

TUMSAT-OACIS Repository - Tokyo

University of Marine Science and Technology

(東京海洋大学)

「真理」をめぐるレトリックについて：
ニーチェ、ハイデガー、バタイユの場合

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2008-03-19 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小山, 尚之 メールアドレス: 所属:
URL	https://oacis.repo.nii.ac.jp/records/604

「真理」をめぐるレトリックについて
 ——ニーチェ、ハイデガー、バタイユの場合——

小山 尚之

われわれが今日獲得している人間と自然に関する科学的・学問的な知は、過去からの均質な知見と実験の積み重ねによってなだらかに直線的に進歩してきたものではない、ということは、Th. クーンが「パラダイム・チェンジ」という概念を発して以来⁽¹⁾、われわれにある程度なじみのものとなっているはずである。すなわち、ある一定の時代・社会における知の構造は「エピステーメー」と呼ばれる共時的な構造によって支えられているのであり、次の時代・社会の「エピステーメー」とのあいだには連続ではなくある意味で決定的な断絶あるいは飛躍があるとする考え方である。ひとつの時代の「エピステーメー」はそれを構成するパラダイムによって構造化されているが、そのパラダイム内ではどうしても説明のつかない変則性があらわれるとき、このパラダイムを共有している人々の集団において危機がおとずれる。古いパラダイムでは処理しきれない変則性を了解可能なものにするには、パラダイムをシャッフルするように変えなければならない。この「パラダイム・チェンジ」は、古いパラダイムを共有していた集団には革命あるいは世界観の変化としてあらわれる、とクーンは言う（無論、決定的な断絶とはいえすべての過去の知見が無効になるわけではないし、ひとつのパラダイムを共有しない集団にとっては「パラダイム・チェンジ」も意味がないわけではある）。一番理解しやすい実例としてとりあげられるのは、ガリレオ、コペルニクスなどによってもたらされたコペルニクスの転回、すなわち天動説から地動説への「パラダイム・チェンジ」であろう。

さて筆者がこの小論において論述してみようとしているのは、F. ニーチェ(1844-1900)、M. ハイデガー(1889-1976)、G. バタイユ(1897-1962)における「真理」への関わり方、あるいはその論じ方、である。ニーチェからバタイユまでの時代、それは19世紀後半から両世界大戦を経て、20世紀中庸にまでいたる時代であり、科学においては古典的な力学から量子物理学への「パラダイム・チェンジ」がおこり、文学・哲学においては「神の死」をキーワードに大きな転換をみせた時代である、と簡略ながら振り返ることが許されるであろう。

哲学は、ヨーロッパでは中世以来、学問の王としての地位を揺るぎないものにしてきたが、それはなにゆえであったかという、アリストテレスを論じるにせよプラトンを論じるにせよ、哲学は常に聖書への参照を忘れていなかったからである。つまり哲学は神学あるいは神学に寄り添うかたちで第一学問の地位を保持していたわけである。デカルト、ベーコン以後、神学という「エピステーメー」を脱しての実学的な学問への進歩はあったにせよ、神への言及はやはり避けがたく残っていた。カント、ヘーゲルにいたると、神という超越性に代わって「先験的カテゴリー」あるいは「精神」が超越論的な基軸となっていく。しかしヘーゲルにおいてすら、神学を世俗化した「精神」の神学といった様相が否みがたく認められる。

なにが言いたいのかというと、「真理」を保証するものは究極的には神である、という

「エピステーメー」が19世紀前半までのヨーロッパを支配していたということである（今日でも神学は存在するし、宗教への情熱が消えたわけではない）。ところでニーチェという存在は、なるほど牧師の子として生まれて神学的な素養を十二分にもっていたが、ヨーロッパでははじめて、「神は死んだ」という認識から出発して哲学を展開した思索者であったといえる。それはハイデガーがつねに強調するところであり、またバタイユも絶えずそのことに言及している。そしてハイデガーもバタイユも、ニーチェの提起した「パラダイム・チェンジ」を受け入れて思索したひとたちであった。

「神は死んだ」という認識から出発するとき、すなわち、「神」という超越的な実体を想定しないという前提から出発するとき、「真理」はいかなるかたちで論じ得るのであるのか。それはそもそも論じ得るのであるのか。そして論じ得るとすればそれはどのような言葉づかい・修辞・概念によるのだろうか。あまりにも大きなテーマだが、本稿ではその概略なりとも素描してみようと筆者は考えている。

(1) 真理 → 女性

まずニーチェの場合をみていくことにしたい。最初に確認しておくべきなのはニーチェが哲学という学科で専門の教育を受けた人ではないことである。彼の専門は古代ギリシアの文献学であり、彼のキャリアの出発点はソフォクレスなどのギリシア悲劇を研究した『悲劇の誕生』（1872年）であった。この著作において彼は、「アポロンの」と「ディオニュソスの」という以後有名になった対立概念を提示し、光、理性、男性性、合理的抑制、計算性のもとに表象される「アポロンの」なものにたいして、闇、狂気、女性性、熱狂的恍惚、無節操のもとに表象される「ディオニュソスの」なものを突きつけた。ニーチェによれば、プラトンとキリスト教以来、「アポロンの」なものによる「ディオニュソスの」なものの抑圧がヨーロッパを貧血状態においこみ、ヨーロッパにニヒリズムを蔓延させているのであり、このような病の状態から健康な状態へと回復するには、「ディオニュソスの」なものを復権させ、「アポロンの」なものとのダイナミックに統合することが必要である、と彼は説いた。

ニーチェにとって真理とはなにかを問うことよりもニヒリズムの克服こそが肝要な課題であったわけである。つまり専門的に哲学的な真理への問いをたてることよりも、道徳的な課題の克服のほうが重要だったのだ。とはいえ、以後の彼は、「永劫回帰」や「力への意志」といった彼独特の概念を哲学的に展開するようになり、彼なりの真理にたいするレトリックが晩年の著作にみられるようになる。そのひとつが、真理とは女性である、という仮説をたてている『善悪の彼岸』（1886年）である。もし真理が女性であるならば、これまでの哲学者たちの無骨で無粋な真理へのアプローチは、真理という女性を誘惑するのには有効な手だてであったとは言われない。

《真理は女性である、と仮定すれば、どういうことになるか？ すべての哲学者は、彼らがドグマティカー（教条主義者）であったかぎり、この女性をうまく理解できなかったのではないかという疑いも、もっともなことではなかろうか？ これまで彼らが真

理に近づく際にとった常套的なやりまえである恐るべき厳肅さ、ぶざまな厚かましさは、女性というやつを手なずけるには実に拙劣な、不似合いなやりくちではなかったか？女性が手なずけられなどしなかったのは、きまりきったことだ。》⁽²⁾

ニーチェがここで揶揄しているのはドグマティカーたちの厳肅さであり厚かましさである。「アポロ的」なものには笑いを拒絶する一種の堅苦しきがある。ドグマというものは真理を「真理とは～である」という形で提示するものであろう。ニーチェはこれを軽いユーモアのうちに笑ってみせるのであるが、それが可能であるのは真理とは女性であるとする彼のレトリックの戦略によるところが大きいであろう。また真理は女性であるというレトリックには、「ディオニュソス的」なものの復権をはかっていた初期ニーチェから一貫する彼の姿勢がうかがえる。

さらに、真理が女性であるとすれば、真理のすべてを知ろうとする意志は、女性のすべてを知ろうとする「ぶざまな厚かましき」と同様に、悪趣味として断念すべきではないか、とニーチェは『悦ばしき知識』（1886年）の序文において、哲学者たちに警告し、またみずからにたいしても戒めている。ここで注意しておきたいのであるが、ニーチェがそのような真理を表象するさい、古代エジプトの神殿において「ヴェールに覆われて」いる彫像を彼はイメージしていることである。

《われわれの将来に関して言えば、二度とあのエジプトの若者の轍を踏むことはまずないであろう。夜中に神殿を擾し、彫像を抱擁し、然るべき理由あって覆われてある一切のヴェールを剥ぎとり、裸にし、これを容赦なく明るみにさらけ出そうとするあのエジプトの若者の轍を。いなこの悪趣味、この真理への意志、「どんな犠牲をはらっても真理を」とめざす意志、真理への愛のためのこの若気の錯乱、それがわれわれには嫌になった。（中略）。真理がそのヴェールを剥がれても、なお真理としてとどまるなどということ、もはやわれわれは信じない。》⁽³⁾

真理という女性はヴェールで覆われている。たとえ、そのヴェールの下には十全たる裸体、つまりは十全たる真理が憩っているとしても、そのヴェールを剥がして裸体のすべてを明るみに晒そうとするのは、悪しき真理への意志である。そのような悪しき真理への意志が、現前する現象を仮象であるとわれわれに見做させ、われわれの地上世界のはるかかなたにイデアなり神の国を表象させてしまうのだ。ニーチェは、たとえそれが仮象でありはかないものであっても、また考え得るかぎりの最悪の不幸であっても、現前する現実の世界を全面的に肯定する。いわゆる仮象への愛である。眼をそらしたくなるような現実を前にしてその善悪すべてをとりまぜてまず肯定すること、それがプラトン主義・キリスト教によって蔓延してしまったニヒリズム（現実否定と彼方の世界への郷愁）を克服する第一歩なのである。ニーチェ流の一種の不可知論、すなわち悪しき真理への意志にたいするネガティブな戒めは、現実を肯定するというポジティブな側面と対になっていることを忘れないでおこう。

しかし裸体をヴェールで包んだ女性たる真理は、われわれがそのヴェールを無理に取り払おうとせずとも、むこうのほうから、その裸体の一部を、ヴェールのゆらめきのうちに、

わずかであれ垣間見せることもあるのだ。ニーチェは、バウボー (Baubō) というギリシア神話にでてくるフィギュール (人物像) をもちだして、そのことを示唆している。

《自然が謎や種々さまざまな不確実性の背後に身を隠している、その羞じらいを、もっとわれわれは尊重すべきだ。おそらく真理とは、それ自身の曰く因縁のかずかずをわからせないようにする訳ありの女性なのだろうか？ ひょっとしたら彼女の名は、ギリシア語で呼んでバウボー (Baubō) というのだろうか？ 》⁽⁴⁾

バウボーとはいかなる女性なのか。P.グリマル編の『ギリシア・ローマ神話辞典』(PUF, 1951年)を敷衍して論じてみると次のようになる⁽⁵⁾。娘ペルセポネーをハーデスすなわち冥界の神にさらわれてしまった女神デーメーテルは、悲しみのあまり、幼子イアッコスをともなってギリシア中を遍歴し、娘を探していた。つまり母デーメーテルは喪の悲しみにくれていたのである。デーメーテル母子がたまたまエレウーシスという所にさしかかったとき、そこに住むデュサウレースの妻バウボーが彼女たちを暖かく迎え入れた。バウボーは憔悴しているデーメーテルを元気づけるためにスープを差し出した。しかし女神は悲しみにくれていたのでスープを飲もうとしなかった。これを見てバウボーは、着ている服の裾をたくし上げ自分の尻をさらけだした。すると幼子イアッコスが手を打って笑いはじめた。デーメーテルのほうもおもしろがって笑いだした。そしてスープを飲んだ、とある。

ニーチェが真理をバウボーという像のもとにイメージしたのは、彼なりの真理像があったからである。デーメーテルは娘を失った悲しみにくれていて、喪にふけている。つまり現前する現実の状態とまともに対面せずに、娘のいる冥界(死の世界)ばかりに思いをはせている。ニーチェ流に言い換えればこのような状態こそニヒリズム、つまりは現実を否定し、現実の背後にある世界にばかり郷愁をいだく状態である。バウボーはまずスープを差し出す。スープを飲むという行為は現実をとにかくも肯定する行為だ。しかし女神はこれを拒絶する。ここには彼方の世界にとりつかれたある種キリスト教的な禁欲主義が垣間みられる。そこでバウボーは露骨にエロチックな行為をする。裸の尻をみせる。高津春繁の『ギリシア・ローマ神話辞典』によると⁽⁶⁾、バウボーはもともと《原始的な、野卑な女の性器の神》であったらしい。すると息子は馬鹿笑いはじめた。その笑いが女神にも伝染する。笑っているうちに女神は現実を肯定する。つまりスープを飲むのだ。

バウボーの逸話にはニーチェに親しい、そしてこれからのわれわれの論述にとって導きの糸となる、いくつかの要素がある。それは死、エロス、笑いである。バウボーの引き起こした笑いは、日本人であるわれわれには『古事記』の「天の石屋戸」にあるアメノウズメノミコトの惹起した笑いを想起させる(神話には国や地方を越えて共通する神話素がある。『古事記』には「オルフェウス神話」を彷彿とさせる逸話もある)が、それはともかく、笑いこそは、ニーチェにとって、ニヒリズムを克服するのにもっとも有効な武器であった。ツァラトウストラの教えのなかにも次のようなくだりが読める。

《最高の山に登る者は、一切の悲劇的な遊戯や悲劇的な真剣さを嘲笑する。勇気があり、むとんじゃくで、嘲笑的で、乱暴——知恵はわれわれがそうあることを欲する。

知恵は一人の女であって、つねにただ戦士だけを愛するのだ。(中略)。生は耐えがたい重荷である。しかしそうだとすると、頼むから、さあそんなに敏感なふりをしないでくれ。(中略)。怒りによってではなく、笑いによってわれわれは殺すのだ。》

(1)

ニーチェが真理だと見做しているのは、背後世界に永遠普遍の姿で存在すると思われているような真理ではなく、死の誘惑に打ち勝って人間を現実に生きる方へとみちびくエロスであり、笑いである。男性であるニーチェにとって、女性こそは彼を生へとみちびくエロスであった。またこの女性こそが知恵だとされている。知恵たる女性はヴェールに覆われている。哲学者であり同時に男性である者は、このヴェールをむりに引き剥がそうとしてはならない。しかし哲学者が悲しみにうちひしがれ、死の誘惑に身をゆだねんばかりとなっている時、真理たる女性はときおりヴェールの裳裾をひきあげて、その裸体の一部をみせてくれるであろう。そしてわれわれを生への肯定へと導いてくれるであろう。真理とはそのようなものではないか、とニーチェはわれわれに語っている。

(2)真理 → 非隠蔽性(アレータイアー)、脱自態(エクスターゼ)

次にハイデガーの場合をみてみたいと思う。最初に断っておきたいが、筆者はここでハイデガーにおける真理性のなんたるかを詳細に論じるつもりはない。むしろハイデガーの真理を論じる論じ方、そのレトリックに注目してみたいのである。

ハイデガーの出発点は神学であった。すなわちアリストテレスを中心としたスコラ的な神学研究にまず彼はいそしんだわけで、彼もまた、プラトン、アリストテレス以来のヨーロッパ哲学とキリスト教の文献から自己形成をおこなっていると言いうるだろう。そのうち彼の関心はフッサールの現象学へ移行し、大学においても神学科から哲学科へ移籍している。フッサールのもとで現象学をおさめながら、ハイデガーは彼独自の存在論を展開するようになった。つまりプラトン、アリストテレス以来のヨーロッパ哲学を存在の忘却の歴史としてとらえ直し、存在とは何かを問うことがハイデガーにおいてはまず第一義の課題となったのである。ところでハイデガーの存在論は、ある意味でニーチェの描いた図式を踏襲していると言えるだろう。実際ハイデガーはニーチェの精緻な読解者であったことはよく知られている。1936年から1940年にかけてのフライブルク大学における彼の一連の「ニーチェ講義」は今日容易に目にすることができる。ハイデガーもニーチェと同じく「神は死んだ」という認識から彼の存在論を展開している。プラトン主義、キリスト教神学が抑圧してきた「ディオニュソス的」なものを復権させよというニーチェの呼びかけは、ハイデガーにおいてはプラトン・ソクラテス以前へ戻れ、すなわちヘラクレイトスやパルメニデスなどの知恵に戻れ、という呼びかけに呼応している(とは言えハイデガーによれば、ニーチェこそはプラトン以来のヨーロッパ「形而上学」Metaphysikの最後の継承者であり完成者なのであるが)。

無論ニーチェとハイデガーではその言説のスタイルが大きく違う。一方はギリシア悲劇を中心とした古代ギリシアの文献学者であり、叙述のスタイルも文学的で、体系的に順序だてて論ずるものよりも、断章形式あるいはアフォリズムのものがおおい。ニーチェにお

ける「真理とは女性である」との言明も、それはあくまでレトリックであって、そうであると仮定したらこれこれではなかろうかという言説のスタイルをもっているのであり、「真理という女性」そのものを実体的・客体的に真理を保証する存在者として実証主義的に論じているわけではないし、また体系的に論述されているわけでもない。パウボーもその一連のレトリックのなかで呼び出されたフィギュールに過ぎない。ある意味では、大上段に構える哲学の「真理とは何か」をたんに相対化するための戦略にすぎなかった部分もある。それに比較すれば、他方のハイデガーの場合は、より専門的すなわち哲学的に高度で熟練したスタイルをもっており、哲学の歴史全体を検討しなおすという壮大な構想のもとに、真理をめぐる議論が展開されている。つまりハイデガーの言説はニーチェほど文学的ではなく、哲学の歴史のなかで厳密に展開されている。彼の言説に接近するにはそれ相応の労苦を読者に要求する。しかしながら真理にたいするアプローチの仕方は、ハイデガーとニーチェの間にさほど懸隔は感じられないのである。というのも両者ともに批判の対象としているのは、「真理とは～である」と断じる実体論あるいは客体論だからである。真理は、「～である」という形で論じ得るものなのか。論じ得ないのではないか。もし論じ得るとすれば従来とは全く違ったスタイルでアプローチしなければならないのではないか（しかも否定神学的なレトリックに陥ることなく）。まずそこに両者に共通する出発点がある。

ニーチェと同じく「神は死んだ」という認識から出発するハイデガーが批判の対象とするのは実体論的な客体論である。ハイデガーによればそのような実体論的な客体論が存在の真実を覆い隠している。つまり真理は「覆われて」いるのだ。ニーチェにおける裸の女性のように。

《身近に存在的に出会う「真理」への身近な存在論的省察は、logos(ロゴス)をlogos tinos(～についてのロゴス)として了解するが、しかしこの現象を客体的に存在するものとして、その客体的な存在の可能性という観点から解釈する。ところがこのような客体的存在が存在一般の意味と同視されているために、このような真理の存在様式とその身近に出会う構造とが果して根源的なものであるかどうかという問いは、そもそも呼び覚まされないのである。さしあたり支配的になって、今日もなお原理的にかつ明確に克服されていない現存在の存在了解が、みずから真理性的の根源的現象を蔽いかくしているわけである。》⁽⁶⁾

実体論的な客体論とは、よりくだいていえば、身近に出会う対象と、その対象にたいする認識がつねに一致していることを、真理とする立場である。たとえば「～とは」という問いがあるとすると、それは、「～とは」と問われる対象にたいする根源的な反省がないままに、その対象が客体として存在していることを前提としている。また対象を認識するにしても、それを認識する主観という客体とはなにかを問う以前に、主観はすでに客体的に存在しているという前提のもとにそれはある。このような前提のもとで実体論的な客体論は、対象と認識の一致を真理と見做す。そしてこのような一致のもとにおける存在物の存在を確信している。このような立場が、比喩的に言えば、ニーチェにおける真理たる女性を覆っているヴェール、にあたる。このヴェールが存在の真理性的の根源的現象を覆い隠

しているのだ。これが存在の忘却である。これにたいしてハイデガーは、「～とは」という発言を根源的に可能にしている条件「～が在る」とはどういうことかを問おうとする。それが存在の真理への問いである。

ハイデガーにとって現存在の存在という真理はつねにこのようなヴェールによって覆われている。《存在には本質上隠蔽性が属しており、隠蔽性からの由来ということが属している》⁽⁹⁾。しかしその真理は覆われていると同時に隠れなきさまにおいてみずからを垣間みせることもあるのだ。ハイデガーは「真理」に相当する古代ギリシア語「アレータイア」(Aletheia)をドイツ語に訳すのに、そのまま「真理」Wahrheitというドイツ語を用いず、「非隠蔽性」Unverborgenheit という語を採用している。ハイデガーによれば真理とは隠蔽されているものの「開示」という形態で現存在の前にあらわれるものなのである(バウボーの名においてニーチェが示唆した真理のすがたが想起されないだろうか)。しかしそのためにはキリスト教的な「啓示」を待つといった受動的な状態であっては不充足である。覆われてある状態から真理という隠れなきさまのものを見出すためには、存在が生成として展開するさまを現存在から能動的に発見しなければならない。

《真であること(真理性)とは発見的であるということである。(中略)すなわち「存在者を隠れたさまから引き出してきて、その隠れなきさま(被発見態)において見させること」なのである。(中略)。発見的であるという意味で真であることは、現存在のひとつの様相である。この発見そのものを可能にするものは、必然的に、なおいっそう根源的な意味で「真なるもの」となづけられなくてはならない。発見そのものの実存論的＝存在論的基礎こそ、はじめて真理性のもっとも根源的な現象を示すのである。》⁽¹⁰⁾

しかし注意しなければならないのは、現存在の存在そのものを隠しているヴェールは虚偽・仮象であり、その下に息づく存在(あるいはニーチェにおいては比喩的に女性)こそが永遠普遍のかたちでつねに存在する真理でありつづける、といった単純な二元論を、ハイデガーそしてニーチェも展開していない点である。つまり虚偽であっても仮象であってもそれを二次的なものとして拒絶しているわけではないのだ。むしろニーチェもハイデガーも仮象である現実に可能なかぎり密着する。ニーチェは現実を肯定する。仮象への愛を表明する。それはプラトン主義やキリスト教が教える永遠普遍のアイデアや神の国、つまりは現実世界を超越する絶対的な真理を表象しないためにである。おなじくハイデガーにおいても存在の真理は現存在のSchein(ドイツ語で仮象であると同時に光の意味をもつ)のなかで現成するものなのだ。そのためにこそ現存在の現象学的解明に『存在と時間』の多くの部分がさかれているのである。つまり現存在の存在の解明はつねに時間の中で生成し消滅するのであって、ひとたび見出されればそれで未来永劫に真理として君臨するものではなく、たえず時間の中で隠蔽性と闘って勝ち取らなければならないものなのである。ハイデガーの『形而上学入門』(1935年)には次のようにある。

《ヘラクレイトスとパルメニデスとから、われわれは、存在者の非隠蔽性は単に目の前に既にあるのではないということを知っている。非隠蔽性は、それが作品をとおし

て成就されるときのみ生起する。(中略)。さきに述べたとおり、ここでは作品は、ergon すなわち非隠蔽性へと設置された現存者というギリシア的な意味に解されねばならない。作品の中で存在者と存在そのものとの非隠蔽性を闘いとるということ、すなわち、存在者の非隠蔽性はそれ自身既に絶えざる闘争としてのみ生起するのであるが、この非隠蔽性を闘い取るということは、いつも同時に隠蔽と被覆と仮象とに対する闘いである。》⁽¹¹⁾

真理をめぐるハイデガーのレトリックはニーチェのそれと似ていることにひとは気がつくはずである。覆われているものがときおりみせるヴェールの戯れのうちに垣間見れる隠れなきさま、それはニーチェにおいてヴェールに包まれている真理たる女性がパウボーのようにときおりさらけだす裸体の一部のようにはないだろうか。たしかにニーチェにおいては真理を覆うヴェールを無理に剥いだりしてはならなかったのではあった。ハイデガーはこの点ではニーチェよりも能動的である。加えてハイデガーにおいては真理としての存在の生成が、女性あるいは女性的なものであるとの示唆はまったく無いし、エロスのものを喚起する要素は見当たらない。にもかかわらずその語彙あるいはレトリックは、真理としての存在の生成を「女性的なもの」「エロスのなもの」として捉えたときにより理解があきらかになると思われる(ただしこの場合においても「女性的なもの」「エロスのなもの」を実体化してとらえては誤りになるが)。

ハイデガーにおいて「エロスのなもの」を最もよく喚起するのが、『存在と時間』において、「本来的な時間」を論じるさいに彼がもちだす「脱自態」(Ekstase)という用語である。もともとこの語は「恍惚」とか「忘我」と訳される語だが、ハイデガーはこの語の語源的な意味、「自己の外にある」、をもういちど復権させて、そのような意味においてこの語を用いている。

《時間性は、それ自体において、根源的な「脱自」(Ausser-sich)なのである。そこでわれわれは、上に性格づけたような将来、既往性、現在の諸現象を、時間性の「脱自態」(Ekstase)となづけることにする。時間性とは、まず存在していて、それがあとから自己のそとへ脱けだすというようなものではない。時間性の本質は、これらの脱自態の統一において時熟することにある。》⁽¹²⁾

数量化可能な時間、不可逆的な継起としての時間、均質な今の連続としての時間、配慮するものごとのもとの時間、死を忘却している時間、このような時間の形態あるいは了解を、ハイデガーは「非本来的な」時間の了解であるとし、死を先駆的覚悟性において先取りし、既往性としての過去を現在と将来に投企することによって、現在は「開示」される(ここでも覆われているものを隠れなきさまにするというレトリックが認められる)。そして本来的な時間である「時間の脱自的統一態」においてのみ、時間が時間として「時熟する」とハイデガーは述べている。

《了解はいつも「既往しつつある」現在であり、心境はいつも「現持的将来」として時熟し、現在はいつも既往しつつある将来から跳びだしあるいは抱かれつつ発現する。

(中略) 時熟とは、これらの脱自態が「相次いで起こる」ということではない。将来は既往性より以後にあるのではなく、既往性は現在より以前にあるのではない。時間性は既往的＝現持的将来として時熟するのである。》⁽¹³⁾

ハイデガーによれば時間は過去・現在・未来というぐあいに仕切られているわけではない。本来的な時間は、現存在の開示態において、過去・現在・未来の仕切りの「外にでて」いる。つまり「おのれの外へ」という運動そのものが時間の本来的な形態であるとハイデガーは言うのだ。そして現存在の本来的な存在可能性は、このような時間の「脱自態」にもとづいてのみ可能であると言う。ここで注意しておきたいのは、このように個としての仕切りを越えていく「恍惚」Ekstaseの運動である。なんとこの運動は性的な快感を意味する場合と似ていることだろう（「忘我」と訳されるばあいにより一層はっきりとする）。

ハイデガーが非隠蔽性あるいは本来的な時間性という形で真理を論じるとき、その論じ方はニーチェのレトリックと、形のうえでは（その内実は別だ）類似したものをみせている。つまり、仮に真理あるいは存在の非隠蔽性というものを、女性的なものあるいはエロスのものと想定すれば、こうなるであろうような論じ方に、存在をめぐる言説にも似ている部分がある、ということだ（何度もことわっておくがこの女性的なるもの・エロスのなるものを実体化してはならないし、そのような想定のもとでハイデガーの存在論を了解することだけに満足してはならないだろう）。しかしながらハイデガーにおいては女性的なるもの・エロスのなるものにたいする、それとしての直接的な言及はほとんどみあたらないことも事実だ。ちょうどJ.デリダが次のように述べているように。《性については、そうです、人は容易にそのことに気づきますが、ハイデガーはそのことをできるだけ語らないでいますし、おそらくは一度も語ったことはなかったでしょう》⁽¹⁴⁾。ハイデガーにおける同様の沈黙は笑いについても言える。あれほど精緻なニーチェ講義をくりひろげたその同じハイデガーがニーチェにおける笑いを取り上げなかったのは何故であろうか。この性と笑いについての沈黙も、アウシュビッツについての彼の沈黙同様に、ハイデガーにこれからもつきまとう謎なのではないだろうか。

(3) 真理 → 死、エロチシズム、笑い

最後にバタイユにおける真理をめぐるレトリックを検証してみたい。バタイユもまたニーチェ、ハイデガーにつらなる思索家として位置づけられる思想家である。その彼は彼なりにどのような論じ方を展開しているのであろうか。

そのことを論じる前にまず、バタイユがどのような点でニーチェ、ハイデガーに連なる思索家であるかを簡単に整理しておきたい（バタイユの読者にとっては言わずもがなのことではあるが）。バタイユの父は梅毒を病んでいた。バタイユ少年が物心ついたとき既に父は盲目で全身が麻痺していた。父が小便をするときは少年バタイユが介護したが、そのようなとき父は白目をむき、この世ならぬ咆哮をあげてバタイユを恐怖で震わせたという。1914年に第一次世界大戦が勃発する。バタイユはこの年キリスト教のカトリックに入信す

る。ランスに住んでいたバタイユ一家はドイツ軍の侵攻を受けて父をランスに残したまま（家政婦に託して）母子はパリに避難する。翌15年父は孤独のうちに死ぬ。母は精神病を発病する。バタイユは司祭をめざして神学校に登録する（しかし結果的には彼は古文書学院に進学するが）。1922年頃彼はキリスト教を棄教しているが、その前後から彼はニーチェの読者となっている。つまり信仰の喪失とニーチェ体験が平行に起こっているのである。その後もバタイユは断続的にではあれニーチェへの関心を持続させている。雑誌「アセファル」（1936-39年）に発表されたニーチェ論をはじめ、『内的体験』（1943年）、『ニーチェについて』（1945年）、『至高性』（1954年頃執筆）にいたるまでバタイユは倦むことなくニーチェに言及している。

またバタイユの思索の仕方がアンチ・プラトンの的であったのは、初期バタイユから一貫する彼特有の「マテリアリズム」の立場が明示していることである。しかしそのことを最も鮮明に例示しているのは（彼晩年の仕事ではあるが）『ラスコーの壁画』（1955年）であると思われる。プラトンが独自のアイデア論を展開するのに洞窟の比喩を用いたことは人もよく知るところだろう。プラトンによれば、私たちが現実の世界だと見做しているこの世の現象は実は洞窟の中の壁面に映る影のようなものであり、私たちはその影を見ているのに過ぎない。真実のアイデアの世界は私たちの背後にある光あふれる洞窟の外にある、とプラトンは言う。しかしバタイユはこれに反する実例をラスコーの壁画のなかに見出した。暗い洞窟の奥底にこそ実は人間の根源に関わる真実が描かれている。巨大な動物たちの輪舞。はらわたが流れ出ている野牛。そのかたわらに闘いに敗れて硬直している人物像。しかしこの人物の性器は勃起しており、顔は鳥の顔をしていて、手の指も四本しかない。死とエロチシズム。トーテミズムを伴った宗教的情熱。ここにあるものは現実の模写でもなければアイデアの影でもない。バタイユはラスコーの壁画に現代のわれわれに通じる人間の誕生と芸術の誕生をみた⁽¹⁵⁾。芸術のなかに人間性に関わる真実の発露を見ている点ではニーチェ、ハイデガーに共通する。しかしニーチェ、ハイデガーともに、芸術の誕生を古代ギリシアにおいている点でバタイユとは異なっている。

前置きがいささか長くなったが、なんのためであったのかと言うと、ニーチェ、ハイデガー、バタイユに共通する点を強調するためである。つまり、彼ら三人とも、その思索の最初から、キリスト教と全く無縁であるどころか深くキリスト教と関わっており、その上でのアンチ・キリスト教であること。さらに、広い意味でのプラトン主義（簡単に要約すれば永遠普遍の真理としてのアイデアと、この世に現象するそのアイデアの影といった、真理と仮象の二元論）にたいする批判は、どんなかたちであれともかくも現実を肯定する、悲惨な現実、不幸な現実ですらも徹底的に肯定して生き抜く姿勢をみちびきだしているということである。バタイユの悲惨な生い立ちを瞥見すれば一時期彼が宗教に帰依したのは頷けよう。しかし彼はそこにとどまらなかった。バタイユはみずからの不幸な生い立ちを肯定する。そして「神は死んだ」というニーチェに応じて彼もまた無神論者として思索した。しかしその思索は安易なものではない。神に代わる超越性を想定することなく思索するのはどういうことか、またそのとき真理はどのようなかたちで論じられるのだろうか。

バタイユの思索のスタイルあるいは叙述のスタイルとしてまず目につくのは（これは『内的体験』をはじめとする中期バタイユにとくに特徴的なことであるが）、「～について」あるいは「～に関して」という具合に、論述する対象をあらかじめ設定して、それか

らおもむろにその対象について客観的・描写的に論じる、というものではないということである。つまり思索の対象と思索が、安定したかたちで明確に分離しているのではなく、思索そのものがある種極限状況におかれているのである。たとえば『内的体験』の中の「瞑想の方法」には次のようにある。

《私は、まるでひとりの娘がドレスを脱ぐように、思索する。

思索するという運動の極限においては、思索とは羞恥心の無さであり、卑猥さそのものである。》⁽¹⁶⁾

以上のようにバタイユの思索は、自己意識や個性性を保護する禁忌を羞じらいもなく侵犯していく。そしてそれは自己と他者といった内部と外部を分かち境界の極限にまでおよぼうとする。そのとき思索は、もはやある対象について論ずるといったスタイルをもつのではなく、思索の対象を内的に体験することから出発して言葉を発するといった、あるいは思索の対象の魔力にひきずられて思索が不可能となるような極限において思索するといった、スキャンダラスなスタイルをもつようになるのである。それにしても「まるでひとりの娘がドレスを脱ぐように」思索するとは、あのニーチェがとりあげたバウボーのしぐさを彷彿とさせるものではある。さらに言えばハイデガーにおけるあの非隠蔽性をめぐるレトリックとも通底していないだろうか。ニーチェにおいてもハイデガーにおいても、客体的・実体論的に真理を論じる論じ方は遺棄されていた。つまり「真理」とは、「～である」という形では提示しえないものとして論じられていた。その点ではバタイユも同じである。しかし、ニーチェ、ハイデガーにおいては、彼らなりの真理（たとえば「永劫回帰」や「存在」）を提示する言葉づかいはみせている。だがバタイユにおいては彼らなりの真理を提示する言葉づかいさえみられない。つまり、世間に流布する真理とは違う彼バタイユにとっての真理はこれこれではないか、という言い方すらないのだ。あるのは内的体験から発せられている、論理的な展開の不十分な、フラグメントの積み重ねである。それらはつねに未完の状態にある。だが同時にそれは人間の個性性の極限を思考しようとしてつねに試みている。

バタイユのレトリックにおいて目につくのは、人間存在を個体的なものとして限定する形態（たとえば自己意識）を開いていく、あるいは破っていく、解体していく、そして複数の他者と溶解していく内的体験につねにスポットをあてている点である。先にハイデガーにおいて時間の本来性を論じるさいに用いられていた「脱自態」Ekstase という語に注目したが、バタイユにおいては、Ekstase(フランス語ではExtase) という語が一般的な文脈において使用される「エロチシズム」の領野だけでなく、おぞましきものが喚起する死、あるいは爆発的な笑いにおいて認められる、「自己の外に出る」運動、つまり非連続体としての人間個体を、連続性へと開いていく運動に多くの思索が費やされているのだ。この運動は、通常の理性的な抑制や合理的判断あるいは生産的な計算とはかけ離れた「過剰」によってもたらされる。供犠、ポトラッチ的な浪費、戦争、エロチシズム、賭博、笑い。人間存在がどうしようもなく抱え込んでいるこのような「過剰」、日常的な意識がなるべく直面しないように抑圧あるいは禁忌している「過剰」に、バタイユはもっぱらこだわっている。おそらくバタイユにとってこの「過剰」なる部分を解明しないかぎり真理などは

存在しなかった。しかし同時にこの「過剰」は、そもそも、哲学的にであれ科学的にであれ、解明されうるような性格のものでもないところがバタイユのレトリックを複雑にしているところでもある。

たとえば生きているわれわれが死を体験することは不可能である。死は生にたいする究極の暴力として生のなかにあらわれる。死の暴力の発現あるいはその痕跡は、しかしながら同時にわれわれを限りなく魅惑する。いにしえの社会で人間の供犠が行われたのは多くの群衆を前にしてであった。あるいは腐乱する死体を見てわれわれはおぞましいと思うと同時にわれわれ自身の自己が揺るがされるのを感じる。それは死が、生の否定ではなく、非連続的な個体存在たるわれわれを、存在の連続性へといざなうからである。

《個々の存在はひとりで生まれ、ひとりで死ぬのである。ある存在と他の存在とのあいだには深淵があり、非連続性がある。(中略)。あなたが死ぬとしても、死ぬのは私ではないのだ。(中略)。たしかに、この深淵は深く、私にはこれを除き去る方法とてない。しかし私たちは誰でも、この深淵に眩暈を感じることができるのだ。それは私たちを魅惑することもある。この深淵は、ある意味では死であり、死は眩暈を起こさせ、魅惑するのである。非連続な存在である私たちにとって、死は存在の連続性という意味をもつものであることを、ここに示しておきたいと思う。》⁽¹⁷⁾

同様にエロチシズムも存在の連続性へと非連続的なわれわれを開いていく。性愛の恍惚 Extase のなかで「私」は「私の外へ」出ていこうとする。「私」を支配していた「自己」は解体しはじめる。エロチックな行為において裸体は連続性へと開かれる。愛する者どうしは、二人のあいだに立ちはだかっている非連続性を、ひとつの奇蹟的な連続性へ変えようとする。しかし究極的に「私」と「あなた」が完全にひとつのものとなることは不可能なのだ(死を経験することが不可能であるように)。エロチシズムはこのとき死を志向する。この点で、つまり不可能なもの(純然たる連続性)へと開かれている点で、エロチシズムは死と対立しあうものであるどころかむしろ本質的におなじものである、とバタイユは言う。

《エロチシズムの内部に活動しているものは、つねに組織された形体を解体しようという作用である。つまり、私たちがそうであるような、限定された個性の非連続の秩序を基礎づけている、規則正しい社会生活の形体を解体するのがエロチシズムなのだ。(中略)。連続性の追求はあるにしても、エロチシズムは原則として、連続性が勝利を占めない場合にしか成立せず、連続性が決定的に勝利を占めるのは、非連続の存在が死ぬ場合だけなのである。(中略) 私たちを駆り立てる運動には、おそろしく過激なものがある。過激なものが、運動の意味を明らかにするのだ。しかしそれは私たちにとって恐るべき合図にすぎず、私たちはその合図によって、死という、私たちに不安で釘づけにしているあの個体の非連続性の解消が、生命よりもっと大きな真実として、私たちの前に提出されていることをたえず思い出す。》⁽¹⁸⁾

存在の連続性を語るバタイユ。非連続的な個体の隔壁を破る運動に注目するバタイユ。

その語り方は、客体的実体論という隠蔽性に覆われた存在を語るハイデガーと、さらに言えば、時間の「脱自態」を論じるハイデガーと、「おのれの外へ出る」という動きに注目している点で、ある種パラレルな構造をもっていないだろうか。ニーチェは真理とはパウボーのことではないかと示唆した。ヴェールに覆われた裸体の女性。ハイデガーはヴェールのゆらめきを通して存在の生成を発見する。しかしその存在が、エロチックなもの・女性的なものである可能性をハイデガーはまったく指摘しない。ところでバタイユはヴェールを脱ぐように思索する。するとそこに、エロチシズムと死の過激さをみないわけにはいかないのだ。そしてこの過激さは、存在の連続性を、「不可能なもの」として指し示すのである。

死の恐怖、エロチシズムの魅惑のなかで、非連続性から連続性へと、われわれという個体が開かれていくとき、つかのまのことではあるが、「私」と「他者」のあいだに、「交流」Communicationの波が伝播する。この「交流」は、通常の意味におけるコミュニケーションではない。一般的に了解されているコミュニケーションは、ある共通のコードを共有している、メッセージの送り手と受け手のあいだで生じる。これに反してバタイユの言う「交流」は一切のコードを想定しない。つまりそれは言語や文化的風習といった記号空間を媒介としない。「交流」は無媒介的に人間存在のあいだで生じるのである。

たとえば「爆笑の渦」「波をうつ笑い」「死ぬほど笑う」といった表現が、日本語にはある。バタイユによれば、笑いもまた、死やエロチシズムと同様に、非連続な個体を連続性へと開くものなのである。そして笑いのなかでも「交流」がおこるのだ。

《何か不条理なことあるいは粗忽なしぐさをあらわすフレーズを、一群の人々が笑うとする。するとその人々のうちに強烈な「交流」の流れが通過する。凍りついた孤立があやまりであることを明らかにするイメージのおかげで、それぞれの孤立した存在者はおのれ自身の外へでる。存在者は、ある種手軽な爆発のうちにみずからの外へ出ると同時に、伝わってくる波の感化力にみずからを開く。というのも笑う者たちはみな海の波のようになるからだ。笑いが続くかぎり、笑う者たちのあいだにもはや隔壁は存在しない。》⁽¹⁹⁾

娘を失った悲しみにくれる母デーメーテルの前で、ヴェールをめくって尻を見せたパウボー。露骨に卑猥なこのしぐさに、息子イアッコスは手を打って笑った。その笑いの波に、みずからを閉じていた母は、みずからを開き、みずからの外に出る。ここで息子と母とパウボーのあいだに「交流」がおこっている。そしてバタイユが述べているように、みずからを閉じていたことがあやまりであったことを、母は悟るのだ。

ニーチェにおいて笑いは、悲劇的な現実にもかかわらず「然り」と肯定する積極的なしぐさであった。生における、最も異様な、最も苛酷な事件、流転と破壊、対立と闘争、それらをもすらみずからの快樂となしうるほどの肯定の笑い。と同時に、その笑いそのものが、ニーチェにあってはある種の真理の形であった。『悦ばしき知識』の中でニーチェはこう言っていた。

《十全たる真理が、もし笑うとすれば、かく笑うであろうように、自分自身を笑うこ

と。こうしたことに対してはこれまで最良の者たちすら十分の真理感覚をもたなかったし、最も天分豊かな者すらも、取るに足らぬほど僅かな天才しか持ち合わせなかった！ おそらくは笑いにとってもなお未来というものが必要である。》⁽²⁰⁾

この笑いの未来を引き受けたのがバタイユであろう。バタイユにとっても、笑いはある種の真理の形であったと思われる。この点で、ニーチェの後継者としては、ハイデガーよりもバタイユの方がより忠実であったと言いうる。

《笑いは、頂上の引き裂きによってあらわになる真理を予感する。》⁽²¹⁾

そして笑いも、エロチシズムと同じく、死を志向し、死の彼方にある、不可能なる存在の連続性を垣間みせるのである。

《疑問の余地なく、笑う者は、自分自身笑われるべき者であり、深い意味では、笑われる当の犠牲者よりももっと笑われるべき者なのだ。(中略)。人間をその空虚な孤絶状態から投げ出し、無際限の運動に混ぜ合わすのは——人間はこの運動を介して波のように互いにどよめきをあげつつ殺到し合い、交流し合う——死以外のものではありえないだろう。もし、自分の上に身をかがめた自我にたいする嫌悪が、論理的帰結にまで推し進められるならば。外的現実——擾乱に満ちた引き裂く現実——についての意識は、自意識の襞の中で生まれる意識は、人間に対して、その襞の空しさを認めるように求める。予感のうちにそれらがすでに破砕されてあるのだと、「知る」ことを求める。だがこの意識はまた、この襞が持続することも求めるのだ。》⁽²²⁾

「交流」という体験を語ることによってバタイユはなにを言わんとしているのか。バタイユにとって、われわれ各自の存在は、個体として閉じられているだけの存在体ではないということである。われわれは、個体として限定され、閉じた器官体系をもって孤立していると同時に、個体としての壁を打ち破るほどの「過剰」をかかえている存在でもあるのだ。この「過剰」は、死の暴力やエロチシズム、笑いといった形で発露されるのだが、近代社会の通常意識は、このような「過剰」をむしろ人間性にそぐわぬ「呪われた部分」として抑圧あるいは消去しようとする。バタイユはこの過剰なる部分を太陽を直視するように直視しようとする。しかし太陽を直視することが不可能なように「過剰」なるものの中には不可能なものが口を開けている。われわれは個体的存在として、非連続な形で生きつづけていくしかない存在体でもあるのだ。

結論

19世紀末にヨーロッパの思想界で起こったパラダイム・チェンジ、それは、「神は死んだ」というニーチェが発した変則性によって惹き起こされた危機であった。ニーチェ以降「神は死んだ」という「エピステーメー」を共有する思索者として、ハイデガー、バタ

イユらが続いたわけである。キリスト教あるいはキリスト教神学に一身をゆだねたこともあった彼らは、しかしながら「神」という普遍的で超越的な真理に安住はできなかった。と同時に、現実と理想の二元論、つまりは虚偽と仮象のこの世と、永遠の真理が光るイデアの世界といった二元論に基づく広い意味でのプラトン主義も、彼らの諾うところではなかった。彼らは三人とも、この世の現実を、それがいかに悲劇的で非本来的であり、醜悪で吐き気を催すものであろうとも、徹底的に肯定することから出発した。さらに三人とも、「真理とは～である」といった断定的言い回しや、「真理」をなんらかの実体論的あるいは客体論的認識にむすびつける言い方、あるいは知的な思考体系のなかに位置づける論じ方を拒否していた。

ニーチェ、ハイデガー、バタイユそれぞれの論じ方には、いかなる還元をも拒む独自性がぬぐいがたく存在するが、それでもなおそこから、ある種の共通性を浮かびあがらせることは可能である。その際、ニーチェの示唆したバウボーというフィギュールが、われわれの導きの糸となったわけである。裸体の女性と彼女を包む薄いヴェール。このイメージが、真理とそれを取り巻くものの隠喩として、また真理にいかにかアプローチすべきかの隠喩として、ニーチェ、ハイデガー、バタイユのレトリックのなかで作動していることが判明したはずである。さらにバウボーの逸話を構成する、死、エロチシズム、笑いという要素が、ニーチェ、ハイデガー、バタイユにおいて、それぞれ独自の展開をみせつつも、通底していることをわれわれは見てきた。確かにハイデガーにあっては笑いは欠落している。重大な欠損と言うべきだが、しかしながらエロチックなニュアンスは、『存在と時間』の論じ方のなかに読み込もうとすれば決して不可能でないことは、本稿の第2章でいくらか明らとなっているだろう。

結局、ニーチェ、ハイデガー、バタイユが論駁しようとしていたのは、デカルト以降の近代ヨーロッパにおいて確立されてきた主体の思想であったのだろう。みずからの行為における自律的能動性、あるいは、みずからの意識と行為のあいだにおける透明な関係性といったかたちで表象される主体像にたいして、かれら三人は、現存在が「みずからの外へ出る」契機を倦まず語る。その際、かれらは死、エロチシズム、笑いのもたらず爆発性あるいは伝染性を強調する。尻をめぐるという卑猥なポーズで笑いを誘発し、デーメーテルを悲しみという自意識の外へ連れ出したバウボー。ハイデガーにおいてもバタイユにおいても、自意識なる閉じられた殻を打ち破る「みずからの外に出る」運動は、Ekstase/Extaseというきわめて性的なコノテーションをもった語を中心に展開されている。

閉じられて自律しているものと認識されている主体性を、いかなる形であれ超越性は導入せずに、開いていくこと。「神は死んだ」という「エピステーメー」から出発して真理を論じ得るとすれば、そのようなことではなかったのか。少なくともかれら三人の志向性がそこに重点的に収斂していることにわれわれは気がつく。そしてわれわれはここでどうしても「エロスのなもの」あるいは「性的なもの」と逢着せざるを得ないのである。エロスは、死への欲動を合い携え、われわれをして自己が消滅するのを厭わしめない程、われわれを「われわれ自身の外」へと駆り立てる。死をも厭わぬこの運動は過剰としか言いようがない。しかしわれわれはみなこのような過剰をかかえて存在しているのだ。ニーチェ、ハイデガー、バタイユのテクストを読解していくなかで見えてくるのは、このような真実ではなかっただろうか。この過剰なる部分を抑圧したり否定したりせず、恐れることなく

直面すること。しかしそのような作業は容易なことではない。現存在はみずからを越え出ながら生きていく、そう思索しながらニーチェは発狂してしまう。ハイデガーは存在の生成を、一時的にであれ、ナチス・ドイツの運動に重ね合わせてしまう。バタイユとても、「アセファル」という秘密結社の試みに失敗し、ブルトン・グループから「ウルトラ・ファシスト」というありがたくない烙印を押されてしまう。

つまり、われわれという存在それぞれが閉じられていると同時に開かれていることを、主体の内在性からのみ突き崩していくのには限界があるのではないかと筆者には思われるのだ。確かにわれわれは、死、エロチシズム、笑いを通して、われわれが閉じられた存在ではないことを悟る。そこにはなるほどいくばくかの真理はあるだろう。しかし開かれた先にはなにが控えているのか？そこにある他者とは何者か？と問いたくもなる。開かれた先には存在の連続性があるのか？民族の命運があるのか？それではまた、バタイユ、ハイデガーとおなじく、供犠なり民族運動なりを肯定することになりはしないだろうか。

かれらの轍を踏まないようにするには、他者の存在論、あるいは他者との共存在を、他方で思考する必要がある。そのためにはやはり、E.レヴィナス、J.-L.ナンシーといった哲学者を召喚するのが適当であろう。ハイデガーと同様にフッサールの現象学から出発したレヴィナスは、一方でユダヤ教のラビという顔を持ちながら、他方ではハイデガーの存在論を反駁する独自の哲学を展開した。他者の「顔」に関する現象学的解明を通して、レヴィナスは、まず「私」があって「他者」があるのではなく、「他者」の「顔」があるからこそ「私」があるのだ、といった近代的主体論を転倒するヴィジョンをうちだしている。さらに、非連続としての個体と、存在の連続性のあわいを思考していたバタイユを受けて、ナンシーは、「私」と「他者」は、partage すなわち分割されていると同時に共有しあっている存在なのである、といった共存在の哲学を思索している。主体における主体性あるいは主権性こそがすべてであるとする近代的主体観をゆるがす働きを、ニーチェ、ハイデガー、バタイユの著作はもった。しかし彼らの思考は、やはり、他者についての、他者への、他者のための思考に、接ぎ木されなければ危ういものとなる恐れがあるように思われるのである。

註

- (1) Th. クーン、『科学革命の構造』（1962年）、中山茂訳、みすず書房（1971年）。
- (2) F.ニーチェ、『善悪の彼岸』（1886年）、信太正三訳、ちくま学芸文庫（1993年）、p.11。訳語を筆者が若干変更した。
- (3) F.ニーチェ、『悦ばしき知識』（1882年）、信太正三訳、ちくま学芸文庫（1993年）、p.16。
- (4) F.ニーチェ、『悦ばしき知識』、前掲書、p.17。
- (5) P.Grimal, Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine, PUF, 1951, p.64。
- (6) 高津春繁、『ギリシア・ローマ神話辞典』、岩波書店、1960年、p.188。
- (7) F.ニーチェ、『ツァラトウストラ』（1883-85年）、吉沢伝三郎訳、ちくま学芸文庫

- (1993年)、上巻、pp.74-75。
- (8) M.ハイデガー、『存在と時間』（1927年）、細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫（1994年）、上巻、p.466。
- (9) M.ハイデガー、『形而上学入門』（1935年）、川原栄峰訳、平凡社ライブラリー（1994年）、p.188。
- (10) M.ハイデガー、『存在と時間』、前掲書、上巻、pp.455-457。
- (11) M.ハイデガー、『形而上学入門』、前掲書、p.311。
- (12) M.ハイデガー、『存在と時間』、前掲書、下巻、p.219。
- (13) M.ハイデガー、『存在と時間』、前掲書、下巻、p.260。
- (14) J.Derrida, "Geschlecht, différence ontologique, différence sexuelle", Cahiers de l'herne / Heidegger, biblio essais, p.571。
- (15) G.バタイユ、『ラスコーの壁画』（1955年）、出口裕弘訳、二見書房（1975年）、pp.11-13などを参照。
- (16) G.バタイユ、『内的体験』（1943年）、出口裕弘訳、平凡社ライブラリー（1998年）、p.379。
- (17) G.バタイユ、『エロティシズム』（1957年）、澁澤龍彦訳、二見書房（1973年）、pp.18-19。
- (18) G.バタイユ、『エロティシズム』、前掲書、pp.28-29。
- (19) G.バタイユ、『内的体験』、前掲書、p.225。訳語を筆者が若干変更した。
- (20) F.ニーチェ、『悦ばしき知識』、前掲書、p.56。訳語を筆者が若干変更した。
- (21) G.バタイユ、『内的体験』、前掲書、p.214。訳語を筆者が若干変更した。
- (22) G.バタイユ、『内的体験』、前掲書、p.228。