

ピエール・クロソウスキー 『生きた貨幣』と模造の焼尽

松 本 潤 一 郎

0. 概観

本稿では資本主義社会に生きる私たちが、商品としての物および貨幣を介して、他者との絆をどのように結んでおり、また結びなおしてゆけるのかが、ピエール・クロソウスキーの『生きた貨幣』を手がかりとして考察される。

局地的 (locale) な諸共同体を叩き潰して〈すべて〉(totalité) をめざす資本主義社会において、商品として現れる物がかつては帯びていただろう各共同体の固有性に照応するアウラのゆらめきとは、じっさいのところ資本主義社会成立以降に事後的に捉えられる、存在するかもしれないかもしれないあやふやなものだが——ドゥルーズとガタリは資本主義社会の成立によってそれ以前の全ての歴史が回顧的に捉えられると述べている¹⁾——、資本主義社会においてはそうした物の放つ光のゆらめきは姿を消し、代わりに商品と化した物の所有をめぐる、人間による政治経済学的配慮が前面に押し出されはするものの、そのとき同時に政治的なものの審級は経済的なものに場を譲り、政治はしだいに茶番と化す。

クロソウスキーはこのような場所を「産業社会」²⁾と呼んでいる。そこでは物の生産が人間によるその使用 usage に従属・奉仕しつつ職人的技芸のアウラを放つことをやめ、生産されるすべての物が効用ないしは利用 utilisation³⁾へと還元される。効率性という定言命法のもと、逆に人間を所有する物によって、破壊にかぎりなくひとしい仮借なき生産という強制労働が人間に絶え間なく要請されつづけ、そのとき物の生成にともなう廃棄物の堆積は、しだいに廃棄物の生産と見分けがつかなくなってゆく。それゆえ「生産」と区別され得るはずの「芸術」——それはかつての共同体において、共有財産としての宗教的アウラを放っていた——もまた「産業」

以外ではなく⁴⁾、このときすでに人間もまた物であるほかない。

たしかに資本主義は社会における人びとのかかわりの資本主義の様態を、所有形態を経由した物とのかかわりにおいて編み出したとは言える。十八世紀末前後のフランスにおける一連の革命の帰結である、いわゆる〈神の死〉以降にも生き延びねばならない私たち人間の絆の新たな結び目は、その代案を資本主義的所有形態を通して与えられた。自らの存在の偶然性—恣意性—無根拠性にまつわる不安を神学的に慰安してくれていた神という装置の退場とともに、人びとは自らの不安そのものをもちいて安堵を得る。あるいは工業資本主義が立てるけたたましい轟音の中で増大する不安な〈気分 Stimmung〉、その剛質な調子を転調させる術こそが、人びとにとっての切実な要請となる。資本主義は、物が放つ光のゆらめきが保証する、超越的なものの人びとへの現前を与えるかわりに、人びとと各々が自らの不安という無意識を、他者へとなかば与え合いなかば曝し合い、現在の眼前の物を介して他者に私が過去を所有するための労働を代理させ、過去の私を所有するごとに断続的に生成消滅する私という意識によって、不安を抑え込むことを提案する。これが所有形態を介した資本主義による物の政治経済学的使用の基本構成であり、つまり物を所有する私は過去の私を他者の代理労働を介して私という意識において所有し、そうすることで不安な気分をしばし抑え込む。有機的であり腐敗してゆく偶然にすぎない私は、それ自体で完結する無機的なる物＝死を部分的局所的に享樂することで、一瞬この不安を忘れることが許される。

しかし前述したように、物の生産が廃棄物の生産へと限りなく近づいてゆく産業社会においては、有機的であり腐敗し続ける私もまた、可燃物として回収される廃棄物へと限りなく近づいてゆく。他者の代理労働による、物を介した私という安堵は、物による人間の廃棄という生産へと他者を動員する、仮借なき強制労働へと容易に反転するのであり、クロソウスキーならより適切に、この事態を〈生命維持の必要およびその保証にはじまる享樂のありかたにはそもそもからして脅しと恐喝が書き込まれている〉⁵⁾と表現するだろう。

それゆえ〈神の死〉以降、もはや神によって呼びかけられることも神に呼びかけることも能わず、ただ互いを呼び合い与え合うことをしか許されてはいない私たちにとり、たとえば〈良心 Gewissen の呼び声〉に耳を澄ます術を説くマルティン・ハイデガーは圧倒的に正しいといわねばならない。⁶⁾ だがもしたんなる生の廃棄（生の死）から、より苛烈な廃棄物＝死

体の生産（死の生）へと反転する、〈ゲルマン民族〉による高い煙突を備えたあの灰色の工場へのみちゆきを、かれの正しさが指し示し続けているとするなら、かれの正しさに抗いつつ、私たちは私たちを互いに呼び交わし合うその術を彷徨の途上でいく度でも、その都度あらためてまなびなおすしかない。無意識という不安が自らの死およびその知とを一致させるべく時間の廃絶をめがけて暴走しはじめる、その一瞬前に踏みとどまる術の会得が、やがて廃棄される途上のなかば物である私たちにも、しかし真に切実である。クロソウスキーは「生きた貨幣 *la monnaie vivante*」を提唱する。私たち人間が貨幣「を持つ」(avoir) ことと貨幣「である」(être) こととのズレを考慮した、労働を遊戯化するシャルル・フーリエの構想がそこでの賭け金となっており、そのとき私という意識の生成を物を介して他者に代理労働させる資本主義的組成は、情欲によるファンタスムの生産およびシミュラクルを介したその交換という、情動の経済へと置換される。別の表現を用いるなら、ハイデガーの「死へと向かう存在」という「不可能性の可能性」において私たち人間が非本来的なものをおのれ本来のものとするのに対し⁷⁾、そこでは非本来的なものを本来的なものへと反転させる機制のさらなる反転により、私という意識は感情によって一瞬充填されると同時に空虚と化すが、これは知や科学技術、あるいは生産力といった〈能力〉の招来による、自身の存在の偶然なることを「進歩」や「進化」といった必然性へとすりかえる組成を逆手にとった、〈不能〉ないし〈無能〉である自らへの、自らによる肯定と表現されてもよい。とはいえ〈労働力〉という抽象的な能力を遊戯へと焼き尽くすことによってめざされる〈無能であること〉の分かち合いにも、時間の廃絶というサド／カント的定言命令の影が見え隠れしており、それはそれなりに危険であって穏やかではない。いずれにせよ記号をもつことと記号であることのあわいに明滅する私たちが、相互に呼びかけ合うことそして呼びかけ合わないことにおいて、なかば人間としてそしてなかば「それ Es」に与えられた物として、ともに生き延びてゆくことが、手さぐりのうちにであれまなびなおさなければならぬ。

1. 自然と法

己から逃げ去り、無限定の状態を見出そうとする自然への渴望、それは涅槃へのそれにも似た——西欧の夢想者にそうし得る限りでの——ひとつの夢ではあるまいか。だがサドはショーベンハウエルが求めた

道に入り込むかわりに、ニーチェが到達するだろう道を開く。サムサウの受容—同一的なるものの永劫回帰の受容という道を。⁸⁾

あらためてくりかえすと、資本主義下の不安という〈気分 Stimmung〉は、それを他者と分かちあうことにおいて、すなわち物の所有形態を介した私という意識の他者による代理労働において抑え込まれる。ニーチェのいわゆる「永劫回帰」にクロソウスキーはこの上昇しては下降する気分を見てとり、それを〈魂の音調 tonalité d'âme〉と呼んでいる⁹⁾。発狂後のニーチェの身体を襲う吐き気や頭痛がかれにもたらず沈鬱と、それらの波が去っていったあとに嵐の晴れ間のごとくに時おり訪れるほがらかで快活な調子といった、上昇—下降を繰り返す〈気分〉を、クロソウスキーは人間という有機体における倒錯した（サド的な）〈自然〉へと接続させる。宇宙に生起した偶然であるにすぎない有機体・生命が己の恣意性を「運命」という名で糊塗し必然化—倒錯させるとき、神もその起源からして倒錯した存在であるほかなく、そのことが知られたときに神は死ぬ。サドの読解から己の思索のいとなみを開始したクロソウスキーは、この倒錯した〈自然〉について、たとえば次のように述べている。

〈自然〉の諸現象が見せる光景は、私たちに次のような考えを抱かせる、その起源からして〈自然〉はみずからの完全な完遂へと「一挙に」(une fois pour toutes) 到達することを欲していたのだと。その艱難辛苦のうちに〈自然〉は三つの王国〔動物、植物、鉱物の三界〕や諸々の種を産出し、こうしてこの完遂は挫かれた。というのもそれが創造したのは無数の反発しあう諸力 (des forces rivales) にすぎず、ふたたびすべてをはじめめるためには、それらを破壊することしか〈自然〉には残されていないのだから。¹⁰⁾

みずからを絶え間なく再開しなおし続けるべく、みずからを仮借なく破壊し続けるこの倒錯としての〈自然〉は、みずからの全体性＝普遍性が僭称でないことをみずからに証すために、みずからに課した法もろともみずからを破壊する。立法とその廃絶、ノミナリスティックな全体の顕揚およびその局所性の露呈が同時に遂行されるこの自動機械の上下動のリズムは、「君の格律が、あたかも同時に普遍的＝自然法則として役立つかのように行為せよ」と説くカントの批判哲学体系にもとり憑いている。¹¹⁾ 〈みず

からをみずからによって律する＝汝自身を知る〉ことというこの自己参照的構造は、局所的・部分的な存在である他ないみずからを、神なき世界に君臨する「産業社会」が神に代えて私たちに与える、科学や技術という知＝認識を担保として、みずからの正当性あるいは普遍性を主張する立法権の行使によって絶えず再開するが、しかしその再開は、同時につねに局所的存在である自己を否定ないし破壊する身振りでもあるという意味で、暴力と呼ばれる他ない。カント／サドが生きた〈大革命 Révolution〉の時代にあっては、斬首処刑機械の単調な上下動へと生体の生命活動過程＝時間は一挙に短縮され、廃棄される。それゆえ無意識という不安が自らの死およびその知とを一致させるべく時間の廢絶をめがけて暴走しはじめることより今日的な事態とこの人間的〈自然〉とのあいだに明確な境界線を引くことは、私たちにはいまだ許されていない。おそらくカントならこの事態を〈欲望を満たしてくれる家の前に立てられた、欲望を満たした者がそのあとで吊るされる絞首台〉と表現するだろう。¹²⁾

2. 労働とその不在

自らへの重なり合いにおいて沈黙するひとつの言語として発見された狂気は、ひとつのいとなみ *œuvre* の誕生を明らかにすることも物語ることもない。狂気はこのいとなみが生む空虚なたち、すなわちいとなみが不在であることをやめない場所、そこにいとなみが決して存在していなかった以上決して見出せないであろう場所を指し示す¹³⁾。

こうして無意識という不安を隠蔽するために、知るものが〈真理〉として、有限である私たちの時間を汲み尽くし、空虚な主体を「進歩」という〈能力〉で充填する資本主義の組成と、所有形態を介して為される私になかばその無意識を他者と相互に曝しあうことによって私という意識の生成を代理労働してくれる他者の動員とは、結局のところ、人間にとって人間なるものをもっとも厄介な物であったという、資本主義社会に固有の事情の、別様の表現に他ならない。それでもなお、物を生産することと廃棄することとが無限に重なり合ってゆく資本主義社会のベクトルを、〈知〉によって変換させることはできるのだろうか。

おそらくハイデガーなら物本来のゆらめきを奪い返すため、したがって私たちを本来性へと赴かせるため、私たち自身にとってもっとも非本来的な「死」という不可能性の可能性へと私たち〈Da-sein〉(l'être-là / そこ

—存在)を覚醒させること、すなわち〈良心の呼び声に耳を澄ます〉ことで、他者へと怠惰に委ねられた私の意識の生成という労働を私自身に返し、物にたずさわる私を私本来の存在へと赴かせることだろう。そこでは私が見つめる物が孤独に労働する私を見つめ、私は自分を与えてくれた「それ Es」をそこ Da に認めるもしくはそこへと呼び出すのであり、与えられた自己という時間への配慮に向かいつつ、私という存在の現前と不在を同時に示す抹消線を私と物の表面に刻み込み、そのとき不安は消え私も消え、物の表面に刻まれた傷跡において、私は痕跡として物に所有される¹⁴⁾。〈Es ruft. それと呼ぶ〉とも表現される〈良心の呼び声〉は、不気味さとしての沈黙のうちに、私たち〈Da-sein〉を私たち自身の静安さへと呼び返すとハイデガーは言っている¹⁵⁾。しかし非本来的なるものとしての死という不可能性の可能性こそが私たちにとってもっとも本来的なるものであるという、不安を不安そのものへと折りたたみあるいは送り返し現前と不在が明滅する痕跡のうちに静安を得んとするこの〈呼び返し〉は、やはり〈死〉自身による自らの死の〈知〉との一致を先取りしあてにしているのであり、資本主義が私たちをすべて物としてその廃絶へととりあえずは「平等に」導いてゆくのに対し、ここで物はその表面に刻み込まれた過去のすべての他者があげる苦痛の叫びのうちに私を安堵させるのであって、安堵する私が私以外の全ての他者をそこで強制労働させていない保証はない。痕跡の我有化をめぐる暴力の発動がそこでは常態化し、やがて〈例外状態における決定権〉という主権性、例の法措定という神話的暴力が物と化した人間たちのうちの一人——あるいはひとつの〈民族〉——によって独占され、そこではその者だけが「人間」であることを許されるのであり、その者が人間でありつづけるために、法の措定およびその破壊が繰り返される。こうしてカント／サドの例の単調な調子が主体の時間を廃絶する振り出しの地点へと、再び議論は回帰する。

知という〈能力〉に与ることあるいは本来的であること、いずれにせよ人間的であることへの固執は、こうして逆に人間とはもっとも非人間的なものであるという反転、生体の死ならぬ死体を生産する工場へと帰結する。それゆえ〈人間的自然〉を人間の〈能力〉へと格上げする知のふるまいには充分警戒せねばならないが、しかし単純に〈知〉を廃棄すればよいという主張は、マルクスのな〈自然成長性〉、暴走する生産力と繁茂する交通という生産関係¹⁶⁾、ここで〈人間的自然〉と呼ばれている諸力を、それに目を閉じればやりすごすことが出来るという深い思い込みであるほかな

い。〈知〉を、それがはらむ真理への傾斜から解き放ち、ニーチェのいわゆる〈悦ばしき知 *Gaya scienza*〉へと散逸させる手はずを探らねばならない。

クロソウスキーが〈模造 *simulacre*〉を称揚するときそこで賭けられているのは、こうした〈知〉を経由した〈真理〉へのみちゆきを断つこと、および不安が誘発する暴力の散逸である。かれは『ニーチェと悪循環』序文で、〈これは類まれな無知を示す書物である〉と述べていた¹⁷⁾。そこで〈知〉は廃絶されるのではなく擬装され、そのとき思考といういとなみをも含めたすべての労働が遊戯となる。すなわち〈知〉によって自己を充填する主体は〈知〉を擬装することによって〈知〉を廃絶し、擬装された充填という空虚のなかで、自らをかりうじて支える力を見出し、肯定する。

ここで「労働」との関連で、みずからを律する法の創設およびその廃棄という近代的自己の起源／正統性をめぐる暴力の組成に平行的に出現した、「書くことの／という無為」について述べておくと、みずからに固有の然々の経験を言葉で記述することによって、その固有性が抹消されつつ人間社会に登記＝刻印される、この「書く」といういとなみ＝労働 *œuvre* は、サドにあっては人間の「理性」およびその背後に控える「神」の法への反逆に集約される。道徳的な諸々の規範を侵犯する様々な性的放埒や犯罪、拷問等々を無感動に記述してゆくとき、既述した倒錯としての〈自然〉がサドの前に姿をあらわす。「神」の存在を逆説的に前提とするゆえに可能となる放蕩者のこれら無数の残虐は、法の侵犯が法の強化に貢献するカントの立法およびその廃絶の身振りの逆方向からの繰り返しだが、この神と悪、法と侵犯の共犯関係が、自らの固有性を表現すると同時に抹消する、「書く」といういとなみ＝労働 *œuvre* に相即する。それゆえ「書くこと」は、ヘーゲルのいわゆる自然 *nature* に対する否定的な働きかけ、自然と闘争しそれを変形させて人間の精神に服従させつつ世界史を進行させる弁証法的過程の中で、逆に精神の倒錯的本性 *nature* を露呈させる、二重化された身ぶりである。またイアン・ジェイムズが指摘するように¹⁸⁾、クロソウスキーはサドにヘーゲルのいわゆる「揚棄」 *Aufhebung* ——「抑圧された物の保持」¹⁹⁾ ——をではなく、逆に歴史の進行とは無縁の〈永遠に繰り返される現在〉を見てとるだろう。矛盾しぶつかるものが闘争し勝者がより高次の次元へと移行するというかたちで進展するヘーゲル的な歴史には闘争の勝者を勝者として承認するための敗者、もしくは第三者としての他者が必要とされるのに対し、サド／クロソウスキーにあって

はそのような他者は完膚なきまでに破壊されており、それゆえここでの〈勝者〉である放蕩者には「他者」の承認という代理労働を経て生成する私の意識も征服されるべき自然という外部もなく、ただみずからの内側へと反転した倒錯的〈自然〉に翻弄される自動人形のようなわたしたち「人間」の形象があるだけだろう。

近代における〈書く〉といういとなみをめぐる以上のような馴染み深い議論の確認を経たうえであらためてこれらの議論を資本主義下での「労働」œuvreあるいは travail へと逆に拡張・転用してみると、「自己表現」としての「書くこと」が表現する言葉と表現される「内面」との間の〈等価交換〉を前提として成り立つ「労働」に他ならないこと、それゆえそうした「等価交換」が同時にきわめて危ういものであるということ、さらにまたこうした書くことの不毛・無為 dés-œuvre-ment は、フーコーが、かれが挙げる〈狂気〉の深淵にふれたとされる一連の作家たち——ヘルダーリン、ニーチェ、アルトー、マラルメ、ネルヴァル等々——を一括して「いとなみ=労働 œuvre の不在」²⁰⁾という狂気の経験へと範疇化していることにも現れており、いとなみの不在は狂気と等しいものとされる。そしてこの〈いとなみの不在〉は、既述した〈遊戯〉と少なからぬものを分かちあう。

それゆえもしもフーコーの議論の妥当性が認められると仮定するなら、資本主義下でのいわゆる「賃労働」という〈いとなみ〉にも、こうした「狂気」ないしは「無為」が憑依しているのではないかと考えることも許されるだろう。資本主義下での人間の「疎外—譲渡—発狂」(aliénation)において、資本に憑依された労働者は、みずからの身体に対するおのれの所有権を譲渡=疎外し、あたかもいわゆる「狂人」のように移動—徘徊 travelする。労働 travail を求めて移動 travel し越境するプロレタリアート、すなわち Gast-albeiter「移民—労働者」は、こうして Geist-albeiter「亡霊—労働者」でもあるだろう。労働する身体をめぐる清潔さ(propreté)、固有性あるいは所有権(propriété)、さらに憑依ないしは所有(possession)といったものの問題圏をクロソウスキーは小説、エッセイ、哲学論文等々においてさまざまなかたちで論じている。またかれはヴァルター・ベンヤミンの「複製技術時代の芸術作品」を仏語訳しているが²¹⁾、このことは複製技術によって固有性を剥奪された身体の複製=増殖に関連して重要である。そこに浮かび上がるのは先述した〈知〉による身体の横領という資本主義が君臨する「産業社会」の様態であり、またクロソウス

キーが目論む労働の遊戯への転化はこうした様態において為されるからである。

3. 労働とその亡霊

資本はすでに死んだ労働であって、この労働は吸血鬼のように、ただ生きている労働の吸収によってのみ活気づき、そしてそれを吸収すればするほどますます活気づくのである²²⁾。

複製技術の一つである写真が人間身体へと及ぼした様々な影響のなかでも、ここでは身体発作（ヒステリー）と写真という複製技術の〈知〉を介した出会いが問題とされる。ヒステリーに類似した身体現象は、写真技術が発明される以前から西欧において広く見られた物であったようだが、ここでは自分に属する＝固有な *propre* ものであるはずの身体が暴走して——痙攣、硬直、麻痺等々——、自分ではない誰か、あるいは自分という他者によって蹂躪されるという、所有権あるいは固有性の不安定性が露呈する。のみならず、ヒステリーはその原因をいかなる身体局部にも限定することができず、しばしば癲癇発作の「模倣」とみなされもしたらしい。

この誰の身ぶりとも特定できない誰かの模倣、我有化し得ない非人称の身体動作は、やがて科学としてみずからを自律させようとしていた十九世紀末前後の精神医学によって、「集団ヒステリー」と規定される²³⁾。局部に病因を求めることのできない、この身体の奇怪な身ぶりの数々は十九世紀後半、ほとんど女性患者のみを大量に収容・治療していたサルベトリエール精神施療院で、シャルコー等を主とした精神科医によって、写真技術を用いて膨大に記録される。それら膨大な身ぶりの集積をシャルコーは医学的分類表^{タブロー}の上で分類し、それ自体としては決して原因を局所化し得ないはずのヒステリー患者の身ぶりを、無数の写真を整理したはてにそれらの身ぶり「総体」が浮かび上がらせる、効果＝結果 *effet* としての症状類型へとまとめあげることによって、「ヒステリー」を作り出したのである。

それゆえある意味で写真という光の刻印術 *photo-graphie* においてこそ、ヒステリーは発明／発見 *invention* されたのだとさえ言えるのかもしれない²⁴⁾。あるいはヒステリーの発作は写真技術によってそれがそもそも帯びていた非固有性、狂人の模倣と見なされもした性質をはっきりと可視化させたと同時に「知」によって捕獲され、病名を与えられて「病」へと分類されたのだと言えらるだろう。

もともと語源を同じくするらしい *errer* 「放浪する」と *erreur* 「誤謬／狂い」、あるいは *battre la campagne* 「放浪する／支離滅裂になる」といった表現が示すように、「狂気」は「彷徨」のイメージ下に捉えられてきたようだが、フランスでは十八世紀末頃に、徘徊する狂人を施療院に監禁する制度が確立され、同時にそれに伴って、狂気を装って施療院に入り込み保護を受けようとする者が続出したという²⁵⁾。詐病と見なされかねない「ヒステリー」という模倣の身ぶりが、ここでおそらく萌芽的なかたちで、「病」あるいは「狂気」と「健常」の境界線上に見出される。狂人であるがゆえに、あるいは狂人を装うことによってみずからの身体に対する所有権を失うかわりに、施療院で施しに与ろうとする彼（女）らにどう対処するかという「課題」が、ここで立てられるようになるだろう。そして十九世紀後期に精神医学が行った写真技術によるヒステリーの「発明」およびその「横領」が、この課題に対する後世からの解答であったと言えるのかも知れず、それゆえ精神医学は社会政策的、より直裁には政治的な権力作用としての性格をも色濃く帯びているわけだが、こうした横領は、言うまでもなく資本主義という〈神の死〉以降のシステムを生きる者たちの下に出現する事態であり、この身ぶりの憑依＝模倣の「横領」は、ヒステリー患者として施療院に収容される者たちに対してだけでなく、社会それ自体が廃棄物を生産する工場としての監獄と化す「産業社会」に生きる私たちに対しても等しく、資本という不在によって巧妙に行使される。

すなわち死んだ神の位置に資本という「死んだ労働」あるいは今ここにはないもの＝〈不在〉が君臨し、生産手段から生きた労働者である私たちの身体を切り離し、そのとき労働成果としての生産物は労働者自身に所属するのではなく、今ここにはない資本へと回収 *appropriation* される。物がすべて商品と化す資本主義市場においては、労働者の労働する身体それ自体が財と交換されるための貨幣「である *être*」が、しかしその労働する身体は資本という「死んだ労働」へと奉仕させられるのであり、見返りとして与えられる賃金とはそれを「持つ」ことしかできない〈死んだ貨幣〉である。所有権 *propriété* は「持つ *avoir*」ことのみで還元され、労働する私たちの身体という「存在 *être*」は、それ自体としてはつねに不在化し、過去としての「死んだ労働」によって今ここで先取りされた未来へと送り込まれ、したがって先送りされた未来にすでに先回りしている「死んだ労働」へと回収されて蒸発する。すなわち資本主義下での労働は、それが賃金として支払われる貨幣に媒介されることによって、つねにそしてすでに

他の労働の複製 reproduction, あるいは分身=亡霊 double と化している。労働する身体固有性=所有権は浮遊しはじめ、行き場あるいは宛先を失った労働する身体は、ヒステリー患者が写真技術によって抽象的・一元的に症状類型化されたのと同様に、資本という「死」へと一元的に回収されると同時に、しかしその不安定さを完全に解消することはない。

しかしここで疎外論的に概観した、以上の資本主義による搾取形態の記述は厳密ではない。というのもそもそも偶然である他ない私たちの存在が私たち各々に固有なものであるはずはなく、それゆえこの前提そのものがすでに資本によって与えられているのであり、資本主義が成立する以前から「固有性」なるものが存していたわけではないからである。すなわちドゥルーズとガタリが言うように、資本主義的捕獲は〈暴力を被る対象を作り出した上で暴力を揮う〉²⁶⁾ という二重の暴力を行使する。それゆえここにこそ、このように現在の貧しさを未来へと先送りして私たちを安堵させる資本主義的組成が円滑に機能し続けることの困難が見出されるだろう。しかしその点に議論を移す前に、以降の議論の補強も兼ねて、「所有」概念の通史的変遷を若干見ておきたい。

フランスにおいては封建体制期から初期「産業社会」誕生の時期にかけて、「所有」および「労働」の変遷は、「所有」と「労働」の分離ないしは非同一化という事態として現れる²⁷⁾。十八世紀を封建体制から産業社会へと移行する過渡期と見なすならば、当時の言説潮流を、封建体制を擁護する正統教義と、百科全書派に代表される啓蒙思想とに大別することができるだろう。「労働」は封建体制の正統教義において人間の罪の証であり、また財の「所有」は各地域共同体と不可分であったのに対し、百科全書派に代表される啓蒙思想において「労働」は、ヘーゲル的に自然に働きかけ有用物へと変形する行為として、「自然の真理の探究の場」と規定され、また「所有」は個人による財の排他的享受として「労働」に基づくものとされる。すなわち「欲望」が新たなカテゴリーとして労働—所有関係を規定し直し、労働—所有の円環は生産—享受の円環へと変貌を遂げる。「所有」と「労働」との間に走る深い亀裂は、「欲望」を介した「交換」によって埋め合わされることになるわけである。通史的にはこうした段階を踏まえた上で、十九世紀においては欲望とその主体が解放された結果、個と共同体が分離されるわけだが、同時にこうした事態と相即して生産手段および共同体から切り離された「二重に自由な労働者」が登場する。この

とき「所有」は欲望の対象に対する可処分権、すなわち欲望の対象を「交換」する権利となるだろう。

こうして「共同体」は「社会」にとって変わられるわけだが、その際、「社会」的コミュニケーションの基礎は、対象の使用可能性に基づく「共感」に求められるのか、それとも所有権の移転可能性（＝交換）に求められるのかという問いが現れる。欲望がある秩序を生み出すことは認められても、そこでは個と社会とはあらかじめ切り離されているため、その秩序の安定を主体間の交換に依存させることはできない²⁸⁾。それゆえ十九世紀に「発見」された、諸個人に還元できないこの「社会」なるものをどう捉えまた組織化するのが「社会思想家」たちの課題となる。統計（学）的・経済（学）的な物の動きにはそれ自体で法則が備わっていると捉える、いわゆる社会学をも含めた社会科学的立場と、感情に依存した共有しもする諸個人に「社会」の基礎を見出そうとする立場（初期社会主義）との二つに、こうした社会の組織化をめぐる議論を大別することができるだろう。労働と所有の分離は交換の回路によってのみ調整され得、したがってそこに「社会秩序」の基礎を見出し得ると考える前者の立場に対し、「アソシアシオン association」とも呼ばれるフランス初期社会主義は、諸個人が労働を行うその過程に発生する「感情」や「気分」を重視し、それらの感情をいかに組織化し、共同体的連帯へと編成させてゆくかを課題とした²⁹⁾。先にヒステリーの身体が写真技術を介して知へと「横領」された事態を見たが、この当時の労働者たちの声もまた、そのような知による奪取を被っていた。すなわち「労働」は啓蒙主義者たちによって、百科全書の一項目として文字化＝記載されたのである（遊戯としての〈書く〉という〈いとなみの不在〉とは逆の方向で）。そこで「労働」は例の「自然に働きかけ変形する行為」と捉えられ、「有用性」に奉仕するものとしか見なされない。労働の結果何が生み出されるのか、それだけが評価対象であり、労働の過程に生じる気分や感情は切り捨てられてゆく³⁰⁾。

以上が「所有」概念の通史の変遷の概観であり、こうした事情の理解を背景として、〈模造〉や〈生きた貨幣〉といった奇想によってクロソウスキーが目論む、私たちが私たちを互いに呼び交わし合うための、現在を未来へと先送りする資本とは異なる術が、より明瞭となるだろう。

4. 生きた貨幣／模造

…それゆえいかにして聞くかに注意せよ。持っている者はさらに与え

られ、持っていない人は、持っていると思っているものまでも、とりあげられるであろう³¹⁾。

人間の動作にもことばの誤りに似たものがあると考える者がいる。頭や手の動きが、言わんとする意図とまるで別のことを相手に理解させることがあるからだ³²⁾。

クロソウスキーは〈模造 simulacre〉を通して労働を遊戯へと転化する。しかし資本による模倣の身ぶり／身ぶりの複製としての身体の横領は、クロソウスキーの言う〈模造〉の汎濫とどう異なるのだろうか。

資本主義社会において「生きた労働」は資本という「死んだ労働」によって、その生気を吸い取られる。資本は、労働者が生産した物をみずからのうちに回収し、獲得された利潤をさらに先取りされた未来に投資するというかたちで、労働の二形態を絶えず接続させ、利潤を獲得する領域を拡張させてゆく。どのような制約も超えてあらゆる領域へと自らを拡張させてゆくには、資本は自らに与えられるあらゆる物や労働を受け取ることが出来ると同時に、あらゆる物や労働に対して、つねに同じ物で自らを返すことが出来ねばならない。すなわち資本は個々の物や労働各々がその性質上、あるいは使用上の差異を持つ物であったとしても——それらすべてがすべての複製であるというかたちで——、すべてを等しく受け取るのであり、他方そうした個々の物や労働各々に対してはそれらの間の一切の相違を超えた物として——すなわち貨幣として——、自らを与え返す。資本はみずからを貨幣として与えることによって、労働する身体を所有する。その様はちょうど写真技術においてあらゆる被写体が光の粒子へと一元的に通約されたのと相同であり、他方労働する身体として存在するほかない私たちは、存在するために貨幣を受け取る。この与える／受け取るの非対称性についてクロソウスキーはつぎのように述べている。

彼が与えるならば、彼は大きくなる。しかし、与えることによって小さくなるのではなく、大きくなるということは、どのようにして可能なのか。彼は受け取らないために与える。そしてそうする能力があるために、彼は大きくなる。そのことがどうして彼の価値を大きくするのか。そして何が彼にその能力を持たせるのか。彼が価値を持つのは、受け取ったもの以上の存在でないために、その手前にとどまる者の眼

に対してである。だから、返すことができないままに受け取る者に対して、彼が手に入れる価格は、与えたもの以上を取り戻す権利によって表現されるのだ。

受け取る能力があるにもかかわらず返す力がないという事態なしには、受け取らないために与える者が大きくなるというこの事態もまた存在しないだろう。受け取らないために与える者は、存在するために受け取ったにもかかわらず返すことができない者を、そのつど所有下に置くのである。返すことのできないこの者は、小さくなるのではなく大きくなる力、与えた以上を取り戻すために受け取ることなく与えることによって大きくなる力に、あらかじめ身体を委ねている³³⁾。

存在するほかない私たちはつねに資本に所有される。資本に他ならない「死んだ貨幣」——それは不在なのだから——は、労働や物がつねに他のあらゆる労働や物と交換され得るために、労働を含めたあらゆる物を「商品」へと「複製」して価値体系に登録し市場へと流通させる。〈不在が価値となる＝無が有を生む〉この倒錯を、クロソウスキーはつぎのように表現する。

他者の身体の所有と同様に、自分自身の身体の所有をも破棄すること、これが倒錯者の想像力に内在する操作である。倒錯者は、他者の身体があたかも自分のものであるかのように、そこに棲みつき、そして自分自身の身体を他者に付与する。それはつまり固有の身体がファンタスムの領域として取り戻されることを意味する。このようにして身体は、たんなるファンタスムの等価物となり、ファンタスムの模造 simulacre となるのである³⁴⁾。

模造と化した身体は他の身体に侵入し自らの身体に対する所有権を贈与する。だが誰に対する贈与なのか。

貨幣と化した「死んだ労働」は、他者の（生きた）「労働」の身ぶりを模倣する、すなわち侵入し所有権を篡奪する。倒錯者において自らの身体に対する所有権があらかじめ放棄されているように、資本としての「死んだ貨幣」（＝死んだ労働）もまた、みずからを交換され得ない価値、すなわち不在の価値として、他の労働する身体へと贈与する。資本とはみずからがすでに死んでいることを知らない、すなわち自分ははまだ生きている

と誤認する「生ける死者」 mort vivant / living-dead であるという意味で、そしてまたみずからを与えることによってこそ、よりいっそう生きた労働の所有権を篡奪することができるという意味で、倒錯者以外の何者でもない。

こうした無による存在の模倣という倒錯を、ハイデガーなら非人称の贈与行為として「それが存在を与える Es gibt zein」と表現するだろう³⁵⁾。与えられた存在は無＝死に所有され、〈それ〉「である」ことのない私たちは物を前にしてただ無の呼び声に耳を澄ませ、そのことで逆に物という〈そこ〉へと自分を与えてくれた〈それ〉を呼び出し、〈それ〉に再び〈それ〉を返してやるほかない。私というこの苦痛にみちた孤独な労働のうちに不安は消え私も消え、私は痕跡という不在の現前として物の表面に刻み込まれて安堵するが、そのやりかたに孕まれる危険については既に述べた。

クロソウスキーのやりかたはそうではない。かれは私たちを多数の〈それ〉へと散逸させる。資本主義が〈神の死〉以後の空位に君臨し続け、無が無であるためないしは無として存在するという倒錯のために、存在するほかない私たちを所有するのに対して、あるいはそれに倣って／それを模倣して、逆に私たち各々がみずからを与える〈それ〉という無になることがそこでは求められている。無であるがゆえにすべてを代行する貨幣に倣い、私たち自身が貨幣となって私たち相互を模倣することによって、なかば物でありなかつた人間である私たちは、相互に声を交しあう。そのとき貨幣は不要な物へと反転して自らの媒介機能としての価値を喪失し、もはや無ですらない——貨幣は自らが無であるがゆえにあらゆる商品を代理表象できたのだが——たんなる物として、途方にくれた自らの姿態を現前させる。このとき貨幣はこの関係なき交換または（無）関係の交換、交換の不在あるいはむしろ不在「の」交換において、貨幣にとっては存在しない（ものの）価値を表しており、私たちはなかば物としてなかば人間として、各々が自らの偶然なることを肯定＝受諾する。

ファンタスムによって暗示され、いつまでも非存在でありつづける可能性の名のもとに、存在する諸規範を侵犯するという行為は、通貨の本性それ自体によって見事に代理＝表現されている。つまり、存在するほかの多くのもののなかで、あれやこれやを選んだり、拒否したりすることの自由によって。選択と拒否のこの可能性によって、通貨

は、存在するものの価値を疑問に付し、存在しないものを浮かび上がらせるのだ。規範の言語にしたがえば存在しないもの——否定的に言いかたされる反規範性——は、使われなかった通貨、したがって存在するものに対して拒否された通貨によって、肯定的にあらわされる³⁶。

資本主義的生産において存在しないものとして捨象される、労働過程に生じる多数の感情は、情動によるファンタスムの（再）生産において自らを価値化し、私たち各々の身体を貨幣として為される交換関係において〈可能なるもの〉として回帰し、貨幣をなかば私たちと同じ物としての自らへと返してやり、同時に私たち各々は自らに存在することの偶然という、〈弱い力〉を再帰させる。そのファンタスムの（再）生産様式は資本の複製 reproduction とは異なり、弱い力が自らへと回帰し無数の小さな環が結ばれあうさまを描き出す。そこで私があなたにことばをかけることは、私がことばの意味作用による十全な自己の代理を求め、私が語らなかったことばをあなたの声を与え返してくれるだろうことの想像的な先取りではないし、私の耳へと届く声が孤独に労働する私に耳を澄ませ、抹消された私を痕跡として所有してくれるというのでもない。過去の私を所有するため、他者の声を意味という代理作用へと回収するだけではなく、その回収から零れ落ちた声の残余という物質である他者という自分をも、同時に肯定することである。あるいは自己という意識の生成を、貨幣という不在を介して他者へと代理労働させるのではなく、私が自らを貨幣として与えることで、〈知〉や〈資本〉にもまた自らの不在を告げてやること、貨幣という不在をも〈いとなみの不在〉へと返してやることである。存在するほかないこの不在としての私たちは、そこで不在であるための能力を分かち合うのである。クロソウスキーはフーリエの生活共同体 phalanstère を〈自らを何処にも存在しないということに同一化した集団〉と規定し、そこで〈労働は遊戯として為されるだろう〉と注釈している³⁷。自らの形象を記念碑としての歴史に残すことなく、子供たちが遊ぶ浜辺の波の往還のうちに現れては消えてゆく私たちは、しかしカント／サドが定言命法の下に定めたあの時間の廃絶とは別の場所にいるのだろうか。遊戯には時間も蓄積も他者もなく、ただ岩を積み上げるシジフォスと同じように、忘却することそして再開することだけが無限に許されている。これはカント／サドの繰り返し回帰するあの〈上下する気分〉とどう違うのだろうか。

サドにおいては情動の帯びる攻撃性——物質との接触によって生じる抵

抗——は、時間と他者とのたたかいの中にもっともよく確認されるものであり、そこでは抵抗する情動という実質だけはその堅固さを失っておらず、サドは仮借なく再開される反復としての時間と他者の廃棄を最終的に目指すが、この倒錯そのものがかれにとってすでに遊戯である。他方フリーエにとって遊戯とはそもそもからして擬装 simulation であり、暴力はこの〈ごっこ遊び〉の素材として提供され、その擬装によって揮発するのであり、そこで為されるのは時間と他者の廃絶の廃絶、ひいては倒錯の倒錯、不在の不在である³⁸⁾。それゆえ安易に表現するなら、知や技術や生産という〈能力〉はこうして自らへと再帰しそのパロディとなり、身ぶりや声のひとつひとつが模造として流通し、誰が誰を通して語っているのかが明かされえないその腹話術的効果のうちに、ハイデガー的な不在の神の沈黙としての呼びかけをではなく、回帰する神々の哄笑を聞き取る〈悦ばしき知〉を、〈遊戯〉において私たちは受け取る。

5. 模造／焼尽

…いったいどうしたら、あの《恐るべき瀆神》の情景を再現できるのでしょうか。

(…) その映像は激烈すぎて、忘却の中に燃えつくし、灰となってしまえばいいと思うほどでした。しかし、灰となってからもそれはなお燃り続けていたのです。いつの日か私は、《ローマの印象》をまとめ、精魂の限りを尽くして、もう一度、印象を甦らせ、その呪縛から永久に逃れてしまわなければならないでしょう…³⁹⁾

しかしこうした〈遊戯〉の誕生にともなう、沸騰する暴力という途方もない苦痛としての陣痛の原光景＝舞台が、たとえそれが擬装され再演される〈事後〉の時点から遡及的に見出される光景であるにすぎないにせよ、なかば物でありなかば人間である私たちの半分に潜む例の工場の灼熱の調子とともに、この〈遊戯〉には強く刻印されている。そしてフリーエもニーチェもおそらく知ることのなかっただろうこの暴力の経験が、忘却されることも記憶としてそれと想起されることもないヒステリーの反復じみた模造の回帰として、クロソウスキーに憑依している。西欧がドイツ国家社会主義という〈不気味な客人〉の訪問を受けた 1944 年ローマを間接的な舞台とする『歓待の掟』三部作⁴⁰⁾が、その事情を物語っている。

夫（神学を専攻する老いた大学教授）オクターヴと妻（カルヴァン派ブ

ロテスタントとして社会事業に自らの理想を燃やす) ロベルトの日記が交互に配された「ナントの勅令破棄」において、夫オクターヴは自宅を訪れた客に「歓待」と称して妻ロベルトを差し出すという妄想にとり憑かれており、クインティリアヌス『弁論術教程』から「人間の動作にも、ことばの誤りに似た物がある」と考えるひとたちがいる。頭や手の動きが、言わんとする意図とはまるで違ったことを相手に理解させることがあるからだ」を引いている。資本がみずからを貨幣として与え、生きた労働を篡奪する組成と相同の、妻を与えることこそが真に妻を所有することであるというこの逆説はロベルトの身ぶりの両義性へと送り返される。

ロベルトの身ぶりは貞淑を守ろうとして男を拒絶すると同時に男を誘惑し積極的に受け入れようとしてもいるという両義性を帯びている。「写真」photo - graph という「光に一刻み込む」技術において被写体が死んでいると同時に生きているように——被写体は写された瞬間から永遠にそこに留まりつづける——、身ぶりは躊躇の中で永遠に停止する。にもかかわらずこの身ぶりは、写真が何枚でも複製=焼き——増しされるように、幾度も回帰してくるだろう。それゆえ身ぶりは、永遠に同じ情景のなかに繰り返し焼きつけられるという拷問にさらされている。

ロベルトはオクターヴ宅を訪問する銀行員や家庭教師だけでなく、行く先々で繰り返し何者かに襲われ、潔癖さと快楽との間で、両義的な身ぶりを再演し続ける。ローマの地下礼拝堂、モンパンシエの歩廊、コンドルセ高等中学そばにあるサロンの地下室、あるいは自宅の浴室の中、そして負傷したドイツ兵を収容するローマの病院のバルコニー。

ラテン語の *simulacrum* は、カエサルにおいて、選り抜きの生け贄を封じ込めた上で神を祝して生きながらに焼き殺すための柳で編んだ人形を意味していたという⁴¹⁾。もしそうだとしたら *simulacre* とは身体を映像への犠牲に供し、劫火の中で焼き尽くすものだろう。*simulacre* は拷問する複製技術としての写真装置に、再び自らの場所を見出した。「ロベルトは今夜」でオクターヴは甥のアントワヌにあるスナップ写真を見せる。スカートに暖炉の火がつき、あわてて傍にいた男の腕に身を投げた妻ロベルトのスカートを男が剥ぎ取る瞬間がそこには写されている。甥は伯父に尋ねる、「伯母さんがそんな危険な目にあっているのに、伯父さんは写真をとることしか考えなかったの?」。するとオクターヴはこう答える、「そうじゃない、彼女がしゃべっているとき、ぼくは写真をとろうとしていた。そしてシャッターを切ろうとした途端に、事件が起きたのだ」。「事件」と

という言葉を訝ったアントワヌは「事故 accident ですか？」と訊きなおし、オクターヴは「いや、事件 incident だ」と「事故」との違いを強調する⁴²⁾。写真とはある瞬間を期待し待機しつづけ、またそうした瞬間を時空の中から切りとり過去と現在とに分割することによって〈事件〉を産出する装置であり、また事件は、それが起こることへの期待が未来への現在からの投射 projection 以外の何物でもなく、事件が起きたときには期待を投射した現在はすでに過去と化しているがゆえに、反復される以外にない。「シャッターを切る」という切断の操作により、身ぶりは切断面上に監禁され、永劫にわたって増殖しつつ焼き尽くされる。ロベルトはフラッシュが焚かれるたびごとに痙攣発作を繰り返すサルベトリエールに収容されたヒステリー患者たちのように⁴³⁾、その場に永遠に焼きつけられ、身ぶりはいたるところで複製され再演されるのである。

それゆえなかば物でありなかば人間である私たちが、偶然として生れ落ちることである他ない自らの弱い力を、ファンタスムの生産という感情の模造を介して互いに返しあうことで自らを肯定しあうこの〈遊戯〉は、知や労働や生産や技術を焼尽すると同時に、その激烈にすぎる映像を忘却のうちに燃やし尽くし灰と化したあとにもなお燻り続ける、忘れることも想起することもできないおそるべき火種を抱え続けているのであり、時宜を選ばず唐突に再演されるその光景は、くりかえし火の手をあげるだろう。とするなら物によって見つめられる物に憑かれた私たちは、〈悦ばしき知〉の華やぎから退却して、ふたたびハイデガーのあの荘厳な調子へと戻ることを、痕跡における〈現前と不在のたわむれ〉という差延をめぐる我有化のたたかいへと回帰することを求められているのだろうか。ハイデガーの〈それが与える〉とは別の方途を探るクロソウスキーの〈遊戯〉にも、依然としてあの燃やし尽くす工場が影を落としているのかも知れない。

しかしたとえそうであるにせよないにせよ、私たちは自らの力を自らに返し、自らを肯定する術を、私とあなたの出会いにおいて、くりかえし学びつづけねばならない。クロソウスキーの〈遊戯〉の場所において、誰のものでもなくなった身ぶりと声が私たちの身体から剥がれ落ち互いの身体に憑依し徘徊し、永劫に増殖しつづけるのだとしても、自らを業火へとさしだす仮借ない〈歓待〉の法を探りつづけることが、私たちには求められている。

注

- 1) Gilles Deleuze et Felix Guattari, L'anti-œdipe. 1972, Minuit, 180p.
- 2) Pierre Klossowski, La monnaie vivante. 1970, Eric Losfeld, 26p.
- 3) ibid, 15-16p.
- 4) ibid, 20p.
- 5) ibid, 44p.
- 6) ハイデガー『存在と時間』第二章第五六節。細谷貞雄訳, 1994, ちくま学芸文庫。
- 7) 同前, 第二章第五三節。
- 8) Klossowski, Sade mon prochain (précédé de Le philosophe scélérat), 1967, Seuil, 125p.
- 9) Klossowski, Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même, in Cahiers de Royaumont philosophie no.6, Nietzsche. 1967, Minuit.
- 10) Ian James, Pierre Klossowski: The persistence of a name. 2000, Legenda より Revue française de la psychanalyse (1933) にクロソウスキーが掲載した論文の再引用。
- 11) カント『道徳形而上学原論』125p。篠田英雄訳, 1976, 岩波文庫。
- 12) カント『実践理性批判』第一部第六節。波多野, 宮本, 篠田訳, 1979, 岩波文庫。
- 13) Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique. 1972, Gallimard.
- 14) ハイデガー「〈線〉について」。柿原篤也訳『ハイデッガー選集 22 有の問いへ』1970, 理想社。そこでは十字交叉の抹消符号を付された存在の〈刻印〉としての〈労働者の総動員〉が, 存在者の〈苦痛〉という存在の抹殺において, 労働 = 存在の本質を開示する。
- 15) ハイデガー『存在と時間』第二章第六十節。
- 16) マルクス／エンゲルス「ドイツ・イデオロギー」。『マルクス・エンゲルス全集 3』1963, 大月書店。
- 17) Klossowski, Nietzsche et le cercle vicieux. 1969, Mercure de France.
- 18) James, op-cit. chapter 2 'Being without eternity'.
- 19) Alexandre Kojève, Hegel, Marx, et le christianisme, in Critique, vol 3-4, 1946. Kojève は 'Aufhebung' を 'supprimer en conservant le supprimé' と解している。
- 20) Foucault, op-cit および James, op-cit, Chapter 4, 'Writing on the limit'.
- 21) Walter Benjamin, L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée, in Zeitschrift für Sozialforschung vol-5, 1936.
- 22) マルクス「資本論」302p。『マルクス・エンゲルス全集 23a』1965, 大月書店。

- 23) 赤間啓之『ラカンあるいは小説の視線』1998, 弘文堂。精神医学によるこの「ヒステリー」規定を赤間は「ヒステリーの横領」と呼ぶ。
- 24) Georges-Didi Huberman, *L'invention de l'hystérie*. 1982, Macula.
- 25) 赤間啓之『監禁からの哲学 フランス革命とイデオログ』1995, 河出書房新社。
- 26) Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*. 1980, Minuit, 559p.
- 27) 田崎英明『夢の労働 労働の夢——フランス初期社会主義の経験』1990, 青弓社。
- 28) 同前, 第二章第一節。
- 29) 同前, 第二章第三節。
- 30) 同前, 第三章第一節。
- 31) Klossowski, *La Révocation de l'Édit de Nantes*, 1953, Minuit. 冒頭のエピグラムに引かれた新約聖書『ルカ伝』第八章第十八節。
- 32) Klossowski, *ibid*, 11p.
- 33) Klossowski, *La monnaie vivante*, 117p.
- 34) *ibid*, 114p.
- 35) ハイデガー『「ヒューマニズム」について』65-68p. 渡邊二郎訳, 1997, ちくま学芸文庫。
- 36) Klossowski, *La monnaie vivante*, *op-cit*, 117p.
- 37) *ibid*, 48p.
- 38) *ibid*, 54-56p.
- 39) Klossowski, *La Révocation de l'Édit de Nantes*, *op-cit*, 17p.
- 40) *La Révocation de l'Édit de Nantes*, *Roberte ce soir* (1953, Minuit), *Le souffleur* (1960, Jean-Jacques Pauvert) は, 著者による序文と後書を添えて *Les lois de l'hospitalité* (1965, Gallimard)にまとめられた。
- 41) Didi Huberman, *L'invention de l'hystérie*, *op-cit*, p267.
- 42) Klossowski, *Roberte ce soir*, *op-cit*, 25p.
- 43) Didi Huberman, *op-cit*, p266.

[付記]

引用に際し邦訳のある文献は全て参照し活用させていただいた。凡ての訳者に深く感謝する。またクロソウスキーのデッサンとピエール・ズッカの写真を載せた *La monnaie vivante*, Eric Losfeld からの初版には頁が割付られていないため (1994 年に Joëlle Losfeld から出版されたテキストのみの軽装版は参照することができなかった), 邦訳 (兼子正勝訳, 2000, 青土社) 該当箇所頁を表記した。