法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-04

若きバタイユとシェストフの教え ： 「星の友情」の軌跡

SAKAI, Takeshi / 酒井, 健

(出版者 / Publisher)
法政大学言語・文化センター
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
言語と文化 / 言語と文化
(巻 / Volume)
15
(開始ページ / Start Page)
29
(終了ページ / End Page)
53
(発行年 / Year)
2018-01-10
(URL)
https://doi.org/10.15002/00014330

若きバタイユとシェストフの教え

――「星の友情」の軌跡

酒　井　　健

「不安な思いに懊悩する彼の顔の中に，異様な光が燃え，血走っている彼の眼の中に人々は ―― 彼を破門するために ――，狂気の印を見ようとする。彼らは，自分たちのあらゆる理想主義と経験済みの認識論に助けを求める。それらは，彼らの眼前で起こるおそろしい出来事の謎めいた秘密の唯中で心安らかに生きる可能性をじつに長いこと彼らに与えてきてくれたのだ」（シェストフ『悲劇の哲学 ―― ドストエフスキーとニーチェ』近田友一訳）

「不安とは，ネガティヴな，除去しうる苦痛なのではなく，人間にとって本質的な存在の在り方，つまり我々が存在の真正の体験をするのにぜひとも必要な存在の在り方なのだ」（バタイユ「アーネスト・ヘミングウェイの『誰がために鐘は鳴る』について」1946 年，拙訳『純然たる幸福』所収）

1. シェストフとバタイユ

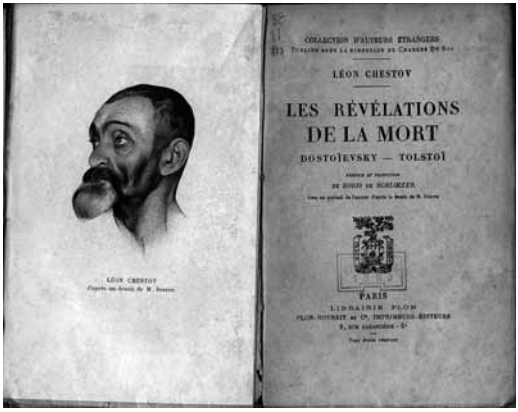
レフ・シェストフ（1866–1938）とジョルジュ・バタイユ（1897–1962）の親交，そして別れの意義を哲学の視点から語ってみたい[(1)]。両者の交情はパリで 1923 年から 2 年ほど続いたが，本稿ではその後の両者それぞれの発言にも留意して，考察を進めたい。何が二人を近づけ，何が二人を別離に導いたのか，とりわけ若きバタイユがシェストフのもとを離れた理由は何だったのか，二人の思索の軌道が出会い，やがて分離していく「星の友情」[(2)] の交点と分岐点を哲学の視点から探ってみたい。

シェストフはユダヤ系ロシア人哲学者。ウクライナの首都キエフで織物業を

営む富裕な実業家のもとに生まれた。高校までキエフで学び，大学はモスクワ大学の数学・物理学部に進んだが，帝政当局の監視体制に反感を覚えて同大学の法学部に転じ，結局，故郷にもどってから 1889 年，キエフ大学法学部に博士の学位論文『ロシアにおける労働階級の状態について』を提出した。内容が労働階級に加担して「あまりに革命的」であったために当初は不受理。しかしその後まもなく受理された。兵役を済ませたあと，文学や思想に関心を持ち始め，その種のサークルに加わるが，むしろ倒産寸前の家業の再建に心血を注いだ。1895 年，これが一段落すると今度は彼自身，精神と肉体を病むようになり，スイスで療養。不安を抱えながら彼は哲学的な思索に耽るようになる。アカデミズムの外で，独学により，哲学の研究に向かったのだ。危機に瀕した自分の在りようを哲学に縋って解き明かしてみたい，そんな切実な思いから哲学にのめり込んでいったのである。こうして彼の危機の時代は 1895 年からおよそ 5 年ほど続いたわけだが，この時期の初期には，例えばニーチェの『道徳の系譜学』（1887）を読んで精神が動転し夜一睡もできなかったことも経験している。ともかく彼自身の実存の問題と哲学への問いかけは，それこそ生死の意識の際（きわ）で，密接につながっていたのである。

この危機の時代のさなか，1898 年に，彼は処女作『シェークスピアとその批評家ブランデス』を発表する。この著作でシェストフは理想主義に活路を見出したかに見えたが，しかしその後は正反対の方向へ舵を切る。いっさいの希望に背を向ける「不安の哲学」へ入っていくのだ。1900 年発表の『トルストイとニーチェにおける善の観念』はこの転換を告げる最初の著作となった。以後，彼は立て続けに『悲劇の哲学 ── ドストエフスキーとニーチェ』（1903 年），『地盤喪失の神化』（1905 年）を発表し，希望なき実存の在り方を神化させていく。つまり，希望も救いもない意識の状態に新たな生の光明を見出して，背理の哲学を立ち上げていくのだ。ただし彼は 1895 年からの危機の時代について何も語らず沈黙を守った。自分の危機の言わば代替表現をシェークスピアの戯曲やロシア小説家の登場人物，そしてニーチェの言葉に見出して，不合理主義，反道徳主義をメルクマールとする新たな実存の哲学を表明していったのである。

1917 年，ロシア革命が起きると，シェストフは思想上の問題でロシアを去ることになる。博士論文で「あまりに革命的」な労働者論を書いていた彼が，プロレタリア革命を機に祖国を捨てることになるのはなぜなのか。フランスの



【図版 1】　シェフトフ著『死の啓示 ── ドストエフスキーとトルストイ』1923 年フランス語版初版本，見開きページ。左ページは 1922 年制作の Savely Sorin による肖像画。法政大学図書館三木文庫所蔵。

週刊新聞『文芸通信』の 1931 年 10 月 24 日号に発表された，同紙編集長フレデリック・ルフェーヴル（1889–1949）によるインタビュー記事「一時間のシェストフ」での彼の証言によれば，ロシア革命政権側からその根幹の思想すなわちマルクス主義の史的唯物論を支持するように強要され，自分のすべての仕事が否定される危険を感じたのがその理由だという。帝政時代にすら，そんな全面否定をつきつけられたことはなかったのだ，と[(3)]。結局シェストフは，1920 年に家業をたたんで一家をあげロシアを去る。スイスのジュネーヴに留まったあと，1921 年フランスへ入り，翌年の 1922 年にパリ 15 区，亡命ロシア人街のサラサーテ通りに移り住むようになる。

彼の哲学者としての名声はロシア国内には行き渡っていたが，フランスでは無名に近かった。しかしボリス・ド・シュラゼールの仏訳で『新フランス評論誌』1922 年 2 月号に掲載された論文「ドストエフスキーと自明の理への戦い」は，彼のパリ到来を祝うがごとく好意的な反響を呼び起こした。翌年の 1923 年 5 月には，このドストエフスキー論の完成版「自明の理の克服」とトルストイ論「最後の審判」を合わせた『死の啓示』が同じくシュラゼールの訳で出版され【図版 1】，同年 6 月には『メルキュール・ド・フランス』誌に論文「覚

えめでたき人々と恵まれない人々 ── デカルトとスピノザ」が掲載され，同じ月にパスカル論『ゲッセマネの夜』の仏訳本が刊行されると，シェストフへの評価はさらに高まった。

続いて 1925 年 10 月には，希望なき哲学への転換点を画した 1900 年の著作『トルストイとニーチェにおける善の観念』の仏訳本が上梓される。訳を担当したのは，1897 年生まれの二人の若者，すなわちシェストフの長女タチヤナとジョルジュ・バタイユだった【図版 2-1, 2-2】。おそらくタチヤナがロシア語から起こしたフランス語をバタイユがフランス語らしいフランス語に修正したのだろう。

ただしバタイユにロシア語の覚えがまったくなかったわけではない。彼は 1922 年にパリ古文書学校を卒業し，パリ国立図書館で司書として勤務を開始したが，東洋語学校にも通いだしてロシア語の習得に向かった。この学習はすぐに断念されものの，彼はロシアへの関心を持ち続け，ソルボンヌ大学付属のスラヴ研究学院にも通うようになる。シェストフは 1922 年 4 月からそこで教授として哲学を講じていた。バタイユはスラヴ研究学院でこの哲学者の知遇を得たと思われる。そして今や時の人になりつつある哲学者から厚く扱われ，サラサーテ通りのアパルトマンにも呼ばれるようになり，さらに彼の著作の翻訳を長女との共訳で任せられるまでになるのだ。両者が出会ったのは 1923 年，シェストフ 57 歳，バタイユ 26 歳になる年のことである。

雑誌掲載の論文「自明の理の克服」，単行本の『死の啓示』で高まる一方のシェフトフ人気が青年バタイユを牽引したことは容易に想像がつく。しかし事は単なるオーラの問題ではなかったはずだ。バタイユからしてみれば，目下の自分の内面にじかに関わる本質的な何かをこの初老のロシア人哲学者が深々と語っていたということなのだろう。そしてこの哲学者の方も，哲学畑とはまったく無縁のこの青年の眼のなかに，自分が追いかけてきた最も大切な主題を再確認して，心底，彼を迎え入れる気になったのだろう。本稿の題辞に引いたシェストフの言葉を再度用いれば，「不安な思いに懊悩する彼の顔の中に，異様な光が燃え，血走っている彼の眼の中に」世人が簡単に狂気と片付けたがる本質的な何かを見出して，心を動かされたということなのだろう。「地盤喪失」の「悲劇」をまさに今生きて「不安」に陥っている者，そしてこの体験を「哲学」として語る野心に憑かれた者。バタイユはそんな存在としてシェストフの眼前に現れていたと思われる。シェストフは，1895 年から精神の闇に沈んだ青春

【図版 2-1】 シェストフの長女タチヤナ

【図版 2-2】 若き日のバタイユ

晩期の自分の似姿を若きバタイユに見ていたのかもしれない。

現存するバタイユ宛てのシェストフの書簡は文法的にほぼ問題のないフランス語で書かれている。おそらく，会話となると，発音や表現の早さなどの困難があって流暢なコミュニケーションは無理だったのかもしれないが，シェストフは，そうした表面的な支障を越えて，この若者を，西欧理性の光の哲学から夜の思想の深みへ的確に導いていったと思われる。

本稿は 1923 年から 2 年ほど続いた両者の交情を哲学の問題として捉え直していく。バタイユからすれば，その後の思想のゆくえを決定するほどにシェストフの教えは重要だった。「地盤喪失」，「悲劇」，そして「不安」の概念がとりわけ大きな指針になったのだが，本稿ではとくに「地盤喪失」に注目していきたい。タチヤナとの共訳を刊行したあとまもなくにバタイユはシェストフのもとを去っていく。その別れにおいても「地盤」は鍵概念になる。何ごとも知に回収するアカデミズムの外で，よりいっそう深く，徹底的に「地盤喪失」を生きてみたいと野心をたぎらせ，しかしそれだけにまた支えを強く欲しもする青年バタイユのラディカルにしてアンビヴァレントな姿勢を今ここに照らし出してみたいのだ。

2.「地盤喪失」と「生の境」

シェストフの哲学において最も重要な概念はまちがいなく「地盤喪失」（ロシア語で「ベスポーチベンノスチ」bespočvennosti）だろう。彼自身，先ほど紹介した 1931 年掲載のインタビューでそう答えている。本人による貴重な定義なので引用しておこう。「あなたの作品の主導概念（idées directrices）は何なのですか」とルフェーヴルに問われて，シェストフはこう答えている。

> 「御質問にお答えするには，拙著『地盤喪失の神化』から出発するのが最良でしょう。ただし，まず断っておかねばならないのは，フランス語の「地盤喪失」（dépaysement）がロシア語のこの言葉を不完全に表わしているということです。ロシア語のこの言葉は，「足場を失った人，自分の足下にしっかりした大地をもはや感じなくなっている人」という意味なのです」（「レオン・シェストフとの一時間」）[4]

シェストフの『地盤喪失の神化』は 1905 年にロシアで出版され，1927 年にシュラゼールの訳でフランスで出版された。そのときのフランス語題名は，*Sur les confins de la vie — l'apothéose du dépaysement*【訳注・そのまま邦訳すると『生の境にて ── 地盤喪失の神化』】であった[5]。正題に付けられた「生の境にて」については後で述べるとして，問題なのは「地盤喪失」が dépaysement（デペイズマン）と訳されていることである。このフランス語は「環境移動」およびそれに伴う心理的な帰結つまり快（新鮮な心の変化，心機一転）あるいは不快（居心地の悪さ）の気分を指すのが常であり，とりわけ 1920 年代にはシュルレアリスム運動の影響で美学的な概念として注目されていた。すなわち「ある物体を現実の世界から別の世界へ移動させて意外な効果を発揮させる」という意味で用いられていた。そのかわきりとなったのが，マルセル・デュシャン（1875–1963）が 1917 年にニューヨークで発表した《泉》である。男性用の便器が美術の展示会場に移されて，まさに超現実的な効果を発揮した例である。

シェストフの「地盤喪失」はそのような移動の結果の意外さよりももっと根源的で実存的な変化を問題にしている。「足場を失う」「自分の足下にしっかり

した地盤を感じなくなる」という彼の説明はこのことを言おうとしている。亡命者ゆえの発言だと見る向きもあろうが，ロシアという祖国を立ち去った伝記的事実，いわば彼の外的体験だけでは説明がつかない。祖国をまだ失っていない 1895 年からの精神的な危機のなかで彼はまずこの「地盤喪失」を知ったと思われる。まさしく内的体験であるのだ。心の基盤，精神の拠り所を失うということなのである。

それゆえこの内的体験は「生の境」に位置づけられる。死と接するこの境界領域もまた心理的世界に切り開かれているのであって，空間的な位置取りを具体的に指し示しているわけではない。だがシェストフは，空間の比喩を用いて，この内的体験で見えてくるものをこんなふうに分かりやすくルフェーヴルに説明している。

> 「生の境は，ほとんど人気のない領域です。大都市の快適な設備を通行人に提供したりしません。電気もガスもありません。灯油の明かりすらないのです。敷石の通りもありません。通行人は手探りで歩かねばならないのです。火が必要になったら，稲光が空に輝くのを待つか，我々の祖先が用いていた原始的なやり方の一つ —— つまり 2 個の火打石をこすり合わせるというやり方 —— に頼るしかないのです。しかしこのとき突然，束の間の光に照らされて，未知の場が識別されてきます。どんなに心に動揺を感じていても，この閃光のなかで発見したものを記憶のなかに留めておくことが必要です。というのも，すぐにまた新たな光が得られるわけではないのですから。しかしまた，このような一条の光で人はいったい何を見分けることができるというのでしょう。認識欲（我々のなかでこの欲望が十分しっかりしていると仮定しておきましょう）のおかげで生の境をさまよわざるをえなくなった人々の判断が明晰で判明であるべきだなどと要求できるでしょうか。この放浪者たちの行動を都市の中心街の住民の活動とどうやって比較できるというのでしょうか」（「レオン・シェストフとの一時間」）[6]

バタイユはこのシェストフの教えを継承した思想家だ。生と死の境に立って，デカルトのように物を明晰判明に認識していくのではなく，まるで火打石の火花で照らし出されたような束の間の，幻影のごとき世界を記憶にとどめ，書き

記していったのである。それはまたシェストフ以上の試みだった。自らを語らない先人を越えて，さらに文章表現からも虚ろな輝きが迸（ほとばし）るように，新たな思索の世界を切り拓いていったのである。

3. 総体性の体験と記述

バタイユが 1943 年から 1945 年にかけて立て続けに発表した三作の思索書『内的体験』(1943)，『有罪者』(1944)，『ニーチェについて ── 好運への意志』(1945) は，このような「生の境」で発見される「未知の場」に憑かれた放浪者の記録である。アムステルダムのような近代的な都市を愛したデカルトの明晰判明な認識とその記述からはほど遠い，無秩序な省察と断章の書である。デカルトにとってはもはやどう疑っても疑うことのできない基盤となった公理「私は考える，ゆえに私は存在する」をバタイユは「非-知」の力に導かれて越えていく。この公理にある「考える」とは「疑う」ことであり「今現在疑っている私」という存在はもはや疑いようもなく確実に存在しているとデカルトは見なしたのだが，バタイユにおいて「非-知」の力，その懐疑の力，未知のものにまで出て行きたいと欲する逆説的な知への欲望は「疑う私」の内部から溢れ出て，この存在が纏ってきた知の衣つまり既知のもの，さまざまな知識をことごとく引き裂き，剥ぎ落としていく。このときまさに彼は，拠って立つ心の基盤を喪失し，暗黒の広がりしか眼下に見えない状態になる。「足場を失う」感覚に，「自分の足下にしっかりした地盤を感じなくなる」状態に達し，そしてさらにシェストフが好んだ旧約聖書の非業の人ヨブのように全裸になってしまう。『ニーチェについて ── 好運への意志』の「序文」で生と死の境を全裸でさまよう人を「まったき人」(l'homme entier)，裸のまま全てに開かれている状態を「総体性」(la totalité) としながらバタイユはこう綴る。

> 「私は善を放擲し，理性（意味）を投げ捨てる。そして自分の足下に深淵を切り開く。行動と，行動がつじつまつける判断とが，私に遠ざけていた深淵を，だ。総体性への意識は，私にあって，少なくともはじめのうちは，絶望であり危機なのである。私は，行動の展望を捨て去ると，自分が全裸の状態にあることをはっきり思い知らされる。もはや私は，世界の中で，すがるものがなく，寄る辺もない。私は崩れ落ちてゆく。解決策といえば，

際限なく支離滅裂に振舞うことのほかになく，唯一好運だけが私をそうした振舞いへ導いていってくれる」（バタイユ『ニーチェについて ── 好運への意志』「序文」）[7]

バタイユの意識はもはや基盤を失っている。彼の存在を下から支えてくれる正しい善も意味もなくなっている。このとき意識は暗闇に放たれたサーチライトのようになって，この「生の境」を，その「未知の場」を，照らし出す。その光のなかに現れるのは世界の今現在の動き，過去のいつからとも特定できない人類の動きなのである。

「私は，自分の意識の中で自分の総体性を実現させようとすると，すべての人間が作り出している，巨大で，滑稽な，そして苦しげな混乱にかかわらねばならなくなってくる。この混乱の動きは，ありとあらゆる方向に向かって進んでいる。たしかに理性的である行動（一つの与えられた方向に進む）は，この支離滅裂の動きを横切ってゆく。だがとりも直さず理性的である行動が，私の時代の人類に（過去の人類にも）断片的な形姿を与えたのだ。もしも私が，一瞬，行動の，与えられた方向を忘却するならば，私はむしろ，さまざまな，気まぐれ，嘘，苦悩，笑いからなるシェークスピア風悲喜劇的総和を見ることになる。だから，一つの内在的な総体性への意識が私の内に現れるといっても，この意識は，四分五裂に引き裂かれたような意識なのだ。つまり結局，全体的な生は，行動の一方向【訳注・「方向」の仏語 sens には「意味」という語義も持つ】の彼方に位置するということである。全体的な生とは，人間が世界の中に意識的に存することだということである。ただしこの場合の人間とは，無方向【訳注・「無意味」という語義も含まれる】であって，彼自身として存在する以外に為すべきことを持たず，もはや己れを凌駕しえず，行動して何らかの方向を自分に付与しえない，そういう限りのでの人間である」（バタイユ『ニーチェについて ── 好運への意志』「序文」）[8]

この「行動」こそが若きバタイユをしてシェストフの下を去らしめた当の理由なのだが，それは後述するとして，バタイユの著作に頻出するシェークスピアへの言及は，シェストフが処女作以来，このイギリスの劇作家の言葉をその

著作のそこここに散りばめては「地盤喪失」を語った余韻とも受け取れよう。まさにマクベスもハムレットもリア王も「生の境」でさまよった先駆者としてシェストフには認識され，バタイユにとってもそうなった。

ともかくも，バタイユが語るこの人類の「シェークスピア風悲喜劇的総和」はあまりに広大であり，これを瞬時の内的体験ですべて照らし出し意識の眼で見渡すことはとうていできない相談である。しかし「生の境」で「まったき人」となったバタイユの意識は四分五裂に引き裂かれたまま，この人類の「巨大で，滑稽な，そして苦しげな混乱」と重なり合う。「交流」，「融合」，「連続性」，さらに「至高性」，「聖なるもの」等々の概念でバタイユが名指した重要な状況だ。主体でもなく客体でもなく，主体と客体の完全な消滅でもない曖昧な状況である。そこへバタイユは，気まぐれな「非-知」の力に促されて，そして外部から偶然に落ち来たる運命の「好運」に助けられて，入っていく。

シェストフは，シェークスピア，ドストエフスキー，ニーチェをもとにして，「地盤喪失」を語ったが，このような壮大な世界像を示すことはなかった。そもそも彼自身の内的体験を披瀝することはほとんどしていない。1895 年から 5 年に及ぶ危機の時代の内的体験を彼は第三者のテクストのなかに見出して語っていった。それは間接的な自己表出だった。バタイユは直接的に自分を，いや自分とは言いがたい広大な何ものかを語っていく。しかもその語り方からまた光が発するように書いたのだ。ちょうど旧石器時代の人が火打石をこすって洞窟の闇のなかで閃光を迸らせていたように彼は不器用に言葉と言葉をぶつけて不可解な光をテクストに湧出させていたのである。強いていえばそこにこそ自分の思想史上の位置はあるのかもしれないと，1954 年の『内的体験』増補版のための一文「追記　1953」にこう記す。

> 「万が一思想史のなかで一つの場を私に設ける必要がでてくるとしたら，それは，私思うに，我々人間の生のなかに《推論的現実の消滅》の現象を識別し，しかもこの現象の描写から一条の消えゆく光をかもしだしたことによるのだろう。たしかにこの光は眩（まばゆ）く輝きはする。しかしこの光は**夜**の不透明さを告げている。夜だけを予告しているのだ」（『内的体験』「追記　1953」）[9]

最後の一行は注意を要する。夜しか告知しない光の記述とは何なのか。じつ

はここにもシェストフ以上のバタイユの試みがある。つまり「神化」を許さない思想の厳密さがあるのだ。新しい神を生み出すために，つまり新しい支えを作り出すために，「地盤喪失」の哲学はないはずだ。バタイユはこの点をシェストフ以上に厳しく追求した。文字による表現は，いかんともしがたく，喪失も無も深淵も実体化して，あたかもそれらが確固とした存在を持つかのようにテクストの上でのさばらせてしまう。「推論的現実」つまり理性的で論理的な「行動」によって築かれる支配と抑圧のこの近代社会の現実に，文字はしっかりした礎石になって貢献する。この文字の「力への意志」に対してバタイユは批判の矢を放っているのである。自分の記述は，文字も実体もない漠とした夜に帰っていくべきものなのだ，と。

ここにはモーリス・ブランショ（1907–2003）の助言の影響を見てとることができるだろう。1941 年の冬，ブランショはバタイユの思索に「コペルニクス的転回」をもたらした。外的権威への依存を断ち切れないバタイユに，ブランショはその種の固執は推論的思考の所産であり，内的体験はそれ自体が権威なのだと，ただしその権威は体験終了後に罪滅ぼしをしなければならないと，言い切った。基盤は持続してこそ基盤になる。一瞬の内に生起し消えていく権威など何の支えにもならない。バタイユの内的体験は，ブランショの助言を受けて，「非力への意志」へ，基盤も前提もないただの偶然を欲する「好運への意志」へ，転換していった。

ということは，逆を言えば，それ以前のバタイユは何かしら持続的な権威を欲し，堅固な支えを欲していたということである。1920 年代から 30 年代にかけて，シェストフはシェストフで，否定神学の系譜から脱しきれずにいた。他方でバタイユは，新たな支えを求めてさまようのである。だが 1923 年から 2 年間，二艘の船は同じ港に停泊し，言葉を交わし合っていた。ニーチェの言葉を借りれば，両者はまるで「一つの港のうちに一つの太陽の下に安らかに横たわっていて，すでにもうその目的地に着いたように，そして同一の目的地をめざしていたもののように見えたかもしれない」[(10)]。

4. 同じ港のなかで

1923 年の夏に交わされた両者の手紙が残っていて，重要な資料になっている。シェストフは自著のドイツ語訳の出版の要件でパリを離れベルリンに滞在

していた。バタイユはシェストフ論を書く計画をシェストフ自身に告げる手紙を送り，それにシェストフは優しく応答している。

「拙著に関する研究のご計画，当然のこと，私の興味をたいへんそそります。ご計画は，私が異邦人であるにも関わらず，ヨーロッパの魂にとっては異邦人でないことを証してくれますし，ロシア人と西欧の人々のあいだにいくつか接点のあることを教えてくれます。どうぞ全力をつくして準備なさってください。帰国しましたら，語り合いましょう。そしていっしょに仕事をしましょう」（1923 年 7 月 23 日付け，ベルリンからバタイユに宛てられたシェストフの手紙）[11]

この後，数行でシェストフは翻訳者シュレゼールの住所を伝えて，コンタクトを取るようにバタイユに勧めている。バタイユの研究の進捗に資するのを期待しているのだ。バタイユの返事は遅れた。精神生活の不調が原因だった。

「先月のお手紙にこんなにも遅れて返信いたしますことをお詫び申し上げます。じつは悩みとふさぎ込みの時期をくぐり抜けていたのです。やっと今になって，あなたのご提案にあるようにボリス・ド・シュレゼール氏に手紙を書いている次第です。それでも今度こそは，以前構想しあなたにもお話した研究論文のプランをかなりしっかり頭のなかに持っております。実を結べるようにまもなく取りかかれると思っております。この研究論文には極めて強い関心を抱いておりますから，なおのことうまく運ぶと思います。じっさいに面白いものができるあがるかどうかは分かりません。しかし少なくとも，あなたが前便で語ったロシア人の発想と西欧人の発想の接点を書き続けることができたら幸甚に存じます。あなたがご提案くださったようにお帰りになったらすぐにこの論文についてどうかお話を伺わせてください」（1923 年 8 月 29 日付け，パリからシェストフに宛てられたバタイユの手紙）[12]

この文面にある「極めて強い関心」とはフランス語で un intérêt extrême である。フランス語の形容詞 extrême は「極端な」「極限の」が原義であり，1940 年代以降，バタイユがその意識の限界体験を記述するときの常套句にな

る言葉なのだが，ともかくもシェストフ以上の試みを仕掛けたいというバタイユの野心がほの見える。その反面，気にかかるのは彼の精神の不調だ。1920年代前半のバタイユは信仰の上で過渡期にあった。敬虔なカトリックの信者から無神論者へ成り変わる途次にあったのだ。宗教の地盤を喪失する過程にあったということである。そのきっかけは何だったのか。『内的体験』の第3部「刑苦の前歴」や1953年の講演「非-知，笑い，涙」で語られる彼の証言によれば，神を上回る聖性の体験をしたことにある。もっと詳しく述べれば，笑い，そしてエロスの体験で生じる「脱自」（extase）の体験が，つまり日常の「推論的現実」に捉われた自分を抜け出る意識の体験が，同時に，神学の神を抜け出る体験でもあることを察知したということだ。神学の神が，理性的な自我によってその自己保存のために作られた被造物，それも人間のご都合主義的な理想的似姿にすぎないという事情をバタイユは見抜いたということである。

ではその神の彼方に彼は何を見たのだろうか。神や人間のように形ある実体を結ばない広大な諸力の潮流としか言い得ない何か。さきほどの人類の「シェークスピア風悲喜劇的総和」もその比喩にすぎない何かである。確実に言えることはただ一つ，捉えどころがなく心の支えにはまったくならないということだ。神の代替物にはならないのである。バタイユの精神の不調はここに起因する。キリスト教神はもはや支えにならない。その彼方に輝く力の渦は神以上の深い魅力で牽引してくる。だがまったく拠り所にならない。1923年のバタイユはこのような地点にいた。

もちろんバタイユはそれでただ鬱屈としていただけではない。神以上の何ものかは，彼を，瞬時ではあるが，歓喜させた。1923年の7月，彼はイタリアのシエナに旅をして，大聖堂【図版3】の前で大笑いをし，同時にイタリアのエロスに酔いしれている。

> 「私は思い出す。そのとき私は，シエナの大聖堂が，広場に立ち止まった私に笑うように駆り立てた，と言い張ったのだった。「そんなことはありえないよ。美しいものは可笑しくない」と言われたが，私はうまく説得できなかった。
>
> しかし私は，大聖堂前の広場で子供のように笑ったのだ。大聖堂は，7月の陽光の下，私の眼をくらませた。
>
> あのとき私は，生きることの快楽に，私がイタリアで知った官能の喜び

【図版 3】 イタリア，シエナ，聖母マリア教会堂，13 世紀。

── それまで味わったなかで最も甘美で巧みな喜び ── に，笑いかけていたのだ。そして私は，この陽光に満ちた国では生が，血の気の失せた修道士を『千夜一夜物語』の王妃【訳注・不貞をはたらいて王を女性不信に陥らせた人物。その後王は新たな女をめとっては翌日処刑したが，大臣の娘シェヘラザードは王に夜ごと心楽しませる話を聞かせて巧みに延命をはかった】に変えて，どれほどキリスト教を愚弄してきたかを見抜いて笑ったのだ。

シエナの大聖堂は，バラ色，黒，そして白色の宮殿の中ほどにあって，大きく，多色で，こんがり焼き上がったお菓子（その味は疑わしい）にそっくりであった」（バタイユ『ニーチェについて ── 好運への意志』第 3 部「日記」「1944 年 2 月-4 月，カップの紅茶，神，愛する存在」）[13]

若きバタイユはこのような笑いとエロスの体験にただ単純に耽っていたわけではない。キリスト教神の彼方に見えるもの，この神が隠していた深い聖性が，哲学の根本問題であると認識していたのだ。1953 年の講演でバタイユは当時を回想してこう述べている。笑いと棄教の第 1 歩となった哲学者アンリ・ベルクソン（1859-1941）との会食，そしてその著『笑い』（1900）を読んだときの回想である。この哲学者にもこの書物にもバタイユはひどく失望したが，哲学

と笑いがラディカルな関係を持つことを掴んだのだ。

「笑いが何であるか首尾よく知ることができたのならば，私はすべてを知ることになろう，哲学の問題を解決したことになろうと思っておりました。笑いの問題を解くことと哲学的問題を解くこととは明らかに同一だと私には思えたのです」[14]（バタイユ「非-知，笑い，涙」）

発言内容は大雑把な哲学の捉え方ではあるが，しかし若きバタイユが根源的なものを哲学に期待していたことが伺える。シェストフはこの期待に応える哲学者だった。バタイユがシェストフ論を書くように駆り立てられた根本のモチーフも，哲学に対するシェストフのラディカルなアプローチにあったと思われる。もちろん笑いとエロスの体験へシェストフが直接誘ったわけではないし，この体験で開かれる力の聖性と哲学の可能性をシェストフがバタイユに直接に教示したというわけでもなかろう。だが既存のアカデミックな哲学が隠蔽していた深い哲学の地平へシェストフは若きバタイユを導いた。そこから笑いとエロスの聖性への開けはもう目鼻の先の事態である。シェストフがその著作で語る深い哲学の在り方はバタイユを深い聖性の入り口に立たせたと言ってよい。例えば，1923 年 5 月に出版された『死の啓示』の前半「自明の理の克服」の第 13 章にある言葉，すなわち前年の『新フランス評論誌』1922 年 2 月号に掲載された論文「ドストエフスキーと自明の理への戦い」にはまだ書き込まれていなかった一節，要するに書物化に際して書きあげられたばかりの一節は，1923 年の二人の共通の港だった言えよう。やがて二人はこの哲学の港からそれぞれ別の航路へ出ていく。片や西洋キリスト教世界の否定神学へ向けて，片や地域も宗教も特定できない大洋へ。20 年のさまよいの果てにバタイユは，「非-知」の潮流と「好運」の風に洗われるだけの大海原で，そしてただ光を明滅させるエクリチュールを綴るだけの思想の大海原で，半ば溺れ死ぬように遊ぶことになる。

「今日まで哲学は，少なくとも学問的な哲学，あるいは学問的体裁の哲学は，**我々すべての存在**（omnitude）に対して，あるいは学校用語のほうが好ましいというのであれば，《意識一般》── Bewusstsein überhaupt ── に対して，自分を正当化しなければならないと考えてきた。それゆえ

哲学は今も堅固な基盤を追求している。哲学は，異論の余地なきものを，決定的なものを，大地を，渇望しているのだ。そして何にもまして，自由，気まぐれ，つまり実存のなかにある異常で，謎めいていて，不確かなものすべてに，哲学は，不信の念を抱いているのである。しかも，哲学探究の真なる唯一の対象がこの異常なもの，謎めいたもの，不確定のもの ── これは保証も保護もまったく必要にしていないのだ ── であることに哲学は気づきもしないのである。この哲学探求の真なる唯一の対象とは，プロティノスが語って欲したあの《最も重要なもの》であり，プラトンが洞窟の奥から垣間見たあの実在であり，スピノザが数学的方法の下に包み隠したあの神のことである。さらに言えば，醜いアヒルの子，ドストエフスキーの地下生活者が，人間たちの建てた水晶宮殿に拳を突き出して脅し，憎悪の舌を見せつけたときに霊感を与えていたあの神のことなのだ。古代の賢人はこう立証している。人は，神が存在すると言うことはできない。なぜならば，「神が存在する」と言ったとたんに，神を失うからだ」（シェストフ『死の啓示 ── ドストエフスキーとトルストイ』第 13 章）[15]

この「哲学探究の真なる唯一の対象」こそ 1923 年から 25 年にかけてのシェストフとバタイユが停泊した同一の港である。「自由，気まぐれ，つまり実存のなかにある異常で，謎めいていて，不確定のものすべて」，これこそが彼らの「星の友情」の交点である。

だがこの文面のなかにはすでに両者の分かれの原因もほの見える。プラトン，プロティノスという伝来の哲学とロシアの文豪をこの「哲学探究の真なる唯一の対象」で出会わせるのは一見奇抜だが，西洋内に自らを置き入れようとするシェストフの願いが読みとれるのだ。最後の数行の古代人への言及ではその願いが深い所で実現化へ向けられている。この数行でシェストフが指摘しようとしていることは，先ほど引用したバタイユの「追記　1953」の末尾の言葉の内容とは，似ているようでまったく正反対である。バタイユは，文字表現においてすら，言葉の実体化を，つまり言葉が自身の指し示した内容を永遠不動の物体のごとくに立ち上げてしまう傾向を，斥けようとしている。神が死んだあとに神の代理物を持ち出す発想を文字の上からも根絶しようとしているのだ。対してシェストフは，神を言語表現から守ろうとしている。神を表わすいかなる言葉も，神を不在にするほどに不純であり神から遠いとする考え方，つまり西

欧伝来の否定神学の発想に立っている。シェストフは言語を否定しているのであって，神を否定しているのではない。

バタイユへ宛てた書簡のなかでシェストフが「ご計画は，私が異邦人であるにも関わらず，ヨーロッパの魂にとっては異邦人でないことを証してくれますし，ロシア人と西欧の人々のあいだにいくつか接点のあることを教えてくれます」と書いていたことを想起しよう。ロシア語がパリでは東洋語学校の科目であったことからも分かるように，ロシアはフランスとは異なる文化世界と見なされていた。しかしシェストフは双方を結ぶ「ヨーロッパの魂」に期待している。この魂の重要な要素がキリスト教の神であった（これはたしかにシェストフ一人だけの問題ではなく，ドストエフスキーもトルストイも，いや 19 世紀から 20 世紀にかけてのロシア知識人の共通の傾向だったと言える）。なかでも，理論や言葉を否定して神の存在を措定する否定神学は，シェストフにとってロシアと西欧を繋ぐ貴重な思想だった。民族，言語，風土，歴史あらゆる固有の壁を越える天空の架け橋だったのだ。基盤は新たに天空に見出せるかもしれないのである。

ここにシェストフの矛盾がある。「地盤喪失」を語りながら，異邦の地フランスにやって来て，彼は新たな基盤を模索している。他方でバタイユも，1941 年のブランショの助言からまだ遠いところにいる。新たな聖性に目覚めていても不安げで，何かに支えを求めている。シェストフを新たな権威に見立てて頼ったとは言うまい。だがこの世代の若者を強く駆り立てる理論と行動が現れたとき，バタイユはまるでそれに支えを求めるかのごとく走っていった。

5. 別々の航路へ

バタイユは結局シェストフ論を発表せずに終わっている。どこまで書いたのかも不明だ。たしかに，思想家論を書くに先立ってまずその著作の翻訳から思想家の世界に入っていくというのは，外国思想家研究においてよくある道筋ではある。しかし翻訳を終えたあと，バタイユはこの論文に向かうことはなかった。むしろ，論文計画の段階で察知したことを，翻訳を介して確認したということなのかもしれない。だから論文を完成させなかった。シェストフの否定神学の傾向を彼は読みとっていた。と同時に，別の道が彼の眼前に現れた。そう推測できる。

タチヤナとの共訳で刊行した1900年の『トルストイとニーチェにおける善の観念』は先述したようにシェストフの転換点を画す思想書である。前作で処女作である『シェークスピアとその批評家ブランデス』（1898）からの変化を彼は，1895年からの危機の時代の初期におけるニーチェの『道徳の系譜学』の読後感を基準にこう説明している。1931年のインタビューからの彼の証言である。「ニーチェの著作に対するあなたの第一印象はどのようなものだったのですか。それはあなたにとって啓示だったのですか」とのルフェーヴルの問いにシェストフは次のように答えた。

> 「啓示という言葉が使えるとは思いません。しかし私は『道徳の系譜学』を一気に読んだおかげで，精神が動転し，その夜一睡もできなかったのです。私がこのとき分かったことといったら，ハムレットの詠嘆「時間が留め金からはずれている」が何を意味してるか，だけだったのです。私は希望と絶望の感情を体験しました。まず，時間をしかるべき位置に是が非でも戻さねばならないと思ったのです（これがシェークスピアとブランデスに関する拙著を産み出させた発想でした）。しかし10年後，私は，ニーチェその人ではなく，ニーチェと同じ内的体験を生きたトルストイに関する論文の一つを，次の言葉で結びました【訳注・1912年出版の『大いなる前夜』所収の論文「破壊と創造の世界」の最終章「魂の奥底で」の末尾にある言葉】。「時間が留め金からはずれている。我々は，時間を元の位置に戻そうなどとして指一本動かしてはならない。時間が砕け散るようにしておかねばならないのだ」と」（「レオン・シェストフとの一時間」）[16]

「時間が留め金からはずれている」はシェークスピアの『ハムレット』第1幕第5場の最後にあるハムレットの言葉（The time is out of joint）であり，「今のご時世は関節がはずれている（この世は混乱しきっている）」がこの戯曲での意味内容だが，ここではむしろ時間論と捉えた方がいい。整合的な流れ，つまり人間の理性にかなう流れに時間を戻すべきか否かの問題なのである。将来に設定した人間の理想に向けてきれいに進展していく予定調和型の時間，早い話，人間的な時間。そしてこれとは逆の非理性的な流れ，人間的な時間をこなごなに砕いてしまう偶然に次々侵される時間。ニーチェが「善悪の彼岸」でみた時間である。シェストフは第2作の『ニーチェとトルストイにおける善の

観念』以降，後者の時間を取る道へ進んでいった。だが同時に否定神学への傾斜も見せている。同書の最後の一節はニーチェの思想の在り方よりもむしろ，シェストフ自身の思想の変遷を知るうえで重要である。

「ニーチェの教説《善悪の彼岸》はこの意味で前進のための重要な一歩，大いなる一歩なのである．ニーチェは，善の並外れた要求に直接的に，公然と，反旗を翻した最初の哲学者なのだ。じっさい善は，現実の生の無限の変化にも関わらず，こう求めているのである。すなわち人間たちが善を「すべての始めであり終わり」とみなすようになることを。これはとりもなおさずトルストイの立場なのだが。

たしかにニーチェは，善のなかに悪しきものしか見ていなかったし，人々が善のなかに見出しうる良きものいっさいをまったく見ていなかった。そうして彼の教説《運命愛》から遠ざかってしまった。ただし彼の感じ方は，ある罪人が，悔悟したあと，自分のかつての罪のなかにただ恐ろしさしか見ることのできないのと似ている。まさにこの点にこそニーチェ哲学の説得力のすべてがある。もしも彼が正しい人のままだったら，我々は彼が何を語っているのか分からなかっただろう。我々は善に対してニーチェが感じていたあの敵意，憎悪，嫌悪の証人にならなければ，彼の教説の可能性を理解することはできないし，幾つかの感情を妥当なものと認めることもできないし，これらの感情を我々の意識のなかに原理のごとく導入させることもできないだろう。善 ── 兄弟愛 ── が**神ではない**ということをニーチェの体験は我々に教えてくれた。「憐憫を越えるものを何も持たないままただ愛しているだけの人に禍あれ」。ニーチェは道を開いたのだ。憐憫を越えて存するもの，善を越えて存するものを，探し求めねばならない。神を探し求めねばならないのだ」（シェストフ『トルストイとニーチェにおける善の観念』）(17)

ニーチェは「超人」の善行について語っていたとき善の虜になっていた。彼は後年そのことを強く恥じるようになる。彼はそのことを罪のように感じるようになり，善に激しい憎悪をたぎらせた。シェストフのこのニーチェ解釈の妥当性はここでは問わずにおく。指摘しておくべきは，これはシェストフその人の心境に当てはまるということだ。『シェークスピアとその批評家ブランデス』

の理想主義から正反対の道へ入ったシェストフは自分のそうした過去を強く恥じていたということである。そしてほかならないバタイユ自身もまた善への加担を罪と感じる立場にいたことを想起しておかねばならない。引用した一節を翻訳したときバタイユは胸に突き刺さるものを感じていたはずだ。じっさい彼がカトリック信仰に入ったのは，第1次世界大戦開始まもなくの1914年夏，ドイツ軍が北フランスのランスに迫るなかでのことだった。彼は梅毒病みの父親を一人ランスに残して母親とともにその故郷のオーヴェルニュ地方へ逃避した。父親は翌年ランスで死去している。信仰への道は彼にとって罪の道だった。後年彼はこのことを強く恥じていた。キリスト教の善も愛も彼にとっては憎むべき罪と密着していた。彼を棄教に向かわせた遠因がここにある。

それはともかく，キリスト教の愛の教義を越えて「神を探し求めねばならない」というシェストフの最後の言葉は，否定神学に走る彼の姿を予告している。バタイユは，1900年のこの著作を訳し終えて，1923年の『死の啓示』に見えるシェストフの傾向をその発端から確認したのではあるまいか。そしてこの確認は彼にシェストフのもとを去らせるように促したと思われる。バタイユは「復員兵の世代」の一人として西洋の理性文明とその伝統に深い疑義を感じていた。多くの同時代人を死に至らしめた第1次世界大戦，この「西洋の内乱」を知った若者はもはや西洋自身の文明を盤石の基盤とは思えなくなっていた。そのような若者を中心にダダイズム，そしてシュルレアリスムの文化運動が生起し，さらにシュルレアリストはマルクス主義に接近して西欧の基盤を政治の次元からも覆すことを考え出していた。1925年から27年にかけてのことである。バタイユはシェストフのもとを離れて彼らのほうに近づいていった。およそ30年後，1950年代前半の草稿にある回想文を読んでみよう。シェストフへの感謝と別離の事情が語られている。

「シェストフはドストエフスキーとニーチェから出発して哲学を行っていて，私には魅力だった。私は手の施しようもないほど彼と相違していることにすぐに気が付いた。なにしろ当時の私は，根本的な暴力に動かされていたのだから。しかし私は彼のことを尊敬していた。彼の方は，哲学研究に対する度を越した私の嫌悪にショックを受けていた。それでも私はじっと従順に彼の言うことに耳を傾けていた。彼はプラトンの読解で多くの意義をこめて私を導いてくれた。まさに彼に私は哲学の知識の基礎を負って

いる。しかしこの知識は，この名のもとで一般に期待される知識とは性格を異にしていたが，それでもやがて現実のものになっていった。しばらくして私は，私の世代すべてと同様に，マルクス主義に傾斜していった。シェストフは亡命社会主義者であり，私は彼から離れていった。だが私は彼にたいへん感謝している。とりわけプラトンに関して彼が私に語ってくれたことは，私が傾聴する必要のあったものであり，もしも彼と出会っていなかったのならば，いったい誰が私に同じことを語ることができたのか，分からない。この第1歩以来，怠惰，そして時たま押し寄せる過激さのおかげで私は，シェストフが導いてくれたこの正道をしばしば踏み外した。だが今日私は，彼に耳を傾けて学んだことを思い出して，感動に襲われる。人間の思考の暴力は，思考の完遂でないのだったら何ものでもない。彼はそう私に説いてくれたのだ。私はすでにロンドンで最初からこの暴力の果てを垣間見たのだったが，シェストフの思想は，そこから私を引き離した。ともかく私は彼と別れねばならなかった。とはいえ，当時，いわば悲しき錯乱によってしか自分を表明できなかったこの私に対して彼が払ってくれた忍耐に私は敬服している」（バタイユ「1950年代の草稿」より）[18]

シェストフがバタイユに教えたプラトンはどのようなものだったのだろうか。詳細は今のところ不明であるし，その探求は稿を改めてじっくり行った方がよい。今は先ほど引用した『死の啓示』の一節にあったわずかなプラトンへの言及（「プラトンが洞窟の奥から垣間見たあの実在」）からシェストフのプラトン伝授の帰結の一端を垣間見ることに留めておこう。『国家』第7巻の有名な洞窟の比喩の場面である[19]。洞窟の暗闇から出た直後に目にするイデアの世界，それはあまりに眩い輝きで，人を盲目にさせる。再び人間の視界は闇に包まれる。シェストフのプラトン解釈は極めて特異であったが，その後のバタイユの思想において現実化したという。『内的体験』において「非-知の夜」を輝く夜と形容するバタイユにシェストフの教えは生きている。若きバタイユはあまりに性急であったために，知の階（きざはし）を昇りつめる余裕はなかった。「人間の思考の暴力は思考の完遂でないのだったら何ものでもない」。このシェストフの教えを内的体験によって実践するまでにバタイユは20年かかっている。「悲しき錯乱」が「脱自の喜び」へ高まるのには，コジェーヴによるヘーゲル弁証法の講義を学んで知の極限へ赴く必要があったし，さらにヘーゲルだけでなく西欧

の知に，いや誰よりもバタイユ自身のうちに，権威を欲する「主人道徳」への執着，つまり「力への意志」の根強い影響を見て取り，それらを導く推論的思考の呪縛をブランショの助言とともに断ち切る必要があった。

1943 年出版の『内的体験』は意識の限界において「不安から悦楽」へ超出することが主題である[20]。思考の暴力は，まさに知の完遂ののち非-知の暴力として悦楽をもたらす。そしてまた 1945 年の『ニーチェについて』では「力への意志」から「好運への意志」が主題化し，「留め金からはずれた時間」が「好運」として生きられ，さらに詩の表現として挿入されてテクストに悦楽の輝きを明滅させる[21]。シェストフの教えがこうして現実化したとき，バタイユは同時に新たな思想の境地に至っていた。

若きバタイユはマルクス主義に引かれてシェストフから離れていった。プロレタリア革命の「行動」が彼を誘惑したのだ。西欧近代の発展史観の延長線上にあるマルクス主義の史的唯物論，つまり労働，階級闘争，革命によって「必然の王国」から「自由の王国」へ，「プロテリアートの独裁政権」へ到達せんとするこの「行動」の進歩史観に，プロレタリアートではなく，一介のキャリア組エリート図書館司書だったバタイユが牽引されたのはなぜなのか。それはおそらく社会的正義という権威を彼が欲していたからなのだろう。シェストフの眉を顰(ひそ)めさせたバタイユの内的暴力，その弥増(いやま)す激しさは，同時にバタイユに基盤への欲求を高じさせたと思われる。バタイユは同世代のシュルレアリストなど先端的知識人と人道的道義心を共有し，これに支えられて，1920 年代後半から 30 年代後半へ次々に過激な思想を展開していった。1927 年執筆の『太陽肛門』はその最初の一歩であった。一見してこの錯乱したテクストにシェストフの影は希薄だが，精査する必要がある。プラトンの知的エロスを性のエロスに引きずり降ろすバタイユにシェストフの教えは陰に陽に影響を与えていたと思われる。そうして過激なエロスの世界へ入っていく分，支えを必要にしていたと思われる。自分を正当化する縁(よすが)を欲していたのだ。

シェストフと出会った 1923 年から 1943 年の『内的体験』まで両者の「星の友情」の軌跡はさらなる考察を必要にしている。稿を改めて論じてみたい。

（了）

《註》

（1）　バタイユとシェストフの関係を扱った先行論文としては以下のものがある。

① Michel Surya: *Georges Bataille, La Mort à l'œuvre,* Librairie Séguier, Paris, 1987, chapitre « Tristi est anima mea usque ad mortem », p. 67–74.

② Michel Surya: « L'arbitraire après tout. De la « philosophie de Léon Chestov à la « philosophie » de Georges Bataille », in *Georges Bataille, après tout,* sous la direction de Denis Hollier, Paris, 1995, p. 213–231.

③ Philippe Sabot: *Pratiques d'écriture, pratiques de pensée. Figures du sujet chez Breton, Éluard, Bataille et Leiris,* Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Problématiques philosophiques », 2001, chapitre « Le souterrain, ou la littérature comme a-philosophie », p. 115–123.

④ Jean-François Louette: « Bataille et Dostoïvski via Thibaudet, Gide, Chestov », in *Tangence,* numéro 86, hiver 2008. p. 89–103.

⑤ Michel Surya: « Chestov et Bataille: ou bien Dieu ou bien l'histoire », in *Cahiers Léon Chestov,* « Chestov-Bataille », numéro 12, 2012, p. 3–28.

⑥ Fabrice Lagana: « Une vue souteraine », *ibid.,* p. 29–38.

⑦ Camille Morando: « Chestov et Bataille: L'assentiment à la philosophie de la tragédie », *ibid.,* p. 41–52.

⑧ Benajamin Sherlock: « Laughter and the Tragic in Bataille and Shestov », *ibid.,* p. 53–72.

⑨ Frédéric-Charles Baitinger: « Le jour de la « communication »: Kierkegaard, Chestov, Bataille et la question du péché », in *Cahiers Léon Chestov,* « Chestov-Kierkegaard », numéro 13/14, p. 59–78.

（2）　この言葉についてはニーチェの次の美しい断章を参考にしている。

「**星の友情** ── 我々は友だちであったが，互いに疎遠になってしまった。けれど，そうなるべきが当然だったのであり，それを互いに恥じるかのように隠し合ったり悔まし合ったりしようとは思わない。我々は，それぞれその目的地と航路とを持っている二艘の船である。もしかしたら我々は，すれ違うことがあるかもしれないし，かつてそうだったように相共に祝祭を寿ぐことがありもしよう，── あのときは，この勇ましい船どもは一つの港のうちに一つの太陽の下に安らかに横たわっていて，すでにもうその目的地に着いたように，そして同一の目的地をめざしていたもののように見えたかもしれない。しかしやがて，我々の使命の全能の力が，ふたたび我々を分かれ分かれに異なった海洋と地帯へと駆り立てた。そして，おそらく我々は，またと相逢うことがないであろう ── 万が一，相逢うことがあるとしても，もう互いを見知ってはいないであろう。さまざまの海洋と太陽が我々を別な者に変えてしまっているのだ！　我々が互いに疎遠となるしかなかったということ，それは我々の**上に臨む**法則なのだ！　まさにこのことによって，我々はまた，

互いにいっそう尊敬し合える者となるべきである。【…】されば，我々は，互いに地上での敵であらざるをえないにしても，我々の星の友情を信じよう」（ニーチェ『悦ばしき知識』（1882 年初版，1887 年増補版），279 番の断章，信太正三訳，『ニーチェ全集 8』，ちくま学芸文庫，1993 年，293-294 頁）。

（3） フレデリック・ルフェーヴルはそのインタビュー「レオン・シェストフとの一時間」で開口一番「なぜあなたはロシアを去ったのか」と問うたが，シェストフはこれに次のように答えている。

「なぜならば私はもうロシアで自分の研究を続行することができなくなったからです。何人かの知識人（しばらく前から若者たちが私の本を熱心に読んでくれていました），彼らはロシア共産党員でしたが，私のところにやって来て，こう語りました。「私たちは政治の世界の革命家です。あなたは哲学の世界の革命家です。私たちはいっしょに仕事をしなければいけません」。そして彼らは私に『鍵の力』（1915 年の執筆）を出版するように提案したのですが，それには条件が付けられていました。この本の末尾に，1 頁でよいから，追加の文章をのせて，私が唯物論と大義を同じくすることを明らかにするという条件でした。言い換えれば，私は，この追加の頁で自分のそれまでの全ての仕事を否定するように求められたということです。誓ってもいいですが，旧体制下でさえ私にそのような提案をしてきた者は一人もいませんでした」。（《 Une heure avec Léon Chestov 》, entretien réalisé par Frédéric Lefèvre, *Les Nouvelles littéraires,* le 24 octobre 1931, repris in *Cahiers Léon Chestov,* 《 The Lev Shestov journal 》, numéro 7, 2007, p. 3）

（4） 《 Une heure avec Léon Chestov 》, *Ibid.,* p. 4.

（5） *Sur les confins de la vie — l'apothéose du dépaysement,* trad. Boris de Schlœzer, 1927, Paris, Éditions de la Pléiade, 1927.

（6） *Ibid.,* p. 4.

（7） Georges Bataille, *Sur Nietzsche — volonté de chance,* in *Œuvres complètes de Georges Bataille, tome VI,* 1973, p. 21.

（8） *Ibid.,* p. 20.

（9） Georges Bataille, *L'Expérience intérieure,* 《 Post-scriptum 1953 》, in *Œuvres complètes de Georges Bataille, tome V,* 1973, p. 231.

（10） ニーチェ『悦ばしき知識』279 番の断章。註の（2）を参照のこと。

（11） 《 Correspondance Léon Chestov — Georges Bataille 》, transcription de Fabrice Lagana, in *Cahiers Léon Chestov,* no. 12, 2012, p. 39.

（12） *Ibid.,* p. 40.

（13） Bataille, *Sur Nietzsche, op. cit.,* p. 82.

（14） Georges Bataille, 《 Non-savoir, rire et larmes 》（conférence datée du 9 février 1953）, in *Œuvres complètes de Georges Bataille, tome VIII,* 1976, p. 221.

（15） Léon Chestov, *Les Révélations de la mort — Dostoïevsky — Tolstoï,* Paris, Librairie Plon, 1923, p. 188-189.

（16） 《 Une heure avec Léon Chestov 》, *op. cit.,* p. 12.

（17） Léon Chestov, L'Idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche, traduit du russe

par T. Rageot-Chestov et G. Bataille, Paris, J. Vrin, 1949, 253–254.

(18)　Notes, *Œuvres complètes de Georges Bataille, tome VIII,* 1976, p. 563.

(19)「もしも誰かが彼をその地下の住いから，粗(あら)く急な登り坂を力ずくで引っぱって行って，太陽の光の中へと引き出すまでは放さないとしたら，彼は苦しがって，引っぱって行かれるのを嫌がり，そして太陽の光のもとまでやってくると，目はぎらぎらとした輝きでいっぱいになって，いまや真実であると語られるものを何ひとつとして，見ることができないのではなかろうか？」（プラトン『国家』第7巻 515E–516A，藤沢令夫訳，岩波文庫（下），2002年，p. 97–98）

(20)　Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.,* p. 23.

(21)　Bataille, *Sur Nietzsche, op. cit.,* p. 98.

（フランス現代思想・文学部教授）