

# クロソウスキーにおけるバタイユ

## 「神の死」をめぐる

大 森 晋 輔

### はじめに

ピエール・クロソウスキー（1905-2001）にとって一貫して重要だった思想家としてはサドとニーチェがまず挙げられるが、筆者はそれと同程度に重要なのは同時代のジョルジュ・バタイユ（1897-1962）であると考え。なぜなら、クロソウスキーはそのキャリアのごく初期からこの三人の思想家について断続的に論じ続けており、その根底にある関心も互いに連動している部分があるからだ。その関心とは、私見では「神の死」をめぐる問題をどう捉えるべきかという点にある。その中心にあるのは言うまでもなくニーチェだが、クロソウスキーの場合、「神の死」をめぐる問題の重心が1950年ごろを境にして次第にずらされていく。1940年代までは、クロソウスキーはキリスト教（あるいはグノーシスなどの「異端」的神学）への傾斜から——その濃淡の差こそあれ——サド、ニーチェ、バタイユの思考の射程をあくまでキリスト教の教義に照らして見出そうとする傾向があった。だが、それ以後は、「神の死」の認識に伴って生じた、例えばニーチェであれば「永遠回帰」のような伝達不可能な体験、あるいはバタイユであれば「非-知」の体験を言語によって伝達しようとする行為に、どのような意味が見出せるのかというところにその関心が移る。つまり、クロソウスキーは「神の死」をめぐる問題に立脚しながらも、この三人の思考の新たな可能性を問い直し続け、またそれによって自身の思考をも練り上げていくのである。

本稿では、クロソウスキーが発表したバタイユに関する三つのテキストに限定し、そこに一貫して「神の死」についての思索が見られつつも決定的なニュアンスの変化が生じ、それがクロソウスキー自身の思考を絶えず別様に規定していく過程を見出すことにしたい<sup>1</sup>。

### 1. 有罪者としていかに生きるか——「虚無の肉体」（1941）

1933年頃バタイユに出会ったとされるクロソウスキーは、1935年以降、「コントロール・アタック」、「アセファル」、「社会学研究会」といった、バタイユを中心とした活動に身を投じ、その中でいくつかのテキストを発表している。だが、キリスト教の神を否定しながらも一個の「怪物性」の宗教を創設しようとしたバタイユを傍で見ながら<sup>2</sup>、クロソウスキー自身は「神

の死」に関してバタイユに共鳴する部分とそうでない部分の両方を抱えていた。彼が「アセファル」の活動から遠ざかったのも、この問題において意見の一致をみななかったからとされている<sup>3</sup>。

第二次世界大戦の勃発を機にパリでの活動から身を引いたクロソウスキーは、1940年から43年までフランス各地の修道院を転々とし、神学研究に没頭する。聖職者になることを目指してのものだったが、その内部においても彼はつねに自己とキリスト教の教義との葛藤を抱えていた<sup>4</sup>。そうした中で彼がある修道院で行った講演が、「虚無の肉体——ニーチェにおける〈神の死〉の体験およびジョルジュ・バタイユにおける本来の体験への郷愁」（以下「虚無の肉体」と表記）である。のちの『わが隣人サド』（1947）の最終章に収録されるこの講演で、クロソウスキーはニーチェとバタイユにおける「神の死」について論じている。

「虚無の肉体」とは何か。救霊を目的とする教会という「肉体」から離反しつつも、なおもある一定の集団によって求められた別の「肉体」、つまり「神の死の教会」のことである。これは直接的には、バタイユを首謀者とし、クロソウスキー自身もその一員だったことのある「アセファル」（＝頭を欠いた存在）というグループのことを指している。このグループの目的は、ニーチェにおける「神の死」の認識を共有しつつ、ある計画的な宗教を形成することだった。一般に「神の死」と言えば、それまでは保持していた信仰をただ失ったことだと思われがちだが、ここでいう「神の死」とは、クロソウスキーによればおよそ以下のような認識に基づく。「われわれ——キリスト教を信じていた西洋人のこと——は神を殺したことで虚無に陥った。これにより贖いきれない罪の中に落ち込んだわれわれは、それに代わる儀式を発明しなければならない」。ここでクロソウスキーが依拠しているニーチェの『悦ばしき知識』断章125は全体に悲劇的なトーンだが、これはキリスト教の神への信仰が地に落ちたことを嘆いているのではなく、神的なもの（神性）など人間にはもはや必要ないと信ずる人々を嘆いているのである。「俺たちが神の殺害を成し遂げたのだ！」と叫ぶ狂人を笑いながら見ているのが、神なき世界にただ安住している無神論者であったことは強調しておいていい<sup>5</sup>。

大戦間期のパリには、ある知的要請を強く持った若者たちがいたとクロソウスキーは言う。彼らは精神分析、マルクス主義、そしてそれらを巧みに自己のうちに取り入れたシュルレアリスムを吸収しながらその社会批判を明確化していったが、これらによる解決に飽き足らない彼らは、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を、消費の概念を分析することによって批判するバタイユにひかれた。われわれはキリスト教に代わる神性を発明する必要がある。バタイユはこうした認識を共有する若者たち、つまり「神話によって存在の規定を再建すること<sup>6</sup>」を目指す若者たちをひきつけたのだった。

明言されていないものの、クロソウスキーもまた多くの部分でその若者たちの一員を成していたのは間違いない。彼がこの時期にバタイユにひかれたのは、おそらくニーチェ的な意味での「神の死」の認識をバタイユこそ最も忠実に受け継ごうとしている人間だと見たか

らであろう。もちろん、バタイユにおける「有用性の否定」は、必然的に「救済」を含意する「神の否定」にもつながる。しかし、クロソウスキーによれば、バタイユのこの「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。しかし、教会がブルジョワ化、非神話化するにつれて、教会は大衆に対するこうした支配力を失ってしまった。ここからバタイユが実行し得たのは、「真正さへの郷愁」にすぎないとクロソウスキーは断ずる。

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<sup>7</sup>。(強調は原文通り、以下同様)

ところでクロソウスキーは、この郷愁は「有罪性への郷愁」でもあるとする。バタイユが依拠するニーチェの「神の死」という認識が奇妙なのは、そこに「有罪性」という感情が強く残されているからだ。「神の死」は、通常そう思われているように、単に「われわれは神から解放されたのだからすべてが許されている」という認識をもたらすものではない。むしろ、意志された殺人である「神の死」に絶えず立ち返ることができるのが超人 (surhomme) であり、「神の死」も「永遠回帰」も「力への意志」も理解できない低人 (sous-homme) は、ニーチェから「力」だけを取り出してくる愚を犯す（ここには明らかに「アセファル」が自らの活動の主要動機としていたナチ批判がある）。自己のうちに神を殺してしまったニーチェは、万人の名において自己を糾弾し、その報いを引き受けなければならなくなった。「彼の狂気は諸経験の伝達不可能性の徴候であり、同時にこの伝達不可能性を埋め合わせるべき贖罪である<sup>8</sup>」。つまりニーチェは、ある意味では狂気に陥ったことでその贖罪を果たしたのである<sup>9</sup>。だが、そうした特権を持たないバタイユは、宙づりになった有罪性を抱えつつ、「真正さへの郷愁」のうちに留まらざるを得なかった。

「罪ある者として存在するか、しからずんば存在しないか」——クロソウスキーによればこれこそがバタイユが直面したジレンマだった。クロソウスキーは、ここで同時代の有罪性をすすんで引き受けようとした人物としてバタイユ以外にもサド、ド・メーストル、ニーチェなどを挙げている。特に「(神殺しのシミュラクルとしての) 王殺しという犯罪の中に身を置いた革命政府は徹底した犯罪集団であれ」と呼びかける、サドの『閨房哲学』(1795) に挿入された政治パンフレット「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」での主張は、『わが隣人サド』を貫くクロソウスキーの議論の出発点にもなっており、この時期のクロソウスキーにとってニーチェの「神の死」の問題がサドやバタイユへの関心と連動していたことがここからもうかがえる<sup>10</sup>。

もちろん、こうした筆致にはバタイユへの一定の共感も含まれている。しかし、クロソウスキーはここから「復活（＝キリスト教）の教会は神の死の教会を含んでいる」という認識へと至る。たとえばカトリックにおいて主キリストの死を記念する聖体パン（ホスチア）の儀式はその象徴である（この儀式については後述する）。バタイユは「神の死の教会」を目指すが、クロソウスキーによれば「神の死」はキリスト教によってあらかじめプログラムされている。ここでクロソウスキーは、「神の死」に際しても神を信じていたという事実は残ると主張をもとに、神が生きていた（＝信仰の対象として機能していた）事実がなければ「神の死」という究極的に伝達不可能な体験が伝達可能にはならないというロジックでバタイユへの留保を示すのである。

もしも神が死ぬのなら、体験と名付けられるものが体験としてあることの可能性すらあるのだろうか。もしも神がニーチェの思考する意味においてわれわれの心の中で死ぬのなら、この死が神への信仰の死、信じるということの死を意味するという意味において神が死ぬのなら、体験というものはもう存在せず、ましてや伝達すべきことなどもう何もない。なぜなら、もう何も存在しないのだから。だが、ただ単に神が死ぬと言い、われわれの信が死ぬというのは矛盾している。なぜなら、人があるときには神を信じていて、そのすぐ後にはもう信じることなく、過去に信じていたということがすべて廃棄されてしまうということはある得ないからである。神を信じていたという事実は残る、神が残るように。現在は信じることができなくなっているにもかかわらず、その事実は残るのである<sup>11</sup>。

ここには「神の死」についてクロソウスキーが示す見解が端的に示されている。それは「神の死」が信仰の喪失に還元されるものではなく、われわれが過去に神を信じていたという事実を無視しては理解することができないというものである。これは信仰の残存を意味するのではない。信仰が機能不全を起こしていても、キリスト教信仰に由来するさまざまな思考が隅々まで西洋人を規定しており、また現在に至るまで規定し続けている以上、その規定をあっさり棄却して、あたかもそれによって新しい思考が可能になるかのように振る舞うことは不可能であるという認識である。

このような主張それ自体には傾聴すべき点多かろうが、一方で、以下のような留保も設けることが可能である。彼はキリスト教の「神」を参照基準にすることによってのみ「神の死」は理解可能な体験となると述べているが、それでは「神を信仰していた事実」がどのように（当時の）同時代人において作用しているのかということについては明確にされていない。過去に信仰があったことが「神の死」において問題となるのなら、その問題の所在がただちに明らかにされてしかるべきであろう。この論考には当時のクロソウスキーの思想

を検討するうえで考慮すべき点も多々あるとはいえ、1967年の『わが隣人サド』再版時にはこれが削除されていることからすると、結局は「真正さ／有罪性への郷愁」だけで当時のバタイユ（あるいはニーチェ）を論じることはできないとクロソウスキーが判断したのだということが推測される。

いずれにせよ、「バタイユの企ては果たしてキリスト教の外に出なければ成し遂げられないものなのか」という疑問こそが、1940年代までのクロソウスキーに付きまとい、離れなかったものとしてあり、「虚無の肉体」はそれが如実に反映されたテキストだということは言えるだろう。

## 2. 裏返しの聖変化——「ジョルジュ・バタイユのミサ」(1950)

「虚無の肉体」が最終章として収録されていた『わが隣人サド』を読んだバタイユは、『クリティック』誌に「サドの秘密」と題する書評を掲載し、その中でクロソウスキーの見解を批判する。もっとも、その直接の批判対象は自らに対するクロソウスキーの見解そのものではなく、サドに関するその問題設定の不備であるが、ここでのバタイユは彼を「カトリック」であると断じながら、そこに囚われつつサドを論じる彼のスタンスを辛辣に論じている。たとえば、この書の「処女崇拜」という章でクロソウスキーはサドを「信仰への郷愁」のもとに位置づけているが、バタイユはクロソウスキーによって自らがそれと同列に置かれたことに対して間接的に反論したのである<sup>12</sup>。

1950年にクロソウスキーは「ジョルジュ・バタイユのミサ」というテキストを書く。これはのちに評論集『かくも不吉な欲望』（1963）に収められるもので、「『C神父』について」という副題があるものの、実際はバタイユの小説『C神父』を正面から論じたものというよりはバタイユの中で果たしているカトリック的意匠の役割を論じたものである。ごく短いものではあるが、難解で知られるクロソウスキーの書き物の中でも屈指の高密度なテキストで、限られた紙幅でそのすべてを汲み尽くすことはできない。本論では、このテキストを1941年と1963年の両テキストの橋渡しをする要素が含まれたものとして指摘するにとどめたい。

ここでのクロソウスキーの主張のトーンは、それまでとは少し異なるものである。もっとも、「バタイユは、その無神論的姿勢にもかかわらず、キリスト教のあらゆる礼拝の構造と分かち難く結びついている<sup>13</sup>」とか、「司祭が聖別を行うにはパンとぶどう酒なしに済ませることができないのと同様に、バタイユもまた、神の名なしに済ませることができない<sup>14</sup>」などのくだりにも見られるように、バタイユにとってキリスト教の存在が不可欠であるという従来からのクロソウスキーの主張そのものには大きな変化はない。だが、ここにあるのは以前までのような「キリスト教に取り込まれている」バタイユ観ではなく、「キリスト教の意識的な転覆を図ろうとする」バタイユ観であり、彼はバタイユにおいてキリスト教が「参照枠」と



して果たしている機能を認めようとするのである。

クロソウスキーは、バタイユが司祭によって執り行われる聖変化の過程を逆にたどろうとしているとこのテキストで述べる。聖変化とは、キリストが人間の罪を贖うために十字架上で死ぬ前に「最後の晩餐」でパンとぶどう酒を弟子たちに分け与えることで自らの死と復活を告知したことにちなむ、ミサでの中心的な儀式である。クロソウスキーによれば、これはキリストの言葉（「これは私のからだである」など）によってパンとぶどう酒がキリストの肉体と血に変化したことで、人間の肉欲を消滅させる象徴的行為であり、同時に人間としてのキリストの肉体を「天上の肉体」へと格上げして神が臨在していることを示すものである。ここには「純粋な」言語から、「純粋な」沈黙（言語-外の体験）への推移があるが、バタイユが行うのは逆に、聖変化によって消滅させられたはずの肉欲を聖体パンの冒瀆的行為の記述によって復活させることである。つまり、ここには「不敬虔な」沈黙から「不敬虔な」言語の位相への推移がある。そして、ここでの「肉の行為の記述」は、無限に反復される「不敬虔な」言語によって言語そのものを侵犯する試みとして捉えられている。

肉体的行為が精神的なできごととして経験されないのなら、肉体的行為の中に侵犯はあり得ない。しかし、そのできごとの対象を捉えるためには、肉体的行為の反復的な描写の中でそのできごとを求め、複製しなければならない。肉体的行為のこの反復的描写は侵犯を説明するだけではない。肉体的行為の反復的描写それ自体が言語による言語の侵犯なのである<sup>15</sup>。

この「言語による言語の侵犯」という観点は、次項で取り上げる1963年のバタイユ論や、1967年の『わが隣人サド』再版時に付されたテキスト「悪虐の哲学者」の論点を予告するものである<sup>16</sup>。これは、戦前まではさほど前景化していなかった視点であり、ここにクロソウスキーの思考の転換点の一つを読み取ることができるだろう。

バタイユは何を目指そうしたのか。クロソウスキーは「冒瀆する者としての精神がこのように『天の肉体』に——その肉体がまるで一つの素材、一つの内在的事物に過ぎないかのよう——作用を及ぼす裏返し『実体変化』は、言語のシミュラクル (simulacre du langage) に他ならない<sup>17</sup>」と述べている。バタイユの裏返しの「実体変化」は、あくまで言語内での言語への侵犯というできごとをもたらしものであり、カトリックの「実体変化」のように「(純粋な) 言語から (純粋な) 沈黙へ」という直接的な推移を許さない。バタイユにおいては「実体変化」や「神」といった言葉は、その指向対象との強固な結びつきを何ら持つものではなく、あくまで言語としての「素材」であることを、ここでクロソウスキーははっきりと指摘している。このテキストの末尾ではこう述べられている。

司祭にとって、パンとぶどう酒は、それらが主キリストの肉体と血になるや、もはや不適切な言葉でしかない。同様に、バタイユにとって、神の名はいわば一つの反-秘跡の素材なのであり、その素材に基づいて、精神は自己を破壊するために自分自身にのみ働きかけることになる。この精神による自己破壊の幻想がバタイユに与えられるのは、その至上の同一性のしるしである神の名をなおも残すものそれ自体に対する言語的な叛乱の中で、彼が経験する強烈な衝撃によってであるだろう<sup>18</sup>。

司祭がパンとぶどう酒を素材にそれをキリストの肉と血に聖変化させるように、バタイユは「神の名」を使って肉の限界の消滅を聖変化させる。パンとぶどう酒が、聖変化の後ではそれそのものとしては「不適切な言葉」となるのと同様に、「神の名」も瀆聖という破壊行為の後では「適切さ」を失う。確かに、「神の名」はバタイユにとって必要不可欠な素材であるが、それが必要とされるのはキリスト教が根拠とする自我の同一性への疑義提出のためである。つまり、ここでクロソフスキーはバタイユにおける「脱我=恍惚」(extase)の真の意味を探ろうとしているのであり、そこで「神の名」や「実体変化」といった言葉は、「言語のシミュラクル」としてのみ機能を持つとされているのである。

また、ここには「神の死」の位置づけに関するもう一つの転換がある。このテキストでクロソフスキーは、キリスト教の教義からバタイユの思想を位置づける姿勢は保ちつつも、バタイユの限界をことさら指摘するのではなく、キリスト教がバタイユによってどのような脅威にさらされているのかを見つめようとする。つまり、「虚無の肉体」においては「神によってこそ『神の死』は現実的なものとなる」という論理が支配的だったのに対し、「ジョルジュ・バタイユのミサ」では「『神の死』によってこそ神は現実的なものとなる」というように、クロソフスキーの中での思考の力点が徐々に逆転しつつあるのである。それまでは「神の死」の中心的な要素として捉えられていた「神を殺した人間の有罪性」という概念は後景に退き、「神の死」を単に信仰の喪失の問題としてのみならず、ある種の人々の思考を決定的に揺るがし、また新たな思考へと誘う問題として捉える傾向がさらに強くなるといってもよい。

二度目の本格的なバタイユ論であるこのテキストでは、言語、あるいは「神の名」そのものがバタイユにおいてシミュラクルとしての機能を有していること<sup>19</sup>、また聖変化を裏返そうとするバタイユの試みが、その独特の「伝達/交流」の試みへと開かれていく可能性がはっきりと示されている。もちろん、バタイユの「抵抗」の真の意味が明らかにされるには、次で見る1963年のバタイユ論を待たなければならない。だが、クロソフスキーがそれと同年に出版された評論集『かくも不吉な欲望』にこのテキストを収めているという事実は、ここでの議論がいまだ一定の有効性を保ち続けていると捉えていた証ではないか。実際、筆者がここで抽出した論点は、1950年代以降のクロソフスキーの思考を深いところで規定していく。次項でそれは明らかになるだろう。

### 3. 言語的秩序の壊乱——「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」(1963)

「ジョルジュ・バタイユのミサ」をバタイユ自身が直接評価した発言はこれまで残されていないが、この後のバタイユとクロソフスキーは、互いの仕事を高く評価したり協力し合ったりといったような歩み寄りを見せている<sup>20</sup>。1962年、バタイユはこの世を去るが、それから一年後、『クリティック』誌の追悼特集号で、クロソフスキーは「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」というテキストを寄せる。このテキストは、それまでのクロソフスキーのバタイユへの見解とは一線を画したものである。もちろん、その関心のベースに「神の死」がある点では基本的に変わりがない。だが、そこにはバタイユにおける「神の死」をクロソフスキー自身の思想的戦略にも通じるものとして捉えようとする視点が強くうかがえる。

このテキストの冒頭でクロソフスキーは、バタイユの「無神学」でつねに問題になっていたのが「神の空位」(vacance divine/vacance de Dieu)であると同時に「自我の空位」(vacance du moi)でもあったと述べる。自我は「唯一の神」によって保証されたものだったが、その神が死んだことで、自我もまた死んだからである。

無神学を口にする人間は神の空位を気にかける。つまり、神——個人的自我の保証人としての神——の名によって特徴的に占められた「位置」あるいは場を気にかける。／無神学を口にする人間はまた、自我の空位を気にかける——その自我の空位は一つの意識のなかで感じ取られるのだが、その意識がこの自我であるわけではないがゆえに、その意識それ自体が自我の空位となる<sup>21</sup>。

このような「神の空位＝自我の空位」という体験は言語化が可能なものではないし、合理的思考とも相容れない。クロソフスキーによれば、バタイユは「表現された一つの思考がつねに対話相手の受容度を前提としている限りにおいて、概念のシミュラクルの数々 (des simulacres de notions) によって語り、自己を表現している<sup>22</sup>」。前項で述べたように、クロソフスキーは1950年のテキストにおいて、すでにバタイユにおける「実体変化」や「神の名」を「言語のシミュラクル」として機能するものとしていたが、ここではその側面にさらに積極的な評価が与えられようとしている。「概念のシミュラクル」とは、何らかの起源を求めない概念であり、概念の同化作用に頼りはするが、その中に決して安住することのない概念である。これはすでに矛盾だが、クロソフスキーは、矛盾をあらかじめ含み持つのがシミュラクルであるとする。もっとも、シミュラクルは「伝達不可能なもの」の領域を「真似た」記号にすぎず、シミュラクルの作用によって、言語化できないものの伝達がすんなり



と可能になるということではない。「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<sup>23</sup>」。いかにしても伝達が不可能な部分を、その動機を規定させることなく伝達させること。クロソウスキーによれば、これが可能になるのは一種の欲望の運動、いわばそれ自身が動機であるようなシミュラクルによって得られる「共犯性」によってではない。

クロソウスキーは、1944年の「罪についての討論」におけるバタイユの発言を振り返りながら、バタイユの用いる「概念のシミュラクル」について考えている。この討論に入る前に、当時のクロソウスキーはバタイユの基本的な主張を要約することを任されているが、その要約によれば、バタイユはキリスト教にあっては通常否定的に捉えられる「罪」の概念についてこう述べているという。

キリストを磔にすることによって、人間は悪の絶頂に達する。しかし、人間が神と切り離される存在ではなくなったのは、まさに悪の絶頂に達したためである。そこから理解されるのが、「伝達」は完全で無傷な存在同士のあいだでは成立し得ないという事実である。[中略]私が合一(communion)にわが身を開き、精神的絶頂に近づくのは、私が自我における、また他者における存在の完結性を打ち壊すことによってである<sup>24</sup>。

バタイユにおいては、神を殺した「罪」を背負ったこの人間という不完全な存在が、死や虚無の淵にまでみずからを追い詰めることによってしか伝達は成立しない。つまり、「罪」という概念は伝達の成立する類まれなる条件なのだ。これはいうまでもなくニーチェの「神の死」に立脚した思考であるが、興味深いことに、これはクロソウスキーが「虚無の肉体」でバタイユを論じていた当時の認識と共通したものである。言い換えれば、1940年代までのクロソウスキーの「有罪性」への関心は、バタイユへの留保を内に含みながらも、バタイユの思想にも支えられたものでもあったのだ。だが、1963年時点でのクロソウスキーは、バタイユの述べるこうした「罪」の内容そのものにはもはや拘泥しない。むしろ、「罪」をはじめとする概念を次々に書き変えていくバタイユの試みそのものに「不可能な伝達」を成し遂げようとする姿勢を見ようとするのである。クロソウスキーは、「罪についての討論」におけるバタイユの発言を引用する。「私は、自分の周りのある種の人々を閉じ込めることが習慣となっているような概念から出発して、それを愚弄したのです。[中略]私をさまざまな困難に追いやるある地点から、私は言語によって裏切られていることに気づいていたのです。[中略]言語が足りないのです、というのも言語はさまざまな同一性を介入させる諸命題からなっているからです。[中略]人は諸概念を、それら自身の彼方に開くことを余儀なくされているので

す<sup>25</sup>」。

バタイユにおける「脱我＝恍惚」の体験は、あらゆる分節言語を締め出してしまうものであるため、それに忠実であるためには沈黙するしかない。「伝達不可能なもの」との関係からすれば、言語とは、ある意味ではつねに不足や過剰から成り立っている。それでは、言語やそれを用いて行われる思考は結局のところ無力ではないのか。バタイユ自身、それを認めている。

思考の死も脱我＝恍惚も、他者の死の単純な認識にも劣らず、欺瞞と深い無力さを刻印されています。思考の死はつねに挫折するのです。それは実際無力な運動にすぎません。同様に、脱我＝恍惚も無力です<sup>26</sup>。

しかし、このようなバタイユの発言を受けて、クロソフスキーは述べる。シミュラクルが最大限に要請されるのは、実はその明証性ゆえに沈黙を要求するような体験の「至高の瞬間」においてであると。まず思考の無力さを認めることこそが、体験のもたらす「眩暈の状態」が何であるかを探究する「ばね」となる<sup>27</sup>。

クロソフスキーがバタイユの行った「抵抗」について思考を始めるのはここからである。彼は『存在と時間』におけるハイデガーの議論を踏まえながら、ハイデガーとバタイユがいずれも存在論的な関心を持ち、「不安」ないしは「笑い」で表わされるような体験内容にその探究の出発点があることを根拠に、両者の共通点を指摘する。しかし同時に、両者には決定的な差異がある。ハイデガーは「存在の流出」という事態をまっすぐ見つめることを怠った哲学が形而上学の終焉をもたらしたことを憂慮して、実存の隠された「不連続性」を説明することでその責任を引き受けようとする。だが、バタイユの言う脱我＝恍惚には、むしろこのような「哲学的な仕事」に対する「抵抗」がある。バタイユによれば、ハイデガーはある種の「成果」を達成することを前提とした哲学という学問、つまり「答える可能性を信じ続ける」科学の世界にとどまっており、反対に、バタイユのいう「非一知」の哲学とは、そうした「答える可能性を信じる」科学の世界に抵抗するものだというのである。

このような科学的態度の根本にあるのは、伝統的な西洋の知の体系が至高の価値を与えてきた「意識的な」思考である。クロソフスキーはニーチェの『悦ばしき知識』における断章333を引きながらこう述べる。

スピノザの警句（笑ワズ、嘆カズ、憎マズ、理解スルコト）に注釈を加えながら、ニーチェはこう指摘する。相矛盾する二つないし三つの衝動のあいだの一種の休戦状態のもとでのみ、知性のいわゆる平穏さが打ち立てられる。あらゆる認識行為は「つねにこれらの衝動のお互いのあいだでの振る舞いに依存しており、それらの衝動は互いに闘い、

また互いに痛みを与えることができるだろう」。それはついには「極度の、また突然の疲労にまで陥る…… [クロソウスキーによる省略] この疲労は、意識的な思考、特に哲学者の思考が最も力を失ったものであることを説明している」<sup>28</sup>。

クロソウスキーにとってこのニーチェの断章が少なからぬ重要性を持っていたことは、この一節が1957年の哲学学院での講演「ニーチェ、多神教、パロディ」でも引かれていたことから明白である。「笑い、嘆き、憎む」といった相矛盾する衝動を排除して「理解する」ことに重きを置くスピノザに対して、意識的思考とは、そうした衝動の休戦状態、いわば風のような瞬間に立ち現れるのであり、その意味で、意識的思考とは最も力を欠いた衝動なのだと言っている。ニーチェは主張する。クロソウスキーは、バタイユの抵抗もまたこのような力を欠いた思考にのみ根拠を置くあらゆる学問へと向けられたものであり、この「抵抗」は、恍惚、笑い、エロティスムなどの「至高の瞬間」を持つ要素によってなされるものであるとする。パトスへの呼びかけによって、あらゆるものを分節化し、同一性を付与していく言語に対して威嚇を行うこと、これがバタイユの「抵抗」に他ならない。

こうしたバタイユの「抵抗」を、ニーチェを援用しながら積極的に評価する姿勢も、以前のクロソウスキーのテキストには見られなかったものである。だが、クロソウスキーはこのテキストでも、あくまでバタイユの遭遇した矛盾を浮き彫りにすることを忘れない。問題は、バタイユの言う至高の瞬間はあくまでそれ自身のシミュラクルとしてしか現われ得ないということである。その瞬間における体験内容の真正さをいくら主張したところで、それが概念的言語によって捉えた一つの「価値」として、つまり「成果」として「固定」されてしまえば、その瞬間の真正さは損なわれてしまう。先にも見たようにこれは無力な運動である。この「抵抗」も、何らかの目標に到達する手段であってはならないし、そもそもそのような到達は不可能である。クロソウスキーはこのテキストの末尾で言う。

みずからの不連続性を体験する、つまり実存の外への存在の流出を体験する存在者としての一つの主体は、その笑い、涙、感情の吐露が——一言でいえばそのパトスが彼によって至高の瞬間として示されるや否や存続する。そして、偶然に自我の空位に、思考の死に至らせるこの存在者が、必然的に至高の瞬間としてそのようなパトスを探究するのは、再統一化されたその自我から出発して、つまり同一性への隷属と新たに「閉ざされた」概念から出発してのことなのであり、彼がその瞑想の方法を教えようとするたびにそれは起こるのである。したがって彼は、もう一度諸観念や同一性から出発して、諸観念を切り開くに適した道、同一性を廃棄するに適した手段を發展させなければならない——しかし彼は、この切り開きと廃棄からは、シミュラクル以外の何物も決して与えることができないだろう……<sup>29</sup>。

みずから「思考の死」に至らしめるような体験内容の探究は、何らかの同一性を付与し続ける閉ざされた概念と、それによって構成される再統一化された主体によってはじめて可能になる。もちろん、脱我=恍惚も一個の概念である。だが概念は、瞬間的なもの、すぐに逃れ去るもの、思考を死に至らしめるようなものを擬装することによってのみ概念から解放される。

バタイユが行おうとしたのは、言語への絶え間ない威嚇へと至ろうとするような言語の創造であり、これこそがクロソウスキーの言うシミュラークルを生み出すもとなる「共犯性」である。バタイユは内的体験の原理を「企図によって、企図の領域から脱すること<sup>30</sup>」と定義づけていたが、クロソウスキーの理解に沿うならば、この定義は、実践的な企図の領域から出発してのみ、その企図を疑問に伏すことができるということ、別の言い方をすれば、他者（あるいは言語という他者）との共犯関係を打ち立てることによってのみ、概念を概念の彼方へと開く「非-知」の思考が可能になるということになるだろう。

#### 4. 残骸としての「空虚な場」——バタイユを読むクロソウスキーの思考の変遷

以上からも分かるように、1963年のテキストにおけるクロソウスキーの関心は、それまでに見られたような、例えばバタイユの中にみられるキリスト教の構造を指摘して、その限界を論じるといったところにはもはやない。このテキストで、クロソウスキーは「概念のシミュラークル」によって自己を表明するバタイユが、思考が無に帰されてしまうような状態からいかにして何らかの思考の力を取り出しているのかをその個々の作品の内部から見極めようとしている。

クロソウスキーがここで確認するのは「媒介」としての言語の必要性である。これは、「バタイユが言語とどのような関係を結んだか」という、1950年のテキストにもすでに見られた問いに関わっており、これによりクロソウスキーはバタイユの思考そのものをみずからの「共犯」とし、たとえばそののちに彼がサドやニーチェを新たに論じ直すうえで、その思考にさらなる広がりを与えることができたのだと思われる。

だが、いつの時代にも一貫していたのは、バタイユを論じるクロソウスキーの関心の中心にニーチェ的な意味での「神の死」があったことである。1963年のテキストで、この問題意識は「神の空位」、さらには「自我の空位」へとその射程を広げている。ここには互いに強く関連し合う二つのポイントがある。まず、神が死ぬことで自我も死を迎えるということである。クロソウスキーは1957年の「ニーチェ、多神教、パロディ」で、近代において「神を信じられなくなる事態が生じたことで、自我もまた崩壊に向かうという事態」を以下のように捉える。

神は死んだという言葉が意味するのは、実存の一つの明示としての神性が終焉するというのではなく、責任ある自我の同一性の絶対的な保証人がニーチェの意識の地平で消え失せ、今度はニーチェの意識もこの消失と混じり合っていくということである<sup>31</sup>。

ニーチェが述べていたように、「神の死」が最も恐ろしいのは、存在の目的の一切が不在だということである。「キリスト教の断末魔」の帰結として起こった神の殺害という事件は、目的が一切不在の「永遠回帰」を必然的に要求し、ニーチェ自身の自我の同一性の根拠は崩されてしまうことになる<sup>32</sup>。

したがって、これによって真っ先に排除されるのは有神論ではなく、むしろ思考する主体による合理的判断を自らの主張の根拠に据え、自分たちがこの世界で「神なしで済ますことができる」と主張する無神論である。バタイユの無神学がこのような無神論とは一線を画していることは、たとえば次の『有罪者』（1944）の一節からも明らかである。「私は神を信じていない。自我が信じられないからだ。神を信じることは自己を信じることであり、神は自我に与えられた保証にすぎない<sup>33</sup>」。一方、クロソウスキーは「神を信じていない」と宣言することはないが——自身の信仰ないしは無信仰を一人称で主張するのは彼のスタイルではない——、彼はニーチェにせよバタイユにせよ、彼らが「神の死」に見ていたのは、自我の根拠が揺らぐ事態、さらには自我そのものが崩壊する事態であることを繰り返し強調している。だからこそ、今回取り上げたバタイユ論の末尾でも彼は以下のように述べるのである。

無神学はここで、いま現われているジレンマ、すなわち合理的な無神論は顛倒された一個の一神教以外の何物でもない、というジレンマから逃れようとする。だがバタイユは、無神論が差し出す自我の至高性など全く信じていない。それゆえ、神の空位に対応する自我の空位のみが至高の瞬間を形作るであろう<sup>34</sup>。

「神の空位＝自我の空位」というコンセプトのもう一つのポイントは、クロソウスキーの用いる「空位」という言葉である。この「空位」という考え方そのものは決してクロソウスキー独自のものではなく、バタイユがそれまでも繰り返し述べていた内容である。晩年の対談で「なぜ『無神学』なのでしょうかと問う相手に対し、バタイユはこう答えている。

神を信じている人々のなかで神が何を表わしているのか、神が彼らの思考のなかでどういう位置を占めているのかということは誰も知っています。その位置から神という人物を取り除いたとしても、そこにはやはり何かが残る、つまり空虚な場が残ると私は考えます。この空虚な場について私は語りたかったのです。[中略]いかなる時代の宗教的混乱も、安定した存在を、多少とも安定した存在を、創造して終結するというのがつね



でしたが、私は、そのような安定した存在の代わりに、無秩序の表現を、欠けているもの（ただし神のように崇敬すべきものではなくて）の表現を、導入しなかったのです。

[中略] ニーチェにとって、彼が「神の死」と呼んだものは恐ろしい空虚を、何かしら目まいに近いものを、耐えがたい何かを、残しました。それは詰まるところ、死が意味しているもの、死がもたらすものを人が意識したときにはじめて生じることとほぼ同じです<sup>35</sup>。

クロソフスキーはおそらく、「神の死」の後の残骸としての「空虚な場」について語ろうとしたバタイユの思考をさらに進める形で、おそらくこの「空虚な場」は残しておかなければならないもの、廃棄してはならないものとして捉えていたのではないだろうか。しかしそれは、何かを代わりにそこに居座らせるためではなく、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、その「空虚な場」に不可避免的に近づいてくる神、あるいは自我というものの在り方を見つめ、監視するためなのである。1963年のテキストにおいても、クロソフスキーはバタイユがキリスト教的な思考から完全に「解放」されたと見ているわけではない<sup>36</sup>。クロソフスキーにとってそのような「解放」など所詮眉唾なものにすぎない。バタイユが直面した、伝達という行為に必然的に伴う矛盾や困難は、この空虚になったはずの座に神なり自我なりが、つまりニーチェによって低く見積もられたはずの意識的思考としての価値が入り込んでくることに起因するのであり、そうした事態を見つめることなくしてはバタイユの思考も成立し得ない。バタイユの脱我＝恍惚は、あくまでそれそのものとしての実体を恒常的に居すわらせないための「空虚な場」、つまりシミュラクルという一種の「媒介」のもとで捉えられない限り、結局は神や自我や概念や意識的思考による「場の再-収奪」を許すものとなるだろう。

だが、クロソフスキーがバタイユから離れていくのも同時にここからである。クロソフスキーはここで、極めてアンビヴァレントなポジションに身を置く。彼自身、「空虚な場」をシミュラクルとして残しておくことにこだわるのは、そこに不可避免的に神や自我や意識的思考が入り込んでくる、あるいは回帰してくるありようを監視するためであるが、さらに言えば、彼はその「空虚な場」そのものを人間の伝達への根源的な欲望を煽るものとして意識的に作り出そうとする、あるいは、作り出す姿を他者（サド、ニーチェ、バタイユなど）にも見ようとする。つまり、クロソフスキーは、「神の空位＝自我の空位」というコンセプトそのものを、つねに制度へ回収される危険と隣り合わせの、緊張に満ちた人間の欲望の根源を見極めるための一種の「おとり」として機能させようとしているのである。

先に見たように、1941年の講演をもとにしたテキスト「虚無の肉体」でクロソフスキーは、人間が神を信じることができるようにするのも、神が死んだと信じることができるようにするのも、神以外にいないと結論付けて、「神なしで済ませられる」と豪語する無神論を牽制し

た。つまり、「神の死」もまた「神」のうちにあらかじめ暗黙にプログラムされており、その意味においてこそ「神の死」は伝達可能な体験と言えるのだと。しかし、1963年のバタイユ論での「神の空位」という言葉を考えたとき、われわれはクロソウスキー自身と同じようにこうした過去のテキストを簡単に切り捨ててよいものだろうか。というのも、サド、ニーチェ、バタイユ、そしてクロソウスキーにおける「神の死」が、「かつて神を信じていた」という記憶が存在しなければ意味を成さない以上、「虚無の肉体」でのクロソウスキーの発言には一面の真実が宿っているとも言えるからだ。だが、1950年のバタイユ論では、クロソウスキーはバタイユにおける「裏返しの聖変化」を語りながら、「神の死」なしに「神」の概念は成立しないという、いわば逆転の発想に近づいていく。そして1963年のクロソウスキーは、もはや過去の信仰（あるいは罪）への記憶や郷愁に固執するのではなく、神、そして自我がその座を残して「空位」となったことの意味の方を重く捉えている。つまり、彼は「空虚な場」を、今一度究極の媒介物としてのシミュラクルとして再起動させることをもくろむようになるのである。一つの身体に複数の「霊息」(souffle)が入っては出ていく場面が展開される小説『バフォメット』(1965)、サドにおける「変容の原理」が語られる「悪虐の哲学者」(1967)、そして「身体とは偶然の産物であり、さまざまな衝動の遭遇の場である」と宣言される『ニーチェと悪循環』(1969)は、このもくろみの変奏に他ならない。

## おわりに

1963年のクロソウスキーのトーンがそれまでのバタイユ論と明らかに違う点があるとすれば、それは彼がかねてから指摘していたバタイユの矛盾、つまり彼が制度的なものを批判するたびに当の制度に取り込まれるという矛盾が、ある意味では「バタイユ自身によってつねに明確に自覚されていた」という認識がクロソウスキーの筆致から垣間見えることである。バタイユとの直接的な接触に加えて、『内的体験』以降の著作の読解、「罪についての討論」への参加、あるいは講演の数々に接することなどを通じて、クロソウスキーはこのことに徐々に気づいていったのかもしれないし、バタイユの方でも、シミュラクルという言葉こそ意識的に使わなかったものの、クロソウスキーの考えるこの「ひとたび伝達を欲望すれば必然的に要請されるまがいもの」の効用について、ある程度まで自覚的だったのかもしれない。

「神の空位」の後に残された場は、確かにある意味では「虚無の肉体」である。ならばその肉体をシミュラクルとして戦略的に機能させるしか、「神の死」以後に至高の体験が伝達という行為にコミットできる道はないのではないか。たとえシミュラクルだとしても、空虚な入れ物としての「場」は残しておかなくてはならない。いや、残るはずなのだ。そうでなければ、伝達における「ずれ」も、それによってますます煽られる「欲望」も存在しないのだから。「神の死」に対するクロソウスキーの思考は、サドやニーチェについての思考の練り

上げにも大きく寄与するが、とりわけ同時代人バタイユとの思想的格闘を通じて伝達という問題へとその射程を広げつつ、ますます堅牢なものに、そしてますます開かれたものになっていくのである。

## 註

- 1 バタイユとクロソフスキーの伝記的な関わりについては以下にまとめた記述がある。Leslie Hill, *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the limit*, Oxford University Press, 2001, p. 3-7. だが、この著作を含め、クロソフスキーがバタイユから汲み取った関心の底にあったのが一貫して「神の死」をどう捉えるかというところにあったという視点は乏しい。
- 2 この時期のバタイユについては、以下のクロソフスキーの回想「コントロール・アタックからアセファルへ」に詳しい。Pierre Klossowski, « De Contre-Attaque à Acéphale », in *Change*, n° 7, 1970; Pierre Klossowski, *Tableaux vivants: Essais critiques 1936-1983*, Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 2001.
- 3 「アセファル」に関する資料を集成したマリナ・ガレットィによれば、クロソフスキーの離反はニーチェにおける「神の死」の解釈をめぐってのものとしてされている。Cf. Georges Bataille, *L'Apprenti Sorcier, textes, lettres et documents (1932-1939)*, rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti, Paris, La Différence, 1999, p. 390.
- 4 この時期の体験をもとにした小説が『中断された召命』(*La Vocation suspendue*, Paris, Gallimard, 1950) である。
- 5 クロソフスキーはこの断章を、バタイユによる『内的体験』(1943) での引用箇所を典拠としている(これは、1941年の講演「虚無の肉体」の内容を1947年に『わが隣人サド』に収録するにあたり、クロソフスキーがある程度手を加えていることを示している)。「神の死」を人間による「供儀」と捉えるバタイユ自身は、この箇所を引用した後でこう述べている。「われわれが遂行するこの供儀は他の供儀と次の点で異なっている。つまり、供儀を執行する者自身が自らの振り下ろす刃の一撃に打たれ、生贄とともに倒れて絶命していくという点で。繰り返そう。無神論者は神なき完了の世界に満足しているが、この供儀執行者は、それとは逆に未完了な世界、完了しえない世界、永久に理解しえない世界、自らを破壊し、自らを引き裂く世界(そしてこの世界も自らを破壊し自らを引き裂いている)を前にして不安の中にいる」(Bataille, *L'Expérience intérieure, Œuvres complètes*, tome V, Paris, Gallimard, 2002, p. 176)。
- 6 Klossowski, « Le corps du néant: l'expérience de la Mort de Dieu chez Nietzsche et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille », *Sade mon prochain*, Seuil, 1947, p. 160.
- 7 *Ibid.*, p. 177.

- 8 *Ibid.*
- 9 1937年の『アセファル』資料の中にはすでにこの考えが見られる。Bataille, *L'Apprenti Sorcier*, *op. cit.*, p. 387.
- 10 「有罪性」というキーワードがこの時期のクロソウスキーを理解するうえで重要であることはこれまであまり強調されていない。以下の拙稿も参照されたい。「罪ある者として存在するか、しからずんば存在しないか——クロソウスキーの初期サド論における『罪の意識』をめぐって」、『ユリイカ——特集サド』所収、青土社、2014年9月。
- 11 « Le corps du néant », *Sade mon prochain*, *op. cit.*, p. 182.
- 12 この点について詳細は拙著『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）第二部第一章を参照。こののち、クロソウスキーは一九四八年二月のバタイユの「シュルレアリスムの宗教」と題された講演に続く討論で、「あなたはカトリックだ」とさらにバタイユを批判することになる（Bataille, « La religion surréaliste », *Œuvres complètes*, tome VII, Paris, Gallimard, 2002, p. 396）。テキストや討論を問わず、公の場でこれほど何度も互いを批判し合った事実は、「神」あるいは「神の死」をめぐる互いの見解の相違——もちろん互いの「近さ」を認識していたがゆえでもあっただろう——がいかに根深いものだったかを示している。
- 13 Klossowski, « La messe de Georges Bataille », *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1994, p. 121.
- 14 *Ibid.*, p. 125.
- 15 *Ibid.*, p. 120-121.
- 16 「悪虐の哲学者」に関する詳細は、前掲の拙著『ピエール・クロソウスキー——伝達のドラマトゥルギー』第二部第三章を参照されたい。
- 17 *Ibid.*, p. 125.
- 18 *Ibid.*
- 19 これとほぼ同時期に書かれたテキスト「モーリス・ブランショについて」（« Sur Maurice Blanchot », *Les temps modernes*, février 1949）においても、クロソウスキーはブランショの『至高者』における「神の名」の問題を論じている。このテキストが1963年の『かくも不吉な欲望』に収められた際には大幅な改稿がなされており、この時期のクロソウスキーの「神の死」にまつわる思考の変遷を示すものとしてこのバタイユ論と同程度に重要であるため、このテキストについては改めて論じたい。改稿部分を含めた詳細は以下の訳者による註を参考されたい。ピエール・クロソウスキー『かくも不吉な欲望』大森晋輔・松本潤一郎訳、河出文庫、2008年。
- 20 1953年にクロソウスキーが小説『ロベルトは今夜』を出版したとき、「限界の外へ」というテキストでいち早くこの作品の真価を見抜いたのはバタイユであった（Bataille, « Hors des limites », *Critique*, février 1954; *Œuvres complètes*, tome XII, Paris, Gallimard, 1988）。クロソウスキーはのちに、バタイユがこの論考を『文学と悪』に収録すべきだったと考えていたと

- 証言している (Pierre Klossowski et Alain Jouffroy, *Le Secret pouvoir du sens*, Paris, Écriture, 1994, p. 124)。また、バタイユの小説『死者』や『C神父』の挿絵をクロソウスキーが描く計画すらあった。
- 21 Klossowski, « Du simulacre dans la communication de Georges Bataille », *La Ressemblance*, Marseille, André Dimanche/Ryôan-ji, 1984, p. 23. 以下のこのテキストの概要に関わる記述に、前掲の拙著『ピエール・クロソウスキー——伝達のドラマトゥルギー』(特に第二部第二章)との重複が一部あることをお断りしておく。
- 22 *Ibid.*
- 23 *Ibid.*, p. 24.
- 24 Bataille, « Discussion sur le péché », *Œuvres complètes*, tome VI, Paris, Gallimard, 2002, p. 317-318.
- 25 Klossowski, « Du simulacre dans la communication de Georges Bataille », *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 26-27. 原文はBataille, « Discussion sur le péché », *Œuvres complètes*, tome VI, *op. cit.*, p. 349-350にあるが、引用の強調箇所はクロソウスキーによるもの。
- 26 *Ibid.*, p. 32. 原文は以下。Bataille, « L'enseignement de la mort », conférence prononcée le 8 et 9 mai 1952, *Œuvres complètes*, tome VIII, Gallimard, 1999, p. 205. この全集の原文の方では「mouvement impuissant」の部分がイタリックで強調されている。なお、クロソウスキーが参照しているのは以下の初出論文の方である。「Conférence sur le non-savoir », dans *Tel Quel*, n° 10.
- 27 *Ibid.*, p. 32-33.
- 28 *Ibid.*, p. 30.
- 29 *Ibid.*, p. 33.
- 30 Bataille, *L'Expérience intérieure*, *Œuvres complètes*, tome V, *op. cit.*, p. 60.
- 31 Pierre Klossowski, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie », *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 206.
- 32 バタイユについて述べていたように、ニーチェについてもクロソウスキーがたびたび強調するのは、彼がいかに合理的な意味での無神論に身を落ち着けることを嫌悪していたかである。つまりニーチェにとっては「神的な性質を帯びた不敬虔」(*Ibid.*, p. 207)こそが重要なのである。
- 33 Bataille, *Le coupable*, *Œuvres complètes*, tome V, *op. cit.*, p. 282.
- 34 Klossowski, « Du simulacre dans la communication de Georges Bataille », *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 33.
- 35 Madelaine Chapsal, *Quinze écrivains: entretiens*, Paris, Julliard, 1963, p. 19. この引用に限り、訳文は以下に拠った。「シャブサルによるインタビュー」、ジョルジュ・バタイユ『純然たる幸福』所収、酒井健訳、ちくま学芸文庫、2009年、399-400頁。



- 36 のちの対談で、クロソウスキーは、バタイユにおいてキリスト教への誘惑がつねに作用していたことを重く捉えていたと述べながら、以下のように述べる。「『アセファル』の無一神学のすべては、神の死が一個の無神論には帰結しないという考えのもとに支えられています。それはゴルゴタの名残です。無一神学は最終的なものではなく、継続しているのです」(Jean-Maurice Monnoyer, *Le peintre et son démon: Entretiens avec Pierre Klossowski*, Paris, Flammarion, 1985, p. 177)。ここからは、クロソウスキー自身の「アセファル」時代からの認識もまた「継続」していたことが見て取れる。

## Bataille lu par Klossowski : autour de « la mort de Dieu »

OMORI Shinsuke

Comme Sade et Nietzsche, Georges Bataille joue un rôle très important dans la pensée de Pierre Klossowski. Ce dernier ne cesse d'écrire sur ces trois penseurs sa vie durant et, derrière son intérêt, on peut entendre une basse continue : « la mort de Dieu ». Dans cet article, pourtant, en examinant trois textes importants sur Bataille, je confirmerai non seulement la persévérance de ce sujet mais aussi le parcours de la pensée klossowskienne toujours renouvelée.

Dans « Le corps du néant » (1941), Klossowski, tout en se montrant compréhensif envers la tentative de Bataille pendant les années trente, qualifie le caractère de sa pensée de « nostalgie de l'authenticité (ou de la culpabilité) ». Selon Klossowski, le dieu catholique suppose toujours « la mort de Dieu », comme la « Sainte Eucharistie » annonce la mort du Christ, et on ne pourra comprendre « la mort de Dieu » en ignorant « le fait d'avoir cru en Dieu ». On peut constater ici les doutes de Klossowski : l'insurrection de Bataille ne peut-elle pas être valable hors du christianisme ?

Dans « La messe de Georges Bataille » (1950) aussi, Klossowski insiste sur la nécessité de la structure culturelle du christianisme chez Bataille, mais il n'y voit pas sa limite comme dans le texte de 1941, mais la possibilité de sa stratégie. Il trouve « la transsubstantiation inverse » dans *L'Abbé C...* de Bataille et sa valeur ontologique de l'outrage. Dans « Le corps du néant », Klossowski affirme que « la mort de Dieu » n'est pas concevable sans Dieu, mais, dans ce texte, il inverse lui-même sa proposition passée : Dieu n'est pas réellement présent sans « la mort de Dieu ». La description réitérée de l'acte charnel chez Bataille figure « la transgression du langage par le langage » qui le mène à la destruction de l'identité personnelle. Ce point de vue de Klossowski annonce ses textes sur Nietzsche ou Bataille à partir du milieu des années cinquante.

C'est dans « Du simulacre dans la communication de Georges Bataille » (1963) que Klossowski approfondit sa réflexion sur cette « transgression du langage par le langage » chez Bataille. Ici, il n'enferme plus la pensée de Bataille dans la structure du christianisme : il réfléchit au sens véritable de sa révolte. Selon lui, la notion de « communication » chez Bataille nous annonce le fait comme suit : au moment où l'on veut communiquer à l'autre le continu d'une expérience, le simulacre l'envahit inévitablement. Bataille, qui parle de son

« expérience intérieure » non par les notions elles-mêmes mais par « des simulacres de notion », tentait d'inventer le langage qui menace sans cesse le langage-même. Dans ce texte, Klossowski montre de la sympathie pour cette révolte contradictoire et impuissante de Bataille.

Pourtant, derrière cette réflexion sur le langage, on peut trouver toujours la notion de « la mort de Dieu » chez Bataille et Klossowski. Tous les deux, qui pensent que cette notion se ramène à « la vacance divine » ou « la vacance du moi », n'éprouvent aucune sympathie, tout comme Nietzsche, pour l'athéisme rationnel qui nie Dieu en ayant recours à la souveraineté du moi. Pour eux, « la mort de Dieu » signifie la déchéance de l'identité du moi. D'où l'originalité de Klossowski : en héritant de la pensée de Bataille qui tentait de parler de « la place vide » en tant que vestige résultant de « la mort de Dieu », il pense que cette « place vide » doit être gardée, non pas pour y installer d'autres choses mais pour regarder « Dieu », le « moi » ou la « pensée consciente » s'en approcher au moment où l'on veut communiquer son expérience indicible. L'objectif que se fixe Klossowski avec la notion de simulacre, c'est de faire fonctionner le concept de « la vacance divine » ou de « la vacance du moi » comme « récipient » ou « leurre » qui attise le désir pour la communication. C'est par cette stratégie que Klossowski développera sa propre pensée au cours des années soixante, notamment dans ses textes sur Sade et Nietzsche.