

## 実存とその表現をめぐる問い ——ジョルジュ・バタイユにおける実存主義批判と 生の言語について——

横田祐美子\*

### はじめに

第二次世界大戦後に流行した実存主義運動や実存哲学に対して、フランスの思想家ジョルジュ・バタイユが一定の評価を下しつつも、つねに批判的なまなざしを向けていたことはよく知られている。1940年代後半から50年代には、実存主義との対比からシュルレアリスムの再評価を行った「シュルレアリスム、その実存主義との差異」(1946)をはじめ、エマニュエル・レヴィナスの『実存から実存者へ』(1947)にいち早く注目した「実存主義から経済の優位へ」(1947-1948)、雑記として書かれた「実存主義」(1950)などの論考が断続的に『クリティック』誌上に掲載され、そこでは当時の実存思想が抱える問題点がくりかえし指摘されていた。

議論を先取りすれば、ここで主たる争点となるのは「実存〔existence〕」をいかにして語るべきかという問い、すなわち言語と表現の問題である。バタイユにとって実存主義の評価すべき点は、恐れや欲望とは切り離しえない人間の不安定かつ力動的な「生〔vie〕」を主題とする実存主義が、客観的真理や本質や実体を探究する「教科書的な哲学」(EX11)に取って代わり、当時の思想界において支配的な地位を築いたことである。このアカデミックな哲

---

\* 日本学術振興会特別研究員 DC・立命館大学大学院文学研究科人文学専攻博士後期課程  
本研究は日本学術振興会科学研究費補助金(特別研究員奨励費 17J00603)の助成を受けたものです。

学に対する批判を、実存主義の爆発的な流行以前から一貫して行ってきたバタイユからすれば、実存主義が取り上げる主題は、それまで彼が問うてきた荒々しい生を意味する「内的経験 [expérience intérieure]」の問題系と近い関係にあるはずであった。にもかかわらず彼が実存思想一般を批判するのは、この思想が実存を語る際にある種の学問的な野心をもちつづけ、生の表現には本質的に見合わない「言説 [discours]」を用いるからである (cf. EX12)。後述するように、バタイユにとっては「叫び [cri]」や「詩 [poésie]」や「文学 [littérature]」によってしか伝達しえないとされる実存を、実存主義は抽象化したり一般化したりすることで、結局はひとつの哲学体系を作り上げようという意図に従って論じているようにみえるのだ。このような考えからすれば、哲学はもはや実存にかんして口を噤むしかないのだろうか。そして、いまや実存を語る資格は詩や文学作品にしか与えられていないのだろうか。

こうした問題背景を踏まえながら、本稿では以下のように議論を進めることで、私たちの思考をバタイユにおける実存とその表現をめぐる問いへと誘いたい。まずは、フランスで一世を風靡した実存主義運動にいたるまでの実存概念の思想史的系譜を概観する (第1節)。そして、バタイユがこの流行の哲学に浴びせた批判の内実を検討するなかで、そもそも彼にとっての実存がいかなるものであったのかを明らかにする (第2節)。最後に、この批判の争点となっている実存とその表現の問題に着目し、実存を語るのに適した言語とは何か、バタイユがそれをどのようなものとして思考していたのかを哲学や文学との関係から考察する (第3節)。以上をとおして結論部では、生前に刊行されることはなかった『純然たる幸福』の関連草稿で「私の哲学をいまだにひとが実存主義に結びつけるのはまったくの誤解だ」<sup>1)</sup>と書き記しているバタイユを、それでもなお実存の思想家と呼ぶことができるとすればそれはいかなる点においてであるのかを、実存思想の展開可能性という観点から明示することを試みる。

## 1. 実存概念の変遷

実存主義とそれに対するバタイユの批判について論じるまえに、私たちはここで「実存」という語が何を意味するのかをあらかじめ確認しておく必要があるだろう。20世紀に文学や芸術、政治の領域をも巻き込み広く展開された実存主義運動によって、実存とはまさに主体的で自由な人間存在のことを指すようになったことはあまりに有名である。とはいえ、思想史を振り返れば、この語はつねにそのような意味で用いられてきたわけではなく、むしろ古くから「存在」(être/esse)や「本質」(essence/essentia)、「実体」(substance/substantia)、「実在」(réalité/realitas)などとの関係において複雑かつ多様な議論がなされてきた。こうしたことを鑑みれば、実存概念は非常に歴史的かつ多義的で、豊かな概念であるといえるだろう。それゆえ、この概念の系譜について詳細に論じることはできないが、さしあたり大まかにその変遷を辿ることで本稿の議論の導入としたい。

まずはフランス語で「実存する、実在する」などを意味する«*exister*»の語源に遡ってみよう。これはラテン語の«*existere*»に由来するが、「*existere*»とは上で示したような近代的な意味での「実存すること」とは異なり、「外に - 置くこと」(*ex-sistere*)、すなわち「～の外に出ること」(*sortir de ...*)、「立ち現れること」(*émerger*)を第一義とする語である<sup>2)</sup>。それではいったい何の外に出るといえるのだろうか。フランスの哲学者エティエンヌ・ジルソンは著書『存在と本質』(1948)で、中世のスコラ学派における«*existere*»の用法についてサン・ヴィクトール修道院のリカルドゥスからの引用を示しながら次のように述べている。「[...] まずもって、彼らの言語では、*existere*はある主体がその起源〔origine〕のおかげで存在にいたるところのはたらき〔acte〕を意味した。それゆえ、そのような主体は存立する〔subsiste〕のだが、それは他なるものから出発してのことである。サン・ヴィクトールのリカルドゥスは『三位一体論』(第4巻12)のなかで次のよ

うに問うている。「実際、*existere* とは他のものを起点として存立すること〔*sistere*〕、すなわち他のものから出て実体的に〔*substantialiter*〕在ることではなければ何だというのか」と。〔…〕そのため、この術語をその正確な意味で用いる際にはいつも、原理的に起源の観念が含意されているのである」<sup>3)</sup>。つまり、「*existere*」とは事物がその原因の外に置かれること、事物が起源から離れると同時に、現実に出で立ち身を保持することを意味する。したがって、それはもっぱら起源との関係において存在することであり、けっしてそれのみで自体的に存在しているのではない。言い換えれば、存在することが他の何かから、それにとって本質的な何かから引き出されて在ることをこの語は示しているのである。

このように、実存の語源となる「*existere*」の実詞としての「*existentia*」には、接頭辞「*ex-*」が含意する「外へ」という運動性がみられる。周知のとおり、「*essentia*」は「そのものが何であるか」を意味し、「*existentia*」は「そのものが現実に端的に在ること」を意味するため、ここで言われている外とはまさしく現実を指す。つまり、中世における実存とはものの現実化、現勢化のことを言うのである。こうした本質と現実存在との区別は、たとえば「*existentia*」ではなく「*esse*」という語を用いてはいるものの神学者トマス・アクィナスにおいて顕著であり、彼は神において「*essentia*」と「*esse*」は一致しているが、被造物において両者は異なるものだと考えた<sup>4)</sup>。というのも、人間や動物や事物が現実に存在するためには、それらの本質に神から存在が付与されなければならないからである。すなわち、あらゆるものが存在するためには、そのものの「何であるか」を決定する本質だけでなく、それを現実化ないし現勢化するはたらきが必要とされた。こうして、神の世界創造という観点から、被造物は他なるもの、つまりは神から存在を与えられることによってはじめて現実に存在しうるものとなる。そして、この現実存在がスコラ哲学以降「*existentia*」と呼ばれるようになるのだ。以上から、ここでの実存とはまさに可能態から現実態への移行だと解釈

することができる。

さて、こうした実存理解が近代の実存主義における実存概念に変化するまでには、いかなる分岐点があったのだろうか。私たちはその長い年月のなかでこのあいだを埋めるひとりの思想家として、デンマークの哲学者セーレン・キルケゴールに注目したい。特筆すべきは、実存が被造物としてのあらゆる存在者の現実存在を指し示すという考えが彼の思想において変化し、まさに人間主体の問題として明確に捉えられているということである。彼は『哲学的断片への非学問的あとがき』（1845）において、客観的で永遠的な真理を問うヘーゲル哲学や教会的なキリスト教などを「客観的思考」（objektive[s] Denken）として強く批判し、次のように述べる。「客観的思考が思考する主体やその実存にかんしては無関心であるのに対し、実存する者としての主体的な思索家〔subjektive[r] Denker als existierender〕は本質的に彼固有の思考に関心をもち、その思考の只中で実存している」<sup>5)</sup>。つまり、キルケゴールにとっての実存とは、主体的に生き、かつ主体的に思考する人間に特有のものであり、事物がこの現実世界に端的に存在するという意味での実存ではない。もちろん、よく知られているように彼にとっての実存が信仰と密接に関係する宗教的な実存であることを考慮すれば、それはいまだサルトルに代表されるような近代の実存主義における実存概念とは異なっている。だが、キルケゴールが「実存する主体は実存する（そしてこれこそがあらゆる人間の運命なのだ〔…〕）がゆえに、生成の途上にあるのだ」<sup>6)</sup>と述べるように、実存を人間に限定する考えがのちの実存思想にとって思想史的な分水嶺であったことは否定できない。そして、彼が客観的かつ思弁的な思考と主体的かつ実存的な思考を区別する根底には、主著『死にいたる病』（1849）などで検討された死の問題、すなわち普遍的な死ではなく各人に訪れる個別的な死の問題が横たわっていることを想起すれば、私たちはまさにキルケゴールの思想を経由することで近代哲学における実存概念へと飛躍的に接近することが可能となるのである<sup>7)</sup>。

キルケゴールにおいて各人の死と人間の実存の問題が同時に思考されていたことを念頭に置けば、彼につづいて言及しなければならないのは間違いなくドイツの哲学者マルティン・ハイデガーの哲学であろう。周知のとおり、ハイデガーにおいて人間を意味する「現存在 [Dasein]」は、『存在と時間』(1927)において「死へとかわる実存的な存在 [existenziellen Sein zum Tode]」(SZ234)とも呼ばれ、他人の死ではなくまさに「おのれの死」を自身の可能性として捉える存在者である。彼は、このような現存在の本質を「そのつどこの存在者にとって可能的な存在の仕方」(SZ42)のうちに見据え、この存在者がつねに「いまだ何ものであるのではない」(SZ233)という仕方にかかわる動的な存在を「実存 [Existenz]」と規定する。そして、この「実存」という語を事物的な存在者に対して用いることを退け、人間である現存在の存在様態を表すときにのみ用いることを宣言するのである。「*existentia* は存在論的には事物的存在 [Vorhandensein] と同じことであって、現存在という性格を有する存在者には本質上帰属することのないひとつの存在様態なのである。私たちが *existentia* という名称の代わりに、この名称を学的に解釈して事物的存在性 [Vorhandenheit] という表現をつねに用い、実存を存在規定としては現存在に対してのみ割り当てることにすれば、このことによって混乱は避けられるのである」(SZ42)。上で見てきたように、中世における « *existentia* » とは現実においてあらゆる存在者を存在させるためのはたらきであり、ハイデガーによればそれは事物が事物として在るように存在させることであった。しかし彼にとっての実存とは、事物のように対象化されることのない運動としての存在を指す。現存在は事物が有しているような固有性をもたず、そうしたものに固定化されることなく、そのつどつねにおのれの可能性であり、おのれ自身をまさに選択し獲得することができるのだ (cf. SZ42-43)。ハイデガーにおける古くからの実存概念の継承には、現存在の時間性として語られる「脱自態 [Ekstase]」との関係からしても、当然ながら « *existere* » の有する「外へ」という運動性が色濃く残され

てはいる。だが、彼においては、キルケゴールと同様にこの概念が人間に対してのみ用いられており、そのうえ、キルケゴールにとってはいまだ主題的な問いであった神との関係における実存という意味が、完全にこの語から払拭されているのである。したがって、ハイデガーの言う実存とは、宗教的な実存の問題が存在論的な問いへと移行することではじめて成り立つ概念なのである。

上述したような流れから、のちにバタイユが厳しく批判したジャン＝ポール・サルトルに代表されるフランスの実存主義運動が生じる。ヤスパースやガブリエル・マルセルに代表されるキリスト教の実存主義がある一方で、先に挙げたハイデガーやこれから述べるサルトルの思想は無神論の実存主義と呼ばれるが、本稿ではバタイユの実存主義批判へと接続するために後者に絞って議論を進めることとしたい。実存主義をテーマとするサルトルのテキストといえば、1945年にパリのクラブ・マントナンで開催された講演に基づく『実存主義とはヒューマニズムである』（1946）が挙げられるだろう<sup>8)</sup>。ここでサルトルは実存主義のスローガンとなる「実存は本質に先立つ」というテーゼを打ち出し、それが「主体性から出発しなければならない」と同義であることを示す（cf. EH26）。つまり、人間とは本質的にそれが何であるかという規定をもたないため、その出発点においては空虚であり、主体的に自らが望む在り方を自由に選び取っていくものだということがここでは言われている。彼によれば、そのような選択は「未来に向かっておのれを投げる」（EH30）ことによってなしうるため、この「投企 [projet]」こそがまさに実存だとされる。それゆえ、サルトルは実存主義が「人間を行動 [action] によって規定する」（EH56）思想運動であることを明言し、この行動によって選び取るものの責任を必然的に主体が負うとともに、人類全体に対する責任をも負わねばならないという「アンガジュマン [engagement]」のモラルを表明する。彼のこのような演説が当時の実存主義運動というものの内実を決定づけるとともに、彼を街頭に立つ知識人とし、若者の社会参加を駆り立

てることへとつながっていくのである。したがって、実存主義者としてのサルトルにおいては、実存がキルケゴールやハイデガーと同様、人間主体に限定されて論じられてはいるものの、それがハイデガーのように存在論的な視点から注目されているのではなく、むしろ実際的かつ現実的な行動を必然的に伴うものとして定義されていることに留意しなければならない。実存概念にこのような意味づけがなされることによって、実存主義という思想運動は社会に浸透し、文学や芸術、政治などといった領域にまで波及することとなったのである。

## 2. バタイユの実存主義批判

前節において私たちは「実存」という語の原義に立ち返り、中世における解釈を確認したうえで、実存主義の嚆矢とされるキルケゴールを経由し、無神論的実存主義として知られるハイデガーやサルトルにおける実存概念がいかなるものかを概観した。それでは、バタイユはなぜ近代におけるこの思想運動を批判していたのだろうか。本節では、彼による実存主義批判の内実を明らかにするとともに、彼の思想においてそもそも実存とは何だったのか、彼の実存理解は前節でみてきた実存概念の変遷といかなる仕方で交差するのかを検討したい。

導入部ですでに述べたように、バタイユは実存主義を真っ向から否定していたのではなく、次の点においては評価していた。つまり、実存主義の台頭によって哲学の領域において問われる人間が、本質によって規定され、客体を認識する主体としての人間ではなく、「その生が潜勢的にしか与えられず、けっして保証されず、絶え間ない闘争のうちで賭けられているこの人間」(EX11)に入れ替わったということである。それは、恐れや欲望といったものに突き動かされながら、まさしくいまここで生きている人間が哲学の主題となったことを示している。実存主義のこうした点を踏まえながら、バタイ



ユはこの新しい哲学が「生と同次元にあるもの」(EX11)だと肯定的に受け止める。なぜなら、『内的経験』を含む三部作「無神学大全」において顕著であるように、彼自身の思想においてその初期から変わることなく問われてきたのは、認識主体として客観的な知や真理を追い求め、学問体系の完成を目指す人間ではなく、安定性を欠いた力動的で暴力的な生の力に揺さぶられ、もはや「我思う」と言いうる主観性の枠組みから外れた人間の在り方だったからである。

にもかかわらずバタイユが実存主義を批判するのはなぜか。ハイデガーやサルトルなど各思想家に対する批判の度合いに違いこそあれど、彼が実存思想一般を槍玉に上げるのは、彼らが実存ないしは生について語る際に、それに適していない方法を用いるからである。バタイユの言い分を以下で確認しよう。まず、ハイデガーに対しては論考「実存主義」のなかで「ハイデガーを読んで驚いたのは、職業的な哲学と生の表現とが混ざり合っていたことである」(EX11-12)と述べている。彼はここでハイデガー哲学が実存の問題にかんして奥深い意義をもつことを讃えながらも、結局のところ部分的に生の問題を犠牲にすることによってしか哲学という学問体系が成り立ちえないことを「哲学の限界」として指摘する (cf. EX13)。つまり、概念を駆使した哲学的な言説と、バタイユが「叫び」と呼ぶ実存ないし生を語るに適した言葉の表出が綱交ぜになっていることによって、実存哲学は不徹底な仕方ではか実存そのものを語るができないのである。そのため、「実存哲学の袋小路は […] それが研究 [études] のかたちで練り上げられる以上、実存にとどまっておくことが不可能なことによって明確に定義づけることができる」(EX12)とバタイユは主張する。

同様のことはレヴィナスについても言われており、バタイユは「実存主義から経済の優位へ」のなかでレヴィナス思想がサルトルに代表される実存主義の流れには与しないことを了解しつつも、実存にかんする著作のひとつとして『実存から実存者へ』に言及し、自身の思想との近さを示すとともに難

点を挙げる。ここで、ふたりの思想を結びつけるのはモーリス・ブランショの『謎のトマ』(1941)である。バタイユは『内的経験』のなかで<sup>9)</sup>、またレヴィナスは『実存から実存者へ』のなかで (cf. EE89)、『謎のトマ』のまったく同じ場面<sup>10)</sup>に参照指示を出すのだが、そこで語られている事態はバタイユにとっての「内的経験」であり、レヴィナスにとっての「ある [il y a]」なのだ。すなわち、私たちはブランショを経由することで、両者が同じ主題を共有していたことを読み取ることができ、この主題こそまさしく実存なのである。よく知られているように、レヴィナスはハイデガーの「存在論的差異」、言い換えれば存在者と存在の厳密な区別を実存者と実存の区別と言い換え、この実存を「ある」と名づける。そのうえでこれを「人称的形態を拒むという点において存在一般」(EE81)だと規定する。つまり、レヴィナスにとっての実存とは、もはや私たちが「何かが在る」と言いうるような存在ではなく、この主語にあたる部分を欠いた「純粋な動詞」(EE119)、実存者なき「在ること」としての「非人称の実存」(EE119)なのだ。私たちはこれを主体なき出来事と呼んでもよいだろう。このような動詞としての、運動としての、また出来事としての実存を、レヴィナスとバタイユが各自の思想において問いに付し、かつブランショのなかに同様の問題が潜んでいることを看取していたことは注目に値する。しかし、ここでもバタイユはその表現手段の一点においてレヴィナスを批判するのである。「レヴィナスはあるを記述している [décrit] が、ブランショはいわば叫んでいる [crie] のだ。[...] ブランショの文学的なテキストにおいて純粹に実存の叫びであるものを、レヴィナスは形式的な一般化によって (別様に言えば言説によって) 対象として規定している」(EP292-293)。バタイユはここで、レヴィナスが論じている当の出来事の重要性については認めつつも、この出来事を「存在一般」として普遍化してしまうレヴィナスの論じ方に難色を示している。なぜなら、純粋な運動としての実存を言説によって語ることは、実存を哲学的思考の枠内に閉じ込めてしまうことを意味するからである。そのためバタイユは、レ

ヴィナスが「存在する」ないしは「実存する」という出来事について語りながらも、結果的に実存そのものを裏切ってしまうと考えて、その言表における不十分さを指摘するのである。

さらに、サルトルに対してはハイデガーやレヴィナスに対するよりも手厳しい批判がなされている。前節で述べたように、サルトルにおける実存とは、自らの未来を自由に選び取る投企としての実存であり、行動する人間主体と不可分であった。しかし、バタイユにとっての実存は、レヴィナスとの関係から上述したように、主体なき「存在すること」であり、そこに「～は存在する」の主語にあたるものは不在である。そのため、彼の言う実存は人間にのみ限定されたものではなく、あらゆるものを飲み込む存在の運動そのものなのだ。したがって、両者の実存理解は完全に食い違っていると言える。

そのうえで別の観点も導入しておこう。バタイユは、「実存主義から経済の優位へ」の後半部で「経済 [économie]」について次のように述べている。「経済が未来を考慮に入れる場合、意味のある唯一の活動は生産的消費（労働、あるいは労働の生産に必要な消費）である。非 - 生産的消費とは非 - 意味であり、意味に逆らうものですらある」（EP300）。実存主義について論じたあとに彼がこのようなふたつの消費形態について言及するのは、間違いなく批判のためである。すなわち、サルトル的な実存主体の在り方を生産的消費に重ねているのだ。この生産的消費とはバタイユによれば未来優位の思考に貫かれたものであり、「在るものである現在を、在らぬものである未来のために否定する」（EP300）。別の言い方をすれば、未来に向けて自らを投企するということは、いままさにここにある現在を度外視し、未来のために現在を隷属させているということである。たとえば、今日行うことは明日のためであり、明日に行うことは明後日の成果を目指してなされるというように、未来に重きを置く行動は何らかの有用性に従って連鎖していく。そして目標とする成果を手にしても、その成果がまた次の行動への糧にされることから、このシステムは終わりなき循環性を描き出すのだ。バタイユはこの生

産的消費のシステムをサルトル的な実存理解のなかに見出し、これに、いままさにここにある生を重視する現在優位のバタイユ的な実存を対置させる。さらに重要なのは、上の引用からもわかるように、このふたつの消費が「意味〔sens〕」に関係づけられていることである。ここでは「将来のためになる意味のある行動」といった意味にとどまらず、言語における意味そのものにまでまなざしが向けられている。すなわち、バタイユにとって生産的消費の連鎖的・循環的なシステムは論理的な意味の構造と同じなのだ。そこでは言葉の意味が規定という仕方で拘束され、その枠組みから外れることなくくりかえされている。それゆえ、バタイユは「～を拘束する、巻き込む」(engager) という意味が含まれるサルトルのアンガジュマンを、規定された意味としての「意味作用〔signification〕」と同列に置くという読み替えを行うことで、サルトルの実存主義が「(もっとも〔…〕実存に捧げられるべき) 文学に、意味作用とアンガジュマンを割り当てている」(EX14) と批判する。言い換えれば、バタイユにとっての実存が意味の論理構造の内部においては語りえないものであるのに対し、サルトルはそれを意味作用の領域において思考しているかぎりでは実存そのものを棄損してしまっているのだ。こうした観点から見ても、実存に対する両者の考えの相違は際立っており、バタイユはサルトルが「詩に無縁」であるとすら言い放つのである (cf. EX13)。

以上から、バタイユの実存主義批判は最終的に実存ないしは生を語る際の言語や表現の問題に収斂していくことがわかる。彼の批判の内実を明らかにするなかで浮かび上がってきたバタイユ的な実存とは、レヴィナス的な主体なき実存でありながらも、レヴィナスのように一般化しえない出来事としての実存であり、それが抽象化を拒否するがゆえに論理的な言説によっては指し示しえないものであった。つまり、バタイユにおいては実存と実存者という二項の区別があるだけでなく、実存者一般、実存者の実存一般、さらには「実存一般」という概念化からつねに逃れる動詞性、出来事性としての実存の三項が存在しているのである。三つ目の実存は、意味規定から脱する

という特徴をもつ以上、「existence」の有する「外へ」の運動性を相変わらず備えてはいる。だが、それはもはや人間に対してのみ用いられる術語ではないどころか、人間であれ動物であれ事物であれ、あらゆる存在者を欠いた「存在すること」そのものの力動性である。バタイユは、このような実存ないし生を表現するための方法を、上で挙げた様々な引用から読み取れるように「叫び」、「詩」、「文学」などと呼び、これらを言説、記述、意味作用などと対比的に論じることで、実存思想一般がいかに実存そのものをないがしろにしたまま論じているのかを主張するのである。

### 3. 生の言語としての叫びへ

それでは、私たちはバタイユの言うような実存をいかなる仕方で語ればよいのだろうか。すでに述べたように、実存に適した表現方法として彼は「叫び」、「詩」、「文学」を挙げているが、これらはいったい何を意味しているのだろうか。はたしてこれらは哲学に対立するものなのだろうか。最後に私たちはこのような問いに対する答えを模索していきたい。

何よりもまず注意しなければならないのは、バタイユが実存に適した表現方法として挙げる「詩」や「文学」が小説などの具体的な文学作品や詩作品を必ずしも指しているわけではないということである。論考「実存主義」において、バタイユは実存をそのまま「激しい生」や「詩」と言い換えており（cf. EX14）、これらが彼の思想において同列に置かれる術語であることを示している。そのため、ここでの「詩」は、けっして客観的に語られる対象としての完成された詩作品を意味するのではない。同様に、「文学」と呼ばれる実存の表現形式についても、哲学的な議論とは異なる生にかんする小説などをバタイユが念頭に置いているわけではない。要するに、ジャンルとしての詩や文学全般が実存を語るに適したものであるとは、彼自身、考えていないのである。こうしたことから、実存や生にかんする表現の問題は、ディ

シブリンとしての哲学と文学の対立図式のなかで論じられるものではないということがわかるだろう。

このことは、バタイユがキルケゴールを高く評価していたという事実によって裏付けられる。論考「実存主義」において彼は、自身が批判するサルトルの実存主義と、キルケゴールの思想やそれに魅せられたひとびとを対極に位置するものと見なし、「〔実存主義という〕語が、方向指示板の上で一種の南北位ないしは零度を示すようになった」(EX14)と述べる。つまりバタイユは、哲学者であるキルケゴールの実存がどれほど宗教的な背景をもっていたとしても、実存の表現形式のなかに自身との近さを読み込んでいたのであり、あらゆる哲学者を批判していたわけではないのである。

それでは、キルケゴールは実存ないし生の表現についてどのように考えていたのだろうか。『哲学的断片への非学問的あとがき』で彼は次のように述べている。「思弁〔*Spekulation*〕は実存を度外視する。実存することは、思弁にとっては実存したこと（過去形）であり、実存は〔…〕止揚される一要素である。したがって、思弁は抽象性と同様、けっして実存と同時的になることはできない。またそれゆえに、実存としての実存を把握することはできず、あとになってはじめて把握できるのだ」<sup>11)</sup>。ここでは実存を思弁によって論じることの非妥当性が述べられている。思弁とは経験を介さずになされる理性や論理に基づいた思考を指すが、それによって捉えられる実存とはまさに一般化、抽象化された実存でしかなく、動的な「実存すること」そのものではない。このように思弁を論難するキルケゴールの立場を、バタイユは「実存主義から経済の優位へ」のなかで「思想に対する生の優位」(EP282)と評価し、キルケゴールがヘーゲルらの思弁哲学に対して「窒息させられていた実存の抗議の叫びをあげた」(EP282)と表現する。つまり、彼がキルケゴールのうちに見取っていたのは、実存を理性的かつ客観的に論じようとするのではなく、まさにその内部に身を置くことで実存を生き抜くこと、経験することが重要であるという態度であった。このような態度は実存をいか

に伝達するか、いかに表現するかという問題にも当然ながらかわっており、キルケゴールも自身の著作において思弁とは別の仕方での実存の伝達方法を模索している。ここに、バタイユにおける実存の表現形式としての「叫び」や「詩」や「文学」との近さを読み込むことは可能だろう。つまり、実存とはキルケゴールの言うように思弁によっては捉えられないもの、思弁を超過するものであり、まさにそのことによって思弁という理性の権能が及ぶ範囲を超えたものに対する表現は、その表現形式自体も論理的ではないものとなっていくのである。

とはいえ、思弁を超え出るようなものを表す形式とはいかなるものか。思弁的ではないとはいえ、それが伝達や表現である以上、書くことによって思想を展開しているバタイユは必然的に言葉を用いるほかないはずである。ここでは彼の論考「シュルレアリスム、その実存主義との差異」の一節にその手がかりを求めてみよう。バタイユはまたしてもサルトルを批判しながら次のように述べる。「ジャン＝ポール・サルトルの実存主義とシュルレアリスムの根源的な差異は、自由の実存<sup>1)</sup>というこの特徴に起因する。もし私がこれを隷属させないとすれば、自由は実存<sup>2)</sup>する<sup>3)</sup>だろう。それが詩であり、言葉はもはや何らかの有用な指示作用〔*désignation*〕に仕える必要はなく荒れ狂うのだ〔*se déchaînent*〕。そしてこの荒れ狂うこと〔*déchaînement*〕が自由な実存<sup>4)</sup>のイメージなのである」<sup>12)</sup>。バタイユはここで、論理的な意味の構造から解き放たれた言葉と「詩」と実存を関連づける。つまり、実存ないし生き生きとした生は、言葉自体が意味の規定によって拘束されていた鎖から外れることによって、つまりは意味作用から脱することによってはじめて表現されるのだ。前節での議論を想起すれば、「詩」とはまさに意味に逆らうものとしての非生産的消費であり、意味作用としてはたらしきかもたないときかれていた生産的消費における実存、サルトル的な実存とは対照的である。このように、意味作用の生産的消費のシステムを超え出る言葉によって作り出されるのが実存を語るに適した表現であり、生の言語なのである。したがっ

て、バタイユが「詩」や「文学」と同じ意味を与えている「叫び」とは「荒れ狂うこと」としての言語の表出であり、実際に大声で叫ぶことや、書き言葉ではない音声や発話を重視することをその特徴とするのではない。それは意味の解放であると同時に、言葉のもつ意味それ自体の変容可能性を指している。言葉は、思弁や言説を超え出るものに向かうとき、それ自身を縛りつけている意味そのものを超過し、定義や規定を逃れる可能性を有しているのだ。周知のとおり、バタイユがその思想において「横滑り [glissement]」という語でもって表そうとしたのは、この言葉の意味の可能的な変容のことであり、実存にふさわしい生の言語とはこうした「横滑り」をその本質とするのである。以上からバタイユは、言葉を用いながらも、その言葉を規定された意味から解き放つことで、つまりは意味に揺れ動きを生じさせることで、思弁や言説に収まらない実存をかるうじて表現しようとするのである。

## おわりに

本稿では、実存概念の変遷を概観し、バタイユの実存主義批判をとおして、いかにして実存を語るべきかという問題を検討してきた。ここから、バタイユにとっての実存が、私たちが普段用いている言葉の定義を超え出る荒々しい力を備えた存在そのものの運動性であることが明らかになり、それに対する表現もまた実存の荒れ狂いに呼応するように、規定された意味を攪乱させる力をもつのだということが明示された。

このような実存ないし生を語る言語は、バタイユによって「叫び」、「詩」、「文学」などと名づけられていたが、本稿で見てきたようにこれらはジャンルやディシプリンを意味するものではなく、それゆえにまた哲学とも対立するものではないのである。むしろ、実存概念の系譜からも読み取れるように、哲学がひとつの語を様々に解釈し、その意味を変容させてきた歴史を考慮するならば、バタイユがその思想において展開した意味の変容としての「荒れ



狂うこと」や「横滑り」もまたひとつの哲学的態度なのではないだろうか。言葉がつねに別様である可能性を含んでいること、言葉がつねにすでにその外部に向けて開かれていることを、バタイユの「叫び」が訴えているのならば、主体の外への運動であり、把握され抽象化されることから決定的に逃れる「存在すること」を言語において立ち現れさせるには、たしかにそのような「叫び」としての表現が適していると言えるだろう。したがって、バタイユは実存主義の批判者でありながら、実存に身を置き、実存に呼応する仕方ですべてを語るかぎり、ひとりの実存者であると同時に実存の思想家だと定義することができる。これは実存を論じる者とは決定的に異なる。そして、そこにおいて「詩」や「文学」はもはや彼自身の「哲学」の対義語として用いられるのではなく、意味の変容によって哲学と混ざり合うことができるのだ。だからこそ彼は、本稿の冒頭で述べたように、自身の「哲学」なるものを構想し、これを実存主義に対置させていたのである。

## 注

- 1) Georges Bataille, « Notes et aphorismes », *Œuvres Complètes*, XII, Gallimard, 1988, p. 529 [強調は論者による] .
- 2) Cf. *Dictionnaire Larousse maxi poche plus Latin*, Larousse, 2016, p. 285, 286, 714.
- 3) Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, J. Vrin, 1981[1948], p. 16-17.
- 4) 次の文献を参照せよ。トマス・アキナス、『神学大全I』、中央公論新社、2014年、118-145頁。稲垣良典、『トマス・アキナスの神学』、創文社、2013年、343-344頁。渡辺二郎、『ハイデッガーの実存思想』第二版、勁草書房、1974年、21-28頁。
- 5) Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Erster Teil, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982[1845], S. 65.
- 6) *Ibid.*, S. 72 [強調は論者による] .
- 7) もちろん、キルケゴールにおいて突如として実存が人間主体に限定されたわけではなく、中世から彼にいたるまでのあいだに実存概念の人間化へと連なる流れがあったのは確かである。本稿では紙幅の都合により言及できなかったが、ドイツの哲学者フリードリヒ・シェリングもまた実存主義の先駆者と見なされることがあり、彼の積極哲学のなかに実存哲学とのつながりを垣間見ることができる。これについては次の文

献を参照せよ。Cf. F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie. In Philosophie der Offenbarung in Sämtliche Werke*, hrg. von K. F. A. Schelling, Band 13, Stuttgart und Augsburg, 1858, S. 147-174. 渡辺二郎, 前掲書, 58-89 頁。

- 8) サルトルについて語るうえで留意しなければならないのは、彼が自ら望んで自身の思想を「実存主義」と評したのかどうか、彼が本当に「実存主義者」であったのかどうかという点である。多くの先行研究では、サルトルは実存主義運動に飲み込まれ、この運動の提唱者として持ち上げられたとする見方が強い (cf. Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Gallimard, 1985, p. 325-353)。『実存主義とはヒューマニズムである』では、やはり「実存主義者」としてのサルトルが前景化されており、彼はハイデガーの現存在を援用しながら実存とは何かについて語る。しかし、『嘔吐』(1938)や『存在と無』(1943)において彼が「実存哲学」ないし現象学的存在論を展開し、ハイデガーとは異なる議論を行ったことを私たちは思い起こすべきであろう。たとえば『嘔吐』では、実存が人間的主体の生を意味するのではなく、事物が単にそこに在ることを言わんとしている (cf. Jean-Paul Sartre, *La nausée, (Œuvres romanesques, coll. Pléiade, Gallimard, 1981[1938], p. 155)*。そして『存在と無』では、ハイデガー的な「死への先駆的決意〔Vorlaufende Entschlossenheit zum Tode〕」が批判され、サルトルにとって死が存在論的な構造をもたないことが明示されている (cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, coll. Tel, Gallimard, 2016[1943], p. 699-720)*。したがって、サルトルの思想をいかに取り扱うべきかという問題が、つねに実存にかんする議論にはつきまとうのだが、本稿ではバタイユの批判へとつなげるため、サルトルを「実存主義者」として論じたことをここに断っておきたい。もちろん、バタイユは『嘔吐』や『存在と無』を読んでおり、これらの読解をとおしてサルトルとバタイユの思想的な近さを客観的に指摘しうる余地は残されているが、これについては稿を改めて論じることとする。
- 9) Georges Bataille, *L'expérience intérieure, (Œuvres Complètes, V, Gallimard, 1973[1943], p. 119-120)*.
- 10) Cf. Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur, Première version, Gallimard, 2005[1941], p. 29-35*.
- 11) Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Zweiter Teil, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988[1845], S. 282*.
- 12) Georges Bataille, « Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme », in *Œuvres Complètes, XI, Gallimard, 1988[1946], p. 81*.

## 凡例

主たる引用・参考文献にかんしては、下の略号表に従って本文中に（ ）を補い、略号とページ数によって引用箇所を示した。日本語訳があるものについては適宜参照したが、引用文はすべて拙訳である。

引用における強調箇所には傍点を付した。また、論者によって強調する場合はその旨を記した。

引用における（ ）は原著者によるものであり、[ ]は論者による補足である。

引用において文章の一部を省略する際には〔…〕を用いた。

## 略号表

### ◆ Georges Bataille (1897-1962)

EP : Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *Œuvres Complètes*, XI, Gallimard, 1988[1947-1948].

EX : Georges Bataille, « L'existentialisme », *Œuvres Complètes*, XII, Gallimard, 1988[1950].

### ◆ Martin Heidegger (1889-1976)

SZ : Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1967[1927].

### ◆ Jean-Paul Sartre (1905-1980)

EH : Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, coll. folio/essais, Gallimard, 1996[1946].

### ◆ Emmanuel Levinas (1906-1995)

EE : Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques, J. Vrin, 1990[1947].

## 参考文献（注で取り上げたものは除く）

### ◆ 一次文献

F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre Premier, sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Presses Universitaires de France, 1989.

Soeren Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, traduit du danois par Paul Petit, Gallimard, 1949.

### ◆ 二次文献

秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編、『続・ハイデガー読本』、法政大学出版局、2016

年。

澤田直編、『サルトル読本』、法政大学出版局、2015年。

山内得立、『随眠の哲学』、燈影舎、2002年。

◆三次文献

*Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Seuil, 2004.