

# 「無目的＝非-意味」化の意味

## バタイユの思想的特徴とその射程をめぐる一考察

福島 勲

« Bataille dit : il faut le système et il faut l'excès. C'est le point qui reste incompréhensible. »

Philippe SOLLERS<sup>1</sup>

### 序

ジョルジュ・バタイユ (1897-1963) の活動は、三つの意味において「横断的」なものであったと言える。一つには、詩や小説といった創作活動から文芸批評といった理論的活動までを手がけたという点において「文学」の内部における「横断性」を指摘できるのであり、二つには、「文学」という領域のみならず、芸術、批評、哲学、社会学、人類学 (民俗学)、精神分析、政治、経済、歴史、宗教など、思想＝理論的領域を手がけたという点において「文学」の外部へと向かう「横断性」を指摘できるのであり、さらには、思想＝理論的領域では多種多様な分野をその思索テーマに据えたという点において「思想＝理論」の内部におけるテーマ選択の「横断性」を指摘することができるのである。

ただし、この「横断性」にあまり拘泥してはならないだろう。「横断性」とはその実、事後的に捏造されたものに過ぎないとも言えるのである。つまり、「横断」とはそもそも横断される境界線があつて初めて成立する行為であるが、創作/批評、文学/思想といった境界線が、バタイユにとって「便宜的」であること以上の意味を持つものであったかは疑問なのである。とりわけ、バタイユが『内的体験』などのテキストにおいて分類の困難なエクリチュールを実践した作家であることを考えてみれば、その活動を考察するにあたって敢えて創作、批評、思想的著作といった前提から始めることにさほどの意味を期待することはできないだろう。むしろ、照準を定めるべきは、「横断性」

---

<sup>1</sup> Philippe Sollers, « Intervention par Philippe Sollers » in *Bataille*, 10/18, Union Générale d'Édition, 1973, p. 10.

という外見の下にある共通性（類同性）の方であり、表現形式の全幅を利用してバタイユが描き出そうとしたものは何であったかということを確認することこそが、ことバタイユに関しては、その文学、思想、そして人間文化に対して行った問題提起の意味を明らかにする上で重要と思われるのである。

ところで、このことは、三番目にあげた「思想テーマ」の横断性にも当てはまることである。というのは、たしかに、芸術、批評、哲学、社会学、人類学（民俗学）、精神分析、政治、経済、歴史、宗教など、種々様々な思想=理論的コンテクストの中でバタイユは思索を行っているのだが、しかしながら、そこで行われる思索の間には奇妙な共通性（類同性）を指摘することができるのである。つまり、そこには思想内容の差異を貫いて一つの運動が反復されているのであり、しかも、執拗な形で反復されるこの運動こそが、バタイユにとって、それぞれの分野を分かち格子以上に重要な、本質的要件であったように思われるのである。

本論が主題とするのは、思想テーマの多様性を貫いて現れるこの共通性、つまりは、バタイユの思索の中で反復されていた「運動」である。この運動を浮かび上がらせることでバタイユ思想が持っていた基本的方向性を見定めるとともに、この執拗な反復の先にあったものは何であったかを考察していきたいと思う。

## 1. 無目的化=非意味化される概念

### 1. 思想の特徴

『文学と悪』、『ニーチェについて』、『宗教の理論』、『呪われた部分、一般経済学の試み』、『エロチシズム』、『ラスコーの壁画、芸術の誕生』といったテキストに見られる多様なテーマの試みには、バタイユが人間の生み出した文化全般を思索対象に据えていたことを見て取ることができる。

ところで、このテーマの多彩さは、バタイユ思想の中における鍵概念の多様性によっても表現される。例えば、文学、芸術という領域においては「ポエジー」、哲学的、倫理的次元であれば「至高性」、人類学という次元に移れば「供犠」、さらに生物学的次元では「エロチシズム」、政治や経済の局面で言えば「消尽」など、それぞれの分野の内容に従って、そこで提示される概念も多彩な顔ぶれを見せている。

だが、バタイユが提示するこれらの諸概念は奇妙な共通性によって結ばれるように思われるのである。すなわち、異質な領域に属する事柄を主題とし

つつも、そこで展開されるバタイユの思索には常にある一つの形式の反復を見ることができるのである。もちろん、コンテキストが違う以上、問題にされる概念や現象がその都度同じであるはずはない。しかし、異なる舞台上に立ちながらも、あたかも同じ一つの結末に辿り着くことだけが問題であるかのようにして、バタイユの思索は同じ一つの運動を反復している。そして、この運動の反復こそは、テキストに記された作家の名前以上に、バタイユの思索に特徴的な力線を刻印するものであると思われるのである。

果たして、バタイユの思索の中で反復される運動とは何か。それは、一言で言えば、所与の概念の「無目的=非-意味」化という運動である。より詳しく言えば、目的論的なシステムの内部で合目的性に従って機能している概念の「無目的=非-意味」化である。それは、バタイユが自己の思想を立ち上げる際に所与の概念（「オリジナル<sup>2</sup>」）に与える偏差のことであり、例えば、「供養」、「ポエジー」、「消尽（消費）」、「否定性」、「脱自」などの概念が、通常、それらが流通しているところの場所からバタイユの思想圏に移動=固有化される過程において、反復的に被る独特の偏差のことであると言ってもよい。

だが、ここで「目的論的なシステム」と名指されているものとは一体どのようなものだろうか。しかも、その中にある「合目的」的な概念を「無目的=非-意味」化するとはどのような事態を指しているのだろうか。これら前提事項の輪郭を鮮明にするために、「合目的=目的論」的なシステムの特徴的な一例として、経済活動が取り得る一つの形態をモデルに取ってみたいと思う。それは、マックス・ウェーバーがベンジャミン・フランクリンの言葉にその精神の典型的な現れを見た「近代資本主義」という経済システムである。

## 2. 経済という比喻

例えば、マックス・ヴェーバーは「伝統的資本主義」と対照させることで「近代資本主義」を定義しているが、この後者の特徴は次のようにまとめられる。つまり、「近代資本主義」とは、富の増大という「目的」を持つ有目的な体系（システム）であるだけでなく、さらにその全体が目的への「合目的性」によって貫徹されているシステムである。なるほど、確かに「伝統的資

---

<sup>2</sup>ここで「オリジナル」という語を使用することで、様々な誤解を惹起することになるのは確かである。つまり「オリジナル」と言うことで、起源であれ、始源であれ、先行するものを持たない始まりに位置するものを指し示してしまうことになるからである。しかし、ここでは「ズレ」という「関係」を強調するために、「合目的=目的論」的なシステムに属していて、通常、所与のものとして流通している概念を、差し当たり「オリジナル」という呼称で位置づけることにしたい。

本主義」にも利潤への配慮があり、資本の運用という構造が見られるのであるが、しかし、そこには「合目的性」の自己目的的な追求、禁欲的なまでの無駄の除去が行われている訳ではなく、「近代資本主義」に比べた場合、そのシステムとしての完成度は極めて緩いものであった<sup>3</sup>。すなわち、「近代資本主義」とは、「富の増大（営利の追求）」を自己目的として持ち、しかも、そのシステムの中において、この「目的」に対して「意味」を持たない行動は徹底的に排除されていく構造を持つ完成度の高いシステム、つまりは、「合目的＝目的論的なシステム」なのである。

ところで、この「近代資本主義」という「合目的＝目的論的なシステム」の内部において、とりわけ、愁眉の種となるのが「消費（もしくは出費）」である。何故なら、その対極にある「生産」の方は、富の増大という「目的」に直接的に連結し、乱暴な言い方をすれば、生産＝富の増大という等式のもとに考察することが可能なきわめて「合目的」な運動であるのに対し、「消費」の方は「富の増大」という「目的」とは反対の、一見、「非合目的」な運動でしかないように見えるからである。

しかしながら、この「消費（出費）」もまた、「生産」と同じく、「目的」に合致した運動なのである。たしかに「消費（出費）」は「生産」とは逆のベクトルを持ち（「生産」の否定であり）、直接的に「目的」に結びついてはいない。だが、「消費」は迂回路を経ることで「目的」へと連絡しているのである。例えば、ここに「近代資本主義」というシステムに従う一つの経済主体（個人であれ、企業家であれ、共同体であれ、国家であれ）が存在するとした時、まず、「生産」は合目的な運動として規定されることに異論はない。では、「消費（出費）」はどうかと言えば、やはり、これも「合目的」的な行動として規定され得るのである。すなわち、「消費（出費）」はたしかに既存の富を消失させるのだが、しかしながら、それは、その消費活動によって、次のよ

---

<sup>3</sup> マックス・ヴェーバー、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、大塚久雄訳、岩波文庫、1989年、p. 74-76。『宗教の理論』の参考文献にも挙げられているこの著作は、バタイユの思索の行方を見定める上で極めて示唆深いテーマを扱っている。キリスト教神学に内包されていた「合目的＝目的論」的な構造が、ルターの「天職」という概念を蝶番として「近代資本主義」の「合目的＝目的論」的なエートスへと転置されていくとするヴェーバーの視点は、バタイユが「合目的性」の貫徹された経済体系だけでなく、キリスト教神学の「体系」にまで批判を加えていることの意味を鮮明にするものである。また、プロテスタンティズムと「近代資本主義」とが結びれることになった理由の一つとして、前者がカトリックと袂を分かたず際、「呪術」を排したことを指摘しているのも興味深い（同書、p. 157）。

り大きな「生産」を促し（例えば、明日の労働のための活力としての適度なアルコールであれ、生産手段への設備投資であれ、また国民の「消費」の拡大による「生産」計画の拡大という形であれ）、さらなる富の増大に向けて経済活動全体を活性化させるという機能を果たしているのである。つまり、この意味において「消費（出費）」もまた「合目的」的な運動なのであり、言ってしまうと、消費という皮を被った「生産」でしかないのである。

なるほど、以上に見たように、「近代資本主義」という経済の一つのシステムとは「富の増大」を目的とする「合目的＝目的論」的なシステム（「営利機械<sup>4)</sup>」）であり、この「目的」を実現するためにシステム全体は機能的に、つまりは「合目的」的に構造化されている。従って、「生産」も「消費」も、それぞれ逆向きのベクトルを持つものでありながら、最終的にはともに富の増大という「目的」に向けられた運動であり、両者はいずれも「目的」との関係で定義される「意味」を、「合目的性」を持つ運動なのである。すなわち、逆に言えば、「合目的＝目的論」的なシステムとは、富の増大といった「目的」を最終的な参照対象として持ち、生産や消費といった「部分」がそれとの「合目的性」において齟齬なく調整されている構造の全体であると言える。そして、この「合目的＝目的論」的なシステムは、それぞれの部分が「目的」という究極的な審級との関係において「合目的」的に機能している限り、破綻なくその「目的」を実現していくことが可能となるのである<sup>5)</sup>。

### 3. システムの無目的化＝非-意味化

ところが、バタイユ思想の特徴とは、この機能的に構造化された「合目的なシステム」を「無目的＝非-意味」化することにあるのである。つまり、バタイユは、システムの中にあつて「合目的性」のもとに機能していた概念をその「目的」から切断するのである。例えば、「近代資本主義」という先の

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>5</sup> 但し、このような形で「近代資本主義」というシステムの目的を「富の増殖」と定義することが可能であるとしても、さらに問いを進めることも出来る。すなわち、その「富の増殖」の目的とは何か、と。起点においては「天職」という形で神との関係があり、その「目的」を「救済」に求めることができたにしても、もはや「天職」という観点とは無関係に運動している現在の「近代資本主義」において、もちろんその目的は「救済」ではない。では、個人であれ、企業体であれ、国家であれ、その無制限な「富の増殖」の目的とは何か。日本語で言うところの「株式会社」がフランス語で「匿名会社」となるのが象徴的であるように、もはやその経済主体とは人ではなく「資本」それ自体であり、この意味において、資本の自己増殖もまた「無目的」なものである。

モデルに即せば、「消費」という概念は、富の増大という「目的」から切断されてしまうのである。

果たして、この「合目的性」というリミッターを外された「消費」はどのようなのか。それは、さらなる生産のための消費という「合目的性」から開放され、システムの意向を無視して無目的な「消費 *consummation*」を始めるのである。つまり、それは、「消尽 *consumation*」と呼ばれるべきものに変容するのである。

この「消尽」は、システムに対して合目的的に機能する「消費」とは全く別の論理に属している。例えば、システムにおいて合目的性を有する概念は、目的との関係において定義される「意味＝方向 *sens*」を有する概念である。つまり、「消費」は、「目的」＝富の増大との関係において「さらなる生産を促す」という「意味」を有する概念なのである。しかし、この「消尽」には「意味」がない。何故なら、「消尽」には、その「意味」を定義してくれる最終的な参照項の「目的」が存在しないのである。「消尽」にはいかなる意味付けも不可能である。「消費」が「意味」の次元にあったとすれば、「消尽」は「非-意味<sup>6</sup>」とも呼ばれるべき次元にあるのである。

一般的に言って、目的論的な体系（システム）内に組み込まれている概念は、当然のことながら、その体系の存在を前提とするものであり、いかに強力な運動力を与えられている場合であっても、その体系の存立そのものに関わる存在論的な次元にまでその力を及ぼすことはない。しかし、この「消尽」というバタイユの概念は、その「無目的性」＝「非-意味」により、合目的性という前提もろともシステムそのものの破壊を引き起こすことになる。「消費」がさらなる富の増大（拡大再生産）を目指す合目的的な運動として機能していたのに対し、「消尽」は「消費のための消費」、つまりは、富を無に帰すことだけに向けられているのである。もはや合目的性というブレーキを持たない「消尽」は、生産-消費が作り上げていた機能的な拡大再生産的システムを不可能にする。すなわち、富の増大という目的に捧げられていたはずのシステムは、「消尽」という無際限で非生産的な消費を意味する「非-合目的」＝「非-意味」的な概念の出現によって、噛み合っていたはずの歯車や間接部

---

<sup>6</sup>ただし、「無目的な消費（消尽）」において注意すべきは、それがシステムの内部にあって無視しても差し支えない「無意味」なものではないという点である。それは、先に述べたように、システム全体を危殆に瀕させる（存在論的に問題にする）性質のものであり、従って、「無意味」とは分析上、区別される必要がある。そのためバタイユは「非-意味」という概念を提案するのである。

分を脱臼させられ、言わば内側から破壊されてしまうことになるのである。

#### 4. 反復

「消費」-「合目的性（意味）」=「消尽」。すなわち、「合目的=目的論」的なシステムの中に位置づけられていた「消費」という概念は、その「合目的性」=「意味」を剥奪されることにより、それが属していたシステム自体を破壊する暴力的な「消尽」という概念に変容させられるのである。

ところで、様々な分野を舞台に展開された諸々のバタイユの思索の特徴線として認められるのは、つまるところ、この「無目的化」という操作の反復、つまりは、所与の概念を「目的-意味」という座標軸から「無目的-非-意味」という座標軸へと移行させる運動の反復であるとは言えるのではないだろうか。そして、その無目的=非-意味化された概念により、所与の概念の属していたシステムを転覆、篡奪することこそが、バタイユ思想に反復されている運動であると言えるのではないだろうか。

実際のところ、体系内における概念の無目的化、つまりは、「非-意味」化こそが、バタイユの概念創出のレシピであり、その特徴をなしていると思われるのである。例えば、「ポエジー」、「至高性」、「供犠」、「エロチシズム」、「消尽」、「内的体験」といったバタイユ思想の鍵となる概念にしても、それぞれ目的を持った体系の中では「意味」を担う運動であったものを無目的化する（「無」へと開く）ことで得られたと考えられるのである。試みに「目的論的」→「無目的的」（つまりは「意味」→「非-意味」）で指示される組み合わせとして、次のような関係をバタイユ思想の鍵概念とその「オリジナル」に対して示すことができる。

「消費」→「消尽」

「否定性」→「用途なき否定性」

「自由」→「至高性」

「神（々）への供犠」→無への（送付先なき）「供犠」

「性活動（生殖活動）」→「エロチシズム（快のための快）」

「神秘体験（否定神学）」→「内的体験（無神学）」

神を前にしての「脱自」→無を前にしての「脱自」

「詩的イマージュ（ポエジー）」→「ポエジー」

左側の列に位置する概念は、いずれも何らかの「目的」を有する体系に属し、当然、目的との関係において発生する「意味」を有する概念であるが、右側に位置するバタイユの概念は、まさしく前者において「目的」の位置を

占めていたものを空白にすることで得られたものに他ならない。それらは、いずれも「目的」を持たない「非-意味」な概念へと変容させられているのである。例えば、「消費-消尽」の関係は先に詳述したとして、「否定性」は「精神」の自己実現というヘーゲル体系の「目的」から開放されて「用途なき否定性」へと変容させられているし、また、個人（人間）の自立性の表現としての「自由」はその生存という存在論的な前提までも突き抜ける「至高性」という過激な形へと変容させられているし、神学体系において意味を持つ「神秘体験」は神と言う対象＝最終目的を外され、「無」を対象とする「非-意味」な（非-知の）体験へと変容させられているのである。また、作品を作るための既知から未知を導く「詩的イマージュ（ポエジー）」が永遠に未知を目指す「ポエジー」という概念に置き換えられているのも同様である。

いずれの場合においても、特徴的だと思われるのは、何らかの「目的」に従属している「概念」を「無」に対して開くこと（無目的化すること）であり、その結果、その概念に担わされていた運動は無限に展開し、それぞれがもともと属していた体系自体を覆す「非-意味」な破壊力を持ったものへと変容させられている点である。

## II. シミュラークルによる無神学の試み

### 1. 概念をめぐる齟齬

おそらく、ここに素描したオリジナルの概念の無目的化＝非-意味化という特徴は、P. クロソウスキーがバタイユにおいて指摘した「シミュラークル simulacre」という思想の在り方と無関係ではない。例えば、クロソウスキーは、「罪に関する討論」において見られたバタイユの次のような態度に着目している。

概念自体に対するバタイユの軽視は、「罪に関する討論」の中で、とくにサルトルやイポリットとの対決において明らかになった。そこでは、周りの者たちが「概念」によってバタイユを取り囲もうとするのに対し、自らの矛盾を示すままにその瞬間、バタイユが回答を拒否するといった状況が見られるのである。つまり、バタイユは概念のシミュラークルによって話し、自分の考えを説明しているのだ。ただし、それはいつも〔概念のシミュラークルによって〕表明さ

れた考えに対して、対話者の理解を期待できる限りにおいてのことである<sup>7</sup>。

ここで報告されているのは、バタイユが何らかの思考体系に属する「概念 notion」を用いて自分の思索の説明を始め、あたかもその体系内の「概念」に基づいて語っているかのように見えながらも、結局のところ、その概念が属している「オリジナル」の体系が命じる要請と矛盾が生じる地点に到達するや、その概念から遠く離れていくという状況である。例えば、バタイユは、論題である「罪 péché」という概念から出発して語り始めるのだが、結局のところ、その概念が属するキリスト教神学体系との矛盾を指摘されるや、自分が「罪 péché」という言葉で指し示している指向対象とキリスト教神学体系とは無関係であると結論するにいたるのである。

バタイユ：私は罪そのものについて語ったつもりはないし、カトリック教会が極めて明確かつ概括的な意味で規定している罪について語ったつもりもない。私はもっと複雑な概念、しかも、犯罪と官能性とを結びつけてくれる一つの概念から出発しようと思ったのである。

ガンディヤック：実際、罪という言葉はキリスト教と密接な関わりを持っている語であるから、最初にそれを定義することなしに、キリスト教と別の意味で用いるのは難しいのではないかと思われる<sup>8</sup>。

このような齟齬が生じる原因は何か。それはやはり、同じ一つの「罪」という概念に関して、「オリジナル」の概念とバタイユの概念との間にズレが生じているからである。例えば、前者はキリスト教の神学体系に根拠をおき、神への反逆、神の拒絶、神への不服従といった神との関係性によって規定される概念、しかも、逆説的なかたちで「救済」へと繋がれていく概念であるのに対し、後者はその規定のために神を必要としていないし、また、いかなる形であれどこかに帰着することが望まれている訳でもない。つまり、前者のキリスト教の「罪」が、「神」や「救済」との関係で規定される「意味」や「合目的性」を持っているのに対し、後者のバタイユの「罪」は無方向で、無目的なのである。従って、サルトルが「あなた [バタイユ] が罪という時、あなたは全く同じ言葉のもとに、まったく違ったことを言っているように思わ

---

<sup>7</sup> Pierre Klossowski, « A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », in *Critique*, 1963, p. 742.

<sup>8</sup> « Discussion sur le péché », *O.C.*, VI, p. 341-342.

れる<sup>9</sup>」と評することになるのも、この意味で当然のことである。

## 2. 概念の二重化

なるほど、サルトル、イポリットらの哲学者やキリスト者を聴取者とするこの討論において、対話者が「オリジナル」の概念を体現する者たちであるがゆえ、バタイユの「ズレ」はより鮮明なかたちで現れると言える。哲学にせよ神学にせよ、理論が完全であろうとするならば、それは体系的＝目的論的に構築されることが必要だからである。議論の流れが、バタイユの主張する倫理的態度の是非であるよりは、むしろ、バタイユの「概念」の使用方法を問題にする方向へと向かう傾向を見せるのもこのゆえである。果たして、この両者の間に対話は成立するのだろうか。というよりも、そもそもバタイユの「罪」の概念とは可能なものだろうか。つまり、神や救済といった神学体系の前提を認めないとしたら、「罪」について語ることもそもそも不可能(背理) ならずである<sup>10</sup>。

サルトル：「[バタイユに] この瞬間、議論が不可能であるはずなのに、それを[無理に] 可能にしているとは思わないか？」<sup>11</sup>

だが、この不可能性にこそバタイユの賭金があるとしたらどうだろう。言ってみれば、この不可能性は望まれた不可能性であり、この不可能性をこじ開けること、これこそがバタイユの意図だとしたら、問題は別の角度から考察されることになる。つまり、先を言ってしまうえば、両者の間にいかなる深淵があるように見えても、バタイユが出発しているのはやはりオリジナルの「罪」という概念なのである（しかも、それは、先に引いたバタイユの言葉の表面上の意味に反してまでも真実なのである）。というのも、バタイユがここで試みているのは、キリスト教神学という体系に属する「罪」という概念をその「目的」から切り離すことだからである。

もちろん、体系の自明性を絶対の前提とするならば、バタイユのしている

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>10</sup> Voir, *ibid.* : 「サルトル：あなたが個人的にであれ「罪」と言う時、あなたは暗黙のうちにくつかりの価値の存在を認めていることになる。しかし、それは何との関係においてなのか？ [...] あなたは犯罪と官能性について語ったが、犯罪が罪である理由とは何か？それが、存在たちの毀損だからか？しかし、そもそも存在たちを毀損することをあなたに禁止しているものとは何なのだ？」 ; cf. Georges Bataille, *La littérature et le mal*, O.C., IX, p. 299 (en bas de la page).

<sup>11</sup> « Discussion sur le péché », O.C., VI, p. 343.

ことは背理に他ならず「不可能」なことである。「神」なき「罪」も、「救済」への手段とならない「罪」も存在するはずがない。しかし、バタイユの意図が自明とされている体系そのものの問い直しにあるとしたら、この「不可能性」は別の角度から検討されねばならない。それは、「キリスト教の立場を否認にするにはキリスト教の立場が不可欠である<sup>12)</sup>」というイポリットの発言にも説明されるように、キリスト教の概念から出発しつつキリスト教の外へ出るという試み、意味ある概念から非意味な概念へ、合目的な体系から無目的な体系への「不可能な」移行の試みとして考察されるべきものなのである。

このことは言っておきたい。私は自分を冒涇者と感じたことは全くなかったし、実際、そんなことはどうでもよかった。私にとって大事だったのは、いかなる概念によっても閉じ込められないこと、いっさいの概念を無限に乗り越えることだった、そうやって概念を乗り越えてみせるために、そして、自分自身に、いや厳密に言えば、他人に対して、この無造作さを証明してみせるために（いまだ、それに成功しているとは言えないが）、私は自分を閉じこめる必要が、つまりは、以前に他の存在たちを閉じ込めていた状況の中から出発する必要があったのだ<sup>13)</sup>。

バタイユが自分の考えを表現するにあたり、違う言葉を用いるのではなく、あえて「罪」という言葉にこだわり続けたことの意図はここにある。バタイユの興味は新しい、オリジナルとは全く無関係な「罪」の概念を提示することにあるのではないし、また、キリスト教の概念を弄びながら、それでいてキリスト教の内部にとどまり続けることでもない。むしろその意図とは、オリジナルを出発点としつつ、そこから合目的性を取り除き（無目的化し）、もとの体系自体を歪ませる「非-意味」なものへと変容させることにあるのである。つまりは、ここで懸案となるべきは、概念の使用方法ではなく、オリジナルの概念の「変容」という事態を受け入れられるかどうかという点にあると言えるのである。

### 3. シミュラクル/同一性と差異

なるほど、以上の論点を要約すれば、この討論に見られたバタイユの概念

---

<sup>12)</sup> *Ibid.*, p. 349 : « pour contester cette position chrétienne, cette position chrétienne est indispensable. »

<sup>13)</sup> *Ibid.*

の「ズレ」は、「いっさいの概念を無限に乗り越える」という意志に起因すると言える。それは、目的論的に構築された体系の中に組み込まれた概念を、組み込まれたままに「無目的=非-意味化」することを意味しており、その結果、その概念の属する体系そのものを外部に開くことが目指されているのである。

例えば、キリスト教神学体系は、「神」や「救済」といった究極的な対象物＝目的を支点とにして織りなされた「意味」の体系として、そして、「罪」はその中に織り込まれた一つの「意味」として考察することができる。ところが、バタイユは、この「意味」ある「罪」という概念を無目的化＝非-意味化してしまうのである。その結果、「意味」の編み目は切断されることになる。もはや「罪」は神や救済へと送り返されることなく、「意味」の体系の中にぽっかりと空いた穴、「非-意味」な概念として存在し始めることになるのである。「目的」と「意味」を繋ぐ編み目に傷が入れられた以上、キリスト教神学体系も無傷ではいられない。その「目的＝意味」の連鎖で埋められた隙間ない滑らかな平面には「無目的＝非-意味」へと開かれた穴が穿たれてしまったのである。もちろん、その穴の先に広がっているのは、神なき世界、「無神学」の空間である。

ところで、このバタイユの概念、つまりは、システムに入り込み、ウィルスや癌細胞のように体系の変質を引き起こす「無目的＝非-意味」な概念の存在状態に対して、いかなる規定が可能だろうか。それは、システムの内部に留まりながら「非-意味」であることを主張するものである以上、オリジナルと同一のものでありながら（＝システム内にとどまりながら）別のものである（＝「非-意味」である）といった性質のものなのである。例えば、バタイユは自分の概念の使用法に対して「無頓着さ *désinvolture*<sup>14</sup>」という表現を与えている。しかし、このバタイユの言葉よりも、おそらくクロソウスキーの表現の方がより状況に即したものと言える。オリジナルと同一なのでも差異化されるのでもない、バタイユの概念がオリジナルの概念と結び結ぶ微妙な関係を念頭に置きながら、クロソウスキーは「シミュラークル」という表現を用いるのである。つまりは、我々がバタイユ思想の特徴として措定した、オリジナルの概念の「非-意味化＝無目的化」も、オリジナルの概念と同一でありながら他のものである意味において、「非-意味化」という方向でのオリ

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

ジナルの「シミュラークル」化と言い換えることができるはずである<sup>15</sup>。

### III. ヘーゲル哲学の二重化

「罪に関する討論」において確認できたのは、バタイユにおいて重要なのは「いっさいの概念を無限に乗り越える」ことであり、そのための方法は、まさしくオリジナルの概念を「非-意味化」することであった。そして、この「非-意味化」された概念は、オリジナルの「シミュラークル」という形で機能し、最終的には、オリジナルの概念が属していたシステム自体の破壊＝無目的化を引き起こすことになるのである。ところで、この概念の無目的化＝非-意味化という操作は、J. デリダがヘーゲル＝コジェーヴの体系と対決するバタイユの中に見出したものと無関係でない。

バタイユが探求したこのエクリチュールの内部では、同一の概念が、表面的には何ら変わるところがないにも関わらず、その意味の次元において突然変異を起こしてしまうのである。つまり、これらの概念は、平然としたその外見とは裏腹に、意味の消失によって変質させられてしまうのであり、軌道から大きく外れて、この意味の消失に向かって滑り始め、吸い込まれていくのである<sup>16</sup>。

なるほど、ヘーゲル＝コジェーヴの体系もまた絶対知の完成に捧げられた目的論であると言うことができるが、その目的論的なシステムの内破もしくは乗り越えの起点となっているのは、やはり、オリジナルの概念に偏差を与えて作り出された「シミュラークル」、「無目的＝非-意味」な概念だと言えるのである。バタイユの「無目的＝非-意味」化という運動にさらなる輪郭線を加えるためにも、バタイユがヘーゲル＝コジェーヴの体系を乗り越えるその論理を確認しておきたいと思う。ちなみに、ここでオリジナルとシミュラークルの対に対応することになるのは、ヘーゲル＝コジェーヴの〈否定性 *Négativité*〉という概念とバタイユの「用途なき否定性 *Négativité sans emploi*」という概念との対であり、〈主人 *Maître*〉と「至高者 *Souverain*」との対、さらには、意味ある〈自由 *Liberté*〉と非-意味な「至高性 *Souveraineté*」という

<sup>15</sup> クロソウスキーのシミュラークル概念に関しては以下の論文が詳しい。大森晋輔「体験と言語、P. クロソウスキーのニーチェ論におけるシミュラークルについて」、『言語態』第4号、言語態研究会、2003年、p. 145-167。

<sup>16</sup> Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale », *L'écriture et la différence*, Editions du seuil, 1967, p. 392.

概念との対である。

## 1. 欲望の現象学 —— 動物的欲望の対象と人間の欲望の対象

バタイユはコジエーヴ経由でヘーゲル哲学に触れることになったが、その中でとりわけバタイユの注目を引いたのが〈否定性 *Négativité*〉という概念である。ところで、この〈否定性〉とは何か。それは、一言で言えば、〈動物〉と〈人間〉とを決定的に分かつ、〈人間〉の本質として位置づけることのできるものである<sup>17</sup>。

例えば、動物とは、環境に対して自然的（もしくは受動的 *passif*）な存在、つまりは、自然＝所与を受け入れることに甘んじる存在である。なるほど、動物にも欲望があり、食物の摂取等によって所与としての自然に影響を与えはする。だが、結局のところ、動物の欲望とは常に所与に直接結びついた（＝媒介されることのない *immédiat*）欲望でしかなく、決して自分自身を自然から引き離すことはない。すなわち、動物には〈自然〉（自己同一性）を〈否定〉するという契機がなく、また、そこに〈自己意識 *Conscience-de-soi*〉が芽生えることもないのである<sup>18</sup>。

それに対して、人間とは、環境に対して行動的な *actif* 存在である。何故なら、人間の欲望（〈人間的欲望〉）は、動物的欲望とは違って、自然的な所与がその対象ではないからである。つまり、動物的欲望の対象が自然的所与という位相に限られていたのに対して、人間的欲望は、自然的に所与されていないもの、自然的には存在しないものを欲望の対象とするのである。では、自然的所与を欲望の対象としない〈人間的欲望〉、自然的所与を欲望の対象として〈否定〉する〈人間的欲望〉の対象とは、具体的には一体何なのだろうか。

〈自己意識〉が成立するためには、すなわち、〈欲望〉が非自然的な対象へと、所与的な現実を越える何ものかに向かうことが必要である。ところで、この所与の現実を越える唯一のものとは〈欲望〉それ自体なのである。何故なら、〈欲望〉としての〈欲望〉、すなわち、充足以前にある〈欲望〉とは、実際のところ、開示された無、非実在的な空虚に過ぎないからである。〈欲望〉とは、空虚の開示、現実の不在の現前なのであり、欲望される物、一つの物、つまりは、

<sup>17</sup> ただし、ヘーゲルとコジエーヴの差異を考慮に入れる必要があるのも確かである。本稿では論の明確化のため「ヘーゲル＝コジエーヴ」と表記しているものの、実際に扱っているのは「コジエーヴによるヘーゲル」である。

<sup>18</sup> つまり、動物には自己を映し出す「鏡」がないのである。

静的かつ所与的で、永遠に自己同一性の中に留まり続ける実在する存在とは、本質的に別ものなのである。すなわち、〈欲望〉としての〈欲望〉である他者の〈欲望〉に向かう〈欲望〉は、それを充足せしめんとする否定的かつ同化的な行動によって、動物的「〈自我〉」とは本質的に区別される〈自我〉を作り出すのである<sup>19</sup>。

なるほど、ヘーゲル＝コジェーヴにおいて、〈欲望〉はそれ自体として自然的な実在を持つものではない。それは、むしろ「空虚」であり、「不在の現前」として捉えられるべきものなのである（従って、自然的に所与されていない＝存在しないものを欲望するという意味において、人間的欲望の対象は「無」であるとも言えるのである）。従って、実在している自然的所与を欲望する欲望と〈欲望〉を欲望する欲望とは、その対象の性質の違いによって、区別されることになる。すなわち、前者は〈動物的欲望〉であり、後者は〈人間的欲望〉として定義されるのである。

〈人間的欲望〉、より正確に言えば、人間の要素をなし、自分の個性性、自由、歴史、最終的には、その歴史性を自覚した自由かつ歴史的な個人を生成させるこの〈人間的欲望〉とは、実在する「肯定的」な、所与の対象ではなく、他者の〈欲望〉に向かうという点において、〈動物的欲望〉（〈動物的欲望〉は、単に生き、自己の命に対する感情のみを有する自然的存在を生成するのである）とは区別されるのである<sup>20</sup>。

ところで、〈人間的欲望〉の対象である〈欲望〉とは、より正確に言えば、

---

<sup>19</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, 1947, p. 12. また、「〈自己意識〉が存在するためには、また、哲学が存在するためには、自己が所与としての自己を超越することが必要となる。ところで、ヘーゲルによればこれが可能となるのは、〈欲望〉が所与の存在ではなく、非-存在へと向かうことによってである。〈存在〉を欲することは、この所与的な〈存在〉によって自らを満たそうとすることであり、つまりは、それに従属することである。それに対して、非-〈存在〉を欲することは、[所与的な]〈存在〉から自由になること、つまりは、自己の自立性、自己の〈自由〉を実現することである。従って、人間的であるためには〈欲望〉は非-存在を目指さねばならない、つまりは、他者の欲望、別の食欲な空虚、別の〈自我〉を目指さねばならないのである。何故なら、〈欲望〉とは〈存在〉の欠如（空腹とは、食物が欠けているということである）、すなわち、〈存在〉の中であって無化する〈無〉なのであり、存在する〈存在〉ではないからである。」(Ibid., p. 168-169.)

<sup>20</sup> Ibid., p. 13.

それは常に「他者の欲望」である。何故なら、ヘーゲル＝コジューヴにとって、〈人間〉とはそもそも社会的な存在であり（「つまり、人間が地上に出現するのは群れの内部からのみである<sup>21)</sup>」、お互いがお互いの〈欲望〉を欲望するということが自然的所与から切り離された〈人間的欲望〉の条件となるからである<sup>22)</sup>。

しかし、群れが社会となるためには、〈欲望〉がただ複数あるというだけでは十分ではない。さらに、群れの成員それぞれの〈欲望〉が他の成員の〈欲望〉へと向かう（もしくは向かい得る）ことが必要なのである。もし、人間的現実〔人間的世界〕が社会的現実〔社会的世界〕であるとしたら、社会とは、〈欲望〉として相互に欲望しあう〈欲望〉の集合としてのみ、人間的となるのである<sup>23)</sup>。

つまり、〈人間的欲望〉とは「他者の欲望」を欲望するものであり、仮にそれが「自然的所与」を欲望の対象にしているかに見える場合でも、その欲望は常に他者によって「媒介されて médiatisé<sup>24)</sup>」いるのである。〈人間的欲望〉は、他者が欲しているというその理由だけで対象を追求し得るのであり、それに対して、〈動物的欲望〉は自然的所与を無媒介に欲望しているという点で「直接的な immédiat」欲望なのである（「他者たちが欲しているものを欲することは人間的なことである。何故なら、他者たちがそれを欲しているのだから<sup>25)</sup>」）。

他者の欲望の中に「欲望の対象」を仮構することで生じるのは、自然的所与とは区別される諸々の人間的価値（例えば「尊厳」などの知的な理想等）であり、自然的世界とは区別される人間的世界、すなわち、社会である。動物的欲望が自然的世界の中を動き回るのに対して、人間的欲望は他者によって規定される世界＝社会を活動の場とする。それは、言い換えれば、〈人間的欲望〉は自然的所与よりも他者の「承認」（社会的承認）を欲望するということである。つまり、そもそも「他者の欲望」を欲望するとは、他者が欲している対象物を自分が手に入れることで、その他者に自分の価値を認めさせたい、「承認」させたいという〈欲望〉によって規定されているのである。す

---

<sup>21)</sup> *Ibid.* : « L'homme ne peut donc apparaître sur terre qu'à l'intérieur du troupeau. »

<sup>22)</sup> また、自己同一性を否定するのが「人間的」であるとしたなら、当然、自己の欲望ではなく、他者の欲望を欲望することが必要となるはずである。

<sup>23)</sup> *Ibid.*

<sup>24)</sup> *Ibid.*

<sup>25)</sup> *Ibid.* : « il est humain de désirer ce que désirent les autres, parce qu'ils le désirent. »

なわち、人間的欲望の対象とは「他者の欲望」、より正確には「他者の承認」であると言えるのである。

言い換えるならば、人間の要素をなし、人間的現実〔人間的世界〕と〈自己意識〉を作りなす〈人間的欲望〉とは全て、結局のところ、「承認」の欲望に対応しているのである<sup>26</sup>。

従って、動物的欲望と分たれる人間的欲望とは、「他者の欲望」を欲望すること、つまりは、他者による「承認」への欲望によって定義されるのであり、この欲望こそが自然的な所与（動物性）から「自由」になる第一歩、つまりは、人間的世界＝歴史の始まりの起点となるのである。

## 2. 闘争と労働 — 主人と奴隸

以上に、動物的欲望から人間的欲望への移行に見られる〈否定性〉の第一の現れ、つまりは、自然的所与ではなく、他者からの「承認」を欲望する〈人間的欲望〉の成立を眺めて見た。ところで、この人間的欲望＝「承認」の欲望はいかなる形において〈歴史〉＝人間的世界を始めることになるのだろうか。ヘーゲル＝コジェーヴによれば、それは〈闘争 *Lutte*〉である。しかも、それは単なる争いであるよりは、「〈承認〉を目指しての死を賭けた闘争<sup>27</sup>」なのである。

人間は、自分の〈人間的欲望〉、すなわち、他者の〈欲望〉に向かう〈欲望〉を満たすべく、その生命を危険にさらすことによって自己の人間性を「証明」する<sup>28</sup>。

なるほど、人間とは「他者の承認」を目指す存在として規定されている訳だが、その「承認」が最も先鋭化した形で行われるのは、自分の生命を賭けて戦われることにおいてであるとされるのである。というのも、生存欲求とは動物的本能（自然的所与）の中でも極めて強い欲求であり、生命を死に晒すということは、まさしく、動物的な存在からの本質的な離脱を意味することになるからである<sup>29</sup>。従って、この離脱をめぐる行われる〈闘争〉こそ

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 14 : « une lutte à mort en vue de la « reconnaissance » ».

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.* : 「動物にとって至上の価値とは、その動物的生命である。すべての動物的な〈欲望〉とは、結局のところ、その生命を維持するという欲望に対応したものである。」

は、他者からの「承認」を得られるかどうか、つまりは、承認する側になるか、それとも、承認される側になるかの最終的な分水嶺となる。すなわち、人間的世界における二つの存在様式、〈奴隷 Esclave〉になるか、〈主人 Maitre〉になるかの分水嶺である。

〈奴隷〉は、生きることを選んだ以上、自然的世界に従属している。生命を危険に晒した〈主人〉は、自然的世界に、つまりは、〈奴隷〉に打ち克ったのである。〈主人〉は意識的に死を受け入れたのであり、〈奴隷〉は死を拒絶したのだ<sup>30</sup>。

こうして、人間的欲望は「〈承認〉を目指しての死を賭しての闘争」に帰結し、そして、そこから〈主人〉と〈奴隷〉という区別が人間界にもたらされる。もちろん、ここで勝利の行方を左右しているのは〈否定〉の運動であり、生存欲求という動物的本能（自然的所与）を否定できるか、「死」を前にして尻込みするのかが、〈主人〉と〈奴隷〉を画す境界線となるのである<sup>31</sup>。主人は〈否定性〉を全うし、〈奴隷〉はそれを果たせなかった訳である。

しかし、〈否定性〉は「死を賭けての闘争」によって〈主人〉となったものの専有物になるわけではない。〈奴隷〉もまた、〈闘争〉の結果として、別の形で〈否定性〉を発現させることになるのである。つまり〈奴隷〉は、承認することになった〈主人〉に対する奉仕として〈労働〉という形の〈否定性〉を行使していくのである。〈闘争〉に勝利した〈主人〉は享受し、〈奴隷〉は〈労働〉によって奉仕する。〈否定性〉を行使できた者とできなかった者の違いである。しかしながら、歴史はここで終わりではない。〈主人〉と〈奴隷〉の非対称性は、他ならぬ〈否定性〉によって反転させられることになるのである。それを可能にする〈否定性〉は、まさしく敗北した〈奴隷〉が行う〈労働〉なのである。

実際、〈主人〉は〈闘争〉において生の本能を乗り越えることによって自己の自由を実現した。ところで、一人の他者のために働くことによって、〈奴隷〉もまた自分の本能を乗り越えるのである。そして、労働を通じて、思考、科学、技術を駆使することを学び、奴隷もまた〈自然〉と自分の〈本性 [自然]〉——〈闘争〉の際に彼を支配し、彼を〈主人〉に仕える〈奴隷〉としたまさにその

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 54

<sup>31</sup> Georges Bataille, « Hegel, l'homme et l'histoire », *O.C.*, XII, p. 354 : 「〈奴隷〉は死を前にして尻込みをした。それゆえ〈奴隷〉は死を前にして後ずさる自然的存在、動物的次元に留まるのである。」

<本性〔自然〕> — を支配するに至るのである<sup>32</sup>。

<労働>が持つ否定性の意味とは、自然的所与を加工するということに留まるものではないことに注意する必要がある。何故なら、その従順そうな外見とは裏腹に、この<労働>という<否定性>こそは、先行する<闘争>という<否定性>以上に、その本質を実現するものだからである。つまり、<労働>を行う奴隷は、外界にある自然的所与の加工という<否定>だけではなく、自分の内にある自然的所与（動物としての自己）＝同一性の<否定>をも行うのである。それに対して、<闘争>で勝利した主人は同一性に留まり続けることになる。

一般的に言って、進歩を実現し、所与を乗り越える — とりわけ自分自身という所与を乗り越える — ことができるのは、<奴隷>だけなのである。[…]<闘争>の中で、<闘争>によって生み出された<主人>の自由は袋小路である。[…]<奴隷>の<労働>がなければ、「最初」の<闘争>が無限に繰り返されるだけだろう。<闘争>では何ら変化が生じることもないだろう。また、<闘争>は<主人>を何一つ変えることもないだろう。すなわち、<人間>において、<人間>によって、<人間>にとって、変化が生じることはないだろう。世界は常に同一であり続けるだろうし、世界は<自然>のままに留まり続け、<歴史的世界>、<人間的世界>となることはないだろう<sup>33</sup>。

つまり、奴隷の<労働>は、世界の、そして自己の「同一性」（所与）の<否定>という次元を人間にもたらすのである。従って、<否定性＝自由>の本質が自然的所与を否定することに存するとしたら、<否定性>は、主人の<闘争>の中ではなく、奴隷の<労働>の中にこそ十全なかたちで現れることになる。<労働>とは、この意味において、極めて<否定的>で<自由>な行為、つまりは、<歴史>と<人間>を生成し、完成させるための極めて「人間的」な行為として位置づけられるのである<sup>34</sup>。

すなわち、<否定性>や<自由>の真正なる「発見」とは<労働>なのである。なぜなら、<労働>こそが<人間>を、永遠に同一のものに留まることなく、所与の中で、また、所与としてある現実の自分とは別のものに絶えず変化していく弁証法的な存在とするからである。<闘争>、そして、それを体現する<

---

<sup>32</sup> Alexandre Kojève, *op. cit.*, p. 176-177.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 177-178.

<sup>34</sup> Voir, *ibid.*, p. 494-505.

主人>とは、言ってみれば、<歴史>の触媒、人間の弁証法的「運動」の触媒に過ぎないのである<sup>35</sup>。

では、果たして<労働>という完成態の<否定性>によって、<人間>はどこへ到達することが望まれているのであろうか。コジェーヴ＝ヘーゲルはゴールを、「歴史の終わり」を設定している。すなわち、動物から発した<人間>が完全な自己意識を持つに至った時、つまりは、<否定性>の運動によって「人間精神」が自然的所与から完全に「自由」になり、<絶対知>へと到達した時、歴史は終わるのである。つまり、彼らの体系において、歴史とは、人間が<否定性>を余すことなく発現させ、<絶対知>によって人間的<自由>を獲得する過程に他ならない。そして、最終的に、<労働>という否定性によって<自己意識>に至る道に立った奴隷は、怠惰な「同一性」の中に留まった主人を打ち倒し、<人間>、<自己意識>、<絶対知>を完成させること、つまりは<歴史>を完了させ、<歴史の終焉>へと至ることが求められているのである。

### 3. 否定性と目的論 — コジェーヴ＝ヘーゲルの場合

以上に見たように、所与を直接的に欲望すること（動物的欲望）を<否定>した結果、人間は、自然的所与よりも他者の「承認」（社会的な承認）を欲望することになり（人間的欲望）、自然から自らを差異化（自己意識の生成）しながら、自然に存在しないもの（「尊厳」などの知的な理想等）を創造するという段階へと移行する。すなわち「他者」へと向かう人間的欲望とは、自然的な所与（動物性）から<自由>になる第一歩、自然的な所与に依存しない、人間が人間によって定義される<自己意識>が生成される起点、つまりは、つまりは、人間的な世界＝歴史の起点である<sup>36</sup>。

そして、この<人間的欲望>を可能にしているのは他ならぬ<否定性>である<sup>37</sup>、<否定性>はその後も人間に歴史を生成させる動因として機能し続けることになる。つまり、自然的所与を否定するという人間に宿った<否

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>36</sup> Voir, *ibid.*, p. 9-34.

<sup>37</sup> この議論においては、何故、人間だけが「否定性」を持っているのかと問うことはできない。「否定性」を持っているものが「人間」なのであり、つまり、「否定性」とは「人間」の起源そのものである。当然のことながら、「人間的欲望」と「動物的欲望」の区別とは、「否定性」を内包する欲望と「否定性」を内包しない欲望の区別であると言い換えることもできる。ところで、人間を持つ「否定性」の接近しうる最終的な起源としてコジェーヴがあげているのは、死である。

定性>は、具体的には二つの<行動>によって、つまりは<闘争 Lutte>と<労働 Travail>という形によって表現される。すなわち、主人の<闘争>と奴隷の<労働>という二つの否定性が、人間を動物（自然的所与）から分かち、人間的な時間と空間という形式を、<歴史>を生成させていくのである。

<歴史>とは、承認を目指しての血まみれの闘争（戦争、革命）の歴史であり、<自然>を變形し加工する労働の歴史なのである<sup>38</sup>。

ただし、否定性が取る二つの発現形態は同じ使命を持っている訳ではない。最終的に<歴史>を完成させ、<人間>を完全なく自己意識に到達させ、その<自由>を実現させるのは、<労働>の方である。つまり、主人の<否定性>は奴隷の<否定性>を出現せしめるものであるが、後者の否定性は、前者の否定性を最終的に<否定>し、歴史の終焉というゴールへと辿り着くための最後のランナーとなるのである。

なるほど、コジェーヴ＝ヘーゲルの体系において、人間とは<否定性>により動物から分かたれ、<否定性>により<歴史>を生成する存在として定義される。すなわち、<否定性>は<人間的欲望>、<闘争>、<労働>を経て、<人間>を、つまりは<歴史>を生成し、完成させるための原動力に他ならない。逆の言い方をすれば、コジェーヴ＝ヘーゲルの体系とは、<否定性>を通じた人間精神の自己完成というフィナーレに向けて構築された「目的論」的体系として捉えることができるのである。

ヘーゲルの観点：同一性とは、自然的存在を指すものであるが、それは同時に人間における自然的存在のこと、すなわち、人間が固定的な所与として受け取ったものの全て、人間の生まれながらの「性質」のことも意味している。しかし、人間は<自然>だけでなく自分の自然（本性）をも否定することができる。人間は行動することができるのだ（*nier le Nicht-gehaben*）。否定性とは、すなわち自由（それ自体、自由であり、かつ自由にする行動）であり、人間がその自然（本性）を超越するための可能性である。つまり、否定性とは、<人間>にあって、固有に人間的なものなのである<sup>39</sup>。

ただし、歴史が完了した時、つまりは、<否定>すべきものがなくなった時、この<否定性>は果たしてどこに行くことになるのだろうか。

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 64.

#### 4. 闘争と労働を越えて —— バタイユの場合

コジェーヴ＝ヘーゲルの体系とは、動物から発した人間が＜否定性＞により＜絶対知＞という究極の自己意識＝＜自由＞に到達するための目的論的なプログラムであり、その中で、闘争と労働という形で現れる＜否定性＞はその目的と合致した「合目的」的な「意味」を持った運動力として捉えることができる。

ちなみに、人間の自己実現において＜闘争＞以上に重要とされた否定性、つまり＜労働＞という要素は、バタイユの文脈において、とりわけ「禁止」に結びつけられている。というのも、人間において労働が可能になる条件には、自分自身に対する「禁止」が前提的な形で含まれているとバタイユは分析するからである。「また、人間による二つの否定 —— 所与の世界の否定[労働]と自分自身の動物性の否定[禁止] —— は結びついているということを認めることも必要である。それら二つの否定のうちでどちらを優先させるかということ、つまりは、労働の結果として教育（それは宗教的禁止という形で現れる）があるのか、道徳的変化の結果として労働が可能になったのかを追求することは我々の任ではない。しかし、人間がいる限り、一方には労働があり、他方には禁止という人間の動物性に対する否定があるのだ<sup>40</sup>。」従って、バタイユの論点を加味するなら、人間とは、否定性の発現形態である＜闘争＞と「禁止」＝＜労働＞が連動して働くことによって、自らの動物性を否定していく存在として定義されることになる。

しかし、バタイユによるヘーゲル＝コジェーヴ体系の読み替えはこれに留まるものではない。バタイユは体系全体を根本から揺るがす読み替えを行うのである。つまり、バタイユは、この＜否定性＞に対してさらなる＜否定性＞を行使すること、すなわち、既にして否定であるところの労働をさらに否定する自由、また、既にして否定であるところの禁止をさらに否定（＝違反）する権利を主張するのである。それは、一言で表現すれば、＜否定（禁止）＞の＜否定（違反）＞である。

なるほど、コジェーヴ＝ヘーゲルの体系において、人間は、所与に隷属している動物的な自分を＜労働＞や「禁止」という形で確かに＜否定＞するのであるが、この＜否定＞は合目的な否定であり、目的への道を踏み外すことは決してない。だが、バタイユの＜否定＞はこれを踏み外すのである。つまり、これら＜労働＞や「禁止」という＜否定性＞もまた、自分に課せられ

---

<sup>40</sup> Georges Bataille, *L'histoire de l'érotisme*, O.C., VIII, p. 43.

た新たな一つの所与(=隷属)であるとして、それをさらにもう一段階、<否定>する権利を主張するのである。このバタイユの<否定性>には、もはや人間性の完成、人間精神の自己実現という合目的性=意味は含まれていない。それは、純粋な否定、「中身の無い否定<sup>41</sup>」、否定のための否定、無 *rien* へと向けられた否定、つまりは、「用途なき否定性」と表現されるものとなるのである。

ヘーゲルの言うように、行動(「する」こと)が否定性なのだとなれば、「もはや何もすることがなくなった」否定性は姿を消すのか、それとも、「用途なき否定性」という状態で存続するのかという疑問が残ります。個人的には、どちらであるかは決まっています。というのも、私自身がその「用途なき否定性」に他ならないのです(これ以上に、私の定義として相応しいものがあるでしょうか)。もちろん、ヘーゲルはこの可能性を予測したことと思います。しかし、少なくとも、ヘーゲルは自分の描き出した過程の「最終地点」にこの「用途なき否定性」を置くことはありませんでした。私の人生、つまりは、その失敗、よく言ったところで、開いた傷口でしかない私の人生は、それだけで、ヘーゲルの閉鎖システムへの反駁となるのではないかと思います<sup>42</sup>。

この読み替えの結果は重大である。この<否定性>から生まれた「用途なき否定性」は、コジェーヴ=ヘーゲルの用意した図式を踏襲しながら、それを二つのやり方で解体するからである。一つは、歴史の終わり以前に関わるもので、「用途なき否定性」は人間の歴史の動力である否定性=労働を否定してしまう。この否定の否定というプログラム外の行動の結果、歴史はどこへも向かわない「非-意味」な空間へと開かれ、<絶対知>へ到達する精神の自己実現という弁証法的運動はそこで頓挫させられてしまうのである。さらに、もう一つのシナリオは歴史の終わり以後に関わるものである。例えば、仮に精神の自己実現が途中で逸脱なく完成した場合でも、「用途なき否定性」は最後の一手においてコジェーヴ=ヘーゲルの目的論的体系を頓挫させることになる。つまり、コジェーヴ=ヘーゲルが描く歴史的運動を粛々と引き受けたとしても、歴史の終わりの到来の瞬間、それを裏切るのである。つまり、<否定性>の仕事が完了し、もはや<否定>すべきものがないにも関わらず、「用途なき否定性」は否定の運動を停止させることを拒否し、その到達された完

---

<sup>41</sup> Georges Bataille, « Lettre à X, chargé d'un cours sur Hegel », *Le coupable, O.C.*, V, p. 371 : « négativité vide de contenu ».

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 369-370.

成＝目的を、無目的＝無意味に、「至高な」かたちで否定するのである。それは、次の文章に見られるのと同型の論理である。

かくして、自分が神になったと仮定して、つまりは、ヘーゲルの確信を持った（いっさいの疑念や曖昧さを払拭した）全てを知り尽くした世界、例えば、何故、知の完成のために、人間が、数えきれない「私」たちの特殊性が、また、歴史の生成が必要だったかさえも知った世界に私がいると仮定しても、まさにこの瞬間、人間的、そして、おそらくは神的…でもある存在を、帰ることのかなわぬ闇の最深部へと転落させる問いが発せられる。なぜ、私の知っていることが存在する必要があるのか？何故、これが必然なのか<sup>43</sup>？

もちろん、コジェーヴ＝ヘーゲルが構築した様に、人間精神の＜否定＞による弁証法的発展にゴールがあり、いつか、発展の原動力である＜否定性＞という運動そのものが用済みとなり（「歴史の終わり」の到来）、自分の自己同一性を無媒介に肯定できる日（即自＝対自とする＜絶対知＞の到来）が予定されているのだとしたら、否定を否定する「用途なき否定性」というバタイユの概念は、コジェーヴ＝ヘーゲルの体系にとって容認し難い、無意味な＜否定性＞、＜自由＞の逸脱でしかないだろう。それは、目的という価値を無視し、歴史的時間軸を拒否し、完成形態に向かって発展していくべき人間精神に与えられた能力を倒錯的なかたちで使用すること、手段と目的を繋ぐ論理的関節を脱臼させることに他ならない。

つまり、ヘーゲル＝コジェーヴの体系において、目的（歴史の完成、人間の自己意識の完成、絶対精神の実現）はその手段（＜否定性＞）の中に織り込まれていたもの、もっと言えば、手段の中に折り畳まれていたものであり、歴史の存在意義とは、その手段（否定性＝人間性＝自由）の行使を通じて、その目的を展開していくことであった。すなわち、手段と目的は緊密に結びつけられているのであり、それらを切断することは原理的な背理である。弁証法的発展という道を進む車から、その推進の役割を担っている否定性というエンジン部を独立させ、どこにも運動を伝えさせないままに暴走させ、ついには焼き切らせてしまうかの行為は、ヘーゲル＝コジェーヴの体系から内的に生み出される論理ではない。それは、関節に無理な負荷をかけて脱臼させてしまうことで、全体の筋肉を構造化し、身体の運動を可能にしている骨格そのものをバラバラにしてしまうことと同義である。だとすれば、バタイ

---

<sup>43</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, O.C., V, p. 127-128.

ユの「用途なき否定性」が持つ転覆力とは、所与の体系において、権利上、目的と切り離せ得ないものを無理に切断することで得られたものであり、ヘーゲル＝コジューヴの〈否定性〉の必然的な帰結ではない。それは、一言で言えば、体系の権利なき「篡奪」となるであろう。

しかしながら、この脱臼に意味を見出すこと、つまりは、手段に対する目的の優位という重心の非対称性を反転させ、人間精神の自己実現というゴールの有無を不問に付し、まず、所与に対する否定性＝自由を行使していくことに人間の本質があると仮定するならば、「用途なき否定性」とは、人間精神に備わる否定性＝〈自由〉の可能性を余すところなく発現させる試み、目的という抑圧から解放された人間的自由の十全な発現として位置づけることができるはずである。それは、ヘーゲル＝コジューヴが意図したのとは違う形には違いないが、彼らの体系から導き出されたもう一つの結末、つまりは、人間本質の実現に捧げられた体系において、その体系の根拠となる〈否定性〉という原理を徹底化することから導き出されたもう一つの結末である。

しかも、もしく人間〉という存在の真実が、完成という自己肯定の中ではなく、「用途なき否定性」という破綻の中にこそ見出されるのだとしたならば（生の次元における「意味＝合目的性」の全てが最終的かつ必然的に「死」という「非-意味」に帰着するという人間の存在様式とは一つの破綻であるとは言えないだろうか）、バタイユがヘーゲル＝コジューヴ体系に加える偏差は〈自由〉の徹底的な発揚とは別の観点からも捉えることができるはずである。これは、ヘーゲルの歩みを辿り直し、その価値を認めつつも、目的論的体系の彼岸に浮かび上がるもう一つの「人間性」のかたち、「至高性」を浮かび上がらせようとする試みの中に見られる方向性である。

とはいえ、描き出された瞬間の至高性を保証しているのは、ヘーゲルが語るどころの「絶対的な引き裂き」であり、しばしの言説の中断である。しかし〔ヘーゲルにとって〕この中断自体は至高ではない。それは〔ヘーゲルにとって〕、ある意味、上昇中の一つの事故に過ぎないのだ。〔…〕だが、それは意味のない偶然、単なる不運などではない。その反対に引き裂きは意味に満ちている（ヘーゲルは言う。「〈精神〉が自己の真実を掴むのは絶対的な引き裂きの中に自己を見出した時のみである（傍点の強調は私である））。しかし、この意味とは不幸なものである。それは、〈賢者〉が死の支配するところに留まることによって引き出した啓示を限定し、貧しくする。〈賢者〉は至高性を重荷として迎え

入れたのであり、そして放り出してしまったのだ…<sup>44</sup>。

すなわち、ヘーゲルの〈賢者〉は自己の「死」という「絶対的な引き裂き」、つまりは自己同一性を否定するという体験から出発し、数え切れない〈否定〉を繰り返した末、最終的には「所与」に従属しない〈自由〉な自己に到達し、〈人間〉の完成、自己同一性の肯定（〈絶対知〉）に至る。しかし、バタイユは、あくまで「絶対的な引き裂き」という価値、〈賢者〉がその叡智を引き出したところの価値にこだわるのであり、そこでのみ可能なく自由〉、つまりは、自己肯定に帰着することのない「至高性」にこそ「人間性」の究極的な形を見ようとするのである<sup>45</sup>。

おそらく、ヘーゲル＝コジェーヴ体系との関係において、この「至高性」という概念は二つの側面に分けることができる（もちろん両者はコインの表裏の関係にある）。一つには、それは〈否定性〉の徹底化、つまりは「用途なき否定性」が実現する〈自由〉の究極的な発動であり、動物から区別される人間が、その動物性から限りなく〈自由〉になった状態のことを意味している（「動物的欲求から解放された時、人間は至高者となる<sup>46</sup>」）。もちろん、それはコジェーヴ＝ヘーゲルが〈否定性〉と結びつけ、歴史の終わりにその完成を予告した〈自由〉と同じものではない。「至高性」とは、精神の自己完成や〈絶対知〉といった目的から自由になった〈自由〉、つまりは、いかなる目的によっても「意味」付けられない非-意味なく自由〉であり、もし自由が制限の不在を意味とするならば、極点にある〈自由〉である。すなわち、「至高性」において、〈人間〉は「合目的性＝意味」なき「自由」に結ばれているのである。

さらには、この「至高性」は「死」を引き受ける能力のことを意味している。例えば、〈闘争〉において、死に挑んでみせることが、〈主人〉と〈奴隷〉の分水嶺とされているが、この際、〈主人〉の側は、自らを死の危険に晒しながらも、後に〈主人〉として君臨するために、最終的に自らの存在（動物的生命）を維持していなければならない。この〈主人〉は存在せねばならないという「合目的性」を維持しているのであり、この意味において、〈主

---

<sup>44</sup> Georges Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », *O.C.*, XII, p. 344.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 344 : 「死の中で得た真実の」啓示は従って十全に至高なものではない。実際、〈賢者〉は必ずその啓示をディスクールの完成を前提としている〈叡智〉という目的に従属させてしまうのである。」

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 342 : 「動物的欲求から自由になった時、人は至高となる。」

人>は合目的性の次元に留まったままなのである（そして、この術策が、後に<奴隷>に勝利をもたらす原因となるのである）。ところが、この「至高性」を持った存在は合目的性には頓着しない<sup>47</sup>。すなわち「至高性」において、<人間>は、存在の完成（自己同一性の肯定）ではなく、「死」（自己同一性の際限のない否定）へと結ばれるのである。

私がヘーゲルの姿勢を貶めようとしていると思われるだろうか。いや全く反対である。私は彼の歩みの比類なき重要性を示したかったのだ。そのために、わずかに詰めの良いところ（それは避けられないものでもあるが）を隠すべきではないと思ったのである<sup>48</sup>。

<否定性>から「用途なき否定性」へ。生の次元にある<自由>から死を受け入れる「至高性」へ。このバタイユの読み替えにおいては<主人>が<奴隷>に負けることはない。そこには、同一性を維持することで奴隷に打ち負かされる運命を与えられた<主人 Maître>は存在せず、同一性を否定し、自己の「死」に挑み続ける「至高者 Souverain」が現れることになる。「至高者」は「合目的性」を持たず、体系の中にあつて歴史を運動させる触媒という機能を果たす代わりに、「無目的＝非-意味」な次元へと体系を開く<sup>49</sup>。すなわち、コジューヴ＝ヘーゲルの体系において否定性＝自由という形で「意味＝目的」の座標軸上にあつた<否定性>、<自由>、<主人>という組み合わせは、バタイユにおいて、その「合目的性」を抜き取られ、「用途なき否定性」、「至高性」、「至高者」という「非-意味＝無目的」な座標軸上の概念へと移し替えられる。そして、これらが、前三者に替わって、新たに<人間>の

---

<sup>47</sup> Cf. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 388 : 「支配のように、たしかに至高性も生命を危険にさらすことで自立性を獲得する。至高性は何物にも執着せず、何も保存しはしない。しかし、ヘーゲル的な支配とは違って、至高性は自己を保持することさえ許されないのである。至高性は、自己を拾い集める、すなわち、自己の利益や自己の身を危険にさらしたことから得られる利益を回収することさえ許されない。至高性は『一つの善として定義することすらできないもの』なのである。」

<sup>48</sup> Georges Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », *O.C.*, XII, p. 344.

<sup>49</sup> そもそも、「主人」が「奴隷」に負けることになるのは、先に指摘した「同一性」に留まり続けるという理由に加え、自分が「承認」できない「奴隷」によって自分を「承認」させなければならないという、自立性の不完全性があつたのである。「従って、<主人>と<奴隷>の関係は本来の意味での承認ではない。[...] この承認は一方的である。何故なら、<主人>の方は<奴隷>の人間の現実と尊厳を認めてはいないからである。すなわち<主人>とは自分の承認していない者に承認されているものである。そして、ここにこそ<主人>の置かれた状況—— 悲劇的な —— 不十分さがある。」(Alexandre Kojève, *op. cit.*, p. 25.)

定義を構成することになる。

### 結論にかえて：「無目的＝非-意味」化という反復の意味

以上に確認したように、ヘーゲル＝コジューヴの体系というシナリオにおいては「否定性」による「人間」の自己実現（「自己意識」、「絶対知」、「自由」への到達）が描き出されていたのに対し、バタイユの読み替えにおいては、「用途なき否定性」による「人間」の「至高性」への到達が描き出されることになった。そこに見られるのは、先の「罪」においてそうであったように、目的へと結ばれた運動＝手段（ヘーゲルにおいては「否定性」）を、その目的から切り離すことで「無目的＝無方向＝非-意味」な概念へと変容するという手続きであり、言ってみれば、概念の「シミュラークル」化により、オリジナルの体系の解体を目指すという方法の反復性を見て取ることができるのである。

すなわち、このオリジナルの「無目的化＝非-意味化」を、我々はバタイユ思想に特徴的な運動であり、その思想的可能性の中心として措定することができると思われるのであり<sup>50</sup>、そして、先に挙げた「消尽（消失）」、「用途なき否定性」、「至高性」、「供犠」、「脱自」、「内的体験」、「ポエジー」、「違反」など、およそバタイユ思想の独自性を構成する概念もまた、この「無目的＝非-意味化」という位相において考察可能であると思われるのである。

だが、以上の仮定が正しいとして、直ちに我々は一つの問いに直面することになるだろう。つまり、体系の内部にどこにも結びつかない概念を作り出すこの行為、つまりは、いかなる体系の中にも場所を持たず、無意味でしかないこの「非-意味」な「無目的化」という行為は、いかなる存在理由を持ち得るのだろうかと問わねばならないのである。もちろん「無目的＝非-意味」化の意味を問うとは矛盾した行為に見えるかもしれない。しかし、「無目的＝非-意味」化されたものは、当然の帰結として、意味の彼岸に位置するかもしれ

---

<sup>50</sup> ちなみに、『内的体験』における「沈黙」という「最も倒錯的な言葉」をめぐる考察もこの「無目的化＝非-意味化」という位相で考察することができる。つまり、「沈黙」という語は、言葉＝意味の体系において沈黙という「意味」＝指向対象を持つ語に違いないが、指向対象である沈黙自体は言葉＝意味の不在を示すものであり、言葉＝意味の体系の反対物となる。「意味」の体系に属する「沈黙」という語を意味＝言葉の体系の否定である沈黙へと聞くという意味において、ここでも「沈黙」という語を「非-意味＝無目的」するシミュラークル化の一つが行われていると言うことができる。Voir, Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, O.C., V, p. 28.

れないが、「無目的＝非-意味」化する行為に対しては依然として、その「意味」を問うことが可能であると思われるのである。

では、一体、バタイユの思想の核心をなしている、この無目的化＝非-意味化（「無」へと開く、もしくは、無意味＝無目的へ向かう）の動機とは何か。目的を持った体系の中でのみ「意味」を持つ概念に過大なエネルギーを付与し、それを非-意味化することで体系を破壊するまでの概念に高めるという不条理な反復行為を支えていたバタイユの情熱はいかなる位相において「意味」を持つことが可能だろうか。残念ながら、紙面の制約上、ここではその展望を示すことしかできないが、それは二つの位相において考察することができるのである。すなわち、バタイユの「無目的＝非-意味」化とは、まず第一に、人間に潜在している「合目的性＝意味」に還元されない存在様式と権能の追求、一言で規定するならば、「自由＝＜悪＞<sup>51</sup>」の希求という位相において、また、第二には、「他者」たちの位相、「交流」という位相において考察することができるのである（そして、この両者が総合された様態が、とりわけジュネ論においては「至高性」として規定されることになる）。ただし、これについては、稿を改めて詳細に論じることにした。

---

<sup>51</sup> この「自由＝＜悪＞」とは『文学と悪』所収のジュネ論の中でジュネに体現させられている方向性のことである。Voir, Georges Bataille, « Genet », *La littérature et le mal*, O.C., IX, p. 287-316.