

ジョルジュ・バタイユの反合理主義と その書法

大木 勲

はじめに

「狂乱の時代」とそれに続く1930、40年代においては、社会の喧騒に呼応するかのようになり、そして広告活動を含めた流通体制の整備にも牽引されて、文学や芸術の世界もまた活発な動きを見せた。当時の文学作品の多く、中でも小説は、他の時代にも増して社会的事象の痕跡を深く留めている。

この傾向は、1935年、政治小説の側面を持つ『空の青』を書き上げたバタイユにとっても無縁ではない。しかしながらその小説が即座に出版されることはなく、この時期のバタイユにとって小説という様式が、主要な活動の場であったわけではない。

加えて1936年、いわゆる秘密結社「アセファル」の設立に際し「政治に背を向け、宗教的な目的のみを目指す¹」と語るバタイユは、進んで自己省察に耽り、神秘主義的傾向を強める。そしてドイツのポーランド侵攻を受けてフランスが宣戦布告をした直後、『有罪者』の執筆にあたっては、「私が執筆に着手する今日の日付(1939年9月)は、偶然の巡り合わせではない²」と記す。この意識は、2年後本格的に執筆され、さらにのち『有罪者』と関連付けられる『内的体験』にも共通している。

実際のところ、内的体験と名付けられた内省はその名が予期させるように閉じたものではなく、外的要因に端を発し、他者へと向かうものである。『内的体験』という叙情的な体験の書でバタイユの思考は一つの高まりを見せるが、それは「アセファル」や「社会学研究会」において情動を礎とする共同体を求めた彼の、数年来の歩みの到達点でもあった。そしてこの『内的体験』について、バタイユは以下のように書き記している。

¹ Georges Bataille, « Notice autobiographique », *Œuvres complètes*, t. VII, Gallimard, 1976, p. 461. 以下、同全集からの引用に際しては著者名を省略し、O.C.の略号の後に巻号、頁数を記載する。

² *Le Coupable*, O.C., t. V, p. 245.

この本のうちで必然的に書かれた部分は —— それだけに私の生に込めている —— 第二部の「刑苦」、それと最終部のみである³。

『内的体験』は、この言葉通り構成上そして内容的にも、1941年から42年にかけて書かれた「刑苦」とそれを巡るテキストからなり、最終部が独特な詩作品によって締めくくられている。まずこの「刑苦」については、バタイユが体験を得たと語る幻想的な一夜の記述が中心となっており、およそ理論を語る書物とは捉えがたい。

何をもって理論書や文学書の分類を設けるかについては疑問の余地があるとはいえ、この第二部は文体の不一致、論理的一貫性の欠如、後半で挟み込まれる詩などにより、例えば第一部の説明的な口調に比べて自由かつ無秩序な印象を与えることが指摘できる。繰り返される祈りや懇願、あるいは感情的な語調、誇張表現や比喩の濫用が特徴的であり、また語られる内容は反復的になっている。その反復は、語るべきことを伝えるにあたって作家自身が感じていた困難を示すものでもあるだろう。一方でその反復は度重なる逸脱を伴い、作家の思考を反映するかのようになり、各断章は論理的連結を欠く。だがそれにも増して注目すべきことは、論を進める一方で語ることの不可能性に繰り返し言及するこの作家が、通常結論部の期待される位置に数編の詩を置いている事実だろう。このことは、バタイユが残した詩作品の少なさと相まって、一層不可解な印象を与えている。

この『内的体験』にとって必然的と呼ばれる最終部は、詩作品としても異質なものとなっている。内容や形式を一見すると、「刑苦」および第四部「刑苦への追伸」で語られる詩的言語に関する論を打ち消してしまうほど取るに足りないものと見えてしまうが、無意味なことがこの詩の意味だとの評価を下してしまうのではなく、『内的体験』が、そして数年来のバタイユの試みがこの最終部に至ったことの意義を考えたい。そのために、『内的体験』の前段階として、1937年から1939年にわたって開かれた「社会学研究会」における活動を検討し、その時期の経験がどのように関連するかを含めて詩の分析を行う。当時のバタイユが辿った道程に通底する争点を参考としながら、その思想を表現するための方法について検討することが、本論の目的である。理論と実践が混在しているというのみでなく、この作家にとって文学的手法が、特にここでは詩による表現形式が確かな役割を有することを示したい。

³ *L'Expérience intérieure, O.C., t. V, pp. 9-10.*

戦後の一般状況

経験を伝達することの可能性について、ドゥニ・オリエはベンヤミンを引用しながら以下のように語る。

戦争は —— ベンヤミンは1914年の戦争について語っている —— それを生き延びた者を物語作家にすることはなかった。戦争は経験の産業による劣化を示す格好の一例であり、伝達すること、共有すること、そして語りうる物語へと変容することを彼に禁じている⁴。

経験を物語として伝達することにより個人の間や世代間での共有を実現させることは、もはや困難となっている。共有されるべき真実が揺らぎ、伝えられる情報のみが問われるとすれば、経験の伝達は不可能と言ってよい。オリエは、次のようにも述べている。

その苦しみや混沌、切迫性により、戦争は描写への抵抗となる。自らを名付ける言葉を覆す現実として、戦争は写実主義に対する一種の客観的限界を示す⁵。

理性や想像力を凌駕する現実の出来事は、経験の伝達と共有に対する障害となる。だがここで問われるのは、不可能性よりも語ることの意義、そのための方法である。実際に社会活動へと身を投じる作家が多く見られたこと、文学ジャンルに関する疑問や討論が活性化したことも、このような困難と無縁ではないだろう。それらの疑問の一方で、1920年代から40年代にかけて書かれた小説作品は、豊富かつ多彩なことも事実だと言える。

そのような状況の中で、バタイユは自らが語るように『空の青』を忘れ去り⁶、政治団体である「コントロール=アタック」、宗教的体験を求めた「アセファール」、そして以下で見る「社会学研究会」の活動に従事し、それぞれに性質を違えながらも、周囲との結び付きを追求し続けた。その中でも、まさに戦争の到来によって終わりを告げられた「社会学研究会」で展開された論を見ることにより、バタイユの焦点はどこに合わせられているのかを探り、それを基にした思考がどのように『内的体験』へ至ったかを考えるための手掛かりとしたい。

⁴ Denis Hollier, *Les Dépossédés*, Éditions de Minuits, 1993, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ 『空の青』の前書きで出版の経緯に触れながら、「1936年以降は、この本についてもはや考えることはしないと決意していた」と述べる。Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, in *Romans et Récits*, Gallimard, coll. de la « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 112.

「社会学研究会」と民族誌学

経験の伝達という基盤を失い、真理の共有が困難となった文明の脆さに言及しながら、ジェイムズ・クリフォードは『文化の窮状』において、1920年代以降フランスで隆盛した一連の民族誌学的試みを、バタイユやシュルレアリストの名を並べつづまとめ直した。まず強調されるのは、彼らに共通する批判意識である。

放心状態に任せて領土を拡大し、あるいは例のごとく世界的大戦へと迷い込みうるような類の正常や常識は、異議を挟まれた現実であって、転覆させられ、歪められ、侵害されるべきものであると見なされる⁷。

秩序は絶対的なものではなく、むしろ不確かだとの主張は、当時の論者によって繰り返し語られてきたことでもある。またこれは、上述した真理の共有という問題系を異なる角度から眺めたものとも考えることもできる。第一次大戦を主な原因として、合理主義的發展は隘路に差し掛かった。ヴァレリーがいち早く『精神の危機』で語ったように、自文化の優越性を裏打ちする基礎が揺らいでいるという意識は、少なからず時代の風潮を反映していたことだろう。そしてそれは、自らの立ち位置を見つめ直すこと、幻想の対象としてのみでなく、教訓を受けるべき対象としての他者に視線を向けるよう促す。

クリフォードは『文化の窮状』でこのような傾向を二つの流れに大別し、包括的に眺める。

人類学的ヒューマニズムと民族誌学的シュルレアリズムは、必ずしも相互排他的であるとは限らない。おそらく過渡的な歴史の、そして文化の窮状のただ中に置かれた一組の対立項としてこそ、最も的確に理解されるのだろう⁸。

この二つの立場は、それぞれ人類学博物館と、その前身のトロカデロ民族誌学博物館に代表されるものとして語られる。具体的には、国際理解を深めるべく吸収する観点と、それと比べて、より対象に芸術作品としての性質を付与しようとする観点があると述べる。もちろんそれらは見た目ほど明確に区別されるわけではないし、それら相互に浸透可能な複数の立場も考えられる。ただ芸術として評価する立場や、文化的背景を含めてエキゾチックな

⁷ James Clifford, *The Predicament of culture*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, p. 118.

⁸ *Ibid.*, p. 145.

対象として見つめる立場、あるいは普遍主義的視点をもって眺めるなど、その実態は多様であったと考えるべきだろう。さらに言えば、振り返って眺めてみると、真に文化相対的と評価されるほどの公正な視点が存在していたと考えることは難しい。

ともかくクリフォードが民族誌学的シュルレアリズムを評価するのは、既成の価値観を揺らがせることに重きを置いた点においてであり、「社会学研究会」を指して「シュルレアリスムの20年代の遅れてきた発現」と呼び、その態度を「民族誌学的文化批判⁹」と結び付けているのも、既成秩序に対する異議という点においてのことである。この民族誌学的文化批判のうちでも、他文化を文脈から切り離した上で別の文脈に並置する手法が取りざたされ、「社会学研究会」もまたこの系譜に加えられる。

ただし「社会学研究会」の実態を眺めると、既成秩序への異議という態度で一致することは確かでありながら、参加者の各々が雑多な関心分野を有しており、一枚岩としては評価できないものとなっている。そしてこのことが、「社会学研究会」を瓦解させバタイユを孤立させた不和の直接の原因であったとすることができる。

発足から約2年後、1939年7月4日の会合では、総括として「社会学研究会」そのものをテーマに、バタイユ、レリス、カイヨワの三者が代わる代わる講演を行うことが望まれていた。しかしながらカイヨワは6月の末にアルゼンチンへと発ち、数日前まで講演の準備を行っていたというレリスは、この準備の最中に参加辞退を決意する。

レリスは数日後、バタイユに宛てた手紙で、民族誌学に関する自身の見地を綴った。この手紙が実際に投函されることはなかったようだが、対象の扱い方について、以下のように書かれている。

どのような「実体験」を持ち出したところで意味はない。どれほど強く私達が原住民の経験を生きると想像してみても、彼の立場になりきることなどはできず、私達が生きるのはいつでも自分の経験、原住民のものとはかけ離れた経験であり、その理由は、物事に関してのある特殊な眼差しを持たせる文化的相違や異国趣味的な要因にあって、この誤った見方を正すための確かな方法など私達は有していない¹⁰。

⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰ Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, 1995, p. 832.

「社会学研究会」の活動の一環として発表した『日常生活における聖なるもの』を「自己省察と個人的心理を基礎とした研究¹¹⁾」と評するレリスは、あくまで研究者としての厳密さを求め、エキゾティズムの危険性に意識的なことをうかがわせる。そしてこれは、「社会学研究会」の基盤となる概念を巡って生じたバタイユとの議論の争点を明らかにするものでもある。予定されていた講演の前日、レリスはバタイユのもとに直接赴き辞退の旨を伝える。その際に、「社会学研究会」の核となる「聖なるもの」の概念が曖昧なこと、精神的共同体を求めるといった目的、そして厳密で科学的とは評価できない手法を遺憾に思っていることを告げた。

そしてこの発言を踏まえて、バタイユは「社会学研究会」を総括することとなる。第一次大戦後に見られた既成秩序の批判に向かう潮流の中で、文化相対主義の一環として隆盛した民族誌学の名を、1929年に自ら主宰した雑誌『ドキュマン』の副題として掲げたバタイユは、表面的にはレリスと共通する立場をとっていたと思える。文化批判の意識を持ち、科学的手法を自称するのはバタイユも同様なら、不和が生じるのはその目的においてだと考えられるだろう。以下では、いくつかの講演内容について見ることにより不和の原因を特定し、既成秩序の批判とは、バタイユにとってどのような意味を持つのかを考えていく。

聖なる共同体の意義

「社会学研究会」の最後となった講演で、バタイユは共同体における個人の「結合」について語りながら、自身の論点を改めて明確にする。

結合の効果を見出すことを、私以上に渴望している者はおらず、人の孤立の基盤となる欺瞞を、私以上に恐れている者はいない。しかしながら、人間の運命への愛が私のうちに、それが進入する際の形式に対する配慮を後方に追いやるほどの力強さをもって存在している。

社会学研究会がその内部と外部で引き起こした関心は、全てを問い直すその力に起因するものだと思われる¹²⁾。

ここではまず、バタイユにとっての「社会学研究会」の重要性が、あらゆるものに異議を挟む点にあることが示唆される。そしてそれは何よりも、彼

¹¹⁾ *Ibid.*, p. 815.

¹²⁾ *Ibid.*, p. 800.

が痛感する人々の孤立の要因となっている基盤へと向けられており、これに
対置されるものとして共同体的な結び付きを求めることが論点となっている。

カイヨワとレリスの証言からは新年度の活動再開が予定されていたことも
うかがえるのだが、第二次大戦勃発のためカイヨワは戻らず、レリスも離れ、
最後となった講演で一人残されたバタイユは、絆を求めて語った。実際、孤
立と社会に対する異議という二つの主題は、「聖なる共同体」を謳うバタイ
ユにとって、当初から一貫したテーマをなしている。

初回の講演に際して「聖なるもの」や彼の考える共同体の概念を導入した
折、彼は以下のように続ける。

ある程度の正確さをもって語義を定めるべく努めた今、まず私が事実として属
しているが身を引き剥がしたいと願っている伝統的共同体の原理に、そしてま
た同様に民主主義的細分化へと至る個人主義の諸原理に、この親和的な共同
体の原理を断固として対置できるのは喜ばしいことである¹³。

聖なる共同体の探求とは、バタイユが当時の社会の特徴と見なす個人主義
と、国家に代表される伝統的な共同体とに反する姿勢を要するものであった。
ここで注目すべきことは、自分がその伝統的共同体に属し、価値観を分かち
合っている状況に意識的なことだろう。例えば、「聖なるものが、少なくと
も一見したところ、滅びつつあるような社会がある —— 私達が生きる、高
度に文明化した社会である¹⁴」と語るようなとき、この意識は度々強調され
る。

つまり、結び付きを願うバタイユによる聖なる共同体の探求は、自文化批
判や自己批判を対のものとして伴うのである。そのために、繰り返し矛先を
向ける対象が、科学的方法論の基盤でもある理性や合理的思考となると考え
られる。そしてバタイユは、これまでの知識人による思想的な探求との対比
において「聖なるもの」に言及しながら、次のように書いている。

学問的形式による諸概念の論理的展開は、複数の書物に繰り返し現れている。
しかし、ある哲学的研究から他の研究へと発展していく中で練り上げられる概
念のみがあるのではない。論証的思考よりも生命の分野に関わるような、事実
としての展開が同様に存在する¹⁵。

¹³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴ *Ibid.*, p. 124.

¹⁵ *Ibid.*, p. 57.

ここで言われるように、バタイユが「聖なるもの」を評価するのは、論理的な仕方では積み上げられ、論証によって獲得される知識との対比においてだということが分かる。そして理性では捉えきれない、「聖なるもの」の名で示される恍惚的瞬间に存在の活路を見出すという考えは、多分に理解しやすいものではある。そうならばむしろ問題は、それをどう表し、いかに共有するかということになるだろう。

そこでバタイユが「社会学研究会」で時折思いを馳せるのは、まさにカイヨワが『人間と聖なるもの』で記述するような、未開社会をモデルとした合一の夢となる。人は孤立しており、深い交流を理性が妨げると考えるバタイユの探求は、一種のエキゾティスムとも解しうるものであろう。共同体の成員が結び付く瞬間が未だ可能であった古き良き時代、実際にそのようなものがかつて一度でもあったかどうかさえ不確かながら、ともかくこれを見ればレリスと不和に至ったことは十分に納得できる。そしてバタイユの考察を読み進めると、先に引いたレリスの発言の真意が、さらにバタイユが共同体について語りながら求めたものが、より際立ってくる。

「聖なるもの」と呼ばれる対象は幅広く雑多ながら、言い表されない、知性に還元されないながらも存在の根底を魅惑しかつ揺さぶる経験などとししばし関連付けられる。そこで、定義されることがないながらも、誰もに共通しているはずのモデルの説明としてバタイユが持ち出すのは、愛や、愛される存在と名付けられる熱狂の対象なのである。

ここにきて私は、私達の各々が体感しうるものについて正面から語る。私はまず、外観上は社会集団との連結から最大限に遠ざかって見えるような生の様相について、つまり私達の大部分が同類の一人、あるいは複数と相次いで持つ性愛の営みについて語りたい。このような迂回は、この上なく闇に包まれながらも、同時に最も親しまれたものであるような現実に向かい合わせてくれるという利点を有する。私達の心の中で、性別を異にする二つの存在間の連結以上に生気に溢れたものはない¹⁶。

自身の思い描く共同体を例示する際、バタイユは愛を持ち出し、その普遍性を強調している。このことは、もはや二人の間の儂い結び付きとしてしか共同体を語りえないことをほのめかしてもいるだろう。ただし、少なくともこの引用が示すように、愛という例は経験として月並みでありながら、定義不可能で日常生活の対極に位置する。そしてまた、語ることができないため

¹⁶ *Ibid.*, p. 805.

に伝えることができず、その存在が疑われるものでありながら、当事者にとっては確固たる現実性を備えてもいる。

この愛のモデルは、「社会学研究会」の活動の一環であり、1938年7月の『新フランス評論』に発表された「魔法使いの弟子」においても取り上げられ、重要な役割を果たしている。

「存在への貪欲で力強い意志」は、従って真実のための条件である。しかし、孤立した人間が世界を作り出す力を得ることは決してない（当人を精神疾患者、間違いにするような力に支配された者でなければ、そんなことは企てない）。人間の世界が誕生するには、偶然の形象の巡り合わせに劣らず、意思の一致が欠かせないのである。恋人同士の合意だけが、賭けに興じる人々の合意のように、未だ形をなさない照応からなる現実を作り出す¹⁷。

愛の選択は、ギャンブルにおけるのと同じように偶然の結果でありながら、一方で合意を欠くこともできない。それは、一人では世界を生み出せない、つまり交流の場が開かれることはないためである。だが一度実現すれば、不定形、つまりそれに名前や形を与えることはできないながら、現実性を持った交流が一瞬可能となると考えられている。

そして、この性質を根拠として、バタイユは死を愛と並列的に語る。死もまた同様に、誰もが避けることができないが、知覚の点では決して到達することがない。バタイユが絶えず喚起する愛と死の類似は、この「社会学研究会」においても表されている。

二つの存在が、彼らを結ぶ痙攣のうちに失われる、これ以上に深い交流はない。しかし、彼らは自身の一部を失いながらでしか交流できない。彼らが交流によって結ばれるのは、二つの存在の統一が、完全さが、熱狂のうちに離散していく傷口を通してこそなのである¹⁸。

他者と結び付き交流することは、自己を失うことと関連付けられているのであり、自己の存在の喪失とは、存在を繋ぎとめる自我や理性の喪失でもある。そこから、愛と死の類似は押し進められる。

¹⁷ *Ibid.*, pp. 318-319.

¹⁸ *Ibid.*, p. 806.

人類が裂け目や傷口を通してしか相互に結ばれることがないという事実を、法則のように認めることを私は勧める。この考えは、それ自体で魔術的な力を有している¹⁹。

交流を実現させる傷口や裂け目、それは愛の比喩であり、死に至る損傷であり、人の存在意義としての理性が屈するような混乱でもある。つまり、バタイユにとって愛と死は、第一に孤立を解消するもの、第二に語ることができない、合理主義の対極にあるものという二つの要素によって結ばれていると言える。

そして、このように語った次に表出するのは、その愛や死がいかにか表現されるかという問題となる。文学について、バタイユは「魔法使いの弟子」において以下のように述べていた。

芸術や文学が、それだけで充足する世界を生み出せないというのなら、現実世界に従属し、教会や国家の栄光のために仕えることになりかねない。あるいは世界が分断されているとしたら、行動や宗教的、政治的プロパガンダのために働くことになりかねない²⁰。

ここで芸術や文学は、愛がするように世界を作り出すことができず、外部的現実に従属しかねないと語られているのは象徴的である。確固たる現実となることができない文学は、現実にある何かを表象することで生き延びる。このような理解に立てば、理性にそぐわず論証的次元から分離した経験、つまり表象できない経験は、文学の対象とはなりえない。だからこそバタイユは「魔法使いの弟子」で、愛に続き神話について語ったのだと解釈することができる。作り話でありながら、ある共同体の中で儀式を通じて生きられ、愛と同様に現実性を自ら備えるものとして、ここでは神話が引き合いに出されている。

バタイユが聖なる共同体について語る際に求めていたものは、上記で言われる神話の構図にあったのではないか。合理主義によって発展した文明国に暮らし、理性や言語を用いて意志を表明しながら、バタイユは率先して自ら裂け目を求める。そのとき彼は、人が相互に交流する瞬間を通して社会や人が刷新するような光景を夢見て、そのための共同体を求めていたと考えられる。

¹⁹ *Ibid.*, p. 808.

²⁰ *Ibid.*, pp. 309-310.

その試みは単に神秘主義的というのみでなく、鋭い文化批判意識を反映するものでもあり、それだけにバタイユは西洋的な合理主義を執拗に疑う。これは「聖なるもの」の曖昧さこそを基礎に出発し、目的においては幻想的とも言えるスケールを持っている。以上を考えれば、一見したところ同様な文化批判的態度を備えていたはずのレリスとバタイユの歩みが次第に隔たっていくのも、やむをえないことであった。

「特権的瞬間」と表象

「魔法使いの弟子」でバタイユが垣間見せた文学観は、1938年8月から11月にかけて書かれた記事「聖なるもの」に引き継がれている。ここで彼は、恍惚的体験を「聖なる瞬間」や「特権的瞬間」と名付け、これと文学を含む芸術の関係について論じている。

芸術は、外界からやってきて、疑う余地なく聖なるものである何かを、それが何であれ表現する可能性をもはや有しておらず —— ロマン主義が変革の可能性を汲み尽くした —— 自らの手段のみによって聖なる瞬間に到達することができない芸術は生き延びえなかったということが、事後的に明らかとなる²¹。

基本的な主張は「魔法使いの弟子」におけるものと同様であり、何らかの現実に従属する芸術は、「聖なるもの」の表現となることがないと語られる。そうであれば、芸術に求められているのは、既にある権威に立脚するような価値観に背を向けることとなる。

考えてみると、バタイユにとって人と人を結ぶ契機となる愛や死、恍惚の瞬間などは、一様に言語を絶するものとされる。一方でそれらは本質的で、ある意味で普遍的だと言うことさえできる。そして、死に至る傷口と言っても、近い人間の死さえ知己の多さによっては稀ではなく、何より戦争は無数の死者を出した。しかし、それだけで共同体を語ることはできないし、愛についても同様に、その全員がバタイユの語るような感覚を抱いているとは考えがたい。よってバタイユの抱いた問題意識が実質的なものとなるためには、その様態や発信方法が問われる。そのため「聖なるもの」について語るにあたって表現の問題が争点となることは避けられず、バタイユが上記のよ

²¹ « Le Sacré », *O.C.*, t. I, p. 561.

うに芸術について考察するときには、「特権的瞬間」とその表現の問題に対する鋭い意識が見てとれる。

前節に引用した「魔法使いの弟子」中の文学に関する記述において、バタイユは作家を「フィクションの人間」と呼び、以下のように語る。

彼（フィクションの人間）は自らに付きまとう幻影を、現実世界へ侵入させようと試みる。だが、その幻影が行為によって真実となる世界に帰属するや否や、作家が幻影を何らかの特有の真実に結び付けるや否や、その幻影は、人間の運命を最後まで完遂する特権を失う。もはや幻影は、断片的世界の退屈な反映でしかない²²。

外部的現実への従属という点が度々問題視されているが、これは、語るべき対象が現実性を保証されていない場合、その表現が何か外部の客観的現実性を有する事物を参照して必要とするならば、それは対象の表現ではなく、権威の一部となってしまうことを意味している。

ある見方に立てば、文学作品の価値は現実にとどれだけ忠実かによって測られる。この場合、実話と謳うものであれ想像の産物であれ、基礎としてある語るべきものと記述との差が解消することはない。つまり作品の記述が何らかの外部的現実の表象だとすれば、作品は必然的に現実の再現や想像の具体化という二次的なものとなる。加えて、読書は再構築された記憶あるいは空想をなぞる作業となり、結果として、基礎となる素材と読者の間には二重の隔たりが生じている。

また一方で合理主義的観点を押し進めれば、自我を構成する中心要素の理性にとって、文字通り自己の外に出る恍惚の瞬間の体験は認識不可能な非現実である。そして、認識できず理性によって語れないものは存在しないとされる。

明確な形を与え名付けることは、その領域を画定し定義することと等しいのだから、バタイユの語る体験は、不定形と定義される点で矛盾を含んでいる。論証は、知性を媒介として現実を表象する。そこで知性を拒むのならば、それは体験が論証の領域から引き剥がされ、通常なら表象として言語が保証する現実性をも取り上げられることを意味する。しかし、知覚できないものが存在しないのであれば、愛の熱狂も死も現実性を持たない。そのため、愛や死について語る作品はもちろん虚構となるが、それは参照する対象の客観

²² Denis Hollier (éd.), *op.cit.*, p. 310.

的現実性に照らしてのことではない。語る内容そのものが非現実的なのであり、そもそも表象としての現実性を目指すこと自体が不可能とされる。

とはいえ、作品で語られる素材が確固とした客観的現実性を備えていることは、実際には少ないだろう。ある作家が、愛の体験を書こうとするとき、その愛は彼自身にとってしか現実性を持たない。そしてその体験は、意識的で人工的な反復には、そぐわないはずである。それでいて愛や死などは、文学の最もありふれた主題でもある。バタイユもまた、言葉にできない瞬間を文学が扱うことができると考えるのならば、その時彼は書く行為、読書という行為を従属ではなく独立した行為と見なしていることになる。

内的体験と論証

他者との繋がりを求めて聖なる共同体を提唱したバタイユは、「社会学研究会」が瓦解したのち、自身の言葉が届くことを願い、理解を得るべく書き続けた。その結果、「魔法使いの弟子」や「聖なるもの」で上記のように語ったバタイユの思想が『内的体験』という作品に至り、そしてその結末部が詩によって占められていることは意義深い。『内的体験』の主題とも言える交流は、文字通り伝達の問題を提示するものでもあった。

もちろん、『内的体験』は理論を展開する側面と叙情的な描写や逸話が絡み合う著作であり、この最終部の詩に還元されるものではない。それでも彼が個人的体験を語る著作のまさにその中で、文学や言語についての考察を差し挟み、また自ら比喻や誇張など、文学的とも形容できる表現方法に訴えるのを見ると、『内的体験』の構成が恣意的なものとは断定しがたい。

特権的な瞬間の体験が人にとって本質的なものだとしても、形式的な反復とは相容れないその熱狂は、言語を用いて伝達する作家を困難に直面させる。そのためにこそ、とりわけ書物により普遍的な領域に触れる理論を構築しようと努めるバタイユにとっての内的体験とは、自己省察であると同時に、言語や表現方法の問題でもある。

体験について述べながら、バタイユは度々言語についても言及する。

私達のうちには、無言で、追跡を逃れ、捉えられない部分がある。言葉の領域、言説の領域においては、このような部分は知られることがない²³。

²³ *L'Expérience intérieure, op.cit., p. 27.*

論証から抜け落ちるこの部分が体験の領域だと述べるバタイユは、この『内的体験』においても、自文化に対する批判精神という点で「社会学研究会」から変わらない態度を見せている。それだけに、『内的体験』の文中で繰り返し自らの語る対象が一貫していると述べるバタイユの注意は、決して固定されないその表現方法へ向けられていると言える。それは、バタイユが『ドキュマン』以来提唱し続けた概念であり、「聖なるもの」の特徴ともされた、不定形という性質に忠実に従うことでもある。このようにして『内的体験』では、不定形の表現と理論的解説が並存する。その中に挟まれた詩の実践も、不定形の性質を示す一要素として眺めることができよう。

バタイユによる「侵犯」の思想について、オリエは以下のような示唆に富んだ分析を行っている。

侵犯は、観念の領域に属することはなく、あるとしたらそれはその領域を覆うためでしかない。そのため、侵犯は理論ではなく、実践の分野に帰属する²⁴。

同様に、論証や理性に対する批判は、言葉による表明以上に実践へと託されたものとなり、実践としてのその文章は、思想の体現を目指す。知性の否定を口にするバタイユの体験は、言語に関する混乱の体験とも呼ぶうるものであろう。そこで彼は、以前から垣間見せていたように、論証的思考を何らかの行為によって成り立つ世界に結び付け、論証が何か他のものに従属することを語るのだが、自身の試みもまたその図式を逃れるものではないと強調する。

内的体験は、論証的理性によって導かれる。理性のみが、その成果を解体し、自ら築き上げたものを打ち砕く力を持っている²⁵。

これは、言葉を用いて語る自身に対する視線でもあり、自己批判の様相を引き立てている。バタイユの体験は、少なからず合理主義批判へと向かう風潮が見られる当時の状況に照らしても、より徹底的であることを望んだものだとして評価できるだろう。作品の存在意義であり、かつ存在そのものとも見なされうる言説を、自ら崩す欲求がここにかがえる。しかしながら、論証を否定するための発言は、論証としてしかありえない。そもそも解決しえない

²⁴ Denis Hollier, *La Prise de la Concorde / Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, 1974, p. 56.

²⁵ *L'Expérience intérieure*, op.cit., p. 60.

このような困難はとりわけ珍しいものではないが、著作のテーマにその体験を据えるにあたって、『内的体験』はある種の挫折を内包している。

体験は理性に対する異議ではあるが、バタイユがこのように語る時、その文章は論証であって理性の否定ではない。だからこそ、『内的体験』では、様々な表現方法が立ち代わり現れ錯綜し、形式を乱しているのだろう。構造や文体の全てをもって、『内的体験』という著作は体験の運動の表現だと言ってしまってもできるが、体験を権威として成り立つ作品は、自らが否定するところであった。実際、この作品にまつわる様々な要素の中でも、自己あるいは自身の記した言葉に対する嫌悪や否定は、一つの大きな特徴となっている。

そこで重要とされる点は、いかに読者に働きかけるかという機能にあるため、その機能の一つとして考えた際に、バタイユによる詩の実践は興味深いものとなる。先に述べたように、書物自体の構成、書体や口調の変化、内容面ではとりわけ散文部分における矛盾や論理の飛躍などを理由として、『内的体験』全体の効果を語るためにはより詳細かつ概括的な分析が必要だろう。ただしここでは、諸要素のうちでも極めて異質な印象を与える詩に注目してみたい。

この作品中で詩は、三度にわたって挟み込まれている。「刑苦」の終盤において、そして第四部で、決して飽くことのない神の性質と、それを実体として定置することの不可能性に言及しながら、そして最終部においてである。この中でまず「刑苦」の終盤、「内的体験を喚起するという本題に従う²⁶」と語ったのちにバタイユの文章が詩へと移行していることは注目に値する。テキスト構造の変化や、不可能性の証明などに加えて、バタイユ自身が評価を定めずつねに両義的な態度を見せていた詩による表現が、ここではより能動的に要請されていると思われるためである。

自己否定と言語的逸脱

バタイユの詩は、その短絡な性質、筋のなさなどから、同じくバタイユが語る体験の理論と結び付けられることによってしか意義を与えられない印象を受ける。そして既存の研究を見ても、バタイユ自身の態度が揺れ動くのと同様に、彼の詩の役割や位置付けに関しての理解が定まっているとは言いが

²⁶ *Ibid.*, p. 71.

たい。そのためにここでは、バタイユが『内的体験』に挟み込んだ詩の機能について考えることを目的とする。

バタイユの書く詩を総体的に眺めたジル・エルンストは、次のような言葉でその機能を総括している。

詩は、死との関連において相対的な特権をなお保持している。他の言説にも増して比喩を掛け合わせ言葉を濫用する、不合理を極めたテキストであり、自身のうちにしか現実性を有していない総体を形作る²⁷。

ここで問題とされているのは、不合理なもの、論証で語れないものの現実性である。詩のみでなく、その他の文章においても多用されるバタイユの比喩は、死や体験について語るにあたって必然的に要請されるものと考えることができる。そのため、根本的な問題に触れるこの比喩を、注意深く眺めることが必要となるだろう。

『内的体験』に挿入された詩を見てみると、その最も目立った主題は自己同一性の喪失であり、これは体験の主体が陥る恍惚的瞬間ともとれる。「刑苦」における第一の詩から、バタイユは主体の不安や危機を描く。「何者でもない／この私という自己は／あるいは／そこにあるものの弛緩した甘受」、そして「私の墓所よ／私を自己から解放してくれ／もはや私は自己であることを望まない²⁸」。

まずこの部分を見ると、それまでの文章構造との対比も相まって、不規則なリズムが注意を引く。内容については、ここで語る「私」がひたすらに存在としての行き詰まりを露わにするものとなっている。概括的に捉えても、『内的体験』の詩は飽くことなく自己の外へと出る欲求を繰り返し、それは自己同一性を喪失することの必要性としても表される。そしてこの欲求と喪失の必要性は、当然の帰結として主体の変容に至る。「私は／太陽の下／矮小で陰鬱な／さまよう蟻である」、また「私は何者か／『私』ではない、そうではなく／砂漠であり夜であり無辺の広がり／それが私である²⁹」。

隠喩を重ねることにより、詩において語る自己は他者と混同されるが、この際用いられる隠喩は、多くの場合動詞 « être » に関わる。主語と属詞との間に何らの論理的連関もないこのような結び付けは、言語の逸脱とも評価さ

²⁷ Gilles Ernst, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort*, Presses Universitaires de France, 1993, p. 51.

²⁸ *L'Expérience intérieure, op.cit.*, pp. 71-72.

²⁹ *Ibid.*, pp. 185-186.

れうるだろう。詩の意味内容として自己を抜け出る欲求を語り、否定される自己の変容を言語の面からも表現しようとする点において、ある種の並行関係を見出すことができる。

そこで描かれる結び付けは具体的な姿を伴わないため、純然たる幻想となる恐れもある。その結び付けは虚構でしかないが、バタイユが幻想を自由に展開できるのは、ただこれが詩だからという理由によると断定するのは早急だろう。幻想に還元されかねない非現実的なものについて語り確固たる印象を持たせることは、バタイユが繰り返し考察してきた問題だということを考えれば、ここで展開される詩が苦境の証として以上に、肯定的な役割を有すると考えることもできる。

この点において、バタイユが作家活動の初期である1927年に書き記した文章の一つに示唆的なものがある。そこでは動詞 «être» の機能が、肉体的結合に比較されている。

用語の連結は、肉体の連結に劣らず刺激を与えるものである。こう叫ぶ、「私は太陽である」と。その時結果として生じるのは全身の屹立であり、それは動詞 «être» が愛の熱狂の媒介であるという理由による³⁰。

説明を加えると同時にその概念を実践しているこの文章は、詩的言語が有する一体化の機能を示そうと努める。発言や文章が肉体的な作用を引き起こし、そうすることで現実的なものになるという図式である。

『内的体験』で書かれた詩において、前置詞 «comme» の使用は稀と言える。一般的に言えば、「comme」を除くことにより、その描写は隠喩として非現実となるだろう。しかし、上記の引用のように語るバタイユに関して、体験が隠喩の領域に移行したと考えることは適切ではない。直喩でなく隠喩によって語ることは、比喩的な表現に留まることの拒否とも解釈できる。繫辞の効果を体感する者にとっては、その肉体性が確固たる現実となる。

バタイユが小説においても重要な手法として用いるこの «être» による同一化について、ジャン＝リュック・ステンメッツは「同一化は、比喩が挟み込まれることなく起こる。私達は、不可能性を窺い見る³¹」と述べている。実際的な効果が、その文章が提示する映像とは無関係に生み出される可能性を、バタイユはここでは詩に見出していると考えられるだろう。視覚的

³⁰ *L'Anus solaire*, O.C., t. I, p. 81.

³¹ «Le Bonnet de Mithra», Jean-Luc Steinmetz, *La Poésie et ses raisons*, J. Corti, 1990, p. 165.

光景の代わりに言語的連結が置かれ、そして最終部の詩においては「私は死んだ」と口にするまでに至る。

さらに分析を進めることで、この詩的言語に託された可能性やその限界について考えたい。当然のことながら、この詩の中で「私」が欲求する自己の喪失は虚構の、言わば劇化されたものと言える。しかし自己喪失について語るには、虚構の方法によるほかない。「私は亀裂を求める／私の亀裂を／打ち破られるために³²」と語られる、死をもたらす亀裂 «*fêlure*» は、引き裂かれた自己の痕跡でもある。

そしてこの亀裂は、刑苦とほぼ同時に書かれた小説『マダム・エドワルダ』のヒロイン、エドワルダの「裂け目」を連想させる。「腰を下ろした彼女は、開いた脚を高く上げた。その裂け目をより広げるべく、彼女は両の手で皮膚を引っ張った」。その行為の意味を尋ねる話者に対し、彼女は「私は神様だから³³」と応じている。裂け目を露出する女は、ここでも «*être*» を用いながら、神と結ばれている。それは突飛な思い付きではなく、『内的体験』においても言及される神秘家アンジェラ・ダ・フォリーニョが見たと言われるキリストを、そしてその時神秘家が聞いたと伝えられる「見よ、私の傷口を³⁴」という命令と呼応している。詩的言語に頼ることで、つまりそれによる言語的な変容を通して、バタイユは致命傷を負った神と、自らの裂け目を晒し神と称する女の間に並行関係を築いている。

そして詩の中で「私の亀裂」を求める自己が、その神秘的、性愛的融合に加わる。またも愛と死の類似が喚起されるが、「太陽のような／幻想で満ち溢れた海綿／私を貫け³⁵」という詩句においては、自己の同一性はなおも揺さぶられ、むしろ複合的な性質を持つに至る。のちに「私は死んだ³⁶」と男性形で語る「私」は、男性器官を想起し、貫かれることを願う。ここでの自己否定は、矛盾をはらんだ両性的イメージの増殖へと働いていると解釈できる。そして「私」は男性的、女性的性質をあわせ持ち、自己であると同時に他者であり、生と死が入り混じる。「死せる神³⁷」を始めとする表現が加わり、そこでは「私」と性愛の対象、信仰の対象がそれぞれ自己同一性を失い、一体となり死へと向かう。

³² *L'Expérience intérieure, op.cit., p. 72.*

³³ *Madame Edwarda, Romans et Récits, op.cit., pp. 330-331.*

³⁴ Cité par Michel Surya, dans *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, 1992, p. 372.

³⁵ *L'Expérience intérieure, op.cit., p. 186.*

³⁶ *Ibid., p. 189.*

³⁷ *Ibid., p. 121.*

ここまで見てきた詩は確かに嘲弄的であり、その詩が置かれた意義を疑わせるものだが、そのような仕方でも神の死などについて言及している事実は、ある種の戯画的な表現がバタイユにとって不可欠なことを推測させる。『内的体験』の理論を読み進めてきた者を面食らわせるようなこれらの誇張された詩は、神の供犠について語っていると考えることはできるが、それは言うまでもなく不可能性の領域に属する。死が言語を絶する体験であり、神が人間の知覚を越え出る概念ならば、神の死は二重の位置において把握不可能なものはずである。この類の観念を扱うにあたって、困難を自覚しながらもなお言葉によって表現しようとするバタイユの試みが、戯画的で自己嘲弄的な詩に結実していることは興味深い。詩的言語さえ不可能性を表象することはできず、その代わりとして現れるのは、誇張された模倣となっているのだと言えよう。

バタイユの詩的空間

上記に挙げた解釈や分析は、バタイユの言葉に従えば忘れ去られ、その詩句は詩的イメージとして固まるのではなく、強い情動を喚起するための媒体あるいは恍惚的瞬間の痕跡となることが期待される。存在の危機と言語的逸脱の並行関係を通して、バタイユは存在を引き裂く体験の強度を暗示した。その体験は、当事者にとっては現実のものとして捉えられている。そしてバタイユが思い描く詩における言語の連結は、実際的な効果に等しく、またそれは恋人達にとってのみ現実となる儂い愛と同様、誰にも触れることができない。

恍惚的体験が表象されることはないために、このような危機は演出的な様相を伴って表れる。この演出という様相は、とりわけ詩の言葉使いによっても確認される。無秩序と言われる詩句も読解可能であり、造語や文法的逸脱はさほど見受けられない。それは新たな言語を作ることではなく、既存の言語に対して混沌とした印象を与えることに重きが置かれているためではないだろうか。

自己と他者の境界が不明瞭になる詩への移行が批判的意味を伴って読者に届けられるためには、まずもって形式が必要となる。そこで向けられる自己同一性への疑いは、理性への疑いでもある。衝動的と見える仕方でも論証の中に詩句が挟み込まれることも、この図式に従っていると思われる。

ただし、このような形式の錯綜が体験の性質に忠実であろうとした結果だと仮定しても、散文中に詩が存在するという事実のみが最も重要だと考えることはできない。あくまで詩は言語表現であり、バタイユの目指す極限とは区別されている。

他方、詩に対する熱狂は、言葉の翻訳不可能な羅列をもって頂点としてしまう。しかし、極限はそこにはない。それは、交流されることでしか完全に到達されない³⁸。

言葉そのものを偶像化してしまえば、詩という形式の利点は散逸すると考えるバタイユは、文学による交流という思想を垣間見せる。芸術の目的は「特権的瞬間」に到達することだと語ったように、バタイユの注意は読者の反応を喚起する点へと向けられていた。そう考えたとき、ごく短く反復的なこの詩は、読者へ訴えかける一つ的手段として用いられていると解釈できる。

バタイユによって浪費、喪失や供犠といった観念と関連付けられ、不可能性に近付く詩ではあるが、書かれてしまったのちは作品として固定されてしまう。たとえ極めて簡潔化された形式で語っても、それが喪失ではなくむしろ創造の領域に属することは、本人も示唆している。また、バタイユの語る詩の理論と実践された詩の間に隔たりが生じることも不可避である。そして、彼が描く情景と体験が一致することはない。バタイユの試みは、これらの隔たりを埋めるためのものであったとも考えられるだろう。

プルーストやマネの作品を「詩的」と形容するバタイユにとって、「詩的」なものの定義は極めて広範ではあるが、『内的体験』における実践を見る限りではその詩句に、ある特徴的な地位が与えられていることは理解できる。

バタイユの詩で隠喩と並んで明らかな要素は、個人的な連想である。「空の中／空は荒れ狂い／目をくらませる³⁹」と書いてみせる際に、太陽、眼、涙などの言葉は、バタイユが繰り返し語る思想を即座に思い起こさせる。その一方で、上記の用語による連想は、ごくありふれたものでもある。死と類似関係に置かれた目を眩ませる太陽などは、少なからず普遍的なものとして提示される。

もちろん、その広まった語彙を基に、バタイユは自身の思想を垣間見せてもいて、とりわけ太陽から派生したテーマなどは頻繁に散りばめられている。先の「太陽のような／幻想で満ち溢れた海綿」、「消えた松明」と「インク

³⁸ *Ibid.*, p. 64.

³⁹ *Ibid.*, p. 185.

の夜⁴⁰」という語句はそれぞれ、死の類似であるエロティシズム、「非-知の夜⁴¹」と呼ばれる暗闇や無を参照しており、特にこれは知性の象徴とされる明かりのイメージを逆手に取ったものとなっている。

私は深い切り口であり、知覚不可能な空へと開かれて⁴²いる。私のうちにある全ては最終的な不調和へと、[...] 不透明で不活性な、しかしながら心の奥底と同じくらいに認識不可能で目をくらませる光であるような夜へと飛び込み、そこで調和する⁴²。

死を象徴する太陽は凝視する者の眼をくらませ、夜へと導く。この「刑苦」の末部の引用が示すように、空と光、そして夜の暗闇は盲目を連想させるものとして繋がれており、それらが知覚不可能という性質で結ばれる。

一方、目と涙についても、様々な解釈が可能となる。例えば、小説においても散文においても病床に臥す父の目について度々言及したように、バタイユにとっての目は欠かすことのできない自伝的要素であった。眼球と太陽との類推も、彼の作家活動の初期から明らかなものである。さらに、バタイユは最終部の詩へと移行する直前、「事物の把握不可能な奥底」について記述しながら、次のように語る。

この奥底は、どの経路を辿って到達しようと、つねに同じものである。なぜならそれは夜であり、認めたときには卒倒するしか（熱狂に至るまで取り乱すしか、恍惚により破滅するしか、涙を流すしか）ないものなのだから⁴³。

涙は、存在の根本が揺らぐような経験の印としても用いられていることから、ここで述べた用語間の相互の関連は密接なことが分かる。ただし、バタイユがこれらの極めて個人的とも言える連想を詩に乗せて展開するのは、自身の過去から生じた幻想を慈しむためではない。その諸要素は解説や具体的な例を伴うことなく歪曲され、変容されている。その自伝的要素はバタイユが書く詩における語句の少なさと相まって、まさしく未知のイメージを導入し、「そうして認識不可能なものの前に置く」「バターの馬⁴⁴」と同じように、その精髓にまで還元させられているような印象を与える。

⁴⁰ Respectivement ; *Ibid.*, p. 186, 188 et 189.

⁴¹ *Ibid.*, p. 144.

⁴² *Ibid.*, p. 74.

⁴³ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 157.

つまりバタイユの技法は、言葉がもともと有する象徴的機能に個人的なイメージを重ねる点に立脚するが、それは自己を投影し昇華するためではない。引き合いに出された語句の間に上下関係はなく、ある種の詩的空間を形作る雑然的な構造が認められる。その結果として、バタイユは自身の心象により満たされた言葉を、あたかも普遍的な用法であるかのように詩の中で結び付けている。

現実の世界とかけ離れたこの詩的領域は、散文とは明確に異なり、言葉が外界に存在するものを指し示すことはなく、視覚化することが不可能な光景を展開する。したがってバタイユの狙いは言葉の書き換え以上に、一般的な連想に個人的な心象を注ぎ込むことだと考えられる。そのため、詩の言葉は思想の表象ではなく、語彙や自己の幻想を費やすことへと向かう。

通常の指示機能を乱されたこれらの言葉も、なお何らかのイメージとは結び付く。

詩的イメージは、それが既知から未知へ誘うとしても、なおイメージに実体を与える既知に繋ぎとめられる。詩的イメージが既知のものを引き裂き、その裂け目の中で生を引き裂くとしても、なお既知に留められる。そこから、詩とはそのほとんどが失墜した詩、隷属の分野から身を引いたとはいえ、一方で未知への接近である内的な荒廃からは引き剥がされたイメージの享受であると言える。極度に荒廃したイメージさえ、所有の領域である⁴⁵。

ある光景や心象が、いかに恍惚的なもの、理性から逃れバタイユの望む「特権的瞬间」に至るものであったとしても、言葉を紡ぐことにより論証の分野に留めることが可能である。つまり、濫用され、浪費された言葉も作品と見なされうる。それはかつての状態の痕跡だという意味で、廃墟と呼ぶにふさわしい。全体像を探るためには、その廃墟の過去や背景を推し量ることしかできないのである。

供犠と比べられる詩ではあるが、書かれてしまえば紙の上に残る。このように解釈すれば、消え去る欲求と存続する創造行為との間で、バタイユの文章は確かに読者において効果を引き起こすことを目指して差し向けられていると考えられる。そしてここにおいて、合理主義の対極にあって人の孤立を解消する愛や神話と比べられるのは、作家としての自身あるいはテキストと読者との間に生じ、現実性を自ら備える経験の場とされている。

⁴⁵ *Ibid.*, p. 170.

詩の戯画的様相について

表象できない経験をいかに語るかという問題は、多くの作家に共通するものである。「死はある意味で欺瞞である⁴⁶」と表明するバタイユは、死が経験されない以上再現することもできず、語られる死もまた偽りということに意識的である。この点に関し、オリエは次のように考える。

死は、その定義からして認知されることを拒む。認知しようとする、そこに到達した者を死は抹消する。死を認知するとは、そこに自らを捧げることである。この難題を逃れるためにあるのが、痕跡に依拠した方策である⁴⁷。

死を語ることは、その痕跡やその周辺のみを描写することになる。この分析は、死と類似関係に置かれた恍惚や体験にもそのまま当てはまる。自己の知覚を越えた体験は、表象されることもなければ、実際に生じたことさえ疑われるだろう。結果として、体験を語ることは模倣としてのみ可能となる。そして形式的な反復にそぐわない熱狂が模倣的に繰り返されるのは、共同体において儀式として生きられる時だとバタイユは考えていた。

参加者を巻き込み恍惚を覚えさせるような儀式は、必然的に戯画的な様相を備えてもいる。それはバタイユが「劇化」という単語を用いる際に含意されることであり、ちょうどレリスがのちに『ゴンドルのエチオピア人における憑依とその演劇的諸相』で指摘した、儀式の誠実さと虚構的側面との間に位置する憑依の演劇化にも通じるものとなる⁴⁸。

体験の存在が疑わしいものならば、目に見える形で提示されるものは、ただその演劇的様相となる。そしてこの点に、バタイユにとって書く行為が表象ではなく、独立した行為となる余地がある。その先に見込まれているのは、読者が作品を手掛かりとして「特権的瞬间」へ到達するような文学の姿であった。

それだけに『内的体験』は雄弁で、時に壮大な雰囲気をもっている。この作品の中で代わる代わる語る「登場人物」について、バタイユはこう明かす。「それらの人物は、基本的に中立であり、やや喜劇的である（私の目には）⁴⁹」。儀式に現れる憑依者は媒介として自身を押し殺す者でありながら、

⁴⁶ この一節は、第三部中の小見出しとして用いられている。 *Ibid.*, p. 83.

⁴⁷ Denis Hollier, *op.cit.*, p. 293.

⁴⁸ Cf. Michel Leiris, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Fata Morgana, 1989.

⁴⁹ *L'Expérience intérieure*, *op.cit.*, p. 71.

時折演劇的に、喜劇的に振る舞う。それは模倣が誠実さを獲得するため、演じられる度に異なる体験を引き起こす劇のような反復を可能とするための所作だろう。

おわりに

「社会学研究会」において自らの属する社会への異議として共同体を追求したバタイユの願うところは、他者との交流であった。かつての神話や原初の共同体が失われ、さらには新たな共同体の試みが頓挫したのち、バタイユは自己省察へと向かう。その一つの成果である『内的体験』は、本文中の壮大な理論を読んだ者を落胆させるような詩によって締めくくられる。それは肩透かしや視覚的な効果を見込んだものと言うこともできるが、より肯定的に捉えるのなら、バタイユが数年来求めたものが実現する可能性を帯びた場は、文学的手法により見出されるということを示唆している。

理論を語る場面で見せる留保や慎重さとの対比においても、バタイユが自由に個人的幻想と普遍的イメージを混ぜ合わせるこの詩の独特さは際立っている。神話や愛の観念は、いわゆる未開社会の共同体や、かつて満たされていたプラトンの人間という夢を思い起こさせもする。そもそも幻想に過ぎないかもしれない交流を目指し、「アセファル」あるいは「社会学研究会」を通じて儀式の実行やそのための共同体を提唱したバタイユは、『内的体験』において現代の神話を作ることはしなかった。虚構的な体験を、現実として感受する図式をモデルとしたこの作家は、戯画的で誇張的な表現方法に訴えかけたのである。

このように捉えたとき、「聖なるもの」や恍惚的体験を扱うにあたり、バタイユにとって「憎悪」の対象とも評された詩という文学的方式とのつながりは深いというに留まらず、少なくともこの『内的体験』に関しては本質的に切り離せないものだと考えることができる。