



|              |   |
|--------------|---|
| Title        | 「未知なるもの(l'inconnu)」(あるいは「非-知(le non-savoir)」)の現れ-ジョルジュ・パタイユの内的経験についての研究-        |
| Author(s)    | 岩野, 卓司  |
| Citation     | 明治大学教養論集, 438: 1-25   |
| URL          | <a href="http://hdl.handle.net/10291/7117">http://hdl.handle.net/10291/7117</a> |
| Rights       |   |
| Issue Date   | 2008-09-30  |
| Text version | publisher   |
| Type         | Departmental Bulletin Paper   |
| DOI          |   |

<https://m-repo.lib.meiji.ac.jp/>

# 「未知なるもの (l'inconnu)」 (あるいは 「非一知 (le non-savoir)」) の現れ

— ジョルジュ・バタイユの内的経験についての研究 —

岩 野 卓 司

## 序

「経験自身が権威であり、権威であることの罪を償わなければならない」というブランショの助言のおかげで、バタイユは感覚、学問、教義の権威を経験解釈から遠ざけ、経験自身へと回帰することを試みた。それでは、この回帰はいったいバタイユに何をもたらしたのであろうか。『内的経験』をよく読んでみるならば、それはまずは経験の内部へ当てられた新しい光と言えよう。これらの権威は経験の外部に存在するものであり、これらが還元されるとき、内側から生きられた経験がそのままの姿を現すのだ。バタイユはこう述べている。「[...] 内側からその意味を把握しなければならない」<sup>1)</sup>、あるいは、「言説の思考が分断せざるをえないものを融合させながら経験が現れるのは、内側からトランス状態に至るまで生きることによってでしかないのだ」<sup>2)</sup>。排除と回帰によってバタイユは経験の生きた内面を手に入れることになる。それでは、この内なる世界というものはどういうものであろうか。この論文では経験自身についてのバタイユの考えを明らかにしていこう。

## 1) 「未知なるもの」とその「効果」

### a) 「未知なるもの」の予測できない「効果」

経験を内側からあるがままに眺めたら、何が現れてくるのであろうか。バタイユによる経験の描写のひとつを例に取ってみよう。それはこう書かれている。

フル通りを横切ったとき、私はあの「無」のなかで突然未知なるものになった… 私は自分を閉じ込めていたあの灰色の壁を否定した。私は一種の法悦のなかに飛び込んだのだ<sup>3)</sup>。

ここで「未知なるもの」が法悦と区別されていることに注意しよう。この「未知なるもの」は内的経験についての思索において最も重要な対象に他ならない。というのも、『無神学大全』の第一巻から「非一知」についての一連の講演に至るまで、バタイユは絶えずこの「未知なるもの」を問題にしているからである。「未知なるもの」とは、知や概念によって決して規定されることなく、あらゆる知を還元した後に残るものなのだ。このことは次の断章で説明されている。

「私は神を見た」とはっきり言うならば、私が見るものは変化してしまうであろう。私を前にして荒々しく自由であり、それを前にして私が荒々しく自由になってしまう、想像もつかない未知なるものの代わりに、死せる対象と神学者の持ち物が存在することになるだろう。未知なるものは、こういったものに隷属してしまうことになるだろう。なぜなら、神ということを持ち出すと、恍惚が現れる暗い未知なるものは私を隷属させることに隷属してしまうのである […]」<sup>4)</sup>。

生きられた経験のなかでは「未知なるもの」と遭遇する。しかし、この「未知なるもの」を神に置き換えると、それは既知のものとなり、経験の解釈は教義の枠組みのなかに閉じ込められてしまうことになる。バタイユの視点に立つと、経験のなかであるがままに現れる「未知なるもの」は神の概念や教義によって決して汚染されないものなのだ。だから、経験は「異議提起」<sup>9)</sup>の原理、つまり疑問への投入を要求する。ブランシヨの言葉の中の補足事項である権威の「罪の償い」は、最後にはあらゆる知を係争に投ずるようになる。恍惚や法悦に還元されず、知を超え出たものが問題になっているのだ。それ故、実体概念はそこには適用されない。バタイユはこう述べている。「至高の瞬間における対象は、それが消失するという点で、実体ではない」<sup>9)</sup>。「実体の観念が空虚になるようなあまりに強烈な変化やあまりに突然の輝きを想像してみよう […]」<sup>7)</sup>。等々。「未知なるもの」とか「非-知」は、実体を逃れる絶えず疑問に付された言葉なのである。講演「非-知、笑い、涙」の中では、笑いや恍惚を「非-知」の「効果」<sup>8)</sup>と定義しながら「非-知」をそれらと区別している。「効果」という言葉の意味については後で明確にすることにして、さしあたり今指摘しておかなければならないことは、笑いや恍惚が知の領域に属しているということである。「笑いは、他のすべての既知の効果と同じように」<sup>9)</sup>認識されているのだ。だから、概念化され同定されることになる。「認識するとは、既知のものに関係付けること、未知のものを既知の別のものと同じであると把握することを意味する」<sup>10)</sup>。つまり、未知なる X が既知の Y に同定されることを、バタイユは認識と呼ぶのである。これらの「効果」が既知のものであるのは、それらが恍惚、笑い、涙と同一視されているからである。反対に、「非-知」は知や同一性に決して還元されない。そのうえ、この還元不可能性は決して偶有的なものではない。「笑いの種の未知なる性格は偶有的なものではなく、本質的なものであろう […]」<sup>11)</sup>。経験に現れる「非-知」は本質的に未知なるものであり、決して同定できない<sup>12)</sup>。その結果「非-知」は、アリストテレス以来長

らく形而上学の舞台を支配してきた「何か？」の問いに、いかなる答えももたらさないのだ<sup>13)</sup>。この否定辞は答えなき問いを表わしている。「非一知」とは、あらゆる認識、あらゆる概念、あらゆる実体、あらゆる同一性に決して還元されない他者性を素描するものと言えよう。「無神学」の思想は、形而上学の伝統のコペルニクスの転換の中で、他者性の問題を提起しているのだ<sup>14)</sup>。

ここで笑いや恍惚と「未知なるもの」との関係の探求に移ろう。この探求は内的経験の「原因」の問いへと私たちを導いてくれるのだ。バタイユはこう書いている。「非一知は恍惚を伝える」<sup>15)</sup>。「しばしば未知なるものは不安を与える。しかし、それは恍惚の条件である」<sup>16)</sup>。ここから私たちは、恍惚は未知なるものとともに生じる、あるいは、「未知なるもの」が恍惚を産み出す、と考えることができるだろう。しかしこの生産については、『無神学大全』では明確には説明されていない。バタイユがこの主題についてはっきり述べるのは、1951年から1953年にかけておこなった「非一知」についての一連の講演の最後においてである。彼は笑いを例に取りながらこう語っている。

私たちが笑うのは、情報不足あるいは不十分な理解によって知ることができないからではない。未知なるものが笑わせるからである<sup>17)</sup>。

私たちが笑わせるものは、本質的に認識不可能なもので、物理的要因や心理的要因に還元されないものなのである。「未知なるものにおいて与えられた笑いの因果性」<sup>18)</sup>というかたちで、バタイユは「未知なるもの」と笑いの関係にある因果律を適用している。言い換えれば、「未知なるもの」の「効果」として笑いは存在するのだ。このことは経験に属する他の出来事にも言える。「[...] 未知なるものの突然の侵入がもたらす効果として詩的感情や聖なるものの感情もありうる。その効果はまた不安や恍惚でもあるかもしれな

い。不安のみならず恐怖であるかもしれない<sup>19)</sup>。これらの出来事は「未知なるもの」が突然に到来することなしには生起しえないのだ。「未知なるもの」とその「効果」は因果関係として結びついており、バタイユが「その効果から離れて非一知について真面目に話すことはできないと思う<sup>20)</sup>」と主張するように、両者は決して分離できないのだ。しかしこの因果律にかんしては、形而上学のそれとは別のものを考えなければならないであろう。少なくとも、「原因あるいは根拠 (causa sive ratio)」のような原因とは異なるだろう。なぜなら、内的経験は充足根拠律の「外」で生起するからである。「何故未知なるものは経験を生起させるのか?」という問いにはいかなる答えも対応しえないのだ。

この「因果律」はどういうものであろうか。それはまずは認識を可能にするものである。多くのバタイユ研究者は「非一知」の「効果」の問題をなおざりにしてきたが、私たちはこの問題の重要性を強調したい。なぜなら、それこそがバタイユの思想と素朴な経験論とを区別してくれるからである<sup>21)</sup>。「未知なるもの」が笑いや恍惚を可能にする限り、それは経験を可能にしているのだ。この意味で、「非一知」は内的経験の可能性の条件と言えるのではないのだろうか。経験は、経験論哲学者がふつう考えるような認識の源泉ではない。そうではなく、「非一知」によって産み出された「効果」なのだ。この点でバタイユの考えは、経験を生起させるものをめぐって経験論より一段と深まっている。だから彼の思想を、形而上学に対してなされた、経験論の立場からの異議提起と捉えるべきではない。「未知なるもの」は、経験、笑い、恍惚の認識を可能にしてくれるのだから、言ってみればそれらの認識の可能性の条件であり、その限りで形而上学の歴史の古典的な考え方に従っている。彼の考えは形而上学の歴史の根底にある可能性の条件の問いを私たちに提示してくれているのである。

しかしながら、「未知なるもの」による効果の産出には、予測や期待ができないという特徴がある。そもそも、期待や予測は未来をあらかじめ想定す

ることにあるから、それらは知の枠組みのなかに閉じ込められている。それは、未来のある出来事についての期待された知もしくは予測された知に他ならない。それに対し、「未知なるもの」の侵入は、知、確実性、安定のうえに立脚した予測をひっくり返すのだ。バタイユは笑いの例を挙げながらこう説明する。

どの事物もきちんと定められ、どの事物も安定し、全体として安定した枠組みの中にある世界から、私たちの確信が突然に引っくり返され、この確信が人を欺くことに私たちが気づき、あらゆる事物が厳密に予測されていると私たちが信じたところで予測できずに動転させるエレメントである予測不可能なものが突発することに気づく世界へと、いきなり突然に移行してしまうということが、要するに私たちを笑わせるのだ […]。<sup>22)</sup>

知によって構成された世界は、予測可能であり計算可能であるから、安定して秩序だてられている。それに対し、「未知なるもの」の突然の出現は私たちの期待や計算を逃れる。「未知なるものは明らかに常に予測できないものなのだ」<sup>23)</sup>とバタイユは言う。その結果、知の安定は破壊され転覆される。予測不可能ということが経験に本質的であるように、「未知なるもの」は気まぐれにしかその効果をもたらさない。あるときは経験は生起し、あるときは生起しない。経験は、私たちの予測を越え、誰にも支配できないものに依存しているのだ。

#### b) 「企て」と「好運」

『無神学大全』三部作では、いかなるものによっても支配されえないという経験の特徴は、「企て (projet)」と「好運 (chance)」という相対立する二つの言葉によって言い表されている。

(1) 「企て」

『内的経験』では、バタイユは経験を「企て」に徹頭徹尾対立させている。「企ての観念への対立——それはこの書物のなかで本質的な部分を占めている——は私の中で必然的であるから、この序論で詳細なプランを書いても私はそれに固執できない」<sup>24)</sup>。経験を取り扱っているこの作品は、内容のうえでも形式のうえでも「企て」の敵であらねばならないのだ。実際、引きつった文体、破壊された構成、異質な内容の衝突、不均一な断章、こういったものがそのことを証言している。『内的経験』は、あらかじめ決められた計画にそって秩序づけられた書物ではない。もっと丁寧にこの「企て」という言葉の意味を辿ってみよう。まず、この語がハイデッガー哲学の Entwurf (企投) の訳語であることを指摘できるであろう。Entwurf は、未来へと自らを企投することを意味している<sup>25)</sup>。バタイユの文脈では、この語はさらに目的、意図、未来の予測と結びついている。そして、「行動」、「推論的思考」、「言語」は「企て」<sup>26)</sup> のカテゴリーに属することになる。というのも、これらの活動は予測可能な未来や意図を前提にしているからである。その上、「企て」は「存在の遅延」という「逆説的な時間」<sup>27)</sup> を成立させている。人が行動し、推論しながら考え、言葉を伝達するとき、ふつう現在を未来の目的に従属させている。企てのクロノロジーでは、現在は未来のために遅延することにある<sup>28)</sup>。ところが反対に、内的経験は未来に決して従属しない現在の経験である。確かに経験を企てることはできるし、この意味で経験はなおも「企て」であるし、未来の目的を前提にしている。しかしながら、この「企て」は、企てることによって「企て」から逃れるそんな「企て」なのだ。バタイユは言う、「内的経験の原理は、企てによって企ての領域から脱出することにある」<sup>29)</sup>。経験は予測を越えたものであるから、最終的には「企て」によって支配されることはない。私たちの意志だけで「未知なるもの」の到来に達することはできないのだ。経験の現在は、予測と「企て」の外に位置している思考の盲点に他ならない。



## (2) 「好運」

私たちの意志によって経験が統御できないということは、『有罪者』や『ニーチェについて』のなかでは、「好運 (chance)」という語に集約される。バタイユは書く、「好運は、性の喜び、恍惚、笑い、涙のなかで、生が死と一致する苦痛に満ちた点なのだ」<sup>30)</sup>。後に「未知なるもの」による「効果」と定義されるようになるこれらの出来事は、好運のなすがままのものなのである。経験は企て、労働、理性、蓋然性の計算に対立し、理性の法則や推論的な認識に従うことはない。それは「偶然 (hasard)」<sup>31)</sup>の産物として生起する。好運は、骰子の一擲のように私たちの意志、予測、計算を越えて訪れる。骰子の例を提示しながら、バタイユは「好運 (chance)」と「到来 (échéance)」のあいだの語源的な関係に言及している。「好運は到来と同じ語源 (cadentia) をもっている。好運とは偶発的に到来する (échoit) もの、落ちる (tombe) もの (もともとは良い運か悪い運) である。それは偶然であり、骰子の落下 (chute) なのだ」<sup>32)</sup>。骰子が落下して目が出る時、経験は生起する。経験を欲する者は好運へと賭けなければならない。バタイユは「非一知の夜から見られた世界を賭け＝戯れに投げられたもの (mise en jeu) と呼んでいる」<sup>33)</sup>。この jeu という言葉には「遊び」の意味もあり、経験は「賭け」であるとともに、子供の「遊戯」のような無償の活動でもあるのだ<sup>34)</sup>。それ故、「好運 (chance)」、「到来 (échéance)」、「骰子の落下 (chute d'un dé)」、「偶然 (hasard)」、「賭け＝遊び (jeu)」、「賭ける＝遊ぶ (jouer)」という言葉の連関が紡ぎだされる。これらの語をキリスト教の伝統に即して「恩寵 (grâce)」と結びつけることも可能であろう。「恩寵」は、神による人間への超自然的な援助のことであるが、例えば『禁欲神秘霊性辞典』では「罪深い人間に対する父なる神による無償で慈愛に満ちたご厚情」<sup>35)</sup>と定義されている。事実、バタイユは「恩寵」と「好運」のあいだの類似を認めて次のように述べている。「(キリスト教徒が恩寵と呼んでいた) 好運」<sup>36)</sup>。あるいは、「好運は恩寵の状態であり、天の贈り物である。好運は永遠に不安

も無く骰子を投げさせてくれる」<sup>37)</sup>。「好運」は「恩寵」のように事象を無償に肯定することであり、あらゆる利害や計算と相容れないものである。しかし、あるがままの経験の追及というバタイユの考えに従えば、「好運」は「恩寵」をさらに純化したものと言えるだろう。というのも、「恩寵」は神の意志を前提にしているが、「好運」はいかなる前提も要求しないのである。その意味で、「好運」は「恩寵」の極限であり、神の厚情ですら捨て去るのだ。経験の事実性のみがそこに残る。

企てと計算を超えた「好運」は、先に述べた可能性の条件の問題に関して経験のひとつの性格を表している。「未知なるもの」による「効果」の産出は恒常的なものではなく、偶発的なものということである。笑いや恍惚のような「効果」はある場合は可能であり、別の場合には不可能なのである。結局、「未知なるもの」は諸々の「効果」の可能性の条件であるとともにそれらの不可能性の条件でもあるのだ。例えばカントの超越論哲学やフッサールの超越論的現象学におけるような、可能性の条件の問いは、バタイユのテキストのなかでは、可能性と不可能性の条件の問いへと変形させられているのだ。認識を可能にしているものがまたその不可能を条件付けているというパラドックス。「好運」は形而上学的思考にひとつの変化をもたらしている<sup>38)</sup>。

## B) 現れ (révélation)

### a) 「現れる (se révéler)」—— 現れる—隠れる

「未知なるもの」は、「笑い」や「恍惚」といった効果を産み出しながら不意に現れる。この現れ方に視点を移してみよう。「未知なるもの」の現れに関して、バタイユが *révéler* という動詞を使用していることにまずは注意しよう。

[神の] 啓示 (révélation) に由来しないし、未知なるもの以外のいか

なるものも現れ (se révèle) ない, こういった経験を特徴づけるものは, 経験が決していかなる安らかにするものももたらさないということである<sup>39)</sup>。

révéler という語を使用しているのにもかかわらず, 神の啓示のような啓示 (révélation) が問題なのではない。そうではなく, 「未知なるもの」が現れる (se révèle) 経験的な事実が重要なのである。だから, 「未知なるもの」に関して, révéler という言葉が彼のテキストには頻出する。例えば, 「恍惚が現わす (révèle) 暗い未知なるもの」<sup>40)</sup>, 「認識がわれわれに与えなかった, 現れる (se révèle) 何か」<sup>41)</sup>, 「つまりは生が現す (révèle) 未知なるもの」<sup>42)</sup>。しかし, 「未知なるもの」は認識には還元されないから, その現れ (révélation) は同定可能な笑いや恍惚の現れとは異なる。神とすら異なる。というのも, バタイユによれば, 神もまた知であり, その限りで肯定的に名指されて, そのものとして同定可能なものだからである。ところで, この現れ (révélation) の語源はラテン語の *revelare* であり, 覆い (*velum*) を剥ぐことを意味していた。この言葉は特にキリスト教神学において重要な役割を演じていて, 隠れた神が例えばイエスの出現や聖書を通して己を告げることが示していた。『新約聖書』のなかでは, 次のように書かれている。「[...] 聖書に書いてあるとおり, 「目がまだ見ず, 耳がまだ聞かず, 人の心に思い浮かびもしなかったことを, 神はご自分を愛する者たちのために備えられた」のである。そして, それを神は, 御霊によってわたしたちに啓示して下さった (*revelavit*) のである」<sup>43)</sup>。神学の伝統は, バタイユの意図においてまたその意図を超えた次元で, 多大の影響を彼の作品に及ぼしている。しかしながら『無神学大全』の著者は, 「現れる (se révéler)」を経験のなかで生きられたものとして解釈している。経験はあらゆる神学の概念に先行する根源的な場に他ならない。神, その啓示 (révélation), 聖書の言葉は, 経験の神学的な衣裳に過ぎない。だから, 「未知なるもの」の現れとしての

「現れる (se révéler)」が裸の状態であるのに対し、神学の前提に支えられた啓示 (révélation) は既知のものの衣服によって装われた状態なのだ。バタイユがヘーゲル哲学に対するキルケゴールの批判に満足できないのは、この実存哲学者が絶対知の体系に「肯定的な啓示の世界」<sup>40)</sup>しか対峙させていないからである。このデンマークの哲学者は、「いかなるものにも依拠できない」<sup>40)</sup>可能事の極点に接近しているとはいえ、なおも神の啓示の衣裳をなおも纏い続けているのである。言い換えれば、バタイユにとって問題なのは、あらゆる宗教的な意味を剥ぎ取られてはいるが、神の啓示より根源的な、現象としての現れ (révélation) が重要なのである。révélation という言葉の使用にもかかわらず、現れる (révéler) ものが「未知なるもの」である限り、この言葉の意味は完全に知の明るみのもとに曝されるような意味ではない。しかも、神の謎めいた啓示よりも暗く隠蔽されている。「非-知」は自らを隠しながら現れる (se révéler) のだ。その現れは常に隠蔽によって二重化されている。

この二重性は神の把握との対比によって例証される。バタイユはこう述べている。

神が形もなく様式もないものであっても (その像は「知的」であり感覚的なものではない)、私は神の把握をある運動の静止と見なす。この運動のせいで、未知なるもの、すなわちいかなる点においてももはや不在と区別されない現前について、われわれは曖昧に把握することになるのだ<sup>40)</sup>。

「未知なるもの」の隠れた現れは「現前」と「不在」の共存の中で表現される。それは「現前」や「不在」への単純な同一化から逃れている。「未知なるもの」は不在となりつつ現前する。この特異な現前は何を意味するのであろうか。それが示してくれているのは、「未知なるもの」の動的な性格で

ある。この現前と神とを同一視してしまうと、「運動」は静止してしまうことになるだろう。「未知なるもの」を完全には明るみに曝すことなくあるがままにそれを捉えるとき、現れと隠蔽、現前と不在のあいだの戯れは還元されない。経験の描写のなかでは、動的な状態を表わす言葉が目につく。「夜へむかっけての狂わんばかりの密かな逃走」<sup>47)</sup>、「普段は運動を制限する「点」の所有がはじめから凌駕されてしまうくらい速い […]」<sup>48)</sup>「逃走の運動」<sup>49)</sup>、「いかなるものも止めないし、止められないほど強力な、記述可能な運動」<sup>49)</sup>。そのうえ、『内的経験』でバタイユが試みているブルーストの『失われた時を求めて』の読解では、「未知なるもの」と時間の関係が次のように述べられている。「事物のなかの時間である悪、事物を高めから支配し、破壊し、否定する悪は、認識できないものそのものなのである […]」<sup>50)</sup>。「未知なるもの」と時間との一致は、「未知なるもの」が「運動」の状態にあることを私たちに理解させてくれるであろう。「未知なるもの」は不在なものとして現前する。つまり、いかなるものも静止できない「運動」、「時間」、「逃走」なのである<sup>51)</sup>。

時間性に特徴づけられている「未知なるもの」の現れの経験は、また空間的なものでもある。というのも、経験にはその「場 (lieu)」があるからである。それでは、この「場」とはどのようなものであろうか。それから、「場」と「非-知」の現れとはどういう関係にあるのだろうか。経験に関係した場所のタームに注意を向けてみよう。例えば、「経験はいかなる波止場へとも導かない (そうではなく、錯乱と非-意味の場 (lieu) へと導くのだ)」<sup>52)</sup>。「自身へ」は世界から孤立する主体ではなく、交流の場 (lieu)、つまり主体と客体の融合の場 (lieu) なのである<sup>53)</sup>。内的経験はひとつの「場」である。しかし、あらゆる難破の危機から守られた安全な場でもなければ、世界や他者から孤立した強力なエゴでもない。そうではなく、脱我した主体が未知なる客体と融合する危険ではあるが開かれた場に他ならない。それは静謐な空間ではなく、あらゆるものが不安定に生成する動的な空間なのだ。この

ことは、バタイユがフランス語特有の言い回しの avoir lieu (生じる=場をもつ)を頻繁に使用していることから了解できるだろう。「経験が生じる (avoir lieu) 領域」<sup>54)</sup>、「あらゆるものが神的な混乱のなかで生じる (avoir lieu)」<sup>55)</sup>。「[至高の操作]は生じる (avoir lieu)」<sup>56)</sup>。経験は生じるものであるとともに場を塞ぐものでもあるのだ。時間性と空間性の一致。これは運動または生成としての場に他ならない<sup>57)</sup>。

### b) 未知なるものの不在の現前を確認する「そこ (là)」と「視覚 (vision)」

場所の語彙の中に、バタイユは「場 (lieu)」だけではなく「そこ (là)」も登録している。経験の描写のなかには、以下のような例が見出される。「[...]恍惚がそこ (là) にある [...]」<sup>58)</sup>。「主体はもうそこ (là) にはない [...]」<sup>59)</sup>。「この対象は抹消され、夜がそこ (là) にある」<sup>60)</sup>。経験の場所は「そこ (là)」という言葉によってもまた示されているのだ。この言葉はそのうえ不可能なものの存在と結びついている。バタイユはこう語っている。「神でもなく物質でもなく、神と物質が一致したものでもなく、耐え難いものであるから、不可能と叫ぶほど、死にたくなるほど不可能であるが、そこ (là) にあるもの」<sup>61)</sup>。この経験は不可能なものの経験と呼ばれている。それは日常的に生じる可能な経験ではなく、不可能と言えるような極限の経験なのである。人が驚きを持って「不可能であるが、そこ (là) にある」と言って経験を受け止めるような、そんな経験なのである。「そこ (là)」という言葉は、不可能な経験が現実に存在することの証に他ならない。経験は疑いなく生起しているのだ。この「そこ (là)」はさらに「未知なるもの」の現前に対しても次のように用いられている。「私は何も見ていない。それは目に見えるものでも感じられるものでもない。[...] そこ (là) にあるものがその背後に隠れている多くの雲のように私の愛が繋がれている一瞬の現実たち」<sup>62)</sup>。「[...] そこ (là) にあるものを知のカテゴリーに閉じ込めようとすることは、誇り高き哄笑を失うことに帰着してしまい、結果として神への信仰を持ってしま

うことになる」<sup>63)</sup>。ここで述べられている「そこ (là) にあるもの」は、決して知に還元されることのない「未知なるもの」であろう。経験と「未知なるもの」はその場所をもち、それらは「そこ (là)」が示す領域に属している。恍惚=脱我 (extase) の主体が「未知なるもの」を眺めるときに、「未知なるもの」はこの主体に距離的に近いということを、それは意味しているのではなからうか。両者の間の距離は知覚可能な近さなのではなからうか。経験が「そこ (là)」によって示される場においてしか生起しない限り、「未知なるもの」の現れは距離の近接と不可分なのではないのだろうか。

この「そこ (là)」はさらに「前に (devant)」や「面して (face-à-face)」という言葉と密接な関係を持っている。近接性の空間の中で、「未知なるもの」は、経験する者の「前に (devant)」あるいは「面して (face-à-face)」現前する。例えば、「私の前で (devant) 荒々しく自由であり、それを前にして (devant) 私を荒々しく自由にさせる信じがたい未知なるもの」<sup>64)</sup>。「不可能なものに面すること (face à) は、私の見るところ、神的なものを経験することなのだ」<sup>65)</sup>。「[...] 私はこの理解不能なものを面と向かって (face-à-face) 眺めた」<sup>66)</sup>。「未知なるもの」の場所は、「前に (devant)」や「面して (face-à-face)」によってより正確に指し示される。「そこ (là)」によって開かれる空間は、「前に (devant)」あるいは「面して (face-à-face)」の空間に他ならない。「未知なるもの」が眺められ知覚されるとき、その現前は「前に (devant)」あるいは「面して (face-à-face)」という形で脱我主体に近いところに位置している。そしてこれらの空間的表現が示唆しているように、バタイユの経験の思考において、視覚は他の感覚に対して特権的な立場にある。バタイユはこう記している。「[...] 私が見たものは悟性を逃れる」<sup>67)</sup>。「[...] それらが最終的にあるところの未知なるもの、不可能なものは見られる」<sup>68)</sup>。「未知なるもの」を把握するとき、その現れは眼差しによって補足されるのだ。他の感覚へのいかなる参照もそこにはない。そこから視覚と「非一知」との相関関係が浮かび上がってくる。実際、経験の描写には、

直接的ないしは隠喩的に、視覚に関係した言葉が出てくる。「眺める」,「見る」,「太陽」,「光」,「盲目」<sup>69)</sup>。「無神学」の思想は、形而上学の伝統と同じように、視覚の優位を肯定している。一般的に言われていることだが、哲学的反省において視覚と認識のあいだには深い絆がある。プラトンの思想の核と言えるイデア (*idea*) は動詞の形としてイデイン (*idein*) をもつが、イデインは「見る」を意味するホラオー (*horao*) のアオリストである。アリストテレスは『形而上学』の冒頭であきらかに他の感覚に対する視覚の卓越性を認めている。「すべての人間は、生まれつき、知ることを欲する。その証拠としては感覚への愛好があげられる。というのは、感覚は、その効用をぬきにしても、すでに感覚することそれ自らのゆえに愛好されるものだからである。しかし、ことにそのうちでも最も愛好されるのは、眼による (*dia ton ommaton*) それである」<sup>70)</sup>。デカルトは、神によって付与された「認識する能力」を意味する「自然の光」<sup>71)</sup> という視覚的な隠喩を特権視している。眼は形而上学の歴史において常に中心的な場所を占めているのだ。しかしながら、バタイユの場合は形而上学とは事情が異なっている。というのも、哲学において対象を眺めるときと経験の視覚とは根本的に違うからである。既知のものと「未知なるもの」が分かれるように、日常の視覚と脱我の視覚は分かれているのだ。内的経験はある特異な視覚を要求している。異様な視覚の二つの例を経験の描写から挙げてみよう。「[...] 私の飛び出した眼差しが夜を見つけてそこに埋没する [...]」<sup>72)</sup>。「夜を見つめながらも私は何も見ていない、何も愛していない。私は動けず固まってしまい夜の中に吸収されたままになっている」<sup>73)</sup>。飛び出した眼、何も見えない眼の例が示しているように、眼球の機能は狂っている。それはもちろん反省の哲学における視覚のありかたが正常だとすればの話であるが。狂った眼は、対象を眼差しのもとで捉えながら内面化していく反省の哲学への抵抗なのである。眼差しは、自己回帰の内面化を超えて、自己の外に脱出する<sup>74)</sup>。視覚の問題は、『内的経験』でのモーリス・ブランショの小説『謎の人トマ』の引用でもっとラディ



カルに語られている。バタイユによれば、この小説では「(対象として未知なるものしか持たない) 新しい神学の諸問題」<sup>75)</sup>は取り扱われているとされている。『内的経験』と『謎の人トマ』は「未知なるもの」の探求について互いに密接な関係にあるのだ。バタイユによって引用された一節では、視覚の可能性と不可能性が問題になっている。「夜」のなかで「何も見ない」「眼」は何かある「対象」を見ている。しかも盲目の眼は、その「視覚の原因」ならびに「眼が見えないようにしているもの」<sup>76)</sup>を見ている。この「夜」のパラドクサルな状況は、眼差しに関して、内的経験のそれに対応していると、バタイユは考えている。この盲目の眼があらゆる認識を不可能にするものを眺めているのだ。そうだから「未知なるもの」の把握は、盲目でありつつも眺めている眼差しのうゑに成立しているのである。それでは、視覚の可能性と不可能性のこの交錯は何を私たちに示してくれるのであろうか。それは近さの空間のなかにある遠さを生み出しているのではないのだろうか。たしかに眼は、未知なるものを「そこ (là)」が開いた領域のなかで把握している。しかし、この把握は同一化や理解には至らない。「未知なるもの」は相変わらずそのままであり、私たちとそれとの距離は決して縮まらない。そしてバタイユはこの把握と所有とを区別する。内的経験は「所有の完全な剥奪」<sup>77)</sup>として特徴づけられているからである。例えば神の把握は、「未知なるもの」を神という既知のものへと還元している限り認識によるひとつの所有——「われわれを超え出るものを所有すること」<sup>78)</sup>——と考えられているが、「未知なるもの」をあるがままに眺めるかぎり、「未知なるもの」の把握は認識でも同一化でもなく、その結果所有ではないのだ。「そこ (là)」という言葉によって示される経験の近接空間は、同一化できず所有できないという点での遠さによって二重化されている。それはハイデッガーが実存の距離として探求した「遠ざかりの奪取 (Ent-fernung)」<sup>79)</sup>とよく似ている。近いものは遠く、遠いものは近いのだ。「そこ (là)」の世界では、現前の近接性は、同一化できないもの、所有の剥奪、不在の遠さのなかでしか生起しないので

ある。こういった曖昧さ故に、現前する対象を眼差し、認識、同一化のもとで所有しようとしてきた形而上学的思考からバタイユは密かに引き離されているのである。

### c) 経験の真理

以上のことに、視覚に関する真理の問題を付け加えておこう。バタイユは内的経験にしばしば「真理」の名を与えている。『有罪者』はひとつの例を与えている。

いま登っている目も眩むような坂道から、私は未完了の上に根拠づけられた真理を見る。(それはヘーゲルが完了の上に真理を根拠づけているのと同じだ。)しかしそこには、もはや見かけ以外に根拠はない!<sup>80)</sup>

内的経験はひとつの真理を提示しているが、それは概念の円環の中で自己を完結させる絶対知の真理の対極に位置している。恍惚のなかでは、人は未完了なものとしての真理に遭遇するのだが、未完了であるが故に、経験は決して固定されず、「運動」のままなのである。私たちはここで視覚がこの真理に関して重要な役割を演じていることを強調しておこう。「未知なるもの」の異様な視覚は、最終的に真理の概念によって正当化されている。この真理に関しては、経験のなかでバタイユはとりわけ笑いを特権化している。『内的経験』と『瞑想の方法』の中で、彼は『ツァラトストラ』の中の「新旧の表」の笑いについての一節を引用して、笑いに耐えられないものを偽物と見なしている。「いかなる哄笑も迎え入れない真理はどれも私たちには偽物と思われるのだ」<sup>81)</sup>。ある出来事が真であるか偽であるかを決定するのは笑いという訳である。それでは、なぜ笑いが真理の基準なのであろうか。バタイユはこう答えている。「哄笑が暴くものを、私は自由に到達する事物の本質であると見なしていた。／事物を笑うこととその真理を持つことの間には私は

差異を設けなかった／私は自分が笑っていない対象を見ていないと思っていた」<sup>82)</sup>。視覚が真理において重要性をもっているのは、このように笑いにおいて見る事が事物の本質を把握するからである。真なるものの条件はまずは目の前に現れるものを把握することにある。しかし忘れてはならないのが、眼差しへのこの現われが隠蔽や不在によって二重化されているということである。ちょうどそれは眼が「眼なき眼」であるように。そしてこの真理は、観念と事物、主観と客観の伝統的な一致に依拠していない。形而上学の歴史を長らく支配してきた類 似 (ὁμοίωσις)<sup>ホモイオーシス</sup> や一 致 (adaequatio)<sup>アデカチオ</sup> の真理に、バタイユはいかなる関心も示さない<sup>83)</sup>。彼にとって重要なのは、キリスト教の啓示よりも根源的な「未知なるもの」の現れであり、これはある意味でハイデッガーの指摘するような覆いをはがれたものとしての古代ギリシアの真理アレーテイア (ἀλήθεια) と類似したものと言えよう<sup>84)</sup>。しかし哄笑は、ハイデッガーが問えなかったものである。バタイユはこう語っている。「――私は笑いから出発した。ハイデッガーが『形而上学とは何か』で行なったように、不安からではないのだ」<sup>85)</sup>。「未知なるもの」の現れは、ある新しい真理の地平を素描しているのではないのだろうか<sup>86)</sup>。

## 結 語

ブランショの助言によって可能となった経験のコペルニクス的転換のおかげで、バタイユはいかなる外在的な根拠も踏まえることもなく、また実体化した自己根拠化とも捉えることもなく、経験をあるがままに考えることができるようになった。経験は充足根拠の原理の外に位置しているのだ。また、「何か」という形而上学の問いに従うこともなく、笑い、脱我、不安としての効果を同時に可能にしかつ不可能にする「未知なるもの」そのものを探求する道も開けた。現前と不在の共存、近さの中の遠ざかり、視覚なき視覚によって特徴づけられながら、経験と「未知なるもの」は「無神学」の新しい

地平を告知しているのだ。

《注》

- 1) *E. I., O. C., V, p. 20.* 略号は以下の通り。O. C.: *Œuvres complètes*, I-XII, Paris, Gallimard, 1970-1988; *E. I.: L'Expérience intérieure*; *L. C.: Le Coupable*; *L. S.: La Souveraineté*; *M. D. M.: Méthode de méditation*; *S. N.: Sur Nietzsche*.
- 2) *Ibid.*, p. 21.
- 3) *Ibid.*, p. 46.
- 4) *Ibid.*, p. 16.
- 5) 「経験, その権威, その方法は異議提起から区別されない」(*ibid.*, p. 24), あるいは, 「[...] われわれは知の異議提起によって脱我に達する」(*ibid.*).
- 6) *Ibid.*
- 7) *Ibid.*, p. 265.
- 8) 「例えば, 笑いや涙, ポエティックなもの, 不安, 恍惚のような効果」(《Non-savoir, rire et larmes》, *O. C.*, VIII, pp. 218-219)。
- 9) *Ibid.*, p. 214.
- 10) *E. I., O. C., V, p. 127*, cf. *M. D. M., O. C., V, p. 213*. 認識と技術知の関係については, *E. I., O. C., V, p. 157* と 《Non-savoir, rire et larmes》, *O. C.*, VIII, p. 214.
- 11) *Ibid.*, p. 216.
- 12) 《Les conséquences du non-savoir》, *O. C.*, VIII, p. 192.
- 13) Aristote, *Metaphysica*, Oxford, Oxford University Press, 1989, 1028a 10-15, tr. fr. par J. Tricot, t. I, J. Vrin, 1986, p. 347.
- 14) 他者性について, バタイユの「無神学」はいくつかの点でレヴィナスの倫理学と類似した面を持つ。『全体性と無限』の作者はこう書いている。「西欧の哲学は最もしばしば存在論であった。すなわち, 存在の理解を保証する中立的な媒介項を介して〈他者〉を〈自同者〉へと還元することであった」(E. Lévinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, quatrième édition, The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 13)。「他人が私の思想や私の所有に相容れないこと — 自我への他人の還元不可能性 — は, 私の自発性を疑問に付すこと, すなわち倫理としてまさに成就することである」(*ibid.*)。「未知なるもの」は必ずしも他人ではないとはいえ, バタイユもそれまでの哲学が未知なる他者性を還元してしまいそのものとして考えていないことを批判している。
- 15) *E. I., O. C., V, p. 66.*
- 16) *Ibid.*, p. 169.
- 17) 《Non-savoir, rire et larmes》, *O. C.*, VIII, p. 216.
- 18) *Ibid.*, p. 217.

- 19) 《Non-savoir, rire et larmes》, *O. C.*, VIII, p. 218. さらに付け加えると、バタイユによれば、神ですら「非一知」の効果なのだ (*ibid.*, p. 229)。この点については、パリ第4大学に提出した博士論文、*L'Expérience intérieure et la Divinité chez Georges Bataille*, Thèse de Doctorat, Université Paris IV, 2007の最終章《L'inconnu et la métaphysique sur l'interprétation du 《Dieu》》を参照のこと。
- 20) *Ibid.*, p. 217.
- 21) 例外としてミッシェル・シュリヤがいる。彼は「神は非一知の効果である」という文に注目している。しかし、残念なことに、彼は「効果」という言葉の哲学的な重みを理解していないし、ましてや経験論の問題などまったく考慮に入れていない。(M. Surya, 《L'idiotie de Bataille ou la passion paradoxale de la raison》, in *Humanimalités. Matériologie*, 3, Éd. Léo Scheer, 2004, p. 24)。
- 22) *Ibid.*, p. 216. 強調は引用者。
- 23) *Ibid.*, p. 214.
- 24) *E. I., O. C.*, V, p. 18.
- 25) ハイデッガーにとって、「企投」は現存在の「実存論的構造」にある。彼はこの「構造」についてこう書いている。「了解は、現存在のそのときどきの世界の世界性としての有意義性めがけて、現存在の存在を根源的に企投する (*entwirft*) のだが、それと同様、現存在の目的であるものをめがけて、現存在の存在を根源的に企投する (*entwirft*)」(Heidegger, *op. cit.*, p. 145, 原祐, 渡辺二郎訳, 中央公論社, 1980, 266頁)。「企投」と未来の関係についても、彼は同様に次のように述べている。「おのれ自身のためにという目的」をめがけておのれを企投すること (*Sichentwerfen*) は到来 (*Zukunft*) のうちに基づいているのだが、そうした自己企投は、実存性のひとつの本質性格なのである」(*ibid.*, p. 233, 517頁)。「企投」と目的や未来との関係は否めないものである。そのヘーゲル講義によってバタイユに大きな影響を与えたアレクサンドル・コジェーヴもまた、『精神現象学』の読解において、その「未来」との関係を強調して「企て」という言葉を用いている。「[...] 所与を否定する行動によって実現する「企て」や「目的」(*Zweck*) の形で現前する未来との関係において生きるという理由においてしか、人間は言説によって存在を示す弁証法ないし歴史的 (=自由な) 運動ではないのだ」(A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 533)。
- 26) *E. I., O. C.*, V, p. 35 と p. 59.
- 27) *Ibid.*
- 28) バタイユの考えでは、未来の優位は最終的に「時間」を破棄することにつながっていく。この点で、ドゥニ・オリエの指摘は重要である。「企ては予測しなかったあらゆるものを注意深く除去し、時間が対立させるかもしれないものを記載しないようにしながら、その形式を再生産し、それ自身の再生産を保証することを、

- 本性上めざしている」(D. Hollier, *La prise de la Concorde*, Paris, Gallimard, 1974, p. 90)。
- 29) *E. I., O. C., V*, p. 60.
- 30) *L. C., O. C., V*, p. 321.
- 31) *Ibid.*, p. 313.
- 32) *S. N., O. C., V*, p. 85.
- 33) *L. C., O. C., V*, p. 327.
- 34) 子供は遊戯の象徴である。バタイユはニーチェを援用しながら遊戯と子供の関係について語っている。『ツァラトストラ』の「三様の変化」についての彼の解釈は、「獅子」が「権力の意志」を表し「子供」が「好運への意志」を表すという点で、独創的と言えよう。彼はこう書いている。「到来が所与を越え得る開かれた遊戯の原理を子供の観念によってニーチェは表現した。「なぜ獅子が子供にならねばならないのか」とツァラトストラは問うた。子供は無垢であり、忘却なのだ。新たなる開始であり、遊戯であるのだ。自分の上を回る車輪、最初の運動、聖なる「諾」なのだ。／権力への意志は獅子である。しかし、子供は好運への意志なのではないのだろうか」(*S. N., O. C., V, I*, p. 169)。「権力への意志」よりも優れた「好運への意志」は表面的には矛盾しているように思われる。というのも、好運は意志しないことにあるからである。これについては、サッソーが的確に説明している。「好運への意志は、為すことを欲しない、あるいは支配することを欲しない欲望や意志なのだ [...]」(R. Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Éd de minuit, 1978, p. 216)。ハマノも次のように述べている。「[...]「好運への意志」は根本的には反-意志への意志である。つまり、何も意志しないという意志、好運によって引きずられるがままになるという意志である。だからそれは、本質的に「為す意志」である他の意志から区別される」(K. Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, Dijon, EUD, 2004, p. 140)。
- 35) P. Thihon, 《Grâce》, in M. Villier (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, VI, Paris, Beauchesne, 1967, p. 703.
- 36) 《Collège socratique》, annexes, *O. C.*, VI, p. 290.
- 37) *L. C., O. C., V*, p. 10.
- 38) 「未知なるもの」の「因果律」は、アリストテレスの四原因(質料因、形相因、作用因、目的因)とも近世の「原因あるいは根拠 (causa sive ratio)」とも相容れない。私たちは形而上学とは異なる因果性を考えなければならない。つまり、同時に可能でありかつ不可能である関係、関係なき関係にあるような「因果関係」を考える必要があるのだ。これに関しては、ジャン＝リュック・マリオンが、ディオニュシス・アレオパギトスのテキストのなかで、*aitia* という語を「原因 (Cause)」と訳さず「必要なもの (Réquisit)」と訳したのは示唆的である。神

と被造物の関係を考えるにあたって、形而上学的な「原因」の観念に毒されていない新たな関係を、彼はこの翻訳によって示そうとしたのだ (J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, pp.162-174 et *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, Figures, 1977, pp.196-207, «Denys l'Aréopagite», in J. Laurent et C. Romano (eds.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, Épipiméthée, 2006, pp.187-193)。

- 39) *E. I., O. C.*, V, p. 10.
- 40) *Ibid.*, p. 16.
- 41) *Ibid.*, p. 160.
- 42) «Non-savoir, rire et larmes», *O. C.*, VIII, p. 216.
- 43) A. Colunga et L. Turrado (eds.), 1 ad Corinthinos, 2, 9-11, in *Biblia vulgata*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 14, La Editorial Catolica, S. A., 1977, pp.1108-1109, コリント人への第一の手紙 2, 9-11, 『聖書』, 日本聖書協会, 1981, 258頁。
- 44) *E. I., O. C.*, V, p. 128, note.
- 45) *Ibid.*, p. 24.
- 46) *Ibid.*, p. 17.
- 47) *Ibid.*, p. 146.
- 48) *Ibid.*
- 49) *L. C., O. C.*, V, p. 261.
- 50) *E. I., O. C.*, V, pp.158-159, souligné par nous.
- 51) 『ニーチェについて』の中で、この事態に関してバタイユはしばしば「時間」という言葉を使っている。一例を引いておこう。「内在性に開かれて、存在が可能な対象ともう区別がつかなくなるのは、存在自身が時間になった——それくらい存在は内側で蝕まれている——ときである。つまり、長い間に、苦しみと放てきによって、時間の運動が存在を時間が過ぎ去る水切りにするときである」(*S. N., O. C.*, VI, p. 164)。
- 52) *E. I., O. C.*, V, p. 15, souligné par nous.
- 53) *Ibid.*, p. 21, souligné par nous.
- 54) *Ibid.*, pp.133-134.
- 55) *Ibid.*, p. 177.
- 56) *M. D. M., O. C.*, V, p. 217.
- 57) 場所の言葉は同じように「未知なるもの」の現前にも用いられている。「既知の一とはいえ奇妙なものだが—対象の理解可能な配列が、もはや心情によってしか理解可能ではない現前に場所 (la place) を譲る瞬間 [...]」(*L. C., O. C.*, V, p. 248)。バタイユの場所についての考えに注目している研究が殆ど皆無であるなか

で、ジャン・デュランソンは珍しく「場所」に注意を向けている。曰く、「場所なしで生じるもの、名なしであるものは、バタイユが「連続性」と名づけているものに至るものである」(J. Durançon, *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, Idées, 1976, p. 91)。彼が場所の問題に注目している点は評価できるのであるが、バタイユが使う場所の言葉についての分析がまるで欠けているのは、残念である。

58) *E. I., O. C., V, p. 73.*

59) *Ibid., p. 74.*

60) *Ibid., p. 144.*

61) *M. D. M., O. C., V, p. 207. Cf. L. S., O. C., VIII, p. 256.*

62) *L. C., O. C., V, p. 269.*

63) *Ibid., p. 256.*

64) *E. I., O. C., V, p. 16.*

65) *Ibid., p. 45.*

66) *L. C., O. C., V, p. 248.*

67) *E. I., O. C., V, p. 16.*

68) *Ibid., p. 179.*

69) バタイユの作品では、こういった視覚の特権は眼についての強迫観念と結びついているように思われる。ロラン・バルトが明快に指摘しているように、『眼球譚』では、眼球、卵、睾丸のあいだの関係が提示されている (R. Barthes, «La métaphore de l'œil», *O. C., I, Paris, Éd. du Seuil, 1993, pp. 1346-1351*)。バタイユはそのうえ「松毬の眼」の観念に彼は取り憑かれている。「頭蓋の天辺の真ん中に位置する眼球は、陰気な孤独のなかで考えるべく、灼熱の太陽へと開かれているのだが、頭で考え出したものではなく、直に実在するものである。それは開かれ盲目なものとなるのだが、ちょうど物を焼きつくように、あるいは存在、正確には頭を食いつくす熱のようにそうなるのだ。それはこのように家のなかの火災の役割を演じている。お金が金庫にしまわれているように生を閉じ込めるかわりに、頭は計算することなく生を消費する。というのも、こういったエロティックな変身の結果、頭は切先の熱い力を受け取ったからである」(*O. C., II, p. 25*)。また『眼』という論文では、バタイユは「誘惑」と「恐怖」による去勢不安について語っている。「実際、眼に関して誘惑という言葉以外に発することはできないように思える。動物や人間の肉体のなかでこれほど魅惑的なものはないからである。しかし極度の誘惑は、恐怖の限界にあるのだろう。／この点に関して、眼は刃に比較できるであろう。刃はその外観で眼と同じように鋭く矛盾した反応を引き起こす。『アンダルシアの犬』の作者たちが映画の最初の映像でこの二つのものに血に塗られた愛を決定したとき、彼が恐ろしくも曖昧に感じていたはずのことは、まさにこの点にあるのだ」(«Œil», *O. C., I, p. 187*)。

70) Aristotelis, *Metaphysica*, 980 a 21-27, 『形而上学』, 出隆訳, 岩波書店, 岩波



文庫, 1952, 21頁。

- 71) R. Descartes, 《Principes de la philosophie, I, 30》, in *Œuvres complètes*, III, Paris, Garnier, Classiques, 1973, p. 109.
- 72) *E. I., O. C.*, V, p. 145.
- 73) *Ibid.*
- 74) この特異な視覚について, ミッシェル・フーコーは鋭くこう述べている。「バタイユの著作では, 運動は反省の哲学の反対である。[...] 眼差しが眼球をあの光の流れに連れて行き, それ自身の外へ投げ出し, 限界に至らせるのだ [...]」(M. Foucault, 《Préface à la transgression》, in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, Quatro, 2001, p. 273)。
- 75) *E. I., O. C.*, V, p. 120.
- 76) *Thomas l'obscur* cité par Bataille, *ibid.*, pp. 119-121, cf. M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, Paris, Gallimard, 1941, pp. 14-15. Voir, sur le rapport de cette vision avec l'extase, L. ten Kate, 《Paroles de contrainte, paroles de contagion》, in H. Hillenaar et J. Versteeg (eds.), *Crin no 25*, Amsterdam, 1992, p. 19. 前に掲げた博士論文のなかで, われわれはこの一節をレヴィナスの「ある (il y a)」と関係づけながらもっと詳しく論じた。第3章《De la science à l'expérience intérieure—une problématique de l'origine dans l'économie générale》を参照のこと。
- 77) *E. I., O. C.*, V, p. 146.
- 78) *Ibid.*, p. 17.
- 79) Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, pp. 140-147.
- 80) *L. C., O. C.*, V, p. 261.
- 81) *M. D. M., O. C.*, V, p. 214, note. さらに, 「[...] 少なくとも一度は笑わせたことがないものは偽りと見なすこと」(*O. C.*, V, p. 96)。これに関する, バタイユによるニーチェの参照箇所については, F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Band 3 der kritischen Studienausgabe herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin /New York, de Gruyter, 1988, p. 264.
- 82) *M. D. M., O. C.*, V, p. 214.
- 83) 真理の伝統的な定義については, Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 212ff 参照のこと。
- 84) 『存在と時間』では次のように書かれている。「アポファンシスとしてのロゴスの真理存在は, アポファイネスタイという仕方におけるアレーテウエインなのである, すなわち, 存在者を——秘匿性のうちから取り出しつつ——その秘匿性において見させるということなのである。アレーテイアは, アリストテレスによって, さきに引用された箇所にしたがえば, プラグマとかファイノメナとかに等置

されているのだが、「事象自身」を、つまり、おのれを示す当のもの、すなわち、おのれがどのように暴露されているのかを示された存在者を、意味する」(ibid., p. 290, 原, 渡辺訳, 360頁)。

- 85) *M. D. M., O. C., V*, p. 217, notes. フランシス・ヴァランが次のように指摘するのは正しい。「真理, アレーティアは笑いとともにも爆発し, 笑いのなかで身を隠す」(Warin, *op. cit.*, p. 263)。
- 86) 笑いに関して, バタイユは次のように述べてベルグソンを批判している。「『笑い』を」読むと私はいらいらする。その論理は短絡的に思えた」(*E. I., O. C., V*, p. 80)。「一読しても私は満足しなかった」(『Non-savoir, rire et larmes』, *O. C., VIII*, p. 220)。バタイユの不満は, 笑いにおける他者との関係にある。ベルグソンが笑いは他者への「懲罰」(H. Bergson, *Le rire*, Paris, PUF, Quadrige, 1983, p. 16)であることを強調しているのに対し, バタイユにとって笑いは他者との「交流」に他ならないのだ。

(いわの・たくじ 法学部准教授)