

歴史の終焉と他なる人間の倫理

守 永 直 幹

1 ヘーゲルとの最初の対決

レイモン・クノーはバタイユ追悼文「ヘーゲルとの最初の対決」⁽¹⁾の冒頭で、コジェーヴ以前ともいうべき時期のことを回想している。第一次世界大戦後のフランスでは、哲学を専攻する学生でさえもヘーゲルについて皮相な知識しか持っていなかった。アンドレ・ブルトンらが出していた雑誌 *Littérature* の1923年10月15日発行の11-12合併号に、ヘーゲルの名がサドやロートレアモン、ジャリといった人々と無造作に並置されていたことを彼は指摘している。ブルトンはヘーゲルを亡命イタリア人 Auguste Vera の手になる評判の悪い翻訳で読んでいたらしい（『ナジャ』や『シュルレアリスム第二宣言』には、唐突にヘーゲルの名が言及され、断片的な引用が行なわれている）。ブルトンに限らず、シュルレアリストがしばしばヘーゲルの名を引いていることを、ここで想起してもよからう。この時期、同時代のドイツ思想に関してフランス側の関心が高まりつつあった。1930年にはギュルヴィッチの『ドイツ哲学における現在の諸潮流』やレヴィナスの『フッサール現象学における直観の理論』が出ているし、翌年にはシュルレアリスム系の雑誌「ビフェール」誌で、ハイデガーの「形而上学とは何か」のホルバンによる翻訳が掲載されており、これらをバタイユはすでに目にしていた。クノーによると、バタイユがヘーゲルとの対決を始めたのは、1929年以降、雑誌『ドキュマン』に随時掲載した小論においてである、ということになっている。だが、すでに1925年の終わり頃からバタイユがヘーゲルに興味を持ち、ヴェラの翻訳を通じて読んでいたことが、パリ国立図書館に残されたバタイユの図書貸出票から窺うことができる⁽²⁾。そうになると彼のヘーゲルとの対決とは1925年から1956年に到るまでの30数年間に渡

ることになり、ヘーゲルの名がいかに大きな意味を持っていたかが知られよう。

クノーはこの回想の中で、バタイユとヘーゲルとの「対決」をほぼ三つの時期に区別して論じている。『ドキュマン』の時代(1929-1930)、『社会批評』誌の時代(1931-1934)、そしてコジェーヴとの出会いを経た『内的体験』以後の時代(1943~)である。クノーの言葉を用いると『ドキュマン』時代のバタイユは「自然の弁証法」とでもいうべきものを構想していた。観念的・人間主義的なこの時代一般の思想なり芸術が理想とするのが古典的な均衡のとれた世界観・人間観であったとするなら、それに対してバタイユがつきつけるのが不定形なもの、不快なもの、動物的なもの、人間の中における自然的なもの、物質的なものである(たとえばそれは蜘蛛であり、ミミズであり、サルであり、奇形であり、変形した足の指である)⁽³⁾。この時代のバタイユにとって「物質」とは、理性的な枠組みによっては捉えることができず、そこから際限なく逸脱してゆくものとしてある。こうした観点からすれば、当時「汎論理主義」として知られていたヘーゲルの学説は「何よりもまずきわめて完璧で並はずれた還元の体系」⁽⁴⁾であり、「矛盾する現象をどれも論理的に演繹可能なものとみなすことで、自然を理性的秩序に組み込んでしまい、結果として理性の思い描くものにはもはや何ひとつ不快なものはなくなってしまう」⁽⁵⁾。つまり、物質的なもの、自然的なものを理性的秩序に還元してしまう体系としてヘーゲルの学説は捉えられている。これに対してバタイユは、理性に還元しえないものとしての物質の形象を倦むことなく描写し続けることになる。

『社会批評』誌時代のバタイユがクノーと一緒に書いた「ヘーゲル弁証法の基盤に関する批判」においては、当時知られるようになってきたドイツ現象学派の知見が踏まえられ、自然の弁証法という発想は姿を消す。それに代わって、弁証法は生きられた体験としての人間的状況から捉えられ、精神分析学や社会学が援用されることになる。もちろん自然なるものがあいかわらず難問であることには変わりない。ただこの論文においては、マルクス=エンゲルス(とりわけエンゲルス)の自然哲学の試みが現代自然科学の観点から言っていかに素朴なものとしてとどまったかが、とりわけクノーの科学的知識にもとづいて議論されることになる。そうした試みに対して、ヘーゲル自身の名を持ち出して

バタイユは次のように警告する。「弁証法の法則の客観性の基礎となるものを、自然の研究に求めることほど不合理なことはないとヘーゲルなら考えたであろう」^[6]。バタイユによると、唯物論的弁証法の可能性とは自然科学一般を自らの体系に安易に組み入れることにあるのではなく、人間の生きられた体験に依拠することにあるとされる。そもそも自然について考えること自体、通常の客観的科学によってではなく「生きられた体験」に依拠せねばならない。「自然の研究にも純粹に論理的な研究にも直接には依拠することがなく、(……)生きられた体験に基づく思考方法、つまり、思考する者が有する構造それ自体によって支配されているような、そうした思考方法を、自然を理解する上で、少なくともある程度まで応用できるのではないか」^[7]。ここには『ドキュマン』時代の「自然弁証法」の企図が残響しているとみなすことができよう。すなわち、純粹に客観的な対象として自然を捉えるのではなく、自然的なるものが人間に惹き起こす「効果」(＝生きられた体験)、いいかえれば違和感や嫌悪感から出発して、そうした反応をする人間存在の構造そのものに問い直すことで自然を理解しようとする試みである。当然、精神分析学や社会学の知見が利用されることになるだろうが、こうした試みの助けとなるのは何よりも現象学である。コジェーヴがフランスに到着し、最新の現象学の知識をもってヘーゲルの解釈を始めたとき、その方法がバタイユを魅了したことは想像に難くない。

コジェーヴ講義以後の『内的体験』に現われるヘーゲルについて、クノーは次のように述べる。「それはもはや理性化し抽象化する還元へのヘーゲルではなく、弁証法によって精神分析学者や社会学者のいう生きられた体験を先取りしていたヘーゲルでもない。それはコジェーヴのヘーゲルであり、循環的な絶対知のヘーゲルである。このようなヘーゲルに関してハイデガーの名を挙げないわけにはいかない」^[8]。コジェーヴによっていわば「ハイデガー化」されたヘーゲルとバタイユはここで初めて出会ったのであり、以後彼はそれとの際限のない対決を強いられることになる。

2 量子力学時代の人間学

1927年、コジェーヴがパリに到着する⁹⁾。1902年モスクワの豊かな卸売商の家庭に生まれた彼は、1917年のロシア革命の勃発にともなってロシアを離れ、ハイデルベルク大に籍を置き、カール・ヤスパースの指導を受ける他、サンスクリット語・チベット語・中国語、さらにはロシア文学を学ぶ。ヤスパースの指導のもと、1926年ハイデルベルク大学に「ウラディミール・ソロヴィヨフの宗教哲学」と題する博士論文を提出し、1927年パリに移る。ソルボンヌにおいて宗教哲学を研究する他、かねてからの関心にしたがって、インド語・中国語・日本語などの東洋の言語の学習を続ける。1928年になると、そこに現代数学および現代物理学が加わり、それらの専門的な研究に没頭する。彼はすでに少年時代から、西洋と東洋を超え、自然科学と人文諸科学を包摂するような、ヘーゲルのとでもいうべき統合的学の構想をもっており、その実現に向けて猛烈な努力を続けていたのである。1932年以後、高等研究院においてコイレが行なう「知ある無知と矛盾の一致」というニコラ・ド・クザヌスにかんする授業と、「青年ヘーゲルの宗教哲学」という授業に彼は出ているが、同じ授業にはバタイユも出ており、そこで両者は知り合ったのであろう。同年『古典物理学と現代物理学における決定論の観念』という論考を書き上げたコジェーヴは、1928年以後の現代数学および物理学の研究に一区切りつけることになる。翌1933年カイロ大学に出講を命じられたコイレは、パリを離れるにあたり、高等研究院の後任としてコジェーヴを指名する。生活が苦しくなり、フランスにおける教職の口を求めているコジェーヴは、一夏のあいだ『精神現象学』を繰り返し読んで授業の準備をし、かくて同年以後1939年に到るまで、かの有名なヘーゲル講義が続けられるのである。1939年にはナチス・ドイツがポーランドに侵攻し、第二次世界大戦の火蓋が切って落とされ、講義どころではなくなる。レジスタンスに身を投じたコジェーヴはジャン・モネと出会い、戦後はヨーロッパ統合に献身する優秀なテクノクラートとして知られるようになる。

さて、パリにやってきたコジェーヴがヘーゲル講義を開始するまで没頭していたのは量子力学にかんする論考の執筆であり、それは『古典物理学と現代物

理学における決定論の観念』と題され、ほとんど完成されていたものの、近年ドミニク・オーフレの手によって公刊されるまでは忘れられてきた。だが、これはコジェーヴの思想について考える上で決定的な重要性を持っていると思われる¹⁰⁰。ここではその概略を紹介しつつ、ヘーゲル講義との内的連関を指摘しておくことにしよう。

コジェーヴによると物理学における統一性とは、物理学者たちがそれに依拠し、それについて研究を行なう共同の「対象」にある。それは自然的事象のことではない。そうではなく、物理学的な対象であり、物理学に固有の対象である。このような統一性を問題にするにあたり物理学史一般を扱うのではなく、因果論的な決定論の問題という限定された一問題において、古典物理学が持っていた統一性が現代物理学に移行する過程でどのように変容したかを彼は検証しようとする。ローレンツとアインシュタインはいまだ物理学の古典的枠組みの内部で動いており、相対性理論にしても古典物理学の最終的な到着地点でしかない。真に現代的な問題を提起したのはマックス・プランクの量子論であるとコジェーヴは断言する。量子論を俟って物理学は新しい局面に到達した。もはや「空気」とか「音」は問題にならない。物理学における「最終的な客観的リアリティー」は「原子」ないし「光量子」および物理法則そのものに求めねばならない¹⁰¹。それまで所与のものとして素朴に信じられていた自然的事象は、量子論の登場とともに、客観的对象としての真理性を失った。その「外」に何らかの真理が存在するのではなく、物理学における客観的な真実や現実性は以後その内的かつ法則的な基準によって判定されることになる。いうなれば、物理学的真理は以後超越的な価値を失い、内在的な真理となる。量子論を俟って、物理学が初めて自己の対象を画定し、かつ自己の可能性を十全に了解することが可能になったことを彼は指摘しているのである。

古典物理学においては因果律の法則の有効性は何ら疑われていない。あらゆる現象は力学的方程式によって決定されているとするラプラスの決定論を取り上げて、古典物理学における決定された世界と偶然的世界との対立は、実のところ予測可能性と予測不可能性の対比でしかなく、そこには真の意味では決定論の問題も偶然性の問題も存在しないとコジェーヴは指摘する¹⁰²。因果論的に

決定された世界と偶然的世界との対比は、そうした世界がその本質において決定されているとか、偶然性であるかと言っているわけではない。そのような構造がそれとして感知されるのは、その構造に従って行われた予測が当たることがあるという事実によってである。いいかえれば、世界がその本質において決定されているか、偶然性であるかが存在論的に問われているのではまったくなく、経験的事実として予測可能な事象があるために、私たちは世界が決定され、因果律に従う構造を持つと考えてしまうのだ。そして、因果的法則に従うものが決定された世界であり、従わないものが偶然的世界であるという具合に、いわば事後的に、あるいは認識論的に、決定された世界と偶然的世界というカテゴリーを考えてしまう。そうではなく、存在論的に決定性と偶然性のカテゴリーを問題にしなければならない。量子力学の登場で、それが可能になったとコジューヴは説く。たとえばハイゼンベルクの不確定性原理において、位置と速度を同時に正確に決定することが原子レベルでは原理的に不可能であることが証明された。以後、物理学的に正確な予測は原理的に言うて不可能となる。量子力学によって、予測可能な決定された世界という古典的観念が打破され、いわば蓋然性が世界を量子次元において支配するようになったという事態を彼は強調している。

またそこには、ハイゼンベルクの定理に関してボーアが指摘した、いわゆる「観測の問題」が関係している。物理学的でないかたる観測も、観測されたという事実それ自体が観測されたものの状態を変更することなしには不可能である。私たちはつねに変更された何ごとかを見ているのであり、対象そのものを見ることはできないのだ。古典物理学の時代はマクロ的な事象を扱っていたために、観測の問題はとりたてて意識されることはなかった。ところがミクロ的な事象が問題とされる現代物理学において、それは決定的な問題として立ち現われてくる。現代物理学は、古典物理学によっては意識化されていなかった物理学そのものに内在する本来的な限界を意識化し、そこから出発して新しい探究領域を切り開いた。そこでは現実性そのものが、その学問領域の内的基準から判断されるときにその意味が変容しているのだ⁽¹³⁾。いわば自らの限界の自己意識化によって、物理学は新しい探究の領野を開き、自らの古典的段階を新しい布置

に書き入れ直し、学としての自己の性質を十全に把握することが可能になった。その意味で古典物理学は現代物理学によって否定されたのではなく、いわば *Aufhebung* されたのである。

古典物理学においてもそうであったように、現代物理学においても私たちは現実そのもの、自然そのもの、対象そのもの、あるいは真理そのものに到達することはできない。それまで現実なるものが「今—ここ」での現前性として理解されてきたとするならば、現代物理学は現前性としての「現在」の把握可能性を否定する（「現代物理学はこの語の古典的な意味での『現在』を、正確に認識する可能性を否定している」）⁴⁴。古典物理学には古典物理学なりの、現代物理学には現代物理学なりの、その学問領域に内在的な規則が存在し、その規則に従って真か偽かが判別される。物理学的真理はその「外」には存在しない。逆の言い方をすると、物理学はこの語の強い意味での「真理」に、その「現在」において到達することはできない。総体としての「人間」をそのものとして記述することはできないし、ましてや実在するもの一般を記述することはできない。ただ哲学的言説だけにそれが可能だと彼は説く。「というのも、哲学だけが具体的な実在するもの、すなわち、存在の現実的な全体性にかかわるからである」⁴⁵と、後の『ヘーゲル読解入門』の註では説明されている。彼の言う哲学の真理とは何だろうか。現代物理学は新しいリアリティーの空間を創出した。その内部においては、かつての古典的観点からすればいかに抽象的・空想的に見えようとも、一定の具体性なり現実性が存在する。しかし、この新たな現実の「全体性」には物理学的知によっては到達しえない。なぜなら、コジェーヴによれば、存在の全体性のうち物理学的主観に与えられている側面とは、全体から見て部分的なものでしかないからだ。すなわち、それは物理学的主観という「眼」、人間存在の一側面を特殊化・理想化した「眼」によって還元されたものでしかなく、その限りでひとつの抽象物でしかない。ならば、哲学のみが到達しうる具体的な真理とは、どのようなものなのか。おそらく問題なのは「全体性」という点である。哲学の真理とはいかなる特殊性にも限定されないような全体としての真理である。物理学者の眼が物理学的主観によって限定されているとするなら、哲学者の眼はいかなる特殊性にも限定されることのない

全体としての眼であり、いわば眼そのものということになろう。だが、そうした全体的な知とは何か。全体にかかわると言っても、結局それは「眼」でしかなく、認識作用でしかないのではないか。認識の主体として把握された人間が到達する全体性とは、結局のところ存在者の全体的な集約でしかなく、いまだ存在は表象可能なものとしてしか理解されていないのではないか。コジェーヴが真理という語で何を考えていたかは必ずしも明確ではないが、哲学的言説によってそれに到達することが可能だと考えていたことは確かである¹⁰⁰。

さて、この著作の結論部でコジェーヴは、物理学上の革命を前にして哲学および人文諸科学が取るべき態度について検討している。一方では、物理学固有の問題を類比的な発想で別の文脈に借用する安易な姿勢を戒めつつ、他方では現代物理学の革命の意味を過少評価し、それを正面から受け止めないような姿勢を批判しながら、哲学者にとって最も重要で困難な使命として彼が挙げているのが「これらの学問領域（……）が、現実的かつ具体的で完全な世界を形成する上で、どのように関わりあっているかを示すべく努める」ことである¹⁰¹。1900年にマックス・プランクが量子説を提唱して以来、量子力学革命は物理学の歴史に新しい時代を開いた。これは哲学の歴史にも甚大な影響を及ぼさずにはないだろうと彼は強調する。なぜなら、いつの時代でも自然科学上の知見の拡大は人文諸科学に大きな影響を与えてきたからだ。そうである以上「新しい偉大な哲学が、科学の領域において人間精神が実現した進歩を完全なものにするために、いつの日か登場するだろうと考えないわけにはいかない」¹⁰²。彼がここで言う「新しい哲学」とは、コイレのようなエピステモロジーの構築に尽きるものではなく、それを超え出んとする意図を窺わせるものだ。新しい哲学は、自然科学と人文諸科学の関わりをその探究の主題とし、自然科学が到達した成果を踏まえながら、人間精神の進歩の歴史を完遂するために登場する。その意味では、自然科学も人文諸科学も「現実的かつ具体的で完全な世界」を形成するために、違う側面から人間精神に仕えるものとして捉えられている。ところで、彼の見解によると自然科学は最終的には真理に到達しうるものではない。哲学は科学史の哲学にとどまるわけにはいかず、その固有の使命として、強い意味での真理を言表する使命を有する。それは人間の認識能力の

限界を存在論的な問いにかけるものである限りにおいて人間の学である。かくして、以後コジェーヴは、いわば量子力学時代における人間学とでも言うべきものを追求することになる⁹⁹。

3 歴史の終焉と恐怖政治

ヘーゲル講義を開始するにあたり、コジェーヴが突き当たっていた難問は、私の考えでは以下のようなものであった。絶対知の完遂としての歴史の終焉において、いかなる特殊化された知も可能ではない。ましてや、いかなる歴史哲学も可能ではない。それならばヘーゲルの哲学、卓越した意味で歴史の哲学であるヘーゲルのそれは、どこに場所を持ちうるのか。この問題を彼はナポレオンの名を持ち出すことによって乗り越える。そのアクロバティックな手続きを以下で簡単に検証してみよう。

そもそも絶対知とは何か。コジェーヴによると、それは存在をその包括的全体において開示する知である。ところで宗教なり哲学なりといった人間的知の一般は、人間の生の実在的な「下部構造」に基づいてのみ成立しようと彼は言う。この下部構造とは、世界史の中で、そしてそれを通して人間が自然的世界とは異なる人間固有の世界を創造し、実現してきた行動の総体である。「存在の全体を開示する絶対知は、それゆえ歴史の終焉において、人間により創造される最期の世界においてでなければ実現されえない」¹⁰⁰。すなわち歴史の終末において、全世界史を回顧的に展望することによってのみ絶対知は成就することを彼は指摘する。ところで人間の行動の総体が人間の生の実在的な下部構造であり、さらにその下部構造の包括的な全体の存在を開示するものが絶対知であるとするならば、絶対知とは人間の行動の最終的かつ総合的な集約に他ならない。人間の行動として例に出されるのはイエナの戦いであり、ルビコン河を渡るカエサルであって、いずれにせよ歴史的事象である。つまり「存在の全体」とは歴史的事象の集約としての全体であることを押さえておかねばならない。

ところで、歴史とは何かを知るためには、その「素材」である人間とは何か

が闡明されねばならない。さらに言うと、人間とは何かを答えるためには「私」とは何かという問いに答えなくてはならない。デカルトは「我思う、故に我在り」と唱え、この場合の「我」とは思考する存在者であるという形で上記の問題に回答した。しかしこのとき思考する存在者である「我」とは「何」であるかという問いは答えられておらず、ヘーゲルはそれに答えようとしたのだとコジェーヴは考える。彼によると、「我」ヘーゲルとは絶対知の担い手である。「私ヘーゲル」はナポレオンと同時代に生き、ナポレオン戦争の帰結を把握している人間である。私はナポレオンの時代を「知り」、しかもそれを「生きる」人間であるがゆえに、絶対知の担い手であるといえるのだ。ではナポレオンとは何か。それはフランス革命の理想を実現し、完成した人間である。フランス革命の理想を彼は武力で現実のものとした。自由・平等・友愛が人類にとって普遍的な理想であるならば、ナポレオンはそれまでの全世界史を一身に体現した人物として現われてくる。そして、ナポレオンという人物の現存を問題として自らに課し、それに答えることができた人間はヘーゲルだけだったとコジェーヴはいう。

ところで、ヘーゲル＝コジェーヴにとって世界史とは主と奴の弁証法的過程である。主であること、奴であることに基づいて人間はさまざまな世界を創造し、創造の過程で人間の側も自己を変革してきた。こうした主と奴の行動的な関係とは弁証法的な関係である。コジェーヴによると、このような歴史的過程は三つの時期に大別できる。第一期は、人間の現存がまったく主の現存によって規定されている時期である。第二期において、人間は奴の現存によって規定されることになる（ブルジョワ的世界）。そして第三期、フランス革命と共に主であることと奴であることの総合としての歴史の終末が訪れ、「いわば中性化され総合化された人間存在は、自らに固有なさまざまな可能性を行動を通して実現することで、自己自身を自己自身に開示する」⁶¹⁾。同時に、人間固有の可能性を完全に把握することが可能になる。「つまり、主と奴との総合、全的な人間というこの総合、すなわちナポレオンにより創り出された普遍的で等質な国家の公民というこの総合が実現されるときに、歴史は完了することになる」⁶²⁾。こうした意味での歴史の終焉を把握したのがヘーゲルだったと彼はみ

なすのである。

フランス革命が目指した自由という観念は元来キリスト教的なものであった。コジェーヴによれば、フランス革命はキリスト教世界の発展を完結させるものとしてある。つまり、キリスト教神学がたんなる抽象観念として提示していた自由がフランス革命によって実現されることで、キリスト教神学は廃棄されることになるだろう。なぜなら、人間が自由であるためには、言い換えると自分自身が自分の主になるためには、世俗的な王をその王位から追いやるだけでは十分ではなく、そもそも彼岸の神を廃位する必要があるからだ。そのためにはキリスト教神学を廃棄せねばなるまい。「さて、ヘーゲルによるとキリスト教の人間学的な理想（彼はそれを全面的に受け入れている）が実現されるのは、キリスト教神学を『廃棄』することによってのみである。つまり、キリスト教の人間は神なき人間、もしくは、もし望むなら神人とならねば、自分になろうとするものに現実になることはできない。人間は、当初自分の神において実現されると思っていたものを自分自身において実現せねばならない。現実にはキリスト教徒であるためには自分自身がキリストになるべきなのだ」²⁹。キリスト教神学は、自由が彼岸の神において実現されるものとしてきた。しかし、その限りで人間は神の奴としてとどまらざるをえない。此岸において、自己自身において自由を達成するとき、人間はキリストそのもの、すなわち「神人」となるだろう。

コジェーヴの考えでは、キリスト教神学を破壊する観念の上での発展はすでに知識人によって達成されていた。すなわち、啓蒙の世紀の知識人たちによってフランス革命の理念はすでに抱懐されていた。しかし彼らにはそれを実現することができなかった。彼らの認識は、彼らが主でもなく奴でもないということから来ていたが、同時に、主でも奴でもないために主と奴の総合としての神人たりえなかった。問題は、そのような総合を現世において実現することである。さて、主人とは自らの生命を危険に晒す者のことである。一方ブルジョワ的世界とは労働する奴隷の世界であり、彼らは生か死かの闘争を自ら引き受けることはしない。ブルジョワ的世界に真の意味では主人は存在しない。だから、彼ら労働者が真に主人となるためには自らの生命を闘争において賭けねば

ならない。「すなわち、ブルジョワ＝労働者が『絶対的』国家の『満たされた』公民となるためには、戦士にならねばならない、つまり意識的・自発的に自分の生命を危険に晒し、自分が死すべきものであることを知り、そのようにして自己の生活に死を導入しなければならない」¹⁰⁴。死とは人間の有限性の自覚である。自己の有限性を死を賭けた闘争において自覚するとき人間は初めて自己に固有の可能性を意識するに到る。そのとき彼は自己自身の主人となる。すなわち神人となるのである。

ブルジョワ的世界においては真の意味での主人は存在しない。この場合の闘争とは、それゆえ主人と奴隷の間の階級闘争ではない。ブルジョワとは資本の奴隷である以上、彼は自己自身の奴隷に他ならないのだ。ブルジョワは自己を自己自身から解放することによってしか自己の主人たりえない。だが、彼らが自己の生命を危険に晒すのは、もはや戦場においてではない。ならば、どこにおいてか？ コジューヴは答える、「ロベスピエールの恐怖政治において」と。革命家になったブルジョワ＝労働者は、恐怖政治において自己に死の危険を課す。この恐怖政治を経ることで人間は究極的な総合を実現する。すなわち「ナポレオン」という名を持つ、自由で決定的に自らに充足した個体を実現されるのである。さて、ナポレオンは個別者ではあるが、その個別性は万人によって、すなわち彼が実現した世界国家の公民によって普遍的に承認されている。その意味で彼は完全な「人間」ではあるが、彼は自分がそのような人間であることを知らない。彼には自己意識が欠けており、自らが到達した歴史的達成を全世界史的な観点から位置づけることができない。コジューヴによると『精神現象学』においてそれを行なったのがヘーゲルであり、それゆえヘーゲルはナポレオンの自己意識なのである。ナポレオンはナポレオン戦争を通じてほとんど全ヨーロッパを支配し、かくして労働する奴隷としての奴は自らの生命を危険に晒すことで自らの主人となった。歴史はここにおいて究極的な達成を見、それが終焉に達したことをヘーゲルは概念的に把握した。いわばヘーゲルの書物の中に全世界史が封印されることになったといえよう。

なお、歴史の「終焉」とはその「目的」でもある。歴史なるものが、つねに人間的歴史でしかありえないとするならば、ナポレオンという個体において達

成され、ヘーゲルによって自覚されたものは人間の終焉＝目的としての fin である。そしてコジェーヴによるとそのような終焉＝目的とは、神人の理想の実現に他ならない。「自分が今在るところのものと、自分が今在ることを知っているところのものによって十全に、かつ決定的に『満たされた』完全な人間、それこそがナポレオンとヘーゲルとによって形成されたこの二者一体的存在である。ここにこそイエス・キリスト、すなわち神人の神話によって開示された理想が実現されている」²⁵。歴史の終焉における神人の実現というこの結論に対して、歴史はまだ続いているのではないかと、いわば経験論的に反論するのは無意味である。コジェーヴはヘーゲルの観念論的枠組みにのっとることで事態の原理的な把握を示しているからである。私たちがいまだに属している、このナポレオン＝ヘーゲルの「時代」とは、いわばポスト歴史の時代であり、ひとたび絶対知が達成されてしまった以上、そこにおいては真に「新しいもの」は何ひとつ生起することはない。私たちは日々新しい事件や事物、新しい情報に触れているかのように見えて、実のところその「新しさ」とはポスト歴史という大きな枠組みないし構造の内部における相対的なものでしかない。絶対的な新しさは、この「時代」が存続する限りにおいて露出しえないものなのだ。私たちはこの「時代」の中で、際限なくその限界を反復し続けているのだともいえよう²⁶。

周知のように、歴史の終焉後の人間のイメージとしてコジェーヴがこのあとで持ち出すのは動物やアメリカ人や日本人の形象であるが、その部分は註として後に挿入された個所でもあり、ここで論及するのはあえて控えておく。ここで確認しておきたいのは、コジェーヴの現代物理学の研究とヘーゲル講義との根本的な関連性についてである。彼は現代物理学の研究において何を見出したか。物理学はその外部に客観的な対象を失った。古典物理学において物理学が対象としていたものが自然そのものではなかったことが量子力学の登場によってはっきりしたのである。因果論的な決定論の崩壊や観測の問題を通して物理学は自らの限界を画定し、それを自己意識化した。物理学的真理は相対化され、物理学は自己の内在的な構造にのみ従う内的な真理を研究対象とするようになった。このことはある意味で物理学の歴史の「終焉」を意味する。物理学は自己

の「終焉」を認知すると同時に自己の「目的」をも認知するに到ったのである。物理学の歴史が、その学知の外に超越としての真理（ないし神）を求めてきたとするならば、量子力学が宣告するのはそうした真理に到達することの不可能性である。物理学的知は、以後外に真理を求めることを断念し、自己に内在する真理基準に従って事象を記述することになる。このような言い方が許されるとするなら、物理学的知は自己に「似つかわしい」ものとなる。ところで、コジェーヴにおいては、物理学によっては到達不可能なものとしての真理が、哲学の課題として問題にされていた。その場合の「真理」とは、先にも検討したように存在の全体的な認識としての絶対知にはかならない。さて、物理学の歴史においても哲学の歴史においても彼が問題にしているのは真理の位置である。真理が固有の体系の外で、超越として理解されているのが物理学なり哲学なりの古典的形態の特徴であるとするなら、それを内在的なものとして了解するようになったのが現代的知の特質なのである。人間が自己の外で、真理の名において、実際には創造の原因としての神を求めてきたとするなら、コジェーヴが現代物理学および哲学に見てとるのは神の不在であり、同時に「古典的」な意味での人間なるものの不在である。正確に言うなら神と動物の中間的存在として理解されてきた人間、すなわちキリスト教神学の枠組みの内部における人間の終焉であり、その不在である。以後人間は存在論的に言って自己に内在するものとなり、たとえば「スノビズム」のごとき差異の体系をその住処とするようになるであろう。人間は神でもなく動物でもないという固有の目的＝終焉に到達するのである。その限界において自己の目的＝終焉を — すなわち人間を超越する存在者は存在せず、「人間は人間に内在する」という事実を — 理解したという点で、コジェーヴが語る物理学と哲学の間には構造上の類似が見られる。物理学者は以前と同じように物理学というゲームを続けてゆくであろう。おそらくは鳥が歌い、蟻がその巣を作るように、である。大部分の哲学者もまた同じである。人間の目的＝終焉を認知しない限りにおいて哲学というゲームは続けられてゆく。だがそうした物理学者ないし哲学者には人間なるものの運命を知ることにはできない。それを知るに到り、それを言表しえた者は哲学者の中でも唯一の人ヘーゲル、すなわち賢人としての最後の哲学者のみである。そ

れこそがバタイユの言う「担うに重いヘーゲルの明証性」であった。

歴史の終焉をめぐるコジェーヴの議論において、人間の死後の人間とは誰かという問題の解答は明確には示されていない。人間の死を見て取った哲学者は賢人となるが、コジェーヴはこの賢人のことを神人とも言っていた。しかし、この場合それは超越としての、創造者としての父なる神を持たない神人と考えざるをえない。そうであるにもかかわらず、なぜ彼を神一人とすることができるのか。その神性とは何に由来するのか。おそらくそれは、彼が自らの人間としての、人間である限りでの条件とでも言うべきものを了解したという叡知の卓越性に由来している。つまり完全な自己了解に達したという意味で、知力の絶頂に彼は到達した。もはやそれ以上知るべきものは何もない。だから彼は神聖なのであり、神人なのである。だが、本当にもう知るべきことは何もないのであろうか。実際には、物理学においても哲学においても真理＝神の痕跡は残存し続けるのではあるまいか。神とは、真理とは、本当に人間的地平に内在するものなのか。私たちはバタイユとともに、コジェーヴに対して人間の死後の人間とは誰かという問いを突きつけねばならない。

4 用途なき否定性

バタイユがコジェーヴのヘーゲル講義において学んだこと、それは汎論理主義者としてのヘーゲルでも、人間存在の弁証法的理解を提示するヘーゲルでもない。それは神人としてのヘーゲルであり、人間の知の限界に到達し、その循環性を体現したヘーゲルである。人間はその終焉＝死において、自己自身へと送り返される。このような *limite* をめぐる思考、おそらくはヘーゲルと言うよりハイデガーと言った方がよい思考にバタイユは衝撃を受けたのだ。しかし彼はそれを受け入れることはできなかった。なぜなら、コジェーヴによるヘーゲルを受け入れることは、神をそれにふさわしい位相において捉え、それを破棄することにはつながらず、神を人間のいわば似姿として保持し、人間的知の自同性の支配を相変わらず受け入れることになってしまうからである。すなわち未知なるものの未知性が、そのような「無神論」においては消去されること

になるからである。このような無神論は不徹底なのだ。だからこそ、バタイユは次のように言う。「結局、人間がどうしても神について語るができない理由は、人間の思考において神は不可避免的に人間に似つかわしいものになってしまうからだ。人間が疲労し、眠りと平和を渴望している限りにおいてそうになってしまうからだ」⁶⁷⁾。この場合の「疲労」「眠り」「平和」とは、人間学的なそれである。すなわち、神をそれにふさわしい未知性において捉えるのではなく、自己の思考の限界内に内在するものとして処理してしまう人間の、ある意味で不可避免的な在り方が、ここで「疲労」「眠り」「平和」といった言葉で名指されている。コジューヴとバタイユの一見目につきにくい、だが根底的な違いは、おそらくこのような意味での「神」の、その本質をめぐる把握の仕方にかかわる。コジューヴにとっての神とは、すべてを認識し、すべてを了解する、絶対知に到達した者としての神人であった。それは結局のところ認識する神でしかない。それにたいしてバタイユは、人間が聖なるものを体験することが可能であること、その体験は好運によって訪れ、知的な認識作用とは無縁なものであることを説き続けたのだった。

そもそもバタイユは、コジューヴと出会う以前に、独自の観点から同じく神人の可能性とでもいうべきものを問題にしていた。たとえば1930年、雑誌『ドキュマン』の第八号に掲載された「供犠における身体毀損とヴァン・ゴッホの切られた耳」を見てみよう⁶⁸⁾。この論文でバタイユが企図しているのは、自傷行為 (automutilation) が人間の社会において広く見られる現象であり、病的であるどころか、ある意味で人間の根源的な欲求に応えるものであることを検証する点にある。そのために彼は、当時最先端の民族学・神話学・精神医学の資料に見られる自傷行為の具体例を次々に提示し、その顕著な一例としてヴァン・ゴッホが自己の耳を切断した有名な事件を分析してみせている。エリック・ミショーによると、ゴッホがバタイユを魅了する点とは、「画家が自らを供犠に供するとき、その行為は媒介するものがなく、見返りのない〔=永遠の〕行為である、という点なのである」⁶⁹⁾。ところで、ユベール＝モースの供犠概念によると、媒介者のいない供犠は存在せず、唯一、神だけがその例外だとされている。そうだとするならば、画家および自傷行為を行う者たちは自ら神として

自己の供儀を行っているのであり、このとき自己の贈与こそが彼らの神性を保証することになる。

後年バタイユはこのような「神の供儀」の問題を「太陽の自己贈与」という形で自らの普遍経済論に組み込むが、1937年『ヴェルヴ』誌に掲載したゴッホ論において、すでに彼は次のように語っている。「1882年以来ずっと、ヴァン・ゴッホは、ジュピターになるよりプロメテウスになる方がよい、と考えてきた。彼が我が身から引きちぎったもの、それはその片耳どころの騒ぎではない。まさにひとつの太陽を、彼は我が身から掴み出したのだ。(……)まさにこの事件をきっかけにして、ついに彼の絵は一枚残らず輝かしい光を放つようになり、爆発し、炎を上げて燃え上がるようになる。そして輝かしい光を放ち、爆発し、炎を上げて燃え上がる光源に面と向かい合うことで、彼自身もまた、恍惚の中に我が身を滅ぼしていったのだ。このような太陽の舞踏が始まったとき、突如として、自然それ自体が激しく身震いし、草木は燃え上がり、大地は激しく波立つ海のように揺れ動き、あるいは裂けた。事物の土台たりうる不動のものなど、ひとかけらも残りはしなかったのである」⁶⁰このような生の「沸騰点」に到達すること、そしてその沸騰点において、いわばそれを支点として自己の限界を乗り越え、自己を供儀に供すること、それを行なう自傷者＝芸術家こそがバタイユにとっての神人に他ならない。このような供儀の爆発をゴッホは絵画として画面に定着したということができよう。バタイユにとって、こうした意味での芸術的営為こそが他の何よりも人間の至高の存在のありさまを、すなわち至高性を開示するものとして意識されていた。

コジェーヴにとっての神とは、結局のところ自己の限界を認識することで自己に送り返されることになる神人であった。それに対してバタイユは、自己を見返りもなく供儀に供する至高者として具体的には自傷者を挙げ、自傷行為を民族学的・神話学的・精神医学的に見て人類普遍の現象と考えている。自傷者の近代における卓越した例が芸術家に他ならない。コジェーヴ以前のバタイユにとって、ヘーゲルのような汎論理主義的な哲学者が「神人＝芸術家」であろうはずがなかったのである。ところが、コジェーヴのヘーゲル講義の結果、ヘーゲルもまた絶対知に到達することで「発狂」の憂き目にあいかけた、というこ

とを彼は知る。理知の人ヘーゲルでさえも、芸術家がそうであるように発狂しうる。狂人の哲学者の可能性にバタイユは気づいたのだ（もっとも、狂気としての神の感受など、おそらくコジェヴ本人にはあずかり知らぬことであつたろうが）。「体系が自己完結したとき、ヘーゲルは二年にわたって自分が気狂いになってしまおうと考えていた。彼は自分が悪を、体系が正当化し不可避なものとする悪を受容したことに恐怖したのだろう。あるいは、絶対知に到達したという確証を、歴史の完了に、人間存在の空虚で単調な状態への移行に結びつけることで彼は深い意味で死者となった自分を見たのだろう。あの悲痛な感情のあれこれは、彼の中で自分こそが神なのだといういっそう深い恐怖と混じり合っているのだろう。しかしながら、私が思うにヘーゲルは脱自＝恍惚の道（不安の唯一の正しい解決）を嫌悪したため、ときに有効ではあったが（彼が書き、語っていた時には）、結局のところ埒もない試みへと逃避せざるをえなかった。つまり現存している世界、行動によって支配され、誰からも承認されているような世界とのバランスをとり、和合するという試みへと逃避せざるをえなかったのである」⁶¹。

バタイユは絶対知に到達し、人間存在の限界を見たときとされるヘーゲルを承認する。そのときヘーゲルは、絶対知の体系の外に取り残された自分を神として、狂人として、あるいは死者として理解し、恐怖し、しかもそのような限界を乗り越える脱自＝恍惚の道を嫌悪したため、結局もといた世界に送り返されざるをえなかった。「逃避せざるをえなかった」のである。してみると、バタイユにとっては人間の限界を超えたところに、脱自＝恍惚という道をたどってさらなる空間が開けているわけであり、限界を認知することは人間的世界に還帰することではありえず、それを踏み越えてさらなる彼方へ突き進むことなのである。おそらくそのときはじまるものは存在の遊戯であり、遊戯としての存在である。そのとき人は未曾有の笑いを笑うことになる。しかし同時に、この遊戯は注意深い問いに裏打ちされたものでなければならぬ。それは神について問い続け、あるいは神の不在について、どこまでも確証し続ける。なぜなら、そのような問いを途中で放棄するとき、つまり人間学的な「疲労」や「眠り」に我が身を委ねるとき、神は「人間に似つかわしいものになってしまう」から

だ。いいかえるなら、本来的に他なるものが自同化されてしまうからだ。コジェーヴにとっては、真理が内在的であることを宣する者が哲学者であり、哲学者の役割はそれに尽きていた。歴史はすでに終焉し、人間は終焉し、哲学は終焉していた。バタイユはコジェーヴを受容し、コジェーヴの術語を自らのものとし、それを踏み越えたところにある真理、あるいはその傍らにとどまり続ける真理について語り続ける。そのような真理に到達しうる者とは理知の象徴としての哲学者ではありえず、自傷者であり、狂人であり、死者であり、芸術家なのである。

1937年、バタイユはコジェーヴに宛てて手紙をしたため、その中で「用途なき否定性」という語を用いて反論を試みている。彼は次のような形で疑問を切り出す。「もし行為（『何かをすること』）が、ヘーゲルの言うように否定性であるとするならば、『もう何もすることがない』否定性は消滅するのか、あるいは『用途なき否定性』として存続するのか、という問題が問われることになります」⁶⁹。世界歴史という最大の行為が実現した後では否定性は消滅する。しかもそのような否定性こそが、人間の間たる所以であったからには、そのとき人間は消滅する。バタイユはこのような、ある意味では楽観的な、思考の終末論的な構えに反発する。否定性は存続するのだ。「用途」のないものとして、すなわち目的論的な有用性からは際限なく逸脱し続けるものとして。すべての行為が成就し、すべては終わり、否定すべきものが何もないとき、否定性をその本質としていた人間とは、いかなる存在になるのか。バタイユはこの来たるべき人間とでもいうべきもの、自同性を事とする人間とは異なる存在としての他なる人間とでもいうべきものを、あの普遍的な経済へ向かって、あの宇宙規模の経済へ向かって開こうとする。用途なき否定性とは、有用性を事とする世界においては使い道がなく、客観化されえず、「何ものでもない」からこそ至高なのであり、それは消尽的経済へ向かって開かれている。ヘーゲルの閉鎖された体系に対して、バタイユは独自の開放的宇宙のイメージを対置するのである。世界とは祝祭であり、蕩尽であり、爆発である。すべては過剰であり、舞踏である。未知なるものへと自らを開きつつ、人間の違う出口、違う形態、違う倫理を求めねばならない。

とはいえ、この時点でのコジェーヴ＝ヘーゲルに対する抗議はいまだ曖昧なままにとどまっている。バタイユとヘーゲルの対決について見るためには、晩年に書かれた重要な二つのヘーゲル論（『ヘーゲル、死と供儀』（1955）、『ヘーゲル、人間と歴史』（1956））を勘案する必要があるが、もはや紙数が尽きた。別の機会に譲ることにしたい。

註

- (1) Raymond Queneau: 《Premières confrontations avec Hegel》, in *Critique* n° 195-196 《Hommage à Georges Bataille》, août-septembre 1963, pp.694-700. フランスにおけるドイツ哲学の受容については次の論文集が参考になる。Jean Quillien (éd.): *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Lille.
- (2) Georges Bataille, *O.C.* XII., p.562. n° 127 および n° 129 参照。バタイユが借りているのは『精神哲学』と『論理学』である。
- (3) 『ドキュマン』時代のバタイユの書き物に現れてくるさまざまな物質的形象に関しては、フランソワーズ・ルヴァイアンの分析がある（太田泰人訳、「マッソン、バタイユまたは記号の不適合（1928-1937）」、『みすず』1991年8月号・第365号）。
- (4) Georges Bataille, *O.C.* I., p.221.
- (5) *ibid.*, pp.183-184.
- (6) *ibid.*, p.279.
- (7) *ibid.*, p.289.
- (8) Raymond Queneau, *op.cit.*, p.700.
- (9) コジェーヴにかんする伝記的情報は次の著作に依拠した（Dominique Auffret: *Alexandre Kojève — La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1990.）
- (10) Alexandre Kojève: *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Le Livre de Poche (biblio-essais), 1990. 《Présentation》 par Dominique Auffret.
- (11) *ibid.*, p.37.
- (12) *ibid.*, p.54.
- (13) *ibid.*, p.154.

(14) *ibid.*, p.289.

(15) Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, p.455.

(16) バタイユもまた学知における哲学の卓越した地位をしばしば語っていた。だが彼は哲学的言説によって真理に到達する可能性を決して承認することはない。この一点は両者のもっとも鋭い係争点になっている。そして後年(1958年)のコジェーヴは、バタイユの立場に近づいていると手紙で書き送っている(Michel Surya: *Georges Bataille — La mort à l'oeuvre*, Librairie Séguier, 1987, p. 199. note(10) [邦訳, 326 頁])。そこでコジェーヴはヘーゲル主義者にとって唯一可能な態度とは沈黙することであり、自分の結論とバタイユのそれが用語の違いはあってもごく近いものだとしている。

(17) Alexandre Kojève, *op.cit.*, p.300.

(18) *ibid.*, p.301.

(19) この新しい人間学の可否について論じるには、コジェーヴにかんする独立した研究が必要であろう。すでに刊行されているコジェーヴの著作としては、古代哲学史に関する大部の著作の他、カント論等を挙げることができるが、ここでとりわけ問題とすべきは、*Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 1981. および、*Le Concept, le Temps et le Discours — Introduction au système du Savoir*, Gallimard, 1990.であろう。ついでながら言及しておく、自然科学の革命を前にした哲学の新たな基礎づけの動きは、1920年代のドイツの現象学派(フッサール・シェーラー・ハイデガー)においてとりわけ顕著であった。たとえばハイデガーは『存在と時間』の序説第一章第三節において、数学基礎論・相対性理論・生物学といったトピックを取り上げ、それらの根本的な再編成への動きが哲学のそれと連動するものであることを示している。コジェーヴが20年代のドイツでの留学時代に、こうした思潮に触れたことは十分考えうる。バタイユはその著作において、しばしば波動と粒子の相補説を取り上げ、存在するものを言説によって記述することが不可避的に孕むことになる矛盾について語っているが、このような知識の出所のひとつがコジェーヴであったことは容易に想像がつくし、友人で数学者でもあったクノーの影響を挙げることもできよう。バタイユ自身が『内的体験』ではっきり明示しているのは、Paul Langevin: *La notion de corpuscules et d'atomes*, Hermann & C^{ie}, 1934. における記述である(Georges Bataille: *O.C.V.*, p.98. [邦訳, 193 頁])。この著作は、ランジュヴェンが1933年国際物理化学会の開会式において行った講演をもとにしたもの。当時エルマン社が出していた、Actualités Scientifiques et Industrielles という、今世紀初頭以来の科学の急速な発展を一般向けにパンフレット形式で紹介しようとするシリーズの一環として出版されたものである。同シリーズにはド・ブロイらの名が見られる他、『同一性と実在性』(*Identité et*

Réalité, Librairie philosophique J. Vrin, 1951(1907)) で知られる科学史家エミール・メイエルソンの『量子物理学における実在と決定論』が収められている (Emile Meyerson: *Réel et Déterminisme dans la physique quantique*, Hermann & C^o, 1933.)。ここでも主に扱われているのは、相補性の問題である。同じメイエルソンについて、バタイユは短い覚書を残している (Georges Bataille: *O.C. II.*, pp.137-139.)。この中では「蓋然性」*probabilité* という語が問題にされており、バタイユは科学と哲学の新しい関係性について問題にしている。いずれにせよ、これらの著作を通して、専門家以外でも物理学の新しい動きに接することが可能であったし、それが人文諸科学に与える影響について推測することもできたわけである。

(20) Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, p.162.

[邦訳, 45頁]

(21) *ibid.*, p.173. [邦訳, 60頁]

(22) *ibid.*, p.172. [邦訳, 59頁]

(23) *ibid.*, p.192. [邦訳, 85頁]

(24) *ibid.*, p.194. [邦訳, 87-88 頁]

(25) *ibid.*, p.195. [邦訳, 89頁]

(26) 「歴史の終焉」というテーゼの持つ現実的な射程に関して、バタイユは戦前のコジェーヴが「共産主義革命による解決が近づいていると想像していた」と回想している (*O.C.V*, p.369.)。コジェーヴはスターリニズムの帰結に人間の真の可能性が準備されていると考えていた。同様の議論がベルジャーエフにも見られることは興味深い。もっとも彼の場合それは「ロシア人」にとっての可能性であるが。「共産主義はそのイデオロギーがマルクス主義であるにもかかわらず、ロシア的現象である。共産主義はロシアの運命であり、ロシア人民は内面的強靱さによって共産主義に生き抜くにちがいない。我々は共産主義を乗り越えなければならないが、これを破壊してはならない。共産主義の真理は共産主義の後に来る最高の段階にもはいるこまなければならない(……)」(『ロシア思想史』, 田口貞夫訳, ぺりかん社, 290頁)。「共産主義の後にくる最高の段階」とは、ベルジャーエフによると神人社会の謂である。神人社会に関する議論はロシアの思想家一般に見られるが、特にソロヴィヨフが有名である。青年コジェーヴがソロヴィヨフ論を書いていたことが当然ここで連想されよう。表立って言表されてはいないが、コジェーヴの思想にはロシアの思想家に共通する神秘的ヴィジョンが存在している。

(27) *ibid.*, pp.120-121. [邦訳『内的体験』, 232頁]

(28) Georges Bataille, 《La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de van Gogh》, *O.C. I.*, pp.258-270.

- (29) 守永直幹訳, 「ヴィンセント・ヴァン・ゴッホ, 終わりなき供犠」, 『みすず』
1990年7月号・第352号, 16頁。(Eric Michaud: 《Vincent van Gogh: L'
insuffisance du sacrifice》, in *Critique*, Mars 1990.)
- (30) Georges Bataille, *O.C. I.*, p.499. (同上, 17頁)
- (31) Georges Bataille, *O.C. V*, pp.128-129.
- (32) *ibid.*, p.369.