

ジョルジュ・バタイユの「普遍経済(économie générale)」

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学教養論集刊行会 公開日: 2009-04-15 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 岩野, 卓司 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/5229

ジョルジュ・バタイユの 「普遍経済 (économie générale)」

岩野卓司

はじめに

前回に発表した論文「実存主義のパラドックス」のなかで、われわれは1949年に『クリティック』誌に発表された「実存主義から経済の優位へ」を分析しながら、バタイユによる実存主義批判の射程を測り、この批判の理論的な基盤である「普遍経済 (économie générale)」の構想について説明した。この経済学は、未完に終わった『呪われた部分』三部作で展開されることになるのだが、「実存主義から経済の優位へ」で語られている科学的方法論は第一巻『消尽』と第二巻『エロティシズムの歴史』にのみ限定されている。ここでは笑い、供犠、恍惚などの内的体験は経済現象として科学的に説明されることになる。体験に即して語るという態度は影を潜め、科学の概念装置のもとで体験は外側から考察されているのだ。だから、『内的体験』であれば重要視された体験概念自体ほとんど中心的な価値を持たなくなる。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』(1951執筆)、『至高性』(1953-1954執筆)と続いていく。そして、これら経済をめぐるテキストを貫いている中心的なテーゼは「普遍経済」の理論である。それでは、この理

論はどういうものなのだろうか。

1. 非生産的消費

まず、「普遍経済」の理論のもっとも重要なファクターである「非生産的消費 (dépense improductive)」の概念から検討してみよう。パティユは『消尽』の冒頭で「普遍経済」の原理について語っている。そこで彼が考える経済は、通常の経済学者が自明のものともみなすような経済ではなく、消費が生産に対して第一目標になるような経済なのである。

実際、つぎのことを付け加えなければならなかった。私が執筆している (今日出版する) 書物は、諸々の事実を経済学者の肩書きをもつ人たちのやりかたでは考察していない。私にはひとつの物の見方があり、それによるならば、人身供犠、教会の建立、宝石の贈与は小麦の売買に劣らず関心の対象になるのだ。要するに、無駄なことだったのだが、富の「消費」(「消尽」) が生産に比して第一の対象になる「普遍経済」の原理を明確にしようと努力しなければならなかったのである¹⁾。

ここにはひとつの価値転換がみられる。それまでの経済学の伝承では、労働、生産、交換に重きがおかれていた。つまり、労働し、物を生産し、それを交換し売買するというサイクルが重要だった。「小麦」の例をとれば、小麦を「生産」するために労働し、市場でそれを交換もしくは売買することが研究の対象であった。それくらい、経済学の伝承においては、「労働」「生産」「交換」の概念がはばをきかせていたのである。それに比べ、消費の概念は副次的なものに過ぎなかった。経済学の伝承は有用性重視の姿勢と生産中心の発想に深く根ざしているのだ²⁾。スミス、マルクスらの近代の経済学者のテキストはそのことを雄弁に語っているであろう³⁾。ジャン・ボードリアー

ルが指摘するように、近代の経済学は「生産の鏡」によって支配されていたのだ⁴。また、ハイデッガーによれば、「生産 (Hervorbringen)」なるものはもともとギリシアにおいてポイエシスであり、それはフューシスであり、自ら然かなることであった。しかし、近代になると、こういった「生産」のありかたは忘却され、自然を挑発し役立て支配する近代技術にとってかわられることになる⁵。このように、有用性と生産の重視は近代の経済を規定するものなのである。それに対し、バタイユは生産を軸としたこの価値秩序を転倒し、消費のほうに価値を置こうとする。おびたしい奴隷を殺す「人身供犠」も、生産性という観点から言えば、効率の悪い犠牲であろう。奴隷を殺さないで労働させたほうが、生産と富の蓄積の役にたつと言えよう。大きな「教会の建立」も、宗教権力の誇示の役に立つかもしれないけれど、多大な出費を強いられるものでであろう。宝石の贈与も富の生産というよりは消費であろう。こういった現象は、「労働」、「生産」、「交換」の枠組みで説明する近代の経済学の伝承においては、あまり価値を持たないものであった。それをバタイユは「消費」という視点からこれらの現象を考え直し、そこに伝承とは異なる価値を見出そうとするのである。

ただし、ここで注意しなければならないのは、この転倒がただの転倒ではなく、その転倒自体が横滑りしているということである。バタイユが重視している消費は、生産の対蹠点に位置する消費ではなく、伝承的な生産—消費のサイクルに収まらない消費なのだ。この伝承によれば、消費は生産に奉仕するものであり、生産活動の効率を高めるためにおこなわれるのである。ここでは、消費は生産のために投資されたものに過ぎない。それくらい消費概念は生産中心の発想に毒されている。それに対し、バタイユが消費という言葉で意味するのは「非生産的消費」のことなのである。つまり、未来の生産活動を見込んでの消費ではなく、まったく無駄な消費なのだ。彼はこの概念を「普遍経済」の基底にすえる。

制限された経済の視座から普遍経済のそれに移行することは、本当にひとつのコペルニクスの転換を実現している。つまり、思考と——それから道德の転倒を。最初から、おおよそ見積もることのできる富の一部が損失に、あるいは可能な利得なしに非生産的使用にゆだねられているならば、見かえりなく商品を譲るのは当然であり、不可避でさえあるのだ。以来、ピラミッドの建立と同じような純粋で単純な浪費を語るまでもなく、成長を継続する可能性はそれじたい贈与に従属している⁶⁾。

『内的体験』でバタイユは恍惚体験を神学的な前提ぬきにあるがままに解釈しようとしそれを「ガリレオ的転倒」と名づけたが、それと同じように、『呪われた部分 I 消尽』では、「制限された経済」から「普遍経済」への移行をひとつのコペルニクスの転換と見なしている⁷⁾。「普遍経済」は革命的な価値転換の試みなのだ。そして、その革新的な点は非生産的消費の概念に他ならない。この消費は「消費のための消費」であり、生産—消費の関係のなか書きこまれたひとつの他者性なのだ。だから、富の使用のなかで決して利益に還元されない無益な浪費を見ることが伝承的な経済観からの脱却のための基礎と言える。この非生産的消費の観念はすでに「消費の概念」のなかではっきりと定義されている。バタイユは非生産的消費のほうに消費という呼称を与えるべきだと主張している。

人間の活動は生産と保存の過程に完全には還元されない。そして、消費はふたつの異なる部分に分けなければならない。最初の部分は還元可能なものであり、既存の社会の個人が生を保存したり生産活動を継続させたりするのに最小限必要なものの使用によってあらわされる。だから、単に生産活動の根本条件が問題になっているに過ぎない。二番目の部分は非生産的と言われている消費によって表現されている。奢侈、喪、戦争、礼拝、贅沢な記念碑の建立、賭け、見世物、芸術、倒錯した（つま

り、生殖の目的からそれた) 性行為は、少なくとも原初的な条件において、それら自身に目的を持っている活動を表している。さて、生産の媒概念の役を果たす消費のあらゆる様式を除いて、これらの非生産的形態に消費という名前をとっておくことが必要なのである⁹⁾。

ここでバタイユが掲げた諸々の例、「奢侈、喪、戦争、礼拝、贅沢な記念碑の建立、賭け、見世物、芸術、倒錯した(つまり、生殖の目的からそれた)性行為」は、それまでは生産活動との連関から有用なものとして解釈されてきた。再生産のための息抜きとしての消費活動としてそれらは有用であったのだ。しかしながら、バタイユはそこに生産活動に帰着しない消費活動をみようとする。

こういった生産—消費のサイクルから逸脱するような消費は、バタイユの「無神学」の著作では「使いみちのない否定性 (négativité sans emploi)」の観念に呼応している。『有罪者』の付録で、バタイユはヘーゲルの閉鎖的な体系に反対してこの「否定性」の観念をうちだす。ヘーゲルによれば、否定性は止揚されるべきものであり、より高い段階へと至るための手段にすぎなかった。つまり、意識が高次の認識の次元にいたるための、もしくは歴史の進行のための媒介にすぎないのだ。特に、バタイユに影響を与えたアレクサンドル・コジェーヴのヘーゲル解釈では、人間の「行動」や「労働」がこの「否定性」とみなされ、未来の目的のために現実の所与を「否定」しながら進歩していくこととされている。曰く、「[...] まさにその存在において否定性によって支配されている人間は所与の——静的な——存在ではなく、行動、ないしは自己定立するか自身で自己創造する行為なのだ⁹⁾。」それに対して、バタイユは役に立たない「使いみちのない否定性」を考える。これは体系のなかの「否定性」をずらし、それに還元されえないものを考えようとすることなのである。「[...] 私自身まさに使いみちのない否定性であるから、個人的には私はひとつの方向でしか決心できない。[...] 私の生——その流

産、もっとうまく言えば、わたしの生であるところの開かれた傷は——それだけでヘーゲルの閉じた体系への反論をなしているのだと思う¹⁰。」そして、彼はこの特異な「否定性」を芸術や宗教のなかに見出す。「もっともしばしば、無力な否定性は芸術作品となる。[...] ひとつの悲劇、ないしはひとつの絵画以上に、宗教は否定性を瞑想の対象にするのだ¹¹。」芸術も宗教もバタイユは「非生産的消費」の例——礼拝と芸術——に挙げているから、まさにこの否定性は、彼の考える消費の哲学的表現、ヘーゲル的文脈にそくした表現と言えるであろう。この事実は彼の消費の概念もまた形而上学—神学の伝承と深く絡み合っていることを示唆しているのではないのだろうか。そして、この消費は時間論的には、「瞬間」や「現在」と結びついている。バタイユは恍惚の体験や供犠の体験をこれらのタームで語ろうとしてきたのだが、これらはアリストテレス以来の現在中心の時間観と密接に関係している¹²。バタイユはこういった伝承を前提にしているのだ。これらの体験は未来の目的に従属しないで、それ自体が目的としてしかなりたない体験だと考えられたからなのであった。しかし、この瞬間は、「未来」との関係に規定される日常的なアリストテレス的現在とは異なり、徹底的に異質で独立した現在に他ならない。だから、恍惚や供犠の体験が「消費のための消費」と規定されるかぎり、未来の生産や利益に結びつかない消費であると言えるだろう。彼は言う、「[...] 生産的消費、つまり経済的な観点からみられた獲得の意味は、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のなかに与えられているのである¹³。」消費の概念も時間論の形而上学—神学の伝承のなかに絡めとられているとはいえ、そこに微妙な差異を書き込んでいるのである。

こういったところからも、バタイユの経済論の思考が形而上学—神学の伝承と絡んでさまざまな層をなしていることが分かるであろう。「否定性」、「現在」、「瞬間」といったこの伝承において特権的地位を保ったタームを使いながら、それらの概念の内実を変質させていることも同様に理解できるで

あろう。生産中心の伝承はヘーゲル的な「否定性」、日常的な「現在」、現在の変容としての「未来」の概念を前提にしている限り、その生産概念も形而上学—神学の性格を拭い去ることもできない。しかし、バタイユの場合、「否定性」や「現在」のような概念に、それまでそれらの概念が内包していなかったもの、いやそれと正反対な意味をもつものまでをそこにすべりこませようとするのである。これは神学や形而上学、さらにはその伝承に安住している生産中心の伝承の内部にありながら、それを異化している思想なのではなからうか。

この「非生産的消費」の現象の例として、バタイユは「消費の概念」のなかでは、先ほど挙げた「奢侈、喪、戦争、礼拝、贅沢な記念碑の建立、賭け、見世物、芸術、倒錯した（つまり、生殖の目的からそれた）性行為」に関しては、宝石の魅惑的性格、生贄の祭式、賭博、芸術という四つの日常的な例を挙げて説明し、さらにはアメリカの土着民族による贈与交換の儀礼であるポトラッチについて詳しく論じている¹⁴⁾。『呪われた部分Ⅰ消尽』では「非生産的消費」の例として、戦争の捕虜を奴隷として働かせるよりも太陽の神への供犠として捧げる古代のアステカ族の風習¹⁵⁾、それからまたポトラッチ¹⁶⁾、富の超過分の総体を僧院に喜捨するチベットのラマ教社会¹⁷⁾、第二次世界大戦のあとアメリカ政府によるヨーロッパ復興のための無償援助であるマーシャルプラン¹⁸⁾らを掲げ、詳細に分析している。

ここでひとつ注意しなければならないのは、「消費の概念」と『呪われた部分Ⅰ消尽』のあいだで、非生産的消費についての考えが違ってきている、もしくは深まってきているということである。「消費の概念」では、ポトラッチという儀礼にかんして、バタイユはこれを「非生産的消費」の現象であると考えているが、『呪われた部分Ⅰ消尽』ではそこに複雑なものを見ていこうとしている。それでは、ポトラッチというものはどういうものであろうか。これは北米インディアンの儀礼で贈与による交換をさす。ある部族の首長がその競争相手に莫大な富を贈与すると、受け取った側はそれを上回る富をも

との首長に返すのである。浪費による社会関係なのだ。バタイユはつぎのように説明している。「ポトラッチは、商取引と同じように、富の流通の手段である。しかし、それは出し惜しみを排斥する。それは最もしばしば、屈辱をあたえ、挑戦し、債務をあたえるべく、ひとりの首長がその競争相手に対しておこなう莫大な富の華々しい贈与である。受贈者は屈辱感を消し去り、挑戦に応じなければならない。受け取ることで負った債務を果たさなければならない。ほんの少し後で、最初より気前のよい新しいポトラッチによってしか彼は答えることができないであろう。彼は利子ともに返さなければならないのだ¹⁹⁾。」このポトラッチの理想は一方面的な贈与によって勝利することであろう。しかし、『呪われた部分Ⅰ消尽』の考察では、富を消費することのなかにもまた利益の獲得をみようとする。つまり、そこには消費をすることによって、権力を獲得したり、身分を獲得したりするという特徴がみられるのだ²⁰⁾。ポトラッチという現象は、決して富の一方面的な消費としては解釈できない。もちろん、単なる獲得だけで処理できるものではなく、濫費のための情熱をバタイユは読みこもうとするのである。ポトラッチとは、濫費への破壊的欲望と獲得への打算との妥協の産物なのである²¹⁾。バタイユはモースの『贈与論』の影響を受けているとはいえ、贈与の解釈のなかに「非生産的消費」の側面を強く打ち出す。しかし、『呪われた部分Ⅰ消尽』におけるポトラッチ解釈が明らかにしたことは、贈与のなかには「非生産的消費」の要素はみとめられるが、それは純粋なものではなく、その反対の要素も混在しているということである。バタイユは「ポトラッチ」について述べた註のひとつでこう言っている。

『贈与論』の繙読が、今日その諸成果を発表する研究のもとになっていることをここで指摘してかまわないだろう。第一に、ポトラッチについての考察のおかげで、私は普遍経済の諸法則を定式化できたのであった。しかし、私が解決するのに大変てこずった特異なる困難を指摘して

も益のないことでもない。私が導入した普遍原理は、とても多くの事実を解決することを可能にしてくれるのであるが、私の頭のなかでそれらの原点でありつづけたポトラッチのなかに簡略化できない要素を残したままだった。ポトラッチを一方的に富の消尽と解釈するわけにはいかない。最近になってはじめて、私はこの困難を解決することができ、「普遍経済」の原理にかなり両義的なベースをあたえることができた。それは、エネルギーの浪費は常に事物の反対であるが、事物の秩序のなかに入り込み、事物に変わって考慮される、ということである²²⁾。

ここでバタイユが示しているのは、純粋なかたちでの富の消費はありえないということである。彼が「事物」という用語を使うとき、それは利益、打算、生産性と結びつくものであり、「エネルギーの浪費」はこの「事物」と異なるものであるが、「事物」の秩序のなかに入り込んでいるのである。ポトラッチにしても「エネルギーの浪費」という面は否めないけれど、利益の取得、なんらかの再生産のための消費という要素も拭い去れないのだ。こういったところから、バタイユは「非生産的消費」の諸々の事件についてこう語っている。「[...] あらゆる種類の消費が組み合わさった現実の生は、もっぱら生産的な消費とは関係ない。純粋に非生産的な消費すら実際には関係ない²³⁾。」この世界の生において純粋な非生産的消費の現象は存在しないのだ。非生産的消費は体験もしくは出来事としてけっして現れない。それは「事物」のなかで、それに即しながら、隠れて己をつけるエネルギーの運動なのだ。そして、こういった発想の背景にあり、こういった発想を可能にしているのは、バタイユの考える特異なエネルギー観なのである。

2. 太陽による贈与

それでは、どうして「非生産的消費」が可能なのであろうか。それは富が

過剰だからである。たとえ純粋なかたちでの「非生産的消費」の現象が生じなくても、消費という現象があるかぎり、そこには過剰な富が存在しているだろう。伝承的な生産中心の経済学は生産目標と成長から経済現象を考えるが、バタイユはこのことを独自のエネルギー理論によって説明しようとする。彼の視点からすれば、自動車の売上や一国の経済の成長といった個人的な問題にこだわる経済は制限されたものであり、これからの経済は地球上のエネルギー全体を考慮にいれなければならないのだ。

全体として考察された経済活動は、その目的が限定されている個別的な操作の様式のうえで考えられる。精神は操作の全体を組み立てながら普遍化する。経済学は孤立した状況を普遍化することに甘んじ、限定された目的、すなわち経済的人間の目的のためになされた操作にその対象を限定している。それはいかなる個別の目的も限定しないエネルギーの動きを考慮にはいれない。すなわち、みづからがその効果である光の運動のなかで捉えられた生物一般の動きを。地球の表面では、生物一般にとって、エネルギーは常に過剰である。問題はいつも奢侈の用語で発せられ、選択は富の濫費の様式に限定されている²⁴⁾。

バタイユの考える新しい経済の出発点は、地球上のエネルギーの過剰なのである。局地的にみれば、貧困もあれば生産の必要性もあるだろう。しかし、全地球的な規模で考えてみると、エネルギーは常に過剰な状態にあり、それをいかに消費するかが問題になるのだ。だから、こういった普遍経済の視点にたつと、生産よりも富の消費のほうが重要だというコペルニクスの転換が必要になる。生物の成長も過剰なエネルギーの消費と解釈され²⁵⁾、戦争も限界に達したエネルギーの爆発とみなされ²⁶⁾、インドの貧困も富が余っているアメリカ合衆国からの無償援助によって解決すると考えられている²⁷⁾。この独特なエネルギー論において、消費、特に非生産的消費に力点を置いた「普

遍経済」が成立するのだ²⁸⁾。

それでは、どうして地球上のエネルギーは常に過剰なのであろうか。富の非生産的消費の運動は確かにこのエネルギーの過剰によって説明されうるのであるが、地球上になぜエネルギーが溢れているかは依然として疑問が残る。そこで、バタイユは太陽という起源を設定してこの問題を解決する。地球上に溢れるエネルギーの源泉は太陽に求められる。太陽による光エネルギーの絶えざる贈与によって地球上にはエネルギーは常に過剰な状態にあるのだ。しかし、このことは、バタイユの経済思想が起源ということでおも形而上学—神学の伝承に属しているということを見せてしまっているのではないのだろうか。「否定性」「現在」「瞬間」「消費」らの諸概念の内実を変質させ、そのことで生産中心の発想の枠内を大いにはみ出してはいるものの、エネルギーの起源を想定していることで、生産に依拠している形而上学—神学の伝承をそのまま受け入れてしまっているのではないのだろうか。よく考えてみれば、神による世界の創造という生産行為とその世界の起源という考えは不可分と言えるであろう。このことを念頭におきながら、エネルギーと太陽に関するバタイユの言説を検討してみよう。

彼は太陽によるエネルギーの贈与について次のように説明している。

生の最も普遍的な条件について手短かに語っておこう。ひとつの決定的な事実について主張するにとどめておこう。つまり、太陽エネルギーがその過剰な発展の原理なのである。われわれの富の源泉と本質は太陽の放射のなかに与えられている。太陽はエネルギーを——富を——返報されることなく分け与えているのだ。太陽は一度も受け取らずに贈与している。地球物理学者がこの絶えざる浪費を測定するまえに、人々は既にちゃんとそれに気づいていたのである²⁹⁾。

生のもっとも根本的な条件は太陽によるエネルギーの贈与である。地球上

にエネルギーが満ち溢れ、それを成長の糧にして生物が生存可能なのは、太陽が休みなくエネルギーを贈与してくれているからである。しかも、この根源的な贈与は一方的なものである。地球上の生物はただエネルギーを受け取るだけでなにも返すことはない。だから、これはけっして交換とはならない一方的な贈与と言えよう。太陽こそが純粹に非生産的な消費をおこなう例外的なものなのだ。そして、この贈与は地球の生物の物質的な起源であるだけではない。それはまた、人間の価値観あるいは道徳的判断の起源になっているのだ。大昔においては、無償の贈与のような純粹な消費の行為は人間の理想だったのである。それが、救済という利益と結びついたキリスト教道徳や利益と有用性に価値をおくブルジョワ道徳によって価値の転倒が行われ、生産のほうにわれわれの世界の価値は移ってしまったのだ。しかし、その奥底には非生産的な消費に対する欲望が眠っており、実用性に対するロマン派的な抗議としてあらわれてくることもある。バタイユはこう続けている。

[...] 人々は [太陽] 収穫物を実らせるのを見ていた。また、太陽に属する輝きを、受け取ることなく与える者の振る舞いに結び付けていた。この場合、道徳判断の二重の起源を印しておく必要がある。かつて価値は非生産的な栄誉のほうにおかれていた。それに対し、今日ではそれは生産能力と結びつけられている。エネルギーの獲得のほう消費よりも優先する。栄誉それ自身も、有用性の領域のなかでの栄誉ある事実がもたらす諸帰結によって正当化されているのだ。しかし、実用的な判断によって——またキリスト教道徳によって——曇らされているとはいえ、古代の感情はなおも生きている。それは特にブルジョワ世界に対するロマン派的な抗議のなかに再びみられるのだ。この感情がその権利を完全に失っているのは経済の古典的な概念のなかにおいてだけである³⁰⁾。

このように、太陽による無償の贈与は、地球上の生物の生存と古代の人間

の価値観との源泉となっている。バタイユは起源へとさかのぼって現在流通している価値判断を転倒しようとするのだ。キリスト教、さらにはブルジョア・イデオロギーが有用性や生産を重視するのに対し、無償の贈与や非生産的消費を人間精神や生物の起源に照らして価値を与えようとするのである。しかし、太陽による一方向的な無償の贈与は、神による世界の創造や恩寵の贈与といった一方向的な行為と余りに似てはいないだろうか。この始源の行為を生産（あるいは創造）とみなすか、消費とみなすかでキリスト教とバタイユとでは立場が異なるが、起源を設定してそこからの一方向的な効果を考えるとと言う点では、彼の思考は神学と前提を共有していると言える。生産を消費というタームに変換したとはいえ、太陽による贈与の考えは根本において形而上学—神学の伝承の内部にあるのだ。

この伝承との関係を意識しながら、「太陽による贈与」の考えをさらに分析していこう。さて、さきほど引用した下りのなかに、「われわれの富の源泉と本質は太陽の放射のなかに与えられている。」という文句があった。富の源泉が太陽の贈与にあるということは、今までのことから明らかであるが、富の本質もまたこの贈与にあるとはどういうことなのであろうか。

このことは、『呪われた部分』起草のためのノートである「宇宙の尺度における経済」のなかではっきりと説明されている。この論文は1946年に『自由フランス』65号で発表されたものである。そこでは、「本質的に富がエネルギーである」ということが述べられたあと、太陽による一方的な光の放射に触れてから、地球にばら撒かれたエネルギーの特殊な性格について論じている。

われわれの活動のなかで働いているこのエネルギーは、われわれが忘れているとはいえ、その起源から解放されてはいない。われわれのなかでそれがおこなっていることは、つかの間のものに過ぎない。われわれは太陽の放射を遮断することはできる。しかし、それは一時的なことな

のだ。われわれであるところの太陽エネルギーは自己を消失＝破滅する (se perd) エネルギーなのである。そして、恐らくわれわれはそれを遅らすことはできる。しかし、エネルギーが自己消失＝破滅し (se perdre) ようとする運動をなくすことはできない。[…] われわれであるところの太陽光線は、結局、太陽の本性と意味を再び見出す。それは、自分を与えなければならない (se donner)、計算することなく自己を消失＝破滅しなければならない (se perdre sans compter)。生きているシステムは成長する。そうでなければ、理由なく濫費する (se prodigue sans raison)³¹⁾。

太陽によって贈与されたエネルギーはひとつの異様な性格をもっている。それはその起源である太陽と同じ性格をもっている点にある。バタイユの言葉を借りれば、このエネルギーは「太陽の本性と意味」を見出すことになる。このテーゼはたいへん神秘的であるとともに、非常に神学的でもある。より正確に言えば、家族—神学的とも呼べるであろう。というのも、蔭かれた種としてのエネルギーはその父とも言うべき太陽と同じ性格をもち、そうであるがゆえに父に帰着するからである。起源との本性上の同一性によって、子の正当性、さらには嫡子性が保証されるという仕組みなのだ。これは、被造物が父なる神とのアナロジーによってその嫡子性を保証されるのと類似している。神学のなかのアナロジーの理論は神と被造物のあいだの微妙な距離を定めることに他ならない。それでは、この同一性によって子たるエネルギーはどのような性格をもっているのであろうか。それは理由なき濫費である。エネルギーも太陽と同じように非生産的な消費をするものなのだ。言いかえれば、エネルギーはその起源が太陽であるかぎり、自己を失うこと、あるいは自己破滅することを宿命とせざるをえないのである。ここでもバタイユはのちに『呪われた部分 I 消尽』のなかでおこなうのと同じ説明をしている。贈与されたエネルギーは最初は成長のために使われているが、それが限界に達

すると己の本性を暴露するのである。「われわれがその一部であるシステムは、成長しながら放射を蓄積するなら、放射を抑えることができる。しかし、システムは終わりなしに成長することはできない。ある時点で、システムの成長がその限界に達するとき、獲得されたエネルギーはその流れを再び取って自己消失＝自己破滅する (*se perdre*) ことしかできないであろう³²⁾。」エネルギーが最後に濫費に帰着するということは、その太陽的な本質、つまり、父親との同一性によるものなのである。太陽エネルギーの産物である「われわれ」が、供犠やポトラッチなどを通して濫費のほうに向かうのも、起源との同一性の故に他ならない³³⁾。

さらに、ここから言えることは、エネルギーにおける起源と終末の一致である。バタイユの起源論はエネルギーに関して終末論でもあるのだ。その誕生において太陽による自己消失があり、その終わりにおいてはエネルギー自身の自己消失が運命づけられているのである。終末において起源は反復される。起源と終末のこのような同一化はひとつの伝承的な思想に属しているのではないのだろうか。この思想は西欧の形而上学—神学の文脈で大いなる力を持っている。ふつう通俗的な理解では、古代ギリシアの時間観は四季の移り変わりによる円環的なものであり、ユダヤ—キリスト教のそれが起源と終末のそれであるとされるが、キリスト教においても、「黙示録」での最終戦争、死者の復活、最後の審判のあとに開かれる「新しいエルサレム」は「創世記」に記されている「地上の楽園」への回帰なのではないのだろうか。こういった起源と終末の一致は往々にして円環の比喩で語られる。その代表はヘーゲルである。ヘーゲルは絶対知をその始まりが終末に一致する閉じた運動と考え、円環の比喩で表現した³⁴⁾。ニーチェもまた「永劫回帰」を考えた³⁵⁾、文化人類学の分野では、モースは贈与交換における円環性を主張した³⁶⁾。円環は形而上学—神学のもっとも特権的な表象のひとつであろう。そして、バタイユの考えから次のように主張することもできよう。われわれはエネルギーの蓄積を調整してこの終末を遅らせることもできるであろうし、

円環をたえず未完成のままにすることもできるであろうと³⁷⁾。しかし、この場合も可能性の次元で円環が完成する終末の到来は前提にされているのである。太陽による贈与とエネルギーは、起源と終末の円環という形而上学—神学の伝承的な空間に生起するものだと言えるだろう³⁸⁾。

しかしながら、この空間は一枚岩ではない。そこには亀裂や他者性が同時に見出される。起源として設定された太陽による贈与をもう一度読みなおしてみよう。先ほどの引用文のなかに「太陽の本性と意味」があったのを思い出してみよう。

われわれであるところの太陽光線は、結局、太陽の本性と意味を再び見出す。それは、自分を与えなければならない、計算することなく自己を消失＝破滅しなければならない (il lui faut se donner, *se perdre sans compter*)³⁹⁾。

「太陽の本性と意味」は「自分を与えること」や「計算することなく自己を消失＝破滅すること」にあるのだ。また、彼はこの論文において別の箇所でも似たようなことを言っている。

実際に、富の観点からみると、太陽の放射は一方的な性格によって際立つ。太陽は計算することなく返報をうけることなく自己を消失＝破滅する (*il se perd sans compter, sans contrepartie*)。太陽経済はこの原理のうえに築かれている⁴⁰⁾。

太陽によるエネルギーの贈与は、ここでも「自己を失う＝破滅する (se perdre)」こととして定義されている。そして、いま強調しておきたいことは、ふたつの引用箇所で代名動詞が使われているということである。太陽の贈与というものは、自分を与えるということ、自己を失うということなので

ある。一言でいえば、自己贈与なのである。だから、『消尽』のなかでの太陽の贈与についての下り、つまり、「太陽はエネルギーを——富を——返報されることなく分け与えているのだ。太陽は一度も受け取らずに贈与している。」の下りは、曖昧であるとはいえ、自分のエネルギーを分け与えている、自分を贈与する、と読むべきであろう。それでは、この自己贈与という事で何がみえてくるのであろうか。それは起源と分割の同時性である。太陽が起源として措定されるためには、太陽自身が自己分割し、自己差異化し、自己反復しなければならない。太陽が光を蒔く瞬間、それが起源として現前するそのとき、その現前、その現在の瞬間はまた分割され、差異化され、差異をともなった反復構造をもっているのだ。現前する太陽起源は同時に非一現前としての差異化であり反復なのだ。だから、反復といっても、これは起源より時間的に古いものの反復ではない。起源それじたいが分割であり反復なのであり、その同一性は差異化や反復なしには成立しえないのである。同一性が保証されるのは、起源だけではない。ばら撒かれる対象であるエネルギー、われわれであるところのエネルギーの同一性が成立するのも、この分割と反復の故なのである。分割、差異、反復が開く空間においてのみ、起源と派生物の二分法的思考が可能になるのである。そして、終末もまたエネルギーが「自己を消失=破滅する (se perdre)」のであるから、また分割と反復がみいだされるのであろう。しかしまた、成長もこのエネルギーを消費することであるから、ここにも分割と反復が生じていると考えてよいであろう。太陽によって与えられたエネルギーが使われるとき、それはなんらかのかたちで消費されるわけであるから、エネルギーは純粹なかたちでの非生産的消費とははならなくても、生産的消費と組み合わさりながら、「自己を消失=破滅し (se perdre)」ているのであろう。だから、ものの秩序に加わりながら、エネルギーは絶えず「自己を消失=破滅し (se perdre)」ているのではないのだろうか。こう考えてくると、エネルギーのある至るところで分割と反復が生起していると言えるだろう。確かに、太陽とエネルギーの関係は、起源

と派生物といったかたちで形而上学—神学的な空間を形成するとともに、起源と終末というかたちでさらにこの空間を円環化している。しかし、この円環自身はまた分割と反復として他者化している。分割、差異、反復がなければ、また、分割、差異、反復としてしか、起源も終末も現前しえないであろう。太陽経済の形而上学—神学が成立する瞬間、そこにはその成立を可能にするとともにその空間の純粹さを不可能にするものが生起しているのである。起源と終末を参照せざるをえない形而上学—神学の思考には、この思考自身を他者化する何か内在しているのである⁴⁾。

《注》

- 1) P. M., O. C., VII, p. 19. 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.; La Part maudite: P. M.; L'Expérience intérieure: E. I.; Le Coupable: L. C.*.
- 2) 今村仁司は、古代ギリシア研究者ジャン＝ピエール・ヴェルナンらの主張を踏まえながら、「生産中心主義」の名のもとで、「生産としての労働」という考えが最盛期の古代ギリシア以来、中世、近現代にいたるまで支配的であることを指摘し、さらには西欧形而上学との共犯関係について触れている（今村仁司、労働のオントロギー、勁草書房、1981、pp. 214-223）。この指摘は、経済を考えるうえでも、形而上学を考えるうえでも重要な指摘である。
- 3) 『国富論』と『資本論』からそれぞれ引いておこう。スミスは『国富論』の冒頭でこう述べている。「全ての国民の毎年の労働は、国民が毎年消費する生活必需品と便益品をすべて供給する源泉であり、この必需品と便益品はつねに労働の直接の生産物であるか、またその生産物で他の国民から購入したものである。」（A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Oxford, Clarendon press, 1976, p. 5.）『資本論』では、マルクスは資本主義における労働と生産の優位を前提にしながら、商品について次のような分析を施している。「さて、われわれは労働生産物の残余を考察する。そこに残っているものは、幽霊のような同一の対象性、無差別の人間労働の単なる凝固物、その支出の形態を顧慮しない支出以外のなにもものでもない。これらの事物は、その生産のなかに人間の労働力が支出され、人間の労働が堆積されているということのみを示している。これらは、みずからに共通なこの社会的な実体の結晶としての価値——商品価値なのだ。」（K. Marx, *Das Kapital*, Karl Marx-Friedrich Engels Werke-Band 23, Berlin, Dietz Verlag, 1962, S. 52.）

- 4) J. Baudrillard, *Le miroir de la production*, Paris, Galilée, 1985. ボードリアールは近代の経済学, さらにはマルクス主義が生産の幻影にとらわれていると批判している。「私たちは生産の終わりにいる。西欧ではこの形式は価値についての商品の法則についての言表, すなわち経済学の支配と一致する。」(Id., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 22.) 「ある亡霊が想像上の革命に憑いている。それは生産という幻影である。」(Id., *Le miroir de la production*, p. 9.)
- 5) M. Heidegger, 「Die Frage nach der Technik」 in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Bd. 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, S. 16.
- 6) *P. M., O. C., VII*, p. 33.
- 7) *L. I., O. C., V*, pp. 18-21.
- 8) 「La notion de dépense」, *O. C., I*, p. 305.
- 9) A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1976, p. 531. それから, バタイユが1930年代, 高等実践学院で行った講義に出席していたことに関しては M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'Œuvre*, 2ème édition, Gallimard, Paris, 1992 を参照。
- 10) *L. C., O. C., V*, pp. 369-370.
- 11) *Ibid.*, pp. 370-371.
- 12) ハイデッガーによれば, 西欧の思索の伝承の根本にあるのは, 現在, 現前性にもとづく存在了解である。これはアリストテレスに端を発し, 現代にまで及んでいる時間了解に他ならない (M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe Bd. 2*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, S. 34 それから § 81. Die Innerzeitlichkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes.)。「時間とは前と後に関する運動の数である」という有名な定義が示すように, アリストテレスは運動をてがかりに数えられるものが時間だとしている。つまり, 物体の移動から, ある「今」から別の「今」への移行に気づき, 時間を数えるのである (Aristote, *Physique (I-IV) t. I*, Paris, Les belles lettres, 1926, 219a-219b)。彼の時間観は「今」中心なのである。また, 神秘神学までふくめてキリスト教神学では, 神の永遠性に関して, 「永遠の現在」や「止まれる今」の問題が語られてきたが, これも形而上学—神学の伝承と深く関係を持っている。アウグスティヌス, トマス・アキナス, マイスター・エックハルト, ハイデッガーらのテキストがそのことを証言している。しかし, バタイユは体験の動的な性格を強調することで, こういった「現在」とも一線を画している。このことについては, パリ第4大学(ソルボンヌ)に提出した博士論文 *L'Expérience et la Divinité chez Georges Bataille* のなかで詳細に論じた。その第8章 *Le divin, l'inconnu et la tradition* を参照されたい。

- 13) 《De l'existentialisme au primat de l'économie》, *O. C.*, *XI*, p. 300.
- 14) 《La notion de dépense》, *O. C.*, *I*, pp. 305-311.
- 15) *P. M.*, *O. C.*, *VII*, pp. 51-65.
- 16) *Ibid.*, pp. 66-79.
- 17) *Ibid.*, pp. 93-108.
- 18) *Ibid.*, pp. 159-179.
- 19) *P. M.*, *O. C.*, *VII*, p. 70.
- 20) *Ibid.*, pp. 71-74.
- 21) *Ibid.*, pp. 74-76.
- 22) *Ibid.*, p. 71, note.
- 23) *Ibid.*, p. 22.
- 24) *Ibid.*, pp. 30-31.
- 25) *Ibid.*, p. 39.
- 26) *Ibid.*, p. 43.
- 27) *Ibid.*, pp. 45-46.
- 28) さらに、『呪われた部分』第二巻でもこのエネルギー論が展開されている。
Histoire de l'érotisme., *O. C.*, *VIII*.
- 29) *P. M.*, *O. C.*, *VII*, p. 35.
- 30) *Ibid.*, p. 35-36.
- 31) 《L'économie à la mesure de l'univers》, *O. C.*, *VII*, p. 10.
- 32) *Ibid.*
- 33) 太陽が父の象徴であるという考え方については、フロイトによるシュレーバー症例の分析を参照されたい。彼はそこで「太陽が父の昇華された象徴以外の何物でもない」ことを力説している。そのために、ドイツ語以外の多くの言語で太陽が男性名詞であり、「母なる大地」と対象関係になるということ、また、太陽という言葉が宇宙の神話と関係をもっているということ、を、神経症者の空想をとおして示している。S. Freud, »Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)«, in *Zwei Fallberichte*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1997, S. 143.
- 34) ヘーゲルは『精神現象学』のなかで次のように述べている。「真なるものはそれ自身の生成である。すなわち、その終わりをその目的として前提にし、最初にその終わりを持ち、その実現の過程と終わりによってのみ現実的である円環 (Kreis) なのだ。」(G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Bd. 3.*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, S. 23.)
- 35) F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *K. S. A. 4*, München/ Berlin/ New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, 1993, SS. 275-276. しか

し、ニーチェのテキストについての何人もの読み手が証言しているように、この「回帰」は、形而上学—神学的な円環のなかに収まるどころか、それを解体する可能性を秘めている、と主張することもできよう。M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, 特に第二部《VIII Sur un changement d'époque: l'exigence du retour》それから P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercurie de France, 1969 をそれぞれ参照されたし。

- 36) モースは「円環 (cercle)」や「循環的な (circulaire)」という言葉を使いながら贈与と対抗贈与の循環システムについて論じた。M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, puf, Quadrige, 1985, p. 176 et pp. 198-199.)
- 37) 「われわれであるところの太陽エネルギーは自己を消失=破滅する (*se perd*) エネルギーなのである。そして、恐らくわれわれはそれを遅らすことはできる。」(注 31 の引用文 (本文 48 ページ) を参照。)
- 38) バタイユについての伝記のなかで、ミッシェル・シュリヤは起源と終末についてこう述べている。「バタイユは終末についてのセンスをまったく持ちあわせていないから、起源についてもほんのわずかしかセンスをもっていない。彼の作品には、郷愁を持つような起源もなければ、何らかの過ちに先立つ地上の楽園も存在しない。だから、起源はひとつの仮定であろう。純粋に内在的な関係のなかで世界が人に与えられるであろう時代の仮定なのである。」(Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, p. 467.) 表面的にはシュリヤは正しい。バタイユはキリスト教の楽園幻想ともヘーゲル流の目的論的な終末とも無縁であるからだ。しかし、起源と終末に関して、事はそれほど単純ではない。例えば、バタイユは絶えず死の観念を意識していたのに、彼の思想が完全に終末から隔てられていると言えるのであろうか。あるいは、この論文でわれわれが取り扱っている「太陽という起源」も単純に仮説的なものと言えるのであろうか。
- 39) 注 31 の引用文 (本文 48 ページ) を参照。
- 40) 《L'économie à la mesure de l'univers》, O. C., VII, p. 10.
- 41) 現代哲学において展開されている根源的な贈与の考えについてひとこと触れておこう。その源はたぶんハイデッガーの『ヒューマニズム書簡』にあるのだろう。この『書簡』で、彼はドイツ語の表現 *Es gibt Sein*. (存在はある) に基づいた思索を披露する。彼によれば、*Es* は「存在」であり、この文は存在の自己贈与という深い意味を湛えているのである。曰く、「ここで『*gibt* (与える)』*Es* (それ) は存在自身なのだ。それでも、『*gibt* 与える』は、その真理に合致した与えられた存在の本質を命名している。存在の本質でもって開かれたもののなかでの自己贈与 (*Sichgeben*) が存在そのものなのである。」(M. Heidegger, »Brief über den »Humanismus«, in *Gesamtausgabe, Bd. 9 Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, S. 334.) その結果、フランス語の *Il y*

a l'Être. ではこの文の真髄は翻訳できないと彼は主張する。根源的な贈与はドイツ語固有の言い回しと深く結びついているのだ。そして、この贈与は、存在が存在者の次元に取まらない特異なものであることを証言している。Das Sein ist. という表現は存在を存在者へと還元してしまうのである。だから、贈与の根源性は、存在の思索が形而上学を超え出るものであることを示している。さらには、フランスの哲学者ジャン＝リュック・マリオンはハイデッガーの立論を受けて贈与のテーマについて思索を展開している。『与えられた存在者 (Étant donné)』のなかで、「自らを示すもの、まずは自らを与えるもの——ここに私たちの唯一のテーマがある […]」(J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris, puf, Épipiméthée, 1977, p. 10.) と述べ、根源的な贈与 (donation) について現象学的にアプローチを試みている。彼はハイデッガーが『存在と時間』のなかで存在が自らを示すものであると述べたテーゼを贈与論の立場から次のように置き換える。「自らを示すことはそれ故まさしく自らを与えることに帰着する。贈与の襲は、広げられながら、贈与が施す所与を示す。」(*ibid.*, p. 102.) このことはまた次のようにも語られている。「所与の現象性は次のようなことを指し示す。現象が現れるのは、所与とは別のもの (私) が所与を構成する (カント, フッサール) としばかりではなく、まずは現象が自己において自己自身から自分を示す (ハイデッガー) ときなのである。しかしまだ最も危険な歩みを踏み出すことが残っている。つまり、この自ら/自己 (se/soi) を考えることである。これだけが現象に自らを示すことを許すのである。この試みにおいて、われわれは贈与の現象学を用いる。なぜならば、これが少なくとも自ら/自己 (se/soi) への通路を開いてくれるからだ。現象は贈与の襲を自分の中で広げることに応じて自らを示すのである。[…] 現象は現れる (自らを示す) が、自己、(自らを贈与する) その自己のおかげでしかない、ということのをそれ故に現象は立証している。」(*ibid.*, pp. 439-440.) ここでマリオンが「自ら/自己 (se/soi)」に着目している点に注意をむけよう。贈与の根本には、諸々の現象がそのおかげをこうむっている「自ら/自己 (se/soi)」があるのだ。それ故、一番根源的なのは、ひとつの自己贈与に他ならない。自己を与える贈与なのである。この点では、ハイデッガーが『ヒューマニズム書簡』で語っている Es gibt Sein. の存在の自己贈与と酷似している。don と donation の違いは、存在と存在者を区別する存在論的差異と関係が深いし、襲の考えもハイデッガーは『講演論文集』のなかの「モイラ」(M. Heidegger, »Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)« in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Bd. 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, SS. 223-248.) で展開しているし、マリオンとハイデッガーの関係については言うべきことが多々あるが、ここでは根源的な贈与が自己贈与であるということがこの二人の哲学者にみられるということをおさえておこう。しかし、われわれが既にバタイユについての考察で明らかにしたように、根源的贈与が自己贈与である限り、そこには必

ず分割、差異、反復が伴われるのだ。しかも、この運動は贈与と等根源的なのである。この運動なしには贈与について語れないのではなかろうか。経済の文脈であろうと、哲学史の文脈であろうと、贈与が問題になる限り、この運動は等根源的に贈与につきまとっているのではないのだろうか。

(いわの・たくじ 法学部助教授)