

# 空間から時間へ

ジョルジュ・バタイユのファシズム論をめぐって

石川学

## はじめに

1933年9月に発表された論考「国家の問題」(『社会批評』第9号所収)のなかでバタイユは、労働運動と国家の関係の同時代状況に関して次のように述べている。

[...]労働運動そのものは、国家に対する戦いと結びついている。労働者の意識は、旧来的な権威が解体するのに応じて成長した。革命についての最低限の希望が、国家の消滅として描き出された。だが、それとは逆に、現今の世界が目当たりしているのは革命的な力の消滅であり、同時に、あらゆる活発な力は今日、全体主義国家の形態を取ったのである。この強制の世界に目を覚ました革命的な意識はかくして、歴史的な観点から、自分自身を無意味な存在だと考えるに至った。ヘーゲルの古い言い回しを用いるなら、革命的な意識は、引き裂かれた意識に、不幸な意識になったのである<sup>1</sup>。

先行する論文「ヘーゲル弁証法の基礎の批判」(『社会批評』第5号所収。1932年3月)において、マルクス主義が「力ないし否定の行動に訴えかけること、目的というようなものではなく、歴史的発展によって要請される方法のごときものに訴えかけることを戦術に取り入れている」点に「生きられる経験という歴史的な起源を認知している弁証法」としての重要性を認め、それを「ブルジョワジーによって否定的実存に運命づけられ、いまや新たな社会の基盤を構成する革命的活動に運命づけられている階級たるプロレタリアートの、生けるイデオロギー」として評価したバタイユにとって<sup>2</sup>、革命運動の衰退と、スターリニズムのソヴェト、ファシズムのイタリアに引き続く、ナチズムのドイツの誕生は、否定＝強制に対する否定の行使という、プロレタリアートの歴史的な「運命」に逆行する出来事であり、現存する革命への志向を歴史的に無意味化する事態であった。バタイユはそうした「革命的な意識」の状況を、『精神現象学』の「自己意識」の項目におけるヘーゲルの用語を用いて、「引き裂かれた意識」「不幸な意識」と言い表している。バタイユによれば、「革命的な意識」が陥っている「引き裂き」と「不幸」とは、実際には歴史の誤った進展によってもたらされたもの

ではなく、「革命的な意識」の本性が歴史的に顕在化したものである。「この意識[革命的な意識]は[...]、本性そのものからして引き裂かれた意識であり、受け入れ難い実存についての意識である。[...]それは、絶望的状况の現実化と、そうした状況への怖れに対して向けられるのと同じく、おのれ自身の必然性に対しても向けられる<sup>3</sup>。そもそも、ヘーゲルの言う「不幸な意識」とは、不動で自己同一的な普遍的意志と、不安定で混乱した個別的意志とを、自らのうちにともに意識し、かつ、自己がそうした矛盾にさらされていることをも意識する存在のことであり、おのれの個別的な主観性や満足を自己放棄することによって個と普遍の統一を意識するに至り、「個の意識でありながらすべての物に絶対的に即応している、という意識の確信」であるところの「理性」へと高まるものとされる<sup>4</sup>。バタイユはここで、ヘーゲル的な自己意識の理性への生成をめぐり、個別性と普遍性との相克を、革命への意志とその全面的な抑圧との相克、さらには、既成の実存を受け入れ難いものとみなす、革命への意志そのものに本質的に内在する相克に重ね合わせるのである。バタイユの企図は、個と普遍の分裂の知覚が両者の統一の契機となる「不幸な意識」の論理に則って、全体主義の時勢が「革命的な意識」に強いる(つまりは可能にする)自らの本質的相克の知覚を、そうした相克の解消の契機へと転化することにある。

だが今日、革命的な感情が意識の不幸以外の出口をもはや持たないとしても、革命的な感情はそこに、最初の女のもとに帰るようにして立ち戻るのである。不幸のなかでだけ、それは痛みあふれる強度

<sup>1</sup> Georges Bataille, « Le problème de l'État », *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 332. 強調はバタイユによる。以下、当該の全集版を参照するさいには略号 O. C. を用いて表記する。

<sup>2</sup> Georges Bataille et Raymond Queneau, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », O. C., t. I, *op. cit.*, p. 289-290. 強調は引用者。

<sup>3</sup> « Le problème de l'État », art. cit., p. 333. 強調はバタイユによる。

<sup>4</sup> G・W・F・ヘーゲル『精神現象学』長谷川宏訳、作品社、1998年、145-158ページ。なお、ミシェル・シュリヤは全集版第12巻の末尾に掲載されたバタイユの国立図書館での書籍貸出記録をもとに、バタイユが『精神現象学』に実際に接したのはアレクサンドル・コジュエヴが高等研究院で行ったヘーゲル哲学講義に参加して以降(1934年以後)のことだと主張している(cf. Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre* (1987), Paris, Gallimard, « Tel », 2012, p. 221)。これが事実の通りなら、バタイユの知識は、彼が書評等でしばしば言及する、ジャン・ヴァールの『ヘーゲル哲学における意識の不幸』(1929年)に多く依拠していると考えられる(同書には『精神現象学』の「不幸な意識」に関する記述部分のヴァールによる仏訳が載せられている(cf. Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Paris, P. U. F., p. 195-200))。貸出記録における『精神現象学』の初出は1934年12月であり(ドイツ語原典。著作全体の仏訳は1939年(第1巻)と41年(第2巻)とにジャン・イポリットによって初めて公刊)、シュリヤの推測の蓋然性が高いことは確かだが、貸出記録のみを根拠に初読の時期を断定することまでは難しい。

を再び見出すのであり、この強度がなければ、反抗する労働者たちの革命に対する心底からの決意は、神もなく主人もなくは、その徹底的な荒々しさを失ってしまう。[…]

[…]人間の数多くの征服が、悲惨な、あるいは絶望的な状況のおかげで果たされたことはまず確かだ。絶望は現実的な事柄においてさえ、最も強い推進力を持つ情動の振舞いなのである。[…]

[…]ただ「絶望の暴力」だけが、国家という根本的問題に注意を集中させる——今すぐにもそうすることが必要だ——のに十分なだけの偉大さを備えている。[…]社会的困難は信条によって解決されるのではなく、力によって解決されるのだ<sup>5</sup>。

「国家に対する戦い」の進展ののちに辿り着いた、全体主義による圧殺のなかで、革命への志向の「歴史的な観点」における意味が無に還ること。こうした絶望の極まりにおいてこそ、革命への志向は、まさしく「受け入れ難い実存への意識」としての最初の強度を取り戻すのであり、革命的意識の歴史的な意味喪失が、その歴史的な意味回復の契機なのだ。ここでバタイユは、ヘーゲルが「不幸な意識」による普遍的意志と個別的意志の統一を、単一の意識内での自己分裂の統合、すなわち本来的な再統一、という意味で、自己への回帰の経験として提起したのをなぞっている<sup>6</sup>。ヘーゲルにとってそうした回帰は自己意識の理性への高まりをしるしづけるものだが、バタイユにとってそれは、許容不可能な現実を否定する「絶望の暴力」の行使に向けた、情動面での推進力を革命行動の主体に生み出す契機である。このようにして、全体主義国家に対する非理性的な力の行使が、自己意識の理性への発展過程としての歴史の論理を通して必然化されるのである。

上記の論考に端を発し、バタイユは全体主義に対する考察を自らの主要な責務として引き受けていくことになるが、それを特徴づけているのはつねに、全体主義との対決へとひとを駆り立てる情動を現実の人間に生じさせるための実践的な方法を追求しようとする姿勢であるように思われる。本稿はそうしたバタイユの試みの変遷を、当該主題に関する『社会批評』時代(1931-34年)の最重要文献である「ファシズムの心理構造」(同誌第10号および第11号所収。それぞれ1933年11月と34年5月に公刊)と、『アセファル』時代(1936-39年)の論考とを精査することを通じて浮かび上がらせることを目的とする。

## 1

### 空間の転覆を求めて

「ファシズムの心理構造」においてバタイユは、全体主義の克服に向かう行動の心理的必然性を探求する見地から、ファシズムが人間

<sup>5</sup> « Le problème de l'État », art. cit., p. 334-336. 強調はバタイユによる。なお、「神もなく主人もなく (Ni Dieu ni maîtres)」はアナキストたちが広く用いた標語である。

<sup>6</sup> G・W・F・ヘーゲル『精神現象学』、前掲書、146ページ等(前述のヴァールによる仏訳では195ページ等)。

<sup>7</sup> Georges Bataille, « La structure psychologique du fascisme », O. C., t. I, *op. cit.*, p. 340.

<sup>8</sup> *Ibid.* 強調はバタイユによる。

<sup>9</sup> *Ibid.* 強調はバタイユによる。

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 344. 強調はバタイユによる。

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 343-344. 強調はバタイユによる。

心理に対して及ぼす魅惑の所在を分析することを試みている。そのための手段としてバタイユが導入するのが、「同質性(homogénéité)」と「異質性(hétérogénéité)」の観念である。前者に関してバタイユは、「同質性はここで、諸要素の共約性と、この共約性についての意識である」と定義し、「人間的な諸関係は、人々のあいだや区分か明確な状況のあいだに存在しうる同一性についての意識を基礎とする、固定的な規則への単純化によって維持可能なものである」との説明を加える<sup>7</sup>。バタイユにとってこうした同質性の社会的基盤は生産活動にあり、「同質的な社会とは生産的な社会のことであり、つまりは有用な社会のことであり」との指摘がなされる<sup>8</sup>。本稿が着目したいのは、バタイユが同質的な意識の形態としての、科学・学問の性質を強調していることである。「社会的同質性の最も完成された、最もよくそれを表現している形態は、科学(les sciences)と技術である。科学によって根拠づけられた諸法則は、同化され測定可能となった世界のさまざまな要素のあいだに、同一性の関係を構築する」<sup>9</sup>。さらに、こうした社会的同質性と対象認識に係る同質性との通底は、異質的なもの(同質性に還元されないもの)に対する排除の構造において、次のように見出される。

異質という語それ自体が、同化不可能な要素が問題となっていることを示しており、この不可能性は、根底において社会的同化に関わるものであると同時に、学問的な同化にも関わっている。これら二種類の同化は、単一の構造を持つ。学問(la science)は諸現象の同質性を打ち立てることを目的としているのであり、それは、ある意味では、同質性の卓越した機能のひとつなのである。それゆえ、同質性によって排除される異質的な要素は、学問的な関心の領域からも同じく排除される。そもそもからして、学問は異質的な要素をそのようなものとして認識することができないのだ。還元不可能な事実——たとえば社会秩序にとっての犯罪者と同じような、同質性と相容れない性質を備えた事実——の存在を認めざるを得なくなると、学問は機能面での満足をすべて奪われてしまう[…]<sup>10</sup>。

社会の同質化機能と学問の同質化機能とが同根のものである以上、社会にとって異質的な事柄は学問にとっても同質化不可能であり、ゆえに学問はそれを対象とせず、さらには、対象として見出すことができない。もしその異質性を感知するとなれば、学問は自らの機能が及ばない事柄を前にした不能を味わざるを得ないのである。しかしながら、学問が社会的同質性そのものの機能として自らを明らかにしていく限り、それはやがて異質的なものの存在を感知せざるを得なくなるとバタイユは考える。「同質性とそのあり方の研究は、[…]異質性についての根本的研究へと至らしめる。そもそも、前者は後者の第一部に相当するのであり、それは、同質的でないものとして定義される異質性のそうした最初の規定が、排除によって異質性を画定している同質性についての知識を前提とするからである」<sup>11</sup>。本性からして

同質性の探究である学問は、同質性に関する知を構築することを通じて、その外部に位置するものとしての異質性に目を向けるべく、いわば歴史的に定められているのである。同質性の意識としての学問は、異質的なものを前にした不能を意識する「不幸な意識」とならずにはいられないのであり、こうした分裂の感覚が、同質的な意識による異質的なものの探求の契機となるのだ。

すでに見たように、この論考でバタイユは、同質性を「諸要素の共約性と、この共約性についての意識」と定義し、かつそれが異質的なものに対する排除の構造を持つことを指摘している。同質性の構造は、とりまおさず、人間の意識の問題として考察されるのだが、ここで直接取り上げられるのは、ヘーゲル哲学における意識ではなく、精神分析学における、無意識に対置されるものとしての意識である。

異質的な要素が意識の同質的な領域の外側に排除されるということは、そのような仕方でも、無意識として(精神分析学によって)説明される要素の排除のことははっきりと想起させる。無意識は、検閲によって、意識的な自我から排除されるのである。実存の無意識的な様相の開示を妨げる困難は、異質的な様相の認識を妨げる困難と同じ次元のものである。[...]無意識は、異質的なものの一面として考えられなくてはならないだろう<sup>12</sup>。

ここで重要なのは、同質的な意識と異質的な要素の関係が精神分析学における意識と無意識の関係と平行であるということ以上に、無意識が異質的な事柄の一部としてそれに組み入れられていることである。バタイユは1932年3月に『社会批評』第5号に発表した論考「クラフト=エビングについて」のなかで、精神分析学のなした学問的な寄与のいくつかを「暗黙裏に革命的」と評したうえで、「学問に携わるのであって護教論に携わるのではない者にとっては、根本的な不一致こそがもっとも驚くべきものである。フロイトの理論を導入することは、その点で、いかなる形式においても、壊されたり破断させられたりせずには進み得ない活動である。それは、解体作業を前にしてたじろぐことのない人々によってしか、真摯にはなされ得ないのだ」<sup>13</sup>と述べている。無意識に対して意識的な光を当てた精神分析学の「革命的」性格は、フロイト理論の不断の解体構築を通じて徹底されなくてはならないのであり、そうした既成の知の問い直しを怖れない正確化への志向に精神分析学のあるべき学問的意義が見出されていたのである。意識と同質性、無意識と異質性の本質的連絡に鑑みるなら、バタイユ自身による異質的なものの考究、すなわち「異質学」は<sup>14</sup>、異質的なものに係る同質的な学問という立場を、正確化=自己解体の継続を通して追求していく試みであるということができよう。事実、バタイユは論考の冒頭において、分析の方法(méthode)についての考察の欠如を嘆く、という仕方でも方法への拘りを示すとともに、実際に採用した「心理学的方法」が、あらゆる抽象化への訴えかけを排

除したものと自負してもみせるのである<sup>15</sup>。バタイユはまた、異質性についての認識の構造に関して次のように述べている。「同質的な現実についての認識の構造が学問の構造である一方、あるがままの異質的な現実についての認識の構造が、未開人たちの神秘主義的な思考や、夢のなかの表象において見出されることは、容易に確認できる。それは、無意識の構造と同一のものである」<sup>16</sup>。無意識=異質的な現実と学問との断絶をあらためて喚起するこうした主張には、すぐれて学問的な脚注が付されており、未開人の思考に関してはレヴィ=ブリュルンの『未開心性』とカッシーラーの『神話的思考』、無意識に関してはフロイトの当時の伝訳『夢科学』(La science des rêves)を参照する旨が記されている<sup>17</sup>。バタイユの目論見は、フロイトの著作の題名が示すような、無意識の作用についての意識的な学という引き裂かれたあり方を、異質学の形式において徹底することなのである<sup>18</sup>。その先に目指されるものが何なのかを明らかにするために、バタイユによる異質性の具体的分析に目を移していくことにしよう。

バタイユがこの論考で異質的な要素の事例として挙げるのは、ファシズムの指導者と最下層民という、一見して上下の極をなす社会的序列に位置するふたつの存在である。バタイユは第一に、「同質的な社会に固有の平板さ」を体現している民主制下の政治家に対立する、ヒトラーやムッソリーニの「まったくの他者(tout autres)」としての性格に言及し、次のように述べる<sup>19</sup>。「[...]彼らを人々の上に、党の上に、さらには法の上にさえ位置づけている力を意識しないではいられない。この力は、物事の規則的な流れを、平穏だが退屈で、自分自身を支えることのできない同質性を打ち破るのである」<sup>20</sup>。社会の同質性を上に向けて逸脱する仕方でも異質的な、こうしたファシズム指導者たちに対して、最下層民の異質性を特徴づけるのは、当然ながら正反対の方向への逸脱である。「まったく別の資格において、異質的な存在として同じく説明することができるのが、最も低い社会階層の

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 344-345. 強調はバタイユによる。

<sup>13</sup> Georges Bataille, « À propos de Krafft-Ebing », O. C., t. I, *op. cit.*, p. 293.

<sup>14</sup> 「異質学(hétérologie)」という言葉が実際に用いられるのはこの論考においてではなく、1932年から33年頃に執筆されたと推測されるテキスト「サドの使用価値」においてである。そのなかでバタイユは、異質学の特徴を次のように記述する。「異質学が異質性の問いを学問的に検討する、と言うとき、異質学は、そうした言い回しの通常の意味で、異質的なものの学問であると言いたいわけではない。異質的なものは、まさに断固とした仕方でも、定義上同質的な要素にのみ適用可能な、学問的認識の射程の外部に位置するのである。何よりもまず、異質学は、いかなる同質的な世界の表象にも、つまり、いかなる哲学的な体系にも対立する」(Georges Bataille, « La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (I) », O. C., t. II, 1970, p. 62)。こうした「異質学」と「同質的な世界の表象」としての学問との懸隔にも関わらず、あくまで「異質性の問いを学問的に検討する」という「言い回し」が維持されていることの意味を重視するのが本稿の主旨である。また、先年初めて公刊された、30年代に執筆されたと推測される、「異質学の定義」と題されたテキストでは、その冒頭において、「異質学とは異質的なものについての学問、すなわち、排除される部分についての(少なくともそうした部分を作り出す排除の様式についての)学問である」と、明確な定義が与えられている(Georges Bataille, « Définition de l'hétérologie », texte établi et présenté par Marina Galletti, *Cahiers Bataille*, n° 1, 2011, p. 231)。

<sup>15</sup> « La structure psychologique du fascisme », art. cit., p. 339.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 347. 強調はバタイユによる。

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> 「ヘーゲル弁証法の基礎の批判」の共同執筆者であるレイモン・クノーは端的に、「バタイユは異質的なものについて大いに考察し、ことさらに同質的な著作を書く」と評している(Raymond Queneau, « Premières confrontations avec Hegel » (1963), *Critique*, n° 195-196, 2002 (réimpression), p. 700)。

<sup>19</sup> この論考でバタイユは、ドイツのナチズムとイタリアのファシズムの双方を「ファシズム」と呼び表している。本稿も便宜上その用語法に従う。

<sup>20</sup> « La structure psychologique du fascisme », art. cit., p. 348. 強調はバタイユによる。

者たちであり、彼らは広く人々の嫌悪を招き、いかなる場合でも人間の集団によって同化され得ない<sup>21</sup>。続いてバタイユは、インドにおける「不可触民」の不可触性が、聖なる事物への接触の禁止によるのと同等の禁止によって生み出されているという解釈等を例に取りながら、最下層民に付与されるそうしたある種の聖性を、異質性の観念を軸として、ファシズム指導者が支持者たちのうちで持ちうる聖性と一体のものとして説明づけ、以下のように主張する。

[...]そのような醜悪な形態が聖なるものの性質と相容れるという事実を明らかにしたことは、まさしく、聖なるものの領域についての認識において、また同時に、異質的な領域についての認識において達成された、決定的な進歩である。[...]これらの「聖なるものの」形態は、清浄な階級と不浄な階級という対立するふたつの階級に振り分けられなくてはならない[...]。聖なる貧窮——不浄で不可触な——の主題は、ふたつの極端な形態の対立によって特徴づけられる分野の否定的な極をまさに形作っている。ある意味では、栄光と零落、高次で命令的な(優越した)形態と悲惨な(劣等の)形態とのあいだに、対立物の一致(*identité des contraires*)があるのだ。こうした対立は異質的な世界の全体を二分しており、異質性のすではっきりしている性格のうちに、本質的な要素として付け加わるものだ<sup>22</sup>。

上下の対立する逸脱が、逸脱それ自体の生み出す聖性によって、ひとつに統べられること。そうした一致に差し向けられた対立が、「異質的な世界の全体を二分」する、異質性の本質そのものであること。このような「対立物の一致」の観点は、バタイユにとって、何よりもヘーゲル哲学の観点に他ならない。かつて『ドキュマン』誌(1929-30年)に掲げた論考で、自然を理性的秩序に還元する目論見としてヘーゲル哲学を批判する立場から、「体系の欠如もひとつの体系だ」というツアラの科白を、「対立物の一致の原理(*principe de l'identité des contraires*)」に即した「ヘーゲルの汎論理主義」として棄却したバタイユが<sup>23</sup>、まったく同じ原理を自らの異質学を中心原理に据えたのは、本稿でも確認した、革命への歴史的プロセスを必然化する意識の哲学としてのヘーゲル哲学の読み替えなしにはあり得ない。下層階級における聖性の発現という、「異質的な領域についての認識」における「決定的進歩」を引き金にして得られたこの観点は、異質的なものをめぐる学のさらなる進展をしるしづけるものだが、そこから明らかになるのは、「国家の問題」において言及がなされた、「あらゆる活発な力」が「全体主義国家の形態」を取るに至った現状の、ファシズムの場合の理由の所在である。バタイユは伝統的な王権を軍事的権力と宗教的権力の統合として分析し、ファシズム権力を王権の延長線上に位置づけながらも、その無二の特性を、上下の階級という「対立物

の一致」の論理を用いて次のように描き出す。

社会主義と根底から異なって、ファシズムは諸階級の統合として特徴づけられる。諸階級が自分たちの一体性を意識して体制に加わったからではなく、それぞれの階級を表現する諸々の要素が、政権獲得へと至った根底からの参画運動において体现されたからである。ここでは、[...]搾取された諸階級を体现する要素が情動的なプロセスの全体に取り込まれたのは、もっぱら彼らに固有な本性の否定を通じてであった[...]。下層から上層へと(*de bas en haut*)様々な社会集団をかき混ぜるこのプロセスは、その図式が紛う方なくリーダーの形成それ自体において与えられた、根本的なプロセスであると理解されなくてはならない。リーダーは、自らの根底からの重要な価値を、プロレタリアートの遺棄と貧困の状況を生きたという事実から引き出しているのである。だが、[...]悲惨な実存に固有な情動的価値は、ひたすらその対立物へと移し変えられ、変容させられるのだ<sup>24</sup>。

ファシズムの権力モデルは、リーダー個人の権力獲得モデルに依拠している。リーダーは、自らの経験した労働者階級の政治的・経済的悲嘆という「情動的な価値」をアピールすることで、労働者階級に対し、自らの権力への上昇を階級全体の権力への上昇と心理的に一体化させることによって支持を獲得する。さきの引用部の言葉で言えば、「零落」を知るという事実そのものを、その対立的な価値である「栄光」へと転換するのであり、こうした上下の対立物の一致を目指す「情動的なプロセス」に、リーダーの権力獲得を通じて諸階級全体を巻き込むことが、ファシズム権力の本質なのだ。こうして果たされる階級統合は、現実のものであるよりも心理的なものであり、それゆえ「ファシズムの一体性は、それ固有の心理構造のうちに見出されるのであって、その土台をなすところの経済状況のうちにはない」と言われる<sup>25</sup>。このような仕方労働者階級を心理的に取り込むことで、「全体主義国家」は「あらゆる活発な力」を恣にするに至ったのである。

しかしながら、こうしたファシズムの力の所在を確認したのち、バタイユはファシズムへの抵抗の可能性を、異質的な心理構造に関する学問知そのものの中に見出そうとする。論考の最終部で、バタイユは次のように主張するのである。

[...]すでに利用されているのとは異なる魅惑の力、ファシズムが王制の要求と異なるのと同じくらい、現今の共産主義、さらには過去の共産主義とさえ異なる、そうした魅惑の力を構想することは、少なくともまだ不正確な表現としてであれば、今もって可能である。まさに、このような可能性のひとつとして、上部構造を駆け巡る、社会の情動的な反応を予測できるようにする——おそらくは、ある程

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 350. 強調はバタイユによる。

<sup>23</sup> Georges Bataille, « Figure humaine » (1929), O. C., t. I, *op. cit.*, p. 183. 強調はバタイユによる。

<sup>24</sup> « La structure psychologique du fascisme », art. cit., p. 363-364. 強調はバタイユによる。

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 367.

度までそれを利用できるようにさえる——認識の体系を發展させる必要がある。[...]魅惑と反発の社会的運動に関する認識の体系は、最も飾り気のない仕方で、ひとつの武器として現れる。そのとき、広範な動乱が、ファシズムを共産主義に、というのは正確ではなく、強大な命令の形態を、人間の生の解放を追い求め続ける深い転覆の動きに対決させるのだ<sup>26</sup>。

バタイユが拘泥している「転覆(subversion)」とは、文字通り「低いものが高くなり、高いものが低くなる」事態のことである<sup>27</sup>。ファシズムは「下層から上層へと様々な社会集団をかき混ぜる」素振りによって、被搾取階級に「魅惑の力」を行使するが、その体制のなかで被搾取階級は、結局低さのうちに留められたままである。ファシズム権力の打倒が可能になるのは、政治システムに係る転覆の動きにとどまらない、下から上への一致を目指す全般的な心理運動としての「情動的な反応」、「人間の生の解放を追い求め続ける深い転覆の動き」を体制に対して差し向けるときなのである。そして、その実現のためには、「魅惑」と「反発」についての人間の心理構造のさらなる研究に基づいて、「転覆」の情動へとひとを駆り立てる正しい方策を見出すような、「武器」としての「認識の体系」を築き上げなければならない。異質的な情動の動きをめぐる、同質的な学問知の徹底した正確化こそ、情動の正しい予測と操作を通じて、知の作用に還元できない異質的なものの力を作動させる契機となるのであり、こうした知から力の行使への移りゆきを導くことこそ、反ファシズムの心理構造を探るバタイユの異質学の根本的な目的なのである。

結局のところ、バタイユは「転覆」を導く「認識の体系」のありようを具体化できないまま、現実の反ファシズム運動に身を投じていくことになる。シュルレアリストたちとの協同において結成された活動組織「コントロール=アタック」(1935-36年)が、実際面での成果を残さないまま内部対立のために1年もたたずして瓦解したのち、バタイユは再びファシズムを考察対象として取り上げるようになるが、そのさいに問題になるのもまた、ファシズムと有効に対決するための方法の問いなのである。続いて本稿は、『アセファル』時代のバタイユの論考を検証していくこととする。

## 2

### 悲劇としての時間

自ら創刊した雑誌『アセファル』(Acéphale)第1号(1936年6月)の巻頭の小篇「聖なる結託」のなかでバタイユは、「文明人たちの世界とその光を捨て去るべき時である。理性を備え、教養深くあろうとするにはもう遅すぎる——それがひとを魅力なき生へと至らしめたのだ」と宣言する。人間の生は「世界に対して頭として、理性として役目を果たすのにうんざりしてしまった」のであり、そうした「隷属」から自由になるために、「囚人が牢獄から逃げ出すように」自らの「頭」から逃げ出すことが主

張される<sup>28</sup>。雑誌の名そのものに直接反映を見る<sup>29</sup>、理性に縛られた生の解放の訴えの一方でバタイユは、独仏の学術文献の引用と註とに満ちた論考「ニーチェとファシストたち」を、ニーチェ特集に宛てられた同誌第2号(1937年1月)に発表する。ナチスの思想家たちによるニーチェ思想の横領に論理的な反駁を試みているこの論考の主張のなかで、本稿の観点からまず興味深いのは、ニーチェ思想と左右双方を含む政治それ自体との根本的な相容れなさが次のように強調されている点である。

ニーチェの思考の運動そのものが、現今の政治が持ちうる様々な諸基礎の瓦解をもたらすものである。右翼は自身の行動を過去への情動的愛着のうえに基礎づける。左翼は合理的原則のうえに基礎づける。ところが、過去への愛着と合理的原則(社会的な正義と平等)とは、ひとしくニーチェが拒絶したものである。したがって、どちらの方向にもニーチェの教えを利用することは不可能なはずなのだ<sup>30</sup>。

ここで、左翼の側に向けられている合理主義批判は、「聖なる結託」におけるアセファルの賛美に直結するものだが、右翼(ここではとりわけドイツのファシストたち)の政治行動の基礎として「過去への情動的愛着」が挙げられていることは注目に値する。「ファシズムの心理構造」においては、ファシズム権力が上下の階級の統合(見かけ上)実現する点に、下層階級の情動に対する影響力の源泉が見出されていたのだが、ここではそうしたいわば空間的な解釈格子が表面化しない代わりに、「過去」という時間に係る情動の存在がファシズムの本質的な要素として言挙げされるのだ。バタイユは、1934年11月に『エスプリ』誌に発表されたエマニュエル・レヴィナスの論考「ヒトラー主義哲学に関する若干の考察」のなかで、レヴィナスが「血の神秘的な声、身体が謎に満ちた運搬手段をなす、遺伝と過去との呼び声」という「繫縛(enchainement)」を人間の本質へと転化するところに「ヒトラー主義哲学」の根本的特性をみとめ、さらにニーチェの「力への意志」にそうした人種主義を「拡張」という仕方で(つまりは戦争、征服という仕方で)「普遍化」する術策を見て取っている部分を広く引用し、「ヒトラー主義哲学」に関するレヴィナスの指摘の正当性を高く評価しながらも、むしろその指摘は人種主義とニーチェとの両立不可能性を明るみに出すものであるとして、次のように言明する。

血の共同性と過去への繫縛とは、その結びつきにおいて、大いなる誇りとともに「祖国なき者」の身分を主張していた人間[ニーチェ]の視座からありうる限りかけ離れたものである。そして、ニーチェを理解することは、負けず劣らず大いなる誇りとともに主張されていたもうひとつの身分、すなわち未来の子の身分の持つ深いパラドクスに

<sup>26</sup> Ibid., p. 371. 強調は引用者。

<sup>27</sup> Ibid., p. 368.

<sup>28</sup> Georges Bataille, « La conjuration sacrée », O. C., t. I, op. cit., p. 443-445.

<sup>29</sup> acéphaleは「頭のない(sans tête)」を意味する形容詞ないしは実詞である。

<sup>30</sup> Georges Bataille, « Nietzsche et les fascistes », O. C., t. I, op. cit., p. 451.

すべての取り分を与えることのない人々には、閉ざされていると見なされなければならない。[...]未来が、未来の未知の驚異が、ニーチェの祝祭の唯一の対象なのだ。[...]過去に縛りつけられた愛国的吝嗇とは逆に、自己の未来への進んだ無償の贈与こそが、否認されることを求めたツァラトゥストラの人格のうちに、ニーチェのすぐれて偉大なイメージを見定めることを可能にする唯一のものである。[...]他の者たちの眼差しが父親たちの国に、祖国に釘付けにされているときに、ツァラトゥストラは自分の子どもたちの国を見ていたのだ<sup>31</sup>。

「祖国なき者たち(sans patrie)」は『悦ばしき知識』第377節に表れる主題である。そこでニーチェは、「未来の子であるわれわれ、そのわれわれが、どうしてこの現代に安らうことなどできようぞ。この脆くなり崩れかけた過渡時代においてさえないおも家郷にある思いをさせるような一切の理想に対し、われわれは嫌悪を感じる。[...]われわれは何ものをも『保守』しない、われわれはまたどんな過去にも帰ろうなどとは思わない[...]」と述べている<sup>32</sup>。こうした言述が、人種主義に見出される「過去への繫縛」の対極にあることは容易に感得できるが、さらに注目すべきは、「祖国なき者」の「未来の子」としてのあり方の「深いパラドクス」の絶対的な重視がニーチェ理解の鍵であるとされていることである。この「パラドクス」は、現在の自分がすでにある過去にではなく、いまだない「未来の未知の驚異」において決定されること、その限りで、自己が過去から解き放たれ、「未来への進んだ無償の贈与」に捧げられることにある。バタイユはそうしたパラドクスのうちなる存在を、『ツァラトゥストラはこう語った』第2部の「文明の国」の章の言葉を用いて、「自分の子どもたちの国」を見る者とも言い表す。これとの対比において示されるのが、「父親たちの国(pays de leurs pères)」としての「祖国(patrie)」に縛りつけられたファシストたちである<sup>33</sup>。顧みて興味深いのは、『社会批評』時代のバタイユが、父親を子どもの衝動に対して禁止＝否定を課す存在、そのことを通じて、子どもにその否定に対する否定をなすように定める存在として、「生きられる経験を構成する」弁証法的発展の事例の説明に用いていたことである<sup>34</sup>。こうした「否定の否定」の論点は、上下関係のなかでその「転覆」に向けた情動の動きを必然として示す、ヘーゲル哲学に依拠した理路のうちに見られたものだが、バタイユはそのような空間的な上下関係としての父と子の関係をここで、過去と未来という時間の関係に置き換えたうえで、「繫縛」と自由、ファシズムとニーチェをそれぞれに対応させるのである。バタイユがヘーゲルに代わってニーチェを新たな参照軸としながら、ファシズム批判の文脈で時間の観念を導入するのには、どの

ような企図があるのだろうか。バタイユは、同じく『アセファル』第2号に掲載された、「ヘラクレス」という題名のニーチェのテキストの仏訳(『ギリシア人の悲劇時代の哲学』の短い抜粋)に寄せた紹介文のなかで、ニーチェ的な時間の特性を次のように記述する。

ヘラクレスが「あらゆるスペクタクルのなかで最も偉大なものの幕を取り払った」——破壊者としての時間の作用のことだ——とすれば、ニーチェの瞑想と情熱をなしたのもまさしくそのスペクタクルであり、その只中で、永劫回帰についての恐怖に満ち溢れたヴィジョンが彼に現れたに違いないのである。「どの瞬間も、先立つ瞬間を、自分の父を殺すことでしか存在しない」、「あらゆる現実の全面的な移ろいやすさとは、恐ろしく、気を動転させる表象である。その及ぼす力は、地震のなかで堅固な大地への信頼を失ってしまった者が持つ印象と似ている」。すべてのスペクタクルのなかで最も偉大なもの、すべての祝祭のなかで最も偉大なものは、神の死である。「我々は絶え間なく墜落しているのではないか？ 後ろに、横に、前に、あらゆる方向に？」。ニーチェのちにこう叫ぶだろう、彼が「神の死」と呼んだ法悦(ravissement)を味わうときに。ファシストの兵舎のはるか彼方で…<sup>35</sup>。

括弧入れされているのはニーチェのテキストからの引用部分である。ヘラクレスが主張した永遠の生成としての時間は、存在が固着することを許さず、それを絶えず押し流していくがゆえに、「破壊者としての時間の作用」を果たす。その流れのなかでは、あらゆる瞬間は自らに先立つ父たる過去を殺害して成り立つ存在であり、また子たる未来に殺害される存在である。バタイユからすれば、ニーチェの永劫回帰のヴィジョンは、万事の反復を通して、存在の定立不可能性を永劫にわたって保証するものなのであり、それゆえに「破壊者としての時間の作用」そのもののヴィジョンなのだ。既存の価値の全面的な喪失としての「神の死」のヴィジョンの根底にあるのもまた、そうした時間の観念なのである。そして、それは同時に、ニーチェの「未来の子」としてのあり方を可能にするものでもある。『アセファル』第2号掲載の「諸命題」と題した論考の冒頭部分でバタイユは、「ニーチェが50年後に理解されたいと願ったとき、それがたんに知的な意味においてだけだったということとはあり得ない。[...]このことは、率直に、我が身を投じる意識(la conscience de s'engager)とともに言われたのだ。価値の逆転のなかで、根本から、決定的な仕方で行くこと、それは悲劇そのものである」と書いている<sup>36</sup>。既存の価値の喪失と逆転をもたらす時間の運動の只中にあることの引き受けは、今ある自らの存在と価値とが解体され、未知のものとなることの引き受けである。そうした「恐怖に満ち溢れたヴィジョン」の「悲劇」こそ、同時に、自己の「未来への進んだ無償の贈与」を通して、過去から解き放たれた自由の「法悦」という、至上の情動的経験へと結びつくのである。まさに、「ニーチェの

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 463. 強調はバタイユによる。なお、太字での強調は、原語がすべて大文字表記であることを表す。以下、該当する場合は同様の表記を行う。

<sup>32</sup> フリードリッヒ・ニーチェ『悦ばしき知識 ニーチェ全集8』信太正三訳、ちくま学芸文庫、1993年、445ページ。強調はニーチェによる。なお、「ニーチェとファシストたち」のなかでバタイユは、ニーチェの引用にさいしてドイツ語原典(グロースオクスターフ版)とアンリ・アルペールによる仏訳を併用している。

<sup>33</sup> patrieのラテン語語源であるpatriaは、pèreのラテン語語源であるpaterから派生した。

<sup>34</sup> « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », art. cit., p. 288-289. 強調は原文。

<sup>35</sup> Georges Bataille, « Héraclite — Texte de Nietzsche », O. C., t. I, op. cit., p. 466.

<sup>36</sup> Georges Bataille, « Propositions », O. C., t. I, op. cit., p. 467.

哲学は悲劇と爆発の哲学]であり、「どのような政治家でも排除するはずのもの」なのだ<sup>37</sup>。

じつのところ、バタイユがニーチェの時間観念への依拠を通して果たそうとするのは、既存の価値への「繫縛」を進んで断ち切ることによる、悲劇的な自由のなかでの法悦の追求である。バタイユは「アセファル」の観念を、次のようにニーチェ的な時間と結びつける。「超人とアセファルとは、生の強制的な目的であり、その爆発的な自由であるところの、時間の位置へと結びつけられている。いずれの場合においても、時間は脱自(extase)の対象であり、続いて大事なことに、時間はスールレイのヴィジョンのなかの『永劫回帰』として、あるいは『カタストロフィー』(供犠)として、またあるいは『時間=爆発』として、姿を現すのである」<sup>38</sup>。ここで時間がカタストロフィー=供犠と同一視されていることは重要である。時間と結ばれてあることは、既存の価値からたんに自由であることではなく、既存の価値を死に至らしめることであり、したがってアセファルもまた、たんなる無頭の存在ではなく、自ら頭を切り落とす存在でなければならないのだ。それは、「『実存する』ために、承認された真理の繫縛を断ち切る(briser l'enchaînement de la vérité reconnue)必要性」にさらされているのであり<sup>39</sup>、さらにまた、「アセファルは神話的には、破壊に捧げられた主権、神の死を表現する」以上<sup>40</sup>、既存の価値体系における至高の審級の抹消へも差し向けられているのである。こうした思索の先に、「過去への繫縛」に抛る最たる強権国家としてのファシズムとの対決の問題が、スペイン戦争の激化と並行するかたちで、あらためて取り上げられることになる。

『アセファル』第3・第4号合併号(1937年7月)掲載の論考「ニーチェ的クロニク」でバタイユは、ふたたびファシズムとニーチェの両立不可能性を論じるが、そこで新たに提示されるのが、「失われた世界へのノスタルジー」という論点である。バタイユによれば、文明の発展とは、人々を強固に凝集させる諸々の価値が失われていく過程であり、伝統的な慣習の衰退と、社会を犠牲にする仕方での個人の発展とによって、「生き生きとした共同性の形象」から次第に「悲劇的な要素」が、すなわち、「脱自の恍惚(ivresse extatique)にまで高まるような、全面的な宗教感情を惹起する力」が喪失されていく<sup>41</sup>。既成の組織は社会的凝集が維持されることを必要とするので、「強制を用いて、政治という名を与えられた術策や裏取引、歪曲を發展させる」が、その結果、人間が自分たちの周りに見出すのは「偽物の空虚な世界」でしかなくなってしまう<sup>42</sup>。こうしたなかで、「失われた世界」に存在したとみなされる凝集に対する「ノスタルジー」が人々のあいだに広まっていくのだが、これこそがファシズムの起源をなすものである。「各々の存在が、自らのうちにあるより悲劇的に緊迫した何かを見つけるような、そうした共同性に対して持つノスタルジーが残り続ける限り、その限りで、失われた世界を回復しようとする気遣い、ファシズムの生成に役割を果たしたこの気遣いは、軍事的な規律と、魅惑できないものすべてを怒りとともに打ち壊す粗暴さから与えられる、限られた鎮静と

にしか結びつかない」<sup>43</sup>。他方、ニーチェもまた、こうした「失われた世界に対する共通の強迫観念」を有していたのだが、その思想において、「力が運動に与えられ、それゆえに[...]過去から引きはがされ、未来の黙示録的形態のうちに投げ込まれている」ことが、ファシズムとの区別を徹底的なものにしていると強調される<sup>44</sup>。そのうえでバタイユは、ファシスト的な過去に縛られた共同性に抗して、カタストロフィーとしての時間のうちなる、「悲劇」としての実存の意識に立脚した共同性を構築する可能性を探ろうとする。「人々の結合の目的は、特定の行動にはない。そうではなく、実存そのもの、**実存、すなわち悲劇**にある」<sup>45</sup>。そして、こうした「結合」を表す特権的な例として挙げられるのが、1937年4月から5月にかけてパリで公演されていたセルヴァンテスの演劇『ヌマンシア』である<sup>46</sup>。バタイユはこの作品の「悲劇における偉大な点」が、「街全体が死に入り込んでいく」のに観客を立ち会わせることにあると述べたうえで、「共同の生の現実——つまり、人間の実存の現実——夜の恐怖の共有、死の広める、そうした類いの脱自的痙攣(crispation extatique)の共有に懸かっている[...]」<sup>47</sup>と指摘する。既存の自己を解体する、脱自の経験のもとでの共同性の創出は、決定的な自己の解体に他ならない死への恐怖の共有においてなされるのであり、そうした死の恐怖を既存の共同体の全滅という形で、全面的なものとして描きだすことが『ヌマンシア』の「悲劇」の卓越性なのである。さらにバタイユは、現在のスペインにおける反ファシズム運動を『ヌマンシア』と比較し、「拒否によってのみ結びつけられた人間たちの幅広い分離」であり、「あらゆる偉大さ」を欠いていると批判する。それに対してバタイユが主張するのは、『ヌマンシア』によって描き出された死の共同性をファシストたちに対して見せつけることである。「[...]悲劇は政治の世界に次のことを明示する。身を投じられた戦いが意味を持ち、有効なものとなるのは、不幸なファシストたちが、自らの眼前に、荒々しい否定以外のものを見てしまう限りなのだ。つまり、ヌマンシアがイメージをなす、心の共同性を」<sup>48</sup>。そして、その先に展望されるのが、ファシストたち自身をそうした「悲劇」へと導くことである。

**リーダーが打ち立てる独裁的な統一に、悲劇の執拗なイメージによって結びついた、リーダーなき共同性が対立する。**生は、人々が結集することを要求するが、人々はリーダーによるか悲劇によってしか結集しない。頭なき人間の共同性を探し求めることは、悲劇

<sup>37</sup> 「ヘラクレイトス——ニーチェのテキスト」の草稿の書き出し部分からの引用(O. C., t. I, *op. cit.*, p. 678)。公刊された原稿からはこの部分は削除されている。

<sup>38</sup> « Propositions », art. cit., p. 470-471. 強調はバタイユによる。

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 467. 強調は引用者。

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>41</sup> Cf. Georges Bataille, « Chronique nietzschéenne », O. C., t. I, *op. cit.*, p. 477-478.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 478.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>45</sup> *Ibid.* 強調はバタイユによる。

<sup>46</sup> 紀元前二世紀に、小スキピオ旗下のローマ軍に攻められたスペインの都市ヌマンシアが全滅した史実に題をとった作品。ローマ軍による包囲が進むなか、敗北を悟った住民たち全員が自死を決行する場面を描いて終わる。

<sup>47</sup> « Chronique nietzschéenne », art. cit., p. 486. 強調は引用者。

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 488.

を探し求めることである。リーダーを死に至らしめることは、それ自体が悲劇である。それは悲劇が要求し続けるものなのだ。人間的な事物の様相を変えるはずの真理が、以下に始まる。**共同的な実存に執拗な価値を与える感情的な要素、それは死だ**<sup>49</sup>。

『ヌマンシア』に範を取るような、死のスペクタクルを通して結集する悲劇的な共同性をファシストの独裁的共同性に対して差し向けること。そうした「心の共同性」、「執拗な価値」を持つ感情の共同性の可能性を示すことは、ファシストたちを至高の審級たるリーダー＝頭の殺害という最大の「悲劇」へと導くための手段となる。ニーチェ的な時間の受入れに基づく、死の恐怖のなかでの脱自的情動の広範な氾濫こそ、バタイユがファシズムの自壊をもたらすための「武器」として提示するものなのである<sup>50</sup>。

## おわりに

上下の突出した階級に異質的なものの現れをみとめ、その一致に向けた情動の動きに必然を見る論理により、ファシズムの偽りの階級統合に抗する、下から上への全面的「転覆」を通じた一致を導こうとする『社会批評』時代の姿勢から、流れ去る時間の必然性に依拠して、過去の作為的な回復を権力の起源とするファシズムに対し、時間に他ならない死のもたらす悲劇的な感情の共有が生み出す共同性への移行を促す『アセファル』時代の姿勢まで、人間の情動の力の解放を通じたファシズムとの対決の方途を探るバタイユの思索の歩みを本稿は論述してきた。バタイユが獲得するに至った「リーダーなき共同性」への観点、成員の実際の供犠をまで発案したという、宗教儀礼に基づく秘密結社としての「アセファル」(1937-39年)の試みに結ばれていることは想像に難くない<sup>51</sup>。そして、こうした「夜の恐怖」の共同性、理性の光の当たらない共同性を探求するための条件として、非理性的なものの「生の本質」としての性格を明るみに出す、不断の知的な問い直しがなされていたことは、あらためて銘記しておく必要がある。「承認された真理の繫縛を断ち切る必要性」を説くなかで、バタイユは次のように述べていたのである。

[...]人間の生にとって本質的なものは、まさしく、突然の恐怖の対

象であること。生は、笑いのなかで訪れる、より下劣なものによって歓喜の頂点へと導かれること。こうした奇妙なことごとが、大地のうえで人間性をめぐって起こる物事を、死に至る闘いという条件のうちに位置づける。つまり、「実存する」ために、承認された真理の繫縛を断ち切る必要性のうちに位置づける。[...]闘いはつねに、何よりも骨の折れる企てであった。ニーチェの教えの筋道だった理解を前にしてたじろぐことが不可能となるのは、こうした意味においてである<sup>52</sup>。

「ニーチェの教えの筋道だった理解を前にしてたじろぐこと(reculer devant une compréhension consécutive de l'enseignement de Nietzsche)」の不可能性の主張には、5年ほど前、バタイユがフロイト理論の導入を「解体作業を前にしてたじろぐことのない人々(gens qui ne reculeraient pas devant un travail de démolition)」によってしか真摯に担われ得ないと述べたときと同一の、既存の知の解体構築を通じた正確化への意志が現れ出ている。恐怖が法悦に直結するような、異質な世界をめぐる知の痛みに満ちた更新こそ、「承認された真理の繫縛を断ち切る」ことを通じた自由への近接なのであり、その営み自体、「未来の子」としてのニーチェ的な生の正確な理解に基づく実践なのである。こうした知の外部の知への志向ゆえに、ふたつの「アセファル」の試みは、同時期にバタイユの主催した、失われた聖性の学的研究を志す「社会学研究会(Le Collège de sociologie)」(1937-39年)の試みと一体のものであると考えられるのである。

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 489. 強調はバタイユによる。

<sup>50</sup> エマニュエル・ティブローは、演劇作品としての『ヌマンシア』へのバタイユの着目が、『内的経験』(1943年)以降の「演劇化(dramatisation)」に関する考察の端緒をなすものとして、「美学的な思索の観点から」非常に豊饒なものであったと評価する一方、ファシズムへの対決という「政治的な思索の観点」からは、その非現実性において限界をさらけだしていると主張する(Emmanuel Tibloux, « Le tournant du théâtre », *Les Temps modernes*, n° 602, 1998, p. 128-130)。他方、マリナ・ガレットティは、「死が『人間の共同の活動の根本的目的である』という、「いかなるプロパガンダの対象にもなりえない真理」を『ヌマンシア』の表象から引き出す姿勢に、「政治の審級と宗教的次元の交錯」を見て取っている(Marina Galletti, « Autour de la société secrète Acéphale. Lettres inédites de Bataille à Carrouges », *Revue des deux mondes*, mai 2012, p. 126. バタイユの著作の引用部分の強調はバタイユ)。

<sup>51</sup> 長年に渡って詳細が不明であったこの宗教的秘結社の活動は、当時メンバーが執筆していた様々なメモや書簡をマリナ・ガレットティが収集・公刊したことにより、具体的研究の端緒が開かれた。Cf. Georges Bataille, *L'Apprenti sorcier*, textes, lettres et documents (1932-1939) rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti, Paris, Éditions de la Différence, 1999, p. 301-570。

<sup>52</sup> « Propositions », art. cit., p. 467。



## De l'espace au temps

La critique du fascisme chez Georges Bataille

ISHIKAWA Manabu

Dans un article intitulé « Le problème de l'État » (1933), publié dans la revue *La Critique sociale* (1931-34), Georges Bataille présente la conscience révolutionnaire du prolétariat contemporain, opprimé sous les États totalitaires, en tant que « conscience malheureuse », ainsi décrite par Hegel dans *La Phénoménologie de l'esprit*. Selon ce philosophe allemand, cette conscience est un être qui perçoit le déchirement entre le soi individuel et le soi universel et qui souffre de ce « malheur ». Mais c'est cette douloureuse perception qui la mène à leur unification à travers le renoncement à la satisfaction individuelle. Par conséquent, le « malheur » même de la conscience constitue un moment de dépassement de ce malheur. Or, pour notre écrivain, le malheur dans lequel s'enfonce la conscience révolutionnaire contemporaine lui rappelle clairement son malheur *originel*, à savoir, l'impossibilité d'accepter une existence actuelle. Cette inconciliabilité avec la réalité cause le désespoir, mais en raison de cela, le prolétariat obtient la possibilité d'exercer la « violence du désespoir » contre les régimes totalitaires, violence aggravée par ce comportement affectif « dont la valeur dynamique est la plus grande ». En passant par la philosophie de la conscience de Hegel, Bataille cherche à trouver une logique rendant nécessaire la révolution fondée sur des émotions du peuple opprimé.

En effet, les réflexions de Bataille sur le totalitarisme sont, nous semble-t-il, toujours marquées par la tentative de rechercher des méthodes pratiques pour susciter des émotions qui conduisent les hommes à la révolte contre ce régime impératif. Dans « La structure psychologique du fascisme » (1933-34), article publié quelques mois plus tard dans la même revue, notre auteur entreprend d'éclaircir la raison pour laquelle le fascisme exerce la force d'attraction sur la population, particulièrement sur la classe misérable. Pour ce projet, il introduit, dans son analyse, les notions d'« homogénéité » et d'« hétérogénéité ». D'un côté, l'homogénéité signifie la commensurabilité des éléments dont la base est la production, et également la conscience de cette commensurabilité. De l'autre, l'hétérogénéité est définie comme élément exclu de cette homogénéité. Selon Bataille, le chef du gouvernement fasciste et la classe misérable sont, tous deux, des éléments hétérogènes dans la société productive. Le chef déploie une force brisant le cours régulier des choses, et cette force le situe au-dessus du monde homogène. Cet écart vers le haut est à l'origine de son hétérogénéité souveraine. En revanche, la classe misérable provoque la répulsion dans le monde homogène, et ne peut y être intégrée. Cet écart vers le bas engendre son hideuse

hétérogénéité. Or, dans le domaine de la psychologie, il existe une « identité des contraires » dans ces deux hétérogénéités spatialement opposées. Tout comme le chef revêt un caractère sacré parmi ses partisans, la classe misérable pourrait revêtir ce même caractère, car sa distance avec le monde homogène pourrait être assimilée à l'inviolabilité du sacré. Bataille considère que cette identité des contraires entre des formes supérieures et des formes inférieures est une composante fondamentale de l'hétérogénéité, et que c'est la passion pour cette identité qui explique le soutien enthousiaste de la classe misérable que reçoit le chef du régime. De fait, le chef souligne la misère économique qu'il a lui-même connue dans sa jeunesse et, à travers cela, il tente d'identifier sa propre prise de pouvoir à celle de la classe misérable toute entière. Cette opération est conforme au mouvement d'émotion des hommes opprimés désireux de s'élever dans l'échelle sociale, et cette manière d'utiliser le « processus affectif », consistant à construire l'identité du bas et du haut, permet au chef d'exercer un pouvoir totalitaire sans précédent. Il va de soi que cette identité n'existe que sur le plan psychologique, et que les conditions de la classe misérable ne s'élèveront jamais. En cherchant la possibilité d'abattre le régime fasciste fondé sur la réunion feinte des classes sociales, Bataille choisit de recourir, lui aussi, à l'émotion des hommes désirant s'identifier au haut, ou plus précisément, à leur émotion dirigée vers la « subversion » de l'ordre social du moment. Cette émotion, exigeant que ce qui est bas devienne haut et que ce qui est haut devienne bas, puise ses racines dans le mouvement profond de la psychologie humaine, tendant à réaliser l'identité des contraires, et c'est pourquoi, selon notre auteur, elle peut être le moyen le plus efficace de s'opposer au régime impératif qui ne feint que de la satisfaire. La tâche principale, pour Bataille, est de développer un « système de connaissances » permettant de diriger *correctement* cette émotion contre le régime. L'examen de l'hétérogène, ou l'« hétérologie », chez notre auteur, a pour objectif de faire fonctionner, vis-à-vis du pouvoir totalitaire, la force de l'émotion fondamentale visant à subvertir l'ordre social vertical, tout en se basant sur la connaissance *exacte* de l'hétérogénéité.

En fait, Bataille n'est pas parvenu à construire ledit système de connaissances ; malgré cela, il s'est réellement engagé dans un mouvement antifasciste. Après que *Contre-Attaque* (1935-1936), organisation qu'il avait créée en collaboration avec les surréalistes, a échoué en moins d'un an, Bataille a recommencé à aborder la question de la méthode pour se confronter efficacement au fascisme. Or, dans les articles publiés à cette époque dans la revue *Acéphale* (1936-1939), tels que « Nietzsche et les fascistes » (1937), « Héraclite — Texte de Nietzsche » (1937), « Propositions » (1937) et « Chronique nietzschéenne » (1937), Bataille ne recourt plus à la passion pour la subversion spatiale en tant qu'arme contre le pouvoir totalitaire. À la place, il remarque la notion nietzschéenne de temps. Étant influencé par la critique de la « philosophie de l'hitlérisme » chez Emmanuel Levinas, notre auteur accuse le fascisme de situer l'essence de l'homme dans la communauté sanguine, ou, suivant les termes de ce philosophe juif, dans

l'« enchaînement au passé ». En revanche, il fait l'éloge de la liberté de l'« ENFANT DE L'AVENIR » nietzschéen, qui refuse d'être limité par le passé et qui se donne gratuitement à l'avenir inconnu. D'après Bataille, cette manière d'exister n'est possible que tant qu'on accepte volontairement de s'exposer au mouvement du temps, celui-ci ne permettant pas la perpétuité de l'être, car il mène toutes les valeurs existantes au renversement et à la mort. Afin de briser l'« enchaînement au passé », on doit accepter cette « tragédie » de l'existence. Pour notre écrivain, c'est cette notion de temps, destructive de l'être, qui pénètre dans la représentation nietzschéenne de l'« éternel retour », ainsi que celle de la « mort de Dieu » : ces visions n'affirment, toutes les deux, que l'impossibilité de perpétuer un être absolu dans le mouvement du temps. Si Bataille s'attache à cette notion nietzschéenne de temps, c'est qu'il pense que celle-ci a plongé Nietzsche dans un état de ravissement. La « tragédie » du temps lui a permis de se libérer, dans une exaltation extrême, non seulement de l'« enchaînement au passé », mais également de l'« enchaînement à la raison ». L'important, c'est que notre auteur trouve, dans le partage de cette expérience extatique, la possibilité d'une communauté plus cohésive que celle qui a bâti le régime fasciste au moyen de l'« enchaînement au passé ». Bataille cite *Numance* de Cervantes en tant que meilleur exemple de représentation de cette communauté profonde. La mise en

commun de la « crispation extatique » que répand la mort *n'étant autre qu'aboutissement du temps* rend tragiquement possible une réunion intime libérée de la chaîne du passé et de la raison. Bataille proclame que, pour renverser le régime fasciste, il faut faire montre de cette communauté tragique au peuple sous sa domination. En lui transmettant la force de cohésion produite par la tragédie, on réussirait, selon notre écrivain, à le conduire à sa propre tragédie la plus tragique qu'on puisse imaginer, à savoir la mise à mort de son chef extraordinairement souverain. Le débordement d'émotion extatique dans la peur de la mort est une nouvelle arme qu'acquiert Bataille pour provoquer, cette fois, l'autodestruction du régime fasciste. Recourant à la nécessité du temps nietzschéen qui brise inéluctablement tous les êtres, cette arme est, elle aussi, une découverte *logique*. Ainsi, sa recherche de passions contre le fascisme est toujours caractérisée par la recherche de méthodes qui les suscitent de manière strictement rationnelle. Pour cette raison, nous pouvons considérer que sa propre tentative de former une communauté religieuse (*Acéphale* en tant que société secrète (1937-39)), qui aurait élaboré un plan tragique de sacrifice d'un membre, doit être accompagnée de son autre tentative d'étude objective de communauté religieuse, à savoir *Le Collège de sociologie* (1937-39).