慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	普遍性と固有性 : 存在論的ジョルジュ・ バタイユ
Sub Title	Universalité et particularité : Georges Bataille ontologique
Author	細貝, 健司(Hosogai, Kenji)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	1995
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.69, (1995. 12) ,p.231(14)- 244(1)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00690001-0244

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

普遍性と固有性
——存在論的ジョルジュ・バタイユ——

細　貝　健　司

1．En guise d'introduction

1952年，Collège Philosophique で行われた講演の中で，バタイユは「笑い」をめぐって以下のようなことを述べている。

> Supposons que le risible soit, non seulement inconnu, mais inconnaissable. Nous avons encore à envisager une possibilité. Le risible pourrait être simplement *l'inconnaissable.* Autrement dit, le caractère inconnu du risible ne serait pas accidentel, mais essentiel. Nous ririons, non pour une raison que nous n'arriverions pas à connaître, faute d'information ou faute de pénétration suffisante, mais parce que *l'inconnu fait rire*[1].
> （強調は原著者自身による。引用文中の強調については以下全て同様。）

補足をしながら引用文を見ていくと次のようになろう。世界内存在である限りにおいて，我々は世界を解釈しながらでしか生きていくことは出来ない。それは，未知のもの（l'inconnu）を既知のもの（le connu）へと絶えず変質させていくことである。しかし，知識のなかに取り込めるようなものは真の意味では未知のものではないのである。それは単にいまだに知りえていないというだけのものであり，その意味で始めから知識の側に属するものなのである。本当に未知なものとは，決して知りえないもの（l'inconnaissable）のことであり，「知」の系とは独立した系に所属するも

のの謂なのである。「未知のもの」は私たちを笑わせる。しかし，その笑いが起こるのは，情報不足でそれを知ることが出来ないためではなく，それが徹底的に「未知のもの」であるからである。自分たちの属する世界とは全く相容れない世界との邂逅が私たちを笑わせるのである，と，ひとまずはこれが文脈に忠実な解釈となろうが，思えば例に違わず謎めいた言説である。一体何を言わんとしているのか。

先ず第一に思い浮かぶことは，これがヘーゲルの「絶対知」を念頭に置き，それを批判する意味で語られているのではないか，ということである。《l'inconnaissable》という用語自体に「知」の絶対性に対する反感が込められているのは明白である。第二に，ここでバタイユが言わんとしていることは，「笑い」の定義を一旦括弧に入れれば，単純に，「未知のもの」との邂逅が「私」に何らかの影響を及ぼし，もっと言えば，「私」を変質させる，ということである。言うまでもないが，バタイユの言う「笑い」とは，「快感原則に則った自我の充足(2)」などというベルグソン的な現象ではない。それは一種の「自我の解体」を指し示す「体験」なのである。「未知のもの」が「私」を笑わせるのであれば，「未知のもの」は何らかの形で「私」を解体させる，ということである。しかし，その解体が，飽くまでも「笑い」という形で表象されるのであるとしたら，一体，笑っているのは誰なのであろうか。本論はここにおいてはっきりとした目途を得た。それは，「未知のもの」に出会い，笑う「私」について考察し，その「私」についての存在論的な解釈を提示することである。何れにせよ，ともかくは以上の二つの着目点を拠り所に考察を始めてみることにする。

2. Le savoir absolu et le non-savoir définitif

ヘーゲルの「精神現象学」が語るのは或る種の発生論であり，一存在が「自己意識（conscience de soi）」を獲得することでそれまでその中に合一していた自他未分の動物的「自己感覚（sentiment de soi）」の世界から超越し，「人間」となり，更に幾つかの階梯を登って，遂には「絶対知」を体得し，自ら，「全体（le tout）」，或いは「神（Dieu）」となるまでの壮大な

物語である。ここで注意しておくべきことは，「水のなかの水」のような形である種の全体性の内にあった存在（être）が，「自己意識」という固有の枠組みを獲得しながら，その固有性を放棄し，自分自身を「否定」することで，別種の全体性の中に自己を開いていく，という点である。つまり，ここでは「個」に対して「全体」が対置されているわけであるが，一方の項から他方の項への移動が可能であるかぎりにおいて，この二項は相反する項ではなく，同一なるものの異なる位相での現れを示していると言える。例えば「個」の項にあるということは，「全体」に至るまでの過渡的な状態であると言えるのである。さて，バタイユはこういったことを踏まえて次のようなことを言っている：

> Mais si de cette façon, comme par contagion et par mime, j'accomplis en moi le mouvement circulaire de Hegel, je définis, par-delà les limites atteintes, non plus un inconnu mais un inconnaissable. Inconnaissable non du fait de l'insuffisance de la raison mais par sa nature (et même, pour Hegel, on ne pourrait avoir souci de cet au-delà que faute de posséder le savoir absolu…)[3].

一見して判るとおり，用語の使い方が本論冒頭の引用文と同じである。曰く，「私」が「絶対知（le savoir absolu）」を模し，「循環運動」に則って「神」の座に身を置いたときに，「知」の限界の果てに「知り得ないもの（inconnaissable）」が広がっているのを見る，というのだ。それは，理性の力が不足していて「絶対知」に届いていないからではなく，本来的にそういうものなのだ，とバタイユは言うのである。さて，冒頭の説明に従うならば，ここで「笑い」が起こるはずである。しかし，引用箇所では「笑い」は直接的には語られていない。代わりに，「知り得ないもの」の内実が語られる。それはバタイユの存在論の根幹をなすようなものであるので，さらに引用を続けてみる：

A supposer ainsi que je sois Dieu, que je sois dans le monde ayant l'assurance de Hegel (supprimant l'ombre et le doute), sachant tout et même pourquoi la connaissance ahcevée demandait que l'homme, les particularités innombrables des *moi* et l'histoire se produisent, à ce moment précisément se formule la question qui fait entrer l'existence humaine, divine…le plus avant dans l'obscurité sans retour ; pourquoi faut-il qu'il y ait *ce que je sais*? pourquoi est-ce une nécessité? Dans cette question est cachée——elle n'apparaît pas tout d'abord——une extrême déchirure, si profonde que seul le silence de l'extase lui répond[4].

ここで，神の座のある《je》を混迷の闇のなかに突き落とす質問とは，何を問うているものであるのか。この問いとは，バタイユ自身が指摘するとおり，ハイデッガー的質問[5]と言えよう。J.-L.ナンシーによれば，この質問に隠された「裂け目（déchirure）」とは，「物（chose）」の全体（totalité）としての「絶対者（l'absolu）」と「物」を「物」として有らしめる根拠となる「存在（l'être）」との間にある「裂け目」であるという[6]。この「裂け目」は「絶対者」自らの《être》を「絶対者」に内在させることを許さず，よって，「絶対者」は，己の《être》と或る「関係（rapport）」を結ぶことを余儀なくされる。それ自体では充足できず，外部と関係を結んでいくことでしか存在し得ない「絶対者」とは，言葉の定義上，「絶対者」には成りえず，この事実の開示によって，再び，超越したはずの個々の「物（choses）」の地平へとたたき落とされるのであるが，この事が示すのは，「絶対者」の不可能性であり，「存在」というものが，本質的に「関係」として定義される，ということである。クロソウスキーの言葉を借りてみよう：

(…) et en effet, échappant à toute identification suprême (sous le nom de Dieu ou de dieux) l'être ne s'appréhende plus autrement que comme fuyant perpétuellement tout ce qui existe, dans quoi la

notion prétendait cerner l'être, quand elle ne faisait qu'obstruer la perspective de sa fuite ; du coup l'existence retombe dans le discontinu qu'elle n'avait jamais cessé d'《être》[7].

《l'être》とは「知」が用意した《existence》という枠には本来的に囲いきれない類いのものなのである。それは，「知」の追手をするりと躱して逃走し続ける。それは決して対象化出来ない何者かなのであり，その意味において常に「不在」としてしか把握（appréhender）し得ないのである。まさに，バタイユが宣告するように，「存在とは何処にもない（L'être n'est nulle part.）[8]」のである。《l'être》のこうした性質を捉えられないが故に，つまり，《être》を《être》として考察することができないがために，プラトン以来哲学は，《l'être》の説明をするのに《l'étant（存在者）》の説明で代用するというすり替えを行ってきた[9]。それを暴いたのは，ニーチェであり，或いはバタイユであり，彼らの登場と共に強度を増したニヒリスムであるが，ニヒリスムは，外部から哲学を破壊しに到来したのではない。「理性」や「神」という「絶対的至高者」を求める意志の内にこそニヒリスムは既に孕まれているのであって，ニーチェやバタイユがやったことは，たんに，哲学が直視を避けてきたことに無邪気な眼差しを向けただけのことなのだ：

La satisfaction porte sur le fait qu'un projet de savoir, qui existait, en est venu à ses fins, est accompli, que rien ne reste plus à découvrir (d'important du moins). Mais cette pensée circulaire est dialectique. Elle entraîne la contradiction finale (touchant le cercle entier) : *le savoir absolu, circulaire, est non-savoir définitif*[10].

「知」の極みにある「絶対知」とは実は「絶対非知」のことであった。そして，「弁証法（dialectique）」の真意とは「絶対知」に至るまでのプロセスにあるのではなく，むしろ，ここから始まる二元論的運動の中にこそあ

るのだ。「知」の中に本来的に孕まれている「非知」の性質は，その極みである「絶対知」の場において一気に顕現する。「神」を模倣した「私」に開示されるものとは，「私」の奥底にありながら「知」が見えなくしていた，「私」自体の徹底的な無根拠性であり，「私」の「不在 (vacance)」である。そして，「私」の消失する場所，同時に，「私」が再びそこから立ち上がってくる場所において，束の間，「存在」が，「知」の差し出す手を悉く擦り抜けてきた「存在」が生のままで体験される。この特権的瞬間こそが，《inconnaissable》との接触なのである。しかし，この瞬間を，この「私」の不在の瞬間を「体験」として定置しうるのは，その瞬間の後に再統合された「私」，「知」が再構成した「私」のみなのである。だから，「私」にとってその瞬間は常に《inconnaissable》のままなのであり，もしもその瞬間をその瞬間において指し示しうるものがあるとすれば，それは純粋なるPathosたる「笑い」をおいて他にはないのだ。“l'inconnu fait rire” のおおよその意味はこういったものとなろう。

さて，この「体験」の中で「私」は消失するのであるが，何故そんなことが可能なのであろうか。消えたり，再び顕れたりすることが出来るものを果たして実在すると言えるのか。いやむしろ，そういった生滅が可能であるという事実は，「私」自体がほんらい虚構であり，イマージュであることの積極的な証拠なのではないのだろうか。この章の冒頭で我々は，ヘーゲルの「精神現象学」について言及し，「個」が「普遍」へと移行し得るのは，両者が本質的に同じものだからであると述べたが，事実，「私」が「神」を模倣できるのはその前提あるが故なのである。ところで，既に述べたように，「神」は自らをアイデンティファイできない。つまり，「神」の《je》とは《non-je》のことでもあった。それは即ち，《je》自体がそういう性質を本来的に持っているということをも指し示す。件の特権的或いは「至高な (souverain)」瞬間に於いて，Pathosの顕現と共に笑い飛ばされるものとは，この《je ⟶ universel》という系自体の虚構性なのではなかったのか。しかし，もしも《je》が虚構であり，イマージュに過ぎないというのであれば，何がいったい「本当」なのであろうか。それに答えるためには，

バタイユが言う自我の二重性について考察しなければならない。

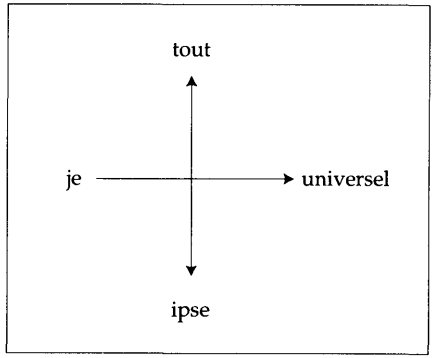
3. Dualisme ou le corp parlant

「内的体験」とは，様々なアイディアに満ち溢れた，極めて芳醇な書物の一つであるが，その中でバタイユは以下のようなことを語っている：

> Le "je" incarne en moi la chiennerie docile, non dans la mesure où il est l'*ipse,* absurde, inconnaissable, mais une équivoque entre la particularité de cet *ipse* et l'universalité de la raison. Le "je" est en fait l'expression de l'universel, il perd la sauvagerie de l'*ipse* pour donner à l'universel une figure domestiquée ; en raison de cette position équivoque et soumise, nous nous représentons l'universel lui-même à l'image de celui qui l'exprime, à l'opposé de la sauvagerie, comme un être domestiqué. Le "je" n'est ni la déraison de l'*ipse* ni celle du tout, et cela montre la sottise qu'est l'absence de sauvagerie (l'intelligence commune)[11]

ここでは二種類の互いに独立した系が提示され，検討されている。つまり，前章で問題にした《je ⟶ universel》という系と，《ipse ⟷ tout》という系である。それを図示すると［schéma 1］のようになるであろう。ここで，記号の指し示すところを確認しておく。まず，《je ⟶ universel》の「普遍性 (universalité)」の軸は，左右両項の相同性を表し，左から右への変遷は「歴史」を表している。一方，《ipse ⟷ tout》の「固有性 (particularité)」の軸は，上下両項が対立する二項であり，共に時間軸から全く独立していることを示している。また，《je》から《universel》への連続線がY軸によって一瞬断ち切られることをも同時に表している。

個々の用語に厳密な定義が成されているわけではなく，また，そうすることの不可能性を逆説的に示すことが彼の本意でもあるので説明が難しいのだが，《ipse》とは，本来的には「どこにもない (nulle part)」ものであ



(schéma 1)

る「存在 (l'être)」をある単純な枠組みで囲い込み，それに相対的な自律性 (autonomie) を付与したもの，とひとまず定義される。だからそのアイデンティティは極めて不安定で，自らを超越している「全体 (le tout)」(或いは「世界 (l'univers)」) に身を開き，絶体的な安定を得ようという願望を常に持っている。この《ipse》とは，「宗教の理論」の中で示される《sujet-objet》という概念に近いと言える。水のなかの水の如き，全くの動物的な《immanence》の世界から，「道具 (outil)」の「超越」によって，即ち，「労働」を機軸とした「経済」への覚醒によってあらゆるものが「道具」の面に「物 (chose)」として措定され，客体化される。それはこの「私」とて例外ではない。棍棒や刃を穿たれた石と同じ面に置かれ，そこから反省的に振り返ったときに初めて「私」は「私」として存在し始めるのであるが，まだこの段階では《immanence》である「私」と《objet》である「私」とは明確に区別されているわけではない。「私」はいわば《sujet-objet》であるのであり，明確なる自己意識の裏打ちを未だ受けてはいないのである：

La différence de l'esprit et du corps n'est nullement celle de la continuité (de l'immanence) et de l'objet. Dans l'immanence première, il n'y a pas de différence possible avant la position de l'outil fabriqué. De même, dans la position du sujet sur le plan des objets

(du sujet-objet), l'esprit n'est pas encore distinct du corps[12].

我々にとっても，この《sujet-objet》が「今」の我々から遡行しうる限界点であろう。完全なる《immanence》の世界については何も語ることが出来ない以上，我々が想定できる最小の単位とはこの《sujet-objet》でしかあり得ないであろう。その意味ではこれは《ipse》と重なる。そして，《ipse》と同じく，相対的に閉じているその存在の根元は《immanence》へと無限に開かれているのである。ここで注意すべきことは，《sujet》というものが外側から「物」として与えられているということである。やがて「物」の面に突出によって《immanent》な「神的世界（le monde divin）」は「物質世界（le monde de la matière）」へと移行し，あの「精神」と「身体」のデュアリスムが始まるのであるが，この心身の分裂に際し，《sujet-objet》があらたなる分割線によって裁断されたときに［schéma 1］で示した《je》が生まれる。そして「私」にとって元来的に「他者」でありながらやがて「私」の領域を規定しそこに君臨するこの《je》こそが前章で考察した，「神」へと繋がるあの虚構としての「私」なのである。しかし，ここではっきりさせておかねばならぬことは，《je》と《ipse》とは，互いに相補的な関係でこそあれ，対立することなどは決してない，ということである。それらは互いに独立した関係であるというよりも，正確に言えば《sujet》の二つのリミットなのである。つまり，その両軸上の点が出会うあらゆる可能性の総体が《sujet》であると言える：

> L'*ipse* devant communiquer—avec d'autres qui lui ressemblent—a recours à des phrases avilissantes. Il sombrerait dans l'insignifiance du《je》(l'équivoque), s'il ne tentait de communiquer[13].

しかし，バタイユがここで《je》と《ipse》という語をもちいて言い表そうとしていることとは本当は何なのであろうか。《ipse》は《communication》を行う限りにおいて《je》から分かたれる。《communication》とは

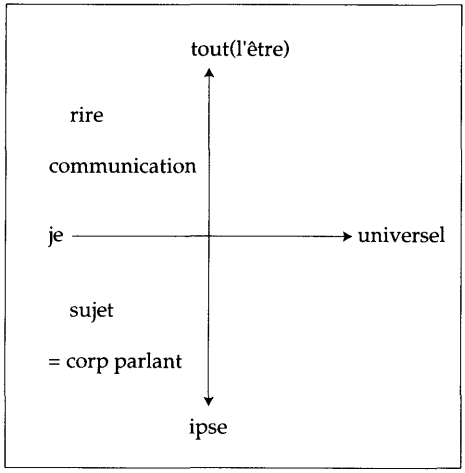
第一義には自らを開き，アイデンティティを崩壊させることであろう。しかし，それによって到達すべき《l'être》（我々の schéma では《tout》）は前述したように「どこにもなく」，それ故，そこには決して到達できない（我々の schéma に基いて言い換えれば，Y軸上の点の集合は空集合である）以上，《ipse》は結局再び《je》の位置へと戻ってこなければならない。つまり，《je》と《ipse》が没入している運動とは，《universalisme》と《particularisme》の二元論（dualisme）なのであると言えよう：

> LE NON-SAVOIR DÉNUDE.
> Cette proposition est le sommet, mais doit etre entendue ainsi : dénude, donc *je vois* ce que le savoir cachait jusque-là, mais si je vois *je sais*. En effet, je sais, mais ce que j'ai su, le non-savoir, le dénude encore. Si le non-sens est le sens, le sens qu'est le non-sens se perd, redevient non-sens (sans arrêt possible)[14].

この二元論は解消されるのか。あるいはこの解消しえない二元論こそがバタイユの思想の根幹なのであろうか。ベルナール・シシェール（Bernard Sichère）は，バタイユの試みとは，自分の言葉で語り，快楽に耽る「主体（sujet）」を保ちながら哲学的な「コギト（cogito）」を外へ開いていく試みのことだと語る。彼は，バタイユ的主体を「語る身体（corps parlant）」という概念をもって表そうとする：

> C'est d'un autre espace, d'une autre topologie qu'il est question, une topologie du *corps parlant* non comme objet de la pensée, non comme autre de l'âme, non comme moment objectif de l'être, mais comme cette blessure, cette béance, qu'il est impossible de dire parce que c'est à partir d'elle que nous parlons[15].

人間は，互いに分かり合うことができるが，だからといってそれらの人



(schéma 2)

間が常に同一の言葉 (langage) を使用しているわけではない。逆に，分かり合えないからといっても，それは互いの使用している言葉が異なるわけでもない。つまり，言語とは「普遍」を内包しながら個々の言語活動においては無限に差異化された様々な位相のパロール (parole) として表れる。逆に言えば，《parole》が《langage》を遡行的に後付けているとも言えるのである。様々な位相の言葉がある限り，そこで成立する《communication》の強度も様々である (わわわれの schéma で言えば，第四象限上の点の集合が全体が《communication》であり，Y 軸に近づけば近づくほどその強度は高まる，となる。schéma 2 を参照のこと)。そして，この《langage》の吹き出す穴こそが「語る身体 (corps parlant)」であり，《je》であり《ipse》でありながら，そのどちらでもない「私」なのである。このシシェールの考え方は大変に魅力的であり，極めて示唆に富んでいる。我々が二元論に陥るのは，一と多を反意語と捉えることに由来する。一というのはその中に他を含み持つのであり，逆に，多が一を位置づけ指し示すのである。しかし，それは両者が結局は同じものだ，と言っているのではない。「語る身体」とは，決して一元論に収斂された「私」を指すものではない。そう理解することは，シシェールの意を正しくとらえていないということになろう。それは二つの極みの間を自由に動き回る「移行 (transition)」の謂なのである。ワラン (F. Warin) の巧みな表現を借りることにしよう：

Identité et différence, égalité et liberté : on ne peut vouloir l'une sans l'autre. Oublier un des deux pôles, une des deux piles du pont, un des deux extrêmes entre lesquels est tendue la corde raide du funambule, c'est basculer dans la barbarie[16].

同一性と差異，我々の言葉で言えば「普遍」と「固有」の両軸に支えられた綱の上を辿り行くこの演技者こそが「私」の姿なのである。しかし，「私」を支えるのは牢固な二元論ではない。「私」にとって確実なことは，今この瞬間に己が綱の上にある，という事実だけであって，どちらかの極に向かって差し出される次の一歩は，両極の均衡を崩し，「私」を奈落へと突き落とすと共に，二極構造それ自体をも破壊する危険性を常に孕んでいるのだ。しかし，それでも「私」は次の一歩を差し出す。それは，逆接的だが，この命を賭した決然たる一歩を繰り出し続けることでしか「私」は綱の上に留まることができないからである。その各々の一歩を《Communication》と読み替えることが可能であろう。そしてそのとき，上に述べたことをパラフレーズすれば，「語る身体」たる「私」は沈黙してしまう覚悟をもって無限に語り続けなければならない，ということになる。事実これこそが「私」の本質なのである。つまり，交換を求めて一つ一つの《parole》が発されるときに，対話者にとって無限に現前する相貌の一つ一つこそが全て「私」なのである。

4. Conclusion provisoire

「私」は見つかったのだろうか。「笑い」と共に崩れ落ちながら，その瓦礫の向こう側を「見て」しまい，事後的にせよその崩壊を「語って」しまう「私」とはやはり，とりもなおさず《langage》のことであったのだろうか。この問いかけに対し，クロソウスキーを引いて，崩壊する「私」とそれを見る「私」の間に，変幻自在な媒介項として「シミュラクール(simulacre)」を置いてみるのも一つの方法であろう。しかし，それは単に理論に精

密さを加えたにすぎない。そもそも「シミュラークル」は，「私」が《langage》であり，そうである以上「大文字の他者 (l'Autre)」であることを否定しない。それはむしろ，「私」が結局のところ「イマージュ」であることの積極的な証明ですらあるのだ。我々は，ここでラカンを思い出すこともできるだろう。私自身，この論考全体を通じてラカンのことが頭から離れなかったのも事実である。しかし，「ラカンとバタイユ」というようなやり方で両者の関係のみを考察すれば全てが解決するというような単純なことではないだろう。自我を言語と見なし，イマージュと見なすやり方にはもっと時代的な何かが関わってきているのだ。盟友だったブランショはともかくとしても，表面的には全く相容れない相手だったサルトルにあっても，その初期には（例えば *"La transcendance de l'égo"*, *"L'imaginaire"* 等）バタイユと同様の切り口で「主体」をとらえてさえいるのである。この考え方を1940-50年代の思想家に強いているものを仮に《épistémè》と呼んでみることもできるかもしれない。しかし，命名は理解の深化をなんら扶助してはくれない。問題は名付けることでそれを一般的なもののなかに分類することではないのである。ただ言えることは，何か「時代の精神」とも呼べるような何者かが同時代の思想家の考えにある方向性を与えていた，ということだけである。我々は本論においてこれ以上先に進むことは出来ない。ここで提起された問題については，また論を改めて検討するしかない。とりあえずは，ここまでともかくは語ってきたということの余韻に浸りつつ，またあの懐かしい「沈黙」の中に還ってゆくことにしよう。

NOTES

（1） Bataille, Georges: *Conférences sur le Non-Savoir.* Tel Quel 10, été 1962. p. 4)

（2） Warin, François: *Nietzsche et Bataille.* P. U. F., 1994, P. 127
この書のなかの「笑い」についての分析は極めて精密である。最終的にバタイユの「笑い」を「排泄 (excrétion)」と見てそれを "assimilation/excrétion" という「普遍経済学」の下に組み込もうという彼のアイディアは斬新であり，そのことについて一章を割きたいくらいであったが，テーマと紙数の関係上叶わなかったことを言い添えておきたい。

(3) Bataille : *L'Expérience intérieure.* O. C. V. Gallimard, p. 127
(4) ibid., p. 127-128
(5) 例えば，Henry Corbin 訳の "*Qu'est-ce que la métaphysique?*" の最後には《Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l' *existant plutôt que Rien?*》, "*Introduction à la métaphysique*" 冒頭には《Pourquoi y a-t-il, d'une façon générale de l'*étant* et non pas plutôt rien? C'est la question.》（強調引用者）とある。しかし，"*L'Expérience intérieure*" のなかでバタイユはハイデッガーからの引用を《pourquoi y a-t-il de *l'être* et non rien?》（強調引用者）としている。この《existant》,《étant》から《être》への用語転換が意図的なものであるのか，それとも単に誤解に基づくものであるのかは判らない。しかし，ここから，バタイユのハイデッガー理解の一端が読み取れることは明らかである。
(6) Nancy, Jean-Luc : *La Communauté désœuvrée.* Collection《Détroits》, Christian bourgois éditeur, 1990, p. 21
(7) Klossowski, Pierre : *A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille. In "Critique"* 195-196, Août-septembre 1963, p. 745
(8) Bataille, O. C. V, p. 95
(9) cf. Klosswski : 前掲書。p. 746
(10) Bataille, O. C. V, p. 127
(11) Bataille, O. C. V, p. 134
(12) Bataille : *Théorie de la religion,* O. C. VII, p. 303-304
(13) Bataille, O. C. V, p. 136
(14) Bataille, O. C. V, p. 66
(15) Sichère, Bernard : *L'écriture souveraine de Georges Bataille,* in *Tel Quel* 93, automne 1982, p. 72
(16) Warin, François : *Nietzsche et Bataille.* P. 256