

近年の英語圏でのバタイユ研究について

古永 真一

2004年にバタイユの小説を中心にまとめたプレイヤッド版が刊行された^①。今後もさらにバタイユ研究が活発になってゆくことが予想される。すでにフランス語で書かれたバタイユの研究書はかなりの数にのぼっているが、英語で書かれた論考にも優れたものが多い。なかでも近年は神秘思想という観点から積極的に評価する傾向が見受けられる。本稿では、近年の英語圏におけるバタイユ研究を「バタイユと神秘思想」という観点からまとめてみたい。神秘思想という観点からバタイユ思想を概観したときに評価すべき点と批判されるべき点を探ってみることにする。それによって、バタイユ思想とモラルの関係があらためて問われることになるだろう。

イーディス・ウィスコグロッドは、『聖人とポストモダニズム』という著作で、「聖人の生」という観点からポストモダニズムと倫理との関係を模索している^②。「ポストモダニズム」とは何かという大きな問題はここでは差し控えたいが、さしあたり注目したいのは、この著作では、倫理の再構築という見地から「恍惚」と「差異」の思想家に分類されていることである。前者には、ジル・ドゥルーズ／フェリックス・ガタリやジュリア・クリステヴァ、後者にはジャック・デリダ、エマニュエル・レヴィナス、モーリス・ブランショが挙げられている。ウィスコグロッドは、「差異」の思想家に聖人の存在と結びつく新たな可能性を求めるのだが、エクスタシーの探求者であるバタイユと言えば、はっきり名前は挙げられていないけれども、前者の「恍惚」の思想家の系列に含まれると考えられる。とはいえバタイユとドゥルーズ／ガタリの思想

が同一であると言うつもりはない。どちらもニーチェの深い影響を受け、「欲望」や「恍惚」のダイナミズムをさまざまな観点から論じたという共通点があるというだけのことである。仔細に見ていけば、欲望の概念一つとってみても、ニュアンスの違いがはっきりするはずだ^③。ここで問題にしたいのは、ウイスコグロッドの著作で「恍惚」の思想家がモラルという点で批判されていることである。恍惚を探求するあまりに欲望の運動を道徳的な見地から抑制ないし昇華する態度が見られないことが批判の対象となっている。つまり欲望が消尽を繰り返し、「欲望機械」が再生産と再配分を繰り返すなかで、その先に何があるのかという思想のモラルが問われている。バタイユにとって、欲望は過剰なものであり、聖なるものという連続性へと向かう性質があるが、ウイスコグロッドも欲望の持つ過剰な性格は認めている。ただし、聖なる過剰を利他的な関係性へと変えてみせる聖人のヴィジョンを理論として打ち出そうとする点がバタイユとは異なる。もっとも、バタイユ自身、後述するアレクサンダー・アーウィンが主張するように「聖人」として生きてしまった人と言えるのかもしれないが、少なくともそこから感得しうるモラルは、ウイスコグロッドの言う利他主義に直接結びつくものではないと思われる。

バタイユによれば、欲望とは、死とエロティスムという二つの連続性の様態を通して現れ出ようとする過剰なるものである。自己を消尽しようとする過剰は、外へ現れ出ようとする不穏な力として人間存在には体感される。バタイユは、過剰が極点まで達して聖性にまで高まる瞬間を「内的体験」や「至高性」と名付け、神秘主義の系譜に自らを位置づける。ウイスコグロッドは、バタイユが聖なる過剰を倫理的に価値づけようとしないうことを批判して、レヴィナスにその可能性を見ている。確かに「何に対して、誰に対して、消尽する主体は負っているのか」という問題設定は、バタイユには見られないものである。バタイユは、「頂点と衰退」というエネルギーの強弱という観点に立ち、キリスト教を批判的に乗り越える「超キリスト教^④」を模索する方向に向かう。私たちの存在や言葉を「神」や「大文字の他者」から授かった、とバタイユ自身が述べていれば、バタイユ思想はかなり倫理が強調されたものになっていただろうし^⑤、ウイスコグロッドもバタイユ思想を補完する思想家としてレヴィナスを持ち出す必要はなかったであろう。だが、バタイユは、「神は死んだ」と述

べたニーチェの弟子として、超越者に依拠する思想を構築しようとはしなかった。あくまでもバタイユは、個人あるいは集団が孕む過剰という「悪」にこだわった。過剰がエロティックで暴力的な衝動であるとすれば、それは戦争や犯罪、祝祭へと転化する可能性を秘めている。暴力の抑制と昇華が倫理というもの存在意義だとすれば、バタイユ思想の倫理的な観点が脆弱で危険だとするウスコグロッドの考え方は、なるほどその通りではある。恍惚や欲望の思想を楽観的に全面肯定しているかに見える「ポストモダン」的な風潮に危機感を抱くのも納得できる。だが、レヴィナス的な「顔」や「他者」の概念に昇華させずに、バタイユ思想そのものにモラルを求めるのは本当に不適當なことなのか、慎重に吟味しなければならない。ウスコグロッドのバタイユ批判の要諦とは、暴力とエロティスムのバタイユ思想を利他主義へ結びつけようとするとき、レヴィナスの思想によって埋めなければならない欠落が生じるということであるが、果たしてこの欠落が批判すべき欠落なのか、この欠落こそがバタイユの特異性ではないのか考えてみる必要がある。

バタイユ思想のモラルに対する懸念は、ピーター・トレシー・コナーの著作でも表明されている⁶⁾。コナーは、バタイユが「有用性の限界」でエルンスト・ユンガーを引用していることを重く考える。確かに「有用性の限界」の第五章「戦争」には、ユンガーによる戦場での殺戮の描写の引用によって、戦場の恍惚体験を称揚しているかに見える箇所がある⁷⁾。コナーは、バタイユが戦争よりも戦争が導く恍惚を重視する神秘思想を展開していると考え、神秘思想の実践をモラルとして捉えた思想家として位置づけている。ここで生じる問題は、バタイユが何らかの立場に立つということを避けたために、モラルに関して曖昧な態度をとっているように見えてしまうということである。当時の知識人たちは、戦争の脅威を前にして何らかの態度決定を迫られていたが、バタイユの立場は政治的にわかりづらいものであった。この点について、コナーは、バタイユが「立場」という考え方自体を否定していると解釈する。バタイユは、ニーチェが政治的に利用されることを防ぐためにニーチェの名誉回復をはかったが、それはニーチェ思想の持つ本質的な非政治性に着目し、ニーチェを神秘主義者として新たに蘇らせるためであった。バタイユは、プルーストやランボーに対してもそうであったように、ニーチェも神秘思想の実践者として考えた。

ただし、この場合の神秘思想は、神という超越者と関係づけられるような啓示とは無関係であるから、超越的なシニフィアンによって保証される概念世界の秩序に奉仕するための「意味」や「機能」を担うことはない。言語表現による誘惑や慰撫に抵抗することが、全体性への思考へと閉じることを防ぎ、「非＝知」の恍惚に至ると考えるがゆえに、バタイユは何らかの立場に依拠することを忌避する。このようなバタイユの態度は、一見すると「無責任」なものである。右か左かと右往左往する時代状況にあつて、第三の道を模索するどころか、場そのものを否定するという立場は、当時としては理解しがたい態度であり、せいぜい自己破滅的なアナーキズムとして分類されるべきものであった。バタイユの考える神秘思想は、このような破滅的なパトスを核とするものである。したがって、自己破壊的な衝動に対してどのようなアプローチをとるかがバタイユ思想を解釈する試金石となる。

この点について、アレクサンダー・アーウィンによるバタイユとシモーヌ・ヴェイユを比較した著作では、バタイユが供犠を一種の狂気として捉えていたと考えられている⁹⁸。デュルケムは供犠を共同体の存続と繁栄のための儀礼という見地から功利的に考察したが、バタイユは供犠における自己毀損をその根源的な要素だと考え、供犠の本質は無目的な破壊にあるとした。バタイユは、ヴァン＝ゴッホ論に見られるように、ユベールとモースの供犠論において蔑ろにされていた供犠の形態、すなわち自己毀損的な神の供犠に魅せられた⁹⁹。デュルケムの合理的な解釈ではうまく説明のつかないヴァン＝ゴッホや精神病者らの自己毀損は、バタイユによって神話的な次元で価値づけられ、宗教的に捉えなおされている。社会的に馴致されることで観念的な統一性を帯びる身体に切り込みを入れ、同質性から異質性が出現する現象にバタイユは着目し、「異質学¹⁰⁰」の名のもとに探求したが、自己毀損とはこのような狂気の身体贈与であった。

ここで重要なのは、『内的体験』を書くあたりから、自己毀損という狂気が、研究すべき症例や観察の対象ではなく、供犠の普遍性という観点から、最終的にバタイユ自身の「体験」の問題と関係づけられていることである。バタイユ的なコミュニケーションは、度はずれな消尽によって有用性の世界を攪乱させ、傷口という開口部を介して為される。画家は、耳を切断することによって自己

の身体を破壊し、自己と外界の同一性に異質な要素を侵入させる。アーウィン
 は、バタイユ的な供犠を一種の宗教的な自殺、無用なる神秘主義だとみなし
 ている。モラルという点から問題となるのは、この供犠が激しい暴力にまみれ
 ているということである。バタイユにとって、存在とは暴力的な衝動の現れに
 他ならず、その点において戦争を否定するどころか肯定しているように見受け
 られる。だが、戦争においては暴力が十分に認識されないとバタイユは考
 えていたとアーウィンは指摘する。コナーは、バタイユがユンガーを引用したこ
 とに懸念を表明したが、アーウィンは戦争が暴力的衝動の解き放たれる場とし
 ては不十分であることを強調する。そもそもユンガーの引用は、バタイユが同じ
 書物で言及しているチベットの瞑想者の体験と比較すべきものである⁽¹¹⁾。バ
 タイユは、ユンガーの戦友とともにチベットの隠者のことも考えて欲しいと述
 べて、ユンガーによる戦場の描写を自らの瞑想に生かすためであるかのように引
 用している。戦場における死を考えてみたとき、戦争映画のようなドラマチック
 な死はありえるかもしれないが、最新のテクノロジーを駆使した現代の戦争
 では、多くの場合、人間は動物的な状態で消滅することを強いられる。このよ
 うな死に方は、人間にとって、非人間的な死、不完全な偽りの死、深い意味を
 剥奪された死である。真の死がありえるとすれば、それは突然の事故ではなく、
 「(芸術的な) 達成」「(文学的な) 作品」という営みによって達成される死であ
 る、とコナーは解釈する⁽¹²⁾。だが、この「達成」や「作品」は、「未完の営み」
 も同時に念頭に置かなければ、「不可能なもの」や「非=知」を説いたバタイ
 ユの思考を取り逃がすことになる。コナーが言うように、バタイユにとって戦
 争の暴力は十分なものではない。暴力は神秘主義的瞑想によって時間をかけて
 「死を前にした歓喜」へと高められなければならない。このとき暴力は無力な
 る消尽となる。暴力を十全に「知る」ことができるのは、不安や罪が最高度に
 達した禁止の侵犯行為であるときである。「バタイユは、暴力には賛成であつ
 たが、戦争には反対であった。なぜならば戦争では、バタイユが考える極度の、
 解放する類の暴力には到達できないからである。⁽¹³⁾」とコナーは述べている。
 供犠は時間をかけて死を味わうことを可能にする舞台装置であるが、ただしそ
 こで垣間見られる死はあくまでも擬似的な死であり、死そのものは「不可能な
 もの」である。供犠とはこの「不可能なもの」という失われた連続性への肉薄

であり、それに伴う必然的な挫折の体験である。バタイユが、モラルに関してある立場を選ぶことを避けるのは、それによって供犠的な恍惚が抽象的な観念や超越的な存在に結びついて実体化し、体験そのものが変質してしまうからだと考えられる。戦争では不十分であるために、さらに激しい暴力を求めるモラルは、宗教的な自殺や自己毀損の狂気に比せられるべきもので、モラルという名で呼ぶことすら憚られるものである。強いてそれにモラルという名称をあてるならば、戦争の暴力を瞑想の無力な暴力にそのままの強度を保ちつつ転化させる実践だと言える。

エイミー・ハリウッドは、バタイユの思想を神秘主義者の系譜のなかで捉えなおすことによって、サルトルが看過したバタイユ思想の倫理的基盤を明るみに出そうとする⁽¹⁴⁾。サルトルは、バタイユが全体性への欲望を批判しながらも全体性に取り憑かれた思想家だとして批判した⁽¹⁵⁾。サルトルにとって、全体性が直接的に純然たる形で現れることを求める思考は、経験された瞬間のなかで歴史から逃走することを意味する。だが、ハリウッドは、バタイユが全体性への欲望を持っていたにせよ、他方ではそれが不可能であることも認識し、実存主義的な企てには還元できない歴史的な概念が「内的体験」の探求において確認されると考える。サルトルは「企て」に固執したが、バタイユも「内的体験」の原理において「企てによって企ての領域から脱出すること⁽¹⁶⁾」と定義しているように、「企て」に取り憑かれていた思想家であった。その意味で両者とも典型的な近代の時間意識に基づいた思想家である。サルトルは、バタイユが個人的な体験の言説を哲学や科学の言説に混交させていると批判したが、バタイユの側からすれば、まさに混ぜ合わせることによって、西欧哲学の特徴である概念の実体化をくぐりぬけ、体験という身体的な関係性の次元に滑り込むことによって歴史に「参加」することが可能となる。このとき、「内的体験」は、彼／彼女の特異性のなかで、強い情動を通して他者と出会う体験、歓喜の源泉であると同時に感覚の惑乱、それに伴う悦楽の体験、現在を未来に従属させずに時間性や歴史に関与する実践となる。ハリウッドによれば、バタイユの神秘思想とは、このような具体的な個人の身体の特異性のなかで、他者と出会うコミュニケーションの言語化であり、目的を定められた政治的な企てが有用性をあてこんで打ち立てられる以前に存在する交感を重視する思想である⁽¹⁷⁾。だが、

サルトルは、このようなコミュニケーションは、あまりにも個人的で直接的で伝達不可能なものだとみなすであろう。例えば、バタイユは、百刻みの刑に処せられた中国人の写真を前にしてコミュニケーションの体験に入るが、サルトルにとってこうした恍惚の体験は、そこでの共感の評価できても、社会変革を目指す政治的な言説へと練り上げるには、あまりにも神秘主義的で説得力に欠けるのである。したがって、サルトルの眼には、バタイユの「内的体験」は、科学的、哲学的な概念の世界で普遍性を持たないがゆえに、アルコールの陶酔や詩的な感動ほどの「意味」や「価値」しか持たないものに見える。

サルトルは、「参加」の実効性や有用性という尺度で考えるために、バタイユのテキストや語りから想定される戦略を看過している。バタイユは、「意味」や「意味」を可能せしめる「語り」自体を破壊することによって、贖えない罪や救済なき不安を積極的に求めるために、モラルの破壊者として道徳的な観点から批判されることになった。「主体」の破壊が「語り」の破壊であり、その逆も真であることは、『内的体験』の断片的で錯綜するエクリチュールを見れば明らかであろう。バタイユは、「意味」「形」「一貫性」を与えようとする制度性を書くことに認めつつ、そうした負の側面を自覚しながら書くことによって、開かれた存在へと抑圧を砕く言語体験を模索する。この点について、ハリウッドは、「書くことにトラウマを与える」実践だと捉えている。トラウマを癒すのであれば、書くことによって「意味」「形」「一貫性」を「物語」という形で再構成することが主眼となるが、バタイユの場合は逆に書くことによって、トラウマを演劇的に激化させ、この衝撃を身体から言語へと移すことで生ずる自己破壊的なカストロフィを相手に伝えようとする⁽¹⁸⁾。トラウマが身体から言語に転移されても、言語は身体的制限や苦痛を相対的に超越するものであると同時に、身体や欲望に結びついたフェティッシュな物質性を含んでいる。ただし、ここで問題となるのは、バタイユは引き裂かれた身体をこのような言語による交感の場へと変貌させようとするが、バタイユの体験が応えようとする身体的苦痛が、言語の虚構を創り出す運動のなかで消滅してしまうのではないかということである。書くことがフェティッシュな運動となったとき、サルトルが批判したように、恍惚の探求が共苦に先行するという危険が生じてしまうのである⁽¹⁹⁾。ハリウッドは、シリアル・キラーについて論じたマーク・セルツ

ターの著作⁽²⁰⁾を援用しながら、バタイユ思想がシリアル・キラーのロジックに近づく危険があると指摘している。ジル・ド・レについて書き、サドを愛読し、切り刻まれた囚人の写真を見て瞑想に耽ったバタイユとシリアル・キラーを近づけるのは、決して唐突な比較ではない。シリアル・キラーは、自身の妄想を維持するために妄想と現実的なものと現実の境界を曖昧にしてしまう。当然のことながら、被害者の苦痛よりも、自身の妄想世界での恍惚が優先され、暴力衝動を肯定する結果となる。バタイユが職業的な作家で作品において暴力衝動を表現するだけであるならば、このような懸念は杞憂に過ぎないのかもしれないが、神秘体験を語り、哲学や宗教にも関わる領域でも活動していたとなると、バタイユ思想にシリアル・キラーを援護射撃しかねない危険性があることはきちんと認識しておかなければなるまい。

神秘思想が聖なるものの探求だとすれば、バタイユにおいて聖なるものとは、暴力的な消尽によって、禁止の侵犯として体験される「非＝知」のコミュニケーションである。キリスト教も神の信仰を通じて聖なるものにつながるが、救済を求めたために聖なるものが変質してしまったとバタイユは考えた⁽²¹⁾。バタイユがキリスト教の神秘家に惹かれたのは、このような聖性の変質や欺瞞的な態度が見られないからである。バタイユは、人間存在を欲望と労働の弁証法的な運動として捉えたが、本稿で概観したように欲望の契機を重視したためにさまざまな批判を浴びるようになった。それは、この欲望が死やエロティスムに結びつくほど激しい欲望であることに起因している。禁止の侵犯を標榜する思想においてモラルとはどのようなものでありうるのか、さらにバタイユの言う禁止の侵犯とは、テキストにおける侵犯行為にとどまるのかどうかを考えなければならない。さらに欲望と労働に分裂した人間存在において、思考が本質的に労働だとするならば、思考の隷属性を破壊しようとしたバタイユ思想は、理性や合理性とは異質な、身体に密着したエロティックな思考である。バタイユはこうした思考の実践をコミュニケーションと考えたが、この体験を利他主義に結びつけるためにレヴィナスを援用することが果たしてニーチェの弟子として「超キリスト教」を自認するバタイユ思想の解釈として妥当であるのかを検

討しなければなるまい。

注

- (1) Georges BATAILLE, *Romans et récits*, Gallimard, « Bibliothèque de Pléiade », 2004.
- (2) Edith WYSCHOGROD, *Saints and Postmodernism*, The University of Chicago Press, 1990.
- (3) ドゥルーズのバタイユ批判については以下の著作を参照。Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, Flammarion, 1977, pp.58-59.
- (4) バタイユは、『ニーチェについて』のなかでニーチェの『力への意志』から「…キリスト教のすべてを^レ超^レキリスト教によって乗り越えること、そして、キリスト教を捨て去ることだけで自足しないこと……」という一節を引用している(*O.C.*, VI, p.152.)。バタイユの著作からの引用は、ガリマール社の全集 (*Œuvres complètes*, t.I ~ XII, 1970-1988.) に依り、略号 (*O.C.*) で示す。引用する際には邦訳を参照したが、文脈に合わせるために訳語を適宜変えさせていただいたことをお断りしておく。
- (5) バタイユのモラルに関してラカンを参照しつつハイデgger的な「言葉」と「存在」の関係に見る解釈については以下の著作を参照。Bernard SICHÈRE, *Le Dieu des écrivains*, Gallimard, 1999.
- (6) Peter Tracey CONNOR, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, The John Hopkins University Press, 2000.
- (7) *O.C.*, VII, pp.251-259.
- (8) Alexander Irwin, *Saints of the impossible, Bataille, Weil, and the Politics of the Sacred*, University of Minnesota Press, 2002.
- (9) « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh », *O.C.*, I, pp.258-270.
- (10) *O.C.*, II, pp.165-202.
- (11) *O.C.*, VII, pp.258.
- (12) Peter Tracey CONNOR, *op.cit.*, pp.159-160.
- (13) *Ibid*, p.159.
- (14) Amy HOLLYWOOD, *Sensible ecstasy, Mysticism, sexual difference, and the demands of history*, The University of Chicago Press, 2002.
- (15) Jean-Paul SARTRE, « Un nouveau mystique », repris dans *Situations*, I, 1947,

Gallimard, 1992.

- (16) *O.C.* V, p.60.
- (17) Amy HOLLYWOOD, *op.cit.*, p.15.
- (18) *Ibid.*, p.109.
- (19) *Ibid.*, p.276.
- (20) Mark SELTZER, *Serial Killers, Death and life in America's wound culture*, Routledge, 1998. バタイユについては、群衆と群衆の暴力について考察した思想家、傷口において社会性を開く思考の先駆者として言及されている程度ではあるが、近代化や機械化という観点から暴力衝動の現れを論じる著者の視点は、バタイユを論じるうえでも刺激的であり、興味深い論考である。
- (21) *O.C.*, X, pp.118-128.