



TITLE:

# 承認と和解：ヘーゲル社会哲学の二つの原理

AUTHOR(S):

竹島, あゆみ

---

CITATION:

竹島, あゆみ. 承認と和解：ヘーゲル社会哲学の二つの原理. 近世哲学研究 2013, 17: 1-33

ISSUE DATE:

2013-12-25

URL:

<https://doi.org/10.14989/189816>

RIGHT:

# 承認と和解

## ——ヘーゲル社会哲学の二つの原理——

竹島 あゆみ

### はじめに

若きヘーゲルの社会哲学は「自由かつ共同が成り立つか？」という問いに発している<sup>(1)</sup>。この問いを解くための彷徨がヘーゲルの思索の発展のすべてを形づくっている。後期体系、とりわけその「法哲学」においてこの問いが一応の着地点を見出した時、ヘーゲルはその社会哲学を初めて現実化したと言えるが、それはその内部に相容れない、そして統一されえない二つの核を含むものであった。

すなわち、ヘーゲルの社会哲学の中には二つの異なる原理がある。その一つは〈承認〉であり、もう一つは〈和解〉である。

あるいは次のように言い換えることができるかもしれない。ヘーゲルの社会哲学は、〈承認〉と〈和解〉という二つの焦点の周りに描かれる楕円である。このことは通常抱かれていたヘーゲルの学のイメージとは微妙に異なっている。というのは普通、ヘーゲルの体系は自己還帰する円環を描き、その分枝たる学の諸部門もまた同じく円環をなすとされるのであるから。

〈承認〉の思想は、冷たい。それはごく単純に言えば、自・他が互いに同じものとして認め合うことを意味する。

〈承認〉はその出自を社会・政治哲学、とりわけ社会契約説的な自然法論にもち、強靱で自由な闘う個人をその担い手としている。それは後の消極的自由概念<sup>(2)</sup>と類比的であり、

リベラリズム・リバタリアニズムの人間観・世界観と親和的である。その中核にあるのは近代的自己意識である。〈承認〉は人間の傷つきやすさ *vulnerability* を計算に入れない。

〈和解〉は(生)暖かい。それはごく単純に言えば、自他がどこまでも異なるものとして相対する場合に赦しを媒介として両者をつなぐものである。このように〈異なるもの調停〉を根本的な意義とする〈和解〉は、その出自をキリスト教思想にもち、もともと単体では欠落した存在であるような人間を前提とした思想である。後の積極的自由概念と類比的であり、その出自から当然とも言えるが、キリスト教的な人間観・世界観と、そしてまたコミュニティリアニズムの人間観・世界観と親和的である。その中核にあるのは(身体を含めた)自己存在である。キリスト教の教義において、仲保者たるキリストの〈受肉〉が和解概念の中核におかれていることの意味は、この身体性の重視と切り離すことができない<sup>(四)</sup>。

次節で〈承認〉の概念を詳論する前に先走って述べることになるが、例えば重度の知的障害者や重度の認知症の老人や乳児等は、基本的には〈承認〉の主体や対象にはなら

ないと思われる<sup>(五)</sup>。〈承認〉は対等な人格間の相互行為であり、その主体の自己知や自律的な行為抜きに考えられないからである。しかし実は彼らのみならずすべての健常者も、完全な存在などではなく、有限な生命と身体を持つ人間である限り一人では生きられない存在であり、時にはギヴ・アンド・テイクを超えた無償の介助を必要とするかもしれない。その意味で我々はみな、可能的には、どこかで、何らかのしかたで〈和解〉を必要とする。

ここで付記しておかなければならないのは、右の差異はヘーゲルにおける両構想を最大限対立的にとらえて両極をなすものとして先鋭化した時に出てくるものだという事である。多くの場合、ヘーゲルのテクスト中では両構想は大なり小なり重なりあい、また浸透しあう部分を持つものとして記述されている。したがってその導く社会哲学構想も、大なり小なり重なり合う部分を持つ。しかしそれぞれの中核をなすアイディアは、究極的には相容れることのない、相互に異他的なものであるというのが我々の解釈である。〈和解〉は〈和解〉と和解することができても、〈承認〉は〈和解〉と和解することはできないのである<sup>(六)</sup>。

一般に、どんなものであれ自・他関係を考えるとき、そしてありうべき共同体を構想するとき、両方の契機は、その何れも欠くことができないと我々は考える。しかし〈承認〉をいきなり〈和解〉に接続することはできない。また反対に、〈承認〉をまるごと〈和解〉に置き換えることもできない。我々の社会を全体としてとらえるならば、そしてその際に両者が必要とされるなら、それは相容れない二つの根源として要請されると考えざるをえない。

そして、実はまさにそれこそがイエーナ期の終わりにヘーゲルが到達した地点であった。『精神の現象学』に至るまでの若きヘーゲルの思想の紆余曲折の発展史は結局このアポリアの発見に収斂し、また冒頭に述べたように、このアポリアの深化と再定義こそが後期体系の発展を形づくる。

このように「自由かつ共同は可能か」という問いから出発した思想的彷徨が、「承認と和解との合一は可能か」という新たな問い（そしてその解決の不可能性）に到達したということは、しかしヘーゲルの思想的後退を意味するのではない。このヘーゲルの問いの発見は、むしろ現代におい

ても解かれていない課題を鮮明に描き出したという点で時代に先駆けていたといえよう。

というのは、ここではまだ非常に雑駁な言い方をお許しただければ、一方で〈承認〉に定位したりベラリズムの刷新という方向をとるにしても（例えば初期ロールズ）、あるいは差異の〈承認〉というしかたで新たな〈承認〉を模索するか（例えばホネット）、他方でコミュニティリズムの枠内で伝統的な〈和解〉へ回帰するか（例えば近年のテイラー<sup>⑤</sup>）のような方向をとるにしても、現代社会が至り着いている諸問題を解決するに足るとはとも考えられないからである。

例えば〈承認〉における行為主体の自律性を堅持することを志向する場合、それが自己責任の名のもとでの弱者の圧殺に傾く例は、具体的に名指すまでもなく近年の日本においても枚挙にいとまがない。だからといって、〈和解〉の方向を模索する、例えば〈共生〉の思想なるものが現実性を持つのかどうか、それどころか共生の名のもとでの新たな同化圧力が生じかねないのではないかという疑いもまた拭いえない。近代以降の社会の持つこのような問題性に、

ヘーゲルは早くから気づいていたと言える。

この問題意識をヘーゲルと共有しつつ、彼が〈承認〉と〈和解〉という二つの原理を含む社会哲学をいかに展開したかを考察するのが、我々の最終目的である。ヘーゲルの社会哲学の発展史において、微妙にそれぞれの内実を変容させつつ、また相互の関係も近づいたり離れたりする両原理の発展の複雑な軌跡は、ヘーゲルの他者論及び共同体観の発展——自己と他者の、個と全体の対立と統一の問題をめぐる発展と密接に関係している。

以下に我々の考察の試みの全体像を簡単に展望しておくが、本稿はそのための導入部（主として下記の①と⑤の一部）を示したにすぎないということを予めお断りしておく。

①ヘーゲルのうちには初期から〈承認〉と〈和解〉という異質な二つの原理及びそこから由来する構想が並存しており、そしてそれらはそれぞれの長所と短所を持つ。両者のせめぎあいの中に統一を見出そうとする努力が、その時々々のヘーゲルの思想傾向を形作っている。②フランクフルト期においては〈承認〉構想が未熟であったため、〈承認〉と〈和解〉とが自覚的には区別されず、「愛による運

命との和解」という一つの構想の中に混在していた。③この構想を超越するものとして、イエーナ期において、近代自然法論の影響下に初めて明確に自覚的に導入された〈承認〉概念は、諸個人間の抗争から理想の共同体の形成へという、一種の社会契約説的モデルを要請するが、この構想はそれ自身のうちに〈承認〉の純粹概念と〈承認〉の現実態との齟齬を含む。換言すれば〈承認〉の定義上、両極の対等で相互的な関係であるはずの〈承認〉が、現実の歴史の叙述においては不平等な関係となつて現れる。このことは〈承認〉構想が現実におけるその不等性を克服する道を提示することができなかったことを意味する。すなわち、端的に言つて〈承認〉構想が〈和解〉の契機を包摂することができず、イエーナ末期において挫折したことを意味する。④そしてそのことがヘーゲルに、〈承認〉構想とフランクフルト期の〈和解〉構想とを同時に止揚する新たな構想を要請した。⑤これらのことはイエーナ期の総決算である『精神の現象学』の論述とその齟齬のうちに如実に現れており、そのよつて来たる所以は、根本的には、社会哲学的領域の問題を〈和解〉という本質的には宗教的概念であるものを

用いて解こうとした点にある。⑥この方法論的誤謬を修正しようとする試みが体系期ヘーゲルの個と全体の関係をめぐる思索の根底にあり、具体的には論理学における無限性（悟性の無限遡行と真無限としての理性）、法哲学における国家及び国際関係の歴史への止揚、歴史哲学における理性の狡知等となつて結実した。

## 一 ヘーゲルの承認概念

既に述べたようにヘーゲルの〈承認〉は流動的であり、時期によつて微妙にその姿を変えていく。そしてその導く社会学構想もその変化に呼応して変容していく。しかし本節では、イエーナ後期になつて明確化され、とりわけ『精神の現象学』第IV章「自己意識」において定式化された承認概念を〈承認〉のモデルとして基準とし、議論の出发点としたい。これ以前・以後の承認概念をここからの差異・距離によつて測ることによつて、その発展を明確に跡づけることを容易にするためである。

まずは次の一文を検討してみたい。

「互いに承認しあつてゐるものとして互いに承認しあつてゐる」<sup>(9)</sup> (§184/110)。

承認というものが何を意味するのかを、最も端的に表しているのがこの一文であると我々は考える。この一文は、ヘーゲルが『精神の現象学』第IV章「自己意識」A「自己意識の自立性と非自立性、主であることと奴であること」において、「承認の純粹概念」 (§85/110) の定義を行っている段落の末尾に登場する。

この一文はしかし、いったい何を言っていることになるのであろうか。それは、(a)〈承認する〉とは(二者間で)〈承認しあう〉ことであり(相互性)、(b)しかも何を承認するのかといえ(承認しあつてゐること)以外は何ものでもない(再帰性)ということに尽きる。端的に言つて、この定義は承認を規定するのに承認を前提してしまつてゐるのである。(c)そしてこの相互的再帰性の規定以外に、承認とは何をする事なのかという内実は、具体的には何も説明さ

れてはいない（形式性）。

しかし一見純粹に形式的で無内容に見えるこの一文が、そうであるがゆえにまさに承認概念の特徴をもっとも明確に示していることを、この後明らかにしていくつもりである。以下ではこの一文を簡単に承認の再帰的定義と呼ぶ。

そして実は、承認概念の中身を知ろうとして『精神の現象学』を隅々まで読んでも、この形式的な定義を肉付けする内実は存在しないのである。ともあれ、このことを予め念頭に置きながら、ヘーゲルによる「承認の純粹概念」導出の議論を取り出してみることにしよう。

その前提として、ここでごく簡単にヘーゲルの自己意識論について見ておく。というのもしすぐ後にみるように、承認は少なくともその純粹概念からみる限り、自己意識の構造とびつたり相即しているからである。

ヘーゲルは第IV章「自己意識」を『精神の現象学』の行論の大きな転換点だとしており、「意識は精神の概念としての自己意識において初めて転換点に立つ」（§177/108）と語る。第I・III章「意識」を通して意識と対象、知と真理の対立関係の内に留まり続けていた対象意識は、その対立

関係そのものから、すなわち対立の間を往復する運動から經驗を汲み取って自己を成長させてきた。これまで対象意識として存在の真理から疎遠なままにおかれてきた意識は、ここにおいて今や「真理の生まれ故郷へと歩み入った」（§167/103）と言われる。この時意識は自己意識となるが、それは「一つの自己意識に対して」（§171/108）であり、言い換えれば「自己意識に対して自分の他の存在における自己自身との統一が生じる」（§16）ときである。

ここで「他の存在」とか「自己自身との統一」とか、一見何か難解で深遠なことがいわれているように見える。しかし話を先にすすめるため、「他の存在」はとりあえずここではゆるく「私にとって他なる存在」Ⅱ（他者）のことと解しておいてよいだろう。そして「自己自身との統一」とは「私が他ならぬ私と同じものであることが成り立つ」ことであると解しておく。まとめると結局ここで言われているのは、〈私にとつては、他者と向き合い、しかもその他者が自分と同じものであるとみなすことによつてはじめて、私が私であることが成り立つ〉ということである。このことにより「我々には既に精神の概念が現存してい

る。今後意識に対して生じてくるのは精神とは何であるかという経験である「(pigi)」と言われる<sup>(11)</sup>。まず第一に、精神とは常に複数主体であるということ、しかも自らを他者と同じものであるとみなすことによって成立する複数主体であるということが含意されている。これが精神の「概念」である。第二に、しかし上記の概念においてはこの「同じもの」は単に〈私と同じ〉というだけでその内実が明らかにされていない。この内実を埋めていくのが今後の意識がたどる経験である<sup>(12)</sup>。

簡単にまとめれば、「自己意識」とは「精神の概念」であり、「真理の生まれ故郷」であるが、その概念とは〈私にとつては、他者と向き合い、しかもその他者が自分と同じものであるとみなすこと〉によつてはじめて、私が私であることが成り立つ<sup>(13)</sup>ということであり、よりコンパクトに定式化すれば、自己意識＝精神の概念とは〈他在において自己のもとにあるという、否定を媒介した自己同一性〉である。

精神の「概念」は、上記のような自己意識の構造そのものであるが、「精神がなんであるか」という経験は、私と

他者という「異なった別々の自己意識」が「各々まったく自由で自立的でありながら」、同時に「我々である我と我である我々」(以上 §177/108)という統一体をなすにいたる相互行為の経験であり、自他を取り結ぶこの動的な相互行為の連関のことが、直後の一七八節ではまさに承認と呼ばれることになる。

第四章「自己意識」Aを始めるにあたり、一七八節においてヘーゲルは、右に見たような自己意識及び精神と、承認との概念的連関を、簡潔に述べている。

「自己意識は即かつ対自的に存在するが、これは自己意識がある他者に対して即かつ対自的に存在するときのことであり、またそのことによつてはいる。すなわち、自己意識はただ承認されたものとしてのみ存在する」<sup>(14)</sup>  
(§178/109)。

デカルト的自我とは異なり、ヘーゲルにおいて自己意識とは第一に他者を前提し、他者無くしては存在しえない存在である。〈他者に相対すること〉を通して〈私が私であ



ることが成り立つ」という前節までの自己意識の構造がここでもう一度確認されているが、さらにここではそれを「すなわち」で言い換えて、「他者に承認されること」を完遂して初めて成り立つと言っている。いわば自己意識は、「私であること」と「他者によって初めて成り立つ存在であること」との二重性において成り立っている。「自己意識がこのように二重になりながら形作るその統一という概念」(ibid.)を、ヘーゲルはまた「自己意識において実現しつつある無限性 Unendlichkeit」(ibid.)とも呼んでいる。

「二重になりながら形作られるこのような精神的統一 geistige Einheit の概念を分析すると、我々には承認の運動が現れてくる」(ibid.)。

ここに、自己意識の構造の本質は、その二重性(自己性と他性ととの二重性)にあり、それがそのまま精神の本質でもあること、そして承認の運動はここから生じるという、自己意識・精神・承認の三者の関連についての総括が行われ、行論は次の一七九節より承認の純粹概念の分析に移行

する。

ここからは「承認の純粹概念」について数パラグラフにわたって論じられる (§178-§185/109-110)。その内容は次の5つのポイントに整理できる。<sup>(一四)</sup>

(1) 承認の前提——自己意識の成立根拠としての他者

「自己意識にとって他の自己意識があり、自己意識は自分の外に出ている」 (§179/109)。

既に自己意識の成立要件として、他者との相対が不可欠であることを見た。重ねてここでも同じようにやはり自己意識は初めから自分だけで存在しているのではなく、他者と相対したときのみ自己意識たりうることが示唆されている。(それがいかにしてか、ここではまだ語られないが、先取りすれば自己意識は他者が自分と同じ存在であるとみなすことによつて、自己が他者と同じ存在として成立していることを自認しているのである)。

「自己意識は自分の外に出ている」とはこの事態を意味

していると思われるが、このままではあまりにも舌足らずなので、後の行論をにらみつつ、言葉を補って解釈する。さて「私が私の外に出ている」とはいつたいどのような事態であろうか。このことは二重の意味を持つと思われる。

それは「私が私のうちにとどまらず、外に出てしまっている」ということと、「外にあるのは他者ではなく他ならぬ私である」ということの二重性である。詳しく言えば(1)―①第一に「他者によって」はじめて自己が成り立つのだから、「自己意識は自分自身を失っている」。すなわち第一には、自己意識は自己内的に(自分だけで)自己確認することができるという、いわば自己意識の「外部依存的」、(他者依存的)な自己のあり方が言われているのである。(2)―②しかし第二に、その他者を自らにとって疎遠な、異的な存在ではなく、反対に自己意識の成立の根拠とみなしているのだから、この自己意識にとって目の前の他者は既に他者ではなく、「自己の外なる自己」というべき存在である。それゆえ、「自己意識は他者を廃棄している」<sup>(二五)</sup>。

## (2) 他的存在の廃棄

「自己意識はこの自分の他の存在を廃棄しなければならない」 (§180/109)。

「他的存在 Anderssein」とは何か。先には簡単にその意味するところを、自分と異なる存在⇨他者と解しておいたが、文字通りには「他であること」である。ここで「自分の(原文では *sein*) 他的存在」と言われているように、実はこの語は、自己と身体的に区別される文字通りの他の個人だけを含意しているわけではない。この語は上記(1)で述べたように「他者に相対すること」で初めて成立する「自己のあり方、いわば(他者依存的な)自己のあり方をも、同時に含意している」。

このような前提の下で、本当に自分が自分であるという確信を得るためには、自己意識はこの前提そのものに抗わなければならない。すなわちこの他の存在(他者及び他者依存的な自己のあり方)を廃棄しなければならないのだが、このこともまた(1)に対応した二重性を持つ。(2)―①第一に自己意識は「他の自立的実在 *das andere selbständige Wesen*」

（「他者」を廃棄することによって「自己の实在を確信すること」にむかう。しかし(2)―②そのことによりかえって「自己意識は自分自身の廃棄に向かう」ことになる。というのも(1)―②でみたように、「この他者は自分自身だからである」。

この節は簡略に書かれているが、注意深く読めば「他的存在の廃棄が二段階をなしていることがわかる。まず、「他者の自立的存在」と呼ばれているのは普通の意味での、すなわち自己と身体的に区別された「他者」であることは明らかであるから、第一段階は「実在的な個人としての他者の廃棄」である。そして次に、そのことにより私の「他的存在」すなわち「他者依存的な自己のあり方」が廃棄される。これが第二段階である。

このように解釈して初めて(2)―②の自己自身の廃棄の内幕が明らかになるように思われる。つまり、他者の廃棄が、自己の他的存在の廃棄を通じて、自己自身のあり方の一側面を廃棄することにつながるからこそ、「自己意識は自分自身の廃棄に向かう」ということが言えるのではないか。そしてさらにここでの「自分自身の廃棄」というのが、「自

己の他的存在の廃棄」であって、それゆえそこには「他に依存しない自立的自己」の定立を展望する基礎が築かれていることも明らかになる。このように読むことで次節へのつながりがスムーズになるのではないか。

### (3) 自己への還帰

「二重の意味での自分の他的存在を廃棄することは、自分自身のうちへの二重の意味での還帰でもある」

(§18/109)。

自己も他者もこのようにして自立的な存在となる。(3)―①第一に自己意識は自分の他的存在を廃棄するのだから、自己自身を取り戻す。(3)―②しかし第二にそれはまた他者にとつての自己の存在を廃棄することで他者を自由にすることでもある。

### (4) 相互性

「承認の」運動は端的に両方の自己意識の二重の運動である」 (§182/110)。

以上(1)―(3)で示した承認構造は一つの自己意識の側から見たものであり、そこでは自己意識の行為が他者へ向かうものであると同時に自己へも向かう行為であるという行為の対象の二重性が明らかになった。しかし実はそれだけではなく、ここにはまた、一方の自己意識が行うことを同時に他の自己意識の側も行っているという、行為者そのものの二重性も含まれている。

「行為はただ他方へ向かうのと全く同様に自分へも向かう行為である限りにおいてのみ二重の意味を持っているのではなく、一方のもの行為であるのと全く不可分に他方のものであり、一方のもの行為であるという限りにおいてもまた二重の意味を持っているのである」 (§183/110)。

承認は、両方の自己意識が互いに対して相手と同じことを行うという相互的な行為である。ヘーゲル自身が次のよ

うにわかりやすく言い表しているように、この相互性抜きに承認は完遂されない。

「自分が相手に向かってすることを、相手の方も自身でしてくれなければ、自分自身だけでは何もできない」 (§182/110)。

さらに注意すべきなのは、ここで各々の自己意識が「何を「する」のかは依然として語られていないということである。ともかくも〈私は相手と同じことをする〉のであり、〈相手が私と同じことをする〉のを期待すると言われるだけである。

「各々は自分がすることと同じことを他方もするのを見る。各々は自分が他方に向かって要求することをする。そしてそれゆえ、各々がするところのことをするのは、ただ他方が同じことをする限りにおいてのみである」 (ibid.)。

(5) 承認の再帰的定義

「両極は互いに承認しあっているものとして互いに承認しあっている」 (§184/110)。

上記(1)―(4)にわたって述べられてきた承認の純粹概念を、このようにヘーゲルは端的にまとめている。ここに完遂された承認とは、その内実としては承認の相互性の相互確認以外の何もをも持たない。このことについては既に冒頭に述べた通りである。

二 承認概念の問題性

以上承認の純粹概念について『精神の現象学』第IV章「自己意識」Aの前半部分に即して詳細に見てきた。『精神の現象学』のテキストにおいては、この後「承認をめぐる闘争」とその帰結としての「主人と奴隸」が論じられることになるが、それは歴史における承認の現象形態に属すること

とは、先に述べた通りである。これについては別稿に譲るとして、<sup>(二六)</sup>ここでは先に取り出されてきた、承認概念の含む問題性について述べておく。

承認概念の何が問題なのか。その一部は既に前節において触れたところであるが、ここで改めて総括すると、それは次の三点をめぐる問題である。<sup>(二七)</sup>

- (1) 内実を欠いた純粹形式性
- (2) 再帰性（自己言及性）
- (3) 二者の相互性

(1) について。既に前節において何度か触れたように、承認概念の説明において「何を」承認するのかの内実が明らかにされることはない。ただ「どのように」承認するのかのプロセスとして、以下の五つの段階が説明されていた。

- ① 承認の開始点に、他者との相対が不可欠であること、② 他者及び自己の他の存在を否定すること、③ 自己に還帰する（自己を再定立する）こと、④ 以上が相互的に行われること、⑤ 以上が相互的に行われることを相互に知っていることを相互に認めること。

ここで承認の軸をなしているはずの自・他の同一性の中

身はやはり語られることがない。強いて言えば次に見るように、「自己が他者と同じであること」を相互に知っていることを相互に認めているということがその内容であるが、同じであることの中身（例えば「人間」として、あるいは「理性的存在者」として同じである等）が語られることはない。

したがってここでは関係を取り結ぶ関係項である自己・他は、全く抽象的な行為主体である自己意識として扱われており、承認の不等性や承認の否定と言った社会的問題がなぜ生じてくるのかを、ここから説明することは困難である。

(2)について。唯一自己と他者との同一性として取り上げられているのは、⑤に見るように双方共が「承認しあっている」ことを認めているという事態である。ここでは自己・他の同一性とは、この時この場で「へ互いに承認しあっていること」を互いに承認しあっている」ということ以上でも以下でもない。お互いが承認行為の主体であり、同時に客体でもあるということだけが、両者をつないでいる。しかし承認行為を成り立たせるのが、承認主体及び承認客体であるという自己認識及び他者認識であるというのは、循環ではないのだろうか。というのはそれではその承認主体

なり、承認客体なりであるという認識はどこから来るのかといえ、既に承認関係の中に入っているという事態から来ると考えるよりほかないからである。ここに承認の開始点への無限遡行が起ころのではないか、という批判を想定しよう。

しかし結論を先取りして言えば、このような循環する関係性の中に入っているということが、まさに承認のプロセスの中にいるということなのである。フィヒテにおいては、他者と相対すること自体が、その瞬間に他者からの促しを受ける存在としての自我を規定することであったのと同じように、ここでも、目の前に単なる（物的）対象ではなく、まさに「自分と同じ他者」がいると認めた瞬間に、承認のプロセスは始まり、そして終わっているといえるのではない。しかしこのような承認の再帰性は、承認されるべき存在を非常に狭く限定することを帰結する。つまり、承認関係に入り、承認を取り結ぶことのできる相手とは、最初から自己と同じ振る舞いをし、同じ認識を持つであろうと予測される存在、すなわち意志の上でも知性の上でも自己と同じ資格を持つ「自己意識」以外のものではありえない。

(3)について。結局のところ、このように最初から対等な承認主体・承認対象であることを運命づけられている自・他関係とは、マルティン・ブーバーの用語を借りれば「我・汝」の二者関係であるといえる。<sup>(二二)</sup>ブーバーの場合にもそうであるように、承認の純粹概念が前提している二者関係からは、二者を取り巻く共同体、社会といった第三者関係を含む議論を直接導くことは困難である。

以上(1)―(3)のような承認概念の問題性、とりわけ、このような承認概念からは現実の社会における不平等な承認や承認の拒絶といった現実を説明することが困難であることは、ヘーゲル自身にも自覚されていた。そして承認の純粹概念と、現実における承認の諸問題との齟齬を最終的に解消するものとして構想されたのが、和解である。

ここでもう一度確認しておく、和解との比較の上で重要なことは、ヘーゲルにおける承認の意味がいかに揺れ動いているにせよ、承認はその出自から見ても、ヘーゲルにおいて確立された用法から見ても、根本的に(広義の)社会哲学的概念だということである。<sup>(二三)</sup>その意味でそれは、キリスト教に由来し、ヘーゲルにおいても宗教的表象から切

り離すことのできない和解とは本来相容れないものである。

承認の純粹概念が、対等で対称的な自・他の自己意識間に取り結ばれるものであり、その性質が再帰的・自己言及的のみに定義される、形式的なものであることは上記に述べた通りである。このような承認概念に対して、『精神の現象学』のその後の展開は、現実の歴史における承認の現象形態あるいは現実態が基本的に不平等な承認であることを示している。そして、その不等性の具体的なありようが、古典古代のポリスにおける「主人と奴隸」の関係から始まり封建制国家における「君主と家臣」の関係に至るまで、様々な社会的文脈と歴史的背景を伴って語られる。<sup>(二四)</sup>『精神の現象学』において、承認の純粹概念から乖離していくことのような(現実的)承認が、再び本来的な自・他の同一性へと一応還帰するには、第VI章「精神」末尾の(行為する良心と批評する良心の相互承認)を待たねばならない。

このような承認の純粹概念と現実的承認との間の乖離は、前節で見たような承認概念の問題性そのものが招来したものであり、その乖離あるいは齟齬を解消するために導

入されたのが和解である、とするのが本稿の基本的立場である。

ある時期からヘーゲルは承認の現実態を考える際に、二段階の承認を区別するようになる。承認の純粹概念として規定されている承認像に近い、対等で自立的な自己意識としての個人間に成立する承認と、個人と全体的なもの（具体的には法・共同体・国家等）との間に成立する承認である。

本節では便宜的に、前者の承認を〈水平的承認〉、後者の承認を〈垂直的承認〉と呼ぶことにする。<sup>二五</sup>問題なのは、ヘーゲルが意図したように、それが果たして個と個の関係を越えて、共同体の原理となりうるのか、ということである。

ヘーゲルは、フランクフルト期の経済学研究によって得た近代社会観の深化もあって、イエーナ期の中頃からこのような問題を自覚するようになった。フィヒテを經由した自然法思想の影響下に構想された水平的承認に加えて、個と全体との間の垂直的承認に関する考察が登場してくる。この新しい承認の導入によって、ヘーゲルは現実の社会の中での、個人と制度、法や経済のシステム、国家等との関わりを考察しようとした。そこで問題になるのは、それが

個と個の関係からどのように生じてくるのか、原型的な承認概念と、その延長線上にある〈水平的承認〉が、より社会の真相に近い〈垂直的承認〉とどのように関わっているのか、ということである。より具体的には、〈水平的承認〉において欠くことのできない対等な相互性という契機を〈垂直的承認〉の中で維持するのは原理的に困難であり、そのことによって全体的なものが固定した抑圧装置になるという事態が、現実の政治的な状況の中で起こりうるという問題である。この問題はヘーゲルに終生つきまとい、後期体系の法哲学構想にも影を落としている。

ともあれ『精神の現象学』までのヘーゲルにおいて、〈水平的承認〉と〈垂直的承認〉との間のズレを埋めるために登場してくるのが和解である。

### 三 キリスト教における和解の教義

イエーナ後期以降のヘーゲルは、共同体と個人との関係を考察するためには、とりわけ〈垂直的承認〉において生



じてくる個と全体との軋轢の問題を考察するためには、そもそも自・他の対立的二者関係から出発する承認概念だけでは不十分である、と考えたようである。承認を補完するものとしての〈和解 Versöhnung〉<sup>(17)</sup>という構想がここに現れてくる。

和解概念自体は、もとよりキリスト教神学における重要な概念であり、キリストの十字架における死によってもたらされる、神による人間と世界とに対する罪の赦しを意味していた<sup>(18)</sup>。

新約聖書に現れる、*katallagē*, *katallaxis*, *trallaxis*, *trōkallaxis*, *diakallaxis* という語群が、口語訳聖書においては「和解(する)」と訳されている<sup>(19)</sup>。旧約聖書においても神が人間の罪を代理的に担うという思想が既にある(イザヤ書五三)が、上記の「和解(する)」の語群が集中的に現れるのは新約聖書、特にパウロ書簡(パウロ真筆によるものではない、いわゆる第二パウロ書簡を含む)においてである。そこでは、キリストを通じた和解の業が、人々の罪責をその上に負い、十字架においてその生命を捧げることにおいて、赦しとして成り立つということが強調される。キリス

トの死は人類と世界とを救う贖いとして、和解をもたらすのである<sup>(20)</sup>。

このような聖書における和解の、ヘーゲルの和解概念への影響を考える上で、特に重要なのは以下の点である。第一に、聖書において人と人との間の和解に言及されることもあるが(マタ五・二四、コリ一七・一一、ルカ一二・五八)、第一義的には和解とは神と人(及び世界)との間に起こるものであるという点である。第二にそのような神と人との間の和解は相互的なものではなく、神の恵み(恩寵)により、キリストを仲保者として神から一方的に人に与えられるという非相互的なものとされている点である。

パウロは神を主語として、「神は、キリストを通してわたしたちをご自分と和解させ：」、「神はキリストにおいて世をご自分に和解させ：」(コリ二五・一八・一九)と神が能動的に和解を行うことを示す一方で、人を主語としては「わたしたちが：御子の死によって神との和解を受けたとすれば、和解を受けている今は、：」(ロマ五・一〇)と、人間はあくまでも受動的に和解と関わることを示している。そこでは神(和解の主体)・人(和解の客体)という関

係が明瞭に示されており、それゆえにこそ、その間をつなぐ媒介（仲保者）としてのキリストの役割がきわめて重要なものとなつて<sup>(10)</sup>いる。律法を介した神と人（ユダヤ人）との「契約」というユダヤ教的神・人関係の残滓はここでは完全に払拭されている。このことは「ユダヤ人の使徒」ペテロと対照的に、パウロがまさに「異邦人の使徒」として、自らはユダヤ人でありながら非ユダヤ人に対する伝道に生涯をささげたことと無関係ではないであろう。

#### 四 『精神の現象学』における和解・一

このようなキリスト教における和解概念の強い影響のもとに成立したヘーゲルの和解構想は、若きヘーゲルの思想において既に重要な意味を持つていたと思われる。しかしそれは、主として『キリスト教の精神とその運命』等のフランクフルト期の宗教論の中で、「生」や「愛」や「運命」等と関連しつつ発展してきたもので、承認が問題化される社会哲学的な文脈とは直接の関係を持たなかった。イエー

ナ期終わりの『精神の現象学』において、それははっきり承認と組み合わせられ、承認を補完するものとして位置づけられることになる。しかしその意味は二重である。同書で和解は社会哲学的な問題、とくに人倫的共同体の成立に関わるものとして登場してくるのだが、しかしそれはまたそもその宗教的な含意を引きずってもいる。否、そうであるからこそそれは承認に対する補完として働きうるのである。

前節に述べたようなキリスト教神学における和解の原義に基本的に沿いつつ、『精神の現象学』においては、和解の実現が究極的には神と人との相互的な、しかし非対称的・垂直的な自己犠牲による神・人の和解として語られて<sup>(11)</sup>いる。この点をごく簡略に述べると以下のようになる。

『精神の現象学』で和解が主題的に論じられるのは、第VI章「精神」末尾の良心論、及び第七章「宗教」末尾の啓示宗教論、そして想起における両者の合一としての第八章「絶対知」においてである。実際、『精神の現象学』における「和解（する）Versöhnung, versöhnen」の用例三八例のうち、二七例までが上記に含まれている<sup>(12)</sup>。

第VI章「精神」の最終節C「道徳性」では基本的に近代

ドイツ哲学における道徳の問題をめぐって議論が展開する。カント及びロマンティカーの道徳論を批判的に論述した後、議論は「行為する良心」と「批評する良心」という良心の二つの立場の鋭い対立を扱う良心論へと先鋭化する。ここでは詳しい内容には立ち入らないが、前者は自らの恣意的な行為の内容を純粹義務であると称する「偽善 Heuchelei」 (§660/356) に陥り、後者はそれを非難するが、

自身も何ら行為を伴わない口先だけの批評者として、やはり偽善に陥っていることが顕になる。要するに、良心といいつつ、立場は異なるが両者ともが「卑劣 *niedertätig*」であり「偽善」であり、要するに「悪 Böse」 (§666-7/359) であることが明らかにされる。しかしこのことは人間が生来悪であり、互いに認めあうことができない存在であるということを意味するのではない。全く反対に、この地点に到りついたからこそ、両者にとって承認の可能性が開けてくるのである。というのは、批評する良心の悪が顕になったことにより、行為する良心はこの他者のうちに自らと同じものを直観するのだが、既に触れたようにこれこそが承

認の重要な契機だからである。

「行為する良心はこの同等性を直観し、言い表しながら、批評する意識に向かつて自らを告白する。また同時に……相手もまた語りの中で自分との同等性を言い表し、そして承認することの定在がもたらされるであろう、と期待する」 (*ibid.*)。

しかし批評する良心は他者とのこの同等性を認めず、告白に対して告白という応答を拒否する「頑なな心」 (§667/359) である。批評する良心は普遍性の立場にあると自負し、行為する良心の個別性を批判していたが、ここにおいて「場面は一転する」 (*ibid.*)。行為する良心の方がむしろ告白を通じて自分の個別性を止揚し、自分を相手と連続したものであるとして、共同するものとして定立して普遍性の立場に立っている。しかし批評する良心の方はそのような連続性と共同性を拒否し、いまだ個別性の立場に止まっている。

しかしこの批評する良心も、最終的には自らの個別性を抜け出て普遍性へと高まるとされる。批評する良心は、行

為する良心が自らの普遍性を示したのを受けて、そのような行為する良心のうちに自分自身を認識することで、かつての自分の一面的な判断が砕けるのを見る。それは「頑なな心が張り裂けること」 (§669/360) であり、この自己否定は行為する良心による自己放棄に見合う自己の「放棄」である。

このプロセスの中では承認と和解は極めて近接したものとしてみとらえられている。すなわち、「赦し Verzeihung」というのは……自分を放棄することである」 (§670/361) として、たとえば、それは具体的には、行為する良心を批評する良心が自らと同一視し、かつて悪だとして批判したことを「善いとして承認する」(ibid.) ことによつてなされるとする。そしてこのプロセス全体を「和解という語は……相互に承認しあうことである」(ibid.) とまとめているのである。

たしかに自己否定・自己放棄を通じて、他を同一のものとするこのプロセスは、そこだけ見れば我々が第一節に見た承認の純粹概念に沿ったもののように見え、そしてそれが「和解」であると同時に「相互承認」であるとされるならば、ここでの和解は承認とほとんど区別のできないも

のであるように思われる。

しかしヘーゲルの叙述を詳細に見るならば、ここでの承認は決して承認の純粹概念に見るような対等で相互的な承認、水平的承認ではない。「行為する良心」がその個別性から普遍性へと高まり、「批評する良心」がその普遍性から個別性へと転落したと言われてからも、後者は一貫して「普遍的意識」と呼ばれている。そこから見ても、ここでの承認は普遍的意識たる「批評する良心」が、その高みから、個別的な悪の意識である「行為する良心」の「告白」に対して「赦し」を与える、垂直的承認であることがうかがえる。既に論じたように、出発点で「行為する良心」が「批評する良心」のうちに自己と同一のものを見たとしても、そのことが直ちに同一のレベルにおいて「批評する良心」による「行為する良心」の承認を呼び起こすのではなく、成り立ちはしなかったのである。

「批評する良心」からの承認は、あくまでも「赦し」として「行為する良心」に施されるにとどまる。そうであるがゆえに、ここでの承認の構造は二者間にとどまることが

できず、外部からこの承認の垂直性を支えるもの——神が要請される。

「和解する然り Ja は……両方の自我のあいだに mitte 現れてくる神である」 (§71/362)

この末尾の一文を持って良心論とともに第VI章「精神」全体の幕が閉じ、それと同時に同章全体の基礎をなしていた社会哲学的考察は背景に退き、第VII章「宗教」が始まる。

## 五 『精神の現象学』における和解・二

本節では『精神の現象学』第VII章「宗教」の中でも特にC「啓示宗教」論を取り上げる。周知のようにこれはキリスト教の精神を詳細に解き明かした論述であるが、そこで議論の核になっているのはキリスト教の教義の中でも特に和解とは何かという問題である。

神の側から見た和解のプロセスをヘーゲルは次のように

簡潔にまとめている。

①受肉〔神の〕抽象的な実在は自分から疎遠になり、〔キリストにおいて〕自然的な定在と自己的な現実とを持ってゐる」 (§79/415)。

②受難「このような他的存在、あるいは感覚的な現在〔キリストの死という〕第二の他者化によって取り戻される」 (ibid.)。

③復活「そして止揚された現在として、普遍的な現在として定立されているが、このことにより〔神的〕実在は普遍的な現在の中で自身にとって生成している」 (ibid.)。

神は自己を疎外化して世界創造を行うが、さらに自然的・感覚的な身体への受肉という形でも自己を疎外化する。しかし現実的な個別者と化し、感覚的な存在者となるということとは、また有限な生命を持つ死すべき存在となるということでもある。神の犠牲はキリストの死という形を取って頂点に達する。神はそのことを通じて人間に罪の赦しを与えるのである。直接にはこれが和解の核心をなすが、それはまた、神自身がその個別的定在を廃棄し、普遍的なものへと還帰することでもある。受肉が受難を招来するの

だが、その神の死はまた同時に神の復活でもあることになる。

このように仲保者としてのキリストが和解の要をなす点では、もちろん聖書における受肉・受難・復活を踏まえているのだが、ヘーゲルによるその解釈は〈絶対精神の自己疎外化と自己への還帰〉という特有の図式に沿ったものになっている。既に触れたように、それは、和解は神の恩寵にのみ由来するとされる、もともとのキリスト教の教義からは、明らかに逸脱したものとなっている。

さらにヘーゲルは人間の側からの和解のプロセスを論じる。この視点自体が既にキリスト教的な和解とは質的に異なるものであるが、それは具体的には以下のような筋道をたどる。イエスの生前には、その姿を見、その声を聞くことのできる生身のイエスに付き従っていた信者も、受難によりイエスの個別的な身体が消失することでかえって、個別的なものへの執着から離れることが可能になる。つまりイエスの肉体が消え去り、信仰の感覚的な対象が失われることよってかえって、自らも個別的・感覚的段階を超えて普遍的な精神に高まる可能性が開けてくる。しかしこの

転回は信者個人の内面においてのみ起こるのではない。ヘーゲルが人間の側から見た和解のプロセスを論じる際には、信者集団としてのキリスト教団が重要な役割を果たす。

イエスの死後、最初はイエスの追憶を共に胸に抱いた弟子たちの集まりとして創始されたのが「教団 *Gemeinde*、*Gemeine*」である。<sup>(11)</sup> 歴史的には一回的な事実であったイエスの受難と復活は、教団の儀礼を通じて再現され反復される。人間の側からする和解の業とは、和解を神の業として、自分にとって外的な事柄として眺めるのではなく、教団を通じて内面化することなのである。

具体的には、第一に洗礼を通じて自らの罪を自覚することである。自らの内なる悪を悪として認めることが「和解を得るための最初の契機」 (§783/418) だとされる。

第二に、聖餐式を通じて、神の死のもたらした痛みを追体験することである。聖餐式において神の肉としてのパンと、神の血としての葡萄酒とを享受することは、受肉と受難とによって「神の実在が自身の定在と和解している、という表象をつかみ取ること *Ergreifen*」 (§784/418) だといわれる。そしてこのことを通じて神的な実在が個別的なもの

から普遍的なものに、あるいは教団になるとされる。聖餐式という共同の行為の中で個人の意識が、その個別性を廃棄し、また神の犠牲を追体験することによって、普遍的な精神に高まる。

以上見たように、神と人との垂直的な関係はまた、教団という、一つの共同性 *Gemeinschaft* とも深く関わっている。すなわち教団における儀式を通じた人間の側での陶冶があつてこそ、神との和解が可能になるという面がある。その意味で「教団という普遍的自己意識 *das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde* (§763/408) といわれているのである。既に論じたように<sup>(116)</sup>、ヘーゲルは『精神の現象学』においては、イエーナ期を通じて追求してきた共同体における承認という問題を、最終的には放棄することになった。それと共に、主・奴間の闘争を通じて両者の個別性を克服した普遍的自己意識が生成し、それが人倫的共同体の担い手となるという方向性をも失ってしまった。<sup>(117)</sup>

しかし啓示宗教論における和解において、信者集団としての教団の役割が重視されるという点に、イエーナ期の承認論のモチーフが残存しているとみることもできる。ヘー

ゲルは、キリストの神性はこの教団の意識と一緒に初めて完全に成る、と考へてさへいる (ibid.)。しかしもちろん教団は本来の人倫的共同体とは異なる、より狭く特殊なものではあるし、何よりもその共同性あるいは普遍性は信者相互の水平的承認を通じて成立するものではない。信者の側からすると、仲保者であるキリスト(とその事跡)の表象を内面化することによって初めて人間は普遍性を得るのであるから、このプロセスは——それ自体が共同の宗教的行為というかたちで遂行されるとしても——予め和解に支えられた垂直的なものでしかありえない。

さて第四章「自己意識」以来先送りにされていた和解の実現は第七章「宗教」において示されるはずだった。にもかかわらず同章終盤に至って、宗教の段階の不十分さが指摘されることになる。すなわち宗教においては、和解は未だ表象にすぎないといわれるのである。「意識もやはり自らの和解についてのこのような表象を持っているけれども、しかし表象としてである」 (§787/420)。

ここまで和解のプロセスの中で生き生きと描かれてきた、受肉・随罪・贖い・仲保者・神の死・復活等のすべて

が止揚されねばならない。いいかえればこれらは表象性を脱して、絶対的な対自存在として意識の内に内化されねばならない。それまでは（絶対知以前の、つまり宗教の段階においては）未だ和解は実現されていないのである。「教団の意識の中へと歩み入ってくるのは、彼岸に横たわる和解である」（§787/421）。神の自己犠牲は信者に知られ、そして宗教儀式の中で日々追体験されてはいるが、しかし未だ人間にとって和解とは彼岸にあるもの、「〔キリストという〕他の自己が成し遂げてくれた和解」(ibid.)にすぎないのである。

ここで次のような疑問が浮かんでくる。良心論において人間は自らの行為によって此岸における和解を実現したのではなかったのか。すなわち、「批評する良心」は「行為する良心」に罪の赦しを与えたのではなかったのか。

実はそうではなかったのである。二つの良心の間の承認が対等で相互的な水平的承認ではなく垂直的なものであったことは既に前節で述べた。そしてまたその承認が直ちに和解につながるのではないことは、和解が両者の「あいだに *nite* 現れてくる神」 (§671/362) であると言われていることで、実は既に示されていたのである。すなわち、承認の

行為は確かに両者の業であるが、和解は両者の業ではなく、その「あいだ」に現れる、両者とは疎遠な第三のものであった。

実は第七章「宗教」の役割とは、宗教的な意識が、この両者に疎遠な第三のものとしての神を「直観し、そして直観されたものと自己との区別を止揚する」 (§786/420) ことを明らかにし、そのことでそれ自身が「このような運動であるがゆえに、またその限りにおいて精神である」(ibid.) ことを示すことだったのである。その限りで、神・人の統一は果たされ、しかもそのことは教団という共同体の形をとって果たされるのであるが、一方でまだそれは「直観」を通してにすぎず、言い換えれば表象性の段階に留まっている。

良心と宗教とは奇妙な補完関係を持っている。良心論は宗教的な和解の表象に導かれて承認から和解への転回を経験したはずだった。しかし宗教論ではまさにその表象性のゆえに、和解は彼岸的なものに止まり、現実的精神との再統一が要請される<sup>三二九</sup>。換言すれば、和解から承認へという逆コースが要請される。承認を補完するはずの和解が、さら



に承認によって補完されなければならないという循環がここにはある。<sup>(四〇)</sup>

だから第八章「絶対知」において良心（とその背後にある共同体）は呼び戻されるが、しかしそれは「想起」という形でなされるのである。

『精神の現象学』第I章「感覚的確信」から出発した意識は、対象的世界とそれに対峙する自己との間を行ったりきたりする経験を繰り返して、世界像を更新しつつ自己理解を深めてきた。第八章「絶対知」においてこのプロセスを想起するに当たって、ヘーゲルは新たに三つの「頂点」[Spitzel] (§790/423) が節目をなす、とする。これについて<sup>(四一)</sup>く簡単に概観すると以下のようなことになる。

第一の頂点は、第V章理性A「観察する理性」にある。そこでは「自我の存在は物である」(ibid.)という極端なテーゼが示された。人はなぜ自分自身を、人間精神を物と同一視してしまうような極端な唯物論に走ってしまうのか。それは、逆に、物が人間精神と同じものであるからなのではないのか、とヘーゲルはいう。

ここから第二の頂点が導かれる。それは、第VI章「精神」

B「教養」中の「物は自我である」 (§791/424f.) というテーゼである。ここでの「物」は、「ただ有用性の観点からのみ考察され」ており、そのような物とは結局「非自立的なもの」、人間の自己意識の「外化」にすぎないものとされる (vgl. ibid.)。

人は生活するために、物を生産し、交換し、消費する。このとき物には私の労働が外化されて入り込んでおり、また物は私によってのみ意味を、私にとって役に立つか立たないか、という意味を持つ。このことはまた、私の見ている物とはまた、実は他の人間、他者のことであることをも意味する。例えば私が私の目の前のパンを見知らぬ他者によって作られた物として認めるとき、そこには市民社会における分業と交換のネットワーク、物を介した私と他者との関係の全体が集約されている。

だからいまや、物を他の人間として、しかも自分と同じものとしての他者として承認することが、世界理解の終着点となる。第八章「絶対知」における想起の中で、改めてこのことが第VI章C「道徳性」の、就中、「良心」論の課題であるとされている。

良心は、「自我は物である」と「物は自我である」という二つのテーゼにまだ残っている私と世界との間の対立を廃棄し、「自我は自我である」 (§793/425) という第三の頂点をなす。これは第VI章「精神」まで意識が経てきた諸契機の最後のものであり、本稿第四節で見たように人と人との間の承認の可能性がぎりぎりまで追究され、批評する良心が水平的承認を拒絶することで顕になった承認の限界の中で、和解が立ち現れてくるところである。

第八章「絶対知」において良心が宗教の表象性を乗り越えるものとして再登場してくるのは、それが彼岸的な和解ではなく、このような意味で現実的な和解であるからだと思われる。つまりそれは、自分の外なる神からの赦しではなく、自分と同じ、生身の人間からの赦しに基づいているからである。「宗教において内容、すなわち他者の表象という形式であったもの、これと同じものが、ここでは自己自身の行為である」 (§797/427)。

しかし、よく考えてみれば、良心論が現実性をもつのは、それが承認の構図を受け継ぐ最後のものだからではなかったのか。ところがそのような現実性はまた、此岸のものとして

しての限界を既に指摘されていたはずである。つまり良心論末尾において、二つの良心の立場の間の、つまりは個人と個人との間の水平的な承認の構図は破綻し、垂直的承認の構図が現れてくるとともに、それを支える両者とは疎遠な第三のものとして、和解としての神が登場してきたのであった。そうであるのに、なぜ今になって、宗教的な和解の彼岸性を乗り越えるものとして良心の此岸性が有効性を持つかのように論じられるのか。

第八章「絶対知」の論述において良心が、宗教の表象性を止揚するという特権的な地位を担えるのは、良心が人と人との間の承認関係であり、しかしその承認が水平的関係ではなく実は垂直的承認であり、赦しをその内実とするからである。この構造は二重である。すなわち、一方では、良心は人と人との間の「承認」であるからそれは此岸的なものであり、共同性と関わる。ここで良心は第IV章「自己意識」以来の承認論の構図を引き受けているといつてもいい。しかし他方では、良心は赦しを要請し、そして完全な赦しは神ならぬ人間には不可能であるのだから、それは「和解」の神の顕れによって支えられざるをえない。すなわち

良心はまた彼岸的なものでもある。このような二重構造が、良心と宗教とを結び付け、宗教の表象性を乗り越えることを可能にする。

このようにして、宗教と良心とが結合されることによつて、「精神の最後の形態」(ibid.)である絶対知が生じてくる。それは、宗教において得られたがしかし表象にとどまっていた、真なるものという内容に、精神において得られた自己という形式を結び付けたものとされる。要するに、彼岸にある真としての神から表象性を取り去ったとき、実は自分自身が真なるものであったという確信が得られる。このような精神が絶対知である。しかし絶対知とは、『精神の現象学』においてここまで「現象」してきた様々な「精神」の形態以外の何物かなのではない。それはただ、精神史の内面化・想起 *Erinnerung* を意味するにすぎない。

「精神の完成は、精神が何であるかを、つまり精神の実体を完全に知ることであるから、この知は精神が自分のうちへ行くことであり、このとき精神は自らの定在を捨て、自らの形態を内面化〔想起〕に委ねるのである。……目的

地、絶対知、あるいは精神として自己を知る精神は、その道行きとして、諸々の精神がそれ自身においてどのようなものであるか、それらの精神の国の組織をどのように完成するかを内面化〔想起〕するのである」(§808/433f)。

### おわりに

以上見てきたように、『精神の現象学』後半が示唆するのは、承認の純粹概念から出て、自・他との承認関係の現象形態が社会関係の基軸をなすと考えるとき、和解の指し示す個別者と普遍者との統一ないし同一性に支えられることよつてしか、調和的な垂直的承認の実現はありえないし、したがって理想的な人倫的共同体もありえない、そしてそうでなければ実は水平的承認の成立もありえないということであろう。ここでヘーゲルが目指しているのはごく単純に言えば次のようなことである。すなわち、個人間の、さらには国家・個人間の承認を考える際に生じてくる様々な問題を、神・人との垂直的関係の和解と同じしか

たで解決しようとするものである。

しかしこのようにして、社会的・政治的領域の問題を解くために、和解という宗教に由来する概念を用いることは正當なのか。そしてそもそも国家・個人間の垂直的關係と、神・人の間の關係を、〈垂直的〉であるという同型性だけで同一視することは可能なのか。端的にいつて和解は、そのままのかたちで近代以後の社会において現実の社会を構成する原理として有効性を持つのであろうか。<sup>(四七)</sup>

こういった点については多くの疑問を積み残したまま、ヘーゲル自身のその後の思想の發展は承認的方向性を縮小し、和解的方向へと進んだが、さらには〈異他的なもの調停〉という和解の根本意義をも希薄化させていくことになり、和解という用語そのものの使用頻度も減少し、最終的には理性の自己差異化と再統一の弁証法という方向へと一本化されることになった。しかしこのようなヘーゲル自身の思想の發展史の帰結とは別に、現代においてもなお、自・他關係を考える際に〈承認〉と〈和解〉という両極を想定し、両者の対立と齟齬を通じて社会を考える視点は独自の有効性を持つのではないか、と我々は考える。

それはどのような理由によつてか。以下その要点を簡単に述べる。〈承認〉は自立的な「強い」個人のみをそのメンバーとして想定する、リベリズム・リベタリアニズム的な社会観と親和的である。それは結局のところ強者の思想であり、そのことがそのまま承認構想の強みであるとともにその限界をなす。そもそも近代的な自由で自立した個人という前提自体が、近代以降のリベリズムによつて流布された幻想であろうが、現代においてもなお、この幻想は命脈を保っているどころか、ますます力を増しているように思われる（例えば日本における近年の新自由主義的風潮、自己責任論による社会的弱者の圧迫を見よ）。

ヘーゲルはその承認論の發展史の初期において既にこのような問題を自覚し、内部的にこれを自己超克しようとした。承認の不等性を逆手に取つて和解へと至る道がそれである。ここにはヘーゲルの問題意識の先見性を見ることができ、この方向性は現代的な立場としてはコミュニティリアニズムと親和性がある。しかしヘーゲルの社会学に於いてこれがまた逆方向の問題を生んだことも無視できない事実である。現代の我々においても、夙に指摘されてい

るコミュニタリアニズム一般の持つ欠点、端的に言えばその全体主義的傾向（個性性・個人の自由の軽視）を克服する方向性を探ることは容易ではない。

後期ヘーゲルの思想にはこの点から言って欠陥があることは否定できない。しかしまたヘーゲルの躓きの石となったアポリアは現代においても解かれていないのであり、近代の根はその長短をひっくり返して普通思われているよりはるかに深いように思われる。そのような（近代的なもの）に対する深い疑惑と不安に満ちた希望との両方を、ヘーゲルはその時代において既に抱いていたように思われる。我々にとっては、ヘーゲルの目指していたところに解答を見出そうとするのではなく、ヘーゲルの出発した問いの深さを共有することが重要なのではないだろうか。

## 註

\* 本稿における『精神の現象学』からの引用については、(§177/108)のように、「パラグラフ番号/GW9の頁」の順で示した。なおパラグラフは序文からの通し番号になっている。

その他のヘーゲルの著作からの引用は文献一に挙げてある略号によって示した。

文献二に挙げてある著作からの引用は「著者名（出版年）頁」の順で示した。

その他の引用に関してはその都度註に示した。

(一) 「人格と他の人格との共同は、本質的には、個人の真の自由の制限としてではなく、むしろその拡張だと見なされなければならぬ。最高の共同は最高の自由なのである」(『差異論文』GW.IV,54)。

(二) 言うまでもなく後述の「積極的自由概念」と同じくバーリンによる区別を念頭においている。Berlin, I.(1969)参照。

(三) さらに生命倫理学におけるパーソン論をここに含めてもよいであろう。

(四) この点は特にパウロ書簡において強調されているように思われる。本稿第三節参照。

(五) 何をもって（承認）の主体・対象の範囲を規定するのか（あるいはむしろ何をもって（承認）の主体・対象から除外するのか）という問題は、しかしながら人格概念をどう規定するかという、パーソン論における問題と類似した困難を含んでいる。

(六) 竹島(1998)参照。

(七) テイラーのいわゆる「宗教的転回」(Abney(2000))以後の「多元主義的カソリシズム」における「赦し」の意義については高田宏史(2011)特に第五章が示唆的である。

(八) 本稿ではここまで、ヘーゲル特有の意味での承認、和解を示すために、〈承認〉、〈和解〉という表記を用いてきた。以降では煩を避けるために基本的には山形カッコを省略することとするが、特に断りがない限り、両方の語をヘーゲル特有の意味で用いていることは同様である。

(九) 引用文献表示については文末の文献表を参照。

(一〇) 他的存在の意味に関しては実はもう少し多義的な含みがあるのだが、これについては後で詳述する。

(一一) ここで「精神の概念」と「精神がなんであるかという経験」、あるいは、「真理の生まれ故郷」と真理のその後の生成展開が区別されていることに予め注意を喚起しておく。この区別は「承認の純粹概念」と「承認の歴史的展開」に対応している。この点については第二節において述べる。

(一二) 先に承認の再帰的定義を論じた箇所である『精神の現象学』を隅々まで読んで、この形式的定義を肉付けする内実は存在しない」と述べたことと矛盾するようにみえるかもしれないが、今「内実を埋めていく」と言う時に想定しているのは、歴史的な層における様々な承認の現実態の叙述であり、先の承認の純粹概念の詳述ではない。

(一三) Quantel(2007)は、自己意識論的分析哲学的解釈をこの一文の詳細な分析、特に *indem* と *dadurch* をめぐる分析から始めている。

(一四) この点について筆者はかつて論じたことがあるが、結論は大筋では変わらないものの、解釈の細部に関しては大幅に加筆・訂正した。石田(1998)参照。

(一五) 「他者を廃棄する」といっても、ここでは例えば目の前の他人を殺すといった現実的な廃棄の行為が問題にされているわけではない(そのような行為が視野に入ってくるのは「承認をめぐる闘争」(§186/110f.)以降である(本稿第二節参照))。この段階ではあく

までも承認の純粹概念を形づくる契機としての、自己意識の他者認識のあり方が問題となっている。以下本節の議論全てについて同様である。

(一六) このことはもちろん、時間的な前後関係を意味するものではない。事柄としては二つの段階は同時に遂行されていることになる。というよりは、ここでは承認の純粹概念を扱っており、それゆえ記述されているプロセスはすべて無時間的なものだからである。承認のプロセスが時間軸にそって動き出すのは、前註で述べたようにやはり「承認をめぐる闘争」(§186/110f.)以降である。

(一七) しかしここにおいて根本的な疑問が生じるであろう。すなわち、「相手が自分と同じことをする」のを見極めて「自分も相手と同じことをする」ように意図している場合、相手も同じような構えであるとすると(そしてそうであることは承認の相互性より前提されているが)、いわば相手の出方を覗うにらみあいになって、承認行為はいっこうにスタートしないのではないか、という疑問である。あるいは、承認の行為への意図は「「相手と同じことをする」という相手と同じことをする」という相手と同じことをする…」という無限遡行に陥るのではないか、という疑問である。(この点に関しては P. Grice による会話分析が参考になる。Grice(1989) 実はこちらこそが〈承認〉の根本的なアポリアであることがこの後で論じられる。

(一八) 拙論の中では石田(1996)が比較的詳しく論じている。

(一九) 第一節冒頭で簡潔に述べた(a)と(c)と同じ内容であるが、説明の都合上順序を変えてある。

(二〇) しかしもちろんヘーゲル自身の行論においては、これ以降「承認をめぐる闘争」を皮切りに第VI章「精神」に至るまで、むしろ「不平等な承認関係」の歴史的記述とでもいうべきものが、様々な彩りを伴って論の中心をなしている。我々がここで言いたいのは、それらがここでの承認の純粹概念の規定から直接導出されてはいな

いということである。詳しくは次節を参照。

(二一) もちろんブーバーの「我・汝」関係の場合、汝は究極的には「神」であるから、ここでいう対等な二者関係とは異なっている。ここではその文脈を無視して、一人称の主體と二人称的客體との間の対等な関係を表すためにこの用語を借用している。

(二二) ドイツ語の *anerkennen* という語そのものは、もともと *erkennen* の語義のうちの一つとして含まれていた「是認する、承認する」という意味を特に表す語として一六世紀になって作られたものである。そして、この意味の語としては *erkennen* にとつて代わるようになった (クルーゲの語源辞典による Kluge(2002), S.44)。

このようなもともとの語義に加えて、ヘーゲル独自の承認概念の成立を考える際には、近代自然法論、とりわけホッブズとフイヒテの影響を見落とすわけには行かない。そのような「承認」の初期の用例は、例えば『人倫の体系』に見出すことができる (S&S.18)。この点については竹島(2013)参照。そして近代自然法論批判と平行しつつ、「承認」はヘーゲル独自の概念にまで発展させられることとなり、前節のような『精神の現象学』の承認概念の成立が見られることとなった。この点に関しては Siep(1974)及び藤田(1983)も参照。

(二三) これらはいわば現実社会における(非)承認の(病理 Pathologie)の詳細な分析としても読めるのであり、その意味で後の A. Honneth の仕事の先取りをしているとも言える (vgl. Honneth(2000))。

(二四) まさに(二二)において登場するのが、「和解の Ja」 (§67/1362) である。本稿第四節及び竹島(1998)参照。

(二五) この区別はおおよそジープのいう「対称的承認」・「非対称的承認」の区別に対応している (Siep(1979)125)。ただし、「承認」概念を「愛」と「闘争」との両契機を持つものとして再構成した上で、それをイエーナ期の実践哲学の一貫した原理であるとするジープの見解そのものについては疑問がある。

(二六) 本稿で「和解(する)」と訳した *Versöhnung, versöhnen* (中高ドイツ語では *versöhnen, versuonen*) の語は、ルター訳聖書において「和解(する)」のドイツ語訳として用いられているが、もともと *Sühne* 「贖罪」に由来するという (クルーゲの語源辞典による Kluge(2002), S.957)。

(二七) キリスト教における和解概念については下記の文献を参照した。

『聖書 新共同訳』(一九九三) 日本聖書協会

『口語訳 新約聖書』(一九五四) 日本聖書協会

日本基督教協議会文書事業部編『聖書語句大辞典』(一九五九)・一四六五頁以下。

日本基督教協議会文書事業部編『キリスト教大事典 改訂新版』(一九六八)・一一〇一頁以下。

馬場嘉市編『新聖書大辞典』(一九七二)・一五六四頁以下。

荒井献・石田友雄編『旧約新約聖書大事典』(一九八九)・一三三三頁。

大貫隆他編『岩波 キリスト教辞典』(二〇〇二)・一二四八頁以下。

G.A. Buttrick(ed.): *The Interpreter's Dictionary of The Bible*, p.16f.

G. Kittel(ed.), G.W. Bromiley (tr&ed.): *Theological Dictionary of The New Testament*, p.251ff.

K. Gallig(h)rs(g): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. 1962, S.1367ff.

*Sancti Aurelii Augustini opera omnia*, in: *Patrologiae cursus completus,*

*series latina*, J.-P. Migne (ed.), vol.32-47, 1841-1849.

*Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P.M., 1882-.*

(二八) なお、『新共同訳聖書』においてもほぼ同じであるが、*ἀπολογία* (ルカ 一一・五八) *ἀπολογία* (マタ 五・二四) については別の

訳「仲直りする」が当てられている。理由は明らかでないが、パウロ書簡中に現れる、神と人との間の和解を述べた他の箇所とは違い、人と人との間の和解について述べられている箇所であるため訳し分けられているのではないかと思われる。

(二九) 上記の「和解(する)」の語の用例を含む箇所は下記の通り(訳文及び書名略記は『口語訳 新約聖書』(一九五四)による)。

*kurulayih, kurulayosoo*

「もし、わたしたちが敵であった時でさえ、御子の死によって神との和解を受けたとすれば、和解を受けている今は、なおさら、彼のいのちによって救われるであろう。そればかりではなく、わたしたちは、今や和解を得させて下さったわたしたちの主イエス・キリストによって、神を喜ぶのである」(ロマ 五・一〇-一一)。

「もし彼らの捨てられたことが世の和解となつたとすれば、彼らの受けいられることは、死人の中から生き返ることではないか」(ロマ 一一・一五)。

「しかし、万一別れているなら、結婚しないでいるか、それとも夫と和解するかしなさい」(コリ一七・一一)。

「しかし、すべてこれらの事は、神から出ている。神はキリストによって、わたしたちをご自分に和解させ、かつ和解の務をわたしたちに授けて下さった。すなわち、神はキリストにおいて世をご自分に和解させ、その罪過の責任をこれに負わせることをしないで、わたしたちに和解の福音をゆだねられたのである。神がわたしたちをおして勧めをなさるのであるから、わたしたちはキリストの使者なのである。そこで、キリストに代って願う、神の和解を受けなさい」(コリ二 五・一八-二〇)。

*kurulayosoo*

「たとえば、あなたを訴える人と一緒に役人のところへ行くときは、途中でその人と和解するように努めるがよい」(ルカ 一二・五

八)。

*kurulayosoo*

「十字架によって、二つのものを一つのからだとして神と和解させ、敵意を十字架にかけて滅ぼしてしまったのである」(エペ 二・一六)。

「神は」そして、その十字架の血によって平和をつくり、万物、すなわち、地にあるもの、天にあるものを、ことごとく、彼(キリスト)によってご自分と和解させて下さったのである。……しかし今では、御子はその肉のからだにより、その死をおして、あなたがたを神と和解させ、あなたがたを聖なる、傷のない、責められるところのない者として、みまえに立たせて下さったのである」(コロ 一・二〇、二二)。

*kurulayosoo*

「その供え物を祭壇の前に残しておき、まず行ってその兄弟と和解し、それから帰ってきて、供え物をささげることにしなさい」(マタ 五・二四)。

(三〇) アウグスティヌスは『エンキリデイオン』一三・四一において、右記の箇所(コリ二 五・二〇)の注釈の形をとって次のように簡潔に述べている。

「彼(パウロ)は……むしろ『罪を知らなかった者』すなわちキリストを、『神は私たちのために罪とされた』と言っている。すなわち、私たちは神に和解せしめられなければならないのであるが、神はわたしたちが和解を受けることができるように、キリストを罪のための犠牲とされたのである」(*Enchiridion ad Laurentium liber unus*, 13.41, 赤木善光訳『信仰・希望・愛(エンキリデイオン)』、『アウグスティヌス著作集4』教文館 所収) 三四三頁)。

またトマス・アキナスは『神学大全』第三部において次のように言う。

「したがって、キリストのみが、自らの死によって人類を神と和解



させられた限りにおいて、神と人間の完全な仲介者である」(*Summa Theologiae* III, q. 26 a. 1 co., 稲垣良典訳『神学大全』第二九・三〇・三一冊、創文社、二〇七頁)。

(三二) ヘーゲルによるこの和解の規定に関して、社会哲学にとつては承認概念の方が本質的であるという立場からは、その宗教性が批判されよう。しかし逆にキリスト教神学の側からの批判もまたありうる。とりわけ、先に触れたような、和解の主体を神とし、和解における神の絶対的優位性、(恩恵(恩寵))を強調する立場からの批判である。その立場からは、ヘーゲルの和解概念は新プロテスタントイイズムの理解の枠内にあるとされる(例えば天野有「和解」『岩波キリスト教辞典』、二四八頁)。

(三三) さらに、それ以外の部分の用例の多くも、啓示宗教論を先取りしてキリスト教の精神を説明する中で用いられていたり(第四章「自己意識」の不幸な意識)、「まだ和解されていない」といった否定的な文脈で用いられていたり(第六章「精神」の人倫・教養)といったものである。この点について、詳しくは竹島(1998)を参照。

(三四) 詳しくは石田(1998)参照。

(三五) 金子武蔵によれば、ヘーゲルはここで新約聖書における表現、例えば『マルコ』三・五を意訳しているという。邦訳『精神の現象学』註九九二(2)、一三一九頁参照。

(三六) 第七章「宗教」だけでなく『精神の現象学』全体を通じて、常に「教団 *Gemeinde, Gemeine*」の語が用いられ、「教会 *Kirche*」という語は登場しない。

(三七) この点について詳しくは石田(1996)参照。

(三八) 後年のヘーゲルにおいては、主・奴論の帰結は『精神の現象学』とは異なる。エンツィクロペディーのいわゆる「小現象学」では奴の意識と主の意識との間に一つの「共通性」があらわれ、それが「普遍的自己意識」へと移行するでわれている。

(三九) 少し先でヘーゲルはキリスト教団を「普遍的な神人 *der allgemeine göttliche Mensch*」(§787/421)と呼んでいる。

(四〇) ヘーゲルはこのことに関して、「彼岸に横たわる和解に対して現在のものとして……教団の意識のうちへ現れてくるものは、なお変容 *Verklärung* を期待されねばならない世界である」(§787/421)と言うが、この変容が実現するのは第八章「絶対知」においてである。

(四一) この叙述上の齟齬を巡る問題については加藤尚武が夙に指摘している。加藤(1980)、二〇一頁以下を参照。

(四二) 詳しくは竹島(1998)参照。

(四三) ある種似たようなしかたで、晩年のデリダは「赦し *pardon*」、「和解 *reconciliation*」をめぐる思索を深めていたと言われる。「赦しはただ赦しえないもののみを赦す。……赦しが——そのようなものがあるとして——あるのは、ただ赦しえないものがあるところだけである」(Derrida(1999)参照)。が、このことがデリダのキリスト教への接近あるいは回帰を意味するのかわいかは簡単には結論の出せない問題であろう。Derrida(2004)においてデリダは、まさにヘーゲルを引き合いに出しつつ批判することで自説を展開している。が、実はデリダの考える「赦しとは絶対に赦しえないものを赦すものでなければならぬ」という赦しの概念は、その問題性ともどもヘーゲルの和解概念と共通の根を持つもののように思われる。杉村(2005)も参照。

## 文献一 ヘーゲルのテクストと引用の際用いた略号

(GW) Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968ff.

(TW) Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe.* Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 1969ff. なおこの二〇巻選集は「ヘーゲル・テキストデータベース」(千葉大学加藤尚武研究室(当時)作成)によってデータベース化されている。煩雑になるので一部を除き注記していないが、用例検索に際して度々これを用いた。

(Sds) *System der Sittlichkeit* (1802/03). Hrsg. v. Georg Lasson. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

邦訳『人倫の体系』上巻精訳、以文社、一九九五年。

## 文献二 その他の文献

Abbey, R. (2000) *Charles Taylor*. Princeton University Press.

藤田正勝(1983)「現代ドイツにおける『精神現象学』研究の状況と意味」、『理想』六〇五号、理想社。

Berlin, I. (1969) "Two Concepts of Liberty". In: *Four Essays on Liberty*. London, Oxford University Press.

Derrida, J. (1999) "Le Siècle et le Pardon". In: *Le monde des débats*, december 1999.

鶴岡哲訳「世紀を赦し」、『現代思想』二〇〇〇年十二月号、青土社。

Derrida, J. (2004) "Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?". In: *Vérité, Réconciliation, Réparation*, sous la direction de Barbara Cassin et al., Le genre humain, Seuil.

増田一夫訳「赦し、真理、和解——そのジャンルは何か?」、『別冊 環 ジャック・デリダ 1930-2004』二〇〇七年、藤原書店。

Grice, P. (1989) *Studies in the way of words*. Harvard University Press.

清塚邦彦訳『論理と会話』勁草書房、一九九八年。

Honneth, A. (2000) "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der

Sozialphilosophie". In: *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkampf.

加藤尚武(1980)『ヘーゲル哲学の形成と原理』未来社。

Kluge, F. (2002) *Eymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. von Seebold, E., 24. Aufl., de Gruyter.

Quante, M. (2007) 竹島尚仁訳「ヘーゲル『精神現象学』における承認関係の体系的意義」、『ヘーゲル哲学研究』第一三三号。

Siep, L. (1974) "Der Kampf um Anerkennung". In: *Hegel-Studien*. Bd.9. Bonn: Bouvier.

——(1979) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg /München: Alber.

杉村靖彦(2005)『「困難」と「不可能」の間で——「赦し」をめぐるリクールとデリダの論争から』、『創文』第四七四号、創文社。

高田宏史(2011)『世俗と宗教のあいだ——チャールズ・テイラーの政治理論』風行社。

高田純(1994)『承認と自由』未来社。

石田あゆみ(1996)「未済の人倫——『精神の現象学』主・奴論の一解釈」、『近世哲学研究』第三号、一九六六年二月(註、「石田」は竹島の旧姓である)。

——(1998)「良心は相互に承認しあうか——ヘーゲル『精神の現象学』の良心論」、『岡山大学文学部紀要』第二十九号、一九九八年七月。

竹島あゆみ(1998)「和解は和解と合一するか——ヘーゲル『精神の現象学』における啓示宗教と絶対知」、『岡山大学文学部紀要』第三〇号、一九九八年二月。

——(2013)「承認なき和解と承認なき承認——『自然法論文』と『人倫の体系』におけるヘーゲルの社会哲学」、『岡山大学文学部紀要』第六〇号、二〇一三年二月。

# Anerkennung und Versöhnung

## — Zwei Prinzipien in Hegels Sozialphilosophie —

Ayumi TAKESHIMA

Im folgenden versuche ich, durch die Analyse der Anerkennungs- und Versöhnungsbegriffen die Sozialphilosophie Hegels zu reinterpreten. Durch diese Forschungen wird dafür argumentiert, dass Hegel am Ende der Jenaer Zeit auf den Entwurf seit der früheren Periode nämlich die Bildung der sittlichen Gemeinschaft durch »Anerkennung« verzichtet, dass dieser Verzicht ihn weiter zum Aufbau eines neuen Entwurfs treibt, in dessen Zentrum »Versöhnung« als Ergänzung der Anerkennung steht, und dass dieser Entwurf eine Aporie enthält, weil er versucht, mit der Versöhnung als religiösem Begriff das sozialphilosophische Problem der Bildung der sittlichen Gemeinschaft zu lösen.

Der Anerkennungs begriff stammt aus der modernen Naturrechtslehre, insbesondere der von Hobbes und Fichte u.a.. Unter ihrem Einfluß entwickelte Hegel im Zusammenhang mit der Vertiefung seines Selbstbewußtseinsbegriffs seine Anerkennungslehre.

Der Grundbegriff der Anerkennung ist folgender: Das Ich wünscht, es selbst d.h. ein Selbstständiger zu sein. Dafür negiert das Ich zunächst sein Fürsichsein und erkennt sich selbst als Anderssein. Ferner erkennt es, dass es nur darin es selbst ist, wenn es den Anderen selbst als einen Selbstständigen erkennt. Dazu ist unentbehrlich, dass sich der Andere auch auf die gleiche Weise wie es verhält. In diesem Sinne ist die Anerkennung prinzipiell die gleiche wechselseitige Beziehung des Ichs mit dem Anderen.

So macht diese gegenseitige horizontale Anerkennung zwischen Individuen die Grundstruktur der Anerkennung aus. In dieser Abhandlung heißt diese Anerkennung die »horizontale Anerkennung«. Hier entsteht die Frage, ob diese Anerkennung das allgemeine gemeinschaftliche Prinzip der Sozialphilosophie sein kann, das die horizontale Beziehung zwischen Individuen überwindet.

Hegel selbst wurde sich teilweise dieses Problems bewußt, weil er die Einsicht in die moderne Gemeinschaft vertiefte, die er durch das Studium der Wirtschaftswissenschaft früher in der Frankfurter Zeit gewonnen hatte. Daraus folgt, dass außerhalb jener horizontalen Anerkennung die Anerkennung zwischen Individuen und dem Ganzen (z.B. dem Staat) eingeleitet wird. Eine solche Anerkennung nenne ich die »vertikale Anerkennung«. Sie vermittelt in der wirklichen Gemeinschaft das Individuum mit den sozialen Institutionen, dem politischen und wirtschaftlichen System und dem Staat. Hier liegt das Problem. Die vertikale Anerkennung ergibt eine gewisse Allgemeinheit, aber sie ist keine wahre Allgemeinheit, weil es dabei an der Wechselseitigkeit der horizontalen Anerkennung fehlt. Aber für Hegel ist es schwer, zwei Typen der Anerkennung miteinander in Beziehung zu bringen, nämlich die Wechselseitigkeit und die wahre Allgemeinheit zu harmonisieren. Daher verzichtet er schließlich den Entwurf der nur auf der

Anerkennung gegründeten, sittlichen Gemeinschaft.

Hier wird »Versöhnung« als Ergänzung der Anerkennung im Rahmen der Sozialphilosophie thematisiert. Trotzdem behält sie eine eigentliche, religiöse Implikation bei, die sie zur Ergänzung der Anerkennung qualifiziert.

In der Theologie bedeutet die Versöhnung eigentlich die Sühne und das Verzeihen der Sünde durch die Passion. In der *Phänomenologie des Geistes* wird die Versöhnung schließlich als Versöhnung des Individuums mit Gott dargestellt, die sich durch das Verzeihen Gottes ergibt. Endlich deutet Hegel an, dass nur durch eine solche Versöhnung die wahrhaftig allgemeine und horizontale Anerkennung, die wechselseitige und vertikale Anerkennung harmonisiert und daher die ideale sittliche Gemeinschaft verwirklicht werden können. Das Ziel der *Phänomenologie des Geistes* ist, durch die Versöhnung die verschiedenen Probleme um die vertikale Anerkennung zwischen Individuen und dem Staat zu lösen.

Aber es kann meines Erachtens nicht gerechtfertigt werden, dass Hegel, um die sozialen und politischen Probleme zu lösen, den religiösen Begriff der Versöhnung benutzt. Denn nur wegen der Analogie der vertikalen Form allein soll die Staat-Individuum Beziehung nicht mit der Gott-Individuum Beziehung gleichgesetzt werden.