

# 「不条理」の現在

——バタイユとカミュ，試論——

宇 田 川 博

「不条理」(l'absurde)の現在？ 不条理に「現在」はあるのか？

この問いを「不条理は生きているか？」と立て直してみると、その逆説性が明らかになるだろう。なぜなら、(現に)生きているものについて、それが生きているかとはだれも問わない(問う必要がない)からであって、或るものの存続の現在を問題にすることは、したがって、そのものが何らかの形でもはや死んでいることを問わず語りに表明することなのである。<sup>(1)</sup>

ではすでに「不条理(の思想)」の死骸は腐臭を放っているのか？ その問いに直ちに肯定的な答えを下すことは、しかしながら早計であるだろう。どの思想にも生ける部分と死せる部分とが共存するから——たとえば常套句的であり、しかも或る思想の生(ける部分)と死(せる部分)を隔てる評価の基準は多分に党派的でありかねない。知の先端に影響を与えつつけている分子生物学者J・モノーがその主著『偶然と必然』のエピグラフに『シーシュポスの神話』の一節を掲げたことは周知のとおりだが、そのことでもって不条理の思想の「生」を主張したとしても、今度は分子生物学自体の「生死」が党派的に問われねばならぬだろうし、そうしたくり送りは永久に止むことがないだろう。まちがいなく言えることは、党派を組む自由にしてからがわれわれには属さず、まさしく党派ならざる党派を組ま

ざるをえない或る種の不自由さのうちにすでに（われわれの）言説が始まってしまっているということである。

この場合、いわゆる「ポスト・モダン」なるものがわれわれを党派的に支配していることは否定しえないことだろう。だが、ポスト・モダン論者が超え出るべきモダンをいかにも見やすく整理しすぎていて逆にその見えなさを露呈している場面にしばしば出くわすことがあるのも事実であって、制度とはむしろこの見えなさにこそ存するはずである。見えなさ、あるいは不自由。その意味で「ヘーゲルとの闘い<sup>(2)</sup>」をメルロー＝ポンティの時代以上にますます本質的なプロブレマティークとして巻き込みつつある現代思想の状況がわれわれには意味深く思われる。「制度」（モダン）への「侵犯」（ポスト・モダン）こそが一層「制度」を浮き彫りにするという意味においてである。

実際、見える制度（党派）などなにもものでもないのだ。制度が己れ自身（の根拠）を陰蔽してこそ全き制度となることはすでによく知られている。われわれがヘーゲルという見えない制度の内部にすでに住まってしまうこと、逆に言えば「ヘーゲルとの闘い」という戦闘的なモチーフがヘーゲルの超克・転覆・破壊というような言辞を為す思想家のみに関わるのではなく、ヘーゲルを面と向かって批判することがあるにせよないにせよ、知らず知らずのうちに彼の土俵の上で思惟させられてしまっているあらゆる思想家（あるいはあらゆる人間）に関わること、——われわれの言説が始まってしまっているのは、こうした状況においてである。

本論の表題に見られるとおり、「不条理」を問題にするにあたってわれわれはバタイユの名を招き寄せたのであるが、そのことは意外の念をもって迎えられるかもしれない。カミュの名が不条理と切っても切れない関係にあったとしても、たしかにバタイユは「不条理の思想家」などではない。その意味でわれわれはバタイユにとっての不条理を再構成せねばならない

立場にあるのだが、かといって彼が幾つかの場面で「不条理」に言及していることもまた事実である。たとえば『内的体験』における以下のような文言。

「キルケゴールは、伝統のままに権威を受け入れてきた劇の一つ一つの要素を、可能事の涯へ、いわば不条理へと引きずってゆくことによって、何ものにも依拠することができなくなるような世界へと [……] 移行してゆくのである<sup>(3)</sup>」。

「可能事の涯」を「不条理」と言い換えるバタイユは、他処で「可能事など好きなやつにくれてやれ<sup>(4)</sup>」と、挑撥的なことばを並べてもいる。一方カミュが「おゝ、我が魂よ、不死の生を渴望することなく、可能事の領野を汲みつくせ」を主著『シーシュポスの神話』のエピグラフに掲げていることからすれば、両者のこの極端な振幅は、「不条理」を単一の、一義的な事態と捉えることを許さないだろう。その意味で「可能なもの／不可能なもの」を巡る地平は「不条理」の多義性を明らかに照らし出してくれるのだが、バタイユのテキストに散見される「不条理」への直接的言及は、さらに広汎な展望を差し出してくれる。たとえば『沈思の方法』において「英雄的行為、とりわけ怒り、それに不条理性もまた至高の瞬間である<sup>(5)</sup>」という一節にわれわれは行き当たるが、これが『内的体験』の「内容」を構成するところの「さまざまな消費の形式（笑い、ヒロイズム、恍惚、供儀、ポエジー、エロティスム、その他）<sup>(6)</sup>」と呼応していることは明らかである。つまりバタイユにとって「不条理」は消費の一形式なのである（であればこそ彼は「不条理の思想家」なのではない）。「罪について」と題された討論会では、不条理を「浪費、消費のための消費、奢侈」などと同列に置いた上でのバタイユの発言が読まれて<sup>(7)</sup>、消費の形式としての

不条理という観点がより明確化されるだろう。

それに反して、カミュにおいて不条理が生産の一形式であること、それどころか不条理が生産という形式そのものであることをわれわれは示そうと思うのだが、生産とは近代資本主義において最も自明的に制度化されたシステム、つまり制度たることを隠蔽するまでに自明化された制度のことであってみれば、バタイユとカミュの「不条理」は、近代という思惟形式、つまりここでもまたヘーゲルを巻き込まずにはいない。「われわれは真理を欲する、というが、ところで、なぜにむしろ非真理を欲しないのか？ なぜに不確実を欲しないのか？ なぜ無知をすら欲しないのか<sup>(8)</sup>？」とニーチェが問うとき、彼はまさしく真理の、確実性の、知の、ヘーゲル的自明性に対して問いを発したのではなかったか？ 問われねばならないのは、まずもって「自明性」ということそのものであるはずである。

ところで「自明性」*évidence*（ないしは「自明的」*évident*）とは、カミュが『シーシュポスの神話』の第一部「不条理な論証」において二十五回という驚くべき頻度で多用し、論証のいわば導きの糸として機能させている用語である。とりわけ次のような文言を参照するとよい。

「私の論証は、それを覚醒させた自明性に忠実であろうとしている。その自明性こそが不条理であり、それは欲望を抱く精神と、それを裏切る世界との乖離のことである<sup>(9)</sup>」

「覚醒」、「欲望」といった概念を検討するのはしばらく措くこととして、こうした自明性としての不条理が以下のような不条理の「定義」（としてしばしば引用される一節）と呼応していることは明らかである。「何が不条理であるかと言えば、この非合理的な世界と、明晰さを求める死に者狂いの欲求とが [……] 相対立していることである<sup>(10)</sup>」。相対立していること

(confrontation) は、カミュの見解によれば一時的状況であるわけでも今日の状況であるわけでもなく、彼が精神と世界との相克を自明性として哲学史を読み直していることは疑いない。否、事は「相克」という以上のことである。つまり、アリストテレス、パルメニデスの簡略なエスキスを描き、キルケゴール、フッサール、ヤスパースら近代諸精神の足速な探索を経たのち、カミュは、思惟の唯一意味深い歴史とは思惟の相次ぐ悔恨と無力の歴史であるだろう、と主張しているのである。こうした見解は不条理の史的な展望（のちの『反抗的人間』において確立されるいわゆる「不条理史観」）を萌芽的に浮き彫りにしていると見てよいが、むしろこれは反ヘーゲル的と言ってよいほど非ヘーゲル的な見解である。ヘーゲルの側から捉え返せば、カミュは思想史を「私見」(Meinung, visée) の累積でしかないような「阿呆の画廊」(Galerie von Narrheiten, galerie des sottises) と見なしているわけだからである。むしろヘーゲルなら加えたであろう批判を俟つまでもなく、こうした見解は多分に「通俗的」であるのだが、カミュの読むところによれば哲学史とは絶対知への道程であるどころか、精神が絶えずその目標を捉え損ってきた絶望の歴史だということになる。

同様のことが次の一節からも見て取れるだろう。「盲目的理性がすべては明快だと主張しても、それは無駄である。[……] 雄弁にして説得力ありげな人間があまたいたとしても、私はそれが虚偽であると知っている<sup>(11)</sup>」。であればこそ「今日では人は真の認識に絶望している<sup>(12)</sup>」ということになるわけだが、こうしたことが果たしてカミュの考えるほど自明的であるかどうか、問われてよいのはそのことである。あるいはこうした「自明性」が哲学批判たりうるのか、ということ。なぜなら、ヘーゲルがすぐさま次のように反駁するだろうことは明らかであるからだ。

「種々の哲学という哲学のこの多様性は、哲学そのものに——哲学の

可能性に——何の損害も与えないのみならず、こういう多様性こそ哲学という学問の存在に絶対に必然的であり、また必然的であったということ、つまりそのことこそ哲学に本質的だということである<sup>(13)</sup>」

問題は、ヘーゲルが「哲学そのもの」の「存在」(Sein, être)を存在論的に思惟しているにもかかわらず、カミュがそのことを見逃した上で、虚偽そのものであるようなさまざまな哲学(des philosophies)が哲学そのもの(la philosophie)を絶望状態に陥れている事態を自明性で見なしている、ということである。であれば、カミュの「哲学批判」はすでにヘーゲルによって読み込まれていると言ってよいのだが、しかしより大きな問題は、カミュの哲学史読解が極端に平板化的であるということ以上に、真理がないこと(哲学史上に真理が生起しなかったこと)にカミュが生まじめに「絶望」しているということだ。であればこそこの絶望は真の起源、真の真理(それらこそ「自明性」としての不条理であるわけだが)を求めるように動いてしまうのであって、真理がないことの自明性は逆にそれが真の自明性となり、「真理」や「自明性」の境位は遂に揺るがされることがないのである。

とするならば、不条理という自明性を「世界と精神との対立」という形で割り切って整理してしまう従来のカミュ解釈には問題がある。『シーシュポスの神話』のほとんど始まりの部分に読まれる次の一節が注目されねばならない。「いっさいは意識から始まるのであり、なにものも意識を経由しないでは価値を持たない。こうした指摘になんら独創性があるわけではなく、自明なことなのである<sup>(14)</sup>」。こうした始まり(=意識)としての自明性が見逃されてよいはずがない。しかもこうした始まりは終わりをも規定するはずであり、実際「意識の保持=自殺の拒否」という形で規定することになるのだが、注目されねばならぬことは、起源としての意識(があるこ

と)の自明性が『シーシュポスの神話』の始まりと終わり(目的=終末)を保証しているということである。つまりカミュにとっての自明性は、理性的推論(raison-nement)を確乎たらしめ、起源の単一性を安泰ならしめるべく作用しているのであって、こうした起源としての意識の自明性とひき比べてみれば、意識のもつれの自明性、かの世界と人間の対立の自明性は副次的でしかない。

ここで思い出されるのは、「『現実存在』の鍵、私の『吐き気』の、私自身の生の鍵」として「不条理」という言葉に行き当たったサルトル(ロカンタン)のことである<sup>(15)</sup>。とはいえ、『嘔吐』というこのあまりにも語られすぎてきたテキストについてここで詮索する興味はわれわれにはない。ただ、「不条理」の侵犯的な地平を切り拓くことと「コギトの明るみ」(サルトル)を遵守することが、戦後思想を開いたこの二人の思想家に二つながら共存していたこと、共存こそが制度化されていたことに着目したいだけである。なぜ「コギト(意識)」なのか?と両思想家に問うてみることは無意味だろう。問われないものこそが自明性だからである。そして起源(アルケー)としてのコギトの自明性が不条理の自明性を派生させるという構えを持つかぎりにおいて、不条理の思惟は近代的思惟を疑っていない。むしろそれは、不条理が近代的思惟の効果(effet)の内にあることを明かし出すばかりである。

ヘーゲルは問われることすらないだろう(それはカミュが『シーシュポスの神話』においてヘーゲルに言及していないことと何の関係もない)。ヘーゲルが自明性であること、そのことがカミュの思惟の内では隠されてしまっているからである。

その意味でバタイユはカミュが問わなかったところから出発していると言える。つまりバタイユは「自明性」という語を、ヘーゲルについて(カミュのように不条理についてではなく)用いているのである。「私にとって

しばしばヘーゲルは自明性と思われるが、自明性とは担うに重いものなのである<sup>(16)</sup>」。

ここに見られる見解は、ヘーゲルが神秘的な形而上学者であるどころか、そうとしか考えられない思惟の必然性を追いつめ、積み重ねてゆくだけの思索者だということである（だけと言うことはヘーゲルを貶めることにはならない。それだけのことが「重い」のである）。であればこそ、バタイユはヘーゲルの絶対知を通俗的な認識と異質なものと見ずに、絶対知が通俗的な認識に基づくものであり、その一つの形式であると見なしている。

「世界認識は、ヘーゲルにおいては、だれでもよいだれかの認識といったものである<sup>(17)</sup>」。

さらにバタイユは通俗的な認識を「織物」tissuのメタフォールで捉えた上で、彼が「至高の操作」と呼ぶものの準備作業として、この織物を増大させる必要を説いている。ヘーゲルこそがこうした増大の必要を唱えるのであるが、この点に関してバタイユはヘーゲルの正当性を認めざるをえない。カミュが「盲目的理性<sup>(18)</sup>」を端的に斥けるのに反して、バタイユはヘーゲルにならって、ヘーゲルの傍で労働すること＝哲学することの必要性を説くのである。つまりバタイユはある地点までヘーゲルに付き従ってゆくのであるが、それはヘーゲルこそ意味の生ずる場所（どのように意味が生じるか）、あるいは意味の契機としての否定性を、根底まで思惟したからであろう。ただヘーゲルは、意味があらねばならないこと（意味があってしまっていること）の必然性、その自明性の意味を問わないままに哲学（形而上学）の全体を止揚してしまった、つまりすべてを意味化してしまったのだ。そして、そういう事態こそバタイユにとっては「歴史の完了」と捉えられることになる。「歴史が完了し、自明性が為し遂げられたとき、人間は己れの性格を不易の自然の性格と取り替えるであろう<sup>(19)</sup>」。

ヘーゲルとともに自明性が「成し遂げられ」ているとしても、それはヘ



ヘーゲルがくだんの自明性を問わないことを終えたということであって、自明性を問い終えたということではない。そしてまた、自明性の成就が自明性の消滅（ヘーゲルとともに自明性が自明性でなくなること）でないことも明らかである。「歴史の完了」が「自明性の成就」と並置されていることからわかることだが、「歴史の完了」が歴史の消滅を意味しないのと同様に「自明性の成就」は自明性の消滅なのではない（「人間は…取り替えるであろう (l'homme échagerait)」と条件法が用いられていることに注意せねばならない。「歴史の完了」も「自明性の成就」も、メタフォリックな事態なのである）。自明性の成就は自明性の消滅であるどころか、「自明性は、以後よりいっそう重くなるだろう<sup>(20)</sup>」。

自明性の成就としてのヘーゲル哲学は、自明性のうちに住まい自明性を疑うことのない人類大の人間を拘束しつつ存続する。したがって自明性の成就は決定的な不自由の成就である。つまり、もはやそれを反復するしかないという意味で（その偉大な反復者がコジエーヴと呼ばれ、あるいはイポリットと呼ばれたりするのであるが、むしろヘーゲル研究者・ヘーゲル主義者のみがヘーゲル哲学を反復するのではない。ちょうどキリスト教がキリスト教徒の思惟を規制するのみならず、近代人の思惟そのものをも受縛し続けているように。考えねばならないのはそのことである）。自明性を無意識に反復することしか許さないからこそヘーゲルは「重い」のであって、自明性の重みとヘーゲルの重みとはただ一つの事態を指し示している。

とはいえ、バタイユのように自明性を「担うに重い (lourde à supporter)」と感じる者は、一度は自明性を担い切ってしまっており、その上で「耐え難い (lourde à supporter)」と発言しているはずである。自明性は担い切られてしまっただけに、はじめに重いのであり、そのときヘーゲルによって問われなかった（問わないことが完了された）自明性が問われることができる。つまり、バタイユは自明性をこそ疑ったのである。

バタイユのみではない。すでに引用した、「われわれは真理を欲する、というが、ところで、なぜにむしろ非真理を欲しないのか？」という問いかけは、再び繰り返せば、ヘーゲルの自明性を疑った発言として読まれねばならない。こうした問いこそヘーゲルによって問われなかった、というのみならず「いまだかつて提出されたことがなかったのだ<sup>(21)</sup>」。そして、ハイデガーの問いがそうだ。「なぜ一体存在があって無があるのではないのか<sup>(22)</sup>？」。重要なのはこれらの問いの答というより、問い始めることそのもの、自明性に疑問を投げつけることそのものだと言ってよいかもしれない。その意味で柄谷行人がマルクスを「その可能性の中心」において読むとき、なによりまずマルクスの問い始め、つまり「ありふれた商品の“きわめて奇怪な”性質に対するマルクスの驚き<sup>(22)</sup>」に着目しているのはきわめて示唆的であると言わねばならない（G・スタイナーがそのハイデガー論においてやはりハイデガーの「驚き」を強調していることも記憶されてよい<sup>(23)</sup>）。周知のとおりマルクスは次のように言っている。「諸商品は、それらの使用価値の雑多な現物形態とは著しい対照をなしている一つの共通な価値形態——貨幣形態をもっているということだけは、だれでも、ほかのことはなにも知っていなくても、よく知っていることである<sup>(24)</sup>」。であればこそ、貨幣形態の生成を示すという「ブルジョワ経済学によって未だ試みられたことさえないこと」を彼は努めとするのだが、この「貨幣形態の生成」を「道徳の系譜」に、「ブルジョワ経済学」を「プラトニスム」に置き換えれば、われわれはニーチェの立場をも理解しうるだろう。問いの結果（答）ではなく問い始めるということにおいて、彼らはいずれも同じことを為しているのである。

「なぜ私の知っていることが存在せねばならぬのか？ なぜそれが必然であるのか？<sup>(25)</sup>」とバタイユが問うとき、彼もまた同じことを為していることは疑いない。バタイユはヘーゲル的な知の内容を疑うのではなく、へ

ーゲル的な知（すべてを知っていること）が存在すること、その自明性に驚くのであり、それは、（意識の）自明性をなんら疑わないどころかそれを唯一の支えとすることでヘーゲル（近代哲学）を補強するカミュの営為とは、ほとんど逆の営為である。バタイユが根底的であるとすれば、それは彼が自明性を唯一の支えとしたり（それはその内に住まうことである）自明性を抹消したり（抹消できるものは軽いのだ）することなく、自明性そのものに疑問を投げつけているからだろう。

しかもバタイユの根底性は、根底をつき抜け、引き裂くように働く。知の存在の必然性を問うくだんの問いには、「或る極限的な引き裂きが隠されている<sup>(26)</sup>」とバタイユは言うが、この引き裂きこそ通俗的に理解されてはならない。さもなければ、自明性の引き裂きが引き裂きの自明性に墮してしまうことは明らかであろう。自明性には或る種の受け入れ方とでもいえるものであるはずなのであって、実際バタイユはヘーゲルの自明性を唱えたあとで、「理性の眠りにおいて受け入れられた自明性は覚醒の性格を失うだろう」と続けている。自明性への覚醒が「理性の眠り」において為されるならば、それはいまだ覚醒ではなく眠りの一形式にすぎないだろう、ということ。だからたんに覚醒することが問題なのではない。とすれば「覚醒」とは、「理性の眠り」とは、いったいどういうことなのだろう。われわれの論証の軸は、眠り／覚醒へと展開されねばならない。

だが「眠り」を問う前に、人間を眠りに誘う「疲労」ということを巡ってニーチェに迂回しておくことは無駄でないだろう。

ツァラツストラの言葉に耳を傾けてみよう。「一躍でもって、死の一躍でもって、最後のものに達しようとする疲労、もはや意欲しようとするらしい、或る無気力な無知な疲労、これがすべての神々と背後世界とを創造したのだ<sup>(27)</sup>」。見られるとおり、「疲労」は「背後世界」および「神々」に結びつけられているが、そのことはニーチェ成熟期の他著作においていっそ

う明瞭に露呈されている。というより、『悦ばしき知識』『善悪の彼岸』『道徳の系譜学』等は、「夢みることさえできないほど疲れきった生の疲弊者<sup>(28)</sup>」に対する激甚な批判の書そのものと言ってよい。

だれが疲労しているのか？ 人間そのものがである。「次第にこの地上に姿をあらわすあらゆる種類の〈ヨーロッパ〉<sup>(29)</sup>」の人間がである。疲労、虚弱、虚無への意志——これらが近代人に蔓延し「ニヒリズム」と一言で包括される病いの諸症状である。だれが薬を与えるのか？ 「禁欲主義的僧侶」たちがである。彼らこそが疲弊しきった病者に、麻酔薬にして刺戟剤、毒にして薬、たる数々の救済策を与え、「禁欲主義的理想の神にたいする信仰<sup>(30)</sup>」へと振り向かせる。

バタイユが次のように書くとき、彼が以上のような事態を思慮していたことは疑いない。「人間が疲労し、眠りと平和とを渴望しているかぎり、神は必然的に人間に適合したものになる<sup>(31)</sup>」。疲弊した人間には疲弊した神が適合してしまうことをバタイユは言うのだが、この疲弊した神、「禁欲主義的理想の神」とはいかなる神のことなのだろう。この問いにはさしあたってキリスト教の神と答えてもよい。ニーチェは言っている。「とくにキリスト教こそは、こよなく靈妙な慰藉手段の一大宝庫と呼ばれてしかるべきであろう。その中には、じつに沢山の清涼剤・鎮痛剤・麻酔剤が山と積まれている<sup>(32)</sup>」。だが、とくにキリスト教こそはなのであって、キリスト教のみがなのではない。そしてそのことの意味は、かの「疲労」に打ち克つことが「すべての大宗教にとっての主要問題だった<sup>(33)</sup>」ということのみではなく、むしろ他処にある。すでに『悦ばしき知識』の「どれほどわれわれは今もって敬虚であるか」を冒頭の句とする344節で、ニーチェは学問(科学)もまた一つの信仰に基づいていることを明らかにしていた。

「われわれの学問への信仰が地盤としているものは相変わらず形而上

学的信仰である。[……]われわれ現代の認識者、われわれ背信の徒にして反形而上学の徒もまた、一千年にわたる古い信仰が、つまり神は真理であり真理は神的であるというあのキリスト教の信仰——これはプラトンの信仰でもあった——が点火した松明から、われわれの火を取ってくる、ということだ<sup>(34)</sup>」。

解体されねばならないのは、プラトン以来の全形而上学を巻き込んできた形而上学的信仰であり、片や学問・科学・真理等と、片や道德・信仰・宗教等との共犯性（それはハイデガーが「存在神論的結構」と呼び、デリダが「存在一神一目的論」と呼ぶものと重なる）である。解体されねばならないのは、全形而上学を眠りに誘ってきた禁欲主義的理想であり、さらに言えば、形而上学の疲労なのでなく形而上学という疲労なのである。

ここでわれわれは振り出しに帰ることができる。つまり、ニーチェは真理（の自明性）を疑うことによって神（の自明性）を疑ったのであり、また逆でもあるということ。あるいは、彼は真理が神（的）であることの自明性、「絶対者のみが真なるもの、真なるもののみが絶対」（『精神現象学』緒論）であることの自明性を疑ったのだということである。

そのことが切り拓く地平をニーチェは次のように定式化する。「禁欲主義的理想の神にたいする信仰が否定されるその瞬間から、新しい問題もまた生ずる。それはすなわち、真理の価値いかん、という問題だ。「新しい問題」とはその語の十全な意味において捉えられねばならぬ。形而上学という嗜眠のうちでは問われなかったからこそ真理の価値の問いは新しいのであり、この問い始めをニーチェは覚醒で呼んだことであろう。

「わたしは眠っていた。わたしは眠っていた。——  
深い夢からわたしは目ざめた。——

世界は深い。

昼が考えたより深い<sup>(36)</sup>。」

すでに書いたように、バタイユは「眠り」をニーチェとほぼ同じ意味で捉えているのだろうが、しかし両者が完全に重なり合うのでないことも確かである。バタイユは言う。「知性の絶頂には、《存在の無媒介的至高性》が決定的に疎外されるかに見える或る種の袋小路が存在する。それは極度の愚かさの領域、眠りの領域である<sup>(37)</sup>」。

「眠り」が「(知性の) 絶頂」と結びつけられていることは注目されてよい。ニーチェが形而上学（プラトニズム）を疲労と衰退の時代と見ていることはすでに見たとおりだが、一方バタイユはこの時代を平板なものを見なしていない。つまり形而上学とは「絶頂」に向けての「上昇（ascension）<sup>(38)</sup>」でもあるのであって<sup>(39)</sup>、絶頂において人間は眠るのである。「絶頂において人間は神そのものである。人間は不在であり眠りである<sup>(40)</sup>」。

「人間は…」と書かれているが、この「人間」をもう少し厳密に規定しておく必要があるだろう。いったいだれが眠るのか。「知性の絶頂」に立ち「眠りの領域」を支配する人間とはいかなる人間なのか。この問いに対するバタイユの答は断固たるものである。「ヘーゲルほどに知性のもろもろの可能性を深く究めつくした者はだれもいなかった（いかなる教説も彼の教説に比類すべくもない。それは実証的知性の絶頂なのだ）<sup>(41)</sup>」。ヘーゲル(的人間)こそが眠るのだということ——、そしてこうした見解こそバタイユとニーチェを隔てる壁と言ってよいかもしれない。バタイユはニーチェが主題化しなかったヘーゲル(的人間)の眠りをこそ見据えつづけるのであり、それこそがヘーゲルの「絶対知」をまじめに受け取るということである<sup>(42)</sup>。

ところでこうした「眠り」は、そもそも『内的体験』の始まり（序文）

ですでに言及されていたのであった。「私は全一者であらんと願っていた。だが [……] 今は自分に向かってこう trying みる。『全一者であらんと願ったことを私は恥ずかしく思う。今にしてわかるのだが、それは眠ることだったのだから [……] <sup>(43)</sup>』。くだんの「上昇」とは、全一者を目指しての知の上昇にほかならない。全一者への意志——それは「自律への意志」「絶頂に至らんとする欲望」「宇宙たらんとする意志」「絶対知への欲望」<sup>(44)</sup> 等々と言い換えられている——、それをバタイユもまた抱いたということであり、もしそうでなかったら彼の思惟は開始されることがなかつただろう。そしてそれは、知(思惟、形而上学)を生み出す条件そのものでもあった。全一者への意志が、というより、その意志・欲望が充足されるという錯誤がである。「存在を、個別的存在者のピラミッドの絶頂において、神的なものとして捉えるのは戯れであった。[存在は [……] 錯誤によってしか決して《捉え》られることがない。錯誤は、この場合、たんに安易なものというにとどまらず、思惟の条件なのである <sup>(45)</sup>』」。

思惟(知)によって存在(神)を把握しようという、神学的としか呼びよのない錯誤、存在論と哲学とのこうした共犯性、それを極限までおしつめたのがヘーゲルであり、彼は知を絶対知へと高めることによって必然的に神となる。必然的に——そのことこそバタイユが強調してやまないことである。「もし私が絶対知を《真似る》とすれば、私は私自身、必然的に神としてここにある <sup>(46)</sup>」。

ヘーゲルの体系が円環的であることにここで注意せねばならない。周知のとおり『精神現象学』(『大論理学』)は「絶対知」「絶対理念」でもって終わるのだが、同時に、絶対知(絶対理念)があるということ、つまり(絶対知・絶対理念の)「存在」をもって始まりもするのであり、絶対知・絶対理念(絶対者=終わり=神)が存在(=始まり=神)である、という円環的な運動を可能にさせる精神・営為こそが神の=永遠的=無時間的(デ

リダが「現前性の形而上学の脱構築」と言うときの「現前的」)なのである。

「真なるものは」とヘーゲルは書く、「おのれ自身となる生成であり、己の終わりを己の目的として予め定立し前提し、また初めとしてもち、そうしてただ目的を実現して終わりに達することによってのみ現実的であるところの円環である<sup>(47)</sup>」。むしろ「真なるもの」とは「絶対者」(神)であり、ヘーゲルが「目的を実現して終わりに達する」とき、彼は必然的に神となった己れを見ることになる。

だがバタイユの関心は、むしろ体系の完了後のヘーゲルにあるといつてよいかもしれない。かの「目的の実現」はヘーゲルに何をもたらしたのか、とバタイユは問う。それは「神であることの疲労困憊<sup>(48)</sup>」である。「真なるもの(真理)のみが絶対(神)」であることを精神の自己運動として示し、かくして「真理は神的存在であるという形而上学的信仰」(ニーチェ)を完了させたヘーゲルは、自ら「神の疲労困憊せる孤独<sup>(49)</sup>」を味あわねばならない。ヘーゲルという神は孤独である。なぜなら、ただ一人しか立ち到りえない絶頂に登り切った彼は、もはや「競合」(compétition)のありえない普遍者=全一者の根底的な孤絶感を味わうからである。彼はまた疲弊しつくしている。絶頂へと到る道からは「ただ避け難い疲労のみがわれわれを逸らせる<sup>(50)</sup>」のだが、彼はこうした疲労を賭して登り切るからである。しかもこの神は、労働が終わったのちもなお労働を続けねばならない。「円環の完了はヘーゲルにとって人間の完了であった。完了した人間は彼にとって必然的に<労働>であった<sup>(51)</sup>」。ヘーゲルの体系が無意味(外)を無限に意味(内)に巻き込んでゆく体系であり、目的論的な意味の労働の体系である以上(目的論的でないような意味も労働もありえない)、ヘーゲルという神は「必然的に」労働の神、労働することしかできない神である。であれば、ヘーゲルの「眠り」とは労働の果ての(労働が完了したのちの)眠りなのではないし、労働の疲労がそこへと導くような眠りなのでもない。むしろ、



「知という目的=終末しか知ら<sup>(52)</sup>」ず、労働するすべしか知らないということが彼の眠りなのであり、更に端的に言えば、労働（知，理性）が眠りなのである。

しかし絶対知をまじめに受け取るバタイユは、ヘーゲルが単純に眠り込んでいたと考えるのではない。ヘーゲルが「知という目的=終末しか知らなかった」とは、彼が知の終末を知ったということでもあり、であればヘーゲルが「極限に触れた<sup>(53)</sup>」とバタイユは書いている（「極限」とは覚醒の地点である）。しかしそのために「気が狂うかもしれないと思った」ヘーゲルは、結局「極限に背を向ける<sup>(54)</sup>」——、つまりヘーゲルは覚醒しかかり再び眠り込んでしまった。あるいは狂気を抑圧する（refouler）するために体系を構築していった、とも言える。

だから「覚醒」とは一時的な事態であってはならない。「たとえ極限が到達されたと仮定しても、もし私が眠り込んでしまうとすれば、それはいまだ極限ではないだろう。極限は《その間中眠ってはならない》（死の瞬間まで）ということを含意しているのである<sup>(55)</sup>」。だが、覚醒し続けていることは端的に可能なのではない。デリダが的確に指摘しているように、「理性の眠り」とは「眠り込んだ理性ではなく、理性という形式における眠り<sup>(56)</sup>」だからである。つまり、理性が眠り込んでいるか覚醒しているかが問題なのではなく、「眠り」が理性の形式であり、繰り返して言えば理性が「眠り」であるということが問題だからである。理性の労働の全体を労働し、理性の眠りから覚醒しようとしたとき今だ理性という眠りが引き続けているという「理性の詭計<sup>(57)</sup>」を、覚醒は打ち破らねばならない。だがそれは、かのロゴスの織物から脱け出ることであるがゆえに、端的には「不可能なこと」l'impossible である。であればこそバタイユは次のように書き誌している。「私が見るであろうところの条件は、かの『織物』から外に出ること[……]であるだろう。そして[……]それは死ぬことであるだろう<sup>(58)</sup>」。

もしバタイユが言うように、不条理が「可能事の涯」において見えるものであるなら、不条理は覚醒の一形式であると言ってよいし、またそれは、ヘーゲルが決してそれに対して眼を開き続けえなかった或る種の「盲点」への覚醒、非一労働としての非一意味、非一知への覚醒であると言ってもよい（「円環的な絶対知は決定的な非一知である<sup>(59)</sup>」）。だが、この覚醒が死とともにしか可能でなく、死んだときにはもはや覚醒はありえないという逆説的な地点にしか究極的な不条理はありえないだろう。バタイユの言う「覚醒」は、まさしくこうしたパラドックスを生き続けることにしか存しないはずなのである。

一方、不条理を「自明性」と捉えるカミュは、はたしてそうしたパラドックスに意識的であっただろうか？ むしろ逆に、彼にとって覚醒とは理性の形式であり、理性による理性への覚醒であっただけではなかつただろうか？

彼は不条理の意識の始まりを、次のように「覚醒」のメタフォールを用いて描いている。「倦怠は意識の運動を覚醒させ、続きを呼び起こす。その続きとは、鎖へと無意識的に回帰してゆくことか、あるいは決定的な覚醒かのいずれかである<sup>(60)</sup>」。この「決定的な覚醒」とは、自殺か、あるいはその意識的な拒否かの選択に帰着するのだが、既述のとおり、カミュはその前に哲学史へと迂回し、ヘーゲル主義の批判<sup>(61)</sup>という帰結を引き出している（だから「決定的な覚醒」が認識論的迂回を前提として為されていることを忘れてはならない。それが必ずしも説得的に機能していないように思われるにせよ、である）。

このヘーゲル批判ということについて、次の一点を補足しておかねばならない。カミュは『シーシュポスの神話』において、「不可能な透明性の要請<sup>(62)</sup>」とか「人間と、人間に固有な不透明性との絶えざる対立<sup>(63)</sup>」とかい

うように、「不透明性」という言葉を時折強調している。一方ヘーゲルは『哲学史』において、あらゆる外的なものが消え失せる思惟の透明な境地を言い、『精神現象学』においては、透明なエーテルこそが学の基礎であり土壌であると書いているのだが、まさしくこうしたヘーゲル的な精神の透明性に対抗させてカミュが「不透明性」を訴えているように思われることは興味深い。それはそのとおりののだが、しかしカミュが初めから無条件に「透明性」を棄却しているのではないことにも注意せねばならない。むしろ、ヘーゲル的な透明性を要請しながらその可能性も断念し、その上で理性の批判的擁護を計る、というのが「不条理な論証」の眼目なのである。そうした行き方をカミュは彼流の呼び方で「中間の道」と名づけるのであるが、理性の批判的擁護（限界づけられた理性の擁護）をまさに理性的言語で説くというのはいったいどういうことなのだろう。ニーチェはすでに次のように指摘していた。

「人間の〈認識する〉ものすべてが、人間の願望を満たさないで、かえってむしろそれに逆らい、それを戦慄せしめるようになるとしたとき、その責めを〈願望〉に求めずに〈認識〉に求めることがゆるされるというのは、何と素晴らしい逃げ道であろう！……『認識なるものは存在しない。それゆえに——神は存在する。』何という新しい〈優雅な推論〉であろう<sup>(64)</sup>！」

「いかなる真の認識も不可能である<sup>(65)</sup>」。それゆえに——不条理は存在する。「今日では人は真の認識に絶望している<sup>(66)</sup>」。それゆえに——不条理は存在する……カミュの思考がこうした形式を持っていないとだれが言えようか。

こうした「禁欲主義的理想」に奉仕する哲学を批判するとき、ニーチェがとりわけカントを念頭に置いていることは興味深い。人間的理性の「特

異な運命」から書き始められている『純粹理性批判』の序文を読むや否や、カミュのカントへの負債は明らかだからである。その特異な運命とは、——とカントは書いている——「人間理性が、拒絶することはできないが、しかし解答することもできないいくつかの問いによって悩まされるという運命であって、拒絶することができないというのは、それらの問いが理性自身の本性によって人間に課せられているからであり、解答することができないというのは、それらの問いが人間的理性のあらゆる能力を越え出ているからである<sup>(67)</sup>」。カミュの不条理が或る仕方で「物自体」の問題に関わることは、ここからだけでも推測できるだろう。

この点に関しては次のことだけを補足しておこう。カミュは『シーシュポスの神話』において一箇所もカントに言及していないが、そのことがまさしく、『悲劇の誕生』の圧倒的な影響下でカミュがカント的批判の有効性を学び取ったことを証し出すということである。言うまでもなく、この著作においてニーチェは、「科学そのものの武器を逆手にとって、認識一般の限界と制約を示し<sup>(68)</sup>」たとして、カント（とショーペンハウアー）を賞讃しているのである。

そもそもニーチェ的な「悲劇」が若き日のカミュにどれほど影響を及ぼしたかを説明するには、他に大部の論考を要するほどであるが、ともかくカミュが『悲劇の誕生』の著者と同じように「悲劇的認識」のありさまを書こうと欲していたことは明らかのように思われる。「まっしぐらに先を急ぐ科学は」、とニーチェは書く、「科学なりの限界に行きつき、そこで、論理の本質にかくされていた科学の楽天主義は挫折を見るのである。なぜなら [……] 高貴で天分のある人間は、[……] どうにも解明できないものを目をつきあわせることになるからだ。論理がこの限界のところでとぐろを巻き、ついには自分のしっぽをかみつくさまを、ここで見て戦慄するとき——新しい形式の認識、悲劇的認識が踊り出てくる<sup>(69)</sup>」。『シーシュポスの

神話』の著者もまた彼なりのやり方で、驀進する科学が出会う限界としての「どうにも解明できないもの」を、その壁に突き当たる認識の悲劇を描きたかったのだ。ただ彼は、後述のように、「弁証法の喜劇」を演ずることで悲劇を台無しにしてしまうのであるが……。

カミュは『悲劇の誕生』に忠実であろうとして、実は通俗的なカント主義に陥ってしまったのではないだろうか。そして、カント的批判に則って、カント的批判に遡ってヘーゲル的理性を挫折させようと信じ込んでいたこと、そういうことこそカミュがかの「理性の眠り」を眠り切らなかったことの証ではないだろうか。理性の眠りを眠り切らなかったからこそ、カミュの覚醒は理性への覚醒でしかなかったのであり、しかも彼が覚醒そのものを「明証性」と捉えていることは、彼が理性の詭計にだまされ、眼を開けていると信じながら眠り続けているという事態を意味しているように思われる。

※ ※ ※

理性の眠りを眠り切っていないとは、いまだ理性の眠りが欠如しているということである。あるいは、理性がいまだ欠如していることの覚醒が、覚醒の取りうる唯一の形式だということである。ところで、カントが信仰に余地を残すために知識を制限したことからもわかるとおり、こうした「欠如」がとりわけ絶対者（神）の問題を巡って目的論的に機能していることを見逃してはならないだろう。欠如ということが目的論的なのである。ではバタイユとカミュが欠如（あるいは逆に過剰）をどのように己れの思惟の中に取り込んでいったのか、それを探ることを次の課題としたい。

カミュが、キリスト教の神をこの世から排斥すること（すなわち神の「欠如」）を主張する無神論者であることは、周知の事実と思われる。しかし「無神論」とは、考えられているほど自明なことではない。あるいはこう言った方がよければ、「無神論」という自明性に捉われている限り、内在／超越

という対立図式の中で人間の内在性を選択することが即「神の死」であるという短絡に陥らざるをえなくなる。

バタイユにとっての「神（の死）」を理解しようとするとき、最も避けねばならないのはこうした単純化であるだろう。『内的体験』において彼は『道徳の系譜学』の一節を引用しているが、その箇所ではニーチェは宗教的残虐の三つの段階を区分している<sup>(70)</sup>。第一に人間の供犠、第二に人間的自然性の供犠、そして最後に神自身の供犠。供犠に供されねばならぬものが、バタイユが示しているとおりに、「主人」が専有し濫用する富であるとすれば、宗教的残虐の最終段階における「主人」とはいったいだれなのだろう。「人間の精神はそれ自身の奴隷と化し、そういう操作が自明の前提とする自己消化の働きによって、自分を消費し、隷属化させ、破壊してしまった<sup>(21)</sup>」。最後の主人とは、己れのあらゆる「外」を自己固有化し、己れ自身を奴隷と化す精神、つまり絶対精神のことだとバタイユは解釈する。この主人が知を完了させ、人間を完了させ、歴史を完了させるのだが、これらの完了は「神となる」という一つの事態を指し示すだろう。「絶頂において人間は神そのものである。人間は不在であり眠りである」という先に引用した一節を思い出していただくといよい。眠りが理性の形式であるなら、(理性の)絶頂において人間が神となることをバタイユは明言するのである。少なくともこの箇所ではバタイユは神をそういうものとして捉えるのであり、彼は内在／超越の対立図式に捉われたままで神の名を言うのではない。

注意せねばならないのは、このような神が「可能なもの」le possibleに属するということであり、人間の射程内にあるということだ。つまり、絶対者に到達する力が理性に欠如しているのではないということ、更に言えば、理性に「欠如」があるのではなく、知がいまだ完了していないのではないということである。絶対精神が絶対者（神）であり、精神の歴史が歴史であるなら、知は完成されており、人間の歴史は完了している。そして

この完了のために、ヘーゲルの理性は不十分ではない、つまり「欠如」は存在しないのである。

しかし、実は問題はここから始まると言ってもよい。なぜならバタイユはそうした神とともに、かのロゴスの織物から脱け出るとき（死ぬとき）に見るであろうもの、言い換えれば「不可能なもの」をも神と呼ぶからである。そして神は「認識しえないもの」でもある。「私が物真似あるいはシミュラクルによってヘーゲルの円環的な運動を完成するとき、私は或る未知のものではなく或る認識しえないものを限定するのだが、それは理性の不十分性という事実由来して認識しえないのではない[……]」。「認識しえないもの」が理性の不十分性（欠如）に由来するのでないなら、それは理性がいまだ知ることができないものではなく、バタイユが言うとおりに、理性がその本性からして知ることができないものである。そして、「知る」ことが理性＝ロゴスの営為である以上、その本性からして知ることができないものを知ることは、かのロゴスの織物から脱け出ることであって、それは「可能事の涯」という意味で不条理であるだろう。不条理という事態は、欠如にではなく過剰にこそ由来せねばならない。

「不可能なもの」「認識しえないもの」という過剰は、単に数字的な足し算として、あるいは弁証法的な否定性としてヘーゲル的な全体性に加わるのではなく、むしろ「全体」ということを解体してしまう。「非—知は個別的な諸認識を廃棄するのではなく、それらの意味を廃棄し、それらからいかなる意味をも奪い取る<sup>(72)</sup>」。だから知と歴史の完了を承認するバタイユが次のように書くのは、なんら矛盾したことではない。「無神論者が神なしで完了した世界に満足するのに対して、供犠執行者は、未完了の完了しえぬ世界を前にしたときの不安の中にいる<sup>(73)</sup>」（ここで「無神論者」をカミュに、「供犠執行者」をバタイユにあてはめておくことにする）。再び繰り返しておけば、「供犠執行者」が前にしている世界の未完了性は理性の欠如（不充

分性) とは何の関係もない。にもかかわらず未完了な世界を前にしたときの不安の中にいるとすれば (ぜひ注意しておかねばならぬ。彼はこの不安を笑うのだ), 過剰が目的論的な「完了」を解体するからである (目的論的でないような完了はありえない)。あるいはこう言うべきだろう。ツァラツストラがちょうどそうであったように、己れを無際限に消費し贈与しつつ、己れの充実ゆえに不満足を覚えること、己れの富ゆえに際限ない欠如を感じることを、そうしたことが供犠執行者の逆説であると。

こういう「消費」は恐ろしいものである。「言葉というものは不器用なものであって、例えば、純粹且つ単純な消耗にすぎないような消費がすなわち善であるというような、極度に単純な概念を表わすことが言葉にはできない<sup>(74)</sup>」ということ、つまり言葉 (ロゴス) に満足できないことをそれは教えるからだ。バタイユが究極的に「沈黙」を赴かざるをえない理由はそこにある。だがそれは言葉が意味を持たない (言葉に意味が欠如している) からなのではなく、むしろ言葉が意味を持ってしまっているからであり、その限りで非-知が知となり、神がまたたく間に (たとえばキリスト教的な) 「神」へと転落してしまうからである。

過剰としての神は、沈黙に見合う言葉 (相変わらず言葉だ) しか呼び寄せない。それは神の死の安泰に寄りかかった無神論者が雄弁に神を否定するのは逆のことである。

こうしたパラドックスを生きるバタイユに対して、無神論者カミュは「神なしに完了した世界に満足する」ということになるわけだが、そこにわれわれが付け加えるべきことは、この満足が本質的に禁欲的主義的だということである。つまり禁欲とは、(満足に不満足であることとは逆に) 不満足に満足するということであり、認識の地平においては、不十分な理性で充足することを指し示すのである。不十分な理性とは、(デリダの言い回しをもじって言えば) その語の二重の意味における *raison manquée*、つまり出



来損いの理性にして欠如を蒙った理性のことである。そして *raison manquée* に満足することが、人間の神化につながる事態であることをわれわれは理解せねばならない。

内在／超越の対立図式に捉われたままで人間の内在性を選択すること、そしてそれを「神の死」と受け取ることは(カミュはそう考えるわけだが)、超越性における内在性と、内在性における超越性という問題に盲目であることを意味する。ここではその問題を人間主義の神学性という形で検討しておくことにしよう。

カミュは、彼が「超人間的」(*surhumain*)と形容する神をこの世から追放することで、神学そのものが消滅しようと考えている。ところが、「限界ある理性」即ち欠如を蒙った理性をすべてと見なし、(カミュの言葉を用いれば)「人間の尺度」を普遍化することは、もはや神の欠如に甘んじることではなく、人間をして *Dieu manqué* 「出来損いの神＝欠如を蒙った神」とすることを意味する。サルトル哲学における「対自」の総合的統一に注目しつつ、デリダは次のように書いている。「この総合的統一は欠如として規定される。つまり、存在者の全体性の欠如として、神の欠如としてであるが、この神の欠如はたちまちのうちに神における欠如に変えられてしまったのだ。人間の実在とは、*Dieu manqué* のことである<sup>(75)</sup>」。カミュにとっても、この「神における欠如」は彼の人間主義存立の支柱そのものだと言ってよい。「不条理な論証」を追ってゆけばわかるように(詳細な追求はここでは略さねばならないが)、カミュの論証はまず不条理に神性を賦与し、次いでそれを人間のために取り戻すという明瞭な構えを有している。しかもその際不条理は欠如として残り続け、人間が不完全なままで(欠如を蒙ったままで)神化されることの保証の役割を果たしているのである。人間をして「欠如を蒙った神」にせんとする投企が人間主義の神学性をあらわにするのであり、その意味ではサルトル的な「人間の実在」もカミュ

的な「不条理な人間」も、まったく等価であると言える。

無神論者が神なしで完了した世界に満足する、とバタイユが言うのは正しい。なぜなら、無神論者カミュはこの世界から（キリスト教的な）神を排斥し、世界を人間のみで満たして、神なき世界を完成させるからである。世界を徹頭徹尾人間化するという意味では、無神論者にとって世界に欠如は存在しない。しかし、無神論がそこに安住している「世界の完了」が、理性の欠如に由来する「世界の未完了」とまさに規を一にしていること、そしてカミュの考える世界の完了の欠如とバタイユの考えるそれぞれが深刻に異っていること、を付け加えねばならない。ブランショが「限界—経験」(expérience—limite) について、「限界—経験とは欲望なき人間の欲望であり、『すべてにおいて』満足している者の不満足である<sup>(76)</sup>」と書いていることが、バタイユ的な世界の未完了性を理解するのに役立つだろう。バタイユにとっての不条理の経験とは、まさにこうした「過剰」における限界—経験であり、それに反してカミュにとっての不条理の経験とは、「欠如」の経験であると言えるのだ。そしてあたかもこれら二つの不条理を暗示するかのようには、バタイユが『呪われた部分』で「人間に根本的な問題を提起するのは、必要性 (nécessité) ではなく奢侈 (luxe) である」と書いているのは興味深い。「必要性」(=欠如) がカミュの不条理の境位に当たり、「奢侈」がバタイユの不条理の境位に該当しうることは、もはや言うまでもないだろう。

※ ※ ※

カミュの不条理が欠如を境位とすることから帰結されることは、それがまさしく弁証法的な否定性として労働するということである。先にブランショの「欲望なき人間の欲望」ということばを引用したが、この「欲望」という語もカミュの「不条理な論証」のキー・ワードを作りなしている(『シーシュポスの神話』にはこの語を含む文が数多く見られるが、ここでは一

例を掲げるにとどめる)。「この統一への郷愁と絶対への欲望が、人間的ドラマの本質的な運動を明示している<sup>(77)</sup>」。象徴的なことに、弁証法的な運動を思わせる *mouvement* という語をカミュ自身が用いているのであるが、彼にとって重要なことは絶対(絶対者・絶対知)への到達ではなく、絶対の欠如が惹き起こす、絶対への「運動」なのである。こうしたことからカミュ的な不条理を捉え返せば、不条理は単に欠如の意識ではなく、欠如(の永遠回帰)への意志であると言えるだろう。欠如が惹起する「欲望」が充足されるということは、不条理な精神にとって考えられない。考えてはならない事態なのである。

「不条理な論証」の終末でカミュは次のように書いている。「私は不条理から、私の反抗、私の自由、私の情熱という三つの帰結を引き出した。ただ意識を働かせることによって、私は、死への誘惑であったものを生の準則へと変える<sup>(78)</sup>」。『シーシュポスの神話』の第一節が自殺の考察から始まったことを思い起こしてみよう。人間に自殺の欲望を抱かせる、非合理的で無意味で非人間的な感覚をカミュは当初不条理と呼んでいたのであるが、そうした生を危険にさらす不条理が、究極的には人間の生を安泰ならしめる弁証法的な力として働いているのである。認識の場においてそのことを言い換えれば次のようになる。つまり、「欠如」の諸様態として、カミュは理性・意味の勝利に対して、非一理性、無一意味としての不条理を対立させるのであるが、欠如としての不条理は、結局のところ理性・意味という目的＝終末に向けての運動の契機の役割しか果たしえない、ということである。「不条理な論証」の最後にはそうしたことを明示する文章が幾つも見られる。「非人間性こそが人間の偉大さを作り上げるこの現実を貧しくすることは、同時に人間自体を貧しくすることである<sup>(79)</sup>」。「人生に意味がなければならないだけ、それだけよく人生は生きられるだろう<sup>(80)</sup>」。人間が偉大であったり人生がよりよく生きられたりすることはそれでよいとしても、

なぜそうしたことが否定性（非人間性、無意味）に支えられていなければならないのか。なぜ人間やその生が疎外論的にしか肯定されえないのか。カミュは、「もう一つの生」のためにこの地上の生を否定するものとしてキリスト教を批判するが、キリスト教を批判するにあたってそのような問題の立て方をしてはならない。キリスト教が、カミュと同じように、疎外論的に生を肯定していることが問われるべきなのだ。

カミュはかくして非人間性・無意味・非理性を主人として支配し、否定性として労働させる。このような否定性としての不条理なくして人間は存在することができないだろうし、そうした不条理の消滅はカミュにとって「人間の死」を意味するだろう。不条理は「人間」を存続させるための否定性として有効なのであり、不条理を保存することは人間を保存することなのである。

デリダはヘーゲル的な弁証法を、まず生の安泰に脅威を与えるかに見えて実はそうした脅威を糧として生き延びる生を接ぎ木してしまう狡知と捉えているが、その意味では「不条理な論証」もヘーゲル的弁証法をなぞり直しているにすぎない。だから不条理の保存は *Aufheben*——消滅されたものを保持し保存するような仕方で消滅させること——の意味に解されることができる。生を危険にさらす不条理は消滅されねばならないが、しかしこの消滅させられた不条理は保持し保存されねばならない。人間化された「欠如」であり続ける不条理なしには、人間は無為なものとなってしまいうだろうからである（ブランショが思惟してやまないのはまさにこうした「無為」そのものについてなのであるが）。カミュにとって重要なことは、不条理を否定性として労働させ、かくして人間を欠如の充足に向けて労働させることにほかならない。人間の意味は労働の中にあり、不条理の意味はこの人間的意味のために労働する欠如だということである。

デリダは『哲学の余白』で不条理について、「形而上学的人間主義の周り

をうろついている、不安を感じさせる不条理性<sup>(82)</sup>」と規定し、また『ポジション』においては、不条理性は「形而上学的な意味作用とつねにシステムを為してきた<sup>(83)</sup>」と断言している。カミュ的な不条理が人間主義と緊密に結びつき、意味の場を安泰なものたらしめる無意味として労働していることは以上の考察から了解されたと思うが、デリダもまたそうした事態を指摘しているように思われる。

一方バタイユが不条理を言うとき、まさに以上のようなことの逆を考えていたことは疑いようがない。カミュ的な労働としての不条理に対して、バタイユは jeu (遊戯=賭け) としての不条理を考えていたはずなのである。ただその前に、眠り/覚醒、欠如/過剰と同様に、労働/遊戯(賭け)もまた単なる対立概念でないことを確認しておかねばならない。バタイユと同じくカミュも覚醒すること、覚醒し続けていることを要請したのだということ、ただし両者の覚醒の形式が深刻に異っていたのだということはずでに指摘したとおりである。また欠如/過剰を巡っても、カミュが『シーシュポスの神話』において、一見欠如論的思考を逸脱するかに見える「量の倫理学」を唱えていることをわれわれは忘れていてのではない(ただこの場合もカミュは欠如的に、欠如に保証を求める形でそれを唱道してしまったのだが)。そうした配慮は労働/遊戯(賭け)を巡ってはいっそう要請されねばならないだろう。問われねばならないことは、はたしてヘーゲル(さえ)が賭けをしなかったか、ということである。むしろヘーゲル(さえ)が賭けたのであって、ただ彼が「賭けを制限した<sup>(83)</sup>」こと、決して賭け金を失わぬように賭けたことをバタイユは(そしてすでにニーチェも)笑うのである(むしろ制限された賭けはもはや賭けではないからだ)。同じことがカミュについても言える。「死に到るまでの論理はあるか?<sup>(84)</sup>」、「不条理は死を命じるか<sup>(85)</sup>?」という『シーシュポスの神話』の根源的な問いは、まさしく(思惟の)賭けとしてしか提出されえない。ただ彼も絶対的

な喪失＝敗北に跳び込む危険の埒外で賭けを為したのであり、こうした安全な賭け（それは遊びにではなく投資に属する）を保証するものが弁証法の詭計だったのである。

バタイユについては逆の角度からの視角が必要となるだろう。眠り／覚醒のメタフォールを論じたときにすでに述べたように、バタイユは労働をそのものとして否定するのではないからである。それどころか「私の人生もまた偉大な労働であった<sup>(86)</sup>」と彼は言いさえしている。にもかかわらず「至高の瞬間を目差しての労働の矛盾<sup>(87)</sup>」が言われねばならないとすれば、次の二つのことがバタイユによって深刻に問われているからだろう。つまりヘーゲル主義を笑うこと——これこそがデリダによれば「覚醒の形式<sup>(88)</sup>」なのだが——と、ヘーゲル主義（哲学）を経由せねばならないという必然性と。労働＝哲学を経由せずには哲学を笑うことも不条理を主張することもできないことを、まさしくそのことをバタイユは知っていたはずである。『有罪者』において、ヘーゲルの自明性を記したそのしばらく後に、「もしヘーゲルがいなかったならば、私はヘーゲルにならねばならなかったことだろう<sup>(89)</sup>」と彼は書き誌している。もしヘーゲルが哲学の全体を経由し、哲学のすべての労働を労働したとすれば、バタイユもまた同じことを為さねばならないだろう（これは条件法で書かれるべきことばである。なぜなら彼はヘーゲルと同じことをしないからだ。そこにこそ彼のシミュラクルが存する）。絶対的な矛盾とは、しかし、「こうした労働が至高の操作へと導かぬのみならず、そこから逸らせてしまう<sup>(90)</sup>」ということだろう。至高の操作（至高の瞬間、不条理、等）は労働の領域を超過するものであるがゆえに、もはや労働せず、遊戯の領域に属するからである。

バタイユはまた次のように書いてもいる。「可能事の涯において、私がこの私を転倒するものに向かって猛然と突き進み、そのあげく [……] 死の観念を楽しむことを笑うようなとき、そのときこそ私は自分を遊戯する(＝

賭ける)のだ<sup>(91)</sup>」と。本論の冒頭でわれわれが引用した「可能事の涯、いわば不条理」ということばを思い起こしていただきたい。遊戯としての不条理は、可能事の涯に、「不可能なもの」の圏域においてしか見られることはない。「そして遊戯＝賭けがなければ」と上記の文章は続いている、「私は意味を負った有用な客体の牢獄に連れ戻されてしまう」。カミュの不条理とは、人間の意味のために労働する、まさに「有用な客体」objet utileであるだろう。つまりそれは、ロゴスの場においてロゴスの「他なるもの」として捉えられるべき対象 objetなのである。

※ ※ ※

「[ヘーゲルの方法とフッサールの方法という]両者の方法は、可能な限り相異している。しかし両者の方法が現示すべき事柄としての事柄は、たとえその事柄が相異った仕方で経験されているとはいえ、同じ事柄である<sup>(92)</sup>」とハイデガーは書いている。カミュの不条理とバタイユの不条理は、それでは「同じ事柄」なのだろうか。理性の或る種の「外」を指示する限りで両者は「同じ同柄」であると言ってもよいが、しかしそれは不条理の思惟の自由さにおいてではなく、むしろ「哲学の完了」時の思惟の不自由さにおいてそうなのだ。だから思惟の制度への自覚を判断の基準にするなら、やはり両者の事柄は同じではなく、むしろ逆と言っていいほどに相違している。それはわれわれが示してきたとおりのことである。

ブランショはいみじくも、「彼[カミュ]は不条理そのものを、不条理の恐るべき力の及ばぬところに保持する<sup>(93)</sup>」と書いている。疑いもなく不条理は思想史の内に棲みついた一匹の怪物であったにもかかわらず、カミュはその怪物を飼い慣らした上でわれわれに手渡した。あるいはこう言ってもよい。カミュは『シーシュポスの神話』の始まりで「辺境の地の奇怪な植物群<sup>(94)</sup>」を垣間見たにもかかわらず——しかもその花々を観察することを「非人間的な戯れ」と呼んだにもかかわらず——、最後には押し花とな

った不条理をわれわれに差し出したのだ、と。われわれの為すべきことは怪物の鎖を断ち押し花に葉肉と養分をくれて、再び野に放つことであるかもしれない。だがそのときなおわれわれが「不条理」という言葉に執着するかどうかは別問題である。「現在」において生かされねばならないのは不条理から抽出しうる事態であって不条理という語ではないからだ。しかし語として捨てられるためにこそ不条理を巡る言説は読まれ続けねばならないだろう。Carrol, oui. Camus, non. とドゥルーズは書いたが、しかしこれは「キャロル、読まれよ。カミュ、読まれるなかれ」と解釈されるべきなのではない。「カミュ、ノン」とはカミュが読まれてしまっていなければできない発言だからである。

あらゆる形而上学のテキストは読まれるべくしてある。形而上学の脱構築（こそ）が形而上学のテキスト（こそ）を読むのであり、われわれがカミュのテキストを批判したとしても、批判こそがテキストの存在を明示するのである。不条理に「現在」はあると同時にない。形而上学を侵犯するあらゆる語がそうであるのと同様に、である。

#### [注]

G. Bataille の著作のうち *L'expérience intérieure, Méthodes de méditation* はそれぞれ E. I., M. M. と略記し、A. Camus の著作のうち *Le mythe de Sisyphe* は M. S. と略記する。

(1) サルトルは「生けるキルケゴール」と題された討論会でこの表題そのものの逆説性を指摘している（サルトル他、『生けるキルケゴール』 pp. 16 考照）。この逆説性が、意味の生じることの否定性を巡って、たとえばメタフォールの問題とも関わってくることは明らかである。

(2) メルロー＝ポンティ 『言語と自然』、滝浦静雄、木田元訳 p. 104

(3) E. I., *Oeuvres complètes de Georges Bataille*, Gallimard, tome V, p. 24

(4) *ibid.*, p. 209

(5) M. M., *Oeuvres complètes de Georges Bataille*, Gallimard, tome V, p. 218

(6) E. I., p. 11 さらに「人間において投企に還元しえないもの、つまり非言説的



な存在, 笑い, 恍惚」(ibid., p. 61) をも参照のこと

- (7) 「討論 罪について」 in 『バタイユの世界』, 清水徹, 出口裕弘編 p. 557
- (8) 『善悪の彼岸』, 信田正三訳, 理想社版ニーチェ全集第10巻, p. 17
- (9) M. S., Bibliothèque de la Pléiade, p. 134~135
- (10) ibid., p. 113
- (11) ibid., p. 151
- (12) ibid., p. 111
- (13) ヘーゲル『哲学史』, 武市建人訳, 岩波書店, ヘーゲル全集第11巻, 上巻 p. 46
- (14) M. S., p.107
- (15) J.- P. Sartre, La Nausée, Bibliothèque de la Pléiade, p. 152
- (16) Le coupable, Oeuvres complètes de Georges Bataille, Gallimard, tome V, p. 351
- (17) M. M., p. 205
- (18) 『シーシュポスの神話』ではとりわけフッサールの理性がこう呼ばれているが, むしろヘーゲルにこそこの形容が与えられるべきだっただろう。実際, のちの『反抗的人間』において批判されるのはフッサールではなくヘーゲルである。
- (19) Le coupable, p. 351
- (20) ibid.
- (21) 『善悪の彼岸』, p. 17
- (22) 柄谷行人『マルクスその可能性の中心』, p. 11
- (23) George Steiner, Martin Heidegger, tr. par Denys de Coprona, Albin Michel, pp. 48
- (24) マルクス『資本論』大月書店版, 第1巻, p. 65
- (25) E. I., p. 128
- (26) ibid.
- (27) ニーチェ『ツァラツストラ』, 吉沢伝三郎訳, 理想社版ニーチェ全集第9巻, p. 54
- (28) 『道徳の系譜』, 信田正三訳, 理想社版ニーチェ全集第10巻, p. 476
- (29) 同書 p. 462
- (30) 同書 p. 499
- (31) E. I., p. 121
- (32) 『道徳の系譜』 p. 472

- (33) 同書同頁
- (34) ニーチェ『悦ばしき知識』信田正三訳，理想社版ニーチェ全集第8巻， p. 319
- (35) 『道徳の系譜』 p. 499
- (36) 『ツァラツストラ』 p. 516
- (37) M. M., p. 203
- (38) E. I., p. 101
- (39) 「絶頂」がありそれへの「上昇」があること，それは（とりわけシェリングに対して）ヘーゲルの立場を正当化することである。「上昇」は——それがニーチェ的な「飛翔」とまったく異なることはバタイユがピラミッドのメタフォールを援用していることから明らかだが——，ピストルの弾（シェリング）にではなく否定の労苦（ヘーゲル）にこそふさわしい。
- (40) Le coupable, p.363
- (41) E. I., p. 128
- (42) 「ニーチェはヘーゲルについて，お定まりの通俗化しか知らなかった」とバタイユは評している（E. I., p. 128）。
- (43) E. I., p. 10
- (44) ibid., pp. 101~102
- (45) ibid., p. 98
- (46) ibid., p. 127
- (47) ヘーゲル『精神現象学』，金子武蔵訳，岩波書店版ヘーゲル全集第5巻，上巻 p. 47
- (48) E. I., p. 128
- (49) ibid., p. 48
- (50) ibid., p. 102
- (51) ibid., p. 130
- (52) ibid.
- (53) ibid., p. 56
- (54) ibid.
- (55) ibid.
- (56) Jacques Derrida, L'écriture et la différence, Ed. de Seuil, p. 370
- (57) ibid.
- (58) M. M., p. 205
- (59) E. I., p. 127

- (60) M. S., p. 107
- (61) 繰り返して言えば、少くとも『シーシュポスの神話』においては、カミュはとりわけてヘーゲルを批判しているのではない。そうではないが、理性批判を行うことがそのままヘーゲル批判となってしまうことこそがヘーゲルの威力なのだわれわれは考える。
- (62) M. S., p. 138
- (63) *ibid.*
- (64) 『道徳の系譜』 p. 503
- (65) M. S., p. 106
- (66) *ibid.*, p. 111
- (67) カント『純粹理性批判』, 原佑訳, 理想社版カント全集第4巻, 上巻 p. 23
- (68) ニーチェ『悲劇の誕生』, 秋山英夫訳, 岩波文庫 p. 168
- (69) 同書 p. 145
- (70) 『道徳の系譜』 第55節
- (71) E. I., p. 99
- (72) *ibid.*, p. 67
- (73) *ibid.*, p. 176
- (74) 「討論 罪について」前掲書 p. 561
- (75) Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Ed. de Minuit, p. 138
- (76) Maurice Blanchot, *Entretiens infinis*, Gallimard, p. 304
- (77) M. S., p. 110
- (78) *ibid.*, p. 145~146
- (79) *ibid.*, p. 139
- (80) *ibid.*, p. 132
- (81) *Marges de la philosophie*, p. 161
- (82) J. Derrida, *Positions*, Ed. de Minuit, p. 23
- (83) *L'écriture et la différence*, p. 375
- (84) M. S., p. 103
- (85) *ibid.*
- (86) M. M., p. 209
- (87) *ibid.*, p. 222
- (88) *L'écriture et la différence*, p. 370
- (89) *Le coupable*, p. 353

- (90) M. M., p. 222
- (91) *ibid.*, p. 227
- (92) ハイデガー『思索の事柄へ』, 辻村公一, ハルトムート・ブフナー訳 p. 123
- (93) ブランショ『カミュ論』, 清水徹, 栗津則雄訳 p. 27
- (94) M. S., p. 104

引用文中の強調は引用者による。『内的体験』, 『シーシュポスの神話』の引用訳については, それぞれ出口裕弘, 清水徹両氏訳を参照し, 訳文をそのまま借用させていただいた場合もある。謝して付記する次第である。