慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	神秘主義の失墜 : 社会学研究会の活動に見るバタイユの政治姿勢について
Sub Title	La défaite d'un mysticisme : remarques sur la position politique de Bataille au temps du Collège de sociologie
Author	市川, 崇(Ichikawa, Takashi)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2006
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.91, No.3 (2006. 12) ,p.90(239)- 116(213)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	鷲見洋一教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00910003-0116

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

神秘主義の失墜

社会学研究会の活動に見るバタイユの政治姿勢について

市川　崇

序

民主共産主義サークルの解散、『社会批評』誌刊行中断の原因には、バタイユとボリス・スヴァーリンの個人的な確執に加え、ジャン＝ルイ・パネがスヴァーリンの伝記で指摘するように、極右団体による大規模な示威行動の行われた 1934 年 2 月以降、共産党と社会党、さらに党を離反したマルクス主義者たちが共同戦線を模索するなかで、反ファシズムのために共闘する必要が、コミンテルンの方針や、ソヴィエトの政治体制の批判的検討を困難にしていったという社会状況も関係している [1]。コントル・アタック（革命的知識人闘争同盟）は、同時期にシュルレアリスムが始めた「統一行動」（l'Unité d'action）（アンドレ・マルロー、ロジェ・カイヨワ、ジュール・モヌロなども署名する 1934 年 2 月 10 日のビラにおいて、共産党と社会党の連帯を求めている。[2]）の呼びかけに端を発している。その結成は、バタイユとブルトンとの一時的和解によって可能になり、宣言の草稿は実際には運動に加わらなかったカイヨワによって起草されたと言われている [3]。1935 年の 10 月 7 日に誕生したグループには、ポール・エリュアール、バンジャマン・ペレなどブルトンに近いシュルレアリストの他、ジョルジュ・アンブロジーノ、ピエール・クロソウスキーなどバタイユと親しかった者、更に、ピエール・カーン、ジャン・ベルニエなど民主共産主義サークルにおいてバタイユの同志であった者たちが参加してい

た。グループは、35 年 10 月から 36 年 5 月までに、『コントル・アタック手帖』を含め、『奴隷たちに死を』（バタイユ、ブルトン連名）、『街頭の人民戦線』（バタイユ）など、アクション・フランセーズ、火の十字団などのナショナリスト、内外のファシスト、ブルジョワ資本家などを標的とした多くのビラを発行していた。しかし、その後ブルトン一派によって、バタイユを始めとしたメンバーの「シュルファシズム」的傾向の糾弾がなされ再び分裂し[4]、ブルトンらは 1936 年 3 月付けで同グループ脱退を宣言している。その直後にバタイユは民主共産主義サークル、コントル・アタックなどの参加者であった、ピエール・アンドラー、ジャック・シャヴィ、ジャン・ドトリ、ジョルジュ・アンブロジーノ、ピエール・クロソウスキーらと共にグループ、アセファル設立を計画し、1936 年 6 月、同じ名を冠した雑誌『アセファル』が刊行される。1937 年 7 月に同誌上で「社会学研究会に関する覚書」によって創設が伝えられた社会学研究会は、カイヨワによれば、1937 年 3 月に、パリのカフェ、ル・グラン・ヴェフールにおけるバタイユ、レリスとの会合から生まれ[5]、同年 11 月に活動を開始している。ギャルリー・デュ・リーヴルと言う名の書店の奥を借り行われた会合は、1939 年 7 月までほぼ 2 年に渡って続けられ、その講演者にはバタイユ、カイヨワ、レリスの他、アレクサンドル・コジェーヴ、ジャン・ヴァール、ジャン・ポーラン、ルネ・ガスタラ、ピエール・クロソウスキーなどが数えられた。聴衆の中には、ジュリアン・バンダ、ピエール・ドリュ＝ラ・ロシェル、そして時には亡命中のヴァルター・ベンヤミンなどが見受けられた。

断絶と連続

コントル・アタック以降、カイヨワが証言するように、同時代の前衛芸術家、知識人に対するバタイユの影響力は強まりつつあったと考えられる[6]。その意味で『社会批評』の時期から『アセファル』までのバタイユの思想の動きを考えるとき、それは変遷というより、理解者、協力者の獲得に伴った連続性のある発展、明確化として解釈されることが少なくない。実

際、20 年代末からバタイユのテクストに現れていた諸テーマの幾つかは、30 年代以降様々なグループへの参加を通じて書かれたテクストにも見ることができる。「供犠」を世俗化された社会における心理的、社会的必要として考察し、同時にそれを「倒錯的性愛」との関係で捉える視点は、『ドキュマン』の「自己毀損的供犠とヴァン・ゴッホの切られた耳」、『社会批評』の「消費の概念」、社会学研究会の「牽引と反発」、「権力」などにも継続して現れ、これらがある意味で、最終的にアセファルにおいて企てられようとしていた現実の供犠の試みへとつながって行くと見做され得ることは事実だ。

一方で、一部の研究者たちは、1936 年のアセファルの活動開始時点に、バタイユの現実の政治運動からの撤収を見ようとし、この時期に一つの転換を確認する [7]。しかしもう一方で、何人かの歴史学者、哲学者は社会学研究会参加者たちによるジョルジュ・デュメジルとの関係、その著作に報告される神話への関心などに、彼らが持っていた反動的政治理念の表れを見ようとし [8]、『社会批評』以来そのテクストが帯びる政治性が問題とされる。

完全な政治活動への断念を見るか、反対陣営への転向を見るか、見解が分かれるのだが、『社会批評』、コントル・アタックの消滅以降、「革命理論」が放棄されたとはいえないまでも、異なった観点から論じられるようになった点は強調されてこなかった。1938 年のダラディエ、チェンバレン、ムソリーニ、ヒトラーによって調印された「ミュンヘン協定」への社会学研究会による抗議声明は [9]、柔弱でおめでたい「反戦派」に対する糾弾ではあっても、そこで守られようとしていた立場は確かに、34 年から 35 年に目指された「革命」を志向するものとは異なる。しかしここに、幾人かの研究者が仮定するような単なる政治への幻滅と神秘主義への逃避を見ることにも限界があるだろう。

政治問題への関心は決して完全に消滅した訳ではない。他方、我々が拙論で仮定したように、「ファシズムの心理構造」で用いられていた「同質性・異質性」の概念装置の放棄は、ル・ボン、シュミットらによる同様の

概念を用いた「人種理論」への抵抗を大きな理由の一つにしていたと考えることができるとして[10]、バタイユの思想の変遷を考える上で、これ以外のファクター、ないしこれが前提とし得た選択、そしてそれが間接的にせよもたらした帰結をも確認することが必要であろう。その上で、この概念装置の放棄が、またこれと結びついた新たな知の形式への関心が、バタイユの思考そのものが被った大きな変化を示すのか、あるいはこれは一時的な用語変更に類するものに過ぎず、そもそも断絶と呼び得るものはなかったのかなどが議論されよう。以下の論考では、こうした点に答えることを目的とし、唯物論的思考への距離、社会学研究会創設計画参加者たちによる「行動」についての議論、そして最後に、神秘主義的傾向、反動的政治理念のそれぞれを指摘する者たちが依拠している、神話、宗教儀礼への関心が検討の対象とされる。

「唯物論」的視点の後退

1938 年 2 月に社会学研究会で行われた講演「権力」では、かつて同質性という語で示されていた集合を形成するものは「全体運動」と呼ばれ、集団の中心核から発せられるエネルギーが「聖なる力」と呼ばれている[11]。1938 年 3 月の「軍隊の構造と機能」でも、「ファシズムの心理構造」において「同質性内部の同質性」と説明されていた社会内部で自立性を持ち始める軍隊組織は、「まったく異なった tout autre 何か」、「一種の異物 un corps étranger」と呼ばれていた[12]。「異質性」の代わりに「聖なるもの」という語が用いられるに至って、「より主観的な」、心理的事象、あるいは「神秘主義的な」解釈への関心が強まったともいえ、その一方で、通時的な視点からの、対立を契機とした社会構造の組み換えという発想が、前景から退いている。また「ファシズム」では解答が見出されることのなかった、何故当初「劣等的異質性」であったものが「強制的異質性」として同質性の糾合に成功するのか、転覆的性格の喪失と同時に異質なものであることを止めるのではないかという問いに、「不純な聖性」と「純粋な聖性」の置換可能性の原理によって答えを見出そうとしているかのようである。

物質的なものと解釈された「力」（牽引力、反発力）が、社会的集合の形成に関与するという見方は維持されているものの、集合は「力」の直接の現出形態とは見做されず、「力」は「媒介される」（他者の欲望によって、あるいは象徴性の獲得によって）ことによって、「力」の外部に仮定された個々人の心理内で作用（牽引、反発として）し、集合形成に与ると考えられている。こうした視点の移動は、この時期のバタイユのテクストにおいて頻繁に用いられる「媒介された」、あるいは「無媒介の」といった語彙に見て取ることができるが、ここに社会学研究会が「知的後見」の役割[13]を求めてもいたアレクサンドル・コジェーヴによるヘーゲルの『精神現象学』読解が彼らにもたらした衝撃の跡を見ることも可能である。コジェーヴの「ヘーゲル読解」が、ソヴィエト共産党のイデオロギーと対立しないものとして読まれ得ることが、社会学研究会のメンバーに意識されていたにせよ、ヘーゲル哲学自体の「観念論」的側面に加え、コジェーヴがこれに施す「人類学的解釈」が、バタイユらによる唯物論的思考からの漸進的撤収のプロセスにおいて受け止められて行った事実は改めて強調される必要があるだろう。このようなマルクス主義的唯物論の内在的・批判的検討が断念されていく過程には、1935 年のコントル・アタックによるビラが示しているように[14]、ドイツ軍がヴェルサイユ条約に背きラインラントの再軍備を行った際に、ソヴィエトがヒトラーの脅威を口実に資本主義諸国との連帯を求めたという事実が、バタイユたちにとって「革命」そのものへの裏切りとして映っていたことが関係していることも忘れられるべきではない。さらに社会学研究会における講演の数々に共通したマルクス、及びマルクス主義の史的唯物論への言及の驚くほどの少なさは、人民戦線の頓挫を受けた左翼諸党派への失望と同時に、唯物論の保証する階級闘争とは異なった視点に立ち、既存秩序を転覆しつつより凝集力の高い社会形態を模索しようとする試みに対応していると言えるだろう。

行動への意志

ここで少し視点を変え、『社会批評』の時代から社会学研究会の時期に

かけてのバタイユの思想の変遷を、彼がより至近距離で交流を持った、アカデミズムの外部にいた人々との関係から考察することもできる。バタイユは 1933 年から 1936 年にかけて、民主共産主義サークル時代からの友人ピエール・カーンと頻繁に書簡を交わしており、コントル・アタックにおけるブルトン側ではない同志であり、ニーチェを研究する哲学者でありながらマルクス主義にも精通していたカーンの存在が大きな意味を持っていたことは想像に難くない。しかしカーンはコントル・アタック解体の後、バタイユの再三の呼び掛けにも関わらず「アセファル」にも社会学研究会にも参加することはない[15]。他方、カイヨワ以外にこの時期からバタイユと行動を伴にすることになる者の中に、かつてのシュルレアリスト、ジュール・モヌロが居る。

カイヨワは、1970 年に当時を振り返り、バタイユと知り合ったのはジャック・ラカンの家においてであったと語っていたが[16]、モヌロは、バタイユをカイヨワに紹介したのは自身であると証言している。マルチニック出身のシュルレアリストであったモヌロは 1933 年にバタイユの「消費の概念」を読み、強く興味を惹かれ、知人に頼んでバタイユの知己をもとめたという。バタイユはその後、同じ『社会批評』誌に「ファシズムの心理構造」を発表し、モヌロがバタイユにカイヨワを紹介したのも同じ頃だったとされる[17]。コントル・アタックの時期に、バタイユがカイヨワと衝突し、またモヌロもバタイユに参加を求められたもののこれを断った経緯は、カイヨワ宛ての手紙に見ることができる[18]。けれどコントル・アタック解散後、彼らは再び活動を共にし、1936 年創刊の『アセファル』の第 3-4 合併号にはモヌロも寄稿している[19]。そして「社会学研究会創設宣言」が発表されるのもこの 1937 年 7 月の『アセファル』誌上である。「宣言」の署名者の中には、一年後の 1938 年 7 月に『N.R.F.』誌上に掲載された「社会学研究会のために」とは異なり、レリスの名前が無い。その代わりに、アンブロジーノ、リブラ、そしてモヌロが名を連ねている[20]。モヌロはしかし何故か、創設計画に深く関与していながら、「研究会」の活動には参加しない。当時モヌロは 25 歳、初期マルクスの哲学に関する

高等教育終了証書取得論文をソルボンヌに出したばかりだった。彼は1946年に初版が刊行された『共産主義の社会学』が1979年に出版社を変え再版される際に、この創設についての回想を補遺として発表している。この時期のバタイユの思考の軌跡を辿ることを、この証言は可能にしてくれるのではないだろうか。「そして教条主義的理論が沈黙していた歴史のこの時期とは、社会学の時代にちがいないように思われた。このような研究領域は、こうした目的のために創られ、私が自分の胸のうちで『社会学研究会』と命名しておいたあるグループが（排他的な仕方ではないにせよ）探求するだろう研究領域に違いなかった。私はそのことをバタイユに打ち明け、バタイユは心をそそられているようだった。そしてまたジョルジュ・デュメジルの熱狂的な生徒であったカイヨワに打ち明けた。我々のようにデュメジルを知る者は当時決して多くはなかったのだが。私がこうして口にしたばかりのこの計画は『理にかなった』ものだったが、それは『状況を考慮に入れないとすれば』のことであった。それを実行に移すためには、我々の（バタイユとカイヨワと私の）着想、観念、そして我々の振る舞いは、かなり早期から対立していることが明白となった。[...] 両者（バタイユとカイヨワ）とも、講演と声明とからなる公開を前提とした活動に即座に移ることを目指していた。私はと言えば、方法論を仕上げるとは言わないまでも、そんなことは成されるどころではなかったので、少なくとも我々が本当に協調すべきであろうと考えていた」[21]。この後、十分な計画を練り上げずに「研究会」の活動を開始することに反対していたモヌロは、パリ、レンヌ通りのバタイユ宅で行われた会合において幾つかの提案をしている。1）現実に形成されつつある政治運動、社会体制を記述し分析することは、ある意味で自らも「介入」することを意味し、「可燃性」の強い対象によって火傷を負うことを覚悟すべきだ。2）既存の研究機関、大学組織との関係。「研究会」をそれらの枠外に位置づけるならば、資料、研究施設などの手段を奪われ、またアカデミズムから排除される可能性もある。3）これら二つの障壁を避けようとし、カイヨワ、バタイユは「奇妙に大仰な身振り」を伴った「文学的空疎」へ向かいつつあるので

はないか[22]。結論として、モヌロは当初彼が思い描いていたように「研究会」を創設するには、資金を始めとした具体的な方策を欠いている以上、当面、学術誌刊行を前提とした研究グループを組織することを提案する。バタイユからも、カイヨワからも賛成も反対も表明されず、会合は打ち切られ、その後モヌロは、『N.R.F.』に知り合いを持ち、寄稿もしていたカイヨワとバタイユが、「研究会」を文学的な運動として実現する可能性を模索していると感じたようだ。苛立ったモヌロは激しい口吻で、こうした状態では「計画」には参加できないとバタイユに伝え、バタイユもあえて彼を引き止めようとはしなかった[23]。

ドゥニ・オリエは、社会学研究会で行われた講演の原稿、プログラム、証言などを集め詳細な注解を施したその著書において、カイヨワが戦後仄めかしている「創設に纏わる紆余曲折」に触れ、上に見たモヌロの証言を取り上げ、そこに挙げられている諸理由は示唆に富むものの、それだけで「モヌロの不参加」の原因を十分に説明していないのではないか、と述べている[24]。他方、ジャン＝ミシェル・エモネは、この問題についての研究において、モヌロの証言に挙げられている諸問題を、ほぼそのまま「不一致、断絶の理由」と受け止め、バタイユたちが「研究会」に担わせようとしていた「行動」の様態と、モヌロが「研究会」を通じて追及しようとしたそれとの差異に注目している。エモネによれば、(モヌロの眼に映った)バタイユたちの「行動」とは、その意図に反して「テクストのレヴェル」に留まるものであったのに対し、モヌロの希求したそれは、「社会的事実に関する理解から、即座に適用可能な政治行動の技術を」引き出すことを目指していたとされる[25]。確かに、モヌロが 1939 年 2 月に『ヴォロンテ』誌上において実施した「教導者についてのアンケート」は、ある意味でより「直接的な行動」への意志を伝えるものである。しかし、アンケートという性質上、そこでの実践は「現代社会は、教導者を必要としないほど成熟しているか？」、「ロシアの共産主義、イタリアのファシズム、ドイツの国家社会主義という今日の「部族宗教的なもの」が攻勢に転じている現在、かつてのローマ帝国やキリスト教が体現していたような新たな普遍主義の

介入が必要だと考えるか？」[26] という問いに限定されており、具体的な政治行動の指針の探求とは程遠いものである。さらにまたオリエが指摘するように、1939 年 6 月にアンケートへの回答が『ヴォロンテ』誌に掲載された際に、モヌロが公表した「結論」によるなら、当時の社会に要求される任務とは、政治的かつ反政治的な、「厳密な意味で宗教的」と呼べる任務であるとされていたのである [27]。またもう一方で、1938 年 7 月に『N.R.F.』誌に「社会学研究会のために」と総題の付されたテクスト群が発表された際に、バタイユ、カイヨワ、レリスのテクストの冒頭に、カイヨワの手になる「序文」が寄せられているのだが、そこにおいては、「社会学研究会」は「権力」、「聖なるもの」、「神話」という三つの問題に学的な厳密さをもってアプローチすると同時に、その作業を貫く「認識への意志」が「権力への意志」へと変容する希望をも秘めていると語られていることも指摘されるべきであろう [28]。つまり「研究会」に行動への意志の不在を見ることは正確さを欠くことになろう。その上でモヌロの回想を再読するとき、モヌロは「文学」自体を嫌悪しているわけではないと述べていることが注目される。モヌロは、一方で社会学者であり、もう一方で小説や詩の作者である可能性は否定しないが、同時に両者であろうとすることに反発を覚え、警戒を促しているのである [29]。忌避されているのは「文学」と「科学」の混交である。

回想においてモヌロは自身が「研究会」の発案者にして名付け親であることを主張している。この主張が事実であることは、件のアンケートに対する「研究会」の回答が証している [30]。そこから、回想内の記述が、必ずしも計画から最終的に排除された者の怨嗟によって歪められ、客観性を欠くものではないと推測することは可能である。ただ計画からの離脱という否定的身振りを通じた、モヌロひとりの印象を頼りに「研究会」の計画の正確な把握を求めることには限界があることも事実である。

いずれにせよ、少なくともモヌロの眼には、「研究会」は行動への意志を欠くものとも、純粋に文学的営為であるとも映っておらず、「研究会」にとって行動は社会科学的研究によって支えられた「文学的」想像力の

「政治化」という形式で追求されると見られていたと考えることはできよう。

異質性と同質性

バタイユは 1946 年に自らが創刊したばかりの『クリティック』誌に「社会学の道徳的意義」と題された書評を発表し、同年に出版されたモヌロの著作『社会的事実はものではない』を取り上げている。そこにおいてバタイユは、「モヌロは『聖』と『俗』を『異質なもの』と『同質なもの』へと一般化している」[31] と述べながら、この概念を自身が 1933-1934 年の「ファシズムの心理構造」において、モヌロの著作の遥か以前に使用していたことに一切言及していない。

このモヌロの著作は、『社会学的方法の規準』、『宗教生活の原初形態』などにおけるエミール・デュルケームの社会学理論、またマルセル・モースを始めとしたその継承者たちの功績を評価しつつも、テーニェス、ウェーバーなどのドイツ社会学、フッサール現象学、さらにサルトルの実存哲学などの他の人文諸科学の成果を取り入れ、現代社会の考察を可能にする新たな方法を探ろうとする意欲的な論考である。この書物は、第一巻「社会学は今日いかなる条件において可能か」、第二巻「社会学的カテゴリー概論」、第三巻「あらゆるイデオロギー教育のための一般的指針」からなり、第一巻では、心理学、現象学的研究の成果を基に、社会についての表象を、「生きられた歴史的状況」との相関において考察すべきだとする、いわば方法論が展開され、第二巻ではこれに則って、社会表象が複数のカテゴリーに類別、検討され、その実践編とも呼べる第三巻においては、史的唯物論などのイデオロギーの具体的検証が行われている。「同質性・異質性」についての考察は、第二巻の B「人間社会の特徴的現象」の第二節「同質なものと異質なもの」に見ることができる。第一節の「群集」において確認された「交流と伝染」、またバタイユたちが 30 年代にラボーの研究を基に検討を加えていた「牽引力と反発力」などが動物の社会にも確認される現象であると主張された後、デュルケーム以来一般にもよく知

られるのものとなった「聖・俗」概念が考察の対象となる。そこでモヌロは「聖・俗」概念以上に一般的な分類カテゴリーはあり得るだろうかと問う。そしてロバートソン・スミス以来、デュルケームに倣いバタイユも注目していた「不純な聖性」と「純粋な聖性」の対立と同時に、「俗」との相関で捉えた時の両者の近接性、連続性に考察が及び、宗教への信仰が薄れた近代社会においてもこうした社会現象の類別が有効であり得ることが述べられる。時に「純粋な」またある時には「不純な」聖性として現れるものが「異質なもの」として、他方、これらに対立する「俗な」時間、空間における諸活動が分節する世界が「同質なもの」として分類され得るはずだとモヌロは語る。バタイユの名が挙げられるのは、こうした説明の過程においてである。「「聖なるもの」への信仰が、宗教への信仰として知られている社会においてばかりではなく、宗教心の薄い、あるいは欠落した社会においても、「聖なるもの」全体を残りの部分（「俗なるもの」）に対置することが可能である。後者の社会においては、公的な仕方でとは言えないが、実際に同じような分離が知られている。それはその他のものから、幾つかの性質や、出来事、存在のカテゴリーを孤立させる分離であり、そのカテゴリーの中には、幾つかの特徴によって「聖なるもの」の両義性そのものが見分けられるのである。このようなものが、「同質なもの」と「異質なもの」の類別（これらの用語によって G. バタイユによってなされた）である。この類別は、人がある種の誤解によって全てを「世俗化」し得たと思い込んでいる社会における経験を参照するような分離を含んでいる。ところが実際には、「聖なるもの」は移動されたに過ぎず、研究がかつて宗教社会学に「聖性」の概念を準備することを可能にした、強烈な諸反応や、感情を引き起こす諸状況は、完全に欠落したわけではない。」[32]
バタイユの「ファシズムの心理構造」における論考が、取り上げられ、肯定的に論じられた、おそらく知られている限り初めての例であると言えるだろう。しかし、これは『内的体験』、『有罪者』、『ニーチェについて』の出版の後でバタイユを知る読者にとってさえ、十分に丁寧な引用とは言えないことも事実である。実際、この時点で読者は、バタイユがどの著作に

おいてこうした類別を行っているのか、それによって何を論じているのか、さらにモヌロの本文の中に取り込まれたこの類別は、バタイユ自身の考察におけるそれとどの程度まで一致しているのか、異なっているのかを何ら明確に知らされていない。この後、デュルケームによる「聖なるもの」と「俗なるもの」の「絶対的異質性」への言及が紹介され、「我々は、宗教心が薄れたまたは欠落した社会において、宗教心が意識された社会において「聖なるもの」が果たしていた役割に類似した機能を果たすものを「異質なもの」と呼ぼう。」[33] と語られるのみであり、「モヌロ自身」による問題の検討が続く。出典が明記された上でバタイユの「心理構造」からの引用がなされるのは数ページ後のことにすぎない。「私は、非常に概括的な以下の記述における用語をバタイユに借りている。」[34] と記されたパッセージには註が施され、「とは言え、それらが現れているファシズムについての研究の中で、バタイユが行う使用法を完全に認めることはできないが。」と記される。あたかも、バタイユに所有権が帰せられるのは「同質なもの／異質なもの」という用語に過ぎず、それを満たす概念や、それを用いた考察自体は、モヌロ自身が作り出し（あるいは直し）ているとでも言うかのようではないだろうか。そしてこうしたモヌロの発言を読んだ上でなお、「社会学の道徳的意義」において、バタイユが「ファシズムの心理構造」に関して、そしてつまり自らが行った「異質なもの/同質なもの」の定義に関して沈黙を守っている事実は何を意味するのであろうか。この書評においてモヌロに対し、「事実の一部始終を何故語らないのか」と求めるバタイユ自身は、一度として状況についての説明を行っていない。それを行おうとしたのは、またしてもモヌロの側である。モヌロは 1969 年に出版された『革命の社会学』の第 6 部「ファシズムの社会学」の第 3 章「危機的状況」において、「同質なもの」の概念を使用する際に、これに註を付け以下のように語っている。「私は、この「同質なもの」と「異質なもの」という対になった概念の区別を、バタイユに負っている。とは言え、バタイユもまたそれを私に負っているのだ。私は当時、ファシズムの社会学について、彼との間で長期に渡る意見の交換を行っていた。しかし、用

語の選択は彼によるものだ。私はより適当な言葉を探したが、見つからなかった。私は、これらの用語の使用が原因となるあらゆる可能な混乱を避けるために、十分に明確に語るつもりだ。」[35] バタイユの側からの説明が皆無である以上、さらに 1933 年にバタイユと知り合う以前にモヌロによって成されたファシズムについての論考が存在しない以上、事態の真相は解明され得ない。しかし、ここに創設計画に加わりながら、実際の活動開始を前に「社会学研究会」から「排除（？）」された者の、恨みや、功名心に逸った事実の歪曲だけを見ようとするなら、正確な状況の理解を行わないことになるだろう。何故なら、上に見た『共産主義の社会学』への 1979 年の補遺において、モヌロ自身が述べている通り、バタイユは 1944 年 1 月にナチスの防諜を目的とした情報機関（Abwehr）に追及されていたモヌロを画家バルチュスのアトリエに匿い、その後、社会学研究会以来のわだかまりを越え交友は再開し、モヌロは 1946 年に『クリティック』誌の創刊メンバーとして迎えられているのである[36]。モヌロの社会学研究会への不参加の原因が、「同質なもの/異質なもの」の概念使用を巡る「紆余曲折」といかなる関係を持つのかも同様に明らかではない。しかし、もしこの概念についてのモヌロの証言を信じることが可能なら、1934 年以降、バタイユがこの概念の使用を断念した理由として、ル・ボン、シュミットによる人種理論への反発と併せて、この概念の生成に関わっていたモヌロの「研究会」からの離脱を仮定することも可能であろう。

神話への関心

神話への関心は、20 年代のアステカ文明についての論文などにも見られていたが、30 年にドキュマン誌に発表された「自己毀損的供犠とヴァン・ゴッホの切られた耳」においては、プロメテウスの表象が参照されていた[37]。ここにおいてすでに、神話の諸形象は、世界の創造物の調和を保障する神性ではなく、供犠という形態における殺戮、あるいは超自然的存在の自己破壊、壮大なスケールで実現されるエネルギーの蕩尽を表現するものとして用いられていた。36 年からの『アセファル』においては、

ニーチェ再読を契機として、アポロンに対置されたディオニュソス、ミノタウロスの迷宮に閉じ込められ方向を見失うテセウスの形象として確認することができる。またディオニュソスの形象への心酔は、ナチスによるニーチェ哲学の歪曲、改竄への抗議の文脈で、ローゼンベルクの『二十世紀の神話』において貶められたその価値の意図的な称揚を意味していた[38]。けれど他方、37 年から 38 年に至り、ジョルジュ・デュメジルの比較神話学において分析の対象となる神々が参照されることも見落とされてはならない。『ミトラとヴァルナ』は 34-35 年にかけて高等研究院において行われた講義がもとになっているが、バタイユと共に社会学研究会を主催するカイヨワはこれに熱心に出席していた。バタイユがデュメジルの著作ないしはそこに報告される神話の形象に初めて言及するのは、1938 年 2 月に行われた「権力」と題された講演においてである。そして、40 年以降のバタイユのテクストにおいて、彼自身のテクストの「虚構の」著者と成るほどに、極めて重要な機能を担うことになるフレイザーの『金枝編』に報告されるローマ神話のディアヌスへの初めての言及が行われるのも、このデュメジルの論考を出発点としてなのである[39]。

病気のため予告された通りに講演をすることができなかったカイヨワに代わって、カイヨワから託されたメモを元に、おそらくはカイヨワのそれとは異なった独自の視点からバタイユは論を展開して行く。「牽引力と反発」の論考を引き継ぎながら、共同体を活気付ける「全体的運動」に焦点をあて、この運動が「反発」を呼ぶ中心から拡散しながら全体に伝播する、あるいは「牽引力」を持つ中心へと全体を融合させながら収斂していく現象が紹介され、権力の問題もこのダイナミズムとの相関で考察される。権力とは、バタイユによるなら、上のように解釈された「聖なる力」と「軍事力」の制度内における結合に他ならない。「ある社会における権力は、宗教的な力、すなわち一人の人物に集中した聖なる力の生産とは別個のものです。それはまた、リーダーの軍事的な力とも別個のものです。権力とは聖なる力と軍事的な力とがただ一人の人物のうちに制度的に結びついたものであり、この人物は両者の力を自分自身の個人的な利益のために、し

たがって制度のためだけに利用するのです。」[40] もちろんバタイユがこうした権力形態を積極的に認めていると考えるのは早計である。バタイユは、「個人の利益とは無関係に人間の生を活気づける『全体運動』の肯定」を目指しているのであり、権力はこの運動に対して加えられた「深い変質」の結果として捕らえられている。そしてその変質をもたらすものは軍事力であるとされる。一方における「法措定権力」、「法維持的権力」、他方における「政治的擾乱」、そして人々を結び付ける「おぞましさ」の上演でもある「悲劇」の対立がバタイユの関心を引き始めるとすれば、ここに「ファシズムの心理構造」に見られた「同質性」に奉仕する権力と転覆的形態を纏った「異質性」の対立という問題系の継続を見ることができる。しかしここでは、『社会批評』の論文とは異なり、明確な中心を欠いた統合不可能な転覆的諸力を、権力の破壊に向けて消尽させることではなく、「聖なる力の悲劇的放射」によって、「全体運動」が活気付ける「共同体」を救うことが目指されているようである。

デュメジルの著作に描かれるインドのヴァルナ、あるいはギリシャのウラノスの例が持ち出されるのは、このように「聖なる力」を放射する「おぞましく」同時に「高貴な」共同体の核を記述する過程においてである。「もちろん社会全体の感情や運動が一人の人間に集中することは、ある両義的な状況を生み出さずにはおきません。これは、同時に牽引力と反発力の対象である聖なる事物に通常つきまとう状況に似ています。[...]王はその権能の代償になんらかの瑕疵を持つことがあって、たとえば不能であったり、去勢されていたり、奇形であったり、肥満していたりするのです。こうした傾向に関する証言は神話や祭式の中にあふれています。この点に関しては、今日はウラノス＝ヴァルーナについてのデュメジルのすばらしい研究を参考文献として挙げるだけにとどめたいと思います。」[41] デュメジルは、古代ローマの司祭階級フラメン・ディアリスの持つ結社ルペルクスと、ヴェーダ期インドのバラモンが抱える同様の男性結社ガンダルヴァを比較する過程で、ガンダルヴァを民として持つ司祭階級の守護神にして至高神ヴァルナを、ギリシャ神話のウラノスに比較しながらこう述べてい

た。「彼ら（ルペルクス）がローマで行っていた鞭打ち競争は、かつて彼らの説話上の祖型が初代の王ロムルスの掠ってきた女たちの不妊を治す際に行った行為を模したものであった。同様にインドでも、彼らは最初の至上者ヴァルナの失われた精力を自分たちの有名な薬草を使って復活させていた。こうした伝承の下に横たわる秘密は容易に再建できる。それは乱脈で並外れた生殖者であると同時に、初代の暴君的な至上者でもあったウラノス神、つまりはギリシャにおけるヴァルナの対応神が、自分の生殖器と至上権を一挙に失ったあの去勢と同じ秘密を宿しているのである。ロムルス王が強引に夫から奪い去ったためにサビニ女たちを襲い、ローマと帝国をまさにその創始期に脅かした不妊症は、どちらかと言えばウラノスの傲慢を思わせるが、それでもヴァルナが宇宙の至上者として聖別されようとしたときに陥った「精力喪失」と同じ意味を有しているのである。」[42] デュメジルの報告する神々による「至上権」の獲得と喪失が、特にヴァルナの場合、全能者の倨傲が戒められる過程とは必ずしも解釈されていない点に注目すべきであろう。同様に、「権力の代償に瑕疵を持つ」という表現でバタイユが見つめているのは、権力の増大を相殺する懲罰によるその剥奪の過程ではなく、喪失の被虐的経験の只中に現れる過剰の「横溢」としての逆説的な「聖性」であるだろう。20 年代以降、バタイユを魅了してきた返礼を求めない蕩尽であるような「贈与」、「自己毀損的供犠」のメカニズムをここにも見ることができる。

オリエは、バタイユの講演「軍隊の構造と機能」に注釈をつけ、同じデュメジルの『ゲルマン人の神話と神々』（39）が同時代に呼び起こした反響に言及し、ゲルマンの至高神オージンについてのデュメジルの分析を参照している。そして『ウラノス—ヴァルナ』、『ミトラとヴァルナ』で紹介されたインドの至高神ヴァルナ（とその崇拝者による秘密結社ガンダルヴァ）に対するバタイユ、カイヨワらの強い関心に注目し、むしろ戦士階級の神であり同時に魔術王とも呼ばれるゲルマンの神オージンへ彼らの距離を強調している。さらにオージンは自らの魔術王としての機能を捨て、

軍神として「チュートン騎士団」の保護者になることでしか生き延びられなかった、とのデュメジルの解釈を引用している[43]。確かに、インドにおいて軍神インドラと明確に区別されたヴァルナと、両機能の混合であるゲルマンのオージンの差異はバタイユたちの目を逃れることはなかっただろう。とは言え、デュメジル自身は、祭司的側面が払拭される以前のオージンを幾度も、ギリシャ神話のウラノス、ローマのフラメン・ディアリス、インドのヴァルナに比較し、その類縁性に注意を喚起している点も忘れるべきではないだろう[44]。またデュメジルは、フレイザーの『金枝編』が報告する、後継者による殺害の脅威に恒常的に晒された「森の王」ディアヌスとの類似を思い起こさせる仕方で、「オージンの自己毀損」をも取り上げていることを見落とすことはできない。いずれにせよ「盲目」で醜い姿をし、去勢された（あるいは精力を喪失した）呪術王ヴァルナが、名を変え複数の神話に見出されるというデュメジルの報告は、バタイユにとって「不純な聖性」の牽引力を証明する上で、大きな魅力を持ちえた筈である。

不能の神

カルロ・ギンズブルグは、『神話・寓意・徴候』の第 6 章「ゲルマン神話とナチズム—ジョルジュ・デュメジルのかつての本について」において、デュメジルが『ゲルマン人の神話と神々』において行った、同時代のナチスドイツの軍隊への青年たちの熱狂についてのコメントを、インド - ヨーロッパの諸神話の研究によってこれを正当化する試みだと指摘した[45]。その過程で、バタイユ、カイヨワらが創設した社会学研究会に言及し、そこにデュメジルの影響を見るのは容易だとした上で、「両者（バタイユとカイヨワ）とも、このテーマ（デュメジルの考察するテーマ）を扱うとき、ファシズムやナチズムのイデオロギーに対して非常にあいまいな態度をとっていた。」[46] と述べている。そしてこの「あいまいさ」のバタイユにおける例証の一つとして、ギンズブルグは、上で見た講演「権力」の中の記述を取り上げている。「1938 年 2 月 19 日に、病気で倒れたカイヨワに代わってコレージュで行った「権力」についての講演で、バタイユは、

ファシズムのシンボルの魅力を、イタリアで「あらゆる機関車の横腹」に描かれているファッショ［棒と斧を束ねた権標のこと。古代ローマの権力の象徴であり、ファシズムのシンボルとして利用された］と、フレイザー流に「王殺しの強迫観念的表現」と解釈されたはりつけ像との対比で語った。」[47] ギンズブルグによる要約に対応するバタイユのテクストの一節は、以下の引用に見られるように、これだけを読む者に対し一点の曇りもなくその意図を伝えるものではない。しかし、講演テクスト全体を読むとき、キリストの磔刑像が、不能の神、「死へ至らしめられた王」の類型と考えられ、「聖なる力の悲劇的放射」により共同体を築くものであり、ファシズムのシンボルが表現する軍事力はこれを排除、否定する「殺す力」に過ぎないものとして批判されている点は、最も素朴な読者の目にも明らかではないだろうか。「十字架にかけられた者が、ドイツとイタリアにおいて、あらゆる悲劇の観念を、あらゆる王殺しの観念を排除するような力のイメージによって脅威にさらされたのは、ごく最近のことにすぎません。余談になりますが、こうした観点から言うと、あらゆる機関車の横腹についているイタリアの束桿のマークは、ハーケンクロイツよりも明確な意味を持っています。ローマにおけるリクトルの束桿は、コンスルやプラエトルのような指揮権を持った執政官のしるしでした。それは、こうした執政官に属していた軍事的権力を主として表していたのですが、その軍事的権力は、本来宗教的な占いを下す権力と定期的に結びついていたのです。とくに、リクトルの斧はまさに死刑執行の道具だったことに留意しなければなりません。それはつまり殺人の道具にほかならず、処刑される王のイメージにこれみよがしに対立しているのです。」[48] 他者に向けて一方的に行使される暴力に、「処刑される王」が対置され、後者にこそ軍事力による征服に抗する共同体創出の希望が託されていることは疑い得ない。だが同時に、バタイユにおいてはこれが「贖罪」のメカニズムとは切り離されて解釈される点は、上に見た通りである。

ウラノス、ヴァルナあるいはディアヌスの神話的形象を掲げ、ローマ、ゲルマンの軍神を優位とみなすことで成立するファシズムの用いる象徴体

系を脱構築することは、神話解釈を巡る学問的厳密さのみを賭け金としていたわけではないことは言うまでもない。同時に、より真正なものとされた解釈に基づき、神話的形象を「文学的想像力」に従って内部から生きようとするアセファルにおける試みは、政治的所作と無縁ではありえないことも意識されていた。それは例えば、1938 年 11 月付けのバタイユの手になる、おそらく他のアセファル「信徒」へ向けた内部文書「三頭の怪物」の以下の箇所にも見ることができる。「私たちが営もうと望む生は、ある英雄的な意味をしか持ち得ない。すなわち、私たちの選ぶ《仕事》は必然的に《英雄たち》の業と同様のものとなるだろう。私たちが打ち勝たなくてはならない《怪物》は三つの頭を持っている。それは、キリスト教、社会主義、ファシズムという三つの敵なる頭だ。」[49]

残された問題は、こうした社会学、比較神話学の成果を援用した理論的探求の試みを支えにして、また『アセファル』誌を通じた「神話」を巡る想像力の冒険を通じ、秘密結社アセファルで行われていった儀礼の数々が、どの程度までバタイユらに「神秘主義」者であることを可能にしたのか、ということでもあるだろう。47 年のクロソウスキーの証言は[50]、バタイユを激しく怒らせるものであったとは言え、アセファルが結局は「神の死の教会」であったという点では反論の余地のないものではないだろうか。カイヨワ、ヴァルドベルグの証言にあるように、構成員の一人を同意に基づき、犠牲にしようとする供犠によって「神の死」という事件が追体験され、それが引き起こす、「被虐的」経験の最中に感受される過剰な力が「選択的共同体」内部から溢れ出て、国境、人種の差を越えて人々を結びつけるのみならず、「神話」を利用しながら帝国主義的侵略を続けるファシズム勢力、ブルジョワ資本主義に接木されたナショナリズムに対する唯一残された抵抗でありうるという信念は、確かに狂気と踵を接した「文学的想像力」の濫用なしには維持され得なかったに違いない。ところでこの点に関して、1938 年 10 月の他のメンバーに宛てたアンドラーのテクストには[51]、「信仰への賛同が信仰へと」変容するためには、「神話」が「神話」

として拘束力を発揮せねばならないのに対し、彼らが未だに自らの「文学的想像力」の作用に盲目でありえないことが告白されているのを見ることができる。しかし、供犠をその身振りそのものにおいて眺めるとき、それは身代わりによる贖罪とも、死者の神格化をもたらす喪の機能とも異なったある力学に従い、有用性を逃がれ、意味を欠いた力の消費に神々しいまでの豊かさを見ようとする限りで、彼らに、信仰と言うより、信じることの持つ積極的受動性、知り得ないことの肯定である賭のような態度を要請するものであった筈であり、これは厳密には「想像力」の彼方を指向していると言えるのではないだろうか。

結論

ベンヤミンの語る「政治の美学化」に抗する「芸術の政治化」を敷衍して語ることが許されるなら、バタイユたちの試みの一部は、ナチスを始めとしたファシズム勢力による「政治の神話化」に抗する手段として考えられた、「神話の政治化」（神話の政治利用とは異なり、神話そのものに政治性の発揮を見ようとする意味で）であるとは言えないだろうか。武力を振りかざし、権力の奪取に成功したものが、その行使を有効にし、正当化する目的で神話を利用するのとは異なり、民衆の心理において、すでに権力の表象に結びついた形で見出される神秘の感情を、軍事的権力と分離可能で、実はこれと相補的な関係にあった司祭型権力の側に見出し、ファシズム勢力においてこれと軍事力との間に打ち立てられた序列を逆転させることが企てられたと言えるのではないだろうか。神話の政治利用が可能であると考えられたとすれば、それは政治権力自体が古代ギリシャ以来常にある種の宗教感情を通じて、いわばそのおかげで作用してきたからであり、軍事力を必要とせず社会的諸力を糾合することのできる宗教感情の称揚は、「政治利用」不可能な、至上権を放擲し、失墜する神々の「神話」にあらたな政治性を見出し、既存の政治勢力の姦計を暴きだし、それらの機能不全を引き起こそうとする戦闘的身振りでもあった。『社会批評』の時代から社会学研究会の時期にかけて、バタイユの思考は確かに変化しつつ

あったと言うことができる。しかしこの変化は、政治への幻滅と内向による神秘主義への傾斜という単純な図式には収まらないものである。35 年のコントル・アタックでは既に、ブルジョワ資本主義、共産主義、ファシズムに対する距離が示され、新たな祖国なき共同体が求められていたが、アセファル、社会学研究会の時期に至り、ファシズム自体の成立を可能にした、聖性、それを廻る神話を核として形成される共同体という発想に基づきながら、内部からの破壊に捧げられる至上権力の分節化（あるいは自己破壊を通じてのみ生じ得る至高性の招来）という未曾有の冒険が試みられ、これにより外部からの軍事侵攻に抗しうるような凝集力を共同体に見出すことが目指されたと言えるだろう。そしてそれは当然、大きな危険を冒すことを承知の上で、また「犠牲」を払う覚悟の上で推し進められたことは言うまでもない。

注

1) Jean-Louis Panné, *Boris Souvarine*, Robert Laffont, 1993, pp.216-217.

2) 我々が参照しているのは、1934 年 2 月 10 日付けの「闘争への呼びかけ」と題されたビラである。これは、フランス共産党、C.G.T.U.また C.G.T.、S.F.I.O、さらに民主共産主義サークルにも送付されている。*Appel à la Lutte*, in *Tracts surréalistes et déclarations collectives(1922/1969), tome I(1922/1939)*, présentation et commentaires de José Pierre, Eric Losfield, éditeur, 1980, pp.262-263. またこの時の連帯は、物理学者のポール・ランジュヴァン、哲学者のアランなども加わった反ファシズム知識人監視委員会の発足にも繋がっている。

3) このことについては、1935 年 9 月 26 日のバタイユからカイヨワに宛てた手紙に証言を見ることができる。Georges Bataille, Lettre du 26 septembre 1935, in *Lettres à Roger Caillois*, présentation et annotations de Jean-Pierre Le Bouler, éditions Folle Avoine, paris, 1987, p.45.

4) 「『コントル・アタック』との断絶」と題されたアンドレ・ブルトン、バンジャマン・ペレ、アンリ・パストゥローらの署名を持つ、1936 年 3 月 24 日付けの文書には以下のような表現が見られる。« Les adhérents surréalistes du groupe «Contre-Attaque» enregistrent avec satisfaction la dissolution dudit groupe, au sein duquel s'étaient manifestées des ten-

dances dites «surfascistes», dont le caractère purement fasciste s'est montré de plus en plus flagrant.» *Tracts surréalistes*, p.301.

5) ロジェ・カイヨワは、1970 年に *La Quinzaine littéraire* 誌においてインタヴューに答え、社会学研究会創設時を振り返っている。«Nos réunions ont commencé. La première a eu lieu dans ce café poussiéreux du Palais Royal qu'était alors Le Grand Véfour.» Roger Caillois, Entretien avec Gilles Lapouge, repris dans *Les Cahiers de Chronos*, éditions de la Différence, 1991, p.135.

6) 同じインタヴューにおいて、カイヨワは「カリスマ的性質を持ち、支配力」にも似るとされる当時のバタイユの魅力について語っている。«En ce sens, le pouvoir que Bataille pouvait exercer n'était pas du tout un pouvoir presque politique comparable à celui de Breton sur le groupe surréaliste. Le pouvoir de Bataille était plutôt de nature charismatique, un ascendant.» Roger Caillois, *ibid.*, p.136.

7) おそらく彼らが論拠としているのは、バタイユが遥か後に起草した「自伝的紹介記事」の中に見られる「あらゆる政治活動に背を向けるようなグループの創設を決意した…」という記述であろう。けれど、社会学研究会設立の日付けなどに関し、不正確な記述を含んだこの記事が、戦後、バタイユの当時の政治姿勢にかけられた「嫌疑」を晴らす意図によって単純化を施されたものであることにも注意する必要があるだろう。cf. Georges Bataille, *Notice autobiographique*, *Œuvres Complètes* tome VII, pp.459-462.

8) これは我々がこの後検討するように、*『神話、寓意、徴候』*においてカルロ・ギンズブルグが行っている指摘である。*『神話、寓意、徴候』*、竹山博英訳、せりか書房、p.255. 同様に、デュメジルの比較神話学からの影響とは異なった観点からではあるが、ジオルジオ・アガンベンもこの時期のバタイユの政治姿勢を反動的なものと断定したがっている。Giorgio Agamben, *Homo sacer*, seuil, 1997, p.124.

9) バタイユ、カイヨワ、レリスによって署名された「国際危機に関する社会学研究会の声明」は、1938 年 11 月 1 日に『N.R.F.』、『エスプリ』、『ヴォロンテ』の 3 誌に同時に掲載された。チェコ領ズデーデン地方のドイツ帝国への割譲を認めることになった「ミュンヘン協定」が締結されたのは 9 月 29 日から 30 日にかけての夜であった。Déclaration du Collège de sociologie sur la crise internationale, repris dans *Le Collège de sociologie 1937-1939*, textes présentés et annotés par Denis Hollier, Gallimard, 1995, pp.359-363.

10) 拙論「異質なものとその運命、ジョルジュ・バタイユの『ファシズム

の心理構造』に見る「異質性」の概念の起源とその射程について」『*藝文研究*』no 89，慶應義塾大学藝文学会，2005，pp.148-175.

11） Georges Bataille, *Le pouvoir*, texte repris dans *Le Collège de sociologie 1937-1939*, p.178.

12） Georges Bataille, *Structure et fonction de l'armée*, conférence du 5 mars 1938, repris dans *Le Collège de sociologie 1937-1939*, p.215.

13） カイヨワは、社会学研究会創設前夜に、レンヌ通りのバタイユ宅にアレクサンドル・コジェーヴを招き、創設計画を説明し「研究会」への参加を求めた経緯を、ラプージュとの対話で説明している。コジェーヴは計画への参加を拒絶したものの、講演を行うことを承諾している。«Nous avons tenté d'obtenir le concours de Kojève qui fut, vous le savez, le principal exégète de Hegel en France. Kojève exerçait une emprise intellectuelle tout à fait extraordinaire sur notre génération. Je dois dire que notre projet n'a pas trouvé grâce à ses yeux. C'est chez Bataille, rue de Rennes, que nous avons exposé notre projet à Kojève.» Caillois, *op.cit.*, p.135.

14） これは、Sous le feu des canons français とタイトルを付けられたコントル・アタックのビラの一つである。Georges Bataille, *Œuvres Complètes tome I*, Gallimard, 1970, p.398.

15） バタイユは、1936 年 6 月に出版予定だった「アセファル」創刊号 - 第二号合併号に、ニーチェに関するテクストを寄稿するようにカーンに再三要請している。結局、テクストを送付しないカーンに、バタイユはディオニュソスを主題とした 3-4 合併号への参加を求めている。«Mon cher Pierre Kaan, Je regrette que tu m'envoies définitivement rien. Il est dommage que nous n'ayons pu nous voir que rapidement. Je reste persuadé qu'entre la conception nietzschéenne et la représentation que tu cherches à introduire, il existe une parenté profonde. D'ailleurs, je pense qu'il y aura un autre numéro prochain sur Nietzsche, et, n'importe comment, nous pourrions envisager de publier un texte qui ne se rapporterait à rien d'autre.» lettre de Bataille à Pierre Kaan, datée du 11 décembre 1936, in *L'apprenti sorcier*, textes, lettres et documents(1932-1939), rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti, éditions de la Différence, 1999, pp.318-319.

16） Roger Caillois, entretien avec Gilles Lapouge, *op. cit.*, p.135.

17） ジュール・モヌロは 1979 年に再版された『共産主義の社会学』に補遺を付け、バタイユとの出会い、社会学研究会創設の経緯を振り返っている。モヌロは両大戦間に彼ら若者にとっては、フランス社会学が空白の時期を向かえ、停滞していると思え、公的な研究機関の枠組みの外で社会学研究を行いたいと思っていたと語った後、こう続けてい

る。«C'est du moins ce que je me pris à penser en lisant dans la revue *La Critique sociale*, non pas à la date où elle parut mais bien après, le texte de Georges Bataille intitulé *La Notion de dépense*. Je voulus en connaître l'auteur. Ce fut facile. Des amis communs nous réunirent. Et Bataille publia peu après en deux livraisons(les deux dernières de la revue) *La Structure psychologique du fascisme*. Par la suite, je lui présentai Roger Caillois dont j'avais fait la connaissance peu auparavant chez André Breton, rue Fontaine.» Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, annexe n° 4 Le Collège de sociologie ou le problème interrompu, nouvelle édition, éditions libres Hallier, 1979, p.541.

18) 1935 年 11 月 1 日付けのカイヨワに宛てたモヌロの手紙は、おそらくはコントル・アタックの会合のひとつにおいて、バタイユがカイヨワとモヌロの態度に激しい怒りを示したこと、にもかかわらず二人の説得に失敗しことを伺わせている。Lettre de Monnerot à Caillois, datée du 1er novembre 1935, repris dans *Georges Bataille, lettres à Roger Caillois, op.cit.*, pp.46-47.

19) Jules Monnerot, Dionysos philosophe, in *Acéphale* n°3-4 juillet 1936, pp.9-14. texte repris dans *Acéphale, religion・sociologie・philosophie 1936-1939*, édition Jean-Michel Place, 1980.

20) *Note sur la fondation d'un collège de sociologie, ibid.* p.26.

21) «Et cette heure historique où la théorie doctrinaire restait muette, semblait devoir être celle de la sociologie. Un tel champ de recherches devait être(mais non pas exclusivement) celui qu'explorerait un group créé à cet usage que j'avais par devers moi baptisé «Collège de sociologie». Je m'en ouvris à Bataille qui parut séduit. A Caillois, élève enthousiaste de Georges Dumézil que nous étions alors peu nombreux à connaître. Le projet que je venais de formuler ainsi «se tenait», mais «dans l'absolu». Pour passer à la réalisation nos conceptions, nos idées et nos conduites(à Bataille, à Caillois, et à moi) s'avérèrent assez vite divergentes.[...] L'un et l'autre envisageaient de passer incontinent à une activité publique de conférences et de communiqués. Je pensais qu'il fallait d'abord, sinon mettre au point une méthode, ce qui était loin d'être fait, du moins nous concerter vraiment.» Jules Monnerot, *op.cit.*, p.542.

22) *ibid.*, p.543.

23) «Je déclarai tout de go à Bataille — avec une brusquerie et une impatience que je n'explique ni n'excuse aujourd'hui — que je ne participerais pas à l'entreprise dans ces conditions. Il ne fit rien pour me retenir. Je lui dis de

tenir le fait pour définitivement acquis, et nous en restâmes là.» *ibid.*, pp.544-545.

24) オリエは、我々の見た『共産主義の社会学』の補遺を引用した後で、次のように述べている。«Rien dans cette évocation ne suggère pourtant qu'un différend idéologique fondamental ait créé une situation irréversible entre Monnerot et ceux qu'il avait gagnés à son programme.» Denis Hollier, *op.cit.*, pp.572-573.

25) Jean-Michel Heimonet, *Le Collège de sociologie, un gigantesque malentendu, Esprit*, mai 1984, p.43.

26) モヌロが起草し、『ヴォロンテ』誌 1939 年 2 月号に掲載された質問。我々はオリエの前掲書に再録されたテクストを参照した。Denis Hollier, *op.cit.*,p.573-574.

27) *ibid.*, p.793.

28) *Pour un College de sociologie*, *Introduction* par Caillois, *N.R.F.*, n°298, 1er juillet, 1938, p.7.

29) Jules Monnerot, *op.cit.*,p.544.

30) オリエにより再録された「研究会」の回答。Denis Hollier, *op.cit.*,p.787.

31) «Les plus importantes de ces catégories sont celles du sacré et du profane (que Monnerot généralise en hétérogène et homogène), d'appartenance et de société contractuelle, de «Bund» et de société secrète.» Georges Bataille, *Le sens moral de la sociologie*, *Œuvres Complètes* tome XI, Gallimard, 1988, p.60.

32) Jules Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Gallimard, 1946, p.132.

33) *ibid.*,p.133.

34) *ibid.*,p.135.

35) «Cette distinction couplée de l'homogène et de l'hétérogène, je la dois à Georges Bataille qui, en fait, me la doit aussi. J'avais, à l'époque, avec lui de longs échanges de vues sur la sociologie du fascisme. Mais le choix des mots est de lui; j'en ai cherché de meilleurs; je n'en ai pas trouvé. Je préciserai assez pour que toute confusion possible due à l'emploi des mots soit evitée.» Jules Monnerot, *Sociologie de la révolution*, Editions Fayard,1969, p.748.

36) モヌロは『共産主義の社会学』において、当時のことを次のように語っている。«Ce nuage passa. Je renouai par la suite avec Bataille(qui m'hébergea cour de Rohan dans l'atelier du peintre Balthus en janvier 1944, les services spécialisés de l'Abwehr me manifestant alors une fâcheuse sollicitude), puis je l'aidai à fonder la revue *Critique* en 1946.» Jules Monnerot,

op.cit.,p.545.

37) *Œuvres Complètes tome I*, Gallimard, pp.268-269.

38) *Œuvres Complètes tome I*, Gallimard, pp.456-457.

39) 先に見た 1938 年 2 月 19 日に社会学研究会で行った講演「権力」においてバタイユは次のように語っていた。«Je ne représenterai pas ici le détail des faits. Les onze volumes du *Rameau d'or* ont été consacrés par Frazer à l'étude des prérogatives des rois primitifs et des tabous qui les frappent. Je me contenterai de rappeler que Frazer est parti des pratiques concernant le prêtre de Némi et sa mise à mort rituelle.» Georges Bataille, *Le pouvoir*, *op.cit.*, pp.184-185.

40) 「権力」、*『聖社会学』*、ドゥニ・オリエ編, 兼子正勝、中沢信一、西谷修訳、工作舎、1987. p.231. *Le pouvoir*, *ibid.*, p.189.

41) 同上, p.229. *Le pouvoir*, *ibid.*, p.186.

42) *『ミトラ＝ヴァルナ、インド＝ヨーロッパ語族における二つの至上権表象をめぐる試論』*、中村忠男訳、*デュメジル・コレクション 1*、筑摩書房、pp. 064-065.

43) *op.cit.*, p.203.

44) 例えば*『ゲルマン人の神話と神々』*には次のような記述がある。「こうした活動様式の全体を通じて、オージンはきわめて「ヴァルナ的」である。その不気味な容貌も含め、ヴァルナはオージンの説明となっている。もしそれが言いすぎならば、少なくとも神秘的な等価存在である。古代インドの儀礼書から判断するなら、主権神ヴァルナは禿頭、癩病、白色（または黒色）、黄色い眼、足が不自由で杖をついた姿で観想されていた。オージンの容貌も格別優っているとは言いがたい。彼は独眼の老人、頭巾で顔を半ば隠し、くすんだ青いマントに身を包んでいる。」*デュメジル・コレクション 2*、松村一男訳、筑摩書房、pp.044-045.

45) カルロ・ギンズブルグ、前掲書、pp.233-234.

46) *ibid.*, p.255.

47) *ibid.*

48) *『聖社会学』*、p.236. «C'est en tout cas seulement depuis un petit nombre d'années que le crucifié a été menacé en Allemagne et en Italie par des images de puissance qui écartent toute idée de tragédie, toute idée de mise à mort du roi. Le faisceau italien tel qu'il figure sur le ventre de toutes les locomotives est d'ailleurs à cet égard plus chargé de signification précise que la croix gammée. Le faisceau du licteur était en effet à Rome l'insigne des magistrats à imperium tels que les consuls et les préteurs : il représentait essen-

tiellement le pouvoir militaire qui appartenait à ces magistrats et qui se trouvait régulièrement lié au pouvoir, proprement religieux, de prendre les augures. Il faut surtout insister sur le fait que la hache du licteur n'était que l'instrument de la mise à mort des sujets qui est opposé ostensiblement à l'image du roi supplicié.» *op.cit.*, p.195.ドゥニ・オリエは同様の視点からギンズブルグの解釈を取り上げている。cf. *De l'équivoque entre littérature et politique in Les dépossédés*, les éditions de minuit, 1993, p.122. しかしオリエの指摘は極めて洗練された文彩に富んだものであるだけに、一般的な読者には、ギンズブルグの解釈がバタイユのテクストの単純な誤読に基づいたものであることが必ずしも明らかではない。例えば«A la différence de Ginzburg, je préfère Bataille quand il est équivoque.» *ibid.*,p.120.などの表現によって、「曖昧さ」の指摘を正当なものと受け入れているかのような誤解を生みかねないとは言えないだろうか。

49) Georges Bataille, *Le monstre tricéphale*, texte repris dans L'Apprenti sorcier, *op.cit.*,pp.516-517.

50) ピエール・クロソウスキー、*「虚無の肉体」*、*『わが隣人サド』*所収、豊崎光一訳、晶文社、1969, p.208.

51) Pierre Andler, *Certaines fautes de goût*, texte repris dans *L'Apprenti sorcier*, *op.cit.*,pp.500-501.