

# アレクサンドル・コジェーヴと今村仁司

——「プロプリエテ・ペルソネル」の問題をめぐって——

堅 田 研 一

## 1. 問題設定

アレクサンドル・コジェーヴといえは、ヘーゲルの「主人と奴隷との弁証法」を基軸にしてヘーゲル哲学の体系全体を解釈したことで有名である。のみならず彼は、「主人と奴隷との弁証法」を自らの人間学的哲学の基礎ともすることで、その理論的可能性を最大限に引き出そうとした、と評価できるだろう。

ところで、今村仁司がコジェーヴ哲学から決定的な影響を受けたことは明らかである。まず、人間を社会関係または社会形成へと突き動かす原動力としての「承認欲望」、および「承認を求める生死を賭けた闘争」の重要視。次に、社会秩序形成における「第三者」または「第三項」の重要視<sup>1)</sup>。さらに、「平等の正義」、「等価性の正義」、「公平の正義」という正義の分類の仕方。等々。

私が本稿で明らかにしたいのは、今村がコジェーヴから決定的な影響を受けながら、いかにコジェーヴ（およびヘーゲル）を「改作」したか（または「書き直し」たか）、ということである<sup>2)</sup>。そして、今村によるコジェーヴの「改作」は、コジェーヴの可能性をおそらくは誰よりも深く見抜き、実り豊かに発展させているということである。

コジェーヴの『法の現象学』<sup>3)</sup>をよく読むと、実はコジェーヴは二種類の「総合」について語っていることがわかる。一つは、よく知られているような「主人（であること）と奴隷（であること）との総合」である。そしてもう一つは、「公民であること（主人であることと奴隷であることとの総合、「普遍 (l'universel, universalité)」と「個別 (le particulier, particularité)」との総合）」と「特殊性 (le spécifique, spécificité)」との「総合」である<sup>4)</sup>。コジェーヴによれば、この「特殊性」は「プロプリエテ・ペルソネル (propriété personnelle)」に由来する。今村と『法の現象学』を翻訳しているとき、この「プロプリエテ・ペルソネル」をどう訳するか問題となった。まず、spécifique や spécificité は、particulier や particularité と区別して「特殊性」と訳することにした。そして「プロプリエテ・ペルソネル」については、今村の提案で「個人的所有」と訳することになった<sup>5)</sup>。このとき今村は、マルクスの「個人的所有」を念頭においてこの訳語を選択したことを私は覚えている。

今村においては、このマルクスの「個人的所有」は常に大きな問題であった。

## 2. 今村によるコジェーヴの改作——「承認欲望の奥にあるもの」

今村は、コジェーヴ哲学の基本原則である「承認欲望」の概念に改作を施す。この改作は、遺著となった『社会性の哲学』の「承認欲望の奥にあるもの」という項目において明言されている<sup>6)</sup>。(なお、そこではヘーゲルへの批判という形が取られているが、実際にはコジェーヴ的ヘーゲルが批判されているとみることができる。)今村は、「なぜ人間は自然的生命の否定を尊厳とみなすのであろうか。あるいは、なぜ人間は動物性の否定、動物と共有する「自己感情 (Selbstgefühl)」の放棄を人間的価値として「確信する」のであろうか」と問う。ヘーゲル = コジェーヴはこれを問うていない。「あたかもヘーゲルは、人間はそのように信じるから、そのように描くことができると言いたいかのごとくである。動物性の否定という行為はこの場合一種の経験的事実としてみなされている。けれども、どこから、どのように、自然の否定が人間特有の価値であるという観念が、あるいは尊厳や威信の観念が出てくるのかは、必ずしも明らかではない」。

今村は次のように続ける。

闘争と労働の出現順序を取り上げてみよう。ヘーゲルの構図では、まず動物性の否定があり、闘争があるのであって、労働は闘争の後に、闘争によって媒介されてはじめて登場する。闘争以前の人間はまだ人間的ではないのである。しかし自然と格闘する労働から特殊人間的なもの（精神や思考）を「演繹する」ことはできないのだろうか。（強調は原文）（『社会性の哲学』、176 頁）

今村によると、人間的なものは承認の闘争から生まれるとするヘーゲル = コジェーヴの主張は循環論ではないかという疑いがある。なぜなら、「社会形成を論じるなかで、その前提として独立自由の複数の原 - 人間を想定しているからである」（『社会性の哲学』、176 - 177 頁）。つまり、人間が承認の闘争のなかで自己の人間的価値・尊厳を確信しうるのは、すでに人間的価値・尊厳とは何かを知っているからではないか、つまりすでに人間化されているからではないか、というのである。つまり今村によると、人間は承認を求める闘争とは別の経路で人間化されるのではないか、ということになる。これを言い換えると次のようになろう。ヘーゲル = コジェーヴは、「承認欲望」を人間的なものを生む源泉であると同時に、社会形成の原動力ともみなしている。けれども、両者は区別すべきではないだろうか。ヘーゲル = コジェーヴのいう「承認欲望」とは、社会形成の原動力である。しかし、人間は別の経路で人間化される、と。

この指摘は当たっていると思う。のみならず、これはコジェーヴの思想を発展的に継承する

上で決定的に重要な指摘である。すでに示唆したように、コジェーヴはホモ・サピエンスという動物から人間が形成されるための二種類の経路を示しているように私にも思われるのである。一つは、「承認を求める闘争」における「死の恐怖」の自覚と、その克服。これは「主人」という形で現れる。これとペアになって、この恐怖を克服できずに主人に隷属した「奴隷」が、主人のために労働することによって、つまり自分の動物的欲望の充足を一時断念することによって、また自分の外部のもの労働において変形することによって、人間化される。前者をコジェーヴは「普遍」、後者を「個別」と呼ぶ。この二つの人間化はワンペアである。コジェーヴによれば、歴史とは、この普遍的主人性と個別的奴隷性とは「公民」において「総合」される過程である。

これに対して、コジェーヴはもう一つ別の人間化の経路を考えているように思われる。主人的人間性にしても、奴隷的人間性にしても、承認のための生死を賭けた闘争から生まれる。ところが、コジェーヴが明言するように、女性はこの闘争を行わない (cf. EPD 487, 487-488 note 1/568, 734 注 98)。けれども、コジェーヴにとって、女性もまた人間である。それでは、女性はどのようにして人間化されたのか。コジェーヴにとって、人間性とは自然または動物性の否定である。女性のなす自然または動物性の否定とは何であろうか。これについてコジェーヴは次のように言う。

妻は夫の人間化を媒介にして人間化される (夫は家族の外で、そして妻との相互作用とは独立に、すでに人間化されている)。夫は闘争のなかでその動物性を否定しているから、この動物性の性的側面をも否定し、彼が想像する性的タブーに従う (特に闘争との関連で——性的タブーの使命は特に男性の戦士の潜在能力を保存することである)。ところが、妻は夫が押しつけるタブーに従う。だから彼女もまたその動物性行動を否定し、したがって自分で自分を (女性的側面で、すなわち少なくとも、性的な側面で) 人間化することでそれを人間化する。女性のこの人間化は男性 (夫) によって媒介される。それはちょうど (労働による) 奴隷の人間化が主人 (と闘争) によって媒介されるのと同様である。ここから女性と奴隷とのある種の類似が出てくる。しかし闘争しなかったという事実は、闘争を放棄した (死の恐れから) という事実とは別のものである。ここに、女性と奴隷との本質的な違いがある。しかし私はここではこの点を詳論することはできない。(EPD 487-488 note 1/734 注 98)

なぜこのような二種類の人間化の経路があるのかを問わねばならない。妻は、すでに人間化された夫が課するタブーに従うことによって人間化される。この場合、なぜ妻はタブーに従うのだろうか。夫に強制されてかもしれない。けれども、奴隷のように、夫 = 主人が掻き立てる「死の恐怖」に屈することによってそれに従うのではないだろう。妻はすでに人間化

されており、人間的尊厳・価値が何であるかを知っているがゆえに、その価値を実現するタブーに従うのではないだろうか。今村の議論に従えば、これと同じことが闘争と労働による人間化にも当てはまる。承認の闘争を行う当事者はすでに人間的価値の何たるかを知っているがゆえに、その客観的確認を求めて、つまりその承認を求めて他者と闘争するのではないだろうか（参照、『社会性の哲学』、178頁）。つまり、人間とはすでに潜在的に人間化されているのである。潜在的に人間であるという意味では、男性も女性も変わらない。この潜在的な人間性が、男性の場合には承認を求める闘争という形で、女性の場合には例えばタブーに従うという形で顕在化へと向かうのだと考えられる。おそらく、このような潜在的な人間性の顕在化の仕方は他にいくつもあると思われる。（なおコジェーヴは、労働によって形成される人間性のことを「潜在的」な人間性と呼ぶこともあるが、私がここで言っている「潜在的」とは、これとは意味が異なる。）

実はコジェーヴは、「個人的所有」を基礎づける「特殊性 (spécificité)」という概念をもって、この潜在的な人間性のことを示そうとしていたのではないかと考えられる。コジェーヴによれば、「個人的所有」は「普遍等質国家」が完全に実現しても、つまり主人性と奴隷性とが公民性において完全な総合に到達したとしても、依然として残り続ける。つまり、公民が顕在的な人間なら、「個人的所有」をもった特殊な人間は、潜在的な人間である。コジェーヴはこの「個人的所有」や「特殊性」を、『法の現象学』の最終節（第70節）において、「普遍等質国家」が実現したという仮定の下で詳しく描き出している。けれども、この「個人的所有」と「特殊性」を基礎にして形成される「経済社会」を、「普遍等質国家」のいわば下部構造として捉えていたふしがある。コジェーヴは『法の現象学』第56節において次のように言う。

経済的、文化的、宗教的、その他何であれ、一つの非政治的な社会があると想定しよう。そこでは一つの法が支配しており、特定の正義の理想が、社会のメンバー間の特定の相互・行為への第三者の介入を決定している、と想定しよう。また、この社会が複数の自律的国家的間に配分されているから、社会のメンバーはすべて、同時に、これらの国家の一つの公民でもあると想定しよう。最後に、諸国家は、元来、それ自身ではこの法を自分の公民に適用しない、と想定しよう。この場合には、いま問題にしている法は潜在的にしか現実存在しない。言い換えれば、第三者の介入は抵抗できないものではない。係争当事者は、社会のメンバーであることをとりやめて、それぞれの国家の公民であることに満足することができるから、いつでも第三者の判決を免れることができるであろう。（EPD 384/450）

この社会の法が顕在的に現実存在するためには、この社会そのものが国家へと組織されね

ばならない。この国家は、この社会の正義の理想を抵抗できない仕方で適用すればよいのだから、「厳密な意味での国家あるいは「主権者」」である必要はなく、「法的連邦」であれば十分である (cf. EPD 388-389/455)。そしてまさしくコジェーヴはこの「法的連邦」を、法的な「普遍等質国家」とみなしているのである。ところで、『法の現象学』の最終節においてコジェーヴは、一切の政治的闘争が消滅する「普遍等質国家」は、「個人的所有」に基づく「経済社会」に抵抗しえない仕方で介入する裁判官 = 第三者以外のものではない、と述べる (cf. EPD 665-667/579-581)。つまり、上記の引用文で言われている「一つの非政治的な社会」とは、この「経済社会」のことだと考えることができる。さらにコジェーヴは、主人であることと奴隷であることとの「総合」に加え、この「経済社会」と「普遍等質国家」との「総合」を考えていたように思われる<sup>7)</sup>。

コジェーヴは、個人的所有を基礎づける「人間化された」身体がどのようにして人間化されるのかを語っていない。今村が、承認欲望をもつ存在はすでに人間的価値・尊厳が何であるかを知っており、人間化されていると語り、この根源的な人間化の仕方を説明するとき、その説明は、個人的所有の基礎である人間的身体の人間化の仕方の説明として捉えることができるように思われる。そしてこの捉え方は決して恣意的なものではないと考える。それは次のような理由による。次に述べるような、根源的な人間化に関する今村の説明は、今村のいう「人格的所有 (プロプリエテ・ベルソネル)」の源泉の解明にもなっている。おそらく今村は、この「人格的所有」の概念をマルクスの「個人的所有」の概念の改作とみなしている<sup>8)</sup>。そして今村は、すでに述べたように、コジェーヴの「プロプリエテ・ベルソネル」(われわれが「個人的所有」と訳しているもの)とマルクスの「個人的所有」とが繋がっていることを見抜いていたからである。

それでは、「承認欲望」の以前にあり、それを生み出す根源的な人間化についての今村の説明をみてみよう。

ヘーゲルの承認概念を借りていえば、人間の原初的存在において、人間は自己の存在を語りえない何ものかによって承認されることを欲望している。人間は自己の存在を他なる何かによって「与えられた」と感じつつ、存在している。原初的な「ある」は、人が与えられて - あると感じつつ受け取っている存在である。これを負い目の存在感情とよぶなら [……], 人間は負い目の感情に駆動されて、自己の存在を何ものかに向かって返す身振りを示す。したがって、理論的には二つの返済可能性がある。ひとつは、自分の自然的 (身体的) 生命を「返す」、すなわち自死を実行する。もうひとつは生存しつつ自己の死を物 (実物にせよ象徴的な物にせよ) に移転させながら「返す」。人間は生き続けるかぎり自死は不可能になるから、小出しの自死としての労働によって生命の返済の代理とする。これは事実上自己保存の動きである。労働は、原初的に、すでに人間的である。なぜなら、自

然的欲望によって動かされながらも、労働自身がすでに自分の存在（生命）の返済によって語りえない他者の承認を求めて労働するからである。アルカイックな社会では、「労働」にみえる対自然的活動は、近代的意味での労働ではなくて、神々の承認を求めて、犠牲を提供し、神々からの許可を得た後で土地を耕し、森で狩猟する。犠牲は動物の犠牲であるが、それは人間の犠牲の代理現象である。（強調は原文）（『社会性の哲学』、177 - 178 頁）

そして、このような原初的な労働が「所有」を生み出す。なぜなら、原初的な労働とは、「根源分割」、そしてそれから派生する無数の「線引き」の行為であるからである（参照、『抗争する人間』、196 - 197 頁）<sup>9)</sup>。線引きがなされると境界線が生まれ、こちら側と向こう側、つまり自分の所有と他人の所有とが区別されるからである。人間が生きるとは、今村によれば、このような「線引き」を繰り返すことである（参照、『社会性の哲学』、16 - 38 頁）。このような原初的な労働観が、近代的な労働観、つまり奴隸的な労働観によって覆い隠されている。今村が批判するのはまさしくこのような事態である。

### 3. コジェーヴの労働概念と今村の労働概念

今述べたような原初的な労働によって生まれる所有を今村は「人格的所有」と呼んでいる。この原初的な労働は、奴隸的な強制的な労働ではない。

ところで、コジェーヴもまた、二つの労働概念を提出していると私は考える。一つは、「普遍等質国家」の「公民」が行う、強制的・奴隸的な労働。もう一つは、「個人的所有」に基づく「経済社会」でなされる労働。コジェーヴは後者の労働について次のように言う。

一人の公民が絵を制作するとしよう。彼は自分の楽しみのためにそうするのだが、あまりにたくさん描きすぎて、絵のすべてを保存できないほどである。ところで、それらの絵を彼から取り上げる義務を負う社会の任意のメンバー〔「普遍等質国家」のメンバー、つまり「公民」としての側面における社会のメンバー——堅田による補足〕のために彼が労働したとは言うことはできない。なぜならこのメンバーは絵画を、あるいは彼の絵を好きでないこともあるからである。彼は社会としての社会のために労働するのではないし、ましてや国家のために労働するのではない。国家は彼の絵を購入する必要はない。しかし社会の他のメンバーが——その特殊性、つまり彼の「趣味」から——彼の絵を購入したいと思い、分離可能な個人的財産すなわち貨幣、彼の貨幣とその絵を交換することもありうる。（EPD 578-579/664）

好きで絵を描く行為——こういってよければ「労働」——は、強制されたものではない。

したがってそれは奴隷的な労働とは明らかに異なる。このようないわば労働によって生産された物は「個人的所有（物）」として、交換することができる。ところで、交換には、コジェーヴのいう「等価性の正義」が適用される。そして「等価」とは、有利と不利、利益と努力または労苦とが等価であることである。例えば、ある物を生産するための労苦と、その物の交換によって得られる対価とは等価である。ところが、楽しみのために絵を描くという労働は労苦ではない。だとすると、この絵の交換によって得られた対価 = 利益と何が等価なのだろうか。また、同じことだが、同じく楽しみのために絵を描く A と B について、A の絵は一億円で売れたが、B の絵は一万円でしか売れなかった、ということが起こりうる。この場合、二人の受け取る対価の違いを正当化するものは何だろうか。

おそらく、この違いを正当化しうるものは何もないと思う。だとすると、「特殊性」による、「個人的所有」を生み出す「労働」（以下、「特殊的労働」と呼ぶことにする）やその産物の交換は、等価性の正義によっては規制されない、ということになる。けれどもそれは何らかの正義の理念によって規制されるであろうし、その理念は等価性の正義に似たものであるだろう。この等価性に似た正義の理念とは、今村のいう「互酬」ではないだろうか。

#### 4. 今村の「哲学的人間学」とコジェーヴの「歴史」

以上で述べてきた点を踏まえながら、今村の「哲学的人間学」の特徴をまとめてみたい。

①聖なる存在にたいする、生かされているという感情、そこから生じる「負い目」、この「負い目」を返そうとするための自己贈与 = 自死の可能性と、この自己破壊を押しとどめようとする自己保存の性向、自己破壊と自己保存との矛盾を解決するための犠牲の作出、といういわば人間の本性に関する基本概念の系列。②自己贈与を相互に行い合うこと（つまり互酬）——これが、今村による、コジェーヴ = ヘーゲル的な「承認のための闘争」の解釈である——、この「承認のための闘争」の連鎖を断ち切り、社会を形成するために行われる犠牲作出 = 第三項排除、という社会形成に関する基本概念の系列（これは、①の人間の本性論を前提にする）。この二つの概念の系列が、今村の人間学の基礎を形成する。

以上は、人間の「本性」に基づくものであるから、すべての人間関係を必然的に貫いている。これに対して、実際の歴史の過程の展開は、偶然に大きく左右される。そもそも歴史とは、他者と他者との関係である。したがってそれは予見不可能である。したがって歴史の意味とは、事後的に、回顧的に把握する以外にはないはずである。コジェーヴの「主人と奴隷との弁証法」とは、主にこの歴史の意味の事後的な把握のための概念装置であると考えられる。けれどもそこには、それ以上の人間学的な意味がある。例えばバタイユやラカンがコジェーヴをこの方向で引き継ごうとしたと思われる。今村もまた同様である。

このように考えると、政治的・男性的な「承認のための闘争」、そしてそこから生じる主人

と奴隷との関係が歴史の展開においてまず優位を占めるということは、偶然である。すなわち、すでにこの闘争以前に（例えば今村のいうような原初的な労働によって）男性も女性も人間化されており、この人間化によって自己の人間の尊厳を確信するようになった男性が「承認のための闘争」を行い、それがその後の基軸となって歴史が展開する、と考えることができるであろう。このような偶然的な歴史の進行の裏では、人間の本性に基づく要求が必然的に働いている。それではこの両者はどのように関係するのだろうか。

コジェーヴが描き出す主人も奴隷（またはブルジョワ）も、そして両者の総合である公民もまた、承認を求める闘争から生じたのであるから、この闘争を行わない女性を排除した、男性的な人間性である。つまり、政治的には女性人間ではない。女性の人間性が承認されるのは、法の観点からである。それは次の理由による。主人たちが主人として関係する場合には、彼らは結合するだけであり、彼らの間に争い、コジェーヴの用語で言うと法が適用されるべき「相互作用」はない。奴隷たちについても同じことが言える。さらに、主人と奴隷との関係は政治的なものであり、両者の間に法的な関係はありえない。したがって、法的な関係がありうるのは、主人と主人とが主人ではない資格において、つまり「特殊」として相互作用を行う場合、または奴隷と奴隷とが奴隷ではない資格において、つまり「特殊」として相互作用を行う場合である。つまり、法が適用される、言い換えると公平無私第三者が正義の理念を適用するために介入する「相互作用」とは、「特殊」と「特殊」との関係、特殊性において捉えられた人間と人間との関係である。したがって、「主人」や「奴隷」の資格は法とは無関係なのであるから、「特殊」として行為する主人と（「特殊」として行為する）奴隷との間にも法的な関係は成立しうるのである。ところで女性は、今村の用語で言えば原初的な労働によって、すでに人間である。私はこの原初的な労働による人間性を、コジェーヴ的な「特殊性」とみなした。つまり、「特殊性」を問題とする法は、このような形で人間化された存在をすべて、したがって男性も女性もいずれも、「法的な人格」として、したがって人間的な存在として承認するのである。

ところで、国家による政治的な統治が安定的であるためには、合法的な統治、つまり法が欠かせない（参照、『社会性の哲学』、471 - 474 頁）。そして国家が法的に統治しようとするならば、女性を人間存在として承認せざるをえない。そして女性を人間存在として、つまり「法的な人格」として承認するならば、女性にも「平等の正義」や「等価性の正義」、あるいは両者の総合である「公平の正義」を適用しなければならない。ところがこれらの正義の理念は、コジェーヴによれば、主人性と奴隷性とが総合されて完全な人間性が公民性として実現されるなかで生じるものである。つまりそれらは、男性性としての人間性を前提にしているのである。けれども、歴史的な人間関係においてはまず政治が優位する以上、女性にもこれらの男性的な正義の理念を適用せざるをえない。したがって女性は、これらの正義の理念を修正しながら適用するように要求することになる。そして、女性性が特殊性のひとつの現

れであるとする、特殊性が問題となるすべての相互作用において、つまりすべての法的な相互作用において、同じことが言えると思われる。つまりすべての法的な相互作用は、適用されるべき正義の理念の修正を要求するのである。

なぜ男性的な正義の理念を（修正を前提にして）女性にも適用することができるのか。それは、男性と女性とに共通の人間化の仕方があり、正義の理念はこの人間化を保証するという面があるからであろう。そしてこの共通の人間化の仕方こそ、原初的労働、または特殊的労働であると考えられる。

コジェーヴによれば、正義の理念は、歴史的な政治的闘争から生じる。この正義の理念が、（今村によれば）人間本性に基づく相互作用、つまり特殊と特殊との相互作用に適用される。ここには、歴史的・偶然的・事実的な次元と、本質的・必然的・原理的次元との矛盾・対立をはらんだ相互関係がある。法、したがって法的な第三者が、正義の理念を修正しながら適用して特殊と特殊との争いを解決することによって、いわば暫定的にこの根本的な対立は調停されるであろう。

この解決の仕方をみてみよう。男性と女性との間には決して解消することのできない差異がある。歴史的に生成した平等の正義をこの差異にまで推し及ぼすことはできない。したがってコジェーヴによれば、この場合には等価性の正義が適用されるのだという。けれどもこの場合に適用される等価性の正義とは、いわば平等の正義の代理物であり、厳密な意味での奴隷的な等価性の正義、つまり平等の正義から独立し、自律的な等価性の正義とは異なると考えられる。そしてこの平等の正義の代理物としての等価性の正義こそ、特殊と特殊との争いに適用される正義であるとは私は考える。そしてこのような等価性の正義とは、今村のいう互酬性に基づく相互作用を規制するものにほかならないと思われる。

平等の正義の代理物としての等価性の正義においては、何と何とが等価なのだろうか。奴隷的な等価性の正義の場合には、有利と不利とが等価であった。そしてこの等価性の判断は、交換的な相互作用の当事者が主観的に行うものであった。これに対して、平等の正義の代理物としての等価性の正義の場合には、平等であるように等価性が設定されるのである。例えば、「母たること」と「兵役」とが等価であるとみなされるように（cf. EPD 315-316/372-373）。また、個人的所有物の交換において、経済法則に従った交換が等価性の正義にかなうとみなされるように<sup>10)</sup>。

## 5. 「第三項排除」の意義、「覚醒倫理」とは何か

コジェーヴは、『法の現象学』の第二部において、いかにして法的第三者が出現するのかについて考察する。ところで、結局のところ、法的第三者の役割を演じるのは国家である。ところがコジェーヴは、なぜ社会や、それが政治的に組織された国家が出現するのか、そのメ

カニズムについては問うていないように思われる。もっともコジェーヴは、レオ・シュトラウスとの論争として有名な論文「僭主政治と知恵」において、社会や国家が形成されるために「僭主」はなくてはならないものだと示唆する<sup>11)</sup>。この「僭主」が「哲学者」によって助言を受けながら統治することによって、歴史は進行する（そしてこの進行の終わりにおいて「普遍等質国家」が出現する）、とコジェーヴは言う。けれども彼は、この「僭主」が出現するメカニズムを問わない。この「僭主」は今村のいう「政治的第三者」に当たると思われるが、今村はまさしく「第三項排除」論をもって、「政治的第三者」が出現するメカニズム、つまり社会や国家が出現するメカニズムを解明する。

またコジェーヴは、経済的交換が所有、つまり所与の否定を前提にするし、所与の否定は交換という形でこそ自らを完全に実現すると言う。そしてこのような交換における貨幣の決定的役割について示唆する<sup>12)</sup>。けれども彼は、貨幣が出現するメカニズムを問うていない。今村はここでも「第三項排除」論をもってこれを解明する。

私見では、この第三項排除論は、社会形成のメカニズムを解明すると同時に、そこに「暴力」問題を原理的に解明する鍵が含まれていることを明らかにしたという点で、社会哲学史上画期的な業績である。そして例えばジャック・デリダは、「代補」の概念をもって同じ問題に取り組んだと思われる。今村はこの代補の概念と自分の第三項排除論とが同じ問題に取り組んでいることに気づいており、実際、『貨幣とは何だろうか』<sup>13)</sup>において、デリダの代補論をもって貨幣の出現を説明している。

けれども、政治、経済、法の相互関係について今村は十分に解明し切ってはいない。否、こう言ったほうが正確だろう。今村は「歴史の終わり」、及び「覚醒倫理」のプロブレマティックによって（『抗争する人間』最終章を参照せよ）、まさしくこの問題を解明しようとしていたのだ、と。この問題をわれわれが引き継ごうとするならば、コジェーヴが最良の導きの糸になる。ただしこの場合のコジェーヴとは、すでに述べてきたような、女性性と特殊性とによって批判的に捉え直されたコジェーヴである。最後にこの問題を考えてみよう。

コジェーヴによれば、歴史は、イエナの戦いにおけるナポレオンの勝利によって終わっている<sup>14)</sup>。これは、政治的な意味での歴史の終わりである。けれども法的には、歴史は終わっていない。正確に言うと、平等の正義と等価性の正義とを綜合する公平の正義が支配する「普遍等質国家」を理念的に描くことができる限りにおいて、法的な意味での歴史の終わりもまた到来していると言えるであろうが、実際には、女性性と特殊性の問題があるために、このような普遍等質国家が現実には存在することは不可能である。つまり、政治はすでに終わっており、法は、理念としては終わっているが、現実にはこの終わりは決して到来しない。そして、法がこの終わりの到来を追い求めれば求めるほど、女性的実存や特殊の実存がそこから追い出され、男性的実存（「普遍等質国家」の公民としての）と対立する。この対立を調停する必要がある。男性的実存も特殊性の一つだと考えれば、特殊性と特殊性との争いを調停

するという問題に帰着する。けれども、この観点からの処理では不十分であろう。なぜなら、男性的実存は、単なる一特殊性にとどまらず、主権的な力をもっているからである。コジェーヴがこの問題をどう処理しているのかについては、今後の検討課題としたい。しかし私見によれば、今村の「覚醒倫理」とは、まさしくこの問題に答えようとするものである。今村によれば、「歴史の終わり」——私の言葉で言えば、法的な「歴史の終わり」——において人間は、一方においては法によって完全に平等（平等かつ等価）になる。けれどもそれが「倦怠」をもたらし、そのために今度はそれを解消するために気晴らしを求め、それによって「平等と同等を破壊し、あえて格差と不平等を作り出す欲望または努力」をもつ（『抗争する人間』、246 頁）。この欲望を封じ込め、平等を維持するために今村が要求するのが「覚醒倫理」である。ところで、「歴史の終わり」において現れる、「格差と不平等」の源泉としての闘争とは、男性的実存と、女性的または特殊の実存との闘争以外にはないと思われる。

今村は『社会性の哲学』において、「覚醒倫理」について次のように書いている。

われわれの観点では、原初的存在構造に内在する自己破壊の他者への移転傾向こそが、他者犠牲を要請するものである。だからこの自己破壊の外部化を反転させ、破壊の方向を他者ではなく自己の側へふりかえ、したがって自己変容を目指すことなしには倫理はありえない。(124 頁)

自分で自分を自覚的に破壊すること、「自己変容」を目指すこと、つまり自分を自覚的に「第三項」にすること、これは、コジェーヴの観点で考えると、男性的実存と女性的または特殊の実存という、媒介項のない関係 = 闘争において自分が媒介項になろうとすること、そのために、自分が自分でないもの、つまり他者へと（男性ならば女性的または特殊の実存へと、女性または特殊な仕方実存する者にとっては男性的実存へと）可能な限り接近しようと試みることである。二つの実存は決して同一にはなりえないであろう。したがって、この接近と媒介の営みは無際限に続くことだろう。そしてそれはまさしく、「自己変容」の営みであり、それゆえに「倦怠」を解消することだろう。フーリエなら、この営みを「奇癖」と呼ぶだろう<sup>15)</sup>。今村は、フーリエを非常に高く評価していた。「第三項」をうまく使って社会秩序を構築しようとしている、と語っていたことを覚えている。

#### 注

- 1) 筆者の記憶が正しければ（この論文中の今村先生に関する回想にはすべてこの限定が当てはまるのだが）、今村は筆者に次のように語ったことがある。「第三項」という構想は自分のオリジナルだと考えていたが、コジェーヴがすでに『法の現象学』（注 3 参照）において「第三者」について語っていた、この意味でコジェーヴは先駆者だ、と。
- 2) この「改作」という考え方を今村は重視していた。

- 3) Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 1981. 邦訳として、アレクサンドル・コジェーヴ『法の現象学』、今村仁司・堅田研一訳、法政大学出版局、1996年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、EPDと略記し、最初に原書のページ数を、その後（／の後に）邦訳書のページ数を表記する。
- 4) この問題については、参照、拙稿「歴史の終わり」は無限定的に続く——コジェーヴ『法の現象学』に潜む矛盾の意味』、『愛知学院大学論叢法学研究』第49巻第1・2号（近刊）、所収。
- 5) ただし一箇所だけ、「人格的所有」と訳したところがある。邦訳書629頁を見ていただきたい（原書は546頁）。それは、この箇所では、「ペルソネル」という形容詞が、「貴族的的所有」とはつきり結びつけられているからである。「個人的所有」は、「貴族的」<sup>ベルソネル</sup>でのみあるわけではない。そこで、訳し分けたのである。
- 6) 参照、今村仁司『社会性の哲学』、岩波書店、2007年、175 - 178頁。
- 7) 『法の現象学』の最後の一文（邦訳では二文）がこれを示している。この問題については、注4で示した拙稿を参照していただきたい。
- 8) 参照、今村仁司『交易する人間——贈与と交換の人間学』、<sup>ホモ・コムニカンス</sup>講談社（選書メチエ）、2000年、261 - 268頁。
- 9) 参照、今村仁司『抗争する人間』、<sup>ホモ・ボレミクス</sup>講談社（選書メチエ）、2005年、196 - 197頁。
- 10) この点については、参照、拙稿「歴史の終わり」は無限定的に続く」（前掲注4）。
- 11) Cf. Alexandre Kojève, 'Tyrannie et Sagesse', in Léo Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, 1954. 邦訳として、アレクサンドル・コジェーヴ『僭主政治と知恵』、レオ・シュトラウス『僭主政治について（下）』、石崎嘉彦、他訳、現代思潮新社、2007年、所収。
- 12) とりわけ次の記述を参照せよ。「交換の対象として、すなわち<sup>hic et nunc</sup>ここといまから分離されたものとして、労働する者の<sup>hic et nunc</sup>ここといまからも彼自身の素材的内容の<sup>hic et nunc</sup>ここといまからも分離されたものとしての労働の生産物は、結局は貨幣または価値として現実化し開示される」（強調は原文）（EPD 527/609）。
- 13) 今村仁司『貨幣とは何だろうか』、筑摩書房（ちくま新書）、1994年。
- 14) Cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 436. 邦訳として、アレクサンドル・コジェーヴ『ヘーゲル読解入門』、上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年、245 - 246頁。
- 15) 参照、シモーヌ・ドゥブー『フーリエのユートピア』、今村仁司監訳、今村仁司・大谷進介・堅田研一・勝田千恵子・中村典子・安川慶治訳、平凡社、1993年。