

死と歴史をめぐる二重奏 I

——ヘーゲルを読むバタイユ——

吉田 裕

1. 二つのヘーゲル論

「過剰さとその行方」で、バタイユの戦後を、至高性の無力さが露わになっていく過程として読み取ってきた。この過程は、彼の重点が経済学から社会学へ、さらに芸術へと転位していく過程でもあった。そのなかで、彼の主要な著作にはほぼ触れて、転位を確認した。それは経済学における「消費の概念」から『呪われた部分』への展開であり、『至高性』それ自体の中のねじれであり、『エロティスム』から『エロスの涙』への拡散であり、芸術論においては、『ラスコー』から『ジル・ド・レ』を経て『マネ』へ、そして一連のカフカ論へいたる変容の過程だった。

しかし、これらについて触れながら、全体の構図を辿っているとき、ずっと気に掛かっていた論点があった。それは「死と供犠」（1955年）および「人間と歴史」（1956年）という二つのヘーゲル論である。二つは、雑誌論文のまま、著書としては刊行されなかったが、かなり長く、内実からしても触れずには済ませられない論考である。なぜなら、ヘーゲルとは確かに、バタイユが自分の思考の行方を測るための羅針盤の役目を果たしてきた哲学者だからである。その哲学者に対する決算報告書であるようなこれらの論考を読むことなしに、戦後のバタイユを語ることは出来ない。とりあえずは、「死と供犠」は、ヘーゲル的な死の問題を、それに供犠を対置することで批判しようとしたもの、「人間と歴史」は、ヘーゲルの死の問題が、究極的には歴史という問題に帰着することを認めた上で、同様に先の批判を延長した時、歴史がどのような姿を取るかを追求したもの、と言えるだろう。けれども、それだけでは済むまい。

私の現在の問題意識から言えば、とりわけ後者は戦後のバタイユの問いに直結しているように見える。しかし、それを明らかにするためには、前後左右に確かめておかねばならないことが多くある。

2. バタイユにおけるヘーゲルとニーチェ

バタイユにおける哲学という問題が出されるなら、当然出てくる名前がもう一つある。それはニーチェである。この二つの名前は、バタイユにおいてどのような関係にあったのだろうか、あるいはもっと端的に、どちらが重要だったろうか、という問いが誰の頭にも浮かぶことだろう。当たり前だが、これはそう単純に解ける問題ではないし、このような択一的な問い方は、この問題についての的確ではあるまい。

ただ解読作業を始めるために、つぎのような仮説を出してみる。私の印象では、バタイユは、直観的にはニーチェに強く惹かれたが、思考の全体の中ではヘーゲルを認めざるを得なかった。彼が陶醉するかのように同化するの、ニーチェである。その種の言明は随所に残されている⁽¹⁾。『至高性』の草稿中で、1922年頃『善悪の彼岸』を読んだ時のことを、〈私はただ、自分にはもはや書く理由がなくなつたと考えた。私が考えてきたこと（私なりのやり方であつて、たしかにずっとぼんやりしていたが）が明言されていて、うっとりするほどだった〉⁽²⁾、本文中でも、〈ニーチェの単なる注解者ではなく、ニーチェと同じような人間であると称する者は、私をおいて他にはいない〉⁽³⁾と書く。

しかし、バタイユは、ニーチェとの間に違いのあることを自覚していないわけではなかった。〈私はニーチェよりも深く非知の夜に傾斜してきた人間だろう〉（「内的体験への序論草案」）⁽⁴⁾と彼は言う。これは彼の神秘主義的傾向を示す言明だが、別の側面でも、ニーチェと離反せざるを得ないことを認める。うっとりするほどだったという先の箇所が続けて、〈私の思想が常にニーチェの思想に忠実だと言うわけではない。それどころか、しばしば私の思想は彼の思想から離れていく。とりわけ一つの理論の精密な展開を目指す場合にそうである〉⁽⁵⁾とも言うのである。

今気にかかるのは、後者の言明である。バタイユもまた、自分の思考の有効性を探らねばならない場合があるが、その時依拠せざるを得ないのは、しばしばヘーゲルだった。38年の「オベリスク」では、くニーチェは、ヘーゲルに対しては、貝の殻を壊す鳥であって、後者はその中身を幸せに啜る鳥なのである。しかし破碎という最重要の瞬間は、ただニーチェが使った表現によってのみ描かれ得る⁶⁾と述べる。彼はニーチェの立場を称揚するものの、理論の精密な展開のためには、ヘーゲル的な悟性の作業が不可欠なことを認めている。その結果くヘーゲルが居なければ、自分はまずヘーゲルにならねばならなかったろうと書く。

二人の哲学者との関係は、しばらくの間、親近と離反の間で揺れ動く。『内的体験』のとりわけ第1章「内的体験への序論草案」と第4章「刑苦への追伸」にニーチェへの深い同意が見られるが、同時に強烈な批判も現れる。それは後者での次のような一節である。

ニーチェは、ヘーゲルについて、ほとんど学校の解説書程度にしか知ることがなかった。『道徳の系譜』は、ヘーゲルの「主」と「僕」の弁証法がどんな無知の中に投げ込まれているかを示す、二つと無い証拠である。この弁証法の洞察力はひとを狼狽させるほどのものだった（自己意識の歴史において、さらに言えば、私たちが私たちに関わってくるおのおのの事象を一つ一つ弁別しようとするかぎりにおいて、それは決定的瞬間だった——人間の緊密に結ばれた諸能力を決定し限界づけるこの運動を把握しておかなければ、何者も自分について何ひとつ知ることは出来ない⁷⁾）。

耽溺とみえるニーチェ読書も、一辺倒ではない。この批判はヘーゲルとの対比を通して為されている。けれども、同じ書物の「刑苦」中で、後者についても、強い批判が表明される。背後にあるのは、逆に、おそらくニーチェである。長いが引用してみる。

簡単に喜劇的な要約。——ヘーゲルは、私は想像するのだが、極点に触れたのだ。彼はまだ若く、自分が発狂すると考えた。私はヘーゲルが逃避するために体系を練り上げたとさえ考える（どんな征服事業も、おそらくは、脅威から遁走する人間の仕業である）。最後にヘーゲルは充足に達し、極点⁸⁾に背を向けた。彼の中で苦痛の

経験 supplication は死んだのである。救済を追い求めること、そのことは許そう。人間は生きることをやめられず、確信を持つことも出来ず、嘆願し supplier 続けねばならないのだから。ヘーゲルは生きながらに救済を得て、苦痛の経験を殺し、自分を破損した。彼から残ったのはシャベルの柄だけ、つまり一人の近代人だけである。だが、自分を破損する前に、ヘーゲルはおそらく極点に触れ、あの苦痛を経験したのである。極点の記憶が、覗き見た深淵の方へ彼を連れ戻すが、それは深淵を廃棄するためなのだ。体系とは廃棄である⁽⁸⁾。

この背後には、今度は明らかにニーチェが想定されている。ニーチェとは、バタイユから見て、極点に触れ続けた、そしてさらに極点そのものとなろうとした哲学者であったからである。しかし、ヘーゲルについて言えば、シャベルの柄だけにせよ、彼は残ったのである。そして彼が残したものは、近代を考察するために、バタイユに有益で無二な補助となり得た。他方、ニーチェについて言えば、バタイユは、この哲学者への称賛とともにその挫折を、かなり早い時期から書きとめている。『ニーチェについて』（1945年）では、ほとんど証明なしにだが、〈一番辛いこと。／ニーチェの敗北、目の眩んだ彼の錯誤、そして彼の非力を認めること〉⁽⁹⁾と書き留める。この種の指摘がはっきりしてくるのは、やはり称賛と裏腹になってだが、『至高性』においてである。〈ニーチェ自身は神性に達することが出来なかった。誰も疑い得ないことだが（それにニーチェが予感していたことだが）、人間以上の存在たらんとする野心には、「滑稽な結末」しかあり得ない〉⁽¹⁰⁾。「滑稽な結末」とは、自分を道化と見なすほかなかったことだ。また〈ニーチェは孤独であり、彼の教えは、キリストのそれに較べれば、不幸な冗談であって、誰もそれを真に受けることがなかった〉とも言う。『ツァラツストラ』は〈痛ましい挫折〉でしかない。〈ニーチェはイエスの福音に対抗しようとしたが、行き着いた先は一個の失敗作であった、かりにそれがこの上なく深い意味を内包する書物であるとしても、である〉。そして最後に狂気が来る。

その結果、バタイユは、草稿に終わったこの書物のさらに草稿である一葉に、〈ニーチェを離れるべき時が来たのだ。おそらく忘れるべき時が〉⁽¹¹⁾という驚くべき言葉を書きつける。失われるはずだったこの一葉は残存し、ニーチェに対するバタイユの最後の姿を浮かび上がらせる。だが、この時期、同じ

く読み込んできた哲学者であるヘーゲルについては、事情は異なる。ニーチェへの訣別と見えるこの言葉とほぼ同じ時期に、二つのヘーゲル論が書かれたのである。おそらく、ニーチェからの距離が明らかになったときでも、ヘーゲルは、少なくとも読み返す必要がある、と考えられたということだ。そのヘーゲルは、とりあえずは上述の「近代人ヘーゲル」である。

しかしながら、これも、ニーチェではなくヘーゲル、という単なる選択の変更ではない。この時期のバタイユの著作を多少読んだ上での印象だが、次のように言えるように思う。敗北するニーチェは、たぶん、ヘーゲルの中に繰り込まれたのである。ニーチェが応じたのはヘーゲルふうと言えば「主」の道德だった。それは「僕」によって避けがたく相対化される。しかし繰り込みは解消ではない。この時、ヘーゲルもまた、繰り込まれたニーチェによって大きく読み変えられる。ヘーゲルには、そのような読み方もヘーゲルたり得るといふ強い可塑性がある。この読み変えを可能にした契機——少なくともその一つ——は、コジェーヴによって示されたヘーゲルである。この経路を確かめておかなばならない。

3. 最初のヘーゲル

私が読み得た範囲では、これまでバタイユにおけるヘーゲルという問題を扱った論文は、ほぼ、バタイユのヘーゲル理解は妥当なのかどうか、違っているあるいは逸脱しているとするれば、それはどのあたりか、という視点から書かれている。この小論は、そういう視点は取らない。比較することには、一人の思想家について、妥当な理解があり得るといふ前提があるだろうが、思想家は、優れていればいるほど、読者の関心にしがたがって異なった姿を見せてくるだろう。そのようなとき、複数の思想家のイメージを固定した上で相互の偏差を測るといふことは、さほど意味は持たない。バタイユのヘーゲル論について、私が知りたいのは、彼がどのようにヘーゲルを読んだか、どのように「死と供犠」および「人間と歴史」に達したか、である。これを確かめるには、彼のヘーゲル読書の履歴を簡単に辿っておくことが必要だろう¹¹²。

バタイユがヘーゲルを読み始めたのは、青年期の乱読のなかでのことだが、

実際どれくらいヘーゲルを読んだかについては、不明な点が多い。クノーは、1920年代においてヘーゲルは一般にはほとんど未知の存在だったと言っている（「ヘーゲルとの最初の衝突」⁽¹³⁾）。当時のフランスでは、大学では新カント主義が、その外側ではベルクソンが読まれていた。ただヘーゲルの名は、彼の生前からフランスに聞こえてはいて、『論理学』などが訳されている。『精神現象学』について言えば、当時ドイツにおいても重要と見なされてはおらず、フランスにおいてイポリットによる最初の全訳が出るのは、ようやく1939年（2冊本で下巻は1941年）のことである。他方で、マルクス主義の浸透につれ、ヘーゲルの名は、その出発点として関心を引きはじめてはいたようだ。デリダは、〈彼がヘーゲルのテキスト自体と持ち得た接触は、おそらく狭く間接的なものでしかなかったと思われる〉と言っている（「限定経済学から一般経済学へ」、1967年）。シュリヤは、このセミナーに出るまで、バタイユのヘーゲルに関する知識は、数冊の書物以外は、ブレイエの『ドイツ哲学史』などの啓蒙的な書物によるものだったと言う（「G・バタイユ伝」、1996年）。ただ勤務していた国立図書館の記録では、バタイユは1925年頃から、いずれも翻訳だが『精神哲学』『論理学』『哲学史』などを借り出しており、1931年には下記に見る『初期神学論集』の中の「イエスの生涯」をも借り出している。

20世紀に入ってヘーゲル読解の新しい傾向が現れている。それまでヘーゲルとは、もっぱらプロシア国家のイデオログとしての後期のヘーゲルであった。ドイツでは、1907年に、埋もれていたヘーゲルの青年期の著作、すなわち『精神現象学』以前の宗教批判的な著作が、ヘルマン・ノールによって「初期神学論集」として刊行される。以後いわゆる初期のヘーゲル、『イエナ哲学』と『精神現象学』が、この哲学者の中心課題として注目されはじめる。

この傾向を最初にフランスに伝えたのは、アレクサンドル・コイレ（1882-1964年）であるらしい。このユダヤ系ロシア人は、ドイツ経由でフランスに移民し、ドイツ哲学を紹介する役割を果たす。彼は1922年から高等研究院で教え始め、ヤコブ・ベームやニコラス・クザヌスについての講義を持ち、33年から34年にかけては「青年期の著作に見るヘーゲルの宗教哲学」という題の授業を行う。バタイユは31年から彼の授業に出席し、ヘーゲルへの最初の導きを受ける。コイレは25年から26年にかけてベルリンに再度滞在し、そ

こで 20 才年下で同じくロシアから来たアレクサンドル・コジェーヴ（1902-68 年）に出会っている。後者は 26 年にパリへ来てコイレの授業に出席する。コイレは後に 34 年から、自分の後任として、コジェーヴに高等研究院でヘーゲルに関する授業を担当させる。コジェーヴはテキストに『精神現象学』を選び、このセミナーは、後に思想界に名を馳せることになる人々を集め、伝説的なものとなる。バタイユも出席者の一人であった。

もう一人注目せねばならないのは、ジャン・ヴァール（1888-1974 年）である。後にソルボンヌで教鞭を執ることになる職業的な研究者であって、29 年に「ヘーゲル哲学における不幸の意識」という著作がある。この書名からでも、彼の関心が『精神現象学』に向けられていることがわかる。バタイユと知り合うのは 30 年代であるらしい。彼は後に雑誌「アセファル」と社会学研究会にも関わり、戦後もバタイユを講演に招いたりしている。

バタイユが『精神現象学』を中心にヘーゲルを読むことに導かれるのはこの背景による。彼のヘーゲル読解は特異なものだが、それでも時代的な背景と無関係ではない。彼がとりわけ主と僕の弁証法に関心を持つのは、マルクス主義とコジェーヴの影響であろう。バタイユに特異さがあるとすれば、それはこの深い共同性の中から現れる。

バタイユはコジェーヴの講義に出席して強いインパクトを受けるが、実はそれ以前にもすでに、ヘーゲルへのいくつかの言及がある。まとまったものとしては 32 年、クノーとの共著である「ヘーゲル現象学の基礎に関する批判」——スヴァーリンの「社会批評」誌への初めての寄稿であった——だろう。クノーは後にコジェーヴの講義の記録をまとめて刊行する人物で、バタイユが死去した時、「クリティック」の追悼号（1963 年）に、この時期を回想して「ヘーゲルとの最初の衝突」を寄稿する。彼の証言によれば、二人の間で議論はあったが、「批判」の実際の執筆はほぼバタイユだと言う。ではこの最初の論文の中で、ヘーゲルはどのように捉えられているか。

クノーによれば、この時期ヘーゲルは、すべてを理念と体系の中に組み入れてしまう汎論理主義者だと見なされていた。私たちは、この頃、バタイユがブルトンと論争中であり、その根本に、イデアリスムと呼ぶものへの強い反発と批判があったこと、イデアリスムに対して物質——しかも低次の物質 *matière*

——を対置しようとしたことを知っているが、ヘーゲル批判には、おそらくこの意図も反映している。他方で彼が反スターリン主義的な Kommunismus 運動に関わり始めた頃だということも知っている。彼のこの時期のヘーゲル読解は、この二つの方向からの批判を繰り込んだものである。必要とされているのは、〈弁証法についての経験に基づく新たな証明〉⁽¹⁴⁾であり、それによって彼は〈この試みがどんな理由によって、ただその特有の発展の領域でのみ、つまり階級闘争という直接的な領域でのみ、しかも普遍的概念というアプリアリな曖昧さのなかでではなく、経験の中でのみ実現されるか〉がわかるのだと考える。

批判はドイツの哲学者ハルトマンとエンゲルスという二つの視点に沿って為される。二人の哲学者の立場には差異があって、バタイユは次のように言う。〈ハルトマンは、弁証法的主題のなかで体験の与件と見なされるものを認識しようとするのに対し、エンゲルスは、それらの諸法則を自然の中、すなわち反対命題を伴う発展という理性の全概念を閉め出しているようにみえる領域の中に見出そうとする〉⁽¹⁵⁾。

ハルトマンの傾向は、言ってみれば弁証法の内側から「現実」を求めようとして、「生きられた経験」を導入しようとする。それによって援用された弁証法的思考が現実的な諸関連を示すことが期待されるが、バタイユはハルトマンの試みを成功したとは見なさない。

他方エンゲルスは、自然そのもののうちに弁証法的な運動があり得るはずだと考える。それは理性の発展からは閉め出された領域に「現実」を求めることであって、この点で、バタイユは、エンゲルスの、すなわちマルクス主義的なヘーゲル批判により強い関心を寄せる。自然は、ヘーゲル自身の言によれば、〈概念を実現し得ないゆえに、哲学に限界をもうける〉(『エンチクロペディ』)のものであった。この自然を弁証法化するために、エンゲルスは努力を重ねる。それが彼の『自然弁証法』である。彼は、自然科学の中核たる数学を弁証法は取り入れることが出来るかどうかというところまで問いつめ、たとえば、「一次曲線」という表現が直線を意味して、直線と曲線を同じものと結論し得るからには、同様に物質と精神が通底し合うと考える。ところが、数学は、19世紀を通じてあらゆる点でエンゲルスの見通しに反した進化を遂げ、弁証法とい

う外観をすべて排除してしまい、彼の努力は、「挫折」する。バタイユはく弁証法は数学の本性を表さない。それが価値を持つのは、科学活動の行為者に対してであって、対象に対してではない⁽¹⁶⁾ことを認める。

この検討の中で、バタイユは、必要なのは、く弁証法がそこから出発してその意味で有益となる境界⁽¹⁷⁾を認知することだという。すなわち、一方で弁証法を新たに物質から出発させるための根拠を探し求め、他方でそれによって弁証法を有効に階級闘争の中に拡大する、という方向を定めようとする。しかし、この方向付けは、定められたと見えるや、コジェーヴのヘーゲルによって、いわば薙ぎ倒されてしまったように見える。

4. コジェーヴのヘーゲル

コジェーヴが提示したヘーゲルは、汎論理主義的でも、マルクス主義的でもなかった。コジェーヴは、スラヴなまりがあるが完璧なフランス語で『精神現象学』をその場で訳し、解釈を加えた、と言う。バタイユ自身によるなら、彼は、講義を聴いた後では、く打ち砕かれ、押しつぶされ、十度も殺され、息も詰まって釘付けにされた⁽¹⁸⁾ようになって講義から出て来るのだった。もっともクノーの証言によれば、バタイユは模範的に熱心な聴講者というわけではなく、しばしば居眠りをすることがあったらしい。しかしクノーも、バタイユがコジェーヴの教えから大きな利益を引き出したことは疑いを入れない、と認めている。

ではコジェーヴの講義から、バタイユは能動的には何を受け取ったのか。この時期とその後しばらくの間に彼が書き残したものには、さほどはっきりとは良くは見えてこない。彼が自分自身で公開したものとしては、『有罪者』（1943年）に収録した、コジェーヴ宛の「X への手紙」がある。これは 1937 年 12 月 4 日の「社会学研究会」でのコジェーヴの講演——「ヘーゲルの諸概念」と題された彼の唯一の講演——の直後に書かれた質問状だが、「歴史の終わり」に関わるものであるので、この問題に触れる時に、取り上げることにしよう。そのことも含めて、はっきりした記述を持つためには、私たちにはむしろ、『内的体験』などに洩らされた彼の覚え書ふうのメモを記憶にとどめつつも、

戦後の二つのヘーゲル論に目を向けることが有効だろう。コジェーヴの講義は、1947年にクノーの編集により『ヘーゲル読解入門』⁽¹⁹⁾として刊行されるが、それによってバタイユは、コジェーヴを介したヘーゲルへの共感と異和を確認し直したに違いないからである。

あらかじめ言っておくと、戦後の二つのヘーゲル論の意図は、「人間と歴史」を書くことにあったように思える。「死と供犠」はたぶん、それまで彼がヘーゲルをどのように読んできたか、つまり、ヘーゲル的な死の問題と彼が魅せられてきた供犠の問題のどこが合致しどこが相違するかという彼が問い続けてきた疑問の確認である。これに対して、「人間と歴史」は、死の問題がヘーゲル的な視野の中で変容し、歴史の問題として現れることに驚き、その行く末を問いただそうとしたものであって、とりわけ『至高性』に現れているような、至高性の無力化という当時の彼自身にとってのアクチュアルな問題意識から要請に答えようとするものであったように見える。

二つのヘーゲル論の主題はもちろんヘーゲルだが、「死と供犠」の注の中でバタイユは自身で、〈この論考は、アレクサンドル・コジェーヴの思想——根本的にヘーゲル的な——に対する研究の抜粋である〉⁽²⁰⁾と書いている。「人間と歴史」でもコジェーヴの解釈について〈言葉そのものが死の刻印を受けているような、これらの奇怪なテキスト〉⁽²¹⁾と言っている。これはヘーゲルの講義のある聴講者が、そこでは死が語っているように思えた、と言ったというエピソードを受けたものである。これらからヘーゲルとコジェーヴはほとんど同一視されていることがわかる。それでも、コジェーヴが導き出したヘーゲルの思想とは、何だったか、という問いを提出してみよう。バタイユは、〈コジェーヴにとっては、「ヘーゲルの《弁証法的》な、あるいは人間学的な哲学は、最終的に分析された時には、死の哲学（あるいは同じことだが無神論の哲学）である」〉⁽²²⁾という。弁証法の根本には死という問題があり、そのために人間的であり、そのまま哲学となる、ということだ。

弁証法とは、ただ展開のための方法であるのではなく、その最初の契機を人間の死の経験の中に持つ運動であると捉え直される。死に媒介されたこの運動は、人間を、人間の中の自然を、人間にとっての自然を別なふうに表示し、そこから本来的に人間的な行為としての労働を開始させる。そして労働は遙かに

遠くまで到達する。それは歴史を作り、さらにその完了にまで導いていく。その徹底性、連続性、不可避性が、バタイユに息詰まる思いをさせたのである。

その中枢にある「死」という問題は、直接にヘーゲルを参照しているかどうかにかかわらず、現代の哲学者のすべての根源にある問題であり、ヘーゲルの例は、そのもっとも徹底的な問いかけであった。ハイデガーすらも、その文脈の中に繰り入れられる⁽²³⁾。「死と供犠」の中で最高に重要とされるヘーゲルのテキストは、『精神現象学』の序文中の「死」という問題に正面から打ち当たった次の部分である。

……死は——もし私たちが、この非現実的な出来事をそう名付けたいと思うならば、のことだが——この世にあるもののうちでもっとも恐ろしいものであり、死の営み *oeuvre* を保持することには、最大限の力が求められる。美は無力であって、悟性 *entendement* を憎悪する。というのは、悟性は、美に対して、死の営みを保持することを要求するが、美にはそれが出来ないからだ。ところで、「精神 *Esprit*」の生は、死を前にして怖じ気づき、破壊から身を隠すような生ではなく、死に耐え、死の中に身を持する生である。精神は、この絶対的に引き裂かれた状態の中に自分自身を見いだすことによるのみ、その真理を獲得する。精神は、「否定的なもの *Négatif*」から身を背ける「現実的なもの *Positif*」であることによって、あの力（驚くべき力）となるのではない。あるいは、私たちがあれこれの事物について、これはなにものでもない、あるいはこれは間違っている、と言い、（このようにして）このものを除去し、そこから別のものへと移っていくような時には、そのような力とはならない。そうではなくて、「精神」とは、まさにそれが「否定的なもの」を真正面から見つめ、その傍らにとどまる限りにおいて、この力であるのだ。このように長くにとどまることによって、不思議な力が形成され、この力が否定的なものを「現存在 *l'Être-donné*」の中に移し入れる⁽²⁴⁾。

これはたしかに根本的な記述であって、以後ヘーゲルが、そしてヘーゲルを追うコジェーヴとバタイユが彼らのすべてを引き出してくる箇所である。死とは生命を滅ぼすゆえに「否定的な力」である。では死を前にして可能なこと、求められることは何か？ それは死の営みの絶対的な作用を賛嘆し、死に向かって歩み入ること——それが美のやり方だ——ではない。死の中に自らを維持する、と書かれているが、それはあくまで「生」に根拠を置き続けた上でのこ

とである。「生」は死の破壊から身を守るのではなく、この危険にいつそう深くまで身を晒した上で、自身を維持しなくてはならない。なぜなら、死の中に歩み入ってしまうなら、生はもちろんのこと、死そのものが消えてしまうからである。このような維持が、生と死の間で「絶対的な引き裂き」の内にあることを人間に強制し、かつ可能にする。このありようを認めること、それが最初のそして最重要の原則である。

これを読めば、まずニーチェの立場とは、基本的に相反することがわかる。ニーチェは死の恐怖に耐えるというよりは、死の危険を正面から冒すことを選んだ。それが彼の道徳だった。これに対してヘーゲルにおいて最重要とされるのは、死の営みの前で身を持し続けることである。加えてこれは、先に見た『内的体験』でのヘーゲル批判、ヘーゲルは極点に触れたが発狂を怖れてそこから遁走し、その結果として体系を作った、という批判を変更させるものでもある。極点の近くに身を持することは、遁走することではない。したがってそこから生じる体系もまた、〈深淵の廃棄〉とは違った意味を持つだろう。

ではヘーゲル的な死の経験、つまり死を実行することではなく、死のそばに留まることは、どのようにして重要であるのだろうか？ 引き裂きの中に身を保持することで、何が起きるだろう？ まず人間は「精神」となる。「死」は否定的な力であって、そのゆえに人間を破壊し尽くそうとしてくるが、人間が「生」の側に足を付けている限り、ほとんど破壊し尽くされるとしても、辛うじて何かを残し保持し続ける。このあたりで分析は愚直なまでに直截である。破壊されようとするのは、動物としての人間であって、その後に残る何かは「精神」なのだ（これについては後でもう一度触れる）。こうして人間は追い詰められるようにしてであるとしても「精神」となる。これが〈精神は、この絶対的に引き裂かれた状態の中に自分自身を見いだすことによるのみ、その真理を獲得する〉の意味である。

次いでこの精神が特異な能力を持つことが述べられる。〈「精神」とは、まさにそれが「否定的なもの」を真正面から見つめ、その傍らにとどまる限りにおいて、この力であるのだ。このように長くとどまることによって、不思議な力が形成され、この力が否定的なものを「現存在」の中に移し入れる〉。死とは破壊であるために否定である力だが、人間は死の近くに身を持することによ

て、この否定の力を全身に浴び、そしてこの経験を通して、否定の力を自分の側に導入し、分かち持つのである。すなわち精神となった人間は、否定の作用を自分の本質として持つことになる。

さらに次のことが継起する。精神としての人間の本質はこの否定の力にあるが、その具体的な現れの最初は、「悟性」である。上記の引用では、悟性は死の営みを保持することを求めるが、それは悟性が否定作用から身を引き離しつつもこの作用の実現であるということだ。これによって悟性は混沌として運動する全体から、否定作用を保ちつつ人間を分離する。それは、悟性というこの作用が自然から必要な要素を引き出す能力を持つということだ。そしてこの作用は、何をさておいても言説 *discours* となる。言説は名づけることで混沌を対象化し切り分ける力を持つ。

そして、この作用は否定に媒介されるプロセスを開始させ、それが弁証法と呼ばれることになる。この作用は自然に対して働きかける。この働きかけは、否定であるからには、自然を変えていく。それが労働である。したがって弁証法について言えば、それは抽象的で応用の効く有用な方法などではなく、死の経験を発端して進行するプロセスの唯一の実現様態である。バタイユがニーチェを批判して、『道徳の系譜』のことを、ヘーゲルの弁証法が無知の中に投げ込まれていることを示す証拠品と言った時、ニーチェが死についてそれがこの上ない恐怖をもたらすものであることを同じように見て取りながら、人間がそこから否定的な力を取り出すこと、そして以後さらに広い視野のうちに進み出ることを洞察できなかつたのを指摘したのだ。

人間のこの変容とそれに起因する変化への尽きせぬ関心が「死と供犠」および「人間と歴史」の根底にある。二つの論文を辿っていくと、とりわけ「人間と歴史」の後半で、同じ頃彼が「至高性」という表現の下で、もっと一般的なかたちで行っていた探求が入り込んでくるのがわかる。もし後者の方に視点を置いて言うならば、ヘーゲル論は、後者の探求を支える理論的な仮説を、もっとも緊密かつコンパクトに検証する機会だった。ヘーゲルの哲学は、一貫した思考の下に、死から始まり歴史に至るまでを、しかも歴史の終わりまでを包摂していた。これと衝突することで、バタイユは自分の思考の有効性を確かめようとした。ヘーゲルを相手取ったこの検証は、確かに試金石であった。もっと

も、ヘーゲル哲学の深さと広がりとの隙のなさ（コジェーヴが示したような）を前にして、太刀打ちできそうにない、という気持ちはあったろう。ヘーゲルに沿いながらヘーゲルを批判することの困難は誰にも予想できる。それはミイラ取りをミイラにしてしまう危険を、ほかのどの哲学者の場合よりも強く含んでいる。ヘーゲルを批判するには、最初からまったく別の立場を選ぶ（たとえばフーコーやドゥルーズがニーチェを指標とした場合のように）ほかないように見える。二つのヘーゲル論のいたるところで、バタイユは問いかけと挫折の間を行き来している。ただバタイユは何処まで行ってもバタイユではあった。そのことは認めねばならない。

5. ヘーゲルの死の理論と供犠の経験を通底するもの（以下「死と供犠」）

繰り返すが、私はヘーゲルに対するバタイユの関係を客観的な視点からとらえるという考えは持っていない。私がやりたいのは、バタイユがヘーゲルの何に惹かれ、何に苛立ったかを明確にすることである。すでに「死と供犠」の中に入り込んで、中心かつ出発点であると思われる箇所を取り出したが、その上で眺めるなら、この論文の射程をとりあえず想定することは、さほど難しくもない。

論文の主題は、題名に明示されているとおり、死と供犠である。供犠の主題は、この論文に限らず、ほぼ全時期を通じて、バタイユの主要関心事であった。死の持つ破壊と暴力は、人々を魅惑しかつ恐怖させ、宗教的な感情の源泉となったが、それらをありのままに受け入れることは、自らの存在を危険にさらすこととなる、この危険を避けるために供犠という方法が編み出された、というのが、宗教の成立に関するバタイユの基本的な考えであった。供犠が世界各地で行われたことを、人類学的な知見から事実だと認めた上で、このような儀礼の創設は、より深くはどんな理由によるのか、というのがバタイユの最大の疑問だった。

1930年代の終わりに書き続けた『有用性の限界』で供犠を取り扱った時、彼はその問いを「何が、人間をして、宗教的に同胞を殺害するように仕向けるのか」⁽²⁵⁾という言葉に集約して見せたが、同じ関心が「死と供犠」にまで持

続している。脚注の中でだが、彼は自分の関心を、〈人類は、説得的な理由もないのに、なぜ広く《供犠》をおこなってきたのか?〉⁽²⁶⁾と記している。彼はこの問いを解明しようとして、文化人類学、宗教学、そして当時の新しい学問であった精神分析学まで触手を伸ばしたが、それらの探索中で、彼がもっとも有効な考えだと思ったのが、ヘーゲルの死をめぐる考察だった。そのことがヘーゲルに対する賛嘆の根底にある。

コジェーヴが最重要と認めたテキストをバタイユも引用している。そこでは、死を真正面から見つめ、その傍らにとどまる限りにおいて、人間が「精神」となり、かつ死の持つ「否定性」を自らのうちに導き入れることが説かれていた。だが人間のこのありようは、人間の意志によるものでも選択によるものでもない。人間は死ぬことを運命づけられていて、そのために死を意識せざるを得ないからである。だから人間は死に直面する。その時彼はその経験がほかにはない条件を課せられていることを知る。それは〈人間は死のうと生きようと、媒介なしに死を経験することは出来ない〉⁽²⁷⁾という条件である。その推論は私たちの常識を覆すが、わかりにくいものではない。バタイユは次のように書いている。

これらの違いがあるにかかわらず、重要なのは、つねに「否定性」を開示する（つねに具体的な形態の下に、すなわち構成要素が互いに不可分である「全体性」の只中において）ことにある。「否定性」を特権的に開示するのは、死という出来事であるが、死は本当は何ひとつ明らかにすることはない。原理からして、その自然としてのまた動物としての存在の死が、人間とは何であるかを人間自身に明らかにするのだが、けれどもその暴露は決して起こることがない。なぜなら、人間存在を支える動物的な存在がひとたび死ぬや、この人間存在は、存在することを止めてしまうからである。人間が自分の姿をついに自分自身に明らかにするということが起こる為には、彼は死ななければならないだろうが、しかし彼はそれを生きながら——自分が存在するのを止めるのを見ながら——行わなければならないだろう。言葉を換えるなら、死は、それが意識する存在を無に帰するまさにその瞬間に、それ自体として意識（自己に関する）とならねばならない。この意味において、それは行われる（少なくともまさに行われようとする、あるいは目を眩ますような捉えがたいやり方で行われる）のだが、欺瞞的 *subterfuge* な方法による。供犠においては、供犠を実行する者は、死に打ち倒される動物に自分を一体化させる。このよう

にして、彼は自分が死ぬのを見ながら、そして言ってみれば、自分自身の意志を通して、供犠の刃とともに進んで死ぬのである。だがこれは喜劇ではないか！

この部分はすでに供犠への言及も含んでいるが、まずはヘーゲルの視点から見られた死の問題を取り出そう。人間の持つ力は否定性から来ているが、その否定性の最大の現れは死であり、人間の否定性は、そこから汲み取られたものである。だから人間は人間であるためには、死の経験を我がものとしなければならない。しかし、そのようなことは不可能だ、というのがこの引用のポイントである。なぜなら、死を我がものとした時、その経験の主体である人間はもはや存在していないからだ。つまり〈人間存在を支える動物的な存在がひとたび死ぬや、この人間存在は存在することを止めてしまう〉。だから、死の経験とは原理的に不可能な経験である。

しかしながら、死の経験を我がものとしたいという欲望と必然性が押さえ難く強い時、彼はどのように振る舞うか？ ヘーゲルによれば、人間は、〈死に耐え、死の中に身を持する〉、あるいは〈「否定的なもの」を真正面から見つめ、その傍らにとどまる〉ことで死の経験に一步でも近づこうとする。この点においては、バタイユはヘーゲルと合致している。彼は次のように言う。〈人間が自分の姿をついに自分自身に明らかにするということが起こる為には、彼は死ななければならないだろうが、しかし彼はそれを生きながら——自分が存在するのを止めるのを見ながら——行わなければならないだろう〉。バタイユの表現は、あえて言うとしたら、ヘーゲルの表現よりもいっそう矛盾に満ちた表現であって、深い屈折を含んでいる。このような言い方を彼に促したのが供犠であるのだ。なぜなら供犠は、有り体に言えば、死ぬことはないのに死んだ気になってみせる、というやり方で、死の傍らにとどまるという矛盾を、欺瞞あるいは喜劇としてあからさまに露呈させるからである。

だがそこまで行く前に、もう少し精密に二者の異同をもう少し丁寧に辿ってみよう。もっとも重要な点を——まずはそれだけを——言えば、供犠とは、死を見つめることであって、死の近くに身を持することにほかならない。詳細に言えばこの点ですでに違いは現れていて、見つめられる死は、ヘーゲルにおいては自分の死であるのに、あるいは自分の死であるか他人の死であるか限定さ

れていないのに、供犠においてはそれはすでに他人の死である。だが、違いについては、後で取り上げることにしよう。今のところ、それぞれにとってもっとも重要な点は、死を見つめることであり、この点は両者に共通する。

死を見つめることで、人間は動物性を脱して精神となり、否定の力を得て労働し始める、というこの場面は、実践的には供犠の中に見出される、とバタイユは考えた。こうしてヘーゲルの教説と供犠は相互に照らし合わされる。くいたるところでそしていつの時にも、ある迂回路を通して、死が人間に与え同時に人間から隠すものを捉えようとしたのは、ヘーゲル単独ではなく、人類の全体なのだ⁽²⁸⁾とバタイユは確認する。この普遍性は供犠の強みである。初期には、供犠をより良く解明するために、ヘーゲルが参照されていたと言ってよい。

供犠の構図は、ヘーゲルが描き出した死をめぐる考察にほぼそのまま繰り入れられることが出来るように見えた。すなわち、供犠の儀礼の中で、殺害される生け贄は死を实践するが、参列者たちは——後には実行役としての祭司、供犠祭主、そして一般の参会者というふうに分化したであろうが——可能な限り近くで、恐怖に震えながらもその死を見守ることで、「精神」となり、「否定的な力」を得ると見なされた。

バタイユは、少なくとも初期には、供犠をヘーゲル的な論理によって理解し、そして前者を後者に繰り入れ、そしてヘーゲルの展開——弁証法的な——に従うことで、供犠から出発した彼の探求もまた、歴史的な全体性に達することができると考えた。ヘーゲルは、多くの場合、供犠についての彼の解釈を補強するために引用される。もちろん彼はヘーゲルに匹敵するような網羅的な思想体系を残してはいないが、そのような体系を作り出す可能性はあると考えていた。ヘーゲルがいなければ、自分がヘーゲルにならねばならなかったろう、というのは、この意味である。

しかしながら、ある時から、この関係は変わっていったように思われる。彼はどこかに異和を感じていたのである。先にヘーゲルへの異和を表明したいいくつかの箇所を引用したが、この異和感は、直観ではあるものの、彼の根本に触れる印象だった。ヘーゲルが逃避するために体系を練り上げた、あるいは彼から残ったのは一人の近代人だけだ、という印象は、そのまま受け取ることは出

来ないにしても、彼の疑念の表現ではあった。1955年あるいは56年という、彼にとっての晩年になって、彼がヘーゲル論を書き始めたのは、この直観がよいよ押さえきれなくなったからであろう。

(続く)

注

- (1) 本書におけるバタイユの著作への参照は、次のように行う。翻訳がある場合は、それを優先して出典箇所を指示する。引用に際しては、既訳のある場合には借用させていただいたが、文脈に合わせて変更したことがある。フランス語の出典は、基本的に *Les Oeuvres complètes de Georges Bataille*, tomes 1-12, Gallimard, 1970-1988)による。巻数とページの指示は、O.C., t.1, p.1 のように行う。以下に述べるニーチェへの共感については、筆者の『ニーチェの誘惑』、書肆山田、1996、を参照していただきたい。
- (2) *Souveraineté*, O.C., t.8, p.640. *Albert Camus ou la défaite de Nietzsche* と題された断片から。
- (3) 『至高性』、湯浅博雄、中地義一、酒井健訳、人文書院、1990年、p.259。O.C., t.8, p.401.
- (4) 『内的体験』、出口裕弘訳、平凡社ライブラリー、p.76。O.C., t.5, p.39.
- (5) 『至高性』、前出、p.259。O.C., t.8, p.401.
- (6) 『ニーチェの誘惑』、吉田裕訳、書肆山田、1996年、収録、p.94。O.C., t.1, p.510.
- (7) 『内的体験』、前出、p.253。O.C., t.5, p.128.
- (8) 『内的体験』、前出、p.108。O.C., t.5, p.56。「刑苦」と訳されている *supplice* という言葉は、もともと処刑あるいはその際の苦痛を指すが、それは単なる拷問ではなく、人間の過ちに対して神が与える刑罰を意味する。処刑の前に許しを請うて祈るの意味の *supplier* と同じ語源を持つ。後者も『内的体験』中に多く使われ、出口裕弘氏の訳では「嘆願する」という語が充てられている。名詞である *supplication* も「嘆願」と訳されているが、強い苦痛の経験のことである。翻訳では別の訳語を当てるほかないが、これらの言葉は同じ起源を持っている。
- (9) 『ニーチェについて』、出口裕弘訳、現代思潮社、p.209。O.C., t.6, p.125.
- (10) 以下の引用は『至高性』からで、出典箇所は順に次の様である。p.267、O.C., t.8, p.406。p.291、O.C., t.8, p.423。p.267、O.C., t.8, p.406。p.361。O.C., t.8, p.407。

- (11) *Souveraineté*, O.C., t.8, p.615.
- (12) 以下、戦間期のフランスのヘーゲル受容については、「社会学研究会」の新版に収録されているコジェーヴの講演「ヘーゲルの諸概念 *Les Conceptions hégéliennes*」へのドゥニ・オリエの注を参照している。*Collège de Sociologie*, nouvelle édition, folio, 1995, pp.61-82。またヘーゲル受容全般については、*De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne en France*, Gwendoline Jarczyk et Pierre et Jean Labarriere, Albin Michel, 1996 による。
- (13) 「ヘーゲルとの最初の対決」、Raymond Queneau, *Premières Confrontations avec Hegel*, dans "Critique" 195-196, 1963. バタイユの死後に書かれたが、残念ながら「死と供犠」および「人間と歴史」への言及はない。
- (14) 以下に取り上げる「ヘーゲル弁証法の基礎に関する批判」「死と供犠」「人間と歴史」の邦訳は『純然たる幸福』、酒井健訳、ちくま学芸文庫、2009、に収録されている。ここでの引用は「基礎に関する批判」からで、p.278。O.C., t.1, p.280。次の引用も同じ。
- (15) 「ヘーゲル弁証法の基礎に関する批判」、前出、p.276、O.C., t.1, p.279.
- (16) 「ヘーゲル弁証法の基礎に関する批判」、前出、p.287、O.C., t.1, p.286.
- (17) 「ヘーゲル弁証法の基礎に関する批判」、前出、p.288、O.C., t.1, p.286.
- (18) シュリヤの評伝による。『G.バタイユ伝』、西谷、中沢、川竹訳、1991年、河出書房新社、p.244 からの再引用。*Georges Bataille : la Mort à l'œuvre*, nouvelle édition, Michel Shrya, Gallimard, 1992, p.231.
- (19) 『ヘーゲル読解入門』、上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年。*Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947.
- (20) 「死と供犠」、前出、p.434。O.C., t.12, p.326.
- (21) 「人間と歴史」、前出、p.257。O.C., t.12, p.362.
- (22) 「死と供犠」、前出、p.196。O.C., t.12, p.327.
- (23) 「哲学研究」(1935-36) に掲載された書評で、コジェーヴは次のように書く。
 く私たちの意見では、「実存的」な思想家たちのうちの誰一人として——そして一般的に言ってヘーゲル以後、またハイデガー以前の思想家たちのうちの誰一人として——、本当に新しい哲学的な考えを表明したことはなかった。特に言うと、ハイデガーの考え、人がキルケゴール、ニーチェ、バルクソン等の影響の下にあると説明したがる考えは、すべてヘーゲルのうちに、とりわけ『精神現象学』とそれに先立つ著作のなかに見出される。ハイデガーが、ヘーゲルのうちにこうした考えを汲みに行ったことはない、ということは言い得るし、その可能性のほうが高いであろう。しかし、これらの考えが、本当に哲学的なかたちの下に現れているのは、ヘーゲルにおいてであり、ただそこにおいてのみである。したがって、

ハイデガーの哲学的著作の射程を理解し正しく評価しうるのは、そしてこの射程が含んでいる本当に新しいものを発見し得るのは、彼の著作をヘーゲルの著作と突き合わせることによってのみである。実際、『存在と時間』の第Ⅰ巻は、『精神現象学』の現象学的な（「実存的な」）人類学を再生産しよう——修正しながら——とする試みにすぎない。ただしそれは、ヘーゲルの『論理学』の歪んでしまった存在論に置き換えるべき一つの存在論（第Ⅱ巻はまだ刊行されていない）を視野に入れているが、前出オリエの注から再引用。

- (24) ヘーゲル『精神現象学』の序論からの引用。金子武蔵訳（岩波書店）では p.21。訳はバタイユの引用するコジェーヴの仏訳から行った。O.C., t.12, p.331.
- (25) 『有用性の限界』、中山元訳、ちくま学芸文庫、p.185。O.C., t.7, p.264。以下の問題について、私は「恍惚の探求者Ⅰ」（『バタイユの迷宮』、書肆山田、2007収録）で言及したが、今振り返ってみると、十分ではなかった。今はもう少し踏み込んでみたい。
- (26) 「死と供犠」、前出、p.437。O.C., t.12, p.338.
- (27) 「死と供犠」、前出、p.213。O.C., t.12, p.336。次の長文の引用も同じ。
- (28) 「死と供犠」、前出、p.217。O.C., t.12, p.337.