

# 内的なドラマから死のシステムへ

—— バタイユにおける「死」の思想の変遷 ——

神田 浩一

## 序

本稿は、ジョルジュ・バタイユ（1897-1962）の死の思想を明らかにし、その変遷を示すことを目的とする。

なぜ死の思想を取り上げるのか。その理由としては何よりもまず、バタイユが生涯を通じてあらゆる種類のテキストで死について語り続けたという事実を挙げることができる。しかし、それだけではない。バタイユの死の思想について考えることは、豊饒なバタイユの世界を統一的にとらえる際の貴重な手がかりとなりうるという利点もある。実際にバタイユは、詩、小説、哲学、経済、宗教学のように多くのジャンルを手がけたという意味でも、『内的体験』に代表されるような既成のジャンル分けに抗うテキストを手がけたという意味でも、経済、エロティシズム、供犠、宗教、ポエジーなどの色々なテーマを手がけたという意味でも、「多様な」という形容詞を冠するにふさわしい作家である。興味深いのは、この多様性が、逆説的に、それを通底する一貫性を感じさせることである。例えば、ロラン・バルトは次のように述べている。

ジョルジュ・バタイユはどのように分類したらよいのか。この作家は、小説家か、詩人か、エッセイストか、経済学者か、神秘主義者であろうか。答えは極めて困難であるから、一般の文学の概説書は、むしろバタイユを忘れるようにしている。だが実はバタイユは、いくつかのテキスト、いやおそらく常にただ一つの同じテキストを書いたのだ<sup>1</sup>。

バルトが述べる「ただ一つの同じテキスト」において取り上げられたテーマとは何か。私たちは、それこそバタイユのあらゆるテキストに生涯にわたって現れる死に対するこだわりであると考え。逆に言えば、死の思想の考

---

<sup>1</sup> Roland Barthes, « De l'œuvre au texte », *Le Bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, Coll. « Points / Essais », 1993, p. 73.

察は、多様なバタイユ思想を一貫したパースペクティブのもとにとらえる際の重要な手がかりになるのだ。

では、なぜバタイユは、生涯にわたって死に対して関心を持ち続けたのか。それは彼の個人的な嗜好に帰着されるべきものか。それとも、時代的、文化的な背景を持ったものなのか。洋の東西を問わず、現代の多くの人々にとって、死は恐るべきもの、忌避すべきもの、隠蔽されるものとして存在している。その通念からすれば、死についてことさらに言挙げをするバタイユは、単なる露悪趣味の「変質者」として心ある人の顰蹙を買うに過ぎない。実際に、ブルトンやヴェイユやサルトルがバタイユを批判するときには、死やエロスに対する彼の執拗なこだわりを取り上げて、その精神が病的であるとほめめかすことが多かった。病的であるかどうかは医学上の問題であるが、少なくともバタイユの死に対する偏執的とも言えるこだわりが、彼の個人的な嗜好の現れであるという側面は否定できない。そして、それは部分的には、彼の特異な家族体験に帰することができるだろう。バタイユは、梅毒によって失明し半身不随となり、失禁や、さらには錯乱を繰り返す父の存在によって、緩慢にだが否応なしに肉体に加えられる暴力としての壮絶な死と向かい合うという尋常ではない経験をしている。暴力的な死は、何らかの思想に結実する以前に、すでにバタイユに肉体的に刻みつけられたと言える。また、彼が属した世代は、生涯において二度にわたり世界的な規模の戦争を経験している。その時代状況もバタイユの思索を死に向かわせたと想像できる。

しかし、バタイユの死に対するこだわりは、個人的な性向にのみ帰着するものではない。彼の死への関心は、時代の中で孤立したものではなかった。すでに前世紀末から「神の死」というニーチェの言葉によって象徴される思想上のパラダイムの変化が生じていた。『百科事典』の「死」の項目を担当したルネ・ハバキによれば、死の哲学は、十九世紀後半に大きな転回点を迎える。

死のテーマは、時代が経つにつれ、外部から内部へ、哲学から現象学へ、客観的に分析された問題から内的に生きられたドラマへと向かって変わっていった<sup>2</sup>。

バタイユの死に対する強い関心は、彼の個人的な経験だけでなく、同時代に勃興した死の現象学の影響によっても説明できるだろう。例えば、二十世

---

<sup>2</sup> « Mort », l'article rédigé par René Habachi, *Encyclopædia Universalis*, Édition de Paris, 2002.

紀の初頭にリルケが見たパリは、固有の死を喪失し匿名の死の中へと孤独のうちに埋没する人々が死んでいく町であった。フロイトはその晩年の思索において、人間の根源的な欲望は、死への欲望であると述べた。バタイユの同時代人にも、現存在がその本来性に目覚める契機としての死について述べた『存在と時間』のハイデガーがいる。そして、そのハイデggerを批判的に継承したレヴィナスにとっても、彼の友人であり、かつバタイユの友人でもあったブランショにとっても、死はその思想の重要な基盤をなしている。

以上のように、バタイユの死に対する関心は、個人的な嗜好と時代の影響との双方に理由がある。しかし、ここで重要なことは、個人的な性向と時代的影響のどちらが決定的な理由であったかを考察することではなく、バタイユの死の思想のうちでいったい何が考察に値するかを考えることである。先取りして言えば、それは死に関する彼の数々の逆説的な提言——常識的な考えからすれば奇矯としか思えないが、深い思索によって支えられている提言——の内容の重要性であると同時に、奇妙な個人的嗜好としか言えないものを普遍的な意味を持つものとしてとらえ直していくねばり強い思考の動きである。したがって、その軌跡の考察である本稿もまた、奇矯な思想家の奇妙なこだわりを提示する以上の存在意義を持ちうると考える。

さらに、バタイユの死の思想に関しては、いまだに包括的な研究が存在しないという事実も本稿のテーマの正当性を強めてくれるだろう。確かに、バタイユのテキストに頻出する死に促されて、死の重要性を指摘した研究は少なくはない。例えば、バタイユの「建築」という小文に触発され、ヘーゲルの建築的思想の体系に抗うバタイユのエクリチュールの運動を示したドゥニ・オリエは、「完遂され、清潔で、不変であり、腐敗の作用の後でも生き延びる<sup>3</sup>」死とバタイユの「完遂しない」死を対比する。この死は、流動化し、液状化し、現実の建築にも、また、思想の建築的な体系にも抵抗する。フランシス・マルマンドは、決定的な終わりを象徴する通常の死とは違い、エクリチュールの律動を定め、思考の動因となるバタイユの死の特異性を示すために、「生き続ける死<sup>4</sup>」という逆説的な表現を用いた。ミシエル・シュリアは、この表現に触発されて、彼の浩瀚なバタイユの伝記を逆説的に『ジョルジュ・バタイユ、生き続ける死<sup>5</sup>』と名づけた。バタイユの思想を、未完を運

---

<sup>3</sup> Denis Hollier, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris, Gallimard, Coll. « Le Chemin », 1974, 1993, p. 100.

<sup>4</sup> Francis Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 208.

<sup>5</sup> Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Librairie Séguier, Coll.

命づけられた非知の体系ととらえようとしたロベール・サッソーは、バタイユの死に対する独特なアプローチに関心を集中させる<sup>6</sup>。バタイユは、経験不可能な死にアプローチするために、生きたまま死に近づこうとする。そして、擬似的な死である意識の消失を引き起こす神秘体験とエロティックな経験が、その不可能な死の経験への特権的な手がかりとなる。ジャン・ボードリアールは、『象徴交換と死』の中で、つねに過剰であるバタイユの死は、欠如によって定義される精神分析の死のヴィジョンとは異なったヴィジョンを提示すると述べている<sup>7</sup>。ジル・エルンストは、登場人物の死、作家の死、言語の死、そして、沈黙と四つの死を区別しながら、バタイユの文学テキストに現れた死について、徹底的な分析を行っている<sup>8</sup>。エルンストによれば、バタイユの文学テキストの眼目は、言語によって沈黙という言語の死に到達しようとする不可能な試みにある。その他、バタイユの死に関しては、畏れと魅惑を同時にかけ立てる両義的な性格、人間の自己意識の生成に果たした決定的な役割、共同体の生成における重要な役割などが指摘されている。

以上のように、バタイユの死については、すでに多くの言及がなされている。しかし、これらの先行研究には、二つの欠落がある。一つ目は、これらの研究のほとんどがバタイユの死が持つ多様な意味の中から、ある一つの側面を取り出して強調するだけで、バタイユの死に関する包括的なアプローチを行っていないということである。確かにエルンストは、バタイユの死をメインテーマとしているが、対象を文学テキストに限定している。またシュリアは、死をバタイユの生の記録を描く際の手がかりとしているが、その目的は、死の概念の分析を目指すものではない。二つ目は、先に言及したすべての研究が、バタイユの死の思想の変遷については全く触れていないということである。

ところで、バタイユの死の思想は、最初期からその本質的な性格をはつきりと示している。そして、その本質的な性格を変えないまま、第二次世界大戦中に大きな変容をこうむる。したがって本稿では、バタイユの死の思想を、その輪郭が定まる戦前と、劇的な変容を迎える戦中に重心を置きつつ、戦前、

---

« Biographie », 1987, Paris, Gallimard, 1992. 邦訳は『G・バタイユ伝』（西谷修、中沢信一、川竹英克訳、河出書房新社、1991年）となっている。

<sup>6</sup> Robert Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir ou une ontologie du jeu*, Coll. « Arguments », Paris, Minuit, 1978, pp. 124-145.

<sup>7</sup> Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 237.

<sup>8</sup> Gilles Ernst, *Georges Bataille. Analyse du récit de la mort*, Paris, PUF, Coll. « Écrivains », 1993.

戦中、戦後の三つの時代に便宜上分けて、包括的かつ通時的に考察する。

## 1. 戦前の死：実存的、内的ドラマとしての死

初期バタイユの死の思想がうかがわれる資料として、1925年に友人の医師アドリアン・ボレルに手渡され、『内的体験』（1943）や『エロスの涙』（1961）などで遡及的にその重要性が語られる「百刻みの刑」の写真、1926年頃に書かれ破棄された小説『W-C.』に関する証言などがあるが、バタイユの死の思想を最も明確に反映しているのは、1928年の「プレコロンビア文明展」に際して発表した「消え去ったアメリカ」（1928）という論文である。バタイユは、アステカ文明を紹介しながら死について以下のように述べている。

アステカの人々にとって、死とは何ものでもなかった。彼らは、神々に自分たちが歓喜をもって死を受け入れられるようにしてくれるのみならず、自分たちが、死に魅惑と甘美さを見出すために取りはからってくれるように要求したのであった。アステカの人々は、剣や矢をご馳走のように眺めた<sup>9</sup>。

年ごとの生け贄の数は、少なく見積もっても、メヒコの町だけで数千に達していたと認められる。祭司は、人間を、境界石のような形をした大きな石の上で腰を弓形に反らせ、腹を上にしたまま、その胴体部を、きらめく石刀で激しく一撃して切り裂く。[...]最後に夜になると、すべての死体は皮を剥がれ、解体され、料理され、祭司たちはそれを食べるにやってくるのだった<sup>10</sup>。

近代人は、死を生を不可避で絶対的な終焉と考え、また、死にしばしば伴う苦痛から、死を忌避すべき否定的なものと考えることが多い。その結果として、死は抑圧され人目からできるだけ隠される。それに対して、アステカ文明においては、残虐で暴力的な死が待望され、その死は見せ物となり、暗い影を持った忌避すべきものであるよりは、むしろ生の充溢としてみなされている。アステカ文明の残酷な風習について、「これらの恐怖が驚くほど幸福な性格を持つ<sup>11</sup>」と書くバタイユが訴えるのは、残虐で暴力的な死の持つ抗しがたい魅惑である。

さらに、その死は、ソクラテスのような賢者が求める静謐な死とはほど遠い、いかなる観念にも還元できないような強烈な情動性を帯びた過剰なエネ

<sup>9</sup> Georges Bataille, « L'Amérique disparue », *O.C.*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, pp. 156-157.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 157.

ルギーの湧出として演劇化された死である。ここで注目すべきことは、バタイユにとって、死が何よりもまず供犠として考えられていることである。彼は、生涯を通じて死を供犠の構図で考察する。初期のバタイユの死の思想は、「おぞましいが魅惑的な死」と「供犠としての死」という言葉でまとめられる。そして、バタイユの死が持つ二つの属性は生涯を通じて変わらない。暴力的で荒々しい死へのバタイユの積極的な肯定は、死を避けようとする現代人の常識的な考えと真っ向から反対するが、この段階ではまだ良識のある人々の眉をひそめさせるような奇矯な言説といったレベルを超えるものではない。バタイユは、以降、この個人的な嗜好の由来を考え抜き、そこに普遍的な理由を探し求めてゆく。

ところで 1928 年に書かれたこのアステカ文明に関する論文以降、1933 年にアンドレ・マソンの版画に添えるテキストとして書かれ、1936 年に版画とともに出版された『供犠』を例外として、1937 年頃から始まった「社会学研究会」や「アセファル」の時代まで、バタイユが、死について直接言及することは比較的少なくなり、むしろ彼は自身の強迫観念の分析を集中して行っている。しかしながら、その事實は、バタイユが死について興味を失ったことを意味しない。なぜなら、彼は最初期から肉体的な死と擬似的な死である自己喪失を混同しており、自己喪失を引き越す強迫観念の探求は、彼にとっては、死の探求と等しいものであるからだ。

この試みは、主にデュルケーム、モースに代表されるフランス社会学とフロイトの精神分析という二つの学問領域を自分なりに咀嚼して深められていった。30 年代初期のバタイユは、前者から「供犠」という習俗、後者から「去勢」という概念を取り上げて、恐怖と混じりあった死の魅惑の由来を説明しようとする。

「供犠」は、こうしてバタイユの思考の中では、単なる古い習俗ではなく、「死にゆく者」「死刑を処する者」「観客」の三項が絡み合う、死の演劇的なモデルを呈示する概念装置になっていく。また、「去勢」概念は、まず医師アドリアン・ボレルとの精神分析の過程で 1928 年に『眼球譚』という作品を生み出し、眼球や尿に対する強迫観念に対して、それが盲目の父親の眼球と排尿であるというようなフロイト的な解釈を一応可能にする<sup>12</sup>。しかし、

---

<sup>12</sup> バタイユが、『眼球譚』を書くことで、強迫観念にフロイト的な意味化をもたらしたことの経緯とその結果が持つ意味については、拙論「ジョルジュ・バタイユ『眼球譚』一癒しとしての物語—」（『仏語仏文学研究』第 12 号、1994 年、pp. 137-153.）を参照のこと。

強迫観念を家族体験に還元する解釈には満足できないバタイユは、「去勢」概念を自分の問題意識に引きつけて大胆に解釈していく。そして、バタイユの「去勢」は、父に反逆する息子の自己懲罰というフロイト的な意味とは離れていき、積極的な自己喪失へと変容していく<sup>13</sup>。「去勢」は、そこでは他者による性器の毀損から自ら行う積極的な身体の毀損一般へと、さらに、その毀損行為によって生じる、もはやその強度の体験ゆえに苦痛か快楽か分からなくなるような恍惚としての「自己喪失」となる。そして、この段階に至ると、バタイユは、「去勢」を意識的に死と混同、あるいは死そのものとみなすようになる。

さらに、「供犠」と「去勢」という二つの概念装置は絡み合い、新たな展開を迎える。1930年頃に書かれた「松果腺状の眼」の草稿群においては、「太陽」「肛門」「闘牛」「松果腺」などの強迫観念に対する自己分析が、精神分析に影響を受けた個人史的な文脈だけでなく、神話や人類学的な資料と比べられ、普遍的な文脈で考察されるようになる。

その自己分析がある種の成果を生み出すのが、雑誌『ドキュマン』に掲載された「供犠的身体毀損とゴッホの切られた耳」（1930）という論文である。バタイユがこの論文で分析するのは、ゴッホの自己毀損の行為が持つ意味である。太陽の命令によって、自分の指をかみ切った画家や「火の男」の命令によって右目の眼球を壁にぶつけてえぐり出した婦人との比較を通して、バタイユが結論づけるのは、これらの行為は、かつて様々な場所で行われた供犠、身体毀損の習慣の残滓であるということ、そして、これらの行為の根底には、神に自分の身体の一部あるいは全体を捧げることによって、理想の存在である神と自分を同一視しようとする願望があるということであった。

この画家（かぼそい燭台の灯、および時に新鮮で時に萎れたひまわりへの同化を次々と進めていった）と、太陽がそのもっとも強い爆発のかたちであるような一つの理想との間の関係は、かくして、人間がかつて神々との間に持っていた関係に類似したものとなって […] 現れるように見える。身体の毀損は、通常、こうした関係の中に、供犠として入り込んでくる。それは、神話のなかで、かなり一般的に太陽神として性格づけられている最終段階の理想に、自分の身体の一部を引き裂き、むしり取ることで完全に類似しようとする意図を表し

---

<sup>13</sup> バタイユの積極的な「去勢」については、市川崇が詳細な分析を行っている。(Takashi Ichikawa, *L'Opération fictive et la conception du sujet chez Georges Bataille*, thèse de doctorat, Université Paris 7, 1997.)

ている<sup>14</sup>。

バタイユは、彼にとっては「去勢」である自己毀損の欲望の根底に、様々な文化において「最終段階の理想」とみなされている神と同一化する欲望を読み取ったが、この観点から擬似的な死に他ならない自己喪失に対する欲望を説明すると次のようになる。死を通じて、人は個体の同質性を打ち砕かれる。それは、自分の同質性が破られ、異質性と遭遇するという点では恐怖を引き起こすが、同時に、個体を自分の閉域から解放してくれるという意味では、喜びも引き起こす。そこに死の恐怖と混じり合った魅惑の理由がある。

以上のように、戦前のバタイユは、「供犠」と「去勢」という解釈格子を参照することで、おぞましい死が行使する魅惑の由来を説明しようとしたのだが、この論文を書いてから数年後、バタイユの死の思想に大きな影響を及ぼす重大な思想的な事件が起こった。それはアレクサンドル・コジューヴが1933年から1939年にかけて「高等研究院」で行ったヘーゲルの『精神現象学』に関する講義である。バタイユは、この講義に出席した後は、打ち砕かれ、押し潰され、十度も殺されたような感じだったと書いている。

ジャック・ラカン、レイモン・アロン、エリック・ヴェイユ、ロジェ・カイヨワ、モーリス・メルロ＝ポンティ、アンドレ・ブルトンなどフランス思想界をリードする多くの知識人が出席していたために、伝説的なものなったコジューヴの講義の内容は多岐にわたったものであったが、それを簡単にまとめると次のようになるだろう。その独創性は、30年代には、あまり注目されることのなかったヘーゲルの『精神現象学』をマルクス主義（「主人と奴隷の弁証法」の強調）とハイデガー哲学（「死の哲学」としてのヘーゲル哲学の強調）という一見相容れない解釈格子を用いて読み解いたことにある。その解釈の要点は、死という否定の力を取り込むことで自己意識を持った人間が、その否定の力で自然を改変していくことが人間の歴史であると述べたこと、そして、その否定の力が汲み尽くされたときに「歴史の終わり」だと宣言したことである。

コジューヴ経由のヘーゲルの哲学に触れてから、バタイユは、それまで社会学と精神分析で説明していた自己喪失の体験を、哲学——具体的には、絶対知との関係——によって説明できるようになり、戦中、戦後に見られる思想の飛躍に貢献していると言える。ここでは、バタイユの死の思想との関係

---

<sup>14</sup> Georges Bataille, « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh », *O.C.*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, pp. 262-263.



に限ると、コジェーヴの講義の影響は大きく三つ指摘できるだろう。

一つ目は、死の意識が人間の自己意識の生成の契機となるということである。この考えに対して、バタイユは諸手をあげて賛成している。彼は、何よりもまず死こそが生を規定しているという自分の直観を哲学的に肯定されたと思っただろう。死の意識が自己意識を生み出し、それが動物と人間を分かち決定的な契機となるという考えは、戦後の著作である『宗教の理論』（1948）や『エロティシズム』（1957）などの議論の中核をなしている。

二つ目は、死は「否定的な力」として、人間およびその社会を動かす動因となるという考えである。コジェーヴは、1937年に「社会学研究会」で行った「ヘーゲルの概念」という講演で、この否定的な力がすべて汲み尽くされたときに「歴史の終わり」であり、それはスターリンによって実現されると述べた。バタイユは、この議論の正当性を認めつつも、反発を避けられず、すぐさま「否定性」の中には、有用性に還元されえない「使い途のない否定性」があるのではないかという長い反論の手紙を送っている。しかし、バタイユの感情的な反発は、コジェーヴの議論に実存的な自分を対置するというもので、論理的な反論たり得ていなかった。バタイユの感情的な反発の根底には、盲目で半身不随の父が被る緩慢な肉体の崩壊としての死、アステカの大規模な供犠としての残虐な死、生きながら百刻みの刑に処せられる中国人の死のように、観念に還元し尽くせない死の物質性にバタイユがこだわってきたことがあるだろう。しかし、彼が、コジェーヴ＝ヘーゲルの死に対して供犠を対置することで、ヘーゲルの体系に組み込まれない死の持つ性格、いかなる観念にも還元されない死の性格を論理的に示すことができるようになるのは、1955年に書かれる「ヘーゲル、死と供犠」というテキストを待たなければならない。

三つ目は、「直接的な死」と「媒介された死」の問題、言い換えれば、死の不可能性の問題である。バタイユは、肉体的な死と擬似的な死である自己喪失を混同して考え、さらに死が問題となるとき、それが自分の死であるか、他人の死であるのかも区別しなかった。しかし、「主人と奴隷の弁証法」は、バタイユに死の不可能性の自覚をうながす契機になる。「主人と奴隷の弁証法」を供犠に比較して考えた場合、死を恐れず自己毀損を行う者が主人に対応し、他人の死を見ることによって死の擬似的な経験をする祭司や観客が奴隷に対応する。奴隷が勝利するという弁証法の結論を敷衍すれば、死の真正な経験は、自己毀損ではなく、むしろまやかしに見える供犠こそ唯一可能であることになる。ヘーゲルの死の哲学は、こうして死の不可能性の自覚を

促し、結果として、バタイユの死の思想に大きな変容をもたらす契機となる。実際、「ヘーゲル、死と供犠」では、この死の不可能性に多くの議論が割かれている。

以上、三つの影響について述べたが、戦前のバタイユはコジエーヴ＝ヘーゲルの衝撃を受け止め切れておらず、この圧倒的な影響を十分に咀嚼して自分なりの思想が生まれるには、戦中、戦後を待たなければならない。

バタイユは、1936年に「迷路」という文章を雑誌『哲学研究』に掲載する。このテキストでは、「個」と「全体」の関係が問題になっている。エピグラフにヘーゲルの言葉が引かれ、バタイユなりのコジエーヴ＝ヘーゲル哲学に対する返答の意味もあったのかもしれない。当時の最先端の量子論などの成果を取り入れ、バタイユが、実体的な主体観に異議を唱えた興味深いテキストである。そこでは、一見すると死は問題とされていないように見える。しかし、個と全体の関係には、死が大きな契機となっていることが暗示されている。個は全体性を目指すという欲望をあらかじめセットされた存在であり、それゆえ全体性へと向かうのだが、そのために個はおのれの外に出なければならない。外に出るといふ経験とは、まさしく自己喪失に他ならない。

人間たちは、こうして歴史の中で、全一者とならねばならず、また死につつでなければ全一者となりえない自己（イブセ）の、奇妙な闘いに加わる<sup>15</sup>。

さらに、先に論じたゴッホの論文の論理を参照すれば、個体を超えて全一者に向かうことは、自己毀損という去勢によって、ゴッホにとっては、理想的なもの、つまり、多くの文化圏では神と言われているものに同一化することと同じである。結局、個体は自分自身の閉域に窒息しているので、自己毀損あるいは供犠によって神あるいは全体性とバタイユが表現するものに同一化しようと願っているというのが、死の行使する魅惑の由来であった。

また戦前のバタイユの死の思想は、共同体の問題とも結びついて展開する。生涯を通じて、バタイユが死について最も頻繁に口にするのが、1937年から1939年にかけての秘密結社「アセファル」の時代である。雑誌『アセファル』の復刻版（1995）の序文を書いたミシェル・カミュは、秘密結社「アセファル」の活動を「死の宗教」と名づけている。バタイユ自身は、「当組織の根源となる原則は死を前にした歓喜<sup>16</sup>」であると述べている。マリナ・ガレッツ

<sup>15</sup> Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, O.C., t. V, Paris, Gallimard, 1973, p. 104.

<sup>16</sup> Georges Bataille, *L'Apprenti Sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*, rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti, Paris, Éditions de la Différence, Coll. « Les Essais »,

ティによって収集、編纂された秘密結社「アセファル」に関する資料によれば、そこで行われた様々な宗教的儀礼などを通じて、成員が自己の外に出る、つまり、自己喪失を経験することが問題になっていたように思われる。この時代のバタイユにとって、死は主として「共同体の結節点」と「瞑想」という二つの側面で大きな意味を持っていた。

講演というよりは心情告白のような内容、あるいは神秘主義的な語り口により聴衆を驚かせた「死を前にした歓喜」という「社会学研究会」での講演について、バタイユは、カイヨワに宛てて講演前に次のような手紙を送っている。

私の講演は以下の原則を出発点とします。社会は心情の絆によって形成された核を中心としてめぐっていること。これは私がまさに社会学研究会の活動の原則としているものです。続いて、私個人の名の下に、この核が「死の人間」、つまり、死に意味を与える人間によって形成されることを示そうとするでしょう。死を前にした様々な態度を描写しながら、私は、ただ歓喜だけが冷静な人間のものであることを示すでしょう。最後に、私は蓄積-消尽の複雑で多様な形態と死に対する態度（救済のエコノミーとは蓄積のエコノミーであり、「死を前にした歓喜」は、消尽の意識的な意志に結びついている。その結果、消尽の力と蓄積の力の間の闘争が生じる）との関係づけを試みましょう。全体として、私は死の問題が人間の本質的な問題であることを強調するでしょう<sup>17</sup>。

バタイユは、手紙の中で死の魅惑を中心として共同体が形成されると明言している。ヴァルドベルグの証言<sup>18</sup>によれば、秘密結社「アセファル」において、自分を供犠に処すことで結社の成員を結びつけようとさえ考えていたようだが、それは、アステカの神ナナウアツィンが火に飛び込むことで太陽になったように、死を中心にして強い情動性を帯びた共同体が創設されるという考えに基づいている。

「瞑想」は、結社「アセファル」の活動の中では「死を前にした歓喜の実践」と言われていた。具体的には、反復の多い、呪文のような文章、強い情

---

1999, p. 530.

<sup>17</sup> Georges Bataille, *Lettres à Roger Caillois. 4 août 1935 - 4 février 1959*, présentées et annotées par Jean-Pierre Le Boulter, préface de Francis Marmande, Paris, Folle Avoine, 1987, pp. 107-108.

<sup>18</sup> 「森の中での最後の集会の時、私たちはたった四人だった。そして、バタイユは荘厳な口調で、ほかの三人に向かって、自分を死に処してくれるようにと求めた。それはこの供犠が、神話の基礎となって、共同体の存続を確かなものにするためであった。この好意は謝絶された。」(Georges Bataille, *L'Apprenti Sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*, op. cit., p. 597.)

動性を帯びたイメージにあふれたテキストを書き、あるいは、読むことによって想像の次元で、自分の死を実行し、自己喪失を経験することである。1939年に雑誌『アセファル』の最終号に掲載された「死を前にした歓喜の実践」というテキストは、その教典である。

私は死を前にしての歓喜である。死を前にしての歓喜が私を運び去る。死を前にしての歓喜が私を突き落とす。死を前にしての歓喜が私を消滅させる<sup>19</sup>。

しかし、この「死を前にした歓喜の実践」は、バタイユの死の思想に深刻な問題を提起する。というのも、実はバタイユは、直接的な死と媒介された死である自己喪失を比べて、前者の方がより真正な経験であると考えていたふしがあるからだ。先ほど見たゴッホに関する論文の中で、バタイユは次のように書いている。

「自らを供犠に供する神は、取り返しがつかないやり方で自分を贈与する。なぜなら、今回、どんな媒介も消えてしまっているからだ。同時に供犠を行う者でもある神は、犠牲者と一体をなしており、時には祭司とも一体である。通常の供犠の中に入り込んでいるさまざまな要素のすべてが、ここでは、お互いの中に侵入し合って、混融している。このような混融は、ただ神秘的で、想像上の、そして理想的な存在にとってしか起こり得ない。」ユベールとモースは、ここで、自己毀損から借りることのできたであろう「神の供犠」の例を無視している。そしてただこの例により、供犠はそのまやかしの性格を失う<sup>20</sup>。

バタイユは、ユベールとモースの供犠の分析を引用して、供犠においては祭司と犠牲者とが別人であるために、たとえ祭司が、犠牲者へどれほど真剣に同一化をしていたとしても、結局、彼は死を免れることから、供犠にはまやかしがあると批判している。そのことは、バタイユが、自ら死へと果敢に突き進もうとする自己毀損の方に死の本来的な契機を見ていたと読み取れる。言い換えれば、供犠よりも自己毀損の方が、間接的な媒介された死よりも直接的な肉体的な死の方が、真率な経験であると、バタイユが考えていたということである。その論理を認めるなら、媒介された死である瞑想は、直接的な経験に対するまやかしに過ぎなくなるからだ。1939年に雑誌『アセファル』

---

<sup>19</sup> Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *O.C.*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 555.

<sup>20</sup> Georges Bataille, « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh », *O.C.*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 268.

最終号に掲載された「ニーチェの狂気」の一節は、その点から見て大変興味深い。

しかし、もしかりに人間の総体を——あるいはもっと単純に、彼らの総体としての現存をたった一人の人間が体现するとしたら——言うまでもなく彼は総体と同じように孤独で打ち捨てられているのだが——、この体现者の頭脳は鎮めるすべもない闘争の場と化し、その激しさのために遅かれ早かれ砕け散ってしまうことだろう。なぜならこの体现者の見るものは、知覚しがたい程の暴威と狂奔に達するだろうからだ。彼は神を見るに違いない。だがまさにその瞬間に神を殺害し、そして自分自身が神となることだろう。しかしそれはただ、虚無の中へとすぐさま自らの身を投げるためののだ。そうして彼は、最初にやってきた行きずりの男、それもあらゆる休息の可能性を奪われた行きずりの男と同様、意味を失い尽くした一人の人間と再びなるだろう<sup>21</sup>。

このテキストは、直接的には、ニーチェの狂気について書かれたものである。バタイユによれば、ニーチェの唱えた「神の死」は、ニーチェによる神の殺害の告知であり、さらにその殺害は自分が神になるためになされたものである。したがって、テキストは、権利的に見ると、神との合一を願う自己毀損者の内面を描いたものだとして解釈できる。そして、テキストにおいては、自己毀損者が、神と合一できるかどうかに関しては、きわめて曖昧である。「彼は神を見るに違いない」や「自分自身が神になるだろう」という言葉に注目すれば、ニーチェ＝自己毀損者は、神になれるとバタイユは肯定しているように見える。しかし、それがすぐに虚無へとなだれ込むことを指摘している点に注目すれば、神になれるという問題は否定的にとらえられているようにも思える。いずれにせよ、確かなことは、死——それは荒々しい自己毀損、供犠による直接的なおのれの死、あるいは壮絶な他人の死によって引き起こされる媒介された死＝自己喪失のいずれでもありうる——によって神になる可能性があるがゆえに、死は恐怖と混ざり合った魅惑を行使するということである。そして、この思想は、媒介された死と直接的な死の関係、自己毀損と供犠との関係を再考することで戦中に大きな変容を迎える。

## 2. 戦中の死：死の不可能性の自覚

死の持つおぞましき魅惑とその由来を導きの糸として、バタイユは死を思

---

<sup>21</sup> Georges Bataille, « La folie de Nietzsche », *O.C.*, t. I, Paris, Gallimard, 1973, p. 139.

考してきた。そして、彼は死こそが共同体の結節点であると考え、「死の高みにある」共同体をうちたてようとした。また、共同体の成員には、媒介された死の経験である「死を前にした歓喜」という瞑想が奨励された。直接的な死の経験である供犠による共同体の樹立の挫折と死の媒介的な経験である瞑想の実践がバタイユの死の思想に変容を迫る。

バタイユは1941年頃から書き始められ、1943年に出版された『内的体験』の中で、死の経験の可能性について次のように明言している。

一般的には死は不可避のものと思われているが、深い意味では、死は到達不可能である<sup>22</sup>。

死の経験不可能性というエピクロスの逆説——人は生きている間は死んでおらず、したがって死を知らず、また死んでしまえば、その死を経験する個体はもはや存在しないという逆説——の自覚は、思想的にはおそらく1940年頃に知り合ったブランショとコジューヴ経由のヘーゲル哲学の影響によるものだろうが、バタイユの死の思想に大きな変容をもたらさずにはいられない。バタイユは、恐怖と混じり合った死の魅惑の出自を、同質性に閉じ込められた個体が死を契機に全体性（これはバタイユによってしばしば神と表現された）へと通じようとする欲望に求めていたが、死が経験不可能ならば、その全体性への到達は、論理的に不可能と決定づけられることになるからだ。言い換えれば、死によって全体性あるいは神に同一化することは、論理的に不可能になるのだ。その点では、1936年に雑誌『哲学研究』に掲載され、1943年に『内的体験』の一章を構成する際に書き直された「迷路」というテキストは極めて示唆に富んでいる。

人間はいかなる手段に訴えようとも、不充足から逃げることもできないし、野望を放棄することもできない。[...] いかなる和解も存在しない。そして、人間は不可避的に全一者であろうと望まねばならず、自己のままであらねばならない<sup>23</sup>。

この一節は1936年の初稿では見られなかったものである。引用では、人間が全一者になろうとする欲望から逃れられないことと、その不可能性がはっきりと言及されている。この不可能性の指摘は、死の不可能性の自覚と呼応

---

<sup>22</sup> Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, O.C., t. V, Paris, Gallimard, 1973, p. 86.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.108.

することは言うまでもない。実際に人身供犠を行うという「アセファル」の計画も、死の共同体を形成する核である死にゆく者が、自分の死を死ぬことができないとするならば、死の高みにある共同体——それは自己喪失を交流することによって成立する——という考え自体が危ういものになる。

結局、バタイユは、この死の不可能性の自覚を契機に自分の死の思想に大きな修正を加える。人が自分の死を死ぬことができないならば、もはや実際に死ぬことは大事ではない。生きながら死にできるだけ近づくことが大事になる。戦争の勃発と共に書き始められた日記をもとにした『有罪者』の中で、バタイユは次のようにはっきりと述べている。

部分的な喪失は、存在にとって生きながら死ぬための方法である。喪失の恐怖を避けるようとするのは愚かである。欲望は、耐え難さの極みで、恐怖を呼び起こすかもしれない。人は耐えられる限り死に近づくことが問題なのだ。失墜することなしに。必要ならば失墜の中に。…そして、必要ならば、死にながらでも<sup>24</sup>。

そして、生きながら死に近づく唯一の方法は、媒介されたもの、供犠を通じたもの、すなわち、他人の死の表象＝上演から想像した自分の死である以外にないということになる。神秘家たちの霊操——イエス・キリストの磔刑を自分の身に起こったこととして自分の死を想像することで神秘体験に到達する魂の修業——を自分なりに咀嚼して、バタイユは、『内的体験』の中で、生きながら「百刻みの刑」に受ける中国人の凄惨な写真を見ることで、自らも自己喪失の体験をすることを次のように述べている。

私たちは演劇化しないかぎり点には到達しない。演劇化とは、聖イグナティウス・デ・ロヨラの『霊操』を奉ずる敬神家たちが行っていることである（彼だけではないが）。キリストが導かれたあの刑苦の場所と登場人物と劇それ自身を心に描いてみて欲しい。聖イグナティウスの弟子は自分に向けて劇の上演を行う。彼は静隠な部屋にいるが、ゴルゴダの丘にいるときのような感情を持つように求められる。[…] いずれにしても私たちは劇によってしか、点＝対象を投影することができない。私は心を顛倒させるようないくつかの画像に助力を求めた。特に私は、私の出生以後に処刑されたらしいある中国人の写真——あるいは時にはその記憶——を凝視した。この刑苦については、私はかつて一連の写真を手に入れていた。最後にはその犠牲者は胸をえぐりとられて身をよじり、手足は肘と膝の所で切断されていた。髪の毛は逆立ち、見るもあさ

---

<sup>24</sup> Georges Bataille, *Le coupable*, O.C., t. V, Paris, Gallimard, 1973, pp. 337-338.

ましい凄惨な姿は血で縞模様をなし、一匹の雀蜂のように美しかった<sup>25</sup>。

こうして、バタイユは、自分の肉体の死ではなく、自分の想像上の死、すなわち、媒介された死である自己喪失へと思想の対象を変えてゆく。戦中のバタイユが探求した「内的体験」とは、まさにこの自己喪失の体験である。

ところで、このバタイユの体験は、他人の苦痛を自分の快樂へ利用する自己中心的なものではないかという批判がありうる。それに答えない限りは、バタイユの死の思想の議論は、説得力をもたないままだろう。実は、死から逃れようとする常識と真っ向から反対して、死を執拗に希求するバタイユの態度は、このおぞましい写真に由来していると言える。バタイユは、この写真を、まだ本格的にものを書き始める前、1925年に友人の医師アドリアン・ボレルに貰っている。そのおぞましい写真を凝視したバタイユは、生きながら体を切断されている中国人の表情に、恍惚の表情を読み取った。そこから、バタイユは、死とは、常識で言われているように苦痛ではなく、むしろその強度ゆえに苦痛と快樂の彼岸にある恍惚なのではないかと考えた。したがって、バタイユが生きながら切り刻まれる中国人を見るときには、そこにはサディズムもマゾヒズムもなく、死につつあるものの恍惚とその恍惚によって惹起されたもう一つの恍惚が通い合う。

肉体の死、比喩的な死、他者の死、おのれの死など様々な死を含み込んだ死に対する抗しがたい魅惑は、自己喪失への魅惑として翻訳される。そして、おぞましい魅惑をたたえた死こそが生を規定しているという直観は、自己喪失を交流することこそが人間関係の原型であるという考えに到達する。また自己喪失を引き起こすための書くという行為は、実際の肉体の死よりも重視されるようになる。自己喪失の描写であると同時に、自己喪失を引き起こす契機でもあり、また、それを読む者にも自己喪失を引き起こすこと、それを可能にするテキストを書くことがバタイユの真摯な願いとなる<sup>26</sup>。

### 3. 戦後の死：死の不可能性の帰結としての非知の哲学

戦中に大きな変容を遂げたバタイユの死の思想は、その本質的な部分を変

---

<sup>25</sup> Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., pp. 138-139.

<sup>26</sup> バタイユの供犠が、主に戦中に、実際に存在した習俗からむしろ自己喪失を引き起こすエクリチュールという形でとらえられるようになったことを詳細に論じたものとして福島勲の論文がある。(福島勲『供犠と文学——ジュールジュ・バタイユにおける供犠の概念とその実践——』東京大学博士論文、2006年)



えることなく、戦後は体系化の道を歩むように思われる。その体系化は、二つの方向で進められている。第一は、死の概念化不可能性に見合う形で想定される「非知の哲学」であり、第二は、自己喪失よりももっと抽象的な概念となった「否定性」の観点から綴られる「死の歴史」である。

第一の動きは、バタイユの思想が成熟を迎えた 1952 年に、友人のジャン・ヴァールの主宰する「哲学学院」で行なわれ、「死の教え」と逆説的に名づけられた講演に典型的に表れている。死の経験不可能性と死の魅惑について語った後で、バタイユは自身の独特な死への接近法について次のように述べる。

いずれにせよ、肉体の死ができないことを思考の死は行います。思考の死が十分に死んだ思考となり、もはや絶望でも苦悩でもなくなるところまで行けば、思考の死と恍惚はもはや区別できなくなるでしょう。[...] しかし、一つの事実、経験の事実があるのです。恍惚はほとんど思考の死と区別できなくなるのです。したがって、思考の死から出発して、知へと開かれる新しい領域があるのです。非知から出発して、可能になる新しい知があるのです<sup>27</sup>。

バタイユは、概念化不可能な死の周りに結晶する思考の布置を明らかにするために、また、「新しい領域」を探求するために、「思考の死<sup>28</sup>」の考察に取り組もうとする。これこそバタイユが、死の考察の際に取った戦略の要諦である。死という概念化不可能なものを前にして、積極的な不可知論の立場を取りながらも、バタイユは、「肉体の死」という経験不可能なものに代替するもの、つまり自己喪失という体験に考察の中心を差し向けようとする。こうして、この観点がバタイユが興味を持ち続けた「エロティックな体験」、「神秘体験」、「笑い」、「涙」、「ボエジー」といった問題系を結びつけ、統一的に考察することを可能にする。死は、こうして実存的、情動的な内面のドラマである以上に、擬似的な死である自己喪失として非知の哲学の大系を支える源あるいは動因となる。

死とその変容の大きな要因としては、コジューヴの講義を通じて理解した死の哲学としてのヘーゲル哲学との格闘があげられるだろう。講義を受けた

---

<sup>27</sup> Georges Bataille, « L'enseignement de la mort », O.C., t. VIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 205.

<sup>28</sup> ここで注意しておきたいのは、「思考の死」とは、実体的な精神が死を迎えるということの意味しているのではないことだ。唯物論者として、バタイユはデカルト的な心身二元論には与しない。むしろ、「思考の死」と言うことで、ここでは「肉体の死」に対する「擬似的な死」ということが問題になっている。

直後の衝撃、そして、戦中に書かれた『有用性の限界』や『内的体験』の草稿に見られるヘーゲル哲学との格闘が、ようやく戦後になって、バタイユ自身の非知の哲学の体系の構築の試みとその原理的に運命づけられた挫折という形で表れている。

ヘーゲル＝コジューヴの死の哲学では、死は体系を支える動力として有用性に一義的に寄与するものであるのに対して、バタイユの死は、ヘーゲル＝コジューヴと同じように体系を支え、それを動かす動力であると同時に、体系を瓦解させる戯れの契機にもなる。バタイユの非知においては、死を可能性としてのみとらえ、その不可能性を隠蔽する詐術が笑われ、その笑いと共に体系は瓦解する。バタイユは、この観点からヘーゲル哲学の批判を様々なテキストで繰り返すが、以下の草稿の文章は、それらの中で自らの立場を最も図式的に記したものである。

テーゼ 1－循環的な思考だけが唯一納得できるものである。時間とともに存在するとはただ単に操り人形であるに過ぎない。2－しかし循環的思考は命題の措定から出発するものではなく、措定に先立つ無知から出発するべきであり、またこの思考は非知に到り着く。3－神秘的な立場はどれもみなはしょった円環であり、したがって非知の瞬間は知的には乏しい。4－わたしの立場は2としてヘーゲル＝コジューヴに対立し、ヘーゲルとして3に対立するものである。5－神、聖なるもの、エロティックなもの、笑いを惹き起こすもの、詩的なもの、等々を未知ものと同一視することが、いっさいの哲学的な困難を解く鍵である<sup>29</sup>。

バタイユは、自らの哲学的な立場を「ヘーゲル」と「神秘家」と比べることによって明確にしようと試みている。神秘家に対しては、彼らが厳密な思考に欠けているために非知へと十分な跳躍がなされないことを、またヘーゲル哲学に対しては、体系化から逃れられるものの重要性を見落としていることを批判している。

ヘーゲルに対するこの批判は、1955年に書かれた「ヘーゲル、死と供犠」というテキストにも受け継がれている。このテキストは、バタイユのヘーゲル哲学に対する総決算の意味を持っている。そこで、彼はまずヘーゲル哲学が死をその動因として胚胎しており、死を契機として自己意識が生成する様子を説明した後に、その構図が期せずして供犠と同じであることを述べる。次に、ヘーゲル哲学と供犠を比較する。死の経験不可能性のために、死を表

---

<sup>29</sup> Georges Bataille, *O.C.*, t. VIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 574.

象するには死のミメシスに訴えるしかなく、供犠あるいは死の表象が必要になること、そこからヘーゲルは意識による体系の構築に向かうがために、意識の力によって、供犠の祭司より死の経験を深く味わうが、逆に体系の構築に不要なもの（陽気さ、笑い）が、完全に抜け落ちてしまうという欠点を指摘する。

第二の、「死の歴史」に向けての動きについて、シュリアは次のように述べている。

ジョルジュ・バタイユの生が、完全なものとなるには、長い間、そして、絶えず温めてきた企てである、あの「世界史」がどのようなものであったのかを問う必要があるだろう<sup>30</sup>。

「世界史」を書こうという企ては、バタイユの他の企てと同じように未完に終わったが、見方を変えれば、部分的には実現されたとも言える。というのも、戦後に書かれた著作（そのほとんどは生前には出版されなかった）である『有用性の限界』、『宗教の理論』、『呪われた部分』、『エロティシズムの歴史』、『エロティシズム』、『至高性』は、ある視点から見た一種の疑似歴史になっているからだ。『有用性の限界』や『呪われた部分』の場合には、過剰なエネルギーの消費の方法、『宗教の理論』では「聖なるもの」、『エロティシズムの歴史』や『エロティシズム』においては、「エロティシズム」、『至高性』の場合には、「至高性」という観点から見た世界史とみなせるからだ。そして、講演「死の教え」で明言されているように、バタイユの死が「思考の死」、すなわち、一種の自己喪失であるならば、これらの著作の導きの糸であるそれぞれの概念を包括するものとして、「死」を考えることができるのではないか。実際に、これらの著作の始まりに、自己意識を生み出す契機となる死が語られ、死の否定的な力が、歴史あるいはシステムの運動の動因であることが示されている。そうであるならば、バタイユの夢見た「世界史」は、ちょうど、「否定性」としての死が『精神現象学』の動因であるのと同じような意味で、また、バタイユの伝記作家がその著作の題名を「生き続ける死」としたのと同じような意味で「死の歴史」と呼べるのではないだろうか。

---

<sup>30</sup> Michel Surya, *op. cit.*, p. 562.

#### 4. 結論

以上、バタイユの死の思想の変遷をたどっていったが、その考察には、どのような意義があっただろうか。検証してみよう。

バタイユの死は、テキストへ頻繁に現れるためにあらゆる論者にその重要性を指摘され、また意味が多様であるために、論者たちの問題意識に適ったところだけが断片的に強調されてきた。本稿は、このバタイユの死を、他者の死、あるいは自分の死によって引き起こされる自己喪失であるとみなして、包括的かつ通時的に提示して見せたという意義を持つ。

ではその死の思想にはどのような特徴があったか。プラトンの『パイドン』以来、死とは何かという概念規定や、死を前にしてのあるべき態度の追求といった西洋形而上学の伝統的な問題意識とは違い、バタイユの死の思想は、死の概念化不可能な性質に鑑みて、死がもたらすもの、あるいは、死の機能へとその関心の中心を据えている。そして、三つの際立った特徴を持っている。一つ目は、バタイユは、死の持つ様々な属性のうちで一般的には無視されている恐怖と混じり合った抗しがたい魅惑をその理由と共に語り続けたことである。二つ目は、自己喪失を引き起こす様々な体験を比喩的に死とみなすことで、死の経験不可能性へと逆説的に肉薄できると考えただけでなく、死の情動的な性格を利用して、読者に比喩的な死である自己喪失を引き起こさせようとしたことである。三つ目は、二つ目に関連してくるが、バタイユの死は、必ず死にゆく者、死を処する者、観客という三項からなる演劇的な布置のもとで考察され、そこでの三項の通い合いが、人と人とのつながりの原型として見なされているということである。言い換えれば、人が書く意味、思考する意味として、バタイユがしばしば挙げている「交流」は、死をめぐる演劇的空間にその原型があるのだ。そこでは、実体的な情報としてのメッセージが自己同一性を保った個体間で伝達されるのではない。死という暴力的な力によって自己の閉域から外に出た個体が、そこで情動的な「体験ならざる体験」をするのである。この意味で、バタイユにとって、死は、書くことと思考することの本質的な意味での基盤になっている。そう考えれば、バタイユ思想の持つ一見したところの多様性を通底する根源的なこだわりとは、まさに死であると言えるのではないか。

このバタイユの死の思想の変遷に関するささやかな考察が、「倒錯的、変態的」な個人的嗜好、固着から出発して、その出自を徹底的に思考することで、ある種の「普遍性」にまで到達しようとしたある思想家の真摯な思考の軌跡を示すことができたとすれば、論者としては幸甚の至りである。