

### ジョルジュ・バタイユと哲学：『ドキュマン』の時代へ向けて

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)

12

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

47

(発行年 / Year)

2015-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00010570>

# ジョルジュ・バタイユと哲学

—『ドキュマン』の時代へ向けて

酒 井 健

「私は、《頭が大空に接し、—さらに両足が死者の帝国に触れている人》の哲学を欲した。」(バタイユ『有罪者』)

## はじめに

ジョルジュ・バタイユ(1897-1962)と哲学の関係を考えてみたい。

バタイユが哲学に対して激しい批判を加えていたことはよく知られている。他方で彼が、新たな哲学を欲し、模索し、試みていたことはあまり知られていない。

本稿では、雑誌『ドキュマン』<sup>(1)</sup>の時代(1929-31)へ向けてこの両面を考察していきたい。

『ドキュマン』およびこの初期の時代のバタイユに関してはいまだ不明瞭な点が多いが、なかでも哲学に対する彼の姿勢はそうだ。これを少しでも明瞭に示すのが本稿の狙いである。

その手順として、この時代以外のバタイユにまず目を向けて、哲学に対する彼の考え方の基本的な構図を確認することから始めたい。とりわけキリスト教の神秘的体験との関係が重要である。人知を越える神秘的体験、そこで見えてくる「未知なるもの」を一つの判断基準として、つまり「未知なるもの」に開かれているか否かという視点から、哲学に対するバタイユの批判と肯定が展開されているように思えるからである<sup>(2)</sup>。考察の手順としてさらに、知の行為と成果を疑って「未知なるもの」へ向かうバタイユのラディカルな懐疑欲を示し、その極限で生じる狂的な状態「刑苦」、それを「充足」とみなすバタイユの新しさを問うていく。キリスト教についてはイエスの受けた磔刑を供犠の問題へ

開いていったバタイユを追いかけてみる。「引き裂く」という彼のテーマの端緒と発展を見届けたいのである。

そうした考察をへることによって、『ドキュマン』の時代における、哲学に対するバタイユの理解もより鮮明に見えてくるはずである。痛烈な批判の言葉のうらで当時の彼はすでに新たな哲学へ歩を進めていた。「未知なるもの」は、この時代、「異質なもの」などと呼ばれ、神学者ルドルフ・オットー（1869-1937）の「聖なるもの」の定義「まったくの他なるもの」との近さが示唆されていた<sup>53</sup>。しかし問題となるのは「同質のもの」と「異質なもの」との断絶ではない。現代フランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシー（1940- ）はそのイメージ論<sup>54</sup>でこの断絶を第一に重視しながら、同時にこの断絶を越えて「俗なるもの」に迫ってくる聖性の機微にも注目している。本稿でも、「聖なるもの」と「俗なるもの」を識別するだけに留まらず、あえて両者を接合せようとするとところにバタイユの「聖なる哲学」の本質を探る。そして若きバタイユが激しい仕方での接合を試みていた点を明らかにしていきたい。彼は、衝撃的な言葉とイメージを繰り出しながら合理的な見方を引き裂いて、そこにおとなしく同質化し安らいでいた哲学の概念を強引に引き抜いていく。そうして「異質なもの」に出会わせ、接続していく。太陽を肛門に接続させるように。あるいはまた『眼球譚』の最後の場面で神父の眼球が抉り取られ、女主人公シモーヌの膣へ挿入されていくように。

本稿では最終的に、そうした激越な接続への欲望を、哲学に寄せる若きバタイユの野心とみなして呈示していきたい。

## 1. 「逆説的な哲学」とキリスト教

バタイユは、1958年ごろに制作した「略年譜」なかで、生涯を貫いた自分の野心をこう語っている。「1914年にはもうすでにこの世界での自分の仕事は書くことだと、それもとりわけ逆説的な哲学（une philosophie paradoxale）を入念に作り上げることだと疑わなかった。」<sup>55</sup>

1914年は、7月に第1次世界大戦が勃発し、8月（バタイユ16歳最後の月にあたる）には、彼のキリスト教入信が起きている。戦火の迫る北フランスのランスでバタイユはカトリックに帰依した。その後、バタイユはキリスト教の神秘的な瞑想の世界へ入り込んでいき、戦争末期の1918年8月には最初の作

品『ランスの大聖堂』を書きあげ、少数ながら出版している。神の光の恍惚体験（extase, 脱自体験）を出発点にしたこの短いエッセーに「逆説的な哲学」をそのまま見出すことはできない。しかし哲学という言葉の原義が「知への愛」とするならば、若いバタイユの神秘主義は知を超える「未知のもの」への愛であり、このときすでに「逆説的な哲学」の道へ何らか踏み出していたと言える。

バタイユとキリスト教の問題は、彼と哲学の関係を問う際に重要な意味を持っているが、ここではとりあえず2点だけ確認しておきたい。一つは、今しがた触れた「未知のもの」への愛と関連した問題、つまりキリスト教神秘主義が、知の限界とその彼方という展望をバタイユにもたらしたという問題である。もう一つは供犠の問題、つまりキリスト教の原点であるイエス・キリストの処刑を供犠と捉えて、これを幅広くまた深く思考していくバタイユの姿勢である。

キリスト教は人知を超える存在として神を措定している。人間の知の働きではどうにも捉えきれない存在が神なのだ。限りある人間の知性によっては無限の存在である神を十全に認識することはできない。しかし神秘主義は、人間の知の限界を知覚させながら、この限界の彼方に存する神との交わりを引き起こす。瞑想のなかで心の内部に開かれた空間は、もはや人間の内部という枠組みを超えて、外部に存する神に開かれた場になるのだ。そしてさらに、情念の高ぶる力の場として、外部の神の方へ意識を脱自的に超出させ、神の前に至らせ、神との「神秘的合一」を果たさせるのである。この体験はまた「見神体験」と呼ばれ、その意味で神秘家は「幻視者」と言われる。

若いバタイユは修道士になろうかと迷うほど、このような神秘的体験に魅せられていた。しかし彼は入信後およそ10年して、つまり1920年代前半にキリスト教信仰を捨ててしまう。その理由はいくつもあろうが、「未知なるもの」がもはや「神」という概念ですら説明できない不可知の闇として、いや闇とも光ともつかぬ不分明な果てしなき広がりとして、初めも終わりも定かでない広大な流れとして体感されるようになったことが大きい。知によって捉えられるものがまったくない「未知なるもの」の深奥へバタイユは入っていった。神の奥へ、神がいなくなるほど奥の世界へ、彼は入っていった。

逆に言えば、彼の棄教は、この深奥の「未知なるもの」を前にしてキリスト教信仰が不徹底で到らないものに見えてきたことに起因する。のちのバタイユの見方に即して言えば、「未知なるもの」の「戯れ」に比してキリスト教の教

義が小さな「戯れ」に見えてきたということだ<sup>(6)</sup>。そればかりか、拘束、不自由、欺瞞の体制とすら感じられるようになり、もはや彼は信仰の道に魅力を覚えなくなっていったのである。こうしてバタイユはキリスト教信仰を徐々に捨てていき、それに応じ「未知なるもの」への愛としての「逆説的な哲学」へ本格的に踏み込んでいく<sup>(7)</sup>。

先駆者はいた。ニーチェである。ニーチェはニーチェでプロテスタントの牧師の家に育ち、キリスト教信仰に身を染めていた。後年、厳しくキリスト教を批判し、「神の死」を唱えるまでになるが、しかしこれは、彼いわく、キリスト教の誠実な懐疑精神を徹底させキリスト教自身に差し向けた結果にほかならず<sup>(8)</sup>、「超キリスト教」という見方のもとに展開されていたのである。バタイユもしばしばニーチェのこの言葉「超キリスト教」、あるいはこの言葉に触発された「超道徳」なる言葉によって自分の思想を特徴づけている<sup>(9)</sup>。

## 2. 最後の言葉

ともかく、バタイユの哲学批判、そして「逆説的な哲学」への野心は、このようなキリスト教信仰とそこからの離脱という構図が下敷きになっている。「神」という言葉を最後の言葉としその彼方をめざすバタイユにとって、哲学の最後の言葉もまたその彼方に眩暈めまよひのするような深淵を用意しているように思われたのである。

「神とは最後の言葉であって、ほんの少し奥へ行くと全ての言葉が消えてなくなることを意味している。[……] そうして奥へ進むと、頭は炸裂してしまう。人間は瞑想ではなくなる（逃げることでしか平和を得られない）。人間は懇願、戦争、不安、狂気になる。」<sup>(10)</sup>（『内的体験』第2部「刑苦」）

「哲学の言語は、いつもとは言わないが、また初めからとも言わないが、しかし最終的にはまるで狂い出さざるをえないかのようになる。この場合の狂気は、恣意的なものに対応した狂気ではない。哲学が根本的に真面目さを持たなくなるために生じる狂気である。哲学が良識を吹きとばし、あの高みへ軽々とよじ登ってゆくために生じる狂気なのである。この高みでは思考はもはや思考自身の眩暈めまよひのするような転落しか求めなくなる。[……]

哲学の最後の言葉は賢明に正気を失う人々の領分なのである。この眩暈のするような転落は死ではない。充足なのだ。」<sup>(11)</sup> (『真面目さの彼方』)

バタイユにとって思考とは第一に疑うこと、懐疑であった。デカルトは全てを疑って、最終的にどうにも疑いえぬ「考える我」、つまり「疑っている私」に行き着き、これを哲学の土台にした。バタイユは、この「考える私」をも疑って、土台となるものが何もない境地へ達する。たとえ「未知なるもの」が概念化して思想の土台になるようなことがあっても、たとえば不可知論なる思想を立ち上げる土台になるようなことがあっても、これをまた疑って足場のない状況へ到る。バタイユにとって哲学とは際限のない疑い、彼の用語では「問いへの投入」(mise en question)なのである。

「唯一哲学だけが、際限のない問いへの投入を引き受けているがゆえに、奇妙な尊厳をまとっている。哲学にあやしげな威厳をもたらしているのは、あれこれの成果ではない。存在するものすべてを問いに投入しようと願う人間の渴望に哲学が応えていること、ただこのことだけによるのだ。」<sup>(12)</sup> (『有罪者』「補遺」(認識、行動への投入、疑問への投入に関する断章))

このバタイユの発言から西欧の懐疑主義の伝統を想起する人はいるだろう。バタイユ以前に、懐疑の思索者の系譜がとうとうと続いていたのは事実だ。紀元前4〜3世紀の古代ギリシアのピュロンに始まり、紀元後2〜3世紀のセクストス・エンペイリコスに受け継がれ、16世紀にモンテーニュによって復活し、17世紀のデカルトへ、そして20世紀のヴァレリーへ流れて行く懐疑論の系譜である。だがバタイユをそのままこの系譜につなげるのは困難だ。というのもバタイユの場合、懐疑は、懐疑する私をも疑って生じる狂的な状態、「刑苦(supplice)」と彼が呼ぶ内的体験のさなかでのことだからである。そしてさらに重要なのは、そこで初めて見えてくる、根源的に相違するものをバタイユがコミュニケーションさせようとしていた点だ。先に引いた一節の言葉をもう一度引用しよう。「哲学の最後の言葉は賢明に正気を失う人々の領分なのである。この眩暈のするような転落は死ではない。充足なのだ。」

賢明さと狂気は別個のものと認識されているが、内的体験のさなかではそれらがともに生きられる。その状況は「眩暈のするような転落」なのだが、バタ

イユはそこに充足を見出している。懷疑家たちがしばしば求める「魂の平静（アタクシア）」とは異なる状況だ。しかし他方で、上記の懷疑家たちも、ある時には、内的体験の深みへ転落していたのかもしれない。そのかぎり「賢明に正気を失う人々」のなかに入るだろう。例えばデカルトの次の告白は、「哲学の最後の言葉」、深淵の縁<sup>へり</sup>で書かれた言葉を思わせる。

「昨日の省察によって私は実に多くの疑いの中に投げ出されたので、もはやそれらを忘れることはできない。しかもまた、どのようにすればそれらの疑いを解くことができるかもわからないのである。まったく私は、あたかも突然、うずまく深みに落ちこんで、ひどくうろたえ、足を底につけることも、泳いで表面に浮かびあがることもできない、といったありさまなのである。」<sup>[13]</sup>（デカルト著『省察』2、井上庄七・森啓訳）

救いを求めて懇願しても何も得られない不安と狂気の状態、それが充足だというところにバタイユの欲する「逆説的な哲学」、「賢明に正気を失う」哲学の真骨頂がある。デカルトもそのような充足のさなかにいたはずなのだが、続く一節には、そこから遠ざかろうとする哲学者が見出される。

「けれども私は努力しよう。そして、昨日踏みこんだと同じ道をもう一度たどってみよう。すなわち、ほんのわずかの疑いでもかけうるものは、それが偽であることを私が見きわめた場合とまったく同じように、ことごとくはらいのけることにしよう。ついにはなんらか確実なものを認識するまで、あるいは、なんらか確実なものがないにしても、少なくとも、確実なものは何もないというこのこと自体を確実なこととして認識するまでは、さらに歩みをつづけてゆこう。」<sup>[14]</sup>（デカルト、同上書）

確実なものを求める懇願の姿勢をバタイユは否定してはいない。しかし「確実なものは何もないというこのこと自体を確実なこととして認識する」ようになると、懇願は消えてなくなり、別の充足が始まる。バタイユが批判してやまない哲学者の自己充足、知への閉塞<sup>へいそく</sup>が始まる。ヘーゲルもまたそのような救済を求める懇願の状態を生きながら、そこから脱して哲学を構築してしまった。一時は彼も「眩暈のするような転落」を生きただ一人だったのだが、そこから逃

げて凡庸な哲学の充足へ入っていった。バタイユはそう見る。

### 3. 哲学者の充足

『内的体験』の「刑苦」の章にはヘーゲルの刑苦が紹介されている。『精神現象学』（1807）を構想する前に陥ったヘーゲルの精神の危機（心気症（ヒポコンデリー））が問題になっているのだが、バタイユはこのときヘーゲルが狂的な状態のなかで「未知なるもの」に触れたと推察する。「未知なるもの」と接する正気の限界地点、バタイユ言うところの「極限」に達していたというのである。

「ささやかで滑稽な復習 — ヘーゲルは極限に触れた。私はそう想像している。彼はまだ若く、狂人になるかと思ったのだった。彼が体系を構築したのはそこから逃げるためだったとさえ私は想像している（おそらくどの種類の征服も、脅威から逃げる人間の所業なのだろう）。最終的にヘーゲルは充足に達する。彼は極限に背を向けたのだ。彼の内部で懇願は死んでしまった。人が救いを求めるというのは、まだよしとできる。人は、確信を持ってぬままま生き続けており、懇願し続けねばならないからだ。ヘーゲルは、生きていたうちに救いを手に入れた。懇願を殺してしまった。そうして自らを毀損してしまった。彼に残されたのは一個のシャベルの柄だけ、一人の近代人だけだった。だが自分を毀損する前に彼は極限に触れたのだ。懇願を知ったのだ。その記憶が甦ると彼はあの時知覚した深淵に連れ戻される。しかしそれは深淵を無化するためだった！ 体系は無化なのだ。」<sup>[13]</sup>  
（『内的体験』第2部「刑苦」）

バタイユは、パリの高等研究院で行われたアレクサンドル・コジューヴ（1902-1968）のヘーゲル読解講義に1934年から1939年まで熱心に参加していた。ヘーゲルに関する彼の知見はその多くをこの授業に負っている。哲学の概念、例えば「充足」「企て」「推論」などもそうだ。ヘーゲルの危機についてもコジューヴはその講義の最後ですでに言及していた。バタイユの上記の断章はまさしくコジューヴの講義の「復習」なのだが、バタイユは「ささやかで滑稽な」と形容している。両者は、同じヘーゲルの危機を問題にしなが、違うこ

とを語ろうとしている。コジェーヴは何と言っていたのだろうか。『精神現象学』に先立つ『信仰と知』（1802）の一節を取りあげて、コジェーヴは、個としての人間の死、つまり普遍性に達して個が消滅する事態にヘーゲルのヒポコンデリーの原因があったと考える。1938年から1939年にかけて行われた最終年度のコジェーヴのヘーゲル講義、その最終回の最後の言葉である。

「この一節には次のように書かれてある。

《有限性の全領域、すなわち何にせよ物がそれ自身で何ものである事態の全領域、つまり感覚しうるものの全領域は、真の信仰においては、永遠のものの思考と直観を前にして、減んでいく。思考と直観はここでは唯一にして同一のものなのだ。人間の主観から発する全ての小蠅たちはこの一切を飲み干す炎のなかで焼きつくされる。あの自己献身とあの無化への意識自体も無化されるのである。》

ヘーゲルはこのように認識し語っている。しかし彼はまた一通の手紙のなかでもこの認識が自分には高くついたと語っている。彼は、25歳から30歳にかけて知った全面的な意気沮喪の時期について語っているのだ。それは、《すべての力の麻痺にまで》達する《ヒポコンデリー》であった。このヒポコンデリーは、まさしく絶対知の観念によって必然的に求められている個の放棄、すなわち人間の放棄を彼が受け入れることができなかったことに由来しているのである。だが最終的に彼はこのヒポコンデリーを乗り越えたのだった。そして、こうして死への最終的な同意により賢者になって、彼は、ほんの数年後、『精神現象学』と題する『学の体系』の第1部を刊行したのだった。この書『精神現象学』で彼は、かつて存在したものの及び今存在しているものすべてと和解し、これから先、地上において新しいことは何ひとつ存在しないだろうと宣言するのである。<sup>(16)</sup>（コジェーヴ著『ヘーゲル読解入門』）

バタイユがコジェーヴの講義に魅せられたのは、一つには、このように大胆な仮説が具体性をもって語られていたからだろう。抽象的な事柄がイメージ性豊かに語られていたのだ。だがバタイユとコジェーヴは違う。コジェーヴは個別的なものから普遍的なものへの登高に個としての人間の消滅を見てとり、この人間の消滅にヒポコンデリーの危機を由来させていた。バタイユから見れば、

この登高は知の枠組みの中の出来事ではない。コジェーヴの言う個としての人間の消滅は死の脅威を体感する「刑苦」とは程遠い（ここにブランショ、とくに「文学と死への権利」のブランショとバタイユの相違もある）。だからバタイユは「滑稽な復習」と称して、コジェーヴの解釈を笑い飛ばしながら反復しているのである。パロディ化していると言い換えてもよい（バタイユのパロディについては後述する）。そしてコジェーヴの解釈に亀裂を入れるのだ。ヘーゲルのヒポコンデリーの体験をこの知の上昇過程から引き抜いて、その限界地点に、つまり知のすべてが相対化される「極限」の地点に置くのである。

コジェーヴはこのバタイユの復習をどう思ったのだろうか。バタイユは『内的体験』が出版されるとこれをコジェーヴに謹呈しているが、その返事の手紙のなかでコジェーヴはバタイユの「滑稽な復習」をヘーゲルへの批判と受け止め、反論している。

「このヘーゲルへの批判は、マルクス—レーニン—スターリンにおいて生きているヘーゲル主義への批判にはなっていない。これらの人々にとって、《充足》は未来のなかにある。だから、彼らにとっては、《人は生き続け、確信において存在することなどできずにいる。……し続けねばならないのだ。》そう、あなたはここで《懇願》し続けねばならないと言う。彼らはむしろ《闘争》し続けねばならないと言うのだ。ここにあなたと彼らとの違いのすべてがある。しかしだからといって、彼らが《シャベルの柄》でしかないなど言うべきではない。ヘーゲルは《シャベルの柄》だと考えていた。しかしスターリンは、しっかり作られ完成されたシャベル、自分の任務をたいへんみごとに完遂するシャベルなのだ。」<sup>(17)</sup>（1943年7月28日付けバタイユ宛のコジェーヴの手紙）

コジェーヴの念頭にあるのは彼のヘーゲル解釈の持論、「歴史の完了」説である。先ほど引用した最終講義の最後の言葉を想起しよう。「この書『精神現象学』で彼は、かつて存在したものと及び今存在しているものすべてと和解し、これから先、地上において新しいことは何ひとつ存在しないだろうと宣言するのである。」未来においてはもはや実質的な変化は起きず、歴史の進行は今現在で終わっているというのだ。後年の『歴史哲学講義』においてすらヘーゲルが言わなかったことをコジェーヴは『精神現象学』から引き出している。それ

だけでなく彼は自分の講義で、ヘーゲルの『精神現象学』の哲学を歴史学へ独自に進展させていった。「絶対知」へ至るヘーゲルの弁証法は形而上学の領域だけの問題ではなく、人類の歴史の問題でもあると力説したのだ。つまりマルクスの言うプロレタリアート革命の結果、人類は階級差のない普遍的国家を世界規模で実現し、歴史の進歩を終わらせるというのである。そこまで語れず、形而上学の中にいたヘーゲルは結局バタイユの言うとおりに、「一つのシャベルの柄」にすぎなかったかもしれない。しかしマルクスはヘーゲルの弁証法を革命の世界史へ広げ、レーニンがこれを実践し、スターリンが目下継承している。スターリンこそは一本のちゃんとしたシャベルなのだ。結局バタイユの「刑苦」は内的次元の問題であって、ヘーゲルの形而上学にはあてはまるかもしれないが、スターリンの政治へ至る広い意味でのヘーゲル主義にはあてはまらない。心理的な「懇願」の域に留まっていて、現実の「闘争」の世界へ出ていけない。コジェーヴはこう強弁したいのだ。

バタイユが切り裂こうとしても、コジェーヴはコジェーヴのままである。彼には革命の発展史、革命の進歩史観が依然として知の枠組みのなかにあることが分かっていない。ほかならないコジェーヴ自身が、「推論」（目的に向けられた論理的思考）としてヘーゲルの弁証法と革命史観のつながりを力説していたのではなかったか。「行動」（「企て」に則って目的を実現していく行為）の抽象面をヘーゲル、具体面を革命家に帰属させて、「行動」における両者の同一性、つながりを説いていたのではなかったか。コジェーヴは、バタイユの内的体験が、「推論」・「行動」・「企て」の外部に向かっている点を見ようとしなない。マルクス、レーニン、スターリンの見えていないところまで、革命の外部にまで達していることを見ようしなないのだ。バタイユの「懇願」が「闘争」すべき対象のなくなった次元で発せられる叫びであることがコジェーヴには見えていないのである。ましてや、「行動」の世界とその外部とをコミュニケーションさせようとする彼の野心、例えば「滑稽な復習」をおこなってコジェーヴと内的に関係しようとするバタイユの野心がコジェーヴにはまったく理解できていない。

#### 4. 哲学の終焉か聖なる哲学か

バタイユとコジェーヴの関係は一筋縄ではいかない。

もちろんここで問題にしたいのは、両者の個人的な確執ではなく、哲学の視

点の相違である。

バタイユはコジェーヴから哲学の概念を借り受けていただけではなく、哲学の根本の構図という点でもコジェーヴから影響を受けていた。つまりバタイユは、キリスト教の神秘的体験と重なる行程として哲学を捉える見方をコジェーヴの説くヘーゲルの弁証法によって下支えされていたと言えるのである。バタイユにとって、神という最後の言葉から「未知なるもの」へ至る構図はまた「絶対知」から「非-知」へ至る構図であった。コジェーヴもヘーゲルも「非-知」なる語を語りはしなかったが、ヘーゲルの「絶対知」、とりわけこの概念に対するコジェーヴの解釈は、バタイユを刺激し、「非-知」なる概念の案出へ駆り立てたのだ。

だが注意すべきなのは、バタイユが問題にしている行程と、コジェーヴの説くヘーゲルの行程との相違である。コジェーヴはヘーゲルの弁証法を単に知の進展にだけでなく、人類の歴史の発展と重ね合わせて説いていた。その最終段階、つまり「絶対知」の段階はコジェーヴによれば「歴史の終わり」でもある。その段階に達すると、もはや哲学は終わり、人びとは行動を起こすことなく、芸術や遊びにただ興じることができるようになるというのである。いわば理想郷なのだ。彼の解説を引用しておこう。

「歴史の終わりにおいては人間が消滅するのだが、これは世界が破滅するというのではない。自然の世界はあるがまま永遠に存在する。その意味で歴史の終わりはまた生命の破滅とも違う。人間は、自然と、あるいは与えられた存在と調和した動物として生き続けている。消滅するもの、それは本来的な意味での人間なのだ。つまり与えられたものを否定する行動としての人間であり、また誤りを冒しもする人間である。一般的に言えば、客体に対立する主体としての人間だ。じっさい、人間の時間が、すなわち歴史が終わるのであって、言い換えれば、本来的な意味での人間が消滅するのである。自由に歴史を進展させる個人が決定的にいなくなるということだ。このことは、まったく単純に、言葉の強い意味での行動が停止することを意味している。これが現実の意味していることは、戦争と流血の革命が消えてなくなるということである。そしてさらに哲学が消滅するということである。というのも、人間はもはや自分自身を本質的には変化させなくなるからだ。また世界と自分に向けた認識の根底にある（真なる）原理

を変える理由もなくなるからである。しかし人間ばかりでなく、そのほかすべてのものも、いつまでもそのまま保たれる。芸術、恋愛、遊び等々、要するに人間を幸福にするものはすべて、そのままに保たれる。想起してほしいのだが、ヘーゲルの多くの主題のなかでもこの主題がとくにマルクスによって継承された。厳密な意味での歴史、そこでは人間が（階級が）承認のために相互に闘争し、また労働を通して自然界と闘争するのだが、この歴史は、マルクスにおいては、《必要性の王国》と呼ばれている。そしてこの王国の彼方に《自由の王国》が位置づけられている。《自由の王国》においては、人びとは、（全面的に相互に承認しあっているために）もはや闘争することなく、可能な限り労働しないですむ（というのも自然界が決定的に制御されてしまっている、人間と調和してしまっているのである）。<sup>[18]</sup>（コジェーヴ著『ヘーゲル読解入門』）

バタイユもまた「真面目さの彼方」のように彼方という発想を持っている。知の彼方、労働の彼方を想定し、これを志向している。人間の消滅をも口に出す。しかしその境地は決してコジェーヴが描いているような幸福な状況ではなく、死刑の苦しみを体験させられるような、いわば不幸な事態なのだ。そして、それでいて、えも言われぬ陶酔をも感受させるのである。この地点が、人間を根源的に相対化させるからである。人間を成り立たせている合理的な在り方が引き裂かれるがゆえに苦しいのであり、そしてまた合理的な在り方の様々な呪縛から解かれるから陶酔が生じるのである。不安、恐怖感、苦しみ。そして喜悅、恍惚感、陶酔感。この両方をバタイユが語るのは、彼がコジェーヴのさらに先へ、「歴史の完了」の彼方へ出ているからにほかならない。

バタイユは端的にこう断言する。「非-知が達せられると、絶対知は他の様々な認識のなかの一つでしかなくなる」<sup>[19]</sup>（『内的体験』第2部「刑苦」）。「非-知」とは無知のことではない。さりとして冷静に対象を認識することでもない。生け贄を減ぼす供犠のように、対象の既知の外観を引き裂いて（「非-知は裸にする」<sup>[20]</sup>（同上書））、その光景に自らも心を動転させ、対象と「交流」することである。対象を感覚的に意識し知覚して、交わることである。「懇願する非-知の哲学、それは、認識に移された供犠、心の動きなのだ」<sup>[21]</sup>（同上書）。「私は非-知に身を投じる。これは、交流なのだ」<sup>[22]</sup>（同上書）。

ともかくも、ここで注目したいのは、コジェーヴの彼方にまで来て哲学はま

だ終わらないとバタイユが考えていることである。『内的体験』の連続した二つの断章を引用しておこう。コジェーヴから摂取したヘーゲルの「行動」の哲学とバタイユ自らが積極的に打ち出そうとする「聖なる哲学」が対比的に語られている。バタイユはデュルケイム、モースらのフランス社会学から「聖なるもの」と「俗なるもの」の識別を学んだ。「俗なるもの」とは、労働を中心にした我々の合理的で道徳的な日常生活、およびこれに関係したものである。「聖なるもの」はこの生活とは別次元に出現する不合理で脱道徳的なもの、例えばオルギアや祝祭の熱狂的時空である。バタイユは、笑い、エロティシズムもここに加える。彼はこの識別にフロイト、ニーチェから学んだいわば「力の生理学」を重ね合わせる。この場合、力は、欲望、情念、エネルギー、生の強度などとも言い換えられている。「聖なるもの」には力の横溢、力の無益な燃焼が対応し、「俗なるもの」には力の枯渇、それゆえの力の蓄積、労働が対応する。バタイユは、これら二つの見方に依拠しながら、ヘーゲルの哲学を批判していく。「企て」・「行動」・「労働」の俗なる哲学に還元されないものへ、「聖なるもの」へ、哲学を開かせる。

「ヘーゲルが構築したのは一個の労働の哲学である。「企て」の哲学である。ヘーゲルの言う人間——存在でありかつ神——は、企てに身を重ねながら自分を作り上げ、完成させる。イプセ〔自己〕はすべてになろうとめざして挫折することがない。滑稽にもならず、不満足に陥ることもない。個人、つまり労働の道に組み込まれた奴隷は、多くの紆余曲折をへたのちに普遍的なものの頂きに達する。この見方を躓<sup>つまず</sup>かせる唯一の障害（ただしこの見方は匹敵するものがない深さ、ほとんど到達できない深さを持っているのだが）は、人間のなかにおいて企てに還元できないものなのだ。つまり推論的にならない実存、笑い、恍惚などである。これらは、最終的には人間を企ての否定へ関係させる——ただしそれでも人間は企てであるのだが。最終的に人間は、人間自身であるところのもの、人間にまつわる全ての肯定を全面的に打ち消される事態へ没入していく。これが、労働の哲学——ヘーゲルの哲学、俗なる哲学——から聖なる哲学への移行だろう。聖なる哲学とは《刑苦》が描いている哲学である。ただし、もっと近づきやすい交流の哲学を想定している。

《賢明さ》——つまり学問——が無気力な実存に関係しているということが私には解せないのだ。実存は擾乱<sup>じょうらん</sup>なのだ。自らを歌い上げ、熱狂と裂傷が陶酔に結びついている擾乱<sup>じょうらん</sup>なのだ。ヘーゲルの衰弱、つまり運動が原理になっている一哲学の完成された、俗なる性格は、ヘーゲルの生において、聖なる陶酔とみなされうるものがすべて捨て去られていたことによる。当時の曖昧な精神たちが依拠していた軟弱な譲歩<sup>じょうぶ</sup>をヘーゲルが退けたのは間違いだったなどと言いたいのではない。そうではなく私が言いたいのは、実存と労働（推論的思考、企て）を混同して、彼が世界を俗なる世界に矮小化していること。彼が聖なる世界（交流）を否定していることなのである。】<sup>23)</sup>（『内的体験』第3部「刑苦の前歴」）

「聖なるもの」は力の荒れ狂いであり、人間の在り方を擾乱<sup>じょうらん</sup> (tumulte) に変える。しかもこの力は、俗なる生き方をしている他者にも及んで、その実存を掻き乱す。「聖なるもの」は伝播していくのだ。バタイユはしばしばフランス社会学者と同様に「伝染」という言葉を用いてこの現象を語った。伝染病のように「俗なるもの」は聖なる力に感染していくというのだ。禁止が設定されるのはこの危険から俗なる社会を守るためにほかならない。バタイユはこのあたりの議論を『エロティシズム』（1957）の第1部で展開しているが、今はこの伝染を「交流」（communication）という言葉で語っている。「聖なる哲学」は「刑苦」であり「陶酔」であり、さらにまた「交流」である。バタイユは根源的な変化を俗なる他者に強いて、交わろうとしているのだ。力が、溢れ出る力が、そうさせる。

コジェーヴは歴史が終わると哲学もまた終わると考えた。というのも、「人間はもはや自分自身を本質的には変化させなくなるからだ。」バタイユは、逆に、万が一歴史が終わったとしても、そのときには人間を本質的に変化させる力がもろに現れると考える。「使い道のない力 (force inemployée)」として、「用途なき否定作用 (négativité sans emploi)」として現れ、「これを生きる者を滅ぼす」と考えた<sup>24)</sup>。この事態は完全な死ではない。「小さな死」、「部分的消滅」という生と死の間の曖昧な状況である。「エロティシズムとは死におけるまで生を称えることだ」<sup>25)</sup> という矛盾した言い方で示される境地だ。「極限」、「非-知の夜」ともバタイユが呼ぶ境地である。ここから眺めると人間の歴史は、コジェーヴがマルクス—レーニン—スターリンのヘーゲル主義に見て

いたような終わりを目ざした動きではなく、大きな波の連続でしかないのである。どこから来て、どこへ行くのかいっこうに分からない巨大な流れ、キリスト教の黙示録史観も、それに由来する近代の進歩史観も単なる知のかげらでしかない巨大な流れなのである。

「現代の世界を遠くから見ている者——現代の世界に対して言わば死者である者——、数世紀の間に急速に次々押し寄せた大きな波に照らして現代の世界を見ている者、この者は、今しがた通りすぎた新たな波があとに多くの難波者をだし、彼らが波の去ったあとに残された漂流物にただしがみつけばかりになっているのを見て、笑うのだ。この者は、荒々しい波の連続しか見ない。諸時代の底から際限なく現れては、もろい絆や硬直した言葉を圧倒して通り過ぎてゆく、そういう荒々しい波の連続しか見ないのだ。この者の耳にはもはや、血で赤く染まった狂奔する水の轟音しか聞こえてこない。眩暈のする大空、広大無辺の運動（彼はこの運動の広大無辺性しか知らない。というのもこの運動の始点と終点を知らないからだ）は、彼の見るところ、彼自身の人間の本性、彼のなかで休息への欲求を打ち砕いている人間の本性である。まことにそれは、あまりに巨大な光景であって、彼を不幸にする。彼は打ちのめされて絶息してしまう。だがこの光景を見るまでは彼はまだ人間ではなかったのだ。というのも、叫びを抑えられないほどの感嘆を彼はまだ知らなかったのだから。」<sup>(26)</sup>

バタイユの「聖なる哲学」はこのような大きな展望へ人を導く。この哲学はもちろん彼だけのものではない。古代から人々は供犠の儀式においてこのような展望に触れていた。バタイユはそう推測する。

## 5. 供犠へ

バタイユは1955年に重要な論考「ヘーゲル、死と供犠」を発表している。供犠とは、共同体にとって最も大切なものを神（々）に捧げて滅ばし、神（々）からのご利益を期待する儀式である。古今東西あまねく行われてきたこの儀式に関して、ヘーゲルと、ヘーゲルのような高度な知性を持ち合わせてはいない大方の素朴な供犠執行者とでは、どちらが供犠を深く理解していただろうか。

この論文の主題は表向きそのようなところにある。軍配は後者にあがるわけだが、ヘーゲル研究者からすれば、良く言って奇想天外な問い、有り体に言ってどうでもよい問いかけである。というのも、バタイユが問題にしている『精神現象学』において供犠は第7章「宗教」のなかでわずかに数頁しか占めていないごくマイナーなテーマであるからだ。バタイユもこの章のヘーゲルの記述をほとんど問題にしていない。彼が目にするのは、『精神現象学』の「序文」にある死に直面する精神の生に関する一節である。供犠の体験に匹敵する緊迫感が伝わってくるというのだ。

「死こそは最も恐ろしいものであり、死の業<sup>わざ</sup>を制止することは最大の力を必要にすることである。(……)精神の生は、死を前にして怖じ気づき、死の破壊から身を守る生ではなく、死に耐え、死のなかに自らを維持する生なのである。精神は、絶対的な引き裂きのなかに自分自身を見出してはじめて自分の真実を手に入れる。精神がこの(驚異的な)威力であるのは、否定的なものに背を向ける肯定的なものであるからではない。(……)精神は、もっぱら否定的なものを真正面から見据えて否定的なもの近くに留まる限りにおいてのみ、この威力となる。」<sup>(27)</sup>(ヘーゲル著『精神現象学』「序文」)

コジェーヴがヘーゲル講義で紹介したこの一節をバタイユはこよなく愛していた。小説『マダム・エドワルダ』のエピグラフにこの一節のなかの一文「死こそは最も恐ろしいものであり、死の業<sup>わざ</sup>を制止することは最大の力を必要にすることである」を引用しているし、この論文「ヘーゲル、死と供犠」の前半では「最も重要なテキスト」と称えてコジェーヴが紹介したまま省略なし引用している。しかし、この論文の後半になると、死の恐ろしい面しか強調しないヘーゲルの到らなさを指摘するようになる。生と死の限界付近に達しながら、もう一步奥へ踏み込んで、陽気さ、陶酔、恍惚をなぜヘーゲルは語らなかったのか。不安から喜悅まで、死がもたらすこの心の動きの全幅を素朴な供犠執行者たちは生きていたというのに、ヘーゲルはこれを語れずにいる。この哲学者は、目的達成を重視する生、「推論」の進行を重視する合理的な生の側に留まったままだった。そしてそのため、自分の哲学を相対化できずにいたとバタイユは手厳しく批判を進める。「ヘーゲルは、自分がどの程度正しかったか分からなかつ

たのである」という名文句が語られる一節である。

「ヘーゲルは供犠がそれだけですでに死の運動の全幅を表わしていることを見てとれなかったのだ。それだから『精神現象学』の序文に描かれた最終的な——そして賢者に固有の——体験が、何よりも始源の、そして普遍的な体験になってしまったのである。言い換えれば、それだからヘーゲルは、自分がどの程度正しかったのか分からなかったのだ。自分がどの程度正しく否定作用の内的な運動を描いているのか分からなかったのだ。ヘーゲルは、死を悲しみの感情から明確に切り離すことができなかった。素朴な体験は、死の悲しみの感情に、様々な感情を回り舞台のように次々対置させているというのに。』<sup>(28)</sup>（「ヘーゲル、死と供犠」）

ここに引用した最初の文にはバタイユ自身の注が付けられていて、ヘーゲルがなぜ死の体験を十分に認識できなかったのか、その理由の一端が示唆されている。ヘーゲルがプロテスタントで、カトリックの宗教体験をもたなかったことが問われているのだが、意味するところはそれだけに留まらない。

「おそらく [ヘーゲルに] カトリックの宗教体験がなかったせいだろう。私は、カトリック信仰の方がプロテスタント信仰よりも異教の体験に近いと考えている。私が異教の体験ということで理解しているのは、普遍的な宗教体験のことである。宗教改革はこの体験から遠ざかったのだ。おそらくカトリックの深い信仰心だけが、内的な感情、これがなければ供犠の現象学は不可能になってしまうような内的な感情を導入できるのだろう。』<sup>(29)</sup>（「ヘーゲル、死と供犠」原注）

宗教改革は1517年、ルターによるローマ・カトリック教会批判に始まる。プロテスタントとはまさに「抗議する者」の謂だ。ではカトリックの何に抗議したのか。それは、神への信仰に介在する媒介（メディア）すべてである。唯一許されたメディアは聖書だけだった。人—聖書—神の関係だけが信仰の在り方として肯定されたのである。その他の媒介は厳しく批判され、プロテスタント信仰では完全に除去されるか、縮小化、簡素化の道を辿った。巨大な教会建築、そこを飾る図像や彫刻、そのなかで繰り広げられる豪華な典礼、そしてま

たマリア信仰や聖人信仰も批判の対象だった。贖宥状（罪の軽減のための有料の証書）などはもってのほかだった。ローマ・カトリック教会は信者からの献金を大量にそそぎこんでこれらの媒介を作り上げ、またさらなる献金をたぐり寄せる縁にした。ルターは貧困にあえぐドイツ農民の貴重な献金がそのような媒介に使用されていることに不正を感じ、憤ったのだ。

プロテスタント側では、十字架もただの十字架だけになり、イエスの凄惨な姿は排除された。毎週日曜日に行われるミサ、つまり最後の晩餐と翌日のイエスの処刑を想起するカトリックの祭式も、月一度に減られ、簡素な礼拝に変化した。死の気配は消されていったのだ。ヘーゲルは、ルター派のチュービンゲン神学校にまで進んだ、いわば筋金入りのプロテスタントであって、バタイユはそこに注目して死の儀式の経験不足を言い立てているのである。しかしだからといって、バタイユはカトリックの側にそのまま与しているわけではない。むしろカトリックの供犠は本質的に異教的だったとまで言うのである。なぜなのか。

イエスは供犠を意識して自らを磔刑に捧げたわけではない。イエスのこの死を供犠に結びつけたのは、生前のイエスに会ったこともその処刑に立ち会ったこともないパウロである。「わが神、わが神、なぜ私を見捨てたまいしか」（「マタイ伝」第27章46）と苦悶の疑問を天に発しながら死んでいったイエスの死は、それ自体無意味であり犬死ですらあっただろう。神から見捨てられた師をいかに信仰したらよいのか、弟子たちや信奉者は根本的な難題に直面したはずだ。パウロはこれを神による供犠と解釈して解決したのである。供犠は当時すでに東地中海世界に広く定着していた儀式だった。ユダヤ教徒だけでなく、もっと多数のギリシア語を話す人々にも浸透していた。律法主義に凝り固まった狭いユダヤ教を脱して、広くギリシア語を話す人々にまでユダヤ神信仰を広める。それが発足当初のキリスト教、いわばユダヤ教改革派としてのこの新興宗教の動きだったのであり、供犠という視点の採用はこの動きにも合致していたのである。

天上の父なる神は子としての神を犠牲に処して、人類の罪をあがなった。それほどまでに深い神の愛に人類は愛をもって応えねばならない。十字架の愛の神学と言われるこのパウロの解釈は、供犠における人と神（々）との間の互酬性を、農作の豊饒や洪水・渇水の軽減といった物質的な次元から、つまり人間の感覚で捉えうる次元から、愛という精神的な次元に高めた点に新しさがあっ

た。そしてまた、供犠の主体が天上の神であった点も新機軸だったと言える（その分、人類は愛の返礼を強く迫られたわけだ）。だが異教起源であったキリスト教の供犠は、その後も異教の次元で発展していった。もしも愛という精神的次元を遵守していたのならば、プロテスタントのように聖書の言葉を中心にした礼拝ですんでいたはずである。しかしパウロ以後、ローマ・カトリック教会は、ミサの場、儀式の在り方を、感覚に強く訴えかける方向へ進展させていった。視覚（磔刑図、ロウソクやステンドグラスの照明効果）、聴覚（聖書の朗唱、典礼音楽）、嗅覚（香油やお香の香り）、味覚（イエスの肉としてのパン、血としての葡萄酒）、触覚（聖遺物の触感）。カトリックのミサは人間の五感全てを刺激する方向へ進んでいった。異教の供犠に近くなっていったのだ。異教の神々は人間に感覚しうる自然界に住んで、まったく気まぐれに人間界を攪乱しにかかる。キリスト教の教義では彼らは悪魔として扱われ、その存在を否定されていったが、神々との感覚的な交流を求める異教の心情はキリスト教の典礼のなかでも生き続けていた。牛を何頭も殺して生肉を赤ワインで食しオルギアに耽る古代ギリシアのディオニュソス祭のような生々しい激しさはなかったが、カトリック教会に集った信者たちは、イエスの死の効果的再現に感覚を刺激され、心は不安から喜悅まで激しく揺さぶられていたのである。若いバタイユはランスの大聖堂でカトリックに入信して以来およそ10年の間、ロマネスクの古い聖堂や修道院付属の教会堂でミサに参列し、天上の神の愛を思念しては、同時にまた地上の異教的次元での死の演出に感覚を振るわせていたのだ。

## 6. 光源としての見世物

プロテスタント側は、カトリック側に対して、イエスの死は一回きりの出来事であり、これを仰々しく反復することは無意味だと批判していたが、カトリック側としては、再現された場面の真正性を問題にしていた。最後の晩餐を想起させる聖体拝領のパンにはイエスの当時の種なしパンに似たものが用いられ、祭壇の背後にはグリュネヴァルトの《イーゼンハイムの祭壇画》のような処刑されたイエスの痛々しさが伝わる図像が飾られたりした。しかし、いかんせん、この再現の真正性には限界がある。イエスの最後の晩餐やゴルゴタの丘での処刑が実際にどんな光景であったか、正確な情報は後世に伝えられていないのである。新約聖書の最初の伝承「マルコ伝」が書かれたのはイエスの死後少

なくとも 30 年を経たのであったし、作者のマルコなる人物がはたして本当にイエスの最後の日々を見ていたかどうかは不明である。むしろ穿った見方をすれば、カトリックのミサは、原光景の忠実な再現を口実にして、その場その場の儀式の盛り上がりで賭けていたのかもしれない。ミサを行う者も参列する者も心底で求めているのは、過去のイエスの死の正確な再現ではなく、今このときに死の気配そのものが立ち上がって感じとれるようになることだったのかもしれないのである。異教の儀式と同様に、その場の見世物としての衝撃性こそが第一に重要だったのかもしれないのだ。

バタイユもまた、棄教後に、このような表と裏の関係が十分ありうることを察知していったのだろう。再現性は表向きの理由づけであり、実際の衝撃性こそがミサの本質であると。棄教後の彼は精神の支えを失って、極度の精神不安に見舞われたが、そのなかで精神科医から差し出された一葉の写真は、その衝撃性ととも、ミサに熱心だった信仰時代の自分が心底何に憑かれていたのかを、そしてそれが彼ひとりの問題ではなかったことを、彼に教えたはずだ。十字架上のイエスと同様に一人の中国人の青年が手足を棒に縛りつけられ、胸を切り裂かれ、これから足を膝から切り落とされる写真である。「百刻みの刑」と呼ばれるこの公開処刑において、死刑執行人たちも、その背後の人々も、恐怖に駆られながら引きつけられるように切断の作業に見入っている。切り裂かれる人の光景は周囲の人間の心を引き裂き、なおかつこの光景へ牽引している。切断の光景と周囲の人々、そしてこれらの人々相互が内的にコミュニケーションし接続されているのだ。

おそらくこの写真が一役買って、後年、彼はイエスの処刑の場面を、引き裂かれた存在相互の「交流」の場だったと解釈するようになるのである。供犠と捉えつつ、しかしご利益とも互酬性とも関係づけずに、天上の神をも引き裂く力の発出源としてイエスの死を捉えていくのである。「もしも神と人間の双方が、各自の一体性を保っていたのなら、もしも人間が罪を犯さなかったのなら、神と人間は、それぞれ孤立した状態の中にあり続けたであろう。創造主と被造物たちとがともに血を流し、互いに引き裂きあい、全面的に相手を解体の危機にほうりこんだ—— 恥辱の限界にまで到りながら—— 処刑の死の夜が、両者の一体化には必要だったのだ」<sup>(39)</sup> (『ニーチェについて』第 2 部「頂点と衰退」)。

バタイユは生涯にわたって「百刻みの刑」の写真に憑かれていた。最後の作

品『エロスの涙』(1961)の最後の数頁でそのことを打ち明け、この写真を公開している。その途次、1943年の『内的体験』においてもこの写真について言及している。頭髪を逆立て、流血が縞状に走る中国人を「スズメバチのように美しい」と語ったあと、即座に彼はこの「美しい」という形容詞を問題にして、こう言い足すのだ。「私は《美しい》と書いている！…… 何か私から離れ、逃げていく。恐怖が私を私自身から見えなくし、ちょうど太陽を直視しようとしたかのように、私の目は横にそれていく」<sup>(31)</sup>(『内的体験』第4部「刑苦追記」)。

足を切断されているさなかの中国の青年は太陽のように光り輝く光源であったのだ。それは直視された太陽であり、けっして思念され美化された太陽ではない。「腐った太陽」なのである。この題名のテキストを『ドキュマン』(1930年第3号)に発表したころの自分を想起して、バタイユは「美しい」と書いてしまった自分を恥じている。「美しい」と語るとは、この光源から目をそらし、かつての自分を見失っていることを意味する。公開処刑や供犠の現場のように、恐ろしくまた醜い光源を次々呈示していたのがあの頃の自分ではなかったか。異様なまぶしさを放つ光源を見世物として呈示する。過去の現実を再現するのではなく、それ自体が「如実な現存」(présence réelle)となるように強烈な言葉とイメージをこれでもかというほど繰り返す。引き裂かれているがゆえに読者を引き裂く見世物をかつての自分は溢れるように毎号呈示していたのではなかったか。

論考「ヘーゲル、死と供犠」のなかで供犠の儀式は「見世物(spectacle)」とみなされているが、それは、人間が自分の死を直接認識できないがゆえの「ごまかしの手段」、死を知るための代替行為としてであった。初期のバタイユ、『ドキュマン』時代のバタイユは、むしろ逆に「見世物」を自律した衝撃性として呈示していた。テキストと写真図版の両方においてそうしていたのだ。最後のバタイユ、とつとつと切れ切れに語りながら、引き裂かれかつ引き裂く図版を横溢させる『エロスの涙』は、この最初のバタイユへの回帰だったのかもしれない。

『ドキュマン』に掲載された図版の重要性については言を俟たない。それは参考資料としての重要性ではない。ドキュマンとはたしかに「資料」という意味であり、考古学や民族誌学の資料を提供するのがこの雑誌の本来の趣旨だった。だが編集局長バタイユは創刊号からこの趣旨に反する雑誌へ組上げていく。

図版はもちろんテキストに対応しており、表向き参考資料であるかのように見える。しかしテキストを説明する補助役に留まらず、強く自己主張しているのだ。テキストのイラストレーションではなく、中世の写本図版のようにそれ自体で輝くイリュミネーションになろうとしている。色彩から言えば、掲載図版はすべてモノクロだ。しかし、その分、忠実な再現という意味合いが薄れ、イメージがそれ自体で不気味な光彩を放っている。

白眉はジャック=アンドレ・ボワフェール（1902-1961）の撮影した足の親指の写真だろう。バタイユの論考「足の親指」（『ドキュマン』1929年、第6号）に3葉大きく、つまり各葉に1頁全面さかれて掲載されている。暗闇からヌーッと足の親指がクローズアップで浮き上がってくる写真である。通常は、人体に組み込まれてその機能を果たしているこの肉体の部位が、ここではそれ自体として、なにやらもの言いたげに見る者に迫ってきている。闇のなかで人体から切断されて、親指が自律的存在し、自分の内なる声を自由に発している。この自律と自己主張はまた図像自体の自律と力でもあるかのようなのだ。闇に浮かぶ被写体の足の親指は、その内奥の力を歩行の機能から解かれて今や気ままに、異様に、放っているのだが、図像はこの内奥の力を再現するというのではなく、被写体から自分へ流出させ、あたかも図像そのものが放っているかのように見せている。図像自体が力の光源になっているかのようなのだ。ナンシーはイメージ論のなかでこれに近いことを語っている。「イメージは内奥の力を“再現する”のではない。イメージ自体が内奥の力なのだ。イメージは内奥の力を活性化し、引き抜き、退引させる。内奥の力を抽出しながらも自分のものに引きとめておく。そしてこの内奥の力でもって、イメージは我々に触れるのだ」<sup>323</sup>（ナンシー「イメージ——区別されたもの」）。

## 7. 異種混淆あるいは透明な連続性

聖なる図像は「区別されたもの（le distinct）」だとナンシーは定義した。たしかに『ドキュマン』の図版も、説明の補助役という本文との俗なる関係を断ち切って、自律した聖性を発揮しようとしている。しかしだからといって孤立しているわけではない。聖なる図像の矛盾した動き、つまり「俗なるもの」と断絶し、「区別されたもの」の境地に「退引」（retrait）しきっているわけではなく、その「退引」の線を破って、「俗なるもの」に迫ってくる動きをナ

ンシーはしっかりおさえている。しかし問題なのは、そう論じながらも、ナンシーが「聖なるもの」と「俗なるもの」に接続はないと強弁している点だ。「聖なるもの」は越境してきても、「区別されたもの」として猛威をふるい続け、「俗なるもの」との連続性を結ばない。連続性はあくまで「俗なるもの」の世界にしかないというのである。

「区別されたものの区別とは、ゆえに、それが隔てようとしていることにある。そして、区別されたものの緊張状態は、隔たりを維持しながら同時に隔たりを乗り越えようとしていることにある。聖なるものの宗教的な語彙においては、この乗り越えは供犠あるいは侵犯であった。すでに述べたように、供犠は合法化された侵犯なのである。供犠とは聖なるものにする（聖別すること）なのだ。つまり法律上ではなされえないこと（別の世界から、退引の奥底からやってくるしかありえないもの）をなすことである。

だがイメージの区別は — 供犠にたいへん似ているとしても — 本来は供犠的ではない。この区別は何かを合法化しないし、侵犯もしない。イメージは、退引の距離を乗り越えるのだが、しかしそのときもイメージとしての自分の標識によってこの距離を維持している。あるいはこう言い換えたほうがいいかもしれない。イメージは、イメージ自身であるところの標識によって、退引と移行（移行とはいっても別なところへ移るわけではないのだが）を同時に開始する。このような乗り越えの本質は、連続性を打ち立てないということにある。この乗り越えは区別を消し去ったりしないのだ。接触を引き起こしはするが、区別を維持しているのである。[……]

連続性は、諸事物とそれらを結びつける作業とからなる区別のない、同質的な空間の内部でしか生じない。区別されたものは、逆に、いつも、異質なもの、つまり鎖を解かれたもの、鎖でつなぎとめておくことのできない猛威なのである」<sup>(35)</sup>（ナンシー、同上書）。

ナンシーはここまで語って「バタイユの思想は他ならないここに中心があった」と注を付けている<sup>(34)</sup>。バタイユが、聖なるものを鎖の解かれたような力の荒れ狂いとみなしていたのは事実であるし、『ドキュマン』ではこれを「異質なもの」と定義していた<sup>(35)</sup>。しかしバタイユは、ナンシー以上に「聖なるもの」

と「俗なるもの」の交わりを認めている。ナンシーの「接触」(contact)は、ほん少しばかり、ただ表面的に「聖なるもの」に触れるだけのことだ。それほど痛みを伴ったり、危険であったり、不気味であるのが「聖なるもの」だとナンシーは主張する。結局、「聖なるもの」に触れても、「俗なるもの」には相違と隔たりばかりが認識されてくるというのである<sup>(36)</sup>。そして「連続性」は「俗なるもの」の世界にしかないというのだ。たしかに、根源的な区別がないから、人間も物もそれぞれ共通の尺度で測られ、同一につながった存在として処理されていくのだろう。20歳になれば皆成年というふうに。

だがこうした捉え方はやや硬直していて狭く、人間の実態にそぐわない。バタイユが批判してやまなかった哲学概念の自己閉塞、自己充足が見てとれる強張りである。バタイユ自身は、フランス社会学の観察を尊重しながら、「聖なるもの」の特徴として「伝染」(contagion)という現象に注目していた。伝染病のようにどんどん蔓延していき、「俗なるもの」を侵していくというのである。この伝染によって最悪の場合は「俗なるもの」が完全に滅んでしまうこともあるが、バタイユが重視していたのは、俗なる個人でありながら、聖なる力に襲われて心理的に引き裂かれている状況である。「刑苦」とはこのような曖昧な状況のことだ。聖性と俗性がともに生きられる状況だと言っていい。ナンシーの「接触」の概念はこの曖昧な状況に対応しているが、この哲学者はここにおいても「区別」を重視している。バタイユはつながり、共存、混淆を重視し、「連続性」を見ている。

## 8. 「引き裂かれた神人同形論」とイメージ

バタイユとナンシーとでは「連続性」の捉え方がまったく違う。これは、「連続性」の概念と近い「内在性」についても言えることだ。そのバタイユ論『無為の共同体』でナンシーは「内在性」を近代国家における個々人の平等で一律な群れと捉えていたが、バタイユは多様性を次々呈しながら動く広大無辺性と捉えていた。先ほど引用した『有罪者』の断章に描写されていた眺め、波浪の連続としての巨大な流れの眺めがこれにあたる。

注意すべきは、内的体験での「刑苦」が、つまり聖性と俗性に引き裂かれている彼の内的自己の在りようがそのまま世界のこの巨大な在りようと相同だとバタイユが知覚していることである。「私の世界観は引き裂かれた神人同形論

だ。私は、存在するものの全体を隷属関係で麻痺した実存に還元したくはない。むしろ、自分の限界を避けることができず、さりとてそこに留まることもできずにいるこの私の野蛮な不可能性と同一視したいのだ」<sup>377</sup>（『有罪者』『友愛』、「Ⅲ. 天使」）。

世界も私も引き裂かれている。だからこそ接続が起き、連続性が生じる。『ニーチェについて』の「序文」では引き裂かれた世界の方は「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」、「さまざまな、気まぐれ、嘘、苦惱、笑いからなるシェークスピア風の悲喜劇的総和」と表現されている。引き裂かれた私の方は、全体的人間とされ、こう説明されている。「全体的人間とは、その内で超越性が消滅する人、もはや何ものも分離していない人のことにほかならない。何ものも分離していない、つまり、いくぶんかおどけ者で、いくぶんか神で、いくぶんか狂人で……これが、透明性なのだ」<sup>378</sup>。『ドキュマン』のバタイユは、建築物から神にいたるまで高さを誇るものに「超越性」を感じ、これを躍起になって滅ぼそうとしていた。透明な混淆を実現するためにだ。

ともかく今注目したいのは、内的体験において意識される引き裂かれた自己と世界の相同性が、聖なる図像においても言えるということである。すでに述べたように、足の親指の写真は、被写体と内奥の力を共有しあっている。そしてさらに、被写体が引き裂かれた波浪の世界とつながってその一部となっているのに応じて、写真の方も、引き裂かれたその巨大な世界とのつながりを体現している。世界が今、その表情の一つを覗かせているのだ。引き裂かれて、波浪のつらなりようにつながっている世界が、その一部を、今、足の親指の写真となって存在させている。

『ドキュマン』の図像は孤立していない。世界と連続し、読者ともつながろうとしている。ならば、テキストはどうなのか。言葉は世界の波浪から遠ざかっているように見える。読者に対しても、イメージのような強力な直接的な感覚性を示すことはできない。だがバタイユは、シェークスピアの演劇のような多様な見世物としてテキストを呈示し、人類のつながりを示し、テキストにこれを体現させ、読者にその力を伝播させようとした。

## 9. 「言葉の働き」

バタイユはテキストにおいても創刊号から挑発的な論考を載せた。光源となるような文章を学術誌に掲載させるのは至難の業である。文芸誌ならば奇抜な詩や小説を発表できるだろう。バタイユは、しかし、学術論文の体裁を取りつつも、そこから逸脱する文章を書いていった。光源について冷静に語る二次的テキストに満足せず、突飛な比喩やイメージを気ままにちりばめ、凝った語法を駆使しながら、見世物的なテキストを活字にしていって。「供犠とは聖なるものにする（聖別すること）なのだ」とナンシーは先ほどの引用文のなかで端的に語っていたが、まさしくバタイユはテキストを供犠に処していたと言える。書き言葉は本来、意味を伝達するという役割を負っているものであり、その限り、合理的であり「俗なるもの」である。しかしバタイユは、これを少しでも「聖なるもの」に近づけようとして、あれこれと人為的な操作を書き言葉に施していたのである。その分、『ドキュマン』のバタイユは読みにくく、訳しにくい。なかでも「批判辞典」の名のもとに連載された短文はそうだ。だがこれらの短文において、バタイユは、哲学をはっきり批判し、新たな哲学を模索していた。

「批判辞典」とは既存の辞典の在り方を対象化し検討していくということである。誰しも単語の意味を調べるべく、辞書を引く。辞書は意味を呈示するものとして存在している。バタイユはこの在り方を引き裂いた。

「批判辞典」の連載は何の説明もなく1929年5月発行の第2号から始まる。「時評」と名うたれた部門に「批判辞典」の欄が設けられ、ほぼ毎号、アット・ランダムに単語が数語選ばれ、それぞれに対して自由な短文記述が付けられた。結局、この連載は1930年第7号まで続き、取りあげられた単語は39にのぼった。そのうちバタイユは16の単語の記述を受け持っている。執筆者のなかで一番多い（ちなみにミシェル・レリスが12単語、マルセル・グリオールが6単語となっている）。バタイユの熱の入れようがうかがえる。

最初の1929年第2号の単語は「建築」(architecture)で、書き手バタイユは自分の思想を自在に展開している。大聖堂のような巨大な建築物に人間を押しつぶす権威を感じて、これを批判しているのだが、面白いのは、人間の立ち姿、観念に支配される人間の考え方も、建築的に構成されているとして、連動

的に批判されている点だ。バタイユは類似物を異分野に見つけては、つなげてみせている。そして批判の言葉でそれらを切り裂いている。

「批判辞典」の趣旨らしきものがバタイユによって開示されるのは、やっと1929年第7号になってから、そこに掲載された短文「不定形の」(informe)においてである。原文でわずか15行の短さだが、のちの前衛美学の起爆剤ともなり1996年にはパリのポンピドー現代美術館でこの単語のもとに展覧会まで催された。バタイユが最初にはっきり名指して哲学を批判しているのもこの短文においてである。全文引用しておこう。

「ある辞典が、もはや言葉の意味ではなく、言葉の働きを呈示する時から始まると仮定してみよう。例えば「不定形の」という言葉は、ただ単にそのような意味の形容詞であるばかりでなく、各事物が自分の形を持つことを全般的に要求しながら、対象を低級にするのに役立つ言葉にもなるということである。この「不定形の」という語によって指し示されたものは、いかなる意味においても自分の権利を持っておらず、至る所でクモやミミズのように踏みつぶされてしまう。じっさい、アカデミックな人々が満足するためには、世界は形を帯びていなければならないのだろう。すべての哲学は存在するものにフロックコートを、それも数学的なフロックコートを、着せるという目的しか持っていない。これとは逆に、世界は何にも似ておらず、不定形でしかないと主張することは、世界はクモや痰唾たんつばのようなものだと言うことと同じなのである」<sup>(39)</sup>（「不定形の」、『ドキュマン』1929年第7号）。

何を語ろうとしているのか判然としない文章である。

フロックコート（原文のフランス語では redingote）とは18世紀にはじまり1860年代に流行したレインコートのような外套のことである。色合いは概ね黒の単色だ。「数学的な」という形容は奇妙だが、「正確な」、「厳密な」という意味があり、堅苦しいほどに整った形をしたと言いたいのだろう。哲学は、概念なり合理的言語なりによって、「存在するもの」(ce qui est)、すなわち「世界」(univers)にそんな硬直した外見を与えてしまう。型にはめ、一様化して、あるがままの「世界」の在りようを見えなくしてしまう。先ほど指摘したナンシーの硬直した態度もこれにあたる。「連続性」に「俗なるもの」のフ

ロックコートを着せて、その複雑な在りようを見えなくしている。

バタイユもまた「世界」を不定形だと表現するのだが、「不定形の」という言葉を外套のように「世界」にかぶせて、それで済ませてしまうのではなく、この形容詞の「言葉の働き」に訴えかけて、「世界」を「低級にする」(déclasser)。つまりミミズ、クモ、吐き出された痰唾といったグロテスクな存在のイメージを次々に繰り出し、「のような」(comme)という比喩表現で「世界」をそれらに接合させて、「世界」の価値を<sup>たゞし</sup>貶めようとする。ミミズ、クモ、痰唾は、グロテスクであるだけでなく、存在意義も低い。踏みつぶされて形を失い地面と見分けがつかなくなっても、近代社会では誰も異議を唱えない。「世界」は、こうして、形のうえて醜く、存在意義のうえても価値の低いもののイメージにつなげられ、つまり汚いものを貼付けられて、価値を下げられている。「低級にする」というこの形容詞「不定形の」の「言葉の働き」は、このように感覚的なイメージとの接合を行って、対象を価値下落させる。そうして下方を、地面を、大地を意識させる。「世界」をその根底へ近づけようとしている。その根底とは恐ろしいまでの力の場だ。自分が生み出したものの命を奪い、腐敗させ、自らへ回収し、また新たなものを産出する恐ろしき母性のような力の場だ。

ここまですべてを整理してみると、バタイユから見て哲学は「世界」に或る特定の意味と形を与えて満足しているのに対して、彼は、これを批判し、意味と形を与えつつも同時に「言葉の働き」に訴えかけて「世界」をグロテスクなイメージに接続させ、下方へ、大地へ落としていこうとする。「世界」を「世界」の基層へ、根本の層へ、近づけようとしている。バタイユの「逆説的な哲学」はすでにこの初期の短文において特徴が見えている。対象との直接的でラディカルな関係を、力の交わりを、欲するという特徴だ。

とはいえ、もう少し「言葉の働き」について説明しておかねばならない。

まず指摘しておくべきことは、この「働き」(besognes)というフランス語には中世からの古い用法で「性の交わり」「肉体関係」なる意味があるということである。「言葉の働き」(besognes des mots)とは、言葉が指示対象と肉体関係を持つ、それほど対象を欲しているということなのだ。言葉が言葉として存することに満足できず、言葉の指し示す対象と直接的で深い関係に入ろうと欲しているということである。中世の人々は言葉にそのような性的なほどの結合の欲望を感じていた。いや言葉だけではない、この世の多くの物に他の

物への結合の欲望を感じていた。じっさい、中世の写本を見るとそのことが実感できる。例えばケルト系の聖書写本を開くと「初めに言葉ありき」という聖書の文言が草木や鳥などの複雑な図像に囲まれ、共生している。言葉がいかに世界を欲しているかが伝わってくる。そしてまた、鳥や蛇、魚、そして聖人と目される人物までもが、相互に混ざりあって錯綜した姿を呈している。バタイユはフランス中世の文献研究に沈潜するなかで、対象との密接な関係を欲する中世の言語観、事物が相互に交接を欲する世界観を見出し、それを今「働き」(besognes)という言葉の古い用法で示そうとしている。「のような」という比喩表現を用いてこれを示そうとしている。より正確に言えば、この比喩表現は単に修辞の幅を広げるという表現上の問題ではなく、価値低下の働きを持たされている。グロテスクな存在と結びつけられ、下方を、地面、大地を志向している。その意味ではむしろ比喩表現というよりは、パロディ表現と言った方が適切かもしれない。グロテスク化、価値下落、下方志向を担った表現としてのパロディにバタイユは初期から意識的だった。そしてこれもまた西欧中世文化の一大特徴だったのである。

## 10. パロディ

少し寄り道をして、『太陽肛門』を見ておこう。

『太陽肛門』は『ドキュマン』の時代(1929-31)にまたがって、執筆、刊行された。つまり『ドキュマン』以前の1927年に執筆され、『ドキュマン』最終号の年、1931年の末に刊行された。内容のうえでも共通の面を持っている。たしかに一見してこの短編は、エロティックでスカトロジックな詩的幻想が断章で表現されていて、学術風の『ドキュマン』とは関係がなさそうだが、接合への強い欲求という点で『ドキュマン』と通底している。この奇妙な題名からして太陽と肛門の接続(交接)が問われていることが暗示されているのだが、冒頭に端的に呈示されたパロディによる世界観もまた、接合への欲望を語ろうとしている。

「世界がまったくパロディ的であること、つまり人が目にする事物はどれも、他の事物のパロディである、ないしは失望させるかたちでの同一物であることは明らかだ」<sup>(40)</sup>(『太陽肛門』)。

このパロディ表現の最も基本的なパターンは「AはBである」という繫辞(フランス語の être 動詞, 英語の be 動詞)による言い回しである。つまりAはBのパロディである, ということだ。このAがどうしてもなく下品な存在だった場合, Bは笑われて価値低下を余儀なくされる。例えば、『太陽肛門』には「私が顔を充血させると, その顔は真っ赤になり卑猥になる」とある。なぜ卑猥かという、その顔が勃起した男性器の龟头を思わせるからなのだが<sup>(41)</sup>、ともかくそのような「私」が太陽のパロディだとすると、太陽はこの「私」によって貶められることになる。ここに、上位の存在に対する下位の存在の妬み、怨恨感情、コンプレックスを見てとることは可能だろう。我々がパロディ表現に接したときに覚える後味の悪さは表現者のこうした劣等感情に原因がありそうだ。だがバタイユにおいてパロディは第一に愛欲の問題だった。太陽への愛欲にかられ、太陽との交接を欲するがゆえに、彼は自分を太陽のパロディにしていく。そしてそう表現すると、いっそう愛欲は激しくなる。

「言葉を結ぶ繫辞は肉体の交接に劣らず衝撃的だ。“私は太陽だ”と叫ぶと完全な勃起が生じる。というも、動詞 être は愛欲の熱情を伝えるからだ。」<sup>(42)</sup> (同上)

『太陽肛門』の末尾では、18歳の女の肛門が太陽のパロディだとされる。太陽はそうして貶められるのだが、しかし今度は太陽の方が勃起した男根になって、この少女の尻の穴に迫ってくるのだ。しかし太陽は光のまま、肛門は夜のままなのである。『太陽肛門』という題名において二つの語がつけられ、しかもまだ別個であるのと同様に。

二つのものの完全な合一、完全な溶融はなかなか達成されない。しかし、愛欲による交接の動きは至るところに見出せる。中世の表現者たちはそうした交わりを求め、その実現を夢想していたのだろう。交わった様の図像を彼らは聖書写本に、教会の柱頭に、ふんだんに描いた。異物が混淆しあうグロテスクな図像を多様に、豊かに、描いたのだ。そうしたヨーロッパのグロテスク表現は中世が発端ではない。すでに古代ローマから存在していた。中世の文化を軽蔑していたイタリア・ルネサンスの文化人たちは、尊敬してやまない古典古代のローマにおいてそのような異様な、非古典的な表現が自由になされていたこと

を発見し、驚愕したのである。

グロテスクという語の起源はイタリア語のグロッタ（洞窟，地下室の謂）にある。具体的に言うと，15世紀末に発掘された古代ローマの黄金宮（紀元1世紀後半に皇帝ネロが建てた宮殿）の壁面装飾にある。ロシアの学者ミハイル・パフチーン（1895-1975）がこの装飾の特徴を的確に伝えているので紹介しておこう。

「この新たに発見されたローマの装飾は，植物，動物，人間の，形の異常な気ままで自由なふざけた扱い方によって，当時の人々〔15世紀末のイタリア人〕を驚かせた。これらの形はあたかもお互いに生み合うかのように，その域を越えてからみ合っているからである。普通の世界像において《自然の各王国》の間を分けへだてているあの鋭い，そして変化しない境界線などはない——このグロテスクにあっては境界線は大胆に犯されている。現実のありきたりの静態的表現はない。出来上がった一定不変の世界はもはやなくなり，動きは存在自体の内的な動きへと形を変え，一つの形から他の形への変化において，存在の永遠に**未完成な性質**において表現される。この装飾の遊戯においては，芸術的空想の並みはずれた自由と軽やかさが感じられるが，この自由は，ほとんど笑っているような，**陽気な気ままな自由**である」<sup>(43)</sup>（パフチーン著『フランソワ・ラブレールの作品と中世・ルネサンスの民衆文化』）。

自由気ままに形を笑い飛ばす陽気さ，節操のなさ，バタイユのパロディ表現，そして不定形の美学そのままである。他方で「普通の世界像」を貫いている「《自然の各王国》の間を分けへだてているあの鋭い，そして変化しない境界線」，「現実の静態的表現」，「出来上がった一定不変の世界」，これらの文言は，「存在するもの」にフロックコートを着せると言ってバタイユが責めたる哲学の世界把握を思わせる。

ピュタゴラス，プラトンに発する理性主義的なストア派の宇宙原理が広まり皇帝（マルクス・アウレリウス帝）すらこの派の哲学者になっていた古代ローマにおいて，このような理性による定型化を笑うような流動的で異種混淆的な表現が逆にまた皇帝の宮殿をも飾っていたのである。片や古代ローマは哲学だけでなく公共建築や都市計画，法の整備において理性的文明の手本を示し，片

や皇帝も貴族も市民も円形闘技場で猛獣と奴隷を格闘させその凄惨な光景に熱狂するという非理性的な面を示していた。異種混済の図像表現もこちらの非理性的な生と欲望への嗜好の方に属すると見ていいだろう。古代ローマの勢力版図は、トラヤヌス帝の治世最後の年、紀元117年に最大に達しているが、西側の支配地だけでも現在の西欧の三分の二が優におさまる広さであり、その拠点となる都市に、また地方の別荘に、首都ローマとそっくりの建築物がその異様な装飾ともども作られ、理性、非理性の両面で文明が浸透していったのである。政治面では西ローマ帝国は476年に消滅したが、これらの建物はその後も立ち続けて、あるいは部分的に「再利用」されて、西欧中世の文化の基盤になっていった。写本や教会の柱頭彫刻にグロテスク図像が頻出するのはこうした文化の伝承があったからである。

他方でバフチーンは、パロディ表現の伝統についてもバタイユを思わせる下方志向の視点、つまり唯物論の視点で、こう語っている。

「グロテスク・リアリズムの主要な特質は、格下げ・下落であって、高位のもの、精神的、理想的、抽象的なものをすべて物質的・肉体的次元へと移行させることである。この大地と肉の次元は切り離し難い一つの統一体となっている。それで例えば前にも述べた『キュブリアヌスの晩餐』や、数多くの中世のラテン語のパロディが、聖書や福音書などの聖典から適当な部分を抜き出して来て、それを物質的・肉体的におとしめ、地上的なものに改作してしまったものから成り立っているということがかなりあったのである。[……]

中世の学校や学者の世界では、文法の愉快的パロディが広く流布されていた。このような文法の伝統は『文法学者ウエルギリウス・マロ』にさかのぼるが、中世、ルネサンスをずっと通して続き、今日でもなお西欧の宗教関係諸学や神学校に口承された形で生き残っている。このふざけた文法の本質は主として、性・動詞の形態等の文法カテゴリーを物質的・肉体的な、とくにエロティックな面に移して新たな意味付けを加える、ということにある」<sup>44)</sup> (バフチーン著、同上書)。

バタイユはカトリック神学校やパリの古文書学校で学んだ経験があるが、そのなかでこのような格下げとパロディの表現に接していたのだろう。彼の「言

葉の働き」の猥雑さはこのようなパロディのエロティシズムを反映していると思われる。

## 11. 唯物論

先ほどの「不定形の」の短文に関して、もう一点、説明を加えておかねばならない。「不定形の」という言葉がその「働き」から対象を欲するのはいいとして、それがなぜ対象を「低級にする」ことになるのか。ここには当時のバタイユの高低の二元論が影響している。神やアイデアといった超越的な観念をみざす上昇の観念論の運動と、物質へ下降する唯物論の運動の二元論が問題になっている。バタイユは唯物論の方に加担しているように見えるが、ことはそう単純ではない。世界の内に存する「物質」に世界の原理（世界を生み出し、動かす根本原理）を求める唯物論の姿勢が、アイデアや神といった世界の外の精神的実体に世界の原理を求める観念論と、原理崇拜という点で、つまり「物質」を神のごとく仰いでいるという点で、大差なく映っていたからである。唯物論、唯物主義はマテリアリズム (matérialisme) と綴るが、このイズムという語尾にはまだ「物質」崇拜の観念論が残存しているように思われる。バタイユはマテリアリストですらない。第二次世界大戦後、フランスの思想界には実存主義の旋風が吹き荒れ、バタイユも実存主義者の一人に数えられたことがあったが、バタイユはこの「実存主義」(existentialisme) という用語にも、自身に対するそうした見方にも拒否の意を表明している<sup>(45)</sup>。同じことはマテリアリズム、マテリアリストという用語にも言えるだろう。たとえ彼が「低い唯物論とグノーシス」という論文を『ドキュマン』に発表しているにしても、バタイユの思想に「低い唯物論」という外套をまともせて済ますことはできない。知の外套を着せると、唯物論という言葉もまた地上より高所に登って権威化しだすからである。『ドキュマン』1929年第3号に「批評辞典」の一項目として掲載された短文「唯物論」のための草稿にはこうある。

「唯物論が意味するものは、物質が本質だなどということでは断じてない。そうなったら、物質を観念と同一視するわけだから、唯物論は簡単に様々な観念論哲学の一形態になってしまう。むしろ唯物論の意味するところは、人間はもっぱら人間よりもっと低いものに、人間の理性よりもっと

低いものに、つまり物質に、従うということだ。物質は人間の理性の基盤であるが、この理性に還元されえないという物質の本性ゆえにこの理性を裏切ることになる。物質を神や観念のごとくに確認する権威を物質が自分の上にいささかも見出さなくなるときから、そうなるのだ」<sup>(46)</sup>（「唯物論」草稿）。

こう書いていてもバタイユは理性を否定しているわけではない。理性の超越、理性の行き過ぎを、物質の低さによって抑制しているだけである。ともかくも、観念論者はもちろんのこと、唯物論者も「物質」崇拜という点でバタイユの批判を免れずにいる。「物質」という概念を「不定形の」という概念と結びつけて語ったプラトン主義の思索者たち<sup>(47)</sup>はバタイユにとって啓示的であったかもしれないが、彼らの発言は最高の形としてのアイデア、一者あるいは神との対比で世界の最下限に広がる不定形の「物質」を貶めていたのであり、バタイユの批判の対象である。しかし唯物論者もまだ観念論的であって、バタイユからすれば不徹底のそしりを免れない。『ドキュマン』1929年第3号所収の「批判辞典」の短文「唯物論」の冒頭を引用しておこう。

「ほとんどの唯物論者は、あらゆる精神的実体を排除しようと欲したのにもかわらず、観念論特有の世界観を描く結果になってしまった。じっさい、彼らの世界観は上下の階層関係によって特徴づけられる。彼らは、様々な次元の事柄を伝統的な階層秩序にまとめあげ、その階層秩序の頂点に、死んだ物質を置いてしまったのだ。そのようにして、彼らは、知らず、物質の観念的な形への強迫観念に従っていたのである。この観念的な形とは物質とはかくあらねばならないというものに他の何よりも近づいている形のことである。じっさい、死んだ物質、純粹観念、そして神は、どれも同じようにして、すなわち完全な仕方、観念論哲学者たちによってしか提起され得ない問題に答えているのである。その問題とは、世界の本质という問題、すなわち世界を理解可能にしている観念という問題のことである」<sup>(48)</sup>（「唯物論」『ドキュマン』1929年度第3号）。

バタイユがなぜ観念論の傾向を批判するのか、その理由がこの一節から確認できる。観念化されると「物質」は「死んだ物質」になる。ちょうど黒いフロッ

クコートに包まれた人体のように生身の多様な面、多様な動きを失ってしまう。その分、つまり人間の思いで一元化されて規範的存在になった分、こう「あらねばならぬ」(devoir être) という義務の考えを逆に人間に植えつけるようになる。上からの命令のように人間を拘束し、自由な見方を、ひいては生き方も奪ってしまう。

## 12. 不連続な空間

『ドキュマン』1930年第1号に「批判辞典」の一項目として発表された「空間」は、義務を強制するような哲学に抗して、自由な見方を愉快に呈示した出色のテキストである。哲学者は厳格な父親に、空間は不良息子に喩えられている。全文引用しておこう。

### 「空間

**礼節の問題。**空間という言葉が発しただけで、哲学の典例規則書が持ち出されるということに誰も驚きはしないだろう。哲学者たちは、抽象的な世界の式典長なのであって、空間がいかなる場合でもどのように振る舞うべきか、指示してきたのだった。

しかし残念ながら空間は今日まで不良少年のままだったし、この空間が生み出すものを列挙するのは難しい。空間は不連続であって、その様は、人が詐欺師であるのに似ているため、父親たる哲学者を大いに嘆かせているのである。社会とのしがらみを断った手に負えないこの輩の振る舞いに、職業からせよ暇だからによせ、また思い違いからせよ笑いからにせよ、ともかく関心を持ってきた人たちがいるのであって、私は今、彼らの記憶を呼び起こせないのだとしたら、本当に悔しい思いがする。その記憶とは、慎ましく目を背けている我々の眼前で、空間が習慣によって課せられた厳格な連続性をどんなふうにして破っているのかということに関するものだ。人は「なぜ」と疑問を呈することができないうちは、女装した猿が空間の一部にほかならないとはとうてい思えずにいる。じっさい、空間の威厳はしっかりできあがっていて、星々の威厳と結びつけられている。だから、空間は、別の魚を食べる魚にもなりうると主張することは不謹慎なのだ。さらにまた、空間は、何人かの絶望的に不条理な黒人によって執

り行われる、下劣な通過儀礼の儀式の形態を取る等々と誰かが言ったら、空間がもたらす落胆はさらにいっそうひどいものになるだろう。

もちろん、空間が、教授のアパルトマンで宿題をするように義務を果たして、哲学の観念を作り上げるのだとしたら、こんないいことはない！

たしかに、教授の方を牢獄に閉じ込めて、空間の何たるかを教えてやる（例えば、彼らの独房の鉄格子の前で刑務所の<sup>へい</sup>塀が崩れ落ちる日に）といった考えは誰にも浮かばないだろうから」<sup>[49]</sup>（{空間}、『ドキュマン』1930年 第1号）。

哲学者の説く「連続性」が問題にされている。それはナンシーが語る一様になった「俗なるもの」あるいは「内在性」の光景だ。人間も個物も黒いフロックコートを着せられて、つながっているように見える。ここでのバタイユのパロディ表現を用いれば、式典に出席するために制服を着せられているということか。哲学者は式典長、哲学書はその式典ということになる。空間自体はそんなお仕着せを自在に破って、多様な相貌を次々に見せ、根源的に、そして無作法に、連続性を実現している。女装をした猿。魚を食べる魚。黒人の下劣な通過儀礼。まさに世界は「シェクスピア風の悲喜劇的な総和」なのだ。いっそのこと、「教授」こと講壇哲学者、アカデミックな哲学研究者を牢獄に入れて、その鉄格子の向うに、塀が崩れて空間が生々しく現れるのを見せてやったらどうか。この「空間」の頁を繰ると、見開きで、この牢獄、猿、魚、通過儀礼の写真が掲載されていて、哲学への批判と見世物的効果はいっそう高まるのである。

14年後、1944年2月にパリのモレ邸で開かれた「罪についての討論」でバタイユは、サルトルやイポリットなどの哲学者を前に、おそらく同じような激しい思いに駆られていたと思われる。哲学の外部を見せてやりたいという怒りに近い感情だ。この二人の哲学者にはバタイユの語る「罪」の概念の曖昧さがわからない。バタイユの言う「罪」とは「刑苦」と同じで、「聖なるもの」と「俗なるもの」との狭間で両方をともに生きる心理的境地を指す。サルトルはバタイユを聖なる陶酔へきっぱり行った人と捉えようとしている。そこへ到達してしまうのだから、もはや俗なる日常の道徳の見地に立って、この陶酔を罪だとか悪だとかネガティブに捉える必要はないだろうというわけだ。

「サルトル：実のところ、あなたが罪を犯したときに道徳はあなたをさほど苦しめないはずだ。となれば、罪はもっと不安でなくなり、悲劇的でもなくなるということになる。

バタイユ：本音を言わせていただくと、あなたは論理的な意味を誇張しすぎる罪を犯していると私には思える。我々は、論理がこうあってほしいと求めているような単純な存在ではない。論理は、我々が相互に分かれ、分割をおこない、これは右、あれは左と別々に置くように求めているが、実際には我々は右でもあり左でもあるのだ。私のなかには矛盾した一人の人間がいる。例えばの話したが、その人は他者を殺害し、しかしまたその行為を唾棄すべきことだと強く感じているのである」<sup>[50]</sup>（「罪についての討論」）。

こう語ったあと、バタイユはさらに力の過剰という視点を持ち込んで「概念を概念の彼方に開かねばならない」という名文句を述べる。

「バタイユ：[……] 人間においては、ある瞬間、力の消失、それもいかなる見返りもない消失が、善となることがある。その時我々はこの善という思いをうまく表現できなくなるのだ。言語がここで挫折するのは次のような事情による。つまり言語がいつも A と B は同一だという等号関係を問題にする命題から成り立っているという事情である。消費すべき力の総量が多くありすぎると、人はそれをもはや儲けのためにではなく、消費するために消費するように余儀なくされる。この時人はもはや等号関係の次元には立っていられなくなる。概念を概念の彼方へ開かねばならなくなるのである。私が展開してきた立場の最も特異な点はおそらくこうしたところにある。」<sup>[51]</sup>（同上）

同じような自己規定は『エロティシズム』（1957）の「結論」にも見出せる。「哲学に基礎として侵犯を与えること（これこそが私の思考の在り方だ）。これは、言葉を沈黙せる凝視に置き換えることである。これは、存在の頂点で存在を凝視することなのだ」<sup>[52]</sup>。

『ドキュマン』時代のバタイユは、この「凝視」（contemplation）を上方と下方の極限で果たそうとした。すなわち「概念を概念の彼方に開かねばならな

い」体験のありかを、片や、下方へ、大地へ、物質の内奥の生々しい力へ、求めていた。「物質」や「唯物論」といった概念のその彼方へ、低き彼方へ降りていこうとした。片や、上方へ向け、太陽を正視することを欲していた。正視されないまま美化された観念的な太陽を突破して、「腐った太陽」を志向した。最後に、この上方志向のバタイユを見て、この拙稿を切り上げることにしよう。

### 13. 超越性批判の行方

『ドキュマン』の第2年次の最終号にあたる第8号は1931年のおそらく3月ごろに発行された。もはや「批判辞典」の連載はない。バタイユは、しかし長文の論考「供犠的身体毀損とフィンセント・ファン・ゴッホの切り落とされた耳」を発表して、気を吐いた。

この論文は『医学心理学年報』に掲載されたガストン・Fなる男の症例報告から始まる。それによれば、この男は、12月のある朝、パリの路上を歩行中、太陽を正視しだし、指を一本挙げよとの命令を太陽から受け取った。事前に読んでいたゴッホの伝記も影響していたらしいが、ともかくこの男は、ためらうことなく、左手の人差し指を歯で食いちぎり、切断した。バタイユはここから、太陽への供犠と身体毀損へ考察を進め、ゴッホの耳切り事件を独自に解釈していく。1888年12月、南仏のアルルにおいて、ゴーギャンとのいさかいから生じたとされるこの事件を、バタイユは、当時の民族誌学の研究報告やギリシア神話をもとにこう解釈する。すなわち、ゴッホの身体毀損は、正視された異様な太陽、自らを引き裂きながら見る者をも引き裂く「異質なもの」としての太陽へ向けて、自分自身を異質化させ接合させていく供犠的行為だったというのである。アルルに来て、憑かれたように太陽や太陽の相似物たるヒマワリを描いていた「太陽の画家」ゴッホはここにおいて真に太陽の人になったというわけだ。

バタイユ曰く、「本質的な相において考察してみると、供犠とは、一人の人物にあるいは一個の集団に適合されていたものを捨て去ることにほかならないのかもしれない。」この捨て去る行為によって、ゴッホの身体も人格も変容した。だが注目すべきは、捨て去られたものも異質になって、異様な力を放ちだすということである。異質になった耳たぶをゴッホはアルルの馴染みの娼館へ持っていった。今日までゴッホの研究者があまり論じたがらない問題だが、バ

タイユはこの論考の最後でこれまた独自の解釈を加える。

「ゴッホは、切り落としたばかりの耳をまさに良識的な社会でもっとも嫌われている場所へ持って行った。称賛すべきことに、彼はこうして、何の含みもない愛を証したのであり、また同時に、自分たちの受け取った生を守るべく周知のような高邁で公的な生の観念を抱きつづけている連中の顔にいわば唾を吐きかけたのである。おそらく供犠の実践は、今や地上から消えいくばかりなのだろうが、それは、このような憎悪と嫌悪の要素を十分に担うことができなくなったためなのだ。じっさい、この要素がないと供犠の実践は、隷属的な行為に見えてしまう。それに反し、封筒に入れられて娼館に送られたゴッホの醜悪な耳は、呪術の円環から荒っぽく抜け出したのだ。この円環のなかでは、それまで解放の儀式という供犠の側面がばかばかしく挫折していたのである。ゴッホの耳はこの呪術の円環から抜け出した。これは彼の耳だけの話ではない。アプデラのアナクサルコスの舌もそうだった。この哲学者は、自分の舌を歯で食いちぎると、その血みどろの舌を僭主ニコクレオンの顔に吐きかけたのだった。エレアのゼノンの舌も同様である。僭主ディオメドンの顔に吐きつけられたのである。これらの哲学者は二人とも、恐ろしい刑苦に処せられた。前者のアナクサルコスなどは生きてまま白うすのなかですりつぶされたのである」<sup>(53)</sup>（『供犠的身体毀損とフィンセント・ファン・ゴッホの切り落とされた耳』『ドキュマン』1931年第8号）。

『ドキュマン』時代のバタイユは超越的存在を抑圧者として人間の外部に、上部に、見立て、これを激しく非難した。キリスト教の神、美的に観念化された太陽、そしてニコクレオンやディオメドンといった支配者。供犠は、これら超越的存在が支配する共同体で執り行われていたため、呪術の円環に閉じ込められ、隷属的になっていたとバタイユは見ている。この場合、呪術の円環とは、超越的存在と供犠の参加者たちとの間でなされるギヴ・アンド・テイクの相互性、お互いに利益を得る互酬性の関係のことである。生贄に処された人や動物が発する異質な力は超越者に回収され、人間の共同体のためのご利益としてその返還が期待されていたのだ。異質な力は暗に合理化され、俗なる社会に貢献させられている。社会と同質なものに成り変わっているのだ。バタイユが供犠

の隷属化として非難していた面である。異質な力の攻撃性をそのまま超越者に差し向け、その存在を引き裂いて、その彼方へこの力を放ってこそ、供職の自由は果たされる。バタイユはそう見ていた。

1920年代から1940年代にかけてヨーロッパ社会は、政治のうえで新たな超越者が続々登場した時代である。『ドキュマン』の時代に胚胎していたバタイユの超越性批判、つまり人間の外部、上部に超越的存在の圧力を感じ、これを攻撃していく思想も、社会の新たな動きに対応しながら展開されていった。「民主共産主義サークル」とその機関誌『社会批評』への参加、反ファシズムの集団「反撃」の結成とそのパンフレット作り、そして秘密結社「無頭人」の創設と同名の雑誌の発行、さらには講演会形式の「社会学研究会」の立ち上げと運営。彼の批判の矛先は、神や王の新版の代替物たる独裁者たち、そして硬直した理念として立ちはだかる国家、民族、軍隊、教会だった。しかしバタイユの反抗もむなしく、これら超越的存在の主導のもとに第2次世界大戦が勃発する。バタイユは自らの活動の空しさを噛みしめつつ、反省を深めていった。特定の存在者を攻撃したところで事態は根源的に変わらないのではあるまいか。超越性は外部に見える存在たちの問題ではなく、むしろ人間各人の内部にこそあるのではないか。ほかならないバタイユの内部にも神や独裁者を欲する衝動があるのではないか。外部の超越的存在は、畢竟、理想化された自己の写し絵にすぎず、まずこの自己を引き裂いてみせることが先決の問題なのだ。バタイユは、こうして第2次世界大戦が勃発した1939年の9月以降、内的体験に沈潜し、その葛藤の様を、その「刑苦」を、見世物としてテキストに顕示していくのである。『ドキュマン』の光源の思想は今や彼自身の光源の問題へ変化していった。

## 結びにかえて

1940年代前半に書かれた『有罪者』の次の断章は、哲学に寄せるバタイユの新たな姿勢を伝えている。『ドキュマン』時代の上方向と下方向がさらに大きな枠のなかに、いや枠のない無辺際（むへんがい）のなかに置かれている。求められているのはもはや彼自身の自我の支配の滅却だ。

「私は、《頭が大空に接し、―― さらに両足が死者の帝国に触れている人》

の哲学を欲した。突風が根こぎにしてくれることを私は待っている……。その瞬間に私は、可能なことすべてに接近する！ と同時に不可能なものに接近する。私は、人間存在の反対物に到達できる能力、人間存在がかつて持っていたこの能力に今や達する。私の死と私、この両者は外部の風のなかへ滑っていく。そこで私は**自我の不在**に身を開くのだ」<sup>(54)</sup> (『有罪者』「笑いの聖性」, 「V. 森の王」)。

ジャン・ド・ラ・フォンテーヌ (1621-1695) の『寓話』(第1巻第22節「ナラの木と葦」)からの引用を活かした断章である。風にそよぎ、身をたわめるばかりの葦を前に大木のナラの木は誇らしげに立っていた。だがある日、北風が突風となって挑みかかり、葦は体を曲げて生き残ったが、屹立し続けるナラは根こぎにされ倒されてしまった。ラ・フォンテーヌは葦の柔軟さを賢明な態度として伝え、これをブレイズ・パスカル (1623-1662) が「考える葦」の名文句で継承したが、バタイユは逆の思想の道を進んだ。「**頭が大空に接し、**— さらに両足が死者の帝国に触れている人」<sup>(55)</sup>とはナラの木にあてたラ・フォンテーヌの表現であり、バタイユは、そのように天と地を欲したまま、さらに突風になぎ倒されることを期待している。バタイユにとって風は広大無辺の宇宙の力、未知なる力を体現している。その威力によって自我が、考える我が、論を推し進める理性的な我とその現実が、滅ぼされることを彼は待望している。そして今やその内的なドラマを見世物として、光源として、提示しようと目論んでいる。『内的体験』の再版に際して付加された「追記 1953年」でバタイユはこう述べた。「私を思想史のなかに位置づけねばならないとしたら、それは、思うに、我々人間の生のなかで、「推論的現実の消滅」の諸現象を識別したこと、そしてこれらの現象の記述から消えゆく光を引き出したことにある」<sup>(56)</sup> (『内的体験』「追記 1953」)。この試みの出発点こそまさに『ドキュマン』であった。合理的な現実を滅ぼす力の光源をテキストと図版の双方から果敢に呈示した『ドキュマン』は、バタイユの思想の原点にあって、今もあやしげに明滅している。

(了)

## 《注》

- (1) この雑誌についてはすでに『言語と文化』第9号別冊（2012年3月発行）で詳しく紹介したのでここで紙幅を多く割くことはしない。考古学、美術、民族誌学を対象とする学術的な月刊誌という体裁をとりながら、前衛的な文化総合誌であったと言うに留めておく。1929年4月から刊行され、1931年までに合計15号発行され、バタイユは編集局長の職を務めるかたわら、毎号健筆をふるって、長ささまざまなテキストを発表していた。その数は最終的に36本にのぼる。
- (2) 他方で、バタイユによる哲学の撰取の経緯について、そしてまた歴代の哲学者（例えばニーチェ）や同時代の哲学者（例えばベルクソン）への対応についてはすでに拙著『バタイユ入門』（ちくま新書）、『バタイユ』（青土社）、拙訳『ニーチェ覚書』の「あとがき」などで語っているので、ここで改めて繰返さない。また同様に、バタイユが哲学の専門教育を受けていなかったことを哲学に対する彼の落ち度としてここで改めて問題化する必要ももうないだろう。バタイユはパリ古文書学校の出身であり、アカデミックな教育機関で哲学の研究に打ち込んだことはなかったが、しかしだからといって彼に対し哲学素人論を展開するのはあまりにむなしいことである。彼の思索の跡がフランス現代思想に深く食い入って現在に至っていることを思えば、このことは容易に理解される（2012年12月には法政大学言語・文化センター主催でシンポジウム「欲望と表現 2012バタイユ没後50年——ポスト・バタイユ思想の展開」が開かれ、フランス現代思想（ブランショ、フーコー、ラカン、クロソウスキー、デリダ、ナンシー、ディディ＝ユベルマン）へのバタイユの影響が論じられた。その報告論文集は『言語と文化』第10号別冊（2013年2月）に収録されている）。逆に、当時のアカデミズムをくぐらなかつたからこそ、彼は自由で深い哲学的思索に向かうことができたときえ言えるのだ。時代の要請する哲学のテーマにいち早く反応し、これを生きて検証するという哲学者に求められる姿勢を彼が貫けたのは、「象牙の塔」の外にいたからかもしれないのである。

バタイユは第1次世界大戦が終結した1918年ののちに、とりわけパリ国立図書館に司書として就職した1922年6月以降に、哲学へ関心を高めていくが、当時はドイツを中心にして実存主義哲学が隆盛しはじめたころだった。「不安」はこの新たな哲学の中心的なテーマであり、バタイユが共有していたテーマである。彼はこれをすでにパリ国立図書館に就職が決まる前に、すなわち1922年2月から5月にかけてのスペイン留学中に、当地の民衆文化と接するなかで体験していた。後年の彼の述懐によれば、この体験はドイツのアカデミズムにおける「不安」の高説よりもずっと深いものだった。1945年発行の『自由スペイン』に収められたテキスト「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」の一節を引用しておこう。

「第二次世界大戦前、とりわけヒトラーの出現前には、フランス人、アメリカ人、イギリス人が、ドイツに赴いて、新たな不安の哲学を学ぶということがあった。このような旅、留学は、さまざまな結果をもたらしたが、はっきり言っておかねばならないのは、これらの結果は政治的な宣伝（プロパガンダ）とはまった

く関係がなかったということである（たとえばフランスにおいてはジャン＝ポール・サルトルの哲学がそうだ）。他方、この新たな哲学について何を考えようと、以下のような意識がほとんど到るところで、そしてさまざまな仕方で広まったのだった。それはすなわち、不安とは、価値のない（ネガティブな）、除去しうる苦痛ではなくて、人間にとって本質的な存在のあり方、われわれが存在の真正の体験をするにはぜひとも必要な存在のあり方である、という意識である。不安の深い値打ち、価値、意味について語るのは今日では凡庸なことだが（おそらくやや浅薄なことでもあるだろう）。フライブルク、ハイデルベルクにおいてハイデガー、ヤスパースは再び講義を始めるかもしれない。けれども、もしももっと広い視野を渴望している人々がいて、人間のすべての可能性をその全幅の広がりにおいて見出せる場所を探しているとすれば、私は、不安の哲学者たちが再び教鞭をとることになる大学はこの人々をただ落胆させるだけだろうと考えたい。というのも講義室では、人は「存在の体験」を深くへ導くことはないからだ。[……] 私は、自由スペインの民衆と人々以上に真正の教えを他者にもたらすことのできる民衆、人々は、今日ではないのではないかと思っている。私は大学の教師にはほとんど関心を持っていない。政治家に対してはつねに関心を持っているというわけではない。書物に対しては……。生の最も深い——そして最も度胆を抜くような——諸真実、私はそれらに、自由スペインにいた間、行き当たりばったりに出会っていたのだ。いまではそのような気がしている。」（「A propos de « Pour qui sonne le glas? » d'Ernest Hemingway », in *L'Espagne libre*, Calmann-Lévy, 1945, p. 125-126. 邦訳は拙訳にて『純然たる幸福』ちくま学芸文庫に収められている）

- (3) 『ドキュマン』1930年第7号掲載の論考「プリミティブ・アート」のなかでバタイユ、彼の新たな概念「変質化」(altération)について注を付け、こう述べている。

「変質化という言葉は、二つの事態を表現できる利点を持つ。一つは、死体の腐敗に似た部分的な解体であり、もう一つは完全に異質な状態への移行である。この異質な状態に関しては、プロテスタントのオットー教授が、まったくの他なるものと呼んだもの、つまり聖なるもの（亡霊によって現実化しているような）に対応している」(OC1, p. 251)。

- (4) 例えば『訪問』(2001)及び『イメージの奥底で』(2003)に収められた「イメージ——区別されたもの」(L'image — le distinct)にナンシーは「聖なるもの」(le sacré)を「区別されたもの」(le distinct)と規定している。
- (5) « Notice autobiographique », *Œuvres complètes de Georges Bataille, tome VIII*, Gallimard, 1976, p. 459 (以後、次のように略記する：OCVIII, p. 459)。
- (6) 「未知なるもの」の深奥の体験と棄教とのつながりに関してバタイユがしばしば言及するのは、1920年9月にベルクソンの『笑い』を読んだことから生じた笑いの意識化である。1953年2月9日の講演「非-知、笑い、涙」のなかでこう語っている。

「しかし笑いの領域にできるだけ深く降りていく可能性を自分に課してからというもの、私は、その最初の結果として、キリスト教の教義によって私にもたら

されたすべてのものが、二重の潮流によって運ばれて解体されていくように感じられたのです。結局のところ私はこのときに、私の信仰の全て、そしてそれに関わる行動の全てを維持していくことは全く可能だと感じていました。しかしまた私の蒙った笑いの潮流がこの信仰を一つの戯れに、つまり信じ続けることはできても笑いのなかで私にもたらされたもう一つの戯れの動きにすでに乗り越えられてしまっている戯れに、変えてしまったと感じてしまいました。したがって私はもはや、笑いによって乗り越えられるものとしてしか信仰に執着できなくなってしまったのです。」(《Le non-savoir, le rire et les larmes》, *OCVIII*, p. 222.)

バタイユは、このような過渡的で曖昧な信仰の状態をこれ以後数年生きたのちに決定的に棄教したと思われる。

- (7) 1920年の笑いの意識化において、バタイユは、笑いが哲学の根本問題と関連しているとも考えていた。上記の講演(「非-知、笑い、涙」)のなかで語られる次の言葉は、彼が「逆説的な哲学」の道を歩みだしていたことを思わせる。

「当時私はこう思っておりました。笑いの何たるかを知るに到ったら、全てを知ることになるだろう。哲学者たちの問題を解決することになるだろう、と。笑いの問題を解決することと哲学の問題を解決することとは明らかに同じことだと私には思っていたのです。笑いのなかで私が捉えていた対象は、哲学が多くの時間をかけて自らに課している対象に匹敵する重要性を持つように私には思えたのです。」(《Le non-savoir, le rire et les larmes》, *ibid.*, p. 222.)

- (8) ニーチェ著『悦ばしき知』第357番および第377番の断章。さらに同書第122番の断章の「キリスト教における道徳的懐疑」も参考になる。
- (9) バタイユ著『ニーチェについて』第3部「日記」の「1944年2月-4月 カップの紅茶、神、愛する存在」の第V節には「私は超キリスト教を提案する」とするバタイユの言葉が見出せる。また同書「1944年6月-7月 時間」第III節の末尾で「超キリスト教」に関する次の三点のニーチェの遺稿断章が続けて引用されている。バタイユの思想はこれらの断章で語られていることと構図を同じくしている。

「そして他方われわれはキリスト教の仮想と洞察の継承者になろうと思っ  
ている……。」(1885-1886年、『力への意志』II, 371頁より引用)

「……キリスト教のすべてを超キリスト教によって乗り越えること、そしてキリスト教から自分を守るだけに自足しないこと……。」(1885年、『力への意志』II, 374頁より引用)

「われわれはもはやキリスト教徒ではない。われわれはキリスト教を乗り越えてしまった。そうなったのはわれわれが、キリスト教からあまりに遠く隔って生きていたからではなく、キリスト教のあまりに近くで生きていたからなのである。いやとりわけ、われわれがキリスト教から生い育ったからなのだ。われわれは今日、キリスト教徒よりもっと厳格で繊細な慈悲心を持っているのであり、そのためにはもはやキリスト教徒にとどまることができないのである。」(1885-1886年、『力への意志』II, 328頁より引用)

なお、「超道徳」(hypermorale)についてはバタイユ著『文学と悪』の「まえがき」に言及がある。

- (10) *L'Expérience intérieure*, OCV, p. 49.
- (11) « L'au-delà du sérieux », OCVII, p. 319.
- (12) *Le Coupable*, OCV, p.374.
- (13) デカルト著『省察』井上庄七・森啓訳、『世界の名著 27』, 中央公論社, 1978年, 244頁。
- (14) 同上書. 同頁。
- (15) *L'Expérience intérieure*, OCV, p. 56.
- (16) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1976, p. 443.
- (17) Lettre de Kojève à Bataille [datée du 28 juillet 1943], *Textures*, no. 6, p. 62-63. Reprise dans *Le Philosophe du dimanche — La vie et la pensée d'Alexandre Kojève* de Marco Filoni (Gallimard, 2010, p. 259).
- (18) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, note de Kojève, Gallimard, 1976, p. 434-435.
- (19) *L'Expérience intérieure*, OCV, p. 69.
- (20) *Ibid.*, p. 66.
- (21) *Ibid.*, p. 65.
- (22) *Ibid.*
- (23) *L'Expérience intérieure*, OCV, p. 96.
- (24) 『有罪者』「現代の不幸」の章, 「大移動」の節にはこうある。  
 「私はロマン主義には嫌悪を覚える。私の頭脳はこの上なくしっかりした頭脳に数えられる。私のなかの無秩序は使い道のない力に由来する。私は X に殉じた手紙を破り捨てた（あるいは無くしてしまった）が、そのなかで次のような考えを表わしておいた。「もしも歴史が完了したとして、その時、否定作用は使い道のないまま存在するのではないだろうか — 否定作用とは行動のことで、攪乱するような作用だ（問題になっていたのはヘーゲルだった）」。
- 使い道のない否定作用は、これを生きる者を滅ぼすにちがいない。供犠が歴史の完了をかがやかせるだろう。ちょうど歴史の黎明期を輝かせたように。」 *Le Coupable*, OCV, p. 289.
- X とはコジェーヴのことであり、この手紙（1937年12月6日付け）は『有罪者』の「補遺」に収められている。
- (25) *L'Erotisme*, OCV, p. 17.
- (26) *Le Coupable*, OCV, p. 298-299.
- (27) 『ヘーゲル、死と供犠』に引用されているコジェーヴの仏訳から和訳した。このヘーゲル論は拙訳にて『純然たる幸福』に収められている。「Hegel, la mort et le sacrifice », OCVII, p. 331.
- (28) « Hegel, la mort et le sacrifice », OCVII, p. 338-339.
- (29) *Ibid.*, p. 338.
- (30) *Sur Nietzsche*, OCVI, p. 43.
- (31) *L'Expérience intérieure*, OCV, p. 139.
- (32) Jean-Luc Nancy, « L'image — le distinct », *Au fond des images*, Galilée, 2003, p. 18.
- (33) *Ibid.*, p. 14-15.

- (34) *Ibid.*
- (35) 注の(3)を参照のこと。
- (36) Nancy, *op. cit.*, p. 15-16.
- (37) *Le Coupable*, OCV, p. 261.
- (38) *Sur Nietzsche*, OCVI, p. 20.
- (39) « Informe », *Documents*, no. 7 (1929), OCI, p. 217.
- (40) *L'Anus solaire*, OCI, p. 81.
- (41) 1931年に『太陽肛門』が出版されたときに、次のような太陽が龟头でパロディ化されている申し込み受付書が作成された。  
 「もしも人が太陽の輝きを恐れるあまり、太陽が男根の龟头のように紅色でえげつなく、龟头の尿道口のようにぱっくり口を開け尿を放出しているのを(—真夏に、自分自身汗まみれの真っ赤な顔をして—)見るということを一度もしたことがないのならば、おそらく自然の唯中で、疑問でいっぱい眼をさらに続けて見開いていたところで無駄であろう。というのも自然は、エロ本屋の店頭で人を引きつける美人の女調教師のように色気をふりまきながら、何度も答をふるって、応えてくるからだ。」(OCI, p. 644.)
- (42) *L'Anus solaire*, OCI, p. 81.
- (43) バフチーン著『フランソワ・ラブレーの作品と中世・ルネサンスの民衆文化』川端香男里訳、せりか書房、1990年、34-35頁。
- (44) 同上書、25頁。
- (45) 1947年から1948年にかけて『クリティック』誌に二回に分けて発表された論文「実存主義から経済の優位へ」の注でバタイユは「私としては、個人的に、クロード=エドモンド・マニー女史の論文のなかで自分がフランス実存主義者のなかに数えられたことを残念に思っている」とし、また別の注でさらにこう付け加えている。  
 「**実存主義**という言葉はまったく困りものだ。この言葉はたしかに便利ではあるし、またキエルケゴールからサルトルまでの哲学史上の運動を名指すためにこの言葉を用いることは不可避にすらなっている。だがこの言葉は、この運動の軽減された面を、かなり遠い反響を、サルトルのなかに見出すという条件でやっと、**生き生きした意味を持つことができる**(私は、ある意味ではほとんど**実存主義者**ではないので、「実存的な」*existentiel*という言葉を書くことに嫌悪感すら覚える。そうした内容を指し示すのに学問ぶった言葉を使用するのは場違いなことではないだろうか。現代実存主義の行き詰まりはそこにある。)(« De l'existentialisme au primat de l'économie », OCVI, p. 281 et p. 289).
- (46) Une note de l'article « Matérialisme », OCI, p. 650.
- (47) 例えばプロティノス(205-270)の『エネアデス』「悪とは何か、そしてどこから生じるのか」第3節、アウグスティヌス(354-450)の『告白』第12巻第9節および第12節にそのような発言を見出させる。
- (48) « Matérialisme », *Documents*, no. 3 (1929), OCI, p. 179.
- (49) « Espace », *Documents*, no. 1 (1930), OCI, p. 227.
- (50) « Discussion sur le péché », OCVI, p. 344-345.

- (51) *Ibid.*, p. 350.
- (52) *L'Erotisme*, OCV, p. 269.
- (53) « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent van Gogh », *Documents*, no. 8 (1931), OCV, p. 270.
- (54) *Le Coupable*, OCV, p. 365.
- (55) *L'Expérience intérieure*, OCV, p. 231.

(フランス現代思想／文学部教授)