

ジョルジュ・バタイユにおけるヘーゲル受容

— ヘーゲル／コジェーヴ／バタイユ —

高橋 紀穂

本稿は、ジョルジュ・バタイユの議論におけるヘーゲル理論の影響についての理論的研究である。第一章では、まず、バタイユにヘーゲルを伝授したアレクサンドル・コジェーヴによってなされたヘーゲル解釈とヘーゲル哲学とのあいだにある差異の検証がなされる。第二章では、バタイユの言う至高性がヘーゲル哲学のもつ弁証法によって、知へと総合されてしまう傾向をもつという事実について言及する。第三章では、バタイユの「非-知」がヘーゲルの弁証法によって完成されようとする知を逆に裏返す可能性を述べるとともに、彼のヘーゲル受容の結論を述べることになるだろう。そして、「おわりに」においては、バタイユの「死」あるいは「非-知」の地点についての再考がなされるであろう。

はじめに

『呪われた部分』、『エロティシズム』、『宗教の理論』という一連の社会科学的著作において、バタイユは独特の制度論、あるいは、共同体論を展開している。これらは、一方では、デュルケムの影響がはっきりと読み取れる聖俗論の一種として考えることもできるのであるが、しかしながら、ここにはデュルケム流のそれにはおさまりきれない射程が含まれている。なぜならバタイユは、聖性に社会的要素だけを見るという見解はとらないからである。彼がそこにおいて最も重要視するのは、「存在の総体」との「連続性」である。これは、俗性に解消できる要素ではない。そして、彼は、これらに向かう性質を人間にとっての最も本質的な要素のひとつとみなした上で、このものと人間との関わりのなかに制度や共同体についての議論を打ち立

てる。この点で、バタイユの議論は、デュルケム流のそれにはない要素をもっている。そして、これこそが、バタイユ理論における最も肝要な部分であるといえるだろう。

バタイユにとって、決して、社会的要素に組み込まれ得ない要素とはすべて「死」に関わっている。彼はこの「死」に一種独特の場を与える。彼は「連続性」への「欲望」をこの「死」から立ち上げる。すなわち、この地点は、バタイユにとって議論の前提としてある。私見では、バタイユがこの「死」の地点を、ヘーゲル哲学との関わりのなかで確保した、と考えるのが最も妥当である。

彼の論理は、大きく分けると、デュルケム、モースに連なる社会学、ニーチェの哲学、そしてヘーゲルという三つの思想の影響の元に構築されたと考えることができる。ニーチェに関しては、彼自身が『ニーチェについて』(Bataille [1973=1992]) という著作を表わしているところ

ろから、その影響および受容をうかがい知ることができるだろう。また、近年ではバタイユとデュルケム、モースに連なる「聖なるものの社会学」との関係を表付ける研究は充実してきている⁽¹⁾。しかしながら、彼の理論に前二者に劣らず影響を及ぼしていると思われるヘーゲル哲学との関係については、従来言及されることが少なかったように思われる。ここにおいてバタイユとヘーゲルとの理論的關係に言及することを目的とした研究がなされるのは、それゆえである。すなわち、本稿は、バタイユが、ヘーゲル哲学との関わりの中、議論の前提としての「死」の地点を確保するにいたるまでの流れを追及することを目的として論が進められる。バタイユが、ここを原点として、「ある種の社会学的問題については、底の底まで本質を見透している」(宮島 [1982:108])共同体論や制度論を展開している以上、この研究は彼の議論を読み解く上での必要不可欠な理論史的研究になるであろう。

本稿の課題はヘーゲル哲学の検討ではないので、議論の重点はバタイユのヘーゲル哲学の受容に置かれている。したがって、必要と思われる部分以外は、前者の哲学の説明はさけることになるだろう。しかしながら、さしあたって次章では、一九三三年からパリの高等研究院でなされていたアレクサンドル・コジェーヴの『精神現象学』についての講義の概要を取り上げて見たい。なぜなら、ここからバタイユが生涯もち続けるヘーゲル哲学との理論的關係が始まるからである。

1 歴史の終焉と無限性

コジェーヴのヘーゲル解釈の特徴は、ヘーゲルが議論の始点および終点に措定する、神イ

メージに彩られた「概念」(いわば「ロゴス」としての「精神」という前提を排除してしまうところにある。したがって、コジェーヴが使用する「精神」という語は、われわれが常識的に使用する際の「精神」しか意味しない。つまり、彼は『精神現象学』が表わしているのは、「意識」がヘーゲルのいう「精神」へと至る過程ではなく、それが成長し完全な姿へ至る道筋であると解釈した。これが、コジェーヴをして、ヘーゲルの『精神現象学』が「哲学的人間学である」(Kojève [1947→1992:39])⁽²⁾と言わしめた理由である。

ロゴスとしての「精神」という前提を排除するコジェーヴの議論の出発点は、「動物性」である。人間は「自立的存在である」ことを確証したいという欲望を持つことからやがては自然をこえる。なぜか。「承認」をめぐる「死闘」において「死」を見るからである。コジェーヴは、ヘーゲル哲学におけるこの「死」の顕現を特に重要視する。彼にとって、ヘーゲル哲学とはなによりもこの「死」という問題に正面から取りくみ、さらにはそれをいかにして超克するかという問題に答えている議論なのである。ここにおいてヘーゲル哲学は「死の哲学」(Kojève [1947→1992:539=1992:374])と化す。

「承認」をめぐる「死闘」によって隷属状態に置かれた奴隷は、労働する。ヘーゲルの言うように、労働は自然を所有させ、知を拓き豊かにさせる。そしてそこから自らが手に入れるべき「自由についての抽象概念を形成する」(Kojève [1947→1992:177=1992:65])。ここからコジェーヴは「歴史」が、自然を完全に所有すると同時に「自由」の概念をもって主と闘争を繰り返す過程である、とする。そして自然が人間の手元に制御され、さらに主人と奴隷との相互承認が得られたときに「歴史」は終わる⁽³⁾。

これは、「死」の超克を意味する。なぜなら、コジェーヴは闘争の結果「相互承認」が得られると、個人間の差異が喪失し、それによってわれわれが知りうる「個人」としての「人間」は消滅する、と考えたからである (Kojève [1947→1992:434-435=1992:244-245])。ここでは、個人が消滅する以上もはや死は存在しなくなる。ゆえに、ここで時間の「無限性」つまり、「歴史の終焉」が訪れる。そして、彼にとってこのような事態の生起は、「普遍的等質的国家」が成立したときでもある (Kojève [1947→1992:435=1992:233-234])。つまり、「相互承認」を得ることとそういった「国家」の成立が同義なのである。このように、コジェーヴはヘーゲルが思考した「精神」という場所へ、結果的には奴隷の勝利に終わる主人と奴隷のいわば階級闘争によって到達できると考えた。コジェーヴの解釈をこのような「歴史」の「停止」(あるいは「終焉」という帰結へ導く原因は二つある。第一は、本章冒頭に述べたように、ヘーゲル的「精神」の排除、そして、第二は、ヘーゲルが「精神」の内実として考えた「無限性」という概念の「時間」の「無限性」への読み換え、この二点である (Kojève [1947→1992:441-443=1992:239-242])。

しかしながら、ヘーゲルが「無限性」の概念をそのようなこととして用いているとはいえない。

ヘーゲルにとっての「無限性 (Unendlichkeit)」とは、自立の承認の欲望を持った自己意識が、己の肯定のために他を否定すれば結局は己を否定することになり、他の自立性を肯定すれば己が飲み込まれ己の否定につながりゆく、という矛盾のなかで、この矛盾を統合すると同時に、両者の自立性を確証させる弁証法的論理である(4)。

ここに「精神」の内容が示されている。すなわち、「精神」とは自と他が分かちがたく結びついている一方で、やはり己は己で他は他である、という関係性を抽象化した「概念」のことなのである。この概念は、ヘーゲルにとっては、自然と自然、自然と人間、および人間と人間というあらゆる存在に関わる関係性を抽象化した概念であり、さらにはそれらの各領域を貫通する神的ロゴスとしてある。だからこそこれが「精神」の内実を示すのであり、『精神現象学』の議論の始点でもあり、終点にもなるのである。そして、これを人間の意識が把握(つまり、承認関係を上位のレベルから承認)すれば、「精神」は自己を成就するのである(5)。

ロゴスとしての「精神」を排除したコジェーヴは、この無限性を時間のそれへと読み替えることにより、死の超克を説いた。しかし、ヘーゲルは、この精神の顕現を、フランス革命時の人々の意識のなかに見る(6)。つまり、まさにヘーゲルが『精神現象学』を著さんとしているその時期、フランス革命の動乱のなかで、意識は自らを「内省」して「精神」(=「無限性」というロゴス)を見出す。その手続きは、意識自身が「無限性」としてあることの把握、および「無限性」という抽象概念の理解という二つにおいてなされる。これら二つにより「無限性」という抽象的概念(=「精神」)が具体性を持つとともに、「意識」はそこへ回帰できる。

全てを知として汲み上げなければならない。この関係が把握されず、無自覚的では「精神」は成就しない。すなわち「絶対知」は顕現しない。ただし、まずもって諸存在が遭遇したときには、コジェーヴが言うようにそこには闘争が生じ、このまっただなかにおいて原初の否定性である死が顕現する。そしてこれが契機となり彼等は「主人と奴隷」へ分割される。ここから

意識は、ながい遍歴の旅に向かうのであるが、最終的には、精神へと没するのである。

2 至高性と弁証法

バタイユのヘーゲル解釈は、基本的には、前章におけるコジェーヴのそれをもとにしている。このことは彼がコジェーヴの講義を、三四年からそれが終了する三九年まで極めて熱心にノートを取りながら聴講している (Hollier [1979: 164=1987:155]) ことから伺い知ることができるだろう。また、彼はその講義によって大きな衝撃を受け、それ以来ヘーゲル哲学への関わりを生涯持ち続ける (Surya [1987:229-233=1991:242-246])。これらのことを考慮するならば、彼の議論にヘーゲル哲学が少なからず影響を持つと考えるのが妥当であろうし、彼のヘーゲル解釈はコジェーヴによるところが大であるともいえるであろう。実際、バタイユとヘーゲル哲学について言及している文献も大部分がこの視点をとっているようである⁽⁷⁾。オリエによれば、その受容は「徹頭徹尾コジェーヴ的」(Hollier [1979:165=1987:155])だったということになるのであるが、これらの評価が正当なものか否かは、以下で見るヘーゲルに照らしたバタイユの議論を見ることにより明らかになるであろう。

バタイユの論理の基本は、二元論的世界観である。彼は「有用性」という概念に対して「至高性」という概念を、同様に、「非連続」には「連続」、「事物の秩序」には「内奥秩序」という概念を対立させる。この二世界は、人間の形成過程に沿って立ち上がってくる。

彼によれば、存在はもともと「動物性」に属していたと考えられる。これは、コジェーヴがヘーゲル解釈の際にもちいた議論の始点でもあ

る。ただし、ヘーゲルのそれは、言うまでもなく「精神」である。コジェーヴはこの神的要素を持つ「精神」を削除することから解釈を始めているのであり、バタイユもまた、それに従っている。

さらに、バタイユは、この「動物性の世界」に、「連続性」の世界をみている (Bataille [1973:25=1985:21])。ここから存在は、「死」と遭遇し意識を開くことによって、動物性の連続性の世界を超越し、非連続の世界を切り開く。この議論もきわめてヘーゲルかつコジェーヴ的である。ただし、彼らが、「承認」をめぐる闘争のさなかにそれを得ると述べるのに対し、バタイユは、この意識は、「道具の形成および使用」、それによる自己の「客体化」および「時間」の概念の把握によってえられると考える。関心は一致しているが、その生起の過程については意見を異にするのである。

バタイユにとっては、上記の手続きによって「有用性」および「非連続」の世界を切り開いた存在は、そこにおいて「禁止」が支配する世界を生きる。禁止とは「死」および「連続性」への接近の禁止である。そして、その禁止の顕現が「労働」とされる。ゆえに、バタイユにとって原初の労働とは死体の埋葬である。これは死を覆い隠す労働であるゆえ、それへの接触の禁止と同じ意味を持つ。ヘーゲルとは異なり、バタイユは人々が死を意識した瞬間、自ら進んで一定の期間奴隷になることを選んだと考える⁽⁸⁾。労働において意識は様々な事物を自然から引き剥がし、それらを「目的—手段」の連鎖の中へと取り込む。このとき意識が対象を「知る」。これは、意識が客体を「有用なもの」として自身の内に所有する操作である。ヘーゲルと同じくバタイユにとっても「知る」とは、意識が対象を所有し支配する操作を指す。この

(死の遠隔化である) 労働が知とパラレルに発展することが理解されよう。ここには、明らかにヘーゲルそしてコジェーヴの影響が見られる。

労働する人間もまた、彼が労働の対象にしている事物あるいは、その際に用いる道具と同様の存在である。だからこそ、彼は「非連続」の存在なのである。彼は自己の存在を未来へと手渡しており現在の瞬間を生きられていない。バタイユは人間のこのような状態を「隷属的」と呼ぶ。

バタイユの議論の特徴は、人間が、この「有用性」の世界を切り開くと同時に、彼らが、「至高性」の世界をも同様に切り開くという主張の中にある。「至高性」の世界とは、古代社会の供儀や祝祭に代表される。ここで存在は死へと接近し、「失われた連続性」の体験（あるいは「交感 (communication)」) を得る (Bataille [1987:21=1973:22])。例えば「供儀」の儀礼において人々は、非連続の世界から連続性の世界へ送り返される諸存在を見ながら、自らをそれに重ねあわせ、自身も連続性の体験を得る。人々は死へ接近することで、生を燃焼させるのである。バタイユにとって、人間の誕生とは彼らがこの二つの世界を生きるようになったときである⁽⁹⁾。

ヘーゲルが、意識の一面性しか見ていないとされるのはこのためである。なぜなら、ヘーゲルは死のなかに知の成立の契機しか見ていないからである。そして、これは「賢者」特有の姿勢であり、人間全体に関わるものではない。だからこそ、バタイユは、ヘーゲルが「自分がどれほどまでに正しいのか分からなかった」 (Bataille [1988:339=1994:190]) というのである。

彼は、このような二元論的視点から至高性の様々な姿—上にあげた供儀の他、贈与、戦争、

宗教的奢侈等—を、歴史的に詳しく分析している⁽¹⁰⁾。そこでは二つのことが明らかにされる。一つは、人間が常に至高性と関わりながら生を営んできたこと。もう一つは、至高性が少しずつ有用性に「従属」してゆくということである。至高性は認識過程において、有用な知を豊かにするための「投資」として貢献してゆく。実行過程においても消費的活動が生産的消費活動になってしまう。バタイユはこのような現象を「横滑り」と呼ぶ (Bataille [1988: 339=1994:196-197])⁽¹¹⁾。

「有用性」と死に彩られた「至高性」との相互関係によって人間の生を議論する、というバタイユの論理は、至高な体験を無視した、俗なる有用性の思考から成り立っている論理を根底からくつがえす。一方、ヘーゲル哲学とは意識にとって否定性を帯びた「疎遠なもの」、つまり、意識の外部のものに出会うことを契機とし、結果的にはそれらを知として汲み上げ、知を次第に肥大させ、最終的には「精神」にまで辿りつき運動を終える。そしてヘーゲルにとって「死」とは最初に出会う「否定的なるもの (Negative)」あるいは「疎遠なもの (Fremdartiges)」なのである。奴隷は己れが死にゆく存在であるということを、そして死が「最も恐ろしい」「非現実的」なるものであり、現実には「知り得ない」ということを「知る」⁽¹²⁾。このように、死のあれこれの性質を受け取り、知ることが、意識の誕生を意味する。以後、知を有する者が出会う未だ知られざる外界の対象とは、みな「否定性」を有した、「死」のイメージに彩られたものであるといえる⁽¹³⁾。ヘーゲルにとってこのような「疎遠なもの」が知の契機として作用し、知に所有、支配され、その要素に組み込まれることによるのみ、意識は前提にあった「精神」へと至ることができる。奴隷が「精神」へと至

ることができるのは、この原初の「否定的なるもの」である死を主人以上に厳粛に「把握」するゆえである。さらに「無限性」とは、否定的なるものを支配・所有する究極の操作であり「概念」でもある。つまりこれこそがヘーゲルの「弁証法」なのである。「同一性と非同一性との同一性」とは弁証法以外のなにものでもない。ヘーゲルはこの弁証法の作用によって、二は必ず一に統合される、ということを指摘する(小林 [1989:81-84])。すなわち、この所作は、あらゆる二元論を一つに統合してしまう力能もっている。「無限性」というロゴスは、自と他であろうが、有用性と至高性であろうが、聖と俗であろうが、相反する要素を全て、知と有用な歴史に統合してしまうのである。

至高性に重点を置いた議論とは、たしかにヘーゲルが語らなかったものである。しかし、この論理も、意識とその外部、あるいは俗と聖といった二項対立を考えているかぎり、決して弁証法からは出られない。意識とは、対立を放っておくほど鈍重ではない。そうである以上、二は一へと、知へと、有用性へと統合される。バタイユの言う「横滑り」とは、この操作に他ならない。

ここで、ヘーゲルの「疎遠なもの」とバタイユの「聖なるもの」とが同じ性質をもつことが理解されよう。バタイユにとって「聖なるもの」とは、個体を連続性へと引きつけるものなのであるが、それは「疎遠なもの」と同じく意識にとっての外部性と死のイメージに特徴づけられる。

ところが、バタイユにとって「死」とは、デリダが言うようにいかなるやりかたであれ、意識がもてあます過剰であり、概念化できるものではない。それは「否定でもなければ肯定でもない」要素である (Derrida [1967: 380= 1983:

173])。すなわち、ヘーゲルのいう「対象意識」の地平には決してとりこまれることのできない「呪われた部分」である。だからこそバタイユにとって、死が至高性の「特権的な体験」となり得る。「労働」や「知」に関わる有用な事象は、死をかたわらに留保してしか可能にはならない。他方ヘーゲルの「疎遠なもの」とは、結局は意識に、所有、支配されるように運命付けられている。ここで死を支配可能な「否定的なるもの」と取るヘーゲルとそれを意識にとっての過剰な存在とみなすバタイユとの間の理論的差異が明白になる。バタイユにとって、死のあれこれの性質を知ることは可能だが、死そのものはけっして知り得ない⁽¹⁴⁾。彼にとって死がこのような性質をもつ以上、「聖なるもの」とは、決して意識に支配されざるものである。ゆえに「疎遠なもの」と「聖なるもの」は、似て非なるものである。にも関わらず、それらは、知をより豊かにすることに貢献する。

なぜか。至高の連続性の体験を得るのは、意識が、自己の死を知ろうとする操作の末だからである。

供儀の儀礼において、参加者は死にゆく犠牲を凝視することによって、自己はそれと一体化する。犠牲が殺害されることによって、犠牲と一体化している自己は意識内に切り開かれた自己の死を意識する瞬間、至高性の体験を得る。このような操作は、きわめて高度な知の力によってのみもたらされる。いかにその体験の中で知が吹き飛ばされるにしても、犠牲を自らの似姿として受け取る知の力がない限り、自己の死を体験することなどできない。言わば、前提として知が存在する。それゆえ、この儀礼には必ず「不安」がつきまとう。そしてこの「不安」は、至高性をすぐさま有用性へと反転させる。これこそ「横滑り」である。すなわち、至高性

は「支配」や「所有」へと転化し、知を豊かにする (Bataille [1973:73-74=1985:69-70])。至高な体験そのものは、決して語りえないものであるにもかかわらず、それらは有用な効果を持ってしまう⁽¹⁵⁾。ここでは、意識がその内部に死を構築し、それによって自らを瓦解させているといえるだろう。問題は、意識が作り出す死ではなく、意識を作り出す根源的な死であるにもかかわらず、である。

意識とは目覚めているかぎり、少なくともこの段階では、必ず、なにものかを知として所有、支配しようとする性質を持つ。つまり、意識とは常に「対象意識」なのである。生きながらえた存在は、結果として意識の中に成果を得る。つまり、聖なる活動において「不安」のなかで目覚めていた意識が、事後的にそれを有用な目的へと「意味」付ける。これは二つの帰結を導く。第一に、意味が生産されることにより知が豊かになる。次に、至高性が有用な目的へと「従属」させられる。結果、これらは「知」と「歴史」の発展の契機として、機能的に作用してゆく。つまり「横滑り」する。ヘーゲルの言う「歴史」とは、このように知を次々と肥大させるとともに、至高性を有用性に従属させ、支配してゆく「歴史」に他ならない。

ここでヘーゲル哲学が、バタイユのそれを内包してしまうだけでなく、それを知として終焉させてしまう可能性を持っていることが把握されよう。なぜなら結局、有用性のための投資へと転化してしまうなら、至高性は、「精神」に至るまでの一契機にすぎない、と考えることが可能だからである。

3 非—知

至高性は「横滑り」する。そして、この運動

の行き着く先が生産至上主義の世界である。ここへ至ると「生産=善／破壊・消費=悪」という論理が支配的になり、知や産業の発展、つまり、有用な運動は加速度的になる。もはや、無為の破壊はなく、消費は生産に見合うかぎりしか行なわれないのである。これは、有用性への至高性の完全な従属を意味するだろう。意識は、この論理を基礎に持ちながら、目的—手段を考究する様々な知をこれまでになく高度に発展させ、同時に産業も飛躍的に発展させる。

しかし、バタイユにとって、この時代とは、一つの転機として映る。彼は生産性が至上のものとなれば、「生産の世界が、その生産物をどうすればよいのかもはやわからなくなるような瞬間」がくると考える (Bataille [1973:124=1985:121])。ここにいたって生産的労働活動が根底から揺らぐことにより、それと分かちがたく結びつき、それを支え有用な運動を繰り返していた意識も根底から揺らぎはじめる。そして、有用な活動を支えている意識そのものに疑義が差し挟まれる。これまで目的—手段の連鎖の過程を積み上げることによって洗練された意識、すなわち、自身の外部を知り、所有、支配しようとしていた意識が方向を反転させ、知り、所有、支配する有用な意識そのものを疑義にかけその根拠を問う。意識は自身の最も根源を支えていると想定される存在—例えば「精神」、「神」等々—を確証しない限り、全き安定性を得られないことを自覚する。

しかし、ここで、意識が見出すのは死でしかない。これは、聖と俗、あるいは、至高と有用の弁証法を起こさしめた当の「死」である。最も明晰になった意識が、最も強い力でこのものに手をのばし、理解、所有、支配しようとしたとき、意識はそこへ引きずり込まれ、瓦解するだろう。有用性は有用性の極限で自己破壊し、

最も高度な至高性へとたどり着くのである。バタイユは言う「思考は自分自身をも破壊する力を持っている」(Bataille [1979:579=1991:166])。

極めて近代的なこの体験を、バタイユは「非一知」の体験と呼ぶ(Bataille [1976:403=1990:262-263])。

バタイユにとって、至高性の最終的な形態である「非一知」とは、歴史のなかで供儀、古代的戦争、贈与、芸術などを弁証法の契機にして肥大する知が、もはやこれ以上ないほど明晰になり、それが自己に向かって反転し自己の根源を探し求める、という形式のもとでしか現われない(16)。つまり、この至高性は有用性の運動の極限に現われるのである。バタイユにとって究極の「交感」がなされるのはこの瞬間である。このとき意識は(対象)意識でなくなり、主体、客体、および両者の関係が崩壊する(17)。

ここでは、何かを取り込み「留保」する意識の領域そのものが崩壊し、もはやなにももの知の領域に獲得されることはできない。なぜなら、これは、対象意識そのものの供儀だからである。これは、未開の人々が、供儀の儀礼のさなかに生じさせるそれとは異質のものである。未開人は犠牲とされる対象へ自らの知によって己れを重ね合わせ投射したのちに至高性を得る。他方「非一知」の至高性とは前提とされる知の根源へと知そのものが下降することによって、そこにある死へと没する至高性である(18)。

思考の力は己れの死をイメージイトするだけでなく、その操作を行なう思考そのものに疑義を挟むという操作によって自身を破壊させることができる。この議論をバタイユはヘーゲル哲学を介することによってのみ引き出すことになったのであろう。すなわち、バタイユはここで言う「非一知」の地点をヘーゲルを介することによって獲得したのである(19)。ヘーゲルを

知る以前のバタイユの議論とは、「異質なものと均質なもの」という二者関係に代表されるように、前者に重きを置くものの、明らかに弁証法的議論を論じる枠内にとどまっていた(20)。バタイユがヘーゲル哲学に挑まなければならなかったのは、異質なものと矛盾をすべて有用性に取り込んでしまうヘーゲルの弁証法という論理に圧倒されたからであり、言わば、純粹に原理論的な理由によるのである。また至高性に価値を置いていたバタイユには、この弁証法に驚異を感じたのみならず、意識が知として運動を止めるという結論は受け入れがたかったであろう。

さらに、この非一知が内省によって達成されるというのは、バタイユとヘーゲルの論理を語るうえではきわめて重要な事柄である。なぜなら、ヘーゲルの絶対知はコジェーヴの言う階級闘争ではなく、この内省によって達成されるからである。これはヘーゲルがフランス革命時におこると考えた、意識の内省運動と歩を一にしている。ヘーゲルはフランス革命の動乱のなかで意識の内省が始まると考えた。バタイユは、それを近代産業の発展の終局に見る。バタイユが、ヘーゲル哲学およびその中心概念である無限性をどこまで把握していたかは定かではない。そして、ヘーゲルの論理のみを取り上げるときには、たしかに「徹頭徹尾」コジェーヴ的であるかもしれない(Bataille [1988:349-369=1994:201-235])。しかしながら、こと、ヘーゲルを乗り越えんとして構築された「非一知」の論理に関して言えば、それは明らかに徹頭徹尾、コジェーヴ以上に「ヘーゲル的」なのである。

おわりに

ここまでで、ヘーゲルからコジェーヴを介し

てバタイユへと至る思想的流れは、いくぶんかはっきりしたと思われる。ゆえに、ここからは、結論にかえてヘーゲル哲学との関わりの中なかで、バタイユの議論において強調されることの、「死」の地点について再確認してみたい。

近代の果てに「非一知」が訪れるか否かは別にして、それが現われるとされる地点から、社会現象一般を振り返ってみれば、その過剰性が抽象できる。オルギアの祝祭や供儀に代表される聖なる行為は、バタイユにとっては至高性の顕現に他ならないのであるが、ここで彼が主張するのは、意識そのものが、制度の枠組みを踏み越えようとする過剰な力を常に有する、ということである。また、バタイユは、それらの超越が、事後的に必ず再び知として制度内部に組み込まれて行くこともヘーゲルとの関わりで見逃してはいない。否、おそらくは、ヘーゲルと関わることによってのみ、彼はそれを熟知していったのであろう。

連続体から非連続の諸存在およびその内部に意識を生み出す契機は、他ならぬ「死」なのであるが、実は、この意識に常に過剰性を注ぎ込むのも「死」に他ならない。このことは、知とパラレルに展開する労働が常に死からの逃走として定義されていることから伺い知れる。「死」がなければ、知の発展などありえないのである。他方、ヘーゲルと照らしあわせれば、意識が否定性を吸収し、既知のものに変換、すなわち、支配、所有しようとする性向は、もともと意識が根底にある死（ヘーゲルに言わせれば「抽象的否定性」）を、未知の諸対象の中なか映しだすからであるといえる。もちろんヘーゲルが死を「否定性」と取っているかぎりバタイユとはその理解が全く違うのであるが、何かを知るとは、細かく微分して行くとバタイユの言え、常に「至高」な運動ともいえる。つ

まり、「賭」である。その理由は、この種の所作が常に、既存の知を瓦解させる危険を伴っているからである。それと祝祭との間に唯一違いがあるとすれば、第一義的にその行為自体を目的化しているかあるいは結果としてそれらを有用な価値の中に引き入れるかどうかの違いしかない。ただし、この違いはバタイユには決定的に映るゆえ、そこには至高性は認められない。しかし、バタイユは、このようなヘーゲル的所作の中なかにも常に至高性が潜んでいることは認めている⁽²¹⁾。

このような運動が常に終わりなきものであることは明らかである。それは、根源にある死を支配しないかぎり、終わりはない。コジエーヴは、これを終わらせるために階級闘争をもちいたのであり、死を否定性と取ったヘーゲルは無限性の把握をもちいてその円環運動を閉じる。そしてこの両者は、どちらもその方法論は別にして、最終的には意識が知として完成され、静止することをといている。

他方、バタイユは「呪われた部分」としてすくい上げる。ヘーゲルは関係性を貫く抽象概念を、「精神」と呼んだ。バタイユは関係性の根源、すなわちそれを可能にするところの「差異」そのものに死を見る。そしてこの死は意味を持たない。この認識がもてあます過剰とは、制度を生み出す契機であるとともに、それを至高性との運動において肥大させてゆく力の源泉でもある。さらに、この過剰は、知に対して、それがこの過剰な「死」の地点に至り瓦解するまで力を与え続けるということである。バタイユの至高性の哲学とは、その過程を描くことを目的としている。そして、それはヘーゲル哲学を「死の哲学」と取ったコジエーヴに従った後、より発展させた論理としても取れるだろう。この死の地点とは「非一知」の地点に他ならない

のであるが、バタイユはこの地点から制度あるいは共同体論をうち建てて。その実践は、『呪われた部分』、『エロティシズム』あるいは『宗教の理論』において結実している。こういった論理が、俗なる有用性に全てを還元する論理へのコマンテールになるという事実を知るうえで、ヘーゲルを介して手に入れた「非一知」の地点の把握は重要であろう。

註

- (1)例えば以下の文献を参照。(Hollier [1979=1987])、(富永 [1980:315-341])。
- (2)邦訳は抄訳であり、この部分は欠如している。
- (3)以下の記述を参照。「歴史は主人と奴隷との相違、対立が消失するとき、もはや奴隷を持たぬために、主人が主人であることをやめるとき、そしてもはや主人を持たぬために奴隷が奴隷であることをやめたとき (中略) 歴史は停止する」(Kojève [1947/1992:172=1992:58])
- (4)この概念を詳説すると次のようになる。ヘーゲルによれば、「承認の欲望」を持つ存在は、他者のなかへ自分を送り込み、そのことによって自分の「自立性」を確認しようとする。いま、二人の存在が出会ったとして、この手続きは、以下の手順で考察することができる。

(1)相手の自立性を否定=自己の自立性を肯定=相手の自立性を破棄してその中に自分を見つける。しかし、相手の自立性を否定することは、その中に置いた自分自身の自立性をも否定してしまうことになる。そこで自分を内包している相手の自立性を回復させなければならない。ここで、

(2)相手の自立性を肯定=自己の自立性を否定=相手の自立性と彼の中における自己の自立性を確かめる。しかし、この時、自己は相手のなかにおくりこまれ、完全に呑み込まれてしまうので、自己の自立性が消失する。

従って、再び最初の

(1)相手を否定=自己を肯定=相手の自立性を破棄してその中に自分を見つける、ということが必要になる。

この(1)と(2)との関係は、相反するものであり、かつ、どちらか一つを選択することによって自立を確認することは不可能である。したがって、自立を確認するには、相反する(1)と(2)の事柄が同時に起こらなければならない。さらにそれはお互いの相手の行為にかかっていることが分かる。つまり、自己が相手を否定するときには、相手が自らを否定してくれる、というような対応をしてくれる場合にのみ自己を確認できる。しかし、相手もまた自己意識であり、私にむかって自分の自立性を確かめようとする。そのために、私の自立性を否定しにかかる。一方、相手の自立性を認めることもまた、この自立性の一契機(2)であるかぎり、私も自己を否定しなければならない。私は自己を否定し相手の自立性を肯定(承認)し相手を半ば自立させる。なぜ「半ば」なのか。それは、私が自立的な存在でない限り相手の自立性も成り立たないからである。そこで私は、相手に彼自身を否定することにより私の自立性を肯定(承認)してもらい、自分の自立性を「半ば」自立させる。これが同時に起こるとき全き相互承認が得られる。

さらに、ヘーゲルは、「両者がお互いに承認しあっているものとして承認しあわなければ」(4-1)一承認関係をより上位のレベルから承認しなければ一ならない(相手が自分を認めているし、自分も相手を認めている、ということをお互いが知らなければならない)、という。これが「相互」承認の理想型である。

(4-1)考えようによっては、これはいつまでたっても「半ば」でしかない。そして、サルトルはそう考えている(Sartre [1943=1958])。

(5)(加藤 [1980:124-128])を参照。

- (6)(西 [1995:120-140,148-149])を参照。
- (7)(湯浅 [1985:175-211])、(西谷 [1990:246-252])を参照。
- (8)バタイユはヘーゲルが提示した、人間の(「主人」と「奴隷」への)分裂の把握を「空間的」と呼び、自身の提示する人間の「聖と俗」への分裂を「時間的」と呼ぶ。そして、バタイユは、後者が前者に先立っていたと述べる(Bataille [1988:357=1994:214])。
- (9)バタイユは「禁止」とその「違反」を行なうホモ・サピエンス(あるいはホモ・ルーデンス)が現われる以前、労働活動と「禁止」の遵守だけを行なうホモ・ファーベルを想定している。そして、前者に至ることにより、初めてわれわれと同様の存在が現われたとする。(Bataille [1979:38-39=1975:85-87])を参照。
- (10)特に(Bataille [1973])に詳述。
- (11)また、バタイユが「横滑り」というとき、次の意味も含んでいる。つまり、弁証法的運動によって有用性が至高性を有用な目的へと「従属」させてゆくにしたがい、有用性が「神性」を有す、という事実である。バタイユは「神的なものが現実界に操作を及ぼす能力があると認めることによって、人間は実際上神的なものを現実界に服従させた」と述べる。これもまた、有用性を肥大させる一要素である(Bataille [1973:94=1985:90])。
- (12)すなわち、「純粋な否定」あるいは「抽象的否定性」である(Hegel [1927:145=1971/1995:189])。
- (13)『精神現象学』において、「疎遠なもの」あるいは「否定的なるもの」とは、大別すると、自然、他者、そして、自己の三要素である。自然は労働によって、他者と自己は、内省を通し「精神」と出会うことにより「否定性」を克服される。
- (14)「死は何も教えない。」(Bataille [1979:199=1991:31])というバタイユの言を参照。
- (15)バタイユは、こういった「聖なる」活動のヴァ

リエーションとして、詩、文学をもあげている。彼にとって、それらは、供儀が歴史の過程において横滑りしていった結果もたらされた「至高性」である。そしてバタイユは、詩に対しても「一方の手が与えるものをもう一方の手が引きとめるという図なのだ」と、述べ、それらが有用性にひきずられていることを示唆している(Bataille [1973:170=1989:329])。

- (16)「この隷属的な活動の見事さは、極められると、人間と思考の究極の追求こそが至高性であり、それ故決然たる思考とはあらゆる思考の隷属性を暴く思考つまり思考が極め尽くされて、思考自体が思考の無化を行なうようにする操作一であるということをおそらくにも見せるようになるのである」(Bataille [1988:281=1994:252])。
- (17)(Bataille [1973:74=1989:142])を参照。または(Bataille [1973:145=1989:279])。
- (18)この二つの死の違いは決定的であるにもかかわらず、バタイユの象徴的な死に着目したボードリヤールでさえ、この区別は行なっていない。(Baudrillard [1976:236-242=1982:320])を参照。
- (19)「ヘーゲルの思考は、ある一点において、自分のあゆみに反抗したのだった(後略)。「躓き」であるのは、まさに絶対知それ自体なのである。絶対知が「躓き」であるというのは(中略)絶対的な性格を想定していることのためなのである。絶対知の内容は、絶対知が非知と等しいことを暴露している。」(Bataille [1988:285=1994:260-261])。この言説は、バタイユが自身の論理とヘーゲルのそれとの近似性を認めているものであると同時に、ヘーゲルがバタイユの言う「非一知」の地点に気付いていたというバタイユの主張でもある。さらには、これは、徹頭徹尾ヘーゲル的に思考を行えば、非一知へと至るというバタイユの主張でもある。この部分を読むだけでも、バタイユがヘーゲルを介して、その地点を確保したと考えることが

できる。あるいはまた、以下の記述も参照のこと。
(Bataille [1979:191-192=1991:13-14])、あるいは、
(Bataille [1979:586-587=1991:185-186])。
(20)富永 [1980:315-341])を参照のこと。
(21)バタイユの以下の記述を参照されたい。「たしか
にヘーゲルが供儀の「瞬間」を無視したとは言え

ないだろう。この「瞬間」は『精神現象学』の運
動全体のなかに含まれ、組み込まれている」
(Bataille [1988:338=1994:189-190])。事実、ヘーゲ
ルにとって知とは、「絶対知」に至るまでは、次々
に破壊、更新されてゆく「現象知」でしかない。

【引用文献】

- Bataille, Georges 1967 *La part maudite Minuit.* =1973 生田耕作訳『呪われた部分』二見書房
——— 1973 *Théorie de la Religion* Gallimard. =1985 湯浅博雄訳『宗教の理論』人文書院
——— 1973 *Œuvres Complètes. V. (La Somme Athéologique. tome 1: L'Expérience intérieure / Le coupable / etc.)*
Gallimard. =1989 出口裕弘訳『内的体験』現代思潮社/1989 出口裕弘訳『有罪者』現代思潮社
——— 1973 *Œuvres Complètes. VI. (La Somme Athéologique. tome 2: Sur Nietzsche/ Mémoire)* Gallimard. =1992 酒
井健訳『ニーチェについて』現代思潮社
——— 1976 *Œuvres Complètes. VIII. (L' Histoire de l' érotisme /La Souveraineté/etc.)* Gallimard. =1987 湯浅博雄・中
地義和訳『エロティシズムの歴史』哲学書房/1990 湯浅博雄訳『至高性』人文書院/1991 西谷修訳『非
一知 閉じざる思考』哲学書房
——— 1979 *Œuvres Complètes. IX.* Gallimard. =1975 出口裕弘訳『ラスコーの壁画』二見書房
——— 1987 *Œuvres Complètes. X.* Gallimard. =1973 洪澤龍彦訳『エロティシズム』二見書房/1973 伊藤守男訳
『ジル・ド・レ論』二見書房
——— 1988 *Œuvres Complètes. XII (Articres II, 1950-1961)* Gallimard (ここから引用した論文「非一知」および
「ヘーゲル死と供儀」の邦訳は以下に収められている。1994 酒井健訳『純然たる幸福』人文書院)
Baudrillard, Jean 1976 *L'Echange symbolique et la mort,* Gallimard. =1982 今村仁司・塚原史訳『象徴交換と死』筑摩
書房
Derrida, Jacques 1967 *De l' économie restreinte à l' économie générale: Un Hégélianisme sans réserve: L'écriture et la
différence,* Seuil(pp.369-408). =1983 梶谷温子・野村英夫・三好郁朗・若桑毅・阪上修訳「限定経済学か
ら一般経済学へ」『エクリチュールと差異(下巻)』法政大学出版社 155-208
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1927 *Phänomenologie des Geistes,* hrsg. v.J. Hoffmeister. =1979(=1995)金子武蔵訳『精
神の現象学』岩波書店
Hollier, Denis., 1979 *Le collège de sociologie,* Gallimard. =1987 兼子正勝他訳『聖社会学』工作舎
加藤尚武 1980『ヘーゲル哲学の形成と原理』未来社
——— (編)1983『ヘーゲル「精神現象学」入門』有斐閣
——— (編)1987『ヘーゲル読本』法政大学出版社
——— 1994『哲学の使命—ヘーゲル哲学の精神と世界』未来社
上妻精 他編 1994『ヘーゲル—時代を先駆ける弁証法』状況出版
小林道憲 1989『ヘーゲル「精神現象学」の考察—否定性の根拠をめぐって』理想社

- Kojève, Alexandre, 1947/1992 Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau Gallimard. = 1987 (1992)上妻精・今野雅方訳『ヘーゲル読解入門－『精神現象学』を読む』国文社
- 宮島喬 1982 「バタイユとフランス社会学」『現代思想』2月号 青土社
- 西谷修 1990 『不死のワンダーランド』青土社
- Sartre, Jean-Paul, 1943 L'Être et le néant, Gallimard. = 1958 松波信三郎訳『存在と無』人文書院
- Surya, Michel, 1987 Georges Bataille, la mort à l'œuvre. = 1991 西谷修他訳『ジョルジュ・バタイユ伝（上巻）』河出書房新社
- 高田純 1994 『承認と自由－ヘーゲル実践哲学の再構成』未来社
- 高橋紀穂 1993 「ジョルジュ・バタイユ－過剰の理論－」『人文論叢』第22巻大阪市立大学大学院文学研究科
- 富永茂樹 1980 「ジョルジュ・バタイユあるいは社会学の沸騰」河野健二編『ヨーロッパ1930年代』岩波書店
- 湯浅博雄 1985 「バタイユにおける〈至高な自己意識〉」ジョルジュ・バタイユ『宗教の理論』人文書院

(たかはし きほ)