

クロソウスキーと「悪循環」¹

大 森 晋 輔

はじめに

ピエール・クロソウスキーが記した大著『ニーチェと悪循環』（1969）は、フランスのニーチェ受容史において参照不可欠であると同時にきわめて特異なニーチェ論としても知られるが、タイトルにも掲げられている「悪循環」という表現がどのように論じられているのかを考えてみたい。「悪循環」とはニーチェの『善悪の彼岸』にある *circulus vitiosus deus* というラテン語（「神トイウ悪循環／悪循環トイウ神」）の表現にちなんだものだが、これは名高い「永劫回帰」の思想と直接的には結びついているものの、クロソウスキーにおいてはそれに劣らず重要なニーチェの「神の死」や「力への意志」にも結びついた形で展開されている。この限りにおいては、クロソウスキーの「悪循環」をめぐる考察は、ニーチェ思想の核心部に迫るものであると言える。しかし、同時にこの考察は、クロソウスキー自身の「神学的な思考を展開する上でも不可欠だったと言えるのではないか。

本論は、クロソウスキーにおける「神の死」の問題を論じるために、彼がそのニーチェ論の全体で考察する「悪循環」の射程を探る研究の一部であるが²、その前提として、本論では『ニーチェと悪循環』の前半部分における「悪循環」をめぐる考察がニーチェ思想の核心にあることを示しながら、クロソウスキー自身の真のねらいについて論じる。

1. 背景

クロソウスキーにおける「悪循環」とは、一義的には1969年の主著『ニーチェと悪循環³』に関わるものである。本書でクロソウスキーはニーチェの「力への意志」を「強度の感情」と読み替え、さらにその「強度の感情」こそが「永劫回帰」を構成するものとして読み解いた。のみならず、それが病に苦しむニーチェの身体組織とのかかわりで論じられるという点で、非常に特異な書物となっている。最も重要な試みの一つとしては、ニーチェからの引用をすべて遺稿の断想に限りながら、クロソウスキー自身、ゆるやかな断想形式を取ることで

ニーチェの書いたものを書き直し (ré-écrire)、それによってニーチェの生を生き直し (revivre) たことが挙げられよう。ニーチェのエクリチュールを実践したとも言えるが、同時に本作品はクロソフスキー自身の「神」(いうならば「新たな神」)をめぐるエクリチュールの絶頂に位置していると本論では考える。というのも、彼自身、のちの対談で以下のように述べているからだ。

難しいのは——『ニーチェと悪循環』で私が説明したように、この研究はニーチェの知的評伝の試みではありません——ニーチェの置かれた状況と、私たちの置かれた醜悪な世界の状況を混同してはならないということです。彼自身、自分の現実の状況を断罪していました。むしろ反対に (a contrario)、私は彼自身の言語を推し進めて、神学の基盤 (les soubassements de la théologie) がそこにあるのを見出しました。このようにして、私はニーチェの神の死を、私たちがまさに立ち会うことになるのとニーチェが予見していたエロスの死として解釈しようとしたのです⁴。

ここでクロソフスキーは、ニーチェの同時代の状況を「現代」——1960年代のフランス、あるいはヨーロッパ——の状況と安易に比較しようとするのではなく、ニーチェの言語を推し進めた先に見出したという「神学の基盤」について述べ、そこから「神の死」を「エロスの死」として解釈し直そうとしたと述べている。ここでの「神の死」と「エロスの死」の関係については本論で「神の死」について見たのちに取り上げることにし、まずこの「神学の基盤」から考えてみたい。

ニーチェにおける「神学の基盤」とは何か。これは本論を通じた大きな問いであり、にわかには答えられることではないが、たとえば『ニーチェと悪循環』では、「力への意志」の解釈に関わる部分で以下のように書かれている。

明確にちがったさまざまな力がそれぞれに固有なリズムにしたがって共存するのであり、それらのあいだの相互作用が生物の生と呼ばれるものを生み出すのである。こうした相互作用の起源に同一のエネルギーを仮定することは、したがって一種の神学——悪循環としての神の神学——すなわち本質的にニーチェの情動——に回帰することだった⁵。

先にも述べたように、ニーチェの「力への意志」をクロソフスキーは「強度の感情」と読み替えて、それ自体では意味を持たないそうした量的エネルギーの振る舞いをどのように「科学的に」記述できるかにニーチェは心を砕いていたとしている。力の「相互作用の起源に同一のエネルギーを仮定すること」——クロソフスキーにとってそれは神学的営み以外の何物でもない。つまりこの場合の「神学」とは、「悪循環」としての神という記号(クロソ

ウスキーの言葉で言えば「ニーチェの情動」に見合った)を設定することになるだろう。そうであるならば、この「悪循環」という表現こそが、クロソウスキーの考えるニーチェの言語に備わる「神学の基盤」に関わっていると見てよいと思われる⁶。

こうした事情にもかかわらず、なぜこの表現がニーチェについて考える上で必要とされるのかについてクロソウスキー本人が明確に説明しているわけでは必ずしもなく、またその点について主題的に論じられた先行研究も十分ではあるとは言えない。つまり、クロソウスキーがこの表現をその著の中心に据えた理由についてはいまだ共通理解がほとんどないと言っていい状況なのである。

『ニーチェと悪循環』の中でこの表現が使われる頻度について記しておこう。ラテン語の原語通りの使用頻度は5回と少なく、フランス語表記である「cercle vicieux」が50回以上と圧倒的に多い(単に「cercle」という表記も40回程度ある)。ここから分かるのは、クロソウスキーの表記では本来「悪循環」の同格として置かれていた「神」(deus/dieu)が省かれていることが多い——彼がこの書に採用したタイトルでもそうである⁷——ということである。確かに、一見したところでは原語通りの表現をそのままクロソウスキーが使うことはあまりない。とはいえ、その原語が記されている数少ない箇所こそ、クロソウスキーがこの記号の「秘密」に真の意味で迫っていると受け取れるところがある。それも以下において考えていきたい。

当然のことながら、原書にして360ページを越す『ニーチェと悪循環』では「悪循環」の問題だけが論じられているわけではない⁸。そもそも、「悪循環」に類する表現が頻出するのは、序文に続く全10章のうち、第2章「欲動の記号論の起源としての病的諸状態」、第3章「永劫回帰の体験」、第5章「永劫回帰の科学的説明の試み」、第6章「選別の教義としての悪循環／永劫回帰の政治的ヴァージョン／悪循環の陰謀」のみである⁹。ここで本論の目的にかなうよう——やや単純化することにはなるが——、「悪循環」をめぐる本書でのクロソウスキーの思考の流れを二つに分けて図式的にまとめてみると、およそ以下ようになる。

- 1) 「悪循環」の記号としてニーチェに現れた「永劫回帰」は、ニーチェの科学的説明の対象となる。(主に第2章、第3章、第5章)
- 2) 「悪循環」は、選別の教義としてニーチェの「陰謀」の道具となる。(主に第6章)

つまりクロソウスキーは、前半1)で「悪循環」の記号がニーチェにもたらした意味について考察したのちに、後半2)でニーチェがその「悪循環」をどのように「道具」として使おうと考えたのかについて論を進めるのだが、紙幅の都合により本論で扱えるのは、前半1)のみとなる。つまり、「永劫回帰」がニーチェにとって「悪循環」の記号として現れたとはどういうことか、またどのようにそれが「悪循環」という記号として説明されるのかという

点が考察の中心になるが、実はこの考察こそ、クロソウスキーが本書の後半で論じる、ニーチェの立てていた——ある種不穏な——計画を理解するのに不可欠となる。そこで本論では、後半2)へのつながりを踏まえたうえで、クロソウスキーの「悪循環」に対する思考が、「永劫回帰」、「神の死」、「力への意志」という3つの点を考察する中で展開されたものであることを示しつつ、さらに「悪循環」という言葉を、クロソウスキー自身の「神的思考」そのものに関わるものとして読み解くことにする。

2. 「永劫回帰」

「神トイウ悪循環」というニーチェの言葉の直接の出典は、『善悪の彼岸』の第3章「宗教的なもの」の断想番号56である。これは「永劫回帰」の思想についてニーチェが明示的に述べた数少ない断想の一つであるだけに、ハイデガーをはじめとしてこれまでさまざまな研究者が注目してきた一節である¹⁰。ただ、『ニーチェと悪循環』ではニーチェからの引用のほぼすべてを遺稿の断想と書簡に限っていることもあり、『善悪の彼岸』からのこの引用は慎重に外されている。

しかし、クロソウスキーが1956年に『悦ばしき知識』仏訳を刊行した時に付した序文(1963年の『かくも不吉な欲望』に収録)では、すでにこの断想についての考察があった。彼はそこで『悦ばしき知識』における断想番号341——悪魔が「永劫回帰」の秘密を打ち明けることが仮定される箇所——を先に引用し、「永劫回帰」はキリスト教的な「神」によって保証されるのではない仕方において「永遠」を熱望するが、それは個人の有限な時間と結びつけられることによって、脱自的な瞬間を合理化するものだと述べる。その上でなされるのが、例の『善悪の彼岸』の断想からの部分的な引用である(ここでは敢えてクロソウスキーによる仏訳から和訳する)。

かつてあったし、また今もある世界を実際に望むこと、いつまでも、永遠に、飽かずもう一度(DA CAPO)と叫びながら、自己自身に対してだけではなく、あらゆる劇に対し、あらゆる芝居に対し、いや芝居に対してだけではなく、結局のところはこの芝居をまさに必要とし、またその芝居を必要ならしめる人に対して——なぜなら彼は自己を必要としており、また絶えず自己を必要ならしめるのだから——繰り返し望むこと。——ということだろう? これこそ、神トイウ悪循環(CIRCULUS VITIOSUS DEUS)というものではないだろうか?¹¹

クロソウスキーは、ここでの「永劫回帰」が、「実存における何らかの終わりの概念に打撃を与え、いっさいの目的の不在の中で存在が何の有用性ももたずに現存していることを褒

め称える」ものであることが明示されているとする¹²。つまり、それまでのキリスト教的な神が保証していた存在の目的は「永劫回帰」によって剥奪されるが、その無目的性のもとに置かれた存在そのものを繰り返し望むことこそが一種の神秘性を放つことが書かれているというのである。クロソウスキーのこのテキストは、のちの『ニーチェと悪循環』の論点をある程度予告するものであり、この時点で彼が、すでに「神トイウ悪循環」という表現に注目していたことがうかがえる¹³。そして、それから13年を経た『ニーチェと悪循環』においては、直接的な出典は明示されないまま、この表現が鍵語として考察の中心に置かれることになる。

『ニーチェと悪循環』でこの鍵語がはじめて現れるのは、第2章「欲動の記号論の起源としての病的諸状態」においてである。ここでは、ニーチェが病に苦しむ自らの身体を見つめることで自我と身体の関係について考察をめぐらしていたという重要な事実が述べられる。それまで一つの統一的なまとまりをなしていると思っていたこの二つに分裂が生じたのを感じたニーチェは、自我のコントロールの効かない身体を「諸々の衝動の遭遇の場」として捉えるようになる。それは不可逆的な「運命愛」のイメージから出発しはするものの、結局は不可逆性を破壊するものである。

一度限り決定的に定められた不可逆性の破壊として表現される〈永劫回帰〉、その体験から出発して運命の新しい解釈、すなわち悪循環(cercle vicieux)という解釈が発達を見せる。はじまりと終わりがいつも一つにまじりあい、それゆえまさに目標も方向も廃棄されてしまうような解釈である。／これ以降、考慮の対象となるのはもはや自我の所有物としての身体ではなく、諸々の衝動の場所としての、それらの遭遇の場所としての身体である。衝動の生産物の身体は偶然的なものとなる¹⁴。

「永劫回帰」の体験とは、同じものが回帰するというヴィジョンに憑かれたものだが、それは直ちに、目標も方向も廃棄される、ある種の恐るべき体験でもある。身体は自我の所有物であることをやめ、さまざまな衝動が行き交う、偶然性に満ちた遭遇の場となる¹⁵。「一度限り決定的に定められた不可逆性」とはキリスト教的な時間概念に相当する。不可逆な、一つの救済に向かって進んでいくというこうした世界観を、「はじまりと終わりがいつも一つにまじりあう」永劫回帰は破壊する。だが少し後でクロソウスキーは、「永劫回帰」は「悪循環」の「教義」として、こうした無目標、無意味さへの賛同を要求すると述べている。

しかしながら、これこそが彼の〈永劫回帰〉の「発明」の本質である。というのも、かりにこのような明晰さが不可能であるとしても、〈悪循環〉の教義は、「回帰」への「信仰」のなかに、生の無意味さへの賛同のなかに、他では実践不可能な明晰さが内在して

いるということを証明しようとしているからである。われわれは言語を棄てることはできないし、われわれの意図や意志を棄てることもできはしない。しかしわれわれは、その意志やその意図を、これまでに評価していたやり方とは違ったふうに、〈悪循環〉の「法則」に支配されたものとして、評価することはできるかもしれないのである¹⁶。

「永劫回帰」が「悪循環」であるのは、ただ単に、それが意図や目標を廃棄するからではない。また、われわれが究極的には意図や目標を棄て去ることができないからでもない。その法則のもとに支配される仕方においてのみ、定めることができる意図や目標というものを積極的に評価するためにこそ要請されるのだ。先に引いた『善悪の彼岸』でのニーチェが、「永劫回帰」を「繰り返し望むこと」こそを「神トイウ悪循環」だとしていたのをおそらくクロソフスキーはここで踏まえている。

つづく第3章「永劫回帰の体験」の章で論じられるのは、「永劫回帰」がニーチェの「気分」(Stimmung)、あるいは「魂の音調」(tonalité de l'âme) という情動の流れに誘発された突如たる体験であり、一種の啓示的性格を持ったものであるということである。そして、その「永劫回帰」という思想について、クロソフスキーは二つのポイントに注目する。つまり、「与えられた同一性の喪失」と、「あらゆる可能な同一性を開くこと」である。前者は、責任を負うべき自我(「私」と名指すことのできる存在)の同一性を保証する中心的な存在である「神の死」にかかわりがある。後者は、「永劫回帰」の法則を受け取り、現在の自我を放棄した「私」が、それによって他のあらゆる自我の中に住まう可能になるということを示すものである¹⁷。「永劫回帰」がもたらすのはこれまで確固としたものとして感得されていた自我の喪失であるが、それだけで終わるのではない。「永劫回帰」とは同時に、自我がこれまでのものとは全く異質なものを、すなわち他なるものへと変貌することなのである。

この「永劫回帰」がもたらす「同一性の喪失=神の死」および「自我の他化」は、「悪循環」における「神の死」が次のステップに開かれていくことを示している。すなわち「circulus vitiosus」に「deus」という同格語が付されている意味がここから明かされるのである。

3. 「神の死」

例のニーチェの『善悪の彼岸』の断想においてしばしば問題とされるのは、「悪循環」(circulus vitiosus)に「神」(deus)という言葉が同格的に付されていることである。先に見たように、『ニーチェと悪循環』において用いられるのはこの「神」を抜いた「悪循環」という表記が大半だが、クロソフスキーがこの「神」という言葉をわざわざ付して論じる時には、そこに特別な含みを感じられる。ニーチェにおいてどのような「神」が死んだとされ、どのような「神」の可能性が開いたのかを考察することを、その活動の初期からクロソフ

スキーがやめなかったことを考えれば、「神トイウ悪循環」というニーチェの言葉への注目は一考に値しよう。

「悪循環」がすなわち「神」であるとはどういうことか。「永劫回帰」が告げているのは「神の死」ではなかっただろうか。その通りである。だが、ニーチェが告げている「神の死」は、クロウスキーによればあくまで「キリスト教道徳的な一神教の神の死」であって、まさにそうであるがゆえに、「神の死」はある種の「神々しさ」をまとうのである。以下は、原語通りの「神トイウ悪循環」という表現がはじめて現れる第3章「永劫回帰の体験」からの引用である。

互いに互いの後を追う神々のこの円舞、これはまだ、ツァラトウストラの神話的ヴィジョンにおける、強度の運動についての一つの説明でしかない。つまり、ニーチェ的な〈気分〉の寄せては返す波のような強度の運動、そのもっとも高揚したものが〈神トイウ悪循環〉(Circulus vitiosus deus) という記号のもとにニーチェにやってくる、そうした〈気分〉の運動についての説明でしかない。／〈神トイウ悪循環〉とはこの記号に与えられた名前である。この記号は、ここではディオニュソスそっくりの、神々しいばかりの表情を見せる。神々しく、そしてまた神話的な表情を持つものを前にしたときに、ニーチェの思考ははるかに自由に呼吸する。あたかも思考それ自体の真理が仕掛けた罫にはまったかのようにして、ニーチェの思考がそれ自体の中でもがいているときよりも¹⁸。

「永劫回帰」について、思考の枠組みの中で思考しているうちは、ニーチェの思考はそれ自身の限界にぶちあたり、自家撞着を免れない。これが「思考それ自体の真理が仕掛けた罫」である。ここで考察されているのは、「悪循環」に「神」という同格の言葉が付されている理由である。「永劫回帰」は「神の死」を相伴うが、それはキリスト教的な道徳宗教としての「神の死」であって、「神々しいもの」をなんら排除するものではない。『善悪の彼岸』で述べられていたのも、新たな神的なるものの概念であった。それは、何らかの終わりを想定し、そこに向かって刻苦勉励する思考から、生の無償性、無益性を褒め称える思考への移行を示すものである。ここで取り戻されようとしているのは生そのものの神聖さなのである。耐え切れないように思われる告知が、円環による生の懲罰的性格の払拭によって不意に生き生きとしたものに思われてくる。つまり、ここでもたらされるのは生の変容ということになる。「悪循環」はまるでキリストによって与えられる福音のように扱われているが、ここではむしろそうしたものを巧みに取り込んだある種のパロディとして捉えられている。

ここで、本論冒頭で取り上げた、『ニーチェと悪循環』で「神の死」を「エロスの死」として解釈し直そうとした」というクロウスキーの発言のねらいを考えておく。実を言えば、『ニーチェと悪循環』の中にこの「神の死」と「エロスの死」の関係が表立って考察される

場面は特に見当たらない。しかし、1957年に哲学学院で彼が行った講演「ニーチェ、多神教、パロディ」ではそれと似た記述が見られる。少々長いが重要なので引用する。

道徳的な一神教は、人間が自分で手に入れたものを完成させ、科学の人類学的な現象を可能にすることで自然を人間に従属させたとはいえ、それでもなお、ニーチェによれば、この道徳的一神教は二千年の後にニヒリズムの無秩序へと至る深刻な不均衡を引き起こしたのであろう。それによってまた、ニーチェが科学による宇宙の探究のうちに把握していた人間によるあの宇宙の放棄と、変容に適した魂の郷愁が示すものの喪失、つまり人間を（ニーチェがいうところの）崇拝する動物にする根本的なエロスの喪失が生じる。そのとき現れるのが、「神の死」というできごとが魂のエロスへと達する、つまりその根源にある崇拝の本能——この神々を生み出す本能は、ニーチェにおいては、創造的な意志であると同時に永遠化の意志でもある——へと達するという事実である。この点において「神の死」が意味するのは、ある断絶がエロスに生じるということと、エロスがそれ以後二つの相矛盾する傾向に分裂するということである。自己自身を創造したいという意欲には必ず破壊が伴い、崇拝したいという意欲には必ず永遠化の意志が伴う。力への意志がこの二つの傾向が合わさったものの言い換えに他ならず、また力への意志が変容への普遍的な傾向をなす以上、この力への意志は、自身のディオニュソスへの同一化の中で代償のようなもの、治癒のようなものを見出す。ニーチェにおいては、この多神教的な太古の神ディオニュソスが、彼のうちで死に、また復活したあらゆる神々を象徴し、再び結合するという意味において¹⁹。

これを受けて、さらにクロソウスキーは「神の死、根本的なエロスの苦悩、崇拝したいという欲求の苦悩は同一のものである²⁰」と述べている。道徳的な「(一神教的)神の死」は、エロスの喪失を生む。これはどういうことか。ここでのエロスとは「崇拝する動物」である人間に本来備わっているものとされている。クロソウスキーが考えるエロスにはいわゆる性愛的なものも含まれているが、それ以前に「崇拝」（ここでは「神々を生み出す本能」という概念が上位に置かれていることに注意したい。これは、たとえばプラトン哲学におけるエロスの概念が、超越的なものに対する魂の情熱——ある種の「あこがれ」——を念頭に置いていたことを思い浮かべれば理解しやすいだろう。ここでのニヒリズムとは、そうした情熱を傾ける「崇拝」の対象の喪失を意味している。しかし、人間における崇拝への本能そのものがなくなるわけではない。「神の死」によって自己自身を創造したいという意欲は破壊を伴う(自我の廃棄)。しかし同時に崇拝(永遠化)への本能は保存されている。したがって「神の死」の帰結は、この崇拝への意志が宙づりになった状態ということになるが、ニーチェの「力への意志」は、この「破壊」への欲求と「永遠化」への欲求を統合したものであって、ニー

チェ思想において重要となるディオニュソスの復活はその形象化であるというのである（多神教的な神々という神性の再統合の象徴として²¹⁾。

つまり、クロソフスキーが「神の死＝エロスの死」と述べたときに念頭にあったのは、やはり「エロスの死」に伴う新たな「神（々）」の復活であり、のちに見る「力への意志」はいわばそれを後押しする概念だということである。それは『ニーチェと悪循環』における「神トイウ悪循環」について繰り返し述べられている内容——たとえば「永劫回帰」を「信仰」としたり、「生の無意味さへの賛同」としたりするなど——に寸分違わず合致する。

『ニーチェと悪循環』に戻ろう。先ほどの引用で、「〈神トイウ悪循環〉とはこの記号に与えられた名前である。この記号は、ここではディオニュソスそっくりの、神々しいばかりの表情を見せる」と述べるクロソフスキーの筆致はどこか明るい。だが、注意しなければならないのは、ニーチェは回帰の思想に高揚すると同時に恐怖しているということである。この思想は圧倒的に豊かなものであるが、同時にニーチェ自身の明晰な自己同一性を脅かすからである。「永劫回帰」の秘密をニーチェから打ち明けられたルー・A・ザロメの解釈の誤りを指摘してクロソフスキーはこう言う。「同じ苦痛を果て無く繰り返すことが怖いのではなく、〈悪循環〉の記号のもとに理性を失うことが怖いのだ²²⁾」。

「悪循環」の試練をまず第一に受けるのはニーチェなのである。

4. 「力への意志」

「〈回帰〉の体験は、それを体験した基体 (suppôt) をそれ自身の外に投げ棄てるものなのだ²³⁾」——このようにクロソフスキーは、ニーチェの「力への意志」とは衝動そのものであり、「基体²⁴⁾」の統一性を脅かすものであることに幾度も言及している。第5章「永劫回帰の科学的説明の試み」において、クロソフスキーは本来目標や意味を持たない「力への意志」が、自己の保存に価値を置く社会という人間の水準に置き直した時に明らかに矛盾をきたすことを指摘する。なぜかといえば、それはただちに目標や意味に対する意志となってしまうからだ。しかし、このような矛盾に直面するクロソフスキーは、ニーチェの以下の断想に目を留め、そうした目標や意味がもたらす「価値」に複数の可能性があることを述べる。

頂点の瞬間としての「神」(Gott/Dieu)。生とは、はてしのない神聖化 (Vergottung/divinisation) と脱神聖化 (Entgottung/dédivinisation) の過程である。しかしそのなかには価値のただ一つの頂点というものは存在せず、ただ力の複数の頂点が存在するだけである²⁵⁾。

「神」(Gott/Dieu) という概念に意味を持たせつづけるための唯一の可能性はこうだろ

う。つまり、作用する力としての〈神〉ではなく、最大限の状態としての、時期としての〈神〉……力への意志の展開過程における一つの点。その点から出発して、その後の展開も、内的展開も、「神に至るまでの歩み」も説明されるだろう……²⁶

生が「神聖化」と「脱神聖化」の絶え間ない運動の過程であること。「神」が「力への意志の展開過程における一つの点」においてしか意味を持たないということ。これはどういうことだろうか。先述したように、クロソウスキーはこれらの「力」を「強度の波動」と言い換え、「永劫回帰」、すなわち「神トイウ悪循環」はこれらの強度が最高度に高まった時にみずからを指し示すものとして生まれてきた記号だとしている。だがこの「力」は「波動」である限りは決して一定しない。たまさかそれが最高度に高まったとしても——そしてそれを仮に「神」と名づけたとしても——、それはあくまで一時的な状態に過ぎず、神聖化はやがて剝奪の憂き目に遭う。ニーチェ／クロソウスキーが考える「生」とは、ただ単にこの繰り返しのものだ。これらを受けて、クロソウスキーは慎重に原語通りの「神トイウ悪循環」という表現を選びながらこう述べる。

強度の波動が示されるのは、それが残す痕跡によって、すなわちある記号の意味によってだけなのだが——〈円環〉の記号は同時に痕跡（精神のなかの）であり、意味であり、強度それ自体である。その記号（神トイウ悪循環 *circulus vitiosus deus*）のなかでは、その痕跡を再活性化してはまたそれ自体の虚ろさのうちに遺棄する運動のただなかで、すべては分かちがたく溶け合っているのである²⁷。

「悪循環」が本書を通じて一貫して「しるし／記号」(signe)として論じられる点に注目しておこう。通常、記号とは日常的なコミュニケーションの道具と捉えられており、何かをそれとは別のものによって指し示すものであるが、「強度の波動」が残していった「痕跡」としての「悪循環」の記号は、何かを指し示している要素がきわめて薄い、どこか空虚なものである。そうであれば、無意味で無目的な運動である「強度の波動」を示すものを「神トイウ悪循環」という記号とするのはそもそも矛盾である。少し後でクロソウスキーはこう述べる。

エネルギーが、その精神化 (spiritualisation) の最高の状態——すなわち「神」(Dieu)——であるはずの最大限の力の蓄積状態を超え出るといのは、無意味としてみずからを意味することを属性とする力に対しては、その「神」という呼称そのものがふさわしくないからである。だからこそ悪循環 (*circulus vitiosus*) は、みずからに追いつくために常に遁走しつづけることを本質とするような、そうしたひとりの神 (*un dieu*) なのである。それをどれほど精神化してみても、それが純粋に量的な力という最終的狀態

に躍りこもうとする——そして永続的な意味のすべてに別れを告げる——のを妨げることはできないのだ²⁸。

「神」が「悪循環」であることの、そして「悪循環」が一個の「神学」であることの最良の、そして決定的な説明がここにあると言ってよいだろう。ここでクロソウスキーが大文字で始まる「神」(Dieu)と小文字で始まる「(ひとりの)神」(un dieu)とを区別していることに注意したい。前者は既成の「神」である。たとえばキリスト教的な「神」とは精神によって構築された——「精神化」された——最高度の「意味」の産物であるだけに、「無意味」として自らを指し示す後者の「(ひとりの)神」(この不定冠詞の「un」は多数ある「力」のうちの「一つ」を指す²⁹)——「神トイウ悪循環」=「純粋に量的な力」——とは相いれない。この矛盾をどのように考えるのが、クロソウスキーの関心の中心にある。

結論から言えば、矛盾は「神トイウ悪循環」という表現自体にあらかじめ含まれている。今回の直接の考察対象ではない箇所ではあるが、第9章「トリノの陶酔」ではやはり原語通りにこの表現を用い、以下のように述べられている。

遠心的な力の数々を克服し、それらを伝達したのは悟性ではない。それらの力そのものが、ある日、ジルス・マリーアで、何ものかのまわりを回る運動の形で、みずからを伝達したのである。その運動の中心にある何ものか、それへの接近は、何か秘密の協定あるいは拘束のようなものによって禁止されていた。最初は円環、次に運命の車輪、最後に神トイウ悪循環(circulus vitiosus deus)。こうした形象のすべてがそれ自体として前提にしているのは、中心を、焦点を、虚無を、そしておそらく神を、一定の距離に維持することであり、それが円環運動のイメージを吹き込み、円運動によって表現されるのだ。遠心的な力の数々は中心から永遠に遠ざかりつづけるのではない。そうではなくて、中心に再び近づき、また再び遠ざかるのである³⁰。

まず衝動としての「力(強度)」の数々が何かを回っていることがニーチェに啓示される。その何かとは、ここでは中心、焦点、虚無、神といったもので、それらは何らかの「本質」に近いものと言える。強度はこうしたものの周りをまわるのだが、中心には常に接近不可能なままである。しかしその周りをまわる力が描く円というのは、おそらく完全な円ではなく楕円のような構造を持っているのかもしれない。力が中心に近づいていくこともあれば、また遠ざかっていく、いわば遠心と求心の往還運動のようなものだといってもいい。強度の波動の痕跡を「再活性化してはまたそれ自体の虚ろさのうちに遺棄する運動」とは、このようなイメージのもとで論じられる。

「永劫回帰」は、ただ単に「同じものが繰り返される」ことの苦悩のみを指して「悪」い

「循環」とされているわけではないし、ただ一つの事態のさらなる悪化を招く回帰が問題とされているわけでもない。クロソウスキーの思考からすれば、この「悪」はハイデガーが解釈するような「欠陥」、「苦悩」、「破滅」とは必ずしも関係がなく、そもそも単なる善／悪の問題とも関わりがない。「永劫回帰」とはまず「たえざる運動」なのであり、不可逆性、同一性に徹底して抵抗する教えである。

クロソウスキーが「神トイウ悪循環」に価値を与えたことを評価するブランシヨは以下のように述べている。

そもそも循環のせいで、ニーチェは循環の外にまで突き進まざるを得なくなるのだが、こうした意味において循環は悪なのであり、ここでの循環外への高揚こそが、神トイウ悪循環 (circulus vitiosus deus) という神の名が意味するものなのである。循環の悪は、循環を反復する認識が循環を断ち切り、そしてこの切断において誤って神を樹立してしまうということにある。「〈全体〉の循環過程を信じない者は、恣意的な神を信じなければならぬ」³¹。

ブランシヨは、悪循環が「悪」なのは、「循環」そのものにすでにどうしようもなく「循環外」への高揚が織り込まれているからだとしている。伝達不可能なはずの「循環」に伝達という要素を持ち込むことによって、ニーチェは「循環」の外へと不可避的につながらざるを得ない。その過程で意味、意図、方向（フランス語の sens にはいずれの意味もある）、目標、原因、中心が、あるいは神が入り込んでくる。ニーチェを解釈するクロソウスキーは、それらを円環運動としての「永劫回帰」の反対物にあるものとしてさしあたりすべて「神」と考えているようにも見える。そうしたものは一面ではわれわれの生を条件づけ、拘束するものとして捉えられるが、また別の面では、それらもまた「永劫回帰」の対象でもあるのだ。「永劫回帰」はその円環構造によって、それらが単に回帰してくるだけではなくて、それらを一定の距離に維持し、監視しつつ、それらが決して中心に居座らないようにもしているのである³²。

おわりに

以上の『ニーチェと悪循環』のほぼ前半部分の考察を通じて、「神の死」、「永劫回帰」、「力への意志」の謎を「神トイウ悪循環」という鍵語を通じて解こうとしているクロソウスキーの姿が見えてきた。本書は、ニーチェをめぐる、あるいはニーチェを通して、クロソウスキーの「神学」的考察を十全に展開する試みでもあったことがうかがえる。ただ誤解してはならないのは、この「神学」はクロソウスキーがかつて研究に没頭した「キリスト教神学」とはまた別個のものであって、彼の試みはむしろそうした枠組みを拡張していくもの、ある

いはその枠組みの複数の可能性を開いていくものでもあるということを強調しておきたい。

では、この鍵語をめぐるニーチェ／クロソウスキーの思考は、本書の後半においてどのような展開を見せるのだろうか。本書において真に独創的で、それだけに問題を含む論点の数々は、実はここから提示されていく。とりわけ第6章「選別の教義としての悪循環／永劫回帰の政治的ヴァージョン／悪循環の陰謀」において、クロソウスキーは「神トイウ悪循環」をニーチェに到来した「永劫回帰」の本質にかかわる記号として捉えるだけでなく、ニーチェ自身の意図していた政治的なプログラムにまで及ぶ概念に拡大して捉える。それはニーチェの意図を一見超え出るようでありながら、その「陰謀」(complot)の内実およびその帰結(ニーチェの「狂気」をめぐる)に迫る試みとも言える。ここではひとりニーチェに関する問題を越えて、明確な座標軸を失った「神の死」以後の共同体をどう構想できるのかというクロソウスキーの問いが探究されている。前半で論じられていた「神トイウ悪循環」との関わりを踏まえてそれを論じるのは与えられた紙数に余るため、次の機会に譲ることとする。

注

- 1 本論考は、2021年5月8日にオンラインで開催された『ピエール・クロソウスキーの現在——神学・共同体・イメージ』（2020年、水声社）刊行記念シンポジウム「欲待・倒錯・共犯性——ピエール・クロソウスキーの思想をめぐる」における発表をもとにしている。このシンポジウムにおける各発表要旨やテーブル・ロンドの全容については「読書人ウェブ」(<https://dokushojin.com/reading.html?id=8239>)を参照されたい。筆者は本論考を書く上で、登壇者たちとの討論の内容から多くを得ている。
- 2 本研究はJSPS 科研費 17K02586（研究課題名：「クロソウスキーにおける「神の死」の概念の射程」）の助成を受けたものである。
- 3 1972年にスリジー＝ラ＝サルでのニーチェ討論会「ニーチェは、今日？」においてクロソウスキーは「神トイウ悪循環」という発表を行うが、これは『ニーチェと悪循環』の「選別の教義としての悪循環」の章のエッセンスを取り出して発展させたものである。発表内容と詳しい解説は以下を参照。デリダ、ドゥルーズ、リオタール、クロソウスキー『ニーチェは、今日？』、林好雄・本間邦雄・森本和夫訳、ちくま学芸文庫、2002年。また以下はクロソウスキーのこの発表の政治的射程を論じた最新の論考である。松本潤一郎「ニヒリズムと再神秘化——クロソウスキーの政治的思考 1972年スリジー＝ラ＝サル討論を起点として」、大森晋輔編『ピエール・クロソウスキーの現在 神学・共同体・イメージ』、前掲書。
- 4 Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon : Entretiens avec Pierre Klossowski*, Paris, Flammarion, 1985, p. 196-197. 以下の引用の強調部分はすべて原著者によるものである。また引用文中の〈〉は、原則として原文では大文字で開始されている語句を指す。

- 5 Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1978, p. 174. 邦訳 235 頁。なお原書の初版は 1969 年だが、その後改定を施されたこの再版を定本とする。以後、訳出にあたっては以下の邦訳も参照し、頁数を併記するが、一部表記を改めている。ピエール・クロソウスキー『ニーチェと悪循環』、兼子正勝訳、ちくま学芸文庫、2004 年。
- 6 モーリス・ブランシヨは、「神トイウ悪循環」という言葉に「輝かしい価値」を与えたと述べ、クロソウスキーを高く評価している。「以後、私たちを取り囲む壁に闇の中で書きつけられる記号とは、次のようなものとなる。こうした記号に輝かしい価値を与えたのは、まさしくピエール・クロソウスキーであった。すなわち、神トイウ悪循環 (circulus vitiosus deus)」(Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (1969), Paris, Gallimard, 2003, p. 408. 邦訳:モーリス・ブランシヨ「時代の変化について——回帰の要請」、『終わりなき対話Ⅱ 限界-経験』湯浅博雄ほか訳、筑摩書房、2017 年、375 頁。一部表記を改めた)。ブランシヨは「永劫回帰」が、至高の一貫性としての思考を誘発する一方で、その思考そのものをそれが思考であるがゆえに失墜させてしまうものであることを的確に指摘し、「永劫回帰」が「悪循環」という「記号」としてしかニーチェには表せなかった事情を見抜いている。
- 7 ちなみに『ニーチェと悪循環』のドイツ語訳では「神」も含めた表記となっている (*Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*)。また、1972 年のニーチェ討論会での発表タイトルも「deus」を含めたラテン語表記であるが、これの意味するところについてはまたの機会に譲る。
- 8 筆者はすでに拙著『ピエール・クロソウスキー 伝達のドラマトゥルギー』(左右社、2014 年)の第 3 部でクロソウスキーのニーチェ論について論じており、その内容には本論と多少重なるところもあるが、本書はクロソウスキーにおける「伝達」や「演劇性」、あるいは「シミュラークル」の概念について詳しく論じたものであり、ここでの問題意識とはやや方向性が異なる。
- 9 ここでは便宜的に章番号を付しておくが、『ニーチェと悪循環』ではこうした番号は付されていない。それぞれのセクションはタイトルで区切られていることによって大まかなまとまりをなしているが、先にも述べたように本書は全体としてニーチェからの引用とそれに対するクロソウスキーの注釈が織りなされる「ゆるやかな断想形式」を取っている。
- 10 ハイデガーはこの断想を『悦ばしき知識』、『ツアラトゥストラ』に続く「永遠回帰」の第三の伝達の形式とみなし、「神トイウ悪循環」という言葉に含まれた vitiosus のもととなる vitium を欠陥、苦悩、破滅的なものであるとして、「神トイウ悪循環」はそのようなものを連れてくる円環であると述べている。Cf. マルティン・ハイデガー『ニーチェⅠ 美と永遠回帰』、細谷貞雄監訳、杉田泰一・輪田稔訳、平凡社ライブラリー、2000 年、383 頁。なおクロソウスキーは、1961 年に刊行されたこのハイデガーの『ニーチェ』の仏訳者でもある(仏訳刊行は 1971 年)。
- 11 Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1994, p. 26. 邦訳:「ニーチェの『悦ばしき知識』におけるいくつかの基礎的テーマについて」、『かくも不吉な欲望』、大森晋輔・松本潤一郎訳、河出書房新社(河出文庫)、2008 年、29 頁。一部改めた。

- 12 *Ibid.*, p. 27. 同、31 頁。
- 13 このテキストのもつ意義については以下の拙稿を参照。大森晋輔「クロソフスキーにおける『神の死』と『永遠回帰』——ニーチェ『悦ばしき知識』仏訳序文（1956）読解」（『東京藝術大学音楽学部紀要』第44集、2019年3月、17-34頁）
- 14 *Nietzsche et le cercle vicieux, op. cit.*, p. 55. 邦訳71頁。
- 15 これはクロソフスキーがニーチェの「力への意志」をどのように捉えているかを考える上で重要な視点でもあるが、この概念については後述する。
- 16 *Nietzsche et le cercle vicieux, op. cit.*, p. 86. 邦訳114頁。
- 17 本文でもすでに触れた、「永劫回帰」の秘密が明かされる有名な『悦ばしき知識』の断想341では、「もしこの思想がお前を圧倒したならば、その思想はお前を変化させるであろう。あるがままのお前を他なるものにし、おそらくはお前を粉々にするだろう」とある。クロソフスキーによる仏訳からの引用（Nietzsche, *Le gai savoir et Fragments posthumes 1881-1882, Œuvres philosophiques complètes*, tome V, traduit par P. Klossowski, Gallimard, 1967, p. 232）。
- 18 *Nietzsche et le cercle vicieux, op. cit.*, p. 102. 邦訳136頁。
- 19 Pierre Klossowski, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie », in *Un si funeste désir, op. cit.*, p. 209-210. 邦訳：「ニーチェ、多神教、パロディ」、『かくも不吉な欲望』、前掲書、245-246頁。一部改めた。
- 20 *Ibid.*, p. 212. 同、249頁。
- 21 ティエリ・トランブレは、ニーチェ／クロソフスキーにとって重要なのは「神の死」というできごとを拡張させたり、言祝いだりするのではなく、それを客体化し、さらには統合することでであると喝破している。Cf. Thierry Tremblay, *Anamnèses. Essai sur l'œuvre de Pierre Klossowski*, Paris, Hermann, coll. « Fictions pensantes », 2012, p. 191.
- 22 *Nietzsche et le cercle vicieux, op. cit.*, p. 148. 邦訳198頁。
- 23 *Ibid.*, p. 158. 邦訳213頁。
- 24 自我に支配された身体を示すクロソフスキー特有の用語である。自律的で同一不変な基礎・実体を意味するスコラ哲学の *suppositum* から借用された。
- 25 *Nietzsche et le cercle vicieux, op. cit.*, p. 159. 邦訳214頁。ニーチェの原典は以下の通り。Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke : Kritische Studienausgabe* (以下 KSA), Bd.12, Nachgelassene Fragmente 1885-1887, 9[8], herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, p. 343.
- 26 *Ibid.*, p. 160. 邦訳216頁。原典は以下の通り。KSA, Bd.12, 10 [138], p. 535.
- 27 *Ibid.*, p. 170. 邦訳229頁。
- 28 *Ibid.*, p. 172. 邦訳232頁。
- 29 ここでの表現は、クロソフスキー自身もしばしば引用する、『悦ばしき知識』の断想番号341

を踏まえていると思われる。「おまえはひとりの神 (un dieu) であり、私はついぞこれほど神々しい言葉を耳にしたことはなかった！」(Ibid., p. 146. 邦訳 194 頁)

30 Ibid., p. 314. 邦訳 418 頁。

31 Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., 413. 邦訳：モーリス・ブランショ『終わりなき対話Ⅱ 限界－経験』、前掲書、381 頁。一部改めた。最後の文は以下のニーチェからの引用である（ブランショが参照したと思われる仏訳については省略する）。KSA, Bd.9, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, 11[312], p. 561.

32 この「われわれの生を条件づけ、拘束するもの」について、筆者はかつてクロソウスキーが解釈するバタイユに関して考察した際に「空虚な場」と捉え、言語化不可能な体験について伝達しようと試みればただちに、そこに不可避的に近づいてくる「神」のようなものの在り方を見つめ、監視するためにそうした場を「空虚」なままに残しておくべきものとして論じた。クロソウスキーの考える「神の死」とはまさにそのようなものである。参考：大森晋輔「クロソウスキーにおけるバタイユ——「神の死」をめぐる」(『東京藝術大学音楽学部紀要』第40集、2014年3月、11-29頁)。

Klossowski et le cercle vicieux

OMORI Shinsuke

Dans cet article, nous envisageons quelques aspects de la notion de « *circulus vitiosus deus* » (dieu cercle vicieux) dans la première moitié de *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969) de Pierre Klossowski. Cet ouvrage est connu comme une référence indispensable dans le contexte de l'histoire de la réception de Nietzsche en France et, en même temps, comme un essai très original et typique dans l'œuvre klossowskienne. Nous constatons dans cet article non seulement que Klossowski interprète cette notion, tirée par *Par-delà bien et mal* de Nietzsche, comme une synthèse de ses trois concepts clés, tels que « l'Éternel retour », « la mort de Dieu » et « la volonté de puissance », mais aussi qu'elle est directement liée à la propre pensée « théologique » de Klossowski. Ces remarques nous prépareront à mesurer la portée de la notion de « cercle vicieux » dans la seconde moitié de ce livre, qui se consacre au secret du « complot » de Nietzsche.