

「神話」から「神話の不在」へ

「社会学研究会」(1937-39年)におけるジョルジュ・バタイユ

石川 学

はじめに

ジャン＝ポール・サルトルは、「ドゥニ・ドゥ・ルー・ジュモン『愛と西洋』」(1939年)のなかで、同時代の西洋世界における「神話」の「流行」を、次のように揶揄している。

彼ら[ドゥ・ルー・ジュモンとロジェ・カイヨワ]は、[...]自分たちがまったく同じように、神話を、普遍的な情動反応の表現であると同時に、個々の歴史状況の象徴的な生産物であると考えている、という点では同意するだろう。こうした神話の観念は、もっとも、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¹。

この時代の「神話の観念」の祖として挙げられているジョルジュ・ソレルが、革命的サンディカリズムによる権力奪取の可能性を論じた『暴力論』(1908年)によって、第二次世界大戦までの政治・社会思想に深刻な影響を及ぼしたことは知られている。ソレルがこの著書で訴えかけるのは、国家やブルジョワジーが行使する「強制力(force)」に抗い、既存の支配構造を破壊するべく、プロレタリアートによる「暴力(violence)」を統治機構に対して差し向けることである²。その過程において、プロレタリアートの感情のダイナミズムを引き出すものが「神話」なのであり、その現実的表現が「ゼネスト」に見出される。ソレルにとって「ゼネスト」は、「現代社会に対して社会主義が仕掛ける戦争の様々な表れに合致するあらゆる感情を、本能的に呼び覚ますことが可能なイメージの組織化」であり、「社会主義全体が包含される神話」に他ならないのである³。『暴力論』のこうした主張は、革命的サンディカリズムの枠を越え、ボリシェヴィズムやファシズムの大衆動員をめぐる観点に取り込まれていくことになるが⁴、重大な政治・社会的帰結をもたらすそうした有形的影響ばかりではなく、より広範な文化的影響を生み出したものであったことを、さきのサルトルの引用は明らかにしている。着目すべきは、サルトルの揶揄が、神話それ自体を神話化

するかのような、「社会学的研究」の風潮に向けられている点である。じっさい、1930年代後半には、社会学を純粋な科学としてではなく、まさに「20世紀のための神話」を現実機能させるための方法論として活用することを企てた、社会学者を自称する知識人たちの一群が存在した。その代表的人物の一人が、サルトルも言及している、『神話と人間』(1938年)の著者カイヨワなのだが、本稿では、カイヨワがその思索を培った研究組織「社会学研究会(Le Collège de Sociologie)」(1937-39年)の主宰者である、ジョルジュ・バタイユ(1897-1962年)の「神話」と「社会学」をめぐる思索と行動とに焦点を絞ることとしたい。

バタイユは「社会学研究会」を発足させる以前に、「コントロール＝アタック[反攻](Contre-Attaque)」(1935-36年)という名の反ブルジョワ・反ファシズムの行動組織を主宰した⁵。だが、そこでバタイユは、「純粋にファシスト的」という意味で理解されるべき、「超＝ファシスト(sur-fasciste)」という批判をシュルレアリストの参加者たちから被り、運動は瓦解する⁶。バタイユは、「情動の昂揚と熱狂とに対する、人々の心底からの渴望に乗じる」という、「ファシズムの作り出した武器」なるものを、今度はファシズムを打倒するために利用することを訴えるのだが、そこに親ファシズム的な危うさがますます感知されてゆき、分裂が決定づけられたのである⁷。「ファシズムの作

¹ Jean-Paul Sartre, « Denis de Rougemont : "L'Amour et l'occident" », *Situations I* (1943), Paris, Gallimard, 2004, p. 58-59.

² Georges Sorel, *Reflexions sur la violence*, Paris, Éditions du Trident, 1987, p. 14. 訳語の選定にあたり、以下の訳書を参照した。ジョルジュ・ソレル『暴力論(下)』今村仁司・塚原史訳、岩波文庫、2007年、53ページ。

³ *Ibid.*, p. 104. 強調は原文。

⁴ 前掲訳書における、訳者による解題を参照。塚原史「解題——ソレルはいかにして『暴力論』を書いたか?」、『暴力論(上)』所収、269-322ページ。

⁵ なお、バタイユはドイツのナチズムに対しても「ファシズム」という呼称を用いるため、本稿でも便宜上、両者の区別を問題としないことにする。

⁶ シュルレアリストたちが発表したバタイユに対する糾弾文の表現による。Cf. « La note adressée par les surréalistes à la presse », Georges Bataille, « Notes », *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 672-673. 以下、バタイユのこの全集版(*Œuvres complètes*)を参照するさいには略号O. C.を用いて表記し、出版社と出版地の記載を省略する。

⁷ バタイユが執筆を主導したと推定される、「コントロール＝アタック」結成宣言書の文面による。Cf. « "Contre-Attaque" Union de lutte des intellectuels révolutionnaires », Georges Bataille, O. C., t. I, *op. cit.*, p. 382)。この時期のバタイユの主張は、研究者によっても親ファシズム的と見なされることが稀でなく、たとえばジャン・ピエロは、「超＝ファシスト」という非難を「一定の根拠がないわけではない」としながら、バタイユの論旨を批判的に検討している(Jean Pierrot, « Georges Bataille et la politique (1928-1939), *Histoire et Littérature. Les Écrivains et la politique*, publié avec le concours de CNRS, Paris, PUF, 1977, p. 152-155. また、バタイユ自身が「コントロール＝アタック」での自らの目論見をファシズム的だと知り、政治活動から身を退いたとする見解も繰り返されている(Martin Jay, « Limites de l'expérience-limite. Bataille et Foucault », trad. par Irène Bonzy, *Georges Bataille après tout*, dir. par Denis Hollier, Paris, Belin, 1995, p. 47 ; Jean-Michel Besnier, « La Démocratie et les limites de la rationalité [1995], *Éloge de l'irrespect et autres écrits sur Georges Bataille*, Paris, Descartes & Cie, 1998, p. 80. こうした流れを断ち切ろうとして執筆された、「『超ファシズム』に決着をつけるために」と題されたクリストフ・ビダンの論考は重要だが、本稿では細かく立ち入ることができない(Christophe Bident, « Pour en finir avec le "surfascisme" », *Textuel*, n° 30, 1996, p. 19-35)。

り出した武器」とは、ソレル自身の意向はさておき、被支配者が既存の支配体制に対して感情を爆発させるきっかけとなるイメージの集合としての、「神話」と結びつきうるものである。その意味で、「コントロール=アタック」を経て「社会学研究会」へと向かうバタイユの歩みは、ファシズムが大衆に対して及ぼす魅惑の力の源泉を探りながら、それをファシズムに対して差し向ける方途を追い求める、一貫した試みの進展として捉えることが可能である。この過程でなぜ、どのようにして、社会学という学問知への集中的な依拠が必要とされたのか。本稿は、「神話の神話」を代表する思想家であるバタイユによる、社会学を主要な手立てとした、対ファシズムの現実行動の追求のありようを浮かび上がらせることを目的とする。

1

「社会学」の実存的意味

「社会学研究会」は、1937年の早い時期にバタイユによって構想され、『アセファル』誌第3号・第4号合併号(1937年7月)掲載の、「社会学研究会の設立に関する声明」と題した6名の署名入り文書で結成が表明された。以来、同年11月から1939年7月まで、参加者の研究発表を主体とした活動が行われることになる⁸。運営を主導していたのは、バタイユとミシェル・レリス、カイヨワの3名であり、そのうちバタイユとカイヨワは研究活動においても中心的な役割を果たしていた。結成の動機として述べられるのは、「作業[社会構造の研究]が明るみに出す諸々の表象の、必然的に伝染的で行動主義的な性質」に対応するために、「この方向に可能な限り遠くまで探求を継続しよう」と志す者たちのあいだに、ひとつの精神的共同体を発展させるべきである⁹。その共同体は、「通常学者たちを結びつけているのとは部分的に異なり、研究領域と、そこに次第に明らかになる諸規定とが持つ有毒な性質そのものへと関連づけられた共同体である」とも述べられている¹⁰。研究会は、「企図する活動の厳密な目的」を「聖社会学(sociologie sacrée)」であるとし、「個人の心理の執拗な根本的傾向と、社会組織を司り、その革新を要求する指導構造との

結節点を明らかにする」研究の遂行を標榜した¹¹。ページの下部に付された註に、「研究会の活動は、まずは週に一度の講演というかたちでの理論教育を内容とする」とあることから窺われるように¹²、講演者の研究内容を知的に共有することを出発点としながら、対象の持つ「伝染的で行動主義的な性質」に共通して突き動かされ、「共同の行動(l'action en commun)」へと導かれるような¹³、集団的行動の基盤をなす「精神的共同体」の建設が目指されていたのである¹⁴。

それでは、バタイユ個人にとって、社会学ないし「聖社会学」の具体的権能はどういったものであり、さらに、「社会学研究会」が志向する「共同の行動」は、現実世界において何を成し遂げようとするものなのだろうか。これを明らかにするために目を向けたいのが、1938年7月に『NRF』誌に掲載された論考「魔法使いの弟子」である。レリスの「日常生活における聖なるもの」、カイヨワの「冬の風」と合わせて、「社会学研究会のために」の総題のもとで発表されたこの論考は、「社会学研究会」の「マニフェスト」としての価値を持つものである¹⁵。ここで興味深いのは、社会学の現実世界における役割が検討されるにあたり、まず、現代を生きる人間の実存の状況が問題とされることである。論考冒頭の次の引用部を参照してみよう。

活動の大部分を有用な財物の生産に縛られ、決定的な変化が起こるような気配もない。人間は、労働の軛をもちや超えてはならない限界だと見なすことに慣れきってしまった。にもかかわらず、かくも空虚な実存の不条理は、なおも奴隷にこう促すのだ。芸術、政治、科学の言いつけどおりに存在し、言いつけどおりに信じ、そうしておのれの実存を全うせよ、と¹⁶。

生産社会における労働の主体という、社会的有用性によって一義的に規定された実存のありようは、そうした社会のうちに「芸術、政治、科学」が果たす指導的役割によって、その疎外を補完されている。こうした論旨は、「芸術家、政治屋、学者たちは、人間をあざむく仕事を引き受けている。実存を支配している連中は、ほとんど決まって、自分自身をあざむくのが一番うまい連中であり、それゆえ他者たちをあざむくのも一番うまいというわけだ」という非難に発展する¹⁷。続いて行われる、「科学の人間」、「虚構の人間」、「行動の人間」の考察において主眼となるのは、これら三者に共通する、「分離した実存」という存在様態の批判である¹⁸。学者は、「認識の欲望とは関わりのない人間的な関心をすべて排除する」がゆえに、おのれの行為から「全体性を断念」する¹⁹。芸術家は、「不安な運命が彼らに生み出させたものから、本物の世界を作り出すことを断念」する²⁰。そして行動の人間は、「〈行動〉を可能にするため」に、「自分の夢を科学によって記述されるスケールに縮尺する」という「断念」を迫られる²¹。したがって、「役割と引き換えに実存を断念するというのが、彼ら[学者・政治屋・芸術家]各々の署名した条件」だということになるのである²²。こう

⁸ 「社会学研究会」に関する歴史的経緯については、同研究会関連資料の編者であるドゥニ・オリエの指摘と、ミシェル・シュリヤによるバタイユ伝の記述とを参照した。Cf. Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1995 ; Michel Surya, « Sociologie sacrée », *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, « Tel », 2012, p. 302-314.

⁹ « Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie », Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie*, op. cit., p. 26-27. 強調は原文。

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ *Ibid.* 強調は原文。

¹² *Ibid.*, p. 17. 強調は引用者。

¹³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴ オリエは、上に「まずは週に一度の講演というかたちでの理論教育を内容とする」という原注の、「まずは(tout d'abord)」という、後続の事柄を想定させる副詞表現に着目し、それに、「研究会の『実践的』野心と、集団的表象の『行動主義的』性質と定義されたものを我がものとし、活用しようとする意図の、この宣言文における唯一の痕跡」を見て取っている(Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie*, op. cit., p. 17-18, en note. 強調は原文)。

¹⁵ 「社会学研究会のために」では、バタイユ、レリス、カイヨワの順に論考が掲載されており、オリエはそれらを、「社会学研究会」の「マニフェスト」の価値を持つ三つの試論」と評価した(*ibid.*, p. 294)。

¹⁶ Georges Bataille, « L'Apprenti sorcier », Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie*, op. cit., p. 306.

¹⁷ *Ibid.*, p. 306-307.

¹⁸ *Ibid.*, p. 313.

¹⁹ *Ibid.*, p. 307. 強調は原文。

²⁰ *Ibid.*, p. 309.

²¹ *Ibid.*, p. 311. 強調は原文。

した批判から把握できるのは、研究内容の共有を軸とした「行動主義的」な共同体である「社会学研究会」が、自らの任務である研究や行動といった社会的営為それ自体をねらいとしたものではない、という事実である。このことは、論考のタイトルに付された註のなかで、社会学と「純粹科学」との差異が次のように強調されることにも現れている。

実のところ、純粹科学が分離の現象である限り、社会学そのものが純粹科学の批判となるのは避け難いことである。社会的事実だけが実存の全体性を表現するのだとして、科学が断片的な活動でしかない以上、社会的事実を検討する科学は、その対象に到達することができない[...]。したがって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²³。

社会学は、社会的事実が表現する「実存の全体性」に肉迫することを目指すのであれば、「断片的な活動」である純粹科学に対立する、それ自体「全体的」な活動でなければならない。別様に言えば、社会学的な認識とは、それを獲得する主体の、「分離した実存」というあり方からの変容を要請するものなのだ。そして、この論考でのバタイユの目論見はまさしく、そうした主体の変容の経験を考察することに向けられてゆく。

バタイユは「機能への隷従によってまだ破壊されていない、率直で力強い実存[...]」は、行動したり、描写したり、測定したりといった、個別の企てに従うのをやめた限りでのみ存在できる」として²⁴、「断片的な活動」から実存が解放される機会に光を当てようとする。そして、「充ち満ちた実存(l'existence pleine)」が現代において作為なく維持される唯一の状況として、次のように、恋愛の関係を提起するのである。

ばらばらになったこの世界のなかで、〈愛される存在〉は、生の熱気へとひとを連れ戻す効力をなくさずにいた唯一の力となった。もしこの世界を、互いに求め合う存在たちの痙攣的な運動が絶えず駆け巡っていなかったなら、もし世界が、「そばにいないと苦しい」ひとの顔立ちによって、輝きを帯びていなかったなら、世界は、それが生み出す者たちにとって、嘲弄のように映ることだろう。人間の実存はそこでは、記憶か、「未開の(sauvages)」国々の映画の状態で存在することだろう。虚構は、怒りを込めて除外しなければならない。一個の存在がおのれの奥底に持つ、失われたもの、悲劇的なもの、あの「目の眩むような驚異」には、もうベッドの上でしか出会えないのだ²⁵。

「分離した実存」にとって、人間の全体的な実存は、「記憶か、『未開の』国々の映画」として、つまり、内面化され生気を失った過去か、文明化以前の生の外的表象としてしか、もはや感得されることはない。必要なのは、現実とのつながりを欠いた外的表象＝「虚構」を

除外し、「おのれの奥底に持つ」失われた過去の記憶を生き生きと再現させることである。その導きの糸となるのが、恋愛における、「愛される存在」＝パートナーとの結合なのだ。そうして取り戻される実存は、「ベッドの上」、ないしは「寝室」という実在の場において、そのたしかかな現実性を与えられる。「一人の女の不意の現れは、夢の混乱した世界の出来事のようにも思われる。だが、相手を我がものとすることで、裸で快楽に沈んだ夢の形象は、寝室という強固に現実的な世界のうちに投げ入れられるのだ」²⁶。この現実性は、芸術の「虚構」性にはっきりと対立するとともに、政治行動の断片性に妨げられない「真実」性を持つとバタイユは考える。

それゆえ、行動の人間による夢の断念と、その実践的意志とだけが、現実力に及ぼす唯一の方法であるわけではない。恋人たちの世界は、政治の世界に劣らず、真実のものである。それは、実存の全体性を取り込んでさえおり、これは政治にはなし得ないことなのだ。そして、その性質は、実践的行動の、断片的で空虚な世界のものではなく、卑屈にも矮小化を受け入れてしまう以前の、人間的な生に属するものなのである²⁷。

全体的な実存の観点からすれば、人間の人間性が存在するのは、「分離した実存」にとって「未開」だと映る生のなかにである。それは、分離という「矮小化」を被る以前の生の特質なのである。恋愛における世界の開示は、現実との関わりを断念する芸術＝虚構という断片化、また、夢を断念する行動(政治)という断片化を逆に辿る統合の動きであり、「沈黙の奥底においてさえひとつになる」恋人たちが、「脱自(extase)」の合一のなかで成し遂げる²⁸、失われた夢の現実化なのである。さらにまたこれは、科学による実存の断片化を遡る、認識の経験でもあるという。「幸運な行動は『夢と相通じたもの』であり、ベッドのまさにそのうえで、生の秘密が認識に対して開示される。そして認識とは、科学が——芸術や実践的行動と同様に——実存に断片的な意味を与えるおそれがもうなくなった、この保護された空間のなかで、人間の運命を脱自とともに発見することなのである」²⁹。通常対立するはずの夢に結びつく行動である、恋愛において与えられる認識が、科学、また芸術や政治行動の断片性を免れる、つまりは全体的な認識であるとするなら、それはまさしく、社会学が目指すものである、「実存の全体性」の認識と重なるものである。バタイユの企図は、恋愛において恋人たちに私的に開示されるこうした認識を、より広範に社会化し、一般化することなのであり、そのために、恋愛の「真実」性の由来が、すなわち、他者との関わりにおいて生じる現実としての、社会性の由来が検証されることになるのである。

バタイユによれば、恋愛が「恋人たちの世界」という独自の現実を

²² Ibid., p. 313.

²³ Ibid., p. 302, en note.

²⁴ Ibid., p. 314.

²⁵ Ibid., p. 314-315. 強調は原文。

²⁶ Ibid., p. 317.

²⁷ Ibid. 強調は原文。

²⁸ Ibid., p. 316.

²⁹ Ibid., p. 317.

構築するのは、出会いの偶然性が、運命的なものとして、双方にひたすら引き受けられることによる。

愛される存在の選択を決定づけるのは、[...]一連の偶然ということに尽きる。たんなる巡り合わせの数々が出会いを準備し、一人の男が、結ばれていると、ときとして、死んでしまうほどに結ばれていると感じる、運命の女の形象を作り出すのだ。[...]意志の符合が、偶然の形象の符合に劣らず、人間的世界の誕生には不可欠である。恋人たちの意志の合致だけが[...]、まだ形の定まらない符合の、生きた現実を創り出すのである[...] ³⁰。

偶然によって引き起こされる、運命の感覚を互いに持ち合うことで生じる「形象の符合」、ただし、「まだ形の定まらない符合」は、相互の「意志の符合」、「意志の合致」によってはじめて、「人間的世界」としての社会性を獲得し、「生きた現実」となる。重要なのは、意志を超越したものである運命を、意志の交感を通じて現実化しようとした営みに、「神話」の作用が見て取られることである。「生は賭けられる。運命の企図が実現するのだ。夢のなかの形象でしかなかったものが、神話になる」³¹。こうした言及に続いて展開されるのが、恋愛において取り戻される「充ち満ちた実存 (l'existence pleine)」がより幅広い集団によって分有されるような宗教的共同体を、現代に再興する可能性の検討である。

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。愛は、それだけでひとつの世界を作り上げるが、その世界を取り巻くものには手をつけない。[...]神話だけが、ひとつひとつの試練によって打ちの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 (plénitude) 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。[...]神話は、祝祭の騒乱のなかで民衆が顕示する意志の合致によって、生きた人間的世界とならなければ、虚構だろう。神話はおそらく作り話だが、民衆がそれを踊り、それを作動させ、またそれが民衆の生き生きとした真実をなすことに鑑みれば、虚構の対極に位置するものである ³²。

失われた「実存の全体性」は、このようにして、失われた祝祭の共同体として具象化される。念頭に置かれているのは、儀礼からなる³³、「過去」ないし「遅れた人たちの文明」における共同体であり、神話は、「実存の全体性を表現する」ものでありつつ、「人間の古い家へ

のこの回帰」という歴史性を与えられる³⁴。神話によって結集する共同体の特質は、民衆の「意志の合致」を拠り所にした、「作り話」の「真実」への移行にあり、したがって、現代に神話を再生することとは、芸術＝虚構(「作り話」)に割り当てられた実存の断片を、認識＝真実に割り当てられた実存の断片と結びつく仕方を取り戻すことである。つまり、虚構から出発しつつ、意志の合致に基づく共同の行動のうちに、「充溢」の認識を可能にするものとして、神話は、芸術、政治、科学という三つの営為を統合する役割を果たすものである。してみれば、神話の再生とは、三営為への断片化を歴史的に遡行することであり、それこそが、「実存の全体性」を開示するという、社会学の「実践そのもの」だということになるだろう。そして、神話をそのようなものとして機能させるためには、神話の構築に係る、科学的な「厳格さ」が要請されるのである。バタイユは神話の創出を、論考のタイトルである「魔法使いの弟子」の仕事として、以下のように描き出す。

「魔法使いの弟子」が第一に出会う要請は、芸術の困難な道を歩めば出会ったであろう要請と異なるものではない。[...]ただ、神話学的創意の要請は、より厳格なものということである。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を取り除かれることのなかったような形象には、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³⁵。

見よう見まねで師の魔法を用い、その効果を制御できずに窮地に陥る「魔法使いの弟子」のモチーフは³⁶、カイヨワによれば、「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」バタイユに対して、哲学者アレクサンドル・コジューヴが向けた揶揄から得られたものである。「自分で止め具を外した聖性に惑乱させられてしまう」ことを貶めるコジューヴの言辞を、バタイユはまさしく、自らの企図に即したものと、進んで採用したのだ³⁷。しかしながら、「神話学的創意の要請」の「厳格さ」は、聖性に惑乱させられ、翻弄されるがために、適切に止め具を外すことを要求する。神話という失われた虚構が、新たに真実として生きられるためには、その虚構は、聖性についての正確な理解に基づいて創作されなくてはならないのだ(「試みるべき経験的方法的描写」ともバタイユは言う)³⁸。その限りで、神話を通じて「実存の全体性」が開示される経験の真実性は、科学的認識の真実性を前提としているのであり、この点に、「社会学研究会」が「まずは[...]理論教育を内容とする」べき必然的理由が存していると考えられる。魔法(呪術)は科学と対立する営為だが、それを現代において取り戻そうとする「弟子」にとっては、魔法の考古学が不可欠なのだ³⁹。そして、「社会学研究会」は、科学的認識に支えられた、真実としての虚構を行動へと移すことで、本来の目的に到達する。

³⁰ Ibid., p. 318-319. 強調は原文。

³¹ Ibid., p. 321. 強調は原文。

³² Ibid., p. 322-323. 強調は原文。

³³ 「儀礼によって生きられる神話」という説明が見られる (ibid., p. 323)。

³⁴ Ibid., p. 324.

³⁵ Ibid., p. 325. 強調は原文。

³⁶ ゲーテの詩『魔法使いの弟子』(Der Zauberlehrling)を参照。これをもとにしたポール・デュカスによる同名の交響詩もよく知られる。

³⁷ Roger Caillois, *Approches de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, p. 58. 以下にも引用がある。Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie, op. cit.*, p. 303.

³⁸ Georges Bataille, « L'Apprenti sorcier », art. cit., p. 325.

彼[魔法使いの弟子]が突き進んでいく領域においては、エロティシズムの激情が秘密を必要とするのと同じように、彼の奇妙な歩みも秘密を必要とする[...]。「秘密結社」こそが、まさに、こうした歩みが作りなす社会的現実の名である。しかし、この物語風の表現を、慣用通り、「陰謀の結社」という月並みな意味で理解してはならない。なぜなら、秘密に関わるのは、魅惑する実存を構成する現実にてあって、国家の安全を害する何らかの行動にはないからだ。神話は、分断した社会の動きのない凡俗さから守られた、儀礼的行為のなかで生まれるが、それがものにする荒々しい活力は、失われた全体性への回帰のほかに目的を持たない。たとえ反響が決定的なものであり、世界の様相を変化させるとしても(諸党派の行動は、反論し合う言葉の流砂のなかに失われていくのだが)、その政治的反響は、実存の帰結でしかあり得ない。このような諸企図の曖昧さは、絶望の逆説的時代に必要な方向性の、意表を突く新しさを表しているだけである⁴⁰。

ここで、神話を通じて明らかになる「秘密」は、実存の「失われた全体性」とも名指されている。その認識を共有することで成り立つ「秘密結社」は、反国家的行動の意志を共有することで成り立つ「陰謀の結社」とは異なり、認識の共有それ自体、すなわち、「失われた全体性への回帰」という、純粋に実存的な目的をしか持たない。だが、通常の社会において秘密であるものに「社会的現実」を付与するというそのあり方は、結社に対して行動的な要素を、「政治的反響」をもたらしさずにはおかない。結社は、「実存の全体性」が失われている世界の只中で、「実存の全体性」を自ら具象化して他者の眼前に差し向けるのであり、そうした仕方です「世界の様相」の変化を担うのである。集団によって実存を回復する企図が否応なく併せ持つ、こうした行動的性格は、「諸企図の曖昧さ」によるものとして、つまりは結社の企図の一部であるとされ、さらには、「絶望の逆説的時代」に対応する「意表を突く新しさ」として、結社の活動の前面にまで押し出される。このことは、「失われた全体性への回帰」という過去への遡行が、現代の歴史的課題に対する応答と見なされていることを示唆している。

2 「社会学」と軍事支配への応答

周知のように、「魔法使いの弟子」が上梓された1938年7月には、ヨーロッパの政治状況は比類のない緊迫のうちにあった。同年3月のオーストリア併合を経て、ナチ・ドイツはチェコスロヴァキア領ズデーテンの割譲への段取りを着実に進めていた。イギリス、フランスの戦争回避政策は、9月のミュンヘン会談における、ドイツの要求の承認に帰結し、結果としてその領土拡張への意志をいっそう助長することになるだろう。軍事的脅威の急速な拡大に直面するなかで執筆された上記の論考が当代に見出す「絶望」には、そうした状況への危機意識が圧倒的に含まれている。

オーストリア併合の6日後、3月19日に「社会学研究会」でバタイユが行った「友愛団体、修道会、秘密結社、教会」という題目の発表は⁴¹、「魔法使いの弟子」で提起されるものと等しい「秘密結社」についての考察を行っており、同論考と相互補完的に読み解くことのできる内容を持つ。発表ではとりわけ、軍勢力が支配する現代世界において「秘密結社」が果たす社会的役割に論点が絞られている。ここでバタイユは、近代ヨーロッパの歴史的推移を説明するために、ファシスト国家と悲劇的共同体とを対比的に捉える図式を導入する。実のところ、こうした図式は、先立つ論考「ニーチェの時評」(『アセファル』第3・第4号合併号(1937年7月)所収)においてすでに、次のように提示されていたものである。「〈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、リーダーなき共同体が対立する〉。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」⁴²。バタイユによれば、死が不可避である人間の実存とは、「すなわち悲劇」なのであり⁴³、「夜の恐怖の共有、死が広める、そうした類いの脱自的痙攣の共有」こそが、人々の強固な結集の要件なのである⁴⁴。「魔法使いの弟子」において、神話が「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」と述べられていたことも想起しておこう⁴⁵。発表「友愛団体、修道会、秘密結社、教会」では、「一方にある、宗教の世界、悲劇と内的葛藤の世界と、他方にある、悲劇の精神に根本から敵対し、絶えず攻撃性を外部へと吐き出す——葛藤を外化する——軍事的世界との[...] 対立」とが歴史を構成してきたことが指摘される⁴⁶。そして、当代の、軍事的世界＝ファシズムの優位を覆すために、それに悲劇の精神を対置する必要性が次のように主張される。

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

³⁹ イザベル・リュースセは、「社会学研究会」における、バタイユの神話に対する問題意識を、(過去世界の)知から(現在の)行動への移行を導く方法の探求、という点に集約させ、それを、神話をめぐる「エビステモロジックな省察」という言葉で表現している。以下の引用等を参照。「ジョルジュ・バタイユは、民族学者たちを、とりわけマルセル・モースを忠実に受け取るのだ。神話が、現働化される場合にのみ、生き生きしたものとして現れるのであれば、モース本人の言葉で言う、呪術において『知ることはできること』、というのが事実なのであれば、神話を研究する者に提起されるのは、その知を実際に現働化すること、現実態への移行によって、知を乗り越えることの問いである。この問題にジョルジュ・バタイユはふたつの仕方を取りかかった。ひとつは秘密結社「アセファル」における純粋な経験であるが、こちらのほうは目的を果たさなかった。もうひとつがエビステモロジックな省察であり、ジョルジュ・バタイユはその源泉をマルセル・モースに見ていたのだが、こちらはそのいまだアクチュアルな射程のゆえに、我々の注意を引きつけてしかるべきものである」(Isabelle Rieusset, « Le Collège de Sociologie : Georges Bataille et la question du mythe, de l'ethnologie à l'anthropologie : un décentrement épistémologique », *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, dir. par Dominique Lecoq et Jean-Luc Lory, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, p. 126)。なお、モースの引用は、『呪術の一般理論素描』からのものである。

⁴⁰ Georges Bataille, « L'Apprenti sorcier », art. cit., p. 325-326.

⁴¹ 実際にはこの発表はカイヨワが行う予定だったもので、病欠したカイヨワのテキスト(メモ)のバタイユによる代読と、その大幅な補足を内容とするものである。以下、バタイユの補足部分は、カイヨワのテキストに対する註記として書誌情報を示す。

⁴² Georges Bataille, « Chronique nietzschéenne », O. C., t. I, *op. cit.*, p. 488. 強調は原文。

⁴³ *Ibid.*, p. 482.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 486.

⁴⁵ Georges Bataille, « L'Apprenti sorcier », art. cit., p. 322. 強調は引用者。

⁴⁶ Georges Bataille, « Notes », Roger Caillois, « Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises », Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie, op. cit.*, p. 223. 強調は原文。

きます。それは、人々に沈黙を強い、沈黙に迫り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できないからです。別の言い方をすれば、軍勢力はおのれが人間に奉仕するために存在していることを容易に自覚できますが、自らのうちに悲劇を宿した人間だけが、軍勢力にその隷属的性格を認めさせる力を持つのです⁴⁷。

このように、奉仕する対象(端的にはファシズムの指導者)への役割のもとでしか存在できない、軍勢力の対他的な従属性に比した、悲劇の自己目的的な「自由」こそが、悲劇的共同体の、軍事国家を凌駕する現実的権力(「帝国支配」)の所以であるとされるのだが、こうした主旨は、次のような言葉でいっそう明確化される。「悲劇の人間が居続けるだけで、[軍隊の]がさつ者はその者を十分に承認することでしょう。前者が実存そのものであるのに対し、後者が使用可能な力、奉仕すべき実存を探し求める力でしかない限りは」⁴⁸。しかしながら、そうした承認は、努力なくして達成されるものではない。というのも、悲劇の精神を特徴づける自由は、「おのれを人間存在の深遠なる現実として承認させるという気遣い」にも縛られることがなく、それから離れてしまうからである⁴⁹。「これらの個人[悲劇を内包する個人]は、自分たちが属している現実の帝国を承認させるという気遣いを放棄してしまえば、その完全性がおのれから逃れ去ってしまうという事実を、必ずしも意識していません。彼らの輝きと引き裂きが少しずつ文学になり、くだらぬ喜劇になってしまうということをです」⁵⁰。すなわち、「実存そのもの」である「悲劇の人間」の権力を承認させるための行動がなされなければ、それは現実的な影響力を失い、たんなる虚構(「文学」=「喜劇」)へと還元されてしまうのである。そして、そうした行動の任務を果たすことが期待されるのが、「秘密結社」に他ならない。

もし荒々しく清新で、足先から頭まで不作法で、隷属的な構成を

能くしない宗教組織が存在していれば、武装した祖国という、金銭的必要性が見え見えのイメージのほかにも愛すべきものが、生きるに値するものが、死ぬに値するものがあるのだということを、人間は学ぶ——そして忘れずにいる——ことがまだできるはずです！

そして、そうした組織が、私たちがすでに入り込んでしまったと覚しい爆弾の嵐を止める力がまったくないにしても、それが世界に存在するということを、〈人間〉の軍隊に対する将来的な勝利の証として見なすことは、今から可能なはずなのです！

[...]選択的共同体(les communautés électives)は、ただたんに、社会学が研究対象とする組織の一形態であるわけではありません。それはまた、自分たちの権力を他人に認めさせる必要性を感じた者たちに与えられた手段でもあるのです。[...]悲劇の人間が属する帝国は、選択的共同体を手段にして実現されるのであり、さらに言えば、それによってしか実現されないのです⁵¹。

戦争の明確な予感のなかで提起される、軍事的にはまったく無力な、悲劇のもとに結集する「選択的共同体」、つまり、各人の意志の合致に基づく共同体は、それでもなお、自らの存在を他者たちに認識させ、それを「学び」、「忘れずにいる」ようにさせることで、人間の実存の「軍隊に対する将来的な勝利」、すなわち、現実世界における権力的凌駕の予兆となりうるものである。バタイユはこの発表でも、「秘密結社」の「純粋に実存的」な性格、「それ自身のために実存する現実」という性格を強調し⁵²、「実存するためではなく、行動するために形成される秘密結社」である「陰謀の結社」との差異を際立たせる⁵³。とはいえ、「秘密結社」が「実存の全体性」を社会化(結社化)するものである以上、それは必然的に、他者たちの承認を求める行動に行き着くか、あるいは承認の不在のなかで衰退するかしかない。したがって、「秘密結社」には、「自分たちの権力を他人に認めさせる」行動を通じて、「悲劇の帝国」となることを目指す以外に道はないのだ⁵⁴。そのようにして将来に展望される、「軍隊の帝国」からの権力奪取は、発表の最終部において、次のように、ギリシアの悲劇的世界の再現と結びつけられる。

最後に、カイヨワが「秘密結社」について言っていることを繰り返しておくことにします。秘密結社は、生の規則の噴出的な違反から生じる聖なるもの、ほかのものを消費し、おのれを消費する聖なるものに結びついています。同時に、悲劇はディオニュソス的な友愛団体から生まれ、悲劇の世界はディオニュソスの巫女たちの世界であることも思い返してください。カイヨワはまた、「秘密結社」の目的のひとつは、集団的脱自と絶頂のなかでの死であるとも言っています。悲劇の帝国は、陰鬱で意気消沈した世界の所業ではありません。権力は饒舌家たちの手に握られはしないことは明らかです。[...]帝国は、死を愛するほどに、噴出的な生を送る者たちに属することになるでしょう。私は、こうしたことが耳障りなのを、まったく知らないわけでは

⁴⁷ *Ibid.*, p. 224. この発表で、「軍隊の帝国」がファシズム国家を指すものであることは、次の引用部などから明確である。「たとえ軍隊の支配が——ファシストの支配が、ということですが——今日到達している境界線を越えて拡大するとしても[...]」(*ibid.*, p. 227)。

⁴⁸ *Ibid.*, p. 225. 強調は原文。

⁴⁹ *Ibid.*, p. 226.

⁵⁰ *Ibid.* 強調は原文。

⁵¹ *Ibid.*, p. 228-229. 強調は原文。

⁵² *Ibid.*, p. 240-241. 強調は原文。

⁵³ *Ibid.*, p. 240. 強調は原文。

⁵⁴ ドミニク・クンツ・ヴェスターホフは、バタイユの「社会学研究会」関連の複数の資料を気ままに行き交いながら、バタイユと研究会の目論見を、ファシズム(ナチズム)に対抗する社会的行動を導くような「イメージ」の創出に見て取っている。以下の引用を参照。『研究会』の「聖社会学」は、この共同体のイメージを打ち立てようと努めることになるが、そのイメージは、戦争を目前に控えるなかで、『有効な権力』が有する、分析的であると同時に遂行的な価値を備えるはずのものであった。『魔法使いの弟子』でバタイユは、作家が悦に入る虚構の「イメージ」の空しさを次のように告発するのだが(『空想のイメージにおいては、すべてが見せかけである』)、それは、イメージを社会的行動に役立てることによって、『真実のものとする』ためなのである。[...]『政治的な悲劇が演じられる劇場の(…)イメージと活力に富んだ描写』を目指すことで、『研究会』は、ナチズムを前にしてそれら自身イメージを作りなす力を持つような、社会的表象を打ち立てようと努力する。そうした表象の人類学的な働きが目の目を見れば、集団的賛同の力学に、『作業が明るみに出す諸々の表象の、必然的に伝染的で行動主義的な性質』に則った仕方、再び推進力が与えられるだろう」(Dominique Kunz Westerhoff, « Face au nazisme. Faire image », *Critique*, n° 788-789, 2013, p. 33-35. バタイユの文章の引用部分の強調はバタイユ、それ以外の強調はヴェスターホフによる)。

ありません。社会学の発表が踏まえるべき限界から逸脱してしまったことは分かっています。しかし、率直に言わせていただければ、そのような限界は私には恣意的なものに思えます。社会学の領域は、生の主要な決定がなされる領域であり、実際には唯一の領域です。そうした決定が退けられるなら、萎縮がもたらされるだけなのです⁵⁵。

古代ヘレニズム・ローマ世界に幅広く存在したディオニュソス信仰は、マイナス(複数形マイナデス)という、ディオニュソスを崇拝する狂乱した女の神話を持ち、ティアソスと呼ばれた主に女性からなる信徒団では、酩酊や供犠や痙攣的な舞踏といったオルギアがディオニュソスに捧げられていた⁵⁶。そうしたオルギアの演劇的な発展形態とされるディテュランボス(酒神讃歌)の合唱隊に、アリストテレスは悲劇の起源を見出したのだったが⁵⁷、バタイユにとっては、「集団的脱自と絶頂のなかでの死」の実践そのものである、「ディオニュソスの巫女たち」=マイナデスのオルギアこそが、その起源なのである。現代において、彼女たちの世界を承認させ、悲劇的神話世界への歴史的な回帰を果たすことこそ、「軍隊の帝国」による支配という実存の圧殺の拮据に抗いながら、「秘密結社」が、つまりは「社会学研究会」が辿り着くべき、実存と世界の変革なのだ⁵⁸。このような実践の呼びかけが、客観的な科学としての「社会学の発表が踏まえるべき限界から逸脱している」ことは明白である。だが、そのような逸脱によって、「死を愛するほどに、噴出的な生を送る」という「生の主要な決定」を導くことで、社会学は、ファシズム支配に直面している現代世界が要請する、実存的役割と歴史的役割とにひとしく応答するものとなるのであり、「社会学研究会」は、その実現のための媒体でなければならない。シャルル・フィカは、「研究会(Collège)」の名を、語源に遡って、「団体、友愛団体」、さらには、「威厳と聖なる役割とを備えた人物たちの集合体」という意味で理解するべきであると指摘したが⁵⁹、それが妥当なものとなるのは、まさにこうした文脈においてなのである。

おわりに

「社会学研究会」の最後の会合は、1939年7月4日となった。この日はバタイユのほか、カイヨワとレリスも発表を行う予定だったが、結局発表者はバタイユ一人であった。レリスは、「社会学研究会」を名乗りながら社会学の科学的方法を逸脱するバタイユの姿勢に根本的な疑義を抱いて発言を取りやめ、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、アルゼンチン旅行に出発してしまっていたのである⁶⁰。こうした「研究会」存続の危機に際して、バタイユは討議を通じた合意の可能性を模索していたが、それは適わなかった。同年9月3日に勃発した第二次世界大戦が参加者たちにもたらした状況により、活動の継続が不可能になってしまったのである。「悲劇の帝国」の実現を目指した「社会学研究会」は、ついに

は「軍隊の帝国」の支配のもとで、解体を迎えることになった。自らの選択的共同体の目論見が無に帰したなかでのバタイユの精神的状況を、「研究会」の参加者であった岡本太郎は、次のように伝えている。

パリの知識層の多くは召集され、疎開し、めちやめちやに寸断された。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。しかも急速度で。

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⁶¹。

表明された再結集への切実な希望は、ドイツ占領下に入った北フランスにあって、実現可能性を喪失する。1941年のモーリス・ブランショとの出会いと、ブランショを中心的な参加者として開かれた「ソクラテス研究会(Collège socratique)」(1941年秋から1943年3月)という幸福な例外に恵まれたものの⁶²、社会学を手立てとした知識人の共同体と

⁵⁵ Georges Bataille, « Notes », Roger Caillois, « Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises », art. cit., p. 243.

⁵⁶ 以下の記述を参照した。アンリ・ジャンメール『ディオニュソス パッコス崇拝の歴史』小林真紀子・福田素子・松村一男・前田寿彦訳、言叢社、1991年(とりわけ第五章「マイナスの行動」、217-306ページ)。

⁵⁷ 「ともあれ悲劇は即興の作からはじまった。——同様に喜劇もともと即興の作であった。すなわち、悲劇はディーテュランボスの音頭取りから、喜劇はいまも多くのポリスに風習として残っている陽物崇拝歌の音頭取りからはじまったのである」(アリストテレス『詩学』松本仁助・岡道男訳、『アリストテレス『詩学』・ホラーティウス『詩論』所収、岩波文庫、1997年、30ページ)。ただし、アリストテレスはディオニュソス信仰の悲劇に対する影響については考慮していない。ジャンメールの前掲書第六章「ディーテュランボス(聖なる輪舞)」(307-374ページ)および第七章「ティアソス(信徒団)と演劇の起源」(377-462ページ)、また、丹下和彦『ギリシア悲劇 人間の深奥を見る』、中公新書、2008年、3-5ページも合わせて参照。

⁵⁸ このような思索の源は、『アセファル』誌(1936-1939年)以降、バタイユがいつそう依拠を深めていくニーチェであると思われる。『この人を見よ』において、「ディテュランボスの発明者」、さらには、「十字架にかけられし者に敵対するディオニュソス」を自称するニーチェは、次のように、ディオニュソスの悲劇時代の再来を預言している。「この本には一つの巨大な希望が語られている。どう考えてみても私には音楽のディオニュソス的未來というものの希望を引つこめねばならぬ理由は見つからない。百年先のことを考えてみよう、そして二千年にわたった反自然と人間冒瀆とに対する私の暗殺計画が成功した場合を仮定してみよう。その時には、すべての使命の中の最大の使命たる人類の高揚の陶冶をいっ手に引き受けるとともに、もちろん、退化したもののどもと寄生虫的なもののどもを容赦なく絶滅してしまうかの生の新しい党派が、再び地上においてかつての生の過剰を可能ならしめ、そこからまたディオニュソス的狀態が再び生い立ってくるに違いない。私は一つの悲劇的時代が来ることを約束する。生に向かって然りと肯定する最高の芸術、すなわち悲劇が再び生まれるであろう」(フリードリッヒ・ニーチェ『この人を見よ』川原栄峰訳、『この人を見よ 自伝集』(『ニーチェ全集第15巻』)所収、ちくま学芸文庫、1994年、99-100、144、185ページ。強調は原文)。

⁵⁹ Charles Ficat, « Un soir au Collège de sociologie », *Revue des deux mondes*, mai 1912, p. 136. なお、続けてフィカも言及するように、「社会学研究会」の名称を提案したのはジュール・モスロである。

⁶⁰ 以下のテキストとオリエによる解説などを参照。Michel Leiris, « Lettre à Georges Bataille (le 3 juillet 1939) », Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie, op. cit.*, p. 819-821 ; Georges Bataille, « Lettre à Roger Caillois (le 20 juillet 1939) », Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie, op. cit.*, p. 833-839.

⁶¹ 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』所収、みすず書房、1998年、202-203ページ。

いうバタイユの構想は、完全に無に帰すこととなる。このような挫折を経て、第二次大戦後のバタイユが辿り着いた時代認識は、「神話の不在」(1947年)と題された短いテキストにひとつの結実を見ることになる。以下、その主要な部分を引用する。

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、全身を張り詰めながら、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、広大な、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。

[...]

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——それは事物たちの虚無に帰す——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行っている。[...]

「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、最も純粹で、唯一真なる神話である⁶³。

ここに示されているような、神話の不可能性の認識は、「社会学研究会」におけるバタイユの目論見に鑑みるなら、神話の可能性の探求に自ら幕を引いたことの認識と分かちがたく結びついている。神話を通じた結集の試みは終焉し、それが再開し得ないものとなったことの最終確認がなされたのだ。だが、バタイユはそうした「神話の不在」、より正確には、神話の「喪失」という事態を、最後の、「唯一真なる神話」として抽出することを試みる。神話を失った人間は、ただ「事物たちの虚無に帰した」神話なき世界を生きるのではなく、神話の終焉に立ち会った意識を共有することで、失われた神話の記憶を分け持つことによる共同体の可能性を世界に開くのだ。こうした「神話の不在の神話」への見通しには、戦後バタイユの最大の思想的対抗者であるサルトルがかつて彼らの企てに向けた、「神話の神話」という揶揄に対する、新たな時代状況のもとでの迂回した返答を読み取ることもできるだろう⁶⁴。現実においてかたちを取らない、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は、内的なものに留まらざるを得ない。バタイユはこれをやがて、「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」と表現することになり⁶⁵、さらには、ブランショはそこに、文学による共同体の可能性を重ね合わせていくだろう⁶⁶。そうした可能性の豊かさに先立って、「神話」を武器とした「秘密結社」による、直接行動を通じた世界と実存の変革への通路は、たしかに扉を閉じられたのである。

フランス語要旨 *résumé*

Du « Mythe » à l'« Absence de mythe »

Georges Bataille dans le Collège de Sociologie (1937-39)

Manabu ISHIKAWA

Dans un article intitulé « Denis de Rougemont : “L'Amour et l'occident” » (1939), Jean-Paul Sartre qualifie la mode du « mythe »

à cette époque-là de « mythe du mythe ». Sartre se moque là d'une « étude sociologique » se penchant sur la recherche du mythe, qu'il considère comme courante depuis *Réflexions sur la violence* (1908) de Georges Sorel. En effet, dans les dernières années 30, il y avait un groupe d'intellectuels s'instituant sociologues qui ont entrepris d'utiliser la sociologie non comme étude scientifique, mais comme méthode de restauration du mythe pour les temps modernes. Dans cet essai, nous aborderons les activités intellectuelles ainsi que politiques de Georges Bataille dans ce groupe nommé le Collège de Sociologie (1937-39), dont il a été le fondateur et le président.

Selon la « Déclaration sur la fondation d'un Collège de sociologie » (Juillet 1937), le motif de la fondation du Collège est de développer, pour répondre au « caractère nécessairement contagieux et *activiste* des représentations que [l'étude des structures sociales] met en lumière », « une communauté morale » entre les chercheurs qui est « en partie différente de celle qui unit d'ordinaire les savants et liée précisément au caractère virulent du domaine étudié ». L'objet de son activité est défini comme une « sociologie sacrée », et les membres sont chargés de poursuivre non seulement la recherche du sacré, mais également « l'action en commun » menée par le partage de la connaissance du sacré.

Afin d'approfondir la compréhension du projet de Bataille dans le Collège de sociologie, nous pouvons ensuite nous référer à son article intitulé « L'apprenti sorcier » (juillet 1938), un des textes censés être « à valeur de manifeste » du Collège. Dans cet

⁶² 「ソクラテス研究会」は、バタイユが執筆中だった『内的経験』(1943年)の原稿の読書と、それについての討論を主として行う、友人たちの会合であった(Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, op. cit., p. 364-366)。ブランショは、この研究会の企図を、「共同体の試み、実現することのあり得ないこの試みの、最後の痙攣」と評している(Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Les Éditions de minuit, 1983, p. 35)。

⁶³ Georges Bataille, « L'Absence de mythe », O. C., t. XI, 1988, p. 236. 強調は原文。

⁶⁴ サルトルは、バタイユの『内的経験』を批判的に論じた論文「新しい神秘家」(1943年)のなかで、バタイユによる「社会学と同化する」企てを、次のように批判している。「デュルケムやレヴィ＝ブルジュルやブーグレンなどといった社会学者たちが、前世紀の終わり頃、世俗的徳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、彼は外に留まったままだ」(Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *Situation I*, op. cit., p. 154)。

⁶⁵ 『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日付けのメモ書きより引用(Georges Bataille, « Notes », O. C., t. V, 1973, p. 483)。

⁶⁶ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, op. cit., p. 45.

article, Bataille affirme que la sociologie a pour objectif d'accéder à la « totalité de l'existence », perdue dans le monde actuel entièrement consacré à la production des biens utiles. D'après notre écrivain, cette « totalité de l'existence » pourrait être momentanément retrouvée dans la communion extatique des amants, et par conséquent, il s'agit de lui donner un corps social plus solide dans le monde réel. Or, ce qui détermine l'élection de l'être aimé ne serait qu'un « ensemble de hasards », mais l'accord des volontés des amants crée la « réalité vivante » de cette « correspondance informe ». L'important, c'est que Bataille y trouve une fonction fondamentale du « mythe ». La totalité perdue s'est, en effet, incarnée dans une communauté religieuse antique dont le mythe a été rituellement vécu par ses membres, et c'est pourquoi, la récupération du mythe dans le monde moderne signifie un « retour à la vieille maison humaine ». C'est cette tâche historique de récupérer le mythe qui constitue la valeur incomparable de la sociologie dite sacrée. Selon cette perspective, le Collège de Sociologie vise à former une communauté entre ceux qui parviennent à la connaissance de la « totalité de l'existence ». Bataille appelle cette communauté la « société secrète », et en même temps, la distingue formellement de la « société de complot » qui conspire contre l'ordre établi. Elle n'est qualifiée de « secrète » qu'en ce sens qu'elle se base sur le partage de la connaissance du secret de l'existence, et elle n'a pour but que de retourner à la totalité perdue à travers ce partage. Cependant, tant qu'elle fournit une réalité sociale à ce qui se cache dans la société ordinaire, elle a inévitablement une répercussion sociale ainsi que politique sur le monde existant. De fait, cette répercussion constitue même un des principaux projets du Collège de Sociologie face à la crise du monde provoquée par la propagation du fascisme.

Dans un exposé intitulé « Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises » fait au Collège en mars 1938, aussitôt après l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne nazie, Bataille compare l'état des armes à la communauté religieuse tragique dont l'axe est le partage de l'« esprit de la tragédie », esprit qui serait révélé, selon lui, par le mythe. D'après l'écrivain, « l'opposition [...] entre d'une part un monde religieux, un monde de la tragédie [...] et d'autre part un monde militaire radicalement hostile à l'esprit de la tragédie » a composé l'histoire moderne de l'Europe. Or un nouveau monde

militaire dirigé par les États fascistes prenait alors l'avantage, et par conséquent, il était urgent de lui opposer l'« esprit de la tragédie ». De ce point de vue, Bataille proclame qu'en tant que « société secrète », le Collège de Sociologie a pour rôle d'agir, afin de faire reconnaître le pouvoir de l'« empire de la tragédie » à l'« empire des armes ». Ainsi, selon notre auteur, le triomphe de la tragédie sur les armes permettra à l'humanité tout entière de retourner au monde tragique de la Grèce ancienne, où la passion pour la tragédie l'emportait sur toutes les valeurs. En vérité, cette révolution de la modalité d'être de l'homme en même temps que de l'ordre mondial est la fin à atteindre du Collège de Sociologie qui entendait s'opposer à la domination fasciste. Il va sans dire que cet appel à l'action qu'il a lancé s'écarte des « limites que devrait se donner un exposé de sociologie » en tant que science objective. Cependant, pour Bataille, le domaine de la sociologie est « le seul domaine de décisions capitale de la vie », et elle est tenue de répondre à la demande de l'existence ainsi qu'à celle de l'histoire. Bataille espérait que son Collège fût la base de cette entreprise extraordinaire de la sociologie comme action.

La dernière réunion du Collège du Sociologie a eu lieu le 4 juillet 1939. À la suite de l'éclatement de la Seconde Guerre mondiale le 3 septembre, les membres se sont dispersés, et le Collège a été obligé de cesser toutes ses activités. À la fin, il n'a pu opposer aucune résistance à l'invasion de l'Allemagne nazie, et a été démantelé sous le règne de l'« empire des armes ». En 1947, Bataille publie un court texte intitulé « L'Absence de mythe ». Il y caractérise le monde d'après-guerre par l'« absence de mythe » et en même temps, tente de trouver, dans cette absence elle-même, la possibilité du « seul *vrai* » mythe. On pourrait discerner là un changement fondamental dans la pensée de notre écrivain, qui a abouti, en passant par l'expérience de la Guerre, à considérer le partage de la conscience de *l'impossibilité du mythe* comme *la seule possibilité d'une communauté impossible*. Ainsi s'est terminée sa tentative de révolutionner le monde ainsi que l'existence au moyen d'une société secrète, rassemblée par la revivification du mythe. Désormais, son intérêt sera tourné vers un rassemblement intérieur qui ne prend pas forme dans la réalité ; il l'appellera plus tard « la communauté négative : la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté ».