

過剰さとその行方

— 経済学・至高性・芸術 (2) —

吉田 裕

5. 『至高性』という書物

私たちはバタイユの経済学的な思考を追ってきたのだが、『呪われた部分』の先には『至高性』という書物——草稿の集積ではあるが——を想定できる。先にも一端に触れたが、戦後のバタイユの思考は、きわめて輻輳している。彼は複数の書物からなる複合的な著作を、しかもひとつならず構想しているからである。彼が構想するのはまず「無神学大全」である。これは宗教を主題とする著作だと言えようが、既に刊行していた『内的体験』（1943年）、『有罪者』（1944年）、『ニーチェについて』（1945年）の三著作にいくつかの書物を加えて構成されるはずで、それにしたがって『ハレルヤ、ディアヌスの教理問答』（1946年）、『瞑想の方法』（1947年）などいくつかのテキストが書かれる。けれども、これらは包括的な著作としては完成しない。次に彼が考えたのは、「聖ナル神」の名の下に、『マダム・エドワルダ』（1941年）を発端とするエロティックな小説群を統合する試みだった。そのために『わが母』（1954年頃）、『シャルロット・ダンジェルヴィル』（同）などが書かれるが、後の二つは未完成のまま放置され、統合的な著作としては完成しない。さらに彼は社会学的な複合的な著作を「呪われた部分」の総題の下に構想する。ほかの二つの同じく、結局未完成に終わるのだが、現在私たちが読もうとしている著作であるので、多少詳しく見てみよう。これは三巻からなることが予定されていて、「有用性の限界」を経て1949年に『呪われた部分』が、また「エロティスムの歴史」を経て1955年に『エロティスム』が刊行される。そして最後の巻については、「至高性」という標題のまま、多量の草稿が書かれるものの、結局どのような

形にもまとめられることなく、1956年頃まで書き継がれて放棄される。これから検討するのは、彼の死後、ガリマール社版の全集に収録されたかたちでのこの書物である⁽¹⁾。

興味をそそられる点の一つは、この書物が「未完」のまま終わったという事実である。バタイユには、未完に終わった計画は、右記のようにいくつもある。だから『至高性』の未完成は、さほど問題にすることでないのかもしれない。しかし、この書物の周辺を見ると、つまり、この書物から産み出されたいくつかの著作がバタイユには珍しいほどの完成度を見せているのを知ると、いくらか気にかかるのは確かである。先行する『呪われた部分』は見てきた通りきわめて体系的であり、ほぼ同じ時期の1948年頃に書かれたと推測される『宗教の理論』も、どうして刊行されなかったかという疑問がでるほどの完成度を持っている。1957年の『エロティスム』も、論理的にきわめて一貫した書物である。美術関係ということで多少離れるが、原理を同じくする1955年の『ラスコーの壁画』、同じ年の『マネ』、それに1959年の『ジル・ド・レ』も論理的な一貫性を備えた書物である（『マネ』については、必ずしもそれだけでないことを後に見る）。それらの間に置かれると、『至高性』はひとつの暗点として存在しているように見える。あるいはほかのそれぞれ未刊に終わった書物の性格を集約しているように見える。バタイユは、この放棄について、最後のところで次のように言っている。

この著作の歩みは、思考がそこで失われるような遠い地点へと人を導くものだったが、その終わりに至って、私は困惑の念を禁じ得ない。私は読者たちを迷わせたのではないだろうか。もしかすると二重に迷わせたのではないだろうか。私の目指したのは、ある確定しがたい領域であり、それは人を導こうとしても空しい領域であるからだ。⁽²⁾

バタイユは、自分が達したのは、単なる未整理状態あるいは時間不足ではなく、思考が成り立たなくなる地点だと言う。放棄がこのように説明されること、時には曰くありげに語られることは、しばしばあるだろう。しかし、『至高性』の実際のテキストを読んでいくと、何か頷かせられるものがある。私たちは、彼のことを少なくとも彼の立ち止まった地点まで追跡してみるよう促される。

その上で、この『至高性』は、私にとってはきわめて興味深いテキスト群である。一つは、それがバタイユの発想の根底にあると私が考える経済学的思考を、『呪われた部分』から直接受け継いでいるからだ。この書物のキーワードは、総題ともなっている「至高性」だが、至高性という考えは、「消費の概念」や『呪われた部分』で見た、聖なるものという考えとほぼ同じである。しかしながら、『呪われた部分』の記述が、バタイユのいう意味であれ経済的事象にかなり限定されているのに較べて、『至高性』の記述は、より幅広く、社会、政治、宗教、神話、文学などに及んでいる。この点で『呪われた部分』を社会学へと移行させたような書物だととりあえず言えよう。しかし、この移行は単に、応用による領域の拡大などではない。それは明らかに『呪われた部分』を越えて、バタイユを未知の段階へ、そして彼が結論を出すことの出来なかった局面へと導いたのである。

橋渡しを、より基本的な水準にまで下って確認しよう。バタイユは「常に過剰分 *excédent* というものが存在する」^③と言っている。多少表現は異なるが、これは先に見た過剰 *excès* ことにほかならない。彼は過剰を富 *richesse* とも呼ぶが、それはこの部分が必要のために費やされるのではないからである。「消費の概念」が過剰をどのように消費 *dépense* するかという問題意識で貫かれていたとすると、『至高性』では、第一部の冒頭で「至高性を際立たせるのは、労働や従属と反対に、それが富の消尽 *consommation des richesses* であるということだ」^④と述べられているが、これらは同じことである。続いて彼は自分のヴィジョンを次のように明確にする。

原則として、労働へと拘束されている人間は、生産物を消費するのだが、それなしには生産活動が不可能となるであろうからである。至高者は逆に、生産活動の過剰分を消費する。至高者は、もし彼が想像上のものでないなら、この世界の生産物を自らの必要限度を超えて現実的に享受する。まさにそのことのうちに至高性は存する。こう言ってもよいだろう、すなわち、必要なものが保証され、生の可能性が限界を超えて開かれるときに、至高者（あるいは至高な生）は現われ始める、と。

ここではとりわけ労働と関係づけられているが、至高性という考えかたが一般経済学の延長上にあることははっきりしている。過剰は富となって現れる。

それを消尽する、すなわち有効性を旨とする消費することが、人間を根拠づける。この根拠は人間に至高であるという性格をもたらす。だから宗教的な視野で言われた神聖さ *sainteté* あるいは聖なるもの *sacré* とは、至高性 *souveraineté* のことであるのだ（それは『マネ』では威厳 *majesté* となる）。

ところでこの至高性は、最初はヒエラルキーと関係していた。封建時代には、原則的に生産的な労働と消費に限定された農民階級に対し、聖職者および貴族の階級だけが、この非生産的消費活動を手中にし、聖なるものの経験と至高性を占有していたからである。このような事態は近代以降変化する。バタイユがこの変化をどのように分析したかについては見てきたとおりだが、その上で、新しい条件が明らかになる。かつてのようなヒエラルキーは、もはやあり得ない。そのとき至高性はどこへ行くか？ バタイユは冒頭で次のように確認する。〈至高性は本質的にあらゆる人間に属している〉。この条件の下で至高性がどのような様態を取るかを明らかにしなければならない。これが『至高性』という書物の課題である。

この課題に応えるために、『至高性』の記述は、至高性がどのようにして形成されるかまで遡行して始められる。バタイユが最初に置くのは、死の経験である。人間は労働を開始し、自然から事物を作り出し、それによって事物の世界を構成し、自分自身をもその一部分とする。けれども、次のような出来事が避けられない。

しかしながら、人間は真に一個の事物ではない。一個の事物は、時間の中で同一なままだが、人間は、死去し、分解する。そしてこの人間、死んで分解するこの人間は、生きていたあの人間と同じものではない。死は、人間の活動によって形成される建造物のなかに侵入する唯一の矛盾というわけではない。けれども、死はある種の優越性を持つ。⁽⁵⁾

死は、労働によって築かれる事物の世界をもう一度混沌へと差し戻す。この作用は、死の見聞がもたらす強い恐怖、人間を動転させる強力な心的動揺の作用によって、聖なる経験であると考えられるようになった。こうして人間は、労働と世界と死の世界の対比を、俗なる世界と聖なる世界の対比としてとらえるようになった。

最初の人間たちの、とは言えないにしても、少なくとも古代の人類の大いなる関心事は、実行の世界の傍らに、言い換えれば、俗なる世界の傍らに、聖なる世界を明示することであった。⁶⁹

聖なる世界のもっとも強い力は、死の作用として現れる。反対側で俗なる世界は、自分の領域を、死を隠蔽するあるいは殺害を禁止することで、守らねばならなかった。しかし、この禁止は、死の作用に覚醒しそれを確認するために、時に制限付きでまた一時的に、つまり儀礼によって解放されねばならなかった。この場面で、バタイユの記述は、死の意識を根底に置くと見なされたヘーゲル弁証法と宗教社会学とを融合させる。

その上で歴史上あるいは文化上で至高なもの現れ方の様々な可能性を探し求める。冒頭では、くかつて至高性は、首長とかファラオ、王、あるいは諸王の中の王という名の下に、私たちが自己を同化させる存在の形成において、また現今の人間存在の形成において、最前面での役割の演じてきた人々に属していた⁷⁰と述べ、そして変化を闊したあとで、前述のようにく至高性は本質的にあらゆる人間に属している⁷¹と述べる。前者はバタイユの読者にはすでに親しい、至高性の古代的な様相であり、後者は歴史的な変化を経た現代の状況でもある。あらゆる人間に属するこの後者の至高性の例として、彼は労働の避けがたさ——それは原理的なものである——を逃れるために、乏しい賃金を割いてワインを飲む労働者を、強い情動に突き動かされて現れる幸福な笑いや涙を、またこれは『内的体験』以来読者にはよく知られていることだが、認識がなにものでもないものの認識へと変容していく経験をあげている。しかしながら、あらゆる人間に属するべき至高性の可能性は、そこにはとどまらない。この問いは、バタイユをおそらく彼自身も予期しなかったところまで引きずっていくのである。

至高なもの経験が、客観の側から主観の側に移行したことも重要な指摘のひとつである。この指摘の背後には、明らかにカトリシズムからプロテスタンティズムへの移行が置かれている。過去においては、至高性にかかわる諸制度はいわば客観的に存在していた、つまり至高ものは、明瞭なかたちをとって

目に見えるものとして存在していたのに対し、ある時からそれは、人間の心理の側に取り入れられる。〈至高な諸モメントの統一性の認識は、以後、私たちに、主観的な経験から出発して与えられるようになった。この経験は、私たちが望むならば、はっきりと意識によるものとなる。この転倒を私たちは敢行する〉⁹⁸。これは宗教的な聖なるものの経験が、現実的な条件によって祭司や王のみに担われたのに対し、現代においては、もっと広範囲に拡大されて経験される可能性を認めることである。

しかしながら、もっとも重要なのは、繰り返し確認してきたように、彼の時代の現実をどうとらえるかという問題である。この部分への関心は、『至高性』において、より一般化され、同時代を視野に繰り込もうとする。まず触れなければならないのは、『呪われた部分』の最後に提出された、経済学の視点から見られた、「ソヴィエトの産業化」と「マーシャル計画」という二つの可能性であろう。前者すなわち Kommunismus 社会は、余剰分をすべて生産設備の増設に注ぎ込む近代の性格の極端として捉えられ、後者は、生産システムへの注入の限度を超える分を贈与として消費する可能性として捉えられた。二つの可能性のそれぞれについて、『至高性』もまた言及している。しかしながら、『呪われた部分』の後で書かれたこの書物において、より主要な問題とされるのは、Kommunismus 社会の問題である。おそらく贈与には古代的性格の復活の気味があり、それよりももっぱら現代的な意味を持つ Kommunismus の問題が彼の関心を惹いたのだろう。この関心は目次を見ただけでもはっきりしている。この書物は四部で構成されていて、第一部「至高性の意味するもの（理論的序論）」、第二部「至高性・封建社会・Kommunismus」、第三部「Kommunismus の否定的な至高性と人間的特性の個人差」、第四部「文学的な世界と Kommunismus」⁹⁹となっているが、第二部以後のすべてに Kommunismus の名が出ているからである。概略的に言えば、『呪われた部分』では、Kommunismus 社会は、西欧近代の経済システムの極端なありようとして、事実関係を指摘されるにとどまっているが、『至高性』では、その過程を再度なぞりながら、超近代的なと言うべきこの社会で、聖なるもの、至高なものはどのように存在するのか（あるいは存在しないのか）を問うところまで、しかも芸術という具体的な様態をあげて問うところまで踏み込むのである。

6. なぜ Kommunismus が問題にされるのか

Kommunismus という言葉を聞くと、私たちは、全体主義、官僚制、計画経済などの否定的なイメージを持つかもしれない。あるいは現在では少なくなったろうが、資本主義の克服としての来るべき社会という肯定的なイメージを持つことも、なおあるかもしれない。しかし、バタイユが『至高性』で提示している Kommunismus は、これらとはかなり異なったものである。またソ連が消滅してすでに 20 年近くが経過し、中国と北朝鮮が存続しているにせよ、Kommunismus の問題はすでに過去のものだとされとしても、バタイユが Kommunismus という言葉で考えようとしたものは、なお別種の有効性を持つ。彼の言う Kommunismus は、資本主義に対立するものではなく、むしろその究極の展開と見なされているからである。この見方を知るために、彼の歴史的把握を簡単に振り返っておきたい。

『呪われた部分』において、私たちは、近代の始まりが宗教改革と資本主義の出現としてとらえられているのを見たが、『至高性』においては、視野をもっと広げられて、これらの出来事は封建制社会への反乱であるというふうに読まれる。すべての近代革命は、その掉尾に位置するロシア革命と中国革命、および第三世界の革命も含めて、この特徴を共有する。『至高性』の主題は Kommunismus 社会なのだが、Kommunismus は、資本主義に対立する思想ではなく、封建制——すなわち大土地所有、それによる余剰分の産出、そしてその余剰分を非生産的に消費するのを可能にする社会機構——に対立する社会の、彼の時代における究極の姿なのだ。バタイユは自分の歴史認識は、マルクス主義のそれとは違うとして、次のように言う。

私が古典的なマルクス主義あるいは現在のマルクス主義に同時に抗して強調したのは、次のことである。すなわち、イギリスの市民革命およびフランス革命から出発して近代のすべての大革命は、解体しつつあった封建体制と緊密な絆で結ばれていたということだ。これまでのところ、確立されたブルジョワ支配体制を打倒するような大革命は、一つもない。ある支配体制を転倒したどの革命も、反抗から発したのだが、この反抗は封建社会のうちに内包されていた至高性に動機づけられて

いたのだ。⁽¹⁰⁾

イギリス市民革命とフランス革命が封建社会に対する転覆としてあったことは、すでに認められているが、ロシア革命は、社会主義革命として、前者の二つの革命によって成立した資本主義社会に対する転覆としてあったと考えるのが通常である。しかし、バタイユはそうは考えない。ロシア革命は、資本主義がほとんど存在していないところで起こり、実際に打倒の対象とされたのは、封建的社会であった。だからロシア革命は、市民革命の要素を多分に持ち、その制約を多分に受けることになる。このことから次の点を確認しなければならない。問われてきたのは常に、封建的社会をどのように越えるかであって、ロシア革命とそのあとに到来した社会は、すべての点においてではないが、ある点では、ブルジョワ市民体制すなわち資本主義のいっそう進んだ帰結を示す⁽¹¹⁾。そして、ブルジョワ市民体制すなわち資本主義に対する革命は未だに行われていないのである⁽¹²⁾。

封建社会に対する革命とは何か？ 封建社会とは、〈富を至高な方法ですなわち非生産的な様態で使用するというに優先権が与えられている〉⁽¹³⁾社会であった。それは過剰分の集約を可能にする大土地所有制度を背景とし、祭司・貴族階級と農民階級というかたちでヒエラルキーを作った。このヒエラルキーに対する反感が近代の革命の重要な理由、目に見える理由のひとつだったし、 Kommunismusにおける無階級社会の主張を形成する。この主張は同時に、当然のことながら、反対側で〈常軌を逸していると思なされる豪華な出費に対立する傾向〉⁽¹⁴⁾を示した。簡単に言えば、近代の諸革命は、非生産的な消費を不可能にし、特定の人間に担われ客観的な制度となっていた至高性を消滅させた。他方でそれは社会の原則を、消費の優位から蓄積の優位へと移行させたのである。

バタイユから見れば、Communismusは、資本主義に対立するのではなく、それを継承する。至高性を目指す消費のシステムから、蓄積と生産を優位に置くシステムへの移行の中で、〈生産手段の所有形態が、個人的であるか、集团的であるか、つまりブルジョワたちの所有になっているか、労働者たちの所有になっているかを知ることは、たいした問題ではない〉⁽¹⁵⁾。違いを言うなら、ブ

ブルジョワたちは、至高性の世界に向かって、弱々しい仕方でも否定の姿勢を対置した（至高性の世界の方は、彼らに容赦ない否定を突きつけたが）のみであって、〈ブルジョワたちの個人主義は、蓄積の優先に対立することもあった〉⁽¹⁶⁾のに対して、 Kommunismus 社会における労働者たちに、そのような選択の余地はない。〈自由な処理は、社会主義の世界では消えてしまう。労働者の個人的な必要を越えてもたらされる労働の産物は、もはや過剰分ではない。労働の産物が応える必要性は、集団的なものであり、必要というその性格は異論の余地がないと見なされる。〉⁽¹⁷⁾ Kommunismus に関するもうひとつのキーワードはこの「必要 *besoin*」だろう。Kommunismus 社会ではいたるところに「必要」が見いだされ、かつての過剰分は、それに充当するために使われる。これによって Kommunismus 社会は、ほかのどの社会よりも過剰分を生産のシステムへ吸収する能力を持ち、徹底的に至高性を否定する社会となる。

Kommunismus たちはたしかに、これ以上ないというほど明確な仕方でも、神的なものであれ、人間的なものであれ、至高性の形態に対立し、彼らの行動の一貫性も疑問の余地はない。限界というものを知らぬこういう Kommunismus の運動は、原則において、いわば一種の機械、人間間の相違を抹消する機械のようなものである。「区別」と名づけられるものいっさいが、この機械の歯車のなかで打ち倒され、粉碎され、永久に消え去らねばならない。スターリンの最近の著作は、Kommunismus の根本的な適用は、このような深い意味合いを止めないということをも、必要とあれば示すようだ。至高性を廃止し、根こそぎにし、根源にいたって人類を互いに差異を持たないものとするのが問題なのだ。⁽¹⁸⁾

Kommunismus 社会は「階級のない社会」、すなわち「区別」のない社会を最大の理念とする。この理念は、非生産的消費を持つ社会が、それを実践し得る人間とそれを見守る人間の間に必然的に作り出す差異に対立する。また Kommunismus 社会は、いっさいの無駄をなくそうとする社会、非生産的な消費を極力排除しようとする社会であって、その意味で、近代の究極の姿である。現実に出現したそのような状況において、過剰分の非生産的な消費に基づいていた、聖なるものへの人間の希求はどのようになるのか、というのがバタイユがどうしても問わねばならなかった問いである。

だが、この問いが背後にしているものを、もう少し詳細に見ておく必要がある。なぜ Kommunismus がこれほどまでに問題にされるのか？ 言うまでもないが、それは第一に、当時のすなわち 1950 年代の世界において、Kommunismus の具現者とされたソ連の圧倒的な存在がある。ほんの 40 年前に成立したこの新興国家は、ナチス・ドイツとの戦争を、人的物的に膨大な損失を被りながら勝ち抜き、戦後の疲弊からも計画経済によって抜け出そうとしていた。科学的軍事的にはむしろ、西側諸国を追い越そうとしていた。アメリカに続いて核実験に成功するのは 1949 年、水爆に関してはアメリカとほぼ同時期の 1955 年に成功し、1957 年には先んじて人工衛星スプートニクの打ち上げに成功する。それにスターリンの率いるソ連社会に批判はあるとしても（批判は 1930 年代からあった）、資本主義社会が Kommunismus 社会に移行するのは、十分あり得ることだと考えられていたからである。

これに連携するもう少し別の理由もある。Kommunismus へのバタイユの関心は、コジェーヴとの関係における思想的な問題でもある。周知のように、コジェーヴは 1934 年から戦争の始まる 39 年まで、パリの社会学高等研究院でヘーゲルに関するセミナーを担当し、それに出席したバタイユは、衝撃とも言えるような影響を受けている。彼が知ったのは、ヘーゲルを死をめぐる哲学とみなす解釈だった。この解釈によれば、死の危険を冒す人間はそれによって承認を受け、主人となるが、他方、死を恐れる人間は、主人に仕える奴隷となって、労働の世界に入る。けれども後者は、労働という自然に対する否定の作用を通してものを作り出すことで、恐るべき暴力である自然を支配し、死の恐怖を克服し、真正の主人となる。それは歴史的には、奴隷（労働する者）が主人（支配者）を克服することであり、そしてこの過程が歴史を作るとすれば、克服がなされた時、歴史は終わり、否定性は無用となり消滅するはずであった。

このヴィジョンの最後の場面に対して、バタイユは猛然と抗っている。それを示すのが、『有罪者』の補遺として収録された「ヘーゲルに関する講義の担当者 X への手紙」—— X とはもちろんコジェーヴのこと——である。1937 年の日付があるが、出されなかったらしいこの手紙の中で、彼は明確に自分の立場を主張する。彼は、歴史が完了すると認めてもよいが、自分はものごとをあなたとは違うふうに考えている、と言った上で、次のように述べる。

もし行為というもの（「為すということ」）が——ヘーゲルの言うように——否定性 *négativité* であるならば、「もう何もすることがない」否定性は消滅してしまうのか、それとも「使い途のない否定性」という状態で存続するのか、という問がそのとき発せられます。ある意味での断定を下すほかないのですが、個人的に言えば、私自身がまさにこの「使い途のない否定性」であるのです（私にはこれ以上に正確に自分を定義することは出来ません）。私としてはヘーゲルはこの可能性を予見していたと考えたいところですが、少なくともヘーゲルは、この可能性を、彼が記述した過程の終了する地点に設定することはありませんでした。想像するのですが、私の生——あるいはその流産、もっとはっきり言えば、私の生というこの開いた傷口——は、それだけで、ヘーゲルの閉鎖的な体系への反証となるのです。⁽¹⁹⁾

この反論は悲痛な叫びのように聞こえる。バタイユは、克服すべき矛盾がなくなったとき、論理上、否定性は消滅すると考えざるを得ないことは認める。しかし、彼はおそらく次のように考えるのである。もし否定性が、最初の現れ方が示しているように、死に対する恐怖に根本的な理由を持っているとすれば、自分において、この恐怖は消え去りようもない、したがって自分において、否定性は、使い途がないとしても、否定性として存続するだろう、と。バタイユのヘーゲル論としては、戦後に「ヘーゲル、死と供犠」（1955年）と「ヘーゲル、人間と歴史」（1956年）の二つがあり、精密さは格段にあがっているが、原理的なものは、このコジェーヴへの手紙にすでに十分に現れている。

その上にもっと具体的な疑問がある。コジェーヴは、ヘーゲルから歴史が終わるはずであることを引き出したが、一つの変更を加えた。それはヘーゲルは、この歴史の終わりをナポレオンであると考えたが、それは間違いであって、歴史を終わらせるのはスターリンだと声明したのである。なぜなら、 komunism 社会は、いっさいの差異を消滅させようとしており、そのとき歴史の動力そのものとなっていた対立と矛盾の否定作用は、消滅するはずだったからである。 komunism 社会は、歴史の終わる社会なのだ。

この点をバタイユは考えていたに違いない。自分が「使い途のない否定性」であるならば、その自分は、スターリン風の komunism すなわち階級の消滅に向かう社会に対しても、同様に開いた傷口であるだろう、と。この考えをい

っそう基本的な立場にまで還元するなら、次の様になるだろう。先に見たように否定作用は死に対する恐怖に由来するが、死とは破壊の最たるものであり、その意味で非生産的消費の、ひいては至高性の経験でもあった。ところで、死は Kommunismus 社会においても、消滅することはあり得ない。だから、歴史が終わったこの社会においても、否定性はなお残存するはずだ、と。だから、それは必然的に、Kommunismus 社会において、至高性はどのように存続するか、という問いを引き起こすのだ。

歴史が完了したとき使い途をなくしてもなお消え去ることのないこの「否定性」はどうなるか、というこの問いに対して、「X への手紙」では、あたかも行きずりのようにして、きわめて興味深い回答を、バタイユ自身が提示している。彼は次のように言う。

たいていの場合、不能となった否定性は芸術作品となります。この変容——通常そこから現実的な帰結が生じるのですが——は、歴史の完了（あるいは歴史の完了という観念）を通して現れる状況にうまく答えるというものではありません。芸術作品は、回避しつつ *en éluant* 答えるのです。あるいは、その答えが延期されるのに応じて、芸術作品はどんな個別の状況にも答えるものではなくなるのです。回避することがもう不可能になって（真実の瞬間がやって来て）、答えるにもっとも不適切なものとなるのです。

不能となった否定性は芸術作品となるという回答は、『至高性』の最後の部分で取り上げられるのが、芸術の問題であることを予告している。〈回避しつつ答える〉という言明も、私たちの興味をかき立ててやまないが、こうしたことについては後に触れよう。今は『至高性』を読み解かなくてはならない。バタイユが追求するのは、Kommunismus 社会のような差異のない社会において、至高性はどのように残存するか——残存するに違いないのだから——である。Kommunismus の社会において、至高性は消滅するというのなら、むしろ簡単なのだ。困難は、Kommunismus の中においても至高性は存続するが、それはかつてのようなかたちではありえないだろう、というところにある。バタイユの記述の錯綜も、書物の挫折も、問いのこの困難に理由を持っている。

7. コミュニズム社会における至高性

至高性が消滅するはずの Kommunismus 社会において、もし人間に、至高なものへと向かう傾向が不可避免的にあるとしたら、それはどのように存続するのか？ バタイユの追求は錯綜している。私たちはまずバタイユの推論のままを追いたい。

バタイユは、第三部「至高性の否定される世界」で、Kommunismus 社会を読み解こうとして、スターリンの『ソ連社会主義の経済的諸問題』⁽²⁰⁾を取り上げる。そのなかから、スターリンが、Kommunismus への移行のためには労働の諸条件を変化させねばならない、とりわけ一日の労働条件を 6 時間に、次いで 5 時間に削減しなければならない、と言明する箇所を引いて、次のように注釈する。

しかし、問題となっているのは、労働者に余暇をもたらして、彼らが現在という瞬間を享受できるように配慮することではまったくなく、と言わねばならない。実際、スターリンにとっては、この労働時間の短縮は、「社会のすべての構成員が完全な教育を受けるのに必要な余暇を持つために不可欠」だということだけのことである。こうして私たちは、あのスターリン的な「欲求 *besoin*」という暗礁——それは結局のところ生産活動の有用な機能にほかならない——に、また連れ戻されてしまうようだ。⁽²¹⁾

労働時間の短縮が提案されるが、この余暇は、時間をそれ自体として享受すること、つまり至高なやり方で過ごすことに充当されるのではない。それは労働者たちが再教育を受けて、新たな労働の形態へと組み込まれるために使用されるのである。バタイユの言うスターリン的な「欲求」とは、それまでは存在していなかったのに今やいたるところに見いだされるようになった「必要」からくる欲求である。過剰分つまりこの場合は余暇となって現れた時間は、あらためて必要性のサイクルの中に組み込まれてしまう。そしてそれによって差異はいっそう完全に消去される。

だが差異のこの消去は、それだけでは終わらないのだ。そこにはある種不可解な変容が起こる。これは不思議なところだが、バタイユが一番拘泥した部分

かもしれない。述べられていることが彼の結論であるとは思えない。彼はとりあえず書き留めた上で、なお反芻する必要を感じていたはずだ。その結果が放棄であったとしても、これは私にとっては立ち止まらずにはいられない箇所である。彼は次のように続ける。長いが引用してみる。

しかし、差異の消滅を目的とするということは、至高性に関わる諸価値を廃棄するという否定的な意味を持つだけではないのだ。そのことはまた、代償として、ある積極的な意味を持たずにはおかない。もしおのおのの人間が完全に差異をなくするよう提起されるとすれば、彼は自身のうちで、疎外を根底的に除去することになる。彼は一個の事物であることをやめる。というよりも、次のように言うべきかもしれない、彼はあまりに完全に事物となってしまうために、もはや一個の事物ではなくなるのだ、と。多様な技術の習得を通じて、彼はいわば完成された事物すなわち完璧な有用性となり、またそのことを通じて従属性を完全とするが、それによって彼は、諸事物がそうであるような一個の個別の元素に還元されることをやめるのである。一個の事物というものは疎外されており、つねに自分とは異なる別のものとの関係において存在するのだが、もしもそういう事物が可能なるもの全体と関係するということになるなら、この事物は、もはや限定されているのでもなければ、疎外されているのでもないということになる。それはもはや一個の事物ではない。そのことは、私が私の前にあると想像するであろう何か、名指すことも出来るであろう何か、テーブルでも小川でもないが、望むならばテーブルでも小川でも、またそのほかの何でもあり得るような何か、がもはや一個の事物ではあり得ないのと同じである……

徹底的な教育——スターリンが Kommunismus によって完成される人間にほどこそうと考えた——が、かなりの程度までその名にふさわしいものだったとするなら、そういう人間は、物質的文明の産物が放棄されない一時代においては、この種の至高性に最大限に近づくことであろう。この至高性は、他者の至高性に対する自発的な畏敬に結ばれつつ、私たちが古代の人類の狩猟者や放牧者たちにあったとすべき原初の至高性に帰着するような至高性である。⁽²⁾

前半部分は、Kommunismus 社会が持つ、差異の消滅への志向がひとつの背理にうち当たることを説いている。それは死と破壊を恐れて、主人＝至高の存在ではなく、奴隷＝労働者とならざるを得なかった者たちが、労働の果てに、主人の支配を越えようとするさまを、事物の水準で捉えている。労働に従事する

とは、自分を有用な一個の事物と化することだが、この過程の当初においては、さまざまな度合があることによって、それは疎外であることを免れない。しかしながら、この事物化があらゆるところでしかも深く進行した時、事態は大きく変化する。なぜなら、バタイユの上記の引用での言い方を借りるなら、事物化あるいは疎外は、何か「他」であるものに対して起きるのだが、この事物化＝疎外があらゆるものに対して起こるために、もはやどんなものも「他」であることが出来なくなるからである。だから事物はもはや何か「他」であるもの——必然的に個別であるもの——に関係するのではなく、もはや「他」ではない全体と関係することになってしまい、同時にそれによって事物自身も、個別的ではなくなる。また、これは重要なことだが、この個別性を含まず「他」でもない全体もまた変容する。引用中のバタイユの言い方を借りるなら、それは「可能なるものの全体」となる。すなわち全体は、実効的な性格を失いある種の潜在性の様態へと変容するのである。(23)

私たちの眼を惹くのは、この様態をバタイユがなお至高性だと名付けていることである。彼は〈この種の至高性〉という言い方をしている。存在することが可能性の状態に投げ込まれたときのこの状態を、ひとつの至高のあり方だと考えることは、出来なくはない。それにこれはたしかに古代的な至高性から連続するあり方ではある。これは事物であることに徹すれば、誰にでも与えられる遍在性であると考え、かつての至高性とはなんと異なっているかと思わざるを得ないが、それでもこれが現在の至高性だと考えることは出来るだろう。(24)

しかし、最後の部分は微妙だと言わざるを得ない。バタイユはそれを〈他者の至高性に対する自発的な畏敬に結ばれつつ、私たちが古代の人類の狩猟者や放牧者たちにあったとすべき原初の至高性に帰着するような至高性〉だと言うからである。このあたりはバタイユがいつまでも踏み迷ったところだろう。この二つの至高性の違いは、たぶん「否定性」と「使い途のない否定性」に対応している。彼が後者を明確に定義できなかったことと事情は同じだろう。あるいは、バタイユは、比較のために否定神学を持ち出している。〈絶頂におけるこの喪失は、語るものを限りなく戸惑わせるもの、また、おそらくは「否定神学」の動きのみがそれを対象として直視する能力を持ち合わせている〉。(25) コミュニズムという差異のない社会での至高性は、古代的な至高性に対して否定

態で語られるほかない、ということだったのだろう。

この部分で性急にバタイユの結論を求めてはならない。それは『至高性』というテキスト群を読むに当たってバタイユ自身の言葉にしたがって最初に確認したように、思考がそこで失われるような遠い地点、ある確定しがたい領域であるからだ。

しかしながら、このメビウスの帯のように反転してやまない領域の向こう側から現れてくるものがある。それは芸術という問題である。なぜ芸術なのか？ まずは、芸術はそれは何かを「回避する」能力を持っているからだ。「回避する」というある種軽蔑的な言い方で言われたこの人間の活動は、それでも特異な能力であるのだ。それは何を回避するのか？ 上記の迷路は「可能なるもの」の世界に関わる、すなわち実効性とは異質な世界に属するのだが、芸術が回避するのは、この実効性の世界であるのかも知れない。

同じくコジェーヴ宛の手紙の中で、彼は次のようにも言う。〈自分に属する否定性は、まさにそれが用途を持たなくなった瞬間から、使用されることを拒否しました。しかし、それはもはや為すべきことを何一つ持たなくなった人間の否定性であって、語ることをむしろ選ぶ人間の否定性ではないのです〉。⁽²⁶⁾ そこには「為すこと」から「語ること」への移行が述べられている。芸術は政治的宗教的権威のような実効力を失うのだが、芸術がもともとそのような力を持たないとすれば、そのことは芸術の本来の性格を露わにし、それに依拠することでもあるだろう。

あるいは次のように考えられるかもしれない。バタイユは過剰分をどのように使うかという関心によって近代を読み取ってきたのだが、それが仮に生産と消費（および非生産的消費）という出来事に集中されてきたとすれば、彼以後ほぼ半世紀が経過した私たちの時代に、ある意味では、この見地のみには還元できないような現象が起きている。私たちの時代に、ある不安定な存在感覚、実効性の世界とはどうにも整合的な関係を持ち得ない浮遊するような感覚が瀰漫していることは誰もが認めるだろう。バタイユが彼の時代においては、回避しつつとか不適切なやり方でとかの、むしろ否定的な表現を使用して語るほかなかった芸術こそが、今日かえってこの感覚によく応じるものとなったのかもしれない。

私の印象では、『至高性』のテキスト群は、彼がいったんは以上のように否定的な口ぶりで語るほかなかった芸術の本質に向かって、大きく舵を切っていく。この過程を追ってみなくてはならない。

この章終わり

注

- (1) 邦訳は、湯浅博雄・酒井健・中地義和による。人文書院、1990年。ガリマール社版の全集では t.8.
- (2) 同上、p.336。O.C., t.8, p.456.
- (3) 同上、p.144。O.C., t.8, p.326.
- (4) 同上、p.9。O.C., t.8, p.248。続く二つの引用も同じ箇所から。
- (5) 同上、p.34。O.C., t.8, p.262.
- (6) 同上、p.35。O.C., t.8, p.263.
- (7) 同上、p.8。O.C., t.8, p.247.
- (8) 同上、p.66。O.C., t.8, p.280.
- (9) 邦訳では「ニーチェにおける至高なもの」という題に変更されている。理由については訳注で〈第四部の主題は、何人かの文学者が行ったニーチェの解釈あるいは誤解を読み解きながら、ニーチェにおける至高性の諸問題を考察することである〉からだとして述べられている。未定稿であるから、訳者の判断で標題を変更することは可能であろうが、この第四部の主題は、ニーチェの至高性というよりは、全体から見て、 Kommunismus における至高性のありようであると考えられるので、私にはガリマール社版の全集のように「文学的な世界と Kommunismus」とするほうが的確であるように思われる。以下ではこの名称を採用する。
- (10) 同上、p.136。O.C., t.8, p.321.
- (11) マルクスは、社会主義革命が起こるならイギリスかドイツにおいてであると考え、ロシアで起こるとはまったく考えていなかった。ロシアや中国での革命が、資本主義社会に対する革命ではなく、封建制社会に対する変革であったという指摘は、すでに当初からなされていた。第三世界で行われた社会主義革命と言われるものも、ほぼこの性格を持つ。バタイユは〈共産主義は、結局、貧しい国々が発展するための一手段に還元される〉と書いている。同上、p.181。O.C., t.8, p.348.
- (12) 例外的にブルジョワジーに反対する志向を持った革命運動として、1848年のパリでの労働者の暴動、1871年のパリ・コミュン、1919年のベルリンでのスパルタクス団の蜂起があげられているが、これらがすべて失敗に終わったことをバタイユは認めている。同上、p.152。O.C., t.8, p.330.

- (13) 同上、p.137。O.C., t.8, p.321.
- (14) 同上、p.150。O.C., t.8, p.329.
- (15) 同上、p.155。O.C., t.8, p.331.
- (16) 同上、p.157。O.C., t.8, p.333. 同じ趣旨の記述がほかにもいくつかある。
- (17) p.160。O.C., t.8, p.335.
- (18) 同上、p.235。O.C., t.8, p.385.
- (19) 『有罪者』に収録のこの手紙は、短縮されている。全体は、オリエ編の *Le Collège de sociologie* の新版に収録されている。Éd. Gallimard, Folio, 1995, p.75。邦訳は『有罪者』、p.250。出口裕弘訳、現代思潮社、1971年。
- (20) 『至高性』、p.166。O.C., t.8, p.338.
- (21) 同上、p.167。O.C., t.8, p.338.
- (22) 同上、p.170。O.C., t.8, p.341.
- (23) バタイユは、スターリンもまた、至高であり得たかも知れない自分の性格を、みずから進んで放棄したのであり、彼が持ったのは、至高性ではなくただ権力であったと見なす。〈スターリンの想像にあつては、人間自身が至高な目的となったのだが、それは、人間が自己のうちに、ただ自身のうちのみにその原理を見出す至高性を、自分のために先だつて放棄してしまっている、という条件の下にであった〉。〈スターリンは、自分が自由にする至高性を至高なやりかたで放棄した人間の、最良の例ですらある〉。同上、pp.199-200。O.C., t.8, p.360。
- (24) 経済学的な視野で、過剰分が生産のシステムの中に繰り入れられるほかない——不全状態を引き起こしつつであるにしても——ということは、宗教的な視野で、「内的体験」が「好運 chance」へと変容していったことと呼応しているのではあるまいか。後者の視野の方が優先的で、時期的にも先行していたから、厳密に見届けられていて、変化は『内的体験』の終わり近くのテキストにすでに浮上している。彼は「好運」について、〈片隅の老婆のように榮譽なしに隠されていなければならない〉と言っている（平凡社、出口裕弘訳、p.353 ページ。O.C., t.5, p.179.）。この点については拙著『バタイユの迷宮』（書肆山田、2007年）で触れたが、片隅の老婆というのは、この「可能なるもの」のありように近いように思える。
- (25) 『至高性』、p.190。O.C., t.8, p.354.
- (26) 『有罪者』、p.252。 *Le Collège de sociologie*, p.77.