

公共性としての「事そのもの」

—ヘーゲル行為論の社会哲学的意義—

小井沼広嗣（法政大学大学院
博士後期課程）

キーワード：作品、相互行為、公共性、承認、社会的アイデンティティ

はじめに

ユルゲン・ハーバーマスはかつて、「労働と相互行為」という論文のなかで、次のような独自のヘーゲル解釈を提示した。すなわち、ヘーゲルはイェナ期の精神哲学に関する講義のなかで、言語的なコミュニケーションにもとづく相互行為を、労働とならんで、精神の概念を形成する基本的な弁証法の一範型と捉えていた。ところが、『エンチュクロペディー』でその全体像が示される後期の体系構想へと移行するなかで、このイェナ期の体系構成は見捨てられ、言語と相互行為は、精神のモノローグ的な自己反省の運動に従属する一契機に引き下げられてしまった、と⁽¹⁾。

ハーバーマスがこの時期のヘーゲルの相互行為論に着目した所以は、彼が後に「コミュニケーション的行為」と概念化するような対話的な合理性のあり方を、ヘーゲルの構想から垣間見えていたからである。だが、ヘーゲルの思想から「相互主観性」のモチーフを読み取るというハーバーマスの着眼点は、その後、ヘーゲル研究者のあいだでも「相互承認」論への着目という

仕方で引き継がれることとなった。このテーマに関する多くの研究が蓄積された今日、ハーバーマスの上記の見解を無批判に支持することはできない。というのも、「相互承認」概念の体系上の役割に関しては、後期の体系構想においても、なお重要な位置を失っていないとする論者もいるからだ⁽²⁾。

けれども、本稿の考察課題は、体系構想の変更の問題を取り上げることでも、ハーバーマスのヘーゲル解釈の妥当性を吟味しなすことでもない。むしろ筆者がここで取り上げたいのは、ハーバーマスが着目しなかった箇所、ハーバーマスの社会哲学的関心と接点をもつ洞察をヘーゲルの論述から汲み取ることができる、という点である。その箇所というのは、『イェナ精神哲学』と同時期に書かれた『精神現象学』の「理性」章C「a. 精神的な動物の国と欺瞞、あるいは事そのもの」のことである。

『精神現象学』の「理性」章BからCに及ぶ叙述において、ヘーゲルの念頭にある実践的な問題関心は、確固とした共同性の地盤を喪失した近代において、個人は、自己と共同体との連関をいかなる理路を通じて自覚化していくのか、という点にある。そして、この「事そのもの」の箇所では、行為者が自らの存立基盤としての共同性を自覚することによって、個別的な「意識」の経験の歩みから、共同的な「精神」の経

(1) Vgl. Habermas, Jürgen, 'Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes', in: ders., *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, S.9-47. (邦訳「労働と相互行為—ヘーゲルの「イェナ精神哲学」への註」、『イデオロギーとしての技術と科学』、長谷川宏訳、平凡社、2000年、9-51頁）。なお、『イェナ精神哲学』では労働と相互行為とが別個の社会的活動の形式として把握されているという、ここでのヘーゲル解釈は、その後、ハーバーマス自身の立論においては『コミュニケーション的行為の理論』における、「道具的行為」と「コミュニケーション的行為」との概念的な区別立てへと引き継がれている。

(2) Cf. Willms, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*, California, University of California Press, 1997, pp.13-15.

験の歩みへと転換される下地が示される。この箇所は、ハーバーマスの問題認識との関連からすると、二重の意味で興味深いものがある。一つは、ヘーゲルがこの箇所で文芸的な社交界を下敷きにした論述を展開しているという点である。ハーバーマスは、『公共性の構造転換』において、18世紀ヨーロッパの社交界における文学通の公衆から、「論議する公衆」が出現してくる歴史的経緯をたどりながら、「市民的公共性 (bürgerliche Öffentlichkeit)」という理念型を抽出したが、ヘーゲルの論述からはそれに通じる内実を見出すことができる。もう一つは、ヘーゲルはここで「人倫の実体」が生成してくる様を「主体 (主語) としての事そのもの」という語で示しているが、ヘーゲルがこの共同性の生成を諸個人の相互行為という観点から描き出している点である。そこで本稿では、以上のヘーゲルとハーバーマスとの接点を考察の手がかりとしながら、「事そのもの」の箇所を、西洋近代における市民的公共性の生成の論理として再解釈し、そこから汲み取れる社会哲学的な意義を明らかにしたい。

1 叙述背景について

テキストの読解に入る前に、本節ではまず、この箇所の叙述背景を検討しておきたい。この

問題をめぐっては、研究者の数だけ解釈があるとも指摘されている⁽³⁾。けれども、そのなかでも最も一般的に見られるのは、生産と交換の相互関係によって成り立つアダム・スミスの経済関係の論理が反映されていると解する立場であり、その先鞭となったのが、後に上げるルカーチの解釈である。けれども、本論考は次の理由から、このような立場をとらない。ヘーゲルが論及する経済活動は、一般的に、個々人の特殊な欲求充足を動因とする「労働 (Arbeit)」を基礎としている。ところが、本箇所では、Arbeit という語は一度も使用されない代わりに、個人の行為や営みについては「自己表現や自己言明 (sich Darstellen und Aussprechen)」(S.298) といった言い方がなされており⁽⁴⁾、そのかぎりでは、本箇所の行為論では、経済活動とは異なる場面が想定されているのではないかと考えうるのである。こうした推察を踏まえたとき、ここでもっとも着目したい先行研究は、T・ピンカードのものである⁽⁵⁾。

ピンカードは、この箇所の論述は17・18世紀の社交界が下敷きにされていると考察しているが、その根拠として指摘しているのが、ヘーゲルがこの箇所で、「誠実な (ehrlich) 個人」を登場させているという点である。ピンカードはこの個人を、フランスの「オネットム

(3) これはラウアーによる一昔前の指摘ではあるが、その後の研究においても、この箇所の叙述背景についての研究者たちの見解は収束する気配を見せていない。いくつか例を挙げておこう。たとえば、ヴェレーヌは、この箇所をドイツ・ロマンティカーの「美しい魂」との関連性から検討しているし、フォルスターはヘルダーの行為論との関連性を指摘している。また、カインは、おのれの能力や才能を開発すべきだという、カントの「自己に対する不完全義務」との関連性からこの箇所を考察している。Lauer, Quentin, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Fordham University Press, 1976, p.166; Verene, Donald Philip, *Hegel's Recollection, a study of images in the Phenomenology of Spirit*, Albany, State University of New York Press, 1985, pp.92-103; Forster, Michael N., *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp.331-348; Kain, Philip J., *Hegel and the Other: A Study of The Phenomenology of Spirit*, New York, State University of New York Press, 2005, pp.112-120.

(4) 本稿で用いた『精神現象学』のテキストは、G.W.F.Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Werke 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970である。本文と注において引用ないし参照する際には、頁数だけを明記する。なお、引用内の〔 〕は、引用者の補足である。

(5) Cf. Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp.113-122. なお、ピンカード自身の解釈のスタンスは、当該箇所で叙述される「述語」としての事そのものを「真の自己」と捉えつつ、近代的主体のアイデンティティの所在の問題としてこの箇所を読み解くという点にあり、ここで登場する行為者のモデルをルソーの『告白』に求めている。筆者は、アイデンティティの所在というピンカードの観点も踏まえつつ、さらには、個々人の行為によって顕在化する共同性のあり方をも明らかにしたい。

(honnête homme)」ないしは、イギリスの「ジェントルマン (gentleman)」を含意するものと解している。オネットムとは字義どおりには「誠実な人間」を意味するが、17 世紀において、この語は社交界における理想的な人間像を表す言葉として流行した。当時、オネットムとは、単に誠実で道徳的であるだけでなく、広く教養を身につけ、人間に対する深い洞察力をもち、さらには、洗練された礼節を守り、会話においても立ち振る舞いにおいても、節度と柔軟さをもって人を魅了する人物を意味していたとされる。また、オネットムは特定の職業に自分を特殊化することなく、普遍的な「人間」の立場から考え、判断することが求められたという⁽⁶⁾。こうした歴史的背景を視野にいれるならば、ここで登場する個人のモデルは、普遍的な分業体制の一端を担う単なる職業人というよりも、むしろ一定の財産を基盤とした教養人だと考えるのが妥当であろう。

以上の理由から、本論考では、この箇所ですぐに語られる個人の「行為」および「事そのもの」を、文芸や学問など、社交界を舞台とした文化的な表現活動を想定して読み解くという立場をとる。それゆえ、以下で「行為 (Tun)」という語を論ずる際には、創作や表現活動が含意されているものと解し、また、Werk という語に対しては、経済活動を含意する「仕事」よりも、「作品」という訳語を用いることにする。

2 近代における「個人」の概念

それでは、テキストに沿いつつ、この箇所の意識経験の推移を検討していこう。その際、本稿では、『精神現象学』を翻訳した金子武蔵が付した三つの区分（「1 実在的なものとしての個性性の概念」、「2 事そのものと個性性」、「3 相互的な欺瞞と精神的な実在」）に即して、ヘーゲルの論述をたどっていきいたい⁽⁷⁾。

まずは「1」から読み解いていこう。ヘーゲルはさしあたり、「個人（個性性）(Individualität)」の概念から論述を始める。以前の「理性」章Bで登場した個人は、既存の慣習や社会秩序とするとどく対立する実践主体であったが、このCの段階では、対立はすでに乗り越えられており、「普遍的なものと個人（個性性）との相互浸透」(S.292) が成り立つ境位が出发点となる。ヘーゲルはこの事態を、「根源的に限定された自然」(S.294) という「場面」の設定によって説明する。この場面のうちでは、個人は自らの内的な自然である天賦や才能を表現することが、外的な自然としての環境や世界とも親和的な一体性をなしていると確信している。個人のなす行為は、「目的」「手段」「結果（作品）」という三つの契機に区分されるが、それらはすべて根源的な自然のうちで展開される以上、いかなる対立も齟齬も生じない。「行為とは、いまだ表現されていない存在という形式から表現された存在という形式への純粋な移行」(S.296) を意味するのであり、個人はみずからの行為の結果（作品）のうちに、自分と現実との統一以外には何も見出さない。それゆえ、「個人はいつでも目的に達しており、個人はおのれにおいてただ悦びだけを体験する」(S.300) のである。

以上が本箇所の要諦だが、ここで留意しておきたい論点が一つある。それは、行為とは潜在的にあるものを顕在化させるだけだとされる一方で、「もっとも意識が即自的に何であるかが自覚化されるためには、意識は行動しなければならない」(S.296) とヘーゲルが言及している点である。ヘーゲルによれば、個人は自分の天賦や才能を発揮することを目的として行為を始めるわけだが、自分がいかなる天賦や才能をもつかは、実際に行為した結果を見なければわからない。ここには一種の循環関係が見出さう。そこで、こうした循環関係に戸惑うこ

(6) 「オネットム」の人物像については、赤木昭三・赤木富美子『サロンの思想史—デカルトから啓蒙思想へ』名古屋大学出版会、2003 年、98—101 頁、も参照した。

(7) ヘーゲル『精神の現象学 上巻』金子武蔵訳、岩波書店、1971 年、の目次および本文 (399 頁以下) を参照のこと。なお、これらの区分や見出しは原文にはないことを断っておく。

となく、実際に行為がなされるためには、「個人はただちに始めなければならず、いかなる事情のもとでも、始め・中間・終り〔という行為の過程〕について、とやかく思いわずらうことなく行為に進まねばならない」(S.297)。要するに、個人は一旦知られざるものに身を委ねなければ決して、みずからの内的な本性を行為によって実現することはできないのである⁽⁸⁾。

以上、ヘーゲルがこの箇所では提示したのは、表現主体としての個人という、近代的な人間像だと解せる。近代では、伝統的な身分や共同体のうちでの役割関係に解消されない、各々の天賦をもった「個人」という理念を生み出す。しかし、行為者には無知や偶然性の契機が付きまとうという事情に示唆されるように、個人がいかなる天賦や才能をもつかという問題は、この自己完結的な「自然」の場面においては不透明なままにとどまる。なぜなら、ヘーゲルの論述を先取りして言えば、個々人が真に何者であるかは、社会関係を捨象したところに示されるのではなく、他者との関係性のうちで確証されるほかないからだ。次節では、こうした行為の偶然性から対他的な関係性への移行を明らかにしていこう。

3 反省と相互行為を介した意識の変容

では「2 事そのものと個性性」の箇所の検討へと移る。「根源的な自然」という場面における個人と現実との一体性は、いまだ個人に確信された「概念」にとどまっている。それゆえ、問題は、この個人の確信が行為の実在性である作品のうちで確証されるかどうかである。

ヘーゲルによれば、個人の行為が実際に実現されると、「意識が自身に与える実在性」(S.300)として、「作品」と呼ばれる。作品は、個人が即自的(本来的)に何であるかが本人自身に「対自化」されるところのものである。しかし、一旦行為が作品として個人から自立化すると、それは行為者にとって疎遠なものとなる。ヘーゲ

ルはその理由を二つ挙げている。一つは、行為する運動としての意識自身は、所与のものを乗り越えていく「絶対的な否定性」であるから、行為者は出来上がった作品に対して反省的な眼差しを向けることとなり、もはやその作品に満足できなくなるという事情である。二つ目は、行為が一旦作品になるとそれは「普遍的な場面」へと移され、他人の批評にさらされることになるという事情である。生み出された作品は、他者たちにとっては疎遠な現実なので、彼らはそれを排し、自分たちの内的自然を顕した作品に置き換えようとする。したがって、作品とは、個人を実現するものではなく、むしろ、他者たちの才能や関心の反撃に解消される「過ぎゆくもの」、「消失するもの」(S.301)だということが経験される。さらに、行為の実現態である作品のうちに自己の自然本性が貫徹されえないことが一旦明らかになると、それとともに、以前は統一すると確信されていた目的・手段・現実(結果)という行為の諸契機にも齟齬が生じることとなる。こうして、行為者の当初の確信は崩れて、すべての契機が不確定なものとなるのである。

けれども、ここで自己意識に大きな変容が起こる。個人が作品のうちで経験したのは、意欲と遂行、目的と手段、内面的なものと現実との対立であり、行為の「偶然性」であった。けれども、行為は本来、「目的と現実とが端的に結び付けられる」(S.302-303)という「統一性」と「必然性」をも具えているはずである。それゆえ、行為者は、個々の作品が過ぎゆくものであったとしても、そうした結果(現実)は行為の単なる偶然的な契機と捉え、それらを貫いて存続するものこそ、行為の必然性であると考えられるようになる。これが「事そのもの(Sache selbst)」と呼ばれるものである。

「意識は自分の過ぎゆく作品から、自らのうちへと反省し、偶然的なものでしかない行為の経験に抗して、自分の概念と確信とが存在する

(8) 「行為者につきまとう無知」という論点については、佐藤康邦『ヘーゲルと目的論』昭和堂、1994年、176－180頁、を参照した。ただし、佐藤は本箇所を展開されている行為論を「労働」として解釈しており、その点では、本稿とは立場が異なる。

ものであり、持続するものであると主張する。…〔略〕…意識は現実が消失する契機であることを経験するのだから、現実意識にとっては単なる存在一般としての意義しかもたず、存在の普遍性とは行為と同一のものである。このような統一が真正な作品であり、この真正な作品は事そのものである」(S.303-304)。

ヘーゲルによれば、単なる「事 (Sache)」は個人の行為や営みが対象的な現実となったものであるが、「事そのもの」とは、そうした個々の「事」を越えつつ、それらを貫く「真正な作品 (wahre Werk)」であり、「現実性と個性性との相互浸透」(S.304)として、行為と存在、意欲と遂行とを統一する「精神的な本質」である。そして、事そのものは個々の偶然的な行為の契機を超え出るかぎり、行為の必然性を保証するものであり、個人は事そのもののうちに自己の本質とその表現である行為の普遍的意義を見出すのである。

さて、以上がヘーゲルの論述の概要であるが、ここでの行為者の意識変容のプロセスを、相互行為論的な観点から読み解いてみたい。ヘーゲルは、作品を介して行為の諸契機に対立が生じる理由として、行為者の対自的な反省意識と、他者からの対他的な介入との二契機を挙げつつも、その関連づけをしていない。だが、ここには、行為者本人の反省には他者からの批評という契機が不可分に結びついているという関連づけが読み込める。というのも、作品に対する反省的眼差しとは、自分の作品が他者にとってはどのように見えているのか、という対他的な契機が意識に内在化されることで生ずるものだと捉えられるからだ。そうだとすれば、ここには行為者の意識が相互主観的なものと変容する事態を読み込むことができる。以上の理解をより明瞭にするために、次のような例を考えてみたい。

たとえば、個人はAという任意の目的を実現しようと思い、Aを作品として対象的な現実にしたとする。けれども、そこに他者が登場してきて、この作品のことをBであると批評する。すると、個人は自分の作品のうちに当初は思いもしなかった自己を再発見するわけである。このとき、Bというのは単にその作品の欠陥にかぎらず、そこに具現されている行為者の隠れた意図や才能を意味することもありうる。いずれにせよ、このように創作したものが他者から批評されることによって、行為者の自己理解が絶えず刷新されていくこととなる。その際、重要なのは、自分の作品への反省的眼差しによって得られた新しい自己理解には、他者の視点を取り込まれているということである。つまり、個人は表現行為を通じて、より共同的な視線を自己のうちに取り込んでいくという事態があるといえるだろう。

さて、それでは真正な作品としての「事そのもの」とは何を意味するのだろうか。ヘーゲルはそれを、「個性性と対象性との相互浸透そのものが対象的なものとなったもの」(S.304)だと規定するので、そこには「対象性」と「個性性」との両側面から意味合いを汲み取ることができる。一方で、「対象性」に即するかぎり、「事そのもの」とは、普遍的な意義や価値を帯びた、〈理想的な作品〉だと解することができる。こうした解釈はすでにイポリットなども行っているが⁽⁹⁾、ここで重要なのは、この理想が、単なる一個人の理想ではなく、自他に共有された価値や理想を含み込んでいるという点である。たしかに、ヘーゲルは「事そのもの」を、個人が行為の概念を反省的に捉えなおす過程から導き出している。けれども、反省的な眼差しには他者からの批評という対他的な契機が織り込まれているという上述の理解に従うならば、「事そのもの」は、いわば相互主観的に構成された理想であると解せる。要するに、「事そのもの」と

(9) イポリットは事そのものを目指す自己意識を、動物的な自然を超えて向上し、「実在として即自対自的に価値あるものという理想的な観念」に到達するものと見なしている。Hypolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de L'esprit de Hegel Tome I*, Paris, Aubier, 1946, p.300. (邦訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造 上巻』市倉宏佑訳、岩波書店、1972年、424頁)。

は各人が表現する作品を相互に批評しあうなかで、次第に形成されてくる普遍的な理想であるが、このとき、理想というのは単に行為の結果としての作品のみならず、目的や手段を含めたすべての契機に対してもその意義が及ぶようなものだといえる。他方、事そのものは、「個性」に即するかぎり、行為者自身の〈真の自己を具現するもの〉だという意義をもつ。個人の表現行為は、もともと自己の内的本質を実現するという意図に発していた。それゆえ、理想的な作品を生み出すことは、同時に、真の自己を発揮し実現することを意味するのである。

それでは、これまでの意識の経験の推移によって、「個性と普遍性との相互浸透」という個性の概念の内実はいかなる変容を遂げたのだろうか。以前は、目的・手段・結果を統一し、個性と普遍性との相互浸透を成り立たせるものは、個人の即自的な「自然」であった。しかし、いまやそれらを統一し貫いているのは、精神的な本質としての「事そのもの」、すなわち、作品を介して相互主観的に形成される「真正な作品」ないし〈真の自己〉という理想となったのである。

4 欺瞞的意識の発生とその意味

それでは、「3 相互的な欺瞞と精神的な実在」の箇所へと移ろう。ヘーゲルによれば、「事そのもの」において自己意識は自分の「実体 (Substanz)」を意識するに至る (S.305)。ここでの「実体」の含意は、この理想的な作品は個人の行為とその一連の契機を意義あるものとする根拠である、といったところだろう。だが、ヘーゲルによれば、意識は事そのものを「単純な本質」という、いわば固定的な理想としてしか捉えていないので、それはこの段階においては、行為のどの契機にも当てはめられる「述語」でしかない。また、事そのものはあらゆる「種」の行為に当てはめられるが、それ自体は「種」から独立した「類」だと捉えられる。

ここで登場するのが、先に言及した「誠実な」意識である。ヘーゲルが「誠実な意識」と呼ぶのは、純粋に「事そのもの」の実現に励むよう

になった個人のあり方である。けれども、「この〔意識の〕誠実さは、本当は見かけほど誠実ではない」(S.307) ことがすぐに露呈することとなる。というのも、この行為者は行為の諸契機のいずれかを「事そのもの」に結びつけることで、「欺瞞 (Betrug)」に陥るからである。さしあたり、行為者は自己欺瞞に陥る。前述したように、行為には目的・手段・現実といった「内容」の諸契機があるが、誠実な意識はそのどれかにおいて満足しえないとき、他の契機をとりあげて、これこそが事そのものだと見なすことで自己満足しようとする。たとえば、行為者は自分の目的を実現できなくとも、少なくともその意欲 (目的) だけは真正だった、といった具合である。また、行為者は他者との相互欺瞞に陥る。というのも、行為には「対自」(自分にとって意義あること) と「対他」(他者たちにとって意義あること) という二つの「形式」的な側面があるが、行為者はこれらを自由に使い分けることができるからだ。それゆえ、行為者は普遍的に意義ある事を為すことと自らの内的本質を発揮することという行為の両契機を分離し、それを自他に向かってすりかえ、そのことで自分の行為を他者の介入に抗して正当化させようとする。

かくして、創作の活動と相互の批評は、自他に対する欺瞞の「遊戯 (Spiel)」の観を呈するのであり、「この遊戯において個々人は自分自身をも相手をも欺瞞すると同時に、また欺瞞されていることをも見いだすのである」(S.308)。しかしながら、ヘーゲルによれば、意識は相互的な欺瞞のプロセスのなかで、事と行為、対自と対他という両側面が同じように本質的な契機であることを知り、そのことで、「事そのものの本性とは何か」(S.310) を自覚するに至るのである。

さて、以上のヘーゲルの論述を押さえた上で、本節ではさしあたり、意識はなぜ欺瞞に陥るのかという問題を検討しよう。そもそも、「欺瞞」という意識形態は、近代的な個人の登場と深く結びついていると考えられる。ヘーゲルは「精神」章において、ギリシャ的人倫に生きる人間のあり方を「性格 (Charakter)」と規定して

いるが、この規定が意味するのは、伝統的な共同体においては、人間の本質は、自分の帰属する役割関係を担い、その義務を忠実に実行する点にあったということだ。したがって彼らの存在意味は、一義的に決定されており、そこには欺瞞が生ずることはない。むしろ、実際にはギリシャ的な人倫においても、普遍性と個別性との対立は潜在しているわけだが、そうした公事と私事との軋轢や葛藤は、彼らにとって、自らの内面における矛盾としてではなく、「運命」という外的な仕方で経験される。

これに対し、伝統的な役割関係から解放され、自由な個人として活動する近代人は、個別性と普遍性との両契機を自らのうちに持っている。というのも、行為者は真正の作品の創出という仕方で自己の才能や素質を表現するわけだが、この作品が普遍的な意義をもつかどうかは、他者からの批評を介さなければ確証されないからである。そこで、他者の存在は、その作品の価値を承認してくれる存在でありうるとともに、自己の価値を脅かす存在でもありうるといふ、二重の意味を帯びることとなる。そこで、自己意識は、一方では、他者の視線を利用しつつ、自己の価値を高く見せようと、自己顕示欲や虚栄心を抱くようになる。他方で、行為者はこの他者からの否定的な批評に対して、自尊心を傷つけられないように、一種の自己防衛をはかることとなる。このように、個別性と普遍性という対立的契機を自己のうちに抱えているかぎり、自己意識は「欺瞞」という形態をとらざるをえない。だが、それにもかかわらず、ヘーゲルによれば、普遍性と個別性とは不可分であり、これら両契機の相互浸透においてはじめて、近代的な個人は共同性の連関を形成するのである。こうしたヘーゲルの論述展開にはいかなる含意があるのか、ここでさらに掘り下げて検討

してみよう。

ヘーゲルはここで、表現する個人という人間像を立てているが、近代社会においては個人の自由が解放されるかぎり、自己の表現という個別的な行為が社会的な営みの出発点となることには必然性がある。こうして、行為者はみずからの内的本質を作品として外化するのであり、この表現の行為には、自己実現を果たすという行為者の個別的動機が働いている。ではなぜ、行為者は普遍的意義をも求めるのだろうか。それは、自己意識が他者からの「承認」への要求を本来的に具えているからだと解釈できる。ヘーゲルはここで「承認 (Anerkennung)」という言葉を直接的に使用しているわけではない。けれども、「理性」章Bの冒頭部では、行為する理性の目標が、他の自己意識によって「承認された自己意識」を実現することであることが示唆されていた(S.264)。それは本箇所の「行為」の段階にも及んでいると考えられる。ひるがえって「自己意識」章で叙述されている「承認の概念」に目を向けると、それは、他在を否定してみずからの自立性を確証しようとする「対自」の契機と、自立的な他在のなかで自分の自立性を否定する「対他」の契機との、二重の運動によって示されていた(S.146-147)。「相互欺瞞」は、まさしくこれら両契機を自他に対して顛倒させることによって生じるせめぎあいだといえる⁽¹⁰⁾。そもそも、自分の作品を公にするというのは、承認への要求と不可分である。「自己意識が自分の満足を達成するのは他の自己意識のうちにおいてのみである」(S.144)とされる以上、行為者が外在的な作品のうちに自己を認めるには、対他的な承認を介さなければならぬ。それゆえ、他者からの承認への要求こそ、他者との共同的な場へと自分を開く姿勢を形成するものであると同時に、普遍的な意義あるこ

(10) ヘーゲルはここでの自他の相互欺瞞、すなわち、自他に対する「対自」と「対他」の規定の相互転換が、「悟性」の段階における「両力の遊戯」の論理に対応することを示唆しているが(S.308)、ひるがえって、「自己意識」章で「承認の概念」が論じられる際にも、それが「両力の遊戯」の過程の繰り返しであることが言及されていた(S.147)。このことも、この箇所が承認の問題と係わっていると解しえる一つの根拠である。ちなみに、イポリットはこの箇所に「承認のための闘争」の再演を読み込んでいる。Hyppolite, *op. cit.*, p.302 (邦訳、前掲書、426・463頁)。

とを成し遂げようとする意欲を生み出すのである⁽¹¹⁾。このように、「事そのもの」を目指す表現の行為においては、個別性と普遍性、対自と対他の両契機は相補的なものであり、一方を他方から切り離すことはできないのである。

5 「主体」としての「事そのもの」

それでは、行為の両契機が不可分であることを自覚した行為者は、いかなるものとして事そのものを経験するのか。ヘーゲルの叙述をそのまま引用しておこう。

「…〔略〕…事そのものの本性とは、その存在が個別的な個人の行為および万人の行為であるような、一つの本質であり、またこの本質の行為もただちに對他的なもの、すなわち事であり、しかも事であるのは、ただ万人の行為として、また各々の行為としてである。すなわち、この本質はあらゆる本質の本質、精神的な本質なのである。意識は、かの諸契機〔＝事と行為〕がいずれも主語ではなく、それらはむしろ普遍的な事そのもののうちで解消することを経験する。個性性の諸契機〔＝目的・手段・現実、対自・対他〕は、この意識の思慮のなさが次々に主語として妥当させてきたものののだが、それらは〔いまや〕、単純な個性性のうちへと統合される。この単純な個性性とは、この個性性であると同時にただちに普遍的な個性性でもある。これによって、事そのものは述語という関係と生命を欠いた抽象的普遍性という規定を失う。事そのものはむしろ個性性によって浸透された実体であり、したがって主体〔主語〕(Subjekt)である。この主体のうちでは、個性性は個性性そのもの、つまり、この個性性としてあると同時に、すべての個性性としてある」(S.310)。

この叙述からまず理解できることは、先の段階では、事そのものは個人が自分の行為の諸契機に任意に付与する述語にとどまったが、ここに至っては、事そのものの方が、個々人の行為の諸契機を述語として生み出すところの主語(主体)になった、という点である。では、この主体としての事そのものとは何を意味するのだろうか。それは、個々人の創作と相互批評の営みを有意味なものたらしめる共同性の基盤だと解せる。ヘーゲルは「理性」章Bの冒頭部で、行為する自己意識の経験の歩みが「人倫の実体の生成」を意味すると述べているが、その実体がこの段階に至ってついに顕在的なものとなったのである。ただし、引用箇所が示すように、ヘーゲル自身は、この意識の経験の最終局面について、きわめて抽象的な叙述しかおこなっていない。そこで、ここでの表現活動を芸術の営みに当てはめて、ヘーゲルの叙述に具体的な肉づけを与えてみよう。

芸術活動に従事する芸術家や批評家たちは、当初、美的なものを個々の創作的表現や作品を越え出た「本質」として思い描いている。だが、ヘーゲルのここでの含意に沿うかぎり、美的なものと個々の作品との関係は、いわばイデア的な永遠不滅な実在があり、個々の作品はそれをただ受動的に分有する、といったものではない。また、美的なものとは「種」から自立した「類」でもない。むしろ、美的なものは、そうした人々の創作と相互批評とを支える共同性の基盤に基礎をもっている。周知のように、ヘーゲルの「人倫 (sittlichkeit)」という概念は、習俗や慣習を意味する *sitte* に語源をもっているが、芸術の個々の営みを支えるのはそうした社会的・文化的な基盤であるといえる。というのも、そうした基盤には、美的なものに関する審美性を個々人に育むような意味が沈殿されているからだ。つまり、美的なもの(述語として

(11) ラブジョイは、人間本性に関する「観念の歴史」を考察しつつ、個人の「賞賛願望」や「承認願望」が、人間にとっての本質的欲望として重視されるようになるのは、17・18世紀からのことであると述べている。Lovejoy, Arthur O., *Reflections on Human Nature*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1966, p.157. (邦訳『人間本性考』、鈴木信推ほか訳、名古屋大学出版会、1998年、176頁)。こうした歴史的事情には、個人のアイデンティティが生まれもった身分によって固定されていた伝統的な共同体が崩壊しつつあったこととの密接な関連を読み込めるだろう。承認への要求は近代において全面的に発現するものなのである。

の事そのもの) があらかじめどこかに存するから、それを生み出そうとする共同性の営みが生じるのではなく、むしろ、芸術を含めた共同性の基盤(主語としての事そのもの) があってはじめて、個々の芸術活動が有意義なものとなり、美的なものについての様々な理想の形成も可能となるのである。

かくして、述語としての事そのものが理想的な作品を意味することは既述したが、その理想が生ずる土台が共同性の地盤にあることが明らかとなった。また、普遍的な意義を目指す行為者は、「自らの内的本質」を実現しようとする動機をも抱いていたが、そうした自己の本質の確証は、この共同性の基盤から隔絶したところでは成り立たないことも行為者は自覚したと考えられる。真正な作品に対する各人の理想やそこに伴う各人の個別的動機といった述語段階の事そのものは、「主体(主語)」としての事そのものにより支えられ、不断に再生産されるからである。ヘーゲルが一連の行為の諸契機がこの主体としての事そのものの一契機になっていると述べるのは、その意味においてである。

ただし、共同性の「実体」は個々の営みを支える根拠であるとはいえ、個々の行為なくしては実体は現存しえないということにも留意しなければならない。「実体」にして「主体」であるところの事そのものとは、行為者から独立に存する「物(Ding)」のレベルにとどまるものではなく、まさしく、個性性と対象性との相互浸透によって現実性を得ているところの動態的な「事(Sache)」であり、そのかぎりにおいて「主体」なのである⁽¹²⁾。ヘーゲルは「精神」章の冒頭で、精神を「普遍的な作品」と呼んでいるが(S.325)、このことが意味するのは、この主体としての事そのものこそ「精神」の特質を規定する一つの基礎概念であり、また、このことが個別的な「意識」の歩みから共同的な「精神」の歩みへの転換の根拠になっているということである。

6 ヘーゲルとハーバーマスの接点 —市民的公共性と相互行為

さて、以上のテキスト読解を踏まえた上で検討したいのが、「主体(主語)としての事そのもの」として語られる、この近代の共同性の基盤とは具体的には何を意味しているのか、という問題である。文芸や学問など、文化的な表現活動を想定しつつ、共同体の生成を展開しているというヘーゲルの叙述に即するかぎり、この共同性は、公民によって形成される政治的国家ではないことは言うまでもないが、さりとてまた、ここでの私人の関係性は、普遍的な分業や商品交換といった経済社会にも同一視しえるものではない。それゆえ、冒頭でも示したように、この文芸的な社交界は「市民(私人)的な公共性」と解するのが妥当である。万人の行為として展開される主体としての事そのものを市民的公共性として読み解くとき、これまでの考察から以下の三つの特質を析出できるだろう。

一つ目は、〈対等性〉である。表現主体としての各人はあらかじめ何者であるかが確定されているわけではない。この公共的な場面では、各人の真価は、従来の身分的な属性においてではなく、その表現活動によってのみ顕示されるのである。二つ目の特質としては、〈開放性〉が挙げられる。ヘーゲルは個人の作品が他者たちからの介入により解消する様を描いていたが、このことは、各人が表現する作品が不特定多数の他者からの批評に開かれていることを意味する。それゆえ、この公共性の場は、自己実現を求める行為者間の、「真正な作品」をめぐる競い合いという性格を帯びることとなる。そこで、一方では、各人は他者からの承認への要求へと駆り立てられ、自他に対する欺瞞的な事態を生み出すことになる。だが他方では、この相互行為によってはじめて、個々人の内的な本質や才能の発揮ということが可能となると同時に、普遍的な価値や理想が形成されるのである。それゆえ、三つ目として、この公共性は〈共

(12) 当該箇所の「主体=実体」論を、実体観をめぐる哲学的文脈において考察したものとしては、上妻精「ヘーゲルにおける物と事」『理想』509号、1975年、101-115頁、が参考になる。

通の価値を実現しようとする場〉であるといえる。すでに述べたように、事そのものとは、普遍的に意義あることを創造しようとする営みである。そして、意義あることの基準はあらかじめ定まったものではなく、この営みに参加する個々人の一般的評価が得られるかどうかにかかっている。近代において、普遍的な意義や価値あることというのは、伝統的な習俗の規範や、既存の宗教権威によって示される聖なる基準に結び付けられて計られるものではなく、各人の自発的な表現活動と相互批評という共同の営みによってのみ、その妥当性が吟味され確認されるということである。

さて、以上の公共性の特質を踏まえた上で、ここで筆者が改めて着目したいのがハーバーマスの公共性に関する議論である。というのも、ハーバーマスは、最初の主著である『公共性の構造転換』において、近代社会に形成された公共の言論空間を「市民的公共性」として理念的に抽出したが、彼の「市民的公共性」の概念は、今提示したヘーゲルの「事そのもの」の特質と多くの点で重なるからである⁽¹³⁾。

『公共性の構造転換』では、18世紀ヨーロッパに出現した文学通の公衆から、政治的に論議する公共空間が形成されてくる様が描かれ、そして、次に、そうした公共空間が次第に衰退していく過程が叙述されている。ハーバーマスによれば、市民的公共性の先駆けとなったのは、芸術や文学を論議する「文芸的公共性」である。文芸的公共性は、最初から市民的のものであったわけではなく、当初は宮廷貴族の社交界がその中心であった。だが、この社交界も次第に宮廷から自立化し、市民層の生活や経済活動の中核である都市へと広がっていく。そして、サロンやコーヒーハウス、読書サークルや会食クラ

ブ、フリーメイソンといった、新しい制度や自発的な結社が数多く形成されることとなる。ハーバーマスによれば、これらには次のような共通の原則が見られるという。まず、これらの空間では、旧来の身分や階層的な序列は度外視され、論議に参加する者はすべて対等であるという原則に立脚していたという点である。第二に、文学や芸術の審美的規範は、かつては、教会や国家や正規のアカデミーによって独占的に掌握されていたが、新たに形成された公共空間は、公衆の討論を通じて、こうした上からの権威による解釈を問題化し、新たな審美的批判の審級を形成していった、という点である。そして最後に、この空間では、誰しものが討論に参加するという原理的な公開性が成り立っていたという点である。以上のような、文芸的公共性の特質が、上述した事そのものの特質と重なることは明らかだろう。

さらに、ハーバーマスは、市民的公共性が文芸的なそれから政治的なものへと次第に推移していく歴史的経緯を論じているが、この点もヘーゲルの叙述展開から重なる部分を読み取ることができる。ハーバーマスによれば、公衆はサロンや読書サークルなどでの論議を通じて、自己を啓蒙するようになる。そして、ひとたび批判的な理性の使用の習慣が獲得されると、その対象は文芸的領域を超え、いかなる領域も合理的な論証に基づかないかぎりには、その正当性を保持しえなくなってくる。このようにして、「文芸的公共性」は次第に、「政治的公共性」へと転化するのである。他方、ヘーゲルの叙述もまた、公共的な理性の射程が、文芸的なものから政治的なものへと拡がっていくことがうかがえる。というのも、「理性」章Cの論述によると、「事そのもの」は普遍的・公共的な善を捉えようと

(13) Vgl. Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, S.86-121. (邦訳『公共性の構造転換—市民社会の—カテゴリーについての探究(第二版)』細谷貞雄ほか訳、未来社、1994年、46—85頁)。なお、『公共性の構造転換』においては『精神現象学』に関する言及は一切見られないが、『法の哲学』に関しては考察がなされている。すなわち、ハーバーマスは、近代の社会思想において市民的公共性の理念がいかに理解されたのかを検討する文脈で、ヘーゲルの「公論(世論)」に対する評価が極めて低いものにとどまったことを指摘している。だが、こうしたヘーゲルを保守的とする理解は、年度別の講義録の公刊を踏まえた近年のヘーゲル法哲学の文献研究によって塗り替えられつつある。そうした近年の研究成果を示すものとして、福吉勝男『自由と権利の哲学』世界思想社、2002年、を挙げておく。

する「立法する理性」、「査定する理性」へと推移していくからである⁽¹⁴⁾。これらの「道徳性」の段階は、人倫的実体のうちに自己を確認する意識形態だが、ヘーゲルによれば、近代に形成される共同性は、このような個人の自律的理性に媒介されてはじめて正当性を獲得しえるものである。

また、ヘーゲルとハーバーマスの接点は、市民的公共性という場面への着目を通じてだけではない。冒頭で述べたように、ハーバーマスは「労働と相互行為」のなかで、『イェナ精神哲学』におけるヘーゲルの相互行為論を高く評価しているが、『精神現象学』の「事そのもの」の箇所からも、相似する論理展開を見出すことができる。周知のように、ヘーゲルは、自立した個人を前提として共同性の構成を説明する社会的原子論に対しては、きわめて批判的な立場をとる。かといって、ここでの論述に即するかぎり、ヘーゲルは社会的総体があらかじめ存するという論理をとってはいない。むしろ、ヘーゲルが本箇所で記述している意識経験の理路は、個と共同性との双方が、相互主観的なプロセスとして立ち上がってくるという動的な事態である。すなわち、創作と批評という自他の相互行為は、一方で公共性が顕在化されてくるプロセスであるとともに、他方で個人がみずからの社会的アイデンティティを反省的に刷新していくプロセスでもある。

もちろん、『精神現象学』全体をこうした相互主観性の観点から解釈することに対しては、疑義もはさめられよう。ヘーゲルは「精神」章の冒頭で、「理性」までの段階で登場する個別的な意識形態は全体的な「精神」の「抽象」と述べている (S.325)。このことから、ヘーゲルが立脚する「精神」という立場が、あくまでも全体性優位の枠組みを持つことは明らかだ。ヘーゲル哲学を、マクロ的な主体の自己展開を原理とした「主観性の哲学」だとするハーバーマスの見解は、『精神現象学』に対しても、

その大枠においては妥当する。とはいえ、「自然的意識」の経験に定位して認識の発展を叙述する「意識の経験の学」という手法は、単なるモノローグ的な自己反省の展開ではないことは、これまでの考察から明らかである。とりわけ実践的な場面における意識の経験は、個人のあいだの相互関係や相互行為を通じて進展していくのであり、そこには、ハーバーマスが目指す対話的な立場に通じる点を見いだすことができる。

結論—公共性としての「事そのもの」の意義

以上、本稿では、「事そのもの」の叙述を、社会哲学的な視点から、個々人の創作と相互批評を介して形成される「市民的公共性」として読み解き、そこからヘーゲルとハーバーマスの接点について検討を試みた。とはいえ、両者の思想から重なる洞察が見いだせるにしろ、本論考の意図は、ヘーゲルがハーバーマスの公共性論を先取りしていた、といったことを主張することではない。そもそも、19世紀初頭に生きたヘーゲルと第2次世界大戦後に活動をはじめたハーバーマスとは、1世紀半以上の時代の開きがあり、同じ事象に対する関心を抱いていたにしろ、そこに差し向ける狙いは当然異なっている。

ハーバーマスが市民的公共性に着目した所以は、そこに、現代の形骸化した大衆民主主義社会にあって、真に民主主義的な理想を育成し実現していく土壌を見出そうとしたからだ。それゆえ、ハーバーマスの「公共性」概念は、第一義的には、合意を形成するための「討議 (Diskurs)」の空間を意味しており、彼のコミュニケーション的行為の理論は、この公共性を基礎づける役割を担うものである。その理論によれば、コミュニケーション的行為がなされる際には、つねに発言の真理性と正当性と誠実性に関する「妥当性要求」が出されているのであ

(14) むろん、政治的な公共性は、「理性」章Bの段階ですでに問題にはなっていた。とはいえ、そこで登場する意識形態——とりわけ「心胸の法則」と「徳の騎士」——は、「普遍的な秩序」や「世路」として経験される公共的秩序との対立関係を克服しえず、自らの確信によって遂行される実践が公共的な意義を獲得しえるまでには至らなかった。

り、この要求が十全に充たされ、お互いが合意に達しうるような状況は「理想的発話状況」と呼ばれる。そして、ハーバーマスがこうしたコミュニケーション的合理性の進展の先に思い描くのは、いかなる利害関係や強制からも自由で、より良き論拠だけを公準とした普遍的討議によってのみ合意が形成されるような、理想的な公共性が実現されることなのである。

他方、ヘーゲルが見据えていた問題関心は、個と共同性の分裂という近代社会の黎明期の状況であり、彼が「理性」章B、Cで取り組んだ実践的な課題は、個別的動機に囚われ、社会的理性を十全に具えていない個々人から、いかにして共同性が成り立つのか、という問いである。ところが、ハーバーマスが評価した近代の市民的公共性の在り様を同時代で見つめていたヘーゲルの見解は一見、冷ややかなものに思われる。というのも、ハーバーマスの描く公共空間が理想主義的なものであるのに対し、ヘーゲルの公共性は、相互欺瞞といった否定的事態を介して顕在化してくるという場面だからだ。また、ヘーゲルが描いている公共性には、承認への要求という個々人の動機を見いだすことはできるものの、そこでは行為者間の「相互承認」の実現が表立って論じられているわけではない⁽¹⁵⁾。さらには、この場面では共通の価値が目指されているとはいえ、いかなる作品が普遍的価値を実現したものであるかの規範的基準が示されるわけでもない。このように見ると、ハーバーマスの議論に比べ、ヘーゲルの「事そのもの」の論述は公共性論としてはほとんど意義がないようにも思われる。それでは、主体としての事そのものとして示されるヘーゲルの公共性論を、まさしく「公共的」なものとしている特質はどこに求めうるだろうか。それは次の三つの点にあると考えられる。

すでに述べたように、この公共性は、個人が自己実現を果たそうとして自らの内的本質を何

らかの作品として表現する場である。けれども、作品とは他者からの批評によって解消するものであり、行為者の当初の思わくは必然的に否定されることとなる。つまり、否定的なものであれ肯定的なものであれ、作品の公共的な意義はつねに表現者自身の思わくを超え出たところに成り立つのである。これがヘーゲルの描く公共性の第一の特質である。

とはいえ、行為の一般的意味が行為者の思わくとは別の次元で成り立つという解釈は、従来の研究にも多く見られる。たとえば、ルカーチは、この場面を文芸的な社交界と理解する本論考の立場とは異なり、この箇所を経済関係として捉えているが、彼の解釈の要諦は次の点にある。すなわち、自己の欲求を充たすための労働は、近代社会においては必然的に、分業と交換による普遍的な経済連関のうちに置かれるが、それは、諸個人の実践的活動が、資本主義的な商品関係のうちへと従属していく「物象化」ないしは「外化 (Entäußerung)」の過程を意味する、と⁽¹⁶⁾。こうしたルカーチの解釈は、ヘーゲルをマルクス主義の文脈から捉えているという意味で、やや強引な印象を与える。しかし、「事そのもの」をめぐる行為の過程がある種の「外化」を意味しているという点では正しい。しかし、ルカーチの解釈には決定的な難点がある。それは、この「外化」の過程は同時に、個々人が社会的アイデンティティを獲得する「陶冶」の過程をも意味するという点を完全に看過していることである。ルカーチの解釈に沿えば、ここで成り立つ公共の普遍性は、行為者には疎遠な「必然性」にとどまり、この公共性自体が「主体」化するといったことは起こりえないだろう。けれども、すでに述べたように、行為者は自らの当初の思わくが挫折するという自己否定的な経験を介して、共通な価値ある事柄の実現へとみずからの目標を高めるのである。そしてそれは、作品を外化し、他者たちからの批評を受け、

(15) 『精神現象学』において、「相互承認」の実現という問題は、「主体」としての事そのものの再論として展開される、「精神」章の「良心」論で論じられる。

(16) Vgl. Lukács, George, *Der junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1973, S.549-555. (邦訳『若きヘーゲル』生松敬三ほか訳、白水社、1998年、411～419頁)。

それを反省的に捉え返すという不断の自己把握のプロセスとして進展する。それゆえ、この公共性は、相互行為を介した外化と反省の過程として、個々人がみずからのアイデンティティを社会的に刷新していく場である同時に、理想や普遍的に意義ある事柄が目指されていく場なのである。ここに、ヘーゲルの立論の二番目の特質があるといえる。

さらには、ここでの社会的アイデンティティの形成は、単なる既存の公共性の基盤のうちに自己を見出すということを意味するのではない。もしそうであれば、個々人の活動はあくまでも、自己完結的な社会的総体を支えるための一分枝の役割を引き受けること以外にはありえないこととなろう。たしかに、作品の表現と相互の批評はこの公共性の基盤の上でのみ意味を得るのであり、個人の自己実現もそうした共同性の連関から隔絶したところで成り立つものではない。けれども、ヘーゲルの論理によれば、自らの存立を支える共同性の「実体」を自覚化することは同時に、この共同性が「主体」化されることを意味するのである。つまり、個人が実体を自覚化するとは、共同性がもはや自分たちに疎遠な現実としてあるのではなく、むしろ自分たちの営みによって生み出されている「普遍的な作品」として把握されることを意味する。ここには、既存の公共性を受け入れるのみならず、自らが公共性を形成していこうとする自律性の原理がある。それゆえ、市民の自覚の変化は、公共性のあり方自体を自覚的に刷新していくことと結びつく。ここにヘーゲルの公共性論の第三の特質がある。

以上の三点により、「事そのもの」を公共性という観点から捉え返した際の独自の意義は明白なものとなっただろう。とはいえ、ここで留意しなければならないのは、ヘーゲル自身は、こうした市民的公共性を理想的にのみ捉えていたわけではないだろう、ということである。なぜなら、ヘーゲルは、一方で「啓蒙」を近代精神の必然的な推移であると捉えつつも、他方では、啓蒙の原理がフランス革命におけるテロルという否定的な事態をも招いたことを同時代的に経験していたからだ。また、ヘーゲルがこの

ような市民的公共性より高次の公共性として、近代に実現されるべき人倫的国家への展望を抱いていたことは周知のとおりである。ヘーゲルの時代においては、近代的な統一国家の創設にこそ、自由な空間の実現可能性が求められたことを考慮に入れるならば、そうした展望自体は理に適うものであったといえよう。けれども、近代国家の〈上からの公共性〉の意義が相対視され、市民的な〈下からの公共性〉の積極的役割が問い直されつつある現代の社会哲学の動向に目を向けるならば、ヘーゲルの「事そのもの」の立論には顧みられるべき意義がある。というのも、ここには、必ずしも十全な理性を具えていない個々人がいかにして公共的な事柄に関心を抱き、そこに実践的に参与するに至るのか、という問題への理路が示されており、それは、厳密な規範性を志向するハーバーマスの理論とは違った仕方で、現代社会における公共性の問題に対して示唆を与えうるものだからである。