない。最後に結果としては、歴史的に位置付けられた諸主体が理性的存在として近代において追求する目標設定が、ほとんど理念型的な規定の形式で、示されるはずである」²²⁰(RF,S.107、p.56)と述べている。つまり、ヘーゲルは近代社会をそれぞれの承認制度の複合体として捉えており、単に個々人の自由を理性的に素描するのではなく、客観的に実現するためには、社会的制度が個人の自由を保障する制度と統合されなくてはならないと考えている。というのは、「この自由を諸主体は、すでに公正な諸制度に参加することなしには決して獲得することができない」(RF,S.108、p.57)からである。これに対して、否定的自由と反省的自由モデルに伴う正義の理念は、契約による社会秩序、あるいは「民主的意志形成の結果の忠実な表現である」(RF,S.108、p.57)社会システムを導くことができるが、まだ公正なものには至っていないとヘーゲルは述べている。逆に、ヘーゲルが目指している正義論は、個々人が現実的に自由を把握できる公正な社会秩序であり、相互承認、自己実現、教養形成といった共同作用によって「家族」、「市民社会」、「国家」という三つの人倫の領域に分節化される。「それゆえ、ヘーゲルの正義論全体は、人倫的な諸関係の呈示に向かうことになる。つまり、それは、諸主体がそこで相互承認を経験することで、自身の社会的自由を実在化しうる諸制度の、階層化された秩序を規範的に再構成することに向かうのである」²²¹(RF,S.108、p.57)。

ホネットによるとヘーゲルは形而上学的前提を持っているが、彼の正義の構想は歴史的な価値を認め、社会的自由が歴史的な過程において現実的に進められることを示唆している²²²。すなわち、ホネットによれば、ヘーゲルの自由モデルは歴史的な過程

²¹⁹ ヘーゲルによれば、この方法は「学においては概念がそれ自身からおのれを展開するのであって、ただ概念の諸規定の内在的な前進と産出があるのみ」であり、論理学から前提されている。だが、ホネットによれば、こうしたヘーゲルの正義論は彼の形而上学と離れても展開できる。これまで展開した社会的自由は形而上学との独立を試みている(同上、126 頁、第 31 節)。

²²⁰ 「意志の活動は、主観性と客観性の矛盾を揚棄し、自分の目的を主観性の規定から客観性的規定のなかへ移し込み、客観性のなかで同時に自分のもとにあり続ける」(同上、122 頁、第 28 節)。

²²¹ ヘーゲルによると、「意志は、右の二つの抽象的な契機(否定的自由と反省的自由)の一体性と真理であり、--思惟された善の理念が、自分のなかへ折れ返って反省した意志と、そして外的な世界とにおいて、実現されたすがたである。--従って、実体としての自由は、主体的な自由として実存在しているのと同じほど現実および必然として実存在している。--これは理念がその即自かつ対自的に普遍的な実存在においてあるあり方、すなわち、人倫(人倫)である」(同上、133 頁)。

²²² これに関して、ホネットは次のように述べている。「つまり、ヘーゲルは、歴史におけるそのような進歩を確信しており、だからこそ、自由の社会的な、すなわち発展した形式にその余地と抛り所とを与える諸制度がヘーゲルの同時代の社会に見出されうることを、これほどまでに確信することができる」(RF,S.111、p.59)。

において社会的現実の中に導入されることによって、否定的または反省的自由モデルより「はるかに豊かな歴史的実質」(RF,S.111、p.59)を持っている。さらに、ホネットによれば、『法の哲学』においては、ヘーゲルが人倫関係を述べることで、個人の自己実現のプロセスを論じている。そして、承認の諸制度を展開するとともに、「人類の道徳史はその（自由実現のプロセスの）終わり」(RF,S.117、p.62)へ至ることだとヘーゲルは考えている。だが、ヘーゲルの自由と正義の構想がホネットにとって重要であるのは、ヘーゲルが「他者の中で自分自身のもとにあること」を自由として理解し、かつては「諸主体が自分たちの目的を相互に達成させ合い、その結果この共同性の経験の中で個人的自由を実現するような規範的実践を、歴史的または社会学的に明るみに出すことが必要である」(RF,S.117、p.62)ことを論述しているからである。

このように、否定的自由、反省的自由が「非自立的なものであり、単に可能性という性格しか持たない」(RF,S.117、p.62)ため、ホネットはヘーゲルの社会的自由または正義の理念を再び展開することを試み、ポスト伝統的人倫において個々人が相互承認の行為を通していかに自由を実現することができるのかということ考察している。従って、次は、個人発生的な観点から、パーソナルな関係、経済市場関係または政治的公共性に関する制度領域という三つの生活世界における個々人の行為実践の領域から、ホネットが再構成した社会的自由を検討する。

(2) ホネットによる社会的自由とその正義の構想

① パーソナルな関係の制度領域

ホネットはまず、個人の自由が初めて実現されることを体験できる愛の承認圏域に着目する。この圏域において、個々人は相互に自然の欲求を満たしあい、信頼関係を結びながら、自らの自由を生み出すことができる。こうした信頼関係を示すパーソナルな関係にはホネットによると、友情関係、親密関係、または家族という三つの形式がある。具体的に言えば、友情関係は自然的に形成されるものであり、法に規制された婚姻関係または家族関係と異なり、暗黙の行為規範に規定された私的な関係²²³であるため、社会関係の特殊な形式として考えられる。こうした関係において、個々人が好意的に心遣いをしあい、助け合いまたは信頼しあうことを期待しながら、みずからそれを義務づけている。「すなわち、個々人は直観的に、次のような規範的規則に習熟している。つまり、真の友情においては、主体は、その都度の他者の生活史の上での心配事や何かを決めるときの悩みに対して相互に持続的に心遣いする義務があるのだということ、これに対応する告白にはお互い信頼しあうこと、対応しなければならぬ。それゆえ、告白を断りなく第三者に伝えてはならないこと、個人が危機的状況にあるときには、相互に助言や世話を惜しまず助け合わなければならないということ、友人には、その私的な決定が自分にはさしあたり理解できないままであるときにも、いつもの思いやりを示すべきであること、こういった規範的規則である」(RF,S.246、p.138)。それゆえ、個々人が相互的に支えることまたは信頼しあうことを通じて、肯定的な自己関係に至ることができる。というのは、個々人が自分の意図や願望など、

²²³ もちろん、歴史過程においては、友情関係には身分、地位に限定される「友情」か、利害関係に左右される「友情」か、それぞれの形式がある。だが、近代社会への転換に伴い、友情は純粋な感情によって結びついた相互関係となり、ホネットによれば、社会制度として捉えられうる。

留保なしに伝えることができ、その解放された体験から、自己を反省する余地を与えられるからである。

友情関係とは異なって、性愛により形成された親密関係は異性愛か同性愛かにかかわらず、一種の自立な社会関係として、一つの個人の自由を生み出すこともできる。というのは、個々人が情熱と好意に基づいて結びついた親密関係の中で、欲求を満たしあうこと、または将来も付き合い続けることを期待し、みずから相手を理解し、支援することを義務づけられているからである。すなわち、ホネットによれば、現在の社会における親密関係が文化の変化または法の受容に伴って、伝統社会における婚姻関係または家族関係と異なり、純粋な愛によって生活共同体を形成する自由を個々人に与えている。こうした親密関係においては、個々人は身体的な欲求を満足し合うことだけでなく、日常生活において愛している相手と励まし合い、または助け合う、という規範的行為規則を互いに要求している。それとともに、親密関係は未来にわたる関係である。「すなわち、私たちが親密関係ないし愛の関係のわれわれを成しているのは、私たちが、現在の本質的な特性の点で相手から価値評価されるのみならず、さらには私たちが将来いつか発達させるかもしれない傾向や関心の点でも相手から価値評価されることを、当然のように互いに期待し合うほどなのだ、ということである」(RF,S.261、p.146-147)。他方で、こうした関係により形成された生活共同体が、婚姻の形式を通じて、個々人に法的権利と義務になるかもしれない。だが、それにもかかわらず、個々人が相互的に愛し合い、強制なく助け合うことによって、制度化された親密関係は社会的自由の一つとして考えられるだろう。

同様に、婚姻の形式に関わらず、家族関係においても、個々人は相互的に信頼しあい、自己信頼を獲得することができ、それゆえ、一つの個人の自由が生み出されるとホネットは考えている²²⁴。しかしながら、家族関係にある特有な点は、「二人の相互に結合した人格に少なくとももう一人の人格、つまり子どもがつけくわる」(RF,S.277、p.154)ということである。ここでは、子どもが生物学的な意味で、愛し合う二人の絶対的な統一体と見なされるだけではない。現代社会における家族の変容に伴い、再婚した二人と一緒に暮らしている子どもが、愛し合う二人の相互の同一だとホネットは考えている。子どもは親たちの承認関係を映しながら、両親との相互作用を通じて、自分の未来の様子を予測することができる。同様に、家族全員が子どもの成長または家族成員の病弱などから、生命の周期または「人生の意のままにならない側面」(RF,S.307、p.170)を理解できることになる。というのは、これほどの相互の生活の営みが反映されるのは、家族関係においてだけだからである。すなわち、「子どもたちと親たちは互いに、まだ彼らの先にある人生の段階、あるいはすでに後にしてきた人生の段階を映す鏡となっているのである」(RF,S.307、p.170)。また、家族成員の役割

²²⁴ というのは、現代社会においては、離婚、再婚、同性愛などの家族関係が、婚姻の形式に限られることなしに、以前より複雑化してきたからである。ここで、ホネットが強調した点が二つある。まずは、以前の家族関係と異なって、人の平均寿命が長くなったことに伴い、多世代家族という家族形式が増えている。それにより、子どもが両親から間接的な仕方で人生の諸段階を体験できるようになる。そして、もう一つの点は、ホネットによれば、子どもは、ヘーゲルが考えたように、両親の統一体とはみなされるのではないということである。子どもは両親の愛情関係を表すことや、愛し合う二人の生活様態を映すことができる。この意味において、ホネットによると、家族関係に関する制度化された実践が社会的自由の一つの特殊な形式である。

の脱伝統化に伴い、父、母、子どもが平等な人格として、子どもの教育、家事、そして家族の生活を維持するための仕事などを、できるかぎり相互に分担し合うことになる。こうした家族関係においては、個々人が相互的にケアしあい、愛しあうことをみずから義務づけ、それに従って行為しなければならない。たとえば、子どもは親たちからの愛とケアを感じることで、親たちの老後生活を介助することを自分の義務だと考えるようになる。そうして、自分の子どもから世話を受け入れた親たちが孤独と死の恐れから解放されることで、個人的自由が生じる。同時に、親と子供の遊びも一種のコミュニケーションとして、家族成員たちに世代間の限界から解放される空間を与えている。「つまり、子どもは、試しに自分の父親あるいは母親の相互行為パートナーとなることができるのであり、親たちは、自分の娘たちあるいは息子たちの遊び仲間となることで、自分たちの年齢に伴う生物学的な所与から解放されるのである」(RF,S.307、p.170)。この意味において、家族全員が相互的に承認し合うかぎり、ホネットによれば、「即自」から「対自」へ至ることになる。

以上のように、ホネットは歴史過程に伴い制度化されたパーソナルな関係に、相互的に信頼しあい、助け合うという行為規範を見出すことで、それを「社会的自由の第一の領域」(RF,S.237、p.134)として扱っている。

②経済市場的行為に関する制度領域

もう一つの制度化された社会関係は経済市場を媒介し、法に基づいて形成された交換関係である。この関係における個々人は法的な人格として、平等的に尊重され、自己尊重を獲得することができる。簡単に言えば、個々人が相互に必要なものまたは欲するものを、市場を媒介とした交換活動によって手にし、他者のうちに自己の目的を実現する一方で、この関係においては、個々人が目的を実現するため、相互的に協力しなければならない。

規範的秩序とする経済市場を説明するため、ホネットは、道徳的経済主義の伝統に従って、現在の経済市場を規範的に再構成することを提唱している。そのため、まずは、消費の領域に現れた消費者と生産者が商品の交換を媒介して行った相互行為に着目する必要がある。この領域において、個々人が商品を選ぶ、または買うという消費行為のかたちで、個人の欲求、意志を満足させることで、一種の個人の自由を実現できる。他方で、生産者は商売から消費者の欲求を学び、商品の生産または販売の活動を行って、自分自身の利益を満たすことができる。ヘーゲルによると、「この主観的欲求がその客体的すなわち満足に達するのは、今や同じくまた、ほかの人々の欲求と意志の所有であり産物であるところの外物という手段によってであり、欲求と満足とを媒介するものとしての活動と労働によってである」²²⁵。こうして形成された関係が一種の承認関係であり、この領域にある消費者と生産者が個人の目的を実現するため、お互いの妥当な利益、欲求を尊重しなければならない。経済市場の歴史を遡ると、

²²⁵ ヘーゲル『法の哲学 II』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2011年、104頁、第189節。ただ、ヘーゲルが論じた欲求の体系においては、消費者と生産者は他者の意見に左右されざるをえない。つまり、消費者や生産者が個人の欲求を満足させる手段を他者から得るため、お互いのためになるよう行動しなければならない。ホネットによれば、そのために、ヘーゲルの議論の中では、消費者がまだ自立していないのである。

消費者たちが抵抗運動を起こしたり、消費生活協同組合などの仕方で、生産者たちに自分たちの妥当な利益を保障することを要求したりすることができるようになってきた。また、法的権利の拡大に従い、消費者や生産者が相互的に法的権利と義務を課されている。すなわち、現在の経済市場においては、消費者がさらに公正な市場を期待し、妥当な利益を要求するために、生産者とのコミュニケーションのシステムが必要になる。それとともに、生産者は市場の国際化に伴い、自分自身の利益を達成するため、環境問題、資源の再利用など公共の問題に注意し、自ら規制しなければならない。それゆえ、ホネットが規範的に再構成する経済市場は、消費者や生産者が制度化された交換活動を行うための媒介である。そこにおいては、消費者と生産者が互いの合法的な利益を相補的に実現する。すなわち、ホネットによれば、消費の領域に現れた消費者と生産者は相互的に承認しあわなければならないし、それにより行為しなければならない。

また、経済市場の心臓部である労働市場に関する制度領域においては、労働者が歴史的発展に伴い、貧窮化、市場の機械化、または職業の分業化の段階を経て、自分自身の妥当な利益を得るため、社会運動や職業団体などを通じて、それぞれの仕方で戦ってきた。そして、それらの道徳的要求を応じて、生産者は利潤を求めるために、労働者の主体的権利に配慮しなければならないことになった。その結果、現代の労働市場においては、職業に関わらず、労働者は自分の業績によって、相当な社会的地位や名誉を獲得できるように要求し、または、生産者は利潤最大化を求めるため、労働者たちに機会の平等を保証するもの、基本の生活を維持できる福祉制度を提供することになる。ホネットによれば、この意味で、労働者と生産者は承認しあい、次の規範的規則にしたがわざるをえない。すなわち、労働市場において、労働者と生産者は相互的に主体的権利を承認しなければならないし、それとともに、相手の合法的な利益を相補的に実現するため、コミュニケーションのシステムを構築しなければならない。こうしてホネットの再構成した労働市場においては、生産者との共同決定のチャンスを与えられた労働者が、自分自身を「十分に評価された社会成員」(RF,S.463、p.249)とみなすことが保証される。

しかしながら、こうした消費の領域と労働の領域から構成された経済市場的行為に関する制度領域には、法治国家²²⁶に保障された法的体系、または政治的な意志形成のシステムが必要である。ホネットによれば、「もし、パーソナルな関係と経済市場的行為に関する制度領域に、社会的自由の状況が実現しなかったならば、公民たちが強制なしに、みずから政治的な意志形成過程へ参加することを可能にさせるという一種の社会関係が欠ける」(RF,S.472、p.254)ことになる。つまり、政治的な意志形成に関する領域における個人の自由の実現にパーソナルな関係と、経済市場的行為に関する制度領域において実現した個人の自由は、依拠しなければならない。

③政治的公共性の制度領域

社会的自由の第三領域は政治的公共性に関する制度領域である。ホネットはこの政治的公共性の制度領域を論じるため、ヘーゲルの「国家」の議論から離れ、民主的な

²²⁶ ホネットはこの二つの領域に生じる個人の自由が、後に述べるように立憲民主主義国家において実現されることを目指している。

公共性に関する領域に着目し、それを規範的に再構成することを通じて、民主主義の人倫生活に関する政治文化を構想している。

ホネットによれば、歴史的発展の中で、19世紀に主体的権利の内容が政治参加の権利へ拡大することによって、市民たちは社会秩序について討議できることになった。その結果として、「コミュニケーションを通じて、どの実践的なまたは政治的な原則が議会立法と関わる代議士集団によって実施されるべきなのかという合意を達成する」(RF,S.483、p.260)ことができる。そして、国民国家(Nation-State)の成立またはメディアの発展に伴い、主体的権利を持つ市民たちが対等な社会成員として、相互に承認されることによって、この民主的な公共領域は民主的討議を行う領域として考えられるようになる。同様に、こうした領域における個々人は、社会問題、政治または文化問題について討議を行い、「全般的に受容できる信念を練り上げる」(RF,S.473、p.254)ことを通じて、互いの意図や目的を達成する。この意味で、個々人が討議を通じて、良き生活を実現できることによって、一種の社会的自由が生じる。ホネットによると、「政府に実施される原理に基づいて、公の討議を通じて、一般市民の権利が協定書へ到達する。それは、基本的に、これらの国家の憲法に定着された権利であり、政治の問題解決に関する能力を改善するためだけではなく、特に、強制的でない方法で、または相互に話す人と聞く人の役を演じることによって、市民たちが彼らの政治の意図を実現する、または明らかにすることができるのもとに、コミュニケーションのための条件を設定する道具として意図された」(RF,S.482 p.269)。すなわち、法的権利が市民間の相互承認を可能にし、コミュニケーションを行うことを可能にしたのである。

しかしながら、この領域においては、パーソナルな関係、経済市場的行為に関する制度領域と異なって、個々人がみずから政治的な意志形成過程へ参加する意思や願望が必要である。換言すれば、民主的な討議を展開するためには、すべての参加者が社会成員として認められ、普遍的な価値地平において評価される政治文化が必要になる。なぜなら、このような文化の背景にある個々人が社会的共同体の中で、相互的に信頼しあい、協力し合い承認関係を結ぶことで、彼らは民族文化などの共同の文化から慣習を学び、行為を実践することになるからである。ホネットによれば、その結果として、個々人は道徳的な責任能力を持つ主体として、共同の社会的な目標を実現するために、積極的に貢献できるようになる。しかし、現実の国民国家において形成された政治的公共性の領域は、国民国家の共同文化に制限されている。この民族文化における個々人は人間形成の過程を経て、民族アイデンティティへ至り、国家に特殊な道徳感情を持つようになる。それによって、市民たちが国家の目標や価値を内在化し、それを実現することを道徳的義務として自らに課することになる一方で、この領域には民族文化の絶対化という危険性もある。ホネットはこうした側面を次のように述べている。

一方で、社会成員は全く、形式的におよび手続き的に、(彼らが)属している一定の国民国家に限定された人格に基づいていることが、明らかなように私には思えた。他方では、「国民国家」の構成要素は、この構造(国民国家)から取り除かれやすいかもしれない。その構造は、共同体に属するメンバーシップの人格を、何らかの方法で定義された「民族」に属する彼らのメンバ

ーシップ次第で、構成している。そして、この民族の要素が本質主義的方法で、人格の文化的な、さらに生物学的な特徴として理解されることになったことより、彼らの共同の特質が欠如していることに伴い、一定のグループから（彼らが）以前に既存の公民権は保留されやすくなる(RF,S.492、p.265)。

つまり、ホネットによれば、国民国家における政治的な公共性の領域において、個々人の相互関係が特有な文化、または生物学的な特質における関係として理解されることによって、これと異なる文化にある市民たちがこの領域から排除されるかもしれないし、あるいは、こうした領域が人種主義の過ちへ発展にするかもしれないのである。こうした例としてホネットは、フランスの「ドレフュス事件」やナチスを挙げており、さらに、国際化に伴う他文化の抵抗や排除なども、それらの変形であると思なされている。それゆえ、ホネットによれば、第二次世界大戦後に、こうした国民国家の失敗から形成された立憲民主主義国家は、立法の手続きを通じて、個々人が政治的な意志形成過程に参加し、議論した結果として成立すると同時に、それを実施する政治的な組織である。こうした政治的な公共性の領域が、「すべての善の概念に向かって公平に、そして中立的に振る舞うであろう」(RF,S.596、p.320)とホネットは考えている。それとともに、その領域に生じる自由を実現するためには、政治文化の限界を越え、各国の政治的な公共性に関する制度領域を含む政治文化²²⁷を構成しなければならない。

ところで、パーソナルな関係または経済市場的行為に関する領域においては、個々人が自由を実現するためには、承認をめぐる闘争を媒介しなければならない。もちろん、法的権利の拡大、福祉制度の成立などは、自由の実現に重要な役割を果たしているが、ホネットによると、それは社会的歴史過程にある社会闘争の後に、改善され、合法化されただけである。そして、個々人が他の二つの領域に具体化された自由を社会的自由の条件として学び、「自己立法」することができるようになる。それによって、政治的な公共性の領域は他の自由の領域のために、「政治的法則を作り出すだろうと思われる」(RF,S.613、p.330)。すなわち、これらの領域にある自由原理が日常生活の慣習に具体化され、実践されることによって、個々人の自由が現実に至ることになる。ホネットによれば、この限りで、民主主義の人倫生活が真になるのである。従って、ホネットが構築したこうした民主主義の人倫生活の社会体系は、「複雑な相互依存のウェブを表す。そしてそこで、ある行為の領域に関する自由の実現は、他の領域に内在する自由原理の実現次第である。われわれの社会において制度化された理想的な人たちと一致する自由市場の参加者、自覚を持ち平等な市民たちまたは解放された家族の成員、すべては相互に影響しあう。というのは、（こうした三つの自由の領域は）どちらも、他の二つの領域における個人の自由が実現していなければ、自由を実現できないからである」(RF,S.614、pp.330-331)。

従って、ホネットは規範的再構成という方法論的手続きを通じて、現実の社会秩序において、自由の実現に妥当な条件を取り上げている一方で、ヘーゲルの『法の哲学』の中で体系化された三つの自由の領域（家族、市民社会、国家）に対応するパー

²²⁷ 具体的に言えば、ホネットが歴史的意識に基づいて、特にヨーロッパ共同体における資本主義社会に、「共有された丁寧さ、または広がられた連帯」(RF,S.624、p.335)に関する政治文化の形成を期待している。

ソナルな関係、経済市場的行為と政治的公共性における制度領域を通じて、自由の実現を実践できる社会的正義の構想を展開した。

結論

本論文は、ホネットによって構築された承認論と社会的正義に関する議論を分析してきた。ここで、その成果を簡潔にまとめておこう。

まず、第1章と第2章では、ホネットの自由論と社会的正義論を検討する準備段階として、ホネット承認論の分析を行った。すなわち、この2章ではヘーゲル、ミードの承認・間主観性という概念を分析した上で、ホネット自身の承認と承認形式がどのようなものであるのかを明らかにした。ここで解明されたのは、ホネットが定式化した承認、愛、法・権利、連帯という承認形式、そしてそれらの承認形式に対応する非承認という道徳的侵害の三つ形式（身体の侵害、権利の剥奪と排除、尊敬の剥奪）である。その上で、ホネットはコンフリクトを乗り越え、自己実現のための承認をめぐる闘争が現実化するになる過程を明らかにした。

そして、第3章と第4章では、フレイザー、イケハイモ、ライティネンなどとのホネットの論争を軸として、承認論が深化を見せたこと、またいくつか修正が必要となったことを明らかにした。さらに、『自由の権利』において、ホネットが承認論を通じて、正義と適切な社会構想を試みていることを明らかにした。そこでは、上で挙げられた論者たちとの議論を通して、ホネットがどのように承認を反応行動として再解釈し、対象関係論と欲動理論とを結びつけて承認の闘争の根拠を論じようとしているのかを検討した。ホネットは承認論を用いて社会哲学の規範理論を構築し、良い生活を基準とした社会分析の方式を選択したことが示された。それによって、ホネットがただ単に形式的な正義の原理にとどまるのではなく、彼が規範理論と社会理論を結びつけ、具体的な現代社会の領域に基づいて、新たな社会的正義論を提示していることを明らかにした。

こうして、ホネットはヘーゲルの承認概念を、人倫関係を自由なものとして理解するための基礎的な概念として扱い、ヘーゲルの承認論を再構成した一方で、現代の社会状況を踏まえた上で、ヘーゲルの『法の哲学』を再現することを試みた。それゆえ、ホネットの理論は社会的病理の診断を目指す批判的社会理論に、特に、人間の「善き生」の問題に貢献する。

略号：

KM: Honneth Axel, Kritik der Macht, Frankfurt/M. 1986.

AG: Honneth Axel, Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 2000.

LU: Honneth Axel, Leiden an Unbestimmtheit, Reclam, Ditzingen. 2001.

UA: Honneth Axel & Fraser Nancy, Umverteilung oder Anerkennung?, Frankfurt/M. 2003.

KA: Honneth Axel, Kampf um Anerkennung, Frankfurt/M. 2003.

U: Honneth Axel, Unsichtbarkeit, 2-Aufl, Frankfurt/M.2003.

RF: Honneth Axel, Das Recht der Freiheit, Berlin, 2011.

参考文献

アクセル・ホネットの著作

Honneth, Axel, Kritik der Macht, Frankfurt/M. 1986. (アクセル・ホネット『権利の批判--批判的社会理論の新たな地平』河上倫逸監訳、法政大学出版局、1992年)

Honneth, Axel, Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 2000. (アクセル・ホネット『正義の他者』加藤泰史、日暮雅夫他訳、法政大学出版局、2005年)

Honneth, Axel, Leiden an Unbestimmtheit, Reclam, Ditzingen. 2001. (アクセル・ホネット『自由であることの苦しみ：ヘーゲル『法哲学』の再生』島崎隆、明石英人、大河内泰樹、徳地真弥、訳、未来社、2009年)

Honneth, Axel & Fraser Nancy, Umverteilung oder Anerkennung?, Frankfurt/M. 2003. (アクセル・ホネット、ナンシー・フレイザー『再配分か承認か？--政治・哲学論争』加藤泰史監訳、法政大学出版局、2012年)

Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung, Frankfurt/M. 2003. (アクセル・ホネット『承認をめぐる闘争』山本啓、直江清隆訳、法政大学出版局、2003年、2014年)

Honneth, Axel, Unsichtbarkeit, Frankfurt/M.2003. (アクセル・ホネット『見えないこと：相互主体性理論の諸段階について』宮本真也、日暮雅夫、水上英徳訳、法政大学出版局、2015年)

Honneth, Axel, Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory, Cambridge: Polity Press. 2007.

Honneth, Axel, *Reification. A New Look at an Old Idea*, Oxford:Oxford University Press, 2008.

Honneth, Axel, Das Recht der Freiheit, Berlin: Suhrkamp, 2011. (Honneth Axel, Freedom's Right: The social Foundations of Democratic Life, Trans. by, Joseph Ganahl, Cambridge: Polity Press, 2014)

Honneth, Axel, "Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition," in Political Theory, Vol.20, No.2,1992.

Honneth, Axel, "Recognition I : Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'," in Aristotelian Society Supplementary, Vol. 75, 2001.

Honneth, Axel, "Recognition and Moral Obligation," in Social Research, Vol,64, No.1, 1997.

一次文献

日本語文献

- ウィニコット、ドナルド『遊ぶことと現実』橋本雅雄訳、岩崎学術出版社、1979年
- ウィニコット、ドナルド『情緒発達と精神分析理論』牛島定信訳、岩崎学術出版社、1977年
- カント、イマヌエル『道徳形而上学の基礎づけ』中山元訳、光文社、2012年
- サルトル、ジャンポール『存在と無-現象学的存在論の試み- (下)』松波信三郎訳、人文書院、1999年
- サルトル、ジャンポール『植民地の問題』鈴木道彦、海老坂武訳、人文書院、2000年
- シュナイウィンド、J・B『自律的創成--近代道徳哲学史--』田中秀夫監訳、法政大学出版局、2011年
- ノージック、R『アナーキー・国家・ユートピア』島津格訳、木鐸社、1992年
- ハーバーマス、ユルゲン『道徳意識とコミュニケーション行為』三島憲一、中野敏男、木前利秋訳、岩波書店、2000年
- ハーバーマス、ユルゲン『ポスト形而上学の思想』藤沢健一郎、忽那敬三訳、未来社、1990年
- ハーバーマス、ユルゲン『事実性と妥当性--法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究--』(上)河上倫逸、耳野健二訳、未来社、2002年
- フィヒテ、ヨハン・ゴットリープ『初期の知識学』(フィヒテ全集・第4巻)隈元忠敬、阿部典子、藤澤賢訳、哲書房、1997年
- フィヒテ、ヨハン・ゴットリープ『自然法論』(フィヒテ全集・第6巻)藤澤賢一郎、杉田孝夫、渡部壮一訳、哲書房、1995年
- ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ『イェーナ体系構想 精神哲学草稿 I II』加藤尚武監訳、法政大学出版局、1999年
- ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ『人倫の体系』上妻精訳、以文社、1996年
- ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ『近代自然法批判』松富弘志、国分幸、高橋洋児、世界書院、1995年
- ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ『精神現象学・上巻』(全二冊)金子武蔵訳、岩波書店、1995年(第19刷)
- ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ『精神哲学』(下)船山信一訳、岩波書店、1989年.3
- ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ『法の哲学 I・II』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社、2011年
- ホブズ、トマス『リヴァイアサン (二)』<全4冊>水田洋訳、岩波書店、1964年
- パターソン、オルランド『世界の奴隷制の歴史』奥田暁子訳、明石書店、2001.6.
- バーリン、I『自由論』小川晃一、小池銈、福田歆一、生松敬三共訳、みすず書房、2010年
- ブルデュー、ピエール『ディスタンクシオン：社会的判断力批判 I・II』石井洋次郎訳、藤原書店、1991年
- ベッテルハイム、ブルーノ『生き残ること』高尾利数訳、法政大学出版局、1992年

マーシャル、T.H、トム・ボットモア『シティズンシップと社会階級--近現代を総括するマニフェスト』岩崎信彦、中村健吾訳、法律文化社、1993年
マクダウェル、ジョン『心と世界』神崎繁ほか訳、勁草書房、2012年
マルクス、カール『マルクス・パリ手稿：経済学・哲学・社会主義』山中隆次訳、御茶の水書房、2005年
ミル『自由論』山岡洋一訳、光文社、2006年
ルソー『エミール2』長尾十三二等訳、明治図書出版株式会社、1968年

英文文献

Apel, Kar-Otto. *Towards a Transformation of Philosophy*, Marquette University Press, 1980.
Boxill, Bernard. "Self-Respect and Protest," in: *Philosophy & Public Affairs*, Vol.6, No.1. 1976.
Bourdieu, Pierre. et. al. *The Weight of The World: Social Suffering in Contemporary Society*, Cambridge: Polity Press, 1999.
Breakwell, Glynis. *Coping with Threatened Identities*, London and New York: Methuen, 1986.
Darwall, Stephen. Two Kinds of Respect. *Ethics*, Vol. 88, No.1, 1977.
Feinberg, Joel. *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty : Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, N.J.1980.
Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Cambridge: Polity Press, 2008.
Frankfurt, Harry. *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge University Press. 1988.
Herder, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*, Ed, Michael N. Forster, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Mcdowell, John. *Mind, Value, and Reality*, Cambridge: Mass, 1998.
Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society: From The Standpoint of a Social Behaviorist*, Ed, Morris Charles, The University of Chicago Press, 1972.(ミード『精神・自我・社会』稲葉三千男、滝沢正樹、中野収訳、青山書店、1973年)
Moore, Barrington. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. New York: White Plains, 1978.
Miller, David. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
Miller, David. *Principles of Social Justice*. Cambridge: Polity Press, 1999.
Neuhouser, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of The World*, USA: Oxford University Press, 1985.
Sennett, Richard & Cobb, Jonathan. *The Hidden Injuries of Class*. University of Cambridge Press, 1977.
Stern, Daniel. *The First Relationship: Infant and Mother*. Harvard University Press, 2002.
Taylor, Charles. 'What's Wrong with Negative Liberty,' *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Taylor, Charles. 'Cross-purposes: The Liberal-Communitarian Debate,' *Debates in Contemporary Political Philosophy*, Routledge, 2003.
Thompson, E.P. 'The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century,' 'The Moral Economy Reviewed,' *Customs in Common* , New York: The New Press, 1991.
Waldron, Jeremy. *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology (VOL. I - II)*. Ed. Guenther Roth & Claus Wittich, Trans. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.1978.
Winnicott, Donald. *Playing and Reality*. Routledge, 2005. (ウイニコット『遊ぶことと現実』橋本雅雄訳、岩崎学術出版社、1979年)

二次文献

日本語文献

大河内泰樹「コミュニケーション・承認・労働：A・ホネットにおける批判的社会理

論の準拠点」唯物論と現代（45）:58-71,2010

田中拓道編著『承認：社会哲学と社会政策の対話』法政大学出版社、2016年

永井彰・日暮雅夫編著『批判的社会理論の現在』晃洋書房、2003。

日暮雅夫『討議と承認の社会理論』勁草書房、2008年

水上英徳「アクセル・ホネットにおける承認の行為論-承認論の基礎-」大分県立芸術文化短期大学研究紀要（46）:89-102,2008

宮本真也「コミュニケーションのエピステモロジーへ」社会学研究（78）:95-117,2005
英文文献

Calhoun, Craig. 'The Politics of Identity and Recognition', *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Oxford UK & Cambridge USA, 1995.

Heidegren, Carl-Goran. Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 45, 2002.

Ikaheimo, Heikki. On the Genus and Species of Recognition, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 45, 2002.

Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*, Cambridge Mass, 1992.

Kauppinen, Antti. Reason, Recognition, and Internal Critique, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 45, 2002.

Laitinen, Arto. Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 45, 2002.

Margalit, Avishai. "Recognition II: Recognizing the Brother and the Other," *Aristotelian Society Supplementary*, Vol.75, 2001.

Okochi,Taiju. Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian "Sittlichchkeitslehre" in A.Honneth's *Das Recht Der Freiheit*,*Hitotsubashi Journal of Social Studies*,44(1):9-19.2012