

上向と翻訳—言葉の身体化

Advancing and Translation; Embody the Words

松本潤一郎

Abstract: Here I thought about the general intellect of learning a (foreign) language a little philosophically, referring to some texts of Karl Marx and so on. For example, when he claims that the historic facts appear the first as tragedy, the second time as farce in *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Marx uses a metaphor of «the beginner who has learned a new language.» According to Marx, the beginner «always translates it[a new language] back into his mother tongue, but he assimilates the spirit of the new language and expresses himself freely in it only when he moves in it without recalling the old and when he forgets his native tongue.» By repeating this tragicomic process, the beginner can master the new language finally. In the same way as this process, through the repeated trials and errors, people realize little by little the metaphysical ideas like ‘equality’ or ‘justice’ etc., in the historical and concrete situations. In other words, through giving their historically and physically constrained bodies to the words which signify ideal world or dreams apparently unrealizable, they try to get them patiently in this real world. In this paper, I called this methodological process of repetition ‘translation’ that embodies the words and will realize them(Marx himself calls it ‘advancing[Aufstieg]’ in other text). By using these linguistic metaphors, we can also understand the dynamics of history in this way.

Keywords: Advancing, history, repetition, translation

1. (再) 構成

或る言語を—例えばフランス語を—みずから習得する、あるいは他者に教える—フランス語の動詞 «apprendre» には「学ぶ」と「教える」双方の意味がある—場面で、私はしばしば、以下に述べる問いにぶつかってきた。

一つの言語を学ぶ—教えるにあたって有効とされる方法の一つに、文法 (grammaire) や統辞法 (syntaxe) がある。文法とは何だろうか。いろいろな考え方があるだろう。そのことを踏まえたうえで、私なりの理解を簡潔に述べると、先ず一つの言語を構造と捉え、次にこの構造を、それを構成する基本的諸要素に分解し、そして、それら諸要素の間の様々な連関や変化などの諸法則を検討したうえで、再び、端緒の構造の再構成に向けて、これらの諸要素およびその連関を、検討して得られた諸法則を礎として、組み上げてゆくという手順を踏むことであると言いうるだろう。

換言すれば、一つの体系を、それを構成する諸要素へと分解してゆくことによって、体系の言わば〈底〉へと下向してゆき、終点としての〈底〉まで達してから、今度は得られた諸要素を総合することによって、再び体系の端緒 (起点) としての言わば〈頂〉へと、この〈頂〉を再構成しつつ上向 (Aufstieg) してゆく過程であり、文法を、この上向の技術の一つと捉える

ことができるだろう。端緒（起点）としての〈頂〉が、その言語を、言わば「普通に」操ることができる、あるいは「流暢に」話すことができるという水準である。

ここに問いが生じる。そもそも言語を一つの構造または体系と見做しうるのだろうか。むしろ端緒（起点）は、端緒（起点）としての〈頂〉から終点としての〈底〉への下向、そして〈底〉から〈頂〉への上向という二つの過程によって、再構成という外見をまといつつ、じつは構成されているのではないだろうか。この問いである。

具体的に述べると、統辞法においては、言語を先ず文と捉え、次いで文を、文を構成する諸々の語（辞項）に分解し、そして語を様々な品詞に分類したうえで、仮にこれらの品詞を〈底〉とするならば¹、翻ってそこから再び文の水準へと上昇してゆく過程として言語習得を捉えた場合、「文」を再現する手順は、はたしていわゆる「現実」——この概念は複数の位相を指し示したり跨っていたりするため、用い難いのだが——に話されたり書かれたりしている「文」に到達したと証明することができるだろうか。この問いである。

換言すれば、起点は終点に達した後目指される起点と等しいのだろうか。さらには、終点はじつは起点から予め設定されているのではないだろうか。起点と終点のいずれもが、上向と下向の過程を通して、言わばその内実を獲得するのではないだろうか。実際、文法や統辞論では説明することのできない事態、あるいは逆に何通りもの仕方で説明がついてしまう事態は、ここでは具体例を挙げないが、いわゆる「日常的」な用例において、しばしば見いだされる。実際にその言語をいわゆる「母国語」として用いている人とコミュニケーションを図ってみれば、それは明らかになる。また、だからと言っていわゆる「文法」は言語習得にあたって全く不要であると断定することもできない。ここに言語習得にまつわる微妙な論点が提起されている。

再び換言すれば、再構成または再現される対象としてのいわゆる「現実」とは、他ならぬこの再構成または再現の過程を通して構成されているという側面が見られるのではないだろうかということである。誤解のないよう注意しておく。これは、「現実」なるものがたんに人為的に構成されたものにすぎないという意味ではない。その点は、先述した「日常的」用例からも明らかである。「現実」あるいはここでの「言語」とは、(再)構成およびそこからの逸脱という双方を横断し、双方を可能にするものである。

何らかの技術なくしては習得されえないにもかかわらず、ときにその技術を逸脱するという意味において、言語には——殊更にあらためて述べることではないかもしれないにせよ——きわめて不思議な性質がある。或る言語を——例えばフランス語を——習得する——教える場面において、私はしばしば、言語のこの不思議な性質に触れ、そのたびに、みずからの習得法を再検討することになる。

なお、ここまで私は、いわゆる「外国語」習得に即して述べてきた。前述した問いが先鋭化するのには、例えば、いわゆる「母国語」について考えるときである。「母国語」からの類比、あるいはそこで得られた文法なり統辞法なりの知見が、「外国語」を習得する一助となりうるとすれば、そもそも当の「母国語」を習得する際、そのよすがとなりうるところの「技術」を、私はいつ、どこで手に入れたのだろうか²。様々な思考を促すこの問いは、特に広義における言語

1 「仮に」と述べたのは、分解（下向）を、さらに音素や形態素へと継続してゆくこともできるからである。しかし、これらは文法（学）や統辞法の範疇ならぬ音韻（論）の用語である。それゆえこれらの用語の安易な使用からは無用の混乱が生じうる。「下向」をここまで留めておく所以である。

2 この問いへの応答の一つとして、例えば Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton, 1969. などがある。

の起源をめぐる一連の議論を呼び起こし、検討を要請するだろう。それゆえここではそこに立ち入らず、指摘するに留めておきたい。

2. 外化

言語習得をめぐる（再）構成の問いを私が考えるようになった理由の一端は、ドイツの哲学者ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ・ヘーゲル（一七七〇—一八三一）の思考にある。

ヘーゲルはその様々な著作において、人間諸個人が各々の主体性において抱く想念を現実において客体的に実現するにあたっては、その想念を、言葉を通して外に出し（外化 *Entäußerung*）、己以外の人びとに向けて表現することが前提となると論じた哲学者である。そこには、諸個人が現実に向かうこと自体が現実働きかけ、或る意味では変革、ときには構成する実践であるという観点がある。主体はみずからの想念—みずからにとっては客体的である想念—を、言葉を通して己以外の人びとに闡明することによって、己以外の人びとにとっても客体的であるということを証明し、この証明を通して、みずからのために客体性を再獲得（再構成）しようとする。そして、翻って、この主体的行為こそが、逆に、みずからの想念を現実化（客体化）しようとする現実的運動でありうる。諸個人が各々において抱く何らかの想念およびその想念に対する確信は、それだけでは、その確実性（客体性・現実性）を即自的にしか規定されていない。したがって確実性を獲得するには、いったん自己の外に出て、すなわち想念を言葉にすることを通して、自己を対象化することにより、その想念を対自的なものとする必要がある。確実性は、再獲得される過程を経なければ、獲得されえないということである³。〈再び〉が〈始まり〉に先行している。

この論点を、本稿における議論に即して言いかえれば、或る言語を習得する過程は、当初は習得者において漠然と捉えられていたその言語を、文法なり統辞法その他なりの技術を介して再獲得することを通じて、初めて獲得するという逆説的運動であるということになるだろう。

本来の自己になる（もどる）ためには自己の外に出なければならない。自己であるためには他者にならなければならない。この逆説的運動をヘーゲルは、周知のように「弁証法 *Dialektik*」と呼び、またその運動の形態を「止揚 *Aufhebung*」と呼んだ。言語の習得過程の観察と実践を通して、私は、この運動が具体的に作用する様子を、まざまざと見てとる。言葉には、諸個人が他者との協働を通して自己になる一助たりうるという側面が、確かにある。その躍動的な過程を、一連の著作においてヘーゲルは、現実あるいは歴史の運動として、それも、現実または歴史に積極的に係わってゆく実践そのものをもそこに含む運動として、みごとに描きだしたと言ってよいだろう。

3. 上向

尤もヘーゲルの考察は、先述した「上向」に関する問いに充分に応接するものではない。というのも、端緒（起点）としての〈頂〉から終点としての〈底〉への下向、そして〈底〉から〈頂〉への上向という二つの過程によって、再構成という外見をまといつつ構成された、一つの構造または体系における端緒は、決して現実の再現ではないからである。

この問いに、いわゆる経済（学）的領域において取りくんだのが、ヘーゲルの思考から着想

3 このようなヘーゲル把握について長原豊「〈自称〉する人びとの歴史を記述する文体—主体を価値として過程的に術定する経験」『思想』第八九〇号、一九九八年八月、岩波書店所収を参照。

を得つつ資本主義社会を分析した、カール・マルクス（一八一八—一八八三）である。彼はヘーゲルの弁証法を、現実または歴史を実践的に捉える方法として高く評価する一方、ヘーゲルの方法では「上向」において生じる困難が看過されてしまうと考えた。

例えばマルクスは、遺稿「〔経済学批判への〕序説」（一八五七年）所収「3 経済学の方法」において、次のように述べている⁴。経済学は、いっけん現実的で具体的なもの、例えば或る国における人口を端緒として、その考察を開始した場合、人口を成り立たせている諸階級をそこからとりのぞいてしまうなら、考察は一つの抽象になってしまうと。それでは階級を、或る国の経済を考察する端緒とすればよいのだろうか。マルクスが言いたいのはそういうことではない。というのも、諸階級は諸階級で、それを構成するさらに別の諸要素（賃労働、資本など）およびその連関から成り立っているからである。考察の開始点—端緒は、或る意味では、任意である⁵。

それゆえ、考察を例えば人口から始めたなら、人口を構成する最も基本的な諸要素およびその連関へと分解—下向してゆき、そしてそこ—とは「どこ」なのかはきわめて重大な問題だが—まで達したなら、今度は再び端緒の人口へ向かって、それも下向において得られた諸々の要素の規定と連関を含む、現実的で具体的な総体としての人口へと上向してゆくことが求められる。

このようにして、思考は抽象的な諸規定から、具体的なものの再現に向かうかに見える。だがマルクスは、これでは実在的なものは思考の産物（結果）であると考えたヘーゲルと同じ轍を踏んでしまうとして、「交換価値」概念—引用では概念は「範疇」とも呼ばれる—を例に挙げつつ、次のように述べている。

それゆえ、ヘーゲルは、実在的なものを、自分のうちに自分を総括し自分のうちに沈潜し自分自身から運動する思考の結果としてとらえるという幻想におちいったのであるが、しかし、抽象的なものから具体的なものにのぼってゆくという方法は、ただ、具体的なものをわがものとし、それを一つの精神的に具体的なものとして再生産するという思考のための仕方ではないのである。しかし、それは、けっして具体的なものそのものの成立過程ではない。たとえば最も簡単な経済学的範疇、たとえば交換価値は、人口を、すなわち一定の諸関係のなかで生産をしている人口を、前提する。また、ある種類の家族とか共同体とか国家とかをも前提する。交換価値は、一つのすでにあたえられている具体的な生きている全体の抽象的な一面的な関係としてよりほかには、けっして存在しないのである。これに反して、範疇としては、交換価値はノアの大洪水以前からの定在をもっている。〔……〕しかし、それは、けっして、直観や表象の外または上にあつて思考し自分自身を生み出す概念の産物ではなく、直観や表象の概念への加工の産物である。思考された全体として頭のなかに現われる全体は、思考する頭の産物である⁶。

ここでのヘーゲルは存在（実在・現実）と思考を同一視しており、いっけん具体的と思われる

4 *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*, Band 13, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Berlin, 1961. 『マルクス＝エンゲルス全集』第一三巻、大内兵衛・細川嘉六監訳、大月書店、一九六四年。以下マルクスからの引用は全て *Werke* と表記し、続けて巻数と該当頁数（ローマ数字）、（ ）内に日本語訳版該当巻数と該当頁数（漢数字）を示す。但し、『資本論』（*Werke*, Band 23-25）日本語訳については国民文庫版（岡崎次郎訳、大月書店、全九分冊）を参照し同版該当巻数と頁数を示す。

5 とはいえ、『資本論』第一巻（一八六七年）でマルクスが採った資本主義社会分析の端緒は商品であった。その意味について、長原豊『われら瑕疵ある者たち—反「資本」論のために』青土社、二〇〇八年、第二部を参照。

6 *Werke*, 13, op-cit., 632-633. (一三巻、六二八頁。)

る個別のものから考察を開始して、普遍的なものに到達した時点で、じつは具体的と思われていた個別のものこそが抽象的であり、抽象的であると思われていた普遍的なものこそが具体的であるとする。換言すれば、存在は思考（無または普遍）から生まれるとして、抽象と具体の位置を反転させてしまうと見做されている。例えば『法哲学』（一八二一年）においてヘーゲルは、この抽象／具体、個別／普遍の反転を、諸個人の権利と国家との連関に関して行っている。すなわち、諸個人とその権利という最も身近で具体的と見えるものが、国家という一人からすると最も遠く抽象的と感じられるものに媒介されて初めて、その具体性・現実性を（再）獲得することを明らかにし、それゆえに国家こそが普遍的かつ具体的であると論じてゆく⁷。この場合にも、普遍性を担保する国家がいきなり出現するのではなく、先ずは特定の諸個人を端緒として、理路は辿られてゆく。このような論述の手順は、マルクスにも深く影響を与えている。

この理路を踏まえたうえでマルクスは、ヘーゲルにおける思考と存在の同一視——あたかも観念が実在を発生させたかのような——を批判する。マルクスは歴史と現実を変革する実践的契機を視野に据えつつ、資本主義社会を思考していたからである。マルクスもヘーゲルと同様、思考の結果として現れる総体と実在における総体とが重なり合う瞬間—契機（moment）に注視してはいる。そのうえでなお、ヘーゲルの思考とマルクスのそれとの間の差異を捉えようと試みるなら、その差異を、思考と実在の間の距たりを消去するか否かという点に求めることができる。

換言すれば、ヘーゲルは、本来の自己になる（もどる）ために自己の外に出るという弁証法の逆説的な運動を、歴史と現実と積極的に係わってゆく実践そのものとして捉えるのみならず、そこからさらに、これを一つの法則として捉えたがゆえに、先に私が言語習得過程に係わって述べた微妙な論点、すなわち再構成または再現される対象としてのいわゆる「現実」は当の再構成または再現の過程を通して構成される側面があるという点を——つねにではないにせよ——、取り逃がしてしまっているのではないだろうかということである。この取り逃がしの徴候が、マルクスが指摘する「実在的なものを、自分のうちに自分を総括し自分のうちに沈潜し自分自身から運動する思考の結果としてとらえる」という事態、すなわち存在と思考の同一視であり、さらには前者を後者からの派生と見做すといった事態である。

実在と思考が重なり合うことはあるかもしれないが、そのことを以て両者を等号で結ぶことはできない。結合を推し進めるか否かに、ヘーゲルとマルクスの差異が見られる。この分岐点を観念論と唯物論の差異と捉えてもよい。例えば先の引用の「交換価値」概念について述べていた箇所を示されているように、この概念が指し示すものは、それが現実的に社会の中で作用するための他の諸連関がなくても、歴史上——「ノアの大洪水以前から」——存在していたと言いうる。換言すれば、概念と実在が等号で結ばれておらず、論理と歴史が距てられているがゆえに、私たちは実在を把握することができる。

重要なことは、ここで唯物論と呼ばれる立場は、観念論との差異においてのみ出現し、規定されうるのであって、いわゆる無神論や科学主義とは似て非なるものだという点である——この点については後述する——。さらに換言すれば、実在と思考の間のずれこそが、翻って、実在を把握することを可能にする。逆説的だが、唯物論的であるためには、まさに観念論的であることも、ときに要請されるということである。

7 この点を説得的に論じた、加藤尚武『ヘーゲルの「法」哲学』青土社、一九九三年を参照。

4. 歴史

或る概念——抽象的なぶん簡単な、一見したところ具体的な範疇——を考察の起点——端緒として下向してゆく過程において、この概念は具体的なぶん複合的な、一見したところ抽象的な範疇へとみずからを錬成してゆくことによって、実在に近づいてゆく⁸。しかし、だからと言って範疇はつねに実在と重なり合うわけではない。このずれを、マルクスは「経済学の方法」で「歴史」と呼んでいる（それは彼がかつて「ヘーゲル法哲学批判 序説」（一八四三—一八四四）で「物質」と呼んだもの——この点については後述する——の延長線上にあるだろう）。この距たりが、実在を把握して歴史に実践的に係わってゆく契機を開くのであって、両者がすでに重なり合っているなら実践は不要となるだろう。この距たりを消去していない点に、マルクスとヘーゲルの差異が示されていると言ってよい。

先の引用で「交換価値」概念という「最も簡単な経済学的範疇」およびこの概念が指し示すものについて述べられていたところから明らかなように、この概念は、それだけを提示したところで実在を捉えることには寄与しない。実在を捉えるためには人口、家族、共同体、国家といった他の範疇で指し示されるものとの連関が前提とされ、しかもそれらを前提としたうえでなお、「交換価値は、一つのすでにあたえられている具体的な生きている全体の抽象的な一面的な関係としてよりほかには、けっして存在しえない⁹。一見したところ「最も簡単な」、しかし抽象的かつ一面的な「交換価値」によって、「ノアの大洪水以前」ならぬ今日の資本主義下の社会は統治されている。範疇と実在の距たりを消去するなら、この抽象性と一面性を捉えることはできない。

それゆえマルクスは、歴史は論理と対応して進行するわけでは必ずしもないがゆえにこそ、論理は観念論に陥る危険を回避しつつ、上向することができると考える。実在を把握するにあたっては諸概念が必要とされるという、或る意味では当然の事態をふまえたうえで、それらの概念を歴史に照らし合わせることでその内実を満たすことによって、概念がヘーゲル的な意味における「上向」に留まることを避けようとする。そして、その過程で、論理が歴史を組み伏せるのではなく、逆に歴史によって論理が鍛えられ、実在と概念の双方が、互いの関係をいずれかに還元されるものではないということを、示そうとする。これが、マルクスによって加えられた、ヘーゲルの上向への捻りである。そこでは歴史は論理的必然や目的論的進展から解き放たれ、両者の緊張関係は消去されない。

例えばマルクスは、ヘーゲルが『法哲学』で「占有」という範疇から考察を開始したことや、さらには「貨幣」「協業」「分業」などを例に挙げ、次のように述べている。

しかし、これらの簡単な範疇も、いつそう具体的な範疇よりもまえに、やはり一つの独立な歴史的または自然的な存在をもつのではないだろうか？ それは事と次第による〔Ça dépend〕。たとえば、ヘーゲルが、主体の最も簡単な法的関係としての占有をもって法哲学を始めているのは、正しい。しかし、それよりもずっと具体的な関係である家族や支配隷属関係以前には、占有は存在しな

8 「近づく」という言い方は正確さに欠けるかもしれない。というのも、どれほど無限に近づいていこうとも、近づき続けているだけである限りでは、両者は永遠に重なり合わないのではないかとも考えられるからである——このように述べるとき、私は数学におけるいわゆる微分法を念頭に置いている——。他に適切な言い方が見つからなかったため、ここでは「近づく」という語を用いる。

9 交換価値のこのような抽象性は、先にヘーゲル『法哲学』に触れた際に言及した、諸個人の「権利」というものの抽象性と無縁ではない。それはきわめて抽象的でありながら、きわめて強力な力たちで実効的に、資本主義下に生きる私たちを規定している。マルクスが言いたいのはこのことである。

い。これにたいして、まだただ占有するだけで所有〔権〕をもたない家族や種族的全体が存在する、というのは正しいであろう。〔……〕すなわち、簡単な諸範疇によって表現されている諸関係では、もっと具体的な範疇によって精神的に表現されているいっそう多面的な関連または関係をまだ定立することなしに、未発展な具体的なものが実現されていることもありうるが、他方、より発展した具体的なものは、同じ範疇を従属的な関係として保持するということである。貨幣は、資本が存在する以前に、銀行が存在する以前に、賃労働その他が存在する以前に、存在しうるし、また歴史的にも存在した。だから、この面から見れば、次のように言うことができる。より簡単な範疇は、より未発展な全体の支配的な諸関係か、またはより発展した全体の従属的な諸関係、すなわち、より具体的な範疇に表現されている面に向かってこの全体が発展する以前に歴史的にすでに存在していた諸関係かを表現することができる。そのかぎりでは、最も簡単なものから複合的なものへのぼってゆく抽象的思考の歩みは、現実の歴史的過程に対応するであろう。

また他面では次のように言うことができる。非常に発展してはいても歴史的には比較的未熟な社会があつて、そこにはどんな貨幣も存在しないのに、経済の最高の諸形態、たとえば協業や発展した分業などが見られるものがある、と。〔……〕このように、より簡単な範疇は、より具体的な範疇に先んじて歴史的に存在しえたとはいえ、内包的にも外延的にも十分に発展したものとしては、まさに複合的な社会形態に属しうるのであり、他方、より具体的な範疇は、より発展していない社会形態にあつてもかなり十分に発展していたのである¹⁰。

言わば「歴史」に隔々まで満たされていない限り、諸概念には実在を把握することができない。マルクスの上向法は、一見したところ単純な「権利」「所有」「交換価値」「貨幣」「分業」「協業」といった範疇が、実際にはきわめて抽象的なものであり、しかも抽象的でありながらきわめて強力に具体的に作用しているということを、この作用に曝されながら生きている私たちにも納得のゆく仕方で提示するための論証手順である。抽象的なものの具体的作用を解明するところまでは、ヘーゲルも同じである。だがヘーゲルにはこの具体的に作用する抽象を普遍的なものに見做すことによって、現実を変革する実践を不要とする——換言すれば現状を肯定する——傾向があり、この点でマルクスはヘーゲルと袂を分かたつ。このようにヘーゲルが考える背景には、ここまでくり返し述べてきた思考と存在または概念と実在の同一視があるだろう。

「貨幣」や「交換価値」と呼ばれるものが、資本主義の成立以前にも歴史的に存在していたと指摘されるのは、それらが抽象的であるがままに具体的に作用している現在に、その中で生きている私たち自身が気づくためである。「貨幣」や「交換価値」が未だその抽象的な具体性を発揮していなかった状況を検討する作業は、現在を把握するために必要な作業の一つである。じぶんが生きている環境の内部から、じぶんを規定している諸条件を把握し、したがって外部に抜けだそうとする——しかも観念論的ではなく——という困難な作業を、ここでマルクスは敢行していると言ってよい¹¹。

換言すれば、ここで述べられている「歴史」は、論理（「抽象的思考」）によって再現されるものではない。マルクスにおいて論理とは、歴史を再現し、現在（現実）を正当化するものではない。逆に論理は現実を変革する力を、私たちが歴史から借り受けるための言わば貯水池で

10 *Werke*, 13, op-cit., 633-634. (一三巻、六二九-六三〇頁。)

11 マルクスのこの手順を、マイケル・ウェインは「内在的批判」と呼ぶ。「マルクスが用いた分析方法は内在的批判と呼ばれる。それは単純なカテゴリー（たとえば商品）から出発し、徐々に、より精巧で複雑な諸カテゴリーへと、網目のように「広げられ」ていく。「内在的」批判はカテゴリー内、あるいはカテゴリー間にひそむ矛盾を明るみに出し、それまでのカテゴリーでは説明しきれない現実の諸側面を発見していく。それによって批判作業は、さらに新しいカテゴリーを開発するように、あるいは古いカテゴリーを洗練するように促され、そこで刷新されたカテゴリーがさらに大きな説明力をもつようになるというわけだ」（ウェイン『ピギナズ「資本論」』鈴木直監訳・長谷澤訳、ちくま学芸文庫、二〇一四年、三三頁）。

あり、この力が流入して初めて、論理は人びとをして、現実の変革に向かわせる実質を備えることになる。

論理にそのような実質が備わったなら、そのとき言葉は物質と化し、人びとを／が動かす物理的な力の一部と化す。言葉が身体を獲得し、人びとの信頼を克ちえた様態と言ってもよい。マルクスはみずからの思考が空理空論として人びとを踊らせないように、逆に人びと各々の主体性を各々に支える抛りどころとなるように、論理をここで歴史と呼ばれる力に曝し、概念をこの力で満たして、言わば鍛錬したのである。「経済学の方法」においてこのような見通しを与えられたマルクスにおける論理と歴史の協働は、「ヘーゲル法哲学批判 序説」では、次のように述べられていた。

批判の武器はもちろん武器の批判のかわりをするにはできないし、物質的な力は物質的な力によってたおされなければならない。しかし理論もそれが大衆をつかむやいなや物質的な力となる。理論が大衆をつかみうるようになるのは、それが人に訴えるように (ad hominem) 論証をおこなうときであり、理論が人に訴えるように論証するようになるのは、それがラディカルになるときである。ラディカルであるとは、ものごとを根本からつかむことである¹²。

くり返しになるが、ここで述べられている「大衆をつかむ」「物質的な力」としての「理論」とは、いわゆるイデオロギーや煽動の類いを指すものではない。むしろ「ものごとを根本からつかむ」理論だけが「物質的な力」になると指摘されている。現状への批判はあくまでも「ものごとを根本からつかむ」ものでない限り、抽象的であるがままに具体的に作用する、強い力に対峙しうる実効性をもたない。そして、ここで「根本 radix」あるいは「物質的な力」と呼ばれているものが、「経済学の方法」において「歴史」と呼ばれる力に呼応していたことになるだろう。したがってマルクス自身、かつて自分が「ヘーゲル法哲学批判序説」に書きつけた言葉を、その後数十年を経て書かれた「経済学の方法」において、「歴史」と呼ばれる力で隔々まで満たし、「ものごとを根本からつかむ」行為としての「論証」に、本格的に取りくんだと言っている。

5. 「神秘的外皮」とその「合理的核心」

マルクスのヘーゲルの思考との折衝 (pourparlers) の過程を、〈言葉の物体化 *corporaliser des mots*〉作業と考えることができる。フランス語の «corps» には「物体」「身体」の意味があり、本稿では、言葉を満たす力—前節で見た「歴史」と呼ばれる力—を指して、この語を用いる。この語用は、キリスト教における神 (不滅とされる) の、人間という可滅的肉体 (chair) をもつ存在への化体という神秘、いわゆる〈受肉 *Incarnation*〉を踏まえている。〈受肉〉は発話行為 (parler)、すなわち肉体と〈(神の) 言葉 *Parole*〉が切り結ぶ状態に焦点化して言われることがある。この場合、言葉は神または不滅の領域に属するもの—古代ギリシア語 «λόγος/logos» (「合理」「論理」「理性」「真理」など歴史を通じて多様な意味をもつ)—とされており、逆に言えば肉体をもたないことになる。これを人間が受けとり、外に発する行為—ヘーゲル的に言えば「外化」—において言葉は受肉し、神が藉身する。この神秘に対応するかたちで、但しそこに或る捻りを加えることで、〈言葉の物体化〉を捉えることができる。

というのもマルクスは、『資本論』第一巻 (一八六七) 第二版後記 (一八七三年一月二四日於

12 *Werke*, 1, 385. (一巻、四二二頁。)

ロンドン)で、ヘーゲルの弁証法における「合理的な核心」という表現を用いて、ヘーゲルのいわゆる「弁証法」を、資本制の原理を分析するみずからの方法論へと彫琢した旨を、次のように述べているからである。

弁証法がヘーゲルの手の中で受けた神秘化は、彼が弁証法の一般的な諸運動形態をはじめて包括的で意識的な仕方ですべてということ、けっして妨げるものではない。弁証法はヘーゲルにあっては頭で立っている。神秘的な外皮 *mystischen Hülle* のなかに合理的な核心 *rationellen Kern* を発見するためには、それをひっくり返さ *umstülpen* なければならないのである¹³。

ここでマルクスが「弁証法の一般的な諸運動形態」と呼んでいるのは、ここまで見てきた、ヘーゲルによる上向の手順である。それは「頭で立っている」他ないものであり、その意味で「神秘化」されている。しかし、すでに述べたことから理解される通り、マルクスはこの「神秘」を、単純に観念論として棄却したり、これに代えて無神論なり科学主義なりを対置したりするわけではない。そうではなくて、むしろ「神秘的な外皮」を「ひっくり返す」ことによって「合理的な核心」を発見することができると思う。この「ひっくり返し」は、観念論に対する唯物論の対置や、観念論の唯物論への転倒といったことを単純に意味するのではない——結果的にそうしたことを意味するとはいえ——。「外皮」という語が用いられている点を踏まえるなら、ここでの「ひっくり返す」は、この皮を「捲り返す(裏返す) *retrousser*」という意味で用いられていると考えることもできる¹⁴。換言すれば、「合理的な核心」は皮を剥いだ後に残る内実——中身・内容・果実・種^{たね}といったもの——ではない。そうではなくて、捲り返された「神秘的な外皮」の裏面であり、さらに言うならば、捲り返すという作業そのものである。

再び換言すれば「合理的な核心」は空虚であり、空虚を覆うヴェール(皮)が、神秘または真理を被覆している。この意味において神秘と真理は、互いに対してきわめて近傍の位置にあると言ってよい。それゆえ問われるべきは、時代や状況に応じて様々な仕方ですべて歴史的に規定されるヴェールそのものである。そして「神秘的な外皮」を捲り返す作業が、先に見たマルクスの上向の方法に係わっていることは想像がつくだろう。すなわち神秘、より精確には神秘を仄めかす概念を、前節で見た「歴史」と呼ばれる力で満たし、この作業によって、この概念が従来示してきた意味に対してべつの意味を、この概念に内在的な仕方ですべて発生させることである。

これはまた、宗教批判の作業でもある。ここで言われる批判とは、宗教的言説にどこまでも内在しつつ、この言説の中において外に出るという作業を指す。本稿註(11)に引いたウェインの言い方を借りるなら、あくまでも内在的になされない限り、批判は唯物論的視点および「物質的な力」を見いだすことはできない。「神秘的な外皮」を捲り返す唯物論的作業とは、このように「外皮」の表面を注意深く辿ってゆくことによって裏面(外)に出ようとする、位相幾何学的試みである。換言すれば、宗教が人びとをつかみ、動かす力——それを単純に否定することはできないだろう——を、宗教的言説から距たらせつつ、そのまま〈大衆をつかむ物質的な力としての理論〉たらしめることである。〈理論 *logos*〉は〈神話 *mythos*〉がみずからに対して取る距たりである。くり返すが、このように観念論と踵を接するかたちでのみ、唯物論は見いだされる。言ってみるならば、唯物論とは観念論の〈翻訳〉であり、この〈翻訳〉を通して開かれる距たりまたは空虚に、宗教からの離脱可能性が示される——〈翻訳〉については後述する——。

13 *Werke*, 23, 27. (第一分冊、四一頁。)

14 この画期的論点を提示した鈴木一策『マルクスとハムレット——新しく『資本論』を読む』二〇一四年、藤原書店を参照。また前掲、長原、一三九—一五〇頁も参照。本稿はこれらの研究に多くを負う。

フランスの哲学者アラン・バディウ（1937-）は、その共著書『ヘーゲル弁証法の合理的核心』（一九七八年）においてすでに、「神秘的外皮」という内を辿ってゆくことでその外に出るという手順に、「ヘーゲル弁証法の合理的核心」を見てとっていた¹⁵。或る表面上（内部）をどこまでも進んでゆくと、いつの間にかその裏面（外部）に出てしまう位相幾何学的空間では、どの地点でも内（表）と外（裏）を識別することができるが、その空間の全体を見通す大域的水準では内／外を識別する法則を見いだすことはできない。この水準で内／外の分割を具象化するためには、この空間を断ち切らなければならない。同テキスト内の「内部と外部について——ヘーゲルの位相幾何学」と題された一節で、彼は次のように述べている。

ヘーゲルは〈内〉と〈外〉の対立に基づく空間的な直接的図式（隠された〈内〉が真理であり、〈外〉はこの真理の外見であるといった）との訣別を目指すあらゆる思考の先駆である。存在を矛盾、つまり肯定的な分裂による自己展開として把握することは、外部が内部の存在そのものであると主張することである。ヘーゲルはカントに抗って、知の新たな位相幾何学を説いている。

この位相幾何学の歴史的運命はその避けがたい分裂にある。実際、私たちはこの位相幾何学を純粹に構造的に捉えることができる。その場合、内部と外部を全ての地点で識別できるが、しかし〈全体〉——与えられたと想定される——において識別することはできない。内部／外部という分離には一つの局所的主体が存在し、しかし一つの〈大法則〉という無制約の大域（包括）的統一性が分離を司っているようである。この統一性に関しては、この主体の点的効果——分離のそれ——の明白さ以外に、その存在は証明されない。〈一〉の真理は存在する。だがそれは完全に言いつくされうる真理ではない。というのも全体は、全ての地点において、分割という〈二〉の現勢態（行為）として存在するからである。

〔例えば〕メビウスの帯のような、方向の定まらない様々な表面から編みだされる位相幾何学の使用を通して、この道を追求めたのはラカンである（すでにマラルメが先鞭をつけてはいたが）。その大域（包括）的なねじれにおいては、帯は内部と外部の区分を認めない。〔ところがこの帯表面の〕どの地点においても一つの「裏面」が、それゆえ一つの外部がある。〈全体〉が内部／外部の分裂をあらためて具象化するためには、帯を断ち切る必要がある¹⁶。

この「帯を断ち切る」のが主体（化）である。この視角からバディウは、資本制を一つの位相幾何学的空間としての「帯」と見做し、この空間内部（表面）の労働者（プロレタリアート）を、資本制社会の一部分でありながらその外部（裏面）でもあるものと捉え、この「帯」を断ち切るという労働者の主体化に、資本制の外に出る位相幾何学的契機を見いだそうとするが、紙幅の都合で詳細には立ち入らない。

バディウはヘーゲルに即して位相幾何学を取りあげており、「神秘的外皮」への直接の言及はない。しかし、マルクス自身がこのような位相幾何学の手順を踏んで、宗教的なものからの離脱——それは資本制の外へ出ようとする模索の一環でもある——を試みていたことは確かである。というのも、マルクスがその初期から行っていたキリスト教に対する内在的批判の試み——「ユダヤ人問題によせて」（一八四四）を嚆矢とする——は、資本制の原理を解明する過程において

15 Alain Badiou, Joël Bellassen et Louis Mossot, *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (1972), Paris: Éditions Maspéro, Collection Yenan, 1978. ここでは Badiou, *Les années rouges*, Paris: Éditions Les prairies ordinaires, 2012. 所収版を参照する。同テキストは中国の哲学者張世英著『黒格爾的哲學（ヘーゲルの哲學）』（上海人民出版社、一九七二年）から「ヘーゲル哲學的合理的核心」と題された章を抜粋してフランス語訳し、「紹介」「フランスにおけるヘーゲル」「中国におけるヘーゲル」という三つのテキストに加え、張の議論への詳細な注釈を付して刊行された。

16 Ibid., 228-229. 引用中の〔 〕は引用者による補綴。

も依然として継続されていることが、ここに引いた『資本論』第一巻第二版後記に示されていると考えられるからである¹⁷。

6. 歴史の「反復」と「翻訳」

マルクスにおける上向の方法は、思考の産物（結果）である理論およびこの理論を構成する諸概念（範疇）を、歴史と呼ばれる力によって隅々まで満たすことであり、そのことによって、実在を捉えようとする思考そのものにもまた実践的実在性を、あるいは初期マルクスの言葉で言えば「物質性」を与える作業であった。そして、先節で見たように、この方法は、内在的批判というかたちをとる。具体的には、例えば宗教的言説を隅々までくり返し検討する——「神秘的な外皮」を捲り返す——ことによって、その言説の中に、当の言説の外に出るための契機を、したがってその言説に内在するその言説のみずからに対する差異を、探りあてる作業であった。

〈上向〉と〈捲り返し〉、二つの作業のいずれにも共通する点は、或る概念を、否定するのではなく批判すること、つまりその概念を、それを構成する諸要素に分解し、さらにはその諸連関を分析し、その概念では捉えきれない要素や、あるいはその概念を成立させ、支えているにもかかわらず、その概念に含まれていなかったり、あるいは排除されていたりする要素を見つけだし、当の概念にとって異質なこの要素、あるいは必要とされながら不要とされる要素を概念に再び組み込むことによって、当の概念に内側から揺さぶりをかけ、その概念の限界を示し、したがってその外に出ようとする行為だという点である。この〈外〉は、当の概念と外延を等しくするものではないが、しかし、あくまでこの概念に内在し続けられない限り見いだされないがゆえに、逆説的な特性をもつ。換言すれば、双方の作業において、概念とその外部との関係は、言わば〈無関係の関係〉にある。

この意味において、二つの作業のいずれもが、広義の〈翻訳 *traduction*〉作業であると考えることができる。というのも翻訳は、形式的な言い方をすれば、或る言語に属すテキストを他の言語に移転する作業だからである。二つの言語は同じテキストを共有するという意味では関係をもち、各々の言語はべつの規則——本稿冒頭で見た文法や統辞法、さらには様々な言い回しなど——から成り立っているという意味では無関係である。同じテキストを反復することによって、そのテキストが二つに分かれ、差異が見いだされる。翻訳とは同一性と差異の複雑な交錯を通して成立する行為である¹⁸。翻訳されたテキストといわゆる「オリジナル」のそれとは、同じであるとともにべつのものでもある。翻訳は、他者との交流（communication）という〈関係〉的な位相——他者のテキストに取りくみ、かつ翻訳したテキストをさらに他の人びとに提示するという二つの意味において——にあるとともに、二つの言語の間の差異を際立たせ、二言語を媒介する者（翻訳者）自身が、自己から離脱し、かつ自己を（再）構成する契機を示している。この様態をマルクスは、ヘーゲルの弁証法との差異において提示した。それゆえ私はこの様態を、後に〈特異性弁証法 *dialectique singulière*〉と規定する。

換言すれば、マルクスにおける内在的批判とは、或る概念の反復であり、しかもそこに差異が見いだされるという意味において、翻訳の作業であると考えられる。その限りで、〈上向〉と

17 熊野純彦『マルクス—資本論の思考』せりか書房、二〇一三年は宗教批判というマルクスの初期からのモチーフが継続しているという仮説的視点から『資本論』再構成を試みた労作である。

18 この視角から文学作品の翻訳行為を研究した Antoine Berman, *La traduction et la lettre, ou, l'auberge du lointain*, Paris: Éditions du Seuil, 1999. [アントワヌ・ベルマン『翻訳の倫理学—彼方のものを迎える文字』藤田省一訳、晃洋書房、二〇一四年。] および John Sallis, *On translation*, Bloomington: Indiana University Press, 2002. [ジョン・サリス『翻訳について』西山達也訳、月曜社、二〇一三年。] を参照。

〈捲り返し〉という二つの作業は、互いが互いを翻訳する関係にあると言ってもよい。そして、この〈翻訳〉を通して或る言葉または論理に一つの身体を与えること、あるいはむしろ作り出すことによって、そこに一つの信頼を成立させることが、マルクスの生涯を通じた仕事となった。言わば、キリスト教における「信仰」を、経済（学）における「信用」へと〈翻訳—上向—捲り返すこと〉を通じて、マルクスは、人びととの関係における「信頼」を生みだそうと試みたのである。

この試みの一つとして、マルクス『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』（一八五二）における歴史の反復という論点——ここでもヘーゲルがマルクスによって〈翻訳—上向—捲り返〉されている——を位置づけることができる¹⁹。

同テキストは、ナポレオン（一七六九—一八二一）の甥であるという理由——だけではないが——でフランス国民の圧倒的支持を受けて第二共和政大統領に就任し、後に第二帝政を打ち立てたナポレオン三世（一八〇八—一八七三）がなぜこれほど支持されたのかを分析した、一種の政治過程論である。ナポレオン再来（反復）の背景には王政を廃止したいいわゆる大革命（一七八九）に続くナポレオン一世による帝政（一八〇六）、七月革命における王政復古（一八三〇）を経て二月革命における共和制樹立（一八四八）の後、帝政が再来するという意味での歴史の反復がある²⁰。

歴史はなぜくり返されるのか。同テキスト冒頭でマルクスは、ヘーゲルが『歴史哲学』（一八二二—一八三一）にベルリン大学で行われた講義録で述べた言葉²¹を踏まえて、次のように述べている。

ヘーゲルはどこかで、すべて世界史上の大事件と大人物は二度現われる、と言っている。ただ彼は、一度は悲劇として、二度目は茶番として、とつけくわえるのを忘れた。ダントンの代わりにコシディエール、ロベスピエールの代わりにルイ・ブラン、一七九三—一七九五年の山岳党の代わりに一八四八—一八五一年の山岳党、伯父〔ナポレオン一世〕の代わりに甥〔ルイ・ボナパルト〕。そして、ブリュメール一八日の第二版が演じられた事情も、これと同じ戯画である！

人間は、自分で自分の歴史をつくる。しかし、人間は、自由自在に、自分でかつてに選んだ事情のもとで歴史をつくるのではなくて、あるがままの、与えられた、過去からうけついで事情のもとでつくるのである。あらゆる死んだ世代の伝統が、生きている人間の頭のうえに夢魘のようにのしかかっている。そこで、人間は、自分自身と周囲の事物とを変革する仕事、これまでにまだなかったものをつくりだす仕事に熱中しているように見えるちょうどそのときに、まさにそういう革命的危機の時期に、気づかわしげに過去の亡霊を呼びだしてその助けを求め、その名まえや、戦いの合言葉や、衣装を借り受けて、そういう由緒ある衣装をつけ、そういう借りもののせりふを使って、新しい場面を演じるのである。こういうわけで、ルッターは使徒パウロに仮装したし、一七八九—一八一四年の革命は、ローマ共和国の服装とローマ帝国の服装をかわるがわる身にまとったのであるが、一八四八年の革命にいたっては、あるときは一七八九年をもじり、あるときは一七九三—

19 以下『ブリュメール』と略記。ここでは『全集』第八巻所収第二版（一八六九）を参照する。

20 マルクスの分析は一八五一年十二月二日の甥ナポレオンによるクー・デタ独裁までの経緯であり、翌一八五二年から七〇年まで続いた第二帝政期間の分析は『ブリュメール』には含まれない。なおナポレオン三世が失墜した一八七〇年、普仏戦争の渦中で第三共和政が打ち立てられ、翌年パリ・コミュンが起る。マルクスは『フランスの内乱』（一八七一）でパリ・コミュンを分析している。

21 「そもそも国家の大変革というものは、それが二度くりかえされるとき、いわば人びとに正しいものとして公認されるようになるのです。ナポレオンが二度敗北したり、ブルボン家が二度追放されたりしたもの、その例です。最初はたんなる偶然ないし可能性と思えていたことが、くりかえされることによって、たしかな現実となるのです」。ヘーゲル『歴史哲学講義（下）』長谷川宏訳、岩波文庫、一九九四年、一五一—一五二頁。

七九五年の革命的伝統をもじるのがせいっぱいであつた。これは、新しい外国語を覚えた初心者の場合と同じであつて、そういう初心者は、いつも外国語を自分の母国語に訳しもどして見るものであるが、母国語を思いださずに外国語をあやつれるようになり、外国語を使うには生まれつきの言語を忘れるようになってはじめて、その新しい言語の精神をのみこんだというものであり、その言語を自由自在に使いこなすことができるのである²²。

この視角を以てマルクスは、当該期フランスの政治と経済の経緯を詳細に跡づけてゆくのだが、紙幅の都合で分析の詳細には立ち入らない。本稿に係わる限りで一点、指摘しておく。

マルクスは歴史の反復を、「新しい外国語」の習得過程を比喩として説明する。習い始めた当初は観念でしかない「外国語」をくり返し「自分の母国語に訳しもどして見る」ことを通じて、少しずつ「母国語を思いださずに外国語をあやつれるようになり」、ついには「生まれつきの言語を忘れ」て「その言語を自由自在に使いこなすことができ」、「新しい言語の精神をのみこんだ」と言いうる状態に到達する。換言すれば言葉の身体化、言葉の身体への〈取り込み incorporation〉の過程が、当初は理想または観念にすぎなかった「平等」や「正義」といった理念（言葉）に身体を与える、または構成する実践的過程を説明する比喩として、用いられている。各地域または各時代の歴史や政治、社会的諸条件に応じて、つまり各々の地域の言わば「身体」ごとに、理念を表現する言葉は、異なつたかたちで取り込まれるだろう。したがって、この反復過程には、先述した意味での〈翻訳〉も含まれる。反復されるごとに齟齬を来し、ときには理想と正反対の状態に陥るといふ困難を被りながら、それでもなお人びとは、くり返し理念を現実と対峙させ、現実 realistically にぶつかり、身体に傷を受け、権力による様々な抑圧に苦しみつつ、粘り強く言葉にみずからの身体を貸し与えつつ、逆に言葉に新たな精神を、少しずつ吹き込んでゆく。そうした人びとによる差異を伴う反復としての〈翻訳〉の力への信頼がなければ、マルクスがこのような視座から歴史を捉えることはなかつたであろう²³。それゆえここでの〈翻訳〉は、人びとが「歴史」と呼ばれる力—それは或る意味で人びと自身の力でもあるのだが—を、言葉を通してくり返し受けとりつつ、みずからの思考と身体を（再）構成してゆく過程でもある。この過程で人びとは、みずからの力を（再）獲得しつつ、くり返し、みずからの生きる現状と諸条件を抜けだそうと試みるのである。これが一九世紀フランスを生きる人びとにマルクスが見てとつた〈翻訳—上向—捲り返し〉の手順であり、またこの手順によって彼は、彼らの歴史的实践を実在的に把握したと言つてよい。

いずれにせよ、〈翻訳—上向—捲り返し〉を通して、マルクスは〈言葉の身体化〉を模索した。これがここまでの議論の要点である。最後にこの点に係わつて、私がみずからの研究対象とするフランスの小説家・翻訳家・哲学者・画家ピエール・クロソウスキー（1905-2001）の仕事をつまみとつた一助として、このマルクス的な意味における〈翻訳〉作業を〈特異性弁証法〉として捉え返し、〈言葉の身体化〉としての〈特異性弁証法〉という方法論から、クロソウスキーの一連の仕事を読解する展望を準備したうえで、本稿を閉じることにする。

7. 言葉の身体化—特異性弁証法

マルクスは『ブリュメール』の先節に引いた箇所、人間は新たな企てに取りかかる際、過

22 *Werke*, 8, 115. (八巻、一〇七頁。)

23 こうした視角から『ブリュメール』を読解した文献としてJean-François Hamel, «Le second empire du passé: répétition, narrativité, modernité», in *Revenances de l'histoire*, Paris: Éditions de Minuit, 2006. を参照。

去の事例に範を求め、それをパロディ的に再演（反復）すると述べていた。歴史とは言わば一つの舞台であり、そこで人びとは何ごとかを演じる、あるいは演じさせられるという視点がここにはある。

クロソウスキーにも私は自己を演じ（させられ）ており絶えず他者に侵入されているという感覚がツツねにあり、この感覚の中で彼はみずからの表現を錬成していった。例えば彼は、彼が強く影響を受け、フランス語圏に精力的に翻訳・紹介したドイツの哲学者フリードリヒ・ウィルヘルム・ニーチェ（一八四四—一九〇〇）の思考と生を論じた『ニーチェと悪循環』（一九六九）で、「われわれはニーチェのテキストに彼を読み、彼が話す声を聴解しようとするが、ことによると「われわれ自身」のために彼を語らせているのではないか」と述べる²⁴。ニーチェ自身、歴史上の全ての名前は私であるという趣旨の言葉を残しており（一八八九年一月六日付ヤコブ・ブルクハルト宛書簡）、また実際、彼にはそうした奇妙な生を生きた徴候が散見される。その意味でクロソウスキーにとってニーチェとは、範を仰ぐべき先達であるとともに、諸々の人稱の限りないパロディ化の過程の淵源であった。

それゆえクロソウスキーを読むことは、みずからの人稱（*personne*）—「人格」「仮面」などをも意味する—を喪失し、かつ諸々の人稱の渦に巻き込まれてゆく経験であり、読み手各々がみずからの生を検証し、みずからの人稱の由って来たる諸条件を分析し、人稱を（再）構成する過程である。

「誰もが条件づけられており、そこから逃れることはできない。だから何が私たちに条件づけているのかを知ることが重要である」とクロソウスキーは述べている²⁵。実際、彼のどの作品（翻訳、評論、小説、映画、絵画など多岐に及ぶ）にも、或る身体が様々な要素—或る時、或る場所で開催された言葉や光景、或る状況で被った経験の諸断片—の集積から一つの人稱を構成する過程を辿ることができる。人稱は遡行作業によって（再）構成される。或る人稱の特異性（*singularité*）は始めから与えられてはおらず、逆に自己の構成を検証する過程の結果である。特異性を再現することはできない。狭義の科学が或る現象を、様々な条件や仮説、実験を元にして再現することにより、その現象を発生させる一般法則を発見するのに対し、ここでは再現不可能性の（再）構成が問題とされている。すでに述べたようにマルクスにとっても、歴史は論理（科学）によって再現されるものではなく、逆に論理を鍛錬して、人びとに現実を変革する力を貸し与えるものの別名であった²⁶。歴史の舞台における再演—反復—先節で用いた表現を再び用いるなら〈翻訳—上向—捲り返し〉—を通じて、人びとは理念（言葉）にそのつと特異な身体を与え、くり返し具体化—体現しようと試みるのである。

クロソウスキーにおいても、諸個人各々における複数の人稱の交流というかたちで—人びとの集合的な力を記述しようとしていたマルクスの場合とはその規模が異なるものの—、再演—反復の問いは、確かに息づいている。この交流は狭義のコミュニケーションとは異なり、みずからの特異性を、逆説的にも再演—反復を通して（再）構成する。それゆえクロソウスキーの思考にもまた、前述した意味における〈翻訳〉の作用が見いだされると言ってもよい。

そしてこの〈翻訳〉を、複数の人稱との交流の中で、しかし他の人稱との差異を「止揚」することなく、逆に各々の差異をいっそう際立たせ、さらなる特異性の（再）構成過程へと人び

24 Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, édition revue et corrigée, Paris: Mercure de France, 1975, 11.

25 Klossowski, «Protase et apodose», in *L'Arc* n 43, 1970; repris dans la Collection de *L'Arc*, Paris: Éditions Librairie Duponchelle, 1990, 9.

26 マルクスは経済学者としてではなく政治経済学批判として『資本論』を執筆した点を想起されたい。

とを促す契機を提起する運動であるという意味において、特異性弁証法と呼ぶことができるだろう。

特異性弁証法は、自己を構成する諸条件の分析（下向）から得られた結果としての自己に留まる——ヘーゲルにとっての上向——のではなく、さらにこの自己を歴史と呼ばれる力で満たし、歴史の舞台における再演—反復を通して、所与ではない特異性を、換言すれば端緒に回帰することのない自己を（再）構成する、マルクスにとっての上向の過程の、私なりの〈翻訳〉である。あるいは、本稿で私は、主にマルクスの思索とその言葉を借り受け、それらの言葉に私という人称を付与されたいわゆる私の身体を曝し、それらの言葉をこの場で再演—反復することによって、クロソウスキーが提起した、みずから的人称を喪失し、諸々の人称の渦に巻き込まれてゆく経験としての読解を、私という読み手みずから的人称を解体—（再）構成する過程として、ここに提起しようとして試みたのだと言ってもよい。

人称の複数化がニーチェとクロソウスキーを捉えた背景には、先の引用でマルクスも言及していた「分業」がある。『悦ばしき知識』（一八八二）のアフォリズム「三五六」でニーチェは、人びとには職業という名の特定の役割が押しつけられていると述べた。「ニーチェ、多神教、パロディ」（一九五七）と題されたテキストで、クロソウスキーはこのアフォリズムに注釈を加え、特定の役割を押しつけられた結果、人びとは自分をこの役割と混同し、それを己の「天職 vocation」と考え、どれほどの偶然や恣意性に自分が操られているかも、そして自分がどれほど多くの他の役割を演じることができたかも忘れてしまったとクロソウスキーは注釈する²⁷。

事態のこうした認識には、資本制下での産業化の進展と労働の分割、高度かつ複雑な専門分化の過程への感受性が含まれているだろう。このように分業が展開してゆく状況の中では人びとは、互いはおろか自分が何をしているのかもわからなくなり、さらには知ろうとさえしなくなり、ひいては他者への、自己への、そして言葉への信頼を低減させる面がある。このことと、複数の役割または職業を担う可能性の喪失とは、無関係ではない。ここまで見てきたように、マルクスが〈言葉の身体化〉を通してみずからの思考を、人びとが信頼を寄せうるに足る言説たらしめようと試みてきた理由の一つには、おそらく、資本制がもたらすこのような事態への危機感も含まれるだろう。ニーチェとクロソウスキー同様にマルクスもまた、分業の進展がもたらす特定の役割への人びとの固定化を、内在的に批判する感受性を有していたと言っていい。

「天職」と訳した「vocation」は、先の引用でマルクスも言及していたドイツの神学者マルティン・ルター（一四八三—一五四六）が用いた「Beruf」のフランス語訳に相当する。ルターは〈（神からの）呼びかけ Calling〉を意味するこの言葉に、地上に生きる人びと各々に天分としての職業を授けた神というイメージを込めた面がある²⁸。それゆえ、神が授けた特定の役割だけではなく、他にもありうる複数の役割を誰もが担いうる世界の実現が、ニーチェとクロソウスキーにとっての課題であったと考えてよい。

だがそれは今日なお、あるいは今日においてこそ、真に困難な課題である。この課題が実現されない限り、私たちは依然として、「天職」という神学的枠組から抜けだせないだろう。たとえこの枠組がどれほど形骸化していようと、あるいはむしろ、形骸化していればこそなお。その意味において私たちは未だ、神を必要とせざるをえない。そしてその先を思考することがで

27 Klossowski, «Nietzsche, polythéisme et la parodie», in *Un si funeste désir*, Paris: Éditions Gallimard, 1963, 203. ここからクロソウスキーはニーチェのテキストに沿って、「役割 rôle」という語から、複数の役割を演じる俳優としての人間の様態へと、議論を展開していく。大森晋輔『ピエール・クロソウスキー——伝達のドラマトウロジー』左右社、二〇一四年、一三六—一四五頁が、この議論を整理している。

28 マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（原典初出一九〇四—一九〇五年）大塚久雄訳、岩波文庫、一九八九年（改訂版）、特に第一章第三節を参照。

きず、その世界を表現する言葉をもつことができずにいる。

それでもなお、私たちは、ニーチェとクロソウスキーが提起した、複数の役割を人びとが担いうる可能性を、可能性に留めるのではなく、そこに歴史と呼ばれる力を注ぎ込むことによって実現させる試みを、くり返し行ってゆくだらう。本稿はそのための準備である。