

# 死の哲学について

～バタイユの歴史と供犠をめぐる～

宮内広利

## 目次

- 1 なぜ、バタイユなのか
- 2 愉悦への臨界点
- 3 労働と死
- 4 至高性と有用性
- 5 初源の意識
- 6 言説の死
- 7 偶然性と死
- 8 生と死の弁証法
- 9 権力の終焉

### 1 なぜ、バタイユなのか

わたしの先入観では、ジョルジュ・バタイユはサド侯爵みたいな黒いミサ崇拜者のようにおもっていたのだが、実際はそれとちがって、骨格のある思想家で、「愉悦」とは何かについて本質的に答えようとしているのがわかり、「愉悦」などないとおもっているわたしなどにも訴えかけてくるものがあつた。

バタイユの内的体験の中では、主体と客体が一致する瞬間があると述べられており、その「無」という裸の感性に対しては、思考は何も意味づけすることができないという確信が披歴されている。しかし、バタイユによると、この意味づけられないものの感触は、救いも希望もなく存在してみようとする勇気への入り口なのだ。

«しかし思考の付け加えるこの確信は、ささやかなものであるが、実は重要なものなのだ。というのも、この確信は、愚行の助言者である恐怖の意のままに生きないということでもあるからである。さらに言えば、この確信は、救いもなく希望もなしに存在してみようとする勇気への勧誘でもある。つまり宙づりの〔＝何にも従属していない〕大胆さ以外の何ものも当てにしない人間の幸福な運動のなかに存在してみようとする勇気、この勇気への勧誘でもあるからだ。極限の省察は、欺くものが何一つなかった原初の状況へわれわれを連れ戻す。» 『エロティシズムあるいは存在を疑うこと』 ジョルジュ・バタイユ著 酒井健訳

ここで彼が「極限の省察」の対象にしているのは、単細胞生物の分裂時のある瞬間の移

動である。二つの新たな個体の境界線の上では、連続性は失われつつあり、すでに傾きは不連続の方にあるものの、確固とした不連続性はまだうまれておらず、それでも、一瞬、連続性が残っている宙づりの状態が想定されている。そこで、バタイユは、連続性に根拠をおいてこそ、意識は意味をもつのであるから、やがて、自らの死とともに「無」が生じるとしているその前段の薄れ行く意識の状態に「夢幻」または「愉悦」という言葉を与え、上記のような客観的な確信をかさねた。

ハイデッガーの場合は、あきらかに死は彼岸にあった。わたしは、バタイユがハイデッガーより優れているのは死のこちら側から彼岸をみていることだとおもう。ハイデッガーだと、俗な言葉でいえば、ある癌患者が生死の境をさまよい、極限状態になったならば、回復後の日常生活はいままでのものでまったく変わったものになるという仮定の超越的な解釈になる。ある意味、通俗的な死の解釈なのである。それにひきかえ、バタイユの死は日常のあらゆる場所に実感的に「夢幻」として偏在している。

言説（論証的）はその内的体験を捉えることができないことは、死とエロスを関連づけ、彼のエロス解釈に決定的に影響した。では、エロスの連続性とは何か。また、不連続性とは何か。バタイユによれば、性の禁制＝タブーは人間が動物性を離脱し労働をはじめたと同時に、死への意識をもちはじめた前期旧石器時代から、宗教とともに発生したとされている。性の禁制はエロスの誕生であり、それは存在が意識的に自らに羞恥心をもった禁止を課したことを意味し、それからの性体験は、舞台を心の世界に移して、「禁制とその侵犯」という葛藤をふまえずしては成り立たないようになった。

人間の禁制とその侵犯との関係とは、お互いを補っており、その場合、侵犯を享受するために禁制を保持しているのである。エロティシズムの内的体験は、これをおこなう者に、禁制の侵犯に駆り立てる欲望だけでなく、禁制を作り上げる不安をも要求しているのである。この感性は欲望と恐怖を、激しい快楽と不安を、つねに密接に結びつけるのである。

禁制は侵犯によって、侵犯は禁制によって、危険な臨界点に接近し、不安と愉悦、恐怖と快楽に誘う。彼の言っているのは、性愛は分節された言語においてではなく、その反対の存在行為であり、そのうち禁制の境界閾値の低いものは、侵犯の喜びを味わえないというそれだけのことであるが、それはバタイユ以外に誰も触れたことのない密かな内的体験の真実だった。それは、たとえ夫婦間であろうと、独身者同士であろうと変わらない。また、密室の性行為のなかにかぎらないとおもえる。

それだけでなく、人は「救いもなく希望もなしに存在してみようとする勇気への勧誘」を受け取れない。もっといえば、わたしは、このようなバタイユの考え方が普通の恋愛論に取り入れられたり、生き方の問題につながれば、それが「愉悦」ということに該当するのではないかと想像する。

《私が死につつある場合、私は同時に演じる〔＝賭ける〕者であり、かつ演じられる〔＝賭けられる〕者である。このことは認識可能な何ごととも意味していない。というのも瞬間のなかの何もかも捉えることはできないからだ。瞬間のなかにはもはや意識をもっている

<自我>は存在しない。なぜならば自分を意識しているこの<自我>は、瞬間に未来の仮装—これこそこの意識的なく自我>の姿なのだ—を着せて、瞬間を抹殺するからである。いや逆に自我は瞬間を抹殺しないと仮定してみよう！そうするとたちまち瞬間の方がこの意識的なく自我>を抹殺してしまうのだ！まさにそれ故、瞬間は死においてこそ完全に瞬間になる。まさにそれ故、瞬間は、ひたすら死によって、不安におののきながらもかりそめの間は安心して生者たちの群れに、息をのむほどの終幕を呈示するのである。》  
『非—知』 ジョルジュ・バタイユ著 酒井健訳

バタイユがこの「瞬間」に込めた思いは、「知る」という行為が長い歴史の背後にかかえる重みを背負っているにちがいないのだが、それでも「知る」ことの不可能性をきわださせるものになった。だが、バタイユは、単に「知」の限界や言説の限界を指摘したかったのではない。なにより、不可避性としての死が偶然に訪れることの驚きや恐れに目をつむらないことの切実さに迫ろうとしているようにおもえる。それを一言でいいあらわせば、自己が分散してしまう一瞬にかけたバタイユの文体の韜晦がよく象徴しているとおもえる。自分であって自分でないもの、こういうスレスレの感覚によってバタイユの言説はこの一点をめぐって詩的言語になっているのである。いわば、禁制と侵犯の角逐する場所、連続性と不連続性が重なり合う場所でものを書いているのである。もし、こういう書くことの均衡が不可避性と偶然性に支えられていなければ、その「瞬間」が当たり前の時間と同じようにわたしたちに訪れるとするなら、それはもはや死の「瞬間」に該当しない。死というよりも、むしろ、なだらかな生にほかならないからだ。「自我」と「瞬間」を対立させること、「演じる者」と「演じられる者」を同じ位置に設定するバタイユの凝視とは、息をのむような初源の不安と恍惚を含んでいる。

わたしたちは死の奥行きという考え方を歴史的時間の軸に移し替え、整除しなければならないとおもう。わたしの考えでは、バタイユが個体の死の意識の根源をつかもうと限界を超えようとしたのと同じように、もっと歴史の奥深く遡らなければならないのだ。そして、彼は死とは不可避に自身が「媒介」となって、わたしたちの目前に「知」となって表現されたときから、その意味はまったく異なった相貌を帯びると考えた。こういう「知」への不信は、現在、歴史的な「知」の制度のあり方のすべてが揺らぎ、俎上にのぼってきている場所から発せられているとおもえる。「知」や「権力」の最終的課題は、まちがいないく、その死の「瞬間」の声を聞きわけられるまでに、すぐそばまできているのだ。

## 2 愉悦への臨界点

バタイユにとってエロティシズムとは、人間の内面的な断面であり、宗教的ともいえる内奥の層である。しかも、エロティシズムは、「存在が意識的に自らを疑う不安定さ」のことを意味した。そして、彼がそれに下した究極の定義は次のようになる。エロティシズムにおいては、客体としての存在が失われてゆくのであるが、そのとき主体が失われてゆく

客体と合一するのである。これは、すなわちエロティシズムのなかで「わたし」は自分を失っている、と。

《死は特定の個人にたいする類の冷酷な勝利のようにみえ、そして両者の統一に矛盾するようにみえる。しかし、特定の個人はたんに一つの特定の類的存在であるにすぎず、そのようなものとして死をまぬがれないものなのである。》『経済学・哲学草稿』マルクス著 城塚登・田中吉六訳

バタイユの定義はマルクスのそれと酷似している。マルクスの場合は、「個」と「類」の本質的な対立や矛盾として表現されているが、バタイユは、死とエロティシズムが同じものだと考えており、それに代えて個の「不連続性」と類の「連続性」という言葉を使っている。その上で、バタイユは性活動における「増加」の活動に着目する。個体の生命体と同様に精巣や卵巣は増加しており、それが成長したなら生命体は自己分裂する。バタイユがここで言っている生殖とは一口に言えば増加と同義である。ところが、その増加はそれに関わるわれわれの特定の男女のそれではなく、非人称の増加であると言いきっており、いわば、非個人的な増加ということになる。

つまり、生殖とは、種としてや集団のためになされるものであり、そのため増加は贈与としての意味に転換する。つまり、集団の増加は個人的利益にもとづいて考えると消失または蕩尽ということになる。では、この転換はいつどこで起こるのだろうか。

《増加の感情が孤独の状態で起きるときには、つまり増加の個性が他者から明確に離れているときには、物の本性である分離は、われわれのなかで何ものによっても異議を唱えられない。物の領域においてはわれわれは、たちまち豊穡さにみまわれ圧倒されるなどということも体験せずに、蓄積に従事することができる。生物の領域もしばしば穏やかな豊かさのなかに留まっている。けれども豊かさというのは、いかなる領域においても、臨界点に達するのであり、この臨界点では豊かさを享受していた存在の一体性が賭けに投じられる。臨界点においては、増加は、ある意味では相変わらず増加であるのだが、過剰な富を他者から遊離して享受していた者にとっては消失になる。》『エロティシズムあるいは存在を疑うこと』 ジョルジュ・バタイユ著 酒井健訳

そして、この「臨界点」においては物質的な増加が不連続性から断ち切れ、存在そのものがなくなって、何も存しなくなる空虚＝無として暗示されている。メタフィジカルな側面にそって、ここでは、「臨界点」を境に二つの豊かさの秘密が明かされていることになる。彼の分子生物学の知識は、人間の全体性を、DNAを介して細胞ひとつひとつの個性と塩基配列に還元してしまうのに似かよっている。

新しい体細胞の「生産」と「消費」という面からながめると、二重らせん構造の分裂とコピーはかならず、一方が残され保存されるものだとすれば、その構造はすこぶる保守的

である。また、生殖細胞の23の染色体がすべて、父親または母親譲りというのがないのとおなじく、遺伝子は代々引き継がれるという意味で、すべての多様な組み合わせがあるものではない。しかし、その一方で、DNAのミスコピーによって、種の進化は行われてきた。そのDNAは象徴であり、それが現実化するのタンパク質をつくり出すことであるが、そのはたらきとして顕在化するものである。タンパク質の形成には、RNAを媒介する。この媒介は、およそ0.1%程度の個人差をもたらすにすぎないが、「価値」に対して「交換価値」を意味し、量的差異だけではなく質的差異を生じるとしたら、それは単に自己複製ではなく、次元の違いをきわだたせる。

もし、わたしの考えているとおり、生産とは意識の労働であり、消費とは意識の受容だとするなら、欲望とは消費を意味する。バタイユはここで、この欲望を二色に分けた上で、豊かさの基準を分解しようとしているかにおもえる。

彼が「穏やかな豊かさ」に含ませた意味は、第一に欲望にかかわる「稀少性」という概念をめざし、人口と自然の均衡がうまれてから、いいかえれば、生産と消費が均衡し、生産力という概念がうまれてからの過程を指している。わたしたちの欲望は個体史のなかでも歴史的にも労働をつうじて逡増してゆく。なぜなら、労働とは意識の働きかけだから、それは同時に、意識への反射となって蓄積されてゆく。そして蓄積された欲望は、また、労働に反射する。こういう連関は、バタイユの考えからは、主体と客体の背離として取り扱われ、われわれやそのモノの認識となって、人間のささやかな喜びや残酷さを形づくってきたとみなされる。ここで問われているのは、歴史のなかの欲望や「稀少性」をどのような方法で捉まえられるかということだった。

マルクス主義の歴史的認識は、人間の解剖は猿の解剖に先行するとした方法を正確に踏襲しており、骨組として使用する道具はすべて近代ブルジョア社会の内部にあるとして近代社会の権力構造から出発する方法を求めたときから限界があったといわねばならない。マルクス主義者はマルクスがヘーゲルの歴史観を唯物論的に転倒したと知っているが、そのマルクス像はヘーゲルとどこがどう違うかはつきりさせなければならないとおもう。ヘーゲルだって、近代社会という歴史の到達点を前提にし、世界史を区分した。そういう思弁性は、マルクスにも継承されており、負（マイナス）の遺伝をしている。それなら、近代社会以前の国家は「近代国家」に向かっている未熟な国家という「世界史」の方法をさしてヘーゲル主義というのではないのか。さらにいえば、マルクス主義が大切にしている科学的方法の限界ではないのか。

マルクスは、歴史の動因は物質的生活の矛盾であり、つまり、生産諸力の増大につれて、一定の段階にたつると、その生産諸力を規定していた生産関係と敵対をおこし、新しい生産関係をうみだし、生産諸力と生産諸関係の矛盾とする。そして、社会の物質的生産諸力は、その発展がある段階に達すると、従来そのなかで動いてきた既存の生産諸関係や所有諸関係と矛盾するようになる。これらの諸関係は、生産諸力の発展諸形態からその桎梏へと一変する。このとき社会革命の時期がはじまるというのである。そして発展段階は政治、法律、宗教等の上部構造を徐々に変えていくということになる。それが、「世界史」

のなかで具体化されたのが、アジア的、古代的、封建的、および近代ブルジョア的生産様式という定式である。つまり、生産力→生産関係→生産力の繰り返しのなかから発展段階が生まれたことになる。マルクスの場合、生産力は生産関係を規定するばかりでなく、生産力は生産関係に規定される。

だが、これは空間的な生産活動にすぎないが、マルクスが抱えていた「時間」の概念は、生産活動と消費活動を動態化することからはじまった。すると、生産力は必ず蓄積する。必ずや右肩あがりになる。そして、その変化の度合いを測る目盛りは、生産諸力が作り出す余剰物がどれだけあるかということになる。さらに、その余剰物の分配のため消費力も右肩あがりになる。つまり、生産力の増加にともなって消費力が増大する。これも蓄積されるからだ。それをマルクスは、自然史的過程の法則のように描きだした。ただし、わたしは、この法則は「人間社会の前史が終わる」（『経済学批判』序言）と語っているマルクス自身の言葉を裏切るようにおもえる。

マルクスのいう「人間社会の前史が終わる」という言葉は、少なくとも、わたしたちが普通に思い描いているユートピアのイメージよりも、もっと大きい意味をもっているようにおもえるからだ。マルクスにとっては、「前史が終わる」とは、つまり、生産力と生産関係の矛盾が解消されることだったが、それを時間のなかで置き直してみると、生産力に連動されない消費力がうまれるという意味で、生産力と消費力のバランスが決定的に崩れることである。これは、いいかえれば、生産、交換、消費をつらぬく人間の価値法則が機能していないことなのである。逆にいうと、マルクスが「人間社会の前史」と呼んだ今までの社会体制、国家体制は生産力と生産関係の間には「時間」の落差を原動力にしていたということであり、いわば、生産力と消費力の関数で理由づけができる社会状態であった。

であるなら、このマルクスの前史を超える世界像は、近代ブルジョア社会から遡る方法をはるかに超えるものであり、遡るための起点を再確認すべきことをわたしたちにおしえてくれる。「世界史」の概念は、前史以降や前史の前史、また、非歴史、反歴史のような帯を揃えて円のように裏返しにしなければならないことを示しているのだ。

バタイユはそういう欲望と労働の関数が途切れる瞬間に蓄積が溢れる「臨界点」を想定した。つまり、欲望の蓄積は小さな石ころを積み上げるのに似ているが、その蓄積が崩れるには二つの理由しかない。仮に、労働量  $x$ 、欲望  $y$  とすると、 $\Delta x < \Delta y$ 、または  $\Delta x > \Delta y$  である。この場合、バタイユは単位当たりの労働量に対して欲望の度合いが極小化した状態を、「臨界点」として想定しているとみえる。そのとき、労働と欲望は著しくバランスを崩した状態になり、主体は自己流出し、同時に、あれかこれかのモノも区別を失ってしまうとしているのだ。それが、自失、モノの消滅の正体である。

わたしは、ポスト・モダンの同類に括られている、たとえば、ドゥルーズなどと比べて、バタイユが優れているのは、この「臨界点」を意識したことだとおもう。ドゥルーズは、欲望的生産を差異の拡張としているのだが、その欲望そのものの定義やその基盤の認識が殺風景なものだから、いくら深入りしようとも、人間性そのものの本質にたどりついた解放感がない。同様に、歴史認識としても、ヘーゲルにはるかに及ばないのではないか。

### 3 労働と死

わたしたちは、たとえば未開地としてのアフリカ大陸で真っ先に思い浮かべるのは、貧困、飢え、病気、内戦、迷信だったり、フィールドワークでかけずりまわっている人類学者の姿だったりする。しかし、もしかすると、それはPCや携帯、テレビがなければ何もすることがないとおもっているわたしたちの迷妄かもしれない。一方には、わたしたちは時計の針を逆さに廻して足元を掘っていったら、縄文人や卑弥呼が出てくるかもしれないとおもう郷愁も存在する。まるで、動物園のサルがゆくゆくは人間に進化するというような迷妄も存在しているのだ。わたしたちは往々にして、からみあった時間と空間に翻弄されている。

なぜこういう迷妄はなくなるのか。つまり、わたしたちは、歴史を労働の過程として限られた視野しかもてないからだ。おそらく、遊びや戯れをとおして、労働の過程を二つの側面から眺めたはじめての人はバタイユだとおもう。バタイユはその方法を特異なヘーゲル解釈から学んだ。バタイユはヘーゲルの弁証法的人間学を死の哲学とみなしたアレクサンドル・コジェーヴに依拠して、人間の本質は「否定作用」を含む行動する自由であり、その自らを意識化した行動が地肌を露わしているのは「虚無」だとした。

《実際ヘーゲルにとって、〈行動〉は〈否定作用〉であり、〈否定作用〉は〈行動〉なのである。一面において人間は、〈自然〉を否定しながら―〈自然〉のなかでその裏面のごとく「純然たる個的な自己」の異常を導入しながら―この〈自然〉の只中に存在している。それはちょうど、光のなかに生じた闇に似ている。あるいはまた即自的に存在している外面的な事物のなかに現われた内奥に似ている。内奥とは幻影なのであり、そこではすべてのものが解体されるために組成され、消滅するために出現する。》『ヘーゲル、死と供犠』 ジョルジュ・バタイユ著 酒井健訳

そこで、ヘーゲルによって示されるのは、弁証法的で一時的な存在、すなわち、不安の源泉としての死だけが、実存の精神性を保証することになる。ここでバタイユは、死への恐怖と死の近くにとどまることが人間の歴史であり、叡智であることを確信する。さらに、この叡智は、人間の言説が自然の総体から個々の物質を切り離し、名づけ、秩序づけたことの意味がもつ「否定作用」をきわだたせた。それだけではない。人間は外部の自然を否定する欲望をおさえることができないなら、同時に人間自身の自然的存在をも否定せざるをえない。つまり、動物生として自然と一体化している生自体を否定し、みずからの死さえも人間の欲望にすることになる。バタイユはここで、人間の個体としての一回性と永続性の対立、そして、一回性の自覚そのものが死へ向かう生であると定義している。

動物たちは自然の中に溶け込んでいる限り、厳密な意味で死なない。なぜなら、自然を否定しないからだ。人間だけが発した自然との共存という謳い文句自体が、自然に対する

人間の否定作用を前提にしている。ここでバタイユにとって、一回性は自己意識そのものを意味したのであり、自己意識をもたない動物生においては、自己からの自己の分離は永遠におとずれないから、人間的な死を発見することはできないのだ。人間とは何かということ問われたら、バタイユは他人に代えられない個体としての死であると即答していることになる。

この言説の否定作用は同時に「悟性」の暴力を意味した。その暴力とは、人間は死に耐えて冷静に死の中に自らを維持している種類のものである。バタイユはそれをヘーゲルのなかにある労働の哲学として、労働によって初めて発見された人間の榮譽の発生とみなした。そこからバタイユは、その否定作用が供犠の制度として死をとりあつかってきたことをあげている。供犠の制度はどの地域においても同一の形態をもち、同一の効果を人間にもたらし普遍化されてきたという。なぜ、供犠の制度が重要性をもつのか。死というものが人間の本質を形づくるものであるからだ。

しかし、死は生との関わりの本質において決定的な矛盾をはらんでいる。バタイユはここでとてもわかりやすいことを述べている。つまり、死の中に存在の本質があるにもかかわらず、それを認識することと存在しなくなることとは同時に行うことができない人間の失望に関わっている。人間は、自分の死を言うことができても、「私は死んでいる」ということはできない。いいかえれば、死は実際には何も明示しない。人間存在を支えている自然的存在がいったん死滅すれば、意識そのものに死は反映しない。であるなら、死は自らの意識的存在が存在しなくなるのを見つめながら死んでいく意識そのものの中にあらねばならないのである。

これはバタイユにとっては、所詮、ごまかしや喜劇にすぎないが、供犠において執行者が死に見舞われる動物と自己同一化して、自分が死んで行くのを自分が眺めるという手段で実現するよりほかない。あるいは表現活動において悲劇や死を覗き見しなければならないのである。こうしたことは、自己意識がもともと、みずからの消滅を感じながら生きることそのものの矛盾を反映しているからである。やがてやってくる死を意識しないのなら、あるいは死につつあるという実感をともなわなければ、人間は人間的な特徴そのものが奪われるだろうと考えられている。こうした人間にとって見世物（供犠）への要請は不可欠であった。

そればかりか、この見世物において執行者は不安とともに生の豊かさや高揚感を手に入れた。なぜなら、死は引き裂かれた自己の実現にとどまらず、自然存在から脱出する限られた手段でもあったからだ。それについて、バタイユは「絶対知」の明晰な言説さえ及ばないとヘーゲルを批判している。ヘーゲルは死を絶対的な引き裂きと考え、悲しみの感情を払拭することができなかつたのだ。それにひきかえ、バタイユは、死を「穢れ」という意味において祝祭や官能の喜びの倍加に結びつけた。エロティシズムは、禁止に対する侵犯という意味で、死と隣り合わせになったとき、快樂そのものに転化する。

しかし、死とは「至高性」を意味するというバタイユにおいて、供犠は必ずしも絶対的ではない。というのは、彼は供犠の意味を動物的欲求が満たされた後の人間の振る舞いに



結びつけたからである。人間は動物的欲求から解放されなくては人間になれないからである。意味をあらわす言説はもともと隷属的な労働と労苦とともに発生した。供犠にまつわる言説は、もともと持っていた詩として神の怒りを静めるとか、人間の浄化とかの意味から出発したにもかかわらず、やがて、慈雨の目的や農耕の儀式と結合して、「至高性」を喪失したとされている。それは賢者の言説が「至高性」を取り逃がしたからである。なぜなら、ヘーゲルのような絶対的な矛盾においてそれを言説で表わした途端、意味としての「至高性」を持ち込み、あげく、死を貧困にしてしまったのだ。

ここまできて、わたしは、バタイユの死の意識が、もともと、人間の労働とともに始まったことに思い当たる。では、その労働に伴う言説が「至高性」の死をも脅かすというとき、バタイユの言葉の矛盾を感じないわけにはいかない。そういう疑問に対してバタイユは、きっと、言説の曖昧さをもって答えるのかもしれないが、わたしは、もし、一貫性をもたせるならば、原初の死の意識を発生させた労働と言説に囲い込まれた労働のちがいを際立たせるほかないとおもえる。そして、それは、死への自覚をとまなう自己の拡張にむかう欲望と、その欲望の飽和と解体とに時間的に照応している。

#### 4 至高性と有用性

バタイユにとって文学的営為というのは、作者と読者が沸騰する情念のなかでまみれ、一筋の軌跡をえがくようなものであらねばならなかった。しかも、その情念は悪へむかって円弧を描き、悪にどれだけ肉薄できるかによって文学の価値のおおきさを形づくった。バタイユはその情念をさして「至高性」と名づける。バタイユはジュネ論の中で「至高性」の秘密を悪のなかを感じ取っており、それに対する情念が文学を聖なるものにしてしていると語っている。窃盗、強盗、売色行為、陋劣な裏切り行為をはたらき、少年感化院や刑務所をわたりあるくジャン・ジュネは、殺人鬼を尊敬し、自ら悪に身をささげ、どんな場合でも最悪のことをしようと決意する。そして、悪をこの世に公然とあらわすため牢獄の中で作品を書いた。ジュネは他の人間が善をめざすのに対して悪をめざすことを決心したのである。そうして唾棄すべき悪の聖性への渴望は愚劣な「至高性」とむすびつく。

すべての道德価値の否定をめざしているジュネは、悪の至上価値、すなわち神聖で至高で崇高なものへの熱狂のうちに生きているのである。つまり、ジュネにとっては悪のなかでこそはじめて人間は「至高性」となりうるのであり、「至高性」とは悪にほかならないのである。そこでは、言葉の美とは掟への侵犯にほかならないし、禁制の侵犯こそ「至高性」の本質なのである。もちろん、ジュネもそのような聖性が一般の通念を逆転していることを知っている。しかし、それ以上に自分の方が真実の「瞬間」を保有していると自覚しているのである。この「至高性」は「瞬間」に生き、持続への無関心で満たされている。「瞬間」こそが聖性を保証するのである。

しかし、バタイユはジュネの失敗、裏切られた「至高性」の反面も見逃さなかった。ジュネは善と悪との対立を無視した無際限な背反によって袋小路に落ち込むことになったの

である。ジュネの法外な猥雑さはこのような善と悪の織りなす布地を超えてしまったというのである。

《罪の魅力こそ彼の狂熱の意味なのに、彼が禁制の正当性を否定し、その結果、彼にとって罪がないことになれば、いったいどういうことになるのだろうか。罪がなくなれば、結局「悪人が悪を裏切り」、「悪が悪人を裏切る」ことになり、限界を容認しようとはしなかった虚無への欲望は、むなしい動乱にすぎないものになってしまう。いやしいものは栄光の位にあげられるが、悪への決意はむなしいものになる。悪にでっち上げたいとおもっているものが、実は一種の善でしかないものになってしまう。》『ジュネ』 ジョルジュ・バタイユ著 山本功訳

掟とは遵守されるべきものであり、それは善そのものにほかならない。それに対して悪とは規律＝禁制を侵犯する可能性から派生してくるものなのである。侵犯なくして悪は成立しない。だが、ジュネの思惑は利害を離れた犯罪だったはずなのに、罪の意識を忘れ、下劣な計算や裏切りや冷笑的態度に下降していくのである。彼の物語は面白く、また、悪のかぎりをつくしたきらびやかな言葉でうめつくされている割には情熱をおぼえさせないことになるのである。バタイユはここで「靈的交通」という言葉をジュネに投げかけている。ジュネは作品を書いているながら読者たちと靈的に交通することができなくなったと断言しているのである。

文学とは、本来、「靈的交通」なのであるが、ジュネはそれを断念してしまっている。それは至高の作者から発して読者の現実性を越え、その彼方に至高の人間性へと呼びかけるのであるが、その場合、作者は自分自身を否定し、作品のみをめざし、同時に読者たちの限界（特殊性）を否定していかなければならないのである。ところがジュネには、なにより、作品を通じて交わる読者との「靈的交通」が欠けていた。なぜなら、ジュネは規律＝禁制を追認しようとしなかったからである。彼の道徳的孤立のために、知らずしらずのうちに「至高性」の外側に立たされていたのである。「至高性」とは「靈的交通」のことを指し、「靈的交通」とは「至高性」のことを指しているという。この場合、「靈的交通」や「至高性」は一般的な諸禁制によって限界づけられた枠内で与えられる共通の土壌をもつものなのである。

ここでバタイユは、善と悪が入り組み対峙するところにのみ「至高性」の意味があらわれてくると述べているのだとおもう。バタイユは生と死、善と悪、禁制と侵犯、主体と客体、現実と想像、過去と未来などの対になった角逐の場においてのみ「至高性」があらわれると言っていることになる。バタイユにとってその角逐の場は、たとえば、フランツ・カフカの場合だと、大人と子供の対立として、大人の世界を拒否し、子供であり続けることに「至高性」の意味があらわれてくるものだった。

カフカには完全な幼児性が備わっていた。その幼児性とは、その内面においてそれぞれの事物たちが意味ありげにからまっている大人の世界とは全く別の領域をもっていたこと

なのである。バタイユによればカフカは、父親から大人の世界の威圧を受けたことになっている。彼の父親とは有効な目的と行動という価値にしか関心をもたない権威的な人間として登場する。彼の父親はもっぱら工業化され商業化され、もっぱら利害にあけくれる世界として目的の優位性しか信じない実利的な考えをもっていた。いわば、道具性の世界に生きていたのである。道具の区別は、手段の上に目的の区別を輪郭づけ、道具の上に目的が体系づけられるようになっていく。その上、目的の上にさらに有用性が求められ、何の役に立つかということが意識されるようになる。それは生活が目的によって隷属化している社会のことを意味した。それにひきかえ、カフカはこれと対立する現在の生の優位性において子供らしくありたいと望む人間だったのである。

彼の作品の主人公たちは誰も常軌を逸した気まぐれと遊びと盲目的な頑迷さのためになにもかもだめにしてしまう。そのことで、カフカは社会から排除されていると考えたのである。カフカは自分の作品が父親への決別の辞だったと語っている。しかし、カフカは単に父親の世界から逃避したかったのではなく、その大人の世界の圏内で排除された者として「至高性」の世界に生きる苦悩に満ちた闘争を選んだのである。それなら、いわば、挫折することが予定されている逃避、挫折することを欲する逃避だったといわなければならない。彼は父親に対抗しようとも父親の信じている世界に割り込もうとする気もなかった。もし、カフカが父親に反抗し勝利者になったなら、反抗したものと同じになっていることを自分に認めなければならないからだ。そして、それをまぬがれるために、彼の望みがかなうのは自分自身の死でしかなかった。死こそ子供の「至高性」を確保する唯一の手段だったのである。いうなれば、彼は死によって父親の世界への尊厳とその侵犯を調和させることができたのである。ここでは死だけが事物の世界の目的と有用性の連鎖を追い求める行動から逃げだせるものであり、死こそ悦楽にいたる手段であるというバタイユの考え方が披歴されているのだ。

バタイユのカフカ論の場合は、ジュネのように善悪の判別とはちがって、「至高性」が大人と子供の世界の領分の関係をつうじて、互いの相補性を露骨にあらわす仕組みになっている。バタイユにとって「至高性」とは、相対するものの拮抗と調和を意味するものになっていたからである。では、カフカを俎上にのせていわれている隷属化に背反する生の「至高性」の中身とは、一体、どういうものなのか。

まず、「至高性」とは目的に道具づけられていない人間の奥深い「内在性」を意味している。そして、この場合、道具づけるとは何なのか。

バタイユは「至高性」を「呪われたるもの」という言い方もしている。そして、「呪われたるもの」というのはバタイユにとって、榮譽という観念に結びついていた。バタイユの宇宙のエネルギー論によると、生産されたエネルギーの量は、生産に必要なエネルギーの総量よりもつねに大きいという。このため、エネルギーの過剰な分はまったく役に立たない用途に使われ、有用性への配慮を無視した損失として、浪費され失われるという。新しいエネルギーを獲得するためのエネルギーの消費は生産的な消費と呼ばれるが、この場合の浪費は非生産的な消費とみなされるのである。また、これは榮譽ある消費とみなされて

いるのである。

榮譽とは、有用性への配慮とは別にエネルギーそのものとして浪費することなのである。バタイユはこのような非生産的な消費をおこなう社会システムを示すものとして、古代メキシコのアステカ族による浪費を例にあげている。アステカ族のような素朴な人々からみると、太陽はこのような浪費のエネルギーを発散している神的なシンボルであった。人間性の基底まで下りていくなら、人は無意識のうちにこの太陽のような榮譽を担うようになることを望んでいるという。古代の人々は人間と宇宙の榮譽を結びつけ、宇宙のなかにみずからの生きる意味をみいだしていたのである。

それに対して、有用性の原則はたえず対立する。わたしたちは、何の役にも立たないものは、価値のない下賤で卑しいものとみなしてしまう。人々はたえず、「何の役にも立つのか」という問いかけを用意しているものである。しかし、役立つものというのはいつの場合も手段（道具）にすぎない。有用性は商品の増大をめざすか、生産手段の拡大をめざすことを原則とし、非生産的な浪費と贈与に対立しているのである。それなら人間がいわゆる理性的で功利的な道徳を信じる限りにおいて、人間は失墜に包まれ卑小化し、榮譽はうまれてこないというのである。人間が有用性の原則の前に屈すると貧しくなり、もはや悲惨なことしか考えられなくなる。憂鬱な日常に支配され、結局、ものを獲得する貪婪さが目的になってしまうからである。

しかしながら、バタイユが榮譽と呼んでいるのはきわめて残酷な古代人たちの宗教的儀式だった。彼らは、浪費を贈与とみなし自分自身の贈与のなかに榮譽を認めたのであり、血なまぐさい供犠の壮麗さを選んだのである。それこそが陶酔のうちに榮譽を示すものと考えられたのである。彼らの魔術的な行動こそ太陽のように生きることを選んだ自分たちの榮譽を称えるものであった。供犠こそが太陽の輝きの浪費と非生産的な消費とのアナロジーを示すものだったのである。アステカ族が目の前にみていたものは、供犠と太陽の輝きの統一、すなわち、自己の贈与と榮譽の統一であった。そして、もちろん供犠は自己の命の蕩尽という点において、戦争とわかちがたく結びつくものだった。

こういう太陽の輝きは経済活動においても「至高性」を表現しており、非生産的な浪費が支配していたといわれている。バタイユはアステカの王の気前のよさというイメージを喚起している。至高の王、すなわち「民の長」は巨万の富を保有していたが、それを民の榮譽のために、芸術と祝祭と戦争のために惜しみなく放出したのである。寛大に富を浪費することが大衆の求めるところであったのである。富める者、高貴なもの、商人たちもそれぞれの力に応じて奢侈な浪費をして、共同体の期待に応えなければならなかった。祝祭において有力者たちは神殿を建立し、多数の高価な品物を奉納して、祭りの儀礼の費用を賄わなければならなかった。祝祭は富めるものたちが個人として催したのである。のちにアステカ族を征服したヨーロッパ人は利害関係だけに基づいて貿易の原理に固執したのであるが、ここでは商人たちの行動は価値の保存や等価交換の法則は通用しないものに映った。利益の原則にはしたがわず、掛け値なしで取引をおこない、それを榮譽と心得る「至高性」をもっていたのである。

これはバタイユの言い方を借りると、古代のメキシコの民たちは交換原則を離脱しており、畑を豊穡にするために無駄に力（エネルギー）を費やしたわけではないことになる。彼らの祝祭は自然の体系と自分たちの生を区別できないことにおいて、自らの行動のサイクルと秩序をもたらしたのである。人間の行動と宇宙の戯れは異なっていないものと考えられていたのである。彼らの経済活動における蕩尽は天体の壮麗さと一致したものであった。彼らの農業と交易は榮譽ある行動によって豊穡であった。この行為はこの世の貧しく窮屈な生を維持するためにおこなわれるものではなかったからである。

実際、ここでバタイユは交換の形式としての贈与を問題にしているのだが、この行為は西洋の非人間的な文明が依拠している有用性の原則とまったく背馳するものなのである。バタイユは、贈与が経済を活性化しているだけではなく、真に人間的なものにしているのはこの榮譽ある行為であることを現代社会との対比のなかで語っている。

≪「利益を追求する人間」の社会は、榮譽ある行動に対立するものだった。ブルジョワジーは、有用性に基づいて判断するために、榮譽を滑稽なものと考えた。ときには榮譽ある行動のうちには、物質的な利益に貢献するものもある。ブルジョワジーはこれを寛恕し、褒めたてるが、同時に軽蔑するのである。われらの盲目のブルジョワジーが、心のうちでひそかに目指しているのは、わたしたちを動物のようにすることにほかならない。…中略…ブルジョワの世界は、榮譽ある行動を軽蔑し、有用な行動よりも劣ったものだと考える。ブルジョワたちが榮譽ある行動を認めるとしても、それが有用な場合だけに限られる。実際のところブルジョワジーは人間から、隷属的で機械的な動物を作り出そうとするのである。≫『呪われた部分 有用性の限界』 ジョルジュ・バタイユ著 中山元訳

バタイユによると、西洋近代の合理的な思考においては、人間の活動を生産と財の保存に還元してしまった。つまり、人間の生の目的を、富を増大させ保存することのみに限定してしまう。また、消費は生産するために必要な要素ということになってしまい、生産のための消費（生産的消費）になるのである。このため浪費や純粋な消費のための消費の介入する余地はなくなってしまっている。こうして人間の目的は手に入れたものを消費することにあることが忘れられてしまっているのである。富める者たちは貧しい者たちを嘲笑し、自分のもっている富を私的に利用・着服するようになった。それにひきかえバタイユは、共同体のなかでの過剰な消費においてこそ生は輝くものであり、この輝きよりほかに生の目的はないとするのである。

古代社会においてはあきらかに浪費が生産よりも上位に置かれていた。どの社会においてもアメリカインディアンにみられたポトラッチの痕跡がみいだされるのである。より多く浪費することが相手との競争に駆り立てた。ポトラッチの形式は相手に贈与するだけではなく、自分の富を破壊することで相手に挑戦することもある。このような富の浪費は彼らの社会的地位や名誉に関する権力関係の源泉になっていたのである。

そのうえ、バタイユは浪費が宗教改革以前のキリスト教においてもみいだされることに

着目している。キリスト教においてもイエスという人（神）を殺し、象徴的な供犠を実行しており、その肉を食べ、その血を飲んでいくというのである。また、教会が名誉ある建物として町を覆い、その聖堂では壮麗な儀礼を祝ったのである。施しは奢侈の目的をもつようになっており、すべての町と村に荘厳な教会や聖堂が立ち並び、キリストとキリストの死に対してすべての者が贈与をおこなった。

ところが宗教改革はキリスト教のこのような奢侈の性格を一変させた。儉約の素朴さを尊ぶようになり、ブルジョアジーの指導のもとあらゆる濫費を敵視する道徳が浸潤してきたのである。プロテスタンティズムの浸透とともに、理性が節度ある住居と健全な食事を求めるようになった。新しいキリスト教は福音書の精神にもどって現世を捨て天国の約束だけを信じるようになる。現世ではもはや榮譽は満たされないものになり、浪費は敬虔さとは対立するものになったのである。そうして、富を有用な目的に捧げるものとして生産するだけの資本主義の精神がひきつがれてくるのである。彼はマックス・ウェーバーの見方とおなじく、貨幣は生産の手段になり、プロテスタンティズムの精神が資本主義を支える原動力になったとみなしている。榮譽で輝くことを目指して人間のもつ資源を消費することをやめたとき、労働によって自然を変形させ、販売可能なものにする営みがはじまったのである。資本主義は富を生産し、それを増大すること以外に目的をもたない。それは有用な労働という価値体系に献身する社会であり、消費する場合も生産に寄与する以外に消費しないのである。実業家が金を儲けるのはその金で何かを購入し享受するためではなく、儲けた貨幣をより一層の生産を拡大するための投資をするためであり、増殖する以外に貨幣を使用する方法を知らないのだ。

しかし、ブルジョア社会においてもひとつだけ榮譽ある費消＝浪費の自由が残されている場面がある。戦争と革命である。自分自身の贈与は富よりも一層人々の想像力をかきたてるのである。バタイユは宗教的な神秘主義と戦士の生を結合させた。戦争は自己の贈与によって生を聖なるものにする。宗教的な生と同様に人々の心を刺激し、酩酊をもたらすからだ。戦争や革命は目的と手段の脈絡をはずし、目的を盲目にする。熱狂の時には勝利への貪婪さがみたとされると死ぬことはたやすいものにみえる。費消と貪婪さは、ある場合には貪婪さによって命が惜しくなったりするが、勝利の貪婪さがそれを上回っており、この心理的陰影は計量することができない。ただ、死者は何も計算せずに死んでいくのである。

戦争による征服は自己の贈与に「至高性」を与える。征服は聖なるものであり、なにより、それを聖なるものにしたのは死者である。死者は自分自身の生命を贈与することによって征服を聖なるものにした。死者は法外な浪費の過剰を現出させたのであり、死はそれゆえ個人を聖なるものにする。しかも、その死は個人のものではなく共同体のものであることによって、浪費の興奮はより一層高められる。共同体の機能は死に斃れた人々に、聖なる喪失から再生へのサイクルを歩ませることにある。その際、人間の死は共同体の新たな生の誕生であらねばならないのである。ここでバタイユは幸福なる浪費には犠牲がつきものなのであると言いつけているのである。

こうしてバタイユは、死の「至高性」の問題に帰着する。おそらく、戦争死の悲惨さという点においては、アステカ族との類似性を問うバタイユの矛盾は感じられていないとおもえる。事実として、蕩尽するということが極点において死の淵に吸い込まれることをよく知っているのである。戦争と儀礼としての供犠は等価であるとバタイユはいう。それは死の根元的な矛盾である恐怖と恍惚の戯れであるからだ。恐怖と恍惚の相補性の関係によって死は渾然一体となるのである。

バタイユがアステカ族からはじまりブルジョア社会までたどった「至高性」と有用性の織りなす歴史は、あくまでも人間の生の輪郭が次第に薄れゆく物語にならざるをえなかった。「至高性」から有用性へ下降していく彼の歴史概念は、いいようもなく失樂園のおもむきをそなえているのだ。しかしながら、わたしたちの「世界史」の概念は、バタイユにならって一度は時間の向きを裏返しにしなければならないのだ。

## 5 初源の意識

わたしたちは「初源」の意識を求めている。この世界では鳥や獣や河川のなかに精霊がひそんでおり（擬人化）、自分もいつでもこれらの自然物に溶け込んでいける精神のありようである。それは自然と人間が同じレベルで融合して、石や木と自分たちを生き物として区別して考えることがない。自然の樹木、動物、雷のような自然現象に対する意識は、自分を天然の自然や、植物、動物と区別したり、分離したりせずに、同じ目の高さに同化している状態である。まだ、宗教になっていない宗教性で満ち溢れている。

ところが、この意識のレベルから次第に、山が神体となり、河川も神を祀り、樹木も神社になり、自然現象も雷、風の神になって、村里の周辺や要所に分離され、次第に神社信仰になっていく時から、自然物の宗教化、自然との区分を意識に上らせるようになり、アジア的な段階がはじまると考えられている。

だが、バタイユの原始の観念は、歴史的時間を未明の曙光にまで遡り、より微細なイメージを喚起しているようにみえる。彼は動物や植物にも精霊がひそんでおり、自然と人間が融合しているすべてが霊的な段階から、やがて霊＝精神と身体との対立が生じてくる段階にいたる様子を、およそ次のように描きだしている。

- ① 初めは人間が動物生の段階にあることである。この動物的世界は「内在性」と直接、無媒介、即時性、連続性の世界と言いきわすことができる。バタイユはあたかも世界の内に、水の中に水があるように存在しているという言い方をしている。それは、外から確証することができないからだ。この世界は死と同じように、わたしたちの識見のおよばない世界であり、自己が自己を理解することができないので、閉じられているとしかいいようがない。この動物的世界の「内在性」は、バタイユの基礎概念に当たっている。
- ② 初期の道具は人間にとって、「物＝客体」と位置づけられる。道具は、それをもちう

る（実践する）ことによって産まれる結果に適応するように磨きをかけられ、よりよく変えられていく。なんども、工夫が加えられていくうちに道具は当てにされた結果に応じて作られた価値をもちはじめ。その価値は結果に従属するその限りで、有用性をもとめる人間に、より緊密なものになっていく。その価値による道具の区別は、手段の上に目的の区別を輪郭づけ、徐々に道具の上に目的が体系づけられるようになっていく。その上、今度は、目的の上にさらに有用性が求められ、何の役に立つかということが意識されるようになる。バタイユがたとえとして上げている長い棒きれは、地面を掘り起こすためのものであるが、その目的は植物の成長を促進するためであり、さらにその目的は食べられるためであり、その目的はそれを食べる人間の栄養を満たすためというように目的が加算されていく。これをバタイユは、いわば、世界としての「物」が配列される過程としてとらえた。世界は連続性の平面であらねばならなかったはずなのに、人間により分けられた断層や不連続線が浮き上がり、デコボコのような地勢図ができあがっていくことになる。これは世界に小さな価値という亀裂がはいったことにほかならない。存在するものの「内在性」に微かな流れがさざ波のようにひろがっていく。

- ③ しかしながら、この微かな波動は、世界に外部と親しさをもたらしたものの、まだ、人間の「自我」の形成にはあくまでほど遠いものである。その「物＝客体」の中へ明晰な意識をもって浸透することができないからである。次の段階は、その物の世界に内面的な要素を入れることである。これは、道具を製作することを知ることをつうじて、道具とその他の動物や植物、自分自身、他者との関係を位置づけ、同列に比較することができるようになることである。こうして、明晰で判明に認識される物＝客体を定義することができるようになると、自己の作りだした道具を、また自分自身を外から他者として眺める能力を身につけるようになる。

このように主体を物＝客体の中に入れることによって、ついにわれわれは自分自身と動物や世界を内からと外から統覚することができる。それは客観的に考察された主体として、主体でありかつ客体という世界をつくり出したことになる。ただ、このような段階の意識は、主体の属性と客体の属性の区別がつかず、まだ、混濁している状態で、自らの創作能力は動物や植物の属性として付与されている。動物、植物、大気現象などに、物＝客体の超越性が与えられ、自分と同類のものと考え始めるようになる。転位された物＝客体は、その人自身がそうであるように語り動くものとみなされる。

- ④ 最高存在＝神の意識の萌芽は、世界の内にいる事物の能力があるかのように考えられる時点から生まれる。このあたりは、ニーチェが神の所有物として与えた人間の能力という考え方が生きてくる理由も納得できる。だが、神へいたる道は長く、世界はまだ、明確な境界のない「内在性」の中に留まっているからだ。したがって、まだ、世界の内部に最高存在としての神の区画を確定することはできないのである。最高存在は、人称性をもつけれども、他の同じ性質の個別性と並列してあらわれるにすぎない。



い。

このことは、すべてのものが能力をもち言葉を喋り神的であるからである。動物的な感情を基準におくとすれば、神はまだ、一線上に並んでいるもののひとつである。バタイユはこの段階に、のちのキリスト教の原型をみるのは不可能であるとしている。あらゆる民族は、のちにユダヤ教やキリスト教がもつにいたった威厳をもつことができなかつた。まだ、連続性の感情があまりに強かつた。動物との違いを意識していたのだが、それに対して恐怖や相反する感情を持っていたからである。

- ⑤ そこで、人間はその相反する感情から、ある対立をひきだした。動物的な連続性と自らの道具の世界が区分けした世界の貧困さを同時にみだし、連続性を聖なるものとして自己疎外したのである。しかし、その聖なるものは決して動物性と同じにはならなかつた。もはや、世界は動物性からみたような混沌とした世界ではなかつたからだ。混沌さが混沌さであるのは、それが明晰さ全体の中に位置づけられており、一度、人間が勝ち取った明晰さの意識より眺めた光景にすぎなかつたからだ。聖なるものは俗なる物と対比され、人間を魅惑し、危険でもあり、また、嫌悪させる両義的な世界であつた。

- ⑥ 動物、植物、大気現象などとともに、物＝客体の超越性が与えられ、自分と同類のものと考え始めるようになるにつれ、このような精霊たちの間にヒエラルキーがはじめられる。人間たち、「最高存在」、動物、植物、大気現象は、なべて精霊となる。この精霊たちと個体としての一匹の動物たち、一本の植物であることの境界はぼんやりしている。が、やがて、精霊たちにもたらされたヒエラルキーは、次第に、人間のよ様な身体＝肉体に依存する精霊と、死者の霊や「最高存在」などのような独立した精霊とが区別され、後者は一つの同質的な世界を形づくる。そこで、神は死をまぬがれない身体＝肉体に依存している至高性としてあらわれる。このことが神話的世界の対面に「俗なる世界」、つまり、「事物」や身体＝肉体の世界が現実化することになる。

独立した精霊たちの神話的な表われを起点としてはじめて、現実的世界が神話的世界の対極に位置づけられるといわれている。肉＝身体は、それが至高性の精霊に欠如されているかぎりにおいて、現実的世界は神的世界が築かれた後の残滓として形をあらわすのだ。人間としての霊＝精神である限り神聖なものであるが、「死」を免れないものとして身体を持っていることにおいて「俗」なるものである。現実的身体とはあらゆる事物と同様に「失墜した世界」にほかならなかつた。おそらく、バタイユの精神史において、この「死」を媒介にした「聖」と「俗」の離反とアンビヴァレンツをうんだ意義は大きかつた。

- ⑦ やがて、動物たちは人間の身体や道具と同様、現実の「俗なる」世界に連なるようになる。一匹の動物はそれ自身のために存在しているのに、それは焼かれ食べられる前に「事物」として、それ以外には考えられないモノとして存在するようになってしまう。ただし、食べられるから事物になるのではなく、あるべき姿としてからして、すでに事物におとしめられているのだ。人間自身にも同じことがあてはまる。人間を

「事物」としてみなされるには多くの時間を要した。人間が動物と同じ身体をもつことは、人間にとって不幸なことであり、人間が霊＝精神的存在であるかぎり惨めさがともなったからだ。

だが、身体には、霊＝精神が絶え間なくつきまとい、容易なことでは、霊の姿も身体も姿を現さない。ただし、唯一、それがあらわれるときがある。「死」のときである。「死」が人間にまったくの「事物」に還元される時、その「瞬間」は霊＝精神をはっきりと現前させる。バタイユは、精神と肉体の中和状態を事物化と呼び、さらにその事物を肉体の側から徹底させれば、霊＝精神が曙光のごとくあらわれると言っている。その意味でのみ、人間の死体は霊と精神を完ぺきに肯定するものであり、死は究極の生の肯定とされるのである。ここで生はある逆説をうんだ、死ぬことによって、生をあからさまに照らし出すのである。こうして、生きている動物性は、すべて、事物の世界へ追いやられ、作られた布地や加工された木材と同等のレベルになってしまう。

こうして、バタイユにとって、道具を用いて労働することは、自然と人間を変形させてしまった。やや、失樂園のおもむきがあるが、こういう道具をうみだしたことをバタイユはまちがいに嘆いているのだとおもう。道具は、人間にとってじぶんたちのおもうように自然を変容させる魔法の杖である。それによって、人間は自然を服従させる。だが、そのことで逆に、その服従させた自然に人間が縛られることになる。子牛は人間によってこの子牛の本来の目的ではあり得ない家畜となるが、同時に、牧畜者も牧畜という食べることを目的とした労働の化身にすぎないのである。バタイユの言い方を借りれば、子牛も食べられる事物にすぎないが、それを食べる人間も食べる目的を果たしている事物にすぎないのである。バタイユには子牛自体の究極の目的としての「内在性」や、人間の無辺際な究極の目的から疎外された状態でしか、人間をとおした生は生きられない不幸を、とりかえしのできないものとしてとらえているのである。

## 6 言説の死

わたしたちが必要に迫られて食事をとったり、ものをつくったりすることをしない究極の「内在性」をみるとは、自らの死を見ることに似ている。どちらも、現在与えられた知識や感情を押しつづめてもとうていみえないもどかしさがともなう。バタイユが、人間の特権として与えられた自然や動物性への「否定作用」の極限にまちうけているのは、自分自身の否定であり、これを明示するのはほかでもなく自分の死であるというときでも、残念ながら、人間は自分の死を自分でみることはできない。この逆説は、バタイユには喜劇を想起させた。みえないものをみるには聴かないといけないのだが、みえるものを聴くことはこころの転倒や飛躍がなければならぬからだ。しかし、バタイユには、それは感覚作用の錯乱にはおもえなかった。

《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のであるが、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。言い換えれば、死それ自身が、意識的存在を無化するまさにその瞬間に、意識（自己への意識）にならねばならないということである。このことは、ある意味で、ごまかしの手段の助けを借りて、起きる（少なくともまさに起きようとしている、あるいは刹那的に、捉えがたい形で、起きる）ことである。供犠において、供犠を執行する者は、死にみまわれる動物と自己同一化する。そのようにして彼は、自分が死ぬのを眺めながら、死んでいくのだ。》『ヘーゲル、死と供犠』 ジョルジュ・バタイユ著 酒井健訳

自分が自分の死をみれないとなると、人間はあかたも自分の死が延期されたかのように感じる。しかし、それはいうなれば、目的や手段にそった道具の世界の出来事であり、人間の本質をそのまま映すものではない。だからこそ、死はわたしたちの外で絶えることなく自己意識の劇として出現せねばならなかった。原始が原始であるのは、この自己意識の劇が自覚されておこなわれたかどうかでなく、初めて死の驚きが心の中にかすかな異和音を聞きわけたときである。バタイユは労働と死が同時に見出されたかのような書き方をしているが、あくまでも、労働にともなう永続性の時間は、死の意識を媒介することなしにあらわれてくるとは考えられない。

自己意識のなかで人間は死につつあらねばならないが、そのことを実演できないことを知った人間は、自発的に死につつある登場人物に仮託して、自分を騙していくことで再現しなければならなかった。つまり、人間はある時点で、自己意識の「表現」の反復によって死を所有しようとしたのだ。ヘーゲルはこれを人類全体がいたるところでいつの時代もおこなってきた普遍的な習俗として取りあげたが、バタイユにとって問題は、無意識のままに供犠を執行している者と、こうした習俗を言説として取り上げたヘーゲルの反応との深い段差に自覚的だったことだ。

ヘーゲルは否定的なものの表現を言説として論証的思考の中で意識的に自らに提示したのだが、供犠の執行者はそれとちがって、どこから湧いたか判然としない感動に打たれて供犠に魅惑された。その感情は、ヘーゲルなどよりも、より深い恐怖と喜びの感情に支配されていた。なぜなら、ヘーゲルの「知」の弁証法からは、その「瞬間」は、あくまでものちに整除されるべき悲しみの断片として、次なる「瞬間」を待ち受けるものにすぎなかったからだ。それに対して、執行者の体験は、それ自身で死の運動の全体を包み込み、死の悲しみのほかにもさまざまな感情を引き起こすものであった。ヘーゲルが前提にした死の悲しみとちがって、ほんとうは不安と快楽は表裏になるべきものだ。バタイユは、ヘーゲルの喜怒哀楽は「絶対知」へ到るための階段にすぎないとみなしたとおもえる。

そればかりか、冷徹な「賢者」にすぎないヘーゲルの供犠の解釈は、バタイユなら「段階」として「始源」というべきところを、ものとしての供犠を「普遍性」という範疇に乗せ、未開や野蛮という言葉に組み変えてしまったのである。しかし、バタイユは供犠から

ミクロの心理劇をつかみあげた。バタイユは、死と安らぎ、喜びとの結合、あるいは、人間の存在のありようや意味の再生に新たな喜びを与えた。また、死の「穢れ」は、同時に禁制と侵犯の関係と像を結んでエロティシズムの根底にも触れた。その底には、ヘーゲルの歴史観が手の届かないを初源にむかって帯のようにひろげ、人間を微粒子のように意識や無意識に刻みこむ手法のちがいがひそんでいた。

わたしたちが、有用性でないところにのみ「至高性」が宿るとするバタイユの言葉を信用するとすれば、「至高性」と論証的思考の背馳は、「至高性」の前で「意味をなす言葉」の無力さをここに刻みつけなければならなかった。「意味をなす言葉」はどんな単純なものであれ、「役に立つ」とおもったなにものかの問いかけに答えなければならないものであり、その限りで、「隷属の言葉」に墜ちてしまわねばならなかった。こうして、供犠をめぐる言説は、ともすれば、打算的な言葉で解釈されることを許してしまう原因をつくったのだ。もとをただせば、言説から「至高性」へは絶対にたどりつけないことから、言説の中断だけが、人間の本質を開示するので、「理性」、「英知」や「目的」からは決して人間はあらわれないとしたのである。ここに、まるで、マルクスの形而上学批判にみまがうほどの強烈な「非一知」に向かう解体劇が噴出していた。ただ、マルクスも言説を批判したが、視力のよかった彼は言説の中断を認めず、そのよって来るところを、現実の政治構造や経済過程にみて、新たな言説をつくりあげた。

バタイユの場合、「穢れ」と呼んだ死は、「至高性」と有用性との平行する二つの意味をもっていたと考えられる。わたしはそれこそ、「詩としての言説」と「散文になった言説」のちがいにおもえる。初源の彼方、言説の力とは神の怒りを鎮めるとか、人間の浄化として役割をもっていた。ところが、言説の効果を知った人間は、それ以上のことを言説に込めはじめた。バタイユの矛先は、死や供犠を農耕のための慈雨の豊穰祭儀を目的にしてしまったフレーザーの言説にも及んで批判している。

供犠が表現として、あるいは言説として力能をもちはじめたのは、バタイユによると、ひとつには、ひとつの物＝客体を縛りつける「事物」を破壊し、有用性の世界から引き剥がし、「内在的」な世界へつれ戻すためであり、それにより自分自身も労働をつうじて成り立っている有用性の世界から脱出することであるとしている。主体と客体の中で取り決められた従属する関係から解き放たれ、人間が本来もっている「内在性」の世界に回帰するためである。これには子供っぽい無動機性がはたらき、混沌とした知覚が諸処のイメージをつくり出すとされている。

供犠における死は現実秩序の否定だが、一方で、生と死の二律背反を解消することでもある。そこでは、死は何も意味をもたないということ、死が死であることの否定を意味するからである。生と死の間に差異がないということが、これこそが死への恐れを解消する。なぜか。事物は時間の中でのみあらわれるが、持続は価値をもちえないからである。後に用意された目的や現実性があるからこそ、物＝客体は構成されているのであり、後の時間がなくなれば物＝客体は消滅せざるをえなくなる。そういう意味において死は非現実性という場をわたしたちに与えている。

また、死は現実のまやかしを暴露するのだけれども、バタイユは死が生の偉大な肯定者であることを認めている。なぜなら、現実秩序の否定と破壊は、その激烈さと暴力性において事物としての物=客体や、人間の内奥に含まれる生命の肯定にほかならないからだ。バタイユの見方からすれば、労働世界の事物化した秩序がひとびとのすべての環境を支配し中性化していた。ところが、その死の僅かな光はこのまさに消滅する瞬間において、内奥の生を闇の中からひきだし、別の世界を開示する。内奥の生は現実秩序に覆われ、もはや、自力ではそれを表出することができなくなっているまさにその場面で、破壊と死の暴力性と蕩尽が、逆に、生命の喜びをもたらす。

生と死のアンビヴァレンツは、死の悲しみを、一瞬にして、生の悦びに転換する。これは後に来る時間の気遣いと持続の不可能性がわれわれを解放することである。ここにおいて、バタイユの「死」の定義は明らかだ。

- ① 物=客体と人間の事物化を否定する。
- ② 暴力的に時間の持続や流れを中断させる。
- ③ 死に面したときこそ、ほんとうの生の「内在性」が露出する。

死は生の究極の肯定とする神話は、死の儀式をうみだしたが、①において供犠は現在する価値を放棄し、贈与するための放棄という点で死にむすびつく。また、②の暴力的な浪費において生産と消費の蓄積された時間へのアンチテーゼになることである。③において、本来、精霊としてありえたはずの事物が、本来の「内在性」へ戻るための儀式であるということだ。

ここで着目すべきは、バタイユが本来の「内在性」にもどるために、言説に依存することはできないと言っていることだ。言説の中では供犠の中で人々が味わう熱狂状態や心の明澄さなどは抜け落ちてしまう。ただ「詩としての言説」のみが、「散文になった言説」が捉えることができない価値をうみだす。ここで、矛盾をはらみながら、分節化された定義の限界までバタイユは進んでいく。供犠の実行の中で、はじめ個人は不安にさいなまれるが、個人はささげられる犠牲と同一化し、生贄が事物である世界から切り離される場面に立ち会うことで、自分の労働や死ぬことへの不安から解放されるようになる。不安や恐れは人が個体であり事物である程度によってうまれてくるもので、事物たちの世界に取り込まれている限りにおいて死を恐れるようになる。死は事物たちの秩序を乱すから、人は恐怖を抱くのである。恐怖を抱かせないのであれば供犠の意味がない。そして、内奥の「内在性」は、この個体の破壊=死によって唯一顔をのぞかせる。事物はこうして脅かされる恐怖をつうじて戦慄する個体のうちで、聖なる光景を帯びてくる。

この聖なる光景は、事物の死によって消されるような言説においてはあらわれてこない。いわば、「散文になった言説」においてはあらわれてこない秘密の表現である。沸騰する暴力性は、ただ、消費するだけのための消耗をめらめらと燃え上がらせる。もはや、これは、個体として、あるいは共同体の表現ではなく、深く、精霊たちの世界と切り結ぶ世界なのである。

ところで、バタイユはヘーゲルの「知」のゆくえについて別のところで次のように言っ

ている。

《完了した（不断の）円環の内部においてさえ、非一知は目的であり、知は手段である。非一知がおのれを目的として捉えるかぎりにおいて、それは盲点の中に崩れ落ちる。だが、ポエジーは、笑いは、恍惚は、他のものの手段ではない。ところが「体系」の中ではポエジーも笑いも恍惚も何ものでもないのである。ヘーゲルは大急ぎでそれらを追い払ってしまった。彼は目的として、知識しか知らなかった。彼の巨大な疲労は、私から見ると、盲点への戦慄的恐怖に結びついている。》『無神学大全 内的体験』 ジョルジュ・バタイユ著 出口裕弘訳

知性の可能性を極限までひっぱっていったヘーゲルについてバタイユが言っているのは、悟性は悟性を認識できないということではなく、眼球の構造とおなじく、認識には盲点が存在することである。ヘーゲルは完結した知識の環を持っていると確信したのだが、それでは満足しない自分がいることに気づいた。ヘーゲルは「体系」の完了に満足できたかのようにおもった晩年、絶対知の確信は、歴史の完了にもおもえたのだが、それが自らの死を意味していることを知ったとき、戦慄的恐怖を覚えざるを得なかった。そこで当惑して認識が盲点の中に没してしまうことを嫌った彼は、結局、活動的な労働の「知」へ逃げ込まなければならなかった。バタイユは、それについて「知」とは、ポエジーや笑いでなく、「労働」であると報いた。人間は、だから、また、飽くことなく、より明確な認識をもとめて循環の渦の中に投げ込まれる。バタイユは、「非一知」が目的であるかぎり、決して満足を与えてくれない「知」の矛盾を突いていた。おそらく、ヘーゲルにおける国家についてもバタイユは同様な困惑をみているとおもえる。

ニーチェからドゥルーズに引き継がれたのは、権力を押し上げた階序ともいべきもので、「強い人間」と「弱い人間」を区別するニーチェのなかの最悪の思想である。もちろん、それは権力への意志をおしはかつての区別であるから、メタフィジカルな意味にはちがいないのだが、わたしたちに降りかかる批判は、当然、「知」の体系を批判するニーチェ自身にも跳ね返ってくることをわきまえていない点で、最低の思想だといべきなのである。こう言わなければ、ニーチェを批判することがすべてキリスト教的だと排除されてしまうことになるから、はっきりさせておく必要がある。

しかし、おのれの卑小さが外部に権力を作るというニーチェの権力の発生のメカニズムには、はっとする驚きが隠されている。彼は宗教の発生にからめてこう述べている。

《すなわち宗教とは、人格の統一に対する懐疑の一産物、人格性の変更である。人間のすべての偉大さや強さが、超人的なものとして、外からのものとしてとらえられていたかぎり、人間はおのれを卑小ならしめた、一人間は、きわめて憐れむべき弱い面と、きわめて強い驚嘆すべき面との二面を、二つの領域のうちへと分裂せしめ、前者を「人間」、後者を「神」と呼んだのである。》『権力への意志』 ニーチェ著 原佑訳

こうしてニーチェは、宗教は「人間」という概念をみすぼらしいものにしてしまったと慨嘆した。人間はおのれ自身の優秀さ、偉大さ、真なるものをおのれ自身に由来するものとせず、受動的なものとしておのれの外に受けとめてしまった。もっと悪いのはそれを固定化する制度ができあがったことだ。この固定化を目論んだ僧侶がめざしたのは、人間の最高の類型としての自分の掟を人々に教化することだった。僧侶はおのれのみが智者であり有徳であり最高の支配権をもっていると信じることを人々に強制した。それに対して、ニーチェによれば、僧侶とは、健康な人たちの精神を食いつぶして生きている寄生虫であり、彼らは自分たちの都合がいいように「神の国」を捏造するペテン師だ。「あの世」、「最後の審判」、「靈魂の不死」といった大嘘を武器にして、この世の支配者になったとされている。

それだけではない。「僧侶的類型」はさらにその永続化を図るため「哲学者」を必要とした。それによって彼らは「聖なる虚言」を駆使して、権力と権威など無条件の信ぴょう性を味方につけた。それが権力とともにあらわれた「知」の発生に相応の様式だったのだ。わたしたちはニーチェほどには、「知」のでたらめさを知らない。ずっと、でたらめさが「知」であることを知ってしまったからだ。だから、厳密には「非一知」なるものの切実さを知らないのだが、ニーチェの切実さは、実際に、その「知」の出所を暗示するものになっている。この「知」の周辺には、敗北した者、虐げられた者が仲間を寄りつどい、「ルサンチマン」を組織し、弱い人間の恨みから発生した道徳をもっぱらとする。逆に、「高貴な道徳」は退けられ隠される。バタイユの思想には、ニーチェに寄り添うように、そのような「知」の破壊を目論んでいる箇所が覗いている。

《原初の間人たちは、正当にも、思考するほどまでに身を落とした人々を軽蔑していたのだ。…中略…が、他方、この隷属的な活動のみごとさを極めると、次のようなことが見えてくるのだ。すなわち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—つまり思考が極めつくされて、思考自体が思考の無化をおこなうようにする操作—であるということが見えてくるのである。》『非一知』 ジョルジュ・バタイユ著 酒井健訳

ここではバタイユはニーチェより、一層、ラジカルである。なぜなら、ニーチェの「高貴な道徳」と「ルサンチマン道徳」の反語的対立とはちがって、「知」が「知」でなくなるすれすれの地点で「知＝非知」が「自己超越」の問題として語られているからだ。このあたりはニーチェがキリスト教団を批判しても、イエス自身の悪口をいっさい言っていない姿勢において匂わせたものにちがいないが、ニーチェは、結局、匂わせただけでそれ以上イエスを追求することはしなかった。

ニーチェによれば、キリスト教徒のしるしは「信仰」ではなくて、十字架で死んだイエスのように生きることがもっともキリスト教らしいものでなければならなかった。本来の

キリスト教は、「信仰」に依りかかることではなく、その行動の軌跡であり、ニーチェのいうイエスの行動そのものとは、わたし（たち）の言葉でいえば、生の一回性（死）に賭けたイエスの「意志」にはかならなかった。福音書のなかには、憎悪と諦念、疲弊と罵詈雑言が繰り返されて、この行動の言葉をふるいわけるとはすこぶるむつかしいのだが、その場合でも、バタイユの言説の死がその綱目になっている。

## 7 偶然性と死

ひとは自分の周りが息苦しく、いつ死ぬかとおもえばおもうほど、死について考えたり自覚したりはしないで、反対に自由について考えようとする。ただし、それには死と自由が正反対のものだと考えるかぎりにおいてであるという注釈が必要だ。サルトルにとっては、その注釈の意味は戦争体験からもたらされたものであることがわかる。ただし、この注釈をつけることが一般的であるかどうか、嗜好の問題にすぎないものかどうかははっきりさせるべきである。

《私の死が、意識と世界の消滅であるのではなく、主観性という資格において、世界の外への私の失墜であるのは、他人のゆえである。したがって、死の場合にも、他者の存在の場合と同様、事実という否定されえない根本的な一つの性格、すなわち一つの根原的な偶然性がある。この偶然性は、すべての存在論的な推測から、前もって死をひき離す。また、死から出発して私の人生を問題となし、私の人生について思索することは、わたしの主観性に関して他人の観点を採用することによって、私の主観性について思索することであろう。…中略…それゆえ、われわれは、ハイデggerにさからって、こう結論しなければならないが、死は私自身の可能性であるどころか、むしろ、死は、一つの偶然的な事実である。》『存在と無Ⅲ』 J = P・サルトル著 松浪信三郎訳

サルトルは死が誕生と同様、あくまでひとつの不条理なおまけ＝事実であると言いつている。生があたかも絶対的な終末としての死へ向けられているかのような錯覚を拒否することで、サルトルは「最後の審判」を期待するキリスト教神学だけでなく、ハイデggerの死の形而上学も批判した。また、サルトルの「偶然性」という概念は、バタイユのように、人間が消滅する瞬間において、投げかけた死の僅かな光がまさに生を闇の中から照り返し、別世界に誘うようなある意味のロマンチズムもすべて徹底的に打ち砕き、死にはどこにも足場がないことを指し示した。サルトルが気に食わなかったのは、死にいたる生としての死の内面化あるいは人間化と言われるものであり、いわば、彼は死の幻想をことごとく葬り去った点においてきわだっていた。

サルトルの思想では、わたしの存在をわたしに知らせるような目的の自由な投企において、「いまだーない」存在論的な本質構造を有し、その自由の選択には不安と責任がつきまるとして、それから逃れることは自己欺瞞にすぎないとみなされている。この自己が自己（対



自)に向かうところの自由こそが自己確証であり、自己の唯一性の証明であり、時間性の不可逆な根拠になっている。だから、彼は死を生断絶や有限性として考えないで、この対自存在の自由こそが、あるものを奪い、あるものを失ったことによって選択の可能性の有限さを示しているかぎりにおいて、死となんら変わらないとした。したがって、死はわたしという存在論的構造の中でなんら位置を占めることができない。なぜなら、死は名づけることも体験することも、実感することもできない代物であるから、「対自」性をもてないのだ。

しかし、「わたし」には可能性として像を結ばない死も、唯一、許された可能性があるのは、「他者」の侵入によってである。「わたし」にとって、死は偶然性であるから、期待することも実感することもできないものだが、ただ、「他者」にとってのみ、その「他者」の自由の可能性として所有できる。そのような所有された死をサルトルは「限界状況」と言いあらわしたが、かといって、その死が人間の自由を束縛するものではない。死はそういう意味でわたしの主観性の彼方に茫洋としてある気分にはすぎないからだ。

ハイデッガーの生が死に面として「本来的」と「非本来的」に分類されていることにサルトルは猛烈に噛みついていく。ハイデッガーの時間性は、死への不安から本来性を持ち始めるのだが、その理由は、現存在という自己を意識する存在そのものの死滅こそがその覚悟性をもたらすからである。それは人間が存在者と自己への関心そのものに関心をもつからとされている。つまり、その人間は死を考える存在の証を握りしめていることになる。そういう現存在に関心をもつ現存在からしか時間性は現れないのに対して、日常的な状態で存在する場合は、現在の関心事から自己の将来を予期し、期待しようとするような凡庸さにおいて、現存在の疎外された態様にすぎない。この非本来的な時間のありようは、現在を時間の中に困っている存在態様である。ハイデッガーの本来的な時間は、生成消滅したり、客体的に現存したりするもの、あるいは、主観の中に閉じ込められるものではなく、世界内存在として現在を「瞬間」として了解する。しかし、サルトルにとっては、その「世界」の死は「他者」性でしかないのだから、死から出発して生を語ることは、わたしの主観性について「他者」の観点を導入するものであり、ありえないことなのである。

ハイデッガーにとっては、時間の「反復」という概念は、繰り返して死を考える以上の意味をもたなかったが、サルトルにみえたのは、ハイデッガーが本来性と非本来性の区別によって二種類の時間と空間を紡ぎだしたことだった。これは二種類の人間性や自己意識を表現したことになり、ドゥルーズなどにも隔世遺伝して、「欲望」を隔離的パラノイア的極と遊牧的分裂症的極の二つに振り分ける根拠になったものだ。

おそらく、ハイデッガーに求められたのは、「生きること」と「働くこと」の段差をどう架橋するかであった。彼はその段差を埋めようと、「死」を介在させ、喰うことの比重をできるかぎり低く見積もって、生きることははたらくことそのものだと了解しようとした。だが、そのことは同時に、反復の速度を弱めた。なぜなら、ハイデッガーも「反復」という言葉が使っているが、あくまでも「非本来的な日常性の時間」から「本来的な裸の時間」に戻ってくる機会という用いられ方をしているにすぎない。俗な言い方をすると、たとえ

日常性の猥雑さにまぎれていても、死刑を待ち受ける死刑囚のように「死」を内意識した瞬間、「死」の側から時間を数えるとか、その隙間でふと自分の生を内省すると、世界にひとりぼっちで投げだされていることに気づき、自分が自分の責任で人生を選択していることに不安をもつ。そのきっかけは戦争であったり、たび重なる不幸であったり、人によってさまざまに原意識の光景が異なる。だが、そういう非日常的な服を脱ぎ捨てたときの感触が、果たして、明日も生き、明後日も生きるという意識の連続性につながるかどうか、時間の軌跡が不分明に見える。

もし、それができないなら、サルトルのように「極限状況」をもっと切り詰めて、人間が食べるために生きるとか、生きるために食べるとかの意識を捨象したところで、人間概念の骨格を変換するために、尖った意識と存在の徹底した格闘ゲームの発生する余地を残したとしてもおかしくない。というのも、もし、死をとというとらえどころのない時間から人間存在を出発させないようにするために、その「絶対性」において、それ自身の「時間」を保有しなければならないからだ。サルトル自身は死を無意味であるといっているが、わたしには、そう言うことで正確には死から逃避したのではなく、死を時間として取り込み止揚させたのだとおもえる。サルトルの存在論的な時間は死を支配しつつし、始末しなければならなかった。

おそらくというか、絶対的に、サルトルは生と死の中間点なるものを完膚なきほどにやっつけてしまった。なぜなら、死とは実体にほかならず、彼にとって、わたしが死について考えること自体、自由な自己が実体に依存する自己欺瞞にすぎないと考えられたのだ。生と死の間には架橋すべきものは何もない。それでいて、サルトルにとって、死は「死ぬば死にきり」というなまやさしいものではなかった。なぜ、サルトルはこれほどまでに死にこだわるのかを問えばすぐわかることなのだが、彼の死の考察には、徹底的に考えて、考えて、もがき苦しみ、自由な対自存在との関係と対他存在のはざままで、死を包摂し、あるいは突き放した軌跡が血管のようにくっきりと浮き上がっている。そのため、死を排除した分だけ、彼の自由の哲学は息苦しいものになった。

彼は存在対象との関係において、「わたし」が「わたし」自身を選ばないかぎり存在を実感することもできず、世界の秩序だった道具の関係やわたしへの敵意は、「わたし」自身の否定と自由な発見の相関によってしか存在しない所与のものとされる。そう言ってしまうと、一見、主観主義に見えるのだが、そうではなくて、彼の言う「状況」とは、「わたし」が投げかける印象や視線の総和ではなく、事物とわたしが作り上げたものの動的関係そのもの、それは「状況—内—存在」という言葉に括られている。

たとえば、彼は奴隷の鎖のことを例に挙げている。鎖そのものとしては否定するものでも反抗すべきものでもない。ところが、わたしの中で自分への問いかけがなされ、それが自由の欠如とみなされるとき、鎖は抑圧や隷属化の意味となって発見される。なにも、奴隷にかぎったことではない、ある他者が鼻をすすったとする。一見、それはごく自然になされた行為かもしれない。だが、わたしには、同様に、それがわたしに対する侮辱や敵意に見えることがあるという。それはその他者の行為がわたしの自由によって、過去を解釈

し、「いまだーない」に代えるときに起こるわたしの瞬間の行動があいだに介在するからだ。こういうサルトルの他者や存在への否定や無化には、遊びや逡巡が許されない。いままでの経緯で、その男とのたび重なる言い争いや対立があつて、自然に意識が高じてなされた悪意に満ちた行為であったかどうかなどは、過去に属する事柄であり、すべては、現在としてわたしの可能性から自分の自由によつてもたらされると考えるとしたら、他者や存在は何ものでもなくなってしまう。わたしたちはこのようなサルトルに当惑してしまって、鼻をすすったことで叱責をうけているような気持ちになる。

わたしがサルトルにイカレていた頃、その当時の大人たちは、実存主義を到来した大衆社会の疎外からうまれたアブクのような思想だと言ひ、一種、憐れんだような表情をみせていた。それに対してわたしは反発心をおぼえた。サルトルの思想は行動から始まるのであるから、もっと自由へ開かれた陽性のものだとおもつたのである。だが、今になってあらためてサルトルを読み返すと、わたしが考えていたよりももっと受け身の姿勢であることがよくわかる。それは彼の戦争体験が影響して、極限状況で人はどんなことを考えるかのヒントが隠されているようにおもえる。もちろん、どんな状況におかれていても、人の考えることや心だけは誰にも支配できないというような観念論的なヒューマニズムが支えているのではない。もっと卑近で、不自由は自由に転化できるみたいな、一種の負け惜しみにも似たものだ。その負け惜しみは普遍的であつて、死に接近遭遇した戦時下や戦後の混乱期にも、復興後の大衆社会の孤独死にも耐えうる容量をもっていた。もし、現在の状況が第二の戦後と呼びうるなら、まちがいなく、サルトルはリバイバルされるだろう。だが、歴史や世界の歴大な堆積物を支えるには重すぎるかもしれない。

死を所有できないとサルトルは言う。死をまるごと抱きしめられないだろうかというのが、わたしの期待だが、それは裏腹に、生をまるごと捕まえられるなら案外できないこともないようにおもえる。事実、バタイユの場合は、タブーと侵犯によつて、生から死への臨界点を見つけ、それを超え、死の確かさと同時に生の確かさをとらえようとした。それなら、わたしたちにも、死と生を二重写しにして双方向に往来できる道を探り当てることができないかということになる。つまり、目標は、生へも死へも等距離である生と死の間点の一点にかかってくる。

《要するに、私の死にのみ特有であるような人格構成的能力は、そもそも存在しない。むしろ、まったく反対に、死は、私がすでに私を主観性のペルスペクチヴのなかに置いている場合にしか、私の死とならない。私の死をして、代理のできない主観的なものたらしめるのは、反省以前のなコギトによつて規定される私の主観性であつて、決して死が、私の対自に、代理のできない自己性を与えるわけではない。この場合、死は、まさにそれが死であるがゆゑに、私の死として特徴づけられることはできないであろう。したがつて、死の本質的構造は、死をして、われわれが期待しうるような、人格化され資格づけられたかかる出来事たらしめるに、十分でない。》『存在と無Ⅲ』 J = P・サルトル著 松浪信三郎訳

ここではサルトルは、ハイデッガーのやっている手品の種明かしをしながら、死の個別性と一般性の矛盾を突いているのであるが、それはハイデッガーの現存在が、日常的な非本来的なものから本来的なものに移行する際のプロセスにおける死の個別化に関係している。サルトルによると、ハイデッガーは死の一般性から出発して、だれも身代わりのできない一人の人格の死について語る。そのあとで、現存在の個別性を持ちだす。つまり、死の個別性の後で、自己の死の可能性に向かう現存在の投企がされるというのである。サルトルはこのような死の個別化から現存在の個別化が生まれるのは、逆転した言い草だとしている。サルトルは死の攪拌によってもたらされる気分を嫌っており、死の一般性や死の個別性が、現存在より前に設定されることを認めない。死が個別性であったり一般性であったりするのには、まず、現存在の投企を前提にしているとしているのだから、死は当然、わたしの死以外ではないはずで、自己性の主観の中にしか存在しない。ありていにいえば、死が恐怖であったりするのには、それが死であるからであるのではなく、自己がそう考えているにすぎないのであって、あたかも死が実在するかのように強迫するのは自己欺瞞であると言っている。

主観性に関しては、わたしには、サルトルの言っている方がもっともだとおもえる。ハイデッガーの日常的な存在から本来的な実存への通路の媒介として死がすえられることで、日常的な存在と本来的な実存が併存してしまうことに当然のように疑義が生じるからだ。しかし、サルトルには原始から築き上げられてきた意識の発生史や個体史の意義が置き去りにされている。いわば、慣れ親しんだものへの触覚のようなものが欠如している。

これを証明するためには、他者の死を前にひとがどう考えるのかを、死の意識についての切実さを秤にかけながら、具体的に想定すればよいようにおもえる。たとえば、ある人には自分の死期が予想できる場合などがあっても、他の人にはそれほど切実でない場合、もうひとつは、一人の人間においても、ある時は切実であっても普段は切実でない時がある。このアンバランスをどう理解すればいいのか。死は親族、隣人、友人の死によって触発される。そのとき、他者の死はサルトルのように全くの匿名性とみなされることもできるし、ハイデッガーのように心が激震に遭遇する体験にもなりうる。

両者に共通するのは、死によって、他者という個体の寿命とくらべて自分の寿命を推し量ったり、他者と同じようにいつおとずれるかもわからない不慮の死の予感だったりする。つまり、サルトルの言葉でいえば、死との関係づけ、時間性をもつということである。この時間性のチグハグさは不安をまねくが、それはマルクスの場合だと、個と類の対立や矛盾として表現され、バタイユは、死とエロティシズムが同じものだと認識して、それに代えて個の「不連続性」と類の「連続性」という言葉を使っている。

しかし、サルトルやハイデッガーと彼らが違うのは、たとえば、マルクスが「特定の個人はたんに一つの特定の類的存在であるにすぎず、そのようなものとして死をまぬがれないもの」とした死の時間性の相違である。マルクスは、個と類が統一するなどということは一切言わなかった。死は個であり類である人間の死ということをおきまえていたという

より、死に過不足はない、個と類を選択する方が間違っていると言っているように見える。もし、個の側から類を見て死とおもったり、反対に、類の側から個を見て死とおもったりするところから時間性が産まれるとしたら、その死は圧縮した画像か、みかけより拡大した画像になるはずだ。その心には不安や翳りあるいは無関心をよそおう軽蔑の色調がかぶさる。わたしには、どちらもほんとうらしくない。

## 8 生と死の弁証法

マルクスの類的存在という言葉には、死が当然のようにまとりついているのであるが、それは死の認識の角度がサルトルやハイデッガーと異なっていたことに由来する。死と生はまるで異なっているかのように見えるが、よく見ると、それには「過程」というものがあることをバタイユはよくわきまえていた。死については認識することと存在しなくなることは同時に行うことができない人間の矛盾を見据えた彼は、死は自らの意識的存在が存在しなくなるのを見つめながら死んでいく意識そのものの中にあらねばならないとした。死はタブーと侵犯をとおりぬける「過程」にこそ存在するとしたのである。こうした死の矛盾に当惑し、足踏みしたサルトルは、見えない実在に執着することをさっさとあきらめ、死は存在しないと言い放ち、その偶然性に身をまかせた。そういうサルトルがハイデッガーのように死をアプリアリに据えた意識を理解できないのは当然である。

ハイデッガーは死への距離感をもとに、生を「本来的」と「非本来的」に振りわけたが、日常的な生をさえ、存在論的に語られねばならないと言ったとき、アンビヴァレンツな生と死の関係を直感していたはずが、本来的な生がタガを外され日常的な惰性に流される生をやぶにらみして、ともすれば、嫌悪したことは疑いない。もうすこしばかりの生の露骨さやしたたかさを飲みほしていたなら、生と死のかよい道はひらけたはずなのだが、いかんせん、存在論を認識論として深化できず、生涯を書斎からはなれられず終わったハイデッガーには、残念ながら、みえない存在の弁証法をとらえることはできなかった。

おそらく、死の側から生を考えるハイデッガーの認識論からは、矛盾は弁証法によってとらえることはできないはずだ。正統派のマルクス主義の弁証法についての理解は次のようになる。

《注意して読めば容易にわかることだが、マルクスあるいはヘーゲルのいう対立物の「同一」というのは、対立した両者がむすびつくことではなく、一者が同時にその対立物であるという論理構造を、生産が同時に消費でもあるとか、有が同時に無でもあるとかいうようなありかたを、さすのである。そしてこの対立物の「同一」は、対立する両者のあいだの媒介運動、すなわち両者の媒介的なむすびつきを伴っているのであって、媒介的な統一に対する直接的統一がとりもなおさず「同一」なのである。つまり、「同一」というのは「統一」の特殊な形態をさすのである。》『レーニンから疑え』 三浦つとむ著

三浦は、レーニンの論理学は弁証法を読み誤ったため、その認識論は真理論でつまずき、ゆがんだ矛盾論から生み出された哲学は、あげく、スターリンや毛沢東のリゴリズム、党派闘争の論理、強権的国家権力の出現と粛清にまでおよんだことを明らかにしている。マルクス・レーニン主義と一括した論理がほとんど、ロシア革命の早晩死んでしまったのにはそれなりの理由があるとして、それをレーニンの原典に結びつけて批判した。三浦がレーニンの垂流哲学と批判しているスターリンや毛沢東などという、その名前を上げるのすらおぞましい時代錯誤におもえるかもしれないが、三浦の着眼点は、言語論や認識論において従来のマルクス主義から大きく逸脱しており、別に、みずからマルクス主義者と標榜し看板をあげなくてもいいくらいの価値をもっているとおもえる。

ここで、三浦が言っているのは、矛盾の対立物の統一には、ふたつの種類があるということである。ひとつは「直接的統一」であり、もうひとつは「媒介的統一」ということである。たとえば、マルクス経済学の中で、生産手段、道具を使つての生産は生産手段の消費であるというときと、食物を摂取する消費は彼自身の身体を生産するという場合、前者の消費は生産的消費、後者の生産は消費的生産と呼ばれる。ここでは生産とは同時に消費であるとか、消費は同時に生産であるから、対立した両者が直接的に「同一」とであるとみなされる。この「同一」が「直接的統一」のことを指している。レーニンは、この「直接的統一」と「媒介的統一」の区別を認識できなかったがゆえに、「同一性」は一時的なものであり、絶対的な矛盾は闘争によってしか解決できないと矛盾を振りわけた。しかし、統一を一時的なものか絶対的なものかによって理解することには、当然、混乱が生じるのは、本来、絶対的に対立しようもないことさえ、あたかも、対立の結果、解決されるかのような誤解が生じるからである。

上下の関係は、直接的同一性として、上はより以上の上がある場合に下であり、下はより以上の下との関係においては上である。にもかかわらず、レーニンの厳密さを欠いた言い間違いを素直に踏襲したスターリンや毛沢東は、その矛盾論の中で、同一性や相互浸透、相補性などの否定の否定の概念をブルジョアジーがなければプロレタリアートがなく、プロレタリアートがなければブルジョアジーがないというような敵対的な言い廻しと結びつけた。そこでは、古い敵を新しい勢力が凌駕することなくしては、発展がないとされたのである。

これを関係概念として抽出して生と死の弁証法にあてはめてみると、おのずから、生は死として、死は生として「相補性」をまぬがれない。ハイデggerはもちろん、バタイユなどの一部の概念は、死にアクセントをおけば生がよみがえるかのような言葉尻が見え隠れしているが、こういう矛盾は敵対的矛盾ではないのに、あたかも取り返しのつかない事態におもえてくる。つまり、ハイデggerはこの矛盾を非妥協的なものとして考えたため、生が死に伸びる線分や死が生に伸びる線分を微分化することができなかったのだ。

では、生と死はどこで敵対的な矛盾としてあらわれるのであろうか。これはバタイユが示した生の「臨界点」の拡張された場所がしめすものである。三浦はそれを媒介する関係としてとらえ、想像力の問題とした。もちろん、マルクス主義においても模写論があった

し、ハイデッガーなども想像の世界と現実世界の二重化は考えられていた。

《想像することは、現実の世界以外に観念的な世界をつくりだして世界を二重化することですが、それだけではなく、同時に現実の自分以外にその観念的な世界の中でそれに相対している観念的な自分をつくりだす自分自身の二重化を意味します。過去の回想であろうと、科学的な想像であろうと、非現実的な空想であろうと、この二重化が起る点ではかわりありません。この観念的な自分は、必ずしも現実と似た存在ではなく、人間以外の存在にも、あるいは「神」にもなれます。》『弁証法はどういう科学か』 三浦つとむ著

これを死に当てはめると、現実界には隣人の死と家族の悲しみという事実がある。それをみた「わたし」は、自分の将来の死を想像する。それには当然、死をとりまく「わたし」の家族の悲しみや痛みをもともなっている。そして、その場合、死の現実界と想像界をみわたす視点を考えるときには、それをみている「わたし」自身が二重化されてくる。三浦はこの二重化は言語の構造にも反映されるとしている。すなわち、客体としての死は自分も含めて隣人の死として、「人は死ぬ」と表現される。ところが、未来の自分の死については「自分は死ぬだろ」と表現される。それだけではなく、それを未来の予想からいったん引き下がって現実に戻される場合、「う」という言葉が付け加わって「自分は死ぬだろう」という現実態におさまる。つまり、現実から出発した「わたし」は、想像のなかの「わたし」に入り込み、最後には現実の「わたし」に戻ることになる。この一文のなかには、こういう「わたし」の立場の移行や飛躍がなされてひとつづきの「過程」が仕組まれていることになる。なぜ、人はこのようなめんどくさいことをしながら、自分の感情や不安を伝えなければならないのかをたどっていくと、「媒介」という概念が介在していることがわかる。マルクスの交通という概念は、精神世界においても物質界においても、媒介をはさむということの意味しているのだ。媒介としての「生活の生産」ということである。労働の対象化が生産といえるなら、その生産物を食べたり使ったりして消費するのはただの消費であるだけではなく、人間の生活を生産することでもある。その「生活の生産」という意味は、労働力商品としての人間の生産でもある。労働の生産物が再び対象化されるということにほかならない。

精神世界の本質は、すべての言語活動に含まれているもので、ことさら死の問題に限ったことではない。「わたしは泣いた」という表現の中の「わたし」は、あくまで「わたしは泣いた」と言った「わたし」のことではなく、わたしの客体化されたものであり、ほんとうのわたしは「わたしは泣いた」と表現した「わたし」であるのは、「私小説」を例に挙げるまでもなく、言語学にとっては自明のことにすぎない。であれば、観念的に二重化されているのなら、将来の自分の死を見ている「わたし」は、現実の「わたし」より、より臆病であったり、豪胆であったりしてもおかしくない。ただ、あくまでも、現実から出発した「わたし」であることを忘れなければいいのである。

三浦は、ハイデッガーの「本来的」と「非本来的」に分けられた生は現実界から想像さ

れた「本来的」な生があたかも、ほんとうの生であるかにみまがう点で、観念論であると言っているが、三浦の論旨をそのまま理解するなら、彼は、「本来的」と「非本来的」を媒介するものがなかった、そのため、直接的統一に身を任せるしかなかったとおもえる。

死の問題を三浦は「想像力」の問題と言いあらわしたが、同じように吉本隆明は、死は心的に作為された幻想であり、心的に「体験」された幻想ではないと言う。死んでからではできない体験という意味ならば、バタイユの矛盾をそのままなぞっているだけで、あたりまえなことを吉本は言っているかのようにみえるが、実は、その作為の根拠に、いわば他者の死が絶対的に了解不能であるという関係概念を挿入して理解しており、死の関係についてもっと踏み込んだ問いかけをしている。

《人間の生理的なく死>が、人間にとって心の悲嘆や恐れや不安としてあらわれるとすれば、このばあい<死>は個体の心の自己体験の水準にはなく、想像され作為された心の体験の水準になければならない。そしてこのばあい想像や作為の構造は、共同幻想からやってくるのである。人間にとって<死>に特異さがあるとすれば、生理的にはいつも個体の<死>としてしかあらわれないのに、心的にはいつも関係についての幻想の<死>としてしかあらわれない点にもとめられる。もちろんじぶんの<死>についての恐れや不安でさえも、じぶんのじぶんにたいする関係の幻想としてあらわれるのだ。》『共同幻想論』 吉本隆明著

ハイデggerの場合には、人間がなぜ死を前にして恐れ不安を感じなければならないのかについて、なんら回答を与えていない。むしろ、現存在が現存在自身の否定をそのまま受けとめられることが前提になっている。三浦がハイデggerのことを観念論と名ざしたのは、どんな事故に遭遇したか、また、誰の死を契機に死を自分のことのように感じなければならなかったかが不明のままに引き受けられた死のことを指しているにちがいない。普通なら、死の意識に至るのには当然、その行程があるべきはずなのだが、それを無視してそのまま死に着地することの方がおかしいにきまっている。

ところが、吉本にとっては、死の問題はハイデggerとはちがって、自分が心的に体験できないだけでなく、他者の死でさえ、切実には接近できないことが、はじめに前提にされている。にもかかわらず、死が恐怖であったり、不安であったりするのとはなぜか、という点に収斂していく。三浦には、現実界には隣人の死と家族の悲しみという事実がある。それを見たわたしは、自分の将来の死を想像するというのに対して、吉本の問いかけは、人は隣人の死でさえも、わがものにするにはできない絶望にこそ、死の真実があるかのように、家族の悲しみをじぶんのものにするにはできないというところからはじめている。隣人の死はじぶんの不安とは直接的につながらない。ただ、共同幻想という鏡をとおして、その彼岸に死を仮構することよりほかにはできないと考えているようにおもえる。

共同幻想の彼岸とは「他界」であり、自己幻想のなかに組み込まれた共同幻想である。吉本が共同幻想という場合、材料にしているのは柳田国男の『遠野物語』であり、およそ、



未明の心性ではなく、個体の意識と村人の共同性の観念が矛盾し、利害がからまった世界である。未明の意識から遠く離れて、個体の意識がともすれば、共同性の意識とぶつかりあい、ある意味で矛盾や桎梏をともなう世界のことを指している。その中では、死は特定の場所をもちようがなく、あるとすれば、共同幻想の彼岸や自己意識の中でしかありえない。その共同幻想を媒介にしてしか、死の問題は本質的に提起できないとしたのである。

吉本は、ここで、共同幻想と自己幻想が分化した段階においては、死の意識をかたちづくる「わからなさ」と「不安」は矛盾なく同時に人に訪れる心性だと言いたいようにおもえる。なぜなら、彼の規定からすれば、死は人間の自己幻想が極限のかたちで共同幻想に「侵蝕」された状態と想定されているからである。「わからなさ」とは、共同幻想自体のわからなさであり、吉本の言葉でいえば、自己幻想と逆立した共同幻想によって侵蝕された状態の「わからなさ」である。この「わからなさ」は、同時に、共同幻想から疎外された心性を喚起する。共同幻想の彼岸の「他界」観念とは、このような疎外意識によってもたらされる。おそらく、このメカニズムによって、「類」としての人間は転倒する。この転倒は、おおく、死の不安として「関係妄想」によって定義される。

死は共同幻想によって多義的にあらわれることのみが生と死をつなぐ環にほかならない。だが、それは共同幻想からの疎外感の表われには違いないものの、あくまでも転倒は錯誤でなければならず、逆に、死の意識は共同幻想への欲望の裏返しというわけにはいかないとおもう。実際に吉本が例に挙げているところによれば、遠野の鷹匠は山奥で山人に出会い、格闘したあと家に帰り、3日ほどして死ぬかもしれないとおもいながら実際に死んでしまった。ほんとうは幻覚におそわれて足をすべらして谷底におちて打ちどころが悪く、3日ほどして死んでしまったという事実にはすぎないが、山人という共同幻想との関係づけで死んだ場面にかぎってみれば、共同幻想への同致によって死を包み込むことで、みずからまねき寄せた死と解釈することができ、死の欲望がすなわち共同幻想への渴望ということで考えられなくもない。また、わたしたちが死に対して抱く不安や恐怖を見透かしてみると、家族、親族、友人との「関係」の断絶にともなう感情であることは、手安く予想できる。

共同幻想への渴望に見えるかもしれないそのような見方に対する吉本の答えはふたとおり用意されていた。ひとつは、そういう死への渴望がおきるときには、必ず、背景に共同体の現実的な人間「関係」の不全が横たわっていることである。もうひとつは、この『共同幻想論』のテーマである「関係」の位相の違いという方法である。自己幻想や対幻想に取り込まれるはずのない共同幻想が割って入ること自体の迷妄のことである。吉本にとってこの迷妄には犠牲がともなっていた。戦争中、有無を言わず、死ぬことは国家という共同幻想への同致を意味した。だからこそ、彼は三島由紀夫のように共同幻想への渴望という言葉を選ぶことができなかった。渴望は一方通行のものであったし、敗戦によって死にきれなかった自分と共同幻想との距離感を寒々と体験した彼は、死とは共同幻想への関係妄想の産物としか言いえなかったのだ。だが、わたしには死は共同幻想を離れても存在しているとおもえるし、まして「関係妄想」だけいってすませるはいけないとおもう。そ

れは、もしかしたら、死の閾値が下がっているということかもしれないが、生と死の往来はわたしたちをさらに錯乱させ限界に近づける。

## 9 権力の終焉

ドゥルーズの「リゾーム」という概念は、系統樹的な認識の秩序を壊し、出自と系譜がエディプス的に由来する考え方を否定しており、執拗なフロイトの精神分析への反感につらぬかれている。わたしたちは、そういうエディプスへの反感自体、彼の無意識の怨念であるというように、ルサンチマンの流れを逆向きに方向づけることもできる。その上で、その反感にどんな現実的、理念的な意味があるのだろうかとの問いかけさえできるようにおもえる。

たしかに、エディプスの専制支配権力や無意識のヒエラルキーから理由のないセクト意識まで、いっさいを含めた中心化組織を否定する一貫性と徹底性は、ドゥルーズ独特のものだが、そこから何かを引き出そうとするには、積極性にはもう少しで手の届かないもどかしさが残ってしまう。ドゥルーズの思考は、この世の闇を白日の下に照りあかし、忌まわしいものをなくすためにその思想の実力がためされるというようには響いてこない。わたしたちは、仕方なしにドゥルーズの内面より先に、表面そのものの軽やかさが何をなし、何をなさないかというところをみななければならないようにおもえる。

それにひきかえ、フーコーがヘーゲルやマルクスの歴史概念を本当の意味で覆した功績は大きい。しかし、フーコーの権力論には、社会の中の富の不平等や社会の上に聳え立つ国家への目差しのような俯瞰した全体像はあらわれてこない。そして、今という時間についても、それが過去のドラスチックな変化の結果とはとらえられていない。今あるものは、その事物の数だけ過去から水脈のようにひきつがれてきたもので、世界にはそういう無数の系列の層が積み重なっている分、ちょうど歴史の時間を横から縦にたおしたようなかたちになっている。そこでの権力論は、たとえば、明日、職場へでかけ昼食にハンバーガーをたべたのはどんな権力が作用したかとか、歯医者さんが女性患者の入れ歯がずれている姿を笑っていたことが、高齢者や女性への権力の行使の実態としてあばかれることになる。振りかえってみれば、わが国のポスト・モダンの進行状況は着実になり、政治や社会の地殻変動に類する大きな変革はないものねだりで、だれもそんなこと信じていない。

だが、ポスト・モダンのプラス面も見逃すべきではない。たとえば、バタイユのヘーゲル読解における死についての考察の愚直さは評価されるべきである。死は肉体と精神の背反にそむく限りにおいて、最高の「内在性」と聖性をかこっている。人間は不可避に精神を肉体から解き放し、神という最高存在をうみだしたときから、肉体を事物と同じにあつかうようになり、死さえも事物の死と見下しはじめた。ところが、死の瞬間こそ、真理を明かす唯一の場なのだ。そのことに気づいた人間は、宗教的祭儀において供犠を演出するとき、祝祭の意味が最高に達することを知った。それは、バタイユの主テーマのエロティシズムの思想ともつらなり理念として具体化された。

バタイユは「自然」を否定するということは、死への意識をとおしておこなわれると言っている。それは行動をとともなうものであり、主人の闘争と呼び、そこに人間は威光や「至高性」をみた。バタイユは労働に二つの意味を含ませている。「至高性」としての労働と有用性としての労働のことだ。それは同時に、「至高性」としての消費と有用性としての消費と言い換えることもできる。そして、その「至高性」によって主人は他の人間を服従させる。こうして、バタイユは人間が二つの階級に、ヘーゲルが主人と呼んだ至高の階級と主人に仕える従僕の階級にわかれたとした。人間は、この二つの労働を主人と従僕に振りわけ、主人は自由のために未来のための労働を拒否し、それにひきかえ従僕は、自由よりも未来への欲求を優先した。だが、このような振りわけは、最初から欺瞞に満ちていた。なぜなら、主人の労働は従僕によって肩代わりされているだけであり、その「至高性」は従僕なくしては成立しないから、長続きしないのは明らかであるからだ。ほるほど、「主人」は「従僕」をもつと同時に、動物的欲求をみたすための行動から解放されるが、この解放には「権力」の精製という代償がともなった。

つまり、バタイユによれば、主人は、従僕をもつやいなや、単一の「至高性」であることをやめ、二つの側面に分割される。一方で、有用な価値をもたらすための闘争、他方で、それが有用性を超えて威光へ向かう側面をあわせもつことになる。バタイユが権力の発生を志したのはこの場所である。有用性に背反した「至高性」によって従僕をもった主人は、主人であるがゆえに、みずからを有用性と「至高性」を鏡のようにあわせもった権力となり、やがて、それは宗教的な側面と軍事的な側面の二面性としてあらわれる。その時、軍事的行動において勇敢であるだけではなく、そのなかで宗教的な「至高性」をあらわすために王自身が供犠の対象になったこともあったのであるが、バタイユの歴史をみとおす視点は次のようにつらぬかれている。

《すなわちまず初めに宗教的な至高性があったのであり、この至高性においては自分がおこなうこととは無関係の魅力をも身につけていたのだ。言い換えればこの至高性は自分が存在しているその在りよう故に至高であったのだ。しかし至高者たちは、このような純粋な至高性に背いて、戦争の企てに専念し、非力さから権力へ移ってしまった。この限り、例えば軍事的に強大になった一個の王は、儀式的な処刑を—自分を供犠の生け贄にすることを—拒否して、代理の犠牲を提供することができるようになってしまった。》『ヘーゲル、人間と歴史』 ジョルジュ・バタイユ著 酒井健訳

バタイユがここで「至高性」の墮落と呼んでいるものは、戦闘の目的が、破れた相手を従僕にするようになってからである。墮落してからも、それでも王の行動の否定作用は死の近くにとどまり続け、そのことゆえに人間的存在であり続けた。これに対して、人間的に自然に忠実であったために、最初、従僕は死に対して恐怖を感じ尻ごみする。それが従属するよりもむしろ死を選ぶとする主人と比べて、従僕はあくまでも卑屈であり、恐怖をよく知っているともみなされる。だが、バタイユによれば、だからこそ、従僕は自らの変化に

敏感だった。その変化とは、労働による自然の変化と、みずからその変化を受け入れる変化である。

支配関係はここで完全に逆転し、労働現場から退いた主人は世界を変えることはできないが、従僕の世界を変えることができるという皮肉を生産する。マルクスの自然哲学をまるかじりにしたような印象をおぼえる箇所だが、バタイユには、隷属は隷属自体に対する抑圧された意識を持つがゆえに内向し、自らを変える可能性をもつと信じられている。従僕は労働を強制され、自らの生産物をすぐに享受できないので、延期された享樂の中で自らの歴史をつくとされる。これは個体史におきなおしてみると、従僕においては労働とともに「聖なる時間」と「俗なる時間」の対立をうみだし、人間の歴史が内面化されていることを意味する。人間は「俗なる時間」のなかで労働し、動物的欲望の充実ははかり、「聖なる時間」のなかで大規模な蕩尽を行う。歴史はこの繰り返しのなかで安定と不安定のバランスを囲ってきた。

しかし、この安定と不安定の輪を引き延ばしていくと、バタイユの場合、確実に歴史の終焉の問題に直面する。ヘーゲルの弁証法に依拠しているかぎり、人間の生成の行き先と展望をたどるなら、その生成の行きどまりこそ、死の地点がその完成になるからだ。このあたりのバタイユの描写は、わたしたちに洞窟の中を覗き見るような気にさせてくれる。その暗い究極の眺めは、死に接した「総体」の風景である。歴史の終焉、私の死、人間の消滅、主体の消滅、言説の完了、個人の消滅、戦争と革命の消滅、未来の消滅、ロゴスの消滅、哲学の消滅、階級の消滅、必然性の消滅など、ごった煮に繰り返されたこの言葉自体の消滅、これこそ、バタイユがヘーゲルの言葉をコジェーヴの現象学に沿って繰り返したもので、無機的で無生物的な現実社会の相貌である。歴史の終焉の条件として彼が差しだしたのは、人々が同質的な社会に移行すること、相互に対立し、さまざまな行動態様が停止すること、人間はつねに別のものになっていくがその変化をやめたときの静寂にほかならない。

バタイユが匂わずように仮託しているのは、同質的な文化、すなわち、進歩的な人間にも保守的な人間にも有無を言わず説得できる無機質の技術文化である。そんな歴史が終焉したとき、人間は自分自身と和解できるはずで、他者との差異、自然との角逐を追い求めなくなる。こういう思考は、人間には自己の死がそうであるように、ほんの束の間にか姿をあらわさないが、バタイユはこの一瞬に賭けようとする。この人間的な終幕に完成をみている彼にとって、その契機は確実に存在している。

「私は、時間の進展のなかに身を置いて、生物体の集合を考察し、次の事実に注目することができる。それはすなわち、人間は生物体の只中で行動して、そこで自分の生活の糧を「生産」しなければならぬのだが、生活してゆくのに必要な分量以上のものをいつも（あるいはほとんどいつも）生産している、という事実である。」 『ヘーゲル、人間と歴史』  
ジョルジュ・バタイユ著 酒井健訳

ここから読みとれるのは、生活していくのに必要な分量以上のものを浪費する事実には、死の予兆が先取りされているということだ。おそらく、自らが死のうとする、あたかも暎がとじる一瞬に重ねられた自己意識の光が、バタイユの浪費に値しているとおもえる。バタイユが経済的に重要だとしたのは、増加と浪費的な消費のあいだのバランスをとることだった。この場合、浪費とは消費により増加をもたらさない消費を指している。一方の生産物の増加について彼が言っているのは、個体数＝人口の増加、つまり、生産物の増加を意味し、もうひとつ二次的には、生産手段の増大を意味している。これをわたしなら、人間の自然への働きかけによる消費的生産と、働きかけた自然が逆に人間にもたらす生産的消費による生産手段の向上、さらに、向上した生産手段による消費的生産と生産的消費との繰り返しと理解する。

これがバタイユの増加の秘密に当たっており、それは彼によって、必ず、「飽和点」に達するとしている。それは理想的な社会主義社会においても同様で、産業社会であるかぎり、必ず、この「飽和点」をまぬがれないとしたのだ。そこで、彼が人間の実存に迫ったのは、数と力の増加をめざす手段を駆使するのか、それとも非生産的な消費をもつばらにするかの二者択一だった。だが、この非生産的な消費とは、いわば、純粹消費＝消費のための消費のことで、人間の「至高性」と結びついた闘争（労働）に関わっており、その労働は、生産にウェイトをおいた労働とは決して重ならないものだ。

おもうに、バタイユの歴史観の軌跡は、人間が至高の主人だったころ、純粹に死がタブーだった原初から、主人と従僕の対立を経て、やがて、権力を獲得した従僕が歴史をうみだし、その必然のように、自らの主人と従僕を内面化した果てにみたのは、主人の「至高性」だった。それは彼の弁証法にとっては必然のあり方だった。やがて、従僕は富を自由に使用できる自由を獲得する。ところが、その従僕は主人と従僕の関係のままにして、同じ矛盾を犯してしまう。だが、余剰物の消費は、従僕の生産水準の向上という面で飛躍的な向上を果たして昇華された。しかし、それでもバタイユは満足しない。現代の根源的な危機感は、人間がこれまで営々として築いてきた人間のあり方が、世界を破壊しつくすまで、つまり、「飽和点」を超えるまでいたっていないというのが、彼の感想であった。

《今日おそらく＜人間＞は、これまで＜人間＞を全身させてきた運動それ自体によって捨て去られる瞬間のところにいるのだろう。いやもうすでに捨て去られてしまっているのかもしれない。…中略…実際、＜否定作用＞の力は、一瞬の間、世界の流れを停止させ世界を破壊して、世界を映し出そうとするのだが、しかし世界を破壊できないという＜人間＞の非力さしか映し出せないのだ。たとえ世界を本当に破壊しているように思えても、＜人間＞は世界を破壊しておらず、世界の幻影しか映し出していない。》『ヘーゲル、人間と歴史』 ジョルジュ・バタイユ著 酒井健訳

ここで「非力さ」と語られているのは、またもや歴史を死と類比して想定した越えられない矛盾のことである。わたしたちは、このような歴史はエロティシズムの方で勝手にや

ってくれと半畳をいれたくなるのだが、「飽和点」の概念については、歴史と接するわたしたちにたくさんの暗示を与えてくれる。

バタイユはヘーゲルにならって、時系列にならべ、「至高性」と有用性の対立・矛盾の弁証法の中に塗りこめられて、「至高性」からはじまって、有用性を經由して「至高性」にたどり着く過程を歴史と呼んだ。そして、歴史の「至高性」にたどりつく一歩手前に「飽和点」を設定したのである。

小さなカタストロフは繰り返されるが、究極のそれは「飽和点」にもちこされている。バタイユは、一国的な大規模な浪費や戦争によってそれは延期されているのだが、いずれ、財の生産にはその臨界点はやってくると断言している。期待値と絶望値のないまぜられた瞬間に真の数値が隠されているかのように説明されるバタイユの普遍経済学は、形而上学と結んで「飽和点」を介在させた分だけ、マルクスの弁証法にふくらみをもたせており、彼がバタイユ以後の世界を読み解く上の方法論を提示したという意味で、弁証法の終わりを予感させる。バタイユの思想は、わたしたちに人間とその歴史の死を具体的に示したことにおいて遺産として残った。

しかしながら、わたしたちの時代は工業生産が華やかなバタイユの時代とちがって、すでに「飽和点」を越境してしまっている。ひとつは、生産と消費が隔縁したことである。サービスの生産ということで体感的にしかいえないのだが、そこでは労働時間に対する消費時間の関数がもはや成立しないことと深く関わっている。わたしたちのだれもが日常時間が希薄になっていることを感じている。もちろん、安い給料で長時間働かされており、いつまでも過労死や貧困の問題は確かに存在しているのだが、それでも、労働時間に応じた時間の見返りが少ないのは疑いようがないとおもえる。

アリとキリギリスの寓話のように、「働いたのちゆくゆくは楽になる」とか「働いても働いても楽にならない」というのであれば、労働と消費の関数は成立するのだが、現在はそのどちらでもなく、働く価値が低下しており、実感としてどうにもつかめないのが、働いても働いても強迫観念が去らないことがわたしたちの共通体験になっている。もちろん、その原因は工業社会から消費社会への転換という産業構造の転換に応じて深化してきたものであり、これは豊かな物質的生活と精神的生活の誤差というものではなく、根底には物質的生活も含めた心の問題があると考えられる。

いまでも精神医学界では、なぜ、この患者やあの患者が心の病いにならなければならないのだろうかというような問いかけがなされているのかもしれないが、このような因果関係の下敷きはもはや無効におもえる。もう、とっくの昔に、「正常」と「異常」との境目の壁は取り壊されているにちがいないからだ。これはバタイユの死の閾値が下がったことを意味しており、もしかしたら、バタイユのように死に期待する段階をとおりすぎて、わたしたちはすでに、正常な生の領域を越境して仮死の世界に足を踏みいれているのかもしれないのだ。わたしたちに可能性が残されているとすれば、死の向こう側への途上というものかもしれない。

<参考文献>

- 『純然たる幸福』 ジョルジュ・バタイユ著 酒井健編訳 ちくま学芸文庫 2009年  
『文学と悪』 ジョルジュ・バタイユ著 山本功訳 ちくま学芸文庫 2008年  
『宗教の理論』 ジョルジュ・バタイユ著 湯浅博雄訳 ちくま学芸文庫 2008年  
『無神学大全内的体験』 ジョルジュ・バタイユ著 出口裕弘訳 現代思潮社 1975年  
『呪われた部分有用性の限界』 ジョルジュ・バタイユ著 中山元訳 ちくま学芸文庫 2010年  
『共同幻想論』 吉本隆明著 角川文庫 1985年  
『経済学・哲学草稿』 マルクス著 城塚登・田中吉六訳 岩波文庫 2000年  
『千のプラトール』 ドゥルーズ、ガタリ著 宇野邦一他訳 河出書房新社 2008年  
『存在と時間』 ハイデッガー著 細谷貞雄訳 ちくま学芸文庫 2009年  
『存在と無』 サルトル著 松浪信三郎訳 ちくま学芸文庫 2008年  
『認識と言語の理論』 三浦つとむ著 勁草書房 1970年  
『弁証法はどういう科学か』 三浦つとむ著 講談社現代新書 1971年  
『レーニンから疑え』 三浦つとむ著 芳賀書店 1970年  
『ニーチェ全集 権力への意志』 ニーチェ著 原佑訳 理想社 1974年  
『バタイユ入門』 酒井健著 ちくま新書 2009年