

明治大学教養論集 通巻366号
(2003・1) pp. 75—105

実存主義のパラドックス

——ジョルジュ・バタイユ「普遍経済学」
研究序説

岩 野 卓 司

はじめに

ジョルジュ・バタイユは矛盾に満ちた著述家である。彼の作品には多様なものが混在している。神秘体験の記述、非-知の哲学、売春宿を愛好し時には近親相姦的ですからあるポルノグラフィー、ポエジーを超えてようとするポエジー、神の死の政治神学、非合理的ものに焦点をあわせた社会学、社会から排除されたものに関心をむける異質学、贈与や消費の経済学、思弁的なエロティシズム論、等々。死後のこされた著作や断片は、学術的色彩の濃いものや思弁的なものからいかかわしいエロ小説まで、ジャンルの垣根を越えて実に多様である。しかも、『無神学大全』系列の著作では、この多様性がそのまま作品のなかにもちこまれたりしている。ロラン・バルトがその多彩な著述を前にして「どのようにジョルジュ・バタイユを分類すべきか」と悩む所以である¹。彼は分類不能な作家なのだ。

この諸々の多様性のひとつに、科学理論と体験の思想の共存というものがある。後に述べるように、これは、サルトルが1943年に「新しい神秘家」

¹ R. Barthes, 《De l'œuvre au texte》, in *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, Points, p. 73.

という論文で指摘し鋭く批判している点である²。この批判の対象は『内的体験』という作品に限られていたが、彼が提起した問題点はこの作品のみならず、戦後のバタイユの思想に色濃く刻まれている。特に経済学の分野でそれが言える。バタイユの経済理論は、1933年に『社会批評』誌に発表された論文『消費の概念』のなかにその原型をみだし、その後、1945年ごろの『有用なものの限界』という未完の断章群を経て、1949年に刊行される『呪われた部分 I 消尽』に結実し、『エロティシズムの歴史』(1950-1951執筆)、『至高性』(1953-1954執筆)へと至る『呪われた部分』三部作にまで発展する。これは哲学・宗教上の三部作『無神学大全』(『内的体験』(1943, 1954), 『有罪者』(1944, 1961), 『ニーチェについて』(1945))と小説三部作(『マダム・エドワルド』(1941, 1956), 『我が母』(1955?執筆), 『シャルロット・ダンジェルヴィル』(1955?執筆))とならんで、バタイユが自分の企てた思想をジャンル別に体系化する構想の一環である。体験中心の思想と科学主義の対立というテーマは、この経済の著作でより鮮明に現れてくる。それはどのような形でであろうか。ひとつには『無神学大全』の著作群と『呪われた部分』のそれとの間の対立という形においてである。『無神学大全』では、恍惚、笑い、エロティシズム、供儀らの出来事は「体験」という言葉を使いながら主に説明されてきたが、『呪われた部分』の一卷と二巻では「普遍経済」の理論にしたがってこれらの現象は「科学的」に論じられる。つまり、科学・客体的な視座が導入され、諸々の出来事はエネルギーの運動によって説明されるのだ。このように「普遍経済」の問題設定においては、科学主義が方法論的に優位にたつのである。もうひとつは『呪われた部分』の内部における対立という形においてである。第三巻『至高性』と、『エロティシズムの歴史』の一部がとりこまれて1957年に発表された『エロ

² J.-P. Sartre, 《Un nouveau mystique》, in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 142 sq.

ティシズム』では、今までの科学論やエネルギー論が背景に退き、方法として体験概念が前面にでてくる。諸々の出来事、さらにはそれらについての諸々のデータや記述は、体験に照らしあわせて、すなわち体験として再び生きられて了解されるのである。ここに方法論上のひとつの変化が読み取れるであろう。科学主義と体験中心の思想はこのように経済論においても対立し続けるのである。

今回の論文では1949年に『クリティック』誌に発表された「実存主義から経済学の優位へ (De l'existentialisme au primat de l'économie)」をとり扱うことにする。この作品では、体験を起点とした哲学思想と経済学という科学との対立がのべられ、「普遍経済学」による旧来の経済学と体験中心の哲学の克服が宣言されている。いわば、哲学と科学の接点がここにはあるのだ。このテキストを分析しながら、バタイユ経済学を研究していくための前哨拠点を確保しようというのが、われわれの狙いである。

1. サルトルの批判

「新しい神秘家」のなかでサルトルが展開したバタイユ批判のひとつに、実存主義的な考察と科学主義的な説明の混在というものがあつた。『内的体験』のなかで、エロティックな恍惚や爆発的な笑いまでふくめた神秘体験を考察するにあたって、バタイユは自分の生きた体験から出発してそこで遭遇する「未知なるもの」や「他なるもの」との神秘的な「交流」を考えてきた。言ってみれば、経験に即した思索であつた。しかしもう一方で、彼はこの体験の「交流」を粒子の運動として科学的に説明しようとも試みたのだった。つまり、外側からの科学者の視点で体験は捉えられてもいたのだ。サルトルの指摘によれば、内側からの視点による探求と外側からのそれによる研究は本来相容れないはずなのにここでは両方が登場し、この点でバタイユの考えは矛盾しているということだった。曰く、

それはバタイユ氏が同時に二つの矛盾した視点を引き受けていることである。ひとつには、彼はコギトのそれと似たやり方で自己を求め自己に到達する。このやり方のおかげで、彼は何にもかえ難い自分の個性を発見するのである。もう一方で、彼は突然に自分から抜け出して、この個性がまるで世界のなかの事物であるかのように学者の目と道具をもって考えるのだ。そして、この後者の視点が前提にしているのが、科学や分析についての価値、客観性の本性にかんするいくつかの公準を彼が自分に受け入れたということである。これらの公準は、自己に直接到達することを望むならば、一掃しなければならないものなのだが³。

バタイユの矛盾をついたこの批判はきわめて明快であるが、その明快さは西欧の形而上学的思考を支配する二項対立の図式によるものであろう。サルトルはコギト的なものと科学主義の対立と呼んでいるが、この例からも分るように、問題は単にバタイユに限定されるものではなく、その射程は形而上学の歴史と重なりあうのであろう。体験の了解と科学的説明の対立は、巨視的に眺めれば、科学的な原子論とコギトの経験から出発する哲学との対立、実験や実証を通して発展してきた科学と経験をとおして経験に先立つものを探る超越論哲学との対立、といった伝承的な二項対立に属するものであろう。バタイユの論文のなかにある矛盾は西欧の思想がかかえる対立の問題系と接続しているのである。

これに対するバタイユの反論は、『ニーチェについて』の付録の「内的体験の擁護」という論文にある。ここでは内的な考察の限界と科学-客体的なものの必要性が説かれていた。科学的な視点で外側からとらえられたものが内的考察を補うかたちで必要だったのである。そこからバタイユは生誕の時における「連続体」の反復として内的体験の交流を説明していた。なぜそう

³ *Ibid.*, p. 151.

いうことをするのかと言うと、内的体験では「未知なるもの」や「他なるもの」との交流が生じるが、彼はその根拠をこの原初的な「連続体」に求めたからである。つまり、生誕のときに人間は連続状態にあり、そこへの回帰として体験の交流が生じると考えたのである。この説明は内的な視点を徹底して自壊させて外部に出ようとするものではないし、その意味ではサルトルへの充分な反論たりえてはいないが、バタイユは内的な確実性の限界を意識していたのである⁴。

サルトルに対するもうひとつの反論と思われるものは、1947年に『クリティック』誌に発表された論文「実存主義から経済学の優位へ」のなかにある。この論文は上記のバタイユ批判に対する直接的な反論というかたちはとっていないが、科学的なものと生きられた体験との関係を考えるうえで、サルトルの批判に対する暗黙の反論たりえている。いや、たんに「新しい神秘家」だけでなく、当時流行していた実存主義全般にたいする批判になっているのだ⁵。われわれがこの論文に注目するのは、生きられた体験と科学的なものとの対立が、実存主義と普遍経済学についての論究をとおして先鋭に描

⁴ 《Réponse à Jean-Paul Sartre (Défense de « L'Expérience intérieure ») 》, un des appendices de *S.N., O.C.*, VI, p. 195-202. なお、バタイユのテキストの引用はすべて *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970-1988, 12 vol. によるもの。略号 *Œuvres complètes: O.C.; Madame Edwarda: M.E.; L'Impossible: L.I.; L'Expérience intérieure: E.I.; Méthode de Méditation: M.M.; Sur Nietzsche: S.N.; La Théorie de la religion: T.R.; La Souveraineté: L.S.*

また、サルトルへの反論については既に以下の論文で取り扱った。T. Iwano, 《L'expérience intérieure et la communication dans *La Somme athéologique* de Georges Bataille——l'interprétation 《intérieure》 de l'expérience et le scientifico-objectif——》, in *Études de Langue et Littérature françaises* (76), Société Japonaise de Langue et Littérature françaises, mars 2000, p.181-192.

⁵ 『内的体験』のなかに登場する「非-知 (non-savoir)」を「無の実体化」であるとサルトルは論難するが、これについてバタイユは「実存主義から経済学の優位へ」のひとつの註で反論している。その内容と意義についてはわれわれの論文の註33を参照されたい。

かれているからである。以下、この論文の考察を通して体験と科学の関係をあきらかにしていこう。

2. 実存主義

この論文の前半でバタイユは実存主義について論じている。彼はまずこの一世を風靡した哲学思想を「思想にたいする生の優位⁶」と定義している。そして、この定義の例をキルケゴールの「欲望の優位⁷」のなかに見出し、それを手がかりに論を進めていく。ふつう実存主義についてはそれまでの哲学の観念性や非人間性に対して人間の生や実存の重要性を強調する哲学だと一般的に言われており、サルトルの名高い言いまわし「実存は本質に先立つ⁸」が示しているように、この哲学流派においては人間の生や実存は抽象的で思弁的な本質より根本的なものなのだ。この点でバタイユの定義もこの一般的な了解を追認している。しかし、ふつう実存主義の開祖ともくされるキルケゴールは、バタイユの考えによれば、実存主義哲学者というよりも、実存の探求者ないしは実存の実演者なのである。ジャン・ヴァールの著作『実存主義小史』を論じながら、彼はキルケゴールのなかに実存主義という哲学思想よりも、実存の叫びを見ようとしてこう語っている。

非人間的な哲学に反対して、キルケゴールは抗議をし、窒息した実存の叫びをあげた。永遠の観念に満足しきってしまうことに彼が対抗させたのは、個人の感情の強度であり、また存在したり存在しなかったりするかもしれない私たちが不安のなかで宙吊りにしたままにする可能なもののあの偶然性なのである。彼はひとりの実存者であったのだ [---]⁹。

⁶ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 280.

⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁸ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 17.

⁹ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 282.

ここで「非人間的な哲学」と言われているものは、ヘーゲル哲学のことである。この哲学者は、知の全体を包括する体系を完成させ、実存をそのなかに解消させてしまったのである。あらゆる出来事は概念による必然的な歴史の運動に還元される。そして、キルケゴールはこの体系への批判者として登場するのである。バタイユはキルケゴールの思想のなかに哲学を不可能にするぐらいの「叫び」、すなわち「実存、主観性 (subjectivité) の表出¹⁰」をさぐりあてる。概念にたいする実存の優位の確認。ここまでは、おおよそ哲学史における常識の類のものであろう¹¹。しかし、この「実存の叫び」というものを掘り下げていくと、バタイユによる実存理解の特異性が浮かびあがってくる。彼はこの実存のなかに自己破壊の欲望をみようとするのだ。実存主

¹⁰ *Ibid.*, p. 283.

¹¹ バタイユはジャン・ヴァールの『実存主義小史』(J. Wahl, *Petite Histoire de L'Existentialisme*, suivie de *Kafka et de Kierkegaard, commentaires*, Paris, Editions Club Maintenant, 1947.)を踏まえながら論じているが、ヘーゲルについてはヴァールの意見とは異なり、キルケゴール的な叫びをヘーゲルの内部に見出そうとしている。曰く、「キルケゴールが知りえなかったことであるが、ヘーゲルがキルケゴール同様に絶対理念を前にして主体性 (subjectivité) による拒否を知っていたことが、奇妙かもしれないが今日では認められる。もっとも、原則としてはヘーゲルは拒みつつも、反対に概念の対立を問題にしていると考えられるかもしれない。しかし、その事実は彼の哲学のテキストではなく、ある友への手紙に由来する。彼は二年間自分が発狂するのではないかと思っていたと打ち明けている。その理由は、彼自身のなかで個人を否認しようという必然性があったからだった。(個別存在、そうであった個人ではもはやなく普遍的な理念である必然性、神の空虚に陥る——ひとこと言え、神であることの必然性を思い描くものの、死ななければならない、いや死ぬことを欲しており、彼は自分が発狂したと感じていた。)こんなことが一晩や二日ではなく、二年も続いたのであった。ある意味で、ヘーゲルの簡潔な文は、キルケゴールの長々しい叫びが持たない力すら持っている。それはこの叫びに劣らず超え出る (excède) 実存 (existence) のなかで生じる。だが、ヘーゲルはキルケゴールに対立しており、それは普遍性の要求が彼に外側から与えられてはいないという点である。ヘーゲルの方がより深刻なのである。非人称であると同時に内的であり、精神に内在し、厳密に分節化され、逃げ口上を残さない必然性が問題になっているのだ。キルケゴールのほうが理屈をこねたり、巧妙に他人の論証をすりぬけたりする (あるいは他人をよく理解しない) 余裕があった。ヘーゲルは彼自身

義者たちがかける生や主観性にとどまらない人間の奥深い破滅の欲望がキルケゴールの生には見られるのである。バタイユはこう述べている。

反対に叫びのなかにおける主観性や個人の維持を考察してみると、印象的なのは主観性が叫びのなかでもまた救われれないということである。[ふつう] 主観性は自分を破壊するものとはもっぱら無関係だ(破壊するものは自分を超越したものとして現れるのである)。しかし、深い主観性の体験は、それが体験する者を破壊するというひとつの条件を常にもっている。ジャン・ヴァールがランボーとファン・ゴッホを選んだのは意味深長である。もはや生き延びられないくらい緊張した精神が問題なのだ。キルケゴール自身もすばやく自分を消尽してしまった¹²。

実存の叫びとは主体的な決断や個性的な自己主張の次元にとどまるものではない。その実存が「深い主観性」に届くような生なのだ。この「深い主観性」という言葉は、のちに『至高性』のなかで聖なる存在である王らを考察するときバタイユが使う重要概念である。王のような至高者に接するとき、人は一種の神秘的な気持ちのなかで主観性の深みにおいて相手と交流するのだ。この主観性は単なる日常的な実存や通常の主観性の枠組みを超えた体験と結びついていることを特徴にもっている¹³。近代の主観性の哲学はデカルトの「我思う、故に我あり」によって開始されるのであるが、バタイユの語る「深い主観性」はこういったコギトの認識が崩壊するような地点にしか存立しない。ブランシヨ風^{●●}に言えば、主観なき主観性とも言うべきである

の理性に従うことしかできなかった。あるいはそれは失うことしか。」(《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 286.)ヘーゲルの方がキルケゴールよりはるかに恐い「叫び」を挙げていたのだ。

¹² *Ibid.*, p. 287.

¹³ *L.S., O.C., VIII*, p. 243-456.

うか。それは主観性が崩壊するときのみ成立する主観性に他ならないのだ。こういった意味で、近代形而上学の伝承に由来する主性体—主観性 (subjectivité) の概念を用いつつも、バタイユはその内実を微妙にずらしているのだ。この引用文では「深い主観性」が自己破壊に根ざしていることが示されている。ランボーが詩を放棄して沈黙のなかに実存の叫びをあげ、ゴッホが耳を切ったりして破滅の道へ突き進んでいったように、キルケゴールもデンマーク国教会との闘いのなかで自分を捧げて死んでいったのである。こういった自己破壊や生の消尽こそが主観性や実存の深みにあるものなのだ。「主観性」「実存」らの言葉でバタイユが語ろうとしたものは、実存主義者たちが通常使う意味をこえて、内的体験のように自己や自我を特権的な瞬間において崩壊させる破滅的な生に他ならない。だから、彼がキルケゴールのなかに見出すものは、この哲学者の主張だけではなく、その自己破壊する生そのものでもあるのだ。以前、明治大学教養論集に発表した論文でわれわれが触れたように、バタイユのポエジー観はかなり特異なものである。それは、ポエジーはその文学的な慣習や形式におさまることなくそれらの枠組みを脱してポエジーなきポエジーに至らねばならないというものであった。つまり、ポエジーはポエジーであることをやめるときポエジーたりうるのだ¹⁴。それと同じように、実存の哲学も実存を追及する限り、その哲学概念、認識、思考に安住することなく、そこからはみ出していかなければならない。バタイユはこう語っている。「ジャン・ヴァールは詩人—哲学者たちについて語っていた。私の理解するところでは、彼らは出自は哲学者であるがその遺産を精算するための哲学者であろう¹⁵。」実存の哲学をつきつめる

¹⁴ 拙論、「文学の真理——(2)『不可能なもの』とその序文 ——ジョルジュ・バタイユにおける内的体験の思想と文学作品を繋ぐもの——」, 明治大学教養論集(356), 2002年3月, 24-28頁。

¹⁵ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 283.

と、哲学の精算にまでいきつくはずなのである。哲学というものが「概念」, 「認識」, 「一般性」というものにとどまるものであるならば、この哲学は哲学としての自己同一性の否定にまで自己を導かなければならない。バタイユ流に解釈された実存の哲学は、いわば哲学なき哲学なのである。

ところが、現実においてキルケゴールの後継者たちのおこなった作業は、バタイユによれば、このような実存の追求とはだいぶ違ってきている。ハイデッガーやサルトルのような哲学者はキルケゴールの実存の叫びを「概念」, 「認識」, 「一般性」のほうへ回収してしまったのである。

キルケゴールの立場とくらべると、現代の実存主義はひとつの妥協である。この哲学と哲学一般のあいだにはまさに対立がある。後者はその原理において不動の本質を探求する。そして、実存主義は、実存は本質に先立つと断言する（これがこの流派の定義である）。そうは言うものの、実存主義は実存が先行している本質を何らかのやりかたで探求している。これは完全には明瞭ではないが、ハイデガー、ヤスパース、サルトルは実存者一般、人間一般について語っている。そのうえ、こういったずれに知的手続きの肥大化が対応している。[確かに] 実存を体験し、認識する以前に生きることがなおも問題なのだ。（それなくしては実存も本質に先立てないであろう。）しかし、認識、教授ふうの作業がそこではあふれ出ている。（とくにサルトルの著作においては。）問いを發するのはもはや個人の主観的な生ではなく、思想の要請そのものなのだ¹⁶。

キルケゴールが自分の生を引き裂きながら、さらには概念や思想を引き裂いていったのに対し、ハイデガー、ヤスパース、サルトルは哲学概念の使用によって、学校哲学の仕事に安住しているのである。だから、本質に対する

¹⁶ *Ibid.*, p. 283-284.

実存の優位をうたいながら、その実、思想の要請から、「概念」、「本質」、「一般性」らを知らないうちに復権させているのではないのかというのが、バタイユの疑問である。キルケゴールの三人の後継者のうちで、彼がこの論文や他の論文であつぱく語っているのはハイデッガーとサルトルである。

ハイデッガーにかんしては、『瞑想の方法』のなかで、自分の書くものと対比しながら、彼はその大学教授風の仕事を非難している。

——ハイデッガーの公刊された作品は、私の見る限り、一杯のアルコールというよりもその製法である（まさに製造論にすぎないのだ）。それは大学教授の仕事であり、その従属した方法は結果にはりついたままだ。反対に私の視点から重要なのは、はがれる瞬間なのだ。私の教える（もし本当にそうならば---）ものは、醗酵であり、それは哲学ではない。私は哲学者ではない。聖人である、たぶん狂人なのだ¹⁷。

バタイユがハイデッガーの著作で読んだであろうと思われるのは、『存在と時間』と『形而上学とは何か』のふたつである¹⁸。しかも、後者は「現存在 (Dasein)」の訳語として「人間的現実 (réalité humaine)」という言葉をあててハイデッガーの人間主義的解釈へ導いたアンリ・コルバン訳での参照である。サルトルが指摘しているような無理解¹⁹、さらにはデリダが語っているような当時の一般的な理解の低さ²⁰が、バタイユのハイデッガーに対する態度にははっきりと現れている。しかし、それを考慮にいれたとしても、歴然としている両者の違いは、アカデミックな態度をめぐってである。『存

¹⁷ *M.M., O.C.*, V, p. 217-218.

¹⁸ *E.I., O.C.*, V, p. 37; *M.M., O.C.*, p. 217.

¹⁹ Sartre, *op. cit.*, p. 145.

²⁰ J. Derrida, 《De l'économie restreinte à l'économie générale》, in *L'écriture et la différence*, Seuil, points, p. 405, note.

在と時間』では、ハイデガーは実存にかんしても、実存的(existenziell)と実存論的(existenzial)とを分けている。『形而上学とは何か』でも、「学問(Wissenschaft)」ということにこだわっている。人間の実存にとっての本来的なありかたである死への先駆的決意性を思索したこの哲学者も、バタイユの目からみれば、キルケゴール的な生を哲学史のなかに回収した者に他ならない。哲学言語とアカデミックな概念操作から踏み外すことなくそのなかで安住してしまった者なのだ²¹。

サルトルとはいえば、この哲学者は必ずしも「大学教授」ではなかったが、

²¹ ハイデッガーについてのこういった見方はすでにジャン・ヴァールの主張の中にある。彼はこの哲学者が「実存的(exsistentiel)」探求ではなく、「実存論的(existential)」なそれを行っていることを強調している(Wahl, *op. cit.*, p. 43.)。バタイユは自分の体験と照らし合わせながらこの視点を発展させたのであろう。

しかしこの見方は、『存在と時間』やハイデッガーのその後の歩みを考えるとあまりに一面的である。

I) 『存在と時間』にかんして言えば、たしかにこの著述には具体的な哲学作品の例が多々引用され、数多くの哲学概念が使用されている。ハイデッガーの野心のひとつが「存在」への問いを通して「存在論の歴史の破壊」という作業を遂行することにあつたし、また彼の方法も現象学による解釈にあつたので、それも当然といえよう。しかし、彼のテキストをよく読んでみると、専門的な学術用語とともに日常的によく使われる言葉がまざっている。例えば、「現存在」と訳され、人間を意味するDaseinも「そこに存在するもの」ぐらいの意味で使われる言葉である。また、「企投」と訳されるEntwurfも「計画」の意味での日常語である。ハイデッガーはそれを、現存在がそのつど自己の可能性を投げかけることで自己を了解するという意味での術語として使用している。また、「気遣い」と訳されるSorgeも、日常的に「心配」とか「憂慮」の意味で使われる言葉であり、それをハイデッガーは現存在の存在への関わりという意味での存在論的なタームに仕上げたのである。他にもRede(話)、Gerede(むだ話)、Sicht(見ること)、Neugier(好奇心)、Verfallen(衰弱すること、墮落すること)などの言葉が哲学的に術語規定されて使われている。しかも、存在論的に意味が仕上げられていても、日常的な意味との関係がそこで失われるわけではない。もちろんハイデッガーはこれらの言葉を使いながら哲学的な概念化や解釈を推し進めるが、そこには奇妙なかたちで日常語が並存しているのである。だから、安易な哲学概念の使用や「大学教授の仕事」として性急に片付けられない面がそこには存在しているのではないのだろうか。(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemer Verlag, 1984.)

その論述はやはり哲学言語とその概念装置の踏襲なのだ。特にバタイユはミッシェル・レリスがサルトルの『ボードレール』に付した序文を「実存主義」という論文で引用しながら、この哲学者が「ポエジーと無縁な²²」男であることを強調している。実存の究極は自己破壊的な生、ポエジーであることにとどまらないポエジー、哲学をはみ出してしまうような哲学であったが、サルトルの知性はこういったものと相容れないのである。ここから彼はサルトルの思想を「最終的に取り乱した知的遊戯となった実存の哲学」と断じ、こう続けている。

[そこでは]情熱は選択の知的な立場に還元されている。この選択は、

Ⅱ) また、後期になると、ハイデッガーはこの点でもっとラディカルになる。思索と詩作が本質的に一致し合うことを強調しながら、彼はこう述べている。「あらゆる沈思する思索はひとつの詩作である。しかし、あらゆる詩作はひとつの思索である。語られざるものにみずから既に約束したあの語りに両者は互いに属している。というのも、それは感謝としての思想だからである。」(Id., 《Der Weg zur Sprache》, in *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, S. 267.) こういった考えから、彼は『野の道』のような詩的な自伝や『思惟の経験から』のような詩集を書いている。たとえ哲学概念を使用していようと、彼は詩作がはらむような原初的な意味をそこにもたせているのではなかろうか。晩年のツェーリングゲンのゼミナールでは、彼は自分の到達した「顕現せざるものの現象学」についてこう語っている。「そう理解されるなら、現象学はひとつの道である。この道は---の前に導くもので、その前へと導かれるものが自分を示すようにさせるものである。この現象学は顕現せざるもののひとつの現象学なのである。しかしながら、ギリシア人においてはいかなる概念も存在しなかったということが、そこにおいて理解されるのだ。というのは、概念-把握すること (Be-greifen) に所有のありかたが存するからである。それに反して、ギリシア語の *δρῖσιμός* は見ることが眼差しにおいてとらえるものを強く柔らかく包む。それは概念-把握し (be-greift) ないのだ。」(Id., 《Seminar in Zähringen 1973》, in *Vier Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, S. 137.) 哲学概念の使用もその形而上学的な意味にとどまらず、概念-把握されないものにまで導きいなければならないのだ。

²² 《L'existentialisme》, O.C., XII, p. 13., et M. Leiris, *Préface à 《Beaudelaire》 de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, folio, essais, 1988, p. 15. cf. 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 293, note.

もちろん、実存（純粹に感性的なもの、ポエジー、激昂する生）と知性のあいだで行われるのではなく、無定形な行動様式とたまたま合理的でもある道徳原理を作り上げる別の行動様式のあいだで行われるのである²³。

サルトルはバタイユの考えるような実存を遠ざけ、それを知的な選択の問題にすりかえ、最終的には実存を倫理的な要請に従わせている。

このように、ハイデガーやサルトルのような実存主義者はその知的な哲学言語に安住しているかぎり、実存そのものに対する裏切りとしかバタイユの目には映らないのだ。

以上のように、実存主義という哲学は宿命的にこのパラドックスを背負わなければならないが、その模範的な例をバタイユはエマニュエル・レヴィナスの『実存から実存者』へという著作のなかに見出す。それでは、なぜレヴィナスなのであろうか。今日では、『全体性と無限』や『存在とは別の仕方、本質の彼方へ』などの著作から、レヴィナスは他者についての倫理を思索したユダヤの哲学者として名高いけれど、バタイユは1947年に発表されたレヴィナスのこの初期の著作に登場する存在論的なターム「実存」と「実存者」から彼を実存主義者として取り扱っている。しかも、サルトルなどの実存概念とちがひ、レヴィナスの語る「実存」はバタイユの考えるそれと大変近いものだからである。この意味でレヴィナスは実存主義の極北に位置していると言えるのではないのだろうか。

この「実存」とはどういうものだろう。それはある (*il y a*) というものである。通常、ひとは世界のなかで対象とともに存在しているが、この世界

²³ 《L'existentialisme》, O.C., XII, p. 14. 最近の研究の成果を踏まえれば、サルトルについてももう少し慎重な姿勢が要求される場所であるが、ひとまずバタイユの言葉に従っておく。

が消え、実存者が実存に溶解してしまう経験もすることがある。世界の終末とも言うべきこの恐るべき神秘体験を、レヴィナスはある (*il y a*) の体験と名づけている。この体験についてバタイユはレヴィナスの作品からつぎのような描写を引用している。「レヴィナスはこう書いている。『事物の諸々の形が夜のなかで崩壊したとき、対象でも対象の質でもない夜の闇がひとつの現前性として侵入してくる。』(p. 94.)²⁴」諸々の対象が崩壊してしまうような闇の現前は、内的体験において既知の対象が消え去ったあとに「未知なるもの」の現前するさまに酷似している。バタイユはさらに引用を続ける。「私たちがこの現前性に釘づけされる夜のなかでは、私たちは何にもかかわりを持たない。しかし、この何もないは純粋な無のそれではない。これもあれもうないのであり、何かあるものも存在しないのだ。しかし、この普遍的な不在は、今度は、ひとつの現前、絶対的に不可避な現前性なのである²⁵。」あらゆる対象が崩壊する「夜」の体験は、単なる無のそれではない。事物が不在になるとき、逆説的なことだが、この不在が不在として現前するのである。そして、事物の消滅という夜は、同時に自我の消滅という重苦しい事態を告げる。レヴィナスの引用はこう続いている。「自我と呼ばれているものは、[---] それ自身夜によって沈められ、夜によって侵入され、非個性化され、窒息させられる。あらゆるものの消滅と自我の消滅は、消滅しえないもの、すなわち否応なく、率先したということもなく、匿名でひとがあずからなければならない存在というまさにその事実に帰着する。力の場として、誰にも帰属しない重苦しい雰囲気として、しかし、存在を遠ざける否定のまさにその核心とこの否定のあらゆる段階に立ち戻る普遍的なものとして、存在はありつづけるのだ²⁶。」そして、この夜による自我の窒息をバタ

²⁴ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 291 ; E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1978, p. 94.

²⁵ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, p. 291; Lévinas, p. 94.

²⁶ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, p. 291-292; Lévinas, p. 95.

イユは「これほど非人間的なものはない」と見做し、「動物性²⁷」に近い状態だと指摘している。

こういったレヴィナスの描写の引用やそれについてのバタイユのコメントからもわかるように、このある (il y a) の夜は内的体験とよく似ている。レヴィナスの語る「事物の諸々の形」の「崩壊」と「不在」の不可避な現前は、バタイユのコンテキストでは、あらゆる対象の知の喪失としかしなおも現前する未知なるものをおもいださせる。それは既知の事物とは言いがたいもののぎりぎりのところでの現前であり、不在と区別しがたいものの現前でもあるのだ。また、自我が崩壊しながらなおも存在しつづける状態は、これもまた内的体験における主体の崩壊の特徴をあらわしている。それは自我の個性が失われた匿名性の状態であり、いかなる能動的な力も発揮できない完全な受動的な状態に他ならない。これが動物に近い状態であることは、『宗教の理論』でバタイユが「動物性 (animalité)」の概念を使いながら力説するところである²⁸。ここから彼は内的体験とある (il y a) の夜が同一のものであると断言している。『内的体験』はレヴィナスのある (il y a) の状況であるあの状況をまったく完璧に表現している²⁹。」そして、この断言の有力な根拠になっているのが、ブランシヨの小説『謎の男トマ』である。レヴィナスは『実存から実存者へ』のなかでこの小説をある (il y a) の例としてとりあげ、次のように書いている。

モーリス・ブランシヨの『謎の男トマ』はある (il y a) の描写に開かれている (cf. 特にⅡ章, 13-16頁)。不在の現前, 夜, 夜のなかでの主体の崩壊, 存在することの恐怖, あらゆる否定的な運動のなかにあることへの回帰, 非現実の現実がこの小説では見事に語られている³⁰。

²⁷ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, p. 292.

²⁸ T.R, O.C., VII, p. 291-296.

²⁹ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 293, note.

レヴィナスが読者に参照を促している『謎の男トマ』のこの部分はまた、バタイユが『内的体験』のなかで、新しい神学——「無神学」という言葉の前身——を考察するものとして引用している箇所である。彼は引用のあとで『謎の男トマ』について次のようなコメントをしている。

（対象として未知なるものしかもたない）新しい神学の諸々の問いが、なおも隠蔽されているとはいえ、切実なものとなっているものは、この書物の諸々の覚書を除けば、『謎の男トマ』しか私は知らない³¹。

バタイユはブランシヨのこの作品を「無神学」の問いを切り開いたものとして高く評価しているのだ。「実存主義から経済の優位」では、『内的体験』での引用箇所がすこし増補されて再び引用されている。多少長いがそこから引用してみよう。

彼は地下室のようなもののなかに降りていった。そこは暗闇が充満していた。(---) 前も、後ろも、上ですら、とても頑丈な石の壁が彼の行く手を阻んでいた。そして、それはもっとも大きな障害ではなかった。彼はまた自分の意志に頼らなければならなかったのに、その意志は彼をそこで絶対的な忘却、死に類した受動性のなかに眠らせるよう頑なに決めていた。(---) トマが最初に観察したことは、彼がなおも自分の体、とくに自分の目を使うことができるということであった。それは、彼が何かを見ているということではなかった。彼の見つめているものがそのまなざしに応じないが、まなざしをそらすことをゆるさない、ということであった。彼が夜の塊と関係をもつのに結局はそれで十分だ

³⁰ Lévinas, *op. cit.*, p. 103, note.

³¹ *E.I., O.C.*, V, p. 120.

った。彼はこの塊を曖昧に自分自身であると感じとり、そのなかに浸かっていた。(---) 自分のまなざしや手が触れることのできたひとつの知性と接触していると思っているから、彼は恐怖の感情に捉えられるがままになっており、この感情をうまく克服できなかった。彼にはほどなく夜がいかなる別の夜よりも暗く、恐ろしく思われた。まるで、もはや考えられていない思考、思考とは別のものによって皮肉にも対象として捕らえられてしまった思考の傷口から、夜が本当に出てきたかのようにあった。それは夜自身であった。夜の暗闇の原因となっているいくつかのイメージがあふれんばかりに彼を満たしており、悪霊と化した体がそれらを思い浮かべようとしていた。彼は何も見ていなかった。そのことで押しつぶされるどころか、彼は視覚のこの不在を自分のまなざしの頂点にしていた。見るには役に立たない彼の目は異様な規模となり、法外なやりかたで成長し、地平線の上を広がりながら、虹彩をつくろうと夜を自分の中心に侵入するがままにしていた。この空虚を通して混ざり合っていたのは、それ故まなざしとまなざしの対象であった。なにも見ていないこの目は何かを捉えているだけではなく、その視覚の原因をも捉えているのだ。それは自分の不可視の原因になっているものを対象として見ていた³²。

死にも等しい受動性、盲目と化しているが何かを見ているまなざし、自分の不可視の原因となっているものを見つめている目は、それぞれ、内的体験の特徴でもあるのではないのだろうか。脱自の体験は死に類した受動的なものであったし、体験の原因である「未知なるもの」を見つめるまなざしは盲目であるとともに可視的でもある。こういった点をふまえて、バタイユはト

³² 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 292-293. Cf. *E.I.*, O.C., V, p. 119-120, et M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, Paris, Gallimard, 1941, p. 13-15.

マの体験する「夜」を内的体験とみなし、「無神学」の起点になるものだと考えている。それだから、レヴィナスの語るある (*il y a*) の夜もおなじ体験なのであろう³³。ところが、こういった同一性を前提にしているからこ

³³ 「新しい神祕家」のなかで、サルトルはバタイユが非-知や無を実体化していると批判している。このことについて、「実存主義から経済学の優位へ」のなかのひとつの註は次のように述べている。「この著作『内的体験』についての批判（『シチュアション I』, 183頁）において、ブランシヨの『まやかし』と私のそれをつかまえたとするこの引用のなかの一文にサルトルは依拠している。『彼は自分の不可視の原因であるものを対象として見ていた。』サルトルによれば、そこには非-知の実体化や純粋な無の基体が存在するのであろう。」（《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, note, p. 293.）この批判の背景には、サルトルの著書『存在と無』を支える発想である存在と無の峻別という考えが存在する。彼は言う、「要するに、ヘーゲルに抗してここで思いおこさねばならないのは、存在は存在し、無は存在しないということである。」（J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 50.）こういった前提のもとで、サルトルは存在が無にたいしてもつ優位と無が借り物の存在しかもたないことを主張する。「[---] 考えられるためには存在は無を必要とはしないし、そこに無の痕跡を全然見つけることなしに余すことなくその観念を調べることができる。しかし反対に、存在しない無は借り物の存在しか持ちえないであろう。無がその存在をえるのは存在からである。」（*Ibid.*, p. 51.）ここから、彼は無をもろもろの事物の起源に想定したり、無の実在性を認めるような考えを非難するのである。だから、バタイユの「非-知」や「無」をもまやかしの実体化とみなすのである。しかし、こういう非難も、「存在は存在し、無は存在しない」という先ほどのテーゼが示すように、存在か無かの形而上学的な二元論に依拠している。たしかに、伝承にしたがっている限りサルトルは正しい。これに対し、バタイユは次のように語っている。「レヴィナスの語る状況であり、非難的となっているブランシヨの文が完璧に表現しているあの状況を『内的体験』はまったく完全に表している。反対に、サルトルの批判はレヴィナスの思想を把握するたすけになる。この思想はブランシヨの思想と私のそれと異ならないように思われる。[---] しかし特にレヴィナスの立場はサルトルの批判の不安定さを示すのに役立っている。この批判はブランシヨの文の意味が閉ざされたままであるし、ポエジーの完全な否定である命題のなかにあるのだ。」（《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, note, p. 293.）この事態は何を語ってくれるのであろうか。たしかに、バタイユにおける非-知の交流にしろ、「彼は自分の不可視の原因であるものを対象として見ていた。」というブランシヨのトマの描写にしろ、あらゆる事物の不在が不在として現前するとレヴィナスが考えるあるの夜にしろ、サルトル的な論理からすれば欺瞞そのものであろう。しかし、バタイユ、ブランシヨ、レヴィナスがおのおののやりかたで追求しているものは、こういった形而上学

そ、バタイユはレヴィナスによる哲学言語の無頓着な使用を批判する。ブランシヨによる文学的な叫びにレヴィナスはこの言語によって「形式的・一般化」を施してしまっているのだ。先ほどのブランシヨの引用文とレヴィナスの記述についてバタイユはこう語っている。

思考の対象の領域のなかにその外でしか場所を持たないものを挿入しようとする意志が抑え込んでいるものを、ここ [ブランシヨの『謎の男トマ』] では形式的定義にたいする無関心が実現している。レヴィナスはブランシヨの文学的テキストのなかで純粹に実存の叫びであったものを形式的・一般化によって (つまり、推論によって) ひとつの対象として定義しているのだ³⁴。

ブランシヨの文学言語は推論的思考が抑圧しそこから逃してしまうものも表現しているのだ。しかしながら、レヴィナスは同じ体験をある (*il y a*)

的論理では語りえないものであり、なおかつこの論理を脅かすものなのではなかろうか。彼等の表現は存在と無の二元論に収まらない思考の可能性を開いているのではないのだろうか。こういった可能性は、次元は違うが、ハイデggerにも見られる。存在者が存在するということから、彼は存在者と存在とを区別する。そして、存在が存在者でないという事態を存在論的差異として定義する。形而上学的伝承は存在を存在者としてとらえてきたし、サルトルの論理もあきらかにこの伝承を追認しているが、ハイデggerの場合、存在/無 (正確には、存在者/無) の二元論に収まらない存在、それなくしてはこの二元論も考えられないものとしての存在を考えていくのである。彼は書く、「存在は存在者のように対象として表象されたり定立されたりはしない。あらゆる存在者とまったく別のものは非 (無) 存在者 (Nicht-Seiende) である。しかし、この非 (無) (Nichts) は存在として現成する。」(M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frakfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981, S. 46.) 伝承的に解釈されたのとは別の存在、別の無こそハイデggerが問うて行くものなのである。

バタイユらの思考が開く可能性は、ハイデggerのそれと重なり合う面があるのではなかろうか。

³⁴ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 293.

と名づけ、存在論的に定義している。この体験は「実存者が実存のなかに解消される³⁵」状況をさすのだ。哲学的な定義による一般化と位置付けは、文学的な叫びとは逆に、もとの体験がもつ多くのものを抑圧したり、変質させてしまったりするのである。

このレヴィナスの例が模範的に示すように、実存主義なるものは裸の生、体験、実存、「夜」を概念、知的操作、哲学的定義らによって裏切っているのだ。だから、実存主義であればあるほど実存から遠ざかっていく。それは、哲学言語によって狂暴な体験を回収してしまい、哲学のなかに安住させてしまっているのではないのだろうか。これは哲学のロゴスによる体験や生の支配というものであろう。哲学の伝承に目を向ければ、かつてヘーゲルは『精神現象学』で「感覺的確信」を批判しながら言語の「普遍的な」性格を指摘したことがある。ある晩、「今は夜である」と紙に書きとめても、翌日の昼にこれを見ればこの言葉は正しいとは言えない。体験と言語のこの乖離から、彼は「感覺的確信」による真理が単なる思いこみに過ぎないと主張するのだ。曰く、「[---] われわれの見るところ、言葉は感覺的確信より真実を告げている。言葉において即座にわれわれ自身で思いこみに反駁しているのである³⁶。」言葉は現実を固定しながら、「普遍的なもの」を告げ、弁証法的な運動へと道を開いていく役割を担っている。哲学はそれ自身ロゴスの特権を享受しているのである。恐らくこういった特権に対して、実存主義は生や体験を振りかざして抵抗のしぐさを示すであろう。しかしながら、ロゴスに対する体験や生の優位は実存主義においていつのまにか逆転してしまっている。それは生や体験をあまりに無頓着に「普遍化」する言葉で語りすぎたからである。ヘーゲルの罨にはまってしまっているのである。

³⁵ *Ibid.*, p. 292.

³⁶ G.W.F., Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, S. 85.

それでは、こういった実存主義に固有のパラドックスに対するバタイユの批判の根拠はどこにあるのだろうか。どういう思想的な背景があって彼はこういった批判をするのであろうか。また、パラドックスを回避するために彼はどういう模索をしているのであろうか。

3. パラドックス回避のために

バタイユによる実存主義批判の思想的な背景は『無神学大全』三部作にあると思われる。主に断章形式で書かれたこの作品群は、言語表現に対するバタイユの考えを明確に示している。生の体験を語りつつも、彼はそれを無邪気に哲学概念や定義といった知的操作に従属させるのではなく、むしろこういった概念や定義を炸裂させようとするのだ。ここに彼の実存主義批判のバックボーンがあるし、パラドックス解決のためのひとつの模索がみてとれる。しかし、パラドックス克服のための試みはそれだけにとどまらない。バタイユは「普遍経済学」をもってして実存主義を乗り越えることができると考えるのだ。これは「実存主義から経済学の優位へ」のなかで明確に述べられている。生きた体験を探求する実存主義的な態度と相容れないとサルトルが批判した科学主義的な研究を徹底させることで、バタイユは逆に実存主義の弱点を克服しようとするのだ。

このふたつの模索を検討してみよう。

(1) 実存主義批判の背景——『無神学大全』と文学作品における言葉の運動。

『内的体験』のなかで、バタイユは内的体験とそれに対応した表現について次のように語っている。

内的体験の表現はなんらかのやり方でその運動に対応しなければなら

ない。秩序だって行われる、言葉による干からびた翻訳であることはできない³⁷。

彼にとって、書くことは体験されたものの翻訳なのである。内的体験は日常のそれとは違い、余りに激しく暴力的である。ある瞬間、突然偶発的に恍惚に襲われ言葉も我を失うものである。しかも、それはキリスト教神秘家たちが神との合一に見出すような静謐とは程遠く、騒然たる錯乱状態なのである。だから、その表現はもとの体験の異様さに呼応するぐらい徹底的に暴力的でなければならない。それは秩序だって語られる論理をもった表現には決して還元されえないのだ。こういったところから、『内的体験』、『有罪者』、『ニーチェについて』の『無神学大全』三部作では、きっちりした論文形式がとられているのではなく、いくつもの断章が必ずしも前後の論理的秩序にとられず乱雑に並び置かれており、ところどころに詩が挿入されていたりしている。さらには、引きつったような混乱した文章がいたるところにひしめき、言葉への憎しみや推論的思考への異議提起が書くことを通してそのまま実演されている。内的体験の錯乱には、こういった言葉の無秩序に彩られた著述のみが対応するのであろう。これを通して、バタイユは読者との「交流」、体験そのものを伝達しようという「交流」を行おうとするのである。そうであるから、『内的体験』という書物はそのコンセプトにおいて「企て」と対立する。

企ての考えへの対立は——この書物のなかで本質的な部分をなしているが——私のなかで余りに必然的であるから、この序論の細かいプランを書いて、それに固執することはできないのだ³⁸。

³⁷ *E.I., O.C., V*, p. 18.

³⁸ *Ibid.*

「企て」はハイデッガーやサルトルにおいても重要なタームであるが、バタイユにとって、この言葉は目的にたいし自分を投じることを意味する。未来に設定された目的実現のために行動するのは「企て」である。また、結果を計算しながら推論していくのもまた「企て」である。だから、「企て」を支えるのは、目的論、言葉、推論、計算、功利性なのだ。ところで、『内的体験』は、暴力的な体験を主題とし、この体験を理性、言語、利害関係の外にあるものとして考えている。だから、この作品は「企て」の考えに根本から抵抗しなければならない。しかも、それは思考される内容や書かれた主題の次元だけではない。書物の形式やスタイルにおいても徹底的に「企て」に抵抗しなければならないのである。しかし、書物であり言葉を使う以上は、これもひとつの「企て」であることはぬぐい去れない。それゆえ、『内的体験』は「企て」に反する「企て」なのだ。ここに「企て」と「企てへの異議提起」、「言葉」と「言葉への異議提起」、「推論」と「推論への異議提起」のあいだの終わりなき闘いがある。バタイユの言語実践には、このようにある種の絶望をはらんだ闘いがあるのだ。

そのうえ、バタイユは小説や詩という文学作品も書いており、その多くが内的体験と密接な関係をもっている。例えば、『マダム・エドワルダ』は『内的体験』の第二部「刑苦」と表裏一体の関係にあるということ、バタイユは告白している³⁹。また、『眼球譚』の新版で裸-衣服に関するタームが挿入されたことも、『内的体験』で体験をドグマの蔽いを取り去りあるがままの「裸」の状態で語るという発想とこの小説との不可分の関係を物語るものであった⁴⁰。『不可能なもの』でも、序論が明かすように、「不可能なもの」

³⁹ *M.E., O.C., III, notes par l'éditeur, p. 491.* 拙論、「裸であること——(1)『マダム・エドワルダ』の場合——ジョルジュ・バタイユにおける内的体験の思想とエロティック文学を繋ぐもの——」, 明治大学教養論集 (341), 2001年1月, 46-47頁参照のこと。

⁴⁰ *H.O.N., O.C., I, p. 607.* 拙論、「裸であること——(2)『眼球譚』の場合——ジョルジュ・バタイユにおける内的体験の思想とエロティック文学を繋ぐもの——」, 明治

という経験的な真理をフィクション作品のなかで喚起していると彼は考えていた⁴¹。詩集『大天使のように』でもやはり「不可能なもの」が主題のひとつになっていた⁴²。フィクションやポエジーによって、推論的思考や哲学言語に還元できない「叫び」がこれらの文学作品では表現されているのであろう。こういった点で、同じ内的体験を問題にしながら——少なくともバタイユはそう考えている——、言葉に対する屈折した思いなどさらさらなく、抽象言語、推論的認識、哲学概念の普遍性に安住しているレヴィナスとは一線を画すのである。

バタイユの実存主義批判の背景にはこういった内的体験と言葉との乖離という考えが存在するのだ。

(2) 科学的な解決法——経済学。

バタイユが発見したもうひとつの道は、推論的認識をさらに留保なく追求していくことにある。実存主義が内的なものとの認識との妥協のうえに成立していたのに対し、彼はむしろこの認識のほうを徹底させようとする。この徹底は、彼が科学的な方法を採用したことに存している。それでは、この科学的な方法とはどういうものなのであろうか。それは彼の言うところの経済学の理論である。前にも述べたように、1933年に『社会批評』誌に発表された論文「消費の概念」以来、バタイユは経済学の構想をあたためており、1949年に「普遍経済学」の理論とそれによる歴史的事実の解釈を述べた『呪われた部分 I 消尽』が刊行されている。ほぼ同時期に発表された「実存主義から経済学の優位へ」は『呪われた部分 I 消尽』と重なるところが多い。この理論のもとで、彼は実存や体験の瞬間などのテーマを考察していこうと

大学教養論集 (343), 2001年3月, 27-30頁参照のこと。

⁴¹ *L.I., O.C.*, III, p. 30. 拙論「文学の真理——(2)『不可能なもの』とその序文——ジョルジュ・バタイユにおける内的体験の思想と文学作品を繋ぐもの——」, 明治大学教養論集 (356), 2002年3月, 21-34頁参照のこと。

⁴² *L'Archangélique, O.C.*, III, p. 77.

するのだ。

現在の瞬間の意味は、量的な運動のなかで担われた価値によって決定されるのだろうか。経済はいかなる内的な見方も対抗しえない正確な意味を瞬間に与えている。経済とは、まさに人間の実存が科学に対して持っている主要な側面なのである⁴³。

内的体験は特権的瞬間の体験である。それは、ある瞬間に偶発的に訪れるような恍惚の出来事に他ならない。だから、『無神学大全』では、「瞬間」とか「現在」という言葉が多々つかわれている。無神学の考察では、生きられた体験の内側からの記述から出発してこの「瞬間」が論じられたが、ここではもう論者の視点は内的ではない。バタイユはこれを数量化された経済現象としてとらえようとするのだ。瞬間を量的な運動に還元してその意味を探ろうとすることは、外側から対象を取り扱っていることに他ならない。そうであるから、「生産と消費⁴⁴」の概念の導入、「エネルギー⁴⁵」論をベースにした「量的な運動」の分析、科学に従った「客体的な方法⁴⁶」の宣言がここで行われている。実存主義が生きられた体験の実存と哲学概念による認識のあいだの中途半端な妥協に甘んじたのに対し、これは科学的な認識と概念の使用をその先まで推し進めたものと言えるであろう。しかしその反面、内的な物の見方から一挙に外的な客体的視座へと移行してしまっているきらいが残る。つまり、内的な視点からの考察を徹底させてある意味でそれを自壊させることで外へと到達したのではなく、内と外の境界をなんのこだわりもなく飛び越えてしまっているのではないのだろうか。

⁴³ 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, O.C., XI, p. 299.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 299-300.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 301.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 306.

この経済学をめぐるバタイユの野心は二つある。それは伝承的な経済学と実存主義の両方を乗り越えることである。これはかつてマルクスが企てた試みに比すことができる。『資本論』の著者は、その経済学批判によって、それまでの資本主義経済学とヘーゲルの観念論哲学をとともに乗り越えようとしたが、バタイユの経済学もそれに酷似している。経済学の伝承への批判としては、まず「非生産的な消費」の観念の提起がある。内的体験の特権的な瞬間の考察から、バタイユは未来の目的に従属しない現在の瞬間を考える。神秘体験、笑い、エロティシズムの生のありかたは、その特権化された瞬間自体が目的であり、その後の未来の利得や計算とは無縁なのだ。救済を喧伝する宗教的なドグマや生殖の目的にそれらに従属させることなく、対象そのものの性格をみているバタイユはそう結論する。これは、つねに未来への目的に現在に従わせているわれわれの日常生活のありかたとは異なっている。ここから、この特権的瞬間に対応した「非生産的消費」の概念が提出されるのだ。経済学の伝承によれば、消費とは未来における獲得のためのものと解釈されてきた。未来における再生産のための一時的な損失なのである。だから、この消費はあくまで生産的消費であり、生産に対して副次的な役割にとどまっている。それくらい経済学の伝承は生産中心主義的なのだ⁴⁷。ところが、バタイユはこの消費の探求をとおしてそれまでの経済学の不備をつく。彼はこう言っている。

⁴⁷ 西欧思想、特にその労働観が生産中心主義に毒されてきたことについては、J. Baudrillard, *Le miroir de la production*, Paris, Casterman, 1973, 今村仁司, 『労働のオントロジー』, 勁草書房, 1981を参照のこと。また、ハイデッガーは「生産(Hervorbringen)」概念を「出で-来たらす-こと(Hervor-bringen)」と読みかえながら「生産」の始源的なあり方を考察し、近代技術を批判している。彼の作業は「生産」と形而上学の関係を考えるうえでも興味深いし、また生産中心主義批判のひとつとして読みうるように思われる。(M. Heidegger, 《Die Frage nach der Technik》, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, S. 9-40.)

[---] 生産的消費，すなわち経済学の観点からいえば，獲得の意味は，その未来との関係において与えられている。反対に，非生産的消費の意味は現在の瞬間において与えられている⁴⁸。

そして，この非生産的消費をも視野におさめた新しい経済学として，バタイユは「普遍経済学」の理論を提唱する。生産の支配に限定されたローカルな経済学ではなく，生産と消費——非生産性の意味での——の二つの要因の総合に立脚した「普遍的な」経済学なのである。

(生産の領域に限定された伝承的経済とは異なる) 普遍経済は，過剰の運動を無視するのをやめ，認識の平面に新しい場所を占めている。この経済は，その探求のなかに，労働，生産物の製造，蓄積と同時に，発展したあとの富の非生産的使用を包括している⁴⁹。

この普遍経済は，それまでの経済学に欠けていた非生産的消費の観念を追求することで，生産中心の思考に新しい問題をつきつけたものと言えよう。神秘体験，エロティシズムらの現象は富やエネルギーを無駄に使うという「非生産的使用」の可能性をはらんでいるのだ。この考え方は、『消費の概念』以来，バタイユが培ってきたものである。

そして，もうひとつの乗り越えの対象は，実存主義もその射程に入る内面性と主体の哲学である。バタイユの探求も内側から生きられた体験の考察が前提になっており，それだから瞬間の現在を考えることも可能であろう。

[---] 普遍経済は現在の瞬間の考察を避けることはできない。確立

⁴⁸ 《De l'existentialisme au primat de l'economie》，O.C.，XI，p. 300.

⁴⁹ *Ibid.*，p. 303.

された視座のあらゆるラインがこの点に収斂している。こういったわけで、この経済は内面性の哲学の発展以前には定立されえなかったであろう [---]⁵⁰。

しかし、同時に外側からの観察や科学の知識に欠ける哲学は、その現象全体についてのグローバルな意味を把握できない。だから、「既存の限界を超えて、外側からの観察によって得られた与件を原則としてなおざりにする方法には混乱しか期待できないのだ⁵¹。」そして、バタイユは自分が推し進める普遍経済の客体的な方法が、実存主義のように実存や生を認識や意味に還元させてはいないことを強調している。

客体的な方法は決定的な変化を導入する。認識の操作——哲学が裸の実存を（知的な手続きによって）既知なる実存に置き換えたこと——の隷属性が、内奥が問題になるまさにその瞬間に除去されるのだ⁵²。

つまり、現在の瞬間は不可知なものとして提示され、そのいわばブラック・ボックスと知や概念との関係が問題なのだ。実存主義のように、知らず知らずのうちに普遍的な知や概念に還元しているのとは異なる、とバタイユは考えるのである。

4. 問題点

このように、バタイユによる実存主義批判は、彼の『無神学大全』におけ

⁵⁰ *Ibid.*, p. 306.

⁵¹ *Ibid.*, p. 306.

⁵² *Ibid.*

る生きられた体験と言語の対立を背景にしているものであるが、さらに経済学によるこの流行哲学の超克という野心にまで至る。この超克について二つのことを指摘しておこう。

(1) バタイユは、実存主義は普遍的な概念を用いて「裸の実存」を認識に還元していると述べているが、この批判は同時に彼の構想する経済学にも向けられてしかるべきなのではないのだろうか。というのも、「普通経済学」は「裸の実存」を手つかずのまま守っていると彼自身は言っているが、この現象を取り扱うにあたって「消費」という概念を用いたり、エネルギーの量的なタームを使用したりしている。こういった説明は哲学のそれとは異なるとはいえ、非-知の体験を科学的な認識に束縛させ変質させているのではないのだろうか。内側からの考察と外側からの研究の違いはあるにせよ、バタイユによる実存主義批判は彼の経済論自身もその対象にふくんでいるのだ。こういったところから、後年、彼は体験をよりどころにする探求にかわっていくのではないのだろうか⁵³。

(2) このバタイユの主張から確認できることは、客体的方法の主観的方法への優位、科学研究の実存主義的思弁への優位という価値論であろう。こういった論を展開する背景には、やはりサルトルによる『内的体験』の批判、すなわち現象学的内的視座と科学的視点との混同への論難が伏在すると思われる。しかし、経済学の優位によって明確になるのは、実存主義による価値秩序を転倒することなのだ。言い換えれば、彼が遂行している作業は、内的な視点から外的な視点への移行、内的な体験から科学への移行、主体から客体への移行ということなのだ。しかし、よく考えてみれば、これは

⁵³ この変化は『エロティシズムの歴史』と『エロティシズム』の方法論的な違いにはっきりと現れている。前者は『呪われた部分』の第二巻として構想されたが出版されなかったものである。その序論では、エネルギー論が語られている。それに対し、ほぼ同じ主題をあつかった後者では、体験中心の考察法が提起されている。この変化についてはいずれ詳しく検討するつもりである。

対立する反対項への移行にすぎないであろう。実存主義は「内面」、「主体」、「体験」をその思索の基盤にしている限り、神学・形而上学の伝承をそのまま受け取っている。しかし、その秩序を転倒させ、科学の優位を宣言しても、この伝承の外部に脱出するどころか、その内部におのれを見出すことにしかならないであろう。「客体」、「外」、「科学」らの概念はその対立項とともに誕生してきたからであり、それとともにわれわれの考え方を支配しているからである。実存主義への優位を宣言するバタイユの経済学も、巨視的にみれば、やはり伝承の内部に安住している、と言えるのではないのだろうか。

次の論文では、この視座をいかしながらバタイユの構想する「普遍経済学」なるものを探求していこう。

(いわの・たくじ 法学部専任講師)