

存在そのものの暴力性 ——バタイユにおける実存と道徳——¹⁾

横田 祐美子*

はじめに

暴力は、様々なかたちでわれわれを襲う。2011年の東日本大震災をはじめ、いたるところで生じる予測不可能な災害は、われわれにとって自然の脅威という一種の暴力として現れる。また、戦争やテロ、殺人や虐待といった報道は跡を絶たず、世界中に暴力が蔓延しているといえるだろう。このような暴力によって脅かされた生は、確かに回復されなければならない、すでに負った多くの傷は癒されることを必要としている。しかし、暴力とは、人間がそこから救い出されるべき何ものかではないのだろうか。そして、そうであるならば、暴力はわれわれにとってただ悪しきものとしてのみ立ち現れるのだろうか。

こうした問いに対して、ジョルジュ・バタイユの思想はひとつの答えを提示しうるように思われる。死とエロティシズムの思想家として知られるバタイユにとって、暴力もまた重要なテーマであった。ただし、彼の思想は、われわれの与り知らぬ外的な暴力から身を守り、これを排除しようとするのではない。むしろそれは、人間の内的な暴力を正面から見据え、積極的に取り上げた思想である。バタイユが暴力をある意味で肯定的に捉えている以上、彼の思想には倫理的な視点が欠如しているという批判があることは否めない²⁾。だが、バタイユが暴力を重視するのは、彼自身の非道徳的態度によるのではなく、暴力が人間存在の根底に隠されており、それが実存や神性の問

* 立命館大学文学研究科博士後期課程

題に深く関与しているからである。つまり、彼にとって暴力とは単なる害悪というだけではなく、思想史において積極的かつ重要な意味を与えられている存在や聖なるものといった諸概念にそのまま結びつけられうるものなのである。

バタイユ思想におけるこうした暴力の両義性は、彼の強い影響下にあるルネ・ジラルの思想にも反映されている。ジラルは、宗教の本質は暴力であるという議論を展開し、聖なるものをひとつの暴力性として捉える。そして、そのうちには良きものと悪きものが共存していると指摘した³⁾。というのも、「聖なる」を意味するフランス語の *sacré* の語源、ラテン語の *sacer* は「聖なる」と同時に「呪われた」という意味を担っているからである。神性や聖性がこのような相反する要素を備えているという考えは、宗教学および宗教哲学などにおいても広くみられる⁴⁾。したがって、われわれが暴力というテーマを取り上げる際にもその二面性を見失ってはならない。つまり、人間がそこから回復されなければならないような害悪としての暴力について否定的に論じる一方で、人間の本質に備わっている暴力の肯定的な側面といえるものに対してもわれわれは目を向ける必要があるのだ。

本稿ではこうした観点から、バタイユ思想における暴力的な存在論に焦点をあてることとする。まず、第1節では、バタイユにおいて「存在する」ということがひとつの暴力性を孕んだ事態であることを確認する。そして、そのような存在の位相が聖性の領域を指し示していることについても触れる。第2節では、バタイユの実存主義批判をとおして、存在のもつ暴力性と実存との関わりについて述べる。ここではバタイユのケルケゴールに対する評価やレヴィナスとの相違についても言及する。第3節では、バタイユの実存思想における暴力性が道徳の問題にどのように橋渡しされているのかをみていく。それによって、バタイユに対する倫理的側面からの批判を退ける糸口を見だしたいと考えている。以上から、論者は暴力からの人間存在のある種の回復というものが、暴力を避けることによってではなく、逆説的にも

暴力そのものによって可能であるということを示したい。

1. バタイユの存在論——暴力的エネルギーと聖性

ここではまず、バタイユ思想にみられる存在論について言及し、バタイユにとって「存在する être」とはいかなる事態であるのかを明らかにする。哲学史において、存在は様々なかたちで論じられてきたが、バタイユが念頭においている存在そのものは、あくまで存在者を存在者たらしめる原理としての実体や形相とはかけ離れたものであった。バタイユの存在論では、存在者がいかにしてこの世に存在しているのかということは、次のものに比べればそれほど重要ではない。つまり、彼の視線が注がれているのは、議論を先取りしていえば存在者なき存在であり、存在そのものなのである。

そのようなバタイユの存在に対する考えが明瞭に描き出されているものとして1947年の論文「人間と動物の友愛」をみていこう。この論文のなかで、バタイユは馬の例を挙げながら、それが体现しているものこそ存在そのものであることを示唆している。それは、馬が口からよだれを垂らしながら嵐のような速さで石畳を駆け抜けていくように、「まさしく荒れ狂うこと」⁵⁾なのである。興奮した馬の荒れ狂いは、人間に我を忘れた狂乱を感じ取らせるのだが、バタイユはそこに存在そのものの現れを看取する。つまりここで言う「存在する」とは、「我在り」と言いうるような落ち着いた事態ではなく、我なき存在の荒々しさを指すのである。そのため、バタイユにおいて存在はおのれの内部から我をも突き崩す暴力 la violence として現れる。こうしたバタイユの存在観は、彼の著作のなかで稲妻やほとぼしり、爆発などといったエネルギーの噴出というイメージで表現されている。

だが、バタイユによれば、このエネルギーの激しい横溢は「冷静な意識」⁶⁾である知性によって抑圧されているのである。というのも、存在の荒々しさは通俗的な人間の世界を支える原理とは相容れないものだからである。「人

間と動物の友愛」とほぼ同時期に執筆したとされる遺稿『宗教の理論』のなかで詳しく述べられているように、バタイユは通俗的な世界を労働の世界であるとし、その原理を有用性 l'utilité のうちにみている。そこではあらゆる存在者が道具と同じように他の何かに役立つような仕方で存在し、労働に従事する人間は常に未来の目的に向かって現在の生を先延ばしにしているのである⁷⁾。例えば、農耕者が畑を耕すのは作物を収穫するためであり、作物を収穫するのはそれを売ったり、食べたりすることでおのれの生を維持するためである。つまり、彼がそのときどきに行っていることは、まさにその現在において価値をもつものではなく、目的が達成された未来において価値づけられるものである。そのような人間はバタイユにとって「真に生きることなしに〔…〕生に役立つ資材を蓄積する」⁸⁾ だけだとされる。このように、労働の世界の原理が未来時の優位に従うものであるとすれば、バタイユのいう「存在する」とは現在を現在として享受することだといえる。それこそが彼においては「真に生きること」なのだが、これは未来における何らかの有用な目的に結びつかない以上、役に立つ何かを作り出すことでもなければ、そのようなものを有事に備えて蓄えることでもない。むしろバタイユは「存在する」ことの爆発的なイメージから、これを蓄積とは反対の消費 la dépense として、ただし有用性の連鎖に結びつかないような何のためにもならない消費として思い描いている。上記の馬の例でいえば、逆上した馬は何かのために暴走しているのではなく、ただ無制限なエネルギーを放出し、消費しているだけである。そのため、存在の荒々しさは有用性によって成り立つ労働の世界とは調和しえないものであり、このエネルギーの噴出にはその世界の秩序を破壊する恐れがある。

したがって、われわれがまぶしさゆえに太陽を直視せず、横目でその光を避けているように、バタイユによれば労働する人間は「存在する」ことそれ自体から目を逸らしているとされる。知性によって抑圧されたおのれの根底にある存在の荒々しさを解放してやることは、人間にとって太陽に目を焼か

れるほど危険なことなのである。しかしながら、このような存在の暴力性から遠ざかっている人間にとって、馬との関わりあいはバタイユ的な存在の位相へとわれわれを開いてくれるひとつの契機として「人間と動物の友愛」では語られている。暴走する馬を眺める子供や、乗馬において跳躍する馬の恐ろしいはずみと一体化する騎手は、その馬が体現する力強いエネルギーの横溢、すなわち何かのために走り跳躍するのではなく、そのような気遣いから解放された「荒れ狂う」ことに衝撃を受け、おのれのうちに隠された存在を震わすのである。バタイユは次のように述べている。「それだから〔＝存在するということがまさしく荒れ狂うことであるから〕われわれはわれわれ以外の荒れ狂う様を見ることで感動するのであり、自分もそのように荒れ狂うだろうことを知るのである」⁹⁾と。このような存在の位相における人間と動物との共鳴が、バタイユのいう両者の友愛 *l'amitié* だと考えられる。

こうした動物において体現される存在の暴力性は、ただ人間存在を感動で打ち震わすだけではない。それは彼に聖なるもの *le sacré* についての感情を抱かせるのである。この点についても『宗教の理論』において詳しく論じられている。人間は動物と区別されたものとしておのれを人間化し、自然を切り拓くことで通俗的な労働の世界を形成するのだが、そうすることによっていったんは否定した動物性に対して聖性を感じ、魅惑されるようになるという¹⁰⁾。つまり、動物の荒々しく自由な振る舞いは、有用性に支配されている世界が動物の世界に比べて貧しいものだとして人間に感じさせるのである。このように、動物性が「動物的な神秘」¹¹⁾として人間の節度や限度、すなわち労働の世界の秩序に対置させられることで、動物たちの世界は俗なる世界に対立する神や聖なるものの次元と重ねあわされることとなる。

ここから、バタイユは「人間と動物の友愛」において、動物性を神の本質であるとみなす。興奮した馬がおのれの生を省みることなく死に向かうほどの爆発的な生の消費と化していることになぞらえて、バタイユは神の本質を次のように説明している。「それ〔＝神の本質〕を根拠づけるのは、死や消

費へと挑発し誘う悲劇的な気前の良さである。ただ嵐の荘厳さと馬の絶対的な狂熱だけが、光と輝き、途方もない消失の果てへと向かう力を備えているのである」¹²⁾。ここには明らかに静謐な神聖さというものはいみじくない。あるのはただ、おのれを失わんとするほどの「荒れ狂う」ことである。すなわち、バタイユの語る神の本質は、「存在する」ことの荒々しさそのものを指しており、人間存在の根底にある存在が聖性に結びついた暴力として捉えられているのである。

以上から、バタイユ思想において「存在する」ということが暴力的な事態であること、そしてまたその暴力性が神性や聖性へと関連づけられていることが確認できた。ここで語られている暴力とは、人間の外部から到来するものではなく、人間に本質的に備わっている存在という内的な力のことである。バタイユは労働する人間の世界を破壊する否定的なものとして暴力を排除してしまうのではなく、むしろこれを真正面から見据えている。こうしたバタイユの姿勢が、彼における荒々しい存在論の特徴だといえるだろう。

2. 実存の叫び

前節でみてきたように、バタイユにとって「存在する」とは「荒れ狂う」ことであった。この暴力的なエネルギーの噴出という存在に対するイメージは、彼の実存 *l'existence* についての考えをも特徴づけるものである。本節では、実存と暴力の関係を明らかにするため、バタイユの「実存主義から経済学の優位へ」を取り上げることとする。これは当初 1947 年から 48 年にかけて、レヴィナスの『実存から実存者へ』やジャン・ヴァールの『実存主義小史』など四つの著作に対する書評として発表されたものである。この論文のなかで、バタイユはケルケゴールを評価するとともに、サルトルなど同時代の実存主義者たちに対して批判を加えている。だが、そうしたなかから、彼自身の実存思想ともいえるべきものが垣間見えるのである。

バタイユの実存主義に対する批判は、端的にいえばそれが実存について語りながらも実存そのものをないがしろにしているのではないかと、いうものであった。彼は明らかにサルトルを念頭におきながら次のように述べている。「実存主義は、こう断言する […]。実存は本質に先立つ、と。それでもやはり、実存がそれに先立っている本質を、何らかの仕方で追い求めているのだ」¹³⁾と。バタイユはなぜこのように考えているのだろうか。彼によれば、それは「哲学の言語活動」¹⁴⁾に起因するものだとされる。哲学は、言語化された諸概念を用いることで様々な主題について論じる学問である。だが、そうである以上、実存主義は実存や実存者を抽象化し、それらを哲学的な概念として普遍的なものの中に置き入れてしまっているのである。

これに対して、バタイユは「実存を認識する以前に、これを体験し、生きることが重要である」¹⁵⁾と主張する。それは実存について論じることよりも実存の体験的側面を重視する姿勢である。バタイユが実存主義を批判しつつもキェルケゴールを高く評価しているのは、彼がキェルケゴールのなかにこうした側面を、つまりは「思想に対する生の優位」¹⁶⁾を見いだしたからである。キェルケゴールについてバタイユは次のように述べている。「人間性を欠いたある哲学に対して、キェルケゴールは抗議の声を、窒息させられた実存の叫びをあげた」¹⁷⁾。ここでいわれている人間性を欠いた哲学とはヘーゲル哲学のことを指している。バタイユによれば、ヘーゲルもまた実存主義と同様に、その絶対的な体系の契機として個別的なものを普遍的なものの中に回収してしまっているのである¹⁸⁾。円環を閉じ体系を完成させたヘーゲル哲学に対して、キェルケゴールはそれに汲みつくされえない個別的な主体の感情の強度や偶然性を対置させる。そのようなキェルケゴールの態度に、バタイユは実存に関する議論をひとつの思想として完成させようとする意志とは異なるものを感じ取るのである。それは、絶望や苦悩といった否定的なものを前にしてこれを抽象的に止揚するのではなく、おのれの実存において真正面からこれに対峙し生き抜く姿勢である。これこそが「思想に対する生

の優位」といわれるものである。

キェルケゴールが実存について論じる者ではなく、上記のような「ひとりの実存する者」¹⁹⁾であったのならば、引用にあるようにそこでの実存は「叫び le cri」によって表現されるとバタイユは指摘する。「叫び」は彼の思想において重要なキーワードである「詩 la poésie」と同様、「哲学の言語活動」および言説 le discours に対置させられるものである。バタイユは、荒々しい存在のエネルギーが労働の世界の秩序を破壊するのと同じく、「叫び」や「詩」が言語の秩序を混乱させるものだと考えていた²⁰⁾。それゆえ、実存を実存主義のように抽象的なもののうちに組み入れてしまわないためには、それを言説によって論じるのではなく、「叫び」や「詩」において表すほかない。『宗教の理論』では、人間存在の根底に隠された存在の位相が「内奥性 l'intimité」と言い換えられているが、そこでも次のように明言されている。「われわれは言説的〔＝論証的〕に内奥性を言い表すことはできない」²¹⁾。存在の爆発的なエネルギーと化した馬のいななきのように、「存在する」ことを体験し、生きること〔＝これがバタイユのいう実存である〕によって言説を破壊する実存者の「叫び」。それは、バタイユによれば哲学そのものを解体する暴力なのである。ここには、存在そのものの暴力性と同様に、バタイユの実存の荒々しさが示されている。

このような実存にみられる暴力性は、しかし、言説を打ち破るばかりではなく主体性をも破壊する威力である。キェルケゴールが普遍的なものに対する個別的な主体の生を実存として表明していたにもかかわらず、バタイユにおいては「主体性はそこで〔＝叫びにおいて〕もまた救われない」²²⁾とされる。つまり、労働の世界においても実存においても主体の生はありえないのである。前節で述べたように、労働の世界において主体である人間は有用性という秩序に従属している。そして、彼は未来の目的に向かって現在時のおのれの生を常に延期させているからこそ、その主体性が救われていないとバタイユは考える。だが他方、実存のうちでもまた、それが暴力的に言説を

「叫び」へと転じることで、実存を生き抜く者はもはやおのれについて「我在り」と言うことはできない。存在の荒々しいエネルギーの噴出は、人間に我を失わせ、熱狂へと誘う。それゆえ、実存の体験を生きるのは、それを誰かと名指すことのできるような主体ではないのである。したがって、ここでもまた主体性は救われていない。バタイユはこの主体なき実存の主体を、逆説的にも「深い主観性 la subjectivité profonde」²³⁾と呼んでいる。それは、コギトの崩壊によって私が私の限界からその外部へと流れ出し、私と私以外という内外の判明な区別が曖昧となっている主観性である。バタイユが主著『内的体験』などで「交流 la communication」と述べるのはこの「深い主観性」における体験のことであり、それは自己破壊による他性との「交流」を示唆している。

以上のように、バタイユにおける実存の特異性は、それが主体を崩壊させるという点に集約される。実存を体験し、生き抜く者は、実存者といわれながらも実存そのものと一体化し、そのうちにおのれを失っている。こうした自己破壊という暴力的な側面がまたしてもバタイユの思想にはみられるのだが、彼はこの実存の体験がレヴィナスの「ある il y a」の経験そのものであることを示している。それが分かるのは、モーリス・ブランショの小説『謎のトマ』に対する両者の言及からである。バタイユは実存の体験である「内的体験 l'expérience intérieure」を、レヴィナスは「ある」を描写しているものとしてそれぞれの著作において『謎のトマ』のまったく同じ箇所を参照している。それはトマが地下室に降りていき、暗闇のなかで「夜 la nuit」を体験する場面である²⁴⁾。そこではあらゆるものが判明に区別されることなく闇のなかに溶け込んでおり、実存のうちにおのれを失っている実存者の在り方を、存在者なき存在そのものを表している。

だが、バタイユとレヴィナスの「存在する」＝「ある」に対する態度は明らかに異なっている。レヴィナスにとっての「ある」は「闇の沈黙と恐怖」²⁵⁾といわれるように、ただ重苦しいものとしてのみ描かれる。それに対してバ

タイユの「存在する」は、「人間と動物の友愛」においてみてきたように、衝撃を与えられるものであると同時に魅惑的なものであった。荒々しいエネルギーの噴出という暴力性にバタイユは目を向けながら、それを「真に生きること」として称揚する。このような存在そのものに対するレヴィナスの一義的な態度とバタイユの両義的な態度は、彼らの思想を倫理や道徳と結びつけた際にさらなる相違を際立たせるのである。

3. 頂点と衰退

レヴィナスの「ある」の経験は、バタイユによれば彼の実存であり、「存在する」ことそのものの体験である「内的体験」とそれ自体は同じであるとされる。だがレヴィナスは、バタイユの思想がそこへと向かうベクトルを示すのとは反対に、おぞましい「ある」からの脱出を試みる。その手段のひとつを、レヴィナスは「位相転換 l'hypostase」に求めた。それは「ある」という純粋な動詞から実詞としての主体が誕生することを意味する概念である。動詞として表される「ある」はそれ自体名指すことのできないものであるが、レヴィナスは動詞が行為の名前であるばかりではなく言語活動を産出する機能をも備えていると考える²⁶⁾。その機能によって名詞が出現し、主体となって「無名のあるの中断」²⁷⁾ そのものとなる。つまり、存在者は「存在する」という動詞の主語となることで、「存在する」=「ある」を属詞としておのれの支配下に置くのである。レヴィナスは『実存から実存者へ』においては特にこのような「位相転換」に「ある」からの主体の救済の可能性をみていたようだが、のちに彼は他者への「応答可能性〔=責任〕la responsabilité」をより主題化し、レヴィナスにとって倫理こそが「ある」からの解放の道しるべとなる²⁸⁾。それでは、バタイユの存在論はレヴィナスのように倫理や道徳に橋渡しすることは可能なのであろうか。そして、彼の存在論は多分に暴力性を孕んでいるが、それがバタイユによって積極的に語られている以上、

彼の思想においては暴力が善として称揚されているのだろうか。あるいはそれを悪であるとしたまま肯定的に述べられているのだろうか。本稿では最後に、バタイユの存在論における暴力性と道徳との関連性について触れておく。

1945年に出版された『ニーチェについて』の第二部は「頂点と衰退」と題されている。これは、1944年にマルセル・モレの自宅でバタイユが行った講演「罪について」の原稿を加筆修正したものであるが、この記述のなかにバタイユ思想における暴力性と道徳との関係を読み取ることができる。

バタイユは冒頭付近で自身のいう「頂点 le sommet」と「衰退 le déclin」がいかなるものであるのかを善悪と比較しながら説明している。まずは「頂点」からみていこう。バタイユによれば「頂点は、力の過剰、その横溢に一致している。[...] それは度を越したエネルギーの消費、諸々の存在者たちの無傷な状態の侵害に結びつけられる」²⁹⁾とされている。つまり、「頂点」は「存在する」ことそのものの暴力性を指し示しているのである。これまでみてきたように、存在のエネルギーの噴出は労働の世界における有用性という秩序を壊し、言説によって語ることや、上記で「無傷な状態」といわれている自己同一的な主体性をも破壊することであった。そのため、これは通常の道徳的な観点からすれば、「善よりも悪に近いもの」³⁰⁾と考えられている。

これに対して、「衰退」は次のように定義されている。「衰退は [...] 存在者を保持し、富ませる気遣いにあらゆる価値を与える。道徳規範が従属しているのはまさにそれである」³¹⁾。この「衰退」もまた、すでに述べた事柄に結びつけることができる。それは、労働の世界の秩序、有用性である。バタイユはこれを蓄積やおのれの生を維持するための原理であると考え、おのれを失う暴力的な存在論の立場から批判してきた。そのため、バタイユ思想においても字義的にも「衰退」は消極的な意味をもっているのだが、この支配下に道徳規範があるとバタイユは述べている。つまりは「頂点」に悪が類似しているように、善が「衰退」に対応しているということである。これはど

うということだろうか。

バタイユは通俗的な道徳における善を未来時に達成される存在者の善であると考えている³²⁾。例えば、善行は国家のため、ひとびとにとって有益な何かのために企てられる行為であり、のちにそれが功績として、道徳的な行いとして価値づけられることとなる。そして、善がこのような「企て le projet」としての性格をもつ以上、それは近代の戦争においても適用されうるとバタイユは指摘する。戦争は、兵士の努力や勇気を功績として扱うのだが、この戦争での努力や勇気とは殺戮をも意味しているのである。そのため、バタイユは皮肉を込めて次のように述べる。「私は、道徳に従って人殺しもするだろうし、ものを破壊することもあるだろう」³³⁾と。つまり、殺害などといった一般的には非人道的な行為を正当化する可能性が通俗的な道徳には内包されているのである。だからこそ、バタイユは善を利益として捉えているのであり、それを「衰退」に対応させているのである。

それでは、この論考では何が語られているのだろうか。一見すると前述の議論はバタイユによる善悪の価値基準の転倒のように思われる。というのも、一般的には悪に近いとされる暴力性がバタイユにおいては「頂点」とみなされており、労働の世界の原理である有用性が善に対応しつつも「衰退」として非難されているからである。では、バタイユは自身の存在論にみられる暴力性を悪として全面的に肯定しているといえるのだろうか。いや、そうではない。バタイユのいう「頂点」は労働の世界の視点からみれば侵害や破壊として映るため悪に近いものだとされているのだが、これはそのような道徳規範に従って考えられていないために善悪を越えたものだといえる。なぜなら、道徳規範が「衰退」の支配下にある以上、その規範に則った悪もまた有用性に囚われているからである。悪は存在者に対する侵害、とバタイユによって定義されているが、一般的にみて侵害とは、おのれの利益のために他者を害することである。そのため、バタイユは次のように述べる。「悪は利己主義であり、善は利他主義である」³⁴⁾。したがって、バタイユの存在の

荒々しさ、エネルギーの噴出を示す「頂点」は、常識からすると反転させられた道德規範に関連しているのでもなければ、通俗的な悪を意味しているのでもない。それはバタイユによる道德の枠組みを越えた「荒れ狂う」ことであり、一般的な価値基準に左右されない様々な対立的な要素を内包した聖なる暴力なのである³⁵⁾。

おわりに

暴力とは、人間がそこから救い出されるべき何ものかではないのだろうか。そして、そうであるならば、暴力はわれわれにとってただ悪しきものとしてのみ立ち現れるのだろうか——本稿の冒頭で提起したこのふたつの問題は、これまでの議論を踏まえると次のように結論づけることができる。バタイユにおいては暴力からの人間存在の回復が謳われているのではなく、まさしく暴力そのものによって存在が回復されうる可能性が提示されているということ。そして、暴力は善悪の二元論では語りつくせない道德規範を超出したものだということである。バタイユ思想において、暴力とは人間存在の本質に備わっているものであった。それはおのれを失うほど破壊的な生のエネルギーであり、バタイユはこれを体験することこそ「真に生きること」であると考えている。そのため、彼にとって暴力から身を守ること、暴力を避けることは実存そのものから遠ざかってしまうこととなるのである。よって、暴力が実存するうえでの重要な要素となっていることから、それはただ排除されるべきものでは決してない。確かにわれわれ一般の観点からすれば、暴力性はそれ自体悪であるとみなされうる。だが、バタイユの存在論が通俗的な道德規範を越え出るものであることから、その暴力性を善悪の価値基準で判断することはできない。バタイユがジラールと同様、暴力性と聖性を結びつけて考えているのは、このような点からでもあるだろう。聖なるものは「聖なる」と同時に「呪われた」ものであり対立する要素の混融である

以上、善悪どちらの要素も備えている。こうしたことを念頭に置いて、バタイユは暴力に否定的な側面があるのと同様、肯定的な側面があることを示しているのではないだろうか。

【凡例】

ジョルジュ・バタイユ (Georges Bataille, 1897-1962) の著作からの引用はすべて *Œuvres Complètes*, Tome I ~ XII, Gallimard, 1970-1988 を底本とした。引用の際には全集に対して略号 OC を用い、書名・全集の略号・全集の巻数 (ローマ数字)・頁数 (アラビア数字) で引用箇所を示す。

邦訳のあるものについては適宜参照したが、引用はすべて拙訳によるものである。

原文のイタリックには傍点を付した。

引用文中の省略は [...] にて、発表者による補足は [] にて表記する。

注

- 1) 本稿は 2013 年 10 月 16 日に開催された「暴力からの人間存在の回復」研究会 (立命館大学人文科学研究所、立命館大学) における口頭発表「存在そのものの暴力性——バタイユにおける実存と道徳」に加筆修正を行ったものである。
- 2) 古永真一、「近年の英語圏でのバタイユ研究について」『AZUR』第 6 号、成城大学フランス語フランス文化研究会、2005 年、143 ~ 152 頁を参照。ここでは Edith Wyschogrod の『聖人とポストモダニズム』(Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism*, The University of Chicago Press, 1990) における倫理的観点からのバタイユ批判が取り上げられている。
- 3) Cf. René Girard, *La Violence et le sacré*, Bernard Grasset, 1972, p.356.
- 4) 例えば、ルドルフ・オットーは「ヌミノーズ」という概念を用いながら、聖なるものの体験が畏怖と同時に魅惑の感情をわれわれに生じさせるということを指摘している (Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige : über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und Sein, Verhältnis zum Rationalen*, München : C. H. Beck, 1963)。
- 5) *L'amitié de l'homme et de la bête*, OC, XI, p.168.
- 6) *Ibid.*, p.170.
- 7) Cf. *Théorie de la religion*, OC, VII, pp.305-306.
- 8) *L'amitié de l'homme et de la bête*, OC, XI, p.170.
- 9) *Ibid.*, p.168.
- 10) Cf. *Théorie de la religion*, OC, VII, p.302.
- 11) *L'amitié de l'homme et de la bête*, OC, XI, p.168.
- 12) *Ibid.*, p.168.

- 13) *De l'existentialisme au primat de l'économie*, OC, XI, p.283.
- 14) *Ibid.*, p.284.
- 15) *Ibid.*, p.284.
- 16) *Ibid.*, p.282.
- 17) *Ibid.*, p.282.
- 18) ここではバタイユがヘーゲルを単に批判しているかのように読み取れるが、そうではない。1951年の「ヘーゲル、死と供犠」において結実しているように、バタイユはヘーゲル哲学のうちにも実存的な「叫び」を見いだそうとしていたのである。そうしたことは、この「実存主義から経済学の優位へ」においても触れられている (Cf. *Ibid.*, p. 286) が、この点については稿を改めて論じることとする。
- 19) *Ibid.*, p.282.
- 20) Cf. *L'expérience intérieure*, OC, V, p.156 (ここでバタイユは「詩」が言葉を生贄とする供犠であると述べている)。
- 21) *Théorie de la religion*, OC, VII, p.302.
- 22) *De l'existentialisme au primat de l'économie*, OC, XI, p.287.
- 23) *Ibid.*, p.287.
- 24) Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur*, Première version, 1941, Gallimard, 2005, pp.29-35.
- 25) Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J.Vrin, 1990, p.102.
- 26) *Ibid.*, p.140.
- 27) *Ibid.*, p.140.
- 28) 1948年の『時間と他者』においては既に他なるものへの言及がなされており、ここにレヴィナスが倫理へと向かう萌芽を読み取ることができる (Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris : Presses universitaires de France, 1983)。
- 29) *Sur Nietzsche*, OC, p.42.
- 30) *Ibid.*, p.42.
- 31) *Ibid.*, p.42.
- 32) *Ibid.*, p.50.
- 33) *Ibid.*, p.50.
- 34) *Ibid.*, p.51.
- 35) ここに、バタイユとニーチェとの近さを読み取ることが可能である。ニーチェもまた、通俗的な道德規範の枠を超え出るような超道德を『善悪の彼岸』や『道德の系譜』において論じている。本稿では詳しくみていくことができなかったが、バタイユの存在論における暴力性をニーチェやキリスト教との関係から再度捉え直すことで、バタイユに対して加えられている倫理的側面からの批判をさらに退けることができるのではないかと論者は推測している。

