

## 想起と擬態

—クロソウスキーによるロベルトから永劫回帰へ—

勝 道興

ピエール・クロソウスキーは、一九七二年頃から評論や小説による著作活動を放棄し、もっぱらデッサンによる造形活動に次第に入つてゆく。しかしそれは、彼の創作モチーフが変化したためではなく、「現実は、複製——あるいは虚構——のなかにしかその真理が見出されません。つまり芸術は、仮象により隠蔽されるほかはない不可視なもの」を現実のなかに呈示するのです。〔Cie, p.351〕<sup>(1)</sup>という原則に従つて、よりいつそう直接的なしかたでイメージを喚起するためである。彼の探究するイメージとは、構造的関係の網目のなかで意味作用を行なう記号ではなくて、生の基底に到来する強度 *intensité* の等価物としての記号である。ただし、そうした強度はその固有性のゆえにどうしても伝達不可能なものであるから、等価物といつても、擬似的なしかたでみずからを表示する類似物 *ressemblance* でありえない。このとき、そもそもその伝達不可能なものとは何であつたのかと問うことは、彼の思想を全く誤解させることにしかならないであろう。問うべき問いの所在は、伝達不可能なもの自体を追求すること——あたかも真理を隠しているヴェールを剥ぎ取つて、それ自体を暴くがごとくに——にあるのではなく、「神の死」とともに「神々」が無数回にわたつて回帰するといわれる出来事をいかにして表示するのかということにある——このあまり

に豊かな強度に対抗し、それから生を救済するために等価物を開発する「悪魔祓い師」のように。[cf. Entretiens, p.106-111]「ロベルト」の記号から「永劫回帰」の教義へと踏査の射程を調節しながら、こうした問いの立て直しを図ることにする。

## I

小説『ロベルトは今夜』（一九五四年）、『ナントの勅令破棄』（一九五九年）、『ブロンプター』（一九六〇年）の三部作が収録された『歓待の掟』（一九六五年）に改めて付された「あとがき」には、その三部作を制作するにあたっての、作者クロソウスキーの抱えるジレンマが告白されている。

「いかにして生きようか？世界とわたしの生活とを参照しながら、観念を発展させ、場面を描写し、登場人物たちに語らせることに同意するのか……しかしながらそこにあつたのは、外部から理解可能な仮象をわたしに与えるのに適した仲介者でしかなかったが、それは、書くわたしにおいて継続される言説にとつて必要な記憶を供給してくれるものであった。わたしが書くことを中断するやいなや、記憶は消え失せ、不動の回路 le immobile circuit が再び形作られた。」[Lois, p.333]<sup>(2)</sup>

三作品は、それぞれ或る一つのテーマに三度立ち戻り、そして立ち戻るにつれて唯一の記号に還元されてゆくといわれている。「ロベルト」というその唯一の記号は、意味するものでありながらそれによって意味されるものをいっ

さい必要としない、それ自体で自足している記号である。そこには、経験的条件の制約も、感情的内容の蓄積もなく、あらゆる生活や世界から純化された歴史なき思考が、自己のなかを循環する円環を閉じている。あらゆる記憶を忘却した「ロベルト」という記号がただひたすらみずからを指示しているという「不動の円環」le cercle immobileのなかに入り込んでしまえば、作品を書いている〈わたし〉自身は、その記号に解消されてしまいかねない。作者は、〈わたし〉の生活へと関係づけながら世界を開く、書くという行為と、いかなる世界も必要としない、閉じられた記号の自己循環との間で、「いかにして生きようか」という問いに取り憑かれている——と同時に、前者の行為を後者の循環に帰着させる策略を察知している。

例えば『プロンプター』第一章のなかのシーンを指すと思われる、「庭のなかで、陽光に照らされた周囲の緑には少しも目にくれずに、手袋を脱いだ彼女の手が反映する不確かな薄暗がりしか目に入らなかった」ときに、〈わたし〉はその薄暗がりのなかで起こるに違いないことを書くとうみずから決意する。だが、もしあらかじめ「ロベルト」という記号が発動していなかったならば何も見ていなかったことに気づく。日常の偶然のなかで彼の思考が「緑」のなかの「薄暗がり」、「素肌」、「手袋」に出会い、それに触発されて情景を着想し、物語を構想したのではなくて、「ロベルト」という記号に不意に襲われ、それに誘導されて「緑」のなかの「薄暗がり」、「素肌」、「手袋」にはじめて〈わたし〉の思考が見出されたのである。〈わたし〉の思考が小説を構成する諸観念を操作しているのではなくて、〈わたし〉の外部の思考がただみずからを表示しているのである。このとき思考する主体としての〈わたし〉の自己同一性は、その身元証明を見失う。

「あらゆる自己同一性 identite は、われわれ自身の外部で——外部とか内部とかいうものがあるとすれば——思考する者、われわれ

れをそういうものとして考えることに外部から同意するような思考する者の知に根拠を置いてにすぎない。もしそれが、絶対的な整合性 coherence という意味で、外部にしろ内部にしろ存在する神であるならば、われわれの自己同一性は純粋な恩寵となるだろうし、もしそれが、何であれ表示作用 designation で始まり表示作用に終わるような周囲の世界であるならば、われわれの自己同一性は純粋な文法的冗談にすぎなくなるだろう。」[Lois, p.337]

〈わたし〉を〈わたし〉として同定する identifier ことができるのは、その当の〈わたし〉ではありえない。というのも、〈わたし〉を同定するに先立って、それを保証する基準となるべき〈わたし〉がすでにみずからの同一性を保証されていなければならないという論点窃取の虚偽に陥るからである。したがって、〈わたし〉にその同一性の根拠を与えるのは、「絶対的な整合性」を何よりも前にみずから根拠づけている絶対者「神」以外にありえないことになる。また一方で、日常的コード le code quotidien と呼ばれるコミュニケーションシステムのなかで〈わたし〉の同一性が保証されているのだとしたら、〈わたし〉の自己同一性は統辞<sup>シンタクマティク</sup>的な規則の上で主語として通用しているにすぎない。日常的コードに従えば、主語は「ある」「存在」の意味であるにしろ、繫辞として適用されるにしろ」や「持つ」といった動詞を統率する作用因もしくは執行者である。周囲の世界の表示作用(名辞)は、主語と世界との関係を表示しており、主語はそのような関係がそこから構築される自己同一的な起点として表示される。この主語の玉座に相応しいものとされるのは、表示作用(名付け)の主体としての〈わたし〉であり、またその範列<sup>パターナリティ</sup>的な等価項目としての「われわれ」や「あなた(たち)」や「彼／彼女(たち)」などであり、こうして日常的コードは、諸項目が主語に相応しいかどうかをいつも検閲しているのである。クロソウスキーにいわせるならば、〈わたし〉の自己同一性は「神」の恩寵によるものではないとすれば、「文法的冗談」とあるというほかはない。

しかし、『ロベルトは今夜』（三部作のうちで最初に発表されたが、『歓待の掟』では中央に配置されている）の中心テーマが提示されている一節「歓待の掟」に照らし合わせてみるならば、自己同一性の根拠は「神」にあるのか、それとも「文法」にあるのかという選択肢は、もはやどちらも採用されてはいない——たとえ以下のように、スコラ神学の用語が巧妙に駆使されているとしても<sup>(3)</sup>。ここで（わたし）は、自分の家を訪れる客人を期待している主人オクタヴとして、或る生活世界に関係づけられている。「誰でもいいから夕暮れにやってきて、自分の食卓につき、自分の家で旅の疲れを癒すその人に自分の歓びが映し出されることを何よりも切実に氣遣っているこの家の主人は、心配のあまり家の玄関に出て、あたかも救い主のように地平線に現われるべき異邦人を待っているのである。そして、彼がやって来るのを認めるやいなや、『早くお入りなさい、わたしは自分の幸福が怖いのです。』とあわてて大声で呼びかけるのである。」[Lois, p.110] というように語り出されている主人と客人との関係は、偶有性 accident (accidens) にとどまることなく、実体性 substance (substantia) にまで深められることが勧められる。はじめは孤立した互いに疎遠な実体どうしの行きずりの（偶有的な）関係にすぎないのだが、客人が主人の本質 essence (essentia) を分有することにより、両者が渾然と融合し、主人の客人に対する関係はもはや主人のそれ自身への関係にほかならないものになる。実体的な関係とは、主人が客人によって主人としての可能性を本質として実現することにも、客人が主人によって客人としての可能性を本質として実現することにあるのである。

しかしこのとき、主人オクタヴと女主人ロベルトが「夫—妻制」に従った夫婦関係にあることから、これが語られる日常的コードの地平においては、当該の実体的関係は習俗から逸脱するものとして検閲されることになる。当然ながら、オクタヴに貞節を尽くす妻としてのロベルトの存在 existence (existentia) が、客人を歓待する（夫以外の第三者に身を委ねるといふ不実を犯す）女主人としてのロベルトの本質に矛盾するからである<sup>(4)</sup>。しかし客人は、客

人として主人と実体的関係を取り結ぶかぎりには、ロベルトのいまだ実現されていない女主人としての本質を現実化せざるをえない。こうして妻の潜在的な本質が明らかにされることにより、主人は夫としての權威を剥奪され、客人の立場に置かれるとともに、客人は夫の權威を解放して、主人の立場を得ることになる。ロベルトの倒錯した本質が明らかにされるとともに主人と客人との関係が逆転させられるとき、つまり実体的関係においてそれぞれの本質が実現化されるとき、主人は客人を媒介として、同時に客人は主人を媒介として、自己自身へと関係することを果たし、ここではじめてそれぞれの自己同一性が確立されるのである<sup>(5)</sup>。

こうした「歓待の掟」のなかで、自己同一性を保証するのは、もはや「神」でもなければ「文法」でもないだろう。「歓待の掟」に従つてもたらされた自己同一性は、相互に對他的な実体が互いを媒介として對自的な本質を實現化するような一種の弁証法的運動の産物であるかのように見えるが、もちろんヘーゲルのな「主—奴」の弁証法が働いているわけでもない。見落としてならないのは、以上の運動がロベルトの「(現実的)存在／(潜勢的)本質」の両義性に賭けられていることである。これが、それ自身において循環しつつ自己自身を指示している、整合性そのものとしての唯一無二の記号と呼ばれるとするならば、すべては、ロベルトの非同一的な両義性によつて仕向けられた策略のうちにあることになろう<sup>(6)</sup>。しかしながらいま、同一性は非同一性を根拠としており、非同一性は同一性を前提としているといったような不条理な回路のなかに性急に絡み取られてしまうよりも、クロソウスキーが『歓待の掟』に「あとがき」を付す前にニーチェを論究しているテクストに向かうことにする。というのも、(わたし)の外部と呼ばれるものがどのようにして生の基底に生起し、自己同一性を問題にするのが、ニーチェの思想のなかに解読されうるからである。

## II

評論集『かくも不吉な欲望』（一九六三年）には、ニーチェに関する二編がそれぞれ冒頭と末尾の章として配置されており、その構成からしてこの評論集全体の均衡をニーチェが担っていることがうかがわれる。またウェルギリウスの『アエネーイス』に由来するそのタイトルは、冥府に彷徨する霊たちが再び地上に生まれ出るために前世を忘却させる液をレーターの河から飲むと群れているという戦慄すべき場面から引かれており、「永劫回帰」思想を暗示するものでもある。そのうち巻頭の「ニーチェの『悦ばしき知識』のいくつかの基本テーマについて」（一九五六年、クロソウスキーによる『悦ばしき知識』仏訳に序文として付された）は、『悦ばしき知識』（初版一八八二年、以下『知識』と略称する）の基本テーマがそれに先立つ『反時代的考察』第二篇「生に対する歴史の功罪について」（一八七四年、以下『功罪』と略称する）において準備されており、すでに後者において円環的意志が萌していることを指摘している。

ところでニーチェによる「功罪」の課題は、同時代の歴史主義的趨勢のなかで「歴史的感覺」historischer Sinnの肥大化を批判することにある。この感覺は、いつまでも完成されることのない——しかし救済としていつか完成されることが期待されている——未完了過去 Imperfektum を構成するべき記憶（「そうあった」es war）をいたずらに貯蔵する。「歴史的感覺」は、生にとつて有効な地平を備えていないがゆえに、むしろその過剰な記憶によつて生を阻害してしまう。これに対して、ただ瞬間にのみあつて忘却のなかに幸福を見出す動物の「非歴史的」生が取り上げられ、これを歴史の過剰に対する治癒剤として働かせる衛生法が提起される。ヘーゲルの歴史観によれば、終局的目標に向けて必然的に發展してゆく直線的進行が「歴史的」と称されるべきものであったが、それとは反対に（すなわち

「反歴史的」に)「超歴史的」人間は、ひとつの衛生法の実践として「過去と現在とは同一であり、すなわちいかなる多様性にもかかわらず類型的に同じであり、不滅の類型の遍在として、不変の価値と永遠に同じ意義をもった静止した形象である。」[KSA 1/256]このことを想起する。世界は、ある種の目標(救済)に向かって進行するどころか、歴史上の各瞬間にすでに完成した形態で静止しており、したがってかつて成立した完成態は歴史の類型としていつも回帰しているのである。未来の「人間性」の至福を掲げる『知識』三三七番にいわれるように、「超歴史的」人間には、いま経験されている歴史がかつてもこれからも繰り返して存在し、そのつどそれがおのれの歴史であるように感じられるのであり、結局彼は、歴史全体をおのれの歴史として経験している自分を見出すのである。[Vg. KSA 3/565]

デーモンの預言――「おまえがいま生きており、そして生きてきた生を、おまえはもう一度、いや無数回にわたって生きなければならぬだろう」[KSA 3/570]――にはじまる『知識』三四一番は、「超歴史的」人間の「反歴史的」想起が生起する瞬間に対応しており、『知識』に謳われる円環的意志を「功罪」が準備しているといわれる要衝はここにある。――このときクロソウスキーは、「超歴史的」を「歴史外的」*hors de l'histoire*と呼び直し、「想起する」*souvenir*をあえて *sous-venir* と表記する。「想起」に「闕下(意識外)」に *sous* 出来する *venir* という重層的な構造を忍び込ませ、「歴史を歴史外に忘却することを通して想起する」というような逆説的な含蓄を利用する。つまり、「*alors il lui sous-vint ce qui est-à-venir, donc de l'être même sous-venu dans l'oubli au moment voulu*」(そのとき彼に想起されたのは、出来すべきであるもの、つまりしかるべき瞬間に忘却のなかで想起された存在そのものから到来すべきであるものであった)「*Désir, p.21*」というように表記する。すると、想起されるべき永遠不変に同一である生(もしくは経験されるべきおのれの歴史)がはたしていかなるものであるのかを、当の(わたし)の意識が把握できないというアポリアが露呈することになる。<sup>(6)</sup>



「自我はここで覚えている *se souvenir* ことができない何ものか——すでに幾度となく生きたこの生そのもの——を学んでいる。自我がその生を忘却しているとすると、それは、いまこの *hic et nunc* の生と細部に至るまで全く同じような生を生きたからである。ところで、それほど同一のしかたでその生を生きたのであるから、自我がその生をいま一度生き直すときには、そこに何も新しいものがないであろう。そしてこの事実からして、意欲されたその生の永遠性そのものが自我に想起され、*sous-venir* ようにしているとき、自我はその生をすでに生きたということばかりではなく、その生を意欲したことさえもはや覚えていないことができるであろう。」 [*Désir*, p. 22]

仮に「いまここ」の生と同じ生がすでに幾度となく繰り返されていることが真実だとしても、両者が同一であつて、両者が弁別されるための指標となるべき「新しいもの」が全くない以上、原理的にはそれとして意識されないままで、想起することはできない。したがつて、すでに生きられた生をもう一度生きることが、理性的自我にとつて、忘却（レーターの河、註8を参照せよ）が障壁となつて理解することができない。しかし、この問いが「おまえはこれをもう一度、いや無数回にわたつて意欲するか？」[KSA 3/570]という意志の永遠性を問う課題、すなわち「永劫回帰」の教義としてしかかるとき、自我の在り方は決定的に変容させられ、破碎させられる。自我に対する「最大の重し」とされるこの教義は、意識されるはずも理解されるはずもない自我外（意識外）の想起、すなわち脱我的な *extatique* 瞬間を呼び出し、かつての自己に回帰する責任を自我に負わせるしかたで、「いまここ」の責任から自我を解放するからである。[Vgl. KSA 4/179-181]とはいえ、もし以上のことが「『知識』初版から」七年後の狂気」の病理学的兆候にすぎないものではないのだとすると、どのようにして不可能な想起が可能になるのであろうか、どのような世界像とともにこの瞬間は経験されるのであろうか。同時にここで気づかれるのは、或る特殊な世界経験を可能

にする或る特殊な記号（「ロベルト」と並んで「永劫回帰」）の与える「円環」や「循環」のイメージ（後に『善悪の彼岸』期のアフォリズムでは「神の悪循環」*circulus vitiosus deus*と表記される [vgl. KSA 5/74-75, 11/489-490]）に対する、クロソウスキーの執拗な関心であろう。――この記号が、『知識』三二〇番では「海辺の波の光景」として語られている [vgl. KSA 3/546] ことに足を留めておこう。

『海辺の波の光景（アフォリズム三二〇番）が、隠された秘宝を欲望してやまない、欲情する波の運動のなかで、意志の本性そのものを『そのようにして波は生きる――そのようにしてわれわれは生きる、われわれ意欲する者は！』という意志固有の秘密として彼に啓示したとき、この秘密自体は、この欲情の運動以外に、この隠された秘宝への欲望以外に何も存在しないのにもかかわらず、『あたかも何かに到達することが問題であるかのよう――』ということに あったのではないだろうか。実際、寄せては返す波のこの自己を収集しようとする意欲 *vouloir se-recueillir* 以外には何も無いのだ。（中略）そしてこの秘密――『悦ばしき知識』の教説そのもの――は、この運動のための運動の高揚が生存における何らかの終極という概念を破産させ、あらゆる目的が不在であるなかでの存在の無用な現存を讃美することにある。』[Desir, p.26-27]

『海辺の波』は、「自己を収集しようとする意欲」という語で表わされているように、おのれに立ち帰ってみずからとともに取り集め (*se-recueillir* にはラテン語源の *colligere* が活かされている) ようとする意志の循環運動を象徴するイメージである。意志の永遠性が、想起 (*sous-venir*) における円環的な自己回帰としてあるかぎり、『何かへの意志』という意味で意志によって目指される目的が、その意志の外部にあるわけではない。そこにあるのは、意志が自己自身への欲情として高揚し、自己自身を表示する強度だけであり、『知識』の基本テーマは、「そのようにして波は

生きる——そのようにしてわれわれは生きる、われわれ意欲する者は！」というニーチェの語句のとおり、もはや歴史的目的（彼岸における救済）に奉仕することのない生存の「無用」性を称揚することにある。

しかしながら、ここでクロソウスキーが問題にしているのは、「あたかも何かに到達することが問題であるかのよう」に」とニーチェが書いているのに応じて、目標として見せかけられた「隠された秘宝」である。これは、意志の永遠性が虚無への意志というようなニヒリズムに陥ることを遮断し、あるいはロマン主義的なペシミズムへと反動することに対抗する模像 *simulacrum* / *Trugbild* である。キリスト教の神性の記号に代わるべきそれは、「ツアラトゥストラ」執筆の時期を挟んで追加された『知識』第五書（一八八七年）三七〇番では「ディオニュソス」と表示され [Vgl. KSA 3/622]、『この人を見よ』（一八八八年執筆）の最終章では「十字架に掛けられた者に対するディオニュソス」と表記される [Vgl. KSA 6/374]。ただしその「隠された秘宝」は、その遺著に至つても譲渡不能 *inaliénable*（伝達不能）なものとしてあり続け、ニーチェがその直後にトリノで精神錯乱 *alienation* をきたしたときにはじめて譲渡可能 *alienable* となつたのである。

### III

『かくも不吉な欲望』の巻末に配置された、もう一方のニーチェ論「ニーチェ、多神教、パロディ」（一九五七年、コレージュ・ド・フィロゾフィでの講演録）は、ツアラトゥストラに導かれるように「永劫回帰」の想起が成立するための条件、またそれとともに開かれる世界像を描き出しながら、「十字架に掛けられた者とディオニュソス」とし

てのニーチェ自身の譲渡可能性を問うている。そのための重要な端緒となつてゐるのは、『偶像の黄昏』（一八八九年）のなかの「いかにして『真の世界』が寓話となつたか」と題されたアフォリズム [KSA 6/80-81] である。ところでニーチェによるこのアフォリズムは、神の寓話から歩み出て六日間で作られた「仮象の世界」が、六つの段階を経て、その参照規準であつた（第一段階ではプラトンの、第二段階ではキリスト教的、第三段階ではカント的な意味での）「真の世界」とともに消え去り、「真の世界」が再び寓話になる過程を跡づけている。到達されない理念として「真の世界」が疑問視されるとき（第四段階）、「仮象の世界」が実証主義的な意味での「真の世界」に代置されるわけでもないし、すでに論駁された理念として「真の世界」が廃棄されるとき（第五段階）、その代わりに「仮象の世界」が復権するわけでもない。したがつて「真の世界」が寓話となるといわれるとき、「真の世界」とともに「仮象の世界」も廃棄され、世界そのものが寓話となることを意味している（第六段階）。寓話とは物語のなかだけで存在する出来事であるかぎり、世界とは物語として語られた出来事、すなわちひとつの解釈であり、これまで「真の世界」を指定してきた宗教、芸術、科学、歴史といったものはそれぞれ世界解釈の様々な異文<sup>ヴァリアント</sup>なのだといふことができる<sup>(10)</sup>。

ただし、最後の第六段階に「真昼。最も影が短い瞬間。」と付記されている点について、クロソウスキーはこれが最後までなければ、いわんや最初でもないと言ふことを忘れていない。というのも、「真昼」はもろもろの解釈の影が最も短くなり、「真の世界／仮象の世界」という世界解釈の構図が消失する瞬間であるが、同時にこの瞬間から或る解釈の影が再び伸びはじめ、「真夜中」に向かうにしたがつて再び闇のなかに入つてゆくからである。留意すべきことは、このとき過去の解釈としての古代の世界もまた再開され、寓話の主人であるツァラトゥストラが「真夜中」の奥深くまで導き、運命を預言するということである。

「こうして世界が寓話になったというとき、世界は運命 *fatum* であるといっているのと同様である。ひとは讒言を弄しながら予言を述べ伝え、運命の定めを予告する。これが、ニーチェにとつて最も重要な運命の役割、つまり *fatum* の概念のために、ここで留意しておきたいすべてである。世界の再寓話化は、世界が歴史的時間から脱出して、神話の時間すなわち永遠性へと帰還するということを同様に意味する。あるいはむしろ、世界のヴィジョンがそのとき永遠性の把握であるということの意味する。このような《脱出》のための精神的な諸条件を、ニーチェは創造行為に先立つ（歴史的状况の）忘却のうちに見た。すなわち忘却のなかで、過去は過去の形姿をまとった人間の未来として人間に想起される *sous-venir*」 [cf. *Désir*, p.194]

「寓話」 *fable* / *Fabel* のラテン語源 *fabula* は *fari* から派生しているのだが、*fari* には「語る」という意味ばかりではなく「讒言を弄しながら予言を述べ伝え、運命の定めを予告する」という意味が掘り起こされている。一方「運命」 *fatalité* / *Fatality* のラテン語源 *fatum* は、*fari* の完了受動分詞であり、そもそも語形からいえば「語られたもの」という意味をもつ。したがって、世界が寓話になるというのは、世界が予言のなかの運命であるということを一いつている。世界の運命は、「讒言を弄しながら予告する」という条件、すなわち（すでに前節で述べたように）「歴史的時間」を忘却し、到来すべき (*à venir*) 「神話の時間」を未来 (*avenir*) として闕下（意識外）に到来させる (*sous-venir*) という条件の下ではじめて明らかにされる。「永劫回帰」の想起は、「歴史的時間」を脱出した「神話の時間」において出来るのであり、「真昼」から再び古代の世界解釈の影が伸びはじめるというのは、このことを指している。

こうした神話的世界像としての「永劫回帰」のヴィジョンを解明するにあたってクロソウスキーが鍵としているのは、『知識』三六一番で取り扱われている「俳優の問題」である。このアフオリズムでニーチェが議論の俎上に載せ

ているのは、俳優としての「芸術家」であり、そこには辛辣な系譜学的な評価が含まれている。というのも、「芸術家」という類型は、被支配階層が圧迫と強制の状況に臨機応変に対処し、その場に応じた振る舞いをしなければならぬという習慣が血肉化し、ついに俳優的本能と化したところに形成されると述べられているからである。しかしながらクロソウスキーは、このアフォリズムに見出される「疚しき良心のない偽り、力 *puissance* / *Macht* として奔出し、いわゆる『性格』を押しつけ、これを覆って氾濫し、ときとしてこれを払拭してしまうような偽装 *simulation* / *Verstellung* への欲び、或る役柄や仮面や仮象といったものへの内的要求、手近な目先だけの利益に仕えることにはや満足できないあらゆる種類の適応能力の過剰、これらすべてのことは、おそらくただ俳優そのものに限られるわけではないだろう？」[KSA 3/608] という一文に俳優の可能性を見ようとしている。偽装、仮面、仮象といったものは、単に表面的に見せかける手段ではなく、「力」として内的に立ち現れるものであり、「性格」とは相容れない何ものかが侵入し、その人間には把握できないしかたでその人間を決定するという、或る固有の存在構造を表わしているものであるとされる。「適応能力の過剰」といつても、この指摘は、(ニーチェが暴露しているような) そのつどの状況に反応して姑息に振る舞うルサンチマンの本能というよりも、むしろ(「手近な目先だけの利益に仕えることにもはや満足できない」ばかりか) いかなる有用性にも従属しない目的なき生存、したがっていかなる外部にも負い目を持つことなく自足する「疚しき良心のない」生存を指しているのである。

さらに、いまのアフォリズムよりも少し前に置かれた三五六番は、「どの程度までヨーロッパはますます芸術的になつてゆくだろうか？」という問題提起ではじまっているが、ニーチェが批判する対象はここでも「芸術的」であり、やはり「俳優の問題」にある。外部から偶然的に押しつけられた役柄を、自己に定められた必然的な運命と信じ、役柄(「芸術的」な作為としての演技)と自己(自然的な本性としての「性格」)とを混同してしまうところに俳

優化が進行する要因がある。その人間においては、「役柄が性格に、芸術が自然になつてしまつてゐる」[KSA 3/595]という転倒が起つてゐる。封建的な世襲制度から解放された近代人は、こうした自己の俳優化(芸術化)をいつそう助長し、世界の主人公としていかなる役柄でも演じることができると思い込んでゐる。このときニーチェが危惧してゐるのは、未来のプランを建築するための一個の「硬い石」となるべき「性格」が衰弱してしまうことである(11)。

しかしこうした「俳優の問題」において、クロソウスキーは運命のイメージが現われていると捉え直す。ひとは、いまある自分の生存の在り方を自由に選択してゐるよう思い込んでゐるが、実際には自分ではない役柄、すなわち自己の外部の他者を自分として演じるように強いられる状況にいつも置かれてゐる。彼は、おのれの場所にはあらず、自己外の他者を自分の役柄として演じる俳優でしかない場所に置かれており、いかに自己自身を求めたとしても、他者の役柄以外のものを求めることはできない。これをうまく演じること、すなわち偽装する *simuler / verstellen* ことは、みずからを／みずからに隠す *se dissimuler / sich verstecken* ことである。「ひとが隠してゐるのは、自分が実存 *existence* 以外の何ものでもないという事実であり、自分が演じてゐる役柄が実存そのものである役柄に従つてゐることを、ひとはみずからに隠す」[Désir, p.216]<sup>(12)</sup> 人間の運命とは、自己外から偶然として侵入し、自己を「力」において決定する役柄に従つて偽装するしかなく、そうしたみずからの実存の構造をみずからに隠さざるをえない必然性のことである。

実存は、自己隠蔽であると同時に自己偽装でもあるかぎり、それに本質というものがあるとしても、その本質は、たえず真理を逃れ出る真理、即自的な実体性を伴わない非—真理としかいえない。それにもかかわらず、実存はその隠蔽において擬態 *simulacre* を構えるがゆえに、たとえそれが非—真理であるとしても、何らかの顔貌 *physionomie*

を頭わにしていることは確かである。したがって、隠されている即自的真理を暴こうとする問いである。「実存は何を隠しているのか？」は、擬態<sup>シミュラクル</sup>として実存を把握する問いである、「実存はいかにして頭わにされているのか？」に変換されるべきであろう。このとき、運命への言及がニーチェ自身の運命に重ね合わせられ、ニーチェ自身の自己同一性が問われる。

「ニーチェが『神は死んだ』と宣告するとき、それはニーチェが必然的に彼自身の同一性を失わなければならないということに帰する。なぜなら、ここで存在論的な破局として呈示されているのは、寓話によって真の世界と仮象の世界が解消されることにまさしく対応しているからである。寓話のなかには規範の複数性がある、いやむしろ、この規範という語の意味に正確に即するならば、いかなる規範も存在しない。なぜなら、責任ある自我の裁き手として個人を潜在的な複数性から引き離す唯一神の顔貌のなかで、実存が明示されず、啓示されないかぎり、責任ある同一性の原則そのものは、寓話のなかでそもそも知られるはずのないものだからである。」[Desir, p.220]

ツアラトウストラをして宣告される「神は死んだ」は、「真の世界／仮象の世界」の区別が解消される「世界が寓話になった」という事態に対応しており、つまり、世界が（唯一の規範によって統御されるのではなく）複数の解釈によって構成される事態に対応している。したがって、この宣告は、そうした世界の寓話化とともに、規範に対する責任を自我に課すことによって自我の自己同一性を保証する根拠「唯一神」が喪失されたということを行っている。神の唯一性は、規範の複数性、したがって自我の複数性を奪い取っていたのだが、その死とともに複数性が可能性として解放されることになる。自我はその自己同一性に基づいて偶然性と必然性との区別を行なってきたのだが、その



基準であつた同一性が消失すれば、必然性を証することができないがゆえに偶発性しか認められないし、そもそも同一性自体がそうとみなされてきたにすぎない偶発的ケースであることが明かされる。そこに残るのは、主語（わたし）の同一性を喪失したまま、偶発的ケースにのみ対応する「存在する（である）」*être / sein* という動詞でしかない。——ニーチェの場合、「バーゼル大学教授」や『ツアラトゥストラ』の著者「ばかりか」、「ニーチェ」までもが偶発的な「である」のケースである。したがって、「結局、あらゆる歴史のなかの名はわたしである」[KSB 8/578]——「である」——と記された、かの一八八九年一月初旬トリノ発の書簡群は、実存をありのままに把握した痕跡であり、実存の顔貌がそこまごうことなく顕わにされているものとみなすことができるのである。ただし、こうした「である」は、固定点であつた主語を失っている以上、もはや「存在」を表示することはなく、「生成（になる）」*devenir / werden* を表示しているといった方が適切であろう。

かの書簡群に「十字架に掛けられた者」と「ディオニュソス」という二種類の署名が記されていること [Vgl. KSB 8/571-577] について、クロソウスキーは、いつさいの精神病理学的考察から離れることを前提とした上で、それまで「ニーチェ」の実存を理解するための定式であり続けた「十字架に掛けられた者に対するディオニュソス」に或る種の調停が図られ、いまや「キリストとディオニュソスという二つの名は、両者の敵対関係によつてひとつの均衡をなしつつある」[Desir, p.219]<sup>21</sup>と推察する。「神の死」における神の消失と神々の奔出は、（無神論的道德「なんじ為すべし」への後退を意味するのでも、無神論的放縱「すべては許されている」への耽溺を意味するのでもなく）唯一神のもとで排除されてきた可能性がフアンタスム *phantasme* に駆り立てられて、多数神教的な神話的ヴィジョンとして反映されることを意味している——『ツアラトゥストラ』第三部「新旧の諸版について」に語られる「神々の舞踏」の

ように [vgl. KSA 4/247-248]。ファンタスムとは、闕下に意味作用を備蓄している潜在的表象であるが、それは、「神の死」を契機として、忘却＝想起 (sous-venir) のなかで一種の強迫<sup>コンペルシオン</sup>としてイメージを呈示し、ディオニュソスのヴィジョンを形成するのである。[cf. Nietzsche, p.77]

しかしながら、こうした多神教的ヴィジョンは、唯一神を崇拜する意志が関与しなければ不可能である。というのも、ディオニュソスにおける創造と破壊への意志は、唯一神によって保証される自己同一的な存在を崇拜することなしには、新たに解放された可能性に従ったり、新たに創造された価値を信じたりすることはできないからである。もし自己同一的な存在であろうとしなければ、実存の顔貌はまったく生成に解消されて、実存の把握は譲渡不能なままにとどまるであろう。この観点から捉え直すならば、「神の死」は、「力への意志」が「十字架に掛けられた者」に象徴される崇拜し永遠化する意志（すなわち存在への意志）と「ディオニュソス」に象徴される破壊し創造する意志（すなわち生成への意志）とにいったん分裂することを意味するが、存在性（すなわち永遠性）の擬態——生成に存在を刻印する円環——である「永劫回帰」によって両者に均衡が取り戻され、両者が再び統一されうることの意味している。こうして「永劫回帰」は、「教義の擬態<sup>シミュラクル</sup>」と呼ばれる。[vgl. KSA 12/312-313] いまファンタスムとの関連で定式化するとすれば、擬態とは、ファンタスムを譲渡可能なものとして複製する偽りの模像（イメージ、ヴィジョン、さらに「隠された秘宝」）であるが、それは、解放された無数のファンタスムを伴う強度の「波」に準拠可能な意味と目的を与え、世界を円環の運命として寓話化するのである。[cf. Nietzsche, p.196-197]

『ツァラトゥストラ』第四部「驢馬祭り」に描かれることは、以上からしてはじめて理解が可能になる。そこでは、神々の「永劫回帰」への「然り」<sup>Ja</sup>は、復活した神として崇められる「驢馬」の「イーアー」<sup>Ja</sup>としてパロディ化され、神の殺害者である「最も醜い人間」は、神の復活を祝祭するパロディ劇に参列する。[vgl. KSA 4/388-394]

の祝祭劇には、創造する意志と永遠化する意志とが擬態として結合することにより、また俳優としての実存がその顔貌を「疚しき良心なく」演技することにより、「神」のみならず「神々」の存在が永遠に回帰することが告げられている。これはまた、実存の基底から解放される強度の、飲み込まれては吐き出されるといふ哄笑の「波」として、次のようにも表示される。

「ここでの笑いとは、発語された神々を再び吸収し、新たな笑いの炸裂によって神々を発語する神性の至高のイメージ、至高の顕現としてある。というのも、もし神々がこの笑いによって死ぬのならば、神々が再生するのも、赤裸な真理、*l'entière vérité*の基底から炸裂するこの笑いによってであるから。」[Desir, p.227]

クロソウスキーは、ニーチェの運命のイメージを探究するなかで、ニーチェ自身の自己同一性がディオニュソスのヴィジョンに解消され、「わたし」が無数の名に拡散するのを見たのだが、そのとき、この出来事がもはや「ニーチェ」の事柄だけではないことを知らざるをえないだろう。「神の死」は、あらゆる主語を偶発的ケースとして露呈させ、いかなる主語からもその自己同一性の保証を奪うのだから、その事件は「クロソウスキー」にもすでに干渉を及ぼしているはずである。「ロベルト」という唯一の記号が営む循環のなかで陥ったジレンマは、ディオニュソスの神話的ヴィジョンのなかでも繰り返される——「ロベルト」という記号の策略において「わたし」の思考が発見されるのと同様に、「永劫回帰」における円環的意志の強度が「わたし」を思考しているならば、「わたし」の思想は誰のものであろうか、「わたし」は強度の記号にすぎないのか、それとも「波」の泡沫にすぎないのかと。しかし、永遠が寓話化される（「教義の擬態」となる）かぎり、彼は、実存の基底から炸裂するファンタスムの哄笑にかるうじ

て対抗して、再生する「神々」を祝福するパロディ劇に参列し、そこに現われた「ニーチェ」の顔貌について語ることができるのである。

註

クロソウスキーのテキストは、以下の略号で示している。

Cie: "Eros, Belzebuth et Cie." *De Satyre à Foucault: Vingt ans de grands entretiens dans le nouvel observateur* (Paris, 1984). 杉原整訳「エロス・ヘルゼバブ株式会社」、『夜想』二二号（ベヨトル工房一九八七年八月）。

Désir: *Un si funeste désir* (Paris, 1963). 大森晋輔 松本潤一郎訳『かくも不吉な欲望』（河出文庫二〇〇八年）。

Entretiens: "Entretiens avec Alain Arnaud," *La ressemblance* (Marseille, 1984). 清水正 豊崎光一訳「アラン・アルノーとの対話」、『ビエール・クロソウスキー』『ルサンブランヌ』（ベヨトル工房一九九二年）。

Loewith: "Karl Loewith," *Écrits d'un monomane: Essais 1933 - 1939* (Paris, 2001). 鈴木創士訳「カール・レーヴィット『ニーチェ』同一者の永劫回帰の哲学」、『ジヨルジュ・バタイユほか『無頭人』（現代思潮新社一九九九年）。

Lois: *Les lois de l'hospitalité* (Paris, 2001). 若林真 永井旦訳『歓待の掟』（河出書房新社一九八七年）。

Nietzsche: *Nietzsche et le cercle vicieux*, (Paris, 1969) 兼子正勝訳『ニーチェと悪循環』（哲学書房一九八九年）。

Stérotypes: "De l'usage de stéréotypes et de la censure exercée par la syntaxe classique," *La ressemblance*. 清水正 豊崎光一訳「ステレオタイプの使用と古典的統辞法によつてなされる検閲についで」前掲『ルサンブランヌ』。

またニーチェのテキストは、以下の全集版を用い、巻数と頁数を併記している。

KSa: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (Berlin / New York 1980).

KSB: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (Berlin / New York 1986).

(1) 一方A・アルノーとの対話のなかでは、エクリチュールからタブローと呼ばれるデッサンに向かった理由として、いまだ(知性の媒介によるモティーフの変質を免れない)間接的な省察 *speculation* よりも(モティーフとなるヴィジョンをそのまま転写する)直接的な鏡像 *speculare* を選択したからであると述べている。[cf. *Enthetens*, p.101-102]

(2) M・ブランショは、この「あとがき」について「今日、抽象的な文体において読むことができる最も劇的な文章」としながらも、おのれの周囲に描かれた円環のうちに囚われる経験は周知のものであり、むしろ円環の不在または円環からの脱出が問題となるべきと批評している。cf. *Maurice Blanchot, "Le rire des dieux," L'amié (Paris, 1971), p.196-197.*

(3) スコラ神学的な用語法は、クロソウスキーがユグノー派の家系を出自として、リヨン大学で神学を研究し、カトリック修道院(ベネディクト会、ドミニコ会、フランシスコ会)を遍歴した後、ルター派に改宗し、結局棄教したという伝記的事実のなかにその由来があるとしても、各用語は、彼の作品構成のなかに組み入れられると、その文脈から切り離されて、その参照の機能を停止される。A・アルノーは、この用語法を歪曲された神学的愚論とみなすよりは、むしろ(ヴァロにより「自然神学」または「世俗神学」から区別された、アウグスティヌスが伝えている)「演劇的神学」*theologia theatrica* として捉え直し、「なにも尊敬することなく、崇拜を遊びごとに変形し、神秘的な力を宿していると称するもの」の像(*simulacra*)を尊重する」という倒錯的な虚構性を意図するものであると規定している。cf. *Alain Arnaud, Pierre Klossowski (Paris, 1990), p.27.* 野村英夫、杉原整訳『ピエール・クロソウスキー』(国文社一九九八年)三八・四〇頁参照。

(4) 日常的コードにさらに「価値」の観点が加われば、主体(夫)の譲渡不能の所有物は、自分が所有されることに同意するかぎりにおいてみずからも主体(妻)としての相応の資格を確立することができるのだが、自分の所有権を非法的な所有者に委ねると、その主体としての資格も失効する。オクタヴの所有主体としての、ならびにロベルトの被所有主体としての固有財に応じた自己同一性の原理は破棄されるのである。しかしいずれにしろ、このとき検閲対象となる逸脱事項は、「發通」とか「放蕩」とかといった禁止のステレオタイプとして、日常的コードに依拠して伝達されるのである。[cf. *Stereotypes*, p.17-18]

(5) J・デリダは、歓待についての講演で、ソフォクレスの『コロノスのオイディプス』に重ね合わせながら次のように解説している。「外から到来して国や家、自宅に入り込み、立法者として振る舞い、民族や国家を解放するという異邦人——ところで国や家は異邦人と呼びかけて彼を入らせるのです——の通例は、政治においても同様です。(中略)した

がつてあたたかも、異邦人が主人 *maître* を救い、その主人 *hôte* としての権力を解放することができるかのように。あたかも主人 *maître* が、主人 *maître* としてあるかぎりにおいて、おのれの場合と権力、自己性、主観性の囚人であるかのように（その主観性が人質です）。それゆえに人質になるのは、主人 *maître* つまり招く者、招待する主人 *hôte* の方です——実際、彼はいつも人質になってしまっているでしょう。そして客人 *hôte* すなわち招かれた人質 (*guest*) は、招く者を招く者となり、主人 *hôte* (*host*) の主人 *maître* となるのです。」Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (Paris, 1997), p.109, 111. 広瀬浩司訳『歓待について』（産業図書一九九九年）一二九・一三〇頁参照。ここでは「フランス語 *hôte* が「主人／客人」という両義的意味をもつ由縁として、それがラテン語の *hostis*「互酬関係にある者」ないしは *hospes*「客人歓待を具現する者」に相当しており、その語源 *hostis-pec* にある構成要素 *-pec* (*pec*) が「夫／主」、「自分自身」、さらには「能力／権力／所有」といった意味に関連づけられるとする意味論的解釈が踏まえられている。cf. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions Indo-Européennes* (Paris, 1969), p.87-95. 前田耕作監修『インディヨーロッパ諸制度語彙集』（言叢社一九八六年）八〇・八九頁参照。cf. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris, 1966), p.301-307. 岸本通夫監訳『一般言語学の諸問題』（みすず書房一九八三年）二八四・二九二頁参照。

(6) 作者クロソウスキー自身は、ステレオタイプを利用しながらそこから逃れ出る『歓待の掟』の策略を次のように説明している。「この書物は、体験内容を習俗として制度化するというような見かけのもとに、「一夫一妻制」のうちにそれが禁止しているはずの一夫多妻制および一妻多夫制の習俗を回復させており、ここで「一夫一妻制」は両者を通じて確認されているのである。すなわち、同一の妻の内部に複数の女性を捉えること（内在化された「一夫多妻制」、それは複数の男性と妻の交渉という事実上の「一妻多夫制」に拠っているのであって、というの、これが同じ女性の内部にそのつど別の女性を顕現させるからである。」[*Stereotypes*, p.19-20]

(7) クロソウスキーによる仏訳は「…不滅の人間類型が遍在するかぎりにおこる…」: «en tant qu'omniprésence d'imprévisibles types humains, … [Désir, p.19] となっており、「超歴史的」形象の類型は「超歴史的」人間の類型の登場によりもたらされるという解釈が読み取れる。これは、K・レーヴィットによる『ニーチェ、同一者の永劫回帰の哲学』が契機になっているのではないかと推測される。実際クロソウスキーは、『アセファル』誌上でのその書評のなかで、ギリシア文化の結び目を解いたアレクサンドロスとは逆にそれを再び結び直す（「超歴史的」人間としての）「反アレクサンドロスたち」の登場による（「超歴史的」形象としての）ギリシア悲劇時代への回帰 [vgl. KSA 1/446-447] に言及している。[cf.

Loewith, p.108] しかしながら一方では、レーヴィットは擬態<sup>イミタシオン</sup>を理解していないと批判されている。[cf. Désir, p.219-220]

(8) sous-venir は、プラトンの想起説から引用されるような「無意識的記憶」*reminiscence* に、あるいは(「過去の認識」*connaissance du passé* というより)「過去においてともに生まれること」*co-naissance au passé* に通じる用語法である。[cf. Désir, p.12] なおプラトンの想起説にまつわる「エルの神話」は、『国家』第一〇巻の当該箇所を引用する脚注のなかで取り上げられている。レーター(忘却)の野に流れるアメレース(放念)河の水を適度に飲んだ者には、「超歴史的」類型の「再―認識」*re-connaissance* (『超歴史的』類型の過去においてともに生まれぬこと) *co-naissance* の基礎となる「無意識的記憶」の能力が残されているのであり、これが自我の外部での想起 (*sous-venir*) を可能にし、「おまえ自身を意欲せよ!」の命法に肯定的に応えることを選択させる。[cf. Désir, p.23-24 fn]

(9) クロソウスキーは、『知識』のいくつかのアフォーリズムに述べられている意識の分析を次のように要約している。[cf. Désir, p.197-200] ①意識は有機体において最も遅れて発達した、最も脆弱な機能である。②意識は生存本能(衝動的力)と妥協し、実体概念(永続・自由・責任を属性とする)を産出する。③意識は生存の武器としての論理的理性・理性的認識(伝達可能な言語)を形成する。④意識は思考習慣としての「物体」「自由」「善」「真理」を産出する。一方「ニーチェと悪循環」(一九六九年)では、意識は身体を通して表現されるもの(とくに病的兆候)を検閲し歪曲する日常のコードを構築するとされ、これに対して、身体的記号法に再翻訳するという基本的な方法論が提示されている。[cf. Nietzsche, p.52, 81]

(10) C・ロセは、クロソウスキーによるこの解釈を「真の世界」と「真理」とを混同することによる誤読であるとし、世界は見かけ上で(仮象として)は寓話であるにせよ、真理として現実を構成していると主張している。やはりこの議論もまた、「真理／仮象」の二元論的枠組を前提しているかぎり、擬態の主旨を把握することができないであろう。cf. Clément Rosset, “Surface et profondeur,” *La nouvelle revue française*, n. 340 (Paris, mai 1981), p.98-99.

(11) 『人間的な』あまりに人間的な』第一書一六〇番および二二八番によれば、「強い性格／優れた性格」とは、選択すべき可能性や方法についての知識が欠けているため、少数の動機から良心の疚しさをもたずに、その本性にしたがって決然と行為することが出来る者に対して適用される語であるが、いずれにせよ「性格」は、「芸術」のなかで表面的に一般化・単純化されがちであり、その本性の必然性は幻想化されてしまう。[vgl. KSA 2/149-150, 192] さらに「ヴァーグナー

の場合』八節では、ヴァーグナーが俳優の典型として挙げられ、音楽様式よりも演劇的效果を重視するその手法が攻撃の対象とされている。[Vgl. KSA 6/29-32]

(12) M・フォーコーは、クロソウスキーの擬態<sup>シミュラクレ</sup>について、代理者として送られ、おのれを現わすが、しかし同時にそこから退いて、おのれを隠すというしかたで「*disimulation*」でもあり、またその動詞形 *simuler* がもともと「共に来る」を意味することから、同一者と他者が分身として同時に到来すること *simulaneité* でもあると規定している。cf. Michel Foucault, “La prose de d’Actéon,” *Dis et écrits I* (Paris, 1994), p. 329. 豊崎光一訳「アクタイオンの散文」、『外の思考』（朝日新聞社一九七八年）一一七・一一八頁参照。

(13) プラド Prado は、娼婦の殺人犯として当時バリーで話題となったスペイン人。一月前に先立つ書簡では、反ドイツ的にしてフランス志向の著書『この人を見よ』は「プラド」的文体を含んでいると書かれている。[Vgl. KSB 8/508-509] シャンピージュ Henri Chambige は、同じく当時、恋人殺害後に自殺を図った法学生。レセプス Ferdinand de Lesseps は、スエズ運河を企画し完成させたフランスの外交官。当時、彼によるパナマ運河開発が頓挫し、その後の疑獄事件の発端となった。三者はいずれにしろ、当時の俳優的典型として名が挙げられていると思われる。

(14) 一方『ニーチェと悪循環』では、トリノ発の書簡群においては、「十字架に掛けられた者とディオニュソス」の均衡は一時的なものにすぎず、「アリアドネとディオニュソス」との均衡に立ち替わり、そして自己の「迷宮」のなかに両者が収斂されると述べられている。[cf. Nietzsche, p. 333-351]