

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか 分かっていなかった

——バタイユのヘーゲル論再考

吉田 裕

キーワード：バタイユ、ヘーゲル、コジェーヴ、死の哲学

1. ヘーゲルへの、そして死という問題への集約

バタイユの思想的なおよび芸術的な探求は多くの主題に及んでいて、彼の思考のエネルギーは、それら異質なものの間の軋み合う衝突の中で生まれている。これらの主題を的確に関係づけることは難しい。だが共通し集約するような視点があることも確かであって、そうした視点を取り出すことは、この思想家の読解に有益であるだろう。そのような視点の一つとして哲学を考えてみたい。哲学は、言説に基づく活動であり、明晰さと抽象の度合いは高く、そのために、諸領域との接続の可能性は、他の場合と較べて大きいからである。バタイユは、〈哲学に関して言えば、私は講義の一つも聴くことなく30才になってしまった。リセの椅子の上ですら聴くことはなかった（戦争があったからで、私は緑色の布装の教科書で必要な分だけを大急ぎで学んだ）⁽¹⁾〉と告白し、また〈ハイデガーの公刊された著作は、一杯のアルコールであるよりもその製造法だ。（…）私が教えるのは陶酔であって、哲学ではない。私は哲学者ではなく、聖者だ、おそらくは狂人だ〉と挑発する。それでも彼の哲学的言説を取り出してみる意義はあるだろう。

彼の哲学的言説の中で、もっともプロブレマティックなのはヘーゲルをめぐる言説である。なぜなら、バタイユの複数の主題は、多くの場合死の問題へと流れ込んでいくが、哲学的論考はその傾向の先端にあり、さらにその問題はヘー

ゲルをめぐる論考においてより尖鋭に現れるからだ。私は一度バタイユのヘーゲル論に触れたことがあり（『バタイユ—聖なるものから現在へ』、名古屋大学出版会、2012年、の第10章「慎ましくも破壊的なヘーゲル」）、それはヘーゲル論にバタイユの思考を集約させられると考えたからだ。結果としては、いくらか保留を付けながらもバタイユがヘーゲルの卓越を受け容れたように読んだ。しかしその後、ヘーゲル論を読み返して、バタイユがこの哲学者に対して持った批判をより明瞭に、そして彼自身の思考の展開を促す作用を明らかにして取り出せるのではないかと考えるようになった。この展望の下に、もう一度ヘーゲルを取り上げてみたい。対象とするのは、彼の哲学的探求の、そしてヘーゲル論の決算でもあるような戦後の二つのヘーゲル論、1955年の「ヘーゲル、死と供犠」と56年の「ヘーゲル、人間と歴史」（以後「死と供犠」および「人間と歴史」と略称する）である。これは前と同じだが、さらにこれを以下のように絞り込む。

バタイユは、周知のように、34年に高等研究院で始められ、戦争が始まる39年まで続いたアレクサンドル・コジェーヴのセミナー、ヘーゲルの『精神現象学』を主題とする講義に出席し、〈断ち切られ、ズタズタにされ、十度も殺された⁽²⁾〉と語るような強烈な示唆を受ける。そして彼が当時実践していた新しい宗教を創設しようとする試み「アセファル」に参加してくれるようコジェーヴを誘うが、あなたたちのやろうとしていることは魔法使いの弟子みたいなものだ、と断られ、その代わりに、カイヨワおよびレリスと協力して運営していた社会学研究会で一度だけ講演をして貰う。この講演については後に触れる。ただこの評言はバタイユの気に入ったのか、あるいはコジェーヴに対する挑発だったのか、研究会設立の趣意書を上記の協力者たちと一緒にNRF誌に執筆したとき、彼は自分のエッセイを「魔法使いの弟子」と題した。高等研究院での講義は、戦後の47年に、聴講者の一人でバタイユの友人でもあったレイモン・クノーのノートを元に書籍化され、『ヘーゲル読解入門』（以後『入門』と略称する）として刊行される。バタイユの二つのヘーゲル論は、自分でも言っているが、基本的にこの書物の批評的読解である。この時期彼は書評誌「クリティック」を主催していて、書評を書く場はずっとあったにもかかわらず、この『入門』を取り上げるのは8年も後のことで、内実は書評をはるかに越えるものと

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかった。コジェーヴの書物が扱っているのが彼自身の中枢に触れる問題であって、書評では済ませられなかったのだろう。コジェーヴの側からバタイユへの対応は、戦後まで見ても、さほど好意的ではなかったようで、これらの論考に対するコジェーヴの反応は知られていない⁽³⁾。

ヘーゲル哲学は、人間の観念の生成から家族や国家に至るまで、また歴史や芸術にまでおよぶ、広範な思想領域を持つが、コジェーヴは『入門』で、これら諸領域の問題を『精神現象学』という初期の著作の検討の中に繰り込み、ほぼ全ての後年の展開の可能性を見る。バタイユもそれに従い、さらに『入門』の中で『精神現象学』の「序論」を論じた部分に、彼の関心を集約する。『入門』の構成にはいささか注意が必要で、主要部分は、順に並べられた6年にわたる講義記録であるが、その後、「付録」とされる3つの章からなる部分が置かれていて、バタイユが対象とするのは、その第2章で、初年度の講義の最後の2回の記録である。この2回の記録が特別な扱いを受けたのは、もちろんコジェーヴがそれを重要だと考えたからだろう。その重要性は、「ヘーゲル哲学における死の観念」という個別の標題が付されていることに容易に推測することが出来る。コジェーヴはヘーゲルにおける死という問題に惹かれた。そして同じ理由で、この部分はバタイユを惹き寄せた。彼は間違いなく、ヘーゲルがコジェーヴによって死の問題に集約されて読まれていることに魅惑され、この関心をさらにこの付録の部分に集中して、理解しようとしたのだ。

こうしたことを背景に置いて、バタイユのヘーゲル論をどのように読むか、方針を設定しよう。バタイユは「死と供犠」の標題に注を付けて、「これは、アレクサンドル・コジェーヴの根本的にヘーゲル的な思考についての研究の抜粋である」と言っている (p.434/p.327)⁽⁴⁾。つまりバタイユのヘーゲル論には、ヘーゲル、それを読むコジェーヴ、さらにコジェーヴの読解を読むバタイユという三つの層があることになる。思想の問題は思想家別に腑分けすることなどできないということを承知しつつ、まずはテキストに密着してこの三つの層を読み分け、最終的には先行する二人とりわけヘーゲルについてのバタイユの思考を取り出せるようにしたい。

主題についてもバタイユの言明がある。コジェーヴは『入門』の冒頭で、「ヘーゲルの「弁証法的」あるいは人間学的な哲学は、究極において、死の哲学

(あるいは同じことだが無神論の哲学)となる〉(p.374/p.539)と述べる。バタイユはこの一節を「死と供犠」の冒頭で引用し、さらに〈ヘーゲルの哲学は死の哲学である——あるいは無神論の哲学である〉とより簡明にして、第1章第2節の標題とする。つまりヘーゲルの哲学は、コジェーヴにおいてもバタイユにおいても、もっとも基本的には死の哲学だと見なされている。他方で「死と供犠」は、第1章「死」と第2章「供犠」の2章で構成されているが、前者の末尾に、〈ヘーゲルの哲学は、死の哲学であるばかりでなく、階級闘争の、そして労働の哲学である〉(p.210/p.334)という追加がある。つまり、バタイユはヘーゲル＝コジェーヴの思想を、死の哲学、労働の哲学、階級闘争の哲学の三つの層で読もうとしている。ただしこれらを一緒に扱うことは容易でなく、また混乱を招きそうなので、今回の小論では、死の哲学に重点を置いて読みたい。したがって、対象とするのは主に「死と供犠」の前半である。その関心の中でバタイユが、ヘーゲルを読むコジェーヴを、そしてヘーゲル自体を、どのように読んでいったかを取り出そう。コジェーヴについては、参照するテキストは『入門』であり、ヘーゲルについては『入門』での引用と記述に依拠する。コジェーヴの記述はヘーゲルへの同意と批判を明確にしており、バタイユもまた先行の二人に対して同様に明確であるので、参照はこの範囲にとどめる⁽⁵⁾。

2. 悟性から始まって死の発見へ

コジェーヴは彼のヘーゲル論を、この哲学者の弁証法を解き明かすところから出発させる。この始め方は重要であるから検証しておこう。彼は「序文」から、ヘーゲルの弁証法が持つ根本概念がすべて含まれており、その哲学の本質的かつ真に新しいものがすべて要約されている、とする次のような一節を引用する。

さらに言えば、生ける(すなわち静的でも所与でもない)実体 Substance とは、本当は主体 *Sujet* であるところの存在 *Être* である。あるいは同じことであるが、実体が自己自身を措定する「弁証法的」運動である限りで、すなわち自己以外のものとなる活動を自己自身に媒介する限りで、客観的に実在する存在である。主体として

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかったこの**実体**は、純粹で單純かつ不可分な**否定性**であり、否定性であるがゆえにこの單純かつ不可分な自己自身を分裂させ、対立的に二重となりながら、かくして生じる相互に没交渉的な相違とその対立とを、再び否定する。このように分裂とその後の対立とを否定して再び構成される**同等性 égalité**、もしくは**他的存在 l'être-autre**となりながら自己自身に還帰している事態が、**真なるもの le Vrai**なのであって、元々の統一された形態 **l'unité unifiante** それ自体、つまり直接的な「統一態」それ自体は、**真なるもの**ではない。**真なるもの**とは自己自身の生成であり、自己の終局を自己の目的としてあらかじめ設定し、しかもこの終局を端緒となし、自己を実在化すべく展開し、その終局に達することによって初めて客観的に実在するものとなる循環 **cercle** である。(p.362/p.530)

これはコジェーヴがヘーゲルの最初の間人把握と考えるものである。生命体としての人間は自然の物質の集合体つまり統一態であって、これは「実体」と呼ばれる。しかし、ほかの生命体がこのような実体にとどまるのとは異なり、人間は与えられた自己の限界を越えて、自己以外のものとなろうとする動きを持っている。つまり自己同一性を拒否する存在、自己を自己自身によって変容させ形成することできる存在である。この性格によって、人間は「主体」となる。それは自己とは異なるものとなる可能性を持つことでもあって、この他者性によって別の他者を持つことが出来る。だがまず、この他者としての自己は、自己に対して対立的となり、この対立をさらに否定して、異なったものとして自己に回帰する。これは單純に元に戻ることではない。異なったものでありつつも自己であることによって同一性の実現ともなる。ヘーゲルはこの動きを「循環」と呼ぶ。この生成の運動は、不動の真理ではなく、体系を作る。この生成が唯一真なるものであって、ヘーゲルにとっての弁証法である。

この時点で興味深いことのひとつは、上記の考え方は、ギリシア的ではなく、ユダヤ＝キリスト教的な思考の系譜上にあるとされる点である。コジェーヴによれば、前者においては「イデア」や「本質」が決定的なものとして与えられ、それらは自己同一的な永遠性を持ち、人間とはそれらを分与される存在だと見なされているのに対し、後者においては、宗教あるいは神学という形をとるとしても、人間の本質は自然のままあるいは現状のままに留まることなく自身を変容させてゆく存在だとみなされている。コジェーヴはそれをさらに以下のように展開する。

このユダヤ＝キリスト教的な伝統に従うならば、人間は本質的に自然と異なっている。しかもその思惟においてばかりか、その活動自体において異なっている。自然は人間において、そして人間にとって「罪」である。すなわち人間は、自然に対立し、かつ自己自身において自然を否定することが可能であり、またそうでなければならぬ。まったく自然の中に生存していながら、(驚くべきことに!)人間は自然の法則に従わない。すなわち、人間は自然に対立しそれを否定する限りで自然に対し独立性を獲得し、自立的であり、自由となる。人間は自然的世界の中で「異邦人として」生き、この世界とその法則とに対立しながら、その中に自己固有の新しい世界を、すなわち歴史的世界を創造する。つまり人間が自己を「回心」せしめて所与の自然的存在としての人間とは根本的に異なる存在(他的存在 *Anderssein*)になることのできる世界を新たに創造する。(p.369/p.535)

人間は自然の中にいながら、自然を拒否する力を持つ。それは先の引用が示すように、人間はそれ自身で自己同一性を持たず、自己を越えていこうとする存在だということだが、その最初の姿がユダヤ＝キリスト教的思考であることが指摘される。「罪」が言及されているが、これは原罪のことだろう。ユダヤ教とキリスト教にとって人間存在の根底に関わるこの罪の意識は最重要の教義だが、ヘーゲルはこの意識を、自分を胚胎した自然を拒否したことへの後悔と不安に起因すると見なした、ということだ。背後にあるのは、アダムとイヴが知恵の実を食べて楽園から追放されたという神話だが、この神話の発端に知恵の獲得があることは、ヘーゲルの弁証法の始まりが悟性であることに反映する。自然のこの拒否は、いったんは原罪という宗教的教義の中に封じ込められたが、ヘーゲルによってそこから解放されて非宗教化される。これがコジェーヴがヘーゲルの哲学を無神論の哲学あるいは人間学と呼ぶ理由である。そしてこの自律的となった人間が、自然を改変し、歴史をつくり、自由へと向かう。

この捉え方はのちに哲学の用語で捉え直されて、次のようになる。自己自身の分裂の動きを最初にもたらす能力、あるいはその結果形成される能力は「悟性 *entendment*」と呼ばれ、それを実践するのは「言語 *langue*」であり、そしてその作用は、自然から人間の自己を引き離す、また自然自体を要素に切り分ける「分離 *séparation*」という操作に結晶する。コジェーヴは次のように把握する。〈悟性(＝人間)は「絶対的な威力」であって、この威力は、「分離」という活動の中でかつそれを通して、そしてより正確には「分離する活動」その

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかったものとして、自己を明らかにする、とヘーゲルは述べる〉(p.377/p.541)。それを受けてバタイユも次のように言う。〈ヘーゲルにとっては、人間の悟性(すなわち言語活動 *langage*、言説 *discours*) が「総体 *Totalité*」からそのもろもろの構成要素を分離させる力……を持ったということは、根本的であると同時に、驚きに値することである〉(p.204/p.331)。

元の道筋に戻ろう。引用の後半だが、自然の拒否は人間が自然という条件から自分を「分離」すること、つまり解放することであり、それによって人間は自然への依存と束縛から脱しようとする存在となる。人間は自由な存在となろうとし、この自由によって自然に働きかけ改変し、これが労働の始まりとなって、自然とは異なる世界を作り始める。この変化は蓄積されて歴史的世界となる。この方向に今は踏み込まないが、起点がここであることを確認しておこう。また後で見るように、分離は完全なものになるとは考えられていない。だが注意したいのは、この自然への依存から自由となろうとする存在のうちに「無」つまり「死」が浮上して来ることである。コジェーヴは次のように言う。

反対に、人間はまったくあるがままの自己すなわち人間的存在 *l'être humain* に留まりながら、同時に、内発的に自己自身を超越し、自己自身の力によって「自己」の「生得的本性 *nature inée*」を越え出ていくことが出来る。だが人間にとりその支えとなっている動物にとって、この超越は死を意味する。ただ人間という動物においてのみ、この死は外的でない。すなわち(人間としての)自己自身が(動物としての)自己の死の原因となる。(p383/p.546)

ここでは、人間は自然という制約を越え出ていく本性を持っているが、この本性の働きは、彼を支える動物的存在としての自然つまり身体にまでおよび、この動物を死に追いやるのが語られている。この死は内発的な死であり、意志的に望まれることができ、そのために人間的であり得る、とコジェーヴは続ける。ただ今重要なのは、人間の本質としての自己を乗り越えていく意志は死を見出す、と認められていることである。バタイユの方は次のように言うのだが、もっと簡明に言い切っている、と言えるかもしれない。

唯一言語だけがもろもろの構成要素の分離に確固たる基盤を与えるのであり、ま

たそのようにしながら言語は、分離され名指された実体 *entité* たちの世界の中で、構成要素の分離の上に立脚している。だがこの活動の中で、人間的な動物は死を発見する。(p.207/p.332)

人間は、悟性すなわち言語によって自己の同一性を逸脱しようとする、つまり自然的存在としての自己を越え出ることにより押しやられるのだが、それは自身の存在の基盤である身体という自然の否定として実践されることになる。その時現れて来るのは、死である。彼は死に直面する。否定作用は、悟性から始まり、言語を得て強化される。それによって自然を分離していくが、その過程の先には、人間自身の死があることが見えてくる。これがヘーゲルにコジェーヴが見出し、バタイユがまずは追認した人間形成の発端である。

3. 死を前にして

この発見を踏まえて、ヘーゲルの哲学は死の哲学だという先ほどの断言がなされる。しかし、少しでも省みるなら、ここで難問が現れていることに誰もが気がつくだろう。つまり、人間には、自分自身であり続けることを拒否し自己を越え出していくという傾向があって、この否定が自然な存在としての自分自身の身体に及ぶとしても、この自然の否定を本当に実行できるのか、という問いである。この否定は、自己の否定であるなら、「死」であるほかないが、そのようなことが可能だろうか？ そのような問題に打ち当たっていることを示すのが「序文」の一節、まったく驚くべきとコジェーヴが評価し、バタイユも最重要と認めて「死と供犠」で引用する一節である。人間は自分の死という難問に打ち当たるのだが、この問いはどのように応えられるのだろうか？ 長い『入門』でのコジェーヴの引用と訳を元にして検討しよう。この一節の主張と読解を通して、ヘーゲル、コジェーヴ、バタイユの判断の違いが見えてくるかもしれない。

分離するというのはたらきは、悟性の、つまりもっとも不思議で偉大であるいはむしろ絶対的な威力である悟性の力であり、仕事である。自分の中に完結して安らい、実体として自分の契機を保持している循環 *cercle* は、媒介力を持たず *immédiat*、そ

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかった

れゆえ少しも驚くべきでない関係である。しかし、その循環の領域から分離された偶然的なもの、結ばれつつ他と関連してのみ現実的なもの、そういうものが自己の経験的な存在（現存在）une existence-empirique (Dasein) の性格を得て、さらに分離されて自由になることがあるのだが、それは否定的なものの未聞の威力があるからである。つまりそれは思惟の、純粹自我 Moi-abstrait pur の活力である。死は——もし私たちが、この非現実的な出来事をそう名づ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、死の営みを保持する maintenir l'oeuvre de la mort 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、美にはそれができないからだ。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、その中に身を持する qui supporte la mort et se conserve en elle 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出すことによって en se trouvant soi-même dans le déchirement (Zerrissenheit) absolu のみ、自身の真理を獲得する。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。つまり、私たちがあれこれの事物について、これは何ものでもない、あるいはこれは間違っている、と言ってこのものを精算し、そこから別のものへと移っていくようなときには、そのような力とはならない、ということだ。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、この力となる。このように長くとどまることによって、魔術的な力が形成され、この力が否定的なものを「所与的な存在」の中に移し入れる Ce séjour-prolongé (Verweilen) est la force-magique (Zauberkraft) qui transpose le négatif dans l'Être-donné (Sein)。この魔術的な力は、前に主体 sujet と呼ばれていたのと同じものである。この主体は自己の要素のうちで、特有の規定に、経験的実存 une existence empirique の性格を与え、これによって、抽象的な直接体、すなわち、所与の存在として現に存在するだけの直接態を止揚する。この主体は、現実的あるいは実際上の実体 la Substance vraie-ou-véritable、所与的な存在であり、また無媒介性であって媒介を自己の外に持たない。けれどもそれらは、自身においてこの媒介そのもの Médiation なる。(p.375/p.540)

正確を期するために加えておくと、以上の範囲はコジェーヴの引用の場合だが、バタイユは、分離の作用を述べた最初の 8 行は省略して、引用を〈死は〉から始め、また〈この魔術的な力は〉以下の 7 行も省略する。コジェーヴは、冒頭の部分はやや謎めいていると言っていて、バタイユもそれを受けてか、省略を行うのだが、コジェーヴの引用の全体を通じて検討しよう。この部分が、

否定性が最大限に強力になる時のこと、つまり自然の制約を乗り越えて自我が純粹となって現れようとする時のことを語ろうとしていることは、読み取れるだろう。

訳語について注意しておくとして、コジェーヴの講義が行われていた30年代後半には、ヘーゲルはまだ未訳のものが多く、ハイデガー——コジェーヴはすでに読み込んでいる——も紹介され始めたところで、訳語は安定せず、現在と異なるところがある。コジェーヴの引用では、ときどき原語のドイツ語が挿入されていて、上記の *Dasein* もそのひとつだが、コジェーヴはそれを *existence empirique* と訳し、*être-donné* と区別している。ところで *Dasein* はハイデガーの鍵語のひとつで、現在では通常 *être-donné* と訳される。このため混同が起きかねないが、コジェーヴの翻訳に即して文字通り取るなら、*être-donné* は「与えられてある存在」であり、*existence empirique* は「経験的な実存」である。つまり前者はそこにあってそれだけで充足している、つまり自己媒介的な運動を起こさない存在であり、それに対して、後者は自己を否定して変容していくという自己媒介の経験を内包する存在である。ヘーゲルは前者の内にある運動が生起し後者となる過程を想定し、後者を *Dasein* と呼んだ、というのがコジェーヴの解釈だろう⁽⁶⁾。

この自己に対する否定性が極度に達したとき、純粹自我が現れる。だがそれは、実のところ、先に見たように自己の死にはかならない。ではヘーゲルはこの死を実行するのだろうか？ いや彼はそれを実行しない。実行できないのである。死の中に自由の可能性があるのを知るが、死を実行してしまうと、その人間自身の存在がかき消されてしまうために、この可能性も同時に消滅してしまう。これは死の不可能性と呼ばれるパラドックスだが、そのために彼は死を実行することができない。ではどうするか。彼はただ〈死の営みを保持する〉。死の間際まで迫り、半身を踏み込ませながら、死の側に決定的に踏み入るのではなく、もうひとつの半身を生側の側に留める。それを〈死の中に身を持つる〉と言う。それは生でも死でもなく、その間に引き裂かれた状態に留まることである。この極度に矛盾した状態を保持することで、死が実現する可能性つまり否定的な力を、生側のいる自分の内に移し入れる。これは曖昧——あるいは欺瞞——と言ってよい作業だが、そのような作業のみが辛うじて可能で、人間

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかった

はそれによって否定の作用を獲得し、自由への可能性を得て歴史的世界を実現してきた、というのが、ヘーゲルの述べていることである。

これをヘーゲルの立場と見なすことにして、それではコジェーヴおよびバタイユは、どのようにこれを受け取ったのだろうか？ 彼らはヘーゲルのこの方向づけをまずは受け容れる。彼らは共に、死を肯い得ないこと、死の不可能も認める。しかし、その記述を辿るとき、ニュアンスの違いとでも言うべきものがあるのを感じざるを得ない。まずコジェーヴは次のように言う。

……人間はその支えとなる動物が存在しなくては何ものでもなく、自然的世界の外では純粹の無である。にもかかわらず人間はこの世界から自己を分離し、それに対立する。純粹に自然的なあらゆる経験の現存在と本質的に異なった「固有の経験的現存在」を自己に創造し、「分離され他から切り離された自由」を獲得する。
(p.383/p.546)

この一節は、人間が純粹な無となることによってこの世界から自己を分離し、自然と本質的に異なった存在である自己を創りだし、完全な自由を獲得することがあり得るという記述だ、と受け取れるのではあるまいか？ もちろん、コジェーヴの理解はそれほど単純ではない、ということもできる。彼は、人間とは〈期間が不定なまま延期され、それ自身を意識する死でしかない〉(p.385/p.548)とも言っているし、人間が自然であるところの身体を条件としているために、それを否定することは不可能だという趣旨のことも述べている。〈動物の病と死は自己超越の試みのいわば流産した結果でしかない〉(p.393/p.554)。つまり自己超越は、まさにその条件である動物の死によって挫折するのである。他方で、彼は〈この分離の威力は……自然がいかなる有効な抵抗もできない絶対的な威力である〉(p.378/p.543)とも述べる。これらは直接死に関わる論述ではないとしても、死という経験は決定的なものであり得るという方向性の上に書かれているように思える。これらの言い方には、先ほどのヘーゲルの引用の〈絶対的に引き裂かれた状態の中に自分自身を見出す〉という両義的なあり方とはいくらか違って、死の中に踏み込んでしまうことは可能だという判断があるように聞こえる。

ではバタイユはどうだろうか？ 「死」に関して、ヘーゲルあるいはコジェーヴ

の記述をどんなふうに取り取っているのだろうか？ 彼はまず死が実現不可能であることを認めざるを得ない。彼は「死と供犠」の「供犠」と題した後半部で、ほぼどの古代民族にも同胞を衆人の注視の下で殺害する供犠の儀礼が見出されることを取り上げ、それが自分の死を実行できないときに、他人の死でそれを代行するという機制を持つこと、つまり死の経験は擬似的でしかあり得ないが、しかしそうでしかあり得ない以上この疑似性は死に関しては本質であると指摘する。その上で、死のこのような欺瞞的な意義を捉えようとしたのは、ヘーゲル単独ではなく、人類全体だったと主張する。では人類全体の方が優位にあったのかと言えば、そうではなく、ヘーゲルによる言説を通じた理解は古代民族の意識化されない経験よりも死の衝撃を深く受けとめることであり得たと評価する。このように評価が揺れ動くことを示したのち、次のように述べる。

実際のところ、もしヘーゲルの態度が、供犠の無邪気さに対して、学的な意識と言説による思考の尽きることのない秩序化とを対立させるものであるとしても、この意識、この秩序化には、なお晦冥な一点 *point obscur* がある。つまり、ヘーゲルは供犠の《契機 *moment*》を見逃したとは言えないのであって、この《契機》は『現象学』の運動全体の中に内包され、組み込まれたのだ。——この運動の中で、否定性 *Négativité* は、人間がそれを引き受ける限りにおいてのことだが、人間的な動物から人間を創り出す。けれども、供犠がそれだけで死の運動の全体を立証しているということを見て取ることがなかったので、『現象学』の「序文」に描き出されたその最終的な *finale*——そして賢者に固有の——経験が、まず初源的で *initiale* 普遍的な *universelle* ものとされてしまった。彼はどの程度まで自分が正しいのか、自分がどれほど正確に「否定性」の内的な運動を叙述してしまったのか、分かっていたのだ *il ne sut pas dans quelle mesure il avait raison, avec quelle exactitude il décrit le mouvement intime de la Négativité.*。つまり彼は死を悲しみの感情から明瞭に分離することをしなかった。だがこの感情に対抗して、未開の素朴な人々 *naïve* の経験は、さまざまの情念の目くるめく乗降場^{プラットフォーム}を対置した。(p.219/p.338)

難解で、しかも曖昧さがどうしても残る部分だが、解釈を試みよう。バタイユによれば、供犠という儀礼は、「死と供犠」の言い方を思い出すなら、人間は自分の死を経験できないのでそれを他人の死の上に仮想して見つめるという〈喜劇〉(p.214/p.336)で代替させねばならなかったことを理由としている。だが、

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかった

そのような本質的だが欺瞞でもある「瞬間」を、ヘーゲルは見逃したわけではない。〈絶対的な引き裂きの中に身を持する〉とはそういうことであるのを知っていたからである。ただしこの認知を貫き得たかという点、そうではなかった。この両義的なあり方は、古代民族にとっては、供犠における死が、また死そのものが、単なる恐怖でなく、恐怖と歓喜が一緒になった〈神聖な恐怖〉の経験であるという明瞭な意識によって保持された。イエスの磔刑はその典型であり、またジョイスの『フィネガンズ・ウェイク』は、ヨーロッパで一番古いケルト文明の残るアイルランドでは、死者を送るために夜通し踊り酩酊する習慣があることを背景としている。けれども、ヘーゲルにおいては、神聖な恐怖はただ〈悲しみの感情〉だけに単一化され、両義性というあり方からすると、毀損されたものとなってしまった。この毀損によって、否定性はより効果的となりはするが、それは本来の否定性ではない。毀損は隠蔽されたが、そのことは〈晦冥な一点〉として残された。結果として、この毀損を内包する否定性は、ある不順を孕むことになる。それが何を引き起こすかは、この引用ではまだ語られていないが、ヘーゲルの想定を、錯誤に導くことになるかもしれない。

これに対して、ヘーゲルに対するバタイユのもっとも共感的でもっとも批判的な言葉が書かれる。ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかったのだ、と。単純に言えば、ヘーゲルは、自分がこの上なく正確に明らかにしたこの両義性を保持できず、中途で見失い、一方に偏頗させてしまったということだ。

冒頭で触れたが、1937年に社会学研究会で、コジェーヴは「ヘーゲル的概念形成」の標題で講演を行う。その講演で彼は、ヘーゲル的な歴史は完了し、否定性も対象をなくして消滅する、とした。そしてカイヨワによれば、歴史を終わらせたのはナポレオンではなく、一世紀後のスターリンだと述べて、聴衆を驚かせた、という⁽⁷⁾。ナポレオンかスターリンかではなく、歴史が終るといふこの断言に対し、バタイユは強い反撥を覚え、二日後に手紙を書く。この手紙でバタイユは、するべきことが何もなくなくなったときにも否定性は残続し、まさに自分がその「使い途のない否定性」そのものであると主張する。そのうえで、この異様な否定性に関して、〈ヘーゲルがその可能性を予見していたことは認めますが、少なくとも彼は、自分が描写した進展の結末に、その可能性を設定し

たりはしなかったのです⁽⁸⁾と批判した。ヘーゲルは彼のロジックの最後にこの「使い途のない否定性」の露呈を加えておくべきだったというのだ。戦後のヘーゲル批判には、この反撥が再発しているように見える。否定性は用途のない否定性に、そして知は非=知に変容してなお作用し続ける、ヘーゲルは両義性をそこまで作用させるべきだったと、バタイユは改めて考えたのだろう。

この反撥は尾を引く。コジェーヴの講演の後、翌38年の1月22日と2月5日に、今度はバタイユ自身が、「惹引と反発」の題名で連続講演を行い、その第2回でコジェーヴの講義に触れつつ、ヘーゲルのことを次のように批判する。〈ヘーゲルの現象学は、精神を本質的に均一な *homogène* ものを見なします。それに対して、私が支えとして用いる最近の与件のすべては一致して、精神のさまざまな領域の間に確固たる異質性 *hétérogénéité* を打ち立てます。フランス社会学が聖なるものと俗なるものの間に打ち立て、精神分析が意識と無意識の間に打ち立てた顕著な異質性は、ヘーゲルにはまったく無縁な概念であると私には思えます⁽⁹⁾〉。ヘーゲルの現象学においては精神は均一になってしまう、という言明は、コジェーヴの講演で、ヘーゲルの弁証法は最終的には歴史を終わらせ否定性を消滅させる、と述べられたことを受けた上での批判であって、平坦となった世界への反証として、フランス社会学と精神分析学が明らかにした、人間の活動領域が同質的なものと異質的なものの相関によって運動しているという事実が対置される。同質性と異質性の対比によって社会を見ることは、32年頃書かれてたが未完に終わった「サドの使用価値」で表明された、この時期のバタイユの主張でもある。この援用は、先に見たような、もっぱら主と僕の対立で社会と歴史を見ようとする立場への批判に繋がっている。

社会学を援用した批判は、戦後になっても継続される。バタイユは死の2ヶ月前の61年6月に、コジェーヴ宛てに次のように書く。〈けれども私は何とかして、あなたの『ヘーゲル読解入門』に対するある種の対比をやってみたいのです。しかしそれはかなり独断的なものになるに違いありませんし、またとりわけ、ヘーゲルが知らなかったかあるいは無視したもの（先史時代、現在、また未来という時代などのことです）の上に根拠を置くことになるでしょう⁽¹⁰⁾〉。ヘーゲル批判に社会学的な知見の援用が予見されているのがわかる。

この批判は、戦後になってコジェーヴを直接に対象とするとき、もっと明瞭

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかったになる。バタイユは『入門』に次のような一節がヘーゲルから引かれていることを指摘する。〈確かに死についての考えは、「人間」にその安らぎを増加させることはないし、幸福にしないし、いかなる喜びも与えない〉(p.220/p.339)。コジェーヴは、ヘーゲルに倣ってか、死が持ち得た恐怖と歓喜の二重になった感情から一方を削除してしまう。これは平板化だろうが、バタイユはコジェーヴがこの傾向をさらに延長して、「引き裂き」をも退けてしまっていると指摘する。

コジェーヴは、通俗的な満足、幸福感を退けるけれども、今やさらにヘーゲルの語る「絶対的な引き裂き」をも退けようとする。というのもそのような引き裂きは、承認されたいとする欲望とうまく調和しないからだ。(p.221/p.339)

ヘーゲルの論理では確かに、死の恐怖に耐えるかあるいは回避するかによって、人間は主と僕に分かれ、労働と歴史が始まるとされるのだが、バタイユから見れば、コジェーヴはその過程に踏み入ろうとして、この引き裂きの経験をより早めに切り上げてしまうのである。コジェーヴは〈このように死の傍に「踏みとどまること」が、否定性を実現せしめ、それを人間的存在の形態で自然的世界の中に組み入れる〉(p.386/p.549)という言い方をするが、にもかかわらず性急が見られる、とバタイユは考えているようだ。「人間と歴史」を参照するが、バタイユは、承認を求める闘争によって人間が主と僕に分離する奴隷制社会の出現の前に、別種の社会が可能であったのではないか、という問いを次のように提出する。

私の個人的な見解では、労働が奴隷制に先立って存在していたはずだということだけはって見過ごすことのできないことだ。『現象学』の中で描き出された諸形態の展開においてももっとも奇妙なことは、敗者が奴隷制に還元される以前にすでにあった本来的に人間的な存在を無視していることである。(p.245/p.356)

主と僕の区別以前の社会とは、全員が主でもあり奴隷でもある社会、労働と祝祭を時間にしながら全員で循環させる社会のことであるが、それはあの「引き裂き」が、両極に固定されず、また一方だけの選択に陥らず、緊張関係のまま保持されるあり方に対応している。そのような人間存在と社会の可能性をヘー

ゲルは『精神現象学』の中で想定すべきだった、そしてその性格を維持すべきだったと、バタイユは考えているようだ。

4. 引き裂きはどのように保持されるか？

だからバタイユのヘーゲルへの批判は、簡略に言うなら、死という絶対的な引き裂きを強いる経験を正しく見出しながら、それを保持しきることができなかった、ということなのだろう。その点を少し視点を変えて触れた記述があるので、参照したい。それは「死と供犠」の本文ではなく、第1章「死」の終わり近くに、つまりコジエーヴとバタイユが共に最重要として引用する前出の部分への解釈に付けられた脚注である。これも長いが引用する。

ここで私の解釈は、コジエーヴの解釈といささか異なる。コジエーヴは簡潔に次のように言う。〈無力な美は、「悟性」から来る要請に従うことが出来ない。耽美主義者、ロマン主義者、神秘家たちは、死の観念を逃れ、「虚無 néant」について、あたかもそれがそこに存在する何かのように語る〉(p.385/p.548)。このように言うことで彼は、とりわけ神秘家のみごとに定義した。しかし、同じ曖昧さが、哲学者のうちにも（ヘーゲルにおいても、またハイデガーにおいても）、すくなくとも最後のところで見いだされる。本当のところは、コジエーヴは古典的な神秘主義を越えたところに《意識された神秘主義》を見ることがない、という点で過ちを犯している、と私には見える。後者の神秘主義は、「虚無」から「存在 être」を作り出すことを意識し、またさらに進んで、この袋小路を、もはや「行動」の余地を持たない（歴史の終わりにおいてのことだ）らしい「否定性」の持つ袋小路であると、定義する。無神論の神秘家は、自己を意識し、死なねばならないこと、消滅することを意識して、ヘーゲルが自分自身で明らかに言っているように《絶対的な引き裂き》のなかで生きることだろう。しかし、ヘーゲルにとって、それはある一期間のことに過ぎない *il ne s'agit que d'une période*。無神論の神秘家はヘーゲルと反対に、引き裂きの中から出ることはないだろう。「否定的なもの」を正面から見据えるが、それを「存在」のなかへ移し入れることは決してしないだろう *ne pouvant jamais le transposer en Être*。そうすることを拒否し、両義性 *ambiguïté* の中に身を保持する。(p.435/p.333)

美についての冒頭のコジエーヴの言は、美は悟性のような強さを持たないと

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかった

いうヘーゲルの批判を受け継いでいて、美は死の営みつまり引き裂きに耐えられないこと、だから言ってみれば引き裂きを営みではなく、何かそこにある出来合いで取り扱いやすいものとして、しかしいわくありげに扱ってしまうことを指している。それは物神化であり、そこに神秘主義者が生まれるというのだ。バタイユはこの定義を、神秘主義をよく捉えていると賞賛する（ただし彼自身は、美については、ここでのヘーゲルあるいはコジェーヴとは別の見方をすることになる⁽¹⁰⁾）。彼はこれを古典的な神秘主義と呼ぶが、要するに、「死の営み」の動的性格を保持しえなかったことによる固着への批判である。ところで哲学者はこのように芸術上の神秘主義者を批判するが、バタイユから見ると、コジェーヴがやっていることも、虚無を存在に仕立てて「死の営み」を衰弱させてしまうことであって、同じことに帰着する。哲学者は悟性という意識を駆使するからそれは意識的と言われる神秘主義になるが、そこに固着と衰退があることは変わらない。

そしてこの点は、ヘーゲルにおいても同様だというのが、バタイユの一步を深めた批判である。ヘーゲルは確かに「絶対的な引き裂き」の中に在り続けることを語った。しかしそれは「一期間」のことにすぎない、とバタイユは確認する。つまりバタイユによれば、ヘーゲルは、この引き裂きの中にまずは留まることで、不思議な力を得て、「否定的なもの」を所与存在の中に〈移し入れる〉。バタイユの本文中の引用では *Ce séjour prolongé est la force-magique qui transpose (umkehrt) le Négatif en l'être-donné* である。しかし〈移し入れる〉とは、移し入れられるものになにがしかの変化をもたらすのではないか？ つまり「否定的なもの」は、移し入れられることが可能になるほどに撓められ補正される。そして結果的に一つの機能と化してしまうのではないだろうか？ またそれは、引き裂きの中に留まることの終わりにもなるだろう。それがある一期間ということの意味だろう。移し入れを為し遂げると同時に、ヘーゲルもまたこの引き裂きから出てしまう。バタイユはそう見ている。だから彼は移し入れることはしない。そうではなく、否定的なものを正面から見つめ続け、両義性の中に留まり続けることを宣言する。これによって物神化を拒否し、神秘主義者になるとしても無神論的な神秘主義者となる。だが後者は、そのまま神秘主義者であることを拒否する——仮にこれまでいくらその傾向があったと

して——ことになるであろう。これはバタイユにおけるもっとも明瞭なヘーゲル批判である。

だがそれはバタイユ自身にとってのより根本的な考えでもある。「死と供犠」の本文中で、もっとも考えさせる記述のひとつだが、彼は次のように言う。

「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、死は本当はなにひとつ明らかにすることはない。(p.213/p.336)

死が何ひとつ明らかにすることがないなら、否定性を開示することすらない。そこから見るなら、死から現れたとされる否定性を独立した一つの機能のように語ることは、先ほど否定性は毀損されているのではないかと考えたと同じ理由で、どこかいかかわしい。それは分離の作用を実行し自然と世界を切り分ける比類の無い権能を持つとされたが、この権能も言われるほど確実でないのかもしれない。バタイユは続いて、次のように言う。〈これらの構成要素を分離することは、「自然」に対する人間の「否定作用」を前提にしている。私は先にこの「否定作用」について語ったが、その際、この「否定作用」の決定的な帰結は明示しなかった〉(p.205/p.331)。帰結に達しない、ということは、否定作用も分離も完全ではないということ、あるいはこれらの動きはそもそも完全になり得ないということであろう。この不完全さは、言葉の響きとは裏腹に欠陥ではない。それは分離によって人間的な世界が確立され固着されようとするときにそれを覆すような作用として現れ、そこで反復され、持続され、さらには始まりまで遡って恒常的に作用する不穏な力として現れて来る。

言ってみれば、バタイユは、絶対的な引き裂きを否定性へと衣替えさせることで現存在へと移し入れ作用させるのではなく、引き裂きを強化することによって、反対に、その中へ現存在を引き入れる。つまり現存在が固定されて擬制となるのを拒否し、永続的な生成の中にあり続けるよう試みる。引き裂きとは両義性 *ambiguïté* のことだと彼は言った。このフランス語は曖昧さとも訳されるが、どちらにも確実に到着することはないという意味では不確実性のことである。だが不確実性とは、何かに固定されないという意味では、動的な力の源泉だということである。

そしてこの力の源泉は、繰り返して見てきたようには、端的には「死」であ

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかった

り、結果として、最初から作用しているものとして現れて来る。ヘーゲルにおいては、悟性が最初に作用して分離を引き起こし、最後に死を見出させた。それに対してバタイユにおいて、作用するのは最初から終わりまで死である。これは大きな違いだろう。死に媒介されたこの動きは、ヘーゲル的な「循環」を突き破り、停滞と権威主義化を内部から解体する。

この批判はもっと煮詰められて、「否定性」にまで及ぶ。38年の「惹引と反発」の中で、ヘーゲルのさまざまな概念の間で、否定性は極めて豊かで、同時に暴力的で、大きな表現力を持った表象であることに疑いの余地はありません、とその重要性を認めた上で、次のように言う。〈しかし、私が話そうとしている否定性は、別の性格を持ちます la négativité dont je parlerai est d'un autre nature⁽¹²⁾〉。別の性格を持つ否定性とは「用途なき否定性」を考えているのだろうが、それ以上には踏み込んでいない。けれどもほぼ20年後に、この否定性は、死の持つ不確実性から離脱することなくすべてを引き入れて不安定化する否定性、どんな帰結も拒否して持続する動態性として再び浮上してくる。

5. 死に惹き寄せられて

そのような動態性への関心は、戦後の50年代になるとより広範に浮上してくる。類縁性が近いのは、非=知を主題とする論考群だろう。彼はこの主題で「無神学大全」の第V巻を構想し、51年から53年にかけてコレージュ・フィロゾフィックで5回にわたる講演を行い、最後の年には「非=知」と題する断章形式の論文を書く。非=知の発想は間違いなくヘーゲルで、知が絶対知に達したときそこで充足するのではなく、知り得ないものを見出してしまうことを言っている。バタイユは、この未知のものに直面する経験がヘーゲルという哲学者だけの経験でないことを認め、〈非=知は……いたるところにある⁽¹³⁾〉と言い、さまざまな例を涉猟し、重ね合わせる。それらは笑いであり、戯れであり、反抗であるが、それらの中で中枢的な出来事としてふたたび明らかになってくるのは「死」である。非=知の諸考察は、今回検証したヘーゲル論に通じている。「死と供犠」に〈死は何ひとつ明らかにすることがない〉という言明があるのを先ほど見たが、その3年前の講演「死の教え」は、標題とは裏腹に〈死は何も

教えてくれません La mort n'enseigne rien〉という言明から始まるのである。

彼の経済学も同じ思考方法を示している。バタイユによれば労働は禁止によって守られた世界、つまり引き裂きを制限して生産に特化した世界だが、つねに過剰を生み出す。この過剰はかつては、ある特定の時刻・特定の場所で、祝祭のような生産に結びつかない状態で消費されねばならなかった。これを彼は「非生産的消費」と名づけた。それは人々が知り得ないものに共同的に直面していたことを意味する。しかし、この消費の仕方は、有効性を旨とする近代において批判され、過剰は生産の機構の側に繰り入れられる。この転換は生産力を飛躍的に増大させ、ブルジョワジーと労働者に二極化した社会を出現させた。その上で、バタイユによるなら、次の段階である彼の時代においては、新たな事態を招来した。「人間と歴史」は次のように告げる。〈やがて自由に使用しうる余剰の富は、あからさまに不平等な分配から、労働者——すべての労働者——の生活水準の向上というかたちでの均一的な分配へ移らなくてはならなくなった〉(p.270/p.368)。つまり、合理的世界の外にあった過剰なもの・未知のものは、この世界の中に引き入れられるようになったが、さらにこの過剰さは合理的に消費しつくされ得ないことが明らかになり、余剰分はあらゆる時刻・あらゆる場所に潜在化され、経済活動全体を、そして社会の全体を恒常的に揺さぶるようになった。これは実は、過剰さがそれを生み出した、死の営みという原点に惹き寄せられ、引き裂きというその作用の浸透をより深く受けるようになった、ということだろう。この経験は世界の全体を活性化するが、それは不安定にもするということだ。この様態がバタイユの予感した近代以降という時代、私たちの現在の様相であるのだろう⁽¹⁴⁾。

芸術論の中にも、同じ動きが捉えられる。『ラスコーあるいは芸術の誕生』(1955年)は、イマージュの生成を切開しようとした書物である。人間は自分の存在の根拠である死を知ろうとするが、見てきたように、死は死んでいく人間を支える身体を消滅させるために、人間は自分の死を実行できない。そのために人間は、死んでいく他人を見ること死を代替的に経験しようとする。これは人類学的には供犠となったが、同じこの〈喜劇〉から生じるのが、ただ見ることの痕跡であるイマージュである。この経緯のためにイマージュは実体を持たず、出発点も完成もない永続的な運動態として生成する。逆にイマージュの中

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかったから死が浮上することがあるのも指摘される。同じ年に今度は近代の画家を論じた『マネ』で、バタイユは横たわる娼婦という享樂的な主題の作品を分析しながら、ほとんど唐突に《《オランピア》全体が犯罪あるいは死の光景とはっきりとは区別できない⁽¹⁵⁾》と認めるのである。イマージュのなかには、死が常に作動しているということだ。

さらにバタイユの創作中にも同様の反応を見出すことが出来る。『死者』は、〈エドゥアールは死んだ〉という一節から始まる。けれども、そこから死者の生前の物語が語り出されるわけではない。これは昇天を拒否して死んだ男と、その男を追って死の作用を振り撒きながら死んでいく女の物語である。二人において死はどんな神学にも宗教にもどんな形而上学へも転落することなく、腐臭を放つ死者を見つめる絶対的な引き裂きの経験、鎮められることなく持続される経験に向かう。それは「私は神なの」と宣言する娼婦の物語、つまり見神体験に収束する『マダム・エドワルド』を越え出るのであって、彼のフィクションのうちでもっとも苛烈な作品となる。

付言すると、ヘーゲル的なこの死の不可能性の反響ではないかと見える例がもう一つあって、それはバタイユの戦後の盟友ブランシヨの『来たるべき書物』の冒頭に置かれた「セイレーンの歌」である。1954年に、つまりコジューヴの『ヘーゲル読解入門』とバタイユの「死と供犠」の間に発表されて反響のあることを思わせるのだが、この論考は、『オデュッセイア』中の、美しい歌声で航海者を岩礁地帯におびき寄せて破滅させるセイレーンと呼ばれる魔女たちと、ギリシア軍第一の知患者であるオデュッセウスの駆け引きというよく知られた物語の読み変えである。オデュッセウスは、自分だけはその歌を聴きたいと考え、部下たちの耳は蠟で塞ぎ、自分の体は帆柱に縛り付けさせて動けないようにして、セイレーンたちの前を通過し、その歌声を聴き、魅惑になかば狂気に陥りつつも、破滅を回避して生き延びる。ブランシヨは、この物語によってオデュッセウスが語りの声を我がものにしてホメロスへと変身するさまを描き出して見せたが、これは「否定的なもの」に接近することで魔術的な力を生成させ、その力を「現存在」の中に移し入れるというヘーゲル的な出来事の文学的な寓意譚なのだろう。

ヘーゲルに対する反駁といういかたちで、そして死の両義性の浮上という

かたちで現れたこれらの特性は、バタイユの根底に見出されるもっとも厳密なロジックであり、彼の最後の時期を集約する関心事だった。(終)

註

- (1) 『ニーチェについて』の草稿、*Oeuvres complètes de Georges Bataille, Gallimard VI*, 1973, p.416. 次は『内的体験』、出口裕弘訳、平凡社ライブラリー、1998年、413ページ、*OC V*, p.218.
- (2) *OC VI*, p.416.
- (3) 以下の記事を参照。*Un disciple de Kojève très turbulent*, par Jean-Michel Besnier, dans *Magazine Littéraire*, no 243, Juin 1987. ちなみにこの時期のフランスにおけるもう一人のヘーゲル紹介者であるジャン・イポリット (1907-68年) は、39年に『精神現象学』の最初のフランス語訳を、そして46年に『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』を刊行する。バタイユは前者の訳を利用するが、主題も刊行時期も近い後者に触れることはない。
- (4) 本論考において引用は、コジェーヴの『ヘーゲル読解入門』とバタイユの「死と供犠」および「人間と歴史」にほぼ限られ、どの著作からの引用であるかは本文中で明記されるので、引用箇所はページ数のみを本文中で示す。前者が翻訳の、後者が原書のページ数である。それ以外の場合は、個別に指示する。コジェーヴの著書の出典については次の通り。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。原本は Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1968. なお翻訳では、原本の構成は全9章に変更されていて、バタイユが主な対象とする「付録」は最終章とされている。バタイユの「死と供犠」「人間と歴史」については次の通り。ジョルジュ・バタイユ『純然たる幸福』、酒井健訳、ちくま学芸文庫、2008年、に収録。原本は *OC XII*, 1988. 引用に際しては、おおむね既訳を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。
- (5) バタイユのヘーゲル理解に関しては、デリダに「限定経済から一般経済へ」(1967年初出、『エクリチュールと差異』収録)と題された有名な論考がある。この論考には「際限なきヘーゲル主義」という副題が付され、さらにその冒頭に〈ヘーゲルは、自分がどれほど正しいのか分かっていなかった〉という文章がエピグラフとして置かれている。だから主題としては本論考と重なるのだが、デリダの論考がヘーゲルに対するバタイユのもっとも基礎的な疑念の表明——右の一節はさらに本文中で二度引用される——から、弁証法という運動の読み直しへ、そしてバタイユ

ヘーゲルは自分がどの程度まで正しいのか分かっていなかった

のいちばん広範な体系である経済の理念の変更（「際限なき sans réserve」というのは明らかに「一般的 générale」と同じ意味である）へとレベルを自在に行き来しながら、その体系の全体に及ぶ広範な——そして圧倒的な——考察を見せるのに対し、本論考は、関心を右の一節が現れる戦後の二つの論文に限定し、バタイユがコジェーヴの解釈を媒介しつつヘーゲルをどのように理解し変更しようとしたかを、密着して読み取ろうとするものである。デリダの本文中でコジェーヴの名前は引かれないが、注では『ヘーゲル読解入門』の名を挙げ、バタイユはコジェーヴのヘーゲル解釈をほぼ全面的に認めていた、と述べている。

- (6) コジェーヴはヘーゲルを引用する際、自分でフランス語に訳しているが、バタイユは39年に刊行されるイポリットのフランス語訳に拠っている。ただデリダによれば、バタイユの引用もイポリットの訳そのままではない。この論文では、基本的にそれぞれのフランス語訳に依拠する。
- (7) 『聖社会学』、兼子正勝・中沢信・西谷修訳、工作舎、1987年、p.155. *Collège de Sociologie*, édité par Denis Hollier, Folio, 1995, p.68.
- (8) 『有罪者』、江澤健一郎訳、河出文庫、2017、p.238. *OC V*, p.369.
- (9) 『聖社会学』、p.205. *Collège de Sociologie*, p.153.
- (10) Surya, *Georges Bataille, choix de lettres 1917-1962*, Gallimard, 1997, p.573.
- (11) 吉田裕『バタイユ—聖なるものから現在へ』、名古屋大学出版会、2012年、第13章「芸術へ」、および「イマージュの経験」、『洞窟の経験』、福島勲らと共著、水声社、2020年、収録、を参照して戴きたい。
- (12) 『聖社会学』、p.206. *Collège de Sociologie*, p.153.
- (13) 『非—知』、西谷修訳、平凡社ライブラリー、p.14. *OC VIII*, p.191. 次も同じで p.29, p.199.
- (14) バタイユの経済学に関する筆者の考えは、『バタイユ—聖なるものから現在へ』の第11章「一般経済学」を参照していただきたい。次の『ラスコー』に関しては、「イマージュの経験」、共著『洞窟の経験』収録、水声社、2020を、『死者』に関しては、『死者』とその周辺』、吉田裕訳、書肆山田、2014、収録の解説論文「死を死者のものに」を参照していただきたい。
- (15) 『マネ』、江澤健一郎訳、月曜社、2016、p.57. *OC IX*, p.147.