

悪の使用価値

——バタイユの思考における「悪」の概念について [1] ——

市川 崇

ジャン＝ポール・サルトルは1952年に出版されたジャン・ジュネ論『聖ジュネ——殉教と反抗』の中で、彼自身はこうした考え方に全面的に与するものではないと断った上で、幼少期のジュネの行動を拘束していたような「善」と「悪」の観念は、「風習と信仰の相対性をよくこころえた」当時の「賢明な」人々にとっては、時代遅れで幼稚なものに思われるだろう、と語っている¹⁾。遡れば既に1944年に開かれた「罪についての討論」において同じサルトルは、その前年に発表された『新たな神秘家』におけるのは打って変わり、奇妙にも無神論者と承認されたバタイユの中に、こうした「善-悪」の二元論を——キリスト教的なものにせよ、プラトン主義的なものにせよ——、またその実体としての根拠を相対化する「賢明な」人々の立場を過激なまでに先鋭化したものが見出されるはずだと信じていたように思われる。バタイユにおける「悪」の概念を考える上で重要なこの議論の詳細はこの後で取り上げることになるが、ここでサルトルが読者や対話者のうちに仮定する「善悪を相対的なものとする見方」は、彼自身の立場と決して無縁ではなく、また彼をして『存在と無』で予告されたように「倫理学」に関する著作執筆を企てさせ、さらにその計画の放棄へと向かわせた思考の足取りに執拗に纏わり付く影のようなものだったのでないかと問うことも可能であろう。実際、ジュネ論においては、悪とは本来「非

存在」であり、主体の中の否定性が外部に投影され実体視されたものにすぎないと述べられている。

サルトルの政治参加、その行動や発言を律していた思想が根本において何か堅固さを欠いた「日和見主義的」なものだったなどと言おうとしているのではない。むしろベトナム戦争や朝鮮戦争におけるアメリカ帝国主義の糾弾に際して、彼の現実主義がそこからの乖離を許さなかった、直接的な有効性を目指す政治的なものの領域は、倫理学が対象とする「善悪」の概念の根拠についての問いを、「普遍主義」、「理想主義」の名のもとに、括弧に入れることを当然のことながら要請していたのではないかと問うているのである。被抑圧者の、より直接にはプロレタリアートの解放という「正義」が彼の政治行動を導いていたことは疑いえないとしても、例えば1966年に来日し、広島を訪問した後の対談において大江健三郎が、核兵器全面廃棄の運動支持の可能性をたずねたのに対して、サルトルが示した「戦争を道徳的に断罪する理想主義的態度²⁾」への拒絶が、彼における政治的なものの優位を如実に物語っている。

冷戦における東西の対立構造が解消し、唯一の超軍事大国としてアメリカが「悪の枢軸」を名指し、「民主主義の敵」であるテロリストや「ならず者国家」を追放する義務を自認するとき、「善悪」の根拠に関する問いは最早「時代遅れ」ではなく、ある意味で時代の要請に応えようとするものだと言えるだろう。直接的な有効性を目指す政治的なものの領域が今やイデオロギーではなくファナティズムに占められてしまいかねないからといって、それを簡単に明け渡すことが危険であるとしたら、深い反省を伴わない「善悪」の概念が政治的な覇権争いの口実として持ち出されるのを見過ごすのは同様におぞましいことであろう。

ジョルジュ・バタイユが「悪」の問題に執拗にこだわり続けた現代の思

思想家の一人であることは周知の通りである。しかしこのこだわりは、単にアウグスティヌスの語るような「性的なものへの欲求としての悪」を、最早彼自身が信じていないキリスト教的な神へのノスタルジーに引きずられながら、同時にその不在を感得するために体験しようという逆説的な感受性を明かしているのではない。そうではなく、アウシュヴィッツのホロコーストに関する彼の論文が伝えるように³⁾、誰しもが自己欺瞞なしには否定することのできない人間に内在する「暴力性」をいかにして正当化せず肯定するかという問いが、「悪」の問題に関するその強いこだわりを導いているように思われる。

さてバタイユは1957年に出版された『文学と悪』において、間接的にサルトルの提示した問題に答えながら、文学を「悪の極限形態」を表現するものと定義しようとし、同時に非常に謎めいた形で、そこから帰結する「超道徳」の可能性について語っている。本稿の目的は、30年代の政治問題に関するテキストの中で「非生産的消費」としての「暴力」の発現という形で考察されていた、ジョルジュ・バタイユにおける「悪」の概念が、戦後における、さらに冷戦の緊張が高まる50年代におけるサルトルとの議論を通じ、如何にして全体主義に回収されえない人間の尊厳への希求の表現で在ると同時に、「悪」の抑圧や昇華のメカニズムを含むことのない「至高性」の概念の生成を可能にしていたのかを明らかにしようとするものである。

1. 自己欺瞞と自由

ジャン＝ポール・サルトルは先に触れたジュネ論において、通俗的な「悪」の概念を、存在そのものと同一視された、現行の制度の保障する「善」が内面化されるのに伴って、反対に外部に投影あるいは排出されることに

なる、対自存在に本来内在的な否定性であると解釈しようとしている。

彼 [まっとうな人間] は自らを、伝統により、服従により、〈善〉の自動現象性によって厳密に規定するだろうし、曖昧でしかも生命力あるあのごめきいっさいを、誘惑と名づけるであろう。だがあの動きは、じつはやはり彼自身である。野生的で自由で、彼が描いた限界の外にある彼自身なのである。彼自身の否定性は彼が全力をつくして否定するので、彼の外に落ちる。この否定性は実体化され、あらゆる実証的意図から分離されて、純粹否定になる。そしてそれは、自分に向けられ、自転する純粹な破壊力、すなわち〈悪〉そのものに他ならない。悪とは批評され、裁かれ、投げ捨てられるべきあらゆる衝動の統一されたものであるが、それは彼がそれらの衝動を認めたり、そこに彼の自由の正常な行使をみたりすることを拒否する限りにおいて、また彼が衝動をある外的原因のせいにしたりする限りにおいてそうなのである。礼儀正しさあるいは規律が彼の思想を途中でとめることを命じるとき、その思想を徹底的に発展させるべき恐ろしい傾向が悪なのである。彼の不安、根源的な不信、あるいは〈別の〉彼自身のごとく、彼を誘惑しに外部から彼のもとにやってくる彼の独異性、それが悪なのだ⁴⁾。

もしこのテキストがサルトルの手によるものだと知らなければ、読者はここに語られている「曖昧でしかも生命力のあるごめき」、「野生的で自由で」けれど「投げ捨てられるべき衝動」を、抑圧以前に仮定された無意識的欲望と混同しうるのではないだろうか。しかしここで述べられているのは『存在と無』によれば対自存在を構成し、その到来を可能にさえしている否定性のことである。サルトルはこの否定性が否定されることなく発

揮されるのは、既成の秩序を維持し、保存し、更新するだけに甘んぜず、「まだないものの名によって修正」、刷新するような革命的行動においてであると言っている。こうした「健全」で「自発的な」ものであるはずの否定性が、「まっとうな」人間の中でもう一度否定され、外に投げ出され、実体化されたものが悪だとされる訳である。しかしこうして外在化された悪は、「もうひとりの彼自身」のように、彼自身の中の「他者」として、「まっとうな」人間を誘惑し、脅かすことをやめないのであり、それ故この「善人」を自称するものは、今度は本当の「他者」の上に、実際の犯罪者、政治的民族的マイノリティーの上に、それが彼らの本質であるかのようにこの「悪」を再度投影するのであると語られる。そして少年ジュネは、初めての盗みの現場を押さえられて以来、我々が不可避免的に持つ対他存在としての不安定性故に、この「善人」たちによる悪の二重の外在化の餌食となり、「自由の正常の行使」によって自己実現を企てる代わりに、他者による二重の自己疎外の産物へ向かって意識的に自己を疎外しながら、かつこれを再我有化しようという文字通り不可能な夢を追うことになると思われる。

ジュネが追い込まれたとされる罣が二重であるなら、このテキストでサルトルが標的としているものも二重である。すなわち一方で、当然素朴なモラルを実践している「善人」の欺瞞が指摘されるとともに、「野性的で自由で」かつ「投げ捨てられるべき」などの、抑圧以前に仮定された無意識（抑圧されたものはその一部にすぎないと言われるようなエス）に貸し与えられることの多い形容を用いることで、精神分析理論を盾にこうしたモラルを相対化しようとする人々の立場も批判されているといえるだろう。意識の自発性を限定し、より真正な起源を主張する無意識（より正確には意識、無意識の未分明状態）が実は、対自存在の始源である否定性に加えられた否定（抑圧）の産物、その幼稚な実体化に過ぎないというわけである。

『存在と無』において、この否定性は存在についての問いを可能にする

とされる、存在の生成過程に対してとられる距離であるのと同時に、より存在論的な観点からは、自由として対自存在が出現する際に、与えられた状態、存在の充実体に加えられる否定を意味していた。さて同じ『存在と無』によれば、対自存在が自由であるという事実は、この対自存在が自身の基盤（根底）であることを意味するのではないとされる。「我々は選択をする自由であるが、自由であることを選ぶのではない」という一節はあまりにも有名である。我々は「自由であるように強いられて（自由という刑に処されて）いる⁵⁾」というわけである。これを言い換えるなら、当然のことながら、自由としての対自存在の出現を可能にした存在に加えられた否定は、論理的に言って未だ出現していない対自存在によるものではあり得ず、また自由な選択でもあり得ない筈である。「無」を含むことのない、「存在をしか生み出すことのできない」即自存在がこのような「否定」や「自由」の原因であると考えことはサルトルにとって問題外であろう。そうだとすればそれは最早「否定」でも「自由」でもなくなってしまうだろう。なんらかの物質的な過程の結果として「自由」の根底に必然を、「自我の超越」で示された「非人称的で透明な」意識の起源に不透明な物質性を想定することになるだろう。この根本的な問いに対するサルトルの答えは、「非存在」の実体化に比べて、より大人びたものだと言えるだろうか。すなわち、「自由は自由ではないことを選ぶことは出来ない」、あるいは「自由が選択として自らを生み出す⁶⁾」というのがそれである。

サルトルによれば、純然たる悪を体現しようとする、悪のために悪をなそうすることは、他者の視線の中にしか根拠を持たないものを、自発的な自己実現の究極に据えるという意味で不可能であり、また子供じみている。大人の態度として、悪と知りつつ悪をなすことがあり得るとしても、その場合には自らの自由の十全な行使として悪を行っている以上、他人の価値観がどうあれ、自身にとってそれは最早悪ではなく、ひとつの価

値の創造なのであり、手段としての悪は正当化されるしかないのだ。

2. 共産主義の生産性と聖性の非生産性

サルトルはまた、「悪」とはジュネがしばしば言明するように、芸術作品や詩にも似ていると述べている。というのも手段としてではない「悪」とは、非常に実現の困難なものであり、なにももたらさないものだからである。「誰だって自らすすんで悪いことをしようとは思わない」と言われるように、悪とは益にならない割には骨の折れるものであり、ひとつの贅沢でさえあるのだ。従ってジュネが純粋な悪を極限まで生きることで聖性に到達しようと望むなら、この場合の聖性とは徹底的な非生産性を意味するのだ。いやそもそも聖人というのは、自らは閑暇に甘んじ何も生み出さず、貧民達の労働の成果を吸収し、これを恭しく神に捧げてしまい、またそれによって自らを人間的活動の上位に位置づける、あらゆる生産的行動の対極にあるような存在である。

〈聖性〉の現象は特に消費の社会に現れる。[...] そこでは製造された品物の、本質と実用上の目的とが混同されている。そこでは労働は創造的ではなく、それ自体ではなんの価値もない。それは商品が潜在的可能性から作用へ移行するために自ら選んだ、非本質的媒介である。素朴な事物主義が生産物の完成された姿を強調している。その存在の真実は、それが磨かれ、ニスを塗られ、ぴかぴかして、買い手あるいは使用者に提出されるときにあらわれるのだ。そのときそれは、同時に、世界内の一つの事物として、また一つの要求としてあらわれる。それはその存在において、消費されることを要請している。労働は、準備行為以外のなにものでもない。女中たちが

花嫁の着付けをするわけだ。消費は一種の結婚である。《財宝》の儀式的破壊——食料品の場合には瞬間的な、衣服あるいは道具の場合には、ゆっくりと漸進的な破壊——として、それは破壊されるものを永遠化し、その本質に合致させ、一つの品質のとする種類の相のもとに、象徴的に所有者に合体させると同時に、それをそれ自身に変える。ひとびとは、この創造的なそして価値化する破壊が、われわれがいまし方想像したモラルの模範例となることにすぐに気づくだろう。存在の充実は、食物ならばそれが口中で風味を発散しつつ溶けるときに、生じる。それは生と死の瞬間であり、瞬間の逆説である。つまり味は、まだ客観でありながら、同時に主観でもある。斬首の瞬間の犯罪者も同じであり、彼は、皆の前で消費される甘美な食物である。そしてまた〈聖者〉についても同様で、彼は糖菓のように〈神〉にしゃぶられ、無限に口の中でとけるのを心地よく感じるのだ⁷⁾。

このように労働の非本質的媒介への還元が糾弾されるとしても、ここでは消費社会におけるあらゆる価値の「物象化」が主な批判の対象になっているのではない。ここで描写される経済活動には、何か本質的なものが欠けていると誰しも気付く筈である。おそらく、この素朴であると同時に即物的でブルジョワ的な生産品の「物神化」の過程と、古代社会を思わせる非常に緩慢で儀式張った破壊、消費の過程の奇妙な融合から排除されているのは、一般に経済活動の基礎と解釈されている交換である。そしておそらくこのアナクロニズムは、一見してそう思われるほど他愛のない物ではない。消費の非生産性が労働の純粋な生産性に対置されるためには、交換過程の捨象が最も有効な手段となるのだ。交換過程が基礎として持ち出されるなら、労働も必要性に従属したものと映り、部分的にその創造的な輝きを失うことになり、また消費の方も、王侯貴族や聖人によって壮麗に執

り行われる究極的破壊に至りつく前に、生きる必要に追われた無数の労働者やプチブルたちを介在させることになるだろうからだ。そして更に、儀式的であり破壊と同一視された消費を論じながら、サルトル自身が「存在と無」で参照していたポットラッチという範例が言及されないのもおそらく偶然ではないだろう。何故なら『存在と無』において、ポットラッチの示す破壊的な贈与は、ここで解釈されるのとほぼ同様に手放した物をより高度な仕方では象徴的に所有することを意味していたが、それは対自存在が、即自かつ対自的に存在するという不可能な夢を彼方に見据え、事物の変形や所有を通じて自己の可能性を実現していくという「自由」の正常な行使と結びついていたからだ。加えて、未開社会で多く実践されるポットラッチは、一方でモースが強調するように、またバタイユが『贈与論』読解の際に指摘するように、その解釈にあたって交換の制度を枠組みとして要請するものであり、他方でまたこの範例はその素朴さのゆえに、聖人や王侯の例に比べ、サルトルが悪に結びつけようとする倒錯的でナルシスティックな非生産性とうまくかみ合わないことも事実である。

3. 悪と至高性

サルトルのジュネ論を読んだバタイユは、幾つかの理由で強い憤りを覚えたと思像することができる。まず「ボードレール」論にも現れていたサルトルの繰り返す「悪」の概念の虚妄性、不毛性の指摘、またそれにこだわる芸術家たちの絶望的な身振りが自己満足的な見戯として扱われている点がバタイユを反発させずにはおかなかった筈である。そしてまた非生産的な消費を『呪われた部分』、広義の「悪」として、けれど人間の存在の根本に関わる問題として、ジュネ論発表の3年前に論じていた自身の著作の主要テーマが、表面的には黙殺されたていながら、実は間接的な批判の対

象にされていると感じたに違いないからである。1949年に15年以上に渡る考察の成果として出版された『呪われた部分』で論じられているのは、常により大きな利潤の追求、より強大な資本の蓄積を目指す功利主義の発露として経済活動を理解する限定経済学の見方を越えて、生産される総エネルギーは再生産に必要な量を常に上回るのであり、その余剰エネルギーを消費する必要性こそが、世界規模の経済活動の根本的な原理であるという独創的な見解である。そして結論として、富の局地的な集中は不均衡を生み、また戦争という形でその使用を導くのであり、それを避けるためにマーシャルプランを例とするような無償の「贈与」が必要であると述べられる。その過程で労働は浪費を嫌い、さらなる富の獲得、蓄積という「有用性」のみに基礎を置いた利己的な経済活動に属するものであり、隷属的なものだとは断じられる。そしてこの隷属的な労働に対置されるのが、神による加護の祈願とは切り離された「供犠」を究極の形態とするような、利得の計算なしに行われる贈与であり、富の蕩尽である。1933年の論文「消費の概念」においてバタイユが初めて取り上げるポットラッチも、部分的にこの蕩尽の様相を帯びる物として分析されている。もちろんバタイユも一見不条理な富の破壊行為が、「身分」や「権威」の獲得という形式を纏った消費される財の象徴的所有を意味している点を見過ごしてはいない。しかしバタイユは、財の無益な破壊行為の中に、喪失を通じて所有を永遠にし、また物質的な富に執着しない自己を全ての労働者の上位に位置づけ倒錯的な自己愛に耽る行為を、大きくはみ出る何か、破壊者の意図や奸計を越えた、何物にも制限されることのない力の湧出のようなものを見ていた。サルトルが「悪のための悪」を欺瞞であり、虚妄であり、労働の生産性を冒涇する非生産性とは見なしていたのに対し、バタイユも悪を非生産的消費に結びつけるが、同時にまたそれは単なる欺瞞ではなく、まさにそのようなものとして疑い得ない何か、肯定されるしかない何かに答えていると考

えていた。1957年に出版された『文学と悪』に収められたジュネ論においてバタイユは、サルトルが共産主義社会の労働の生産性に対立するものとして批判する封建社会における消費は、彼の目から見れば未だ生産を目的とした消費を表現するものに過ぎず、より真正な非生産的消費はこれとは別の物であり、生産の隷属性に対立するような至高性を、自由を意味するのだが、同時にそれは断罪されるべきものとしてそうなのだと語っている⁸⁾。サルトルの自由が、存在に加えられた否定として「非存在」でありながら常に自己自身にのみ起源を持つ、自らを自由として選択する自由な原初的意志のようなものであり、労働を通じて物質の変形や所有を可能にし、つまり可能性として投影された目的に向けて常に自己を投企しながら、けれど物質によって拘束されることも汚されることもない不可思議な透明性だとするなら、バタイユにとっての自由は主体の意志にすら帰属させられることのない、あらゆる合目的性の手前にある、そこにおいて主体が自らを自由だと感じることもできないような瞬間的な力の発現であるだろう。バタイユが内奥の世界と呼ぶのはこうした不自由な自由、なんの使い道もない力の横溢として開示される世界であろう。

内奥の世界は現実の世界と、ちょうど過度と節度、狂気と分別、陶醉と覚醒のように対立する。客体に関してしか節度は存在せず、客体と自己の一致の中にしか分別は存在せず、客体の明確な認識の中にしか覚醒は存在しない。主体の世界とは夜である。理性の眠りの中でかすかすの妖怪を生み出す、あの無限にいかがわしい、落ち着かぬ夜。「現実的」次元にいささかも従属せず、「今」にしか心奪われない、自由な「主体」の原理を示せば、狂気という言葉すら甘すぎると言えるだろう。将来を案じだすや否や、主体はそれ自身の領域を捨て、現実的次元の客体に従属する。つまり主体は労働を押し

つけられない範囲内で燃焼するのだ。[...] 明日の不安が取り除かれるや否や、この無益な蕩尽是、わたしにとって好ましいものとなる。それにもしもこのようなかたちで無節度に蕩尽すれば、わたしは自分が内奥においてそうであるすがたを同胞に呈示することになる。すなわち蕩尽こそは隔離された諸存在が通じ合う道である⁹⁾。

ここで内奥の世界と呼ばれるものの体験は、『文学と悪』において、またバタイユの死後に未刊行の原稿として残された『至高性』の中で、「悪の極限形態」としてあるいは「至高性」として指し示されているものであろう。誤ってはならないのは、明確な輪郭を持ち他の諸事物と区別され個体として認識される客体の範疇に属しないとされるここでの「主体」、「至高性」を、サルトルが儀式的破壊の過程に見ていたような、具体的事物の喪失を媒介とし、より高い次元において全てを抱懐するように現前する「自己意識」として捉えるべきではないという点である。実際、戦前に書かれたテキストと比較すると『呪われた部分』、『文学と悪』そして『至高性』などの著作においては、この「自己意識」という言葉がより頻繁に使用されているのは事実であるが、おそらくこれは一方で、資本主義経済が推し進める価値の平準化と労働の物象化の過程によって、他方でソヴィエトの社会主義経済とその社会の全体主義的側面が体現していた過度の合理性追及によって、次第に圧殺されていくとも思われた「人間の尊厳」を思考しようという努力に対応しているのだと考えるべきであろう。つまりサルトルにおけるように一回きりの否定、破壊によって物質性から解放される自由な主観性が、所有や支配の欲求を自らに禁ずる必要を認めない主権性 *souveraineté* に近いものだとすれば、バタイユの至高性 *souveraineté* は、喪失を通じて回帰し獲得される認識／所有主体を繰り返し倦むことなく破碎することで、消費として発揮される力の無益な自発性に限りなく近づいてい

ると言えるだろう。問題はこうした合目的性を持たない、何ものにも従属しない力を、意図的に行われる蕩尽によって惹起することができるのだろうかという点である。そしてまた行動の世界に対立するものと見做された文学に「悪の極限形態」を託すとき、直接的な生産性とは切り離された「無用にして無害なもの」、余剰にして贅沢であるような領域の中に、至高性を閉じ込めてしまうことにはならないだろうかとも問われる。バタイユが文学に至高性の開示の特権のともいえる役割を与えたのは、実際には不可能な極端な破壊行為がフィクションを通じて表象されうるという理由からだけだろうか。そうではなくそれは文学が言語による表象である以上複数の主体間のコミュニケーションを基盤としたものであるからであり、またサルトルが『文学とは何か』で示そうとしたことを越えて、文学が同時にメッセージ伝達という機能に還元され、行動に奉仕させられるままにはならない過剰を、単にテーマとしてだけではなく含んでいると考えられたからではないだろうか。無益で自発的な力としての至高性は、様々な個体が自己破壊を通じてその中に吸収されて行く全体性のようなものではなく、獲得や支配などの利己主義的な態度を拒絶する限りにおいて我々の存在が日常的に、既にそれに関わり曝されてしまっている領域なのであり、それは何者によっても占有されないとともに、全ての存在者に触れられ、分有されていると言えるのではないか。バタイユは存在を構成する交感があると云い、文学はそれを前提にし、そこから遠ざかることはない。

4. 悪魔的悪と頂点のモラル

序論において触れたように、バタイユは1944年に友人マルセル・モレの家で、ジャン・イッポリット、アルベール・カミュ、モーリス・ブランショ、ジャン＝ポール・サルトル・モーリス・メルロ＝ポンティなど複数の著

名な知識人を呼び、自著『ニーチェについて』で展開される主要なテーマを発表し、その出版に先立ちそれについての議論の場を設けた。「罪についての討論」である。バタイユが示した14のテーゼを全て要約するのは困難だが、その主要な部分は次のようなものだ。

彼が提示しようとするのは「善」を「悪」に単純に対立させるモラルではなく、道徳上の「頂点」と呼ばれる状態を「衰退」の状態に対置する図式だ。頂点とは力の過剰や横溢に対応し、節度を知らないエネルギーの消費と存在の「無傷性」を標的とした侵犯に結びついている。従ってそれは「善」よりもむしろ「悪」に近いものである。他方「衰退」は憔悴の、疲労の時期に対応したもので、存在を保存し富ませようという配慮に価値を与える。いわゆる道徳的規則はこの「衰退」状態から生じ、そこにおいてのみ有効に作用している¹⁰⁾。交感とは充実した、無傷の存在間では起こりえない。交感とは、存在者が彼らの存在を、死や虚無の淵において賭けに投じることを要請する。道徳上の頂点は存在が、虚無の淵において賭けに投じられ、宙吊りにされる瞬間であるとされる。

このような複雑な考察を解説するためにバタイユは、キリストの磔刑を例にとり、これを「悪」の最もいかがわしい発現形態であると論じる。バタイユはこれをキリスト教の教義の正当な定義を度外視して「罪」と名付けるのであり、ある程度までニーチェの『悦ばしき知識』における「神殺し」の寓話に結びつけて解釈しようとしているように思われる。因みにニーチェ自身はキリストの磔刑のエピソードを、キリスト教の教義の持つ天才的創意、恩寵としての「贈与」、信者の負債を無際限につり上げる「赦し」の発明として理解するのであるが。つまりバタイユは、人間は「神性」の完璧さ、「無傷性」を標的として、これを冒瀆し「罪」を犯すのであるが、同時にこれは自らを途方もない危険に曝す虚無への跳躍でもあると述べている。「罪」を犯すことで人間は、「傷」という裂開を通じて神との交感を

果たし、その神性に触れるのであるが、実は「罪」が完遂されるためには「無傷性」は見せかけでなければならず、また「罪」が犯された時には、神は既に死んでおり、最早これを断罪する超越的審級は存在しないことになる。

「討論」においてサルトルが指摘するのはまさにこの矛盾である。バタイユは「罪」という言葉で何を指し示そうとしているのか。「罪」を口にしながら、その行為を「罪」であると判断する道徳的秩序をバタイユが信じていないのは明白であるのに¹¹⁾。言うまでもなくここでのサルトルの論理は、我々が検証した「ジュネ論」におけるものと同一である。「悪のために悪をなす」ことを望むのは自己欺瞞であり子供じみている。われわれは他者たちの確立した規律、道徳を侵犯すること、「悪」をなすことはあり得るが、自己の選択した可能性の実現へ向けての、正常な自由の行使である限り我々の目には、少なくともその目的は最早「悪」とは映らない筈なのである。そして「ジュネ論」では間接的にカントの道徳宗教哲学に言及しながら、「悪のために悪をなす」ことは「善のために善」をなすことと同様に困難であり、不可能でさえあるのではないか、とサルトルは問うていた。周知のようにカントは『たんなる理性の限界内における宗教』において彼が「根源悪」と呼ぶものをつぎのように定義していた。まず人間の本性は善であるか、悪であるかが問われる場合に、本性を人間の自由一般の使用の主観的根拠として考えるべきであり、この主観的根拠もまた自由の働きであると考えべきだとカントは述べる。なぜなら反対の場合には、道徳法則に関しての人間の選択意志の使用、誤用は人間の責任に帰せられることができなくなり、人間の善悪を道徳的に規定することも不可能になるからだ。言い換えるなら人間の本性に存在する「悪への性癖」が問題とされるときには、人間の自由な選択意志と動機としての道徳法則との関係において、

「悪」が自由の法則に従って可能であると考えることによってのみこの「性癖」は認識されうる。さて道徳法則が人間に肉薄したものであるとして、人間はまた感性的刺激に根拠を持つ感性の諸動機にもつながれており、これらの諸動機が一切働かない場合には、人間は道徳的法則を選択意志の十分な動機として自らの最高格率のなかに採用することになり、道徳的に善であることができる。感性の諸動機は個人的な感性的な欲求の充足を追うものであり、自愛の動機とも呼ばれるが、実際には人間が自らに課す規則、格率の中には道徳法則と感性の諸動機の双方が混在しているとされている。従って、悪が問題になるのは、この二つの動機の従属関係が転倒される場合である。すなわち感性の諸動機を道徳法則遵守の条件とする場合である。そしてこの人間の本性に存する転倒への性癖が「根源悪」と呼ばれるのである¹²⁾。つまり自己愛を満たすためにのみ道徳法則を遵守する態度であり、こうした傾向は人間の本性に根ざしたものであるとされる。サルトルはジュネ論において「わたしは十分に自分の良心を探ってみただろうか。なにか利害関係を伴う動機がわたしにあったのではなからうか?」というシラーの言葉を引き、間接的にこの「根源悪」に言及している。つまりこれは間違った動機（感性的動機）によって正しい行為をなすことであるとも言え、言うまでもなく、ジュネやバタイユの中にサルトルが見ようとする「悪のための悪」とは異なっている。ところでカントの『たんなる理性の限界内にあるものとしての宗教』では、「根源的悪」とならんでもう一つの「悪」の存在が言及されるのだが、しかし同時にこれは不可能なものとして退けられている。

人間本性の悪性は、それゆえ、厳密な語義での悪意、すなわち悪を悪として自らの格率のうちに動機として採用する心術（格率の主観的原理）であるところの悪意と呼ぶよりは（このような心術は悪魔

的であるから)、むしろ心情の倒錯と名づけられるべきであって、この心情は今や結果に関して悪しき心情とも呼ばれる¹³⁾。

この悪しき心情は自分が採用した諸原則を遵守しきれないという人間本性の脆さに起因するものとされ、道徳的法則と感性的動機を混同するという不純さに結びつくとされ、この点で「根源悪」を説明している。さてここで通りがかりに触れられた「悪魔的悪」は、「悪」の根拠を理性そのものの中に探すという誤謬が記述される際にも手短に取り上げられる。しかしカントはその場合には理性は自らの法則そのものの威信を抹消し、その拘束性から放免され、これを拒否できるかのように振舞う邪意ある理性となってしまう、人間主体は「法則そのものに対する反抗が動機にまで高め」られた悪魔的存在者に仕立て上げられてしまう、と述べている。カントが当然のごとく、「人間にとってありえないこと」としてその可能性を否定する、ここで議論のために挙げられただけの「邪意」ある理性が、いかなる道徳法則をも知らない理性（それがまだ理性と呼べるとして）を意味するのか、悪を法則として強制するような理性なのかはわからない。ただその場合人間は「悪」を義務として遂行するような悪魔的な存在になると仮定されているようである。サルトルが「悪のための悪」を語る時参照されるのはこの悪魔的存在の例である。「僕はたしかに〈悪〉のために〈悪〉をしただろうか？ ぼくは利益によって行動しなかっただろうか？¹⁴⁾」と純粋な悪を目指す人間は常に自問するという訳である。確かにサルトルがここに見ようとする「悪」は、脆さや弱さによって義務を道徳法則のみを動機として遂行できないことでもなく、また義務を忘れ、過失によってこれに違反することでもない。ましてや自己愛を満たすための感性的動機によって行動しながら、道徳法則のみに従っていると主張する、欺瞞として発揮される「根源悪」とも異なることは明らかである。もちろんサルトルは「悪の

ための悪」を兇戯に類することとして、不可能として最終的には退けるのであり、ここでのカントへの言及が目指しているのは、ジュネやバタイユの態度を嘲笑することだけではなく、義務にしたがって「善」をなそうとする「まっとうな人間」をも揶揄することである。他方で、もし「汝の格率が普遍的法則となることを同時に意志しうような格率にしたがってのみ行為せよ¹⁵⁾」という形でカントの定言命法が、格率が法則に合致せねばならないという必然性としてのみ発動し、ある意味で「内容と対象、領域と状況から独立した、ある純粹形式」のみを指し示しているのだとしたら、それは論理的にはその内容として「善のための善」、「悪のための悪」双方を律することが可能になりはしないだろうか。義務の遂行に関してそれぞれが同じような不安に取り憑かれた「善人」と「悪人」を並置することでサルトルが垣間見るのは、カントの形式としての定言命法を無神論の文脈において突き詰めるなら、法の根拠となり法を制定する「善」であるような高次の原理の不在に出会うということではないだろうか¹⁶⁾。しかし、サルトルはこの不在によって明かされる、命令の苛烈さのみが声なき暴力のように轟く世界の無底性に拘泥したりはしない。その上この究極の「善」の幻影が崩れ落ちる虚無の淵には、『文学とは何か』において拷問の執行者と拷問に屈する対独協力者の融合状態が体現していた動物的な「悪」もまた、投げ捨てられ、飲み込まれ、消し去られて行くといえるのではないか。否定性としての自己が否定されることで、「人間性」という「至高」の価値を背後に産み落としながら。そしてこのカント的な形式を反復しながらサルトルが企てるのは、「間違っただ理由で正しいことをする」こと（根源悪）でも「間違っただ理由で間違っただことをすること」でもない。「正しい理由で（利己的ではない動機で）間違っただことをすること、つまり自由の正常な行使を通じて、新たな価値制定のために既存の秩序に背くことであるだろう¹⁷⁾。但しこの善悪の根拠を相対化し、新たな価値制定を導く行為は、「正

しい動機」を基礎付ける超越的な「善」をサルトルが認めない以上、ソヴィエトが例えばバタイユの目に体現しつつあった全体主義の批判を可能にする機能を予め奪われていることにおそらくサルトルは未だ気づいていない。

バタイユの侵犯行為が浮き彫りにするのもまたこの高次の原理の不在である。それは、「衰退」状態にある存在の保存を目的とした道徳法則を侵犯する狭義の「悪」によって、限界と限界の消失の経験を通じ、バタイユが「諸存在の開口部」と呼ぶものにおいて、支配や獲得の欲望を逃れる暴力でさえあるような無益な力の横溢を、瞬間的に可感的なものにするのだ。しかしたとえこの力があらゆる利己的な態度を越えたものであっても、バタイユはこれを「呪われた部分」と呼び、それ自体とそれが引き起こす侵犯を正当化するような価値として打ち立てようとはしないだろう。

註

- 1) «A beaucoup de bons esprits très avertis de la relativité des mœurs et des croyances et qui s'efforcent de pratiquer la tolérance, les vieilles idées de Bien et de Mal — celle de Mal, surtout, avec son fumet démoniaque - paraîtront vieilles, démodées, agaçantes par leur puérité.» Jean-Paul Sartre *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, 1952, p.56 「風習と信仰との相対性をよくこころえていて、寛容の精神を実行しようとして多くの賢明な人たちにとって、〈善〉と〈悪〉との古い観念は——特に悪魔じみた香りを放つ〈悪〉の観念は——古ぼけた、時代おくれのものに、さらにその幼稚さのために歯の浮くようなものに思える。だが彼らはジュネを責めるべきではない。彼を育てた田舎の人たちにこそ責任があるのだ。」ジャン＝ポール・サルトル著、白井浩司・平井啓之訳『聖ジュネ——殉教と反抗』新潮社, p.95
- 2) サルトルは、1966年に雑誌『世界』の主催で行われた座談会「知識人・核問

題をめぐって」において、「絶対的な核兵器反対の立場」の彼にとっての意味を尋ねる大江健三郎に答えている。「第二の運動は、フランスおよび各国の共産党が主要な役割を果たしている運動で、平和委員会（世評）の運動です。これはもちろん日本にもあると思いますが、大江氏の希望しておられるように、いかなる国の原爆にも反対の立場をとっている。私もこの運動に参加している。したがって、この点では、私の考えは大江氏の考えと一致すると思う。そこで指摘しておきたいのは、政治情勢を考慮せずに、どの国の原爆をも禁止することを望むという事実のうちに、すでにある種の普遍主義、普遍性がしのびこみ根をおろしてしまっているということです。」『サルトルとの対話』人文書院, pp.32-33

- 3) バタイユは1947年に雑誌クリティックにおいて、ダヴィッド・ルーセの小説についての書評という形でこの問題を論じている。「*Nous ne pouvons être humains sans avoir aperçu en nous la possibilité de la souffrance, celle aussi de l'abjection. Mais nous ne sommes pas seulement les victimes possibles des bourreaux : les bourreaux sont nos semblables. Il nous faut encore nous interroger: n'y a-t-il rien dans notre nature qui rende tant d'horreur impossible?*» Georges Bataille, *Réflexions sur le bourreau et la victime*, (Œuvres Complètes tome XI, Gallimard 1988 p.266
- 4) ジャン＝ポール・サルトル『ジャン・ジュネ——殉教と反抗』p.50
- 5) «En fait, nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres: nous sommes condamnés à la liberté, et comme nous l'avons dit plus haut, jetés dans la liberté ou, comme dit Heidegger, <délaissé>. Et, comme on le voit, ce délaissement n'a d'autre origine que l'existence même de la liberté.» Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p.541
- 6) «Ainsi la liberté est un moindre être qui suppose l'être, pour s'y soustraire. Elle n'est libre ni de ne pas exister, ni de ne pas être [...] Mais quel est le rapport au donné? Et faut-il entendre par là que le donné (l'en-soi) conditionne la liberté? Regardons-y mieux : le donné n'est ni cause de la liberté (puisqu'il ne peut produire que du donné), ni raison (puisque toute <raison> vient au monde par la liberté). Il n'est pas non plus condition nécessaire de la liberté, puisque nous sommes sur le terrain de la pure contingence. Il n'est pas non plus une matière indispensable sur quoi la liberté doit s'exercer, car ce serait supposer que la liberté existe comme une forme aristotélicienne ou comme un

Pneuma stoïcien, toute faite, et qu'elle cherche une matière à ouvrir. Il n'entre en rien dans la constitution de la liberté puisque celle-ci s'intériorise comme négation interne du donné. Simplement, il est la pure contingence que la liberté s'exerce à nier en se faisant choix, il est la plénitude d'être que la liberté colore d'insuffisance et de négativité en l'éclairant à la lumière d'une fin qui n'existe pas, il est la liberté même en tant qu'elle existe — et que, quoi qu'elle fasse, elle ne peut échapper à son existence.»
Jean-Paul Sartre, *ibid.*, pp.543-544

7) ジャン＝ポール・サルトル 前掲書 pp.335-336

«Le phénomène de la Sainteté apparaît surtout dans les sociétés de consommation.[...] on y confond l'essence et la fin pratique de l'objet manufacture; le travail n'est pas créateur, il ne vaut rien par lui-même, c'est la médiation inessentielle que la marchandise se choisit elle-même pour passer de la puissance à l'acte; un chosisme naïf met l'accent sur l'aspect terminé du produit; la vérité de son être apparaît lorsqu'il se présente à l'acheteur ou à l'usager, poli, verni, étincelant; alors il se révèle à la fois comme une chose dans le monde et comme une exigence; il réclame dans son être d'être consommé. Le travail n'est rien qu'une préparation: des servantes habillent l'épousée; la consommation est une union nuptiale; destruction rituelle du <bien> — instantanée dans le cas des produits alimentaires, lente et progressive dans celui des vêtements, des outils — elle éternise l'objet détruit, le rejoint à son essence et le change en lui-même en même temps qu'elle l'incorpore symboliquement à son propriétaire sous les espèces d'une qualité. On remarquera tout de suite que cette destruction créatrice et valorisante fournit le modèle dans des morales que nous venons d'imaginer: la plénitude de l'être, dans le cas de l'aliment, surgit à l'instant où il fond dans une bouche en dégageant sa saveur; moment de mort et de vie, paradoxe de l'instant: objectif encore, le goût est en même temps subjective. Ainsi du criminel à l'instant de la décollation, nourriture exquise qui se fait consommer devant tous; et du Saint, qui se fait sucer par Dieu comme un sucre d'orge et se sent délicieusement fondre dans une bouche infinie.» Sartre, *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, 1952, pp.185-186

8) 実際、バタイユは『文学と悪』の中で次のように述べている。「Sartre développe généralement l'opposition de la société condamnable, qui est la <société de

consommation>, et de la société louable, qu'il appelle de ses vœux, qui est la <société de productivité>, qui répond à l'effort de l'U.R.S.S.. Autant dire que le Mal et le Bien se lient au nuisible et à l'utile. Bien entendu, nombre de consommations sont plus utiles que nuisibles, mais ce ne sont pas de pures consommations, ce sont des consommations productives, qui sont à l'opposé de cet esprit féodal de consommation par goût de consommer que Sartre condamne.» Bataille, *La littérature et le mal*, Œuvres Complètes tome IX, Gallimard, 1979, p.308

- 9) ジョルジュ・バタイユ著, 生田耕作訳『呪われた部分』二見書房, p.76 «Le monde intime s'oppose au réel comme la démesure à la mesure, la folie à la raison, l'ivresse à la lucidité. Il n'y a mesure que de l'objet, raison que dans l'identité de l'objet avec lui-même, lucidité que dans la connaissance distincte des objets. Le monde du sujet est la nuit : cette nuit mouvante, infiniment suspecte, qui, dans le sommeil de la raison, engendre des monstres. Je pose en principe que du<sujet>libre, nullement subordonné à l'ordre <réel> et n'étant occupé que du présent, la folie même donne une idée adoucie. Le sujet quitte son propre domaine et se subordonne aux objets de l'ordre réel, dès qu'il est soucieux du temps à venir. C'est que le sujet est consommation dans la mesure où il n'est pas astreint au travail. [...] Cette consommation inutile est ce qui m'agré, aussitôt levé le souci du lendemain. Et si je consume ainsi sans mesure, je révèle à mes semblables ce que je suis intimement : la consommation est la voie par où communiquent des êtres séparés.» *La Part maudite*, Œuvres Complètes tome VII, Gallimard, 1976, p.63
- 10) 討論に先立って読み上げられた14のテーゼのうち、第一番目の「基本テーゼ」だけを紹介しておく。「I. (Thèse fondamentale). Il s'agit d'opposer non plus le bien au mal mais le <sommet moral> différent du bien, au <déclin>, qui n'a rien à voir avec le mal et dont la nécessité détermine au contraire les modalités du bien. Le sommet répond à l'excès, à l'exubérance des forces. Il porte au maximum l'intensité tragique. Il se lie aux dépenses sans mesure, à la violation de l'intégrité des êtres. Il est donc plus voisin du mal que du bien. Le déclin — répondant aux moments d'épuisement, de fatigue — donne toute la valeur au souci de conserver et d'enrichir l'être. C'est de lui que relèvent les règles morales.» Discussion sur le péché, Œuvres Complètes tome VI, Gallimard, 1973, p.316

- 11) 討論においてサルトルは、ダニエル・神父がキリスト教徒として語る「罪」とバタイユが独自の思想の中で定義しようとする「罪」はまったく異なったものではないのかと尋ね、バタイユが完全に異なるとは思わないと答えたのを受けて、こう指摘する。「Vous personnellement quand vous dites <péchés>, vous acceptez implicitement l'existence d'un certain nombre de valeurs. Mais par rapport à quoi? Est-ce que vraiment vous acceptez des valeurs? Vous avez parlé de sensualité et de crime, en quoi le crime est-il un péché? Parce que c'est un viol des êtres? Qui est-ce qui a défendu de violer des être pour vous? Je ne vois pas pourquoi, selon vos principes, on ne violerait pas les êtres comme on boirait une tasse de café.» *ibid.*, p.343
- 12) 「このように人間の格率を通じて道徳的秩序に反した動機の転倒がなされた場合でも、その行為が、なおあたかも真正な根本法則から発したかのように、合法的になることも十分にありうる。もし理性が、道徳法則にとって固有な格率一般の統一をもちこむために使用するならば（たとえば誠実さは、もしそれが原則に採用されるならば、虚言に調子を合わせたり、虚言そのもののもつ曲がりくねりに巻き込まれたりするという不安からわれわれを解放する）、その場合には経験的性格は善であるにしても、英知的性格はやはり悪なのである。さて、この転倒への性癖が人間本性のうちに存するならば、人間のうちには悪への自然的性癖が存することになる。そしてこの性癖そのものは、結局は自由な選択意志のうちに求められねばならず、したがってそれには責任が帰せられるのであるから、道徳的に悪である。この悪は根本的である。」イマニュエル・カント「たんなる理性の限界内における宗教」飯島宗享 宇都宮芳明訳、カント全集第九巻理想社 p.58 われわれはカントの用語であるドイツ語の *das radikal Böse*（フランス語では *le mal radical* と訳されている）の日本語訳として弘文社刊『カント事典』（有福孝岳 坂部恵編）の「根源悪」に従った。
- 13) 「たんなる理性の限界内における宗教」 p.59
- 14) ジャン＝ポール・サルトル 前掲書 p.55 «Schiller, hanté par la morale kantienne, s'interrogeait avec inquiétude à propos de chacun de ses actes : «Ai-je bien sondé ma conscience, un mobile intéressé ne m'a-t-il pas échappé?» Pareillement le méchant devrait se demander avec angoisse : «Ai-je bien fait le Mal pour le Mal? N'ai-je pas agi par intérêt?» Sartre, *op.cit.*, p.33
- 15) イマニュエル・カント『実践理性批判』第一部第一編第一章第七節「純粹実践

理性の根本法則」岩波書店カント全集第7巻（坂部恵、有福孝岳、牧野英二編）P.165では「君の意志の格率〔行動方針〕が、つねに同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい」と訳されている。

- 16) ここでの我々の解釈が依拠しているのは、ジル・ドゥルーズが示唆する次のようなカント読解の可能性である。「Kant dit lui-même que la nouveauté de sa méthode est que la loi n'y dépend plus du Bien, mais au contraire le Bien de la loi. Cela signifie que la loi n'a plus à se fonder, ne peut plus se fonder sur un principe supérieur d'où elle tirerait son droit. Cela signifie que la loi doit valoir par elle-même et se fonder sur elle-même, qu'elle n'a donc pas d'autre ressource que sa propre forme. [...] Lorsque Kant parle au contraire de <la> loi morale, le mot morale désigne seulement la détermination de ce qui reste absolument indéterminé : indépendant d'un contenu et d'un objet, d'un domaine et de circonstances. La loi morale signifie LA LOI, la forme de la loi, comme excluant tout principe supérieur capable de la fonder.» Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Editions de Minuit, 1967, p.72
- 17) 「根源悪」と「悪魔的悪」の解釈に関しては、スロヴェニアの哲学者スラヴォイ・ジジェクの著作、特に「メランコリーと行為」(Slavoj Žižek, *Malancholy and the Act*. in *Critical Inquiry*. Vol. 26, No.4, 2000 鈴木英明訳『批評空間』第III期第I号 2001, pp.115-138)におけるジャック・ラカンの精神分析理論を駆使した独創的な解説が参照された。