

フランスにおけるヘーゲル〔抄〕

ジョルジュ・カンギレム
丸山 真幸 訳・解題

フランスにおいてヘーゲル研究の状況を変えた出来事とは、ジャン・イポリットの手になる翻訳出版であった。それは『精神現象学』の、はじめての仏訳出版である（第一巻は一九三九年、第二巻は一九四一年）。今度こそようやくのこと、ヘーゲル研究に対する関心や意欲を抱いていた向きには、ヘーゲル弁証法との対峙が叶うこととなった。この翻訳の仕事において敬服すべきなのは、膨大な仕事の成果であるその忠実さという本質的価値と同じく、そうした仕事が証し立てる著者の誠実さである。すなわち、ヘーゲル思想を解明しようと望む著者が手をつけたのは、あらゆる潜在的読者に対して、まずはヘーゲル特有の言廻しを知ってもらい、次いで事実を踏まえた上で、その後それをもとに提示される解釈を判断してもらうことであった。人々がこの仕事の価値に気づく機会は、きわめて稀である。今日、あまりにしばしば、哲学的独創性なるものとは、難解なままである著作に対する参照をほとんど示しもせず利用することを意味している。もし仮に^{エスプリ}風＝精神がこの世に佇むのに単一言語を用いるのであれば、〔つまり言語の問題がなく万人がヘーゲルを読めるのであれば、哲学的独創性なるものを誇る者たちの〕名声の広がり方はもっと限られているだろうと考えられる⁽¹⁾。

* * *

一九四六年に、J・イポリットは『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』に関する仕事を博士論文として提出した⁽²⁾。この著作は大学界限ではこれ以上ないほどの支持を得たものの、ヘーゲル思想に関してそれなりの見識がある専門家や素人愛好家の中には、戸惑いを感じた者もあったようだ。その理由

はもしかすると、ニエル神父の『ヘーゲル体系^マにおける媒介^マについて』の数ヵ月後、A・コジューヴの『ヘーゲル読解入門』の数ヶ月前に出版が重なるというまったくの偶然に求められるかもしれない。もしこの三揃^{トリブ}いの出版、このヘーゲル関連著作の競合という事象が、われわれがこれから解釈しようと試みる何らかの必然性に呼応するのだとしても、それでも出版の順番は純粋な出来事の範疇である。ところでJ・イポリットを読んでみると、彼が案じていたのは、まずは『精神現象学』の読者のための導きの糸を提供することであり、次いで著作が読まれるべき意味を単に確定することであるというのがわかる。つまり彼は少なくともヘーゲルの解釈と同じ程度には、その紹介に努めているのだ。この野心は、慎ましやかであり誠実であるように見える。それはまた実際のところ、知的であり生産的でもある。本当のことをいえば、ヘーゲルはフランス人にとってデカルトやカントがそうであるようには、理解されはしないまでも長いことお馴染みの著者というわけではない。哲学者であれごく少数の人々にしか、ヘーゲルが語ったことは正確に知られてはいない。それゆえ重要なのは、あれやこれやの底意^{アリエール＝パンセ}とはいわないまでも、あれやこれやの思想^{パンセ}をヘーゲルに与えてしまう前に、彼に聴衆を獲得させることであった。今日では、ある夢の物語の顕在内容を疑わしいと感じた精神分析家がそうするようにして、ヘーゲル思想の「具体的現実」の調査へといとも簡単に向かえる。ヘーゲルが「これ」を語っているときは「あれ」と理解しなければならぬなどと、われわれに何とも平然と告げに来る向きさえある始末だ。それはたとえば、彼が「知」を語るときは「ヘーゲル体系」と理解せよ、彼が「絶対者」を語るときは「ナポレオン」と理解せよ、彼が「弁証法」を語るときは「階級闘争」と理解せよ、といった風に。要するに、ヘーゲルは単に解くべき謎というばかりか、預言者でもあるということなのだろう。たしかにこの種の実践において、すべての試みに価値があるというわけではないし、チャン・デュク・タオ氏の論文「『精神現象学』とその現実の内容」⁽³⁾と比べた場合、コジューヴ氏の仕事が飛び抜けているというのを認めるのにやぶさかではない。それというのも、今日では哲学者は、自らの先達と同時に自分自身を「政治参加^{アンガジュ}」させるきらいがありすぎるように見えるからである。たとえばデカルトに対しては、どのようなアンガジュマンであれば求められないというのだろうか。ヘーゲルについていえば、今日のフランスにおいて彼が提起する——あるいはむしろ、人々によって提起される——問題とは、次のようなものになる。すなわち、『精神現象学』においてその各段階を叙述し収支を報告すると主張される、そうした世界史〔＝普遍的な歴史〕

の意味を意識として捉えることから帰結するのは、キリスト教信仰を更新し強化することなのだろうか、それともマルクス主義者の、より厳密には共産主義者のイデオロギ的の諸命題および政治的戦略の有効性を認めることなのだろうか、という。

このように提起された問題を通して、自らの発言を正当化するためにおそらく少なくとも主張されているのは、人間状況一般の現代的意義アクチュアリテであるようにわれわれには思われる。その根本的諸様相のいくつかを、ヘーゲルは解明しようと試みているのである。だがわれわれが自問しなければならないのは、ヘーゲルのそのような占有、そのような動員は、諸々の事柄に対する単なる迎合とは別物であるのか否か、それ以上のものであるのか否かという点である。そしてそれらの事柄に対する判断を下すためには、真正な哲学的思考であればむしろきっぱりと、もちろん方法論的に、それらに同意を与えないでおくべきであるように思える。そのときよりよく理解されるのは、どうしてその『精神現象学』注釈における J・イポリットの姿勢は、ある者たちを程度の差こそあれ苛立たせるのだろうか、ということである。すなわち、ヘーゲル主義の現実の内容を探し求めるのは、ただ単にヘーゲル主義を自分の網に捕まえた上で網の目が丈夫なことを売り込むためにだけ、といった者たちを。「誠実な教授にして不偏不党の歴史家である彼（イポリット氏）は、ヘーゲル右派と左派どちらかの選択を拒んでおり、そうした選択の気がかりをわれわれに任せ切りである」と語るのは、フェサル神父である⁽⁴⁾。「イポリット氏の著作は、空虚の中で終わっているように見える。この重厚な研究には、著者個人の結論が見当たらない……。われわれが立ち会っているのは、模範的な大学の仕事である……。イポリット氏にとっては、歴史の彼方には何もありません。なぜなら精神とは、それが有する現在から身を引き離すことができるという可能性のおかげで、歴史をつくり出す行為だからであるという。精神の否定性が、歴史の唯一の原理なのである。すなわち、人間の問題というもの自身に答えをもっているということだ。歴史は、危機に瀕している。イポリット氏が神の存在を受け入れているのか否かということ、われわれが決定できる手がかりは何一つない」。このように書くのは、ニエル神父である⁽⁵⁾。実際のところ、J・イポリットが神の存在を信じているのか否かといったことはニエル神父にとってはどうでもよく、重要なのは、イポリットがもし仮にキリスト教信者であるとすれば自ずとヘーゲルのうちに道を発見するに至るのか、という点である。その道とは、フェサル神父の言葉を借りれば、「歴史的であるとの同じく永遠不変であ

るキリスト教の諸真理に対して十全たる現代的意義を与え返すための、最も見事な道」である。イポリットが反論を返しているとしても、それをわれわれは追い切れていないことを認めよう。彼が反論を返していないというのであれば、それを差し出すのはわれわれの仕事ではない。それでもわれわれにできることは、大学的な慎重さと人が呼ぶものの意味を、より果敢な者たちを彼らの果敢さの果てまで辿ることで、把握しようと試みることなのである。

A・コジェーヴとともに、以下のように仮定してみよう。ヘーゲルは無神論者であり、ヘーゲル哲学は完全な人間主義であると。そして、精神現象学の終局において獲得される知のうちに人間の歴史を閉じる絶対意識とは、最後の審判の使者たるヘーゲルその人のことであると。この場合、コジェーヴ氏の卓越した仕事にいかなる意味を与えなければならないのだろうか。その仕事は、ヘーゲル体系の付帯現象といったものではありえない。なぜならそれはあまりに頻繁にヘーゲルから離れ、そこで誤謬をいくつか指摘しているからだ（とりわけ、一元論的臆見を）。ところでコジェーヴ氏がきわめて的確に語るように、誤謬が存在する限り歴史は終わらないのである。なぜなら否定性が批判や闘争として、破壊的であると同時に創造的であるその営為を継続しているのであるから。コジェーヴ氏の書物が、フランスにおけるヘーゲルの活発な影響の「歴史的契機」として——社交辞令でなく、われわれはそうだと考えている——存在しているという事実は、その点において、ヘーゲル思想に対してコジェーヴが認めた現実の内容とは矛盾していることになる。彼はこのヘーゲル思想を、半ば気狂いじみたものとして示しているのである。コジェーヴ氏はヘーゲルのうちに多くの——一部の人たちからすれば、あまりに多すぎる——マルクスを発見した。しかしもしヘーゲルがすでにマルクスであるのだとすれば、なぜマルクスはヘーゲルの観念論的幻影を暴き出す必要以上のさらなる義務を、強く感じたのだろうか。要するに、もしコジェーヴがヘーゲルの隠された思想を本当に読んだというのであれば、コジェーヴも含むヘーゲル・マルクス以降の人間および思想の全歴史は、ヘーゲルの用語では説明不可能になってしまうのではないだろうか。ヘーゲルに向けてではなく、一九四七年のフランス人に向けて書かれた『ヘーゲル読解入門』が一九四七年にまさにもちうるヘーゲル的意味とは、何なのだろうか。

フェサール神父とともに、以下のように仮定してみよう。コジェーヴの解釈を前にして、マルクス主義者やトロツキー主義者や共産主義者の憤慨した反応が証し立てていることは、ヘーゲルの有神論的立場なのであり、なぜならもしヘーゲルが有神論者でなければ、マルクス主義はその意味を失ってし

まい、マルクス主義者は時間を無駄にしていることになるからだ。しかしそれでも、他方では、他の多くのテキストと同じ程度には両義的であるヘーゲルのテキストのいくつかに依拠したならば、ヘーゲルは人間の根本的有限性を信じていないということが証明されたのだろうか。哲学の歴史、哲学的批判は、いまや贅辞か非難かといった論法に依拠しようとしているのだろうか。そうした論法に動じないでいることが大学的であるというのであれば、「大学的思考と方法万歳！」といおうではないか。もっと先までゆき、ニエル神父が述べているように、以下のように想定してみよう⁽⁶⁾。集団的な知的作業を五十年間積み重ねた後、ヘーゲル思想を自家菜籠中のものとし、無神論的解釈とキリスト教的解釈のうちどちらが正しいのかと——前もって調べておけば、私には馬鹿らしいとしか思えないが——ようやくのこと決定できるようになったのである。その場合にイポリットの功績は、彼の読者、未来のヘーゲル注釈者に対して、彼がしたのとは別様に応じる——なぜなら彼は控え目にはあるが、しかしはっきりと応じたのであるから——気がかりを残さなかった、ということになるのだろうか。要するに彼が非難されたのは、旗幟を鮮明にしていないからというよりも、一つの党派を選んでいないからであり、棄権することで歴史を研究しているからであり、そうすることで歴史をつくり出しているからなのだ。このことから帰結されるのは、彼に対する非難は、彼がヘーゲルでないということであるか、そうでなければ彼のヘーゲルを仕立て上げていないということになる。しかし、彼らの批判はヘーゲルなのだろうか。そして彼らが自分のヘーゲルを仕立て上げているとすれば、それは彼らがヘーゲルにかこつけて自ら提起している諸問題に対する答えは、ヘーゲルのうちには存在しないからである。そうであれば、ヘーゲルをイポリットのうちに見出さなかったという理由で、どうしてイポリットを非難するのだろうか。

フェサル神父のように、ヘーゲル主義の中心を占める問題を提起してみよう。すなわち、「ヘーゲルが概念と同一視している時間の本性とは、正確には何なのだろうか」と⁽⁷⁾。この問題に寄せては、「対立する諸要素を集めるだけで済ませている」イポリット氏であるが、コジェーヴ氏のほうでは明快かつ饒舌に扱っている（三三六—四一一頁〔一六三—二二三頁——ただし、原書の三八一—四一一頁の部分は未訳〕）。それは、人間的歴史の意義という問題である。コジェーヴ氏によれば、自然の時間と人間の時間は根本的に分離しなければならない。後者だけが歴史的なものであり、人間だけが歴史をつくり出すのである。というのも、人間はあらゆる所与に対する否定的行為に

よって自らを実現するのであるから。そしてその行為の名前が、労働なのである。したがって、歴史の終わりは人間的行為の終わりである。自然と和解した人間はそのとき、もはや幸福な人間以外の何ものでもなくなる。人間はそこでは、宇宙規模の出来事でも生物学的な偶発事でもない。「歴史は、人間がもはや言葉の強い意味において行動しなくなったときに停止する。それはすなわち、もはや自然的社会的所与を、血塗れた闘争や創造的労働によって否定せず変容させないということである」（四六五頁〔二七三頁〕）。マルクス主義者であれば、階級闘争が廃絶されたときに〔歴史は停止する〕、と述べるだろう（四三五頁、注〔二九四頁〕）。

厳密さでもってと同じく力技でもって展開されたテーゼをこのように要約してしまうと、たしかに簡潔すぎるかもしれないが、われわれには疑問がいくつ湧いてくる。コジェーヴ氏が幾度となく強調するのは、人間的時間は生物学的時間でも宇宙規模の時間でもないという事実である。というのも、人間とは投企であり、生命とは記憶であり、世界とは現前であるのだから（三六七頁、注一〔二一六頁〕）。存在は自己に対して同一的に存在しており、それは空間である。人間なるものは存在せず、永遠に自己自身を否定しつつ、自ら時間となる。というわけで、コジェーヴ氏は幾度となく二元論を擁護する羽目に陥る。彼によれば、自然の弁証法は存在せず、あるのは人間の弁証法だけということだ。現実的なもの、具体的なものの弁証法について語りうるのは、それでもそこには人間が包摂されているからである。しかしそうした一切を「ヘーゲルは語っていない」とは、コジェーヴ氏のはっきりと認めるところである（三七八頁〔二一一頁〕）⁽⁸⁾。それと反対のことさえ、ヘーゲルは語っているのである。そしてこうした理由から、コジェーヴ氏はあまりに軽々と、ヘーゲル体系から宇宙論哲学や生命論哲学といった自然哲学全体を投げ出すに至っている。ヘーゲルが『エンツェクロペディ』において——すなわち、『精神現象学』の十年後に——否定性を自然存在そのもののうちに導入しているのを認めた後、コジェーヴ氏は次のような決断を下すのである。すなわち、「私は個人的に『精神現象学』の観点を共有しており、存在の自然存在の弁証法は認めない」と（四七二頁、注〔三四七頁〕）。そうであるとすればわれわれのほうでは、人間、精神、歴史を同一視し、歴史と自然、自由と同一性を根本的に分離することで、コジェーヴ氏は哲学上の伝統的問題を、すなわち人間における自然と自由の諸関係という問題を回避していないとは考えていないのかと、尋ねてみたくなる。彼が述べるには、人間は単に自然的である一切と本質的に異なっている（四八〇頁〔二九二頁〕）。

これに同意することは、人間は自然的でもあるということを否定するものではない。しかしそれでも人間の歴史は、生物圏における太陽系の何ものかである。そして、哲学的伝統主義に染まっているとはいえ、われわれの疑問には一つの意味がそなわるとわれわれが信じるにあたってその根拠としているものは、自然と人間における弁証法の一元論を認めた廉でヘーゲルを非難し、未来の哲学的課題として二元論の練り上げを告知するにあたって、コジェーヴ氏は自分の先達として、ハイデガーを認めている点である。そして……カントを（四八三頁、注〔三五〇－三五一頁〕）。

コジェーヴ氏の立場の難しさがまさにここにあるとすれば、このことは、明らかに他の諸目的以上に『精神現象学』の現実の内容を、すなわちマルクス主義的内容を読みとることにコジェーヴ氏よりもはるかにご執心であるヘーゲル解釈者が気づいたことである。チャン・デュク・タオ氏は先に引用した論文の最後のところで、次のように書いている。「二元論を擁護することで……コジェーヴ氏はヘーゲルの地平の外部へと、決然たるさまでその身を定めている……。人間と自然の絶対的分離が実際のところ到達するのは、宗教の急激なぶり返しへと門戸を開く、そうした唯心論の新しい形態なのである」。これが、ニエル神父を自身の言葉で育んだ廉で告発されたコジェーヴ氏である。われわれには、論理の進め方の巧妙さが見てとれる。コジェーヴ氏の綱領^{プログラム}を遂行するには、すなわちヘーゲル主義をある厳密な人間主義とするには、自然主義まで下ってゆき、自然はその対立物たる精神に移行するという、そして普遍的である弁証法的運動の流れは下から上に進行するということを肯定しなければならない。「自然は、それに固有なものである弁証法を介して精神となる」。われわれは、この明瞭なまでに不明瞭である命題を理解したと考えている。すなわち、ヘーゲルの弁証法のような一元論的弁証法が必要であるが、しかしマルクス、エンゲルス、スターリンの弁証法のような唯物論的弁証法が必要であるということだ。たしかにこの解決策は、指摘するだけのことなら具体的に展開させるよりも簡単であるし、実直な人士からすれば口先だけのものに映るかもしれないが、このことは、問題の論文の冒頭に『現代』誌の編集部によって付された注記を通して、丁重に表明された留保^{レ・タン・モデルス}が示すものである。「[唯物論]という語、自然に[固有である]弁証法の理念は……この思想[ヘーゲルの思想]を説明するのに最適なのであり、これこそが、われわれがやがて自問するところのものとなる……」。実際のところ、この雑誌において、サルトルがその論文「唯物論と革命」の中で以下のように書いていたことを、どうすれば忘れられるという

のだろうか。すなわち、「われわれ^{マテリアリスト}唯物論者は善意もなしに、「物質」^{マティエール}という横滑りし矛盾するような概念を構築した。それは自らの欲求にしたがって、ときにこの上なく貧しい抽象となり、ときにこの上なく豊かな具体的全体性となる。唯物論者は一方から他方に跳躍し、一方を他方によって覆い隠すのだ」〔一一七頁〕⁹⁾。

われわれがそのサンプルをいくつか指し示したばかりである、果敢さのうちに見られるこうした緊張を通して、節度^{ムズョール}というものに対する評価が浮かび上がってくる。イポリットとともに、注釈の基調が変わるのだ。所与の問題に関して、彼はしばしば書くようになる。「したがって、ヘーゲルの解決策とは何なのだろうか。告白してみよう、きわめて難しいことは、決定することなのだ」。そしてどのような理由から、誰にもましてヘーゲルこそが、その教義のあらゆる点において、プラトン、デカルト、カント、あるいはトマス・アキナス、ドゥンス・スコトゥスよりも明快だというのだろうか。ヘーゲルの暗示に満ちた、あるいはタイトな思想を、確信をもって注釈し展開できると自ら信じるあらゆる点に関して、イポリットは慎ましやかにであるが、他の論者と同じくらい決然たるさまで、同じくらい明快に注釈し展開するのである。自己意識、欲望、承認への欲望、主と奴の弁証法といったものをめぐるイポリットの注釈とコジェーヴの注釈の比較では、コジェーヴはより能弁であり、イポリットはよりテキストの近くに留まっている。しかし、解明することが問題なのはヘーゲルではないのだろうか。いずれにせよ、私はここで注釈者のあいだに存する相違点を明らかにすることはできない。私がそこから引き出す結論は、イポリットの方法には、読者を著者その人へと送り返すというこの補足的な長所がそなわっているということである。実際にコジェーヴの解釈は、もしわれわれがイポリットの手になる『精神現象学』の翻訳を用意できているのでなければ、単にコジェーヴ氏がヘーゲルの読書によって着想を得たアイデアを知りたいと思っているというのではなく、ヘーゲルを理解したいと思っているフランスの読者にとっては無用の長物となってしまうだろう、といった按配なのである。

これに対して、ヘーゲル哲学における二元論の問題については、コジェーヴとイポリットのあいだの相違点が私には見てとれる。コジェーヴは、すでに見たように、ヘーゲルに対してその一元論的臆見を非難している。イポリットはそれどころか、ヘーゲルは二元論であるとの結論を下しているが、「しかしこの二元論は、二つの実体を並置したものではない」(五八一頁〔四〇一頁])。見解を表明するいかなる権限も自分にはないことはわかっていると、

私は告白しておきたい。しかしそれでも私が進んで注意を促したいと思うのは、ヘーゲルの二元論をイポリットが信じているという理由によるのかもしれないが、疎外概念に負けず劣らず重要な概念を彼が分析するにあたって、コジェーヴよりもはるかに成功しているという点である。ところでコジェーヴが自らの注釈の中心に置いているこの問題に対する答えを探し求めなければならないように思えるのは、まさに疎外のメカニズムのうちででないのではないかといぶかる向きもあるかもしれない。すなわち、どのようにしてヘーゲルは、ときに生命を歴史から除外したり、ときに生命と精神を歴史のうちで連続性のもとに置いたりとすることができているのだろうか、と。コジェーヴ氏が述べるには、生命とは記憶であり、人間とは投企である。しかし記憶とは、受容と統合の単純なメカニズムなのだろうか、それともすでに何らかの仕方で、そこでは習慣すなわち疎外と突然変異すなわち創造が互いに制限され合う、そうした弁証法的過程プロセスなのだろうか。精神が自らのことを歴史であると気づかされるのは、習慣における自らの疎外から快復＝止揚することを通してである〔en se relevant〕。このようにして歴史と生命は、並置された部分として現れることを止めているように思えるので、ヘーゲルの一元論は、コジェーヴがその定式化に十分尽力しなかったとヘーゲルを非難したところの二元論と、それほど隔っているものではないということが認められるのではないだろうか。

ニエル神父とフェサル神父がわざわざ着目した問題についていえば、それはヘーゲルの宗教は神秘主義なのかそれとも人間主義なのかというものがある。イポリットはその難しさを長々と説明した後、人間主義的な解釈の立場をとる。「とりわけ、われわれにとって、ヘーゲル思想の特徴と思われるものは、キリスト教の偉大なる二元論（彼岸と此岸の二元論）を克服しようとする彼の努力である。宗教の弁証法の目的は、世界内精神と絶対精神との完全なる和解に到達することではないだろうか。ところがこの場合には、もはや歴史の生成の過程のほかにはいかなる超越も存在しないのである。こうした状態においては、ヘーゲルの思想は——いくつかの定式の存在にもかかわらず——、宗教とはきわめて離れたものであるように見える。現象学全体は、「垂直方向の超越」をある「水平方向の超越」に還元しようとする英雄的な努力のように思われるわけである」（五二五頁、注〔四二八—四二九頁〕）。この解釈の後では、イポリットが神の存在を認めているのか否かが不明なことなどどうでもよい。なすべきなのは、イポリットが当の問題について個人的に考えている事柄を知ることなのだろうか、それともヘーゲルがそれにつ

いて考えることができたといポリットが考えている事柄なのだろうか。

イポリットがリスクを拒んでいるとして非難されるとき、そこで単純に忘れられているのは、彼はニエル神父が彼を非難する事柄を、すなわち彼の客観性への努力を非難されるというリスク——今日、これはリスクなのであるから——を冒すことを望んだ、という点である。実際のところイポリットは、それに加えて、彼が他の論者に負けず劣らず「解釈する」ことがまったく可能であり、そしてヘーゲル主義を後の時代になって施された変更と突き合わせる場合でも、ヘーゲル弁証法の意味と内容を探求することがまったく可能であることを示したのである⁽¹⁰⁾。しかし結局のところ、ある哲学的な仕事から人は何を期待するのだろうか。それが教条主義的な仕方、ある研究の諸成果をわれわれに提供してくれるということなのだろうか、それともわれわれの仕事をサポートすることで、われわれを支援してくれるということなのだろうか。管見では、J・イポリットの仕事にそなわる計り知れない功績とは、ヘーゲルをフランス人の読書環境に輸入し、またそれと同じようにフランス人をヘーゲルの読解へと赴かせたことであり、そのことによって、数多の具体的な哲学的問題を開かれたものにしたことなのである。

原注

- (1)『精神現象学』以降、ヘーゲルのそれ以外の主要著作は、S・ジャンケレヴィッチ博士によって翻訳された。『美学』（オビエ出版、一九四四年）、『論理学』（オビエ出版、一九四九年）。『神の存在証明』に関して書かれたものは、H・ニエルによって翻訳された（オビエ出版、一九四七年）。
- (2)その後J・イポリットは、フランスにおけるヘーゲル注釈を『ヘーゲル歴史哲学序説』（リヴィエール出版、一九四八年）によって重ねている。
- (3)『現代』誌、一九四八年九月。
- (4)「二人のヘーゲル精神現象学解釈者」、『エチュード』誌、一九四七年一二月。
- (5)「ヘーゲルの解釈」、『クリティック』誌、一九四七年一二月。
- (6)前掲論文。
- (7)前掲論文。
- (8)強調は、われわれによるもの。
- (9)『現代』誌、一九四六年六月。F・アルキエは同誌において、「唯物論かデカルト主義か」という論文を発表していた（一九四六年五月）。彼はそこで、「唯物論者であろうと望むのであれば、まず物質を定義しなければならない」と書いていた。J = P・サルトルとF・アルキエはこの点に

関して、ヘーゲル思想の現実の内容を弁証法的唯物論の教義を通して探し求める者たちよりも、ヘーゲル思想に近いようにわれわれには思われる。啓蒙の分裂の所産としての唯物論に関する、ヘーゲルのテキストを再読せよ。『精神現象学』、イボリット訳、第二巻、一二三―一二五頁〔一六八―一七二頁〕。

- (10) 「ヘーゲル精神現象学における実存」、『ドイツ研究』誌、一九四六年四―六月、「マルクス主義と哲学」、『社会主義雑誌』、一九四六年十一月、「ヘーゲル精神現象学における人間の状況」、『現代』誌、一九四七年四月。

訳者注記

本文中に割注としてページ数を挿し入れた日本語訳の出典は、以下の通りである。ただし、文脈に合わせて訳文を変更させていただいた部分もあることをお断りしておく。

- 一、イボリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造（下）』、市倉宏祐訳、岩波書店、一九七三年。
- 二、コジェーヴ『ヘーゲル読解入門——『精神現象学』を読む』、上妻精・今野雅方訳、国文社、一九八七年。
- 三、サルトル「唯物論と革命」、多田道太郎・矢内原伊作訳、『哲学・言語論集』所収、人文書院、二〇〇一年、九六―一六四頁、二三三―二三八頁（原注・訳注）。
- 四、ヘーゲル『精神現象学（下）』、樫山欽四郎訳、平凡社ライブラリー、一九九七年。

解題 一九四七年のヘーゲル

「仮に意味の歴史の全体が、絵図のある点においては、奴隷という形象によって集約され表象されるとしても、仮にヘーゲルの言説や——コジェーヴが語っているような——その〈論理〉、その〈書物〉が奴隷的な言語（奴隷の言語）、すなわち労働の言語（労働する者の言語）であるのだとしても、それらは右から左へ、あるいは左から右へ読むことが可能であり、また、反動的な運動としても革命的な運動としても読むことが可能である。あるいは、同時に反動的かつ革命的なものとして読むことも可能なのである⁽¹⁾」。

本訳稿は、Georges Canguilhem, « Hegel en France », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 28, n° 4, 1948-1949, pp. 282-297 をもとにした抄訳である。この論考「フランスにおけるヘーゲル」は、戦後直後のフランスにおける思想的布置をヘーゲル受容の側面から同時代的に証言しているという資料的価値がありながら、日本語の環境で言及される例がほとんどないように見えるため、機会を見つけて是非とも訳出したいと思っていたものである。ただし全訳ではないという点に関しては、一言お断りを入れておきたい。というのも、初出からおよそ四十年後の一九九一年に「ヘーゲルと『精神現象学』」というテーマを特集した『マガジヌ・リテレール』誌では、導入と結びの部分が割愛され、イポリットやコジェーヴに対する記述を中心とした抜粋が再録された。紙幅の都合上とはいえ、決して恣意的なカットしたというわけではなく、訳出箇所はあくまでこの『マガジヌ・リテレール』版にしたがっていることをご理解いただければ幸いである。

このカンギレムによる報告が訳者にとって何よりも新鮮に映ったところは、一九四七年に出版された『ヘーゲル読解入門』のコジェーヴが中心に配されるヘーゲル受容とはいささか異なる構図を証言してくれている点である。そのとき、たしかにコジェーヴよりは地味かもしれないがもう一人の主

役として登場するのが、イポリットなのである。

以下で私たちは、この「フランスにおけるヘーゲル」をとり囲む知的文脈を、過度に蛇足的にならないようにと気をつけながら補足してみたい。そしてそのようにしてコジエーヴの相対化がなされた末に、はたしてどのようなヘーゲル（の可能性）が出現するのだろうか⁽²⁾。

フランスにおけるヘーゲル復活

まず、再録にさいしてリードとして付されたフランソワ・エヴァルドによる一文を訳出しておこう。そこからは、「フランスにおけるヘーゲル」が書かれた経緯がうかがえることだろう。

それは、戦後すぐのことであった。当時ジョルジュ・カンギレムはストラスブール大学で、ジャン・カヴァイエス担当講座の後任教授であった。『精神現象学』の果敢な翻訳者であるジャン・イポリットは同じ大学で、哲学史の授業担当の助教授として教鞭をとっていたのである。

一九四六年、ジャン・イポリットはその博士論文『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』を出版した。これを機に、牧師でありストラスブール大学神学部の教授であるロジェ・メールは、自ら主幹を務めていた『哲学史・宗教史雑誌』のために論文を一つジョルジュ・カンギレムへと依頼したのである。彼はその論文の中で、『精神現象学』に関するジャン・イポリットの仕事の重要性和意義を、フランスにおける『精神現象学』受容史の中に挿し入れることで明かしている。同誌の一九四八―四九年配本第四号に発表されたこの論文は、戦後の国土解放期に『精神現象学』のヘーゲル解釈をめぐってなされたフランスの哲学的議論における、ジャン・イポリットの仕事の貢献をはっきりとさせている。われわれはここに、ジャン・イポリットに充てられた部分を掲載する⁽³⁾。

著者のジョルジュ・カンギレムは、一九〇四年生まれのフランスの哲学者である（九五年歿）。後に科学史や科学認識論に関する著作で知られることになる大人物であるが、高等師範学校生の同期には、社会学者のレーモン・アロンや哲学者のジャン＝ポール・サルトルや作家のポール・ニザンが在籍していた⁽⁴⁾。

さて、当の「フランスにおけるヘーゲル」である。それが書かれた大まか

な時代的背景としては、ルカーチの書名『実存主義かマルクス主義か』（フランス語版の出版は一九四八年）に象徴される潮流が挙げられるだろう。つまり、戦後のこの時期を代表する二大思潮であった「実存主義」と「マルクス主義」に共通する源泉としてのヘーゲルが、遡ったかたちで改めて耳目を集めていたのである。次に掲げるものは、美学者ミケル・デュフレンヌによる「ジャン・イポリットの博士論文について」（一九四七年九月）と題された文章の書き出しの部分であるが、まさしくそうした事情の同時代的な証言を与えてくれている。

ヘーゲル主義は、この一世紀来あれほどまで深くドイツ思想に浸透しているが、いまではフランス思想によって発見されている。フランス思想は、依然として廻り道を経ることによってしかヘーゲル主義に到達していない。なぜならマルクス主義や実存主義のようなそれと別の哲学が依拠しているのは、ヘーゲル主義だからだ⁽⁵⁾。

本訳稿では割愛されている冒頭の導入部分で、カンギレム自身でもそうした戦後直後のマルクス主義・実存主義からヘーゲルへという思想的な基調を指摘している。次いで彼はフランスにおけるヘーゲル受容を、現代フランスにおいてヘーゲルが注目される端緒となったジャン・ヴァール『ヘーゲルにおける不幸の意識』（一九二九年）まで小史的に辿り直し（そのさい高等師範学校における、図書館長まで務めた社会主義者の司書リュシアン・エールの存在と、アランの講義に触れることを忘れない⁽⁶⁾）、戦後の「ヘーゲルルネッサンス復活」と呼ばれる当時の状況までもってくる。そこで主要なアクターとして中心に置かれるのが、ジャン・イポリット（一九〇七―六八年）とアレクサンドル・コジェーヴ（一九〇二―六八年）なのである。

解釈者コジェーヴ

まず、コジェーヴである。フランスのヘーゲル受容におけるコジェーヴの重要性は、いまでは当然の前提として広く共有されているのではないだろうか。たしかにそれが後の時代にいつそうのこと強化された「神話」という側面も否めないが、それでもコジェーヴがヘーゲルをとり巻くそれ以前の光景を一変させた一人であったことは誰もが認めざるをえないはずだ⁽⁷⁾。具体的には、彼は『精神現象学』をもとに、マルクス主義的に捉えた「主と奴の弁

証法」をそれとして主題化することで無神論的ヘーゲル像を抽出し、さらにはその先に控えるものとして、あの有名な「歴史の終わり fin de l'histoire」という独自の歴史哲学的ないしは政治的構想を積極的に展開してゆくのであった。コジェーヴは、人間一般というよりも階級的人間がアクターとなって活躍する歴史の舞台をヘーゲルのうちに読み込んだのである。そしてこの「解釈」が、さまざまに問題とされることになる。

一九〇五年にロシアで生まれたアレクサンドル・コジェーヴニコフは、ロシア革命につづく混乱のためかの地から避難し、ドイツで学んだ後、フランスに身を落ち着かせる。同地で帰化し、私たちにとって馴染みのある名前「コジェーヴ」となる。このロシア人移民は、高等研究実習院（エコール・プラティック・デ・オート・ゼチュード）でヘーゲル講義をおこなっていた同郷の先輩アレクサンドル・コイレの海外転出にともない、その後を引き継ぐことになる。それは、三四年から戦争の勃発する三九年までつづいた。これに関して、当のコジェーヴ自身が述べていたところに耳を傾けてみよう。「私の講義は、ヘーゲルの宗教哲学を扱ったコイレ氏の講義を延長するものとして着想されたのだった。コイレ氏は、『精神現象学』以前の諸テキストを分析した。私は自分の講義を、コイレ氏の解釈手法を踏襲しその講義の主導理念に依拠しながら、『精神現象学』の検討に充てたのである⁽⁸⁾」。

またこれとは別のところでのコジェーヴの言を信じるなら、ヘーゲル講義の出席者は数えるほどでしかなかったという⁽⁹⁾。ただしそこにはアロンをはじめとして、当事すでに活躍していた詩人のアンドレ・ブルトンや後に小説家として頭角を現してゆくレーモン・クノー、精神分析家のジャック・ラカン、そしてサルトルらとともに『^{レ・タン・モデルヌ}現代』誌を創刊する哲学者モーリス・メルロ＝ポンティなど、戦後フランスの知識界を先導する錚々たるメンバーが数え上げられた。また逸話的な話題となってしまうが、アロンのつてを頼って、亡命途上の政治学者ハンナ・アーレントも聴講したとのこと⁽¹⁰⁾。

この講義はまず、「人間とは自己意識である」とはじまるその冒頭部分が一九三九年の雑誌『ムズール』にヘーゲルの翻訳として掲載されたが（コジェーヴの名前は、翻訳および注釈担当と表記⁽¹¹⁾）、その数年後の四七年に、書肆ガリマールで働くクノーの編纂によって『ヘーゲル読解入門』として出版されたことで、時差をともなってより広範な反響を与えはじめる。カンギレムも指摘しているように、折しもそれはアンリ・ニエル『ヘーゲル哲学における媒介について』（一九四五年）、そしてジャン・イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』（一九四六年）の出版に連なるという絶妙なタイ

ミングのことであった。

カンギレムはこのうち、すでに触れたように、主にイポリットとコジェーヴの二人によるヘーゲル像（およびそれらに対する批判）を中心にして論じる。とはいえそのときイポリットの知的貢献に力点が置かれているように見えることから、結果として、コジェーヴが相対化されているといつてよいだろう。事実そこでは、コジェーヴ中心主義を前提としたものとはまた別な光景が広がっていることに気づかされるのではないだろうか⁽¹²⁾。

(反) 革命的攻勢

もちろんその場合、カンギレムとイポリットの個人的な関係を考慮しておく必要があるのかもしれない。カンギレムより三歳年下のイポリットが高等師範学校（エコール・ノルマル・シュペリウール）に入学したのは一九二五年であり、カンギレムの一年後輩に当たる。そして、ドイツ国境にほど近いストラスブール大学で二人は同僚となる。またその後の話であるが、イポリットは四九年にパリ大学に転任し、カンギレムもそれほど間を置かずに合流することになる。この高等師範学校出身であるというのが、フランスのアカデミックな世界の王道を歩む資格の一つであることはいうまでもない。それどころかイポリットは、五四年からは高等師範学校の校長を務めるほどであった。そして六三年には、フランスの大学制度における最高機関であるコレージュ・ド・フランスの教授に就任する⁽¹³⁾。そうした「標準」と比べてしまえば、ソルボンヌを含む一般の大学は「標準以下」であり、そこまでゆかなくとも高等研究実習院はあくまで傍流である。イポリットからすれば、それは「この大学世界の片隅に en marge de l'Université⁽¹⁴⁾」存在しているにすぎず、コジェーヴに対しても、少なくとも当初はどここの馬の骨だか知れぬ者扱いだったのかもしれない。もっとも、このおそらく当事者らには表立って意識されることのない「仲間意識」や「党派性」が論評にさいして何らかの影響を与えなかったのかどうかは、サークルの部外者からはまったくうかがい知ることとはできない⁽¹⁵⁾。

さてそのコジェーヴの書物は、「主と奴の弁証法」を革命に帰結する階級闘争に見立てるといふマルクス主義的解釈が生産的に受容される一方で、当のマルクス主義陣営も含めた各方面からその「解釈」の牽強付会ぶりに対する異論が発せられた。カンギレムはベトナム出身の現象学者チャン・デユク・タオからの批判に言及しているが、そのほかにもたとえば本文で言及のある

「トロツキー主義者」からのものとしては、エメ・パトリの筆になる「ヘーゲルはマルクス主義者だったのか？」という一文が挙げられるだろう⁽¹⁶⁾。

そうした、とりわけマルクス主義の立場から投げられた異議申立てにはやはりコジェーヴ自身でも気がかりだったのか、チャン・デュク・タオには一九四八年一〇月七日付で私信を書き送り、自身の二元論的立場に対する改めての説明などをしていたことが判明している⁽¹⁷⁾。またそれとは別にも、少し経った五一年に『クリティック』誌へと寄せた短評では、「注釈 *commentaire*」と「解釈 *interprétation*」を区分し自分なりの定義づけを施すことで、自己弁護をおこなっているように見える。

それによれば、古典的かつ伝統的な意味での「注釈」とは、「テキストから出発することで、注釈者は思想を見出そうとする」のであり、他方の「解釈」とは、そうした注釈とは反対の道を辿るものであるという。「思想から出発することで、解釈は自分自身の読者に対して自ら理解可能なものにさせたいと望むテキストをやがて見出そうとする」のであるという⁽¹⁸⁾。テキストありきなのかそれとも思想ありきなのか、それがそれぞれの定義となる。つまりコジェーヴの場合、素材とするテキストがたまたまヘーゲルだったということになるのだろうか。それはもちろん、マルクス主義思想を注入する素材としてのヘーゲルである。このようにして、コジェーヴにおいてヘーゲルはマルクス化される。

注釈者イポリット

これに対して「トリプル」の一翼を担っていたアンリ・ニエルの仕事を一言でいってしまえば、それはヘーゲルをキリスト教神学に回収しようとするものであった⁽¹⁹⁾。つまりコジェーヴの事例と同様、ある立場からおこなう「解釈」であるという点に変わるところはないだろう。そしてそうした中であって、イポリットの著作はあくまでヘーゲルに忠実であろうとする「注釈」として、好意的な筋からも「フランスの大学のヘーゲル主義」といった風に称された⁽²⁰⁾。

なるほど、イポリットの仕事から受ける印象は、コジェーヴの読解が放つ鮮烈さ、華々しさ、そして何よりもその怪しさに比べてしまうと、学者としての誠実さに貫かれているとはいえ、地味なものに映ってしまうというのは否めない。彼自身でも、博士論文の^{ストラス}口頭試問の場において、審査する側の先達ヴァールに対して、自分は「解釈」からは距離を置く「注釈者」である

との認識を表明していた⁽²¹⁾。この「大学人」としての慎ましやかな印象は、その実像とよく合致している。それまで部分的なものしか存在していなかったフランスにおいて、『精神現象学』の全訳をはじめた偉業についてはいうまでもなく、実際にイポリットは教育者として、後に哲学者や思想家として名が知られるようになる者たちに多大な影響を与えつづけたからである⁽²²⁾。たしかにそうした側面は、サークルの部外者にとって直接うかがい知ることのできない事柄である。

そのうちの一人であるミシェル・フーコーは、まさにヘーゲル受容におけるイポリットの貢献について、以下のような証言を一九七〇年に残している。それはコレージュ・ド・フランスにおいて、亡くなったイポリットの事実上の後任教授として臨んだはじめての講義でのことであった。

まず、ジャン・イポリットは、ヘーゲルという、十九世紀以来つきまどってきた少々亡霊的な偉大なる影、人々がひそかに闘いを挑んできたその影を、我々に対して現前させるべく気を配りました。彼は、ひとつの翻訳、すなわち『精神現象学』の翻訳によって、ヘーゲルを現前させたのでした。そして、ヘーゲルその人が確かにそのフランス語のテキストのうちに現前していることの証拠として、次の事実があります。それはすなわち、ドイツにおいて、ヘーゲルの著書をよりよく理解するためにそのテキストが参照されたという事実、ヘーゲルの著書の方が少なくとも一時的にそのテキストのドイツ語版のようなものとされたという事実です⁽²³⁾。

対照的にコジェーヴは、『ヘーゲル読解入門』出版の時点ですでに教壇から離れ、帰化先であるフランスの官僚としての道を歩みはじめていた（「実務家」枠での天下りとは、反対の道である）。それは、ヘーゲル講義に出席していた「元学生」ロベール・マルジョランのつてを頼ってのことであった⁽²⁴⁾。そのようにして華麗な転身を反革命的に果たし、ベルギーのブリュッセルで開催されていたヨーロッパ共同市場をめぐる会議中に亡くなったコジェーヴは、文字通り死の直前までその「君主の助言者」としての職務に専心する⁽²⁵⁾。

ところで、イポリット、コジェーヴ、ニエルの三人が当時お互いの著作に対して書評をおこなっているというのは、とても興味深いことのように思える。それらを通して、各人の位置取りがよりはっきりと照射されると予測で

きるからだ。たとえば、コジェーヴが執筆した「ヘーゲル、マルクス、キリスト教」（一九四六年八月―九月）はニエルの『ヘーゲル哲学における媒介について』を対象とした長い書評論文であり、その最後のところでは次のような「解釈の解釈」が披瀝されている――。

したがっていまや、ヘーゲルの解釈が空談以上のものである場合、それは何であれ闘争と労働の綱領プログラムにほかならないといえる（そうした「綱領」の名称の一つが、マルクス主義なのである）。それはつまり、ヘーゲルの解釈という仕事には、政治的プロパガンダの仕事という意味合いがそなわるといふことである。それゆえニエル氏が最後に、「ヘーゲル主義が提示しているのは純粋に文献的な関心とは別のものである」と述べているのは、至極当然のことである。というのもおそらく、現実的に世界の未来は、したがって現在の意味と過去の意義は究極のところ、今日ヘーゲルの著作をどのように解釈するかにかかっているからである⁽²⁶⁾。

そしてこれが発表された雑誌『クリティック』にはそのほぼ一年後に、今度はニエルによって、『ヘーゲル読解入門』と『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』二冊への書評が「ヘーゲルの解釈」として発表される（一九四七年一月）。それは表題が示すように、二人のうちコジェーヴを主たる思想的対決相手に据えたものであった。

マルクスからヘーゲルへ（存在者から存在へ）

そうした中でイポリットは、ニエルの著作に対しては、自ら査読委員として関わっていたキリスト教系の雑誌に、とくに批判に力点を置くこともなく紹介に努めた短い書評を一篇著しているが⁽²⁷⁾、コジェーヴの著作に対する言及は、少なくともその出版前後の時期には見当たらないように思える。イポリットは後の一九五七年には、「ヘーゲルの『精神現象学』と現代フランス思想」と題された講演で、その叙述が多く踏襲されているように見えることからおそらくカンギレムの「フランスにおけるヘーゲル」を下敷きにして、フランスのヘーゲル受容を辿りながらコジェーヴの講義について触れたささい、「私は当時この講義を知らずにいました」と述懐していた⁽²⁸⁾。

ただイポリットは、すでにコジェーヴが哲学を講じていないこの戦後には、カンギレムも注で掲げているように、「ヘーゲル精神現象学における実存」

や「ヘーゲル精神現象学における人間の状況」といった後に『マルクス・ヘーゲル研究』（一九五五年）としてまとめられるものを中心に、控え目ながらもヘーゲルに与する論考をいくつも発表している。だからもしかすると、そうした彼の著述のうちにコジェーヴに対する暗示的な批判を探り当てることができるかもしれない。

たとえば一九四七年発表の「ヘーゲルの国家観とカール・マルクスによるその批判」という論考では、ヘーゲルとマルクスは次のような対比関係のもとに整序されている。

ヘーゲルの弁証法はつねに媒介の中心に対立の緊張を保持するが、マルクスの現実的弁証法はこの緊張を完全に廃棄しようと働きかける。〔……〕理念が反映されるところの終わりのない弁証法的運動にここで引きこまれているように思われるのはヘーゲルの方であり、それに対してマルクスは歴史の終わりを予見する⁽²⁹⁾。

もちろん「歴史の終わり」とは、コジェーヴが打ち出した「解釈」の一つであったことを改めて想起しておこう。つまりイポリットはマルクスでなくヘーゲルという立場を示すことで、同時にコジェーヴに対しても距離をとっている様子が見てとれるのである。このようにして、徐々にコジェーヴとイポリットの対立する地点が浮かび上がってくるだろう。「イポリット氏が承認の弁証法を否定性の過程のもとに包摂したのに対して、コジェーヴ氏は結局のところ、否定性を〔……〕承認の弁証法へと縮減している」と的確にまとめていたのは、自身もプレイヤーの一人として参戦中の、「ヘーゲルの解釈」のニエルである⁽³⁰⁾。

それと同時に、こうした実証的な突き合わせ作業を通して、「フランスの大学のヘーゲル主義」という言葉から連想できるものとはいささか異なる、イポリットの当時としてはきわめてラディカルな主張が浮かび上がってくるはずだ。それは、コジェーヴが『精神現象学』^{プレテクト}を口実として解釈したいわば「マルクス主義者ヘーゲル」ではなく、むしろ実存主義者ヘーゲルの側に立つイポリットである。しかし「実存主義」とはいつても、そのときヘーゲルのうちに投影された人間のドラマが強調されるのではない。むしろそこでは、非人間的なヘーゲルが立ち現れてくるのである。次に掲げる引用は、再度「ヘーゲルの『精神現象学』と現代フランス思想」からのものである。

私はコジェーヴの解釈があまりにも一途に人間学的であると思います。絶対知はヘーゲルにとって、神学ではないが、人間学でもありません。それは思弁的なもの、つまり人間と歴史を介して出現する存在の思考の、発見であり、絶対的な露呈〔révélation〕です。コジェーヴの純粹に人間学的な解釈に私を対立させるように思われるのは、この思弁的な思考の意味です⁽³¹⁾。

慎ましやかな「注釈(者)」はここに至って、「神」や「人間」といった「存在者」ではなく存在と遭遇する。イポリットはこのハイデガーを思わせる存在論を、主に『論理と実存——ヘーゲル論理学試論』(一九五三年)を舞台として展開してゆく。ヴァールはそれをイポリットによる「解釈」と見なしたのか、あの自ら審査員を務めた口頭試問から数年を隔てて、今度は「ヘーゲル論理学のある解釈」という表題のもとに書評論文をしたためるのであった⁽³²⁾。

*

以上ごく手短にはあるが、私たちはカンギレムの報告から出発して、コジェーヴの講義録が出版された一九四七年前後のフランスにおけるヘーゲルをとり巻く状況の紹介に努めてみた。実はそのとき問題にされていたヘーゲル解釈は、同じ時期には文学作品の解釈にもその基礎を与えており、たとえばヘーゲルの同時代人たるあのサド侯爵の作品解釈をめぐる論争においても、ほぼ同様の構図が認められる(その場合に議論的となるのは、同じ四七年に出版された『わが隣人サド』の著者ピエール・クロソウスキーである)。すなわち、ヘーゲル復活からサド復活へ。

本解題はそうした来るべき文学史的仕事のための準備作業の一つともなっているが、これまでコジェーヴ一人が主役を演じるかたちだった紹介の影に隠れてしまい、依然としてそれほど注目されていないように見えるイポリットの存在感を改めてクローズアップすることに、微力ながらも寄与できればと願いたい。



「私はとても敬愛していた二人の教授、アルキエとイポリットの薫陶を受けた。[……] もう一人は力強い、荒削りな輪郭をもった顔をしており、一語一語を噛み締めながら、こぶしでリズムをとってヘーゲルの三段論法を述べていた」(ジル・ドゥルーズ／クレール・バルネ『ディアローグ——ドゥルーズの思想』、江川隆男・増田靖彦訳、河出文庫、2011年、27頁)。

注

- (1) ジャック・デリダ「限定経済から一般経済へ——留保なきヘーゲル主義」、『エクリチュールと差異』所収、和田正人ほか訳、法政大学出版局、二〇一三年、五六三頁——ただし、原文のイタリック処理がゴチックとなっていたのを傍点にさせていただいた。
- (2) 私たちはイポリットのラディカルさを、ジュディス・バトラーの博士論文『欲望の主体——二〇世紀フランスにおけるヘーゲルに関する考察』（Judith Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle* (1987), traduit par Philippe Sabot, Presses universitaires de France, 2011) を繙いたことで気づかされ、それが今回のささやかな仕事の出発点になった。また本稿で言及のある文献の多くは、*Jean Hyppolite, entre structure et existence*, sous la direction de Giuseppe Bianco, Éditions Rue d'Ulm, 2013 から教えられた（図版として掲げた、左手の若きアラン・バディウと向き合うテレビ対談時の写真も、この論集からのものである）。
- (3) *Magazine littéraire*, n° 293, novembre 1991, p. 26.
- (4) ドミニック・ルクール『カンギレム——生を問う哲学者の全貌』、沢崎壮宏ほか訳、白水社文庫クセジュ、二〇一一年を参照。
- (5) Mikel Dufrenne, « À propos de la thèse de Jean Hyppolite », *Fontaine*, n° 61, septembre 1947, p. 461.
- (6) アラン自身は自らのヘーゲル講義を、次のように回想している。「そういうわけで私は、一九二〇年から一九三〇年頃にかけて、ヘーゲルに関する講義を三回行った。それは一年の間の毎土曜日を占めたのでかなり膨大なものになった。最初の時は、私に勇気が欠けていたわけではないが、私は、この巨大な哲学の内容目次を辿りえなすぎなかった。しかしその後ではもっとよく手をつけることが出来た。だが生徒の数は年と共に増して来た。ヘーゲルに関する三度目の講義は、私は非常によく覚えているが、広い机と真中に大きな通路のある用器画の大講堂で行われた。約七十五人の正規の学生と相当の数のノルマリアンがそこにいたが、その中には若干のアマトゥールも紛れこんでいた」（アラン『わが思索のあと』、森有正訳、中公文庫、二〇一八年、三二〇頁）。なおアランのヘーゲル論は、日本語では『イデー——哲学入門（アラン著作集6）』（渡辺秀訳、白水社、一九六〇年）の中にまとまったかたちで収録されている。
- (7) この「コジェーヴ神話」の構築にあたっては、原著の出版が一九七九年であるヴァンサン・デコンブ『知の最前線——現代フランスの哲学』（高橋允昭訳、TBSブリタニカ、一九八三年）がもしかすると一役買っているのかもしれない。その叙述において、戦後はコジェーヴの知的衝撃とともに始まっている。
- (8) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, réunie et publiée par Raymond Queneau, Gallimard, « Tel », 1979, p. 57——この部分は、アレクサンドル・コジェーヴ『ヘーゲル読解入門——『精神現象学』を読む』（上妻精ほか訳、国文社、一九八七年）には訳出されていない。またコジェーヴが亡くなる数日前におこなわれた彼のおそらく現存する唯一のインタヴュー記事である、ジル・ラブージュ「アレクサンドル・コジェーヴとの対話——哲学者に関心はなく賢人を探し求めている

- ます」、加藤美季子ほか訳、『別冊水声通信 バタイユとその友たち』所収、水声社、二〇一四年、二五〇-二六〇頁も参照。
- (9) レオ・シュトラウスに宛てた一九六二年三月二九日付の手紙で、コジェーヴは次のように語っていた。「私が高等研究院で最初に話をしたとき、かろうじて一ダースほどの人が出席していただけだった！」(レオ・シュトラウス『僭主政治について(下)』、石崎嘉彦ほか訳、現代思潮新社、二〇〇七年、二九三頁)。なお『ヘーゲル読解入門』の旧い版では、表紙に直接「高等研究院で一九三三年から三九年にかけて教授された『精神現象学』講義」と長々と添えられていたという事情もあり、コジェーヴの授業の開講は、文献によって「三三年」と「三四年」という記述の揺れが認められるが、大学年度としては「一九三三-三四年」であるが実際にははじめられたのは三四年一月からというのが、ことの真相なのだろう (cf. Jean-Pierre Le Boulter, « Trois notes sur Bataille, Brehier, Cues et Hegel (d'après des sources inexploitées) », in *Georges Bataille et la pensée allemande*, Les Amis de Georges Bataille, 1986, p. 67)。
- (10) エリザベス・ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント伝』、荒川幾男ほか訳、晶文社、一九九九年、一七五頁を参照。クノーについては後年に作家自らが語る、レーモン・クノー「ヘーゲルとの最初の格闘」、加藤美季子訳、前掲『別冊水声通信 バタイユとその友たち』所収、二三九-二四九頁を参照。
- (11) G. W. F. Hegel, « Autonomie et dépendance de la conscience de soi : maîtrise et servitude (*Phänomenologie des Geistes*, IV, A) », traduit et commenté par A. Kojève, *Mesures*, vol. 5, n° 1, janvier 1939, pp. 107-139.
- (12) たとえば、以下の記述と対比されたい——。「ただし、サルトルとイポリットが聴講しなかったとしても、コジェーヴの講義が重要であることには変わりがない。コジェーヴの独創的な解釈が、サルトルやイポリットも含めて、その後のヘーゲル理解に決定的な影響を与えたからだ。多くの研究者たちが、知らず知らずのうちに「コジェーヴのヘーゲル」を受容し、その枠組みにしたがって『精神現象学』を理解している」(岡本裕一朗『ヘーゲルと現代思想の臨界——ポストモダンのフクロウたち』、ナカニシヤ出版、二〇〇九年、五〇頁)。
- (13) この部分は、ディディエ・エリボン『ミシェル・フーコー伝』、田村叔訳、新潮社、一九九一年、澤田直「[エコール・ノルマル]というトポス——アランからデリダまで」、鷲田清一編『実存・構造・他者(哲学の歴史12)』所収、中央公論新社、二〇〇八年、一九六-二〇〇頁も参照。
- (14) イポリット「ヘーゲルの『精神現象学』と現代フランス思想」、『現代の思想(上)』所収、渡辺義雄監訳、朝日出版社、一九八九年、一九頁——ただしここでは、「大学の外で」となっていた訳語を変更させていただいている。
- (15) 実際にサルトルは一九七四年に、「ソルボンヌの連中[sorbonnards]は、完全に人間でないものたちの、代表だった」と回顧していた(シモーヌ・ド・ボーヴォワール『別れの儀式』、朝吹三吉ほか訳、人文書院、一九八三年、三一二頁、アンナ・ボスケッティ『知識人の覇権——20

- 世紀フランス文化界とサルトル」、石崎晴己訳、新評論、一九八七年、二五四頁に引用——掲げた訳文は、後者のものを使用させていただいた)。カンギレムのほうでも、たとえばこんな風に書き綴っている。「ソルボンヌの学生についていえば、彼らはヘーゲルやニーチェのたった一行さえも読まずに中・高等教育教授資格を取得することができていた」(Georges Canguilhem, « La Problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », in Raymond Aron, *la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, textes édités par Jean-Claude Chamboredon, Éditions Rue d'Ulm, 1999, p. 15)。
- (16) A. A., « Hegel était-il marxiste ? », *La Revue internationale*, n° 12, janvier 1947, pp. 72-74——この匿名の著者がエメ・バトリであるという情報は、Georges Bataille et Éric Weil, *À en-tête de Critique. Correspondance entre Georges Bataille et Éric Weil (1946-1951)*, édition établie, présentée et annotée par Sylvie Patron, Lignes, 2014, p. 130, note 11 を参照。
- (17) Cf. Alexandre Kojève, Compte rendu de G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic, Critique*, n° 54, novembre 1951, pp. 1003-1007.
- (18) Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao, « Correspondance inédite », *Genèses*, n° 2, décembre 1990, pp. 131-137, repris dans Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, 1996, pp. 61-68.
- (19) これ以外にも、ニエルは同時期に『神の存在証明』という表題のもとにヘーゲルのテキストを編訳しており、自分でも「ヘーゲルと神の問題」という副題のある序論をそこに添えている(Henri Niel, « Introduction. Hegel et le problème de Dieu », in G. W. F. Hegel, *Les Preuves de l'existence de Dieu*, traduction, introduction et notes d'Henri Niel, Aubier, 1947, pp. 11-27)。
- (20) Mikel Dufrenne, « Actualité de Hegel », *Esprit*, n° 148, septembre 1948, p. 397.
- (21) « Soutenance de thèse (18 janvier 1947) », note critique (non signée), *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 52, 1947, p. 189——この「一九四七年一月一八日」という口頭試問の実施日から気づかれる向きもあるかもしれないが、当時は博士論文の審査の前にその出版が求められていたのだという (cf. Florence de Lussy, « Simone Pétrement », *Cahiers Simone Weil*, t. XVI, n° 2-3, juin-septembre 1993, p. 87)。
- (22) たとえばそのゼミの様子の報告として、中村雄二郎「フランスの思想界とイッポリットのヘーゲル・ゼミナール」、『思想』、第五二六号、岩波書店、一九六八年四月、九二—一〇〇頁を参照。
- (23) ミシェル・フーコー『言説の領界』、慎改康之訳、河出文庫、二〇一四年、九五—九六頁。フーコーには、「ジャン・イポリット 1907-1968」(廣瀬浩司訳、『言説・表象(フーコー・コレクション3)』)所収、ちくま学芸文庫、二〇〇六年、二四八—二六〇頁)という追悼文も存在している。
- (24) Cf. Robert Marjolin, *Le Travail d'une vie. Mémoires 1911-1986*, Robert Laffont, 1986, pp. 57-58.
- (25) ドミニク・オフレ『評伝アレクサンドル・コジュエヴ——哲学、国家、歴史の終焉』、今野雅方訳、パピルス、二〇〇一年、六〇三—六〇五頁を参照。この「君主の助言者」となり「日曜哲学者」

となった戦後のコジェーヴについては一度論じたことがあるので、よければこちらも参照されたい（「コジェーヴの反革命思想とそのバタイユとの差異」、前掲『別冊水声通信 バタイユとその友たち』所収、二八六—三〇三頁）。

- (26) Alexandre Kojève, « Hegel, Marx et le christianisme », *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, p. 366.
- (27) Jean Hyppolite, « Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* », *Dieu vivant*, n° 6, 1946, pp. 141-144.
- (28) 前掲「ヘーゲルの『精神現象学』と現代フランス思想」、一九頁。なお原語は《j'ignorais》（動詞《ignorer》の半過去形）となっているので、たしかに文脈から切り離れた単語上の意味だけでは、「無視していました」とも解釈可能なかもしれない。そうした方向性でジョン・ハックマンは、「パリで彼〔イポリット〕は、コジェーヴの講義に出席することを、「影響を受けることを恐れて for fear of being influenced」と自ら記しているように、徹底して回避した」としているが（John Hackman, “Hyppolite and the Hegel Revival in France”, *Telos*, No. 16, Summer 1973, p. 135）、私たちの力不足から、残念ながらこのイポリットの出典を探し当てることはできなかった。
- (29) ジャン・イポリット「ヘーゲルの国家観とカール・マルクスによるその批判」、『マルクスとヘーゲル』所収、宇津木正ほか訳、法政大学出版局、一九七〇年、一四六頁。
- (30) Henri Niel, « L'Interprétation de Hegel », *Critique*, n° 18, novembre 1947, p. 432.
- (31) 前掲「ヘーゲルの『精神現象学』と現代フランス思想」、二五頁。またイポリットは、ヘーゲルの術語「定在 Dasein」を「そこ存在 être-là」と訳出している。他方で、一九三〇年代末にハイデガーが単行本としてはフランスではじめて翻訳出版されたさい、そこに収録された「形而上学とは何か」にあるその同じ措辞「^{ダーザイン}現存在」が、後にイスラム学者として名をなすアンリ・コルバンによって「人間的現実 *réalité humaine*」と解釈されそのように翻訳されていたが、この点に関してドゥニ・オリエは、三一年の雑誌初出時には「実存 *existence*」となっていた事実を報告している（ドゥニ・オリエ編『聖社会学』、兼子正勝ほか訳、工作舎、一九八七年、五四頁を参照）。コルバンは高等研究実習院の元学生であり、また助手を務めるなどして（ピエール・マシユレ「先導者コジェーヴ」^マ、鈴木一策訳、『現代思想臨時増刊号 ヘーゲルの思想』、青土社、一九九三年七月、二七四頁を参照）、コイレヤコジェーヴとも近い存在であったことを考え併せると、そうしたより人間主義的である訳語への変更は、もしかするとコジェーヴからの影響だったのかもしれないと想像してみるのも、それほど無理な話とはならないはずだ。その解釈に対して批判を浴びつづけたコルバン自身では当時を回顧するにあたって、訳語の選定は「われわれの友人たちと見解が一致して *d'accord avec nos amis*」のことであったと言触れている。曰く、「私はここで、当事われわれの友人たちと見解が一致して、われわれにダーザインを人間的現実と翻訳させた諸理由に立ち戻りたくはありません」（Henry Corbin, « De Heidegger à Sohrevard. Entretien avec Philippe Némo », in *Henry Corbin*, sous la direction de Christian Jambet, L'Herne, 1981, p. 26——このインタビューについては、安藤礼二「ハイデガーからスフラワルディーへ——ア

ンリ・コルバンとハイデガー]、『ハイデガー——生誕一二〇年、危機の時代の思索者』所収、河出書房新社、二〇〇九年、七一―七七頁を参照)。

- (32) Jean Wahl, « Une interprétation de la logique de Hegel », *Critique*, n° 79, décembre 1953, pp. 1050-1071. 「『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』は、ヘーゲルをそのまま維持しており、その注釈だった。この新著の意図はまったく異なっている」とはじまる一九五四年発表の書評において、やはりイポリットに師事した哲学者のジル・ドゥルーズも次のような指摘をおこなう。「それゆえイポリット氏は、すべての人間学的あるいは人間主義的ヘーゲル解釈に反対する。絶対知とは人間の反省ではなく、人間における〈絶対者〉の反省である」(ジル・ドゥルーズ「ジャン・イポリット『論理と実存』」、松葉祥一訳、『無人島 1953-1968』所収、河出書房新社、二〇〇三年、二八頁)。イポリットとドゥルーズの関係は、四方田犬彦『狼が来るぞ!』(平凡社、一九九九年)の初出雑誌連載によって教えられた。