

Title	書物による抵抗? : 占領下の著作としての『内的経験』① : ハイデガーをめぐって
Sub Title	Résistance par le livre? : L'Expérience intérieure, une oeuvre sous l'Occupation, I : autour de Heidegger
Author	石川, 学(Ishikawa, Manabu)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2025
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 (Revue de Hiyoshi. Langue et littérature françaises). No.81 (2025. 10) ,p.93- 138
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030184-20251031-0093

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

書物による抵抗？

——占領下の著作としての『内的経験』①：

ハイデガーをめぐる——

石 川 学

1. はじめに

1943年3月、ジョルジュ・バタイユは、ナチス占領下のパリで、ガリマール社より『内的経験』を出版する¹⁾。この著作は様々な論者から批判を向けられることになるが、当然ながら、その多くは本の中身に宛てられており、そのうち、バタイユにとって最も深刻な打撃となったはずのものが、ジャン＝ポール・サルトルによる論考「新しい神秘家」(1943年10-12月)である²⁾。他方、内容や本質と関連づけてとはいえ、出版したこと自体が幾人かの友人や元友人から問題視された事実は³⁾、これまでさほど注目されて

1) 正確な日付は1943年3月25日である。

2) ミシェル・シュリヤのバタイユ伝によれば、バタイユは「サルトルの攻撃的な応答にひどく傷つき」、「この侮辱の埋め合わせを得たいと願った」という(Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992, p. 409)。実際、バタイユは『ニーチェについて』(1945年)の「補遺」に収録された「ジャン＝ポール・サルトルへの応答(『内的経験の擁護』)」をはじめとしたテキストで、サルトルへの反論をたびたび試みることになる(Georges Bataille, « RÉPONSE A JEAN-PAUL SARTRE (*Défense de "L'EX-PÉRIENCE INTÉRIEURE"*) », *Sur Nietzsche, Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Gallimard, 1973, p. 195-202。以下、バタイユのガリマール社版全集を参照する場合は、略号 O. C. を用いて表記し、出版地と出版社の記載を省略する)。

きていない。バタイユの主宰した雑誌『アセファル』の参加者であり、同じく彼の主宰になる「社会学研究会」の命名者でありながら、方針の相違により活動から距離を取るようになったジュール・モヌロは⁴⁾、私信でバタイユに「友情のこもった、控えめな、にもかかわらず、正当な非難をバタイユに差し向けた」とミシェル・シュリヤは指摘する⁵⁾。秘密結社「アセファル」の最後まで残ったメンバーの一人であり⁶⁾、「社会学研究会」でバタイユの秘書を務めたパトリック・ワルドベルグは⁷⁾、「(アメリカで刊行された雑誌『VVV』で)公然と、はるかに攻撃的なやり方で非難をぶつけ」たし⁸⁾、

3) Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, op. cit., p. 402.

4) このあたりの経緯は以下に詳しい。永井敦子『ジュール・モヌロ ルサンチマンからの解放』、水声社、2019年、57–62ページ。モヌロ自身の証言としては以下を参照。Jules Monnerot, « Le Collège de Sociologie ou le problème interrompu », *Sociologie du communisme. Échec d'une tentative religieuse au XX^e siècle*, (1963, 1979), nouvelle édition, Paris, Libres-Hallier, 1979, p. 539–545.

5) Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, op. cit., p. 402.

6) ワルドベルグの回想を参照。「森の中央での最後の集会のとき、私たちは四人だけで、バタイユは厳かな様子で残りの三人に、自分を死に処してくれるよう求めた。この供犠が神話の礎となり、共同体の存続が確かなものとなるように、ということだった。この恩恵は彼に与えられなかった。数ヶ月のちには本物の戦争が荒れ狂い、残り得た希望を一掃した」(Patrick Waldborg, « Acéphalogramme », Marina Galletti (éd), *L'Apprenti-sorcier. Textes, lettres et documents (1932–1939)*, Paris, Éditions de la Différence, 1999, p. 597)。

7) José Pierre, « WALDBERG PATRICK (1913–1985) », *Encyclopædia Universalis*, <https://www.universalis.fr/encyclopedia/patrick-waldborg/>. (2025年6月21日閲覧)

8) Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, op. cit., p. 402. シュリヤが取り上げているのは以下の文章である。Patrick Waldborg, « Vers un nouveau mythe ? Prémonitions et défiances », Extraits d'une lettre écrite à bord d'un cargo en convoi sur l'Atlantique [à Isabelle Waldborg], *VVV*, n° 4, février 1944, p. 41–43. ワルドベルグはこう書いている。「[...] いずれにせよ、バタイユが本を占領下で出版しただけに、以下の主張がいつそう意味深長なものとして記憶に刻まれるのです。「この20年間で唯一価値がある哲学は、ドイツ哲学である」」(*ibid.*, p. 41)。「内的経験」で内容が関連するのは、次の一節である。「すでにしばらく前から、生气のある唯一の哲学である、ドイツ学派的哲学は、

「民主共産主義サークル」と『社会批評』でバタイユに居場所を与えたボリス・スヴァーリンは⁹⁾、後年になって、「そこ『内的経験』の出版」に、占領者との結託とは言わないまでも、少なくとも、著者「バタイユ」の占領に対する同意の不名誉な証を見て取ることになる」のである¹⁰⁾。「バタイユが戦時中、1943年に『内的経験』を出版したのは間違いだったのだろう」というシュリヤの嘆きはもちろん皮肉だが¹¹⁾、ナチ占領下での出版が「それだけで時宜を得ないものと映りえた」こともまた、否定できないのである¹²⁾。

最終的な認識を内的経験の延長とする傾向があった。だがこの現象学は、認識に対して、経験を通じて到達される目的という価値を与えている。これはちぐはぐな混ぜ物だ」(Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943, p. 23. 強調は原文。以下、『内的経験』についてはこの初版から引用を行う)。直前の箇所に「内的経験を認識に従属させることもできた。ハイデガーの現象学がそうしているように」という文言があることから (*ibid.*, p. 22. なお、1954年の改訂版では「現象学」は「存在論」となっている。Cf. O. C., t. V, 1973, p. 19)、バタイユが「ドイツ学派の哲学」「現象学」と言うときに念頭に置いているのは、第一にはハイデガー哲学であると推定できる。にもかかわらず、ワルドベルグが上のテキストで問題視しているのは「苦心したまやかしのニーチェ主義のオナニズム」であり、ハイデガーへの言及はない。この問題については後述する。

9) 詳細は以下を参照。Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 195–208.

10) *Ibid.*, p. 402. シュリヤが参照しているのは、『社会批評』が1983年に再刊されたさいに、かつての主宰者としてスヴァーリンが巻頭に寄せた以下の文章である。Boris Souvarine, « Prologue », *La Critique sociale* (réimpression), Paris, Éditions de la Différence, 1983, p. 7–26. ここでスヴァーリンは、バタイユが親ナチス・親ヒトラーだったという主張を展開しているのだが、その支えのひとつとして彼が引用するのが、註8に挙げたワルドベルグのバタイユ批判である (*ibid.*, p. 20)。ちなみにシュリヤは、スヴァーリンと愛人関係にあったコレット・ベニヨ、通称ロールが彼との関係を解消し、バタイユと特別な関係を結んだ経緯を詳らかにしつつ、バタイユの死後に発せられたスヴァーリンの批判のうちに、「ほとんど遺言のような仕方幼稚な中傷の証言を書かせたこの憎しみ」を見て取っている (Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 246, en note)。

11) *Ibid.*, p. 402.

バタイユが、日常の風景となった占領のさなかで、支配者側とのあいだに、かの「恥じるべき、名状しがたい一種の連帯関係」¹³⁾を受け入れたということがありうるのだろうか。少なくとも、バタイユが対独レジスタンスに積極的に関与した様子はない。むしろ、たとえば占領からの解放の緊迫のなかで書かれた『ニーチェについて』(1945年)では、レジスタンス側による対独協力者の一方的な粛清に対して、批判的な見地が提起されている¹⁴⁾。また、バタイユが小説『C 神父』(1950年)を、レジスタンスの象徴でもあるミニユイ社から上梓したさい、神父にして抵抗運動のメンバーである主人公ロベールの造形をめぐり、レジスタンスを貶めるものとして共産党系の雑誌『レトル・フランセーズ』から糾弾され、対してミニユイ社が名誉毀損の訴訟を起こすという事案も起こっている¹⁵⁾。他方、モヌロがレジスタンス活動のためにドイツ諜報部に追われた折、バタイユがバルチュスのアトリエに匿ってくれたとモヌロ自身が証言しているし¹⁶⁾、ヴェズレーの自身の居宅にミシェル・ファルドゥーリス＝ラグランジュを匿してもいる¹⁷⁾。してみると、スヴァーリンのように、「私たちの共通の友人全員が […] バタイユのヒト

12) *Ibid.*

13) Jean-Paul Sartre, « Paris sous l'occupation » (1945), *Situations, III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 19–20.

14) Georges Bataille, *Sur Nietzsche, op. cit.*, p. 179–180. これについては以下に指摘がある。酒井健「連載 バタイユとアナーキズム——アナーキーな、あまりにアナーキーな」第一回、法政大学出版局〈別館〉、<https://note.com/hup/n/nbf44683f6a3a> (2025年6月19日閲覧)。

15) 委細については以下を参照。福島勲「至高性から人間性へ——G. バタイユ著『C 神父』におけるレジスタンスの裏切りと赦し」、『仏語仏文学研究』第49号、2016年、460ページ。

16) Jules Monnerot, « Le Collège de Sociologie ou le problème interrompu », art. cit., p. 545, en note. 以下の指摘を参照。永井敦子『ジュール・モヌロ サンチマンからの解放』、前掲書、84ページ。

17) 以下などを参照。「Vers une colline athéologique », Entretien avec Christian Limousin réalisé par Édith de la Héronnière, *Revue des deux mondes*, « Dans l'œil de Georges Bataille », mai 2012, p. 117 ; Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre, op. cit.*, p. 658.

ラーを前にした態度を言い表すのに「魅惑する」という動詞を用いた」と書くのはさすがに悪意が感じられるが¹⁸⁾、レジスタンス活動への一定の距離感（友人への振る舞いは別にして）と、占領への抵抗感の希薄さを勘ぐられることは、稀なわけではなかったと言えよう¹⁹⁾。戦前より一貫してファシズム（ナチズム）との対決を思想と行動の中心課題に据えてきたバタイユは²⁰⁾、変節したのか。あるいは妥協を余儀なくされたのか。

言うまでもないが、占領下で著作を出版した作家はバタイユ一人ではない。「時宜を得ないものと映りえた」著作の数は膨大であり、そのなかには、占領への「同意」とはほど遠いと見なされている作家のものが数多く存在する²¹⁾。バタイユと『内的経験』がことさらに、それも、ファシズムとの対決

18) Boris Souvarine, « Prologue », art. cit., p. 20.

19) クリスティアン・リムーザンは、前出のインタビューで、バタイユがレジスタンス側でもコラボ側でもなかったことからしばしば非難を受けたとしつつ、「協力者よりは抵抗者のほうをはるかに受け入れた！」と念を押している（« Vers une colline athéologique », art. cit., p. 117）。

20) バタイユは、『社会批評』掲載の論考「国家の問題」(1933年)そして「ファシズムの心理構造」(1933-34年)以来、ファシズム（ナチズム）の権力の由来を学術的に分析するのみならず、その体制を転覆するための方法の検討を自らの課題に据え、政治行動組織「コントロール＝アタック」(1935-36年)を興して実践を試みようとした。『アセファル』誌所収の「ニーチェとファシストたち」(1937年)では、アルフレート・ボイムラーをはじめとしたナチスの御用学者によるニーチェ思想の濫用を厳しく糾弾し、ナチス・ドイツのオーストリア併合（1938年3月12日）の直後に開催された「社会学研究会」の席上で、ファシズム国家という「軍隊の帝国」に「悲劇の帝国」（秘密結社「アセファル」が体现するはずのもの）を対決させる必要を訴えた。これについては次の拙稿を参照されたい。石川学『ジョルジュ・バタイユ 行動の論理と文学』第一章「武器としての論理」、東京大学出版会、2018年、11-90ページ。

21) シュリヤは、1943年の出版物として、サルトル『存在と無』、アルベール・カミュ『シーシュポスの神話』、ミシェル・レリス『癲癲』、シモーヌ・ド・ボーヴォワール『招かれた女』を挙げるとともに、それ以外の複数の作家たちの名前に言及している（Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, op. cit., p. 402, en note）。

にまつわる彼固有の企てを目の当たりにしていた人物たちから譴責された理由はどこにあったのだろうか。ワルドベルグは、バタイユの言だという、「この20年間で唯一価値がある哲学は、ドイツ哲学である」という文章を引用しながら、それを著作の出版と関連づけて、ドイツへの融和として当てこすっている²²⁾。ここで論われるのは、「苦心したまやかしのニーチェ主義のオナニズム」であり²³⁾、「さほどの留保もなしにバタイユのニーチェ主義に身を投じたのは間違いだった」との反省も述べられる²⁴⁾。かたや、スヴァーリンは、ワルドベルグによる非難を引用しながら、こう補足する。「ドイツ哲学と言われているものは、バタイユによると唯一価値があるそうだが、それは、ハイデガーとその一味の哲学のことだった。このはっきりしないナチは、スターリン＝毛沢東主義に立つフランスの実存主義者たちの思索の師だが、賛美者たちは、彼が95%しかナチではなかったと主張する。私の意見では、余計な95%だ。私はこれを、何百万という犠牲者のことをずっと考えながら書いている」²⁵⁾。実のところ、『内的経験』に実際に現れるのは、次の文言である。「すでにしばらく前から、生氣のある唯一の哲学である、ドイツ学派の哲学は、最終的な認識を内的経験の延長とする傾向があった。だがこの現象学は、認識に対して、経験を通じて到達される目的という価値を与えている。これはちぐはぐな混ぜ物だ」²⁶⁾。直前の箇所に「内的経験を認識に従属させることもできた。ハイデガーの現象学がそうしているように」という指摘があり²⁷⁾、バタイユがここで「ドイツ学派の哲学」「現象学」と言うときに真っ先に念頭に置いているのは、ハイデガー哲学であると推定できる。した

22) Patrick Waldberg, « Vers un nouveau mythe ? Prémonitions et défiances », art. cit., p. 41. 註8も参照。

23) *Ibid.*

24) *Ibid.*

25) Boris Souvarine, « Prologue », art. cit., p. 20.

26) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 23. 強調は原文。註8も参照。

27) *Ibid.*, p. 22. 註8も参照。既述のとおり、1954年版では「現象学」は「存在論」に換えられる。

がって、バタイユのものとして二者が引いている言葉は、少なくとも『内的経験』からの引用としては不正確であり、ほかの箇所ならばともかく、そこにニーチェ主義を見ることも筋が通らないし、ハイデガーへの一定の評価を看取するのは妥当としても、重点が批判にあるのを無視してバタイユの親ナチズム性の証拠と断じるのは歪曲と言うほかない²⁸⁾。

とはいえ、本論が関心を向けたのは、二者の不当さではなく、占領下での自著の出版が、「ニーチェ主義」あるいは「ハイデガーとその一味の哲学」と結びつけられることで、対独融和ないし親ナチズムの証しとして論難の対象になりえたという事実のほうである。『内的経験』でニーチェに向けられるシンパシーが当時の社会的・思想的文脈において持ったであろう意味については追って検証することとして²⁹⁾、バタイユがなぜ、ハイデガー哲学を敢えて取り上げ、「生气のある唯一の哲学」と評価し、誤解を受けるリスクを負ったのか——バタイユはそれをリスクだと承知しえたはずなのだが——を第一に問うてみることにしたい³⁰⁾。結論を予示しておけば、バタイユのハイデガーへの言及はむしろ、占領下でナチズムの哲学を批判するという真逆のリスクを取るものであり、その意味で、『内的経験』の出版には、言論による占領への抵抗という側面を読むことができるように思われるのである。

2. 予備的考察：明示的なハイデガーへの言及をめぐる

バタイユ自身の見解では、彼のハイデガー受容は、フランスにおいては早いものだった。1950年の論考「実存主義」では、「ハイデガーの名前がまだ、ギュルヴィッチのある本のなかでしかフランスの読者に知られていなかった

28) 『内的経験』の別の箇所には、ハイデガーについての次のような指摘も見られる。「おそらくこのような仕方では、内的経験によって規定される現存在にその意味が結ばれているはずの一哲学はつまずくのである」(ibid., p. 47)。

29) 註20で触れた論考「ニーチェとファシストたち」(1937年)などを通じてナチズムによるニーチェ思想の曲解を断罪している以上、『内的経験』のある種の「ニーチェ主義」が被りうる批判に対して、バタイユはあらかじめ反論しているとも言える。

30) 本論のタイトルに①とあるのはそうした趣旨である。

た」1930年ごろ、ないしそれ以前に、『形而上学とは何か』の仏訳を訳者アンリ・コルバンに読まされ、「魅了された」と記している³¹⁾。さらには、1929年の時点でコルバン訳の『存在と時間』を読んでいた可能性があるとするジル・エルンストの指摘もある³²⁾。ガリマール社版全集第12巻に収録された、バタイユの国立図書館における書籍貸出記録を見ると、1931年から34年にかけて、現象学関連として、フッサールの『デカルト的省察——現象学入門』（仏訳）、エマニュエル・レヴィナスの『フッサール現象学における直観の理論』などと並んで、『哲学および現象学的研究年報（*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*）』の第8巻および第10巻が含まれているのが目につく³³⁾。前者は『存在と時間』（1927年）を収録しており、バタイユは1934年1月ごろの時点で、この主著のドイツ語原典にも多少とも触れていたと覚しいのである³⁴⁾。

見過ごせないのは、1934年初頭にはすでに、ハイデガーのナチズムへの加担は、フランスで広く意識されてはいなかったにしても³⁵⁾、バタイユの周

31) Georges Bataille, « L'existentialisme », O. C., t. XII, 1988, p. 11. なお、言及されている著作は以下である。Georges Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl – M. Scheler – E. Lask – N. Hartmann – M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930. また、『至高性』（生前未刊）の関連草稿では、1929年にバタイユがコルバンに『形而上学とは何か』の翻訳をN. R. F.のジャン・ポーランに持ち込むよう促したとの回顧がある（Georges Bataille, « Notes » de *La Souveraineté*, O. C., t. VIII, 1976, p. 666）。

32) Gille Ernst, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort*, Paris, PUF, 1993, p. 40. 以下の指摘も参照。Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La Perte, le don et l'écriture*, Dijon, EUD, 2004, p. 112–113.

33) « Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque nationale (1922–1950) », Georges Bataille, O. C., t. XII, *op. cit.*, p. 589, 593, 594.

34) 『年報』第8巻の貸出日は1934年1月23日である。Cf. *Ibid.*, p. 594.

35) ドミニク・ジャンコーによれば、1934年どころか戦後間もない1944–45年の時点でも、「共産主義者たち」による「ナチのハイデガー」批判は繰り返されていたものの、彼の「政治参加についてはほとんど知られていなかった」。事態がより把握されるようになったのは、サルトルの雑誌『レ・タン・モデルヌ』がハイデガーを取り上げるようになった46–47年以降だという。Do-

囲にいた知識人たち——たとえばアレクサンドル・コイレ、レヴィナス、モーリス・ド・ガンディヤック、ジャン・ヴァールなど——のあいだでは注視され、懸念されていたことである³⁶⁾。そしてバタイユ自身、「ハイデガー批

minique Janicaud, *Heidegger en France, I. Récit*, Paris, Hachette, « Pluriel », 2005, p. 104–105, 109–110.

- 36) ステファノス・ゲルラノスの次の研究が、それぞれの出典を取りまとめて示している（ただし誤りが多い）。Stefanos Geroulanos, “The Anthropology of Exit: Bataille on Heidegger and Fascism”, *OCTOBER*, vol. 117, Summer 2006, p. 7–8. レヴィナスはコイレから「1933 年よりも前」にハイデガーのナチズムへの共鳴を教えられ、「茫然自失と失望」に陥った（Emmanuel Levinas, « Comme un consentement à l’horrible », *Le Nouvel observateur*, n° 1211, du 22 au 28 janvier 1988, p. 48. ゲルラノスは p. 82 としているが誤り）。ド・ガンディヤックは 1934 年に、1929 年のダヴォス討論〔スイスのダヴォスで開催された国際大学会議で行われたエルンスト・カッシーラーとハイデガーの討論〕での、ドイツ人学生たちがハイデガーに魅了される様子を「ドイツ国民が「総統の磁力」に屈従することになる」事態に準えた（Maurice de Gandillac, *Le Siècle traversé : souvenirs de neuf décennies*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 134. ゲルラノスはド・ガンディヤックが討論でのカッシーラーのハイデガーに対する態度にそうした卑屈さを見出したとしているが、誤解と思われる）。ヴァールは、確認できるものとしては 1938 年に、ハイデガーの 29 年の『哲学入門』講義を題材にした授業を開講したさい、彼が 33 年から 34 年にかけてフライブルク大学総長職を務めることで行ったナチス・ドイツへの公的貢献に関して「不快感を表明した」（IMEC Fonds Wahl, Dossier Heidegger, Chemise “Heidegger”, p. 6）。ヴァールはコイレの主導により 32–37 年に刊行された『哲学研究』誌（*Recherches philosophiques*）の中心メンバーであり、ハイデガーのナチズム加担への問題意識をより早い段階でコイレと共有していたと推測される。なお、バタイユとこれらの人物たちとの交流についてはゲルラノスの論文の p. 11–12 で触れられている。ここでゲルラノスは、ドミニク・オーフレの研究を支えとしながら、「初期ハイデガーのコーパスへの特別な傾注と、ハイデガーの政治活動の強い拒絶によって特徴づけられる、『哲学研究』誌を中心とする知的マトリックス」にバタイユがいたことを指摘している（オーフレの出典は以下。Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l’État, la fin de l’Histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 261. ゲルラノスは p. 363 としているが、当該ページに関連の記述はない。また、ゲルラノスによると、バタイユは、アレクサンドル・コジェーヴによるヘーゲル『精神現象

判：あるファシズムの哲学の批判」と題した論考を、おそらく1934年から37年にかけての一時期に用意していたことが、ステファノス・ゲルラノスによって指摘されている³⁷⁾。実のところ、残されている草稿には、ハイデ

学』講義に出席したあと、コルバンやコジェーヴ、レイモン・クノー、シモーヌ・ヴェイユ、そして時にはコイレやレヴィナスともカフェで議論を交わす機会を持ったとされるが、オーフレが挙げている名前はコジェーヴ、コイレ、エリック・ヴェイユ、クノーとバタイユである。とはいえ、彼らに限らず、講義の参加者「だれもが」同席することがあったという (*ibid.*)。ゲルラノスの主張の根拠は不明だが、いずれにせよ、レヴィナスやド・ガンディヤックを含む『哲学研究』のコミュニティとコジェーヴの講義のコミュニティとは近く、バタイユやコルバン、エリック・ヴェイユ、そして当のコイレやコジェーヴをはじめ、双方に属していた者も少なくない)。バタイユが高等研究院でのコジェーヴの講義から「十度も引き裂かれ、粉碎され、打ち殺された」(Georges Bataille, « Notes » de *Sur Nietzsche*, O. C., t. VI, *op. cit.*, p. 416) というほどの影響を受けたことは周知だが、それに先んじて31年からコイレのヘーゲル講義に出席し(コジェーヴはコイレの後任である)、親交を結んでいたことはさらに注目されてよい。このあたりの事情は以下にまとめられている。吉田裕「死と歴史をめぐる二重奏Ⅰ ヘーゲルを読むバタイユ」、『Azur』第11号、2010年、58-59ページ。そのほか、ヴァールは「社会学研究会」のメンバーとしてバタイユと活動を共にすることになるし(ヴァールは自身が「社会学研究会」のもっとも出来損ないの生徒だが、とても熱心な生徒」だと述べている。Cf. Jean Wahl, « Au Collège de Sociologie », samedi 8 janvier 1938, Denis Hollier (éd.), *Le Collège de sociologie, 1937-1939*, Paris, Gallimard, « Folio », 1995, p. 118)、レヴィナスの「逃走について」はバタイユの「迷宮」と連続して『哲学研究』第5号(1936年)に所収されている(Georges Bataille, « Le labyrinthe », *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, Paris, Vrin, 1936, p. 364-372 ; Emmanuel Levinas, « De l'évasion », *ibid.*, p. 373-392)。

- 37) Stefanos Geroulanos, "The Anthropology of Exit: Bataille on Heidegger and Fascism", art. cit., p. 3. この存在はかねてより知られ、ガリマール社版全集では、バタイユの1947-48年の論考「実存主義から経済学の優位へ」と関連づけられて草稿が掲載されている(Georges Bataille, « LA CRITIQUE DE HEIDEGGER (CRITIQUE D'UNE PHILOSOPHIE DU FASCISME) », « Notes » de « De l'existentialisme au primat de l'économie », O. C., t. XI, 1988, p. 573-574)。ゲルラノスはフランス国立図書館に保管されているバタイユの手稿を調査し、上記全集版が収めていない多くのページを明るみに出したうえで、

ガーの名はタイトルを除いて一度しか現れず³⁸⁾、メモ形式の記述の断片性に鑑みても、批判の内実には迫るのには限界がある³⁹⁾。ともあれ、ハイデガー哲学を「ファシズムの哲学」⁴⁰⁾として問いに付す姿勢がすでに30年代のうちに取られ、少なくとも周囲を通じて熟知されたのであれば、かねてよりそこに見出された魅力と相俟って、バタイユのハイデガーへの強く持続的な関心を見えざる土台としながら、『内的経験』でのハイデガーに関する言及——表面上は簡素で、深く立ち入ることがない——もなされていると考えられる。

『内的経験』においてハイデガーの名はわずかな回数しか現れない。その論点は、大きく3つあり、密接に関わりあっている。第一は、すでに触れたように、ハイデガー哲学（「現象学」）が、バタイユの用語でいう「内的経験」を祖上に載せるものでありながら⁴¹⁾、経験それ自体ではなく、経験の認

その執筆時期を34年から37年と推定している。手稿はゲルラノスによって英訳され、以下にて公にされている。Georges Bataille, “Critique of Heidegger”, translated by Stefanos Geroulanos, *OCTOBER*, vol. 117, *op. cit.*, p. 25–34.

38) これは訳者ゲルラノスが明示している。Stefanos Geroulanos, “The Anthropology of Exit: Bataille on Heidegger and Fascism”, *art. cit.*, p. 4.

39) ゲルラノスはこの草稿を、バタイユが『哲学研究』第5号（1936年）に発表したテキスト「迷宮」などに関連づけ、やはり『哲学研究』第1号（1932年）に掲載されたハイデガー「根拠の本質について（Vom Wesen des Grundes）」の仏訳（« De la nature de la cause »）を中心に対照する試みを行っている（ただし実際に参照しているのは英訳）。なお、「迷宮」は、のちに大幅な改稿を経て、『内的経験』に収録されることになる。

40) この草稿のタイトルや、ナチズムを論じた「ファシズムの心理構造」のタイトルからも窺われるように、政治学上は区別されうるナチズムとファシズムとをバタイユは必ずしも区別していない。本論もバタイユの用語法に便宜的に従い、両者に厳密な区別は設けない。

41) 「内的経験」の定義にあたるものを確認のために挙げておく。「内的経験」という言葉で私が言おうとしているのは、通常神秘的経験と呼ばれるものである。すなわち、脱自の、法悦の、少なくとも瞑想による感動の状態である」「内的経験は、私が——私とともに人間の実存が——身を置くところの、休息を許さずにすべてを係争に投じる（問いに付す）必然性に応答する」（Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 17. 強調は原文）。

識を目的化することで、「内的経験を認識に従属させて」いるとする批判である⁴²⁾。第二は、『形而上学とは何か』にまつわるものである。「我々の現存在——我々の、研究者、教員、学生の共同体における——は、認識によって規定される」というコルバン訳によるハイデガーの言葉が引用され⁴³⁾、「おそらくこのような仕方、内的経験によって規定される現存在にその意味が結ばれているはずの一哲学はつまづくのである」との評価が下されるのである⁴⁴⁾。第三の論点は、こうした認識の目的化批判をいっそう自身の思想にリンクさせた内容を持つ。バタイユはヘーゲル『精神現象学』を主題として、「絶対知を「模倣」した場合の帰結を思考実験する。「知を完成させることによって、[...] 自己 (*ipse*) が全体 (*tout*) になる (神になる) (そうして自己において個別性を破壊し、つまり、自分自身の否定を完了し、絶対知となる)」という段階が達成されると⁴⁵⁾、しかし、ヘーゲルの想定とは異なって、「まさにこの瞬間、人間の実存——神的な……——を永遠の暗闇の最奥に入り

42) *Ibid.*, p. 22–23.

43) Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* suivi d'extraits sur *l'être et le temps* et d'une conférence sur Hölderlin, trad. de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henri Corbin, Paris, Gallimard, 1951, p. 22. ガリマール社版の初版は1938年。なお、コルバン訳では「認識」の語にイタリック強調が施されているが、バタイユの引用にはない。コルバンは『形而上学とは何か』においても、併録された『存在と時間』(抜粋)においても、Daseinを一貫して *réalité-humaine* と仏訳しており、本来ならば「人間的=現実」等と和訳すべきだが、原語との齟齬が大きく、混乱を招くため、本論ではすべて「現存在」と訳出する。

44) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 47. 註28も参照。

45) *Ibid.*, p. 169. なお、バタイユの *ipséité* (自己性) という語について、サルトルは、コルバンがハイデガーの *Selbstheit* に宛てた訳語から借用したものと主張しているが (Jean-Paul Sartre, « Un Nouveau mystique », *Situations, I*, Paris, Gallimard, 2004, p. 148)、バタイユ自身はアンドレ・ラランドの哲学用語辞典の意味で用いたと述べている (Georges Bataille, « Notes » de *Méthode de méditation*, O. C., t. V, *op. cit.*, p. 474)。これについては以下が詳らかに論じている。細貝健司「超越論的意識と自己性の回路：サルトルはなぜバタイユに対しあれほどまでに激しい批判を行ったのか?」、『立命館経済学』第71巻第2・3号、2022年、34–38ページ。

込ませる問いが形作られる」⁴⁶⁾。それは、「私の知っていることはなぜ存在しなければならないのか、なぜそれは必然なのか、という問い」であり、「この問いには極度の裂傷が隠れていて […]、そのあまりの深さゆえに、ただ脱自の沈黙だけがそれに応じるのだ」と言われる⁴⁷⁾。そのうえで、次のように、ハイデガーが『形而上学とは何か』で提起する問いとの比較が、文脈上は唐突に示される。

この問いが、ハイデガーのそれ（存在があって、無があるのではないのはなぜか (pourquoi y a-t-il de l'être et non rien ?)）と異なるのは、悟性によって次々と定式化される問いに対して […] 考えうるすべての応答がなされた後になってはじめて提起されるものであることによる。そのようにしてこれは、知の核心を打つのである⁴⁸⁾。

一連の引用の直前には、「循環的なものである絶対知は、決定的な非＝知である」というテーゼが登場するが⁴⁹⁾、バタイユは、完全なる認識を実現した知の主体である絶対知（「神」や「全体 (tout)」とも言われる）こそが、認識の完全性ゆえに、認識された対象がそのようなものであることの必然性の不在、根拠の不在をも認識してしまい、絶対知の絶対性を喪失して「非＝知」へと転落するという展望を提示する⁵⁰⁾。「脱自の沈黙だけがそれに応じ

46) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 169.

47) *Ibid.* 強調は原文。

48) *Ibid.*

49) *Ibid.*, p. 168. 強調は原文。

50) このあたりの理路については、以下に明快な説明がある。横田祐美子『脱ぎ去りの思考 バタイユにおける思考のエロティシズム』、人文書院、2020年、とりわけ144–145ページ。なお、横田は同書141–144ページで、バタイユが自らの問いをハイデガーのそれに対置していることに着目しながら、バタイユによるコルバン訳の引用が不正確であると指摘する。コルバンは「要するに、なぜ無よりもむしろ、実存するものが存在するのか」と訳しているところ、この「～よりもむしろ」が抜け落ちているのである。横田はハイデガーが1928年夏学期に行ったライブニッツ講義を参照しながら、「ハイデガーに

る」とあるように、バタイユはこうした「非＝知」への転落を、内的経験の特権的な契機として捉えるのであり⁵¹⁾、絶対知として自己喪失するためにまずは絶対知にならなければならない（たとえば「模倣」によってでも）という論理により、ヘーゲル『精神現象学』の換骨奪胎が図られる。「ヘーゲル」と題された章でのこうした議論が、脈絡もなくハイデガーの問いと対照させられるのは意外なようだが、ヘーゲルの著書を『現象学』と略記するバタイユにとって⁵²⁾、両者の連絡は直接的なものだったのかもしれない⁵³⁾。ともあれ、ふたつの問いのつながりと差異とに説明を試みるならば、次のようなことが言えるだろう。バタイユからすれば、絶対知の「模倣」に拠らない問い、「考えうるすべての応答がなされた後になってはじめて提起されるもの」ではないハイデガーの問いは、認識の決定的自壊に帰結しないがゆえに、「脱自の沈黙」に、つまりは内的経験に結びつかないのである。たとえば

とってこの「～よりもむしろ」は存在と無、根拠と無根拠のあいだの開けや二重化を意味するものであり、「当時のバタイユがハイデガーのこの文言のなかに過剰や超越、乗り越えの運動にかんする表現があることを見抜けなかったのは残念」と指摘している（143–144 ページ）。

51) 註 41 に引いた内的経験の定義を参照。

52) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 126. もちろん、このような略記自体が一般に珍しいというわけではない。

53) こうしたハイデガーとヘーゲルを結び付ける視点は、おそらくコジェーヴの影響を受けたものである。コジェーヴは、『哲学研究』第 5 号（バタイユとレヴィナスが論考を発表している号である）に掲載された書評のなかで、次のように書いている。「とくに、キルケゴールやニーチェ、ベルクソン等々の影響だと説明されがちなハイデガーの考えは、すべてヘーゲルに、とりわけ『精神現象学』とそれに先立つ著述のうちに見出される。ハイデガーがそれらの考えを探りに行ったのはヘーゲルのなかにではない、ということはある——そのほうが確かでさえある。けれども、それらが真に哲学的な形態のもとに現れるのは、ヘーゲルにおいてであり、ヘーゲルにおいてのみなのだ」(A. Kojevnikoff [Alexandre Kojève], « Alfred DELP, S. J. *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*. Freiburg i. Br., Herder & Co., 1935. In-16°, VIII + 127 p. », *Recherches philosophiques*, V, 1935–1936, op. cit., p. 416)。なお、以下の指摘を参照した。吉田裕『バタイユ 聖なるものから現在へ』、名古屋大学出版会、2012 年、286、479 ページ。

『形而上学とは何か』でハイデガーは、「優越的な身振りで〈虚無〉(Néant)を遠ざけようとする」学問を批判し、「学問のものと見なされている冷静さと優越性は、〈虚無〉を真剣に捉えるのでなければもはや冗談に過ぎず」、「ただ〈虚無〉が開示されているゆえにのみ、学問は実存するものそれ自体を研究対象とすることができる」と述べる⁵⁴⁾。こうして、これまで捨象されてきた「虚無」に向き合おうとするかに見えながら、同時に「我々の現存在——我々の研究者、教員、学生共同体における——は、認識によって規定される」というのであれば、目指されているのは、未知なる「研究対象」としての「実存するもの」と「虚無」の認識にほかならず、「虚無」の到来に身をさらす経験自体ではあり得ない。ハイデガーは「不安が〈虚無〉を開示する」と書くが⁵⁵⁾、それを相手取るかのように、バタイユは『内的経験』で「不安を歓喜に転ずる術を教えよう」と記す⁵⁶⁾。ハイデガーの問いは、認識を免れてきた「虚無」の開示を「不安」を通じて獲得し、認識の糧にする企てに通じているのだ。バタイユはそれに、最終段階の、もはや認識の「冷静さと優越性」を保ち得ない、自壊する以外に——経験に至る以外に——逃げ道のない、絶対知の自問を対置しようとするのである⁵⁷⁾。

54) Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op. cit., p. 41–42.

55) *Ibid.*, p. 31. 強調は原文。

56) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 59.

57) 本論全体に言えることだが、こうした論述は、バタイユの立場からのハイデガー批判を解釈することを旨としたものである。「バタイユによれば」といった但書の使用は煩雑さを避けるため最低限にしているが、中立的なハイデガー解釈として提起することを主なねらいとしていない。なお、岩野卓司は、バタイユの『形而上学とは何か』への言及をめぐり、「ハイデッガーが内的経験を学問的な目的や権威に従属させたわけではない」として、バタイユの「誤解」を次のように指摘している。『『形而上学とは何か』では、ハイデッガーは学問[Wissenschaft]に権威を認めていない。彼の目的は諸々の学問の限界を暴いて形而上学の可能性を探求することにある。諸学は存在者のみを対象として無を問うことを忘却しているからである。それに対して、形而上学はあらゆる存在者を越えて無について思索するのである。だから、形而上学は諸々の存在者や学問を根拠づける可能性をもち、その意味で諸学に対する優位を誇ることができるのだ』(岩野卓司『ジョルジュ・バタイユ 神秘

以上のように、バタイユにおいてヘーゲルとハイデガーが、その懸隔にもかかわらず、本質的に結ばれるのだとすると、バタイユのいわゆる「留保なきヘーゲル主義」は⁵⁸⁾、一面においては、対ハイデガー的な立場を示すものでもある可能性が浮かび上がってくる。言い換えれば、『内的経験』でバタイユがヘーゲル哲学と関連づけて語り、あるいは、そうした趣旨を持つともっぱら理解されてきた考察部分は、実は対ハイデガー的なコノテーションを持つ可能性があるということである。これを検証するためには、コルバン訳で24ページに過ぎない『形而上学とは何か』だけでなく、バタイユが早くから関心を寄せていたと覚しい『存在と時間』との比較を視野に入れなければならない。1954年に『内的経験』と併せて『無神学大全』第一巻としてまとめられることになる『瞑想の方法』(1947年)は、『内的経験』の「延長線上に位置する」著作だと自認されているが⁵⁹⁾、その草稿には次の一節がある。

私はハイデガーの後継者だと位置づけられたくはない(彼についてなされている政治的批判は無視できない。ヘーゲルは30歳を過ぎて、ハイデガーがそうであるのと同じに、あるいはそうであったのと同じに、断固として反動的だった。にもかかわらず、マルクス主義的革命の実体的思想は彼に由来するのである)。私が『存在と時間』について知っているわずかながらの内容は、私には正当であるのと同時に忌まわしいもの

経験をめぐる思想の限界と新たな可能性』、水声社、2010年、255ページ)。

58) ジャック・デリダがバタイユにあてたこの形容の趣旨が端的に示されている部分を挙げておく。「したがって、ヘーゲルを極限まで留保なく追いかけて、彼自身に逆らって、ヘーゲルの正しさを示し、彼の行ったあまりに良心的な解釈から、彼の発見を引きはがさなければならない。[...] つまり、ひとはヘーゲル自身の解釈を——ヘーゲルに逆らって——再解釈することができる。これこそバタイユが行うことなのだ」(Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve » (1967), *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, « Points », 1979, p. 381–382. 強調は原文)。

59) Georges Bataille, « Post-scriptum 1953 », O. C., t. V, *op. cit.*, p. 231, en note.

に思える。私の思想は、いくらかの点で、おそらく彼の思想に由来するのだ (procède de la sienne)。さらには、想像するに、両者がずっと並行して歩んでいると結論することもできよう。それでも私はまったく別の道筋を選んだし、私がようやく口にし得たことをハイデガーは沈黙によってしか表現していない (彼は『存在と時間』の第二巻を完成できなかったようだが、それがなければ宙づりのままだ)。このことが示しているのは、ハイデガーは私の家に居場所がろくにないということだ。はしごを持った塗装屋が、以前家の壁を塗ったからといって、家に居場所がないのと大差がない⁶⁰⁾。

この率直な吐露においては、思想面で受けたハイデガーからの強い影響がほとんど明言されている。『存在と時間』が「正当」であると同時に「忌まわしく」映るのだとすれば、先立つ数行の内容から、正当性は思想に対して、忌まわしさは政治性に対して大まかに割り当てられると考えても、ここでは差し支えないだろう。思想の否みがたい近さがあり、しかし、政治面に顕著なように、「全く別の道筋を選んだ」バタイユが、その近さゆえに、近親憎悪的な忌まわしさの感覚を増幅させたとしても不思議はない⁶¹⁾。そして、批

60) Georges Bataille, « Notes » de *Méthode de méditation*, art. cit., p. 474. 1973年に公刊された本全集版の註に収められたこのテキストは早くから注目され、その嚆矢のひとつと思われるのが以下の研究である。Robert Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une Ontologie du jeu*, Paris, Les Éditions de minuit, 1978, p. 20. ここではバタイユがハイデガーとの距離を表明する複数の引用が併せて参照されながら、ハイデガーの「ニーチェ主義に対する「無理解」」に、その距離の原因が帰されている (*ibid.*)。

61) ユルゲン・ハーバーマスの『近代の哲学的デイスクルス』(1985年)で行った主張を思い起こしておいてもよいだろうか。「たしかに、バタイユとハイデガーでは実生活の上での指針はまったく相反しているし、政治的選択も逆であり、さらには、エロスについての文章を書き、学問的なエッセイを物するバタイユと、ハイデガーの哲学研究や存在の神秘主義とのあいだにはだれの眼にも映る違いがある。こうしたコントラストのゆえにちょっと見ただけでは、バタイユとハイデガーのあいだに両者を結ぶ共通のプロジェクトがある

判されるべき彼の政治性が、ナチ協力の行動としてのみならず、『存在と時間』という哲学書に見出されている事実は重要である。バタイユにとって、ハイデガーの政治的振る舞いは、一時の錯誤などというものではあり得ず、彼の主著の思想に本質的に根ざしていることになるのだ。くわえて、やはりハイデガーがヘーゲルと比較されていることは目を引く。ヘーゲルとハイデガーのつながりと遠さは、ハイデガーとバタイユのつながりと遠さに通じるものと言えよう。記述を遡れば、この箇所では主題として取り上げられているのは、以下のように、「企て (projet)」の観念である。

私が企てと書くのは、何らかの企て（ハイデガーの企投 (Entwurf) ではない）、私の書く企てや、狩りに行く企てが問題となる場合である。教授の語彙は、見た目以上に影響力がある [...]。実存的とか実存主義とかといった言葉を、記憶のかぎり私は書いたことがないが、それらは不都合なことに、何らかの天啓を知性の卑屈な作用に置き換えるという言語の傾向を強調している⁶²⁾。

ここでは、サルトルが論考「新しい神秘家」で『内的経験』に差し向けた辛辣な批判が意識されている。サルトルは、同書で頻用される「企て」という語が「実存主義」的であり、コルバンがハイデガーの「企投 (投企)」にあてた訳語から借り受けたものと断定しているのである⁶³⁾。それへの反論の

ことに気づきにくいのもうなずける。だが、両者の関心事は同じであり、それは、モデルネという名の虜囚から脱出すること、つまり、世界史の上で勝利をしめた西洋的理性の宇宙を突き破ることであった」(ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクールⅡ』三島憲一・轡田収・木前利秋・大貫敦子訳、岩波書店、1999年、377ページ)。

62) Georges Bataille, « Notes » de *Méthode de méditation*, art. cit., p. 473–474. 強調は原文。

63) 「「企て」。またしても実存主義者の言葉だ。これは、ハイデガーの用語の翻訳として受け取られているものだ。実際、バタイユ氏は間違いなく、この語をコルバンから借り受けたのだ」(Jean-Paul Sartre, « Un Nouveau mystique », art. cit., p. 156)。『形而上学とは何か』に併録されたコルバン訳の

意図は新しい要素だが、主張されている内容は、かねてからの認識の目的化批判、「冷静さと優越性」を保持する学者の経験軽視への批判と同根である。考え合わせるべきは、『内的経験』で、「企ての観念への敵対」が「この本の本質的な部分を占める」とまで言われていたことだ⁶⁴⁾。同書のハイデガー絡みの言及は、すでに見た3つの論点に集約され、「企て」は直接的には含まれない。だが、上記草稿の記述を意識するならば、『内的経験』の「企て」をめぐる議論は、サルトルが同一視したようなハイデガーの「企投」ではないという仕方で、対ハイデガー的な含意を持つ主張として展開されていたという見立ても成り立つのではないか⁶⁵⁾。次章でこの仮説を検証し、掘げてい

『存在と時間』（抜粋）では、「企投」は *pro-jet* ないし *projet* と訳されている。サルトルはバタイユのハイデガー理解に関し、「バタイユ氏の誤りは、近代哲学が観想的なものに留まったと信じていることだ。彼は明らかにハイデガーを理解していない。しばしば論じるが、時宜を得たことがない」と断じている (*ibid.*, p. 145)。なお、バタイユは『至高性』の関連草稿で、サルトルが『内的経験』の *projet* を *Entwurf* の翻訳と断定したことに触れながら、自身がつねにこの語を「一般的な意味で」使っていると補足している (Georges Bataille, « Notes » de *La Souveraineté*, art. cit., p. 666)。それと同時に、「ハイデガーの哲学が私のそれと、おそらくすべての点で、似ているように見えることも事実だ」としつつ、「ハイデガーの方法と、とりわけ彼の精神状態から、自分はかけ離れていると感じる」とも述べている (*ibid.*)。

64) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 20.

65) 和田康は、バタイユがハイデガーの「企投」（「投企」）から用語を借り受けたとするサルトルの断定を引きながら、コジェーヴが『ヘーゲル読解入門』で *projet* という語をしばしば用いることに触れ、後者からの影響を見る方が「はるかに自然」であるとしている（和田康『歴史と瞬間 ジョルジュ・バタイユにおける時間思想の研究』、溪水社、2004年、36ページ註）。他方、岩野卓司は、コジェーヴによる *projet* の実際の用例を踏まえながら、この語がハイデガーの *Entwurf* の仏訳でありつつ、「バタイユの文脈では、この語はさらに目的、意図、未来の予測と結びついている」として、両者のバタイユへの影響を看取している（岩野卓司『ジョルジュ・バタイユ 神秘経験をめぐる思想の限界と新たな可能性』、前掲書、61、263–264ページ）。バタイユの *projet* をハイデガーのそれと関連づける読みは1943年の時点でサルトル以外にも提起されており、ある程度自然なものだったと言えるだろう。Cf. Fran-

くこととしたい。

3. 発展的考察①：「企て」と「全体」をめぐる

先ほど引いた『内的経験』の「企て」批判は、同書第一部の早い段階で提起されている。もう少し細かく見ておこう。バタイユは次のように言う。

企ての観念への敵対——それはこの本の本質的な部分を占めるのだが——は、私においてかくも必然的なものなので、この序論の詳細なプランを書きはしたものの、遵守することができない。[...] 私は、副次的な事柄では、企てを遵守する。私にとって重要なことになってくると、企てはすぐに本性を現す。つまり、企てである以上、私と正反対なのだ。

この点については、論述を中断したうえで、申し開きをしておきたい。本全体の統一性を保証できないのだから、そうすべきなのだ。おそらく、成り行きまかせな態度ではある。だが、言っておきたいが、私は企てに、否定的な気まぐれ（病的なだらしなさ）を対立させるわけでは少しもない。決断の精神（*esprit de décision*）をこそ、それに対立させるのだ。

内的経験の表現は、何らかの仕方で、その運動に依拠していなくてはならない。整然と実行できる、言葉による乾いた翻訳ではありえない⁶⁶⁾。

このように、「企て」はまず、『内的経験』という書物を書く企てとして示される。事前に詳細なプランを用意しながらも、早々に逸脱し、秩序だった記述が放棄され、著作のありうべき統一性が損なわれること。通常は欠陥と見なされるはずのこうしたありようを、バタイユは、自らが果たすべき「企て

çois Cuzin, « L'Expérience intérieure » (1943), *L'Arc* n^{os} 32 et 44, « Georges Bataille », Paris, Inculte, 2007, p. 74–75. なお、バタイユの projet をサルトルのそれと比較することも極めて興味深い試みとなりうるが、本論はそれには手を着けない。『存在と無』の出版は1943年7月であり、『内的経験』出版の4ヶ月後である。

66) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 20–21.

の観念への敵対」の実践と見なし、それに、内的経験の「運動」に対応する言語表現の様態を自負している。ここで、「決断の精神」という、ハイデガーの「決意性 (Entschlossenheit) / 覚悟的 = 決断 (décision-résolue)」⁶⁷⁾ ないしは「決定・決断 (Entscheidung)」を連想させもする語が用いられていることを記憶に留めよう。ともあれ、無気力ではなく、決意とともに、プランに基づく企ての破棄が選択されるべきというなら、『瞑想の方法』草稿で、「私の書く企て」が学者ハイデガーの術語である「企投」と区別され、擁護されているように見えることと矛盾はないのだろうか。バタイユは、人間が「詩的倒錯という例外を除き、本質的に企てである言語を通じて、全面的に企てである」ことを認める⁶⁸⁾。いっぽうで、内的経験を「語たちの、すなわち企ての権力を廃止する、否定的な企て」⁶⁹⁾、「企ての世界から企てによって脱する」こととも定義する⁷⁰⁾。『内的経験』の執筆が、プランの不在ではなく、詳細なプランを手放すことを原動力として進められたように、「私の書く企て」は、事前の構想どおりにはなるべくもない「狩りに行く企て」に比されるような、企てとしての自らを決然と棄却する企てとして意義づけられていると解釈できる。そうした自壊的なものとしての企てが、ハイデガーの「企投」ではない企てだということにもなろう。

自壊とは、「非 = 知」へと転落する絶対知の様相に対して本論が当てはめた言葉だが、実際、『内的経験』では、「企て」はヘーゲル哲学と本質的に関連づけられる。バタイユは『精神現象学』を論じながら、次のように述べている。

[...] 私の努力は、ヘーゲルの『現象学』をやり直し、解体する。ヘー

67) コルバン訳では、この語は *décision-résolue* と訳されている。後述のとおり、バタイユは『存在と時間』を主にコルバン訳で読んでいたと推測されるので、本論では以後、この語を原則として「覚悟的 = 決断」と訳すこととする。

68) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 45.

69) *Ibid.*

70) *Ibid.* p. 77. 1954年版では「企てによって企ての領域から脱すること」(O. C., t. V, *op. cit.*, p. 60)。

ゲルが構築したのは、労働の哲学であり、「企て」の哲学である。ヘーゲル的人間——〈存在〉であり、神である——は、企てとの一致において完了し、完成する。自己は全体（tout）となるべきであり、失敗せず、滑稽にも不十分にもならないが、個別的なもの、労働の道に入り込んだ奴隷が、数多くの紆余曲折を経て、普遍的なものの頂点に行き着くのである。こうした物の見方の唯一の障害は […]、人間のうちの、企てに還元できないものである。すなわち、推論的ではない実存、笑い、脱自といったものであり、それらが——最終的に——人間を企ての否定に、それでもなお自分自身である企ての否定に結びつける——人間は最後におのれ自身の全面的な消去、あらゆる人間的主張の全面的な消去のうちに沈んでいくのだ。これが、労働の哲学——ヘーゲル的で世俗的な——から聖なる哲学への自然な移行であろう […] ⁷¹⁾。

「労働」や「奴隷」という言葉から、主人と奴隷の弁証法が念頭に置かれていることが窺われる ⁷²⁾。ただ、その委細に立ち入らずとも、主張されている

71) *Ibid.*, p. 126–127. 強調は原文。

72) 『精神現象学』「B. 自己意識 IV. 自己確信の真理 A. 自己意識の自立性と非自立性——支配と隷属」で中心的に論じられる主人と奴隷の弁証法を、人間の歴史を構成する弁証法として明確化したのは、とりわけコジェーヴである。『ヘーゲル読解入門』の「序にかえて」には次のような説明がある「人間が自らの生成以外のものではなく、空間のなかでのその人間的な存在が、時間のなかでのその存在、あるいは時間としてのその存在であり、開示された人間的現実が世界史に他ならないとすれば、この歴史は、〈支配〉と〈隷属〉の相互作用の歴史でなければならない。歴史的「弁証法」とは、〈主人〉と〈奴隷〉の「弁証法」である。だが、「定立」と「反定立」の対立が、「総合」による和解のなかでしか意味を持たず、語の強い意味での歴史が必然的に終局を持ち、生成する人間は生成した人間において頂点に至らねばならず、〈欲望〉は充足に達さねばならず、人間についての学が、決定的かつ普遍的に妥当する真理の価値を備えねばならないとすれば——〈主人〉と〈奴隷〉の相互作用は、最終的に、「弁証法的揚棄」に到達しなくてはならない」。Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Tel », 1979, p. 16.

のが絶対知から非＝知への転落に関する内容であることは明らかだ。絶対知に向かって認識を完成させていく人間の歴史的な歩みとは、労働を通じて所与の現実を否定し、作り替えていく歩みでもあり、また、労働の担い手である個別的な自己が、普遍的なものに包含され、続べられていく過程でもある⁷³⁾。バタイユはそのプロセスを「企て」という言葉に集約させ、絶対知の完成、すなわち「企て」の最終的な成就を、しかし、「企て」としての自らを全面的に否定し、自壊させるモメントとして読み取ろうとする。このようにして、絶対知の非＝知への転落という究極の事態と、「企ての世界から企てによって脱する」という内的経験の特質とがつながれるのであり、ヘーゲル哲学の換骨奪胎（「やり直し」と「解体」）が、「企ての観念への敵対」という本書のねらいの根幹を担っていることが明らかになるのである。着眼したいのは、上の引用で、絶対知にあたるものが「神」や「全体」と言われていることである。既述のとおり、こうした言い換えは本書全般で行われている⁷⁴⁾。そのうちで、「全体」を目指すことへの批判が「企て」批判と一体となって提示される、次の一節——『形而上学とは何か』に対する批判の直後にある——を参照しよう。

実にくだらないこと。矛盾し合う卑小な「全体」たちのおびただしい集団、知性はやり過ぎて、ついには多義的で、不調和で、無分別な愚鈍さに陥る。

もっとも奇妙なこと。全体であろうともはや望まないことは、人間にとって、最も高尚な野心であり、それは人間であろうと望むことなのだ

73) このあたりの解釈については以下の拙稿も参照されたい。石川学『ジョルジュ・バタイユ 行動の論理と文学』、第2章「防具としての論理」第5節「世界戦争と自己意識」、前掲書、とりわけ140ページ。

74) 明快な事例として以下の引用を再掲しておく。「知を完成させることによって、[...] 自己 (*ipse*) が全体 (*tout*) になる (神になる) (そうして自己において個別性を破壊し、つまり、自分自身の否定を完了し、絶対知となる)」(Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 169)。

（人間を乗り越えることだと言ってもよい。つまり、完全なもの（un parfait）をうらやましげに見る欲求から解放されて、逆のことをし、あるがままの自分でいることだ）。

[…]

私見では、非＝知の夜には次のような決断（décision）が続く。「全体であろうともはや望まないこと、つまり、自分自身から遠ざかろうとする欲求を乗り越えて、人間であること」。これはニーチェの教えに何も付け加えていないし、何も差し引いてもいない。笑いの、危険の、徳と力の昂揚のあらゆる道徳は、決断の精神（*esprit de décision*）である。

人間は、——笑いの果てに——全体であろうと望むのをやめ、ついには、あるがままの、不完全で（imparfait）、未完了で（inachevé）、善良な——できれば残酷な瞬間に至るまで——存在であろうとする。そして、明晰であろうと…盲目のまま死ぬほどに。

[…]

[…] 決断とは、最悪なものを前にして産まれるのであり、それは乗り越えるのだ。それは、勇気の、心の、存在そのものの本質だ。そして、企てとは逆のものだ（決断が求めるのは、猶予を諦め、ただちに決断し、すべてを賭けに投じることだ。あとのことは二の次だ）。

[…]

私は、来たるべき人間の運命が賭けられる決断について語っているのだが、それは、どの真なる決断にも含まれている。悲劇的な無秩序が、引き延ばしのない決断を要求するそのたびごとに⁷⁵⁾。

個人でありながら、個としての自分自身から脱して普遍的な存在となることを目指す「卑小な全体たち」が、「非＝知の夜」において、そうした「知性」の「企て」から解き放たれ、非＝全体的な、「あるがままの、不完全で、未完了な」存在としての自らを明晰に直視し、断固として選び取ること。そ

75) *Ibid.*, p. 48–50. 強調は原文。1954年版では「完全なもの」は *le parfait* となっている（O. C., t. V, *op. cit.*, p. 38）。

のような「決断」は、しかし、意義を一個人において持つのではなく、「来たるべき人間の運命」という普遍的な射程を持つものであること。ここでは、「本質的に企てである言語を通じて、全面的に企てである」人間全般が「企て」から解放される、壮大な歴史的モメントが構想されているようなのであり、そのかぎりでは、かの「私の知っていることはなぜ存在しなければならないのか、なぜそれは必然なのか、という問い」、「考えるすべての応答がなされた後になってはじめて提起される」問いに直面する、絶対知の自壊的局面がやはり意識されているようでもある。かくして、今度は「全体」（絶対知）を目指すヘーゲル的な「企て」との対比において、「決断」の観念が示されるのである。ここで「決断」ははっきりとニーチェに結びつけられているが、『存在と時間』に早くから接していたバタイユが、この語が持ちうるハイデガー的な響きに気がつかなかったはずはない⁷⁶⁾。そうした観点から上

76) バタイユがどこまで触れていたか定かでないのだが、ハイデガーの1937年夏学期講義「同じものの永遠回帰」において、「決断 (Entscheidung)」は、ニーチェにおける永遠回帰の受入れをめぐる決定的なモメントとして考察されている。以下などを参照。「もしも汝が現存在を怯懦と無知とそのすべての帰結へと退転するに委せるならば、これらすべては回帰することになり、そしてそれらが、既にあったところのものとなるであろう。また、汝が次の瞬間を、したがって各瞬間を、最高の瞬間へ形成して、ここからの帰結を記録し確保するならば、この瞬間は回帰することになり、そしてそれが、既にあったところのものになるだろう。《永遠が賭けられているのだ》。しかしこの永遠は、汝の瞬間において、かつこの瞬間においてのみ、決断されるのであり、そして汝自身が存在者をどう見なしているか、汝自身をその中でどう把持しているか——すなわち、汝が自分自身にむかって何を意志するか、何を意志することができるか、ということにもとづいて決定されるのである」(マルティン・ハイデッガー「同じなるものの永遠なる回帰」、『ニーチェ I 美と永遠回帰』細谷貞雄監訳、杉田泰一・輪田稔訳、平凡社ライブラリー、1997年、471-472ページ。強調は原文。ドイツ語原書については以下を参照した。Martin Heidegger, *Nietzsche, Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Bd. 6.1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, S. 356)。したがって、バタイユのニーチェ理解がそもそもハイデガーの影響を受けているか、ハイデガーに近いものである可能性がある。ともあれ、本論では、バタイユがハイデガーの著作のなかで、コルバン訳の『存在

の引用部を見直すと、この響きが「決断」の語に限らず、広く行きわたっていることに気づかされる。『存在と時間』との具体的な対照を行いたい。

前述のように、『存在と時間』が収められた『哲学および現象学的研究年報』を借り出しているバタイユだが、「ハイデガーに対しては、苛立った魅力以外のものを感じたことがないが、私は彼を読むことがあった。確かに、例外を除いて、ドイツ語ではなかったが」と手稿に書いている⁷⁷⁾。これが事実なら、バタイユの『存在と時間』理解は、『形而上学とは何か』に併録されたコルバン訳（抜粋）を介したところが大きいと推測される。それゆえ以下、コルバン訳の『存在と時間』を見ていくこととする⁷⁸⁾。収録されているのは、『存在と時間』第二篇「現存在と時間性」、第一章「死に＝向かう＝存在と、現存在が全体を構成する可能性（la possibilité de former un tout）」に含まれる第46–53節、ならびに、第五章「時間性と歴史性」に含まれる第72–76節である。

第46–53節では、まず、現存在が、死という「永遠の未完了性（un caractère permanent d'inachevé）」を抱え持つことが指摘される。「現存在を根本的に構成するもののなかには、したがって、永遠の未完了性が存在する。全体性（totalité）の欠如は、存在＝可能（pouvoir-être）の猶予があることを意味する」⁷⁹⁾。現存在は、死を経験するのでなければ存在の可能性を満たすことができず、全き仕方では存在できないが、実際に死に至れば「現」の存在自体が失われてしまう。それゆえ、「現存在の特性とは、決して完了した

と時間』と『形而上学とは何か』に最も触れていたという見地から、前者に現れる「覚悟的＝決断（décision-résolue）」とバタイユの「決断」との比較を視野に入れていくこととする。

77) Georges Bataille, « Notes » de *Le Mort*, O. C., t. IV, 1971, p. 365.

78) ちなみにバタイユは、『内的経験』の大半を執筆する直前の時期にあたる、1941年8月18日に、フランス国立図書館でコルバン訳を借りている。返却日（あるいは、返却されていることが確認できた日）は43年3月22日で、『内的経験』の出版は同年3月25日である。Cf. « Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque nationale (1922–1950) », art. cit., p. 616.

79) Martin Heidegger, « Extraits du livre sur “L'Être et le temps” (*Sein und Zeit*) », *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op. cit., p. 116. 強調は原文。

全体 (un tout achevé) を構成できないということである」⁸⁰⁾。だが、このことはハイデガーにおいて、全体性の到達不可能性を単純に意味するわけではない。というのも、現存在は死が到来するまで死と無関係にあるのではなく、死に先だって、それを「未然 (Pas-encore)」として存在しているからである。「死という言葉で指し示されているこの終わりは、現存在にとって、終わりに=あること、「終わった=こと」を意味しない。それは、終わりに向かう存在を意味するのである」⁸¹⁾。死の可能性は「おのれ自身に先立つ (anticipation de soi-même)」という仕方で開示され、現存在はその可能性のなかに「投げられて (jetée)」おり、この事実が「不安 (angoisse)」の心境においてあらわになる⁸²⁾。だが、日常のなかで現存在は、「頹落 (dégradation) の形態」において死に臨み⁸³⁾、死を他人事のように考え、「死を前にした絶えざる逃走」を図っている⁸⁴⁾。「死を想うこと」、これは日常的な凡庸さにとって、疲労と「無為 (inaction)」を意味する。厄介払いされる邪魔ものなのだ。それを氣にかけるのは「もっと後へ」と延期され、[...] 死が提示する確実性の特異な性格、つまり、死がいかなる瞬間にも可能であるということが、隠蔽される」⁸⁵⁾。ハイデガーからすれば、こうした「非本来的」な死への向かい方を脱し、死の可能性に先駆することが「本来的な実存の可能性」を取り戻す契機となるのであり、この先駆が次のように、「企投」と言い表される。

死に向かう存在とは、実存者の存在=可能のなかにあらかじめ=身を投じることである [...]。この存在=可能の先駆的暴露を通して、現存在は、自分の最も極限的な可能性に関して、自分を自分を開示する。ときに、絶対的に固有な存在=可能に向けて企投する (se pro-jeter (おの

80) *Ibid.*, p. 126

81) *Ibid.*, p. 131. 強調は原文。

82) *Ibid.*, p. 140–141. 強調は原文。

83) *Ibid.*, p. 142. 強調は原文。

84) *Ibid.*, p. 147. 強調は原文。

85) *Ibid.*, p. 152–153. 強調は原文。

れを前に＝投げる)) ことは、このようにあらわにされた実存者の存在において自分自身を理解できるということを意味するのであり、それが「実存する」ということなのである。先駆の＝跳躍は、[...] 本来的実存の可能性として明らかになる⁸⁶⁾。

このようにして、現存在において到達不可能に見えた存在の全体性は、「企投」という死への先駆を通じ、先取りされる可能性に開かれる。「この[...] 跳躍は、全体的な現存在の実存的先取りの可能性、つまり、全体＝構成＝可能として実存する可能性をもたらす」と述べられるのである⁸⁷⁾。

バタイユに戻ろう。「矛盾し合う卑小な「全体」たちのおびただしい集団」から抜け出し、「全体であろうともはや望まないこと、つまり、自分自身から遠ざかろうとする欲求を乗り越えて、人間であること」を決断して、「あるがままの、不完全で、未完了」な存在たろうとする人間とは、「企投」という死への先駆によって存在の「永遠の未完了性」を穴埋めし、「全体」としての充足を得ようとするハイデガーの「死に向かう存在」の対極に位置づけられていると言えないだろうか⁸⁸⁾。ハイデガーは、日常的現存在が死を思考から排除することを、死への配慮の「「もっと後へ」の延期 (remis à

86) *Ibid.*, p. 160. 強調は原文。本論では、コルバンの *existant, exsister* [原文ママ] という仏訳に対して、便宜的に「実存者」「実存する」といった邦訳を与えた。

87) *Ibid.*, p. 163. 強調は原文。

88) バタイユの「企て」にハイデガーの「企投」からの借用を見て取ったサルトルは、「全体」という語に関しては、ヘーゲルとの関係を見ている。「あるときは、人間は全体であろうと望み (力への、絶対知への欲望だ)」(Jean-Paul Sartre, « Un Nouveau mystique », art. cit., p. 155)。想起されるのは、サルトル『存在と無』で、ヘーゲルが他者の問題を検討するのに「全体」という「真理」の観点に身を置き、「自分自身の意識を忘れて」「全体である」がゆえに、「複数の意識の問題」を捨象しているとの批判が提起されることである (Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976, p. 339. 強調は原文)。サルトルからすれば、こうした「オブティミズム」(*ibid.*) の乗り越えに資するのが、ハイデガーの「共存在 (Mit-Sein)」の概念なのである (*ibid.*, p. 340–344)。

« plus tard »)」だと書いたが、バタイユは『内的経験』の「企て」批判の一節で、こう記す。

企ては、行動にかかずらわされ、行動に必要な実存様式であるだけでなく、逆説的な時間における存在方式である。それは、実存のもっと後への延期なのだ (*c'est la remise de l'existence à plus tard*)⁸⁹⁾。

バタイユの言う「行動 (action)」には、所与を否定する行動というヘーゲル的な含意があり⁹⁰⁾、以前の引用にも現れた「労働」という語でもときに置き換え可能である⁹¹⁾。「行動」≡「労働」を通じて「全体」を目指していく「企て」に身を投じるヘーゲル的な主体の歩みは、「推論的ではない実存、笑い、脱自」といった「人間のうちの、企てに還元できないもの」⁹²⁾の今この瞬間における発露を、未来時（「もっと後」）に達成すべき目的に従属させてしまう。見ておくべきは、この「企て」批判の内容が、用語の選択も含めて、ハイデガーの「企投」批判に転じる射程を潜ませていることだ。「企投」における死への先駆を通じて「本来の実存」が与えられるのだとして、それもまた、現在時の生の意義を未来時に依存させる在り方、しかも、死という自己の終焉に依存させる在り方にほかならない。このように捉えるならば、「先駆の跳躍は、実存に、自分自身の放棄をおのれの最も極限的な可能性と

89) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 76. 強調は原文。

90) たとえば、『精神現象学』の手ほどきを受けたコジェーヴに宛てた手紙のなかで、バタイユは次のように書いている。「もし行動が（「する」ということが）——ヘーゲルの言うように——否定性であるならば」（Georges Bataille, « Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel... », Denis Hollier (éd.), *Le Collège de sociologie, 1937-1939*, op. cit., p. 75)。場合によると、ハイデガーの分析において、日常的現存在が死への思考を「無為 (inaction)」と見なし、延期することが批判されているのを考え合わせてもよいだろうか。

91) 「ヘーゲルが構築したのは、労働の哲学であり、「企て」の哲学である」（Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 126）。

92) *Ibid.*, p. 127.

して開示する」などといったハイデガーの言辞は⁹³⁾、「逆説的な時間における存在様式」の吹聴を通じて、死を辞さない自己放棄を「全体」的実存を確保する手段として礼賛する、「忌まわしい」全体主義の哲学としての容貌を浮かび上がらせてくるのではないだろうか。

だが、そうだとすると、ここまでの議論ではまだ、バタイユがなぜ、おぞましくもある「企て」＝「企投」に、ニーチェ・ハイデガー的な「決断の精神」を対置させることに拘るのかは判然としない。おそらくこれに迫る鍵は、両者の「不安」をめぐる思索の相違を解きほぐすことにある。前述のとおり、ハイデガーは、現存在が死の可能性に「投げられて」ある事実が「不安」の心境において明らかになると述べているし、かたやバタイユは、「不安を歓喜に転ずる術を教えよう」と読者に呼びかける。ハイデガーにおいて「不安」が、死へ先駆するための「覚悟的＝決断」を下す契機になりうるのだとすれば、バタイユにおいてそれは、今この瞬間の生を享受するための導きの糸となるべきものなのだ。次章でこのことを明らかにしたい。この検証を経てこそ、バタイユが『存在と時間』に看取した「忌まわしさ」の正体が姿を現すように思われる。

4. 発展的考察②：「不安」と「決断」をめぐる

ハイデガーは、死の可能性に「投げられて」あるという受動的様相のもとで生じる不安が、その可能性を能動的に引き受ける機会を現存在にもたらしとする。「自分自身に対する絶え間ない根源的な脅威、現存在の、孤独で、絶対的に彼自身のものである存在から立ちのぼってくる脅威を開いたままに維持することのできる情動の＝状況は、不安である。不安を通じて、現存在は、おのれの実存の可能な不可能性の虚無が現前していると感じる」⁹⁴⁾。かくして、「死に向かう存在は、本質的に不安である」と確言されたのち⁹⁵⁾、不

93) Martin Heidegger, « Extraits du livre sur “L’Être et le temps” (Sein und Zeit) », art. cit., p. 162.

94) *Ibid.*, p. 165. 強調は原文。

95) *Ibid.*, p. 166.

安が呼び覚ます能動性は、「死に向かう自由」として抽出される。「先駆の跳躍は、現存在に、「個人の形態を取った世人」のうちでの消耗を暴露する。この跳躍は、[...] 現存在を、自分自身として存在する可能性に臨ませるが、それは、情熱的で、「世人」の幻想から解き放たれ、事実に、おのれ自身を確信し、おのれ自身の不安にさらされた自由において、自分自身として存在する可能性なのである。すなわち、死に向かう自由 (LA LIBERTÉ POUR LA MORT) において存在する可能性である」⁹⁶⁾。バタイユ的な見地からすれば、この時点ですでに、たとえば戦死の可能性の引き受けを、自由に選択された自己実現の契機として示すような欺瞞が察知されてもおかしくない。が、事態がより明確になるのは、第五章「時間性と歴史性」第 72-76 節での「覚悟的＝決断 (la décision-résolue)」をめぐる議論においてである。この章では、死という「末端」への先駆のみならず、もうひとつの端、すなわち「発端」である誕生への遡りが実存の「全体」を構成するための要件として提起され、そうした関心から「歴史」の問題が考察される。「覚悟的＝決断」に関連する枢要な部分は、以下の通りである。

我々は覚悟的＝決断を、[...] おのれを固有なものとして拘束する負い目に向かって〈自分自身〉を企投することと定義した。それが固有の本来性に到達するのは、先駆する覚悟的＝決断としてである。それを通じて現存在は、存在＝可能に関して自分自身を了解し、死の面前に我が身を置くような仕方で、そうして自らの被投性において、おのれ自身である実存者を全面的に引き受ける。固有の事実的な「現」を覚悟的に受け入れることは、同時に、状況を決定づける決断 (la décision qui décide de la situation) を意味する⁹⁷⁾。

「負い目」とは、コルバン訳には含まれない第 58 節でおもに分析される概念で、「現存在が自らをおのれの現のなかへともたらしただけではなく被投的

96) *Ibid.* 強調は原文。

97) *Ibid.*, p. 186. 強調は原文。

であるという意味での「非力さ (Nichtigkeit)」のことだと解説される⁹⁸⁾。そうした非力な被投性を、固有な死を直視し、先駆することを通じて意志的に引き受けようとするのが「覚悟的＝決断」であり、それによって、受動性と非力さが、「状況を決定づける決断」の能動の力へと逆転させられるのである⁹⁹⁾。「覚悟的＝決断」がおのれの固有性の引き受けである以上、それにおいて「現存在はおのれ自身に立ち帰る」のであり、「[ひとたび掴みとられた] 実存の有限性は、現存在を、おのれの運命のむき出しの単純さに置く」と言われる¹⁰⁰⁾。しかして非力な現存在は、自分の非力さから引き出した雄々しき運命の自覚のもとで、「自らを超＝力 (*super-puissance* (Übermacht)) において了解する」ことが可能になる¹⁰¹⁾。このように、筆致は次第に英雄主義的な色調を帯びていくのだが、続けてハイデガーは、個々の現存在の本来性への覚醒を、民族の本来性への覚醒へと直結させる。

ところで、現存在は、運命に服しながら、〈世界＝内＝存在〉として実存する。この資格において現存在は、他者たちとの共＝在を実現するものとして本質的に実存しているからには、その生起はまた、共＝生起 (*Mitgeschehen*) でもあり、共同運命 (*Geschick*) という意味を持つ。

98) 以下の記述による。ハイデガー・フォーラム編『ハイデガー事典』、項目「責め・負い目 (Schuld)」、昭和堂、2021年、368ページ。なお、コルバンは「負い目」をめぐる記述部分に註をつけて、『存在と時間』第60節（これもコルバン訳にはない）への参照を促している。

99) ここでは、ヘーゲル『精神現象学』序文のよく知られた次の一節との類似を意識している。「死を避け、荒廃から身を清く保つ生命ではなく、死に耐え、死のなかでおのれを維持する生命こそが精神の生命である。精神は絶対の分裂に身を置くからこそ真理を獲得するのだ。[...] 精神が力を発揮するのは、まさしく否定的なものを直視し、そのもとにとどまるからなのだ。そこにとどまるなかから、否定的なものを存在へと逆転させる魔力がうまれるのである」(ヘーゲル『精神現象学』長谷川宏訳、作品社、1998年、21ページ)。

100) Martin Heidegger, « Extraits du livre sur "L'Être et le temps" (*Sein und Zeit*) », art. cit., p. 187–188. 強調は原文。

101) *Ibid.*, p. 188. 強調は原文。

その言葉で我々は、共同体の、民族の生起を指し示すのである。共同運命は、たんに個々人の運命の総和から生ずるのではない […]。同じひとつの世界で自己を実現する相互共存在によって、ある特定の可能性たちへの覚悟的＝決断によって、はやすでに、個々の運命は導かれているのである¹⁰²⁾。

現代の視座からは、この一節をめぐり、「一時期のハイデガーにとってナチズムは共同運命であった」と端的な総括がなされても¹⁰³⁾、確かに違和感はない。個々の運命の共同的性格を指摘するかに見える記述は、すぐさま、民族の共同運命による個々の運命の導きと支配を語り出すのであり、現存在の覚悟的＝決断の英雄性もまた、個の固有性を引き受けること以上に、民族の固有性と世界の単一性を引き受けることに帰されているように読めるからである。現実の事例に落とし込めば、戦死の英雄性が、個人の覚悟以上に、民族や国家への犠牲によって保証されるという陳腐な構図が見えてきもする。

ハイデガーに「ファシズムの哲学」を、『存在と時間』に「忌まわしさ」を検知したバタイユは、彼がフランス語で読み得た範囲のテキストのうちに、果たして上記に通じる論点を実際に見抜いたのだろうか。明示されないこのことを推し量るために、『内的経験』の記述を辿ろう。第二部「刑苦」では、次のように、「戦争の恐怖 (horreur)」が論じられる。

戦争の途轍もない恐怖のなかで、人間は大挙して、おのれを震え上がらせる極点に辿り着く。だが、人間は恐怖を（そして極限を）望むどころではない。その定めは、一部では、避けられないものを避けようとすることにある。[…] 人間の集団を不可解な一貫性において考察するなら、すでにまるで眠り込み、逃げを打ち、昏迷のうちに引きこもっているかのようだ。[…]

102) *Ibid.*, p. 189. 強調は原文。

103) ハイデガー・フォーラム編『ハイデガー事典』、項目「歴史的運命・共同運命 (Geschick)」、前掲書、449 ページ。

戦争の恐怖は、内的経験の恐怖よりも大きい。戦場の悲嘆には、一般に、「暗い夜」よりも重々しい何かがある。だが、戦闘において、恐怖は、それを乗り越える運動とともに臨まれるのである。つまり、行動、行動に結ばれた企てが、恐怖の克服を可能にするのだ。この克服によって、行動と企てには魅惑的な偉大さが与えられるが、恐怖はそれ自体としては逃がられる (éludée)。

私は、自分が内的経験の企てを避け、経験に身を任せるのに留めていたことを理解した。私はそれを渴望し、その必然性が避けがたく迫ってきているが、何も決断はしなかったのだ。実のところ、誰もできはしない。経験の本性は、取るに足らないものを除けば、企てとしては存在し得ないということなのだ¹⁰⁴⁾。

ここでは、現実に行進中の戦争が確実に意識されながら、目的の達成に向けた「行動」と「企て」の見地から「恐怖」を乗り越えるべきものとして否定し、その克服をもって「行動」「企て」の人間離れした「偉大さ」を捏造する手管が批判されており、ナチズム批判として読むことのできる内容である。そうした手管は、つまりは恐怖からの逃亡に他ならず、対してバタイユが志向するのは、「おのれを震え上がらせる」恐怖に直面すること、それ自体のほかには目的のない、「企て」たり得ない引き裂きの経験に身を任せることである。そして、「企て」は「決断」の行為と不可分であることが、イタリック強調を伴って明言されているのである。死の恐怖の克服が「決断」によって可能になるのだとすると、そうした「決断」を誘う「企て」とは、「覚悟的＝決断」を導く「企投」の意味で捉えて支障はないはずだ。「不安」から「死に向かう自由」を抽出し、「非力さ」から「超＝力」を引き出し、個の運命を「共同運命」に転化するハイデガーの「企投」において、固有の死の不安は真に「不安」として担われていると言えるだろうか。それは、戦場にお

104) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 75. 強調は原文。1954年版では éludée は niée (「否定される」) である (O. C., t. V, op. cit., p. 58)。

ける死の恐怖を、民族と国家の崇高な目的のために決然と乗り越えることを求め、「偉大さ」の観念を偽装して国民に喧伝する動員の哲学に堕しているのではないか。こうした暗黙の訴えかけを引用部に読む可能性を、提案してみたいのである。

ところで、すでに見たように、バタイユは『内的経験』で早々と、「企て」に「決断の精神」を対置している。それぞれの語にハイデガー的なコンテクションを見ないとしても、単純に矛盾があるのではないだろうか。解釈の鍵はやはり、「企ての世界から企てによって脱する」という内的経験の定義にあるように思われる¹⁰⁵⁾。「企て」＝「企投」が「決断」によって実行されるのならば、内的経験は、そうした「決断」からの脱却を「決断」によって果たすものとなるだろう。このような自壊的な「決断の精神」が、「企て」＝「企投」とその「決断」に差し向けられているのではなかろうか¹⁰⁶⁾。だが、「決断」から脱却する「決断」とは、果たしていかなるものでありうるのか。この点を詰めるために、「不安」をめぐる議論をさらに追っていきたい。『内的経験』において「歓喜に転ずる術」が示されようとする「不安」は、具体的には以下のように論じられる。

「不安を歓喜に転ずる術を教えよう」、「至福を受けること」。これがこの本のあらゆる意味である。私のなかの激烈さ、「不幸」は、条件に過ぎない。だが、歓喜に変わる不安は、まだ不安である。それは歓喜ではなく、希望ではなく、不安であり、苦しませるし、おそらくは解体をもたらす。一人の人間でしかないゆえに「死ぬ」、ということがない人間は、いつまでたっても一人の人間でしかないだろう。

不安は明らかに、学習されるものではない。引き起こすことができるだろうって？ そうかもしれない。私はあまり信じないが。澱をかき混

105) *Ibid.*, p. 77.

106) これを、「企投」的な「決断」に対する、ニーチェ的な「決断の精神」の差し向けとして考えていくことも可能だろうか。註 76 も参照。

ぜるぐらいはできる…。誰かが不安を打ち明けるなら、その理由の無意味さを示してやるべきだ。彼は苦悩の出口を思い浮かべているのだ。もっと金があったら、女がいれば、ほかの人生があれば…。不安のくだらなさには限りがない。不安の奥底まで行くかわりに、心配性の人間はべらべらしゃべり、身を落とし〔頹落¹⁰⁷⁾〕、逃げ出す。だが、不安は好運だったのだ。予感を覚えたかざりで、かれは選ばれていたのである。けれども彼が逃げおおせる(élude)ならば、なんともったいないことだろう。彼はそれだけ苦しみ、屈従し、馬鹿に、偽物に、上っ面だけになる。不安から逃げきると、人間は動揺を空回りさせる偽善者になってしまうのだ¹⁰⁸⁾。

最初の段落末尾の晦渋な一文「一人の人間でしかないゆえに「死ぬ」、ということがない人間は、いつまでたっても一人の人間でしかないだろう」は、本引用が含まれている第二部「刑苦」の中心的モチーフである、神に見捨てられ、嘆願しながら「一人の人間」として刑死に至るイエスのイメージを踏まえているように思われるが、いったん措こう。それ以外で言われていることは、不安が歓喜に変わるということにもかかわらず、不安を「希望」などといった肯定的なものに置き換えることの拒絶である。ありきたりな振る舞いが望むような、不安からの脱出に意義があるのではなく、「苦しませ」「解体をもたらす」不安そのものを「奥底」まで追求することが「歓喜」の鍵であ

107) この箇所原語は *se dégrade* である。ハイデガーの頹落 (Verfallen) は、フランス語では *dévalement* や *déchéance* と訳されるのが一般的だが (以下では前者の訳が取られている。Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986)、コルバンは *dégradation* と訳している。たとえば次の引用を参照。「誘惑と鎮静、自己疎外が、頹落 (*dégradation*) の存在様態の特徴である。頹落する存在 (*être qui se dégrade*) としての死に向かう存在は、日常的凡庸さのなかで、死を前にした絶えざる逃走である」(Martin Heidegger, « Extraits du livre sur "L'Être et le temps" » (*Sein und Zeit*) », art. cit., p. 146–147. 強調は原文)。

108) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 59–60. 強調は原文。

り、不安の「好運」性の所以なのだ。続く箇所には「嘆願、だが、身動きのない、そしてとりわけ希望のない」「嘆願の意味、それを次のように、祈りのかたちで表現しよう。「おお父なる神よ、あなたは絶望の夜に御子を十字架にかけた […]」といった文言が現れ、イエスのイメージが固まっていく¹⁰⁹⁾。そうしたなかで、次のように、突如として「哲学」に対する批判が提起されるのも興味深い。

哲学は決して嘆願ではない。だが、嘆願がなければ、応答も考えられない。問いの前に応答が来るなどということはあり得ないはずだからだ。そして、不安なき問い、刑苦なき問いが何を意味するというのか。狂人になる瞬間に、応答がいきなりもたらされる。それなしに、どうやって応答を耳にすることがあろうか¹¹⁰⁾。

趣旨は、「内的経験を認識に従属させ」たという、ハイデガーの「現象学」に対する批判から遠くない¹¹¹⁾。哲学の立てる「不安なき問い、刑苦なき問い」、対象を冷静に認識することに差し向けられた問いは、絶望的な「嘆願」でない以上、「問い」の名に値せず、したがって「応答」も得られない。「嘆願」の極みで理性を失い、もはや認識の主体ではいられなくなってはじめて、脱自（エクスタシー）の経験という「応答」が——「歓喜」が——もたらされるのである¹¹²⁾。バタイユは『瞑想の方法』で、「ハイデガーの刊行

109) *Ibid.*, p. 60.

110) *Ibid.*, p. 62.

111) 既出の引用を参照。*Ibid.*, p. 22.

112) 不安から脱自への移行をめぐる思索において、バタイユはピエール・ジャネの『不安から脱自へ』(*De l'angoisse à l'extase*) (1926年・28年) から影響を受けたことを『内的経験』の手稿で認めており (Georges Bataille, « Notes » de *L'Expérience intérieure*, O. C., t. V, *op. cit.*, p. 430)、その重要性がしばしば指摘される。以下などを参照。Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La Perte, le don et l'écriture*, *op. cit.*, p. 166 ; Lina Franco, *Georges Bataille. Le Corps fictionnel*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 33–34 ; Lina Franco,

された著作は、私の見るかぎり、一杯のアルコールというよりもむしろ、その製造所である（製造概論でしかないと言え見なせる）」としたうえで、「私が教えるのは「…」酩酊であって、哲学ではない。私は哲学者ではなく聖人であり、おそらくは狂人だ」と書くことになるが¹¹³⁾、この「哲学者」（ハイデガー）と「狂人」の対比は、名指されずとも、上の引用部にも通じている。「認識に対して、経験を通じて到達される目的という価値を与えている」「ちぐはぐな混ぜ物」と言われたハイデガー哲学（「現象学」）とは¹¹⁴⁾、今の文脈で見れば、「不安」を不安なく問う哲学そのものということになるのではないか。「不安の奥底まで行くかわりに、心配性の人間はぺらぺらしゃべり、

« “Il faut vouloir vivre les grands problèmes, par le corps et par l’esprit”, *Lignes*, n° 17, mai 2005, p. 197–198 ; 岩野卓司『ジョルジュ・バタイユ 神秘経験をめぐる思想の限界と新たな可能性』、前掲書、257 ページ。なお、本論ではバタイユの「脱自 (extase)」とハイデガーの「自己の外に立つこと (ekstase)」「脱自態 (Ekstasen)」との比較には踏み込まない。これについて、和田康は、ハイデガーの脱自が「「企て」(被投的投企)の時間性の内的構造にほかならない」いっぽう、「バタイユの言う「恍惚＝脱自」にあっては、まさしくこのような時間性の統一が破綻・脱臼」するのであって、「それぞれに全く異なる「時間経験」を問題にしていることは明白」だとする(和田康『歴史と瞬間 ジョルジュ・バタイユにおける時間思想の研究』、前掲書、290 ページ注)。他方、佐々木雄大は、ハイデガーの「脱自態とは未来・過去・現在という通俗的な時間理解とは異なる根源的・本来的な時間性であり、「将来」(Zukunft)・「既在」(Gewesen)・「現在」(Gegenwart) からなる時間の統一である」としたうえで、「バタイユは『内的体験』の核心部たる「刑苦」章において、非一知の夜とは不安の体験であるとし、ハイデガーと同様、不安という情態性を通じて脱自へと至ることを目指す」と主張する(佐々木雄大『バタイユ エコノミーと贈与』、講談社選書メチエ、2021 年、144, 152 ページ)。また、ロベール・サソは、ハイデガー（ならびにサルトル）の脱自を「自己意識の次元での「虚無化」に関連づけるいっぽう、「バタイユの引き裂きは身体的経験の次元で生きられるものだ」として、ふたつの違いを強調する (Robert Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une Ontologie du jeu*, op. cit., p. 149. 強調は原文)。

113) Georges Bataille, *Méthode de médiation*, O. C., t. V, op. cit., p. 217–218, en note. 強調は原文。

114) 既出の引用を参照。Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 23.

身を落とし「頽落し」、逃げ出す」という先の引用部の言葉は、あたかも「世人」的で凡庸な人間の所作を取り上げるかに見えながら、「不安」の認識を介して「共同運命」の実現という偉大なる希望を提示し、その尊い「出口」を指し示すハイデガーにも宛てられうるとするならば、ここで唐突に「哲学」が難じられる理由も合点がいくように思われる¹¹⁵⁾。

続けて記述を追うと、まさしく「刑苦」のさなかで不安に引き裂かれ、神に嘆願を発する存在としてのイエスがいよいよ俎上に載せられる。

イエスのまねび。十字架の聖ヨハネによれば、私たちは神の（イエスの）失墜を、断末魔を、「ラマ・サバクタニ [なぜ私をお見捨てになったのですか]」の「非＝知」の瞬間を模倣しなくてはならない。徹底されるならば、キリスト教は救済の不在であり、神の絶望である。[…]
人間の状態の神が断末魔に至るのは運命的 (fatale) であり、それは、神が眩暈に引きずられて落ち込む深淵なのだ¹¹⁶⁾。

バタイユによれば、「ほとんどすべての内的経験は、これまで、救済という

115) バタイユとハイデガーそれぞれの「不安」の性質自体の差異を指摘する研究もある。フランソワ・キュザンは、ハイデガーにおいて、「世界が——それと密着した主体が——不安に陥るのは、そこから再び立ち現れるため」であるいっぽう、バタイユにあっては「不安が逆説的にも、存在に対する虚無の優位を確証する」として、両者の不安を区別している (François Cuzin, « L'Expérience intérieure », art. cit., p. 68–69)。こうした観点は、以下の研究にも引き継がれている。Gilles Ernst, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort*, op. cit., p. 178. くわえて、バタイユの不安が恐怖と不可分であるゆえに、「実存的というよりもむしろ心理的次元において捉えられる」ものであり、「生きられるものの範疇にある」がゆえに、ハイデガー（およびキルケゴール）の不安とは異なるという指摘もある (Michał Krzykowski, « Oiseaux », *Cahiers Bataille*, n° 5, « Bestiaire de Georges Bataille », Meurcourt, Éditions les Cahiers, 2021, p. 375)。

116) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 79. 1954 年版では「人間の状態の神」が「人間の姿形をした神」であるほか、最終文の時制が半過去である (O. C., t. V, op. cit., p. 61)。

強迫観念に依存してきた」¹¹⁷⁾。しかし、「救済」を教義の軸とするキリスト教においては、父なる神に見捨てられ、「ラマ・サバクタニ」という絶望の嘆願を行うイエスの姿を通じて、「救済の不在」という宿命が明かされているのである¹¹⁸⁾。これは、救済という「あらゆる可能な企ての頂点」への欲望が、「救済それ自体への憎悪」に変わる瞬間であり、「あらゆる企てに対する（実存のもっと後への延期に対する）憎悪」に変わる瞬間である¹¹⁹⁾。かくして、キリスト教は、「企ての世界から企てによって脱する」という内的経験の目論見を壮大な規模で実現するプロジェクトとなるわけだが、今、さらに着目すべきは、刑苦のさなかで不安からの逃げ道を禁じられたイエスの「非＝知」としてのありようである。バタイユからすれば、イエスは神でありながら一人の人間として刑死するのであり、神的完成の不可能性を象徴するその経験は、絶対知から非＝知への転落や、「全体」から「未完了」への転落にも重なるものと言える。そして、打ち捨てられ、死に直面したイエスが——また、それを「まねぶ」者が——不安を脱自的な「歓喜」へと転化させる道筋は、たとえば第三部「刑苦の前歴」の以下の引用部から推し量ることができる。

117) *Ibid.*, p. 78.

118) 吉田裕は、イエスのこの言葉が現れるマルコ伝とマタイ伝の福音書の記述について、神学上の解釈の研究に基づき、次のように指摘している。「文字通り取るなら、この部分は、神からの救いが来ないことに絶望する嘆きであるように読める。しかし、教会は通常、これは多くの人々を躓かせる部分だと認めた上で、この断絶は、磔刑以上の神からの罰であって、この罰によってイエスは神から裁かれ、人間の罪を背負い得たのだとする」（吉田裕『バタイユの迷宮』、書肆山田、2007年、66ページ）。また、酒井健は、イエスの言葉が「もともとは旧約聖書の「詩編」第22編の冒頭にある言葉だが、これをイエスは処刑場において十字架刑の苦悶の極みのなかで叫んだとされる」としながら、イエスが詩編の朗唱の途中で、神を賛美する部分を読むに至らずに息絶えたという解釈がなされてきたことに触れている（酒井健『夜の哲学 バタイユから生の深淵へ』、青土社、2016年、109、111ページ）。

119) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 78.

死の輝きのなかで、ただそこでのみ、自我はおのれの帝国を築き上げる。そこでは希望なき要求の純粹さが顕現する。死にゆく = 自我 (moi=qui=meurt) の希望が実現する (目が眩むほどの、熱に燃えた希望であり、そこでは夢の限界が後退する)。
[…]

「到達不能な死」のなかには、もはや神はいない。闇夜のなかにはもはや神はおらず、もはやラマ・サバクタニしか聞こえない。それは、人間たちがことのほか、聖なる恐怖を詰め込んだ一句である。

真っ黒な空虚のなか、混沌の不在をさらけ出すまでの混沌のなか (そこではすべてが無人で冷たい、深い夜のなかで、けれども同時に、耐えがたい輝きで熱を浴びて)、生は死へと開かれ、自我は純粹な命令法となるまで増大する。この命令法は、存在の敵意ある、泣きぬれた部分において、「犬のように死ね」と表明され、世界でのいかなる実行からも遠ざかるのである¹²⁰⁾。

自我の終末をしるしづける死は、自我にとって最も絶望的な事態だが、しかし、死だけが、誰にも代替されない自我の固有性を保証する。それゆえ、自我にとっての希望の不在は、そっくりそのまま、「死にゆく = 自我」にとっての希望の実現となる。死は、自我の支配がおのれの「帝国」に行き渡らんとする瞬間なのだ。だが、死が実際に辿り着かれれば自我は消滅する以上、死は自我にとって「到達不能」に他ならない。ゆえにこそ、到達不能な死の直前で、自我は「実存のもっと後への延期」から解き放たれ、焼尽するかの

120) *Ibid.*, p. 113. 強調は原文。1954年版では多数の改変が施されている (O. C., t. V, *op. cit.*, p. 86–87)。なお、引用が含まれるテキスト「死はある意味ではひとつの欺瞞である」には1933年7月と日付が付されているが、その最初の刊行は「供犠」のタイトルで36年12月になされ (O. C., t. I, 1970, p. 87–96)、『内的経験』に取り上げられるにあたって全面的に改稿されている。

ごとく、生の横溢を輝かせるのである。そして、死の到達不可能性とは、全体的実存の不可能性でもあり、つまりは神の不可能性である¹²¹⁾。死して完成される至高の神はなく、あるのはただ、迫り来る死に「ラマ・サバクタニ」と叫ぶ以外にない、一人の人間である。これは、「人間の状態の神」イエスに体现された、すべての人間のありようだろう。死は、いかなる権威も「偉大さ」も生じさせない。ただ「犬のように死ぬ」死があるだけなのだ。

「決断」をめぐる次の一節を想起しよう。「決断とは、最悪なものを前にして産まれるのであり、それは乗り越えるのだ。[...]そして、企てとは逆のものだ（決断が求めるのは、猶予を諦め、ただちに決断し、すべてを賭けに投じることだ。あとのことは二の次だ）」¹²²⁾。さらに、同じ箇所から、もう一つの引用を新たに付け加えよう。「決断のなかには秘密がある。それは最も内奥の秘密で、最後には夜のなかに、不安のなかにある（決断はその不安を終わらせる）」¹²³⁾。最悪の犬死が眼前に来たれば、もはや猶予は意味をなさず、実存の延期を断ち切る「決断」が選り取られる。そうして「不安」は終わり、今この瞬間の生が、自由に生きられる。こうした「決断」は、ハイデガーの

121) とはいえ、「人間の状態の神が断末魔に至るのは運命的であり、それは、神が眩暈に引きずられて落ち込む深淵なのだ」と言われるように (*ibid.*, p. 79)、神の不可能性は神の刑死によって、すなわち全体的実存からの失墜によってあらわになる事態であり、神と全体的実存の存在はある種前提となっている。バタイユは「死にゆく＝自我」に関連して、「死ぬためには神 (*un dieu*) であることが必要だ」とも述べているのである (*ibid.*, p. 112)。この理路は、非＝知に至るためにまず絶対知とならなければならないとする理路とも重なりあう。絶対知になることがある種の思考実験（「模倣」）として提起されたように、ここでも問題となっているのが「イエスのまねび」であることは重要だろう。「帝国」という名で象徴される、実存の全体性は、思考実験や演劇的な一体化において、その（バタイユからすれば）不可避な失墜のほうが帰結され、模倣されるということではないだろうか。この主題を検討するうえで参考になる研究として、以下を挙げておく。細貝健司「超越論的意識と自己性の回路：サルトルはなぜバタイユに対しあれほどまでに激しい批判を行ったのか？」、前掲論文、とりわけ 31–33 ページ。

122) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 50.

123) *Ibid.*

「覚悟的＝決断」ではない。「イエスのまねび」は、至高な他者の死のイメージを拠り所にした死への先駆ではない。到達不能な死へ先駆することは、欺瞞以外では不可能なはずだからだ¹²⁴⁾。思い返せば、バタイユの次の文章は、「先駆 (anticipation (先取り))」に「予感 (pressentiments)」を対置するものとも読めないだろうか。「だが、不安は好運だったのだ。予感を覚えたかぎりで、かれは選ばれていたのである」¹²⁵⁾。死は、生者にとって、どれほど近接しようとも予感する以外にないが、そうした予感に身を置くこととは、死そのものの先取りではなく、死の直前に際立つ、死の到達不可能性をいわば先取りすることなのである。それを通じて、将来的な目的の達成に向けられた「企て」＝「企投」のためではない、「死に向かう自由」の実践ではない、生に向かう自由のための「決断」が導かれるということではないだろうか¹²⁶⁾。

124) ハイデガーが死を到達可能なものとして人間の支配下に置いたと批判を向けたのは、モーリス・ブランショである。「ある現代の一哲学者 [ハイデガー] が、死を、人間の、極限的で、絶対的に固有な可能性だと名指すとき、彼が示しているのはこういうことだ。可能性の根源は、人間において、死ぬことができるという事実に結ばれていること、死は人間にとってなおもひとつの可能性であり、人間が可能なものの外に出て、不可能なものに属するような出来事は、にもかかわらず、人間が意のままにし、その可能性の極限的な瞬間だということである」(Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire* [1955], Paris, Gallimard, « Folio », 1996, p. 321. 強調は原文。なお、以下の指摘を参照した。佐々木雄大『バタイユ エコノミーと贈与』、前掲書、185 ページ。ハイデガーとバタイユの相違をこの点に見る指摘は以下などにもある。François Warin, *Nietzsche et Bataille, la parodie à l'infini*, Paris, PUF, 1994, p. 133–134, en note ; Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La Perte, le don et l'écriture*, op. cit., p. 111, 113.

125) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 60. 強調は原文。

126) サルトルは、自我が「犬のように死ぬ」という命令法を構成する経験を「まさしくハイデガーの経験」とできるとし、「死に向かう存在」がおのれの代替不可能性を感覚することで「死に向かう自由」を獲得する経験と結びつけている (Jean-Paul Sartre, « Un Nouveau mystique », art. cit., p. 149)。また、以下の研究も類似して、バタイユの「死にゆく自我」をハイデガーの「死に向かう存在」と同一視している (Andreas Papanikolaou, *Georges Bataille :*

5. おわりに（中締め）

本論を通じて浮かび上がったのは、『内的経験』において、「企て」「全体」「決断」といった語が、二重ないし多重の意味で用いられていることである。「企て」は、「実存のもっと後への延期」をもたらすものとしては、ハイデガーの「企投」に通じるいっぽう、そうした「企て」＝「企投」を廃する企てとして、内的経験の定義そのものとなる。「全体」は、明示的にはヘーゲルの「絶対知」、また「神」と言い換えられる存在でありながら、とりわけ「未完了」との対比において、ハイデガーの「全体」としても読むことができる。「決断」は、ときに「企て」と結ばれて忌避され、ときに積極的に選び取られるのだが、前者は先駆を介して実存を到達不能なはずの死の時点にまで延期する行いであり、後者はそうした企てを破棄する決断として、ニーチェ的と言える生の自由を意志するものである¹²⁷⁾。そして、前者は「不安」の克服という逃亡に偉大さを与える欺瞞に、後者は「不安」からこそ導かれる現在時の生の横溢につながれるのである。こういった用語の多義性は、『内的経験』という著作を晦渋にしている要因のひとつだが、この多義性ゆえに、文が同時に複数の内容を語ることが可能になっているとも言えよう。ハイデガー哲学が「ファシズムの哲学」として名指されるわけではない以上、そうした批判の意図を明証することは難しいが、ハイデガーと共通する一連の用語が織りなす多重なテキストは、少なくとも、その方向性での読みを許

Érotisme, imaginaire politique et hétérologie, Paris, Éditions Praelege, 2009, p. 90)。本論はこうした立場を問いに付すものである。

127) バタイユは『ニーチェについて』で、次のように、企てからの解放とニーチェの永遠回帰の観念を関連づけている。「私は、[...] 永遠回帰の観念を逆転させることが必要だと思っている。ひとを引き裂くのは、無限の反復が約束されていることではなく、回帰の内在性において捉えられた諸瞬間が、突如として目的のように現れてくることなのである。瞬間があらゆる体系から手段として見なされ、そのように割り当てられていることを忘れてはならない。どの道徳もこう言う。「あなたの生の各瞬間が、動機づけられてあるようにしなさい」。回帰は、瞬間を無動機にし、生を目的から解放する」(Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.* p. 23. 強調は原文)。

容しているように思われる。とりわけ、不安の引き受けという論点をめぐっては、ハイデガーの死への先駆が、個々人の運命を共同運命と結び合わせることによって、あたかも個とその死とを、民族と国家という高い次元に引き上げるかに見えながら、かえってそれらに還元しかねない点にナチズムとの親和性が否めないのに対して、バタイユが敢えてすべての死を犬死と見なすことから、個々の生の、目的や大義から切り離された自律を引き出そうとしている点は、「戦争の恐怖」にまつわるいささか踏み込んだ記述と相俟って、本質的に「ファシズムの哲学」の「忌まわしさ」に対する異議申し立てとなっているというのが本論の見解である。射程を拡げれば、たとえば「現存在が行う決断がより本来的であるほど […]、自らの実存の可能性を選択する発見もまた、偶然と裏表を免れる。[…] この […] 覚悟的＝決断が、現存在を運命として実存させるのだが、それは世界＝内＝存在としての現存在に、「運の良い」状況 (circonstances « heureuses ») や偶然の過酷さの「迎え入れ」を許している」というハイデガーの一節と¹²⁸⁾、バタイユの「不安に出口を与えることが、私にできないだろうか。おのれを賭け、おのれを好運 (chance) の英雄に、あるいはむしろ、自由の英雄になすことができないだろうか。好運は我々において、時間の（過去への憎悪の）形態である。時間とは自由である」という『ニーチェについての』一節とを比べ合わせ¹²⁹⁾、後者がとりわけニーチェと結びつける偶然性の探求を、単一の運命に回収されることの拒絶として読み開いていく可能性などもありえよう。

『内的経験』の出版された1943年3月に、ハイデガー哲学を、認識を目的化する学者の経験軽視として論難することはあり得ても、「ファシズムの哲学」として批判するのに支障がなかったとは思われない¹³⁰⁾。本論のアプ

128) Martin Heidegger, « Extraits du livre sur “L’Être et le temps” (Sein und Zeit) », art. cit., p. 188.

129) Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 143.

130) ハイデガーは1934年4月にフライブルク大学総長を辞任して以降、ナチズムへの批判を強め、当局もハイデガーに対して監視の目を強めたとされる。ハイデガー自身の主張では、38年以降、彼の著作について言及することは国内で禁止されていたということだが、よく知られたヴィクトル・フェリアス

ローチを一端として、そうした批判の密かなる展開をこの著作に炙り出すことができるならば、その占領下での出版は、書物を通じた抵抗の実践として、「占領に対する同意」¹³¹⁾とは似ても似つかない緊迫した様相をあらわにしてくるのである。別稿でわれわれはそうした様相を、本書に示されるニーチェ理解をめぐる新たな検討してみることにしたい。

の研究は、ハイデガーのそうした弁明が事実に基づかず、ハイデガーの解説書や評論はその後出版され、また占領地の大学で教材となっていたなど、体制内での失権が疑わしいことを指摘している。以下を参照。ヴィクトル・ファリアス『ハイデガーとナチズム』山本尤訳、名古屋大学出版会、1990年、とりわけ298–322ページ。

131) 既出の引用を参照。Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 402.