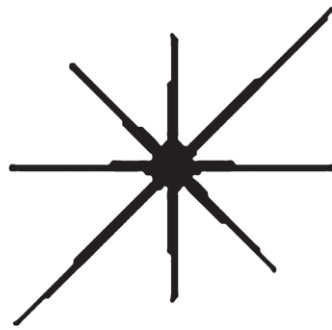


コメット通信

[21年8月臨時増刊号]



総特集

没後20年

ピエール・クロソウスキーの思想をめぐって

comet book club

éds. de la rose des vents - suiseisha

目次

はじめに

須田永遠—————3

クロソウスキーと歓待の原理, 再び

國分功一郎—————5

聖女テレサの介入

——『バフォメット』再訪

千葉文夫—————9

至高の瞬間とシミュラークル

酒井健—————14

読み手によるコミュニティ

——「共犯者」の具体的様相

須田永遠—————18

体験について

兼子正勝—————21

クロソウスキーとスコラ神学的歓待論

——ポルノスコラグラフィーの神学

山内志朗—————24

予見と行動, あるいはイメージの内乱

森元庸介—————30

二重権力の「ユートピア」

——クロソウスキーにおける倒錯としての価値転換

松本潤一郎—————33

有罪性から共犯性へ

——2021年5月のクロソウスキー・シンポジウムを終えて

大森晋輔—————37

はじめに

須田永遠

ピエール・クロソウスキー(1905-2001)が歿して20年が経った。母の恋人リルケを介して10代でジッポの秘書となり、ルネ・ラフォルクのもとで精神分析を学んだのち、バタイユらと秘密結社「アセファル」に参加、サドをキリスト者と論じる奇妙なサド論や、妻を客に差し出すという神学小説を発表しながら、ニーチェ研究者としての事績も輝かしく、ドゥルーズやフーコーのニーチェ受容はこのひとがなければなかったともいわれる。その一方でベンヤミン、ハイデガー、ウェルギリウスの仏訳者として、或いは弟バルテュスのようにエロティックなタブローを描く画家としての評価も高く、晩年は巨大なタブローを色鉛筆で描くために著述活動をやめてしまう。こう辿ると20世紀フランスの様々な知性が流れ込み、その問題系を凝縮した一種の知のコンデンサとして、これ以上の人物をあげることは難しい。

*

本特集号は2021年5月8日にオンラインで開催されたシンポジウム「歓待・倒錯・共犯性——ピエール・クロソウスキーの思想をめぐって」の登壇者による論考を収録している。まずは今回のイベントにいたるまでの経緯を記しておきたい。

本シンポジウムは、クロソウスキー歿後20年および論集『ピエール・クロソウスキーの現在——神学・共同体・イメージ』（大森晋輔編、水声社、2020年）の刊行記念イベントとして開催された。この論集は2018年2月のシンポジウム「「多様」と「特異」の作家——クロソウスキーを（よ）みなおす」（於東京藝術大学）の登壇者による論考とクロソウスキーに関する文献の翻訳および年譜を収めて刊行されたものである。シンポジウム・論集の充実した内容を承けて、より広い観点から議論を行うべく——クロソウスキーの影響を多分に受けたフランス現代哲学、およびクロソウスキー自身が影響を多分に受けた中世神学の観点からの読解を伺う機会を設けることで、作家の思考により深く迫っていききたい——そうした思いから実現したのが今回のシンポジウムであった。以下に当日のプログラムを掲げる。

発表の部	國分功一郎	クロソウスキーと歓待の原理、再び
	千葉文夫	聖女テレサの介入——『パフォメット』再訪
	酒井健	メディアとしてのシミュラクル——バタイユからクロソウスキーへ
	須田永遠	読み手によるコミュニティ——「共犯者」の具体的様相
	兼子正勝	悪はありやなしや
	山内志朗	クロソウスキーとスコラ神学的歓待論——ポルノスコラグラフィーの神学
	森元庸介	予見と行動、あるいはイメージの内乱
	松本潤一郎	二重権力のユートピア——クロソウスキーにおける倒錯としての価値転換
	大森晋輔	クロソウスキーと〈悪循環〉

テーブル・ロンド

かねてから國分功一郎氏にはその卓抜なクロソフスキー論について話を伺いたいと思っていた。また山内志朗氏にはクロソフスキーの難解な神学的引喩を読み解く知恵を拝借したいと願っていた。どちらもクロソフスキーを読む上で私が多大な影響を受けた方であり、ぜひ対話を拝聴してみたかったお二人である。両氏とも快く登壇を引き受けてくださり、論集の著者を併せると、このような綺羅星のごとき読み巧者が集った。

当日、各発表での提題を受けて行われたテーブル・ロンドの活況には「思想史のデパート」（山内志朗氏の発言）たる作家の面目が躍如としているように思われる。すなわち、そこでの話題は、クロソフスキーにとって神学的主題が持つ意味から政治哲学上の「使用／享受」概念にいたるまで、或いはサドとフーリエの微妙な対立から「悪循環」の主題にいたるまで、ヘーゲルの「否定性」の論理の乗り越えという主題から「何かわけのわからない、ちょっと怪しい、そして大変色々な知識があり、驚くべき文章力を持って、それを悪用して何かをやっている」「変な嘘つきの爺さん」（千葉文夫氏の発言）たるクロソフスキーの「不真面目」（國分功一郎氏の発言）にいたるまで、じつに多岐にわたっている。このテーブル・ロンドの全文は[読書人WEB](#)にて読むことができるのでぜひお読みいただきたい。本特集号、テーブル・ロンド、そしてシンポジウムの元となった上記論集の三つを通じて、稀代の作家クロソフスキーの愉しさに気づくひとがいるとすれば、シンポジウムの呼びかけ人としてこれ以上ない喜びである。

シンポジウムの企画・運営およびその文書化に際しては國分功一郎氏、大森晋輔氏、森元庸介氏、武富有香氏に特に親身に相談に乗っていただいた。四氏のお力添えがなければシンポジウムも文書化も叶わなかったであろう。また今回のイベントは東京大学大学院総合文化研究科・教養学部附属「共生のための国際哲学研究センター」（UTCP）、そして科学研究費・基盤研究（B）「予見をコア概念とした統合的思想史の構築」（研究代表者・田中純先生）および水声社のご厚意により実現したものである。この場を借りて御礼を申し上げたい。そしてシンポジウムに参加して下さった120名を超える視聴者の方々にも心からの御礼を。

*

2018年のクロソフスキーの命日、パリ・モンパルナスにある彼の墓を訪れた。サルトル、ボーヴォワールらの人気の墓を尻目に苔だらけの彼の墓石を友人とふたりで水道水と素手できれいにしたことを思い出す。このようなイベントができて非常に嬉しい。

2021年8月12日 クロソフスキーが歿して20年の日に

クロソウスキーと歓待の原理，再び

國分功一郎

私はクロソウスキーの専門家ではなく錚々たる面々と一緒にお話してよいのかどうかわかりませんが、おそらく今回お声がけいただいたのは、かつて一度クロソウスキーについて論文を書いたことがあるからだと思います。私の知識はその頃から更新されていないので、ここではその内容を再び紹介しつつ、そこでは書けなかったことについて少しだけお話できればと思います。

私が書いた論文は「歓待の原理——クロソウスキーからフーリエへ」というものでした。このタイトルの通り、私が関心を持っていたのは「歓待 *hospitalité*」の問題です。クロソウスキーは文学者とも哲学者とも画家とも翻訳者とも——非常に形容し難い人物ですが、社会思想の文脈から読まれることは少ないと思います。しかし私はこのクロソウスキーという人がどういうわけか気になっていて、ある時、自分自身の持つ社会思想上の関心とクロソウスキーの文章が共鳴するということがあり、どうしても書かずにはいられないという風にして書いたのがこの論文でした。社会思想上の関心とはどういうものかという、私が90年代半ば頃から抱いていた「寛容 *tolérance*」に関するものです。寛容とは新教と旧教の壮絶な争いの中で生まれてきた社会を統治するための一つの原理・原則です。その少し前ごろから「多文化主義 *multiculturalism*」ということが喧伝されるようになっており、この文脈で寛容というものが再び脚光を集めていました。簡単に言えば、私はその社会思想の流れに非常に強い批判的意識を持っていたのです。もちろん寛容が歴史上一定の役割を果たしたことは認めるが、それを現代に復活させることはおかしいというのが私の考えでした。では寛容の代わりにどのような態度があり得るのか、ということを考えているときに出会ったのが「歓待」という言葉です。当時、他者を認め受け入れる思想として寛容と歓待はあたかも同じもののように扱われていたのですが、私の考えではまったく異なるものです。ピエール・クロソウスキーという人物が1950年代頃から考えていたことを参考にしながら、そのことを論じたのが「歓待の原理——クロソウスキーからフーリエへ」という論文でした。

当時書いたことを簡単に説明します。1965年にクロソウスキーは『歓待の掟』という書物を発表しています。この書物は三つのパートから成り「ナントの勅令破棄」(1959)、「ロベルトは今夜」(1953)、「プロンプター」(1960)という三つの文章がこの順序で収められています。私の考えはこのようなものです。「ナントの勅令」(1598)とはかつてアンリ4世が發布した寛容令のことであり「ナントの勅令破棄」(1685)もまたルイ14世によって実際に行われた歴史的事実である。その歴史的事実をクロソウスキーは作品名にしている。登場人物の一人であるロベルトという女性は、新教徒家系の出身であり、さらにナントの勅令が破棄されることによって強い迫害を受けたカルヴァン派の末裔であるという設定になっている。それに対してロベルトの夫オクターヴはカトリックである。いわばカトリックとプロテスタントの対立が一つの家庭の中で描かれているわけです。ここでは詳しく説明しませんが、作中ではロベルトの家族が非常に苦労したことが語られている、つまりナントの勅令破棄の否定的側面を描いています。そうすると、ここで一つの図式を描くことができます。ナントの勅令という歴史的事実は「寛容」を表している。そしてナントの勅令破棄という歴史的事実はその「寛容の否定」を表している。さらにクロソウスキーの作品である「ナントの勅令破棄」はナントの勅令破棄の否定

的側面を描いている以上、「寛容の否定のさらなる否定」を表しているということになります。では寛容の否定の否定は、再び寛容への回帰を意味するかというと、面白いことにこの「ナントの勅令破棄」の後に収められた「ロベルトは今夜」の冒頭部分には「歓待の掟」という文章が置かれています。そうするとこの配置からクロソフスキーの思想のようなものを読み取ることができます。つまり、寛容の否定の否定は寛容への回帰であってはならず、それは歓待でなければならない。

内容に入ってみてゆくと、「ロベルトは今夜」は夫が妻を客人に差し出す物語です。「歓待の掟」という文章を大まかにまとめると、主人が妻を客に差し出すことにより主人と客の区別がつかなくなり、妻の中でも「いまだ現実のものとなっていない客を迎える女としての本質が現実化する⁽¹⁾」。ここから歓待の一つの定義を導けるように思います。歓待とは他者を受け容れることによって、受け容れる側も受け容れられる側も変わることである。それに対して寛容はまさしく無変化によって定義される。つまりそれは自分を維持しつつ他人を受け容れることです。それは寛容の原語が *tolérance* つまり「我慢すること」であるということからも明らかです。16, 17世紀の場合でも、自分と信仰が合わない人間がいても、その存在を我慢していた。我慢するということは他者には触れず、したがって他者が変わることもないし、自分が変わることもない。クロソフスキーが具体的に何を考えていたかはわかりませんが、この寛容の「保守性」と歓待のもつ変化に向かう性質との対比に彼が注目していたというのが私には非常に面白いと思われました。歓待では相手を受け容れることによって自分が変わってゆく。寛容では単に相手に触れず、我慢をする。最初に申し上げた多文化主義もそこに問題点があったわけです。ある伝統や文化を持つと自称するグループが社会の中に来たとき、多文化主義だと「こちらからは口出しをしないから、そちらもこちらに口出しをするな」ということになる。そのグループの中で社会的にとっても認められないことが起こったとしても「これはわれわれの文化である」と言われたら口出しできない。多文化主義にはこうした大きな問題点があり、結局 2000 年頃からヨーロッパでも唱えられなくなります。クロソフスキーはこのような問題を「原理として」捉えていたと思います。そして私はそこにクロソフスキーの思想家としての先見の明を見ます。

もう少しだけこの話を展開して終わろうと思います。クロソフスキーは『歓待の掟』の後、1970年に『生きた貨幣』という書物を出しています。この流れで考えると、この書物には『歓待の掟』で語っていたことをフランスの初期社会主義思想家であるフーリエを通じてよりいっそう社会思想の方に近づけているという面があると思います。私は「生きた貨幣」という概念の厳密な定義はできませんが、そこでは人間が生きた貨幣、つまり交換可能なものになってゆくというヴィジョンが提示されています。ここで当然気をつけなければならないのは『歓待の掟』にしても『生きた貨幣』にしても、それが不平等な力関係のもとで実現されたとしたら、それはとんでもない話になってしまうということです。それにもかかわらず、クロソフスキーが「歓待の掟」や「生きた貨幣」を通じて考えようとしていることの内には人が変わるといふことや近代的個人の問い直しなど、やはり何か大事なことがあるように思われます。しかし、繰り返すと、そこに不平等や格差など社会的不正義があった場合、それはとんでもない話になってしまう。いやむしろこの世の中は不正義ばかりなので、私たちはその不正義に対応するという以外、なかなか考えることができません。だから私たちはその不正義を乗り越えた先にある社会のヴィジョンというものをほとんど考えることが出来なくなっているのだけれども、クロソフスキーという人はその社会的不正義の向こう側にあるヴィジョンのようなものを描こうとしている、そういう風に私は読んでいます。ちなみにファランステールという理想社会を構想したフーリエもまた、そういう所のあった人です。社会的不正義の問題が存在することはわかっているし描きもするのだけれども、それを乗り越えた後のことを考えているという点が非常に面白いと思います。

す。私たちはどうしても不正義のことを考えないといけないと思い、恐れてなかなかそれをする
ができない。クロソウスキーはいわば *audace* [果敢, 勇気] をもって、不正義の問題の先にある大事
なことを描いているというところに私は非常に惹かれます。

そういうことを考えている時、新版『生きた貨幣』に載っているフーコーのクロソウスキー宛の手
紙を読み、フーコーも同様のことを言っていることに気づきました。「いまや肝心なことは言われて
しまった。しかも非常な高みから。だからこの先すべては後退であり、もはや半ばしか重要でないと
感じます。考えなければならなかったのはまさにこのことでした。」⁽²⁾ いわば「あなたはもう結論を
おっしゃってしまっている」ということだと思います。私はクロソウスキーという人にはそういった
側面があると思っています。つまりこの人は結論を言っている。では結論の手前にある不正義の問題
を考えていないかということ、そういうわけではない。特に『生きた貨幣』では資本主義（この書物
の中では産業主義）を扱っています。ここで語られているアイデアを簡単に述べると、もともとこの
書物が「サドとフーリエ」という名の雑誌論文であったように、クロソウスキーの中にはサドとフー
リエの対立がある。批判があるかもしれませんが、私なりに雑にまとめるとサドは資本主義に対応し
ており、フーリエはその先に対応している。クロソウスキーもはっきりとこう書いています。「この
ようにして、サドの直観を裏付けるかたちで、産業的形態における現代経済の原則となるであろうも
のが、情欲の領域に浮かび上がる。つまり、過剰な消費を要求する過剰な生産という原則である」⁽³⁾。
いわば過剰な生産があり、それが過剰に消費される。その中でさらに労働というものが過剰に行われ
る。そこでは当然労働者に強烈なストレスがかかり、それをサド的なおぞましい実践を通じたカタル
シスによって消化する、というヴィジョンです。したがって、カタルシスと資本主義は結びついていて、
ここではそれがサド的な予言として描かれています。それに対して、フーリエはファランステールに
おける私有財産の共有化を徹底し、独立した個人が私有財産を共有するのではなく、人間そのもの
も共有の対象となるようなヴィジョンを提示している。さらに、そこでは労働という概念も脱構築され
ており、余暇という概念は偽の物として扱われると書かれています。サド的な予言の中では労働が苛
烈なものとしてあるから余暇というものが必要になるのですが、そうした対立自体がファランステ
ールの中では無くなってゆく。そこでフーリエは「遊び」というものに注目してゆくわけですが、すべ
てが「遊び」になってゆく。遊びの特徴は目的が無いこと、つまりそれ自体が目的であるということ
です。これも結論を言っているような感じもしますが、フーリエを通じて今の資本主義（産業主義）を
乗り越えた先の社会ヴィジョンを持たなければならないと言っているようにみえます。クロソウスキー
が意外にも社会思想的な直観を与えてくれる思想家であるというのは、こういった点からなのです。

最後に『ディアーナの水浴』という書物は、今日お話してきた歓待の文脈の中で非常に面白い位置
付けができます。これは猟師アクタイオンが水浴中のディアーナの裸体を見てしまったために鹿
に（興味深いことに身体の一部だけ）変えられて、自分の猟犬に八つ裂きにされるという神話をコメ
ントしている書物ですが、この本は一体何なのだろう、と思いつつも、ここには不意の訪問者と変
化という歓待の要素が入っています。すると、先ほど概念化を試みた歓待という点からこの神話、そ
して神話を解説するクロソウスキーを読んでもどのようなことが言えるのか、ということに私は
ずっと興味があってまだ答えは出ていないのですが、その際に一つヒントになると思われるのが、通
常の歓待論とは異なり、『ディアーナの水浴』では訪れる側から歓待が描かれているという点にある
ように思います。

【注】

- (1) *Les Lois de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1965, p.111.
- (2) *La monnaie vivante*, Paris, Éd. Payot & Rivages, 1997, p.10 / 『生きた貨幣』 兼子正勝訳, 青土社, 2000年, 5頁。
- (3) *Ibid.*, p.38 / 72頁。

執筆者について——

國分功一郎(こくぶんこういちろう) 1974年生まれ。現在, 東京大学大学院准教授。専攻, 哲学。主な著書に, 『暇と退屈の倫理学(増補新版)』(太田出版, 2015年), 『中動態の世界』(医学書院, 2017年, 小林秀雄賞), [『21世紀のリベラルアーツ』](#)(共著, 水声社, 2020年), 主な訳書に, ドゥルーズ『基礎づけるとは何か』(ちくま学芸文庫, 2018年) などがある。

聖女テレサの介入

—『バフォメット』再訪

千葉文夫

クロソウスキーがロベルトを「唯一無二の徴」と呼んでいることはよく知られている。筆者の主たる関心もまたこの主題もしくはモチーフというべきものの生成変化を追うことにあったが、それだけではこの特異な作家の立体的な理解にいたらないのではないかという思いも抱えていた。このシンポジウムに参加を求められ、これまで敬遠していたきらいのある『バフォメット』を読み直すことで、首尾よく立体的理解に通じる見通しがえられるかどうかは別として、別の場に身をおいて考えてみようと思ったわけである。

『バフォメット』は1965年に刊行されているが、ブランショは同年発表されたクロソウスキー論「神々の笑い」で、彼の作品は「エロティックな峻厳さと神学的な放蕩の混合物」⁽¹⁾だと述べている。常識的には「神学」のほうが「峻厳」、 「エロティシズム」は「放蕩」にむすびつくわけだが、ブランショはこれを転倒させることで事の本質に迫ろうとする。峻厳はソドミーに収斂し、放蕩は改宗を繰り返すクロソウスキーの信仰体験に関係するとも考えられるからである。クロソウスキーの宗教的遍歴に詳しく触れる余裕はないが、1930年代末から40年代半ばまで、カトリック信仰とプロテスタント信仰のあいだを揺れ動く紆余曲折があり、ドミニコ派修道会に身を寄せる時期もあった。またテルトゥリアヌスやアウグスティヌスを読んで、古代ローマの異教的慣習やグノーシス派の思想に強い関心を寄せたことも「神学的な放蕩」に関係する要素だと考えられる。ただし『バフォメット』には底知れぬパロディーへの傾斜が潜んでおり、「峻厳」と「放蕩」のみならず、この部分への見極めがなければ一面的な議論に終始しかねない。この点も含めて複数の読解が必要とされるところだが、今回は『バフォメット』における聖女テレサの介入がどのようなはたらきをもつのかという点に絞って考えてみたい。

Ⅰ バフォメットあるいは変化の王

『バフォメット』はフランス国王によるテンプル騎士団弾圧という14世紀初頭の歴史的出来事を背景に、美少年オジエをめぐる騎士団領内での混乱を物語るプロローグ部分、これに加えて騎士団壊滅後に主要登場人物の霊が「息」となって回帰する後続部分からなっている。後続部分は7章にわかかれ、聖女テレサ、修道僧ダミアン、ニーチェの化身たる奇怪なオオアリクイ、そしてまたロベルトなど、もともとテンプル騎士団の物語とは無縁であるはずの人物が召喚される。後半部分で描かれるのは、魂が肉体を離れた死後の世界である。自分が宿るべき肉体を求めて「息」が宙をさまよい、合流や分離を繰り返しながら数世紀におよぶ時間を浮遊するという設定は、原理的にみても、登場人物の同一性を成立条件とする小説的仮構と矛盾するものがあり、実際に読者は、誰が誰だかわからない錯綜した状態へと誘い込まれることになる。同一性の解体という点では前作の『プロンプター』⁽²⁾をさらに過激化した試みがここではなされている。

バフォメットを象るものにパリのサン・メリ教会のファサードを飾る像があり、乳房および勃起した性器をもつ両性具有的なその姿はクロソウスキーにおけるアンドロギュノスの形象の重要性を考える際の伏線にもなりうる。彼自身はバフォメットを「錬金術の王」を意味するラテン語「le Basileus

Philosophorum Metallorum」の短縮形だと説明しているが⁽³⁾、それとの関連で、「息」となったテンブル騎士団総長ジャック・ド・モレの問いかけに対してパフォメットと呼ばれる者がみずから「変化の王」と名乗るくだりを見ておこう。

「パフォメット、パフォメット、わが忘却のなかにあつて、いったいあなたは何者なのか」、白いヴェールに顔が隠れた若いひとの周囲に渦を巻きながら、彼はこうたずねた。するとそのひとは美しい片方の手でカルメル派の面被をわずかに押しひらき、「変化の王」と言って、長い睫毛をうごかすと同時に、足元まで長い髪を見せて垂れ落ちる黒衣の腰の部分に結ばれた数珠を指でもてあそぶのだった……⁽⁴⁾

この場合の「変化の王」(le Prince des Modifications)とは「錬金術の王」なるラテン語表現をフランス語に書き換えたものである。ただしこのやりとりを読む者は面食らうはずだ。14歳の少年オジエの化身がパフォメットだと思っていた読者は、カルメル派のヴェール、長い睫毛、黒衣の髪など、聖女テレサを思わせるアトリビュートに惑わされることになるのである。

錬金術の場合の物質変化ならば、transmutation という語が用いられるはずだが、『パフォメット』の場合、このモディフィケーションという発想が全篇を支配している。これには、形が変わるというだけでなく、モード、すなわちあり方が変わるという含みがある。様態変化を媒介項として、変化するもの／変化しないものの対比、より正確には変化の様態の差異が見えてくる。大雑把にみて、そこには二つ系列があるように思われる。いっぽうにはテンブル騎士団の構成員たちによるトラウマ的出来事の反復があり、もういっぽうには聖女テレサに代表されるあり方、すなわち接する相手との関係に応じて変化を繰り返すあり方が存在する。聖女テレサは本文ではテレサ、聖女、修道女、輝ける美女など、呼び名が次々と変わるが、その「息」がオジエの体内に入り込むことによってパフォメットが出現するのである。何よりも不可思議なのは宙吊りになったまま回転するオジエの肉体であり、これは屍体ではなく、美しい姿のままの眠りの状態にあると言われている。この場合の表現「en dormition」は本来は聖母マリアにしか用いられないはずの特別な言葉である。クロソウスキーのパフォメットは美少年オジエに修道女テレサの息が吹き込まれることで出現する奇妙な混合体なのだ。

II 聖女テレサの介入

聖女テレサとテンブル騎士団長が、正確に言えば、両者の死後の魂である「息」が出会い、両者のあいだで神学論争もどきの対話が延々とつづくという発想はいったいどのようにして生まれたのだろうか。クロソウスキー自身は両者の対比をゴシック vs バロックという図式をもって説明し⁽⁵⁾、いっぽうには軍事的かつ僧院的な厳格さを体現するものがあり、もういっぽうには浮遊と流動的な変化を象徴するものがあるとするが、それでこの疑問が解消するわけではない。

『パフォメット』の聖女テレサは三つの役柄を演じていると考えられる。第一の役割としては、魂の救済はすでにないとするメッセージの担い手。つまり神学的議論、もしくは神学的議論まがいのものを導き入れるという役割である。

第二の役割は、一人称の告白体を用いて体験を語ることにある。聖テレサの『自叙伝』を書き写している部分もあるが、告白の主要部分は、自分が「若き神学者」の邪な崇拜の対象となったという懺悔である。「若き神学者」と単数形で示されながらも、これが十字架の聖ヨハネ、彫刻家ベルニーニ、ロベルトを伴侶とするオクターヴもしくはダミアンなど、複数のあられ方をする点もまた『パフォ

メット』特有の様態変化^{モディフィケーション}の例となっている。

第三の役割は、文字通りバフォメットの顕現に関係するものだ。テレサは息としてオジエの体のなかに送り込まれ、オジエ＝テレサはバフォメットとして復活する。試練だといってテレサの息を吹き込むのは総長ジャック・ド・モレだが、その場合、肛門が通路になるわけだから、ソドミーへの暗示が働いている。ソドミーを通して新たな肉体が生まれるとすれば、これは倒錯のきわみであるが、こうしてオジエの肉体とテレサの息の合体をもって、先の引用部分にも見られた両性具有的形象が誕生するわけである。

III アンドロギュノスの肉体

『バフォメット』は1965年のクリティック賞を受賞しているが、選考委員のロジェ・カイヨワがこれに抗議して委員を辞めた話は有名である。カイヨワの批判の対象となる表現は原書128頁に集中している。これはまさにオジエ+テレサのアンドロギュノスの肉体の描写、より正確に言えば、蠅に姿を変えた総長の視点から巨大な肉体の描写がなされる部分である。クロソウスキーの用語ではガリヴァー的ヴィジョンということになるが、よく言えばマニエリスムの、悪く言えばキッチュ的な表現が続く。文体の問題とするカイヨワの批判は、実のところ、アンドロギュノスの肉体、ガリヴァー的ヴィジョンが絡み合ういかがわしさへの苛立ちからくるものではなかったか。

クロソウスキーにおけるアンドロギュノスの主題の遍在を論じるためには、改めて稿をおこす必要があるが、その特徴を素描するならば以下のようなになるだろう。

- － 両性具有的な肉体への執着（男性器をもつヴァランティーヌの体、オジエ／テレサの二重の身体、ファロスと見まごうロベルトの巨大なクリトリスなど）
- － 性愛におけるソドミー的傾向（オジエの肛門をめぐる記述、『ロベルトは今夜』の最後の場面でのヴィットリオとロベルトの絡み合い⁽⁶⁾、サド論「悪虐の哲学者」におけるアンドロギュノスへの言及）
- － トラヴェスティ的要素（「ギャルソンヌ」に象徴されるような1920年代的なイメージ⁽⁷⁾）

IV 聖女・レプリカ・伴侶

以下の引用文は、オジエの叔母ヴァランティーヌを物陰から盗み見ているダミアンが突如として身震いする理由を説明するくだりである。

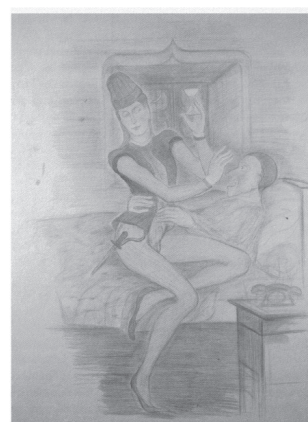
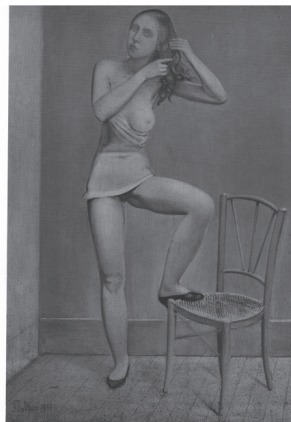
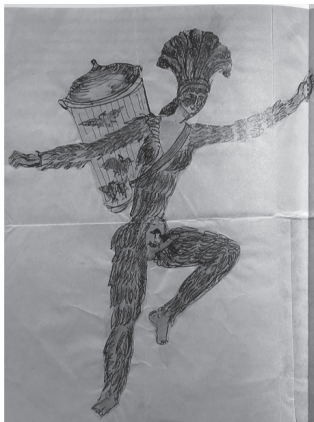
……それは聖女が、そのとりなしの数々を通じて、自分自身のレプリカとして作りだし、彼の最後の存在の伴侶として彼に添わせたひとの声だったからである。——それでも、正義の女神が、嘲笑うように、これ見よがしにその象徴たる天秤をかかげ、ここにその魂が姿をあらわさずにはいられない原因がそもそも彼にあるのはわかっていた⁽⁸⁾。

『バフォメット』の文脈にあって、聖女とはテレサであり、彼の最後の存在とはクロソウスキーの分身ともいえるダミアンであり、レプリカおよび伴侶とはロベルトだとりあえず考えることが許されるとしても、ここでは同一性の殻を解体する表現の屈折をむしろ読みとるべきだろう。近年刊行された『ベティ宛の書簡』⁽⁹⁾には、このような屈折した回路と響き合うような記述が見出される。

『ベティ宛の書簡』はクロソウスキーが親友ピエール・レリスの妻宛に書き送った手紙を一冊にまと

めたもので、1929年から1945年にかけて書かれた計29通の手紙が収録されている。近年のクロソウスキー関係出版物のなかで最重要のもののひとつだが、ここではごく簡単に触れるほかない。本稿の文脈では1945年8月11日の日付をもつ手紙がとくに興味深い。そこでは修道院滞在中のクロソウスキーが結婚を考えた女性がいたが、その相手は修道女になる道を選んだので諦めざるをえなかったことが記されている。読んでいて心が苦しくなるような告白でありながら、同時に私信の文面としてはあまりにも立派すぎて、観客を前にした弁論 *elocutio* を目の当たりにしている気にもなる。この手紙には、クロソウスキーが将来「冒瀆的な代替物」(*substitution sacrilège*)と結婚するという負の感情に苦しむことになるかと相手の女性が考えていることが記されている。「聖女のレプリカ」, 「ヴァランティーンの言葉にひそむ別のひとの声」に関する先ほどの引用文を読んだわれわれに、この「代替物」という言葉がレプリカあるいはシミュラクルという語に近いものとして浮かび上がるように見えても不思議ではない。修道院体験を反映した『中断された召命』には、聖テレサを思わせる若い女の姿が壁画に描かれていることを語るくだりがあった⁽¹⁰⁾。このくだりもあわせて、真正な体験をシミュラクルの像へと変貌させるクロソウスキー独自の書き換えの一端を認めることができるはずだ。

最後に1938年7月27日付のベティ宛の書簡の余白に描かれたパパゲーノ像を後のオジェ＝バフォメット像の原型として紹介することにしよう⁽¹¹⁾。もっとも黄土色の紙にインクと色鉛筆をもって描かれたデッサンは像の輪郭にあわせて切り取られて手紙に貼り込まれており、その横に書き加えられたドイツ語のメモはキルケゴールのドン・ジョヴァンニ論の一節をパラフレーズしたものであって、無造作に描かれたデッサンという以上に周到に作り込まれていると考えるべき理由がある。いずれにしても、これを1982年に描かれた色鉛筆デッサン《望みのときのバフォメット》とつきあわせて眺めるならば、膝の屈折、宙吊りになったような不安定な姿勢、中性あるいは両性具有的な雰囲気などの点において、クロソウスキーがいかに一貫したモノマニアであったかが納得されるのではないか。



【注】

- (1) Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971, p. 193.
- (2) 『プロンプター』の原題は *Le Souffleur* であり、すでに息 (*souffle*) が問題になっていたとも考えられる。
- (3) Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, Flammarion, 1985, p. 221.
- (4) Pierre Klossowski, *Le Baphomet*, Gallimard, coll. Imaginaire, 1987, p. 141.

- (5) Pierre Klossowski, « Notes et éclaircissements pour *Le Baphomet* », in *Le Baphomet, op.cit.*, p. 228.
- (6) いささか穿った見方になるが、ここで逆接を意味するラテン語をもじった *sedcontra* という語が男性器の意味で用いられているのも、ソドミーなる逸脱的結合への示唆と考えられるのではないか。
- (7) この点に関して、『NRF』誌 1980 年 2 月号に掲載された対談で語られるサイレント映画体験が興味深い。Cf. « Aux limites de l'indiscrétion », *NRF*, février, 1980.
- (8) Pierre Klossowski, *Le Baphomet, op.cit.*, p. 202.
- (9) Pierre Klossowski, *Lettres à Betty/Cartas a Betty*, Serge Fauchereau (éd.), Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2007. ベティの本名はエリザベス・ホーランド。
- (10) Pierre Klossowski, *La Vocation suspendue*, Gallimard, 1950, p. 42.
- (11) 真ん中はバルチユスの油彩《アリス》(1933 年)、モデルはベティ。左足をあげた姿勢は共通するが、バルチユスが描く像に比べて見ると、クロソウスキーが描く像がいかに不安定かわかるだろう。

執筆者について——

千葉文夫 (ちばふみお) 1949 年生まれ。早稲田大学名誉教授。専攻、フランス文学。主な著書に、『ファントマ幻想』(青土社, 1998 年), 『ミシェル・レリスの肖像』(みすず書房, 2019 年, 読売文学賞), 主な訳書に、マセ『[帝国の地図 つれづれ草 II](#)』(水声社, 2020 年), キニャール『[死に会う思惟〈最後の王国 9〉](#)』(水声社, 2021 年) などがある。

至高の瞬間とシミュラークル

酒井健

今回のシンポジウムでの発表(「メディアとしてのシミュラークル——バタイユからクロソウスキーへ」)で言いそびれたことをここで簡単にまとめておきたい。クロソウスキーのバタイユ論「ジョルジュ・バタイユのコミュニケーションにおけるシミュラークルについて」(初出『クリティック』「バタイユ追悼特集」, 第195-196合併号, 1963年8月-9月。邦訳は豊崎光一訳が『バタイユの世界』青土社に収録されている)の後半部分で提起される問題「至高の瞬間はシミュラークルである」に関して少し語ってみたいのだ。しかしまず, このバタイユ論の前半部分を私なりに解釈をまじえてパラフレーズしておく。

クロソウスキーは冒頭からバタイユの無神論(athéisme)を取り上げている。それはおそらくバタイユの無神論と大方の西欧近代人のそれとの違いをクロソウスキーが重視しているからだろう。その違いとは自我への信仰があるか否かということだ。神への信仰から抜け出て個人の自由を謳歌する近代型の無神論では, 一人一人の自我が個人の自由の基盤になっている。だがバタイユの場合, この自我の基盤がない。神への信仰の正体が自我への信仰であることを, つまり人間の利己的な救済願望が全能の保護者として神を立ち上げたという有神論の成立の心理的事情を, バタイユは見抜き, 自我への信仰を滅殺して無神論を徹底させた。クロソウスキーはこうしたバタイユの無神論の核心を「自我の不在」(vacance du moi), さらにこの自我を「基体」(suppôt)と言い換えて, 「基体なき意識」(conscience sans suppôt)と形容した。

クロソウスキーが続いて問題にするのは1944年3月5日にパリのマルセル・モレ邸で開かれた「罪についての討論」でのディスコミュニケーションである。この討論会にはクロソウスキー自身, バタイユの提題の要約とその発表を引き受けて登壇し, さらにその後の聴衆との討論において罪や虚無の概念をめぐるバタイユとサルトルおよびヘーゲル学者のジャン・イポリットのあいだで生じた議論の不調を目撃していた。バタイユは, 言うところの内的体験の側面を罪や虚無という概念で言い表したのだが, この概念の規定が曖昧だと彼ら二人はバタイユを難詰したのである。何に対しての罪なのか, どの程度, 罪と言えるのか。虚無ははたして実存の限界の内にあるのか外にあるのか。バタイユの概念はふらふら定めなく動いて, まったく理路が見えてこない。こうした批判に対してバタイユもその場で切り返し, この二人の知識人が論理性を過信しており, その点において罪を犯していると皮肉っているが, クロソウスキーは約20年後のこの論文で双方の食い違いの原点を自我の「基体」の有無に求めて捉えなおすのである。つまりバタイユが内的体験で求めるコミュニケーション(交わり)は「基体なき意識」に憑かれた者の中で生じるのであって, 自我を疑わない近代人に対しては不調に終わるというわけだ。内的体験, その核心であるコミュニケーションに関わる概念も, 「基体なき意識」の, 言語化しえぬ揺れ動きに, その根底にある「パトス」の強度の変化に, 対応し, 浸透されており, 自我に基盤を持つ近代主義者の固定的で無味乾燥な概念とは異なる。概念のように見えながら, そうではない。シミュラークルなのだ。クロソウスキーは主張していく。

シミュラークルは「模像」と訳されるが, 「似て非なるもの」という曖昧さを特徴とし, 根源的に異質なものを混在させる。先の討論のなかでバタイユは「概念を概念の彼方へ開かねばならない」(On

est obligé d'ouvrir les notions au-delà d'elles-mêmes) と鋭い言葉をイポリットへのかなり長い応答のなかで明言した。クロソウスキーがこの論文で言い立てるシミュラクルはバタイユのこの発言に呼応している。概念でありながらそうでない、言語でありながらその外部に接続している。罪、不安、エクスターズ、非-知、バタイユが次々に繰り出す概念は内的体験の諸相のシミュラクルなのだとなる。

メディアは書物、言語、図像などバタイユにおいてもクロソウスキーにおいても重要なテーマだった。哲学の概念も対象への理解を進める道具であり媒体である。クロソウスキーは、シミュラクルなる用語で、近代文明のなかで知的操作の道具に墮した哲学の概念を道具と生に二重化させて蘇生させようとしたのだ。

クロソウスキーの論及は後半に入ると概念から体験の次元へ遡行する。至高の瞬間もまたシミュラクルなのだと言っていていくのである。その導入として彼はハイデガーの存在論に立ち寄る。バタイユ自身、ハイデガーの哲学との方向性の近さを自覚していたが、しかし彼が断固として強調するのは相違であり、クロソウスキーもこの点を承知してバタイユの言葉を引用している。ハイデガーの哲学は「教授然たる仕事であり、その従属的な方法は成果に**貼り付いたまま**である。私からみて重要なのは逆に、**乖離の瞬間**なのだ」(『内的体験』「瞑想の方法」原注)。この乖離 (décollement) の瞬間こそ、「至高の瞬間」である。しかしこれがそう単純な事態ではない。成果はどこまでも彼の意識につきまとい、貼り付いた。

クロソウスキーはハイデガーの浩瀚なニーチェ論の仏訳を手がけており(出版は1971年)、ハイデガーの哲学には精通している。プラトンのイデア論(人間の知性の超越化)に始まりニーチェの「力への意志」説(人間の覇権欲の、世界の存在者すべてへの投影)で極まる実存者中心の思想のなかで存在の問題が、つまりどのように在るかという存在様態が、見失われて「実存の外への存在の流失」を引き起こしているという認識がハイデガーの存在論の出発点である。そして西欧の哲学史をメタの次元から捉える彼の形而上学の根本は、この存在の流失の現場を捕捉し、批判的に問いかけを行うことにあり、これを彼は「思考する」ことの本質にした。

バタイユにおいても「思考する」ことは第一に「疑う」ことであるが、しかし彼の場合、その懐疑は実存の既存の在り方をじっさいに覆すことへ、つまり体験の次元へ、言うところの「至高の瞬間」へ向かう。その違いをバタイユは「自分は哲学者ではない。聖人だ。おそらく狂人だ」(『内的体験』「瞑想の方法」原注)と強弁するのだが、クロソウスキーはバタイユの主張を汲みつつも、なお「至高の瞬間」に実存者の主体的営みが、その成果が、貼り付くと見ているのである。だからこそ至高の瞬間はシミュラクルだというのだ。

「至高の瞬間」は、人間だれしも持つことのできる、笑いやエロス、祭りや芸術における情念の消費の体験である。しかしこの体験は、個人それぞれの情念の程度によって、各人の置かれた状況によって、内容を異にする。この差異は気が遠くなるほど多様だ。つまり「至高の瞬間」は、主体の個別性に、その不連続性に、深く刻印されていて、そこから乖離するのが困難なのである。クロソウスキーに言わせれば、「このような困難をバタイユ自身、強調しているし、そこに好んで留まる。ちょうど事前に絶望視されている企てに留まるように」。しかし他方でバタイユはこの多様な差異にもかかわらず、その彼方に本質的な連続性のあることを「瞑想」(méditation)の課題にして、探究し思索した。この連続性への意識化を他者に向け言語によって迫っていったのである。そして各自、体験においてこの連続性に触れることができるとしたのだ。しかしこれはこれで、成果を求める主体の知の営みではあるまいか。クロソウスキーはバタイユ後期の著作に特徴的な不連続性から連続性への思考の方向性と問題点が気が付いており、しかもこの主体の営みが言語を伴って体験の次元にまで混入してくる

ことを見抜いていた。彼の指摘を引用しておこう。

これらの至高の瞬間は、多様であるがゆえに、それらの瞬間と同じ数だけ不連続性と存在流失の体験の実例になるのだが、瞑想は、それらを対象にするやいなや、パトスの湧出によって燃やし尽くされ気づかれずにいた体験のすべての段階を再構成していくのである。そしてそのときさらに言語が、通俗的な操作にのみ適したやり方で、思考の不在の様々な様態をたえずかすめ取っていくのである。それらの様態を描きだし、意識のなかに反映させるためという口実のもとで、かすめ取っていくのだ。言語はそうして、もともと不連続であったパトスに最大限の連続性を与え、最大限の存在を回復させてやろうとする。至高の瞬間の湧出はそれ自体到達困難なのだが、こうして言語（概念の）は、この至高の瞬間に対して、矛盾した研究と探究を行う。そのため、沈黙が幅をきかすところで同時にシミュラクルが幅をきかすようになるのである。しかも至高の瞬間が至高であるのは、ただ回顧的に、過去を振り返ってのことではしかない。というのも時間的にいつも先にパトスの予期しえない湧出の動きがあり、探究はそのあとでこの動きに合体していくことになるからである。つまり至高の瞬間がそれ自体によって立ち現れるのは、実存の外への存在の流失の捕捉のシミュラクルとして、ということは結局、不連続性のシミュラクルとしてのことなのである。

（クロソウスキー「ジョルジュ・バタイユのコミュニケーションにおけるシミュラクルについて」）

この見方に対してはいくつか疑義が呈せられるだろう。まず、パトスが不連続だとする見方、つまり個々の実存者別々に固有のものという見方である。バタイユからすれば、情念（あるいは単に生ともエネルギーとも欲望とも呼ばれる理不尽な内的な力）はどの人間にも分け持たれている。質的な差、量的な違いこそあれ、なんらか分有されている。つまりパトスは、もともとある程度、連続的なのだ。それが湧出するのが「至高の瞬間」なのだが、しかしそのときですら各人のパトスは個別性を完全には払拭できずにいる。その主体の営みと混在して存するのである。もっと正確に言うと、主体の営みとその成果を批判しそこから乖離しようとするパトスの力と、主体の側に留まろうとする内向きのパトスとの分裂そして葛藤こそが、「至高の瞬間」の内実なのだ。言い換えれば、パトスの体験が先行し、そのあとに主体への回帰が起きるといった過去と現在の単純な時系列の捉え方では理解できない闘争状態なのである。バタイユの言う「瞬間」とはそのような人間の理性的な時間軸がうまくあてはまらない時空なのだ。

ならば「自我の不在」、「基体なき意識」はどうなっているのか。繰り返しになるが、まず「自我の不在」は「至高の瞬間」においてすら完全には生じない。しかしこのとき、自我は主体を支えることができずにいる。亀裂が入り、半壊状態なのだ。その意味で「基体」にはなりえない。では意識の方はどうなっているのか。バタイユにおいて「意識」は、パトスと区別できない働きである。パトスの強度に応じて、あるときは、デカルトの言う冷静な「明晰判明な意識」になり、理性的な「知る」行為になる。だがまたパトスが高まって、直観になる場合もあるし、さらにもっと根源的な「見る」行為に至ることもある。「至高の瞬間」のなかでバタイユ自身の身に生じる最も至高な内的体験では意識は、まさに、ある一点にまで凝縮された力の渦を「見る」ことになり、その一点との合体がめざされる。それはちょうど、プロティノスの一者への帰還の極限の神秘的な恍惚体験に、つまり「見る」主体が同じように「見る」主体と出会い、主客の溶融が起きだす体験に、似ている。そう、シミュラクルなのだ。上記の

クロソフスキーの指摘とは別の意味で、つまり違うふうに反復されるという意味で、「至高の瞬間はシミュラクルなのである」。

「生きたシミュラクル」(simulacre vivant) と言い換えてもいい。かつて起きた千差万別の「至高の瞬間」を我々はそれぞれの体験のさなかで似て非なるかたちで生きている。『太陽肛門』(1931)のバタイユに即して言えば、これはパロディなのだ。我々は、既存の至高性を知らず笑い飛ばし、その支配から抜けでて、新たに至高性を生きている。芸術やスポーツも、エロティシズムや祭りも、そして日々の笑いや涙も、それぞれが過去のパロディになってつながっている。いや通時的なつながりだけではない。涙は笑いの、芸術の感動は性の喜びのパロディになって共時的にも連続している。その意味で「至高の瞬間」は未知の人を縦横につなぐメディアなのである。意味伝達の道具とは別の、すべての方向に向かって開かれた、まさに「すべての風に種を撒く」生きたメディアなのである。

執筆者について——

酒井健(さかいたけし) 1954年生まれ。現在、法政大学教授。専攻、フランス現代思想。主な著書に、『バタイユ入門』(ちくま新書, 1996年), 『バタイユと芸術——アルテラシオンの思想』(青土社, 2019年), 主な訳書に、バタイユ『ニーチェについて』(現代思潮新社, 1991年), バタイユ『エロティシズム』(ちくま学芸文庫, 2004年) などがある。

読み手によるコミュニティ

——「共犯者」の具体的様相

須田永遠

クロソウスキーは、サドの『ジュリエット物語、あるいは悪徳の栄え』に登場する秘密結社を「まづ何より、[サド]自身の読者たちの結社である」⁽¹⁾ といっている。主人公ジュリエットが悪徳の女教師クレールウィルの手引きによって入会するこの「犯罪愛好者協会 (*Société des Amis du Crime*)」とは、青年の富裕層と芸術家とを対象とした倒錯者のための同好会である。そこでは、「自然界の法則にしたがって」生殖が禁止され、あらゆる瀆神の言動と情欲を満たすための逸脱行為とが奨励される。いわば、反キリストの思想をこめて創造された共犯者の集団と、作品を読む我々が一種の暗喩によってむすばれている。私は、この想像力をもっともクロソウスキー的なものの一つと考える。彼がみずからの読者に悪徳や侵犯への性向を求めているからでは必ずしもなく、真の悪徳や侵犯といったものが、クロソウスキーの世界では「読む行為」を必要としているように思われるからである。

簡単にいってしまえば、クロソウスキーの考える「侵犯」は読者の精神の内ではしか起こらない。しかも彼自身、それを欠陥と捉えるどころか、むしろその機構を利用しているようにもみえるのである。こうした読み手の参与をとまなう侵犯といった仮説は、いずれ複数の著作にわたって検証されなければならないが、今回はその端緒としてサド論「悪虐の哲学者」にみられる言語の侵犯をとりあげたい。

*

1966年、クロソウスキーは当時結成間もない「テル・ケル」グループに呼ばれ、サドに関する講演を行った。そして翌年、改版『わが隣人サド』(旧版は1947年刊)を上梓する際、旧版での「重大な瑕疵を埋める」ものとして、講演を元にした論考を巻頭に置いている。それが「悪虐の哲学者」である。ここでいわれる瑕疵とはクロソウスキー自身「はしがき」で語る通り、サドの「根源的モチーフ」たる「ソドミー」の看過である。旧版の或る論考においてクロソウスキーはサド作品における反復的な破壊行為を「所有不可能な処女性質の所有」を希求する「呪われた男性性」の現れとして解釈していた。そのことで根源的モチーフを捉え損ねた、というのである。ここでクロソウスキーは語っていないが、旧版での見立てにはもう一つ見逃すことのできない弱みがある。それは作品が語られる以上存在する二つの水準の混同である。

この「はしがき」で問題とされている論考(「無神論の仮面の下に」)を含め旧版『わが隣人サド』においては、サドが精神の内に破壊行為を夢想することと彼がそれを実際に記述したことが分けられていない。言い換えれば、サド作品が持つテキスト性についての考察が抜け落ちているのである。作家サドは犯罪者サン・フォンそのものではない。「悪虐の哲学者」で新しく提出され、かつ中心的論点の一つが「ソドミー」と並んでサド自身の「書く行為」であったことは、こうした事情から理解される。ここでは後者の問題に絞って論を辿っていこう。

「悪虐の哲学者」全体を通じてクロソウスキーは、論理的言語によって紡がれたサドのエクリチュールを新たな「行為の可能性」として提示しようと試みている。クロソウスキーの理論は二段構えである。まず、クロソウスキーはサドの登場人物の行為に即して、侵犯行為が無限に反復される必然性を

いくつかの観点から根拠付ける。一例を挙げれば、繰り返される侵害行為を「可能性の回復」として解釈することにより、そこに反復が必然的であるといった原理を仮構する⁽²⁾。その論理は以下のように語られる。侵害行為とは、いま現に在る形を損ない消去することである。だが、存在していなかったものの側からみるならば、それは創造行為でもある。いま現に存在するものを破壊することで、存在していなかった事態を存在させることであるからだ。しかしながら、その新たな事態もまた侵害される可能性を必然的に含む。それゆえ「侵犯行為が回復するもの、それは存在しないものの可能性という点からみれば、存在しているものを侵犯する、侵犯行為自体の可能性である」⁽³⁾。

こうした〈侵犯行為の反復必然性の原理〉を組み立てた上で、クロソフスキーはそれを「書く」という行為を実行するサドそのひとに当てはめるのである。その際、登場人物の侵害行為／サドの書く行為の並行関係パラレルリズムを支える根拠として、書くこともまた侵犯であるという説が傍証として立てられる。ここでのクロソフスキーのアイディアは極めてシンプルである。それはサドの使用する論理的言語の背後に伝達不可能な「逸脱行為」ないし「怪物性」を置くというものである。そのような想定は以下の帰結を導く。論理的な言語によっていわば粗く切り取られることで、サドの「怪物性」はその本性が失われる。が、同時に切り取った言語もまた変質をこうむる。なぜなら、以来、その言語はそれが必然的に取りこぼすもの、すなわち言語外のものを積極的にあらわすようになるからだ。クロソフスキーが「諸規範の理性的言語と異常との間の一種の相互浸透」⁽⁴⁾と呼ぶのはこうした事態のことである⁽⁵⁾。

このように1) 侵犯行為の反復必然性、及び2) とともに侵犯行為であることを根拠とする侵害行為／書く行為の並行関係という二つの原理を前提した上で、クロソフスキーはこう結論する。すなわち、サドのテキストにおいては、侵害行為が新たな侵害行為の可能性の回復であるように、書く行為は新たな書く行為への性向を保持するものとみなされる。そのときサドの言葉は、未だ書かれざる、あるいは書かれることのない言葉の可能性を示しつつけるだろう。それは読者の側からいえば「読めない(illisible)」言葉に他ならず、そこでは「言葉の中で非-言語が現前している」⁽⁶⁾。

*

「悪虐の哲学者」を公表した三年後、クロソフスキーは評論「サドとフリーエ」(1970)で、こうした伝達不可能なものを「顕現」させるサドの言葉(そして芸術作品一般)の流通を、生産と消費という経済的循環の中で捉えなおしている。クロソフスキーによれば、サドの小説を含む芸術作品とは、作家個人のファンタスムの等価物である。したがって、この等価物は経済的循環の中で二重に「支払われる」(支払われなければならない)。第一に、それは商品として消費される。第二に、その鑑賞者に対し、自分自身のファンタスムを暴露する労苦を強いる。なぜなら、芸術家が等価物を生む行為は、己のファンタスムに耐える為、それを「暴露する」つまり公にするという「取引」の結果であるからだ。それゆえ芸術作品の支払いというのは、ただ消費されることに加えて、芸術家と同じこの「取引」を行うことでしか完済されない⁽⁷⁾。これは「悪虐の哲学者」における、サドの言葉は新たな書く行為への性向の保持であるという命題を経済的循環の中で解釈したものであると同時に、その一つの社会的帰結を描いたものに他ならない。

さて、ここで我々は冒頭で述べた暗喩について一つの具体的なイメージを手にするようになる。怪物性の示される場である「犯罪愛好者協会」とは「読めない」言葉、ファンタスムの等価物たるシミュラクルを介して書く可能性へと駆り立てられる者たちの集団、すなわち共犯的な読み手たちの

結社である。言葉に言葉以上のものを読み、己の情欲や想念の暴露を通じて作家への決済を済ませつつ、そこには一切の理性的動機が欠けている、そうした読み手たちのコミュニティ。

そこにおいてクロソフスキーの考える侵犯は生起する。だから彼が行っているのは世界を変えることではなく、いわば世界の見方を変えることである。しかし彼の中では、その二つは別でない。それを彼はこう表現している。「犯罪愛好者協会は制度を転覆する必要はない。なぜなら制度は、この秘密結社が存在するという、まさにその事実において既に転覆されているからだ」⁽⁸⁾。

【注】

- (1) « Sade et Fourier » (1970), *Les Derniers travaux de Gulliver, suivi de Sade et Fourier*, Montpellier, Fata Morgana, 1974, p.64.
- (2) この他にも「悪虐の哲学者」では、無感動（アパシー）の禁欲や、行動を促すものとしてのイメージの地位、あるいはサドの文章の時制などの解釈を通じて侵犯行為の反復必然性が論じられている。
- (3) « Le philosophe scélérat », *Sade, mon prochain*, Paris, Seuil, 1967, p.27.
- (4) *Ibid.*, p.33.
- (5) こうした言語それ自体を一種の侵犯と捉え、そこに相互作用をみるクロソフスキーの観点は1950年前後から（すなわち『我が隣人サド』初版よりも後に）キリスト教の聖体をめぐる記号論やモーリス・ブランショの言語論を吸収しながら形成されてきたように思われる。例えば以下のバタイユ論を参照。「一世紀以上に渡るヘーゲル的な省察が、サドの見かけ上の合理主義とバタイユを隔てているにも関わらず、我々は彼に、より重大な言語と侵犯の同一視を見出す。肉の行為がまさしく魅惑を持つのは、それが肉による言語の、そして言語による肉の侵犯である限りである。この侵犯は恍惚として生きられる。もし肉がオルガスムにおける恍惚をよく知っているとしても、この恍惚は精神のオルガスムに比べれば何ものでもない。じじつこの精神のオルガスムとは、精神が言葉のなかである出来事を捉えたと思ったとき、その出来事が過ぎ去ってしまったものとして認識されることに他ならない。」（« La messe de Georges Bataille » (1950), *Un si funest désir*, coll. « L'imaginaire », 1963, p.120-121.）
- (6) « Le philosophe scélérat », *Sade, mon prochain, op.cit.*, p.53.
- (7) « Sade et Fourier » (1970), *Les Derniers travaux de Gulliver, suivi de Sade et Fourier, op.cit.*, p.64.
- (8) *Ibid.*, p.44.

執筆者について——

須田永遠（すだとわ） 1986年生まれ。現在、国立情報学研究所特任研究員、東京藝術大学非常勤講師。専攻、フランス文学。主な論文に「活人画とクロソフスキー」（『[ピエール・クロソフスキーの現在——神学・共同体・イメージ](#)』、大森晋輔編、水声社、2020年）、翻訳にミシェル・ピュートル「社交劇の回想」（同上）などがある。

体験について

兼子正勝

2021年5月8日に開催されたシンポジウム「歓待・倒錯・共犯性——ピエール・クロソウスキーの思想をめぐる」において筆者は「悪はありやなしや」と題する発表をおこなった。発表そのものは図を多用した関係でHP上に公開することとして⁽¹⁾、ここには同シンポジウムのパネリスト討論等を経て、筆者が補足したほうがよいと思ったことを書き留めたい。

*

パネリスト討論で少し話題になったのは、クロソウスキーが『ニーチェと悪循環』で語るような「悪循環」ないし「永劫回帰」を、ロジックとしてではなく「感覚的に」理解できるかということであった。ロジックはある意味ではテキストにすでに書いてある。ニーチェが「永劫回帰」をどのようなものとして提示しようとしたかはニーチェのテキストに、そしてクロソウスキーがニーチェの「永劫回帰＝悪循環」をどのように解きほぐし、どのような次元のどのような出来事として考えようとしたかはクロソウスキーのテキストに書いてあるのであって、それ以上でも以下でもない。ただし「永劫回帰」の場合のように、ある種感覚的な「体験」を抱えこんでいる場合には、ロジックとしてはわかるが感覚としてどうなのか、「体験」を持たなければそれはわからないのではないかというような危惧が生じるのは理解できる。

一般的に言って、「体験」は文学や哲学を考える場合の躓きの石である。「体験」はともすれば言葉や論理の「外」に立てられる。筆者はマラルメやバタイユ、クロソウスキーなどの研究にたずさわってきたが、マラルメのターニングポイントにあった「危機の体験」が仮に言葉の「外」の出来事であるとしたら、それを体験レベルで再現できなければマラルメを理解することができないということになるだろうし、バタイユが「内的体験」を自己や言語の「外」の体験として設定するのを真に受ければ、それを言語や論理で語ることの矛盾に行き詰まることになる。

たしかに何らかの体験はあっただろう。しかしそれは、言葉の「外」にあるものとしての限りにおいては、たとえば瞑想で宇宙と一体になった感覚を持つとか、ランナーズハイで自分以外のものが止まって感じられるとか（それこそ永遠の今）と似たようなものかもしれない。マラルメやバタイユ、そしてニーチェやクロソウスキーにおいて重要なのは、おそらくあったであろう感覚や体験が「それ自体として」何であったか——たとえば生理学的に、脳神経学的に——というよりは、それがどのような文脈を持っていたか、それが「何とどのように戦い」「何をどのように組み替えたか」であるはずだ。

周知のようにマラルメの戦いは「言語との戦い」であった。「詩句をそこまで掘り下げてきて、私は二つの深淵に出会った、その一つは虚無で……」とマラルメは言う（カザリス宛書簡1866年）。マラルメが取り組んでいたのは「エロディアド・古序曲」である。そこでは、初期マラルメが借りていたボードレールの詩の枠組が廃棄され、エロディアドというヒロインにおいて、死と生、外と内、自己と他者の分別がほどけ入り交じるような関係が、表象のうえで言語のうえでも張りわたされる⁽²⁾。「言語のうえで」というのはたとえば、指示関係の混乱であり、統辞法のゆがみであり、音

韻による緊張と弛緩である。「私は非人称となった」とマラルメが言うのは、まず何よりも言語において、自他や主客の人称構造がこわれたところにマラルメが出ているということなのだ。

だからマラルメの「体験」は「読む」ことができる。それが生理学的にどのようなものであったかは把握しようがないが、マラルメが何と戦い何を得たかはマラルメの作品のなかにすべて書いてある。ただし逆に言うと、それは「読まなければならない」。その言葉における音韻の遠い響きあいや、不定形におかれた動詞の不気味さや、冠詞を剥ぎ取られて放り出された名詞の孤独に、読む私たちが身体を貸し、私たちの言語が引き裂かれることを知らなければならない。そのような読み方を知らない場合に、安易に「体験」が語られるということもあるかもしれない。

クロソフスキーとニーチェの場合も同じだと思う。『ニーチェと悪循環』には「永劫回帰の体験」の章が設けられ、「永劫回帰」の諸層が、いわゆる「思想」のレベルのはるか下、「気分」や「情動」のレベルまで掘り下げられていて、ニーチェの体験を垣間見たような気持ちにもなるかもしれないが、そのようなレベルを開くこと自体がすでにクロソフスキーの戦いである。「同一性」とは違う場所でニーチェを語る。思想や人格の「同一性」とは違う次元を開くこと。そのために概念設定のレベルをずらし、思いもよらない細部を組み合わせ、論理を結びついたり解いたりすることがクロソフスキーの営為なのであって、私たちが何かを感じとらなければならないとしたら、そのロジックの歪みや脱臼のなかで、私たちの自己を形成するロジックもまた歪み脱臼するということであるはずだ。クロソフスキーは「永劫回帰の体験」の章で、「体験」とその「言語化」を周到に区別して、もっぱら「言語化」されたレベルを検討しているのはすぐわかる。しかし「体験」のレベルにあると論理的には想定されている「気分 Stimmung」や「魂の音調」もじつはクロソフスキーによる「言語化」なのであって、そのなかですでにロジックの横滑りがはじまっている。『ニーチェと悪循環』には、「体験」などどこにも語られていないかもしれないのだ。

*

余談になるが、筆者が近年取り組んでいる坐禅においても、じつは「体験」は大きな躓きの石である。坐禅はときに瞑想やマインドフルネスなどに近いものとして語られ、トレーニング（修行）して心身のある「状態」に至らせるものであるかのように説明される（鈴木大拙においてすでに）。しかし本当の坐禅では、そのときどきの「体験」や「状態」は問題にならない。坐禅がめざすものを「悟り」とかりに言うならば、それは得られたり得られなかったりする「体験」ではないし、入ったり出たりする「状態」ではない。

六祖慧能禪師⁽³⁾の逸話に次のようなものがある。

五祖が修行僧たちに所見を書かせたときに、ある優秀な僧が書いたのは、「身はこれ菩提樹、心は明鏡台のごとし。時々勤めて払拭し、塵埃を惹かしむることなかれ」。つまり修行して心身をきれいにしようということであった。

これに対して慧能禪師が書いたのは、「菩提もと樹なし、明鏡また台にあらず。本来無一物、何れの処にか塵埃あらん」。その場その場できれいな「状態」を求めるのではない。もともとのところ、ここでは仮に「無一物」と言っているが、「庭の柏」でも「片手の拍手」でもいい「もともと」のところ坐禅だということである。これによって五祖は後継者として慧能禪師を選んだという逸話である。

【注】

- (1) <https://mkaneko.jimdofree.com/archive-1/> 「クロソウスキーシンポジウム 2021」の項参照。
- (2) 次の論文は若いときのもので、過度に図式に依存しているところがあるが、「エロディアド・古序曲」が言語の出来事としてどのようなものであったかを、それなりに示していると思う。兼子正勝「マラルメの「エロディアド」」、『ユリイカ』, 青土社, no.18-10, p.267-295, 1986/09。 <https://mkaneko.jimdofree.com/works/> から PDF を参照できる。
- (3) 六祖大鑑慧能 (638-713) ——五祖大満弘忍の法嗣。非常に多くのすぐれた弟子を育て、中国禪興隆の流れを作った。禪家では、インドから中国に坐禪を伝えた達磨大師を中国における初祖として、以降二祖三祖と世代を数える。

執筆者について——

兼子正勝 (かねこまさかつ) 1953 年生まれ。電気通信大学名誉教授。専攻、フランス文学、イメージ論。主な論文に、「エクスタシーと他者の問題」(『ユリイカ』, 1997 年 7 月号), 主な訳書に、クロソウスキー『ニーチェと悪循環』(ちくま学芸文庫, 2004 年), クロソウスキー『生きた貨幣』(青土社, 2004 年) などがある。

クロソウスキーとスコラ神学的歓待論

——ポルノスコラグラフィーの神学

山内志朗

クロソウスキー（1905-2001）の小説には、スコラ神学の枠組みが至るところに埋め込まれており、スコラ研究者から見るととても面白く読める。小説として楽しいのか、スコラ神学のパロディとして楽しいのか、いずれとも決めかねるが、今回は『歓待の掟』をスコラ神学的に分析して楽しむ道筋を示したい。

『歓待の掟』には、(a)『ロベルトは今夜』（1953）、(b)『ナントの勅令破棄』（1959）、(c)『プロンプター』（1960）が、(b) (a) (c) と刊行順番とは異なった配列で構成されている。なぜこれら三作が「歓待の掟」という題でまとめられたのか、それを確認したいと思って、クロソウスキーを読むようになった。

クロソウスキーを読み始めたのは、彼の『ニーチェと悪循環』がドゥルーズ（1925-1995）との関連を強く有していることが気になったこと、彼が『歓待の掟』という歓待を主題化した小説を書いていることに気づいたからである。キリスト教神学史のうえで「歓待論」は重要でありながらほとんど閑却されてきたが（デリダの歓待論にはキリスト教神学史を踏まえていないために問題が多い）、それをクロソウスキーが中心的テーマとして取りあげたことは興味深い。私の話題は、カトリック神学に染まったクロソウスキーがポルノグラフィーの小説を描きながら、そこに神学的な枠組みを重ねて描いたことの意味を確認することだ。

クロソウスキーとキリスト教

私の関心は、クロソウスキーのスコラ神学的枠組みなので、彼のキリスト教との関連に触れておく。クロソウスキーはカルヴィニズムの環境の中で育ったが、1940年に信仰に燃え上がり、1941年にはドミニコ会修道会に入った。1942年には神学研究に打ち込み始めるが、しかしサドに関する講演を行い、論争の的になる。1946年にはプロテスタンティズムとの訣別を行っている。1950年にはアウグスティヌスの主要著作翻訳の改訂と新規の翻訳と考証資料の作成についての契約を出版社と行った。そして、1951年に『ロベルトは今夜』が執筆される。一年の大半を費やしたという力作でありながら、1952年、ガリマール社が『ロベルトは今夜』の出版を拒否したという。理由は分からないでもない。三位一体の教義がポルノグラフィーと渾然一体になっているのであり、もし思想史的意義を見出せなければ、拒否するのが常識的判断だと思う。

クロソウスキーの歓待論

『ロベルトは今夜』の神学的枠組みは、三位一体論、位格的結合（*unio hypostatica*）、歓待論を基礎としているが、神学的にはいくつかの枠組みが混じり合っているように見える。

この『ロベルトは今夜』という小説では、スコラ神学のモチーフが織り込まれているが、それは飾りか付随物であって、ポルノである、ないし「悪の形而上学」が主題であると読み取ることもできるだろう。だが、クロソウスキーが、アウグスティヌスの愛読者であったことを見ても分かるように、神学を清浄で、ポルノを卑猥なものとする二項分割は、馴染まない読み方に見える。『パフォメット』（1965）が、アビラのテレサの法悦論を重要なテーマとして扱っていることにも示されるように、享

受 (fruitio) ということは重要な論点なのである。法悦や享受は、腐りやすい肉の世界と至高の天上界との仲介的領域であるというのは、聖体拝領が含意しているキリストの受肉という神秘と対応している。享受ということに性的な意味合いだけを読み取ると、多くの事柄が隠れてしまう。

ペトルス・ロンバルドゥス (c.1095-1160) の『命題集』が、享受論が冒頭に来ていることは、偶然なことではない。三位一体と歓待と享受を結びつける必然性はクロソウスキーにおいて内的必然性を持っていたと考えられる。また私がクロソウスキーに関心を持つのも、彼がわざと悪ぶったスコラ神学者を演じていると思うからだ。

クロソウスキーの歓待論は、三位一体論、キリストの受肉を基本的構図として、その上にアウグスティヌス (354-430)、サン＝ヴィクトルのリシャル (c.1123-1173)、エックハルト (c.1260-c.1327) の理論をアクセサリーとして埋め込みながら、ポルノグラフィを展開している。ポルノグラフィとスコラ神学がこのように結合されることは、瀆神的にも見えるが、性的耽溺という論点はアウグスティヌスの神学にも示され、クロソウスキーもアウグスティヌスの思想に深入りしていたことにも示されるように、異端的なものとは必ずしも言えない。

中世においては、ペニャフォールのライムドゥス (スペインの教会法学者 c.1185-1275) の『贖罪大全』 (*Summa poenitentiae*) に代表されるような人間の肉体的欲望についての膨大にして精緻な分析がある。それらのテーマがトマス・アクィナス (c.1225-1274) の『神学大全』の第二部の二に体系的に論じられている。欲望に塗れた人間をそのまま救済しようとするのが、カトリックの本質であるわけで、クロソウスキーが描く性的欲望だらけのポルノグラフィは、反キリスト教に見えても、見た目以上に宗教的精神に富んでいる。

『ロベルトは今夜』においては、オクターヴ (父)、アントワーヌ (子)、ロベルト (聖霊) という三位一体の構図が出されていて、ロベルトは聖霊という絆として、父と子を媒介する働きを持つことになる。ロベルトが「純粹精神」 (le pur esprit) —— 「天使」と邦訳されているが「聖霊」と考えるべきだ——と対応することが明示されている。

そして、オクターヴがカトリックのシンボルとして、そしてロベルトがカルヴィニズムのシンボルということは、物語の展開の中心的推進力となっている。『歓待の掟』三部作には、クロソウスキー自身の思想的遍歴も込められているとみるのが当然だろう。

歓待の構造は、主人と訪問客という二項関係が基本でありながら、歓待する者 (主人)、歓待における関係 (女主人)、歓待されるもの (客) という、三項構造として捉えることは、三位一体論と結びつき、重要な枠組みを提供する。

聖霊＝絆という枠組みにおいて重要なのは、絆における内的矛盾ということであり、矛盾を抱えるものこそが絆・媒介たりうるということである。このことと関連するのが、共有不可能性 (incommunicabilitas) ということだ。サン＝ヴィクトルのリシャルの三位一体論は、アウグスティヌスの立場を継承発展させたもので、独自のものだが、その鍵となる概念が共有不可能性であり、その概念を明示的にクロソウスキーは用いている。「神のペルソナは、神の本性の共有不可能な現実存在である (persona divina est naturae divinae incommunicabilis existentia)」というのは、ロベルトに捧げられるべき命題なのだ。

分裂と恩寵

「感覚の飽満から救いの恥辱が生じる」という言葉が小説に用いられているが、この言葉には、聖なるものと穢れの乖離の中に恩寵が現れるというモチーフを見て取ることができる。ロベルトが聖霊の

役割をもつためには、彼女の精神と身体は乖離した状態に置かれなければならないのである。ここにも『ロベルトは今夜』のテーマの一つがあると思われる。

オクターヴは、わたしを貞潔だと信じていました。わたしがなにか不義の行為を犯し、肉体を売るようなことにでもなれば、私の魂は苦しむことになるだろう、そしてついには魂が不滅のものであると信じ、また感覚の飽満から救いの恥辱が生じ、わたしは分裂して、彼が罪と名付けているものに胸襟をひらき、その結果恩寵にふれることになるだろうと、彼は考えているのです。

(*Les lois de l'hospitalité*, p.65, 山内訳, 邦訳, 文庫 92 頁, 単行本 61 頁)

サン＝ヴィクトルのリシャールの三位一体論によれば、カリタスが成立するためには、他者に向けられる愛 (amor) がなければならない。ペルソナが複数でなければ愛は生じえない。一方的な愛よりも相互的な愛の方が喜ばしい。究極的で至高のカリタス⁽¹⁾は、二者の間における相互的ではあるが閉鎖的な愛よりも、一つの至福を分有することを求め、愛の共通の対象に向かう。しかし、ペルソナは共有不可能なものであり、ペルソナに共通のものはあり得ない。真の愛の超出的性格は、第三のペルソナを必要とする。その媒介的なペルソナが聖霊である。聖霊そのものがペルソナであり、共有不可能性を備えている。聖霊というメディウムは、特殊な存在様式を持つことになる。それを、クロソウスキーは位格的結合として整理する。

クロソウスキーのテキストの内在的分析に基づき、神学的に再構成することは、(耽美的な空間を作り上げるという目的に反するので) テキストの本来の意図に反するともいえるが、私は神学的にテキストを追跡する限り、サン＝ヴィクトルのリシャールの大きな影響を辿ることができた。

サン＝ヴィクトルのリシャール

神の三位一体を論証するために、神のペルソナの発出においては無限に自らを伝達していく (seipsam infinite communicat) 神の善性ということに論拠を求めた。いかなる善も伴侶なしに (sine consortio) 所有するのでは楽しくない (iucunda possessio)。善は善たり得ない。善は生まれたものと生まれえざるものとの両者、つまり矛盾する二つのものから発出する。この両者の媒介が不可欠である。

聖霊という第三のペルソナは、出生と出生不可能性という矛盾する二つの規定を、位格的結合において結合するという、共有不可能な本性を有することで、二つのペルソナのメディウムとなることができる。このような共有不可能で、矛盾する二つの契機を有するあり方が「愛」なのである。その愛は、純粹なる恩寵としてあるか (純粹能動)、受容しつつ与えるものとしてあるか (受動と能動)、純粹に受容されるものとしてあるか (純粹受容) で分かれる。

エックハルト

クロソウスキーの三位一体論の基本はアウグスティヌスのものだが、トマス・アクィナスとは異なる系譜の論点を数多く丁寧に取り込んでいる。たとえば、知性が非被造的なものであるというのは、エックハルトの説であり、クロソウスキーはそれを取り入れる。端的な知性 (le pur esprit) なのだ。その知性は限定されておらず、一般的なものとしてある。

ロベルトと三項関係——「歓待の掟」の核心的構図

主人は自分の幸せに恐怖を感じている。

だからこそ、主人は、歓待を、主人と歓待を供する女主人の魂における偶有性とは考えずに、主人と女主人の本質と考える人に対しては、誰であれ客人に感謝するのだ。つまり、見知らぬ訪問者は、招待客として、主人と女主人の本質を第三項として分有するために来たのである。なぜならば、主人は、歓待を受ける訪問客との間に、偶有的でなく、本質的な関係を求めているからだ。両者は、当初孤立した実体にすぎず、相互の交通がなく、あるとしても常に偶有的なものではない⁽²⁾。

(*Roberte, ce soir*, p.110, 山内訳, 邦訳, 文庫 169 頁)

三位一体論

神の本質は、三つの本質ではなく唯一の本質である三つのペルソナにおいて明示される。というのは、唯一の神の本質しかないからである。各々のペルソナは、常にその本質のままであり、その本質において、各々のペルソナは本質的關係として確立される。ところが、被造物においてはこの関係は偶有的なものではなく、或る被造的本性から別の本性へ、或る人から別の人への関係となる。神の本性においては三つのペルソナのそれぞれへの交通とおなじように、本質の交通があることはない⁽³⁾。

(*Roberte, ce soir*, p.132, 山内訳, 邦訳, 文庫 194-5 頁)

ロベルトの三重の關係が、彼女自身の精神のうちに構成され、その關係がしたがって三人の人のうちにある。三つのロベルトは、ロベルトへの關係においては偶有的なのである。

「三つのロベルト」という表現は、理解不可能なものにも見えるが、三位一体論からすれば、オクターヴ、ロベルト、アントワヌという三つの主体があるように見えて、三位一体論において重要なのは、ペルソナが關係、しかも自存するものとしての關係 (relatio ut subsistens) ということであって、存在しているのは關係であって、実体ではないということだ。そしてこの關係は矛盾する二つの層から構成されていて、矛盾の契機は、意識・無意識、非現実性・現実性、普遍性・個別性、非質料性・質料性など様々に語られる。クロソウスキーは、この様々な矛盾關係を、位格的結合というキリストにおける受肉の枠組みにおいて、ポルノグラフィとして語っている。ポルノとして成立しているとは思えないのだが、スコラ神学としては十分に理解できることなのである。整合的に再構成することができた。

三重のロベルト

ロベルトのロベルト自身への三重の表象はしたがって本質的ではない。三つのロベルトはロベルトへの關係によって偶有的でしかない。というのも、ロベルトの三重の表象は我々に由来するものであり、表象を変容するのはまさに我々だからだ。三人のロベルトが一つの同じ実体から存在するためには、少なくとも次のことが必要だ。絶対的ロベルトが自分の本質から、ロベルトのロベルトへの關係を認識すること、三人のロベルトが唯一の秘密を完成することである。

(*Roberte, ce soir*, pp.132-133, 山内訳, 邦訳, 文庫 195-6 頁)

エックハルト説の導入

もしロベルトがロベルトによつての自覚——ロベルトが他者の判断（この判断が、火から救うという口実で他者が彼女を人目にさらすために、スカートが燃え上がるようにさせたのだが）によつて特殊なものとなっていることを自ら知る限りにおいて、もしその似たような自覚が、そのたびに対象となっている他の判断や他の概念（intentions）から汲みつくされるのではない知性の活動であるならば、その活動はもはや被造的存在に依存する出来事ではなくて、あらゆる創造に先行する知性の出来事ということになる。しかし、知性はそれ自身或る非被造的なものであるというホーホハイムのテーゼ [エックハルトのテーゼ] を我々が取り入れるとすれば。

(*Roberte, ce soir*, p.133, 山内訳, 邦訳, 文庫 196 頁, [] は引用者の補足)

エックハルト説の展開

知性は非被造的なものである以上、ここで知性は被造物の主体に関わることになる。しかし、このロベルトと名づけられた主体は、非被造的な知性、ロベルトの働きに現前している非被造的な知性に仕えるばかりである。スカートが炎を上げて燃え上がったロベルト、ロベルトの精神が、他の人々の振る舞いを引き起こす限りにおいて、現実化する限りにおいて、いま述べてきたようなことが現実化するのであれば、そのとき何が起こったのか。非被造的知性は、創造可能な現実存在において、その当の現実活動を生じる主体をはねつける。自分自身の意識によつて主体を否定することから、主体のない意識というものが帰結する。しかし、意識の対象項は主体の欠如と矛盾対立する。しかし、ここで意識=共に知るものというのは誰なのか。知性という非被造的なあるものではないだろうか。知性は、やはり原因の中にとどまり続ける創造された基体の中にあるように、主体の中で、再創造可能であるかぎりの対象として自らを、非被造的な自己へと措定することが始まるのだ。

(*Roberte, ce soir*, p.133, 山内訳, 邦訳, 文庫 196-7 頁)

『ナントの勅令破棄』に示された基本構図——三項図式の変容

美女 [カルヴィニズム] がまどろんでいる老齢の夫 [カトリック] を毒殺しているとき、痴漢に襲われるという主題である。彼女がアントワヌのために、執拗な懇願をしりぞけてきた《求愛者》がとつぜん姿を現す。その時彼女は毒杯を仰がせたばかりであり、犠牲者の枕頭でまだ盃を手に入れている。

(*La Révocation de l'Édit de Nantes in Les lois de l'hospitalité*, p.85, 山内訳, 邦訳, 文庫 127 頁)

この枠組みは、1598年のナントの勅令の後、1685年に出されたナントの勅令破棄という裏切りを下敷きにして、『ロベルトは今夜』で登場していた歓待の掟の構図を整理したものに見える。

結論

『ロベルトは今夜』は、オクターヴ、ロベルト、アントワヌの三者を父・聖霊・子と見立てて、三位一体論と受肉論を結びつけ、ポルノに仕立てたもので、その荒筋は飛躍や断絶を数多く含んでいるように見えるが、神学的な議論の必然的な流れを無理やり物語に押し込んだためと見える。『ナント

の勅令破棄』は、カトリックとプロテスタントとの対立、ナントの勅令破棄の歴史的意義を書いたが、神学的理論の側面は背後に退き、歴史との対応関係とポルノとを重ねて描いていることで、老齢の夫を毒殺している美女が凌辱されるというモチーフが中心となっている。その意味では、『ロベルトは今夜』の枠組みは、『ナントの勅令破棄』では大きく変容しているように見える。

しかしながら、三位一体論の要が聖霊にあり、その働きのカリタス、絆・関係であるということを中心に据え、歓待として主題化したことは一貫しているように見える。神学的な高尚さとポルノ的猥雑を常に同時に考えるしかなかったクロソウスキーの精神は、カトリック思想史から見ると、突出したものというよりは、予想以上にカトリック的であるように思われる。分裂したままであって、この乖離が大きくなればなるほど恩寵が働きかけるということを彼は信じていたのだろう。

【注】

- (1) 「カリタスとは何か」という根源的問題は、できるだけ考えたくない問いであるが、カリタスが「神愛」「神的愛」「愛徳」と言い換えにおいて解釈されることは避けたい。カリタスは、カリタス以外の他の徳の形相 (forma) であり、目的 (finis) であり、母 (mater) であり、根源 (radix) であるもの、つまり、自らの中にすべての徳を潜在的に含む徳の海のごときものと捉える。実体の中に内在するのではなく、無限実体の別名と考えた方がよいと思う。
- (2) 現実存在 (existence) や個性の問題、現実性 (actualité) についてもスコラ神学に典拠を有する理論が持ち出されているが、ここでは踏み込まない。
- (3) 唯一の本質こそ、「歓待の掟」ということであり、登場人物はそれを実現する道具でしかない。

【文献】

クロソウスキー『ロベルトは今夜』(若林真訳)、河出文庫、2006年。

クロソウスキー『歓待の掟』(若林真・永井旦訳)、河出書房新社、1987年。

Klossowski, Pierre, *Les lois de l'hospitalité: La Révocation de l'Édit de Nantes, Roberte, ce soir, Le Souffleur*, Gallimard, 2009.

執筆者について——

山内志朗 (やまうちしろう) 1957年生まれ。現在、慶應義塾大学文学部教授。専攻、中世哲学。主な著書に、『普遍論争——近代の源流としての』(平凡社、2008年)、『別冊水声通信 坂部恵——精神史の水脈を汲む』(共著、水声社、2011年)、『「誤読」の哲学——ドゥルーズ、フーコーから中世哲学へ』(青土社、2013年)、主な訳書に、ライプニッツ『著作集』第II期第1巻(共訳、工作舎、2015年)などがある。

予見と行動，あるいはイメージの内乱

森元庸介

1967年の論攷「悪虐の哲学者」に即し、「イメージ」について小さな考察を試みたい。

論攷の主題はサドにおけるソドミーである。強烈に価値判断を含んだこの語は、いまから半世紀以上さかのぼる発表当時でさえ、ずいぶん居心地の悪い印象を与えただろう。とすれば逆に、その選択は、《キリスト教と対峙するサド》という構図を少なからず誇張的に浮き彫りとする演出だったというべきか。実際、クロソウスキーは、ソドミーに対するサドの執着を、キリスト教的規範——生殖と再生産のマネジメント装置——との対決という構図で捉える。ソドミーは、女性器とは別の開口部を焦点化する——それだけの——ことで、再生産の命法を失効させようとする。そのかぎりでは、ソドミストは——性規範に限定されてではなく、宗教規範に背く者という古典的な意味において——「倒錯者」となる。

以上を、「書くこと」の側から書き換えてみる。再生産に奉仕する「正しい」性行動の範囲を画定しようとする規範的な記述には、当然ながら、禁圧されるべき「悪しき」性行動の可能性が影のようにつきまとう。ただ、それらが端的にネガとして言表の総体から文字どおり締め出されるかといえばそうではなく、とくに近世のキリスト教道徳神学（決疑論——クロソウスキーは確実にそれを知っていた）は、それらの「してはいけない」ことをこそなかば妄想とともに綿々と書き継ぎ、だから、ディドロなどが、当該のテキスト群はあまり猥褻なので批判のために言及するのさえためられる、と茶々を入れる。逆に、単純化を冒して言えば、サドがしたのは、神学者が禁止の対象を列挙するという名目で結局はあられもなく記述してしまったあれこれを、ほとんどそのまま、ただし作品内における現実として記述することだった。現実生活における行動を導く——とはまた抑圧する——ための神学的なハウ・トゥー本が展開する（半）妄想は、サドにおいて二重に反転し、小説という枠内なのであれ、しかし現にいま読者の眼前で実行されてゆくというしかたで書き直される。フィクションによる現実の侵犯は以上の局限された条件のもとでたしかに遂行され、同時に、その侵犯的フィクションは実のところ、斥けられるべきものとして記述された当のあれこれを忠実になぞって形象化しているだけなのだから、《対象の破壊によるのではなく保存をつうじて遂行される侵犯》というクロソウスキーの名高い主題が例証されるわけだ。

ただ、サド的な侵犯の実際はもう少しだけ込み入ってもいい、「イメージ」はそのことに関係している。取り上げるべきは、論攷の中盤、ソドミストが構成する「精神たちの空間」を扱うくだりだが、イメージとはそこで何のことか。それは、実際の行動に先行し、行動しようとする者が思い浮かべる当の行動のモデルのことである。ある行動が起こされるにあたり、そこで予期、予見されているものがイメージと呼ばれる。

クロソウスキーはそうした意味でのイメージを以下のような抗争的な構図のもとに置く。ここに行動を起こそうとする者がいる（文脈上、「行動」は「ソドミー」と置き換えてよい）。かれは自分が何をしようとしているかを知っている。そうでなくてはならない——それが強く意志的な行為でないのなら、ソドミーはサド＝クロソウスキー的な文脈で意味をもたない（これは同時にサド作品に「使用価値」が欠ける本質的な理由である——そこには「だらしなさ」が欠けている）。繰り返せば、そこ

であらかじめ知られている内容がイメージと呼ばれる。ただ、必要な引用を省略して述べるが、このイメージは予期される行動に対する「萎縮 (intimidation)」を招く媒介としても働く。それはそうだ。イメージがそのように萎縮させるからこそ、それに抗って行動することに意味がある。侵犯を侵犯たらしめるのは侵犯を妨げる障碍である。しかしだからまた、行動しようとする者を萎縮させるイメージは、そのまま、行動しようとする者を行動へ駆り立てる、つまり「蜂起 (insurrection)」をうながすイメージなのでもある。イメージは衝動を媒介する、「だが、いつでも同じこの衝動こそが、わたしたちを同時に萎縮させ、蜂起させる」。

イメージをめぐって内乱がある。一見して奇矯な話のようだが、文脈はある。クロソフスキーが通曉していたトマス『神学大全』から、第2部第1篇第74問題第3項を取り上げよう。欲情 (sensualitas) が罪の原因たるかということが問われ、答えは然り、ただ、答えの手前で次のようなことがいわれる。「欲情による恒常的な腐敗は火口のようなものと解されるべきであり、この〔地上の〕生においてすっかり取り除かれることはない。〔……〕にもかかわらず、人間には、理性的な意志をつうじて、秩序立てられぬ欲情のあれこれの運動が予感されたとき、たとえば、思念を別のことがらに向け変えることでそれを抑えることもできないわけではない。しかるに、そうして思念を別のことがらに引き変えても、そこにさらにまた何らかの秩序立てられない運動が生じる (inordinatus motus insurgere) こともある」。

引用末尾の動詞 *insurgere* は、「蜂起」と訳したフランス語 *insurrection* のもとになる単語である。そればかりでなく、欲情の抑圧、その抑圧を掻い潜ってなお湧き起こる反乱的な情動を描くトマスの記述の全体が、クロソフスキーの記述の背後に透けて見える。クロソフスキーとスコラ学の親密さの、これもひとつの傍証たりうるか。ただ、両者の差異をもっとも自明な一点についてだけ確認するなら、あくまで規範秩序の側に立つほかないトマスに対して、クロソフスキーはそれと相似した記述をサド的ソドミストの行動原理の説明へと転用し、最終的に、イメージによって萎縮させられるよりもつねに先手を打って蜂起せねばならない、つまり行動するのでなければならぬことを結論する。予防ではなく、先制。規範的な言説の道具立てに小さな異物を差し挟んで換骨奪胎してゆく手捌きは、月並みな譬えだが、すてきにイカサマめいている。

ただ、戦闘主義的な観点から全体をまとめてしまうと、零れ落ちるものがずいぶん多い。以下、ふたつの補足修正を加える。

ひとつめ。サドにおけるソドミストたちは戦闘者である——がゆえに、ひどく手荒いやりかたによるのであれ、共闘のために他者を拐かす。この拐かしは論証による説得によるのではなく、「共犯」によって果たされねばならない。「説得」はあくまで普遍的な——とはこの場合、キリスト教に固有の規範的な——論理、また、さらに手短かにいえば、その論理を具現するよう追い込まれた理性的な個人なるものを前提とするが、無化すべきはこの論理、この個人なるものにほかならないのだから。倒錯への加入は「性交の前の明示的な合意」といったものとは別の方法によらねばならない。では、別の方法である「共犯 (complicité)」——ないし語源に即して「巻き込み」——は、どのように成立するのか。非倒錯者の側からすれば、それは「倒錯者の言葉が自己のうちに引き起こす衝動あるいは反撥」によって「自己が解体される」過程を介してである。「衝動 (impulsion)」と「反撥 (répulsion)」、両者は欲求 (pulsion) へ飛び込むか、そこから弾き出されるか、正反対の動きを指しているが、サド＝クロソフスキーからすれば、実のところどちらであってもかまわない、いわば無差別なものとして並列される。さきほど見た「蜂起 (insurrection)」と「萎縮 (intimidation)」とほぼ同じ関係である。とすれば——著者の明言しない点に踏み込むとして——衝動／反撥＝蜂起／萎縮を引き起こす動因として、拐

かされ、巻き込まれる非倒錯者のうちに——しつこく繰り返せば、ソドミーについての——なにかしらの予見、予断があるからこそ、衝動に駆り立てられる／反撥して飛び退くということもありうるのである。イメージは倒錯者と非倒錯者のあいだのインターフェイスなのだ。

補足修正のふたつめ。では、倒錯者が非倒錯者への拐かしが成立したと認知するのはいかなる徴においてのことか。拐かされた者が「自身の述べることに〔……〕反しておこなう身ぶりにおいて」である。「倒錯者の詭弁を斥ける〔非倒錯者である〕対話者はそのような身ぶりを、それが表明する否認にもかかわらず、物理的な、つまり身体的な意味で、自身に固有な、誰においてもそうあるように自身においても潜在する単独性を証言するという矛盾した意味合いにおいておこなう」。ここで「単独性」とは、潜在するソドミスムのことである。おそろしいほど通俗的なようだが、なかばそう、なかばそうでない。否認（*dénégation*）の身ぶりはそれ自体が、否認する者のうちに否認すべき何か潜在していること、そして否認する者はそのことを知ってしまっていることを証し立てている、ということがいわれている。確認のために引用を重ねよう。「なぜといって、詭弁を拒絶することは常識の一般性の名のもとでなされるのであってみれば、対話者は、受動的な主体となったこの時点で、そうした〔自分自身の〕潜在的な単独性以外のいったい何から身を守ろうとしていることになるというのか。こうした否認と防御の身ぶりによって、かれは同時に、自分自身の単独性を明らかにするほかないのである」。

執拗な、真にモノマニアックな反復・連鎖という思いも禁じえないが、ともあれ、否認をつうじて己を因果として告げながら、衝動を駆り立てる火花ともなるこの潜在的な単独性のありよう、それもまた、漠然とした予期、つまりはイメージをつうじて与えられるのだといってよい。ただ、そのイメージの揺動はいま、ソドミストたちの間断ない行動の反復が始まる瞬時手前で、つかのま風のような状態を現出させてもいる。行動は否認によってうながされながら、なお否認によって引き留められている。結局のところ、内乱というよりいっそう曖昧な、つまりいっそう蠱惑的な宙釣り、両竦みの状況がある、といえ、クロソウスキーに親しいひとびとには周知のことがらへ帰着してしまうか。

執筆者について——

森元庸介（もりもとようすけ） 1976年生まれ。現在、東京大学大学院准教授。専攻、フランス思想史。主な著書に、*La Légalité de l'art* (Cerf, 2020)、主な訳書に、ディディ＝ユベルマン『ニンファ・モデルナ』（平凡社、2013年）などがある。

二重権力の「ユートピア」

——クロソウスキーにおける倒錯としての価値転換

松本潤一郎

はじめに——価値転換と倒錯

今日はクロソウスキーのユートピア構想を、二重権力論という視点から、考察してみたいと思います。大森さんが編集された『ピエール・クロソウスキーの現在』に寄せた論考で、私はクロソウスキーのユートピア的政治ヴィジョンについて、若干の考察を行いました。先ずそこでの考察をふりかえってみます。

1972年、スリジー・ラ・サールで開催されたニーチェをめぐる討論会の中で、クロソウスキーはニーチェを援用しつつ、資本主義社会の変革を行うには価値の転換が必要であり、価値転換が為されたとき、賃金労働者は搾取されることを「喜び」として享受し、精神の病に罹った者は精神医学による調査に「喜び」を抱くだろう、と述べました。この発言は1972年のもので、当時は、そして今も、マルクス、フロイト、ニーチェの仕事は、社会変革を考える上で重要な参照元でした。搾取への言及は当時のマルクス主義の隆盛から理解されますし、精神医学への言及も、当時盛んに論じられた精神医学の権力作用を念頭に置いたものでした。搾取や精神医療に喜びを感じるという倒錯において、確かに価値は括弧付きで「転換」されているように思われます。

価値転換の運動を、クロソウスキーは〈悪循環〉と呼んでいます。この〈悪循環〉によって、画一化をもたらす消費社会の中で、社会を転覆する余剰の力が密かに蓄積されていくのだという〈陰謀論〉を、クロソウスキーは提示しました。資本主義はその効率的、目的論的生産に即して、余剰としての人間を生産するということです。余剰としての人間は倒錯しています。労働によってもたらされた富の蓄積を無計画に、無意味に、無目的に蕩尽するからです。ここで労働は遊戯（ゲーム）へ価値転換しています。搾取は一つの喜びであり、精神医学の介入は一つの喜びであるということになります。

このように価値転換においては、勤勉な労働者の生産と放蕩者の遊戯（ゲーム）が、同じ人物において並行しています。この二重性に注目してみると、クロソウスキーの仕事には、こうした二重性が見られることがわかります。いくつか例を挙げてみましょう。

母権制の回帰——『古代ローマの女たち』

『古代ローマの女たち』（1968年）では、ローマの退廃が考察されています。古代の宗教は性生活における生殖行為を宇宙の秩序に組み込んで、その経験を様々な形でイメージ化します。イメージは生殖行為から動物性を解き放ち、宇宙における遊戯の形式へと生殖行為を変容させます。国家の世俗的繁栄にとって有益な生殖行為は、神々によって見世物化され、生殖の原理と化した神々において、生命は宇宙の中で永遠に湧出し続ける無尽蔵な存在として表象されることになった、とクロソウスキーは述べています。そして「永遠」であるということは目的を欠いた無益なものということである、と付け加えています。こうした事態を国家は恐れます。生命が永遠的であるならば、国家に庇護される必要がなくなり、その存在意義を疑われるからです。そこで国家は、民衆が神々の風紀を乱す要素を模倣する祭礼の見世物を認めて、神々と和睦を結び、目的立った秩序の中に無目的な混沌を限定的に封じ込め、両者の均衡を図ることになります。このようにクロソウスキーは秩序と無秩序、目的と無

目的の二重性を、古代ローマに見ています。また彼は、見世物として回帰する神々の起源に、エンゲルスやモルガンも意識しつつ、特にバハオーフェンを援用して、ローマ期以前のアジア的な古代母権制の残照を見えています。母権制は徐々に父権制に抑え込まれて現在の社会にまでつながっている、とクロソフスキーは考えているようです。そしてこれが時折、抑圧されたものの回帰として出現することがある、と。これについては、『ピエール・クロソフスキーの現在』に掲載されている「別の社会」というテキスト（クロソフスキーへのインタビュー）に言及がありますので、ご参照ください。なお、母権制がそれ自体として無秩序だということではなく——それでは政治制度とは呼ばれません——、父権制から見てそのように表象されるという点を付け加えておきます。

ニーチェにおける〈自己出産〉

次に『ニーチェと悪循環』を見てみます。クロソフスキーは、ニーチェにおける〈自分を生む〉という主題系に注目します。ニーチェは少年期に父と兄を失い、女性の親族（母・祖母・伯母たち・妹）に囲まれて育ちました。彼が綴った様々なテキスト（日記・創作・書簡・伝記）を読みながら、クロソフスキーはニーチェが抱くファミリー・ロマンスについて、こう述べています。ニーチェはオイディプス図式のように母の傍らに控える父の位置ではなく、まるで自分が自分の母であるかのように、逆に母の位置にいる。若くして死んだ父の亡霊は、ニーチェにとって、始めは諦念や生きることへの無力感、生に対する執着の無さを表わす記号だったが、次いで生きる意味、生の価値を表わす記号となった。そして生そのものを再び見出すために、彼は自分の母親として、自分をもう一度産みなおす。このようにニーチェの生を価値転換、さらには価値創出の過程と捉えています。ニーチェと亡き父の関係は、カオス（ニヒリズム）でもあり永遠回帰（価値転換）でもあって、この緊張関係から、彼は自分を生もうとします。クロソフスキーは「自己出産 *automaternité*」という言葉を使っており、ドイツ語の「回帰 *Wiederkunft*」と「出産 *Niederkunft*」の綴字上の類似も指摘しています。自らの執筆作業を通して、彼は自分を母の位置に置き、そこから自分を遡及的に振り返る、つまり回帰することによって、父という死の記号の価値と意味を反転させ、生の価値と意味を読みとることによって、自己を自ら読みかえる、つまり更新して、新たな自己として生まれなおすということです。このときニーチェは単独で自らの母となり、父となり、そして子となるわけです。（ニーチェにおいて子どもとは新たな感覚の到来を告げる芸術作品を指しますが、詳細については、今日はお話ししません。）そしてクロソフスキーは、ニーチェは父としては死んでいるため自分の父ではありえない、と述べてから、キリスト教の神、つまり唯一神と「死んだ父」を等置して、「死んだ神」は、唯一の神としては依然として神のままであるが、複数の神（神々）としては変容の本質を担っており、永遠回帰の円環の中に潜在するペルソナ（人格・位格・人称）と同じ数の聖なる形象が出現する、としています⁽¹⁾。神の価値転換を通して、ニーチェは自分を生みなおすということです。

女性の遠隔作用

ここでニーチェは母、女性の位置にいますが、女性に同一化しているわけではありません。『悦ばしき知識』第二書（60）「女たちとその遠隔作用」でニーチェは、女性の本質は遠ざかることそのものである、と述べています。女性が距離であるということは、追えば逃げたり隠れたりするということですから、ニーチェは亀を追うアキレスのように、女性には決して到達できません。女性は男性へ遠隔作用して、価値転換と創造の徴候を放ちます。時間の都合で詳細を割愛しますが、ニーチェにおいて女性と男性はせめぎ合いの関係にあり、このせめぎ合いを通して子＝芸術作品が生まれます。父

権制によって抑圧された母権制が見世物として回帰するのと同じように、両者は緊張関係にあります。この緊張関係には、イメージと言葉、パトス（情念）とロゴス（理性）、身体と精神、そして無目的と目的など、様々な対立が透かし見えます。（これについては『ピエール・クロソフスキーの現在』所収のアルフォンソ・リングス「言葉のなかで言葉にあらがう衝動の力」をご参照ください。）クロソフスキーにもこのせめぎ合いは確認されます。特に『歓待の掟』におけるオクターヴとロベルトの争いによく示されていますが、ここでクロソフスキーはニーチェの自己出産という形象に、〈唯一の神＝男性〉と〈神々＝女性たち〉の二重性を見えています。『古代ローマの女たち』における父権制と母権制という権力の二重構造は、ここでは〈子を産む男性〉という倒錯として現れます。芸術とは遠隔作用が放つ徴候への応答であり、新たな価値の未来からの、そして未来への継承を指しています。（この徴候は、クロソフスキーにおいてはロベルトという名前です。クロソフスキーはこの名前を〈唯一の記号 *signe unique*〉と呼びます。ラカンの〈一なる印 *trait unaire*〉を想起させます。）『ツァラトゥストラ』序文には、人間の偉大さは一つの橋であって目的ではないことにあり、目的ではなく過渡的であるということが、人間において愛されうるところである、と述べられています。人間は遠い未来から受けとった徴候に触発されて作品を生みだし、それを再び未来へ投げ返す、一つの手段であるということです。（この事態を、私はかつてニーチェにおける〈遠隔妊娠〉と呼んだことがあります。）ここにクロソフスキーが考える、目的や価値と対立する、しかしそれらを生み出す母権制の原理が働いていると考えられます。

おわりに——二重権力の「ユートピア」

ここまでクロソフスキーにおける二重性をいくつか、見てきました。国家と母権制、あるいは一神教的秩序と変容の神々、そして男性的なものや女性的なもの、いずれの場合も双方の間の緊張が消えることはなく、どちらかが一方的に他方を組み伏せるということにはなっていません。1940年から44年にかけてのナチスによるフランス占領は、クロソフスキーの人生にも大きな痕跡を残しました。（これに関して、『ピエール・クロソフスキーの現在』所収のクロソフスキー「我が隣人とは誰か」をご覧ください。）ナチスとレジスタンスの緊張関係の中で、人びとは疑心暗鬼となり、自らの自己同一性に対して不安を抱く人もいたと思います。ニーチェにおける自己同一性の廃棄という論点に注目するとき、クロソフスキーの念頭にはこの時の経験があったのかもしれませんが。またクロソフスキーは『歓待の掟』で「紋中紋 *mise en abyme*」の構造を巧みに使って自己同一性と分身の問題を考察しており、その主な舞台は占領下のパリでした。（『ピエール・クロソフスキーの現在』所収のギヨーム・ペリエ「シミュラークルとしての書物について」が、『歓待の掟』の構造を分析しています。）このように、クロソフスキーには複数の力のせめぎ合いがしばしば、見られます。このせめぎ合いの中で諸々の価値観がぶつかり合い、言わば相殺し合って、或る種の零地点、諸力の宙吊り状態が訪れるとき価値の転換、あるいは倒錯が生じることとなります。ユートピア思想史は労働と遊戯の対立を克服した社会を構想してきましたが、クロソフスキーのユートピアは、この対立の克服というより、倒錯というねじれたかたちで表現されます。二つの力は互いを自らの支えとしつつ、決して一つに融合したりはしません。対立は解消されず、表面と裏面は決して出会いません。出会うとすれば、その出会いの場には或るねじれが加えられていて、そこでは価値が倒錯することとなります。そのためこの「ユートピア」は括弧つきとなります。

今日、人々が政治に無関心なのは、政治を引き受けると滑稽にならざるを得ないということが浸透してきたからだだと思います。国家は政治という滑稽さの象徴です。滑稽な理由は、代表制がほとんど

機能しないからです。私たちは未だ、私たちの時代に相応しい政治形態を發明できていません。クロソフスキーの「ユートピア」に今日的意義があるとすれば、この点においてだと思えます。労働と遊戯の対立を克服する新たな政治と社会の形態を未だ私たちは見いだせていない。考えられるとすれば、国家に並走するもう一つの権力を打ち立てるぐらいしかない。つまり二重権力の状態から脱け出せない。私たちの想像力のこの限界、私たちの時代のこのリミットをクロソフスキーの仕事は示しているという点において。

【注】

- (1) Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Éditions Mercure de France, 1969(édition revue et corrigée, 1975), p. 258, p. 260, p. 275. ピエール・クロソフスキー『ニーチェと悪循環』兼子正勝訳、ちくま学芸文庫、2004年、344頁、347頁、369頁。

執筆者について——

松本潤一郎（まつもとじゅんいちろう） 1974年生まれ。現在、就実大学准教授。専攻、フランス現代思想・文学理論。主な著書に、『ドゥルーズとマルクス——近傍のコミュニズム』（みすず書房、2019年）、主な訳書に、クロソフスキー『かくも不吉な欲望』（共訳、河出文庫、2008年）、ホルワート『ドゥルーズと創造の哲学』（青土社、2010年）、ドゥズィーナス+ジジェク編『[共産主義の理念](#)』（共訳、水声社、2012年）などがある。

有罪性から共犯性へ

——2021年5月のクロソウスキー・シンポジウムを終えて

大森晋輔

2021年5月8日にオンラインで開催されたシンポジウム「歓待・倒錯・共犯性——ピエール・クロソウスキーの思想をめぐって」は、前年11月に刊行された論集『ピエール・クロソウスキーの現在——神学・共同体・イメージ』（水声社）の刊行を記念するものではあったが、その内容に関してはまったく別種の企画だったといってもよいだろう。本書の執筆者／翻訳者はそれぞれ登壇者として発表を行ったものの、そのいずれもが論集での執筆内容にとどまることなく、そこからさらなる発展を見せたものだった。さらに、今回新たに加わった山内志朗氏と國分功一郎氏がそれぞれの視点でクロソウスキーの新たな側面に切り込み、他の登壇者たちをはじめとするオーディエンスを魅了した。筆者自身は、もともときわめて個別的な関心のもとでクロソウスキー研究を続けてきただけに、この思想家のもつ意外な「汎用性」に驚くと同時に、もう少し心してかからねばならぬと感じた次第である。企画立案から運営、そして登壇や司会などのすべての業務を担われた須田永遠氏に心より感謝したい。

さて、このシンポジウムはきわめて多彩な面をもちながらも、当然ながら副題に使用された鍵語である「歓待・倒錯・共犯性」をめぐるものにもなった。件の論集の副題「神学・共同体・イメージ」に劣らず、この3つの鍵語もこの作家のきわめて重要な特徴にかかわるものであることを改めて強く認識した。とりわけそこで筆者が感じたのは、山内氏の歓待論に関する発表と、それに触発された登壇者たちとのやり取りから、クロソウスキーが「不真面目に」取り扱う神学——とりわけスコラ学——について「真面目に」考えることの重要性である。アウグスティヌス、サン・ヴィクトールのリシャル、ドゥンス・スコトゥスといった、日本人にとって身近とはいえないカトリック神学が『ロベルトは今夜』においてどのように換骨奪胎され、自家薬籠中のものとされているのかが手に取れるように差し出された山内氏の発表は、ひととき鮮やかだった。

その一方で、クロソウスキーにおける神学といったときに、それと等しく重要なのは、『わが隣人サド』におけるグノーシス（マニ教のアウグスティヌスへの影響はよく言われる）、『ディアーナの水浴』や『ローマの女たち』における古代ローマの異教的信仰、1950年代のニーチェ論における多神教のモチーフ、あるいは（筆者の発表に関わるが）ニーチェの「神トイウ悪循環」に見られる「神学的基盤」などでもあるだろう。ここに見られるクロソウスキーの関心、それは「宗教」というよりはその総体において——これはただの造語だが——「多-神学」(poly-théologie)と呼んでも差し支えなさそうなものへの関心であり、筆者自身の表現を使えば「名もなきものに名を与えること」へのかきむしるような欲望であるようにも思う。そしてその欲望がときに破廉恥な、「不真面目な」ものに見えるものへと向かうのがクロソウスキーの独自性なのだ。名もなきものに名を与えようとするのは、時に言語に原初的に備わる暴力性にも結び付く。しかし、シミュラクルとはその暴力性を維持したまま、暴力によって失われたものの回復へと思考をシフトさせるものである。彼の考える「共犯」とはここにある。

この「共犯」という、特にクロソウスキーが重視した概念は、1963年のテキスト「ジョルジュ・バタイユの伝達におけるシミュラクルについて」、あるいは1967年の『わが隣人サド』再版時の序文「悪虐の哲学者」などにおいて特に論じられるようになるのだが、これは単に概念としてだけでな

く、彼の思考の隅々に、いわば身体感覚のように浸透している。言語と身体ファンタズム（幻想）、規範と反・規範、一般性と特異性、集団性と個別性などの共犯性がさまざまなレベルにおいて提示される、われわれにとってはすでにおなじみの図式である⁽¹⁾。これはもちろん二項対立を巧妙に回避するための方策であるが、同時に必然的にせめぎ合いを生むことにもなる⁽²⁾。この二項はクロソフスキーにあっては弁証法的に決して解消されず、緊張関係や矛盾をはらんだまま維持される——つまりは「共犯」の関係に置かれるところに一つの特徴を持つ。

しかし、クロソフスキーはなぜここまで「共犯性」という概念を重視したのだろうか。

*

その鍵になると思われるものが、第二次世界大戦が終わりを迎える以前のクロソフスキーが残した思考の痕跡にある。この頃の彼が特に切実に考えていた問題の一つは、ニーチェが宣告した「神の死」が西洋社会においてどのような帰結をもたらしたのか、あるいはもたらしつつあるのかということだった。「アセファル」や「社会学研究会」などバタイユらとの活動と並行して、サド、キルケゴール、ニーチェなどについて論じて始めていた頃のクロソフスキーは、第二次世界大戦前夜である1938年以降、のちの『生ける神』誌の主幹となるマルセル・モレなどと議論を行い、「人格主義」を掲げた『エスプリ』誌のメンバーなどとも一定のかかわりを持つなどして、単なる無神論的な論調とはすでに一線を画した動きを見せていた⁽³⁾。彼が神学の研究を志し、修道院生活に入ったのはそれから間もなくのことである。

その時期の彼が考えたことの一つに、同時代における「罪の意識」(mauvaise conscience)の低下の問題がある。彼は主に19世紀以降の西欧社会でキリスト教的な神が力を失っていくにつれて、「罪」の概念もまたその効力を失ってきたと考えた。しかしそれに代わり、みずから同時代の「罪」を受けようとする人々——サド、ジョゼフ・ド・メストル、キルケゴール、ヘーゲル、ボードレール、ニーチェ、あるいはバタイユなど——が現れたというのがクロソフスキーの考えである⁽⁴⁾。『わが隣人サド』再版から削除された、1941年頃の講演をもとにした論考「虚無の肉体」では、彼らは「共犯者 complice の立場」として自らを規定したとある。それぞれが向き合った状況の位相こそ異なるにせよ、彼らは同時代に「神が不在であること」の危機を感じたからこそある種の「原罪」のうちにとどまり、同時代の責任を一身に引き受けたというのである⁽⁵⁾。

これはもちろん、当時のクロソフスキーの宗教的関心を色濃く反映したもので、さまざまな異論もあるだろう。第二次世界大戦後、こうした「有罪性」の表立った強調はあまりされなくなる。だが、こうした関心が消えてなくなったわけではない。それはむしろ形を変えながら、彼の思考の最深部に根を下ろしているのではないか。

*

1960年代以降、彼がきわだって「共犯」(complice)、「共犯性」(complicité)、あるいは「陰謀」(complot)の問題を考えているように見えるのも、かつて彼のこだわったこの「罪の意識」にもかかわりがあるように筆者は思っている⁽⁶⁾。そもそも、「共犯性」や「陰謀」という、このいささか穏やかならぬ鍵語は、当該の共同体の成員が「有罪」(社会の規範に属さない＝アウトロー)であるという意識のもとに集まっている(巻き込まれている)ことが前提となっているのではないだろうか⁽⁷⁾。

本シンポジウムでの『ニーチェと悪循環』に関する筆者の発表では十分な考察の対象に加えることができなかったが、たとえばニーチェが構想していた「支配組織」「大地の主人」「余剰の人間」といった言葉は、現在でこそ社会からはじき出されるような存在であっても、一定の条件が整いさえすれば、そうした「アウトロー」の「例外（個別）的ケース」が勝利を収めるだろうという、ある種の期待のもとで展開される。注意したいのは、これは現実政治において何か効力をもたらそうという思想では全くないということだ⁽⁸⁾。クロソフスキーがニーチェに即して論じるのは一種の「妄想」の権利であり、「例外的ケース」の勝利——煎じ詰めれば「価値転換」の可能性なのだ。「妄想」といって悪ければ「狂気」、あるいは件のシンポジウムのもう一つの鍵語であった「倒錯」(pervers)——この語は「転倒する」の意のラテン語 *pervertere* の過去分詞 *perversus* (転倒した、邪悪な) に由来する——の権利である。これはまさに、サド的ニーチェといってよいし、『生きた貨幣』におけるユートピックな共同体への妄想や、1970年代以後ますます顕著になるタブローへの偏執——クロソフスキーはこれを「画家の特異体質の発現」であるとする——もそれとおそらくは関係があるだろう。

*

以上のような問題を仔細に検討するにはもはや紙幅が足りないのでひとまずはここまでとするが、初期に考察されていた「有罪性」や「罪の意識」というテーマを、サドやニーチェについて更なる考察を深めていく中でクロソフスキーがみずからの思考における「共犯性」や「陰謀」のそれへと練り直していったのだとすれば——もちろんこれは未だ議論の尽くされていない仮説でしかない——、クロソフスキーの作品全体を、バタイユのような「無—神学」ではなく「多—神学」としてとらえ直すこともできるかもしれない。

以上はかねてからの筆者の関心に属するものではあるが、こういったことを改めて考えるきっかけをもたらしてくれたのもこのシンポジウムである。クロソフスキーがひそかに仕掛けていた問題の数々が私たちの前に開示されてゆくのはいよいよこれからのようだ。

【注】

- (1) これをより精緻に迫ったものとしては本シンポジウムでの須田永遠氏の示唆的な発表「読み手によるコミュニティ——共犯者の具体的様相」を挙げておく。
- (2) これは本シンポジウムでのテーブル・ロンドでの主要な論点の一つでもあった。詳しくはこの模様が全文掲載された「[読書人WEB](#)」を参照されたい。
- (3) この時期にクロソフスキーがリセ以来の友人ピエール・レリスの妻であるエリザベスと交わした書簡を集めた『ベティへの手紙』にも、キリスト教をめぐるバタイユとの論争の跡が色濃く反映されている。
- (4) そういった視点を受け継ぎつつ別様に発展させたのがアントワヌ・コンパニョンの著書『アンチモダン——ジョゼフ・ド・メーストルからロラン・バルトへ』(松澤和宏監訳、名古屋大学出版会、2012年)であろう。
- (5) さればこそ、彼は1944年の「罪についての討論」において、バタイユの見解の要旨をまとめる任を担ったのではないだろうか。
- (6) 『ロベール仏和大事典』(小学館)によれば、*complice* や *complicité* は「巻いてまとめる」を表す古典ラテン語の *complicare* に、*complot* は「糸玉にまとめる、糾合する」を意味する古仏語の *compeloter* に由来するとあり、その他の辞書を繙けば諸説あるものの、その語源は非常に近いところにある可能性がある。

- (7) その最たるものが、たとえばサド作品における秘密結社である。「サド的人物が対話者の賛同を獲得し得るのは、論拠によってなどではなく、共犯性によってなのだ」（「悪虐の哲学者」，豊崎光一訳『わが隣人サド』，晶文社，1969年，36頁）。
- (8) 1972年，スリジー＝ラ＝サルでのニーチェ・コロックにおけるクロソウスキーの発表「神トイウ悪循環」を聞いたデリダが漏らしたように，そこに一種の不满を呼ぶ部分があるだろうということは筆者も承知している。

執筆者について――

大森晋輔（おおもりしんすけ） 1975年生まれ。現在，東京藝術大学教授。専攻，フランス文学・思想。主な著書に，『別冊水声通信 セクシュアリティ』（共著，水声社，2012年），『ピエール・クロソウスキー――伝達のドラマトルギー』（左右社，2014年），『ピエール・クロソウスキーの現在』（編著，水声社，2020年），主な訳書に，クロソウスキー『かくも不吉な欲望』（共訳，河出文庫，2008年），ペーターズ『デリダ伝』（共訳，白水社，2014年）などがある。

[水声社の本]

ピエール・クロソウスキーの現在——神学・共同体・イメージ 大森晋輔編／4,000 円
ディアナーナの水浴 ピエール・クロソウスキー／宮川淳・豊崎光一訳／2,000 円

*

おしゃべり／子供部屋 ルイ＝ルネ・デ・フォレ／清水徹訳／2,800 円
サドと二十世紀 エリック・マルティ／森井良訳／8,000 円
ジョルジュ・バタイユ 岩野卓司／4,500 円
アンドレ・ピエール・ド・マンディアルグ 松原冬二／8,000 円

[価格税別]