

# 歴史の終わりと主体の問題について

— フクヤマ, コジェーヴ —

坂 井 礼 文

## 〈Résumé〉

Dans cette thèse, je traite du problème du sujet et de l'hypothèse de la fin de l'Histoire revendiquée par Alexandre Kojève. Afin d'éclaircir l'originalité de l'interprétation de cette notion par Kojève, je mentionne également la notion de la fin de l'Histoire selon Francis Fukuyama.

Dans un premier temps, je discuterai de la notion de la fin de l'Histoire telle qu'argumentée par Fukuyama dans les années 90. Après cela, je mettrai au jour l'interprétation de Hegel.

Dans un second temps, j'examinerai la notion de la fin de l'Histoire chez Kojève. Pour ce faire, j'énumérerai d'abord ses trois éléments distinctifs. Ensuite, je montrerai que ce que Hegel a vu n'est pas exactement la fin de l'Histoire. Enfin, je mentionnerai le fait que l'hypothèse de la fin de l'Histoire concerne la philosophie non dialectique de Hegel.

Dans un troisième temps, j'exposerai la société post-historique décrite par Kojève. D'abord, j'énoncerai la raison pour laquelle seule la société japonaise a fait l'expérience de la fin de l'Histoire. Ensuite, je comparerai le phénomène de l'animalisation dans la société américaine et l'idée du snobisme dans la société japonaise. Enfin, je proposerai une conception de l'Histoire en spirale afin d'expliquer précisément la notion de l'Histoire chez Kojève.

Dans un dernier temps, j'investiguerai philosophiquement comment Kojève a finalement abandonné le sujet. D'abord, je traiterai le lien entre l'esprit et le sujet chez Hegel. Ensuite, j'éclaircirai le fait que le sujet dans la philosophie kojévienne possède la caractéristique de la négativité.

## は じ め に

本稿ではアレクサンドル・コジェーヴが提唱した歴史の終焉論と主体の問題について論じる。その際に、フランシス・フクヤマの歴史の終焉論についても言及する。そのことにより、フクヤマの議論の中には見られない、コジェーヴ独自の歴史の終焉論を明らかにする。

第一節では、コジェーヴを1990年代になって再び取り上げたフクヤマによる歴史の終焉論について述べる。その後、ヘーゲルにおける歴史の終焉の概念を明らかにする。

第二節では、コジェーヴの言う、歴史の終わりとは何を意味していたか考察する。まず、歴史の終わりの三要素を挙げる。そして、歴史の終わりを第一段階、第二段階と最終段階へと分割す

る。そのうえで、ヘーゲルが見たものは歴史の終焉そのものではないことを論じる。最後に、歴史の終わりという仮説とヘーゲルの非弁証法的哲学が結び付いていることに触れる。

第三節では、コジェーヴの描くポスト歴史の社会はどのようなものか論述する。まず、日本社会だけが歴史の終わりを経験したことの根拠を述べる。次いで、アメリカ社会における人間の動物化という現象と、日本社会におけるスノビズムの観念とを対置する。最後に、コジェーヴの歴史観を表現する螺旋状の歴史観を提唱する。

第四節では、コジェーヴがいかにして主体を放棄するに至ったか哲学的に探究する。まず、ヘーゲルにおける精神と主体の関連性を取り扱う。そして、コジェーヴにおいて、主体は否定性という性格を有していたことを明らかにする。

## 1. フクヤマにおける歴史の終わり

まずは、アレクサンドル・コジェーヴを扱う前に、フランシス・フクヤマに言及する。フクヤマと対比することで、コジェーヴが歴史の終わりという仮説を唱えることにより、表面的に政治的なレベルでイデオロギーの歴史が終焉すると述べたいというよりも、実は主体性を持った人間の概念が終焉する、と考えたことがより鮮明となる。

90年代になって、戦後に活躍した思想家コジェーヴを掘り返したのはフクヤマであり、『歴史の終わり』が書かれたことがきっかけであった。冷戦の終わりに書かれたこの本は、アメリカで1992年に出版され、同じ年に日本でも翻訳が出された。フクヤマがその本を書くに当たって思想的に影響を受けたとされるのはヘーゲルとコジェーヴである。フクヤマにとって、歴史が終わることは何を意味していたのか。

フクヤマは『歴史の終わり』発表後、数年経ってから過去を振り返って書いた論文の中で、リベラル・デモクラシーはすぐに広まるのではなく、いずれ世界に広まるだろう、と考えていたと述べている。自身が歴史の終わりには「プラス・マイナス 200 年の誤差」があることを認める<sup>1)</sup>。このような詭弁を用いなくてはならないのは、氏が1806年のイエナの戦いで歴史はもう既に終わってしまった、と解釈したことに起因している。後にコジェーヴの項で見ると、何度も歴史は終わり得る、もしくはナポレオンによって歴史の終焉の萌芽が見られたと考えれば、このようなロジックを用いなくても済んだことだろう。過去はともかく、未来に関してそれ程長い期間で考えればあり得ないとは言いきれないだろうし、そもそも二百年後には残念なことに本人も私も生きていないはずはないだろうから、その主張の是非の検証は不可能であり、後世の研究者に期待するより他にない。そのような限界を踏まえたくてフクヤマのテーゼを改めて振り返るしかない。

歴史の終わりとフクヤマが言う際に、その歴史の定義は一般的なものとは異なっている。それが意味しているのは、「唯一の一貫した進歩のプロセス」としての歴史である。その歴史観はヘーゲル哲学のそれをそのまま援用していることは言うまでもない。そのうえで、彼の唱える歴

史の終焉とは、理論的には、リベラル・デモクラシーによってフランス革命の理念である自由と平等が実現されたことを根拠に、それこそまさに最後のイデオロギーであるとするものである。そして経験的には、フランス革命とアメリカ革命（独立戦争）を発端にあらゆる市民の権利が認められて以来、それは世界中に広まってきたのだが、この度冷戦という名の社会主義対民主主義の対立が終了したことにより、その正しさが改めて証明されたと解釈可能であるとするものだ。したがって、フランス革命以降の歴史というのは、フクヤマに言わせれば歴史の終わり以降の「エピソード」に過ぎないということになる。

### (1) ヘーゲルと歴史の終焉

フクヤマの『歴史の終わり』を読むと、あたかもヘーゲルがリベラル・デモクラシーを最後の国家の形態として肯定していたかのような印象を持つのだが、仔細にわたって吟味すると、フクヤマはヘーゲルがリベラル・デモクラシーを提唱していた、とまでは書いていないことが分かる。フクヤマの考えでは、ヘーゲルの政治思想を体現している、最も合理的な政治体制がリベラル・デモクラシーなのである。ヘーゲルがリベラリズムを肯定していたと、この日系三世の学者は論じるわけだが、デモクラシーを支持していたとは言っていない。そのように考えるのは、他でもない本人である。いずれにせよ、ヘーゲルがフクヤマの言うような意味でリベラリストかどうか、という問題は残る。

確かに、フクヤマの言う通り、ヘーゲルは歴史とは自由の発現の過程であると考えていた。『歴史哲学講義』の中でこう言う。「世界史とは自由の意識が前進していく過程であり、わたしたちはその過程の必然性を認識しなければなりません」<sup>2)</sup>。近代の宗教改革や啓蒙思想、フランス革命こそが国民の全員を自由にした。それゆえ、このような西洋思想に基づいた社会改革を行えない、非西洋世界では全員の自由が達成されることはなかった、と彼は述べる。

「わたしは民族における自由の認識のちがいについて一般的にのべ、東洋人はひとりが自由だと知るだけであり、ギリシャとローマの世界は特定の人びとが自由だと知り、わたしたちゲルマン人はすべての人間が人間それ自体として自由だと知っている、と申しましたが、この三分は、同時に、世界史の区分のしかたとあつかいかたをも示唆するものです。」<sup>3)</sup>

今さらヘーゲルの自民族中心主義を批判することに大きな意味はないと思われるが、それでもわれわれは大哲学者のこの偏見に驚きを隠せない。それはさておき、ヘーゲルの言う自由とフクヤマが言うリベラリズムの間には、どうもドイツと英米の文脈の違いがあるように思えて仕方がないのだが、ここではそれ以上このことに深入りしない。

ここで述べたいのは、ヘーゲルがリベラル・デモクラシーを歴史の終わりに現れる国家だと考えてはいないことである。それどころか、実は彼が歴史の終わりについて語っていないばかりか、そんな用語を用いてもいないことである。フクヤマはそのことを隠蔽している、と言え言い過

ぎになってしまうかもしれないが、明確に言及してはいない。その用語を最初に用いたのはフクヤマでもなく、コジェーヴであった。

コジェーヴが歴史の終わり及び主体の終わりという仮説を唱えたのは、『ヘーゲル読解入門』の中でのことであった。したがって、本稿では主にその本を参照していく。ただし、普遍等質国家の概念については、『ヘーゲル読解入門』よりも『僭主政治について』の方が詳しく述べられているので、後者も合わせて参照する。

## 2. 歴史の終わりと普遍等質国家

### (1) 歴史の終焉（＝歴史の目的, *fin de l'Histoire*）の三要素

コジェーヴがヘーゲルから読み取った歴史の終焉とは、どのような状態を指しているのだろうか。彼はその定義をはっきり行っておらず、次のように述べるに留まっている。

「実際、人間的時間或いは歴史の終焉＝歴史の目的、すなわち本来の人間或いは自由かつ歴史的な個体の決定的な無化とは、ただ単に用語の強い意味での行動の停止を意味するだけである。これが実際に意味するものは、――血塗られた戦争と革命の消滅であり、さらには哲学の消滅である。」<sup>4)</sup>

これでは余りにも曖昧とも言えるのだが、良く言えば、そのことがフクヤマのような後世の学者に幅広い解釈の余地を与えたということになる。定義をしないまま議論を進めるのも時に無理が生じるが、これまで歴史の終焉とは何か明確に定義されてこなかったので、ここで独自の新解釈を試みたい。歴史の終焉＝歴史の目的には三つの要素がある。哲学を研究するだけの単なる哲学者が賢者 (Sage) になることによる叡智 (Sagesse)＝絶対知 (Savoir absolu)＝絶対的真理 (Vérité absolue) への到達、対外的な意味及び国内的な意味での大規模な戦争の終結とそれに伴った暴力と革命のなき平和な時代の到来、階級のない自由で平等な世界の達成である。これら三つの要素が全て満たされなければ歴史が終わらないというわけでもなく、一つでも条件を満たせば歴史は終わりを告げる。

### (2) 第一、第二、真の歴史の終わり

ナポレオンはいわばフランス革命の完成者として、上流階級（貴族）と中流階級（商工ブルジョワジーなど）と下流階級（農民）との闘争に終止符を打ったと、コジェーヴ自身が明言しているわけではないが、これが一度目の歴史の終わりであると解釈できる。後に見るように、彼によれば、この一度目の歴史の終わりを認識した哲学者こそヘーゲルであり、ヘーゲルの解釈抜きにナポレオンは歴史を終わらせることが出来なかったとさえ言える。

その後、市民の間に再び不平等が生まれると、今度はスターリンが社会主義革命によりブル

ジョージ（新たな上流階級）とプロレタリアート（新たな下流階級）の闘争を終わらせた。これが二度目の歴史の終わりだと思われる。この二度目の歴史の終わりを認識した哲学者こそコジェーヴその人である。彼が戦前までスターリニストであったことを考慮に入れると以上のような解釈が可能だろう。

さて、歴史の終わりは二回だけではない。なぜならば、彼が考えた普遍的で均質な国家とは、その定義上、成員（それを市民と呼んでも良いだろう）が全員平等な世界規模の主権を持った国であり、別のところで彼が述べる「社会主義帝国」に他ならない。そして、そこで真の歴史が終わると考えられるのではなかろうか。真の歴史の終了後には、もはや暴力を伴った革命の必要もなく、そもそも戦争自体起こらない、とコジェーヴは考えた。この点に関しては、フクヤマはポスト歴史の時代においても紛争はなくなる、とヘーゲルに倣って論じている。このようにコジェーヴがヘーゲルと異なった歴史の終焉観を持った理由は明確ではなく、独自の見解であると捉えるより他にない。

ところで、二度目の歴史の終わりは、彼の期待に反してソビエト連邦の崩壊をもって誰の目にも失敗に終わってしまったように見える。しかし、管見では現在でも過去のような階級闘争というには大袈裟かもしれないが、いわば新たな階級対立は続いている。格差社会を是正して平等な社会を実現しようという動きがそれだ。それは、平等の実現を志向する社会民主主義と、自由の達成を目指す新自由主義との間の対立として現前している。仮に平等を志向する側が成功を取めたならば、真の歴史の終わりではないにせよ、三度目の歴史の終わりが訪れるかもしれない。

このように考えれば、フクヤマが冷戦終了を以って『歴史の終わり』を出版したことはコジェーヴの歴史の終焉論の一面しか見ていないことは明らかだろう。先に挙げた三つの条件のうち、大規模な戦争の終焉の面だけを取り上げたうえで、イデオロギー闘争としての歴史が終わったとしているからだ。ただし、一面的だから間違いというわけではない。歴史の終わりにおける階級対立の解消といった側面を全く無視している点もコジェーヴとは大きく異なり、そのヘーゲル解釈からさらにマルクスを差し引いて西洋的近代の終着点であるアメリカ札贖を内に秘めた人物が、イデオログとしてのフクヤマである。

#### (4) ヘーゲルが見たものは歴史の終焉そのものではない

さらに言えば、フクヤマはコジェーヴがフランス革命からナポレオン戦争に続く時代に既に歴史は終わった、と述べ、多くの論者が同様に解釈したうえで議論を進めているが、私見ではそうではない。コジェーヴがヘーゲルを通じてそこに見たものは、歴史の終焉の萌芽あるいは歴史の目的（but）が実現されるという事実であり、歴史の終焉（terme）そのものではないからである。問題となっている箇所をコジェーヴから引用しよう。

「私の周囲に起こっていることを眺め、イエナの戦いの後に世界に起きたことを熟考すると、イエナの戦いの中に本来の歴史の終末＝目的を見ていた点でヘーゲルは正しかったことを私

は把握したのである。この戦いにおいて、そしてそれにより人類の前衛は表面的にはともかく、実質的には人間の歴史的発展の終局にして目的、つまりは終末=目的に達していたのであった。』<sup>5)</sup>

イエナの戦いとはナポレオンがプロイセンに対して戦った戦争のことであり、フランス帝国拡大の一つの契機になった出来事と言える。ナポレオンが起こした戦争の中でわざわざこれを取り上げるのは、ヘーゲルが当時イエナ大学で教鞭を取っており、ナポレオン凱旋を目の当たりにしたことによると思われる。そもそも、ヘーゲル自身が歴史の終焉を語っていないことからしても、彼が本当にその時にそれを見ていたかどうか明白ではない。それはさておき、ナポレオン戦争がヨーロッパ全土を版図に入れようとするものであったとすれば、これも大規模な戦争の一つである。確かに、この皇帝の失脚以降、ヨーロッパにおいて百年の平和が訪れた。大戦の後には暫しの平定が訪れることをコジェーヴは直感していた。

さて、「ヘーゲルはイエナの戦いで歴史の終末=目的 (but) が訪れたことを確信した」とせず、わざわざ「イエナの戦いの中に本来の歴史の終末=目的を見ていた点でヘーゲルは正しかった」というような迂遠な表現を用いるのは、単なるレトリックではなかろう。そもそも、歴史がここで真に終了したのであれば、コジェーヴはスターリンを第二の歴史の完成者と捉えることもなかったはずである。ヘーゲルがナポレオンの起こした戦争に見たのは、自由と平等の理念の達成という目的がヨーロッパ中に広がっていく過程である。

#### (5) ヘーゲルの非弁証法的哲学と歴史の終わり

これまでのコジェーヴ研究においてあまり触れられて来なかった点であるが、コジェーヴはヘーゲル哲学が全く弁証法的でない、と主張した。

「したがって、ヘーゲルの方法はまったく弁証法的ではなく、弁証法は、彼においては、思惟や叙述の方法とはまったく異なったものとなっている。或る意味で、ヘーゲルは哲学的方法としての弁証法を放棄した最初の間人であるとすら言うことができる。少なくとも、彼は自らの意志で、知悉した上でそれを放棄した最初の間人である。」<sup>6)</sup>

その理由はなぜか説明する前に、そもそも弁証法とは何か理解する必要があり、そのためには弁証法の歴史を追わなくてはならない。

そもそも、学問は神話の形式を取って生まれた、とコジェーヴは指摘する。「神話とは、一つの理論、すなわち実在するものを言説により開示するものである。」<sup>7)</sup>したがって、それは現在で言うところの仮説に当たると考えて良いと思われるが、神話と呼ぶのはあくまでその正しさを保障してくれるのが神であるからである。この神話は別の神話と出会い、対立する。つまり、ある神話を語る人物と別の神話を語る人物の間で対話が起る。換言すれば、両者は弁証法的方法を

用いる。この対話者となることにより神話を語る者こそが哲学者であった。

さて、ソクラテス―プラトンにおいては様々な意見がぶつかり合う結果、一つの真理へと到達すると考えられた。定立に対して反定立が向き合って、それらの総合されたものを真理とする。そしてまた、それと別の総合された真理とがぶつかり合い、更なる真理へと至る。最終的に一つの真理へと到達される過程で得られた、定立や反定立は周知のごとく揚棄 (Aufheben) される。このことは弁証法的揚棄と呼ばれる。ともかく、プラトンにとって、弁証法的方法とは異なった人同士で行われる対話の方法であった。そして、総合に関しては自ら行うのではなく弟子がすることであった。

このような弁証法の発展とは別に、発展してきた方法があった。それは、個人の主観的確信に基づいているに過ぎない意見が、神がお墨付きを与える神話であるとされることによって普遍的な正しさを保障されるというものである。これは全く対話によらない真理への到達方法であるという点で、弁証法とは対照的である。むしろ、弁証法的哲学から神話レベルへと回帰することも理論上は可能である。ただし、実はこれは回帰ではなく弁証法と神話の両者の総合である。なぜならば、神話を支える神は対話者とも言えるからである。しかし、神の存在を疑えば、神的対話者も虚構に過ぎないということになる。したがって、デカルトに至っては神なしでも自己との対話や他者との対話で十分であるとして、弁証法から「省察」へと移行する、とコジェーヴは主張する<sup>8)</sup>。

さて、このように弁証法の歴史を追うことで明らかになったことは、弁証法とは対話の方法であるが、ここでの対話とは具体的な相手と議論を交わすことのみならず、過去の偉人が書いた本を読みながら自分の意見と彼らの意見とを対峙させること、さらには自己内で違った意見をぶつけ合うことも意味するということであった。また、弁証法的方法を用いれば必ずしも神に頼らずとも真理へと到達できることが確認された。

それを踏まえたうえで、ヘーゲルの哲学が弁証法的でないとは何を意味するのであろうかという問いへ戻ろう。ヘーゲルにとっては、過去の哲学における対話を、哲学書を読むことによって「経験」し、その総合された結果を、ただ論理的に言説を用いながら記せば良かったのである。言い換えれば、彼がなすべきことは過去に作られた弁証法を静観するだけであり、自分の弁証法など作る必要がなかった<sup>9)</sup>。その理由は、ヘーゲルが絶対的真理へと到達したと確証する時、その真理はそれ以上論駁される可能性を持たないからである。別にヘーゲルの発見した真理に限らず、彼以外の哲学者が発見してきた真理というのも相対的に、各時代には全て正しかった。ただ絶対的真理のみが時代を超えて普遍的に通用するのであり、それは過去の全ての哲学を包含する。

ところで、コジェーヴが言うには、ヘーゲル哲学は観念的でなく現実的である。ヘーゲルの真理が、形而上学的なものではなく実在するものの完全な明示ないし総合であったことからそのことは分かる。したがって、ヘーゲルは歴史家や哲学者がこのような総合を行うのではなく、現実の歴史そのものがそうするべきであると考えた。このことは哲学の中に歴史を持ち込んだ、換言すれば、現実の行動による歴史の弁証法が哲学に反映されると考えたヘーゲルにとって必然的

帰結であった。

このことが意味するのは、ヘーゲルは自分の哲学が最終的なものであるとするために、彼の生きていた時代の現状をも最終的であるとせざるを得なかったことである。「ミネルヴァの梟」の例えが象徴しているように、歴史の総体は歴史が終わってからでないと認識できない。そのため歴史を終わらせる必要があった。また、「現実的なものは合理的なものである」という前提からも、そうするより他になかった。それゆえ、彼がナポレオンによる帝国が崩壊した後に、本当は忌み嫌っていたプロイセンを肯定したのであり、このことは単に彼が権威主義者であったからと解釈されてはならない。

したがって、ヘーゲルの現実的なものは合理的なものであるという前提を疑わない限りは、歴史の終焉論の乗り越えも可能ではないことになる。逆に言えば、その前提の間違いを認めれば、終末論というイデオロギーは否定できると思われるかもしれないが、そう単純にこの問題を葬り去ることはできない。我々は現在の現実と照らし合わせることでしか過去を振り返ることが出来ないし、現在を非合理的であると定義しても、過去が現在よりも合理的であったという根拠はない。現実的なものが合理的でないからといって、終末論を否定は出来ないのである。

ともかく、絶対的真理を唱えるためには弁証法的方法を放棄しなくてはならない。そして、そのためには歴史の弁証法が完成したことを理解しなくてはならない。歴史を人間による自然の否定の過程と捉えるならば、人間が所与を否定しなくなった時に歴史は終わることになる。何も否定する必要がなくなった時に、歴史はそれ以上先に進めなくなるからである。

### 3. ポスト歴史の社会における人間性

#### (1) 歴史の終わりを経験した日本社会

大規模な戦争が終焉することがコジェーヴ流の歴史の終焉論の一つの要素であるとする根拠は、特にコジェーヴの日本論（と言ってもたかだか日本語訳にして二ページに満たない短い文章に過ぎないが）に拠る。彼は日本の専門家どころかアジアに詳しいわけでもない。そして、死の直前に注として追加しただけであるという事情を考慮に入れても、余りに端的に過ぎる。したがって、その日本論は、国を問わず、正しいのか間違っているのか論争の種となっているようである。例えば、デリダは日本語も出来ずに、官僚として短期滞在しただけのコジェーヴが日本について語ることを「言葉も話せず、ほぼ何も知らない遠方の国へ東の間の旅行をして帰り、断定的な診断をくださすという『フランス人の得意技 *spécialité française*』あるいは伝統がある」<sup>10)</sup>と揶揄している。

さらにデリダは、このコジェーヴの注記があまり真面目なものではないとまで述べている。もっとも、彼はいくつかの点を強調すればそれを真面目に読むことも出来ると言うことも断っておくに留める。

このような背景を踏まえたとうえで、その内容を考察するとしよう。コジェーヴは、徳川家康に



よる天下統一後に鎖国が完成して以降の日本に歴史の終焉を見たと言う。

「(日本社会は) ほとんど三百年の長きにわたって「歴史の終末」の期間の生活を、すなわちどのような内戦も対外的な戦争もない生活を経験した唯一の社会である。」<sup>11)</sup>

そこでは、楽観的と言われるフクヤマの描いた、どこか悲観的な空気の漂う歴史の終焉の風景とは異なった、ある種の楽園的な景色を感じ取れる<sup>12)</sup>。この引用は、日本のみがポスト歴史の時代(=歴史の終焉以降の時代)を一度経験したことのある「唯一の社会」であるかのような印象を与えてしまい、多くの論者はその解釈に沿って議論を進めているのだが、それは正確ではない。先にも述べたように、ヨーロッパでも既に一度歴史の終焉は訪れていたのだが、「三百年の長き」という程の長続きはせず、百年で新たな殺戮戦が起こってしまった。

それにしても、コジェーヴにとっては、なぜ日本だけがソ連、アメリカ、さらに同じアジアの中国と異なる特殊な国なのだろうか。そしてまた、デリダではないが、現代の日本を少し訪れて江戸時代の日本について言及するのもやや時代錯誤な論法ではある。とはいえ、後に見るように、長年鎖国とされてきた江戸時代の日本を、ヨーロッパ人であるコジェーヴがポジティブに評価していることは非常に興味深い。その理由は、おそらく彼が日本の江戸時代を、侍による政権を作った後に平和で平等な社会を実現するという、いわば貴族ではない者による革命によって幕が開けた時代であると把握したからだろう。コジェーヴ研究者の Shadia B. Drury は、江戸時代になって戦が起こらなくなったという文脈で、次のように述べている。

「このことが意味するのは侍がもはや必要なくなったということであった。彼らの厳粛な理想は、現実との関連性や必要性といった意味をなくし始めた。戦士の倫理という点で歴史を理解するコジェーヴはこれを歴史の終わりと考える。」<sup>13)</sup>

江戸幕府を作る礎を築いたのは、卑しい出自であるとされる豊臣秀吉であり、彼は封建制を破壊するのに貢献した。これは、プロレタリアートによるブルジョワジーの打倒にも似る。武士は自らが起こした革命により幕府を打ち立てたのであるが、平和な時代の到来によりもはや自分たちの存在は必要でなくなった。そこには、歴史的な意味での宗教も、政治もないという。コジェーヴ自身は無神論者であり、反キリスト教的であったがゆえに、非キリスト教的宗教を有する日本文化を高く評価したとしても何の不思議もない。失われたものはそればかりではない。ここでは、戦士の倫理も次第に喪失されてしまったというのである。このことは、第二次世界大戦後における状況とも酷似している。ただし、そこには最後の侍がいた。その人物こそコジェーヴが愛好したと言われる日本の作家、三島由紀夫である。

三島は、戦後日本が「近代性」を指向する中で、次第にアメリカ化するに伴い、かつての武士道の精神を無くしてしまったことを憂いていた。そのことが彼を割腹自殺へと追いやったと解釈

することも可能である。「武士道とは、死ぬことである。」とは、『葉隠』の有名な一節であるが、本来それは生か死かという究極の状況における選択であった<sup>14)</sup>。『葉隠入門』の著者である三島は、これを文字通り受け取った、あるいはそれ程彼は追い詰められた状況にあったということなのであろう。コジェーヴが日本で発見したものは「無償の否定性 la négativité gratuite」であったが、この「否定性」こそ彼にとって歴史を動かすものであり、「いわゆる人間 l'Homme proprement dit」の主要な条件に他ならない。三島の自殺は、コジェーヴの訪日後に起こったものではあったが、その象徴的事件とも言えよう。こうして、最後の侍が死去した後の日本を訪れたのはいかなる時代であったのか、次に考えたい。

## (2) 動物化とスノビズム

実は、コジェーヴは1959年に日本を訪れるまで、フクヤマ同様ポスト歴史の社会をつまらないものと考え、嘆いていた。なぜならば、そこでは人間が動物に戻ってしまうはずだからである。アリストテレスによれば、人間は理性を持った動物であった。換言すれば、人間と動物を分かち重要な相違点の一つというのは理性を有するか否かということにあった。したがって、歴史が終わって、そこに理性を持たない人間が現れたならば動物に過ぎない、ということになる。仮に歴史の終わりに賢者が登場したのに、それ以降は理性を持たない人間ばかりになってしまうと本当にしたならば、何とも皮肉な話ではなからうか。そもそも、ヘーゲルにおいては、他でもない理性こそが社会を発展、ひいては歴史を進歩させてきたはずである。「世界史とは自由の概念の発展にほかなら」ず、その「自由の原理を実現していく主要な精神」を支えているものが理性なのだ。『歴史哲学講義』の最後で彼は次のように言う。

「理性的な洞察力だけが、聖霊と世界史の現実とを和解させうるし、日々の歴史的事実が神なしにはおこりえないということ、のみならず、歴史的事実がその本質からして神みずからの作品であることを認識するのです。」<sup>15)</sup>

そうであるとすれば、歴史の終わりにいるのは理性を伴った人間であるに違いない。だが、コジェーヴはそう考えない。ここはヘーゲルを独自に解釈していると考えられるしかないだろう。

彼が、歴史の終わりに人間が動物に戻ってしまうのではないかとネガティブな考えを持った理由は明確ではないが、『ヘーゲル読解入門』が最初に出版されたのは1947年であったことを考慮に入れると、理性的であるはずの人間同士が第一次、第二次世界大戦を通じて殺戮を繰り返したことが、人間の理性を疑うことに繋がったと考えるのが最も妥当である。

彼が訪日以前に考えていたことには、「アメリカ的生活様式 American Way of life」<sup>16)</sup>こそポスト歴史の時代に対応する生活の仕方であり、アメリカが世界中の国々の行く末を現している。彼はヨーロッパ人であったためか、このアメリカ的生活様式を蔑んでいた。1948年から1958年、すなわちポスト歴史（第二次世界大戦後）の時代に合衆国とソビエト連邦を訪れてみて感じたの

は、「ソビエト人や中国人がまだ貧乏な、だが急速に豊かになりつつあるアメリカ人でしかない」<sup>17)</sup>ということであった。世界は均質な国家で満たされるのであり、それぞれの国家の差異は段々と捨象されていくに違いない。この結論はフクヤマがコジェーヴから読み取ったものであったが、コジェーヴは国家間の文化的な差異まで認めなかったわけではない<sup>18)</sup>。

訪日後、コジェーヴは認識を新たにして、ポスト歴史の時代においても人間は動物に回帰すると思えなくなった。彼が言うには、歴史の終焉において日本では「純粋なスノビズム」が現前した。それは何か。彼自身はその厳密な定義付けを行っていない代わりに能楽や茶道や華道などの具体例を挙げている。スノップとは、社会的地位が低い人が、地位が高く教養を備えたようなふりをしている人のことを馬鹿にする態度のことを意味し、通常ネガティブな意味で用いられる。スノビズムをしいて日本語に訳すならば、上流気取りということになるだろう。その三つの芸能のいずれも支配階級の特権的な占有物であるとも言えるのだが、コジェーヴはこれらを庶民も含めた社会全体のものであると理解していた<sup>19)</sup>。

ここで、かつての日本社会は平等ではなかったとコジェーヴが前提としており、無論デモクラシーでもなかったことに注目してほしい。やはり、コジェーヴにせよ、ヘーゲルにせよ、フクヤマと違って、デモクラシーが歴史の終焉に現れる国家のレジームであると考えていなかったことは明白である。

続けて、『ヘーゲル読解入門』から引用しよう。

「だが、執拗な社会的経済的な不平等にかかわらず、日本人はすべて例外なくすっかり形式化された価値に基づき、すなわち『歴史的』という意味での『人間的』な内容をすべて失った価値に基づき、現に生きている。」<sup>20)</sup>

確かに、先に挙げた日本特有の芸能というのは「すっかり形式化された価値」に他ならない。というのは、そこには実用的な側面は殆ど全くなく、日本人がそれを行うのは、フクヤマ流に言えば、「気概」、すなわち他者に認められたいという願望を満たすためと思われるからである。そして、驚くべきことに、日本人は「純粋なスノビズム」の為に、『無償の』自殺 suicide «gratuit»すらも行うことが出来るとまでこのロシアの思想家は言うのである。彼が念頭に置いているのは、英語やフランス語にもなっている「腹切り」と「神風」(特攻隊)のことであろう。他者からの承認のためならば命を捨てることも厭わないというのだ。

こう考えると、9・11テロを西洋人が「神風」と表現したことは偶然とは思えない。テロリストの目的は、命を賭してでも自分の信条を貫くことにあった。テロリズムは(国家間で起こる)戦争ではないが、より広い意味での戦闘の一種である。戦闘の中で、人は自己承認の願望を満たす機会を得られる。

逆に言えば、戦闘なしでも、承認願望が満たされる機会が与えられれば良いのである。何も日本芸能を、世界中のリベラル・デモクラシーを有する国家に生きる人が行う必要はない。もう既

に、仕事やスポーツ、芸術活動等の中で十分に気概が満たされるチャンスはある。フクヤマ自身は、戦後日本が技術革新に力を入れて他国との経済競争に精を出していることを、歴史の終わりに対する好ましい解答としてかなりポジティブに評価している<sup>21)</sup>。しかし、テロリストにとっては、それらの方法では満足できないようだ。彼らは、西洋社会の中で被差別層にあり、先に挙げたような通常の活動ではなかなか認めてもらいにくい。問題は根強く残る差別にあるのであり、宗教間の対立は否定しづらいにせよ、第一ではないと考えられる。西洋の国家は少なくとも形式上は政教分離の原則を認めており、キリスト教以外の宗教に関しても寛容である。テロリストも何もキリスト教を攻撃し、自分たちの信じる宗教を国教にしようとしているわけではない。

日本の話に戻そう。コジェーヴに従えば、日本人は現在、第二のポスト歴史の時代を生きていることになる。彼が考えるには、この時代においては、日本人が西洋化するのではなく、西洋人が日本化する。(フクヤマによれば、これはコジェーヴの冗談に過ぎないらしいのだが。)

通常は、コジェーヴに反して、戦後の日本においては日本人が西洋化されていると考えられている。日本は、例のアメリカ的生活様式 (American Way of Life) を受け入れてきたが、世界の国々が日本人的生活様式 (Japanese Way of Life) を受け入れてきたとは言い難い。

しかし、所見では、そもそも日本固有なスノビズムが西洋に見られなかったという方が間違いである。ヨーロッパの貴族の芸術や学問に対する関心、ファッションへのこだわりなどはスノビズムそのものではなからうか。スノビズムという語自体、日本ではなく寧ろ西洋に固有のものである。

したがって、ポスト歴史の時代においては、日本が西洋化するのでも、西洋が日本化するのでもなく、それぞれが歴史的に持っていたスノビズムに回帰するのではないだろうか。あるいは、日本は日本的なスノビズムに戻るか西洋的なスノビズムに走るかという選択の余地が与えられるだけ、と言っても良い。いずれにせよ、西洋と日本が共通に持っていたスノビズムこそが現代の西洋人と日本人を突き動かしていく。

なお、フクヤマはコジェーヴの意見をそのまま受け入れて次のように書いている。

「大きな問題をめぐる争いにほとんど決着がついてしまった世界では、純粋に形式的なスノビズムが『優越願望』の、すなわち同僚よりも優秀だということを認めてもらいたいという人間の欲望の主要な表現形態になるというのである。』<sup>22)</sup>

このように、コジェーヴの言う「純粋なスノビズム」を、氏が提唱する「優越願望」にうまく結びつけることによって、その「願望」そのものは洋の東西を問わず適用されるものだからより普遍的で有用な概念であると考えているようである。それゆえ、彼にとってはそれが西洋的か日本的かという議論はさしたる意味を持たないということになる。

### (3) 螺旋状の歴史観

さて、西洋的な歴史は終わったはずなのに、過去に戻るといのは何とも不思議な話に聞こえるかもしれない。そもそもコジェーヴの提唱する歴史の終焉は、直感に反するだろうが、一度きりのものではない。日本が二回も歴史の終わりを経験したことがその証左である。反直感的に響くだろうが、歴史は何度も終わり得る。コジェーヴによれば、ヘーゲルの体系は円環的である。換言すると、ヘーゲルの歴史観は円環的である、すなわち出発点と終着点は同一である。

歴史は単線的なものではなく、何度か終わっては始まるもので有り得ると私は考えている。ここで、コジェーヴの思考を敷衍して、単線的な歴史観に代わって螺旋状の歴史観というものを提唱したい。コジェーヴが言うように、ヘーゲルの歴史観は円環的であつた単線的でもあるのだから、ヘーゲル＝コジェーヴの歴史観はむしろ螺旋状であるのではないだろうか。つまり、同一点に回帰するようにも見えるのだが、別のパースペクティヴから見れば発展しているのである。したがって、歴史が終わったからといってそこにはフクヤマや来日前のコジェーヴが考えたようなエピローグが続くわけではない。そこでは、新たな歴史が切り開かれるだけであつて、再び自由と平等が失われたとしたならば、それを追い求めようとする人間の社会の営みは果てることはない。

ところで、先に挙げた三つの条件のうち一つを満たしただけで歴史が終わるとするならば、歴史は何度も終わるが、これら全てを満たしたときこそが真の歴史の終焉であると先に述べた。大規模な戦争は何度も終わり得るが、市民間の自由と平等という理念は形式的にはともかく、実質的にはそう簡単に実現できない。さらに、問題なのは、コジェーヴが自由と平等は両立し得ると無根拠に考えたのに反して、実際にはそれらは時に対立する局面もあることだ。昨今の新自由主義（経済活動の自由を重視）と社会民主主義（富の再分配を行うことによって平等を志向）の対立が分かりやすい事例である。

## 4. 否定性を有する主体の放棄

コジェーヴは『ヘーゲル読解入門』の中で、ヘーゲルにおける主体の問題を取り扱いながらも、それに対する自らの考えも明らかにしているように思われる。この節ではコジェーヴが読み取ったヘーゲルにおける主体と、そこからコジェーヴ自身が主体をどのように定義つけたか示したい。そのうえで、歴史の終わりとはどのような哲学的意味を持っているのか問い直すことにする。

### (1) ヘーゲルにおける精神と主体

ヘーゲルの『精神現象学』を解説するうえで抜きに出来ないことは、そもそも精神とは何であり、それがどのような働きをするかである。コジェーヴによれば、それは観念と実在するものとの総合である。観念とは、人間が自然に対して作り出すもののものであり、主体に当たる。また、実在するものとは、この世に現実存在するもののものであり、客体に該当する。ゆえに、精神とは主体と客体の一致でもある。

ただし、主体と精神を同一視してはならない。ヘーゲルの考えでは、主体そのものではなく、精神こそが自然（＝存在＝客体）及び主体（＝歴史＝人間＝自己）として世界内で行動するのである。精神というのは出発点であると同時に終着点でもあるが故に、アポステリオリに歴史を振り返る際のいわば準拠点である。精神ではなく主体と客体の対立から出発してしまうと、結局は再び対立に至ってしまい、対立が最終的に廃棄できる過程をうまく引き出せない、とヘーゲルは考えた。

ここまで述べてきたことを、『ヘーゲル読解入門』から引用することで論証しよう。

「ヘーゲルは精神から、すなわち実在するものと観念的なものとの総合から出発するわけであり、したがって、（私が引用した1801年の著作の本文においてきわめて率直に述べているように）、彼は一方から他方を演繹することを放棄している。彼は両者を措定する、すなわち両者ともども前提とする。そして彼はこの両者を後で、両者共通の結果である精神の側から演繹する。換言すれば、実在するものと観念的なものが一致する絶対的に真なる認識という、彼によればすでに獲得された事実から出発し、ただ両者の関係——これが認識の生成である——を把握しようとするだけである。」<sup>23)</sup>

この精神は一方では自己あるいは時間となり、他方では静的－存在あるいは空間となるものである。この時間と空間との関係は、デカルトで言うところの思惟と延長との関係に対応する。ヘーゲルは、思惟を時間に、延長を空間に置き換えた。そのことが画期的な発見であった、とコジェーヴは述べる。延長を空間に置き換えたことには大差はない。だが、思惟を時間へと置き換えることによって、個人の思考から人類全体の思考へとシフトチェンジをすることが可能となった。むしろ、そのことがヘーゲル批判を行う余地を与えたことは付言しておかねばなるまい。

このことを言い換えれば、歴史を哲学の中に導入したことこそヘーゲルの独創であった。これこそ、コジェーヴやヘーゲルがそう言っているわけではないが、まさしく「歴史哲学の誕生」の瞬間に他ならない。それゆえに、『精神現象学』は歴史を取り扱ってはいるものの、その歴史は普通の意味での、つまり史実の積み重ねとしての世界史ではなく、歴史的な出来事の人間的な意味と必然性を明らかにするものであった。このことから、コジェーヴが「歴史の目的に関して述べるならば、——これは知であり、自己認識であり、つまりは（究極において知恵となる）哲学である」<sup>24)</sup>と主張したことは前節でも確認したとおりである。

## (2) コジェーヴにおける主体と否定性

それでは、コジェーヴ自身は主体についてどう考えていたのであろうか。彼は、人間の中に主体性を認めて、それをヘーゲルにならって否定性と呼んだ。つまり、否定することが人間の本性であり、動物にはない人間に固有のものであるとした。そして、コジェーヴは、否定性という概念を存在論に取り込んだことこそヘーゲルの弁証法的な哲学の真新しい点である、とまで言い

切った。コジェーヴによると、人間とは否定性である。そこで否定する対象とは何か。それは「自然的な静的-所与-存在として捉えられた実体」<sup>25)</sup>である。このような「自然的な実体」の特性は同一性にある。すなわち、それはいわゆる自然のことを想定すれば容易に理解できるであろうが、自然は自らを本質的に変容することはない。わかりやすく言えば、自然は人間の手が加わらない限り、同じ状態を維持し続ける。それに対して、人間は究極的には否定性なのであるから、人間のせい人間と自然は対立することになる。別の言い方をすれば、否定性こそが存在を、否定する主体と否定される客体とを分離する。なお、人間が自然に働きかけるのは、否定性とはまた別の人間的特徴である言説（ロゴス）及び労働による。

ただし、ここで言う自然には、いわゆる外的世界としての自然（コジェーヴの言葉を借りれば「自然的世界」）という意味だけでなく、（人間の）本質という意味もある。つまり、本質を自らの力で変容できるのは人間だけなのであり、その点において人間は主体的なのである。このように人間が自然あるいは本質を変容として行動を起こす原動力には、ヘーゲルによって論じられた承認欲がある。

以上のことから、人間とは、「所与存在の否定により『媒介』されて結果を得る『客観弁証法的運動』として初めて客観的に実在するものとなる」<sup>26)</sup>とコジェーヴは指摘する。その弁証法の行き着く先が時の終わりであり、いわゆる歴史の終わりである。そこでは、言説と存在、あるいは実体と主体とが完全に一致しているので、それ以上、弁証法的運動を続けることがない。それ以降の人間に出来ることといえば、ただ過去の人間が歩いた道を再び歩くことだけである。このように、歴史の終わりにおいて、人間が到達する絶対的真理を保障するものは何か。それが、哲学的言説の円環性である。当初単なる仮説にすぎなかった言説は、一度現実を経て戻ってくることでよりその正しさが保障される。そして、ヘーゲル哲学は円環している、つまり出発点と到着点が等しいがゆえに、乗り越えることも修正することも不可能なのである。

このように人間が自然を否定するという発想はどこから来たのであろうか。コジェーヴによれば、古代ギリシャにおいて主張された人間はヘーゲル的な人間と違っていた。当時考えられていた人間というのは純粹に自然的存在者であり、否定性を持っていなかった。そのような人間と動物との大きな違いはロゴスを持つ点だが、このロゴスは事物を解析することこそあれ、何も否定はしない。

それではなぜ近代人だけが否定をするのか。その答えは、人間学的な伝統であるユダヤ-キリスト教的な前-哲学的伝統の影響である。その伝統においては、人間は自然に対立し、自然を否定することが可能である。人間は自然が作り出す世界にいわば異邦人として生き、この世界の法則に逆らって歴史的世界を作ろうとする。歴史とは、人間の意識の中にだけあるものであって、自然の中には存在しない。

ヘーゲルはこのユダヤ-キリスト教的な伝統から自由で歴史的な個人の概念を継承し、それを非キリスト教的（ここでは古代ギリシャ的という意味）な自然の哲学の概念と両立させようとした初めての哲学者であったと言ってよい。要はユダヤ-キリスト教の人間観から宗教性を換骨奪

胎し、ギリシャ以来の哲学と結び付けたということである。このように、コジェーヴはヘーゲルを自分へと引き付けて無神論的哲学者と解釈する。

ここまで見てきたように、コジェーヴはヘーゲル哲学に影響されて、人間の主体性を否定性の中に求めた。ただし、ヘーゲルにとっては主体と客体の化合物である精神という二元論が根源的であったが、コジェーヴにとっては否定性を持った主体である人間の一元論を自らの哲学の基底に置いた。そうであるから、否定性を持たない人間、それはもはや歴史的な意味での人間ではなく動物なのである。コジェーヴは、「人間的であり続けるためには、『所与を否定する行動や誤謬』が消滅するとしても、人間は『客体に対立した主体』であり続けねばならない<sup>27)</sup>」と述べている。つまり、否定する客体を持たない限り、人間はもはや歴史的な意味での人間であるとは言えないのだ。したがって、コジェーヴは人間の本質が否定性ではなく、スノビズムであると論じた時に、歴史的主体を放棄したと言える。

## お わ り に

コジェーヴによれば、ヘーゲルの哲学がもはや乗り越えられないのであれば、所与の否定は不可能である。それを歴史の終わりであるとコジェーヴは呼ぶのであるが、むしろそれは哲学の終わりを意味する。このように歴史と哲学を同一視するような思考が歴史の終焉論を要請した。

確かに、ヘーゲルで叡智への到達が完了してしまったなら、その後の哲学者の営みは「エピソード」にすぎない。コジェーヴは、ヘーゲルによって真理が見出されたのはヘーゲル哲学が円環的であるからだとして主張する。仮にそれがレトリックであるとしても、真理の存在そのものが疑われたことにより、究極の目的は絶対的真理の発見であるはずの哲学は終焉してしまった。

以上を踏まえたうえで、あえて次のように主張したい。

目的論を内蔵していない歴史観は単なる事実の積み重ねに過ぎず、ニヒリスティックである。そもそも歴史を振り返る作業は何らかの方向性や意味付けを抜きにして行うことは出来ない。歴史から何かを学ぶことは過去の出来事をどう評価するかということと無縁ではいられないのだ。そのように歴史を何らかの目的を持って評価する姿勢を仮にイデオロギーと呼ぶのであれば、むしろ積極的にイデオロギーを持って歴史に触れることが重要である。

そして、コジェーヴやフクヤマの歴史の終末論を愚かなイデオロギーと言って嘲笑するのはたやすいが、現在を生きるわれわれにとって所詮歴史とは「終着点」である現在からしか見ることが出来ない。したがって、二十世紀におけるコジェーヴ、フクヤマなどによる終末論の流行は、ただ単にミレニアムの終わりであったからとか、宗教的な要因があったからと考えてはならない。それは、無意味に耐えられず、物事の中に何らかの意味を見出さずにはいられない人間の根源的な傾向なのではないだろうか。あるいは、ちょうど人生の終焉までにその目的を探究するように、人類史にも何らかの目的が存在してほしいし、また存在するはずだという信念、そうであるとすればそれを何とかして認識したいというある種の願望に起因するのであろう。さらには、コ



ジェーヴのような自己を誇大視する傾向のある人物であれば、自分こそがヘーゲルに次いで歴史の終焉を見た偉大な賢者であると思いたいがために、歴史を終わらせたいと考える。そこにあるのは、自己承認への欲望を支える自己肯定への意志であると思われる。

ただし、何らかの終末論を唱える際に、未来に向けた何らかの理想的なビジョンあるいは目的を見出そうとしなければ、単なる悲観主義に終わってしまう。言い換えれば、終末論と目的論は同時に提唱しなくてはならない。未来に対する積極的な視座を持たないという点で、フクヤマは誤っていた。コジェーヴなら真の歴史の終わりと言うべき、辛い労働を最小限に抑えて、戦争がなく、相互に対等な人間が暮らす社会がそれであった。理想を持たない人々が生きる社会は、変容こそすれども改善はしない。したがって、積極的に新たなる歴史の終わりを見出す作業こそがわれわれに求められている。われわれが人間である限り、人間の主体性を放棄してはならない。

その意味で、コジェーヴが人間の人間らしさを、否定性と言う名の主体性ではなく、スノビズムに見出してしまったことは失敗であった。コジェーヴ自身は、スノビズムを「無償の否定性」であり、本来ヨーロッパにおいては一部の者に属していたスノビズムが、日本において民主化したと語ってはいる。だが、他者よりも自らが優れているということを示そうとするに過ぎないスノビズムが、歴史的な意味での否定性を意味しないことは明らかである<sup>28)</sup>。人間はさらなる歴史の終わりに向けて、現在の所与に対する否定を続けなくてはならないはずであった。歴史は人間の意識の中にしかないが、同様に未来を指向することが出来るのも意識がなせる技である。

このようにコジェーヴが人間の主体性を放棄してしまったのは、彼の時代に最も歴史の終焉に近いとみなしたアメリカに対する失望からであると言ってよい。もともとヨーロッパ的な階級を持たないアメリカ社会では、例えばコジェーヴにしてみればマルキストであるフォードらのおかげで、比較的平等な社会ではあった。だが、彼がそこに見たのは主体性など持たない動物化した人間であった。

コジェーヴは、それに対して日本の社会は動物的ではなかったと言うが、スノビズムのために生きる人間もやはり主体的ではない。コジェーヴの描くポスト歴史の社会がディストピアにしか見えないのは、そこに人間の主体性がないからである。そして、そのような社会は、真の歴史の終わりに到達せずとも、現時点ですでに存在するということは可能である。われわれが動物化した社会に生きていないと言える保障はどこにもないし、ポストモダニストなら動物化した人間を論じたがるであろう。今われわれに必要なのは、そのような滅亡の美学に酔うのではなく、人間の主体性をいかにして回復するか再考することである。かかる主体性の回復の方法に関しては今後の課題としたい。

## 注

- 1) これについては、以下も参照。小田川大典、「『エピローグ 芸術の終焉』を読んで」、5頁。
- 2) ヘーゲル、『歴史哲学講義』、上 41 頁。
- 3) ヘーゲル、同上、上 41 頁。

- 4) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 43. (『ヘーゲル読解入門』, 244 頁。) 翻訳書について一言断っておくと、それは抄訳であり、コジェーヴの思想を知るうえで重要と思われるいくつかの箇所が未邦訳である。なお、本稿においては翻訳書を参考にはしたが、原文に当たって適宜訳を改変した。
- 5) Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 436. (『ヘーゲル読解入門』, 246 頁。)
- 6) Kojève, *ibid.*, p. 455. (同上, 258 頁。)
- 7) Kojève, *ibid.*, p. 456. (同上, 259 頁。)
- 8) デカルトが本当に神の存在を信じていたかどうかしばしば論争の種になる。神の存在証明まで行っているのであるから、我々としては少なくとも表面上は彼が神の存在を信じていたと考えるより他にない。いずれにしても、無神論者であるコジェーヴが、デカルトは神の存在を軽視していたと考えることは興味深い。
- 9) Kojève, *op. cit.*, p. 460. (前掲書, 264 頁。)
- 10) Derrida, *Spectres de Marx*, p. 120. (『マルクスの亡霊たち』, 161 頁。) 訳は邦訳を参照にしたが、原文に基づいて改変した。
- 11) Kojève, *op. cit.*, p. 437. (前掲書, 246-7 頁。)
- 12) なお、コジェーヴが *fin de l'Histoire* を平和的なものとしたことから歴史の終末という、やや呑気な響きのする訳を日本の訳者が選び、フクヤマの *the End of History* を、より深刻な響きのする歴史の終焉という訳を日本の訳者が選んだことは偶然ではないのかもしれない。
- 13) Shadia B. Drury, *Alexandre Kojève : the roots of postmodern politics*, p. 54.
- 14) 山本常朝, 『日本の名著 17 葉隠』, 58 頁。
- 15) ヘーゲル, 前掲書, 下 374 頁。
- 16) コジェーヴはあえて英語でこのように表現している。
- 17) Kojève, *op. cit.*, p. 437. (前掲書, 246 頁。)
- 18) なお、ヘーゲルが均質な国家を想定していたかどうかは明らかではない。
- 19) Auffret, *Alexandre Kojève*, p. 476. (『評伝アレクサンドル・コジェーヴ』, 495 頁。)
- 20) Kojève, *op. cit.*, p. 437. (前掲書, 247 頁。)
- 21) 浅田彰, 『「歴史の終わり」を越えて』, 40 頁。
- 22) フクヤマ, 『歴史の終わり』, 236 頁。
- 23) Kojève, *op. cit.*, pp. 429-430. (前掲書, 228 頁。)
- 24) Kojève, *ibid.*, p. 438. (同上, 234-235 頁。)
- 25) Kojève, *ibid.*, p. 531. (同上, 362 頁。)
- 26) Kojève, *ibid.*, p. 531. (同上, 363 頁。)
- 27) Kojève, *ibid.*, p. 437. (同上, 247 頁。)
- 28) このことはコジェーヴも認めていることである。Kojève, « Entretien avec Gilles Lapouge », p. 19.

### 参考文献

- Auffret, Dominique, *Alexandre Kojève*, Grasset & Fasquelle, 1990. (今野雅方訳, 『評伝アレクサンドル・コジェーヴ』, 株式会社パピルス, 2001 年。)
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993. (増田一夫訳, 『マルクスの亡霊たち』, 藤原書店, 2007 年。)
- Drury, B. Shadia, *Alexandre Kojève : the roots of postmodern politics*, St.Martin's Press, 1994.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, International Creative Management, 1992. (渡部昇一訳, 『歴史の終わり』, 三笠書房, 1992 年。)

- , *America at the Crossroads: Democracy, Power, And the Neoconservative Legacy*, Yale University Press, 2006. (会田弘継訳, 『アメリカの終わり』, 講談社, 2006年。)
- Gray, John, *False dawn : the delusions of global capitalism*, New Press, 1998. (石塚雅彦訳, 『グローバルリズムという妄想』, 日本経済新聞社, 1999年。)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. (長谷川宏訳, 『歴史哲学講義』, 岩波書店, 1994年。)
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1968. 第一版は1947年に出版されたが, 1968年に第二版が出版されるに伴い, 日本論を含んだ注が追加される。(『ヘーゲル読解入門』, 上妻精他訳, 国文社, 1987年。)
- , « Entretien avec Gilles Lapouge, “Les philosophes ne m’intéressent pas, je cherche des sages” », de Gilles Lapouge, in *La Quinzaine littéraire*, n° 53, 1-15 juillet, 1968, pp. 18-20.
- Riley, Patrick, ‘Introduction to the Reading of Alexandre Kojève’ (*Political Theory*, Vol. 9, No. 1. (Feb., 1981) p. 5-48).
- Roth, S. Michael, ‘A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History’ (*History and Theory*, Vol. 24, No. 3. (Oct., 1985), p. 293-306).
- Strauss, Leo, *On Tyranny*, University of Chicago Press, 2000. (石崎嘉彦他訳, 『僭主政治について』, 現代思潮新社, 2006年。)
- 浅田彰, 『「歴史の終わり」を越えて』, 中公文庫, 1999年。
- 安酸敏眞, 『歴史と探求 — レッシング, トレルチ, ニーバー』, 聖学院大学出版会, 2001年。
- 小田川大典, 『『エピローグ 芸術の終焉』を読んで』, 『2001年度神戸女学院 美学研究会6回例会資料, 5』, 2001年。
- 柄谷行人, 『終焉をめぐる』, 講談社, 1995年。
- 奈良本辰也編, 『日本の名著17 葉隠』, 中央公論社, 1969年。

