

クロソウスキーにおける「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——

大 森 晋 輔

はじめに

ピエール・クロソウスキー（1905-2001）のニーチェ読解については、その集大成ともいえる主著『ニーチェと悪循環』（1969）が第一に参照されるべきであることは言うまでもないが、彼は1930年代から画業に専念し始める1970年代初頭まで、その訳業も含めて持続的にニーチェに関する思考を続けており、早い時期から一貫しているその関心を見逃すことはできない。確かに、『ニーチェと悪循環』には「強度」や「シミュラークル」といった概念をめぐるクロソウスキー独自の思考も目を引くほか、ニーチェ自身のある種の「政治的」なもくろみや記号論的な議論への関心など、1960年代後半という時代特有の性格にかかわる部分も少なくないが、一方では長年のニーチェ読解が段階的な発展をたどってそこへ至っているともいえる。

本論では、特に「神の死」、およびその帰結としての「永遠回帰」に対するクロソウスキーの視点を軸に、1950年代のニーチェ論に見られる論点を抽出することを主な目的とする。それというのも、1956年にクロソウスキーによる仏訳で刊行されたニーチェ『悦ばしき知識』に付された序文¹「ニーチェの『悦ばしき知識』におけるいくつかの基礎的主题について²」（以下「序文」）、および「ニーチェ、多神教、パロディ³」（1958）をつぶさに読むと、『ニーチェと悪循環』の論点がすでにかかなりの程度先取りされていることが分かるからである。とりわけ、どこか謎めいた「悪循環」という言葉については、この語がタイトルに付された『ニーチェと悪循環』だけでなく、「序文」の方を併せて参照することでよりその射程が開けるだろう。この「序文」は、タイトルが示すとおり『悦ばしき知識』の基礎的な主題を論じたものだが、これはのちに彼が「悪循環」の記号と呼ぶ「永遠回帰」の解釈に関わる部分が大半を占めている。また、なぜ「永遠回帰」が「悪循環」であるのかについても、さほど目立たない形ではあるが論じられている。

本論では、特にこの「序文」を、『ニーチェと悪循環』へと至るための重要な論考の一つとして読み、1950年代のクロソウスキーがニーチェの「神の死」と「永遠回帰」をどう捉えていたのかを論じる。その際に、この「序文」での「基礎的主题」として「忘却」、「神」、「共同体」という三点がこの順で述べられていることに注目して、そのそれぞれにおいて他のニー

チェ論との関係を指摘していくことにする。

1. 忘却

まず、「序文」に至るまでのクロソウスキーのニーチェ論として、1937年に書かれたカール・レーヴィットの『ニーチェ、同一者の永遠回帰の哲学』の書評⁴を振り返っておこう。この書評は、すでにクロソウスキーのニーチェへの関心のありようを如実に示していた。彼が要約するレーヴィットの解釈はおよそ以下のようなものである。ニヒリズムは「神の死」の認識から生まれるが、このとき人間はキリスト教的な「お前は～しなくてはならない」(tu dois) から解放されて、「私は～を欲する」(je veux) へと移行する。人間はあらゆる意志を断念する(何も欲しない)よりはむしろ虚無(非-意味)を欲する方を選ぶからである⁵。しかし次に、人間は「私は～を欲する」からも解放されて、「永遠回帰」における「私はある(私は～である)」(je suis) へと到達する。ニヒリズムは乗り越えられ、「永遠回帰」が欲される。ここに超人が誕生するが、これは「新しく、きわめて古い神」の復活でもある。ヨーロッパの人間が悲劇の時代に、つまり古代的人間に回帰することが不可避免的な形で目指される。

しかし、この「永遠回帰」への「改宗」は、逆に言えば「神の死」、そしてそこに由来するニヒリズムを契機とすることによってしか生じえない。解放への第一段階として人間の疎外を必要とするという意味において、ニーチェはマルクス、キルケゴールにも共通した経験がある。マルクスによれば、人間は経済生産のなかで人間自身によって疎外されるが、これは人間の完全性への回復に取って代わらなければならない。そしてキルケゴールの場合は、信仰における「死に至る病」に陥るという疎外状況からキリスト教的信仰へと跳躍することが目指される。これらはすべて一種のパラドックスだが、彼らの経験はこのパラドックスを経ることで初めて正当化される。キルケゴールはキリスト教世界、マルクスは人間性、ニーチェは神話の古代世界をそれぞれ回復させようとしたが、彼らはいずれも「挫折を契機とした、失われた世界の回復」という目的に貫かれていたのである。

このレーヴィットの解釈を受けて、クロソウスキーはニーチェにおける「キリスト教的な神の死は、古代のある神の復活の条件となる⁶」と述べるのだが、後述するように、これはのちのニーチェ解釈の根幹を形作る部分を垣間見せている。もっとも、この時期特有の事情もある。とりわけ「アセファル」に代表されるバタイユらとの活動においては、特に「力への意志」の概念をめぐる、ファシズムに利用されたニーチェ解釈を斥けるという明確な目的もあり⁷、またこの頃にとりわけ顕著なキルケゴールの思想への接近が、ニーチェを論じる際においても如実に表れていた⁸。

実際、クロソウスキーがニーチェに関わる仕事を本格化させるのは第二次世界大戦後、とりわけ1950年代以降のことで、先述の『悦ばしき知識』の仏訳およびそれへの「序文」、ま

た「ニーチェ、多神教、パロディ」がまず重要なものである。この時代はそれまでのクロソウスキーの「神の死」や「永遠回帰」をめぐる思考が深められ、さらなる跳躍が図られた時期でもあった。

さて、「序文」でまず取り上げられるのは、ニーチェが「永遠回帰」に目を開きたいいくつかの条件である。その条件には当然「神の死」という認識があるのだが、そこへ言及する前にクロソウスキーは、ニーチェの近代への認識がいかに特定の時代や空間に縛られたものではなかったかを語る。これは、第一にはそう遠くない過去にナチスがニーチェの哲学を悪用した不幸な歴史を想起させ、未だ残存する誤解に目を向けさせる目的のもとでなされたものだが、それ以上に、ニーチェが「われわれ故郷なき者たち⁹」である近代の人間として、いかに「生きるための新たな可能性を勝ち取る¹⁰」ことができるかという問いを反芻していたかを強調するためでもあろう。これまでの自分だけでなく、あらゆる個人が経験した時間と空間をそっくりみずからのうちに取り戻すというヴィジョンにニーチェが憑かれていたことが、『悦ばしき知識』(1882/1887 改版)からのいくつかの引用をもとに述べられる。そして、「近代的であるとはすべてが許されているというだけでなく、あらゆる事物が復元されるという円環(cercle)の表象にしたがって生きようとする¹¹」という結論が引き出される。ニーチェにとって近代的であるとは、人間が弁証法的かつ直線的に前進するという歴史観から解放されることであった。これは同時に、最終的な「救済」という目標に従って生きることを説くキリスト教的な終末論の否定でもある。

クロソウスキーはここでいったん『悦ばしき知識』から離れ、それに先立つ『反時代的考察』(1876)における「生のための歴史の効用と害」というテキストに注目して、そこから「瞬間」「忘却」「意志」という三つの主要な概念を取り出そうとする。同時代のドイツの状況から歴史感覚の肥大を警戒していたニーチェは、忘却の能力をことさらにポジティブなものとして捉える¹²。人間と区別される意味での動物は起こったことをすぐさま忘却し、その一瞬ごとを生きるため歴史を持たない。一方、「無分別な平穩の只中で過去と未来の垣根の間で遊んでいる」がゆえに「否認すべき過去」を持ち合わせていない人間の子供は、時に大人に一種の感動的な光景を提供する。しかし「否認すべき過去」をたびたび思い出す大人自身にとって、「不意に現れ、不意に消え去り、以前にも無、以後にも無である瞬間は、やはりその後の瞬間の静寂を乱すために亡霊の形で舞い戻ってくる。瞬間は一枚一枚、絶え間なく時間の巻物からはがれ、落下し、舞い上がる——そして突然戻ってきてわれわれに襲いかかる。そのとき大人は言う、『思い出した……』と¹³」。

こうしてニーチェは、幸福を幸福としているものは「忘却の能力」、あるいは「その状態が続くあいだ、あらゆる事物を歴史外的なものとして感じ取る能力¹⁴」であると断ずる。過去の忘却のなかで瞬間の敷居に立つことができるものだけが幸福を知る。つまり、「歴史的感觉」というものから解放されなければ、人間は幸福になることも、他人を幸福にすることもでき

ないというのだ。これは単なる現在時の特権化ではない。ニーチェが言うのは、もともとリアルな「時」とは瞬間にしかないものなのだということである。一般に歴史を構成するのは創造や行為であるとされるが、それは個人が創造し、行為している瞬間においてさえ「盲目的」あるいは「不当に」、したがって「うっかり」自然発生的になしていたものである。人間の創造や行為は、過去についての記憶を過不足なく保持した上でではなく、つねに忘却しながらなされるということである。

『悦ばしき知識』のなかで、ニーチェが「人間の歴史をその総体においてその人自身の歴史のように感じる能力を持った人¹⁵」を称えたのは、以上のような文脈によるものである。ニーチェはこのような「神々しい」感情をこそ、「人間性」(Menschlichkeit / humanité)と呼んだ。この歴史的に限定された現在の忘却において、「人間性」の凝縮が起こる。それゆえにこそ、ニーチェは、古代ギリシアへとさかのぼる計画のなかで、「非歴史的」イメージとしての神話に訴えたのだ。クロソウスキーによれば、「歴史上のあらゆる人物は結局は私である¹⁶」と述べたニーチェの発狂直前の感覚、つまり「世界の同一的な永続性のうちにあって、みずからが多数であるという確信のなかで彼自身の同一性を失うような感覚¹⁷」は、すでにこの時期から芽生えていたというのである。

この「忘却」への注目、クロソウスキーののちのニーチェ解釈につながる重要な要素の一つである。同時期の「ニーチェ、多神教、パロディ」でもこう述べられている。「忘却のなかで、過去は人間に対し、過去の姿をまとった未来として想起される〔潜入してくる sous-vient〕。人間が創造するものなかで、過去が彼に突発するのはそのときである。というのも、彼がそんな風に創造していると信じているものは、現在から彼にやってくるものではなくて、(歴史的に決定された)現在を一時的に忘却しながら、以前に起こり得たことを宣言しているにすぎないからである¹⁸」。また、のちの『ニーチェと悪循環』の「永遠回帰の体験」という章ではさらに踏み込んで、この忘却と想起の運動こそが「永遠回帰」の条件であることが語られる¹⁹。ニーチェを恍惚に陥れたという「永遠回帰」は、彼に拘束を課するような「生きられた体験」、あるいは「突然の覚醒²⁰」として彼に現れた。その経験とは、「すべてが回帰する瞬間に立ち戻っている」という感覚に襲われることであるが、「永遠回帰」とは、自己がそれだけで完結したものではなく、つねに複数の自己が連なる鎖に帰属していることを想起することである。しかしそのような「永遠回帰」が成り立つには、「回帰があった」という事実がまず忘却されなければならない。この「永遠回帰」が再び、いや無限回にわたって生じるためには、それを回帰の啓示の前に忘却していることがどうしても必要になるのである。「永遠回帰」の啓示が「突然の覚醒」としてあるのは、それがまさに啓示の瞬間まで忘却されていたからに他ならない。「永遠回帰」が可能になるには、円環運動のどのような一瞬においても同一の啓示が生まれ、そしてそれによっていまある自我が崩壊し、他の無数の自我へと変容する機会が無限回にわたって生じるのでなければならない。それには

かつての啓示を忘れることが必要になるのであり、この忘却によって、われわれはかつての創造行為を新たな創造行為として無限に試みることが可能になる。

『ニーチェと悪循環』において、クロソウスキーはこの「永遠回帰」における忘却と想起について考察したのち、ニーチェの「永遠回帰」とはまず、1881年8月にスイスのシルス・マリアでの恍惚の「体験」として受け取られたものだったと論じる。この体験はニーチェ自身のファンタズム（精神に作り上げられた不可視で伝達不可能な幻想や欲望）を生み出すもとなる、本質的に伝達不可能な体験であるが、しかしそれゆえにこそ、ニーチェは苦心してこの体験の科学的説明を試みようとする。ここは本書を貫く重要な視点となるのだが、その観点からすると、ここでの「序文」での議論は、そのような伝達不可能な「体験」に先立ってすでにニーチェのなかでこの思考を生み出す準備がある程度なされていたということになる。そのような議論自体は初期の注釈者たちのあいだでもある程度存在したことからすると、「序文」でのクロソウスキーの解釈は至極穏当というべきで、取り立てて新奇なものとは言えない。しかしいずれにせよ、「永遠回帰」の条件としての「忘却」という要素に注目することで、クロソウスキーは個人の生を「非歴史的」に感じ取るニーチェの姿をこの「序文」で描き出した。それはニーチェがすでに条件づけられた生の重みを取り払うことを求めたことを示している。ニーチェの闘いとは、不可逆なものに対するのみならず、人間の持つ「あらゆる可能性」を排除しようとする動きに対するそれなのだ。

2. 神

再度「序文」における「忘却」に関するくだりに戻ろう。クロソウスキーによれば、上述した「歴史的感覚からの解放」を経て「みずからが多数であるという確信」を得たニーチェは、『悦ばしき知識』において意外にも新たな「神」の可能性に触れる。「私ではない！ 私ではない！ そうではなくて私のなかのある神がそうしたのだ！ かつて、神々を創造する見事な芸術と力が複数の規範と一致したのだ。ある特定の神は、他の神に対する冒瀆的否定などではなかった！²¹」

クロソウスキーが引用するこのニーチェの言葉からも、ここでの「神」は多神教的なものを志向したもので、キリスト教的な神概念とはかけ離れたものであることが分かるが、クロソウスキーによれば、このような傾向こそ無神論的道德に甘んじることへのニーチェの拒否を示している。キリスト教的な神を排除したところで、そこに理性への信仰を新たに置いてしまえば、理性に排除された無数の存在の可能性を棄却することになる。ニーチェの多神教性とは、ただ単に多数の神を信仰するというのではなく、排除されたかもしれないこうした存在の数々の可能性を救い出すことなのだ。実際、ほぼ同時期に書かれた「ニーチェ、多神教、パロディ」では、『ツァラトゥストラ』の一節が引用されたのちに²²、こう語られている。

「ニーチェ的な不敬虔は、単に理性を備えた人間の信用を失わせるというだけではなく、人間がみずからの本性の理性的な定義へとたどり着くために不可避的に排除しなければならなかったあらゆるものの魂への反映であるすべてのファンタスムの共犯となる²³」。こうして、ニーチェの不信仰は、「神的な性質を帯びた不敬虔²⁴」と定義されるのである。

続いて「序文」で引かれるのが、「最大の重し」と題された、『悦ばしき知識』でも最も有名なアフォリズムの一つである。

もしある日、あるいはある夜、一匹の悪魔 (Dämon / démon) がお前の寂しい心の奥深くまで忍び込んできて、こう言ったとしたらどうだろう。「お前がいま生きているような生、またお前がいままで生きてきた生を、お前はもう一度、いや数え切れないほど何度も生き直さなければならぬだろう。その生のなかには新しいものなど何もなく、あるのはただひたすら、あらゆる苦しみや楽しみ、あらゆる考えや嘆き、お前の生のなかの言い表せないほど大小の事物、このすべてがお前に帰ってこなければならぬのだ。しかも同じ順序、同じ連続ですべてが帰ってくる——あそこにいる蜘蛛も、木々の間から漏れる月の光も、いままさにこの瞬間も、私自身も。実存の永遠の砂時計は絶えず新たにひっくり返される。——それとともにお前もひっくり返されるのだ、おお、塵のさらに塵のかげらであるお前よ！」お前は地に身を投げ出して歯ざしりし、そのようなことを言った悪魔を呪うのではなかろうか。あるいはまた、悪魔に向かってこう答えることができるほど、恐るべき瞬間を生きるようなことになるだろうか。「お前は神だ、これほど神々しい言葉を私はいまだかつて聞いたことがない！」と。もしこの考えがお前に影響力を行使すれば、それはお前をいまある姿とは違うものにし、おそらくはお前を粉碎しながら変貌させるだろう。そのとき、何事に対しても問われる「お前はこのことをもう一度、いや数え切れないほど何度も欲するか？」という問いが最大の重しのようにお前の行為にのしかかってくる。あるいはむしろ、この究極の永遠の確証と、この究極の永遠の報い以外の何物をももはや欲しないようにするためには、お前自身と生に対して、どれほどの好意を示さなければならぬのだろう！²⁵

「生の変貌」をもたらす「永遠回帰」は、その啓示を受け取る者が「他なるもの」となることを、そしてさらに、永遠がもたらす浄福と呪いを受け入れる（欲する）ことを要求している。生が円環的性格を持っているということは、いっさいの目的のないままに、ひたすら回帰するということだ。これを受け入れるということは生の解放であると同時に生の呪縛にもつながる。この一節を受けて、クロソフスキーはこの思想がキリスト教的な「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、のちの『善悪の彼岸』

(1886) の断章を部分的に引用する。

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。——どういことだろう？ 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？²⁶

第三章「宗教的なもの」に含まれたこの断章は、「永遠回帰」の思想についてニーチェが述べた数少ないものの一つであるだけに、これまでさまざまな研究者が注目してきた。その代表ともいえるのが、1961年にニーチェに関する講義録『ニーチェ』を出版したハイデガーである。彼はこの断章を、『悦ばしき知識』、『ツァラトゥストラ』に続く「永遠回帰」の第三の伝達の形式とみなしているが、そこで「神トイウ悪循環」(CIRCULUS VITIOSUS DEUS) 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いる。「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り、それが神 deus であるというのはどのようなことか、この「神」がどのようなものなのかをハイデガーは問うのである²⁷。それによると、ニーチェが宣告した「神の死」はあくまでキリスト教道徳的な「神」の死であり、ニーチェの無神論はただ「神」の存在を否認して、それを人間の進歩や理性に置き換えるような無神論とは一線を画するものである。

クロソウスキー自身も、「永遠回帰」とは「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なか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²⁸」ものであることを明示する。これは「永遠回帰」が「悪循環」であるにも関わらず一つの「神」であり、本質的に肯定的生活を持つことを表している。もっとも、ここでの「神」が既成の何らかの宗教を想起させるならば、あるいはニーチェが結局は宗教的な人間だったという印象を与えるのであれば、それは適切な表現ではないように思われる。だが、ここで注目したいのは、ニーチェにとって「宗教的な象徴」とは「芸術における模像シミュラクルのように、存在の無益さに対する賛同を説明する²⁹」ものだったとクロソウスキーがこの後で述べていることである。「生きるに値する理由」がないと生きられない人間は、そうした理由を「そのようなものがあるかのように」芸術や宗教において作り上げてきた。ここはやや分かりにくいところであるが、クロソウスキーによれば、ニーチェはそうした人間の「能力」を決して否定していない。

それというのも、前節で述べた「忘却」に関するニーチェの見解を扱った個所で、クロソ

ウスキーは歴史感覚の過剰が排除したのが「永遠化する力」であり、その力を担ってきたものこそ芸術や宗教だったというニーチェの主張を取り上げていたからである。「芸術と宗教とはこの永遠化する力、忘却の力であり、そのなかで、過去、現在、そして未来が一つに交じり合う³⁰」。これは、次の「ニーチェ、多神教、パロディ」、さらには『ニーチェと悪循環』においてもさらに考察されている問題である。すでに見たように、「永遠回帰」は存在が目的をもたないという、その生のありようそのものを受け入れることが問題になっていた。だが、目的が不在のままでは生きられない以上、人間は目的を何らかの形ででっちあげることを生存戦略として選ばなければならない。そこで呼び出されるのが芸術や宗教であり、これらはニーチェの中では一種の「誤謬」でありながらも「望まれた誤謬」として、すなわち「永遠化する力」の「パロディ」（この意味ではパロディはシミュラクルという言葉と同義となる）として機能しうるのである。

だが、これは次節の「共同体」のテーマにもかかわってくるため、いったん「序文」に戻ることにして。先ほど述べた多神教的要素にニーチェが引かれていたのだとしても、そこにはまずキリスト教的な「神の死」を受け止めることが前提としてある。「神の死」から引き出されるのがニヒリズムを引き起こす次の問い、すなわち「実存にはそもそも意味があるのか」という問いであることから、クロソウスキーはこう述べる。「そして実際、ニーチェにとってニヒリズムは『キリスト教の断末魔』という歴史的状況の結果として生じたものだが、意欲によって瀆聖行為の責任を引き受けることによってのみ超克され得るものなのだ³¹」。そして、「狂気の人間」と題された有名なアフォリズムが部分的に引用される。

神は死んだ（…）神を殺したのは俺たちなのだ！（…）世界がそれまで所有していた最も神聖で最も強力なものは、俺たちの刃の下で血まみれになったのだ——誰が俺たちの手からその血を拭ってくれるのだろうか？ 俺たちはどんな清めの水で身を浄化したらい？ 俺たちはどんな贖罪の儀式を、どんな聖なる奏楽を編み出したらよくなるのだろうか？³²

これは、先ほどの「悪魔」が「永遠回帰」の秘密を告げるくだりに劣らず名高い『悦ばしき知識』の一節からの引用で、すでにクロソウスキー自身、過去のテキストの冒頭でそっくり引用していたものでもある³³。ここで確認されているのは、「神の死」は自然死ではなく、西洋の人々の道徳的ニヒリズムによる殺害＝瀆聖によるものだという点、またその責任を引き受けることによって、逆説的ではあるが超人の可能性もまた開かれるということである。「自我を最も低いところへとたらし（ここで神の死と神殺しが混ざり合う）、また再び最も高いところへと連れて行く同じ運動に同意を示すことによってはじめて、意志は一つの究極的行為のうちに顕現する。それは、『お前は～を望まなくてはならない』という戒律が一つ

の『自分自身を望む』を通して『私はかつて私がそうであったところのものであり、またつねにそうあり続けるところのものだろう』へと達した瞬間にそうなるのである³⁴。

われわれはここに、本論冒頭で触れたクロソウスキーによるレーヴィットのニーチェ解釈の残響を認めることができるだろう。「お前は～しなくてはならない」から「私は～を欲する」へ、「私は～を欲する」から「私はある」をもたらし「永遠回帰」へ。「私は～を欲する」はキリスト教道徳からすれば一段階進んだことになるが、受動的なニヒリズム（無を欲すること）にもつながるため、そこにとどまっていたはならない。

実際、もしニーチェが事実上のニヒリズムに対して、つまり通俗的な無神論に対して「狂人」によって宣言された神殺しの悲壮な調子を与えようとしていたのだとしても、彼が押し進めようとするのは無のための無でも否定のための否定でもなく、存在に対する同意なのである。キリスト教の道徳的な神は、ニーチェによれば実存の功利的な疎外、道徳（ニーチェにとってはしみつたれと同義の）による実存の豊かさの疎外に他ならないのだ。また、キリスト教的な道徳の破壊は通俗的な無神論における狭義の放縦さを目的としていたのでは全くない以上、キリスト教の拒否が目標としているのは実存への熱狂^{パッション}としての苦しみの宗教の廃棄ではなく、苦悩へと追いやられた受苦^{パッション}がただ苦悩のみを引き換えとして救済を要求する一つの取引としての苦しみの宗教の廃棄なのだ³⁵。

そしてクロソウスキーは、ニーチェにとっての新たな「神」がディオニュソスの顔を持っていたのは、それが「絶えずあり得ること〔絶えず可能なもの le sans cesse possible〕の至高の形象³⁶」であったからであると述べる。ここからは、単なるレーヴィットからの影響としての「キリスト教的な神の死は、古代の神々の復活の条件である」という認識にとどまらない、クロソウスキー独自のニーチェ読解がうかがえる。この「存在の豊かさの疎外からの解放」とはすなわち、「存在のあらゆる可能性」を救済することを意味しており、これは初期の頃からクロソウスキーがニーチェの「永遠回帰」から汲み取っていたテーマでもあった。たとえば、1937年のキルケゴール論では、ニーチェとの比較を交えつつ、キルケゴールがモーツァルトの音楽に見ていたものがニーチェのディオニュソス同様「脱個体化の原理」であったこと、そしてそれは「可能なるもの (le possible) の奏でる永遠の調べ」であったと主張されていた³⁷。これはまさに、自我の無限の生成の可能性への誘惑ともなる。また「ニーチェ、多神教、パロディ」の後半で『悦ばしき知識』における俳優の問題が特権的に論じられるのも、キリスト教の「神」に保証されていた「責任ある自己同一性の原理」の崩壊を予感してからのニーチェにとって、拡散する自己同一性の権化としての俳優はとりわけ魅力的な主題だったからである³⁸。

ともあれ、上記の「序文」の引用で注意しておきたいのは、「永遠回帰」は「受苦^{パッション}（受難）」

がただ苦悩のみを引き換えとして救済を要求する一つの取引としての苦しみの宗教」、すなわち生の否定としての宗教ではなく、「実存への熱狂としての苦しみの宗教」だということである。ここではフランス語の passion のニュアンスの、「受苦（受難）」から「熱狂」への読み替えが起こっており、その結果として生まれる、ある種撞着語法的な表現によって示されるのは、この思想がそれを受け取る者にとってはその「最大の重し」に苛まれるものでありながらも、やがてはその「存在への同意」によってニヒリズムからわれわれを解放し、「存在のあらゆる可能性の救済」へと向かってなおも意欲するべく熱望され続けるはずのものであるということである。

しかし、「永遠回帰」によってあらゆる人間がニヒリズムから解放されるのだろうか。ニーチェは、そしてクロソウスキーは、そのようには考えない。これは、クロソウスキーがのちのニーチェ論でもたびたび問題にするような、「経験の伝達可能性」と「共同体への思考」に密接に関わっている。そしてそこには、クロソウスキーが感じ取ったニーチェの苦悩や挫折もまた含まれている。最後にわれわれが「序文」の末尾で確認するのは、そのことである。

3. 閉じた共同体の可能性

「序文」末尾近くでは、「永遠回帰」の思考を抱懐したニーチェが、今度はいかなる手段を用いてその思考の伝達を行おうとしていたのかが問題とされる。つまり、「永遠回帰」の教育可能性についての問いであり、ニーチェがどのような共同体に向けてこの思想の伝達を行おうとしていたのかという問いである。

ここで示されるニーチェの「狂気」に対する理解に、すでにのちのクロソウスキーの思考の萌芽が見られる。ニーチェが受け取った思考が伝達不可能なのは、もしそれを伝達するべく推し進めていけば「狂気」に陥るほどのものだったからである。クロソウスキーによれば、ニーチェの「狂気」は伝達可能性の極限に位置しており、「ニーチェ、多神教、パロディ」での表現を借りれば「明晰さの絶頂³⁹」だった。

『悦ばしき知識』を書いていた時期のニーチェは「弟子への郷愁、さらにおそらくは、活動的ではあるが閉じた共同体への郷愁」を抱えていた。だが、これらが「郷愁」であるのは、ニーチェの経験が本来的に他者の理解を超えたもので、このような共同体が現実には実現不可能だからである。「群集は、一人の人間の苦悶も、苦悩も、まさに誰にも奪うことができない至福も経由することなく、そうした経験を我が物にしてしまう⁴⁰」。みずからの経験の価値が過少評価されるのは、このような「産業的標準化」によってであると考えたニーチェは、同時代にはびこるニヒリズムを眺めて以下のように述べる。

そのとき、二つの運動が可能となる。一つは無条件のものである。人間性の均質化、大

きなシロアリの巣、など。もう一つの運動は私のものである。これは逆に、あらゆる対立関係、あらゆる断絶を強調するものであろう。つまり平等を廃棄することであり、超一強力な者たちの創造的な仕事を創り上げるものである。最初の運動は最後の人間の類型を生み出すが、私自身の運動は超人の類型を生み出す。その目的は先行する支配者たちのようにこうしたカテゴリーを構想することでもなければ作り上げることもなく、二つのカテゴリーを共存させることなのだ⁴¹。

ここで語られている後者の運動は「均質化」に抗うもので、少数の「選ばれし者」による一種の宗教的共同体を想定している。この「選ばれし者」とは、現実の支配階級に属するいわゆるエリートではなく、現実においてはむしろ阻害され、「例外」とされた「未来の魂」である。ニーチェは、今の時代にあっては不遇をかこつ異端者（つまりはニーチェ本人）でも、「たかさんの前提条件が作られれば」それがいずれ普通の状態になるかもしれないという淡い期待を孤独のうちに抱く。

『悦ばしき知識』は考えられる限りの最大の孤独の成果であるが、この書は根本的に、特にこの孤独を再び見出すことができる人々、つまり根っからの高貴さによって、ぜひともするべき仕事もぜひともするべき気晴らしもともに拒絶する気をもった人々、つまりは倦怠に耐え得る人々に対して語りかけている。われわれはここで孤独の源泉に触れているのであって、その極度の孤立にもかかわらず、その源泉はニーチェに対してつねに「仲間である」という感覚を与えていたのだ⁴²。

ただし、クロソウスキーはただちに、ニーチェはただ単に楽観的にこのようなことを述べていたのではないと述べる。ニーチェ自身の体験の特異性、すなわち「個人的ケース」は、「集団的ケース」による「価値の過小評価」によって収奪されるという「冷酷な掟」からは逃れられない。ニーチェ自身、大いに自覚していたことであるが、みずからの体験をいくら科学的に説明しようとしても、文字通り「言語に絶する」経験を伝達することは不可能だからである。

「序文」においてこの問題はこれ以上展開されることなく、テキストは終わりを迎える。この「伝達不可能性」のジレンマは、「序文」ではあくまでジレンマの確認にとどまっているとも言える。しかし、すでに見たようなニーチェ／クロソウスキーの宗教への参照は、ここでも顔を出している。特に、末尾近くで改めて指摘されるのは、上記の「前提条件」が、宗教的共同体に特有の様式のもとで創られるはずだということである。そしてここに、クロソウスキーにとって「永遠回帰」が「神トイウ悪循環」でなくてはならなかった理由もある。程なくして発表された「ニーチェ、多神教、パロディ」では、「序文」の内容を引き継ぎ

ながらさらに考察が先に進められている。クロソウスキーはツァラトゥストラが自分と司祭との共通点を述べていたことに注目し、ニーチェが「詐欺師集団」としての司祭階級への憧れを抱いていたことを指摘する。「私が思うに、ここにはまた、未来の人間の運命を一手に引き受けるであろう偉大なメタ心理学者による支配階級——なぜならば、彼らはさまざまな憧れとそれらを満足させるためのさまざまな方策を熟知しているから——を予見したいというニーチェの誘惑を今一度あらわにするものがある⁴³」。こうした意味で、「永遠回帰」は「教義のシミュラクル⁴⁴」となり、これまで人類をひきつけてきた宗教のパロディと化すだろう。

また、のちの『ニーチェと悪循環』では、「永遠回帰」はむしろ「シミュラクルの教義」として、「永遠回帰の科学的説明の試み」や「選別の教義としての悪循環」の章でさらに先まで論じられていくことになる。そこではブルジョワ道徳と結託した、誤った「ダーウィニズム」への信奉のもと、例外的なケースを排除して平均化する民主社会への反発から、ニーチェは「永遠回帰」という「悪循環」の記号を「選別の教義」として構想していたことが明かされる。キリスト教の欺瞞を明らかにし、生の意味や目的がそれ自体として存在しないことを示す「永遠回帰」は（当然「神の死」と連動している）、それを受け取る者にとってただならぬ苦悩を強いるものである。しかし、受動的ニヒリズムを招くただの脱欺瞞化デミスチフィカシオン（あやかしを暴くこと）では不十分で、再欺瞞化ルミスチフィカシオン（再びあやかしをまとうこと）により、ニヒリズムは能動性へ、すなわち生の新たな条件へと開かれなくてはならない。「永遠回帰」は「目的の不在」を突きつけながらも、「目的の擬装」をも誘発する。『ニーチェと悪循環』におけるクロソウスキーにとってはこれこそがニーチェの「悪循環」の意味となるのであり、その運動性を受け止め、それに対して未来の人間が身を開いていけるかどうかは、それに耐えうるだけの選別された人間を訓育できるかどうかにかかっている。こうした計画は不穏にも「陰謀」や「排除のテロル」などと呼ばれ、1972年のニーチェ討論会での発表「悪循環⁴⁵」の主要な論点の一つを占めることにもなる。1950年代からその端緒が垣間見えるこのような読解はきわめてクロソウスキー独自のものであると同時に、その理解を困難にしているものでもあろう。「神の死」と「永遠回帰」から、こうした「閉じた共同体」の構想へと向かったニーチェに対するクロソウスキーの関心がいかなる意味を持ちうるのかについては、稿を改めて論じる。

おわりに

1956年の「序文」は、のちのクロソウスキーのニーチェ読解のための「助走」ともいえ、その意味では真の独創性にはいまだ乏しい部分もある。だが、ここで抽出した問題を、クロソウスキーは部分的に反復しながら次の「ニーチェ、多神教、パロディ」でさらに発展させていく。そして、ニーチェの「神の死」から新たに引き出される多神教やパロディの問題が、

ニーチェの「狂気」の秘密と関係づけられていくのである。このテキストでは「序文」以上に、「神の死」をニーチェ個人の生の問題として考察する姿勢が顕著である。

『ニーチェと悪循環』でも、「序文」で抽出された「忘却」、「神」、「共同体」の問題が基本的な構成原理となっていることは改めて強調しておきたい。1881年の夏、不意に襲った恍惚の体験として「永遠回帰」を受け取り、そこから『悦ばしき知識』、『ツァラトストラ』、『善悪の彼岸』を書き上げていったニーチェが、1880年代後半から「狂気」に陥ったとされる1889年初頭までの数年間にどのような生を刻印したのかが、この時期に書かれた膨大な遺稿や書簡を手がかりにして語られる。本書の最大の特徴の一つと言えるのが、「永遠回帰」が他ならぬ「強度」の体験であったことが強調されると同時に、この体験と結びつける形で「力への意志」が「衝動の記号論」として捉えなおされて論じられる点である。また、ニーチェにおける「悪循環」というテーマが「永遠回帰」の象徴的記号として前景化し⁴⁶、それが同時に政治的な「陰謀」のプログラムを秘めていたことも明かされてゆく。

以上のことは、「序文」でクロソウスキーが考察した問題が段階的な発展を見せていったことを示しているが、ここからは当時のクロソウスキー個人の生の問題もまた、浮かび上がるのではないだろうか。特に第二次世界大戦中にその宗教的葛藤から聖職を志し、戦後にそれを放棄したクロソウスキーにとって、1950年代という時代は、ニーチェの宣言した「神の死」に対するみずからの思考に一つのけりをつけるべき時期でもあったのだろう。もっとも、「神の死」をめぐるクロソウスキーの考察は、ニーチェにかかわるものにとどまらない。サド、キルケゴール、バルベー・ドールヴィイ、カフカ、ジッド、パタイユ、ブランシヨ、パランなどを論じながら、あるいは『中断された召命』、『歓待の掟』や『パフォメット』などの小説を書きながら、クロソウスキーはこの問題をさまざまな仕方で論じている。しかし、なかでもニーチェの遺したテキストをいかに読むかということが、クロソウスキーの中心のかつ持続した関心であったのもまた事実である。「永遠回帰」の思想へのクロソウスキーの関心の中心には、「神の死」が意味するものとは結局のところ何か、そしてそれに直面したヨーロッパ人は以後どのような生の条件を見出すべきなのかという問いがあった。とりわけそこから帰結していると思われる「共同体」の問題は、1960年代から、執筆を放棄して画業に専念する1972年頃までのクロソウスキーのさまざまなテキストの下に脈々と流れる重要なテーマである。本論は、そこへおもむくためのささやかな準備である。

*本研究は、JSPS 科研費 17K02586 の助成を受けたものである。

注

- 1 『悦ばしき知識』は、「神の死」と「永遠回帰」について暗示的ではあるがきわめて独創に満ちた形で語られた著作で、クロソウスキーの他のテキストでもしばしば引用されている重要なテキストである。のちにコリとモンティナリ編集によるグロイター版のニーチェ全集が仏訳された際にも、『悦ばしき知識』および同時期の断章群が収められた巻の翻訳担当者はクロソウスキーだった。Cf. *Le Gai savoir et Fragments posthumes, 1881-1882*, dans *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1967.
- 2 Pierre Klossowski, « Sur quelques thèmes fondamentaux de la *Gaya scienza* », l'introduction de Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Club français du Livre, 1956.
- 3 Pierre Klossowski, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, PUF, 63^e année, n° 2/3, avril-septembre 1958. これは1957年に行われたコレージュ・ド・フィロゾフィーでの講演の内容を収めたものである。以上の二つのニーチェ論は、若干の修正を施して以下の評論集に収められる。*Un si funeste désir* (1963), Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1994. (『かくも不吉な欲望』大森晋輔・松本潤一郎訳、河出文庫、河出書房新社、2008年) 以下、この二つのテキストからの引用時はすべて本書からとし、原書と邦訳の頁数を参考までに記すが、翻訳に関しては表記を一部改めてある。引用文中における〔 〕は筆者による訳注を示す。
- 4 以下の書評に含まれたもの。「Deux interprétations récentes de Nietzsche », in *Acéphale*, n° 2, janvier 1937. ここにはクロソウスキーの書評のほかに、バタイユによるヤスパースの『ニーチェ』の書評も含まれていた。「ニーチェについての最近の二つの解釈」、ジョルジュ・バタイユ他『無頭人(アセファル)』所収、兼子正勝・中沢信一・鈴木創士訳、現代思潮社、1999年。以後、本書の引用時は邦訳の頁数のみを挙げる。なお、レーヴィットの著作(Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin, Die Runde, 1935)には以下の邦訳がある。カール・レーヴィット『ニーチェの哲学』、柴田治三郎訳、岩波現代叢書、1960年。
- 5 これは『道徳の系譜』第三論文の冒頭におけるニーチェの言葉をなぞったものである。
- 6 『無頭人』、邦訳110頁。
- 7 「無限にその瞬間を生きなおすことを欲望できるような形で、あらゆる瞬間を生きようと欲すること——この日までかくも誤って解釈された力への意志の唯一真正のものであるこの永遠回帰の命令は、実際には人間が神の死のために引き受けなければならない新たな責任を構成し、人間の実存に新たな重圧を受ける。永遠回帰の時間は、とレーヴィットは指摘する、したがって悪循環の『永遠の現在』の時間ではなく、未来への意志によって過去の重みから解放される一つの目標の未来的な時間である」(同、106頁。引用文中の傍点は原文での強調部分である。以下も同様)。少なくとも1950年代までのクロソウスキーのニーチェ読解において、こうしたレーヴィットの

主張が重要な位置を占めていることは間違いない。後述する「序文」においても、クロソウスキーは（単行本収録時に削除されるが）脚注でレーヴィットが「永遠回帰」と「力への意志」の間の有機的つながりを打ち立てたことを評価し、件の書物を読むことを読者に勧めている。また、「永遠回帰」が「非歴史性」のなかで感得されるものだという「序文」の主張の萌芽もすでにここに見られる。とはいえ、気になるのはここで「永遠回帰」が「悪循環の『永遠の現在』の時間ではない」とされている点である。後述するように、ニーチェが『善悪の彼岸』で「永遠回帰」の秘密を表現し、クロソウスキー自身大きな価値を与えることになる「悪循環」という言葉が、この時期においては未来への意志を阻み、超人への飛躍を妨げる負の意味しか与えられていないように思われる。

- 8 筆者は以下の口頭発表において、すでにこの問題に言及した。「クロソウスキーにおけるキルケゴール——1930年代後半の活動から」、シンポジウム『「多様」と『特異』の作家——いま、クロソウスキーを（よ）みなおす」、2018年2月4日、東京藝術大学。本発表をもとにした論考を収めたシンポジウムの記録は、2019年に水声社からの刊行が予定されている。
- 9 『悦ばしき知識』377。 *Un si funeste désir*, p. 11. 邦訳10頁。以下、『悦ばしき知識』からの出典はクロソウスキーの仏訳からとし、該当する断章番号を記す。
- 10 *Ibid.*, p. 13. 同、12頁。
- 11 *Ibid.*, p. 14-15. 同、14頁。以下、傍点はすべて原文ではイタリックで強調された部分である。
- 12 ここに見られるのは、歴史を人間の精神が「絶対知」へと至る発展過程ととらえ、個人を歴史に従属せしめるヘーゲルの歴史哲学に対するニーチェの反発である。つまり、ここでニーチェが批判しているのは「歴史」そのものではなく、「歴史の過剰」であり、「歴史主義」である。
- 13 *Un si funeste désir*, p. 16. 邦訳16頁。『ツァラトゥストラ』における次の一節も参照されたい。「子供は無邪気そのものであり、忘却である。一つの新しい始まり、一つの遊戯、一つの自力で転がる車輪、一つの第一運動、一つの神聖な肯定である」（第一部「三つの変化について」、『ツァラトゥストラ（上）』、吉沢伝三郎訳、ちくま学芸文庫、1999年、50頁）。
- 14 *Ibid.* 同、17頁。
- 15 『悦ばしき知識』337。 *Ibid.*, p. 20. 同、22頁。
- 16 1889年1月6日、ヤーコプ・ブルクハルト宛の書簡より。 *Ibid.*, p. 22. 同、24頁。
- 17 *Ibid.* 同。
- 18 *Ibid.*, p. 182. 同、210-211頁。
- 19 この部分は、1964年にロワイヨモンでのニーチェ討論会で発表された「同一なるものの永遠回帰の生きられた体験における忘却と想起」の内容が『ニーチェと悪循環』に組み込まれたものである。なお、クロソウスキー自身がニーチェを通して、「忘却」をめぐるどのような思考を展開することができたのかについては、以下の論考が示唆的である。兼子正勝「忘却について——クロソウスキーとニーチェ」、『夜想』所収、ペヨトル工房、1987年8月。

- 20 Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969; édition revue et corrigée, 1978, p. 93. 『ニーチェと悪循環』、兼子正勝訳、ちくま学芸文庫、2004年、120頁。「〈同一なるものの永遠回帰〉の思想は、ある気分（Stimmung）、ある種の魂の音調のまにまに突然の覚醒としてニーチェに到来する。それはこの気分と融けあいながら、そこから思想として引き出される。だがそれでもなお、それは啓示という性格を保っている——つまり、突然の覚醒という性格を」（筆者による訳）。
- 21 『悦ばしき知識』143。クロソウスキーはアフォリズム番号を141として引用している。*Un si funeste désir*, p. 21. 邦訳24頁。
- 22 『ツァラトゥストラ』第三部 [12] 「新旧の諸板について」。*Ibid.*, p. 207. 同、243頁。「宇宙とは、多数の神々が永遠に遠ざけ合い、再び永遠に求め合い、幸福に溢れつつ抗弁し合っては、やはり幸福に和解し合って、再び互いに多数の神々へと帰属し合うものに他ならない」。
- 23 *Ibid.* 同。
- 24 *Ibid.* 同。この表現は、1950年代のクロソウスキーがバタイユに対して抱いていた見方と同種のものをおぼやせる。以下も参照されたい。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、2015年。
- 25 『悦ばしき知識』341。*Ibid.*, p. 22-23. 同、25-26頁。
- 26 『善悪の彼岸』56。*Ibid.*, p. 26. 同、29頁。参考までに、クロソウスキーによる引用に先立つ部分を補足しておく。「私と同じように、何かしら謎めいた欲情をもってペシミズムを底の底まで考えぬき、そしてペシミズムをば、それが今世紀になって結局はショーペンハウアー哲学の形態をとって現われるにいたったあの半ばキリスト教的な、半ばドイツ的な狭苦しさ素朴さから解放しようと、永いあいだ骨折ってきた者。また、本当に一度はアジア的、超アジア的な眼をもって、ありとあらゆる思考法のなかでも最も世界否定的なものをばその奥底まで見ぬき、見下ろしたことのある者、——それももはや、仏陀とかショーペンハウアーのように、道徳の束縛や妄念に囚われてではなく、善悪の彼岸に立ってそれを見下ろしたことのある者。——こうした者は、おそらく、まさにそのことによって、もともと彼がそれを欲したわけでもなく逆の理想にたいする眼をひらいたことであろう。すなわち、剛胆きわまる、生命力にあふれたぎる世界肯定的な人間の理想にたいする眼を」（『善悪の彼岸 道徳の系譜』、信太正三訳、ちくま学芸文庫、2001年、104-105頁）。
- 27 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。この著作の英訳者は、脚注でニーチェがこのCIRCULUS VITIUSUSに伝統的な論理学における「循環論法」と、現代の一般的な用法としての「悪循環」という二つの意味を込めていた可能性を見て取る。Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche: Volumes One and Two*, translated by David Farrell Krell, New York, HarperOne, 1991, p. 65 (vol.2).
- 28 *Un si funeste désir*, p. 27. 邦訳31頁。
- 29 *Ibid.* 同。

- 30 *Ibid.*, p. 18. 同、19 頁。
- 31 『悦ばしき知識』357。 *Ibid.*, p. 28. 同、32 頁。
- 32 『悦ばしき知識』125。 *Ibid.*, p. 28-29. 同、32 頁。
- 33 Klossowski, « Le corps du néant : l'expérience de la Mort de Dieu chez Nietzsche et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille », dans *Sade mon prochain*, Seuil, 1947, p. 156-157 (「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・パタイユにおける真正なる体験への郷愁」、『わが隣人サド』、豊崎光一訳、晶文社、1969 年、191-193 頁)。
- 34 *Un si funeste désir*, p. 29-30. 邦訳 34 頁。
- 35 *Ibid.*, p. 30. 同、35 頁。
- 36 *Ibid.*, p. 31. 同、36 頁。
- 37 「キルケゴールによるドン・ジョヴァンニ」、『無頭人』所収、邦訳 194 頁。
- 38 「『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ことではなく、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」(*Un si funeste désir*, p. 206. 邦訳 241 頁)。ここからクロソウスキーは、いわゆる「狂気」に陥ったとされるニーチェの書簡に、ニーチェ自身が「ディオニュソス」と「十字架にかけられた者」という二つの「神」の名によって署名していることに注目し、この俳優的な生のありようを大きく評価している。「実存はみずからを現す顔を求めている。俳優はその代弁者である。実存は何を現すのだろうか？ 顔の可能性を、おそらくは一個の神の可能性を現すのである」(*Ibid.*, p. 203. 同、237 頁)。
- 39 *Ibid.*, p. 32. 同、38 頁。『ニーチェと悪循環』においてもクロソウスキーはニーチェの狂気を「錯乱」とみなすのではなく、「明晰さの極致」であったとしているが、ここにおいてすでにその片鱗がみられる。
- 40 *Ibid.* 同。
- 41 *Ibid.*, p. 33. 同、39 頁。「序文」では出典として「『力への意志』参照」としか書かれていないが、理想社版のニーチェ全集を底本としたちくま学芸文庫版には収録されていない。以下に該当箇所がある。Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 10, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 244-245 (『ニーチェ全集』第 2 期第 5 巻「遺された断想 1882 年 7 月 - 83 年夏」、杉田弘子訳、白水社、1984 年、329-330 頁)。
- 42 *Ibid.*, p. 34. 同、40-41 頁。
- 43 *Ibid.*, p. 201-202. 同、235 頁。
- 44 *Ibid.*, p. 211. 同、248 頁。
- 45 1972 年にスリジー＝ラ＝サルで行われた「ニーチェは、今日？」というテーマの討論会において、クロソウスキーが行った発表。『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

センスを取り出し、ニーチェの政治性について問題提起した短い発表で、ドゥルーズ、リオタール、デリダなどに並んで重要な内容とされている（この四者の発表に詳細な訳注と解説が施された翻訳が刊行されている。『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）。

- 46 ブランシヨは、「神トイウ悪循環」という記号に「輝かしい価値」を与えたのはクロソフスキーだったと述べている（Maurice Blanchot, *L'entretien infini* (1969), Gallimard, 2003, p. 408. 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』所収、湯浅博雄ほか訳、筑摩書房、2017年、375頁）。

« La mort de Dieu » et « l'Éternel retour » chez Klossowski : autour de l'introduction pour la traduction française du *Gai Savoir* (1956)

OMORI Shinsuke

Dans ce présent article, nous envisageons quelques aspects de la lecture de Nietzsche par Klossowski dans les années 1950 dans le but de mettre au jour la relation entre « Klossowski et la mort de Dieu », en nous appuyant principalement sur l'introduction pour sa traduction française du *Gai Savoir* de Nietzsche (1956). Nous pouvons constater que les notions d'« oubli », de « dieu » et de « communauté fermée » sont développées comme des principes élémentaires dans cette introduction, qui deviendront aussi des thèmes privilégiés dans *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969). Klossowski considère la notion d'« oubli » d'un présent historiquement déterminé comme la condition *sine qua non* de « l'Éternel retour » qui est nécessairement exigé en conséquence de « la mort de Dieu » ; le Dieu chrétien est ici remplacé par un autre dieu ou d'autres dieux, que Nietzsche appelle symboliquement « CIRCULUS VITIOSUS DEUS (dieu cercle vicieux) », ce qui invite ce dernier à penser la nécessité d'une autre « religion » ou d'une autre « communauté » pour communiquer la pensée de « l'Éternel retour ». En lisant cette introduction avec d'autres textes de Klossowski, notamment « Nietzsche, le polythéisme et la parodie » (1957) et *Nietzsche et le cercle vicieux*, nous examinons finalement la pensée klossowskienne face à « la mort de Dieu » dans les années 1950.