

語りえない体験をいかに語るか

—ジョルジュ・バタイユのヘーゲルへの回帰を手掛かりにして—

林 宮玉*

How to Tell the Untellable Experience

Georges Bataille's Return to Hegel

LIN Gongyu

論文要旨

本稿で試みられるのは、語りえない体験をいかに語るのかという問いをめぐるジョルジュ・バタイユの思考を考察することである。この問いは主著の『内的体験』から「実存主義から経済の優位性へ」という論文までを貫くバタイユの重要な問題意識の一つであるが、今までの議論は後者の論文に関する考察にとどまっており、「ヘーゲル、死と供犠」という論文の中で、バタイユがヘーゲルとの対決によってこの問いに応えた思索の過程が十分に検討されてこなかった。したがって、本稿はバタイユのヘーゲル読解を考察し、バタイユがいかにヘーゲルとの緊張関係において、語りえない体験を語るための方法を案出したのかについて論じる。

キーワード ジョルジュ・バタイユ、体験、ヘーゲル、絶対的な引き裂き、供犠

Abstract

This paper examines Georges Bataille's thought upon the question, that is, how to tell the experience which cannot be told. This question which is one of the most significant interests of Bataille is consistent from his important work, *L'expérience intérieure*, to the essay 'De l'existentialisme au primat de l'économie'. Current studies have focused on the statements in 'De l'existentialisme au primat de l'économie' but have not sufficiently discussed his later article, '*Hegel, la mort et le sacrifice*', in which Bataille gave an possible answer to the question in confrontation with Hegel's philosophy. By examining Bataille's reading of Hegel, I argue that Bataille works out the approach of telling the experience in the very tension with Hegel.

Keywords: Georges Bataille, experience, Hegel, the absolute laceration, sacrifice

*大阪大学大学院 人間科学研究科博士後期課程 1 年 ; u253497d@ecs.osaka-u.ac.jp

1. はじめに

ジョルジュ・バタイユ (Georges Bataille 1897-1962) の思想について語るにあたって、「体験」(expérience) は一つの大きなテーマであり、難解な謎でもある。1934年から1939年にかけて、バタイユはアレクサンドル・コジェーヴ (Alexandre Kojève 1902-1968) によるフランス現代思想に深遠な影響を与えたあの『精神現象学』入門講義に参加していた。そこで彼はコジェーヴが練り上げた解釈枠組みに基づいてヘーゲルについて体系的に学んだ。第二次世界大戦の勃発を分水嶺として、バタイユは社会情勢に働きかけようとする活動中心的な立場から、人間の実存を深く省察する内面的思索へと移行した。体験という言葉がバタイユにおいて浮上したのは戦争の最中であり、その思索は1943年に出版された『内的体験』⁽¹⁾に凝縮されている。

『内的体験』で試みられたことの一つはヘーゲルの知的体系の解体である。デリダによれば、バタイユはヘーゲルの道を辿り、「彼の駆け引きを理解し、彼の狡知と渡り合い、彼の手札を操作し、彼にその策略を展開させ、そして彼のテキストを我が物にしてしまう」のである⁽²⁾。その上で、バタイユは体験によってヘーゲルの言説を超え出て、その言説を内部から解体させる。つまり、バタイユの体験は、ヘーゲルの弁証法にその根源を持っているが、ヘーゲルの弁証法が解体される瞬間において初めてその運動を表す。そして、彼はこの解体の瞬間を、ヘーゲルの「絶対知」をパロディー化した「非知」(non savoir) という概念によって表現する。

しかしながら、『内的体験』という体験を表現する試みは実際のところ頓挫していた。サルトルによる「新しい神秘家」⁽³⁾と題される批判論文は、体験を表現することの問題を議論の俎上に載せた。サルトルの批判は、簡潔に述べると、「非知」もまた一つの知ではないか、という点にある。認識不可能なものに「非知」と名付けることはその認識不可能なものを認識してしまっていることである。つまり、バタイユの記述は彼の意図を裏切って、再びヘーゲルの知的体系に落ち込んでいる。

事実、後述する通り、バタイユ自身も『内的体験』の記述には満足していなかった。この体験をめぐる表現の問題を考えるために、そしてサルトルによる批判への応答として、1947年の「実存主義から経済の優位性へ」⁽⁴⁾が書

かれたのである。この論文で、詩・文学・芸術などの作者による強烈な自己表出と、経済学における「非生産的な消費」の事象による接近、という二つの表現方法をバタイユは提示した。体験を語るというバタイユの試みに対する先行研究の評価も、この二つの道のいずれかに依拠したものである。たとえば、横田(2019)はバタイユの思索における実存主義的側面を際立たせ、実存の「叫び」がもつ荒れ狂う力が常に言語の既定の意味を超えて、言語に変容をもたらすと主張した。一方で、岩野(2003)は経済学という視点を取り上げ、体験を「非生産的な消費」がもたらす蕩尽の瞬間として表現する可能性について展開した。だが、前者の論では、実存の「叫び」が普遍的な言語では語られない絶対的な個別性として捉えられている。そのため、実存の「叫び」がいかに言語を変容させるのかが説明できていない。また、後者の場合、岩野自身も指摘している通り、経済学という科学的な認識の用語で体験を語ることが体験を変質させてしまう可能性も否定できないだろう。

そもそもバタイユにとって、体験という問題系は常にヘーゲルとの緊張関係にある。だが、先行研究では、体験の表現をめぐるバタイユの思索においてヘーゲル哲学が常に参照軸の一つとなってきたことが軽視されている。事実、バタイユは1955年に発表された「ヘーゲル、死と供犠」⁽⁵⁾という論文の中でもう一度ヘーゲル哲学に回帰した。この事実を踏まえて、本研究は、バタイユとヘーゲルの対決を一つの軸として、『内的体験』、「実存主義から経済の優位性へ」、そして「ヘーゲル、死と供犠」の連続性を描き出す。それによって、「実存主義から経済の優位性へ」はバタイユによるヘーゲル批判として読み直される。その上で、本研究は「ヘーゲル、死と供犠」においてバタイユが取り組んだ供犠という方法を、体験を語る第三の道として提示することを試みたい。

本稿の構成は以下の通りである。まず、第二節では、「実存主義から経済の優位性へ」において、バタイユがヘーゲル哲学と実存主義を比較することで実存を体験として捉え直したことについて論じる。第三節は、「実存主義から経済の優位性へ」においてバタイユが体験をいかに語るかという難問を解く手がかりを案出したことを明らかにする。第四節では、「ヘーゲル、死と供犠」を扱い、ヘーゲルが捉えた体験について検討する。第五節は、バタイユが供犠という体験を語る方法をヘーゲルのテキストを用いて実践したことを論じる。

2. 実存の「叫び」から実存の「沈黙」へ

まず、バタイユが取り上げた当時のフランス実存主義⁽⁶⁾が抱え込む問題について確認しよう。バタイユは実存主義の嚆矢とされるキルケゴールを取り上げ、彼がヘーゲルの「非人間的な哲学」に抗して「窒息させられている実存の叫び」(le cri d'une existence suffoquée)をあげたと述べている⁽⁷⁾。周知のように、ヘーゲルの哲学は普遍的で不変な「絶対知」の所有を自らの目的とする。この哲学では、人間主体は絶対知に到達するために、自らの個別性を止揚するように要求される。つまり、主体は「全体性の認識のうちに飲み込まれ、自滅するしかない」のである⁽⁸⁾。バタイユは、キルケゴールがヘーゲルによる普遍化の要求に対抗し、主体の個別性、そしてそれに伴う苦悩の感情まで擁護する立場を肯定する。

主体の個別性を堅持するキルケゴールの立場から出発して、バタイユは実存主義に疑問を投げかける。彼によれば、「実存は本質に先行する」というサルトルによる実存主義の定式があるにもかかわらず、サルトルも含めて、ハイデガー、ヤスパースなどの実存主義者はなお人間の本质について語っている。つまり、実存主義は人間の個別の実存を問題とするにもかかわらず、実存のあり方について本質的に語ってしまう、というずれが生じる。この指摘から彼は、このずれによって実存主義の姿勢は常に実存と本質の間に揺らめいており、結局実存そのものを「混濁した様相」で提示することしかできないと厳しく批判する⁽⁹⁾。実存主義のずれと揺らめきの原因をバタイユは以下のことに帰する。実存主義は、実存の個別性に重みを置きながらも、知的な欲望によって掻き立てられ、実存を哲学的な言語で語ろうとする。その結果、哲学の普遍的な言説は常に実存を捉え損ね、その様相を「混濁」してしまう。一方で、哲学的な言説による実存の「変質」について実存主義は無自覚のままであった。

実存主義の実存への裏切りという問題にさらに踏み込むために、バタイユはヘーゲルに立ち戻る。なぜなら、ヘーゲルこそが実存主義という運動の「出発点」であるからだ。つまり、実存主義の抱える問題がすでにヘーゲルの中で与えられていたとバタイユは考えたのである⁽¹⁰⁾。

前述したように、ヘーゲルの哲学において、個別の主体は絶対知の体系を

完成させるための一瞬間でしかない。知識が完成される過程を厳密に描き出すべく、彼のテキストはまさに個別的な感情を感じ取ることができない哲学の言語に纏われている。ところで、バタイユはヘーゲルのテキストの「外」へと目を向ける。ある友人に宛てた手紙で、ヘーゲルは二年のあいだ自分が発狂していたのではないかと自らの危惧を告白している。この事実はバタイユにとって重大な意味をもつ。実際、彼は他の著作でも繰り返しヘーゲルの狂気に言及している⁽¹¹⁾。バタイユからすれば、この狂気はまさに、ヘーゲルがキルケゴールと同様に、絶対理念に到達するという普遍性の要求に対する個別的主体の「拒絶」を意識していた証拠である。

ヘーゲルとキルケゴールは同じく個別の実存の普遍化への拒絶を知っていた。だが、普遍性の要求が、キルケゴールの場合ではヘーゲルという「外部」から与えられているのに対して、ヘーゲルの場合、その要求は「内面的な必然性」として自身に課せられている。この点において両者は対立しているのだとバタイユは考える。つまり、ヘーゲルにおいて、普遍性の要求と個別的な存在（個人）であろうとする欲望とが同時に彼に迫っている。キルケゴールにとって、普遍化の要求と個人の主体性は「無関係なままでいる」のであり、普遍的なものを前にして主体は叫びをあげるゆとりがあるが、一方で、ヘーゲルに残されたのは「自分の理性に服従するか」、「理性を失うか」の二者択一しかなかったのである。ヘーゲルは理性に服従することを選んだ。その結果、ヘーゲル哲学にはあらゆる個別性を止揚した冷厳な完結性だけが残った⁽¹²⁾。

バタイユはその冷厳な完結性の裏に主体性の緊迫感と闘争を読み取った。彼によれば、『精神現象学』において、「苦悩のために個別性に釘付けにされている個人」が「普遍的なもの」へと還元されていくが、この還元をもたらすのは「心を傷つけ、息詰まる思いにさせる破壊作用」なのである⁽¹³⁾。この「破壊作用」は普遍化に対して拒絶し反抗する個別の実存を押し殺すのである。だからバタイユからすると、ヘーゲルが描いた「精神」は「静まり返ったもの」のように見えるが、その静けさは、「荒れ狂う広大無辺さに釣り合ったもの」である⁽¹⁴⁾。

ヘーゲルの「静けさ」の裏にある「荒れ狂う広大無辺さ」と比べて、キルケゴールの叫びを通して個人や主体性を堅持する立場は、バタイユからすれば未だに不十分に見える。「キルケゴールは、自分の拒絶の緊迫感はヘー

ゲル的な完結性から少しでも遠ざかってはいず、彼の盲目性そのものも、彼の拒絶も、完結性の条件であることを見極めることができなかつた」⁽¹⁵⁾。つまり、キルケゴールはヘーゲルが提示した普遍化の要求に対して個人の個別性を対抗軸として打ち出したが、その立場は結局、絶対的普遍性を目指すヘーゲルのそれとはさほど離れていないし、ある根本的な問題に触れずにいたのである。

実存主義は、個別の実存が普遍的本質に先行すると宣言したにもかかわらず、普遍的本質の探求が実際個別の実存に先立って、知的な言語で個別の実存の様相を変質させることが生じてしまった。バタイユはヘーゲルにおいて、実存主義が抱える問題と対照を成すような現象を見出している。ヘーゲルの狂気は、彼の個別の実存が完結した普遍性に対する拒絶を示唆している。ヘーゲルが練り上げた普遍的絶対理念を目指す知的体系は事実上、個別の実存の「叫び」としての彼の狂気を生み出してしまった。したがって、バタイユからすると、実存主義とヘーゲルは同じ問題を提起しているのである。

実存主義が個別性の普遍性へと「変質」することについて無自覚なままでいたのに対して、ヘーゲルは普遍性に対する個別性の「拒絶」を知っていた。この意味で、バタイユはヘーゲルが「極点に触れた」と評価している⁽¹⁶⁾。この「極点」は、個別性の極点であり、普遍性の極点でもある、個別性と普遍性が関わり合っている点である。この意味で、バタイユはむしろヘーゲルの狂気がキルケゴールの長い叫びよりも迫力をもっていると考える。

バタイユはヘーゲルの体系における、主体の個別性が普遍性へと移行する時に必然的に生じる自己破壊というモーメントに着目した。そこで浮かび上がったのは「深遠な主体性」(subjectivité profonde)という言葉である。「深遠な主体性の体験」において、主体は自己破壊、つまり自らの個別性が消滅するほどの強度で自らを表出する。ここでバタイユが念頭に置いているのは、ランボー、ヴァン・ゴッホ、そしてキルケゴールである⁽¹⁷⁾。バタイユからすると、この三人とも生命を消しながら、自らの生を作品という形で他者に差し向けた。だから彼らの作品は読者にとって魅惑的なものとなる。つまり、作者という主体の自己破壊は他者への交流を開く。主体の個別性が破壊されることによって、一つの普遍性が現れる。この意味で、「深遠

な主体性の体験」はまさに個別性と普遍性が関わり合う点において生じるのである。この体験こそが実存だとバタイユは考える。

3. 語りえない体験をいかに語るのか

1943年に出版された主著『内的体験』の中で、バタイユはヘーゲルの弁証法的運動を自ら演繹することで、その完結している「円環」に内在する極点の所在を示し、体験の全貌を描き出すことを試みた。バタイユが体験と名付ける人間の実存は、ヘーゲルの「絶対知」を真似ることから始まる⁽¹⁸⁾。彼によれば、絶対知を目指す『精神現象学』は「円環を完結させるべき二つの運動の合成」によって成立している。つまり、一つは人間が自己認識を持つこと、もう一つは、自己認識としての相対的で個別的な知識を否定し破壊することで、普遍的で絶対的な知識、すなわち「絶対知」を完了させる。だが、バタイユによれば、もし一人の人間主体が自分の持つ個別的な認識を破壊することを遂げ、換言すれば、自分を認識の限界線までもたすならば、その限界線で絶対知が開示されるのではなく、「もはや未知のものではなく、認識不能のもの」に遭遇するのである⁽¹⁹⁾。この「認識不能のもの」をバタイユは「非知」と言い表している。

主体がその認識の極限までに到達した瞬間に、ヘーゲルの約束された「絶対知」を手に入れるのではなく、むしろ「非知」に陥る。なぜこのドラマが生じるのか。バタイユによれば、ヘーゲルの弁証法はそもそも矛盾を引きずっているからだ⁽²⁰⁾。ヘーゲルが想定している認識の運動が主体の個別的な認識が否定され、最終的に「絶対知」へと統合されていく過程であれば、この意味で、絶対知の普遍性と絶対的地位は自己認識の個別性と相対性を前提としており、それによって担保されている。したがって、全ての個別的認識が否定され統合されるところで一つの絶対的な知識が成就されるどころか、むしろその瞬間においてこの知識がその絶対性の根拠を失い、「もはやあまたの知識の中の一知識に過ぎなくなってしまう」だろう⁽²¹⁾。

こうして、ヘーゲルの主体は「非知」に遭遇する瞬間に、その認識の目的と客体であるはずの「絶対知」を見失ってしまい、「なぜ私の知っていることが存在しなければならぬのだ」という問いを発することになる⁽²²⁾。なぜ

認識という行為が必要なのか。バタイユは、「この問いの中には、極限的な裂傷 (*extrême déchirure*) が、あまりに深くてただ恍惚の沈黙のみが答えるような裂傷が隠されている」と述べる⁽²³⁾。この問いをもって、認識する主体の自己破壊が宣告され、「再び帰らぬ永久の闇の中に入らせる」のである⁽²⁴⁾。つまり、体験において、主体が「非知」を迎え、客体が「認識不能なもの」となるこの瞬間において、認識は失効してしまうのである。ヘーゲルが触れた体験の生じる「極点」とは、主体が「非知」を迎える地点であり、認識が不可能となる瞬間である。

ところで、もし体験において主体が自己破壊となり、認識が失効するのであれば、体験の内実も認識できないものとなり、したがって、体験を記述できる言語もまた存在しないはずである。「体験は最後には、必然的に、言語であるよりは沈黙であるようなものとなる」と書くバタイユは明らかにこの絶望的な事実について自覚していたのである⁽²⁵⁾。体験は本質的には語りえないものなのである。したがって、「非知」という表現を用いて体験を語ることは結局不十分であったと言えよう。

語りえない体験について語ることは必然的に失敗に終わると知りながらも、バタイユは語る可能性を探る。バタイユによれば、極点に到達した人間と「他の人々…との間に、彼は一本の絆を残しておかなければならない。そうでなくては、彼は可能事の極限どころではなくて、ただの奇異の存在でしかありえないだろう」⁽²⁶⁾。極点に到達した人間はその体験を他者に伝達しなければ、それはただ彼個人の一体験に過ぎず、その一体験は個別的な情動の域にとどまるしかないだろう。しかし、体験が他者への伝達、すなわち語られることを要求するならば、バタイユが提起した体験という概念それ自体が一つのパラドックスになるだろう。なぜなら、体験は語りえないものとして自らが語られることを要求するからである。

つまり、ここで問題となるのは語りえない体験をいかに語るのか、ということである。この問題意識において、「実存主義から経済の優位性」は『内的体験』から連続した問いを引き継いでいると言えるだろう。では、同論文においてバタイユはこの問いにどの様に応答しているのか。この論においてバタイユはエマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Lévinas 1906-1995) に対する考察を通して、語りえない体験の伝達の核心への接近を遂げた。

バタイユによれば、レヴィナスが『実存から実存者へ』において取り組ん

だ分析は「思考する個人と、個人のうちに、普遍的なものとしてあるが、普遍的なものの探求である思考には到達不可能な瞬間との、関係に絡んで演じられるドラマの諸与件を、より明確に見定めさせてくれる」⁽²⁷⁾。レヴィナスが「ある」(il y a)と名付けた実存はまさに体験と近似する様相を呈する。つまり、個人、個別存在としての実存者が一般的に普遍的なものとしての実存に「溶け込んでいる」ことである⁽²⁸⁾。しかし、バタイユは、同じく実存の様相を問題としたモーリス・ブランショの「文学的で純粋な叫び」⁽²⁹⁾と比べて、レヴィナスの実存主義哲学的な記述はやはり実存を変質させてしまったという。レヴィナスは「自分が実感している生を、この普遍化の作業に巻き込まざるを得ず、それを認識として、まさに諸対象が弁別的に認識される方式にのっとりながら、実感せざるを得なかった」⁽³⁰⁾。

この実感としての生をバタイユは「内奥性」(intimité)と表現しており、それが「個人的」であり、「主体的」であり、「苦悩に満ちた」ものであると述べる⁽³¹⁾。この「内奥性」はまさに体験している主体が自己破壊を迎える認識不可能な瞬間のことではないだろうか。これ以上「主体的」で、「苦悩に満ちた」ことはないだろう。したがって、語りえない体験を語るためには、いかに「内奥性」を変質させずに伝達するのか、つまり、主体の「自己破壊」をいかに語るのかがパラドックスの突破口となる。

そこでバタイユは二つの可能な道に辿りついた。一つは、詩、芸術作品、文学を代表とする「心情の吐露」(effusion)である。つまりランボーやゴッホ、キルケゴールのように、理路整然とした言語によっては伝達不可能な彼ら個人の内奥性を、自己破壊に至るほどの強烈な表出において一つの「魅惑的なもの」として他者に現前することである。しかしこの場合は、主体としての個人が実際に死亡したことでその体験について語るができないが故に、その「内奥性」の表出は「叫び」の形をとることになる。もう一つは認識(connaissance)である。内から外へと表出する「心情の吐露」とは逆に、認識は外在的な諸現象を通して内奥性への接近をもくろむ。たとえば科学の場合、認識がもつばら外在的現象に対象を限定すれば、内奥性に触れずに放置することで内奥性を変質させることを回避できるとバタイユは考える。そのような科学の手段としてバタイユは経済学⁽³²⁾の視点を導入する。彼は経済活動における消費、特に「非生産的な消費」という事象に着目した。

その具体例として、浪費、エロティシズム、戦争などが挙げられる。これらの意味や目的を持たない、生産に何も貢献しないような「非生産的な消費」は人間を破滅に導くものでしかないにもかかわらず、バタイユは「非生産的な消費」を主体の自己破壊の瞬間へと接近する道の一つとして考えていた。

しかし、本稿が注目するのはどちらの道でもない。本稿が取り上げたいのは、バタイユが同論文ののちに辿り着いたと考えられる、いわば「第三の道」である。そして、この第三の道はバタイユのヘーゲルへの二回目の立ち戻りによって初めて浮かび上がったのである。

4. ヘーゲル哲学への回帰

前節で確認したように、語りえない体験をいかに語るかという問いに答えるために、主体の自己破壊の瞬間、すなわち内奥性を変質させずに表現することが肝心だ、という結論にバタイユは辿り着いた。しかし、自己破壊を迎える主体が自らの自己破壊について語ることはいかに可能となるのか。バタイユは1955年に発表された「ヘーゲル、死と供犠」という論文の中でもう一度この問いの原点であるヘーゲル哲学に立ち戻り、そしてヘーゲルが触れたにもかかわらずそこから逃避してしまった自己破壊の「極点」を改めて考察した。

バタイユは「最も重要なテキスト」という節の中で、『精神現象学』⁽³³⁾の序文の一節を取り上げ、それがヘーゲルの思想を理解するためだけでなく、あらゆる意味で「最高の重要性」をもつテキストであると断言している。彼はこのテキストから、ヘーゲルが『精神現象学』を通して要請している内容を以下のように抜粋している。

＜精神＞は、絶対的な引き裂き〔*déchirement absolu*〕のなかに自分自身を見出してはじめて自分の真実を手に入れる。＜精神＞がこの（驚異的な）威力であるのは、＜否定的なもの＞に背を向ける＜肯定的なもの＞であるからではない。……精神は、もっぱら＜否定的なもの＞を真正面から見据えて＜否定的なもの＞の近くに留まる限りにおいてのみ、この威力となる。⁽³⁴⁾

『精神現象学』の原文では、この引用部分の直前に「＜精神＞の生は、死

を前にして怖気づき、死の破壊から身を守る生ではなく、死に耐え、死のなかに自らを維持する生なのである」という一文がある⁽³⁵⁾。したがってバタイユによれば、ヘーゲルにとって、「絶対的な引き裂き」としての死は人間が自分自身を認識し、自分の真実を把握するための最も重要な契機である。では、死が「絶対的な引き裂き」であることはなにを意味しているのか、また、なぜ精神がこの「絶対的な引き裂き」においてのみ自分自身を把握できるのか。

まずはバタイユのヘーゲル解釈にしたがって、〈精神〉の自己形成の過程において死がどのように位置づけられているのかについて確認しよう。ヘーゲルにおいて、人間の悟性、すなわち言語、言説は自然という総体からその諸々の構成要素を分離させる「ずば抜けた力」である⁽³⁶⁾。だが、実際自然の個々の要素は互いに結び付けられているし、自然の全体からそれらを切り離すことはできない。したがって、言説による分離はせいぜい認識のレベルに止まっているに過ぎない。これらの構成要素を自然から分離させるのは、悟性の「否定作用」、すなわち人間の「行動」である。バタイユは、この否定作用の力によって、人間は「歴史の絶えざる運動に投げ込まれる」と述べる⁽³⁷⁾。否定作用を宿す人間はもはや不動の所与存在ではなくなり、常に生成変化する歴史的な、ヘーゲルの言う「弁証法的な」存在となる。「完了した歴史」だけが、「存在の完全な発展と存在の生成のすべてを明示」することができる⁽³⁸⁾。バタイユによれば、この「完了した歴史」は、完全な発展と生成を遂げた人間であり、ヘーゲルが論じた〈精神〉である。人間はまさにこの否定作用が作り出した歴史において、「悟性の抽象的な自己」という「分離し名称を持つ存在」として自らを確立するのである⁽³⁹⁾。

しかし、バタイユによれば、ここで問題となるのはこの人間の否定作用の「決定的な帰結」である。彼は以下のように説明している。

人間は自然を否定するけれども、けっして自然から離れて存在することはできない。人間は、〈自然〉を否定する人間であるだけでなく、何よりもまず一個の動物なのである。したがって、人間は、自分自身を否定せず〈自然〉を否定することができないのだ。……〈人間〉の〈否定作用〉、言い換えれば〈自然〉を破壊することによって〈自然〉を否定しようと欲する〈人間〉の実効的な欲望は、その〈人間〉自身を前にしても止まることはないのである。⁽⁴⁰⁾

人間は「行動」を通して自然を破壊し否定することで、歴史を作り出し自らを確立する。だが一方で、動物としての人間自身もまた自然の一部なので、必然的にこの否定作用に向けられている。人間の可能性と存在自体を支えているのがまさにこの<自然>に属している動物である。それゆえ、人間が自分自身における動物を否定することは、自らに死を招くことになる。人間が「自分自身を否定せず<自然>を否定することができない」ので、自然を否定することは人間が自らの死をあえて引き受けることを前提にする。したがって、人間が「精神」、すなわち完成された人間となるのは、自らの死を引き受けることなしでは不可能である。換言すれば、人間は自らの死と直面して初めて完成された人間、すなわち<精神>となるのである。

この場合、死はただ、生物として消滅することを意味するのではなく、何よりも自然から分離された唯一無二の個人の「人間的な死」を意味している。個人としての人間は「自らの来るべき消滅を意識し、その意識に捕われ」、この死において「恐怖に陥り震え上がる」のである⁽⁴¹⁾。しかし一方で、自然との一体性を破砕しようとする悟性は「人間の死が存在することを望んでいる」⁽⁴²⁾。こうして、無に帰る恐怖に掻き立てられながらも、人間が自らを完成させるためには直面しなければならないまさにこの死において、人間は「絶対的に引き裂かれる」のである。この意味で、バタイユによると、ヘーゲル的な人間の死はまさに「絶対的な引き裂き」なのである。ここで、個別性が普遍性へと移行する時に生じる体験としての自己破壊のモーメントはまさに「絶対的な引き裂き」として把握され表現されていると言えよう。

ヘーゲルは「絶対的な引き裂き」を見つめるように要請しているが、バタイユによれば、それはほぼ不可能な要求である。なぜなら、人間が完成された自分自身を明示するためには死ななければならないが、そもそも死に見舞われる時点で、人間のすべての可能性もその存在自体なくなるからである。したがって、バタイユにとって、ヘーゲルは以下のことを要請している。つまり、「人間が最終的に自分自身を自分に明示するためには、死ななければならないが、しかし生きながら——自分が存在しなくなるのを見つめながら——死なねばならない」のである⁽⁴³⁾。

5. 供犠

この要請に対して、バタイユは供犠（sacrifice）という人類学の事象を応えとして提示する。供犠において執行者は供される生贄に自らを同化し、その生贄の死を自分の死として共感して眺めながら「死ぬ」のだという⁽⁴⁴⁾。この意味で、供犠の執行者はまさにヘーゲルが要求する「生きながら死ぬ」ことを行なっている。

しかし、バタイユは供犠の執行者とヘーゲルとの間に深い相違を見出している。彼は古代アイルランド及びウェールズにおける通夜の儀礼を例として挙げる。その人々は死者を前にして長く踊り、豪飲する。それが死者の健康を祝い、死者を称えることになる。このような死を前にしての陽気な反応は、死を恐怖として捉えるヘーゲルの態度とは明らかに対立している。なぜこのような相違が生じるのか。

ここで、バタイユはヘーゲルを供犠において、「自らの眼で見た＜絶対知＞の結果に同意する＜賢者＞」として位置付け、それに対して、「供犠の詳細に無知のまま（無意識のまま）供犠を執行している者」を対峙させる⁽⁴⁵⁾。前者について彼は以下のように述べる。

〔ヘーゲルは、〕明晰に、＜否定的なもの＞を「首尾一貫した言説」の中のある一点に置き入れて、そうしてあの＜総体＞を、つまり＜総体＞を明示する言説をも包含している＜総体＞を、彼自身に明示していたのである。……本当のところヘーゲルは彼自ら、言説を超えたところで、自分の意志とは裏腹に（絶対的な引き裂き）のなかで、死の衝撃を供犠の執行者よりもずっと強烈に受け取ったのだ。ずっと強烈に。というのも、言説の豊穡な運動が言説の射程をただ際限なく広げていた、つまり現実界の＜総体＞の枠のなかでこれを広げてばかりいたからである。だから間違いなくヘーゲルにとっては、自らが生ある者であり続けるという事実は、ただ単純に重大さをましていくということに過ぎなかったのだ。⁽⁴⁶⁾

ヘーゲルは、悟性によって死を捉え、それを概念である「絶対的な引き裂き」として抽出した。そのため人間化された死はヘーゲルの弁証法という「首尾一貫した言説」に組み込まれ、その言説が成り立つための一つの仕掛

けになってしまった。ヘーゲルは言説の豊穡な力を駆使して死を表現しようとするが、その言説が「絶対的」であるからこそ、死の現実性が完全に剥奪されてしまったのである。この意味で、「絶対的な引き裂き」はヘーゲルの悟性による表現でしかなく、ヘーゲル自身は決して引き裂かれていないのである⁽⁴⁷⁾。このような死はヘーゲルの言説において、「絶対的な引き裂き」という意味を蒙ってしまい、この意味こそが「<賢者>が、死の支配する場の近くに留まることから引き出した啓示を制限し貧困にしてしまった当のもの」である⁽⁴⁸⁾。

対して、供犠の執行者は自分がしていることに関して明晰な意識をもっておらず、ただ「解き明かせない感動」しかもっていない。しかしながら、まさにこの不確かな感動こそがバタイユにとっては「生を豊かにする」当のものである。

私が今問題にしている供犠執行者の感動はすでに知られていることであり、定義可能である。そしてそれは、聖なる恐怖でもある。言い換えれば、それは、この上なく不安をそそると同時にこの上なく豊かな体験なのである。というのもこの体験は、引き裂きだけに自ら留まるようなことはせずに、この世界の彼方に向かって開かれているからである。つまり登る陽がすべてのものを変容させ、すべてのものの限られた意味を破壊する、そういう彼方に向かって、舞台の幕のように開かれているからである。⁽⁴⁹⁾

供犠執行者、あるいはバタイユにとって、死はただ恐怖と悲しみをそそるものだけでなく、「様々な感情を回り舞台のように対峙させている」ものである⁽⁵⁰⁾。このような死は一義的に抽象化されたヘーゲルの弁証法という言説の総体に従属する概念ではなく、「生の素朴な形態」、すなわち「現在における実存全体の形態」そのものである。バタイユによれば、この場合、死の体験は「陽気な不安」であり、「不安な陽気」でもある。それは悟性の認識を超えた体験である。この様々な感情が混じり込んでいる死の体験において、「情熱と悪寒の交錯」のなか、供犠執行者は絶対的に引き裂かれるのである。この激しい情動の中で供犠執行者を含む全てのものが変容に投げ出されて、一義的な意味によって作り出された言説の世界の彼方へと開かれていく。

上述したように、バタイユは、ヘーゲルが個別性が普遍性へと移行する際に生じる自己破壊、つまり死の瞬間を「極点」として発見したことを評価しながらも、死に一義的な意味を付与し、それを自らの言説体系に従属させてしまったと批判する。バタイユによれば、言説による意味の賦与は死がもつ生を豊かにする可能性を取り除き、死の体験を「普遍的な体験」、つまり一つの知識にしてしまったのである。ヘーゲルは死を意味付けることで死に耐え、自らの生を維持できたが、死から目を背けた⁽⁵¹⁾。対して、バタイユは死を情動において感受する。この場合、死の体験はまた生の体験でもある。この体験はこの上なく激しく、豊かなものであるがゆえに、それに意味を付与したり、言説によって明示したりすることすら不可能である。また、この体験は認識によって反復できないためまさに一種の賭けである。彼にとって、死は「絶対的な引き裂き」という概念ではなく、絶対的に引き裂かれる体験である。

バタイユは供犠の執行者の体験をもってヘーゲルの言説と衝突する。デリダが適切に述べているように、ヘーゲルの思索を辿ることで、バタイユはヘーゲルが触れたにもかかわらずそこから逃げてしまった体験の痕跡をヘーゲルの体系に内在する矛盾において見出す。ヘーゲルは体験を自らの言説に取り込み、それに意味を付与することで語ろうとしたが、根本的には体験について語れていなかった。なぜなら、死の体験は意味による把握の届かない彼方にあり、体験について語ることはそれを意味の牢獄に閉じ込めることである。バタイユが試みた語りはヘーゲルの語りの書き直しである。バタイユはそのエクリチュールによってヘーゲルが「絶対的な引き裂き」と意味を賦与したものからその意味を引き裂き、同時にヘーゲルの体系を解体させる。この解体によって、バタイユはヘーゲルが体系の言説によって押し殺され、意味に囚われる体験を、ヘーゲルの言説の循環から解放させたと言える。言説が解体され、その意味が破壊されるこの爆発的な瞬間において、なまの体験が垣間見える。

6. 結論と今後の課題

本稿は、語りえない体験をいかに語るかという問いをめぐって、バタイユ

がヘーゲルを参照軸にして、ヘーゲル哲学への回帰を通してこの問いの応えを案出したことについて論じた。以下は各節で得られた知見である。第二節では、バタイユが実存主義とヘーゲル哲学との比較を通して、両者の思想に内在する個別性から普遍性への移行という必然性に着目したことを確認した。バタイユは主体の個別性を実存とみなす実存主義の主張を批判し、個別性と普遍性が関わり合っている地点に生じる体験こそが実存であると考える。問題はこの体験としての実存をいかに語るのかである。第三節では、なぜ体験は語りえないものであるか、そしてこの語りえないものをいかに語るのかについてのバタイユの思索を考察した。この体験を語るための最初の試みである『内的体験』の執筆を通して、バタイユは体験が本質上語りえないものであることに気づき、さらに「実存主義から経済の優位性へ」においてこの問題を踏み込んで論じた。そこで、バタイユにとっての体験は主体の自己破壊の瞬間であり、体験を語ることは、自己破壊を迎える主体がその自己破壊について語ることであることが明らかとなった。第四、五節では、『内的体験』から「実存主義から経済の優位性へ」まで通貫している、語りえない体験をいかに語るのかという問いに、バタイユは論文「ヘーゲル、死と供犠」の中でそのこたえを提示したことについて論じた。第四節では、自己破壊の瞬間はまさにヘーゲルの言う「絶対的な引き裂き」であることを明らかにした。バタイユによれば、「絶対的な引き裂き」を用いてヘーゲルが要請しているのは「生きながら死ぬ」こと、換言すれば、死を体験することである。第五節では、バタイユにとって、死の体験を可能にする方法は供犠であることを確認した。バタイユはヘーゲルの言説に自らを同化し、ヘーゲルの死の体験をそのテキストにおける「絶対的な引き裂き」として見出す。バタイユは供犠の執行者の死の体験をヘーゲルの言説に対決させ、そこから、ヘーゲルは死の体験に「絶対的な引き裂き」という意味を賦与し、死から逃避してしまったことを明らかにした。ヘーゲルの体験を追体験し、ヘーゲルの言説に内在する矛盾を突き詰めることで、バタイユはヘーゲルの言説を解体し、死の体験をそれが被ってしまった意味から救出したといえよう。

本稿では、語りえない体験を語るために供犠という可能な方法を、バタイユのヘーゲル読解から検討することを試みた。しかしながら、供犠の内実を具体的に説明することができていない。バタイユがさまざまな文脈で供犠

について展開したが、それぞれの記述の間の関連性は必ずしも明白なものではない。したがって、それらの記述から供犠の普遍的な図式を抽出し概念化することを今後の課題にしたい。また、第四節で提示したヘーゲルのテキストに対するバタイユの戦略的な読解はまさに供犠そのものを行なっている。そこから供犠とエクリチュールの関連性についてさらに検討したい。

注

- (1) Georges Bataille, *L'expérience intérieure, Œuvres Complètes* t.V, Paris, Gallimard, 1973 (『内的体験』 出口裕弘訳、東京、平凡社、1998年)。以下、ガリマール社のバタイユ全集版 (*Œuvres Complètes*) を略号 *O.C.* で表記する。
- (2) Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale — Un hégélianisme sans réserve ». *L'Écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p.370 (「限定経済学から普遍経済学へ——留保なきヘーゲル主義——」『エクリチュールと差異』 合田正人・谷口博史訳、法政大学出版社、2013年、507頁)。
- (3) J.-P. Sartre, « Un nouveau mystique », *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp.133-174 (「新しい神秘家」『シチュアシオン1』 佐藤朔訳、人文書院、1978年、115-139頁)。
- (4) Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie ». *Œuvres Complètes* t.XI, Paris, Gallimard, 1988 (「実存主義から経済の優位性へ」、『戦争／政治／実存 社会科学論集1』 山本功訳、ジョルジュ・バタイユ著作集第14巻、東京：二見書房、1972年)。
- (5) Georges Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », *Œuvres complètes* t. XII, Gallimard, pp.326-345 (『純然たる幸福』 酒井健訳、筑摩書房、2009年、194-231頁)。
- (6) ここでバタイユが批判している「フランス実存主義」は「サルトルやシモーヌ・ボーボワールやメルロー＝ポンティのおかげで華やかなものとされている連帯的な一集団」のことであり、ハイデガーやヤスパースもその射程に入る。
(*O.C.*, XI, p. 290 (前掲訳書、274頁)。)ただし、注意すべきなのは、バタイユはエマニュエル・レヴィナスを「フランス実存主義」の埒外に位置付けていることである。第三節で述べられているように、バタイユは、レヴィナスが『実存から実存者へ』において描いた実存の様相、「ある」と体験の類似性を認めている。
- (7) *Ibid.*, p.282 (同訳書、261頁)。
- (8) *Ibid.* (同訳書、260頁)。
- (9) *Ibid.*, p.285 (同訳書、264頁)。
- (10) *Ibid.*, p.286 (同訳書、267頁)。
- (11) 例えば、「私の考えでは、ヘーゲルは極点に触れたのである。彼はまだ若く、自分が発狂するかもしれぬと考えた」。
(*O.C.*, V, p.56 (前掲訳書 108-109頁))
- (12) *O.C.*, XI, p. 286 (前掲訳書、268頁)。
- (13) *Ibid.*, p.287 (同訳書、269頁)。

- (14) *Ibid.* (同上) .
- (15) *Ibid.*, p. 288 (同訳書、271 頁) .
- (16) *O.C.*, V, p.56 (前掲訳書 108-109 頁) .
- (17) 以下を参照。キルケゴールは「自分が究極的には、読者に、百年後に、ヘーゲルと同じ完結した満足感を与えることになるとは、知らずにいた」(*Ibid.*, p.288 (同訳書、270 頁) .)。
- (18) *Ibid.*, p.67/127 (同訳書、131、250 頁) .
- (19) *Ibid.*, p.127 (同訳書、251 頁) .
- (20) *Ibid.* (同訳書、249-250 頁) .
- (21) *Ibid.*, p.69 (同訳書、135 頁) .
- (22) *Ibid.*, p.127 (同訳書、251 頁) . 傍点は原文。
- (23) *Ibid.*, p.127-128 (同訳書、250-251 頁) .
- (24) *Ibid.*
- (25) *Ibid.*, p.41-42 (同訳書、81 頁) .
- (26) *Ibid.*, p.51 (同訳書、98 頁) .
- (27) *O.C.*, XI, p. 290 (前掲訳書、273 頁) .
- (28) *Ibid.*, p.292 (同訳書、277 頁) .
- (29) *Ibid.*, p.292 (同訳書、278 頁) .
- (30) *Ibid.* (同訳書、279-280 頁) . 傍点は原文。
- (31) *Ibid.*, p.294 (同訳書、281 頁) .
- (32) バタイユは自らの展開した経済学の議論を「普遍的経済学」と定義し、それが古典経済学(バタイユは「限定経済学」と呼ぶ)のように生産(労働)を人間活動の中心とみなすような立場とは真逆であると断っている。
- (33) バタイユが引用する『精神現象学』の文章は、1939年ジャン・イポリットによるフランス語訳を定本としたものであるが、部分的にバタイユが独自で訳出した箇所が含まれている(酒井 2007)。したがって本稿において『精神現象学』の引用は、バタイユが引用したままの形で取り扱う。日本語訳は訳者である酒井の訳をそのまま採用した。
- (34) *Ibid.*, p.335 (同訳書、212 頁) . 亀甲括弧内は引用者による補足。バタイユに多大な影響を与えたこの引用は、コジェーヴが1933~1934年度の『精神現象学』入門講義(1933~1939)の終盤二回で取り上げた内容である。この二回の講義内容は、聴講生のノートに基づいて編集された『ヘーゲル読解入門―「精神現象学」を読む』の「ヘーゲル哲学における死の観念」という章を成している。
- (35) *Ibid.*, p.331 (同訳書、203 頁) .
- (36) *Ibid.*, p.331 (同訳書、204 頁) .
- (37) *Ibid.*, p.329 (同訳書、200 頁) .
- (38) *Ibid.* (同上) .
- (39) *Ibid.*, p.334 (同訳書、209 頁) .
- (40) *Ibid.*, p.331-332 (同訳書、205 頁) .
- (41) *Ibid.*, p.332 (同訳書、207 頁) .
- (42) *Ibid.* (同訳書、206 頁) .

- (43) *Ibid.*, p.336 (同訳書、214 頁) .
(44) *Ibid.* (同上) .
(45) *Ibid.* (同訳書、213 頁) .
(46) *Ibid.*, p.338 (同訳書、217-218 頁) . 亀甲括弧内は引用者による補足。
(47) 酒井 (2007) に参照。
(48) *Ibid.*, p.344 (同訳書、230 頁) .
(49) *Ibid.*, p.338 (同訳書、218 頁) .
(50) *Ibid.*, p.339 (同訳書、219 頁) .
(51) この点においてフランス実存主義も同様だと言える。「現代の実存主義は、生贄を殺害しながらその真実をあらわにしていた古代の祭司に準えられることになろう」(*O.C.*, XI, p.284 (前掲訳書、263 頁) .)。「実存主義から経済の優位性へ」の文脈において唐突のように見える文書はまさにここでのヘーゲル批判に反響している。

参考文献

- Bataille, Georges. 1973. *L'expérience intérieure, Œuvres Complètes t.V*, Paris : Gallimard (『内的体験』出口 裕弘訳、東京：平凡社、1998 年) .
- 1988a. « De l'existentialisme au primat de l'économie ». *Œuvres Complètes t.XI*, Paris : Gallimard. pp.279-306 (『実存主義から経済の優位性へ』『戦争／政治／実存 社会科学論集 1』山本 功訳、ジョルジュ・バタイユ著作集第 14 巻、東京：二見書房、1972 年、pp.256-306) .
- 1988b. « Hegel, la mort et le sacrifice ». *Œuvres Complètes t.XII*, Paris : Gallimard. pp.326-345 (『ヘーゲル 死と供犠』『純然たる幸福』酒井 健訳、東京：筑摩書房、2009 年、pp.194-231) .
- Derrida, Jacques. 1967. « De l'économie restreinte à l'économie générale—Un hegelianisme sans réserve ». *L'Écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp.369-407 (『限定経済学から普遍経済学へ——留保なきヘーゲル主義——』『エクリチュールと差異』合田 正人・谷口 博史訳、法政大学出版社、2013 年、pp.505-564) .
- J.-P. Sartre, « Un nouveau mystique », *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp.133-174 (『新しい神秘家』『シチュアシオン 1』佐藤 朔訳、人文書院、1978 年、pp.115-139) .
- Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris : Gallimard (『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、1987 年) .
- 岩野 卓司 2003 「実存主義のパラドックス—ジョルジュ・バタイユ「普遍経済学」

研究序説』『明治大学教養論集』 366: 75-105.

石川 学 2015 「無とその力 ジャン＝ポール・サルトル「新しい神秘家」(1943年)以後のジョルジュ・バタイユ」『*Résonances*』 9: 108-115.

横田 祐美子 2019 「実存とその表現をめぐる問い——ジョルジュ・バタイユにおける実存主義批判と生の言語について——」『立命館大学人文科学研究紀要』 118: 171-190.

酒井 健 2007 「ジョルジュ・バタイユの思想について——死の主題をめぐる——」『法政哲学』 3: 21-32.