

教育的関係性の本態としての「欲望」

—ジョルジュ・バタイユの「欲望」概念の検討を通して—

田 口 賢太郎

はじめに

本研究の目的は、教育という営為を根底で支えていると考えられる人間どうしの関係性の本態を取り出し、吟味することである。その際、本研究が焦点を当てるのは「欲望 (désir)」という概念である。近年、哲学・思想の領域において「欲望」をめぐる議論は多様に展開されており、人間の在り方を分析する際に注目に値するひとつの概念であると言える¹⁾。ただ、教育と欲望を結びつけることは、一見、奇異に映るかもしれない。実際、近年の「欲望」概念に対する関心の高まりに比して、正面から「欲望」という分析拠点を打ちたて教育を読み解こうとする研究といえ、当該の試みとしては初ものと言えるトッド編『欲望を学ぶ／学ぶ欲望』²⁾以降、発展をみていない³⁾。だが「欲望」が表立って議論の主軸に据えられておらずとも、そもそもこの概念は数多の教育思想が退けるべきものとして捉えられ、語られてきた、という意味では強い結びつきをもっている。

試みに振り返ってみるなら、教育における欲望の捉えられ方の一例として、最古の教育学書とも称されるプラトンの『国家』を挙げることが出来る。ここにおいては、「欲望 (ἐπιθυμία)」に執着せず本当に知性が求めるものを希求するようにするために、洞窟の比喩に有名な「魂の向け変え」としての教育が語られている⁴⁾。ここでの「欲望」は、あく

まで抑制の対象としての地位しか与えられていない。人間がこの欲望的部分に従うことは、魂の調和を乱す「不正」であり、「魂の特定の部分が魂のなかで分不相応に支配権を握ろうとして、魂の全体に対して起こす叛乱」である⁵⁾。ここでは知性との対比において、欲望は「非理知的な」⁶⁾ものとされ、知性によって秩序立てられた正しき魂の調和のうちに抑制されてしかるべきものとされている。

このように「欲望」を抑制対象として据える思想は、「教育」の地下深く息づき、近代の幕開け以降、「個」を形成しようという働きに重きを置く思想において先鋭化する。ジョン・ロックは『教育に関する考察』において、「子どもはゆりかごにいるときからですら、自分の欲望 (desire) を克服し、熱望するものを持たずに我慢することに慣れるようにすべきだ」⁷⁾と述べている。彼がこのようにいうのは、理性の認めないような、情念に基づくわがままを通して自分の欲望を満たすことに執心するようになっては、美德や勤勉を身に付けることが出来ないという危惧からである。あるいは、同じく近代教育思想の一元流であるルソーにおいては、ある種の自然な状態を矯正するといった仕方では語らないが、やはり「欲望 (désir)」をいかに抑えるかという課題を共有してはいる⁸⁾。かの『エミール』においては次のように述べられている。「あなた方の子どもを不幸にする最も確実な方法はなにか、あなた方は知っているだろうか。それは何でも手に入れることに慣らすことだ」⁹⁾。というのも、「われわれの欲望 (désirs) と能力とのあいだの不均衡のうちにこそ、わたしたちの不幸がある。その能力が欲望 (désirs) とひとしい者は完全に幸福であるだろう。」¹⁰⁾すなわち、人間の欲望は己の持てる能力、なし得ることに

平成26年1月7日受理

連絡先 〒769-0201 香川県綾歌郡宇多津町浜一番丁10番地

香川短期大学 子ども学科第I部 715研究室

TEL 0877(49)8059 FAX 0877(49)5252

Email Taguchi@kjc.ac.jp

見合うものでなければならないことになる。こうしてエミールは、自然的ではない、不必要に過剰な欲望を触発されぬよう、細心の注意を払って育てられることになる。

このように欲望は、教育の言説においては、これを抑えることがある種の課題として引き受けられてきた¹¹⁾。ネガティブな仕方では取り扱われてきたとはいえ、教育的事象の傍らに、人間の「欲望」は常に位置付けられてきたのである。とりわけ、種々の近代教育批判の指摘するような、閉じた体系としての主体形成の推進力となった教育思想には、否定されたものとして「欲望」は沈潜している。だがその内実を問わぬままに、この欲望自体を浮上させることで、即ポジティブに価値付与できるわけではない。よって本稿は欲望と教育との結び目を一度解きほぐし、「欲望」の概念を検討することを通じて、教育的関係性の本態を探る。すなわち、本稿の関心は、教育にとって抑制の対象として考えられてきた「欲望」を捉えなおし、教育を根底で支えている関係性の成立契機を「欲望」のうちに見出すことにある。

一般的にいう欲望は、人であれモノであれ、何がしかの対象に向けて内側から湧き起るものであり、われわれに行動を促す一種の原動力とも見做されるものである。一方、大衆消費社会はこれを人々から引き出すことに長けており、現代においては、人々はこれに振り回されることもしばしばである。その「欲望」が振り回されている当の自己自身の内部から湧き起るものであるのか、外側からの働きかけによって引き出されるものであるのかは判じ難い。とはいえ、この「欲望」が自身から対象に向かうものであれば、対象から自身へ働きかけるものであれば、いずれにせよ、両観点とも「対象」と「自己」という、確固たる「個」の輪郭線が引かれた地平上にある、という点では共通している。そして、教育という営みは子どもという「対象」に働きかけ、その「自己」を形成せしめていくという点のみから見れば、上記の地平へと引き上げていくものであると考えることができるだろう。その地平に立つ「人間」観に基づく限り、己の欲望によって「自己」が損なわれてしまぬよう、教育によって十分調律されておかなければならないというわけである。

さて、自己と対象を媒介するものとしての欲望と

いう見方からすれば、人間同士の関係性を作り出す契機は、例えば他者と繋がりたいといった「欲望」に基づけられて成立していると言いうるだろう。しかし、閉じた主体の観点からは、それぞれの「個」の境界を守った上での繋がりとという関係性しか見えてこず、「個」の形成・維持に関わらないような関係性は把握できないのではないだろうか。

上述のような見通しのもと、その捉えがたい関係性を洞察するため、本研究では、ジョルジュ・バタイユ (Bataille, Georges : 1897-1962) の思索を主な参照先としながら、「欲望」を通して「他者との関係性」を考察する。『エロティシズム *L'Érotisme*』などの理論的著作、あるいは『眼球譚 *Histoire de l'œil*』といった猥雑な小説で知られるバタイユは、どちらかというところ「欲望」と言っても性的なそれをわれわれに想起させてしまうかもしれない。しかし、最も親しい友人でもあったブランショがバタイユの書物に対して「人間という不可能なものに寄せる友愛 (l'amitié) を表明している」¹²⁾と述べるように、バタイユは性的なものに留まることなく「欲望」という概念を広く捉えており、また他者を切実に志向する「交流=コミュニケーション (communication)」の思想家であった。

一般的に把握されている「欲望」から考えれば、必然的に与えられることになる判明な「個」の境界線に対し、バタイユの「欲望」概念には、この「一個であること」を乗り越えようという運動が盛り込まれている。本研究が彼の「欲望 (désir)」概念に着目するのは、この語の内実を仔細に検討することを通して、個別具体的に存在しているわれわれ人間がいかに関者へと開かれゆき、つながりを持ちうるのか、そのモメントを描出することをねらいとするためである。そして、バタイユの描く「欲望」概念の精査によって把握し直される「他者との出会われ」という出来事こそは、教育を根底で支える人間どうしの関係性の本態「交流=コミュニケーション」であるということを提示したい。

本研究の論述は以下の通りである。まず、バタイユの欲望論へと踏み込むに先立ち、彼の師でもあるアレクサンドル・コジェーヴ (Kojève, Alexandre 1902-1968) の「欲望」概念を概観することから始めたい (第一節)。というのも、一つには、コ

コジェーヴの「欲望」概念が、前述したような意味での一般的な欲望概念とも通ずる理論であり、教育を念頭においた際にも納得しやすいものであること、二つめには、バタイユ自身がコジェーヴからの影響を強く受けており、その思索の批判的継承とともに自身の思想を発展させていることを理由として挙げることができる。この整理に基づいて、コジェーヴの欲望論からバタイユの批判の矛先が向けられるであろう論点を摘出しつつバタイユの欲望論を構成する（第二節）。そして、両議論を踏まえた上で、「欲望」概念を起点に、人間はいかに他者へと開かれうるのかという点をめぐり、バタイユの「コミュニケーション」概念へと考察を進める（第三節）。最後にまとめとして、以上の論述を踏まえ、バタイユの「欲望」が教育に対して放ちうる問いを立ててみたい。

1. コジェーヴの欲望論概観—「欲望」概念と自己意識—

1-1 バタイユとコジェーヴ

バタイユは、コジェーヴの主宰するヘーゲル『精神現象学』講読ゼミ（1933-39年開講）に1934年から熱心に参加しており、ヘーゲル哲学についての知見をコジェーヴから学び取った。ここで得たさまざまな哲学的知見が、本研究の主題でもある「欲望」の概念も含め、後のバタイユの思想にも多大なる影響を与えている。このコジェーヴの講義はレイモン・クノーによってまとめられ、『ヘーゲル読解入門』¹³⁾として出版されており、バタイユもさまざまな論文・書物において、しばしばこの講義録を参照している¹⁴⁾。

以下ではこの講義録に基づいて、コジェーヴの「欲望」¹⁵⁾概念を概観する¹⁶⁾。

1-2 コジェーヴの「欲望」論

コジェーヴによる講義録では、まずもって「人間は自己についての意識である (L'homme est Conscience de soi)」¹⁷⁾と規定されている。そして人間に自己意識をあらしめるために、「欲望」の観点から動物と人間が隔絶させられている。

コジェーヴの言う「人間」は「自己感情

sentiment de soi」の域を超えぬとされる動物とは異なり、自己についての意識を持ち、自己意識として存在するとされる。この「動物」と「人間」の差は、自身の「欲望」が何に向けられているかという、その対象の差に認めることができる。

「自己意識が存在するためには、欲望が非自然的な対象、所与の实在を越えた何物かに向かう必要がある。ところで、この所与の实在するものを超える唯一のものは、欲望それ自身である。なぜならば、欲望として捉えられた欲望、つまり充足以前の欲望は、実は開示された無 (un néant révélé) に過ぎず、非実在的な空虚 (un vide irréel) でしかないからである。・・・ (中略)・・・人間的欲望は他者の欲望に向かわねばならない。」¹⁸⁾

上記引用によれば、人間を動物とは異なるものにする欲望とは、自然物へと向かうものではなく、自己意識を生み出す欲望、他者の欲望するものへの欲望である。

欲望は人間を不安定なものにさせ、充足のための行動へと駆り立てる。その時、行動の主体は、他を否定し、破壊し、同化して取り込む。動物であればこの行動が己の生命を維持させるものとなる。人間の場合、否定する行動によって自己意識が形成されてゆく。すなわち、この欲望が練り上げる自己の内容は否定された非—我に基づく。動物的欲望に基づく行動が自分だけで存在を維持・完結させてしまうことができるものであるのに対し、人間的欲望から発する行動の基底には、他者による承認を求める欲望がある。というのも、「自己意識とは、他者に認められなければ、存在しないも同然」だからである¹⁹⁾。他者の存在を前提とし、あるいは必要としており、また他者の欲望が己の向かうべき欲望の対象に媒介されてこそ、その欲望は人間的であるとされるわけである。すなわち、「他者が欲するものを他者がそれを欲するが故に欲することが、人間的なのである」²⁰⁾。

欲望の対象が、他者の認めたものであるということは、間接的に他者の承認を得ること、欲望を媒介にして他者の承認を自らのものとするものである。

この承認に関しては、己の生を賭した「闘争」という契機にその理念的なモデルが見出されている。闘争とは、お互いが己を認めさせるために、自然物を否定するがごとく「相手の死を目的として互いを否定しあう闘い」である²¹⁾。

このような、死に直面するかのような契機を経て、果敢に命を投げ出したものは「主」となり、生命を固持せんとした者は「奴」へと成り下がり、かの主奴の弁証法へと発展していくわけだが、本節ではこの弁証法の展開から歴史へ、というコジェーヴのテーゼを追うことはしない。果敢に命を投げ出すとすること、すなわち死という契機、あくまで理念的にはあるが、ここにこそ人間を人間たらしめる承認という根源的な事象との接続が認められるという点のみ強調しておきたい。

1-3 コジェーヴの欲望論と教育との親和性

上記の概観を通じて確認できるのは、コジェーヴの欲望論は人間の自己意識の生成を支えるものとして描かれているということである。己の動物性から離脱して人間になるその理念的契機には欲望の対象物の質的な転換がある。自己意識は己の存在のみで完結するのではなく、他者の自己意識とともにあり、人間の自己意識の醸成には不可欠な契機として他者の欲望するところのものを欲望する。そこに見てとれるのは、欲望を媒介としつつ、個人として存在する自己と他者とが関わりあうような人間どうしの関係性像である。

このコジェーヴ的な発想には、以下の点において「教育」との親和性を認めることができるだろう。それは、動物的本能にも似た、欲望に駆られた行動とそれによる欲望の解消という、単純かつ自己完結的な存在の仕方を否定したところに、はじめて人間的な振る舞いへと移行する契機を見出すことができる、とされている点である。このような、人間が内在的に抱える動物性の抑制というモデルは既に見たように様々な教育思想のうちに読み取ることができる。欲望は情動に強く結びついたものであり、従ってこれに振り回されないように人間的な理性によってコントロールする術を教えることが課題とされてきたのである。

しかし、少々注意を要するのは、このコジェーヴ

的欲望論は、動物性を克服する際に、すなわち人間となるためにこそ、自己感情ではなく自己意識を練り上げる人間的な「欲望」を必要とするという点である。コジェーヴにおいては、動物的欲望と人間的欲望は厳密に分けられている。もちろん、このように欲望をひと括りにせず分けて考えることを行なったのはコジェーヴが初めてではない。はっきり言明されているものとして、古くはアリストテレスの『弁論術』の中に、欲望には二種類あるとの記述を見出すことができる。「欲望(ἐπιθυμία)には考量を含まないものと考量を伴ったものがある」²²⁾。すなわち、前者は何らかの理解力に基づくものではなく、渇きや飢えに基づくものや、性欲や味覚、嗅覚、聴覚、視覚に関わりのある自然的欲望であり、後者は人からその楽しさを聞かされるなどして、見たいとか手に入れたいとか思うようになるように、確信の上で持つようになる欲望である²³⁾。考量というのは人間に特有の知的営みであるから、欲望のうちでも動物も共有しているものと人間に特有なものという理解の仕方では捉えるならば、このアリストテレスの述べるところはコジェーヴの「欲望」の分類とも重なるように思われる。ただし、コジェーヴの「欲望」に賭けられているのは、人間の自己意識の生成であり、したがって彼の「欲望」についての記述は、自己意識の生成の要となる「欲望」と動物的「欲望」との質的な差異についてであるから、教育思想がなしてきたようにこれをいかに取り扱うかといった静態的な馴致の対象として描かれているわけではないという点には留意しておきたい。

2. バタイユの欲望論—個人性の破壊としての死

バタイユは、コジェーヴに対してすぐれたその思索を認めつつも、様々な形で批判を行なっている²⁴⁾。本節では、コジェーヴの欲望論から、バタイユの「欲望」解釈にとって重要な論点を取り出し比較つつ、バタイユの欲望論を構成する。

2-1 見過ごされた他者、「開示された無」に潜む問題点

上記で概観したとおりコジェーヴの欲望論においては、人間的欲望——他者の欲望するものへの欲望

であるところの、自己意識としての人間像が描かれ、そこには他者が前提されていた。他者もまた自己意識であり、その限りにおいて自己も他者も一人で完結する存在ではなく、互いを欲望が求めるその対象を媒介するものとして存在させている。

このように、確実に他者が想定されているようでありながら、バタイユはしかし、ここに描かれる人間像には他者との「交流＝コミュニケーション (communication)」の契機が欠けていると見ていた。あるいは、それは他者の存在が限定され、矮小化されてしまうことに対する危惧であったとも言い換えることができるだろう。

コジューヴによれば、自己であれ他者であれ、人間的であるところの存在は自己意識であり、それは「欲望」という契機に端を発するものであった。先ほどの引用では、コジューヴはこの人間的欲望の対象である欲望について「開示された無」であると述べているが、バタイユが問題とするのはこの表現のうちに込められ、圧縮されてしまった欲望実現のプロセスであった。

何の目的も持たぬ行動を別にすれば、人間を行動へと駆り立てるものは欲望に他ならないだろう。行動は必然的に充足を前提とするため、欲望の内実は当該の欲すべき対象が自らにとり不足していることを表すものであり、かつそれがやがて自らの手元へと有らしめられるべきものであることを示すものである。その意味で、「開示された無」とは、通常欲望が対象とする物が実際に存在する自然物であるのに対して、欲望自身は未だ存在せぬものとしての何かを示しつつ、しかし確かにわれわれのうちに在るものとして現れることになる。そして、人間の自己意識の生成に賭けられた欲望が向かうのは、他者の欲望に媒介された対象、すなわち、他ならぬ他者の欲望である。この他者の欲望へと向かう人間的欲望には、他者の承認を求める欲望が裏書きされているのであった。

ところで、自己意識が投げ込まれる承認を求めるための闘争という理念的なモデルを念頭において考えるならば、自己意識である存在どうしが己の承認を欲して行動を起こせば、その行動のうちにある否定作用は、本来的には他者の生のみならず自らへも及ぶべきである。だが、実際のところ自己も他者

も、承認を欲するということのうちには結果としてそれを享受することが見込まれており、実際にそれを手にするためには死ぬわけにはいかない。デリダも指摘するとおり、この時「主人には己が危険にさらす生を保持し続けることが必要」²⁵⁾になっている。生死を賭けるということはもはや、あくまで論理上のものに過ぎず、開示された「無」とは「未だ存在せぬところのもの」というよりはむしろ、「やがては来るところのもの」という意味にすり替わってしまう。

2-2 バタイユの「企て」批判—二つの欲望と二つの賭け

上述の論脈にはバタイユが終生批判してやまなかった「企て (projet)」ないしは「労働 (travail)」と同等の性質を見て取ることができる。ここでいう「企て」とは、バタイユが近代性批判を行う際に、近代的人間の背景にある原理として読み取っていたものであり、労働などに代表されるような「作品＝成果 (œuvres)」を生み出す人間の「行動 (action)」に通底しているものである²⁶⁾。

時間的な側面に着目していえば、生産的な行いや労働において、未来時での収穫のために過去において得た資本をもとにして現在をその未来のために犠牲にするありさまと説明できよう。「企て」は「教育」のうちにあってある種の避けがたさを伴った一側面でもある²⁷⁾。

さて、人間的な欲望とその充足は、他者を求め、また他者の承認を得ることを、死という契機を実際のところは棚上げしつつ、成就させてしまう。バタイユにしてみれば、このような考え方を可能にするものすべて、物への隷属という性格が付与されている。バタイユは、企てに専心する目的従属的な人間は、己の用いる道具と同様の性格を纏い、まるで道具が目的に縛り付けられた物であるようにして人間も物に縛り付けると考えていた²⁸⁾。これはコジューヴもある程度念頭に置いていたように、人間が自己意識として判明に区切られた客体的な対象として存在するようになるということでもある。

ただ自分の中に在る不充足を満たそうとするものでしかない欲望は、コジューヴ的に従って人間的なものであらうとすると、手に入れられるはずのもの

を手元に有らしめる、という性格を纏う。この欲望の性格の質的变化を整理するにあたっては、バタイユが「賭け」の二面性について述べた箇所が参考になるだろう。『ニーチェについて』という書物において、以下のように語られている。

そもそも行動は「将来の成果に向けて何かを投機すること (spéculer) である」という意味では「賭けへの投入 (mise en jeu)」だと言えるが、「投機 (la spéculation)」と「賭けへの投入」は、前者が本質的に儲けを目指しているという点で、異なっている²⁹⁾。前者では損失は極力控えられ、儲けの増が目指されるという目的があるのに対し、後者では目的を度外視して未来への配慮と無縁のものになりうる。というのも、後者においては「無限定の可能性であることにこの目的の本質がある」³⁰⁾ からである。

「前者 (投機) の場合、未来への投機は現在を過去に従属させている。私は自分の活動を未来の存在に関係付けているが、この未来での存在の限界は完全に過去によって規定されている。この未来での存在は、閉じた存在であり、不動であることを願い、自分の関心を制限している存在なのである。後者 (賭けへの投入) の場合、無限定の目的とは、自らを開くことであり、存在の限界を乗り越えることである。この現在の活動は未来の未知なるものを目的にしているのである。賽が投げられるわけだが、これは存在の彼方、いまだ存しないものを目指して、投げられるのである。」³¹⁾

投機的な賭けは、過去と未来にはさまれ可能性の限定された企ての行動であるのに対し、己の保存を度外視した賭けにおいては、無限定の未知の可能性に開かれている。この賭ける人間の二つのあり方としては、前者が閉じられた存在であるのに対し、後者はその存在の彼方へと開かれている。本来的な賭けが「欲望」に突き動かされた行動であるのなら、投機目的の賭けは自己の保存に基づく企てであり、賭けとは呼び難い。同様にして、見返りを当てにする賭けにおいては、「欲望」はその本義を失う。こういってよければ、その「欲望」はもはや「欲望」とはよべないであろう。

実際、バタイユは、彼にとってそうは呼びがたいだろうこのような「欲望 (désir)」, すなわち己自身の維持保全のための労働に結び付けられたところのものを、「欲求 (besoin)」と言い換えている。

「度を越えない完全に測定可能な物事だけを対象にする活動は力強いが、隷属的である。・・・ (中略) ・・・仮にわれわれが生産されたエネルギーの総量を生産に必要なエネルギーの総量に一致させているなら、人間の力は、その満足のうちに欲望す (désirer) べき何ものも残しておらず、欲求 (besoins) の充足を表すことだろう。」³²⁾

「欲求」という言葉が喚起するものは、より自然的で、生理的なものであるだろう。だが、バタイユはその通りに考えているのだ。なぜなら、これに導かれる行動の最中に身を置く人間は道具であり、物に隷属する性格を自らに与えるようにして、自身をその地平に位置づけることなのだから。企てのサイクルに絡め取られてしまっている他者への欲望は、自己の客体としての殻を強固に保全するものであって、ここでいうコジェーヴ的な欲望、すなわちバタイユが「欲求」と言い換えたものは、他者を介すと言いつつも結局は自己にとって必要な欲望に過ぎず、よって他者に対しては自閉し、またそこで出会われる他者にしても物と同じ客体的な対象でしかなく、この地平においては真に他者と触れ合うような契機はない。

2-3 死への欲望

上記の批判的に捉えうる「欲望」に対し、バタイユのいう「欲望」というと、それが何らかの対象に向けられたものであったとしても、自身を客体的対象として位置づけるものではない。「欲望がもつ目的は一つ、個人を (他者を) 消滅させること (suppression)」³³⁾ である。但し個人を消滅させるというのは、文字通り、個人を殺すことではない。

ではここで、一度「死」への契機という点に立ち戻って「欲望」を再考してみよう。コジェーヴのいう欲望に基づいて築かれる他者との関係性は、自己保存の安寧のうちに叶えられるが、そこには自身の

死を強く意識するような契機が看過されているのであった。このように死が覆い隠され、企てを背景に持つ関係性の上にしか他者との出会いがない人間には、人間らしさが欠けてしまうことをバタイユは危惧していた。

死への意識が人間の死ぬ前に生じないならば、「生きている間この人間にとっては、あたかも死がこの人間に到達しない」³⁴⁾かようになってしまい、「人間の特徴を与えることができなくなる」³⁵⁾。よって「人間は、本当に死につつあるときに生きていなければならないのである。もしくは本当に死につつあるという実感とともに生きなければならないのである。」³⁶⁾とバタイユは述べるに至る。

とはいえ本当に死んでしまうわけにはいかない。彼の「死」という言葉が表しているのは、労働によって得た生産物を焼き尽くしてしまう「消尽 (consumation)」のような、「企て」の連鎖を断ち切る瞬間的な契機である³⁷⁾。

人間がそれを生物としては死なずに享受する方法をもとめ、バタイユはコジューヴとは異なる「欲望」の体験へと歩みだす。すなわち、理念的に語りうる論理的契機としての「死」ではなく、本当に命を賭すような、死の実質をともなった体験に身をさらすという方向性を模索したのである³⁸⁾。

3. 対象なき欲望——コミュニケーションへむけて

3-1 直接的なコミュニケーションへの欲望

上記で見たとおり、バタイユにとって、コジューヴのいう他者の欲望を媒介とした欲望は自己保存の原則のもとにあり、そこで想定されている他者は、実は自己の維持に資するかぎりで現出する「物」としての有用な他者である。これに対して、バタイユは「死」という概念の再考を通して、いわば純正なる「欲望」を把握しようとする。そう述べる際の「死」は生命の死ではなく、個人性の死、すなわち個の輪郭線の破壊の体験である。彼は、そのような「死」への欲望に促されつつ個を乗り越えてこそ、真に他者との「交流＝コミュニケーション」が可能となると考えていた。

以下では、バタイユの述べるところを参照しつつ、コミュニケーションの基礎がどのような位置取り

をなしうるか考察する。まずは、バタイユがコミュニケーションについて直接的に言及している箇所を引いてみよう。

「人間は《コミュニケーションし (communiquer)》なければならない (無限定の存在と、また人間同士の間で)。・・・(中略)・・・《コミュニケーション》は、諸存在を傷つけるか汚すかせずにはなしえぬものであり、それ自身有罪なのである。・・・(中略)・・・《コミュニケーション》は完全で無傷の存在どうしの間では起こりえない。《コミュニケーション》は、諸存在が、賭けに投じられている存在を、つまりは死および無 (le néant) の限界に置かれた存在を、自身のうちに持つことを要求している。」³⁹⁾

企て的な生、すなわち利害の諸規則上に生きる人間は個人としての輪郭を破れ目なくくっきりと浮き彫りにしている。たしかに、コジューヴ的な欲望を基盤に成立する人間であっても、人間相互のやり取りを叶えはするだろう。否、むしろ表立って現れている人間の関係性はここに基礎を置くものである。だが、そのやり取りは有用性の次元からはいささかも離れることができない。このような個人としての人間どうしの中に「交流＝コミュニケーション」を見取することは出来ないのである。有罪であるとは、有用性に刃向かうことであるが、それによって個人性に傷をつけ、またその亀裂から「交流＝コミュニケーション」へと開かれる。個人性の枠から乗り越え、己を投げださんとする者の間でのみ起こりうるとされる「交流＝コミュニケーション」は、個人としての他者ではなく、もはや対象として措定されない誰でもない「他者」どうしとして互いに通いあうものである。現にここでバタイユが用いている「交流＝コミュニケーションする」という動詞は communiquer であり、交流の対象としての目的語、誰と、何を、という言葉が用意されておらず、自動詞的に用いられていると解釈することが出来るだろう⁴⁰⁾。

以下、再びバタイユの言を引く。

「私の存在の彼方は、まずもって無 (le néant)

である。つまり、それは私が引き裂かれるなかで、欠乏への耐え難い感情のなかで、予感する私の不在のことである。他者 (autrui) は、この感情を通して現れる。ただしこの他者の存在は、他者 (l'autre) の方でもまた自分自身、己の無の際に身を乗り出すのでなければ、あるいはそこで倒れる (死にゆく) のでなければ、完全には現れてこない。《交流＝コミュニケーション》は、賭けに投じられた二つの存在——引き裂かれ、宙吊りになった二つの存在、双方とも己の無の上に身を乗り出した二つの存在——の間でのみ生じるのである」⁽⁴¹⁾

私が私ではなくなるような彼方、私の不在のほうへと身を乗り出し、また他者も自身の不在へと身を乗り出したところで、お互いは個を縁どる殻の中に押し込められているのではない存在として出会われる。このような個人性をこえた場での出会いこそがバタイユのいう「交流＝コミュニケーション」である。そのような場へと赴くには、賭命としての、死に向かうような経験、すなわち「死」の体験が鍵となる。それは、個を維持し、あるいは発展させていくような見かけ上の賭けではなく、まさに己を賭けることで、個人性を破壊し、あるいはその外へと出向いていくような契機であるだろう。

3-2 交流＝コミュニケーションの具体的局面としての供犠

例えばそのような賭けの具体的な方法をバタイユは「供犠 (sacrifice)」に見出していた。この供犠という表現に委ねられていた諸手段は実際上の宗教的儀式のみではなく、劇や文学、芸術に触れることなど、広く捉えられたものであった。だが、ここでこの供犠の意味を見誤ってはならない。改めて欲望という言葉でもって、この広い意味での供犠を注意深く捉えなおすならば、この供犠は自らを自身の外へと引き出してしまふような、あるいは自らを壊してしまうほどの欲望—但し、そこに欲望の対象はない—を喚起させる契機であると換言できるだろう。

この供犠において触発される欲望は、対象に準準し、それを得んとする欲望——コジェーヴ的なそれ——と外見上同じに見えても、厳密に区別されねば

ならない。交流＝コミュニケーションを下支えする欲望は、自己を維持すべく引き出されるものではなく、自己をまるごと飲み込んでしまうような欲望なのである。

おわりに

以上、バタイユの「欲望」概念をコジェーヴの「欲望」概念との比較を通して考察することで、「欲望」のうちに他者との「交流＝コミュニケーション」を読み取った。それは心的な奔出であって、外的に表出している関係性ではなく、内在する関係性である。そして「交流＝コミュニケーション」を触発する「欲望」の契機を個人性の「死」をもたらし広い意味での「供犠」に見出していた。

ではそのような「供犠」は教育のどこに用意することができなのか、と問うべきであろうか。「賭け」の例からも明らかのように、得ることに当てをつけることは自己を保全することである。であれば、手に入れることを念頭においた行動は放棄せねばならない。また、教えるということが何らかの伝達であるのなら、与えることを念頭に置いた行動もまた放棄せねばならない。しかし何も「企て」られぬその帰結として、本来的な関係性を探しに教育の「外」へと踏み出すのなら本末転倒である。

本研究は、供犠の機会を用意すること、つまり新たに別種のコミュニケーション手段を提起しようというのではない。これまでの考察を通してみてきたように、こと教育の場合においては、すでにそこに抑制の対象としての「欲望」があったはずである。ではここにみる「欲望」の内実は果たして動物的な「欲望」であろうか、それとも「欲求」、すなわちコジェーヴ的な「欲望」であろうか、あるいはバタイユ的「欲望」であろうか。

「欲望」を馴致しようとする際の「教育」は、「企て」原理の支配下にあり、その欲望が確かな対象をもったものと見做し、それが「教育」にとり不都合であるものに関しては排除する。実際アリストテレス『形而上学』の「人間はその本性上知ることを欲する」との言は、教育思想にとってありがたい「玉条」であり続けてきた。このとき「教育」は欲望が到達すべき対象を結果に先立って選定し、価値付

け、まさにその「欲望」自体が噴出して来る瞬間の運動を捉えようとしな。この観点に立つ「教育」には、対象無き「欲望」を捉えることができず、バタイユ的「欲望」は、コジェーヴが「死」を覆い隠してしまった手つきでもって、絶えず馴致し排除すべき「欲望」に読み替えられてしまう。求められるべきは「人間」の捉え方の変革、ないしはその関係性を見つめる意識の変化であるだろう。すなわち、いつでも既にわれわれは己を投げ出す準備は整っており、「理性の眠り」⁴²⁾から目を覚ましさえすれば、コミュニケーションは、そこにあるはずなのである。だが、その覚醒の教育的プログラムを検討するには紙幅が尽きてしまった。「教育」の下に沈潜していた「欲望」からコミュニケーションをバタイユと共に引き上げることで本稿の命を果たしたものとし、別の局面からの「欲望」と「教育」の結びなおしについては改稿をもつての課題としたい。

註

- 1) 例えば、『欲望の主体』(Butler, Judith P. : *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, 1987.) において「欲望」を鍵概念としてフレンチ・ヘーゲリアンの「主体」概念分析から出発したバトラーや、スラヴォイ・ジジエクなど、これらの論客が依拠しているジャック・ラカン、ジル・ドゥルーズ、エマニュエル・レヴィナスら現代思想を支える源流となっている諸思想家の影響を念頭においている。なお、とりわけラカンの「欲望Désir」論の影響は大きいといわねばならないだろう。イタリア哲学雑誌『あれかこれかaut aut』における「快楽と欲望Godimento e Desiderio」特集号(*aut aut*, 315, 2003.)においても収録論文の大半はラカンを踏まえた議論となっている。ただ、ラカンの議論の成立の背景としてはミケル＝ヤコブセンも指摘するとおり、本稿でもとり扱うアレクサンドル・コジェーヴの影響が大きい(Borch-Jacobsen, Mikkel. : *Lacan : le maître absolu*, Flammarion, 1990.)。本来であれば、コジェーヴを取りあげる限り、ラカンとバタイユの欲望を巡る議論についても論究すべき

- ではあるが、これは稿を改めての課題としたい。
- 2) 本書における「欲望」概念は多面的であり、さまざまな論者によって一貫していない。しかし教育を欲望という観点から論じる多方面からの取っ掛かりを与えたという点では評価できる(ed. Todd, Sharon. : *Learning desire : perspectives on pedagogy, culture, and the unsaid*, Routledge, 1997.)。
 - 3) この他、学校教育への関心を主なものとする Kelly, Ursula A. : *Schooling desire : literacy, cultural politics, and pedagogy*, Routledge, 1997. も挙げることができる。また近年の日本における「欲望」論への注目として特筆すべきものは、教育思想史学会でのフォーラム「障害者開放理論から「他者の欲望」へ」における「障害者」当事者の欲望という具体的局面に即して論を起こした森岡次郎の報告および野平慎二の司会論文「『障害』と「他者への欲望」―「教育」の立場からの構築主義の徹底に向けて―」がある(『近代教育フォーラム』18号, 2009年, 45-72頁.)。
 - 4) プラトン, 藤沢令夫訳『国家(下)』岩波書店, 1979年, 104頁。
 - 5) プラトン, 藤沢令夫訳『国家(上)』岩波書店, 1979年, 330頁。
 - 6) 同上, 318頁。
 - 7) Locke, John. : *Some thoughts concerning education, and Of the Conduct of the understanding*, eds. Grant. Ruth W., and Tarcov, Nathan., Hackett, 1996, p.29.
 - 8) ルソー『エミール』における「欲望」の解釈をめぐっては、以下のものが参考になった。Imbert, Francis.: *L'Émile, ou, l'interdit de la jouissance : l'éducateur, le désir et la loi*, Armand Colin, 1989.
 - 9) Rousseau, Jean-Jacques. : *Émile ou de l'éducation*, Garnier Frères, 1957, p.73.
 - 10) *ibid.*, p.63.
 - 11) もちろん他方で、「欲望desire」を「知性intelligence」との関連に基づいて分節し、その一部を肯定的にとらえるジョン・デューイのような例外的思想家もまた存在する。(Dewey, John. : *Human Nature and Conduct*, in John Dewey

the middle works, 1899–1924 volume 14 : 1922, Southern Illinois University Press, 1988, pp.171–181.)

- 12) Blanchot, Maurice., « L'expérience-limite », dans *L'Entretien Infini*, Gallimard, 1969, p.313.
- 13) Kojève, Alexandre. : *Introduction à La lecture de Hegel, leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études, réunies et publiées par Raymond Queneau : Gallimard, 1947.

なお、本書の長いタイトルをすべて訳出するなら、『ヘーゲル読解入門：『精神現象学』を読む、一九三三年から三九年までのパリ高等研究院での講義』である。この講義の出席者には、ジョルジュ・バタイユのみならず、ピエール・クロソウスキー、ジャン・ヴァール、ジャック・ラカン、モーリス・メルロ＝ポンティ、ロジェ・カイヨワなど、フランス思想史に名を残す錚々たるメンバーが出席していた。コジェーヴの多大な影響力は、なにもバタイユに限ったことではないとも言える。

- 14) コジェーヴとバタイユの思索との関わりについては、代表的なものとして、『宗教の理論 (*Théorie de la Religion*)』と題された著作を挙げることが出来よう。この著作は生前には刊行されることのなかったものだが一九四八年頃の執筆と考えられている。本書が表している宗教とは、文中で言及される個別の宗教を指すのではなく、宗教的なもの、いわば宗教性である。人間と宗教性の関係の考察から、バタイユがどのように人間を理解していたのかを知ることが出来る重要な著作である。本書付録の参考文献表には、『宗教の理論』における自身のアイデアの源泉としてコジェーヴの『ヘーゲル読解入門』が取り上げられている。(Bataille, Georges. : *Théorie de la religion*, OC, VII, p.358. なお、本論におけるバタイユの著作からの引用は原則的にBataille, Georges. : *Œuvres complètes*, : Gallimard, 1970–1988. に拠る。同全集をOCと略記し、続けて巻数と頁数を示す。)

- 15) コジェーヴはその『講義録』において大文字で「欲望 *Désir*」という言葉を用いているが、この概

念自体は、本来的にはヘーゲルがその著書『精神現象学』において用いている「欲望 (*Begierde*)」をフランス語に訳したものである。

- 16) この『講義録』における記述が果たして「コジェーヴの記述」であるのか、ということに関しては、少なくとも二つの問題がある。一つはヘーゲルの読解に関する講義である限り、コジェーヴとヘーゲルを分けられるのかという問題。もう一つは、この『講義録』がクノーをはじめとした出席者の講義ノートを集めて編集したものであるという問題である。前者については、宇波彰も指摘するように、コジェーヴを通してヘーゲルの知見を得た者は「ヘーゲルのコジェーヴ化」(宇波彰「コジェーヴからヘーゲルへ」滝口清栄・合澤清編『ヘーゲル 現代思想の起点』, 社会評論社, 2008年。)を被ることになるという点を考慮すれば、バタイユの『欲望』概念の理解を第一義とする本研究にとって、バタイユのヘーゲル理解がコジェーヴの講義に大きく影響を受けたものである限り、あるいは本研究がその批判的継承として彼の「欲望」概念を捉えるものであるため、ヘーゲルに関する講義ではあっても、この『講義録』における記述はヘーゲルの引用部以外、基本的にコジェーヴのものとしてとり扱う。後者に関しては、本研究が主に参照するのは、本書全体の要点を圧縮したような「序に代えて」という章であり、これはヘーゲル『精神現象学』第四章A節のコジェーヴによる膨大な解釈の盛り込まれた注釈付きの翻訳であり、コジェーヴ自身の署名で『ムズュール *mesures*』誌上に一九三九年に一度発表されたものであるため、本書の他の章に比べれば幾分もコジェーヴ自身のものであるということが出来るだろう。

- 17) Kojève, Alexandre., 1947, op. cit., p.11.

- 18) *ibid*, pp.12–13.

- 19) *ibid*, p.15.

- 20) *ibid*, p.13.

- 21) *ibid*, p.15.

- 22) アリストテレス, 戸塚七郎訳『弁論術』岩波書店, 113頁。

- 23) 同上, 114頁。

- 24) 例えば有名なものとして、『有罪者 *le*

Coupable』の補遺に収められた「Xへの手紙」(OC, V, pp.369-371.)を挙げることが出来よう。これは、第1節においてコジェーヴの論述の展開を追うことを断念した闘争の後に開かれていく歴史性の問題と関わるものである。バタイユは、コジェーヴが主張する歴史が完了してしまったあとの人間には、あたかもすべての行動が動物的实践に送り返されてしまったかのように、もはや行動の核心である否定性 (negativité) が残されていないことに対する反論として、「用途なき否定性 (la négativité sans emploi)」の提起でもって反論をしている。なお、ジョルジョ・アガンベンはこのバタイユの概念について、バタイユを含めたコレージュ・ド・ソシオロジが戦争直前期に無抵抗を表明することで行動を放棄し、自己意識を持つはずの人間は去勢された動物へと成り下がり、結果、己の無能を晒すことになった経緯のうちにその脆弱性を見てとり、否定的評価を下している (Agamben Giorgio, *L'aperto : L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, 2002, pp.14-15.)。

25) Derrida, Jaques. : « l'économie restreinte à l'économie générale, Un hegelianisme sans réserve » dans *L'écriture et la différence*, édition du seuil, 1967, p.375.

26) バタイユはその著作の各所で当たり前のように「企て (projet)」という語を用いるため、単純に通常使用されるような「計画・企画」といった意味合いで解釈してもよさそうであるが、この語は哲学的には、大きな意味を担っている。というのも、ハイデガーの『存在と時間』において語られる「投企 (Entwurf)」の仏訳として流通している語に由来するとも考えられるからである。サルトルはバタイユについての論文で次のように指摘する。「《企て (projet)》、または実存主義者の言葉だ。これはハイデガーのある用語の訳語として受け入れられているものである。そして実際に、疑いようもなくこの語をコルバンから借りてきただろうバタイユ氏は、ときどき企てを人間存在の基本構造と理解しているように思える。」(Sartre, Jean-Paul, : «Un nouveau mystique», *Critiques Littéraires : Situations, I*, Paris : Gallimard, 1947, p.156.) 確かに、バタイユ

は企てが人間存在の基本的な構造をなすものであると考えてはいるだろうが、企てという語の用い方に関しては、ハイデガーに習って用いているというよりはむしろ、コジェーヴの影響を大きく被っているように思われる。和田康も指摘するようにコジェーヴは企てという「この用語をしばしば用いており、バタイユはコルバンによる仏訳以前にこの講義に影響されたと考えるほうが自然」である (和田康『歴史と瞬間—ジョルジュ・バタイユにおける時間思想の研究—』, 溪水社, 2004年, 36頁。)

27) 例えば矢野智司は発達論と「企て」との相同性を見ている (矢野智司,『自己変容という物語—生成・贈与・教育—』, 金子書房, 2000年, 29頁。)

28) バタイユは『至高性』という後年の書物において次のように述べる。「道具 (L'outil) の使用によって導入された実践 (la pratique) のうちに、客体的な世界は与えられたのである。しかしそういう実践のうちでは、道具を用いる人間はそれ自身道具となるのであり、道具と同じような仕方

で客体 (l'objet) となる。実践の世界とは、人間がそれ自身一個の事物であるような世界なのだ」(Bataille, Georges. : *La souveraineté*, OC, VIII, p.262.) なお、ここで言う実践とは、企てや行動と同等の意味で使われている。

29) Bataille, Georges. : *Sur Nietzsche*, OC, VI, pp.167.

30) *ibid.*

31) *ibid.*, p.168.

32) Bataille, Georges. : *Sur Nietzsche*, OC, VI, pp.131-132.

33) *ibid.*, p.140.このテキストの数行前には「行き当たりばったり、まるで遊びでもしている (jouant) かのようにして書いた」との記述がある。しかし、この記述は筆者には遊び (jeu) というよりは、読者に向けて投じられた賭け (mettre en jeu) のように思われるほど、彼の「欲望」概念の核心をついた記述に思われる。

34) Bataille, Georges. : *Hegel, la mort et le sacrifice*, OC, XII, pp.336-337.

35) *ibid.*, pp.336-337.

36) *ibid.*, XII, pp.336-337.

- 37) 酒井健も、バタイユにおける死の概念を二つに分けて捉えている。その一方は生物学的な「絶命」であり、他方は自分は死ぬのではないかという「心理的状況」である。(酒井健『バタイユ』青土社、2009年、221頁。)
- 38) これがおそらく一番有名であろう彼の著作のタイトルにもなっている「内的体験 *l'Expérience intérieure*」であると言えるだろう。
- 39) Bataille, Georges. : *Sur Nietzsche*, OC. VI. pp.43 – 44.
- 40) ドゥニ・オリエも同様に、文脈こそ違いが、バタイユのコミュニケーションを「聖なるもの (le sacré)」として、「何と何のあいだの交流なのか明示するまでもない単なる交流」として定義されるものであることを指摘している。このコミュニケーションには「もはや明確な対象もなければ、対象と対象、主体と対象の間に分離はない」。(Hollier, Denis. : « Le Matérialisme dualiste de Georges Bataille », in *Tel Quel*, n° 25, Printemps 1966, p.48.)
- 41) Bataille, Georges. : *Sur Nietzsche*, OC. VI. pp.44 – 45.
- 42) Bataille, Georges. : *Méthode de médiation*, OC. V. p.204.