

バタイユとクロソウスキー：『わが隣人サド』をめぐって

大森，晋輔

(出版者 / Publisher)

法政大学言語・文化センター

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

言語と文化 / 言語と文化

(巻 / Volume)

10 別冊

(開始ページ / Start Page)

209

(終了ページ / End Page)

226

(発行年 / Year)

2013-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00008534>

バタイユとクロソウスキー ——『わが隣人サド』をめぐって

大森晋輔

はじめに

ピエール・クロソウスキー（1905-2001）は、おそらく個人的に最もバタイユと近い立場にあったと見られる思想家の一人だが、思想的な立場の違いが時に表面化し、さまざまな場面で対立しているのもまた事実である。本稿では、こうした両者の関係の位相をクロソウスキーによるサド論、特に彼の戦後初の著作である『わが隣人サド』（1947）をめぐら問題から考えてみたい。というのも、この著作は次のような意味でバタイユの影の濃い作品だからである。1）そこに収められた論考の多くが、第二次世界大戦前にバタイユらと行動を共にしていた時期に書かれたこと。2）そこには直接バタイユを論じたものも含まれ、そうでないものにもバタイユをある程度念頭に置いたと思われる記述が見つかること。3）バタイユ自身がこの著作全体に対して否定的な応答をしていること。

クロソウスキーはバタイユの死後、この著作の再版（1967）を世に出すが、そこではバタイユを直接論じたものを含めていくつかの論考が削除されたほか、初版の自説は部分的に修正され、冒頭に「悪虐の哲学者」と題された論考が新たに収録されている。ここでクロソウスキーは、かつてのバタイユの批判を受け止め、その遺産を継承しつつも、主に伝達に関わる主題において独自の思考を練り上げていたように思われる。本稿では、『わが隣人サド』初版の内容をまず概観し、そこにどのような視点が含まれ、それに対してバタイユがいかに応答したか、そして最終的には同書の再版が、両者の思想の響き合いを考える上でいかなる意味を持ち得るのかを探っていききたい。

1.『わが隣人サド』初版（1947）における二つの論点

「わが隣人サド」初版は、クロソウスキーが文筆家としてのキャリアを開始した1930年代前半以降に書かれたサドに関する論文を集め、加筆修正した上で1947年に刊行された。本書のこの時点での主要な論点は、誤解を恐れずに言えば、サドと大革命の関係、およびサドと無神論の関係の二点である。

ここではまず一つ目の論点、つまりサドと大革命の関係から見て行くことにする。この点について主に論じられている第一章「サドと大革命」は、1939年2月7日、直接的にはフランス革命150周年を記念して社会学研究会で行われた講演の内容を引き継いでいる。ここでクロソウスキーが描いたサド像は、しかし、革命に馴染めない一人の男の姿であった。彼はサドを、旧体制の崩壊する混乱期に生じた「総体的人間、多形的感受性というイマージュに憑かれた⁽¹⁾」者と呼ぶ。「総体的人間」(l'homme intégral)という言葉は、バタイユがこの時期に救おうとした「まったき人間」(un homme entier)あるいは「人間存在の総体」(la totalité de l'être humain)に呼応するものとして提示されていると思われるが、クロソウスキーにおいてはむしろ後者の「多形的感受性」(sensibilité polymorphe)という言葉が重要であろう。「社会学研究会」に関する資料を集成したドゥニ・オリエが要約しているように、「総体的人間」は、クロソウスキーにおいては「従属の不可能性、役割として機能することの拒絶、つまり機能性に対抗する多形性」に結びつく⁽²⁾。ここでのサドは、社会の混乱期に「自分たちの構造の問題性を普遍的必然性として受け入れさせることをとりわけ夢みており、大革命に対し、それが人間の構造の全体的矯正をもたらすことを期待⁽³⁾」する者の一つの典型である。つまりサドは、集団によって「異常」の烙印を押された「個」の性的傾向がもたらすある種の情念的な諸力を人間存在の「普遍的必然性」として認識し、それを集団の中に導入することを企てていた。

しかしサドは、すでに老いさらばえた旧体制の国家の内部においてはじめて、この企てを抱くことができたのである。逆に言えば、彼の自由放縦な生き方は、墮落し、腐敗した社会の中でのみ意味を持っていた。したがって、彼は革命による暴力、無秩序、瀆聖が常態化するにつれ、次第に違和感を抱く。これらの違反行為が「主権を有する国民」の名のもとに行われたという事実は、

彼の反・一般的性向を後押しするのではなく、逆に彼を疎外するのである。

彼はサド自身の言葉を引いている。「王政のくびきを払い除けた国というのは、数多の犯罪によってしか存続し得ないだろう。というのも、こうした国はすでに犯罪の内にあるからだ⁽⁴⁾」。サドの中で王殺しは「神の死のシミュラクル」という新たな意味を持って現前する。サドは言う。そもそも、国王が犯した罪に対して、さらなる別の罪によって反駁した共和国の構成員が行う裁判所や訴訟手続きにいかなる正当性があるのか、と。ルイ 16 世の処刑は「死にゆく神の身代わり」であり、国王はまるで十字架上のイエスのように国民の大罪を贖おうとするのだが、逆説的にこの処刑は「国民をもはや贖われることのない罪の深淵へと突き落とした」というのである。

「フランス国民よ、共和主義者たらんとするならもう一層の努力を」という、『閨房哲学』（1795）の登場人物ドルマンセが述べるいわば作中作で、サドは皮肉にも、革命に勝利した集団は自らの有罪性をいっそう自覚し、いわば徹底した犯罪集団たれと述べている。しかし、クロソウスキーはこのような過激な主張の裏に、制度や組織というものに胚胎する根源的な不法性や残酷性、つまり「社会的価値の形にカムフラージュされた暗黒の諸力」を読み取ったサドの慧眼を評価する。彼は、「社会の解体と再生のプロセス」の実像を最も先鋭的な仕方でも描き出した手法を、サドに見出すのである。

「このようにカムフラージュされることで、暗黒の諸力は空虚の中で地獄のロンドを踊り続けることができるのだ。サドはこうした諸力に加わることを恐れなかったが、彼がこの踊りに加わったのは、ただ単に、仮面の数々を —— 大革命がそうした諸力を容認可能なものにするため、また「祖国の子ら」が無邪気にそれを実践できるようにするため、諸力にかぶせた仮面の数々を、引き剥がすためなのだった。」⁽⁵⁾

欺瞞や矛盾によって成り立つ組織の「化けの皮」を白日の下に晒すという、この目的のためにのみサドは組織との共犯関係を結ぶ —— 組織の中で「カムフラージュされた暗黒の諸力」に加わる —— のだと、クロソウスキーは「サドと大革命」の章の末尾で述べるのである。

二つ目の論点に移りたい。第一章を構成する「サドと大革命」のあと、「わが隣人サド」の論点は、第二章と第三章においてサドと無神論の関係へと移っ

ていく。

第二章「サドの体系の素描」で論じられていたのは、サド作品におけるリベルタンたちがいかに神という概念を必要としていたかという点である。この概念はサドにおいては被造物である人間を無力化する大きな存在としての「自然」の概念へと置き換えられる。注意すべきなのは、ここで言及される自然には、始原にある純粋なる自然と、それに対抗するさまざまな自然（動・植・鉱物界、人間）の二種類があり、後者の「悪しき」自然に属する人間は、前者の「純粋なる」自然への憧れへと必然的に向かうものとされている。続く第三章「無神論の仮面の下に」では、そうしたサドの「悪しき自然に幽閉された人間」という発想の起源が古代のマニ教的グノーシス説にあるとされ、その発想を受け継いだ人々として、サドを筆頭にジョゼフ・ド・メーストルやボードレールが引き合いに出される。これらの人々に共通するのは、クロソウスキーによれば、「達し得ざるものとなった原初的純粋性への憧憬」という、いわばロマン主義的なエートスである。

こうしてクロソウスキーは、サドのライトモチーフを「処女性への強迫観念」にあると断定する。この主張のポイントは、サドの作中人物が犠牲者たち（とりわけ処女）に加える暴力が、「達し得ざるものとなった原初的純粋さ」を回復するための絶対的要請であるということだ。しかし、それと同じくらい重要なのは、サドにとっての処女性の破壊が、自らをこの上なく興奮させる機会でありながらも、同時にその機会の禁止をももたらすという点である。なぜなら、そのような対象は決して完全に破壊し得ないものだからだ。彼らは他者の現実を破壊し、苦痛を与え、否定することで他者を所有しようとするが、完全に破壊してしまえば欲望の対象へのベクトルがなくなるため、サドは対象を破壊し尽くすことができない。サドの所有したい純粋性の象徴たる処女は結局所有不可能なままである。そのために、サドの作中人物は以下のような行動に出る。

「サドの作中人物たちは、彼らの犠牲者たちに対する行為を延々と引き延ばすことによって、虚偽の喪失を行なう習慣をつける。私が永遠におまえを失い、永遠におまえを破壊することができるために、私はおまえに絶えず存在をやめてほしいのだ。」¹⁶⁾

サドは、危害や破壊の不可欠性を、危害や破壊を加える対象である他者の存在の不可欠性に結びつけ、こうして自己と他者とのあいだの「否定的な相互性」を打ち立てる。サドの登場人物は、「虚偽の喪失」を行なうために、犠牲者に与える苦痛を常に先延ばししなければならない。クロソウスキーはこうしたケースから演繹して、サドは破壊すべき対象としての一神教的な神まで保存しておかざるを得なくなったのだ、と結論づける。サドの快楽は既存の一神教の神を罵倒することにあるが、その快楽は神の存在なしには生み出され得ない。キリスト教信者が神の神秘を前に祈りを捧げることで自己を意識する（＝自分が生きていると感じる）のと同じように、サドもまた、信仰心にも似た情熱を持って、自分の男性機能を激しく高まらせる欲望の対象を破壊しようと試みることでしか、自己を意識することができない。次の引用は、この章末尾のクロソウスキーの言葉である。

「こうしてサドの魂は、解放に憧れつつも、矛盾した希望のとりこになっているのだ。この魂は、対象に現前を拒否することによって喪失という苦しい体験から逃れようとするのだが、一方においてそれは同時に、現在の姿に帰された対象によって、魂を崩壊させる時間の運動が魂のうちに打ち碎かれ、呪われた男性機能を超えて魂が昂揚されることを必死に欲求してもいるのだ。」⁽⁷⁾

クロソウスキーは、サドの無神論の根幹にあるものが、キリスト教的な信仰と相似形を成していることを指摘した。つまり、サドの「信仰」においては、破壊対象が同時に崇めるべき対象ともなっているという顛倒した形を備えているというのが、『わが隣人サド』初版におけるクロソウスキーの一つの結論ともなっているのである。

2. 初版から消えた幻の論考 —— 「虚無の肉体」

以上のような『わが隣人サド』の主要な二つの論点から感じられるのは、ある組織の内部で、その組織の解体を試みるときに必然的に伴う一種の「矛盾」のあり方へのまなざしである。これは、「社会学研究会」が終わりを迎えたあとのクロソウスキーのテキストにおいても濃厚に見られる。この時期クロソウスキーは、ドミニコ会などの修道院を渡り歩く求道生活に入るが、『わが隣人

サド」初版には、サン・マクシマン修道院での1941年の講演の内容が「補遺」として収録されている。それが「虚無の肉体——ニーチェにおける〈神の死〉の体験とジョルジュ・バタイユにおける真正なる体験への郷愁」である。タイトルからも分かる通り、この講演は直接サドを論じたものではないが、先ほど見た「わが隣人サド」の二つの主要な論点を、バタイユの活動を考察することを通して改めて確認するものとなっている。

第二次世界大戦さなかのこの講演で、クロソウスキーは自らがコントロール・アタック、アセファル、そして社会学研究会に関わった当時の情况分析を以下のような形で行っている。まず、彼が確認するのはニーチェが『悦ばしき知識』で宣言した「神の死」の確認である。この「神の死」の痕跡が随所に確認される近代以後、パリには若者たちの熱い知的要請とでも言えるものが1930年代に至るまで持続してきた。それは戦争が迫る血なまぐさい状況の中で、人間の精神の自由とは何か、また人間は今後どのような方向に進むべきかといった、ある意味では宗教的要請にも似たものでもあるが、そういった要請を彼らは精神分析学、マルクス主義、そしてそれらを巧みに取り入れたシュルレアリスムを吸収しながら明確化していき、一つの社会批判を行うに至る。

しかし、シュルレアリスムは、当初は社会的、政治的要求を基盤にしていたにもかかわらず、当初の意思に反して次第に自らのうちにこもり、非政治化していく。シュルレアリスムは、出発点として、無償の世界における無償の生存などあり得ないという意識があったのに、次第に自らを純粋な芸術・文学的運動の中に回収してしまった。このような運動に物足りなさを感じ始めていた若者たちをひきつけたのがバタイユである。バタイユは、消費の概念を分析することで、有用性に支配されて骨抜きになったブルジョワ社会の倫理の批判を行ったのだった。

このバタイユの有用性の否定は、必然的に神の否定にもつながる。しかし、クロソウスキーによれば、バタイユの神の否定にはきわめてアンビヴァレントな態度が見られるという。バタイユにとって、かつて教会というものは秘密の所有者であり、神話的な憧憬を満足させてくれる存在だったというのである。

「バタイユにとって、カトリシズムは一個の計画的宗教、人々を引きつける諸価値の行使が今日までのところ達した至高の形式と映っていたのであり、これらの価値は彼が人間存在の総体と名づけているものの一部を常になしているも

のなのだ。』⁽⁸⁾

だが、教会がブルジョワ化、非神話化するにつれて、教会はこのような大衆に対する支配力を失ってしまった。これからはキリスト教とは異なる形での宗教性を追求しなければならない。確かに、「社会学研究会」におけるバタイユやそのグループの人々にとっては、あらゆる既成の道徳を踏みにじることによって「政治を聖なるものにすること (sacraliser)」が重要だった⁽⁹⁾。彼らがサドに関心を示したのもまた、はるかに低俗化された形ではあるが、1930年代という時代に見られるものの前兆を、サドの置かれていた18世紀末の状況に見ていたからだ。つまり、社会が解体されようとしている時代において、そこから締め出された、階級づけの出来ない人間の、同時代への違和感である。ここからクロソウスキーは、バタイユが実行し得たのは「真正さへの郷愁」に過ぎないと断ずることになる。

「それ自体で真正な実在を参照基準としていたバタイユは、存在の総体を救い出し、その総体を特定の社会的秩序への隷属から守ろうなどと主張しながら、真正さへの郷愁以外の何物も実行できなかったのだ」⁽¹⁰⁾。

しかし、これは明らかに、「わが隣人サド」初版の本編でクロソウスキーが提示している「ロマン主義的な」サド像の一つではないだろうか。彼がこの論考をのちに「わが隣人サド」の再版から削除した理由は、一つには、バタイユの思考、あるいはその背後にあるサドやニーチェの思考に対する評価としては、ここでの考察が不十分だと彼が判断したということがあるだろう。この後、ニーチェの「神の死」というものが「復活の教会」以外の何物をも参照基準にはできないという結論を下していることから、この講演でのクロソウスキーの主張を貫くのは、バタイユの運動が結局はキリスト教的な宗教性の域を越えるものではないという判断である。考えられるもう一つの理由は、こうした論考が「補遺」として収録されていることによって、「わが隣人サド」という著作全体の目的が、サドを語るふりをしながら結局はバタイユを語るところにあるのではないかといった「読まれ方」を避けるためだったというものである。実際、1947年の初版刊行当時、そのような「読まれ方」は存在した。だが、この「読まれ方」はあまりに拙速であると思われる。というのも、この著

作を丁寧に見ていけば、ここでのクロソウスキーの関心の中心は18世紀人であったサドの思考のあり方そのものにあり、彼のバタイユに対する思考はあくまでその延長線上に位置づけられることは明らかだからである（ちなみに、当時クロソウスキーはこうした批判に対し、すぐに公の場で反論している⁽¹¹⁾）。

しかし一方で、クロソウスキーがバタイユを、サドに対して行ったのと同様、一種の「制度的なものとの矛盾を生きた／生きる人間」という肖像のうちに囲い込んだのもまた事実であり、少なくともこの当時のクロソウスキーが、サドとバタイユの間にその限界も含めた一種の共通点を見出していたということは言えるだろう。その共通点とは、—— もしかするとクロソウスキー自身が閉じ込められていたかもしれない——「諸制度とそれをはみ出すもののあいだの矛盾と葛藤する姿勢」そのものであるように思われる。

3.『わが隣人サド』初版に対するバタイユの批判

以上のような『わが隣人サド』初版は、戦後初の本格的サド論の一つと目される一方、むしろこれまで近い関係にあったはずの人々から厳しい批判に晒された。特に、サドの無神論が「仮面」に過ぎなかった、というクロソウスキーの主張は、サドをキリスト教に代表されるさまざまな権威からの解放者として見る思想家たちから一種の先祖返りと見なされた。モーリス・ブランショ「ロートレアモンとサド」（1949）、シモース・ド・ボーヴォワール「サドは有罪か」（1955）、ジャック・ラカン「エクリ」（1963）、アルベール・カミュ「反抗的人間」（1965）などにおいても、この書はたびたび議論の俎上に乗せられ、ときには評価されながらも、ときには批判を加えられている。

筆者の見る限り、バタイユはこの著作に対して、最も的確に論点を汲み取った上で批判を行った一人である。先にも述べた通り、この作品が刊行された1947年当時、バタイユは書評をいち早く『クリティック』誌に掲載した⁽¹²⁾。かつて「社会学研究会」の主宰者の一人であった彼が、1939年のクロソウスキーの講演「サドと大革命」に対して当時どのような反応を見せたのかについては、はっきりとした記録がない。だがこの書評でバタイユは、戦後のサド理解にクロソウスキーが果たした役割を認めながらも、その議論の一部には手厳しい批判を加えている。それを簡単に要約すると以下ようになる。

1) サドを神、神政社会、大貴族の反抗が噛み合わされた歯車の一つに過ぎないとするクロソウスキーの議論は、『精神現象学』におけるヘーゲル風の弁証法の装いを見せてはいるが、ヘーゲルほど厳密ではない。彼は『閨房哲学』のドルマンセの台詞を、サドによる共和国の欺瞞の告発であると見ているが、いささか性急で論が弱い。問題はむしろ別のところにある。2) サド作品を「信心にも似た書物」とであるとするクロソウスキーの指摘は正しい。皮肉を込めてではあるが、バタイユはこう述べている。「キリスト教徒のクロソウスキーも述べているように、これらのいつ終わるとも知れない〔サドの〕小説群は、われわれを楽しませる書物というよりは、信心の書物に似ている⁽¹³⁾」。だが、サドが破壊しようとする対象を、クロソウスキーが神と同列に並べているのは問題である。サドが破壊対象に取り憑かれていたのは確かだが、サドは「破壊し得ない対象」の前に留まっているわけではなく、その目的はむしろ破壊を積極的に進めることで客体を「変貌させる」こと——さらに言えば、「主体と客体の相違の消滅」であるところの「狂奔」（鎖を解くこと：déchaînement）——を明晰に意識することにある。

ここには言うまでもなく、バタイユが他の著作でも述べる「非-知の体験」、あるいは「聖なるものの体験」に属する問題が含まれているのだが、クロソウスキーに対するこのバタイユの批判は、特に前者の点に関しては論拠の展開に乏しい印象がある。とはいえ、少なくともこの書評でバタイユは、これまでわれわれが見てきたクロソウスキーの著作の二つの重要な論点を的確に読み取っており、そしてその上で、彼の考えるエロティシズムの理論の根幹の一つとしての「主客の相違の消滅」についての議論を深めていこうとしているのである。

なお、このバタイユの書評では、先ほど見た『わが隣人サド』初版に収録された「虚無の肉体」への直接の言及は特に見られない。しかし、クロソウスキーがサドの「ロマン派的な魂」を「信仰への郷愁の一状態に過ぎない」としている指摘に対しては、バタイユは脚注でこれに「賛同できない」と述べている⁽¹⁴⁾。ここに、クロソウスキーが自分に対しても向けていた「真正さへの郷愁」という評価が不当であるとの主張を読み取ることもできるだろう。

このバタイユの批判に対しては、クロソウスキーは公にはバタイユの『C 神父』論⁽¹⁵⁾の中で、間接的にであれ反論を試みているように思われる。という

のも、ここでクロソウスキーが展開しているバタイユ理解もまた、基本的には「わが隣人サド」初版におけるサド理解の延長線上にあるからである。だが、ここではその内容を十分に展開することができないため、あくまで指摘に留めたい。ここからは、クロソウスキーのサド論が最終的にどのような展開を見せたのかについて、話を進めていくことにする。

4. 「悪虐の哲学者」(1967) における二つの論点

冒頭にも述べた通り、初版刊行後の二十年、クロソウスキーは旺盛な著述活動を続けたのち、1967年に「わが隣人サド」再版を刊行し、冒頭に付された「悪虐の哲学者」でサドの意義を別の仕方では位置づけ直すことになる。彼は、その再版の「序」で述べるように「敬虔な意図^[16]」からなされていたがゆえに生じたさまざまな論理的瑕疵を認め、それに続く「悪虐の哲学者」において、初版ではさほど前景化させていなかったサドにおける「書く行為」に対する意識を、サドの無神論の本質を見極める上でも重視しようとする。つまり、サドが自身の倒錯的な体験としてのソドミーを記述する行為そのものを、その「全面的無神論」への試みの核をなすものとして再解釈するのである。

やや急ぎ足にはなるが、ここでは「悪虐の哲学者」の骨子を二点取り出し、おこう。

1) サド的体験としてのソドミーが持ち得る「変容の原理」

まず、クロソウスキーは以下の事実を確認する。規範的理性をよりどころとする無神論は、「種の諸規範」をはじめとするさまざまな規範への従属を前提とするという意味で、結局は顛倒された一神教以外の何物でもない。これが、サドのぎりぎりの意識^{意識}＝良心であった。サドの目指す「全面的無神論」はこの種の規範的理性からも解放されたものでなければならない。とはいうものの、サドは小説家として、あくまで理性を前提とした思考という行為を自らの逸脱した行為の根拠として組み立てる「悪虐の哲学者」の地位を登場人物に与えている。ある意味ではこれもサドを取り巻く矛盾を確認することではあるが、この舞台設定はあくまで理性の自律性を奉ずる無神論を嘲笑し、無効にするための方便だった。

「全面的無神論」を挙げるため、サドは至高の倒錯のケース、すなわちソ

ドミーという行為を導入する。これがなぜ彼の言う「全面的無神論」になるのか。このソドミーという行為は、行われるのが同性に対してであれ異性に対してであれ、各個人の「器官的特殊性」を侵犯する限りにおいて、人々相互の変容の原理を導入するからである。クロソウスキーによれば、倒錯者はおのれの内に他的な力を認識するという。そのメカニズムはこうである。諸制度の基盤となっている言語が占有するもの、それは「私の」肉体である。文法的な意味での「私」（あるいは自我）という意識は、言語という制度のもとでのみ、初めて存在するに過ぎない。この「私」は「私」によって「私の」肉体を所有しているという錯覚を抱くが、実はそれは制度的言語によるコードの作用によって初めて可能になっている。

「『私』が犯しうる最大の罪とは、『他者』から『彼／彼女の』肉体を奪うことであるよりも、『私の』肉体に、言語によって制度化されたこの『私自身』との連帯性を失わせることなのだ。」¹⁷⁾

倒錯者特有の、自己固有の肉体とは別の条件を備えた肉体を持つという表象はここから来ている。倒錯者は、制度上は自己のものである肉体を自己とは無縁のものとして捉えている。これが自己の中に出現する他的な力の認識、すなわち自己が「内部にいと同時に外部にいる」という感覚である。このような倒錯者は一種の両性具有の表象、つまり男でも女でもあり、少年でも少女でもあるという表象を招き寄せる。

「私」や「あなた」のような主語によって自他を区切る、いわゆる分節言語を前提として成り立つ「私」による「私の」肉体の所有権は、こうして剥奪されていく。サドにとっては、このようなソドミー行為がもたらす両性具有の表象そのものが、諸規範の全面的な廃棄につながっているのであり、またこれによって諸制度の中の制度とも言ってよい言語への直接攻撃も実現されるのである。

2) サド的体験を叙述する行為が目指すこと —— 「言語の言語自体による締め出し」

もっとも、クロソウスキーはこのようなサドによる諸規範の廃棄という企図が、あくまで諸規範の維持を前提としているという、従来までも確認してきたサドの「矛盾」を見逃しはしない。ただし、ここでのクロソウスキーの議論は

初版までとは違い、サドがいざ自分の非－言語的な欲望やファンタズムを伝達しようとする際に、決まって陥る矛盾の中にこそ、その矛盾から脱するばねを見ようとする。つまり、彼の体験について書く「行為」そのものが、肉体的な「行為」の擬態として機能し得るという視点である。サドは、体験の伝達を目的とする叙述行為が、結局は彼の体験を裏切ることを自覚しているながらも、叙述行為の武器である制度的・論理的な言語を保持する。だが、それを駆使することで彼は制度的言語を逸脱させ、侵害してもいるのである。

「サドは、この論理的構造を、文句も言わずに受け入れ、保持している。そればかりか、彼はそれを発展させ、体系化し、ついにはそれを侵害するまでに至る。彼がそれを侵害するのは、それを常軌逸脱の一次元とするためにのみ保持することによってだが、それが逸脱の一次元となっているのは逸脱がそこに叙述されているからではなく、逸脱行為がそこに再生されているからなのである。／このようにして逸脱行為を複製することは、言語を行為の可能性として呈示することに帰着する。そこから、言語における非－言語の関入という事態が生ずる。」⁽¹⁸⁾

サドは、書く行為によって逸脱的な行為を再生することで、一度限り決定的に排除されてしまったその行為の可能性を回復しようとした。クロソウスキーはこの前に、侵犯についてすでにこう述べている。「侵犯とは、既存の事態がそれとは別の存在形態の可能性を排除してしまっている限りにおける、可能性それ自体の絶えざる回復である⁽¹⁹⁾」。サドにとって書くことは、一つの存在を選ぶことで排除された、あらゆる他の可能性を取り戻そうとする試みである。つまり、サドは言語による諸規則に従うことでその諸規則を侵害し、言語による「構造化」に沿うことで言語それ自体の限界を拡張しようとしたのである。

「諸行為の無感動的反復とサドの叙述による反復のあいだにある平行関係は、為すべき行為のイメージが、その都度、いまだかつてそれが一度も遂行されなかったかのように再・現前するばかりでなく、それがいまだかつて一度も叙述されなかったかのように再・現前するということを、ここでもまた確証する。」⁽²⁰⁾

クロソウスキーはこうして、サド作品のダイナミズムが「言語の中での非－言語の現前、つまり言語の言語自体による締め出し」にあると喝破する⁽²¹⁾。サドは、「非－言語」に属する逸脱行為を言語の中で反復・複製することによってはじめて言語を「行為の可能性」を維持する要素として提示し、またそれによってはじめて既存の言語のありかたへの異議申し立てを行うのである。

5. バタイユとクロソウスキー —— 伝達、共犯性、シミュラークル

「わが隣人サド」初版の最大の問題点とは何だったのだろうか。一つには、クロソウスキー自身が再版の「序」で述べているように、すでに述べた「わが隣人サド」初版の二つ目の論点に関わる「処女性へのオマージュ」によって、サドの無神論における根源的行為としての「ソドミー」のモチーフがぼかされてしまっているという点があるだろう⁽²²⁾。しかし、それ以前の問題として、たとえば彼がサドにおける「美德」(vertu) という語について「処女の純粋さ」以外の意味はないとまで断ずるとき⁽²³⁾、結果的にサドの思想（≡クロソウスキーの思想）に限界を設けてしまっている。これは、クロソウスキー自身が初版のサド論の議論を進める目的として、サドが当時規定されていたさまざまな用語の数々を丁寧にたどることで彼の思想を正確に位置づけ、同時代の人々の恣意的なサドの有効利用から解放させようとしていることを基本的な意図としているだけになおさら、問題となるだろう。こうしてなされたクロソウスキーの数々の推論は結果として、サド作品がはらむより本質的なものから目を背け、「サドの無神論は有神論の顛倒である」といった矛盾の内にサドを囲い込んだままにして論を終えてしまうことになったのである。

先ほど見た「悪虐の哲学者」の論点には、初版のこの限界を乗り越えようと苦心した跡が伺える。そして、先にも見たバタイユからの批判に対しても、何らかの形で答えようとしているのではないと思われる部分がある。その一つが、筆者が今一つ目の論点として挙げた、「サド的体験としてのソドミーが持ち得る人々相互の変容」という点である。これは、バタイユが「文学と悪」で言及した、エロティシズムにおける「主客の相違の消滅」という論点に対する一種の目配せのようにも思われる。クロソウスキーは、「悪虐の哲学者」において、サドを矛盾のうちに閉じ込めようとする初版のトーンを抑え、ソドミーというサド的体験が持ち得る侵犯としての意味を積極的に評価するが、それは

彼が、サドにおけるソドミーという行為に、「私」による「私の」肉体の所有権を解除する余地が含まれていると見るからである。見方によっては、これはバタイユのエロティシズムを意識した主張と言えなくもない。

しかし、バタイユとクロソウスキーでは明らかに異なる点がある。それは、バタイユの考えるエロティシズムがあくまで「主客の相違の消滅」へと向かうのに対し、クロソウスキーは必ずしもそのような形での近代的自我の清算を行わず、あくまで「神の死」によって私＝自我が一度廃棄された後に生ずる、さまざまな「自我」が乱舞する可能性の方を重視しているという点である。サドの倒錯者が自らの中に他なる力を認識するということは、自我の同一性という一種のフィクションにおいて存在の可能性を一度限り決定的に排除されてしまった、他の存在の仕方の諸可能性（つまり他＝多なる自我）を内部に見ることに他ならない⁽²¹⁾。

それと同じ視点が、筆者がいま「悪虐の哲学者」の二つ目の論点として挙げた、サドの体験を叙述する行為が、「言語の言語自体による締め出し」という試みだったとの主張にも表れている。事は、サドが自己の体験を叙述するという伝達行為に関わる。分節言語によって分断された自他の区別が解消され、自己の中に他なる力が入り込むという事実を伝達できるのは、やはり当の言語そのものでしかないからである。したがって、「言語の言語自体の締め出し」という言葉が意味するもの、それは他のテキストでは「シミュラクル」とも呼ばれていた、一種の新たなる第三項である。これによって、クロソウスキーは非－言語的な要素を際あらば言語的な要素に引き込もうとする、抗いがたい言語の暴力性を告発しながらも、その言語そのものを養分として、矛盾や倒錯そのものを生きる一種の共犯関係を想定する。

クロソウスキーがすでに初版のサド論で述べていた「革命政府の化けの皮を剥がすためにサドが結んだという共犯関係」という論点は、枠組としてはこの言語との「共犯性」という問題系となんら変わらない。ただ、なかでも言語による「伝達」というテーマが真にクロソウスキーの問題として前景化するには、二十年の歳月が必要だった。そしてそれには、バタイユとの思想的葛藤もまた必要だった。

バタイユは、いわゆる発信者、受信者、メッセージといった伝統的な伝達概念に還元されない、体験における無媒介的な伝達のありようを考えていた。だが、クロソウスキーはこのような存在の生の通い合いとしての無媒介な伝達に

はさほど興味を示さないばかりか、内的体験、禁止と侵犯、刑苦、好運といったバタイユ的概念も、必ずしも共有していない⁽²⁵⁾。彼はいわゆる「シミュラクル」という新たな第三項を置くことで、われわれが何か伝えるべき内容——メッセージ的なもの——を模擬しているという事実の方を重く見るのである。

実はクロソウスキー自身、「悪虐の哲学者」の執筆に先立つ数年前、バタイユの思考が持ち得る意義をこの「シミュラクル」という言葉を用いて大きく評価している。それが、バタイユの死の翌年である1963年に「クリティック」誌のバタイユ追悼特集に執筆された「ジョルジュ・バタイユの伝達におけるシミュラクルの概念について⁽²⁶⁾」というテキストである。ここでクロソウスキーは、バタイユが用いる数々の概念は、概念のシミュラクルなのだと述べた。バタイユが「主客の相違の消滅」としてのエロティシズムを構想したのは確かだが、その彼もまた、言語との共犯を結ぶという事態を免れることはできなかった。というよりも、彼はそのような否定的な状態に甘んじていたわけではなく、むしろバタイユ自身、クロソウスキーが言うところの、内的体験の叙述による「模擬物」、つまりシミュラクルを生産し続けていたのではないか、というのがこのテキストの眼目である。

「シミュラクルは概念の理解可能な伝達とは全く別の対象を持つ。すなわち、共犯性であり、その共犯性の持つさまざまな動機はもはや規定することはできないし、また自己を規定しようと努めることもない。／共犯性はシミュラクルによって得られる。」⁽²⁷⁾

クロソウスキーの伝達の概念で重要なのは、何らかの体験内容を伝えようと欲した瞬間に、発信者と受信者との間にはすでに両者を媒介するもの、つまりシミュラクルの要素が入り込んでいるという認識である。シミュラクルは決して両者の透明なコミュニケーションを可能にするものではなく、むしろ体験内容が巧みに模擬されたものにすぎず、原初的な矛盾や葛藤を内に含み込んでいる。しかし彼はこのシミュラクルという要素が、伝達のための言語そのものの持つ可能性に含まれていると見なすのである。この解釈がバタイユ思想そのものを評価する上でどれほどの妥当性があるのかという点については、ひとまず置こう。だが、少なくとも、クロソウスキーはバタイユについて書くこ

と、あるいはバタイユをある程度想定しながらサドについて書くことで、彼にとってより本質的な問題を掘り下げていった。それが、まさに「欲望と表現」という主題にかかわる、言語による体験の伝達行為に対する考察だったのである。

おわりに

クロソウスキーは「わが隣人サド」初版において、サドの「革命」と「無神論」に対する立場を考察することで、組織の内部で組織の解体を試みることの矛盾という、彼自身のライトモチーフを意識していたが、一方で、この時点ではあくまでその矛盾の中に留まっていたように思われる。これは、この時期のバタイユに対するクロソウスキーの見方にも根深く刻印されている。

だが、二十年の後、クロソウスキーは新たにサドを論じた「悪虐の哲学者」において、明らかにこの矛盾への思考をさらに前へと進めている。そこで問題とされるのは、もはや矛盾の追認でも矛盾の解消でもなく、まさに「矛盾をいかに生きるのか」という問いに関わる思考である。「共犯性」あるいは「シミュラクル」という、60年代以降の彼の思考において前景化するキーワードは、そのような不断の問いにおいて要請されたのであり、またそれを通じて浮かび上がるのが、人間の定めた最大の制度でありながら、人間の意図や思惑や理性を越えて自己生成し得る、言語へのまなざしである。クロソウスキーは、1963年にバタイユ思想を以上の視点で位置づけ直すことによって、続く「悪虐の哲学者」において、サドへの見方もまた更新していくことができたのではないだろうか⁽²⁸⁾。

(了)

《注》

- (1) Pierre Klossowski, *Sade mon prochain* (以下 *SmP* とする), Paris, Seuil, 1967, p. 60. 以下の引用文の強調はすべて著者によるものである。
- (2) *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Gallimard (Folio essais), 1995, p. 305.
- (3) *SmP*, p. 60.
- (4) *Ibid.*, p. 70. サド「閨房哲学」における「フランス国民よ、共和主義者たらんとするならもう一層の努力を」からの引用。
- (5) *Ibid.*, p. 87.

- (6) *Ibid.*, p. 150.
- (7) *Ibid.*, p. 171.
- (8) *SmP* [1947], p. 164.
- (9) この試みは、クロソウスキーによれば実はナチズムにも共通していた。ただし彼は、ナチズムが運動をひとつの理念、たとえばゲルマン民族の優位、反ユダヤ主義といった理念に奉仕させていたのに対して、バタイユたちは運動それ自体のために理念を口実とした点に両者の違いを見ている。
- (10) *SmP* [1947], p. 177.
- (11) 「私は自分の告解をするため、また親しい仲間たちに影響を及ぼすためにサドを利用していると書かれたのだ。ジョルジュ・バタイユとの論争を続けながら、自分の著作という形を取って、サドを語るふりをしながら彼に霊的な導きを行おうとしたのだと」(« De l'opportunité à étudier l'œuvre du marquis de Sade », in *Les Cahiers du Sud*, n° 285 (Approches de Sade), 2^e semestre 1947, p. 717)。
- (12) Georges Bataille, « Le secret de Sade », in *Critique*, n° 15 et 16, 1947. のち、「文学と悪」(*La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957) に「サド」の章として収録され、全集第9巻にも収録(*Œuvres complètes*, tome IX, Paris, Gallimard, 1979)。この記事はクロソウスキーの著作だけでなく、この頃刊行された「ソドム 120 日」の新版とジャン・ポーランによる序文が付された『美徳の不幸』も書評の対象とされていた。
- (13) Bataille, *La Littérature et le Mal*, in *Œuvres complètes*, tome IX, *op. cit.*, p. 250.
- (14) *Ibid.*, p. 249.
- (15) Klossowski, « La messe de Georges Bataille », in 84, septembre 1950. この論考はのちの評論集「かくも不吉な欲望」(*Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963) に収録される。
- (16) *SmP*, p. 14.
- (17) *Ibid.*, p. 46.
- (18) *Ibid.*, p. 52.
- (19) *Ibid.*, p. 27.
- (20) *Ibid.*, p. 53.
- (21) *Ibid.*
- (22) *Ibid.*, p. 14.
- (23) *Ibid.*, p. 148.
- (24) これは、クロソウスキーの解釈するニーチェの狂気が、文学教授ニーチェという仮面をかぶるために捨てられた他の多くの仮面の可能性を救おうとすることであり、それはとりもなおさず、一個の有限な身体を備えたニーチェが、みずからがかぶる仮面を増殖させることによって「存在の可能性」を取り戻すことであると論じられていたのと同様である。
- (25) 対談集「画家とそのダイモン」において、クロソウスキーはバタイユの「刑苦を伴うエロティシズム」を共有していないとはっきり述べている。Jean-Maurice Monnoyer, *Le peintre et son démon : Entretiens avec Pierre Klossowski*, Paris, Flammarion, 1985, p. 188.
- (26) Klossowski, « À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », in *Critique*, août-septembre, 1963; « Du simulacre dans la communication

de Georges Bataille » in *La Ressemblance*, Marseille, André Dimanche / Ryōan-ji, 1984.

(27) Klossowski, « Du simulacre dans la communication de Georges Bataille », in *La Ressemblance, op. cit.*, p. 24.

(28) 以上の論考は、2013 年春に「思想」（岩波書店）に掲載される予定の論文「クロソウスキー「わが隣人サド」読解——そのテキスト生成過程に見られる言語概念の形成」と内容が部分的に重なることをお断りしておく。

*本研究は、JSPS 科研費 24720150 の助成を受けたものである

（東京芸術大学准教授）