

無とその力

ジャン＝ポール・サルトル「新しい神秘家」(1943年)以後の
ジョルジュ・バタイユ

石川 学

はじめに

第二次世界大戦までの、作家活動の序盤から中盤に当たる時代のジョルジュ・バタイユにとって、アンドレ・ブルトンの思索と活動とが、対抗すべき最大の対象として意識されていたとするなら、大戦後のその地位は、ジャン＝ポール・サルトルによって占められるということができよう。バタイユは、自身よりもはるかに著名なこの二人の作家によって批判の槍玉に挙げられることで、その認知度を結果として高めたのである。サルトルによるバタイユ批判としては、1943年に上梓された論文「新しい神秘家」(« Un nouveau mystique »)が広く知られており、1944年にマルセル・モレ邸で行われた、いわゆる「罪に関する討論」(*Discussion sur le péché*)に際しての両者の直接のやり取りも、しばしば取り上げられるところのものである。両者の思想的関係を主題に据えた研究としては、バタイユ研究者のミシェル・シュリヤが創刊した『リーニュ』誌の、「サルトル＝バタイユ」と題した創刊号(2000年)がまとまった仕方で成果を提示しているほか¹、個別の研究論文でも、ジャン＝フランソワ・ルエットの「実存、消費——バタイユ、サルトル」(1998–1999年)や²、比較的近年では、マチルド・ジラル「哲学者は踊らず、彼は考える」(2007年)といった³、注目すべき成果がある。そうしたなかで、必ずしも十分に検討されてきていないのは、バタイユがサルトルの批判に対抗的に応じるのではなく、その内容を(サルトルの意図に沿うかどうかは別として)自らの思想錬成に積極的に活かしていった可能性である。本稿は、「新しい神秘家」を承けたバタイユの反応に目を向けることから出発して、サルトルの提起した論点⁴が、バタイユによっていかに深刻に受け止められていくのかを明らかにする端緒となる考察を行うことを目的とする。

¹ *Lignes*, n° 1, « Sartre-Bataille », 2000.

² Jean-François Louette, « Existence, dépense. Bataille, Sartre », *Les temps modernes*, n° 602, 1998–1999, p. 16–36.

³ Mathilde Girard, « Le philosophe ne danse pas, il pense », *Chimères*, n° 64, 2007, p. 56–77.

⁴ 以下などを参照。「認識が、学者じみた仕事が、溢れ出す(とりわけサルトルにあっては)。「[...]学者じみた実存主義が、キルケゴールの存在を知らしめた[...]」。それは、キルケゴールを哲学史のうちに正確に位置づけたのだ」(Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, Gallimard, 1988, p. 284(既訳は以下。「実存主義から経済の優位性へ」、『戦争/政治/実存 社会科学論集1』山本功訳、ジョルジュ・バタイユ著作集第14巻、二見書房、1972年、263ページ。ただし、上述の訳文は引用者によるものである。本稿では、外国語文献の引用に際し、既訳があるものはその書誌情報を掲げたが、訳出は引用者の責任で行った。そのために、既訳と本稿とで書題の不一致が生じる場合があることを注記しておく)。以下、ガリマル社この全集版(*Œuvres complètes*)を書誌情報に挙げる際には、略号O. C.を用いて表記する。

1 「新しい神秘家」(1943年)とその影響

バタイユの『内的経験』(1943年)を批判的に論じた「新しい神秘家」の数ある論点のなかで、バタイユ本人にとってことさら意味を持つものが何であったかを探るためには、バタイユ自身による反論の内容に光をあてることが不可欠である。この反論が最も端的に示されているのが、「実存主義から経済学の優位へ」と題された1948年の論文である。実のところ同論文は、考察の多くをエマニュエル・レヴィナスの『実存から実存者へ』(1947年)に捧げており、そのタイトルが想定させるような、サルトル哲学批判を主眼としたものではない。後述するように、この論文は、キルケゴールを嚆矢とする、実存をめぐる思索の肯定的な到達点をレヴィナスの叙述に見、さらにはそれに、自らの「内的経験」に係る思索との本質的な結びつきを看取する。そのうえで、哲学的な叙述それ自体が本質的に抱え持つ、叙述対象を既知なものとして語る、という特質の限界を指摘しようとするのである。そこでサルトルの思索は、「学者じみた(professoral)」という語で特徴づけられるように、普遍性に還元されない個別的な実存を知的に抽出することで満足し、そうして実存の個性から結果として背を向ける、アカデミックな哲学の代表的事例として瞥見されているに過ぎない⁴。だが、実存主義の到達点たるレヴィナスの思索、とりわけ「ある(*il y a*)」の概念についての思索を、モーリス・ブランショの小説『謎の男トマ』(1941年)の暗闇の描写と関連づけて解釈する本文に付された注のなかで、次のように、「新しい神秘家」のサルトルに対する簡潔な反論が示されている。

私は『内的経験』のなかで、『謎の男トマ』のこの一節の大部分を引用した(158ページ)。サルトルは、私の本の批評において(『シチュアション 1』、183ページ)、この引用の次の一文を根拠に、ブランショと私の「詐欺(*supercherie*)」を捉えたと言っている。「彼はひとつの物体のように見ていた、彼の目を見えなくさせていたものを」。サルトルによれば、ここに非＝知の実体化(*substantification du non-savoir*)が、純粋な虚無の基体化(*hypostase d'un pur néant*)があるのだという。私自身はこう言っているのだ。「私は何も知らない、まったく何も(*Je ne sais rien, absolument rien*)。私はあるもの(*ce qui est*)を認識できない。私

は迷い込んだままだ、あるものを既知のものに結びつけられないまま、未知のなかに。『内的経験』は全体がこうした状況の表現であり、これがレヴィナスのある状況であって、咎められているブランショの文章が、完璧な表現を与えているのである⁵。

視覚として具体化されている知の認識作用から逃れるものを、それでもなお、「見る」=認識するという、ブランショによって表現された「内的経験」の只中にある存在のありように、サルトルは、「非=知の実体化」、すなわち、認識し得ないはずの「純粋な虚無」を認識する特権的な主体の構築を察知する⁶。バタイユはこうした批判に抗弁し、「未知」なるものの立ち現れのなかでの主体の自失的な彷徨、という「内的経験」の特質を強調しながら、その状況を、レヴィナスの言う「ある」の状況と等しいもの（「あるもの」）として語るのである⁷。経験において主体は、おのれの認識作用を否定の不定代名詞たる rien に直面させるのであって、定立的な直接目的補語である le pur néant ではないのである。ここで反論が試みられている、サルトルによる批判を、「新しい神秘家」に遡って抽出してみることにしよう。以下が該当する部分である。

[...]非=知は、先だっては何ものでもなかったのだが、知の彼岸となる。そのなかに身を投げ入れながら、バタイユ氏は突如として、超越者の側に身を置くのである。 [...]

[...]知らない、と考える思考もまた、ひとつの思考である。それは、内側からおのれの限界を発見するのだが、かといって、おのれの頭上高くへ飛翔することはない。無に名前を与えるという口実で、それを何らかの物にしてしまえばいいというわけだ。

[...]無を未知なるものと名づけることで、私は無を、私の認識から逃れるという本質を持つ存在にするのである。そして、私は何も知らない、と付け加えたとすれば、それは、私がこの存在と、知以外の何らかの手段を通して交流する、ということの意味する⁸。

こうした指摘は、上述のバタイユからの反論を踏まえてもなお、『内的経験』を執筆するにあたりバタイユ自身が深刻に懸念していた内容をまさに突くものと言える。「沈黙という語もまた音であり、語ることはそれ自体、認識しようとすることであって、もはや認識をしないためには、もはや語ってはならないはずなのだ」という述懐に端的に窺われるように⁹、『内的経験』におけるバタイユの語りは、経験の様態や特性の記述がつねに、経験を記述することの困難の表明、あるいは、記述行為そのものが経験を変質させて伝達せずにはいないことへの不満の表明と結ばれるという特徴を持つ。それでもなお、「意味の正確さに、起こりうることの無限の[...]豊かさを結びつけなくてはならない」という「ダナイデスの苦役」を、バタイユは引き受けようとする¹⁰。内的経験という、認識の対象とならず、知に一元的に回取されない「無

限の豊かさ」をたたえた経験を、あくまで正確な意味において語り、それに読者の目を開かせようとする。だが、サルトルからすれば、こうした背反する二律の整合を目指す叙述にこそ、「未知」と名づけられ、意味、すなわち認識の材料という役割を与えられた、存在としての無の対象化という欺瞞、また、知以外の手段を通じてそれにアクセスする権限を付与された、「非=知」なる超越的主体の措定という欺瞞が存在していることになるのだ。この点に、認識を免れる無=「未知」を追い求めるバタイユが、超越的主体=神との自己同一化を目論む「神秘家」と名指しされる根本的理由があるのである。

バタイユの反論が、客体としての無=「未知」を、あらためて「あるもの」という言葉で表現し直し、その現れにさらされる主体である「非=知」の自失性、つまり、超越的主体としての定立不可能性をいくら強調してみたところで、「意味の正確さに、起こりうることの無限の[...]豊かさを結びつける」という叙述の様式が維持されるのであれば、サルトルの批判は妥当性を持ち続ける。認識の対象として提示される無は、知に還元できない豊かさを喪失した一知識に過ぎないか、あるいは、限られた主体にのみ把捉される特権的知識としてあるかのいずれかであらざるを得ないはずだからである。そして、バタイユ自身、このような問題意識を有していたことが推定できる。バタイユは、『内的経験』における自らの言述のスタイルをしばしば「ディスクール(discours)」という用語で言い表していたのだが¹¹、「実存主義から経済学の優位へ」では、この用語はもっぱら、「ある」を描写するレヴィナスの哲学的言述に対して当てはめられる。そして、その言述が、人間の動的な実存を語りの対象とするという哲学的な卓越性のゆえに、かえって、実存の事物への還元、認識の対象への還元をもたらすことが指摘される。こうした文脈において、同じ対象を描くブランショの「文学的テクスト」が、レヴィナスの言述に比して、「純粋な実存の叫び」を表現していることの、叙述様式としての唯一無二性が垣間見られるのである¹²。

⁵ *Ibid.*, p. 293, en note (同訳書、303-304ページ)。強調はバタイユによる。

⁶ 『謎の男トマ』と『内的経験』の叙述の親和性に関する例証として、サルトルは、アルベール・カミュによるものだという、『内的経験』は『謎の男トマ』の翻訳であり、正確な注釈である」という指摘を引いている (Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique » [1943], *Situations, I*, Paris, Gallimard, 2004, p. 170, en note (「原注・訳註」)。「新しい神秘家」清水徹訳、『哲学・言語論集』鈴木道彦他訳、人文書院、2001年、226ページ)。ちなみに、ミシェル・ジュリヤは、「これらふたつの本のどちらかをカミュは読んでいなかったのではないか」として、判断の妥当性に疑義を呈している (Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre* [1987, 1992], Paris, Gallimard, « Tel », 2012, p. 360 (『G・バタイユ伝 下』西谷修・中沢信一・川竹英克訳、河出書房新社、1991年、106ページ))。

⁷ バタイユのこうした記述に着目したロベール・サソは、バタイユの「あるもの」を、レヴィナスの「ある」の「反響のようなもの」と評価している (Robert Sasso, *Georges Bataille, le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Les éditions de minuit, 1978, p. 91, en note)。

⁸ Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », art. cit., p. 169-170 (前掲訳書、66-67ページ)。強調はサルトルによる。

⁹ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, O. C., t. V, Paris, Gallimard, 1973, p. 25 (『内的体験』出口裕弘訳、平凡社ライブラリー、1998年、43ページ)。強調はバタイユによる。

¹⁰ *Ibid.*, p. 51 (同訳書、98ページ)。

¹¹ 認識に資する言語活動であるディスクールを用いて経験を記述することの困難と、一方で確言される、その比類なき意義に関して、次の二つの引用を参照。「逃げ口上から逃げ出すことに結ばれているとしても、それら自身、認識の領域を広げるものなのだから、それらもまた、逃げ口上の立場に追い込まれる。こうしたことが、我々のなかでの、ディスクールの機能なのである」 (*ibid.*, p. 25 (同訳書、43ページ)) / 「第三者、同胞、私に働きかける読者、それはディスクールだ。さらに言おう。読者とはディスクールだ、私において語るのは読者であり、読者が私において、彼に差し向けられたディスクールを生き生きとしたものに保つのだ。そしておそらく、ディスクールとは企てである。だが、それは何よりもまず、この他なるもの、すなわち読者、私を愛し、そしてすでに私を忘れ(私を殺し)、しかし、その現存の執拗さがなければ私は何もできず、内的経験を得ることもできないような、読者なのだ」 (*ibid.*, p. 75 (同訳書、149ページ))。強調はバタイユによる。

経験の表象と伝達の手段をめぐる、哲学的言述から文学へのこうした着目の移行は、第二次世界大戦後のバタイユが広く文学全般に対する考察の比重を増していく事実と相俟って、注目に値する。だが、それと同時に、サルトルによって論られるような、「無」や「虚無」また「非＝知」を実体化することへの傾向が、『内的経験』のバタイユには本質的に根付いており、「新しい神秘家」の批判を経てもなお、あるいは、それを経ていっそう、意識的とすら言い得る仕方で引き受けられていく事実を本稿は俎上に載せなければならない。そもそも、サルトルの指摘を俟つまでもなく、バタイユは「内的経験」を、「ひとが通常神秘的経験 (*expérience mystique*) と呼ぶ、脱自と法悦[...]の状態」と定義し¹³、それを、神との内在的合一という神秘神学的な経験をモデルとした、ただし、「未知なるもの」となり、「不在」となった神との一体化の経験として提起している¹⁴。さらに、こうした著者の志向は、純然たる神秘神学的な文脈を離れてなお、超越的存在との一体化のさき超越性の失墜のモメントを捉え、それを「内的経験」の契機に位置づけようとする姿勢に体现されている。次の引用部においてバタイユは、完成した認識の主体であるはずのヘーゲル的な「絶対知」との擬似的な自己同一化を、神の失墜に比すべき極限的な「内的経験」が発現する契機として論じている。

もし私が絶対知を「模倣する」とすると、私は否応なく、自分自身が神となってここにある(体系のなかでは、神においてすら、絶対知を越えていく認識は存在し得ない)。[...]だが、そのようにして、伝染や模倣劇によるかのように、私のうちにヘーゲルの円環運動を完成させるとすると、到達された限界の向こう側に、もはや未知なるものではなく、認識不可能なものを私は定義することになる。理性の不十分さゆえではなく、本性からして認識不可能なものである[...]。かくして、私が神であり、世界にヘーゲルの確信を持って(陰と懷疑とを打ち消して)存在し、すべてを知り、完了した認識がなぜ、人間、自我の無数の個別性、歴史が生み出されることを必要としたのかをさえ知るとすると、まさにこの瞬間、人間の実存、さらには神の実存を、闇

の最奥へと永久に入り込ませてしまう問いが形作られる。私の知っていることはなぜ存在しなければならないのか、なぜそれは必然なのか、という問いである。この問いには極度の裂傷が隠れていて——はじめは姿を現さない——、そのあまりの深さゆえに、ただ脱自の沈黙だけがそれに応じるのだ¹⁵。

歴史的に展開される「意識の経験」の壮大な過程を通じ、不動の認識を完成させるに至ったヘーゲル的な「絶対知」が、まさに認識の完了性そのものによって、新たに認識の成果とすべき「未知なるもの」にではなく、「本性からして認識不可能なもの」に直面する主体へと変容してしまうこと。こうした「脱自の沈黙」への落ち込みのプロセスは、確かに説得的な論理によって示されているが、その実際的な模倣を敢えて提起することのうちに、バタイユに固有な思索の傾向が端的に表れている。ミシェル・シュリヤは、上記引用部の「私の知っていることはなぜ存在しなければならないのか (*pourquoi faut-il qu'il y ait ce que je sais ?*)」という、完成した主体が辿り着く究極の問いに、アンリ・コルバン訳のハイデッガー『形而上学とは何か』のなかで「形而上学の根本的問い (*question fondamentale de la métaphysique*)」として提起されている、「要するに、なぜ無よりもむしろ、実在するものが存在するのか (*Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que rien ?*)」という問いの「反響」を読み取っている¹⁶。バタイユ自身、「ハイデッガーの名前がまだ、ギュルヴィッチのある本 [*Les tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl - M. Scheler - E. Lask - N. Hartmann - M. Heidegger* (1930)]のなかでしかフランスの読者には知られていなかった」1930年に、当該の仏訳をコルバンに読まされ、「魅惑」を感じたことを証言しており¹⁷、シュリヤの指摘は実証的観点からも注目に値するものである。確かなのは、『内的経験』において、神や「絶対知」の実在性、また、そうした超越的主体にとっての「私の知っていること」の実在性が崩壊への過程を辿る、という展開のうちに、「未知」、さらには「認識不可能なもの」、「闇の最奥」といった言葉で表現される、無の開示の道途が探られるということである。この著作では、無は純粋な不在としてではなく、実在の喪失としてもっぱら構想されているのである。かくして、無と実在(実体)、未知/非＝知と知とは、拮抗し合う二者関係のなかで一貫して考察されるのであり、前者を後者へと置換する「詐欺」を見て取るサルトルの論点とは独立的に、いわば後者を前者へと置換する手順が積極的に選び取られているのである。

こうした見地から興味深いのは、サルトルによる論難を踏まえた「実存主義から経済学の優位へ」において、まさにサルトルが『内的経験』に見出したような、無から実体を生成しようとする理路が、進んで提起されているように思われることである。この論考には、具体的な検討はなされないものの、「ハイデッガーの虚無とは、結局のところ、存在ではないだろうか」という言及があり¹⁸、さらに、レヴィナスの「ある」は、ハイデッガーによる「死に臨む存在 (*Sein zum Tode*)」との比較において、

¹² 以下を参照。「レヴィナスは、ブランショの文学的テキストにおいては純粋な実存の叫びであるものを、形式的な一般化を通して(別様に言えば、ディスクールを通して)、ひとつの対象として定義しているのだ。レヴィナスが遵守している原理(実存主義哲学の原理)は、彼の歩みを未完のままにとどめる。彼は一般化しているのだが(その結果、ひとつの対象として考察しているのだが)、それでもやはり、個別性に、内奥に、主観的なものに結びつけられている。その結果、彼は、自分が体験している生を、この一般化に巻き込まざるを得ず、それをひとつの知識として、対象が判明に認識されるのと同じ仕方で体験せざるを得なかったのである。こうして、実存主義の哲学は、科学以上に徹底して、我々を事物へと変化させる」(Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », art. cit., p. 293-294(「実存主義から経済の優位性へ」、前掲訳書、279-280ページ)。強調はバタイユによる。

¹³ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 15(『内的体験』、前掲訳書、21ページ)。強調はバタイユによる。

¹⁴ 偽ディオニシウス・アレオパギタの『神名論』(*Noms divins*)への参照がなされる以下の箇所の書誌情報を挙げておく。Ibid., p. 16-17(同訳書、24ページ)。

¹⁵ Ibid., p. 127-128。強調はバタイユによる(同訳書、250-251ページ)。

¹⁶ Michel Surya, « L'idiotie de Bataille (ou la passion paradoxale de la raison) », *Humanimalités. Matérialogies*, 3, Paris, Éditions Léo Scheer, 2004, p. 20。強調はシュリヤによる。

¹⁷ Georges Bataille, « L'existentialisme » [1950], *O. C.*, t. XII, Paris, Gallimard, 1988, p. 11(「実存主義」、『戦争/政治/実存 社会科学論集1』、前掲訳書、307ページ)。

¹⁸ Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », art. cit., p. 290(「実存主義から経済の優位性へ」、前掲訳書、274ページ)。

¹⁹ Ibid., p. 290-291(同訳書、275ページ)。

「虚無の恐怖」に対立する「存在の恐怖」として定式化されている¹⁹。だが、こうした存在と虚無(無)をめぐる哲学的分析の周縁で提示される、個別性の普遍性への移行という事態の条件を語る次の議論こそ、上述の論点を明確に浮かび上がらせるものである。

[...]深遠な主体性の経験には、つねにひとつの条件がある。その経験を担い取る者を破壊する、という条件である。[...]だが、消滅することを条件に、実存を強烈さのうちに表現する者たちは、彼らが自覚している必然性によって破壊されるわけではない。彼らは、おのれ自身では、何ら普遍的なものに到達してはいないのである。ただ注釈と、彼らの作品が——そして彼らの生が——他者に対して及ぼす影響が、彼らの個別性を、ひとつの普遍になすのである。[...]感情の強烈さが作品を魅惑的なものにするのであり、それが約束しているところの作者の破壊を通じて、ひとつの普遍を基礎づけてもいるのだ²⁰。

ここでバタイユは、ジャン・ヴァール『「実存主義」小史』(*Petite histoire de « l'Existentialisme »*) (1947年)のなかの、ランボーやゴッホといった、「あまりの緊迫ゆえに、生き残ることのできない精神」たちについての記述を拠り所としながら²¹、彼らの作品や現実の生が彼らの実存を破壊へと導き、個別性のそうした激烈な消滅がスペクタクルとなることによって、彼ら自身においてではなく、彼らの破壊を眼差す他者たちのうちに、彼らの普遍性が感得可能なものになることを主張している。個別的な主体は、みずからの個別性を類い稀な強度とともに喪失することで、不在となった個別の実存を、普遍的価値として他者たちに伝達する道筋を開くのである。この論文全体の主要な企図は、「ある」からの主体の定立の過程を明らかにしようとした『実存から実存者へ』のレヴィナスとは逆に、実存者から実存への移行、すなわち、個別存在の普遍存在への溶解の契機を捉えることにあり²²、こうした観点において、「ある (*il y a*)」=「あるもの (*ce qui est*)」の立ち現れにさらされる主体の状況が「内的経験」として語られている。それは、個別的な実体の消滅を通して、実体から無の普遍性を紡ぎ出そうとする企図なのであり、したがって、本稿ですでに馴染み深い、実体の無への置換を通じた経験の意義づけであると同時に、すべての不在を意味するはずの無から、普遍という、個別性を超越する特権的な意味の存在を抽出する試みに他ならない。このようにして、サルトルによって批判された無の実体化は、一見するとバタイユが提起している抗弁にもかかわらず、不在の普遍への置き換えというかたちで、敢えて引き受けられるに至るのである。

そして、バタイユによる無の実体化の引き受けは、こと「内的経験」をめぐる議論にのみ認められるものではない。それは、この作家の思索の枢要をなす、共同体／共同性をめぐる考察にも浸透していくことが窺われるのである。次節ではこうした事態を明らかにしたい。

2 「神話の不在」から不在の神話へ

「実存主義から経済学の優位へ」とほぼ同時期に上梓された短文「神話の不在」(シュルレアリスム国際展覧会カタログ『1947年におけるシュルレアリスム』(*Le surréalisme en 1947*)に所収)のなかでバタイユは、第二次世界大戦直後の当時の現代世界を展望しながら、喪失された実在としての「不在」が実体化していく現実を、神や自己、信仰や神話といった主題に関して主張しようと試みている。以下、この短文の主要な部分を抜粋する。

この時代が生み出している精神は、必然的に枯渇する。そして、全身を張り詰めたまま、精神はこの枯渇を欲しているのである。神話と神話の可能性は解体する。残るのはただ、巨大な、愛された、悲惨な空虚だけである。神話の不在はおそらくこの地表であり、私の足下で確固としているが、おそらくは、じきにこの地表も崩れ去る。

神の不在はもはや、閉幕ではない。それは、無限なるものの開幕である。神の不在は神よりも偉大であり、それは神以上に神的存在である(だから私はもう自己ではなく、自己の不在である。私はこのごまかし(*escamotage*)を待ち望んでいたのであり、そして今、限りなく私は陽気だ)。

[...]

信仰の決定的な不在は、揺るぎない信仰である。神話なき宇宙が宇宙——事物たちの虚無に帰した——の廃墟だという事実は、我々から宇宙を奪い取りながら、この宇宙の奪取を、宇宙の啓示と等しいものにする。神話的宇宙を消し去ることで、我々が宇宙を失ってしまったとしても、宇宙自体が神話の死に、啓示する喪失の行動を結びつける。そして今日、神話は死に、あるいは死にゆくのだから、それを通して我々は、それが生きてるとき以上に開けた視界を手に入れている。[...]

「夜もまたひとつの太陽である」、そして、神話の不在もまたひとつの神話である。最も冷徹で、最も純粋で、唯一真なる神話である²³。

神という超越性の不在に、その超越性を凌駕する神性を見出す思索は、不在となった神との合一という、「内的経験」の一定義を成立せしめたかつての思索を引き継ぐものであり、ここでは神の不在が、(それと合一する)自己の不在と一体的に語られている。経験をめぐる主題が、「神話」と「神話の不在」をめぐる主題とことさら連結されている意味を汲み取るためには、この作家の戦前からの「神話」理解とその根本的な変遷を踏まえることが必要である。バタイユが戦前に主導した「社会学研究会」(*Le collège de sociologie*) (1937-1939年)は、そのマニフェストのひとつたる論考「魔法使いの弟子」(1938年)のタイトルが示

²⁰ *Ibid.*, p. 287-288(同訳書、270ページ)。

²¹ *Ibid.*, p. 287(同訳書、270ページ)。

²² 「実存者から実存へ」という表現は、バタイユ自身、非生産的消費としての芸術(ここでは絵画)を同論文で論じるにあたって、次のように用いているものである。「実存者から実存へ向かう伝播の運動としての、絵画の本質的要素」(*ibid.*, p. 303(同訳書、294ページ)。強調はバタイユによる)。

²³ Georges Bataille, « L'absence de mythe », *O. C.*, t. XI, *op. cit.*, p. 236(「神話の不在」、『ランスの大聖堂』酒井健訳、ちくま学芸文庫、2005年、147-149ページ)。強調はバタイユによる。「夜もまたひとつの太陽である」は、『ツァラトゥストラはこう語った』第四部10からの引用。同じ引用が『内的経験』のエピグラフにも用いられている。

唆しているように²⁴、古代社会に実在したと考えられる、共通の神話を生きることを基盤とした祝祭の共同体を、現代に復活させることをねらいとした活動であった²⁵。それが方法として依拠する「社会学」には、社会を対象とした純粋科学としてではなく、古代の神話的共同体を再現するという役割に資する限りでの徹底した科学的厳密性が要請された²⁶。こうした「魔法」の科学的探求を通じた現実変革に、ファシズム・ナチズムという「軍隊の帝国」による恐怖支配を覆す、神話を基にした「悲劇の帝国」による自由の実現への切迫した希望が託されたのである²⁷。その後、「軍隊の帝国」による侵略を前にして、「悲劇の帝国」の試みはいかなる実際的な効力も持たないまま瓦解し、再結集の望みも絶たれる²⁸。そうしたなか、もっぱら内面の歩みのみを進めざるを得なかったバタイユの、戦争を経た、行動と共同体をめぐる思索のひとつの到達点が、「神話の不在」の上記の引用部には見て取れる。そこにあるのは、神話の不可能性の認識、より正確には、神話の可能性の終焉を自ら確認したことの認識であると言えよう。「巨大な、愛された、悲惨な空虚」としての、神話の喪失の認識は、しか

しながら、神話の喪失を、唯一可能な最後の神話として機能させる道筋を開くものである。神話に基づく現実的結集の可能性の死にとともに立ち会うことで、神話の不在＝死の認識を分け持つことによる結集が可能となるのだ。現実において形を取らない、不在の対象への意識が現実の結集を組織することはなく、したがって、その結集もまた、現実的な意味においては、不在であると言わざるを得ない。このような結集＝共同体を、ブランショは『明かしえぬ共同体』(1983年)のバタイユ論のなかで、次のように言い表している。

ジョルジュ・バタイユは、10年以上ものあいだ、思考においても現実においても、共同体の要請を実現するべく試みたのちに、またしても孤独へと立ち戻ったわけではなく(いずれにせよ孤独ではあるのだが、分け持たれた孤独のなかである)、不在の共同体に、いつでも共同体の不在へと変化しうる、そうした共同体に身をさらしたのである²⁹。

「神話の不在」を「神話の不在の神話」として実体化する理路を通して、「社会学研究会」をはじめとした企図の挫折が浮かび上がらせた「共同体の不在」もまた、「不在の共同体」として実体を与えられる。この不確かな共同体、バタイユ自身の言葉では「否定的共同体、すなわち、共同体を持たない者たちの共同体」と言われるものへの最後の希望が³⁰、戦後バタイユの思索の基調となったのである。

そして、本稿がさらに検討しなくてはならないのは、こうしたバタイユの結論が、ただ「神話」や「共同体」をめぐる思考の時代的な歩みのなかでのみもたらされたわけではない、ということである。バタイユ自身、論考「神話の不在」のなかで、神の不在から神以上の神性を、さらにはそれと一体化する自己の不在の神性を導出する論理を「ごまかし(escamotage)」という言葉で表現しているのは示唆的である。この「待ち望まれた「ごまかし」には、「新しい神祕家」でサルトルがバタイユに投げかけた、無を(あらゆるものの不在を)超越性へと置き換えることの「詐欺(supercherie)」を引き受けようとする自発性を見て取れないだろうか。こうした観点からあらためてこの論考を捉え直すとき、「神話の不在の神話」という観念そのものの対サルトル的な含意を見て取らないわけにはいかない。サルトルは、「新しい神祕家」と同じく『シチュアション I』に収められることになる論考「ドゥニ・ドゥ・ルー・ジュモン：『愛と西洋』(1939年)」において、当該の著作を論じながら、同時代における神話への関心の高まりを次のように揶揄していたのだ。

彼ら[ドゥ・ルー・ジュモンとカイヨワ]は、[...]自分たちが同じ仕方で、神話を、普遍的な情動反応の表現であると同時に、個の歴史的状況の象徴的な生産物と考えていることでは意見を同じくするだろう。こうした神話の観念は、もともと、それ自体が時代の産物であって、ソレル以来、たいへんな流行となっているものである。少し前に20世紀のための神話を懇請したのは、ジャン＝リシャール・ブロックでは

²⁴ この論考に「社会学研究会」の「マニフェスト」という位置づけを認めたのは、同研究会の発表原稿や覚え書きといった資料を責任編集したドゥニ・オリエである。以下を参照。Denis Hollier (éd.), *Le collège de sociologie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1995 (nouvelle édition), p. 294.

²⁵ 以下の引用などを参照。「神話は、芸術や科学や政治では満足できない者の手に、今でも委ねられている。[...]神話だけが、ひとつひとつの試練によって打ちめされてしまった者に、人々の結集する共同体へと拡大する、充溢の残像を思い出させるのだ。[...]神話は、実存を『沸点にまで』至らしめる。それは、実存に悲劇の情動を伝え、実存の聖なる内奥を、手の届くものにするのである」(Georges Bataille, « L'apprenti sorcier », Denis Hollier (éd.), *Le collège de sociologie, op. cit.*, p. 322(「魔法使いの弟子」、ドゥニ・オリエ編『聖社会学 パリ「社会学研究会」の行動／言語のドキュメント』兼正勝・中沢信一・西谷修訳、工作舎、1987年、49ページ)。強調はバタイユによる)。

²⁶ 以下のふたつの引用を参照。「実のところ、純粋科学が分離の現象である限り、社会学それ自体が純粋科学の批判となるのは避けがたいことである。[...]社会学的な科学はおそらく、自然の分離された様相に関わる諸学とは異なった条件を必要としている」(*ibid.*, p. 302, en note(同訳書、52ページ))／「[神話学的創意の要請は]より厳格なものだということである。それは、浅薄な見解が主張するような、集団的創意の不明瞭な能力に帰着するものではない。逆にそれは、聖なるものに固有の厳格さをもって、意図的に整えられた部分が取り除かれることのないような形象には、いかなる価値も認めないだろう。そもそも、『魔法使いの弟子』は、徹頭徹尾、この厳格さに慣れなくてはならない」(*ibid.*, p. 325(同訳書、51ページ)。強調はバタイユによる)。

²⁷ 「社会学研究会」でバタイユがロジェ・カイヨワの代理で行った口頭発表の原稿にある、次の文言などを参照。「軍隊の帝国には、別のもうひとつの帝国を対決させるしかないと思います。ところで、軍隊の帝国以外には、悲劇の帝国しかほかに帝国はありません[...]。悲劇の精神は、人々を現実支配することができます。それは、人々に沈黙を強い、沈黙に追いやる力を有しています。実際には、悲劇こそが現実の帝国支配を振るうのです。なぜなら、悲劇だけが自由の帝国を建設できるはずだからであり、軍隊は、それ単独では、長く存在することができないからです」(Georges Bataille, « Notes », Roger Caillois, « Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises », le 19 mars 1938, Denis Hollier (éd.), *Le collège de sociologie, op. cit.*, p. 223(「友愛団体、修道会、秘密結社、教会」、ドゥニ・オリエ編『聖社会学 パリ「社会学研究会」の行動／言語のドキュメント』、前掲訳書、256ページ)。

²⁸ 「社会学研究会」と、同時期にバタイユが企図した宗教秘密結社「アセファル」での活動を部分的にとともにしていた、岡本太郎の証言が参考になる。「パリの知識層の多くは召集され、疎開し、めちめちやに分散された。われわれは非常事態が終わったとき、再び別の新しい形で結集するつもりだった。だが戦況はまったく意外な方向に発展していった。しかも急速で。ドイツ軍がパリに殺到する数日前である。私はついにフランスにとどまることを断念して、バタイユに別れを告げに行った。仲間はすべて離散してしまい、当時パリ国立図書館に勤めていた彼と私だけがのこっていた。最後の一人である私が帰国することをつけると、彼はグッと両手を握りしめ、前につき出し、天上の一角をにらみつけた。「こんなことで、決して挫折させられはしない。いまに見給え。再びわれわれの意志は結集され、熱情のボイラーは爆発するだろう!」／孤独な彼の両眼は血の色をしていた」(岡本太郎「わが友 ジョルジュ・バタイユ」、『岡本太郎の本1 呪術誕生』、みすず書房、1998年、202-203ページ)。

²⁹ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Les éditions de minuit, 1983, p. 12-13(『明かしえぬ共同体』西谷修訳、ちくま学芸文庫、1997年、14ページ)。

³⁰ 『内的経験』の再版に合わせて増補が計画されたテキストに関する、1952年1月23日付のメモより引用。Georges Bataille, « Notes », *O. C.*, t. V, *op. cit.*, p. 483.

なかったか？ アンドレ・マルローは、ローレンスの翻訳のために書いた序文のなかで、まさしく愛の神話について語っていたのではなかったか？ これらの著者たちの口ぶりを真似ていると、今日神話の神話(*un mythe du mythe*)というものが存在し、それ自体社会学的研究の対象になるべきではないかと危惧されるほどである³¹。

ここでバタイユは名を挙げられてはいないものの、バタイユやミシェル・レリスとともに「社会学研究会」の活動の中核を担った、『神話と人間』(1938年)の著者カイヨワが揶揄の標的とされている以上、「神話の神話」は研究会の目論見全般に敷衍され得るものであったはずである³²。さらに、後年の「新しい神秘家」では、バタイユの社会学への傾倒もまた、次のように、批判の矛先が向けられる主要な事項のひとつとなる。

デュルケムやレヴィ=ブリュルやブーグレなどといった社会学者たちが、前世紀の終わり頃、世俗的道德の基礎を打ち立てようと、無駄な努力をした者たちだというのは偶然だろうか。彼らの挫折を最も無念に思う証人であるバタイユ氏が、彼らの社会的なものに対する解釈を受け継ぎ、それを乗り越え、また、自分の個人的な目的に適用するために、彼らから「聖なるもの」の観念をくすね盗ったことは偶然だろうか。だが、正確に言えば、社会学者は社会学と同化する術を持たないだろう[...]。[...]無益にもバタイユ氏は、自分が組み立てた機械と同化しようと試みるのだが、彼は外にとどまったままだ。デュルケムとともに、ヘーゲルとともに、父なる神とともに³³。

社会学の機能とその「挫折」に対する評価の正当性は措くとして、「聖なるもの」の社会学を手立てに、扱う対象と進んで一体化を試みようとするバタイユを論うサルトルの主張は、「神話の神話」の共犯者であるカイヨワ当人から「有毒で荒廃をもたらす[...]聖性を再創造する意図をほとんど隠さなかった」と回顧される³⁴、研究会時代のバタイユの姿勢を正確に見抜いている。サルトルからすれば、「神秘家」バタイユがヘーゲル的な知の体系やキリスト教という機械装置を操作して超越性を自らのものにしようとし、結局それに至らないと同様に、社会学を用いた聖性との同一化の試みもまた、失敗を余儀なくされているのである。重要なのは、戦後のバタイユにとって、神話の回復を通じた現実変革の希望が、もはや維持され得ぬものとして自覚されていたことである。「神話の神話」が不可能となった時勢においては、社会学が「同化」するべき力を持たないこともまた、ひとしくバタイユに意識されていたと言えるだろう。1950年に上梓された論考「社会学」では、この科学的営為に対する次のような総括がなされている。

あらゆるものを考究しながら、何ひとつ把握していない、現代の——あるいは旧来の——社会学の混沌とした集合から、社会活動

の多様な様相を無差別に扱う研究とはかくも異なる、ひとつの研究を切り離すのがよいだろう。おそらく、その研究は、別の名を与えられてしかるべきでさえあるだろう、その特異な性格を思い起こさせるような名を。というのも、それは抑揚のない——あるいは純粋に政治的な——社会学研究からというより、神学の延長線上に現れてくるだろうからであり、にもかかわらず、それが神学と異なるのは、化学が錬金術と異なるようにしてであるだろう³⁵。

引用部に先立ってバタイユは、社会学が「原始的事実(*faits primitifs*)」の解明に一定の効力を発揮しながらも、そうした「原始的」性質からの移行を十分に追えないことを指摘し、「供犠や主権、祝祭等々といった、聖なるものに等しく関わる制度」に研究対象を特化する必要性を述べている³⁶。このような制度の考究は、かつては留保なく社会学に委ねられていたのだが、今ではそれは、神学との連続性のうちに構想されるのである。想起すべきは、この論考が発表されたのと同じ1950年に、ガリマール社から『内的経験』、『有罪者』(1944年)、『ニーチェについて』(1945年)の再版の提案がなされたとき、バタイユがそれらを『無神学大全』(*Somme athéologique*)の総題のもとにまとめる計画を示した事実である³⁷。「内的経験」は、神秘神学的な経験をモデルとした、しかし、もはや「未知なるもの」となり、「不在」となった神との一体化の経験であった。神学が、神秘家やバタイユの見地からすれば、神の学問的探求を通じて、神との合一を図るものなのだとすれば、その「延長線上」に現れるとされる学とは、神の不在の探求の学、すなわち「無神学」として、学的探求の果てに、神の不在との合一を射程に収めるものでなくてはならないだろう。「神の不在は神よりも偉大であり、それは神以上に神祕」なのだ³⁸。こうした無の実体化、不在の実体化こそ、「新しい神秘家」のサルトルによる「詐欺」批判を大きな契機として、抛るべき価値も手段も失われた戦後の現実のなかでバタイユが創出した、「ごまかし」にして「唯一真なる」論理装置なのである。「神話の不在の神話」は、そうした思考のシンボリックな結実なのだ。

³¹ Jean-Paul Sartre, « Denis de Rougemont, “L’amour et l’occident” », *Situations, I, op. cit.*, p. 58-59 (ドニ・ド・ルージュモン 『愛と西欧』清水徹訳、『シチュアション I』佐藤朔他訳、サルトル全集第11巻、人文書院、1965年、54ページ)。強調は引用者による。

³² もともと、カイヨワは、バタイユの「神秘主義」への傾倒に対する反目を理由のひとつとして、研究会の活動を中断してアルゼンチンへと旅立ち、大戦中は帰仏することはなかった。以下など参照。Georges Bataille, « Lettre à Roger Caillois », le 20 juillet 1939, Denis Hollier (éd.), *Le collège de sociologie, op. cit.*, p. 833-839 (『ジョルジュ・バタイユからロジェ・カイヨワへの手紙』、ドゥニ・オリエ編『聖社会学 パリ「社会学研究会」の行動／言語のドキュマン』、前掲訳書、531-536ページ)。

³³ Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », art. cit., p. 154 (『新しい神秘家』、前掲訳書、46-47ページ)。

³⁴ Roger Caillois, *Approches de l’imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, p. 58 (『想像的なものへのアプローチ』、ドゥニ・オリエ編『聖社会学 パリ「社会学研究会」の行動／言語のドキュマン』、前掲訳書、35ページ)。

³⁵ Georges Bataille, « Sociologie », *O. C.*, t. XII, *op. cit.*, p. 32 (『社会学』、『神秘／芸術／科学 社会科学論集2』)山本功訳、ジョルジュ・バタイユ著作集第15巻、二見書房、1973年、357-358ページ)。

³⁶ *Ibid.*, p. 31-32。強調はバタイユによる(同訳書、356ページ)。

³⁷ 詳細は以下などを参照。Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l’œuvre, op. cit.*, p. 480 (『G・バタイユ伝 下』、前掲訳書、204ページ)。

³⁸ 「神話の不在」の既出の引用部を参照。

おわりに

本稿では、「実存主義から経済学の優位へ」で示される、「新しい神秘家」への反論に目を遣ることを起点として、無の実体化という、サルトルのおかげで意識化されたであろうプロブレマティックを、バタイユがどのように自らの思想構築に応用したかを論じた。サルトルの見る無の実体化が、もっぱら超越的な主体と客体の詐術的な定立であるのに対して、バタイユが敢えて追求する無の実体化は、純粋な不在からではなく、存在の喪失から、喪失された存在のまたとない存在感を紡ぎ出し、それを他者たちとともに意識化しようとする行いである。そうした仕方でも無＝普遍を確保しようとする姿勢の根底には、一体化すべき神＝超越性が現実に機能せず、そればかりか、かつては真剣に追い求められた、神話をともに生きるなかでの共同体の出来が、現実的な可能性を喪失したことの痛切な認識が存していたのである。本稿は最後に、このような文脈において、戦後バタイユの「文学」に

対する問題意識に肉薄する必要性を予告したい。最晩年の著作『文学と悪』(1957年)の序文には、次のようにある。

文学とは潔白なものではなく、さらには、有罪なものだと、結局は自分をそのようなものと認めねばならなかった。権利を持っているのは行動だけだ。文学とは、[...]ついに再び見出された少年時代なのである³⁹。

文学に行動への寄与を何より求め、カミュの「反抗」を圧して「革命」の意義を強調するサルトルと、文学の至高な自由を、子どもらしさを主張し、行動への従属を廃して、サルトル＝カミュ論争においては一貫して後者を擁護するバタイユ。この二人の思想家の、文学の主題をめぐる懸隔と近接のさらなる錯綜の過程を、次なる検討課題としたい。

フランス語要旨 *résumé*

Le rien et sa puissance

Georges Bataille après « Un nouveau mystique » (1943)
de Jean-Paul Sartre

ISHIKAWA Manabu

Si, avant la Seconde Guerre mondiale, Georges Bataille a presque toujours considéré la pensée et l'action d'André Breton en tant qu'objet auquel opposer ses propres réflexions, le chef du mouvement surréaliste a cédé sa place, après la guerre, à Jean-Paul Sartre. Certes, plusieurs études consacrées aux relations entre ces deux penseurs insistent sur leurs différences fondamentales d'opinions. Mais on n'a malheureusement pas assez examiné jusqu'ici l'hypothèse selon laquelle Bataille a élaboré sa propre pensée tout en se fondant sur la critique adressée par Sartre. Notre recherche a pour objectif d'éclaircir, en considérant la réaction de Bataille à l'article critique de Sartre intitulé « Un nouveau mystique » (1943), le processus dans lequel ce premier a fait face aux problématiques proposées par ce dernier.

Cet article de Sartre relève, dans la logique développée dans *L'Expérience intérieure* (1943) de Bataille, une « supercherie ». En effet, Bataille y définit l'« expérience intérieure » comme expérience dans laquelle l'homme s'effondre en tant que sujet de la connaissance et s'expose à l'apparition de l'« inconnu » ou de l'« inconnaissable », devenant lui-même un « non-savoir ». Selon le philosophe existentialiste, cette assertion bataillienne

commettrait une « substantification du non-savoir, l'hypostase d'un pur néant ». Sartre accuse alors Bataille de transformer l'« inconnu » en objet de connaissance, et ainsi le « non-savoir » en « transcendant ». Or, dans un article intitulé « De l'existentialisme au primat de l'économie » (1948), visant à réfuter cette accusation, Bataille explique de nouveau ainsi la situation du sujet au milieu de l'« expérience intérieure » : « Je ne sais rien, absolument rien ». En fait, s'il cherche à souligner que l'« inconnu » et le « non-savoir » ne sont substantialisés ni l'un ni l'autre dans l'« expérience intérieure », la critique faite par Sartre ne cesse pas d'être pertinente. En décrivant l'« expérience intérieure », Bataille ne renonce jamais à « lier, à la précision du sens, la richesse infinie — insensée — des possibles ». Tant qu'il maintient ce style de description qu'il appelle lui-même « discours », l'« inconnu » — ou le « rien » — doit être, soit une connaissance ayant perdu la richesse irréductible au savoir, soit une connaissance transcendante destinée au sujet privilégié. En bref, son idée d'« expérience intérieure » est fortement caractérisée par sa tendance à substantialiser ce qui ne doit pas avoir de substance.

L'intéressant, c'est que Bataille a, nous semble-t-il, volontairement accepté ladite tendance, en recomposant sa logique de l'expérience après la critique de Sartre. Dans « De l'existentialisme au primat de l'économie », Bataille parle de la condition sous laquelle l'individu obtient un caractère universel. En citant les noms d'Arthur Rimbaud et de Van Gogh, il affirme que la destruction de l'individualité produit l'universalité, non dans les individus eux-mêmes, mais dans le monde faisant face à ces destructions. Perdant leur individualité de manière intensive, les sujets individuels aboutissent à transmettre aux autres leur individualité perdue en tant que valeur universelle. On pourrait discerner là une tentative de produire l'universalité du

³⁹ Georges Bataille, *La littérature et le mal*, O. C., t. IX, Paris, Gallimard, 1979, p. 172 (『文学と悪』山本功訳、ちくま学芸文庫、1998年、15ページ)。

rien par le moyen de la disparition de l'être individuel. Ainsi, la « substantification », critiquée par Sartre, de ce qui ne doit pas avoir de substance est effectivement adoptée comme une méthode d'argumentation, malgré sa contradiction apparente.

Or, cette espèce de « substantification » ne se trouve pas seulement dans ses réflexions sur l'« expérience intérieure ». En effet, elle semble pénétrer ses considérations sur la communauté, qui constitue une problématique majeure de la pensée bataillienne. Dans un petit essai intitulé « L'absence de mythe » (1947), Bataille tente de représenter le monde de cette époque, en recourant à la « substantification » de ce qui est perdu dans le temps passant. Plus précisément, dans cet essai, l'absence de Dieu, celle de Moi, celle de croyance et celle de mythe, qui marquent inévitablement le monde de son temps, sont mises en relief comme moments du partage de la conscience de leur disparition. C'est à travers ce partage que l'absence de ces éléments est transformée en la présence intensive de ces éléments perdus. Bataille qualifie lui-même cette manière d'inventer la présence de l'être absent d'« escamotage », mais fortement « attend[u] ».

Comme le suggère son titre, l'article vise particulièrement à déduire, de l'« absence de mythe », la possibilité finale du mythe impossible. Citant une célèbre phrase d'*Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche, Bataille affirme : « La nuit est aussi un soleil » et l'absence de mythe est aussi un mythe : le plus froid, le plus pur, le seul *vrai* ». Il serait paradoxal que ledit « escamotage » ait le pouvoir de constituer le seul « *vrai* » mythe. Pour comprendre cette logique, il faudrait évaluer l'importance du thème du mythe dans la pensée de Bataille d'avant-guerre. S'appliquant aux activités du *Collège de sociologie* (1937–1939), Bataille a désiré récupérer le mythe antique dans le monde mo-

derne, et à travers cela, reconstituer la communauté archaïque où se rassemblent les hommes extatiquement. Il a vu, dans cette communauté, une réalisation de l'« empire de la tragédie » dont la liberté aurait pu écraser l'« empire des armes » que déployaient les états fasciste et nazi, et la sociologie n'était autre que, pour notre penseur, la méthode scientifique de recomposer ce mythe disparu.

En effet, dans un article intitulé « Denis de Rougemont : “L'amour et l'occident” » (1939), inclus avec « Un nouveau mystique » dans *Situation, I*, Sartre mentionne l'idée de mythe qui est « fort[e] à la mode depuis Sorel », et dans ce contexte, il cite le nom de Roger Caillois, un des codirecteurs du *Collège de sociologie*. En outre, Sartre conclut : « il y [a] aujourd'hui un mythe du mythe, qui devrait faire lui-même l'objet d'une étude sociologique ». On le sait, la Seconde Guerre mondiale a totalement rendu impossible ce « mythe du mythe ». L'« empire de la tragédie » s'est démolé en n'opposant aucune résistance à l'« empire des armes », et la possibilité, entrevue dans la sociologie, de récupérer le mythe antique s'est réduite à rien. C'est selon cette perspective que Bataille présente l'« absence de mythe » en tant que « seul *vrai* » mythe. La sociologie n'a plus le pouvoir de donner corps à ce mythe final. Dans un essai intitulé « Sociologie » (1950), Bataille suggère que le programme de sociologie doit faire place à celui d'« athéologie ». Il y aurait encore ici une tentative de « substantification » de ce qui n'existe pas. Néanmoins, il est certain que cet « escamotage » se base sur la connaissance selon laquelle aucune valeur transcendante ne peut être affermie dans ce monde d'après-guerre. L'« absence de mythe » est un produit symbolique de cette connaissance claire de la situation actuelle.