

# 『ディアーナの水浴』における 「論理」と「神話」の交錯／分岐

松 本 潤 一 郎

## 0. はじめに

『ディアーナの水浴』(*Le bain de Diane*)は、ディアーナの姿をまもって水浴する女神アルテミスを狩人アクタイオンが目撃するというプロットを核に据えたギリシア神話を、ピエール・クロソウスキー (Pierre Klossowski, 1905-2001) が巧みに再構成して語りなおしたテキストであり、この語りなおしの妙に、クロソウスキーの特異性の一端が窺われる。その点を見据えつつ、本稿は『ディアーナの水浴』を「論理 (logos)」と「神話 (mythe)」が錯綜する場として読んでゆき、この特異な作家の創作活動の時系列の内に、本作品を位置づけようとする試みである。なお、ここでの「論理」は、人間の主体性におけるいわゆる自己同一性を支える「私 (je)」の存在 (être) を、所有 (avoir) との関係において定立する機構を指して用いられる。この「論理」の作動において、「論理」と「神話」の間に結ばれる関係が、決してたんなる対立関係には置かれていないという結論が、『ディアーナの水浴』を位置づけるために、導き出されるだろう。

## 1. 見ること

先ず二つの引用から始めることにしたい。この二つの引用は、ある意味で『ディアーナの水浴』の主調を決定していると思われる部分だからである。ひとつは「さあ語れ、衣を脱ぎ捨てた私を見た時、もしお前にできるものならしてみるがよい！」<sup>i)</sup> というものであり、そしてもうひとつは「なぜ彼ら神々は、まさしく悪徳の模範を示し、美德の模範を示さなかったのか。なぜ彼らはいかなる道徳律も課すことなく、彼らを崇拜する人々の風俗を配慮することもなかったのか。なぜか？ なぜなら彼らはまさにその無感動な本性からして、徳高きものとしての自らを示す価値ある模範を、人間にひとつとして示すことができなかったからである！」<sup>ii)</sup> というものである。『ディアーナの水浴』は二つのパートから成っており、ひと

つめの引用は『ディアーナの水浴』本編中で、クロソウスキーがディアーナ／アルテミスに仮託しつつ、狩人アクタイオンに向けて挑発的に投げつける言葉であり、ふたつめは、同書で展開されるアルテミスの神話についての注釈的役割を担う、本編の後に付された「解題」部分からの引用である。ともあれここに描き出されているのは、女神アルテミスがディアーナという名の人間＝女性に生成変化 (*devenir*) し水浴びをしている姿を、狩人アクタイオンが見つめている光景 (*scène*) である。アルテミス／ディアーナの神話それ自体の変遷や民俗学的考証といったことがここでの直接の目的ではない。あくまでクロソウスキーの思考を触発したかぎりでのこの神話が、本稿においては問われる。したがってここで扱われるアルテミス／ディアーナの神話が、あくまで個別クロソウスキー自身の眼差しに反映するそれに限定されている点を、了承されたい。さて、クロソウスキーの採話／再話によって再構成されたディアーナの神話に拠るなら、有限にして感動を被る／被動的な存在としての人間である狩人アクタイオンは、不死にして感動を被ることのない／非被動的な存在としての(女)神であるアルテミス(「被動的」「非被動的」の対については後述)、ディアーナの身体を介して見よう／所有しようとするべく、さかりのついた牡鹿に生成変化するとされる。この点については後にまた述べるが、ともあれアクタイオンは、「頭を鹿のように樹に擦りつけ、額や顔が土で汚れるまで地面に穴を掘」り<sup>iii)</sup>、「牡鹿の頭で顔を隠」し、「洞窟の中」で「彼女が来るのを待つ」とされる<sup>iv)</sup>。ディアーナの姿態を窃視したアクタイオンが牡鹿に変化して、自分が連れていた猟犬たちに噛み裂かれるという、ディアーナ／アルテミスの神話の最も一般的な構成からすれば、この時系列の転倒(アクタイオンは予め牡鹿になっている)に、クロソウスキーによる再話の特徴が出ていえるだろう。この転倒については後で再び言及することとして、いまはただ、この点に留意されたい。クロソウスキーがこの神話に惹かれた主な理由を考えると、おそらくこの神話が、人間が何かを「見る」という行為に潜む、あえて言うなら猥褻な(*obscène*)性質を示しているからであるように思われる<sup>v)</sup>。くり返し強迫的に(*ob-sessionnelle*)現れる舞台-光景(*scène*)、言葉によっては決して縫合されることのない傷口それ自体のような光景、あるいは見ることに孕まれる過剰そのものとしての猥褻さである。この神話には、神聖なるものとしての「美」という獲物を求める「知」の狩人アクタイオン(広い意味での「知識」の体系へと「美」をコレクションする者として)がディアー

ナの裸体を目撃したことによって、自らが狩られる獲物、すなわち牡鹿となって噛み裂かれるさまが寓意されているとも言われているが、クロソウスキーによって語りなおされたディアーナ／アルテミスの神話においては、この「知」の寓意が、月夜の光景における「見る」という行為に特化して再構成されていると言えるだろう。すなわち広い意味での知識の収集活動、所有 (avoir) の欲望の発現の一形態としての「見ること」がここで問われているとも言えるのであり、それはまた、さらには、この「見る」という行為を介して形態を与えられた欲望が、また別の形態へと生成変化 (devenir) してゆく過程でもあるだろう。

じじつ、泉の精（「河の神」とも呼ばれている）アルペイオスは、アクタイオンにこう語っている。「欲望は自分が追い求めているものが変化すると同時に変化する。欲望は〔欲望の〕対象を別の形態 (forme) の下にとらえようとするが、そのときこの形態は、〔変化する欲望の対象の〕この運動に対してきわめて親密 (intime) であるがゆえに、この運動に、それ固有の法則 (loi) の充足 (assouvissement) をもたらすほどである」と<sup>vi)</sup>。この「法則」が、ここでは「見ること」において作動する「知」、あるいはより広い意味での「論理」(logos) ないし「言葉」(logos)、つまり言語活動 (langage) を含めた人間的行為に与えられた名前である。それにしてこの「法則」とはどのようなものであり、またそれはいったいどのように「充足」されるのだろうか。

そもそも見るということ、何かを見つめることにおいてその何かを持つ (avoir)、所有するとは、いったいどういう行為なのだろうか。持つ、あるいはつかむという行為は、見るという行為においてどのように現れるのだろうか。一般に見ることはつねに何らかの距離、隔たりを必要としていると言っているが、眼はこの距離において、何かに触れ、何かを持つということ、いかに可能としているのだろうか。この距離そのものが、見るという行為において、触れるということ、その何かをつかむという欲望に対する障壁として現れているように思われる。とすれば、むしろこの距離こそが、持つことへの欲望、所有の欲望を誘発していると言えるのではないか。私が何かを持つこと (avoir) を欲望するのは、まさに私が欲望の対象そのものである (être) ことがなく、この距離によって、私は対象から隔てられているからである。しかしもし私がそれをつかみ手に入れたとしても、事態はほとんど変わらないと思われる。言うまでもなく、欲望の対象がもし手に入ったとしても、それを持っているということは、まさしく私その

対象そのものではないということの意味するからである。では、この「私」はいったい何処から来たのだろうか。この「私」さえなければ、私が欲望の対象を持つと、あるいは私とその欲望の対象であろうと、同じことではないだろうか。このように考えると、「私」とは、見ることの間隙、見ることにおける、言わば盲点から生じるのではないかと思われてくる。「私」とは、欲望の対象を持つこととその欲望の対象であることが交差する間隙から生じるものであり、あるいはその間隙それ自体だとは言えないだろうか。私において絡み合う存在と所有は、欲望によって縫合されているが、この絡み合い自体が私を、そして欲望を生じさせるのだとも言い換えられるかもしれない。つまり存在・所有・私・欲望の四項が相互に絡み合い、同時に出現するということであり、そして欲望と私とのあいだで作動するこの論理が、アルペイオスの言う「法則」だと考えてみることもできるだろう。いずれにせよ問題は「私」なるものに関わっており、本稿ではこの「私」の位置に置かれた者として、アクタイオンをとらえることにしたい。

## 2. 私という形態

見られる対象としての何かは、物に限定されない。ここで参照している『ディアーナの水浴』においても、まさにアクタイオンの見ることの欲望の対象となっているディアーナが——女神アルテミスの化身であるがゆえに、単純にいわゆる「人間」であるわけではないにせよ——、人格、そして性 (sexualité) をそなえた者であることは言うまでもない。この点を踏まえて、何かを見ることがある距離を置いてその何かを持つことであると考えれば、「私」は見ることの間隙から生じるという仮説を、人格化されたものとしての欲望の対象に対しても拡張させてみるなら、(私が見ている) 誰かに見られているがゆえに私は私であるという論理が、そこで作動していることが理解されるように思われる。何かを「見る」ことによって、「私は見られている」(On me voit.) という印象が、(私において) 生まれる。つまり、「私は見る」(Je vois ...) に随伴する、この「私は見られている」において、この私は形成されると言える面があるのではないか、ということだ。誰か (on) に見られているというそのことによって、すなわち何者かによって、眼差しにおいて持たれているかぎり、私は私なのではないだろうか。「私」は、私ではない (と論理上想定された) 者、すなわち「私は見られている」における 'on' との関係において、自らを措定

する。「誰かに見られている以上、あるいは、見られているのだから、私は存在しているのだろう」という論理的想定に、「私」は依拠しているからだ<sup>vii</sup>。それにしても、「私」という形態を私に与える、この「誰か」とはいったい誰なのか。誰かに「見られている」そのかぎり私が私であるということは、この「誰か」に認められる／許される (permis) ことにおいてのみ、私は私であるということであり、したがって論理上、私は見られることを拒絶することができない。つまり「私」が生じるのは、論理上においては不可避なのである。ここですでに気づかれたように、この「誰か」とは「私」でもあると言えるだろう。私が私であるためには、私が私を見なければならず、言い換えれば私は私に対して距離を隔て、私から距離を離れなければならないからである。「論理」の仮借ない作動が、ここに確認されるだろう。私は私を見る、すなわち私は私に対して距離をとる<sup>viii</sup>。この距離が、私が私を見ることにまつわる論理とは間隙であり、したがってこの隔たりが、見つめるものと見つめられるもの、見る者＝私と、見られるもの＝私を、分割させつつ出来させるということを意味するだろう。私が私であるためには、私は私から隔たっていなければならない、しかもこの隔たりを置いた私を、隔たりの先にある私は、見ねばならない。「私」は、この距離において、「私」を自己形成する。

「見られること」は、このようにして、「私」という形態 (forme) を形成する。そしてここで重要なのは、「私」は具体的内実を持たぬ「論理」的構成態であるがゆえに、いかなる形態をも取りうる、したがってどのような形態をも持ちうる、という点である。アルペイオスがアクタイオンに語った、「欲望は自分が追い求めているものが変化すると同時に変化」し、「この運動固有の法則の充足をもたらす」という言葉は、アルテミスディアーナへの生成変化を語っていると同時に、形態を無数に変化させる「私」の欲望を作動させる機制についても述べていると言いうるだろう。

### 3. ダイモンによる共謀／代補

私が私であるとは、私が私に見られているという事態の謂いである。そしてこの私を（見つめることにおいて）持つことによって、私は私であるだろう。とはいえ、私は私をどのように見るのだろうか。たとえば鏡を覗き込んでみたとしても、その場合ただちにそこに映っている者が私であるということにはならないだろう。言うまでもなく、鏡を覗き込む「私」の予めの存在が考慮されねばならないからである。たとえ「これが私なのか」

といった驚きにおいて鏡が見つめられたとしても、いや、そうであればいっそう、そこにおいては「私」の存在が前提とされているだろう。つまり、論理上、私が何かを見つめるところなら何処においてであれ、つねに私を見る「私」が私に先在し、私を見つめ、したがって私を予めすでに構成していることになるのであり、逆に言うなら、「私」はいたるところにあることになるだろう。ある意味で、私は私が見るあらゆるものを「私」と見なしているのである。何処においてであれ、あらゆるものが私を写す鏡となることができる。つまり、ここではあらゆるものが「見られること」を介して「私」と等置されうるのであり、それを見つめる「私」と交換されうるのである。したがって、見るとは、見られるものに対して、見ることにおいて持つことの形態を与えることであり、この持つことの形態それ自体としての「私」が、このとき自らを予めすでにあるものとして形成しつつ、そこにおいて見られるものを「私」とするのだ。「私」を支える「論理」の持つ、時間を自由に行き来する性質がここに確認されるように思われる。その意味で、「私」とは然々の形態を持つものではなく、「形態」それ自体であると言えるだろう。すなわち「私が私である」ことへの欲望は、「私は私を持つ」という形態の介在によって（のみ）、転倒的に「充足」させられるのである。私が私でありたいという欲望は、ここではどのようにアクタイオンのもとに到来するだろうか。欲望の「対象を別の形態の下にとらえようとす」るこの「私」は、欲望の対象の「運動に対してきわめて親密であるがままに、つまり、あらゆる欲望の対象の「形態」へと生成変化しうる「法則」として、アクタイオンに到来していると言いうるだろう。したがって、この光景＝舞台およびそこにおいて水浴するディアーナを、「私」＝アクタイオンの視線において持つことによって「充足」するのは、アクタイオンであるというよりはむしろ、より精確には、アクタイオンにおいて作動しているさまを示す、「私」という「法則」であるだろう。そして本稿が「論理」と包括的に呼んでいる、この「法則」を命ずるのが、先に見た、「無感動／非被動的にして不死 (impassible et immortels)」なる神々と、「有限にして感動を被る〔被動的な〕 (passibles mortels)」人間とを、「相互に反映 (réflexion de l'un de l'autre)」する、「不死にして被動的な (immortels et passibles)」ダイモンである<sup>ix)</sup>。ミシェル・フーコーも「アクタイオンの散文」で指摘するとおり、ここでのダイモンとは、神の対極に位置する、いわゆるキリスト教的コノテーションを含んだ「悪魔」ではなく、むしろ、神にそっくりのもの、神と

〈同じもの〉(le Môme)としての、あらゆるものを反映する鏡なのである<sup>vi)</sup>。死・不死・被動・非被動という四項が交差する、まさしく中間状態に、ダイモンは位置している。そして、すでに気づかれたように、このダイモン＝交差こそが、まさしく反映する鏡として、狩人たる人間アクタイオンに「見る私」を与えるだろう。しかしアクタイオンのみならず、ディアーナの姿態をまとった女神アルテミスもまた、この「法則」に衝き動かされている。なぜなら、言うまでもなく、彼女にディアーナの姿態を貸し与えたのはダイモンであり、彼女もまた「可視的 (visible)」でありつつ「不可侵 (inviolé)」かつ「接触可能な (palpable)」身体を、まさに欲望していると言いうるからである<sup>vii)</sup>。というのも、すでに引いたように、**「[…】神々はまさにその無感動な本性からして、徳高きものとしての自らを示す価値ある模範を、人間にひとつとして示すことができなかつたから」**である。この意味では神々もまた、人間と同様、ダイモンという危険な代補＝反映を、渴望しているのである。したがって、自らを見つめる私を所有する私の存在を形成するのはダイモンであり、そこで私を見ているのはダイモンであると言えよう。このダイモンが、論理(形態としての私)と欲望(アクタイオンにおける見ることへの欲望)、そして神話(アルテミスのディアーナへの生成変化)を媒介し、そして、あるいは、接続しているだろう。つまり、クロソウスキーの採話／再話によって再構成されたディアーナの神話においては、驚くべきことに、アクタイオンは偶然ディアーナを見たわけではない、とされるのである。アクタイオンはディアーナを見ることをすでに欲望していた、とされているのだ。そして、アルテミスもまた、ダイモンの力を借りて、このアクタイオンの欲望に触発されており、彼女もディアーナの身体をまとうこと、見られることを予め欲望していたのである。したがって、ある意味ではアクタイオンとアルテミスは、ダイモンを媒介として、予め共謀していたのだとすら言いうるだろう<sup>viii)</sup>。そしてこの共謀が、『ディアーナの水浴』においてはダイモンと呼ばれるのである。出現の隙を窺う「論理」は、見ることの欲望と見られることの欲望の二重の間隙について、アルテミス／ディアーナの神話のただ中に、出来たのだ<sup>ix)</sup>。そして「充足」されるのはアクタイオンの欲望であるというよりはむしろ、アクタイオンにおける「私」の／という「法則」(「論理」)であり、アクタイオンは、ただ「私が私である」そのかぎりにおいてのみ、「私」を持つことを、したがってディアーナが水浴するこの光景を、「持つ」ことが許されるだろう。こう

して欲望は「論理」によって「法則」化され、「私」の所有という回路に整流させられたかに見える。

#### 4. 神話と論理の交錯／分岐

このように、見つめることと見つめられることの絡み合いにおいて展開される「私」の外延的拡張と、この拡張による、「私」の「私」自身との不可能な一致（私は私であるために私を持つとうとするが、しかしそれゆえに私は私ではない。それゆえ、私は私であるためにさらに私を持つとうとする……という循環状態）を目指す運動を、いわゆる私有制度の一側面と考えることもできるだろう。そこで「充足」しているのは欲望ではなく、資本の蓄積運動の一翼を担う「論理」としての「私」である。何かを見るという行為においてその何かを所有することは、その見られている何かを「私」と等置可能なものたらしめることである。そしてこの「私」を構成するのが、見ることと見られることの間隙について出現する論理－言葉だった。これを、見るという行為およびそこにおいて見られるものの、論理－言葉による、横領－所有－固有化 (appropriation) と規定することができるだろう。このように見ることの間隙について発動する論理－言葉について、クロソウスキーは「神話を、言葉 (langage) を仲介として横領する (s'approprier) という、傲慢不遜な意志」<sup>xiv)</sup>と形容している。そして、すでに述べたように、この「傲慢不遜な意志」を担うのは、一見したところとは異なり、アクタイオンであるというよりも、むしろ、アクタイオンにおいて「言葉を仲介として」出来する、ダイモンとしての「論理」それ自体なのである。不死にして非被動的な神々を、有限にして被動的な存在（人間）と出会わせる、不死にして被動的なダイモン、つまり神と人を「共謀」させ、したがって代補するこのダイモンが、不死なる「論理」に、有限なる「私」とされた、見ることにおける欲望を、言わば拘束するのである。この「私」という「法則」は、われわれの欲望をいかなる形態においても映し出す＝反映する (réflexion) ことのできる鏡として、したがって、あれこれの形態ではなく、言わばその形態なるものそれ自体として、われわれの欲望に憑依している、あるいは、われわれの欲望を所有している (posséder) ものであるだろう。

この「私」という装置は、「私」と「私が見るもの」との置き換えによって、「私が見るものを見る私」への反転において形成される「私」を、円滑に拡張し続けるかに見える。見られることにおける「私」の形成と、

「私」による「私が見るもの」と「それを見る私」の、言うなれば「等価交換」的置換とのあいだの、「共謀」関係に基づいて循環するこの過程には、どのような切れ目も見出されないかに思われる。しかし、ディアーナの姿態をダイモンから借り受け、自らの身にまとったアルテミスは、「所有可能なる (possédable)」ものにして「所有されざる (impossédée)」ものであるとも、言われていなかっただろうか<sup>xv)</sup>。とすれば、神話の間隙をぬって出現しつつ眼差しを横領する機能を担うかぎりでの論理－言葉は、翻って、自らへの神話そのものの憑依 (possession) を免れているとは、言い切れないように思われる。なぜなら、すでに引いておいたように、ディアーナはアクタイオンに対して次のような言葉を、挑発的に投げかけているからである。すなわち、「さあ語れ、衣を脱ぎ捨てた私を見た。もしお前にできるものならしてみるがよい！」と。ここでアクタイオンは、はたして「私はたしかに見た」と語ることができるのだろうか。ディアーナの姿態を目の当たりにした、そのアクタイオンであるがままに、ディアーナの姿態を「私のもの」として、所有することができるだろうか。言い換えれば、「私」という語を言表する、言表主体としての「私」は、言表された「私」と一致しているのだろうか。あるいは、「私が私である」ことの不可能な一致に向けて、さらに「私」を拡張してゆく「私」なのだろうか。おそらくアクタイオンには、「私は見た」と語ることはできないだろう。再びクロソウスキーは神話の<sup>フイギュア</sup>形象、ここでは狩人アクタイオンに仮託しつつ、こう語っている。「私が見ていたもの、それが何であったかを私には言うことができない。〔…〕もし彼にそれを言うことができたなら、彼は見ることをやめるだろう」と<sup>xvi)</sup>。なぜなら、すでに見たように、アクタイオンは彼の欲望するままに、牡鹿へと生成変化したからである。そして、この語ることをやめた牡鹿は、その沈黙のうちに、彼が率いてきた獵犬たちに、噛み裂かれるだろう。なぜなら、端的に言って、アクタイオンは、その場に、この光景 (scène) の中に、いるべきではなかったからだ。クロソウスキー／アクタイオンは、こう語る。「私はそこにはならないだろう、だから私はそこにいる」と<sup>xvii)</sup>。この「そこにはならない」を、論理と神話の交錯し、かつ分岐する瞬間－契機と捉えることができるように思われる。すなわち「そこにはならない」は、神を見るという経験、言い換えれば、聖なるものを守護する、禁忌の掟の侵犯を意味しており、その意味で、この目撃という経験の持つ、言わば希少性を、暗示していると言えるだろう。その場にはならない、とされる

この光景について、したがってきわめて希なるものとされるこの経験について、「私はその光景を見た」と語ることを、論理－言葉はアクタイオンに強いる。その機制が円滑に作動する場合には、すでにみたように、アクタイオンは「私」たらんとすべく、この光景を「所有」しようとするだろう。この場合、「私はそこにはならないだろう、だから私はそこにいる」という文言は、「希少性」を享受して「充足」されるのは「見る」という欲望ではなく、希少性の名の下に、この光景を見る者を「私」へと切り縮め、拘束する論理の方であって、ただこの論理の貫徹のためにのみ、見る者は（その欲望は決して満たされずに）その場に留まり続ける、という意味に解しうるだろう。

だからと継ぐべきなのだろうか、しかしとすべきなのだろうか、いずれにせよ、クロソウスキーはこの文言を、ただちに次のように言い換えてもいる。「だが現実の経験は、次の不条理な命題へと凝縮されるだろう。すなわち、そこにはいなかったから、私はそこにいなければならなかった」と<sup>xviii</sup>。「現実の経験」の相においては、「そこにはいなかったから」、アクタイオンは牡鹿と化したその身体を、犬たちに噛み裂かれるのである。ここには、存在するということにおける、言わば「根源的な受動性」(radical passivity)としての、象徴的なものへの、存在するための、存在それ自体によって為される供儀にも等しい残酷さがある<sup>xix</sup>。この被動性の／という外傷なしには、言語活動 (langage) という象徴的なものの操作に、おそらく甚だしい困難をきたすであろうという意味で、受けとり－感じ－動かされること (passivité) の根源的経験が、この挿話において示されているとも言えるだろう。不可視かつ不可侵の神を見るという、あえて言えば「原初的な光景－舞台」(scène primitive) の目撃は、まさに言語化されえない傷口であり、ありありと眼差しに映っていながら決して語りえぬこの外傷こそが、「私」という言表行為と言表主体との、論理的一致の条件のひとつであるだろう。しかし、アクタイオンは同時に、この被動性 (passivité) の／という経験を、すなわち、ただその場から抹消されるためにのみその場にあるということ、歓喜のうちに享受している、言い換えれば、沈黙したままひたすら見つめることへの耽溺を、享受しているように思われる<sup>xx</sup>。なぜなら、すでに繰り返したように、『ディアーナの水浴』においては、牡鹿になること (devenir) を、まさにアクタイオン自身が欲望していたとされているからである。ここに神話と論理の対およびその共謀関係、さらには、おそらくこの対に潜んでいるであろう、見

ること（の過剰）と語ること（によるその過剰の横領）の対が、交錯していると同時に分岐していると言いうるだろう。すなわち、ここでアクタイオンという名で呼ばれる欲望は、見ることの根源的な受動性（したがって言語ならぬ沈黙）のうちに、論理の領界－秩序 (ordre) から消滅し、歓喜のうちに猟犬たちに噛み裂かれつつ、言わば受動的にその場から逃げおおせているだろう。すなわち、「論理－言葉」が強い、そこにはならないと同時にいなければならないという、象徴的なものの通過儀礼<sup>イニシエーション</sup>を被る根源的な場から、言わば「言葉なきもの (in-fans)」としての「子ども (enfant)」へと生成変化しつつ、アクタイオンは逃走したのだとは言えないだろうか。神を見てしまうという行為、禁忌およびその侵犯による「私」の論理の作動を予め内包した行為の孕む猥褻さをめぐって、クロソウスキーによって語りなおされた「原光景」の神話は、したがって、「私」を強いる論理－言葉が、「その場にはないがゆえにその場にいなければならない」という「不条理」、すなわち、「論理」には不要なはずの「神話」を、しかし、ダイモンを介しつつ、つねに必要としているのだということ、したがって同時に、「神話」が「論理」につねに憑依し続けているであろうことを、明らかにしていないだろうか。もしそう言いうるとするならば、アクタイオンにおいて与えられた「私」が、「私」と「私が見るもの」との置き換えによる、「それを見る私」への反転においてなされる「私」の拡張を、必ずしも円滑に行い続けているとは、言い切れないだろう。「私」はつねに神々との共謀関係を欲望しており、そして、神々もまた、つねに「私」を必要としているからである。繰り返しになるが、この共謀関係を媒介するのがダイモンであったことを、ここでもう一度、確認しておこう。

以上に述べてきた、『ディアーナの水浴』における、ダイモンを媒介とした神々と人間とのあいだの「共謀」関係は、やがてニーチェ論『ニーチェと悪循環』の執筆に本格的に取り組んでゆくクロソウスキーにおいて、「悪循環」という概念との協働によって、さらに練りあげられていくことになるだろう<sup>xxi</sup>。そこでは、『ディアーナの水浴』で思考された「論理」と「神話」の交錯および分岐は、「論理」という循環構造それ自体の中に、その構造を歪める身体の生理学的情動－気分 (Stimmung) を、魂の音調 (tonalité d'âme) として封じ込め、〈調律〉する、ニーチェの文体 (style) の問題が展開されてゆくことになるだろう。その点については、別稿に譲ることとしたい。ただ、クロソウスキー研究の文脈においてみるかぎり

なら、本稿がここまで『ディアーナの水浴』に見てきた、アルテミス／ディアーナの神話を語りなおすクロソウスキーの手つき、あるいは「身ぶり」それ自体に、文体の精練によって情動－気分を〈調律〉するという、すぐれてニーチェ的な語りの手法への、言わば萌芽的な呼応がすでに窺われるとは、言うるかもしれない<sup>xxiii)</sup>。したがって、『ディアーナの水浴』を、後のクロソウスキーの思考の展開へと向けた準備段階にある作品と位置づけたうえで、本稿を終えることにしたい。

#### 注

- i) Pierre Klossowski, *Le bain de Diane*, Éditions Gallimard, Paris, 1980 (pour la présente édition de Jean-Jacques Pauvert, 1956), p.81. なお本稿での『ディアーナの水浴』の分析にあたって Scott Durham, *Phantom Communities; The Simulacrum and the Limits of Postmodernism*, Stanford University Press, California, 1998. が参考となった。
- ii) *Le bain de Diane*, op. cit., p.114. 強調原文。
- iii) *ibid.*, p.29. 強調原文。
- iv) *ibid.*, p41p. 強調原文。
- v) 見るという行為に伴うエロティシズムのテーマを、クロソウスキーは小説『歓待の法』三部作で大々的に展開している。Klossowski, *Les Lois de l'Hospitalité*, Éditions Gallimard, Paris, 1965. また晩年に向かうにつれ、徐々に執筆活動を放棄して絵画制作に没頭してゆくその歩みにも、見ること・視覚的表現へのクロソウスキーの傾斜が窺われる。
- vi) *Le bain de Diane*, op. cit., p.68. [ ] 内は引用者による。以下同様。
- vii) これはクロソウスキー、ここではとりわけ『ディアーナの水浴』において、「見る」という行為に特化して確認される事態だが、より一般に、誰かに持たれるということ (l'eu) において、私は存在する (Je suis.) と言えるのかもしれない。
- viii) やや異なる問題系からのアプローチではあるが、見たこと・目撃したことを証言する際に生じる、私と私のあいだの隔たりについて、Jacques Derrida, *Demeure: Maurice Blanchot*, Éditions Galilée, Paris, 1998. を参照。同書でデリダはこの隔たりを、証言という行為の条件として、ブランショに即して論じている。証言とは他の誰とも、そもそも私とも共有され得ぬ経験に対して私が見るべき責務である。証言におけるこのアポリアは、クロソウスキー、とりわけ『ディアーナの水浴』においては、すでに引いた「私を見た」と語り」とアクタイオンを挑発する、ディアーナの言葉に露見している。
- ix) *Le bain de Diane*, op.cit., p.60.

- x) Michel Foucault, *La Prose d'Actéon*, in *Dits et Ecrits 1954-1988*, Éditions Gallimard, Paris, 4 volumes, 1994.
- xi) *Le bain de Diane*, op. cit., p.50. 強調原文.
- xii) 周知のように、クロソウスキーは「共謀」(complot)のテーマを『歓待の法』や『ニーチェと悪循環』において展開するが、その萌芽的形態が、すでに『ディアーナの水浴』に見出されるのである。Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Éditions Mercure de France, Paris, 1969.
- xiii) したがって、<sup>エピステモロジック</sup>認識論的視点からすれば、クロソウスキーによって語りなおされたディアーナの神話には、クロソウスキー自身の意図はひとまず置いて、資本主義の一支柱としての私有制への眼差しが、刻み込まれていると言えるかもしれない。資本主義社会にあつて「充足」さるべきは、一見そう見えるのとは異なつて、欲望ではなく資本の蓄積運動であり、この蓄積の一翼を担うのが、欲望に「私」なるものを課して欲望を捕獲し再領土化する、本稿が「論理」と呼ぶものだからである。
- xiv) *Le bain de Diane*, op.cit., p.92.
- xv) *ibid.*, p.10.
- xvi) *ibid.*, p.69. 強調原文.
- xvii) *ibid.*, p.69. 強調原文.
- xviii) *ibid.*, p.69. 強調原文.
- xix) 「根源的な受動性」について Thomas Carl Wall, *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, State University of New York Press, New York, 1999. を参照.
- xx) 言語と切り結ばれる関係のただ中において、しかし沈黙のうちに現れる、この見ることへの受動的耽溺は、『ニーチェと悪循環』において「受動性に対応／一致する思考という行為」と呼ばれているものに、対応するかもしれない。この思考の受動性は、「言語の諸記号の固定性に基づ」くもので、これら「諸記号の組み合わせ」は、「言語を沈黙へと還元する様々な身ぶり (gestes) や運動を模倣する (simulent)」とされる。 *Nietzsche et le cercle vicieux*, op.cit., p.72.
- xxi) 『ディアーナの水浴』には、すでに「悪循環 (cercle vicieux)」という語が現れる。 *Le bain de Diane*, op.cit., p.73. この場合はアルテミスの不可視・不可侵性が、にもかかわらず、ディアーナの姿態において顕現するという、逆説的事態を指して用いられている。
- xxii) 文字、あるいは、より広く言語のうちに、それ自体としては沈黙している気分—情動を刻み込む技法としての「文体」、あるいは、「言語を沈黙へと還元」する「模倣」の「身ぶり」について、本稿に付された注 xx) を参照されたい。