

早稲田大学審査学位論文（博士）

循環と実践

— ドゥルーズ哲学における方法と情動の問題について —

浅野修平

## 目次

凡例.....	5
略号表.....	6
序論.....	8
第一部 主体の問題機制.....	14
第一章 歴史の問題（ニーチェ）.....	14
I 差異的存在論の構成（起源における差異）.....	14
II 差異的存在論の構成（歴史における差異）.....	18
III 方法の問題（「ドラマ化の方法」）.....	30
IV 〈力能の意志〉の「否定」の構造分析における一般的図式.....	36
V 個人的心理の境位の分析（健康）.....	42
VI 個人的心理の境位の分析（病気、位相学的側面）.....	47
VII 価値の境位の分析（病気、類型学的側面）.....	53
VIII 類の境位の分析（1）（健康）.....	65
IX 類の境位の分析（2）（健康、〈歴史以前—以降〉の「文化」の分析）.....	71
X 類の境位の分析（3）（健康、「苦痛」の問題）.....	77
XI 類の境位の分析（4）（病気、位相学的分析）.....	78
XII 類の境位の分析（5）（病気、類型学的側面）.....	85
XIII さらに歴史の問題へ（「反動的ニヒリズム」）.....	91
XIV 人間学と認識論的循環の問題.....	101
XX カントの批判哲学における「立法」の問題 — 反動的ニヒリズムの極北 — .....	115
XXI 「受動的ニヒリズム」と方法の問題.....	121
XXII 歴史の終末の問題圏から主体の問題圏へ.....	130
XXIII 差異的存在論における「認識根拠」と「存在根拠」の位置.....	141
XXIV 差異的存在論の根本問題.....	145
第二章 問題の展開（ベルクソン）.....	154
I 主体の更なる問題系へ.....	154
II ベルクソニズムと方法.....	159
III 方法のさらなる進展.....	171
IV ベルクソンとプルースト — 再度歴史の問題へ — .....	180
第三章 合目的性の系譜（ヒュームに遡って）.....	189
I 二つのトリアーデ.....	189
II 初期のトリアーデ「主体（内）・合目的性・自然（外）」.....	196

III 自然と人間的自然の関係 .....	210
IV <i>Réflexion</i> の問題 (情念) — 「反射」と「反省」 — .....	215
V <i>Réflexion</i> の問題 (連合) .....	220
VI 宗教の問題へ — 関係の外在性の帰結としての合目的性の要請 — .....	225
VII 社会学者の役割.....	237
VIII 経験論における合目的性の真の位置 .....	243
第四章 方法の臨界点へ (カントの位置) .....	252
I 引き継ぎ.....	252
II 方法の二重性 (ショーペンハウアー) .....	257
III カントの位置付け .....	264
IV 批判哲学における能力論の図式.....	270
V 『判断力批判』の分析 (1) (「美の分析論」と「崇高の分析論」) .....	275
VI 『判断力批判』の分析 (2) (差異的存在論における「美のメター美学」の位置) ..	282
VII 「メター美学」と合目的性の問題 (カントの思考と実践の問題) .....	290
VIII 『カントの批判哲学』と判断力の問題 .....	298
IX 差異的存在論と合目的性の位置付け .....	308
X カントの批判哲学と歴史の問題 — 方法の終わり — .....	315
第二部 情動の問題機制 .....	322
第一章 方法から情動へ (再度ベルクソンへ) .....	322
I 問題の変動.....	322
II 方法から情動へ — 『ベルクソニスム』の最終盤で何が起きているか? — .....	330
III 情動と実存の問題 .....	342
IV 〈力能の意志〉の役割 — 再び『ニーチェと哲学』へ — .....	349
V 哲学者の生成の問題 (スピノザへ) .....	359
第二章 方法の徹底から情動へ (スピノザ) .....	361
I スピノザ解釈の独自性.....	361
II ドゥルーズのスピノザ解釈の基本線 — 差異と方法 — .....	362
III 表現論の一般的図式.....	368
IV 方法の先へ — 共通概念の位置 — .....	374
V 「第一種認識」から「第二種認識」への移行 .....	378
VI 『エチカ』の論証構造.....	379
VII 『エチカ』における断層.....	384
VIII 『エチカ』読解の中に現れていたものとは? — 仮言性の問題 — .....	386
第三章 出会いの理路 (ブルースト) .....	392
I 情動の問題系.....	392

II 歴史と「出会い」 — 「文化」の問題 — .....	395
III 『ニーチェと哲学』から『プルーストとシーニュ』へ .....	399
IV 『プルーストとシーニュ』における「出会い」の一般的図式.....	414
V 「習得」のリズム — 客観主義と主観的補償の問題 — .....	429
VI 情動の問題機制 — 再び『ニーチェと哲学』の核心部へ — .....	437
結論に代えて — 方法と情動の循環の先に — .....	448
参考文献.....	461

## 凡例

- 「 」は、(1) 引用文や引用された語句、(2) 論文名、を示す。
- 『 』は、書名・作品名を示す。
- 〈 〉は、(1) 原文において大文字ではじまる語を示す。(2) また、文章や語句のまとまりを明確にする場合にも用いた。
- [ ] は、翻訳文中における訳者による補足を示す。
- 《 》は、本論文における特殊な語句、造語を示す。
- 傍点は、(1) 本文中における筆者による強調、(2) 原文におけるイタリック体、を示す。
- 引用文の原文に、すでにイタリック体があり、そこに引用者がさらに強調を付す場合は、原文のイタリックと区別するために下線部強調をし、かつ「下線部引用者」と付す。

## 略号表

ドゥルーズの著作と論文は、以下の略記号を用いて表記する。なお本稿の引用は、訳語を統一するため、邦訳があるものに関してはそれを参考にした上で、すべて筆者が新たに訳出している。

Gilles Deleuze

*ES Empirisme et subjectivité : Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, 1953.

(『経験論と主体性』、木田元・財津理訳 朝日出版社、一九八〇年)。

*NP Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, réédition coll. « Quadrige », 2014.

(『ニーチェと哲学』、江川隆男訳、河出文庫、二〇〇八年)。

*PK La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963.

(『カントの批判哲学』、國分功一郎訳、ちくま学芸文庫、二〇〇八年)。

*PS Proust et les signes*, PUF, 1964, réédition coll. « Quadrige », 1998.

(『プルーストとシーニュ〈新訳〉』、宇野邦一訳、法政大学出版局、二〇二一年)。

*N Nietzsche*, PUF, 1965.

(『ニーチェ』、湯浅博雄訳、朝日出版社、一九八五年／ちくま学芸文庫、一九九八年)。

*B Le bergsonisme*, PUF, 1966.

(『ベルクソニスム〈新訳〉』、檜垣立哉・小林卓也訳、法政大学出版局、二〇一七年)。

*DR Différence et répétition*, PUF, 1968.

(『差異と反復』、財津理訳、河出書房新社、一九九二年)。

*SPE Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, 1968.

(『スピノザと表現の問題』、工藤喜作・小柴康子・小谷晴勇訳、法政大学出版局、一九九一年)。

*SPP Spinoza : Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981.

(『スピノザ — 実践の哲学』、鈴木雅大訳、平凡社、二〇〇二年)。

*PP Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, 1990.

(『記号と事件 — 1972-1990年の対話』、宮林寛訳、河出書房新社、一九九二年／河出文庫、二〇〇七年)。

*E « L'Épuisé », postface à Quad de Samuel Beckett*, Les Éditions de Minuit, 1992.

(『消尽したもの』、宇野邦一・高橋康也訳、白水社、一九九四年)。

*CC Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, 1993.

(『批評と臨床』、守中高明・谷昌親・鈴木雅大訳、河出文庫、二〇一〇年)。

*ID L'Île déserte et autres textes : Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, 2002.

(『無人島 1953-1968』、前田英樹監修、河出書房新社、二〇〇三年、『無人島 1969-1974』、小泉義之監修、河出書房新社、二〇〇三年)。

*LAT Lettres et autres textes*, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, 2015.

(『書簡とその他のテキスト』 宇野邦一・堀千晶訳、河出書房新社、二〇一六年)。

## 序論

本論文は、しばしば初期・前期と括られる50年代と60年代のドゥルーズ哲学の全貌を明らかにするものである。本論文では、個別の哲学者や文学者のテキストを独自の観点から読み解いたモノグラフィー群、『経験論と主体性』（1953年）、『ニーチェと哲学』（1962年）、『カントの批判哲学』（1963年）、『プルーストとシーニュ』（1964年）、『ベルクソニスム』（1966年）、『スピノザと表現の問題』（1968年）のそれぞれを丁寧に読み進めることで、その内的論理を浮き彫らせることを試みる。そして各著作に内在する論理の変化を正確に見定め、前期ドゥルーズ哲学の主著と目される『差異と反復』（1968年）に至るドゥルーズの思考の変遷を浮き彫りにすることが、本論文の主たる狙いとなる。

こうした企図を実現する上で、本論文は〈方法 (méthode)〉と〈情動 (émotion)〉の二つの要素に注目する。ドゥルーズの思考のダイナミクスにできる限り肉薄するためには、その過程をこれら二つの要素の組み合わせおよびそれぞれの要素の価値づけの変動として記述することが最も妥当であると本論文が考えるからである。

〈方法〉とは、ドゥルーズが50年代から練り上げ始めた理論的要素である。それは例えば、ベルクソンの「直観」を、単なる無媒介的な直観や感情的な把握とは異なる認識様式として、言い換えれば、万人に開かれた普遍性を有した学的方法として提示することにこだわるドゥルーズの議論の方向性の内に確認することができる。この要素は本論文第一部において主題的に論じられる。

〈情動〉とは、50年代から60年代にかけて方法の論理が進展していく中で、静かにしかしそれでいて確実にその存在意義を増大させていく感情的要素である。それは例えば、晩年のベルクソンの思索の中で、先の「直観」（＝方法）そのものではなく、それを実際に行使する「神秘家」、言い換えれば主体が満たすべき生の条件として情動の価値が上昇することを分析するドゥルーズの議論の方向性の内に見出すことができる。この要素は本論文第二部において主題的に論じられる。

本論文のタイトルは「循環と実践」である。このように名付けられた理由——それは、方法と情動の絡み合いとしてドゥルーズ哲学の生成を記述するにあたり、ドゥルーズが哲学体系の構築とその方法論的問題を深化させる中で、実践の概念、すなわち情動の要素の必要性に気づかされる過程を描き出すことこそ、本論文の最重要課題となるからである。

本論文は、ドゥルーズ哲学における方法から情動への移行を追っていく。実際、『スピノザと表現の問題』と『ベルクソニスム』において展開されるドゥルーズの論述は、方法と情動を別々に独立させて叙述するものとはなっていない。いずれの著作においても哲学者の思考は、方法と情動との二要素のダイナミズムとして纏められている。ドゥルーズの分析は、「実体」や「潜在性」などの起源における差異（我々は方法が探究すべき当のものを「起源における差異」と呼ぶことにする）を探究する方法を徹底的に洗練させ、差異に関する厳



格な哲学体系をついに実現させることに成功したと思ったまさにその瞬間に、個別の哲学者の思考の内に何が起きたかを正確に見定めていく。その瞬間に生じるのは、ドゥルーズの分析に従えば、方法の完遂によって哲学体系が完成したからこそ自身の重みによって体系そのものが底なし沼に落ちていく「底抜け」の体験である。

「底抜け」という出来事が哲学者に与えるものは、まさに思考者の生成とでも言うべき契機である。「属性」や「実体」（スピノザ）、もしくは「潜在性」、「現働性」（ベルクソン）といった思弁的要素は、無論方法が扱うべき重要な体系的要素である。だがそのような思弁的要素に拘泥している限り、哲学者の思考は、いつまで経っても世界の認識、要するに「思弁」から抜け出すことがない。ドゥルーズによれば、哲学者にとって重要なのは、精巧な概念図式によって世界を様々に解釈することではなく、解釈や認識といった表象＝再現前化の営みの〈外〉に自分自身が開かれることである。そのため「底抜け」は思弁的な観点では哲学体系の崩壊を意味する事態であるが、それは実践的な観点では、学問探究の身振りにおいて無私の知識人を装ったり、あるいは、そうした無私を批判しはするが、結局は言葉だけの革命思想家として振る舞ったりするだけで、実際は体系的知の閉域に閉じこもることのみに汲々としていた己自身の欲望が暴露される、おそれとおののきを意味する事態に他ならない。「底抜け」の試練を潜り抜けた哲学者の思考は世界が開かれるが、そのとき思考は以前のそれではない。開かれを経由した思考は、真に実践的な「倫理学」としての経験論を樹立する必然性を理解する。そしてその経験論の中核をなすのが情動の要素なのである。

このように哲学者の思考は方法から情動へと移行するとドゥルーズは理解する。それにしても、なぜ哲学体系は「底抜け」てしまうのだろうか。本論文は、この「底抜け」の体験を単に哲学者の体験の水準においてではなく、哲学体系の論理性の水準において開陳することに成功した点に、ドゥルーズ哲学の重要な特徴を見出す。ドゥルーズは体系内に潜む「仮言性 (si)」の要素に注目する。なるほどこの要素は、ポスト・カント主義者たち（ラインホルト、マイモン、フィヒテ）によってカントの超越論哲学の「根拠づけ」のプロセスを破壊する要因として早くから詳しく論じられてきたものである。カントの「根拠づけ」は「事実」から「根拠」を遡及的に獲得し、そこで獲得された「根拠」から「事実」を根拠づける思考のプロセスであるが、ポスト・カント主義者たちによれば、このプロセスは一見十全なものに見えて次の困難を抱えている。すなわち、困難は「事実」をその客観性が証明される前に推論のプロセスに含めてはならないにもかかわらず（なぜならそれは証明の最後に現れるべきものだからである）、その「事実」からこそ「根拠」を導出してしまふ点にある。このような推論は、推論の端緒から証明されるべき「事実」の客観性を措定し、そこから同じ「事実」の客観性を推論の結論において証明するという点でトートロジー、言うなれば「循環」論法である。ポスト・カント主義者たちは、この種の推論を次のように定式化した。「もし (si) Aが「事実」であるとすれば、Bは「根拠」である」。この定式化の意義は、それ自体として明証性を有しているはずの「根拠」が「もし (si) Aが「事実」であるとす

れば」という仮定のもとに導出されてしまっているという難点を明快に示す点にある（我々は後にこの種の推論を「分析的方法」として深く分析することになるだろう）。

こうした推論上の問題から、「根拠づけ」のプロセスに潜むこの「もし」の仮言性を払拭し、「根拠」と「事実」の循環関係を消去することが、ポスト・カント主義者たちの主たる問題関心となった。さて、それではこの仮言性の問題はドゥルーズにとっていかなる意味を有しているのだろうか。ポスト・カント主義者たちにとってこの問題は、主として方法の問題、言い換えれば、体系構築の方法に関わるものと理解されている。体系構築の観点から言えば、仮言性を払拭することができさえすれば、いかなる仮定とも無縁のそれ自体として明証性を有した「根拠」を問題なく獲得することができるはずである。それに対してドゥルーズも、「もし」の仮言性や「根拠」と「事実」の循環関係に対して同じ方法の観点から関心を持っている。実際、ドゥルーズの読解は、個別の哲学者が哲学体系を構築する過程において、いかにして「もし」の仮言性を消去しようとしたかを抉り出す。「事実」を引き写して「根拠」を描き出すことをドゥルーズはしばしば「複写」と呼んで批判しているが、諸々のモノグラフィーにおいて「複写」に対置される形で、哲学者たちの体系構築法を「懐疑」（ヒューム）、「直観」（ベルクソン）、「ドラマ化の方法」（ニーチェ）、「批判」（カント）などとその都度問題にするのは、方法に対する一貫した関心をドゥルーズが有しているからである。

だが、ポスト・カント主義者たちとは異なり、ドゥルーズは「もし」の仮言性を方法の問題系にのみ属するものとは見なさず、またさらに、ポスト・カント主義者たちのように、決してこの仮言性や循環をただ負の側面だけから見るということもしなかつた。仮言性の問題は、それが方法の問題系で扱われている限り、払拭されるべき循環を引き起こすものとしてしか論じられない。ドゥルーズが循環を問題にするとき、そこで論じられているのは、同じく、まずは方法の問題系に属する「事実」と「根拠」の、例えば「現働性」と「潜在性」（ベルクソン）の循環である。しかし『スピノザと表現の問題』の第三部の重要な一節では、ドゥルーズは「循環」を問題にするべく「もし」について論じ始めるのだが、そこで言われる循環は、方法が絶えず問題としてきた「事実」と「根拠」の間のも（もしAが「事実」であるとすれば、Bは「根拠」である）ではなく、方法と情動の二つの要素の間のも（もし情動に満ちた主体が存在するとすれば、方法は十全に行使される）として提示される。

このようにドゥルーズは哲学者の思考の中に二つの循環の契機を見ている。一つは、方法の水準における「事実」と「根拠」の間の循環（我々はこの循環を後に〈認識論的循環〉として論じるだろう）であり、もう一つは、方法と情動の間の循環である。それでは二つの循環がドゥルーズ哲学において提示される意義はどこにあるのだろうか。それは、方法から情動への移行において生じる「底抜け」の体験を論理的に説明することにある。言い換えれば、哲学者は、まずは前者の循環の問題を解消するべく思索を重ね方法の要素を極限にまで高めていき、思弁の極地としての哲学体系を構築する。だが体系の精緻さと重さゆえに後者の循環が発動する。そのとき、それまでは哲学者には気づかれないままに体系の前提として機

能していた（「もし情動に満ちた主体が存在するとすれば」）別の要素、すなわち情動が出現するが、この出現が哲学者の思考にとっては体系の「底抜け」として感じられているとドゥルーズは解するのだ。それゆえドゥルーズにとって「もし」の仮言性は、ただ思弁的体系から放逐されるべきものではなく、むしろ逆にその存在によってこそ哲学者に自分自身の前提を気づかせ、哲学者を思弁的体系の外部へと開かせる重要な役割を持ったものである。「もし」をめぐるこの一連の過程は本論文全体で示されなければならない巨大なテーマである。

しかし、本論文の出発点である第一部第一章では、方法の要素も情動の要素も主たる考察対象とはならない。第一章で主として浮き彫りにされるのは、歴史の要素である。なぜ歴史の要素を最初に分析しなければならないのだろうか。

方法と循環の循環は、1950年代に執筆されたとされる『スピノザと表現の問題』の論述の内に典型的に見られるものである。『スピノザと表現の問題』では、起源における差異を把握する方法と方法を行使する主体が持つべき情動とが循環の定式の中で順番に指摘される。そのとき情動の要素は、自律した主体を形成するために良き物体＝身体との喜びの情動に満ちた出会いを選び出す「出会いの組織化」の理論として現れる。だがそれに対して1960年代の『ブルーストとシーニュ』や『差異と反復』では、同じ情動の要素が「出会い」の理論として現れるのだが、しかしその内実は50年代のそれとは大きく異なっている。60年代の「出会い」の理論では、良き対象との出会いを組織化するどころか、逆に主体の意図と関係なく全く偶然に現れ、主体に暴力を振るう物体＝身体との苦しさの情動に満ちた出会いが肯定的に論じられる。

本論文の読解の基本線は、50年代と60年代のドゥルーズの思考を機制していた方法と情動の循環関係を明らかにすることにある。ただし、本論文がとりわけ関心を持つのは、この循環関係の内実だけではなく、50年代から60年代にかけて循環関係が独特に捻れること、このような錯綜した事態の内実である。方法と情動の二つの要素が循環関係にあるとすれば、ドゥルーズの思考は二つの要素の往復を実現する運動性として分析することができる。しかしその循環関係に変更が加えられたとき、二つの要素は依然として循環の内にならながらもはや以前と同じ関係を取り結ぶことができず、またそれぞれの位置付けも変更を被らざるをえない。このような点に本論文は関心を持つ。

方法と情動の循環に対して大きな変更を迫る別の要素、それが歴史である。歴史は、50年代のドゥルーズの思考の内にその存在が全く確認されないというわけではないにせよ、とりわけ60年代の『ニーチェと哲学』において浮上してくる要素である。本論文は、初期と前期の間に引かれるべき差異の線を歴史の要素に見る。

歴史は、あらゆる価値、例えば「良い／悪い」などの価値的差異が転倒し、あらゆる事象が例外なく劣化させられる時空を意味するものである。この時空では方法と情動の循環関係、すなわち「もし情動に満ちた主体が存在するとすれば、方法は十全に行使される」という定式に変化が生じるのであり、とくに前件の理解に大きな変化が生じる。もちろん60年代

に入っても、哲学者の思考は後件の徹底により「底抜け」を経由して前件の存在に気づくとされる。だが歴史の要素が前景化してくると、あらゆるものが劣化するために「底抜け」の契機において見出される情動は、例外なく我々の主体的力能を減少させるものとの出会いを教える苦しみの感情と捉えられる他なくなる。

さて、ドゥルーズが考える通り、哲学者の思考が方法の要素の前提として隠されていた情動の要素に気づき、その要素に依拠した経験論を構築する道を進んでいくとすれば、50年代の「出会いの組織化」とは本性的に異なる、苦しみにのみ依拠した経験論は、どのようなものとして描き出されることになるのだろうか。この経験論の中で目指される主体は、もはや力能を極限にまで高めた喜びに満ちた生を体現する者ではなく、逆に力能を極限にまで減少させた、言わば一つの死を体現する灰の如き者でなければならない<sup>1</sup>。しかしこのような存在は方法の使い手としてふさわしいのだろうか？

したがって本論文の課題は、以下の通りである。

- (1) 60年代に浮上してきた〈歴史〉の要素を記述すること。
- (2) 〈歴史〉が登場する以前の〈方法〉と〈情動〉の循環関係を明らかにすると同時にそれぞれの要素の内容を記述すること。
- (3) 〈歴史〉が登場することで生じる〈方法〉と〈情動〉の循環関係の変化および、それぞれの要素に不可避免的に生じた位置変動を描き出すこと。

以上が本論文全体を通して遂行されなければならない課題である。まずは歴史の概念を『ニーチェと哲学』を丁寧に読解することで浮き彫りにすることにしよう。

しかし本論に入る前に、初期・前期ドゥルーズの思想を明らかにする上でこのようにモノグラフィーのすべてを読解し、その成果を主著『差異と反復』へと接続するという慎重な道を取ったことの意味は、決してドゥルーズ哲学の知識をただ単に増大させることにはなかったということだけは言い添えておこう。たしかにドゥルーズのテキストに忠実に読解を進めることはドゥルーズ哲学の理解を確実に深めることになる。だが本論文の狙いは、ドゥルーズが個別の哲学者の思考に寄り添ったのと同じように、書き手の〈私〉がドゥルーズの思考に寄り添い、ドゥルーズのテキストの中に一つの秘密のように潜む固有の見識(vision)を聴き取ること、そしてまたその聴き取りの成果を〈私〉自身の読解の過程を開陳しながら提示することにある。〈私〉は常にテキストをめぐる倫理に忠実であろうとする。あたかもドゥルーズの墓前で自分が語っているかのように。自分の墓前で読者が語っているかのように<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> 二種類の主体性に関しては、江川隆男『残酷と無能力』(月曜社、二〇二一年)に収められた一連の論考において深く論じられている。

<sup>2</sup> 「かのように (comme si)」を、デリダは存在論の秩序から引き去ろうとする。この举措の、他にも数多いモチーフのなかで、ここではそれが、どんな哀悼の営みにも欠かせない様

---

態であることを強調しなければならない。「ロラン・バルトの複数の死(者)」でも、すでにこの表現は強調されていた。彼の最後の大学論になってしまったこのテキストで、デリダは、単なる仮定、無想、ユートピアの「かのように」でもなく、カント的統制的理念の「かのように」でもない「第三の可能性」として、「人文学と呼ばれる学術領域に属するあらゆる対象の構造および存在様態」をこの言葉から思考しようとする。「フィクション」「模造」「芸術」「作品」などの概念がそこから再考されるべきこの「かのように」は、もはや単に哲学的ではないと彼は言う。その使用がけっして「それとして」(comme tel) 規定されえないこの「かのように」は、条件節という文法的規定を受けながら、「不可能な無条件的なもの」の「可能的出来事」を予告する(鵜飼哲『ジャッキー・デリダの墓』、みすず書房、二〇一四年、十三頁)。また「かのように」が哀悼の思考に不可欠な様態であることを想起せずに、私の発表を終えることはできません。それもやはりジャック・デリダが教えてくれたことでした。彼の最初の重要な哀悼の言説である「ロラン・バルトの複数の死(者)」で、デリダは彼の考察を(ように)(comme)の周囲に集中しました。そこで彼は、死者に同一化してその人のようにすることも、あるいはそれを控えることも、どちらも敬意を欠く危険を冒すことになる逆説的な状況を考えることを提案したのです。この思考はずっと私の脳裏に取り憑いていて、それも私が、この機会に、「かのように」について語ろうとした理由のひとつでした。あたかも彼の前で自分が語っているかのように。私の人生に四回そのようなことがあったように。私はいま、彼の言葉を聴く準備ができています(同書、一二九頁)。

第一部 主体の問題機制  
第一章 歴史の問題（ニーチェ）

I 差異的存在論の構成（起源における差異）

歴史を分析の俎上に載せるために、我々がこの章を始めるにあたり確認しておかなければならないのは、まずはドゥルーズの差異的存在論の基本構成である。すでに数多くの研究が示している通り、前期のドゥルーズの思想の遍歴の基本線は、一つには、師の一人とも言える存在であるジャン・イポリットから批判的に継承した「差異的存在論」の構想を50年代から60年代にかけて洗練させていく過程であった。もちろんこのようにしばしば「前期」と一括りに形容される一連の過程においても、ドゥルーズが学的に模索し続けた差異の内実は、その思索の展開と共に多様に変化していく。しかもその変化の中にはドゥルーズの思想の発展について考察する上で看過することができない諸々の契機が含まれており、その変化の詳細は本論文の全容において明らかにされるべきものである。

とはいえ、本論文の第一章が「ドゥルーズと歴史」を考えるものとして定立されている以上、とりわけ『道徳の系譜学』において深い分析が与えられていたような、歴史以前から歴史への移行の中で、人間の歴史の地下において静かに、しかしそれでいてかつ着実に進行していたニヒリズムの歴史、要するに歴史をここでは分析の対象としなければならない。こうした事情から、以下で差異的存在論の構成を問題にしていく上で、ニーチェについてのモノグラフィーである『ニーチェと哲学』（1962）において展開された存在論の基本線を主として描き出すこととしよう。

『ニーチェと哲学』において、ニーチェは差異の探求に成功した系譜学者として提示されると同時に、この差異（＝「系譜」）は、繰り返し「差異的境位／差異的要素（l'élément différentiel）」と言い換えられる。

したがって、力というものはすべからず、他の力との本質的關係の内にある。力の存在は複数的〔pluriel〕なのだ。力を単一のものとして考えるなどということは、まさに馬鹿げたことであろう。力は支配であるだけでなく、支配が行使される対象でもある。距離において〔à distance〕働きかけたり働きかけられたりする諸力の複数性——距離とは、諸力の中に含まれた差異的境位＝差異的要素であり、それによって諸力は他の力と関係づけられるのである——これこそ、ニーチェにおける自然哲学の原理である。原子論批判は、この原理から理解されなければならない。その批判の要点は、原子論が本質的な複数性と距離を物質に与える試みであるが、実のところ、そのような

ものは力にのみ帰属するという点にある。力だけが他の力と関係する存在である。<sup>3</sup>

力の概念は、したがって、ニーチェにおいては、他の力と関わる力という概念なのだ。こうした観点のもとで力は意志と呼ばれる。意志（力能の意志）は差異的境位＝差異的要素である。<sup>4</sup>

力というものが、命令するのであれ、従うのであれ、すべからく他の力に関わるということ、そのことが我々を起源への道に立たせるのだ。起源とは起源における差異であり、起源における差異とは位階〔*hiérarchie*〕であり、言い換えれば、支配する力と支配される力との関係、従わせる力と従う力との関係である。系譜と分離不可能なものとしての位階、それこそニーチェが「我々の問題」と呼ぶものである。位階は起源的事実であり、差異と起源の同一性である。<sup>5</sup>

上の引用の内に、ドゥルーズがニーチェの系譜学の中に読み込んでいく差異的存在論の基本線が明瞭に現れている。すなわち、差異的存在論においては、第一に、力の複数性(x,y...)が措定され、諸力はその名称の通り、他の諸力との関係の中でのみ、言い換えれば「位階」の中でのみその実在性が確保される。上の引用においてドゥルーズは、諸力間の本質的関係を「支配する（優位）／支配される（劣位）」の二つの役割として提示しているが、他の箇所では諸関係の役割を、力に固有の質として、差異的存在論の観点からより厳格に定式化している。「身体においては、高位のあるいは支配する諸力は能動的と言われ、劣位のあるいは支配される諸力は反動的と言われる。能動的と反動的は、力と力との関係を表現するまさに起源的な質である。[……]人は、諸力の量に従って形質化された諸力（能動的力と反動的力）の差異を位階と呼ぶだろう」<sup>6</sup>。このように諸力は、複数のもので必ず措定されると同時に必ず何らかの関係の中に入って行く。そこで力は支配する側に立つか否かによって「能動／反動」の質を受け取るものとされるのである。

だがドゥルーズが上の引用で強調している点が、厳密に言えば、諸力の複数性や質というわけではないことには注意しなければならない。むしろドゥルーズの力点は、諸力の関係＝

---

<sup>3</sup> NP, p. 9. なお、ドゥルーズは、本論文第一部において主たる読解対象となる『ニーチェと哲学』（1962）の他に、そのエッセンスを凝縮した入門版とも言うべき『ニーチェ』（1965）を出版している。本論文では『ニーチェ』は、『ニーチェと哲学』との内容上の一致から、それ自体として深く読解することはないが、以下で『ニーチェと哲学』を読解する過程で詳細に取り上げられる様々な論点の中で、『ニーチェ』と内容上一致する論点に関しては、その都度注にて『ニーチェと哲学』での参照頁だけでなく、『ニーチェ』での頁も記すことにする。

<sup>4</sup> NP, p. 10.

<sup>5</sup> NP, p. 11 (Cf. N, pp. 23-25) .

<sup>6</sup> NP, p. 63.

位階＝起源＝「系譜」と緩やかに接続される等式が示すもの、要するに、諸力の間にあると言われる本質的關係としての差異の正確な記述にある。ドゥルーズによれば、諸力が措定され、それらが必ず何かしらの関係に入っていく以上は、諸力の中に見るべきものは、諸力の多様性であるというよりも、そのような関係を機制する「要素」の存在でなければならない。確かにこのような関係（＝差異）を機制する要素（ $dx, dy...$ ）が諸力に内在していなければ、諸力の多様性は単なる雑多な集合と変わらないことになる。そして先の引用でも言われていた通り、この存在が「力能の意志」であるとドゥルーズは解する。

そうしてみれば、差異的存在論の枠組みでは、この意志にさらに厳格な規定が与えられなければならないということになるだろう。そしてドゥルーズは次のように述べる。

力能の意志が意味していることを説明するためにニーチェが書いた最も重要なテキストの中のの一つは、以下のものである。「力というこの勝ち誇った概念、この概念のおかげで今日の物理学者たちは神と世界を創造したが、それには一つの補足を必要とする。この概念に、私が力能の意志と呼ぶであろう内的な意志を帰属させなければならない」。したがって、力能の意志は力に帰属させられるが、しかしそれは極めて特殊な仕方によってである。力能の意志は力の補足であると同時にある内的なものである。

[……] 力は力との本質的關係において存在することを思い起こそう。力の本質は他の諸力との量の差異であり、この差異は力の質として表現されることを思い起こそう。ところで、このように理解された量の差異は、関係する諸力の一つの差異的要素に必然的に送り返されるが、その要素はこれら諸力の質の発生的要素でもある。差異的であると同時に発生的であるような力の系譜学的要素、これこそが力能の意志である。力能の意志は、関係づけられた諸力の量の差異と同時にその関係において諸力に回帰する質とが派生してくるような要素である。力能の意志はここでその本性を明らかにする。つまりは、その意志が諸力の総合の原理なのである。<sup>7</sup>

このようにドゥルーズは、〈力能の意志〉を、諸力が蠢く場としての差異の空間（＝「差異的境位」）において、諸力の間を機制しつつ、その関係に応じて諸力の質を発生させる、場それ自体の論理的要素、要するに〈起源＝系譜〉における差異の原理であると解する。

ただし、ここで注意して理解されなければならないのは、このように「原理」として解されている〈力能の意志〉の内実と役割の詳細である。とりわけドゥルーズが〈力能の意志〉を「諸力の総合の原理」として提示するとき、そこで言われている「原理」が、ニーチェが繰り返し批判していた「無差異なもの（論理的同一性、数学的均等性、物理学的並行）」の三つの形態、より一般的な仕方と言い換えれば、世界の多様性（＝差異）を何らかの形で消去されなければならないものとして考えることしかできない〈思考の仕方〉から生じた科

---

<sup>7</sup> NP, pp. 77-78.



学的法則性（＝同一性）<sup>8</sup>と、いかなる意味において区別されるのかという点に関しては慎重な吟味が必要である。

実際、『ニーチェと哲学』においてドゥルーズが〈力能の意志〉を「総合の原理」として定式化するのは、ニーチェの科学批判が紹介される第二章第四節・第五節の後の、第六節以降においてである。このような議論展開からも、ドゥルーズの主張が〈力能の意志〉と科学的法則性の区別を明確に意識させた上でなされたものであることが分かる。〈力能の意志〉に関して、ドゥルーズは、決して見逃されてはならない点を次のように強調している。

〔法則性とは〕反対に、力能の意志が良き原理であり、経験論と諸原理を和解させ、高次の経験論を構成するのは、それが本質的に可塑的な原理だからであり、それが、自らが条件づけるものと同じように大きくはなく、条件づけられたものとともに変身し、各々の事例において自らが規定するものとともに自ら規定される原理だからである。実際、力能の意志は、特定の規定された諸力から、またそれら諸力の量、質、方向から決して分離されえない。力能の意志は、諸力の関係の内で自らが遂行する規定に決して優越することなく、常に可塑的で変身の内にあるのだ。<sup>9</sup>

ドゥルーズがここで述べる「高次の経験論」に固有の原理——それは、自身が条件づけるもの（＝諸力の集合）の関係（＝差異）に対して完全に超越し、常に同じ規定を与え続ける法則（＝同一性）ではなく、それが諸力の集合のあり方に応じてその都度条件づけのプロセスを変えなければならないという点で、自身が条件づけるものと同じ「大きさ」を有した可塑的原理であり、またそのような意味で自身が条件づける諸力に内在する差異的原理である。

それゆえ諸科学の法則性が法則の名のもとで世界の差異や多様性を否定する方向で機能するのに対して、差異的原理は、むしろ逆に、諸力の差異が確定されない限り、「差異の総合」のプロセスを実行することさえ可能ではない以上、差異を全面的に肯定するものとして定立される<sup>10</sup>。

こうして差異的存在論の構成においては、〈力能の意志〉の可塑性の観点から、ニーチェの用語法である〈偶然〉や〈多〉、さらには〈必然〉や〈一〉——それはもちろん〈偶然〉を否定することのない〈必然〉、〈多〉を否定することのない〈一〉であるが——に対しても厳格な規定が与えられていく。「というのは、〈一〉が〈多〉を消去したり否定したりしないと同様に、必然は偶然を消去したり消滅させたりしないからである。ニーチェは偶然を、

---

<sup>8</sup> ニーチェと諸科学の関係に関しては、*NP*, pp. 70-73 を参照のこと。

<sup>9</sup> *NP*, p. 78.

<sup>10</sup> 『ニーチェと哲学』において、〈力能の意志〉は、差異を否定する同一性ではない、それとはまったく逆の、差異や〈多〉を肯定するものであることが繰り返し指摘される。「意志が意志しているものは、その差異を肯定することである。ある意志は、他の意志との本質的關係において、その差異を肯定の対象にするのだ」（*NP*, p. 13）。

〈多〉、断片、分枝、混沌と同一視する。混沌とは打撃を加えられて投げられる賽の混沌である。ニーチェは、偶然を一つの肯定にするのだ<sup>11</sup>。諸力の集合としての差異が確定しない限り、自身が果たすべきプロセスが起動しないという経験論に固有の原理（＝力能の意志）は、諸力がその都度偶然にある組み合わせの内に入っていくということを前提にした原理である点を踏まえ、ニーチェ自身の語彙に即して〈偶然〉（＝諸力がその都度入る関係）と〈多〉（＝諸力がその都度形成する多様性）をまったく肯定する〈一〉としてもまた説明されることになる<sup>12</sup>。

## II 差異的存在論の構成（歴史における差異）

したがって、差異的存在論においては、諸力の集合（＝〈多〉や〈偶然〉）が措定されると同時に、それらに関係づけながら質を与えることで力の集合を差異的境位へと変貌させる総合の原理として〈力能の意志〉が定立されたことになる。しかしながらドゥルーズの差異的存在論の構想は、ここからいっそうの体系化をニーチェの哲学の中で実現させていく。以下では差異的存在論における〈力能の意志〉の位置付けがいっそう複雑なものとなっているが、ドゥルーズはその位置について次のように説明を加えていく。

〔……〕 諸力の質は力能の意志の内にそれらの原理を持つ。そして、「誰が解釈するのか」と問われるならば、我々は力能の意志がと答えるのだ。解釈するのは力能の意志である。しかし、このように力の質の源泉であるためには、力能の意志はそれ自身、とりわけ流動的で、力の質よりもいっそう微細な質を持たなければならない。「支配するのは、力能の意志のまったく移り変わりやすい質なのだ」。したがって、発生的あるいは系譜学的要素に直接的に関わる力能の意志のこのような質、つまりは流動的、原初的、種子的なこうした質的要素は、力の質と混同されてはならない。それゆえニーチェによって用いられた術語を強調することは本質的なことである。能動的と反動的は力の起源的な〔originel〕質を指示するが、肯定的と否定的は力能の意志の本源的な〔primordial〕質を指示する。<sup>13</sup>

<sup>11</sup> NP, p. 40.

<sup>12</sup> Cf. NP, p. 82. 「〔……〕 ニーチェは力の系譜学的境位＝要素を力能の意志と呼ぶ。系譜学的というのは、差異的で発生的であるということである。〔……〕 原理としての力能の意志は、偶然を除去せず、反対にそれを含み込みのだ〔impliquer〕。なぜなら力能の意志は偶然無しには可塑性も変身も持たないだろうからである。偶然とは諸力の関係づけであり、力能の意志はその関係の規定原理である。力能の意志は必然的に諸力に付け加えられるが、偶然に関係づけられた諸力にしか付け加えられることはないのである。力能の意志は偶然を己の核心に含み込み〔comprendre〕、それだけが偶然の他全体を肯定することができるのだ。」

<sup>13</sup> NP, p. 83.

上の引用でドゥルーズは、諸力の質とは決して混同されることのない〈力能の意志〉の質（肯定／否定）の存在を主張する。それではこの「肯定／否定」は、差異的存在論の構想において、〈力能の意志〉に関してどのような質として提示されているのだろうか、あるいはなぜそのような質として提示されなければならないのだろうか。『ニーチェと哲学』第二章第七節には、こうした問いを解消する一節が存在している。

ところで、我々がこの二種類の質の区別に最大の重要性を与えなければならないのは、この区別が常にニーチェの哲学の中心に見出されるからである。能動と肯定の間には、また反動と否定との間には、深い親和性、共犯関係があるが、しかしそこにはいささかの混同もない。もっと言えば、こうした親和性を規定するには哲学の技術を総動員させる必要がある。一方では、あらゆる能動には肯定が、あらゆる反動には否定があるということは明らかである。しかし他方では、能動と反動はむしろ逆に、手段の如きもの、つまりは肯定する力能の意志と否定する力能の意志の手段あるいは装置（例えば、反動的諸力はニヒリズムの装置である）の如きものである。とはいえ他方では、能動と反動は肯定と否定を必要とするのであり、能動と反動を超出しているが、能動と反動が自分自身の目的を実現させるために不可欠であるようなものとして必要とするのである。最後に、より根本的には、肯定と否定は能動と反動からはみ出ている。なぜなら、それらは生成そのものの直接的な質だからである。すなわち、肯定は能動ではなく、能動的生成の力能であり、能動的生成そのものである。否定は単なる反動ではなく、反動的生成である。あたかも肯定と否定が、能動と反動に対して同時に内在的かつ超越的であるかのようである。肯定と否定は、諸力の網状組織とともに生成の連鎖を構成する。我々をディオニュソスの栄光の世界に、つまりは生成の存在に入れるのは肯定である。そして、我々を反動的諸力が生じてくる不気味な底に突き落とすのは否定である。<sup>14</sup>

上の引用においてドゥルーズが「最大の重要性」を与えるべき区別として主張しているのは、〈力能の意志〉が諸力と不可分のものとして、そこに内在する要素でありながらも、それでも諸力を「超出する」原理であるという点である<sup>15</sup>。もちろん諸力と〈力能の意志〉の区別

---

<sup>14</sup> NP, p. 84.

<sup>15</sup> こうした区別の重要性については、〈力能の意志〉が導入されながら、諸力と意志の関係が不可分なものであることを主張する第二章第六節においてすでに指摘されていた。「分離できないということは、同一であるということの意味しない。力能の意志が力から切り離されれば、必ずや形而上学的抽象へと落ち込んでいくだろう。だが力と意志を混同してしまえば、いっそうの危険を冒すことになる。そうなれば、力としての力はもはや理解されず、機械論に再び陥り、諸力の存在を構成する諸力の差異は忘却され、諸力の相互発生を派生させる要素は無視されるだろう。力はなしうるもの [ce qui peut] であり、力能の意志は意志するもの [ce qui veut] である。そのような区別は何を意味するのか？」(NP, p. 79)。

を前提として、両者の質の区別もはじめて意味を持つことは言を俟たない。とはいえ、ドゥルーズが上の引用で主張している〈力能の意志〉に固有の質（肯定／否定）は、なるほど「能動的生成／反動的生成」と接続されているが、その含意はいまだ不明である。すると問題はやはりこの生成であるように思われる。差異的存在論の構成が大きく前進するのはこの地点である。第二章十一節においてドゥルーズがこの「生成」に対して与える規定を見ておこう。

感性というものはすべからず諸力の生成に他ならない。力の循環があるが、この循環の過程において力は「生成する」（例えば、能動的力が反動的になる）。諸力の複数の生成さえ存在するが、それらが相互に闘争し合うこともある。したがって、能動的力と反動的力のそれぞれの特徴を比較検討するだけでも、また対立させるだけでも十分ではない。〈能動的〉と〈反動的〉は、力能の意志から生じる力の質である。しかし、力能の意志そのものは、諸力の生成としての、諸々の質、諸々の感覚可能性を持つ。力能の意志は、第一に諸力の感性として、また第二に、諸力の感覚可能な生成として自らを表明するのである。パトスはそこから生成が結果してくる最も基本的な事実である。一般的に、諸々の生成は力の諸々の質と混同されてはならない。諸力の生成はこうした諸々の質そのものの生成、力能の意志そのものの質である。しかしまさに、力を力能の意志から分離できないのと同様に、力の質を質の生成から分離することもできないだろう。諸力の具体的研究は必然的に一つの力学を含んでいる。<sup>16</sup>（強調引用者）

なぜ諸力の質とは区別されるべき特殊な質を〈力能の意志〉が持たなければならないとドゥルーズが考えるかがこの引用の内で明瞭に理解される。確かに〈力能の意志〉は、ある諸力の差異的境位が与えられたとき、その諸力の差異（＝「距離」）に応じた質を諸力に付与することで起源における差異の場を機制する。しかしこれだけが〈力能の意志〉の役割と考えることはできない。なぜなら、それでは起源における差異において特定の質を持った諸力が、そこから一定の時間的推移の中で別の諸力へと生成するという事態、言い換えれば諸力の「力学」の視点が完全に抜け落ちてしまうからである。それゆえ、差異的存在論において〈力能の意志〉は、諸力の差異（＝「起源的關係」＝「系譜」）を構成する原理であると同時に、構成された差異のその後の変動をも機制する生成の原理として定立されることになる。

差異的存在論の射程は、このように差異の構成（＝発生）だけではなく差異の変動（＝生成）にまで及ぶ。両者共に、もちろん異なる事態を示すものでありながら差異（＝「諸力の関係」）の規定に関わるものとしての共通性を有しているという事情から、差異的存在論において〈力能の意志〉は、差異に固有の現象全般を機制する原理として、両方の役割を同時に担うものとして現れた、というわけである<sup>17</sup>。すると問題は、〈力能の意志〉に固有の質

<sup>16</sup> NP, p. 99

<sup>17</sup> この点を的確に指摘している先行研究としては、〈力能の意志〉に対してドゥルーズが与

(肯定／否定)の内実がいかなるものかである。

上の引用でドゥルーズは、二つの質を「能動的生成／反動的生成」と言い換えているが、すでに見た通り、差異的要素である〈力能の意志〉が差異的境位の原理である以上、その質はまさに差異の空間における質を指示するものとなろう。差異の空間は、もちろん起源における差異、言い換えれば、すでに能動と反動が割り当てられた諸力の位階である。しかしこの位階は刻一刻と変動していくのであり、たとえそれが生来の力の優劣を示すものであるとしても、不変不動なものであるほど確固たるものではない。以下でより具体的に見ることになるが、差異において劣位に置かれた反動的諸力は、優位の側の能動的諸力をそのなしうることから切り離すことで「位階」を転倒させることを目論む。

さらに一步進んで、外的にあるいは内的に好都合な事態を利用して、反動的諸力が優位を占めて、能動的力を無力化すると仮定してみよう。我々は起源から離れてしまった。[……] 反動的諸力は能動的力をその力がなしうることから切り離すのである。それらは能動的力からその権能のある部分あるいはそのほぼすべてを奪い去るのである。そして、こうしたことで反動的諸力は能動に生成しはしないが、しかし反対に、能動的力が反動的諸力と一緒に、それが新たな意味で反動に生成するというを引き起こす。我々が予感するのは、その起源から出発して自らを展開することによって、反動という概念が意味作用を変えてしまうということである。つまりは、反動的諸力(最初の意味で)が能動的力をその力がなしうることから切り離すとき、能動的力は(新たな意味で)反動に生成する。<sup>18</sup>

ドゥルーズが言う通り、反動的諸力が能動的力をその優位の座から引き摺り下ろすことに成功したとき、差異は、起源における差異(=「位階」)であることをやめ、転倒された差異となる。そこで能動的力は反動的力に生成させられることになる。そうであるとすれば、これは反動的諸力による反乱の成功、あるいは勝利と言われて然るべきものであるように思われる。しかしドゥルーズは、その勝利を認めながらも、次の但し書きを付け加えている。

我々は単に反動的諸力の実存を認めるだけではなく、至る所に反動的諸力の勝利を認める。反動的諸力は何によって勝利するのか。それは無への意志によってであり、反動と否定との親和性ゆえにである。否定とは何か。それは力能の意志の一つの質であり、まさにこの質が、力能の意志をニヒリズムあるいは無への意志として形質化し、それ

---

えている基幹的役割が、差異ある諸力の「関係性」を発生させる要素というだけではなく、その「時間的総合の原理」および「諸力の量的差異の再生産の原理」にあることを示した財津理「ドゥルーズとニーチェ——力の意志あるいは創造のエレメント——」(『思想』、岩波書店、八五五号、一九九五年)を挙げておきたい。

<sup>18</sup> NP, pp. 88-89.

こそが諸力の〈反動的—生成〉を構成するのである。反動的諸力が勝利するがゆえに、能動的力は反動に生成すると言ってはならない。反対に、反動的諸力が勝利するのは、能動的力をこの力がなしうることから分離することによって、反動的諸力が自分たち自身よりも深い〈反動的—生成〉としての無への意志にこの能動的力を委ねるからである。<sup>19</sup> (強調引用者)

この但し書きの内に、差異的存在論の構想において〈力能の意志〉に固有の質という論点がなぜ要請されなければならないかという疑問に対する答えが十全に現れている。すなわち、『道徳の系譜学』の第二論文において、奴隷(反動的諸力)が主人道徳を転倒させる過程をたしかにニーチェ自身が「奴隷道徳の勝利」と述べているにもかかわらず、ドゥルーズがその勝利を差異的存在論の枠内に位置付けていく際にその勝利の存在を認めているにせよ、「反動的諸力が勝利するがゆえに、能動的力が反動に生成すると言ってはならない」と言われる。反動的諸力が能動的力に勝利したようにしか思えないにもかかわらず、なぜそのように言うことが禁じられるのかと言えば、差異的存在論において、ある特定の力の勝利は、その内実からして差異の転倒として捉えられなければならない、そのような転倒は諸力の関係(=差異)の変動の一つのケースである以上、その変動は差異を機制する原理、要するに〈力能の意志〉の機制の結果として生じていると捉えられなければならないからである。

もちろん諸力には諸力の側の意図が存在するのであり、事実、反動的諸力の目論みは、自分たちの劣位を示す起源における差異(=「位階」)の転倒にある。しかしだからと言って、諸力の勝利が諸力の策略のみによって実現されたと考えることは、差異的存在論の図式においては認められない。先の引用でドゥルーズが言っていた通り、差異的存在論においては、諸力は〈力能の意志〉との共犯・共謀によってはじめて差異の転倒を成功させると捉えられる。だからこそ〈力能の意志〉は諸力に内在しつつも、それと混同されることが決してありえない超越的な原理として先に要請されていたのである。

ドゥルーズが『ニーチェと哲学』において、一見して『道徳の系譜学』においてはあくまでも諸力間の抗争として語られているように思われるものを、まずは諸力の水準、視点で議論しておきながら、必ずと言って良いほど〈力能の意志〉の水準で、あるいは差異の原理の水準で語り直すのは、このような差異的存在論に固有の事情が存在しているからに他ならない。

こうした事情から〈力能の意志〉に固有の質が認められなければならない。ドゥルーズが説明している通り、〈力能の意志〉は、諸力の関係(=差異)の変動の原理であるが、この変動は諸力の質の変化として現れる。そこでこの変化は、最も抽象的な水準で言えば、反動的諸力が能動的になるか、能動的諸力が反動的になるか、いずれかのものである。この質的移行を〈力能の意志〉が機制すると言われる以上、その機制はその二種類の移行それぞれ

---

<sup>19</sup> NP, p. 100.

れに対応した、これまた二種類のものとして定立されなければならない。そしてそれが〈力能の意志〉に固有の質として、言い換えれば、「肯定」(＝能動的生成)と「否定」(＝反動的生成)という二つの特異な質として、差異的存在論において一定の位置を持たなければならないということになるのである。

しかしながら、〈力能の意志〉の質の論点が差異的存在論において最も重要な位置を持つものとして理解されるのは、『ニーチェと哲学』において幾度となく登場する歴史の問題系を踏まえた場合だけであるように思われる。歴史に関してドゥルーズが述べる箇所は、『ニーチェと哲学』において枚挙に暇がないほど数多いが、その中でも特に重要なものを選んで以下に引用しつつ、説明を加えていくことにしよう。

[……] ニーチェがキリスト教をルサンチマンと疚しい良心に溢れていることを示すとき、彼はニヒリズムを、歴史的出来事とするのではなく、むしろある時期にキリスト教の内に自分の最も妥当な表明を見出すような、歴史そのものとしての要素、普遍的歴史の原動力、有名な「歴史的意味」あるいは「歴史の意味」にするのである。またニーチェが形而上学を批判するとき、彼はニヒリズムをあらゆる形而上学の前提とするのであって、個別の形而上学の表現にするのではない。超—感性的世界の名のもとで実存を裁き、過小評価しないような形而上学は存在しない。[……] 我々が理解しなければならないのは、復讐の本能が、我々が心理学、歴史、形而上学、道徳と呼ぶものの本質を構成する力であるという点である。復讐の精神とは、我々の思考の系譜学的要素、我々の思考する仕方の超越論的原理である。ニヒリズムと復讐の精神に対するニーチェの闘いは、したがって、形而上学の転倒、人間の歴史としての歴史の終焉、諸科学の変形を意味するであろう。そして実を言えば、我々はルサンチマンを持たない人間がどのような者であるか知りさえしないのだ。実存を糾弾も過小評価もしない人間はそれでもなお人間であろうか。その者はなおも人間として思考するのだろうか。それは既に人間とは別のもの、ほとんど超人ではないのだろうか。ルサンチマンを持つこと、ルサンチマンを持たないこと——心理学の彼方に、歴史の彼方で、形而上学の彼方に、これ以上の大きな差異は存在しない。それは真の差異あるいは超越論的類型学——系譜学的で位階的な差異——である。<sup>20</sup>

上の引用から、ニーチェの歴史観が差異的存在論の枠組みの中に置かれたとき、人間の歴史は、ニヒリズムそのものの展開の歴史、あるいは「超—感性的世界」からこの世界を裁く形而上学そのものの展開の歴史、要するに、地上の「超越論的原理」、あるいは「系譜学的原理」とまで言われる原動力によって展開される歴史として捉えられたという点分かる。むしろ、その「原理」は、先に見た差異の原理、要するに〈力能の意志〉が念頭に置かれた上

---

<sup>20</sup> NP, pp. 54-55.

で言われている。

だがここで慎重に見て取られなければならないのは、差異の場を機制する原理である〈力能の意志〉が、一面ではニヒリズムの展開の原理であると言われると同時に、もう一面では、それよりも大きな差異はないと言われるほどニヒリズムの原理とは本性的に異なるものとして、歴史の彼方の原理であると言われていることの含意である。ドゥルーズが〈力能の意志〉を、差異的境位の変動と生成を説明する原理として措定しながら、その生成の種類に応じた質を付与したことはすでに見た通りであるが、この質の論点に鑑みれば、歴史の原動力と言われる原理が〈力能の意志〉の「否定（反動的－生成）」に対応し、歴史の彼方の原理が同じ意志の「肯定（能動的－生成）」に対応していることを直ちに見て取ることができる。

『ニーチェと哲学』第二章十二節（「諸力の〈反動的－生成〉」）においては、そのタイトルが示している通り、以上の論点がより明快に語られる。

しかしなぜ我々が〈反動的－生成〉しか、感覚したり、認識したりしないのかと問うことはできる。それは、人間が本質的に反動的だからではないのか。〈反動的－生成〉が人間を構成するからではないのか。ルサンチマン、疚しい良心、ニヒリズムは、心理学の諸特徴ではなく、人間における人間性の根拠のようなものである。それらは人間存在そのものの原理なのだ。人間、大地の「皮膚病」、大地の反動……。まさにこのような意味で、ツァラトゥストラは人間たちへの「大いなる軽蔑」と「大いなる嫌悪」について語るのである。別の感性、別の生成、それらはそれでもなお人間に属するものであろうか。<sup>21</sup>

ドゥルーズは歴史において差異を機制する原理としては、〈力能の意志〉の質と呼ばれるものの中でも「否定」しか認めていない<sup>22</sup>。確かに起源における差異を〈力能の意志〉が規定していくとき、そこでは差異はまさに「位階」、それも能動的諸力が優位の本来の意味での位階として一つの境位として産出された。だが上のいくつかの引用が示している通り、起源における差異も実際の歴史の内に置かれれば、その歴史内変動の内的機制の原理が常に「否定」であると言われている以上、差異の境位は、歴史においては、必ず〈反動的－生成〉の場、分かりやすく言い換えれば、反動性優位の場として立ち現れることになる。

したがって、差異の変動が諸力ではなく〈力能の意志〉による、それも〈力能の意志〉の「否定」による機制と捉える差異的存在論の問題機制は、差異について驚くべきイメージを提出しているように思われる。そのイメージは、起源における差異が確かに反動的諸力の手

---

<sup>21</sup> NP, pp. 100-101.

<sup>22</sup> ドゥルーズが〈力能の意志〉の質に関して歴史の原動力としては「否定」しか認めていない点については、例えば、N, p. 25を参照のこと。「ところで、我々が歴史の内で直面させられるのは、最も奇妙な現象である。すなわち、反動的諸力が勝利し、力能の意志においては否定が勝るのである！」。



によって歴史において転倒させられるときでさえ、とりわけ差異的存在論の枠組みでは、その転倒は差異それ自体が自らを転倒させた結果である、というものである。この点を理解するには、ドゥルーズが起源における差異の転倒の過程を詳細に説明する第二章第八節から第十節までの議論展開を押さえておく必要がある。まず第八節（「起源と転倒したイメージ」）から見ておけば、そこでは起源における差異が、反動的諸力の視座の中でどのように映し出されるかが議論される。

反動的諸力は、従っているときでさえ、能動的力を制限し、その能動的力に部分的な制限や制約を課すのであり、それはすでに否定的なものの精神の虜になっているのだ。それゆえ、起源そのものは、ある仕方において、自己の逆転したイメージを含んでいる。反動的諸力の側から見れば、系譜学的な差異的要素＝境位は逆さに現れ、差異は否定になり、肯定は矛盾になった。[……] 系譜学は差異あるいは区別の技法、貴族の技法である。しかしそれは反動的諸力の鏡の中では逆さに見える。[……] このように、起源において自分たちの力を構成する差異を最初から否定し、自分たちが生じてくる差異的要素＝境位を転倒させ、こうした要素の歪曲したイメージを与えることは、反動的諸力の特性である。「差異は憎しみを産む」。<sup>23</sup>

起源における差異は、上の引用において言い換えられていた通り、生来の起源的位階であった以上、そのような差異は、反動的諸力にとっては、他でもない自分自身の劣位を示す序列として、憎しみを必ず伴って否定されるべきものとして表象される。こうした差異に対する否定的視座から、起源における差異が示す本来的序列を覆い隠す様々な差異のイメージが生まれてくる。とはいえ、こうした歪曲したイメージは差異を転倒させた歪んだ像や表象であるのだから、それは、実際に差異を転倒させる力など持たない、あくまでもイメージ（＝「想像的なもの」）に過ぎないようにも思われる<sup>24</sup>。

差異のイメージはあくまでもイメージであり、実際の差異は本来的位階を示し続けている以上、そのようなイメージは、差異の転倒した像だけを提示するものとしてももちろん想像的なものであることに変わりない。ここでドゥルーズと共に我々が問われなければならないのは、想像上のものが実在的なものを、実際に転倒させるなどということはあるのだろうかということである。一見して、そこに外部から思い描かれた差異の悪しきイメージなど、実在的な差異からすれば外的なものであるようにも思われよう。

しかしそのようにドゥルーズは決して考えていない。なぜなら、先の引用においてドゥル

---

<sup>23</sup> NP, pp. 87-88.

<sup>24</sup> Cf. NP, p. 89. 「いずれの事例においても、こうした切り離しは一つの虚構に、欺瞞や偽造に基づいている。否定的で転倒したイメージを展開させるのは、まさに無への意志であり、減算をなすのは、まさに無への意志である。ところで減算の操作の中には、常に数の否定的利用が示すある想像的なものが存在している」。

ーズは「起源そのものは、ある仕方において [en quelque manière]、自己の逆転したイメージを含んでいる」（強調引用者）とやや曖昧な仕方ではあれ述べていたからである。ドゥルーズが仄めかしていた通り、起源における差異がすでに「何らかの仕方」で転倒したイメージを含んでいない限り、反動的諸力による差異のイメージなど、差異の実在性にいささかも触れることのない想像の産物に過ぎない。しかも差異的存在論では、差異的境位の変動はすべからず〈力能の意志〉の機制のもとに置かれている以上、反動的諸力の側が思い描くイメージがその転倒に関与するなどということがありうるようにも思われぬ。

それにもかかわらず、差異のイメージが起源の内に含まれていると言われうるとすれば、その理由はやはり差異を機制するとされる〈力能の意志〉の質が常に「否定」であるという点に求められる他はない。ドゥルーズは差異の転倒を、諸力によって転倒させられる（se renverser）一連の過程としては決して考えていないのである。ドゥルーズの差異に関してこのような見方が存在していたことは、次の箇所を見れば明らかである。

諸力よりも、あるいはそれらの質よりも深いところには、諸力の生成が、あるいは力能の意志の質が存在する。[……] 系譜学者はよく知っているが、〈病気への一生成〉 [devenir-malade] の前提としてのみ存在する健康というものがある。能動的人間は美しく若くて強い人間であるが、しかしその顔からは、彼がまだかかっている病気の、また近い将来に彼を襲うであろう伝染病のひそやかなしるしを読み取ることができる。強者たちを弱者たちから擁護しなければならないが、しかし人はこの企ての絶望的な性質を知っている。強者が弱者たちに逆らうことはできるが、強者自身のものであり、より繊細な誘惑のもとに彼が帰属している〈弱者への一生成〉 [devenir-faible] には逆らうことなどできない。ニーチェが能動的人間について語る度に、彼らの本質的生成として彼らに約束された運命——観想的人間によって転倒されたギリシャ世界、ユダヤによって転倒されたローマ、宗教改革によって転倒されたルネサンス——を見ると、悲しみを感ぜないわけではない。したがって、なるほど人間的能動性があり、なるほど人間の能動的諸力があるわけだが。しかし、これらの個別の諸力は、人間と人間世界とを定義するような、諸力の普遍的生成の糧に、あらゆる力の〈反動的一生成〉の糧に過ぎないのである。<sup>25</sup>

ドゥルーズの説明では、強者あるいは能動的諸力が反動化させられるのは、反動的諸力の反乱によって引き起こされた事態ではなく、能動的諸力が「帰属している」と上で明言される〈弱者の一生成〉、言い換えれば〈力能の意志〉の「否定」の境位の中に置かれてしまっ

---

<sup>25</sup> NP, pp. 262-263. あるいは、起源における差異が歴史において反動的諸力によって転倒させられる過程が、諸力の反動性の加算ではなく、諸力の能動性の減算によって実現されている点、またそのような減算が意志の否定性（＝〈反動的一生成〉）によってこそ成し遂げられている点については、N, p. 26 を参照のこと。

いることの結果として解されるべきものである。そのため健康は病気に、能動は反動に生成することが、外部からの影響によって引き起こされているように見えるときでさえ、それは、反動／能動を問わず、あらゆる力に内在する運命の如き、まさに「境位」の論理としての「否定」によって引き起こされた結果＝効果なのである。

差異的存在論において諸力は、あくまでも差異という「境位」の中で一つの項に過ぎず、反動性優位の空間の中ではその反動的生成の運動に強者でも逆らうことはできない。確かに差異が起源において〈力能の意志〉によって発生させられるときは、先に見た通り、肯定的な境位として立ち現れることになった。だがその発生後の変動が問題とされるとき、その運動性を機制するのは同じ〈力能の意志〉ではあるものの、その質は常に「否定」であると言われた。したがって次の点はいくら強調してもし過ぎることはないだろう。すなわち、ドゥルーズがニーチェの哲学の中で実現させることを自論む差異の存在論の射程を正確に理解する上で、起源における差異の肯定性だけを強調してはその含意を明確に見誤ることになる。実際、差異的存在論において歴史が問題になるときは、〈力能の意志〉は差異を機制する原理として〈反動的一生成〉の空間を構築している以上、差異は、反動的諸力によって転倒させられる（*se renverser*）のではなく、正しくは自らを転倒させる（*se renverser*）のであると言わなければならないのであった。

したがって差異の劣化が、外から持ち込まれた付加物の類ではなく、差異それ自体に備わった内的原理であると結論しなければならない。反動的諸力が思い描く差異のイマージュは、なるほど起源における差異の理解としてはもちろんいささかの実在性を有したものであるが、単なる想像の産物に過ぎない。しかしそのようなイマージュも、歴史における差異、言い換えれば、劣化した差異に依拠したものとしては十分な実在性を有したものであるとドゥルーズは解する。

我々が歴史の内にとりわけ注意深く読み取らなければならないのは、諸力と〈力能の意志〉の間に生じている奇妙な共犯関係である。諸力が生み出す差異の転倒したイマージュも、自ら劣化していく差異の運動を捉えている限り、（起源における差異を忘却する試みに加担するものであるにせよ）一定の実在性を持つことを認めざるをえない。差異は自らを転倒させるのであり、自らを劣化した差異として現象させる。そのような差異は、起源においてまったく肯定されるべきものだったのとはまったく対照的な「否定されるべきもの」として、例えば、「対立」や「矛盾」といった弁証法論者好みの〈差異の関係〉として自らを現すことになる。

そして差異的存在論において差異が「肯定（起源）」と「否定（歴史）」の両方の顔を有したものであるとして定立されるということから、ドゥルーズのヘーゲル弁証法に対する次のような言明さえ現れてくる。

弁証法が対立、対立の展開、あるいは矛盾、矛盾の解決によって作動することに人は驚かない。弁証法は諸力、諸力の質、諸力の関係を派生させる実在的要素を知らない。弁

証法がこのような要素に関して認識するのはただ、抽象的に考察された徴候の中に反映された／自己を反映する〔se réfléchit〕転倒したイマージュだけである。対立は抽象的な産物間の関係の法則でありうるが、差異は発生の、あるいは産出の唯一の原理であり、それはそれ自体で対立を単なる仮象として産出する。<sup>26</sup> (強調引用者)

実のところ、系譜学者の目には、否定的なものの労働は力能の意志の戯れの粗野な近似法でしかない。抽象的に徴候を考察し、仮象の運動を事物の発生的法則とすることで、原理に関して転倒したイマージュしか保持しないことによって、弁証法全体は虚構の要素=境位の内で作動し、その中で動くのである。<sup>27</sup>

起源における差異は、同一性に従属した差異、矛盾した差異しか知らない弁証法論者にとっては転倒したイマージュとして反映されるのであり、そのような転倒は、先に見た反動的諸力の視座に依拠したものに他ならない。しかしこの本来的な差異が転倒して「反映された (se réfléchir)」姿 (=「仮象」) は、それと同時に差異それ自体の「自己を反映させた (se réfléchir)」姿 (=「現象」) でもあるとドゥルーズは説明しているのである。よって、弁証法はなるほど本来的で起源的な差異に対する目線を有してなどいないが、結果=効果という観点だけで言えば、歴史における差異の運動性、つまりは差異の転倒と劣化の過程の分析に関しては、それなりに的確な視座を有していると解されることになる。

それゆえ決して誤解されてはならないのは、ドゥルーズがヘーゲル弁証法に対して向ける批判の要諦が、弁証法的視座が、ドゥルーズが提示している差異の運動性の全てを誤認しているという点には必ずしもないという点である。もちろんドゥルーズがヘーゲル弁証法に対して批判的に言及する箇所は、『ニーチェと哲学』に限らず他の著作において数多く存在するのであり、また周知の通り、ドゥルーズ本人が「何よりも嫌いだったのは、ヘーゲル主義と弁証法だった」とあるインタビューにおいて答えてさえいる<sup>28</sup>。こうしたヘーゲルに対する批判的言及はむしろ踏まえられている必要があるが、しかしだからと言って、ヘーゲルをドゥルーズから不要に遠ざけ過ぎては、これはドゥルーズの哲学のある側面を見落とす結果しか招かないだろう。ドゥルーズが弁証法に対して向ける批判的言及の力点は、正確には歴史における差異の分析の不十分さにあるのではなく (むしろそうした意味での差異の運動であれば、奴隷はそれなりに適切に捉えることができる)、歴史における差異があくまでも起源における差異が自己反転した像でしかないことに気づかず、そこで獲得したまさに差異のイマージュを起源的なものと弁証法論者が取り違えてしまう点にのみあるのである<sup>29</sup>。

---

<sup>26</sup> NP, p. 247.

<sup>27</sup> NP, p. 248.

<sup>28</sup> PP, p. 10.

<sup>29</sup> 他の著作ではしばしば使われるものの、決して『ニーチェと哲学』においては使用されな

いドゥルーズの哲学の術語で言えば、弁証法論者の差異の理解は複写 (décalquer) の結果ということになる。本論文の第二章以降で詳しく示されるように、複写の問題は、認識者が起源における差異を、差異から派生してきた結果＝効果のみに依拠して、それを引き写す形で起源を捉えようとするところから発生してくるものである。だがこの問題は、ただ単に認識者の問題として捉えられてはその射程を見誤ることになる。なぜならそもそも認識者がなぜ複写に陥るかと言えば、それは、元を辿れば差異それ自体が自ら劣化し、そのような姿しか我々に手渡してくれないからである (もし仮に差異がそのままの姿で現象するのであれば、その差異の姿から差異を思い描くことに問題が生じるはずがないだろう)。しかしこのように差異の概念に劣化の傾向性を認めることで、権利上ではなく事実上の差異に関してはヘーゲルの弁証法における歴史の展開とさほどの違いが見られないという事態をどうしても招くことにもなる。なお、この点についてはデコンプの重要な指摘がある。「そして、ドゥルーズ的主人は一つの同一性によって規定されるのではなく、彼が他人に対して有する差異関係によって規定される、というまさにこの理由から、彼は奴隷たちによって「反動化」の中へと引きずり込まれてしまうのである。このドゥルーズ版「主人と奴隷」から結果する歴史哲学は、ヘーゲルにおいて進歩とみなされているもの全てが、今や没落の徴候と解釈される、という差異を除けば、ついにはヘーゲルの物語と区別がつかなくなってしまふ」

(Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Minuit, 1979, p. 194. 翻訳『知の最前線』高橋允昭訳、TBS ブリタニカ、一九八三年、二四二頁)。ドゥルーズがヘーゲル弁証法に対して批判の矛を向けるのは、劣化した差異を差異それ自体と見なす点だけである。差異が自ら劣化していく過程 (= 歴史) をドゥルーズ自身が差異に内在するプロセスとして提示してしまっている以上、デコンプの言うように、ドゥルーズからすれば劣化した差異を、ヘーゲルは差異の本来的運動性として肯定的に受け取っている点にしか、両者の差異を見出すことができないのは、当然のことである。そのため弁証法論者が差異の思弁的要素として「対立」や「矛盾」を見出すことを繰り返すことを、どれほどにドゥルーズが批判したとしても、少なくとも事実の差異 (= 歴史) においてドゥルーズがそのような差異の存在を認めているという点において両者はそれほどには異なっていないという点をここで押さえておく必要がある。

決して数多いとは言えない『ニーチェと哲学』に関する研究においては、ニーチェにおける差異の肯定的理解と、ヘーゲル弁証法の差異の否定的理解と毎度必ずと言って良いほど比較対照され、前者の差異理解に対するドゥルーズの肯定的評価ばかりが毎度必ずと言って良いほど主張される。「この書物は、哲学史的には、ニーチェを、カント的な批判の完遂者として位置づけ、またヘーゲル的な弁証法の徹底的な敵対者として位置づける、見取り図を示すだろう」(『ドゥルーズ ノマドロロジー』、篠原資明、講談社、二〇〇五年、四八頁)。「一方で、本書で仮想される「敵」とは、ヘーゲルを筆頭とする弁証法にある。生は生であるにもかかわらず、苦悩するという矛盾を抱える。この苦悩する生を否定した李、苦悩する贖罪することによって生を正当化することによってこの矛盾を解決するという思想が、「敵」の思考の前提となっていることをドゥルーズは暴く。こうした思考にドゥルーズが対峙させるのは、生はそれ自体として正当なものであるがゆえに、生があらゆるものを肯定するであり、苦悩すらも肯定するのだというニーチェの「悲劇的思考」である」(『ドゥルーズ 没後 20 年 新たな転回』、河出書房新社、二〇一五年、二〇五頁)。もちろんそのような主張は、ドゥルーズのヘーゲル批判の文脈を紹介するものとして問題なく正当なものではある。だがそのような主張をいっそう厳格に正当なものとして提示するためには、弁証法による差異のイマージュが、起源における差異 (<力能の意志> の肯定性) を捉えるものとして提示されている限りは複写の一ケースとして徹底的な批判の対象となるものの、歴史における差異 (<力能の意志> の否定性) が問題とされる文脈では一定の実在性を有したものとしてもまた提示されていることを指摘しておく必要があったように思われる。ドゥルーズがニーチェの中に読み込む差異の存在論の構想は、弁証法論者が陥った複写の過程でさえも、その者たちの視座からだけでなく、差異の観点からこそ説明することを可能とするよう

### III 方法の問題（「ドラマ化の方法」）

もちろん以上の議論は、弁証法論者に典型的に見られる差異理解、つまりは「否定されるべき差異」の概念の根深さを説明するものにもなる。差異的存在論では、差異がそれ自体として劣化する過程と、差異（＝本来的位階）を否定することを望む反動的諸力が転倒したイマージュを地上にばら撒く過程がこれほどの一致を示している以上、転倒した差異の理解は、その限りでは決して誤ったものであるとははや言われぬ。なぜなら、そのような理解は、紛れもなく一つの錯覚でありながらも、差異それ自体の転倒から派生してきた結果＝効果としての錯覚だからである。それは、言わば不可避な、根源的な錯覚であると言えよう。差異が自ら歪んだ姿を映し出しているだけに、その錯覚から我々が解放されることは困難極まる。だからこそ、このようなイマージュが歴史の分析には一定の妥当性を有したものとされる一方で、その妥当性ゆえにこそ<sup>30</sup>起源における差異を完全に覆い隠してしまうものとして徹底的な糾弾の対象にもなる。

ドゥルーズの差異的存在論の構想においては、歴史における差異だけが考察の対象となることはありえない。なぜなら、そのような差異も、元を辿れば、必ず肯定的な差異、起源における差異に由来するのであり、その差異こそが、探求されなければならない当のものだからである。弁証法論者が抱える最大の問題は、起源における差異と歴史における差異との最も重要な区別をまったく見落としてしまうがゆえに、後者の差異だけを差異それ自体と見てしまう点にこそあった。だが起源における差異を探求することが差異的存在論の課題であるとしても、先に見たような差異そのものの転倒と、反動的諸力が生み出す転倒したイマージュの共謀は非常に強固なものであると同時に、しかもそのイマージュが差異のある一面を的確に明らかにしているだけに、我々が転倒したイマージュから身を遠ざけ、起源における差異の探求へ赴くことの困難さは増すばかりであるように思われる。

---

な、単に差異の肯定的な面のみを強調するのでは決してなく、劣化の傾向性をも含み込んだ肯定的差異の理路、言い換えれば差異の「全体性」の理論的戦略であることはここで今一度押さえておかなければならない。

なお、ドゥルーズは『ニーチェと哲学』に先立って、『ベルクソニズム』において、ベルクソンが起源的なものの劣化を、それを否定的にしか表象することしかできない主体の側の問題としてのみ扱うのではなく、それ自体として劣化していく起源そのものの傾向性として扱うに至る過程を、ベルクソンの哲学の進展の内に見て取っていた。この点については、ドゥルーズのベルクソン論を主題的に扱った本論文第一部第二章「II ベルクソニズムと方法」を参照のこと。

<sup>30</sup> 例えば、こうした転倒したイマージュが起源における差異を覆い隠すものとして批判される箇所としては、*NP*, pp. 12-15, p. 16 がある。「弁証法は悲劇的なものに関するある考え方を提示する。弁証法は悲劇的なものを否定的なもの、対立、矛盾に関係づける。苦悩と生の、あるいは生そのものにおける有限と無限の、また理念における個別的運命と普遍的精神の矛盾——矛盾の運動、さらにその解決といったもの、これこそ悲劇が表象される仕方である」。

こうして差異的存在論の構想が実現される中で要請されたのが、他でもない方法の概念である。ドゥルーズが方法の概念について詳細に語り始めるのは、『ニーチェと哲学』第三章第三節（「ニーチェの方法」）であるが、方法は本論文の鍵概念でもあるので、ドゥルーズの説明を丁寧に見ておくことにしよう。

〔……〕意志することは、我々のすべての活動、感情、思考の、発生的であると同時に批判的な審級である。方法は、次のことからなる。すなわち、ある概念を力能の意志に関係づけ、この概念をある意志——この意志がなければ、その概念は思考することもさえできないだろう（感情も感じられず、活動も企てられないだろう）——の徴候にすること。このような方法は悲劇的な問いに対応する。方法はそれ自体、悲劇的な方法である。あるいはより正確に言えば、「ドラマ」という言葉からその意味を危うくしているあらゆる弁証法的でキリスト教的なパトスを取り除くならば、それは〈ドラマ化の方法〉である。「あなたは何を意志しているのか」、とアリアドネはディオニュソスに尋ねる。意志が意志するもの、それこそが対応する事物の隠された内容である。

我々は〈意志が意志するもの〉という表現に騙されてはならない。意志が意志するのは、対象、目標、目的ではない。目的や対象、また動機でさえも、依然として徴候である。意志が意志するものとは、その質に従い、自己の差異を肯定すること、あるいは差異あるものを否定することである。人は、重さ、軽さ……といった質ばかりを欲する。意志が意志するもの、それは常に自己自身の質とそれに対応する諸力の質である。<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> NP, p. 121. しかしドゥルーズが自分自身の哲学の理論的支柱をなす方法を、キリスト教的ニュアンスを含ませしてしまう恐れがあったにもかかわらず、なぜ、わざわざ「ドラマ化の方法」と呼ばなければならなかったかという点に関しては一定の疑問が残る。事実、『無人島』に収められている「ドラマ化の方法」での討論で、ガンディヤックから「〔……〕なぜドラマ化という言葉なのですか」（ID, p. 151）と質問されたことを見るにつけても、ドゥルーズが自身の著作の中でその理由を明示的に語る箇所は決して多くはないことが分かる。しかしドゥルーズが『ニーチェと哲学』以外に書き残したニーチェに関する論考に焦点を当てて、この問題に関してはある程度妥当な答えを与えることができるように思われる。

ドゥルーズのニーチェの評価は、哲学的方法のかつてない刷新、言い換えれば、「神でも人間でもない何か」（「ニーチェと思考のイマージュ」）としての思考の場を方法の洗練化を伴い発見したことにその核心がある。旧来の「神」でもなければ、ただそこに「人間」をおいただけの「神は死んだ」でもない（こうした論点は本文を読み進める中で明らかにされるであろう）——むしろそのような立場を発生させるような元の境位を発見したことで、ニーチェはそれ以前の思想家とも、またそれ以後の思想家とも一線を画す存在として、哲学の歴史の中にその名前を残すことになる。ドゥルーズは評価する。「ニーチェと思考のイマージュ」の対談の中で、諸々の哲学者と文学者に対する関心がどのようなものかを対話者に問われたとき、「〔……〕天才的な著者が措定した問題にまで、同時に彼に背を向けることになるとしても、常に彼に負っているものをそこから引き出すために、彼が言うことの中で彼が言わないことにまで遡らなければならないのです」（ID, p. 192）とドゥルーズが説明している

通り、哲学者のテキストに介入し、そこに隠された別の審級（＝意志）を発見しつつ、それにそこで語られていること以上のことをテキストに語らせることが方法に託された主たる役割である。方法の理論的内実に関して本文で詳しく分析するとして、ここでは、「テキストに語らせる」場合に語っているのが、哲学者本人であるというよりも、哲学者の中に姿を隠している非人称的意志である点に注目してみよう。その意志に語らせることに成功したとき、語られていることを超えて、その「高次の形相」、「n 次の力能」としての意志の表現としての「オマージュ」が立ち現れてくることになるからである。

ドゥルーズはこのような意志の役割を様々な語彙によって言い換えており、例えば、「ニーチェと思考とイマージュ」では、意志という舞台は、「逆立ちした今—ここ（now-here）」であり、また「原初のどこでもない場所（no-where）」でもある場所、要するに「エレフオン（EREWON）」としての残酷演劇の場であり、その場で上演された対象は、その恐るべき、そしてそれゆえあまりに愉快的残酷さの中で、また別の形相を我々に明かしてくれると説明されている。「重要なのは概念がどこから来るかということです。概念の創造とは何か？ 概念は登場人物たちと同じように実在しています。大いなる概念の消費が、概念の過剰が必要だと思えます。哲学における概念は、上等の推理小説の中に出てくるように紹介されるべきです。諸々の概念は現前のゾーンを有し、局所的な状況を解決し、「ドラマ」と付き合い、ある残酷さを有するべきです。概念は一貫性を有するべきですが、その一貫性を他のところから受け取るべきです。サミュエル・バトラーは他のところから来たこれらの物語を指し示すためにある美しい言葉を鍛え上げていました。EREWON、エレフオンとは、同時に人跡未踏の地、原初のどこでもない場所、そして今—ここ、ひっくりかえり、移動し、変装し、逆立ちした今—ここです。それはとても下手に理解された経験主義の精髓です、野生の状態にあるこの概念の創造、それは一貫性の名において語りますが、その一貫性は概念のそれでも、神のそれでも、自我のそれでもなく、自分自身に対して不均衡な状態にある、常に来るべき一貫性なのです。哲学は経験主義を欠いているのです」（*ID*, p. 196）。

以上の点を踏まえて、「ドラマ化の方法」の名称について考えてみれば、まず *dramatisation* の動詞 *dramatiser* が、ガンディヤックの指摘がある通り、「劇化する＝大袈裟に言う」（*ID*, p. 150）を意味するものであり、ここに対象を上演する＝別のものに生成させるというニュアンスが含み込まれている点を押さえておきたい。さらに「ドラマ化の方法」での討論の中でガンディヤックに「あなたはアルトーを、そして残酷演劇を仄めかしていますね〔……〕」（*Ibid*）と指摘されている点や、また「力能の意志と永遠回帰についての諸帰結」の中で「ニーチェは、ワーグナーの劇を馬鹿にして、ビゼーの音楽に向かうツァラトゥストラを夢見るのである。彼は、「彼の」哲学劇——それは、すでに残酷の演劇であり、力能の意志と永遠回帰の演劇である——のための仮面を夢見るのと同様に、劇場の音楽を夢見るのです」（*ID*, p. 177）と発言する点なども同様に重要である。なぜなら、ドゥルーズが上の引用で述べる「上演」は、（既成の諸価値の上で上演されるものではなく）意志の場の中での上演であり、あらゆるものはそこで上演されることで残酷に八つ裂きにされ、まったく別の形相へと倍化させていくものとして理解されていることが読み取れるからである。

さらに、ドゥルーズが「ドラマ化の方法」の討論の中盤で、ガンディヤックに「<sup>ドラマティック</sup>劇的と<sup>トラジック</sup>悲劇的との関係」に関して問われたとき、「さて、あなたは、私にまさにこのように問われました。ドラマ化は一般に悲劇に結びついているのか否か、と。そこにはいかなる特権的な準拠も存在しないと私には思われます。「悲劇的」も「喜劇的」も、やはり表象＝再現前化のカテゴリーです。むしろドラマ化と、ある恐怖の世界との間にこそ、一つの根本的な紐帯が存在するでしょう」（*ID*, p. 151）と述べていることから、ドゥルーズの語彙においては、「劇（ドラマ化）」と「悲劇」の間に超克し難い対立が存在していることを見て取ることができる。そしてさらにこの対話を受けボーフレが、この二つの対立の関係について、その関係が（ドゥルーズが明言しているわけではないが、しかし事実上）ニーチェの初期の代表



作『悲劇の誕生』の図式に依拠したものではないかと指摘している点も見落とせない。『ニーチェと哲学』においても初期ニーチェの哲学に関して丁寧分析されているが（*NP*, pp. 16-30）、『悲劇の誕生』の図式では、ディオニュソスとアポロンが登場し、前者は万物の源としての破壊と苦しみ、そして混沌の神（生の欲動）であり、後者は秩序や個体化を司る神（理性）である。ニーチェによれば、ディオニュソスは自分自身のカオスの流動性から個体を産出するべく、アポロンと協働し、こうして世界が産出される。ショーペンハウアーの哲学の中で「意志」が自身の苦しみを解消するべく、それを個体化＝表象し、その表象（芸術）を自分自身で眺めることで苦しみが和らげられるとされたのを受け、ニーチェは、ディオニュソスは自身の苦しみを解消するべく自身の像をアポロンと手を取り合いながら展開させていくと考えた。しかしこれらの二つの神は、各々が破壊と秩序を司るがゆえに原理原則として折り合うことは原則としてなく、ギリシャのある時期にだけ両者が結果として調和している状態が実現されていたとニーチェは考える。もちろんそうした調和が実現されている状態が理想の社会であるわけだが、しかしそうした社会がその後どうなかつたと言え、結局、理性の力が増す中で、全てが理性的に秩序立てられるはずだという（ソクラテス的な）妄想と共に、生の欲動のようなものは見事に忘却されこの調和は簡単に破壊されてしまう。ニーチェは、秩序だったアポロンの暮らしかあるためにこそ、それを破壊するカオスとしての悲劇が与える苦しみが必要と考えた（個体化された自己の存在だけではなく大いなるもの一致した自己の存在の気づき、あるいは安住ではなく苦痛による刺激剤の必要性）のであり、両者の調和をギリシャの悲劇の舞台に見た。しかしアポロンのものが猛威を振るうようになると、混沌を完全に押さえ込み、理性、秩序のみで社会構築することができるとするソクラテス的な発想の中で、混沌がまったく忘却されてしまう。若きニーチェの野望は、このような社会の中にある悲劇をもたらすこと、またかつての調和を取り戻すことにあるが、ドゥルーズの目論見は実のところ、その内実からして、このような企図の引き伸ばしとも言える面があり、どれだけ社会の体制が構築されても、それは元々は強度としての〈力能の意志〉から出来上がっている以上、カオスが炸裂するようにその体制を破壊する瞬間が必ず来るという着想をドゥルーズが持っていたように思われる。二つの神が決して折り合わないことをニーチェは理解していたが、ドゥルーズもまたこの点については同意しているようであり、実際、ボーフレに「では、誰によって、どの点にまで、どのようにして、どこで、とという問いを立ててみましょう。倒れによってその対立〔アポロンとディオニュソス〕は超克されうるのか。私が思うに、あるいは感じるには……」（*ID*, p. 157）と問われ、ドゥルーズは次のように答えている。「誰によってその対立は超克されうるのだろうか、ですか。ディオニュソス自身によってではない、ということは確かですね。ディオニュソスはそんなことに興味を持っていません。ディオニュソスが執着するのは、判明なものは曖昧なままであるという点です。いかなる理由でいかなる強みもあるわけではないのですが、彼は和解の考えに我慢ができないのです。彼は明晰・判明なものに我慢ができないのです。彼は判明なものを引き受け、この判明なものが永遠に曖昧であることを望みます。それが彼自身の意志であると、私はそう思うのです。では、誰がその対立の超克を望むのか、明晰なものと判明なものとの和解は、たとえ夢にすぎなくとも、明晰なもの側でしか説明されえないと思います。その対立の超克を望むのは他でもないアポロンです。まさにアポロンが、明晰なものと判明なものとの和解をそそのかすのであり、この和解の張本人つまり悲劇作家に靈感を与えるのです。先ほど言われたド・ガンディヤック氏のテーマに戻りましょう。悲劇的なものとは、和解の努力のことであり、それは必然的にアポロンに由来するのです。しかし、ディオニュソスには、何か引きこもっているもの、拒んでいるものがあり、曖昧である判明なものを維持しようとするものがあって……」（*ibid*）。ドゥルーズの考えでは、どれだけ理性的なものの中にも、決して明晰にならないものが残り続けるのであり、その意味で和解が実現することはない。上の引用において確認される通り、ドゥルーズは「和解」の着想としての「悲劇」をアポロンの側で理解しており、ディオニュソスに関してはそうした意図をまっ

差異的存在論においては、〈力能の意志〉が差異的境位の生成と変動の原理、すなわち「審級」として定立されている以上、歴史における諸事実はすべからくこの意志から派生してきたものとして捉えられる。すでに触れた点として、ドゥルーズは〈力能の意志〉を人間的意志や願望を示すものではなく差異を機制する言わば非人称的原理と解する<sup>32</sup>。「力能の意志は、意志が力能を意志するということを意味しない。力能の意志は、その起源においても、その意味作用においても、その本質においてもいかなる擬人論も含まない。力能の意志はまったく別の仕方<sup>33</sup>で解釈されなければならないのだ。力能は、意志の内<sup>で</sup>意志するものである。力能は意志における発生的で差異的な要素である。したがって力能の意志は、本質的に創造的である」<sup>33</sup>。もちろん〈力能の意志〉は、それが意志と言われている以上、ドゥルーズの図式においても何かを欲するものとして定立されてはいる。だが「意志が意志するもの」をドゥルーズは、その人間的ニュアンスを完全に払拭し、意志の質と諸力の質、要するに〈力能の意志〉(=「原理」／「審級」)から発生してきたもの(=差異的境位の構成)と理解してみせる。

さらにドゥルーズは同じ箇所<sup>で</sup>、この意志／諸力の、それぞれの質の総体を「類型(type)」

---

たく持つことのない高次の一貫性として理解しようとする。

こうしたドゥルーズの発言を踏まえた上で、我々は、ドゥルーズのモチーフの内に『悲劇の誕生』から「和解」を完全に削除した思考のモデルが存在していると考えて良いだろう。

そうした事情から、ドゥルーズとしては、上の名称の問題に関して「悲劇はこの和解だ」(NP, p. 18)と理解する以上、「悲劇」のタームをそのまま使用することができないが、しかしそれでもドゥルーズの哲学の着想源の一つに事実上『悲劇の誕生』が存在している以上、悲劇ではない劇、和解することなく、それゆえ無限に差異が反復する一つの特異な演劇のニュアンスを込めて「<sup>ドラマ</sup>ドラマ化／劇化」という名称が採用されたのではないかと推測される。ガンディヤックもドゥルーズとの対話の中で「道化ぶり、グロテスク、嘲笑は、私が思うに、悲劇的なものに属します。あなたの結論は、ニーチェ的テーマを、すなわち、結局はアポロンのというよりはディオニュソス的なテーマを思わせませぬ」と、またボーフレも「ディオニュソスとアポロンのそうした対立があるということで、ちょっと早い但我々はよししたいと思います。実際、その対立は『悲劇の誕生』において明確に表れているのですから」

(ID, p. 157)と述べ、ドゥルーズの哲学における着想源の一つを的確に捉えているように思われる。ドゥルーズ自身も『ニーチェと哲学』で「方法はそれ自体、悲劇的な方法である。あるいはより正確に言えば、「ドラマ」という言葉からその意味を危うくしているあらゆる弁証法的でキリスト教的なパトスを取り除くならば、それは〈<sup>ドラマ</sup>ドラマ化の方法〉である」(NP, p. 121)とわざわざ述べていたのだから、ドゥルーズの哲学において、後年ニーチェが「この書物はヘーゲル主義の香りがする…」と述べた『悲劇の誕生』を着想源としつつも、そこから和解や円環といったアポロンのもしくはヘーゲルの発想を切り離す過程において「悲劇」ではなく「劇」の名称が採用されたのではないかと推測される。

<sup>32</sup> Cf. NP, p. 132. なお、本来であれば人称的な意味で用いられる「意志」を、ドゥルーズが非人称的に用いるようになった経緯については、鹿野祐嗣「フランスにおけるニーチェ受容史の中のドゥルーズ — 哲學家と哲学者という二つの顔の間で —」(『ドゥルーズと革命の思想』、鹿野祐嗣、廣瀬純、堀千晶、山崎雅広、以文社、二〇二二年)が詳しい。

<sup>33</sup> NP, pp. 131-132.

と言い換えている。「さて、一つの類型は、まさに力能の意志の質によって、その質のニュアンスによって、対応する諸力の関係によって構成されている。そして、その他の一切は徴候である」<sup>34</sup>。このように「類型」が、〈力能の意志〉によって一つの境位が発生させられたとき、その差別的境位の型（諸力の質的組み合わせ、力能の意志の質、加えて意志と諸力の関係）を指し示す差別的存在論における一つの術語として用いられている点もここで押さえておく必要がある<sup>35</sup>。

そして、その他のものは、特定の「類型」を持った差別的境位の「徴候」として理解される。実際、歴史において、起源における差異は、自ら転倒していくとともに、反動的諸力がばら撒いた転倒したイマージュによって転倒させられた。それゆえそうしたイマージュは、〈力能の意志〉と諸力とが手を取り合うことでのみ実在性を有したのものとして生じ得たという点で両者の質が刻印されたものと解されるのであるが、そのように特定の「類型」のもとで意志と諸力によって構成された差異の境位から派生してきたもののすべてを、ドゥルーズは「徴候」と呼ぶのである。

ここで押さえておかなければならないのは、ドゥルーズが『反時代的考察』において自由思想家の「事実」への信頼に対して「事実は常に馬鹿げていて、いつの時代でも神よりもむしろ子牛に似ていた」<sup>36</sup>と述べるニーチェの批判的言及を引用しながら、この「徴候」を歴史における「事実」に巧みに接続している点である。

自由思想は、諸力の質を考慮しないために、その性向＝使命〔vocation〕に従い、反動的諸力に奉仕し、反動的諸力の勝利を翻訳してしまうということになる。なぜなら事実は常に強者に対する弱者の事実だからである。<sup>37</sup>

歴史における諸々の事象、概念、学問、こうしたものは、全て歴史の「事実」である。ただし、とりわけ差別的存在論においては、歴史が反動性優位の場合、あるいは〈反動的－生成〉とされている以上、歴史の時空に「事実」として残ったものは、諸力と〈力能の意志〉の両方が刻印された徴候でありながらも、その刻印は、最も正確に言えば、能動的諸力ではなく反動的諸力を、肯定の意志ではなく否定の意志を、つまりは「反動性」（力）と「否定性」（意志）の共犯関係を何よりも示す徴候に他ならないのであり、これこそが「事実」と呼ばれるのである。

だが「事実」がこのようなものでしかないとすれば、歴史の中で蓄積されたものは、例外なく「反動性」と「否定性」の共犯と勝利を示す徴候と解される他ないということになる。弁証法論者が差異を「否定」の観点からしか眺めないのも、歴史におけるこうした事情があ

---

<sup>34</sup> NP, p. 122.

<sup>35</sup> Cf. N, pp. 26-27.

<sup>36</sup> NP, pp. 93-94.

<sup>37</sup> NP, p. 93.

ればこそ生じざるをえない言わば必然のものとも言えるだろう。だが、だからこそ系譜学者に必要なのは、歴史における事実を解釈すること、もっと言えば、「事実」を差異的境位の徴候であることを適切に見抜いた上で、その場の論理の型である「類型」を正確に取り上げると同時に、その真の肯定的起源へと遡ることを可能とする系譜学に固有の方法ということになる。こうして差異的存在論の構想の中に我々は、差異を制御する〈力能の意志〉と〈力能の意志〉を探求する方法のカップリングを確認したことになる。

#### IV 〈力能の意志〉の「否定」の構造分析における一般的図式

そしてこの方法こそが、ドラマ化の方法である。「このようにして〈ドラマ化の方法〉は、ニーチェの企てと彼が提起する問いの形式に妥当する唯一の方法として、つまりは差異的、類型学的、系譜学的方法として提示されるのである」<sup>38</sup>。ドラマ化の方法は、差異がそれ自体として転倒するという事情から、その言わば差異が与えてくる仮の姿（＝「事実」）に依拠しながらも、その悪しき効果に絡み取られないような仕方で差異それ自体を探求する系譜学に必須の方法として、もっと言えば、「事実」を遡りながら諸力の質と意志の質の両方を一つの「類型」として確定させることをその責務とするものとして体系内部に現れる。ドゥルーズはこの方法の具体的適用をとりわけ『道徳の系譜学』における一連の議論の中に見る。本節以降で考察するのは、その適用の過程の詳細をドゥルーズが差異的存在論の観点から独自に解釈していく『ニーチェと哲学』第四章全体の議論の全貌である。

ところで、現状、いまだ十分には理解されていないのは、ドゥルーズがニーチェの思索の中に独自に見出す歴史における差異の否定性の内実である。以上の議論で明らかになったのは、歴史における「否定」（＝劣化）の全体像と共に、そのような劣化をなぜか、必然的運命の如きもののように逃れ難いものであるとドゥルーズが見なしているという点だけである。それにしても、なぜこのような劣化から我々は逃れることができないのだろうか？系譜学者が方法を携えて遂行しなければならないのは、歴史における差異の結果＝効果としての諸事実に方法を適用し、その歴史における差異的境位の類型を確定させることであると同時に、さらにそこから起源における差異にまで到達することである。すでに見た通り、起源における差異は、歴史において劣化し、転倒した差異となるとともに、その差異から諸事実が派生してくるのだから、系譜学者は方法によって一連の過程を逆向きに追っていくことで、肯定的な差異的境位に到達しなければならない。

それゆえ系譜学者が描き出すのは、最も一般的な区分で言えば、起源における差異の構成と同時に、歴史における差異の劣化の詳細、これら二つの段階でなければならないということになる。以上の二つの行程を経ることではじめて、我々は起源における差異が劣化する具体的過程ならびにその逃れ難さを十全に理解することができるだろう。

---

<sup>38</sup> NP, p. 122.

ドゥルーズは『ニーチェと哲学』第四章の冒頭で、方法における二つの段階について簡潔に触れている。

(1) 反動的諸力はどのようにして優位を占めるのか、反動的諸力はどのように免れるのか。この「病気」のメカニズムはどのようなものか。(2) また逆に、反動的諸力は通常どのように力を受けるのか [sont-elles normalement agies]。ここでの「通常」とは、「頻繁」ということではなく、反対に「規範的」と「稀な」を意味する。この規範の定義、この「健康」の定義はいかなるものであるのか。<sup>39</sup>

ドゥルーズが説明しているように、〈ドラマ化の方法〉は、能動的諸力が反動的諸力に対して優位を示す関係、要するに起源における差異 (= 「健康」) を正確に見定めながら、能動的諸力の優位が反動的諸力に取って代わられる過程、言い換えれば、差異が歴史において転倒する過程 (= 「病気」) を、極めて克明に描き出すものである。差異が起源と歴史の二つの次元に対応した二つの顔を有していることは先に触れた通りであるが、それに呼応する形で方法も同じく二つの段階を経て分析を展開させていくことになる。

方法が我々に教えてくれるのは、したがって、健康から病気への移行、もっと言えば、その移行がなぜそれほどまでに逃れ難いものであるのかということに対する詳細な応答であるように思われる。これ以降で複雑な議論が展開されることを見越して、ここで今、第四章の分析の成果を先取りして、そこで得られるであろう分析の全体に共通のプランを紹介しておくことが、これからの議論の困難さと複雑さを和らげるようになるように思われる。

ドゥルーズは『ニーチェと哲学』第四章の終わりに、その章全体の議論を整理した図を載せている。分析の共通性を抽出する上でまずはそれを見ておくことがやはり有用である<sup>40</sup>。

---

<sup>39</sup> NP, p. 174.

<sup>40</sup> NP, pp. 226-228. ただし、本論文において一貫して参照している『ニーチェの哲学』の版(2014)では、他の版と比較してみれば直ちに見て取れる通り、なぜかその表の表記が正確ではない部分がある。こうした事情から、本論文では、その表を翻訳して提示する際に、その表を、内容上の不一致を生じないように修正したものとして提示し直している点をここで断っておきたい。なお、やや細かい点ではあるが、内容上の食い違いが生じてしまう不正確な箇所に触れておくのが、研究上誠実であろうという判断に基づいて、そうした箇所をなぜ不適切であるかについて少しばかりの説明を加えながら、以下にすべて列挙しておく。

(1) 「類型内の種類」において、「反動的類型」として「ルサンチマン」と「疚しい良心」(と「禁欲主義的理想」)が挙げられており、そのそれぞれの下位区分「メカニズム」として「位相学的側面」と「類型学的側面」が提示されている。詳しくは本文に譲らなければならないが、そこでの論旨としては、「ルサンチマン」に固有の二つの側面と「疚しい良心」に固有の二つの側面があるはずである。だが、我々が用いている版では、「疚しい良心」に属しているべき「位相学的側面」が、「ルサンチマン」の下位区分に位置づけられてしまっているが、これは、内容的にも、また「ルサンチマン」の下位区分に二つの「位相学的側面」が重複して設けられてしまっている点でも、明確に誤りである。

類型	能動的類型：〈主人〉（能動的諸力は反動的諸力に対して優位を占める。反動的諸力は〈能動的な力を加えられている（agi）〉）		
類型内の種類	夢と陶酔	意識：反動的器官の組織。そこで反動的諸力は刺激に対して〈能動的に反応する（ré-agir）〉	文化：類的能動性。それによって反動的諸力は調教され、制御される。
メカニズム	生の刺激剤、力能の意志の興奮剤。	痕跡と刺激との区別（痕跡の記憶の抑圧）	暴力のメカニズム：苦痛の外的意味：〈債務者－債権者〉の関係の創設：〈責任－負債〉
原理	アポロンとディオニユソス	忘却の能力（調整的原理として）	記憶の能力：言葉の記憶（目的論的原理として）
産物	芸術家	貴族	主権的個人、立法者
力能の意志の質	〈肯定〉		
類型	反動的類型：〈奴隷〉（反動的諸力は能動的諸力に対して優位を占		

（２）「ルサンチマン」と「禁欲主義的理想」において、それぞれの下位区分には「産物」の項目が設けられている。だが、我々が用いている版においては、「ルサンチマン」の「類型学的側面」では「貴族」と、「禁欲主義的理想」では「芸術家」と記されている。しかし「貴族」と「芸術家」は、同じ表において、「ルサンチマン」と「禁欲主義的理想」が依拠している「反動的類型」ではなく、「能動的類型」の側に位置づけられた諸々の「類型内の種類」に対応する「産物」として提示されていることは明白である。そのためその内容を汲み取れば、「能動的類型」において実現されるはずの豊かな「産物」が、「反動的類型」では損なわれるという意味で、「ルサンチマン」の「類型学的側面」では「≠貴族」と、「禁欲主義的理想」では「≠芸術家」と記載するのが正確である（なお、ドゥルーズの語彙だけではなく、『道徳の系譜学』でのニーチェ自身の語彙としても「禁欲主義的理想」を唱える「僧侶」は、「超－感性的世界」という途方もない虚構を生み出した点で「芸術家」と呼ばれてはいない。だが、『ニーチェと哲学』第四章の論旨ならびにここでの表の対比を考慮するとすれば、やはり「能動的類型」に位置する「芸術家」は、自己の能動性を十全に発揮することで、人間の生を抑圧する反動的な虚構、要するに「禁欲主義的理想」ではなく、まったく逆の、人々の生をその重荷から解放し、それを軽やかなものとして送り返すことを可能とするまったく新たな能動的価値を創造する人物形象と理解しておくことが無難であろう。事実、他の版では、「芸術家」はそのような意味で提示されているとともに、それと対比される形で「禁欲主義的理想」の「産物」として「≠芸術家」と表記されている）。

	める。反動的諸力はより大きな力を形成することなく勝利する)					
類型内の種類	ルサンチマン		疚しい良心 (〈内面化〉)		禁欲主義的理想	
メカニズム :	位相学的側面 : 位置変動 (反動的諸力の位置変動)	類型学的側面 : 転倒 (諸価値あるいは諸力の関係の転倒)	位相学的側面 : 内向 (力の内面化)	類型学的側面 : 方向転換 (ルサンチマンの方向転換による苦痛の内面化)	疚しい良心とルサンチマンを耐えることのできるものとする諸々の手段	無への意志の表現
原理 :	痕跡の記憶 : 痕跡の記憶の上昇、刺激と痕跡の混同	〈第一の虚構〉 : 転倒したイマージュの反動的投影	なしうることから切り離された能動的力	〈第二の虚構〉 : 負債の反動的投影、文化の篡奪と畜群の形成	〈第三の虚構〉 : 別の世界の定立	
産物 :	何事にも決着をつけない人間	果てなき糾弾者 (≠ 貴族)	自分の苦痛を増大させる人間	罪ある人間 : 苦痛の内的意味、〈責任 - 有罪〉、飼、慣、ら、された人間 (≠ 立法者)	禁欲主義的人間	(≠ 芸術家)
力能の意志の質	〈否定〉					

以上の表においてまずは外枠の項目から見ていこう。まず重要なのは、差異的境位の分析において「類型（能動／反動）」の項目が最上位の範疇の位置に置かれ、他の各項目はその下位区分の位置に置かれているという点である。すると一見して「類型」が〈力能の意志〉ではなく諸力の質的対比だけを問題にするものであるようにも思われるかもしれない。だがここで指摘されなければならないのは、「能動的／反動的」の語彙が時に諸力に固有の質の対比以外の意味を示す場合があるという点である。第四章の冒頭においてドゥルーズが「その意味で能動的類型は、能動的諸力だけを含んでいる類型ではない。それは能動を遅らせる反動と反動を急き立てる能動の間の「正常な」関係を表現する」<sup>41</sup>と説明している通りである。明らかに、ここで言及されている「能動的／反動的」の対比は諸力について言われているのではなく、諸力の関係としての差異そしてまたそれを機制する〈力能の意志〉の質について言われている。そして第四章の終わりで提示されている図表においても、能動的類型と反動的類型はこのまさに語法で用いられており、その証拠にそれらの類型は、そのまま〈力能の意志〉に固有の質の対比〈肯定／否定〉に対応させられている。

もちろんこうした点は、我々の以上の分析の成果を踏まえれば当然のものとも言えよう。なぜなら、差異的境位の探求が「類型」の確定にある以上、系譜学者の探求は、諸力の質的確定に尽きるものでは決してなく、諸力の差異を機制する〈力能の意志〉の質的確定によって十全な完成を見るはずものだからである。

続けてこの図の全体から抽出することができるのは、「メカニズム」の項目に関して「能動的類型」／「反動的類型」の下位区分において後者の類型の側でのみ「位相学的側面」と「類型学的側面」が設けられている点である。なぜドゥルーズは「反動的類型」の側にだけ、これらの二つの側面を設けたのだろうか。この問いは、差異的存在論において「位相」と「類型」がいかなる位置を有した用語であるのかを明らかにするという点でも重要なものである。

その消極的理由から考えてみれば、その答えは、「能動的類型（肯定的境位）」では〈力能の意志〉の肯定性から発生してくる差異的境位、言い換えれば、起源における差異だけを問題にすればよいという点に求められる。「能動的類型」は論理的発生の次元のみを問題とするため、歴史の次元を考慮する必要性が生じない。こうした事情から、そこでは差異の変動性を取り上げる必要性が生じてこない以上、「メカニズム」の項目においては、一つの起源の構成さえ扱っておけば良かったというのが、ありうる一つの解答であるだろう。

だがこの疑問により積極的に答えるには、同じ表の「原理」の項目を見る必要がある。その項目を見てみれば、「反動的類型」の下位区分「位相学的側面」／「類型学的側面」の後者の側面の側のみで虚構の分析が与えられていることが分かる。ドゥルーズはこのように虚構の分析を「類型学的側面」でしか扱っていないが、その理由は（もちろん以下で詳細に

---

<sup>41</sup> NP, p. 173.



示されていかなければならないが)、「反動的類型」において分析は、反動性優位の空間、要するに歴史における差異の内実を明らかにするものとして定立されているから、である。

しかしその内実は、そこでの分析においてまさに歴史、時間的変動が問題にされている以上、差異の場における諸力の位置付けの変動の詳細を意味することになる。もちろんこの分析は先の「能動的類型」に先立たれていなければならない。実際、起源における差異において能動的諸力は反動的諸力に対して力を行行使できる優位性を確保しているが、それは能動性優位の空間において諸力の位置関係を示している。だが他でもない歴史における一連の過程においては、この能動性優位の位置関係こそが変動していくのであり、その転倒の過程を正確に描き出すのが「場所論 (位相論)」である。

ただし、差異的存在論では、諸力の位置関係としての差異の変動は、諸力によるものであるというよりも、むしろ〈力能の意志〉によってなされるものとして繰り返し提示されていたのだった。それゆえこのような変動を正確に記述するためには、諸力の場所論を描き出すとともに、その場所変動を確固たるものとする別の要因——それは諸力と一致して作動するものの、諸力とは決して混同されてはならないものであるわけだが——要するに〈力能の意志〉の否定性の、歴史における具体的作動を確認しなければならないのである。

以下で詳しく見る通り、ドゥルーズは、ニーチェが『道徳の系譜学』の各所で扱っている「僧侶」の出現を、〈力能の意志〉の否定性が歴史の内に具体的な形象として現れる過程として位置付けていく。「僧侶がいなければ、奴隷は決してルサンチマンの生の状態以上へと高まっていくことはできなかつたろう。したがって僧侶の介入を正確に評価するためには、いかなる仕方で僧侶が反動的諸力の共犯であるか(ただし単に共犯であって、反動的諸力と混同されてはならない)を見る必要がある。僧侶は反動的諸力の勝利を確実なものとし、この勝利を必要としているが、しかし反動的諸力の目的と混同されることのないある目的を追い求めている。その意志は力能の意志であり、その力能の意志はニヒリズムである。ニヒリズム、否定する力能が反動的諸力を必要としていること——この基礎的命題を我々は再び見出すが、その換位命題、つまりは反動的諸力を勝利へと導くのがニヒリズム、否定する力能であるという命題もまた見出すのである」<sup>42</sup>。

この引用が示しているのは、それまでの議論において差異的存在論の看過することのできない一つの特徴として提示されてきた差異の自己転倒性を、今や歴史の具体的文脈の中に正確に位置づけていくとき、その転倒性を自ら体現し、その存在だけで「奴隷」による転倒の目論みに正当性を与えるほど特異な者として、ニーチェが述べた「僧侶」を巧みにドゥルーズが捉え直している点である。その意味で「僧侶」は差異の自己転倒性の形象であると言わなければならないだろう。「僧侶 (力能の意志の否定性)」が「奴隷 (反動的諸力)」に教えるのは、差異が自己転倒していくという事態そのもの、言い換えれば、起源における差異ではなく歴史における差異の正当性である。それはまた、力の能動性ではなく反動性こそ

---

<sup>42</sup> NP, pp. 196-197.

が歴史の空間の中で正しいものであるという価値それ自体である。奴隷の思い抱く差異の悪しきイメージが、それが虚構や「想像的なもの」であると言われると同時に、にもかかわらず、そのイメージが差異の実際の転倒に関与するものであると説明されるのは、そのような転倒が諸力の観点からのみ語られている場合には、転倒の過程は「奴隷」の想像としか言われぬが、同じ転倒が〈力能の意志〉の観点から語られる場合には、その同じ過程が「僧侶」によってその正当性（歴史における差異の実在性）を与えられたものとして、一定の実在性と妥当性を有したものとして考察することが可能となるからである。

したがって、上の表において「反動的類型」だけが「位相学的側面」／「類型学的側面」の二区分を有している根本的理由は、諸力の位置変動および、その変動を確固たるものとする諸力よりも高次の審級である「僧侶」の役割が、差異的存在論において諸力と〈力能の意志〉が一致しながらも決して混同されてはならないという固有の事情から、それぞれ別個に考察されなければならなかった点に求められなければならない<sup>43</sup>。

## V 個人的心理の境位の分析（健康）

それではここから、以上の図式の具体的な内容を見ていこう。その上で、ドゥルーズが『ニーチェと哲学』第四章において展開させた『道徳の系譜学』の重厚な分析を読み解くことを試みたい。ドゥルーズがまず分析の対象とするのは「個人的心理の境位」である。『道徳の系譜学』の第一論文や第二論文においてニーチェが「強い健康の一形式」として称した「能動的な忘却」にドゥルーズの分析は注目する。ニーチェによれば、「忘却」は、イギリスの心理学者がしばしば見出そうとした「惰性力」に属するものではなく、我々の中に取り入れたものが意志内に現れることを防止することで、「白紙状態」として意識を「健康」に保つことを可能とする能動的で積極的な「阻止作用」である<sup>44</sup>。ドゥルーズはこのようなニーチェの「忘却」を、差異的存在論の図式から整合的に解釈していくことを試みるが、その上で「忘却」が一つの内的な力として占める「個人的心理」の場を分析の出発点となるに相応しい境位と見定める。個人的心理の場が現状、差異的境位と見なされ、またその境位の中で「忘却」が能動的力と解されている以上、その逆の反動的諸力についても一定の規定を与えられなければならないはずである。ドゥルーズは個人的心理における反動的諸力に関して、『道徳の系譜学』の言説から二種類の能力を抽出してくる。

ニーチェは反動的器官の二つの組織、つまりは意識と無意識を区別する。反動的無意

<sup>43</sup> なお、「位相学的側面」／「類型学的側面」を主軸としながら、『ニーチェと哲学』において先の図表とともに詳細に展開された歴史分析は、『ニーチェ』においては、より簡潔な形で提示されている（Cf. N, pp. 27-41）。

<sup>44</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 1 (Nietzsche, *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, 1967-77 und 1988, V, S. 292. [以下、KSA と略記])

識は、記憶痕跡によって、持続的刻印によって定義される。それは「一度受け取った印象から逃れることの、純粹に受動的な不可能性」を表現するような、消化と成長に関する反芻的な組織である。[……] しかし、この第一種の反動的諸力の不十分さに気づかないということだろうか。適応は、もし反動的器官が諸力の別の組織を自在に使えないならば、決して可能ではないだろう。別の組織が必要であり、そこにおいて反動は、痕跡に対する一つの反動であることをやめて、現在の刺激あるいは対象の直接的イメージに対する反動となる。この第二種の反動的諸力は、意識から、つまりは常に新鮮な受容性によって常に刷新される皮質から、また「新たな事柄のための場所があらためて存在する」ような環境から切り離せない。思い起こされるのは、ニーチェは意識に必要な不可欠な謙遜を取り戻させたかったということである。意識の起源、その本性、その機能は、反動的なものに過ぎない。しかしだからと言って、意識の相対的な高貴さがなくなるわけではない。第二種の反動的諸力が我々に示すのは、いかなる形態のもとで、いかなる諸条件のもとで反動は活動を受けられるのかということである。つまりは、反動的諸力が意識における刺激を対象と見なすとき、それに対応する反動はそれ自体、活動を受けたものに生成しているということだ。<sup>45</sup>

上の引用を見れば直ちに分かる通り、ドゥルーズは個人的心理の境位における反動的諸力として「無意識」と「意識」の二種類の能力を挙げている。ドゥルーズの説明を具体的に見ておけば、人間は知覚の総体として環境にその都度適切に反応していかなければならないが、しかし一度知覚された印象は、我々の心理に深く刻印されてしまうため、我々はその痕跡の集合に飲み込まれ、記憶の「消化不良」状態に置かれるとされる。そしてドゥルーズの差異的存在論の図式では、我々をこのように痕跡に反応＝反動させてしまう能力に「無意識」の用語は、適切に我々が現在の知覚に反応＝反動することができることを可能とする能力に「意識」の用語が割り当てられている。

ドゥルーズは、『道徳の系譜学』の中で語られる個人的心理についての諸言及を以上の通り纏め上げながら、「能動的力（忘却）／反動的諸力（意識・無意識）」として差異的境位を描き出してみせる。すでに上で触れた通り、ドゥルーズの方法は、まずは「能動的類型」（＝起源）の提示に始まり、続いてそれが転倒していく「反動的類型」（＝歴史）の詳細な分析へと移行していく。よってたった今、差異的境位の描写を達成した以上、続けて方法が遂行しなければならないのは、この個人的境位における「能動的類型」、言い換えれば、能動的力（＝「忘却」）が二つの反動的諸力に対して優位を占めている状態の記述である。

ところで、ドゥルーズはこの「能動的類型」、あるいは「能動的諸力が反動的諸力に対して優位を保つ心理的状态」を描き出す上で、それまで用いていなかった用語を導入する。それは「能動的に反応する（ré-agir）」である。この用語をドゥルーズが導入するのは、能動的

---

<sup>45</sup> NP, pp. 175-176.

優位の空間を前提としてはじめて可能となる「適切な反応（意識）」と、反動性優位の空間を前提とした「反応＝反動（無意識）」を、その内容上の差異に従って適切に区別するためである<sup>46</sup>。

ドゥルーズの説明では、反動的力（無意識）がその名前の通り、反動性優位の空間において過去の記憶に対して反応＝反動する能力である一方で、能動性優位の空間において反動的力（意識）は、現在の知覚に対して「能動的に反応する（ré-agir）」能力とされている。そうしてみれば、両者の役割は、むしろその内容としては様々に異なっているながらも、何かに対する反応＝反動をしている点では同じ範疇のものとして受け取られうるだろう。しかも過去の記憶に反応することしかできない人間も、元を辿れば、現在の印象（刺激）に反応し、それが記憶として無意識の領野に沈殿した結果として、記憶に反応する無意識の犬となってしまうと言われている以上、現在の印象・刺激に対する「適切な反応（ré-agir）」と、過去の記憶に対する「反応＝反動」を術語の水準において区別する必要性を我々はいまだ十分には理解することができない。

ドゥルーズは「能動的類型」について「主人は、まさに彼自身の反動に〈能動的な力を加える（agir）〉がゆえに〈能動的に反応する（ré-agir）〉と言われる。したがって能動的類型は反動的諸力を含んでいるが、しかしそれは反動的諸力が従ったり活動を受けたりする力能によって定義される状態においてである」<sup>47</sup>と述べている。ドゥルーズによれば、「能動的類

---

<sup>46</sup> なお、この「能動的に反応する（ré-agir）」の用語が第四章において用いられる以前に、すでに「反動する（réagir）／反動的（réactif）」の用語が、第二章においてごくわずかな回数ではあるが登場してはいる。ただしここで注意すべきは、一見していかに二つの用語が類似した語であるとしても、それらはまったく異なる文脈に置かれており、よって決して混同されてはならない語である点である。すなわち、「反動する／反動的」は、差異的存在論において諸力と意志の二元論が提示されながら、それぞれに固有の質が存在する文脈において提示されている用語である。「[……] 能動的と反動的 [réactif] は力の起源的な質を指示するが、肯定的と否定的は力能の意志の本源的な質を指示する。能動することと反動すること [réagir] が力を表現するのと同じように、価値評価することと過小評価することは力能の意志を表現するのである」(NP, p. 83)。だがそれに対して我々が今定位している文脈では、単に諸力の質が問題となっているのではない。問題とされているのは、諸力の関係性がどのように変動するかといういっそう複雑な力の力学である。本文において詳述されることになるが、そのような変動においては、逆説的にも、反動的諸力の中に、能動的諸力を機能不全に追い込むことでようやく自らの力を発揮することができるものだけではなく、逆に能動的諸力と手を組むことではじめて力を行使することができるものも登場する。そのため、第四章で突如として登場する「能動的に反応する」の語彙、とりわけその二つの語を切断しながらも接続するトレデュニオンの存在は、そこでのドゥルーズの議論が諸力に関して、もはや単純な「能動／反動」の図式を問題とするのではなく、能動的力と反動的力の優劣関係を議論の主軸とすることで、同じ反動的力でもその優劣関係に従い異なる反動、すなわち「(能動的な力の失墜を前提として — 反動的に) 反動する」と「(能動的な力との共同を前提として — 能動的に) 反応する」へと分岐していく点を見定めることにあるという点を克明に示しているのである。

<sup>47</sup> NP, p. 173.

型」は、能動的力が優位に立つ空間である以上、その境位の中には反動的諸力が含まれていなければならない。そしてその優位性は、能動的力が反動的諸力に対して「能動的な力を加えている (agir)」状態と解されている。とりわけ「個人的心理」の境位においては、その精神の健康は「能動的類型」によって、具体的に言えば、「忘却 (能動的力)」が「無意識 (反動的力)」に対してその力を加えることによって保たれるのであり、その結果として、その精神は現在の印象に対して「能動的に反応する (ré-agir)」ことができるというのである。

「反動的境位」は、それとは対照的に、反動的諸力の優位性、言い換えれば、能動的諸力による力の行使が機能しなくなり、反動的諸力 (無意識) が自身の反動を自在に展開させることが可能な状態として理解される<sup>48</sup>。

したがって、能動的力が反動的諸力に「力を加える」ことが「能動的類型」のメルクマールであり、反動的諸力が能動的力の手の逃げて思いのままにその反動性を展開させていくことが「反動的類型」のメルクマールである以上、過去の痕跡に反応する無意識の反動性の発露はその本来の意味において「反動する (réaction)」と言われて然るべきであるが、現在の知覚に対する意識の反動性の発露は、「能動的類型」に依拠したものである以上、その内実からして「反動する (réaction)」とは決して言われるべきではない。「意識の起源、その本性、その機能は、もっぱら反動的である。しかしだからと言って、意識の相対的な高貴さがなくなるわけではない」(強調引用者)。意識の作用がなぜ *réaction* ではなく *ré-agir* と言われなければならないのか、あるいはまた *réaction* の間になぜトデュニオンによる切断線が挿入されなければならないのかという疑問に対する答えはまさにここで与えられる。すなわち、意識の作用が現在の知覚に対するある種の反応 (*ré-*) としての行為/能動 (*agir*) であるとしても、それは、無意識の「反動 (*réaction*)」こそを防止する「忘却」(=能動的力) の力の行使の結果としてはじめて可能となるという点で、「無意識」(=反動的力) とは本性的区別されなければならない「高貴な」反動=反応として理解されるべきだからである。しかもその作用は、その能力の内実からすれば「無意識」と変わらない、あくまでも反動的能力でありながらも、「忘却」(=能動的力) との共同によって正常に機能するものとして定立されている以上、そこから幾許かの能動性を含み持たされた能力として理解されるべきものだからである。こうした事情から、差異的存在論の構想の中で「反動する (*réaction*)」とは区別される「能動的に反応する (*ré-agir*)」の術語をドゥルーズは選択しなければならなかった点を我々は十全に理解することができる。

なお、ここで念のために一言断っておけば、上では無意識と意識が共に反動 (*ré-*) の能力でありながらも、「反動的類型」において作動する反動性と「能動的類型」において作動する反動性として明確に術語の水準で区別されている点を確認したわけだが、それと言わば並行する形で、意識による適切な反応を裏側から支える「忘却」と「意識」もまた術語の水

---

<sup>48</sup> Cf. *NP*, p. 174. 「我々はとりわけ、ルサンチマンを反動の力によって定義してはならない。もし我々がルサンチマンの人間がどのようなものかを問うならば、我々は以下の原理、すなわち「その者は能動的に反応することがない」を忘れてはならない」。

準で区別されている点を押さえておく必要がある。上の引用においても（「主人は、まさに彼自身の反動に能動的な力を加える〔agir〕がゆえに〈能動的に反応する〔ré-agir〕〉と言われる」）、ドゥルーズは「忘却」には、その能力それ自体が本性的に能動的なものであることから agir の用語を充てるが、「意識」には agir を充てずに、ré-agir を用い続ける<sup>49</sup>。それは、「意識」が現在の印象に対する適切な反応という点では、「類型」の区別に対応した、「無意識」とは本性的に異なる反応＝反動の種類でありながらも、それでもやはり反動の能力であるという点においては変わりがないものとしてドゥルーズが捉えているからである。

したがってドゥルーズの用語法の訳語としては、

能動的力：「忘却」（反動的諸力に対して〈能動的な力を加える（agir）〉）、  
反動的力：「意識」（能動的力の助けを借りて、〈能動的に反応する（ré-agir）〉）／「無意識」（能動的力の失脚によって、〈反動的に反動する（réaction）〉）

以上のものを提案することとしたい。

それでは、個人的心理の境位（能動的力＝忘却と、反動的諸力＝意識／無意識との差異）は、それが「健康」に作動しているときには、いかなる差異の空間を形成するのだろうか。あるいはまた「健康」な状態の心理においては、能動的力は反動的諸力に対してどのような力を加えているのだろうか。こうした分析をより詳細に見ていくことにしよう。ドゥルーズによれば、個人は「適応」を目指すものとされる。「適応」は、現在の知覚に反応することができるといった、主として「意識」の作用である。しかし「意識」は「無意識」によって、言い換えれば、過去の記憶が意識に上昇することによってその新鮮さを失わされる危険に常に晒されている。意識の新鮮さが失われ、過去の記憶に対する備給を止めることができなくなれば、現在の知覚は過去の記憶と混同されることでのみ意識に受容され、現在の知覚に対する適切な反応（＝「適用」）も困難となる。

よって意識が適切に現在の知覚に反応＝反動する上で、「意識」と「無意識」の混同を防止することが最重要の要件である。そうであるとすれば、この混同を防止する別の能力がなければならないことになるが、それが能動的力（＝「忘却」）である。ニーチェは、「忘却」を健康な人間に必須の能力として「浅薄な人々が考えているような惰性力ではなく、むしろ言葉の真の意味での抑制の能力」、「緩和器官」、「一つの造形し、再生し、治療する力」<sup>50</sup>と述べているが、ドゥルーズは、その「忘却」を能動的力としてうまく差異的存在論の枠組み

---

<sup>49</sup> ドゥルーズが「意識」の側の能力に ré-agir を充てる箇所として、『ニーチェと哲学』第四章の終わりに載せられている図表における「意識」の項目を挙げておきたい。その箇所においても、「意識」が高貴な能力と言われながらも、それ自体としては能動的力ではなく、あくまでも印象に対する反動＝反応の能力でしかないことが踏まえられた上で、忘却の能動性を分かち持った反動的な能力として、その作用が ré-agir と言われている。

<sup>50</sup> NP. p. 176.

の中に位置づけていく。

ドゥルーズの整理では、能動的力である「忘却」は、「意識」に「無意識」における痕跡が侵入することを防ぐために、反動的諸力に対して〈能動的な力を加えている (agir)〉。それはとりわけ痕跡に対する反応＝反動（無意識）への力の行使であり、その結果として、反動的力（＝「無意識」）は「活動を受けたもの (quelque chose d'agi)」となる。ドゥルーズは力の行使の結果として生じる事態を次のように説明している。

したがって、反動が意識内の刺激を対象として受け取っているがゆえに、その反動が活動を受けたものに生成することと、痕跡に対する反動が感覚されないものとして無意識の内にとどまることは同時である。<sup>51</sup>

能動的力（＝「忘却」）は、個人が記憶痕跡にしか反応＝反動できない状態（＝「無意識」）にこそ作用し、現在の印象に適切に反応＝反動すること（＝「意識」）を可能とする。そのとき無意識の痕跡は、「忘却」という能動性の力の「活動を受けた」結果として、個人にとってもはや反応＝反動の対象でもなければ、感覚可能なものでもなくなる。その意味で主人は「忘却」によって自身の反動性を「活動を受けたもの」とすることに成功した、過去の痕跡を感覚しなくて済むような類型を体現するのである。

## VI 個人的心理の境位の分析（病気、位相学的側面）

以上の状態が、ドゥルーズが『道徳の系譜学』の分析の出発点として描き出した個人的心理の境位の「健康」、あるいは起源における差異の構成である。すると我々が続けて見なければならぬのは、この「健康」の転倒、もしくは個人的心理の境位の次元での歴史の過程の詳細である。そこでまず手がかりになる重要な鍵語として「機能的 (fonctionnel)」を挙げておきたい。個人的心理の境位における「健康」が定義されたその同じ段落においてドゥルーズは、その健康が転倒していくことを見越して次のように述べている。

だが人はこの能力の非常に特殊な状況に気づかされるだろう。すなわち、能動的な力であるにもかかわらず、その能動性によって反動的諸力に〔その力の行使の権限を〕委託されている。その力は「番人」あるいは「監視人」の役を務め、反動的器官の二つの組織の混同を防ぐのである。その力は、能動的力であるにもかかわらず、機能的という以外の能動性を持たない。その力は能動性由来するが、そこから分離されている。そして意識をまた新しくするためには、その力は、第二種の反動的諸力から活力を絶えず借用して、これを自分のものとするので、それを意識に送り返すのである。<sup>52</sup>

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *NP*, p. 177.

ドゥルーズの歴史観が見事なまでに集約されている一節である。歴史における状況が「非常に特殊」と言われるのは一体どのような場の論理・事情によってであろうか。

ドゥルーズは個人的心理の「健康」を描き出した後、すぐさまその能動性優位の空間がすでに失われたものであることを我々に予感させる。上の引用でドゥルーズが主張しているのは、能動／反動の諸力の性質ではなく、そうした力の間関係、もっと言えば、その関係性としての否定的構造であり、それは、実のところ、先に「〈力能の意志〉の否定性」と呼ばれていたものの一つの内実である。ドゥルーズの説明によれば、能動的力(＝「忘却」)は、その名前の通り、能動性に由来するものと言われて然るべきであるが、にもかかわらず能動性から切り離されてしまっていると言われている。どういうことだろうか？ 能動的力が能動性から切り離されていると言われている意味は、ここで最重要の論点として、慎重に汲み取られる必要がある。

能動的力が差別的境位の中で置かれている状況は、実のところ、能動性優位の空間ではない。なぜなら能動的力はその行使の条件もその行使の先も共に、すでに常に反動的諸力に占められているからである。結論から言えば、これこそが歴史における「否定性」の逃れ難さを示す場の構造である。

この「場の否定的論理」という問題は、本論文にとって非常に重要な論点を含むものであるため、以下でより慎重な吟味を加えておこう。

能動的力が能動性から切り離されていると言われる第一の理由は、「忘却」が適切に機能している健康な人間においても、その「健康」や「正常」が意味するものはあくまでも「適応」であり、また「適応」は現在の印象に対する反応として説明されている以上、そこで「忘却」は、反動的力(＝「無意識」)ではないにしても、別の反動(＝「意識」)に資するものとしてのみ正当な使用を認められている点にある。

先の議論において我々は、個人的心理の境位における三つの能力を、能動的力：「忘却」(反動的諸力に対して〈能動的な力を加えている (agir)〉)。反動的力：「意識」(能動的力の助けを借りて、〈能動的に反応する〉)と「無意識」(能動的力の失脚によって、〈反動的に反動する〉)として提示し、これら三つの能力が本性的に区別されるべきものであることを指摘した。諸能力の中にこのような区別を設けることで、おのずから気づかされるのは、その能力間関係(＝差異)としての構造の有様である。なるほど健康な人間においては、「忘却」(＝能動的力)が十全に「無意識」(＝反動的力)に〈能動的な力を加えている〉と言われたが、しかしその結果として生じてくる「正常」とまで言われる事態は、奇妙なことに、「能動的に反応する」、要するに「(現在の印象に対する) 適応」以外のものではない。

ドゥルーズはこの適応の作用としての「意識」について、先に「思い起こされるのは、ニーチェは意識に必要不可欠な謙遜を取り戻させなかったということである。意識の起源、その本性、その機能は、もっぱら反動的である。しかしだからと言って、意識の相対的な高貴さがなくなるわけではない」と説明していた。ここで「意識」は、一方では、その能力があ



くまでも現在の知覚に対する反応＝反動しか目指すことがないという点で「謙遜を取り戻すべきもの」として否定的に扱われると同時に、また他方では、にもかかわらず、健康な人間が遂行すべき反応としての「高貴さ」として肯定的に扱われている。

もちろん、すでに確認した点として、この引用の文脈では、「忘却」の機能ゆえに、健康な人間が外界の刺激に対して適切に反応することができる作用（＝「意識」）を有したものであることが述べられている以上、その限りで「意識」は、否定的にではなく肯定的に語られなければならないに違いない。しかしそうした主張は、別の文脈に置き直されたときには、「意識」が、現在の知覚に対する適切な反応の作用である以上、一つの反応／反動でしかないものとして否定的に扱われなければならないということを我々に予感させるものである。用語法の水準においても、先に指摘した通り、ドゥルーズは「意識」の作用に *ré-agir* を充てても、決して *agir* は充てないが、それは、「意識」が人間の健康を示すメルクマールとして一定の高貴さを有するものとしても、結局のところ、その能力が反動的（*ré*）であることには変わりないものとしてドゥルーズが見ているからである。

そのため、「忘却」の置かれている状況は驚くべきものである。すなわち、「忘却」はそれが能動的力であると言われているにもかかわらず、「正常」と言われているはずの個人的心理の境位が、その場の要請としてその能力に要求するものは、人間を「無意識」から解放し、「意識」へと移行させること、言い換えれば、人間の内で支配的な力のある反動的諸力から別の反動的諸力のもとに置き換えることだけなのである。「正常」や「健康」と言われている事態がこうした場の論理の機制を意味するのだから、「忘却」はその空間においては、「無意識」と比べれば多少は高貴なものではあるものの、（まったく別の「忘却」の機能がありうるにもかかわらず）同じく反動的でしかない「意識」に資するものとしてしか、その機能の行使を許されていないのである。

第二に、「忘却」は、それ自体では機能することさえ不可能であり、その活力を反動的諸力からもらわなければならない、奇妙なことに、その意味で能動性からまさに切り離されてしまっている。これが、能動的力が能動性から切り離されていると言われるもう一つの理由である。ドゥルーズが指摘する通り、「忘却」は、それが能動性と言われるときでさえ、逆説的にも、その力は自律した行使の主体ではない。なぜならその力は、己の力を自ら行使する条件を自分自身の力の内に含まず、他の力との協働によってのみ自らの使命を果たすことができるからである。ところで、「忘却」が機能する心理の場は、「忘却」を除けば「反動的諸力」（意識、無意識）しか存在しない。したがって「忘却」は、それが反動性に〈能動的な力を加える〉ものであるにもかかわらず、驚くべきことに、他でもないその反動性によってはじめて力の具体的行使の条件を与えられる、ということが結論される。

以上の論点を踏まえた上でドゥルーズは次のように述べる。「それゆえ、他のどんな力にも比して、忘却は諸変異に、それ自身機能的な諸障害に陥りやすいのである。〔……〕ところで驚くべきことに、こうした優位の占め方においては、すべてが実際に反動的諸力の間で生起するのである。反動的諸力は、能動的諸力の力よりも大きな力を形成することによって

勝利を収めるのではない。忘却の能力の機能的な衰えさえ、この能力が、一方の種の反動的諸力のうちに、他方の種の反動的諸力を抑圧し、意識を新たにするために必要な活力をもちや見出さないということに由来している。すべては反動的諸力の中で生起する。反動的諸力は、活動的なものとなることを互いに妨げ合い、互いに破壊し合う。反動的器官の内部においてそのすべてが展開されるが、それにもかかわらず能動性全体に関わる帰結を有するような、地下での奇妙な闘争」<sup>53</sup>。

「すべては反動的諸力の中で生起する」——ドゥルーズが『ニーチェと哲学』の前半部で反動的諸力の勝利が、能動的力より大きな力を形成することによってではなく、能動的諸力をそのなしうることから切り離すことによって達成されるという点をなぜ繰り返し強調していたのかも、こうしてより明瞭に理解されることになる。能動と反動の関係(=差異)は、実のところ、その発生段階からすでに反動性優位の空間である。なぜなら上で考察した通り、その空間においては能動的力がその実現の条件もその実現の先も反動性に抑え込まれている以上、能動的力がそれ自体としては文字通りの潜在力に過ぎず、権利上、どのような方向にも(反動性に資するものとしても、反動性を調教するものとしても)行使されうるものであるということ、そしてまた、「正常」と言われる場の論理が実際に歴史において実現されるやいなや、能動性に対して要求される役割が、實際上、反動性への貢献に還元されているということ——能動性が置かれたこうした所与の状況、より正確な言い方をすれば、能動性を縛る事実上と権利上との二重の軛こそが、「反動性優位」=「否定」という語が示す当のものだからである<sup>54</sup>。

能動的力は、それが能動と呼ばれているにもかかわらず、反動的力にとって活力を供給されなければ行使されることができず、しかもさらに仮に適切な供給を反動的力から受け取ることができても、その力をその反動的力に帰すことしかできないという状況の内に置かれている。ドゥルーズが言うように、すべては反動的諸力の中で生じているのであり、そこで生じている事態に対して能動的力である「忘却」が介入する余地はまったくと言って良いほどない。なぜか？それは、能動的力は自律した能力ではなく、あくまでも機能でしかないからである。能動性はそれ自体としては単なる潜勢力であり、その意味で力の行使の先や行使の条件に無関心であるという点においては、極めて中立的なものである。もちろん「忘

---

<sup>53</sup> NP, pp.177-178.

<sup>54</sup> 能動性が置かれたこうした二重性に関しては、『ニーチェと哲学』(1962)以降、『プルーストとシーニュ』(1964)において再び取り上げられ、差異的存在論の問題機制において決して看過することのできない核心的問題として詳細に扱われる。プルースト論では、とりわけ『物質と記憶』において「記憶」の現働化が「イマージュ記憶(souvenir-image)」への移行と同一視されるベルクソンの哲学と、〈コンブレー〉がイマージュ化させられることなくまさにその〈コンブレー〉のままに体験される過程を描いたプルーストの長編小説が比較されるとともに、後者が肯定的に評価される。そのような比較は、能動性が抱えざるをえない二重性に依拠して展開されているが、その点については、本論文第一部第二章IV「ベルクソンとプルースト」において深く論じられている。

却」は能動的力であり、それが正常に機能する限りは、個人は精神の健康を保つことができる。だが「忘却」は個人的心理の境位における言わば潜在的な力であり、もっと言えば、そのようなものでしかない力、要するに機能に過ぎない。そうである以上、それが実際に行使される条件と行使される場の性質に「忘却」は完全に依存することになる。ところがその条件と空間がもはや能動的力の管轄に属していないどころか、反動的諸力に占拠されてしまっているというのである。全ては反動的諸力の間の生起する……。そうであるからには、このような場（＝「反動的優位」＝「〈力能の意志〉の否定性」）それ自体が有している差異の転倒に対して「忘却」が対抗する術が、場の構造上存在しないことが帰結されなければならないだろう。

まずこの反動性の構造的優位を、上で見た「〈力能の意志〉の否定性」の内実を示す一つの重要な要素として理解しておこう。こうして「忘却」は自然と転倒させられ／自ら転倒し、個人の心理は「健康」から「病気」へと移行する。そして人間は「ルサンチマン」の人間となる。「我々はルサンチマンの定義を見出す。すなわち、ルサンチマンとは、感覚可能なものになると同時に、活動を受けたものであることをやめた反動である。病気一般を定義する定式。ニーチェはルサンチマンが一つの病気であると言って満足しているのではない。病気そのものがルサンチマンの一つの形態である」<sup>55</sup>。ドゥルーズは個人的心理の境位の転倒の結果として生じた個人の「病気」の状態を「ルサンチマン」の「位相学的側面」として提示することで、『道徳の系譜学』第一論文において多様に語られる「ルサンチマン」の人間の特性を差異的存在論の図式の内に位置付けることを試みている。

今や明らかな通り、差異的存在論の構想では、あらゆるものは差異の問題として語られる。そうした議論の中では「類型」が非常に重要なものとして現れた。「類型」はまさに諸力の関係を示す差異的術語である。ドゥルーズが「ルサンチマン」を差異的存在論の観点から定義していくとき、やはりその定義も諸力の関係の性質として語られることになる。例えば、ニーチェは『道徳の系譜学』第一論文において「ルサンチマン」を次のように語っている。

—— 道徳における奴隷一揆の手始めは、「ルサンチマン」そのものが創造的となって、価値を生み出すということである。本当の反動＝反応、行動による反応＝反動ができないところから、単に想像上の復讐によって、自己の受けた損害の埋め合わせをつけるような人たちの抱く「怨恨」が、価値を生み出すのだ。すべての高貴な道徳が、自己自身に対する勝ち誇った肯定から生い立ってくるのに対して、奴隷道徳は始めから「外なるもの」、「違った行き方をするもの」、「自己にはならざるもの」に対して「否」を言うのだ。しかもこの「否」がこの道徳の創造的行為なのだ。<sup>56</sup>

ここでの説明を見る限り、ニーチェは「ルサンチマン」を、外界の刺激に対する適切な反応

---

<sup>55</sup> NP, p. 178.

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I, 10 (KSA, V, S. 308.)

=反動に失敗したが故に発生してくる恨みと復讐の念とした上で、そのような人間を、実際上ではなく想像上で反応=反動することしかできない「奴隷」と捉えているように見える。しかしそれに対して、ドゥルーズの「ルサンチマン」の説明は以下の通りである。

なぜルサンチマンは復讐の精神であるのか。ルサンチマンの人間は偶然によって説明される、と信じられるかもしれない。あまりに強い刺激（苦痛）を受けたので、反撃するほど強くはない彼は反応=反動することを諦めた。だから、彼は復讐の欲望を感じ、また、一般化の道を経て、世界全体に対して復讐しようとする意志なのだ、と。しかしこうした解釈は誤りだ。この解釈は単に量を考慮しているだけであり、この量とは、ある受容的主体の力の量と「客観的に」比較された、受けた刺激の量のことである。さて、ニーチェにとって重要なのは、抽象的に考察された力の量ではなく、主体を構成する本性的に異なる諸力の間で、主体そのものにおいて規定された一つの関係、つまりは類型と呼ばれるものである。<sup>57</sup>

上の引用から、ニーチェが「ルサンチマン」を外界の刺激に対する反応=反動の失敗によって説明しているのに対して、こうした説明をむろん踏まえながらも、それをドゥルーズが自分自身の図式に引きつけて理解することを試みる様子が窺える。ドゥルーズの上の説明によれば、刺激の受容の閾値を超えた刺激を外界から受け取ったがために、それに適切な反応ができなかった主体がルサンチマンを抱くのではない。そのような説明は、外界における強大な刺激との遭遇の偶然性に依拠することになると同時に、何よりも、主体内部における諸力の関係（=差異）を、要するに「類型」の視点をまったく欠いているという点で不適切なものであり、それではニーチェ自身が述べていることを、ニーチェ自身が裏切ることになる。なぜならドゥルーズが指摘する通り、ニーチェの思考の核心は、ドラマ化の方法が探求しなければならないと言われる「類型」への志向性に求められるべきだからである。

こうした事情からニーチェ自身というよりも、ドゥルーズの視座から「ルサンチマン」が「類型」の観点から考察されることになる。たしかにニーチェが言うように、「ルサンチマン」の人間は、外界の刺激に適切な反応することができないからこそ復讐心を有する。しかしドゥルーズの主張の力点は、外界の刺激に反応することができない理由が、その刺激が苦痛であること、あるいはその刺激が受容を上回っていることに求められてはならず、主体内部における諸力の関係（=「類型」）に求められなければならないという点にこそある。

実際、我々が上で見た「ルサンチマン」の「位相的側面」は、過去の痕跡に対する反動=反応を、「忘却」の機能不全の結果として〈その能動的な力を加える〉ことができなくなった主体における諸力の間を示すものである。そこでは、主体は自分の力を過去の記憶への反動=反応にしか用いることができない。「その類型に従い、ルサンチマンの人間は〈能動

---

<sup>57</sup> NP, p. 180.

的に反応する) ことがない。その反動は終わるわけではなく、それは活動的なものであることをやめて感じられるものとなる。それはその対象が何であろうと対象が悪いことにし、そこから復讐心を引き出し、この無限の遅延をまさしくその対象に償わせる。刺激が美しくて善いものもありうるのであり、またルサンチマンの人間がそれをそのようなものとして感じることはありうる。刺激がルサンチマンの人間の力をちょうど超えないこともあり、そのような人間が他人と同じくらいの抽象的な力の量を有することもある。にもかかわらず、その人は当の対象を個人的侮辱や無礼として感じるだろう。なぜなら対象の痕跡以外のものを持ちえないという彼自身の無能力 [impuissance]、量的あるいは類型的な無能力の責任をその対象に転化するからである」<sup>58</sup>。

ドゥルーズの読解に従ってニーチェが言う「ルサンチマン」を読み解くとき、その位相論的側面 (= 主体の内部の構成) を問題にしなければならない。そのためルサンチマンの主体は、「忘却」が機能しないため記憶にしか反応することしかできず、現在の印象、それもその性質 (美や善) にまったく関係なく、あらゆる印象に対する反応の無能力によって定義されることになる。もちろんニーチェ自身が言っていたように、外界からの刺激に対する適切な反応に失敗した結果、それが外界への恨みへと転じていくわけであるが、そのような過程は、ドゥルーズのニーチェの視座の中では、あくまでも表面で生じている事態でしかない。そもそもなぜ主体が、外界の刺激に十分に反応することができないかということ「類型」の観点から問わなければならないのであり、その答えはその者の「反動的類型」の確定によって与えられるべきなのである<sup>59</sup>。

## VII 価値の境位の分析 (病気、類型学的側面)

個人的心理の境位の中に確認された構造、すなわち、能動的力にとってその行使の条件と行使の先が共に反動的諸力にすでに常に占領されてしまっているという事態がこのように示された以上、我々はあらゆる人間がいずれは、その能動性を機能させることができなくなり、「ルサンチマン」に陥ることを容易に予想することができる。先ほどのドゥルーズの文言がここで思い起こされる。「能動的人間は美しくて若くて強い人間であるが、しかしその顔からは、彼がまだかかっている病気の、また近い将来に彼を襲うであろう伝染病のひそやかなしるしを読み取ることができる。強者たちを弱者たちから擁護しなければならないが、しかし人々はこの企ての絶望的な性質を知っている」。「ルサンチマン」の人間は、まさにその名称の通り、外界に対して適切に反応することについての徹底的な無能力ゆえに、世

---

<sup>58</sup> NP, pp. 180-181.

<sup>59</sup> Cf. NP, p. 181. 「より根本的には、痕跡の記憶はそれ自体においてそれ自身によって憎悪的なものである。それは有毒で貶下的である。なぜならそれは、刺激の痕跡から免れられないという自己自身の無能力を埋め合わせるために、その対象に怒りの矛を向けるからである」。

界全体に対する恨みに駆られている。そしてその恨みは、とりわけ「高貴な人間」<sup>60</sup>、差異的存在論の用語で言えば、自身の反動＝反応を「活動的なもの」とする人間たち（＝「能動的人間」）に対する僻みと怨念として立ち現れる。

さて、そうであるとすれば、そうした恨みの情念はまずもって「高貴な人間」たちを失脚させることとして自らを実現させるようにも思われよう。ところがドゥルーズがニーチェを読み解くとき、その読解の方向性は、差異的存在論によって、とりわけ差異が転倒させられるのではなく、自らに内含された傾向性として自ら転倒するというドゥルーズによる差異のイマージュによって機制されている。よって、そうした差異的図式においては、「能動的人間」さえ、個人的心理の境位において生じる、上で見てきたような転倒の過程から逃れる術など持たないはずである。なぜなら、前節で確認した通り、能動的人間を「能動的類型」たらしめているのは、他でもない「忘却」の作用であるが、その作用は心理の場の否定的構造ゆえに失われることが運命づけられているからである。

それゆえ差異的存在論の議論構成においては、「ルサンチマン」の恨みの発露は、厳密に言えば、「高貴な人間」の失脚によっては果たされないということになる。それではこの恨みはどのような発露として自らの感情を爆発させていくのかということがあらためて問われなければならないだろう。この点についてドゥルーズは次のように述べている。

実のところ、反動的諸力にとっては、能動性を免れるだけでは十分ではないのだ。さらに、反動的諸力が諸力の関係を転倒させること、反動的諸力が自らを能動的力に対立させ、自分たちを優越するものと表象することが必要なのである。<sup>61</sup>

「ルサンチマン」の人間が目指すものがもちろん復讐であるとしても、その感情はただ自分たち以外の人間（＝能動的人間）が自分たちと同じように「ルサンチマン」に至ることでは満たされない。それではただ地上にルサンチマンの人間が溢れかえるだけのことであり、それは転倒ではない。こうした復讐が目指す「転倒」——それは、上でドゥルーズが言うように、価値の転倒である。価値の転倒が意味するのは、具体的に言えば、能動的人間が反動的人間よりも優れているとする貴族の価値観を、反動的人間が能動的人間よりも優れているとする奴隷の価値観へと移し替えること、要するに諸価値を転倒させることに他ならない。無能力の人間が望むのは、自分たちこそが優れた存在であると自他共に認めているという状況を作り出すことなのである。「ルサンチマン」の人間は、このような価値体系を地上に流布させることをもってその恨みの念を発散させるのであり、それこそ復讐の実現としての「転倒」である。

価値転倒は、とりわけ差異的存在論の図式の中では次のように位置づけられることになる。すなわち、すでに見た通り、差異には、起源と歴史の二種類の相反する傾向性が含まれ

---

<sup>60</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I, 11 (KSA, V, S. 309-310)

<sup>61</sup> NP, pp. 191-192.

ている。あらゆるものは差異から発生してくるとドゥルーズは考えるわけだが、このような構図で差異の中に、以上二つの傾向性が含まれていると言われている以上、そこから発生してきたものも必ずいずれかの傾向性を体現するものと理解される。例えば、能動的人間は起源における差異（能動的力の反動的諸力に対する優位＝「位階」）の個人的体現者であり、それに対して反動的人間は歴史における差異（反動的諸力の能動的力に対する優位＝「転倒した位階」）の個人的体現者である。

そして今まさに問題となっている「価値の境位」においても同じ構図が適用される。ドゥルーズの整理では、ニーチェの言葉で言えば「貴族道徳」は起源における差異の価値体系としての体現者であり、「奴隷道徳」は歴史における差異の価値体系としての体現者である。それゆえこうした図式のもとでは、諸価値の変動、ニーチェが『道徳の系譜学』第一論文で詳細に検討している「道徳的概念の発達史」<sup>62</sup>は、もはや個人史の視座としての歴史的視座ではなく、また別の視座、つまりは諸価値の変動史としての歴史的視座から語られることになるのである。

こうして我々はドゥルーズの分析に付き従い、個人史と諸価値の歴史の二つの観点を獲得したことになる。ただし、二つの観点の内に非常に繊細な仕方で読み取っていかねばならないのは、いずれの水準においても境位が転倒していくという共通性が見出されながらも、先の図表に即して言えば、差異的存在論の術語としての「転倒」は、あくまでも諸価値の歴史の側でのみ用いられているという点である。この点はその含意も含めて正確に理解される必要がある。

先に紹介した上の表で言えば、個人史の水準と諸価値の変動史の水準は、「ルサンチマン」の「位相学的側面」と「類型学的側面」に対応する。よって二つの水準の本性的区別を理解する上で、二つの側面がいかに区別されているかを踏まえておくことが重要である。

分析に従い、我々はルサンチマンの第一の側面から第二の側面へと移行した。ニーチェが疾しい良心について語る時、彼はその二つの側面を明確に区別することになる。第一の側面では、疾しい良心は「生の状態」、純粋な素材、あるいは「動物心理学の問いであり、それ以上の何ものでもない」。第二の側面は、それがなければ疾しい良心は、そうあるところのものでなくなるが、そのような側面は、この先行する素材を利用して、それを形にする契機である。この区別は位相学と類型学に対応している。ところで、この区別がすでにルサンチマンに妥当していることを、すべてが示している。ルサンチマンもまた、二つの側面あるいは二つの契機を持つ。一つは位相学的なもので、動物心理学の問題であり、ルサンチマンを生る素材として構成する。それは、反動的諸力が能動的諸力の活動を免れる仕方（反動的諸力の場所変動 [déplacement]、痕跡の記憶による意識への侵入）を表現する。第二は類型学的なもので、ルサンチマンが形にな

---

<sup>62</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I, 17 (KSA, V, S. 289) .

る仕方を表現する。[……] 第一の場合に、すべては反動的諸力の間で生起する（場所變動）。第二の場合に、反動的諸力は能動的諸力をそれら諸力がなしうることから切り離すが、しかし、それは虚構によって、欺瞞によってである（投影による転倒）。したがって、ルサンチマンの総体を理解するにはまだ解決すべき二つの問題が我々には残されていることになる。(1) 反動的諸力はいかにしてこの虚構を生み出すのか。(2) 反動的諸力はいかなる影響下でその虚構を生み出すのか。言い換えれば、誰が反動的諸力を第一段階から第二段階へと移行させるのか。誰がルサンチマンの素材を練り上げるのか。誰がルサンチマンに形を与えるのか。ルサンチマンの「芸術家」とはいかなるものであるのか。<sup>63</sup>

上の引用は、それ以降の議論で論じられるはずの「疚しい良心」を先取りしながらも、「ルサンチマン」において最も基本的な区別である「位相学的側面」と「類型学的側面」が導入される場面として、我々の読解にとって非常に重要な箇所である。ドゥルーズの説明では、「ルサンチマン」であれ、「疚しい良心」であれ、「位相学的側面」は「場所論」に対応し、その場所の論理としての否定的構造が浮き彫りにされることで（「場所變動」）、能動的力が機能不全に陥ることを示すものである。しかしこのような分析で明らかになるのは、転倒そのものであるというよりも、その前段としての「生の状態」であり、例えば「ルサンチマン」に関して言えば、この側面は、個人が恨みを有する状態がいかにして心理の次元で生まれてくるかに主として光を当てることで浮かび上がってくる姿である。

だが「位相学的側面」だけでは、あらゆる人間がいずれは「ルサンチマン」に引き摺り込まれることが示されるだけで、そのような人間、あるいはそうした類型の主体が、能動的類型に比べて自分たちが優れていることを示す価値体系を構築することで、実際にこの「位階」を転倒させる「ルサンチマン」の復讐の過程が描かれるということはない。こうした事情から、差異的存在論において「位相学的側面」は、能動的力の機能不全および、反動的諸力が能動性の活動を受けずに済むようになる「場所變動」の過程だけを描き出す部門であることから、それだけでは、いまだ反動的諸力が能動的力を転倒させる過程を描き切れるには十分ではないと言われるのである。

このような価値転倒は、最も抽象的な次元で言えば、起源における差異を転倒させること、より正確な言い方をすれば、そのような真正の差異を実際に転倒させることである。ここで我々が本章の冒頭で確認していた点を思い起こしておけば、差異の転倒は、『道徳の系譜学』などでニーチェが諸力の計略によって遂行されると主張するときでさえ、差異的存在論では、差異の自己転倒として捉えられるのであり、この自己転倒を機制するのが〈力能の意志〉の「否定性」とされ、そして歴史におけるこの否定性の形象が「僧侶」であるとドゥルーズは指摘していた。

---

<sup>63</sup> NP, pp. 193-194.



諸力は、それら諸力の質が派生してくる差異的要素＝境位から切り離すことができない。しかし、反動的諸力はその要素について転倒したイメージを与える。つまりは、諸力の差異は、反動の側面から見られると、反動的諸力と能動的諸力との対立になる。したがって、諸力の関係とこの関係に対応する諸価値の側を実際に転倒させるには、反動的諸力がそうしたイメージを展開したり投影したりする機会を有するだけで十分であろう。さて、反動的諸力は自分たちが能動性を免れる手段を見出すと同時にこの機会に出会う。活動を受けることをやめている反動的諸力は転倒したイメージを投影する。まさにこの反動的投影をニーチェは虚構と呼ぶのである。この世界と対立する超感性的世界という虚構、生と矛盾する神という虚構。[……] もう一度言うと、ルサンチマンが「天才」になる必要があった。さらには、機会を利用し、また投影を指導し、糾弾を先導し、転倒を行うことのできる、虚構を身につけた芸術家が必要であった。ルサンチマンの、一方の契機から他方の契機への移行は、それがどれほど迅速で適合的であろうと、単なる機械的連鎖に還元されるなどと考えないようにしよう。天才的芸術家の介入が必要なのだ。「誰が？」というニーチェの問いが以前にないほどに激しく反響する。『『道徳の系譜学』は最初の僧侶心理学を含んでいる』。ルサンチマンに形を与える者、糾弾を先導し、常により遠くまで復讐の企てを推し進める者、諸価値の転倒をあえて遂行する者、それは僧侶である。<sup>64</sup>

ドゥルーズのニーチェ理解では、諸力は差異を統制する審級ではない以上、諸力だけでその転倒が遂行されるとは決して考えられない。「諸力はそれら諸力の質が生じる差異的要素＝境位から切り離すことができない」と言われる通り、審級は常に〈力能の意志〉だからである。

もちろん「位相学的側面」においても、諸力間の抗争は諸力によってなされるものではなく、諸力間の関係（＝差異）の否定性によるものと主張されていた。ドゥルーズが繰り返し強調する通り、反動的諸力が能動的力による力の行使から逃れるのは、反動的諸力が能動的力より強き存在になるからではない。「また後に示される通り、いずれのケース [ルサンチマンの二つの側面] においても、反動的諸力が能動的諸力の力よりも大きな力を形成することによって勝利する訳ではない [……]」<sup>65</sup>。反動的諸力の勝利は、すでに示した通り、場の論理に従って言わば自動的に展開されるのである。そうであるとすれば、ドゥルーズは「位相学的側面」においても場の論理、要するに〈力能の意志〉の積極的介入を認めているのであろうか。なるほど一見した限りでは、ドゥルーズはそのような介入を認めているようには思われぬ。実際、上の引用でもドゥルーズは、〈力能の意志〉の積極的介入としての「僧侶」の出現を「位相学的側面」の側にしか認めていない。

---

<sup>64</sup> NP, pp. 194-196.

<sup>65</sup> NP, p. 194.

だが、「位相学的側面」で確認された場の論理としての否定性は、それが差異の場に依拠したものであるという点において〈力能の意志〉の「否定性」のある側面を明らかにするものであり、その点は決して見逃されてはならない。しかもその側面は、ドゥルーズの力点では、差異が実際に転倒していくために必要不可欠な前段、もっと言えば、力の本来の序列〈能動>反動〉の内部に、転倒する以前よりすでに空いていた構造的隙間（それがなければその後「僧侶」が出てきたとしても実際の転倒を遂行することができない）を明らかにするものとして「類型学的側面」に先立っているべき必要条件とも言われるべきものである。

それゆえドゥルーズの差異的存在論の構想に我々が最も忠実であろうとすれば、「位相学的側面」においても〈力能の意志〉の介入を認めながらも、そのような介入を、「類型学的側面」における〈力能の意志〉の積極的介入（＝「僧侶」の出現）と区別するような仕方で、その積極的介入を可能とする手前の契機、言い換えれば、諸力の関係を機制する〈力能の意志〉が作り出した消極的状況（＝「反動的優位の空間」）の契機として理解される必要があるだろう。

なるほど「位相学的側面」の側についてドゥルーズが語るとき、〈力能の意志〉を主題的に論じることはほぼないと言って良い。それは、当然のことながら「類型学的側面」の側でこそ、〈力能の意志〉の否定性の積極的役割が論じられなければならないからである。しかしだからと言って、前者の側面において〈力能の意志〉の否定性の介入が一切ないと考えてしまえば、それは行き過ぎだろう。なぜなら先に紹介した図表において、「力能の意志」の否定性は「反動的類型」にそのままに対応させられている以上、否定性の論理は、「反動的類型」の下位区分「位相学的側面／類型学的側面」の両方で貫徹させられていると考えられる他ないからである。

ドゥルーズの思考に付き従うことで、まさに今、我々が目の当たりにしているのは、ドゥルーズが歴史の分析を始めるにあたり、差異的術語として提示していた〈力能の意志〉に固有の質としての「否定」という一見して謎めいた用語が、歴史の分析が実際に展開されていく中で、その理論的含意の重層性を次第に露わとしていく美しい過程ではないだろうか。あるいは、その「否定」という用語そのものの存在こそ、ドゥルーズの哲学にとって歴史の概念が、その考察を欠くや否や、その哲学の本質を無視することにもなりかねないほどの重要性を有したものであったということを示す何よりの証左ではないだろうか。

〈力能の意志〉の「否定」は、当初は〈力能の意志〉に固有の質として、あるいは歴史における差異の転倒性の必然性を説明するために必要な鍵語（〈反動的－生成〉）として、差異的存在論にとって最も重要な概念として導入された。しかしこの概念が、諸力の静態的発生だけではなく、諸力の差異の変動と生成を機制するものとしての新たな動態的規定が与えられた結果として、その諸力の関係性の変動に関する詳細な分析の方向性と可能性をドゥルーズの哲学に与えたのだろう。そしてとりわけその詳細が、「位相学的側面／類型学的側面」の区別の中に現れていたというわけである。

なぜ諸力の本来の関係（＝位階）が、歴史の中で必ず転倒しなければならないのかという

根本的な問いに対してドゥルーズが与える答えは、さしあたりは〈力能の意志〉の「否定」であった。だが重要なのは、この「否定」という語そのものではなく、それが置かれた思考の布置連関であるはずである。

ドゥルーズの議論に従って「否定性」の作用を詳細に検討したとき、我々はそれを二つの側面に分解し、前者を「消極的状況」と、後者を「積極的介入」と言い表すことができるように思われる。否定性が歴史の中で作動するとき、まずは能動的力の、反動的諸力に対する力の行使が、外部の審級が介入しなくても自然と機能不全に陥る状況（＝差異的境位の空間の論理）の構成として現れる。そしてこの構成が、能動的力がその力を行使する条件がすでに失われてしまっているという論理空間の提示、言い換えれば「消極的状況」の提示であるとするれば、その論理空間を前提として能動と反動の関係をより積極的に転倒させることもまた同じ否定性の、また別の役割であり、こちらの役割は、「僧侶」を出現させることで、その外部の審級者が反動的諸力を先導して、そうした力を歴史における差異、言い換えれば、〈転倒した差異〉の体現者に十全に仕立て上げることであり、それは、つまりは「積極的介入」として言い表されうるものである<sup>66</sup>。

---

<sup>66</sup> ドゥルーズの哲学における差異理解において、その肯定性を強調する研究はむろん数多く存在する。だがそれとはまったく対照的に、差異そのものが転倒していく過程（＝歴史）としての否定性に関しては、先行研究では、そもそもドゥルーズの思索の過程（例えば『ニーチェと哲学』の第四章や第五章など）において一定の位置を持っていたことが触れられることさえほとんどないといった有様である。こうした事態は、ドゥルーズをヘーゲルとの関係で位置付けていくとき、差異理解に関する両者の比較対照（ドゥルーズ：「肯定」／ヘーゲル：「否定」）に終始した結果、両者を遠ざけ過ぎてしまうといった先に触れた事態と並行論的なものであろう。ただし、ごくわずかながら歴史に触れた研究も存在しているのであり、その一例として、荒川泰久、堀千晶『ドゥルーズキーワード 89（増補新版）』、せりか書房、二〇一五年を挙げておきたい。「ドゥルーズは、とくに『アンチ・オイディプス』以降、歴史に対して批判的な態度を取ってゆくようになる。その主張は一貫して、生成変化と歴史の対立であり、歴史から生成変化を解き放つこと、「歴史＝物語が考慮することのない者たち」を、歴史に捉えられないよう逃走させることである（SUP, 129, 160f）。しかし、もしドゥルーズの言葉から、生成変化の肯定だけを読み取るならば、彼がなぜ「歴史」について言及し、それをみずから素描しようとしたのかが分からなくなる。つまり『千のプラトー』ばかりではなく、『感覚の論理』の第十四章「画家はみな、独自の仕方では絵画史を要約する…」や、『哲学とは何か』第四章における、西洋哲学の発生の地ギリシアの歴史的環境への問いかけなどのことだ（Cf. DRF 下 29）。ドゥルーズがくり返し述べるのは、生成変化は歴史とは絶対的に区別されなければならないが、生成変化は歴史なしには「未規定」なままでということである（PP, 341-3; QPh, 190f）。「生成は、歴史がなければ、未規定なもの、無条件的なものにとどまるだろう」と、ドゥルーズとガタリは書いている（QPh, 166）。そして彼らは、何かあたらしいことを実験する者は、「飛躍」のためにみずからと対立する歴史をつくりだしさえするという。生成変化は、自分がそれから区別され差異化されるものとして、歴史を必要としているのだ（MP 中 284f; PP, 191f）。歴史との関係においてはじめて、歴史によっては語られえず、歴史と相容れない創造の系譜が生み出されるだろう。この意味で、歴史は、過去・現在とは別のものになるための「条件」なのである（DR 上 249-257; F, 226; PP, 341-3; QPh, 192）」（前掲書、一八四―一八五頁）。決して長くはない一節であるが、我々の研究の立場からしても非常に重要な内容が高圧縮で語られている箇所である。そこで語られてい

そこで、以上の論点を踏まえ、我々はこの節において歴史における価値転倒の過程を詳細に見ていかなければならない。ここでは差異的境位が、個人間の「価値」の境位と見定められている点に注意しておこう。そこで問題とされるのは、ニーチェの言葉で言えば、「主人（貴族）」と「奴隷」の関係であるが、この関係は、差異的存在論の術語で厳密に言い表しておけば、自分の心理において能動的力（＝「忘却」）を機能させられているが故に、自身の反動を能動的なものに生成させられている「能動的人間」と、忘却の機能不全の結果として自身の反動に絡み取られた「反動的人間」の間の価値抗争である。それゆえここで問題とされる能動と反動の対比は、正確には能動的力と反動的諸力の間のもではなく、能動的類型（能動性が反動性に対して優位である主体）と反動的類型（反動性が能動性に対して優位である主体）の間のものであるということを押さえておく必要がある。

よく知られている通り、ニーチェは『道徳の系譜学』の第一論文において「貴族道徳」と「奴隷道徳」の二種類の道徳を提示した。これら二つの道徳は、前者が「私は良い、ゆえに君は悪い [je suis bon, donc tu es méchant]」として、後者が「君は悪い、ゆえに私は良い [tu es méchant, donc je suis bon]」<sup>67</sup>としてニーチェの手によって定式化された二つの異なる価値体系である。この価値体系もやはり差異的存在論の中で論じられるとき、先の個人的心理の境位が論じられるときと同様に、起源における差異と歴史における差異の対立として捉えられることになる。実際、「貴族」が定立する価値観は自分の類型に対応したもの、要するに起源における差異（本来的位階、良いと悪い）の肯定であり、「奴隷」が定立する価値

---

る内容を我々の関心に引きつけて言い換えてみれば、差異は起源においては必ず肯定的なものであるが、そのような差異の肯定性はあくまでも権利上のものでしかない。よってそれが現実のものとなる過程がなければ、それが「未規定なもの」とどまるということになる。だが我々が繰り返し強調してきた通り、その権利上の差異が現実化していく過程こそが、すべてのものが例外なく劣化する歴史である以上、事実上の差異は、反動性と否定性の共犯を示す転倒した差異とならざるをえない。それゆえもし我々が差異の肯定性をこの事実の線の上で炸裂させ、偉大な創造のカオスとして実現させようと思うのであれば、権利上の差異の肯定性をただ主張するのではなく（そのような主張は権利上の差異の肯定性を夢見る結果しか招かない）、この事実の線、要するに、ニヒリズムの勝利だけを告げる歴史の中で、転倒した差異を再転倒させる実験を繰り返すことで起源における差異と同じ肯定性を有した差異を創造する以外に方策がないのである。だからこそ本研究の主眼は、起源における差異（肯定）ではなく、歴史における差異（否定）、もっと言えば、歴史における差異を言わば一つの「条件」として、それを再転倒させた結果としてのみ獲得される差異（「否定」を経由した「肯定」）の側にあったのである。

したがって『ドゥルーズキーワード 89 (増補新版)』は本研究にとってまさに先行研究と言われるべきものである。ただし、その研究が歴史の分析を主としてガタリとの邂逅の後の、いわゆる「中期」以降のドゥルーズの思考の内に位置付けていくのに対して、本研究はもちろんそうした主張の妥当性を認めながらも、むしろそれ以前の、『差異と反復』といった主著や、それどころかそれより以前のいわゆる「モノグラフィ」の中にさえ、重厚な歴史分析——その重要な一例が、『道徳の系譜学』全体を差異の転倒の過程として読み解くドゥルーズ差異的存在論の実現の内に現れている——がすでに展開されていたことを主張するものであるという点においてやや見解を異にすることはここで明記しておきたい。

<sup>67</sup> Cf. NP, pp. 185-186.

観も自分の類型に対応したもの、要するに歴史における差異（転倒した位階、善と悪）の肯定である。

ここで問題になるのは、奴隸の価値観が持つ二重の身分である。ドゥルーズが上の引用でも強調していた通り、「奴隸」が「主人」に勝利するのは「虚構」によってである。たしかに「奴隸」の価値観は、転倒した差異しか映し出すことがなく、したがって起源における差異との関係で言えば、紛れもなく一つの「虚構」である。しかしすでに繰り返し指摘してきた通り、実際の事態は差異がそれ自体で転倒するのであり、他の行為者のみよって転倒させられるというわけではない。その意味では「奴隸」の価値観は、単純に「虚構」と言うことはできない。それゆえ「ルサンチマン」の「類型学的側面」の分析では、一方で差異についての「奴隸」の表象分析が「虚構」や「誤謬推論」として扱われるとともに、にもかからずそうした転倒した表象に一定の実在性を与えられるメカニズムが差異そのものの論理、言い換えれば〈力能の意志〉との関係によって説明されることになる。

そして差異的存在論の図式では、この〈力能の意志〉の観点から「奴隸」によって生み出された「虚構」を分析するときこそ、「奴隸」と共同しながらも、決して混同されてはならないとされる「僧侶」の役割の重要性が明らかになる。先にドゥルーズが次のように述べていたことが思い起こされる。

僧侶がいなければ、奴隸は決してルサンチマンの生の状態以上へと高まっていくことはできなかつただろう。したがって僧侶の介入を正確に評価するためには、いかなる仕方で僧侶が反動的諸力の共犯であるか（ただし単に共犯であって、反動的諸力と混同されてはならない）を見る必要がある。僧侶は反動的諸力の勝利を確実なものとし、この勝利を必要としているが、しかし反動的諸力の目的と混同されることのないある目的を追い求めている。その意志は力能の意志であり、その力能の意志はニヒリズムである。<sup>68</sup>

「ルサンチマン」に駆られて反動的諸力が追い求めるものは、自分とは異なる類型の否定であるが、しかしこの否定は、本源的には〈力能の意志〉に固有の質としての「否定」である以上、そこには必ず諸力とは別の審級が介入していなければならない<sup>69</sup>。そしてこの審級が

---

<sup>68</sup> NP, pp. 196-197.

<sup>69</sup> ドゥルーズが諸力と〈力能の意志〉の役割上の区別を説く箇所としては、例えば、すでに引用した箇所であるが、NP, pp. 195-196を参照のこと。なお、ニーチェは『道徳の系譜学』のある箇所で次のように語っている。「病気の者を看護したり、病気の者を健康にしたりすることが、どうしても健康な者の使命ではありえないということを深く理解してはじめて——そして私はこの箇所においてこそ深く突っ込んで深く理解してもらうことを要望する——、同時にまたある必然の道筋がよりよく理解されたことになるのだ——すなわち、医者や看護人は、彼ら自身が病気である必要があるということなのだ。こうしてはじめて我々は禁欲主義的僧侶の意味をはっきりと掴めるのである。我々は禁欲主義的僧侶をもって、病め

「僧侶」である。「僧侶」は、ドゥルーズも上で「彼の意志は力能の意志であり、力能の意志はニヒリズムである」と言っていることから分かる通り、差異的存在論では〈力能の意志〉の否定性を体現するものとして現れる。僧侶の役割は、それが差異の否定性の体現者である以上、起源における差異を否定し、実際に転倒させること、もっと言えば、そうした転倒が差異の論理にすでに含まれているものとして一定の実在性を有していることを「奴隷」に伝えることで、「奴隷」に実際に差異を転倒させるように誘うことにあるのである。

「奴隷」の願望が自分たちの類型の優越性を示すことにあるとすれば、「僧侶」の役割は、ありとあらゆる能動的類型を否定することにある。「僧侶」の思惑については後にさらに詳しく見ることになるが、ここではさしあたり、両者の思惑は、上でも「共犯」と言われている通り、よく似ているが、それでもまったく同じというわけではない点を、少しばかり強調しておこう。「生の上昇運動を表象するすべてのものへの、また地上での力能、美、自己肯定といった生まれのよい全てのものへの応答として、〈否〉と言いうるためには、天才となつたルサンチマンの本能が別の世界をでっち上げなければならず、ここから生の肯定は、我々にとって悪として非難されるべき物自体として現れるようになった」<sup>70</sup>。「僧侶」は、あらゆる能動的なものを否定する意志から、この世界における生の謳歌の全てに〈否〉を突きつけることを可能とする最も基幹的な虚構、つまりは別の世界としての「超一感性的世界」

---

る畜群どものあらかじめ予定された救い主、牧者、弁護者と見なさざるをえないのであるが、こうしてはじめて我々はその巨大な歴史的使命を理解するのである。悩める者を支配することが彼らの畠であり、彼らはその本能によってこの支配に差し向けられている。彼らがその特有の技芸、その名人ぶりを発揮し、彼らなりの幸福をうるのは、この支配のうちにおいてである。病人や出来損ないを理解し——そういう連中と諒解をとげて結託せんがためには、彼ら自身が病気である必要があり、そういう連中と根っこから似ている必要がある。他面、彼らは強くある必要もあるのであって、他人を牛耳るよりむしろ自分を牛耳ることができなければならない。とりわけその力能の意志において欠けるところがあってはならない。それは病人の信頼を勝ち得て病人から畏怖され、病人に対して拠り所となると同時に抵抗ともなり、支えになると同時に強圧ともなり、厳格な調教師たると同時に暴君ともなり、これを要するに病人たちの神たりえんがためである。彼らはその畜群どもを守ってやらなければならない〔……〕」(Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 15 [KSA, V, S. 372])。ここでニーチェは「病人」を統率する「僧侶」の役割について説明しているが、その説明では「僧侶」の特性として、僧侶自身が病気であり、それゆえ「病人」を理解することができる存在である点と、単なる「病人」とは区別される要因として、その強力な力能の意志に突き動かされる存在である点の二つが挙げられている。こうした説明は、「僧侶」を「病人」の中で力能の意志を有した存在として提示するものと解されうるが、ドゥルーズの差異的存在論の図式では、諸力と〈力能の意志〉は明確に異なる審級であり、共犯関係にあっても決して混同されてはならないものとして提示されている以上、意志の体現者である「僧侶」と、反動的諸力の体現者である「奴隷」は、まったく別の形象として理解される他ないであろう。ドゥルーズがルサンチマンの進展について、その過程が「機械的連鎖」(Cf. *NP*, pp. 195-196)ではないと述べるのは、ドゥルーズの図式では、「奴隷」のルサンチマンに形を与える「僧侶」が、「奴隷」の中から発生してきたと考えることができず、「僧侶」を〈力能の意志〉の否定性が歴史に現れてきた存在として扱わなければならなかったからである。

<sup>70</sup> *NP*, p. 195.

を創り出す。この虚構は、起源における差異ではなく、歴史における差異の側に正当性があることを示す究極の統制的理念の如きものとして、「奴隷」による一連の転倒の過程を実現させていくと同時に、そこで生まれる派生的な虚構が差異そのものからして一定の実在性を有したものであることを保証するものなのである。「虚構こそがルサンチマンの全進展を、つまりは同時に、能動的力をそれがなしうることから切り離して（偽造）、罪あるものとして糾弾し取り扱い（過小評価）、そしてこれらに対応する諸価値を転倒させる（否定）ような操作を司っているのだ。反動的諸力が自らを優越的なものとして表象するのは、この虚構においてであり、この虚構によってである」<sup>71</sup>。

よって「類型学的側面」では「虚構」が取り扱われるが、「虚構」は複合的現象である。実際、「虚構」は、厳密には「僧侶」が作り出した奴隷を統制する基幹的虚構（＝「超一感性的世界」）と、そのような虚構に導かれて「奴隷」が生み出す派生的虚構の複合体である。ドゥルーズは、僧侶が生み出す基幹的虚構を、『道徳の系譜学』の「第三論文」において中心的に扱われる禁欲主義的理想と見定めながら、「虚構」と呼ばれる一連の現象の複合性について触れている。

禁欲主義的理想における彼方の世界〔un outre-monde〕という虚構、これこそルサンチマンと疚しい良心の歩みに伴っているものであり、生と生において能動的であるすべてのものを過小評価できるようにするものであり、この世界に仮象や無の価値を与えるものである。別の世界〔un autre monde〕という虚構は、別の諸々の虚構を可能とする条件としてすでにそのような諸々の虚構のうちに現前していたのだ。<sup>72</sup>

ドゥルーズが「誤謬推論」として扱っているのは、主として後者の奴隷が生み出した「別の諸々の虚構」である（もちろんそこでも、「誤謬推論」が「僧侶」の「虚構」を前提したものであるという点が踏まえられていることは見逃されてはならない）。

さて、「ルサンチマン」の「類型論」では、この「虚構」が以下の三つの契機に分解されて論じられる。

（１）「因果性の契機」。第一の虚構は「力の二重化」である。「主人」においては力の充溢ゆえにその力が自ずと発現される他のないという意味で、力とその発露の間に区別などない。しかし「奴隷」は力を「力そのもの」と「力の表出」を手始めに区別し、「主人」の力の発露を、まず「力そのもの」があって、続けてその力が行使されるとして、想像的に解釈する<sup>73</sup>。

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *NP*, p. 229.

<sup>73</sup> ドゥルーズが以上の分析をする際には、一貫して『道徳の系譜学』の以下の箇所が参照されている。Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I, 13 (KSA, V, S. 279-280) . 「[…] 人々が稲妻をその閃きから切り離して、後者を稲妻という主体の行為であり作用である

(2)「実体＝基体の契機」。第二の虚構は「主体＝基体」における力の意志的行使という虚構である。続けて「奴隷」は、先に二重化させた力のイメージを「実体＝基体」の内に投影する。この「実体＝基体」は、「力を出表することもしないことも自由である」<sup>74</sup>ような主体＝(文法上の)主語＝基体としてこれまた想像的に定立される。この主体に二重化された力のイメージが投影されたとき、「力そのもの／力の行使」の虚構から「力そのものの主体(中立化・中性化)／(行使しないこともできたのにわざわざなされた)力の行使」の虚構が生まれてくる。

(3)「相互規定の契機」。最後の虚構は中性化された力の概念の道徳化である。なぜこの最後の契機において「相互規定」と言われるのかと言えば、((2)で言われていた)中性化された力の概念の中で、持っている力を行使しないこともできるという想定がもはや不条理ではないとすれば、それと相互に規定されるが如く、持っていない力を行使することができるという想定ももはや不条理ではないからである。言い換えれば、反動的諸力は実際、能動的諸力のように力を発露することができず、またそのような力も持たない存在である。しかし今「奴隷」の虚構の中では、この己の不能性は次のように解釈される。すなわち、そもそも発揮するほどの力もない存在がただ当然のように力を発揮しないのではなく、実はある力を持っていて、その力を自分はあえて発揮していないのだと自分自身の不能性を理解し、己を慰めるのである。こうした過程を経て、ついに道徳的諸価値が発生してくる。(実際に力を持っているが)その力を行使することを選んだ能動的諸力／(実際はろくな力を持っていないが)その力を行使しないことを選んだ反動的諸力——「悪／善」<sup>75</sup>。

以上の三工程を経て「主人」の価値判断、あるいは起源における差異を十全に体現した価値体系は、見事に転倒させられることになる。ただし、繰り返しになるが、ここで「転倒させられる」と言われることの含意は、反動的諸力が「虚構」によって差異を転倒させる(renverser)ということだけではなく、差異それ自体が「僧侶」を出現させ、自己転倒性を告げ知らせること、要するに差異が自らを転倒させる(se renverser)ということにこそ見てとられるべきである。「彼〔僧侶〕こそ、弁証法における主人であり、奴隷に反動的な三段論法を与える者である。否定的な諸前提を捏造するのは彼である」<sup>76</sup>。

---

と見るのとまったく同様に、民衆道徳もまた強さを強さの表れと切り離して考えている。まるで強者の背後には、強さを表したり、また表さなかったりを自由にできるような、一種の中立的な基体があるかのように考えているのだ。しかし、そうした基体は存在しない。行為・作用・生成の背後に「存在」なるものがあるのではない。「行為者」というのは単に想像で行為に付け足したものに過ぎない——行為が全てである」。

<sup>74</sup> Cf. NP, p. 192.

<sup>75</sup> Cf. NP, p. 193. 「諸力の中の具体的区別、質化された諸力の中の起源的差異(良いと悪い)が、実体化された諸力の中の道徳的対立(善と悪)に置き換えられてしまう」。

<sup>76</sup> NP, p. 196.



## VIII 類の境位の分析（1）（健康）

以上の議論では、まずは個人的心理の境位（＝差異）が取り上げられた。そしてその境位の「健康」（＝起源における差異）が正確に描き出された上で、その健康が転倒していく過程（＝歴史における差異）が詳細に検討されたわけだが、その分析は「位相学的側面」と「類型学的側面」の二つの部門を通じて展開されることになった。いずれの側面においても歴史における差異の自己転倒性の内実を明らかにすることが目指されるが、前者では「自己転倒性」における場の問題の中でもとりわけ「消極的状況」（能動的力が置かれた状況がすでに反動的諸力に資するものとなっているという事態、「場の論理」）の側面が、後者では「積極的介入」（場の否定性が実際に歴史の中に現れ、その形象が反動的諸力を引き連れて実際に能動的力を転倒させる過程、「僧侶の出現」）の側面が浮き彫りにされた。

以下の議論では、以上の論点を引き継ぎながら、さらなる歴史の推移を問題としなければならない。本節の議論において克明に示される通り、ドゥルーズの『道徳の系譜学』読解の特徴は、一見して『道徳の系譜学』においてその関係が不分明にも思われる第一論文（「ルサンチマン」）と第二論文（「疚しい良心」）を、歴史の論理的展開においてひと繋ぎのものとして扱うという点にある。そのため、以下で「疚しい良心」を扱うとき、その出発点は、実のところ、以上の議論の終着点、すなわち、「位相学的側面」と「類型学的側面」の両方をすでに満たしている「ルサンチマン」の人間たちの集合である。

ただし、以下の議論における出発点は、「ルサンチマン」を引き継ぐ人間たちであるが、正確に言えば、先の議論において「ルサンチマン」による価値転倒の結果として、そのなしうることから切り離され、自分の溢れんばかりの力を封じられたかつての能動的な力たち（＝「貴族」）こそが、議論の出発点である。ドゥルーズはこの点について次のように述べている。

ここにその二つの側面のもとのルサンチマンの目標がある。すなわち、能動的力からその行使の質料的諸条件を奪うこと、能動的力をこの力がなしうることから形相的に切り離すこと。しかし、能動的力が自分のなしうることから虚構的に切り離されるということが真実であるとしても、にもかかわらずある実在的なものがこの虚構の帰結として能動的力に到来するというのもまた真実である。この観点から言えば、我々の問いは新たな展開を示すことになる。すなわち、能動的力は現実的に何になるのか。ニーチェの応答は極めて正確である。つまりは、能動的力が歪められ、その行使の条件を奪われ、また自分のなしうることから切り離される理由がいかなるものであろうとも、能動的力は内部へと向きを変え、自己と敵対するようになる。自己を内面化すること、自己と敵対すること、これこそ能動的力が現実的に反動的になるその仕方である。

「何らかの抑圧的な力が外部に炸裂するのを防いでいる。出口を持たないすべての本能は、内部へと向けられる。これこそ私が人間の内面化と呼ぶものである。……これこ

そ疚しい良心の起源である」。まさにこの意味において、疚しい良心はルサンチマンを引き継ぐのだ。ルサンチマンは、それが我々に明らかになった限りでは、恐るべき勧誘や誘惑から、そして伝染病を撒き散らす意志から切り離せない。<sup>77</sup>

「忘却」が機能不全に陥った結果、現在の印象に反応することのできなくなった「無能力」の人間（＝「奴隷」）が抱く怨念は、前節で確認した通り、「能力」ある人間、あるいは能動性の力を問題なく発揮することができる人間（＝「貴族」や「主人」）へと向くのであり、その発露は「価値転倒」によって遂行された。そうした転倒の結果生じたことこそが重要である。「貴族」のような能動的人間が、価値転倒の結果として、力の発揮が道徳的な悪とされる場に置かれれば、溢れんばかりの自身の能動的力の発揮も当然封じられることになる。むしろそれで彼らの力が消失するわけではなく、発露が向かう先を失った力はその人間の内部に発散されないままに沈殿していく。

ニーチェによれば、本来外部に向けて炸裂すべき力が何らかの事情で発散されず、内部へと向き直る（retournement）とき、その力はその者に苦痛を与えるものとなる。力の内向が引き起こす苦痛についてドゥルーズは次のように説明している。「自分のなしうることから切り離されていても、能動的力は消滅しない。自己と敵対することで、能動的力は苦痛を生み出す」<sup>78</sup>。「ルサンチマン」の分析、とりわけその「類型学的側面」の分析において示された通り、個人的心理の境位の病気ゆえに自分の能動性を十分には働かせられなくなった人間（「奴隷＝ルサンチマンの人間」と、その健康ゆえに能動性を十分に働かせられる人間（＝「貴族」と「主人」）の関係は、歴史において「奴隷」と「僧侶」の共犯により見事に転倒させられた。転倒する前は能動的であった「貴族」も、その転倒の中で自分の力の発散の先を失い、かつての「奴隷」と同じように、力の無能力状態に置かれることになる。

その結果生じてくることは、差異的存在論の術語で言えば、「貴族」の〈反動的－生成〉に他ならない。しかしここで問われるべきは、「貴族」優位の位階（＝起源における差異）を転倒させることを目論む「奴隷」について言われる「反動性」と、「奴隷」によって今や転倒させられてしまったかつての「貴族」について言われる「反動性」が果たして同じものであるのかということである。思い起こせば、ドゥルーズは『ニーチェと哲学』の第二章において〈力能の意志〉に固有の質としての「否定」を導入する段階ですでに次のように述べることで、二つの反動性が混同されてはならないものである点を我々に予感させていた。

我々が予感するのは、その起源から出発して自らを展開することによって、反動の概念が意味作用を変えてしまうということである。つまりは、反動的諸力（最初の意味で）が能動的力をこの力をなしうることから切り離すとき、能動的力は（新たな意味において）反動に生成する。このような切り離しが細部においていかにして可能になる

<sup>77</sup> NP, p. 199.

<sup>78</sup> NP, p. 200.

のかについて、ニーチェは後にこれを分析するであろう。<sup>79</sup>

このように諸力の反動性が二つの異なる意味で理解されるべきであることは早々と宣言されていたのである。もちろんこの二つの意味とは、『ニーチェと哲学』第四章の議論をすでに踏まえている我々には今や明らかであり、「忘却」の機能不全の結果として、あらゆる刺激に対する「無能力」とそれが引き起こす「苦痛」を体現する力たち（＝「奴隷」／「ルサンチマン」）の反動性と、その力たちによって力の発露を封じられ、己の能動性を内向させる他なくなった結果として、他でもない自身の力こそが発生させる「苦痛」を体現する力たち（＝「かつての貴族」）に対応する。ドゥルーズが言う通り、二つの反動性はその内容に従い適切に区別される必要がある。

こうして以下で詳しく考察されなければならない「ルサンチマン」以降の歴史の進展は、「ルサンチマン」分析が継続されながら、まさに後者の反動性（＝「かつての貴族」）を「疚しい良心」における「位相学的側面」の出発点として措定することから始まることになる。「力の内面化による、力の内向による苦痛の増大、それこそが疚しい良心の第一の定義である。[……] これこそ少なくとも疚しい良心の第一の側面の定義である。すなわち、それは位相学的側面、生のあるいは素材的な側面である」<sup>80</sup>。

ただし、ドゥルーズの差異的存在論では、「疚しい良心」の生の状態として措定されている者が、「ルサンチマン」の人間というわけでは決してなく、かつての「貴族」であるという点に注意しなければならない。その最大の理由は、「ルサンチマン」の「類型学的側面」において分析された「奴隷（ルサンチマン）」と「貴族」の道徳的対立が、「奴隷」の勝利に終わり、実際に「貴族」が反動化する事態がもたらされてもなお、「奴隷」の恨みの怨念が完全に鎮まったわけではなく、むしろその貴族の反動化からこそさらなる復讐が展開されるからである。実際、以下で我々が目の当たりにするのは、「疚しい良心」における「位相学的側面」と「類型学的側面」を走破することで恨みの念が十全に晴らされていく、よりいっそうおぞましい過程である<sup>81</sup>。

「ルサンチマン」の人間たちが最終的に望むのは、実のところ、「貴族」や「主人」といった能動的類型の体現者の失墜でもなければ、先に見た価値の転倒でさえない。今や反動化している「貴族」が、ただ地上に撒き散らされた「奴隷」の諸価値の存在ゆえに自分の力を発揮することが困難になるというだけではなく、自分がかつて自由闊達に己の能動性を発揮していたということ、差異的存在論の術語で言えば、自身が体現していた「能動的類型」を本心から悔やむという状態に至らせることなのである。この点についてドゥルーズは『道

---

<sup>79</sup> NP, p. 89.

<sup>80</sup> NP, p. 201.

<sup>81</sup> Cf. NP, p. 200. 「反動的諸力は自分たちの勝利の諸段階をまた走破し終えていない。疚しい良心はルサンチマンを引き伸ばし、我々をさらにより遠くの、伝染病が蔓延している領地に連れていく。能動的力は反動的になり、主人は奴隷になる」。

徳の系譜学』の一節を引用しながら次のように説明している。

「いつになればルサンチマンの人間たちは、彼らの復讐が鳴り響く、崇高で、最後の勝利に到達するのであろうか。疑いなく彼らが、彼ら自身の悲惨とあらゆる悲惨とを幸福な者たちは自分たちの幸福を恥じて、おそらく互いにこのように言い始めるだろう。

「多くの悲惨を前にして、幸福であることは恥すべきことである」、と」。ルサンチマンにおいては、反動的力は糾弾し、自らを投影する。だがルサンチマンは、もしルサンチマンによって糾弾される者自身が自分の過ちを認めて「内部へと向きを変える」ように仕向けられないとすれば、何ものでもないだろう [……]。<sup>82</sup>

上の引用において直ちに理解されるのは、「ルサンチマン」の「類型学的側面」における「貴族」／「奴隷」の対比が、その転倒の未完ゆえに「疚しい良心」の分析においても引き継がれている点が明確に述べられていることである。だが、その点がドゥルーズの用語法の内にいささかの紛らわしさを生み出していることもまた事実である。先の「ルサンチマン」においてはいずれの側面においても「ルサンチマン」の人間(＝「病者」)が主題的に分析され、前者では「個人的心理」の観点からいかにして人間が恨みを抱くに至るかということが、後者では「価値転倒」の観点からその恨みが価値の転倒という手段によって実現されるかということが深く論じられた。

だがドゥルーズが上の引用で言っていたように、「ルサンチマン」の人間がはまだ、その恨みの実現に満足していないとすれば、「疚しい良心」での分析は、「ルサンチマン」の人間のよりいっそうの復讐の過程が分析されることになるはずである。「ルサンチマン」と「疚しい良心」において「奴隷」が「貴族」を引き摺り下ろすという構図自体に変更はない。しかしにもかかわらず、「ルサンチマン」の部門は、その呼称に従えば、引き摺り下ろす側、つまりは「奴隷(恨みの人間)」から命名されたものであり、それに対して「疚しい良心」は同じくその呼称からすれば、摺り下ろされる側、つまりは「(反動化した)貴族」から命名されているのである。そのため、以下の「疚しい良心」での分析では、決して「(反動化した)貴族」がまた別の「ルサンチマン」に駆られて、別の誰かを引き摺り下ろすという展開が議論されるわけではなく、「ルサンチマン」の部門で提示された先の構図と同じものが、さらに発展的な仕方で展開されていくという点を前もって押さえておくことが肝要である。

話を戻して、ドゥルーズによる「疚しい良心」分析を見ていくことにしよう。先の「ルサンチマン」での議論の構成自体に変更はなく、よって「疚しい良心」においても健康から病気への移行が論じられることになる。しかしそうであるとすれば、「ルサンチマン」を経由した歴史の段階においては「ルサンチマン」の人間と「疚しい良心」の人間(かつての貴族)しか存在しておらず、いずれの人間も反動性を体現している以上、ここで言われる健康とい

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

うものが、論じられる余地が一体どこにあるのか——そのような疑問が自ずと浮かび上がることになる。

「疚しい良心」の出発点が「ルサンチマン」の人間と「反動化した貴族」の対立である以上、その内実や発生源は異なるものの、そこで共通しているのは、両者が共に身を置いている「苦痛」の要素である。「疚しい良心」の水準において健康から病気への移行を理解する上では、実のところ、この「苦痛」が一つの鍵となる。

「疚しい良心」の分析が始まる第八節・第九節において、ドゥルーズは「苦痛」について次のように一般的説明を与えている。とりわけそこで「苦痛が一つの反動である」と言われなければならないことの含意を探ることが必要である。

ところで、苦痛は一つの反動である。苦痛の唯一の意味は、その反動を〈能動的な力を加える〉ことで、少なくともそれを局所化しその痕跡を隔離することで、新たに〈能動的に反応する〉ことができるまで苦痛のあらゆる蔓延を回避するという可能性の内にあるように思われる。苦痛の能動的意味は、したがって、外的意味として現れる。能動的な観点から苦痛を判断するためには、それをその外在性の境位の中にとどめておかなければならない。そこにはまさしく一つの技芸〔art〕が、それも主人のものである技芸が必要となる。主人たちは一つの秘密を持っている。彼らは苦しみが一つの意味しか持たないことを知っている。それは、誰かを喜ばせること、苦痛を加えたり苦痛を観想したりする誰かを喜ばせることである。能動的人間が自分自身の苦痛を間に受けずにいられるのは、苦痛によって喜ぶ誰かを常に想像しているからである。そのような想像は、ギリシャ世界に住まう能動的な神々の存在が信じられている場合には無意味なことではない。「すべての悪は、神がそれを眺めることに喜びを見出す以上、正当化される。……トロイア戦争や他の悲劇的な恐怖は、結局のところ、いかなる意味を有していたのか。疑いの余地はない。それは神々の眼を楽しませるための遊戯であった」<sup>83</sup>

先の「ルサンチマン」の段階において「忘却」が能動的力であり、それが過去の記憶としての痕跡（＝反動）に〈能動的な力を加える〉ことで、新たに現在の知覚に対して〈能動的に反応する〉ことが可能となっている状態が健康と定義されていたのと類比的な仕方で、ドゥルーズが「疚しい良心」の段階で提示する健康は、「苦痛」を一つの反動と見ながら、その反動に対して〈能動的な力を加える〉ことで、また新たに〈能動的に反応する〉ことが可能となっている心理的状态として定立されている。とりわけ今回の健康では、「苦痛」（＝反動）を真に受け、人間がその反動に飲み込まれていくことを防止するべく、自分の苦痛を見て喜ぶ神々を想定するなどの方策によって<sup>84</sup>、その「苦痛」に対して能動的意味としての「外的

<sup>83</sup> NP, p. 202.

<sup>84</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 7 (KSA, V, S. 303.) . 「今日、苦悩は人生につけられる最悪の疑問符として、人生に反対する論拠中の第一のものとしてのさばっ

意味」を与えることが問題となる。

こうして「ルサンチマン」と「疚しい良心」とで、その内実は異なっているものの、同じ健康（＝「能動的類型」）の構図、言い換えれば、反動的諸力に対する能動的力の優位の図式が反復的に用いられていることが分かる。ただし、ここでの「苦痛」に関して、その射程は、少なくともニーチェが『道徳の系譜学』の第二論文で言っている以上の広がりを持たされている点に注意したい。ドゥルーズも引用しているように、「苦痛」が主題的に扱われている『道徳の系譜学』第二論文においては、古代の世界ではもっぱら「生に対する誘惑物」、「生に対する刺激剤」<sup>85</sup>として人生に残酷の味および歓喜をもたらすものとして理解されていた「苦痛」が、人類の弱体化と道徳化の結果、近代では忌避されるべきものとして捉えられるようになった過程が詳細に論じられている。ニーチェ自身の説明では、「苦痛」は古代の祝祭の文脈などを通して肯定的に語られているが、それに対してドゥルーズは「苦痛」について、ニーチェの説明に忠実でありながらも自分自身の差異的存在論の図式に従って巧みに語り直していく。

我々は、単に苦しむ者の観点に立つだけではなく、もはや自分の反動に〈能動的な力を加える [agir]〉ことのないルサンチマンの人間の観点にも立つのだ。<sup>86</sup>

すでに触れた通り、ドゥルーズの『道徳の系譜学』読解は、第一論文（「ルサンチマン」）から第二論文（「疚しい良心」）へと進んでいくため、第二論文の分析、要するに「疚しい良心」が主題的に分析されるとき、その出発点は「苦痛」に満ちた人間たち、言い換えれば「反動化した貴族」である。決して見逃されてはならないドゥルーズのここでの読解上の所作として、上でニーチェが語っていた「苦痛」は、差異的存在論においては、貴族が抱えている「苦痛」へと緩やかに接続されているのである。かつての貴族たちは、今やその能動性を発揮することができないがゆえの「苦痛」（＝「反動」）を抱える。払拭することのできない「苦痛」が「貴族」をその内部から蝕んでいくとき、「ルサンチマン」の人間と同じように、その「苦痛」の原因を外部に探し求めることになる<sup>87</sup>。「ルサンチマン」の人間と「かつての貴族」は、

---

ている始末だから、この時において、逆の判断が行われていた時代のことを想起するのも悪くはなかろう。というのは、その時代においては、人を苦しめることを欠きえなかったし、むしろ苦しみを与えることをもって最高級の魅力、生への真の誘惑の餌と見ていたからである。おそらく当時においては——これは軟弱な優男どもをお慰み申し上げるために言うのだが——苦痛は今日ほどこたえなかったのだ。

<sup>85</sup> Cf. *NP*, pp. 202-203.

<sup>86</sup> *NP*, p. 202.

<sup>87</sup> 「ルサンチマン」は、とりわけ差異的存在論の術語が洗練されていく『ニーチェと哲学』の第四章以降では、主として「類型」を示す差異的術語として用いられる。ただしより正確には、いまだ術語として使われるには至らない前半部の議論では、ニーチェ自身の語彙に比較的忠実に（苦痛の原因を外部に探す恨みの念としての）「お前のせいだ (ta faute)」としても用いられている (Cf. *NP*, p. 32)。

共に苦痛と反動性を体現する存在であるとしても、むしろ、両者はその「類型」が異なる以上、区別されなければならない。だがそうであるとしても、「苦痛」に対する反応は両者で同じである。実際、共にその「苦痛」の原因をまずは外部に求める。その意味で「かつての貴族」は、類型的術語としては「ルサンチマン」の人間とは言われないが、その元の語彙としては「ルサンチマン（お前のせいだ [ta faute])」の人間である。

したがって、上の引用において「単に苦しむ者」ではなく「自分の反動に〈能動的な力を加える〉ことのないルサンチマンの人間」と言われているとき、そこで念頭に置かれているのは、単に苦痛を抱える者ではないことはもちろんのこと、類型的な術語としての「ルサンチマン」の人間というわけでもない。それは、「かつての貴族」、要するに「自分の苦痛＝反動に〈能動的な力を加える〉ことができないために、その原因を外部に求める「ルサンチマン（お前のせいだ）」の人間」であると理解されなければならないだろう。

#### IX 類の境位の分析（2）（健康、〈歴史以前－以降〉の「文化」の分析）

とはいえ、ここで依然として不明瞭なのは、先の「健康」では「忘却」が能動的力であったとすれば、今回の「健康」では何が具体的に能動的力として定義されているかである。かつての貴族、かつての主人は、今や「苦痛」の中に置かれ、その原因を外部に探し求める。そのため「苦痛」（＝「反動」）に〈能動的な力を加える〉ということがなければ、「貴族」と「主人」が「ルサンチマン」に飲み込まれることは必定である。このような事態を回避するには、〈能動的な力を加える〉能力がなければならないことになるが、その能力をドゥルーズは、『道徳の系譜学』においてニーチェが述べる「歴史以前」の「風習の道徳性」<sup>88</sup>あるいは「文化」の内に見て取る。

文化は調教と選択を意味している。ニーチェは文化の運動を「風習の道徳性」と呼んでいる。この道徳性は、首枷や拷問といった人間を調教するのに役立つ残忍な手段から切り離せない。<sup>89</sup>

〈歴史以前の〉とは〈類的〉を意味する。文化とは人間の歴史以前の能動性である。しかし、この能動性は何に存しているのか。問題は常に、人間に習慣を与え、人間を法に従わせ、人間を調教するということである。人間を調教することは、人間が自分の反動的諸力に〈能動的な力を加える〉ことができるように人間を形成することである。文化の能動性は、その原理においては反動的諸力に対して行使され、その力に習慣を与え

---

<sup>88</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 2 (KSA, V, S. 293), NP, p. 208. 「人類固有である残酷、暴虐、愚鈍、痴愚の程度がどのようなものであれ、人類の最も長い時期を通じて人間が自分自身になした真の作業、すなわち、人間の歴史以前の作業の全体」。

<sup>89</sup> NP, p. 207.

範例を課すことで、それを活動的なものとするのに適したものにするのだ。<sup>90</sup>

差異的存在論の図式においては、「疾しい良心」の水準においても「ルサンチマン」と同様に健康から病気への移行が論じられるが、「風習の道德性」あるいは「文化」が、その健康において作動している能動的力として解される。その能動的力は、人間を調教する恐るべき手段の総体として、人間の反動性のすべてに〈能動的な力を加える〉ような、人間という類における普遍的な能動性としてドゥルーズは理解するのである。

ニーチェ自身の言及に触れておけば、『道徳の系譜学』第二論文において「風習の道德性」に関して、未来のことをまったく約束することも、未来を能動的に意欲することも可能ではない「忘却の人間」に対して徹底的な調教を加えることで、未来を意欲する「約束することができる人間」を生み出すものと説明されており、この人間は、「主権的個人」、「道徳的人間」、「責任という異常な特権に通じていると言う誇り、この稀有な自由の意識、自己ならびに運命に対する力の意識（良心）」などと様々に言い換えられる<sup>91</sup>。

ここにもドゥルーズがニーチェを読解する際の特徴として「類型」の思考が現れている。その思考は、『道徳の系譜学』においてニーチェが言う「忘却の人間」から「約束することができる人間」への移行を、あらゆる反動的諸力が優勢な状態（＝「忘却の人間」）から完全に能動的な人間（＝「約束することができる人間」）への移行と捉えると同時に、「文化」あるいは「風習の道德性」を、反動的諸力に〈能動的な力を加える〉作用としての言わば巨大な類的潜勢力として捉えることを試みる一連の過程として貫徹されているのである。

さらに『道徳の系譜学』においてニーチェは、「忘却の人間」に約束能力を植え付ける上で拷問の「苦痛」が必要不可欠であったこと、またそのために古代の人間関係が、主として約束された内容を忘却することで他人に与えた損害（負債）を「罰」によって「支払う／支払われる」の関係、要するに〈債権者－債務者〉であったことを指摘している。

[……] 債権者と債務者との間の契約関係に、この観念は基づくのだ。この関係は「権利の主体」なるものの存在と同様に古く、その帰するところは売買・交換・取引といった根本形式に他ならないのである。

このような契約関係を具体的に描き出してみると、これは前に述べたところからすぐ見当がつくように、こういう契約関係を作り出した、あるいは認めていた古代人類に対しては、もとより色々な疑惑や反感が湧いてくるであろう。しかしそれこそ約束が交わされる関係に他ならないのだ。この関係においてこそ、約束する人間に覚えさせることが問題となる。この関係においてこそ、過酷な仕打ちや残虐な、苦痛を与えるやり方の発生地が見つかるであろうと邪推してもかまわないのだ。債務者は、返済するという自分の約束を信用してもらうために、また自分の約束が真面目で神聖なもの

<sup>90</sup> NP, p. 208.

<sup>91</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 1 (KSA, V, S. 291-292) .



であることを保証するために、また一方彼自身としては返済が自分の義務であり責務であることを己の良心にきざみつけるために、返済しない場合にそなえて契約に基づき債権者に対して何かを抵当に入れる。[……] しかし債権者はわけても債務者の身体にあらゆる種類の侮辱や呵責を加えることができた。たとえば、負債の額に相当すると思われるだけの肉を、その身体から切り取ることができたのだ、——そして、早くから、いたるところで、この立場に立って、四肢や身体各部を精密に評価するということが行われたのであって、その査定は恐ろしいほどに微細にわたっており、しかも合法的であったのである。[……] さて、このような補償形式全体の論理をはっきりさせてみると、それはずいぶん奇異なものだ。等価は次の形で成り立っている。すなわち、債権者は直接損害を補償する利益を受け取る代わりに（つまりは金銭や土地やなんらかの種類の所有物による補償のかわりに）一種の快感を味わうことを、返済ならびに補償として認められているという形なのだ。<sup>92</sup>

古代の債務法に関する以上の論述において、ニーチェの真意を汲み取ることはむろん容易ではない。ここでは以上の引用を踏まえながら、ドゥルーズによる理解を正確に確認することにしよう。債務法について差異的存在論では、またもや能動／反動の関係性、要するに「類型」の観点から次のように解される。

自分が引き起こした損害を自分の苦痛によって支払う人間、負債の責任者 [responsable d'une dette] と見なされる人間、自分の反動的諸力の責任者として取り扱われる人間、それこそが目標に達するために文化によって用いられる手段である。<sup>93</sup> (強調引用者)

「忘却の人間」がその忘却によって他人に与えた損害、あるいはその責任者として抱えた負債、その負債を自身に対して加えられる罰によって支払う〈債権者－債務者〉——このようなニーチェの概念群をドゥルーズは巧みに自身の図式に引きつけて解釈しながら、自身の概念群として、具体的に言えば、いまだ反動性を払拭することができず自身の反動性によって他人に与えた損害の責任者、その責任者 (=負債の責任者)、あるいは、債務者が自身の反動性の責任を取るべく債権者によって罰を与えられることで、結果能動的に調教されるような類的人間関係 (=〈債権者－債務者〉) として提示し直してみせる。

ドゥルーズが描き出す健康の境位は、このように類の境位である。そこでは類的能動性として「文化」が、あらゆる人間の反動性に対して優位であり、実際、そこでは反動性と見なされるものはすべからず調教の対象となる人間関係が展開されていると解されるのである。このような場では、反動性を払拭することができない人間はその反動性の責任者 (=「債務者」) と見なされると同時に、その反動性が招く他人 (=「債権者」) への被害を自らへの罰

<sup>92</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 4, 5 (KSA, V, S. 298-299) .

<sup>93</sup> NP, pp. 210-211.

(=「調教」)として支払うことで、自身の反動性を「活動を受けたもの(quelque chose d'agi)」とすることができる。

ドゥルーズによれば、類の境位において健康が保たれているとき、人間関係は常に〈債権者—債務者〉として表現される。なぜならその関係は、差異的存在論では、反動性による被害の責任者(=「債務者」)に対して被害を被った側の人間(=「債権者」)が徹底的に罰と調教を与える原始的な人間関係であり、そのような関係こそ、(罰を与えている人間にそのような意図があったかどうかに関係なく)人間の反動性に対して「文化」(=能動的力)が〈能動的な力を加える〉過程を十全に示すものだからである<sup>94</sup>。

以上の議論から、なぜドゥルーズが「文化」を「類的能動性」と接続して語ろうとするのかが分かる。それは、「文化」が、その成員にとって生を営むこと自体が、直ちに自らの反動性に無意識に調教が加えられる「教育」となる——そのような環境を指し示す差異的存在論における術語として用いられているからである。そのような環境では、人間におけるあらゆる反動性の全体は、原始的な人間関係の介入により、能動的な調教が行使される対象となるのであり、しかもそうした調教に関して逃げ場は存在しないのである。「反対に、文化は、思考から受ける暴力、選択的諸力の能動のもとでの思考の形成、思考者の無意識全体を巻き込む調教である。ギリシャ人たちは、方法についてではなく、<sup>パイドイア</sup>教育について語っていた[……]」<sup>95</sup>。

もちろんそのような関係によって目指されるのは、人間が類的に反動性を完全に払拭した状態、ニーチェの言葉で言えば「約束することができる人間」としての能動的人間である。ところが、第四章第十一節「歴史以前の観点から考察された文化」において以上の健康の議論を「歴史以前」の「文化」として提示しておきながら、第十二節「歴史以後の観点から考察された文化」でドゥルーズはなぜか、『道徳の系譜学』において一見して登場しているとは思われない「歴史以後(post-historique)」という用語によって、「歴史以前」の議論とは明確に区別されるべき論点とでも言わんばかりに、「文化」の産物としての「約束することができる人間」の内実を語り始める。それにしても一見して連続した二つの契機としか思えない「文化」とその産物を、なぜドゥルーズは区別しながら、それぞれの契機を別の水準で語るのだろうか？

この問いは重要である。なぜならそのような問いの解消の内に、ドゥルーズの哲学における思考の自律性に対する肯定的評価を垣間見ることができるからである。

---

<sup>94</sup> このようなニーチェの語彙とドゥルーズ自身の語彙の接続は、十一節の最後に最も簡潔な形で提示されている。「したがって、ニーチェは我々に次のような発生の線を提示している。(1) 歴史以前あるいは類的能動性としての文化、調教と選択の企てとしての文化。(2) この能動性によって用いられる手段、罰の方程式、負債の関係、責任者。(3) この能動性の産物、能動的で自由で力能ある人間、約束することができる人間」。(NP, p. 211.)

<sup>95</sup> NP, p. 168.

ここでニーチェが我々に教えるのは、文化の産物とその手段とを混同してはならないということである。人間の類的能動性は、人間をその反動的諸力の責任者——〈責任—負債〉——として構成する。しかし、この責任は調教と選択の一つの手段でしかない。それは反動的諸力の能動的な力を受ける適性を前進的に推しはかるのだ。類的能動性の最終的産物は、責任ある人間それ自身や道徳的人間ではまったくなく、自律した超道徳的な人間、言い換えれば、実際に自分の反動的諸力に能動的な力を加え、そこで一切の反動的諸力が活動的なものであるような人間である。そのような者だけが約束することが「できる」。というのは、彼はもはやいかなる裁きを前にしてもはや責任者ではないからである。文化の産物は、法に従う人間ではなく、自己自身に対する、運命に対する、法に対する力能によって定義される主権的で立法的な個人、つまりは自由な者、軽やかな者、無責任な者。ニーチェにおいて責任の観念は、その高次の形態のもとでさえ、単なる手段という制限された価値を持つだけである。自律的個人は、もはや正義を前にした自分の反動的諸力の責任者ではなく、彼はそれら諸力の主人、主権者、立法者、作者、役者である。話すのは彼であり、彼はもはや答える必要がない。〈責任—負債〉は、人間が解放される運動の中に消滅するという以外の能動的意味を持たない。

96

上の引用では、歴史以前／歴史以降の区別の必要性が、より具体的に言えば、歴史以降において生まれてくる個人が、「責任ある人間」では決してなく、イタリック体で強調される「無責任な者」であるという点が主張されている。

このように差異的存在論において「責任」はあくまでも「文化」がこの無責任な人間を生み出す過程でしか意味を持たない概念として「無責任」と明確に区別され用いられる。ところが『道徳の系譜学』の第二論文では、この個人、あるいは約束することができる個人に対しては「責任という異常な特権に通じているという誇り、この稀有な自由の意識、自己ならびに運命に対する力の意識は、彼において、その最も深い底まで沈んで本能となっている。支配的本能となっているのだ」<sup>97</sup>と述べられており、ニーチェ自身の文言としては、「責任という特権に通じている誇り」は「自由の意識」、「力の意識」と並列に並べられていることが分かる。ニーチェがこれらの文言をどのような価値判断で並べているのかはさておき、ドゥルーズが、ニーチェ自身の語彙からは逸脱していると言われても仕方がないほどに「責任／無責任」を区別して用いる必要性を説く理由は、『ニーチェと哲学』全体の論旨との兼ね合いから考察される必要がある<sup>98</sup>。

---

<sup>96</sup> NP, pp. 213-214.

<sup>97</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 2 (KSA, V, S. 294) .

<sup>98</sup> 例えば、ドスは「キリスト教の罪責感とルサンチマンの文化に対して、ニーチェは慣習的生活道徳から解放された主権的個人、〈約束することができる人間〉を対置する。ニーチェはそこに、責任の高次の形態を見る。ここで、例の如く、ドゥルーズは彼が哲学者の〈後ろ

次節以降でとりわけカントの人間学との比較において詳細に論じられる通り、『ニーチェと哲学』においてドゥルーズは、ニーチェの哲学の内に思考の自律という重要な問題系を見出している。こうした問題系は、伝統的な思考が常に超越性との依存関係においてのみ自らの力を発揮してきたという不能さと凡庸さに対するニーチェによる告発の内実を浮き彫りにするとともに、思考の解放、あるいは何ものにも繋ぎ止められることのない状態において思考がいかなる形態を取るのかを明らかにするものである。ここでは、「文化」も「主権的個人」も、そうした問題系の内に置かれることにより、差異的存在論の術語として洗練させられているという点を押さえておきたい。

「文化」そのものが有してしまう超越性についてドゥルーズが語っている箇所を見てみよう。

文化は人間の類的能動性である。しかしこの能動性全体は選択的であり、それは個人を、類的なものがそれ自体消去されるようなその最終目標として生み出す。(強調引用者)<sup>99</sup>

なるほど「文化」は人間を調教することで、その人間を「個人」、より厳密な言い方をすれば「個人＝個人」の等式として表現されるであろう一切の超越性を排除した「個人」、自分自身のみで思考する「思考者」を産出する。しかしこの「個人」が「文化」という上位の審級のもとでこのような「個人」に生成していくとすれば、「個人＝個人」の等式は部分的に崩れ、この個人は「文化」との関係で「責任」を背負い、たとえそれが国家や民族といった反動的審級では決してないにせよ、そうした審級とある種の依存関係を取り結ぶことになるだろう。それゆえ「文化」が「歴史以後」において真に「個人」を産出することをその目的とするなら、人間を鍛える過程では上位の審級として立ち現れなければならないものの、その産出の瞬間において、その「個人」を産むと同時に自ら消滅していくこと、すなわち「自己破壊」の契機が必要不可欠なのである。なぜならこの「個人」はもはやいかなる裁きも受けてはならず、国家、民族といった反動的審級はもちろんのこと、能動的審級である「文化」

---

からつくる子供」と呼ぶものを作り出す。この教えを、道徳から解放された、したがって無責任な人間の称揚へと変容させるのである [……]」(François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie croisée*, Éditions La Découverte, 2007, p. 161. 翻訳『ドゥルーズとガタリ 交差的評伝』杉村昌昭訳、河出書房、二〇〇九年、一四八―一四九頁)と述べており、ドゥルーズの独特の用語法「責任／無責任」の区別を適切に捉えている。ただし、『道徳の系譜学』「第二論文」の第十節において、共同体がまだ脆弱な状態にあるときには、共同体に損害を与えた犯罪者に対しては激烈な処罰として現れていた法や刑罰が、その共同体の力の増大に伴い、その役目を終えていくとされる「自己止揚」あるいは「法の彼岸」の論点を踏まえながら (Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 10 [KSA, V, S. 270-274])、ドゥルーズが自身の主張である「文化的能動性」の自己破壊を提示している点については触れられていない。

<sup>99</sup> NP, p. 215.

もその上位の存在として君臨してはならないからである。ドゥルーズが「文化」を議論する際、その過程・手段とその産物を厳格に区別するのもこのような事情が存在したからに他ならない。「文化」の「手段」の水準においては、「文化」は言わば一つの裁きの審級として人間の反動性を調教しなければならないのであり、このとき人間は「風習の道德」を背負う「責任」の人である。しかしこの道德が役割を終える「文化」の「産物」の水準においては、徹底的な「調教」の果てに、自ら消滅すると同時に完全に誕生してくる「個人」は、もはや「道德」の人間であるはずがなく、何ものも背負う必要のない「無責任」の人でなければならない<sup>100</sup>。

### X 類の境位の分析（3）（健康、「苦痛」の問題）

以上の議論を経て「文化」の全貌、および類的境位における健康の内実が浮かび上がってくる。だが我々がまだ把握していない健康における一側面が残されているのであり、「疚しい良心」において、主人の技法とも言われた「苦痛」の外的意味の内実がいつそう明瞭に理解されるのはまさにこの地点である。ある意味では、以上の長い分析は、「文化」の役割の中でも「苦痛」の外的意味を与えるプロセスを説明するための前座であったとも言えるかもしれない<sup>101</sup>。

たしかに「文化」においては、あらゆる反動性が調教の対象となり、人間は次第に全き能動性の状態に近づいていく。しかしここで慎重に考察されなければならないのは、「歴史以前」の「文化」の段階において、類的能動性が人間の反動性を〈債権者－債務者〉の内て調教していくとき、その調教の過程で必ず発生する「苦痛」をどのように処理すればよいのかという問題である。先の引用でドゥルーズが差異的存在論の観点から言っていたように、今や「苦痛」は一つの反動として解されている。これまでの議論において様々な水準での反動（記憶痕跡への反動、発散することのできない能動）を見てきたわけだが、いずれの反動も、人間を能動的に反応することから遠ざけるものであった。そうである以上、調教の結果生じる「苦痛」（＝「反動」）を放置しておいては、たとえ類的能動性としての「文化」が人間の反動性全般に能動的な力を加えることに成功しているときでさえ、その反動性を除去する代わりに、その都度、別の反動性（＝「苦痛」）を人間の内に植え付ける結果にしかならな

---

<sup>100</sup> Cf. *NP*, p. 211, pp. 213-215.

<sup>101</sup> ドゥルーズは、『ニーチェと哲学』第四章第九節においては、苦痛の外的／内的意味を論じ、続く第十節においては、苦痛の内的意味がキリスト教の僧侶によって付与される点を指摘しながら、「ニーチェによれば、この〔苦痛の内的意味〕問題は、文化と呼ばれる現象の総体を巻き込むだけにますます複雑なものとなる」（*NP*, p. 207）と述べ、その節を閉じている。なぜドゥルーズが節の最後にその複雑さに関して触れるのかと言えば、「文化」の巨大かつ複雑な総体を「〈歴史以前－以降〉」の観点から詳細に論じたのちに、それを補完するものとして「苦痛」に対する能動的作用をようやく論じる準備が整うとともに、そこではじめてその転倒を問題とすることができるからである。

いだろう。

それゆえ類的境位における健康を十全に描き出すためには、「文化」に関して歴史以前（手段）と歴史以降（目的）に加えて、「苦痛」という反動に対してこそ能動的な力を加える別の契機の提示が必要となるはずである。ドゥルーズの説明は以下の通りである。

ところで〈引き起こされた損害＝被る苦痛〉という残酷な方程式は、苦痛を課したり、苦痛を観想したりする際に感じられる快樂という第三項を導入しないならば、決して理解されないだろう。しかし、この第三項、つまりは苦痛の外的意味はそれ自体として、復讐や反動とはまったく別の起源を有している。それは能動的観点に、つまりは反動的諸力の調教を自らの仕事と快樂だと捉える能動的諸力に関わる。<sup>102</sup>

まさに第三項として「苦痛」に対して能動的な力を加える作用が論じられなければならない。それは、調教に伴う苦痛を能動化させるものである点で「調教」とは異なる能動性の作用として理解されるべきものである。我々が先の八節において触れていた「苦痛」の鑑賞者たる神の存在も、実のところ、この作用の一例だったのである。このような神の想定があればこそ、調教する側も調教される側も、その苦痛を与える／与えられることを一つの快樂としてのみ受け取ることができたというわけである。

#### XI 類の境位の分析（４）（病気、位相学的分析）

以上の状態が、ドゥルーズが『道徳の系譜学』第二論文の分析を中心として描き出した類の境位の「健康」、あるいは起源における差異の構成である。我々が続けて考察しなければならないのは、この「健康」の転倒、あるいは類の境位の次元での歴史の過程の詳細である。先の表を見れば直ちに読み取れる通り、第一部六節と七節において我々が個人的境位の分析の内に確認した一連の論理展開、すなわち「位相学的側面」から「類型学的側面」が、この類の水準での歴史分析に関しても繰り返されている。我々の分析において、歴史が差異的存在論の構図においては一貫して場の論理の問題として語られながらも、以上の二つの側面を描き出すドゥルーズの議論が、すでにして場の布置連関が能動性に極めて不利な状況であることを示す「消極的状況」と、そのような場の状況を前提として〈力能の意志〉の否定性を体現する僧侶がそこに介入し、実際に差異を転倒させる「積極的介入」の二重性に対応するものとして展開されていることが示された。

ドゥルーズのニーチェ読解においては、類の境位における健康もまた、同じ二重性によって転倒させられるものとして描き出される。よって、この節において考察されるべきは、人間の類的全体性を対象として無慈悲に展開される調教の能動的総体としての「文化」が置か

---

<sup>102</sup> NP, pp. 211-212.

れた状況がすでに反動性優位の空間である点——それが、要するに、「疚しい良心」の「位相学的側面」に他ならない。

そこで我々がその詳細に触れていく上で決して見落とされてはならない鍵語として「適性 (aptitude)」を挙げておこう。「文化」が詳細に論じられる『ニーチェと哲学』第四章十一節以降の議論において、ドゥルーズは繰り返し「適性 (aptitude)」、もしくは「適性を有している (apte à)」といった用語を用いて「文化」の役割を論じている。一度引用した箇所であるが、もう一度見ておこう。

〈歴史以前の〉とは〈類的〉を意味する。文化とは人間の歴史以前の能動性である。しかし、この能動性は何に存しているのか。問題は常に、人間に習慣を与え、人間を法に従わせ、人間を調教するということである。人間を調教することは、人間が自分の反動的諸力に能動的な力を加えることができるように人間を形成することである。文化の能動性は、その原理においては反動的諸力に対して行使され、その力に習慣を与え範例を課すことで、それを活動的なものとするのに適したものに<sup>103</sup>するのだ。(強調引用者)

103

上の引用では、「文化」が人間の反動性に能動的な力を加えることで、それを活動的なものとする点が一見して説明されているように思われる。だが、そこで「文化」の役割として説明されているのは、文言通りに読み取れば、「活動的なものとする」ではなく「活動的なものとするのに適したものに<sup>104</sup>する (rendre aptes à être agies)」である。別の箇所でもドゥルーズは同じ点に関して次のように語っている。

文化の能動性の目論みは、人間を調教すること、言い換えれば、反動的諸力を仕えることに、活動的なものとするのに適したものに<sup>104</sup>する [rendre les forces réactives aptes à servir, à être agies] ことにある。だが調教の只中で、その仕える適性 [aptitude] は、深い意味で曖昧なものにとどまる。

先の「忘却」(＝心理学能動性)が抱える構造的欠陥を示す過程とまったく同じように、上の引用においてドゥルーズが「文化」(＝類的能動性)が抱える固有の隙間を抉り出すことを試みながら、とりわけ「適性」がその隙間をもたらす要因として見定められようとしている点を確認することができる。それでは、その「適性」は、ドゥルーズの分析ではいかなる要素として提示されているのだろうか。

まず重要なのは、上の引用においてその「適性」が、諸力の側の、あるいは人間の側の潜在的能力であるような、仕える力として解されている点である。ここで、文化の側から人間

---

<sup>103</sup> NP, p. 208.

<sup>104</sup> NP, p. 219.

に加えられる調教が、法の文脈において、高次の審級が人間に与える特定の習慣や法と同列のものとして語られていたことを思い起こしておく必要がある。習慣と法が同列のものとして提示される理由を探る上で、ドゥルーズが『ニーチェと哲学』においてベルクソンの『宗教と道德の二源泉』を引き合いに出しながら、「あらゆる歴史的な法は恣意的であるが、しかし恣意的でないもの、歴史以前の類的であるものは、諸々の法に従うという法である（ベルクソンが『宗教と道德の二源泉』において、あらゆる習慣は恣意的であるが、しかし諸々の習慣を身につけるといふ習慣は自然的であることを示すとき、彼は同じ主張をまたするだろう）」<sup>105</sup>と説明していたことは重要である。注目すべきは、諸々の法に人間が従う／仕えることと人間が習慣を獲得することとが同列に論じられている点だけではなく、とりわけ、両方の論点において諸々の法や諸々の習慣が実のところ重大なものというわけではなく、任意の法に仕えること、任意の習慣を獲得するという能力そのものが、人間的自然に属する「習慣」や「法」として提示されている点である。

ドゥルーズは「文化」の能動性を提示しながら、それと不可分なものとして、人間における「習慣」と「法」を提示する。こうして、なぜドゥルーズが先の引用でわざわざ「適したものにする (*rendre aptes*)」と述べていたかが明瞭に理解される。すなわち、「文化」が人間のあらゆる反動性を調教する拷問の総体としての類的能動性であるとしても、人間の側にいかなる習慣であれ、無差別に習慣を身につけるといふ意味での「習慣」や、あるいはいかなる法であれ、これまた無差別にそれに仕えるといふ意味での「法」がなければ、そうした調教の作用が十全に行使されることはないからである。ドゥルーズがこのような文脈において「適性 (*aptitude*)」と繰り返し述べるのは、調教する側の能動性がその力を行使する過程において、人間の側の「習慣」や「法」、言い換えれば、人間の「適性」が不可欠のものとして要請される点が示唆されているからに他ならない。

しかし「文化」と「適性」の本質的關係が示されたにもかかわらず、なぜ「だが調教の只中で、その仕える適性 [*aptitude*] は、深い意味で曖昧なものにとどまる」と言われなければならないのだろうか。その含意を思考することで、「疚しい良心」の「位相学的側面」もまた明らかになるはずである。思い起こせば、先の個人的境位の分析において「位相学的側面」は、「忘却」(＝能動性)が置かれた場の否定的構造(「消極的状況」)を浮き彫りにする部門であり、能動性の「機能性」を強調していた。我々の分析では、この「機能」と言われていたことの含意は、二つに分解され、一つは能動性の潜在性(能動性がその行使の条件および方向性を選択する審級を決して含まないこと)として、もう一つは能動性が置かれた場の反動的条件(能動性の外部はすべからず反動性に占められていること)として厳格に記述された。よって以下では、この二つの要素が、今回の「文化」においても確認することができるかどうかを精査してみることを試みたい。

第一に、「文化」は、それ自体としては調教の装置でしかなく、権利上どのような方向に

---

<sup>105</sup> NP, p. 208.



も行使されうるものである。なぜなら「文化」が人間を調教する刑罰の総体と言われるとき、そこで調教の作用が向く先が正確には人間の反動性ではなく、その（任意の習慣を身に付けることができるという）「適性」そのものであるにもかかわらず、その「適性」が、反動的人間を能動化させる習慣だけではなく、その正反対の方向性とも言いうる、反動的人間をいっそう反動化させるような習慣や、能動的人間を反動化させる習慣をも等しく習慣化させることを可能とする潜在的態勢をも意味するものだからである。したがって調教の総体である「文化」は、人間の「適性」に依拠して展開されなければならない以上、「文化」と「適性」のカップリングには、人間の反動性を能動化させなければならないという方向性の指示は決して含まれないことになる。言い換えれば、「文化」はただの調教の道具に過ぎず、同様に「習慣」はただ任意の習慣を習慣づける態勢に過ぎないのである。

ここで我々は、ドゥルーズが「能動性」という用語に含ませているニュアンスを正確に汲み取らなければならない。すなわち、「忘却」であれ、「文化」であれ、ドゥルーズが能動的力として分類しているものは総じて、（個人的心理の境位の説明の際に用いられていた用語で言えば）「機能」として定立されていること、言い換えれば、たとえそうした能力が能動的と形容されているにもかかわらず、それ自体には反動的諸力を能動化させなければならないといったあるべき行使の方向性が決して含意されているわけではないのである。能動的力は、言わば中立的な潜在性に過ぎず、自分自身がどのように行使されるかに関してはまったく無関心に振る舞う——これこそが「文化」が「能動的」と言われていることの内実なのである。言い換えれば、「能動的」ということは、「機能的」・「形式的」ということなのである。

例えば「文化」は、それが正常かつ「健康」に機能している場合でさえ、その実際上の機能がいかなるものであると言え、「もし仮にその能動性が人間の反動性を調教する方向性において機能するとすれば」、すでに見た「健康」を体現するものとなるというだけのことに過ぎない。だがそうであるとすれば、先の節で我々が詳細に論じた「文化」の内実は、実のところ、こうした仮定に基づいた砂上の楼閣であったに過ぎなかったということになる。なぜなら類的能動性は、それが「能動的」と形容されていることは裏腹に、逆に能動性を砕く習慣を与えるような反動的調教を加えることができるものとしても定立されているはずだからである。それゆえ類的能動性がその本来の使命を実現することができるとすれば、前件「もし仮にその能動性が人間の反動性を調教する方向性において機能するとすれば」が真であることが必要不可欠な条件となるはずだが、驚くべきことに、「文化」の概念の内にはその前件を満たす審級が含まれていない。したがってここで導かれるのは、「文化」が、その前件と、その正反対とも言いうる前件「もし仮にその能動性が人間の能動性を調教するとすれば」との両方を常に対等に指し示し続けるということである。我々は先に「ルサンチマン」における「位相学的側面」の分析に着手し、「忘却」に関して「機能的」と言われるその含意を汲み取ることを試みたわけだが、今回の「疚しい良心」における「位相学的側面」に関して、ドゥルーズの論述は同じ含意を有したものであることを、こうして結論するこ

とができる。

こうした事情を加味しながら、「文化」の第二の問題点についても説明を与えていくことにしよう。第二の問題点に関してドゥルーズは、先の「ルサンチマン」における「位相学的側面」の議論との近さを示しながら次のように述べる。

文化の能動性の目論みは、人間を調教すること、言い換えれば、反動的諸力を仕えることに、活動的なものとするのに適したものにすることにある。だが調教の只中で、その仕える適性〔*aptitude*〕は、深い意味で曖昧なものにとどまる。というのは、この適性はそれと同時に、反動的諸力が、別の反動的諸力に仕えること、その別の反動的諸力に能動性の外観、正当性の外観を与えること、能動的諸力に対して優位を占める一つの虚構をこれらの反動的諸力とともに形成することを可能とするものだからである。思い起こされるのは、ルサンチマンにおける反動的諸力は別の反動的諸力が活動的なものとなることを妨げていたということである。疚しい良心は、同じ目的のためにほとんど正反対の手段を用いる。すなわち、疚しい良心における反動的諸力は、活動的なものとなるという自分たちの適性〔*aptitude à être agies*〕を利用して、他の反動的諸力に能動的な力を加える〔*agir*〕という雰囲気を与えるのである。ルサンチマンの工程に劣らず、以上の工程にも虚構が存在している。まさにこのようにして、類的能動性を利用して反動的諸力の連合が形成されるのである。反動的諸力は類的能動性に接木し、それをその方向から逸脱させるのである。反動的諸力は調教によって驚嘆すべき機会を、すなわち、類的能動性を強奪して、互いに連合し、集合的反動性を形成する機会を見出す。<sup>106</sup>

差異的存在論においてあらゆる事象は、場の問題として捉えられるのであり、とりわけ歴史的分析では、反動的諸力による差異の転倒は、力の計略によるものとニーチェによって捉えられている場合でさえ、〈力能の意志〉の否定性の水準において理解されなければならない。ただし、そうした意味では「文化」は、先の「忘却」と同等の分析を受けるべきものでありながらも、しかし両者には決して見逃されてはならない差異が存在している。

ドゥルーズが述べることを詳らかにすることにしよう。振り返っておけば、個人的心理の境位では、能動的力（＝「忘却」）と反動的諸力（＝「意識」／「無意識」）の差異の転倒が問題とされたのであり、そうした水準での差異の転倒を考察するとき、その空間を実際に占めているのが二種類の反動的諸力だけであった点は、以下の論点を浮き彫りにしていく上で、あらためて押さえておく必要がある。すでに考察した通り、現在の知覚に〈能動的に反応する（*ré-agir*）〉ことを目指す「意識」と、過去の記憶痕跡に〈反動的に反応する（*réaction*）〉ことを目指す「無意識」は決して共存する作用ではないため、両者は必然的に闘争の関係に

---

<sup>106</sup> NP, p. 219.

入っていくことになる。「まったく反動的器官の内部で展開されるが、それでもなお能動性全体に関わる帰結を有するような、地下での奇妙な闘争」とドゥルーズが言っていた通りである。実際、その闘争は、あくまでも反動的諸力の間で繰り広げられるものに過ぎないが、その場を特権的に占める反動的諸力が「意識」か「無意識」であるかに応じて、その闘争の結果は、「忘却」の〈能動的な力を加える〉機能の正常な作動の有無として現れることになる。

それに対して「文化」が置かれている状況は、その力が能動的潜勢力である点、あるいはその場を占める現働的能力が反動的諸力のみである点で「忘却」とまったく一致している。しかしそれが反動的諸力によって転倒させられる仕方は、それとは「ほとんど正反対」と言われる通り、実際ここでは反動的諸力は互いに争う関係にはないとドゥルーズは考えている。

ドゥルーズの分析では、「文化」は「忘却」とは異なり、反動的諸力は連合を形成することで、その結果としてなぜか能動的力である「文化」が転倒するとされる。とはいえ、反動的諸力が連合するだけで「文化」が機能不全に追い込まれるという奇妙な事態は、いかにして可能となるのだろうか。ドゥルーズが上の引用で説明している通り、「文化」と「適性」が示していた空隙は、調教の方向性の決定権を能動性の側がまったく有していないこと（＝「能動性の潜在性」）を示していたわけであり、それは、上記の事態が生じる一つの重要な理由である。「個人的境位」と同じく「類の境位」においても現実的な力が反動性によって占められていること（＝「能動性が置かれた場の反動的条件」）もまた、同じく重要な理由である。これら二つの要素を前にして、上で触れていた前件「もし仮にその能動性が人間の反動性を調教する方向性において機能するとすれば」が満たされることがないことを我々は容易に予感することができる。実際、この文化的機能を実際に行使しうるのは、その場の論理に従えば、反動的諸力だけであるはずである。

この点をより詳細に説明してみよう。「文化」（＝能動的力）はその発生段階からすでに反動性優位の空間に置かれている。「文化」は、ここでも権利上と事実上との二重の軛に縛られているのである。それでは、「文化」を縛る事実上の制約、すなわち、その能力を実際に行使する能力が反動的諸力だけであるという根本的制約は、いかにして「文化」の転倒を可能とするのだろうか。「文化」が自分の行使の方向性に関心を持たないのは、すでに見た通り、人間の側の「適性」が、あらゆる法と習慣を平等に身につけさせてしまうからである。この「適性」は、先に、とりわけ法の文脈において仕える能力と言いつけられていた通り、高次の審級との従属関係によって自分自身を自在に変えていくことができる人間の資質を意味している。よってそうした資質は、実のところ、〈調教する側－調教される側〉のような裁きの関係を巧みに利用することでいかなる存在にも変身することができるといった、人間が生来有している「関係」概念として理解することができる。

しかし問題は、この「関係」における諸々の項の設定の内に生じる。人間の本来の関係〈調教する側－調教される側〉においては、さしあたり調教される側には反動的諸力、あるいは

人間の反動性が割り振られるはずである。だが調教する側を設定しなければならないとき、看過することのできない問題が発生する。それを理解するには、前件「もし仮にその能動性が人間の反動性を調教する方向性において機能するとすれば」を満たす手段を「文化」が有していないという「消極的状況」の問題を、今一度「関係」の観点から考えてみる必要がある。

その問題は、人間の本来の関係である〈調教する側－調教される側〉において、「調教する側」の種類、あるいは差異的存在論の術語で言えば、「調教する側」の力の質を、調教される側が予め選ぶことができない問題として言い換えることができる。ニーチェが強調する通り、原始的人間関係の本質は〈債権者－債務者〉にあるのであり、とりわけドゥルーズが好む語彙で言えば、それは〈調教する側－調教される側〉の関係である。そのような関係はまさに人間が本来的に取り結ぶべき関係として我々の内に埋め込まれているものと考えることができよう。とはいえ、その関係が本来的なものであるにもかかわらず、その関係において取り結ぶ先の相手の質に関しては、なぜかその本来性の内にいかなる指定も含まれていない。ここにまさに空隙がある。たしかに「文化」の本来的使命は、人間の本来の関係を利用して、人間の反動性をすべからく「活動的なもの」とすることにある。だが、そのためには、〈債権者－債務者〉、〈調教する側－調教される側〉の関係において前者の側に能動性の審級を設置することが必要である。しかしこの関係には、奇妙にも、そのような適切な設置を確定させる権限が与えられていない。〈債権者－債務者〉の内に空隙があると言われる理由は、こうした基幹的人間関係において、調教者を能動的力として確定させない限り、能動的力による反動的力の調教が実現されるはずがないにもかかわらず、その設置が宙吊りにさせられている点にある。

反動的諸力はその空白に忍び込んでくる。つまりは、人間が原始的に有していたとされる〈調教する側－調教される側〉の関係性において、「調教する側」の座にそうした力が居座るのである。本来であれば、そこには能動的力が座るべきであるが、しかし差異の空間には、反動的諸力しか存在しない以上、その席には何らかの反動的力が座ることになる。そのため我々が歴史において確認することができる人間関係は、同じ〈債権者－債務者〉、〈調教する側－調教される側〉といっても、〈能動的力－反動的力〉ではなく、〈別の〉反動的力－反動的力（あるいは反動的力－能動的力）ばかりである点が結論されることになる。

そのような関係は、もはや本来の関係ではありえない。先に「疾しい良心における反動的諸力は、活動的なものとなるという自分たちの適性 (*aptitude à être agies*) を利用して、他の反動的諸力に能動的な力を加える (*agir*) という雰囲気を与えるのである」と言われたのは、反動的諸力によって乗っ取られた根本的人間関係、およびそのような人間関係に依拠して展開される「文化」は、あくまでも本来的な機能の、言わば偽物や影の如きものに過ぎないからである。しかしそのように使用された「文化」が偽物や影と言えるのは、起源における差異が問題となる場合だけである。今の我々の視点は歴史における差異の内に置かれてい

る以上、偽物は一定の実在性を有したものとして定立される<sup>107</sup>。以下で詳しく見るように、「疚しい良心」における「位相学的側面」として明らかにされた隙間を利用して反動的諸力の策略は展開されるが、その策略の核心は、「文化」の隙間を利用して、能動的諸力と反動的諸力の関係を、反動的諸力と（別の）反動的諸力の関係、要するに「反動的連合」へと逸らすことにある。「今や、反動的諸力は自分たちの調教を利用して、別の反動的諸力と複雑な連合を形成することになる。一方の反動的諸力は他方の反動的諸力と複雑な連合を形成することになる。一方の反動的諸力は他方の反動的諸力を前にして責任を感じ、また他方の反動的諸力は一方の反動的諸力の裁判官であり主人であると感じる」<sup>108</sup>。まさにこのような仕方では、「文化」は、その構造的欠陥ゆえに、反動的諸力に占有されていくのである<sup>109</sup>。

## XII 類の境位の分析（5）（病気、類型学的側面）

以上が、類の境位（＝差異）が示す反動性優位の構造の内実である。「文化」の「位相学的側面」は、〈力能の意志〉の否定性が果たす役割を確実に明らかにするものである。だが「ルサンチマン」において分析が「位相学的側面」から「類型学的側面」へと移行しなければならなかった理由が「類の境位」の分析においてももちろん重要である。すなわち、否定性の構造の分析だけでは、いまだ能動性の概念に潜む空隙が明らかにされるに過ぎず、たとえそれが実際の転倒に先立たなければならぬものを明かすという点で、分析上極めて重要な部門であるとしても、転倒そのものの実際の過程を説明するものでは決してない。

もちろん歴史において能動性（＝「文化」）を実際に転倒させるのは反動的諸力である。しかし能動性の内に空隙が存在していることと、そこに別の力が忍び込んで実際に転倒を引き起こすことの間にはそれなりに距離があることもまた確かである。「位相学的側面」の分析に欠けているのは、それゆえ、それそのものとしては実際に転倒を実行する行為者ではないものの、反動的諸力を実際に差異の転倒へと赴かせることを可能とするような、より高次の別の要素についての正確な記述であり、そうした課題を「類型学的側面」の分析は担うことになる。

この要素は、反動的諸力の振る舞いをその根本から支えるものとして、起源における差異ではなく、歴史における差異の側に正当性を認めるものでなければならない。しかし差異は、

---

<sup>107</sup> Cf. *NP*, pp. 215-216. 「—— 類的能動性の代わりに、歴史が我々に示すのは、人種、民族、階級、教会、国家である。類的能動性に接木されるのは、その能動性を覆い隠し吸収しにやってくる寄生虫であるような、反動的な性質を有した社会組織、連合、共同体である。反動的諸力は、類的能動性を利用し（ただしその運動性は歪められているが）、諸々の集団性を、つまりはニーチェが「畜群」と呼ぶものを形成するのだ」。

<sup>108</sup> *NP*, p. 220.

<sup>109</sup> なお、「文化」を当初はナショナリズムとの関連の中で肯定的に捉えていたニーチェが、それを国家や軍事上の勝利とは無縁のものとして捉えるに至る過程については、例えば、*N*, pp. 6-7 を参照のこと。

その本来的境位に関しては常に「肯定」、言い換えれば、能動性が反動性に対して優位を示す生来的位階としての差異を意味する以上、その逆の位階を正当なものとして示す価値は、それがどれほどに根本的なものであっても、その身分は「虚構」である。

だが、すでに分析した通り、差異こそが、実際に転倒するものとして定立されている以上、それが実際に遂行される過程、要するに歴史の文脈においては、「虚構」は「虚構」ではなくなる。歴史において「虚構」を吹聴するのは、むしろ「僧侶」であるが、とりわけ差異的存在論の図式では、「僧侶」の役割は、「虚構」を伝播させることだけではなく、そのような「虚構」によって、奴隷が抱えているであろう、自分たちが能動的力に比べて劣っているのではないかといった不安を払拭し、反動的諸力が実際に反乱を起こすことを確実なものにすることにこそある。

そうであるとすれば、今「僧侶」によって産み出されるべきは、反動的諸力を能動的諸力に比べて優れたものとする解釈図式としての「虚構」であるだろう。ただし、ここで慎重に吟味されなければならないのは、今回の「疚しい良心」と先の「ルサンチマン」において「虚構」が能動的な生ではなく不能の生を肯定するという点で明確な一致を見るものであるが、しかしその実、その内実に関しては繊細な差異が存在しているという点である。

なるほど「ルサンチマン」であれ、「疚しい良心」であれ、「類型学的側面」の分析において主題的に取り上げられる「僧侶」の役割は、いずれの事例においても、能動的生の謳歌としての世界を否定する「超一感性的世界」の「虚構」を生み出すことにある。それは、その「虚構」が、同じ差異でも「能動>反動」（肯定）ではなく、反動的諸力の恨みを実現させる上で必要不可欠な、その反対の「反動>能動」（否定）の側に実在性があることを示すためである。しかし今、「疚しい良心」において「僧侶」が目論むのは、厳密には、反動的諸力に能動的諸力を調教させること、あるいは反動性をより強力なものとする反動性の連合を形成させることである。そのとき、反動的諸力に「僧侶」が伝えなければならない基幹的信念は、むしろ上で述べた「反動>能動」（否定）を全面的に肯定するものでなければならないが、それは今の文脈に即してより具体的に説明してみれば、「自身の反動性に責任があると感じる」（肯定）ではなく「自身の能動性に責任があると感じる」（否定）の正当性を説くものである。

したがって、反動的諸力が「文化」を奪取して、能動的諸力を調教するに至るためには、反動的諸力を実際に行動へと導く言わば統制的理念の如きものが必要となるが、その理念は歴史における差異（＝「否定」）の正当性を、言い換えれば、差異（＝位階）において自身の反動性に対して責任を感じさせられていた奴隷たちに、そのような感情に囚われる必要がないことを説くだけでなく、逆に能動性に対してはその後悔の念を覚えることが正当であることを教え導くとき、人間の能動性を調教することが自分の使命であると思込ませる「虚構」でなければならない。そのような「虚構」がなければ、奴隷たちが「文化」の能動性を奪取して能動的力を調教することに赴くなどということはいえない。

ドゥルーズは、以上の点を起源における差異を体現する〈責任－負債〉から、逆に歴史に

おける差異を体現する〈責任—有罪〉への転倒、すなわち「投影」として描き出す。「その通りだ、私の羊よ、誰かが君の苦しみの原因であるにちがいない。だが、苦痛自身がそれらのすべての原因なのだ、君自身が君自身の原因なのだ」。僧侶は罪の概念を發明する。「罪は現在まで病める魂の歴史における主要な出来事であり続ける。それは宗教的解釈の最も有害な芸当を我々に示している」。過ちという語は、今や私が犯した過ち、私自身の過ち、私の有罪性に送り返される。このようにして苦痛は内面化される。罪の帰結である苦痛は、もはや内面的意味以外の意味を持たない<sup>110</sup>。

我々が「僧侶」の手練手管と「文化」の接合点を見出すのは、まさにこの地点においてである。「僧侶」の役割は、先の「ルサンチマン」のときと変わらず、起源における差異ではなく歴史における差異の正当性を主張することにある。だが厳密には「疚しい良心」における「僧侶」の企図が、反動性に対する責任感ではなく能動性に対する罪責感の正当性を説く統制的理念を伝播させることにあるという点を踏まえれば、「僧侶」が理念の水準として転倒させなければならない相手が、反動性に対する責任感によって人間が類的に調教される一連の事態、すなわち〈債権者—債務者〉として定式化された「文化」の総体であることが分かるだろう<sup>111</sup>。

続けて「疚しい良心は類的能動性の方向転換に、この能動性の強奪に、負債の投影に依拠している」<sup>112</sup>とドゥルーズが述べている点を分析していこう。「僧侶」は「文化」を、その中でも特に「負債」を投影することで、反動的諸力に対して、起源における差異ではなく歴史における差異を実現することの道程を、より具体的に言えば、「反動性に対する責任」を「能動性に対する責任」、すなわち「罪責感」に依拠した「文化」へと移行させること、この道程を開く。この種の虚構においては、生を謳歌すること、つまりは「実存」そのものが否定の対象となる。ただし、このような否定がいかなる作用を世界に及ぼすかということは依然として明瞭ではないため、以下でその作用の内実を慎重に見ていくことが必要である。

思い起こせば、「疚しい良心」は、差異的存在論の図式では「ルサンチマン」を引き継ぐものとして定立されていた。よって「疚しい良心」の出発点に据えられているのは、「ルサンチマン」においてその力の発揮を封じられ、その苦痛を感じているかつての能動的力（＝

---

<sup>110</sup> NP, p. 205.

<sup>111</sup> なお、ここで一点指摘しておけば、「文化」を実際に転倒させる諸力と「文化」を理念の水準で転倒させる「僧侶」の役割は決して混同されてはならないものである。歴史において差異を実際に転倒させるのは諸力であり、それに対して「僧侶」はそのような転倒を「虚構」、解釈図式によって確かなものとするだけはその使命だからである。ドゥルーズは『ニーチェと哲学』において繰り返し、諸力と〈力能の意志〉、あるいは反動的諸力と僧侶の同一性ではなく共犯性を強調しているが、それは以上のような文脈においても明瞭に確認されることを、ここで今一度押さえておかなければならない。ドゥルーズが両者の同一性ではなく、その差異を意識させる共犯関係について触れる点については、NP, p. 84, p. 229（「我々は、反動的諸力と力能の意志の形式の間に根本的共犯性（同一性ではなく）を再び見出す」）を参照のこと。

<sup>112</sup> NP, p. 223.

「貴族」)である。ところで『道徳の系譜学』の「第二論文」には、周知の通り、ニーチェが「苦痛」全般について下した有名な一節が存在している。

元々我々が苦痛に対して向う腹を立てるのは、苦痛それ自体ではなくて、苦痛が無意味だという点にある。ところが苦痛の中へ魂を救済する秘密の装置をはめこんだキリスト教徒にとっても、一切の苦痛を見物人の立場、あるいは苦痛を加える側の立場から解釈することを心得ていた古代の素朴な人間にとっても、およそそういう無意味な苦痛というものは存在しなかったのである。<sup>113</sup>

上の引用において言われている通り、苦痛には何かしらの意味が与えられなければならない、その無意味さに人は耐えることができないとニーチェは考えていた。しかし、以上のニーチェの発言はいかにして差異的存在論の中に取り込まれるのだろうか。先に見た通り、「文化」が正常に機能しているときには、その作用を補完する最も重要な機能として、「苦痛」という反動が人間を飲み込まないように、その反動に対して能動的な力を加える作用が働くドゥルーズは説明していた。ここでドゥルーズが「苦痛」に何かしらの意味が与えられなければならないとするニーチェ自身の説明を、反動を能動化するという差異的存在論の図式に引きつけて巧みに解釈していることが見て取れる。「苦痛」に対する「外的意味」の付与を、まさに「文化」が「苦痛」に対して与える能動作用の過程としてドゥルーズは解しているのである。

しかし今、他にもないその「文化」が「僧侶」によってまさに転倒させられるようとしている。そこでは、その補完作用とされた「苦痛」に対する「外的意味」の付与も機能不全に陥ることはもはや必定であろう。それでは、「苦痛」に「外的意味」が与えられることがなくなったとき、かつての主人はどのように振る舞うのだろうか？

さしあたりかつての能動的諸力は「苦痛」の原因を自身の外部に求めるようになる。まずは「お前のせいだ」と言って、自分の苦しみの原因を探し当てることで、その意味を確保するのである。だが、その意味づけのプロセスにこそ、「僧侶」が介入してくる。「負債」の転倒は、もちろん反動的諸力の側に正当性があることを伝え告げるものであるが、それに決してとどまることなく、それ以上に重要な機能として、かつての能動的力(=「主人」)の「苦痛」にまた別の意味を与えることを可能とするものである。

したがって我々が考察しなければならないのは、「主人」の「苦痛」に対して「僧侶」が与える意味付与の過程に他ならない。この点については、『ニーチェと哲学』第一章においてすでに次のように述べられていた。

ディニユソスとキリストにおいては、殉教は同じものであり、受難も同じものである。

---

<sup>113</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 7 (KSA, V, S. 304) .



それは同じ現象であるが、しかし対立した二つの意味を有している。一方では、苦痛を正当化し、苦痛を肯定する生がある。他方では、生を糾弾し、生に反対の証言をし、生を正当化されるべきあるものにする苦痛がある。生の内に苦痛があるということは、まずキリスト教にとって生は正当ではなく、本質的に不正でさえあり、苦悩によって本質的不正を償うということの意味している。すなわち、生は苦悩するがゆえに有罪というわけだ。次にこのことは、生が正当化される、つまりはその不正から贖われる、あるいは救済される、すなわち少し前に生を糾弾していたその同じ苦悩によって救済されるべきだということの意味している。すなわち、生は有罪であるがゆえに苦悩しなければならないというわけだ。キリスト教のこれら二つの側面は、ニーチェが「疚しい良心」あるいは苦痛の内面化と呼ぶものを形成する。それらは、まさにキリスト教的なニヒリズム、つまりはキリスト教が生を否定する仕方を定義するのだ。一方には、有罪性をでっちあげる機械、〈苦悩＝罰〉の恐るべき方程式があり、他方には、苦痛を増殖させる機械、苦痛による正当化、不浄の工場がある。(下線部引用者)<sup>114</sup>

『ニーチェと哲学』第一章の段階では、議論が序盤だったということもあり、そこでの議論は、決して「文化」の問題系としては語られていない。だがすでに幾つもの分析を経た我々には、この序盤の議論が、すでに「文化」の議論を見越していたものであることが分かる。上の引用では、冒頭において「苦痛」の二つの意味、すなわち「外的意味」と「内的意味」がそれぞれ簡潔に説明されているが、我々は前者を「文化」が正常に機能しているときの意味付与、後者を「文化」が転倒させられるときの意味付与として難なく理解することができる。

我々が特に注目したいのは、後者の意味付与の過程である。ドゥルーズは「内的意味」に関して、その過程を二つのプロセスの総合として提示している。ドゥルーズの説明に従えば、第一の過程は、「苦痛」を能動的生が本質的に不正なものであることを示すものとして、諸力に理解させることである。「生は苦悩するがゆえに有罪である」——それは「実存」そのものの「罪」とも解されよう。また第二の過程は、そのように「苦痛」の理解を普及させた上で、さらに「虚構」を重ね、「実存」の「罪」を膨れ上がらせることで、逆説的に苦しむ人を癒すことである。

第二の過程についてドゥルーズは上の箇所では深くは語っておらず、その詳細を知るには第四章を待たなければならない。第四章では次のように説明されている。「類的能動性から切り離された負債は、反動的連合の内に投影される。負債は、いつまでも弁済を終えることのないであろう債務者と、いつまでも負債利息の取り立てを終えることのないであろう債権者との関係になる。すなわち、「神に対する負債」<sup>115</sup>。僧侶は「原罪」や「アダム」といった「虚構」によって「実存」それ自体の根源的有罪性をいっそう強く説く。しかしこれ

---

<sup>114</sup> NP, pp. 22-23.

<sup>115</sup> NP, p. 222.

で僧侶の策略が終わると考えることはできない。注目すべきは、人間の内で途方もなく大きくなった負債を永久のものとまで感じさせる僧侶の手練手管の巧妙さである。この点に関してドゥルーズはニーチェの言葉を引き合いに出しながらさらに説明を加えていく。

キリスト教の天才的な一撃とニーチェは言う。「神自身が人間の負債を弁済するために自ら犠牲になり、神が自らをもって神自身で弁済し、神一人が人間を人間自身にとって容赦のなくなったものから解放するべく赴くのである」。

責任の二つの形態——〈責任—負債〉と〈責任—有罪〉——の間には本性の差異が見られるだろう。〈責任—負債〉の形態は文化の能動性を起源とする。それは単にこの能動性の手段であり、苦痛の外的意味を展開させ、美しき無責任と交代するためにその産物の内に消滅しなければならない。〈責任—有罪〉の形態においては、すべてが反動的である。〈責任—有罪〉はルサンチマンの糾弾を起源とし、文化と結びついて、文化をその方向から逸脱させる。〈責任—有罪〉は、それ自体において、もはや外部に罪人を探すことのないようにルサンチマンの方向転換をもたらし、苦痛を内面化すると同時に自らを永遠化するのである。<sup>116</sup>

驚くべきことに、僧侶は、強大な負債を弁済することができなくなった人間（＝債務者）の代わりに、債権者である神が自ら犠牲になり、その途方もない負債を支払ったとする「虚構」をばら撒く。差異的存在論の枠組みでは、もちろんこの虚構は、依然として能動性に対する否定の観点から理解されるべきものであるが、この段階において、人間の、自分自身の能動性に対する罪悪感は最高潮に達する。「問題はもはや負債の弁済ではなく、負債の深化である。問題はもはや負債を弁済するための苦痛ではなく、人を負債に繋ぎ止めるための苦痛、永久に債務者であると感じさせるための苦痛である」<sup>117</sup>。

そして最後に、決して見落とされてはならない最終段階のプロセスとして、僧侶は、自身の虚構で膨れ上がらせた「苦痛」の「内的意味」を利用して、かつての能動的諸力を「反動的共同体」へと引き摺り込む算段を整える。『道徳の系譜学』における「第三論文」一八・一九節で説明されている通り、強者が離れることを好むのに対して、弱者は自己嫌悪の感情からより集まり、何かに奉仕することを欲する。「僧侶」の「虚構」によって永遠の罪の証明として自身の苦痛を理解させられているかつての能動的諸力は、その恐るべき自己嫌悪から、当然のことながら、群れとして行動することを欲する。「[……]しかし僧侶は単に畜群に毒を盛るだけではなく、畜群を組織し、それを保護するのである」<sup>118</sup>とドゥルーズが説明している通り、そこに「僧侶」は介入し、かつての能動的諸力を取り集め、反動的共同体に取り込む準備を完全なものとする。そのような準備は、能動的諸力の側からすれば、起源

---

<sup>116</sup> NP, p. 221.

<sup>117</sup> NP, pp. 220-221.

<sup>118</sup> NP, p. 222.

における差異を体現していたことが招く罪悪感を、今や歴史における差異を表現する審級、例えば、神、彼岸、宗教的共同体への貢献によって耐えうるものとする素地そのものに他ならない。ここで、かつての主人が「畜群」へと変貌する準備の全てが出揃う。あとは実際に、恨みを有した反動的諸力が〈調教する側－調教される側〉において前者の座に座り、「苦痛」を癒すべく調教され、仕えることを欲するかつての主人たちを、後者の座、すなわち反動的審級の官司として仕えさせれば良いだけというわけである。

まとめれば、「僧侶」による策略は、恨みに満ちた反動的諸力に、「文化」における調教の総体を、〈責任－負債〉ではなく〈責任－有罪〉の側で行使することが正当であると示すのみならず、かつての能動的力の内に「苦痛」の「内的意味」を発明することによって、国家や宗教集団といった反動的共同体に参与する状態を前もって構築することにその本質があると言える。

### XIII さらに歴史の問題へ（「反動的ニヒリズム」）

我々はドゥルーズに付き従い、「疚しい良心」における「類型学的側面」を明らかにしたことになるが、ここに至り、第四章の末尾に載せられていた図表の全体を把握したことになる。起源における差異は、いかなる水準においても（個人的心理、価値、文化）、歴史における差異へと移行するのである。この節では、そうした移行が、差異的存在論の構図に従えば、反動的諸力によって引き起こされた事態ではなく、〈力能の意志〉の否定性によって、つまりは差異それ自体に内在する高次の審級によって引き起こされた現象であることの含意をあらためて検証することから議論を始めることにしよう。

差異の自己転倒性が、ドゥルーズの主張を正確に汲み取る上で重要なものであることは、すでにその転倒性を様々な相において解明してきた我々には、十分に明らかであるように思われる。しかし、その重要性の真価が明らかとなるのは、むしろこれからの議論においてである。ドゥルーズが差異的存在論の構想において差異の自己転倒性の論点を練り上げることの大きな理由は、すでに明らかである通り、一つには歴史における主たる行為者を諸力の側で処理することなく、あくまでも諸力の関係性としての差異および、差異を機制する場の論理である〈力能の意志〉の側で記述することで、歴史という時空の構造分析を可能とする点にある。しかしここで決して誤解されてはならないのは、だからと言って、諸力の価値がその独自性が剥奪されてしまうほどに低下しているというわけではないという点である。差異的存在論では、奴隷や主人といった諸力は、なるほど歴史をその根本から動かす動因ではありえず、だからこそ必ず意志の否定性に飲み込まれていった。しかしそうであるからと言って、諸力の側に固有の意図や思惑があることに変わりはなく、そのような諸力の固有性を含めて歴史を捉えることがむしろ差異的存在論にとって必要不可欠な課題となるのである。

そのため、ドゥルーズの論述は、歴史の動因という点で諸力に対する意志の優位性を認め

るものでありながらも、その優位性は、諸力が意志に解消されるということを必ずしも意味しない。諸力の思惑がむしろ意志の否定性に依拠してはじめて現実化するというを示す、諸力と意志との二元論的構成に依拠してドゥルーズの議論は展開されるのである。例えば、「類型学的側面」において明らかにされたのも、「ルサンチマン」であれ、「疚しい良心」であれ、意志の体現者である「僧侶」が生み出す「虚構」の役割が、反動的諸力の行動を統制することでこそ、その恨みの現実化を確かなものとするという点である。

ところで、我々が今まで考察してきた限りでは、歴史は諸力と意志の共犯関係を示している。それは、まさに今触れた通り、諸力の思惑が〈力能の意志〉の助けなしには決して実現されないものだからである。諸力の思惑が、自分たちの類型を保存すること、あるいは自分たちの類型とは異なる類型を有した諸力を失墜させ、その視界から消し去ることにあるとすれば、意志の思惑は——それはとりわけ「僧侶」の思惑として実現していたわけだが——能動的生の営み全体を否定し、あらゆる生をできる限り零の状態に保つこと、差異的存在論の術語で言えば、この地上の全てを歴史における差異を体現するものに変貌させることを意志する。「生を否定する企ての中で、無への意志は一方で反動的生を許容し [tolérer]、他方でそれを必要とする。無への意志は、反動的生を零に近い生の状態として許容し、生を自己否定、自己矛盾にまで導く手段としてそれを必要とするのだ」<sup>119</sup>。

それゆえ、差異的存在論において諸力と意志の思惑は、似て非なるものともまでは言わないでも、しかしそれでも、諸力の固有性が〈力能の意志〉に解消されるわけではないと上で言われるほどには異なったものとして理解されなければならないだろう。実際、前節でも少しばかり触れた通り、ドゥルーズは、両者の関係を「同一性 (identité)」ではなく「共犯関係 (complicité)」として繰り返し強調していた<sup>120</sup>。

ただし、ここで我々は次の点に注意しなければならない。なるほどドゥルーズの主張の力点が、諸力と〈力能の意志〉の区別、ひいては両者の思惑の区別にあるとしても、我々がこれまで考察してきた歴史では、その区別が全面化することはなかったという点である。なぜならこれまでの歴史分析では、能動的諸力に対する反動的諸力の反乱を遂行する諸力の思惑と、諸力を含めた地上の全体に対する否定的操作を遂行する意志の思惑は、奇妙にも能動的力に対して〈反動／否定〉する点で明確に一致していたからである。すでに明らかにした

---

<sup>119</sup> NP, pp. 233-234.

<sup>120</sup> したがって、差異的存在論において「力 (force)」と「力能 (puissance)」は、厳格に区別されなければならない二つの術語である。これら二つの術語が決して混同されてはならないものとして定立されている点については、財津理「ドゥルーズとニーチェ —— 力の意志あるいは創造のエレメント ——」、四六頁、あるいは大崎晴美「ドゥルーズの哲学における主体の死と再生」、日本哲学会49号、一九九八年、二八二—二八三頁において適切に指摘されている。また『ニーチェと哲学』の江川訳では、こうした事情を考慮し、足立和浩による旧訳では特段訳し分けられてはいなかった force/puissance に、それぞれ「力」／「力能」の訳語を充てることで、両者がドゥルーズによって異なる含意を持たされた術語である点が見て取れるような方策が取られている。

通り、場の構造の議論を全く持たないわけではないにせよ、原則として諸力の分析を中心に展開される「位相学的側面」と、〈力能の意志〉を体現する「僧侶」の「虚構」が議論の中心に置かれ、その虚構が反動的諸力をいかにして下支えするかを示す「類型論的側面」との、二段構成の論述が歴史分析において繰り返されていた。こうした点もまた、両者の区別が念頭に置かれているのはもちろんのこと、『ニーチェと哲学』の第四章で論じられた段階の歴史の契機に関して先の共犯性をドゥルーズが認めていたことを示す一つの証左であると言えよう。

しかし、今歴史は「ルサンチマン」と「疚しい良心」を経て、新たな局面に入ろうとしている。ドゥルーズは、ニーチェの歴史観の内に、歴史のさらなる先行きをいかように見ているのであろうか。我々の分析は、こうして『ニーチェと哲学』第四章から第五章へと移行していく。第四章で展開された歴史分析があくまでも歴史の一部を明らかにするものでしかなかったと言わんばかりに、ドゥルーズは第五章の冒頭で次のように語り始める。

〈ニヒリズム [nihilisme]〉という語の中の〈ニヒル [nihil]〉は、非—存在ではなく、第一に無の価値を意味する。生は、それが否定され過小評価される限り、無への意志を掴むことになる。過小評価は常に虚構を前提としている。人々が歪め、過小評価するのは虚構によってであり、人々が生にあるものを対立させるのは虚構によってである。

[……] ニヒリズムにおける〈ニヒル〉は、力能の意志の質としての否定を意味している。

ニヒリズムは、第二のより流布した意味を有している。それが意味するのは、もはや意志ではなく、一つの反動である。人々は超—感性的世界と優越的諸価値に対して反動的に反動するのであり、それらの存在を否定し、それらのあらゆる妥当性を否認する。もはや優越的諸価値の名のもとでの生の価値低下ではなく、優越的諸価値そのものの価値低下。[……] — この第二の意味は、お馴染みのものであるだろうが、この意味がどのように第一の意味から第二の意味が派生し、またそれを前提とするのかを見ないならば、依然として理解不可能であろう。[……] ニヒリズムの第一の意味は、その原理を力能の意志としての否定する意志の内に見出していた。第二の意味は、つまりは「弱さの悲観主義」は、その原理をまったく単独でまったく剥き出しの反動的生の内に、自己自身に還元された反動的諸力の内に見出すのだ。第一の意味は否定的ニヒリズムであり、第二の意味は反動的ニヒリズムである。<sup>121</sup>

上の引用においてドゥルーズは、ニヒリズムが有する二つの意味を説明している。とはいえ、最初の段落において語られている第一の意味は目新しいものではない。なぜならニヒリズムに対してドゥルーズが与える第一の意味は、そこで語られている内容からして、すでに歴

---

<sup>121</sup> NP, pp. 231-233.

史において我々が分析したもの、すなわち、「虚構」を介した地上全体の否定、言い換えれば、〈力能の意志〉の否定性であるからである。

同様に、続く段落において、第二の意味に関して、一見するとすでに我々が確認した論点、すなわち、諸力の反動性があらためて語られているような印象を受けるかもしれない。ドゥルーズがそこでの説明において〈反動的に反動する〉や「まったく単独でまったく剥き出しの反動的な生」などの術語を用いているだけに、第一の意味では意志の「否定性」が、第二の意味では諸力の「反動性」が、第四章と同じく第五章においても再確認されているだけであるようにも思われよう。

しかし、そうではない。なぜなら第二の意味の説明において、反動的な生の持ち主がその反動の牙を剥く相手として提示されているのは、もはや能動的類型の体現者である「主人」や「貴族」ではないからである。その牙の先は「優越的諸価値」、言い換えれば、「僧侶」が生み出した生に優越する「虚構」（超—感性的世界）であるとドゥルーズは述べている。この第二の意味は、ドゥルーズの歴史分析が新たな段階に入ったことを予感させる。これまでの分析では、反動的諸力が、〈力能の意志〉の否定性を体現する「僧侶」に対してその反動の矛を向けるという事態は生じていなかった。それは当然のことであり、なぜなら歴史において、反動的諸力が能動的諸力をその座から追い落とすべく蠢くとき、そのような企ては、「僧侶」による先導がなければ決して可能ではなかったからである。

だが歴史が「ルサンチマン」と「疚しい良心」を経たとき、地上には反動的諸力、あるいはニーチェの言葉で言うところの「畜群」しか存在しなくなる。そうであるとすれば、その時点で「ルサンチマン」の出発点に置かれていた、「忘却」の機能不全の結果として自身の力の発揮を封じ込まれた反動的諸力が抱いていた恨みも、十分に晴らされているはずである。

無への意志と反動的諸力との間の根本的共犯関係は、反動的諸力を勝利させるのは無への意志であるという点にある。[……] このようにして反動的諸力は、その勝利においては一人の証人を、もっと悪い場合には一人の先導者を有することになる。ところで、反動的諸力は、勝利するとともに徐々にこの首謀者と証人を受け入れられなくなることがある。反動的諸力は自分たちだけで勝利することを欲し、もはや誰かに自分たちの勝利を負うことを欲しなくなる。<sup>122</sup>

諸力の反動性に関して我々が今一度確認しておくべきは、この段階において確かに能動的諸力に対する恨みの念は十分に晴らされたとはいえ、その恨みの念は、その元を辿れば、自分たちの不能の生、あるいはそのような類型を保存・延命させること、ひいては、自分たちの類型以外のものを視界から消去する目論みから派生していたという点である。今、彼らの

---

<sup>122</sup> NP, pp. 233-234.

視界には、能動的諸力はもはやまったく存在しないが、その代わりに、かつて自分たちの反乱を確固たるものとしてくれた「僧侶」、および「僧侶」が生み出した「虚構」が存在している。そして反動的諸力にとってはその「虚構」こそが今や目障りなものとして立ち現れ、彼らにまた別の恨みの念を抱かせるのである。

したがって、先の引用においてドゥルーズがニヒリズムの第二の意味として提示しているものは、能動性を反動／否定する点で諸力と意志とが共犯の関係に置かれていた歴史の段階において諸力の側が単に示していた反動性を意味するものでは決してない。その意味は、歴史における新たな段階、すなわち、反動／否定の間に置かれたスラッシュがかねてより克明に示していたはずの、諸力と意志の区別が全面化する歴史の段階において諸力が群をなして、生を超越する諸価値としての「虚構」に対して、要するに〈力能の意志〉に対して向ける反動性を意味するものと言えるだろう。

それゆえドゥルーズが紹介しているニヒリズムの二つの意味は、先の引用においても「否定的ニヒリズム／反動的ニヒリズム」と言い換えられているが、その二つのニヒリズムは、厳密には「意志の否定性／諸力の反動性」を指示するものとして用いられていない点に注意する必要がある。二つのニヒリズムは、差異的存在論の語彙としては、むしろ歴史における二つの契機に対応する用語として提示されており、その名称が示すのは、前者が、諸力と〈力能の意志〉が「共犯関係」の間柄に置かれているとともに、〈力能の意志〉の否定性が歴史における高次の原理として定立されている段階であり、後者が、諸力がその否定性に歯向かうという点で、諸力の反動性が中心的行為者として定立されている段階である<sup>123</sup>。

---

123 『ニーチェと哲学』におけるニヒリズムの変動の議論がハイデガーのニーチェ解釈に沿ったものであることを、『差異と反復』の冒頭と末尾におけるハイデガーへの言及に触れつつ、両者のニーチェ理解の異同を適切に分析しながら提示した研究としては、増田靖彦「思考と哲学—ドゥルーズとハイデガーにおける」（『ドゥルーズ／ガタリの現在』、平凡社、二〇〇八年）や財津理「ドゥルーズとニーチェ — 力の意志あるいは創造のエレメント —」がある。

ただし、増田の論文において「不完全なニヒリズムの下位区分である否定的ニヒリズムと反動的ニヒリズムが、どちらも否定的な質でありながら、必ずしも協働しないという事実である。これら二つのニヒリズムは、力への意志の質とは異なる次元で分かたれている。いったいどういうことなのか」（五一九頁）という問題提起は、それ自体非常に重要なものであるように思われるが、それに対して与えられる答えとして「力への意志においては異ならないが、力量においては異なる、というわけである」（五二〇頁）と述べられているが、「否定的ニヒリズム」は、（１）〈力能の意志（力への意志）〉に固有の質としての否定性（＝「無への意志」）、（２）そのような否定が優勢な状態での反動的諸力との共同、総合の契機を意味するのに対して、「反動的ニヒリズム」は、（１）諸力（力量）に固有の質としての反動（＝「意志の無」）、（２）そのような反動が優勢な状態での〈力能の意志〉との共同関係を断ち切る（実際は隠れた総合であるが）契機である。そのため上の二つのニヒリズムをドゥルーズの差異的存在論の図式において正確に区別するなら、（１）の側の比較では、力量における比較ではなく、あくまでも諸力と〈力能の意志〉という差異的存在論における還元不可能な二つの構成要素の比較として捉えられるべきである。また（２）の側の比較では、〈力能の意志〉としての系譜学的要素が起源における差異を産出し、差異の場、つまりは諸力に「能

第一の意味については、すでに十分に考察を加えているため、我々は以下でこの第二の意味が示す歴史の新たな段階を見ていかなければならない。しかしここで予め指摘しておきたい点がある。たった今触れた通り、ニヒリズムの第二の意味は、反動的諸力がかつての盟友である意志に反旗を翻す過程であると言われている。先の「否定的ニヒリズム」が、諸力に対する意志の優位性を示す名称であったのと同様に、「反動的ニヒリズム」は、その名称の内実を汲み取るとすれば、一見して諸力の反動性が意志の否定性から歴史の主導権を奪い返す過程を意味するものであるように思われよう。それではその結末は、諸力の思惑通り、

---

動／反動」の質を与える。そしてその差異が転倒していく過程が歴史であり、歴史の中で〈力能の意志〉と反動的諸力の関係が変動していく。この変動における二つ契機として「否定的ニヒリズム」と「反動的ニヒリズム」が存在する。歴史における二つの契機として上記のニヒリズムを捉えるなら、二つのニヒリズムの比較は、〈力能の意志〉の質によっても、諸力の質によってもなされるのではなく、二つの要素の共同の度合いの違いとして理解されなければならないだろう。例えばドゥルーズは次のように述べている。「人が諸力を判断することができるのは、以下の場合だけである。第一に、諸力の質が能動的か反動的かを考慮に入れる場合。第二に、この質とそれに対応する力能の意志の極との親和性と、力能の意志が肯定的か否定的かを考慮に入れる場合。第三に力がその親和性との関係において、その展開での特定の契機で提示する質のニュアンスを考慮に入れる場合」(NP, p. 95)。「否定的ニヒリズム」と「反動的ニヒリズム」は共にニヒリズムである以上、いずれのニヒリズムにおいても諸力と〈力能の意志〉が存在している。よってニヒリズムを適切に区別するには、上でドゥルーズが三番目に述べている、二つの要素の間の共同の在り方としての「ニュアンス」を見極めることが必要である。

また財津の研究では、そこではニーチェ理解をめぐるハイデガーとドゥルーズの距離が適切に浮き彫りにされながらも、「否定的ニヒリズム」と「反動的ニヒリズム」に対して与えられる説明は、「否定的ニヒリズムは、高次の価値から生を否定するがゆえに、かえって、超感性的な諸価値に敵対するたんなる生を、つまり反動的ニヒリズムを、くだらないものとしてのかぎり許容することになる。その意味で、否定的ニヒリズム（無への意志）と反動的ニヒリズム（反動的な生あるいは力）は同盟関係にある」（三七頁）とある通り、「否定的ニヒリズム」が〈力能の意志〉の否定性と、「反動的ニヒリズム」が諸力の反動性とほぼ同義のものとして理解されてしまっている。こうした理解が問題であるのは、我々の議論で得られた成果から言えば、第一に「ニヒリズム」が、意志と諸力間の総合関係一般の意味で用いられていること、第二に、それゆえ二つのニヒリズムが、差異的存在論の機制では、まさにその「ニヒリズム」の下位区分を示すものであり、その種別的区別が、総合関係が実現している「否定的ニヒリズム」とその関係が機能しなくなる（もちろん水面化では総合は成立しているが）「反動的ニヒリズム」として提示されている点、第三にドゥルーズが『ニーチェと哲学』第四章において論じた歴史の議論が、まさに意志と諸力間の総合関係が実現されるに至る「否定的ニヒリズム」に対応する議論だったという事情から、同書第五章においてその「否定的ニヒリズム」から「反動的ニヒリズム」への移行を問題とすることがようやく可能となるという議論構成が採用されている点、以上三点を十全に汲み取ることができていないからである。特に「反動的ニヒリズム」の意味内容として紹介されている「反動的な生あるいは力」は、諸力の反動性に関して、同じ反動性が論じられているとしても、「否定的ニヒリズム」においては能動的力に向くことが論じられる第四章と、「反動的ニヒリズム」においては意志の否定性に向くことが論じられる第五章とで、明確に異なる歴史の契機を説明していることを見落としており、それが「反動的ニヒリズム」＝「反動性」の等式を可能たらしめてしまうのである。



諸力の反動性だけが地上を覆い尽くす結果となるのだろうか？

しかし第一章の序盤において我々が整理した通り、ドゥルーズがニーチェの哲学の内で練り上げていく差異的存在論の構想では、諸力と意志の二元論的構成と、そして諸力に対する意志の優位性が繰り返し提示されていたはずである。そのような理論構成ゆえにこそ、「否定的ニヒリズム」の分析において確認された点、諸力と〈力能の意志〉の共犯性、および、そのような共犯関係にあつて意志の優位性が主張されつつ、なお諸力が有する独自の意図が消去される点が体系的整合性をもって主張されたのである。

差異的存在論が有する二元論的構成が基盤にある以上、歴史が新たな段階に入ってもなおその二元論は貫徹されなければならない。結論を先取りする形にはなるが、『ニーチェと哲学』の最終盤において述べられる次の一節について触れておこう。

ニヒリズムの支配は強力である。それは生に優越する諸価値の内で表現されるが、しかしまた、まさにその場所を占拠する反動的諸価値の内でも、さらには最後の人間の、諸価値なき世界の内でも表現されるのだ。支配しているのは、常に過小評価の要素であり、力能の意志としての否定的なもの、無への意志としての意志であるのだ。反動的諸力が自分たちの勝利の原理に反対して立ち上がることでさえ、またそれら諸力が無への意志よりもむしろ意志の無に到達するときでさえ、原理において表明されるのは常に同じ要素であり、その要素はまさに今、帰結や結果＝効果の中でニュアンスを変えて変装しているのだ。(強調引用者)<sup>124</sup>

上の引用から直ちに読み取ることができる通り、ドゥルーズは歴史が新たな段階に入ったときでさえ、その主導権を諸力の反動性が握っているとは考えていない<sup>125</sup>。上の引用では、二元論が貫徹されながらも、歴史の原理は変わらず〈力能の意志〉の否定性である言われているのである。

諸力と〈力能の意志〉の共犯関係を示していた段階の歴史を扱う「否定的ニヒリズム」では、意志の否定性の、諸力に対する優位性を示す、その名称通りの論展開、すなわち、能动性を反動化させるという諸力の目論みを意志がその原理として下支えする過程を、「位相学的側面」(諸力)と「類型学的側面」(意志)との二段階で順に論じる議論構成が採用された。だがそれに対して、両者の思惑の不一致が前面化していく段階の歴史を扱う「反動的ニヒリズム」では、諸力の反動性の、意志に対する優位性を示す名称が冠されている以上は、そうした論展開、すなわち、反動的諸力がその反動性によって意志を消去し、自分たちの優位性

---

<sup>124</sup> NP, p. 269.

<sup>125</sup> 「否定的ニヒリズム」ののち、「反動的ニヒリズム」の段階に入ってもなお、〈力能の意志〉に歴史の主導権が握られている点に関しては、N, p. 30 (「ニーチェの観念、それは、神の死は騒がしい大事件であるが、しかし十分なものではないというものである。なぜなら、ニヒリズムはほとんど形を変えることなく存続しているからである」)でも触れられている。

を地上に実現させていく過程が、まず表向きには詳細に論じられることになる。だがそれだけで分析が終わると考えることは到底できそうにない。なぜならそれだけの分析では、歴史を明らかにすると言っても、反動的諸力から見た歴史しか明らかにされないからである。それゆえ「反動的ニヒリズム」の分析が完結に至るには、〈力能の意志〉から見た歴史、すなわち、反動性の反乱を巧みに回避しながら、静かに水面下において高次の原理として自分の思惑を変わず実現させていく過程が、また別の部門として論じられなければならないのである（その意味では「否定的ニヒリズム」において歴史が諸力と意志の二つの視点から交互に語られるという議論構成は、差異的存在論の問題機制における基幹的二元論、つまりは諸力と意志の共犯関係に依拠したものであるため、そうした構成そのものは、諸力が意志に歯向かう段階に入っても貫徹されていると言えよう）。

さて、新たな歴史分析に本格的に入ることにしよう。歴史の分析が、根本的な二つの視点（力と意志）それぞれの思惑から二度繰り返されることになるであろうことを容易に予感することができよう。今や歴史は、彼岸が失墜した此岸の時代として再度幕を開ける。「神は死んだ」。そのような時代では、かつてあれほどまでに持ち上げられた「宗教的なもの」に誰もはや見向きもしない。まさにそれは「反動的ニヒリズム」の時代の人間に典型的な振る舞いである。そのような時代においては、「宗教的なもの」の代わりに、人間学や実証主義が考察対象とするような「此岸的なもの」の価値が向上する。「久しく反動的生は、自分自分の諸価値を分泌しようと努め、反動的人間は神の場所を占拠する。すなわち、適応、進化、進歩、すべての人にとっての幸福、共同体の財産／神としての人間、道徳的人間、真実の人間、社会的人間。前者が優越的諸価値の代わりに我々に提示される新たな諸価値であり、後者が優越的諸価値に代わって我々に提示される新たな人物たちである」<sup>126</sup>。

差異的存在論において「此岸的なもの」は、実のところ「事実」の問題系に送り返される。本論文第一章III節（「方法の問題」）においてすでに触れた通り、ドゥルーズは、ニーチェの語彙である「事実」を巧みに利用しながら、差異がその否定性に従い自ら転倒する過程で生まれてきたあらゆる歴史的事象を、起源における差異を体現する能動的諸力を追い落とす反動性とそれを支持する意志の否定性との、両方の共犯性を示す「事実」として捉え直すことで、「事実」を厳格に差異的存在論の語彙へと変貌させたのだった。

差異的存在論においてこの「事実」が有する射程をより正確に捉えてみることにしよう。ドゥルーズは「事実」について言及した『ニーチェと哲学』第二章第十節において、近代に次々と現れた自由思想家、すなわち、超越的諸価値の批判者たちについて次のように述べている。

ニーチェもまた彼のソクラテスたちに出会う。それは自由思想家たちである。彼は次のように言う。「あなたたちは何について文句を言っているのか、弱者たちは、自分た

---

<sup>126</sup> NP, p. 237.

ち自身で高次の力を形成していなかったとすれば、いかにして勝利したというのだろうか。「既成事実には従おうではないか」。これが近代の実証主義である。すなわち、人は諸価値の批判を率先して行うと主張し、また超越的価値への訴えをすべて拒否すると主張して、それらの超越的諸価値を、現働的世界を率いる諸力として再発見するだけである。教会、道徳、国会等々。これらの価値が議論されるのは、単にそうした価値に関して人間的な力や人間の内容を賛美するためだけである。自由思想家が持つ変わった癖とは、あらゆる内容、あらゆる実証的なものを取り戻そうとするが、しかし、いわゆる実証的なこれら諸内容の本性についても、それに対応する人間的な諸力の起源や質についての決して問わないというものである。これはニーチェが「事実主義」と呼ぶものである。<sup>127</sup>

ドゥルーズが説明するまでもなく、ニーチェが近代の「事実主義」など信頼していないことは周知の通りであろう。しかしそれがなぜかという点が差異的存在論の図式の中でいかにして語られ直されるかを見ていく必要がある。まず上で触れられている内容が、歴史の新たな段階において反動的諸力の目線から語られたものであることを確認しておこう。この段階において反動的諸力は、「僧侶」によって生み出された虚構（「超一感性的世界」）から派生してくるあらゆる「彼岸的なもの」の価値を拒否し始める。そのような振る舞いは、むしろ「反動的ニヒリズム」にしばしば見られる諸力の側の現象であり、そこで諸力は、代わりに「此岸的なもの」に対して実在性を感じるようになる。

しかしその実、同じ上の箇所でもドゥルーズが、反動的諸力が示す「此岸的なもの」への愛着、要するに「事実主義」が、彼らの思惑とはむしろ反対の結果を招いていると指摘している点はなるほど鋭い——「人は諸価値の批判を率先して行うと主張し、また超越的価値への訴えをすべて拒否すると主張して、それらの超越的諸価値を再発見するだけである……」。「事実主義」は、『道徳の系譜学』において説明されている通り、あらゆる超越性を排除することを謳う近代の「実証主義」である。差異的存在論の術語で言えば、「事実」は、〈力能の意志〉の否定性を表現する「徴候」として、地上を否定する宗教的で彼岸的な諸価値の総体と解されていたが、此岸にいる反動的諸力がその「徴候」全体に対して反旗を翻したというわけである。

反動的諸力が「徴候」に対して反旗を翻すとき、その「反動」はいかなる営みとして実現されるのだろうか。「事実主義」について説明していた先ほどの段落において、続けてドゥルーズが「自由思想家は宗教からその内容を取り戻すことを欲するが、しかし宗教がまさに人間の最も低い力を含んでいないかどうかを決して問わないのだ [……]」<sup>128</sup>と述べている点が重要である。反動的諸力が〈力能の意志〉にその反動性を向けるとき、そこで実際に行われているのは、地上を否定する〈力能の意志〉の否定性が刻印された「徴候」や「事実」

---

<sup>127</sup> NP, pp. 92-93.

<sup>128</sup> NP, p. 93.

それ自体を失脚させることなく、そうした「事実」の全体を、反動的諸力、あるいは人間、此岸に帰属するものとして奪還することであるとドゥルーズは指摘している。

差異的存在論において反動的諸力の反乱が「事実主義」や「実証主義」と呼ばれるのは、上記の意味においてである。ドゥルーズの主張に寄り添って反動的諸力の振る舞いを「事実主義」として理解したとき、ドゥルーズが先の箇所、「反動的ニヒリズム」を、反動的諸力の反動性が優位を占める歴史の過程としてただ提示するのではなく、その背後において〈力能の意志〉の否定性が変わらず優位性を保っている過程として捉えていた理由が分かる。すなわち、反動的諸力が取り返すことを目論む「事実」は、歴史において勝ち残った「事実」であるが、だがその「事実」が歴史に残ったということが意味するのは、俗流ダーウィン主義が想定したように<sup>129</sup>、「事実」が強きものの印であるということでは決してない。むしろ逆に、最も弱きものである反動的諸力が、〈力能の意志〉の否定性とともにも能動的諸力を失墜させるべく生み出した諸価値——これこそが「事実」なのである。

ドゥルーズが「事実は常に強者に対する〔contre〕弱者の事実だからである」<sup>130</sup>と説明している通りである。歴史の経過の中で存続したあらゆる「事実」は、能動的な生を貶め、反動的な、不能の生を肯定する諸価値に他ならない。むしろ「事実」は、反動的諸力の力だけで生み出せるわけではなく、〈力能の意志〉の否定性をその根本においてこそ歴史の時空に生まれ出ることができたという点はあらためて押さえておかなければならない。だが「反動的ニヒリズム」において反動的諸力は、その「事実」を自分たちだけのものとすることを目論む。

しかしここに一つの矛盾があるように思われる。反動的諸力が能動的力に対する自分たちの勝利を示す「事実」を、まさに自分たちだけの「事実」として「僧侶」から取り返すことができたとしても、その「事実」は、諸力の反動性と意志の否定性の共犯性によって可能となっていた以上、奪還されてなお、両者の刻印が刻み込まれた記号、要するにニヒリズムの表現である。そうであるとすれば、「事実」をただ奪還するだけでは、ニヒリズムの延命に手を貸す結果にしかならないのではないだろうか。ドゥルーズが先に反動的諸力の反乱を「超越的諸価値を再発見するだけ」と指摘していたのは、近代の反動的諸力が、自分たちの類型だけの世界（＝「此岸」）を望みながらも、実際の振る舞いとしては「事実」を「僧侶」から奪還することに終始するため、その「事実」の内容、すなわち依然として我々の生を否定する〈力能の意志〉の否定的機能（＝「彼岸」）にまったく批判を加えることができず、「此岸」の内に「彼岸」の侵入を許す結果を招くだけだからである。

それゆえ、「反動的ニヒリズム」の分析では、一見して諸力の反動性の機能が詳細に分析されていながらも、しかしそれ以上に重要な論点として、歴史の新たな段階において、その

---

<sup>129</sup> Cf. *NP*, p. 87. 「しかし常に真の系譜学は、その本質的に反動的な進化論がそれに与えるイメージの中に自己の戯画を見出すのだ。ドイツ的であれ、イギリス的であれ、進化論は系譜学の反動的なイメージである」。

<sup>130</sup> *NP*, p. 93.

地脈に隠された意志の否定性の運動性が浮き彫りにされることになる。我々がしばらく定位して深く論じなければならないのは、したがって、「否定的ニヒリズム」のときと変わらないどころか、いっそう不分明な仕方で意志が諸力を機制すること、一つの「彼岸」であるというよりも「此岸における彼岸」が「此岸」を抑圧する過程の詳細である。

#### XIV 人間学と認識論的循環の問題

この節で我々が試みるのは、「反動的ニヒリズム」の段階において〈力能の意志〉の否定性が、反動的諸力の反乱を掻い潜りながら、自分の思惑を実現させていく過程を厳格に定式化することである。そうした点で差異的存在論におけるカントの位置付けは非常に重要である。なぜなら、『ニーチェと哲学』においては、とりわけ第三章でのカントに対する分析を通じてこそ「事実主義」に潜在する論理的困難がより精緻な仕方で浮き彫りにされるからである。

そうした定式化の作業に取り掛かる前段の議論として、我々はカントの超越論哲学およびそれ以降のポスト・カント主義の哲学的潮流、とりわけ体系の起源的要素を確定させる方法の練り上げの過程に少しばかり定位してみることにしよう。例えば、ドゥルーズも『ニーチェと哲学』において引用しているヴェイユマンの著作『カントの遺産——フィヒテ、コーエン、ハイデガー』は、カントのコペルニクス的転回の意義を、人間の「構成的有限性 (*la finitude constituante*)」の発見と見定めながら、その構成作用の起源を確定させる方法論的進展としてドイツ観念論の歴史を捉え、それをハイデガーの哲学まで接続している<sup>131</sup>。

ヴェイユマンが描き出している通り、カントの超越論哲学は、客観に従う主観ではなく、逆に客観を従わせる主観を発見した点で、その有限性が持つ構成する力としての「立法」を見出すことに成功している。だがカントの発見は、当時の懐疑論者シュルツェの指摘にも現れている通り<sup>132</sup>、「立法」の作用をその根本から見出すものではなかったため、その結果として、体系内部に人間の有限性の作用が及ばない超越や実体（ヴェイユマンが好む言葉では「それ自体 (*en soi*)」<sup>133</sup>)を持ち込むという事態を招いた。

それゆえカントの超越論哲学は、それが「コペルニクス的転回」と銘打たれているにもかかわらず、有限性に固有の立法能力を十全には見出すことができないという点で不十分であり、これにより、超越性の存続が不可避に招かれるとともに、そうした超越性さえも有限性から発生させる真の審級を体系における真の発生的原理として見出すことができないという二重性が、体系構築における不備として現れることとなる。

ヴェイユマンは、カントが見出しながらも、決して十全には浮き彫りにすることができな

---

<sup>131</sup> Cf. Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne : Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF, 1954, p. 11. 以下 HR と略す。

<sup>132</sup> Cf. HR, pp. 16-29, p. 51-52.

<sup>133</sup> Cf. HR, p. 11.

かった「有限性の構成作用」の着想を、カント以上に徹底させていくさらなる超越論哲学の進展の歴史として、ポスト・カント主義の流れを捉えていく。そのような流れを、ヴェイユマンに先立ち、とりわけ方法論の観点から、あるいは、本論文の関心でもある〈方法〉の要素から読み解いていたのが、ドゥルーズの読者であればもはやお馴染みと言っても過言ではないゲルーである。ゲルーは、『ニーチェと哲学』でも引用されているフィヒテ論において、カントの哲学において上の二つの不備が発生した理由を、特に体系の原理を発見するにふさわしい方法の欠如に見て取り、批判哲学をさらに批判／吟味することでより強固な超越論哲学を構築することを試みた『『批判』の批判 (une critique de la Critique)』の実現としてフィヒテの哲学を取り扱っている<sup>134</sup>。

さて、ゲルーの重厚なフィヒテ研究で展開される多様な論点の中でも、我々の問題系においてとりわけ興味を惹かれるのは、やはり第一章第三節でもすでに論じた方法に関わるものである。ゲルーは、カントの方法をフィヒテの哲学の用語に寄り添いながら「分析的方法（過程）」の側に分類しているが、我々の関心はその方法論的分類の意義を抽出することにある。

「分析的方法（過程）」を理解する上で、ゲルーが特にそのマイモン論において提示しているような、「権利問題」と「事実問題」という二つの問題設定をまずは踏まえておかなければならない<sup>135</sup>。ゲルーの整理では、「事実問題」とは対象が客観的かどうかを問うものであり、「権利問題」とは対象が客観的であるとして、なぜそれが客観的と言えるのか、その根拠を問うものである。ここで考察されるべきは二つの問題の関係である。「権利問題」は「事実」の客観性の根拠を問題とする以上、特定の対象があらかじめ客観的「事実」として措定されていなければならない。この点から「権利問題」に先立って「事実問題」が解消されていなければならないことが分かる。だが「事実問題」を十分に解消するためには、その対象が客観的「事実」と言えるための根拠がなければならない。「事実問題」に先立って「権利問題」が解消されていなければならないのである。よって「事実問題」と「権利問題」の間の解きほぐし難い循環が、有限性に依拠した「基礎づけ」の方法あるいは「コペルニクス的転回」の着想の中に存在していることが分かる。ゲルーが言う通り、この循環は、「事実」の客観性の根拠を問うためには、「事実」をあらかじめ仮定せざるをえないということを意味するものであるが、フィヒテ論においてゲルーは、カントの「基礎づけ」の方法を一つの命題として定式化している。すなわち、それは——我々の議論において最も重要な定式であるが—— ヴェイユマンもまたゲルーの議論を踏まえて同じ定式化を与えている通り、「もし A が事実であるならば、必然的にその根拠は B でなければならない [wenn..., so muss/si..., alors nécessairement]」<sup>136</sup>である。

<sup>134</sup> Cf. Martial Gueroult, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, 1930 ; réédition, Georg Olms 1982, p. 68. 以下 EF と略す。

<sup>135</sup> Cf. Martial Gueroult, *La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, PUF, 1931, pp. 21-29.

<sup>136</sup> Cf. EF, pp. 113-114, p. 127, p. 129, p. 170, HR, p. 42.

分析的方法の問題は、一つには、体系の原理がその本来の役割からすれば、体系全体が有する明証性の根源として「必当的 (apodictique)」でなければならないにもかかわらず、「分析的過程」の定式に依拠して体系の原理を求めたとき、その原理は、「もし～ならば」の「仮言性」に依拠したものとしてしか獲得されない点に現れる。この点は、例えば、ヒュームによる因果律の懐疑に対する応答としてカントが「基礎づけ」を考案したにもかかわらず、カントの基礎づけもまた「分析的過程」に陥っているがゆえに、十全な応答となっていないという事態の内に確認することができる。すなわち、これについても適切にゲルーが説明している通り、カントの応答は、定式「もし自然科学が成立しているとするならば (自然科学の成立が基礎付けられる以前であるため「もし～ならば」がつくことに注意しよう)、その根拠は諸々の超越論的条件として表現される。しかし「事実」から「条件」をこのように導くとき、その「条件」は「(仮定された) 事実」からの逆算の如く導かれるが、とはいえ「条件」を導くとされる元の「事実」の妥当性があくまでも仮定されたものである以上、仮定されたものから出てくるのは「仮定された条件」だけである。全ては「仮定」の上を回っているであり、しかもその「仮定」は、証明されるべきものを証明する前の段階で妥当なものとして無批判に導入されたところの、まさに文字通りの「仮定」なのである。

その帰結として、この種の推論は、カントの「仮定」、つまりはカントにとっての「事実」を証明なしに受け入れることができる人間たちにとってしか受け入れることのできない推論となる。ゲルーの言葉をそのまま借りて言えば、そのような推論によって得られた原理や根拠は、それがどれほど精緻な推論によって獲得されていても (自分が信じている) 「一つの事実の表現」<sup>137</sup>に過ぎない。

ヒューム主義を標榜する当時の懐疑論者は、そもそもこの「仮定」の妥当性、言い換えれば「事実問題」が解消されていない点に異議を唱えているのである。よってカント流の「基礎づけ」が「事実」を無批判に受け入れた上で「権利問題」を解消してしまっている以上、その前段における不可欠な作業として「事実問題」が未解消のまま取り残されているという点に納得することができるはずはないだろう。

懐疑論はこの点を的確についたのであり、このような指摘への応答を試みたのがポスト・カント主義者たち (ラインホルト、マイモン、フィヒテ) であった。ポスト・カント主義者は懐疑論の指摘を妥当なものとして受け入れつつも、カントの超越論哲学の構想 (コペルニクスの転回、有限性の構成作用、立法) が持つ計り知れない重要性に気づいていた。そこで彼らは批判哲学を「批判/吟味」することでその哲学を立ち直らせることを試みるわけだが、それが上で『批判』の批判」と言われていたものの内実である。ポスト・カント主義者は、カントの基礎づけが「仮定」の上を踊り続ける「(外的な) 条件づけ」となってしまう主要

---

<sup>137</sup> Cf. *EF*, p. 171. 「したがって人は実在的基礎と理念的基礎を有することになるが、それらは相互関係の内にある。その相互関係は決定的にある事実依拠している。すなわち、〈知〉の第一の事実である。原理はこのとき、(それこそラインホルトが主張していることだが) 事実の表現でしかありえないのである」。

な原因を「もし～ならば」の定式に見る。こうして、この「もし～ならば」の仮言性を払拭することが、ポスト・カント主義者の思索の方向性を決定づけることになるとともに、そうした思索の中で〈方法〉に関して大きな理論的展開が見られることになる。

以上、足早にドゥルーズが『ニーチェと哲学』において参照している哲學家たちの分析の意義を確認した。我々が続けて考察しなければならないのは、ドゥルーズの差異的存在論において、上で見たようなカントの「コペルニクスの転回」の意義がいかにつまみ直されているかである。この点を考察する上で、カントとニーチェを比較することが主眼となっている『ニーチェと哲学』第三章の議論を詳細に追うことにしよう。

そこでまずゲルレーやヴェイユマンによって浮き彫りにされた、カントの哲学において解消されず残された「事実問題」の困難が、差異的存在論においては「事実主義」の問題系に巧みに接続されていく過程を確認したい。ドゥルーズは第三章においてカントの批判について次のように述べている。

カントは批判を、批判である限り全体的で積極的でなければならないものとして理解した最初の哲学者である。「全体的」とは、「何ものも批判からは逃れられない」からであり、「積極的」、「肯定的」とは、批判は、それまで疎かにされていた他の各力能を解き放つことなしに、認識する力能を制限することはないからである。しかし、それほどまでに偉大な企ての諸帰結は、いかなるものであるのか。読者は、『純粹理性批判』における「神学者たちの独断（神、魂、自由、不死性）に対するカントの勝利は、この独断に対応する理想を打ち砕いてしまった」と本気で考えるだろうか、さらに人は、カントの意図は理想を打ち砕くことだった、などと考えることができるだろうか。『実践理性批判』に関して言えば、カントは、最初の数ページからこの書物がまったく批判ではないことを白状していないだろうか。カントは、批判の積極性と、批判されるものの諸権利の慎ましい承認とを混同してしまったように思われる。これ以上に妥協的な全体的批判も、これ以上にうやうやしい批判も決して見たことがない。[……] カントがさらに彼の言葉使いにおいて「事実」と呼ぶもの、つまりは道徳の事実、認識の事実……。諸領域を限定しようとするカントの趣味は、『判断力批判』においてついに自由に現れるのであり、自分自身のために戯れる。我々はそこで、我々が最初から知っていたことを学ぶのである。カントの批判は正当化するという以外の目標を持たず、自分が批判するものを信じることから始めるのである。（強調引用者）<sup>138</sup>

この引用では、ドゥルーズがニーチェの語彙から独自に練り上げた「事実主義」の問題系、すなわち、近代の反動的諸力が、あらゆる超越性を排除することを試みながら、それが失敗に終わるといふ論点が反復されている。加えて上の引用では、カントの哲学が「批判哲学」

---

<sup>138</sup> NP, pp. 138-139.



と称される理由が、その哲学に必要不可欠な「基礎づけ」の過程において、所与の「事実」についてその基礎を見出すまでは決して客観的な妥当性を有した事実とは決して見なさないという点にあることが適切に触れられている。ドゥルーズが指摘する通り、批判哲学を提唱する者は、いかなる「事実」も最初から自明の事実として受け入れてはならないはずである。そのため「全体的」あるいは「何もかも批判からは逃れられない」というドゥルーズの指摘は、まさにこのような「批判」の重要な側面を的確に言い表している。

だがカントが実際に「批判」という名のもとで実行している作業はと言えば、それはまったくその名の意味するところとは逆のものであるとドゥルーズは考えている。カント的な批判は、上の引用では「我々が最初から知っていたことを学ぶ」、あるいは「正当化するという以外の目標を持たない」、そしてまた「自分が批判するものを信じることから始める」と多様に言い換えられながら説明されているが、実のところ、そこで言われていることは同じである。我々がこの節で最も大きな関心を持つのはその共通性を抽出すること、またそれに厳格な定式化を与えることである。とはいえ、ここで想定されているプロセスの核心を厳格に定式化することはさほど困難な作業ではないように思われる。

差異的存在論の枠組みの中でドゥルーズが語る「事実主義」と、ポスト・カント主義者が取り組んだカント哲学における「事実問題の解消」の問題とが交わるのは、まさにこの点においてである。すなわち、差異的存在論におけるドゥルーズの視座では、近代の反動的諸力は、反動の過程がいかに多様な試みとして実現しても、その共通性として超越性を排除することを試みているながら、その試みが「事実」を意志から取り戻すことに終始する点で「事実主義」に陥ったものとして捉えられる。そしてそのような目線のもとでこそ、「事実主義」が哲学の分野において実現した重要な一例がカントの批判哲学であるとともに、その哲学は「事実主義」における諸力のプロセスを深く理解する上で最上の事例として立ち現れてくるのである。

そうした意味では、我々が先ほどゲルーやヴェイユマンの研究書から抽出した「分析的方法（過程）」の問題は、ドゥルーズのカント理解を定式化すること、ひいては「反動的ニヒリズム」における反動的諸力の振る舞いを厳格に定式化する上での有用な導きの糸となる。ヴェイユマンも示していたように、カントの「批判」が「有限性の構成作用」を見出したことの最大の功績は、「事実」をただ単に根拠づけられたものとして提示することにのみあるのではなく、その根拠がまさに有限性、要するに人間にあることを示すことで、超越性や無限性、すなわち神を無用のものとする点にこそある——そのようにドゥルーズもまた考えている。例えば、ドゥルーズは『カントの批判哲学』において「コペルニクス的転回」の意義として次のように述べている。

コペルニクス的転回——独断的合理論において、認識の理論は、主体と客体の対応〔*correspondance*〕という考え、観念の秩序と事物の秩序の調和〔*accord*〕という考えに基づいていた。この調和には二つの相が存在していた。調和はそれ自身の内に一つ

の合目的性を含んでいたのである。そして調和はこの一致 [harmonie]、この合目的性の源泉および保証としての神学的原理を要請している。[……] カントのいわゆる「コペルニクスの転回」の根本的な理念は次の点にある。すなわち、主体と客体の調和という理念（合目的的な調和）に代えて、客体の主体への必然的従属の原理を置くことである。認識能力が立法行為を行うものであること、より正確に言えば、認識能力の中には立法行為を行う何かがあるということ、それを見出したことこそが本質的な発見であったのだ（これと同様に、欲求能力の中にも立法行為を行う何かがある）。かくして理性的存在は、自らが新しい力能の持ち主であることを発見する。コペルニクスの転換が我々に教える最初の事は、命令を下しているのは我々自身に他ならないということである。ここにこそ〈英知 [Sagesse]〉についての古い考え方の転覆がある。すなわち、かつて賢明さとは、ある場合にはそれ自身の服従によって、ある場合には自然との「一致」によって定義されていた。カントは英知に対し批判のイメージを対置させる。すなわち、我々、自然の立法者というイメージである。一見したところカント哲学には非常に縁遠く思われる哲学者でも、Parere [従う] の代わりに、Jubere [命ずる] を置くことを主張するならば、その人は自分で思っている以上に多くのことをカントに負っているのである。<sup>139</sup>

カント論そのものの精査は、本論文の構成上第四章に譲ることにして、今先回りする形でカント論の議論を少しばかり紹介しておけば、上の引用から分かる通り、ドゥルーズはヴェイユマンやゲルーと同じように、カントの「批判」の意義を、有限性に依拠した「立法」概念の措定により、超越性の排除を可能とする点に見ている。

両者の一致点は以上の「立法」の意義にとどまらない。ドゥルーズが先の『ニーチェと哲学』の一節において用いていた語彙で言えば、「批判」は「分析的方法（過程）」に依拠しているため、その本来的批判の企図とは裏腹に、実際上は「事実」を仮定した上で、他でもないその「事実」を超越性抜きに人間の有限性のみで根拠づける作業、すなわち「正当化 (justification)」だけを遂行していると捉えられている点でも両者は見事な一致を見せる。

よってここまで見てきた限りでは、カントの哲学における方法論的不備の問題に関してドゥルーズとヴェイユマン／ゲルーの間でカント理解が大きく異なるというわけではない。ただし、両者はカントの哲学を不十分な超越論哲学の試みとして捉える点では明確に一致しながらも、その一方で両者を分かち点もまた存在している。以下で列举しつつ、考えてみることにしよう。

第一に、ヴェイユマン／ゲルーの理論的枠組みでは、「事実」は、諸科学の成立を代表とする様々な可能的経験の「事実」、要するに「事実問題」で主として問題とされるような、主として客観性を有した事実の意味で用いられる。そうした事情から、その事実からいかに

---

<sup>139</sup> PK, pp. 22-23.

してその根拠を求めるかという遡及過程を問題とする、主として認識論的な問題設定が生じるとともに、その理路においては上で見た「事実問題」と「権利問題」の間での認識論的循環の問題が発生する。ゲルーの研究書においてカントの哲学の方法が「分析的方法（過程）」に陥っていると言われたのは、まさにそのような認識論的循環の問題が念頭に置かれてのことだった。

それに対してドゥルーズの差異的存在論では、同じその「事実」が、歴史の事実、すなわち意志の否定性が刻印された事象と徴候の総体と解されている。思い起こせば、差異的存在論では、「事実」はすべからく〈力能の意志〉の否定性を刻印するものとして、地上の生を抑圧するものとして解された。そのため「反動的ニヒリズム」において反動的諸力が真に意志の支配を排除することを目論むのであれば、「彼岸」的な見かけを有するものはもちろん批判の対象としなければならないとしても、見かけの宗教性を追い回すにとどまらず、「此岸」を否定し、抑圧するその内容を含んだ「事実」をこそ排除しなければならなかったはずである。

そして第二に、「分析的方法（過程）」に関しても両者の理解はいささか異なる。ゲルーの理論的枠組みでは、上で見た「もし（ある事実）が真であるとすれば（si...）」の仮言性は、なるほどゲルーやヴェイユマンが描き出す限りでは、決して超越性の側の思惑といった視点から論じられておらず、あくまでも人間の側の視点において人間学の体系構築の関心から、これまたもっぱら認識論的な問題として捉えられていた。

だがそれに対して差異的存在論においては、常に諸力と意志の二元論的構成が採用されているために、歴史が分析される視点も常に二重であることから、同じ「分析的方法（過程）」の問題が、人間学（諸力）の側の観点で語られるだけでなく、神学（意志）の側の観点からも語られることになる。よって我々が差異的存在論の独自性を適切に抽出するためには、前者の視点において語られることを後者の視点から語り直すドゥルーズの議論を詳細に追うことが何より重要な課題となろう。

後者の視点からすれば、我々が今問題としている「分析的方法（過程）」においてこの仮言性は、「事実」の存続、より正確に言えば、生を否定する意志の否定性の生き延びを実現する具体的手段と解される。実際、『ニーチェと哲学』において反動的諸力として捉えられているカントが、認識の事実、道徳の事実を予め想定した上で「基礎づけ」の作業を遂行する過程は、「事実」の根拠を神の無限性から人間の有限性に移し替える作業として、それゆえ彼岸に対する此岸の勝利としても語られているが、そのような勝利は、カントの視点において、もっと言えば反動的諸力の視界において表象されているに過ぎない事態である。彼岸が彼岸であるのは、それが宗教的で彼岸的な見かけを有しているからではない。そうではなく、彼岸の真の意味は、すでに繰り返し述べた通り、此岸の生を抑圧する内容を彼岸が有している点にこそ見て取られるべきである。

したがって、我々が以下で見なければならないのは、「分析的方法（過程）」の問題を一つの蝶番として、反動的諸力と否定的意志の二つの視点が奇妙にも不一致な仕方でも一致する

過程の具体的詳細である。

さて、差異的存在論において批判的に吟味されている「正当化」の過程を抽出して、その過程を厳格に定式化することを試みてみよう。「分析的方法」は、すでに出来合いの「事実 (A)」を一つの正当な事実として受け入れた上で、その事実からその「根拠 (B)」を導き、そうして得られた「根拠」によって元の「事実」の客観的妥当性を証明しているのだから、その推論の過程は「根拠 (B)」→「事実 (A)」として実現されているように見える。しかしこの推論は、あくまでもある事象をまず「事実」として認めた上で、その「事実」から遡る形でのみ「根拠」を獲得し、その後その「根拠」から「事実」を演繹している以上、その形式は、厳密に言えば上で表現された通りではなく「「事実」→(「根拠」→「事実」)」として表現されなければならない。するとこの形式が言わんとすることがどのようなものが分かってくるだろう。

つまりは、その形式は、ある事実を証明する前の段階ですでに客観的妥当性を持った事実として認めている——しかし根拠づけの前にある事実を「事実」として認めている以上、それはただの「信念=信仰」の告白に過ぎないのだが——人間にしか受け入れることができない推論、真つ当な推論の仮面を被りながら「事実」の発生源には手をつけない(対象に対して)「外在的な」議論方式、言ってしまうえば、「事実」から「事実」を導くだけのトートロジーに過ぎない——このようにポスト・カント主義者たちは考えたのだった。それは、言ってみれば、厳密かつ十全な体系構築あるいは理論的な視座のもと提起された問題設定である。

ところで、同じ問題をドゥルーズはどのように捉え直しているのだろうか。ドゥルーズは、いささか対照的な仕方で、同じ問題を差異的存在論の観点から、反動的諸力と〈力能の意志〉の絡み合いの観点の二重性によって次のように捉えていく。

すなわち、カントの方法は「事実」の真理性を「有限性の構成作用」(＝「人間学的根拠」)にできる限り回収することで、真理性を担保している審級を神ではなく人間に移し替えることをその目的としている。この目論みは、なるほど反動的諸力(＝人間)の目線では、「(神学的原理をその背後に持った)神学的事実」を「人間学的根拠」から導出してみせることで、「事実」を「神学的なもの」から「人間学的なもの」へ奪い返すことにある。だがこの手続きは、すでに見た通り、依然として「分析的方法」に依拠したものである。よって上記の過程は、厳密に言えば、《「人間学的根拠」→「人間学的事実」》の定式、つまりは、人間学的推論ではなく、《「神学的事実」→(「人間学的根拠」→「人間学的事実」)》の定式、つまり神学的循環である。しかも、上で見た通り、「事実主義」が歴史における「事実」を無批判に受け入れることから推論を始めてしまう以上、神学的循環における「神学的事実」と「人間学的事実」は、一見すると本性的に異なるものであるように思われながらも、内容としてはまったく同じものとなるのである。

したがって、「分析的方法」を一つの軸とすることで、循環、諸力、〈力能の意志〉といった語彙を差異的存在論の術語としてよりいっそうの整合性をもって体系的に統合することができるとともに、それらの術語によって「反動的ニヒリズム」における諸力と意志それぞ

れの企図に対して厳格な規定を与えることができるのは、まさに今であるように思われる。

《認識論的循環》：カント主義者たちが問題とした体系的方法の問題、つまり認識論的循環は、差異的存在論の枠組みでは、「認識」の次元の問題としてのみ受け取られてはならず、それは、歴史における「反動的ニヒリズム」の契機に対応した諸力と意志の特殊な絡み合いを表現するニヒリズムの輪である。カント的な「基礎づけ」は、人間、諸力の目論み、すなわち超越の消去と内在の構成を同時に実現する反動的企図であり、その過程は「人間学的根拠・有限性 (B)」→「人間学的事実 (A)」として定式化することができる。しかしその一方で、近代における宗教的諸価値の失墜から不可避に要請される神、意志の生き延びは、「分析的方法」の不備を突いて、その払拭されない「仮言性」に忍びこみ、内在に侵入して変わらず生を否定する過程であり、その過程は「神学的事実 (A1)」→「人間学的根拠 (B)」→「人間学的事実 (A2)」として定式化することができる。ポスト・カント主義者たちがカントの哲学の中に見出したような「分析的方法」の問題は、ドゥルーズの問題系では、このように歴史における〈ニヒリズム〉の存続を厳格に定式化したものに他ならない。

こうして我々は歴史における「反動的ニヒリズム」を、諸力の観点と意志の観点との二つの視点から定式化したことになる。よってこの節の冒頭において掲げられた目標は果たされたことになるが、節を閉じる前に、ドゥルーズが以上の定式をフョイエルバッハの人間学における一連の思考に見出している点だけ確認しておきたい。

周知の通り、フョイエルバッハの思考は、ヘーゲル哲学を体系の前提の観点から考察し、ヘーゲルの推論が一般的存在の自律性のトートロジーであることを示しながら、「ヘーゲル哲学の批判」(1838)において感性的存在の哲学＝唯物論の可能性を説き、『キリスト教の本質』(1841)では、宗教的意識の自己疎外の過程を詳細に追い、人間学の樹立の必要性とその急務性を主張した。そうしてフョイエルバッハは、神学の問題と重ね合わせる形でヘーゲル哲学を再批判し、新たな哲学としての人間学を提唱する「哲学改革のための暫定的命題」(1842)、「将来の哲学の根本命題」(1843)に到達する。

我々の関心からすれば、以上の歩みにおいて掘り下げておかなければならないのは、まずはフョイエルバッハが、『ニーチェと哲学』においても常に意識されている、無前提を自称するヘーゲルの絶対的哲学の中に隠された前提を暴露する一連の議論である。「ヘーゲル哲学の批判」においてフョイエルバッハは、ヘーゲル哲学の前提、とりわけ『論理学』と『精神現象学』、両方に共通の前提を暴こうとする。フョイエルバッハが両体系の内に見出したのは、自律した思考の存在、それも人間の有限な思考からその有限性が捨象された思考そのものの存在に対するヘーゲルの言わば無媒介的な信頼と感性的存在者に対する彼の蔑視であった。しかしフョイエルバッハが指摘するところでは、ヘーゲルはこのような前提をうまく隠している。なぜヘーゲルがこの前提を隠したかと言えば、思考の自律的存在から出発し

体系を構築してしまうことが、いわゆる一般観念の实在性をめぐる实在論と唯名論のあの長きにわたる対立、言い換えれば、感性的存在が持つ特定性と規定性を捨象して得られたような観念的存在は实在するのか、はたまた単なる人間の便宜上の記号に過ぎないのかという議論に何一つ貢献せず、それどころかただ単に一方の立場に肩入れしているだけであり、よってそのような体系が無前提などということがあり得なくなってしまうからである。もし実際、ヘーゲルによる一連の論証が片方の立場に依拠してのみ成立するものであるならば、その哲学は片方の立場においてのみ説得力を有するものとして、直ちに「絶対的」から「特殊的」に転げ落ちてしまうであろう。

だからこそヘーゲルはこの前提を隠したとフォイエルバッハは見た。さらにここで一旦、フォイエルバッハは、自身の前提を維持しつつも、反対の前提を有する者に対しても正しき説得を可能とする方法一般について次のように論じている。すなわち、自身の立場が A、自身とは反対の立場を B（あるいは非 A）とする。自身の立場（A）から何か導出するとき、その推論はトートロジーである。なぜなら自身の立場にすでに含まれているものをただ外に出すだけだからである。だがこれでは推論は  $A \rightarrow A$  であり、特定の前提に依拠したものに過ぎない。例えば、一般観念の存在を前提とし、一般観念の存在を導いても十分な論証とは到底言えないだろう。実際問題、ヘーゲルの『論理学』の論証はこのようなものであり、そこでは感性的存在＝自然には实在性はまったく認められず、そこから規定性を剥ぎ取られた一般観念の实在性のみを依拠して論証が展開されている。しかしこのような論証では自身とは反対の立場、すなわち一般観念の存在を認めず、感性的存在こそ实在性を有するのだと考える立場をはじめからまったく無視してしまっている。これでは自身の立場とは異なる立場の人間を説得することなどできない。よって論証の仕方を変えなければならないが、それではどのような論証が十全であろうか？ それは「ヘーゲル哲学の批判」で言われるように、自身の立場から出発するのではなく、逆に反対の立場から同じ導出をすること（ $B \rightarrow A$ ）である。つまり、自身の立場に固執し、他者の立場をまったく無視してしまうよう、自身の立場をすでに共有する者にしか説得力を持たないトートロジーではなく、他者を説得するためにその他者の立場から同じ推論を、そして己の立場（A）そのものを導出することこそ、論証に不可欠のプロセスなのである。

しかしそうすると、フォイエルバッハが言う通り、ヘーゲルの『論理学』は無規定的な存在を措定することから議論を展開するため、前提の消去に失敗しているかもしれないとしても、『精神現象学』はそれに成功していると言えるのではないだろうか。なぜなら『現象学』はまさに感性的存在たる「このもの」を真理と思いなす意識から出発し、意識が真理と思い込んでいた感性的存在が反駁される弁証法的運動の中で一般性の正しさを確認しているからである。確かにこのような論証は、上で言った「反対の立場から同じ導出をすること」（ $B \rightarrow A$ ）ではあるし、また自身とは反対の立場の人間を納得させられる正しき説得の方法となっている。

だがむしろここにこそ、ヘーゲルの論証の巧妙さと狡猾さの全てが凝縮されている。実際

のところ、フョイエルバッハが「ヘーゲル哲学の批判」の中で暴露するのは、『精神現象学』での「感覚的確信」の論証が隠し持つ欺瞞である。フョイエルバッハは『精神現象学』の論証を正当なものとはむしろ見ていない。なぜなら感性的存在の実在性から出発し、一般性（一般観念）へと移行する「感覚的確信」の論証は、一般性の実在性のみを前提として初めて可能となる議論であり、それゆえ『現象学』の出発点は、たとえ一見そのように見えなくても、感性的存在の実在性ではなく、一般性の実在性だからである。分かりやすく言い換えよう。この問題を適切に理解するためには、「感覚的確信」において感性的存在がどのように否定され、一般性へと移行させられるかを詳細に追うのが良いだろう。「感覚的確信」では、このような移行は感性的存在が「これ」と言表されることによって可能となると言われていた。ここでのヘーゲルの意図を汲み取れば、自然的意識が感性的存在を真理であると思ひ込み、その存在を「これ」と呼ぶ段階ですでに弁証法は作動している。事実、「これ」という語が示すのは、厳密に言えば、個別的な「このもの」ではなく一般的な「このもの」であるわけだから、自然的意識が感性的存在を真理であるとして「これ」と言表行為をなすまさにそのとき、その言表行為そのものが感性的存在の真理性を反駁し、意識は自身の思い込みに気づくはずだというわけである。

しかしながらフョイエルバッハが鋭く指摘するように、個別的な「このもの」が言表行為によって一般的な「このもの」へと移行し、そこで自身の誤りに意識が気づくという議論は、確かに興味深いものではあるが、それは例えて言えば、自分の目の前にいるアドルフやヨハンという個別的感性的人物に対して「アドルフ」、「ヨハン」と呼ぶや否や、その二人が実在するものではないと私は気づくといったような話である。しかしそのようなことがあり得るだろうか？ そのようなことを我々は普段経験しない。だがにもかかわらず、ヘーゲルはこのような移行が可能であると考えている。一体なぜそれは可能となるのだろうか。理由は簡単である。ヘーゲルが感性的存在の内に真理があるとする意識の立場に立って議論を展開するときすでに、ヘーゲルは感性的存在ではなく一般的存在のみが実在性であると前提しているからである。要するに、ヘーゲルにとって感性的存在は、一般性に止揚されることが前もって確約された「論理的なこのもの」でしかないのである。だが残念ながら、我々が普段目にする感性的な「このもの」は、常識的な立場に依拠すれば、どう考えても一般性に止揚されることが前もって確約されたものようには思われない。それゆえヘーゲルが我々を真に説得したいのであれば、なぜ感性的存在が一般性に止揚されるのかを一般性存在を前提とすることなく説明することが必要不可欠である。だがヘーゲルは明らかにこの説明を与えていない。すなわち、一般的存在のみが実在性を本来的には持つと考える人からすれば、上の移行は妥当なものに思える——ただそれだけの話となっているのである。

したがって一見して感性的存在の実在性を主張する立場から出発し、その否定を経由して一般観念の存在の実在性を導くといった風の『精神現象学』の構成は、実のところ、その始めから自分自身の前提に依拠したものでしかなかった。ヘーゲルの弁証法は、自身の他者（感性的存在のみに実在性を認める立場）との対話を装いながら、しかしその「対話」の内

実は、自分自身でしかない自身の他者と議論している「独話」あるいは、一人「芝居」に過ぎない。

一般性（理念）から出発する『論理学』はもちろんのこと、感性的存在の側から議論を始める『現象学』もまた、このように一般性の実在性に始まり一般性の実在性に終わるトートロジーに終始している。以上の議論は、後の『キリスト教の本質』や「哲学改革のための暫定的命題」（1842）、「将来の哲学の根本命題」に引き継がれながら、より発展的な形で展開されることになる。そこでは、ヘーゲルが絶対的哲学の出発点として無条件に信頼したような一般性（理念）が、あくまでも有限性や特殊性にのみ妥当する諸規定を無限化させる「抽象」の操作によって実体化させられたものと見なされ、そのような実体から特殊性を論じる、本来の順序からすれば転倒した論理が「神学」として徹底的な批判の対象となる。それゆえフォイエルバッハの「人間学」は、特殊性や有限性から不当に奪われた諸々の規定を神や「神学」から取り返し、それをまさに人間の類的本質として実現していく学として現れることになる<sup>140</sup>。

さて、以上の議論を差異的存在論の枠組みにおいて、あるいは上で我々が獲得した「反動的ニヒリズム」の定式に従い捉え直してみよう。一見して「人間学」は此岸の実現を目指すもののように思われるが、ドゥルーズはそのような学をどのように評しているのだろうか。

フォイエルバッハ的なやり方で我々に告げられるのは、人間が神の場所を占めること、人間が神的なものを自分自身の財産あるいは自身の本質として取り戻すこと、また神学が人間学になるということである。だが人間とは誰で、神とは何か？ 特殊なものとは誰で、普遍的なものは何か？ フォイエルバッハは次のように言う。人間は変化した、人間は神になった、と。だが人間である者は変化しなかった [……]。<sup>141</sup>

この一節だけを見ても、ドゥルーズが決して、フォイエルバッハの人間がその企図通りに彼岸なき此岸を実現させることに成功していたとは考えていないことが分かる。なぜドゥルーズがそこに失敗を見るかと言えば、この種の人間学が、カントと同じく、我々のここまでの議論の観点に従えば、『認識論的循環』に落ち込んでいると言えるからである。

フォイエルバッハが問題視するヘーゲルの「疎外」は、有限の人間にのみ妥当する諸規定を無限にまで高めてしまう「抽象」のプロセスによって、『キリスト教の本質』において提示されたような、本来は自分たちがこの地上で実現させていかなければならない人間的規定「理性・意志・心情」を神的規定へと不当に移し替えてしまう。そうした事情からフォイエルバッハの人間学では、そのような規定を人間の類的本質としてこの地上において実現させていく「再所有」の必要性が説かれた。

だが、ドゥルーズにとってこのような企図が失敗に終わること、言い換えれば、フォイエ

---

<sup>140</sup> Cf. *NP*, pp. 249-251, pp. 286-291.

<sup>141</sup> *NP*, p. 249.



ルバッハの哲学が「反動的ニヒリズム」に陥ったものと捉えられる理由は、フョイエルバッハが繰り返し用いる「疎外の解消（再所有）」の内にこそある。すなわち、上の引用で触れられている通り、かつて神的規定だったものを人間のものとして取り返したとき、たしかにそこで人間は神ならぬ人間となる。しかし問いに付されなければならなかったのは、今やこの人間という主語を占めるに至った述語的規定の総体が示す実在性そのものではないだろうか。

だがあるがままの実在的なものは、フョイエルバッハにおいて、ニヒリズムのあらゆる属性を神的なものの述語として保存している。人間の〔を構成する〕実在的存在は、あらゆる反動的特性をその神的なものを引き受ける力と趣味として保存する。<sup>142</sup>

実際、人間の内実を示す諸規定（「人間の実在的存在」）は、今や人間のものとして取り返されている。だが諸規定そのものに対する批判的吟味を欠いてしまうがゆえに、その内実に特段の変更点は見られない。「疎外の解消」がフョイエルバッハの人間学の本来の使命を裏切る結果をもたらすのは、とりわけ差異的存在論の視座からすれば、そのような人間学的推論では、かつて我々の此岸の生を抑圧していた神的規定を、人間の類的本質の位置に置き直すことに終始し——つまりはこれこそが「疎外の解消」のプロセスであるわけだが——、その結果としてニヒリズムの内実を有した「事実」の集合（＝「神的なもの」）を、神学的な見かけではなく人間学的な見かけにおいて、あるいはまた彼岸の見かけではなく此岸の見かけにおいて、この世界において再反復する事態をただ招くだけだからである。

「神的なもの」が再反復されてしまう上記の事態を《認識論的循環》の定式によってより厳格に語ることはもちろん可能である。すなわち、フョイエルバッハ的な人間学の目論みが「疎外の解消」にあるとすれば、そのような企図の背後にはすでに、今まさに神が有している諸々の規定（理性・意志・心情）に対する信頼が隠されているはずである。なぜならそうした規定が取り返すべきものとして予め定立されていなければ、「疎外の解消」および「再我有化」という着想そのものが出て来ることができないからである。しかし神における諸規定が、そもそも人間が取り戻すだけの価値を有したものであるとするフョイエルバッハの、言わば前もった価値判断は、まさに今神が一つの事実として有しているもの、要するに「事実」に対するフョイエルバッハの信頼を、そしてまた、その「事実主義」を示している。

その意味では「疎外／疎外の解消」という図式自体が「事実主義」のヴァリエーションなのである。そのためカントの哲学が《「人間学的根拠（B）」→「人間学的事実（A）」》の人間学的推論によって神学と手を切ることに着手したものの、そこに隠された前提、すなわち「事実」の「仮言性」を払拭することができなかったために、《「神学的事実（A1）」→（「人間学的根拠（B）」→「人間学的事実（A2）」》の神学的循環に飲み込まれてしまったのと同様に、

---

<sup>142</sup> NP, p. 287.

フョイエルバッハの人間学は、「事実」に対する信頼に依拠した上で、先の人間学的推論を展開させてしまうがために、同じ結果、つまりは「神学的事実（理性・意志・心情）」を人間の類的本質に移し替えるだけの結果を引き起こすのである。

それでは、認識論的循環を払拭せぬままに、カントの哲学とフョイエルバッハの人間学は、いかなる帰結をもたらすことになるのだろうか？ 歴史が「反動的ニヒリズム」の段階に入ったとき、人間は神の位置に座るが、しかしその人間が主語であるとして、その述語を占めるのは、かつて神の述語だった「事実」の集合である。カントであれ、フョイエルバッハであれ、人間学の哲学者たちが願っていたはずの彼岸と超越の排除および此岸と内在の実現は、「事実」を排除することができなかつたために、此岸における二重化、内在における超越を打ち立てるだけである。「反動的ニヒリズム」の段階において実現された此岸は、人間たちが神なき生を謳歌することを可能とする彼岸なき此岸では決してない。例えば、フョイエルバッハの人間学では、徹底的な神学批判の企図が主張されるため、その結果として彼岸なき此岸が実現されているように見えながらも、実際は、此岸における個々の人間たち／人間たちが実現するべきであると言われる類的本質としての人間、より一般的に言い換えれば、此岸／彼岸の対立の代用品でしかない此岸／此岸における彼岸が、此岸の中に実現されたに過ぎない。しかしそれではかつての彼岸の神が人間に命じていた内容を今や人間が同じく命じているだけであるのだから、そのような命令のもとで従属する人間たちの生にいささかの变化もないということになる。

したがって、カントであれ、フョイエルバッハであれ、人間学的営みに決定的に欠けているのは、もちろん「批判」である。むしろ「批判」といっても、その名にふさわしい批判的作業は、神学的な見かけだけを問題にして、此岸における彼岸をただ樹立するだけの神学批判ではなく、神学的内容——要するに此岸の生の全体を否定する意志がその内容として刻み込まれた「事実」——に対する批判の矛として実現されなければならない。フョイエルバッハは、このような矛を持ち合わせておらず、神学的事実をただ人間学的事実として此岸に置き直す作業しか遂行することができない。そのためフョイエルバッハの人間学では、人間の価値の称揚が謳われながらも、個々の人間の実存が肯定されるわけではなく、正確には、類的本質としての人間的属性が肯定されるのであり、そこから派生する形で、個々の人間は類的本質を実現していく限りにおいて肯定されるのである。「超越は内在的なものの只中でも超越のままである。フョイエルバッハとともに「最所有すること」の意味が変わる。つまりは、和解というよりは回復、超越的所有の人間の回復」<sup>143</sup>。

そうであるとすれば、このような人間学的推論は、かつての彼岸との関係において意志の否定性に依拠することでしか、此岸の人間たちが自己の生を肯定することができなかつた「否定的ニヒリズム」の段階で起きていた事態と何も変わらないことになる。すでに繰り返して述べている通り、類的本質はその意味で彼岸、超越にただ人間学の仮面を被らせたものに

---

<sup>143</sup> NP, p. 253.

過ぎないのである。

## XX カントの批判哲学における「立法」の問題 ― 反動的ニヒリズムの極北 ―

前節の議論において我々は「反動的ニヒリズム」を厳格に定式化するとともに、認識論的循環が不可避に招く事態として「此岸における彼岸」、「内在における超越」について考察を加えた。フョイエルバッハの人間学において顕著に見られた通り、今や人間が神の代わりとなり、人間が実現するべき類の本質として人間における個々の生を否定しているのである。このような否定の作用の内に、我々は〈力能の意志〉の否定性の変わらぬ作動を確認することができる。

それゆえ「反動的ニヒリズム」は、決して反動的諸力による反動の成功の契機として理解されてはならない。ドゥルーズが反動的諸力の目線からその歴史を論じるときでさえ、諸力を機制する意志の否定性が念頭に置かれていたことは、すでに論じてきた通りである。

さて、我々がこの節で考察したいのは、「反動的ニヒリズム」の先にある事態、言い換えれば、彼岸そのものではなく、今や此岸における彼岸として立ち現れた〈力能の意志〉の否定性に対してさえ、反動的諸力がその意図を見抜き、反動の矛先を向けるという事態が生じたとき、歴史がいかなる側面を明らかにするかである。もちろんこの考察も、差異的存在論における視点の二重性、すなわち、諸力と意志との二つの視点に依拠することが必要不可欠である。「反動的ニヒリズム」の行き着く先を見定める上で、我々は再びカントの批判哲学に定位することにしよう。

「反動的ニヒリズム」の行き先を見定める上で、我々がフョイエルバッハの人間学ではなくカントの批判哲学に定位することには一定の理由がある。それは、他でもない批判哲学の中核に、「コペルニクス的転回」が哲学史に遺したカントの遺産と言われて然るべき「立法」の概念、すなわち超越性を介することなく対象を発生させる人間の有限性の着想が置かれているからである。ヴェイユマンが示していた通り、カントが提示した有限の〈私〉は、立法者の資格を有したものとして、あらゆるものを従わせ、命令を下す側の存在であるとともに、他のなにものにも従わない存在として定立されている。

そのようなものとして定立されている以上、カント的な〈私〉は、フョイエルバッハ的な解決、言い換えれば、彼岸の見かけをただ剥ぎ取っただけで、その機能的内実に関しては「否定的ニヒリズム」のときといささかの変化もない「事実」の集合としての人間に納得することができるだろうか。ドゥルーズが次のように言う通りである。

〈哲学者―立法者〉は、ニーチェにおいては、未来の哲学者として現れる。立法は価値の創造を意味する。「真の哲学者は命令し立法する者である」。[……] ― 哲学者は、自分の能動性に立法者の能動性を付け加えなければならない、なぜなら哲学者がそれに一番ふさわしいものだからだ、と言っているのではない。それでは、哲学者自身が知

恵に従属しているので、その者こそ、今度は人間たちの側が従わなければならないありうる最善の法則を発見する資格があるのだ、言っているようなものである。我々が言いたいのは別のことである。すなわち、哲学者としての哲学者は賢者ではない、哲学者としての哲学者は従うことをやめる、哲学者は古い知恵を命令にとってかえる、哲学者は旧来の諸価値を打ち砕いて、新たな諸価値を創造する、彼の知〔science〕の全体はその意味で立法者的である、と。「彼にとって、認識は創造であり、彼の営みは立法することであり、彼の真理への意志は力能の意志である」。ところで、哲学者についてのこうした観念が前ソクラテス的な根源を有していることが正しいとすれば、近代世界においてそれが再出現したものが、カントであり、批判であるように思われる。服従すること *Jubere* ではなく、命令すること *parere*。それこそ、コペルニクス的転回の本質であり、批判が独断的あるいは神学的従属に対立する仕方ではないのか。哲学である限りでの立法的哲学の観念は、批判である限りでの内的批判という観念を補完するようになるものである。これら二つの観念が揃って、カント主義の主要な寄与を、つまりはその解放的な寄与を形成しているのだ。<sup>144</sup>

ドゥルーズが説明している通り、カント主義において発見された〈私〉の存在は、立法者として、他のなにものにも従うことはなく、旧来の知恵にさえ従うことがない。そのため、そのような〈私〉が、「反動的ニヒリズム」において此岸の顔をして侵入してきた高次の審級、つまりは〈力能の意志〉の表現である人間に満足するとは到底思われぬ。なぜならそれは、もはや彼岸の雰囲気醸し出すことはないながらも、依然として我々を従わせる高次の審級として、諸力の上に君臨し続けているからである。

そうである以上、カントの批判哲学は、その立法の本来的役割に従い、此岸に侵入してきた彼岸を摘発することに赴くように思われよう。しかし我々はすでに、ドゥルーズがカントの批判哲学をフォイエールバッハの人間学と同等の「反動的ニヒリズム」あるいは「事実主義」に位置付けていることを知っている。それゆえ、ここで我々が特に関心を持つのは、カントにおける人間が立法者であるにもかかわらず、なぜその資格を失うものとドゥルーズが見ているのかという点である。

ドゥルーズが先に述べていたところでは、カントの「事実」に対する信頼(=「事実主義」)は、正確には「真の認識、真の道徳、真の宗教」の三種類のものとして紹介されていたわけだが、ドゥルーズによるこのような提示は、むしろ三批判を意識してのことである。そうした意味でカントの三批判は、カントが信じた三つの「事実」に対応した三種類の「正当化」のプロセスと解されている。

ドゥルーズが上記三種類のプロセスを詳らかに説明するのは、カントを主題的に論じる『カントの批判哲学』や「カント美学における発生の観念」においてであるため、『ニーチ

---

<sup>144</sup> NP, pp. 142-143.

『ニーチェと哲学』における歴史を詳細に追う本論文の第一章では、そのプロセスについて踏み込むことはしない。その代わりに、歴史における「反動的ニヒリズム」の内実を浮き彫りにするという狙いに沿う限りで、あくまでも『ニーチェと哲学』の読解の枠内においてそのプロセスに触れておくことにしよう。

『ニーチェと哲学』においてドゥルーズは、カントの立法的着想に言及した先の段落に続く箇所において次のように述べている。そこではカントの「立法」と「コペルニクス的転回」が頓挫してしまう理由が簡明に説明されている。

しかしそこでもなお、カントがどのような仕方であつたか（哲学—立法）という彼の観念を理解しているのかを問わなければならない。なぜニーチェは、まさにカントの観念を再び捉えて展開させるように思われるときでさえ、カントを「哲学の労働者たち」、すなわち現行の諸価値を分類整理するだけの人々、すなわち、未来の哲学者たちとは正反対の者に割り振るのだろうか。実のところ、カントにとって（ある領域において）立法者であるものは、常に我々の能力の一つ、例えば、悟性や理性である。我々が我々自身において立法者であるのは、我々がその能力の正しい使用を遵守し、我々が我々の他の諸能力にその正しい使用に適合した仕事そのものを押し付ける限りにおいてである。我々が立法者であるのは、我々が我々自身に従うのと同じように、我々の能力の一つに従う限りである。だが我々はそのような能力のもとで誰に従うのか、そうした能力のもとでどのような諸力に従うのか。悟性や理性には長い歴史がある。それらは、我々がもはや誰にも従うことを欲さないときに、依然として我々を従わせる諸審級を形成するのである。我々が神、国家、両親に従うことをやめるとき、理性が突如やってくる、我々に依然として従順であるように説得してくる。なぜなら理性は我々に〈命令するのは君だ〉と言うからである。理性は、我々を理性的存在者へと仕立てる様々の優越性の数だけ、我々の隷属と我々の従属を表現している。実践理性の名のもとに「カントはことさら一つの理性を捏造したが、それは理性を気にかける必要がない場合のためのもの、言い換えれば、語るのが心情や道徳や義務などの欲求であるときのためのものである」。そして結局のところ、立法者と臣民〔*sujet*〕の有名なカント的統一の中に隠されているのは何か？ それは改革した神学、つまりはプロテスタント風味の神学以外の何ものでもない。我々は、僧侶と信者、立法者と臣民という二重の苦役を背負わされるのだ。カントの夢、それは感覚可能なものと超感性的なものの二つの世界の区別を消去する〔*supprimer*〕ことではなく、二つの世界の中に人格的なものの統一を保証することである。立法者と臣民、主体と客体、ヌーメノンとフェノメノン、僧侶と信者、としての同一の人格。この経済は神学的成功である。「カントの成功は神学者の成功に過ぎない」。我々の内に僧侶と立法者を置くことによって、我々が何よりも信者と臣民であることをやめるなどと誰が信じるだろうか？ この立法者とこの僧侶は、既成の諸価値の仲介、立法、表象＝代理に従事する。それらがなすのはただ現行の諸価値を内面化

することだけなのだ。カントにおける諸能力の良き使用法は、奇妙にも、こうした既成の諸価値に一致する。真なる認識、真なる道徳、真なる宗教……。<sup>145</sup>

上の引用においてドゥルーズがカント的な〈私〉の内に見て取るのは、まずはその核心に置かれた「立法」能力である。ドゥルーズが指摘している通り、〈私〉は自分自身にしか従うことのない立法者であるがゆえに、自身の上位に立つ「神や国家、両親」には決して従わない。そうした〈私〉の振る舞いには此岸と彼岸の見かけ上の区別は関係なく、〈私〉にとっては、自身の上位にあるかどうかだけが常に問題だからである。

そうであるすると、一見してあらゆる上位の審級に対して〈私〉がその牙を——それこそが、カントの「批判」の本来的役割であるわけだが——向けているようにも思われよう。それでは、そこでは「神、国家、両親に従うことをやめるとき」、すなわち此岸が全面的に実現されるのだろうか。ある意味ではそうである。たしかに今、〈私〉は〈私〉にしか従わない。だが我々が注意深くドゥルーズの議論を読み進めていくとき、〈私〉が「立法」を此岸と彼岸の区別を問わず行使すると言われながらも、そこに次の限定がかけられていることに気がつくだろう。すなわち、〈私〉が「立法」の行使によってあらゆる外部の上位の審級にもはや従わない存在として立法者であるときでさえ、その〈私〉は自分の内部における諸能力の一つに従っているとドゥルーズは説明しているのである。

カントの〈私〉は此岸において一人で拠って立つ立法者でありながら、なぜか奇妙にも歴史において自分自身の内部に侵入してきた高次の審級には従う。ドゥルーズは上の説明では、その内面化された審級を総称して「理性」と呼んでいるが、その審級の詳細な分析は『カントの批判哲学』において展開されることになる。

そこで展開される分析を抽出することは本論文第四章に譲ることとして、やはりここで指摘されるべきは、「反動的ニヒリズムの極北」とも言われるべき事態、言い換えれば、差異的存在論における諸力／意志の、此岸／彼岸の、外／内の対立が徹底された状況においては、意志が諸力の内部にまで忍び込み、しかもそれは、諸力の側からすれば自分の内に忍び込まれていることに気づくことさえできないほどに（皮肉にも、それゆえにこそカントの〈私〉は「立法者」であることを自認することができるのだが）彼岸と此岸の間の不分明な混在として実現しているのである。

したがって「反動的ニヒリズム」の行き着く先は、反動的諸力の勝利では決してなく、もはやフォイエルバッハが言うような類の本質さえ自身の外部の審級であると判断し、それに従わないだけの、立法者を自認する反動的諸力／その内部に忍び込んできた意志の否定性のカップリングである。そしてその結末を、他のどの例にも増してカントの〈私〉が示していたというわけである。

カントの〈私〉が、その本来的批判の営み、あるいは「立法」という批判哲学の目論みか

---

<sup>145</sup> NP, pp. 143-145.

らすれば、まさに真逆の〈私〉、言わば意志の否定性に汚染された〈私〉としてしか自分自身を実現することができないのは、すでに詳細に見たような「事実主義」を脱することができないからである。

先にも触れた通り、ドゥルーズはカントが信頼する「事実」を三種類のものとして提示していたが、それは三批判に対応させられていた。我々がすでに手にした認識論的循環の定式に従えば、まさに意志の否定性は、「事実」の仮言性を利用して、此岸と人間に、ひいては〈私〉の内部に忍び込んでくる以上、三批判は意志による三種類の忍び込みを体現し、その過程、すなわち「内面化」の過程を克明に表現するものとなる。

『カントの批判哲学』において明晰に整理されることになるが、『ニーチェと哲学』の上の引用においても少し触れられている通り、三批判は、三つの「事実」に〈私〉が立法の操作を加える過程をそれぞれ体系的に語る書物である。個々の批判書においては、〈私〉の内部の諸能力の中に、各「事実」に対応した特権的能力を見出すとともに、その能力が他の諸能力を従わせるような従属の構造が、〈私〉の内部にこそ存在するということが浮き彫りにされるとドゥルーズは解するのである。以上の分析から分かるのは、ドゥルーズのカント読解が、「反動的ニヒリズム」における諸力の振る舞いを分析する文脈の中に置かれていること、もっと言えば、「否定的ニヒリズム」において浮き彫りとなった彼岸と此岸の従属関係が、「反動的ニヒリズム」においては、〈私〉の内部、諸能力間の従属関係として実現してしまっていることを示すことにあったという点である。

なぜ諸能力間の従属関係が、彼岸と此岸の関係の反復であるかをもう少し踏み込んで考えてみよう。なるほどカント的な〈私〉は、自身の外部の存在にはもはや従属しないのであり、それだからこそ「立法者」を自認することができる。そうした点では、この〈私〉は、表面的には「(人間的) 事実」や既成の諸価値にさえ従うことはなく、それを自分自身から発生させる審級である。そのため少なくとも〈私〉の目線では(あるいは反動的諸力の目線では)、「事実」を他でもない〈私〉自身から発生させている以上、〈私〉こそが従属させる側の主体的存在のように表象されている。

新たな真理を産出すること、ただしとりわけ「既成の諸感情を動転 [renverser] させないこと」というライブニッツの奇妙な宣言が依然として哲学に重くのしかかる。そしてカントからヘーゲルまで、人々が目にしてきたのは、哲学者が結局のところ、好んで文化の目的を宗教の、道徳の、あるいは国家の善と混同し、極めて市民的で敬虔な人物であり続けたということである。<sup>146</sup>

だが、上の引用において適切に纏められている通り、カントの哲学が遺した「立法者」という遺産が、その後の哲学史において、実際にどのように受容されたかと言えば、それは、な

---

<sup>146</sup> NP, p. 162.

ぜかその名目的使命（自身の外部の存在に対する非従属）とは逆の、「市民的で敬虔な人物」としての哲学者のイメージへと変貌する。ドゥルーズの目線では、カントの功績が立法者としての〈私〉にあると言われていただけに、その〈私〉がこのようなイメージ、言い換えれば、国家や道徳といった既成の諸価値としての、歴史の「事実」に従うことをよしとする敬虔な人物として今や表象されていることは、驚くべきものとして映し出される。しかも、そのような事態が実際に生じているものであるにもかかわらず、〈私〉の目には、そのような状況の中で自分自身が「立法者」としてまさに表象されているのであるから、その驚きは増していくばかりであろう。

このような事態こそ、「反動的ニヒリズムの極北」と呼ばれる事象の内実に他ならない。とはいえ、このような奇妙さも、上記の事態について〈力能の意志〉の否定性がもはや〈私〉の外部の審級としては立ち現れることがなく、〈私〉の内部に忍び込んだ結果として生じていることを適切に見て取ることができれば解消することができよう。だが依然として意志が〈私〉の内部にまで侵食したとき、いかなる形態を取るのかについては不明瞭のままである。

その形態は、三批判の能力の置換体系の内に、より正確に言えば、各批判において特権的に振る舞う能力／その能力に従属する他の諸能力との関係性の内に見て取られなければならないように思われる。

すでに触れた通り、三批判は、差異的存在論の枠組みでは、三つの「事実」に依拠した三種類の「事実主義」を体現するものとして解されるが、だからと言って、カント的な〈私〉が三種類存在しているとドゥルーズが考えていたというわけではない。ドゥルーズが、例えば『カントの批判哲学』においてカントの哲学を「諸能力の理説」や「(諸能力の)置換体系 [système de permutations]」<sup>147</sup>として定義するのは、〈私〉を諸能力の総体および統一として捉えるとともに、〈私〉内部における諸能力の置換、あるいはその組み合わせとして三批判の数多性・種別性を捉えることを試みているからである。しかもその種別化は、より正確に言えば、本論文第四章で詳細に論じられることになるように、上で述べた、特権的に振る舞う能力／その能力に従属する他の諸能力の組み合わせとして定義されている。

カントの哲学の体系的整理として一見して非常に中立的な能力論的読解が展開されているように思われる『カントの批判哲学』が、決して単純な哲学上の分類作業のように理解されてはならないのは、以上の論点だけを見ても十分に読み取ることができる。すなわち、ドゥルーズが『ニーチェと哲学』において、三つの「事実」に依拠したものとして三批判を捉えている以上、批判の種別化はそのまま意志による侵入の経路の種別化に対応していなければならない。ドゥルーズが理解する限りで〈私〉は、諸能力の総体であり、その意味でそれはその機能の数多性にかかわらず同一である。そうであるとすれば、その常に同じ〈私〉が、機能としては数多性を有するものとして解されるときには、意志による侵入の数多性が

---

<sup>147</sup> Cf. PK, p. 97. 「諸能力の理説 — 三批判は真の置換体系を提示する」。



念頭に置かれていることになるだろう。

とりわけ注目されるべきは、意志による侵入経路の数多性に対応するものとして描き出される諸能力の組み合わせにおいて必ず特権的能力が存在している点である。ドゥルーズがすでに『ニーチェと哲学』において触れているように、〈私〉が立法者であるのは、〈私〉の内部で特権的能力に他の能力が従属する限りである。むしろその特権的に振る舞う能力も元々は〈私〉に属する能力の一つであり、それ能力自体が意志の表現というわけではない。『カントの批判哲学』において示されることになるように、意志の否定性は今や、能力そのものではなく、能力間の関係性、あるいはその従属構造の中に宿るのである。

したがって、差異的存在論において三批判は、三つの「事実」に依拠した推論として「事実主義」を体現するものであるが、その種別性は諸能力間の従属関係の数多性として説明されるのである。諸力と意志の闘争が「反動的ニヒリズムの極北」に至ったとき、両者の関係はもはや此岸／彼岸（神学）ではなく、さらには此岸／此岸における彼岸（人間学）でもない、今や自分以外のものに立法が遂行されたのちの、〈私〉だけの平面において実現される、言わば極めて抽象的な従属の関係としての〈私〉の内部における特権的能力／他の諸能力の関係として現れる。

その意味で〈力能の意志〉の否定性は、「反動的ニヒリズム」では、その最後の終着点として、抽象的な従属構造そのものとして立ち現れるのである。反動的諸力の目線では、〈私〉だけの世界が実現されているように見えながらも、意志の目線では、「事実」の仮言性を利用して、もはや特定の審級としてではなく、従属構造の形式それ自体として〈私〉の内部に侵入してくる過程——それが「反動的ニヒリズム」である。ドゥルーズが上で「我々の内に僧侶と立法者を置くことによって、我々が何よりも信者と臣民であることをやめるなどと誰が信じるだろうか？」と言っていた通りである。カント的な〈私〉の目論みは、残念ながら、自分自身の二重化、すなわち「僧侶と立法者」を自分の内に置くという結果しか実現することができなかった。ドゥルーズが「カントの夢、それは感覚可能なものと超感性的なものとの二つの世界の区別を消去する (supprimer) ことではなく、二つの世界の中に人格的なものの統一を保証することである」と言っていた意味も今や十分に了解することができるだろう。

さて、それでは、歴史の終盤では、このように〈私〉だけの人間たちで地上が溢れかえることになるわけだが、その人間たちは、自分たちの内に巣食う「僧侶」を摘発し、真の意味での「批判」の矛をそれらに向けることができるのだろうか？ 今、歴史は、「反動的ニヒリズム」から次の段階へと移行していく段階に達した。次節でその次に来ると言われる「受動的ニヒリズム」の契機を見ることにしよう。

## XXI 「受動的ニヒリズム」と方法の問題

歴史が「否定的ニヒリズム」を起点として「反動的ニヒリズム」を経由し、最終的にどの

ような地点に至り着くのかを考察することが、本節の課題である。そしてドゥルーズがその地点として提示するのは、次の引用で言われている通り、「受動的ニヒリズム」である。

〔……〕「反動的ニヒリズム」は、ある仕方で「否定的ニヒリズム」を引き伸ばす。つまりは、勝利した反動的ニヒリズムは、自分たちを勝利に導いたこの否定する力能の場所を占拠するのである。しかし「受動的ニヒリズム」は、反動的ニヒリズムの最終到着地点である。すなわち、外側から導かれるよりかは受動的に消滅していく方がましというわけである。<sup>148</sup>

このように語られたニヒリズムの歴史〔物語〕は、やはり我々を同じ結論に導いていく。すなわち、否定的ニヒリズムは反動的ニヒリズムにとって代われ、反動的ニヒリズムは受動的ニヒリズムに至る。神から神の殺害者へ、神の殺害者から最後の人間へ。

149

ここで説明されている通り、差異的存在論において「受動的ニヒリズム」は、「反動的ニヒリズム」の最終到着地点であり、それは、反動的諸力がその反動性によって〈力能の意志〉の否定性を完全に失墜させるに至った歴史の終末を示す契機と解される。

「受動的ニヒリズム」をこれから考察していく上で、そのニヒリズムをドゥルーズが差異的存在論の術語として提示する仕方の内に、我々がすでに前節において分析した差異的存在論に固有の視座、すなわち、諸力と〈力能の意志〉との二重性が貫徹されている点に予め注意しておく必要がある。

たしかに「受動的ニヒリズム」は、上でも明確に言われているように、反動的諸力が意志の否定性を完全に排除することに成功した歴史の一契機として理解されている以上、むしろ、差異的存在論の枠組みでは、まずは諸力の観点からそうした契機は分析されなければならないはずである。

しかし「反動的ニヒリズム」において反動的諸力による意志に対する反動の矛が決して真の批判にはなりえず、結果として、むしろ逆に意志の、いっそう不分明な侵入を許してしまったのと同じ事態が、「受動的ニヒリズム」においても確実に水面下において生じているであろうことは、上の引用において「受動的ニヒリズム」が「反動的ニヒリズムの最終の到着地点」と言われていただけに、今の我々にとって想像に難くないものだろう。

例えば、ドゥルーズが「受動的ニヒリズム」を決して反動的諸力の勝利として捉えていないことは、以下の箇所に見て取ることができる。

ツァラトウストラの歴史〔物語〕全体は、彼とニヒリズムとの、つまりは悪魔との関

---

<sup>148</sup> NP, p. 234.

<sup>149</sup> NP, p. 237.

係の内に存する。悪魔は否定的なものの精神、否定する力能であり、それは多様な役割を果たすが、その役割は一見して矛盾しているように見える。あるときには、悪魔は人間に背負ってもらって、彼が人間に背負わせている重さが積極性そのものであると人間に囁く。またあるときには、反対に、悪魔は人間を飛び越えて、人間のあらゆる力とすべての意志することを奪う。矛盾は見かけ上のものでしかない。第一の場合には、人間は、力能を奪取することを意志する反動的存在、つまりは自分を支配していた力能を自己自身の力に置き換えることを意志する反動的存在である。しかし実際には、悪魔はここで、背負ってもらい、引き受けてもらう機会を、偽の積極性のもとで変装した自分の労役を追求する機会を見出すのである。第二の場合に、人間は最後の人間である。依然として反動的存在であるが、人間はもはや意志することを奪取する力を有していない。人間のあらゆる力を奪い、人間を力と意志なき状態にしておくのは悪魔である。両方の場合において、悪魔は人間の諸転身を通して、自分の力能を保存し、自分の質を保存する否定的なものの精神として現れる。悪魔は無への意志を意味しているが、その意志は、人間を反動的存在として利用し、人間に背負ってもらおうとするものであり、またそれだけではなく、人間と混同されることなく「飛び越える」ものでもあるのだ。<sup>150</sup>

上の引用は、ツァラトウストゥラに纏わりつく悪魔を意志の否定性の形象と見定めながら、その悪魔が歴史において果たす二つの役割についてドゥルーズが語る箇所である。ドゥルーズの説明では、悪魔が有した二つの役割のうち、前者の役割は「反動的ニヒリズム」に、また後者の役割は「受動的ニヒリズム」に対応したものとして提示されている。

そこでドゥルーズは、二つのニヒリズムの間の「一見して矛盾した」関係を問題にしている。すなわち、「反動的ニヒリズム」が、人間による悪魔に対する反乱とともに、悪魔による人間への侵入を示す歴史の一契機であるのに対して、「受動的ニヒリズム」は、なるほどその反乱の成功としてさしあたりは定義されている以上、人間だけの世界が実現された歴史の一契機であり、そこにはもはや悪魔は存在しないようにも思われる——にもかかわらず「受動的ニヒリズム」の側にも「反動的ニヒリズム」と同じく悪魔が登場するのはいかにして可能か、というわけである。

だが実際は、「受動的ニヒリズム」においても悪魔が克服されることはない。先ほどのカントの批判哲学がその頓挫によって象徴的に語っていたように、その段階で登場する最後の人間は、悪魔に「飛び越え」られるという仕方ではあれ、依然として悪魔、要するに意志の否定性の関係の内に置かれていると、ドゥルーズは述べているのである<sup>151</sup>。

それゆえ「反動的ニヒリズム」と「受動的ニヒリズム」の間にはいささかの矛盾もない。

---

<sup>150</sup> NP, p. 299.

<sup>151</sup> 同様の指摘は、N, p. 31 において「最後の人間」に関して説明される箇所にも確認することができる。

歴史において幾度となく繰り返されてきた諸力の反動性と意志の否定性の両輪としてのニヒリズムは、「受動的ニヒリズム」において最も不分明な仕方であるがゆえに逆説的にも最も克明な仕方でもはや彼岸を失ったはずのこの此岸だけの世界に現れているのであり、その内実こそが、この節において「受動的ニヒリズム」の分析を通して明らかにしたいものである。

さて、差異的存在論において起源における差異が転倒していく過程の結末として見出されるのは「受動的ニヒリズム」である。「受動的ニヒリズム」は、ニーチェ自身の言葉で言えば、「最後の人間」、「末人」の時代である<sup>152</sup>。ドゥルーズは、青年ヘーゲル派のシュティルナーをこの「末人」を体現するものと見定め、その思索から「受動的ニヒリズム」の核心を取り出すことを試みている。

弁証法の思弁的原動力は矛盾とその解決である。しかし、その実践的原動力は疎外と疎外の廃棄、つまりは疎外と再所有である。弁証法はここでその真の本性を、つまりは、とりわけ訴訟の技術、所有について議論し所有者を変える技術、ルサンチマンの技術を明らかにする。またシュティルナーは『唯一者とその所有』という彼の偉大な書物の表題そのものにおいて弁証法の真理に達している。[……] — しかし所有する、あるいは再所有するのは誰か。再所有の審級とはいかなるものであるのか。ヘーゲルの客観的精神、絶対知は、依然として一つの疎外であり、疎外の精神的で洗練された一つの形態ではないのか。バウアーの自己意識、純粋なあるいは絶対的な人間批判についても、フォイエールバッハの類的存在、種としての、本質としての、感性的存在としての人間についても、同じことが言えるのではないか。〈私〉とはそうしたものではまったくない。シュティルナーは、観念、意識、あるいは種が伝統的神学に劣らず疎外であることを容易に示してみせる。相対的再所有は依然として絶対的疎外である。神学と競い合う人間学は、自我を人間の所有にする。しかし自我が結局のところ所有者にならない限り、弁証法は止まらないだろう……。<sup>153</sup>

上の引用においては、我々が先の節で見た「疎外と疎外の廃棄／解決」こそ、弁証法の核心を占める着想であることをシュティルナーが明らかにした点が述べられている。ドゥルーズは差異的存在論の図式に依拠しながら、ヘーゲル由来の弁証法を、反動的諸力が〈力能の意志〉からその所有物を奪還する技法として解していく。

前節の成果を踏まえながら、差異的存在論において「弁証法」がいかに捉えられているかをさらに検討してみよう。上の引用で紹介されている「弁証法」は、そこで語られている内容からして、我々が前節で論じた人間学的推論に対応するものである。

例えば、フォイエールバッハの人間学の問題点は、「疎外とその解消」に終始してしまうこ

---

<sup>152</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA, IV, S. 19-20.

<sup>153</sup> NP, p. 252.

との内に、要するに、上で言われる「弁証法」の内にとどまることの内、あったことは今や明らかだからである。フョイエルバッハの弁証法は、「事実」の所有者を神から人間に移し替えるだけで、その結果は、ドゥルーズが「相対的再所有は依然として絶対的疎外である」と述べている通り、神による此岸の抑圧を人間や類の本質による此岸の抑圧に移し替えるだけの「事実主義」である。フョイエルバッハの人間学では、此岸の自律性が主張されながらも、正確には〈私〉が絶対的なものであるのではなく、人間が絶対的なものであり、「立法」という観点から言えば、そこでの所有者は〈私〉ではなく人間である。

ドゥルーズはまさに、そのような弁証法的技法と比較対照する形でこそ、シュティルナーの哲学の意義を提示している。そして差異的存在論の視点から、その意義は、フョイエルバッハの人間学が「事実主義」を示すものであることを適切に指摘する点だけではなく、カントが見出していたような〈私〉の絶対性を十全に汲み取ることができた点にあると解される。ドゥルーズは、シュティルナーが見出した〈私〉の意義を次のように整理している。

[……] 国家と宗教だけではなく、人間の本質もまた〈自我／私 [MOI]〉のうちで否定されることになる。その自我は何ものとも和解することがない。なぜなら、自我は、自分自身の「力能」のために、自分自身の「交流 [commerce]」のために、自分自身の「享楽」のために、すべてを無に帰すからである。そのとき、疎外は乗り越えることは純粹かつ冷徹な無化を意味し、自分が取り戻す何ものも存続させない奪還を意味している。「自我は全体ではなく、自我は全体を破壊するのだ」。<sup>154</sup> (強調引用者)

上の引用において、前節で取り上げたカント的な〈私〉(立法者)と、シュティルナーの〈私〉(唯一者)との、見事なまでの一致を我々は目の当たりにすることになる。したがってその一致の全容を適切に把握することが課題となるが、そこでまず注意を向けなければならないのは、上の引用において「疎外の乗り越え」が、それが「奪還」や「疎外の解消」と言われているときでさえ、もはや弁証法的な意味では用いられてはいない点である。

前節において確認した通り、フョイエルバッハの人間学が神学の侵入を許してしまうのは、人間学的企図を「疎外とその解消」と混同してしまうからである。「疎外」が、疎外された「事実」が信頼に足るものであるとする価値判断、要するに「事実主義」を含んでいる以上、その解消が「事実」を人間学化する事態を招くだけである点はずでに見た通りである。

それゆえ人間学が真に追求すべき企図は、カントの言葉で言えば「批判」、すなわち、「事実」に対する批判の矛の実現以外ではない。そしてまさにその点が、上の引用では「冷徹な消滅」や「自分が取り戻す何ものも存続させない奪還」と語られる限りでの「疎外の乗り越え」として説明されているのである。

このように差異的存在論では、カント的な〈私〉が「事実」に対する批判の矛を有する立

---

<sup>154</sup> NP, p. 253.

法者であると言われていたのとまったく同じ意味において、シュティルナーの〈私〉は「事実」を消滅させる唯一者と解される。カント／シュティルナーの〈私〉がその本来の力を発揮するとき、もはや「事実」に対する「疎外とその解消」を飽くことなく繰り返す「弁証法」の技法は問題とはならず、有限の〈私〉による真の立法的営為だけが展開されることになるだろう。こうした点を踏まえてドゥルーズはシュティルナーの哲学の意義を以下の通り総括する。

シュティルナーの書物の関心は三重であった。すなわち、彼の先行者たちにおける再所有の不十分性についての深い分析。弁証法と、自我だけが再所有の審級であるという自我の理論との間の本質的関係の発見。自我による、自我における、弁証法の到達点であったものについての深い見識 [vision]。<sup>155</sup>

この引用において、ドゥルーズが〈私〉の理解に関してカントとシュティルナーの間の見事な一致を認めていることは明白である。しかしながら、両者の間にこのような一致が確認されるとすれば、その一方で、また別の一致が確認されなければならないのではないだろうか。その一致をこそ見出したとき、なぜシュティルナーがそれまでは肯定的に語られていたにもかかわらず、最後の人間、要するに「受動的ニヒリズム」の位置に置かれていたかも明らかになるだろう。すなわち、我々が先に見たカントの批判哲学の頓挫、要するに、意志の審級による〈私〉の内部への侵入という事態が、シュティルナーの〈私〉においてさえ生じていると考えなければならないのではないだろうか。

ドゥルーズがそのように考えていたことは、上で引用したシュティルナーを評価する箇所、すぐ後で次のように述べていることから窺い知ることができる。

シュティルナーは、ニヒリズムを弁証法の真理として明らかにする弁証法論者である。彼にとっては〈誰が〉という問いを立てるだけで十分である。自我という唯一者は、自我ではないすべてのものを無に引き渡すのであり、またこの無はまさに自我自身の無、自我の無そのものである。シュティルナーはあまりに弁証法者であるため、所有、疎外、再所有という用語以外のものでも思考することができない。しかし、彼は多くを要求するため、そのような思考が至る先を、つまりは何ものでもない自我、ニヒリズムを見極めないでいられないのだ。<sup>156</sup>

上の引用においてイタリック体で強調されている箇所がとりわけ重要である。ドゥルーズは、先の引用におけるシュティルナーの評価を自ら裏切るようにして、ここでは、シュティルナーに対して「ニヒリズムを弁証法の真理として明らかにする弁証法論者」との診断を下し

---

<sup>155</sup> NP, pp. 253-254.

<sup>156</sup> NP, p. 254.

ている。

カントとの類似点が最も厳格な仕方で指摘されなければならないとすれば、それは、両者ともに〈私〉の有限性が有する絶対性を見出しておきながら、なぜかその有限性を抑圧する意志の審級を適切に排除することができない点に求められなければならない。したがって、〈私〉の自律性を説いていたはずのカントの批判哲学が、実際上は、「(神学的な) 事実主義」に陥り、意志の侵入を許したのとまったく同じように、〈私〉の唯一性を説いていたはずのシュティルナーの自我哲学が、実際上は「事実主義」に陥り、否定性の審級の侵入を許す過程が、差異的存在論においては今一度詳細に論じられなければならないはずである。

その過程を分析する上で、今しばらく上の引用に定位してみよう。決して長くはない引用ではあるが、しかしその中には注目されるべき要点が凝縮して表現されている。冒頭のシュティルナーが「ニヒリズムを弁証法の真理として明らかにする弁証法論者である」と言われていたことの含意が、続く文章において明らかにされている。その含意は二重であり、シュティルナー自身が弁証法的用語（所有、疎外、再所有）から離れることができないという意味で弁証法論者である点と、とはいえその実、シュティルナーが弁証法の真理を明らかにしたために、弁証法が至り着く先のニヒリズムを克服することを少なくとも試みた者である点からなる。

たしかにドゥルーズが指摘するように、シュティルナーの最大の矛盾は、弁証法の思考が「疎外と疎外の廃棄／解決」を空虚に繰り返すだけの事実主義的な技法であり、それゆえそのような技法では「事実」を温存し、その結果としてニヒリズム（否定性の侵食）へと至ることしかできないことを見抜いていながら、なぜかその克服、すなわち〈私〉によるニヒリズムの除去の過程を、相変わらず弁証法的用語を使って語ってしまう点に現れている。

例えば、先の引用において、フォイエルバッハの人間学が批判的に言及される文脈において「相対的再所有は依然として絶対的疎外である」と言われていたことを思い起こしてみれば、シュティルナーの思考が抱えた矛盾はいっそう明瞭に理解されるように思われる。フォイエルバッハが「疎外」の問題を克服するべく弁証法的図式に依拠して此岸の実現を試みたとき、その結果はすでに見た通り、神ではなく人間によって「事実」が再所有されたというだけであった。しかし「疎外」の原因は、その所有者が神か人間かという点にはない。問題は「事実」である。なぜなら「事実」はニヒリズムの事実であり、その内容自体が我々の生を抑圧するものだったからである。それゆえ、所有者に変更が加えられているだけで、しかし変わらず同じ「事実」の内で思考してしまうという「事実主義」こそが、問題の核心にあるということ、我々は現状得ている結論はこれである。

したがって「疎外」の克服がいかに精緻な仕方で展開されようとも、フォイエルバッハのように「事実主義」を温存しては、それは「相対的再所有」をただ実現するだけの「絶対的疎外」となる。しかしそうした批判をフォイエルバッハに向けたシュティルナー本人が、〈私〉による「事実」の無化を「冷徹な消滅」や「自分が取り戻す何ものも存続させない奪還」としてまさしく適切に定義しておきながら、その内実を語る際には所有関係だけを問題

とする弁証法的術語を依然として用いるなどということが果たして可能であろうか？

その意味でシュティルナーは、フォイエルバッハと変わるところのない弁証法論者であり、皮肉にもシュティルナー自身が「相対的再所有」を実現してしまうため、またもや「絶対的疎外」を招いてしまう。ここで、シュティルナーが〈私〉の力を十全に行使することができない点について、優れた研究の力を借りて、よりシュティルナー自身の思想に踏み込みながら浮き彫りにすることを試みてみよう<sup>157</sup>。

シュティルナーの〈私〉は、しばしば彼が「アナーキスト」と称される通り、宗教的なものにかぎらず、フォイエルバッハの類的本質のような人間的なものに対しても同じく反抗を示す。〈私〉は、そのような上位の審級一般、要するに「類的なもの」に対してその無化の作用を向け、それらを徹底的に排斥するものとして定立されている。

だが『唯一者とその所有』における説明に従い、その作用の内実を丹念に辿ってみるなら、その〈私〉による力の作用は、実際上は、必ずしも「類的なもの」の「排斥」とはなっておらず、それは「類的なもの」の「享受／賞味」を意味するものとして用いられている。実際、シュティルナーは、しばしば彼が「アナーキスト」と呼ばれることとはいささか裏腹に、「類的なもの」、例えば、国家からの完全な自由など実現可能とは考えていない。実のところ、シュティルナーの哲学においては、〈私〉を統制する「類的なもの」そのものが批判されているのではなく、その〈類〉が〈私〉よりも上位の審級としてその生を抑圧してくる点にのみ、その批判の矛先が向くのである。

それは逆に言えば、そのような「類的なもの」も〈私〉が享受することさえできれば、〈私〉の「エゴイズム」は十分に満たされるということの意味する。それゆえシュティルナーの〈私〉がなす「無化」の核心は、差異的存在論の語彙で言えば、ニヒリズムの「事実」を消去することであると言うよりかは、むしろ「事実」は受け入れた上で、その「所有関係」を転倒させることにあると言えるだろう。こうした点を踏まえたとき、シュティルナーがなぜ差異的存在論において「ニヒリズムを弁証法の真理として明らかにする弁証法論者」として位置付けられるのかがよく分かる。

確かにシュティルナーは、フォイエルバッハの人間ではなく、「唯一者」としての〈私〉を発見することで、反動的諸力の企図（自己保存ならびに〈力能の意志〉の消去）を最も克明に描き出すことに成功している。だからこそ先に「ニヒリズムを弁証法の真理として明らかにする弁証法論者である」と言われたのである。しかし〈力能の意志〉の側の、此岸に侵入するという思惑を見抜き、それに対して〈私〉の力を行使する必要性を主張することと、それを実際に実現することはまったく別の問題であるということをシュティルナーはその

---

<sup>157</sup> 以下の説明について、松尾隆佑「シュティルナーの誤解者たち ― 日本語圏における研究史の類型論的整理 ―」、「ワーキング・ペーパー」、二〇一〇年を一貫して参照している。この論文は、シュティルナーに対する諸々の誤解を指摘しつつ、その思想の内実に肉薄するものであり、また『ニーチェと哲学』におけるドゥルーズのシュティルナー理解の不備を適切に指摘している点でも非常に有用なものである。



身をもって示している。

シュティルナーが〈私〉を「創造的無」として定立する場合でさえ、その無の役割は依然として「所有関係」の転倒にある。それゆえこのような〈私〉の中に、フォイエールバッハのときと同様に、またもや「事実」が忍び込んでくる。〈私〉は「類的なもの」を食し、享受する。そのとき類は、もはや絶対的な「本質」として現れることはなく、我々の生を抑圧するものとしては現れてはこないのだろうが、それは食されるという仕方、つまりは、もはや一つの超越的権威としては感じられない形で〈私〉（反動的諸力）の中に忍び込む。確かにここで彼岸は、彼岸としての超越的価値は失っているだろう。しかし彼岸に由来する「事実」は、いつもすでに彼岸の「事実」である。

差異的存在論の枠内に以上の議論を位置付けてみれば、「事実」がもはや我々の生を抑圧すると感じられなくなった（むしろ実際は抑圧しているが）歴史の契機が「受動的ニヒリズム」なのである。我々が前節においてカントの批判哲学の結末として論じた「反動的ニヒリズムの極北」において生じていたこと、すなわち、もはやその侵入が感知されないほどに〈私〉の内部の奥深くまで否定性の病が入り込んでいるというニヒリズムの極限状態が、まさにシュティルナーの哲学の中で確認されたというわけである。

したがって歴史の終わりに現れる「受動的ニヒリズム」は、反動的諸力の目線では、自分たちの類型だけが生き延びた世界を誰にも邪魔されずに受動的に生き続けることに成功した契機であるが、〈力能の意志〉の目線では、反動的諸力の受動的な生に潜り込んで、そのような生を否定性の言わば虜にすることで、いっそう能動性を発揮させず、反動性を体現する無益な人生を送らせ、最後の結末を意味のない死で迎えさせることに成功した契機に他ならないということが、こうして結論されるのである<sup>158</sup>。

---

<sup>158</sup> 先に「文化」の類的能動性が分析される際、歴史以前／歴史以降が峻別される必要性が指摘されながら、なぜ〈歴史以降〉では「文化」における「自己破壊」の過程が強調されなければならなかったかがいっそう明瞭に理解されるのは、まさにこの地点においてである。すなわち、ドゥルーズの差異的存在論がこの「無責任性」をこれほどまでに強調するのは、ニーチェの哲学の核心が、「価値創造」の条件としての主体の問題、言い換えれば、いまだ認識されたことのない諸価値の創造がいかなる主体によってなされるのかという問題設定の内にあるとドゥルーズが考えているからである。この地上にいまだ認識されたことのない諸価値を産出することを可能とする主体は、これまでの諸価値に従うものであってはならない。「新たな理想、新たな解釈、別の思考の仕方、ニーチェはそうした仕事を企てている。「無責任性にその積極的な意味を与えること」、「私は全き無責任性の感情を勝ち取り、自分を称賛と非難から、現在と過去から独立させることを望んだのだった」。無責任性、ニーチェの最も高貴で最も美しい秘密」（*NP*, p. 33）。

「文化」の仕事は、まさにこのような「無責任性」を〈私〉として生み出すことにある。その〈私〉は、自分自身の「内」と「外」を問わず、自分以上の審級として「既成の諸価値」、あるいは従うべき「事実」を決して持つことがない。その意味で〈私〉は神を払拭した此岸を体現する存在である。だがすでに見たように、このような役割を担っていたはずの「文化」も、歴史において転倒させられると、その調教は、能動性なき人間、つまりは「畜群」を次々と生み出すことになる。一見して興味深いのは、「無責任な者」と「畜群」の差異と同一性であるように思われる。なるほど「文化」の本来の使命からすれば、「畜群」は、反動性の

## XXII 歴史の終末の問題圏から主体の問題圏へ

もし我々がこの段階における〈力能の意志〉の否定性に何か名称を与えたとしたら、「否定的ニヒリズム」では意志が彼岸であり、また「反動的ニヒリズム」では意志が〈彼岸における此岸〉であったことを踏まえ、もはや此岸／彼岸の間に入ったスラッシュを感知することができないほどに二つの世界が一体化してしまった「受動的ニヒリズム」における意志を、「〈此—彼岸〉としての〈彼岸〉」と呼ぶことはあながち不当ではないだろう。

ドゥルーズの歩みに付き従い、我々の分析も歴史の終末に入りつつあるが、ここでドゥルーズの差異的存在論の構成において「事実」がどのように捉えられていたかをあらためて振り返ってみよう。その構成においてまず〈力能の意志〉と諸力という異質な二つの要素が登場する。意志は起源における差異を統率する系譜学的要素として、諸力の質「能動／反動」を産出する。ただし、このように産出された差異(=位階)も歴史の中で転倒する。そして、この転倒が、差異的存在論では反動的諸力による位階の転倒であると同時に、差異そのものの転倒として解される点に差異的存在論の枠組みの一つの特徴があった。

それゆえ差異的存在論の分析において、起源における差異は、その意味で「転倒させられる／自分で転倒する (se renverser)」と言われたのであり、だからこそそのような(自)転倒の過程を説明する要素として、諸力の質「能動／反動」だけでなく、〈力能の意志〉に固有の質「肯定／否定」が差し込まれなければならなかった点が重要だったのである。この「否

---

人間だけが蠢く悍ましい此岸の終末を示すものでしかない。むしろ、反動性の人間(=「畜群」と「無責任な者」の間には計り知れないほどの距離が存在している。とはいえ、この反動性の人間は、歴史において自分以外の類型の存在に対する反動性を徹底させていく中で、能動的諸力だけではなく、かつての盟友である〈力能の意志〉までもその反動性の毒牙にかけていく。シュティルナーの〈私〉がそうだったように、この毒牙の射程は「反動的ニヒリズム」における「此岸における彼岸」を見逃さないほどに広く執拗なものであるだろう。こうしてまさに今、此岸が実現されたことになる。それは、いかなる超越的審級も存在しない此岸と呼ばれるにふさわしい此岸、要するに「受動的ニヒリズム」である。だがそうであるとするなら、この此岸の人間は、ある意味で「文化」が目指した「無責任な者」と近い存在であると言えるのではないだろうか？ 実のところ、両者はもはや背負うべきものを持たないという意味で明確に一致するようにも思われよう。いずれのケースであれ、彼岸を背負う必要がなくなった此岸は差異の潜勢力が十全に表現される場として「価値創造」を達成する主体の誕生を可能とするのではないのだろうか？ しかしニーチェ自身の文言を俟つまでもなく、惰眠を貪る「畜群」に「価値創造」など望むべくもなく、また「畜群」も主体であるとは到底言われえない。実際、「受動的ニヒリズム」における此岸だけの世界は、此岸の世界ではなく、此岸と彼岸の区別が完全に不分明となった此岸であるに過ぎない。そのためこのような此岸の人間には「価値創造」など不可能である。ドゥルーズはこのような偽の主体ではなく真の主体を構想するからこそ、「受動的ニヒリズム」での偽の此岸に満足しないのはもちろんのこと、たとえ類的能動性としての「文化」が、真の主体の形成に成功しているときでさえ、高次の審級が最終的に消滅する〈歴史以降〉の契機を強調してやまなかったのである。

定」は、差異的存在論の図式の中で〈反動的一生成〉と言い換えられていたが、歴史の内では差異の場を統べる審級がすでに〈反動的一生成〉である以上、能動性優位の差異(=位階)は、いずれは必ず自ら転倒することになる。もちろん反動的諸力が位階を転倒させるという意味では差異は転倒させられるわけだが、そのような転倒が場の論理としての「否定」がなければ完全には実現しなかったという意味で、差異は自ら転倒しているのである。

このように反動的諸力と〈否定的意志〉の総合がニヒリズムとして、純粋な差異を汚染していくのである。そのような歴史、つまりは差異が「転倒させられる／自分で転倒する」の過程の中でこそ、差異を否定する多くの諸価値、例えば「認識」、「道徳」の概念などが想像／発明される。そしてこのような諸価値の体系だけが歴史の内では生き残ったということが、我々の「事実」である。よっていずれの「事実」も、純粋な差異を否定するために想像されたイマージュ、要するにニヒリズムを表現する「事実」である。したがってやはり問題はこの「事実」である。だがそれを解釈することで我々はニヒリズムから解放されるのだろうか？

一見してその通りであると思われるかもしれない。実際、カントであれ、シュティルナーであれ、人間の有限性そのものの絶対性を見出すことに成功してもなお意志の侵入を許してしまうのは、歴史に残された「事実」に対する無条件の信頼、要するに「事実主義」に陥っているからである。そうした「事実主義」の問題から、人間学が意志を完全に除去するためには、〈私〉が有する立法や無化の力を、他ならぬ「事実」に対して向けること、要するに「解釈」を適用する他ないということは容易に結論されよう。

こうしてカントとシュティルナーの双方に欠けていたものが何か分かる。それは、「事実」こそを批判／吟味し、解釈する系譜学者の方法に他ならない。ドゥルーズはこの方法論の不備、あるいは方法そのものの不在について適切に次のように語っている。

たしかにこれらすべての点において、シュティルナーは暴露者の役割を果たしている。弁証法をその最後の諸帰結にまで至らせ、弁証法が何に到達し、その原動力が何であるかを示すのは、まさにシュティルナーである。しかしまさに、シュティルナーが依然として弁証法論者として思考するために、また所有、疎外、その廃棄というカテゴリーから抜け出ることができないために、彼は自ら、弁証法の諸々の歩みのもとで彼が穿つ無の中に自分自身を放り投げるのである。人間とは誰か。自我、ただ自我だけである。彼は〈誰が〉という問いを用いるが、しかしそれはただ、弁証法をこの自我という無の中で溶解させるためである。彼は、人間的なものの遠近法とは別の遠近法において、ニヒリズムの条件とは別の条件のもとでこうした問いを措定することができない。彼は、その問いをその問い自身のために自己展開させておくことも、また彼に肯定的な応答を与えるような別の要素においてその問いを措定することもできない。彼には

その問いに対応するような、類型的方法が欠けているのである。<sup>159</sup>（強調引用者）

本論文第一章第三節（方法の問題）で、我々は「事実」を解釈する系譜学的方法の必要性和、そしてまたそれ以降の節においてその具体的適用の成果としての『道徳の系譜学』における歴史分析の内実をすでに取り上げていた。この類型的方法が、すなわち、このニーチェには備わっていたと差異的存在論において解されていた方法（＝「ドラマ化の方法」）がシュティルナーには「欠けている」。このように系譜学者ニーチェが有していたような方法を有してさえいれば、なるほど、カントとシュティルナーもまた「事実」を解釈することができていただろうし、そこに潜む歴史における差異／起源における差異の審級である（力能の意志）の思惑も見抜くことができたであろう。

しかし事態はそれほど単純なものではない。なぜか？ 方法の問題圏が差異的存在論においてより精細に取り扱わなければならない課題として立ち現れてくるのは、この地点においてである。我々が今立っている地点、すなわち「受動的ニヒリズム」と呼ばれる歴史の契機が形成している磁場をあらためて精査してみることが必要である。

歴史がその終末へと至る「受動的ニヒリズム」の契機において反動的諸力は、何よりもまず、自らの能動性が機能しなくなった結果としての、不能と不具の生の類型の極限を示すとともに、まさにそのような生を生きている。思い起こせば、このような劣等な存在は、その劣等性ゆえに、自分よりも上位の存在をどうしても許容することができないのだった<sup>160</sup>。

歴史の序盤では、この上位の存在は、すでに見た通り、能動的諸力であった。能動的諸力が自己の内部において反動的諸力に対する優位性（「忘却」）を実現することで起源における差異の位階を表現・体現するのに対して、反動的諸力はそうした優位性を失っているため起源における差異の力能を表現・体現することができない。よって反動的諸力が能動的諸力に対して抱く「ルサンチマン」は自分よりも上位の存在に対するものであるが、より厳密に言えば、それは起源における差異の表現者に対する「怨恨感情」である。

このように反動的諸力が最も見て見ぬ振りしたいのは、最も適切な言い方をすれば、特定の諸力の能動性であるのではなく、起源における差異そのものであるはずである。先ほど触れた通り、起源における差異は歴史において「転倒させられる／自分で転倒する（se renverser）」。この代名動詞の用法でこそ表現される差異の転倒は、反動的諸力の思惑（差異を転倒させること）を汲み取るかのように、差異の審級たる（力能の意志）がその「否定」（＝〈反動的－生成〉）によって自己を転倒させることを意味していた。

それだからこそ、歴史における「事実」は、反動的諸力からすれば差異を否定する自分たちの視座を正当化するイマージュ（＝想像上の虚構）の集合であり、また（力能の意志）からすれば差異が自らを否定する実在性の集合と解されたのである。以上の枠組みを踏まえ

---

<sup>159</sup> NP, p. 256.

<sup>160</sup> 反動性に依拠した人間の性格（感嘆、尊敬、愛することに関する無能力、受動性、糾弾）については、NP, pp. 178-186 を参照のこと。

たとき、なぜフォイエールバッハはもちろんのこと、〈私〉の「創造的無」を見出したシュティルナーでさえ、「事実」を脱却することができないのかという問いが、差異的存在論の問題機制において単に方法の有無と応答するだけでは、言い換えれば、純粹に理論的な問題として応答することでは到底片付くことがありえないという点が浮かび上がってくる。

以下の議論においては、なぜ「事実主義」の問題に関して理論的解決が差異的存在論においては十全な解決とはならないかについて正確に見極めていくことが重要である。そこでまず指摘されなければならないのは、カントであれ、シュティルナーであれ、此岸の実現を目論む諸力の側の質が、常に「反動的」である点である。この「反動性」が意味するものをあらためて考えてみるとすれば、この言葉が指し示しているのは、実のところ、諸力の実存であることが判明するだろう。

まず「事実主義」の議論が展開される『ニーチェと哲学』第二章において「反動性」について触れられている点を再度見てみよう。

[……] 反動的諸力の側からすれば、系譜学的要素は逆さまに現れ、差異は否定となったのであり、肯定は矛盾となった。起源のある転倒したイマージュはその起源に付随している。能動的諸力の観点から「然り」であるものは、反動的諸力の観点からは「否」になり、自己の肯定であるものは他者の否定となる。これはニーチェが「評価する眼差し」と呼ぶものである。能動的諸力は高貴である。しかし、それは、反動的諸力によって反映された平民的なイマージュの前に自分自身を見出すのだ。系譜学は差異あるいは区別の技法、貴族の技法である。しかしそれは反動的諸力の鏡の中で逆さに見える。そのとき系譜学のイマージュは、「進化」のイマージュとして現れる。<sup>161</sup> (強調引用者)

しかしなぜ我々が〈反動的—生成〉しか、感覚したり、認識したりしないのかと問うことはできる。それは、人間が本質的に反動的だからではないのか。〈反動的—生成〉が人間を構成するからではないのか。ルサンチマン、疚しい良心、ニヒリズムは、心理学の諸特徴ではなく、人間における人間性の根拠のようなものである。それらは人間存在そのものの原理なのだ。人間、大地の「皮膚病」、大地の反動……。まさにこのような意味で、ツァラトゥストラは人間たちへの「大いなる軽蔑」と「大いなる嫌悪」について語るのである。別の感性、別の生成、それらはそれでもなお人間に属するものであろうか。<sup>162</sup> (強調引用者)

上の二つの引用において、前者の引用では、反動的諸力が起源における差異を逆さまに捉えるという事態がさしあたり指摘されながら、後者の引用では、その事態がさらに人間の感覚の問題として、言い換えれば、人間が差異を逆さまに見るという事態が、奴隷の意図的な策

---

<sup>161</sup> NP, p. 87.

<sup>162</sup> NP, pp. 100-101.

略の結果として差異を見て見ぬふりすることで生じたものではなく、むしろ我々の反動性ゆえにそのようにしか感覚することができないからこそ生じてくるものとして、より深く語られ直されている。

それでは、『ニーチェと哲学』においてその我々の反動性と感覚の関係はいかなるものとして論じられ、深められていくだろうか。その点は、以下の引用で触れられる「積極性」の概念の内に最も明瞭に見て取ることができる。

驢馬と駱駝は、最も重い荷物を背負うための諸力を持つだけではなく、その重さを評定し、評価するための背中を持っている。これらの重荷は、彼らにとっては現実〔réel〕の重みを持つように思われる。あるがままの現実、これこそ驢馬が自分の負担を感じる仕方である。それゆえニーチェは、驢馬と駱駝を魅惑や誘惑に関するあらゆる形態を受け入れないものとして示すのである。驢馬と駱駝は、彼が背負っているもの、彼らが現実と呼ぶものしか感じない。したがって、人は、驢馬の肯定が、つまりは否〔non〕と言うことを知らない然り〔oui〕が何を意味しているかを見抜いている。すなわち、肯定することはここでは担うこと、引き受けること以外の何ものでもないということ、である。あるがままの現実を受諾すること、あるがままの現実性を引き受けること。

あるがままの現実、それは驢馬の観念である。驢馬は、人から背負わされた、また自ら引き受けた荷物の重さを現実の積極性として感じる。すると、次のようになる。重苦しきの精神は否定的なものの精神であり、ニヒリズムと反動的諸力が結合した精神である。驢馬のあらゆるキリスト教的な徳の中に、驢馬が背負うのに役立つあらゆる力の中に、鍛えられた眼は、労せず反動的なものを発見する。驢馬が背負うあらゆる重荷の中に、思慮深い眼は、ニヒリズムの産物を見る。しかし驢馬は諸前提から分離された帰結、産出の原理から分離された産物、力を活気づける精神から分離された諸力しか決して捉えない。そのとき重荷は、驢馬には現実の積極性〔positivité〕を持つもの、驢馬が生まれつき有した諸力と同様に、現実と生の受諾に対応する積極的な諸々の質を持つもののように思われるのである。<sup>163</sup>

上の引用には慎重に考察されるべき論点がいくつも含まれている。まずは驢馬と駱駝として語られている「重苦しきの精神」が、ニヒリズムと反動的諸力の結合を示すものとして提示されている点を見て取る必要があるが、そうした精神がいかなる対象に対して「積極性」を感じると理解されているかをここではより詳細に見てみなければならない。

差異的存在論において「積極性」は、ドゥルーズの差異的存在論を理解する上で決して看過することができないほど重要な位置を与えられた概念である。一見してこの概念は、上で「現実」と接続されていることから、まさに一つの「現実」に対する「現実感」、要するに、

---

<sup>163</sup> NP, pp. 283-284.

人間がある事象を「現実（リアル）」、あるいは「積極的なもの」として感じ、そのように「断定する」という事態を示しているようにも思われよう。もちろんそのような理解で誤っているというわけではないにせよ、しかしここで問題は、反動的諸力にとって「現実と感じられている事象」として措定されているものが一体何かである。その問題が看過されては、ドゥルーズの上での議論の核心を見落とすことになりかねない。

その事象は、上では「諸前提から分離された帰結、産出の原理から分離された産物」と言われているが、「その産物」とは、つまるところ、我々の分析が示した通り、差異の運動における「徴候」の次元に存在するもの、言い換えれば、差異から確実に発生してきた事象ではあるが、まさにその発生過程が否定性に依拠したものであるがゆえに、自分自身の肯定性を自ら忘却し、自分の姿を真のあり様とは切り離すような、もっといえば、そのような真の姿を反転させることでしか自分自身を反映させることのできないような（それゆえ「産出の原理から分離された」と言われるわけだが）差異の表現——要するに、それこそが、否定性が刻印された「事実」、あるいは「徴候」と言われているのである。

これまで繰り返し論じてきた「事実主義」は、実のところ、反動的諸力が何を「現実（リアル）」に感じるか、言い換えれば、「積極性」の問題圏に属するものである。そのような問題圏においては「現実」そのものが、主たる問題になることはない。なぜなら、そうした問題設定において精査されるべきは、どのような事柄を「現実」と感じるかは人によって異なること、言い換えれば、「積極性」がその者の生の様式によって異なる点だからである。

それゆえドゥルーズが上の引用で述べている「現実」を、そのまま「物自体」や「現実そのもの」と結びつけてしまうことには一定の危険がある。なるほど、もちろんある者たちにとっては、「現実（リアル）」は、「物自体」や「現実そのもの」、あるいはまた「実在」と解されているだろう。そのような人間たちは、そうしたものことに対して「積極性」を実際に感じ、そのように断定しさえする。

しかしそうであるとすれば、問題は、その「現実（リアル）」の内実よりも、むしろなぜそのようなものを「現実（リアル）」に感じる者が存在するのか、あるいはまた、そのような者の、生存の様式とも称されるべき、まさに「感性」の内容である。そうした点については『ニーチェと哲学』の第一章の冒頭において早々と、この問題の重要性を示唆するかのうちに、次のように述べられていた。

[……] 評価は諸価値ではなく、判断し評価する者たちの存在の仕方、実存の様式であり、こうした仕方や様式は、彼らが判断をするような諸価値に対して原理として役立っている。それゆえ、我々は常に、自分たちの存在の様式や生の様式に応じて、自分たちに相応しい信念、感情、思想を持つのである。「下劣に」評価し、「下劣に」生き思考するという条件でしか、語ったり、感じたり、理解したりすることのできない物事が

あり、また信じることのできない価値があるのだ。<sup>164</sup> (強調引用者)

「驢馬と駱駝は、彼が背負っているもの、彼らが現実と呼ぶものしか感じない」——と先ほど言われていた通り、そうした人間たちは、起源における差異を否定する「事実」を意図的に選んでいるのではなく、そのようなものにしか「現実 (リアル)」を感じるできないのである。そしてそのような感性が、人間たちの生存の様式、つまりは実存なのである。

このように差異的存在論において「反動性」は、諸力の質を示すとともに、まさに実存の質を示す術語に他ならない。そして実存の質としての反動性に依拠して、先の「積極性」の内実が確定される。

責任という驚くべき趣味、これが大急ぎでやってくる道德のすべてである。しかし、その結末において現実とその受諾はもとのまま、つまりは偽りの積極性と偽りの肯定のままである。「現代の人間たち」に向かってツアラトウストウラは言う。「未来におけるあらゆる気がかりなものは、そして迷える鳥たちをかつて恐怖に陥れたすべてのものは、実際には君たちの現実 [réalité] よりも親しみがあって安心させてくれるものである。というのは、君たちは次のように語るからである。「我々はまったく現実につながとめられていて、信仰も迷信も持たない」、と。そう言って君たちは胸を張る、張るべき胸もないくせに。そうだ、君たちはどうやったら信じることができるというのだ。君たち、色とりどりの者たちよ！ 君たちは、かつて信じられたすべてのものの絵なのである。……はかない存在者、私は君たちをこのように呼ぶ、君ら現実の人間たちよ！ ……君たちは不毛な人間だ。……君たちは少し開いた門であり、その前で墓掘人たちが待っている。そして、これが君たちの現実性……なのだ」。現代の人間たちは依然として〈すべての重荷になるものは現実的で積極的である〉、〈すべての担い手は現実的で肯定的である〉という古い観念のもとで生きている。しかし、駱駝とその重荷とを同じ蜃気楼の中で混同するほどまでにそれらを結びつけるというこの現実、単に砂漠であり、砂漠の現実であり、ニヒリズムである。<sup>165</sup>

上の引用では、反動性に依拠した「積極性」の内実が非常に明晰に語られている。ドゥルーズによれば、下劣な人間たちにとって「積極性」は「責任」と感じられる。言い換えれば、

---

<sup>164</sup> NP, p. 2.

<sup>165</sup> NP, p. 285. なお、同様の指摘は、N, pp. 43-44 (「[……] さらに驢馬の〈然り〉(然り、然り)は、偽の〈然り〉である。驢馬は、肯定することとは、担うこと、引き受けることだと信じている。驢馬はまずもってキリスト教的な動物である。驢馬は「生に優越する」と言われる諸価値の重さを背負うのだ。神の死のあとで、驢馬は自分で自分自身を背負い、驢馬は「人間的な」諸価値の重さを背負い、また驢馬は「あるがままの現実」を引き受けていると自称するのだ)にも確認することができる。



反動性の人間にとって「積極性」は、まさに今ある「現実」に対する受諾の感覚であり、あるがままと言われる「現実」に対する引き受けとしての責任感そのものなのである。しかしその担うべきものとしてまさに感覚されている「現実」の重みは、歴史的経過において消えることなく存続してきたという「事実」の重み以外のものとしては決して感じられることがない。

こうして今、なぜ反動的諸力が差異を誤認するのかについて十分に理解することができる。反動的諸力は、その反動性に相応しい「下劣な」感性の持ち主であるがゆえに、起源における差異には決して「積極性」を感じる事ができず、歴史（における差異）の重みにしか反応することができないのである。彼らは、正確には、起源における差異を見て見ぬふりしているのではない。そうではなく、反動的の視界においては、そもそも差異の肯定性やそれを表現する能動的類型を「現実」（リアル）のものと感じられることさえないのである。それゆえ差異の誤認は、先ほども触れた通り、こうした人間たちの意識的な選択の問題ではなく、実存（生の様式）から不可避に生じる事態として理解されなければならない。

したがって、このような目線、あるいはこのような感性しか持たない人間には、転倒した差異の姿にしか「実在」を感じないはずである。ドゥルーズが先に「弁証法が対立、対立の展開、あるいは矛盾、矛盾の解決によって作動することに人は驚かない。弁証法は諸力、諸力の質、諸力の関係を派生させる実在的要素を知らない。弁証法がこのような要素に関して認識するのはただ、抽象的に考察された「徴候」の中に反映された／自己を反映する転倒したイマージュだけである。対立は抽象的な産物の間の関係の法則でありうるが、差異は発生、あるいは産出の唯一の原理であり、それはそれ自体で対立を単なる仮象として産出する」と言っていたことが思い起こされる。

もう一度上の一節に分析を加えてみよう。全ての「事実」が、とりわけ歴史において差異の場から発生してきた「徴候」である点と、その「徴候」に解釈を加えず、そこにとどまり、「徴候」として現象している項の抽象的操作だけに終止しているのが弁証法である点が述べられている。しかしなぜ弁証法論者が「徴候」の次元にとどまり、そこに存在する「事実」の置換操作、フォイエルバッハやシュティルナーの哲学の語彙により即して言い換えれば、「事実」の疎外をいかに解消するかという、まさに弁証法的問題設定の中でしか思考することができないのかと言えば、今や明らかである通り、カントとシュティルナー自身が反動的諸力としての実存を有し、彼らの視界の中には「事実」以外に真なるものが存在していないからである。

よって、彼らはニヒリズムの克服をニヒリズムの遠近法において遂行する以外の選択肢を有していなかったことが明らかとなる。以上の論点からシュティルナーが「事実」にしか反応することができない理由も自ずと明らかとなろう。それは、「受動的ニヒリズム」においてなお反動的諸力（シュティルナー）が、起源における差異に反応することができず、差異を転倒させる「事実」に対してしか「積極性」を感じる事ができないからである。それゆえ、差異の誤認の問題は決して反動的諸力の思惑や意図とは関係なく、今一度その下劣な

感性の問題として捉えられなければならないことが結論される<sup>166</sup>。

しかし差異的存在論においてこの感性と反動性の関連こそが到底看過することのできない困難を引き起こすのである。この困難こそ、本章全体を通して我々が厳格に定式化したいものである。こうした困難を定式化する過程で、我々の考察の主軸は歴史の終末の問題圏から主体の問題圏へと移行していくことになる。その移行の内実を明らかにする過程で、我々がこの節の冒頭で取り上げた問題、すなわち、反動的人間（シュティルナー）が「ドラマ化の方法」を有してさえいれば、「事実主義」を脱却し、弁証法的術語以外で思考することができるというわけでは決してないと言われなければならなかった理由もまた、十全に浮き彫りにすることができるだろう。

さて、すでに論じた通り、歴史において差異が転倒していく中で能動的諸力は総じて反動化する。今地上には反動的諸力しか存在していないが、そのような諸力は、その意図と関係なく「事実」にしか「積極性」を感じず、したがって歴史の次元、「徴候」の次元にしか「積極性」を感じることはない。

差異的存在論が歴史の終末に見出す結論がこのようなものであることを知ったとき、次の疑問が浮かびあってくる。すなわち、ニヒリズムが進行し、ついには反動的諸力が此岸を埋め尽くし、「畜群」として受動的に生を謳歌する「受動的ニヒリズム」の段階に入ったとき、一体誰が「事実」の解釈を遂行するのだろうか？ 繰り返しになるが、反動的諸力は、その反動的実存ゆえに「事実」にしか反応しない。このような力にとって、先ほど指摘した通り、「事実」以外のものは端的に無である。だが今、此岸には反動的諸力しか存在しない。それでいかにして「事実」が解釈される可能性が担保されるというのか？ シュティルナーの哲学において「事実」を飽食する〈私〉は、神が与えた「事実」の掌の上で受動的に消滅してだけであった。

たしかにドゥルーズが先に言っていた通り、シュティルナーには「事実」そのものを分析する「類型的方法」（＝〈ドラマ化の方法〉）が欠けている。それはまったくその通りである。しかしその実、ニヒリズムがここまで進行してしまえば、歴史の中に「方法」の使い手などまったく消滅してしまうということにもなるだろう。

---

<sup>166</sup> Cf. *NP*, pp. 97-98. 「ニーチェにおいても同様である。触発される能力は必ずしも受動性を意味するのではなく、情動性 [*affectivité*]、感性、感覚を意味する。ニーチェが力能の意志の概念を練り上げ、この概念にその全き意味を与える前に、すでに力能の感情 [*sentiment de puissance*] について語っていたのは、その意味においてである。力能は、ニーチェによって意志の問題として扱われる以前に、感情と感性の問題として扱われていたのだ。だがニーチェが力能の意志の完全な概念を練り上げたとき、この最初に与えられた特徴づけは少しも消えることなく、力能の意志の表明となったのである。それゆえニーチェは、力能の意志は他の全ての感情が生じてくる「原始的な情動形態」である、と言いつけるのだ。もっと言えば、「力能の意志は存在でも生成ではなく、パトスである」。言い換えれば、力能の意志は力の感性として表明される／自らを表明し、諸力の差異的＝微分的要素は、諸力の差異的＝微分的な感性として表明される／自らを表明するということである」。

したがって我々が今直面している困難は、歴史の終末に現れた新たな問題と言って良い。それは、ドゥルーズがニーチェの系譜学から抽出した学的方法が、『ニーチェと哲学』のとりわけ第二章と第三章において、その方法論的内実の練り上げとその具体的適用が遂行されたのちでさえ、その根底から無効化されてしまいかねない問題、言い換えれば、方法を使うに相応しい実存を有した諸力が歴史の終末には存在しないのではないか、という問題である。

思い起こせば、ドゥルーズは、『ニーチェと哲学』の前半部において、「徴候」の次元にとどまらず、そこから起源における差異にまで遡及する系譜学者の資格について次のように説明していた。

— ニーチェが高貴な、高い、主人的と呼ぶものは、あるときには能動的力であり、あるときには肯定的意志である。彼が低い、下賤な、奴隸的と呼ぶものは、あるときには反動的力であり、あるときには否定的意志である。なぜこのような用語なのか、我々はもっと後でその点を理解することになるだろう。しかし、一つの価値は常に一つの系譜を持つが、その価値によって我々が信じ、感覚し、思考するようにと促されるものの高貴さや下劣さはこの系譜に依拠している。どのような下劣さがある価値の内にその表現を見出すことができるのか、どのような高貴さがある価値の内にその表現を見出すことができるのか、系譜学者だけがこれを発見するのに適している。なぜなら、彼は差異的要素の扱いを知っているからである。彼は諸価値を批判する主人である。<sup>167</sup>

(下線部引用者)

「系譜学的方法」は、「事実」を解釈し、その事実を占拠している諸力の質と、その占拠を確かなものとする意志の質を確定させる学的方法である。我々はその具体的適用の過程を『道徳の系譜学』に対するドゥルーズの読解の内にすでに確認しているため、上の引用の内に特段新しい論点があるようには一見して思われぬ。しかし上の引用、特にその後半において言われていることは、「事実」を諸力の質と意志の質に分解しながら分析する方法論的公準ではない。そこで言われているのは、むしろ、そのような方法を駆使する系譜学者こそが持たなければならない質としての「主人」、すなわち、我々がすでに得ている成果に依拠して言い換えれば、系譜学者という諸力が持たなければならない実存の質としての「能動性」なのである。

それゆえ、ニーチェ＝ドゥルーズの差異的存在論が立ち向かわなければならない問題は、今や主体の問いである。なぜこのような問題を主体の問いとして語るのかについては、いくつかの先行研究の成果を踏まえながら<sup>168</sup>、本論文第一部の全体を通して明らかにされるべ

<sup>167</sup> NP, p. 85.

<sup>168</sup> 主体の放棄を一見して主張するドゥルーズの哲学の中に別の主体性の理路を、とりわけ前期ドゥルーズの哲学の中に見出していく研究としては、大崎晴美「ドゥルーズの哲学にお

き論点であるため、ここでは以下で、少しドゥルーズの哲学と主体の問いの関係について少しばかり触れるにとどめておく。

例えば、ドゥルーズとベルクソンの関係に触れてみれば、50年代のドゥルーズがベルクソンの哲学の「直観」を一つの方法論として読み解いていく段階において、この問題はすでに潜在していた。イポリットから批判的に継承した「差異の存在論」の着想をベルクソンの哲学の中に見出すとき、ドゥルーズが純粋な差異（＝潜在性）の境位を学的に探査する方法を求め、それをベルクソンの方法として提示したことはすでによく知られているだろう（この点に関しては次の章において詳細に扱われる）。

しかしこのような方法は確かにドゥルーズ自身がその方法を用いて差異の境位を描き出している以上、その限りで「直観」を方法として定式化する際には、その使い手が存在していることを暗黙に前提としていたはずである。それゆえ方法に関してその理論的精緻化を追求する段階ののち、真に問われるべきものとして直面するであろう問題は、方法そのものであると言うかは、むしろ主体の形成の問いである。なぜなら、ベルクソンが『道徳と宗教の二源泉』で人類の分化の線が「静的宗教」として「閉じた社会」に至る過程を分析していた通り、持続／生といった純粋な差異が現働化（＝分化）するとき、それは一つの「創造」であると同時に一つの「劣化」でもあるからである。「エラン・ヴィタールは有限である」<sup>169</sup>。差異は自己の潜勢力を爆発させると同時に、自らを失っていく。しかしそうだとすれば、差異の劣化した姿が、我々であり、生物における一つの分化の線としての人間である。

ドゥルーズが「ベルクソン『創造的進化』第三章講義」で指摘する通り、劣化した差異が「静的宗教」が体現する「閉じた社会」を構成してしまう以上、そのとき「神秘家」が現れ、持続の潜勢力に立ち戻りつつ、エランによってそのような社会を再び開かせなければならないという必要性はもちろんのこと、またその上で要請される持続に回帰する方法論の必要性も十分に理解することができる。

しかしだからこそ理解することが困難となるのは、「閉じた社会」の中になぜ「神秘家」（＝主体）が現れるのかという点である。差異の劣化態である我々には、そのような差異の体制（＝「閉じた社会」）がお似合いである。なぜならそのような差異でしかない我々は、そのような差異の体制にしか「積極性」を感じず、それどころかむしろ、そのような体制の中でこそ安心した生を送ることができるからである。

それゆえそのような存在でしかない我々の中から「閉じた社会」を開かせる必要性を感じる者（＝「神秘家」）が現れるなどということがなぜ可能なかがどうしても分からない。この主体の問いが解消されない限り、ドゥルーズがベルクソンの「方法論」をどれほど精緻に纏め上げて、それは無益な試みとなる他ないだろう<sup>170</sup>。

---

ける主体の死と再生」、二八〇―二八九頁を挙げておきたい。

<sup>169</sup> *ID.*, p. 41.

<sup>170</sup> Cf. Gilles Deleuze, « Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice* (École normale supérieure de Saint-Cloud, 1960) », présenté par Anne Sauvagnargues, in *Annales*

実のところ、ベルクソンの哲学の枠内で方法を使うにふさわしい実存を有した人間がいかにすれば確保されるのが問われるのが「ベルクソン『創造的進化』第三章講義」であるのだが、それは後の分析に譲るとして、話を『ニーチェと哲学』に戻そう。

このような問題は、まさに『ニーチェと哲学』の終盤においても生じている。なるほど反動的諸力は方法を有することができれば「事実主義」から脱却することができるだろう。だがこのような方法論的解決は、「事実」にしか反応することができない実存を有した反動的諸力をいかにして方法に相応しい主体へと移行させるかという問題をそれに先立つ問いとして前提としているはずである。

だが今、ニヒリズムは「受動的ニヒリズム」の段階に入り、世界には「畜群」しか存在しない。その中に「事実」を解釈／批判する諸力、つまりは主体が現れるということがいかにすれば可能であるのだろうか。肯定的な差異の境位を感覚し、それを理解することの必要性を切迫したものとして感じるのは、まさに感性の問題として、同じ肯定の意志を体現する能動的諸力（＝「主人」）だけであることは先の引用においても明確に言われていたことである。しかし驚くべきことに、歴史の起源には存在していたとされるこのような諸力が例外なく歴史の中で反動的に生成させられてしまっているというのである。

ここで我々が予感することができるのは、方法の問いの理論的前提としての主体の形成の問題が、諸力の側だけでは決して解消されないという点である。歴史の末期に現れる、ニーチェの言葉で言う「末人」（＝反動的諸力）に、起源における差異を探求する感性などそもそもありはしないのである。だからこそカントやシュティルナーは、〈私〉の意義を見出すだけではなく、それでいてかつニヒリズムの侵食を見抜くことに成功しているときでさえ、ニヒリズム以外の図式において思考することが決して可能ではなかったのである。

### XXIII 差異的存在論における「認識根拠」と「存在根拠」の位置

今や、差異的存在論の問題機制においてドゥルーズが取り組まなければならなくなった困難は、このように主体をいかに歴史において確保するかという問いとして表現される。歴史が意志、それも否定性を纏った意志の審級に機制されている以上、歴史において能動的諸

---

*bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, édité et présenté par Frédéric Worms, PUF, 2004. この講義でドゥルーズは、生の潜在性を求める方法に先立つ条件、つまりは主体の問題に触れながら、方法についての議論を展開させている。ドゥルーズの説明では、ベルクソンは『創造的進化』の第一章・第二章では方法ではなく主体の問題に触れつつ、その上で第三章において発生的方法を厳格に記述するという流れで論述を行っているという。50年代のベルクソン論ではあくまでも「差異的存在論」を構築する方法の精緻化ならびにその適用が議論の主眼であったのに対して、この講義では方法の使い手である主体形成の問題系をドゥルーズがベルクソンの哲学の中に見出そうとしている様子を窺い知ることができる。とはいえドゥルーズの哲学において主体の問題は、同じ記憶を扱ったモノグラフィーでも、ベルクソン論ではなくプルート論で詳細に論じられている。この点については江川隆男『存在と差異』、知泉書館、二〇〇三年、二四二頁でも適切に指摘されている。

力はいずれも反動化させられる。とりわけその結末としてあらゆる力の反動性が極大にまで膨れ上がる「受動的ニヒリズム」においては、主体の確保は極めて困難な課題であると言わざるをえない。

すでに見た通り、感性、「積極性」そして諸力の質としての実存は明確な対応関係の内にある。そのため、反動性が極大を示す「受動的ニヒリズム」においては、歴史における差異およびその表現である「徴候」と「事実」にしか「積極性」を感じることができない人間たち（＝「末人」）で溢れかえることになるが、すると問題は、そのような人間しか存在しない状況の中で、歴史における差異（否定性）ではなく、今や失われた起源における差異（肯定）に対してこそある「積極性」を認め、その転倒してしまった姿として歴史の「事実」を批判的に解釈する意欲と実存を有した特異な人間、我々が特に好む術語で言えば、主体を確保することとなるだろう。

反動的人間にとって「事実」が真なるものと感じられている以上、それを批判的に解釈するなどということは思いもよらないことであるに違いない。とはいえ、そうした批判者としての主体が存在しなければ、ニーチェの哲学から抽出された「ドラマ化の方法」など無用の長物となってしまうかねない。しかし前節の終わりで触れた通り、「受動的ニヒリズム」において、己の実存が反動性の極大を体現する他ない諸力が、その状況下において独力で自身の反動性を払拭し、それを能動性へと変えるなどということは、差異的存在論の問題機制において諸力と意志の二元論が提示されるとともに、それでも意志が差異を統率する上位の審級として提示されている以上、やはりありうることであるようには思われぬ。

このような事情から、ドゥルーズが上記の問いに適切に答えるべく持ち出してくるのが、「受動的ニヒリズム」がいまだ歴史の終末を意味するものではないという指摘、すなわち、諸力ではなく意志の否定性にその問題解決の活路を見出す「未完成の、不完全なニヒリズム」の着想である。ドゥルーズは今我々が定位している「受動的ニヒリズム」について、『ニーチェと哲学』の最終盤において以下のように語り直している。

問いは以下のものである。ニヒリズムをいかにして克服するか？ 諸価値の要素そのものをいかにして変化させるか？ 否定を肯定にいかにして置き換えるか？ である。

おそらく我々は意外なほどに解決に近づいている。ニーチェにとっては、先に分析したあらゆる形態は、極端なあるいは受動的な形態でさえ、未完成の、不完全なニヒリズムを構成しているということが分かるだろう。つまりは、逆に言えば、ニヒリズムを克服する価値変質はニヒリズムそのものの完全な完成した唯一の形態であるということではないだろうか。実際、ニヒリズムは克服されるが、しかし自己自身によって克服されるのである。<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup> NP, p. 270.

上の引用の箇所では、ニヒリズムの克服はもはや反動的諸力および〈私〉の力によっては実現されないとドゥルーズが考えていることを我々は読み取ることができる。それは、とりわけ「受動的ニヒリズム」があらためて「未完成の、不完全なニヒリズム」と語り直されていることの内に現れている。

差異を希求する主体が存在しないのではないかといった、差異的存在論の構成上歴史の末期に不可避に生じてしまう困難を、ドゥルーズはこのように意志の側で解消することを試みる。これまでの歴史についての長い分析においては、その磁場を統率する意志の審級の質が「否定」と言われていた。「否定」が地上を侵食していく長い道程が歴史であったわけだが、しかしその一見終着点に思えた「受動的ニヒリズム」が、上で言われている通り、いまだニヒリズムの終点ではなかったとドゥルーズは解していくのである。

そうであるとすれば、「受動的ニヒリズム」の契機の、その先にまで意志の否定性が侵食を続けていくことになる。ドゥルーズはその先で展開される否定性の役割について次のように説明している。そこでは我々がこれまで見てきた「否定性」の規定とは異なるもの、すなわち「認識根拠」が与えられる驚くべき過程を目の当たりすることになる。

ニヒリズムは力能の意志の質としての否定である。しかしながら、この定義は、ニヒリズムの役割と機能を考慮に入れないとすれば不十分なままである。力能の意志は人間のうちに現れ、また人間のうちで無への意志として自分を認識させる。そして実を言えば、ルサンチマン、疚しい良心において、禁欲主義的理想において、我々に力能の意志を認識するように強いるニヒリズムにおいて、我々が力能の意志の表明を捉えないとすれば、我々は力能の意志についてほとんど何も知らないということになる。力能の意志は精神であるが、しかし、我々に奇妙な能力をさらけ出す復讐の精神なしに、我々は精神について一体何を知っているというのだろうか。力能の意志は身体であるが、しかし、我々に身体を認識させる病気なしに、我々は身体について一体何を知っているというのだろうか。したがって、ニヒリズム、無への意志は、単に力能の意志、力能の意志の質であるだけでなく、力能の意志一般の認識根拠でもある。既知の、そして認識可能なあらゆる価値は、本性上この根拠から生じる諸価値である。——ニヒリズムが我々に力能の意志を認識させるのだとすれば、逆に力能の意志が我々に教えるのは、力能の意志はある唯一の形態のもとで、つまりは一つの顔、一つの質しか構成しない否定的なもの形態のもとで我々に認識されるということである。我々が力能の意志を「思考する」のは、我々がそれを認識する場合の形態とは明確に区別される形態においてである（例えば、永遠回帰の思考は我々の認識のあらゆる法則を超えている）。カントとショーペンハウアーの主題の間接的 [l'ointain] 残存物。我々が力能の意志について認識するものはなるほど苦痛と責苦であるが、しかし力能の意志は依然として未

知の喜び、未知の幸福、未知の神である。<sup>172</sup>

上の引用では、ニヒリズムが意志の質として否定であるという馴染みの論点が反復されながらも、「この定義は、ニヒリズムの役割と機能を考慮に入れないとすれば不十分なままである」と言われる通り、ドゥルーズはそれまで否定性に与えてきた規定をいささか転倒させるかのように、ニヒリズムに関するまったく別の規定を与えている。

そこでのドゥルーズの説明に従えば、歴史において人間の抵抗もむなしく意志がその否定性によって地上をニヒリズムで覆い尽くす過程が言わば不可抗力のものとして生じる理由について、これまで「否定性」という術語に与えられてきたような、地上を否定する思惑があったからと答えることはもはや正確ではない。そうではなく、そのような表面的な思惑の背後に隠されていた意志の真の企図は、地上の全体をその否定性によって病気に生成させることで、病気の身体によって人が健康の価値を知るように、あるいはまた大いなる絶望の果てにおいて人が希望の意味に気づかされるように、病に隠された健康としての意志の存在に気づくことを強いることにあるとドゥルーズは主張してみせる。

〈力能の意志〉がその否定性、ないしは病を地上に蔓延させでまで認識してもらいたいものは、より厳密には、何であろうか。ドゥルーズは次のように説明している。

アリアドネはその嘆きの中で歌う。「私は身を曲げ、身を振り、あらゆる永遠の受難に苦しみ、あなたに打ち抜かれたのである。この上なく残酷な獵人よ、あなた、未知の神よ。……最後に語ってください。稲妻に身を隠したあなたよ、未知の者よ！ 語ってください！ あなたは何を望んでいるのか。……おお、戻ってきてください。私の未知なる神よ！ 私の最後の幸福」。力能の意志の別の顔、未知の顔、力能の意志の別の質、未知の質、つまりは肯定。また肯定の方は、単に力能の意志、力能の意志の質であるだけでなく、それは力能の意志一般の存在根拠でもある。否定がすべての力能の意志の認識根拠であるのと同様に、肯定はすべての力能の意志の存在根拠であり、したがってその意志から否定的なものを排斥する根拠である。[……] — したがって、ニヒリズムと価値変質の間には、我々が最初示していた関係よりも深い関係が存在することが分かる。ニヒリズムは、否定的なものと同様に質を力能の意志の認識根拠として表現する。しかしニヒリズムは反対の質に、つまりはその同じ意志の存在根拠としての肯定に価値変質することなく完成することはない。苦痛から喜びへのディオニュソス的価値変質、これはディオニュソスがアリアドネに伝える中で適切な秘技をもって告げていたことである。つまりは、「もし人が愛し合うべきであるとすれば、まず憎しみ合うべきではないのか」。言い換えれば、もし君が私を肯定的なものとして感じ、私を肯定的なものとして結婚し、私を肯定として思考するべきであるならば、君は私を否定的なもの

---

<sup>172</sup> NP, p. 271.



のとして認識すべきではないのか。<sup>173</sup>

上の引用でアリアドネを注解する形で示されている通り、ドゥルーズの差異的存在論において意志が意志することは、歴史において自ら失った己の存在、すなわち起源における差異の肯定性を取り戻すことである。それこそが意志そのものの意図であり、「ニヒリズムの完成」としてドゥルーズは解していくのである。意志が「ニヒリズムの完成」に至る上で、その否定から肯定への移行の必要性を諸力に伝えるための手段が、実のところ、地上における病の普及だったというわけである。

#### XXIV 差異的存在論の根本問題

差異的存在論において主体の問いが解決される地点はまずはここである。すなわち、歴史の末期に現れる反動的諸力がその下劣な感性ゆえに起源における差異を希求する実存を持ち合わせておらず、よって方法の具体的行使者を確保できないのではないか、という差異的存在論に固有の困難は、ニヒリズムそのものが自らを克服する過程の中で、否定性の蔓延によってこそその真の姿である起源の肯定性を希求する必要性を無理やり諸力に理解させるという上記の論点によって解消されることになる。

以上の議論から、ドゥルーズが歴史において主体を確保するためにこそ、差異的存在論の問題機制の内に「認識根拠／存在根拠」の術語が追加されなければならなかった点を結論することができる。とはいえ、本当に以上のような解決が真の解決となっているのだろうか？

振り返っておけば、我々の議論の出発点は方法であった。実際、ドゥルーズが『ニーチェと哲学』第四章までの議論において、ニーチェの哲学から抽出し、練り上げているものは、ニーチェの系譜学的方法としての「ドラマ化の方法」である。だが差異的存在論の構成において方法が練り上げられると言われるとき、それは必ずしも方法論的精緻化だけを意味するわけではない。それは、とりわけ歴史の文脈では、そのような方法に相応しい使い手としての主体が「質」として持たなければならないものとして想定される能動性（＝主人）をいかに諸力に持たせるかを問題とするような、方法に先立つ実存の確保をも意味するのである。

さて、それでは、前節で見たような「認識根拠／存在根拠」の術語の導入によって、そのような実存を確保することが果たしてできているのだろうか。我々にはそのように思われない。本節の課題は、なぜ以上の解決ではいまだ不十分であるかを厳格に定式化することである。

ドゥルーズの現状の解決案は、主体の確保を、諸力の側ではなく意志の側の思惑として処理するというものである。それだから、地上のすべてが否定されたはずの「受動的ニヒリズム

---

<sup>173</sup> NP, pp. 271-272.

ム」があくまでも「未完成の、不完全なニヒリズム」と捉え返されたのである。ここで意志の側の思惑、要するに「価値変質」や「価値転換」と言われているものを、より丁寧に明らかにしてみよう。「未完成の、不完全なニヒリズム」から「完成されたニヒリズム」への移行についてドゥルーズは『ニーチェと哲学』第五章において次のように述べている。

しかし、価値変質がある要素に別の要素を置き換えるだけであるというのが本当ならば、なぜそのような変質は完成されたニヒリズムであるのか。第三の根拠がここで介入しなければならないが、それはニーチェの区別が繊細で緻密になってくるだけに見過ごされてしまいます恐れのあるものである。ニヒリズムの歴史とその継起的諸段階（否定的、反動的、受動的）の歴史を捉え直してみよう。反動的諸力はその勝利を無への意志に負っている。一度勝利が獲得されると、反動的諸力はその意志との結合を断ち切って、自分たちだけで自分たち自身の価値を価値づけようと意志するようになる。これが騒がしい大いなる出来事である。すなわち、神に代わる＝神の座を占める反動的人間。その結末はどのようなものであるかは周知の通りである。つまりは、最後の人間、無への意志よりもむしろ意志の無を、受動的に消滅することを好む者。しかしこの結末は反動的人間にとっての結末であって、無への意志そのものにとっての結末ではない。無への意志は、今度は沈黙の内に、反動的人間の彼方でその企てを追い求める。反動的諸力は無への意志との結合を断ち切るが、今度は無への意志が反動的諸力との結合を断ち切るのである。無への意志は人間に新たな趣味を、つまりは自己破壊すること、しかし能動的に自己破壊することを吹き込むのである。ニーチェが自己破壊と、能動的破壊と呼ぶものと、最後の人間の受動的消滅をとりわけ混同してはならないだろう。ニーチェの術語法における「最後の人間」と「滅びることを意志する人間」とを混同してはならないだろう。一方の最後の人間は、反動的生成の最後の産物であり、意志することに疲れた反動的人間が保存される最後の仕方である。他方の、滅びることを意志する人間は、おそらく最後の人間を経るが、しかしそこにとどまることのない一つの選択の産物である。ツァラトゥストラは能動的破壊の人間を歌う。彼は乗り越えられることを意志し、人間の彼方に赴きながら、すでに超人の途上にあり、「橋を渡って」、超人の父と祖先となる。「私は愛する、認識するために生きる者を、いつの日か超人が生きるために、認識することを意志する者を。そのように、彼は自分自身の没落を意志するのだ。ツァラトゥストラが言いたいことは次のことである。すなわち、私が愛するのは、力能の意志の認識根拠としてのニヒリズムを用いるが、しかし人間が乗り越えられ、したがってニヒリズムが克服されるような存在根拠を力能の意志の内に見出す者である。<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> NP, pp. 272-274. ちなみに、同様の指摘は N, pp. 40-41 にも存在している。

意志の側の思惑は、現状の自分の姿が示す否定性を、今や自ら転倒することで失ってしまったその存在が示す意志に固有の質としての肯定性へと移行させること、「ニヒリズムの完成」とも称される「価値変質」や「価値転換」の契機である。しかし決して見逃されてはならないのは、上の引用で説明されている通り、「価値転換」が意志によってこそ遂行されなければならない点が明言されながらも、その質的移行が意志のみによっては遂行されない点、またそれゆえ反動的諸力（＝主体）の側に、意志の側には決して回収されない役割が割り振られている点である<sup>175</sup>。

このように歴史の終末においても、差異的存在論の図式における基幹的区別である意志と諸力の二元性の思考が貫徹されていることが分かる。とはいえ、問題はこの二元性が歴史の真の終末においてどのように現れているかである。

上の引用は、「受動的ニヒリズム」を体現する「最後の人間」とは決して混同されてはならないまったく別の類型として、「滅びることを意志する人間」が語られ始める重要な箇所である。ドゥルーズが上で言っている通り、「最後の人間」と「滅びることを意志する人間」の差異は非常に精細なものとして提示されている。

我々が両者の区別を捉えることを試みるとき、「価値変質」や「価値転換」の観点が必要不可欠である。なぜなら二つのタイプの差異は、意志の否定性を肯定性へと転換させなければならない契機において明確に浮き彫りになるものだからである。

否定から肯定への移行の論点に関して「最後の人間」と「滅びることを意志する人間」がいかなる役割上の差異を示すのかについて考えてみたとき、そこで明らかとなるのは、まさに上で触れた二元性、すなわち諸力と意志の二元性としての相互依存性である。

なぜ「受動的ニヒリズム」においてシュティルナーが体現していたような「最後の人間」が、〈私〉の無化の力を見出しておきながら、「事実主義」を反復する結果にしか招くことがないかを、相互依存性の観点から再度考えてみる必要がある。すでに得た論点として、反動性の実存の質を示す差異的存在論における術語であることを我々は知っている。なるほど、反動的人間はその下劣な実存ゆえに、歴史における差異の否定性、ならびにそれを表現する「事実」にしか真なるものを感じることができないのだから、たとえ意志に対して反旗を翻したとしても、それはせいぜい「事実」を受け入れた上での、その所有関係を転倒させる結果しか招かないという点は、今や十分に理解することができる論点である。

しかし「事実主義」が人間にとってもはや不可避のもの様相さえ呈するのは、さらに深い理由があると考えなければならない。すなわち、実存の質を示す反動性が、否定性の表現である「事実」しか真なるものを感じないのは、そうした感覚が、反動性の定義、言い換えれば、「自己のタイプの保存および他のタイプの排除」から派生しているからである。歴史にお

---

<sup>175</sup> 差異的存在論の構想の中で最も重要な「価値転換」の契機が、その存在論における基幹的二元性に依拠して展開されるがために、たとえ意志の側に原理としての優位性が与えられていながらも、諸力の側に、意志の役割には決して回収されない役割が割り振られなければならないとドゥルーズが考えていた点については、例えば、N, p. 40にも確認される。

ける「否定的ニヒリズム」ではとりわけ顕著に現れていたのは、反動的諸力が能動的力にその反動の力を向けるとき、それを決して単独では成功することはなく、基幹的信念としての「超一感性的世界」の虚構は、意志の否定性を体現する「僧侶」によってこそ与えられた統制的理念の如き、基幹的信念としての「超一感性的世界」の虚構が必要であったという点である。

このように、反動的人間たちの不能の生が存続していくには、その類型が厳格に体現するものが「反動的類型（反動＞能動）」である以上、その転倒した位階（＝差異）そのものの支えなしには、すなわち、転倒した差異がその転倒性の正当性を示す「事実」なしには可能ではない。そのような事態は「反動性の、否定性に対する依存性」と言われてよい。しかも、より重要な論点として、その依存性は、先ほど言った通り、能動的力に対して反動的諸力が反旗を翻すとき、最も顕著に現れるとしても、能動的力が反動的に生成させられた後の歴史、つまりは、反動性が否定性を視界から消すことを目論む「反動的ニヒリズム」や「受動的ニヒリズム」の契機においてさえ存続しているのである。

「受動的ニヒリズム」においてさえその依存性が存続している点については、ドゥルーズは驢馬と駱駝にとっての肯定、つまりは「責任」の内実が明らかにされる以下の箇所でも明確に述べている。

〔……〕肯定についてのこの考え方は、依然として人間を保存する一つのやり方である。存在が担われるべきものである限り、反動的人間は背負うためにそこに存在する。存在は砂漠以外のどこでよりよく肯定されるだろうか。また人間はどこでよりよく保存されるのだろうか。「最後の人間は最も長生きする」。存在の太陽のもとで、彼は死ぬ趣味さえ失い、砂漠にはまり込んで、長い間そこで受動的消滅の夢を見るのである。  
— ニーチェの哲学全体が、存在、人間、受諾といった諸公準と対立しているのである。<sup>176</sup>

驢馬や駱駝が示す反動的類型である「最後の人間」が、歴史における「事実」を担うことだけを「積極性」と感じる「事実主義」に陥るのは、すでに触れた論点として実存の反動性が「事実」にしか反応することができないからというだけではなく、それよりも深い理由として、反動的実存が「自己の類型の保存および他の類型の排除」という最も基幹的な定義を有しており、その定義自体が意志の否定性を不可欠の前提としているからであるとドゥルーズは解していく。

我々の言葉で言えば、諸力の反動性、すなわち、反動的類型の生き延びの企図は、まさに意志の否定性に依存している。そのため、もはや能動的力が存在しなくなった歴史の諸契機において、反動的諸力がその反動の矛を意志の否定性に向けるときでさえその依存性には

---

<sup>176</sup> NP, p. 288.

いささかの変更もないのである。

こうして、カントやシュティルナーが見出した〈私〉の試みが、実のところ、その意味で大きな矛盾を孕んだものであった点が明らかになる。〈私〉が自身の類型の保存と生き延びのために、自身の力を意志の審級に対して向けるとき、その反乱は、常に〈私〉の生き延びを可能とする意志の否定性に対する矛となって現れる。しかしその矛が向けられている相手は、矛の可能性の条件とも言う高次の審級であるのだから、こうした人間学的企図は、差異的存在論における基幹的二元性とその依存性に照らし合わせて、成功することが原理上ありえないということが結論されるのである。

「反動的ニヒリズム」において反動的諸力が意志の否定性に反乱を幾度繰り返して起こしても、その都度否定性の此岸へ侵入を許すのは、反動性の営みが常にすでに否定性を前提としたものであるからである。反動的人間たちが彼岸の消去を目論むとき、その目論みの背後において別の彼岸として意志が潜んでいたというわけである。

それゆえ我々が「反動的ニヒリズム」と「受動的ニヒリズム」において見てきた〈私〉の反乱は、諸力の視点では、自分自身の生き延びに意志の否定性が不可欠であることに気づかないままに、自身の条件に対してその刃を向ける営為として定義するのが最も適切であるように思われる。とはいえ、以上の議論では確認されたのは、正確には、諸力と意志の相互依存ではなく、諸力の反動性の、意志の否定性に対する一方的な依存関係だけである。上の引用では、意志の否定性が、逆に、諸力の反動性に依存しているとも述べられている。

「否定的ニヒリズム」において、生の全体を否定する意志を有した僧侶が、ルサンチマンを抱えた反動的人間にその反乱の方向性を教えたのは、自らの思惑を実現する上で、実際にそのように行動する諸力が必要だからであった。そこで明確に確認することができた意志の、諸力に対する依存は、上の引用がまさに物語っている通り、「受動的ニヒリズム」においても確認されるのである。

こうして我々は諸力と意志の相互依存性を確認することができた。我々の課題は、両者の相互依存性に一つの理論的骨子としながら、「最後の人間」と「滅びることを意志する人間」の区別を明確にすることであった。今や明らかである通り、「最後の人間」は、驢馬や駱駝であり、「自己の類型の保存および他の類型の排除」の意図を、その意図をこそ可能としていたはずの意志の否定性に向ける反動的類型である。その人間は、反動性と否定性の相互依存性を自覚なく体現する存在である。

それに対して、ドゥルーズが『ニーチェと哲学』第五章において本格的に導入してくる「滅びることを意志する人間」は、先の引用においても「おそらく最後の人間を経るが、しかしそこにとどまることのない一つの選択の産物である」と言われていたように、「最後の人間」とはその延長上に存在しながらも、典型的に区別される特異な類型として定立されている。

それでは、差異的存在論においてこの類型はどのようなものとして提示されているのだろうか。それは、上の引用で言われている通り、意志の否定性を肯定性へと移行させ、まさに「超人の父」となる者である。ここでまず注目されなければならないのは、その移行に、

反動的諸力の側の「能動的な自己破壊」が必要とされている点である。

なぜ反動的諸力が「能動的な自己破壊」を実現しなければ、意志の否定性が肯定性へと移行しないのか——この理由が非常に重要である。実のところ、ドゥルーズが「能動的な自己破壊」を強調するのには、差異的存在論の問題機制からして極めて正確な理由がある。

我々は、今や、その理由を諸力と意志の相互依存性から考察することができる。「最後の人間」がその反動的実存ゆえに、自身が依存する意志の否定性から派生してくる「事実」しか感覚を有さず、否定性の侵入をただ強化するだけの結果を招いたとすれば、それは逆に言えば、否定性を除去し、さらにそれを肯定性に移行させること、つまりは「価値変質」と「価値転換」を滞りなく遂行するためには、それに先立つ諸力の側の操作として、否定性をその条件としている自身の反動性である実存の質を能動性へと移し替えておく必要がある、ということの意味する。

そうした意味で否定性と反動性が相互依存の関係であるのとまったく同様に、肯定性と能動性もまた相互依存の関係の内にある。これこそ、差異的存在論の基幹的二元性から派生してくる重要な命題である。そのため、差異的存在論において意志の否定性を肯定性に移行させる「価値転換」という最も重要な契機を実現する上で、諸力の反動性を能動性へと移行させておく別の契機を必ず経由しなければならないのであり、それを体現する諸力の類型が「滅びることを意志する人間」、あるいは「自分自身の没落を意志する」者、すなわち類型としての「ツァラトウストゥラ」と呼ばれていたというわけである<sup>177</sup>。

まとめておけば、歴史における「受動的ニヒリズム」では、地上の全域が否定性に覆われる。そのとき地上においては紛れもなく反動性が極大を迎えるが、だからこそ諸力が病気の裏側にある健康、すなわち起源における差異の肯定性の存在を諸力が垣間見るに至る認識の度合いもまた極限を迎える。そのような認識を有した者だけが、「事実」をあくまでも「徴候」と見抜くことができるのであり、それゆえ「事実」にも、あるいはまたそこに潜む意志の否定性にとどまることもなく、そこに隠された起源としての系譜学的要素である意志の

---

<sup>177</sup> それゆえ差異的存在論の問題機制において、ツァラトウストゥラは、既成の諸価値だけではなく、とりわけ自己保存としての反動性(=人間)に対してさえ、その牙(=「否定」)を向ける点で、「驢馬」とは明確に区別されなければならない「獅子」であると言われる。ただし、「此—彼岸としての彼岸」が実現された現代においては、もはや「事実」としての諸価値に従属しているかどうかさえ、意識することが困難である。したがってそれほどまでに反動性と否定性の共犯関係が強固なものとなったときに必要なのは、もちろん「事実」に対する獐猛な牙でなければならないが、厳密には、そのような「事実」に従うつもりがないときでさえ、実際には「事実」に従わされている内的状態としての人間の反動性こそ、自ら批判することが必要不可欠な課題となる。ドゥルーズが、ツァラトウストゥラをニーチェ自身の説明に則って「獅子」の位置に割り振りながらも、その否定の矛を他でもない自分自身に向けなければならない点を強調するのは、言い換えれば、その「自己没落性」を強調するのは、まさに時代的感覚、すなわち歴史の中でドゥルーズが思考しているからに他ならない。なお、ドゥルーズが「ツァラトウストゥラー獅子」の対概念を歴史の中で考察している箇所としては、*N*, p. 48, *NP*, p. 278 を挙げておく。

肯定性に到達する意欲を有した者、つまりは主体として方法を適用することができるのである。

だが、決して見逃されてはならない点として、差異的存在論において諸力と意志の相互依存性が定立されている以上、主体がその反動的実存を抱えながら方法を実際に「事実」に適用していくとき、その過程においてまずは歴史における差異、要するに「否定性」を示す意志が認識される段階では、自分自身の反動性を書き換える必要性はさしあたり生じない。なぜなら否定性の認識には、むしろそれと相互依存関係にある反動性に依拠することが必要だからである。

しかし歴史における差異の元の姿が起源における差異（＝肯定性）である以上、方法の主体は歴史における差異にとどまらず、差異の起源にまで遡及することを試みなければならない。我々がこれまでの節で確認した通り、系譜学者の仕事は、起源における差異の境位の分析とそれが転倒する過程、要するに歴史における差異の運動性の分析によって定義されるからである。

ただし、二つの分析の間には決して看過することのできない差異が存在する。ドゥルーズが先の引用において認識と思考を区別していた点を思い起こそう。「我々が力能の意志を「思考する」のは、我々がそれを認識する場合の形態とは異なった形態においてである」。系譜学者の分析が起源における差異に向く段階に入ったとき、主体が触れるのは、同じ差異でももはや否定性ではなく肯定性である。そうであるとすれば、主体が差異の肯定性を思考するためには、諸力と意志の相互依存性に従って、主体の実存の質としての反動性が克服されなければならないはずである。その意味で認識と思考の差異は、主体における実存の質としての「能動／反動」の区別に正確に対応する。

ここにこそ、本節の冒頭で触れた差異的存在論における実存の確保の問題が真に全面化する地点が見出されるように思われる。なるほど、差異的存在論では、歴史の末期に必ずその論理展開上生じる反動性の極大ゆえに、方法概念が、その使い手の不在によって無効化されてしまう恐れを「認識根拠／存在根拠」の導入によって解消しているように思われよう。しかしそのような解消の仕方は、厳密には方法、方法の使い手に相応しい実存（＝能動性）を確保することには決して成功していない。

なぜなら、そのような解決が可能としているのは、実存の確保ではなく、実存の質は反動性のままに、それでも「事実」の起源としての肯定性の存在とそれを取り戻さなければならない必要性和その急務性を反動的諸力に意識させることだけだからである。そのような解決案においては、「事実」を「徴候」と捉えるという点で、反動的諸力は主体として方法を行行使する資格を有することになるが、だが実存の質が依然として反動性であるため、主体がそこで方法を携えて実現することができるのは、差異といっても、反動性が依存している否定性の顔、要するに差異を認識することまでなのである。

したがって、この主体が方法を駆使することでは、差異の肯定性の顔、言い換えれば、差異を思考するに至ることができない点を結論することができる。今、何よりも必要なことは、

よって、主体の実存を反動性から能動性へと移行させることである。しかしそのような移行は、決して「認識根拠／存在根拠」の導入のみによっては実現されないのである。

とはいえ、それにしても、反動性から能動性に諸力の質が移行することなどありうるのだろうか？ 我々は、実存の質の反動性が「自己の類型の保存および他の類型の排除」を意味するものであることを知っているだろう。反動性が、能動的力に対してであれ、意志に対してであれ、自己以外のものに対してその種類を問わず反動／反乱を繰り返すのは、まさに自己の類型、不能の生に執着し、それ以外の生を謳歌するものを決して許すことができないからである。

先にドゥルーズが意志の「価値転換」を可能たらしめるものとして諸力の側の「能動的な自己破壊」が挙げていたことは、なるほど非常に正確な用語選択である。なぜなら、その用語が示すのは、第一に、意志の質を否定から肯定へと移行させる上で、意志と諸力の相互依存性から、まずは諸力の質を反動から能動へと移すことが必要である点であるとともに、それよりも今や重要な論点として、第二に、反動的諸力が能動性へと自分の質を移行させることが、すなわち、自己の類型の保存という反動性にとって最も重要な自論みを自ら放棄すること、要するに「自己破壊」や「自己没落」を意味するという点だからである。

このように意志における「価値転換」に必要な諸力の側の振る舞いとしてドゥルーズが強調する「能動的な自己破壊」は極めて正確な表現であることが分かる。だが、そうであるとすれば、今や意志の思惑を汲み取った主体である反動的諸力が、自分自身の実存の質を変えないままに意志の否定性を認識することができる点には理解の上でもはや特段の困難は決して感じられないが、自己の類型の破棄という最も反動的諸力にとって苦痛を伴う行為を経てまで意志の肯定性を思考するという点には、それなりの理解の困難が伴っているように思われる。しかも歴史の末期が、自分の類型を保存すべき蠢く人間たちによって地上が完全に独占されている状態であるだけに、その困難はいつそう増していくのである

178。

---

178 なお、差異的存在論における最も重要な対立軸、すなわち、反動的諸力がその反動性を限界まで行使することで実現される「認識」(シュティルナー)／そうした力が自己破壊を経由することで、自身の実存の質を能動性へと移行させてはじめて実現される「思考」(ツァラトウストゥラ)は、『ニーチェと哲学』第二章の後半部において、その後に歴史についての詳細な議論が展開されることを見越して、いまだ簡潔な形ではあれ、すでに提示されていた。「[……] 自己への敵対とこのような自己の破壊を混同してはならないだろう。自己への敵対、あるいは反動のプロセスにおいて能動的力は反動に生成する。〈自己－破壊〉において反動的諸力はそれ自体否定され、そして無へと導かれる。それゆえ、〈自己－破壊〉は、能動的操作、「能動的破壊」と言われる。〈自己－破壊〉こそが、〈自己－破壊〉だけが、諸力の能動的－生成を表現するのである。諸力が能動に生成するのは、反動的諸力が少し前までなおも自分たちの保存と勝利を保証していた原理の名において、自らを否定し、自らを消滅させる限りにおいてである。能動的否定、能動的破壊は強き精神の状態であり、この精神は、永遠回帰の試練に反動的なものを従わせ、また自分たちの没落も躊躇うことなく意志し、自分たち自身もこの試練に従うことによって、自己の内の反動的なものを破壊するのである。「それは強い精神と強い意志の状態であり、こうした精神や意志が否定的判断だけで満



残念なことに、我々はいまだ、差異的存在論において生じたこの困難をドゥルーズがいかに克服したかを論じる準備はない。今はドゥルーズの哲学の中に紛れもなく一つの問いとして存在していた点を明確にする作業だけ行っておいて、この章を閉じることにしよう。

《問題》：〈力能の意志〉が自己を知らせる手段としてニヒリズムを利用しなければならぬ以上、歴史の終わりは、「畜群」だけの世界である。ただし、その「畜群」の内に、その病気の蔓延から健康の価値に気づく者、言い換えれば、「事実」に対して方法を適用して〈力能の意志〉の意図を正しく汲み取ることのできる主体が登場してくる。だが問題は〈力能の意志〉の認識根拠が「否定」である点にある。〈力能の意志〉がそのような仕方では自分自身の存在を知らせられないとすれば、〈力能の意志〉がもたらす最大の矛盾は、意志の視点からすれば、己の否定性によって、「否定」から「肯定」への移行を可能とする主体を形成すると同時に、まさに同じ自分自身の否定性によって、その移行の完成をもはや不可能としてしまうであろう、諸力の反動性を極限にまで高めてしまう点にある。この移行は、諸力の側に自己の類型の放棄を強力に課すものである。しかし反動的諸力の思惑は、当初から自分の類型の保存にあったのであり、しかもその反動性が今や極限にまで高まっている以上、このような放棄が可能であるとは、現状到底思われない。差異的存在論が真に取り組むべきは、このような矛盾の解消、すなわち反動的諸力にその反動性を自ら放棄させること、——このような言い方が許されるとすれば——ショーペンハウアーをニーチェへと変貌させることである。

---

足するのは不可能である。能動的否定はこうした精神や意志の深い本性に由来している」。以上が、反動的諸力が能動に生成する唯一の仕方である」(NP, pp. 109-110)。このように、歴史の議論を経由していない第二章の段階においてさえ、たとえいかほどに自分の力を徹底的に使い切ろうとも、それがあくまでも自己保存の意図を実現する方策の一つにしかない力の発揮と、自己破壊によってこそ可能となる力の実現が明確に区別されている。認識は、それが自己保存の手段である以上は、それだけでは差異を捉えることに力を最大限発揮するとしても、差異と言っても、それを機制する意志の否定性の顔しか捉えることができない。それゆえ、以下の章でより詳しく見ていくことになるが、ドゥルーズの思考が差異的存在論の問題機制において取り組まなければならなかったのは、したがって認識を思考へと移行させること、言い換えれば、反動的諸力にその自己保存の思惑を自ら放棄させることだったと言えるだろう。

## 第二章 問題の展開 (ベルクソン)

### I 主体の更なる問題系へ

〈力能の意志〉が諸力に対して自分自身を認識させる手段、それはまさに地上における病気の蔓延である。人が健康の価値を学ぶのは、なるほど、大きな病気を患った場合だけである。だが〈力能の意志〉が病気を地上に蔓延させるとき、あらゆる人間はニヒリズムに覆われ、反動的諸力となる。このように人間はニヒリズムに侵されることでのみ、ニヒリズムの裏側 (= 「存在根拠」) を認識することができるが、その代わりに、ニヒリズムの身体を生きることを余儀なくされる。ニヒリズムの人間は、反動的諸力である以上、自分自身の種類の保存だけを目標としてこの地上を動き回るのであり、そこでその牙が向かう標的は常に起源における差異を体現する者たちである。しかしそれにしても奇妙なのは、歴史の末期において人間の内部に生じた途方もなく深き溝の存在である。この溝こそ、前章の最終部で確認した差異的存在論における困難そのものである。実際、超一感性的世界であれ、神であれ、それらはいずれもこの此岸全体を否定する〈力能の意志〉、つまりはニヒリズムの表現である。そしてこの表現は、それと同時に〈力能の意志〉の存在を人々に認識させるものである。だが健康の価値を学ぶ上で病気の体験が必要であるとすれば、言い換えれば、〈力能の意志〉の「肯定 (存在)」を思考する上で〈力能の意志〉の「否定 (認識根拠)」を体験する必要性があるとすれば、認識の必要性が最も高まる歴史の終わりにおいて人間は、病気の向こう側に健康の存在を確かに感じ取るような認識の水準の極大と、しかしその一方で、人間の生の様態、つまり実存における反動性の極大を同時に体現する存在として定義されることになる。

こうした二重性と分裂が人間の内にいかなる事態を引き起こすのかを考察することを試みるとき、「高等な人間」について考察を加えておくことが最も適切であるように思われる。彼らは、その本来の使命からすれば、その一人一人が反動的諸力に調教を加える「類的能動性」の形象の総体であると言われた<sup>179</sup>。反動的諸力と共謀するのが〈力能の意志〉の「否定」であったのとはまったく対照的に、能動的諸力と共同するのは同じ意志の「肯定」でなければならない。そのため能動的諸力は、一人の神を、言い換えれば、ディオニュソス (= 「肯定」) を待望し、崇める。この点は、差異的存在論において彼らの企図が、ツァラトゥストラのそれと「似ていなくはない」<sup>180</sup>と言われる一つの理由として看過されてはならないものである。

しかし、ツァラトゥストラと共に我々も驚きを隠すことができない容易ならざる事態として、なぜか彼らが崇める神は、気がつけば、同じ「然り (肯定)」でも、価値創造とし

---

<sup>179</sup> Cf. *NP*, pp. 258-259.

<sup>180</sup> *NP*, p. 266.

での「肯定」ではなく、現状の諸価値（＝「事実」）を肯定する（＝「担う」・「背負う」）、責任感ある「驢馬」として表象されてしまう<sup>181</sup>。

奇妙なことに、彼ら自身も、なぜ自分たちがやり損なったのかを分かっているようには思われぬ。それは、ただ彼らが人間を調教する高次の存在として肯定の神を必要としただけのことだからである。調教は反動的諸力に対する〈能動的－生成〉の過程に他ならず、その意味で彼らが待望する神が「肯定」（＝〈能動的－生成〉）であるのもまったく当然のことである。

しかし彼らはいまだ人間である。人間の枠の中で神が捉えられてしまうことで、それが、自分たちの類型の保存を可能たらしめる現状肯定の神（＝「驢馬」）としてのみ映し出されることになってしまったとでも言わなければならないのだろうか。

差異的存在論が取り組まなければならないのは、上記の二重性、人間の極大（「自己保存」の最大）と、神、あるいは〈力能の意志〉に対する気づきの極大が同時に実現された「高等な人間」が、いかにすれば、神を人間の視点から見られた神（＝「驢馬」）とすることなく、一つの全き肯定の神（＝「ディオニュソス」）として認識し、思考することができるかという容易ならざる問題である。そうだとすれば、やはり問題はここでも「ニーチェ／ショーペンハウアー」の対立軸が示しているであろう、歴史の終末に必ずと言って良いほど生じる二類型の関係の規定でなければならないだろう。

ところで、前章の終盤で現れた方法の問題は、方法の使い手（＝主体）を要請していた。この章で詳しく見ることになるように、ドゥルーズは 50 年代から 60 年代にかけてベルクソンの「直観」を方法論化することに着手している。そこでこの方法は、その「直観」という名前が我々に通常与えるであろう諸々の印象とは逆に、方法論的な観点から見て極めて精緻なものであり、またそうした意味で万人が使用可能な諸方法の総体であるという点で、『ベルクソニズム』におけるドゥルーズの語彙で言えば、諸科学が持っているであろう「絶対的な〈正確さ〉」<sup>182</sup>を有したものであることが繰り返し強調される<sup>183</sup>。

---

<sup>181</sup> Cf. *NP*, p. 279. 「驢馬、つまりは〈然り〉と言う動物は優れてディオニュソス的な動物であると考えられたかもしれない。実のところ、そんなことはまったくない。その外見はディオニュソス的であるが、その实在性の全体はキリスト教的である。それはただ高等な人間たちにとっての神として役立つというに過ぎない。確かに驢馬は高等な人間を超出する要素として肯定を表しているが、それは彼らのイマージュと彼らの要求に合わせて歪められてしまうのだ」。

<sup>182</sup> Cf. *B*, pp. 1-2. 「直観はベルクソニズムの方法である。直観は一つの情感でもなければ、一つのインスピレーション、混雑した共感でもなく、練り上げられた方法、哲学の最も練り上げられた方法の一つでさえある。直観はいくつかの厳格な規則を有しており、それらの規則が哲学における「正確さ」と呼ぶものを構成する」（*B*, p. 1）。

<sup>183</sup> Cf. *ID*, p. 42. 50 年代に書かれた二つのベルクソン論において最初に書かれた「ベルクソン 1859-1941」においてすでに、ベルクソンの哲学が有する刷新性が、事象そのものに回帰する直観そのものの提示であるというよりも、そのような直観の厳格な方法論化の達成にあることが指摘されていた点は押さえておきたい。「ベルクソンの内に見出される目論み、

確かにドゥルーズは、ニーチェをめぐる討論会（「力能の意志と永遠回帰についての諸帰結」）においても、ニーチェの哲学の刷新性に関してとりわけ強調されるべき点としてまずは系譜学的方法（＝「ドラマ化の方法」）の存在を挙げていた。そこでニーチェの方法は、現働性から潜在性への移行を適切に達成することだけではなく、そのような遡及的な過程を前提としながらも、潜在性の力能を行使し、過去の反復の中に別の反復としての差異を産出することで、いまだ認識されたことのない過去を価値創造することを目指すものであるとも言われていた<sup>184</sup>。

しかし、前章の成果を踏まえたとき、ベルクソンやニーチェを経由して練り上げられた方法単体では不十分であることが直ちに明らかとなる。すなわち、方法が万人に開かれた方法論としていかほどに精緻なものとなろうとも、そのような方法の使い手（＝主体）が果たして存在しているのかという困難である。むろん、万人が使用できる諸規則の総体として方法を纏め上げるだけでは、そのような方法を適用する主体の実存可能性はまったく保証されない。なぜなら、もし方法一般が持つべき学的妥当性があるとすれば、それは、諸規則が有する普遍妥当性だけではなく、それ以上に大切な要件として、そのような規則を用いなければならない必要性を痛切に感じるような実存の持ち主、要するに主体の可能性をも意味するものであるはずだからである。

ところで、前章で我々が得た成果は、歴史における劣化の必然性がいかほどにドゥルーズの思考を機制していたかである。歴史の最終盤においては、その劣化は極大となると同時に、それを打破する必要性とその認識も極大となる。そのため「高等な人間」であれ、諸々の哲学者であれ、あらゆる人間は、そのとき劣化した生を送らざるをえない。しかし、そうだとするなら、そのような生を体現する人間たちの中に、わざわざ方法を使用して現働性の水準に潜勢力を具現化することを試みる主体が現れるなどということは到底ありそうもない。残念なことに、劣化した人間、言い換えれば、反動的諸力は、既存の「事実」にしか反応することができない下劣とも言うべき実存しか有していないのである。

前章で繰り返し確認した通り、全ての事象は、起源における差異から発生してきているが、

---

すなわち批判哲学と手を切り、事物に復帰しようとする目論みは、フランスにおいてさえ、絶対的に新しいものというわけではなかった。なぜならベルクソンは哲学の一般的観念を定義し、そのいくつかの аспекトにおいて、イギリス経験論と通じ合うからである。だが方法は、それにその意味を与えた三つの本質的な概念と同様に、深い意味で新しいものであった」（*ID*, p. 42）。

<sup>184</sup> Cf. *ID*, pp. 164-165. 「ですが、ニーチェと彼の著作の中に、それだけ多くの隠されたものが存在する最も一般的理由は、方法論的なものです。一つの事物がただ一つの意味を有するという事は決してありません。各事物は、自身の内で作用する力とその力の生成を表現する複数の意味を有しています。もっと言えば、「事物」などというものもありません。あるのはただ諸解釈、そして意味の複数性だけです。別の解釈の中に隠された解釈は、相互に嵌め込まれた仮面や相互に含み込み合う言葉のようなものでしょう。フーコー氏が我々に示してくださった通り、ニーチェは解釈することの新たな観念と新たな方法を發明しているのです」。

それは、例外なく差異の転倒した姿としての「事実」である。例えば、シュティルナーがそうだったように、反動的諸力はこのような「事実」を一つの真なる事実として受け取り、またそれをまさに一匹の驢馬として受諾するため、「事実」の外部の存在を確かに感じ取るときでさえ、その「事実」を置換・操作することによってのみ起源を再構成すること以外に、その試みの選択肢を持たない。

もはやドゥルーズ哲学の宿敵と言っても過言ではない複写とはまさにこのようなものである。すなわち、転倒した差異のイマージュによって起源における差異を再構成することができると思えること（ニーチェ論）、過去、物質によって過去、記憶を捉えることができると思えること（ベルクソン論）——そうした事態は、差異的存在論の図式においては、いずれも複写が可能であると過信する主体の実存から派生してきた、誤った起源の理解に他ならないものとして提示されていくのである。

例えば、『ニーチェと哲学』では次のように説明されていた。

起源には、能動的諸力と反動的諸力の差異がある。[……]反動的諸力の側から見れば、系譜学的な差異的要素＝境位は逆さまに現れ、差異は否定になり、肯定は矛盾となった。起源のある転倒したイマージュは、その起源に付随している。能動的諸力の観点から「然り」であるものは、反動的諸力の観点からは「否」になり、自己の肯定であるものは他者の否定となった。これはニーチェが「評価する眼差しの転倒」と呼ぶものである。能動的諸力は高貴である。だがそれは、反動的諸力によって反映された平民的なイマージュの前で自分自身を見出すのである。系譜学は差異あるいは区別の技術 [art]、貴族の技術である。しかしそれは、反動的諸力の鏡の中では逆さに見える。<sup>185</sup>

すでに引用した箇所であるものの、今や複写が方法論的問題であると言われるだけでは不十分であることがあらためて理解される。この種の問題は、純粹に理論的観点から考察されるにとどまらず、方法の使用者本人が体現する生の様式に直接に関わるような実存論的問題としても理解されない限り、その問題の根深さと困難さが十全に理解されることはないように思われる。

だが、そうであるとするなら、「事実」にのみ反応する反動的諸力で地上が埋め尽くされる歴史の終盤において、方法が使用される可能性はまったく存在しないことになる。上の引用でも明言されている通り、人は自身の生（奴隷か貴族か）に応じて起源における差異を捉える「眼差し」も、真反対のものとして有することになる。したがって歴史の終末には、そのような下劣な眼差ししか持たない反動的諸力だけが存在することになるが、そのような状況の中で方法を論じること一体どれほどの意味があるのだろうか？ 使い手の存在しない方法に学的妥当性を認めることができるのだろうか？ 「事実」を「徴候」や「表現」

---

<sup>185</sup> NP, pp. 86-87.

以外の水準に存在するあるものの表現であることを適切に見抜かなければならないときに、にもかかわらず「事実」を解釈する上で必要不可欠な実存を持たない諸力に、このような方法を用いる余地が残されているのだろうか？

本章の主題は方法の諸契機を浮き彫りすることである。そしてそこでの主眼は、前章で論じた歴史の劣化の問題を方法の契機、あるいはその展開の中に正確に位置付けることでなければならない。後に詳しく見なければならないが、ドゥルーズが歴史に言及するのは、それがニーチェ論であれ、ベルクソン論であれ、なぜか方法の内実が解明された後である。ベルクソンとの関係で言えば、ドゥルーズは50年代にベルクソン哲学の方法とその適用に成功しつつも、その後ベルクソン研究の総決算とも言うべき60年代の『ベルクソニズム』(1966)では、50年代において中心的になされたベルクソン哲学の方法論的要約が再び論じられるというよりも、ベルクソンの著作を順に追っていくという論理構成が採用されている。

だがこのような論理構成は、それ自体としては、ベルクソンの思索の展開を忠実に追うものでありながらも、それ以上の目論み、言い換えれば、ベルクソンの思索の展開の中で終盤にあたる『創造的進化』、あるいはとりわけ『道徳と宗教の二源泉』の中で、ベルクソン自身が歴史の問題に取り組み始めた過程を浮き彫りにすることこそが主眼となっているように思われる。ドゥルーズは、ベルクソン哲学の方法論の練り上げだけでは不十分であるとベルクソン本人が悟ったかと言わんばかりに、ベルクソンの思考の過程にその方法論の先の、もしくはその徹底の議論を見て取ることを試みるのである<sup>186</sup>。

またニーチェとの関係で言えば、『ニーチェと哲学』第二章第九節において、「事実」の正確な測定（諸力の質、意志の質、両者の絡み合いとしてのニュアンス）＝「解釈」、要するに方法の基礎理論が論じられるが<sup>187</sup>、同章第十節では、方法についてのいっそう洗練された分析が提示されつつも、人間の本質的反動性ならびに、それが必然的に招く複写の問題が取り上げられる<sup>188</sup>。さらに同章第十二節では、上記の条件から差異を我々が決して思考することができず、差異の反転した姿だけを感じ、認識するほかない点が触れられる<sup>189</sup>。そしてついに第四章で——この論点こそ、本論文第一章で詳細に論じた一連の歴史的過程に他ならない——歴史の問題が全面的に展開させられる。ここでもニーチェ自身の思考の軌跡を後付けるかのように、ニーチェの方法（＝「系譜学的方法」）を展開させていく中で必ずや直面するであろう問題、言い換えれば、起源における差異を探求するはずの方法の行使者であ

---

<sup>186</sup> Cf. B, p. 111. あるいは同じ問題設定のもとベルクソン哲学を読解する手つきは、60年代におけるドゥルーズのベルクソンに関する講義の中にも確認することができる。 Cf. Gilles Deleuze, « Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice* (École normale supérieure de Saint-Cloud, 1960) », présenté par Anne Sauvagnargues, in *Annales bergsonniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, édité et présenté par Frédéric Worms, PUF, 2004, pp. 169-171.

<sup>187</sup> Cf. NP, pp. 90-92, p. 95.

<sup>188</sup> Cf. NP, pp. 94-95. 「我々は自分にふさわしい位階を持つ。ところがその我々が本質的に反動的であり、その我々が反動の勝利を能動の変身と、奴隷を新たな主人と見なすのだ——このように我々は位階を逆さまにしか再認しないのである」。

<sup>189</sup> Cf. NP, pp. 100-101.

る主体を、具体的な状況においていかにして生み出すことができるかという歴史の問題系に、あたかもニーチェ自身がそれに直面したかのように、ドゥルーズはその思想群に繊細に触れていくのである。

それゆえ前章で見た歴史の問題は、方法の思考の一つの契機として理解されなければならない。先の章ですでに見た歴史の議論は、ドゥルーズの思考全体からすれば、どのような位置を有していたのだろうか。本章が、このような問題設定のもとでドゥルーズの哲学の軌跡を追っていくとき、ベルクソンの哲学に対するドゥルーズの読解の手つきを丹念に押さえていくことが必要不可欠の課題である。我々の読解においてベルクソンの存在が決して看過することができないほど重要なものとして立ち現れてくるのは、すでに触れた通り、50年代から60年代へと至る方法をめぐるドゥルーズの思考の変遷（方法の精緻化→方法の主体、あるいは歴史）が最も明瞭に現れているものが、他にもないベルクソン論だからである。それでは以下で、ドゥルーズが書き遺したベルクソンについての諸々の論考について詳細に検討していくことにしよう。

## II ベルクソニズムと方法

ドゥルーズのベルクソン読解は、ベルクソンが後年自分自身の哲学における手法を「直観」と称し、それを一つの方法として回顧的に紹介したことを一つの導きの糸としつつ<sup>190</sup>、その方法（＝「直観」）に対していっそうの厳格さを与える試みとして始まる<sup>191</sup>。50年代に書き残された二つのベルクソン論（「ベルクソン、1859-1941」、「ベルクソンにおける差異の概念」）であれ、60年代の『ベルクソニズム』であれ、ドゥルーズがベルクソンの哲学の核心に見

---

<sup>190</sup> ベルクソン自身が、持続を追ってきた自分自身の思索の道程を振り返りつつ、回顧的に持続を探求する方法としての「直観」に言及するのは、『思考と動くもの』序論第二部冒頭においてである（Cf. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, [1934] 2013, p. 25）。ただし、ベルクソンが実在を捉える方法について明示的に初めて言及したのは、『物質と記憶』の第四章においてである（Cf. Henri Bergson, *La Matière et mémoire*, PUF, [1869] 2008, pp. 203-204）。この点については野瀬彰子「ベルクソン『物質と記憶』における直観と方法」、東京大学哲学研究室『論集』37号、二〇一八年、一三三―一四六頁が詳しい。

<sup>191</sup> 初期ドゥルーズのベルクソンに対する関心がまずは持続を探求する方法論にあったことについては、山森裕毅『ジル・ドゥルーズの哲学 超越論的経験論の生成と構造』、人文書院、二〇一三年、第二章などで適切に言及されている。それに加えて、例えば、長谷川朋太郎「全体性、差異、潜在性 ― ジャン・イポリットに対する応答としての、初期ドゥルーズによるベルクソン論」、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、年報地域文化研究 26号、六七―八六頁でも適切に指摘されている通り、ドゥルーズの哲学において方法を洗練させていく過程は、『論理と実存』においてイポリットが提示したヘーゲル的全体性とは別の全体性（＝「潜在性」）を厳格に構築する上で必要不可欠な過程であったことも押さえておく必要がある。しかし本論文が目指すのは、「直観」を方法として仕上げた後、ドゥルーズがイポリットから批判的に継承した「差異の存在論」の構想の、さらにその先に進んでいく過程を、50年代から60年代へと至るドゥルーズの思索の進展として、言い換えれば、方法の更なる徹底として描き出すことにある。

出すものは、まずは方法なのである。

50年代から60年代にかけて実現されていく差異的存在論の構想の進展の中で、ベルクソンの方法(=「直観」)は、いくつかの方法の総合として繰り返し記述される。そこから時期を問わず共通する方法論的公準を取り出してみれば、「直観」は、第一に、事物の存在(=差異)への回帰を目指すものである。差異は、逆説的にも「直接与えられたもの(*la donnée immédiate*)」でありながらも、「直接に与えられたものではない(*n'est pas immédiatement donnée*)」<sup>192</sup>と言われる。ここにドゥルーズのニーチェ理解の中で繰り返し登場した差異の自己転倒の問題を、ニーチェ論に先立ってベルクソン論の段階で、それも初期のベルクソン論の中に確認することができる。すなわち、差異それ自体は、自らを忘却していくかのように、劣化した姿だけを我々に対して与える。そのため我々にとっての「直接与件」は、確かに元を辿れば差異それ自体であるが、しかしそれは直接に与えられるわけではなく、常に劣化した差異として与えられるのである<sup>193</sup>。

---

<sup>192</sup> *ID*, p. 30.

<sup>193</sup> 過去の即自存在を適切に捉える上で、それに相応しい問題設定が必要なのは、まさに差異が自ら劣化し、そのような姿としてのみ我々の前に姿を表すからである。連合主義者のように、過去を過ぎ去った現在としてのみ理解してしまえば、そこでの過去は劣化した過去(=「現在」)の複写によって捉えられる他はない。このような問題設定は、「現在」に属するものであり、「過去」を捉えるに相応しい問題設定ではないのである。過去の即自存在を捉える上で、それにふさわしい問題設定が必要な点については、すでに50年代のベルクソン論で触れられている(Cf. *ID*, p. 37, p. 39)。「そしてこの過去の即自的存在は、問題の良き措定の直接的な結果に他ならない[……]」(*ID*, p. 39)。60年代の『ベルクソニスム』では、こうした「過去」(=差異)を適切に捉える問題の構成の試みそのものが、『思考と動くもの』でのベルクソン自身の言及を踏まえた上で、すでに与えられた問題に対して解を与えることしかできないという生の不能ぶりを示す隷属者(=人間)との比較対照の中で、「発明=創出する[*inventer*]」行為として、人間的条件を克服する「真の自由[*la vraie liberté*]」の発露の観点からいっそう強調されて語られ直すことになる。「真の自由は決定の、問題そのものの構成の権能の中にある。この「半神的な[*semi-divin*]」権能は、真の問題の創造的誕生だけではなく偽の問題の消失を含意するのである。「さらに言えば、先入観は幼児期のもので学校的なものである。つまりは、それは、諸問題を「与える」のは学校の先生であり、生徒の務めはそれに解を与えることであるというものである。こうして我々はある種の隷属の中に置かれ続けるのだ。だが本当は、哲学の問題であるかどうかに関係なく、問題は解決するよりも見出すことの方が、つまりは問題を措定することの方が重要なのだ。なぜなら思弁的な問題は正しく提起されさえすれば解決しているからである。私が言いたいことは、問題の解は隠されて覆われたままであるかもしれないが、それでもそれは問題の提起と同時にすでに存在しているということである。要するに、後はその覆いを取り除き[*découvrir*]さえすれば良いのである。だが問題の提起は、ただ単に問題を発見することではない。それは発明することなのだ。発見というものは、現働性のものであれ、潜在的なものであれ、すでにあるものに関わるものである。それゆえ遅かれ早かれ、発見というものが起きることは確実である。しかし発明は存在しなかったものに存在を与えることであり、したがってそうはならなかったかもしれないことである。すでに数学においても事情は同じだったが、哲学においてはなおさら、発明の努力はしばしば問題を引き起こすこと、その問題が提起される用語を創り出すことにかかっている。哲学においては、問題の提起と解決はほとんど同



もちろんその一方で、我々の知性は、それが生の有用性に従って機能する以上、差異の中でも反復可能な相にのみ反応し、それを支配・統御することを試みる。よって知性は差異の最も本質的な相(=「持続(質的多様性)」)を必ず取り逃すが、しかし差異自体が自ら劣化し、反復可能な物質に変容していく運動を自らの内にすでに含んでいるとすれば、知性による差異の分析(諸科学)は、その限りで差異における一定の実在性(劣化する傾向性)に触れた分析として適切な面を有しているとベルクソン自身が後年主張するに至る点については押さえておかなければならない<sup>194</sup>。

第二に、事物の存在(=差異の本性)を適切に捉えるために、「直観」は、事物における〈本性の差異〉を探求することから始めなければならない。それゆえこの方法は、まずは混合物の分割の方法として現れる。50年代のベルクソン論の一つ「ベルクソンにおける差異の概念」の冒頭でも触れられている通り、この方法論的公準は、方法論と存在論の対応関係の中で思考を展開させるドゥルーズ哲学の理路を見事なまでに示している<sup>195</sup>。いずれのベルクソン論でも、ドゥルーズは差異(=「存在」)を、『物質と記憶』においてベルクソンが提示した記憶の逆円錐の図の内に見て取りながら、自己保存する過去の無限の反復、あるいはそのような過去の無数の様々な度合いの共存としての「潜在性」の概念を提示する。ドゥルーズの読解において、この潜在性は、度々「即自的存在」<sup>196</sup>とも言い換えられるが、その存在の中に、ありうる全ての「異化=分化」、言い換えれば「現働化」<sup>197</sup>の線はすでに含まれていると解される<sup>198</sup>。分化の線はすでに潜在性の次元で一定の実在性を確保しながら、例えば動物と植物、知性と本能といった風に、常に二分法に従って現働化されるが、二つの分

---

じ価値を有している。真の大問題は提起されたときに解決されている。」(B, p. 4)。

<sup>194</sup> Cf. *ID*, p. 30, *B*, p. 10, pp. 26-27. ただしより厳密な言い方をすれば、とりわけ60年代の『ベルクソニズム』で詳細に論じられている通り、ベルクソンは最初から持続それ自体の劣化の視点を有していたわけではない。あくまでも知性の側の問題として劣化を捉えていたベルクソンがキャリアを進める中で、持続の側に内属する一つの傾向性として捉えるようになっていった経緯については、特に *B*, pp. 26-27 を参照せよ。

<sup>195</sup> Cf. *ID*, p. 43. 「差異の観念はベルクソンの哲学に何らかの光を投げかけるに違いないが、逆にベルクソニズムは差異の哲学に最大の貢献をもたらすはずである。そのような哲学は、常に二つのプラン、つまりは方法論的なものと存在論的なものの二つのプランの上で動いている。一方で事物の間の本性の差異を規定することが問題となる。このような仕方でのみ、諸事物そのものに「回帰し」、諸事物をそれら以外のものに還元してしまうことなく説明し、それらの存在において捉えることができよう。だが他方で、もし諸事物の存在が何らかの仕方ですべての本性の差異の内にあるのだとすれば、差異それ自体が何らかのものであること、それが一つの本性を有すること、最後にはそれが我々に存在を委ねてくれるであろうことを期待して良いだろう。方法論と存在論の二つの問題は、終わることなく一方から他方に送り返されるのだ。本性の差異の問題と差異の本性の問題。ベルクソンにおいて我々は、これらの問題が繋がり合うところに出会い、一方が他方に移行するところに出くわすことになる」。

<sup>196</sup> *B*, p. 52.

<sup>197</sup> *B*, p. 36.

<sup>198</sup> Cf. *ID*, p. 40, *B*, pp. 103-106.

化の線は現働性の次元では必ず混合され、そのような状態でのみ我々の前に現れる。

我々にとって経験とはこのようなものでしかない。以上の事態は、差異的存在論の術語を用いて次のように言い表しても良いだろう。つまり、差異は現働化することで自己を表現するが、その表現は差異を表現するものでありながらも、それ自体としては劣化した差異（＝〈程度の差異〉）を体現する。それだからこそ動物や植物、あるいは知性と本能の間に何らかの差異が存在し、場合によっては、かつてドゥルーズがヘーゲルのものとしてあれほど疑念を呈した対立や矛盾の関係<sup>199</sup>さえそこに確認されることになる。

しかしにもかかわらず、『創造的進化』において詳細に論じられた通り、そのような差異の間にも、それらの線が同じ存在から発生してきたものであることから、そこには何らかの共通性が存在するのであり、それこそが差異の表現としての〈本性の差異〉である<sup>200</sup>。もちろん差異は現働化することで自己を表現するが、その表現そのものは差異を表現するものでありながらも、それ自体としては劣化した差異を体現するものである。それゆえ現働性の次元において各々の線は劣化した線であり、しかもそれらは混合されてのみ我々の前に現れる。そのとき分化した線の間共通性としての差異（本性の差異）もまた劣化し、それは〈程度の差異〉や、場合によっては対立・矛盾の関係として自らを表すことになる。例えば、連合主義的心理学が記憶と物質の間に程度の差異しか見ないのも<sup>201</sup>、また弁証法論者が諸々の分化の線の間闘争 (*lutte*) の関係しか見て取ることができないのも<sup>202</sup>、差異の劣化、それも分化の線の中に表現されていたはずの本性の差異としての差異の劣化が不可避に招く事態として理解されなければならない<sup>203</sup>。

しかし以上の過程が分化の線の中に潜在的に表現されていた差異（＝「差異の本性」）が劣化していく存在論的過程であると解されるとすれば、逆に言えば、それは、経験（＝混合物）から出発する他ない我々が、実のところ、混合物の間に隠された差異（＝「本性の差異」）

---

<sup>199</sup> 50年代の二つのベルクソン論に先立つ「ジャン・イポリット『論理と実存』（1954）において、ドゥルーズは、差異を同一性に従属した、それ自体としては否定されるべきものとししか見ないヘーゲルの差異理解（対立、矛盾）を、差異に対する人間学的で外的な反省と断じつつ、差異をそこから解放されたものとして肯定的に理解する内在的な反省（差異それ自体）の可能性の道を示している（Cf. *ID*, pp. 22-23）。

<sup>200</sup> Cf. *ID*, p. 38, p. 72 「自己を実現すること、それは常に、同じ時、同じ場所、同じ事物の内で丸ごとそのすべてが現実的になるわけではないような、一つの全体の行為である。よって全体は本性的に異なる諸々の種を産出し、またその全体はそのものとしては、自分が産出する種の間の本性の差異なのである」（*ID*, p. 38）。

<sup>201</sup> Cf. *B*, p. 12.

<sup>202</sup> Cf. *ID*, p. 59.

<sup>203</sup> 二つの錯覚に対するベルクソンの批判が、方法（＝「直観」）が科学と形而上学に対して有していた批判的な側面に対応する点については、*C*, p. 186 でも指摘されている。またこの種の錯覚（差異それ自体に起因する錯覚）が、その原因を外部に持つ「誤謬」ではなく、カント的な意味での錯覚（理性そのものに起因する錯覚）と同列に置かれうるような「避けることができない錯覚」である点については、*B*, p. 10 を参照のこと。

を見出すことから始めなければならないということを意味するものであるように思われる。あらゆる事物は混合物であり、混合物は常に複数の線の間の差異＝「本性の差異」を我々に示しながら、だからこそ「差異の本性」へと至る道であり続ける。このように方法論の出発点は「本性の差異 (différence de nature)」であり、存在論の出発点は「差異の本性 (nature de la différence)」であるが、両者は互いに一致しながら、ベルクソンの差異の思考を機制するのであるとドゥルーズは主張する<sup>204</sup>。

第三に、方法は、「創造性」、「自由」、「予見不可能性 (l'imprévisible)」、「発明 (invention)」を実現する時制として過去に厳格かつ肯定的な規定を与えるものであり、それと同時に上記の術語に対して差異に依拠した学的規定を与えるものである。『意識に直接与えられたものについての試論』以来、持続は、未規定なものとしての自由、予見することのできないあり様として自らを絶えず創造する存在様態を有した質として繰り返し説明されてきた。しかし、例えば、『試論』の議論を見る限り、このような規定なき自由の概念は一見して、決定論に対する対立概念としてのみ提示されているようにも思われよう。だがそれでは、ベル

---

<sup>204</sup> ただし、ベルクソン自身は、例えば『物質と記憶』の第一章において、本性の差異が存在するところに程度の差異しか見ないという誤謬 (物質と記憶) だけではなく、それとは逆の、程度の差異が存在するところに本性の差異だけを見るという誤謬 (知覚と対象) についても適切に指摘している。むしろドゥルーズも、両方の誤謬に対するベルクソンの議論を踏まえてはいる (*ID*, pp. 43-45)。しかし「差異の本性」から「本性の差異」への存在論的表現と「本性の差異」から「差異の本性」への方法論的移行の対応関係によって機制される差異的存在論の構図では、「差異の本性」へと直接には導くことのない「程度の差異」を発見することにそれほど大きな注意は払われない。ここにまず差異的存在論の問題機制からこそ発生してきたドゥルーズ自身の価値判断を確認することができる。

同じ機制が次の点にも確認される。すなわち、『ベルクソニスム』の第一章で偽の問題を摘発するベルクソンの方法を評価するとき、ドゥルーズは問題の次元での真／偽を問題の解決可能性ではなく、問題に含まれている用語の検証によって確定させる点にベルクソンの方法の長所を見て取っている。ドゥルーズの整理では、偽の問題は二種類あり、一つは「非存在の問題」であり、もう一つは「うまく措定されていない問題」である。前者の問題の吟味では、「無」のような伝統的な観念が秩序の無を意味するものではなく、自分が期待していた秩序ではない秩序の存在とその期待はずれの感情によって構成された偽の観念であることが示され、また後者の問題の吟味では、本性的に異なるものを我々が行動の要求から一括りにして程度の差異に落とし込むことで生じる一般観念の問題が指摘される。ドゥルーズは二種類の偽の観念をさしあたり区別して提示しているが (*B*, p. 7)、しかしその後、前者の偽の観念を後者の側の問題の一つとして提示し直している。確かに前者の観念は、期待していた秩序と期待しなかった秩序を切り分けることができないことから生じた観念であり、その意味で (ベルクソン自身がそうした議論をしているか否かに関係なく) 前者の問題は後者の問題に送り返すことは議論上確かに可能である。ドゥルーズがこのように二つの異なる問題を最終的に切り分けの問題、言い換えれば、本性の差異の発見の問題として捉え直すのは、方法論の側からすれば、「差異の本性」へと至る道が「本性の差異」のみだからであり、また逆に言えば、本性の差異を見落とし、程度の差異しか見ないということが、あらゆる複写の源泉となっていると考えるからである。こうしたドゥルーズの読解の基本線は、もはや言うまでもないが、差異の本性と本性の差異の間の本質的連関に機制された思考 (= 「差異の問題機制」) に基づいてのみ十全に理解されることになる (*B*, pp. 6-11, *ID*, p. 48)。

クソンが「自由」に対して積極的な内実を与え得たのかという点を問うとき、ベルクソンがこの概念に対してはそれこそ「未規定」のままとすることしかできなかつたという話になりかねない<sup>205</sup>。

ドゥルーズの方法が目標とするのは、一つには、この「未規定」と言われる持続の創造性や予見不可能性に対して厳格な「根拠＝理由 (raison)」を与えることで正確な概念的な内実を与えることである。さて、ドゥルーズが纏め上げた限りでベルクソンの「直観」は、過去(＝「本性の差異 (混合物)」)から出発しつつ、過去(＝「差異の本性」)に遡り、再び過去へと還る旅路そのものである。先に見た通り、方法論の出発点は、混合物の中に存在する「本性の差異」である。そして方法論的公準に従い、混合物を分割することで我々が獲得するのは、物質と記憶、植物と動物、知性と本能といった二元論的図式、より一般化して言い換えれば、それは過去と過去、「不純なもの」と「純粋なもの」である。しかし差異的存在論では、(差異の本性)の秘密を握るのは、過去(記憶、持続...)の側だけであるとされ、ここでの過去の存在は「自己差異化する」、あるいは「変容 (altération)」する実体と解される<sup>206</sup>。「だがニュアンス、事物の差異とは何であろうか。角砂糖の差異とは何であろうか。[…] 存在は変容であり、変容は実体である」<sup>207</sup>。

このように過去は、常に以前と異なる自分自身として自己を有機的に伸長していく「持続」、「質」、「異質性」、「記憶」として理解することができるのであれば、過去はそれとは対照的に、自己変容の度合いが最も低い過去、言い換えれば、常に同じ自分自身を反復することしかできない過去、要するに、記憶なき物質である。ここで過去は「最も程度の低い差異」<sup>208</sup>、劣等な過去(＝物質)としてまずは捉えられる。それに加え、このように差異が自己差異化の度合いを受け入れるものであるとすれば、過去と過去の間に無限に反復される度合いの総体が存在することになるだろう。「[……] 持続とは、このような共存そのもの、自己に対する自己の共存に他ならない。そこで過去と現在は、持続の中に共存する二つの極として考えられなければならない。一方では弛緩の状態によって区分される諸々の度合いであり、他方は収縮の状態によって区分される諸々の度合いである」<sup>209</sup>。ドゥルーズによれば、『物質と記憶』における逆円錐の図が示しているのは、過去と過去を二つの極としてこのようにありとあらゆる度合いによって成り立つ差異の共存であり、それこそが「潜在性」の存在である。「こうして潜在的なものとは何かがついに分かる。それは、共存する様々な度合いその

---

<sup>205</sup> Cf. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, [1970] 2009, p. 127. 加えてベルクソン受容史の中で、持続の未規定性を説く『試論』が、主として決定論に対する反駁の書物として受け取られていたという事情については、例えば、杉山直樹「内在と時間性 「持続」 概念の再検討に向けて(1)」、徳島大学総合科学部人間社会文化研究、一九九八年が詳しい。

<sup>206</sup> Cf. *ID*, pp. 33-35, p. 51.

<sup>207</sup> *ID*, pp. 33-34.

<sup>208</sup> *ID*, p. 42.

<sup>209</sup> *ID*, p. 39.

もの、その通りのものである」<sup>210</sup>。とはいえ、こうした共存の中においても過去はやはり最も低次のものとして理解される他はない。

だが方法が以上の過程を経て潜在性に到達したとき、今度はその潜在性が現働化する過程、すなわち、ベルクソンが『創造的進化』以降の著作において生物学の知見を踏まえることで最も深く探求したエラン（弾み）の過程が問題となる。「異化＝分化（différentiation）」は、単純で分割不可能なものの、すなわち、持続するものの権能である。どのような面において持続そのものがエラン・ヴィタールであるかを我々が見て取るのは、まさにここである。ベルクソンは、生物学の内に、とりわけ種の進化の内に、生にとって本質的な、あるプロセスの特徴を見出す。それはまさに、実在的差異の産出としての異化＝分化のプロセスであり、ベルクソンはそのプロセスに関して哲学的概念と諸帰結を探求していくのである。ベルクソンが『創造的進化』と『二源泉』において書き記した素晴らしい数ページは、植物と動物に、あるいは本能と知性に、そしてまた、同じ本能における多様な形式に到達するような、生のそうした活動性＝能動性を我々に示している。ベルクソンには、異化＝分化は、自己を実現させ、自己を現働化させ、あるいは自己を為すものの様態であるように思われているのである。自己を実現させる潜在性は、それと同時に、自己を異化＝分化させるもの、言い換えれば、多様なセリー、進化の諸々の線、諸々の種を与えるものである」<sup>211</sup>。ドゥルーズが説明している通り、むしろエランは自由の発露であり、潜在性の実現である。しかし方法がこの実現の場を正確に見定めようとするならば、その場を過去にしか求めることができないという点が直ちに明らかとなる。方法が過去から過去に遡る段階では、そもそも過去は分割された混合物の中でも捨てられていた側であり、また潜在性の共存においては最も低次のもの（＝「反復」）としてそこに包摂される劣等な一つの項としてもつばら理解されていた。しかしたとえ過去（＝潜在性）がそれ自体としてどれほど自由な潜勢力を有していたとしても、その過去は過去の次元でしか実現されない。事実、『創造的進化』であれ、『道徳と宗教の二源泉』であれ、エランは現働化する限りでのみ言われる過去として理解されている。「エラン・ヴィタールは、したがって、それが自己を現働化させる限りで、また自己を異化＝分化させる限りで、持続そのもののものであろう。エラン・ヴィタールは、それが行為〔l'acte〕へと移行する限りでの差異なのだ」<sup>212</sup>。そうである以上、方法の諸展開の中で過去の現働化としてのエランが問題となるとき、過去はもはや過去の最も低次の姿という先に与えられた規定ではなく、むしろ逆に自由が実現される唯一の場、言い換えれば、「記憶が最も縮約した〔contracté〕度合い」<sup>213</sup>が実現されるただ一つの時制（そしてそれは予見不可能な未来へと繋がっていくものである）として全き価値を受け取るのである。

こうしてドゥルーズの次の言明が現れることになる。

---

<sup>210</sup> *ID*, p. 40.

<sup>211</sup> Cf. *ID*, p. 37.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *ID*, p. 68.

もし過去が現在としての過去自身と共存するとすれば、またもし現在が共存する過去の最も縮約された〔contracté〕度合いであるとすれば、その同じ現在が、まさに、過去が未来に身を投げてかけていく地点であるのだから、本性的に変化するものとして、常に新たなものとして、生の永遠性として定義される。<sup>214</sup>（強調引用者）

さて、ドゥルーズは以上の方法論的過程を踏まえながら、「創造性」、「自由」、「予見不可能性」といったベルクソンの哲学の術語に対して次々と厳格な概念規定を与えていく。いずれのベルクソン論の中でもドゥルーズはそのような規定を与える議論を行なっているが、そこで常に強調されるのは、ベルクソンが持続に関して述べる「未規定」や「偶然」といった用語が、逆説的にも決して未規定なものではなく、すでに十全な概念規定を受け取ったものである点である。

一つの叙情的な主題が、ベルクソンの著作の隅々にまで流れていることは誰にも分かる。新たなものを、予見不可能なものを、発明や自由を讃える真の歌がそこにある。これは哲学の放棄とは異なる。哲学固有の領域を発見するための、また可能的なものの秩序、原因と目的の秩序を超えて事物それ自体に到達するための、深く独創的な企てである。目的性、原因性、可能性は、常に出来合いの事物との関係においてであり、また常に「全体」が与えられていることを前提としている。ベルクソンがこれらの観念を批判し、我々に向かって未規定性を説くとき、彼は諸理由〔raison〕の放棄を勧めているのではない。むしろ出来つつある事物の真の理由、規定ではなく差異であるような哲学的理由に合流するように、我々を誘っているのである。<sup>215</sup>

ベルクソンが持続の未規定性に触れるとき、そこで言われているのは、持続があくまでも原因と結果の関係から導かれる「規定」ではないという点だけであるとドゥルーズは考える。ベルクソンが『創造的進化』で詳細に議論している通り、人間の知性は、外界に対して適切に行動する上で発生してきた分化の線の一つである。我々が適切に行動しようとする際に必要なのは、未来における定まった目的と、過去の経験から導かれるであろう、目的を可能とする諸々の手段である。こうした行動上の要請から、知性は事象に対してそれに内在する

---

<sup>214</sup> *ID*, p. 41. 「本性の差異」に始まり、「潜在性の全体」を描きつつ、「エラン」を根拠づけるという三段階の過程の中で、過去の時制が受け取る価値がそれに応じて変動するという論述の展開は、例えば、*ID*, p. 42 において、ドゥルーズがベルクソンの文言を独自に言い換える箇所にも確認することができる。「最後にベルクソンは、もし様々な度合いが持続の内に共存するとすれば、持続は各瞬間において差異化すること、あるいはこう言った方がよければ、現在が二つの方向に二重化し、一方は過去へ、他方は未来へ向かうことを我々に示すのだ」（強調引用者）。

<sup>215</sup> *ID*, pp. 41-42.

目的を見てとることを止めることができず、またその目的を実現する上で必要な、事象における反復相、つまりは手段として反復することができる側面にしか関心を持つことができないとベルクソンは述べる<sup>216</sup>。

ベルクソンによれば、旧来の哲学が目的論か機械論かに分岐してきたのは、上で見た知性の本来的傾向性ゆえである。とはいえ、ドゥルーズの差異的存在論の観点では、こうした知性の問題は、複写の問題系において取り扱われるべきものである。差異は劣化した姿だけを我々の前に現すため、我々がその混合物の間に実現されている〈本性の差異〉を見逃せば、必ず劣化した過去（＝過去＝物質）のみによって過去を再構成する結果となる。『創造的進化』において、機械論であれ、目的論であれ、共通の公準は、「全ては与えられている」であるとベルクソンは述べている。この公準が意味するところは、差異的存在論との絡みで言えば、過去をその劣化した姿（＝過去）、要するにその反復相のみによって捉えることができるとする機械論と目的論に共通する錯覚である。むしろ、このような錯覚は、持続の中でもその反復相に適用されている限り、重大な理論的困難を引き起こすことはない<sup>217</sup>。だが伝統的哲学は、そのような錯覚に依拠した諸々の概念だけで過去そのものとしての潜在性を確定させられるという誤った信念を持ってしまったために、諸々の概念（因果関係、目的性）を過去に投影してしまう。だがこのような概念はいずれも共通の誤謬に依拠した「規定」に過ぎない。とはいえ、ドゥルーズに言わせれば、上の引用において指摘されていた通り、ベルクソンが持続に対して与えた「未規定」という形容語は、持続が決してあらゆる規定を受けず、それゆえにまったく偶然に自分自身を伸長させていくということを強調するものでは決していない。そうではなくこの文言は、持続におけるエランがこのような錯覚の上に成り立つ「規定」ではないということ、言い換えれば、あくまでも過去に属する術語（＝「規定」）では過去やその実現を説明することができないということのみを意味するものとして理解されなければならないというわけである。

---

<sup>216</sup> Cf. Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., pp. 1-98. 『創造的進化』の第一章が「生の進化について——機械論と目的論——」であることから推察される通り、ベルクソンは機械論と目的論を、共に「生の必要性」に依拠した知性的思考の表裏と見ている。

<sup>217</sup> 『ベルクソニズム』における読解の基本線は、第一章の終わりに明言されている通り、ベルクソンの思索の変遷をその著作の順序に従って正確に追うことである。その読解が明らかにするものは、一つには、知性による認識は持続を適切に捉えることができず、持続の劣化したイマージュだけを我々に提供するものと考えていたベルクソンが、その思索のキャリアの中で、知性によって劣化させられる持続（＝「物質」＝「現在」）を持続そのものが持つ一つの運動性（自ら劣化する／させられる）として理解するに至る過程の詳細である。『思考と動くもの』においても言及されている点として、ベルクソンは、キャリアの後半において、持続を二つの異なる顔を持つものとして提示するようになる。「ベルクソンは次のように言うだろう。絶対 [L'absolu] は二つの側面を持つのであり、それは、形而上学に貫かれた精神と科学によって認識される物質である、と」(B, p. 27)。後期のベルクソンの持続理解では、このように知性による認識（＝「科学」）は、確かに持続の本来的傾向性（＝「記憶」＝「過去」）を捉え損ねるが、その代わりに別の傾向性（＝「劣化」＝「物質」）に関しては適切に捉えることができると考えられるようになる。

以上の議論の内に、方法の観点からベルクソンの哲学を読み解くドゥルーズの思考の特徴が明瞭に現れている。それは、諸々の著作においてベルクソン自身が概念規定から外れていくものとして繰り返し提示していた動きや持続に関して、ベルクソン自身の文言を認めながらも、「未規定」と言われる際の「規定」の語の内実を「複写によって獲得された概念規定（抽象概念、同一性）」の側で捉えることによって、概念とは異なる「規定」の可能性を確保するという読解の方向性である。そしてこの別の規定の可能性は、すでに上で見た通り、同一性をまったく経由することなく適切に獲得された差異的語彙のみによる「規定」、すなわち、差異的存在論の論理によって確保されることになる。

したがって、ベルクソンによる批判の要諦は、あくまでもこのような過去の複写によって遡及的に描き出されてしまった偽の過去の語彙（合目的性、同一性）から過去の自由を考えてしまう点にのみ置かれていると考えなければならない。そうであるとすれば、ベルクソンは、決して持続の「予見不可能性」や「偶然性」を、根拠なきまったくの偶然や他の可能性も常にあり得たもの<sup>218</sup>と考えていたのではなく、「規定」ではない別の「理由」を持ったものとして考えていたはずだという解釈の余地が出てくるだろう。ドゥルーズが介入するのはまさにこの地点であるように思われる。ドゥルーズが持続に固有の「理由」として提示するのは、他にもない差異である。より精緻な言い方をすれば、「直観」としての方法によって正しく取り上げられた持続（＝差異）の概念から過去における「自由」や「予見不可能性」に厳格な規定——もちろんこれは、差異に対する複写によって得られた「規定性」とは本性的に区別される別の概念規定として理解されなければならないものだが——を与えることは可能であるとドゥルーズは巧みに示していくのである<sup>219</sup>。

そしてこのような読解の枠組みの中に、ベルクソンが持続の実在性に関して述べていた「全ては与えられているわけではない」という文言に対しても、ドゥルーズは同様に独自の位置付けを与えていく。『創造的進化』において、機械論と目的論の共通の公準「全ては与えられている」と峻別される形で登場するこの文言は、もちろん「時間の実在性」について説明される際に登場してくるものである。この文言は、持続の計算可能性を拒絶するもの、言い換えれば、すでに見た「創造性」、「自由」、「予見不可能性」の系列全体に共通するベルクソンの哲学の側の公準として提示されている。しかし我々は現状、「創造性」、「自由」、「予見不可能性」の系列は、ベルクソン自身の議論であると言うよりも、それを踏まえつつも、ドゥルーズの差異的存在論の枠組みの中に位置づけ直されたことを知っている。この系列がドゥルーズ独自の位置を持つとすれば、当然のことながら、その公準「全ては与えられていない」もその枠組みの中に位置づけ直されなされることになる。

ドゥルーズは 50 年代のベルクソン論において次のように述べていた。

---

<sup>218</sup> Cf. *ID*, p. 72.

<sup>219</sup> Cf. *ID*, pp. 41-42, p. 47, p. 55. 以上の点に関するベルクソンの主張としては「可能性批判」がよく知られているものである。こうした論点は、例えば、Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 19 に確認することができる。



したがって、ベルクソニズムの秘密は確かに『物質と記憶』の内にあるのであり、ベルクソンは我々に他のところで、自身の著作が次の点を、すなわち全ては与えられているわけではないという点を反省することにあつたと言っている。全ては与えられているわけではないということは、時間の実在性である。だがそのような実在性は何を意味するのか。それは、所与がそれを創出し、それを創造する運動を前提とするということだけではなく、この運動が所与に似たものとして把握されてはならないということの意味するのである。ベルクソンが可能的なものの観念を批判するのは、そのような観念が我々に産物の単なる複写しか示さず、またそうした複写の産物を産出の運動に対して、創出の運動に対して投影する、あるいはもっと言えば回顧的に投影したものしか提示しない点である。だが潜在的なものは可能的なものと同じものではない。時間の実在性は、つまるところ、自己を実現させる一つの潜在性の肯定であるが、潜在的なものにとって自己を実現させることは創出する＝発明することである。というのは、全ては与えられていないとしても、にもかかわらず潜在的なものが〈全体 [le tout]〉だからである。<sup>220</sup>

ドゥルーズのベルクソン読解の方向性が色濃く現れている箇所である。上の引用では、ベルクソンの哲学において公準「全ては与えられているわけではない」が時間の実在性を示す主張であることがさしあたり押さえられていながらも、ベルクソンというよりもドゥルーズが読み込んでいく論点として、その逆の公準「全てが与えられている」が批判されるべき複写の思考一般の側で理解されている。先ほど見た通り、このような理解のもとでは、「全てが与えられている」は、過去が劣化した姿＝過去だけで過去を再構成することができるという知性の錯覚を示す主張として理解されることになるわけだが、それとは逆の「全てが与えられているわけではない」は、このような錯覚を拒否するベルクソンの立場を示すものとしてのみ提示されているというわけではない。

上の引用で「全ては与えられていないとしても、にもかかわらず潜在的なものが〈全体 [tout]〉だからである」と述べられている通り、差異的存在論の枠組みでは、ベルクソンの側の公準「全てが与えられているわけではない」は、過去が再構成されたり、予見されたりすることができないということの意味するものとして紹介されながらも、過去が一つの全体として決して現実にそのままには現れないような仕方、つまりは「潜在性」の次元にある客観的実在として存在しているという差異的存在論に固有の内実を示すものとして捉え直されていくのである。

このように差異的存在論において「全てが与えられているわけではない」は、「全ては（現実には現れない限りで）潜在性の次元に存在する」として解釈される。そしてまた全体が緩

---

<sup>220</sup> *ID*, p. 41.

やかに差異や「潜在性」に接続される読み筋は、60年代の『ベルクソニスム』においては、まさに差異の共存としての潜在性が「(大文字の) 全体 (Tout)」や「全体性 (totalité)」としても語られるようになることから、より発展した形で確認することができる。

弛緩と収縮の全ての水準は唯一の〈時間〉の中に共存し、一つの全体性を形成する。だがこの〈全体〉、この〈一〉は純粋な潜在性である。この〈全体〉は部分を有し、この〈一〉は数を有しているが、ただそれは潜勢態の状態において [en puissance] である。<sup>221</sup>

加えて『ベルクソニスム』における同ページの注2では、ベルクソンが用いる〈全体〉が、「全ては与えられているわけではない」(＝「予見不可能性」)としてのみ理解されてはならないことが念押しのように強調される(上で見た「予見不可能性」に差異の観点から概念規定を与えていくドゥルーズの身振りを思い出していただきたい)。

ベルクソンによれば、〈全体〉という語は一つの意味を有しているが、それは現働的なものを指示しないという条件のもとにおいてである。ベルクソンは絶えず次のことを思い起こさせる。すなわち〈全体〉は与えられているわけではない、と。その意味は、全体の観念が意味を剥奪されるということではなく、(現働的な部分は全体化されるがままにならないが)それが潜在性を指示するということである。<sup>222</sup>

ドゥルーズによれば、「全てが与えられているわけではない」は、全ては与えられているわけではない点、要するに、持続の予見不可能性について言及したものとして理解されるだけではやはり不十分である。しかしだからと言って、〈全て〉なるものが存在しないとベルクソンが主張しているというわけではない。むしろ逆に〈全て〉は別の形で、言い換えれば、言わば存在(＝全体＝潜在性)として、確固たるものとして存在しているのであり、それゆえ持続の運動性は、その潜在性の境域から厳格に「理由」を与えることができるというわけである<sup>223</sup>。ここで我々はドゥルーズの差異的存在論の問題機制、すなわち、差異の存在論と、

---

<sup>221</sup> B, p. 95.

<sup>222</sup> Ibid.

<sup>223</sup> ドゥルーズは「同一性」批判を遂行しながらも、それでいて過去に関する根拠の問いそのものを手放すことは決してないが、そのとき根拠の導出は、伝統的な哲学が求めてきた「同一性」に属する諸規定を関わらせることのない、差異それ自体の純粋な探求となろう。なお、差異の境位を方法論的に確定させる営みが、ドゥルーズの企図において過去をただ根拠づける側面だけを有しているのではなく(それだけでは、旧来の基礎づけの試みとそれほど変わるところがなくなってしまう)、別の過去の反復可能性、ベルクソンの言葉で言えば「予見不可能性」、「自由」、「創造性」といった諸々の概念の実効性を担保する側面を有している点については(ベルクソン論ではなくヒューム論の文脈ではあるが)、ドゥルーズが『経験論と主体性』においてベルクソンからの連合主義批判に応答する形でヒュームが少なくとも自覚的に概念化して用いているとは言い難い「事情」の語に着目するドゥルーズの

そのような存在を学的に認識する方法の両輪の思考を確認したことになる。

### III 方法のさらなる進展

したがって方法は、劣化した過去(=過去)に表現された「本性の差異」を手がかりして、そこから過去の共存としての潜在性に遡りつつ、過去の劣化を打破するべく、その潜勢力を

---

ヒューム読解方針を分析した國分『ドゥルーズの哲学原理』での極めて優れた指摘がある。「重要なのは、ドゥルーズが論述の対象となっている哲学者によって意図的に概念として使われていたわけではない言葉を概念化して提示している、ということだ。それは、ドゥルーズが次のように考えていることを意味する——ヒュームはそうと知らずに「事情」を概念化していたのだ、と。したがって、ドゥルーズによれば、ヒュームの連合説という哲学的理論は、知覚、観念、経験、信念、跳出、そして事情といった諸要素によって構成された複合的なものであることになる。そして、この複合体は、それを提示している当の哲学者によっても、その全体が把握されているとは限らない。いわば、テキストに現れている顕在的な要素とは別に、潜在的な要素を複数抱え込んでいる。〔……〕哲学者の意識を超えるものとしての思考、つまり、語られたこととは別に捉えられうる、語られたこと以上のものを含み込み、語られたこと以前に位置するものとして思考—ドゥルーズは、それを一つのイメージとして捉え、「思考のイメージ [image de la pensée] 」と呼んでいる」(國分功一郎『ドゥルーズの哲学原理』、岩波現代全書、二〇一三年、二六—二八頁)。國分が見事に整理している通り、まさに潜在的なものの意識的な現れである哲学者のテキストは、その根源的な思考のイメージから発生してきた一つの線であると同時に、(我々がベルクソン論において特に注目した文言で言えば)「エラン・ヴィタールは有限である」と言われたのと同じ意味において潜在的要素の顕在化が十分には実現されることがないという事情から、「事情」のようにいまだ意識的に概念化されないままに、しかしそれでもテキスト上に現れる痕跡を必ずや残さざるをえないものである。そのためテキストを読解するという行為は、ひいては「事実」を解釈するという行為は、ドゥルーズにとって、常に今ある「事実」とは別の線を描き出すこととして言い表されることになる。むしろそれは恣意的な解釈をドゥルーズが肯定しているということを決して意味しない。むしろ逆に与えられた線が発生してくる潜在性の境域を正確な探求によってこそ、いまだ痕跡としてしか現れ得なかったものが今度は十全な仕方自身を表現することが可能であるような別の線(しかしその線は、元の線が取りうる一つの姿ではあるのだが)を妥当なものとして描き出すことこそが、ドゥルーズの眼目なのである。こうした点について國分は的確に指摘している。「以上をドゥルーズが勝手気ままに選択した哲学研究の方法と考えてはならない。これは、哲学研究とは何か、哲学において人は何を研究すべきなのか、という問いに対するドゥルーズの答えであると言っていい。もし哲学研究が、対象となる哲学者の思想を書き写すこと、まとめ直すことであるならば、それはその哲学者が述べたことをもう一度述べているにすぎない(もちろん教科書としてそのようなものは必要であるが)。そして、先に述べたとおり、対象となる哲学者の思想とは別の思想をその哲学者の名を借りて語っているのであれば、それは哲学研究ではない(それはその人の主張である)。ならば、哲学研究は何をするべきか? 哲学者に思考を強いる何らかの問い、その哲学者本人にすら明晰に意識されていないその問いを描き出すこと、時にはその哲学者本人が意識して概念化したわけではない「概念」すら用いて、時にはその対象を論じるには避けて通れないと思われているトピックを飛び越えることすら厭わず、その問いを描き出すこと——ドゥルーズは、それこそが哲学研究の使命であると考え、そしてそれを実践した」(同書、同頁)。

過去に持ち帰り、そこに予見されることのない新たな過去を産出する営みに他ならないと結論することができる。しかしこれで方法が完成したと考えることができるかと言えば、そうではない。ドゥルーズは、50年代の段階ですでに到達していた方法の水準、言ってみれば、方法の認識論的な水準での完成だけで満足しなかったであろうことは、1960年になされた『創造的進化』第三章についての講義の内に十分に確認することができる。そこでドゥルーズが問題としているのは、50年代での方法論の議論を知っている我々からすれば、いささか奇異な論点であるようにも思われるものである。すなわち、確かにこの講義のタイトル「ベルクソン『創造的進化』第三章について講義 [Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice*] (以下Cと略す)」と冠されている通り、ドゥルーズはこの講義において『創造的進化』第三章での知性の発生の議論を方法の諸規則を駆使しながら論じていく。こうした点だけを見れば、我々は50年代の議論との間に、それほどの変異を感じることはできない。それだけでは、すでに獲得された方法の単なる適用、あるいは方法の反復に過ぎないもののようにしか見えないからである。

だがこの講義の論旨に目を通して直ちに気付くのは、議論の中心がいまだ方法の適用（『創造的進化』、第三章）に存していながらも、50年代ではあまり問題とされていなかった新たな論点、つまりは方法適用の「可能性の条件」とも言われうる、方法を実際に行使する前段の過程（『創造的進化』、第一章、第二章）を問題とする視座が明確に存在し始めていることである。ドゥルーズの整理では、ベルクソンが『創造的進化』第三章において方法を実際に知性に適用して、その起源へと遡る過程には、それに先立ついくつかの前提条件が存在している。ドゥルーズはその条件に関して、「事実上」と「権利上」の二つの水準の絡み合いの問題系として語っている。

ここで私たちは、生の異化＝分化をエラン・ヴィタールとして手にすることになります。それは、ベルクソン曰く、「意識」あるいは「普遍的生」です。そこで言わんとされていることは何なのでしょう？生と意識は、権利上、一つのものであります。「権利上」と言われるのは、持続＝意識の同一性が次のように説明されるからです。すなわち、過去が現在の内に取りまとめられ、未来が常に新しいものであるときに、人は持続に関わるのです。選択の自由の条件は、時間の諸契機が互いの外部に落ちていく「弛緩」との対立によって捉えられるような、この持続に他なりません。実際、この後者のケースにおいては、時間の三つの運動の組織化はもはや存在せず、現在の純粋な反復だけがあります。それが物質の状態そのものなのです。

『物質と記憶』においてベルクソンは、自由についてのフロイトのいくつかの観念の価値を認めていました。ベルクソンにとっては、自由は過去の反復ではなく新しさの内に住まうものです。ベルクソンはフロイトと同様に、その同じ観念を有しています。両者共に、反復がまさに過去の忘却の内にあることから、記憶が未来の関数であることを肯定しています。最大の過去＝最大の未来であり、したがって最大の過去＝最大

の自由というわけです。記憶〔力〕は、常に現在の内の過去の縮約なのです。<sup>224</sup>

講義においてドゥルーズは、まずは生と意識の間の権利上の等式を提示しながら、そこに説明を加えていく。そこで我々も、ドゥルーズが上で例に取っている『物質と記憶』の論旨を踏まえながら、ドゥルーズの説明を丁寧に追うことにしよう。

『物質と記憶』の第一章で議論されている通り、イマージュ、あるいは物質の世界には、運動が伝播される作用・反作用の総体だけが存在し、その中には自由もなければ意識が生じる余地もない。だがベルクソンによれば、イマージュの中でも特権的なものがあり、それが脳である。脳の機能を物質界全体の表象作用に求める通説の矛盾を指摘しながら、ベルクソンは、脳を、他のイマージュと同じように、あくまでも作用に対して反作用として運動だけを返す物質と捉える。しかしそれと同時にベルクソンは、脳が作用・反作用の網の目の間に休止と中断を設けることができるという点で他のイマージュとは明確に異なるものであると指摘する。そのため脳という特権的イマージュが問題となるとき、作用から反作用への移行において、いくつかの可能的行為の選択が可能となる。このような選択（＝「非決定性」）が許された存在（＝「現実的行為の中心」）は、行為を選択しなければならないがゆえにその限りで「意識」を有することになるとベルクソンは主張する<sup>225</sup>。脳の出現は、物質の世界の中で突如として現れたこの隙間として、作用と反作用の飽くなき反復を断ち切るために生が設けた自由の可能性そのものであると言うこともできよう。ベルクソンが著作を問わず繰り返して主張する通り、持続は権利上、自由な存在として絶えざる創造へと赴くものである。

以上の論旨をドゥルーズの方法の語彙で言い直してみれば、持続は、物質的作用・反作用の領域（＝過去）から過去に遡り、過去の記憶を過去に現働化させることで過去の反復を断ち切るものである。しかし持続がこのように自由な存在として創造を成し遂げるためには、そのような営みを可能とする前提として、持続は、すでに過去の次元において、物質の反復から免れるようなその隙間を体現する存在として意識を有していなければならない（もしこのような意識を有していないとすれば、記憶を利用する余地がなくなり、よって現在を更

---

<sup>224</sup> C, pp. 169-170.

<sup>225</sup> Cf. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, pp. 27-47. 「だからこの非決定性を真の原理として、そこから出発することにしよう。この非決定性が一度措定される檜葉、そこから意識的知覚の可能性だけではなく、その必然性まで導出できないものかどうかを調べてみよう。言い換えれば、まず物質界と呼ばれている互いに緊密に繋がり合ったイマージュのシステムを前提として、このシステムの中のあちらこちらに、生命体によって表される現実的行為の中心を想定してみようということである。それらの中心それぞれの周囲には、中心の位置に従属し、中心と共に変化するイマージュが配置されるのでなければならないと私は主張する。したがって、意識的知覚は生じなければならないし、さらに言えば、この意識的知覚がどのように出現するかを理解することは可能であると私は言いたいのである」（*Matière et mémoire*, pp. 27-28）。

新して新たな未来を創造する自由もなくなる)。このことが、持続（創造的刷新）と意識（物質の世界における自由の体現）の権利上の一致と呼ばれるものである。

だが、『ニーチェと哲学』においていっそう詳しく論じられることになるわけだが（我々はすでにこの点を確認している）、同講義で続けてドゥルーズがベルクソンの哲学の中に見出していく持続の実際上の運動は、原則として劣化である。

したがって持続は意識と権利上は同一のものです。

ですが実際上は、持続は自分自身の内に落ちていき、物質になります。それは、あたかも権利を事実の中に持ち込むことができないかのように、です。意識は、持続の異化＝分化の運動とは逆の運動によって物質において消失します。この規則は一般的ですが、ただし局所的な地点を除けばの話です。その地点では、物質が物質それ自身と対立するのです。つまりその地点というのは、人間の脳です。このケースでは、物質のメカニズムは、それ自体で消失していくのです。<sup>226</sup>

実のところ、『創造的進化』や『道徳と宗教の二源泉』で描かれているのは、持続が時間的経過の中で次々と物質的反復へと生成していく過程、すなわち歴史である。知性が抽象的概念の世界を作り上げ、そこに閉じこもってしまうのも、また国家が静的宗教を取り込み、他の国家と対立の関係しか取り結ぶことができないのも、差異的存在論の枠組みで言えば、同じく歴史の問題系における劣化として理解される。

とはいえ、ここにドゥルーズは次の問題を差し込んでくる。すなわち、今見た通り、権利上の持続は、持続と意識の一致（物質から自由となった持続＝意識を有した存在が記憶を行使する）として記述されていても、しかし持続が実際に辿る道は、原則として自己を失うかのように、言い換えれば、意識なき反復へと落ちていくような、収縮ではなく弛緩の物質化あるいは無意識化のプロセスに他ならない。

ベルクソンは確かに『創造的進化』の第三章で知性の発生の問題、あるいは方法の具体的な適用に取り組んでいるが、しかしベルクソンに従って我々が知性の発生の過程を問うときには、我々は権利上の一致を体現していなければならないはずである。なぜなら自由の意識を有した存在だけが、そもそも発生の問題を適切に提起することができるからである。だが我々が生きているのは事実上の世界、言い換えれば、あらゆるものが劣化へと飲み込まれていく世界であり、よって我々自身も劣化した分化の線（＝「知性」）に属するものであることは、疑いようのない一つのまさに事実である。しかしながら、このような劣化した世界の中で、これまた劣化した実存を生きるしかない我々が発生の問題を問うなどということがいかにすれば可能であるのだろうか？ — このような問いをドゥルーズは講義において提起するのである。続いてドゥルーズは次のように語る。

---

<sup>226</sup> C, p. 170.

このように、もし普遍的自己意識に身を置くならば、人は知性の発生に至ることを期待することができるのです。<sup>227</sup>（強調引用者）

ここにこそ、ドゥルーズの方法の進展が現れている<sup>228</sup>。ニーチェ論で確認した困難と同型のものが、ニーチェ論に先立ちベルクソンの哲学の中にすでに見て取られていたことがこれで分かるだろう。「最後の人間」が意志に対して他の誰よりも応答しなければならない立場に置かれているにもかかわらず、しかしそれでも、彼らの実存が歴史の過程の中で「事実」にしか反応することができないものとなっていたため、ニーチェの〈ドラマ化の方法〉（＝「系譜学的方法」）はそれだけではまさに無用の長物であった。

ベルクソンの哲学の中にもドゥルーズは同型の困難を見ている。すなわち、50年代に練り上げられた「直観」の方法は、なるほど、現在から過去に遡り、現在に新たな現在を産出する学的規則として十分な価値を有していた。しかしそれは権利上的一致（「もし普遍的自己意識に身を置くならば」）が実現されている場合にのみ、方法を使うにふさわしい実存の存在が保証され、こうしてはじめて「直観」（＝方法）が十全な意味を受け取ることができるということを意味するに過ぎない。

だが事実上生じているのは、「講義」でも言われている通り、ほとんど全ての持続の劣化、意識の登場どころか、むしろ逆の、意識の消失、権利上的一致の消失である<sup>229</sup>。だがそうであるとすれば、現状、上で見た「意識を十分に有した存在（普遍的自己意識）がもし仮に存在したら」の仮言性が真となる見込みはまったくないことになる。

我々がドゥルーズの方法をめぐる思考の中に一つの進展を見なければならぬとすれば、まずはこの地点であるだろう。ベルクソンに対するドゥルーズの思索は、驚くべきことに、ニーチェに対する思索と同じ進展を見せている。分かりやすく言えば、それは方法が洗練されていく中で不可避に哲学者が直面させられる方法の具体的行使そのものの条件の問題に他ならない。

---

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> あるいは同講義で同じ問いが次のように簡潔にまとめられている。「我々は次のことを見ました。1. 方法は〈全体〉あるいは普遍的意識に再び身を置くことの内に存するということ。もしそこに到達することができれば、産出されたものと、もはや程度の差異ではなく本性の差異が存在するであろうような発生の原理にまで高まったと感じられるでしょう。2. いかにして全体の内にも再び身を置くのか。哲学は人間的条件の受諾〔assumption〕や実現とは無縁のものです。哲学はそのようなものを超出していなければなりません」（C, p. 174）。ドゥルーズの問題提起の通りであるとすれば、方法の適用（1）に先立ち、その適用を可能とする実存的条件として、人間的条件を超えていく知性的存在が歴史の内にも存在しているということがいかにして可能かという点（2）が問われていなければならないはずである。

<sup>229</sup> Cf. C, p. 183.

ドゥルーズは、とりわけ 50 年代および 60 年代の思索での一貫した姿勢として、起源における差異の全き肯定性を提唱しながら、しかしそれと同時に、その現実化、あるいはその現働化の過程で生じるその肯定性の劣化の必然性を認める。それゆえ劣化した差異が我々に与える誤った差異のイメージ錯覚を回避しながら、差異の真の姿の探求を可能とする方法がドゥルーズの哲学において要請されたのである。しかし問題は依然としてこの劣化であり、劣化するのには確かに差異であるが、だがそれ以上に厄介なこととして、我々もまた劣化した差異を体現する者なのである。先の章でも触れた通り、劣化した人間（例えばシュティルナー）は、劣化した差異（＝「事実」）にしか真なるもの（＝「積極性」）を感じることができない。それゆえ、逆説的にも、どれほど方法を洗練させたとしても、方法を行行使し、根源的差異の力能を現実化させなければならぬほどに歴史の劣化が極まった段階では、誰もがそのような劣化を打破する権利上の必要性を感じていながら、にもかかわらず、むしろそのような方法を使う人間（＝主体）が事実上存在するとは到底思われぬのである<sup>230</sup>。

<sup>230</sup> 『ドゥルーズとガタリ 交差的評伝』においてドスは次のように述べている。「ベルクソンの専門研究者フレデリック・ヴォルムスが言うように、「誰が何と言おうとも、ベルクソンは、たとえ私自身がそうしたレッテルに反対であっても唯心論者です」ということだ。ところで、ドゥルーズのベルクソンは、意識を持たないベルクソン、精神を差し引いたベルクソンである。[……] ところが、ドゥルーズはこのベルクソンのテーゼの主要な側面を、彼の注釈の中で完全に闇に葬り去っている。このことが、彼のベルクソンについての著作の一部を袋小路に導いている。ヴォルムスは次のように述べている「ドゥルーズはベルクソンの重要な本である『道徳と宗教の二源泉』について語っていませんが、これは驚くべきことです。なぜかと言えば、この本はそのタイトルの中にまで本源的な区別の概念を持ち込んでいるからです。奇妙な不在ですが、これはおそらくは意識をタブーにしたからでしょう」。ベルクソンによれば、持続は主体的行為であるが、ドゥルーズにとっては、動きは逆で、持続の結果＝効果が主体なのである」（François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : Biographie croisée*, Éditions La Découverte, 2007, p. 176. 翻訳『ドゥルーズとガタリ 交差的評伝』、一六〇頁）。だが、ドゥルーズは『道徳と宗教の二源泉』の存在を無視しているわけでもなければ、意識をタブーにしているわけでもない。このような指摘は、ドゥルーズのベルクソン理解を「意識を持たないベルクソン」、「精神を差し引いたベルクソン」として不当に歪めるものである。こうした理解は、ドゥルーズのベルクソン読解の基本線を潜在性の客観的実在性の提示の側でのみ、言い換えれば「権利上」の次元でのみ解釈したものであり、それゆえ潜在性をいかにして歴史において実現するかという「事実上」の次元をまったく無視したものである。なるほどドスが言うように、ドゥルーズのベルクソン理解では「持続の結果＝効果が主体である」とされる。しかしこの結果＝効果は、事実上は劣化した差異そのものとしての知性であり、しかもこのような存在だけが方法を携えて潜在性の実在性に遡りエラン・ヴィタールを引きおこすことが可能となるのである。潜在性を手にするというこのために、どれほどの主体性と意識の度合いが必要とされることであろうか。ドスの理解では、命題「もし仮に主体が存在したとすれば、その主体は潜在性の客観的実在に至ることができる」における前件が、十全な議論を経ることなく実現可能性が一切担保されないままに、不当に真と想定されてしまった上で、我々の側にすでに過去（＝潜在性）に到達する資質が与えられるかのように議論が纏められてしまう。たとえドゥルーズがベルクソンの記憶を客観的潜在性として捉えているとしても、そのような存在を求める知性は意識的存在であり、もっと言えば、行動の選択を許された意識的存在でなければならない。「このように、もし普遍的自己意識に身を置くならば、人は知性の発生に至ることを期待することができるのです」



ところで、「ベルクソン『創造的進化』第三章について講義」では、主体の問題は、さしあたり特権的イマージュである「脳」の提示により解消されている。「〈持続〉が事実上自己意識となるのは、人間の脳において以外にはない」<sup>231</sup>。「歴史が存在する。なぜなら人間の脳はその複雑性に従って、エラン・ヴィタールがメカニズムそのものを超出するメカニズムだからである」<sup>232</sup>。先にも触れた通り、『物質と記憶』において脳は、物質の世界に現れた自由の隙間であり、作用・反作用の機械的反復に中断を加えることができるような、その意味で意識を有したイマージュである。この特権的イマージュによって持続は意識を有し、このような資格を持つ限りにおいて過去の力能を過去に産み落とすことが可能となる。

とはいえ、ドゥルーズが方法の洗練の中で直面した主体の問いはこのような脳の提示だけで解消するものだろうか？ もちろん否である。実際、1966年に出版された『ベルクソニスム』においてこの問いはさらなる進展を示している。『ベルクソニスム』の最終盤では、主体における脳の特権性に触れた段落の次の段落で、自由の可能性が直ちに否定される<sup>233</sup>。この否定は、50年代のベルクソン論だけではなく、60年代の講義との比較においても、ドゥルーズの方法のさらなる刷新点を確認することができる箇所として重要であり、慎重な吟味が必要である。

〈持続〉、生は権利上記憶であり、権利上意識であり、権利上自由である。権利上というのは、潜在的ということの意味する。問いの全体（事実問題）は、いかなる条件のもとで持続が事実上、自己意識になるのかということ、いかにして生が現働性〔歴史性〕の次元において記憶や事実上の〔de fait〕自由に歩を進めていくのかということを知ることである。ベルクソンの応答は次の通りである。エラン・ヴィタールが首尾よく「事を運ぶ」のは人間の線において他にない。この意味で人間はまさに、「発展全体の存在理由」である。<sup>234</sup>

---

と先に言われていた通りである。ドス（加えてドスが記録する限りでのヴォルムス）を擁護しておくならば、このような理解は、主として方法の練り上げによって潜在性を確保することを試みていた50年代のドゥルーズのベルクソン論理解としては一定の妥当性を有しているということもできよう。ただし、ドスは60年代の「ベルクソン『創造的進化』第三章について講義」と『ベルクソニスム』に触れた上で上記の理解を提示している以上は、事実（持続の劣化）と権利（持続の行使）の区別について触れられていない点については批判されなければならないだろう。実のところ、ヴォルムスが指摘している点とは正反対の事柄が、60年代のドゥルーズがベルクソンの哲学の内に見出すことを望んだものなのであり、事実、ドゥルーズは『道徳と宗教の二源泉』の本源的な区別（事実と権利の区別）にこそ依拠することで、差異の思考を展開させているのである。

<sup>231</sup> C, p. 170.

<sup>232</sup> C, p. 187.

<sup>233</sup> Cf. B, pp. 112-113.

<sup>234</sup> B, p. 111.

『ベルクソニスム』の最終盤においてドゥルーズが始めに確認しているのは、このように 50 年代の二つのベルクソン論から 60 年代の講義に至る思索によってすでに得られた成果である。ここでも方法の問題が、権利上と事実上の乖離の問題として論じられながら、その乖離を埋める存在が、脳を有した知性、要するに人間（＝存在理由）であることが主張されている。

しかしながら、続く段落では次のように述べられる。

だがこうした出発点が至る先はどのようなものであるように思われるだろうか。それは知覚であり、それはまた実用的な記憶（なぜなら、有用な記憶が、脳における〔作用・反作用の間の〕隔たりの内に現働化するからである）であり、さらにそれは物質の支配と利用の器官としての知性である。<sup>235</sup>

上のドゥルーズの説明を次のように整理することができるだろう。すなわち、なるほど脳は物質の必然性の中に現れた自由の間隙である。もちろんこの間隙があつてこそ、純粹記憶の現働化も、つまりは自由の産み落としも可能となる。しかし『物質と記憶』でも説明されている通り、「注意的再認」における記憶の現働化は、そもそも、我々が物質との接触に関わる際の生の有用性に依拠してなされる他はない。記憶はそれ自体としては生きられるものではなく、ただ現在の下部で、現在にまったく無関心なままに、ひたすら自己保存して伸長していく持続そのものである。

だが、そのようなものでしかないものが我々に現れてくるとすれば、それには、我々が今を生きる際、現在の知覚に対する適切な反応を遂げる上で必要だからという他に理由は見当たらない。こうして純粹記憶は、それ自体の純粹性を失う限りにおいて、『物質と記憶』でのベルクソン自身の言葉で正確に言い換えるならば、「イメージー記憶 (souvenir-image)」へと変貌する限りにおいてのみ我々の前に現れる<sup>236</sup>。だが、だとすれば、人間の脳に自由の

---

<sup>235</sup> B, p. 113.

<sup>236</sup> なお、『物質と記憶』において現在の知覚に対して想起される中でイメージの形を取るに至った記憶を「イメージー記憶 (souvenir-image)」とベルクソンが呼び表しているのに比して、ドゥルーズがそのようにイメージ化された記憶に対して充てる用語は「記憶ーイメージ (image-souvenir)」(B, p. 55) である。ちなみに『物質と記憶』では、「イメージー記憶 (souvenir-image)」と「記憶ーイメージ (image-souvenir)」の両方の用語が存在する。前者は、今触れた通りイメージ化された記憶、『物質と記憶』訳者の杉山直樹氏の言葉を借りて言えば「想起＝イメージ化＝現在化」(『物質と記憶』、杉山直樹、講談社、二〇一九年、三七七頁) を被った記憶を意味する用語である。それに対して後者は、『物質と記憶』第二章の冒頭で、例えば、朗読などの、習慣的動作の反復としての「習得される記憶」と本性的に区別されるべきものとして提示される、それぞれが固有の日付を有するがゆえにまったく反復を許すことのない「自発的記憶」を意味する用語である。二つの用語はベルクソン自身の術語系においては原則として、このように、前者が記憶をイメージの内に想起させる文脈において、後者は、言わばその逆向きの文脈、言い換えれば、イメージを記憶の内に記憶していく文脈において使用されている点を確認することができる。こうした

可能性があるとしても、その自由の場で実際に行使される潜在性の力能が、その行使の中で「実用的な記憶 (mémoire utilitaire)」<sup>237</sup>としてのイメージと成り果てるのだとすれば、そのような自由を「自由」と呼ぶことができるのだろうか？

加えて、同じ段落で、同型の難点をドゥルーズは『創造的進化』から『道徳と宗教の二源泉』への移行の内にも見ている。『創造的進化』では、生が様々に描き出す異化＝分化の線の中で、自由を体現することができる唯一の線として「知性」を提示しつつ、知性を補完し、それを「直観」へと導くものとして「(潜在的) 本能」の重要性が説かれている。しかしドゥルーズによれば、このような図式は後の『道徳と宗教の二源泉』において一定の修正を受けることになる<sup>238</sup>。修正されなければならなかったのは、先の記憶の現働化に関わる理論的困難と同じもの、つまり、潜在性がどれほどそれ自体として自由な潜勢力であったとしても、それが現働性の中に実現されれば、たちまちにして、その自由を喪失し、相変わらず同じ過去が繰り返される結果だけを我々が手にせざるをえないという困難である<sup>239</sup>。

実際、『道徳と宗教の二源泉』では、『創造的進化』において肯定的に論じられた「知性」と「本能」の絡み合いが、自由どころか、排他的空間としての「静的宗教」、あるいは「閉じた社会」を形成するものとしてさえ論じられる。それ自体としては純粋な潜勢力である「本能」も、すでに「物質」に染まりすぎている「知性」を補完するとき、その「知性」に資するものとして自己の力を本来的役割からすれば真逆とも言う結果を実現するに過ぎない。エランは自由の発露であり、その目的はむしろ、「閉じた社会」を「開かれた社会」へと移行させることである。だがこのような自由の力は、いずれも、相手の側でのみ行使されるのであり、その他に行使の条件を持たない。そのため、エランは過去の打破ではなく、まさに過去の反復の強化に資するものとなってしまうとドゥルーズは論じる<sup>240</sup>。

我々が今、目の当たりしているのは、ドゥルーズが 50 年代より練り上げてきた方法が次

---

事情に鑑みれば、ドゥルーズが用いる「記憶－イメージ (image-souvenir)」の語彙が、ベルクソン自身の術語法からはそれなりに逸脱しているどころか、むしろ逆の「イメージ－記憶 (souvenir-image)」の側が意味するものを示す用語となっていると考えられる。ただし、付け加えておけば、そもそもドゥルーズは、『ベルクソニズム』において、ベルクソンの語彙としては「イメージ－記憶 (souvenir-image)」を一度も使用しておらず、「記憶－イメージ (image-souvenir)」だけを使用している。推測するに、記憶の現働化の過程を論じる際、ドゥルーズにとってはイメージ化された記憶における「劣化」や「落下」が方法の観点から主たる問題関心を構成していた以上、その逆の方向性であるイメージが記憶として登録されていく過程に関しては深く論じる必要性をドゥルーズが感じなかったのかもしれない。そのため二つの方向性をそれぞれ詳しく論じることを目指すために二つの用語を使い分けるベルクソンとは異なり、ドゥルーズはあくまでもイメージ化された記憶を意味する用語として、ベルクソンのような使い分けがないままに「記憶－イメージ (image-souvenir)」を用いたのだろう。

<sup>237</sup> B, p.113.

<sup>238</sup> Cf. B, pp. 113-115.

<sup>239</sup> Cf. B, p. 108.

<sup>240</sup> Cf. B, pp. 113-114.

第に刷新されていく過程である。方法の洗練は、ドゥルーズを方法の主体の問題へ導くと同時に、そのような主体を形成する歴史の時空の問題へと導いた。しかしこの新たな問題にドゥルーズが取り組んだとき、そこで明らかとなった一つの論点は、歴史（＝現働性）が抱える構造的な問題（＝劣化）の強固さであった。言い換えれば、「注意的再認」の際に記憶を現在の知覚に貼り付ける過程だけではなく、「本能」のような潜在的な力能を現働性の中に実現するエランの過程でさえも、その劣化を免れることができないという理論的困難だったのである<sup>241</sup>。

#### IV ベルクソンとプルースト — 再度歴史の問題へ —

ベルクソン哲学に内在しつつも、自分自身の哲学を練り上げ続けてきたドゥルーズにとって、方法における権利と事実の乖離を人間の脳の存在によってさしあたり解消しつつも、今や方法の課題は次のものである。すなわち、いかにすれば現働性が抱える劣化をできる限り回避して、潜在性を現働性の次元に実現することができるかということである。この問題に直面したとき、ドゥルーズの思考が向かう先は、プルーストであった。この点に関しては、

---

<sup>241</sup> 以上の論点を踏まえたとき、『ニーチェと哲学』において提示されていた〈力能の意志〉の質としての「否定」（＝〈反動的—生成〉）の語彙それ自体が、まさにこのような困難にドゥルーズが取り組む上で必要不可欠な差異的存在論の語彙を獲得するためのものだったことに気付かされよう。ニーチェ論で様々な水準で（忘却、主人道徳、類的能動性としての文化）繰り返し吟味された通り、起源における差異は、いずれの水準でも必ず転倒させられる／自ら転倒する。〈力能の意志〉が、当初は肯定的な差異の境位、言い換えれば、反動性に対する能動性優位の磁場を構成しておきながら、それが構成されるや否や、その転倒へと移行していくのは、やはりその場の構造としての「否定」にその大きな原因があるだろう。その原因とは、先の章でも触れた通り、「機能的」と称されていた能動的諸力の行使の条件が、その諸力の側に存在していないという構造上のものである。あらゆる水準において、能動的諸力は反動的諸力に寄生する形でしか自らの力を行使することができないという構造上の制約は、能動的諸力が本来の目的からすれば反動的諸力に力を行使しなければならないものであるにもかかわらず、しかし実際には反動的諸力に資する形でしか自らの力を行使する他ないという能動的諸力の機能不全を必ず招くことになる。我々が現状、ベルクソン論とニーチェ論の両方から導き出すことができるのは、ニーチェ論で言われた「否定」という術語の系譜であるだろう。ベルクソンが『創造的進化』の冒頭でも触れている通り、我々が直観へと開かれていかなければならないとき、知性である我々は、知性以外のものの「漠然としたものの雲」としての本能の残滓を利用しなければならない。もちろんこの本能の力は能動的なものであるからには、物質から部分的に自由な知性的存在者がこの残滓を活用することで、直観へと移行していくはずである。だが続く『道徳と宗教の二源泉』におけるベルクソンの議論は、確かにドゥルーズが指摘していた通り、このような解決案を放棄してしまっている。そこでドゥルーズが強調するのは、能動性を現実化させる際の構造的な問題とも言われるべき、（能動と反動が共に存在する）場の問題を適切に問うことである。ベルクソンの本能であれ、ニーチェの文化であれ、場の構造的欠陥を抱えたままでは、必ずや反転し、最悪、反動性を強化する結果さえもたらすことになる。そしてこのように場そのものが持つ構造上の制約こそ、「否定」と呼ばれていたものの内実なのである。

『ベルクソニスム』(1966年)における注でベルクソンとプルーストに対する決して看過することのできない比較がなされていたものの<sup>242</sup>、この比較がいつそう精緻な仕方で開催されるのは、『プルーストとシーニュ』(1964年)においてである。

プルーストとベルクソンの比較が明示的になされるのは、この書物の第五章においてであるが、そこでは次のように言われている。

こうした過去の即自的存在を、ベルクソンは潜在的なものと呼んでいた。それは、記憶の記号によってもたらされる諸状態について「現働的ではなく実在的、抽象的ではなく理念的」と語るときのプルーストも同じである。しかし、そこから問題が、プルーストとベルクソンとは同じではないということは確かなことである。過去が即自的に自己を保存することを知ればベルクソンにとっては十分である。夢や記憶錯誤をめぐる深遠な言及が存在しているにもかかわらず、ベルクソンは、即自的である限りでの過去が我々にとって救われうるかどうかを本質的に問わない。最も深き夢でさえ、ベルクソンに従えば、純粹記憶の劣化〔*dégradation*〕、それを變形させてしまうイマージュの中への記憶の落下〔*descente*〕を含意するのである。それに対して、プルーストの問題はまさに、いかにして我々にとって、即自的に自己を保存する限りでの過去を救い出すことができるのかである。[……] プルーストが立てる問いは、いかにして即自的に自己を保存する限りでの過去を救い出せるだろうかというものである。〈無意志的記憶〉がその答えを与えているのは、他でもないこの問いに対してである。<sup>243</sup>

上の引用の中で二者は正確にどのような文脈において比較されているのだろうか。上の引用で言われている通り、方法がなし遂げるべきは、もちろん過去にいまだ認識されたことのない出来事をもたらすこと、つまりはその限りでの現働化である。しかし今求められているものは、最も正確な言い方をするなら、劣化を伴わない現働化でなければならない。『ベルクソニスム』の最終盤において詳細に説明された通り、ベルクソン哲学における現働化は潜在性の、言わば悪しき變形を必ず伴うものであり、その意味では劣化を免れることができない。それに対してプルーストの『失われたときを求めて』における〈私〉が、マドレーヌの

---

<sup>242</sup> Cf. *B*, p. 55. 「両者の時間の捉え方はまったく異なっている。だが両者共にある種の純粹過去、過去の即自的存在を認めている。なるほどプルーストによれば、この即自的存在は二つの時間の瞬間の間の一致の力を借りて生きられ体験されうる。だがベルクソンによれば、記憶、あるいは純粹過去は、生きられるものの領域に関わらない。ベルクソン曰く、夢遊病においてさえ、我々は記憶－イマージュ〔*image-souvenir*〕しか生きることができないのだ」。『ベルクソニスム』においても注で、ベルクソンとプルーストの本質的差異が、純粹過去(＝潜在性)の実在性についての理解ではなく、共にそのような実在を認めた上で、それをその実在のままに生きる(＝現働化)ことができるか否かという現働化の次元、言い換えれば、「異化＝分化／非意志的記憶」の区別にこそあるという点が指摘されている。

<sup>243</sup> *PS*, pp. 73-74.

ような感性的記号との出会いを通して、決して意志的ではない仕方でコンブレーを思い出すとき、そのコンブレーは、現在から引き写された経験的なコンブレーではなく、誰も経験することのできない、言い換えれば、何人にも生きられることのない〈コンブレー〉として立ち現れてくるのである。

だがその実、〈コンブレー〉が即自的過去としての潜在性であることは、この文脈ではさほど重要なものとしては提示されていない。ドゥルーズが見るに、過去(=潜在性)に関する理解では、プルーストとベルクソンの間にさほど大きな違いはない。むしろここで両者の差異は、プルーストの世界では、〈コンブレー〉が潜在的な状態のままに〈私〉によって思い出され、その意味で実際に生きられているという点である。ドゥルーズによれば、ベルクソンは純粋過去を生きられるものとしては決して考えなかった。なぜなら生きられる領域は、『物質と記憶』でのベルクソンの立場からすれば、有用性が支配する領域であり、そうである以上、純粋過去の中でも有用なものだけが、その純粋性を損なう形で現在の知覚に接木されるからである。プルーストは、それとはまったく対照的に、それそのものとしての過去として〈コンブレー〉を思い出し、そしてそれを生きるような、ベルクソン哲学の記憶理論の範疇ではおそらくは想定されていなかったであろう、いささか特異な想起の過程を〈私〉やスワンの人生の中に描き出す。そうであるとすれば、ドゥルーズ哲学にとって、プルーストの長編小説が持つ意義は決して小さなものではない。なぜなら上で見た方法論的困難を解消する一つの鍵が、プルーストの「無意志的記憶」の中に現れているからである。もちろん『プルーストとシーニュ』では、「無意志的記憶—感覚的シーニュ」は「思考—芸術のシーニュ」によって乗り越えられていくものとされている。感覚的シーニュは芸術の記号からすればはまだ物質性を払拭しないため一段劣り、また「無意志的記憶」は「思考」に比べれば、その意味で二次的なものに過ぎない。しかしそれでも「無意志的記憶—感覚的シーニュ」は、事実、〈コンブレー〉をその〈コンブレー〉のままに〈私〉に生きさせたものとしてドゥルーズの方法にとって見過ごすことのできない重要性を有している。そうした意味でこの記号は、〈コンブレー〉の救済に成功している<sup>244</sup>。しかしドゥルーズが指摘する通り、感性的記号がそれでも不十分なものとどまるのは、この記号が対象性を払拭することができないという意味で「不透明 (opaque)」<sup>245</sup>だからである。それに対比される芸術の記号は透明な記号であるとされる。

いささか早足でドゥルーズのプルースト論を紹介してみたが、その詳細な読解は後の章(第二部第三章)に回すとして、方法に話を戻そう。さて、ベルクソンとプルーストの間で我々が見出した方法におけるさらなる問題、言い換えれば、潜在性の力を行使する際、その構造上の制約から、現働性における劣化をさらに強化する形でしかその行使がなされない

---

<sup>244</sup>感性的記号は芸術の記号に比べて一段劣ったものであるにもかかわらず、その救済の努力は成功していると言われる。Cf. Gilles Deleuze, « Unité de « A la recherche du temps perdu » », in *Revue de métaphysique et de morale*, No.4, oct.-déc. pp. 427-442, 1963, p. 428.

<sup>245</sup> PS, p. 21.

という問題は、先の章で『ニーチェと哲学』における歴史の議論を詳細に追った我々からすれば、実のところ、目新しいものではない。ここでいささか図式的な整理をしておけば、我々が方法の進展を追っていく中で明らかとなったのは、以下の二つの思考の展開である。

方法の展開：

i) 方法の練り上げ（50年代の二つのベルクソン論）→方法の実存論的条件（主体）の探求（60年代の「ベルクソン『創造的進化』第三章講義」、『ベルクソニズム』）

ii) 歴史における劣化の問題系（50年代の差異の構造的探求）→現働化の過程にさえ忍び込んでいる劣化の強大さについての認識（『ニーチェと哲学』、『ベルクソニズム』の最終部、『プルーストとシーニュ』）

『ニーチェと哲学』では、差異的存在論の図式に従い、諸力の存在および力の質（＝「能動／反動」）が提示されていた。起源における差異（＝位階）の観点では、能動的諸力は、反動的諸力よりも優れたものとされる。しかし、それにかかわらず歴史が示しているのは、あらゆる水準で能動的諸力がその行使もままならないままに機能不全に落ち込んだり（忘却）、あるいはより悪いことには、ただ単に位階が転倒させられたりしてしまうということにとどまらず（主人の道徳）、能動的諸力による自身の力の発揮がなぜか反動性の強化さえ帰結したり（文化）といった差異の転倒の諸過程である。50年代のドゥルーズの思索の内に少しばかりその思考の痕跡が現れ始めていたものの<sup>246</sup>、60年代に書かれた『ニーチェと哲学』の中で最も明瞭な形で確認することができるのは、歴史の劣化を打破する手段として能動的諸力による自身の力の発揮だけではまったく不十分であると見るようになっていくドゥルーズの思考の一契機である。

確かに50年代のベルクソン論では、ベルクソンの直観が方法として練り上げられ、そうして現在（反復、劣化）→過去（力の潜勢力）→現在（新たな反復）への移行を適切に達成する手段をドゥルーズは獲得することに成功している。しかし上で触れた通り、60年代のベルクソンについての講義や『ベルクソニズム』では、記憶（＝「即自存在」＝「自由」）

---

<sup>246</sup> 50年代に執筆された「本能と制度」においてすでに、人間の傾向性を満たすものとして提示される「制度」は、傾向性を直接的にではなく迂回的に充足させるものとして発明＝創出された手段であるが、しかし傾向性を満たす「有用性」の要素と捉えるだけでは決して解明されないという点で「本能」との差異が強調される。加えてさらに、「制度」における迂回の隙間に入り込んでくる隠れた審級を明らかにすることこそが、最も重要な社会学的問題であると述べられている。「したがって最も深遠な社会学的な問題は、様々な傾向性の社会的充足形態が直接に依存しているような、このもう一つの審級が何であるのかを明らかにすることの内に存する。それは一文明の諸慣習であるのか、生産諸手段であるのか。いずれにしても、人間にとっての有用性は、常に単なる有用性とは別のものである。[……] こうした意味で、儀式を取り仕切る人物である司祭は、常に利用者の無意識として存在しているのである」（ID, pp. 25-26）。

の力を現在に産み落とすという 50 年代の方法論的モデルが、歴史を変えるほどのエランの実現を可能とはしないという論点が次々と差し込まれていく。『ニーチェと哲学』の語彙系で『ベルクソニスム』の議論を捉えることが許されるとすれば、『ベルクソニスム』における「過去（即自存在、記憶、本能）／現在（存在の自己忘却、物質、知性）」といった対比は、『ニーチェと哲学』における対比、要するに「能動性／反動性」で語りうる一事例であるように思われる。

むしろ方法は、差異の劣化した姿から、複写の誘惑を振り切って起源における差異を探查しなければならない。そして 50 年代のドゥルーズがベルクソンの哲学の中に定位しつつ練り上げたものは、それがもちろん過去を探求するものであった以上、一つの方法であることに疑いはない。しかしそこで方法の練り上げと共に探求されていたのは、その本来の思惑からすればその存在意義が裏切られるかの如く、差異であるというよりも、ツァラトゥストラが「高等な人間」の内に見てとっていたような、あくまでも差異における一つの項としての能動性の塊でしかなかった。「諸力よりも、あるいはそれらの質よりも深いところには、諸力の生成が、あるいは力能の意志の質が存在する。「人間は本質的に反動的であるか」という問いに対して我々は、〈人間を構成しているものはそれ以上に深いものである〉と答えなければならない<sup>247</sup>。

それゆえ『ニーチェと哲学』において諸力の質とは混同されてはならないと強調されるまた別の質、言い換えれば、〈力能の意志〉の質（＝「肯定／否定」）を、ドゥルーズが差異的存在論の語彙として使用し、また学的正確をもって記述するに至る過程は、ドゥルーズに思考における方法の契機に関して重要な展開を示しているように思われる。

思い起こせば、50 年代のドゥルーズが方法に求めたものは、一つには、現在の反復を打破することであった。しかしベルクソンの「直観」（＝方法）では、『ニーチェと哲学』の立場から遡及的に語れば）あくまでも能動性／潜在性（＝記憶）にしか到達することはなく、それは残念なことに、エランに比べれば「より深いもの」<sup>248</sup>ではあっても「最も深いもの」

---

<sup>247</sup> NP, p. 262-263.

<sup>248</sup> ID, p. 60, p. 61, p. 62. 「[……] 常にそのような意味で、異化＝分化の理論は、ニュアンスや度合いの理論に比べれば深くはないのである」。本文においてすでに考察した通り、ドゥルーズの方法（＝「直観」）は、それが学的に探求する先、言い換えれば、潜在性の全体の論理性を必然的に要請することになる。方法に対応するものは、むしろ、潜在性それ自体の論理でなければならない。そうした論理性の観点からすれば、エランの理論、言い換えれば、差異の現働化の理論は、差異がいかに現働性の次元に現れるのかのみを問題とし、その元の差異そのものの理論を構成するものとしてはもちろん不十分なものである。「異化＝分化の重要性がどれほどのものであっても、それは最も深いものではない。もしそうであるとすれば、差異の概念について語るいかなる理由もなくなってしまうだろう。異化＝分化は一つの行為であり、現実化である。異化＝分化するものは、まずもって自己と差異あるもの、言い換えれば、潜在的なものである。異化＝分化は概念ではなく、概念の内にその理由 [raison] を見出す対象の産出である。ただし、もし自己と差異あるものがこのような概念でなければならないということが本当であるとすれば、潜在的なものに対して一つの堅固さがなければならないだろう。つまりは、自己を異化＝分化させる能力を可能とし、こうした対象を産



ではなかった。最も深いものに触れることができない方法が招く諸困難は、すでに見たプ  
ルーストとベルクソンの比較の中に現れている。

先ほどのプルースト論の引用の内に克明に現れていた通り、ベルクソンの過去はより深  
いものではあっても、最も深いものとしての差異ではない。最も深いものは、能動的諸力と  
反動的諸力といった諸力の水準での一つの項ではなく、諸々の項を産出しながら、それと同  
時にその関係の変動(=生成)を規制する、力動場に内在する高次の審級(=〈力能の意志〉)  
である。ドゥルーズが『ニーチェと哲学』において適切に見て取った通り、歴史における意  
志の質は、「否定」としての〈反動的—生成〉であり、悲しいことに、それに例外はないの  
だった。〈力能の意志〉の質(=「否定」という一見して奇妙な術語の登場がドゥルーズの  
思考の契機において意味するのは——今や先の章での論述よりもいっそう明晰に理解する  
ことができる点だが——方法が探求すべき差異が、単なる記憶ではなく、「記憶／物質」  
をあくまでも「能動的諸力／反動的諸力」の一例として見た上で、その間の関係を統べるよ  
り高次の審級(それはむしろ、記憶の現働化の過程を反動性に資するように背後で機制して  
いるものだが)でなければならないというドゥルーズの方法の進展である。

『プルーストとシーニュ』では、ベルクソンは即自的過去が我々にとって救われうるかを  
問題にしないと指摘されているわけだが、ベルクソンがなぜこうした問題を提起しないの  
かをドゥルーズのベルクソン解釈に沿って考察してみると、一見すると、その原因が、例  
えば『物質と記憶』においては記憶そのものの現働化ではなく、実用的な記憶の想起だけが  
問題とされている以上、いかなる有用性も介入することのない記憶の想起という発想をベ  
ルクソンが持つ動機がなかったからだと思われるかもしれない。しかしこのような応答は、  
いまだ表層的なものにとどまる。なぜなら、『創造的進化』において、ベルクソンが知性を  
本能の暈によって克服することを試みるときにも、同型の問題が生じてくるとドゥルーズ  
は『ベルクソニスム』において明言していたからである。したがって、差異的存在論の枠組  
みで言えば、ベルクソンがこの種の問題に取り組むことができない理由が、著作ごとに変動  
するベルクソンの意図の内に求められてしまえば、本質的なものを取り逃す結果となろう。  
むしろ問題はベルクソン哲学全体に共通する思考のプランそのもの内にある。いずれの  
著作においても、より深いものの探求には成功しても、それよりも深く(ということは、そ  
れが最も深いということだが)、それを一つの能動的な項として機制する上位の審級の探求  
にまでは進むことができない諸力の二元論的モデル(=「能動的—反動的」)から脱却する  
ことができないという点こそが、ベルクソンが「直観」(=方法)を十全に行使するときで

---

出する資質を与える一つの堅固さ、言い換えれば、客観的な堅固さである」(ID, p. 60)。そ  
れゆえエランを可能とする差異そのものの理論は、エランの理論よりも深いものと言われ  
る。だが 50 年代から 60 年代へのドゥルーズの思想の変遷においては、方法が照らし出す  
差異の論理性は、あくまでも一つの差異=潜在性の客観的内実に対応するものであり、潜在  
性／現働性の差異、言い換えれば、差異の審級を明らかにするものとしては不十分なもの  
として退けられるのである。

さえ、過去そのものを救い出すことができない理由なのだ<sup>249</sup>。

より詳しく言えば、ドゥルーズが指摘する通り、ベルクソンの思考の図式（持続、記憶、エラン）は、『創造的進化』に先立つ『物質と記憶』においてすでに凝縮された形で現れている<sup>250</sup>。そのため、潜在性の次元で様々な度合いのもと、無数に反復される記憶の潜勢力を

---

<sup>249</sup> そのため、山森『ジル・ドゥルーズの哲学 超越論的経験論の生成と構造』は、プーラスト論におけるベルクソン批判に関して、「では、ベルクソンは潜在的なものの現働化について考えなかったということであろうか。しかし、私たちはすでに第二章で記憶内容が有用性の観点において収縮した形で現働化されるのを確認している。するとベルクソンのこの議論の不十分な点とは何なのか。考えられることはひとつである。ベルクソンのいう記憶内容は、過去の即自的存在とは別のものであり、プーラスト論で問題にしたいことは、記憶内容の現働化ではなく、過去の即自的存在の現働化であるということである。ベルクソンは過去の即自的存在の現働化については考えなかったというのがドゥルーズによる批判だと解釈できる」（一二五—一二六頁）と説明しているが、ドゥルーズのベルクソン解釈の中では、記憶内容=souvenirは「かつて経験した個々の出来事の総体」（同書、八九頁）であり、その存在様態こそが即自的存在としての不活性で無用なもの「潜在性」である。よってこの両者に山森氏のような区別を設けることでは、ドゥルーズによるベルクソンとプーラストの比較の真意を適切に汲み取ることはできないだろう。ドゥルーズがプーラスト論において問題にしているのは、ベルクソンの直観が潜在性としての記憶よりも深いものとしての場の論理を発見することができず、「高等な人間」と同じように、過去の即自的存在の現働化を遂行することを試みるときでさえ、その現働化が現働性の次元を強化するものにしかないという点なのである。例えば、江川『存在と差異』では、『差異と反復』の文脈ではあるが）この点が的確に指摘されている。「さて、時間のこの第二の総合の最大の特徴は、〈条件〉と〈条件づけられるもの〉との間の超越論的差異を〈現働化〉という条件づけの過程として把握した点にある。しかし、既に述べたように、現働化とは異なる別の実在性、別の超越論的差異の把握の仕方である〈反—実現〉の問題機制をこの第二の総合に期待することはできない。何故なら、たとえ超越的に行使された記憶によって二つの現在（古い現在と現働的現在）の間に〈想起されることしかできない〉純粹過去の或る切片がその潜在性において反—実現されるとしても、その純粹過去から新たな現在への現働化は、それが従来の根拠づけの論理に従う限り、表象＝再現前化の意義しか有していないからである。すなわち、いかなる現働化も反—実現によって支持されなければ、空間的な表象＝再現前化へと「引き込まれる」のである」（同書、二〇九頁）。したがって江川も強調している通り、反—実現は、超越論的差異、あるいはあらゆる価値の価値とも言われる差異の審級を転換することではなければならないのである。だが困難は、この審級を方法が果たして発見することができるのかという点にある。ベルクソン論で決して論じられることのなかった「非意志的」な能力の使用がプーラスト論で論じられなければならないのは、このような困難にドゥルーズに直面したとき、「方法—主体」の50年代的なモデルの限界に彼自身が気づき始めたとともに、方法論的理路とは異なる道を開拓し始めたからである。

<sup>250</sup> Cf. *ID*, p. 42. 「ベルクソンの思考の運動の全てを、本性の差異、差異の共存する度合い、異化＝分化の三重の形式のもとで、我々は『物質と記憶』の中に凝縮された形で見出すのだ。ベルクソンが我々にまず示すのは、過去と現在との、記憶と知覚の、持続と物質の間に本性の差異が存在するということである。[……] ベルクソンが続けて我々に示すのは、物質と持続の、現在と過去の間の差異について語るだけではいまだ十分ではないということである。なぜなら問いの全体は、まさに本性の差異が何であるかを知ることだからである。ベルクソンは、持続そのものがこの差異であること、それが差異の本性であること、したがって

行使して、過去に自由を産み落とすというモデルそのものは、ベルクソンの著作ごとの意図とは独立にベルクソンの思考を一貫して機制するものとしてドゥルーズは見ている。それゆえ『プルーストとシーニュ』が、『物質と記憶』におけるベルクソンの記憶論を、プルーストの「非意志的記憶」と比較される中で批判的に取り上げ直しているのは、正確に言えば、『物質と記憶』におけるベルクソンの意図ではなく、上で述べた二元論的モデルそのものである。こうして以上の批判は、ベルクソン哲学全体に対して向けられたものであることが分かる。

こうした意味で、ベルクソンは、『ニーチェと哲学』の語彙で言えば「高等な人間」の位置に置かれるだろう。

高等な人間は能動性の抽象的要素にとどまっている。彼は決して、思考においてさえ肯定の要素にまで上昇しない。高等な人間は諸価値を転倒させ、反動を能動に転換させると主張しはする。だがツァラトウストゥラは別のことを、つまりは諸価値を価値変質させること、否定を肯定に転換させることを語っている。ところで、反動は、このより深い転換なしには決して能動にならないだろう。まずは否定が肯定する力能にならないからなのである。こうした力能を実現可能とするような諸条件から切り離されてしまうがために、高等な人間の企ては損なわれるが、それは偶然的にではなく、原理的かつ本質的に損なわれているのだ。その企ては〈能動的－生成〉を形成することに代わって、逆の生成、つまり〈反動的－生成〉に糧を与えてしまう。諸価値を転倒させることに代わって、人は諸価値を変え、それらの組み合わせを変えるが、それらが派生してくるニヒリズム的視点は保持したままなのである。諸力を調教し、諸力を能動的にすることに代わって、人は反動的諸力の連合を組織する、逆に高等な人間の企てを実現可能とする諸条件は、その本性を変えるような諸条件である。もはや人間の類的能動性ではなく、ディオニュソスの肯定、肯定の要素、これこそ超人の要素である。肯定の要素、これこそが人間に、とりわけ高等な人間にさえ欠けているものなのだ。<sup>251</sup>

---

それが物質を、自身の最も低次の度合い、自身の最も弛緩した度合いとして、また無限に膨張した過去として含み合う〔comprendre〕と同時に、自分自身を、極度に圧縮され、緊張した現在として自身を縮約したものとして含み込むことを示すのである。そして最後にベルクソンが我々に示すのは、度合いが持続の内に共存しているとすれば、持続は各瞬間において自己を異化＝分化させるものであること、それが過去と現在に自己を異化＝分化させること、あるいはこのように言った方が良ければ、現在が二つの方向性、一方は過去に、他方は未来に自己を二重化させることである。これら三つの段階に、著作全体においては、持続、記憶、エラン・ヴィタールの観念が対応するのである」。

<sup>251</sup> NP, p. 267. なお、差異的存在論において「高等な人間」が能動性を追求する形象として定立されている以上、ドゥルーズの哲学の構想にとって決して否定的なものではないはずにもかかわらず、その形象が「価値転換」を遂行するには成功しないがために、依然として

上の引用では、ニーチェの透徹した眼差しが、「高等な人間」の企てがことごとく失敗する根本的理由を、「能動／反動」の質的差異を問題とする諸力の水準ではなく、「肯定／否定」の質的差異を問題とする、諸力の関係を機制する意志の水準の内に見定めていく過程が説明されている。だが残念なことに、ベルクソンの哲学には、このような過去（＝能動的力）よりも深い審級（＝意志）への視座を見出すことができない。もちろんベルクソンの意図それ自体は、現在の反動性（＝「物質」）を能動化させることを目指す点でまったく十全なものであるが、しかしそれでも、このような意図は、それが意志の探求を前提とした、質的転換（＝「価値転換」）を伴わない限り、すでに失われた目標である。高等な人間たちが「文化」の企てを体現する形象でありながらも、いずれの企ても当初から失敗に終わっていたのとまったく同じように、ベルクソンの「直観」も、その二元論モデルから脱却することができないがゆえに、その挫折ははじめから決まっていたのである。

我々がこのようにドゥルーズの哲学におけるベルクソンからニーチェへの問題の発展を見ることで、先の差異的存在論の困難が解消するというわけではないものの、前章の終わりで我々が確認した問題、要するに歴史の問題を、より正確に定式化することができる。すなわち、起源における差異（能動／反動）は、常に「否定」、〈反動的－生成〉である以上、全ての位階は転倒させられ、その結果は反動的諸力の勝利である。この過程が歴史であるが、しかしそのような転倒の過程の中にも時たま、健康な者、高貴な者が現れることもある。だがそのような存在が、歴史的進展の中にあってニヒリズムに飲み込まれていく人々を調教することを試みたとしても、その能動性の発揮の場そのものが反動性優位の磁場を形成している以上、能動性を体現することができた人々（その一人がベルクソンであるが）は、いつも反動性のために自由の力を使う結果となるだけではなく、しかも気づけばこの人間たち自身も奴隷へと身を落とすことになる——それが、第一部全体を通して問題としなければならぬ歴史の《問題》なのである。

---

ニヒリズムの運動から脱却することができない存在として、ツァラトゥストラに比べれば、圧倒的に劣位の位置しか与えられないことを示すドゥルーズの論述は、「高等な人間」について説明される *N*, pp. 45-46 においても確認される。

### 第三章 合目的性の系譜（ヒュームに遡って）

#### I 二つのトリアーデ

差異的存在論の問いは、ベルクソンの潜在的な潜在性の探究ではなく、潜在性と現働性のそれぞれをあくまでも一つの項として機制する上位の審級（＝力能の意志）の探究に関わるものでなければならなかった。だが、それにしても複写を適切に回避する方法としてあれほどまでに精緻に練り上げられた「直観」が、潜在性（＝「記憶」）にまではその光を当てることに成功しても、にもかかわらず、その上位の力動場の審級を見出すことには成功しなかったのは一体なぜなのだろうか。

その答えは、やはり歴史における宿命的劣化の問題系の中に再び分け入ることのみ明らかとなるだろう。前節で論じた通り、歴史における劣化は、〈起源における差異〉の転倒、およびそうした差異の現働化が抱える構造的劣化を意味すると同時に、歴史の過程における主体の実存論的劣化をも意味するものである。

ところで、ドゥルーズが50年代の後半から60年代の前半にかけて明確に気づくに至った歴史における劣化の問題系は、ヒュームを扱った50年代前半の『経験論と主体性』（1953年）においてははまだ主題化されてはいない。ヒュームの哲学において歴史は、人間が粗野な宗教（多神教）から抜け出し、次第に理性宗教に至る「宗教の自然史」の水準であれ（宗教論）、野蛮な人間が文明を開花させていく道徳化・社会化の類的水準であれ（『人間本性論』1739-40年、第二部・第三部）、あるいはまた自然の認識を遂行していく知性水準であれ（『人間本性論』第一部、『人間知性研究』1748年）、人類の漸進的進歩への信頼を前提とした啓蒙の過程として主として理解されている。ドゥルーズの思考の系譜を追う上で見逃してはならないのは、このような言わば楽観的な歴史観のもとでは、ドゥルーズがヒュームの思索に取り組む上で歴史における劣化の分析がなされる必要性もその余地もほとんどなかったという点である。ヒュームの思想において歴史の劣化が主題的には論じられていない以上、そこでは主体が劣化することはなく、したがって我々が前章で提起した特殊な《問題》が論じられる必要性もまたさほどは生じないだろう。むしろヒューム的な歴史観のもとに我々が見て取るべきは、これまで繰り返し論じてきた「歴史・主体・劣化」のトリアーデではなく、初期ドゥルーズの思考を機制する別のトリアーデでなければならないように思われる。

さて、そこで我々が本節において、初期ドゥルーズ哲学を特徴付けるトリアーデとして提示したいのは、「主体（内）・合目的性・自然（外）」である。すでにいくつかの先行研究で示されている通り、時期を問わずドゥルーズの思索には、〈外〉に対する希求が存在し続けてきた<sup>252</sup>。もちろんその希求の具体的実現の仕方は時期によって様々に変動する。以下で

<sup>252</sup> ドゥルーズの哲学の軌跡を〈外〉を求める思想として特徴付ける研究としては、宇野邦一『ドゥルーズ 流動の哲学』、講談社選書メチエ、二〇〇一年、ならびに同著者『ドゥル

詳しく見るが、これまで繰り返し見てきた方法も、実のところ、50年代から60年代前半にかけて実現された〈外〉への希求の一形式に他ならない。

とはいえ、このように〈外〉を希求するドゥルーズの手つきは、遡れば、初期の『経験論と主体性』の内に十分に確認することができる。『経験論と主体性』における合目的性の正確な位置付けについては以下で詳細に考察していくとして、まずは次の点に触れておかなければならない。すなわち、ヒューム論に遡ってまで以上のトリアーデを詳細に論じる掛け金——それは、実のところ、このトリアーデそのものの解明にあるというよりも、60年代に入って、そのトリアーデに歴史における劣化の視座が付け加わったとき、その視座が付け加わる前の段階では生じることのなかった理論的困難がドゥルーズの差異的存在論の図式の内には発生する過程を詳らかにすることが可能となるという点にこそある。『経験論と主体性』において明らかにされる経験論に固有の理路は、主体の生成過程としての実践の哲学である。ドゥルーズによれば、ヒュームの哲学における主体は、「自己超出」の運動として定義することができる。この意味で主体は、もはやヒューム哲学の代名詞と言っても過言ではない「知覚の束」としての自己を絶えず超えていく自己そのものの運動性、言い換えれば、一人の実践者である。しかしここで問われなければならないのは、主体がその定義上実践主体であるとしても、実践されるべき目的（＝合目的性）が確定されない限り、あらゆる実践＝超出が無条件に肯定されてしまうのではないかという問題である。

もちろん、ヒュームはあらゆる実践を無条件に肯定しているわけではない。実のところ、ヒュームにとって主体は、所与をただ越えるだけの存在として提示されているのではない。認識の水準を例に取れば、『人間本性論』の第一部「知性について」や『人間知性研究』でも繰り返し説かれている通り、こうした超出の運動は、所与を超える認識、例えば、有限回の(a1, b1), (a2, b2)...を反復して知覚することから (An, Bn) の一般性を推論するような過程、要するに「信念」として定義される<sup>253</sup>。もちろんこのような信念は、それ自体としては知覚の対象とはならないため、懐疑論（古代の懐疑論であれ、近代の懐疑論であれ）の矛が向けられれば耐ええないことは必定である。ヒューム自身も、確かに懐疑論的議論を毎度必ずと言って良いほど經由する。だがこうした議論を多用するがゆえに定着してしまった「懐疑論者」のイメージにおいてのみヒュームを捉えてしまっただけは、これは行き過ぎということ

---

ーズ 群れと結晶』、河出ブックス、二〇一二年（とりわけ世界史における戦争機械の位置付けを問題とした「終章－戦争機械について」における「2 外部性のヴァリエーション」）を挙げておきたい。本論本節では、外からの呼びかけとしての合目的性の信念が、外に対するドゥルーズの思考の中で欠くことのできない位置付けをすでに初期の思索の内でも有していたことを示したい。ちなみに、初期・前期のドゥルーズの思考ではなく、中期・後期のドゥルーズの思考の中に、内と外の関係性のテーマが存在していることを、芸術と共同体の観点から説き起こした優れた書物としては、黒木秀房『ジル・ドゥルーズの哲学と芸術：ノヴァ・フィグラ』、水声社、二〇二〇年を特に挙げておきたい。

<sup>253</sup> Cf. *ES*, p. 11.

になるだろう<sup>254</sup>。ヒュームによれば、一般性への推論はそのものとして知覚されることはないという意味で「信念」の次元にしかないものであるとはいえ、しかしa1, b1を知覚する回数が高まれば高まるほど、そのような信念の蓋然性は高まる（逆に反例が生じれば、それだけ蓋然性は低下する）。このようにあらゆる信念が、あくまでも「信じる」、あるいは「そのような感じがする」<sup>255</sup>といった水準にしかないとしても、人間が有するあらゆる信念は、「確率論」を駆使することで、それが信じるに足るものかどうかを確定させることができるヒュームは考える<sup>256</sup>。

ここにヒュームの哲学が有する重要な特徴の一つが現れている。それは、主体の実践＝超出を、それが知覚されないということを理由にその全てを単純な懐疑論のように切り捨てるものでもなければ、しかしだからと言って、あらゆる信念を認めるというわけではなく、確率論を設置することで合法的／非合法的な信念を区別し、後者の信念を摘発するという考え方である。ただし、ヒュームの独自性が真に現れてくるのは、むしろこの地点以降である。ヒュームが道徳学者・社会学者として主体の実践に求めるのは、その肩書きが示す通り、徳の実現である<sup>257</sup>。しかしこの徳は、それが現状実現されているわけではなく、よって決して現在の知覚の対象となることはないという事情から、それこそまさに理想の未来を我々が信じることとしての「信念」であると言わなければならない。ヒュームが晩年の宗教論において示しているように、歴史において人類は、凶暴で残酷な多神教から穏やかな自然宗教としての一神教へと移行する。このような移行がヒュームの関心を引きつけてやまないのは、この過程こそ、主体が持たなければならない最高の宗教的信念である合目的性を人類が信じるに至る、社会学者にとって極めて本質的な人類の徳の増大を示すものだからである。こうした移行が実現されることではじめて、主体はいっそう自分自身がなぜ「自己超出」する実践主体であるのかということを理解することになる。

とはいえ合目的性も一つの信念である。それゆえその信念も他の信念と同じように、知覚としての経験の反復を必要とする。『宗教の自然史』（1957年）の中でも指摘されている通り、ここで言われる経験の反復は、まさに歴史における人類の経験の、とりわけ宗教的経験の蓄積を意味するものである。もちろん合目的性がどれほど道徳学者の立場からして主体

---

<sup>254</sup> Cf. *ES*, pp. 12-13.

<sup>255</sup> *ES*, p. 12.

<sup>256</sup> 例えば、『人間知性研究』においては、因果関係に依拠した推論が二つの事例の有限回の反復から生じたものに過ぎず、しかも有限回の事例の知覚から一般法則の措定への移行が知性的には根拠づけられていない情念的操作であることが論証された後、その種の論証が情念的操作であるとしても、それが蓋然論的に見れば一定の妥当性を有していることを示すべく、第六章「蓋然性について」においてサイコロの例が挙げられている。Cf. David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction par A. Leroy, Aubier, 1947, p. 134（『経験論と主体性』においてヒュームの著作からの引用は、原則として仏訳本のみ依拠しているため、本論文においてもヒュームの著作から引用する際には、基本的にはドゥルーズの引用の仕方に従い、仏訳本の章もしくは頁を記すことにする）。

<sup>257</sup> Cf. *ES*. p. 1, p. 17.

が身につけておかなければならない信念としての重要性を有しているとしても、それが宗教的信念であることに変わりはない。実際、ヒュームの宗教に対する態度は生涯変わらず一貫しており、いずれの著作においてもヒュームはあらゆる宗教的信念をその確率論によって議論の余地なく反駁している。

このようにこの種の信念を非合法的な信念、つまりは空想に過ぎないものとしてヒュームはまずは捉える。しかしそれでもヒュームが道徳学者として主体に求めるものは、徳の実践であり、より正確に言えば、主体自身がそのような実践をしなければならないと思いつく（＝信念）ことである。こうした事情からヒュームは、あらゆる宗教的信念が根拠を持たないものであることを示した後に、合目的性の信念だけは自分自身の哲学に再導入し、主体が信じておかなければならない信念の極限、ドゥルーズの言葉遣いで言えば、あらゆる他の信念が依拠していなければならない「限界－信念（la croyance-limite）」<sup>258</sup>としてそれを提示するに至るのである。

むしろ、懐疑論と確率論を経て宗教的信念に壊滅的な打撃を与えておきながら、それを肯定的に捉え直すのは、ヒュームの著作の読者であればもはやお馴染みの「転倒」である。しかし多くのヒューム研究においてこの転倒の問題が解釈上の一つの争点となってきたことから伺い知れる通り<sup>259</sup>、この転倒の意義を正確に理解することは依然として困難な作業だろう。ドゥルーズが提示する解釈は、この反転が、ヒュームが〈外〉としての自然へと開かれていく過程であるというものである。「ここに至ってヒューム哲学は、己の究極地点に行き着く。すなわち、〈自然〉は〈存在〉に一致しているということである。つまりは、人間的な自然＝本性は〈自然〉に一致しているということだ。しかしそれはどのような意味においてであろうか？」<sup>260</sup>。なるほどヒュームの思索の過程では、まずは懐疑論を経由することで、合理論者にとって確固たるものに見えた諸観念の集合としての「理性」が単なる信念の塊でしかなかったことが示される。そして全てが信念の問題であることを洞察した後、信念の間に「合法的／非合法的」の区別を設けることで、理性的な社会を構築する上でいかなる信念を主体が持たなければならないのかというまさにヒューム的な問題設定、すなわち「情感の実証主義（un positivisme du sentiment）」<sup>261</sup>の問題群が立ち現れる。だがヒュームの目論みには、主体が信じるべき信念を選択する基準、つまりは「あらゆる信念の地平となる」

---

<sup>258</sup> Cf. *LAT*, p. 193. 「限界－信念。それは因果原理の無限に弛緩した使用法を含むにもかかわらず、生存に不可欠な＝生の、あらゆる信念の地平となる（自然宗教が救われるのは、この意味においてである）」。ここで *vital* を「生存に不可欠な＝生の」と訳す理由については、第三章最後の注 369 を参照のこと。

<sup>259</sup> ヒュームの宗教批判の骨子とも言うる、いわゆる「デザイン論証」の問題に関して多くの解釈が与えられてきた点については、ディヴィット・ヒューム『人間知性研究』、齊藤繁雄、一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局、二〇〇四年に収められている一ノ瀬氏の「〈解説〉ヒューム因果論の源泉——他者への絶え間なき反転」を参照のこと。

<sup>260</sup> *ES*, p. 152.

<sup>261</sup> *ES*, p. 14.



信念が必要不可欠である。このような特異な信念がなければ、「合法的／非合法的」の区別の理路も確固たるものにはならない。むしろ、この種の信念はいささかも合法性を有するものではない。それでもこのような信念を主体に信じさせておいた上で、信念における合法的／非合法的の区別を説くのでない限り、主体はそのような区別を社会学者によって外から押し付けられたものとしてしか受け取らないに違いない。

こうしてヒュームは、自分自身で設けた信念における「合法／非合法」の区別を踏み越えていかなければならなくなる。ドゥルーズによれば、ヒューム哲学におけるそれまでの歩みが「懐疑論（あらゆるものを信念に戻す懐疑論的過程）」→「情感の実証主義（信念の中に区別を設け、信念の布置連関を構成する社会学的過程）」だったとすれば、それ以降の歩みは、それまでの歩みを踏まえる中でヒューム自身が痛切に感じたある必要性和必然性、要するに、自身の実証主義を十全に確立する上で非合法的な信念をこそ認めておかなければならないという目的論としての自然の形而上学への移行である<sup>262</sup>。合目的性の信念に限らず、非合法的な信念はすべからず空想であり、それは人間的な自然＝本性の世界にふさわしいものではない。デメアのような狂信者が国家の中に存在することを許してしまえば、徳の実現などありえない。だからこそ確率論においてそうした信念は摘発され、またそのような信念を有した人間も人間の世界としての文化から直ちに排除されるわけだが、しかし逆説的なことに、そのような確率論が意味を持つのは、むしろ空想（＝自然）に依拠した合目的性を主体が信じている場合だけなのである。ヒュームは、主体における諸々の信念を吟味し、信念の適切な割り振りを遂行する目論み（それはおそらくは優れて社会学者の仕事であろう）を実現させていく中で、そのような試みを可能とする根本的条件として、合法的で人間的な信念の地図の奥底に潜む錯乱と空想の世界としての自然の存在に気づくことになった。人間は主体であり、人間がそのような名称で言い表される理由は、信念の適切な割り振り（＝実践すること）によって、自然に与えられたまさに文字通りの「所与」を超えていくという点にこそ求められるべきである。しかしその一方で、主体が実践する方向性を機制するのは自然によって与えられた合目的性であるという点で、主体は自然の掌の上の存在に過ぎないということもまた理解されなければならない。しかも驚くべきことに、ここでの自然は、存在とも時に言い換えられる自然、我々が確率論を用いることでは決して認識されることはなく、むしろそのような人間学的な視点では排除されてしまうような外部、言い換えれば、思考される他のない〈外〉なのである<sup>263</sup>。

我々はやや急ぎ足でヒュームの哲学における「主体（内）・合目的性・自然（外）」のト

---

<sup>262</sup> Cf. *ES*, p. 126. 「合目的性、言い換えれば、主体と所与との、所与の権能 [pouvoir] との、自然との調和が、我々にとってそれだけ様々な表現のもとで提示されるのは、そうした表現の各々が主体の契機に、一つの段階に、一つの次元に対応しているからである。主体性の様々な契機の繋がりという実践の問題は、合目的性を主張するための条件となっているがゆえに、その主張に先立っていなければならない」。

<sup>263</sup> ドゥルーズがカント的な語法を踏まえつつ、〈外〉に対する認識不可能性と思考可能性の区別を説く箇所としては、*ES*, p. 6, p. 123, p. 152, *LAT*, p. 168, pp. 190-191 を参照のこと。

リアーデを概観した。しかしこのトリアーデの中に、『ニーチェと哲学』において詳細に論じられたような歴史の視点が存在しているかと言われれば、やはりそうではないだろう。確かに『経験論と主体性』でも、主体の主体化の過程が主体にとって常に〈外〉の存在にとどまる自然の掌の上で行われているものに過ぎないことが主張されており、また「ヒューム講義」ではこの主体化の過程を特に強調して歴史とドゥルーズは呼んでいる<sup>264</sup>。主体が合法的な信念を割り振るという意味での実践を遂行していくことの必要性こそを信じるようになる〈内〉の過程（＝歴史）は、実のところ、〈外〉による〈内〉に対する呼びかけ、あるいはその呼びかけに応答するにふさわしい主体を〈外〉が形成する過程そのものである。

だが、ヒュームの哲学には、ニーチェ論において展開されたような歴史の視座、言い換えれば、〈力能の意志〉（＝〈外〉）が自分自身の肯定の存在を知らせるべく、自分自身の否定の姿＝ニヒリズムを地上に蔓延させなければならないといった、全面的劣化を引き換えにした形での合目的性の伝達の問題系が展開される気配はない。それゆえヒューム論では合目的性の信念が歴史の中で自然によって困難なく主体に植え付けられると同時に、その基幹的信念を有した主体がいつそう着実に自らの使命たる実践を成し遂げていくような、すでに『ニーチェと哲学』における歴史の困難さを知っている我々からすれば、いささか素朴にも思えてしまう歴史のモデルが展開されている。

実際、『ニーチェと哲学』では、上の「同時に」がまったく機能しない。なぜなら起源における差異の転倒（＝劣化）によって起源の存在を知らせる合目的性の伝達モデルでは、地上に病気が蔓延したその言わば裏側として、主体は確かに自らの使命としての合目的性を理解するに至るものの、しかしそうした理解が最高度に高まる歴史の終末では主体もまた重度の病に冒され、「事実」にのみ反応する実存的主体に〈反動的－生成〉させられてしまっているからである。よって我々が得た結論がここで確認されることになる。すなわち、ここで主体は、自らの使命＝合目的性に目覚めている状態であると同時に、それを実現させられない実存を体現する二重の分裂体として定義されることになる。

したがって、差異的存在論が立ち向かわなければならない問いが、本節の冒頭で触れておいた通り、〈力能の意志〉をいかにして認識／思考するかということに収斂していくとすれば、この問いは、分裂体である主体が〈力能の意志〉におけるまさに意志（＝合目的性）を受け取った上で、その使命に従い適切に実践へと赴くこと、言い換えれば、「価値転換」を成し遂げることができるか否かを問題とする主体の問題の解消によってのみ十全に解決されることになる。ドゥルーズの思考の展開として、「主体（内）・合目的性・自然（外）」の初期のトリアーデに歴史の劣化の問題系が付け加わったとき、「歴史・主体・劣化」の前期のトリアーデが発生してくる。むしろこの二つのトリアーデは、内容として異なるものではある。だがここでの我々の関心は、内容の区別を強調することではなく、二つのトリアーデの関係性を正確に記述すること、あるいは初期から前期への移行をドゥルーズの方法の

---

<sup>264</sup> Cf. *LAT*, p. 166. 「有神論への移行は、騒乱や争いなしにはなされない（ヒュームは歴史 [l'Histoire] の証言を強調する）。ここに矯正の過程がある」。

進展として読み解くことにこそある。

こうした読解を経由することで、『ニーチェと哲学』において繰り返し論じられるカント／ニーチェ、ショーペンハウアー／ニーチェ、シュティルナー／ニーチェといった「最後の人間（人間）／自己没落者」の対立軸、言い換えれば、初期のドゥルーズの思考の中では真剣に取り込まれる必要がなかった対立軸の存在意義も明らかになるだろう。例えば、ショーペンハウアーの哲学を例に取ってみよう。歴史の終盤では、ニヒリズムが蔓延した中で「ニヒリズム」という現象が一つの記号<sup>シニスマ</sup>となって意味する肯定的存在としての意志のメッセージ（＝合目的性）に気づく者が登場する。実際、ドイツは同時期にニーチェとショーペンハウアーという二つの哲学者を産んだ。ところが両者共に合目的性としての「認識根拠」に導かれて意志の哲学を樹立する点で一致するものの、それぞれの哲学において説かれる主体の実践は、「意志の否定（諦観、自己の反動的類型の保存）」と「意志の肯定（価値転換、自己の反動的類型の能動的破壊）」とまったく正反対のものとして現れた<sup>265</sup>。だからこそ『ニーチェと哲学』の読解者が取り組むべき課題の一つは、今見た通り、なぜ同じ「意志の哲学」を樹立としてもなお、異なる実践が推奨される結果となるのかという問題でなければならない。ここでの実践は、もちろん（外）からの要請としての合目的性に導かれたものであり、そうであるからこそ、実際、二人の哲学者は意志を主軸にした哲学を樹立したのである。にもかかわらず、二つの哲学において異なる実践が説かれているとすれば、それは（実践を導く統制的理念にも極めて酷似した）合目的性の観念がそれぞれ異なって受け取られているからであると考えなければならないだろう。

上記の問いは、ドゥルーズの言葉を借りて言えば、合目的性の問題、より正確な言い方をすれば、合目的性の表象の問題として理解されるべきものである。

我々に力能そのものとして提示されるものは、力能について奴隷が作り上げる表象に過ぎない。我々に主人として提示されるものは、奴隷が主人の位置に座ることを想像するとき、その自分自身について作り上げる観念であり、奴隷が実際に勝利するときの、あるがままの奴隷の姿に過ぎない。[……] 実のところ、勝者か敗者であるかどうかに関係なく、全ては奴隷の間で起こっていたのだ。表象することの、表象されることの、自分を表象させることへの偏執、表象する＝代表する者と表象される＝代表される者を持つことへの偏執、それこそ、あらゆる奴隷に共通する作法、すなわち、奴隷たちが自分たちの中に認識する唯一の関係、奴隷たちが自分たちに対して課す関係、奴隷たちの勝利である。表象の概念は哲学を害する。それは直接的に奴隷と奴隷たちの関係の産物であり、それは力能に対する最悪の解釈を構成するが、そのような解釈は最も陳腐で最も低劣なものなのだ。<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> Cf. *NP*, p. 121.

<sup>266</sup> *NP*, p. 125.

歴史の末期において、あらゆる高貴な存在は〈反動的－生成〉させられ、地上は奴隷たち（＝畜群）によって埋め尽くされる。しかし下劣な実存しか有さない人間たちでは、たとえ彼らが「事実」の〈外〉を確かに感じ取り、合目的性を捉えていたとしても、そこで示される〈外〉の意志は、どうあっても〈力能の意志〉の意志そのものではなく、その表象においてしか受け取られえないのである。ショーペンハウアーが意志のメッセージを受け取りながら、それを「価値転換」ではなく、「意志の否定」としての実践（＝「諦観」）として表象してしまうのは、ショーペンハウアーがいまだ奴隷であり、奴隷的実存の視点でしか〈外〉を理解することができないから、言い換えれば、それを表象することしかできないからである。だがそうであるとすれば、ニーチェはなぜ——彼も奴隷であるにもかかわらず——ショーペンハウアーの同じ轍を踏まなかったのだろうか？

ここでドゥルーズが、次のように言っていたことが思い起こされる。

一方の最後の人間は反動的生成の最後の産物、意志することに疲れた反動的人間が保存される最後の仕方である。他方の滅びることを意志する人間は、なるほど最後の人間を経由するが、そこにとどまらない一つの選択の産物である。<sup>267</sup>

なるほどたしかにそうである。だが、そうであるとすれば、ニーチェもショーペンハウアーと同じように、当初は「最後の人間」であったはずである。それにもかかわらず、ニーチェはそのような存在を体現しつつも、その彼方へと移行することが一体なぜできたのだろうか？ 差異的存在論が方法を携えて真に取り組むべき問題は、まさにこの問いである。とはいえずは以下で、『経験論と主体性』を精緻に読み解き、初期ドゥルーズのトリアーデ「主体（内）・合目的性・自然（外）」を正確に取り上げることから始めなければならない。

## II 初期のトリアーデ「主体（内）・合目的性・自然（外）」

『経験論と主体性』の序盤早々に、ドゥルーズは、ヒュームの哲学の問題設定を大胆にも「いかにして精神は人間的に自然に生成するのか」<sup>268</sup>と一言で表現している。すでに多くの先行研究が示している通り、このような定式化は、それ自体ではいささかの恒常性、規則性も有することのない「所与」＝「観念」の総体たる「精神」が、次第に諸々の「関係」によって統一を与えられ、一つの「システム」＝「主体」に変貌する過程の探求にこそヒュームの思索の核心があったとドゥルーズが考えていたことをまずは示している<sup>269</sup>。しかしドゥ

---

<sup>267</sup> NP, p. 273.

<sup>268</sup> ES, p. 2, pp. 10-11.

<sup>269</sup> 先行研究がドゥルーズのヒューム論に触れる場合、必ずと言って良いほど「主体化」の定式に言及されるのだが（例えば、松本潤一郎・大山載吉『ドゥルーズ 生成変化のサブマリン』、白水社、二〇〇五年、「生成する主体——『経験論と主体性』」）、その中でもド

ルーズはこの定式を提示した後、この問題設定が経験論を定義するある条件によって可能となっていると主張する。

ところで、ヒュームは主体に関する問いを立て、その問いを〈主体は所与の中で構成される〉という言葉に位置付ける。ヒュームはその問いの可能性の条件、つまりはその問いの批判を、〈関係は観念に対して外在的である〉という形で提示する。<sup>270</sup>

上の引用において言われている「問いの条件」は、ヒュームとドゥルーズを接続する先行研究の中で、経験論の問題提起の全てを機制するその根幹の条件としてしばしば紹介されてきた「関係の外在性」（ヴァール）の公準に他ならない<sup>271</sup>。例えば、「関係」が「項」に内在し、そこから言わば自動的に派生してくると考える立場からは、「項」の集合がいかなる過程を経て「システム」に生成するかをわざわざ一つの「実践」の問題として提起する必然性が出てこない。むしろこの問題設定は、「関係」が「項」に内在せず、逆にまったく外在的である場合にのみ思索の対象としての意義を受け取ることができる。このように独力ではまとまる力を有さない「所与」が、だからこそ「所与」に外在する「関係」によっていかにして統一へと引き上げられるかが、経験論の一つの基幹的モチーフとしての実践を形成するのである。

このようにドゥルーズは経験論の問いを「いかにして精神は人間的自然に生成するのか」と纏めつつ、その可能性の条件として〈関係は観念に対して外在的である〉を抉り出してくる。ここでまず、若きドゥルーズがヒュームの哲学を扱う際に、その哲学理論の一つの基幹的な問いを展開させたものとして捉えようとしていることを押さえておきたい。

ドゥルーズによれば、「実のところ、哲学的理論とは展開された問いなのであり、それ以外の何ものでもない。なぜなら哲学的理論の本領は、それ自体によってもそれ自体においても、問題を解決することにあるのではなく、定式化された問いに必然的に折り込まれている意味を限界まで [jusqu'au bout] 展開させることにあるからである」<sup>272</sup>。このように、ドゥルーズの哲学理論に対する姿勢は、哲学的理論を心理学的要因や社会学的要因、さらには理

---

ゥルーズのヒューム論そのものを丹念に読み解いた研究書としては、Jeffrey A. Bell, *Deleuze's Hume : Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, 2009 が挙げられる。

<sup>270</sup> ES, p. 120.

<sup>271</sup> 「関係の外在性」に触れた代表的な先行研究としては、江川隆男『存在と差異』（第一章「批判と創造の円環」）知泉書館、二〇〇三年、千葉雅也『動きすぎではいけない』（序、第1章、第2章）、河出書房新社、二〇一三年、以上二つの研究が挙げられる。また「関係の外在性」の着想元であるヴァールの著作に関しては、Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* [1920], *Les empêcheurs de penser en rond*, 2005, p. 149, Jean Wahl, *Vers le concret : études d'histoire de la philosophie contemporaine* [1932], J. Vrin, 2004, p. 121 を参照のこと。

<sup>272</sup> ES, p. 119.

論によって説明されるべき事象との一致・不一致からも独立した一つの境位として捉えるものであり、また「問題」とその可能性の条件である「問い」に依拠して哲学者の思考が展開されたものとして理論を読み解いていくというものである。

さて、ヒュームの問題設定の条件がこのようなものであることから、「項」と「関係」をそれぞれ機制する二つの審級が要請されることになる。ドゥルーズは読み解く。「経験論的な二元性は、諸項と関係の間にある。より正確に言うならば、知覚の原因と関係の原因、自然の隠れた諸権能と人間的自然の諸原理の間にある。ありうる全ての形式のもとで考慮された上で、この定義だけが経験論を定義することができるのであり、経験論を「いかにして主体は所与の中で構成されるのか」という根本的な問いの中で提示することができるのである。ここで所与は自然の権能の産物であり、主体は人間的自然の原理の産物である」<sup>273</sup>。ドゥルーズによれば、前者の審級は、知覚、想像、妄想、存在といった自然の系列として、後者の審級は、連合、情念（共感）といった人間的自然の系列としてヒュームの哲学の中に現れる。ヒュームの哲学では、自然から与えられた諸々の知覚（印象、観念）は、まさに原子論的な所与である。その哲学が経験論である以上、そのような所与を与えてくる知覚の外部の存在それ自体は、探求の対象から外れることになるが、だが人間的自然の側に自身の所与を産出する力はないため、人間的自然とは本性的に異なるその外部の存在として、「所与の起源」（＝自然）は想定されなければならない<sup>274</sup>。

経験論が探求しなければならないのは、その名称が示す通り、経験の起源ではなく、二つの自然の絡み合いの結果＝効果として我々の経験に与えられているものに固有の法則性である。

連合は自然の法則である。あらゆる法則と同様に、連合もその結果＝効果によって定義されるのであり、原因によって定義されるのではない。もっとも、確かにまったく別の平面において、神は〈原因〉と呼ばれることもあるだろう。実際、予定調和、合目的性が実りある仕方で援用されることもある。『自然宗教に関する対話』、『奇跡について』、『魂の不死性について』の結論は首尾一貫している。原因は、経験の中で、また認識によって人が一定の内容を与える際に用いるあらゆる類比を超越する自体的なものとして常に思考されうる。にもかかわらず、人間の学としての哲学は原因を探求する必要などない。そのような哲学は結果＝効果を探求すべきだ。原因は認識されえないのであり、諸原理の原因〔une cause〕、それらの権能の起源とかいったもの〔une origine〕は存在しないのである。起源的なもの〔l'originel〕は想像に対する諸原理の結果＝効果である。<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> ES, p. 122.

<sup>274</sup> Cf. ES, pp. 122-123, pp. 151-152.

<sup>275</sup> ES, p. 6.

上の引用において、ドゥルーズが二種類の「起源」を示す用語を巧みに使い分けている点に注意したい。そうした用語法が示している通り、自然と人間的自然との二つの自然について探求すること、それは、経験論の観点においては自然をその起源から導くことでもなければ、神的原因によって説明することでもない。経験論にとっての「起源的なもの」は、「諸原理の原因」、あるいは「自体的なもの」ではなく、二つの自然の絡み合いから生じる結果＝効果として解されなければならないのであり、ドゥルーズは経験論をそのような結果＝効果のみに依拠して自然の原理を探求する学として提示するのである。

したがって、経験論において「経験」は、まさに二つの自然による「結果＝効果」と解される。しかしこの「経験」から出発して二つの自然の原理を探求する経験論の問題機制は、またもや我々をまずは方法の問題設定に連れ戻す。

すなわち、我々はすでに常にこのような「経験」の集積としての世界を生きているため、我々にはその都度の経験がいずれの自然に属するものかということとはまったく自明ではない。そのためこの種の経験、言い換えれば、二つの自然の絡み合いから生じる結果＝効果を経験論において探求する際、その取り分を適切に自然と人間的自然の内に戻すことが必須の課題となる。例えば、合理論は理性を生得のものとして理解する。だが経験論によれば、理性は二つの自然から生まれてくる結果＝効果である。しばしば指摘されるように、経験論の立場から見れば、合理論の誤謬は理性がそもそも習慣の結果として、より正確な言い方をすれば、自然と人間的自然の絡み合いの結果として生まれてきたものでしかないということを見落とし、我々にとっての所与でしかないものを起源（生得性）と取り違えるという点にある。だがこのような誤謬がいつそう問題であるのは、こうした取り違えが自然と人間的自然の二元論的区別の無視を必ずや伴うものであり、それこそが問題だからである。事実、合理論は、我々にとっての「所与」を自然の系列（「項」、原子論的観念）の側でしか理解しない。ヒュームがその著作で繰り返し提示する合理論批判は、「所与」を「項」の側で捉え、それを「観念」として表象することができると思える合理論の前提に対して向けられている<sup>276</sup>。『人間本性論』においては、合理論が生得のものとする「観念」が精密に吟味され、そうした観念がいずれも「観念」＝「項」としては表象することができないことが次々と示されていく。

こうしてヒュームの合理論批判は、ドゥルーズが引用している通り、しばしば合理論に対する懐疑論的態度、あるいは挑発として現れることになる——「あなた方が持ち合わせていると主張される観念を私に示していただきたい」<sup>277</sup>。ただしそこでの要点は、合理論が確固たるものとして提示してきた観念が、まったく根拠を持たないものであることを示すことにあるのではない。そうではなく、ヒュームがあたかも懐疑論者のように振る舞うのは、懐疑論を経由することで合理論が素朴に想定する「所与」＝自然の系列の等式を破壊し、我々の所与の中に自然の系列と人間的自然の系列に由来するものがそれぞれ存在しているとい

---

<sup>276</sup> Cf. *ES*, pp. 12-15.

<sup>277</sup> *ES*, p. 11.

うことをまずは示したいからなのである<sup>278</sup>。

まとめておけば、ヒュームの方法は、経験論の問題設定である自然と人間的自然の二元論に依拠した上で、後者の自然が与えた結果＝効果を前者の自然の側で処理してしまう合理論的誤謬から身を遠ざけておくということをその最初の責務とするものである。実際、そのような仕方でのみヒュームは懐疑論を経由する。ヒュームの哲学の中での懐疑論の位置付けは、古代の懐疑論者のように方法の目的地ではなく、あくまでも方法の出発点である。「ヒュームは冗長な議論をした挙げくにそこに到達するのではなく、そこから出発するのである〔……〕」<sup>279</sup>。方法を通じて、我々にとっての「所与」が本性的に異なる二つの要素、つまりは自然と人間的自然から構成されているという点が浮かび上がってくる<sup>280</sup>。このように懐疑論を経由することではじめて、先に見たヒュームの問題設定「いかにして精神は人間的自然に生成するのか」が示すような実践、言い換えれば、人間的自然が自然を触発し、体系化することで主体へと変貌させる実践的な過程を十全に問題とすることが可能となるのである<sup>281</sup>。それではこの実践はいかなるものとしてヒュームの哲学の中で現れているのだろうか？

『経験論と主体性』の第一章が「認識の問題と道德の問題」であることから窺い知れる通り、ドゥルーズがヒュームの哲学の中に見出す実践は、大別して「認識」と「道德」の二種類存在している。ドゥルーズに倣ってカント的な表現で言えば、前者は「理論理性」であり、後者は「実践理性」と言い換えることもできよう。我々は、理論理性であれ、実践理性であれ、すでにこのような理性を生きてしまっているため、それが自然を人間的自然が触発した結果＝効果であることをしばしば見落とす。この錯誤に陥ったのが合理論であることは、先に見た通りである。我々が生きる理性の世界に対してヒューム的な方法(＝「懐疑論」)を適用したとき、そこで浮かび上がってくるのは、「理論理性」が「信念」の世界であったということ、また「実践理性」が「共感」の世界であったということである<sup>282</sup>。もちろんい

---

<sup>278</sup> Cf. *ES*, pp. 13-14. 「ヒュームの哲学は表象に対する鋭い批判なのである。ヒュームは関係の批判をしているのではなく、まさに表象が観念を提示することができないという理由のためにこそ、表象の批判をしているのである。表象を一つの基準とし、理性の内に観念を置くことで、合理論は、経験の第一の意味において構成されるがままにならないものを、観念の中に矛盾なく与えられるがままにならないものを、要するに、観念そのものの一般性と対象の現実存在、「常に」、「普遍的」、「必然的」、あるいは「真なる」といった言葉の内容を観念の中に置いてしまったのである」。

<sup>279</sup> *ES*, p. 11.

<sup>280</sup> Cf. *Ibid.* 「実際、所与、経験は今や二つの反対の意味を持つ」。

<sup>281</sup> 経験論の問題機制が、まずは経験論者に対して懐疑論者のように振る舞うことを課すことの必然性については、特に *ES*, p. 12 においてイタリックで表現されている箇所「だが結局のところ、なぜ哲学にとって、こうした〔懐疑論的な〕批判を行い、観念において超出を表現し、矛盾を産出し、両立不可能性を認識の事実として明示することが必要なのだろうか」を参照のこと。

<sup>282</sup> Cf. *ES*, p. 16.



ずれの理性も自然と人間的自然の絡み合いから生じる結果＝効果である。よって『経験論と主体性』においては、「理論理性」と「実践理性」の二つのケースがそれぞれ、経験論の問題機制（＝「自然／人間的自然」）の中で分析されることになる<sup>283</sup>。

まず「理論理性」、「認識」の側を見ておけば、これは主として『人間本性論』の第一部「知性について」、あるいは『人間知性研究』で論じられている内容である。ドゥルーズが整理している通り、認識にとっての所与は二種類存在する。一つは、『経験論と主体性』において、精神、想像、空想とも言い換えられる自然から与えられる原子論的所与の集合＝「知覚」である。「絶えずヒュームは精神、想像、観念の同一性を肯定する。精神は自然ではなく、精神は自然を持たない。それは精神における観念と同一である。観念は与えられたものとしての所与であり、それは経験である。精神は所与である。それは観念の集合であって、

---

<sup>283</sup> 懐疑論がヒュームにとって合理論の破壊を目指すものではなく、経験論的企図にとって不可欠の方法であることをドゥルーズが強調していた点については、すでに宇野の優れた指摘がある。「ヒュームが理性と自己に向けた、ほとんど「破壊的」といわれるような懐疑論を、ドゥルーズはあくまでも懐疑という否定的様相においてではなく、関係と情念のはたらきを正確にみつめ評価し、そのうえに知と倫理をきずきあげる新しいところみとして肯定的に読もうとした。後年のドゥルーズの、つねに大胆で実験的な姿勢に比べると、『経験論と主体性』という書物は、やはり一見つましい哲学史的概説にとどまっているようにみえる。しかし、ベルクソンを読むときに劣らず、ヒュームに対しても、その懐疑論を、思考の外部（関係、情念）から思考を構成していく方法として肯定的に読む姿勢は徹底している」（宇野邦一『ドゥルーズ 流動の哲学』、四七頁）。ただし、宇野が『経験論と主体性』に見出す〈外〉は、あくまでも合理的思考にとって外部、言い換えれば、「項」とは本性的に区別される「関係」、要するに〈人間的自然の原理〉の結果＝効果の総体としてしか理解されていない。しかし、もしこの書物の内に〈外〉に対するドゥルーズの思考を見て取ることを試みるならば、ドゥルーズの読み筋の基本線として、ヒュームが懐疑論的な議論を経て、合理論の外部としての信念の領域（実証主義）に至ったのち、信念の領域全体を支える地平としての基幹的信念である合目的性の必要性に気づくことで、その信念を与えた人間的自然の原理の外部としての自然の存在に開かれていく過程（形而上学）にこそ触れておくべきだったように思われる。〈外〉は思考一般の外部であり、合理論のような特定の思考の外部のことではない。ベルの研究であれ、宇野の研究であれ、いくつかの優れた先行研究において『経験論と主体性』における懐疑論の価値をうまく抽出しているように思われるときでさえ、それは常に合理論的思考の外部を提示することにとどまり、それゆえ『経験論と主体性』の基本線、すなわち「懐疑論→信念の実証主義→形而上学」の流れの前半部しか提示することに成功していない。例えば、松本潤一郎・大山載吉『ドゥルーズ 生成変化のサブマリン』では、基本線の後半部がヒュームの主体化の理路を完成に導くものであることが触れられると同時に、適切にもそれがヒュームの宗教論における主眼であることまで言及されている（松本潤一郎・大山載吉『ドゥルーズ 生成変化のサブマリン』、一七三頁）。しかしそれはあくまでも注での言及にとどまっており、後半の基本線を論じるには至っていない。『経験論と主体性』の中に見なければならないのは、思考の外部へと経験論者が開かれていく過程の全容なのであり、それは、このような外部との関係においてのみ経験論的实践＝主体の理路がその全き妥当性を受け取るというヒューム自身の気づき、要するに、経験論的な問題機制に依拠して展開されたはずのヒュームの思索が最終的には形而上学に至ったという逆説的な思考の動性そのものなのである。

一つの体系でさえない」<sup>284</sup>。もう一つは、「超出」、「超越」<sup>285</sup>とも言い換えられる行為、言い換えれば、人間的自然が与える連合の原理が自然を触発した結果＝効果として生じる実践（＝「認識」）である。例えば、我々が「常に」、「普遍的」、「必然的」といった言葉で何かを語ること、要するに「認識」という行為は、我々にとって紛れもなく日常的な事実としての所与である。しかし認識が所与や事実と言われる所以は、先の知覚が同じく「事実」と言われていた理由とは本性的に異なる。なぜなら先の所与が自然によって与えられた知覚の原子論的全体を意味していたのに対して、「認識」はそうした所与を超出していく行為としての所与、言い換えれば、この超出を可能とする人間的自然の原理である「連合」が自然を触発した結果＝効果だからである。ヒュームによれば、「連合」には、よく知られている通り、類似・隣接・因果の三つの原理が存在するが、ドゥルーズが適切にも指摘している通り、認識＝超出を可能とするのは、因果の原理だけであるとヒュームは考えている<sup>286</sup>。我々の精神は自然から与えられた知覚の総体であり、それ以外ではない。よってそこには秩序はなく、原子論的な所与が好き勝手に繋がることで次々と奇妙な空想を作り出す想像と狂気だけが存在する。しかしこれでは精神が人間らしい人間（＝主体）にはならない。そのため、そうした所与に対して以上の三つの原理が引力の如く作用することで、ただの集合と想像でしかなかった精神が一つの体系へと生成させられなければならない。

ただし、この生成に関して最も大きな役割を果たすのは「因果関係」である。例えば、有限回の (a1, b1) , (a2, b2) ...の恒常的连接が自然によって与えられたとして、その接続はその有限回の接続以上のことを意味することはない。ここまでは自然の管轄に属する所与としての知覚の情報である。しかしそのような接続が我々の精神に置かれると、そこからは人間的自然の管轄となる。そこでは〈人間的自然の原理〉における因果関係が作動する。そのとき因果関係は、有限回の (a1, b1) , (a2, b2) ...の恒常的连接に依拠して、精神がaを見た瞬間、直ちにbを想像させるように、想像の動きを固定する。我々がaとbの間に何か必然的で一般的な関係があると信じるのは、このように〈人間的自然の原理〉がすでにして精神を固定していたことの結果＝効果、つまりはその意味での所与なのである。

---

<sup>284</sup> ES, p. 3.

<sup>285</sup> ES, p. 11.

<sup>286</sup> Cf. ES, p. 5. 「しかし主体がそのように所与を超出するのは、なによりもまず主体が精神の中で精神を超出し精神を触発する諸原理の結果＝効果だからである。信念が存在しうる前に、連合の諸原理が三つ揃って、想像それ自体には本来備わっていない恒常性を、しかもそれがなければ想像が決して人間的自然になることのないような、恒常性を想像に課し、所与を一つのシステムとして組織したのであり、こうして観念の諸特徴ではなく人間的自然の根源的な諸性質であるような絆、つまりは諸々の接合原理が、諸観念に割り当てられたことになる。因果性の特権は、ひとりそれだけが我々に現実存在を肯定させたり、我々に信念を持たせたりするという点にある。なぜなら因果性は、対象の観念に堅固さと客観性、それも対象がただ近接と類似によってのみ現在の印象に連合されるとするなら、対象の観念が持つはずのない堅固さと客観性を与えるからである」。

人間的自然の系列に属する連合原理は、自然の系列に属する精神と想像を触発し、その内に「関係」を張り巡らせることで、精神と想像を主体へと生成させる。ここで注意しなければならないのは、そこで言われている関係が「関係づけるもの [ce qui lie]」ではなく、関係づけられるもの [ce qui est lié] である<sup>287</sup>であるという点、あるいは「規定するもの」ではなく「規定されたもの」<sup>288</sup>であるという点である。

確かに「関係」は人間的自然の系列のものであるが、それは、精神の内容を精神が能動的に総合する際の規定ではない。むしろ逆に精神の内容としての「精神」は、一貫して人間的自然に対して受動的である。そこで精神は人間的自然の原理からの触発を受け、固定される。要するに、精神は、あくまでも人間的自然の原理の結果＝効果として、aとbの間にある必然的な関係が存在すると思いつくというだけの話なのである。それゆえヒュームが述べる「関係」は、項を総合するものではなく、項が習慣的に体験され、知覚されることで、その間に元からある必然的な関係があるように見えている、あるいはそのように情感・感じ (sentiment, feeling) させられているという精神内部の感情的変容を示す、経験論に固有の術語に他ならない。『人間本性論』や『人間知性研究』においてヒュームはこのような感じを「信念」としばしば言い換える<sup>289</sup>。このような言い換えは、なるほど適切だろう。なぜなら自然の所与＝「項」はすべからず原子論的所与として知覚においてその妥当性を確認することができるものであるが、人間的自然による結果（＝「関係」）は、決して知覚の対象とはならないという点でその妥当性を証明する術がないにもかかわらず、精神がなぜかその妥当性を信じているという類のものだからである。先に見たヒュームの方法が懐疑論的な矛として現れるのも、この関係を生得的なもの、すでにその妥当性が証明されているものであるかのように考える合理論的錯覚から我々を解き放つことで、関係全般が「信念」に過ぎないことを克明に示すためなのである。

しかしそうであるとすれば、合理論が確固たるものとして提示してきた諸観念は、ただの信念でしかないということになるのだろうか。むしろヒュームはそのようには考えない。先にも触れた通り、ヒュームが懐疑論をきまって經由するのは、我々にとっての所与が自然と人間的自然の絡み合いから生じてくる結果＝効果であることを示すことにその主眼があるからだ。確かに懐疑論者が言うように、我々は決して「関係」の妥当性を、知覚＝「項」の観点からは証明することができない。実際、生得観念を一つの観念として表象することを試みたときに矛盾が産出されるのは、それが「項」として処理することが本性的にできないものだからである。懐疑論者がこのような仕方では懐疑を遂行し、全てを破壊する振る舞いを無益に繰り返すのに対して、このような「関係」を「項」の観点からは妥当性を持たないもの

---

<sup>287</sup> *ES*, p. 7.

<sup>288</sup> Cf. *ES*, p. 8. 「ヒュームにおける規定は、規定するものではなく、規定されるものである」。

<sup>289</sup> Cf. *ES*, p. 12. 「[……] ヒューム曰く、情念は定義される必要のないものであり、同じく信念は、誰もが感得している「よく分からぬもの」である」。

であると認めながら、人間的自然から生じてくる結果＝効果としては、一定のまた別の妥当性を有しているはずだとヒュームは考える。ヒュームによれば、自然の法則性は、それ自体としては決して知覚の対象にはならない。我々にとっての所与は、自然から与えられるものの範囲では、原子論的知覚、すなわち「項」だけだからである。しかしそのような「項」が習慣的に与えられれば (a, b, a, b...)、精神は〈人間的自然の原理〉の原理による触発を受けることができる。そうして精神は、aを見た瞬間、bを想像しないではいられないといった、あくまでも「そのような気がする」といった感情と信念の水準においてではあるものの、その法則性について厳格な知識を有している人物（もちろんそのような人間は存在しないが）とまったく同等の、振る舞いが可能となる。

例えば、『人間知性研究』では次のように説明されている。すなわち、自然は、我々に自分の四肢の使用法を教えても、四肢が動かす筋肉や神経についての知識は我々に与えなかったが、それと同じように、自然は我々の中に一つの本能を植え付けたのであり、この本能は自然が外界の対象の中に確立された経過に対応するように思考を運んでいくのである。とはいえ、我々は、対象のこうした時間的経過および継起が全面的に依存しているこれらの力や活力については無知なのである、と<sup>290</sup>。懐疑論者が指摘する通り、我々には「関係」の内実を証明する手段は一切与えられていない。しかしその内実を知っているかのように実践することはできるのであり、そのような実践が生活内で可能であれば、その内実を知っているかどうかは実践上の問題とはならない。そしてそのような実践を可能とするのが人間的自然の原理、とりわけ連合原理である。習慣的にある知覚が反復されれば、それらの知覚は精神内部で連合され、精神はその知覚の間に何か必然的な関係が存在しているような気がしてくるのであり、別の言い方をすれば、そのような関係があると信じるようになるのである。ここから「理論理性」に固有の実践の全貌も明らかになってくるだろう。すなわち、自然の観察、自然の詳細を規定すること<sup>291</sup>である。

したがって、「理論理性」の実践は、自然から与えられた「項」の全体に、〈人間的自然の原理〉による触発を経て「関係」（＝「信念」）を張り巡らせることで、その全体性の法則性についての知識を有することが我々に許されていないとしても、そのような知識を有した存在の振る舞いと同等の実践を可能とするべく、信念の割り振りを遂行することなのである<sup>292</sup>。

---

<sup>290</sup> Cf. David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, op. cit., 1947, p. 96.

<sup>291</sup> Cf. *ES*, p. 16. 「その〔連合と情念〕各々は体系の規定、つまりは、知性の規定と、情念および道徳の規定である」。

<sup>292</sup> Cf. *ES*, pp. 20-21. 「物理学の対象である自然は部分の相互外在であり、まさにそこに自然の本質がある。〔……〕自然はまさに一つの外延量であり、したがって自然は物理学的実験や計算に適している。本質的な仕事は自然の諸部分を規定することであって、それこそが認識の領域における一般規則の機能である。発見されるべき自然の全体も存在しなければ、考案されるべき自然の全体も存在しない。ここでの全体性とは、一つの集合に過ぎない〔……〕」。

続けて「実践理性」、「道徳」の側を見ることにしよう。これは主として、『人間本性論』第二部「情念について」、第三部「道徳について」において論じられている内容である。ドゥルーズのヒューム理解の図式では、「理論理性」と同様、「実践理性」においても自然と人間的自然の区別が重要である。ここでも自然が与えてくる所与は、想像であり、精神であり、それ自体としてはまったく統一性を持たない集合である。それに対して人間的自然の原理は、情念の原理、あるいは「共感」である。ドゥルーズが指摘する通り、共感とは快と苦の情感である。ただし、この感情は我々の個人の利害に依拠した限りでの快／不快に対応するものではない。そうではなく、このような情感の本質的な役割は、一つの性格を「我々への個人的な利害への参照なしに一般的に考察させ」、「我々に固有の観点を推断 [inférence] 抜きに放棄させる」<sup>293</sup> ような仕方、精神を固定し、そこに道徳的統一を与えることにある。もし仮に精神にこの種の統一が与えられないとすれば、そのとき他者と共感の関係を精神が取り結ぶことができず、人間の間の社会的紐帯 (= 「統一」) が根本から崩れ落ちてしまいかねない。道徳的統一は、このように社会の成員の内に実現されなければならない集団的統一を保証するものである。したがって情念は、精神が個人的利害に拘泥することを防ぎつつ、他者の苦しみを自分の苦しみとして、また他者の喜びを自分の喜びとして感じる人間たちから成る社会構築を可能とする人間的自然の原理である。「実践理性」の実践は、このように、まさに共感に裏打ちされた社会を構築することなのである。

そうしてみれば、なるほどドゥルーズが言うように、「理論理性」と「実践理性」の間には、人間的自然が自然を触発するという共通の構図が存在しているという点で、「並行論」が存在するということになる。しかしドゥルーズはこの並行論の存在を認めながらも、それを直ちに否定する<sup>294</sup>。そこでドゥルーズが強調するのは、二つの理性、あるいはそれに伴うそれぞれの実践には小さくない差異が存在しているという点である。その差異は次の点にある。すなわち、人間的自然が自然を言わば一方的に触発していく過程は、その意味で「単

---

<sup>293</sup> Cf. *ES*, p. 23.

<sup>294</sup> Cf. *ES*, pp. 16-19. 「科学の真なる研究対象は人間的自然である。だが、ヒュームの哲学は、我々にそのような自然の二つの様相、すなわち変様〔触発〕という類の二つの種を示している。一方は連合の結果＝効果、他方は情念の結果＝効果である。前者はシステムの規定であり、後者は情念と道徳のシステムの規定である。それら両者の関係はいかなるものだろうか。それらの間には、まずは、並行論が設定され、それが厳格に追求されているように思われる。信念と共感に対応している。そればかりではなく、共感にそれ固有のものとして含まれていて、信念を超出しているものはすべからず、分析してみれば、情念そのものが観念連合に付け加えるものに似ているのである。〔……〕

だが、そのような対応関係がどれほど重要であろうとも、それはヒュームの哲学の、単なる提示に過ぎず、ヒュームの哲学の諸帰結を割り振ってみせたに過ぎないものである。構成された二つの領域の間に類比関係があるからと言って、それら二つの内のどちらが他方を哲学の題材として構成するように規定したのかを、我々は忘れるべきではない。我々はヒュームの哲学の動因について自問してみよう。少なくとも、次の事実は容易に確定することができる。すなわち、ヒュームは何よりもまず道徳家であり、政治思想家であり、歴史家であるということだ。しかしなぜそうなのか？」。

純な結果＝効果」<sup>295</sup>である。だがこうした単純な結果＝効果だけで精神が主体に生成させられるのは、実のところ「理論理性」の側だけである。

すでに確認した通り、「理論理性」では、精神や想像が当初は取り止めのない凶暴な運動＝妄想を体現していても、連合原理によってその運動性を縛られれば、連合が命じる通りに作動する穏やかな認識主体へと生成していく。「[……] 連合は、精神において密やかに穏やかに作用する」<sup>296</sup>。だがそれとはまったく対照的に「実践理性」では、このような単純な結果＝効果では、実践主体が生成することはない。それどころか、ドゥルーズが強調するように、社会的統一がむしろ崩壊する結果を招きかねない。とはいえ、先走ることなくまずは、「実践理性」の側の単純な結果＝効果の詳細、要するに〈人間的自然の原理〉である共感が、自然に由来する精神を情念的に固定する過程の詳細を見てみよう。

ドゥルーズによれば、共感による精神の触発に関しては、一つのパラドックスが存在している。なるほど共感が精神を固定するとき、精神は実践主体へと生成する。この主体が実践的と言われるのは、もちろん自分の視点抜きに、他人と思いを共にできる主体が集合的に存在することによって、道徳的な広がりが増え、社会的統一が可能となるからである。ただし、このように実践的な意味での触発が遂行されるには、その触発が次の「事情」を満たしている場合だけである。ドゥルーズによれば、その「事情」というのは、実のところ、先に「理論理性」において認識の原理として機能していた「連合」の作動である。「この事情 [circonstance] は、[……] 人間的自然に即せば、近接、類似、因果性であろう」<sup>297</sup>。分かりやすく言えば、我々が自分以外の人間に共感することができるためには、その相手がすでに、自分と近い者、自分の同類、自分の親族、つまりは「類似・近接・因果」によって連合された他者でなければならない。そうである以上、情念の単純な結果＝効果として生じてくるのは、他者を等しく愛することができる主体ではなく、連合の及ぶ範囲の限られた他者を愛する主体、あるいはより正確な言い方をすれば、そうではない他の人間を排除することでのみ、そうした他者を愛することができる主体である。その意味でこのような主体は偏っている (*partial*)。「ヒュームが持つ最も単純な、しかし最も重要な観念の一つは、次のものである。すなわち人間は利己的であるというよりも、むしろはるかに偏っているというものである」<sup>298</sup>。実際、そのような人間は、家族、友人、隣人だけにその寛容さを見せる代わりに、そうではない人間に対してはまったく別の表情を見せる。

もちろんこのような限定された寛容さは自然的なものであり、それが自然的と言われるのは、とりわけドゥルーズのヒューム理解の枠内では、その寛容さが人間的自然の原理であ

---

<sup>295</sup> 「自然と文化の区別は、まさしく単純な結果＝効果と複雑な結果＝効果の区別である」(ES, p. 53)。「これこそ、複雑な結果＝効果である。一方では可能的なものは実在的なものであり、他方では実在的なものは自己を反射させるのだ」(ES, p. 59)。

<sup>296</sup> ES, p. 60.

<sup>297</sup> ES, p. 24.

<sup>298</sup> *Ibid.*

る共感の触発によって可能となっているからである。しかしこうした単純な結果＝効果では、限られた人間に対してしか寛容になれない人間しか生み出すことができず、このような人間たちが社会を構築していくとすれば、それぞれが異なる共感の領域を有している以上、その結果はまさに自分の仲間や家族のためにこそ他者を攻撃することが正当化されかねない事態、言ってみれば、矛盾と暴力を呼び招くという事態にしかならない。「他人と同じ共感を有している者などいない。このように定義された偏りの複数性、それは矛盾であり、それは暴力である。これこそ〔人間的〕自然の行き着く先である。その次元では人間の間に理性的な言語活動などない」<sup>299</sup>。こうして、「実践理性」の領域で実現されなければならない触発が、「理論理性」において実現されていたような触発、言い換えれば、〈人間的自然の原理〉が自然を一方的に固定する単純な結果＝効果によっては十分に実現されず、さらなる追加の結果＝効果、要するに「複雑な結果＝効果」<sup>300</sup>を経由しなければならないことの必要性が明らかとなる。

それゆえ経験論の問題機制（二元論）が「関係の外在性」に依拠して発生させる主体化の実践の理路は、「理論理性」ではなく、まずは「実践理性」においてその複雑さを示し始める。その複雑さについては次のように説明される。

このように、道徳的であるのは我々の自然〔人間的自然〕ではなく、我々の自然の内に我々の道徳があるのである。<sup>301</sup>

道徳性の全ての要素（共感）は〔人間的自然の意味で〕自然的に与えられているのだが、

---

<sup>299</sup> *ES*, p. 25.

<sup>300</sup> Cf. *ES*, p. 52. 「すでに見た通り、情念の諸性質すなわち自然の諸原理は、もっぱら精神にもたらされたそれら原理の結果＝効果の中で究明されなければならなかった。ただし、このような結果＝効果は、〈想像は変様され固定されている〉ということではなかった。それは単純な結果＝効果であった。今や我々は、それに一つの複雑な結果＝効果を付け加えなければならないことが分かる。それは、すなわち、想像は変様を反射させ、変様は精神の中で反響する、という結果＝効果である」。 *ES*, p. 57. 「問題の核心は、情念と想像の諸関係の内にある。それらの関係を規定するところに、情念に関する理論の真の独自性があるのだ。実際、想像と情念の単純な関係、それでいて、情念をしてその複雑な結果＝効果を想像の中で展開させることを可能とする関係とは、一体どのような関係であろうか」。 *ES*, pp. 58-59. 「こうして、想像は情念から与えられる傾きに沿って進み、想像が提示する関係は、一義的な関係に生成して現実的なものにされ、もはや情念の一構成部分、情念の一事情に過ぎなくなる。そこに、想像にもたらされる情念の単純な結果＝効果がある。だがさらに、情念は、想像の傾きを越えて、諸々の一般規則を構成するために、そして最も遠いもの、最も隔たったものを価値づけるために、情念自身の事情を携えて、連合諸原理を経由して反射する。しかしその情念が反射するところは、まさに当の想像の中においてであるのだ。今度はそこに複雑な結果＝効果がある」。

<sup>301</sup> *ES*, p. 24.

それらの要素自体では道徳的世界を構築することはできない。<sup>302</sup>

ドゥルーズが説明している通り、もし精神が主体へと生成させられる過程が単純なものだけであるとすれば、そのような結果＝効果は動物の本能、言い換えれば、経験の反復に依拠した動物的学習と変わらないことになる。ドゥルーズは次のように書いている。「自然と文化の区別は、まさしく単純な結果＝効果と複雑な結果＝効果の区別である。そしてヒュームが『人間本性論』の全体にわたって動物心理学の諸問題に対して一貫して関心を表明するのは、おそらく、動物が文化なき一つの自然であるからだろう。諸原理は動物の精神に作用するにしても、単純な結果＝効果より他の結果＝効果はもたらさないのである」<sup>303</sup>。このように、経験論の問題機制が複雑さを増していくとき、そこでの主体化の問題はまさに「本能」と明確に区別されるべき「文化」の圏域へと接続されていくことになる。

したがって「実践理性」あるいは「文化」を論じ直さなければならない。もちろん依然として「文化」の目標は、先に考察した通り、社会内に集合的統一を作り出すことである。しかし現状、情念は精神を単純にしか固定することができておらず、その結末は暴力と矛盾であった。それゆえ「実践理性」と「文化」の課題は、そのような暴力的な結末を回避すること、言い換えれば情念（共感）の偏りを解消することである。ここで問題は、情念の偏りの解消ということが一体何を意味するのかということである。ドゥルーズは次のように論じている。「道徳的かつ社会的な問題は、互いに排除し合う現実的な諸共感から、諸共感そのものを包含する一つの現実的な全体へと移行させることである。重要なのは、共感を拡張することである」<sup>304</sup>。人々の共感が、その共感の性質ゆえに、暴力を引き起こすものとなっているとすれば、当然のことながら、そのような共感は何らかの意味で矯正されなければならない。だがここで慎重に理解されなければならないのは、ここで言われる「矯正 (réflexion)」の含意であるように思われる。

偏った共感の持ち主が集まれば、暴力へと至るというヒュームの洞察は、ともすれば、エゴイストの集合が暴力関係しか産まない（それゆえ契約が必要となる）とする契約論者の洞察と近いものとして受け取られかねない主張である。しかし実のところ、二つの主張は本性的に異なるものである。ドゥルーズが指摘する通り、契約論者は人間のエゴイズムの暴力性から出発するため、そのエゴをいかにして制限するかという問題設定の中で社会の構築を考える。よってそこで社会はエゴや利害関心を制限する法の否定的総体として論じられることになる<sup>305</sup>。だがそれに対して、ヒュームの思考は、その出発点に共感の集合（家族、友人など）がもたらす暴力性を据えるため、共感をエゴのように制限することが問題とはならず、近い者しか愛することができない状態に置かれた人々の共感の感情をいかにして

---

<sup>302</sup> *ES*, p. 28.

<sup>303</sup> *ES*, p. 53.

<sup>304</sup> *ES*, p. 27.

<sup>305</sup> Cf. *ES*, p. 26.



拡張し統合することができるかという問題設定の中で社会の構築を考えるのである。ヒュームの視座の中では、共感はその自体として問題含みのものではなく、それが近い存在にしか向かないということだけが問題である。「社会の問題は、この意味で制限の問題ではなく統合の問題である。共感を統合することは、共感にその矛盾、その自然的偏りを超出させることである。このような統合は、道徳的で肯定的な世界を含意するのであり、それはそのような世界の肯定的な発明においてなされる」<sup>306</sup>。ヒュームの哲学において思い描かれる社会が、否定的な制限の総体ではなく、肯定的な制度の総体である点をドゥルーズは強調するのである。

ここで少し触れておきたいのは、「制度」の肯定的な役割に関してはドゥルーズが「本能と制度」（1955年）の中でも考察を加えており、このテーマが50年代のドゥルーズの思索の中心に存在していたという点である。「本能と制度」の冒頭では、次のように述べられている。

本能と呼ばれるもの、制度と呼ばれるもの、これらは本質的には、充足をうるための異なる手段を示している。[……] 制度は常に組織化された手段の体系として現れてくる。そしてそこにこそ、制度と法の差異もある。法は行為の制限であるが、制度は行為の肯定的な範例である。法の理論が、肯定的なものを社会的なもの埒外に置き（自然法）、社会的なものを否定的なもの内に置く（契約論的制限）とは反対に、制度の理論は、否定的なものを社会的なもの埒外に起き（欲求）、社会を本質的に肯定的かつ創意に満ちたもの（様々な独創的な充足手段）として示そうとする。<sup>307</sup>

本能がその充足との必然的連関に置かれているのとは異なり、情念や傾向性においてはその充足との間に隙間が存在し、また（情念の中でも共感がその典型だが）情念の充足を自然に任せては行き着く先は暴力と矛盾であるという事情から、その感情と情念を、例えば、性欲のように、野放しして直接的に充足させるのではなく、結婚制度によって社会の安寧を崩さないような仕方で、言い換えてみれば、迂回的に充足させることが必要である。『経験論と主体性』においても同様に、「情念は、人工的に、迂回的に充足させられるか、暴力によって自分を否定するかである。のちにベンサムがより正確に示すことになるように、欲求は自然的なものであるが、欲求の充足、あるいは少なくとも欲求の恒常的で持続的な充足は、人為的で産業的で文化的なもの以外にないのである」<sup>308</sup>とされている。本能と異なり、情念や欲求には、その感情と充足の間に隙間が存在しているがゆえに、そこにこそ社会学者の発明と工夫の余地がある。感情を直接に充足させるのではなく、社会的統一を損なわない形で、それを間接的に充足させるには、いかなる制度を発明すればよいか——これこそが文化

---

<sup>306</sup> *ES*, pp. 26-27.

<sup>307</sup> *ID*, pp. 24-25.

<sup>308</sup> *ES*, p. 31.

における発明の問いである<sup>309</sup>。

### III 自然と人間的自然の関係

それゆえ「実践理性」の領域においては、情念そのものを制限することではなく、情念を、それを暴力的なものへと変えてしまう偏りから解放すること、つまりはそれを否定することではなく、拡張することが目指されることになる。こうして「矯正／反省 (réflexion)」と言われていたことの含意が、もはや情念を制限することにはないと分かる。先にドゥルーズが、ヒュームが提示する情念の拡張を契約論者が想定するような情念の制限として決して理解しないにもかかわらず、それでもそこで依然として「矯正／反省」の語が利用されるのは、この語がもちろんヒュームの議論においても情念の偏りを矯正するというニュアンスを含み持ちながらも、そのニュアンスが持つ正確な射程が、情念の方向性の向きを変えということ (=「反射 (réflexion)」) にこそあるからである。「正義が利害についての [sur] 反省＝矯正ではなく、利害の [de] 反射＝矯正、情念が触発する精神におけるある種の情念そのものの捻れであるということを理解しなければならない」<sup>310</sup>。そのためヒュームの経験論では、人間の情念は、エゴのように押さえつけられなければならないものではなく、情念のままに充足させられるべきものとして提示されるが、ただしそれは人工的かつ迂回的に充足させられなければならないのである。

さて、ヒュームは、この制度の総体、あるいは情念を迂回させて充足させる方法の総体を、『人間本性論』において、しばしば「一般規則」と言い換える<sup>311</sup>。人間の情念は「一般規則」によって拡張され、社会的なものとなる。だがここでドゥルーズは以下のように問う。「我々は規則の発明がいかにして可能となるかを問わなければならないだろう。これこそ主要な問いである。いかにして手段の体系、一般規則、矯正的かつ拡張的な総体を形成することができるのだろうか」。重要な問いである。確かに各文化と各社会はこのような規則の総体を有し、それを用いて人間の自然的傾向性と情念を巧みに充足させてきたのであり、それは人間の歴史の中に多様な仕方で確認することができる。しかしそれにしても理解することが困難なのは、個別の文化や社会の詳細ではなく、文化一般の可能性の条件とも言うべきものの内実である。すでに触れた通り、人間的自然の原理である情念は、連合とは異なり、その

---

<sup>309</sup> Cf. *ES*, p. 29. 「立法は大いなる発明である。真の発明者は技術者ではなく、立法者である。アスクレピオやバックスではなく、ロムルスやテセウスこそが、立法者なのである」。ただし、もちろんここで言われている「立法 (législation)」は、決して契約論者が社会内に設けるような否定的な制限の総体としての法が念頭に置かれているわけではない。

<sup>310</sup> *ES*, p. 32.

<sup>311</sup> Cf. *ES*, p. 29. 「方向付けられた手段の体系、あるいは規定された総体は、規則、規範と呼ばれる。ヒュームはそれを一般規則と言う」。またヒューム自身による「一般規則」に関する言及については、*Traité de la nature humaine*, traduction par A. Leroy, Aubier, 1946, pp. 203-204, p. 234, p. 393, p. 475.

単純な結果＝効果だけではその人間的本質（＝自然）を自ら破壊してしまうのだった。しかしなぜそのような事態になるかと言えば、それはもちろん「事情」とも言われた「連合」が情念にとってその行使の条件だったからである。そしてこうした事情を踏まえているからこそ、情念を一般的に拡張することの必要性をヒュームは感じていたわけだが、だがそうは言っても、我々が共感を働かせるとき、それはまったく無条件に機能させるということはなく、連合された他者（身近な人間）にしか向かわないことが自然的であるとすれば、このような偏りを脱却した情念などということが、一般的にいかにして可能であるというのだろうか？

経験論の問題機制が自然と人間的自然の二元論を基本的な理論構成として産出しながら、ヒュームの思考を主体化の理路の展開へと必ずや誘うというのであれば、このような問いも同じ二元論の中で解消される他はない。ドゥルーズが先に触れていた「複雑な結果＝効果」の内実が十全に明らかとなるのは、この次元においてである。

要するに、想像が情念を拓げることなしに、情念は反射＝反省されない。一般規則は、想像における情念の反射＝反省と想像による情念の拡張の絶対的統一である。反射＝反省と拡張が一つのものであるというのはまさにこの意味においてである。<sup>312</sup>

上の引用で説明されている通りである。すなわち、人間的自然が自然を触発し、それを固定する単純な過程が、「実践理性」においてはむしろ暴力をもたらすものになるとすれば、このような暴力を解消するまた別の過程、つまり「複雑な結果＝効果」は、人間的自然に固定された自然の側が、逆に自分自身を固定させる人間的自然の原理を反射＝反省させることによって生まれる結果＝効果であるとドゥルーズは解していく。

このように、ドゥルーズがヒュームの思考の内に「単純な結果＝効果」を見出す際には、人間的自然が自然を一方向的に固定する限りでの主体化が論じられたのとはまったく異なり、今回のように、「複雑な結果＝効果」が議論の主題となったときには、今度は逆に人間的自然が逆に自然によって反射＝矯正させられるさらなる主体化が問題となる。

共感が精神を縛るとき、確かにその情念が事情によって制約されてしまうことはすでに見た通りである。しかしそこで共感が縛っている相手は、すでにみた通り、精神であり、妄想であり、空想の怪物である。驚くべくことに、情念が空想を縛る単純な結果＝効果のその裏側で、空想は自分を縛ってくる情念を別の方向で拡張してやろうと虎視眈々と狙っているのである。

情念は、自己を反射＝矯正させることで、自分自身の拡大的再生産に直面して、自分自身の現働性における限界や条件から解放されていることに気づく。こうして情念は、

---

<sup>312</sup> *ES*, pp. 52-53.

人為的な領域の全体、つまり文化の世界の全体が開かれているのを見て、そこに自分をイメージとして投影し、果てしなく自分を展開させる。反射＝矯正した利害関心は、自分の偏りを超出していくのである。ということは、情念とその対象のイメージで満たされた想像が、「その想像に属する情念を丸ごと」獲得するということである。反射＝矯正において、情念は想像され、想像は情念されるのである [la passion s'imaginer et l'imagination se passionne]。要するに、規則が可能となるということだ。一般規則の實在的定義は、想像の情念である。<sup>313</sup>

まずは、ここで論じられている結果＝効果がもはや一方的なものではなく、相互方向的なものであることを押さえておく必要がある。より詳しく言えば、精神がある特定の情勢のもとでしか他者に対して共感の情念を及ぼすことが可能ではないとしても、共感の能力は自分が縛っているはずの精神＝空想の中で、自分自身の行使の条件（＝「現働性」）から解放されていくとドゥルーズは指摘するのである<sup>314</sup>。

---

<sup>313</sup> *ES*, pp. 48-49.

<sup>314</sup> 本研究における鍵語でもある「現働性 (actualité)」は、ドゥルーズがその著作のほぼ全てにおいて独特の理論的負荷がかかった術語として用いるとともに、当然のことながら、著作によって同じ術語でもいささか意味やニュアンスが異なってくるという厄介な用語である。そのニュアンスを完全に切り分けて提示することはむしろ困難な作業であるが、議論の無用の混乱を避けるために、あえて図式的に提示してみれば、以下ようになる。(1) 起源における差異 (差異的境位、記憶、過去) の肯定性と純粋性に対して、それが現働化することで自ら劣化する / 劣化させられる否定性と不純粋性 (転倒した差異、物質、現在)。このニュアンスで用いられる場合には、しばしば「現働性」は、特に『ニーチェと哲学』において参照されているニーチェの『反時代的考察 (les Considérations inactuelles)』の仏訳タイトルを踏まえて、あらゆる観点において「来るべき時代」とは峻別されるべき「時代的」、「歴史的」といった文脈ともしばしば接続される (Cf. *NP*, p. 26, pp. 166-167)。「だからこそ哲学は時代＝時間に対して一つの本質的な関係を持つのである。常に己の時代＝時間に抗して、現働的 [actuel] 世界の批判者として、哲学者は永遠的でもなければ歴史的でもない、非時間的で反時代的な諸概念を形成するのだ。哲学が実現されるような対立は、反時代的なもの＝非現働的なもの [l'inactuel] と時代的なもの＝現働的なもの [l'actuel] との、非時間的なものと我々の時代＝時間との対立である」(*NP*, p. 167)。(2) 人間の能力の実際上の行使の条件 (人間的自然における二つの原理を作動させる要素)。これは、とりわけヒューム論では、人間の側の原理が行使される際の「事情 (circonstances)」と近い意味で用いられる。もちろんこのニュアンスで言われる「現働性」は、人間の能力を作動にもたらすものであると同時に、その能力に一定の制限をかけるものであるため、(1) のニュアンスと同じように、原則として否定的なものである。ただし、二つのニュアンスの差異として注意深く読み取られなければならないのは、『経験論と主体性』では、「現働性」の克服が他の著作同様に目指されていないながらも、ドゥルーズがヒュームの視座に立って語っているという点である。本論で詳細に論じられる通り、ヒュームの目論みが、例えば、身近な人間しか愛せない人間の共感能力を社会の成員まで拡張することにある以上、「現働性」の克服は、人間の能力が個人から社会全体へと及ぼされる限りでしか肯定されることはない。こうした事情から、社会という「事情」からさえも遊離してしまった人間の能力、例えば、宗教者の情念は、たとえそれが個人的事情や「現働性」から能力を解放する営みであるとしても、

ドゥルーズが指摘している通り、ヒュームが美学の条件に関心を持つのも同じ理由からである。人がある対象を美しいと言うとき、その情感は常に各人で異なるものでありうる。しかしカントに先立ち、ヒュームは、美学が可能であるとすれば、情感がその移り変わりやすさを超出して、万人に共通の「美的判断力」（趣味判断）へと生成していることが必要であると考へた。例えば、ある著作においてヒュームは「そうした情感は、信念よりも劣った程度の、生と力によって動かされ、その対象の現実的な現実存在に依存しない」<sup>315</sup>と述べる。ドゥルーズは上のヒュームの言葉を引用しながら、人がある対象を美しいと思うとき、その対象が実際に存在しているかどうかといった「現働性」を問うことはないと主張する。厳密な意味での「趣味」は、我々自身と美的対象の現実の条件から完全に切りなされた限りでの一般性においてのみ成立する判断である。このように美的情感があらゆる「現働性」から解放される条件を問うのであれば、そこでは上の一般規則の可能性の条件と同じものが見出されることになる。

例えば、ヒュームと同時代の思想家であるフォントネルは、悲劇を人が見たとき、共通して満足をうるのはなぜかという問題に対して、悲劇を見ることで感じる不快感も、目の前で展開されている惨劇が実際のものではないという認識によって和らくことで一つの快として感じられると考へた。しかし「悲劇について」でのヒュームの見解は、フォントネルの説に同意しつつも、さらにその先に進むものであるとドゥルーズは指摘する。

そこでヒュームは、フォントネルの主張を批判して以下のように述べる。悲劇において情念は単に作り事であり弱められたものに過ぎないと答えるだけでは十分ではない。そのように答えるのであれば、解決の片方の面、消極的で最も重要度の低い面しか見ないことになるだろう。現実と芸術の間に、程度の差異は存在しないのであり、程度の差異は、ある本性の差異の条件でしかないのである。<sup>316</sup>

悲劇における虚構性は、なるほどそれが現実性とは区別される限りで観客が感じる不快さを和らげる。しかしそこには、虚構か現実か否かという信念の程度の違いだけがあるのではない。むしろここで生じているのは、目の前の現実が現実ではないという認識の中で不快さ

---

社会の安寧を侵害するものとして直ちにヒュームは排除する。それゆえドゥルーズの分析に従い、ヒュームが考へる人間の能力の水準を考へたとき、人間の能力は、厳密に言えば、個人の能力（個人的事情に紐づいた能力）、社会的成員の能力（個人的事情を克服したが、社会的事情には紐づいた能力）、宗教者の能力（あらゆる事情、「現働性」の全体から完全に切り離されてしまった能力）の三種類が存在することになるように思われる。そしてヒュームが求めるものは、二番目の能力だけである以上、「現働性」の克服は、能力の社会化の文脈ではむしろ肯定的に語られるが、しかし能力の宗教化の文脈ではまったく否定的に語られるという点においては、先の（1）のニュアンスとは区別されて理解されなければならないものである。

<sup>315</sup> *ES*, p. 49.

<sup>316</sup> *ES*, p. 50.

の情念が和らぐということであるというよりもむしろ、そのような認識によってこそ、あらゆる「現働性」から情念を解き放ち、本性的に異なる別の能力に生まれ変わらせることを可能にする想像が呼び起こされているという事態である。現働性／虚構性の区分が信念の水準での程度の違いでしかないとしても、この違いこそが、実のところ、想像・空想の作動の条件となり、情念を最も普遍的なものへと生成させるのである。「フォントネルはその〔悲劇が不快さではなく甘美な感情を引き起こす〕原因を、感情の弱化に求めるのだが、それに対してヒュームはまったく逆に、新たな情念が導入されるのだと反論する。情念の衰弱があるのではなく、想像に固有の感情の新たな働きが現れ、それが情念に反作用を及ぼすのだ」<sup>317</sup>。

美学の文脈であれ、共感の文脈であれ、いずれの水準においても、人間の情念は、このように社会化され、普遍的なものへと生成させられなければならない。それこそが文化の役割である。しかしここで決して忘れてはならないのは、このような文化的営みが、すぐれて人間的なものとしての実在性を有しているとしても、それが錯覚であることに変わりないという点である。

空想の錯覚は、文化の現実である。文化の現実は、知性の観点からすれば一つの錯覚であるのだが、しかし知性がそうした錯覚を霧散させることができず、またそうする必要もない一つの領域で、文化の現実は肯定されるのである。例えば、行動に関して知性が思いつくような必然性は、行動の性質でもなければ行動者の性質でもないのであって、そのような必然性は、行動や行動者を考察する思考者の一つの性質なのである。なぜなら、我々は行動者として行動を成就する限り、いかなる必然性も感じることができず、自分は自由なのだ信じざるをえないからである。その意味で錯覚は、その錯覚を告発する知性に劣らず実在的なものである。言い換えれば、文化は偽りの経験であるが、だがそれはまた真の経験であるということなのだ。<sup>318</sup>

情念が実際に行使される条件は、本来は「現働性」（連合が機能する場）の側にあり、その意味で「現働性」の条件を離れて情念が作動するなどという事態は、想定されうるものではない。しかし人間的自然の原理＝情念が自然の精神＝想像＝空想を一方向的に固定すると同時に、その裏側で空想の側が人間的自然の原理を転覆させることを常に狙っている。文化は、驚くべきことに、この転覆の結果＝効果としてしか可能ではない。それは、この転覆される過程の中でしか、情念は「現働性」から解放されて行使されることができないゆえである。

それゆえ「単純な結果＝効果」が人間的自然による自然の固定の過程であるとするれば、「複雑な結果＝効果」は、そのような固定化に対する空想の「奪還（reprise）」と逆襲の過程として特徴付けることができる。「まず人間的自然の諸原理は、いかにして想像を固定するの

---

<sup>317</sup> *LAT*, p. 153.

<sup>318</sup> *ES*, pp. 56-57.

か——次に想像は、いかにしてその固定を超えて自分自身を奪還する [se reprendre] のか [… …]」<sup>319</sup>。ドゥルーズが整理している通り、空想を縛り付けるはずの情念が、空想の中でその本来的な役割を忘れさせられることで、あくまでもその結果としてのみ、自分自身の運動を普遍的なものへと高めることができるのである。よって文化が「複雑な結果＝効果」の総体であるとしても、その実在性は、実のところ、空想の中で自分の条件を忘却させられている情念の運動、言い換えれば、あくまでもそのように感じさせられているというだけの情念の錯覚によって構成されていたのである。

しかしそうだとすれば、ここでいささか厄介な問題にヒュームは直面することになる。すなわち、ドゥルーズがヒュームの経験論の内に見出した「複雑な結果＝効果」は、人間的自然が自然を一方的に抑え込むことができないということからまさにあくまでも「結果」として派生してくる「効果」でしかない。そのため人間的自然の原理である情念が自然的に充足させられては自壊してしまうという先の問題は自然の空想の中で一つの解決を与えられたわけだが、それが解決であると言っても、そのような解決案は、自然の側にそのような意図があるはずはないのだから、自分を縛ってくる相手から空想が逃れていく運動をうまく利用して人間的自然に固有の困難がただ結果的に解消されるということを主張しているに過ぎない。より根本からこの問題を考えてみるならば、これは経験論に固有の問題である。『経験論と主体性』の訳者解説でも適切に指摘されている通り<sup>320</sup>、経験論の問題機制が人間的自然／自然の二元論の思考を経験論者に課している以上、両者の予定調和を想定して議論することは禁じられている。なぜなら「関係の外在性」の問いの公準は、「項（自然）」と「関係（人間的自然）」が組み合わさるものではないという条件のもとに思考を徹底的に展開させることを思考者に課すからである。そのため経験論の問題「いかにして精神は人間的自然に生成するのか」は、さしあたり「項（自然）」を「関係（人間的自然）」が固定する過程の内実を探ることとして経験論の基本線を構築しながら、その言わば逆の過程、言い換えれば、「項（自然）」が「関係（人間的自然）」を騙すといった叛逆の裏の線を描き続けなければならない。

#### IV *Réflexion* の問題（情念）——「反射」と「反省」——

経験論に一つの逆説が存在しているとすれば、とりわけ情念の文脈において、人間的自然

---

<sup>319</sup> *ES*, p. 84.

<sup>320</sup> Cf. 木田元・財津理『経験論と主体性』、「訳者あとがき」、二五五頁。「受動的な精神は、諸原理によって、能動化され、主体へと生成するのであって、主体とは、主体的になった精神に過ぎないのである。ところが、ドゥルーズによれば、この主体は、諸原理によって構成されたものでありながらも、やはり精神という名の妄想にもとづいている。本書の醍醐味のひとつは、ニーチェにおけるアポロンのものとディオニュソスのものとの闘いに似た、諸原理が妄想を矯正すると同時に妄想が諸原理を利用するという両者の闘争の描写にある」。

の原理が自然の空想を固定する過程の裏側で、空想が原理を転覆させる過程が着実に進行していることは、自然の側からすれば固定化＝主体化の過程を揺るがすものであるにもかかわらず、その転覆の過程がなければ、人間的自然が抱える困難が解消されることがありえないという点である。実際、情念の欠陥の克服は、すでに見た通り、ただの情念における錯覚としてしか解消されることはない。ただし、空想の叛逆は主体化に対する空想の側の抵抗である以上、この叛逆そのものとしては、原則として主体化を妨げるものとしてヒュームは理解している。ヒュームが用いる*réflexion*の内に、ドゥルーズが質的に異なる二つの規則を見てとるのは、こうした事情ゆえである。

一方では、ヒュームは我々に、一般規則は本質的に反射＝反省 [*réflexion*] と拡張の統一であると語る。事実、反射＝反省と拡張は同一である。すなわち、情念は反射し、それゆえに自分を拡張するということであって、そこに規則を確立する原理がある。しかし他方では、ヒュームは我々に同一ではない二種類の規則、規定的な規則と矯正的な規則を区別するべきであると語る。前者の規定的な規則は、反省的である以上に拡張的である。[……] この規則に固有の性格は、その規則の誕生の母胎である諸事情を超えて拡張されるということである。この規則によっては、例外というものは理解されず、偶発的なものはそれとして認識されない。こうして、偶発的なものは一般的なものないし本質的なものと混同されてしまう。それこそ、文化というものが持つ不都合な点である。後者の規則、すなわち矯正规則の方は、拡張的である以上に反省的である。その規則が矯正するのは、まさに先の規則による拡張である。この規則においては、偶発的なものは一般的なものと混同されることはなく、それどころか、この規則は、偶発事そのものに関する、あるいは例外に関する一般規則として現前する。<sup>321</sup>

上の引用では、一般規則が二種類のものとして区別されているが、この区別は慎重に吟味されなければならない。第一の規則はすでに見たものである。すなわち、それは、情念が空想の中で自分の動性を反射させることで、その意味でのみ自分の欠陥を矯正した姿である。したがってこの規則における「反射＝反省」は、もちろん情念の欠陥を修正（＝反省）するというニュアンスをわずかに含みながらも、主として「反射」、「拡張」を意味している。しかしそれに対して、もう一つの規則が存在するのであり、こちらはすぐれて反省的な「矯正」規則と呼ばれるべきものである。

ドゥルーズが論じる*réflexion*が、もはや翻訳可能な語ではなくなるほどにいつそう錯綜したものとして現れるのは、まさにこの地点においてである<sup>322</sup>。とりわけ宗教の文脈で顕著に

---

<sup>321</sup> *ES*, pp. 47-48.

<sup>322</sup> 『経験論と主体性』の第三章以降において *réflexion* は、第三章において与えられる新たなニュアンスの重層性ゆえにもはや翻訳可能な語ではなくなる。一般規則の中でも「拡張規則」が問題となる文脈では、*réflexion* は情念の動きを反射させ、反省（矯正）させるもので



確認することができるように、人間的自然の原理が自然の空想を固定する過程の裏側で、空想が原理を転覆させる過程が密やかに進行していることは、それが上で見たような人間的自然の原理に固有の欠陥の解消に資するものでない限り、当然のことながら人間的自然の原理による固定の過程をただ損なわせるだけのものである。

人間的自然が自然を固定する際、自然が人間的自然の原理を騙し欺き、その原理を想定外の拡張へと引き摺り込むという事態の典型例として、『宗教の自然史』において詳しく論じられているような、「多神教」を挙げることができる。ヒュームが「多神教」の内に見て取るのは、その発生過程、言い換えれば、未開の人間たちの不安や恐怖といった情念と想像とが密接に関連することで多様な神の観念が生じてくる過程である。ドゥルーズのヒューム読解の基本線が、人間的自然と自然の二元論的絡み合い（触発と反逆）としてヒュームの経験論を読み解くことにあることはすでに見た通りであるが、ドゥルーズは、多神教の発生を論じるヒュームの議論を、やはりここでも二元論の観点から読解していく。

多神教の神々は、諸情念の反響、その拡張、その反射である。多神教の天上は我々の想像でしかない。その意味で我々は再び拡張規則の特徴を見出す。すなわち、宗教心は偶発的なものを本質的なものと混同してしまうということである。人生における数々の出来事、そこに我々が見出す多様性や矛盾、また相次ぐ幸福と不幸、そして希望と恐怖、まさしくこれらのうちに宗教心の起源がある。感性的世界の中で我々が経験する不思議な出会い、例外的で幻想的な事情、我々が取り違えて本質と見做してしまう未

---

あるものの、まずは拡張することこそが重要であるのだから、訳語としては、「反射（拡張）＞反省（矯正）」が（自然な日本語であるかどうかはともかく）最も正確な訳語であるだろう。それに対して「一般規則」でも修正や矯正が問題となる文脈では、その目的は、もう一度情念の向きを変える反射の作業を経由しつつも、拡張されすぎた、あるいは向きを変えられすぎた情念の運動についての反省（矯正）の側にこそある以上、訳語としては「反省（矯正）＞反射」が適切かと思われる。例えば、『経験論と主体性』の第二章までの議論のように、一般規則全体が問題となっている場合には、そこには両方の規則が含み込まれている以上、「反省＝反射」あるいは「反射＝矯正」と訳しておけば良いだろうが、第三章のように、一般規則の内部での細かな区分けが問題となり始め、その細部のニュアンスを拾う必要が生じたとき、こうした多層的なニュアンスを自然な日本語で表現することは正直困難である。なお、財津役では、概ね、「拡張規則」の側の *réflexion* を「反射」、「矯正規則」の側の *réflexion* を「反省」としながら、両方のニュアンスを同時にささなければならぬと判断される場合、もしくは両方のニュアンスの大小がいまだ問題にされていないと判断できる場合には、「レフレクシオン」と訳してあるが、これはドゥルーズの主張を汲み取った上でなされた的確な訳語選択である。ドゥルーズが「拡張規則」の側の *réflexion* に関して「拡張はすでにそれ自体で矯正であった」（*ES*, p. 53）と述べていることから分かるように、やはり反射と反省は切り離せないドゥルーズは見ている。したがって両方の作用を常に伴うこととその強弱が変わることとを同時に、訳語として正確に反映させるためには、「反射＞反省（矯正）」と「反射反省（矯正）」を提案しなければならないことになるが、残念なことに、自然な日本語ではないこともあり、この二つの訳語に関しては財津訳にならぬ、この節以降「拡張規則」の側の *réflexion* を「反射」、「矯正規則」の側の *réflexion* を「反省」と訳すことにする。

知の現象（そうした現象が未知であるためにそのように捉えられてしまうわけだが）、それらによって宗教心が目覚める。こうした混同が、迷信のそして偶像崇拜を定義する。<sup>323</sup>

以上のドゥルーズの整理に従えば、ヒュームは多神教の発生を、人間的自然と自然の二元論的絡み合い（触発と反逆）として、もっと具体的に言い換えれば、感性的世界の上で我々が感じる情念（不安、希望、恐怖）が人間的自然の原理として作動し、我々の精神を縛ると同時に、精神＝空想がその原理を反射させることで、その行使の条件（＝「現働性」）を超えたところに多様な仕方で展開されたものとして解している。情念は「現働性」に依拠することではじめて作動し、精神＝空想を縛るが、しかしその際、必ず空想の逆襲に遭う。このような逆襲が情念の欠陥を克服することに貢献する限りは人間的自然の利益となるが、空想の錯覚のもとで意図せざる仕方でその行使の条件（＝「現働性」）を超えて反射されてしまえば、そのとき精神は、社会学者が追求しなければならないはずの主体化ではなく、社会の安寧にとって害となる狂信的な宗教者へと変貌しかねない。

こうした事情から、ヒュームの経験論の問題機制（＝主体化の理論）の内に、自然の空想の逆襲によって不当に拡張されてしまった人間的自然の原理を矯正する部門が設けられることになる。こうして*réflexion*は、第一に「反射」、「拡張」を意味していたわけだが、第二に「矯正（*correction*）」、「反省」、「修正」を意味するものとしてヒュームの哲学の内に現れる。経験論の問題機制のもとでは、人間的自然と自然の二元論的絡み合いを徹底的に展開させることが必要となる。だがこの二元論は、その公準「関係の外在性」の存在ゆえに、調和的な二元論ではなく、「触発（単純な効果）」と「反逆（複雑な効果）」が示すような絶えざる抗争の二元論として展開されざるをえない。言い換えれば、人間的自然が自然を固定すれば、自然は人間的自然を反射させる。さて、あらためて「*réflexion*」を考察してみよう。第一の「*réflexion*」においては、情念の「反射」、「拡張」は、情念を拡張し、共感能力を拡大する点で肯定的に語られる（むしろこのような拡張は限定的にしか機能することのない共感能力に対する「矯正」でもある）。それに対して第二の「*réflexion*」においては、情念の「反射」、「拡張」は、意図せぬ拡張として否定的に語られる。ここで理解されるべきは、二つの「*réflexion*」においてそれぞれ語られている情念の「反射」と「拡張」が、たとえ実際に、片方は肯定的に語られ（情念に固有の欠陥の克服）、もう片方が否定的に語られている（情念の不当な拡張の矯正）としても、人間的自然と自然の二元論的絡み合いの観点からすれば、まったく同等の価値を持つものであるという点である。だからこそヒュームは、自身の哲学体系において「拡張規則」（反射）と「矯正規則」（反省）との本性的に役割が異なる二つの部門を設けているにもかかわらず、それらの二つの部門を同じ「*réflexion*」の語で語れるのだ。

---

<sup>323</sup> *ES*, pp. 72-73.

人間的自然と自然には前もって調和など想定されていない。そのことがもたらす一つの帰結として、経験論者は自然の空想による人間的自然の原理の欠陥の克服に対して、自然はまったく無関心であるという点を認めなければならない。当然のことだが、自然の狙いは人間的自然の原理の欠陥の克服ではなく、その原理の不当な「拡張」、「反射」にしかない。そのため情念の「拡張」と「反射」が時には肯定的に、時には否定的に語られるとき、それはあくまでも人間的自然の側の目線からそのように言われているに過ぎないのである。

「ヒューム講義」では、第二の「反省」（＝「矯正」）に関して次のように説明されている。

情動的な状況のために、我々は反復ではないものを、反復と取り違える。情念こそが、偶発的なものを、本質的なものと取り違えさせるのである。私にはこれを予防する手段など一切ないが——なぜなら習慣が反省を経ることないからだ！——しかし少なくともそれを矯正する手段ならある。このとき習慣と経験における真の反復との合致を保証しなければならない。こうして登場するのが一般規則であり、習慣はそこで迂回的な仕方での自分の結果＝効果を産出するのである。それこそ、蓋然性の計算の目的に他ならない。つまりは、原因であるものと結果＝効果であるものを、矯正的であつても予防的ではない仕方で見出すことしかできないのだ。これこそ、ヒュームの方法論的規則である。<sup>324</sup>

「ヒューム講義」においては、第二の矯正规則は矯正的であり、決して予防的ではないという点が、以上の通り、強調される。この点が強調される理由を考えたとき、いずれの情念の「反射」（＝「矯正」）も、人間的自然と自然の二元論的絡み合いの観点では同じものであるという先の点がより明瞭に理解される。

すなわち、人間が制度を打ち立てることで、人間の情念をその制約性から解放するということと、未開の人間が諸々の情念の中で想像を逞しくすることで出来事の原因としての多神教の神を思い描くことは、人間的自然と自然から産出される結果＝効果という点ではまったく対等なものなのである。そのため我々が制度を構成することで情念の制約を除去するためには、人間的自然と自然の「複雑な結果＝効果」を認めておかなければならない。だがこの結果＝効果を認めるのであれば、意図せぬ錯覚としての結果＝効果（宗教）がそこから派生的に発生してくるという事態をも認めなければならなくなるだろう。こうして第二の規則は、意図せぬ錯覚を前もって防ぐことができず（この悪しき結果＝効果をもし前もって防ぐことができるならば、それは同じ原理に基づいて発生してくる人間的自然にとっての良き結果＝効果をも否定することになり、その結果はすでに見た通り、情念の自然的欠陥から帰結する暴力と矛盾である）、ただその錯覚が生じた後、それを事後的に矯正すること

---

<sup>324</sup> LAT, p. 137.

しかできないという点が結論されることになる。

## V Réflexion の問題（連合）

前節で見た通り、情念にはそれに固有の欠陥が存在していたのであり、それを克服するべく空想の力を頼らざるをえないのだった。ただし、空想にはそのような欠陥の克服を目指す意志などあるはずもない以上、経験論において空想による転覆は、原則として、主体化を促進するものではなく、主体化を妨げるものとして理解される。ヒュームが一般規則を提示するとき、その規則の総体が「反射＝拡張」／「反省＝矯正」の二部門において提示されるのは、こうした錯綜した事情が存在していたためである。しかし人間的自然の原理の中でも情念ではなく連合が問題となる場面においては、ヒュームはどのような議論を展開させるのだろうか。ドゥルーズは『経験論と主体性』第三章の中盤からその新たな分析に踏み込んでいくのである。

そこでドゥルーズが整理している通り、情念がそれ自体では欠陥を抱えていたのとは異なり、連合はそれそのものだけで空想を縛り付け、空想を主体に生成させることに困難なく成功する。先の情念の文脈では、相互方向的な結果＝効果（共感による空想の固定および空想による共感の反射）が詳細に論じられた。だがそれは、情念がそれ単体で機能すると、社会内に暴力を撒き散らす結果にしかならないという人間的自然に固有の困難を抉り出すことが目論まれていたからである。今、連合に目線を向けてみたとき、そこでの主体化の運動は、うってかわって「穏やかな」ものである<sup>325</sup>。こうした事情から、『人間本性論』や『人間知性研究』においては、連合原理の側では複雑な結果＝効果が問題とはならず、単純な結果＝効果だけが詳細に論じられている。

しかしここで見逃してはならないのは、ドゥルーズが連合に関しても依然として経験論の問題機制の中で考察を加えているという点である。この問題機制では、「関係の外在性」の存在ゆえに、いずれの水準でも二つの自然は決して調和するものとは考えられないのであり、このような前提が一体何をもたらすかは、「情念」の側に関して先ほど見た通りである。そしてそれは今、まさに問題とされている「連合」においても同様の事態となって立ち現れる。すでに考察した通り、「連合」では、経験の恒常的接続（a1, b1, a2, b2...）＝「原子」を前提としてそこに連合原理（＝「因果関係」）が作動することで、精神は接続の間の関係の存在を信じ込む。「理論理性」の目標が、自然の原子論的総体に含まれる関係に対して適切に反応することができる主体を形成することにあつた以上、経験が反復して与えられれば与えられるほど、精神が経験の間の関係をそれだけ信じることを可能とする「連合原理」だけで、十分に主体化の理路を展開させることができるようにも思われよう。だが実のところ、今回の「連合原理」の内にも、人間的自然の原理が自然の空想を固定化させると同

---

<sup>325</sup> Cf. *ES*, p. 14, p. 32, p. 60, p. 129. 「理性とは、距離を取った目線と反省＝反射に基づいた諸々の情念の一般的で穏やかな規定に他ならない」（*ES*, p. 14）。

時に、その固定化された状態を抜け出そうとする空想の反逆の過程が存在しているのである。もちろんこのような事態は、経験論の問題機制に従い、そこから派生してくる二つの自然の不調和の一事例として理解されなければならない。

ドゥルーズはすでに『経験論と主体性』の第一章で論じていた「連合」を、そこで生じる不調和の過程を抉り出すために、第三章で再び詳細な仕方を取り上げる。

第一に、自然の一原理である習慣が漸進的に形成されるということは、経験もそれ自体として自然の一原理であると言うことに等しい。〔……〕

第二に、習慣は経験を前提としていると同時に、習慣は経験とは別の原理である、ということをおぼろげに忘れないようにしよう。実際、私が習慣にしていることがらそのものは、私がそのことがらを習慣にしているという事態を決して正確に説明しないだろうし、反復があるからといって、反復それ自体は決して漸進を形成しないだろう。経験によって我々は個別的な接続を観察することができる。経験の本質は、同じような事例の反復である。〔……〕経験それ自体からいくつかの結論を引き出し、経験を超出して推論するという能力を知性は別の原理から手に入れなければならない。反復はそれ自身では漸進ではなく、何ものを形成しない。同じような事例の反復は我々を前進させない。なぜなら第二の事例は、第一の事例に対して、後に来ること以外に差異を持たず、そのため新たな観念も発見されないからである。習慣は量のメカニズムではないのである。<sup>326</sup>

上の引用においてドゥルーズは、「連合」という事態を自然と人間的な自然の不調和の観点から精緻な仕方で整理することを試みている。まず人間的な自然の側から見よう。人間的な自然の原理（＝「連合」）は、 $a, b$ の恒常的接続（ $a_1, b_1, a_2, b_2, \dots$ ）を利用しながら、精神の内部に $a$ を見るや否や $b$ を想像させるという習慣を構築するものである。精神がある関係に信じていることは、この意味で一つの「習慣」である。しかしこの習慣づけの過程をつぶさに検討してみれば、それが次の二つの原理によって構成されていることが分かる。第一に、習慣づけには「経験」（＝「事例の恒常的接続」）が必要である。どのような習慣を習慣づけるかという基礎的情報がなければ、精神は特定の習慣を身につけることができない。ただし「経験」だけで十分であるかと言えばそうではない。なぜならドゥルーズが上で「習得は量のメカニズムではない」と説明している通り、「経験」は、あくまでも「事例の恒常的接続」、言い換えれば、反復されただけの事例の情報（ $a_1, b_1, a_2, b_2, \dots$ ）しか明らかにすることはなく、習慣（ $a \rightarrow b$ ）を我々に教えるものではないからである。それゆえ「経験」とは別の原理として「習慣」が要請されなければならない。

したがって第二に、与えられた経験（ $a, b, a, b, \dots$ ）をまさに必要不可欠な「所与」としつ

---

<sup>326</sup> ES, pp. 63-64.

つ、連合原理(=「因果関係」)を機能させることで、精神=想像の内部で習慣づけ(a→b)を漸進的に形成していく別の原理として「習慣」が必要となる。この原理のもとで、「経験」が与えてきた事例の恒常的连接は、一つの習慣、言い換えれば、関係に対する信念へと移行する。こうしてみれば、連合を引き起こす二つの原理はうまく調和しているようにも思える。

ドゥルーズは次のように述べている。「しかしながら困難な点はまさにそこにある。習慣それ自体は、経験と別の原理であり、経験と習慣との統一は与えられていない」<sup>327</sup>。「連合」という一連の事態が「経験」と「習慣」の二つの原理に分解されたとき、そこで明らかになるのは、さしあたりは両者の連動である。だがそこでドゥルーズは、両者の連動は一見して統一されているものの、実のところ、そこには一つの間隙が存在していると鋭く指摘する。すなわち、「習慣」は、与えられた情報をもとに、それを精神に根付かせる原理であるが、与えられた情報を選別する審級ではない。このことが意味するのは、「習慣」がどんな経験であれ、それが提供されれば、必ず連合原理を働かせて、精神を主体へと生成させてしまうということである。厄介なのは「経験」である。上でドゥルーズが述べる「経験」は、彼本人が適切に纏めている通り、「精神の観察[observation]のもとに恒常的に接続される事例が提示される」<sup>328</sup>という事態を指し示す一つの術語である。

しかしそれゆえにこそ、経験一般と「経験」は異なる用語である点に注意しなければならない。「経験」はまさに自然の観察に依拠して獲得された事例の恒常的连接である。こうした経験が連合されるべきであるのは、先に確認した通り、「理論理性」の目的が自然の総体を「関係」によって規定することだからである。自然が「認識」の観点では法則に基づいた項を与え続けている以上、理論理性の役割は、観察によりその項の集合、言い換えれば、事例の恒常的连接を獲するという前提作業を踏まえながら、そのような事例の集合を「習慣」に手渡すことで、自然における関係の全体を見抜くこと、言い換えればそのような信念を獲得していくことに他ならない。

しかしながら、精神が経験するものの総体は、何も「経験」だけを意味しない。例えば、嘘つきは同じ嘘を繰り返すのがゆえに、その嘘を自分で信じ込んでしまうという奇妙な事態にヒュームは考察を加えており、ドゥルーズもその点に触れている。

非合法的な信念、経験からは生じない反復、非哲学的蓋然性は、二つの源泉、言語活動と空想を有している。それらは虚構的な因果性である。言語活動はそれだけで、観察された反復を用いる代わりに、語られた反復を用いることによって、また、現前する対象の印象を用いる代わりに、我々に観念を生き生きと思い浮かべさせる一定の語を聴取させることによって信念を産出するのである。<sup>329</sup>

<sup>327</sup> ES, p. 66.

<sup>328</sup> ES, p. 65.

<sup>329</sup> ES, pp. 67-68.

「経験」の他に、偽の経験が存在する。嘘つきが繰り返す嘘は、それが反復であるとしても、決して「経験」に属するものではない。なぜなら、そのような反復は語られた反復としての「贗金」に過ぎず、したがって自然を観察することで得られた「経験」ではないからである。先に触れた通り、「習慣」は、「経験」がなければ、適切に機能することのない人間的自然の原理である。だがこの原理は、経験を選別する力を持たず、それゆえどんな経験でも与えられれば習慣化させてしまう。ここにこそ間隙がある。そしてこの間隙をあえて定式化するとすれば、「習慣」は、定式「もし仮に「経験」が与えられれば、正常にその経験に依拠した習慣を連合原理に従って精神を根付かせる」と言い表されるだろう。上で「経験」と「習慣」が統一されていないと言われていたことの主眼は、人間的自然の原理(=「連合」)が抱える内的な隙間、言い換えれば、上の定式の前件を真とする力を「習慣」がまったく有していないという点を強調することにあったという点が、こうして明瞭に理解される。

ドゥルーズの見立て通り、「習慣」と「経験」の統一は与えられていない。人間的自然が自然を固定化する過程(=「連合」)は、与えられた情報に基づいて精神を触発し固定する一連の結果=効果のプロセスとして、そこで与えられている情報の真偽に関係なく全てを習慣化させるため、「経験」外の偽の経験の混入を防止する力をそれ自体としては有さない。そして人間的自然の原理の内の隙間を狙って、固定された状態から解放されようと目論むのが自然、あるいは空想とも言い換えられる「想像」である。

ここでまず押さえておきたいのが、想像=空想の権能、つまりは自然が有している力の内実である。すなわち、空想はあらゆるものを無差別に縮約する。空想の中で奇妙な表象が次々と出来上がるのは、そこで与えられた項が法則性なく接続され、溶け合うからに他ならない。「なるほど想像は能動的な活動を有している。だがその活動そのものは恒常性もなければ一貫性もない。それは空想的にして妄想的なものであり、諸観念の運動、観念の作用・反作用の総体である」<sup>330</sup>。人間的自然の原理(=「連合原理」)の役割はと言えば、そのような空想の中に、言わば一つの関係としての線を引くことで、この縮約の動きを規制することである。原理の役割がそのようなものであるとすれば、「連合原理」が精神を固定化されると言われるとき、そこで実際に行われている事態を、連合(=「関係」)によって「項」が総合されるといった単純な仕方では語ってしまえば、その内実を汲み取り損なう恐れがある。厳密に言えば、人間的自然の原理がなすのはただ、固定される以前からすでに精神の内部で生じている「縮約」(=自然の権能)を利用し、縮約の方向性を無差別ではなく一定の方向性に固定するというだけなのである。

人間的自然の原理(=「連合」)は、自然の空想の権能(=「縮約」)を制御し、主体化にふさわしい信念を持たせることを試みるが、しかしその一方で自然の空想は「連合」に拘束される中でも、その原理を逆利用して、精神に誤った信念を持たせようとする。考察され

---

<sup>330</sup> *ES*, pp. 3-4.

るべきは、この逆襲の内実である。自然の空想は、それが人間的自然の原理に縛られている限り、その結果＝効果として主体化にふさわしい習慣をその内部に植え付けることができる。ただしそれは、空想の側からすれば面倒な制約に過ぎない。人間的自然の原理（＝「連合」）が、前件「もし仮に「経験」が与えられれば」の真偽を自分自身の力では決定できない以上、空想がこの前件に忍び込んでくるのは当然のことである。言い換えれば、自然の空想は、自然の観察によって獲得された経験（＝「経験」）ではなく、人工的な反復（嘘つきの嘘）要するに「贋金」を利用して、その反復を「連合」に手渡して、誤った信念を精神に信じ込ませるのである<sup>331</sup>。

こうした事情から、「情念（実践理性）」と同じく「連合（理論理性）」においても「矯正規則」が設けられることになる。情念とは異なり、連合が精神を触発する結果＝効果は単純なものだけで機能する。確かに連合が問題となるとき、複雑な結果＝効果は議論の対象とはならない。だが、連合が精神を固定するその背後で、精神は連合を利用して偽の信念を鑄造する。そしてそのような信念は自然の観察に基づかないものである以上、自然の細部を規定するものにはなりえず、よって修正の対象となる。

しかしここでも修正は、予防的ではなく矯正的である。「想像は一般的なものと偶発的なものを混同し信念を偽造することなしには、信じるということをしなす。習慣は、経験を偽造することなしには、また同時に虚構的な反復を援用することなしには、決して経験を援用しない。それゆえに、事後の反省が必要となるのであり、この反省は、矯正として、減算として、第二の種類規則として、言い換えれば、一般的なものと偶発的なものとの量化された区別の基準としてのみ与えられうる」<sup>332</sup>。「情念」であれ、「連合」であれ、ドゥルーズは、二つの自然の絡み合いの視点から「結果＝効果」を考える。「情念」においては、精神＝空想を縛る情念の原理を反射させることは、それが情念に資するものであるかどうかに関係なく、同じ価値を有した転覆の運動である。今回の「連合」においては、観察に基づいた連合の作動と人工的な反復に基づいた連合の作動は、空想の立場からすれば、同じものである。事実、連合が正しく機能するときでさえ、空想を縛りながらも、実際は空想の権能（＝「縮約」）を利用しているに過ぎない。そうである以上、正しい連合とそうではない連合の区別は、人間的自然の思惑に依拠したものであり、自然の側からすれば、等しく縮約である。

なぜ偽の信念の摘発が事後のものでしかないのかと言えば、もし仮に偽の信念を前もって根絶することができるのであれば、それはつまり、自然の権能を利用しないことを意味するだろう。しかしそれでは、人間的自然にとっての良き信念を形成することも不可能となる。それゆえ連合原理の正常な作動を認めるのであれば、空想の権能の行使という点で異なるところがないその異常な作動を認めておかなければならない。こうした事情から、我々が正しく連合原理を使用し、自然の細部の規定を遂行することに成功するとき、必ずその背後で偽の信念を主体が持つという事態が発生してくる。それゆえ「連合」の場面においても、

---

<sup>331</sup> Cf. *ES*, p. 69.

<sup>332</sup> *ES*, pp. 69-70.



先の「情念」と同様に、その本来的役割を提示する部門（自然の規定、一般規則）に加えて、偽の信念を摘発し、主体の方向性を修正することをその旨とする部門（矯正規則の総体）が設けられることになる。

## VI 宗教の問題へ — 関係の外在性の帰結としての合目的性の要請 —

「関係の外在性」という問いに依拠して展開されたヒュームの思考は、自然と人間的自然の二元論的構成をその哲学の理論的土台として生み出しながら、まずは人間的自然による自然の触発、言い換えれば、主体化と人間的実践の理路を実現させることになった。ヒュームの主体化の理路においては、「理論理性（連合）」と「実践理性（情念）」の二部門が設けられ、それぞれの部門で我々がなすべき実践が論じられる。前者の実践は、自然の観察に依拠した連合原理の適用であり、後者の実践は、自然（想像、空想）の逆襲を利用した情念の原理の拡張＝矯正、要するに「制度」の設立である。いずれの実践も人間的実践の支柱となる内容を持つことから、二つの部門において「一般規則」のパートにおいて論じられる。

だが、二つの自然の一致の可能性を問うヒュームの問題設定「いかにして精神は人間的自然に生成するのか」は、問い「関係の外在性」に則ったものであるとしても、にもかかわらず、その同じ「関係の外在性」が二つの自然の一致の不可能性を示し続ける。なるほど「項」の総合（＝「関係」）がすでに「項」の中に含み込まれていると考える立場からは、自然（想像）をいかにして人間的自然（連合、情念）が体系化するのかという主体の問題設定の必然性と必要性が出てこない。逆に言えば、そのような問題設定は「関係の外在性」に依拠してはじめて適切に措定されるということである。しかし「関係の外在性」は、二つの自然が本来的に調和＝一致するはずだという前提を拒絶するものであるのだから（そうでなければ、人間が試行錯誤して実践へと赴かなければならない必要性が生じない）、調和への実践的必要性の言わば裏側の現実として、二つの自然の本来的不一致についての思考を、とりわけ自然から人間的自然への絶えざる闘争の本来的関係についての思考を経験論者に課すものである。先の節で我々は二種類の矯正規則を見たわけだが、実のところ、二種類の規則は「関係の外在性」が逆説的にも、同時に経験論に要請する、まさに自然の実践上の一致（拡張規則）と、その不一致（矯正規則）に対応するものとして体系内に出現したものであったのである。以上の対応を理解する際の鍵は、二種類の実践において矯正規則が予防ではなく事後的な対応しか遂行することができないという先の論点に求められるべきだろう。人間的自然が自然を触発するとき、必ず自然は人間的自然の触発を逆手に取る。前段の過程において人間的自然が実践として自然との一致を実現するときでさえ、二つの自然の関係は本来的には不一致である以上、後段の過程において自然がその裏側でその転覆を静かに遂行し続ける。こうした事情から経験論者は、実践の問いを提起し、二つの自然の一致を着実に前進させなければならないとともに、その同じ「関係の外在性」のためにこそ、その一致の只中で必ずや生じてくる不一致をその都度事後的に解消していかなければならないとされたのだ

った。

こうしてヒュームの思考が「関係の外在性」に依拠して展開された結果として、その哲学内部に二つの自然の一致と不一致に対応した二つの下位部門（「拡張規則」／「矯正規則」）が現れてくることになる。

痴呆は精神に委ねられた人間的自然であり、良識は人間的自然に委ねられた精神である〔……〕その触発に委ねられた精神は、一般規則と信念との領域、つまりは中庸にして穏健な区域の全体を構成している。そこでは、人間的自然と想像との矛盾がすでに存在し、存続さえしているが、しかしその矛盾は、ありうる矯正によって規制されるか、あるいは実践によって解きほぐせるものである。要するに、一般規則と信念の水準にしか学問と生活はないということなのである。<sup>333</sup>

上の引用においてドゥルーズが説明している通り、経験論に固有の実践は、最も正確な言い方をすれば、「一般規則」により二つの自然を統一へと導くことであると同時に、「矯正規則」により、その過程で不可避に発生する不一致（＝「矛盾」）を矯正することとして定義することができるだろう。

さて、以上の議論を踏まえたとき、今この段階において、ヒュームの経験論を「関係の外在性」が徹底的に展開された理論体系として説明するといったドゥルーズの読解が完結するようにも思われよう。しかしそうではない。実際、上記の内容は『経験論と主体性』においては、主として第一章から第三章において論じられている内容に過ぎず、この書物は、我々の現段階での分析では、いまだ第四章から第六章、加えて「結論」を残したままである。このことは、ドゥルーズのヒューム読解が、いまだ「関係の外在性」に依拠したものとして十全に展開されていないということを意味している。とするなら、問い「関係の外在性」のさらなる吟味と展開が必要ということになる。

すでに見た通り、「関係の外在性」は、二つの自然における実践上の一致（「一般規則」）と実際上の不一致（「矯正規則」）の思考を経験論者に対して強力に課すものである。しかしこれは、実のところ、途方もなく矛盾した要求である。ヒュームがその経験論において提示した主体は、信念と制度によって社会を構築するといった、すぐれて実践と呼ばれるべき営為へと赴く存在である。しかし主体が実践を遂行する度に、そこでは必ず意図しない形で錯覚が生じてくるのであり、しかもこのような錯覚が前もって摘発不可能なものであるとすれば、原理上、この実践上の一致が完全な形では実現されることがありえないという点が直ちに結論される。

例えば、『宗教の自然史』においてヒュームは、人間がその歴史の過程において次第に二つの自然の一致（自然の認識と制度構築）を実現させてきたことを認めた上で、いっそうの

---

<sup>333</sup> *ES*, pp. 88-89.

主体化の過程（＝歴史）を推し進めるものとして一般規則と矯正規則の重要性をあらためて説いている。それは、もちろん、ヒュームが社会学者、道徳学者として、人類による「二つの自然の一致」（＝徳）の完遂を目論んでいるからである<sup>334</sup>。

ところでこのような企てが、人類が実現していかなければならないものとして提示されている以上、ここでの実践的主体はむしろ、ヒュームを含む人類全般である。だが、そうであるとすれば「関係の外在性」が抱える矛盾を一身に引き受けるのも同じく人類であるだろう。言い換えれば、ヒュームの哲学において人類は、決して達成することのできない実践的目標に向かって、それにもかかわらず前進していかなければならない存在として定立されているのである。確かにヒュームの歴史分析では、その分析に依拠する限りで歴史はヒュームの想定通り動いている。しかしそれまでそのように歴史が進展してきたということと、それから歴史が同じく前進していくということはまったく別のことである。実際問題、「理論理性」において、信念を持つことと偽の信念を持つことが、二つの自然の絡み合いから生じる結果＝効果としては権利上区別されないものであるとすれば、そしてまた「実践理性」において、制度を設計することと宗教の神を思い描くことが、同じく二つの自然の絡み合いから生じる結果＝効果として権利上区別されないものであるとすれば、人類が二つの理性的実践において前者を選択し続けなければならない理由など見当たらないように思われる。もちろんヒュームが思い描く社会像が徳の実現であることは理解することができる。しかしヒュームにとってのそうした理想がなぜ人類の理想でもあるのか、あるいは人類の理想であり続けなければならないのかが、我々にはどうしても分からないのである。

経験論の問題機制が「関係の外在性」に依拠して展開された帰結として、経験論者ヒュームの思考に何を気づかせたかと言えば、それが自然の一致と不一致を同時に表現するために、そこでの実践的主体（＝人類）が、実践を放棄してしまいかねないという、経験論の問題設定そのものを根本から揺るがすような困難の強大さであった。経験論の問題機制＝ゲームボードを支配するルールに則って展開されたゲームがそもそも壊れた問題設定であるとしたら……。壊れたゲームをプレイする主体（＝人類）はいずれその不条理さに気づいて、意気消沈してしまうのではないか？ ドゥルーズの読解方針が、ヒュームの哲学体系を外的な影響抜きに、また現実との一致さえ考慮に入れず、「関係の外在性」に依拠して主体の問題設定を徹底的に展開したものとしてのみ扱うものであることは、先に見た通りである。しかしこうした読解方針が、読解対象の哲学体系に対して妥当性をまったく問わないかと言えば、そういうわけでは決してない。ドゥルーズが自身の読解方針を明らかにしている箇所が『経験論と主体性』第六章の前半部に存在している。その箇所をあらためて見てみよう。

実際、哲学的理論とは展開された問いなのであり、それ以外の何ものでもない。なぜな

---

<sup>334</sup> Cf. *ES*, p. 76. 「だが以下の問いがある。すなわち、宗教の矯正において、宗教それ自体に関して何が存続するのだろうか。矯正は二つの場合において〔情念と連合〕全面的な批判であるように思われる。そのような矯正は何も残してはおかない」。

ら哲学的理論の本領は、それ自体によってもそれ自体においても、問題を解決することにあるのではなく、定式化された問いに必然的に折り込まれている意味を限界まで展開させることにあるからである。問題が適切でありかつ厳密であるという前提のもとに、哲学的理論は、ものごとはどうなっているのか、ものごとはまさにどうなっていないか、を我々に教えてくれるのである。問うことの意味は、ものごとを問いに従属させ服従させて、結果的に当のものごとが、その強要され強制された服従において、ひとつの本質、ひとつの本性を我々に開示してくれるようにするということである。[……] この意味で、大哲学者たちに対してなされる反論の大部分がいかに無効であるかが分かる。人は彼らに向かって、ものごとはそんな具合にはなっていないと言う。しかし実のところ、ものごとがそのようなものであるのか否かを知るということは問題ではなく、ものごとをそうあるようにし向けている問いが適切か否か、厳密であるか否か、を知ることが問題なのである。[……] まさにただ一つの反論しか有効ではないのだ。すなわち、それは、これこれの哲学者によって措定された問いが良き問いではないこと、それはものごとの本質を十分には強いてはいないということ、問いを別の仕方でも措定しなければならなかった、あるいはそれをより良く措定するか、もしくは別のものを措定すべきだったということを示すということにある。<sup>335</sup>

『経験論と主体性』においてヒュームの体系は、ヒュームの個人史やヒュームの時代状況といった外部の影響からは独立した一つの理論的境位の如く読み解かれているのであり、その限りで現実との一致は問題とはされない。だがここでドゥルーズが主張している通り、だからこそのような読解方針は、哲学体系を基幹的な問い（「関係の外在性」）を限界まで展開させた姿として捉え、それだけ克明に思考の境位の根幹に据えられた問いそのものの妥当性を我々に明らかにする。したがって、そのような方針に貫かれたドゥルーズ読解が遂行されているのは、問題「いかにして精神は人間的自然に生成するのか」からその可能性の条件である問い（「関係の外在性」）に遡りつつ、その問いそれ自体を吟味する作業、要するに、カントの批判哲学の手法との近さを感じさせる「批判」の作業に他ならないのである。

そしてまさに今、ドゥルーズのヒューム読解は「関係の外在性」がもたらす二重性と矛盾の前に我々を立たせた。このようなヒューム思考に潜む矛盾は、奇しくも「批判」の創始者カントによってすでに指摘されていたのであり、ドゥルーズが言う通り、これこそ哲学体系に対する「批判」と呼ばれるべきものである。『純粹理性批判』でなされた経験論に対する批判は、ドゥルーズのまとめに従えば、次のように言えるだろう。すなわち、すでに見た通り、連合を構成する二つの原理の間、「経験（自然の観察に基づいた事例の獲得）」と「習慣（反復された事例の習慣化）」の間には間隙が存在した。この間隙は、「習慣」の側に「経験」を選択する権限がないことを意味する。そうである以上、もし経験が我々に、例えば「辰

---

<sup>335</sup> ES, pp. 119-120.

砂がある時には赤くある時には黒く、ある時には軽くある時には重い」<sup>336</sup>のような反復なき経験を与えてきたとしたら、反復を精神に教える「習慣」は機能しようがない。もちろんこのとき「想像」も主体に生成することはできない。反復が「習慣」の原理に必要な不可欠なものであるとしても、「習慣」の原理と反復の総体（経験）の間に調和を保証する審級を想定することは、言うまでもなく経験論の問い「関係の外在性」によって無慈悲にも禁じられている。反復一般と「反復」、あるいは経験一般と「経験」は、先にも触れた通り、明確に異なるものである。したがって、残念なことに、そうした経験の総体は、「習慣」の原理にとって都合の良いもののみを与えてはくれない。「関係の外在性」は、想像を生成させるといふ実践の「問題」が、「習慣」と「経験」の二つの原理の十全な調和と一致としてのみ解決されることを示しながらも、その同じ問いが、同時にまた、二つの原理の解決不可能な齟齬と不一致として、その解決不可能性を示し続けるのである。

それゆえ外部の経験が「習慣」にとって都合の良い反復を与えてくれる時でさえ、その経験に「習慣」を手助けする意図があったわけではなく、それは二つの原理が偶然に一致したという幸運を示すに過ぎない。そしてカントはそのことがもたらす諸困難に気づいた。すなわち、「関係の外在性」の公準は二つの原理の一致の問題を提示しておきながら、その問題は解消することができないものとして定立されてしまっており、むしろそれどころかその永遠の不一致を高らかに謳っている、ゆえにこの公準は哲学理論の公準としては不適切である、と。カントの指摘は、ヒュームがこの公準に依拠し、一致の問題を解消することができていないにもかかわらず、時に素朴にも経験と習慣が一致することを一つの予定された「事実」であるかのように語ってしまう点を踏まえれば、さらに致命的なものであるようにも思われよう。「カントは、ヒュームに対して、そうした良き場で悪しき問題の立て方をしたと言って非難する。というのはヒュームの問題の立て方それ自体のために、つまり彼の二元論のために、所与と主体との連関をどうしても主体が所与に合致することとして、すなわ

---

<sup>336</sup> Cf. *ES*, pp. 123-124. 「継起的にもしくは相伴って再三再四現れた表象はついには互いに連合し、こうして対象が現に存在していなくても、精神を恒常的な規則に従ってそれらの表象の一つから他の一つへと移行させるような結合をなすに至るが、この時それらの表象が従っている法則はなるほど経験的な法則である。しかしこうした再生産の法則には前提がある。すなわち、諸現象そのものが実際にそのような規則に従っていること、および諸現象の多様な表象がある種の規則に従って相伴うかあるいは継的に現れること、という前提がある。なぜならそうしたことがなければ、我々の経験的構想力 [= (ヒュームの哲学で言うところの) 想像力]、はその能力に応じたことを決してなしえないだろうし、ひいては、あたかも死んだ能力のように、そして我々自身には知られていない能力のように、精神の内奥に隠されたままになろうからである。辰砂がある時には赤くある時には黒く、ある時には軽くある時には重いとすれば、[……] 私の経験的構想力は赤き色を表象するとともに、重い辰砂を思い浮かべる機会をうることはできないだろう [……]」。ただし、『純粹理性批判でのカントのヒューム批判の一連の言及については、『経験論と主体性』においてドゥルーズが仏訳 (*Kant, Critique de la raison pure, traduction par Barni, Garnier-Flammarion, 1869, p. 293*) を本文内引用しているという事情を踏まえて、原文ドイツ語を参照しつつも、原則として仏訳から訳出している。

ち人間的自然が《自然》に合致することとして考えざるを得なくなってしまったから、というわけだ」<sup>337</sup>。

カントのヒューム読解は、したがって、まさに「批判」の名前にふさわしいものである。ドゥルーズは、カントがヒュームの問題設定からその可能性の条件としての問い「関係の外在性」を抉り出し、それを徹底的に展開させることで経験論が内包するであろう矛盾に気づいたと見る。

ところが、ドゥルーズの論旨にはさらにその先が存在している。ドゥルーズによれば、ヒュームはカントが指摘するような「関係の外在性」が孕む矛盾と困難をすでに分かっていたというのである。「ヒュームはただ一つの手立てによって、人間的自然が《自然》に調和することを、偶然的で不確定で偶発的な調和とは別のものとして、言い換えれば、合目的性として提示するだろう」<sup>338</sup>。ドゥルーズのヒューム読解の中で最大の山場があるとするれば、合目的性を経験論の哲学体系の中で「関係の外在性」を限界まで展開させた終着点として示す『経験論と主体性』の後半の議論において他にない。むしろ後半の議論の主眼は、ヒュームの宗教論を明らかにすることにある。よって以下の節では、経験論の哲学体系における宗教の位置づけを分析するとともに、そこでの合目的性の理念の意義を理解することを目指すことにしよう。

さて、ヒュームは『宗教の自然史』や『自然宗教に関する対話』といった宗教論の中で、ありとあらゆる宗教に対して徹底的な批判を向けている。「ところがヒュームは文化からまさに宗教そのものと宗教に関する一切を排除しているように思われる。[……] 哲学はここで迷信に対する実践的闘争として完結するのである」<sup>339</sup>。ドゥルーズの分析がヒュームの宗教論に触れていくとき、「宗教」もこれまでの議論とまったく同様に自然と人間的自然の絡み合いから生じる結果＝効果として整理される点に注意しよう。ここでのドゥルーズの整理は、これまでの議論と同様に人間的自然における二つの原理、つまりは「情念」と「連合」の区別に依拠して展開される。すでに触れた通り、ヒュームの宗教論は、野蛮な多神教から理性的な一神教への移行を歴史として扱うものである。ドゥルーズは、これまでの議論の成果を踏まえ、多神教を空想における情念の不当な拡張として、一神教を空想における連合の不当な拡張として巧みに位置付けていく<sup>340</sup>。ヒュームの哲学では、不当な拡張はいずれの原理の水準においても直ちに排除される。それは、不当な拡張が、制度の構築や自然の規定といった徳の実現にはまったく役に立たないどころか有害なものであるからである。

ドゥルーズが分析する通り、ヒュームはこのように宗教に対して何らの効能を見ていない。例えば、人間的自然の原理の中でも「情念」が主題化されるとき、それが抱える固有の欠陥を克服するために、不当な拡張が正当な拡張として利用される場面があったわけだが、

---

<sup>337</sup> *ES*, p. 124.

<sup>338</sup> *ES*, p. 126.

<sup>339</sup> *ES*, p. 76.

<sup>340</sup> Cf. *ES*, p. 72.

しかし「宗教」には拡張を人間のために利用する余地などまったくないとヒュームは考えた。だがこのようにヒュームの宗教観を一瞥したとき、我々はヒュームの宗教論に概ね共通して見られるあの「どんでん返し」をいかにして理解すればよいかという難題に立ちつくすことになる。『自然宗教に関する対話』では、フィロ、クレアンテス、デメアの三者による対話が展開される。そこでの対話は主として宗教における神の観念の妥当性に関するものであるが、「教授資格試験用講義」でのドゥルーズの説明によれば、対話での役割は、フィロが懐疑論者、クレアンテスが穏やかな自然宗教、目的論、実験的理性の人間であり、デメアが狂信的で厳格な啓示宗教者である。ドゥルーズは、ヒューム自身の代弁者をフィロの内に見る<sup>341</sup>。対話篇では、フィロ＝ヒュームがその懐疑の矛をクレアンテス、デメアの、それぞれの宗教観に向け、後者の二人が自説を擁護するといった流れで議論が展開される。

ドゥルーズの整理によれば、デメアは啓示宗教者であり、空想の中で不当に拡張されてしまった情念の持ち主である。この種の情念はいささかの現働性にも依拠しない形で展開され、空想の対象としての神と直接の関係を取り結んでしまう。もちろん空想が現働性から情念を解放することの全てが不当であるわけではない。情念の拡張が現働性から解放され、「今ここ」（＝現働性）にいる人間たち以外の人間たち、つまりは社会の成員全般に対する情念に生まれ変わる限りは、むしろヒュームにとっては肯定されるべきものである。しかし啓示宗教者は、「今ここ」どころか、社会からもその情念が遊離させられた結果＝効果として、彼岸の謎めいた神との無媒介的な関係の内に揺蕩うことになるのであり、このような人間にはヒュームが望むような社会化としての主体化（＝「道德化」）など望むべくもない。それゆえこの種の情念は「矯正規則」によって修正されなければならない、その詳細な過程を我々は対話篇におけるフィロとデメアの会話の中に見ることができる<sup>342</sup>。

それに対してクレアンテスは、自然宗教者、より正確な言い方をすれば、自然の観察に基づいて自然の作者たる神の存在と神の意図（＝合目的性）を信じるに至った存在である。自然の法則性を捉えていく中で、人間は自然が示す細部に渡る整合性の広大さに驚嘆せざるをえない。人間にとってそのような驚異の対象はあたかも完全な知性が明確な意志をもって作り上げた作品であるかのような様相を呈することだろう。人間はそのとき、「知性→作品」という二つの経験的事例の反復を踏まえ、「完全な知性＝神（の計画）→完全な作品＝自然全体」を推論してしまう。しかしこれはヒュームの「矯正規則」に従えば、「習慣」の非合法的使用に由来する典型的な誤謬推論である。「矯正規則」は我々に次の点を教える。すなわち、上記の推論が合法的なものであるためには、自然全体から神を推論する以前に、

---

<sup>341</sup> 三者の位置付けの詳細については、*LAT*, pp. 160-162, pp. 185-186 を参照のこと。「フィロはヒュームの代弁者だが、しかしそれは非常に複雑な仕方である」（*LAT*, p. 185）

<sup>342</sup> デメアが論駁される過程の詳細については、*LAT*, pp. 161-162, pp. 189-192 を参照のこと。「こうした人間は、ヒューム曰く、自分にはすべてが許されていると信じている。なぜならこのような人間の目には、もはや道德は重要なものに映ることがありえないからである。神秘家、狂信家、迷信家はあらゆることをなす。なぜならこの人間たちは、無媒介的に神に奉仕しているため、道德を有していないからである」（*LAT*, pp. 161-162）。

自然（あるいはそれに類似したもの）と神の恒常的反復を観察していなければならない。しかし一般にある対象を複数回（a1, a2, a3...）観察したと言うためには、その対象がそれを包含する上位の種（A）に属していることが必須の条件である（そうでなければ異なる対象が同じものの反復と主張することができない）。だが自然とは全ての対象が属している最も大きな種であり、そのため自然を含む上位の種は存在しない。「言い換えるなら、物理的な対象や反復は、世界のなかにしか存在しないのである。世界そのものは、本質的に〈唯一〉なものである」<sup>343</sup>。そのため対話篇では、先のデメア同様に、クレアンテスの主張もフィロによって退けられる結果となる。

以上の対話だけ見れば、あくまでもヒュームの哲学体系における「一般規則」と「矯正規則」の具体的適用が、対話篇の中で展開されているだけであるように思われよう。しかし対話篇の終わりには「どんでん返し」が設けられている。このことは、ヒュームの哲学体系が決して二種類の規則によって完結するものとしては決して定立されていないことを、あるいはまた「関係の外在性」を限界まで展開させた到達点はその「どんでん返し」の中に織り込まれていることを示している。ドゥルーズが説明している通り、二通りの宗教が情念と連合それぞれの不当な拡張であることが明らかとなった対話の最終部で、デメアが気分を害して去っていくのに対して、驚くべきことに、クレアンテスはフィロと手を取り合い、しかもお互いの意見の一致を表明する<sup>344</sup>。デメア＝啓示宗教者とフィロ＝懐疑論者の見解が一致しないのは、対話篇があらゆる宗教に対する糾弾の構成を取っている以上、もはや当然のことである。しかしそうであるとすれば、クレアンテス＝自然宗教者とフィロ＝懐疑論者も同じく袂を分つのが筋書きとしては自然であるにかかわらず、その結末で我々が目の当たりにするのは、なぜか二人の意見の一致である。「強調しておくべきなのは、最後のところでデメアが去ったあとで、クレアンテスとフィロを議論させておくという点である。このことには意味があるにちがいない」<sup>345</sup>。

なぜこのような一致が生じるのか——まさにこの問いこそ、ドゥルーズが『経験論と主体性』の後半部において取り組んだものである。ただし、この問題に対してドゥルーズがヒュームの著作を丁寧な読解しつつ説明してくれているのは、その問題に関して良くも悪くも簡潔な記述が展開されている『経験論と主体性』ではなく、「ヒューム講義」や「教授資格試験用講義」である。したがって、とりわけ宗教問題に関するドゥルーズのヒューム読解を扱うためには、上の三つの著作を総合的に扱うことが必要である。

ドゥルーズがこの問いに取り組む際、「ヒューム講義」や「教授資格試験用講義」において主として参照されるのは、『宗教の自然史』（1757）と『自然宗教に関する対話』（1779）である。ドゥルーズは、宗教論の謎を解く鍵をこれら二つの書物の内に見ているが、ドゥルーズの読みが明らかとするものは二つの書物でいささか異なっている。もちろん二つの著

---

<sup>343</sup> *ES*, p. 75.

<sup>344</sup> Cf. *LAT*, pp. 192-194.

<sup>345</sup> *LAT*, p. 161.



作の間には、宗教批判の文脈を経由しているにもかかわらず、なぜかクレアンテスが信仰するような理性的な自然宗教だけが肯定的にヒュームの哲学体系の中に取り返されるという議論上の共通点が存在している。だがそこには決定的な差異もまた存在している。

まず『宗教の自然史』についてのドゥルーズの分析を見ておくことにしよう。ドゥルーズが適切に整理している通り、この書物は歴史を人間の理性化の過程として捉えた上で、その過程を宗教的文脈で読み解いた著作である。その過程は、いまだ野蛮な民族たちが多神教を生み出すことに始まり、その多神教が一神教に移行したり逆行したりを繰り返しながら、最終的には人間の理性化を示すような真の一神教に至る一連の移行として描き出されている。ここで注意しなければならないのは、この著作でヒュームが用いる「一神教」という用語が、明確に区別されなければならない二つの意味を有しているという点である。ドゥルーズが適切に整理している通り、多神教には、その源泉に人生の不条理さに基づく不安と恐怖の情念があり、その情念が空想と絡み合うことで引き起こされる結果＝効果としてまずは多神教を生み出す。しかし人間がこのような神を信仰するとき、その信仰の源が恐怖であることから、恐怖が増すにつれて神に対する崇拜の念もそれに比例して大きなものとなる。そして崇拜の念の増大と共に、崇拜されるべき対象も単一のもの、あるいは一神教の絶対的な神として纏められていくのである。それゆえこの種の一神教は、その根幹には依然として不安の情念と空想の絡み合いだけが存在し、その意味では多神教と何ら変わるところがない。ヒュームが『宗教の自然史』の冒頭で肯定的に述べる「一神教」は、それとはまったく別のものとして理解されなければならない。実際、肯定的に言及される「一神教」は、ヒュームが明確に述べている通り、決して不安や恐怖などの激情に由来するものではなく、自然の観察（＝「静観（穏やかな情感）」）に基づいて、理性的な人間が自然全体の構成が有する驚くべき均一さを見出し、その創作者としての知性者を思い描くことによって生まれてくるものである。

すると当然、前者の一神教は残忍なものとなる。同じ情念由来の神でも人が多神教を信仰しているときには、唯一無二の神を信仰するわけではないという寛容さを有しているため、他の民族の神とも比較的容易に融合・融和することが可能であるのに対して、多神教から派生したに過ぎない一神教は、多神教に対して教義の厳格性と一貫性は勝るが、他の神を信ずる者に対して驚くほどの残忍さを示し、恐るべき迫害を繰り返すことになる<sup>346</sup>。この種の一神教を信じる者は、デメアのようにあらゆる現働性の次元を、とりわけ社会や徳の次元を無視し、神秘的な神との無媒介的な関係の内にいるため、「理性化」、「道德化」を目論むヒュームの思想からすれば直ちに排除されなければならない危険な存在である。

それに対して、後者の一神教だけが、人間の理性化の過程にふさわしいものとされる。もちろんこの一神教はもはや情念由来のものではないにせよ、宗教であることに変わりない。ドゥルーズの用いる術語に即して言い換えてみれば、それは、情念がもはや構成要素ではな

---

<sup>346</sup> Cf. *LAT*, p. 167. 「「偽の有神論」に過ぎない一神教（残酷さと不寛容さをもたらす多神教そのものの過激化）」。

いものの、同じく人間的自然の原理である連合が空想によって不当に拡張された結果＝効果でしかないと言うことができよう。したがって、このような連合の不当な使用は、非合法的な信念としての一神教の神を主体に信じさせる結果だけを招く以上、当然のことながら「矯正規則」によって主体化の過程から排除されることになる。実際、先に触れた対話篇においても、フィロがクレアンテスに対して向ける批判はまさに修正の過程そのものとして現れていた。しかしそれにもかかわらず、フィロとクレアンテスが意見の一致を表明するということは、やはりヒュームの哲学において、宗教が全て誤謬であると認定された後、それでも連合由来の宗教だけは、何かしらの意味において肯定的なものを有したのものとして捉え返されるということの意味するだろう。では、この「何かしらの意味」とは何なのだろうか。「ヒューム講義」においてドゥルーズは次のように述べている。

ヒュームにとって重要なのは、一神教そのものではなく、一個ないし複数の神々が現実存在するという信仰の基礎にあるものである。ここでも依然として、人間と神の関係は、想像の中での我々の情念の反響である。それは情念的關係なのだ。ここから生じるのが有神論の残酷さであり、その不安を催させる性格である。人間は自分が神性に無媒介的に奉仕していると信じ込むのである。[……] 真の有神論は、神の現実存在への信仰の基盤そのものを移動させる。宗教的感情を情念に依存させ、想像の中での情念の反響にさえ依存させる代わりに、真の有神論は、宗教的感情を自然の観察 [l'observation de la nature] に依存させるのである。その意味で真の有神論は、宗教的感情を一般規則の体系としての道徳から分離しないのだ（神と人間の間には特別な関係を創設するデメアの偽の有神論と対立する）。<sup>347</sup>

ドゥルーズの分析は、二つの宗教が異なる原理によって成立していることに注意を促しながら、その点のみならず、連合に依拠した宗教としての一神教だけが、ヒュームの目論みである徳の実現に抵触しないという点を強調する。なるほどこの一神教も紛れもなく連合の不当な拡張の結果＝効果として生じたものである。しかし、この一神教が発生してきた過程をつぶさに見てみたとき、そこで明らかになるのは、そのような錯覚があくまでも「自然の観察」にのみ依拠して現れたものであるということである。先に論じた「連合原理の不当な拡張」は、「経験」と「習慣」の二つの原理が統一されていないという事情から、自然がその間隙に介入して連合の誤作動を引き起こすものだった。「習慣」が「経験」とは別の原理である以上、「習慣」の原理は、自分にふさわしい経験、言い換えれば、自然の観察によって獲得された「経験」を選択する力を持たないのであり、よって偽の経験もまた等しく習慣化させてしまう。こうした事情から「矯正規則」は、偽の経験を摘発し、それを主体から排除する規則として現れてきたわけだが、しかし今回の「一神教」は、情念に依拠したもので

---

<sup>347</sup> LAT, pp. 167-168.

はないのはもちろんのこと、さらに重要なことには、嘘つきの嘘の反復のような「偽の経験」に依拠したものでもない。なぜなら、ドゥルーズが上の引用でも強調している通り、「一神教」は、自然から観察によって適切に獲得された事例の恒常的接続に基づいた連合の行使（それはまったく合法的な行使である）を人間的自然が遂行することで、だからこそその裏側において不可避に発生する自然の逆襲でしかないからである。

「関係の外在性」は、経験論者に対して二つの自然の不一致を本来的関係として提示し、そのような制約のもとで思考することを課すものであるのだから、たとえ人間的自然の原理である「連合」が適切な観察に基づいて行使されている場合でさえ、「連合」による束縛から逃れようとする自然の存在は決して抹消することができないものとして経験論の中で一定の位置を持ち続ける。そのため「一神教」が問題となるとき、そこで言われている連合の非合法的な行使が、偽の経験に依拠した「習慣」の作動などではなく、真の経験、つまりは観察された「経験」にこそ依拠した「習慣」の裏側として生じてくるものであるということを理解しなければならないとドゥルーズは主張するのである。

社会学者としてのヒュームの目論みが、人間を理性化すること、具体的に言えば、認識と制度の完遂による良き社会の構築にこそある点はすでに見た通りである。ヒュームの思考の内にそうした目論みが存在している以上、情念に基づいた宗教の存在は、社会の安寧を乱すものとして直ちに排除されなければならないが、しかしそれは裏を返せば、社会の安寧を乱さない錯覚は、それが制度のように社会に明確な利点をもたらすものではないとしても、排除される必要がないということでもある。理性的な一神教が示すのは、確かに神や合目的性といった一つの「錯覚」であるが、その錯覚の存在が我々に示すのは、厳密に言えば、人間が歴史の過程において、悪しき情念に基づく宗教的錯覚を矯正するだけでなく、悪しき連合に依拠した諸々の誤謬を修正した結果として、適切な連合の行使に成功してきたという啓蒙の過程そのものに他ならない。啓蒙の過程で摘発される信念と、啓蒙が成功しているからこそ生じる信念は厳格に区別されるべきである。前者の信念は直ちに排除されるが、後者の信念は人間が諸々の修正を経て理性的になるからこそ生じる信念である以上、そのような信念は、啓蒙の過程を示す限りにおいてヒュームの哲学の中に温存されることになる。

以上が、ドゥルーズが『宗教の自然史』の内から取り出す論点である。以上の分析から、対話篇においてフィロ＝ヒュームがデメア＝啓示宗教者（情念の不当な拡張）とクレアンテス＝自然宗教者（連合の不当な拡張）を論駁した後で、クレアンテスとだけ手を取り合う理由もさしあたり明らかになる。しかしドゥルーズは、『自然の宗教史』ではなく、死後出版された『自然宗教に関する対話』の内にこそヒュームの思考の完成を見る。

だが『自然宗教に関する対話』は、『宗教の自然史』よりもさらに先に進んでいく。デメアに対抗しつつ、『自然宗教に関する対話』は矯正を超える価値を認め、それを真の有神論に付与するのである。フィロとクレアンテスは一致するが、この一致の理由は

どこからやってくるのか。<sup>348</sup>

ドゥルーズの先の分析では、『宗教の自然史』において一神教の神、あるいは合目的性の理念の意義が明らかにされたといっても、それは、それ自体に何か肯定的なものが見出されていたというわけではなく、人間が理性的な歩みを実現することに成功していることの裏側で生じざるをえない錯覚として、それゆえに、その存在が人間の理性化（＝歴史）の成功を物語るような言わば痕跡として消極的に評価されていたに過ぎない。つまりは、人間の野蛮さがまさに「矯正」されたことの証左以上の価値を理性的な宗教は持たないというわけである。

もちろんこのような消極的な価値も、クレアンテスとフィロが対話の幕引きで手を取り合うことの一つの理由であったことは言を俟たない。「[……] 自然宗教の神は、拡張され文明化された社会と、宗教感情の真の転向を前提としている。転向はこのとき、自然の鑑賞と徳の行使にその基礎を有する……」<sup>349</sup>。しかし『自然の宗教史』の議論だけでは、自然宗教における神の存在や、神が設けた知性的な秩序の極限、要するに二つの本性的に異なる秩序が一致することを告げる「予定調和」の信念、言い換えれば合目的性の信念は、それ自体としては、何ら肯定的なものを有しているとは見なされないままである。

だが現状の答えでは、カントの批判、つまりは「関係の外在性」が孕む矛盾に対する応答とはなっていないように思われる。「関係の外在性」は、経験論者に対して、二つの自然の実践的一致を論じる「一般規則」と、二つの自然の本来的不一致を論じる「矯正規則」の設置を課す。だが実践的一致と本来的不一致の言わば「不一致」は、経験論の体系内における一つの根本的矛盾であり、その弱点をカントに適切に突かれたのである。先に触れた通り、ドゥルーズは、自然宗教の価値が、実のところ、「関係の外在性」が孕む矛盾に対するヒュームが徹底的に思考した結果として、言い換えれば、ヒュームが「関係の外在性」を限界まで展開させた結果としてはじめて肯定的に論じられると述べていた。ヒュームがその哲学の最終局面において解消しなければならぬ問いは、このような矛盾を抱えた問題設定「いかにして精神は人間的自然に生成するのか」を、どのようにすれば主体が意気消沈せず、解答させ続けることができるかという経験論に固有の困難であった。実のところ、その困難の解消と、我々が今しがた論じた「自然宗教」の価値上昇は密接に関係しているのである。

そしてこの困難の解消を可能とするのは、合目的性の信念以外にない。我々はここでヒュームが宗教に認める意義の内実を捉えることができる。この信念は、あらゆる秩序の最終的な調和を知性的な神の企図として我々に説くものである。もちろんこの信念は単なる錯覚である。しかしそれでもこの信念が二つの秩序、二つの自然、自然と人間的自然の一致（＝「予定調和」）が可能であることを主体に告げ続ける限り、主体はその実践的一致へと赴くことに対して意気消沈することはない。繰り返すが、この信念は錯覚である。その証拠に、

---

<sup>348</sup> *LAT*, p. 168.

<sup>349</sup> *LAT*, p. 192.

この信念は、「関係の外在性」が二つの自然の本来的不一致を示している以上、むろん誤謬、錯覚であり、いささかの真理も含むものではありえない。だが問い「関係の外在性」に依拠して展開される問題「いかにして精神は人間的自然に生成するのか」が抱える矛盾を解消することができないとしても、そのような矛盾の存在を主体（＝「人類」）に気づかせなければ、主体が問題を放棄することはないのだから、その限りで経験論の問題機制の論理展開に支障は出ない。そのまさに、経験論の矛盾に言わば蓋をする錯覚（＝信念）こそが合目的性なのである。

## VII 社会学者の役割

合目的性は、まったく実際上の二つの自然のあり方には則さないものである以上、事実に対応しない「信念」、あるいは悪しき思い込みである。したがってこのように事実に対応しない信念が、連合の不当な拡張によって主体の内部に埋め込まれてしまっているのであれば、その信念は「矯正規則」によって直ちに排除されるはずである。実際、対話篇でも、クレアンテスの主張はすべからくフィロによって議論の余地なく論駁されていた。しかしその幕引きのシーンにおいて二人が手を取り合うのは、合目的性の信念が、人類が啓蒙の歩みに成功しているために、そうした過程に付随して生まれざるをえない無害な錯覚だからではなく、むしろ逆に、それこそが人類の啓蒙の歩みを可能としている基幹的な信念であることに、懐疑的な議論の応酬の後にフィロ＝ヒュームが気づかされたからであるとドゥルーズは解する。

『自然宗教に関する対話』の結論部に関して「教授資格試験用講義」においてドゥルーズが説明していることが重要である。

[……] すべては程度問題である。すべては信念の程度と蓋然性の程度の問題である。それゆえ有神論者と無神論者の間には、教条主義者と懐疑論者の間には、程度の差異しかない。実のところ、目的論的な論証についての批判は一切忘れられていない。しかし自然宗教への信仰は、ちょうど最も弛緩し、最も広がり膨張した程度の信念のようなものであって、それがより精緻で、より縮約された信念が組み込まれる世界を作成するためには必要不可欠なのだ。これこそ信念の最も一般的な地平である。いかにぞんざいな類比であつても、あらゆる信念の中に現前する過程を依然として表現する。いかにあいまいな記号であつても、諸々の蓋然性の収束を依然として表現している…  
…。<sup>350</sup>

先に見た通り、ヒュームの方法は、まずは懐疑的なものとして現れる。しかしこの近代的と

---

<sup>350</sup> *LAT*, pp. 192-193.

も言うべき懐疑は、古代の懐疑論が懐疑そのものを目的としていたのとは対照的に、別の目的を有した、それ自体としてはあくまでも一つ的手段に過ぎない。ヒュームにとって懐疑の意義は、我々がすでに生きてしまっている世界、あるいは二つの自然の絡み合いの結果＝効果の総体としての世界を、元の二つの自然の内に適切に置き直すことにある。そのような懐疑を経由することで「項」と「関係」が獲得されることになる。近代合理論が結果＝効果を全て「項」の側で処理することを試みた結果、「関係」に属するもの（生得観念）を正確に記述することができなくなったことは先ほど触れた通りであるが、それは別の角度から言えば、懐疑は何よりもまず「関係」の存在を我々に意識させるという最も重要な役割を担っているということである。

懐疑を通してのみ明らかとなる世界、それは「関係」の世界あるいは「信念」の世界である。経験論において「関係」は、厳密に言えば「項」を総合するものを意味しない。そうではなく「関係」という術語は、「項」が反復された結果＝効果として、精神内部において「関係」が「項」の間に存在しているかのように感じられているという情感的事態を指すものである。だからこそこの「感じ」が「信念」とも言い換えられたのである。さて、そのとき「関係」の世界は、懐疑論を経た経験論者にとって「信念」の世界として立ち現れてくるはずである。ここでヒュームは懐疑論者から「情感（信念）の実証主義」へとその立場を移行させていく<sup>351</sup>。すでに触れた通り、「理論理性（認識）」に話を絞れば、ヒュームの目論みは自然の規定にある以上、自然を機制する法則を認識することはできないにせよ、そこではその法則を認識しているのと同等の実践を可能とする「感じ」（＝「信念」）を主体に持たせることが目指される。よって「理論理性」の部門において経験論者が遂行しなければならないのは、自然の認識に対応する「信念」の布置連関を適切に描き出すことである。

「情感の実証主義」においては、あらゆるものが信念の問題として扱われる。「[……]全てが信念の問題であるということが、近代懐疑論の発見なのである。信念という概念は懐疑論の哲学的な収穫物であり、懐疑論に固有のユーモアなのだ」<sup>352</sup>。今、ヒュームにはそのように世界が見えている。合理論が生得のものとして前提としてきた諸観念も、ヒュームの目には「関係」、ひいては「（精神が感じる）信念」の束と映っているはずである。すると問題は、精神内部の信念を適切に操作し、精神を自然の規定へと赴かせることであるだろう。いかなる信念の地図を精神の中に描くべきであろうか。すでに再三議論した「一般規則」が、この信念の適切な操作を指示する規則の総体の呼称であるとするれば、「矯正規則」は自然の規定に対応しない信念（偽の経験に依拠した習慣）を、信念の地図から弾き出す規則の呼称である。あらゆるものが信念の問題でしかないとしても、あらゆる信念が合法的である

---

<sup>351</sup> Cf. *ES*, p. 14. 「理性は一種の感情である。したがって哲学の方法がある観念の不在からある印象の現前に赴くように、理性に関する理論は、ある懐疑論からある実証主義へ、すなわち、理性の懐疑論から感情の実証主義へと赴くのであり、この実証主義は、結局のところ、理性を質化された精神の中での感情の反射として包含することになる」。

<sup>352</sup> *LAT*, p. 193.

というわけではない。すでに見た通り、偽の経験は「経験」と「習慣」の隙間に入り込み、精神に誤った信念を持たせてしまう。それゆえヒュームは、自然の規定を可能とする信念の全体を描く作業と、偽の信念を排除する作業との両方に従事しなければならない。だがここで押さえておかなければならないのは、たとえ自然の規定という「理論理性」の目標が据えられている状況でさえ、あらゆるものが信念であることに変わらないということである。もちろん「理論理性」の目標に照らし合わせれば、合法／非合法の信念は明確に区別されるのであり、また実践上、区別されていかなければならない。しかし合法的な信念は、自然の観察から獲得された「経験」に依拠して習慣化された「情感」であり、非合法的な信念は、そのような「経験」ではない経験一般に依拠して習慣化されてしまった「情感」と「程度の差異」はあれど、しかし両者は共に情感である点で変わらないということもまた認められなければならないように思われる。

確かにヒュームが素朴に二種類の信念を区別することに注力しているときには、両者が同じ情感でしかないという上記の論点は、その哲学体系の中で大きな重要性を持たない。むしろ逆にこの段階では、合法と非合法の区別以上に重要なものがあるようには思われない。それは言わば、ドゥルーズの言葉の通り、「本性の差異」の次元である。だがまさにあの「どんでん返し」が展開される時、言い換えれば、ヒュームが「関係の外在性」が抱える欠陥に立ち向かうとき、この区別の重要性が後景に退き、むしろかつて区別されていた信念が同じ情感でしかないという意味での「程度の差異」の次元の重要性が前景に出てくる。すなわち、「関係の外在性」が抱える欠陥は、先ほど見た通り、「一般規則」（合法的な信念の割り振り）と「矯正規則」（非合法的な信念の排除）によって構成される主体化の実践を主体に放棄させる危険を必ずや招くのだった。このことは、信念を「合法／非合法」（＝「本性の差異」）の観点から区別する一連の営み自体の内に、その営みを可能とする「地平(horizon)」が含まれていないことを意味する。驚くべきことに、合法的な信念を組織し、非合法的な信念を摘発するという信念の区別（＝「本性の差異」）は、経験論の問題機制の中で当初は体系内部において一定の位置を有していながらも、その着想を突き詰めた結果、こうして崩れ落ちていく。むしろ、この崩壊はヒュームからすればなんとしても食い止めなければならないものである。そしてそこでヒュームが持ち出すのが合目的性に他ならなかった。合目的性は一つの信念であり、より正確に言えば、偽の信念である。対話篇でクレアンテスがフィロに論駁されるのは、この信念の非合法性に由来するわけだが、しかしこの信念だけが二つの自然の一致の可能性を主体に信じ込ませることができるのであり、それがなければ、信念間の「本性の差異」がその着想ごと崩れ落ちていくことを食い止めることはできない。

ドゥルーズはヒュームのユーモアが発揮される地点をまさにここに見る。すなわち、信念間の「本性の差異」の着想は、ヒュームという一人の思索者をその崩壊へと直面させ、その区別の外側（＝「程度の差異」）の新たな境地へと開かせる。なるほど、ドゥルーズがいう通り、確かに「すべては程度問題である」。なぜならあらゆるものは信念だからである。

それまでは信念の間に区別を設け、非合法的な信念は除去した上で、合法的な信念だけ採

用することで満足していたヒュームは、今やそれ相応の心境の変化を伴いながら、かつてあれほど論駁していた宗教的信念（＝合目的性）を、それが合法的な信念でありえないと分かった上で、にもかかわらず、自身の哲学体系の中に再び招き入れる。あらゆるものは信念であり、それゆえにこそ信念の割り振りだけが重要である。

今や問題は、何を主体に信じ込ませておかなければならないか、ただそれだけである。このとき、もはや合法と非合法の境界は相対的なものでしかなくなる。なぜなら全ては信念の問題である以上、主体化にとって必要不可欠な信念であれば、如何なる信念であれ採用し主体に植え付けることが、経験論の問題機制上、最も適切な営みとなるからである。実際、ヒュームはこの境地に至って「すべては程度問題である」ことを理解すると同時に、体系構成上の必要性と必然性から、「合法／非合法的」の本性的区別に固執することもやめなければならないことへの気づきという特異な境地に開かれていくのである。

このようにヒュームの哲学体系は、まずは懐疑論を経て「情感の実証主義」として一つの実現を見た。そこでは「合法（拡張規則）／非合法（矯正規則）」の本性的差異が最も重要な関心事であった。だがその限界点において、あらゆるものが程度の違いはあれ信念の水準にあるにもかかわらず、あるいはだからこそ、この「本性的差異」そのものの地平となる信念（＝合目的性）だけは肯定的に取り戻すという選択へとヒュームは果敢に踏み込んでいく。こうした事情からヒュームの体系の最終部門は、対話篇の終わりにクレアンテスとフィロが手を取り合うのとまったく並行的に、「自然宗教」との一致として幕を閉じなければならなかった。

それでは、クレアンテスとフィロの違いは今やどこに求められるべきであろうか。クレアンテスが懐疑論を経ず、あらゆるものが信念の問題であることに気づかないままに、無批判に神の存在と合目的性の信念をただ有しているのに対して、フィロ（＝ヒューム）は、懐疑論を経て「情感の実証主義（信念の布置連関）」の境地に至りつつ、それをさらに限界にまで引き伸ばしたがゆえに最後には、神の存在と合目的性、これら二つの非合法的な信念を認めておかなければならないという気づきの境地に至る。そのため両者に差異があるとすれば、それは信念の水準に求められることはできない。「対話の最後でデメアが去り、フィロとクレアンテスが一致に落ち着くように思われる。デメアがいる限り、フィロとクレアンテスの間にはこのように本性的差異が存在するだろうが、デメアが去ったとき——有神論と懐疑論——はもはや程度の差異に過ぎなくなる」<sup>353</sup>。両者が信じている対象は、宗教の文脈に限ればまったく同じである。それではその差異がどこに由来するののかと言えば、それはフィロとクレアンテスの自己意識の水準に、あるいはこう言って良ければ、両者の主体と実存の水準に求められる他はない。実のところ、両者の信念はまったく同一であるが、自身が有している信念があくまでも、人間が実践を実現する上で有用な「信念」でしかないという認識がフィロにはあるが、クレアンテスにはないのである。こうした意味で、クレアンテスは

---

<sup>353</sup> *LAT*, p. 162.



なるほど素朴な宗教者であるが、フィロは宗教者であるというよりも、宗教者の仮面を被った「なりすまし」と言われるべき存在である。フィロは懐疑論者である以上、宗教など信仰の対象にすることはない。フィロの本音は対話篇のいたるところで見せるあらゆる宗教的教義に対するその嘲笑に現れている。しかしフィロのそうした態度は、先ほど見た通り、最終的には自分自身の目論みの実現（信念を合法／非合法に区別する営み）を破棄するからこそ、自分の目論みの地平をなす信念、「限界一信念」としての合目的性を認めるという結末（＝「どんでんがえし」）を招くことになる。

このようなフィロの一連の振る舞いは、一人の社会学者として、主体（＝人間、あるいは人類）に歴史を適切に歩ませるためには必要な過程であるのかもしれない。ヒュームの問題設定は、突き詰めれば、道徳的社会を構築する上で、主体にどのような信念と情念を持たせておかなければならないかという、すぐれて社会学者・道徳学者の問いなのだ<sup>354</sup>。しかしここで理解されるべきは、人類と社会学者が共に主体化に関わるものとして一致を見せるとしても、それでも両者の役割はいささか異なっているという点である。対話篇で示されているのは、実のところ、人類ではなく社会学者の側から見た主体化の過程である。経験論が実践を人間的自然が自然を触発する一連の過程として定義するとしても、我々が成し遂げることができる実践は、二つの自然の本来的不一致の只中で、その都度不可避に発生するその不一致を矯正しながら、その実践的一致（認識と制度）を実現させていくこと以外にはない。社会学者はこの過程を理論的かつ厳密に描き出さなければならず、また人類（＝主体）は実際にその過程を歩まなければならない。だが社会学者はあくまでも理想の社会への道程を描き出すだけであり、その道程を実際に歩むのは人類である。ここで重要なのは、実際に歴史を歩む人類は、クレアンテスがまさに体現しているような、懐疑の契機を持たない言わば対自化＝自覚化なき宗教者であるとしても、その意識の水準において実践上、特段の問題が生じないという点である。この意味でクレアンテスは人類の形象である。実際、人類は、クレアンテスが信仰する通り、神と合目的性（＝「二つの自然の究極的一致」）の信念を有していれば、たとえ実際は一致が不可能であるとしても、その地点に向かって実践の歩みを継続することができる。もちろんこの実践の内実は自明ではない。例えば、自分の信念を対自化しないがままに実践に赴く点ではクレアンテスと変わるどころないデメアのような啓示宗教者は、社会的安寧や社会における理性的あるいは道徳的状态には関心を持たず、神と無

---

<sup>354</sup> Cf. *ES*, pp. 1-2. ドゥルーズが『経験論と主体性』の冒頭で語るのは、ヒュームの人間学の目論みが、それ自体で統一を持たない精神に対していかにして統一を与えるかという基幹的問題の軸に展開されているという点である。もちろん統一の次元は、すでに見たように、「認識」と「制度」の二種類存在するが、しかしヒュームの人間学からすればとりわけ重要なのは、後者の「制度」、言い換えれば、精神を社会の成員に生成させる主体化の過程である。なぜなら、ヒュームが目指す理想の社会は、その成員がただ科学的認識を獲得することだけは実現されることができないような、ドゥルーズの言葉で言えば、「徳の世界」、あるいは「徳の全体」（Cf. *ES*, p. 17, p. 22, p. 59, *LAT*, p. 156, p. 194）の実現として構想されているからである。

媒介的な関係を取り結んでしまうがゆえに、社会学者にとって真っ先に排除されなければならない危険な存在である。もちろん啓示宗教者もある種の信念に突き動かされているため、時には途方もない実践を実現することは可能であるが、そのような実践は、二つの自然を調停する実践とはならない点で摘発され、矯正されなければならない<sup>355</sup>。ただし、そうした摘発の必要性は理論的に示されなければならない、そうした要請から徳を理論的に説く別の主体的生成、すなわち「社会学者」が登場する必然性が現れる。「ヒュームは心理学者である前に、モラリストであり社会学者である [……]」<sup>356</sup>。

だが社会学者がまず果たさなければならない役割がこのように「情感の実証主義」（＝「信念の布置連関を描くこと」）である以上、その者はあらゆるものを一度信念の水準に戻す懐疑（＝方法）を経由していなければならない。これは社会学者としての主体の生成の第一の契機である。この契機をくぐり抜けた者だけが、適切な信念の割り振りとしての布置連関（＝「一般規則」）と同時に、不適切な信念を排除する規則（＝「矯正規則」）を正確に記述することに従事することができる。しかしこの段階にとどまってしまえば、合目的性の信念は、連合規則の不当な拡張の結果＝効果として生じたものとして「矯正規則」によって排除されてしまう。社会学者が描く信念の地図において合目的性の信念が不当なものとして排除されてしまえば、人類（＝主体）は、いずれは社会学者が描いた理想の社会に向けた信念の割り振りという実践をやめてしまうだろう。

こうした事情から社会学者としての主体の生成の第二の契機が現れる。すなわち、それは、社会学のためにこそ合目的性が非合法の信念であるにもかかわらず、認めておかなければならないという気づきの契機である。社会学者は、あらゆるものが信念の水準に存在することを理解しつつ、またその信念の間に「合法／非合法」の区別を設ける。そしてこの地図を人類に提示する。しかし、ここで社会学者が何よりも慎重に事を進めなければならないのは、「合法／非合法」の区別に依拠して描き出された信念の地図の中に、その地図の構成に抵触していながらも、むしろその地図のためにこそ合目的性だけは温存しておかなければなら

---

<sup>355</sup> Cf. *LAT*, p. 161. 「デメアは歪んで暴力である。しばしば不可知論者として登場し、神秘的な不可知論に属する。神人同型論に対する凶暴な敵意、人間の悲惨さと悪に対する鋭い意識。彼が提示し発展させるアプリアリな議論においては、原因の卓越的な性格が強調される（原因としての神は、その結果＝効果である世界を卓越的な仕方を超えている）。デメアのモデルはおそらく「激烈な」イギリスの神学者たちであり、またパスカルでもある。ヒュームにとって、パスカルとは過激さのイメージそのものなのだ。ルロワ版『道徳原理の研究』末尾の「対話」と題されたテキストを参照のこと。このテキストの終わりのところで、ヒュームはパスカルについての意見を述べているが、その特徴はデメアの特徴に近い。パスカルとは「人為的な生」の人間であり、自分が無媒介的に神に奉仕していると信じる者であり、特殊的摂理を信じる者である。このような人間は、ヒュームによれば、自分にはすべてが許されていると信じている。なぜならこの人間の目にとって、もはや道徳は重要なものではありえないからである。神秘家、狂信家、迷信家はあらゆるものをなしうる。なぜなら、この者たちには道徳がなく、無媒介的に神に奉仕しているからである [……]」。

<sup>356</sup> *ES*, p. 1.

ないということである。人類にはこの信念を植え付けておかなければならない。なぜなら、この信念がなくなれば実践の可能性もなくなってしまうからである。クレアンテスは確かに神の観念と合目的性を無媒介的に信じており、それが連合の不当な拡張であることを分かっていないという点で誤謬の中にいる。しかし逆説的にもこの誤謬だけが、人間を他の誤謬から救い出す実践を可能とする以上、社会学者は理論を提示する際、この誤謬だけは誤謬として示すことが原理上どうしてもできないのである。

## VIII 経験論における合目的性の真の位置

よって、社会学者が懐疑と理論の徹底の果てに至りつく胸中は、我々の理性が、実のところ、理性的な営みを遂行するときにはすでに誤謬の中にいたこと、言い換えれば、そうした人間学的な営みが、合法と非合法の区別そのものを成り立たせる基幹的な誤謬、「限界一信念」に依拠したものでしかなかったという気づきの境地として特徴付けることができる。先の対話篇においてクレアンテスとフィロが手を取り合う結末が我々に示すのは、社会学者（＝フィロ）は、人類（＝クレアンテス）の実践可能性を支える合目的性の信念を排除してはならないのであり、また人類にその信念が非合法的なものであると気づかせてはならないということ、言い換えてみれば、社会学者にとって（もはやそれを信じていなくても）自然宗教者としての身振りを取ることの必要性和必然性である。ここで我々はまさに「関係の外在性」に依拠して展開された経験論の問題機制の終着点に到達したように思われる。

しかしドゥルーズのヒューム読解の核心は、果たして経験論者ヒュームが、その実践的必要性から合目的性を信じているという「ふり」や「演技」を取るに至るという理解で組み尽くされたのだろうか？ 確かに少なくとも対話篇での結末はそのようなものであることはすでに示した通りである。ドゥルーズはフィロ＝ヒュームを、宗教に対する嘲笑と宗教に対する尊敬の念を同時に見せる存在、もっと言えば、宗教的信念をまったく正当なものとは見ていないが、自身の社会学的企図にとって有用であるという理由だけでそれを正当であると主張するような、悪く言えば「嘘つき」としての価値しか持たないものと理解しているのだろうか？

ところで、『経験論と主体性』の「結論」では、これまでの議論を踏まえるからこそいさか奇異な印象を持つことになる論理が展開されているのを我々は目の当たりにすることになる。これまでの議論におけるドゥルーズがヒュームを読解する視点は、主として、人間的自然の原理が自然を触発することで、その内に統一を作り出すという基本線に沿っており、その意味で人間学的なものだったと言って差し支えないだろう。実際、人間が実践する以上、社会学者が描くべきは、当然のことながら、人間の視点に基づいた諸々の原理の行使の正確な方向性でなければならない。しかし「合目的性」と銘打たれた「結論」では、それまで再三再四説明されてきた主体化の過程が次のように説明され直される。

それゆえ我々の最初の結論は以下のものでなければならない。諸原理が一体となって精神そのものを主体にし、空想を人間的自然へと仕立て上げるということ、つまりは、諸原理は所与の中で主体を打ち立てるということである。なぜなら目的と関係、その目的に応答する関係を備えた精神が主体だからである。ただし、そこには一つの困難がある。すなわち、主体は諸原理によって所与の中で構成されるが、その所与そのものを超出する審級として構成されるということである。主体は精神の中での諸原理の結果＝効果であるのだが、結局のところ、主体へと生成するのは精神であり、己を超出するのはやはり精神なのである。要するに、主体は諸原理によって構成されるということと、主体は空想に基づいているということとを、同時に理解しなければならない。<sup>357</sup>

上の引用においてドゥルーズは、『経験論と主体性』において一連の議論を経て得られた結論が、「諸原理が精神を主体すること」、「諸原理が所与を主体へと仕立て上げること」、要するに、人間的自然が自然を触発しなければならないとする、もっぱら人間の側の視点から獲得されたものであることをあらためて確認している。だが上の引用では、それはあくまでも「最初の結論」と言われ、そのみならず主体へと生成するのが、人間的自然ではなく自然の系列である「精神」＝「空想」である点が強調される。

驚くべきことに、『経験論と主体性』の「結論」においてドゥルーズは、人間的自然による自然の触発を、言わばその裏側から——『ニーチェと哲学』の差異的存在論における基幹的二元論をまさに予告するかのように——要するに自然の側の視点から、自然による人間的自然の利用として議論し直すことを試みる。これまでの議論が人間的自然の視点から展開されていたとき、そこではもちろんその原理の役割が詳細に（連合と情念の二部門として）論じられ、自然の権能に関しては深くは論じられなかった。だがこの最終部において、ドゥルーズは自然の権能について語り始める。ドゥルーズは次のように自然の「空想」が持つ権能について説明している。

では、精神は主体へと生成して、何を行うのか。精神は「他の諸観念よりもむしろあるいくつかの観念を生氣づけるのである」。超出するということが意味しているのは、他のことではない。そして精神が「生氣づける (aviver)」ことをなしうるのは、なるほど、諸原理が諸観念の間に関係を設定することによって精神を固定するからであり、諸原理が印象の生氣に、伝達、配分、割り振りの法則を与えるという意味において精神を能動化するからである。実際、二つの観念の間関係はまた、一つの印象が観念に、その印象の生氣のいくばくかを伝達させる質である。それでもなお、この生氣は、それ自体としては、諸原理の産物ではない。それは印象の性質として空想の財産と所与、他に還元されることのない無媒介的な所与なのである。なぜなら生氣は精神の起源だけ

---

<sup>357</sup> ES, p. 143.

らである。<sup>358</sup>

精神が連合原理によって触発されることで、特定の反復 (a1, b2, a1, b2) の間の関係 (a→b) を信じるに至るといった、主として人間的自然の側から洞察されていた一連の過程が、ここでは、空想=精神の側から論じられ直されている点にまずは注意したい。

ドゥルーズによれば、精神=空想の起源は「生氣 (vivacité)」である。『人間知性研究』においても説明されている通り、我々の知覚は印象と観念からなる。印象は精神の所与であり、経験論の問題機制の観点から言えば、人間的自然から「与えられたもの」である。印象はそれ自体として生き生きとしたものとして精神に与えられるが、その生氣を失ったものが観念である。ドゥルーズは、ヒュームによる印象と観念のこうした区別を念頭に置きながら、印象がそれ自体として有している生氣を自然の側の要素と解する。

このように理解されたとき、精神もまた印象の総体として生氣に満ちた領域として理解されることになる。さて、このような生氣の領域に人間的自然の原理が「関係」を持ち込んでくる。「関係」は、ドゥルーズが上で説明している通り、ある印象 (a) を見るや否やある観念 (b) を精神が想像するという傾きを示す経験論の術語である。

「関係」は二つの事例の恒常的连接 (a1, b1, a2, b2...) に依拠して連合原理が機能することで習慣化されたものであるが、しかし厳密に言えば、連合原理がそこで遂行していたのはただ、精神内部に「関係」の線 (a→b) を引くことだけである。精神内部に「関係」が引かれていないときには、あらゆる印象と観念に対して生氣が無差異に伝達されてしまうため、想像の動きには一貫性など存在していなかった。だが精神内部に「関係」の線が引かれた状態において、その精神に対して先行する印象と同じ印象 (a) が与えられたとき、その印象が有している生氣が「関係」に沿って、印象としては与えられていない観念 (b) に流れ込むことで、精神は、本来であれば一貫性を持たない想像の向きから印象 (a) を見たら直ちに観念 (b) を想像するという特定の向きを獲得した想像力へと生成するのである<sup>359</sup>。

このように「結論」においてドゥルーズは、「関係」が、人間的自然の原理が自然の権能を触発した結果=効果であると同時に、自然の権能が人間的自然の原理を利用した結果=効果であることとして捉え返す。「要するに、我々は主体であるだけではなく、他のもの、すなわち、いつでも己の起源に隷属している自我でもあるのである。[……] このように自我の中で、主体と空想との間の論争が徹底的に繰り広げられるのであり、もっと言えば、主体そのものの中で、人間的自然の原理と想像の生氣の間の、諸原理と諸虚構の論争が繰り広げられるのだ」<sup>360</sup>。そうであるとすれば、主体の内に埋め込まれた信念にはいくつかの位相が存在することになる。以下にその位相を列挙してみよう。

(1) 「人間学的位相」：「合法的信念／非合法的信念」の領域。言い換えれば、人間的

<sup>358</sup> ES, p. 144.

<sup>359</sup> Cf. LAT, p. 136.

<sup>360</sup> ES, p. 146.

自然の原理が自然の観察に基づいて自然の権能(=生氣)の伝達の固定することで生じる信念／自然の権能が、偽の経験に基づいて人間的自然の原理を逆利用することで生じる信念の領域。ただし後者の信念は「矯正規則」によって矯正されなければならない。『経験論と主体性』において繰り返し説明されている通り、人間の実践が機能するのは、この位相だけである。

(2)「存在論的位相」：自然の権能が自然の観察に、つまりは「経験」に基づいて正当に行使される人間的自然の原理を利用することで生じる信念の圏域。合目的性はこの圏域に属する。この種の信念は、(1)の区別を可能たらしめる基幹的信念として矯正の対象から外れる<sup>361</sup>。

人間的自然の側に視点が設けられているとき、当然のことながら人間的自然の原理をいかに行使するかという我々の実践が問題とされる。ドゥルーズとヒュームの視点は、さしあたり人間学的なものであるが、そのような視点の選択は考察されている領域に対応して決定される。しかし我々の実践が及ぶ範囲は、実のところ、上の整理で言えば(1)の側、要するに、「拡張規則(合法的信念の割り振り)」と「矯正規則(非合法的信念の除去)」の領域だけである。なぜならすでに見たように、(1)の領域そのものを支える下部の(2)の領域は、人間の手が及ばず、完全に自然と空想が支配する領域だからである。ただし、この領域の特殊性は注意深く読み取られる必要があるように思われる。すなわち、確かにこの領域に存在する信念は、(1)の領域に存在する非合法的信念とまったく同じように、それ自体として明確に非合法的なものである。だが(1)の領域における「非合法」と(2)の領域における「非合法」の意味が果たして同じものであろうか。(1)の領域における非合法的信念は、すでに論じた通り、嘘つきがつく嘘の反復から生じる信念、一般的に言えば、自然の観察に基づかない反復、要するに「偽の経験」から生じる信念一般である。それに対して(2)の領域における非合法的信念は、不当なものであることに変わりはないものの、(1)の領域において合法的信念が適切に割り振られているときにのみ、言い換えれば、人間的自然の原理が自然の観察に基づいた「経験」によって自然を固定することに成功するときのみ、生じる信念である<sup>362</sup>。人間的自然が自然を固定するとき、必ず自然は人間的自

<sup>361</sup> こうした信念の区別に関しては、例えば、ES, pp. 88-89 を参照のこと。

<sup>362</sup> すでにいくつかの先行研究においても指摘されている通り、『経験論と主体性』における読解の基本線の一つは、カントによって不当に歪められたヒューム像＝「諸科学の基礎を破壊する懐疑論者」からヒュームの哲学を救い出すと同時に、カントのものと思われている諸々の着想(超越論的弁証論、理念の実践的要請など)がヒュームの哲学の中にカントに先立ち存在していた点を示すことで、ヒュームをカントと同等の、あるいはもっと言えば、カント以上の功績者として提示することにある。「ドゥルーズのヒューム読解はカントを最も明瞭に意識し、ヒュームとカントを対峙させるという性格をもつが(とりわけ経験に還元できないもの、認識の成立可能性、想像力＝構想力の機能、自我－世界－神に関するアンチノミー、統合的な理念をめぐる)、[……]などが、少なくとも議論の背景にあったといえるだろう」(『書簡とその他のテキスト』 宇野邦一・堀千晶訳、河出書房新社、二〇一六年、三九四頁)。とりわけカントとの対比において明らかとなるドゥルーズのヒューム読解の独

然の原理を逆手に取るわけだが、先ほど見た通り、それは「習慣」と「経験」の隙間、あるいは経験一般と「経験」のずれに自然が介入することによってであった。しかしながら、(2)の領域における非合法的信念は、この隙間への「空想」の侵入を許したがために生じたものではなく、それとは逆に、この隙間を埋める努力（自然を適切に観察すること）を人間的自然の側が成功したからこそ生じたものであるという点で、明確に(1)の領域における非合法的信念と一線を画すものである。

それでは、経験論の体系において(2)の領域領域の存在意義は、どこにあるのだろうか？その領域が示しているのは、奇妙にも、人間的自然と自然の本来的不一致と論争の関係ではなく、人間的自然と自然の実践的一致と調和の関係である。事実、二つの自然の実践的一致が実現されている限りで、不一致ではなくその一致からこそ合目的性の信念は生じる。ドゥルーズは先に「真の有神論は、神の現実存在への信仰の基盤そのものを移動させる。宗教的感情を情念に依存させ、想像の中での情念の反響にさえ依存させる代わりに、真の有神論は、宗教的感情を自然の観察に依存させるのである。その意味で真の有神論は、宗教的感情を一般規則の体系としての道徳から分離しないのだ（神と人間の間の特異な関係を創設するデミアの偽の有神論と対立する）」<sup>363</sup>と述べていたことが思い起こされる。とりわけドゥルーズのヒューム理解では、人間が歴史において情念由来の宗教から脱却することは「矯正規則」の適用であり、また人間が自然の観察を重ねることから適切な信念の割り振りに成功することは「一般規則」の適用と解される。よって「一般規則」と「矯正規則」の適用を重ねていく人間の歴史の歩みは、二つの自然の実践的一致を示すものであるが、その一致させる試みによってこそ合目的性の信念が発生してくる点にこそ、ドゥルーズの読解は肉薄していくのである。

重要なのは、合目的性の信念が、上の区分では(2)の領域の側に置かれていることである。(2)の領域は、『経験論と主体性』では「痴呆」が占める領域とも言い換えられている。『経験論と主体性』においてドゥルーズは「痴呆」について、「痴呆は精神に委ねられ

---

自性は、カントの統制的理念におおよそ相当するものが（神、あるいは合目的性）ヒュームの哲学体系の中ですでに特異な位置を持つものとして登場していることを指摘するだけでなく、そのような理念が歴史の中で発生してきた過程を問題とするヒュームの発生論的視座を抉り出す点に表れている。『純粋理性批判』や『実践理性批判』において、諸々の理念をあくまでも提示という形で列挙していたカントとは異なり、ヒュームは、晩年の諸々の宗教論で確認された通り、歴史家の手つきに従い、道徳的世界の構成に必要不可欠な（カントで言う）「要請」が、自然と人間的自然の絡み合いの過程（＝歴史）の中で結果＝効果として生まれてきた過程の詳細を丹念に追った上でその理論的内容を提示している。ヒュームの狙いは、理念それ自体の叙述や提示にではなく、そのような根本的な信念の産出過程の分析を踏まえた定式化にある（ドゥルーズがとりわけ「要請」という着想においてカントとヒュームの類似を指摘する箇所としては、数多くはないが、ES, p. 78, LAT, p. 162, p. 166を参照のこと）。

<sup>363</sup> LAT, p. 168.

た人間的自然であり、良識は人間的自然に委ねられた精神である〔……〕」<sup>364</sup>と説明しているが、ドゥルーズによれば、我々の実践が機能する領域は、精神＝想像＝空想が人間的自然に委ねられた領域、要するに人間的自然が自然に対して一定の優位を占める領域である。それに対して、我々の実践がもはや機能しない領域は、人間的自然が空想に委ねられた領域、言い換えれば、人間の側から見れば、自然が人間的自然に対して優位を占める領域、すなわち「痴呆」の領域である。しかしここで考察されなければならないのは、自然が人間的自然に対して優位を占める領域の内実が、上で見たように、二つの自然の実践的一致の結果としてこそ生じてくる不当な信念の集合であるということが何を意味するかである。

この領域では、もはや視点は人間の側にはない。それは当然自然の側にある。なぜならこの領域は、人間的自然が自分自身と一致したときのみ、自然（それは以下で〈存在〉とも言い換えられるが）がその一致のさらなる必要性を人間的自然に教え告げる圏域だからである。ここでドゥルーズとヒュームは哲学の軌跡の最後に「究極地点」に至る。この領域においてドゥルーズとヒュームが共に気づくのは、もはや自分たちの視点と視座が人間学的なものではありえず、しかしそうであることから言って、人間の外部であるがゆえに自然や存在としか形容することができない「あるもの」＝Xの視点に立つ他ないということである。この点に関しては、ドゥルーズが『経験論と主体性』の最後に述べていることが示唆的である。

ここに至ってヒュームの哲学は、己の究極地点に出会う。すなわち、その〈自然〉は〈存在〉に一致しているということだ〔……〕我々は〈自然〉そのものに対する志向的合目的性のそうした合致を、合目的性と呼ぶのである。<sup>365</sup>

ヒュームは、人間的実践の理路を徹底的に展開させたことで、人間的実践こそを可能とする非合法的な信念の領域を「痴呆」の領域として見出すに至る。ここでヒュームの視点は人間ではなく自然の側にあるのであり、ヒュームはそこで合目的性が人間の信念として有用であるというだけではなく、自然にとっての不可欠の信念であるという確信をうる。

こうして、なぜ合目的性の信念が他の非合法的信念と異なり、人間的自然と自然の一致からのみ発生してくるかが分かる。それは、このような実践的一致が人間的自然の目論みであるだけではなく、実のところ、それがより根本的には自然それ自体の要求、あるいはドゥルーズの言葉遣いに則って言えば存在の呼び声だからである（「〈自然〉は〈存在〉に一致している〔……〕」）。自然の視点では、自然に人間的自然をいかにして一致させる実践を成し遂げさせるかが問題となるだろう。自然が人間的自然に対して自分自身の目論みを明かすのは、最初は偶然的な仕方ではないにせよ、動物と同様に、外部の知覚としての「経験」と「習慣」が一致して、人間が自然の法則性を見抜くときだけである。なぜならそのような

---

<sup>364</sup> *ES*, p. 88.

<sup>365</sup> *ES*, p. 152.



実践こそ、自然が求めているものだったからである。このように自然は人間的な自然が適切な実践を遂行するときのみ、その過程に寄り沿って、その実践の意味を教える存在の対自的審級なのである。そのため、人間的な自然が自然を適切に触発すればするほど、人間は自然の法則性を理解するようになるが、その一連の過程の裏側で自然が人間的な自然の原理を利用して自然の要求（＝合目的性）に人間に植え付けていくのであり、だからこそ人間は自分の実践の意味をいっそう明瞭に理解していくのである。

それゆえ人間の歴史は、ヒュームにとって未開の野蛮人が理性的な人間へと移行していく過程として理解されているが、こうした一連の過程は、ドゥルーズのヒューム理解の枠内では厳密には以下のものとなるはずである。

- i) 未開の野蛮人における「経験」に依拠した人間的な自然による理性化（＝「信念の割り振り」と「制度の設計」）
- ii) この理性化を利用した自然による合目的性の植え付け
- iii) 合目的性の信念を有した人間たちによるいっそうの理性化（ここに社会学者ヒュームが現れる）

以上の三行程が、歴史における主体化の過程である。経験論者ヒュームが、ヒューム流の懐疑によって明るみに出したのは、二つの自然の絡み合いの結果＝効果としての信念の塊であった。こうして信念の地図を描くという社会学的な仕事にさしあたりヒュームは着手していくことになる。しかし当初、十全に見えた信念の布置連関の企図が壊れていく困難にヒュームが直面したときには、ヒュームは、それまでは信念の全域のように思われていた領域の下に、信念の布置連関そのものを可能とする基幹的な信念の領域が存在していたことに気づいていくのであった。

良識のエランを見出すためには、だからこそ痴呆と孤独の根底にまで到達しなければならない。<sup>366</sup>

さて、合目的性は、いくつかの点においてはまさに、無限な知性の企図ないしは計画であるというよりも、むしろエラン・ヴィタールである。<sup>367</sup>

なるほど基幹的な信念の領域は、歴史において自然が人間的な自然の原理との一致を利用して植え付ける根源的要求の総体を示しながらも、主体からすれば、二つの自然の一致を重ねる中で突然エランの如く閃いた根本的信念の集合として現れよう。社会学者が扱うべき対象は「人間」であるが、その人間の内部には歴史の経過の中で着実に積み重なってきた信念

---

<sup>366</sup> ES, p. 88.

<sup>367</sup> ES, p. 78.

の領域があり、その領域は実に多層的なのである。

社会学者ヒュームのキャリアがまさにこの多層性に依拠して変動することをいっそう明瞭に理解する地点はまさにここである。上で提示した領域の番号に対応させるならば、以下の通りとなる。

(0) 信念＝「関係」の集合＝信念の全体／懐疑論者（信念の発見者、結果＝効果の探求者）

(1) 良識＝「合法的信念／非合法的信念」の集合＝「人間学的位相」／情感の実証主義者（あるいは社会学者）

(2) 痴呆＝「合目的性」＝「存在論的位相」／宗教者（あるいは存在論者）

そのためフィロ＝ヒュームは、ただ単に合目的性を非合法的信念と知りながら、その人間学的有用性ゆえに、それを信じているふりをする「なりすまし」なのではない。ヒュームが宗教に対して批判的な態度を取るのは、(1)の「良識」が問題となっているときだけである。しかしその良識を可能とする「痴呆と孤独の奥底」にまでヒュームの思考が到達するとき、(2)の「痴呆」の領域が無視することができないものとして立ち現れる。その領域においてヒュームは、自然が人間的自然との不一致を示すべく原理を逆利用していた主体の中間領域ではなく、自然が人間的自然の原理との一致を利用して人間的自然の責務としての合目的性を主体に告げ知らせていたような、主体内部の真の基底に気づいていく。我々はまさに自然という途方もない生の掌の上で踊っていたに過ぎないのである。「教授資格試験用講義」においては次のように述べられている。

[……] そして生そのもの（自然）が、懐疑論者に信じるように強いるのである。しかし、ヒュームのより深い態度が強調するのは、懐疑論の独創性である。懐疑論とは生のスタイルであって、というのは、それは、我々の歩みすべての基礎にある信念を発見するからであり、いかなる歩みが合法的であるか、すなわち、いかなる歩みが生と調和し、生にとって必要なものであるかを示すことができるからである。<sup>368</sup>

そうした意味で、ヒュームは主体内部で探求される領域に応じて、懐疑論者にはじまり、実証主義者を経由して、最後に宗教者、存在論者へと変貌していく。よって、こうしたヒュームの歩みが社会学者の生成であると同時に、それにとどまらず、信念を植え付けられた主体の内部の痕跡を丁寧に追うことで、「生」とも言い換えられる自然の存在を思考せざるをえない境地に至る存在論者、宗教者、哲学者の生成の過程であったという点は見落としてはならない。哲学者とは、このように、歴史のある過程において、人間の内て生じた「エラン・

---

<sup>368</sup> LAT, p. 187.

ヴィタール (vital) 」 (=合目的性の獲得) を「生 (vie) 」の痕跡として読み解き、その特異な存在に開かれたものの呼称なのである<sup>369</sup>。

---

<sup>369</sup> ドゥルーズは諸々のヒューム論で、もはやベルクソンの術語という範疇にとどまらず「エラン・ヴィタール (élan vital)」の用語を用いるとともに、また「エラン」や「ヴィタール」を単独で用いることもあるため、その含意を組み尽くす訳語を用意することは容易ではない。だが、以上の議論から明らかになった通り、ドゥルーズがヒュームの哲学の中に最終的に見出そうとしているものが、自然と人間的自然の二元論的図式に基づきながらも、合目的性の信念が人間的自然の実践に不可欠のものであると同時に、そのような信念を与えたのが自然の側であるとされる点で自然の優位性であると言えよう。それゆえ合目的性は、人間的自然の側にとっては我々の生存に必要な実践を教える統制的理念の如きものであるが、その実、その出自を考えれば、生とも言い換えられる自然に属するものである。こうした事情から、合目的性に関わる文脈でしばしば用いられる「エラン」や「ヴィタール」に込められたニュアンスは、明らかにベルクソン自身の文脈を超えたものである。例えば、『経験論と主体性』では、「合目的性は、いくつかの点においてはまさに、無限な知性の企図ないしは計画であるというよりも、むしろエラン・ヴィタールである」(ES, p. 78) と言われていた。そのように言われるのは、合目的性の信念が人間的自然が自らの実践によってうるものではなく、そのような実践の中で突如啓示の如く己の信念の地図の中心にその信念が現れるという事態を指してのことである。さらに『経験論と主体性』の別の箇所でも「良識のエランを見出すためには、だからこそ痴呆と孤独の根底にまで到達しなければならない」(ES, p. 88) と言われ、また「教授資格試験用講義」においては「そして生そのもの(自然)が、懐疑論者に信じるように強いるのである」(LAT, p. 187) と言われていた通り、合目的性が位置する「痴呆」の領域では、人間的自然ではなく自然が優位であり、その自然こそが、一つの生として、人間的自然に合目的性を信じるように強いるのである。そしてそのような過程を経て合目的性が人間の中に突如として現れる過程が「エラン・ヴィタール」と言われているとすれば、その含意には、とりわけ「ヴィタール」の内に、人間の目線では「(実践的な意味で)生存に不可欠」と、自然の目線では生が植え付けるという意味で「生的な」との、二つのニュアンスが含まれることになろう。「エラン・ヴィタール」に含まれた両方のニュアンスを同時に表現することは困難であるため、élan vital は原則として「エラン・ヴィタール」とそのままに訳すことにする。ただし、LAT, p. 193 において既訳は、そこで形容詞とのみ用いられている「エラン」を、「限界—信念。それは因果原理の無限に弛緩した使用法を含むにもかかわらず、生存に不可欠なあらゆる信念の地平となる(自然宗教が救われるのは、この意味においてである)」(『書簡とその他のテキスト』宇野邦一・堀千晶訳、二五五頁)のように訳しているが、本論文では「限界—信念。それは因果原理の無限に弛緩した使用法を含むにもかかわらず、生存に不可欠な=生の、あらゆる信念の地平となる(自然宗教が救われるのは、この意味においてである)」と訳し、そこに含まれたニュアンス(生存と生)をできる限り汲み取った訳語を提案することにしたい。

## 第四章 方法の臨界点へ（カントの位置）

### I 引き継ぎ

まず前章までの議論を整理しておきたい。

第一章では、ドゥルーズのニーチェ読解の過程に歴史の視座が確固たるものとして存在することを示しながら、歴史の最終盤において生じる主体の問題、言い換えれば、〈力能の意志〉の外からの要請を確かに感じ取りながらも、そのような要請に応えるだけの実存を持たない人間が大量に発生する、いわゆる「畜群」の問題の重要性とその根深さについて考察した。ドゥルーズが50年代から一貫して探求していた方法の概念も、その方法論的公準の妥当性だけではなく、その実存論的要請が満たされない限り、砂上の楼閣とならざるをえない。

第二章では、50年代から60年代にかけてドゥルーズによって展開された一連のベルクソン読解を扱いながら、ベルクソンが言う「直観」を一つの学的方法として読み解く過程を浮き彫りにした。そこで示されたのは、ドゥルーズの読解の方針が、50年代では主として方法の練り上げにあったものの、60年代での講義や著作においては、やや色合いが変わり、方法を実際に行使するものの実存可能性（「もしそのような主体が存在するとすれば」）の確保にあったという点である。さらに言えば、同章において取り上げたベルクソンとプルーストの比較も重要である。なぜならその比較は、少なくとも『プルーストとシーニュ』が出版された1964年の段階においてドゥルーズが、ベルクソンの方法に一つの限界を見て取り始めていたことの証左を示すとともに、なぜあれほどベルクソンの哲学において強調されていた方法が、今や不十分なものであるとドゥルーズが考えるに至っているかを克明に示すものだからである。ドゥルーズが不十分だと見たもの——それは、方法が、潜在性の境位を一つの差異の場として明らかにするだけで、潜在性と現働性の関係性を解明するものではないという点である。方法は、潜在性への到達をさしあたり目指すものであるが、その本来的な役割としては、潜在性におけるまさに自由な潜勢力を現働性へと持ち帰り、その現働性の空間に新たな創造を生み出す点にこそその存在意義があった。だがそうした一連の過程の内に一つの盲点とも言うべきものがあったとすれば、それは、ベルクソンの『物質と記憶』の理論構成の内に現れている通り、潜在性の自由な潜勢力を獲得し、それをただ現働化（＝分化）させるだけでは、現働性の次元には何ら大きな変化や変革が起きえないという不測の事態であった。

我々は第一章と第二章において得られた成果を総合することによって、ドゥルーズの思考の進展を正確に跡づけることができる。ドゥルーズがニーチェの思考の内に見出していた歴史とは、差異的存在論の術語で言えば、〈力能の意志〉の否定性、あるいは〈反動的一生成〉の磁場そのものである。それが人称的用語であるにもかかわらず、ドゥルーズの用語法においては非人称的な術語（差異的要素／境位）として用いられていることを指摘するだ

けではその含意を十分には汲み取ることが依然として難しい〈力能の意志〉が、差異的存在論において持たされた独自の意味は、まさに潜在性と現働性の関係性を統べる限りでの、ドゥルーズによる差異の理論化の試みの内に見て取られなければならない。そして我々はベルクソン論からニーチェ論への移行の中に、差異的存在論の構想が時期を問わず差異の探求を謳うものでありながらも、もはや単なる潜在性の境位ではなく、潜在性と現働性の差異こそを、探求されるべき差異と見なすに至るドゥルーズの思考の展開をすでに確認したのだった。

だが、このような思考の変容は何を意味するのだろうか。差異的存在論が探求しなければならない差異が今や、差異的存在論の構想において、潜在性と現働性の（間の）差異として定立されているのは、あるいはそのようなものとして定立されなければならなかったのは、方法をめぐるドゥルーズの思索においてとりわけ「現働化」の問題がもはや到底看過することができないほど重要なものとして立ち現れ始めているからである。そして我々は、ドゥルーズの思索の過程におけるそうした問題意識の出現を『プルーストとシーニュ』における重要な一節の中に確認したのだった。

ベルクソンの「直観」のモデルは、主として、現働性から潜在性への移行と潜在性から現働性への移行との上下運動だけを問題とする比較的単純なものであった。しかしドゥルーズの思考における新たな契機として今や問題とされなければならなくなったのは、もはや潜在性としての差異ではなく、二つの次元の関係としての差異である。なぜならそのような差異に介入し、その質を変えなければ、自由の潜在力を現実にもたらすはずの「現働化」の過程も、ただ現実を強化する結果を招くだけだからである。

実際、まさにそのような差異の探求を目指す『ニーチェと哲学』では——探求されるべき差異の内実の変動を示す痕跡の如く——その差異に固有の質としての〈反動的—生成〉（＝「否定」）が主題的に論じられている。〈反動的—生成〉とは、反動性あるいは現働性優位の間（＝歴史における差異）である。『物質と記憶』では、記憶がその現実化された状態において「イメージ記憶 (souvenir-image)」と呼ばれていたことから容易に理解される通り、現働性優位の空間では、その潜在性の力は、「現働化」の過程で自身の潜勢力を失わせるという形でしか自らを實現させることができない。したがって、ドゥルーズが、諸力の質とは決して混同されてはならないものとして定立していた〈力能の意志〉に固有の質である「否定」は、まさにこのような現働性と潜在性の関係性について言われるべき質として、つまりは現働性の優位性を指示するものとして、紛れもなくドゥルーズの思索の変化を示すものに他ならない。

ただし、そうした変動の最中でも、ドゥルーズが方法に当初託していたであろう意義に変化はない。それは依然として、現実と現在の変革を目指すものとして、ドゥルーズの思索の中核をなすものであり続ける。むしろそのような目的が堅持されていたがために、ただ潜在性の自由な境位を探求しそれを現実化するだけでは不十分であるとの認識にドゥルーズが至ったというのが最も正確な言い方であるだろう。ベルクソンの「直観」は、潜在性の境位

を描き出すには十全な方法であるが、しかし最も深い差異の審級、すなわち潜在性と現働性の往還運動を機制する審級には届かない。そうした方法論的限界があるために、ベルクソンは、潜在性の発見に終始し、またベルクソンの意図に反して不十分な現働化だけを論じてしまうことになる。ドゥルーズの問題意識が現状の変革にある以上、だからこそ変えなければならないのは「現働化」の過程であり、またその過程を機制する潜在性と現働性の差異の質であった。こうしてドゥルーズの思考は、潜在性と現働性の関係性（＝差異）の厳格な理論化へ赴くのであり、その過程が『ニーチェと哲学』における〈力能の意志〉に固有の質としての「否定」の分析、要するに歴史分析に明瞭に現れていたのである。したがって、我々が第一章で歴史について詳細に分析する中で取り出した「否定性」の二つの規定、すなわち、「否定的状況」と「積極的介入」は、まさにドゥルーズの思考の軌跡を示す重要な痕跡として理解されなければならないことが、今ここでより明瞭に見て取ることができよう。

第三章では、主として『経験論と主体性』の議論を浮き彫りにするとともに、50年代における初期ドゥルーズ哲学を特徴付けるトリアーデとして「主体(内)・合目的性・自然(外)」を提示した。そこで明らかとなったのは、〈内〉における主体は無条件に実践を遂行するのではなく、その方向性を確定させるために〈外〉における自然から合目的性の信念を植え付けられることを実践上の不可欠の要素とするという点であった。このトリアーデは主体の実践の過程を示すものとして、人間的自然の論理を明らかにするだけではなく、背後で常に主体を機制する自然の審級を見出そうと試みるドゥルーズの読解上の方向性を示すものである。ただし、こうした論点とともに明らかとなったのは、初期のドゥルーズ哲学において歴史がまだ十全には思索の対象とはなっていなかったということである。実際、ヒュームの歴史観はカントと概ね同じように、啓蒙の系譜に連なるものである。そのことがとりわけドゥルーズのヒューム読解において意味するものは、歴史においては、人間的自然の啓蒙的前進（自然の探査と制度の創出）と自然による人間の訓育（合目的性の植え付け）がときには不一致を示しながらも、しかし原則としては一致しながらその両輪が回る（自然の観察とそれに伴う合目的性の信念の植え付けが同時に生じる）という歴史のモデルである。

ところが、初期のトリアーデ「主体(内)・合目的性・自然(外)」も、予定調和的とも言えるヒューム的な歴史観も、60年代において（『ベルクソニズム』や『ニーチェと哲学』）大きな変更を被る一連の過程の中で、また別のトリアーデである前期のトリアーデ「歴史・主体・劣化」に移行していく。第三章において我々がドゥルーズのヒューム読解を扱ったのは、その読解そのものの重要性もさることながら、その成果を踏まえて歴史概念の変動を正確に記述し、その変動がドゥルーズの思考にもたらしたものをできる限り正確に見極めるためであった。

第四章では、この見極めの成果を明確にしてみよう。ヒューム的な歴史モデルでは人間的自然の実践と同時に自然による実践的信念（合目的性）の植え付けが遂行されると考えるため、そこで主体の実存可能性の問題が生じない。それに対してニーチェ的な歴史モデルでは、その超越論的原理とさえ言われる〈力能の意志〉の否定性ゆえに地上に病気が蔓延するとい

う事情から、主体の実存可能性を確保することが難しくなる。以上の議論を踏まえると（とりわけ第一章において主題的に論じられたように）歴史の末期において〈力能の意志〉の実践的要請に応えようとする実存を有した人間など存在しないのではないか——このような疑問が、差異的存在論の問題機制において途方もなく巨大な困難として立ち現れてくるのである。

しかし、だからと言って『ニーチェと哲学』において合目的性の概念が消失したと考えるしまうことはいささか早計であると言わざるをえない。ドゥルーズの思索において歴史がヒュームのな啓蒙（自然が人間を主体へと変貌させる）からニーチェ的な没落（〈力能の意志〉が人間から主体性を奪う）へと移行していく中でも、合目的性の着想そのものは、その内実を変えながらも残り続けている。

それを示しているのが、第一章で明らかとした「認識根拠」の概念であった。ここに第一章と第三章の内容上の接続がある。自然が人間的自然に成し遂げるべき実践の方向性を示すべく合目的性を伝達するという素朴な歴史モデルを機能させることがもはやできないとしても、病気の歴史のもとにおいても、〈力能の意志〉はその恐るべき否定性によって地上を侵食し、あらゆる人間を病者とすることによってこそ、その裏側の存在の価値としての「存在根拠」、あるいは〈力能の意志〉の肯定性に向かって人間が実践しなければならないということを教えるという仕方で、言わば逆説的に主体を形成するとドゥルーズは考えるのである。「力能の意志は身体であるが、しかし我々に身体を認識させる病気なしに我々は身体について一体何を知るといえるのだろうか」<sup>370</sup>。前期の思索においても、〈外〉の存在が我々に呼びかけ、我々が実践の方向性を理解するという主体の視座自体はこのように保たれている。こうして方法の使い手の実存可能性の問題は、前期のドゥルーズの思索においてもさしあたりは解消されることになる。すなわち、前期においても、初期の思索と同様に、〈外〉からの呼びかけは存在しているのであり、それに応えなければならないときにこそ、方法の使い手である主体はその方法を手に取る動機を有することになると解されるのである。

しかしながら、ドゥルーズの思索の過程、とりわけ初期と前期の間には決定的な差異が存在する。それは、歴史の過程において、初期では自然が合目的性の伝達とともに主体を形成するが、前期では〈力能の意志〉がその否定性の行使によって合目的性を伝達しながらも、その否定性の行使こそが主体にふさわしい実存をまったく不可能なものとしてしまうという点にある。今や解消されるべき問題は、厳密に言えば主体の実存可能性というよりも、主体の実存の内実そのものに関わるものである。我々が第一章で得た結論は、歴史の最終盤に登場する「畜群」が〈力能の意志〉の呼びかけを受け、自分たちを困う「事実」ではないものを求めるときでさえ（つまりは主体に生成しているときでさえ）、結局のところ、その事実の引き写しとしてしか〈外〉を捉えることができないという差異的存在論に固有の決定的

---

<sup>370</sup> NP, p. 271.

困難であった。「畜群」はその定義上完全に反動化した諸力であるが、反動性に満ちた生あるいは徹底化された反動の実存を生きざるをえないがゆえに、差異を逆さまに表象することしかできない。逆さまにしか差異を表象することができない反動的諸力が、たとえ〈力能の意志〉の呼びかけによって「事実」の〈外〉を希求し、その際に方法を実際に行使するとしても、それは常に〈外〉の誤認、あるいは〈外〉からの呼びかけの具体的な実践的内実の誤認しかもたらさないはずである<sup>371</sup>。

歴史の劣化のテーマ（第一章）と合目的性のテーマ（第三章）が合わさることで浮かび上がってくるのが、この合目的性の誤認の問題である。若きドゥルーズがヒュームの哲学に取り組んだときには、自然が人間的自然にその実践の方向性として合目的性を伝達すれば、人間的自然は適切に合目的性を受け取るとともに、実際にも合目的性が伝達されるがままの実践を遂行していたのであり、そのような一連の事態が歴史であった。しかし歴史の、そのような内実が、避けえない劣化の過程であるとの認識をドゥルーズが獲得するに至ると、それまで見えていなかった問題が生じることになる。それこそ、第三章の第一節でも触れた「合目的性の誤認」の問題に他ならない。この誤認の問題は、まさにベルクソンの思索が表現していたような、方法を駆使することでは、最も深いもの、すなわち差異の審級（〈力能の意志〉）には到達することができないという方法のテーマ（第二章）と通底するものを我々に明らかとする。

今ここで我々は、ドゥルーズと共に方法の臨界点に立たされているのではないだろうか。方法が潜在性の次元に遡りつつ、その自由な潜勢力を現働化するものとして定立されているとしても、潜在性と現働性の間の差異の審級を「否定」から「肯定」に変えることができなければ、結局のところ、そこで目指されているはずの、現在における自由の実現という目標は現働性の次元をただ強化するだけである。そうであるとすれば、問題はその差異にこそ介入することとなる。だが方法はその審級には届かない、あるいは少なくとも、適切な仕方ではそれを捉えることができないのである。なぜか？ その答えはやはり歴史の劣化の問題系に求められるべきであるだろう。ヒュームのような歴史観においては、劣化の過程が議論の対象となることがなく、それゆえ主体もまた歴史の中でその実存を劣化させることがない。だからこそ、ヒューム論の時点では主体と方法のカップリングが十全に機能していたのである。

だがニーチェのような歴史観では、あらゆるものが劣化に飲み込まれ、したがって主体も

---

<sup>371</sup> 系譜学者が方法の適切な行使において、主人の生、言い換えれば、能動性に満ちた生を有していなければならない点については、*NP*, p. 85 を参照のこと。「[……] なぜなら系譜学者だけが差異的＝微分的要素の扱いを知っているからである。彼は諸価値を批判する主人である」。例えば、シュティルナーがあらゆる「事実」の超越性を自我の無によって滅却することを試みたにもかかわらず、実際には、批判とは到底呼ぶことのできないような仕方、「事実」を無へと溶かすのではなく、その超越性を見かけを剥ぎ取ることに終始する結果となった。それは、すでに見たように、そのような方法を有している主体が、それにふさわしい実存として能動性（＝主人）を表現することができないからである。



またその実存を劣化させられてしまう。劣化した実存は、同じく劣化した差異にしか実在性を感じない。それこそが、差異的存在論の問題だったのであり、そのような一連の問題群が、「積極性」や「感情」（あるいは「生の様式」といったニーチェ由来の用語）に深く介入することで練り上げられていった過程を、我々はすでに見た。

〈力能の意志〉が、ニヒリズムを介してではあれ、合目的性の伝達を遂行しているからこそ、人間は劣化した差異の〈外〉を確かに感じ取る。そのような人間は、ニーチェ的な歴史観のもとでも、ヒューム論で与えられた定義（すなわち、所与を超えて〈外〉からの呼びかけに応じて適切な実践に赴く存在）に従い主体と呼ばれて然るべきである。だがその主体が方法を携え、〈外〉を探求することを試みたとしても、そこで認識される〈外〉は、その本来的な〈外〉ではなく、〈内〉の要素の置換によって獲得された限りでの〈外〉（とすれば、それは〈外〉ではないわけだが）として表象されたものに過ぎないのである。

この第四章は第一部の最終章である。我々が第一部全体を通して考察してきたこと、それはドゥルーズの方法をめぐる思索の進展であった。歴史の劣化のテーマが前面に出てくるにつれて、方法はその不備を次第に顕わにする。ベルクソンの「直観」を一つの方法として読み解くとき、何よりも慎重に回避されなければならなかったのは、現在によって過去を描き出すこと、要するに複写であった。しかし方法が歴史の劣化のテーマの全面化とともに再考の対象となったとき、それは複写を回避する方策どころか、皮肉なことに複写の過程そのものとして現れることになる。

## II 方法の二重性（ショーペンハウアー）

方法が抱える問題を暗示するかのように、『ニーチェと哲学』では、方法という術語が独特の二重性を持たされている。『ニーチェと哲学』において方法が「ドラマ化の方法」と呼ばれ、起源における差異を探求する系譜学に固有の方法として肯定的に提示されていることはすでに触れた通りである。だが、同じ書物の中で方法という着想そのものが明確に批判的視座から取り扱われている点にも注意しなければならない。

そうした視座はとりわけ『ニーチェと哲学』第三章の後半部において展開されている。

思考の独断的イマージュは、以下の三つの本質的な主張の内に現れている。（1）人々が我々に言うところでは、思考者である限りの思考者は、真なるものを意志し愛する（思考者の誠実性）。思考としての思考は、真なるものを形相的に所有する、あるいは含んでいる（観念の生得性、諸概念のアプリオリ性）。思考することは能力の自然的行使であり、したがって真理とともに思考するためには「真に」思考するだけ十分である（思考の自然権、万人に分け与えられた良識）。（2）同様に人々が我々に言うところでは、我々は真なるものから逸れているが、しかしそれは、思考とは無関係な諸力（身体、情念、感性的関心）によるものである。なぜなら、我々は単に思考する存在者であ

るだけではなく、我々は誤謬に陥り、偽なるものを真実と見なすからである。誤謬。これが思考そのものにおいて思考に対立する外在的諸力の唯一の結果＝効果であるだろう。(3)最後に人々が我々に言うところでは、良く思考し、真に思考するためには、一つの方法だけで十分である。方法は一つの技巧であるが、しかしこの技巧によって我々は思考の本性に通じ、その本性に参入し、そして思考を変質させて我々を掻き乱す外部の諸力の結果＝効果を払いのけるのである。方法によって、我々は誤謬を払いのけるのだ。我々が方法を適用するならば、時間と場所はほとんど重要ではない。方法は、我々を「あらゆる時間と場所において妥当するもの」の領域に引き摺り込む。<sup>372</sup>

我々を困惑させる事実——それは、抽象的普遍として考えられた真なるもの、純粋科学として考えられた思考は決して誰にも害を与えないということである。実際には、既成の秩序と現行の諸価値は、そこに常に自分たちの最善の支柱を見出しているのである。「真理はばか正直な、快適さを愛する被造物のように現れるが、それは絶えず既成のあらゆる権力に確約するのだ。(決して誰にもこれっぽっちの迷惑もかけません)、というのは、私たちは何といても純粋科学に過ぎないのですから)、と」。これこそ、思考の独断的なイマージュが隠しているものである——思考を純粋科学として規定する既成の諸力の労働であり、即自的に存在する限りでの真なるものにおいて理念的に表現されている既成の諸権力〔des puissances〕の労働。<sup>373</sup>

あれほどベルクソンの「直観」を学的方法として提示することに注力していたにもかかわらず<sup>374</sup>、さらに言えば、討論の場(「力能の意志と永遠回帰についての諸帰結」)においてあれほどニーチェの哲学の刷新性を系譜学的方法の創出の内に見ていたにもかかわらず、ドゥルーズはその同じニーチェに関する書物において、方法の着想ないしは「純粋科学」を真っ向から否定しているのである。上の引用についてももう少し考察をしてみよう。

上の引用が順に追って分析しているのは、『道徳の系譜学』第三論文で扱われる一連の過程(禁欲主義的理想→道徳的対立→思弁的体勢)であり、その分析では、近代において大量

---

<sup>372</sup> NP, pp. 160-161.

<sup>373</sup> NP, p. 162.

<sup>374</sup> Cf. B, p. 2. 「たしかに直観は持続や記憶に比べれば二次的なものである。だがもしそれらの概念がそれ自体によって生ける実在や経験を指示するとしても、それらは、いまだそのような実在や経験を(科学の正確さに類似した正確さを伴って)認識するためのいかなる手段も我々に与えてくれない。奇妙なことに、もしまさに、ベルクソンに固有の意味での、方法としての直観がないとするならば、持続は、語の日常的な意味において単に直観的なものにとどまると言えよう。事実、ベルクソンは、哲学を絶対的な「正確さ」を有した——科学がその領域において正確であるのと同じように、自身の領域において正確であり、科学そのものと同じように拡張可能で伝達可能な——ディシプリンとして打ち立てるために、直観の方法をあてにしたのである」。

に出現した純粋科学の労働者たち、学者たちが、この世界そのものではなくその真理を追求する姿勢を持っていることから、この世界を否定する「超一感性的世界」の意志を有するという点で道徳者や宗教者と何ら変わるところがないということ、そしてそれゆえに、宗教や道徳と手を切っているかのように振る舞う「無関心な」純粋科学が依然としてニヒリズムの遠近法に忠実であるということが抽出される。

ドゥルーズによれば、歴史は我々の思考がこの世界ではなく「超一感性的世界」との関係のもとでのみ行使させられてきた一連の過程である。今やそのような思考が思考そのものであると解されている。そのような思考のイマージュが独断的なものであるにもかかわらず、である。そのイマージュによれば、思考は、実のところ「超一感性的世界」の反復でしかない「真理」との権利上の親和性を示すとともに、それ自体として真理に接近することができる自然的な能力を有しているとされる。ドゥルーズが説明している通り、そのような想定のもとでは、思考は適切に行使されれば、必ず真理に到達することができるものとして定立されており、その具体的で最も精緻な手段が学的方法である。

第一部第一章で詳しく考察した通り、ニヒリズムの運動は、近代に至り、宗教的な見かけから人間学的見かけへと移行していく。「禁欲主義的理想→道徳的対立→思弁的体勢」の展開を経て、特定の利害に一切関わらず真理を追求する姿勢を有した近代の学者たちの中でニヒリズムはその到達点を迎えたというわけであった。

そうであるとすれば、『ニーチェと哲学』において方法の称揚（ドラマ化の方法）と方法の批判（ニヒリズムの延長としての純粋科学）が同時に共存しているということになるように思われる。このような共存はやはり矛盾を孕んだものではないだろうか。だが我々はこのような矛盾が生じた顛末を理解する鍵をすでに手にしている。そのような矛盾した事態が生じてしまったのは、以下で詳しく見るように、50年代から洗練された方法の着想が60年代においても貫徹されながらも、同時期に歴史の劣化の着想が全面化していくため、その劣化を克服する更なる方法の徹底とその限界の直面による方法そのものの乗り越えとの二つのテーマに、『ニーチェと哲学』においてドゥルーズが同時に立ち向かわざるをなくなっているからである。

ところで『ニーチェと哲学』では、そのような方法の両義性を体現する存在として、ショーペンハウアーが繰り返し登場する。実のところ方法の臨界点を探っていく本章において主題的に扱われるのは、カントであるが、カントを扱う前段としてショーペンハウアーに触れておくことにしよう。

すでに論じた通り、『ニーチェと哲学』において歴史は、「否定的ニヒリズム」→「反動的ニヒリズム」→「受動的ニヒリズム」と移行していく。その過程は、差異的存在論においては諸力と意志の関係性の変動として厳格に描き出された。反動的諸力は自身の類型の保存を目指し、意志はあらゆる生と此岸を無へと至らせることを目指す。両者は歴史の前半、つまりは「否定的ニヒリズム」では、能動的諸力の生を否定する点で一致し、共犯の関係を実現していたが、能動的諸力が反動化した結果、その共犯の理由がなくなるや否や、両者の

関係は分裂し、此岸と彼岸の終わりなき対立が生じたのだった。

「受動的ニヒリズム」は、そのような対立の行き着く先である。すなわち、それは、反動的諸力がかつての盟友である〈力能の意志〉に対してさえもその反動を徹底させ、あらゆる彼岸的なものが消失した時空である。もちろん第一章の後半部（とりわけ一九・二〇節）で示した通り、その時空は、実のところ、〈力能の意志〉が別の形で変装し、人間の中に忍び込んでくる否定性の空間の継続でもある。

ここでドゥルーズがショーペンハウアーについて言及している箇所をいくつか抜き出してみよう。

我々は意志を、本源的矛盾を課せられた悪しきものにしてきた。つまりは、我々は意志を矯正し、制御し、制限し、しかも否定し、消去しなければならないとさえ言ってきたのだ。意志はこのような代償を払うことでしか良いものとはされなかった。あちこちに意志の本質を発見しては、自分自身の発見を嘆かなかったような哲学者は存在せず、また臆病な古い師のように、その発見と同時に未来の凶兆と過去の諸悪の源泉とをまったく見なかったような哲学者は存在しない。ショーペンハウアーは、この古い考え方を極端な帰結にまで、つまりは彼が言う意志の牢獄とイクシオーンの車とにまで推し進めるのである。<sup>375</sup>

また、意志の否定という奇妙な概念を作り上げるときのショーペンハウアーは何を〔意志しているのだろうか〕？<sup>376</sup>

こうした点の全てに関して、ショーペンハウアーが新たな意志の哲学を確立したということではない。反対に、彼の天才は、古い哲学から極端な帰結を引き出し、古い哲学をその最終的な帰結にまで推し進めることにある。ショーペンハウアーは意志の本質に甘んじていない。彼は意志を諸事物の本質に、「内側から見た世界」にするのだ。意志は一般的で即自的な本質となった。しかしそのときから、意志が意志するもの（その客観化）は、表象一般、仮象一般となる。意志の矛盾は本源的矛盾となる。本質として、意志は自らを反映する仮象を意志するのだ。「意志が自らを反映する世界において、その意志を待ち受けている運命」とは、まさにこの矛盾の苦悩である。これが〈意志すること—生きること〉の定型表現、つまりは意志と表象としての世界である。〔……〕したがって、意志の制限はショーペンハウアーにとって十分ではないだろう。意志が否定され、意志が自己自身を否定しなければならないのだ。<sup>377</sup>

---

<sup>375</sup> NP, p. 55.

<sup>376</sup> NP, pp. 120-121.

<sup>377</sup> NP, p. 129.

まず指摘されなければならないのは、差異的存在論においては、ショーペンハウアーが意志を即自的本質と見つつ、その客観化されたものとして世界（表象）を捉える着想、言い換えれば「意志と表象としての世界」の哲学が、意志の中に矛盾しか見ることのない思考の系譜の帰結として明確に捉えられているという点である。我々が第三章の成果を踏まえてこの点をさらに考察してみたとき、上記の論点は、合目的性の誤認の問題系に置かれるべきものであると分かる。歴史の末期においては、必ず意志の呼びかけに応える哲学者が登場し、その者が意志の哲学を樹立するとともに、その実践的要請（＝合目的性）を説くに至る。ドイツにはそのような哲学者が二人いるのであり、一人がニーチェであるとするれば、もう一人はショーペンハウアーである。しかしこの二人はある重要な分岐を示す。それゆえ問われるべきは、この分岐の理由である。他の哲学者と異なり、ショーペンハウアーは、まさに本質としての意志の哲学を樹立していることから分かる通り、その呼びかけを十分に受け取っているだろう。実際、彼の目には、この世界は意志が蠢く表象の世界に見えているのである。

しかし上の引用でも語られている通り、ショーペンハウアーは意志の中に本源的矛盾あるいは「否定」を見る。ショーペンハウアーにとって意志がもはや人称的術語として使われていないだけにいっそう、その矛盾は本源的なものであるだろう。実際、意志の客観化したものとしてのこの世界は、その盲目的とも言われる意志のために、争いが絶えず、まさにそれそのものに内在する矛盾を露呈するばかりである。ショーペンハウアーは、争いの絶えない世界の中に一者としての意志の存在を見て取ると同時に<sup>378</sup>、自身の客観化が孕む本源的矛盾ゆえに、自分自身を否定することを望む意志の意図を読み取るのである。

まさにその意図は、意志からの呼びかけとしての合目的性に対応する。だが問題はここからである。ドゥルーズは上の引用において、ショーペンハウアーが受け取った合目的性を「意志の否定」と言い換えながら、それをニーチェ註解の形を取りながら「奇妙な概念」と評している。我々はそのような評価の中に、ニーチェのショーペンハウアー批判の文脈をもちろん踏まえつつも、とりわけ差異的存在論の観点から、ショーペンハウアーの合目的性に対して批判的な吟味がなされている点を丁寧に見るべきである。すなわち、ドゥルーズの主張は、ショーペンハウアー流の合目的性の理解では、〈力能の意志〉が伝えるがままには、主体に実践可能性が受け取られていないということを示唆するのである。

ドゥルーズの批判的口調はさらに以下の引用にも確認することができる。

思弁的体勢から道徳的対立へ、道徳的対立から禁欲主義的矛盾へ……。だが、今度は禁欲主義的矛盾が解釈されるべき一つの徴候である。禁欲主義的理想を持つ人間、彼は

---

<sup>378</sup> 意志の理解に関してショーペンハウアーとニーチェで、それを一者として捉えるか多種多様なものとして捉えるかで分岐する点については、*NP*, pp. 10-11 を参照のこと。なお、この点に関して『ニーチェと哲学』以降のドゥルーズのニーチェ理解に大きな影響を与えたクロソウスキーとの関連において明晰な形で論じたものとしては、人見隼平「前期ドゥルーズにおける強度の存在論と個体化論の形成 — クロソウスキーとの関連で —」（早稲田大学大学院文学研究科紀要 第 68 輯、二〇二三年、六三三—六四八頁）を挙げておきたい。

何を意志するのか。生を否認する者、彼こそ、衰えた一つの生を、つまりは退化し衰えた彼の生、彼の類型の保存、さらには彼の類型の力能と勝利、反動的諸力は、自分たちを勝利へと導くような、不安を抱かせる盟友を、つまりはニヒリズム、無への意志を発見する者である。まさに無への意志は、生をその反動的形態のもとでしか引き受けない。無への意志こそ、生が自己矛盾し、自己否定し、自己消滅しなければならない手段として反動的諸力を利用するのである。無への意志こそ、はじめから生に「優越する」と称されるあらゆる価値を活性化するのである。そして、ここにショーペンハウアーの最大の誤謬がある。すなわち、彼は生に優越した諸価値において意志は自己否定すると考えたのだ。実際には、優越する諸価値において自己否定するのは意志ではなく、生に優越した諸価値こそが、生を否定し消滅させる意志に関係するのである。この否定する意志は、優越する諸価値の「価値」を定義する。その攻撃手段は、生を反動的諸力の支配下に移すことであり、それによって生は自らのなしうることから分離されて、次第に小さくなり、「……無の方へ、骨身にしみる自己の虚無感の方に向かって、常により遠くで展開されることになる」。無への意志と反動的諸力、これが禁欲主義的理想の二つの構成要素である。

解釈は、このように問題を掘り下げることによって三つの層（認識、道徳、宗教、つまりは生に優越した諸価値としての真、善、聖）を発見する。この三つは全て連関している。禁欲主義的理想は第三の契機であるが、しかしながら他の二つの契機の意味と価値でもある。したがって人はそれぞれの勢力圏を割り振るのに有利な立場にいて、それぞれの契機を他の契機に対立させることさえできる。誰も危うくしない洗練さ——禁欲主義的理想は、そこで常に多かれ少なかれ凝縮された状態で、すべての圏域を占有するものとして見出される。<sup>379</sup>

上の引用においてドゥルーズが指摘しているのは、『道徳の系譜学』でも示された解釈の作業が、その批判的作業の行程において、近代の思弁的体勢（科学）から道徳的対立（道徳）へと遡りながら、さらにそこから禁欲主義的矛盾（宗教）へと至らなければならなかったのと同時に、その一方で、その結論とも取りうる禁欲主義的矛盾こそが今度は解釈されるべき徴候であり、その徴候に対してこそ解釈は向けられなければならないという点である。たしかに禁欲主義的理想は、能動的生を否定する諸価値の源泉として、近代の科学や道徳の「意味と価値」と言われるに相応しいものである。『道徳の系譜学』において示された通り、そのような理想は、ニヒリズムにおける原動力として地上を覆い尽くしていく。その意味では、ショーペンハウアーが近代の人間のあり様から禁欲主義的理想を見出し、生を否定する生という生き方（「意志の否定」）を解くに至る一連の過程は、「禁欲主義的矛盾」を見出していなければそのような主張はできないという点で方法の適用に成功しているようにも思

---

<sup>379</sup> NP, pp. 150-151.

われる。

とはいえ、同じ段落においてドゥルーズが「だが、今度は禁欲主義的矛盾が解釈されるべき一つの徴候である」と述べていることから分かる通り、差異的存在論において、ショーペンハウアーは、「禁欲主義的理想」に至ることはできたという点でニーチェの先駆者たりうるが、その理想が一つの徴候であることを見落とした結果として、意志を自らの生を否定する意志としてしか理解することができなかつた哲学者として批判的に扱われている。思い返せば、ドゥルーズの複写批判は、起源における差異をその劣化した姿（＝徴候）のみから再構成できると考えてしまう点にあった。そうであるとすれば、ショーペンハウアーは、いまだ徴候の次元にとどまる点で、他の哲学者と同様に複写から逃れられていないということになる。

よってショーペンハウアーの不十分さは、能動的な生に抗する生を意志する禁欲主義的理想の中にも、歴史における「類型」を、言い換えれば、「諸力と〈力能の意志〉」の共犯関係を十分には読み取ることができず、その結果として〈力能の意志〉の呼びかけ（＝合目的性）を正確に受け取ることができなかつたという点に求められなければならない。シュティルナーが自我の無を主張するときでさえ、「事実」を破壊するにまでは至ることができず、あくまでもその超越性を剥ぎ取ることに終始してしまつたのと同様に、ショーペンハウアーもまた、実存の劣化ゆえに、「事実」の〈外〉を確かに感じ取りながらも、それを「事実」との関係、要するに徴候の次元でしか捉えることができないのである。

第一章で示した通り、禁欲主義的理想は、なるほど宗教的人間たちの生を否定する意志の貫徹を示す理念であるように見えつつも、その深層で生じていることは、忘却の機能不全の結果、能動的な生を体現することのできない反動的諸力が、能動的諸力の生の価値を否定する意図を持ち、その意図を〈力能の意志〉が下支えすることで、禁欲的な生の価値を世界にばら撒く一連の過程、つまりは歴史である。意志を否定することの価値を説く人間たちの下で、着実に〈力能の意志〉の否定性はその意図を実現させていたというわけである。

それゆえショーペンハウアーが理解しなければならなかつたのは、「意志の否定（禁欲主義的理想）」ではなく「意志の質としての否定性（無への意志）」である。これら二つの術語は表面的には極めてよく似た「否定」の語彙であるとしても、その内実は異なる。その違いが克明に現れるのが、やはり合目的性の理解である。実際、ショーペンハウアーは徴候の次元にとどまるため、意志が蠢く世界の中に、とりわけ禁欲主義的理想の中で徴候の水準で表現されている意志自身を滅却する意志、すなわち意志そのものの否定の着想しか見取ることができない。ショーペンハウアーの哲学において諦観の思想が説かれるものも意志の誤認に由来している。しかし実際は、意志が自己否定するなどということは深層では起きていない。むしろ意志の否定性は歴史におけるどの契機においても強力な実在性を有して続けており、そのような否定的な場において起源における差異を転倒させていくのだった。

系譜学者が正確に理解しなければならないのは、この否定性であり、しかも最も重要なことは、その否定が自己否定などするはずがなく、歴史においていつどこにでも存在し、その

侵食を決してやめないということ、そしてその真の意図、言い換えれば、それだけの執拗な否定の普及に隠されたその裏側の肯定の存在へと人間を実践的に誘う合目的性の伝達内容である。

### III カントの位置付け

ただし、ショーペンハウアーやシュティルナーが方法の徹底と限界を示す究極的形象であるかと言えば、そうではない。なぜなら『ニーチェと哲学』において彼らは、方法の不備というよりも、方法の欠如の結果として徴候の次元にとどまっていると明確に言われているからである。例えば、ドゥルーズはシュティルナーについて次のように言っていた。

彼〔シュティルナー〕こそ、弁証法が何に到達し、その原動力が何であることを示しながら、弁証法をその最後の諸帰結に至らせるのだ。しかしまさに、シュティルナーが依然として弁証法論者として思考し、また所有、疎外、その廃棄というカテゴリーから離れられない以上、彼は弁証法の諸々の歩みのもとで自身が穿った無の中に自分自身を放り投げるのだ。人間とは誰か、自我、ただ自我だけである。彼は〈誰が〉という問いを用いるが、しかしそれはただ、弁証法をこの自我という無の中で溶解させるためである。彼は、人間的なものの遠近法とは別の遠近法において、ニヒリズムの条件とは別の条件のもとでこの問いを立てることができない。彼は、この問いが自分自身のために自己展開させておくことも、彼に肯定的な答えを与えるような別の要素においてこの問いを立てることもできない。彼には問いに対応するような方法が、つまりは類型的方法が欠けている。<sup>380</sup> (強調引用者)

第一章において詳細に論じた通り、シュティルナーは人間の中に、自分自身の反動的類型の保存だけを目指して蠢く自我の無を見出したが、人間と意志の克服には成功していない。歴史という長い道程において、反動的諸力と〈力能の意志〉の共犯関係は、起源における差異を転倒させる／自分を転倒させるという事態として、今なお続いているのである。

たしかに「否定的ニヒリズム」では、明白に共犯関係の中にあつた反動的諸力と〈力能の意志〉も「反動的ニヒリズム」以降の段階に入れば、対立の関係に入っていく。しかしニヒリズムがまさに両者の共犯関係として厳格に定義づけられている以上、両者の関係が一見して対立であるときでさえ、あるいはまた、反動的諸力が意志をその高次の位置から引き摺り下ろすことに成功したと想着するときでさえ、意志の否定性は、変わらず反動的諸力を機制する審級であり続ける。このような事態は一見して奇妙にも思える。だがそれは、次の意味においてはまったく当然のこととして生じる。すなわち、すでに第一章で詳細に論じた

---

<sup>380</sup> NP, p. 256.



通り、歴史において反動的諸力はその不能の生の類型を体現するとき、不能の生が能動的な生に比べて優れたものであることを認める諸価値が必要であるが、そのような諸価値を生み出す「諸価値の価値」は、歴史におけるいずれの契機においても、そのような生を全面的に肯定する〈力能の意志〉の否定性によってしか担保されないという点である。

そのため、時代の変化とともに、宗教的なものが失墜し、人々が「僧侶」に対して反乱を起こす事態においては、もはや宗教的なものの外観は持たないものの、その役割としては以前と変わるところのない、例えば、国家のような、此岸における超越的価値が必ず出現することになる。我々はその過程をフョイエルバッハの哲学の中にすでに見た。このように反動的諸力の意図、すなわち自分たちの反動的類型の保存（ひいては自分たち以外の存在の徹底的否定）の目論みは、歴史が克明に示している通り、〈力能の意志〉の否定性の手助けがなければ、決して実現しないものであり、両者の共犯関係は「反動的ニヒリズム」以降においても反動的諸力の意図の外部で確実に続いているのである。

むしろ〈力能の意志〉の側にもそれ独自の意図として、あらゆる生を無へと引き摺り込むという目論みがある。それゆえ「反動的ニヒリズム」の段階において、反動的諸力が意志に反旗を翻すときにも、意志はその目論みの貫徹ゆえに此岸の世界に忍び込んでくる。だが彼岸の諸価値が此岸に侵入してくることを防止することができない理由を反動的諸力の側から考察してみれば、それは、その思惑が自分たちの類型の保存にあるものの、逆説的なことに、そうした自己保存の営みが諸力だけでは実現されず、そのような類型の価値を伝えてくれる高次の審級（＝「諸価値の価値」）がなければならないという点に見てとられなければならないだろう。

それゆえショーペンハウアーが〈力能の意志〉からの呼びかけを十全に受け取ることを実存的反動性のために失敗し、徴候の次元での「意志の否定」あるいは諦観を説くのとまったく類比的な仕方で、シュティルナーは「ニヒリズムを弁証法の真理として明らかにする弁証法論者」<sup>381</sup>と言われたのである。彼は人間を保ったままニヒリズムの克服を実現しようと試みる。もちろんそのような実現の過程でシュティルナーは、フョイエルバッハが不十分にしか実現することのできなかつた人間と意志の両輪（弁証法）をその限界点まで押し進めることには成功している。しかし、依然として彼はその反動的性格ゆえに弁証法の術語においてしかそのような徹底を実現することができない。そのような事態は然るべくして起きていることに注意しよう。弁証法的語彙はニヒリズムの言葉であるが、反動性の人間はまさにこのような語彙によってこそ自らの類型の価値を普及させてきた以上、その反動性の放棄が遂行されなければその語彙の呪縛から逃れることなどできるはずがないからである。弁証法の真理を弁証法の観点からしか考察することができないことが不可避に招く事態は、弁証法論の理路が歴史における差異の運動性、つまりは、徴候の次元の法則性を照らし出すことに終始するものであったことが示している通り、よくてせいぜい、徴候の次元における最

---

<sup>381</sup> NP, p. 254.

終段階、すなわち「禁欲主義的理想（意志の否定）」に相当するものを掴まされることだけである。

したがってショーペンハウアーとシュティルナーが奇妙にも独特の一致を示すのは、理由がないことではない。そのような一致は、両者が歴史の内に潜む弁証法的なものの運動を適切に読み取りながらも、その運動の深層に隠された差異の領域に、その類型的方法の欠如ゆえにどうしても到達することができない点にこそその理由を見て取られるべきである。彼らにとっての最終到達点は、徴候の次元における最終地点（＝「禁欲主義的理想」）であり、両者が至る結論は、片方は諦観の思想（意志の否定）として、もう片方は、すでに所与の「事実」の世界の中でそこに揺蕩いながら、他でもない自分自身が無の中に引き摺り込まれていくのをただ静観するだけの主張として、酷似するのである。

よってドゥルーズが上の引用において指摘している通り、両者の不備はさしあたり類型的方法の欠如の内に求められることになる。だが本章で示したいのは、むしろ、このように徴候の次元にとどまってしまうという事態が、類型的方法の欠如の問題としてではなく、方法そのものの問題として捉えられるようになる、ドゥルーズの思考における一連の論理的展開の内実である。上でのドゥルーズの発言は、すでにいくつかの揺れを含みながら、しかしまだ方法の徹底に可能性を見ている。たしかに徴候の次元から深層へと至る方法があれば、ショーペンハウアーのように禁欲主義的理想を説くということも、シュティルナーのように弁証法の原動力を認識しながらも、結局は弁証法の土俵に舞い戻り、その否定性の中に揺蕩うということもなかったはずだからである。

しかしながら、ここで決して見逃されてはならないのは、方法に対する淡い期待を感じさせる『ニーチェと哲学』においてさえ、方法という着想そのものを捨てようとしているドゥルーズの姿を確認することができるという点である。我々は第一部を締め括るにふさわしい最後の課題として、方法をめぐる上記の困難が方法の欠如に由来するものではなく、方法そのものの問題であることを示すことにしよう。そのとき、何よりも慎重に扱わなければならないのは、ドゥルーズの哲学におけるカントの批判哲学の位置である。まず触れておきたいのは、『ニーチェと哲学』とドゥルーズが書き残したいくつかのカント論とでは、カントの位置付けが明確に異なるという点である。

すでに第一章で確認した通り、『ニーチェと哲学』においては、ゲルーやヴェイユマンによって浮き彫りにされたポスト・カント主義の議論を踏まえつつ、カントの「批判」の方法は、ニーチェの系譜学的方法が実現することに成功しているとドゥルーズが見る方法論的洗練化の過程を十分には経過しなかったため、「事実主義」を抜け出せていないと見なされていた。カントの「分析的方法」は、あくまでも特定の「事実」を信奉する場合にしか、意味をなさない推論であったことを思い出そう。純粋に方法論的な観点からすれば、こうした特定の事実に対する信念に依拠した基礎付けは、むしろ事実と権利の循環を招く不当な方法として指弾の対象となる（もしAが事実であるとすれば、その事実の根拠はBでなければならない……）。だが差異的存在論の観点からすれば、このような循環の問題は純粋に論

理な問題であるというよりも、そこで高次の審級が〈力能の意志〉の否定性として定立されている以上、彼岸の諸価値(=「事実」)が、此岸の中に、言い換えれば、人間の有限性の構成作用の中にこそ、論理的な循環によって忍び込んでくるというニヒリズムの存続の具体的方策として考察されるべき事態でもあった。

差異的存在論の枠組みにおいて、カントの「分析的方法」は、このように彼岸による此岸への侵入経路の最も抽象的な表現(認識論的循環)として解された。彼岸の意志は、「彼岸そのもの」(天国、神)から「彼岸における此岸」(国家、民族)へと姿を変えながら此岸に潜入してくるだけでなく、それどころか、そのような超越的諸価値を人が信じていないときでさえ、人間が自然的に能力を行使する水準にとどまれば必ず、そのような審級を信じている者と同じ振る舞いをさせられるような、人間の内なる能力論の次元にも忍び込んできたのである。

したがって、カントが「事実」に依拠した基礎づけしか展開させられないという事態は、次のような結果を招く。すなわち、カントを批判的に継承したポスト・カント主義者たちの目線では、ゲルレーやヴェイユマンの研究が先に示していた通り、根拠づけの遂行過程は、人間の有限性に根ざした「根拠」から「事実」を演繹してみせることで、その「事実」を神の超越性ではなく人間の有限性のみによって説明していると信じるに足る論証として捉えられていることだろう。だがそうした推論の裏側で実際に生じているのは、超越的審級としての意志が「事実(彼岸的超越的諸価値)」から「根拠」を経て同じ「事実(此岸の世界における超越的諸価値)」へと移行するという事態、言い換えれば、同じ「事実」による抑圧がいつそう識別され難い仕方では人間の世界の内で作動するに至るという奇妙な事態である。

さらに言えば、意志が人間の内部に忍び込んでくると、それは各「事実」に対応した能力間の関係として自らを表すことになる(この点はすでに見た)。三批判が三つの事実に対応した能力論を展開させると同時に、常にその都度特定の能力が常に他の能力を統率する限りで調和が確保される過程そのものは、差異的存在論から見れば、実のところ、彼岸と此岸の抑圧の関係が、文字通りの此岸と彼岸、そして此岸と「此岸における彼岸」とまったく同じ意味において、もはや外部と人間の関係ではなく能力間の優劣関係(=「抽象的な従属構造」)として反復される過程である。

以上が『ニーチェと哲学』において示されたカント像である。それに対して、いくつかのカント論、とりわけ「カント美学における発生の観念」では、カント理解に関して重大な変更点を加えられている。

ポスト・カント主義者たち、とりわけマイモンとフィヒテは、カントが発生論的方法に無知であったという根本的な反論を彼に向けていた。この反論は、客観的と主観的という二つの意味を有する。すなわち、カントは事実を抛り所とし、もっぱら事実の諸条件を探求するが、しかし彼はまた、まったく出来合いの諸能力を援用し、諸能力が何らかの調和を可能とするという点を前もって前提とすることで、ある関係や釣り合いを

規定するのである。マイモンの『超越論哲学に関する試論』が一七九〇年であることを考慮すれば、カントが部分的に自分の後継者たちの反論をあらかじめ見越していたことは、認められなければならない。初めの二つの「批判」は、事実を援用し、それらの事実に関わる諸条件を探求し、すでに形成された諸能力の内にそうした諸条件を見出すのである。だからこそ、初めの二つの「批判」は、それらでは請け負えないようなある発生に送り返されることになったのだ。しかし、美に関する『判断力批判』においてカントは、諸能力の自由な根本的な一致の中でそれらの諸能力の発生の問題を提起している。その際にカントは、他の二つの「批判」に依然として欠けていた究極の基礎を見出すのである。「批判」一般は、単なる条件づけ〔*conditionnement*〕であることをやめて、一つの超越論的形成、一つの超越論的開化、一つの超越論的〈発生〉へと生成する。<sup>382</sup>

上の引用の前段では、我々がすでに『ニーチェと哲学』において確認したような論点、すなわち、カント哲学の「基礎づけ」が、ポスト・カント主義者によっても指摘された発生的方法の欠落によって、「事実」の条件づけにとどまっている点が反復されている。カントの「事実主義」は、分析的方法に従った「条件づけ」（認識論的循環）を遂行するとともに、その循環を払拭する術を持たないがゆえに此岸と彼岸の関係を諸能力の間の関係として反復する結果となるというわけである。

以上の論点には特段の目新しさは見当たらない。だが注目すべきは、同段落の後段である。そこでは、『ニーチェと哲学』におけるカントの位置を知っている我々からすれば、いささか驚くべき論点が提示されている。それは、カントがマイモンらの指摘を踏まえ、先の二つの批判ではあくまでも「条件づけ」にとどまっていた自身の方法を、『判断力批判』においては発生的方法として練り上げることに着手した、というものである。『ニーチェと哲学』では、カントの「分析的方法」は、人間学の失敗例として取り上げられ、ニーチェの系譜学的方法との対比において一貫して劣位に置かれていた。それに対して『カントの批判哲学』や「カント美学における発生の観念」では、その否定的なニュアンスも先の二批判に対する評価に関しては保たれているものの、『判断力批判』ではそのようなニュアンスは一掃される。ドゥルーズによれば、カントの長年に渡る思索の道程には、とりわけ『判断力批判』において発生の問題に取り組むことで、もはやニーチェと同等と言っても過言ではない「系譜学者」の位置へと自らを高めていく過程が存在するというのである<sup>383</sup>。

---

<sup>382</sup> *ID*, p. 86.

<sup>383</sup> カントの位置付けの変動については、すでにいくつかの先行研究において指摘されている。例えば、小林卓也『ドゥルーズの自然哲学』（法政大学出版局、二〇一九年、一三〇—一三一頁）では、「ドゥルーズは明らかに、カントの『判断力批判』のなかに発生の議論を読み込もうとしている。前節で述べたことをもう一度定式化しておけば、ドゥルーズのカント読解の要諦は、ポスト・カント派によるカント批判の要であった発生という論点を、カント哲学そのもののなかに見出すことにある。ドゥルーズにとって『判断力批判』は、『純粹

しかしそうであるとする、ここで一つの疑問が生じてくる。それは、いくつかのカント論がカントを方法の十全な使用者として位置付けていく意図を有しているにもかかわらず、ドゥルーズが『カントの批判哲学』を振り返って下す評価は、それでもなお、なぜか「敵」<sup>384</sup>とまで言われるほどに否定的であるという謎である。

ドゥルーズがカント論において主張している通り、『ニーチェと哲学』での評価とは正反対に、カントが『判断力批判』において系譜学の方法を駆使することができているとすれば、上で言われていた二つの問題点、すなわち、「分析的方法」が抱える認識論的循環の客観的問題と、〈力能の意志〉による人間への侵入の主観的問題（能力間の共通感覚の問題）は同時に断ち切られるはずであり、その限りでカントはニーチェとまったく同等の評価を受け取らなければならないはずである。しかしニーチェの位置にカントが格上げされているように思われる諸々のカント論に対してこそ、ドゥルーズは「敵について」であると述べているのである。なぜであろうか？

ここで考察されなければならないのは、上でも触れた通り、ドゥルーズの思索における方法の徹底とその限界の問題である。たしかに『ニーチェと哲学』においても、歴史の終盤に現れるシュティルナーやショーペンハウアーが禁欲主義的理想には到達することができたが、それ以上に進むことができない点が論じられ、その理由がひとまずは「類型的方法が欠けている」点に求められた。しかし以下で詳しく見るように、この問題は方法の欠如の問題ではなく、方法そのものの問題である。それゆえ我々が考察しなければならないのは、今やカントが方法の十全な使い手として提示されているにもかかわらず、そのカントが敵とまで言われている理由が、方法の欠如ではなく、方法そのものの問題としてドゥルーズに捉えられるに至る、思考の一連の展開でなければならない。

---

理性批判』から『実践理性批判』への意向を可能にするものである以上に、カントの超越論哲学そのものを基礎づける (fonder) ものと解されている」と説明されている。この研究は、適切にもヴェイユマンの研究などを踏まえた上で、カント論においてポスト・カント派の視座から見られたカント批判を踏まえながら、その批判を実のところカント自身が受け止め、『判断力批判』において発生の間いに取り組んでいたとするドゥルーズのカント理解の基本線を正しく捉えている。ただし、以下の節で確認される通り、小林の研究は、ポスト・カント主義者たちが探求した有限性の構成作用を掘り下げたヴェイユマンの研究を踏まえながらも、ポスト・カント主義者たちによって批判的に継承された限りでのカント、すなわち、有限性の徹底の目論みを、人間を維持したままで遂行することが可能であると考えた人間学的カントと、ドゥルーズが肯定的に理解する限りでのカント、すなわち、同じ目論みを人間の底抜けの体験なしには実現不可能であると考えた哲学者として提示されるカントとでは、発生的方法の具体的適用が明確に異なる帰結を生むことの意義を十分には捉えていないように思われる。

<sup>384</sup> Cf. *PP*, pp. 14-15. 「カントについての本は、ちょっと違うね、結構気に入っているんだ。あれは敵について書いた本だからね。敵はどんなふうに機能しているのか、敵の歯車はどのようなものであるのか——理性の法廷や諸能力の節度ある使用、そしてまた我々に立法者の資格を与えるだけにますます偽善的になる服従など、を明らかにしようと思ったわけだ」。

#### IV 批判哲学における能力論の図式

さて、その過程の詳細を以下で示していくことにする。そこでまず『カントの批判哲学』や「カント美学における発生の観念」において提示されている能力論について概観しておこう。「カント美学における発生の観念」では、ドゥルーズによるカント読解の基本線とも言う能力論の一般的な図式に関して、次のように簡潔に説明されている。

我々は、この第一の点について、つまりは、いくつかの能力の間の調和という論題について熟慮する必要がある。このような調和の観念は、カントの「批判」に一貫して現れるものである。我々の諸能力は、本性上異なっているが、それにもかかわらず、調和的に行使される。『純粋理性批判』において、悟性、構想力、理性は、思弁的関心に従って調和的な関係に入っていく。同様に『実践理性批判』では、理性と悟性がそうした調和的な関係に入っていく（ここでは、この実践的関心における構想力の可能的な役割についての検討を省く）。しかし我々は、これらの場合に、常に諸能力の内の一つが支配的役割を演じていることを知るのである。「支配する」とは、ここでは次の三つの事柄を意味している。(1) ある一つの関心との関係によって規定されること、(2) 対象との関係によって規定すること、(3) 他の諸能力との関係によって規定すること。したがって、『純粋理性批判』において悟性は、思弁的関心のうちで完全に規定されたアприオリな概念を備え、これに必然的に従属する対象（現象）に自らの概念を適用し、この認識の関心において、またこれら認識の対象との関係によって、他の能力（構想力と理性）があれこれの機能を満たすことに引き込むのである。また『実践理性批判』において、理性の諸〈理念〉は、そして何よりも自由の〈理念〉は、道徳法則によって規定される。この法則を介して理性は、これに必然的に従属する超感性的な対象を規定するが、最後に理性は、実践的関心との関連で、悟性のある行使に引き込むのである。したがって、我々はすでに初めの二つの「批判」における諸能力の間でのそれらの調和の原理の前に立っているのである。しかし、この調和は常に釣り合いが取られ、強制され、規定されている。すなわち、思弁的関心における悟性や実践的関心における理性といった立法する一つの支配的な能力が、常に存在するということである。<sup>385</sup>

ここには、ドゥルーズによるカントの三批判の読解方針が極めて簡潔に現れている。ドゥルーズの説明では、カントの批判哲学は、第一に、悟性、理性、構想力といった諸々の能力の調和によって特徴づけられる。したがってそれぞれの批判に、それぞれの能力の組み合わせが存在していることになるが、その組み合わせの差異は、第一に「関心」、第二に「対象」、第三に「支配的能力」、これらの三つの項目の総合によって確定される。

---

<sup>385</sup> *ID*, pp. 80-81.

例えば、『純粹理性批判』では、思弁的関心に従って、それにふさわしい能力の布置連関が形成される。そのとき、能力の総体が対象に対する立法者となり、その対象（現象世界、諸科学の客観性）の内実を具体的に規定していくと同時に、能力間の関係においては、支配的な能力（悟性）が存在し、それが立法者となり、他の能力に対してその役割を具体的に規定していくのである。

ここで注意深く考察されなければならないのは、上の引用において能力間の調和を立法的能力によって強制されたものであるということに、ドゥルーズがイタリック体にしてまで何を強調したかったのかである。実のところ、この問題は、ドゥルーズが他の箇所でも、「カント哲学の最も独創的な点の一つは、我々の諸能力間の本性の差異という考えである」<sup>386</sup>と述べながら、カント哲学における能力間の関係（＝差異）の着想に決して少なくない意義を見出している点とも密接に関係する問いに他ならない。

この問いに十全に答えるためには、やはり『ニーチェと哲学』において構想された差異的存在論の図式を踏まえておかなければならない。『ニーチェと哲学』において、カントの批判哲学が人間学の失敗の象徴として論じられた点はずで見えた。「分析的方法」によってカントの人間学は、その本来の意義である神学との絶縁に失敗し、むしろ人間学の内部に侵入を許すことになる。それこそ、まさに認識論的循環が示す困難に他ならない。その侵入は、まさに諸能力の差異、もっと言えば、純粋な差異ではなく、ある序列を伴った差異として現れることになった。

だがここで特に指摘しておきたいのは、『ニーチェと哲学』では、人間学の失敗および神学の人間学化に貢献した人物として描き出されているカント（反動的諸力、人間）も、いずれのカント論においても、そのような人間的試みの失敗のせいで神学に棲みつかれている人間を系譜学的に探究する側の人間として描き出されようとしている点である。今やカントは人間を探究する系譜学者として現れ、その有限性を絶対的根拠として有していながらも、その内部の諸能力の関係の内に彼岸と此岸の関係を反復してしまった人間に対して、言い換えれば、ニヒリズムに汚染された人間に対して、まさに彼が考案した批判の矛を向けていく批判哲学者として現れている。

カントが人間の能力の吟味としての「批判」を遂行するとき、もちろんその対象は人間である。その人間は、今触れた通り、自らの有限性のみに依拠して地上の生を目論むものの、実際は意志の侵入を許し、その能力間の劣化した差異を体現する存在に他ならない。ところでドゥルーズはカントの「コペルニクスの転回」を次のように説明していた。

コペルニクスの転回 — 独断的合理論において、認識の理論は、主体と客体の対応 [correspondance] という考え、観念の秩序と事物の秩序の調和という考えに基づいていた。この調和には二つの相が存在していた。調和はそれ自身の内に一つの合目的性

---

<sup>386</sup> PK, p. 34.

を含んでいる。そして調和はこのハーモニー、この合目的性の源泉および保証という神学的原理を要請している。[……] カントのいわゆる「コペルニクスの転回」の根本的な理念は次の点にある。すなわち、主体と客体の調和という理念（合目的的な調和）に代えて、客体が主体に必然的に従属するという原理を置くことである。認識能力が立法行為を行うものであること、より正確に言えば、認識能力の中には立法行為を行う何かがあるということ、それを見出したことこそが本質的な発見であったのだ（これと同様に、欲求能力の中にも立法行為を行う何かがある）。かくして理性的存在は、自らが新しい力能の持ち主であることを発見する。コペルニクスの転換が我々に教える最初の事は、命令を下しているのは我々自身に他ならないということである。ここにこそ〈英知 [Sagesse]〉についての古い考え方の転覆がある。すなわち、かつて賢明さとは、ある場合にはそれ自身の服従によって、ある場合には自然との合目的的「調和」によって定義されていた。カントは英知に対し批判のイメージを対置させる。すなわち、我々、自然の立法者というイメージである。一見したところカント哲学には非常に縁遠く思われる哲学者でも、*Parere* [従う] の代わりに、*Jubere* [命ずる] を置くことを主張するならば、その人は自分で思っている以上に多くのことをカントに負っているのである。<sup>387</sup>

旧来の合理論では、主観と客観の対応の着想とともに、それに根拠を与える神学的原理が不可欠のものとされてきたのに対して、「コペルニクスの転回」では、主体への客体の従属という着想、要するに「立法」とともに、「立法」を可能とする主体の原理、つまりは人間学の原理が必要となる。

そのような人間は、客体を従わせる力を有した立法者である。人間学はもはやここでは神学を必要としないが、その代わりに人間の内部の探査、要するに「批判」という理論的作業を不可欠のものとする。しかしここで探査されている人間は、とりわけ『ニーチェと哲学』における差異的存在論の語彙で言えば、反動的諸力としての〈私〉であり、歴史の問題系に忠実な言い方にすれば、「反動的ニヒリズム」における反動的諸力である。

カントが方法を携えて人間の知の構造を吟味する批判哲学を提唱しているとするドゥルーズの主張の要点は、知そのものの吟味が人間内部の能力の関係（＝差異）の空間の探査であるという点にある。「カントにおいて主体と客体との関係の問題は、このように内側に向かっていくことになる。すなわち、この問題は本性において異なる諸々の主観的能力（受容的感性と能動的悟性）の間の問題になるのである」<sup>388</sup>。だからこそ上でドゥルーズは、カントの独創性を能力間の本性の差異の着想に求めていたのである。しかもさらにそこで重要なのは、そこで探究されるはずの差異とは、歴史の文脈を背負った、今や人間内部における能力間の関係として表現された〈力能の意志〉（＝差異的要素）だということである。

---

<sup>387</sup> PK, pp. 22-23.

<sup>388</sup> PK, pp. 23-24.



それゆえ、カントの批判哲学は、差異的存在論の図式では、素朴に人間の知の構造を解明するものではなく、人間の内部に忍び込んだ〈力能の意志〉の否定性を摘発する試みと理解されることになる。そしてこの否定性に塗れた人間が、上でドゥルーズが強調しているところの、特定の能力を頂点とするヒエラルキーとしての差異、要するに共通感覚の人間なのである。『ニーチェと哲学』と異なり、カント論では、人間の批判の営みとして、能力間の関係（諸々の共通感覚）にその矛を向ける系譜学者として描き出されたカントは、「ドラマ化の方法」を携えて「事実」を徴候として解釈し、歴史における差異を経由しながら起源における差異へと遡及したニーチェとまったく同様かつ同等の、系譜学の方法の使い手として浮き彫りにされるのである。

もちろん、例えばマイモンにも指摘された通り、先の二つの批判においてカントの批判の試みは、結局のところ、能力間のある関係を正当なものとして描き出し、その他の関係は越権として拒否することに終始するものであった。ドゥルーズがカントの位置付けにそれなりの変更を加えているとしても、カントが肯定的に扱われる『カントの批判哲学』においてさえ、それは、後で見るように、もっぱら『判断力批判』の位置付けに関する変更である。そのため、『ニーチェと哲学』で言われていたような「事実主義」の問題を、カント自身が先の二批判の中で払拭することができているとドゥルーズが考えているわけではないという点については注意しておく必要がある。

たしかに、カントが今やその厳密な意味で「批判」の遂行者として定立され、そのカントが人間の能力間の関係において自己を表現する〈力能の意志〉の否定性を吟味＝批判し、本来的な能力間の差異を取り戻すことができるとすれば、その限りで「批判」は、人間の真の能力を取り戻すことになる。しかし二批判では「事実」に依拠する限りでしか批判が遂行されないため、「事実」を根拠づける能力の関係（＝差異）のみが正当なものとして提示され、それ以外の能力の使用が不当な越権行為として摘発される結果となる。カントは二批判において批判哲学者として当然の営みとして、能力間に区別（「正当／不当」）を設けるが、しかしこの区別は「事実主義」に依拠した区別（釣り合いが取られ、強制され、規定されている布置連関（共通感覚）／それ以外の能力の布置連関）にいまだとどまる。

こうして、能力間関係を説明していた先の引用で、ドゥルーズがなぜ「釣り合いが取られ、強制され、規定されている」の箇所を強調していたかが分かる。その批判の目論みからすれば、二批判においても、〈力能の意志〉の否定性から人間を、あるいは人間における諸能力を解放することこそが達成されなければならなかったはずであり、それは、具体的に言えば、『純粋理性批判』では、認識からの諸能力の解放として、『実践理性批判』では、道徳からの諸能力の解放として実現されるべきだったはずである。しかし二批判において実際に達成されているのは、諸能力の解放ではなく、批判する前と何ら変わらない〈力能の意志〉の否定性に占拠された差異としての諸能力の一致、つまりは「共通感覚」の正当化である。しかしこれでは、本来の批判的目論みとは正反対の、悪しき共通感覚を増やすような結果を招くのみである。

それゆえ上の引用におけるドゥルーズによる強調は、そこで洞察されている二批判の分析の要諦が、ただ単に諸能力の一致の特性を記述することにあるのではないことを示している。むしろそこで読み取られるべきことは、このような批判的方法の適用の失敗の結果として、カントの批判哲学が十全に人間の真の基礎へと至ることができておらず、強制された諸能力の一致を正当な共通感覚として提示することに終始していること、そしてまた、それゆえにこそ（力能の意志）の侵入を批判・摘発することができていない点を示すことにあるのである<sup>389</sup>。

なお、以上の論点を踏まえたとき、『カントの批判哲学』において、とりわけ二批判における諸能力の共通感覚が語られる際に、その都度議論の中心的対象となる「立法者」が、『ニーチェと哲学』において肯定的に語られた「立法者」、言い換えれば、此岸に一人で立つ「無責任なもの」ではないこと、それゆえ、両者を決して混同してはならないということが明らかになる。二批判における「立法者」は、『ニーチェと哲学』における対比で言えば、「無責任なもの」とは似て非なる能力者、すなわち、諸能力の内部にまで彼岸が侵入し、もはや此岸と彼岸の区別が不分明になるほどに神学と人間学の悪しき融合が果たされた「反動的

---

<sup>389</sup> それゆえドゥルーズのカント読解を、たとえ二批判に関する読解だけに焦点を絞ったとしても、単なる諸能力の置換体系の提示としてのみ理解することには問題があると言わざるをえない。例えば、『カントの批判哲学』を翻訳した國分氏はその訳者解説で適切に指摘している通り、ドゥルーズ自身がカント論を「敵」を扱った書物と述べている以上、その書物をただの三批判の整理として読むことは差し控えられるべきである。しかし先行研究の多くは、ドゥルーズのカント読解の特殊性を、三批判の中でも主として『判断力批判』についての整理として理解している。もちろんドゥルーズがカントの批判哲学の中に見出す方法の生成が、能力間の真の差異を見出す『判断力批判』において頂点を迎えることは確かである。しかしそこに至る一連の議論において、すでに差異的存在論の図式は十分に機能しているのである。ドゥルーズが二批判を能力論の観点から素朴に整理しているように見えるときでさえ、問題は、能力間の差異の内実であり、その内実としての否定性なのである。それゆえドゥルーズのカント読解を適切に汲み取るには差異的存在論の構成を十分に踏まえておかなければならず、カント哲学についての素朴な整理に見えるものの中にドゥルーズ独自の読解方針が隠されていることを見抜く必要がある。

例えば、山森 裕毅『ジル・ドゥルーズの哲学』では、カント論について簡潔な記述がある。そこでは適切にも二批判における共通感覚を提示しながら、そこから『判断力批判』におけるまったく別種の能力間の一致へと移行していく発生の過程が説明されている。しかし山森の記述では、そのような移行が主として発生的方法の適用として示されており、ドゥルーズにおける方法、言い換えれば、歴史における差異、ないしは否定的差異から、起源における差異あるいは肯定的差異への移行であることが完全に見落とされてしまっている。このような事態は、『カントの批判哲学』を紹介しているにもかかわらず、『ニーチェと哲学』において否定的に紹介されたカント像をそもそも踏まえておらず、そこで展開される差異的存在論の構想についての分析を決定的に欠くことから生じているようにも思われる。そうした不備は、山森氏の研究に限らず國分氏の「訳者解説」においても、そもそもなぜドゥルーズが共通感覚を問題とするのか、もっと言えば、なぜ本性の差異がある諸能力の組み合わせ（＝差異）を中心にカント哲学全体を整理することを試みたのかという点について、ほとんど論題として扱われることがないといった事態を招いているのである。

ニヒリズムの極北」を体現する者、あるいはまた「事実」に対して立法の作用を加えていると自負しているが、実際に「事実」による認識論的循環に絡みとられ、神学の傀儡人形と化した人間（畜群、最後の人間）として理解されなければならないだろう。

そのため、『カントの批判哲学』においてドゥルーズが二批判の分析として提示している「立法」は、差異的存在論において極めて肯定的に論じられた「立法」とは正反対のものであり、『ニーチェと哲学』の語彙に定位しながら正確な言い方をするなら、依然として別の審級に従わされている（うわべだけの）「立法」／いかなる審級にも従うことのない内的境域を実現した上ではじめて解放される（真の）「立法」という対比が存在するということになる。よって『カントの批判哲学』において、二批判の分析では「立法」の語彙がカント自身の語彙に寄り添う形で用いられているが、しかしだからと言って、二批判と明確に区別されて論じられる『判断力批判』では「立法」の着想そのものが消失していると考えられることはいかなる意味においても可能ではない。

たしかに『カントの批判哲学』であれ、他の諸々のカント論であれ、ドゥルーズが用いる語彙としての「立法」はもっぱら二批判についてのみ言われており、その内実からして、もはや立法すべき対象も、立法する関心も、また諸力間における立法者も存在しない、「趣味判断」に固有の共通感覚が「立法」と呼ばれる理由はないようにも思われるし、実際ドゥルーズ自身、いずれのカント論でも「立法」の語彙を『判断力批判』の分析では注意深く避けている。／

だが『ニーチェと哲学』において提示された先の対比軸は、カント論においてさえ、いやもっと言えば、カント論においてこそ、貫徹されている。ドゥルーズがいずれのカント論においても『判断力批判』における特異な共通感覚を説明するために、差異的存在論の問題機制からして最も重要な鍵語、すなわち「自己立法／自己自律 (*héautonome*)」<sup>390</sup>を提示するのは、ドゥルーズがカントの哲学の中に、『ニーチェと哲学』においてニーチェよりも常に劣位に置かれていたカント、単なる「立法」—— ということはつまり、それは真の「立法」ではないということだが—— しか見出すことができなかつたカントを超えるカント、すなわち、真の「立法」の探究に赴くカントの姿を見出していくからに他ならない。

したがって、次節では、自我の有限性が真に「立法」を実現する契機である「自己立法」が、どのような調和と一致を表現するものであるのかを示す必要があるだろう。そこでまず先の二批判を出発点として、『判断力批判』への移行を描き出すことにしよう。

## V 『判断力批判』の分析（1）（「美の分析論」と「崇高の分析論」）

二批判は、諸能力を吟味する批判的視線として自らを定立するにもかかわらず、人間の諸

---

<sup>390</sup> 諸々のカント論においてドゥルーズが、『判断力批判』の趣味判断に固有の共通感覚に言及するときに、「自己立法／自己自律 (*héautonome*)」について明示的に触れる箇所としては、PK, p. 70, ID, p. 83 を挙げておく。

能力の間で自らを表現する〈力能の意志〉の否定性を明らかにしないどころか、そのような否定性の表現としての差異を肯定的に語りさえする。それがまさに「釣り合いが取られ、強制され、規定されている」と強調されていた差異の具体的内実に他ならない。とはいえ、今やカントはニーチェにも比する系譜学者として提示されている。以下の課題は、こうしたカント像をいっそう徹底的に展開させるドゥルーズの読解を正確に跡付けることである。

先の節で触れた通り、ドゥルーズは、諸々のカント論において、カントの思考の道程を丹念に追い、「事実」を前提とした批判、共通感覚を批判するどころか肯定してしまう批判で満足する二批判から、マイモンやフィヒテの批判を真摯に受け止めることで、発生的方法の問題に取り組むに至る『判断力批判』への道行を巧みに提示していく。

ドゥルーズは、カントの哲学の軌跡の中に次のような発生の一般的問いを見て取る。

さて、このような置換の理論によってカントは一つの究極的な問題へと導かれなければならなかった。まずもって諸能力はそれらが自らにおいて自発的に、無規定的な調和、自由な調和、固定した釣り合いなき調和をなしうるものでなければ、それらの諸能力の内の一つによって規定された、ないしは固定された調和へと決して入ることはないだろう。思弁的関心に対する実践的関心の優位性をここで引き合いに出しても無駄であろう。なぜなら、問題はそれによって解決するどころか、むしろ押し戻され強化されるかもしれないからである。何よりも、立法権もなく、関心も支配もなく、全ての能力が共に自由で自発的な調和をなしえないならば、何らかの関心における一つの能力、立法者はいかにして他の能力を、必要不可欠で補完的な仕事に引き込むことができるというのだろうか。

要するに、『判断力批判』はただ単に他の二つの批判を美学の部分において補完するものではないということである。実のところ、『判断力批判』は、それら二つの批判を根拠づけるのである。それは、他の二つの「批判」によって前提されていた基底 [fond] として、諸能力の自由な調和を発見している。あらゆる規定された調和は、一般にそうした調和を可能とする自由で無規定的な一致に送り返されるのである。<sup>391</sup>

先の二批判では、人間の根拠が諸能力の共通感覚として描き出されていた。だがドゥルーズがそれ以降の「批判」の思考の中に読み取っていくのは、こうした感覚そのものの基底を求めてさらに前進していくカントの姿である。そこで展開されるカントの思考は、共通感覚からその基底に向かっていく真の方法論的過程、我々の言葉で言えば、まさに認識論的循環を回避して差異を探求する「批判」の実現として理解できる。上の引用で言われている通り、ドゥルーズは共通感覚（釣り合い、強制され、規定されている能力の感覚）を可能とする基底を、諸能力の無規定的で自由な一致として捉える。ドゥルーズは、人間の真の基底を明ら

---

<sup>391</sup> ID, p. 82.

かにする発生の問いにおいて、本性の差異ある諸能力が共通感覚を実現するためには、それに先立って、強制されることなく自由に諸能力が一致するという事態が成立していなければならないという論理を巧みに提示することで（「もしそのような一致があるならば」）、共通感覚のさらに底にあるものへと我々を誘う。

ドゥルーズによれば、このような一致が探求されているのは『判断力批判』の「美の分析論」においてである。そこでは、よく知られている通り、諸能力（構想力と悟性）の自由な戯れが分析されている。そのような一致は、とりわけ差異的存在論の枠組みの中では、先の二批判における共通感覚、すなわち、関心、対象、支配的能力の三要因によって確定される諸能力の差異とは、各要因において質的に異なっていなければならない特異な一致として描き出される。

すなわち、この一致は、第一に、思弁的な関心にも実践的関心にも無関心である。実際、「美の分析論」では、認識や実践とはまったく無縁なものとしてこの一致は定立される。またそのような一致は、第二に、特定の対象に対して立法しているわけではない。たとえ我々が美的判断においてある対象から快を感じるとしても、能力の集合が特定の対象を美しいものとして規定しているわけではない。よって対象との一致はその意味で必然的ではなく偶然的である。そして第三に、最も重要な点として、その一致は「自己自律的 (*héautonome*)」である。言い換えれば、そこでは、先の共通感覚とは明確に異なり、特定の能力が他の能力を従わせることがなく、よって能力間の自由な調和が実現されている。その意味で美的判断は、客観的ではなく主観的なものとして理解されなければならない<sup>392</sup>。

このように美的共通感覚は他の共通感覚とあらゆる点で異なるとともに、そのような自由な一致だけが、その質的差異ゆえに、強制された一致の基底として相応しいものとドゥルーズは理解していく。

しかしながら「美の分析論」の議論だけでカントが満足したかと言えば、そうではないとドゥルーズは述べる。「しかし、自由な調和によって、カントは、第三の共通感覚、すなわち、感情の伝達可能性あるいは美的な快の普遍性を権利上定立する美的共通感覚を認めざるをなくなった」<sup>393</sup>。このような一致は、「美の分析論」の論述においては、他の一致が成立するとすれば、そうした一致がなければならないという仕方、言い換えれば、「権利上」のものとしてのみ提示されたものに過ぎない。ドゥルーズはカントの思考の軌跡をさらに深く辿っていくが、そこで明らかになるのは、他の一致の基底とも言われる特異な一致をただ措定するだけでは発生の問いに十分に答えていないとして、さらに人間の深部に潜り込んでいくカントの思考の生成過程である。

したがって、純粹に美的な共通感覚は、想定され、前提されることしかできないように思われる。しかし、この結果が不十分であることは容易に理解される。諸能力の無規定

---

<sup>392</sup> Cf. *ID*, pp. 82-83.

<sup>393</sup> *ID*, p. 84.

的で自由な調和は、他のすべての調和の基底、条件であり、美的共通感覚は、他のすべての共通感覚の基底、条件である。美的共通感覚を前提として、ただ単にそれに仮定的存在を与えるだけで、それはどのような意味で十分なものとなるのだろうか——この美的共通感覚こそ、我々の諸能力の間の規定されたすべての関係のための根拠として役立たなければならないというのに。我々は、諸能力の間のそれらの自由の無規定的な調和がどこから来るのかという問いから、どのように逃れることができるのか。本性的に異なる我々の諸能力が自発的に一つの調和的關係に入っていくことをどのように説明するべきだろうか。我々は、そのような一致を想定することだけで事足りるというわけにはいかない。我々は、精神の中にそれを引き起こさなければならないのである。唯一の解決法は、美的共通感覚を発生させ、諸能力の自由な一致がどのように必然的に引き起こされるのかを示すことである。<sup>394</sup>

「美の分析論」では、「もし美的共通感覚が精神の内部に発生させられたとすれば」という仮言性を払拭することができないとドゥルーズは見る。あらゆる一致の基底に据えられた最も特異な一致それ自体は、それが基底と呼ばれている以上、そうした仮言性あるいは「仮定的なもの」を抱えたままで「基底」という名に相応しい明証性を持つことは決してない。ドゥルーズが説明する通り、「美の分析論」では、そのような感覚はただその必要性から権利上のものとして想定されているだけである。こうした論述を踏まえ、『判断力批判』にはその発生それ自体を問う別の部門が設けられることになるのでドゥルーズは論じるのである。

かくして「美的判断の演繹」論が必要となる。しかしここで意外なことに、カントが『判断力批判』において「美の分析論」のすぐ後で取り組むのは、美的判断ではなく崇高の判断である。ドゥルーズは「美の分析論」の後に「崇高の分析論」が置かれていることについて、次のように語っている。

崇高の分析論は美の分析論の後に置かれているが、崇高の分析論は理性に助けを求める。しかし、カントは、美の感覚それ自体に関わる発生の問題を解決するために、それに何を期待したというのか。

「これは崇高だ」という判断は、もはや構想力と悟性の調和ではなく、理性と構想力との調和を表現する。ところで崇高に関するこの調和は、強力な逆説である。理性と構想力は、緊張、矛盾、苦痛を伴う分裂の真っ只中でしか調和しない。調和が、しかし不調和の調和が、つまりは苦痛の中での調和が存在する。そして、こうした苦痛だけが快を可能とするのである。カントは、構想力が暴力を受け、その自由を失うことさえあるという点を強調する [……]。

それでも調和は、この不調和の真っ只中で生じる。カントは、諸能力の弁証法的な着

---

<sup>394</sup> *ID*, p. 85.

想からまったく遠いところにいた。理性は感性的なものの中で構想力をその限界の現前へともたすが、しかし逆に構想力は、この感性的世界の無限性にとっての、超一感性的基体を思考しうる能力として理性を呼び覚ますのである。暴力を受けることで、構想力は、その自由を失うように思われる。しかしながら、まさに構想力は、自己自身の限界を対象と見なすことで、自らを一つの超越的行使にまで高めるのである。否定的な方法であることは確かであるが、理性的〈理念〉への接近不可能性を表象し、この接近不可能性を感性的自然の中に現前するあるものと見なすことによって、構想力は、あらゆる部分を乗り越えて、自己自身で自らの境界を乗り越えるのである。〔……〕構想力と理性との調和は、実際に不調和の中で生じる。快は、苦痛の中で生じるのである。さらに言えば、すべては、あたかもこれら二つの能力が互いに豊かにし合って、自らの発生の原理を見出すかのように生起する。それは、一方の能力がその限界の近傍で発生し、他方の能力が感性的なものの方で発生するための原理、そしてこの両者がすべての能力の超一感性的統一として精神の最深部を定義する「集中点」において発生するための原理である。<sup>395</sup>

ドゥルーズは、このように、「美の分析論」が解決することができなかつた美的判断の発生の問題を解く鍵を「崇高の分析論」の中に見て取る。上の引用において説明されている通り、崇高の判断は、異形なものとの遭遇によって、理性と構想力が言わば機能不全に陥り、二つの能力の調和や一致が引き裂かれる苦痛を体験することによってこそ逆説的に可能となる特異な一致を表現するものである。その判断の内に現れているのは、もちろん美的判断（悟性と構想力）とは異なる判断（理性と構想力）における能力の布置連関ではある。それゆえこのような一致の解明は、むしろ、崇高の判断を説明するものであり、決してそれ自体美的判断を説明するものとしては構想されていない。しかしそれでも両者は、自由な一致から特異な感情が生じてくる点では同種の判断である。ドゥルーズは、「崇高の分析論」の意義を、まずは崇高の判断に固有の、諸能力の一致の内実を明らかにする点にあると述べながらも、「美の分析論」が十分に応えることができなかつた一致の発生のモデルを提供するという点に求めていくのである。

美的判断であれ崇高の判断であれ、その種の判断において諸能力の一致は、二批判の共通感覚のような釣り合った調和や一致ではありえない。そうであるとすれば、そのような調和がいかに発生してくるかが問われなければならないはずだが、その過程は「美の分析論」には見られない。ドゥルーズによれば、そうした発生の議論の欠落を補うかのように「崇高の分析論」では、そのような一致がまったくの不一致の中でこそ発生してくるという一つの発生の探究モデルが提示されるというのである。

---

<sup>395</sup> *ID*, p. 88.

崇高の分析論は、我々に「美の分析論」が理解しなかった結果を与える。すなわち、崇高の事例において、現前する諸能力の調和は真の発生の対象である。〔……〕したがって「崇高の分析論」は二つの意味を持つ。第一に、この分析論は、理性と構想力の観点から自分自身のための意味を有している。しかしまた、それはモデルの価値を有している。すなわち、崇高に関わるこの発見を美の感覚にいかにして拡張するのか、あるいはどのように適合させるのか。言い換えれば、構想力と悟性の調和は、美の感覚を定義するが、しかしこれもまた発生の対象——その例を「崇高の分析論」は我々に示したのである——としなければならないのではないか。<sup>396</sup>

このように「崇高の分析論」は、それ自体としてはあくまでも崇高の判断における諸能力の一致を問題にするものでありながら、そこで提示される能力の一致が分裂や不調和からこそ発生してくるとするという着想は、「美の分析論」の不備を補うものであるとドゥルーズは論じる。

ただし、崇高の判断と美的判断が共に趣味判断であり、また同じく不一致から生じる一致の観念を提示するものであるとしても、両者には一致の内実には大きな違いがある。ドゥルーズはこの点に注意を促している。崇高の判断においては、無定形なものや異形なものといった対象との遭遇により、諸能力がその能力の限界まで高められることで、能力間の関係が不調和に至ると同時に一致していくわけだが、実のところ、この判断は対象に由来する判断であるとはカントは考えていない。カントが『判断力批判』において超越論的演繹の問題を「崇高の分析論」で問わないのはそのためである。ドゥルーズはこの点を的確に次のように説明している。

超越論的演繹の問題は、常に客観的である。例えば、『純粹理性批判』においてカントは、カテゴリーが悟性のアプリアリな表象であることを示したあとで、なぜまたいかにして、対象が必然的にカテゴリーに、つまりは立法的悟性あるいは思弁的関心に従属するのか、と問う。しかし崇高の判断を考察するならば、我々は演繹のいかなる客観的な問題もこれに関しては定立されていないことが分かるのである。崇高はたしかに対象に関わるが、しかしそれは、単に我々の精神の状態の投影によってである。そして、この投影は無媒介的に可能である。というのは、これは対象において存在する無定形なものや異形なものに対してなされるからである。<sup>397</sup>

ドゥルーズが上の引用において語っていることは、崇高の判断のみならず趣味判断一般を理解する上で重要である。他の二批判と異なり、『判断力批判』において扱われる諸能力の一致は、対象に対して決して立法することがない。二批判においては諸能力が自分の関心に

---

<sup>396</sup> *ID*, pp. 88-89.

<sup>397</sup> *ID*, p. 89.



従ってその有限性を発揮し、対象を従わせる過程が明確に存在しており、よって能力と対象との必然的関係を論証する部門として「超越論的演繹」が設けられなければならなかった。だが今問題となっている趣味判断では、そのような過程が存在せず、対象と諸能力の関係はもっぱら偶然的なものに過ぎないことが強調される。例えば、上でドゥルーズが説明している通り、崇高の判断は、なるほど異形なものとの遭遇が諸能力を不調和の調和に導くことによって可能となる判断である。しかし異形なものは決して能力を不調和に導く意図を持っていたわけでもなく、あるいはまた思弁的関心においてそうであったように、諸能力が対象を従わせ、そのような役割を割り当てたわけでもない。したがって、ドゥルーズが上で崇高の判断を「投影」と言っている通り、崇高な対象が自然の中に存在していると考えすることはできない。崇高の判断において生じていることは、実のところ、有限な諸能力が普段に行使されることでは捉えることのできない対象が突然眼前に現れ、諸能力はその行使においてその限界にまで高められることで、その限界の投影としてその対象が崇高なもの、あるいは無限なもののように感じられているということだけなのである。

それゆえ崇高の判断では、崇高な対象というものが元から存在するわけではないため、対象の客観性を問題とする「超越論的演繹」の問題が生じない。それでは、美の判断はどうであろうか。ドゥルーズは続けて次のように述べている。

さて、一見したところでは、趣味や美の判断にとっても事態は同じであるかのように思われよう。すなわち、我々の快感は無関心的であり、我々は現実存在や対象の質料さえも無視する。いかなる能力も立法的ではなく、いかなる対象も趣味判断に従属することはない。それゆえカントは、趣味判断の問題が主観的でしかないことを提起するのである。

しかしながら、崇高と美の大きな違いは、美についての快が対象の形式から帰結することである。カントは述べる。この特徴は、趣味判断の「演繹」の必然性を根拠づけるのに十分である、と。我々がどれほど対象の現実存在に無関心であるとしても、それでも対象は存在し、その対象に関して [*propos*]、あるいはその対象を機会 [*occasion*] として、我々は自分たちの悟性と構想力との自由な調和を感じるのである。言い換えれば、自然は、構想力において形相的に反省される諸対象を生産する資質があるということである。すなわち、崇高の中で生起する事柄に反して自然は、ここで一つの肯定的な特性を表すことになるが、それは「自然のある種の所産に関わる判断を介して、我々の心的能力の関係のうち内的合目的性を捉える機会を我々に与えるのである」。そうすると、我々の諸能力の間のそれらの内的な調和は、自然とこうした我々の諸能力との間の外的な調和を含んでいるということになる。<sup>398</sup>

---

<sup>398</sup> ID, pp. 89-90.

ドゥルーズによれば、美の判断では我々は対象の現実性の有無に関係なく、また対象の質料性の内実に関係なく快を感じる。そのことが示しているのは、そこで実現している諸能力の一致や調和が、先の崇高の判断と同様に、対象に対して立法などしていないということである。だが崇高と美の間には大きな差異があり、それは、『判断力批判』において崇高の判断が我々の能力を限界にまで高めるものであれば、どんな対象からも崇高の念を感じることができると考えられていたのとはいささか対照的に、美の判断では、他にもない対象に内在する形式によって我々が美的な快を感じるという点にある。これは、言い換えれば、自然内部には崇高な対象は存在しないが、形式に由来するそれ自体として美なる対象は存在するとカントが考えていたということである。

## VI 『判断力批判』の分析（2）（差異的存在論における「美のメタ美学」の位置）

それゆえ崇高の判断において表現される諸能力の一致は、たとえ対象との遭遇を前提としたものでありながらも、あくまでも人間内部で生じたものとして理解されるが、それに対して美の判断において諸能力一致は、人間（諸能力）と自然（対象の形式）の共同によって生じるものと解される。ただし、ここでだからこそいっそう繊細に理解されなければならないのは、美の判断における諸能力の一致が人間と自然の共同から生じてくるにもかかわらず、それでも人間と自然の関係はまったく偶然的であるという点である。なぜならこの種の一致においても、崇高における一致と同じように、諸能力が自然に対して立法するわけでもなければ、自然が我々を従わせるわけでもない（自己立法性）以上、自然と人間の二つの領域は、そこでまったくお互い独立かつ無関心のものであり続けるからである。

これまでのドゥルーズの説明に従い、『判断力批判』の構成をここで一度整理してみれば、「美の分析論」（二批判の共通感覚の基底、諸能力の自由な一致の解明）→「崇高の分析論」（発生の問題のモデル）→「趣味判断の演繹」（基底の発生の提示）となる。興味深いのは、今我々が至りついた「趣味判断」の「超越論的演繹」の内実の特殊性である。

先の二つの演繹では、対象が問題となりながらも、最も正確な言い方をすれば、主観の立法作用に従わせられる限りでの対象が問題だったのであり、そのため超越論的演繹では、対象の客観性の問題が扱われているにもかかわらず、実際は対象そのものが記述されるのではなく、対象に立法する諸能力が正常に機能する過程が詳細に論じられたのである。だが今問題となっているのは「趣味判断」の演繹である。そこでは、上で触れた通り、自然と人間は互いにまったく無関心である。そのような事態は、『純粹理性批判』や『実践理性批判』では生じていなかっただけに、人間と自然という相互に独立した二つの領域に依拠した『判断力批判』の演繹も、先の演繹とは本質的に異なる、特異なものとして立ち現れざるをえない。

もちろん「演繹」と言われている以上、客体や客観あるいは対象こそが問題となるはずで

あり、超越論的演繹の問題は、常に客観的でなければならない——。しかし今問題とされているのは、対象の諸能力への従属の過程ではありえない。そのような従属が今や存在していない以上、そこで浮上してくるのは、美の形式を有している対象の存在を生み出している自然そのものの内実である。ドゥルーズによれば、『判断力批判』においてカントは、美的判断における諸能力の内的一致と自然との外的で無関心の一致の双方を描き出したのち、そのような無関心の一致にこそ関心を持つ我々の理性の能力に光を当てる別の部門を打ち立てていく。

この美の感覚の発生は、いかにして生じるのか。自然と我々の諸能力との間の目的なき調和の観念は、理性の関心を、つまりは美に結びついた理性的関心を定義する。この関心が美そのものに対する関心ではなく、また美的判断とまったく異なっていることは明らかである。そうでなければ、『判断力批判』全体が矛盾したものとなる。事実、美に関する快はまったく無関心的であり、また美的判断は理性が介入しない構想力と悟性との一致を表現する。問題は判断力に結びついた総合的関心なのだ。この関心は、美そのものではなく、美しい事物を生産する自然の資質に関わる。<sup>399</sup>

このように、カントは、美的判断の発生の問題に取り組んでいく過程の最後において、先の部門で探求された美的判断における内的一致と外的一致の両方の発生をいっそう確かなものとするべく、我々の能力の内的な一致を偶然に引き起こす、自然における美的な対象そのものの分析に向かうと、ドゥルーズは述べるのである。

もちろん新たな分析は、美的判断を直接発生させる諸能力（構想力と悟性）と自然の対象との偶然の一致を分析する「美の分析論」と決して矛盾しない形でなされなければならない。それゆえ、ドゥルーズは「カント美学における発生の観念」において、すでに構想力と悟性が外的な対象との偶然の一致を実現すると言われていた「美の分析論」の議論に抵触しない形で、理性の能力を取り上げるカントの議論を浮き彫りすることを最後に試みるのである。

こうした試みにおいてドゥルーズは、「美的な快は無関心的であるが、我々は、自然の所産と我々の無関心な快との一致に対する理性的関心を感じる」<sup>400</sup>と述べながら、その内的論理に矛盾が生じないように気を配りながらカントの議論を巧みに整理していく。ドゥルーズによれば、このように発生の問いに端を発したカントの思考は、以上の過程を経て、構想力でもなければ悟性でもない、人間の理性こそが自然に関心を持つ「メター美学 [méta-esthétique]」を生み出すに至る<sup>401</sup>。

---

<sup>399</sup> *ID*, pp. 91-92.

<sup>400</sup> *ID*, p. 92.

<sup>401</sup> 合目的性を表示する自然の質料そのものに関心を有する特殊な美学は、人間の底に到達するまでの過程において現れる、例えば自然に対して無関心を徹底し、あくまでも人間内部における諸能力の不調和的調和を扱う「美学」のような部門とは本性的に異なる。この点を

さて、以上が、「カント美学における発生の観念」においてドゥルーズが論じたカントの思考の生成過程の全容である。しかし我々が以上の分析の中でも特に関心を持つのは、カントの思考が最後に人間の内部から抜け出て、人間の外部に位置する自然の探求に至る過程の内に、ドゥルーズが何を見たいのかということである。そこでは、とりわけ差異的存在論の枠組みの中にカントの思考の運動性を正確に位置付けることが必要である。なぜなら、特に我々の当初の関心から言えば、ドゥルーズの方法の完成がまさにカントの思考の最終段階の内に見て取られているからである<sup>402</sup>。

踏まえ、「メター美学 (méta-esthétique)」の訳語に関しては、人間学的美学の延長として理解されてはならない点を強調するべく (美学との断絶の意味を汲み取り)「メター美学」と訳すことにする。「メター美学」は、『ニーチェと哲学』での議論を踏まえて言い直せば、あくまでも人間の自己保存だけが関心事であり、原則としてその内部の諸能力の構成しか関心を持たなかったカント (=反動的諸力) が、その「底抜け」の経験ののち、諸能力の一致を発生させることを可能とする人間の外部に位置する自然に関心を有するようになってはじめて構想することができた「美学」である。そのような美学は、人間内部に拘泥する人間学的でそれゆえに反動的な美学とはまったく異なり、ヒュームのように〈外〉に開かれた哲学者にのみ許された自然についての能動的な美学である以上、「美学」と「メター美学」の間には「本性の差異」が存在すると考えなければならない。

<sup>402</sup> ドゥルーズのカント論をとりわけ『差異と反復』における出会いの理論との関係において丁寧に読み解いた研究として、田中敏彦「ドゥルーズとカント 能力論を中心に」(『現代思想 総特集ドゥルーズ=ガタリ』、一九八四年、一八四-二三〇頁)を挙げておきたい。ただしこの研究を筆頭とするいくつかの優れたドゥルーズ-カント研究は、その基本線として前期の主著である『差異と反復』の内でも全面的に展開される出会いの理路との関係において、言わば遡及的にカント論を扱うために、初期から前期に至るドゥルーズの理路の変動を考慮した上で、ドゥルーズの思考の生成におけるカント論の位置を正確に位置づけることに成功しているとは言い難い。「ここでドゥルーズが目指すのは、理性と構想力の不協和のただなかから、相互の協和が産出されることだ。崇高の非形式的な美学は、こうして、諸能力の協和を真の発生の対象として示したのである。このことは、引き続き、モデルとしての価値をもつはずだ。[……] 確かにドゥルーズは、カントを縛っていた共通感官というモデルを、のちに自らの哲学においては批判するはずだ。しかし、その批判にとってのヒントがカントの崇高論にあったことを、ドゥルーズは隠さないだろう。不協和な協和というあり方は、ドゥルーズ哲学の展開に、相当な反響をもつことになるのである」(篠原資明『ドゥルーズ ノマドロジー』、講談社、二〇〇五年、六二-六五頁)。このように主著『差異と反復』から遡及的にカント論を読む解くとき、その出会いのモデルとして、自我を破壊する異形なものとの遭遇を問題とする「崇高」が重要なものとして論じられるという点は、それがカント論と主著の関係に光を当てるものとして十分な意義を有していると言いきよう。しかしドゥルーズがいくつかのカント論の結論部で論じているのは、「崇高」ではない。『カントの批判哲学』の結論部では「美的あるいは目的論的判断力」および「歴史」が、「カント美学における発生の観念」の結論部では「天才」が主題的に論じられているのだ。以上の先行研究は、主著との関係においてカント論を讀解する点ではそれなりの妥当性を有しているように思われるが、我々の視点にとって重要なのは、むしろ遡及的讀解をできる限り廃し、ヒューム論やニーチェ論といった同時期に書かれたモノグラフィーの布置連関の中にカント論を置いたとき、何が浮かび上がってくるかである。とりわけ本論文が目指すのは、1950年代から1960年代中盤に至るドゥルーズの思考の根幹に方法への強力な関心があったことを讀解の骨子にしなが、今や方法論者の位置に置かれたカントが、個別の哲

差異的存在論の図式では、歴史におけるニヒリズムは、〈力能の意志〉の否定性と人間の反動性のカップリングとして特徴付けられていた。両者はその思惑は異なるものの、しかし自分の思惑を実現するためには、相手を互いに必要とする関係の内にある。そのような関係は、言ってみれば、ある種の相互依存の関係であるだろう。実際、歴史が、両者の思惑が明確に一致する「否定的ニヒリズム」を経て、それ以降の「反動的ニヒリズム」や「受動的ニヒリズム」に入り、両者が対立の関係に置かれるときでさえ、そこで表現されているのが依然としてニヒリズムであるのは、そのような依存関係がある（と差異的存在論において措定されている）からである。

カントが『カントの批判哲学』や「カント美学における発生の観念」において、ニーチェと同等の系譜学者の位置に置かれていることを先に見てきたが、このときカントは、否定性の侵入を食い止めようとして、それに無自覚に加担してしまう人間の形象ではない。むしろ方法の徹底者としてカントは定立されている。この節の以下の議論では、カントの「批判」が方法の完遂を実際に実現しているとドゥルーズが考えている点を示したい。その上でショーペンハウアー、シュティルナー／カントの対比を一旦経由しておくことが、以下の読解を助ける補助線となるだろう。

シュティルナーであれ、ショーペンハウアーであれ、「受動的ニヒリズム」の段階にとどまる哲学者は、ニヒリズムの真理あるいは弁証法の真理を探求することに赴きながらも、しかしその真理の深層には到達することができず、その表層あるいは「徴候」の次元にとどまることになった。そのような事態が生じてしまった理由を、今一度慎重に考察してみなければならぬ。例えば、シュティルナーは、弁証法の一連の展開の果てに人間の真理、言い換えれば、あらゆる超越性を拒絶する無としての自我を発見したのだった。そのような自我はあらゆる超越性を拒絶するため、そこでは宗教的な超越性に限らず、国家や類的なものもまた無の中に投げ入れられることとなった。

だが奇妙なのは、差異的存在論の図式のもとでは、このような人間の真理とも言われるべき自我の無が、むしろ逆に超越性を排除することには成功していないという点が強調されていた点である。「しかしまさに、シュティルナーがなおも弁証法論者のうちで施行し、また所有、疎外、その廃棄というカテゴリーから離れられない以上、彼は弁証法の諸々の歩みのもとで彼が穿った無の中に自分自身を放り投げるのだ」。逆説的なことに、あらゆる高次の審級を拒否するものとして定立された自我の無が、また別の〈無〉（ニヒリズム）に引き摺り込まれるとドゥルーズは見ている。なぜ自我の無は、あらゆる超越性を排するものとして自らを明らかにしているにもかかわらず、ニヒリズムの無を排除することができないのだろうか？

一見して解き難い上記の問いも、これまでの読解から〈力能の意志〉と諸力の相互依存性

---

学者というよりも、哲学者一般の思考の動性を示すものとして、どのような思考の生成を展開させていくかということを示すこと、そして方法という着想がドゥルーズの哲学においていかなる終わりを迎えなければならなかったかを示すこと——これである。

によって応えることが可能だろう。シュティルナーが見出した人間の真理としての無は、とりわけ差異的存在論の枠組みの中では、反動的諸力の思惑そのもの、言い換えれば、自身の反動的類型の保存ならびに自分以外のものの消去を最も純粋な姿で現れたものとして解された。しかしこの「自身の反動的類型の保存ならびに自分以外のものの消去」という人間の思惑は、実のところ、矛盾した内容を抱えてしまっている。

その矛盾は、「自分の類型の保存」のために「自分以外のものの消去」を目指すと言われる人間の思惑の中に「類型 (type)」が含まれている点にある。「類型」は、『ニーチェと哲学』第四章の末尾の表で示されていた通り、諸力と意志の組み合わせを意味する差異的術語である。この術語が照らし出すのは、諸力の反動性と〈力能の意志〉の否定性との間にある相互依存の関係である<sup>403</sup>。とりわけ「反動的類型」という術語は、すでに論じた通り、諸力と〈力能の意志〉のカップリング、すなわち人間の反動性が〈力能の意志〉の否定性なしには差異を転倒させられないということを指している。なるほど歴史の序盤では、反動的諸力が自分の類型とは異なる存在として能動的諸力を敵視し、そのような敵対関係を〈力能の意志〉の形象たる僧侶を利用して、生の全体を否定するのだった。ここでは、そうした意味で諸力による能動的諸力に対する対立と〈力能の意志〉による能動的諸力に対する否定とが、奇しくも矛盾なく一致する。しかし矛盾が前面化するの、それ以降である。

この一連の転倒の過程が滞りなく遂行され歴史が「反動的ニヒリズム」の契機へと移行すると、今度は諸力と〈力能の意志〉が、とりわけ諸力の目線では、対立の関係に入っていく。そのとき諸力が〈力能の意志〉、すなわち（具体的に言えば）僧侶を代表とする宗教的なものを、その地位から引き摺り下ろすことを目論むが、このような目論みは、己の乗っている板を持ち上げる試みのような、明確に矛盾したものとなる。なぜなら、反動的諸力が自己保存を実現することができるのは、先の「否定的ニヒリズム」においてそうだった通り、〈力能の意志〉の否定性が機能している場合だけだからである。

そして、今一度、そうした点こそが「反動的類型」が示している当のものであることを強調しておこう。もちろん、そのような依存関係は、能動的諸力が総じて反動的に生成させられてしまった「反動的ニヒリズム」以降の段階においても変わることがない。そのため「反動的ニヒリズム」において、反動的諸力が自己保存のために自我の無を機能させ〈力能の意志〉の否定性を消滅させることを試みるとしても、そのような自我の営みそのものが、〈力能の意志〉の否定性に依拠したものなのである。

シュティルナーが適切にも見出した人間の無が、結果から言えば、ニヒリズムの超越性を克服することができず、彼岸なき此岸を実現することができなかったのは、その無の存在、あるいはそのような存在の保存の営みこそが、すでに〈力能の意志〉の否定性をまっけてはじめて可能となっていたものだからである。しかしそうであるとすれば、反動性と否定性の相互依存の言わば裏側として、ここで我々はニヒリズムの克服に必要な一契機を確実に手に

---

<sup>403</sup> なおドゥルーズは諸力と〈力能の意志〉の相互依存の度合いを指し示す用語として「ニュアンス」を用いている。Cf. *NP*, p. 70, p. 85, p. 95.

したことになる。すなわち、〈力能の意志〉の否定性と超越性を真に克服するためには、あるいはまたニヒリズムを真に徹底するためには、人間の克服あるいは人間の自己没落が必要不可欠の契機だという点である。ここで『ニーチェと哲学』において次のように言われていたことが思い起こされる。

ニーチェの積極的な仕事は二重である。すなわち、超人と価値転換。〈人間とは誰か〉ではなく、〈誰が人間を克服するのか〉である。「今日最も心配性の者たちは、〈どのようにして人間を保存するか〉と問う。だがツァラトウストラは尋ねる。彼は〈どのようにして人間は克服されるのであろうか〉と問う唯一の者であり、最初の者である。私が関心を持つのは超人であり、彼こそ私にとって〈唯一者〉である。私が関心を持つのは人間ではない。隣人でもなく、最も悲惨な者でもなく、最も悩んでいる者でもなく、最善の者でもない」。〈乗り越えること〉は〈保存すること〉と対立するが、しかしまた〈所有すること〉、〈再所有すること〉とも対立する。〈価値転換すること〉は、現行の諸価値と対立するが、しかしまた弁証法的な諸々の擬似変形とも対立する。<sup>404</sup>

シュティルナーが「ニヒリズムを弁証法の真理として明らかにする弁証法論者」と言われていた意味も、あるいはまたツァラトウストラが「自己没落者」を讃えていた根本的理由も<sup>405</sup>、そしてまた一番重要な論点として何が両者を決定的に分かつのかが、今や明確に理解されることになる。すなわち、シュティルナーは、人間の自己保存を目指す自我の無という着想を放棄しないままに、ニヒリズムをその限界にまで推し進める者である。それはなるほどニヒリズムの徹底化の一つの試みではあるだろうが、そのような試みは人間の放棄を経ない以上、人間が前提としている限りでの〈力能の意志〉の徹底にとどまり、要するに〈力能の意志〉に固有の質を「否定」から「肯定」へと移行させるところまで意志の力能を徹底させることには決して成功しないのである。弁証法の欺瞞に関するシュティルナーの洞察も、自我の無の温存させたままでは、その無そのものが別の高次の無としての〈力能の意志〉の否定性を前提としたものである以上、そこで明らかとなるのは、あくまでもその水準で最も深く見えるもの、すなわち「徴候」の次元を機制する高次の審級、言い換えれば、弁証法的真理としての〈力能の意志〉の否定性だけである。

したがって方法の適用に必要な不可欠な契機は、まさに人間の崩壊である。ニヒリズムの深

---

<sup>404</sup> NP, pp. 256-257.

<sup>405</sup> Cf. NP, p. 109. 「ニヒリズムは、永遠回帰によって、また永遠回帰においては、もはや弱者たちの保存と勝利ではなく、弱者たちの破壊、彼らの〈自己破壊〉を表現するのである。「この滅亡は破壊の局面に、破壊する力の本能的選択の局面に現れる。……破壊する意志、すなわち自らを破壊する意志—つまりは無への意志—のはるかに深い本能の表現」。それゆえツァラトウストラは「序説」以来、「自己自身の没落を意志する者」を讃えるのである。「というのは、彼は滅びることを意志し、「自らの保存を意志せず」、「躊躇せずに橋を渡るであろうからだ」。

層に辿り着くためには、人間あるいは自我の無の放棄が不可欠である。そして、そのような特異な契機は、哲学者の視点から一般的に表現し直せば、哲学者が考察対象の根拠（fondement）を見出す作業において、作業が前進すればそれだけ対象がより強固なものとして立ち現れてくるはずだという当初の想定とはまったく裏腹に、むしろそうした作業によって対象が破壊される底抜け（sans fond）とも言える体験に他ならない。

その意味でドゥルーズが構想する「基礎づけ」は——ポスト・カント主義者が追求したような有限性の徹底とは本質的に異なり——演繹されるべき対象の「根拠」と「脱根拠」とが奇妙にも一致する瞬間を探究する特異な作業として理解されなければならないだろう。

シュティルナーの自我論とは対照的に、また『ニーチェと哲学』で描かれたカントの人間学とは正反対に、カントの批判哲学はそのような放棄に成功しているように思われる。そしてその放棄の過程を我々が確認することができるのであれば、それは、人間の内部から抜け出て、人間の外部に位置する美を生み出す自然の探究に至る一連の思索の展開、要するに「美学」から「メタ美学」への移行の内においてである。我々の関心に従い、その移行の内できりわけ注目されなければならないのは、發生的方法を駆使して実際に人間の底に到達したカントの思考が直面した事態、すなわち、あらゆる一致が発生する条件として（言い換えれば人間における有限的絶対性の底として）見出されるに至った、美的判断における諸能力の自由な一致が、それと同時に、もはや人間の分析の範疇を明らかに超える自然の対象との外的で偶然的な一致を指し示し続けるという事態である。

カントの方法は、人間における諸能力の内的な一致を見出すと同時に、自然の対象との外的な一致を見出すに至り、美的判断を発生させる自然そのものの分析に向かう。ここで慎重に読みとられなければならないのは、ここでもシュティルナーとの差異である。たしかにシュティルナーは、方法の有無はともかく、弁証法という現象の次元から、自我の有限性の絶対性としての「無」（反動的諸力の思惑）を見出すに至っている。カントもまた批判的方法によって着実に人間を吟味し、その有限性の底に接近していくため、両者の間にはそれほど大きな違いが存在していないようにも思われよう。しかしそうではない。両者の思考には決定的に異なる点が存在する。カントが人間の底を探查し始めたとき、そこでまず明らかとなったのは、二批判が示していた通り、〈力能の意志〉の否定性に汚染された共通感覚としての「条件」だけである。だが、カントが『判断力批判』において明らかにしたのは、〈力能の意志〉の否定性に汚染された「釣り合いが取られ、強制され、規定されている」諸能力の調和ではもはやなく、その否定性が払拭された諸能力の自由な一致である。

ここでは、ニーチェの系譜学が歴史における差異の分析を経て、その否定性に染まった差異の空間を明らかにすると同時に、そこからさらに遡って起源における差異の肯定的境位をも描き出すものであったことが思い起こされよう。ただし、系譜学に固有の移行、すなわち歴史における差異から起源における差異には、今や重大な間隙が存在していることが分かる。

それを示しているのがカントの方法の道程である。カントの方法が二批判において明ら



かにしているのは、諸能力の境位における否定的空間としての差異である。〈力能の意志〉の否定性は、諸能力を汚染すると同時に、人間の自己保存を可能とする差異の審級である。それゆえ方法が差異を探究すると言っても、そこで取り出される差異に固有の質がまだ「否定」である限りは、探究の対象である人間はその否定的境位の中で自己保存に成功しているはずであり、よって方法の分析の射程は人間だけで良いということになる。

だが方法が『判断力批判』において明らかとしているのは、起源における差異とも言われるべき肯定的差異としての諸能力の一致である。なるほどカントの思考は、素朴に見れば、ニーチェとまったく同様に、歴史における差異（二批判）から起源における差異（『判断力批判』）へと移行している。しかし歴史における差異の分析と起源における差異の分析は本性的に異なる。なぜなら前者の分析が人間の自己保存を前提とするものであり、よって人間の有限性の条件を探る上で、当然の如く人間だけを分析対象としておけば良かったのに対して、後者の分析は、もはや人間の自己保存を可能としていたはずの〈力能の意志〉の否定性が存在しない差異の境位を探究するものであるため、方法の遂行者は自身の探究対象である人間の底に到達するや否や、必ず人間の崩壊に直面することになるからである。

このように方法が歴史における差異を探求している限りでは、その適用対象が独立した領域を保ったままにその内実を分析していくのに対して、方法が起源における差異を探究するときには、その適用対象がかつて持っていたように思われた領域の独立性が、それほど確固たるものではなかったことを自ら暴露するが如く、真の差異が明らかとなる。そのような探究は——その種の探究がもはや独立した対象を扱うわけではない以上、それを普通の意味での「探究」と呼んで良いかはもはや分からないが——探究者、あるいは方法の主体に対して、自分が確固たるものと思っていたものの破壊を、言い換えれば、恐るべき底抜けの体験を与えるものとなる。

よって『ニーチェと哲学』での、シュティルナーが類型的方法を持たないとするドゥルーズの発言も、差異的存在論において厳格な意味を持っていたことが分かる。シュティルナーには、自我の絶対性としての無そのものが「無底」となる契機が決定的に欠落しているのだ。そのため彼の分析では、自我の底に蠢くものを分析していながら、あくまでもニヒリズムによって保存されている人間だけが探求されてしまう結果を必ず招くことになる。その意味でシュティルナーは方法を有していないと言われたのである。

だがそのシュティルナーとはまったく対照的に、カントは方法の主体が体験すべき底抜けの契機をその身をもって受け止めているとドゥルーズは解する。カントの思索において、自分の分析対象である人間の有限性の底が抜ける限りにおいて差異の肯定的境位を探究しなければならなかったという、方法にとって最も肝要な契機が、『判断力批判』の議論構成の内に——言い換えれば、人間の諸能力の内的な一致だけを問題とする「美学」の後に、人間の外部（＝自然）の対象との外的な一致を問題とする「メタ美学」が設けられなければならなかったという議論構成における必然性の内に——現れているのである。

## VII 「メター美学」と合目的性の問題（カントの思考と実践の問題）

こうして「カント美学における発生の観念」の結論部でドゥルーズが整理している通り、カント美学は、先の二批判が実現することができなかった発生の問いに答える中で、我々を三つの発生の部門の前に立たせる。すなわち、カントの思考は、諸能力の自由な権利上の一致を論じる「美の分析論」を出発点として、自由な一致そのものの発生を問う「崇高の分析論」を経由し、自然において美の形式を産出するものを探る「メター美学」に至る。先の節で我々が問題としたのは、とりわけ「美の分析論」から「メター美学」への方法論的移行においてカントの思考の中に何が生じているかであった。そこで示された通り、人間における諸能力の内的な一致の分析は、必ず人間と自然の一致という着想を分析者に与える。それまでのカントの思考が、『ニーチェと哲学』の論述で言えば、人間学、言い換えれば、人間の有限性によってあらゆるものを説明し、基礎づけることだったとすれば、今やその同じカントの思考が、発生の問いを掘り進め人間の基底に到達した結果として、人間の〈外〉の存在である自然を認めることの必要性に気づき、自然の分析へと向かうということである。

先ほど見た通り、カントは、「メター美学」において自然の対象に関心を持つとする人間の能力を「理性」と見定める。「美学」において自由な一致のもとに置かれている能力が構想力と悟性であった以上、その能力論に矛盾しない形で「メター美学」を提唱するには、自然を探求する能力として「理性」を提示するのは当然のことである。

さて、本節での問題関心は、この理性の役割であると同時に、その役割の、差異的存在論における位置付けを正確に見極めることにある。実のところ、ドゥルーズはこの「メター美学」の内に、観照者と創造者（芸術家）という二つの視点の区別を設けている。

「メター美学」においては、我々の能力を自由な一致へと導く自然の存在が問題となるが、そのような自然に関心を持つのは、理性である。ドゥルーズの説明は以下の通りである。

美に結びついた、あるいは美しさの判断に結びついたこの関心について、我々はそれがメター美学であると主張する。この理性の関心は、いかにして美しさの判断それ自体において悟性－構想力の調和の発生を確実なものとするのか。音と色、そして自由な質料の中に、理性は、それだけ多くの、自らの〈理念〉の表示〔*présentation*〕を見出す。例えば、我々は色を一つの悟性概念のもとに包摂するだけではなく、さらにそれをまったく別のある概念（理性の〈理念〉）に関係づけるが、その概念はと言えば、それは、直観の対象を持たないが、しかし最初の概念に対応する直観の対象との類比によって自らの対象を規定するのである。こうして我々は「直観の対象に関する反省を、おそらくは直接には直観に対応することなど決してできないまったく別の概念に」移すのである。白い百合は、もはや色や花の概念に単に関係づけられることなく、まったくの無垢という〈理念〉を呼び出すが、決して与えられることのないその対象は、百合の

花の白さから反省された類似物である。<sup>406</sup>

「メター美学」において理性は、自然における美の源泉を探し求める能力と解される。理性が自然の中に美の対象を探し求めるとき、その対象はもちろんそれ自体としては感性的対象である以上、一定の悟性概念のもとに包摂されうる。だが理性の目線のもとでは、その対象は、まったく別の相貌として、すなわち、理念の表示として現れる。ドゥルーズが説明している通り、『判断力批判』では、その表示に、崇高、象徴（美）、天才、目的論の四種類のもものが認められている<sup>407</sup>。

なお、ここで軽く触れておけば、ドゥルーズが同じカント論でも「カント美学における発生の観念」と『カントの批判哲学』とで異なる議論を展開させていくのは、まさにこの地点である。今我々の議論がその分岐点に位置している点に注意したい。

前者のカント論では、この表示のテーマにドゥルーズが触れてのち、目的論の分析の必要性がないことが主張され、天才論の内実が明らかとされるが、後者のカント論では、同じ議論展開が進みながらも天才論ではなく目的論の記述が結論部の主眼となる<sup>408</sup>。この違いは、方法の観点から見て極めて重要である。今我々が立っている場所は、このように、一つの水嶺である。だがこの区別は後ほど触れ直すとして、ここではまず「カント美学における発生の観念」の議論を見ることにしよう。

「カント美学における発生の観念」では、カントの思考が、理性論としての「メター美学」において自然における理念の表示の分類に向かう過程が描かれるとともに、その中でも天才の分析にこそ、その思考の本質が現れているとドゥルーズは述べている。この節では、まずは、自然に対する人間の理性的関心の分析の中で天才を重要視するドゥルーズの主張を、差異的存在論の中に正確に位置付けることを一つの課題としてみよう。

ただし、そうした位置付けの具体的内実を汲み取るには、第三章の成果である合目的性の概念が必要不可欠であるように思われる。「カント美学における発生の観念」でのドゥルーズの説明に沿えば、人間の基底に到達したカントが、そのような自由な一致を可能とする自然に関心を持つのは、さしあたり観照者の視点においてである。ドゥルーズは「メター美学」を、「演繹としての「美の分析論」、すなわち、観照者の視点からの自然美の質料的メター美学」<sup>409</sup>と整理しているが、そのような美学は、自然における美的対象そのものの客観性を観察する視点、さらに言えば、理念を表示する自然の質料の分析を遂行する部門、要するに「演繹」でありながらも、あくまでも自然を理性的なものの表示として観察する側の視点に

---

<sup>406</sup> *ID*, pp. 92-93.

<sup>407</sup> Cf. *ID*, pp. 93-94.

<sup>408</sup> *ID*, p. 94. 「[……]最後に、第四の様態は、目的論的である。それは、肯定的で、第一次的で、直接的な表示であり、目的と合目的的調和の諸概念のもとでなされる。我々は、この最後の様態を分析する必要はない。その代わりに、我々が関心を寄せている視点から言えば、天才の様態がカント美学における本質的な問題を定立するのである」。

<sup>409</sup> *ID*, p. 100.

立って定立されたものである。

しかしドゥルーズが指摘していた通り、そのような視点をカントは、演繹の後半の「天才論」では放棄する。「天才論」では、自然をただ観照する側からの分析ではなく、人間における諸能力の自由な調和を生み出す自然と役割上同等である別の自然とも言われる「芸術」を構成し創造する芸術家が主題的に論じられることになる。ドゥルーズはこの視点の移動に注意を促しているが、それでは、このような強調は、差異的存在論の問題機制において、どのように理解されるべきものであろうか。

すでに触れた通り、『判断力批判』において、諸能力の自由な一致は美的対象との外的一致を「機会」として含んでいる。もちろん、その外的な一致も必然のものではなく偶然のものであると言われていた以上、その一致は、内的一致を引き起こすという目的をその内に含んだものと考えすることは厳しく禁じられている。ドゥルーズが指摘する通り、カントが『判断力批判』で美的判断に関して、ある対象において合目的性が目的の表象なしに知覚される場合、その対象の合目的性の形式が美である、と述べるのはそのためであり<sup>410</sup>、造形物や道具とは異なり、特定の用途や目的を前提として造られたものではない自然が人間の能力に一致した瞬間に、我々は美の感情を感じる、というのがカントの説である。

なお、目的性を内含する道具と異なり、我々に快を与えるという目的を持っているわけではない自然が、それにもかかわらず、あたかも我々の能力と一致する目的を有しているかのように振る舞うという奇妙な事態を言い表す言葉として、『判断力批判』では、目的の概念なき目的性、いわゆる「目的なき合目的性」という語彙が設けられている。

『判断力批判』でカントは、我々に美的な快を与える意図を持っていると考えることはできないが、それでもそのような意図を持っているかのように思われる自然の分析に向かう。それが上で見た「演繹」の基本的内容である。ところで、「目的なき合目的性」の概念に則って展開される分析の段階では、芸術作品は、さしあたりは自然に比べれば劣等なものとして扱われているに過ぎない。この点についてドゥルーズは適切にも、「[……]したがって、発生は構想力と悟性の調和に関わるが、しかしそれはこの調和が単に自然を観照する者の精神の内産される限りにおいてである。芸術作品と対峙しても、諸能力の調和は、依然として原理あるいは根拠がない状態にとどまる」<sup>411</sup>と説明している。

ドゥルーズが述べる通り、芸術作品は人の手による造形物であり、その限りで一定の目的を有したものとして、手段と目的の連関の中に置かれた他の人工物——例えば、道具——と特段変わるところがない。「目的なき合目的性」という語彙は、自然にそのような意図があるはずがないにもかかわらず、人間の能力となぜか一致することから、美の感情が発生してくるという事態を美的感情の根本として提示するものだった以上は、一定の目的や効能を狙って造られた人工物からは、それが道具か芸術作品かどうかに関係なく、美の快に相当する感情が生じることはなく、それどころか諸能力の一致も生じてくることはない、と、さしあ

---

<sup>410</sup> Cf. *ID*, p. 90-91.

<sup>411</sup> *ID*, p. 94.

たりは理解されなければならない。

だが、それでも「美の演繹論」の後半部には天才論が設けられている。「カント美学の最後の課題は、自然美の原理に類似したある原理を芸術のために見出すことである。この原理とは天才のことである。理性的関心は、それによって自然が判断に一つの規則を与えるような審級であるが、同様に天才は、自然が芸術に諸規則を与えるような主観的才能である（天才が「自然の賜物」であるのはこの意味においてである）」<sup>412</sup>。カントが提示した目的なき合目的性」の着想は、カントの思考において自然の美の称揚とその詳細な分析を可能とすると同時に、その代償として、四二節において確認される通り、自然と人工物の間に大きな溝を穿つことになる。だからこそカント美学は、その後の節である五八―五九節においてこの溝を埋めるための部門として「天才論」を提示することになる。「天才論」においては、芸術的天才に自然と同等の発生的原理が認められるのであり、天才はまさに「自然の賜物」として「美の演繹論」の内に包摂されていくのである。

しかし、同じ「美の演繹論」の中に等しく位置付けられた「天才論」と他の部門との間には、実のところ、発生の観点において本性的区分が存在しているとドゥルーズは指摘している<sup>413</sup>。むろん、それは、先ほど上で触れた観照者と芸術家の区別に他ならないが、それにしてもドゥルーズはこの区別に何をしようというのだろうか。

ドゥルーズは「カント美学における発生の観念」の最後で、「天才論」を「〈天才論〉における演繹の継続、すなわち、創造的芸術家の観点からの芸術美の理念的メタ-美学」<sup>414</sup>とまとめている。上で「演繹としての「美の分析論」、すなわち、観照者の視点からの自然美の質料的メタ-美学」と言われていたことと合わせて考えてみれば、ドゥルーズによるこの二箇所での力点が、同じ美学の演繹における視点の区別の提示にあるということが分かる。とはいえ、その重要性を十全に汲み取るには、合目的性の概念による以上の議論の再定式化が必要であるように思われる。

ヒューム論において描き出された哲学者の生成の過程を思い出そう。懐疑（＝方法）を駆使して、人間の信念の層を見出すと同時に、その最も深層に位置する自然からの伝言、つまりは合目的性を見出したことで、他でもないヒューム本人が、まさに『経験論と主体性』の結論で存在とも言い換えられていた自然の実践的意図（＝自然と人間的自然の一致）を正確に捉えるに至る。哲学者が至るこの認識の内に、ドゥルーズはヒューム（＝主体）の生成過程の核心を見て取っていた。大切なのは、とりわけドゥルーズの議論においては、社会学者、道徳学者としてのヒュームの仕事が合目的性の要請に従い、ヒュームが理論家として実践

---

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> Cf. *ID*, p. 96. 「しかしながら自然美に結びついた関心と、芸術美に関係する天才との間の並行関係をあまりに遠くまで推し進めてはならないだろう。なぜなら天才において、我々は大変に複雑な発生の中に入っていきからである。構想力と悟性の調和を産出するために、我々はここで観照者の視点を放棄しなければならなかった。天才とは芸術的創造者の才能のことである」。

<sup>414</sup> *ID*, p. 101.

したものとして解されていた点である。その意味でヒュームは、合目的性を信じる自然宗教者クレアンテスとの議論ののち、その信念が自然によって正当に植え付けられていることを見抜いたフィロなのである。

合目的性は常に〈外〉からの要求であり、つまりは実践の信念である。それゆえその信念は、人間を必ずある実践へと赴かせる。クレアンテスが懐疑を経ずに信念を素朴に信じるがゆえに、宗教者として実践するのに対して、フィロ（＝ヒューム）は、懐疑の結果として信念が自然の要求であることを見抜きながら、その要求を社会学者として理論的に実践する。そうした意味でヒュームの仕事は、合目的性の精緻な理論化およびその伝播として現れることになる。

こうしたドゥルーズのヒューム読解の基本線は、カント読解においても貫徹されていることを我々は認めなければならないだろう。実際、ドゥルーズのカント読解の関心は、発生の問いの前に立たされたカントの方法の道行を見極めるとともに、それに必然的に伴う哲学者の生成過程（＝主体の生成）を記述することにこそある<sup>415</sup>。〈外〉に――あるいは『ニ

---

<sup>415</sup> それゆえドスが指摘する限りで、アルキエはドゥルーズのカント読解を、宿敵とも言うゲルーの構造主義的方法に依拠したものとしてあまり良くは思わなかったとされるが（François Dosse, Gilles Deleuze et Félix Guattari: *Biographie croisée*, p. 147. 翻訳『ドゥルーズとガタリ 交差的評伝』、一三六頁）、ドスが言及する限りのアルキエは、カント哲学を読み解くドゥルーズが、一見してゲルーの体系的読解に似た方法を取りながらも、その背後で主体の生成過程を浮き彫りにするという企図（おそらくそれは他でもないアルキエから学んだものだが）を有していたことを見抜くことができなかったようである。実際、『カントの批判哲学』はアルキエに捧げられた書物である。例えば、ドゥルーズが若いとき、アルキエのいくつかの著作について書評を書いているが、とりわけアルキエのデカルト論の書評では、まさにアルキエが描いた哲学者の生成過程、すなわち、歴史から脱却してその〈外〉の存在へと移行していく過程が主体の運動性として肯定的に指摘されている。さらにデカルトは、そのような過程の中で、強力な機械論的操作の試みによって人間と同等の振る舞いをする機械人形を作り上げたものの、なぜか人間を前にしては決して感じることのなかった「失望」を感じさせられ、機械論的操作の徹底によってかえって、そのような操作では決して把握されないものとしての存在へと開かれていくが、そうしたデカルトの姿をアルキエがデカルトの人生に密着した視座から描き出していることの重要性をドゥルーズは強調している。「アルキエ氏がその書物全体にわたって示すのは、デカルトの驚異的な活動であり、彼はその活動について物語るのである。同じ一人の人間において科学的活動と哲学的活動が存在していること――いかにしてデカルトはこの二つを遂行し、一方から他方へと移行し、科学的活動の彼方に哲学的な活動を発見するのか、いかなる驚きといかなる変化がこの発見を導くのか。これこそ本書の主題である」（LAT, p. 118）。すでにヒューム論とカント論の分析を経由した我々には、ドゥルーズの読解が決して師の「存在論的経験」を無視したものではないことは明らかである。むしろドゥルーズのモノグラフィーにおける読解方針が、アルキエのそれと異なる点は、哲学者が論理操作の徹底によってかえって〈外〉へと開かれざるをえないという根本的経験を、アルキエのように哲学者の人生に密着して事実上の問題として描くのではなく、そこにこそむしろゲルーから学んだ体系的方法を適用し、学の体系化としての基礎づけの方法がその完成を迎える瞬間に、その底抜けへと哲学者を落とすことでこそ哲学者が〈外〉へと開かれていく過程を、体系における権利上の変動性の観点から、方法論的正確さを伴って厳格に記述することにある。なお、これは翻ってゲルーとドゥ

一ツェと哲学』の術語で言えば、〈力能の意志〉からの実践的要請に——身を晒すとき、人はその要請に何かしらの仕方で応答し、主体へと生成しなければならないのである。

カントの思考における諸契機は、第一に、「美の分析論」から「メター美学」への移行に見て取られた。そこで明らかとなるのは、人間の有限性の基底に到達したカントの思考が、そこに自由な一致を見出すだけでなく、人間の底抜けを体験することで、人間の外部の自然へ開かれていく過程であった。そうした過程において決して見逃されてはならないのは、底抜けが体験されない限り、カントの思考が理解するのは、諸能力の差異と言っても、諸能力の共通感覚、言い換えれば、〈力能の意志〉に固有の質としての「否定」だけであるという点である。だが『ニーチェと哲学』では、〈力能の意志〉の認識根拠が「否定」であるのに対して、その存在根拠は「肯定」であると言われていたのであり、この移行こそが「価値転換」と言われていた。なぜなら、そのような転換の実践的必要性こそが、ニヒリズム（否定）の蔓延の中で〈力能の意志〉が諸力にその肯定の価値に気づかせようとしていたものだからである。

そのためカントが諸能力の共通感覚を描き出そうとした二批判においては、共通感覚としての差異（否定）しか捉えられることはない。だがそれに満足することができないがゆえに、カントは発生的方法によってさらに人間の深部に潜り込んでいく——それがカント論において描き出される方法論者カントのイメージである。『判断力批判』においてカントの

---

ルーズの比較対照点でもある。書物を完成された体系、ゲルーの言葉で言えば「作品」と見たて、その外部の要因——もちろんそこにはアルキエが重視したような哲学者の人生もまたむろん含まれているわけだが——を踏まえ、体系的論理とそれに相応しい方法によって読み解くことを主張するゲルーの読解をドゥルーズは踏襲しており、その点についてはすでにいくつかの優れた指摘がある（*La Philosophie transcendentale de Salomon Maimon*. PUF, 1931, 翻訳『ザロモン・マイモンの超越論的哲学』増田靖彦訳、二〇二二年、月曜社、「訳者解説」, Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, 2012, ch, 4, 5）。しかしこうした研究では十分には指摘されていない点として、両者において異なるのは、ゲルーの方法が書物を完成された体系として描き出すことを最重要課題として目指すのに対して、ドゥルーズの方法は、哲学者の思考を方法論的展開の観点から纏め上げ、一冊の書物を体系の完成形として提示することに主眼はなく、根拠の徹底の結果として脱根拠の契機が生じ、体系哲学者が体系の〈外〉の存在に直面し、真の哲学者へと生成する地点、すなわち主体化の地点を示すことにこそ、真の狙いがある。例えば、Biancoの研究は（Giuseppe Bianco, « Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze » in *Ipseitas*, n° 1, 2015, p. 45-59）、ゲルーとアルキエの異質な二つの要素をドゥルーズの哲学の中に見て取ったものとして非常に重要なものである。そもそも現状の先行研究においては、ドゥルーズをゲルーと接続する研究は数少ないながら見られるものの、アルキエと接続して論じたものはほぼ皆無と言って状況を考えれば、両者の観点からドゥルーズの哲学を論じたものとして Biancoの研究は貴重である。本研究は Biancoの読解方針と軌を一にするが、その対照点としては、ゲルーとアルキエの異質な二つの要素をドゥルーズの各モノグラフィーに対するテキスト注解によって正確に取り出すこと、またその二つの要素の配分が、ドゥルーズの思索の展開のなかで、とりわけ方法の理論的進展の過程において変動する点を、その理由とともに精緻に跡付けていくこと、これを自らの課題とする点にある。

思考は人間の最深部に到達するが、そこでカント自身の思考そのものの生成として自ずと浮かび上がってきた点は、人間の基底にある諸能力の差異が人間の底抜けを必然的に引き起こすということであるとともに、そのときにしか人間における理性が、その〈外〉の自然に関心を持つことがないということである。

シュティルナーやショーペンハウアーが人間を保っていたがゆえに、合目的性（価値転換）の意図を適切に捉えることができなかつた点はすでに見た通りである。彼らが陥った合目的性の誤認は、カントとの対比によっていっそう精緻に理解される。すなわち、その誤認の原因は、哲学者が人間を放棄することができず、〈外〉の実践的要請をあくまでも人間の観点からしか記述することができない点に求められなければならない。人間が保存されている限り、分析は、結局のところ、その保存に役立つ理論的図式を必ず密輸入することになる。彼らの理論的分析が、あくまでも「徴候」の次元にとどまるものとして、また弁証法的図式に依拠したものとして展開されてしまうのは、人間、あるいはポスト・カント的な表現で言えば、人間の有限性の絶対性にあらゆる事象を基礎づけ直すという作業自体が人間の自己保存の営みとなっているのであり、そのような人間学的基礎づけでは、自己保存に役立つものだけを（ということつまり、〈力能の意志〉の否定性およびそこから発生してきた此岸を抑圧する諸価値としての「事実」だけを）取り集める結果しか招かないからである。そのような人間はまさに〈内〉の観点からしか〈外〉の意図である合目的性を捉えることができない。哲学者が人間にとどまっている限り、人間の保存に役立つ意志にしか反応することはできないが、その意志というのが、つまるところ、〈力能の意志〉の否定性なのである。そうした仕方人間に依拠した上で合目的性を受けとってしまった代表例がショーペンハウアーである。ショーペンハウアーは、人間の底抜けを経由しない限りで〈外〉からの合目的性を受け取ってしまった結果として、「意志の否定」を実践的要請として提唱するに至るのである。

ただし、以上の事態は裏を返せば、人間の底抜けを経験した者こそが、合目的性を十全に理解することができるということである。カントの思考は人間の底抜けを体験したのちに、その限りにおいて自然の意図を確実に捉えていく。ドゥルーズが「カント美学における発生の観念」でも引用している『判断力批判』の四二節においてカントは、「諸理念が [……] 客観的実在を持つということが理性の関心である以上、言い換えれば、自然がその所産とあらゆる関心から独立した我々の満足 [……] との合法則的一致を想定するべき一つの原理を自らの内に含んでいることを、自然は少なくとも痕跡あるいは示唆を介して指示しているということが理性の関心である以上、理性はこれと同じような一致のあらゆる自然的表明に関心を抱かざるをえない」<sup>416</sup>と明確に述べている。カントの目線は、もはや人間の有限性の分析には向いていない。繰り返すが、ポスト・カント主義者にとってカントの批判哲学は、人間が外部の審級と手を切つて、己の有限性のみであらゆるものを構成することにその意

---

<sup>416</sup> *ID*, p. 92.



義があったとすれば、そのカントが、『判断力批判』において突如として、〈外〉からの何かしらの意図の痕跡として自然を捉える必要性を説き始めるのは、驚くべき事態ではないだろうか。そしてドゥルーズの読解のメスは、確実にそのような思考の生成の瞬間を見定めていく。

〈外〉からの伝言が〈内〉に適切に伝達されるのは、〈内〉の絶対性が崩壊する限りにおいて、言い換えれば、〈外〉を「〈内〉における〈外〉」へと変貌させてしまう可能性が完全に排除される限りにおいてでしかありえない。だからこそドゥルーズがカントの思考の動性の中に何よりも慎重に見極めようとするのは、カントが合目的性に正確に触れていく瞬間、あるいは（同じことだが）人間を放棄して自然の探究に赴く瞬間である。そのような瞬間は、美的判断における人間の諸能力の自由な一致（人間の有限性の基底としての差異）の発見から、自然と人間の偶然的一致（その基底の崩壊および〈外〉への開かれ）を経由して、自然における理念の表示（自然における合目的性の表示）を探究するに至る『判断力批判』における美に関する一連の議論の内に克明に現れているとドゥルーズは考察してみせるのである。

とはいえ、カントの思考における諸契機のすべてが以上の過程において十全に展開されていると考えることは、いささか早計であると言わざるをえない。実際、「カント美学における発生の観念」でのドゥルーズの問題提起は二重であった。

我々の問題は二重であった。美の判断の解明とその演繹との結びつきが、崇高の判断によって中断されていることをいかにして説明するのか（崇高がそれに対応する演繹を持たないのにもかかわらず）。また、美の判断の演繹が、関心、芸術、天才の諸理論にまで及んでいることをいかにして説明するのか（そうした諸理論が非常に異なる懸案を抱えているように思われるのにもかかわらず）。<sup>417</sup>

ドゥルーズが「カント美学における発生の観念」において提示しようと試みるのは、なるほど第一には、「美の分析論」と「美の演繹論」の間に崇高の判断の分析が介入してくる理由である。ドゥルーズの分析では、人間の底からその崩壊を経て〈外〉へと開かれていくカントの姿が克明に明らかにされる。だが、問題設定が二重であると言われているということは、カントの思考の生成を解明するという点でドゥルーズが、以上の分析だけでは満足しなかったということを示している。さらなる別の問題の措定によってドゥルーズがつぶさに分析していくのは、カントの思考の終着点である。すなわち、それは合目的性を受け取った哲学者のその後の道行、言い換えれば、ドゥルーズが先にイタリックで強調していた観照者から創造者への移行として特徴付けられるものである。

カントの思考が自然に向かうとき、そこではさしあたり観照者の視点から自然の意図と

---

<sup>417</sup> *ID*, p. 99.

しての合目的性が読み取られていた。しかしそれだけでは、諸能力の自由な一致をただ自然が発生させていることを明らかにするに過ぎず、諸能力の一致の発生を自然任せにしてしまう。合目的性を受け取ったカントの思考は、そのような一致の発生をより確固たるものにするべく、自然ではなく、他でもない我々が自然に相当する別の自然を創造する道を開いていく。「構想力と悟性との調和を産出するに、我々はここで観照者の視点を放棄しなければならなかった。〔……〕天才の作品はすべての者の実例となりうる。すなわち、天才の作品は、模倣者に靈感を与え、趣味を構成する構想力と悟性の無規定的で自由な調和を至るところに生み出すのである」<sup>418</sup>。

ここでカントの思考は、自然の意図を認識して満足する認識者ではなく、その意図を表現する自然に相当するものを創造する実践者の理論家に変貌している。そうしたカントの思考が、まさに「天才論」、言い換えれば、創造者の側の視点に立った立論を、一つの理論的実践として可能たらしめているのである。「カント美学における発生の観念」においてドゥルーズは、そのようなカントの思考の軌跡を、第一に人間の放棄として、第二に合目的性の主体的実践として特徴付けてみせたのである。

#### VIII 『カントの批判哲学』と判断力の問題

ドゥルーズが「カント美学における発生の観念」において提示した二つの思考の契機は、まさに方法の契機、あるいはその使い手である主体の契機である。シュティルナーでもなく、ショーペンハウアーでもなく、批判哲学を創始したカントこそが、起源における差異の肯定性を理解すると同時に、今や失われた肯定性を取り戻すべく、否定から肯定へと我々が赴かなければならないという〈力能の意志〉の意図(＝合目的性)を正確に理解することに成功したのである。

その意味でカントは方法の主体である。しかしそうであるとすれば、いっそう理解することが困難となるのは、先の節でも触れた通り、そしてまたいくつかの先行研究でも指摘されている通り、それにもかかわらずなぜカントが「敵」と名指されているかである。それが、もしこれが仮に『ニーチェと哲学』におけるカント評価であるとすれば、むしろそこでカントは〈力能の意志〉の否定性と手を切ることを目論んだものの、その循環の問題の解決に失敗したがゆえに、意志の否定性による此岸への侵入を許した諸力の反動性を体現する理論家として扱われていたのだから、「敵」という評価が与えられたとしても、理解に特段の困難は生じない。しかしドゥルーズが「敵」と言っているのは、『ニーチェと哲学』におけるカントではなく、カントを方法あるいは「批判」の実現者として明確に肯定的に扱っている諸々のカント論、特に『カントの批判哲学』におけるカントに対してなのである。

したがって、カントを主題的に論じるこの第四章が最後に取り組むべきは、まさにこの

---

<sup>418</sup> *ID*, p. 96.

「敵」という名をめぐる問いの究明であるように思われる。しかしなぜこのような問いを論じなければならないのだろうか。結論を先取りして言えば、それは、この問いがカントの限界を浮かび上がらせると同時に、ドゥルーズの思考における方法・主体のモチーフの徹底と洗練化の限界をも浮かび上がらせるものだからであり、そこにこそ我々は強い関心を持つからである。それゆえ以下の節は、カントの方法を見定めるパートとなるとともに、方法についてのドゥルーズの思考の臨界点を論じる本論文の第一部を締めくくるにふさわしいパートとなるはずである。

この問いを前にして我々が手始めに触れておかなければならないのは、先の節でも少し言及した、いくつかのカント論においてその結末がそれなりに異なるという点である。とりわけ『カントの批判哲学』と「カント美学における発生の観念」の差異は、その含意とともに慎重に汲み取られるべきものだろう。もちろん二つのカント論において読解の基本線に違いがあるかと言えばそうではなく、共にカントを「批判」の遂行者として肯定的に理解するという読解方針に貫かれている。いずれのカント論においても、二批判における共通感覚の分析に始まり、発生の問いの深化とともに『判断力批判』における諸々の自由な一致の提示を経由して、人間の〈外〉に位置する自然へと開かれていく結末の叙述という論展開が採用されており、そうした点で両者に特段の違いは見られない。

二つのカント論における差異は、カントが自然に開かれた後、つまりは、カントの思考が演繹としての「美の分析論」を定立した後、諸々の自然における理念の表示が分類される箇所内に現れる。例えば、「カント美学における発生の観念」では、次のように述べられている。

カントにおいて、感性的自然における諸理念の表示というテーマは、一つの根本的なテーマである。いくつかの表示の様態があるのは事実である。崇高は、第一の様態である。つまりは、投影によってなされるが、否定的なものにとどまる直接的表示であり、理念の接近不可能性に関わる。第二の様態は、美に結びついた理性的関心によって定義される。問題となるのは、象徴によってなされる、間接的ではあるが肯定的な表示である。第三の様態は、天才の内に現れる。すなわち、それは依然として肯定的であるが、しかし二次的であり、「別の」自然の創造によってなされる。最後に、第四の様態は目的論的である。それは肯定的、第一次的、直接的表示であり、目的と合目的的一致の諸概念のもとでなされる。我々はこの最後の様態を分析する必要はない。その代わりに、我々が関心を寄せている視点から言えば、天才の様態がカント美学における本質的な問題を定立するのである。<sup>419</sup>（強調引用者）

「カント美学における発生の観念」では、人間の底ではなく、今や自然における諸々の合目

---

<sup>419</sup> *ID*, pp. 93-94.

的性の表示の分類に向かうカントの思考の軌跡が適切に整理されながらも、第四の様態である合目的性の表示は、上で言われている通り捨て置かれた。そこで言われている「我々が関心を寄せている視点」は、今や明らかである通り、自然の合目的性の実践的要請に従い、その表示を自然に全面的に任せてしまうのではなく、他でもないカント本人が、合目的性を伝達する実践的創造者へと変貌するという、主体の最終的な変身の詳細を浮かび上がらせようとする視座に他ならない。

たしかに、このような視座のもとでは、むしろそれぞれの理念の表示の分類も、忠実なカント読解という観点から重要なものではあるが、各々の表示の仕方には深入りせず、カント自身が認識者ではなく実践者の側に回る過程が示されている「天才論」の意義について論じるのが適当であるだろう。だが『カントの批判哲学』ではこの視座がもはや論述の中心には置かれていない。それでは、そこで新たに設けられる視座は一体どのようなものであろうか。『カントの批判哲学』では、その視点は次の一節の内に確認することができる。

カントによれば、〈理性の理念〉が感性的自然において表示されるようになるには多様な仕方があるが、それらは混同されてはならない。崇高の場合、その表示は直接的であるが、否定的であり、投影を通じて行われる。自然の象徴作用や美の関心の場合には、表示は肯定的であるが、間接的であり、反省によってなされる。天才や芸術的象徴作用の場合には、表示は肯定的であるが、しかし二次的であり、別の自然の創造を通じて行われる。我々は後に理念が、諸目的の体系として考えられた自然の中で、四つ目の表示の仕方を——この表示の仕方が最も完全なものであるが——受け入れることを見ることになるだろう。<sup>420</sup>（強調引用者）

上の一節では、「カント美学における発生の観念」と同様に、さしあたりカントによる理念の表示の分類について簡潔に説明されている。だがそこには、視点の変動に伴って必然的に生じてくる価値評価の変化が見て取れる。すなわち、「カント美学における発生の観念」とは対照的に、『カントの批判哲学』では、四つ目の表示の様態である「目的論的表示」こそが「最も完全な表示」と言われているのである。

それゆえ我々が考察しなければならないのは、この種の表示が最も完全であるとドゥルーズに今や言わせている新たな視点の内実である。上の引用では、四つの表示がごくごく簡潔な形で説明されているが、そこに「カント美学における発生の観念」での説明と特段変わったところは見られない。ここで両方の説明を総合的に整理してみよう。するとドゥルーズが理念の表示をいかなる基準で分類しているかが分かる。それは、表示の仕方が第一に肯定

---

<sup>420</sup> PK, p. 83. なお『カントの批判哲学』の國分訳では、以上の節において「自然の象徴作用や美の関心の場合」における理念の表示の説明が訳し落とされてしまっている（『カントの批判哲学』、國分功一郎訳、ちくま学芸文庫、二〇〇八年、一一七頁）。訳者の訳文に敬意を示しながらも、指摘させていただく。

的か否定的であるか否か、第二に直接的であるか否か、である。

前者の「肯定的か否定的であるか否か」の基準に関しては、ドゥルーズは「肯定的」の側に美と天才を、「否定的」の側に崇高を割り振っている。これは、自然が自らの意図として理念（合目的性）を提示する仕方に関わる区分であり、自然が主体に理念を表示するとき、その表示が、実際にその中に理念を内在させた自然の質料を経由するか、あるいはまた理念を内在させていない対象を経由するかの区別に対応している。前節でも論じた通り、崇高は、人間に理念を伝えるものであるが、しかし崇高な対象が存在するわけではなく、またそのような理念を内在させた対象が存在しているわけでもない。あくまでも、有限な人間の諸能力では捉え切れない異様なものを前にして、能力が限界にまで行使されることで、有限の限界としての無限性（対象そのものが無限なのではない）としての理念が感じられているだけである。この種の理念の伝達は、眼前に理念の肯定性が置かれることで達成されるのではなく、理念は不在であるものの、諸能力の有限性を限界にまで引き伸ばすことで人間に否定的な仕方で理念を伝える様式である。もちろんこのような仕方でも、無限なものとしての理念は伝達されるのであり、そのように考えているからこそ、カントは自然による理念の表示の中に崇高を含めているのである。それに対して天才や美においては、美しい対象として、自然の対象あるいは芸術作品が存在しているのであり、それらの対象は実際に理念を内在させている。そのため理念の伝達は、伝えるべきものがそれそのものとして眼前に提示されている以上、肯定的である。

続けて後者の「直接的であるか否か」の基準に関しては、ドゥルーズは「直接的」の側に崇高を、「直接的ではない」の側に美と天才を割り振っている。例えば、天才は人工物に理念を内在させ、別の自然を創造する自然の賜物である。天才の作品は、自然とは異なる別の自然によって理念を肯定的に表示するが、それでも依然として自然とは異なる人工物を介した理念の表示であるため、その伝達は自然からすれば「直接的ではなく」、二次的な表示である。また美に関しては、実際に自然の内に理念を内在させた上で、美しい対象がそれを肯定的に伝達しているが、にもかかわらず、それは「直接的ではない」と言われている。

なぜ美における理念の表示が「直接的ではない」と言われるのかという問いは、『カントの批判哲学』におけるカント読解の方針を浮き彫りにするものとして重要である。ドゥルーズが美的判断を目的論的判断力との比較において捉え直す箇所を見てみよう。

二つの型の判断力、目的論的判断力と美的判断力の違いは何か？ 我々は美的判断力が、すでにそれだけで、一つの真なる合目的性を顕在化させていると考えなければならない。だが、そこで問題になっているのは、あらゆる目的を（客観的なものも主観的なものも）排除する、主観的で形式的な合目的性である。この美的合目的性は、諸能力の間の自由な一致に基づいている以上、主観的である。たしかに美的合目的性に関わるのは対象の形式である。だがこの形式は、ちょうど、構想力が対象自身について反省して得られるものなのである。したがって客観的には、合目的性の純粋な主観的形式が問

題となっているのであり、一定の物質的目的はことごとく排除されている（ある対象の美しさは、その対象の有用性によっても、内的な完全性によっても、また何かしらの実践的関心との関係によっても測られることはない）。<sup>421</sup>

ドゥルーズが先の引用で美に関して「表示は肯定的であるが、二次的であり、反省によってなされる」と言っていた意味は、上の説明と合わせて慎重に理解されなければならない。カントによれば、美の快感は自然の対象との偶然の一致からしか生じない。自然の対象にはそのような目的など内在しているはずがないにもかかわらず、我々の能力との一致を示す瞬間があり、それがまさに美を生み出す。このようななぜか生じてくる一致を、カントは「目的なき合目的性」として言い表したのである。

しかしこの「目的なき合目的性」の概念をカント自身がどのように捉えているかは、むしろ大きな問題であるが、この概念にドゥルーズが満足するかと言えば、決してそうではない。その理由こそが重要なのである。

差異的存在論においては、ヒューム論であれ、ニーチェ論であれ、合目的性は、自然／人間的な自然、あるいは〈力能の意志〉／諸力、もっと一般的に言えば〈外〉／〈内〉の間の蝶番の役目を果たすものとして提示されている点は、すでに見た通りである。ドゥルーズは、前者の審級の側が提示する合目的性を後者の行為者の側がいかによれば適切に受け取れるかに並々ならぬ関心を持っているということも、この第一部全体で示したことであろう。そのような関心から『判断力批判』をドゥルーズが読解していくとき、主体に対するまさに自然の理念の表示としてどのような表示の仕方が最も適切かについて、ドゥルーズ自身の基幹的な価値判断が現れることになる。

ドゥルーズが『カントの批判哲学』において依拠している価値判断はどのようなものであろうか。先の引用では、ドゥルーズが考える最も理想の理念の表示、要するに目的論は、「肯定的、第一次的、直接的表示」と言われ、それに対して美の表示は、「表示は肯定的であるが、二次的である」と言われていた。両者を比較すれば直ちに分かるように、ドゥルーズは美が我々に諸々の理念を表示するものとしてももちろん認めながらも、それを直接的表示とは考えていない。

それにしても、なぜ美の表示が直接的ではないとドゥルーズは言うのだろうか。しかも「カント美学における発生の観念」では、崇高が理念を内在させた対象を提示しない表示の様態であると言われていたのに対して、美は、美的感情を発生させる形式を内在させた対象を提示する様態として語られていただけに、ドゥルーズのここでの説明は一見不可解なものであるように思われよう。「カント美学における発生の観念」での論述に従えば、美は肯定的で直接的な表示であると捉えられるのではないか—— そのように思われるにもかかわらず、ドゥルーズはそのような表示を今や目的論の表示に比べれば一段劣るものと見てい

---

<sup>421</sup> PK, p. 92.

るのである。

こうしたドゥルーズの価値判断の根底には、やはり自然と人間の蝶番の役割を果たす合目的性の着想がそうした判断の根底に置かれているからと考えなければならない。ただし、この価値判断を支えるものが何かを適切に捉えるためには、自然が人間に理念を伝達する過程と人間が理念を判断として受け取る過程とを、その一連の伝達の過程において区別することが重要である。

美においては、自然が人間に理念を伝えると同時に、人間はそのような理念を美的判断として受け取る。問題は後者の過程において生じる。美においては、たしかに自然は理念を内在させた対象を人間に提示している。それゆえドゥルーズが上で、「我々は美的判断力が、すでにそれだけで、一つの真なる合目的性を顕在化させていると考えなければならない」と述べているのは、まったく適切である。しかし自然が適切な仕方でも理念を提示するときでさえ、人間は必ずしもそれをまさに自然が提示した理念として、あるいは自然そのものに内在した合目的性として受け取るわけではない。カントはこのように開示される美的な一致を「目的なき合目的性」と呼んでいたわけだが、この概念にこそ、人間が自然の望む通りには理念を受け取ることができない根本的な理由がある。

「目的なき合目的性」とは、人間と自然との一致が偶然であることを言うのであり、その一致を通じて我々はある快を感じると同時に、何かしらの理念を学ぶ。しかしその一致が偶然であると言われて以上、自然の側に我々とのそのような一致や、何かしらの理念を伝える意図があったと考えることはできない。そのような事態はまったくの偶然で生じる限りにおいて、我々に特別な快を生じさせるとカントは明確に主張していたからである。もちろんそのような快を感じることで、我々の理性は目覚め、自然における理念の表示に関心を持つ。だが「目的なき合目的性」に依拠している限り、自然にそのような意図が前もって存在していたと考えることは禁じられている。よって理性が自然に関心を持つとき、そこでの自然は、最も正確な言い方をすれば、いまだ自然そのものではなく、あたかも我々に理念を伝える意図を有したものであるかのような自然としてのみ受け取られているに過ぎない。

それゆえ美の表示は、一方では自然による理念の肯定的表示でありながらも、他方では人間による「あたかも」を挟んだ二次的表示にとどまる。ドゥルーズが不満を持つのは、この点に対してである。より詳しく言えば、差異的存在論においては、合目的性は、〈内〉／〈外〉、人間／自然の間を取り持つ蝶番である以上、合目的性の伝達は、〈内〉／あたかも〈外〉であるかのような〈外〉、人間／あたかも自然であるかのような自然——という対比の中に置かれてしまっただけでは、それは、合目的性を人間学化することでのみ受容してしまったシュティルナーやショーペンハウアーと同じ轍を踏むことになりかねない。したがって、ドゥルーズの差異的存在論の構想にとって、自然をあたかも人間の外部に位置するかのような自然として捉え、そしてその目的性を自然の内あたかもそのような目的が内在しているかのように捉える合目的性の表示の様態が満足いくものでないことは当然である。

このようにカントの「目的なき合目的性」は、ドゥルーズが指摘している通り、「あらゆる

る目的を（客観的なものも主観的なもの）排除する、主観的で形式的な合目的性」であり、それは自然そのものが提示する合目的性の客観性を封殺し、あくまでも主観がそのような目的性が存在するという想定のもとで合目的性を受容することを可能とするものでしかない。ここでのドゥルーズの「目的なき合目的性」に対する評価が、「カント美学における発生の観念」とはうって変わってもはや肯定的なものでないことが明らかである。なぜなら差異的存在論においてドゥルーズが一貫して求めてきたものは、〈外〉からの呼びかけを、〈内〉における〈外〉ではなく、まさに〈外〉からのメッセージとして受け取ることだからである。ドゥルーズは、美の表示の問題点を次のように纏めている。

ここではしたがって自然と我々の能力との偶然的な調和は、ある仕方において、諸能力間の自由な調和にとって外的なものにとどまっている。自然は我々に「我々の主観的な諸能力の關係の内的な合目的性を捉える」外的な機会を与えるだけである。自然の物質的適性が、自然目的を構成することはない（自然目的は、目的なき合目的性の観念に矛盾することになるからである）。「我々が自然を好意的に受け入れるのであって、自然が我々に好意を示しているのではない」。<sup>422</sup>

美が合目的性の伝達様式として「目的なき合目的性」を保持している限り、その表示は自然そのものの表示としては人間には受け取られえない。実際、ドゥルーズが引用している『判断力批判』の一節において、カントは自然の美的適性に関して、自然が我々に好意を示すのではなく、あたかも自然が我々に好意を示しているものであるかのように自然を理解する必要性を、要するに「我々が自然を好意的に受け入れる」必要性を説くのである。

だからこそ、とりわけ差異的存在論の観点から実現されなければならないものとして目指されるのは、合目的性を、自然が人間に好意を示すと理解される限りにおいて、つまりは自然に実際に内在するものと理解される限りにおいて、人間の側が受け取ることなのだ。それは認識における最高点である。もちろん「目的なき合目的性」も自然の表示の様態である以上は、人間に理念を伝え、ある実践を可能とするものではある。事実、この種の判断がなければ、我々の理性が目覚めることはなく、自然における理念の表示に関心を持つこともない。だが美は、そのような関心の極めて重要な機会ではあっても、合目的性を最も適切に認識する様態として最善のものであるとは言えない、とドゥルーズは解していくのである。

ドゥルーズの分析はこうして目的論の領域に進んでいく。上の引用でも少しばかり触れられているが、ドゥルーズは美とは異なる合目的性の伝達の様態を『判断力批判』の内に探し求め、「目的なき合目的性」の代わりに「自然目的」の概念を提示し始める。

目的論的判断力を考察するとき、我々は合目的性のまったく別の表象の前に立たされ

---

<sup>422</sup> PK, pp. 92-93.



る。今や問題となるのは、諸目的を内含する客観的で物質的な合目的性である。この場合、支配的であるのは、自然目的という概念の存在であり、それは、事物の多様性に応じた、それらの合目的的な統一を経験的に表現している。したがって、反省はその意味を変えることになる。もはや対象に対する概念なき形式的反省ではなく、対象の質料の内に反省を加えるという反省の概念が現れるのだ。この概念においては、我々の諸能力は自由かつ調和的に行使される。だがここで諸能力の自由な調和は、自然と諸能力そのものとの偶然的な調和の中に含まれたままである。その結果、目的論的判断力においては、自然が本当に我々に好意を示していると考えなければならない(そして、目的論から美学に戻って言えば、自然が美しい事物を産出していたのも、すでに自然の我々に対する好意であったのだと考えなければならない)。<sup>423</sup>

上のイタリックに込められた含意も、今やその理解に困難は生じない。美において「目的なき合目的性」が問題であったのに対して、目的論では「自然目的」が問題となる。「自然目的」は、目的を実際に内含する客観的で物質的な自然による経験的な表示を示すものである。もちろん、ドゥルーズが上の引用で補足している通り、先の美の表示も、人間の側がそれを適切に受け取れることができなかつただけで、自然の側からすれば客観的な表示の様態ではある。

それに対して目的論の表示では、我々の判断力は、まさに経験に内在しているものとして合目的性を捉え、かつそのようなものとして認識するため、その一連の判断の過程に「我々が自然を好意的に受け入れる」といった補足を加える必要性が生じない。先の美も、自然からすれば一つの表示の様態であった以上、それ自体としては自然に内在する理念の提示であった。しかしそれを判断する人間の側ではそのようなには受け取られてなかつた以上、美的判断は、目的論的判断を踏まえることでのみ、そうした制約から解放され、真に合目的性を認識することができるようになる。こうして、上でドゥルーズが言っているように、「目的論から美学に戻って言えば、自然が美しい事物を産出していたのも、すでに自然の我々に対する好意であった」と遡及的に理解することができるようになるというわけである。

そうした意味で、目的論的判断力の役割は、自然に内在した理念を正確に認識することにあると言って良い。ここでドゥルーズが目的論的判断力と美的判断力をいかにして区別し整理するかを見ておこう。

二つの判断力の違いは次の点にある。すなわち、目的論的判断力は、個別の諸原理に送り返されることはない(その使用あるいは適用はその限りではない)。この判断力は、確かに理性と構想力と悟性との調和を含んでいる。ただし、悟性はここで立法を行うわけではない。だが、立法行為を行うという自らの主張を悟性が放棄するこの地点

---

<sup>423</sup> PK, pp. 93-94.

こそ、完全に思弁的関心の一部をなすのであって、それは認識能力の領域に含まれたままである。自然目的が「論理的表象」の対象であるのはそのためである。<sup>424</sup>

上の引用においてドゥルーズがまず目的論的判断力を美的判断力から区別する点は、その判断が諸能力の自由な一致の結果として生じてくる判断でありながらも、そこでの主たる関心が、理念を客観的に認識する点にあるということである。たしかにドゥルーズも触れている通り、自由な一致はそれが偶然的なものである限り、人間に特殊な快を与える以上、目的論的判断力もまた美的判断力と同じように、その判断を下す人間に快を感じさせることだろう。「[……] この目的論的快は認識と一体となっている。この快は、それ自体として考えられた感情能力の高次の状態ではなく、むしろ認識能力が感情能力に与える効果を明示するものである」<sup>425</sup>。ドゥルーズの分析では、目的論的判断力において感じられる快は、美的判断力における諸能力の自由な一致から生じる快そのものではなく、自然における理念を客観的に認識することから派生的に生じてくるまた別の快に過ぎないとされる。

美的判断力であれ、目的論的判断力であれ、判断力一般がもはや思弁的関心が主導する共通感覚に依拠したものではないと明言されていたにもかかわらず、しかし「目的論的判断力」だけはなぜかそのような関心を有したのものとして整理するドゥルーズによる説明は、一見して矛盾している。それが矛盾なきものとして理解されるには、目的論的判断力の役割が認識にあるという点を、もっと一般的に言えば、カント読解の文脈において差異的存在論における方法の貫徹がここで十全に実現を見ている点を丁寧に押さえていく必要があるだろう。すなわち、ドゥルーズが三批判を纏めていくとき、その読解の基本線として、カントの方法が真に合目的性を捉える地点が探し求められているのであり、それがまさに今、自然の合目的性を最も適切に認識する能力としての「目的論的判断力」の分析に現れているのである。

ただし、目的論的判断力が、もっぱら美的な快をもたらすことが問題となる美的判断力とは異なり、快をもたらす自然の源泉をも認識するものであるとしながらも、実のところ、両者は密接の関係の中にあるとドゥルーズは指摘する。

目的論的判断力が個別のアプリオリな原理に送り返されないということは簡単に説明がつく。それは、この判断力が美的判断力によって準備されるということ、そのようにして準備されない限り、理解不能なままにとどまるということである。合目的性の原則に付け加わり、それを補足し、またこれを自然へと適用する目的の概念を形成するように「準備」させるのは、形式的な美的判断力である。<sup>426</sup>

「美的判断力」は自然に内在する理念を捉えながらも、それを「目的なき合目的性」として

---

<sup>424</sup> PK, p. 94.

<sup>425</sup> Ibid.

<sup>426</sup> PK, pp. 94-95.

しか捉えることができなかつた。「カント美学における発生の観念」と『カントの批判哲学』との分岐点はまさにここにある。すなわち、我々が自然における理念の表示を知る機縁は、やはり美的判断力である。なぜなら崇高と異なり、美的判断こそ、自然に内在する理念との一致を示すものであり、その限りで人間に特殊な快を与えるものだからである。このような快によってこそ、理性は目覚め、自然におけるそのような理念の表示に関心を持つに至る。だがこの理性的な関心が目指す先は、以下の二つである。一つが、「カント美学における発生の観念」において示された道である。すなわち、カントが美的判断を機縁として自然の合目的性を把握したのち、その一致を自然に任せるのではなく、人間の側が積極的に合目的性を内在させた人工物としての別の自然を構築する理路、つまりは「天才論」を打ち立てる道である。これは、〈外〉からの実践的要請（＝合目的性）を受け取った主体が示す一つの実践的生成の道行である。

それに対して、もう一つが、まさに『カントの批判哲学』において示された道である。すなわち、同じく美的判断を機縁として自然の合目的性を把握したのち、そのような要請を引き受けるや否やすぐさま自分の側で実践する過程を描き出す「天才論」ではなく、むしろ、現段階では「目的なき合目的性」としてしか把握されておらず、いまだそれを厳密な意味で認識しているとは言い難い状態を克服するべく、実践的関心というよりも、むしろ「思弁的関心」にとどまることで自然における合目的性を「自然目的」として適切に判断する理路、つまりは「目的論的判断力」を樹立する道である。

ドゥルーズは以上の二つの方向性について次のように簡潔に説明している。

反省的判断力の二つの形態に対応する理性の関心について考えてみるならば、我々は「準備」という主題を再び見出すことになる。ただし今度は別の意味においてである。美学は、諸能力の自由な調和を顕在化させるが、その調和は、ある種の仕方で、美に対する特別な関心と結びつく。ところで、この関心は、我々を道徳的存在へと運命づけるのであり、したがって、道徳法則の到来あるいは純粋な実践的関心の優位を準備する。目的論の方は、諸能力の自由な調和を顕在化させるが、ただし今度は、思弁的な関心それ自体においてそうするのである。つまり、立法者としての悟性によって規定されるような、諸能力の関係の「もとで [sous]」、我々はすべての能力の間に起こる自由な調和を発見する。そして認識はそこから一つの固有の生を引き出す（すでに見た通り、認識それ自体の中で規定的判断力は「反省」だけに明らかにされる一つの生き生きとした基底を含んでいるのだ）。したがって、反省的判断力一般は、認識能力から欲求能力への移行を、つまりは思弁的関心から実践的関心への移行を可能とし、前者の后者に対する従属を準備し、それと同時に、合目的性は、自然から自由への移行を可能にする、あるいは自然における自由の実現を準備する、と考えなければならない。<sup>427</sup>

---

<sup>427</sup> PK, pp. 95-96.

ここには驚くほど明晰に、合目的性を受け取った主体が進まなければならないとドゥルーズが考える二つの道が提示されている。一つは合目的性の要請がその本性上実践的なものであることから、さらなる実践的主体に変貌する道であり、これを理論の水準で描き出したものが「天才論」である。もう一つは、たとえいまだ思弁的認識の領域にとどまるとしても合目的性をさらなる理論的主体——むろんこの理論は実践の一部であるわけだが——に変貌する道であり、それが「目的論的判断力」において克明に示されているとドゥルーズは指摘する。自然からの合目的性に依拠することで自然宗教者として実践的に振る舞うクレアネスと、同じ合目的性を理論的に認識し、社会学者として思弁的関心を人間的自然の根底に潜む「固有の生」<sup>428</sup>を見出すに至るまで徹底させるフィロが、対話篇の最後に手を取り合っていたことが思い起こされる。合目的性を獲得した主体、〈外〉へと開かれた主体は、互いに補い合うような仕方で、実践的主体（「カント美学における発生の観念」）と理論的主体（『カントの批判哲学』）へと分岐していくのである。

#### IX 差異的存在論と合目的性の位置付け

差異的存在論において、合目的性との接触ののち生じる主体の生成過程は、このように、実践的関心の優位と実践的内実の認識論的明確化の二つの道として分析されるのであり、その分析は二つのカント読解の内に現れた。しかしこの二つの道の提示がドゥルーズのカント読解の結末であると考えすることはできない。なぜなら『カントの批判哲学』の訳者である國分功一郎氏が適切にも触れている通り<sup>429</sup>、『カントの批判哲学』では、上の「目的論的

---

<sup>428</sup> 我々はすでにドゥルーズのヒューム読解の内に自然と同列で語られる生の語彙があったことを知っているだろう。「[……]そして生そのもの（自然）が、懷疑論者に信じることを強いるのである」（*LAT*, p. 187）

<sup>429</sup> Cf. PK, 『カントの批判哲学』、國分功一郎訳、ちくま学芸文庫、二〇〇八年、二三一頁。  
「カントをドゥルーズの「敵」だとするなら、ドゥルーズ哲学を新しい超越論的哲学と捉え、『カントの批判哲学』以降のそのカント評価を上のように整理することが可能であると思われる。もちろん、この整理は一例に過ぎない。だがわれわれは先に、ドゥルーズによる自由な諸能力の一致についての説明が終わったところで、一本の線を引いていた。それは、その後のドゥルーズのカント評価から見ると、既にそこで論点は出揃っていると思われたからである。しかし、それはつまり、その後続く議論が、後のドゥルーズによって取り上げられることのなかった論点を含んでいるということでもある。『カントの批判哲学』の第三章および結論でドゥルーズは、後に取り上げることも、批判することもなかったテーマを扱っている。そこに目を向けることは、本書の三つ目の読み方になるかもしれない。そして、この三つ目の読み方は、もしかしたら、『カントの批判哲学』を通じて、しかし、もはやドゥルーズとは無関係にカントを読むためのきっかけとなるものかもしれない。「諸能力の理説」として読まれる本書の中で、このテーマはほとんど人目を引いていない。カント哲学から見れば、このテーマを論じることは必然なのかもしれないが、ならばなおさらのこと、ドゥルーズがその後、カントに対する批判的評価の中でこのテーマを取り上げなかったこと

判断力」の論述は、「カント美学における発生の観念」とは異なる分岐を示す内容でありながら、それは『判断力批判』を分析する第三章の終盤に対応するものでしかなく、ドゥルーズのカント読解としてはいまだ「結論 理性の諸目的」を残しているからである。

我々の課題は、変わらず、なぜドゥルーズがカントを「敵」とまで呼ばなければならなかったのかの理由を見定めることにある。とはいえ、現状の議論では、人間の有限性の徹底→有限性の底抜け→〈外〉からの合目的性の伝達→実践的創作者もしくは実践の理論化という一連の主体の生成過程を他の誰よりも明確に体現しているカントが、否定的に扱われなければならなかった理由は見当たらない。よってその理由は、その後の論点に求められる他はないだろう。

したがってこの節で詳細に見ていかなければならないのは、『カントの批判哲学』の「結論」において展開される分析の内実である。「結論」が「理性の諸目的」と冠されていることから伺い知れる通り、この最終章では、前章における目的論的判断力の論点が引き継がれているが、その論点の行き着く先は、実のところ、「歴史」の問題である。すでに繰り返し論じてきた通り、差異的存在論において歴史は、反動的諸力と否定的意志とが相互依存の関係において前進する過程、要するにニヒリズムが地上を覆い尽くす過程である。両者の関係がもはや外見上は相互依存とは思われない歴史の中盤以降の段階においても、その諸段階が「反動的ニヒリズム」や「受動的ニヒリズム」などど、あいかわらず「ニヒリズム」と呼ばれているのは、反動と否定がその内実において決して切り離すことができないものとして定立されているからに他ならない。こうした事情から、『ニーチェと哲学』の課題が、この相互依存の関係を断ち切り、別の依存関係、つまりは能動と肯定との関係を地上に打ち立てることであったことを今一度思い起こしておこう。

しかしそうであるとすれば、『カントの批判哲学』の結末が歴史であるというのは、いささか驚くべき事態であるように思われる。なぜなら、ドゥルーズの分析において今やカントは〈外〉へと開かれた哲学者として提示されているのだから、そのカントが、論理構成上、ニヒリズムの前進を意味する歴史を論じることができるはずがないからである。人間の底抜けを体験したのであれば、人間に対する〈外〉からの呼びかけとして合目的性を受け取ることに成功すると同時に、そのような自然による理性の表示に関心を持つに至った哲学者の思考にとっては、人間という語彙が、より正確に言えば、人間における有限性・反動性の自己保存という着想が、消失するはずだ、と普通に考えるだろう。

ドゥルーズは「結論」をそれまでの議論の総括から始め、自身のカント読解が人間の有限性と自然の合目的性を中心に回っていたと説明している。しかし続けてドゥルーズは、次のように述べる。

しかしながら、本質的なのはここではない。本質的であるのは、『判断力批判』が合目

---

は不思議なのである。そのテーマとはカントにおける歴史の問題である」。

的性の新しい理論を打ち出しており、その理論が超越論的観点に対応し、立法の観念と完全に両立するということである。この課題が達成されるのは、合目的性がもはや神学的な原理を持たなくなり、むしろ神学の方が人間的な「合目的」根拠を持つようになる限りにおいてである。判断力批判における二つのテーゼの重要性はここに由来する。そのテーゼとは、諸能力の合目的的調和が、特別な発生の対象であること、そして自然と人間の合目的的關係は、厳密に人間的な実践的活動の帰結であるということ、この二つに他ならない。<sup>430</sup>

『判断力批判』において自然に客観的に内在しているはずのものとしてあれほど慎重に読解されたはずの合目的性が、人間の立法の観念と両立すること、そしてそれが『判断力批判』の本質と言われている。しかし立法の着想が意味を持つのは、人間の有限性が絶対性を有していると思われるとき、言い換えれば、二批判においてのみであったはずであろう。『判断力批判』では、諸能力間の自由な一致と人間と自然の間の偶然の一致が論じられている以上、「自己立法」と呼ばれた特異な立法の形態を除いては、いかなる意味でも対象に対する立法行為が論じられる余地はない。それにもかかわらず「結論」では、『判断力批判』の本質が、驚くべきことに「自己立法」ではなく、二批判同様に「立法」にあると言われ、しかも、その「立法」が合目的性の理論と両立するものとして再定式化される点にその核心があるとドゥルーズは解釈しているのである。

このようなことはいかにすれば可能なのだろうか？ さらに言えば、ドゥルーズが上の引用においてイタリック体で強調している通り、『判断力批判』の課題が「神学の方が人間的な「合目的」根拠を持つようになる」ことにあるとすれば、そのような目論みは、『ニーチェと哲学』の用語で言えば、「反動的ニヒリズム」に属することになるだろう。しかしそのニヒリズムは、己の有限性の絶対性をいまだ信じている人間が、〈力能の意志〉の否定性（神学）に反旗を翻す人間学的段階であったはずである。これまでの議論では、人間学的カントではなく、〈外〉の合目的性にかかれた系譜学者カントの姿が肯定的に浮き彫りにされていた。特に差異的存在論の文脈では、合目的性は〈外〉と〈内〉を繋ぐただ一つの蝶番と解されるため、それは〈内〉に属するものとしては決して理解されないし、そのように理解されてはならない。先にも論じた通り、美的判断における「目的なき合目的性」は、それが自然の表示の一樣態でありながらも、思弁的関心の観点からは最上のものとは認定されなかった。その理由は、それが人間学的定式「あたかも自然の内に客観的に内在するものであるかのように」の制約のもとでの認識にとどまるからであり、したがって、その認識様式にとどまっていたは、〈外〉を〈内〉における〈外〉に希釈してしまうことを避けられないからであった。

『カントの批判哲学』においてドゥルーズの分析が至り着く謎めいた結末はどのようなも

---

<sup>430</sup> PK, p. 99.

のだろうか。ドゥルーズの関心は、依然として「目的論的判断力」において主題的に論じられる「自然目的」の概念の内実である。ここであらためて、ドゥルーズの説明に依拠しながら、『判断力批判』における「判断力」について、カントの説明を見ておこう。

カントは判断力を、「判断力は、常に複雑な作用であり、特殊を普遍のもとに包摂することをその本質とするもの」<sup>431</sup>としつつ、それを規定的判断力と反省的判断力に分けている。規定的判断は「悟性を与える普遍的超越論的法則のもとに包摂するに過ぎない」ものであり、それゆえ多くの経験的な特殊性を取りこぼす。そしてそうした特殊性を、それを包摂しうる普遍性へと高めるのが、反省的判断である。経験の多様性を適切に判断し、そこに内在する法則性を見抜くには、後者の判断が必要であるとカントは述べつつ、そのような判断を「美的判断力」と「目的論的判断力」に分類する。今重要なのは後者の反省的判断力であるが、カントは後者の判断の条件として、自然の多様性を取りまとめる「自然目的 (*fin naturelle*)」<sup>432</sup>を挙げている。カントに従って「自然目的」の観点から自然の多様性を判断するとき、そこで立ち現れてくるのは、機械論的自然ではなく、ある目的によって組み合わせる有機体的自然である。

ドゥルーズは「目的論的判断力」での一連の議論について次のように説明している。

[……] まず我々は、自然目的の概念を、一方が原因で他方が結果であるような二つの対象に対して適用する。この場合、我々は原因の因果性の内に結果の観念を導入するようにしていることになる(松林に対する手段としての砂のように)。あるいは、我々は自然目的の概念を、それ自体が自分自身の原因であり結果であるような一つの同一事物、すなわち、その諸部分が、諸部分の形態および結合において相互に産出し合うような事物に対して適用する(自己自身を組織化する有機的存在)。こうした仕方では、我々は、全体という観念を、自分の現実存在の原因としてではなく(「というのも、仮にそうだとしたら、それが技能の産物ということになってしまうだろうから」、反省の観点から見た自然の所産としての、この事物の可能性の基礎として導入していることになる。第一の場合には、合目的性は外的であり、第二の場合には内的である。ところで、これら二つの合目的性は、複雑な関係の中にある。<sup>433</sup>

ドゥルーズは巧みに反省的判断力の基準である「自然目的」を「外的／内的」と整理しているが、その整理は単なる分類に目的があるのではなく、差異的存在論の構想から特定の意図をもってなされたものであることに注意しなければならない。上の分類において重要なのは、ドゥルーズが「内的」と呼ぶ「自然目的」、すなわち「有機的存在」である。カントの議論を追ってきた我々からすれば、自然の多様性を見抜く際の法則が、外的なものではな

---

<sup>431</sup> PK, p. 84.

<sup>432</sup> PK, p. 88.

<sup>433</sup> PK, p. 100.

く内的なもの側に置かれていることは十分に理解できるようにも思われるが、しかしドゥルーズによれば、二つの目的性の関係は複雑であるという。

実際、自然目的の概念を有機的存在に適用する際、我々は自然の全体が諸目的の規則に従った一体系であるという考えへと導かれる。有機的存在から出発して、我々はこれらの存在の間の外的な関係へと、すなわち、宇宙全体を覆っているはずの諸関係へと送り返される。だが、まさしく、自然が、そのような体系（単なる事物の寄せ集めではなく）を形成することができるのは、最終目的に応じてのことなのである。<sup>434</sup>

ドゥルーズによれば、カントが目的論的判断力を多様性の統一を見抜く判断として定立した以上、その判断は有機体に適用されるのはもちろんのことながら、そこから有機体間の関係、「宇宙全体を覆っているはずの諸関係」へと我々を導いていく。そのような関係をカントは、ただの寄せ集めとしてではなく、ある有機的体系として構想している。だがドゥルーズは、自然全体を有機連関の総体として理解する上で必要な目的性が、実のところ、多様性の法則性を見抜く際に必要とされた「自然目的」とは異なることを、次の引用の通り強調する。この強調はなぜなされるのだろうか？ ここには差異的存在論に固有の重要な論点が含まれている。ドゥルーズは次のように独自の仕方の説明している。

なぜかと言えば、最終目的は目的としての何かの現実存在を含意しているが、諸々の有機的存在における内的合目的性は、ただ、そうした現実存在の可能性に関わるだけであって、その現実存在そのものが一つの目的であるのかどうかについては考慮していないからである。内的合目的性は、現実存在しているいくつかの事物がこれこれの形態を有しているのはなぜかという問いしか提起しない。なぜこの形態を有した事物が現実存在するのかという別の問いは完全に等閑に付しているのである。「最終目的」と言われうるのは、その現実存在の目的がそれ自身の内にあるような存在である。したがって、最終目的の理念の内には、究極目的の理念が含まれている。後者は、我々の反省のためのあらゆる手段と同様に、感性的自然における我々のあらゆる観測の可能性を越え出ている。<sup>435</sup>

ドゥルーズは、差異的存在論の観点から合目的性の行き先を、『判断力批判』における「自然目的」の内に見て取りながら、それにとどまらず、その概念が「最終目的」を指し示すものとして提示している。むしろこのような論述は、『判断力批判』それ自体の議論に則ったものであるが、しかしここではドゥルーズが、とりわけその箇所読解を向ける理由を探る必要があるように思われる。

---

<sup>434</sup> PK, p. 101.

<sup>435</sup> *Ibid.*



ドゥルーズがこのような理解を提示するのは、ドゥルーズが合目的性を他でもない自然の合目的性として捉えており、合目的性の概念が、その出自ゆえに我々が決して認識することのできない自然の存在を虚空に示すものと考えているからである。ドゥルーズが上で問題としているのは、実のところ、合目的性が自然を彼方に写し出す過程である。ドゥルーズが説明している通り、合目的性は、カントの議論においては、自然の表示の結果獲得された、主として内的合目的性としての有機連関に属するものである。だがその概念はそのような連関やその形態を判断する基準にはなっても、そのような連関の現実存在としての自然を説明するものではない。自然は我々に対して合目的性を表示するが、しかし自らの現実存在そのものの根拠は決して明かさない。それゆえ合目的性だけが我々の手元に与えられ、その概念は我々に自然の現実存在の形態に関する適切な判断を下すことを可能としてくれるが、それと同時に、我々を自然の現実存在という〈外〉へと絶えず送り返すものなのである。

なお、こうした議論はすでに『経験論と主体性』の内に現れていた。ヒューム論の結末はいささか謎めいた仕方で締め括られている。しかし今、カント論とヒューム論の両方を視野に収めてみれば、カント論の結末を理解すると同時に、ヒューム論の結論をも十分に理解することが可能であるように思われる。

ここに至ってヒューム哲学は、己の究極地点に行き着く。すなわち、自然〔ここでは人間的自然〕は存在〔ここでは自然〕に一致しているということである。つまりは、人間的自然＝本性は自然そのものに一致しているということだ。しかしそれはどのような意味においてであろうか？ 所与の中に我々は諸関係を設定し、諸々の全体を形成する。だがそれらの全体は、所与に依存しているのではなく、我々が認識している諸原理に依存しているのである。それらの全体は、ひたすら機能的なものである。しかも、それらの機能は、所与が依存していながら我々が認識していない諸々の隠れた力と合致している。自然そのものに対する志向的合目的性のそうした合致を、我々は合目的性と呼ぶのである。そうした合致は思考されたもの以外ではありえない。それはおそらく、最も貧困で最も空虚な思考である。哲学は、我々が行うことについての理論として構成されるべきであって、存在するものについての理論として構成されるべきではない。我々の行うことにはそれなりの諸原理がある。そして存在とは、我々が行うことについての諸原理そのものに総合的に関係づけられる対象としてしか、決して把握されないものなのである。<sup>436</sup>

ドゥルーズがヒュームの思考の最高到達点として見出すのは、存在と人間的自然の一致、すなわち合目的性の信念である。この信念が存在あるいは自然によって人間的自然に植え付けられたものであることはすでに論じた点であるが、しかしこの結論では合目的性に関し

---

<sup>436</sup> *ES*, p. 152.

て決して見逃されてはならない点が述べられている。それは、この合目的性が人間的自然の観点からすれば〈外〉の自然から植え付けられたものであるため、その信念に関して我々に汲み取れる内容は、方法論的追求を経てなお、その信念が示す実践的内容だけであるという点である。合目的性を伝達した自然は、我々の所与が依存する存在であるが、それは常に我々にとって未知の力であり続ける。それゆえ合目的性が示す実践的内容以上のものを、我々が自然の存在に付与し、その限りでそれを認識しようとするれば、それはまさに「最も貧困で最も空虚な思考」とならざるをえない。もちろんこの信念はその内実から常に〈外〉の存在としての自然を指し示し続ける。それでも人間的自然が自然に対して取るべき態度は、自然それ自体の認識ではなく、自然の要請に答える形で実践することだけなのであり、そのような実践だけを正確に認識することが哲学者の主たる仕事である——これが若きドゥルーズが描き出した哲学者の人生の過程とその使命なのだった。

そして同じ論点は、『カントの批判哲学』の「結論」でも、さらに精緻な仕方で確認することができる。「目的論的判断力」でのカントの説明を、ドゥルーズが合目的性から最終目的への移行と纏め上げながら、二つの理念を峻別する必要性を説くのは、そこで合目的性が、『経験論と主体性』で提示された仕方と同じように、実践的内容を示すものであると同時に、その起源である未知の〈外〉を指し示すものでもあるという二重性によって構想されたものだからである。実際、ドゥルーズの論述は、その二重性に対応したものとして展開されている。すなわち、その読解は、「目的論的判断力」における「自然目的」（合目的性）の分析を踏まえつつ、その概念が自然における有機体の形態の判断を可能とするものであっても、自然の現実存在に関しては判定基準としてまったく役に立たないことを強調する。ヒューム論の結論でも述べられていたように、こうした一連の議論は、哲学者が思弁的関心に従って認識することを徹底したとき、それでもそこで明らかとなるのが合目的性の実践的内容だけであり、それがさらに指し示す〈外〉の存在（＝自然）に関しては一切の認識が拒絶されているということ、これを示すことにドゥルーズの議論の核心はあるのだ。

このように、ドゥルーズの差異的存在論の構想において合目的性は、その実践的内容を伝達することで主体を生成させることにこそ、その存在意義がある。そのため、その受け取り手である主体の役割は、ドゥルーズの二つのカント論がそれぞれの結末として示していた通り、その実践的内容の通り実際に行動することか、その内容を思弁的関心からより精緻に認識していくことの、いずれかのものとして解される。しかし他方で合目的性は、自然からの呼びかけである以上、それは常に主体にとって認識されることのない〈外〉を示す概念でもある。カントが「目的論的判断力」の分析において成し遂げようとしているのは、ドゥルーズ曰く、合目的性の記述を前提としながらも、我々が合目的性の概念を手にしたとき、それに依拠した判断を実際に遂行するや否や、自ずと合目的性の起源に関して「感性的自然における我々のあらゆる観測の可能性を越えて出ている」との認識に導かれる事態を叙述することであり、またあらゆる説明を拒絶する自然の現実存在の根拠としての「最終目的」を提示することなのである。

## X カントの批判哲学と歴史の問題 — 方法の終わり —

以上の議論を経て、我々は『カントの批判哲学』と『経験論と主体性』における結論部の論点の一致を示すとともに、哲学者の思考の生成過程を十分に論じ尽くしたようにも思われる。だが果たしてそうであろうか。いまだ、カントが「敵」と言われる理由については判然としておらず、加えて『経験論と主体性』の最終結論は、厳密に言えば、『カントの批判哲学』の「結論」の前半としか一致していない。

したがって、前節で二つの著作を共鳴させたのに対して、この節では二つの著作の差異を強調すること——それが我々に最後に残された課題であると言わなければならない。『カントの批判哲学』においてドゥルーズは、カントを系譜学者あるいは方法として描き出し、そうしたカントが方法を駆使して人間の底に到達すると同時に自然に開かれていく過程を示すとともに、そこで明かされた合目的性の概念をさらに深く掘り下げ、自然の存在の根拠としての「究極目的」が見出されていく最終局面へと我々を誘った。しかし「結論」にはまだ論じるべき点が残っている。引き続きドゥルーズの説明を見ていこう。

自然目的は可能性の基礎〔*fondement*〕であり、最終目的〔*fin dernière*〕は現実存在の根拠〔*raison*〕であり、究極目的〔*but final*〕は自らの内に現実存在の根拠を有している存在である。だが何が究極目的であるのか？ 究極目的でありうるのは、諸目的の概念を自ら形成しうるものだけである。理性的人間として人間だけが、自らの現実存在の目的を自らの内に見つけることができる。<sup>437</sup>

上の引用において、ヒューム論とは異なる結末をカントの思考の生成の中に見つけようとするドゥルーズの姿が確かにある。ドゥルーズは、ヒューム論の結末と同じように、あるいはクレアンテスとの対話ののち、フィロが至った境地と同じように、合目的性の獲得が、必ず哲学者の認識を「最終目的」（現実存在の根拠）へと、またそのような根拠を有した存在として「究極目的」へと至らせる過程に簡潔に触れている。しかし『カントの批判哲学』の「結論」は、現実存在の根拠である「最終目的」からそれを有した存在である「究極目的」へと移行するとき、その最終地点である「究極目的」の内実に関してヒューム論と異なる事態を描き出す。ヒューム論では「究極目的」に相当する力は、まさに自然の力であり、それゆえ未知の力として解されていた。哲学者はその外部を常に未知のものとして扱わなければならない、思弁的関心を徹底していく方向性においてさえ、〈外〉の伝言だけを実践の観点からのみ明晰なものとしていかななければならない。「そして存在とは、我々が行うことについての諸原理そのものに総合的に関係づけられる対象としてしか、決して把握されないも

---

<sup>437</sup> PK, pp. 101-102.

のなのである」。

だがヒュームと異なり、カントは〈外〉の存在を、未知のままにしておくことができない。カントが「敵」と言われなければなかった理由はまさにここにある。〈外〉についてのカントの理論的操作を、ドゥルーズは次のように纏めている。

「究極目的は、我々の実践理性の概念に他ならない」。道德法則は、実際に、条件なき命令を命じている。この目的においては、他でもない理性が自らを目的と見なすのであり、自由こそが、法則によって規定された最高目的としての一つの内容を、自らに対して必然的に与える。「何が究極目的であるのか？」という問いに、我々は人間と答えなければならない。ただし、それは、ヌーメノンおよび超感性的存在としての人間であり、道德的存在としての人間である。「道德的存在としての人間については、もはやなぜそれが存在しているのかと問うことはできない。人間の現実存在は最高目的を自らの内に有している」。この最高目的は、道德法則のもとにある理性的存在の組織であり、あるいは、理性的存在の内にそれ自体として含まれている存在理由としての自由である。ここに現れているのが、実践的合目的性と無条件的立法との絶対的統一である。この統一は、実践的合目的性とともにより内ではアプリアリに規定されている限りにおいて「道德的目的論」を形成する。<sup>438</sup>

この引用において、「結論」の冒頭で「『判断力批判』が合目的性の新しい理論を打ち出ししており、その理論は超越論的観点に対応し、立法の観点と完全に両立する」と言われていたことが、「実践的合目的性と無条件的立法との絶対的統一」として巧みに纏められている。ドゥルーズの主張の意図は、カントの思考の最終過程において、カントが合目的性の実践的内容を人間の有限性に依拠した立法的行為の内に回収することによって、他でもない人間の観点から、合目的性が虚空に指し示す〈外〉を消去していること、要するに「反動的ニヒリズム」に再び陥っていくということ——これを示すことにある。

ドゥルーズの差異的存在論からすれば、合目的性が人間に内含されたものとして理解されることはまったくありえないことはすでに見た。二批判が問題となり、そこでカントの主張が「反動的ニヒリズム」に陥っていると言われるのであれば特段の驚きはないだろう。しかし今ドゥルーズによって指摘されているのは、『判断力批判』でのカントの主張が、人間の底抜けを経験し、もはや人間に閉じこもる試みとしての「反動的ニヒリズム」に依拠することがもはや不可能であるはずにもかかわらず、その最終局面において、人間について、「もはやなぜそれが存在しているのかと問うことはできない。人間の存在は最高目的を自らの内に有している」という宣言を伴った「実践的合目的性と無条件的立法との絶対的統一」の実現として定式化されている点なのである。ここにはカントの限界点あるいは臨界点があ

---

<sup>438</sup> PK, p. 103.

るのではないだろうか。

かくして『判断力批判』の後半において新たな合目的性の理論としての「道徳的目的論」が登場する。もちろんこの「道徳的目的論」という呼び名によってドゥルーズが明らかにしようとするのは、〈外〉に由来する合目的性を言わば内化しあるいは人間学化することで消去しようとするカントの企てである。ドゥルーズが『ニーチェと哲学』において繰り返し批判的に検討していた「反動的ニヒリズム」、とりわけ人間の有限性に依拠した、神学の消去の試みとしての人間学が、「結論」に至るまでの過程ではカントを肯定的に描いていた『カントの批判哲学』の最終盤において、カントの終着点であったことが示されるのである。まさにカントはその意味で「敵」だったのである。

こうして「敵の歯車 (rouage)」が明らかとなる。「結論」におけるドゥルーズの狙いは、『判断力批判』を肯定的に評価することではまったくなく、『判断力批判』においてさえ生じているニヒリズムの存続を浮き彫りにすることにあつたのである。

ところで、システマティックにカントの三批判を中立的にまとめるという体裁を取っている『カントの批判哲学』の論述の内に、以上のような批判的論点を見ることに少なからず抵抗を覚える者もいるかもしれない。しかし我々は今や、『カントの批判哲学』が明確に「敵の歯車」を、言い換えれば、合目的性を人間学化することで〈外〉を消去する「反動的ニヒリズム」の思考を抉り出すものであつたと断言することができる。なぜか？ その理由は、『カントの批判哲学』の「結論」においてカントの人間学的試みが描き出されたのち、その書物の結末が歴史の叙述で締め括られているという点に見て取ることができる。

第一章で示した通り、ドゥルーズの歴史分析の視点は常に二重である。それは、同じ歴史の経過も、諸力と〈力能の意志〉のどちらから語るかによって異なったものに見えているからである。例えば、「反動的ニヒリズム」は、諸力の側から見れば〈力能の意志〉の否定性をその地位から引き摺り下ろす過程だが、その同じ過程は、〈力能の意志〉の側から見れば、彼岸や神学の見かけを廃して、此岸や人間学の風貌と纏って諸力をいっそう不分明な仕方  
で抑圧する過程であつた。こうした両者の相互貫入は、根本的に言えば、先に触れた両者の相互依存から帰結するものであるが、それゆえに差異的存在論における歴史の叙述は、常にこの二つの視点から描き出されなければならない。

したがって我々の読解が正しいとすれば「結論」の議論においてすでに、人間あるいは反動的諸力の観点から合目的性を人間学化していく反動性の自己保存が克明に示された以上、ドゥルーズはその後に、同じ議論を〈力能の意志〉の観点から展開させるはずである。言い換えれば、『カントの批判哲学』では必ず両者の相互依存の存続を示す歴史の叙述によってその書物が閉じられなければならないはずである。ドゥルーズが最後に論じるテーマを見てみよう。ドゥルーズは晩年のカントの論文である「世界市民的見地における普遍史の理念」を引用しながら、カントの思考が真に行き着く先を見定める。

最後の問題は、以下のものである。すなわち、いかにして究極目的が自然の最終目的で

もあるのか？ 言い換えれば、人間はその超感性的現実存在において、そしてヌーメノンとしてのみ究極目的でもあるわけだが、その人間がいかにして感性的自然の最終目的でありうるのか？ 超一感性的世界はある仕方では感性的なものに結びついていなければならないことを我々は知っている。つまりは、自由の概念は、感性界において、自らの法則によって課せられた目的を実現しなければならないのである。<sup>439</sup>

先ほどまで合目的性を人間に回収するカントの議論を追っていたにもかかわらず、今やドゥルーズは、カントの歴史哲学を議論の対象としながら、その目的性がなぜ「自然の」最終目的であるとも言われるのかを問う。この問いは一見すれば奇異な印象を受けるかもしれないが、差異的存在論の観点から言えば、当然のものである。なぜなら上の問いが示しているのは、人間から自然へとドゥルーズの分析の視点が移行していく変動そのものだからであり、それは、『ニーチェと哲学』を読解してきた我々からすればもはや馴染みの議論展開であるようにしか思われなからである。「世界市民的見地における普遍史の理念」においては、カントは人間の歴史の背後で蠢く自然の意図を主題的に扱っているが、それはドゥルーズから見れば、諸力の背後に潜む〈力能の意志〉の思惑を哲学者が洞察していく過程である。

ドゥルーズは、「その意味で、無条件的な究極目的は、この目的を必然的に実現可能なものとして、そして感性的自然の中で実現されなければならないものとして措定する諸条件のもとで、感性的自然の最終目的となるのである」<sup>440</sup>と指摘する。そこで言われている通り、なるほど究極目的は今や合目的性を内在させた人間である。しかしその人間は、その目的を道徳的に規定している以上、実際にその目的をこの感性的世界において実現させていかななければならない。それに対して、感性的自然は、文字通り感性的自然であるのだから、その自然に固有のメカニズムで動いている。そのような自然は、人間による目的性の実現とは無縁であるように思われよう。

ドゥルーズは感性的自然のメカニズムと合目的性の両立がいかにして成立するかを問いながら、自然の思惑を抉り出していく。

この逆説を説明するのは容易である。現象としての感性的自然はその基体として超感性的なものを有している。感性的自然のメカニズムと合目的性が両立するのは、ただこの基体においてのことである。そのメカニズムは、諸感覚の対象としての自然において必然的なものに関わり、その合目的性は、理性の対象としての自然において偶然的なものに関わる。したがって「自然みずからの」目的であるにもかかわらず、感性的自然だけではその実現には十分でないということが、超感性的自然の狡知[ruse]なのである。というのは、この目的は、実現されなければならないもの（つまりは、感性的

---

<sup>439</sup> PK, pp. 104-105.

<sup>440</sup> PK, p. 105.

なものに結果＝効果を及ぼさなければならないもの)としての超感性的なものそのものだからである。<sup>441</sup>

ドゥルーズがカントの思考に見出していくのは、今や人間の目論みではなく、それ自体としてはその基体として超感性的なものであり、だからこそその実現を意図する感性的自然の「狡知」に他ならない。ただし、感性的自然の狡知は、それだけでは自分の意図を実現させることができず、人間にその目的を実現してもらう必要がある。ここに視点の逆転を見て取ることは容易である。先ほどまでは合目的性を自分自身の有限性に依拠した無条件的立法によって実践的に規定し、それを実現していかなければならないものとして提示されていた人間の一連の立ち振る舞いが、実のところ、超感性的自然（感性的自然）の意図の実現の過程であったとドゥルーズは指摘してみせる。「このように、感性的自然と人間の諸能力の調和の中で偶然的であるものは、最高の超越論的仮象であり、そこには超感性的なものの狡知が隠されているのである」<sup>442</sup>。

すでに明らかである通り、このような視点の変動は、ドゥルーズの差異的存在論の図式から、すなわち諸力と〈力能の意志〉の二重の視点から説明される他はない。そうであるとすれば、ここでのドゥルーズのカント分析は、その結末として、あくまでも諸力でしかない人間が、差異的境位の高次の審級である意志の位置に置かれた自然に全面的に依存していたことを示すことに向かうことを難なく予想させるだろう。実際、ドゥルーズは、たった今引用した箇所では「狡知」を「感性的自然だけではその〔目的の〕実現には十分ではない」と述べていたが、その後の段落でその「狡知」を第一のものとしながらも、それとは区別されなければならない第二の狡知を提示している。

第一の狡知が、合目的性の実現が人間の目的であると同時に、本来的には感性的自然の側の狙いであるという点を示すものであるとしても、その狡知だけでは、その実現に関して感性的自然が人間の側に一方的に従属する限りで展開されるものになってしまう。差異的存在論では、人間よりも自然は上位の審級として提示されなければならなかったわけだが、そうである以上、ここでも自然の優位性が、その目的の帰属だけではなく、実現の過程においても示される必要がある。

こうした差異的存在論に固有の事情から、次のドゥルーズの発言が出てくることになる。「だが超感性的なものが感性的なものに及ぼす効果や、自由の概念の実現について語る際、我々は決して現象としての感性的自然が自由や理性の法則に従属していると考えてはならない」<sup>443</sup>。ドゥルーズが指摘する通り、今や自然の優位性を示していかなければならない以上、合目的性そのものを自然だけでは実現することができないとしても、人間による目的性の実現を人間任せにするのではなく、自然、それも感性的自然の側の法則によって人間が導

---

<sup>441</sup> PK, p. 106.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> *Ibid.*

かれた結果として成し遂げられるものとして記述する必要があるのである。

だが、カント自身も「世界市民的見地における普遍史の理念」において認めているように、感性的自然には固有の法則性があるものの、その法則によって人間を導くことに成功しているようには到底思われない。「だが歴史は、感性的自然の中に現れる限りにおいてまったく反対の事態を示している。すなわち、純然たる力関係と諸傾向の敵対関係〔antagonisme〕が、子供じみた虚栄と狂気の織物を形成する」<sup>444</sup>。だがとりわけ差異的存在論では、このような力の敵対関係としての自然的傾向性だけが人間を目的性の実現に相応しい存在へと変貌させると考えなければならない。

カントはその論文において「非社会的社交性」（第四命題）の概念を提示しているが、ドゥルーズはそれを自然が人間を導くための、自然の方策であると独自に解していく。カントがこの概念の提示によって言わんとしているのは、人間が個人の水準で有している虚栄心や自惚れなどの自然素質は、個人間の関係における「敵対関係」を必ずや招く非社会的なものであるが、人類の水準では、そのような素質が引き起こす不和ゆえに、個人の力が引き締まり、個人の総体としての人類がより道徳的に完全なものへと向かわせることを可能とする点で社会的なものであるという点である。

ドゥルーズが理解するところでは、カントが提示する「非社会的社交性」は、まさに人間を背後にいる自然の思惑を全面的に明らかにするものであり、これこそ上で触れた「第二の狡知」である。ドゥルーズの歴史分析が完成するのはこの地点である。すなわち、当初は合目的性を人間の立法の側で解消した人間学的試みは、人間の保存を可能とする〈力能の意志〉の否定性を前提としたものである以上、必ずその背後に自然を見出す結果となる。しかしその自然は肯定的なものではない。すでに示した通り、ショーペンハウアーであれ、シュティルナーであれ、彼らが意志の質およびその呼びかけを誤認するのは、彼らが人間の自己保存を放棄することができないからであった。カントも同じである。カントが方法の徹底の中で、人間の底抜けを体験したのち、合目的性を捉えていたにもかかわらず、それをまたもや人間の目的性に縮減してしまっている以上、方法論的困難は以前よりも強大なものとなっていると言わざるをえない。カントが合目的性を人間の有限性に立脚させてしまうとき、合目的性の内容は必然的に誤認されるのであり、したがってカントが晩年に「歴史」の分析の文脈においていっそう精緻な仕方を取り出した自然の意図は、人間学によって希釈された意図、要するに道徳を目指すという意味での歴史の継続——ということはニヒリズムの継続（反動性と否定性の共犯）なのである。『ニーチェと哲学』では、ツァラトゥストラがその没落によって実現した「価値転換」は、決して歴史の継続を目指すものではなく、歴史に特異な断絶線を入れること、言い換えれば、反時代的なものの実現であると論じられていたはずである。そうであるとすれば、方法が、その適用の上で必要不可欠な諸契機を適切に経て、その本来の目的を十全に実現しているにもかかわらず、カントが最後に示す自然の意

---

<sup>444</sup> PK, p. 107.



図すなわち合目的性の理解が、歴史の継続としての徳の実現にしかないとすれば、我々はこちらに方法という着想そのものの瓦解を見なければならないだろう。方法の主体たるカントは、最後の最後で、自分自身の〈病〉の主体性を放棄することができなかったのである。

## 第二部 情動の問題機制

### 第一章 方法から情動へ（再度ベルクソンへ）

#### I 問題の変動

我々が第一部全体の議論の末に逢着したのは、方法をめぐるパラドクスに満ちた、だが根本的な問題であるように思われる。『ニーチェと哲学』では、「ドラマ化の方法」の正当な行使者として定立されたニーチェと対比的にカントは、方法の不徹底（「分析的方法」）の結果として「反動的ニヒリズム」に落ち込んだ哲学者として扱われていたが、『カントの批判哲学』では、そうしたカントではなく、ニーチェと同等の位置に置かれたと言っても過言ではない真の方法論者カントの姿が描かれ、そこでは、自分の方法（＝批判）を徹底させた結果として、方法の限界を自ら意図しない形で体現してしまったカントの姿が浮かび上がることになった。

ドゥルーズが描くカントは、『判断力批判』において方法の徹底を成功させているにもかかわらず、晩年の歴史論において〈外〉から呼び声とも言うべき合目的性を、依然として歴史の継続（ということは、その継続は、ニヒリズムの継続、より詳細に言えば、〈力能の意志〉の否定性の存続を意味しているわけだが）を伝える理念としてしか受け取ることができなかったのである。

カントは、人間的な歴史の底抜けを経由することでのみ見出されたはずの〈外〉（＝自然）の呼び声、言い換えれば、合目的性（＝理念）の表示の探索に向かうにもかかわらず、なぜかその合目的性に対して、〈私〉の内に帰属するものとして処理することで再び人間学へと回帰してしまう。なぜカントは、『カントと批判哲学』でのドゥルーズの言葉そのままに言えば、「実践的合目的性と無条件的立法との絶対的統一」を実現した〈私〉の存在を説き始めてしまうのだろうか。

『判断力批判』において合目的性の表示が問題となる時、〈私〉の存在はすでに消え去っているはずである。なぜなら、ヴェイユマンの表現で言うなら「有限性の構成作用」の基底を求めて〈私〉の奥深く潜っていったカントの人間学が、〈私〉の〈外〉としか言いようがない自然による合目的性の表示を探求し分類する自然学に変貌するには、もはやカントの思考において人間の有限性に依拠した「根拠づけ」や「立法」といった人間学的発想がもはや意味なきものとして理解されていなければならないからである。

第四章の最終盤で論じた通り、「カント美学における発生の観念」では、合目的性を受け取った後の主体性が、合目的性を内在させた自然に相当する人工物、要するに芸術作品を創出する実践主体へと変貌する過程を追跡するカントの議論が分析対象となっていたのに対して、『カントの批判哲学』では、合目的性を思弁的関心あるいは認識論的関心からいっそう精緻に認識することへと赴く認識主体の深化の過程を追跡するカントの議論が分析の中心であった。ここであらためて『カントの批判哲学』の議論で慎重に見てみたいのは、目的

論的判断力において表示される限りでの合目的性、すなわち「自然目的」と究極目的との間の区別が差異的存在論においていかなる位置と意義を有しているかという点である。

第三章の主眼だった論点であるが、差異的存在論の問題機制においては、〈外〉が〈内〉に対して実践的要請として伝達する合目的性は、その定義上、〈内〉や人間に帰属するものでありえない。それは〈外〉に帰属するものであるとともに、〈外〉と〈内〉を繋ぐ唯一の紐帯である。それゆえ、ドゥルーズが『判断力批判』における目的論的判断力の分析の内に見出すのは、〈内〉の主体が「美的判断」において〈外〉からの伝言を受け取った契機を主体生成の分水嶺としながらも、芸術家・実践主体への生成とは異なる道、すなわち認識主体への生成の道へと展開させたとき、その主体が合目的性を通して、〈外〉（＝自然）の存在を示す究極目的へと認識を移行させていくプロセスである。

たしかにそのような認識は、ある意味ではまったくの無であり、例えば『経験論と主体性』の結末において「それはおそらく、最も貧困で最も空虚な思考である」と簡潔かつ適切に言われていた通り、認識の度合いをいささかも向上させることのない無益な試みであろう。事実、究極目的は、ただ我々の認識の限界を示す〈外〉そのものの概念としてしか、〈内〉から見れば常に虚空と映る〈外〉としてしか、自らを現すことはない。

逆に言えば、それは、芸術家が合目的性を受け取れば良だけで、その認識を深める必要性がないということでもあるだろう。ここは、差異的存在論において初期のトリアード「主体（内）・合目的性・自然（外）」が設定されていたことの重要性を確認しておくまことに一つの好機であるだろう。『経験論と主体性』の結論において、ヒュームの哲学だけではなく、哲学一般の役割に関して「哲学は、我々が行うことについての理論として構成されるべきであって、存在するものについての理論として構成されるべきではない」と若きドゥルーズが高らかに宣言することができたのは、実のところ、そのトリアードが若きドゥルーズの思考を機制していたことを示している。すなわち、初期のトリアードにおいて合目的性の概念は、その概念の起源として〈外〉を虚空に指し示す究極目的を背後に控えさせながらも、〈内〉の主体が実現すべきその実践的内容に関しては、自然そのものの内実を認識することがなくても客観的に認識することが可能であるものとして定立されていたのである。

このように合目的性は、主体の実践的内容を具体的かつ客観的に規定するとともに、だからこそ主体の芸術家への生成を問題なく可能とするものである。そのため芸術家には自分が抱いた実践的信念の起源を、今分かっている以上に深く理解する必要などない。その一方でその同じ合目的性が、背後に究極目的を潜ませるがゆえに、認識主体へと己を深化させる方向性を進んだ主体に対しては、常に自然という存在が決して認識可能になることがないということを知らせるものである——このように合目的性は二重の身分を有したものとしてドゥルーズの哲学の中で重要な地位を占めていたというわけである。

合目的性が持つ二重性については、例えば、ヒュームの対話篇の中にも確認することができる。すなわち、クレアンテスとフィロが互いの認識の度合いは異なるものの、対話篇の幕引きにおいていささかの矛盾なく手を取り合うことができるのは、「ヒューム講義」や「教

授資格試験用講義」において主題的に論じられていた通り、クレアンテスが懐疑論を経たらず、自身の信念を対自化する契機を経たらずとも、〈外〉（＝自然）が〈内〉の人間に対して主体の使命として合目的性を植え付けることに成功している以上、主体となったクレアンテスは、自然が望む通りの実践を遂行する実践主体に変貌することができるからである。それに対して、フィロは懐疑論を経た上で、我々が信じ込んでいる合目的性の信念が、それに対応する知覚の所与がなく、よって非合法的な信念でしかないことを適切に見抜きながらも、その非合法性が、例えばデメアが信じているような他の非合法的信念とは本性的に異なり（だからこそ幕引きでデメアは議論の舞台から姿を消すのだった）、むしろ〈外〉（＝自然）からの伝言の証左であるという境地に開かれる。しかしだからと言って、フィロがクレアンテスに比べて認識の度合いが高かったのかと言えば、そうではない。なぜなら、対話篇の幕引きにおいてフィロが有している知識は、今自分が信じている合目的性の信念が自然によって植え付けられたものであること、および、それ以上のことはまったく自然あるいは存在が明かしてくれないということを除けば、クレアンテスが知っている以上のものではないからである。

以上の議論から、ドゥルーズの思考における初期のトリアーデの意義がいつそう明確になったと思われるが、さらに議論を進めてみよう。すなわち、この初期のトリアーデ「主体（内）・合目的性・自然（外）」が、歴史の劣化の問題系が全面化し始めるとき、いかなる変容を被り、前期のトリアーデ「歴史・主体・劣化」へと移行しなければならなかったか、である。

初期のトリアーデに依拠してドゥルーズの思考が展開される限り、その機制は、純粋な方法論的探求をドゥルーズに許すことになる。『経験論と主体性』においてヒューム（＝哲学者）は、近代の懐疑論を経ることで適切に自然と人間的自然を区別しながら、我々の信念を正確に捉える方法論者として定立されているが、それと同時に、我々が有する信念の領域の最深部に位置する信念、例えば、合目的性）が〈外〉（＝自然）から与えられたものであること、したがって主体は常に所与を克服しているが、そのような克服がすでに〈外〉によって言わば操作されていたものでしかないことに気付かされた哲学者の生成の模範例としてもまた定立されている。

ところが、『カントの批判哲学』では、ヒュームのような哲学者の生成が示す結末とは異なる結末が描かれている。その意味は、やはり初期のトリアーデから前期のトリアーデへの移行として理解できるだろう。すなわち、初期のトリアーデでは決して全面化することのなかった歴史の問題系によってドゥルーズが思考するように迫られたもの、つまり実存の劣化の問題が出現したのである。言い換えれば、哲学者の主体生成がヒュームとカントとで分岐するのは、ドゥルーズが両者の背後に見る歴史理解が異なるからである。

50年代の思索においてヒューム的な主体生成が問題となるとき、その背後に統べる歴史はあくまでも啓蒙の歴史として定立されている以上、そこで人間は方法にふさわしい実存様式を歴史の推移の中で自然と獲得していくものとされる。しかしそれに対して、60年代

の一連の思索においてカント的な主体生成が問題となるときには、歴史は、『ニーチェと哲学』の術語で言えば、ニヒリズムの歴史として定立される。この歴史観のもとでは、時代の経過とともに反動性が極大にまで高まっていくからこそ方法の必要性に対する気づきもまた極大にまで高まっていくが、と同時にそれにふさわしい実存が次第に失われていくという問題、言い換えれば、主体の劣化の問題が生じた。

方法論者カントが自ら示してしまったのは、いまだ主人の実存をえないがままに方法を徹底させてしまったために、合目的性の概念を一旦は捉えることができたが（理性の表示）、それをさらに掘り下げ、究極目的を見出したとき、その〈外〉そのものを示す概念を、ヒュームのようにそのままにしておくことができず、人間に属するものとして処理しなければ安心することができない、そのようなカントの実存が示す一連の反動的事態である。

このような実存の反動性とも言うべきものにしばらく定位して考察してみよう。カントの失敗が実存の反動性に由来する方法の瓦解を意味するとき、その瓦解は具体的にどの局面に現れているのだろうか？ それは、同じカント論でも実践主体への生成が論じられる「カント美学における発生の観念」ではなく、認識主体への生成が徹底的に掘り下げられる『カントの批判哲学』の最終局面、つまりは、カントの晩年の歴史理解の内に確認することができる。

なるほどカントは、すでに見た通り、方法論者として〈私〉の有限性の基底を求めて、諸能力の自由な内的一致および自然との外的一定を見出している以上、そこではもはや〈私〉の反動性と自己保存が機能しなくなる境地に開かれているはずである。しかしカントが問題としていた〈私〉は、厳密には、カント自身の〈私〉ではなく、反動性の牙を有した人間としての〈私〉である。それゆえその〈私〉が『判断力批判』において瓦解するとき、瓦解するのはあくまでも人間であり、カント自身の〈私〉ではない。

思い起こせば、『ニーチェと哲学』では、方法論者自身の自己放棄とも言うべき事態が「自己没落」と言われていた。このように、崩壊しなければならなかったのは、反動性の極限を体現した〈私〉（主体）であり、探求対象の水準にとどまる人間としての〈私〉ではない。

「ニーチェが〈高貴〉、〈高い〉、〈主人〉と呼ぶものは能動的力であり、肯定的意志である。

[……] なぜなら系譜学者だけが差異的＝微分的要素の扱いを知っているからである。彼は諸価値を批判する主人である」<sup>445</sup>（強調引用者）。だがカント自身の反動性は、ドゥルーズのカント読解においては、まったくの手付かずのままで残り続ける。

ドゥルーズが『ニーチェと哲学』において繰り返し強調していた通り、差異の肯定性を理解するにはそれにふさわしい実存が必要であり、そうした生の様式がなければ、その呼び声である合目的性も表象へと必ずや墮落する。「我々に力能そのものとして提示されるものは、力能について奴隷が作り上げる観念であり、それは、奴隷が主人の位置に座ることを想像するとき、自分自身について作り上げる観念であり、奴隷が実際に勝利するときの、奴隷の

---

<sup>445</sup> NP, p. 85.

姿に過ぎない。[……]」。そうした論点が踏まえられた上で『カントの批判哲学』が「結論」として描き出したのは、カントが方法を携えて合目的性と究極目的を適切に見出しながらも、〈内〉からは決して理解されない〈外〉の痕跡を伴った合目的性を、もはや議論の対象から外れたはずの人間の有限性の絶対性として理解するに至る過程だった。まさにここに、差異的存在論の問題機制において反動性が最終的に引き起こす困難として、実存なき主体と方法の行き着く先が見出されるのである。

諸力の反動性は、繰り返し指摘してきた通り、自身の類型以外のものの滅却を目標として蠢く奴隷の実存、要するに「自己保存」を意味するものに他ならない。だがその反動性の問題がとりわけ先鋭化するのには、差異的存在論の問題機制において〈外〉から〈内〉への合目的性の伝達が主題的に論じられるときである。なぜなら、諸力の反動性の目論みを合目的性の語彙に変換してみれば、その目論みが自身の類型を〈内〉に全面展開させ、〈内〉だけの世界を構築することにある以上、反動的諸力が〈外〉を認識するとき、〈内〉／〈外〉ではなく〈内〉／「〈内〉における〈外〉」の対比における〈外〉として認識されることが、典型的に下劣な人間の所作として予想されるからである。

それゆえ『カントの批判哲学』においてカントの反動性が最も極端な形で現れるのは、カントの思考が合目的性だけではなく、それが背後に潜ませる究極目的へと突き当たった瞬間、言い換えれば、〈外〉の存在を感じ取る瞬間でなければならない。〈外〉の存在を認めることの拒否あるいは不可能性、これをドゥルーズはニーチェにならって「奴隷」の実存と呼んでいたのである。

したがって『カントの批判哲学』の結論部で描き出されているのは、単なる晩年におけるカントの歴史哲学の概要ではない。そのような理解では、カントが「敵」と呼ばれた理由が分からなくなってしまう。ドゥルーズは、カントが認識主体に付き従い〈外〉に直面したあと、その〈外〉を「〈内〉における〈外〉」として、具体的に言えば、〈外〉(＝自然)の痕跡である合目的性の実践性を、〈内〉(＝人間)に固有の、つまりは、有限性の固有の実践性として、すり替える過程を正確に見定めようとしているのである。

ただし、いくつかの先行研究において指摘されている通り、カントのすり替えは、厳密には、そのような〈外〉に突き当たる以前から、例えば「崇高の分析論」の内にすでに現れていたことは指摘しておかなければならない<sup>446</sup>。例えば『ニーチェと哲学』において、〈究極

---

<sup>446</sup> この点については、『存在と差異』での江川の指摘がある。「そこで次に、能力論の観点から〈モラル〉と〈エチカ〉との違いを考察すると、たとえば、カントの『判断力批判』において、或る一つの立法的な能力による諸能力の一致を超えたところに生じてくる、能力の働きを特徴づけるような「超感性的使命」も、結局は道徳的存在の象徴となるべき理念を準備するという意味しか有していないことがわかる。概念を超えた理念は、道徳的存在の表面的な明るい〈先触れ〉(précurseur)にほかならないのだ。それゆえ、カントにおける諸能力の「自由な一致」、とりわけ理性と構想力との間に「不協和的一致」は、実は既に超越的規範としての「善」に対する規定的役割、つまり道徳的な心構えを含んでいなければならないのである。カントにおいては、そもそも「美」そのものが「善」の一つの現われであり、また「善の象徴」と考えられているからである。カントの〈第二批判〉と〈第三批判〉におい

目的)へと突き当たる前の「崇高の分析論」においてすでに、カントが〈外〉を「〈内〉における〈外〉」にすり替える過程については次のように説明されている。

カントがさらに彼の言葉使いにおいて「事実」と呼ぶもの、つまりは道德の事実、認識の事実……。諸領域を限定しようとするカントの趣味は、『判断力批判』において自由に現れるのであり、自分自身のために戯れる。我々はそこで、我々が最初から知っていたことを学ぶのである。カントの批判は正当化するという以外の目標を持たず、自分が批判するものを信じることから始めるのである。<sup>447</sup> (強調引用者)

加えてその具体的内実については、『カントの批判哲学』において適切にも次のように語られている。

そうすれば、構想力と理性の調和はただ単に想定されているわけではないことが分かる。その調和はまさに、生み出されるのであり、不調和の中で生み出されるのである。したがって崇高の感情に対応する共通感覚は、その発生の運動としての「文化」から切り離すことができない。我々が自分たちの向かうべき先について本質的なものを学ぶのは、まさにその発生においてである。実際、理性の諸理念は、思弁的には無規定で、実践的には規定されている。このことがすでに、広大なものを示す数学的崇高と、威力を示す力学的崇高との間の差異の原理なのだ(前者は認識能力の観点から、後者は欲求能力の観点から理性を動かすのである)。したがって、力学的崇高においては、我々の諸能力の超-感性的な目的地は、道德的存在に予定されたものとして現れることになる。崇高の感覚は、それがより高い合目的性を準備し、我々自身に道德法則の到来へと備えさせるという仕方で、我々の中に生み出される。<sup>448</sup>

『ニーチェと哲学』において指摘されていたのは、「最初から知っていたこと(事実)を学ぶ」に過ぎない推論、すなわち、カント哲学の中に三批判に対応した三種類の「事実主義」が存在しているということだった。だが今の我々が関心を持つ文脈からすれば、上の引用の内に読み取られるべきは、もはや規定された調和ではなく自由な調和としての共通感覚を探求するはずの『判断力批判』において、いかなる「事実」に対しても「立法」をすることがないからこそ、〈外〉の呼び声を適切に受け取ることができる「自己立法」の一つの型(それを逆向きに言えば、人間の底抜きを引き換えとしてはじめて読み取られる理性の表示の

---

て、感性は感情と考えられて一貫して卑下されているが、このこと自体がまさに意識を解して感情を制しようとする〈モラル〉の特性が前提となっている証拠である。カントの能力論、それはあくまでも道德的能力論である」(江川隆男『存在と差異』、十三頁)。

<sup>447</sup> NP, p. 139.

<sup>448</sup> PK, p. 75.

型)として「崇高」が問題とされているときでさえ、カントが依然として「事実主義」の観点を決して脱していないとドゥルーズが考えているということである。

二批判における共通感覚に関して言えば、そうした調和には、あくまでも〈私〉の自己保存がその根底にあるのだから、その限りでは〈私〉の基礎ばかりが探求されなければならなかったのはまったく当然である。もちろん〈私〉の自己保存、要するに反動性は、常に意志の否定性に依拠してはじめて可能となる以上、その反動性は、否定性の刻印が押された「事実」に対する批判としてはみずからの攻撃性を実現させることができず、その結果として、「立法」と言っても「事実」を従わせる(実際は従わされている)作用としてしかその力を表現することができない。この点こそ、「カントの批判は正当化するという以外の目標を持たず、自分が批判するものを信じることから始める」と言われていた所以である。

しかし『判断力批判』では、「美」であれ「崇高」であれ、趣味判断が問題となっているのだから、そこで論じられるのは、ドゥルーズが上で述べている通り、「自由な戯れ」としての諸能力の調和であるはずだろう。そうした調和が実現したときにはじめて、〈私〉は「事実」に従うことをやめるとともに、その「事実」に依拠して可能になっていた「自己保存」の目論みを自ら暴露するように、底抜けの状態として「自由」な状態となる。そこでこそ〈私〉は、否定性の表現だけを真なるものと感じることを引き起こしてきた〈私〉の視野そのものから解放され、〈外〉からの呼び声である合目的性の様々な表示を適切に受け取る準備が整うとともに、そのような表示に対する理性的関心もまた芽生えてくるのである。

だが『ニーチェと哲学』においてドゥルーズが指摘するのは、そのような『判断力批判』においてさえ、奇妙にもカントの「事実主義」が確認されるということである。その内実が、『カントの批判哲学』において、とりわけ「崇高」論として詳細に語られているので、以下で少し見ておこう。

『カントの批判哲学』では、崇高の判断において我々の諸能力が不調和の調和へともたらされることだけではなく、そのような調和のもとでこそ、我々が「向かうべき先」である実践的営為が理解されるということ、要するに合目的性の受け渡しが生じていることが指摘されている。

しかしそこで合目的性を通じて実際に手渡されるとカントが考えている実践の内実は、驚くべきことに、「崇高の感覚は、それがより高い合目的性を準備し、我々自身に道徳法則の到来へと備えさせる」と説明されている通り、「否定」を「肯定」へと移行させる「価値転換」では決してなく、『実践理性批判』においてカントが批判の出発点からすでに前提としていた「事実」、すなわち「道徳の事実」としての歴史の延長なのである。

繰り返しになるが、我々が意志からの要求を「事実」の尊重としてしか受け取ることができないのは、「事実」に刻印された意志の否定性に我々の反動性が依存しているからである。それゆえ我々がいまだ反動的であるときには、〈外〉からの呼び声は、「〈内〉における〈外〉」として、言い換えれば、我々の生の全体を否定する意志のメッセージ(ニヒリズムの存続)、あるいはそうしたメッセージの様々な表現、すなわち感性界における道徳的世界、あるいは



叡智界の実現の企図としてしか受け取られない。だがこの道徳的世界は、我々がすでに『ニーチェと哲学』の分析において取り扱った通り（とりわけ第一部第四章第一節・第二節）、「僧侶」が産んだ「超一感性的世界」から宗教性的の見かけが剥ぎ取られたものに過ぎない。

したがって、差異的存在論の問題機制に従えば、我々の能力がもはや「事実」への立法に限定されることのない自由な一致を表現する『判断力批判』においてこそ、合目的性の正確な伝達が遂行されるはずである。ところが、まさにその『判断力批判』において、「崇高」によって表示される合目的性が、「我々の諸能力の超一感性的な目的地は、道徳的存在に予定されたもの」と言われている通り、道徳的世界の実現を人間に告げ知らせるものと言われているのである。

カントが「敵」とまで言われたのは、もはや誤魔化すことができないほどに〈外〉の存在を認識する、まさにそのときに、自らの発見をすべて裏切るかのように、〈外〉を「〈内〉における〈外〉」へと希釈し、合目的性を「価値転換」ではなく、「道徳的世界」の実現として提示してしまうからである。

こうして我々は、なぜ『カントの批判哲学』の結論が歴史として締め括られるのかをいっそう明瞭に理解することができる。先の引用において「実践的合目的性と無条件的立法との絶対的統一」と言われていたのは、まさに合目的性を人間に属するものとしてカントが扱う身振りを指してのことであった。合目的性が人間に属するものとして提示されるとき、合目的性の実践的内実とは、不可避的に「価値転換（否定から肯定）」ではなく、歴史の延長（否定の延長）へとすり替わってしまうのである。

したがってカントの思考の一連の展開は、やや図式的に言えば、〈内〉における自己保存の営みとしての合目的性の〈内〉への回収（人間学の完成）から、合目的性の内実を「自然の狡知」として描き出す〈外〉の提示（自然学の完成）への移行として定式化することも可能だろう<sup>449</sup>。

---

<sup>449</sup> この点に関しては、フランソワ・ズーラビクヴィリの研究 (François Zourabichvili, *Deleuze, Une Philosophie de l'événement*, PUF, 1994) でも同型の指摘がなされている。ズーラビクヴィリは（ただし、ズーラビクヴィリの語彙では、我々が重視する合目的性の用語は採用されていないが）ドゥルーズが『経験論と主体性』においてヒュームの哲学を特徴付ける上で用いた公準「関係の外在性」を、ヒューム読解の基礎概念というにとどまらずドゥルーズの哲学全体を機制する概念として捉えた上で、その概念を用いて〈内〉と〈外〉の接触の関係（非一関係）を記述する。ズーラビクヴィリの主張では、「関係の外在性」は、「出来事」の論理を、言い換えれば、〈内〉の思考と〈外〉との関係が、決して〈内〉の項に回収されない「非一関係」としての関係の論理を示すものとして解される。ドゥルーズの思考は、〈内〉から決して説明されることのない〈外〉、したがって〈内〉の思考からすれば「贈与」ではなく、常に「暴力」としての「出会い」としてしか現れようのない〈外〉の内実を提示することに注力するものだったのであり、そのような思考を特徴付けるものとして、ズーラビクヴィリは「関係の外在性」の重要性を説いている。こうした主張だけを見ても、そうした問題設定が、〈外〉からの呼び声（＝合目的性）を表象せざるをえない〈内〉の主体の問題と通底するものであることが分かるが、一致点はそれだけにとどまらない。ズーラビクヴィリは、『ニーチェと哲学』における「能動性／反動性」の図式を「関係の外在性」によって説

ここで、我々は方法の臨界点に達したことになる。『カントの批判哲学』において方法論者カントの思考を追う中で浮かび上がってきたこと——それは、我々が第一部第一章の終わりで定式化した《問題》を解決する方策を、ドゥルーズが方法の問題系だけでは見出すことができなかったという、ドゥルーズ自身の思考の展開における決して見過ごされてはならない契機である。

## II 方法から情動へ——『ベルクソニスム』の最終盤で何が起きているか？

我々がこの新たな第二部において考察を加えなければならないのは、したがって、ドゥルーズの思想遍歴において現れて来ざるをえない、先の《問題》を解決する別の道でなければならない。我々はその道を〈情動〉の理論的展開と解したい。とはいえ、まずはこのような思考の変動、言い換えれば、我々がたった今方法から情動への移行と解した理路の変動がそもそも本当にドゥルーズの思考の中で生じたものであるのかを示すことが先決問題だろう。そこでこの第二節では、情動の理論の内実を浮き彫りにするための予備作業として、ドゥルーズが60年代の序盤において気づき始めた差異的存在論が抱える方法論的袋小路を、彼が〈方法〉ではなく〈情動〉の理路の開拓によって打破しようと試みたことを示してみよう。

そこでまず分析の俎上に載せられるべきは、『ベルクソニスム』である。しかしなぜ、すでに第一部第二章において十分に取り上げた『ベルクソニスム』を再び扱わなければならないのだろうか。その理由を提示する上で次の点をまずは示しておくことにしよう。すなわち、すでに多くの指摘も存在しているが、ドゥルーズがモノグラフィーで個別の哲学者を扱うとき、忠実な文献読解をベースとしながらも、そこに一本の矢を通す如くドゥルーズ自身のモチーフが貫徹される形で哲学者たちの著作が読み解かれる<sup>450</sup>。そのため、我々の想定通り、50年代から60年代にかけてドゥルーズの思考が方法の信頼からその瓦解を経て情動の開拓へと移行していくのだとすれば、必ずやその思考の変動の痕跡がモノグラフィーの読解

---

明しており、とりわけ「反動性」を「異質性もしくは関係の外在性の否定であり、視点を自己の上に閉じ込め、触発を妨げること[……]」(*Ibid*, p. 45)と巧みに定義している。我々は、『ニーチェと哲学』で用いられているドゥルーズ自身の用語に忠実であろうとしたため、「反動性」を、「自己保存」、言い換えれば、自己の類型と異なるもののすべて（「否定的ニヒリズム」では能動的力が、「反動的ニヒリズム」もしくは「受動的ニヒリズム」では意志が、そのような存在であったわけだが）に敵意を向け、その恨みの矛を行使する力として記述したわけだが、この同じ点を、ズーラビクヴィリは、自分たちの〈外〉の消去、あらゆるものの〈内〉への還元として、「関係の外在性」そのものを否定するあり様として、記述している。

<sup>450</sup> そうしたドゥルーズの特異な読解手法については、先行研究においてしばしば「自由間接話法」の問題として主題的に論じられている。その点に適切に触れている代表的な研究としては、Alain Badiou, *Deleuze, la clameur de l'Être*, Hachette, 1997, François Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement* を挙げておきたい。

の内に現れているはずであろう。そうした視座から、あらためてドゥルーズのモノグラフィーを考察したとき、50年代と60年代の両方においてドゥルーズが取り組んだ哲学者として浮かび上がるのは、やはりベルクソンである。もちろん現状の我々の議論において、ドゥルーズのベルクソン理解に関しては、すでに50年代における二つのベルクソン論と、60年代のベルクソン講義ならびに『ベルクソニスム』を精査しており、それなりの成果を得てはいよう。

第一部第二章において論じた通り、50年代から60年代への移行期においてドゥルーズがベルクソンの方法に見定める理論的境界は、その方法が潜在性の境域を明らかにするものではあるものの、潜在性と現働性との間にこそある差異に——『ニーチェと哲学』の術語で言い直せば、そのような差異を機制する〈力能の意志〉——に到達するものではない点にあった。実際、ベルクソンの方法(=「直観」)は、潜在性の探求には成功しても、〈力能の意志〉の質を「否定」から「肯定」へと変更することにかけてはまったくの無力であり、よって潜在性の力を現働化する過程において、ベルクソンの「イマージュ記憶(souvenir-image)」という語彙に表れている通り、現働性の次元を強化する形でしかその力を行使することができない。そしてこの重大な欠陥が、特に60年代のドゥルーズにとって方法に関する理論的困難として立ち現れることとなった。『ニーチェと哲学』の最終盤で繰り返し論じられる「高等な人間」の分析が、ベルクソンを代表とする、潜在性と現働性の対概念でしか思考を展開させられない文化的人間たちに対する徹底的な批判であったことはすでに見た。

このように我ベルクソン読解の変動の内に一つの痕跡として生じている方法に対する信頼の変動を見てきたが、しかし方法が後景に退くとともに全面化する別の理路、すなわち情動が前面化していく過程については、いまだ確認することができていない。

実のところ、我々の『ベルクソニスム』読解は、完成には至っていないと言わなければならないのではないだろうか。第一部第二章において論じた通り、まさしく『ベルクソニスム』の最終盤こそ、方法の欠陥を気づかせる契機としてドゥルーズの思考の変動を証立てるものだったわけだが、しかしそこでのドゥルーズの議論には続きが存在しているのである。

ところで、我々が第一部全体を通して示してきたのは、一見純粹に理論的問題に見える方法の困難が、決して方法の問題ではなかったという気づきにドゥルーズが開かれていく過程の全容である。差異的存在論における難題は、依然として方法の使い手である主体の実存を確保すること、差異的存在論の語彙に即してより正確に言い直せば、いかにして諸力の質を反動から能動に変えることができるかである。

例えば、方法論者カントは、彼自身が他もない反動的力を生きる存在として、自身の実存の質を能動に変えることができないままに方法を行使するが、その結果はと言えば、我々がすでに知っているように、諸力の質としての反動性と相互関係にある〈力能の意志〉に固有の質としての否定性としてしか、〈外〉の呼び声の内容を受け取ることができないという結末を迎えるのだった。この失敗が、まさに「実践的合目的性と無条件的立法との絶対的統一」(〈外〉の回収)から自然の歴史観(〈力能の意志〉の否定性の存続)へと論述を展開させて

いくカントの思考の内に見て取られていたのである。

それゆえ本節で問題となるのは、方法の困難が情動によって解消されようとしたことであるとともに、もっと具体的に言えば、ドゥルーズの思索の内に見られる方法とは異なる理路の探求、さらに正確に言い換えれば、実存の問題を解消するためにこそ情動の理路が要請されなければならなかったことである。

さて、ドゥルーズが、ベルクソンの「直観」であれ、カントの「発生的方法」であれ、ニーチェの「ドラマ化の方法」であれ、方法一般に対して最終的に希望を見出すことができなくなった過程が、『ベルクソニズム』の最終盤に現れていることはすでに触れた通りである。しかしドゥルーズの論述には続きが存在しており、そこでドゥルーズは、物質と記憶（『物質と記憶』）あるいは社会（本能）と個人（知性）（『創造的進化』）といった二つの項を探求することしかできない「直観」を補完する別の要素について次のように語り始める。

知性—社会の隔たりの内に何が差し込まれるのか（知性に固有の脳の隔たりの内に記憶—イマージュが差し込まれていたと同じように）？ 我々は、それは直観であると答えることはできない。実のところ、むしろ反対に、直観を発生させること、言い換えれば、知性そのものが直観に自己を転換させる、あるいは知性を直観に転換させる仕方が問題なのである。そしてもし分化の法則に則って、知性が本能から切り離れていても、それでも直観の核の如きものであろう本能の等価物を獲得することができるということを思い起こさせるとしても、我々は何もまともなことは言っていないことになる。なぜなら、この本能の等価物は、仮構作用によって、閉じた社会そのものの内で、丸々その全体が動員されてしまうからである。—ベルクソンによる真の応答は、まったく別のものである。すなわち、隔たりの内に差し込まれるのは、情動 [émotion] である。<sup>451</sup>

上の引用では、ベルクソンの方法（＝「直観」）が、二つの項の内実をただ明らかにするだけで、その間の関係（＝差異）を問題にしないという、すでに考察した論点が、特に『創造的進化』から『二源泉』への移行を問題にする文脈において語られている。むしろ、ベルクソンの思考では、物質と記憶であれ、本能と知性であれ、常に二つの項を対象とした二元論的分析が行われる。もちろん二つの項の内実を浮き彫りにする点でベルクソンの議論は十分に適切な分析と言えるのであり、それこそが方法に託された本質的責務であった。

しかし方法が二つの項の間の関係性としての差異の質を一切問わないがために、記憶を物質の内に現働化するものであれ、本能を知性の線に現働化するものであれ、現働性の内に新たな創造を生み出すのではなく、それどころか逆に現働性をさらに強化する形でしか、例えば、社会をいっそう閉じたものにしたり、現在における反応をただ適切なものにしたりすると

---

<sup>451</sup> B, pp. 115-116.

いった仕方では、ベルクソンは様々な潜勢力を行使することができなかった。ドゥルーズが上の引用においてベルクソンの思考のメルクマールとも言う二元論的思考に対して、それだけでは「何もまともなことは言っていない」とまで述べるのは、ベルクソンの直観の内に方法が抱える核心的困難を見て取っているからである。

ところが上の引用の終わりには、我々がこれまで確認してこなかった要素が現れている。それは、「情動」である。ドゥルーズによれば、まさにベルクソン自身が、自分自身の思索の過程で練り上げてきた方法の欠陥に気づき、その不備を埋めるように、それまでは決して主題的に扱ってこなかった要素である情動を、最晩年の著作である『二源泉』において提示し始めるというのである。

もちろんそうしたドゥルーズの主張は、ベルクソン自身の思索の内に生じた大きな変動として語られてはいる。しかし我々が今求めているのは、文字通りにはそのようなベルクソン自身の変化の体裁で語られようとしていることが、実は、そうした言及の裏で確実にドゥルーズ自身の思考の変動を示すものではないかという我々の予想を確実なものとする事である。

第一部第二章ですでに詳しく論じた通り、50年代のベルクソン論や60年代のベルクソン講義では、情動が深く論じられることはなく、もっと言えば、そもそも『二源泉』が読解の主たる対象となることさえなかった<sup>452</sup>。しかし今、方法の不備の内実を見て取るだけでなく、それを埋める要素として情動が提示されるとともに、その要素が『二源泉』の主要概念として提示されようとしていることに、まずは十分な注意を払う必要があるだろう<sup>453</sup>。

---

<sup>452</sup> なお、50年代のベルクソン論および60年代のベルクソン講義においても、深い読解の対象となることはないが、『二源泉』については最低限触れられている。以下に各論における『二源泉』の扱われ方について一応の説明を与えておくことが有用であろう。まず「ベルクソン、1859-1941」では、*ID*, p. 37 および同頁の注 22 で二回登場するが、その文脈はと言えば、情動を提示する箇所ではなく、ベルクソンの思想遍歴においてとりわけ後期の著作に顕著に確認される着想として、方法がただ「分割する」だけではなく、分割したものを「繋ぎ直す (*recouper*) 役割をも有したものである点が強調される箇所である。また「ベルクソンにおける差異の概念」では、*ID*, p. 45 と *ID*, pp. 56-58 において二回登場するが、前者の頁においては、方法に関して先の論点と同じ分割されたものの繋ぎ直しの側面が強調されているが、後者の頁においては、同じ論点が反復されながらも、生物学的分化とは異なる歴史的分化の論点が現れており、その論点はベルクソン講義においていっそう精緻に展開されていく。そして「ベルクソン講義」では、*C*, p. 169 で登場するが、生物とは違って、人間の歴史では、ある分化の線をできる限り引き伸ばし、もはや克服することができない障壁にぶつかり、質的飛躍として別の線へと移行せざるを得なくなったときにこそエランが生じるとベルクソンが考えていた点が、『二源泉』の読解の中で示されていく。このようにドゥルーズは50年代から論文、講義を問わず一貫して『二源泉』に対する目配せを与えているが、しかし今我々が扱っている情動の文脈の中でこの書物を扱っているわけではない。だからこそ、我々は『ベルクソニズム』における『二源泉』の価値上昇およびその過程で浮上してくる情動の重要性に着目せざるをえないのである。

<sup>453</sup> それゆえ、先行研究においてしばしばなされてきたような、ドゥルーズのベルクソン読解において『二源泉』の位置が派生的なものに過ぎないといった指摘は、端的に言って、ド

加えて同じ引用の中で、「実のところ、むしろ反対に、直観を発生させること、言い換えれば、知性そのものが直観に自己を転換させる、あるいは、知性を直観に転換させる仕方が問題なのである」とドゥルーズが述べる箇所も慎重に読み取られる必要がある。そこで問題化されようとしているのは、「知性」—— 言い換えれば、差異に対してその劣化した面にか「積極性」を感じるができない能力—— が、自らの感性を変えることができないままに、真の差異（＝「持続」）を捉える過程ではなく、「知性」の生を変えた上で「直観」を使用するに至る過程（要するに、それが「直観の発生」と言われているわけだが）なのである。そしてドゥルーズは、まさにそのような課題を十全に解決するために、「情動」の要素が浮き彫りにされなければならないとベルクソンが考えるに至ったと解していく。

ドゥルーズが「直観」ではなく「直観の発生」が問題であると主張するとき、もちろんそこで、自身がそれまで練り上げてきた意味での「直観」、すなわち方法の困難が念頭に置かれていることは言を俟たない。しかしドゥルーズの言葉に忠実であれば、上の引用において「知性を直観に転換させる仕方が問題」と言われている以上、ただ知性を直観へと移行させること、差異的存在論の術語で言えば、知性に方法（＝直観）をただ手渡せばよいと考えられているわけではないことが分かる。

我々はすでに方法が抱える実存論的不備を知っているだろう。ドゥルーズがここで「直観の発生仕方」を問題とするとき、真に主題化されようとしている事柄は、知性に方法を手

---

ゥルーズの思考の生成過程を無視した誤読であると言わざるをえない。例えば、『ベルクソニズム』の「訳者解説」では、最終盤で展開されているドゥルーズの論述は次のように整理されている。「この書物の最終章は『創造的進化』をあつかうものである。そして通常ベルクソンの四大名著のひとつと数えられている『二源泉』はその最終部分にくみこまれているだけである。このことには異論もあるかもしれないが、『二源泉』が、主題としては道徳や宗教という人間社会にかかわりながらも、その主張はおおきく生物学的な根拠をもち、この二つの書物にはきわめて同型性が強いこと（エラン・ヴィタールとエラン・ダムールとの類似性を考えてみればよい）を想定すれば妥当なものであるとおもう」（『ベルクソニズム〈新訳〉』、檜垣立哉・小林卓也訳、法政大学出版局、二〇一七年、一五二—一五三頁）。だが、ここで整理されていることとは裏腹に、『ベルクソニズム』の最終盤でのドゥルーズの議論は、潜在性／現働性の二元論的思考、あるいはそうした図式に依拠した方法が抱えざるを得なかった根本的課題をいかに解消するかという問題設定を背後に有しているために、『創造的進化』だけが扱われているのではなく、『創造的進化』と『二源泉』が比較対照されているのであり、またそうである以上、指摘されなければならなかったのは、両者の間にある「同型性（潜在と現働）」ではなく「異型性（二つの次元の間の差異への介入を可能とするそれら二つとは本性的に異なる第三の要素）」でなければならなかつただろう。おそらくこうした誤読は、我々が示したように、『ニーチェと哲学』の最終盤において展開された「高等な人間」批判が、とりわけ差異的存在論の問題機制においては、そのような人間たちの所作では潜在性と現働性の間にこそある差異の審級にアプローチすることができない点にこそ存すること、また『プルーストとシーニュ』において同じ理由でベルクソンがプルーストよりも明確に劣位に置かれていること、そしてまた、一度は劣位に置かれたベルクソンが『ベルクソニズム』では、再度差異に晩年にアプローチする方策を探求した哲学者として、まさに差異の探求者として定立されるとともに、そのベルクソンの思考が『二源泉』の内に見て取られていること—— 以上の点を見落としたがために生じたものであるように思われる。

渡す適切な仕方を発見すること、言い換えれば、知性が抱える劣化した生あるいは反動的な生を能動的なものへと生成させた上で、方法(=直観)の適用を実現させることであり、またそうした意味での直観の発生を可能とするような、それまでの方法論的語彙に属することのなかった別の要素を提示することである。そして、その「別の要素」というのが、上の引用でまさに言われている通り、我々の考えでは〈情動〉なのである。

それでは、『ベルクソニズム』において、この〈情動〉は、いかなる形でベルクソンの哲学の中に見て取られていくのだろうか？先に触れた通り、ドゥルーズのモノグラフィーが個別の哲学者を自分自身の思索のモチーフに従って解説する方針に貫かれているとすれば、ベルクソンの哲学に関して突如出現した情動の要素は、ドゥルーズ自身の思考の変化を示していると理解されるべきであろう。例えば、ベルクソンの哲学を読解する手つきの変動と、ドゥルーズ自身のモチーフの変化の一致が顕著に見て取ることができる箇所が『ベルクソニズム』最終盤のある注に存在している。そこでは、ドゥルーズが自分自身の思想遍歴を自ら明かすかのように、つまりは方法への信頼からそれに対する失望を経て、別の理路、すなわち情動の要素の開拓に至るドゥルーズ自身の思考の展開を示すかのように、ベルクソンの思想遍歴が情動の要素の価値変動として提示されている。

[……] 創造的情動の理論は、先行する著作では欠けていた身分を情動性 [affectivité] に与えるだけに、いっそう重要なものである。『試論』では、情動性は持続一般と混同されてしまう傾向にあった。反対に『物質と記憶』では、いっそう正確な役割を有していたが、それは不純で、苦痛を感じさせるものであった。<sup>454</sup>

ドゥルーズによれば、情動は、『試論』ではあくまでも他の心理的事象とそれほどに変わる事のないものとして、少なくとも他の感情と本性的に異なるものとしては決して提示されていなかった。それに対して『物質と記憶』では、情動の身分に関して明確に一定の地位上昇を確認することができる」と述べられている。ドゥルーズは『物質と記憶』における情動の身分上昇に関して決して多くを語ってくれているわけではないので、その価値上昇に関して少し『物質と記憶』を紐解きながら探ってみることにしよう。

『物質と記憶』第一章では、イマージュの総体が作用・反作用の全体として説明されながら、その必然的連鎖の隙間を示す特権的イマージュとして脳が提示されていた。ベルクソンによれば、脳は特権的イマージュであるが、イマージュである点で他の物質と同等の存在であるため、脳は、返すべき行動の選択の余地を持つが、自分に対する運動に対して適切な反応として別の運動を返すことがその中心的役割である点に関しては他の物質と変わらないものと説明される。脳だけがその運動の必然的連関から自由であり、その自由の隙間に記憶を差し込むことができる点で特別な資格を有したのものである。

---

<sup>454</sup> B, p. 116.

ドゥルーズの言葉に翻訳して言えば、このような物質と記憶の絡み合いを、記憶を物質の内に「現働化」させる過程として正確に記述することが『物質と記憶』における再認理論の目論みと言ってよい。しかし、その題名が示す二元論とはいささか裏腹に、『物質と記憶』の段階ですでに、物質に属するものでなければ、また記憶に属するものでもない第三の要素として、情動が登場しているとドゥルーズは指摘してみせるのである。

その箇所は『物質と記憶』第一章に存在している。第一章では純粋なイマージュの理論が展開されると同時に、その後の章において記憶理論が展開されることが予告されているのだが、その章の終わりに一つの但し書きが付加されている。ドゥルーズが先の引用において触れているのはまさにその箇所である。

この箇所では次の点について説明が与えられている。すなわち、第一章では、脳はイマージュの運動の連鎖の中に置かれたもの、要するに「行為の中心」として取り扱われており、作用・反作用の連鎖の中に置かれた純粋な数学的な点としてまずは措定されなければならなかった。だがその実、脳は一つの身体である。したがって、外界から伝達される運動が、脳を介してある反作用として外界へと返っていく過程を純粋にイマージュの理論として取り扱う限りでは運動が通り過ぎる単なる数学的な点として解されざるを得なかった脳も、実際は生きた身体としての物体である以上は、そこを運動が通り抜けていく際に、身体に対するある刺激を必ずや感じるはずであり、場合によっては、それが「痛み」として感じられることもある、とベルクソンは指摘しているのである。

ベルクソンが述べる通り、もちろんその「痛み」は、物質（イマージュ）や知覚に属するものとして理解することはできない。なぜなら、運動を被ったときに他の物質であれば感じることもない「痛み」という情動は、脳という物質が生きた身体であるために、運動がそこを通り過ぎるたびに内側から感じざるをえないという点で、イマージュの世界における作用・反作用の運動それ自体に属するものとは言えないからである。しかしだからと言って「痛み」は記憶に属するものとも考えることもできない。なぜなら記憶は物質やイマージュとは本性的に異なるものとして定立されている以上、身体（＝物質）の交流と接触から派生してくる「痛み」を記憶の側で発生している事象として処理することはできないからである。

こうした事情から、ベルクソンは『物質と記憶』では、そのタイトルがはからずも告白しているように、「痛み」あるいは情動に関して、その発生経路から適切に記述しながらも、再認理論の構築の過程においては、あくまでも我々の知覚に混入してくる不純物として、詳細に論じるべき対象から除外することとなった<sup>455</sup>。

---

<sup>455</sup> 『物質と記憶』においてベルクソンが情動について言及し始めるのは第一章の後半部においてであるが、そこでは情動が自身の表象理論においては不純物である点について述べられている。純粋知覚と情動を本性的に異なるものとして区別しながら、前者を理論の主たる対象として取り上げる第一章では「しかしここで考慮に入れなければならないのは、我々の身体は空間内の数学的な点ではないこと、その潜在的行為は現実的行為と複合し、それを含み込んでいること、つまりは、情動なしの知覚はないということである。したがって情動は、我々が自分の身体内から外的物体のイマージュに混入させているものなのだ。しかし知



このようにドゥルーズは、ベルクソンの思想遍歴の内に、初期の頃はあくまでも他の感情と同列のものとしてしか扱われていなかった情動が、(いまだ不純物として扱われているものの)物質でも記憶でもない、身体性および身体=物体の接触に根差した第三の要素として次第に現れてくる(ということは、すでに『物質と記憶』の内に二元論的思考とは異なるものが確認されているということであるが)過程を巧みに読み取っていく<sup>456</sup>。

ドゥルーズの指摘に従って、情動は身体に由来する要素でありながらも、それが決して二元論の範疇では扱われえない要素であると、ベルクソンが『二源泉』以前から考えていたということをまずは押さえておくことにしよう。それでは、二元論的思考の枠組みには決して収まることのない情動の要素は、『二源泉』ではどのように精緻に語られていくのだろうか。その点についてドゥルーズは次のように説明している。

---

覚と感覚の間にある本性の差異、元々の機能の差異——感覚は現実の行為を含み、知覚は単に可能なだけでの行為を含んでいる——に目を塞ぐ心理学者は、両者の間に程度の差異しか見出せない。感覚は(それが含んでいる努力が混乱したものであるために)漠然としか位置づけられないということを論拠に使うと、彼はすぐさま、感覚には拮抗はない、と宣言する。そうして感覚一般は、合成すれば外的イマージュが手に入ることになる単純な要素とされてしまうのである。だが実際には、情動は知覚の原料となる第一質料などではない。むしろ、それは知覚に混入している不純物である」(Henri Bergson, *La Matière et mémoire*, *op. cit.*, pp. 59-60)と述べられている。また加えて同書「要約と結論」において同じ論点がより簡潔な仕方でも指摘されている。「[……]しかし以上の「純粹知覚」の理論は、二つの点に関して、緩和されると同時に捕捉されなければならなかった。実際、実在からそのまま取り出された断片であるような、この純粹知覚を持てるのは、自分以外の物体の知覚に自己の身体の知覚、つまりは情動〔*affection*〕を一切混入させることなく、目下の瞬間の直観にそれ以外の瞬間の直観、つまりは記憶を混入させることがないような存在だけであろう。言い換えれば、我々は研究の便宜上、生物体を空間における数学的な点のように、そして意識的知覚を時間における数学的瞬間のように、ひとまずは扱ったのだ。そのため身体にはその延長を、知覚にはその持続をあらためて回復させることが必要になった。こうして意識に二つの主観的要素、すなわち、情動性と記憶力を再び組み入れることになったわけである〔……〕だから最初に用意すべきは、純粹知覚、つまりはイマージュなのである。そして諸感覚の方とは言えば、イマージュを組み立てた材料などではなく、むしろ逆に、イマージュに混入した不純物として理解されることになるだろう。我々が自分の身体から、それ以外のすべての物体に投げ込んでいるものだからである」(Henri Bergson, *La Matière et mémoire*, *op. cit.*, pp. 262-264)。

<sup>456</sup> なお、『ベルクソニスム』では、ベルクソンの各著作をその著作の順序に従って読解することでその思考の展開を追うという論理構成が取られているが、その中で『物質と記憶』を中心的な読解の対象として取り上げるのが、ベルクソンが言う「記憶」の存在論的身分を明らかにする章(第三章)である。そこでドゥルーズは、『物質と記憶』において取り扱われるテーマを、(1) 欲求、(2) 脳、(3) 情動 (*affection*)、(4) 記憶 (*souvenir*)、(5) 縮約 (*contraction*) の五項目として纏め上げながら、まさに差異にふさわしい分割の方法を駆使して、それらの項目を本性的に異なる客観と主観の線として整理していく。ところがドゥルーズの整理によれば、(1) と (2) は客観の線の側に、また (4) と (5) は主観の側の側に割り振られていくが、(3) 情動に関しては、二つの線の交叉路に位置するものとして、言い換えれば、主観にも客観にも属すると言いがたい「不純物」として、『物質と記憶』の議論の主要な論題から除外されると説明されている (Cf. *B*, pp. 46-48.)。

知性とも本能とも、あるいは個人のエゴイズムとも準一本能的な社会的圧力とも本性的に異なるのは、情動以外にはない。何人もエゴイズムが情動を与えることを否定などしないし、もっと言えば、社会的圧力が仮構作用のあらゆる幻想によって情動を与えることも誰も否定しない。しかしいずれのケースにおいても、情動は常に、それが依存していると見なされる表象に結び直されてしまう。このとき人は、情動が力能であり、情動の性質が純粋な要素 [élément] であることを見て取ることがないままに、情動と表象の混合物の内に身を置いてしまう。実のところ、情動はあらゆる表象に先立っているのであり、それ自体新たな諸観念を発生させるものである。情動が有しているのは、厳密に言えば、対象ではなく、動物、植物といった多様な対象、さらには全自然の上に広がっていく本質だけである。「こうした崇高なる音楽は愛を表現する。しかしながらそれは、誰への愛でもない。……愛とはその対象によってではなくその本質によって特徴づけられるのである」。情動は、人的なもの [personnelle] であって個人的なもの [individuelle] ではない。情動は超越的なものであるが、我々の内の神の如き存在である。「音楽が泣くとき、それとともに泣くのは、まさに人類であり、自然全体である。実のところ、音楽は我々の中にその感情を導き入れるのではない。むしろ我々をそうした感情の内に導き入れるのである。それはあたかも通りすがりの人がダンスの中に否応なく押し込まれるようなものである」。要するに、情動は創造的なのだ（それはなぜかと言えば、まずもって情動が創造の丸々全体を表現するからであり、また情動がそれ自体でそれが表現されている作品を創造するからであり、そして最後に、情動がこうした創造性のいくばくかを観察者や聴衆に伝達するからである）。<sup>457</sup>

上の引用の冒頭では、『二源泉』のベルクソンの思考の布置連関において、情動がお馴染みの二元論、例えば、個人（知性）／社会（本能）と本性的に異なるものとして定立されていることが再び確認されている。しかし続けて情動に関して語られるのは、新たな論点である。この点についてもドゥルーズは決して多くを語っていないので、『二源泉』での議論を踏まえながら適切に補足される必要がある。

『二源泉』では、すでに第一部第二章において論じた通り、『創造的進化』において詳細に論じられたような、一つの生から分化した「知性」と「本能」が再び議論の俎上に乗せられ、その知性を体現する人類が進むべき一つの未来として、「閉じた社会」から「開かれた社会」への移行が主題的に論じられる。そこでは、『創造的進化』において多分に肯定的に論じられていたはずの知性／本能のカップリングは、個人のエゴイズム／社会的責務（宗教的表象）のカップリングに緩やかに接続されながら、しかし決して以前の著作ほどには肯定的に語られていない。

---

<sup>457</sup> B, pp. 116-117.

なぜこのカップリングに対してそこまで積極的な評価が与えられなくなったかと言えば、ドゥルーズが指摘している通り、『創造的進化』であれば、このような個人のエゴと社会的責務の間で葛藤し、その円環をめぐる人間たちが、本能に相当する力を知性へと導くことで直観を実現させていくはずが、『二源泉』では、そのような人間たちこそがむしろ本能の力を利用するがゆえに、まさに昆虫の巣のような、排他的空間としての「閉じた社会」を形成する理解されるようになるからである<sup>458</sup>。

このように『二源泉』でのベルクソンの課題は、この「閉じた社会」を開かせること、言い換えれば、人類全体を包括する社会を構築することである。ベルクソンはしばしばそのような社会を「開かれた社会」と呼ぶが、二つの社会の間には、程度の差異ではなく本性の差異があることをベルクソンは強調してやまない。両者の違いはどのような点にあるとベルクソンは考えたのだろうか。ベルクソンの説明では、「閉じた社会」においては社会的本能、言い換えれば、その社会の成員の意志に対して道徳的態度を取することを命令する責務や圧力が機能する。ただし、そのような社会は、他の人間を排除することと引き換えに社会内部の道徳的態度を可能とするため、常に排除の構造を伴ったものでもあるとベルクソンは指摘している。

それに対して「開いた社会」では、同じく道徳が重要であるが、その道徳は先の排他性を前提とした一部の人間にしか及ばないものではなく、まさに「人類愛」とも称されるような排除なきものである。しかしそうであるとすれば、そのような愛へと人間を赴かせるものが何かということが問われなければならないだろう。

ベルクソンは「人類愛」を可能とするものとして、それが先に「閉じた社会」での道徳を可能としていた本能的要素ではありえない点を指摘しながら、「選択の余地がないもの」として「感性 (sensibilité)」を提示する<sup>459</sup>。

もちろん「感性」は、それが人間の行動を道徳的に規定するものとして措定されている以上、その意味では道徳的責務とそれほど変わりがないとも言えよう。両者の間に見て取られるべき差異は、その規定の仕方にある。まず責務の側から考察してみれば、「閉じた社会」では、道徳的責務は個人に対する社会からのある本能的圧力として作動する以上、社会と個人の関係は一見して相反するものであるが、ベルクソンが注意を促しているように、社会的責務は我々個人の内に根ざした本能からの要求である以上、それは個人と必ずしも相反するものではなく、両者は渾然一体となって、個人の利益を損なわないどころか、その利益にもなるような仕方で我々の行動を規定するのである。

---

<sup>458</sup> Cf. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, [1932] 2008, pp. 24-29.

<sup>459</sup> なお、ドゥルーズはこの「選択の余地がないもの」として情動が持ち出されてくる場面を意識させた上で自身の論述を進めている。「[……] 隔たりの内に差し込まれるのは、情動 [émotion] である。「我々に選択の余地はない」(B, p. 116)。またベルクソンが『二源泉』においてその文言を用いているのは、Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 35 においてである。

それゆえ道徳的責務がその成員の行動を規定する仕方は、ベルクソン自身の文言で言えば、「(個人と社会の両方から受け取る利益という意味での) 自己保存」ということになる。この点は、我々の議論からしても重要なものなので、ベルクソン自身の説明を以下に引用しながらさらに考察しておこう。

前者の道徳〔閉じた社会の道徳〕に内在しているのは、ただ自己保存だけを自指す社会の表象である。つまりは、社会が自分とともに諸個人を引き込む円環運動がたちまち生じ、習慣を媒介にして、本能の不動性を大雑把に模倣するわけだ。こうした純粹責務の総体——そのすべてが遂行されるとして——の意識を特徴づける感情は、生命の正常な機能に伴う状態に比すべき個人的および社会的な安楽状態である。それは喜び〔joie〕というかはむしろ快樂〔plaisir〕に似ていよう。<sup>460</sup> (強調引用者)

個人と社会が一体となった「自己保存」の感情に訴えかけ、社会の成員をそこから派生してくる「快樂 (plaisir)」へと引き摺り込むことで、両者の円環の中に閉じ込めるのが、道徳的責務のやり方である<sup>461</sup>。我々としては、この「自己保存」と「円環」が一つのカップリングを形成しながら、人間を道徳へと引き摺り込むという点を押さえおけば、さしあたり十分である。それでは情動による規定はいかなるものであろうか。

「感性」あるいは(我々の言葉で言えば) 情動による規定は、道徳のそれとはまったく異なるものとして理解されるべきであるとベルクソンは主張する。例えば、ベルクソン自身が挙げる例では、愛の感情は、ある行動を人間に課すとしても、それが決して「自己保存」の感情と関係することなく、むしろ自己を顧みることのない状態へと人を引き摺り込むことで、自己への執着からの解放を必ずや伴うものである<sup>462</sup>。そのように情動は、個人と社会、双方の利益を「快樂」と感じざるをえない、悪しき本能と知性との円環を断ち切るべく、「自己保存」の縛りから人間を解放することで、自己保存に依拠することのない行動、すなわち「創造」へと人間を赴かせるのである。そのとき人間の行動は、道徳的責務の場合と本性的に異なり、決して「自己保存」に根ざした排他性を含むことのない「喜び」に満ちた未知の実践となるだろう<sup>463</sup>。

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>461</sup> なお、社会的責務と個人的利益がしばしば誤解されているように相反するものでなく、限定された状況においてのみ相反するものとして感じられるに過ぎないとベルクソンが指摘している箇所に関しては、*Ibid.*, pp. 1-15 を参照のこと。

<sup>462</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 35-36. 「愛の情動を、特にその端緒において、分析してみるがいい。その目指すものは快樂であろうか。それはまた苦痛ではなかろうか。ことによると悲劇が準備されているかもしれない。一生がだいなしになり、浪費され、破滅するやもしれない。それを知り、感じて、おかまいなしだ！ そうせねばならぬがゆえに、そうせねばならない」。

<sup>463</sup> Cf. *Ibid.*, p. 50. 「彼ら〔＝神秘家や聖人たち〕は、まず自分が感じていることが解放の感情である、と言う。安楽、快樂、富など、一般の人々を引き止めるこれらすべてに対して彼らは無関心である。それらから解放されることで、彼らは重荷が取り除かれたように感じ、

それでは、ドゥルーズがこのような情動をどのように差異的存在論の枠組みの中で捉えていくのだろうか。先の引用では、ベルクソン自身の記述を踏まえながら、情動と表象が混合されてしまうという事態が批判的に検討されている。『二源泉』においてベルクソンは、例えば、愛のような情動が女性から伝達されることを認めながらも、それが女性に帰せば帰すほど失意が増すといった事例を引き合いに出しながら、情動が表象（対象）に由来するものであると考えてしまうことを一つの主知主義的錯覚と考える<sup>464</sup>。

先の『二源泉』からの引用文は、対象から伝達されてはくるが、にもかかわらず対象そのものには決して由来すると考えることができないとベルクソンが言う情動が有する微妙な位置づけに関して、ドゥルーズが分析している箇所として重要である。引用においてイタリアック体で強調されている通り、そうした試みの中で情動の位置が有している独特さを解きほぐすべく、ドゥルーズは、その情動を実際に引き起こしている要因として「本質」の要素を提示し始める。ベルクソンが『二源泉』において、「音楽が泣くとき、それとともに泣くのは、まさに人類であり、自然全体である。実のところ、音楽は我々の中にその感情を導き入れるのではない。むしろ我々をそうした感情の内に導き入れるのである [……]」と述べたことを独自に引き受けながら、ドゥルーズは、我々の内に生じる情動が、対象と我々に共通して広がる「本質」の一致を示すものとして発生すると解していくのである。

上のドゥルーズの説明では、ベルクソンが挙げる音楽の例で述べられている、私と音楽の間で生じる情動は、それが実際に間違いなく私の内で感じられている感情であるとしても、私の感情ではなく、私を含む人類、さらには人類さえも包括する自然そのものの感情であり、それとまったく同様に、たとえ音楽が私に対してそのような感情をもたらしているとしても、私にそのような感情を伝えたのは音楽そのものではなく、その音楽を含む、これまた自然そのものの感情と捉えられていく。ドゥルーズの説明に従うのであれば、そのような自然はもはや普通の自然物の意味での「自然」ではなく、我々と対象にまたがる内なる自然と言った方が良いかもしれない。というわけで、ドゥルーズがそのような自身の解釈を、「情動は、私的なものであって個人的なものではない。情動は超越的なものであるが、我々の内の

---

ついで大いなる喜びを感じる。自然は、我々を固い絆で、自然が我々に対して欲した生活に縛り付けるという誤りを犯した、というのではない。だが、問題はもっと先にあり、自分の家では便利だと思えるものも、旅行にもって行かなければならない場合には、厄介なものとなり、場所ふさぎなお荷物となろうというものだ。このように動態化された魂が、他の多くの魂と、さらには自然全体とますます共感する傾向を持つようになるのを——閉じられた社会の中を円環運動する魂の相対的な不動性が、人類を構成した行為そのものにより自然が人類を明確な個性に分割したことに由来しなかったとしたら——人々は驚くかもしれない。種を構成するあらゆる行為と同様、人間という種を構成した作用も、一つの停止であった。再び前進を始めようとして、うち破ろうとする決心をうち破ってしまう。完全な成果を手収めるためには、たしかに、自分とともに他の人々を引き連れて行かなければならないだろう。だが、何人かの人に従って来て、他の人々も機会があれば自分たちもそうすると確信するようになれば、それだけですぐにたいしたことである。すなわち、そのときから、円環はついに破られるだろうとの期待が、実行の開始とともに存在することになる。

<sup>464</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 36-42.

神の如き存在である」と言い表している点は、ドゥルーズのベルクソン解釈の独自性を浮き彫りにする重要な箇所である。

このように情動は、我々と対象を含む自然の全体性、言い換えれば、内なる自然の共鳴によるものであると解される。ベルクソンの情動の説明の中にドゥルーズが見出していくのは、したがって、単純に自然物の一致ではなく、その内に繰り広げられ、それゆえ自然物と決して混同されることのない「本質」としての自然そのものが共鳴し、その自然が我々の中で「泣く」ような事態に他ならない。

もちろん、だからと言って、そのような共鳴の骨子とも言える「本質」を、単にあらゆるものを超越する一者のように理解してはならないだろう。すでに我々は『ニーチェと哲学』において意志と諸力がたとえ「〈一〉なる原理／〈多〉の関係」のように見えるときでさえ、この〈一〉が〈多〉を抑圧する伝統的な原理とは異なり、〈多〉（＝諸力）のその都度の組み合わせによって逆にその機能の内実が確定されなければならない意味で〈多〉を肯定し、そこに内在する原理として、ドゥルーズによって非常に慎重に提示されていたことを知っている。『ベルクソニズム』でも同じくドゥルーズは、先の引用においてそのような自然に関して「超越的であるが」、「我々の内の神の如きもの」と明確に述べているからである。

なるほど自然は、私と対象とは区別されなければならないものである点で、もちろんそれらに超越していなければならないが、二つの個体の出会いや組み合わせにおいてまさにその共通性を諸々の個体に対して自ら教えるかのような、共振の根本である。我々は先の『ニーチェと哲学』での論点を同じものも見出すだろう。だからこそその意味での「自然」は単なる自然物ではないがゆえに、「本質」と言い換えられなければならないのであったのである。ドゥルーズの理解では、そのような本質は、我々を包括しながらも、我々の内にある「人類」、「自然」といった高次の審級として定立されているのである。

このように、ドゥルーズのベルクソン理解は、ベルクソンの文言に即しながらも、ベルクソンではまだ不明瞭に、潜在性にとどまっていた重要な着想を明確にし、さらにラディカル化したものだと言えよう。実際、情動がこのように解されることで、ベルクソンが問題としていたような主知主義的錯覚もまたベルクソン以上にうまく説明することができるようになる。すなわち、自然の上に繰り広がるために諸々の自然物と区別されながらも、自然の内に存在する「本質」を定立することで、自然の対象との出会いによって我々の内に情動が発生することを説明するとともに、それにとどまらず、我々がそうした発生に関して、実際には自然の対象からその対象を通してその発生が伝達されている以上、情動の発生源を自然ではなく自然物と誤って理解してしまうこともまた適切に説明することができるというわけである。

### III 情動と実存の問題

以上の分析によって、我々は、60年代でのドゥルーズのベルクソン解釈の要諦に情動が

置かれていることを十全に確認することができたというだけではなく、より重要な課題として、ドゥルーズ自身が方法の抱える根本的問題、すなわち方法の使い手（＝主体）の実存を反動性から能動性へといかにして移行させるか、という問題を、まさに情動の理路を開拓することで解消しようとしたという点を明らかにする段階へと移行することができる。したがってこの節において示したいのは、前節に引き続き『ベルクソニスム』の最終盤を読解することで、ドゥルーズがベルクソンの哲学における情動の要素を浮き彫りにする作業が、すなわち、主体の質を反動性から能動性へと移行させる作業に正確に対応しているという点である。『ベルクソニスム』の結末において語られている内容を見てみよう。

「社会の圧力—知性の抵抗」の間の小さな隙間は、諸々の人間の社会に固有の変更可能性を定義したのだった。ところで、その隙間によって、何か途方もないもの、すなわち創造的情動が生み出され、具現化することになる。その情動は、社会の圧力とも、個人の異議とも無縁である。それは、意義を申し立てたり発明したりする個人とも、強制し、説得する、あるいはまた仮構さえする社会とも無縁である。それは、社会と個人の循環的な戯れを利用するだけで、循環を断ち切ることができる。それは、記憶が作用・反作用の循環的な戯れを利用して、諸々の記憶をイメージの内に具現化させていたのとまったく同様の事態である。そして、この創造的情動は、まさしく宇宙的な記憶でなくしてなんであろうか。その記憶は、あらゆる水準を同時に現働化し、人間を、それに固有の平面〔plan〕もしくは水準から解放することで、人間を創造の運動全体にふさわしい創造者へと変貌させるのである。<sup>465</sup>（強調引用者）

引用の前段では、情動が依然として社会や個人との利害関心とはまったく無縁の要素であることだけではなく、その情動だけが、社会と個人の利害関心から抜け出ることができない「自己保存」の二元論的円環に介入し、それを断ち切ることができると述べられている。

この二元論的円環は、ドゥルーズの差異的存在論の枠組みで言えば、潜在性／現働性の二元論的問題へと送り返されるべき問題である。ここで『ニーチェと哲学』において、二元論的思考に拘泥する方法論者に関して、二元論の間にある差異に介入することがないために、ただ潜在性を現働化させるだけでかえって現働性を強化する結果だけを招いてしまう点が批判されていたことを思い起こそう。そのような潜在性／現働性を無益に繰り返してしまう理由として、ドゥルーズは、方法の主体が、いまだ方法にふさわしい実存、言い換えれば、諸力の質としての能動性を獲得していないからと考えているが、この点はすでに繰り返し見た。

しかし、上で言われていることを、単なる二元論の打破としてのみ捉えることはいささか早計であると言わざるをえない。なぜならドゥルーズは、上の引用で情動が「社会・個人の

---

<sup>465</sup> B, p. 117.

循環的な戯れを利用するだけで、循環を断ち切ることができる」と述べているからである。我々がこの引用の中に見て取らなければならないのは、まさにドゥルーズ自身の思考における諸契機の展開であるように思われる。すなわち、ベルクソンの哲学を一つの方法の思想として読み解く 50 年代におけるドゥルーズの思索の最高到達点は、洗練された方法のまさに二元論的探究の学的実現にあった。とはいえ、ドゥルーズが 60 年代に入り、方法そのものが抱える諸問題に取り組みざるを得なくなったときでさえ、その時期のベルクソン読解の最高点とも言う『ベルクソニズム』において顕著に見られる通り、決してこの二元論的図式そのものを批判しているわけではないのである<sup>466</sup>。

したがって厳密には、方法や循環が放棄されたわけではなく、それを補完する必要性、それにふわさしい別の要素が要請されたということなのだ。実際、ドゥルーズの方法に対する不満は、二元論的思考そのものにあるのではなく、二元論的図式を裏から支える差異の質的

---

<sup>466</sup> 二元論的円環を乗り越えるという課題が、決してそれを単に除去してしまうことを意味するのではなく、その円環内でどちらかの要素にとどまることができない人間の不安定さ（＝「間隙」）を利用して、そこに第三の要素である情動を差し込む試みとして理解されなければならないということを、ドゥルーズは *B*, p. 114 以降において詳述し始める。したがってこの箇所は、我々にとってドゥルーズのベルクソン理解の核心が現れている部分として決して看過することができない重要性を有している。しかしここで、翻訳者に敬意を払いつつもこの重要性に鑑み、新訳（『ベルクソニズム〈新訳〉』、檜垣立哉・小林卓也訳、法政大学出版局、二〇一七年）には決定的な誤訳が存在していることを指摘しておかなければならない。その誤訳は、当該箇所のページにおいて、とりわけ段落が変わる箇所において現れる。文脈としては、今しがた説明した通り、二元論的図式、とりわけ『創造的進化』の図式「潜在的本能／知性」に依拠するだけでは、自身の特権としてその本能の潜勢力を行使することに成功したときでさえ、その結果は動物の本能がもたらすのと同じく「閉じた社会」である人間が、人間的な「プラン」を真に克服することはいかにして可能であるか、が問題とされる箇所である。こうした文脈で、「ここで人間に対して、その「プラン」とその条件を超出する権能として、先に予告されていた例外的な開かれを授けるものなど何もないように思われる」と段落の最後に言われ、そして続く段落においては、二元論の袋小路に陥っている（ように見える）人間に、その二元論的往還運動としての「間隙」を利用する余地があることが指摘される。誤訳はまさにその箇所に現れている。その箇所に関して新訳では「知性と社会のこうした類の働きがなければ、これら両者のあいだにある小さな間隙は、それ自身決定的なファクターとはならないだろう」（『ベルクソニズム〈新訳〉』、一二三頁）と訳されているが、実際は「ただし、それは、このような種類の、知性と社会の戯れ、両者の間の小さな間隙が、それ自体として決定的な要因となることがなければ、の話である」と訳さなければならないだろう。なぜなら、先の段落において「閉じた社会」しか形成することがないと指摘された「潜在的本能／知性」の図式であるが、実のところ、その間の戯れとしての「間隙」こそが、ドゥルーズに言わせれば、その図式を突破する上で必要不可欠な要素、すなわち、その後に論じられる情動に関してその要素が挿入されなければならないただ一つの場所である点が、その但し書き（「ただし [……]」）を介してまさに示され始める箇所だからである。そのため新訳は、ドゥルーズの議論が、二元論的図式を否定する前段落から、それを肯定的に捉え直していく後の段落へと移行していく点を見ておらず、また情念の重要性が上がっているときでさえ、二元論的往還の運動——つまりは方法——が依然として重要なものであるとドゥルーズが考えている点を読者に理解させないといった理由で、大きな問題を抱えている。こうした事情から、訳者に敬意を払いつつ指摘させていただいた。



変化を引き起こすことができないこと、さらには、そのような質点変化の呼び声（＝合目的性）を適切に受け取り、実際に変化を引き起こすことを可能とする、まさしく実践的な主体の質が担保されない点にのみあると言われなければならない。そうであるからこそ、問題は、主体と実存の問題に帰着するのである。

したがって、差異的存在論においてその二元論的思考（＝方法）に付け足されなければならないのは、方法以外の要素としての情動であり、情動に託された基幹的役割は、まさに上の引用で言われている通り、「人間を創造の運動全体にふさわしい創造者へと変貌させる」こと以外ではないのである。

ドゥルーズが先に重要なのは「直観」そのものではなく「直観の発生」であると述べていた意味もこうして十全に理解されることになるだろう。ドゥルーズの思考の展開の中で、すでに50年代において方法としての「直観」は、その方法論的分析に関して言えば十分に完成していたと言える。繰り返すが、二元論的円環そのものに問題があるのではない。したがって問われるべきは、ドゥルーズが言うように、もはや「直観」そのものなのではない。なぜなら50年代の段階で様々な方法論的分割を経て練り上げられた「直観」は、60年代に入り『ベルクソニスム』の第一章においてその方法が再度語られるときも大きな変更点がなくそのままに描かれていることを見るにつけても、その方法論としては、現働性から潜在性への往路と、潜在性の権能を現働性に持ち帰る復路——これら二つの道を描き出すことに十分に成功しているとドゥルーズが考えていたであろうからである。

それゆえ我々がドゥルーズの視座の変更に付き従い見て取るべき真の問題は、方法が「自己保存」の立場から反動的にしか行使されないからこそ円環が悪しきものになるという点にある。ということは、逆に「自己保存」を封じた上で方法を能動的に行使することができる——『ニーチェと哲学』の言葉で言えば、自己保存に拘泥する反動的人間ではなく、自己の存在をもはや顧みることのない「自己没落者」が能動的に〈力能の意志〉に介入し、そうしてその質を否定から肯定に転換させることができる——円環の力を真に発揮させることができるということである<sup>467</sup>。

よって60年代の差異的存在論の問題機制において問われるべきは、これまで幾度も繰り返し指摘した通り、主体そのものの質、あるいは『ニーチェと哲学』の術語で言えば、諸力の側の質を反動から能動へと移し替える具体的方策なのである。例えば、ドゥルーズが情動の問題系と主体の問題系とを接続して議論を展開させていることは、ベルクソンの哲学において理想の主体である「神秘家」の位置が分析される次の箇所にも確認することができる。

---

<sup>467</sup> Cf. *NP*, p. 273. 「無への意志は人間に新たな趣味を、つまりは自己破壊すること、しかし能動的に自己破壊することを吹き込むのである。ニーチェが自己破壊と、能動的破壊と呼ぶものと、最後の人間の受動的消滅をとりわけ混同してはならないだろう。ニーチェの術語法における「最後の人間」と「滅びることを意志する人間」とを混同してはならないだろう。一方の最後の人間は、反動的生成の最後の産物であり、意志することに疲れた反動的人間が保存される最後の仕方である。他方の、滅びることを意志する人間は、おそらく最後の人間を経るが、しかしそこにとどまることのない一つの選択の産物である」。

情動は、知性における直観の発生である。人間が開かれた創造的な全体性に到達することは、したがって、観照することによってではなく、むしろ行動＝能動〔agir〕することによって、創造することによって、である。哲学そのものにおいては、なお多くの観照が前提とされている。あたかも知性がすでに情動、したがって直観が浸透しているかのように事態は進行するが、そのような情動に適合した形で創造するにはいまだ十分ではない。それゆえ、哲学者よりもより遠くへと進んでいく偉大な魂は、芸術家と神秘家の魂である（少なくともベルクソンが充溢した行為性＝能動性の塊そのもの、行為＝能動、創造として描いているキリスト教的神秘主義はそうである）。極限において、創造全体を享受し、それが動的なもののあるだけにより適切な創造の表現を發明するのは、まさに神秘家である。開かれた有限の神（それこそがエラン・ヴィタールの諸性格なのだが）の僕である神秘家の魂は、能動的に宇宙全体を享受し、見るべきものや観照するべきものがないような〈全体〉の開かれを再産出するのだ。すでに情動の生氣を受け取っている哲学者は、経験の内に与えられた混合物を分かち合う諸々の線を取り上げ、その痕跡を「転換点」まで引き伸ばすことで、すべての線が出会う潜在的な点を、遠き場所に示していたのである。それはあたかも、哲学的直観の内ではいまだ規定されないままにとどまっていたものが、神秘的直観において新たな種類の規定を受け取るかのようなものである——あたかも、まさに哲学的な意味で言われる「蓋然性」が、神秘的な確実性へと延長されていくかのように。たしかに哲学者は、外部からしか、そして蓋然性の諸々の先の観点からしか神秘的な魂を考察することができない。だがまさに、神秘主義の存在そのもの〔existence〕は、確実性へのこのような最終的な変質〔transmutation〕に高次の蓋然性を与えるが、それは、方法のあらゆる側面にとつての外皮あるいは極限として、である。<sup>468</sup>

上の引用は、情動の具体的役割についてドゥルーズがどのように考えていたかが明瞭に示されている箇所である。そこで慎重に分析されるべきは、情動が浸透していながらも、いまだ十分には能動性を発揮することができず観照の段階にとどまる哲学者の直観と情動の充溢の中で十全に能動性を体現する神秘家の直観との対立軸である。

哲学者の知性は、上の引用において説明されている通り、なるほど、それなりに情動に浸っているがゆえに、一定の直観すなわち「哲学的直観」を獲得している。しかしいまだ情動の浸透が足りないために、情動を知性に含ませているためもはや混合物に絡み取られることがなく、また複写に陥ることはないが、しかし知性は依然として知性のままであり、その本領として「(高次の) 認識」を実現するに過ぎない。

そのような知性（＝「哲学的直観」）において実現されるのは、事実の線を遡り、それを

---

<sup>468</sup> B, pp. 118-119.

引き伸ばすことでその一定点としての潜在性を描き出す、方法論的観照までである。しかしそのような方法の過程が示されることと、実際にそのような過程を走破し、エランをこの世界に実現させる主体が存在することが示されることはまた別の話である。

それゆえ実際に創造へと赴く主体が、哲学者とは別に想定されなければならない。上の引用はそのような存在が神秘家として提示されていく過程に他ならない。引用でドゥルーズが哲学者の側に「蓋然性」の用語を割り当て、神秘家の側に「確実性」の用語を割り当てている点に注意したい。ドゥルーズによれば、哲学者が自分自身で実現するわけでは決してなく、あくまでも蓋然的に描き出すことしかできない方法論的道程を実際に走破するのは、「自己保存」に無頓着であるからこそエランの僕として創造の力を地上に持ち帰ってくるができる主体であり、そのような存在は、方法論的「蓋然性」に「確実性」を与え、そこに「最終的な変質」を与える神秘家であると解される。

それでは、哲学者を認識にとどまらせ、神秘家を実際の創造に赴かせるものは一体どのような要素であろうか？あるいはドゥルーズは両者の差異をどのような要素の内に見定めていくのだろうか？両者を分かちものは、上の引用でも示されている通り、やはり情動の大小であると言わなければならないだろう。その意味でドゥルーズは情動に量的なものを認めているのである。

むしろ情動の浸透の度合いに関して言えば、哲学者はその知性の発揮としては十分に能動的であり、それゆえにこそ方法の道筋を描き出すことができる。だが、哲学者はいまだ情動が足りず、知性の役割、すなわち「認識」にとどまる。『ニーチェと哲学』においては、認識と思考の区別が提示されながら、認識は依然として反動的諸力の「自己保存」の一つの営みとして提示されていた。我々はすでにその優れた例としてカントの批判哲学の成功と失敗を知っている。方法を駆使し、〈私〉の基底と底抜けの両方を体験したはずのカントが、〈外〉としか言いようのない自然の存在を示す究極目的を見出したとき、その目的性を〈私〉に属するものとして扱うことで、〈外〉を「〈内〉における〈外〉」へと希釈させてしまった点が、まさに「自己保存」の営みの一貫であったことはすでに示した。

上記の論点を踏まえて、『カントの批判哲学』でのカントを位置づけ直すことができるとすれば、そのカントは、差異を認識するだけなら十分に足りる情動を有した知性だったと言えるだろう。「哲学そのものにおいては、なおも多くの観照が前提とされている」とドゥルーズが述べる通り、知性では、認識を極大にまで高めることができるものの、そこで到達することができるのは、シュティルナーやショーペンハウアーが至った境地、すなわち、〈力能の意志〉の否定性を見出す段階までなのである。そして、そのような知性的存在ではいまだ不十分であることを示すように、神秘家が存在しているのであり、それは上の引用でも言われているように、方法の「極限 (limite)」を示す形象に他ならない。このような形象は、あふれんばかりの情動ゆえに、いささかの「自己保存」(＝反動性)にも絡み取られず、だからこそ最高度の能動性によって実際の実践に赴く。ただしそのような特異な形象は、「自己保存」を完全に解消する情動の極大によってのみ可能となるのである。

この点に関しては、我々は後に、ベルクソン読解の枠を超えて、ドゥルーズの哲学における一般的問題「情動の大小」としてより精緻な仕方で扱うことになるだろう。この問題は、ドゥルーズの思考の諸契機を理解する上で極めて重要な論点であり、この第二部全体を通して解明すべきものだからである。ただし、今ここで『ベルクソニズム』の結論部に添えられている「芸術」についての注に触れておくことは、我々の主張の正しさを示す上で有用であるように思われる<sup>469</sup>。

芸術もまた二つの起源を有しているとベルクソンが考えていることに気づかれるだろう。あるときには集合的で、あるときには個人的な、仮構的な芸術がある。そして情動的あるいは創造的な芸術というものがある。おそらくはすべての芸術はこれら二つの側面を提示しているのだろうが、その割合は可変的である。ベルクソンは、彼から見て、芸術の中で仮構の側面が劣っているように思われることを隠さない。小説はすぐれて仮構であり、それとは反対に、音楽は情動と創造なのだ。<sup>470</sup>

上の引用に関しては、今や読解上特段の困難を覚えないだろう。ここでドゥルーズは、結論部において繰り返し主張していた、社会（本能）／個人（知性）の円環を打破するために、いずれの水準にも属することのない情動をベルクソンが要請していたという自説の正しさを主張するべく、『二源泉』において提示されるベルクソンの芸術観を情動の観点から論じている。

ここで我々の関心を引くのは、ベルクソンが諸々の芸術の内に明確に優劣の差異を認めている点からドゥルーズが導きたいものである。たった今我々が確認した情動の浸透度合いから派生してくる知性の振る舞いの差異（哲学者／神秘家）と同じ論点が、今度は同じ芸術というジャンルの中で反復されているのではないだろうか。実際、上の引用でドゥルーズが対比を用いて論じているのは、主体の質がいまだ反動的であるままに構成されるがゆえに、社会と個人の円環を打破することのできない芸術と、主体の質が十分に能動的なものに生成させられた上で構成されるために、その円環を打破しつつ、それを適切に利用することに成功している芸術である。

さらに、そこでドゥルーズが対比を用いながら「その割合が可変的である」と述べている点が我々からすればとりわけ重要である。なぜなら、その文言にこそ、ドゥルーズが情動の要素に量的なものを認めていることを確認することができるからである。もちろん、このような情動に固有の量の論点は、いっそう慎重に検証される必要があり、それはとりわけ『プ

---

<sup>469</sup> 情動に関わる量的増大について正確に理解するには、『スピノザと表現の問題』における「出会いの組織化」、および『プルーストとシーニュ』における「偶然の出会い」の論点を抑えることが必要である。「出会いの組織化」に関しては本論文第二部第三章を、また「偶然の出会い」に関しては本論文第二部第四章を参照のこと。

<sup>470</sup> B, p. 117.

ルーストとシーニュ』を読解することで厳格に語られることになろう。今はさしあたり、情動の量的可変性という論点を浮き彫りにするにとどめ、次の節に移るとしよう。

#### IV 〈力能の意志〉の役割 ― 再び『ニーチェと哲学』へ ―

我々の第一部全体の結論を思い出しておけば、方法が、主体の実存の問題を抱えるために機能不全に陥るといふ差異的存在論に固有の困難に、ドゥルーズが立ち向かわなければならなくなったということである。我々はすでに前節の議論において、実存の問題を、方法ではなく情動の要素によって打開しようとしたドゥルーズの姿を十分に見出しているだろう。

さて、この節では、前節の論点をさらに補強することを試みる。それは、我々の仮説、言い換えれば、50年代から60年代にかけてドゥルーズの思考の展開を、方法の徹底→その困難への気づき→情動による困難の打開として提示する我々の主張の妥当性を示すべく、『ニーチェと哲学』においてすでに（その書物において方法への信頼と失意が入り混じっていた点を思い出そう）、情動の要素が少しばかり浮上している点を指摘したい。

そこで『ニーチェと哲学』において特に注目されなければならないのは、あらためて〈力能の意志〉の役割である。むろん意志は、諸力の質を与える差異的境位の構成（＝起源における差異）を機制するとともに、そうした境位における差異的変動（＝歴史における差異）を機制する高次の審級として定立されている。差異的存在論においては、意志は、ドゥルーズによってその人称的ニュアンスを払拭された上で、諸力を統べる高次の原理として解され、ニーチェの哲学を解明する上でなくてはならない最も重要な要素としてその特異な位置を体系内に持たされている。加えてこの意志の位置づけは、すでに多くの研究が示している通り<sup>471</sup>、『差異と反復』において「微分哲学」の語彙としていっそう体系的に洗練されることになるが、このような意味で理解される限りでの〈力能の意志〉の練り上げは、『ニーチェと哲学』ではいまだ不完全な形でしか実現されておらず、「微分哲学」の語彙としてさらに精緻なものに練り上げられていくのを待たなければならない<sup>472</sup>。

---

<sup>471</sup> 例えば、そうした研究の代表として、『差異と反復』第四章において展開されている「微分哲学」を中心に分析を行っている近藤和敬によるいくつかの研究（近藤和敬『『差異と反復』における微分法の位置と役割』、『ドゥルーズ／ガタリの現在』、平凡社、二〇〇八年、同著者「ドゥルーズが『差異と反復』で言及していた数学はどのようなものであったのか、そしてそこにドゥルーズは何をみていたのか」、鹿児島大学法文学部紀要(87)、pp. 1-26、二〇二〇年）を挙げることができる。

<sup>472</sup> Cf. *NP*, pp. 79-80. 「したがって、力能の意志は力に付け加えられるが、しかしそれは、差異的で発生的な要素として、力の生産の発生的要素としてである。力能の意志はその本性において擬人的なものはない。より正確に言えば、それは、ある関係における力の質の規定の内的原理として  $(x + dx)$ 、またその関係そのものの量的な規定の内的原理として  $(dx/dy)$ 、力に付け加えられるのだ。力能の意志は同時に、力なるものと諸力との系譜学的要素であると言わなければならない。したがって、ある力が他の諸力に対して優位を占めて、そうした他の諸力を支配したり、それらに命令したりするのは、常に力能の意志によってで

とはいえ、意志が「微分哲学」の語彙として洗練化されていくのは、ある側面からすれば当然のことであるとも言えよう。なぜなら第一部の冒頭で少しばかり触れた通り、そもそもドゥルーズが差異の哲学を樹立することに思い至った大きな理由として、イポリットから批判的に継承した「差異の存在論」の構想があったからである。その構想を受け継ぎ、ドゥルーズは、50年代から60年代にかけて差異そのものの構成と転倒の過程を描く存在論を樹立すること、そしてそれに加えて、存在論の樹立に不可欠な部門として、そのような転倒において自己を忘却した差異の否定性（＝歴史における差異）を表現する諸々の「事実」を解釈し、そうした差異がもたらす光学的錯覚を巧みに躲しながら、差異の肯定的境位（＝起源における差異）を学的に見出す方法論を洗練させること、この二つの課題に同時に取り組んだのである。

本論文の目的は、そのような取り組みの中でも、とりわけ方法の側面、すなわち、学的に差異を探求する方法論的公準および主体の条件が洗練化される過程を浮き彫りにすることである。しかしだからと言って、方法論的過程に比べて差異そのものの構成が体系的論理性（Dx）を見るに至る過程が重要ではないと言いたいわけではない。実際、50年代のベルクソン論、とりわけ「ベルクソンにおける差異の概念」において、差異的存在論の根幹に据えられた着想、すなわち「差異の存在論と方法論の間の厳格な対応関係」が一言で「差異の本性と本性の差異」と言い表されていた<sup>473</sup>。

このような文言の存在が物語っているように、差異的存在論の構成において方法と差異は常に対応関係にある両輪をなすものである。そのためドゥルーズの思考の過程に方法の精緻化の過程が存在するのであれば、それにふさわしい体系的統一性や体系的論理性を差異に関わる諸々の術語の水準で洗練されていく過程もまた存在していなければならないはずである<sup>474</sup>。

とはいえ、今の我々の関心からすれば、それ以上に見過ごされてはならないように思われるのは、別の論理学であるように思われる。もちろん差異の構成に関わる術語がいつそのの

---

ある。そしてまた一つの力がある関係の中で従うようにするのも同じく力能の意志 (*dy*) によるものである。力能の意志によって力は従うのである」。

<sup>473</sup> Cf. *ID*, p. 43.

<sup>474</sup> 差異的存在論の問題機制において差異に関して「微分哲学」の術語によってその構成を説明することと、それを学的に探求する方法を提示することとが厳格に対応した作業である点については、例えば、「スピノザとゲルー氏の一般的方法」におけるドゥルーズの議論の内に確認することができる。そこでドゥルーズは、ゲルーの読解方法を、一冊の書物を諸々の差異的＝微分的要素の境位と見立てた上で、そのような境位を探求するにふさわしい読解手法として、構造主義が提示したものと同等の学的方法、すなわち「構造的－発生的方法」を考案することに成功し、その意味で哲学史を刷新したのとして評価している。「ゲルー氏は、構造的－発生的方法によって哲学史を刷新した。構造主義が哲学史以外の分野で定着する以前に、ゲルー氏はその方法を仕上げていた。そこでは、構造とは理由の順序と定義される。理由とは、対応するシステムの差異的＝微分的で発生的な要素であり、相互の関係の内にはしか実在しない真の哲学素である」(*ID*, p. 202)。

論理性を獲得していくのは、その論理性と対をなす方法の洗練化の過程があつてこそである。しかし今、我々が目の当たりにしているのは、他でもない方法の価値が差異的存在論の問題規制において失墜していく過程ではないだろうか。方法への信頼に依拠したその精緻化の過程が、必然的に差異的術語の論理的洗練化の過程を伴うのであるとすれば、逆に方法への信頼が失墜し始め、別の理路の開拓が開始されたとき、差異的術語は、別の論理学に依拠した別種の規定を受け取りながら、また別の練り上げの過程を実現しなければならないのではないだろうか？ もちろん、そのとき意志は、それまでの論理化の試みによって与えられてきた諸々の学的規定 (Dx, Dy...) を失うわけではない。しかし意志は依然として体系の核心に置かれた、まさに「原理」や「審級」である以上、ドゥルーズが別の理路を開拓するとき、それまで与えられてきた方法論的規定に重複するようにして、別の規定を受け取ることになるはずである。

この別の規定こそ、情動の系列 (身体、感性、情動……) である。方法に対する信頼を経て失意へと至るドゥルーズの思想遍歴を年代ごとに示してくれる諸々のベルクソン論の構成とはいささか異なり、『ニーチェと哲学』は、一つの書物の中に方法に対する相反する感情が入り混じったものである。そうした事情から『ニーチェと哲学』では、方法 (=「ドラマ化の方法」) が提示されるに伴い、差異的存在論の術語として最も厳格な体系的論理性 (D) が与えられなければならなかった〈力能の意志〉が、方法とは別の理路、要するに情動の理路が開拓される中で、単に差異の構成と変動を論理的に機制するものとしてではなく (依然として高次の審級であることに変わりがないものの)、先の節で『ベルクソニスム』の結末において確認した自然の審級 — すなわち、あらゆる自然物に超越しながらも、そこに内在する「本質」としての自然 — と同じような、我々と対象との情動的接触を可能とするものとして、方法論的規定とは本性的に異なる規定を受け取ることになる。

ここで『ニーチェと哲学』の読解を行う前に、この「本質」についてドゥルーズのベルクソン読解の枠内で少しばかり補足をしておこう。我々が今しがた提示した仮説、すなわち、ドゥルーズの関心の変動に伴い、体系の中心に置かれた原理の内実に重大な変化が発生するのではないかという仮説は、ベルクソンについての理解の中で生じている変動を考察するだけである程度確認することができる。

50年代に執筆された二つのベルクソン論では、差異的存在論の構想がベルクソンの哲学の内でもまさに実現されようとしている。そうした企図の中でとりわけドゥルーズが関心を有していたのは、我々がすでに第一部第一章で『ニーチェと哲学』読解において明らかにした通り、〈一〉を (=意志) を〈多〉 (=諸力の差異) を否定する形で定義するのではなく、しかしかといって〈一〉を不要のものとしてしまうものない、〈多〉を肯定する〈一〉の概念を構築することである。ドゥルーズの戦略は、このように〈多〉 (=差異) を肯定することに集約されるが、だがその具体的方策としては、〈一〉の放逐によってではなく、むしろ逆に旧来のものとは異なる〈一〉 (=差異を機制する高次の審級) の構築によって、〈多〉の輝きを保つことを狙いとする。

50年代のベルクソン論では、そのような〈一〉を学的かつ正確に捉える手段、つまりは方法が決して旧来の〈一〉(同一性)を経由することがない点が強調されていた。そのような力点は、例えば、方法が「混合物」を、そこに潜在する「本性の差異」を適切に見出しながら、その差異の線に従って分割するとき、分割された二つの要素の内どちらが「差異の本性」へと繋がる「純粋なもの」であるのかをいかにして判断すれば良いのかについて、プラトンとの対比においてドゥルーズが論じる文脈に現れていた。

[……] 分割には右半分と左半分がある。それらを決定しようとして、私たちは何に基づくのが妥当であろうか？ この形式のもとに、我々はプラトンがすでに知っていた難問を再発見することになる。[……] プラトンはベルクソンよりまだよく武装できていた。なぜなら、超越的な善のアイデアが良き半分の選択を実際に導くことは可能だからである。しかし、ベルクソンは一般に合目的性の援用を拒否する。差異の方法は、それ自体で充分とでも言いたいかのように。<sup>475</sup>

上の引用で説明されている通り、差異を機制する審級はそこに内在する「差異の本性」である以上、それを探求する方法は、混合物の分割の中で良き半身を見つけなければならないとき、差異の外部を経由する必要はなく、さらに言えば、差異を否定する善のアイデアのような「合目的性」の審級を経由する必要など尚更ない、自足した「差異の方法」でなければならない。

ベルクソンの「直観」を方法として読み解くドゥルーズの解釈の長所は、「差異の方法」を利用して、我々は差異の審級とも呼ばれるべき「潜在的なもの」へと到達すれば、あらゆる分化の線が「潜在的なもの」においてすでに特定の度合いで実現されていた点を正確に記述することができる点にある。ドゥルーズは、ベルクソンが「エラン」に与えた「未規定性」や「予見不可能性」などの語彙をまったくの「偶然性」や「偶発性」と捉えるのではなく、あくまでも差異を否定する審級との関連で言えば、そうした審級からは規定されておらず、またそこから予見されることがないことだけが主張されていると解していたことを思い出そう(第一部第二章第二節)。ドゥルーズによれば、ベルクソンは、差異が現実化する分化の運動について、最も深いものである「潜在性」としての差異そのものの内にすでに含まれているものと考えていた、というのである。

そのような文脈でドゥルーズがイタリック体をつけてまで提示するのが、他でもない「本質」の語である。上記の文脈で引き合いに出されているのは、もちろん『創造的進化』である。この書物において外的要因ではなく生の内的な爆発力によって「エラン」が生じると主張するとき、ベルクソンは、様々に分岐していく分化の線の中に存在する「類似性」に注意を促している。ベルクソンによれば、分化の線はそれがどれほど多様であろうとも、それら

---

<sup>475</sup> *ID*, p. 50.



が同じ生の躍動から派生してきている以上、その線の間にはある一致（＝「類似性」）が存在しているはずである。

ドゥルーズはそのようなベルクソンの説明を引き受けながら、差異的存在論の枠組みの中で、特に先に触れた〈多〉と〈一〉の図式に依拠して巧みに語り直していく。

分化の観念は、潜在的なものの単純性〔*simplicité*〕、潜在的なものが実現される様々な系の分散〔*divergence*〕、潜在的なものがそれらの系の内に見出すいくつかの基本的結果の類似〔*ressemblance*〕を同時に想定している。ベルクソンは、類似がいかなる点で重要な生物学的カテゴリーであるかを説明する。類似とは、自己に対して差異化するものの同一性に他ならない。類似が証明していることは、同じ一つの潜在性が様々な系の分岐において実現されることである。類似は、変化の中で存続する本質〔*essence*〕を証明する。それは、分岐が本質の中で働く変化そのものを示していたことと表裏をなすのだ。「一体いかなる偶然があれば、付加される偶発時のまったく異なる二つの系を通して、まったく異なる二つの進化が、類似の結果に到達するというのだろうか？」<sup>476</sup>

上の引用においてドゥルーズは、分化における諸々の線（＝〈多〉）の内に確認された「分散（多様性）」と「類似」といった一見して相反する二重の特質について説明している。すなわち、分散していく線が「潜在的なもの」（＝〈一〉）の内にすでにある特定の度合いとして与えられているとする独自の理解をベースとしながら、「潜在的なもの」が「単純なもの」である以上、そこから派生してきたあらゆる分化の線が、同じ「潜在的なもの」の実現した姿として、「変化の中で存続する本質」を体現するのだとドゥルーズは解している。

以上の文脈において「本質」は、単純かつ同一の「潜在性」から「現働化」してきた多様な分化の線が、その多様さに反比例するかのように「類似」を表現するという事態を示す用語として用いられている。こうした用語の使用法は、「ベルクソンにおける差異の概念」の結論部を見れば容易に見て取ることができるように<sup>477</sup>、「自由」や「予見不可能性」の実現である「エラン」の線を完全な偶然性に任せてしまうのではなく、「潜在的なもの」の実現として探求した哲学としてベルクソンの哲学を捉えようとするドゥルーズの読解方針を克明に示している。

それは、最も一般的な仕方而言えば、我々が先ほど触れたような〈一〉と〈多〉を決して相反しない形で総合する目論みとして理解することができよう。しかしながら、我々の関心は、依然として、50年代ではそのような意味で用いられた「本質」がどのようにその立ち位置を変えていくのか、という点にある。我々はその変貌をすでに知っているのであり、60年代の『ベルクソニスム』において「本質」は、あらゆる自然に内在しながらも、自然物には決して解消されない情動を生み出す高次の審級である自然に関わる概念として提示され

---

<sup>476</sup> *ID*, p. 56.

<sup>477</sup> Cf. *ID*, p. 72.

ている。

もちろん 50 年代においても「本質」は、〈多〉と〈一〉の総合の中で現れた概念である以上、〈多〉に内在しながらも〈多〉には解消されない〈一〉を示すものとして定立されていたはずである。しかし 50 年代と 60 年代で明確に異なる用語法は、諸々のベルクソン論における記述の変遷に現れている通り、〈一〉（潜在性や生）の体現である〈多〉が、同じ〈一〉を表現するがゆえに、ある高次の一致を常に示しつつ、その一致が〈多〉の側にはある情動として感覚されるという論点が、50 年代にまったく見られないわけではないにせよ、60 年代では強まっている点に確認することができよう。

以上のベルクソン読解の枠内での議論を踏まえつつ、話の舞台を『ニーチェと哲学』に戻すとしよう。『ニーチェと哲学』の第二章でドゥルーズは、〈力能の意志〉を差異的術語として提示し始める。その章の中の第六節から第十節にかけて〈力能の意志〉は、方法（＝「ドラマ化の方法」）によって学的に探求される対象として、言い換えれば、諸力の総合の論理学的原理もしくは系譜学的要素として提示され、その意志が諸力の質とは異なる質（「肯定／否定」）を有するものとしてより精緻に術語化されていく。そして第十二節では、意志が諸力の生成の原理であり、歴史における生成の原理が常に「否定（〈反動的－生成〉）」であることが指摘される。この第十節と第十二節の間に、その隙間を縫うように突如として、論理的規定とは本性的に異なる規定が〈力能の意志〉に与えられる一節が現れる。

我々は力能の意志がどのようなものであるかを知っている。それは、力と力の関係を規定し、また力の質を産出する差異的＝微分的要素、系譜学的要素である。それゆえ、力能の意志は、力そのもののうちでそのようなものとして自らを表明しなければならない。力能の意志の表明についての研究は、最大限の注意を払って行われなければならない。なぜなら、諸力の力学はそこに完全にかかってくるからである。だが力能の意志が自らを表明するということは何を意味しているのか。諸力の関係は、ある力が他の——劣等的なものであれ、優越的なものであれ——諸力によって触発される限りで、毎事例において規定されている。ここから帰結するのは、力能の意志は〈触発される権能〉として自らを表明するということである。それは抽象的可能性ではない。この権能は、特定の力が関係する他の諸力によって絶えず必然的に満たされ実現される。力能の意志の二重の側面に驚くことはないだろう。力能の意志は、諸力の発生や生産の観点からすれば、諸力間関係を規定するが、しかし自己自身の表明という観点からすれば、関係する諸力によって規定される。それゆえ、力能の意志は常に自分が規定すると同時に、自分が形質化させると同時に形質化されるのである。したがって、第一に力能の意志は、触発される能力として、触発される力そのものによって規定される能力として自らを表明するのである。<sup>478</sup>

---

<sup>478</sup> NP, p. 96.

この引用は一見すると、すでに第一部第一章の冒頭で意志に関する最も重要な規定の一つとして確認した内容、言い換えれば、差異的存在論においては意志が、諸学における原理や〈一〉とは異なり、自身が条件づけるものを抑圧し否定するものではなく、むしろそれを肯定する「可塑的な」原理であるという論点がただ反復されているだけであるようにも思われるかもしれない。実際、引用でのドゥルーズの力点は、ドゥルーズが自身の哲学の原理を旧来の哲学体系の原理と区別するために、諸力の「総合の原理」として定立された意志は、自身が条件づける諸力のその都度の組み合わせ（＝差異）が確定するまではその役割を行使することができないという点に置かれ、その点を強調することで、条件と条件づけられるものとの階層関係を消去し、差異の原理の固有性と内在性を適切に提示することが目論まれていたであろう。

ここでドゥルーズが述べていることも概ね同型の議論であり、事実、意志が差異を規制する差異的＝微分的ならびに系譜学的要素であることが述べられつつ、自身の権能の発揮（＝「表明」）の仕方に関しては、その権能が諸力間の差異関係を規定するとともに、その関係によって逆に規定されるものであると明確に述べられている。そしてそのような文脈から意志に関して「それは抽象的可能性ではない」と言われているのである。

しかし上の引用と、第一部において紹介した引用<sup>479</sup>の間には明確な論点上の差異がある。第一部で提示した引用では、まさに〈一〉／〈多〉、条件／条件づけられるもの、差異／同一性として様々に言い表すことが可能であるような、前者と後者の間の優劣関係を伴うことのない差異に固有の原理論が提示されていた。例えば、50年代のベルクソン論においては、「本性の差異」から「差異の本性」へと遡及する方法に関して、それが有していなければならぬ重要な特徴の一つがプラトンとの対比において語られている。

「[……] 分割には右半分と左半分がある。それらを規定する上で我々は何に基けば良いのか？ この形式のもとで我々はプラトンがすでに出会っていた難問を再発見することになる。アリストテレスが、差異に関するプラトンの方法は、中間項を欠いているために、弱体化した三段歴史以前に過ぎず、求められているアイデアが分割された類の

---

<sup>479</sup> NP, p. 78. 「[法則性とは] 反対に、力能の意志が良き原理であり、経験論と諸原理を和解させ、高次の経験論を構成するのは、それが本質的に可塑的な原理だからであり、それが、自らが条件づけるものと同じように大きくはなく、条件づけられたものとともに変身し、各々の事例において自らが規定するものとともに自ら規定される原理だからである。実際、力能の意志は、特定の規定された諸力から、またそれら諸力の量、質、方向から決して分離されえない。力能の意志は、諸力の関係の内から自らが遂行する規定に決して優越することなく、常に可塑的で変身の内にあるのだ」。NP, p. 40. 「というのは、〈一〉が〈多〉を消去したり否定したりしないのと同様に、必然は偶然を消去したり消滅させたりしないからである。ニーチェは偶然を、〈多〉、断片、分枝、混沌と同一視する。混沌とは打撃を加えられて投じられる賽の混沌である。ニーチェは、偶然を一つの肯定にするのだ」。

どの半分に配置されるのかを結論づけることはできない、と指摘したとき、彼には何と答えるべきだったろうか。しかもプラトンはベルクソンよりもまだよく武装できていた。なぜなら、超越的な善のアイデアが良き半分の選択を実際に導くことは可能だからである。しかし、ベルクソンは一般に合目的性の援用を拒絶する。差異の方法は、それ自体として十分であると言いたいかのよう。<sup>480</sup>

先ほど引用した箇所であるが、今重要なのは、プラトンとの対比によって語られるベルクソンの差異の肯定性と方法の自足性である。ドゥルーズは、それ自体として肯定的な差異（＝潜在性）を提示しながら、差異よりも高次の（ということはつまり差異が抑圧されるべき否定的なものとして想定されているということだが）同一性（善のアイデア）を想定し、それを經由する旧来のプラトンの方法と比較対照させる形で、差異を肯定しながら、それを学的に把握する差異哲学にふさわしい方法の重要性に触れているのである。

そうである以上、第一部において我々が浮き彫りにした〈力能の意志〉に関する原理の位置付けは、ベルクソン論の言葉で言えば複写を回避するか否かという方法論の規定に厳格に対応したのものとして提示されていることを結論することができる——それ自体として肯定的な差異／差異を探求する同一性を介さない方法。

だがこのような論理的／方法論の規定以外のものが、上でまさに問題にした『ニーチェと哲学』から引用の内に紛れ込んでいる。それは、まさに「表明」、「触発」といった術語系と接続されながら、少しばかり浮上してきた新たな論点である。たしかに、上の引用においても意志の「二重の側面」が強調されており、それは我々がすでに見た論点の反復に過ぎないようにも思われよう。だが、よく見てみれば、〈一〉／〈多〉、条件／条件づけられるもの、といった図式が、もはや対立しないものとして単に提示されているだけではないことが分かる。もはや対立が問題となることがないことが主張されながらも、そこで語られていることの力点は、正確には、意志（＝〈一〉や条件）が自身の権能を表明するとき、その表明が諸力の関係によって規定されるという点にではなく、その関係規定が「触発」である点にこそある。

ドゥルーズはこの「触発」について『ニーチェと哲学』からの引用の箇所に続けて、スピノザとの近さを意識させながら、さらに詳しく説明している。

——ここで、ニーチェのスピノザ的着想を否定することは難しい。スピノザは、ある極めて深遠な理論において、力のあらゆる量には触発される権能が対応していると主張していた。すなわち、身体〔物体〕は、より多くの力で触発されうるだけにますます多くの力を有する。まさにこの能力こそが、身体の力の尺度として、その力能を表現するのである。また一方では、この能力は単なる論理的可能性ではなかった。この能力は、

---

<sup>480</sup> *ID*, p. 50.

特定の身体が関係する諸身体によって絶えず実現されている。他方では、この権能は物理的受動性ではない。受動的であるのは、当該の身体がその十全な原因ではない場合の触発だけである。<sup>481</sup>

同じ箇所ドゥルーズが注でも断っているように<sup>482</sup>、スピノザとニーチェの間の一致点は、共に力の概念を提示するとき、その力の度合いを測るものとして、触発される権能を提示した点にあるとドゥルーズは解する。ドゥルーズのここで軽く触れているスピノザ像は、むしろ『スピノザと表現の問題』においていっそう精緻に展開されているわけだが、それは後の分析に回すとして、ここでは両者の一致点を押さえておくにとどめておこう。

上の引用の内で指摘されているのは、諸力に内在する意志が、差異（＝諸力の関係性）を統べる論理的な意味での「原理」である点ではない。そうではなく、その意志が諸力の差異あるいは関係規定として提示されていながらも、その規定が、身体的で具体的な規定として身体の尺度、すなわち、他の力との接触を前提とした触発関係として解されようとしているのである。

より注目されるべき点として、上の引用においてドゥルーズはこの「触発」を単なる「受動性」と区別している。それでは、ドゥルーズは「触発される権能」をいかにして理解するのだろうか。続く段階でその説明は与えられる。

ニーチェにおいても同様である。触発される権能は必ずしも受動性を意味しないが、情動性、感性、感覚を意味する。この意味でニーチェは、まさに力能の意志という概念を練り上げ、この概念にそのあらゆる意味作用を与える前に、すでに力能の感情について語っていたのである。力能はニーチェによって意志の問題として扱われる以前に、感情と感性の問題として扱われたのである。しかし、彼が力能の意志の完全な概念を練り上げたとき、この最初の特徴は少しも消えることなく、力能の意志の表明となったのである。それゆえニーチェは、力能の意志は他のすべての感情が生じる「原始的情動形態」と言い続けるのだ。もっと言えば、「力能の意志は存在でも生成でもなく、それは一つのパトスである」。つまりは、力能の意志は力の感性として自らを表明し、諸力の差別的要素は、それら諸力の差別的感性として自らを表明するということである。<sup>483</sup>

---

<sup>481</sup> NP, pp. 96-97.

<sup>482</sup> Cf. NP, p. 97. 「我々の解釈が正確であるとすれば、スピノザはニーチェに先立ち、力が触発される権能から切り離すことができないこと、その権能がその力能を表現することを見て取っていたのだ。ニーチェはそれにもかかわらずスピノザを批判しているが、だがそれは別の点に関してである。すなわち、スピノザは力能の意志の概念にまでは高まることができなかつたのであり、彼は力能を単なる力と混同し、反動的な仕方でも力というものを捉えてしまった、という点である」。

<sup>483</sup> *Ibid.*

ドゥルーズによれば、スピノザとニーチェの類似点は、「触発される権能」（＝意志）を、決して単なる「受動性」とは混同せず理解した点にある。差異的存在論の問題機制では、〈力能の意志〉は、諸力の質（能動／反動）を産出する高次の審級として定立されるとともに、そこで産出された本来的位階においては、能動／反動という質は、より具体的には、従わせる力（能動）／従う力（受動）として実現されるのだった。

その意味で意志は、まさに「諸力の差異的要素」と言われて良い。しかしドゥルーズが上の引用において指摘しているところでは、その意志は、そのような厳格な体系的意味を受け取る前に、力の中の触発関係、ニーチェ自身の文言で言い換えれば、その都度満たされる諸力間の触発的關係（＝差異）に応じて力の内に感覚や情動を発生させる審級、すなわち、「力能の感情」、「パトス」、「諸力の差異的感性」として提示されていたというのである。

今「触発される権能」としての意志は、受動性には決して回収されないものとして定立されている。そのことが意味するのは、意志の表明が「従う力（受動）」に固有の事態ではなく、「従う力」と「従わせる力」との両方において生じるものであり、よって意志がそれらの力に内在しながら、その接触を利用しながらそれぞれの力に感情を発生させる審級であるということである。このように描き出される意志の作用の内に、『ベルクソニスム』の結論部において論じられた「本質」と同じものを見ることができよう。

ただし、ここで一点指摘しておかなければならないのは、ドゥルーズが上の引用で「彼が力能の意志の完全な概念を練り上げたとき、この最初の特徴は少しも消えることなく、力能の意志の表明」と言っていたが、続く段落では、情動性や感性の話題は後景に退き、議論は諸力の生成の原理としての意志（〈反動的－生成〉）へと移行していくことである。この生成の原理としての意志についてはすでに第一部で議論しているので、詳細な議論は省くが、ここで一瞬登場した諸力の感性を発生させる審級としての意志は、それが重要なものであることが指摘されながらも、これ以降、結論部に至るまでごくわずかに現れる痕跡を除いて（もちろんそのような痕跡は重要なものであるが）、再び論じるべき論点として浮上して行くことがほとんどなくなってしまう。この点は押さえておく必要がある。

なぜならそのような議論展開の内に、我々が先に提示した次のような論点を確認することができるからである。第一部の後半部で触れた通り、『ニーチェと哲学』では、「ドラマ化の方法」の練り上げと方法一般に対する批判との両方の過程が一冊の同じ書物において共存している。第一部での我々の分析は、『道徳の系譜学』を「ドラマ化の方法」の具体的な適用の場と見立てた上で、古代から現代に至るまでの「ニヒリズム」の進展の分析、要するに、起源における差異が歴史における差異に変貌する転倒の過程をいくつかの水準において描き出すドゥルーズの読解に向いていた。今そこでの議論の特異性が明らかになるように思われるが、そこでは方法の適用とともに情動の語彙が表面に現れなくなっているのである。

なぜ一瞬現れた情動は表面から再び水面下に潜ってしまうのだろうか。それはやはり、『ニーチェと哲学』でのドゥルーズの思考が、方法への失意から別の理路の開拓を目指して

いるとしても、それでもなお、その書物全体の傾向として方法への信頼に依拠した差異の論理的探求が目指されていたからであろう。ただし情動の要素を十分に論じられなかったことが、主体に関する《問題》を十分には解消することができないという事態を招くことにもなる。しかしこの点は第二部全体で論証されるべきであろう。この節の結論としては、『ニーチェと哲学』は、ドゥルーズの思考の布置連関、すなわち、方法と情動のせめぎ合いを最も色濃く体现した書物であることを確認しておき、先に進むことにしよう。

## V 哲学者の生成の問題（スピノザへ）

もちろん、二つの異質な要素がせめぎ合うと言っても、『ベルクソニズム』と同様に、『ニーチェと哲学』では、あくまでも差異と方法に依拠した差異的存在論が展開されているのであり、情動の理路は開拓されたばかりである。

我々の考えでは、そのような理路は『プルーストとシーニュ』において開拓され、その具体的成果は、前期の主著とも目される『差異と反復』において確認されるだろう。よって、続く章では『プルーストとシーニュ』を読解の対象としなければならないが、その前に一章を設けて『スピノザと表現の問題』を読解することを試みたい。

『スピノザと表現の問題』を論じる必然性は何か。我々のこれまでの分析は、差異的存在論の問題機制の内では生じた方法の徹底とその挫折を提示しながら、そこからそれを補完する別の理路として情動の問題系が次第に浮上してくる過程を追ってきた。その点は、『ニーチェと哲学』と『ベルクソニズム』の両方をめぐる議論によってかなりの程度示したようにも思われる。

しかしそれでもなお十全には示すことができていないのは、方法と情動の間にある密接な関係性である。我々が分析してきた限りでは、方法と情動は異質な二つの要素であり、例えば、ベルクソン論での記述で言えば、二元論（＝現働性／潜在性）に拘泥する方法の不備を情動が埋めることができたのは、それが二元論的図式に当てはまることのない第三の要素だからである。

だがこうした説明だけでは、例えば、ベルクソンに関して言えば、その哲学者の思考が、方法の探求に赴いていた段階から、どのような過程を経て、あるいはいかなる体系的必然性によって〈情動〉の要素を見出すことができたのか、について厳格な論拠が与えられているとは言い難い。

たしかに、すでに我々の議論は、方法の洗練→方法の使い手（＝主体）の実存（反動から能動）の問題への直面→実存の反動性（＝自己保存）を除去する情動の理路の開拓といった一連の移行を、その論理的秩序と契機を踏まえた上で十分に提示することに成功しているようにも思われる。しかし『ベルクソニズム』の最終盤の注の中で示されていた通り、情動は、ベルクソンの哲学の中で当初は方法が練り上げられていく過程の傍で、方法によって構築されていたはずの体系内になぜか現れる、言わば異物としてしか扱われていなかったが、

その要素が、ベルクソンの思考が方法を徹底させることで意図せず方法の限界へと接近し、方法の要素だけでは最初に期待していたほどの成果をうることができない——その失望の度合いに比例するかのように、方法に依拠した理論体系をベルクソンに気づかれぬままに根底から支えてきた要素としてベルクソンの思考の内部に立ち現れてくる点にドゥルーズは触れていたのである。

それゆえ、ベルクソンの思考、ひいてはドゥルーズの思考には「方法と情動のせめぎ合いがあった」と言うだけでは、またさらに「方法の不備を情動で補う過程があった」と言うだけでは不十分である。なぜなら、ベルクソンの思想遍歴に関してドゥルーズが抱いている関心は、たしかに方法と情動の関係性である。しかしその関心において真に探求されているのは、正確には——『ベルクソニスム』では十全な分析がなされているとは言い難いが——哲学者の思索において方法の徹底こそが情動の存在を必然的に気づかせるという「発見」の関係性、言い換えれば、方法論者が情動論者へと変貌を遂げる哲学者の生成とも言うべき事態だからである。

したがって我々が次章において浮き彫りにしたいのは、まさにその点である。そこで最も強力な体系的論理性を有したと言っても過言ではない『エチカ』を扱うドゥルーズの読解の内に、そうした過程への目線が確実に存在したことを示すことが重要な課題となる。実際、我々が次章で見るように、ドゥルーズは『エチカ』を、ポスト・カント主義者が追究した「分析的過程」／「総合的過程」の二重性によって特徴づけられる方法の貫徹から構築された差異の論理体系と見なすとともに、体系がその底から抜け落ち、スピノザがそれまでの一般性の思考を放棄し、まったく別の思索圏に開かれていかざるをえない過程を痕跡のように含むものとして論じるのである。

とはいえ、ベルクソン論やカント論、そしてニーチェ論において、差異的存在論の構想が方法と差異の両輪によって実現されている過程を繰り返し確認してきた我々からすれば、一見してドゥルーズの『エチカ』読解に特段新しい要素が付け加えられているようには思われなないかもしれない。

しかしそうではない。以下で詳しく見るように、ドゥルーズの『エチカ』読解の重要な特徴は、『エチカ』が方法と差異によって機制された差異体系であることを示す点にあるのもなければ、『エチカ』が、方法に依拠した差異体系と情動に依拠した経験論の二つの部門を有していることを示す点にあるのでもない。むしろそのような論点も差異的存在論の問題機制上、重要なものではある。だが、今我々が考察しなければならないのは、方法の徹底により『エチカ』(＝差異的存在論)が最も強力な体系性を獲得したと思われたときにこそ、体系の「底抜け」という出来事を通して体系内部に不可欠のものとして潜在しつつ体系性を支えていた情動の要素が克明に浮かび上がってくるのであり、そのことにスピノザ自身が気づいていくという思考の生成の必然性なのである。



## 第二章 方法の徹底から情動へ（スピノザ）

### I スピノザ解釈の独自性

周知の通り、スピノザは『エチカ』の中で人間の認識を三種類に分類している。「想像 (imaginatio)」、「理性 (ratio)」、「直観知 (scientia intuitiva)」の三種類の認識であり、スピノザは、これらの認識を順に「第一種認識」、「第二種認識」、「第三種認識」とも呼んでいる (EII40, Sc. 2)。これらの認識の中で、スピノザは「第一種認識」のみを「非十全」とし、「第二種認識」、「第三種認識」の両方を「十全」とした上で、「第二種認識」、「第三種認識」のみを「真理」と見なした (EII41, Pr. Dem)。このようにスピノザの知識論を概観すると、スピノザは「第二種認識」と「第三種認識」の間には何らかの関係を認めているものの、「第一種認識」と「第二種認識」の間にはある断絶を認めているように思われる。

実際、すでにいくつかの優れたスピノザ研究が示しているように、スピノザは、「事物を第三種認識において認識しようとする努力あるいは欲望は、第一種の認識から生じることにはできないが、第二種認識からはたしかに生ずることができる」(EV28, Pr.) と述べており、こうした言及からも、スピノザの知識論では「第二種認識」から「第三種認識」への移行は認められるものの、「第一種認識」から「第二種認識」への移行は認められていないという結論を導くことができる<sup>484</sup>。

それに対しドゥルーズは、これから詳述するように、「第二種認識」から「第三種認識」への移行のみならず、「第一種認識」から「第二種認識」への移行をもスピノザの知識論の内に見出していた。この点にまずはドゥルーズのスピノザ解釈の独自性が明確に現れている点を押さえておかなければならない。「第一種認識」は感覚に基づく「日常的な生」であり、「第二種認識」は理性に基づき真理を認識する「哲学的な生」である。上記のスピノザ研究では、これら二つの認識をまったく異質な二つの生とし、同一の自然の内で「日常的な生」とはまったく別の形で「哲学的な生」が可能であることをスピノザは示したのだと理解している。このような理解のもとでは二つの認識の間に移行は認められない。それに対しドゥルーズの解釈では、二つの生が地続きのものとして理解されており、いかにして「日常的な生」を脱却して「哲学的な生」へと我々は移行することができるかという「自由と真理を最後に現れる究極の産物として認識する」<sup>485</sup>ことを問題とする実践的な着想こそが、『エチ

<sup>484</sup> このような研究の代表例として、柴田健志「真理と生 — スピノザの知識論再考」、日本哲学会編『哲学』第56号、二〇〇五年、二〇七—二二一頁、福居純『スピノザ「共通概念」試論』、知泉書館、二〇一〇年が挙げられる。

<sup>485</sup> *SPE*, p.134. あるいは *SPP*, pp. 113-115 の「自由」の項目を参照のこと。（「自由 (LIBERTÉ) — [……] 人間は生まれついて自由なのではなく、自由になる、あるいは自分自身を解放するのであり、『エチカ』の第四部にはそのような自由な人間、強さを有した人間の肖像が描かれている (EIV54 他)。諸々の有限様態の中で最も大きな力能を有する我々人間は自分で自分自身の活動力能を所有するに至ったとき、言い換えれば、自分のコナトウスが十全な

カ』の主眼なのだと主張されている。

以上のような見解の差異を前にして、本章が目指すのは、どちらのスピノザ理解が正しいのかをスピノザ研究の視点から問うことではない。そうではなく、柴田が述べているように、「ドゥルーズがなぜこれほど過激にスピノザの哲学を造り替えたか」という問いに対してドゥルーズ研究の立場から応答するとともに、さらに進んで、我々の最大の関心事、すなわち、〈方法〉の徹底（＝体系の構築）こそが、一定の必然性をもって〈要素〉の要素（＝経験論の構築）の重要性を哲学者に気づかせる過程の内実を浮き彫りにすることである。

このように、スピノザが『エチカ』で表明していたのは、もっぱら観想に帰依する思想であった。ドゥルーズが提示するような実践的な問題がスピノザの問題だったのではない。ドゥルーズがなぜこれほど過激にスピノザの哲学を造り替えたかという点には、私もそれなりに興味を抱かぬではない。しかし、今はそれを問うべき時ではない。<sup>486</sup>

こうした問いは、スピノザ研究から発された誠実かつ真摯な問いであることを認めつつも、やはりこの問いはスピノザの著作のみを扱って解消できるようなものではない。まさにドゥルーズ研究に携わる我々にとって、今こそ「それを問うべき時」である。

## II ドゥルーズのスピノザ解釈の基本線 — 差異と方法 —

「第一種認識」と「第二種認識」の間に断絶ではなく移行を認めるドゥルーズの論理は、まず「平行論」から導出されている。神は「無限に多くの属性からなる実体」(EID. 6)であり、各々の属性において無限に事物を産出する。スピノザ自身述べているように属性は「それ自身によって、またそれ自身において理解される」(EID. 5)ものである以上、属性の間には「事象的区別 (La distinction réelle)」が存在する<sup>487</sup>。

「事象的区別」とは、ドゥルーズの解釈に従えば、区別された項の間でのいかなる不平等な

---

諸観念によって決定され、そこから能動的な情動が生じ、その情動が自分自身の本質によって説明＝繰り広げる情動が生じてくるとき、自由となる)。なお、ドゥルーズは、第二部第二章において主たる読解対象となる『スピノザと表現の問題』(1968)の他に、そのエッセンスを凝縮した入門版とも言う『スピノザ — 実践の哲学』(1981)を出版している。本論文では『スピノザ — 実践の哲学』は、『スピノザと表現の問題』との内容上的一致からそれ自体として深い読解の対象とはしないが、以下で『スピノザと表現の問題』を読解する過程で詳細に取り上げられる様々な論点の中で、『スピノザ — 実践の哲学』と内容上一致する論点に関しては、その都度注にて『スピノザと表現の問題』の参照頁だけではなく、『スピノザ — 実践の哲学』の頁も記すことにする。ただし、『スピノザ — 実践の哲学』は、『スピノザと表現の問題』と一致する論点を含みながらも、ドゥルーズの哲学の進展に合わせて独自に発展させたものも含んでいるため、本章の後半部には、そうした点を浮き彫りにするべく『スピノザ — 実践の哲学』を中心に読解作業を行う節を設ける。

<sup>486</sup> 柴田健志「真理と生 — スピノザの知識論再考」、二一八頁。

<sup>487</sup> Cf. *SPE*, p. 28.

関係も禁じ、各々の項の積極性を保持することを可能とする区別のことである<sup>488</sup>。むしろ『エチカ』の第一部において、実体（＝神）を構成する属性間の区別が「数的区別」ではなく「事象的区別」である点が説明されているわけだが、ドゥルーズがそのような区別に注目するのは、我々がすでに見てきた差異的存在論の問題機制、すなわち差異と方法の問題の布置連関の中に、『エチカ』の実体が置かれようとしているからである。

そのような付置の存在は、例えば、ドゥルーズが、属性およびその間の区別である「事象的区別」に関して次のように説明している箇所に確認することができる。

スピノザの哲学は純粹肯定〔affirmation pure〕の哲学である。肯定は『エチカ』全体が依拠する思弁的原理である。この点について我々は、スピノザがいかにしてデカルトの思想に出会い、それを利用するかを追求することができる。なぜなら、事象的区別は、肯定の概念に真の論理を与えようとしたからである。実際、デカルトが使用したような事象的区別は我々を深い発見へと導いた。つまりは、諸々の項は、それらは区別されながらも、各々の相互の対立によって定義される代わりに、それらそれぞれの積極性を維持するということ——それが、事象的区別なのだった。「対立ではなく多様性 (Non opposita sed diversa)」というのが、新たな論理の公式であった。<sup>489</sup>

上の引用では、このように各々の属性が決して互いに還元されることのない「項」として区別されながらも、その「事象的区別」の存在ゆえに、その間には限定ないし「否定 (négation)」の関係が存在していない点が強調されている。ドゥルーズによれば、『エチカ』では、神を構成する属性の各々が自分自身を一切限定する必要がないままに、それでも互いに関係し合うような、まさに差異（＝関係性）の空間の質として「肯定 (affirmation)」が実現されている。ここに『ニーチェと哲学』における起源における差異が有していたあの「肯定性」に比したものが見て取られようとしている点をまずは確認しておこう。

そして、差異的存在論の図式において、各々の属性がいかなる属性間の不等性も拒絶する「肯定」の論理に貫かれているとすれば、神が事物を属性において産出する際、産出の秩序

---

<sup>488</sup> Cf. *SPE*, p. 68-69. 「事象的区別」が、複数の項（＝「属性」）を否定性や限定を含ませることなく区別するものであるために、項の積極性を可能とする点については、『スピノザ——実践の哲学』の「否定」の項目において簡潔に紹介されている。「否定 (NÉGATION) —— [……] すべての属性は事象的に区別される。言い換えれば、各属性の本性は、他の属性に関わるものを何もまつことなく認識されなければならない。各属性は、その類あるいはその本性において無限であり、同じ本性を有するものによって制限されたり規定されたりすることはありえない。各属性は互いに他の対立において定義されるとさえ言われまいだろう。事象的区別の論理は、各本性をそれ自体において、独立した積極的な本質によって定義するのだ。あらゆる本性は積極的、したがってその類において無制限・無限定であり、そうであるからには必然的に存在しなければならない (EP36 フッデ宛)。無限な本質としての積極性に、必然的な存在としての肯定＝定立が対応するのだ (EI7 および 8)。」(*SPP*, p. 123)。

<sup>489</sup> *SPE*, p. 51.

はどの属性においても厳密に同一でなければならない。もし産出の秩序が厳密に同一でないとする、属性間の関係は不等なものとなり、そこには「否定」が生じてしまうことになるからである。そしてそのような図式において、「事象的区別」に依拠した秩序の同一性が「平行論」と呼ばれている。

このように属性は「平行論」において重要な役割を果たすものの、属性が果たす最も重要な役割はその「力動性」にこそあるとドゥルーズは指摘する。ドゥルーズによれば、属性とは「力能が帰せられる条件」<sup>490</sup>であり、神は「無限に多くの属性からなる実体」である以上、絶対無限の力能を有し、逆に事物はある属性において神によって産出される以上、その属性を条件として神の力能の部分<sup>レ</sup>を有することになる。よって神は属性を介して事物に自身の力能を伝え、事物はその一つ一つが神の力能の部分<sup>レ</sup>を有することでまさに絶対無限の力能を有する神をそれぞれの仕方<sup>レ</sup>で表現する。ここで重要なのは、事物だけが神を表現しているのではなく、事物間の連結、連鎖もまた神を表現しているということである。厳密に言えば、神が産出するのは、各々の事物ではなく各々の事物の連結、連鎖そのものであり、神の力能は各々の事物に他の事物を産出するよう決定し、事物の連結そのものを可能としているところにこそ明確に表現されているのである。

さて、ここで思惟属性の様態である「観念」に注目すれば、平行論の構造に従って、観念は事物の連鎖とまったく同一の連鎖において産出されているはずである。それゆえ観念とその連鎖は神を表現する。「第一種認識」と「第二種認識」の区分は、まさにこの「表現」の有無によって理解されなければならない。周知のように、スピノザの知識論においては、人間の精神とは人間身体の観念である。人間身体は「自然の部分」であり、身体が持続している間、同じく「自然の対象」である外部の対象から絶えず触発を受けざるをえない。

こうした外界からの触発によって我々の身体に生じる変化をスピノザは「変様」(EII 19 Pr.)と呼ぶ。身体に変様が生じている以上、この変様に対応する観念、つまり「身体の変様の観念」(EII 19 Pr.)ないし「像」(EII 17 Sc.)が精神に生じているはずである。この「身体の変様の観念」に基づく認識が「第一種認識」と呼ばれる。だが「身体の変様の観念」が神を十全に表現するものであるかと言えば、そうではない。

例えば、太陽が我々を触発する際、我々が思い浮かべるのはただ我々の身体に刻印された太陽の像のみであり、我々自身の認識も太陽そのものの認識も我々は有していない。ドゥルーズも指摘するように、「身体の変様の観念」は「外部の物体と我々の身体の混合」を示し

---

<sup>490</sup> Cf. *SPE*, pp. 79-80. なお、各属性が神の絶対力能の形相的条件である点については、『スピノザ — 実践の哲学』の「力能」の項目において次のように説明されている。「神は二重の力能を有する。絶対的な存在する力能と絶対的な思惟する力能である。存在する力能は一切のものを産出する力能に通じ、思惟する力能、したがって自己を理解する力能は、産出される一切のものを理解する力能に通じている。二つの力能は絶対者の言わば両側面である。[……] 存在する力能は、すべての属性を形相上の条件としてアプリオリに有している無条件の全体性なのだ」(*SPP*, pp. 134-135)。

はするものの、「われわれ自身についての認識と対象の認識」<sup>491</sup>それ自体を我々に与えはしない。そのため「第一種認識」とは「前提なき結論」(EII 28 Dem.)の如きものであり、我々が「第一種認識」にとどまっている限り、神が産出し、神を表現する観念の連鎖からはまったく遠ざけられてしまうことになる。

ドゥルーズが言うところでは、「第一種認識」は神を表現する観念の連鎖へと我々を導くことのない「非十全」で「非表現的な」な認識である<sup>492</sup>。ここで「非十全」な認識をいかにして脱却できるかが大きな問題となる。だが、我々の身体が絶えず外部の対象から触発を受けざるをえない以上、そこからの脱却は容易ではない。

我々はニーチェやベルクソンの哲学の中に方法を見出してきたが、ドゥルーズのスピノザ読解の中に、その同じ方法論的契機が再び見られるのは、この地点であるように思われる。ドゥルーズは、さしあたりスピノザの語彙を以下の通り整理している。

「第二種認識」: 表現 (神の本質を構成し表現する属性) に依拠した神の認識 (「十全」)

「第一種認識」: 啓示 (神の本質を構成しないため、神を表現しない特質) に依拠した神の認識 (「非十全」)<sup>493</sup>

差異的存在論の問題機制においては、すでに繰り返し見た通り、差異の肯定的構成が主體的に論じられるだけではなく、その差異を適切に捉える方法が練り上げられる過程もまた詳細に論じられるのだった。

ドゥルーズの理解では、神の本質を構成し表現するのは、ひとり「属性」だけであるのだから、「属性」以外のもの、例えば、聖書のような、「特質」に依拠した神の認識はすべて誤りである。

啓示と表現という二つの領域を区別する努力がかつてこれほどまでに深くなされたことはなかった。あるいは、これは、しるしとそれが意味するものとの関係、表現と表現されるものとの関係という二つの異質な関係を区別する努力である。しるしは特質に結び付けられている。それは常に命令を意味し、そして我々の服従を根拠づける。表現は常に属性に関わっている。表現は本質を、言い換えれば、無限の本性を表現する。表現は我々にそれを認識させるのである。こうして「神の言葉」は、二つの非常に多様な意味を有するのである。表現的な言葉は、語もしるしも必要とせず、ただ神の本質と人間の知性を必要とするだけである。しるしや命令を通して働きかけるのは感銘を与え、命令する言葉である。それは表現的ではなく、むしろ我々の想像力を刺激し、そして

---

<sup>491</sup> Cf. *SPE*, p. 132.

<sup>492</sup> Cf. *SPE*, p. 136.

<sup>493</sup> Cf. *SPE*, pp. 44-46.

我々に必然的な服従を吹き込む。<sup>494</sup>

ドゥルーズは、このように、スピノザの哲学の語彙として「表現／啓示」の区別の重要性を強調してやまないが<sup>495</sup>、そうした区別から自ずと方法の役割も確定されることになる。すなわち、「表現」ではなく「特質」に依拠すること自体が、肯定的な神（＝差異）の存在を、命令や服従といった否定的営為に塗れた道徳的な神として誤って理解させることを直接に引き起こすために、方法は、差異的存在論においては、まずもって対象が属性／啓示のいずれに属するものであるかを判定するものとして現れることになる<sup>496</sup>。なぜなら、この方法を有していないとき、我々は「表現」ではないものに、神の表現を見て、その結果として想像<sup>イマージ</sup>を遅くさせることになるからである。

ただし、方法に関する以上の論点に関して注意しなければならないのは、「表現／啓示」の二つの領域を峻別し、我々を啓示から表現へと向かわせる過程がスピノザの方法の有した重要な役割の一つとして提示されているときでさえ、ドゥルーズがその二つの領域を別個に存在するものとしては決して措定していない点である。「表現／啓示」の関係についてドゥルーズは次のように説明している。

スピノザの分析はこれらの領域の還元不可能性を指摘することにとどまっていない。

スピノザの分析はしるしを説明し、それが錯覚の発生と同じであるとする。実際、各々の事物が神を表現するというのは間違いではない。自然全体の秩序は表現的である。

しかし自然の法則を曲解して、それを命法や命令として捉えることに甘んじる。<sup>497</sup>（強調引用者）

上の引用では、スピノザの哲学に関して誤解されてはならない点として、二つの領域が別個に存在するとスピノザが考えていたわけではないと、明確に指摘されている。ドゥルーズによれば、スピノザは、自然における特定の領域が表現的であると考えたのではなく、自然全体が表現的であると考えたというのである。しかしそれでは、先ほどの「表現／啓示」の区別は、あるいは「第二種／第一種」の区別は、どのように考えれば良いのだろうか。自然の内に二つの領域が存在するというわけではないのだろうか。

その答えは、『スピノザと表現の問題』第二部においてさらに精緻な仕方で与えられる。

<sup>494</sup> *SPE*, p. 48.

<sup>495</sup> *SPE*, p. 47. 「しかしながら、このような不条理〔＝啓示と表現の混同〕は神学全体を貫いているのである。そして、それゆえに、その不条理は哲学全体を危険に晒すのだ」。

<sup>496</sup> Cf. *Ibid.* 「スピノザの応答は簡単である。すなわち、我々には聖書を解釈することができる歴史的、批判的、そして内的な方法が欠けていたということである。人は、神聖なテキストの目論みがどのようなものであるのかを問おうとしなかった。人は、そうしたテキストを神の言葉、神が自らを表現する仕方考えたのだ」。

<sup>497</sup> *SPE*, pp. 48-49.

このとき、ドゥルーズがスピノザの哲学を、経験論と合理論という一見相反するようにも思われる二つの主義の共存によって説明する箇所がとりわけ重要である。

スピノザのパラドックスの一つは、[……] 経験論の具体的な力を、新たな合理主義に役立たせるために、見出したことである。<sup>498</sup>

ここで言われているパラドックスとは、いかなるものであろうか。ドゥルーズは同段落の中で、合理論を、真理と自由が「権利上すでに与えられている」と考える主義として、経験論を、そうしたものが当初は与えられておらず、「最後に現れる究極の産物」と捉える主義として説明している。だがそうであるとすれば、二つの主義が同じ哲学の内に共存すると述べることは矛盾ではなからうか？

実のところ、差異的存在論の枠組みから見れば、スピノザの哲学において経験論と合理論が総合されているという事態と、「表現／啓示」が区別されているにもかかわらず、自然全体が表現的なものと言われるという事態は、同じ核心を示すものである。

まずは経験論と合理論の総合としてスピノザの哲学が理解されていることの含意を考えてみよう。先ほど触れた通り、我々が神の表現に関わっている限り、そこで得られる認識は「十全」であり、そうでなければ、認識は「非十全」とされる。スピノザの哲学を合理論として考察するのであれば、我々は権利上真理を獲得することができるものとして理解されているのだから、常に「十全な観念」は獲得可能であると理解されなければならない。だがそれに対して、その同じ哲学を経験論として考察するのであれば、我々は事実上真理から遠ざけられているのであり、言い換えれば、「非十全な観念」だけが我々の所与として与えられていると理解されることになる。

ここでドゥルーズにとって問題は、二つの側面をいかに矛盾なく総合するかである。ここでの鍵概念は、やはり「非十全な観念」である。この観念は、先ほど太陽の例が示していたような、「身体の変様の観念」であり、我々に太陽についての誤った「像」を伝えるものである。もちろんその像は、あくまでも「<sup>イメージ</sup>像」である以上、我々に真なるものを伝えることのない点で非十全なもの、「非表現的」な観念である。

こうした考察だけで話が終わるのであれば、スピノザの哲学は経験論的ということになるだろう。実際、『エチカ』の第四部のタイトルが「人間の隷属」と記されている通り、スピノザは、「像」しか与えられることがないという状況（＝「第一種認識」）が我々の「条件」と考えているのだろう。「しかし、とりわけ、我々は、特に人間のものであるような、ある種の条件に常に導かれる。つまりは、まず人間に与えられる観念は受動的変様であり、非十全な観念あるいは想像であるということである。したがってそこから生じる感情は受動であり、受動感情そのものであるということである」<sup>499</sup>。だがその一方で、ドゥルーズによれば、

<sup>498</sup> *SPE*, p. 134.

<sup>499</sup> *SPE*, p. 200.

スピノザは、「像」、「非十全な観念」の内に「積極的なもの」、「真なるもの」<sup>500</sup>を含んでいると考える。太陽の例で言えば、我々が「像」として想像する太陽は、正確には、実際の太陽の大きさを持たないという点でのみ虚偽であり、我々が十分に遠く離れた距離において想像されるという条件のもとで実際に太陽がそのように見えている点では、虚偽を含むどころか、一定の真理を含んでいると解することができる。

このようにスピノザは、「非十全な観念」をただ単に虚偽の概念として捉えているのではない。ここには、『スピノザと表現の問題』においてスピノザの哲学全体がどのようにドゥルーズによって理解されているかを知る上で重要な論点がある。すなわち、我々の所与が「非十全な観念」の集積でしかないからこそ、我々は十全なものを求めて日々の経験をより良いものとしていくことが一つの倫理として課されることになる。ここにスピノザの哲学における経験論の存在意義がある。とはいえ、我々の所与が常に「非十全な観念」であり、またそのような観念が仮に完全な虚偽でしかないとする、そこからの脱却は不可能の試みとなりかねない。そのため、スピノザの経験論には、我々の所与である「非十全な観念」の内に、すでに「積極的なもの」、「真なるもの」が含まれていると考える合理的着想が必要とされるのである。

### III 表現論の一般的図式

以上の論点を差異的存在論の図式でさらに厳格な仕方で捉え直してみよう。『ニーチェと哲学』では、起源における差異が、反動的諸力によって歴史において転倒させられる過程が繰り返し論じられていた。しかし差異的存在論の問題機制では、「転倒させられる／自分で転倒する (se renverser)」という代名動詞の用法が示していた通り、差異が転倒させられるようにしか思われないうときでさえ、それは差異が自ら転倒した結果と解された。これこそ、ドゥルーズの差異のイマージュである。

ドゥルーズは、このように差異に関する誤った理解あるいは転倒した理解は、例えば、奴隷を筆頭とする理解者の側の問題ではなく、あくまでも差異の側の問題と捉えていた。そして、そのような差異の理解から派生してくる点として我々が決して見過ごしてはならないのは、我々が置かれた状況の二重性である。すなわち、差異が自らを明かすとき、それは常に転倒したものとして現れるのだから、そのような意味で歴史において多数存在している差異に関する誤ったイマージュは、「仮象」であると同時に「現象」であるはずである。

すでに我々の分析が明らかにしている通り、50年代のベルクソン論を皮切りに、60年代の『ニーチェと哲学』や『スピノザと表現の問題』において<sup>501</sup>、著作や年代を問わず差異そ

---

<sup>500</sup> *SPE*, p. 135.

<sup>501</sup> なお、『スピノザと表現の問題』は、博士論文『差異と反復』の副論文として提出されたものであるが、ドスによれば、スピノザ論は50年代の終わり頃にはすでに完成していたようである (Cf. François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie croisée*, p. 177. 翻訳



れ自体に自己転倒性が認められている以上、我々にとっての所与は、原則として悪しき「仮象」であるとドゥルーズが考えていた点をまずは思い起こしておかなければならない。実際、差異を機制する意志の質は歴史では常に「否定」である。だがその一方で、そのような仮象は差異についての悪しき像を振りまくものでありながらも、差異から実際に発生してきた点では「現象」である。『ニーチェと哲学』では、系譜学者が解釈のメスを入れるのは、差異の転倒性が刻印された「事実」だけである。なぜなら「事実」は、我々を悪しき差異のイメージをもたせるものであるとともに、それだけが起源における差異を我々に教えるものだからである。

そうした二重性によって差異を告げ知らせるものは、とりわけ『スピノザと表現の問題』の語彙で言えば、「表現」と言われることになる。ということは、差異的存在論の問題機制では、我々の所与には、「仮象／表現（現象）」の二つの領域があるとは決して捉えられないということである。そうではない。我々を困むあらゆる事象や事実、は、「仮象」であると同時に「表現」なのである。

『スピノザと表現の問題』において、「非十全な観念」が、一方では「悪しき像」と言われながら、他方では「積極的なもの」と言われるのは、まさにドゥルーズのスピノザ読解がこのような問題機制に依拠して展開されたものだからである。もちろん「非十全な観念」が「悪しき像」であると同時に「積極的なもの」として捉えられるからと言って、その観念が直ちに「十全」というわけではない。すると難しいのは、このように「非十全な観念」が抱える微妙な位置付けを、あるいはまた歴史において我々が置かれた状況としての「第一種認識」の内実を、適切に理解することである。

正直なところ、『ニーチェと哲学』では、差異の自己転倒性は、〈反動的－生成〉や「否定性」といった差異的術語によって、とりわけ歴史分析の文脈において、適切に記述されていたものの、今問題となっている転倒した差異の二重性を十全に記述する術語は特段見当たらない。

それに対して、『スピノザと表現の問題』では、この二重性を記述する適切な術語の総体、言い換えれば、まさにそのタイトルが示しているような、「表現論」が設けられている。実際、『スピノザと表現の問題』の「序論」では、いきなりその冒頭から、『エチカ』においてスピノザ自身は決して厳格な定義の対象とはしなかった「表現」が、『エチカ』の体系的統一性の核心を占めるものであることが宣言される<sup>502</sup>。そこでドゥルーズは「表現」について、

---

『ドゥルーズとガタリ 交差的評伝』、一六一頁)。

<sup>502</sup> Cf. *SPE*, p. 15. 「たしかに注釈のこうした〔表現に関する諸々の混乱した解釈が存在している〕状況には理由がある。それは、スピノザにおける表現の観念が、定義の対象でもなく論証の対象でもないこと、またそのようなものでありえないことである。表現の観念は定義六に現れる。だがそれは定義することに役立つものでもなければ、同じように定義されるものでもない。それは実体も属性も定義しない。なぜならそれらはすでに定義されているからである（定義三と四）。また神に関しても同様であり、それを定義するには表現への言及がまったくなくとも可能である。『短論文』や『書簡』では、スピノザはしばしば、神がその

「説明」と「包含」の、二つの語彙と接続しながら、次のように本論に入る前の段階で一般的な説明を与えている。

「表現すること」という言葉には、いくつかの同義語がある。[……] いっそう重要なのは、表現の観念を正確にして、その観念に伴う相関語である。このような相関語は、説明する (explicare) と包含する (involvere) である。こうして、定義は定義される事物の本性を表現すると言われるだけではなく、それを包含しそして説明すると言われているのである。諸属性は単に実体の本質を表現するだけではなく、あるときにはそれを説明し、またあるときにはそれを包含している。諸様態は神の概念を表現すると同時にそれを包含しているので、それらに対応する諸観念は、それら自身において、神の永遠の本質を包含しているのである。

説明すること [Expliquer] とは、展開すること [développer] である。包含すること [Envelopper] とは、内含すること [impliquer] である。しかしながら、二つの語は、対立的なものではない。それらは表現の二つの側面を示しているに過ぎない。一方で表現は説明であり、自らを表現するものの展開であり、〈多〉の内に〈一〉を表示することである (諸属性において実体を表示すること、さらには諸様態において諸属性を表示することである)。しかし他方では、〈多〉の表現は〈一〉を包含する。〈一〉は自身を表現するもののうちに包含され、自身を展開するもののうちに刻印され、自身を表示するすべてのものに内在している。この意味で表現とは包含である。この二つの用語の間には、我々がずっと後に有限様態と諸感情の水準において分析する特定の場を除いて、いかなる対立も存在しない。しかし原則として、表現とは、それが表現するものを説明し、展開すると同時に、それを包含し内含するのである。<sup>503</sup>

上の引用では、〈一〉が〈多〉を産出する運動としての「表現」が、〈一〉が自分自身を繰り返すことで、自らの表現である〈多〉を生み出す過程 (=「説明」と、自らの表現である〈多〉の内に自ら内含されていく過程 (=「包含」と) の二重性によって特徴づけられている。

そうした意味では、〈一〉は「自己を表現するもの (ce qui s'exprime)」であり、〈多〉は「表現 (expression)」と解されることになる。すでに我々の分析では、神と属性の関係がまさに「表現」の関係であることを明らかとしているが、その関係を上の図式で言い直せば、神が「自己を表現するもの」であり、属性は「表現」である。

---

各々が無限である、無限に多くの属性から構成された実体であると述べる。したがって表現の観念は、神の側が、それ自体無限である、無限に多くの属性から成り立つ実体として定義されるとき、属性と実体、そして本質が関わる関係の規定としてのみ現れているように思われる」。

<sup>503</sup> *SPE*, pp. 11-12.

ドゥルーズが先ほどスピノザの語彙の中でも「属性（表現）／特質（啓示）」の区別を強調し、前者に基づく認識だけを「十全な観念」と主張することができたのは「表現論」の図式に依拠すればこそである。言い換えれば、属性は、神が展開させたものであり、かつその中に神が内含されているものであることから、我々の認識が属性を起点にして、そこに内含された神を展開させていかなければならないことが帰結するというわけである。

しかし、「表現論」の一般的図式を踏まえたとき、次の疑問が生じることにもなる。ドゥルーズは、「表現」を二つの段階に分けて提示している。ドゥルーズによれば、スピノザの哲学を「表現論」によって記述するのであれば、神（＝〈一〉）が属性（＝〈多〉）によって自らを表現する過程は、あくまでも「表現」の第一段階と解されなければならない。なぜなら、この段階は、属性に依拠した神そのものの自己構成、言い換えれば「能産的自然」の構成であり、それだけでは、神が様態の集合を、要するに「所産的自然」を実際に産出する過程が論じられないままにとどまるからである。

それゆえ、「表現論」の枠組みでは、無限の属性によって自分自身を表現した神が、各属性を介して「平行論的に」個々の様態を産出する第二段階、すなわち「表現の表現」とも言い表される過程が存在することになる。

したがって我々は、表現の第二の水準、つまりは表現の表現といった類のものを見極めなければならない。第一に、実体はその諸属性において自らを表現し、そしてその各々の属性は一つの本質を表現する。しかし第二に、今度は諸属性が自らを表現する。諸属性は自身に依存する諸様態の内から自らを表現し、またその各々の様態は属性の一つの様態的変様を表現する。第一の水準が真の構成として、ほとんど実体の本質の系譜学とでも言うべきものとして理解されなければならないことを見ることになる。第二の水準は、諸事物の真の産出として理解されなければならない。事実、神の本質は無限であるから、神は無限に多くの事物を産出する。しかし神は、無限に多くの属性を有しているために、必然的にこれらの諸事物を無限に多くの様態として産出し、そしてそれらの諸様態の各々が、それが含まれている属性を指し示す。表現はそれ自体においては産出ではないが、第二の水準において、つまりは、属性が今度は自らを表現するときには、産出となる。逆に表現－産出は第一の表現にその根拠を見出す。神はその結果において自らを表現する「前に」、自らによって自らを表現する。すなわち、所産的自然を自らの内に産出することによって神が自らを表現する前に、神は自らによって能産的自然を構成することで自らを表現するのである<sup>504</sup>。

この通り、ドゥルーズは、属性だけではなく、あらゆる様態が、言い換えれば、自然全体が、神の「表現」であると解していく。しかしドゥルーズの説明に従い、スピノザの神をそのよ

---

<sup>504</sup> Cf. *SPE*, p. 10.

うに理解するとすれば、まさにあらゆるものが神の「表現」と解されなければならないが、その実、先に我々が見た「啓示」あるいは「第一種認識」の領域の存在は、むしろそのような「表現」から我々が遠ざけられている点を示唆していたはずである。

よって困難は、ここでも先に我々が提起したような問題と同じものである。「第一種認識」や「非十全な観念」を上記の「表現論」の枠組みの内に適切に位置付けることが重要な課題となる。現状の説明では、「第二種認識」や「十全な観念」だけが記述の対象となっている。

実際、「第二種認識」が、神の「表現」である「属性」に依拠して、そこに包含されている神を「十全に」捉えるにふさわしい認識様式として「表現論」の語彙で記述することができるのであれば、我々が置かれた「第一種認識」もまた、同じ語彙によって記述されなければならないはずである。

そこでドゥルーズは「表現論」の中に別の語彙を設けていくことになる。その点については、引用 494 でも最後に少しばかり触れられていた。「この二つの用語の間には、我々がずっと後に有限様態と諸感情の水準において分析する特定の場を除いて、いかなる対立も存在しない。しかし原則として、表現とは、それが表現するものを説明し、展開すると同時に、それを包含し内含するのである」（強調引用者）。「表現論」では、「表現」は「説明／包含」の二重の運動性として定義されるが、ドゥルーズが上の但し書きにおいて述べているように、同じ「表現」の語彙が問題になるにもかかわらず、有限様態の水準においては「説明」と「包含」が対立の関係に入るのである。

したがって、そのような但し書きの内に読み取るべきは、「十全な観念」、「属性」といった「第二種認識」だけではなく、「非十全な観念」、「啓示」といった「第一種認識」の領域を、「表現論」の枠組みの中に包摂することを試みるドゥルーズの身振りである。上の引用で言う「有限様態と諸感情の水準」について詳しく語られるのは、その引用に添えられた注でも説明されている通り、第九章においてである。第九章では次のように説明されている。

我々が持つ諸観念、つまりは、対象が我々の身体に影響を及ぼす結果に対応する諸観念を考察しよう。〔……〕もちろん、我々の変様の諸観念は、それらに固有の原因、言い換えれば、外部の物体の客象的本質を「包含」するが、それを「表現」しておらず、また「説明」していない。同様に、変様の諸観念は、我々の認識する力を包含しているが、その力によって説明されているのでもなければ、むしろそれらは偶然へと送り返される。まさにこの場合に「包含する」という言葉は、もはや「説明する」あるいは「表現する」の相関語ではない。むしろ前者は後者と対立する。なぜなら、それは我々がその観念を有する変様の内に外部の物体と我々の身体の混合を示しているからである。スピノザによって頻繁に用いられている定式は次のようなものである。すなわち、我々の変様の観念は、我々の身体の状態を示すが、外部の物体の本性あるいは本質を説明しないというのである。これは我々の持つ諸観念がしるしであり、我々の内に刻印された代表的イマージュと出会って、表現的な、我々によって形成された観念ではない

こと、つまりは、知覚あるいは想像であって、理解ではないことを主張しているのである。<sup>505</sup>

上の引用の箇所ドゥルーズは、「表現」の語彙を、「像」、「身体の変様の観念」、「想像」、「啓示」といった「第一種認識」を「表現論」の枠内で記述することができるように、独自の仕方拡張して用いている。ここでは「表現」は、もはや「説明／包含」の二重性によって説明されるのではなく、「説明」ではない「包含」として提示される。

こうして、『スピノザと表現の問題』においてドゥルーズが縦横無尽に用いる「表現」という術語は、多様なニュアンスを抱えるに至る。とりわけ以下の二つの「表現」を区別しておくことが重要であろう。

「表現（１）」：「説明／包含」：「第二種認識」：「十全」

「表現（２）」：「説明なき包含」：「第一種認識」：「非十全」：「仮象／表現」、「啓示」

上の図式を踏まえた上で注意されなければならないのは、ドゥルーズがその議論構成上、「表現」を主として「十全な観念」、あるいは「第二種認識」の側で用いることが多いものの、先の引用において「各々の事物が神を表現するというのは間違いではない。自然全体の秩序は表現的である」と言われていたように、「第一種認識」の側でまったく用いないというわけではない点であろう。

これは理由がないことではない。差異的存在論の問題機制に従えば、差異は、起源（＝自然そのものの構成）においては、あらゆるものが差異の肯定的で十全な表現であるが、歴史（＝我々が自然を受け取る条件）においては、逆にあらゆるものが差異の否定的で非十全な表現として現れる。しかしそれでもなお、我々は歴史の条件からしか始めることができないことが「第一種認識」として言い表されている事態である以上、属性のように肯定的表現ではないものの、しかしそれでもそこから差異を捉えることが可能であるところのものとして———ということは、それはまた別の意味で「表現」であるわけだが———非十全なものが「表現論」の内でも要請されることになる。

以上の論点を踏まえたとき、方法の役割もまた極めて正確に理解されることになる。なるほど先に方法は、我々を「啓示」から「表現」へと移行させる方策として提示されていた。だがそうであるとしても「啓示」と別に「表現」の領域が与えられているわけではない。我々の条件に従えば、方法の適用先は「啓示」しかないのである。したがって方法が果たすべき責務は、「啓示」（＝「表現（２）」）を出発点として、それを「表現」（＝「表現（１）」）へと書き換えていくことなのである。そしてそれこそ、我々がこの章の冒頭で確認した脱却の問題だったのである。

---

<sup>505</sup> *SPE*, pp. 131-132.

#### IV 方法の先へ ― 共通概念の位置 ―

それではドゥルーズはこの脱却の問題をどのように捉えているのだろうか。ドゥルーズは次のように述べる。「我々の力能を逸らせ、我々のなしうることから我々を遠ざける、多くの非十全な観念が我々に必然的に与えられているのに、いかにして我々が十全な観念を形成し、それを産出できるか」<sup>506</sup>。この根本的に経験論的な着想を合理主義に持ち込むという過程にこそ、スピノザ哲学の中心的なテーマが現れているとドゥルーズは見る。この問いは、前節の最後に「表現論」の語彙を用いて我々が定式化した方法の責務の内実を正確に言い表している。まずはここにドゥルーズのスピノザ解釈において方法が経験論的な方向性を有したものとして提示されている点を確認することができる。もちろんこうしたドゥルーズの主張は、以下で慎重に吟味されなければならない。

すでに見たように、「第一種認識」における「身体の変様の観念」が、神を表現することのない非十全な観念であるならば、十全な観念とは、神を表現する観念のことである。よって「いかにして十全な観念を形成し、それを産出できるか」という経験論的な問いは、「いかにして神を表現する観念を我々が獲得することができるか」という問いに置き換え可能である。

ここで今あらためて、神を表現する十全な観念をドゥルーズがどのように考察しているかを見てみると、ドゥルーズは、「十全な観念とはその固有の原因を表現し、我々の固有の力能によって展開される観念のことである」<sup>507</sup>と述べている。すでに見たように、神は平行論により事物の連鎖とまったく同一の連鎖において観念を産出し、各々の観念とその連結は神を表現しているのだった。なぜ観念が神を表現するのかと言えば、観念が神の絶対無限の力能の部分を与えられ、その観念が別の観念を産出するなかでこそその力能が発揮されるからである。ここで重要なのは、神の力能を分け与えられているがゆえに諸観念が自律的に他の観念を産出するのであって、常識に反して、観念を産出しているのは観念が表象する対象では決してないということである。

今しがた考察を加えた「表現論」の枠組みに、重大な論点が追加されようとしている点に注意しなければならない。すなわち、「力能」に依拠した「表現」の理解である。

すでに論じた通り、「十全／非十全」は、前者は神を内含し、かつそれを説明するものであるのに対して、後者は同じく神を内含はするが、それを説明しないものとして記述されていた。しかしそれは、「十全な観念」が有する重要な側面の一つに過ぎないとドゥルーズは考えている。そのことは、ドゥルーズは次のように述べていることから十分に確認することができる。

---

<sup>506</sup> *SPE*, pp. 134-135.

<sup>507</sup> *SPE*, p. 136.

「十全」という語は、スピノザにおいて決して観念とそれが表象し指示する対象との一致を意味せず、むしろ観念とそれが表現する何らかのものとの内的な一致を意味する。観念が表現するものとは何か。まず、何らかのものについての認識としての観念を考察しよう。観念はそれが事物の本質を対象とする限りにおいてのみ、つまりは、それはその本質を「説明し」なければならない限りにおいてのみ、真の認識である。しかし観念はそれが事物を最近原因によって理解する限りにおいてのみ、本質を説明する。つまりは、観念はその原因そのものを「表現し」なければならない。すなわち、原因の認識を包含しなければならないのである。このような認識の捉え方は、すべてがアリストテレス的である。スピノザは認識の結果が原因に依存するということを単純に言おうとしているのではない。結果の認識はそれ自体原因の認識に依存するということをアリストテレス風に言おうとしている。だが、このアリストテレスの原理は並行論のインスピレーションによって改められている。つまりは、認識が原因から結果へと向かうことは自律的思惟の法則として、あらゆる観念が依存する絶対的な力能の表現であると理解されなければならない。したがって、客象的に捉えられた結果の認識が原因の認識を「包含する」、あるいは形相的に捉えられた観念がその固有の原因を「表現する」と言っても同じことである。十全な観念とは、厳密には、その原因を表現するものとしての観念である。<sup>508</sup>

上の引用では、「十全な観念」とは、「原因を表現するものである」点があらかじめ強調されている。ただし、この論点は、神と属性を「自己を表現するもの」と「表現」の関係性として捉える「表現論」の基本線として我々がすでに見てきたものである。我々が今考察したいのはその点ではない。そうではなく、同じ引用でも、「認識が原因から結果へと向かうことは自律的思惟の法則として、あらゆる観念が依存する絶対的な力能の表現である」と語られている点が重要である。なぜなら、「十全な観念」は、その原因との関係で言えば、「神が表現される／神が自己を表現する」属性に関わる観念として理解されるが、その同じ観念が、認識する側の視点で言えば、認識する精神の力能の自律的表現として理解されているからである。

ここで「十全／非十全」の区別が、我々の側の条件が追加されながら再度定義されている点に注意しよう。我々の精神はそれ自体、思惟属性に依拠して産出された自然の一部、要するに「観念」であり、よって神の表現としてその力能を有している。したがって、もし我々が「十全な観念」として神を表現することに成功するとすれば、その表現の内実は、まさに我々（＝「観念」）を基点として観念の連鎖を実現させる力能として現れることになる。

ドゥルーズのスピノザ解釈では、観念の連鎖は神の力能が思惟属性において実現されたものである以上、「十全／非十全」の区別はただ単に、先に示した二種類の「表現」に対応

---

<sup>508</sup> *SPE*, pp. 118-119.

したものとしてだけ提示されているわけではない点が明らかとなる。先の図式は以下の通りだった。

「表現（１）」：「説明／包含」：「第二種認識」：「十全」

「表現（２）」：「説明なき包含」：「第一種認識」：「非十全」：「仮象／表現（現象）」

この図式に付け加えられるべきは、認識する精神の側の条件である。

「表現（１）」：「説明／包含」：「第二種認識」：「十全」：「精神の自律（能動）」

「表現（２）」：「説明なき包含」：「第一種認識」：「非十全」：「仮象／表現（現象）」：「精神の隷属（受動）」

ドゥルーズによれば、自分自身のみを原因として神の力能を自律的に表現するときのみ、精神は「十全な認識」を有する。ドゥルーズはそのような精神の状態を「自律性」あるいは「能動性」と様々に言い換えている<sup>509</sup>。

それに対して、精神が「非十全な認識」を有するのは、例えば、太陽からの触発を受けたとき、自分自身の力能のみによって観念を形成するのではなく、受動に置かれた精神がある像を思い浮かべざるをえないときのような、偶然的状況（＝「第一種認識」）に精神が置かれている場合である<sup>510</sup>。そのような状況は、先に「隷属」と言われていたものと同じものである。

というわけで、ドゥルーズのスピノザの解釈の独自性は、我々が神を表現する観念を獲得する方法論的過程を問題としながら、「表現」と「力能」が独自の仕方と総合された「表現論」を構成するがゆえに、そこで実際に問われているのが、単なる方法論的精緻化ではないという点にある。ドゥルーズがスピノザの哲学の中に見出すのは、神の力能の部分である我々の精神がその力能のみに依拠して、まさに精神自身が、受動的に観念を表象させられる「隷属状態」から、観念の連鎖そのものの全き原因となって観念を産出する「自由」へと移行する経験論的過程を問題とするエチカなのだ<sup>511</sup>。

それゆえここで見逃されてはならないのは、先に我々が見た方法論的定式「いかにして

---

<sup>509</sup> Cf. *SPE*, p. 267.

<sup>510</sup> Cf. *SPE*, p. 268. 「認識の種類はまた、生き方、実存様式に対応するものである。第一種認識は（想像力）はあらゆる非十全な観念、受動感情とそれらの連鎖によって構成される。この第一種認識はまず自然状態に対応する。つまりは、私は偶然の出会いのままに諸対象が与える結果によって諸対象を知覚する。この結果は「しるし」、変わりやすい「指示」に過ぎない。この認識は曖昧な経験によるものである。そしてこの曖昧というのは、語源学によれば、出会いの偶然的な性格に帰せられる」。

<sup>511</sup> Cf. *SPE*, pp. 118-119. 「〔……〕認識が原因から結果へ向かうことは、自律的思惟の法則として、あらゆる観念が依存する絶対的な力能の表現として理解されなければならない」。



我々が十全な観念を形成し、それを産出できるか」が、我々の力能に関わる問題、すなわち、我々の生を問題とする倫理的な問題——いかにして我々の生は能動的になり得ようか——と密接な関係にあるという点であろう。

[……] スピノザは次のように言うことができる。「我々の精神が十全な観念を有する限り、精神はいくつかの事柄において必然的に能動であり、また非十全な観念を有する限り、いくつかの事柄において必然的に受動である」。「精神の能動は十全な観念のみから生じ、受動は非十全な観念にのみ依存している」。したがって、まさに倫理的な問いは方法論的な問いと結びついている。すなわち、いかにして我々は能動的になり得ようか、いかにして我々は十全な観念を産出するに至れようか。<sup>512</sup>

このような問題設定の内に、差異存在論の問題機制に依拠して展開されるドゥルーズの思考の変動、すなわち方法の問題から主体の問いへの移行のモチーフをはっきりと見ることができる。

さて、こうした枠組みの中で、我々の精神のみを原因として観念を産出することができれば、十全な観念を我々は獲得することができるはずだが、実のところ、十全な観念に基づくこうした認識が「第二種認識」ないし「理性」の認識と呼ばれていたのである<sup>513</sup>。そこでは、我々自身の思惟する力能のみに依拠して観念を生むことが最重要の課題となるが、そのような課題をさらに理解していく上で、最もふさわしい観念とは一体どのようなものであるのだろうか。

ここで、スピノザが「第二種認識」をどのように定義しているかを簡単に見ておけば、「第二種認識」とは「共通概念 (*notiones communes*)」による認識であるとスピノザは述べる。スピノザによれば、「共通概念」とは「すべてのものに共通のもの」(EII 38 Pr.) である。例えば、「物体」はすべて「延長」において神が産出した様態であり、その意味でいずれの「物体」も必ず「延長」＝「運動と静止」(EII Lem. 2) という概念において一致している。「物体」がこのように必ず何かしらの一致の関係に存するという事態を、ドゥルーズは「構成」の「同一性」、「相似性」、「共通性」<sup>514</sup>などと言い換えているが、このような構造上の一致の観念が「共通概念」と呼ばれる。

それでは、ドゥルーズの解釈において「共通概念」は、どのように理解されているのだら

---

<sup>512</sup> Cf. *SPE*, p. 201.

<sup>513</sup> Cf. *SPE*, p. 269. 「『エチカ』における第二種認識は理性の状態に対応する。つまりは、それは共通概念の、そして共通概念による認識である。ここにこそ『エチカ』において、諸種類の認識の間の真の断絶が現れている。「第一種認識ではなく、第二種、第三種認識が我々に真偽の区別を教えてくれる」。共通概念とともに我々は表現の領域に入る。つまりは、この概念は我々の最初の十全な観念であり、それは我々を非十全なしるしの世界から引き離す」。

<sup>514</sup> Cf. *SPE*, p. 254.

うか。「共通概念」がどの「物体」にも共通するものの観念であるならば、まず第一に「共通概念」は神を表現する。これは神が「すべてのものに共通のもの」(＝属性)において事物を産出している以上、当然のことである。

だがさらに指摘されるべきは、「共通概念」は我々の精神の力能のみによって産出することができるものでもあるとドゥルーズが解しているということである。「共通概念」はすべてのものに共通のものなのだから我々の精神にも当然含まれている。それゆえ「共通概念」を我々は外部の対象とは無関係に、自分自身のみに基づいて産出することが権利上できるはずである。要するに、このように「共通概念」を介すれば、我々は精神の自律性を発揮し神を表現する観念を獲得できるということが保証されるという点に、ドゥルーズは、スピノザの独自性を見るのである<sup>515</sup>。

## V 「第一種認識」から「第二種認識」への移行

こうしてスピノザの知識論の概略を辿ってみれば、スピノザ研究の立場からして十分な妥当性を有した解釈であるかどうかはともかく、「第一種認識」と「第二種認識」との間の移行が解釈上の焦点となるドゥルーズのスピノザ解釈においては、「第二種認識」は権利上は可能なものであっても、事実上は実現されておらず、「第一種認識」が我々の本来的認識となっている——この断絶をいかにして乗り越えるかにドゥルーズの関心が向けられていた点が明らかとなる。

本節では、「第一種認識」から「第二種認識」への移行の内実を描き出すことにしたい。先ほど論じた通り、「第一種認識」から「第二種認識」への移行は、神の絶対無限の力能の部分である我々の精神の力能の行使を「受動」から「能動」へと移行させることと言い換えられるわけだが、ではどのようにすれば、我々の精神の力能を「受動」から「能動」へと移行させることができるのだろうか——外界からの絶えざる触発のもとで我々の精神の力能は受動的にしか行使されないというのに。この問いに対するドゥルーズの答えは単純である。「諸々の出会いを組織するように努力すること」<sup>516</sup>である。

ここでスピノザが「出会い」についてどのように定義しているか確認しておこう。我々が持続して存在している限り、様々な出会いを経験することになる。もちろんこうした出会いの中には我々にとって「良き」出会いもあれば、「悪しき」出会いもあるだろう。ここで言われている「良い」、「悪い」とは、まさに我々の力能に関わるものであり、我々の力能を増大させるものが「良い」と言われ、力能を減退させるものが「悪い」と言われる (EIV 41)。また「良い」出会いの中で我々は「喜び」を感じ、出会いの対象とのさらなる合致を求めますが、その一方で、「悪しき」出会いの中では「悲しみ」を感じ、出会いの対象を忌避することになる (EIV 8)。

---

<sup>515</sup> Cf. *SPE*, pp. 260-261.

<sup>516</sup> *SPE*, p. 239.

ドゥルーズの先の答えは、ここから出てくる。すなわち、我々が出会いを偶然に任せ、我々の内に悲しみを引き起こす対象とばかり関わってれば、我々の力能は減退する一方であり、それゆえ対象との合致、つまり「共通概念」を認識する機縁が我々に与えられることは決してない。よって我々がなすべき経験論的で理性的な努力は、「我々が最大限の喜びの感情によって影響されるような仕方、諸々の出会いを組織する」<sup>517</sup>ことだと言える。言い換えれば、我々が良き出会いを組織し、その中で我々の精神の力能を増大すればするほど、私と出会いの対象との一致の概念を認識する機縁はそれだけ増していくというのがドゥルーズの解釈である。

ただし、ここでドゥルーズは「だが、我々の活動力が増大するだけでは十分ではない」<sup>518</sup>と付け加えている。ドゥルーズが言わんとしているのは、我々がどれほど「良き」出会いを組織し、「喜び」に「喜び」を重ねても、それだけではその力能は増大するものの、精神は「受動」から「能動」へ移行することはなく、あくまで受動的な「喜び」を享受するにとどまるということである<sup>519</sup>。したがって厳密に言えば、我々がなすべきは、この「喜び」の感情を利用して我々の精神が受動から能動に移行する地点まで力能を蓄え、こうした蓄積からまさに十全な観念を形成する第二種認識まで「跳躍 (saut)」<sup>520</sup>することである。

## VI 『エチカ』の論証構造

ドゥルーズの解釈では、「良き」出会いの中で「喜び」の感情を重ねていくことで、我々

---

<sup>517</sup> *SPE*, p. 252.

<sup>518</sup> *SPE*, p. 253.

<sup>519</sup> よって正確には、「喜び」には二つの種類、すなわち受動感情における喜びと、「能動」へ移行した後に自分自身のみを原因として観念を産出するときに生じる喜びが存在することになる。ただし両者は、共に理性（精神の活動力）に由来する点では一致する。「(1) 能動感情は、もしそれらが存在するとすれば、必然的に喜びの感情である。能動的な悲しみというものはない。なぜなら、悲しみというものはすべからず我々の活動力の減退だからである。喜びだけが能動的でありうる。実際、もし我々の活動力が増大して、我々がそれを形相的に所有することになれば、その結果生じてくる諸感情は必然的に能動的な喜びである。

(2) 能動的な喜びは受動的な喜びとは「別の」感情である。にもかかわらず、スピノザは二つの喜びの間の区別は理性的なものに過ぎないことを示唆している。ということは、二つの感情は原因によってのみ区別されるということである。受動的な喜びは我々と一致する対象によって生み出される。そしてその対象の力は我々の活動力を増大させるが、我々はまだその対象については十全な観念を有していないのである。能動的な喜びは我々自身によって生み出される。それは我々の活動力そのものから生じ、我々の内の十全な観念から出てくるのである。(3) 受動的な喜びは我々の活動力を増大させる限りにおいて、理性と一致する。だが、理性は精神の活動力であるから、能動的と見なされる喜びは理性から生まれる。スピノザが、理性と一致するものは同時に理性から生じうることを示唆するとき、彼はあらゆる受動的な喜びが、それと原因によってのみ区別される能動的な喜びの機縁となりうることを主張したいのである」(*SPE*, pp. 253-254.)

<sup>520</sup> *SPE*, p. 262.

の精神は着実に自身の力能を蓄積させることができる。もっともこの段階では我々の精神の力能はあくまで「受動的」にしか行使されていない。ところが受動的力能の、言わばその臨界点において、「受動」から「能動」へ驚くべき転回が我々の精神の力能に生じる。こうして我々の精神は「共通概念」を形成するに至るというのである。このような転回が「跳躍」と言い表されていたのだった。

しかしながら、すでにいくつかのスピノザ研究で指摘されているように、やはりこの「跳躍」にこそドゥルーズ解釈の困難を見て取ることができる。ここでスピノザ研究の指摘に関して要点のみを言えば、「第一種認識」から「第二種認識」への移行を、受動的な「悲しみ」から受動的な「喜び」への移行（良き出会いを組織することで獲得される力能の蓄積）と、受動的な「喜び」から能動的な「喜び」への移行（蓄積された力能の自律による「共通概念」の形成）の、二つのまったく異なる移行としてドゥルーズは定義していた。それゆえドゥルーズのように、「第一種認識」から「第二種認識」への移行の存在を主張するためには、少なくとも上の二つの移行に関しては、十分な説明を与えておくことが必要であろう。しかしながら上の二つの移行の内、後者の移行の説明としてドゥルーズが持ち出すのは、結局のところ、「跳躍」のみである、というわけである。

それゆえ「受動」から「能動」への移行の最終的な局面を説明する上で、「跳躍」を持ち出さざるをえないドゥルーズの解釈を「牽強附会の責めを免れない」<sup>521</sup>とするスピノザ研究の見解は、なるほど、一定の妥当性を持つように思われる。しかしながら、以上のドゥルーズのスピノザ解釈に対する批判は、あくまでドゥルーズの『エチカ』読解の内に現れている限りでの、「受動から能動への移行」、「共通概念の形成」といった経験論的なモチーフに関するものである<sup>522</sup>。実のところ、ドゥルーズのスピノザ解釈において、上で問題にしてきたような経験論的なモチーフは、『エチカ』読解だけに現れているのではない。ドゥルーズはそのモチーフをスピノザの著作全てにおいて徹底させ、自身の読解を展開させている。したがって『エチカ』読解の文脈を踏まえるだけでは、ドゥルーズの解釈の妥当性やその意義について、いまだ明確な結論を下すことはできない。そのため以下の節では同じ経験論的なモチーフが貫徹されながらも、そのようなモチーフによってこそスピノザの著作間の——とりわけ『知性改善論』と『エチカ』の——差異の問題を浮かび上がらせるドゥルーズの解釈の独自性をこそ、以下で検証することが必要である。

ドゥルーズは70年代に書かれた『スピノザ——実践の哲学』において、スピノザの方法について次のように説明している。

---

<sup>521</sup> 柴田健志「真理と生——スピノザの知識論再考」、二一八頁。またドゥルーズの解釈に対して同様の指摘をしているスピノザ研究として、福居純『スピノザ「共通概念」試論』、第四章「共通概念と想像的認識」が挙げられる。

<sup>522</sup> そして柴田健志「真理と生——スピノザの知識論再考」、福居純『スピノザ「共通概念」試論』においても、やはり分析はドゥルーズの『エチカ』読解を中心になされており、スピノザ思想全体をも視野に入れたドゥルーズの解釈には踏み込めていないように思われる。

なるほど、スピノザの方法は総合的・建設的・前進的な方法であり、原因から結果へと進む。しかしだからと言って、まるで魔術のように、いきなり原因に陣取ってそこから始めることができるというわけではない。「しかるべき秩序」はじっさい原因から結果へと向かものではあっても、ただちにこのしかるべき秩序に従うことができるわけではないからだ。<sup>523</sup>

スピノザの方法は「原因」から「結果」へと進む「総合的秩序」に依拠している。だが、この「原因」が我々に最初から与えられているというわけではない。そのためスピノザの方法には「総合的秩序」だけではなく、我々の「所与」を出発点として「原因」へと至る「分析的過程」が含まれているとドゥルーズは指摘する。「総合的視点に立とうと、分析的視点に立とうと、その出発点には当然、何らかの結果が少なくとも「所与」の認識があることに変わらない。[……] 総合も、最初はたしかに加速された分析的過程を含んでいるが、どこまでもそれは総合的な秩序の原理に到達するための手段に過ぎない」<sup>524</sup>。すでに第一部においてカント哲学が抱えた方法論的問題を「分析的方法」の困難として論じたとき、詳しく論じた通り、「原因」を求める際には、そこからどのように「所与」の「事実」を払拭するかが重要な問題となる。言い換えれば、「原因」や「根拠」を導出する一連の思考のプロセスにおいて「もし A が「事実」であるとすれば」の仮言性を払拭することができるか否かが重大な分かれ目となる。

ドゥルーズはスピノザの方法を「総合的方法」の側に割り振っている以上、その方法は、「もし」の仮言性を払拭したのものとして提示されているはずである。だが、上の引用においてドゥルーズが注意している通り、だからと言って、「所与」をまったく経由することなく「原因に陣取ってそこから始める」ことなどできない。むしろ「総合的方法」は、「所与」からこそ始め、そこから「原因」へと遡行する「分析的過程」を含んでいる。だがそうであるとすれば、「分析的方法」と「総合的方法」の違いはどこにあるのだろうか。このような違いを正当なものとするのは、やはり「表現」である。

なぜなら、すでに述べたことだが、神は属性を介して事物に自身の力能を伝え、事物はその一つ一つが神の力能の部分をもつことによりまさしく絶対無限の力能を有する神をそれぞれの仕方で表現するからである。なるほど我々には神そのものは与えられていない。だが神の表現は与えられている。それゆえ我々は神の表現を出発点とすることで神に正当に到達することが権利上できるはずである。

上で論じた通り、厳密に言えば、神の表現とは、神の力能の部分を与えられている事物の各々が、その力能の全面的な自律により原因と結果の関係として連鎖することである。事物間の原因と結果の自律的な連鎖にこそ我々は神の十全な表現を見出さなければならない。ところで我々の精神はそれ自体観念であった。我々の精神もまた神の力能の一部を有して

---

<sup>523</sup> SPP, p. 152.

<sup>524</sup> SPP, pp. 152-153.

いる。よってその力能にのみ依拠して別の観念を産出することができれば、すなわち、我々の精神のみから観念を産出することができれば、そこで獲得された連鎖は、神の表現であるはずである。よってその連鎖を介して我々の精神は神に到達することができるはずである。

そうした意味で、スピノザが『知性改善論』で神に到達するための出発点として「円の観念」を選択しているのは当然のことだと言える。なぜならドゥルーズも指摘する通り、「[…]我々の思考する力能にまったく明らかに依存し、自然の内にはいかなる対象も持たない、真で、明晰判明な観念を選ぶ」<sup>525</sup>のは、我々の精神の力能の自律には最もふさわしいからである。実際、「円の観念」のような「幾何学的観念」は、それに厳密に対応する対象を自然の内には持たないにもかかわらず、明らかに「真の観念」である。なぜ対象を持たない「幾何学的観念」が「真の観念」であるのかと言えば、「幾何学的観念」が我々の精神の力能の自律によって産出されており、ここでの精神の力能とは、つまるところ、神の絶対無限の力能の部分のことだからである<sup>526</sup>。

このように『知性改善論』の方法には「分析的過程」が含まれており、その出発点は「幾何学的観念」である。それでは、『エチカ』の方法はどのようなものになっているのだろうか。『エチカ』の方法についてドゥルーズの見解は次のものである。

というわけで、『知性改善論』では「所与の」、すなわち任意の真の観念から出発して、すべての観念がそこから生じてくる神の観念に到達する。また『エチカ』でも、やはり実体の任意の属性から出発して、すべての属性を包括するような、すべてのものがそこから生じてくる実体に到達している。問題は、そうした両者の出発点をもっと突き詰めて検討し、『エチカ』と『知性改善論』の間の正確な違いがどこにあるかをはっきりさせることである。<sup>527</sup>

上の引用では、『知性改善論』と同じく『エチカ』にも「分析的過程」が含まれている点が指摘されるとともに、『知性改善論』では「任意の真の観念」、とりわけ「幾何学的観念」が「出発点」として措定されていたのとは明確に異なり、『エチカ』の「分析的過程」の出発点あるいは「所与」が、「共通概念」としての属性となっている点が強調される。

それゆえ、ドゥルーズが言うように、問題は両著作の差異の内実にあることになる。もちろん両著作の方法の差異はまずは出発点の差異に、つまり我々にすでに与えられている「幾何学的観念」と、我々が権利上は獲得できることが保証されているものの、事実上はまったく与えられておらず、それゆえ実践的に我々の力能の蓄積によって獲得しなければならない「共通概念」との差異に現れている。だが前者には「実践」の契機はなく、後者にはそれ

---

<sup>525</sup> *SPE*, p. 119.

<sup>526</sup> 「幾何学的観念」のような「真の観念」がいかにして神を表現するのかについては、*SPE*の第八章が詳しい。第八章では、『知性改善論』における「方法」が主題的に論じられている。Cf. *SPE*, pp. 118-119.

<sup>527</sup> *SPP*, p. 153.

があると言ったところで、スピノザ解釈に潜むドゥルーズの経験論的なモチーフを十分に浮き彫りにすることはできない。むしろ、そのために必要なのは、「共通概念」を獲得する過程が何を『エチカ』の演繹構造に対して与えているのかを理解することである。

そこで、まず確認すべきは『エチカ』の演繹構造そのものである。上の引用で確認したようにドゥルーズは、『エチカ』を我々の「所与」を出発点として「原因」へと至る「分析的過程」と、「原因」から万物を演繹する「総合的過程」の、これら二つの過程からなる厳密な演繹体系と考えている。『エチカ』を「神の内に安住する哲学、あるいは神の観念の内にその本来の出発点を見出す哲学」<sup>528</sup>とする通俗的な見解がいくつか存在してきた中で、以上のような理解を提示するドゥルーズの『エチカ』読解の焦点は、やはり「分析的過程」に向けられることになる。ドゥルーズによれば、『エチカ』における「分析的過程」とは、「神とは、絶対に無限なる実有、言いかえればおのおのが永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性から成っている実体と解する」(EID.6)という定義を「可能的 (possible)」なものとする過程のことである。「定義を可能的にする」とはどういうことか。

ライプニッツの「認識、真理、観念についての省察」でも詳細に語られているように、定義は「概念を他の諸概念に分割し、その内に非両立的なものが何も無いと知っている時に」矛盾を含まない定義、つまり「可能的」定義と言われ、このような定義は「実在的定義」とも言われる。そしてライプニッツがこのような定義論を展開したのは、よく知られているように、デカルトの神の存在証明を批判するためであった。批判の内実を簡単に示しておけば、神の「最高完全性」から神の「存在」をアプリアリに導くデカルトの証明が十分な証明にはなっていないというものである。デカルトによる神の存在証明では「最高完全性」から「存在」を導いているが、その際「最高完全性」が「可能的」であることを示していないため、この証明は、あくまでも「最高完全性」が「可能的」であり、したがって矛盾を含まなければ、「最高完全性」から「存在」を導くことができる、という論証以外の何ものでも無い。このような推論では、「最高の速度」が矛盾を孕む概念であるように、「最高完全性」が矛盾を孕んでしまっている可能性を排除することができないのである<sup>529</sup>。

以上のようなライプニッツのデカルト批判とまったく同様の議論を、さしあたりドゥルーズはスピノザの神の定義に対して差し向ける。「無限に多くの属性からなる実体」として定義された神は、それ自体定義として「可能的」なのだろうか。神の構成要素である「属性」間にはいかなる矛盾の関係もないのであろうか、と<sup>530</sup>。

だがドゥルーズの答えは単純明快である。

このような文脈においては、最初の八つの定理が仮定的な意味しか有していないと考えることは困難であるように思われる。人は時折、スピノザが、自分のものではない仮

<sup>528</sup> *SPE*, p. 252.

<sup>529</sup> Cf. G. G. Leibniz, *De cognitione, veritate, et ideis*, in: *Acta eruditorum Lipsensium*, 1684, pp. 537-542.

<sup>530</sup> Cf. *SPE*, p. 64.

定において推論することから始めているかのように、また彼が反駁するつもりである仮定から出発しているかのように、述べてしまう。そうして最初の八つの定理の明確な意味を取り逃してしまうのである。同じ属性を有した多くの実体は存在しない。数的な区別は事象的区別ではない。我々は絶対無限の実体を発見するまでは有効な、暫定的な仮定に直面しているのではない。逆に、そのような実体の位置へと我々を導く一つの発生を目の当たりにしているのである。<sup>531</sup>

この引用が示す通り、『エチカ』は神の定義から出発しているわけではない。『エチカ』第一部定理 8 の注解の中でスピノザは、属性の間からあらゆる否定の関係——この中には言うまでもなく「矛盾」の関係も含まれている——を排除する「肯定」の関係を打ち立てていた。属性間にはいかなる矛盾もない。それゆえ神の定義は可能的である。我々はこうして神に到達する。ドゥルーズは、注解の中で展開されるこうした一連の議論を「分析的過程」として捉えていくのである。

## VII 『エチカ』における断層

したがって、我々は任意の属性からすべての属性を包括する神、あるいは神の定義へと到達することができる。こうして「分析的過程」が「総合的過程」に組み合わさることで、『エチカ』の厳密な論証体系の全体を形成することになる。これら二つの過程で定理と証明が汲み尽されていることをドゥルーズ自身も認めている<sup>532</sup>。

しかしながら「分析的過程」と「総合的過程」のみでは、『エチカ』の論証体系は決して完全なものとはならない。これまで見てきた『エチカ』は、理性的人間によって遂行される論証の過程、幾何学的方法の実践そのものであった。驚くべきことに、ドゥルーズは、完全な体系としか思われぬ『エチカ』の命題の連鎖の至るところに「巨大な断層」、「隔たり」<sup>533</sup>を見つけ出す。

そのような「断絶」が最も深く分析されたのは、『批評と臨床』に収められた「スピノザと三つの『エチカ』」においてである。この論文においてドゥルーズは、第五部定理 10 の内に「断層」を見出している。定理 10 では「我々は、我々の本性に反する諸々の情動に苦しめられない限り、身体の変様の数々を、知性に相関した秩序にしたがって秩序づけ連結させる力能を持つ」と述べられているが、ドゥルーズはこの定理を次のように分析している。定理 10 は、従属節「我々は、我々の本性に反する諸々の情動に苦しめられない限り」と主節「身体の変様の数々を、知性に相関した秩序にしたがって秩序づけ連結させる力能を持つ」から構成される命題である。そうすれば当然、我々の読解は従属節から主節へと移行してい

---

<sup>531</sup> *SPE*, p. 30.

<sup>532</sup> Cf. *CC*, pp. 184-187.

<sup>533</sup> Cf. *CC*, p. 179.



くことになるが、しかしこの移行は「断層」に阻まれてしまう。なぜなら、定理 10 は厳密に言えば、従属節「我々の本性に反する諸々の情動に苦しめられない限り」という条件のもとでのみ主節を肯定する命題であり、ドゥルーズが再三再四強調していたように、我々の置かれている本来的な状況が「第一種認識」と言い表されていたような、絶えず「悲しみ」の情動を感じざるをえない状況である以上、上述の移行は不確定なものにとどまるからである。

もう一つ重要な例を挙げよう。ドゥルーズによれば、上で詳細に議論した『エチカ』の「分析的過程」についても同じく「断層」が存在する。『エチカ』第一部定理八の注解における一連の議論の中で、我々の読解は「属性」から「無限に多くの属性からなる実体」としての「神」へと移行していく。しかしこの移行もまた「断層」に阻まれる。なぜなら、第一部定理八の注解の議論は厳密に言えば、我々に「共通概念」としての「属性」が与えられている限りで、この移行を保証する論証であり、すでに見たように、ドゥルーズのスピノザ解釈では「共通概念」は事実上我々にまったく与えられていない以上、上述の移行も不確定なものにとどまるからである<sup>534</sup>。

このように『エチカ』の命題の連鎖は「断層」に付きまとわれている。あらゆる論証を不確定なものとしてしまう、恐るべき「断層」に。「断層」に付きまとわれた『エチカ』の論証の全てをドゥルーズは次のように定式化している。「もし我々が共通概念を形成するならば、必然的に…である」<sup>535</sup> — この定式は「もし我々が「第一種認識」から「第二種認識」へと移行することができるならば、必然的に…である」と言い換えても良いだろう。上の例で言えば、定理 10 の論証は、「もし我々が「第一種認識」から「第二種認識」へと移行することができるならば、必然的に身体の変様の数々を、知性に相関した秩序にしたがって秩序づけ連結させる力能を持つ」と言い換えられ、また第一部定理八の注解の議論は「もし我々が共通概念としての「属性」を形成するならば、必然的に「属性」から「無限に多くの属性からなる実体」へと移行する」と言い換えることができる。

ドゥルーズによる以上の定式は極めて重要である。なぜならこの定式の内にこそ、経験論的なモチーフが『エチカ』の演繹構造に与えているものの全てが現れているからである。この定式が示しているのは、「第一種認識」から「第二種認識」への移行が実現されなければ、あるいはまた「共通概念」を実際に形成することができなければ、『エチカ』の論証一般が不確定なものにとどまるということである。ドゥルーズのスピノザ解釈では、『エチカ』は「分析的過程」と「総合的過程」のみで構成されているわけではなかった。それでは他に何が『エチカ』を構成するというのか。それは、「第一種認識」から「第二種認識」への移行の可能性を描いた、まさに「経験論」でしかありえない。この「経験論」以外に、『エチカ』

---

<sup>534</sup> 神への移行を保証する「分析的過程」が実のところ「共通概念」の形成の可能性を前提としたものでしかないとドゥルーズが考えていたことは、すでに江川隆男『存在と差異』、四五―四六頁において指摘されている。

<sup>535</sup> *SPP*, p. 260.

の論証一般——「分析的過程」であれ、「総合的過程」であれ——を上定の呪縛から解き放つものは何もないのだ。

### VIII 『エチカ』読解の中に現れていたものとは？——仮言性の問題——

以上の議論から得られたものをまとめてみよう。第一に、差異的存在論において『エチカ』は、共通概念(=属性)を出発点としながら「分析的過程」と「総合的過程」との二つの方法論的展開によって、学的厳密さを持つ差異の体系として実現されたものと解されているということ。第二に、加えて『エチカ』は、非十全な観念しか与えられないという根本的制約(=「我々の条件」)が課されている中で、隷属状態に置かれた人間がいかんして十全な観念を形成することができるかという実践の経験論的理論構成(=「出会いの組織化」)を含んでいなければならないということ。

この二つの結論の内に、先ほど『ベルクソニスム』最終盤に現れていたものと同型の論点を見出すことは決して困難なことではない。すなわち、『ベルクソニスム』の最終盤では、ベルクソンの哲学が最終的に方法と情動の二つの理論的支柱を有したものとして立ち現れる過程が示されていた。情動を有した「神秘家」や「芸術家」が方法を駆使して二元論的円環から脱却していく過程を見出した哲学者ベルクソン、「喜び」の情動をもたらす物体を集める「出会いの組織化」によって、自身の力を増大させることで自律性を獲得した人間が、方法を行って体系を完成させる過程を追求した哲学者スピノザ——この二人の哲学者は、ドゥルーズの思考では同じ布置連関の内に置かれているのである。

しかし今我々が注目したいのは、そのような一致点ではない。もちろんそのような一致が重要ではないということを目指したいのではない。なぜなら、そうした一致こそ、60年代のドゥルーズの哲学において、(1)主体の形成、(2)主体による方法を介した差異の発見、(3)差異の劣化を含むことのない「現働化」——こうした三つの理論的支柱を有した新たな差異的存在論の構想が実現されていたことを克明に示すものだからである。

だが、我々がこの最後の節でドゥルーズの『エチカ』読解に関してあらためて考察しておきたいのは、哲学体系における三つの柱の構成関係そのものを検証するドゥルーズの姿ではなく、そのような柱が時系列に従ってどのように哲学者の思考に一定の必然性をもって現れなければならなかったかを分析するドゥルーズの姿である。

出来上がった体系の構成は、確かに上で示した順番で論理的連関を示している。しかしベルクソンに対してであれ、スピノザに対してであれ、ドゥルーズの分析は、最も正確に言えば、体系において三つの支柱が組み合わさる論理的連関の順番(1)→(2)→(3)ではなく、三つの支柱が見出される発見の順番(2)→(3)→(1)を問題にしている。ドゥルーズの関心は、哲学者の思索の過程において経験論的過程(=情動の探求)に関しては最後に探求される他なかった、という哲学者の思考の内に現れる発見の順序を浮き彫りにすることに向かっている。

例えば、『ベルクソニスム』のある注では、ベルクソンは、若いときは情動の要素にほとんど関心を持つこともなく、ただ方法を駆使しながら〈本性の差異〉を見出しつつ〈差異の本性〉を探求していたと述べられていたわけだが、しかしそのような過程においてもなぜか、情動の要素は、〈差異の本性〉の探求に必要不可欠のものであることをベルクソン自身に知らせるかのように、ベルクソンの思考に絶えずつきまとっている点にドゥルーズは注意を促していた。

実際、ドゥルーズがその注で指摘していた通り、『試論』では他の質的多様体と同等の位置しか与えられなかった情動は、『物質と記憶』では、身体と別の物体が接触することで不可避に生じてくる「不純物」として理論的探究の主たる対象からは外されるものの、物質に属するのでもなければ記憶に属するのでもない、体系内での奇妙な第三の要素として確実にベルクソンの思考に接近するのであった。

そして最終的には、ベルクソンの最後の著作である『二源泉』において、体系内では極めて異質としか形容しようがない情動の要素が、方法の主体の質を担保するものとしてかつてない地位を与えられる。このような議論構成からも見て取れる通り、そこでのドゥルーズの問題関心が、必ずしも体系の論理的構成ではなく、哲学者自身の生成過程に向けられていることに注意しなければならない。そして哲学者自身の生成過程とは、以下で触れていく通り、方法と差異によって機制されている差異的存在論の内部に潜む情動の要素に、存在論の構築の只中でこそ気付かされる過程に他ならないのである。

我々はその過程の必然性にこそ関心を持つ。なぜならその生成過程が、まさに50年代から60年代にかけて生じたドゥルーズ自身の思考の諸契機に対応するものと我々は考えるからである。そして、そのような生成を問題にするときにこそ、ドゥルーズの『エチカ』読解が有する重要性は、計り知れないほどの大きなものとして立ち現れることになる。

『スピノザと表現の問題』(1968年)、『スピノザ — 実践の哲学』(1981年)、『批評と臨床』(1993年)といった一連の著作において、もちろん、『エチカ』は常に読解の中心的な対象であり続ける。だが、『エチカ』が繰り返し多様な視点から扱われる中で、ドゥルーズは一貫して「発見の順序」を厳密に描き出す点にこだわっている。

この最後の節では、「発見の順序」に一定の必然性を見ながら、その必然性を明確に描き出すドゥルーズの議論を浮き彫りにすることで、ドゥルーズ自身の思考の変化を「循環と実践」の観点から定式化することを試みてみよう。

あらためてそのような観点から『スピノザと表現の問題』を考察したい。ドゥルーズは「発見の順序」に関して次のように述べている。

実のところ、『エチカ』の第二部は純粋な思弁的な観点からそれらの共通概念を考察している。したがって、それらは、より一般性の最も高いものから最も低いものへと向かう論理的な秩序で説明されている。しかしそのとき、スピノザは、もし我々が共通概念を形成するならば、それらは必然的に十全な観念であることを示しているに過ぎな

い。共通概念の形成の原因と秩序を我々はまだ見逃しているのである。同様に、それらの実践的機能の本性についても見逃しているのである。<sup>536</sup>

『エチカ』の大部分は、正確には第五部の定理二一までは、第二種認識の展望において書かれている。<sup>537</sup>

上の引用において、『エチカ』の論述の展開そのものが問題とされていることをまず押さえておく必要がある。ドゥルーズによれば、『エチカ』の大部分は、すでに形成された共通概念に依拠した記述、つまりは「第二種認識」に至った人間による普遍的説明として提示されている。ただしそのような説明は、前節で見たように、仮言命題「もし「第一種認識」から「出会いの組織化」によって「第二種認識」へと移行することができれば」が満たされた場合にのみ意味を持つものである。

その「もし」が有する「仮言性」が重要である。なぜなら続く『スピノザ — 実践の哲学』では、その「もし」は、ゲルーによって描き出されたカントの「分析的方法」の問題（この問題については第一部十四節で詳しく論じた）、我々の言葉で言えば認識論的循環を意識させた上でなされた言明であると分かるからである。ドゥルーズは次のように述べている。

スピノザの方法は、総合的・建設的・前進的な方法であり、原因から結果へと進む。たしかにそれはその通りなのだが、これは、まるで魔術のように、いきなり原因に陣取ってそこから始めることができるということではない。「しかるべき秩序」は実際原因から結果へと向かうものではあっても、ただちにこのしかるべき秩序に従うことができるわけではないからだ。総合的視点に立とうと、分析的視点に立とうと、その出発点には当然、何らかの結果か少なくとも「所与」の認識があることに変わらない。だが分析的方法が原因をその事象の単なる条件として追求するのに対して、総合的方法は、条件づけではなしに発生の起源、言い換えれば、他の事象についての認識をも与えてくれるような充足理由をそこに求めるのである。まさにそうした意味で、こうした原因の認識はいつそう完全であると言われ、またできる限り早く原因から結果に向かうことになるのだろう。総合も、最初はたしかに加速された分析的過程を含んでいるが、どこまでもそれは総合的秩序の原理に到達するための手段に過ぎない。すでにプラトンが述べているように、「仮定」から出発するのは、帰結や条件に行き着くためではなく、一切の帰結や条件が秩序立ってそこから生じてくる「無仮設の」始元の原理へと行き着くためなのだ。<sup>538</sup>

---

<sup>536</sup> *SPE*, p. 260.

<sup>537</sup> *SPE*, p. 275.

<sup>538</sup> *SPP*, pp. 152-153.

第一部において我々がカント／ニーチェあるいはカント／ポスト・カント主義者たちの対比を入念に検証した図式がここでも提示されていることが分かる。すなわち「分析的方法」では、「所与」が真である仮定した上で獲得される「条件」、「帰結」だけが追求されるのに対して、「総合的方法」では、そのような仮定を払拭することでのみ獲得される「無仮設の」真の原理、「発生の起源」こそが追究される、というわけである。

もちろんドゥルーズが上の引用において指摘している通り、「総合的方法」は、いきなり発生の起源に陣取ることにはできない。そこに至るためには、「分析的方法」と同じく、まずは「所与」を真なるものと仮定することが必要である。ドゥルーズが同じ箇所注でフィヒテのスピノザ理解を紹介しながら説明している通り、そこからは「分析的方法」と異なり、「総合的方法」では「条件」を経由しながらも、まさにその「条件」が発生してくる「起源」に獲得し、最後にはその当初の仮定である「所与」を自身の内に取り込むことで自身から仮定性を払拭することが必要とされる<sup>539</sup>。

このように「総合的方法」にとって一番の課題は、「原理」に纏わりつく「仮言性（もし）」を除去することであるわけだが、そうであるとすれば、先に『スピノザと表現の問題』においてドゥルーズが『エチカ』の構成を「発見の順序」の観点から記述する際に、そこで「もし」を強調していた点は非常に興味深い事態である。ゲルーやヴェイユマンの記述では、この「仮言性（もし）」は、「分析的方法」が抱えた方法論的欠陥として提示され、逆に「総合的方法」は理念的にはその欠陥を克服したものとして提示されていた。すでに我々が分析した通り、『スピノザと表現の問題』であれ、『スピノザ——実践の哲学』であれ、ドゥルーズにとって『エチカ』は、常に「分析的過程」と「総合的過程」によって実現された体系、要するに「総合的方法」の成功例として提示されている。例えば、『スピノザと表現の問題』第一部では、ドゥルーズは、属性から「事象的区別」の議論を経て神へと至る議論の内に「分析的過程」を見て取りながら、神に到達した後はまさにそこからすべてを演繹する「総合的過程」を論じていたはずである。

だが先の引用では、ドゥルーズは、そのような二つの過程を「より一般性の最も高いものから最も低いものへと行く論理的な秩序」、「第二種認識」と説明しながら、そうした過程こそが「仮言性（もし）」に付き纏われていることを示唆するのである。

どうということだろうか？ 奇妙なことに、ゲルーやヴェイユマンの記述に従うのであれば、

---

<sup>539</sup> Cf. *SPP*, p. 153. 「ゲルーはフィヒテを論じたその著書の中で、総合的方法は分析的方法と逐一对立するのではなく、分析的過程を自らの目的に従わせ、それを取り込むものであると指摘していた」。なおドゥルーズがそこで参照しているゲルーのフィヒテ論の該当箇所では次のように語られている。「いずれにしても『知識学』が、どの契機においても常に肯定していることは次の点である。すなわち、原理はそれ自体で価値を有していなければならない以上、分析的方法は自らの廃棄以外の目的を追求してはならない[……]という点である」(*EF*, p. 174)。加えて初期から最晩年に至るまでドゥルーズの哲学にとって「総合的方法」が絶えざる関心の対象であった点については、國分功一郎『ドゥルーズの哲学原理』(八一—八三頁)を参照のこと。

「総合的方法」の側に割り当てられなければならないであろう『エチカ』の論証構造の内に、ドゥルーズは、「分析的方法」の欠陥として示されていたはずの「仮言性（もし）」の問題を見て取っているのである。

実のところ、50年代から60年代にかけて次第に浮かび上がってきたドゥルーズ自身の思考の諸契機は、明確に以上の点に現れているように思われる。すなわち、50年代でのドゥルーズの思考が方法の洗練化を経て「原理」や「系譜学的要素」とも言い換えられた差異を探求する過程では、何よりも認識論的循環が回避されなければならなかった。なぜならそのような循環こそ、「(仮定された) 事実」の反復としての「条件づけ」を引き起こすからである。しかし『ベルクソニスム』において詳細に分析されていた通り、方法の徹底（発生的・総合的方法）と差異の理論的構築だけでは、当初期待した結果が得られないどころか、その反対の結果として「現働性」がいつその強化を見るという事態が生じた。ドゥルーズがそのような事態に出会ったとき、まさに方法についての信頼が揺るがされるとともに、方法によって描き出された一見完璧とも言える差異の体系がその根本から崩れ落ちる。

したがって、我々が本論文全体において扱っていたのは、実のところ、ドゥルーズ自身の思考が体験していたであろう「底抜け」の内実であったということがこうして明らかとなる。そして我々はそのような「底抜け」の体験が、50年代から60年代にかけて遂行された方法の徹底として確実に生じたものと解する。それが、まさに『スピノザと表現の問題』での一連の記述の中に一瞬痕跡のように現れた「もし」や、『スピノザ——実践の哲学』においてゲルーの引用とともに提示された一連の議論の内に現れているのである。

我々の考えが妥当なものであることを示す最も重要な証左は、やはり『批評と臨床』でのスピノザ論において、方法によって十全に獲得されたはずの『エチカ』の体系が、まさに「もし」によってあらゆる断絶の総体として突如見え始めたというスピノザ自身の動揺が、注解のスタイルで第五部の内に克明に抉り出されている点に求めるべきであろう。

したがって、ドゥルーズ自身の動揺を示すものとして一連のスピノザ論ほど重要なものはない。ドゥルーズの変貌は、すでに繰り返し指摘してきた通り、〈方法〉と〈差異〉の内に〈情動〉の要素が現れる点に確認される。その変貌を定式化することができるのであれば、次のようになるだろう。すなわち、体系の論理的順序が情動（経験論）→方法であるのに対して、そのような体系に開かれていく哲学者の「発見の順序」は、方法の徹底（認識論的循環の打破）→認識論的体系の完成→完成ゆえに生じる体系の「底抜け」（もし共通概念が形成されるとすれば、もし主体の質が担保されるとすれば）→方法の主体の実践的育成としての倫理学の誕生、以上のように記述することができるだろう。

『ベルクソニスム』において、情動の要素が体系内の異質な要素から体系構築に不可欠の要素へと変貌する過程が示されなければならなかったのも、また『スピノザと表現の問題』において、『エチカ』第五部で生じた「適用の秩序」から「形成の秩序」への移行が問題とされながら、『批評と臨床』ではその移行の過程が厳格に描き出されなければならなかったのも、他にもないドゥルーズが自分自身の変化の過程を自身で確かめるように、それを個別の哲学

者の思考の生成として巧みに読み込んでいく過程を示すものなのである。

『エチカ』の論理構成が厳密に示している通り、哲学者の思索は当初方法の要素を洗練させることに向うが、そのような作業自体がすでに経験論的で実践的な「出会いの組織化」を前提としたものに他ならない。それは、ある意味では、スピノザという主体が自覚なくすでにそのような組織化に成功した状態で、『エチカ』を書き始めた事態とも言うだろう。『エチカ』を執筆する過程でスピノザは、仮言性（もし情動による形成が実現していれば）に気づくことはなかった。なぜならスピノザがそのとき取り組んでいたのは、別の「もし」の消去、《認識論的循環》（もしAが「事実」であるとするれば、Bは「根拠」である）の消去だったからである。だが、その循環を消去したときにこそ、逆説的にも、完成された体系の重みによって、認識と方法の領域からその底に元から存在したものへとスピノザは突き落とされる。なぜならそこに真の仮言性が潜んでいたからである。スピノザはその瞬間から、《認識論的循環》とは異なる「もし」の存在と付き合いざるを得なくなるのである。

以上の契機を経て、哲学者の思考は方法と情動の間の真の循環へと開かれていくとともに、方法に拘泥していた自己の関心を、情動の地図作成としての特異な理論的実践の必要性へと移していく。まさにこのような過程こそが、哲学者の思考のダイナミクス、言い換えれば、我々が本論文全体を通して明らかにしたい「循環と実践」の運動性なのであった。

### 第三章 出会いの理路 (プルースト)

#### I 情動の問題系

50年代から60年代にかけてドゥルーズの思考に生じた諸契機は、方法から情動への移行として特徴付けることができよう。とはいえ我々は、ドゥルーズの思考の変化をそのような移行として特徴付けるとき、思考における言わば線形の移行を、言い換えれば、50年代には方法の要素だけが理論化の中心的対象となり、60年代にはその要素が姿を消し、今度は情動の要素が理論の中核をなすといった単純な移行を想定していたというわけではない。

むしろ前節までの議論において浮かび上がってきたのは、例えば、『ベルクソニスム』での重要な注において示されていたような<sup>540</sup>、哲学者の気づきの度合いに応じて多彩に変化する二つの要素が織りなすダイナミズムそれ自体である。ベルクソンがまったくと言って良いほどに情動の重要性に気づいていなかったとされる『試論』の段階においてさえ、その要素はすでに姿を現していたように、50年代のドゥルーズの思考の中にも情動の要素がすでに存在していたのである。

本論文第二部を振り返っておけば、第一章では、ベルクソン論とニーチェ論を引き合いに出しながら方法を補完する要素として情動の内実を浮き彫りにし、また第二章では、諸々のスピノザ論を読み進めながら、哲学者の生成において生じる方法から情動への気づきの必然性を明らかとした。

続くこの第三章では、ドゥルーズがプルーストの長編小説『失われた時を求めて』を独自の視点から読解した『プルーストとシーニュ』を考察の中心に据えることにしたい。プルースト論を扱う我々の意図はどのようなものであろうか。これまでの議論においてすでに、ドゥルーズの体系内部での情動の役割についても、また情動の要素の必要性に哲学者が気づいていく過程の必然性についても明らかとなっている——というのに、我々が情動についていまだ論じていない論点があるということなのだろうか？

実のところ、情動の分析は、現状まったく不十分なものであると言わざるをえない。我々が『プルーストとシーニュ』を以下で精読していくことを試みるのは、まさにそのような不十分さを払拭するために他ならない。そうであるとすれば、現状の情動分析において何が不十分であるかについて考察する必要性が生じることになるが、その不十分さは、まず簡潔に言ってみれば、50年代から60年代へのドゥルーズの思考の変遷において密かに（しかし確実に）生じていた〈情動〉の位置付けの変化を浮き彫りにすることができていない点にある。

さしあたり今、上で簡単に言い表してみた不十分さの内実をもう少し丁寧かつ具体的に提示する作業を試みることにしよう。50年代において、とりわけ『スピノザと表現の問題』の内に「出会い (rencontre)」の理路が存在していたことはすでに見た。その理路は、ドゥル

---

<sup>540</sup> Cf. *B*, p. 116.



ーズが強調する通り、経験論的で実践的な理論編成、すなわち我々の生を問題とする「エチカ（倫理学）」である。

すでに論じた通り、ドゥルーズのスピノザ解釈では「エチカ」での「第一種認識」と「第二種認識」の間には断絶が存在し、その断絶を「跳躍」する具体的手段が「出会いの組織化」と纏められていたのだった。その内実については前章において論じているため、ここで詳細な議論はしないが、しかし今の我々の関心からすれば、「出会いの組織化」についてドゥルーズが語る際の諸々の術語に注目しながら、「出会いの組織化」の論点を再度検証することには一定の重要性があるように思われる。

ドゥルーズが『スピノザと表現の問題』や『スピノザ——実践の哲学』において「出会いの組織化」を語るとき、「第一種認識」（隷属）から「第二種認識」（自由）への移行は、「（能動的）生成」、「（共通概念の）形成」、「文化」、「徒弟時代＝習得（*apprentissage*）」、「実験（*expérimenter*）」といった用語によって彩られている<sup>541</sup>。そこで用いられている語彙から、ドゥルーズがそうした移行（＝「出会いの組織化」）を、人間の「能動的－生成」の過程として、より詳しく言えば、文化に根ざした形成と実験の時間（＝「徒弟時代」）として捉えていたことが分かる。

その一方で60年代においても、とりわけ『プルーストとシーニュ』では、同じ「出会い」の議論が登場している。プルースト論における「出会い」の理路の詳細は後に譲るとして、まずはドゥルーズがそこで「出会い」について語る際の諸々の術語に注目してみよう。

『プルーストとシーニュ』では、『スピノザと表現の問題』と同じく「出会い」の理路が構築されているが、その目標は、『失われた時を求めて』における〈私〉に合目的性を適切に受け取らせながら、それを実現する芸術家、我々の言葉で言えば主体へと〈私〉を変貌させることにある。「したがって芸術は、世界の合目的性であり、また習得者にとっての、無意識の目的地なのである」<sup>542</sup>。よってそのような点だけを見ると、『プルーストとシーニュ』における「出会い」の理解に関して、不自由な隷属状態に置かれた精神が能動的な主体へと生成する過程を詳細に取り上げていた『スピノザと表現の問題』と大きな変更点があるようには思われない。

だが、問題は「出会い」を語る『プルーストとシーニュ』の語彙にある。すなわち、語彙

---

<sup>541</sup> 「スピノザにおいて、理性、力あるいは自由は、生成、形成、文化と不可分である。生まれつき自由で、生まれつき理性的な者など存在しない」（*SPE*, p. 241）。「共通概念あるいは能動的－生成にはまさしく徒弟時代＝習得というものがある。つまりは、我々はスピノザ主義において形成のプロセスの問題の重要性を無視してはならない。一般性の最も低い、我々はその形成の機会を有する最初の共通概念から出発しなければならないのである」（*SPE*, p. 267）。「[……] 観念にしか関わらない説明の秩序とは異なり、共通概念の形成の秩序は情動に関わり、いかにして精神が「自らの様々な情動を整序し、それらを互いに結びつけることができる」のかを示しているのである。共通概念は一つの〈技法〉、『エチカ』それ自体の技法である。すなわち、良い出会いを組織し、生きた関係を構成し、力能の形成し、実験すること」（*SPP*, p. 161）。

<sup>542</sup> *PS*, p. 64.

に関して第一に指摘されなければならないのは、『スピノザと表現の問題』において「出会い」は、それが我々の側の経験論的理論構成として「エチカ」の核心部を占めるものであった以上、「我々はいかにして生きるか」とも言い表せる人生における良き実験、すなわち我々の力能を高めるものを取り集める「組織化」と直接関係づけられたのに対して、『プルーストとシーニュ』では、同じ「出会い」が語られるとき、「組織化」の術語は完全に姿を消してしまっている点である。

しかしこれは驚くべきことではないだろうか。『スピノザと表現の問題』において「出会い」が「組織化」と接続されて論じられなければならないのは、「エチカ」が「出会い」を偶然に任せるのではなく、良きものとの「出会い」を設計する実験として考えられているからであり、ある意味で当然のことである。しかし、『プルーストとシーニュ』では、その「組織化」がまったくと言って良いほどに消去されてしまっているからである。

語彙に関して指摘されるべき第二の点は、(むろん第一の点と密接な関係にあるが)『スピノザと表現の問題』においてあれだけ偶然に任せてはいけないと言われていた「出会い」<sup>543</sup>が、『プルーストとシーニュ』では、「出会いの偶然 (hasard)」、「僥倖 (fortuit)」<sup>544</sup>といった用語によって語られていることである。これまた大きな驚きを我々に与えるであろう。なぜなら、こうした語彙の選択からだけでも窺い知れるのは、先の第一の点ではあくまでも「出会い」から「組織化」が削除されていることが読み取れたわけだが、今明らかとなったのは、ドゥルーズが「出会い」からただ単に「組織化」を排除するどころか、むしろそのような意図的な良きものの取り集めの作業を明確に批判の対象として捉え始めているという点だからである。実際、「出会い」に関しては、『プルーストとシーニュ』の結論は「僥倖かつ不可避 (fortuit et inévitable)」<sup>545</sup>という文言とともに締め括られてさえいる。

「我々に考えることを強いるもの、真なるものを求めることを強いるものとの出会いに、真理は依存するのである。出会いの偶然と強制の圧力は、プルーストにとって二つの根本的な主題である。まさに出会いの対象となるのはシーニュであり、私たちに対してその暴力を行使するのはシーニュである。出会いの偶然こそが、思考される事柄の必然性を保証するのだ」<sup>546</sup> — 重要な文言であると言わざるをえない。なぜなら、このような文言は、50年代には一定の完成を見ていたであろう、精神の自律を目指して前もって良きものを組織するスピノザ流の「出会い」が、急激な価値低下を被っていることを示しているからである。

---

<sup>543</sup> Cf. *SPE*, p. 241. 「理性的で、強く、自由になる人間は、喜びの感情を感じるようにできる限りのことをなすことから始める。したがって、そのような者こそ、偶然の出会いと悲しみの諸感情の連鎖から身を引き剥がし、良き出会いを組織化し、彼の有する関係と直接に組み合わさる諸関係との関係性を構成し、本性上彼と一致するものと結合し、人間の間に理性的な連合を形成しようと努力する人である [……]」。

<sup>544</sup> *PS*, p. 25.

<sup>545</sup> *PS*, p. 124.

<sup>546</sup> *PS*, p. 25.

## II 歴史と「出会い」 — 「文化」の問題 —

このように 50 年代と 60 年代ではその術語系だけを見ても、「出会い」の内実には本性の差異が存在している点を結論することができる。したがって、第二部第一章・第二章での「出会い」の分析は、それだけでは〈方法〉との連関の中で「出会い」や〈情動〉の要素が前景化してくる過程しか明らかにすることがなく、そうした過程において密かに生じていた〈情動〉の要素そのものの変動についてはまったく論じられていない点で不十分であると言わざるをえない。しかしそうであるとすれば、今問われなければならないのは、「出会い」に関してそのような差異がなぜ生じなければならなかったかである。先の節で我々は術語の違いに注目してみたわけだが、この新たな問題に取り組んでいく上でこの節においても引き続きドゥルーズが用いる術語に介入してみよう。

そこであらためて取り上げたいのが「文化」という語彙である。『スピノザと表現の問題』では、先ほど触れた通り、主体の「形成」過程が「文化」と不可分のものとして語られていた。しかしその実、60 年代の『プルーストとシーニュ』では、「形成」の用語は存在しているが、それに対して「文化」は完全に姿を消している。「問題となっているのは、無意志的記憶の開陳 [exposition] ではなく、習得の物語 [récit] である。より正確に言えば、文学者の習得が問題なのだ。メゼグリーズと方とゲルマントの方は、記憶の源泉というよりも、第一の素材であり、習得の線である。それは形成における二つの方 [côté] なのである」<sup>547</sup>。この引用において確認される通り、『プルーストとシーニュ』では「形成」の用語はそのままに、ただしその表現は、50 年代とは異なり「文化」なき「形成」として浮かび上がる。

もちろん「出会い」に関して「文化」の有無を指摘するだけでは、50 年代と 60 年代の間に「出会い」の術語系に何か重大な変更が加えられたということ以上の情報を我々が得ることはできないのであり、それでは前節の主張の反復に過ぎない。しかしそれでも「文化」に注目することが「出会い」の変動を理解する上で極めて重要であるように思われる。なぜか？

それは、この変動が、第一部において主として『ニーチェと哲学』を取り上げる中で克明に描き出したような歴史の問題系が 60 年代において前景化するに従って確実に生じざるを得なかったものであると我々が考えるからであり、またドゥルーズの思考において「出会い」と歴史がそのように特異な関係によって結び合わされているはずだと考える我々の想定が、「文化」の消失を手がかりとすることにより、克明に示すことができるからである。

そこで『ニーチェと哲学』において「文化」がどのように論じられていたかを少し思い返しておこう。「文化」は、権利上の差異 (= 起源における差異) から事実上の差異 (= 歴史における差異) への転倒の過程が、『道徳の系譜学』の議論に定位しながら分析される『ニーチェと哲学』第四章において詳述されていた。ドゥルーズが「文化」を「類的能動性」と

---

<sup>547</sup> PS, p. 10.

して分析する際、そこでの議論の主眼はもちろん「忘却」と同じくその転倒を描き出すことにあるが、とりわけ「文化」が論じられる文脈では、ニーチェ自身の用語でもある「〈歴史以前—歴史以降〉から歴史」への転倒の過程として描き出されている。

あらゆる位相（「個人的心理」、「価値」、「文化」）において起源における差異から歴史における差異への転倒の過程を執拗なまでに指摘するドゥルーズの分析について、「文化」における「起源における差異」の側の議論が、「歴史以前」と「歴史以降」とに二分されなければならなかった理由が、主として次の点にあることを我々は知っているだろう。すなわち、人間の反動性全体に能動的な力を加え、調教することをその本質的役割とする「類的能動性」としての「文化」は、反動性をいまだ払拭することができず、そのような醜悪な部分を自身の内に抱えた人間に対しては、恐るべき裁きの審級として立ち現れるとともに、その者に対して反動性の責任者として烙印を押すのであった。「歴史以前」の時空では、そうした反動性の責任者もその都度調教されるため、いずれは自分自身からあらゆる反動性が払拭された実存を獲得することができるはずであるとドゥルーズは説明していた。

ドゥルーズが目指すものは、何ものに対しても責任を背負うことがない実存を獲得した者、つまりは、地上に一人で立つ主体である。そうした主体の実現の企図のもとで、ドゥルーズがそのような者の実存の内実を示す用語として「無責任」というニーチェの言葉を独自の仕方で使用していたことはすでに十分に論じた点である。それだからこそ主体に対して求められる「無責任さ」が徹底されていく中で、ドゥルーズは、人間の反動性が調教されていく「歴史以前」だけではなく、あらゆる反動性が払拭された主体をそのような存在として認める能動的な高次の審級としての「文化」さえもが自ら消滅することで、真に主体をあらゆる裁きや責任から解放する「歴史以降」の契機を認めていた——というわけである。

ただし、厄介なのは、『ニーチェと哲学』において繰り返し強調されていた通り、そのような「文化」こそが転倒するという逆説的な事態が歴史においては必ず生じる点である。たしかに「文化」が適切に機能していれば——ということは〈力能の意志〉の質が「肯定（能動的—生成）」であればということだが——ドゥルーズが求める主体は存在することになる。だが、実際上は、すなわち歴史では、——ということは〈力能の意志〉の質が「否定（反動的—生成）」であるということだが——「文化」は人間の反動性を調教するのではなく、まったく逆に、人間が有するあらゆる能動性を調教する拷問の装置と成り果てるのであり、ドゥルーズはその反転と転倒の過程をこれまた詳細に論じているのである。

ここでまず指摘されなければならないのは、歴史の劣化、言い換えれば、能動性・潜在性／反動性・現働性の中に存する差異（＝関係性）の問題系が前景化してくるとき、それに伴い「文化」の価値が急落するという点である。我々が第一部、とりわけ第三章において考察した通り、ヒュームの歴史にはほとんど劣化の過程が見られなかったのであり、主体は自然の誘導に従って自らの実存を失うことなく合目的性を獲得するとともに、そのような特異な信念を与えた〈外〉としか形容しようがない存在（＝自然）へと適切に開かれていく。

そのため、そうした歴史理解に依拠している限り、実存の問題、すなわち主体の実存の質

を反動から能動へと移行させるという「エチカ」の問題設定が生じる余地はほとんどない。なぜならそこでは実存が損なわれていく契機が存在していないどころか、ヒュームの自然史が示していた通り、歴史とともに人間は自然と理性的かつ文化的になるものとして提示されているからである<sup>548</sup>。

それに対してニーチェの歴史では、歴史が進めば進むほど主体の実存の質は失われていく。とりわけ歴史における「末人」が示している通り、主体は、最終的には反動性の極大としての生を生きるほかない。それでは、『経験論と主体性』と『ニーチェと哲学』の間の時期に完成していたとされる『スピノザと表現の問題』において歴史はどのように理解されているのだろうか。なるほど『スピノザと表現の問題』では、『経験論と主体性』ほどには歴史理解は楽観的ではない。実際、主体の内に喜びの情動を集めることで生の質を移行させることに眼目がある「出会いの組織化」が設けられていたのは、『エチカ』における「隷属」という術語が克明に示していた通り、スピノザ的な時空のもとでは、主体の質が自然と（＝「出会いを偶然に任せることでは」）能動的なものへと生成するといった事態が生じない、とドゥルーズが考えていたからである。

しかしだからと言って、『スピノザと表現の問題』での歴史が、『ニーチェと哲学』において描き出されたほどに深刻なものであるかと言えば、そうではない。なぜなら、すでに見た通り、『スピノザと表現の問題』では、「出会いの組織化」は、そこで用いられていた語彙に注目すれば読み取ることができる通り、『経験論と主体性』において用いられていた「理性」あるいは「文化」に属する「形成」としてあいかわらず語られているからである。そのことが意味しているのは、スピノザ的な時空ではいまだ「文化」が適切に機能していること、そうした「文化」の機能を適切に用いることができれば、言い換えれば、能動的なものを取り集める「出会いの組織化」を実現することができれば、ヒュームが考えたような野蛮から理性的人間への移行が可能であると、ドゥルーズが考えていたであろう、ということである。

しかし 60 年代において、たった今確認した通り、ニーチェの哲学を讀解する身振りの中で歴史の劣化の問題系が急拡大するに伴い、「文化」でさえも機能不全に陥るどころか、人間を反動化させる装置に変貌する点にドゥルーズが気づいたとき、ドゥルーズの思考において、なるほど依然として主体の生の様式を能動的なものに生成させることが主要な関心事であるものの、その実現の手段として「文化」を提示することが不可能となる。先の節で術語の水準で確認した事柄の背後には、このように歴史の問題系が潜んでいたのである。

それゆえドゥルーズの哲学において情動の要素に依拠した「出会い」の理路を適切に把握する上で注意しなければならないのは、歴史の劣化が全面化する以前の時期とそれ以降の時期とで、「出会い」の理解も、また人間の実存の質に変更を加えるものとして定立されていたはずの情動の立ち位置も質的に変わってくるという点である<sup>549</sup>。したがって、我々が以下

<sup>548</sup> ヒュームにおける歴史が「文化」と結び付けられて論じられている箇所としては、例えば、*ES*, p. 53, p. 60 を参照のこと。

<sup>549</sup> 「出会い」に関して、例えば、國分功一郎『ドゥルーズの哲学原理』では次のように述

べられている。「確かに、ものを考えようと思って考え始めることなどできないし、そうして始まった「思考」など、たかが知れている。思考はそれを強制するシーニュとの出会いがあって初めて発動する。けれども、だからと言って、待っていれば思考を強制するシーニュとの出会いが訪れるわけではない。シーニュは読み取らねばならず、またその読み取り方は習得されなければならない。したがって、思考を偶然の出会いによって強制されるものと捉える理論は、出会いそのものを組織するための習得の理論、学びの理論と切り離せない。『プルーストとシーニュ』は、偶然の出会いと強制の圧力がプルーストにおける基本的な手間であることを強調するとともに、この作品が主人公による習得の物語であることを主張していた。同じく『差異と反復』は、思考の理路を展開すると同時に、習得の理論を開陳する」（同書、九五―九六頁）。このような指摘は、なるほど『プルーストとシーニュ』での「出会い」の核心に「偶然性」があることを見て取っている点で適切なものであるが、その一方で「出会い」の「偶然性」を肯定することが、実践ではなく言わば待機をドゥルーズが主張しているとも取られかねない点を考慮して「出会い」の「組織化」の重要性を説いている。しかし我々の視座からすれば、「出会い」の「組織化」の理路は、歴史理解の変動に従い、「出会い」の「偶然性」に取って代わられなければならなかったものであり、少なくとも 60 年代のドゥルーズにとっては、二つの「出会い」が質的に異なるものであった以上、決して同列に論じることができないものである。なお、二つの「出会い」を質的に異なるものを適切に指摘しつつ、とりわけ「出会いの偶然性」を独自の仕方引き伸ばした研究として、江川隆男『残酷と無能力』があり、また『スピノザと表現の問題』の「出会い」の理路（＝「組織化」）を出発点としながら、その理路が完成されると同時に、それゆえに以前の理解との断絶をも示すような新たな「出会い」の理路（＝偶然性）を『意味の論理学』の内に見出し、そのような理論的進展が、ドゥルーズがまさに生きた時代の「情勢」の変動に従って生じたものである点を指摘した廣瀬純「悲劇的なこの世界では哲学が直ちに政治になる。――一九六九年、スピノザからストア派へ」（『ドゥルーズ 没後 20 年 新たな転回』、河出書房新社、二〇一五年、一九二―二〇〇頁）がある。江川によれば、「今日、哲学の言説から情動をともなった言表が失われているように思われる。ということは、哲学の諸言説のうちに、概念が感情の最近原因になったり、情動が観念の発生的要素になったりすることがないということになる。そこでは、もっとも重要な認識の喜びも、単に中立化された知覚としてしか存在しない事になる。例えば、優越的諸価値のもとで発せられた「同一性」という言葉を聞くと悲しくなり、また「差異」についての積極的な言明に触れると喜びに刺激される、このような触発なしにおそらく内在的な差異の哲学を構成することはできないであろう。何故なら、差異の観念に喜びの情動がともなわない限り、それは差異の実質的な肯定にはならないからである。そして、こうした情動がともなわない限り、前哲学的な内在性の倫理平面は、けっして創建されえないだろう。スピノザには存在上の〈希望／恐怖〉の緩徐の体制から個物の本質の直観による至福へという人間の実践的問題があるが、アルトーには存在の恐怖とその絶望から人間本性の変形へというまさに残酷の欲望過程がある」（江川隆男『残酷と無能力』、一五―一六頁）。江川がドゥルーズの思考を踏まえながら独自に切り拓く「出会い」の理路は、むしろ興味深いものであるが、我々の関心はそれに対して、そのような「偶然の出会い」の理路がなぜドゥルーズによって切り開かれなければならなかったか、あるいはそのような理論変動がいかなる思考の布置連関の変更に依拠したものなのかを分析することに向かうのである。

また廣瀬によれば、「我々を共通概念形成へと導くその誘因が求められるのはスピノザ論では「傷」すなわち「わるい出会い」ではなくむしろ「よい出会い」だ。これは我々の実存<sup>エグジストンス</sup>についての評価がスピノザ論とストア派論とで異なることに由来する。スピノザ論でもすでに我々の実存についての「悲観的な評価」が前提とされていたが、ストア派論ではそれが

の節で取り組まなければならないのは、以上の区別を念頭に置きながら、60年代以降のドゥルーズの思考を分析するために、歴史の劣化の布置連関のもとで「出会い」と情動がどのような相貌を取るのかをできる限り正確に見定めることである。

### III 『ニーチェと哲学』から『プルーストとシーニュ』へ

とはいえ、歴史の議論が十全に展開された60年代の『ニーチェと哲学』において、歴史の劣化の中でさえ、人間が反動的な生から脱却することを可能とするような、50年代に考案されたものとは異なる新たな「出会い」の理路を、ドゥルーズは果たして切り開くことに成功したのだろうか？ 我々の答えは、結論から言えば、『ニーチェと哲学』においてそのような道は開かれてはいるが、その十全な理論化には成功していない、というものである。

この節では、『ニーチェと哲学』における新たな「出会い」の理路の展開を見ながら、それが不十分なものとどまる理由を提示することで、その理路をさらに拡大するべくドゥルーズがプルーストの長編小説にその読解の場を移していく必然性を示すことにする。

さて、そうした問題関心のもとで我々が『ニーチェと哲学』の内では着目したいのは、第三章十三節（「思考と生」）、第十四節（「芸術」）、および十五節（「思考の新たなイマージュ」）の、決して長いとは言えない三節において展開されている一群の思考である。そこでドゥルーズは、まさに思考するものの生の条件、我々の言葉で言えば、主体における実存の条件を問題としている。ドゥルーズは、第十三節において、思考者にふさわしい生の条件について次のように説明している。

認識が立法的なものとなる時、最大の従属者は思考である。認識は思考そのものであるが、しかし理性とこの理性のうちで表現されるすべてのものにと従属した思考で

---

「悲劇的」と形容されるまでに徹底される。外的な決定（構造的あるいは重層的な決定）によってより出会いが我々に到来する可能性はもはやいっさいない、だからこそ傷を唯一の出発点として議論を立て直さなければならないということだ。スピノザ論とストア派論とのあいだのこの切断は、我々に到来する出会いの連鎖をコード化し秩序付ける機構としての権力諸装置が我々の実存に対してもつ関係をどう捉えるかという問題から発したものと理解すべきであろう。スピノザ論では権力諸装置による実存の包摂が局所的なもののみなされていたのに対し、ストア派論ではそれが全面的なものとなされるようになる。こうした指摘は、我々の立場からすれば、二つの「出会い」を区別しつつ、その間の移行を「情勢」によって解き明かすものであるように思われるが、我々の関心は、その移行を歴史理解の変動の観点からできる限りドゥルーズのテキストに即して内在的に記述することにあると言えよう。加えて廣瀬は「ストア派論においてドゥルーズは理性の増大という議論を捨てる。受動的悲しみを誘因とした理性の形相的所有では全自然的観点が「意志的直観」によっていっきに与えられる」と述べており、我々が先ほど浮き彫りにした論点、すなわち、『スピノザと表現の問題』において「出会いの組織化」による「形成」が「理性化」と結びつけられていたものの、そうした用語上の連関が60年代以降消滅してしまう点を適切にも指摘している。

ある。したがって、認識の本能は思考であるが、しかし思考を奪取あるいは征服するような反動的諸力との関係における思考である。なぜなら、合理的認識が生に押し付け、しかしまた合理的生が思考に押し付けるのは、同じ制限だからである。そして生が認識に従属し、しかしまた思考が生に従属するのは、同時だからである。<sup>550</sup>

ここでは、我々がこれまで論じてきたような、実存なき主体と実存を有した主体の区別が念頭に置かれながら、その区別が「生」と「思考」の術語によって語られている。例えば、『カントの批判哲学』において示されていた通り、カントは、実存の質を反動から能動へと移さないままに方法を行行使した結果として差異からの呼び声である合目的性を表象することしかできず、その意図を誤認する結果となったわけだが、そのような差異の表象の問題をドゥルーズは、この第十三節において、まさに哲学者あるいは思考者の生き方に起因する問題として、すなわち「生」の問題として扱うことを試みているのである。

そうすると問題は、思考を反動的な生から解放し、思考に反動的な生のもとでは制限されていた創造の力を発揮させることになるだろう。ドゥルーズはその点について次のように説明している。

生がなしうることの果てまで進むであろう思考、生を生がなしうることの果てまで導くであろう思考。生と対立する認識ではなく、生を肯定するであろう思考。生は思考の能動的力であるが、思考は生の肯定的力能であるだろう。これら二つは共に、互いに鍛え合い、また諸制限を粉碎しながら、驚くべき創造の努力の中で互いのために一步一步、同じ方向に進んでいこう。そのとき思考することは、生の新たな可能性を発見し、発明することを意味するだろう。<sup>551</sup>

上の引用において制限なき思考に伴うべき生のあり様が「生は思考の能動的力であるが[…]」と言われている通り、十三節以降での議論では、ドゥルーズは思考者の生の問題に取り組み始める。そのような目論みが議論の中心に置かれていることは、十五節での次のような文言の内にも確認することができる。

思考することは、思考を奪取する諸力に依存している。我々の思考は反動的諸力によって占有され、その思考の意味を反動的諸力の内に見出している限り、我々はいまだ思考していないということをしっかりと認める必要がある。思考することは、思考の能動性を意味している。しかし、思考は非能動的である自分の思考の仕方を有しており、まったく完全に、全力でそれに没頭できるのだ。<sup>552</sup>

---

<sup>550</sup> NP, p. 156.

<sup>551</sup> NP, p. 157.

<sup>552</sup> NP, pp. 167-168.



ここで思考の問題は、純粋な思考の水準では問われていない。思考することは、思考者にふさわしい生の質が伴ってはじめて可能となるとドゥルーズは主張する。このように思考の問題は、生の質の問題として、言い換えれば、思考を奪取する力の質を「反動」から「能動」に移行させるという主体の実存の問題として提起されていることを正確に理解することができよう。ここでのドゥルーズの課題は、まさに「能動的に思考すること [……]」<sup>553</sup>、言い換えれば、思考を反動的諸力あるいは反動的な生のもとではなく、能動的諸力もしくは能動的な生のもとで行使することのできる反時代的な思考者を産出することなのである<sup>554</sup>。

そして続く十四節では、芸術をあくまでも「意志の鎮痛剤」としてしか捉えなかったショーペンハウアーに対して、それを「力能の意志の興奮剤」、「意志することの刺激剤」と捉えたニーチェの芸術観の核心が抽出される。そこではとりわけニーチェの芸術観における芸術作品と芸術家の生の関係が論じられるが、それはもちろん先の十三節での問題提起を引き継いだものである。

ニーチェは創造の美学、ピグマリオン美学を要求する。しかし、まさにこの新たな観点から、なぜ芸術は力能の意志の興奮剤として現れるのか。なぜ動機も目的も、表象も必要としない力能の意志が、刺激剤を必要とするのか。それは、力能の意志が、能動的諸力との、能動的な生との関係の内では、肯定的なものとして定立されえないからである。肯定は、能動的な生を自分の条件や自分の随伴者として前提とする思考の産物である。ニーチェによれば、人々は依然として、芸術家の生が何を意味するのかを理解していない。それは、このような生の能動性が、芸術作品そのものの内に含まれた肯定、芸術家としての芸術家の力能の意志にとっての刺激剤として役立つものである、ということである。<sup>555</sup> (強調引用者)

上の引用では、いかにして思考者の生を能動的なものにするかという前節からの問題設定を踏まえながら、ニーチェの芸術観を分析する身振りの中で、ドゥルーズは、〈力能の意志〉の質を「肯定」へと移行させることで実現されるはずの芸術作品の条件として、芸術家の生の質(=「能動」)が重要であると適切に指摘している。差異的存在論の枠組みにおいて、〈力能の意志〉と力との基幹的二元性が相互依存の関係の内に置かれていた点が思い出される。

さらに続く十五節では、問題の核心、すなわち、それではそのような生を我々がいかに獲

---

<sup>553</sup> NP, p. 167.

<sup>554</sup> Cf. *Ibid.* なお、ドゥルーズはそのような思考者の系譜を反時代的な、つまりは、時代に抗して思考してきた哲学者のものとして提示しながら、それを歴史のつながりではなく、彗星の連鎖として理解している。

<sup>555</sup> NP, p. 159.

得るかという問題がいつそう具体的に展開されることになる。なお、この十五節は、本章が主題的に論じる『プルートとシーニュ』の術語系、例えば、「出会いの暴力」などの重要な語彙をすでに含み持っている点で非常に重要な箇所である。

ドゥルーズは十五節において、思考者の生を反動から能動へと移行させる方策として「文化」について語り始める。もちろんこの「文化」は、すでに見た通り（第一部第一章）、続く『ニーチェと哲学』の第四章以降で「〈歴史以前—歴史以降〉から歴史」へと転倒していく定めにある、まさにあの「文化」である。

ところで、諸力が思考に対して暴力を行使しないとすれば、思考は決してこの力能に達しないだろう。暴力は思考である限りでの思考に行使されなければならないのであり、力能は思考に思考することを強い、思考を〈能動的—生成〉の中に放り込まなければならない。このような強制、このような調教は、ニーチェが「文化」と呼ぶものである。文化とは、ニーチェによれば、本質的に調教と選択である。文化は、思考を能動的なもの、肯定的なものにするために、思考を奪取するような諸力の暴力を表現している。[……] 文化は、思考から受ける暴力、選択的諸力の能動のもとでの思考の形成 [formation]、思考者の無意識全体を巻き込む調教である。ギリシャ人たちは、方法についてではなく、<sup>パイドイネ</sup>教育について語っていた。思考は善意志から出発して思考するのではなく、思考に思考することを強制するべく思考に対して行使される諸力によって思考する、ということを彼らは知っていた。<sup>556</sup>

上の引用においてドゥルーズは、能動的に思考するためには、思考者に対して暴力が振るわれなければならないと、そしてそうした暴力によってしか思考を取り巻く諸力の質を反動から能動へと移行させる「形成」が可能とはならないと述べている。すでにこうした点だけでも、『スピノザと表現の問題』において展開されていた「出会いの組織化」との差異が現れている。実際、「組織化」の文脈では、自分の生を能動的なものへと変化させる「良き出会い」が「暴力」とともに語られたことは一度もなかった。むしろそのような「暴力」とともに「出会い」が語られているのは、『ニーチェと哲学』以降に書かれた著作群においてである。例えば、『プルートとシーニュ』では、「出会い」は、「我々に思考することを強いるもの、真理を求めることを強いるものとの出会いに、真理は依存するのである。出会いの偶然性、強制の圧力は、プルートにとって二つの根本的な主題である。まさに出会いの対象となるのは、シーニュであり、これこそが我々にとってその暴力を行使するのである」<sup>557</sup>と説明されていた。

また上の引用で「暴力」による「形成」が「思考に思考することを強いる」と言い表されている点にも注意したい。この文言は、『スピノザと表現の問題』では登場しないが、60年

---

<sup>556</sup> NP, pp. 168-169.

<sup>557</sup> PS, p. 25.

代の『プルーストとシーニュ』と主著の『差異と反復』、では繰り返し登場してくるものである。ここであらためて、50年代とは異なり60年代では、「出会い」は「偶然性」、「(思考することを我々に強いる)暴力」といった語彙によって語られている点を押さえておこう。

続けて上の引用の内で注意深く読み取りたいのは、ドゥルーズはそのような暴力を「文化」による「調教と選択」と説明しているが、その説明の中で「文化」が「力能」もしくは「(能動的-生成)」と直ちに接続されている点である。このような語の連関を理解する上で、一つの注意点がある。それは、「文化」は「類的能動性」と言い換えられるような諸力の次元に属する術語であるのに対して、「(能動的-生成)」は、「(力能の意志)」の質としての「肯定」、つまりは意志の次元に属する術語である点<sup>558</sup>、もっと一般的に言えば、ドゥルーズの差異的存在論では、意志と力、各々の系列の術語は厳格に区別されて用いられる点である。

以上の図式を踏まえて、先の引用を考察したとき、ドゥルーズの考える思考への暴力が「文化」による調教であると言われている場合でさえ、そこでは決して「文化」だけが作用していると考えられているわけではないことが分かる。『スピノザと表現の問題』と『ニーチェと哲学』は、「形成」を「文化」の過程であると捉える点で一致しているものの、前者ではそのような過程がさらに深い審級によって可能となるという視座を持たなかったのに対して、後者では、その審級に対する目線を明確に有しており、そこには重要な差異がある。

その差異の意味をしばらく考えてみよう。たった今触れた通り、「文化」はあくまでも「類的能動性」であり、諸力の次元に属するものである以上、諸力を下支えする、諸力とは本質的に異なる審級である「(力能の意志)」の質が「肯定(能動的-生成)」でなければ、「文化」が正常に機能することはありえない<sup>559</sup>。このような議論は、すでにベルクソンとプルーストの比較から我々が得た結論を踏まえた上で言い直せば、潜在性/現働性間の差異が、現働性優位(=「否定」)ではなく、潜在性優位(=「肯定」)でなければ、「類的能動性」としての「文化」が十全に機能しない、と捉えても良いだろう。

だが、以上の通り、『ニーチェと哲学』の内に、明らかに『プルーストとシーニュ』において論じられる「出会い」の内容を先取りしたものが存在していることを術語の水準において確認することができるときでさえ、だからこそ理解することが困難なのは、「出会いの組

---

<sup>558</sup> Cf. *NP*, p. 263. 「[……] なるほど人間的能動性があり、なるほど人間の能動的諸力がある。しかし、これらの個別の諸力は、人間と人間的世界を定義するような、諸力の普遍的生成の糧に、あらゆる力の(反動的-生成)の糧に過ぎないのである」。あるいは *NP*, p. 84. 「[……] 肯定は能動ではなく能動的生成の力能であり、そのものとしての能動的生成である[……]」。

<sup>559</sup> この点に関しては、『ニーチェと哲学』第五章において次のように説明されている。「次の問いが残されている。なぜ類的能動性、その目標、その産物は本質的に失われてしまうのか。なぜそれらは捉え損ねられたものとしてしか存在しないのか。この能動性が反動的諸力を調教し、それらを活動的なものとするのに適したものにし、反動的諸力そのものを能動的にするのを意志しているということが思い起こされるならば、答えは単純である。ところで、その計画は、(能動的-生成)を構成する肯定する力能なしに、どのように実現可能であろうか」(*NP*, pp. 265-266)。

織化」ではなく、ある対象から暴力を受けることでのみ思考者の生を能動へと移行させることができる」と主張する、別の「出会い」の理路が、依然として〈能動的－生成〉とともに語られている点である。なるほどドゥルーズが指摘する通り、能動的潜在力の行使に別の審級が伴うべきであることは、60年代においてドゥルーズが達成した成果であるとともに、ドゥルーズの思考そのものにおける決して小さくない進展を示している。しかしながら、「出会い」の暴力が、すなわち「文化」による暴力的調教が、〈能動的－生成〉とともに語られることは大きな困難を引き起こすことになる。

この困難の内実を理解するには、十五節の終わりで語られていることを踏まえておく必要がある。

おそらく、これらのテキストにはアイロニーがある。ニーチェが述べている「思考者たちの民族」は、ギリシャ民族ではなく、ドイツ民族であることが分かる。しかしながらアイロニーはどこにあるのか。思考は、思考に暴力を振るう諸力の能動のもとでしか思考することに至らない、という考えの中にはない。暴力的調教としての文化という考えの中にはない。アイロニーは、むしろ文化の生成に対する疑念のうちに現れる。人はギリシャ人たちのように始めて、ドイツ人たちのように終わるのだ。ニーチェは、複数の奇妙なテキストにおいて、ディオニュソスの、あるいはアリアドネの失望を、つまりは、ギリシャ人を望んでいたのに、ドイツ人の前にいる、という失望を強調している。——文化という類的能動性は、芸術家、哲学者を形成する〔former〕という最終目標を有している。その選択的暴力全体がこの目的に仕えているのだ。「私はここで、その目的論が国家の利益よりもいささか高いところに導くようなある種の人間を取り扱う」。教会と国家の主要な文化的活動は、むしろ文化そのものの長い犠牲者名簿を作り出してしまふ。そして、国家が文化を優遇するとき、「国家は、自分自身を優遇するためにしか文化を優遇せず、国家の利益や存在に対して優越するような目標があるとは決して考えない」。しかしながら、他方で、文化的能動性と国家の利益の混同は、ある実在的なものに立脚している。能動的諸力による文化的な仕事は、絶えず自分の方向から逸らされる恐れがある。まさにそれが反動的諸力の利得へと移っていくこともある。教会あるいは国家が文化のこの暴力を自分たちのために奪い取って、自分たちのものである目的を実現することもある。反動的諸力がこの暴力を文化から逸らせて、この暴力を一つの反動的諸力そのものに、つまりは、思考をさらにより愚かにし低くする一つの手段にすることもある。反動的諸力が文化の暴力を自分自身の暴力、自分自身の力と混同することもある。ニーチェはこの過程を「文化の墮落」と呼ぶ。<sup>560</sup>

なるほど、ドゥルーズが上の引用において説明している通り、「文化」が「暴力的調教」と

---

<sup>560</sup> NP, pp. 169-171.

して「芸術家、哲学者を形成する」ことを目指すものである以上、ギリシャ人たちから「パイドイア (paideia)」と言われていたことが示唆するように、そのような暴力が流通している時空は、そこで生を営むこと自体がただちに無意識の次元での能動的な学びへと接続されるような境位である。むしろそうした議論それ自体に特段の困難は確認されない。それは「[……] アイロニーはどこにあるのか。思考は、思考に暴力を振るう諸力の能動のもとでしか思考することに至らない、という考えの中にはない」とドゥルーズが述べる通りである。そのような調教のモチーフそのものは、『ニーチェと哲学』以降、むしろ全面的に展開されていくものであり、そのような考え方自体にドゥルーズが問題を見てとったようには思われない（我々が第一部第一章において解明した通り、続く『ニーチェと哲学』第四章以降でドゥルーズは、歴史以前の原始的人間関係（＝債権者－債務者）が、そこで生きる人間たちの無意識の学習を言わば自動的に押し進めるものであったことを示すだろう）。

とはいえ、時空そのものが教育の境位であること——それが、「文化」という術語がまさに示すものとしてドゥルーズによって解されていくとき、そのような文化的境位が〈力能の意志〉の肯定（＝能動的－生成）を伴わなければならないことは、権利上は、当然のことと思われる。なぜなら、（方法が抱えた構造的な問題として我々が明らかにした通り）意志の肯定が意味するのは、能動性優位の場の構成であり、そのような場が与えられていなければ、「文化」は自分自身の力を失う仕方しか、その潜在力を行使することができないからである。

しかしすでに見てきたように、差異的存在論の問題機制において歴史は、その運動を機制する意志の質が常に否定であり、それゆえあらゆる能動性が転倒するような時空と解されていた。そのため、むしろ権利上は人間の生を能動化させることを目指したはずの「文化」もまた、他の能動性と同様に、事実上は、むしろ逆に、人間の生を反動化させる調教の総体として現れることにならざるをえない。

ここで我々は、『ニーチェと哲学』においてドゥルーズがニーチェを解釈する身振りにおいて到達した地点を正確に特定することができる。すなわち、第一に、起源における差異が歴史における差異へと転倒する過程を差異の構造的劣化の問題系として学的に描き出したこと。第二に、歴史の末期において、起源における差異を探求する方法の必要性が極大にまで高められると同時に、そのような方法にふさわしい実存を有した主体が存在しないという《問題》（第一部第一章末尾）に直面したこと。第三に、そのような《問題》を解消するために、「出会い」の新たな理路を開拓したこと。ただし、その理路はいまだ50年代の文脈を払拭することができていないのであり、それは「出会い」、「暴力」の問題系が依然として「文化」とともに語られている点に確認することができる。

今の我々の視座からして重要なのは、第三の点を正確に浮き彫りにすることである。『ニーチェと哲学』では、「文化」が「出会い」の理路の中核をなす概念として提示されているながらも、その「文化」が歴史では転倒することが克明に示されている以上、50年代のように主体の「形成」を「文化」が担うことを以前のように期待することは、もはや不可能であ

るはずだ。しかし、にもかかわらず『ニーチェと哲学』では、その「文化」によって、思考に対する暴力や主体の「形成」が語られている。歴史の空間では、「文化」でさえも転倒した姿としてしか自らを現すことはできないのだから、そのような時空において 50 年代と同じように「文化」に期待することは理論的困難を抱えるものとなるだろう。もちろん、その一方で、50 年代とは異なり、「暴力」などの語彙の選択を見ても分かるように、「出会いの組織化」、すなわち、「出会い」を意志的に組織することは、もはや追求されておらず、この段階においてすでにドゥルーズが新たな「出会い」の理路を形成することを試みていた点は見逃されるべきではない。

あらためて『ニーチェと哲学』において「出会い」から「組織化」の用語が消え、それが「偶然」や「無意識」の用語に取って代わられた理由を考えてみよう。その理由は、我々の考えでは、やはり歴史の問題、とりわけ合目的性の問題に求められなければならない。すでに論じた通り、50 年代と 60 年代においてドゥルーズは、合目的性が哲学者に捉えられる過程を追求していた。ただし、年代によって同じ合目的性の議論でも、その道行は異なっていた。言い換えれば、50 年代では、ヒュームは合目的性が自然に由来するものであることを適切に捉えつつ、その自然が、我々からすれば理解することがまったく不可能な〈外〉であることを受け入れることで、真の主体へと生成している<sup>561</sup>。それに対して、60 年代ではこの同じ過程が議論されながらも、例えば、カントがその人生をもって示したように、哲学者がその〈外〉に開かれなければならない瞬間に、それを〈内〉に回収することで〈外〉の存在を封じ込む過程が追加されたのである。もちろん哲学者の生成に関してこのように追加された「封じ込め」の論点は、明確に歴史の問題と関連して出現したものである。歴史においていっそう反動的な生を生きざるをえない人間（＝「末人」）には、その「自己保存」の要求ゆえに、自分たちの〈外〉としか言いようがない虚空から呼びかけられる合目的性の信念を適切に受け取ることなどできないのである<sup>562</sup>。

そのため「出会い」の理路が人間の生に介入するものとして開拓されなければならなかったのは、このような〈外〉を適切に思考することを可能とする実存をまったく持たない反動的人間たちを調教して、〈外〉を〈外〉として捉えることを可能とする実存を持たせるといふ困難な課題に、60 年代のドゥルーズが取り組んだことを克明に示している。

ただし、厄介なことに、反動的人間が「自己保存」に依拠するがゆえに、〈外〉を〈内〉における〈外〉としてしか捉えられないということは、そこから派生してまた別の困難を引き起こすことになる。その困難とは、歴史の末期において反動性が極大にまで高められた諸力には、〈外〉に限らず、自分の類型とは異なるものは〈内〉に希釈する形でしか、言い換えれば、自分たちの類型の温存に役立つものとしてしか、決して知覚されることも感じられることもない、ということである。ドゥルーズが「奴隷」の実存に関して「表象することの、表象されることの、自分を表象させることへの偏執、表象する＝代表する者と表象される＝

---

<sup>561</sup> Cf. *ES*, p. 152.

<sup>562</sup> Cf. *NP*, pp. 64- 65.

代表される者を持つことへの偏執、それこそ、あらゆる奴隷に共通する作法、すなわち、奴隷たちが自分たちの中に認識する唯一の関係、奴隷たちが自分たちに対して課す関係、奴隷たちの勝利である」<sup>563</sup>と語っていたことを思い出そう。

こうして、50年代では「出会い」が「組織化」とともに語られていたにもかかわらず、60年代では、その用語が消滅し、「出会い」の「偶然性」がなぜ強調されなければならなかったかが分かる。すなわち、『スピノザと表現の問題』とは異なり、『ニーチェと哲学』の歴史のもとでは、反動性に染まりきった人間が、もし仮に前もって (*avant*) 自分たちの「出会い」を「組織化」することを試みたとしても、劣化した実存ゆえに、我々の「自己保存」に照らして、その実存に資するもの／そうでないものの区別に拘泥するだけだからである。

「文化」が機能している時空では、生を営むことが、即すなわち、無意識における能動的生成の教育を意味する以上、そこでは我々の反動性が自ずと「文化」から能動的な力を加えられる。そこでは、我々の反動性が払拭されていくだけではなく、我々はまた自らの意図をもって「出会い」を「組織化」することでいっそうの能動化を図ることができるはずである。

しかしそのような事態が生じないどころか、その「文化」が人間の生の反動化に手を貸し、「文化の没落」が生じさえするのが、60年代の歴史の時空である。このような時空のもとで、50年代と同じく思考の生の問題に取り組んだとき、ドゥルーズの思考において「出会い」の理路もまたむろん大きな変化を被らざるをえない。

「出会い」を「前もって」組織することがもはや可能ではないと気づいたドゥルーズの思考の変動を、例えば、『プルーストとシーニュ』での次の文言に探ってみることにしよう。

—なぜプルーストはこのような真理〔時間の真理〕を「知性の真理」と呼ぶのか。実のところ、そのような真理は、善意によって働き、任務に取り掛かり、[……] 知性が発見する真理とは反対のものである。この点で我々はもっぱら知性的な真理の限界を見たのだ。それらには「必然性」が欠けている。しかし芸術においても、あるいは文学においても、知性は常に後になって [*après*] 生まれるのであって、前もって [*avant*] 生まれるのではない。「作家にとって印象とは、科学者にとっての実験に等しいものであり、科学者においては知性の作業が先立つが、作家においてそれは後に来るという違いがある」。まずシーニュの暴力的結果＝効果を感じなければならず、そして思考はシーニュの意味を探ることを強えられる如きでなければならない。[……]「後になって」やって来るという条件で、知性は何かを発見する。<sup>564</sup>

上の引用では、とりわけドゥルーズがイタリック体で強調している箇所において、真理を知性が探求する上で、そうした探求には、善意や意志に依拠した「前もって」赴く知性ではなく、未知のものとの偶然的邂逅を前提とした無意識に作動する暴力に従い、無理やり思考さ

<sup>563</sup> NP. p. 125.

<sup>564</sup> PS, pp. 32-33.

せられる思考、要するに「後になって (*après*)」作動する知性が必要である、とドゥルーズは述べている。

それでは「前もって／後になって」の区別によってドゥルーズは一体何を考えようとしているのだろうか。以下の引用を見てみよう。

無意志的なものの冒険はそれぞれの能力の水準において見出される。異なる二つの仕方、社交界のシーニュと愛のシーニュは知性によって解釈される。だがもはや、それ自体で論理的な真理を発見し、固有の秩序を備え、外部からの圧力に先回りする [*devancer*] と主張する抽象的かつ意志的な知性が重要なのではない。重要なのは無意志的な知性であり、それはシーニュの圧力を受け取り、もっぱらシーニュを解釈するために、自らが窒息死しそうになる空虚、自らを埋没させる苦痛を追い払おうとするために活気付くような知性である。科学においても哲学においても、知性は常に前もってやって来る。しかしシーニュの固有性は、後に来るもの、後に来なければならないものとしての知性にシーニュが訴えるということである。<sup>565</sup> (強調引用者)

プルーストによって提示された哲学への批判的言及に依拠しながらドゥルーズが深めようとしているのは、「前もって／後になって」の区別の内実である。それは、上の引用では、とりわけ意志的知性と無意志的知性がそれぞれ手にする真理の区別へと接続されている。ドゥルーズによれば、意志的知性が掴むのが「論理的な真理」であるのに対して、無意志的知性が捉えるのは「必然的真理」である。

まずこのような区別が、すでにドゥルーズがベルクソン論の中で提示したものである点を押さえておきたい。50年代であれ60年代であれ、ベルクソン論においてドゥルーズは、差異(=「過去それ自体」)を、その差異が劣化した姿(=「現在」)によって再構成してしまう人間の錯覚を一貫して問題としていた。すでに触れた通り(第一部第二章)、ドゥルーズは、そのような錯覚により生み出された数々の概念(因果性、目的性)を、差異に固有の実在性、要するに「潜在性」を明らかにするものではないものとして退けるとともに、逆にその実在性を明らかにするものとして方法の概念を洗練させていくのだった。

今の我々の関心から言えば、『ベルクソニスム』においてドゥルーズがそのような錯覚を問題とするとき、「人間の錯覚に属する概念群／差異に固有の概念群」を「可能性／潜在性」として割り振る点、またそのような区別にドゥルーズがこだわりながら、その区別がプルーストの言葉とともに紹介されている点が特に重要である。

『ベルクソニスム』においてドゥルーズは次のように述べている。

そのとき、一つの問いが次第に問うべきものとして立ち現れてくる。すなわち、一にし

---

<sup>565</sup> *PS*, pp. 119-120.



て単純なこの潜在性の本性はどのようなものであるのか。そしてすでに『試論』において、続けて『物質と記憶』において、ベルクソンの哲学が可能性というカテゴリーを非難するとき、潜在性の観念に対してあれほどの重要性を与えたということは、いかにしてなされるのか。それは、〈潜在的なもの〉が少なくとも二つの観点において〈可能的なもの〉から区別されることによってである。実際、ある観点からすれば、可能的なものは実在的なものの反対であり、それは実在的なものに対立する。だがそれとはまったく異なり、潜在的なものは現働的なものに対立する。我々はこうした用語法を真摯に受け取らなければならない。可能的なものは実在性を持たない（それは現働性を持つことはできるのだが）。逆に、潜在的なものは現働的なものではなく、それそのものとしての実在性を有している。ここでもまた、潜在性の状態を定義する最良の定式は、プルーストのそれであろう。「現働的ではなく実在的、抽象的ではなく理念的」。<sup>566</sup>

上の引用の内でもまず指摘されなければならないのは、『ベルクソニズム』と『プルーストとシーニュ』の間に確認される「論理的真理」批判の文脈の一致である。この連関（＝「可能的なもの」、「可能的真理」）は、50年代のドゥルーズによって一貫して主要な問題として取り上げられ続けた差異の誤認の問題が、60年代においても同じく主要なものであったことを示している。ドゥルーズが言う通り、現働性（＝現在）の再構成によって潜在性（＝過去それ自体）を獲得するのではなく、「現働的ではなく実在的、抽象的ではなく理念的」と言われる限りでの差異を探求する点で、ベルクソンとプルーストは明確に一致する。

だが、差異の誤認に基づく誤った概念の数々をこのように「可能性」のカテゴリーに属するものとして処理する点で一致を示す二つのモノグラフィーの間には、その実、決して看過することのできない差異が存在する。すなわち、我々が上で指摘したような「論理的真理」に関して、『ベルクソニズム』では、差異の劣化した姿による差異そのものの再構成として説明されていたのに対して、『プルーストとシーニュ』では、先ほど確認した通り、同型の議論が確認されるものの、そのような問題を引き起こす知性の困難に焦点が当たるのであり、しかもその困難が、知性が意志的に使用されている点（「抽象的かつ意志的な知性」）、またその知性が「先回りする」点に求められている。

このように『ベルクソニズム』とはやや異なる仕方でも、『プルーストとシーニュ』においてドゥルーズは可能的真理の問題を、「先回り」する意志的知性の問題と密接に関係づけて論じている。以上の議論から我々が結論しなければならないのは、60年代のドゥルーズの哲学が直面した困難——それは、歴史において反動的な生を送らざるを得なくなった人間が、その劣化ゆえに、前もってある計画を意志的に立てるといった企図のすべて、例えば、「出会いの組織化」といった「先回り」が事実上まったく不可能となっている点であるだろう。

---

<sup>566</sup> Cf. *B*, p. 99.

そうであるとすれば、ドゥルーズの思考は、『ニーチェと哲学』の後、知性に限らずあらゆる能力の意志的行使の不可能性を示すことにまずは向かうことになるだろう。「意志的と無意志的は異なる能力ではなく、むしろ同じ能力の異なる行使を指示する。知覚、記憶、想像力、知性、思考そのものは、意志的に行使される限り偶然的な行使しか有さない。このとき、我々は、自分が知覚するものを、それと同時に思い出し、想像し、理解することができるだろうし、その逆も真であろう。知覚はいかなる深い真理も我々に与えてくれないが、それは意志的記憶も、意志的思考も同じである。それらが与えるのはただ可能的真理だけだ」<sup>567</sup>。ドゥルーズが言うように、歴史の展開の中で、反動的な生のもとで知性に限らずあらゆる能力は劣化する。こうしてあらゆる「先回り」は不可能となる。

60年代の「出会い」の理路において「組織化」ではなく「偶然性」の術語が前景化するのは、歴史においてはあらゆる能力が劣化することが不可避であり、そのような時空ではそうした劣化を「前もって」食い止める術は、まったくと言ってよいほどに、諸力の側には与えられていない点を、ドゥルーズが強く受け取っているからである。

ただしここで指摘しておかなければならないが、『ニーチェと哲学』においてこのような問題設定から現れた「出会い」、「暴力」、「無意識」といった術語系は、新たな歴史理解に依拠して練り上げ直された「出会い」の理路を構成するものとしてドゥルーズの思考の刷新を示しているが、その理路がはまだ「文化」の文脈において語られている点に、『ニーチェと哲学』での「出会い」が抱え込んだ大きな課題を確認することができる。この課題は、次のように言い表すことができる。すなわち、あらゆるものが反動化する歴史において（その中で「文化」さえ転倒するのだが）、それでもなお人間の生を反動から解放する具体的方策、言い換えれば、「文化」なき「形成」の過程を描き出すこと<sup>568</sup>。

---

<sup>567</sup> PS, pp. 120-121.

<sup>568</sup> それゆえズーラビクヴィリがその著書 (*Deleuze, Une Philosophie de L'événement*) において、『ニーチェと哲学』の中に「出会い」の契機を見出しながら、とりわけズーラビクヴィリが好む図式、すなわち「〈外〉 / 〈内〉」を適用することには一定の妥当性がある。「単なる能力の状態では、思考は表象作用の閉じられた地平で、抽象的、省察的に作用するだけで、触発されず、諸力の力と関係していない。このとき思考を奪取する力は、どのようなものだろうか。[……] 外力は能動的諸力として、内力は反動的諸力として理解されなければならない」 (*Ibid.*, pp.44-45)。そうした図式では、『ニーチェと哲学』の「出会い」は、「人間の能力」とも言い換えられる〈内〉に対して〈外〉の力が作用することとして理解され、そうした〈外〉との接触は、その能力からすれば、自分自身を可能性の状態から抜け出て真に実効的な状態へと移行することを可能とするまさに「出来事」とであると説明される。このような説明は我々の議論とも一致する点を数多く含む重要な主張である。だが、ズーラビクヴィリが『ニーチェと哲学』における「出会い」をそのような図式で説明するとき、「〈外〉 / 〈内〉」の図式を、「能動的諸力 / 反動的諸力 (人間の能力)」と接続しながら、それを『ニーチェと哲学』だけではなくドゥルーズの哲学全体に通じる「出会い」の性質として語っている点に関しては、我々の視座からすれば、一定の補足が必要であると言わざるをえない。なぜなら、能動的な〈外〉が反動的な〈内〉を調教するというズーラビクヴィリによる「出会い」の理路は、なるほど『ニーチェと哲学』の第三章の最終盤において論じられた「文化」

そしてこのような課題の解消をまさに『プルーストとシーニュ』が担うのである。そのような課題を依然として「文化」の枠組みの中で提示するにとどまった『ニーチェと哲学』に固有の問題点を解消するべく『プルーストとシーニュ』が書かれたことは、「高等な人間」に対する言及の内にも確認することができる。ドゥルーズは次のように説明している。

このように、主人公は、友情に対する大いなるセンスを持っていたことが一度でもあったようには思われたい。友情は彼にとって常に二次的なものに思われたのであり、友人が価値あるものであるのは、友人がもたらす見せ物のためであって、友人が我々に吹き込む理念や感情の共同体のためではないように思われた。「高等な人間たち」は彼に何も習得させない。例えば、ベルゴットやエルスティールでさえも、いかなる真理も彼に伝えることができない [……]。<sup>569</sup>

なるほど『ニーチェと哲学』でも、とりわけ第五章において、「高等な人間」に対する批判的言及、すなわち、そうした人間たちが「文化」、「類的能動性」の体现者でありながらも、〈力能の意志〉の質を「否定」から「肯定」に変えることができないために、自分たちの本来の使命である「無責任なもの」、あるいは（我々の言葉で言えば）主体を産出することに失敗することが説かれていた。「影とは漂泊者それ自身、類的能動性そのもの、文化とその運動のことである。漂泊者とその影の意味は、影だけが漂泊するということである。漂泊する影は類的能動性であるが、しかしそれは、この能動性が自分の産物を失う限りにおいて、自分の原理を失って、それらを狂ったように探し求める限りにおいてである」<sup>570</sup>。例えば、この文言に現れている通り、類的能動性の形象である「高等な人間」は、いずれの人物も歴史において主体の「形成」に失敗するとドゥルーズは論じているが、それにもかかわらず、その「形成」が、すなわち「文化に依拠した形成」の図式が依然として「出会い」の理論化の過程において採用されなければならない点に、この書物の課題があった。

---

の内実を的確に捉えたものではあるが、しかしその後『プルーストとシーニュ』が書かれなければなかったことが示している通り、そのような「文化」に依拠した「出会い」では、自身の哲学的企図、すなわち主体の生成を十分には実現させられない点をドゥルーズは『ニーチェと哲学』を執筆した時期に見て取り始めているのであり、そうした一連の思考の進展にこそ同じ「出会い」に関しても看過することのできない理論的切断が確認されるからである。ズーラビクヴィリの著作は、ドゥルーズの哲学の核心が、思考そのものではなく、思考を実効性へと移行させる思考の〈外〉の要素ならびにそうした〈外〉との「出会い」の内実を探究することにある点を示すことにその特徴があるが、しかしそうした論述が著作横断的に展開され、その全体に共通する一般的図式を抽出することを狙い過ぎるがあまり、「出会い」の理論的展開の内にも含まれているいくつかの断層（その断層の一つが、この第二部全体で展開されるテーマ、すなわち、能動的力が反動的諸力を調教する「出会い」のモデルから反動的諸力が反動的諸力を調教する「出会い」のモデルへと移行であるわけだが）を正確に捉えることができていないように思われる。

<sup>569</sup> PS, p. 42.

<sup>570</sup> NP, pp. 260-261.

そして、上の引用は、まさにそのような課題にドゥルーズが『プルーストとシーニュ』において取り組んだことを示すものである。そこでドゥルーズが明確に「高等な人間」に関して、そうした人間たちを『失われた時を求めて』の主人公には「何も習得させない」形象として扱っている点が重要である。そのような発言の後では次のように語られる。

したがって高等な精神、あるいは偉大な友人でさえ、簡単な愛ほどの価値もないと、彼はすぐさま予感するのだ。<sup>571</sup>

この一節では「習得」に関して、例えば、愛において——たとえそれがどれほど「凡庸な愛」であろうとも——恋した女性との「出会い」の中で、その女性の秘密を暴くべく苦悩の中で我々が自分の意志に反してさえ自分の知性を働かせることに大きな価値が置かれているのに対して、「文化」の体現者である「高等な人間」との良き関係によって構成される共同体にはもはや大きな価値は置かれていないことが分かる。

以上の考察から、我々は「出会い」の理路が60年代において新たな方向性において開拓されなければならなかった理由を十分に理解することができよう。ところで、我々は先の節で60年代のドゥルーズが直面した課題を、「文化」なき「形成」の過程を描き出すこと、と定式化した。このような定式化は、同じ「出会い」の理路でも、50年代から60年代にかけて重大な変更がドゥルーズによって加えられたことを示している<sup>572</sup>。そして、この節の最後

---

<sup>571</sup> *PS*, p. 42.

<sup>572</sup> とはいえ、『スピノザと表現の問題』と『プルーストとシーニュ』の間には、その理論的細部にはおいて異なる要素が確認されながらも、主体の反動性を払拭するべく「出会い」の理路を形成している点でいくつかの一致点を見出すことはむろん可能である。例えば、術語の水準では、『スピノザと表現の問題』において、まさに「喜び」の情動を伴うことで我々をより高次の一般性を形成するきっかけを与える（活動力能を向上させる）物体との出会いは、それ自体としては「最小限の一般性」を形成するものであると言われるが、そこで用いられている語彙は、『プルーストとシーニュ』では「感覚的シーニュ」の説明の中に明瞭に現れている。「無意志的記憶、この世のものと思えぬ喜び、あるいは記憶のシーニュが我々にもたらす想起の充溢、またこのようなシーニュが突然我々に見出させる時間について、プルーストは語っている。まさに、記憶によって展開される感覚的シーニュは「芸術の始まり」を形成し、我々を「芸術の道」に導くのである。見出される時の予感を与え、諸々の美学的〈理念〉の充溢に対して準備させるこのようなシーニュを経由しなければ、我々の習得は決して芸術の内にその到達点を見出すことはないだろう。しかし感覚的シーニュは我々に準備を促すことしかしないのであり、それは単なる始まりでしかない。それは依然として生のシーニュであって、芸術それ自体のシーニュではない」（*PS*, pp. 68-69）。「[……] 感覚的シーニュは素晴らしい喜びをもたらすが、この喜びは依然としてもろいものである。感覚的シーニュは我々の内に記憶や想像力を呼び覚ますが、これら能力の無意志的な努力は、外的条件に服したままである。感覚的シーニュは自らの意味を本質の内で見出すが、この本質はいまだ最小限の一般性を、すなわち物質的に区別される二つの瞬間や二つの場所の間の偶然の一致からなる一般性を有している。我々が予感するのは、究極的なシーニュは芸術のシーニュであること、『失われた時』全体がこの発見との関連で組織されていることであ

に指摘しておかなければならないのは、このような変更に伴い、ドゥルーズの哲学の布置連関において〈情動〉の要素の位置づけが大きく変化することは避けられないという点である。この第二部の主題は情動であったわけだが、そのような変動もまた我々の関心からすれば看過することのできない変化を意味するものとして立ち現れてくることになる。

振り返っておけば、第二部第一章において取り上げたのは、あらゆる事物が「出会い」うる「本質」の平面であり、とりわけ『ニーチェと哲学』において次第に形を取り始めていた意志の平面であった。すでに指摘した通り、意志は、単純に諸力の差異を機制する原理もしくは審級であるだけではない。意志はまた、諸力が同じ意志の表現として常に一致しうることを保証し、その一致を教えるものとしての情動を各々の力の内に発生させる感情的審級という独自の位置付けを有する。また情動は、『ベルクソニスム』において示された通り、主体の反動性としての「自己保存」を消去するものとして理解されていた。

前章で言及した通り、このような感情的規定は、50年代の『スピノザと表現の問題』では、実体の平面において描かれている。そこでは各様態が、自分自身の自律(=「理性状態」)へと移行する上で、自分の活動力能を増大させていくことが倫理的要請となることはすでに見たが、ここで重要なのは、実体の論理的構成ではなく倫理的要請が問題となるとき、実体の平面はまさに情動が伝播する全体として立ち現れてくるということである。

経験論としての倫理学が問題となるとき、我々の行動の指針は、情動の内にか、具体的に言えば、喜びと悲しみの二種類の情動の内しか求めることができない。なぜならすでに示した通り、我々の活動力能を向上させるものとの出会いは喜びによって感受され、また我々の活動力能を減少させるものとの出会いは悲しみによって感受されるからである。したがってそのような視座のもとで実体は、情動の空間を用意するものであるとともに、そのような情動を機制する原理として理解されることになる。

---

る」(Deleuze, « Unité de « A la recherche du temps perdu » » [in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68e Année, No. 4, Oct-Déc, 1963, pp. 427-442], p. 434)。後で見る通り、『プルーストとシーニュ』では感覚的シーニュとの出会いを重要なきっかけとして、主体が芸術家へと生成していく過程が深く論じられるが、「(活動力能を向上させる)物体/感覚的シーニュ」が与える喜びを機縁とした「最も普遍的な共通概念の形成者/芸術家」への移行——この過程は『スピノザと表現の問題』との術語上の一致を示すのであり、そのため二つの著作の内にモチーフの共通性を見出すことは決して難しくない。だが注目しなければならないのは、このようなモチーフ(=「出会い」による主体の形成)の共通性ではなく、むしろ逆に、そのような共通性が術語の水準において確認される「感覚的シーニュ」の文脈の中でさえ、「出会い」は、『スピノザと表現の問題』では「組織化」として語られ、『プルーストとシーニュ』では「偶然性」あるいは「暴力」とともに語られている点である。「感覚的シーニュ(=マドレーヌ)」との出会いがまさに「無意志的記憶」とともに語られていることが物語っている通り、『プルーストとシーニュ』においてドゥルーズは、「感覚的シーニュ」を『スピノザと表現の問題』のように「組織化」できるものとはもはや考えておらず、他の出会いの対象と同様に「偶然の出会い」の対象としてのみ受け取っているのである。このことが示す二つの著作の差異は決して小さくない。我々の関心は、その差異を浮き彫りにすること、ひいてはその差異の内実を踏まえ情動の位置付けの変動を適切に追うことである。

そして当然のことながら、上の「出会い」の理路が、情動およびそれを可能とする原理（例えば、『ニーチェと哲学』における意志や『スピノザと表現の問題』における「実体」）の理解と密接に関係している以上、我々が先の章で確認してきたような「出会い」の変動、すなわち「出会いの組織化」から「出会いの偶然性／暴力」への移行は、そうした情動の要素の変動と、それを可能とする審級の内実の変化を必ずやその水面下において引き起こしているはずであろう。

もちろんそのような水面下の変動は、やはり歴史との関係によって考察される必要がある。例えば、『スピノザと表現の問題』において、実体が情動の伝播する平面として提示される時、その平面は、様態の視座からは、喜び（我々を能動へと導くもの）／悲しみ（我々は反動へと導くもの）という情動が流通する時空として現れる。だが、ここでもこのような時空に位置付けられた「形成」が「文化」とともに語られている点が重要である。実際、実体の平面では、あらゆるものは情動を触発してくる対象であるが、そのような平面は、「文化」言い換えれば「類的能動性」が機能している空間であることから、様態に対して喜び／悲しみの、二種類の情動を与えるものとして定立されているのであり、その平面はいまだ『ニーチェと哲学』において提示されたような歴史の時空ではない。

それゆえこの段階では、情動が人間の反動性を消去するものとして定立されているとしても、あらゆる情動にそうした役割が同じように認められているわけではない。なぜなら「文化」——それは思考者を調教する能動性の塊であるわけだが——が機能しているとき、それは情動の間に、活動力能を増大させるもの／減少させるものという区別、要するに「喜び／悲しみ」の区別を可能とするからである。だが、60年代に入ると、そのような区別に大きな変更が生じる。『ニーチェと哲学』において顕著に確認される通り、歴史の問題が前景化する中で「文化」の転倒が主題化してくると、「文化」の「調教」が、我々の活動力能を減少させるべく機能させられると捉えられることになり、かつて「文化」が可能としていた区別である「喜び／悲しみ」は消去され、「悲しみ」だけが、歴史の場においては流通することになる。

それゆえ我々が前節において定式化した問題、言い換えれば、歴史において「文化」なき「形成」の過程をいかにして実現するかというドゥルーズの問題は、体系一般の観点から言い直せば、もはや「悲しみ」の情動しか流通することのない歴史において、にもかかわらず、情動をいかにして諸力の反動性を払拭する要素として捉え直すことができるかという、ドゥルーズの哲学体系の根幹に関わる問題として理解することができる。

#### IV 『プルーストとシーニュ』における「出会い」の一般的図式

以上の議論を踏まえて、この節から『プルーストとシーニュ』を読解していくことにしよう。そこでまずこの書物において、『失われた時を求めて』の主人公の生涯、すなわち〈私〉が文学者あるいは芸術家になることを決意するに至る長い人生の道程が、ドゥルーズによ

っていかなる一般的視座から読み解かれているかを描き出すことを試みる。

ドゥルーズは、自身の読解方針を説明することから『プルーストとシーニュ』の議論を始めている。

『失われた時を求めて』の一貫性はどのようなものだろうか。我々は少なくともそれがどのようなものでないかは分かっている。一貫性は記憶の中にはないのであり、たとえその記憶が無意志的なものである場合でさえそうである。『失われた時』の本質はマドレーヌや舗石の中にはない。一方で、『失われた時』は、単に記憶の努力や記憶の探検ではない。すなわち、「求めて」とは「真理の探求」という表現にある通り、強い意味で受け取られるべきである。他方で「失われた時」とは、単に過ぎた時間のことではない。それはまた「時間を失う」という表現に見られるように、人が無駄に失う時間のことでもある。当然のことながら、記憶は探求の手段として介入するのだが、それが最も深い手段というわけではない。そして過ぎた時間は時間の構造として介入するのだが、これもまた最も深い構造ではないのだ。<sup>573</sup>

上の引用では、『失われた時を求めて』という長編小説が示す一貫性が問題にされながら、まずそれがどのようなものではないかが示されている。ドゥルーズによれば、意外なことに、プルーストの長編小説『失われた時を求めて』の核心は、例えば、マドレーヌを介した「過去」の探究の内にも、またその際に過去を探究する上で必要となる、プルーストの代名詞と言っても過言ではない「無意志的記憶」の提示の内にもない、という。

それでは、ドゥルーズは小説の核心をどこに見出すのだろうか。続く箇所ではドゥルーズは次のように説明している。

問題となっているのは、無意志的記憶の開陳ではなく、学習の物語である。より正確に言えば、文学者の習得が問題なのだ。メゼグリーズの方とゲルマントの方は、記憶の源泉というよりも、第一の素材であり、習得の線である。それは〈形成〉における二つの方なのである。プルーストは一貫して次の点を強調している。すなわち、しかじかのと

---

<sup>573</sup> PS, p. 9. なお、原文では、冒頭で一度『失われた時を求めて』(*À la recherche du temps perdu*)と表記されたのちは一貫して『探求』(*La Recherche*)と略記されているが、本論文の翻訳としては訳語の統一のために『失われた時』を略称とする。またドゥルーズは、本論文第二部において主たる読解対象となる『プルーストとシーニュ』(1964)に先立ち、そのエッセンスがすでに凝縮した形で提示されている『失われた時を求めて』の統一性(« Unité de « A la recherche du temps perdu » »)を発表している。本論文では、『失われた時を求めて』の統一性は、『プルーストとシーニュ』との内容上の一致から、原則としてそれ自体を深い読解の対象とすることはないが、以下で『プルーストとシーニュ』を読解する過程で詳細に取り上げられる様々な論点の中で、『失われた時を求めて』の統一性と内容上一致する論点に関しては、その都度注にて『プルーストとシーニュ』での参照頁だけでなく、『失われた時を求めて』の統一性での頁も記すことにする。以下Uと略記する。

きに、主人公はしかじかのことをまだ知らなかったが、後にそれを学習するだろう。彼はしかじかの幻想のもとにいたが、最終的にはそれから解放されるだろう、と。したがって失望と啓示の運動があることになるが、それが『失われた時』全体のリズムを形成するのである。プルーストのプラトン主義を引き合いに出して、習得は依然として過去を想起することである、と言ってもよかろう。だがその役割がどれほど重要なものであっても、記憶は習得の手段としてのみ介入するのであり、習得はその目的と原理の両方によって記憶を超えるのである。『失われた時』は、未来に向けられているのであって、過去に向けられてはいないのだ。<sup>574</sup>

ドゥルーズが『失われた時』の内にその内的リズムを構成する一貫性として見出すのは、(すでにいくつかの研究によって示されているが<sup>575</sup>)、上の引用において示されている通り、主人公の〈私〉が、コンブレーを「無意志的記憶」を介して思い出すことを代表例とするような過去への道行では決してなく、はじめは知らなかったこと、あるいは誤って理解していたことを十全に習得していく過程、すなわち「真理の探究」とも言い表すことができるような、未来へ伸長する習得と形成とに依拠した〈私〉の人生譚である<sup>576</sup>。

それでは、ドゥルーズの読解の内、そのような〈私〉は「形成」と「習得」を繰り返す日々を送ることで、最終的にどのような境地に至るものと理解されていくのだろうか。『失われた時』では、〈私〉は戦争を体験し、パリでの療養生活の後、最終的にゲルマントにおいて文学者（／芸術家）の使命に目覚めることになるが、ドゥルーズは、そのような筋書きを踏まえながらも、〈私〉が決意するに至る「芸術」の境地を独自の仕方次第のように説明している。

したがって芸術は、世界の合目的性であり、また習得者にとっての、無意識の目的地なのである。<sup>577</sup> (強調引用者)

すでに引用した箇所ではあるが、ここには合目的性の術語が登場しているとともに、芸術家への生成が〈私〉の形成過程における未来の目的地であることが明言されている。ここで「カント美学における発生の観念」の議論が思い出される。「カント美学における発生の観念」では、『判断力批判』においてカントによって展開される一連の思考が、「美」や「崇高」といった形で合目的性を多様に表示する自然についての観照者的視点から、そのような自然

---

<sup>574</sup> PS, p. 10.

<sup>575</sup> そのような研究として、例えば、檜垣達哉『ドゥルーズ 解けない問いを生きる』、日本放送出版協会、二〇〇二年、五六頁を挙げておく。

<sup>576</sup> この点については、U, p. 427 においてほぼ同じ文章によって説明され、また U, p. 440 では「『失われた時』は、多種多様な習得の物語であり、多元論的な形成の物語であって、それは無意志的記憶でもなければ、過去の探索でもない」と簡潔に述べられている。

<sup>577</sup> PS, p. 64.



に相当する人工物である「芸術（天才）」に関する創造者の視点への移行として描かれていた<sup>578</sup>。ドゥルーズがそうした視点の変動とも言うべき事態の内に見出すのは、人間が合目的性を自然から受け取る過程だけではなく、そのような過程を自らが生きることによって合目的性を内在させた人工物（＝芸術作品）を創作する人物に変貌する過程である。

ただし、そのような過程の分析において目指されていたのは、厳密には、50年代から独自の発展を遂げる合目的性の問題圏において、〈外〉からの呼び声である合目的性を我々が自身の反動性ゆえに誤認するため、そのような目的性を十全に受け取ることができないという困難の内実を浮き彫りにすることだった（第一部第四章）。合目的性が示す実践的内容を適切に受け取ることができないとすれば、たとえ人が合目的性に触れることで芸術家へと変貌するときでさえ、そのような変貌が誤った理解に依拠したままでは、芸術家が実現する芸術の創作活動は、ニヒリズムを克服するものであるどころか、むしろそれを手に貸すようなものとなるだろう。そうした困難こそが、ドゥルーズにとって問われるべき問題だったのである（第一部第四章）。

しかし、このような繊細な問題は、正確には合目的性の伝達に依拠した芸術家の生成過程を中心的に扱う「カント美学における発生の観念」ではなく、合目的性が「思弁的認識」、「認識能力の領域」<sup>579</sup>において扱われる「判断力」（美的判断力から目的論的判断力へ）の生成を扱う『カントの批判哲学』において深く論じられていた。それゆえ、実のところ、ドゥルーズがカントの哲学の中に見出した主体における二つの生成の線は、なるほど芸術家への生成と理論化への生成を示しているが、とあるインタビューにおいて「敵について書いた本だから […]」<sup>580</sup>とされていたのが『カントの批判哲学』であって「カント美学における発生の観念」ではないことが示唆的であるように、カント自身がその反動性に陥っている点は、あくまでも後者の線においてのみ抉り出されるのであり、なぜか前者の線ではまったくと言って良いほどに主題化されていない点を結論することができる。

そのため「カント美学における発生の観念」では、合目的性の誤認の問題が十分に考察されたとは思われない。だが『カントの批判哲学』において主体が、合目的性を自然から受け取るだけではなく、それをさらに精緻に認識する線を実現することに赴き、その信念が人間の有限性と限界を教える〈外〉の存在を、主体が否定することができないほどに高まる瞬間をドゥルーズが克明に描き出すとき、その〈外〉を見て見ぬふりし〈内〉に引きこもる過程が描かれているとすれば、同型の議論が「カント美学における発生の観念」においても、すなわち、芸術家への生成の線を実現する主体を問題にする議論においてもなされるべきだったのではないか？ さらに言えば、自身の反動性を払拭することができないままに芸術の知識をひけらかすだけの人間と、反動性を完全に払拭した状態で自身の「自己保存」の忘却に成功し、真の創造へと至る芸術家との区別が、主題的に論じられなければならないのでは

---

<sup>578</sup> Cf. *ID*, p. 100.

<sup>579</sup> *PK*, p. 94.

<sup>580</sup> *PP*, p. 14.

ないか？

そして『プルーストとシーニュ』において描き出されようとしているのは、いくつかの先行研究ですでに指摘されている通り<sup>581</sup>、「カント美学における発生の観念」においてあくまでも素描されるにとどまった、芸術家に固有の真の生成の過程——むろんそれは芸術家に生成することができなかつた反動的人間との比較を含んでいるはずだが——に他ならない。それだからこそ、まさに先の引用において、芸術が合目的性に導かれた習得者の目的地であると言われていたのである。

話を戻して、以上の文脈を押さえつつ、『プルーストとシーニュ』で主体が習得の線において最終的に到達しなければならないとされる芸術家が、いかなる存在として定立されているかを見ることにしよう。ドゥルーズは『プルーストとシーニュ』の第四章においてこの芸術家の役割について詳細に説明している。

[……] 芸術は、我々に真の統一性をもたらすのである。すなわち、非物質的シーニュとまったく精神的な意味との統一性である。〈本質〉[L'Essence]とは、まさにシーニュと意味のこうした統一性、芸術作品において啓示される限りでの統一性である。諸々の本質あるいは諸々の理念 [Des essences ou des Idées]、これこそが小楽節のそれぞれのシーニュがあらわにするものなのだ。<sup>582</sup>

ドゥルーズによれば、芸術家とは、作品内部において本質を実現する実践者を意味するのであり、我々の言葉で言えば、そのような存在は合目的性を現働性の次元において実現させる主体である。ドゥルーズは、そのような合目的性(=諸々の本質)が「シーニュ」の中で実現されると主張しているが、「シーニュ」の内に「啓示」されると言われる本質をドゥルーズはどのようなものとして考えているのだろうか。

芸術作品において啓示される限りでの、一つの本質とは何だろうか。それは、一つの差異、究極的で絶対的な差異である。それこそが存在を構成し、我々に存在を認識させる。だからこそ諸本質を明らかにするものとして、ただ芸術だけが、我々が人生において虚しく探し求めていたものを与えることができるのである。[……] それにしても最終的で絶対的な差異とは何だろうか。それは、二つのもの、または二つの対象の間にある常に外的な経験的差異ではない。プルーストは、本質が主体の只中にある最終的な真の現前として、主体における何ものかであると言うとき、本質の最初の概観を与え

---

<sup>581</sup> 『プルーストとシーニュ』が、そこで論じられている諸々の主題においてカント論を明確に引き継ぐものである点を指摘した研究としては、山森『ジル・ドゥルーズの哲学 超越論的経験論の生成と構造』、ソヴァニャルグ『ドゥルーズ、超越論的経験論』(Sauvagnargues, Deleuze. *L'empirisme transcendantal*, PUF, 2008) を挙げておく。

<sup>582</sup> PS, p. 53.

ている。すなわち、それは内的差異であり、「世界が我々の前に現れる仕方の中にある質的差異であって、もし芸術が存在しないとしたら、この差異は各人の永遠の秘密にとどまってしまうだろう」。この点においてプルーストはライプニッツ主義者である。諸々の本質は真のモナドであり、視点によって定義されるそれぞれのモナドは、その視点から世界を創造し、それぞれの視点はそれ自体がモナドの根底にある究極的な質に送り返される。ライプニッツが言うように、モナドには扉も窓もない。すなわち視点とは差異それ自体であり、同じと見なされる一世界に対する諸視点は、最も離れた諸世界が互いに異なるように異なっている。<sup>583</sup>

先に触れた通り、ドゥルーズは、「現働的ではなく実在的、抽象的ではなく理念的」なもの、言い換えれば、「即自的差異」、「存在」などと多様に言い換えられた差異を探求する点でベルクソンとプルーストの間に着想上の一致を見ているが、まさに上の引用で「シーニュ」の中に実現されるべき本質とは差異であると主張されている。加えてまた我々がすでに論じた通り、その差異をドゥルーズが「内的差異」や「質的差異」と接続しながら提示している点は、50年代のベルクソン論、とりわけ「ベルクソンにおける差異の概念」の語法とも明確に共通するものを有している<sup>584</sup>。

こうした内容が上の引用の前段において示されているとすれば、後段において示されているのは、本質が実現されている「シーニュ」の内実である。ドゥルーズがプルーストを「ライプニッツ主義者」と言い表している通り、「シーニュ」は差異それ自体を現働性の次元に実現することで、その実相をただ単に明らかにするものというだけではなく、より重要な点として、ベルクソン論の言葉を借りて言えば「潜在する」差異を芸術家独自の視点(=主体)から実現することで、そのような視点がなければ決して明らかになることはなかった世界の実像を我々に垣間見させることを可能とする視点それ自体、要するに「モナド」として解されている。

ただし、「シーニュ」の内に表現されている差異が、たとえ芸術家の独自の視点から実現されたものであり、もはや潜在する差異そのものとは言うことができないところまで引き伸ばされた姿でこの世界に産み落とされるときでさえ、その差異は、芸術家の独自性、言い換えれば、その芸術家の主体性、例えば心理的状态や心理的主観性に回収されるとはドゥルーズは決して考えない。その点についてドゥルーズは次のように説明している。

それぞれの主体が、ある視点から世界を表現している。しかし視点とは差異それ自体、絶対的で内在的な差異なのである。したがってそれぞれの主体は絶対的に異なる世界を表現している。そしてなるほど表現される世界は、それを表現する主体の外部に存在するのではない〔……〕。表現された世界は、それを表現する主体の外部に存在する

---

<sup>583</sup> *PS*, pp. 53-54.

<sup>584</sup> *Cf. ID*, pp. 43-45.

のではなく、本質として表現されるのであって、この本質は主体そのものの本質ではなく、存在の本質であり、あるいは主体において自らをあらわとする／あらわとされる [se révéler] 存在の領域の本質である。だからこそ各々の本質は一つの祖国であり、一つの国なのである。それは心理的狀態や心理的主観性に、また高次の主観性の何らかの形態にさえ行き着くものではない。本質は、たしかに主体の中心にある究極的な質である。しかしこの質は主体よりも深く、主体とは別の秩序に属する。「唯一の世界における未知の質」。<sup>585</sup>

なるほど差異の内に潜む、いまだ表現されたことのない様相は、芸術家の主体性が発揮された証である芸術作品がなければ決して知られることがない（「表現される世界は、それを表現する主体の外部に存在するのではない」）。しかしだからと言って、そのような様相に関して、主体それ自体の本質、例えばその獨創性が表現されたものと考えてしまうことにはドゥルーズは決して賛同しない（「それは心理的狀態や心理的主観性に、高次の主観性の何らかの形態にさえ行き着くものではない」）。このことは、ドゥルーズにとって芸術作品が、主体の獨自性の発露ではなく、差異が主体における独自の視点を介して自らをあらわとしたものとして解されていることを示している。ドゥルーズが本質と個々の芸術作品の関係について「本質は個体的なものというだけではなく、個体化するものである」<sup>586</sup>と述べるのは、上の引用で se révéler が「自らをあらわとする／あらわとされる」と訳されなければならない理由と同様に、そのような芸術観に裏打ちされているからである。ドゥルーズの読解において差異は、個々の視点を体現する芸術作品によって一方的に表現される言わば受身の側のものではなく、正確にはむしろそうした個々の作品の中で自らをそれぞれの仕方で表現するもの、要するに主体よりも深い「個体化」を遂行する側の審級と解される。

とはいえ、ドゥルーズの理解において、差異自らが芸術作品の中で自分自身を個体化すると捉えられるとき、主体の役割は差異が自らを実現する際の苗床の如き瑣末なものとして深く論じられないままに議論の中で後景に退いていくのだろうか。決してそうではない。むしろ逆であり、差異が自らを個体化させるとき、その個体化を純粹なものとして実現させるには、主体の側にも決して差異の側に回収されることのない役割があるとドゥルーズは考える。実際、『プルーストとシーニュ』の主題は、『失われた時』における〈私〉の人生を「習得」譚として描き出すことにあるのだから、ドゥルーズの目論みは、差異それ自体の潜在的構成を明らかにすることというよりも、主人公の〈私〉がいかなる道程を踏めば、差異が自らを十全に表現するにふさわしい存在にまで成長することができるか——つまりは「習得」の過程を浮き彫りにする点にこそある。

そしてこの点は、ドゥルーズが『失われた時』を読解する際の一般的図式を明らかにするものとして極めて重要なので、さらに掘り下げて考えてみよう。そこで、ドゥルーズが「芸

---

<sup>585</sup> PS, pp. 55-56.

<sup>586</sup> PS, p. 56.

術のシーニュが他のあらゆるシーニュに優越するのはなぜだろうか。それは他のあらゆるシーニュが物質的だからである」<sup>587</sup>と述べている箇所注目しよう。なぜドゥルーズは、差異の現働的表現である芸術のシーニュが他のシーニュと区別される基準として「物質的／非物質的」の対立軸を提示するのだろうか。実のところ、その理由と主体の役割とは密接に関連している。

ドゥルーズは、別の箇所で「芸術のシーニュだけが非物質的なのだ」<sup>588</sup>と述べるように、他のシーニュに対して芸術のシーニュをまさに差異の十全な表現として評価する文脈において、その非物質性を強調している。しかし芸術のシーニュはなぜ「非物質的」と言われるのだろうか。例えば、ドゥルーズが芸術のシーニュの例として、『失われた時』に登場する大女優ラ・ベルマを挙げ、ベルマの身振りが「本質あるいは〈理念〉を屈折させる透明な身体を形成する」<sup>589</sup>と説明している。

なるほどドゥルーズが言う通り、芸術のシーニュの特権がその透明性にあるとすれば、たしかにそのようなシーニュの中で差異はいささかの物質性にも邪魔されることのない極めて純粋で「透明な」自己表現を実現／実演することになるだろう。だが差異がいくら純粋な自己表現を芸術作品の中に見出すと素朴には言えるとしても、作品がそれでも物質であることに変わりがない以上、それがドゥルーズによって「非物質的」と強意的に言われるほどに純粋かと言えば、それには一定の疑問が残るだろう。

このようにドゥルーズが芸術のシーニュに関してどのような含意を込めて「非物質的」と述べたのかは依然として判然としない。そこに込められた意味を我々が解明しようとするとき、実のところ、芸術のシーニュと、その内部に〈コンブレ〉を内包するマドレーヌ、要するに「感覚的シーニュ」とを区別しようと試みるドゥルーズの議論が重要な鍵となる。

ドゥルーズが芸術のシーニュを、差異を表現する点で最も優れたものとして提示している以上、感覚的シーニュは芸術のシーニュに比べれば一步及ばないものとして理解されることになるが、とはいえ感覚的シーニュ（＝マドレーヌ）もまた確実にそこにある差異（＝〈コンブレ〉）を内在させているものとしてドゥルーズによって理解されている。「コンブレは純粋過去において出現する [……]」<sup>590</sup>と言われる通り、ドゥルーズは〈コンブレ〉を、決してかつて〈私〉に体験された過去、ベルクソン論の言葉で言えば、「（過去が自己忘却／脱本性化した姿としての）現在」<sup>591</sup>としては捉えず、「純粋過去」、「過去の存在それ自体 [l'être en soi du passé]」<sup>592</sup>とも言い換えられるような、「内部化され、内在的となった差

---

<sup>587</sup> *PS*, p. 51.

<sup>588</sup> *Ibid.*

<sup>589</sup> *PS*, p. 52.

<sup>590</sup> *PS*, p. 76.

<sup>591</sup> *ID*, p. 30.

<sup>592</sup> *Ibid.*

異」<sup>593</sup>であり、そのような差異としての〈コンブレ〉は、我々が先ほど芸術のシーニュにおいて見た差異それ自体と異なるものとしては理解されていない。

そうであるとする、二つのシーニュの違いはどこにあるのだろうか。あるいはまた二つのシーニュの間に置かれた価値評価の線は何に存するのだろうか。ドゥルーズによる価値判断の軸がどこに置かれているのかという問題を解消する文言は、『プルーストとシーニュ』に先立って執筆された『失われた時を求めて』の統一性」での次の引用の内に確認される。

主人公がかつてマドレーヌの意味を発見し、コンブレを内包するものとしてこのシーニュを解説したとき、「私はより深くに潜む原因を探求するのを先延ばしにした」と述べている。彼が言いたかったのは、次の点である。すなわち、無意志的記憶は、たとえその努力が成功しているときでさえ [même quand son effort réussit]、記号が我々に感じさせる喜びの理由も、本質として出現する(コンブレ)の理由も、差し出すことはない、ということなのである。<sup>594</sup>

ここでドゥルーズは、感覚的シーニュ(=マドレーヌ)に内包されている差異(=〈コンブレ〉)が、あの有名な「無意志的記憶」を介してまさに〈私〉によって生きられる場面に触れているのであるが、我々が注目したいのは、ドゥルーズがイタリック体で強調している箇所である。

我々の視座からすれば、この箇所は方法と接続されて論じられるべきである。振り返っておけば、方法はある種の困難を抱えているのであり、それは、方法が潜在性/現働性の二元論的往還を繰り返すだけで、その間にこそある差異の審級へのアプローチを決定的に欠いていた、という点である。ドゥルーズがベルクソンの「直観」(=方法)ではなくプルーストの「無意志的記憶」に助けを求めるのは、そのような方法では、潜在性を現働化するとき密かに生じていた劣化を食い止めることができないことにドゥルーズが気づいたからであるという点を思い起こしておきたい。

この点を踏まえたとき、上の引用で強調されている箇所が、第一に「直観」ではなく「無意志的記憶」を介してこそ、感覚的シーニュに含まれた潜在性(=差異)を、潜在性のままに現実化(=「現働化」)し、劣化なくそれを生きることができるという点が指摘されていることが分かる([その努力が成功している〔……〕])。しかし同じ箇所は、それと同時に、我々のこれまでの議論では確認されなかった新たなドゥルーズの価値判断とも言うべきものを示している。それは、まさに「たとえその努力が成功しているときでさえ」と言われていることが物語っているように、方法に対して明確に上位に置かれているはずの、その「無意志的記憶」にさえドゥルーズが十分には満足しなかった、ということである。

したがって芸術のシーニュと同様に差異の表現に「成功している」はずの感覚的シーニュ

---

<sup>593</sup> PS, p. 75.

<sup>594</sup> U, p. 434.

が、芸術のシーニュに比べて劣位に置かれる理由は、そのシーニュからその内に眠る差異を展開させる能力、すなわち「無意志的記憶」の側に、要するに主体の能力の側にあることが分かる。ここでドゥルーズが「無意志的記憶」によってある感覚的対象から差異それ自体が展開されるプロセスについて詳細に分析している一連の議論を見ておこう。

無意志的記憶は、まずは二つの感覚の間、二つの瞬間の間の類似に基づくように思われる。しかしより根本的には、類似は我々を、ある厳密な同一性に連れ戻す。すなわち、二つの感覚に共通の質の同一性、あるいは現在のものと古いものという二つの瞬間に共通の感覚の同一性である。例えば、味覚がそうである。味覚は、同時に二つの瞬間にそれを広げるような持続の、ある容量を含んでいると言えよう。しかし感覚あるいは同一の質の方は、差異あるものとの関係を内含している。マドレーヌの味はその容量の中にコンブレーを閉じ込め、内包していた。我々が意志的知覚にとどまっている限り、マドレーヌはコンブレーに対してまったく外的な近接関係を持つに過ぎない。我々が意志的記憶にとどまっている限り、コンブレーは古い感覚から分離しうる文脈としてマドレーヌの外にとどまる。しかし無意志的記憶の固有性というものがある。この記憶は文脈を内部化し、現在の感覚と不可分の古い文脈を取り戻してくれる。二つの瞬間の間の類似がより深くにある同一性に向かって乗り越えられるのと同時に、過去の瞬間に属する近接はより深い差異に向けて乗り越えられる。コンブレーは現働的な感覚において蘇生し、古い感覚との差異は現在の感覚において内部化された。したがって現在の感覚は、異なる対象とのこの関係ともはや切り離せない。無意志的記憶において本質的なことは類似ではなく、同一性でさえなく、これらは条件に過ぎなかったのだ。本質的なもの、それは内部化され、内在的となった差異である。<sup>595</sup>

上の引用においてドゥルーズは、無意志的記憶のプロセスに対してしばしば与えられた連合主義的説明、すなわち、それを二つの感覚（＝現在のマドレーヌと過去のマドレーヌ）の類似に依拠して、過去の感覚と近接する別の生きられたものの総体（＝過去のコンブレー）を想起する過程と捉える連合主義的な説明を踏まえながら、それを逸脱する面を強調している<sup>596</sup>。

なぜドゥルーズがブルーストの無意志的記憶に対してしばしば与えられてきた連合主義

---

<sup>595</sup> *PS*, pp. 74-75.

<sup>596</sup> もちろんドゥルーズは、このような連合主義に依拠した説明を切って捨てるのではなく、そのような図式の妥当性を一定認めた上で、それから逸脱する面を取り上げている。「ブルーストにおける連合主義的心理学の形式上の重要性に、人はしばしば注目してきた。しかしそのことで彼を非難するのは誤りだろう。連合主義は、連合主義批判ほどは時代遅れではない。それゆえどのような観点から、想起の諸々の事例が実際に連合作用の仕組みを超えるものであるのかを問われなければならないし、またどのような観点からこれらが実際にこのような仕組みに関わるのかを問われなければならない」（*PS*, p. 71）。

的説明に満足しないかについて理解することは容易である。ベルクソン読解においてすでにドゥルーズは差異的存在論の図式の大枠を提示することに成功していたのであり、そうした図式において、とりわけ自らを現実化させる際に自己を忘却させた姿（＝現在）として自らを現す差異（＝純粹過去）についての理解を提示していた。ベルクソン論ではそのような自己忘却した姿によって元の差異を再構成することができると思ひ込む知性の根源的錯覚が説明されていたが、プーレスト論でも同型の議論が展開されているのであって、そこでドゥルーズは、過ぎ去った現在を過去と思ひ込み、過去の存在そのものをそのような現在と取り違えてしまう能力を「意志的記憶」や「意識的知覚」と見定めている。「明らかに、意志的記憶は何か本質的なものを取り逃してしまう。すなわち、過去の存在それ自体である」<sup>597</sup>。

このように連合主義の原理（＝類似・近接）に依拠して駆動する記憶、すなわち「意志的記憶」や「意識的知覚」は、ドゥルーズが「現働的現在から〈かつてあった〔«a été»〕〕現在」<sup>598</sup>へと移行するものと説明している通り、現働的なものとの間の移行を無益にも繰り返す能力である。しかしそれでは、かつて〈私〉が体験したコンブレの景色を想起することはできても、潜在的なものとして眠る〈コンブレ〉を浮かび上がらせることはできない。ここでドゥルーズが「意志的記憶」や「連合主義の原理」を、現働的なもの、言い換えれば、自己忘却／脱本性化した差異あるいは劣化した差異にしか関わることのできない能力として理解している点を押さえておきたい。

さて、上の引用でドゥルーズは、無意志的記憶のプロセスに関して連合主義の説明から逸脱するものに触れている。ドゥルーズによれば、無意志的記憶は、二つの感覚（＝現在のマドレーヌと過去のマドレーヌ）の類似を経由しながら、その間に存在するさらに深い「厳密な同一性」（＝マドレーヌの味）を見出す。「二つの感覚の間にある類似の彼方に、両方の中にある同じ質の同一性を我々は発見する」<sup>599</sup>と他の箇所でも説明されている通り、類似と近接に依拠した連合主義的説明では、無意志的記憶がそのような質的同一性を発見するプロセスを適切に捉えることができない。

さらに、ドゥルーズは、この質的同一性にこそ差異（＝〈コンブレ〉）が内包されると指摘する。無意志的記憶は、その質的同一性に介入することで、意志的記憶が見出すような過ぎ去った現在としてのコンブレではなく、差異としての〈コンブレ〉を蘇生させることに成功する、というわけである。

以上が、ドゥルーズが無意志的記憶のプロセスに対して与えた説明である<sup>600</sup>。だがそれに

---

<sup>597</sup> PS, p. 72.

<sup>598</sup> Ibid.

<sup>599</sup> PS, p. 71.

<sup>600</sup> 無意志的記憶に固有のプロセスに関しては、すでに江川『存在と差異』の分析がある。「[……]これがプーレストにおける「非意志的記憶」(mémoire involontaire)」である（これに対して、意志的記憶は、現在から過去に遡って、あくまでも過去を現在によって再構成しようとする経験的記憶である。われわれは、現在の時間を異にし、かつまったく異なった二



しても、以上の過程を経て差異が現に見出されているにもかかわらず、なぜドゥルーズは芸術のシーニュよりも感覚的シーニュを劣位に置くのだろうか。ドゥルーズは様々な観点から二つのシーニュを比べているが、その中でも次の言明が我々には特に重要であるように思われる。

〔……〕無意志的記憶における本質の実現は、外的で偶然的にとどまる諸規定と切り離せない。無意志的記憶の力能のおかげで、何かはその本質あるいはその真実において出現するという——それは偶然の状況に依存するわけではない。しかしこの「何か」がコンブレ、バルベックあるいはヴェネツィアであること、(別のものよりもむしろ)その本質が選択され、そのときみずからの体現の瞬間を見出すということ——それは多数多様な状況や偶然を作用させるのだ。一方で明らかに、コンブレの本質は、かつて味わった通りのマドレーヌとかつて現在であったものとしてのコンブレとの間に現実の近接性がまずなければ、マドレーヌの再発見された味の中に実現されはしないだろう。他方でその味覚とともにマドレーヌ、その諸々の質とともにあるコンブレは、やはり別々の素材を持っていて、それらの素材は相互の内包や侵入に対して抵抗するのだ。<sup>601</sup> (強調引用者)

上の引用の内に、「無意志的記憶における本質の実現」に対してドゥルーズが芸術作品ほどには評価を与えない理由がよく現れている。すなわち、無意志的記憶は、なるほど、上で見たプロセスを経て最終的には差異や本質を実現させることができる。事実、そこで実現された過去の街は、決して〈私〉がかつて実際に体験した街ではない。よってその意味で無意志的記憶は、ドゥルーズの論述において、差異を純粋な仕方を実現させる芸術のプロセスと異なるものとして理解されているわけではない。

だが両者は、潜在する差異とその表現である作品の間の統一性が適切に達成されているか否かという点で明確な分岐を示す。本論文第一部においてベルクソンの方法とプルーストの「無意志的記憶」が比較されたとき、それは潜在性を潜在性のままに現働性の次元に実現することができるか否かという点で価値評価がなされていた。それに対して我々が今、目の当たりしている価値評価は、それとは異なり、そのような実現が達成されているときでさえ生じる優劣、すなわち、本質の実現度合いとも言うべき問題に関わっている。「意味それ

---

つのものについての共通の感覚(=厳密な同一性の実感)に襲われることがあるが、そのときわれわれは、一方のものが属するこの現働的現在から引き離され、だからと言って他方のものが属する古い現在の水準に身をおくこともできず、奇妙な或る不定の時間へと、すなわち、或る〈合一間〉、蝶番のはずれた時間、一度も現働化したことのないような時の〈間〉へと連れ去られるような感覚をもつのである。このような〈感覚—時間〉が、まさに〈過去のそれ自体における存在〉とその実質たる〈過去そのものの潜在的変化〉を示している」(同書、二〇五頁)。

<sup>601</sup> PS, p. 79.

自体は、シーニュの展開と一体であり、同様にシーニュは意味の巻き込みと一体である。したがって〈本質〉は、結局のところ、他の二つの項を支配し、それらの運動を先導する第三項である。すなわち、本質はシーニュと意味を含み合わせ [comprendre]、それらを含み合わせた状態に保ち、一方を他方に挿入するのである。本質はそれぞれの事例において、シーニュと意味の関係、それらの距離あるいは近接の度合い、それらの統一性の度合いを測量するのだ<sup>602</sup>。

先にドゥルーズが言っていた通り、芸術作品は本質 (=シーニュと意味の統一性) を十全に体现するものである。ただし、その体现が十全であると言われたことの意味は注意深く理解される必要がある。なぜならそこでの「十全」ということの意味は、もはや差異が潜在的な力を失わないままに現実の次元に持ち込まれている点にはないからである。先ほどの引用箇所でもドゥルーズが本質の実現を決して主体の独創とは見なさなかった身振りの内に現れている通り、芸術作品は差異それ自体が自らを個体化する透明な媒体であり、そこで「シーニュと意味の統一性」としての本質は、最も純粋な形で、言い換えれば、差異そのもののみによって実現されているものと解された。そのときなぜ芸術作品が透明であると言われたのかと言えば、そこで本質がその実現の過程の内にもはやいささかの主体の痕跡も残されない形で実現されているからであり、それこそが「純粋な実現」と言われることの意味だからである。それに対して「無意志的記憶における本質の実現」は、なるほど、そのような記憶が意志的なものではない以上、現働的なものを經由することなく潜在性を実現することができるはずである。しかし無意志的記憶が実現する限りで差異は、それを表現する感覚的シーニュとの統一性を芸術のシーニュに比べれば部分的に損なってしまうと言われた。なぜであろうか。

その答えは、やはり主体の問題圏の中で考察されなければならない。上の引用において説明されている通り、無意志的記憶は差異を実現する上で、まずは「多数多様な状況や偶然性」といった現働的なものを必要不可欠のものとする点に、本質の実現が汚されてしまう最大の理由がある。例えば、〈私〉が〈コンブレー〉 (=差異) を生きるためには、二つの感覚 (=現在のマドレーヌと過去のマドレーヌ) の類似や、過去の感覚とそこで生きられたものの総体 (過去のマドレーヌと過去のコンブレー) の近接を經由する必要があったはずである (もし別の連想が機能していれば、別の本質を実現したであろう)。

しかし先ほど見た限りでは、ドゥルーズは、類似と近接に依拠した連合の作用を乗り越えるものとして無意志的記憶のプロセスを説明したのではなかったのだろうか。「二つの瞬間の間の類似がより深くにある同一性に向かって乗り越えられる [……]」 — このようにドゥルーズは明言していたはずである。そうである以上、一見して無意志的記憶のプロセスの内には、芸術のプロセスと同様に、主体の操作としての「連合」はその痕跡さえもはや残されていないようにも思われよう。

---

<sup>602</sup> PS, p. 110.

この点にこそ、ドゥルーズがプルーストの『失われた時を求めて』に見出したかったものが明確に現れている。無意志的記憶が連合主義的過程にとどまるものでない以上、その能力は現働的な対象を寄せ集めた差異の再構成の作業に拘泥することはない。そのような作業は、とりわけ『ニーチェと哲学』における差異的存在論の枠組みで言い直せば、差異を、その劣化した影（＝「事実」）によって捉え直す試みでしかない。しかしドゥルーズが以上の文脈において問題とするのは、実のところ、歴史における「事実」の集積によって差異を捉えることができると信じる「事実主義」の深層、言い換えれば、「事実」を真なるものと感じさせるべく主体の内奥を染め上げた反動性の問いである。

このような文脈を踏まえたとき、『プルーストとシーニュ』において芸術作品が本質の十全の実現として定立される理由がいつそう深く理解されることになる。すなわち、ドゥルーズは、歴史の最終盤に現れた「畜群」が「事実」にしか反応することができないという問題を、たどえもはや本人が「事実」を信じる気がなくとも<sup>603</sup>、それでも「事実」の集積によってしか差異を捉えることを許さない、主体の内部に染み付いて決して離れない「事実主義」の問題系の内で思考しているのである。それゆえ『プルーストとシーニュ』におけるドゥルーズにとっての最重要の課題は、そのような内奥に巣食う反動性をいかにすれば払拭することが可能となるかという困難な問題であったはずである。このような問題機制が存在していたからこそ、先の引用において、逆説的にも芸術作品が主体（＝芸術家）の手によって構成されているときにこそ、もはやそこでは主体が消去されていなければならないとドゥルーズが述べたのである。もちろんそこで消去されるべきものとして念頭に置かれているのは、厳密には主体というよりも主体の反動性である。

たしかに『プルーストとシーニュ』の語彙では、「意志的／無意志的」という区別は、そのまま「主体の意志性／主体なき無意志性（偶然性）」に対応させられていたはずである。「意志的であることと無意志的であることは、異なる能力ではなく、むしろ同じ諸能力の異なる行使を指示する。知覚、記憶、想像力、知性、思考それ自体は、それらが意志的に行使される限り、偶然的にしか行使されない。[……] — 反対に、一つの能力が無意志的形態を取るたびに、それは自らに固有の限界を発見し、そこに到達し、超越的行使にまで高まり、代用不可能な力能として自分自身の力能を理解するのだ」<sup>604</sup>。そうすると、無意志的記憶は「無意志的」と形容された記憶能力の行使を意味する以上、そのような記憶によって差異が実現されるとき、差異は差異のままに生きられるはずである。だが、そのプロセスがもはや現働的なものを経由しないために、そこに特段の問題は見出されないにもかかわらず、ドゥルーズがそこで実現される本質に不満を抱くのは、実のところ、そうした記憶のプロセスが

---

<sup>603</sup> Cf. *NP*, p. 144. 「我々が神、国家、両親に従うことをやめるとき、理性が突如やってきて、命令するのは君だと言いながら、我々に依然として従順であるように説得してくる」。

<sup>604</sup> *PS*, pp. 120-121. なお、同様の指摘は *U*, p. 436 でもなされている。「各々の能力にはそれぞれ無意志的行使があるのであり、この行使こそが、それぞれの能力にとっての限界を、力能の二乗を、超越的行使を規定しているのだ」。

依然として主体の反動性を完全には払拭することがないままに行使されてしまっているドゥルーズが判断しているからである。そしてその点こそが、無意志的記憶において「シーニュと意味の統一性」としての本質の純粹性が損なわれるとドゥルーズが考える理由でもある。

したがってここで結論しなければならないのは、能力の内に設けられた「意志的／無意志的」という区別は、決して単純な二択のものとしては設けられていないという点である。最も厳密な言い方をするとすれば、この区別は主体の内に根付いた反動性の度合いを示すものに他ならない。ドゥルーズが上の引用において指摘していたのは、まさにこの点である。具体的に言えば、たとえ無意志的記憶が〈コンブレ〉を見出すことに成功するとしても、そしてまたそのプロセスが、ドゥルーズが強調していた通り、連合主義を超えるものであるとしても、そうした一連の操作は、依然として現働的な日々を送る中で主体の内に根付いた連合主義（類似・近接）の線を前提としてはじめて機能するものである。ドゥルーズは、そのような能力の行使では、もはや連合主義の要素（＝現働的なもの）によって差異を捉えるわけではないとしても（だからこそそれは無意志的行使と言われるのである）、主体内部にすでに出来上がった連合の線に依拠して類似と近接の操作が機能することではじめて記憶のプロセス全体が駆動する点（それは、主観の中に潜む現働的なものと言い換えてもよからう）を受けて、本質の実現が汚されてしまうとドゥルーズは考えるのである<sup>605</sup>。

---

<sup>605</sup> Cf. *PS*, pp. 79-80. 「したがって我々は次の二点を強調しなければならない。すなわち、本質は無意志的記憶において具現化されるが、この本質は芸術におけるほど精神化されていない素材や「非物質化されてはいない」環境をそこに見出すのである。そして芸術において起きていることとは反対に、この本質の選別と選択はそのとき本質そのものの外にある諸与件に依存し、最終的には、生きられた諸状態、主観的かつ偶然的にとどまる諸連合作用に行き着くのである（別の近接は別の本質を導入し、あるいは選択したであろう）。無意志的記憶において、物理学は素材の抵抗を重視する。また心理学は主観的連合作用の還元不可能性に価値を見出すのである。だからこそ記憶のシーニュは、客観主義的な解釈の罫を絶えず我々に仕掛けるが、しかしまたとりわけまったく主観的な解釈をするように誘惑してくるのだ」（強調引用者）。我々の視座からすれば、ドゥルーズが無意志的記憶の問題の所在を、現働的なものそのものではなく、そうしたものの経験的反復に依拠して作動する主体内部の連合作用、あるいはその作用を利用して内部に侵入してくる現働的なものの残滓の側に求める論の展開が重要であり、主体内部の議論がドゥルーズにとって以上の文脈において重要なものであったことは、我々が上で強調した箇所にも明確に現れている。なお、同じ論点は *U*, pp. 433-434 でも提示されている。「コンブレは、かつて生きられたことのないものとして出現する。しかしコンブレが現前としては隠されたままの内部性においてあらわとされるには、かつてコンブレを生きたことがなければならず、コンブレにおいて最初のマドレーヌを味わったことがなければならぬ。言い換えれば、感覚的シーニュは、偶然性と観念連合からなる領域全体を、還元不可能なものとして存続させたままにしておくのだ。感覚的シーニュは、本質を具現化するのだが、別の状況に置かれれば、別の本質を具現化したはずである。感覚的シーニュは、ある一つの本質の中に自らの意味を見出すのだが、その本質がまさしくこの本質であって他の本質ではない、ということ自体は、外的な状況に、生きられた偶然性に、経験的な連想に依存しているのだ」。

『プルーストとシーニュ』において感覚的シーニュと芸術のシーニュの間に置かれた価値判断が意味しているもの——それは、この書物でドゥルーズが主体内部の反動性を部分的にではなく完全に払拭することを目指した、ということであり、そのような過程が、まさに〈私〉の人生における諸々の「習得」の線の内に見て取られようとしているのである<sup>606</sup>。その意味で芸術家の独創性は、もはや主体の個性や我の強さとしての独自性を意味しない。ドゥルーズにとって真の独創性とは、やや逆説的な言い方にはなるが、むしろそのような独自性を全て払拭することができた内面の状態の内にこそ見出されるべきものである。ところで我々はこの章の冒頭で「カント美学における発生の観念」との関連に触れた。今その関連をいっそう精緻に提示することができる。すなわち、『カントの批判哲学』では、認識主体の生成過程において主体が自身の反動性ゆえに〈外〉を〈内〉に回収してしまった結果として合目的性を誤認した（ニーチェの価値転換ではなくシェーペンハウアーの歴史の延長）過程が描き出されているとすれば、「カント美学における発生の観念」では、実践主体の生成過程において主体が、同じ理由で芸術作品の創作において合目的性の実践的実現に失敗する過程が描き出されなければならなかったはずである。しかしそのような課題は「カント美学における発生の観念」では十分に論じられなかった。そしてその課題は『プルーストとシーニュ』において、以上の議論において確認した通り、実現されようとしているのである。

## V 「習得」のリズム——客観主義と主観的補償の問題——

このように『プルーストとシーニュ』においては、〈私〉の中に巣食う反動性を払拭する過程が「習得」と呼ばれ、そうした払拭に成功した存在がまさに芸術家と解される。〈私〉が文学者としての自身の使命に開かれるまでにどれだけ長い人生の道行が必要であったかを考えれば明らかである通り、そのような過程は一朝一夕にはなされえない。しかしだからと言って、そのような長い「習得」の道程がまったく一貫性のない断続的な出来事の数々で出来上がっているかと言えば、そのようにはドゥルーズは考えない。『プルーストとシーニュ』においてドゥルーズは、〈私〉の人生、要するに「習得」の日々を構成するある内的リズムを抉り出すことを試みているが、この節では、ドゥルーズの議論を分析しながら、その「リズム」の内実、とりわけそのリズムを形成する二つの重要な契機である「客観主義」と「主観的補償」を浮き彫りにすることにしよう。

ドゥルーズが「習得」そのものを深く論じるのは『プルーストとシーニュ』第三章においてであるが、そこでは「リズム」に関して冒頭から次のように説明されている。

---

<sup>606</sup> 主体の滅却と真理の啓示の間に厳格な対応関係があるとドゥルーズが考えていたことは、例えば、U, p. 439 の内にも確認することができる。「[……] 記号は、それに関心を抱く自我が消滅する限りにおいてのみ、自らを展開し／展開され [se développer]、自らを説明する／説明される [s'expliquer] のだ」。

プルーストの作品は、過去と記憶の発見にではなく、未来と習得の進展の方に向けられている。重要なのは、主人公がはじめは諸々のことを知らず、次第にそうしたことを習得し、そしてついに最終的な啓示を受け取るということである。それゆえいやでも彼は多くの失望を味わう。彼は「信じ込んでいた」、彼は幻想を抱いていた、習得の間は絶えず世界は揺らいでいるのだ。それでも我々は『失われた時』の展開にある線的な特性を見る。[……]『失われた時』はリズム化されているのであり、それは単に記憶の成果や沈殿によるものではなく、不連続な失望の系列によるもの、そしてまた各系列において失望を克服するために活用される手段によるものである。<sup>607</sup>

この引用では、〈私〉の人生が様々な出来事に彩られていながらも「未来と習得の進展に向けられている」点において一貫性（＝「線的な特性」）を持つ点が再び強調されている。ここで注意しなければならないのは、この章の冒頭で強調した点、すなわち、〈私〉の人生がある一貫性を示す「習得」の物語であるとしても、そのような人生を〈私〉が意図して選んだと考えることはできないという点である。すでに「出会い」の「組織化」と「偶然性（暴力）」の間の差異が、ドゥルーズの思考の進展にとって決して看過することのできないほど重要な論点であることは先に触れたわけだが、60年代の『プルーストとシーニュ』においては、『失われた時』の〈私〉が自身の反動性を最終的には払拭することができるとしても、そのような未来を実現するために〈私〉が良き「出会い」を組織化したと解されることはない（そのような組織化を企てれば、自分の反動性の保存に役立つものだけを取り集めるだけの結果を招くだろう）。

それゆえ、自身の反動性を払拭する過程（＝「習得」）の始まりは、主体の側の能力による特定の操作にあると考えることができず、そのため始まりは、まさに我々に思考することを強いるシーニュとの「偶然の出会い」と捉えられる他はない。

シーニュに対する感性を有すること、世界を解読すべきものとして考えること、それは、なるほど一つの才能である。しかしこの才能は、我々が必要な出会いをしなければ、我々の内に隠されたままとなりかねない [……]。<sup>608</sup>（強調引用者）

ドゥルーズが説明している通り、「習得」の線、言い換えれば、解読すべきシーニュたち

---

<sup>607</sup> PS, pp. 36-37. なお同様の説明は、U, p. 437の内にも確認される。『失われた時』の本質は、記号とその解読にある。それゆえ、本質的なものは想起することではなく、習得することにあるのだ。[……] したがって、記号の円環それぞれに応じて、冒険と、失望と、個々の啓示とによって特徴づけられる、習得の経路が存在しているのだ。ある経路から別の経路に移るときには、それぞれ非常に異なる時間的リズムを有する、いくつかの恒常的要素を打ち立てることができる。

<sup>608</sup> PS, p. 37.

の世界の内では否応なく思考させられる日々を過ごすことで成長していく〈私〉の物語は、まずは「出会い」がなければ始まることさえできない。しかしその「出会い」はむしろ偶然のものである。

それでは、「習得」は、シーニュと「出会い」さえすれば、あとは自然と成就されるようなものとして理解されているのだろうか。そのようにドゥルーズが考えていないことは、上の引用の後に次のように述べる箇所を見れば直ちに確認することができる。

[……] そして、そのようなまったく出来合いの、いくつかの信念に打ち勝つことができなければ、このような出会いも結果＝効果なきままにとどまるだろう。そのような信念の第一のものは、対象がその担い手である諸々のシーニュを、その対象に帰属させることである。すべてが——知覚、情念、知性、習慣そして自尊心さえもが——我々にそれを強いる。そこで我々は、「対象 [l'objet]」そのものが、それが発出するシーニュの秘密を所有していると考えようになるのだ。我々は対象の上に身をかがめ、シーニュを解読しようとしてまた対象に戻る。我々にとって自然な、あるいは少なくとも習慣的なこの傾向を、便宜上、客観主義 [objectivisme] と呼ぶことにしよう。<sup>609</sup>

「習得」はなるほどその始まりの契機として「偶然の出会い」を必要不可欠とする。なぜならそのような「出会い」の暴力がなければ、我々の能力は目覚めることなく、永久に反動的な状態のもとで意志的にのみ行使されるからである。しかしだからと言って、「出会い」の暴力が行使されれば、直ちに能力がその反動性から解放され、無意志的に行使されるというわけではない。上の引用でドゥルーズが言う通り、そのような過程には「客観主義」の誘惑がつきまとう。

ドゥルーズが 50 年代から一貫して、現働性の次元の要素を組み合わせる潜在的なものを再構成する、いわゆる複写の問題に取り組んでいたことはすでに見た。ただし、50 年代と 60 年代とで同じ複写の問題機制に機制されていながらも、ドゥルーズの思索においては、現在によって過去を再構成するプロセス自体が問題とされるベルクソン論と異なり、60 年代のプルースト論ではそのような再構成を実現する主体の側が特に問題とされていた。上の引用では、まさにそのような問題意識のもとで「客観主義」が論じられようとしている点に注意しなければならない。なるほど、「習得」の始まりがシーニュとの「偶然の出会い」である以上、そこではもはや意志的にある能力が行使されているわけではない。しかしそのような「出会い」だけでは、主体の反動性、すなわち「事実」や「対象／客観」を真なるものと見なす実存は完全には払拭されないのである。

そのため、上の引用で論じられているのは、単純な意志的能力の問題ではなく（なぜなら今問題となっている能力は非意志的に行使されているからである）、それよりさらに深い同

---

<sup>609</sup> *Ibid.*

型の問題、言い換えれば、差異の表現であるシーニュによって暴力的に差異を思考させられている主体が、愛の衝撃を受けた者がその衝撃の源泉をある女性という対象に帰属させてしまうのと同じように<sup>610</sup>、依然としてそのような暴力を行使してきた差異の身分を「対象／客観」の側に求めてしまう、という困難なのである。

この「客観主義」の困難は、「出会い」の後に差異からの呼びかけをまたもや現働的なものの側で処理しようとする新たな複写の問題であると言えよう。ただし一点指摘しておけば、ドゥルーズはこの困難を、主体の側の反動性として処理するだけではなく、差異の側、言い換えれば、シーニュの構造の側でも説明することを試みている。

各々のシーニュが二つの半身からなる。シーニュは対象を指示し、またシーニュは何か異なるもの＝差異あるもの〔*quelque chose de différent*〕を意味する。客観的側面とは、楽しみ、即座の享樂そして実用という面である。この道に入り込んでしまえば、我々ははじめから「真理」の側面を犠牲にしてしまうことになる。我々は事物を再認するが、それらを決して認識しない。シーニュが意味するものを、我々はそれが指示する存在や対象と混同してしまうのだ。我々は最も美しい出会いを見逃し、そこから発出してくる命法を避けてしまう。我々は、諸々の出会いを深化させるのではなく、再認の安易さを選んでしまうのだ。<sup>611</sup>

シーニュは潜在する差異（＝「真理」）が現働性の次元において実現されたものであるという点において、二つの次元の総合という独自の存在様態を有するものである。上の引用において、その特殊な身分をドゥルーズは、シーニュが差異を意味する意味性の側面と、それを発出する対象性の側面との二重性によって説明している。差異的存在論の図式で言い直せば、潜在的なものが現働的なもの（対象）の内ではか自らを表現することができないというシーニュに固有の構造が存在するのである。

主体の反動性は、先ほど触れた通り、主体に現働的なものに反応することだけを許す。そのため「出会い」の暴力により、そのような反動性が部分的に除去されるとしても、それでもいまだ払拭され切らない反動性の残滓のために、主体は、以上のシーニュの構造に則って、「出会い」を差異との「出会い」ではなく、ある現働的对象との「出会い」に希釈して理解してしまうのである<sup>612</sup>。

とはいえ「習得」の線で主体が「客観主義」に陥ったままでは、差異を現働性の次元で理解するという点で、能力が意志的に行使される場合と特段変わりがない。そこから「習得」

---

<sup>610</sup> Cf. *PS*, pp. 38-39, U, p. 437. ドゥルーズは愛の事例での「対象主義」を、その女性に対する告白に位置付けている。

<sup>611</sup> *PS*, pp. 37-38.

<sup>612</sup> なお、この点については、U, p. 437で「主人公は、まずは、シーニュを担い発出する対象が、同時にまた秘密を保持していると信じる」と述べられている。



の線は「客観主義」の先の契機を示すのであり、それが「失望」である。なぜ「失望」が生じるかについて、「意志的／無意志的」の区別に依拠しつつ考察してみよう。能力が意志的かつ自発的に行使されるとき、それは「出会い」を伴わないために、その行使は差異に命令されたものではない。それに対して、「出会い」の偶然的暴力を前提とした「習得」においては、能力の行使は差異の衝撃にのみ由来する。主体はこの衝撃の理由を探して解釈を重ねるが、主体がまず見出す着地点は、なるほど現働的なものとしての対象である。しかしそのような対象をいくら観察し、理解しても、手に入るのは対象性の次元に属する知識だけである。ドゥルーズは『プルーストとシーニュ』において、対象性の次元に属するものについて、「あらゆる形態において、知性はそれだけでは、抽象的で因習的な真理に至る、もしくは我々をそのような真理に至らせるだけであるが、こうした真理は可能的な価値以外のものを持たない」<sup>613</sup>と述べている。この引用においてイタリック体で強調されている「可能的」という語彙は、ベルクソン論において劣化した差異に依拠して作り上げられた伝統的な諸々の概念を指示するものとして練り上げられていたものである<sup>614</sup>。

---

<sup>613</sup> PS, p. 41.

<sup>614</sup> ドゥルーズの論述において、無意志的行使のもとでさえ能力が対象性の次元に落ち込んでしまう「客観主義」が至り着く諸々の結末（客観主義的文学、哲学、友情など）が「可能性」の側で処理されていることは、ドゥルーズにとって、意志的能力がうる現働的なものの知識およびそれを抽象化して得られた諸々の「可能性」の概念と、もはや「出会い」の暴力を前提としているため、「意志的に」行使されるとは言われないまでも、能力が「客観主義」に陥った状態で得られる諸々の概念が、いずれも差異の影に実在的なものを認める点でそれほど異なるものとしては受け取られていないことを示している。しかしそうであるとすると、無意志的に行使されてはいるが「客観主義」に落ち込んだままの能力と、「出会い」に先立ち自分の意志で行使される能力との間にも本性的な差異がないということにもなる。ドゥルーズが両者の能力の間に本性的な差異を見なかった点は、『プルーストとシーニュ』において、例えば、「意志的 (volontaire)」という用語が有している多義性の内に確認することができる。この用語は、まず「出会い」の暴力を伴わないで自発的に行使される能力に対する修飾語として用いられる。「無意志的なものの冒険はそれぞれの能力の水準において見出される。異なる二つの仕方、社交界のシーニュと愛のシーニュは知性によって解釈される。だがもはや、それ自体で論理的な真理を発見し、固有の秩序を備え、外部からの圧力に先回りする〔devancer〕と主張する抽象的かつ意志的な知性が重要なのではない。重要なのは無意志的知性であり、それはシーニュの圧力を受け取り、もっぱらシーニュを解釈するために、自らが窒息死そうになる空虚、自らを埋没させる苦痛を追い払おうとするために活気付くような知性である。科学においても哲学においても、知性は常に前もってやって来る。しかしシーニュの固有性は、後に来るもの、後に来なければならないものとしての知性にシーニュが訴えるということである」(PS, pp. 119-120)。このように、この語法での「意志的」には「無意志的」が対置され、むしろ両者の差異は、「出会い」の暴力および圧力を受けたか否かに基づいている。しかし実のところ、この用語はさらなる語法を有している。それは、まさに今問題としている「客観主義」の文脈において現れる。「知性は我々を哲学へと、すなわち、思考の意志的で熟慮された行使へと導くのであり、これによって我々は客観的＝対象的意味作用の秩序と内容を決定するに至るのだ」(下線部引用者)(PS, p. 40)。この引用でドゥルーズが哲学を「客観主義」に陥った能力の一つの典型例と見ながら語っている通り、シーニュとの「出会い」に先立つのではなく、その後こそ行使される能力が陥っ

差異から受けた初発の暴力に導かれて、主体が現働的なものの中にどれだけの真理を見つけたところで、そのようなものは、いずれも差異を示すものではない。それは、あくまでも「再認」に過ぎない。そのため主体は自分が得た可能的真理と〈真理〉それ自体の落差にいずれは気づくことになるが、それが「失望」の契機である。ドゥルーズは次のように説明している。

失望は、探求あるいは習得にとって根本的な契機である。すなわち、シーニュのそれぞれの領域において、自分が期待していた秘密を対象が与えてくれないとき、我々は失望させられる。<sup>615</sup>

そのような感情に襲われた主体は、その失望から癒やされることを欲する。上の引用にもある通り、「失望」が「習得」の一契機であるとするれば、その感情から癒される時間も同じく重要な人生の出来事であろう。「失望」の契機を経たとき、主体は、まさに「失望」の感情

---

てしまう「客観主義」の状態に対してもまたドゥルーズは「意志的」という用語を用いている。「客観主義」が対象性の次元への信念を意味するものであるとしても、ドゥルーズの論述を見る限り、その点に関して論じられている文脈が、「出会い」を前提とした能力の行使の内に生じる事態を多様な例を用いて分析するものであることが明らかである以上、「客観主義」は、少なくとも先の語彙で言えば、「無意志的」に行使される能力が陥る主義として理解されなければならないはずであり、その意味で、少なくとも先の語法に従えば、「客観主義」に陥った諸々の能力は「意志的」と呼ばれるべきではないように思われる。しかし上の引用ではそのような能力の行使こそが「意志的」と言われている。そこでの「意志的」は、もはや「出会い」に先立つという意味ではなく、「出会い」に先立つか否かの区別が問題とはならないような、あらゆる能力の行使に関する共通の有り様、言い換えれば、対象性の次元へと拘泥することをやめない能力一般という意味で広く用いられていると思われる。このように語彙の内に多義性が生じた理由を考えてみるに、やはりそれは、ドゥルーズがこの『プルーストとシーニュ』においては、『ベルクソニスム』とはやや異なり、同じ複写の問題を取り上げるにしても、それそのものの具体的なプロセスではなく、そうしたプロセスを引き起こす主体の内奥に関心を有していることに由来するだろう。実際、『プルーストとシーニュ』では、多様な事例が提示されつつも常に対象性の次元への主体の粘着を同じく問題としているが、しかしそのような事例の数々には、すでに明らかとした通り、「出会い」なき意図的行使と「出会い」を踏まえた「客観主義」的行使との区別、我々の言葉で言い換えるとすれば、「出会い」がないがゆえに主体の反動性が手付かずのままにおかれた能力の行使と「出会い」によってその反動性が減少していた（しかしいまだ反動性は完全には除去されていない）状態での能力の行使との区別が、基幹的区別として据えられているのである。もちろん「出会い」を踏まえた能力の行使はそれだけ反動性が減少している以上、「出会い」なき能力の行使と比較される文脈では「無意志的」と呼ばれることになる。だが「無意志的」行使もまた、いまだ払拭されない反動性ゆえに対象性の次元に拘泥するときには、依然として反動性の中で能力が行使されているという意味で「意志的」行使とそれほどには変わらない。したがっていずれの能力の行使も、ドゥルーズからすれば、誤った能力の行使として批判対象にしなければならないという点では同等である。それゆえ共に「意志的」と呼ばれることになるのだろう。

<sup>615</sup> PS, p. 46.

の中で、自分に暴力的に衝撃を与えてきた差異の秘密が、対象性の側には存在しないことを痛み知ることになる。よって「失望」の感情は、意味性の次元にある差異を対象性の次元において徹底的に探究する努力を経たからこそ生じる二つの次元の落差が、主体の内部で感情の形で感じられたものである。そうした意味で「失望」の契機は、主体の内部に潜む反動性、言い換えれば、依然として現働的なものの中に真理があると思ひ込む「客観主義」の信念を克服する好機となる<sup>616</sup>。

だが、興味深いことに、この契機を経てもなお主体が自身の反動性を克服することができないとドゥルーズは考える。そうであるとするならば、「失望」に続く契機が存在することになるが、ドゥルーズはその契機を「主観的補償 (*une compensation subjective*)」と呼ぶ。

それぞれの領域において、いかにして失望は癒されるのか。それぞれの習得の線に沿って、異なる瞬間において、主人公は同様の経験を経由する。対象の側における失望に対して、彼は主観的補償を見出そうと努める。<sup>617</sup>

この契機においては、対象への失望から癒やされようとして、なるほど主体は、一度は対象の次元から身を引き離すものの、しかしだからと言って、自分が受けた暴力の理由を対象性とは本性的に異なる意味性の次元に求め始めるかと言えば、そのように都合よく「習得」の線は進行しない。なぜなら、そこで主体は、そのような暴力の源泉を「対象／客観」にはもはや求めることができないにせよ、「主観」の側で解釈することに陥るからである。

それがまさに「主観的補償」と呼ばれる事態である。その例として、ドゥルーズは、当初はまったく興味をそそられなかったオデットに突如自分が心惹かれるようになった理由を、ポッティチェリが描いた「エテロの娘チッポラ」との類似に求める「スワンの偏執」<sup>618</sup>を挙げている。

それでは、「主観的補償」のプロセスとは、どのようなものなのだろうか。「我々は客観的、

---

<sup>616</sup> この契機を経て主体が「対象／客観」から離れる必要性を痛切に感じるという点で「習得」の線において「失望」が「対象主義」を脱却する重要な一契機であり、それについては、U, p. 437 で次のように説明されている。「しかし各々の習得の線は第二の契機へと移行し、対象がいかなる秘密も保持していないことに気づく。これこそが失望が探究の根本的な範疇となる理由である。例えば、主人公は、恋愛において告白しないようにすることを習得する。また感覚的シーニュにおいては、対象から背を向けなければならないことを習得する。そして芸術においては、描写するのは良いことなく、観察する術を知ることさえ良いことではないことを習得する」。

<sup>617</sup> PS, p. 46.

<sup>618</sup> PS, p. 49. なお、スワンのそのような癖は、U, p. 438 でも次のように説明されている。「[……] スワンのように、散策の快樂によってヴァントウイユの美を説明し、恋人の女性の顔にポッティチェリのスタイルの素晴らしさを説明するのを、一体何が妨げてくれるというのか」。

知性的な価値を観念連合の主観的作用で置き換えてしまう」<sup>619</sup>と説明されている通り、先ほどの「客観主義」から「失望」を経て主体が向かう先は、そのような「失望」を、連合作用を利用することで埋め合わせることである。しかしこのような埋め合わせのプロセスこそが、「習得」の上では大きな問題を引き起こす。なぜなら先ほど論じた通り、「出会い」の暴力の源は、対象の次元にあるのでもなければ、同じように主体の側にもないからである。「本質は、主観性の状態も、対象の特性も超えている。シーニュと意味の真なる統一性を構成するのは、本質なのだ。本質こそが、シーニュを発出する対象に還元不可能なものとしてシーニュを構成するのであり、本質こそが、意味を把握する主体に還元不可能なものとして意味を構成するのである」<sup>620</sup>。だが「主観的補償」では、主体に暴力を振るってきた源泉を、人生の経験によって主体の中に張り巡らされた類似と近接の線に落とし込んで解釈することで、自分に思考せよと命令してくる審級を主体の内に、正確に言えば、連合主義によって染め上げられた反動的主体の内に、回収してしまうのである。

『プルーストとシーニュ』が「カント美学における発生の観念」のテーマを明確に引き継いだものであることを確信することができるのは、まさにこの地点においてである。なぜなら『カントの批判哲学』において、合目的性を認識することを徹底することでその〈外〉を垣間見たとき、それを〈内〉に回収してしまう認識主体の反動的身振りと同じものが、今『プルーストとシーニュ』での「主観的補償」の分析の中で、実践主体の反動的身振りとして取り上げられているからである。

加えて、芸術のシーニュと感覚的シーニュの間にドゥルーズによって設けられた区別の線が主体内部に潜む反動性に基ついたものである点に鑑みれば、『プルーストとシーニュ』において〈私〉の人生を追う中でドゥルーズが抉り出したいものが、まさに主体における「主観的補償」であることが分かる。なぜドゥルーズの目論みにおいて「主観的補償」が論じられなければならないかと言えば、『プルーストとシーニュ』では、現働的なものによって潜在的なものを再構成する複写の問題が論じられながらも、もはやそのような再構成を主体が遂行することのない無意志的な能力においてさえ、主体が現働的なものに依拠して能力を行使してしまう主体の深層が問題とされているからである。

ここで言われる「深層」の意味は注意深く理解されなければならない。「客観主義」の分析においては、無意志的な能力は依然としてその反動性ゆえに、現働的なもの、「対象／客観」の内に真理の源泉を求めてしまう事態が問題になっていた。もちろんこのような一連の操作が取り上げられるのは、主体の内部を問題とするためである。だが「主観的補償」の問題は、「客観主義」から「失望」を経て、「対象／客観」にもはや秘密がないことを知っているはずの主体の内奥でこそ生じている。その契機にまで至ってもなお、主体は現働的なものから離れることができないのである。現働的なものの執拗さは、それが主体の内にそれまでの経験の習慣的反復と連合原理を利用して根付いてしまうことで、「失望」を経て我々が現働

---

<sup>619</sup> PS, p. 48.

<sup>620</sup> PS, p. 50.

的なものに真なるものがないと確信するときでさえ、我々の思考を、いっそう不分明でそれゆえいっそう執拗な仕方でも複製に引き摺り込む点に現れる。『プルーストとシーニュ』において最も深く考察されているのは、実のところ、他の著作と同じく現働的なもの問題であるが、しかしその問題は厳密には、連合原理と現働的なものカップリングが必然的に生じさせる主体の内側で生じる反動化の問題なのである。

## VI 情動の問題機制 — 再び『ニーチェと哲学』の核心部へ —

「習得」の線は、「対象主義」と「主観的補償」の二つの契機をくぐり抜けた後、最終的には、自分に暴力を加えてきた差異の秘密が、対象性の次元にも主観性の次元にも存在しなかったことに主体が気づく「啓示」の段階に行き着く。ドゥルーズは、その段階に入った主体の地点を、「学習の最終段階であり、最終的啓示である」<sup>621</sup>と述べている。しかしここで注意したいのは、『プルーストとシーニュ』において「習得」の線、すなわち「対象主義」→「失望」→「主観的補償」→「啓示」という移行の線が、特定のシーニュとの出会いのみによって一挙に実現され、そして直ちに「芸術家」へと至るとドゥルーズが考えているわけではない、という点である。

実際、何らかの部分的啓示が何らかのシーニュの領域において現れるが、その啓示はときには別の領域において退行を伴い、より広範囲に及ぶ失望の内に沈む込み、しかし芸術の啓示が全体を体系化しているのではない限り、啓示は変わらず脆弱な形で別のところにまた現れるだけである。そしてそれぞれの瞬間においても、特定の失望が怠慢に陥らせ、全体を巻き添えにすることもある。このことから、時間は多様な系列を形成し空間よりも多数の次元を含む、という根本的理念が生じてくる。一つの次元で達成されたことも、別の次元では達成されないのだ。<sup>622</sup>

---

<sup>621</sup> *Ibid.* Cf. U, p. 438, 「習得は最終的な啓示へと向かっていく。シーニュが、それを担い、発出する対象と混同されることはない。また記号の意味が、それを解釈する、発見する主体と混同されることもなければ、この意味を発見するために主体が用いる連合のメカニズムと混同されることもない。『失われた時』の主人公が最終的に理解するのは、ラ・ベルマでも、フェードルでもなく、対象として指示しうる人物ではなく、また当然のことながら、連合の要素でもない、ということだ。フェードルとは一つの役であり、ラ・ベルマはこの役と一体になっている。ところで役とは対象ではなく、また何らかの主観的なものでもない。それは、一つの世界であり、様々な〈本質〉や〈理念〉が生息する精神的な場なのだ。記号の担い手であるラ・ベルマが、記号をかくも非物質的なものに変えるので、記号は本質に向かって全面的に開かれ、本質によって満たされるようになる」。

<sup>622</sup> *PS*, p. 36. 同様の内容は、例えば、U, p. 439 では「習得の各系列には、時間的なリズムがある。それゆえ錯覚、失望、補償は、ある領域では乗り越えられても、他のところでは存続しうる。『失われた時』の構造全体は、多元論的なのだ」と説明されている。

ドゥルーズは『プルーストとシーニュ』において『失われた時』に登場する様々なシーニュを、すでに見た「芸術のシーニュ」と「感覚的シーニュ」に加えて、「愛のシーニュ」と「社交界のシーニュ」との、四種類のシーニュに分類しつつ論述を展開させているが<sup>623</sup>、上の引用では、そうしたシーニュの分類が「多数の系列」、「多数の次元」であると言われている。その上で、芸術家に至るまでに〈私〉が体験する特定のシーニュとの出会いが引き起こす「習得」の過程だけでは、たとえそこで「啓示」が生じうるとしても、それはあくまでも「部分的」であり、「脆弱」な仕方ではしか現れないと主張されている。

そのような主張は、各々のシーニュとの出会いにおいて「習得」がその一貫性の線をなぞりながらも、人生全体の前進として一步一步前進していかなければならないとドゥルーズが考えていること、そしてそれゆえ、例えば、マドレーヌのような『失われた時』を代表する特権的出会いを踏まえるだけでは、「習得」は「部分的」にとどまり、主体が十全には「芸術家」には生成しないと考えていることを示している。しかし、なぜドゥルーズは「習得」を一つの特権的シーニュによっては実現されないと考えるのだろうか。

すでに触れたように、感覚的シーニュは、本質が実現される度合いにおいて芸術のシーニュには一歩及ばないものであるが、〈私〉を「芸術家」の道へと導くきっかけとなるという点で他のシーニュには与えられていない重要な役割を担うものとして定立されていた。

「[……] 記憶によって展開される感覚的シーニュは「芸術の始まり」を形成し、我々を「芸術の道」に導くのである」<sup>624</sup>。だがドゥルーズは、その感覚的シーニュとの出会いを前提とした「習得」だけでは、主体を「芸術家」に生成させるには不十分であると見ている。そうすると、他のシーニュにも「習得」の上で決して看過することのできない役割が与えられるということになる。

以上のような事情を踏まえ、この節では、他のシーニュに与えられた役割に触れつつ、50年代との比較において60年代のドゥルーズの思考の布置連関の内で情動がいかなる位置変動を被ったのかを明らかにすることを試みる。それにしても、感覚的シーニュに比べて劣っていると明確に言われていた他のシーニュに分析の目線を向けることが、60年代の情動の位置を明らかにすることになぜ貢献するのだろうか。

まず指摘すべきは、50年代と60年代では情動に与えられた役割に大きな違いはなく、いずれの年代でも情動に託されたものは、主体の反動性を——『二源泉』でのベルクソンの言葉で言えば「自己保存」を——払拭する役割である点である。50年代の『スピノザと表現の問題』では、情動の中でも「喜び」が重視されたのであり、喜びが重視されたのは、もちろんそのような情動を与えてくるものが我々の活動力能を高め、最終的には真に能動的で自律的な主体へと至らせてくれる物体＝身体だからである。60年代の『プルーストとシー

---

<sup>623</sup> この分類は、『プルーストとシーニュ』の至るところで繰り返し提示されるものであるが、例えば、PS, p. 105において最も簡潔な仕方で紹介されている。

<sup>624</sup> PS, p. 69. あるいは *Ibid*, 「感覚的シーニュは社交界のシーニュに勝り、愛のシーニュに勝る。しかし芸術のシーニュには及ばない」。

ニュー』においても、なるほど感覚的シーニュとの出会いをきっかけとして〈私〉が芸術家の使命に目覚め始める点で 50 年代の「出会い」の理路と明確な共通性が見出されるのみならず、さらに感覚的シーニュとの出会いによって主体の内に流し込まれる情動が「喜び」である点に関しても重要な一致を確認することができる。

だが、だからこそ、60 年代の「出会い」に固有の論理は、先ほど触れた点、すなわち、感覚的シーニュだけでは主体の生成を十全には確保することができない点にこそ見出されなければならない。ドゥルーズは各々のシーニュに伴う情動に関して次のように整理している。

〔……〕我々に対するシーニュの結果＝効果、それが産出する情動の種類—— 社交界のシーニュの神経的高揚、愛のシーニュの苦しみと不安、感覚的シーニュの例外的な喜び〔……〕、芸術のシーニュの純粋な喜び。<sup>625</sup>

上の引用においてドゥルーズが整理している通り、社交界のシーニュでは、それ自体として意味があるようには到底思われないサロンの人間関係の空虚さの中で、自身のスノビズムから、サロンの中心人物による意味ありげな身振りに大いなる「神経的高揚」を伴いながら反応し、どうしてもその意味を解釈することに赴いてしまうようなタイプの解釈が問題となる。また愛のシーニュでは、恋人の秘密を暴くべく、恋人の嘘を見破ろうと、嫉妬と苦悩、そしてまた「不安」の感情を必ず伴って、心血を注いで恋人の身振りというシーニュを読み取ろうとするようなタイプの解釈が問題とされる。

社交界のシーニュと愛のシーニュは、感覚的シーニュや芸術のシーニュと同様に、「出会い」の暴力を介して情動を主体に与えつつ、主体に自分自身の意味を読み取ることを強いる。このような強制の作用を主体に行使している点で、社交界のシーニュと愛のシーニュは、他のシーニュと特段異なるわけではない。だがここで注目すべき違いは、感覚的シーニュのように「例外的な喜び」を与えるわけでもなく、ましてや芸術のシーニュのように「純粋な喜び」を与えるはずのない社交界のシーニュと愛のシーニュが、それにもかかわらず主体に対して「習得」の機会を与えるものとして提示されている点にこそある。

情動の位置付けを考察するとき、まさに 50 年代では忌避すべき感情として「出会いの組織化」の文脈で排除されたはずの「苦しみ」の情動が、60 年代には「習得」に本質的に関わるものとして取り上げ直される——この点を深く分析しなければならないように思われる。なぜなら、社交界のシーニュと愛のシーニュが「習得」に不可欠の契機を構成するとドゥル

---

<sup>625</sup> PS, p. 105. あるいは、情動に要点を絞って言えば、U, p. 429 では「社交界のシーニュがもたらす結果＝効果は、一時的かつ表層的に、我々を自分自身の外に連れ出す、一種の神経的高揚である」と説明され、また U, p. 431 では「恋愛の記号が我々にもたらす結果＝効果は、苦悩である。各々の恋愛は、嫉妬、不安、忌まわしさからなる特殊な苦悩なのだ」と説明されている。

ーズが主張しているとすれば、それらのシーニュが主体に与える情動はもはや喜びではなく「苦痛」や「不安」、もしくは「(空虚な)高揚」である点に鑑みれば、そうした主張の内に、ドゥルーズの思考の展開として、喜びの情動だけを取り集めていた50年代の問題機制からの脱却と苦闘の過程が現れているように思われるからである。50年代での情動の問題機制では「悲しみ」や「苦しみ」は、(例えば『スピノザと表現の問題』では)我々の身体の構成関係を破壊する毒のように<sup>626</sup>、我々の活動力能を減少させるものとの「出会い」を教える情動として忌避されていたはずである。しかし上の引用において、「習得」の人生の中で「出会い」そのものを与えてくる存在として提示されているのは、喜びを与える感覚的シーニュだけではなく、苦しみこそを与えてくる社交界のシーニュと愛のシーニュである。

ドゥルーズが60年代において取り組まなければならなかった困難な課題がこれによく分かる。すなわち、ドゥルーズの課題は、あらゆるものがニヒリズムに覆われていく歴史の地平において、良き出会いをもはや50年代のように期待することができないという理論的制約の中で、それでもなお主体自身の内奥から反動性を払拭する方策を見つけることである。それがまさに「習得」の術語を伴って『失われた時』の〈私〉の人生の内でも模索され始めたのであり、その確かな痕跡が社交界のシーニュと愛のシーニュの分析の内に現れているのである。

そのような理路を開く上で必要なのは、情動の中でも喜びではなく悲しみに着目して、悲しみの感情を利用して主体を芸術家へと生成させることであろう。このように他の感情ではなく悲しみこそを理論的中心に据えた情動の問題機制に依拠してドゥルーズが思考し始めたとき、ドゥルーズが『スピノザと表現の問題』や『ニーチェと哲学』において共通に提示していたような、能動的主体あるいは自律的な主体(=「無責任なもの」)としての主体のイメージにも大きな変更が加えられることになる。

これまでの節で示してきた通り、『ブルーストとシーニュ』において「習得」の最終地点とも言われる芸術家は、独自の視点で差異を表現するときでさえ、逆説的にもその独自性は、自分の主観性を払拭することに、言い換えれば「透明な媒体」を実現することに成功した点に求められていた。先の節ではその点に分析を加えたものの、なぜドゥルーズが芸術家の独自性を主張すると同時に、主観性の払拭(「高次の主観性」さえも払拭の対象となっていたことを思い起こしたい)の必要性を執拗に説くのかについては、依然として不明であった。

今その点に関して十全な答えを与えることができるだろう。例えば『ニーチェと哲学』では、「文化」によって実現される完全に能動的な主体は、自分自身より上位に立つ審級がまったく存在せず、何ものも背負う必要のない———ということは何に対しても反動(リアクション)する必要のないということだが———「無責任なもの」と言い表されるほどの自律性を体現する自己として提示されていた<sup>627</sup>。そのような主体の生成は、生成過程が「文化」の調教によって実現されると述べるドゥルーズがその際に行なっている術語選択を見るにつけ

<sup>626</sup> Cf. *SPE*, pp. 192-193, p. 216, pp. 226-229, p. 242.

<sup>627</sup> Cf. *NP*, pp. 213-214. あるいは本論文第一部第一章IXを参照のこと。



でも、50年代の『スピノザと表現の問題』において、隷属から文化的過程（＝「出会いの組織化」）を経て自分自身のみを原因とし共通概念を産出することが可能であるような自律的で理性的な主体への生成過程と共通するものを有していると分かる。

しかし今ドゥルーズが取り組まなければならなくなった理論の平面では、人間のあらゆる反動性を調教すると同時に、その調教が済んだのち、自分自身もまた消滅してくれるような都合の良い「文化」は適切な仕方では機能すると考えることができない。そのような「文化」の機能は、繰り返し指摘してきた通り、〈能動的－生成〉の時空でしか行使されえないからである。それゆえ、逆に〈否定的－生成〉が地上を覆い尽くす歴史では、我々に加えられる調教は、常に悲しみだけを与え、我々の活動力能を減少させる限りでのみ行使されるものとなる。だからこそ歴史は、『ニーチェと哲学』では、ニヒリズムが浸透していく時空として重点的に論じられなければならなかったのである。

こうした歴史の問題設定のもとでは、もはや主体を能動化させることで反動性を脱却させる道を取ることはできない。そこでドゥルーズの思考の中で模索され始められたのが、歴史の推進力とも言うるニヒリズムそのものを利用して主体の反動性を除去する道である。そのような道が『ニーチェと哲学』においていまだ十全な実現は見ないまでもすでに現れ始めていたことは、以下のいくつかの文言に現れている。

[……] 無への意志が永遠回帰に関係するとき、何が起きるのか。そこではじめて、無への意志は反動的諸力との共犯を打破するのだ。ニヒリズムを完全なニヒリズムにするのは、永遠回帰だけである。なぜなら、永遠回帰は否定を反動的諸力それ自体の否定にするからである。ニヒリズムは、永遠回帰によって、また永遠回帰において、もはや弱者たちの保存と勝利してではなく、弱者たちの破壊として、彼らの〈自己－破壊〉として表現されるのである。「この滅亡は破壊の局面に、破壊する力の本能的選択の局面に現れる。……破壊する意志、すなわち自らを破壊する意志——つまりは無への意志——のはるかに深い本能の表現」。それゆえツァラトゥストラは「序説」以来、「自己自身の没落を意志する者」を讃えるものである。「というのは、彼は滅びることを意志し、「自らの保存を意志せず」、「躊躇せずに橋を渡るであろうからだ」。<sup>628</sup>

ここでついに語られ始める「無への意志」、言い換えれば、ニヒリズムの中核をなす〈力能の意志〉の否定性は、もはや、不能の生を送る自分自身（＝反動的力）とは本性的に異なる充溢した生を送る者（＝能動的力）たちに対して反動し、そのような者たちの生を否定することを可能とする奴隷の武器、すなわち、反動的諸力との「共犯関係」を体現するものとしては提示されていない。そこで語られているのは、同じ意志の否定性でも、反動性に塗れた自己をこそ破壊し否定するためのツァラトゥストラの矛（＝自己－破壊）である。上の引用

---

<sup>628</sup> NP, pp. 108-109.

の内に、そうした否定の特異な行使の可能性をニーチェの「永遠回帰」の意味内容として抽出しようとするドゥルーズの姿を見て取ることができよう。ここでの一連の叙述は、ドゥルーズが理解する限りでのツァラトゥストラ——言い換えれば、意志の否定性を言わば逆手に取ることで、自己の反動性を自ら捨て去ることに成功した「自己自身の没落を意志する者」——を描くことを目論む『ニーチェと哲学』の核心部をなしている。

ただし、そのような者が「能動的」という形容のもとで言われている点には注意が必要である。なぜならこの用語の選択の内に、『ニーチェと哲学』において展開された主体の理路の進展と限界が同時に現れているからである。

それゆえ〈自己—破壊〉は、能動的作用、「能動的破壊」だと言われるのである。〈自己—破壊〉こそが、そしてこれだけが、諸力の〈能動的—生成〉を表現するのだ。諸力が能動的になるのは、反動的諸力が、少し前までなおも自分たちの保存と勝利を保証していた原理の名において、自らを否定し、自らを消滅させる限りにおいてである。能動的否定、能動的破壊は、強い精神の状態であり、この精神は永遠回帰の試練に反動的なものを従わせ、また自分たちの没落を欲する覚悟で、自分たち自身もこの試練に従うことによって、自己における反動的なものを破壊するのである〔……〕。<sup>629</sup>

上の引用では、「自己自身の没落を意志する者」は「自己保存」を可能としてくれていたかつての盟友である意志の否定性を、その反動的自己の破壊に役立たせることに成功した存在であることから、もはや反動性を持たないという意味で「能動的」に生成したと言われている。ここで達成されている「自己自身の没落を意志する者」は、なるほど「文化」が意志の肯定性、言い換えれば〈能動的—生成〉とともに機能しているときにこそ達成される「無責任な者」と、反動性が払拭されている点で最低限の一致を示しはするだろう。だがその実、そのような存在は、〈能動的—生成〉ではなく〈反動的—生成〉が意志の原理として現れている歴史の中で実現されなければならないという点で、「無責任な者」とは本性的に異なる主体性として理解されなければならないだろう。なぜなら、この主体は、生の充溢を体現する能動的な存在ではなく、むしろ逆に、そのような充実した生をその可能性の全体ごと徹底的に使い尽くした先に残る灰の如き存在であるはずだからである。だがそれにもかかわらず、『ニーチェと哲学』では、上の引用箇所に見られる通り、その主体が依然として「能動的」と形容されている。

したがって『ニーチェと哲学』では、歴史においてこそ可能となる主体の生成のプロセスとして、その原動力である〈力能の意志〉の否定性を「自己保存」が不可能となるほどに使い尽くす道が開かれたが、しかし「能動的」の用語選択が物語っている通り、依然としてその道が〈能動的—生成〉に依拠してはじめて展開される「文化」の暴力的かつ能動的な調教

---

<sup>629</sup> NP, p. 109.

のプロセスによって語られている点に、理論的限界があると言えよう。このような視座に立ったとき、『ニーチェと哲学』の後にドゥルーズが取り組まなければならなかった課題が自ずと明らかとなる。それは、『プルーストとシーニュ』における諸々の術語の選択が示していたように、『ニーチェと哲学』において「文化」が内包するものとして提示された諸々の機能（暴力、調教）を〈能動的－生成〉ではなく〈反動的－生成〉に依拠した状態で使い切る理路を開くこと、情動の言葉で言い直せば、悲しみの感情だけを主体に注ぎ込むことでその内部に染み込んだ反動性を除去する特殊なプロセスを適切に描き出すことである。

それゆえドゥルーズの新たな企図の実現には、調教の総体としての「文化」が依然として必要とされるとしても、その「文化」は、人間を類的に能動化させることを本来的責務として担っていた「文化」ではなく、歴史において転倒して行使される他のない「文化」、あるいは「逆－文化」である。これまでの議論において繰り返し説明してきた通り、転倒した「文化」は、人間の生の力を増大させるものではなく、「毒」のように、生の力を減少させるべく機能する調教の総体として現れる。その意味で「文化」によって実現される主体は、江川に倣って、能動性に満ちた、至福を享受する生の存在ではなく、絶対的受苦のもとで残酷に八つ裂きにされた、限りなく死に近い存在という言い方もできよう<sup>630</sup>。

したがって『プルーストとシーニュ』において、喜びを与える感覚的シーニュや芸術のシーニュではなく、苦しみを与える社交界のシーニュや愛のシーニュが「習得」に不可欠な要素として提示されていることは、それまでのドゥルーズの思考の軌跡を踏まえた場合、大きな刷新を示していると考えざるをえない。そのとき、情動の役割はいかなる刷新を示すのだろうか。もはや現状の問題設定では、情動は、50年代の「出会い」の理路において示されていたような、喜びの蓄積によって能動的な生の増大を経由して反動性を減少させていくものとして理解されることができない。そうではなく、今ドゥルーズが情動に託す意義は、むしろ逆に、苦しみ蓄積により主体に対してその自己保存を可能とする以上の否定性を与えて、反動性に染まった主体を残酷な拷問のもとで主体ごと消去することにこそある。『プルーストとシーニュ』において芸術家の独創性が主観性の消去とともに語られなければならなかったのは、このようにドゥルーズの思考において情動の問題機制に大きな変更が加

---

<sup>630</sup> 「死は一般的には、身体の物的混合の水準における死体と、これによって生起する〈死ぬこと〉という非物的な意味の水準で成立する〈死－出来事〉とからなる。しかし『死の哲学』における問題は、そのような与えられた死ではなく、むしろ死を構成すること、すなわち生の実存の様式のもとで死と限りなく等価なものによって死そのものを構成することにある。そして、この等価のものとは、言わばいかなる受動性よりも受動的であるような悲しみの情動、つまり絶対的悲しみとしての残酷である。それらは、けっして喜びに反転も移行もしえないような悲しみであり、したがってこうした反転や移行の可能性の条件が決定的に破壊されたなかでの受動であり、言わば絶対的受苦である」（江川隆男『残酷と無能力』、六頁）、「では、至福とは何か。それは、人間の部分感情であるが、その最高の有能さを表現する能動的な絶対的情動である。これに対して残酷とは、むしろ人間の全面的な無能さに対応した、しかしその限りでの人間精神のうちでもっとも散逸した非十全な情動である」（同書、八頁）。

えられたことの一つの証左であろう。

我々は先に（第二部第一章IV〈力能の意志〉の役割）、差異を機制する〈力能の意志〉の審級を分析することで、諸力の差異的關係およびその変動を統率する論理的／方法論的規定のみならず、諸力の内奥に情動を発生させる情動論的規定をも抽出したのだった。加えて『ベルクソニスム』の最終盤では、潜在性や生を体現する諸々の分化の線が、同じ本質を表現するがゆえに、ある高次の一致を常に示しうるとともに、その一致が分化の線に属する個々の生物の側にはある情動として感覚される過程が分析されている点も確認した。こうした一連の分析によって浮き彫りにされた点——それは、差異に内在しながら諸力を機制する原理が、それと同時に情動の発生的要素としても捉え直されていくドゥルーズ哲学の進展の内実であるわけだが、そのような論述の中に、我々が今しがた取り上げた情動の要素の変動を置いたとき、どのような変化が差異の審級の理解に現れてくるのかを最後に見ることにしよう。

ドゥルーズが『プルーストとシーニュ』において「出会い」の空間を次のように語ることは注目に値する。

すべては内含され、すべては含み合っている、すべては記号、意味、本質である。すべては薄暗い領域〔les zones obscures〕の内に存在する。そこで我々は地下の納骨堂に侵入するように、象形文字や秘密の言語を解読しようとする。エジプト学者は、すべての事柄において、イニシエーションを走破する者——習得者である。<sup>631</sup>

[……] 哲学は友情と同様に、思考に対して作用する実効的な諸力や、我々に思考することを強いる諸規定が洗練される薄暗い領域〔les zones obscures〕を無視する。<sup>632</sup>

この二つの引用において、〈私〉が長い人生の道程で「出会う」様々なシーニュたちの世界は、「薄暗い領域」として提示されている。だが『プルーストとシーニュ』において、苦しみや嫉妬を与えてくる社交界のシーニュや愛のシーニュだけではなく、喜びを与える感覚的シーニュや芸術のシーニュも含めて、シーニュ一般が蠢く世界がこのように暗いイメージとともに語られている点には注意したい。なぜなら、このような形容の内に、我々が今確認した論点、すなわち情動が伝播する空間が、もはや喜びを何一つ流通させず、苦しみと悲しみだけを伝え合う世界としてドゥルーズが思い描こうとしている点を確認することがで

---

<sup>631</sup> PS, p. 112.

<sup>632</sup> PS, p. 116. 同じように、ドゥルーズが「出会い」の空間を暗いイメージとともに語ることは、U, pp. 435-436にも確認することができる。「[……] すべては囚われのものだ。なぜ思考に、記号の襞をほどこき、〈理念〉の中で展開する能力があるかと言えば、〈理念〉がすでに内含され、包み込まれた状態で、思考することを強いるものという薄暗い状態において、記号の中に存在しているからである」。

きるからである。

それゆえ、このような空間において高次の原理は、あらゆる諸力の差異的關係を産出する審級として諸力に内在しながらも、とりわけ「出会い」、言い換えれば、諸力の一致を可能とする（しかしその一致は苦しみのみを引き起こすのであるが）情動論的平面として、上の引用でのドゥルーズが言う通り、「薄暗い領域」を構成するはずである。もちろん『ブルーストとシーニュ』では、すでに論じた通り、主体とシーニュとの「出会い」の線としての「習得」が主題的に論じられているため、やはりそこでのドゥルーズの分析は、そのような一致を可能とする審級を浮き彫りするものとしてではなく、『失われた時』の主人公である〈私〉の人生、あるいは主体の道程を明らかにすることに集中している。むしろ悲しみの情動の平面を可能とする原理に関してドゥルーズが論じているのは、実のところ、『ニーチェと哲学』の最終盤においてである。ドゥルーズは次のように述べている。

しかし価値変質はある要素に別の要素を置き換えるだけであるということが本当なのであれば、なぜ価値変質は完成されたニヒリズムであるのか。第三の根拠がここで介入しなければならないが、それはニーチェによる諸々の区別が緻細で緻密になる限りにおいて気づかれない恐れがあるものである。ニヒリズムの歴史とその契機的諸段階（否定的、反動的、受動的）の歴史を捉え直してみよう。反動的諸力はその勝利を無への意志に負っている。ひとたび勝利が獲得されると、反動的諸力はこの意志との結合を断ち切って、自分たちだけで自分たちの自身の価値を活用しようとするようになる。これが騒がしい大いなる出来事である。すなわち、神に代わる反動的人間。その結末が何であるかは周知のところである。それは、最後の人間、あるいは無への意志よりもむしろ意志の無を、受動的に消滅することを選ぶ者である。しかしこの結末は反動的諸力にとっての結末であって、無への意志そのものにとっての結末ではない。無への意志は、今度は沈黙の内に、反動的人間の彼方でその企てを追求する。反動的諸力は無への意志との結合を断ち切るが、今度は無への意志が反動的諸力との結合を断ち切るのである。無への意志は人間に新たな趣味を、言い換えれば、自己破壊すること、しかし能動的に自己破壊することを吹き込むのだ。<sup>633</sup>

すでに第一部において論じた通り、意志は、自らの質を否定から肯定へと移行させるためには、それに先立って諸力の質を反動から能動へと移行させることが必要である。なぜなら否定から肯定へと移行させること、言い換えれば、「価値変質」、「価値転換」には、そのような途方もない賭けを実際に実行する諸力の存在と、それにふさわしい実存、生の質が必要不可欠だからである。我々が特に重視してきた術語でいえば、意志がニヒリズムを介して伝える合目的性の実践的内実、まさにそのような賭けの必要性を諸力に告げ知らせるものに

---

<sup>633</sup> NP, pp. 272-273.

他ならない。だが意志がニヒリズムを介して合目的性を伝えるとき、ニヒリズムによってその目的性を認識させることの代償として、あらゆる諸力が反動性を極限にまで高めてしまうという事態が歴史の末期に生じた。これこそドゥルーズと我々の《問題》（第一部第一章最終節）である。そのような問題に直面したとき、『プルーストとシーニュ』へと伸びていくドゥルーズの思考の軌跡を追って見えてくるのは、『ニーチェと哲学』の段階においてさえ（力能の意志）の否定性を主体が逆利用する道があるということだけではなく、それ以上に重要なこととして、まさに意志こそが主体の反動性を払拭するために、諸力の反動性を保存するためではなく、むしろそれを破壊するためにこそ徹底的な仕方ですらの否定性を使用するということであり、諸力ではなく意志の側でドゥルーズがその理路をラディカルに展開させなければならなかったということである。

さて、ドゥルーズが上の引用において「最後の人間」が「無への意志そのものにとっての結末ではない」と述べるのは、まさに主体の反動性の問題を、諸力の次元だけではなくまさに（力能の意志）の否定性の側で処理しようとしていることの表れである。意志の質を移行させる「価値転換」は、文字通りには、主体がその質を否定から肯定へと置き換えることと解されうるが、ドゥルーズはこの「価値転換」について、彼自身「気づかれない恐れがある」と述べている通り、主体による質的転換ではなく、むしろ、あらゆる差異を転倒させてきた自らの否定性をさらに徹底する意志による「完成されたニヒリズム」によって、この移行が可能となると巧みに捉え直していく。このように意志の側が否定性をいっそう徹底させることによって主体の反動性を払拭しつつ（「人間に新たな趣味を〔……〕自己破壊を吹き込むのだ）、自らが伝達した合目的性を実現するに相応しい主体を形成するという差異の側の事態として、ドゥルーズはニーチェの「永遠回帰」を理解するが、こうした戦略は、ニーチェ自身にその母体を有した着想でありながらも、それ以上に、差異的存在論の枠組みに軸足を置きながらも、それでいて歴史の地平の内で思考せざるを得なかった、他でもないドゥルーズ自身の着想であろう。

こうした事情から、『ニーチェと哲学』以降追求される「出会い」とその「出会い」を可能とする内在的論理が浮かび上がるのであり、それがまさに先ほど見た『プルーストとシーニュ』での「薄暗い領域」の文言に現れているのである。そのような暗き領域は否定性が徹底された時空であり、そこでの「出会い」は、喜びではなく、もっぱら悲しみの情動を伝える。感覚的シーニュとは異なり、社交界のシーニュや愛のシーニュは、我々の活動力能を減少させるために、悲しみと苦しみを与えてくるが、しかしそれでもニヒリズムが真に徹底される地平では、苦しみを与えてくるものからこそ「習得」、言い換えれば、主体の反動性が払拭される線が派生してくると解される。『ニーチェと哲学』では、先ほど説明した通り、そのような暗き時空のもとで実現される主体が能動の術語で記述される点に用語上の混乱があった。そのことは、「文化」が適切に機能しているときにのみ実現される充溢した生の主体と本姓的に区別されるまた別の脱主観的な主体の様相を、ドゥルーズが十分には提示することができなかったことを意味する。そのような意味で、『プルーストとシーニュ』は

書かれなければなかったのであり、そして主著の『差異と反復』では、そのような構想がいつその実現を見るに至るのである。

本論文全体で考察してきたのは、方法と情動の循環の問題である。方法の要素は、方法論的厳格さだけでなく、それを実際に用いる主体の実存論的可能性を要請する。「もしそのような主体が存在するとすれば」 — このような仮言性の要素こそが、『経験論と主体性』の言葉を借りるのであれば、ドゥルーズの思考の「誘因 (*mobile*)」<sup>634</sup>であったと我々は信じる。ドゥルーズは、方法を精緻化させる中でこの仮言性によってこそ、その実存論的可能性を担保する必要性に気づかされたのである。逆説的にも方法の問題は方法論的圏域にとどまっていたのは解消することができないという、体系の根本に関わる事態に直面したとき、ドゥルーズは体系を支える別の実践的要素を探求せざるを得なかったのであり、それが情動である。こうして、ドゥルーズの思考の諸契機において、起源における差異の系列（「潜在性」(ベルクソン)、「実体」(スピノザ)、「力能の意志」(ニーチェ)、「自然」(カント)) に対して、方法を介して差異を遡及的に獲得する諸力の系列（「主体」(ベルクソン)、「自律的主体」(スピノザ)、「能動的力」(ニーチェ)、「批判哲学者／立法者」(カント)) が浮上し、それとともに、そうした諸力の実存論的条件を満たすものとして情動が大きな位置を持ち始める。そして情動の要素に依拠した最初の理論的結実が「出会いの組織化」であり、そこでは良き情動を主体に流し込むことで生の充溢を体現させることが追求されたのだった。

ただし、方法がその行使の条件として情動を要請し、情動に満ちた主体が実際に方法を構成する — この循環の問題は、『スピノザと表現の問題』において「形成の秩序」と「適用の秩序」として論じられている通り、50年代のドゥルーズの思考の内にすでに十分に確認することができるものではある。我々の関心は、本論文のタイトルにある通り、ドゥルーズの思考を機制する二つの要素の循環を明らかにすることにあつた。しかし本論文の第一部第一章において、まさに最初に論じなければならなかったのが60年代に書かれた『ニーチェと哲学』の歴史だつたことが物語っている通り、我々の関心は、循環そのものの内実を浮き彫りにすることにありながらも、それ以上に、その循環が、60年代に全面化する歴史の問題系に置かれたとき、ドゥルーズの思考の布置連関をいかに変容させるかを記述することにあつた。

方法の問題が、あらゆるものをニヒリズムに染め上げていく歴史の問題と合わさったとき、ドゥルーズの思考が直面するのは、主体の不在の問題とも言うべきものだっただろう。50年代の段階ですでに、ドゥルーズの思考の内に主体をいかに形成するのかという問題それ自体は重要なものとして存在していたにせよ、まさに今ドゥルーズが取り組まざるを得なくなった主体の不在の問題は、さらに深刻な問題、すなわち、あらゆるものが反動化させられる歴史的地平において方法の実存論的条件である「能動的主体」あるいは「実践者」がまったく存在しなくなるという難題であつたに違いない。我々はそのような理論上の重層

---

<sup>634</sup> *ES*, p. 17.



的困難を《問題》と呼んだ（「第一部第一章最終節」）。

このように方法と情動の循環関係は、歴史の問題系が浮上してくる 60 年代に独自の仕方で捻れ始める。とりわけ本論文の第二部が注目したのは、その捩れの中で情動の要素が体系内の位置をどのように変えるか、またその要素を機制する差異の審級の理解およびイメージにどのような変更が加えられるかであった。60 年代において情動は、50 年代と同様に、方法の実存論的条件を満たすために要請された体系内の要素であるが、その要素は「喜び／悲しみ」から良きものだけを選んで組織化する「出会い」を可能とするものとしてはもはや現れてこない。なぜなら、あらゆるものが闇に染まる歴史の地平では、「喜び／悲しみ」の区別そのものが消失し、悲しみだけが流通するからである。

そのような布置連関のもとで情動が果たすべき役割はどのようなものであろうか。それは、「出会いの組織化」において情動が主体に生の契機を与えるものとして定立されていたのとは対照的に、主体からその内奥に染み付いた反動性を完全に払拭するほどに、主体を破壊する暴力的な悲しみと苦しみの契機を与えるものとして現れてくるのである。新たな情動の要素は、ドゥルーズの思考を、悲しみを偶然に与えてくるものとの「出会い」の理路の開拓へと導いていくが、この要素は、その後のドゥルーズ哲学の展開において主体を脱主体化させる死の契機を与えるものとして実現されることになるだろう。そしてそうした理路を切り開いていくとき、50 年代の情動理解に基づいて「実体」（スピノザ）の平面が光と闇の混在した空間として描かれていたことに比して、情動が伝播する空間は、悲しみだけが流通する「薄暗い領域」として描かれることにもなる。

ところで、そのような空間は、シーニュたちが舞踏する特異な劇場の空間としてもまた描かれることになる。ドゥルーズはシーニュの空間について、1967 年に開かれたニーチェに関するある討論会（「力能の意志と永遠回帰についての諸帰結」）において次のように発言している。

我々に許された最後の仮定は、おそらくニーチェは心底から劇場の人間であるということでしょうね。ニーチェは、単に劇場の哲学（ディオニュソス）を行なったのではなく、哲学そのものの中に劇場を持ち込んだのです [……] ニーチェは、ワーグナーの劇を馬鹿にして、ビゼーの音楽に向かうツァラトゥストラを夢見るのです。ニーチェは、「彼の」哲学劇——それは、すでに残酷の演劇であり、力能の意志と永遠回帰の演劇である——のための仮面を夢見るのと同様に、劇場の音楽を夢見るのです。<sup>635</sup>

ここではニーチェが哲学に演劇を持ち込んだと言われているが、むしろドゥルーズが独自の仕方で哲学に持ち込んだであろう「劇場」と「上演」の概念は、あらゆるシーニュが〈力能の意志〉の表現であるということから常に偶然に一致しうることを保証するとともに、そ

---

<sup>635</sup> *ID*, pp. 176-177.

ここで生じる内的共鳴の線を介して意志がもはや喜びではなく苦しみだけを伝播させる舞台を浮かび上がらせる。そのような舞台において主体は意志の否定性(=ニヒリズム)を一身に引き受けざるをえないが、だからこそ、そのような主体は、例えば「ドラマ化の方法」(1967年)と冠された発表において、次のように語られることにもなる。

諸々の力動は、絶対に主体=基体を持たないというわけではありません。ですが、それらが主体=基体として持つものは、まだ質化されておらず合成されてもない原基でしかありません。それは、能動者というよりも受動者であって、そのみが、ある内的共鳴の圧力あるいは強制運動の振動を身に受け、それに耐えることができるのです。合成され、質化された成体は、そんなものを身に受ければ死んでしまうでしょう。発生学の真理は、もとより、胚のみが耐えることのできる諸運動が存在するということです。ここでは、幼生とでも言うべき主体=基体以外には、いかなる主体=基体も論じられていません。<sup>636</sup>

[……] 幼生のものたちを俳優として有する奇妙な演劇、純粋な諸規定から出来上がる奇妙な演劇——そうした演劇を指すために、アルトーは「残酷」と言う言葉を選んだのでした。<sup>637</sup>

ここに見られる通り、ニヒリズムと否定性が蔓延した残酷な空間の中でさえ主体の発想は放棄されていない。しかしそこで舞踏する主体は、むしろ合目的性を実現するに相応しい、言ってみれば、最小の主体性とも言うべき独特の主観性を意味するものだろう。60年代のドゥルーズの思考において主体は、アルトーの「残酷演劇」を常に重要な参照項としつつ、「内的共鳴」や「強制運動の振動」を受けた結果として最後に現れる「主体=基体」、「胚」、「幼生」としての主体性として語られる。

このように、60年代後半において差異の平面は残酷の観点からさらに徹底的に追求されていくことになるが、『プルーストとシーニュ』(1964年)では、以上のような残酷演劇の平面で生じる「習得」が論じられる際、感性的シーニュに対して、芸術家への生成を意識させる点で他のシーニュにはない特権性が付与されていたことが物語っている通り、いまだその「習得」において、喜びの契機が肯定的に語られている側面があったことは否めない。だがその後に書かれたしばしば主著とも目される『差異と反復』では、「薄暗い領域」のイ

---

<sup>636</sup> ID, p. 136. なお「ドラマ化の方法」の財津訳では、60年代において提示される主体が、50年代において目標とされていたような生の充溢の体現する主体性の意味では用いられておらず、途方もない力動の運動の中に巻き込まれ、絶対的受苦の中で残酷に引き裂かれた主体性の意味で提示されている点を適切に踏まえ、 *sujet* を、それと併記されている *ébauche* を「原基」と訳しつつ、単なる「基体」としてのみ存在する主体という意味で「主体=基体」と訳されている。

<sup>637</sup> ID, p. 137.

メーヅはそのままに、差異の平面は、喜びではなく苦しみや拷問だけが跋扈する特異な演劇の空間として描き出されることになる。そのような差異の空間のイメージに関しては、『差異と反復』におけるある注が非常に示唆的である。

想像力のケース。このケースは、カントが共通感覚の形式から解放された能力を考察し、その能力に関して、真に「超越的な」正当な行使を発見する場合の唯一のケースである。事実、『純粹理性批判』における図式化する構想力は、依然として論理的と呼ばれる共通感覚のもとにあり、美の判断に反映する構想力は依然として美的共通感覚のもとにある。しかしカントによれば、崇高なものによって想像力は、己の固有の限界に直面するように強いられ、拘束される〔……〕。(強調引用者)<sup>638</sup>

ドゥルーズが注で補足していることは、すでに『カントの批判哲学』や「カント美学における発生の観念」の議論を経由した我々には注目に値すべきものに思われる。『カントの批判哲学』であれ「カント美学における発生の観念」であれ、どちらも、『判断力批判』において諸々の趣味判断を成立させていた諸能力の「不調和的調和」が、他の二批判においてニヒリズムに侵されているからこそ「釣り合いが取られ、強制され、規定されている」<sup>639</sup>調和しか表現することができないものとして提示される諸能力との対比の中で、十全な差異(=諸能力の差異的關係)の表現として重視されていた。いずれのカント論においても、『判断力批判』において列挙される様々な趣味判断の中でも自然との偶然的一致によって可能となる美的判断が、諸能力の差異の表現としてとりわけ重点的に論じられていたのである。なぜなら美的判断こそが、主体にまず合目的性を伝え、認識的もしくは実践的主体へと変貌させるきっかけとして、他の判断にはない特権を有するものと解されていたからである。

そのような文脈では、同じ趣味に関する判断でも、「崇高」は「美」ほど深く論じられることはない。例えば「カント美学における発生の観念」において、「崇高」ももちろん論じられてはいる。しかしそれは「崇高」の内実を浮き彫りにすることが眼目であるというよりも、「美の分析論」において取り上げられた「美」における諸能力の一致を、「美のメター美学」(=発生)の観点から解明するための橋渡しとしてのみ「崇高」は論じられているのであり、具体的に言えば、諸能力の不調和的調和が異形なものとの暴力的遭遇によって生じる過程、すなわち不調和的調和(=差異)それ自体の「発生」を問題にすることに成功した発生論的モデルとしてのみ論じられていた<sup>640</sup>。

『プルーストとシーニュ』では、諸々のカント論と同じ構図、すなわち、マドレーヌのような「美しいもの」との「出会い」を重要な契機として主体が芸術家への道を意識させられ

---

<sup>638</sup> DR, p. 187.

<sup>639</sup> Cf. ID, pp. 80-81.

<sup>640</sup> この点については、本論文第一部第四章「VI 『判断力批判』の分析(2)(差異的存在論における「美のメター美学」の位置)」を参照のこと。

る点をまず確認することができる。だがその一方で、前節で示した通り、同じブルースト論において、諸々の「出会い」の中で50年代に比べて確実に価値上昇してくるのは、むしろ、苦しみや嫉妬の感情を伝達し、自我を破壊してくる暗きものとの接触である。60年代の「出会い」の平面では、あらゆる「出会いの対象」は暴力的遭遇において我々の主観性を破壊しにやってくる。そして『ブルーストとシーニュ』以上に「崇高」の価値が上昇する『差異と反復』では、「崇高」は「美」の分析のための発生論的モデルとしての価値しか持たないのではなく、それどころかむしろ、上の注で「カント哲学において能力が超越的に行使される唯一のケース」が「崇高」であると宣言されるほどに、「苦しみ」を主体に与える「崇高」こそが、「美」の感情を含むあらゆる情動のモデルとして急激な価値上昇を示すのである。我々は、ドゥルーズの思考の中で確かに生じていたこのような「美」の価値低下と「崇高」の価値上昇の内に情動の位置変動を確認することができる、すなわち、50年代の「出会いの組織化」のように主体の生を強化するのではなく、それを破壊することを積極的に目指す「偶然の出会い」の着想は、『ニーチェと哲学』ではその方向性が明確に提示されていたものの、決してその十全な実現を見ることなかったが、『ブルーストとシーニュ』では、社交界のシーニュと愛のシーニュの分析が追加された点に、この方向性での理論的進展を確認することができるのであり、そしてその進展は『差異と反復』の内で一つの結実を見るのである。

だからこそ、しばしば「前期」とも形容される60年代のドゥルーズ哲学の理論的到達点は、情動の問題機制の深化の観点から理解されるべきである。『差異と反復』での先の引用文の内に現れている通り、情動の要素に関して、50年代の議論ではしばしば「喜び／苦しみ」の価値的区別を必ず伴うものとして理解されていたのとは本性的に異なり、ドゥルーズの思考が『ニーチェと哲学』に始まり『ブルーストとシーニュ』を経由して『差異と反復』へと至る中で、そのような区別はもはや、かつて有していた意義を保つことができないはずだ。なぜなら、歴史の地平においては、シーニュによって与えられる感情がいずれも、その本性上我々の自己を破壊してくる側の情動、すなわち〈苦しみ〉に属するものだからである<sup>641</sup>。ドゥルーズが以前のように感情的区別に関心を持っていないことは、『差異と反復』の次の文言の内にも確認することができる。

世界の中には、思考せよと強制する何ものかが存在する。この何ものかは、基本的な出会いの対象であって、再認の対象ではない。出会うものは、ソクラテスでありうる

---

<sup>641</sup> 〈苦しみ〉は、嫉妬の感情や喜びの感情と同列に置かれる個別具体的な苦しみや悲しみの感情を意味しない。あらゆるものがニヒリズムに覆われる歴史においては、我々の活動力を減少させるものしか存在していない。そのため、歴史の中で我々が日々感じる多様な感情は、いずれも、活動力を減少させるものとの「出会い」を情動の水準において示すものとしての苦しみの範疇に属するものである。このように〈苦しみ〉は、歴史の要素が登場した後のドゥルーズの思考を機制した〈情動〉の要素を最も一般的な仕方で特徴付けるものである。

し、神殿あるいはダイモーンでもありうる。出会われるものを、様々な感情的色調のもとで、例えば、感嘆、愛、憎悪、苦しみなどのもとで捉えることができる。しかし、出会われるものは、その第一の特徴においては、またどのような色調のもとでも、感じられることしか可能ではないものなのだ。<sup>642</sup>

上の引用では『プルーストとシーニュ』と同様に「出会いの対象」が引き起こす様々な感情が列挙されているが、『プルーストとシーニュ』とは異なり、もはやそうした感情の間には優劣関係の線は引かれていないことに注目したい。『プルーストとシーニュ』では50年代の「出会い」の理路をいまだ引き摺っていたのであり、芸術家への道を開くものとして、喜びを与える感覚的シーニュに一定の特権性が与えられていたままであった。しかしそのような特権が歴史の空間で意味を持つはずがない。感情の区別を無効化させるほどにあらゆるものが我々の生を劣化させてくる点で一致するときに、各々の感情の間にもはや価値の線を引くことはできない。そのため、「感嘆、愛、憎悪、苦痛」と列挙される多様な感情は、その多様性に反して、その間の区別にもはや見るべき本性の差異はない。すべての感情はまさに苦しみの情動を等しく表現するのであるが、同様にそのような感情を伝達してくる「出会い」の対象もまた、我々が保存したくてやまない自己を、自分自身の存在を忘却させてしまうほどに徹底的に否定し、八つ裂きにするという点で等価値のものである。

方法の問いから出発して今我々が到り着いたのは、60年代のドゥルーズの思考を機制する最も根本的なイメージ——「アルトー」、「残酷演劇」、「暗き先触れ」<sup>643</sup>といった術語を伴わなければ決して十全には語るができなかつたであろうようなイメージ——であり、それはまたドゥルーズ自身の見識（*vision*）であるように思われる。こうして本論文全体の課題は果たされた。だが本論文を閉じる前に、60年代の「出会い」の理論的展開の中でドゥルーズが合目的性を実現するに最もふさわしいと理解した主体のイメージがそれ以降、どのように変化していくかについて少しばかり触れておくことは、本論文の最後を締めくくる言葉としてあながち意外なものというわけではなからう。

例えば、最晩年の『消尽するもの』（1992年）では、次のように述べられている。

論理学にベケットが果たした偉大な貢献は、尽くすこと（*exhaustivité*）がある種の生理的消尽なしにはありえないことを示したことである。それは、科学的理想の実現は一種の生の頹落なしにはありえないことをニーチェが示した（例えば、誠実な精神として、蛭の脳について全てを知りたいと願う「蛭人間」において）のと少し似ている。組み合わせはその対象を消尽するのであるが、それはその主体がそれ自身として消尽されているからなのだ。消尽するものと消尽されるもの（*exhausted*）。<sup>644</sup>

---

<sup>642</sup> DR, p. 182.

<sup>643</sup> DR, p. 156.

<sup>644</sup> E, pp. 61-62.

老年のドゥルーズが芸術作品を構成するにふさわしい人物として提示するのは、やはり生の充溢を体現した自律的な自己ではなく、自らの生理的可能性が尽くされた、まさに「消尽した者」である。それは、ただ疲労しているのではなく、もはや実現すべき自分の可能性が使い果たされてしまった主体である。しかしそのような主体だけが、対象を消尽させる論理学を実践することができるのである。

そしてとりわけ、我々が上の引用で注目したいのは、そのような「消尽した者」が、『ツァラトゥストラ』において科学的誠実さの極端な形象である「蛭人間」と「少し似ている」と言われる点である。なぜこの箇所注目するのかと言えば、同じ「蛭人間」が、60年代の『ニーチェと哲学』では、価値転換を遂行する主体（＝「自己没落を意志する者」）と区別されて論じられていたからである。実際『ニーチェと哲学』では、「蛭人間」は「高等な人間」の一類型であり、それゆえ「自己没落を意志する者」とは明確に区別されるべきものとして提示されていた。

超人と高等な人間の間には、この両者をそれぞれ産出する審級において、またこの両者がそれぞれ到達する目標において本性の差異が存在する。[……] 人間の本質は、人間的、あまりに人間的なものとして規定される。人間は諸力の反動的生成を本質とするのだ。さらに、人間は世界に一つの本質を、つまりは普遍的生成としてのこの反動的生成を与える。人間の本質、そして人間によって占有された世界の本質、それはあらゆる力の反動的生成、ニヒリズムであり、ニヒリズム以外の何ものでもない。人間とその類的能動性、これが大地の二つの皮膚病である。<sup>645</sup>

蛭人間は、科学としての文化の産物を代表している。彼は「精神の良心的な者」である。彼は確実性を意志し、科学、文化を所有することを意志したのだ。[……] 認識とは生に反対する生、生に切り込みを入れる生であるが、しかし蛭だけが生に切り込みを入れ、蛭だけが認識である。<sup>646</sup>

上の引用と同じ箇所の注で、ドゥルーズが「蛭人間」とショーペンハウアーの類縁性について仄めかしている（「ショーペンハウアーの理論における脳的重要性についてもまた思い起こしたい」<sup>647</sup>）ことから分かる通り、蛭は、自身の生の質を「能動」に変更することがなく、反動性に満ちた生を送る他のない「諦観」した奴隷の実存のままに、文化を科学の方向で実現させてしまった「認識」を示す形象と解されている。もちろんこのような形象は、ニヒリズムを払拭することがなく（つまりはその質を否定から肯定に移行させることなく）文

---

<sup>645</sup> NP, p. 265.

<sup>646</sup> NP, pp. 259-260.

<sup>647</sup> NP, p. 260.

化の力を行使する者として、文化の調教を人間の反動性の増大もしくは「自己保存」にしか役立てることができない（真理への認識が人間の能動性を封じ込める試みであったことを思い起こそう）。「高等な人間（蛭人間）」と、「自己保存」を払拭することに成功した「自己没落を意志する者」との間には「本性の差異」があるとドゥルーズが言うのはそのような意味においてである。

しかし『ニーチェと哲学』においてドゥルーズが言うほどに、「高等な人間」と「自己没落を意志する者」は異なるものなのだろうか？ たしかに「高等な人間」は、文化の能動的力を発揮しながらも、自分自身の実存の質がまだ反動であることから「価値転換」に成功せず、ニヒリズムの延命（これが「諦観」の思想であるわけだが）に意図せず手を貸す結果を招く存在である。それに対して「自己没落を意志する者」は、自分自身の実存の質を能動に書き換えることができているために、「価値転換」に成功し、事物の内に含まれた潜勢力を劣化をまったく経由しないで永遠のままにこの地上に産出することに成功する存在である。したがってなるほど両者には、自身の実存の質の移行だけではなく「価値転換（力能の意志に固有の質の変更）」においても「本性の差異」があると言えよう。

だが、この「本性の差異」の内実を検証したとき、実のところ、そこに本性的差異があるのかどうかは疑わしいものとなる。なぜなら、すでに確認した通り、『ニーチェと哲学』においてドゥルーズが歴史の末期において提示する能動的主体は、その本性上、生の充溢を体現することで「価値転換」を遂行する者ではなく、むしろニヒリズムの否定性を一身に引き受け、自己の反動性を能動的に破壊した者のことだからである。ニヒリズムを用いてニヒリズムを克服する道しか残されていない歴史の文脈では、「高等な人間」と「自己没落を意志する者」の区別は、自己の反動性を保存するためにニヒリズムを行使する者と、自己の反動性を破壊するためにニヒリズムを行使する者に正確に対応する。しかも前者から後者への移行を、主体の側ではなく意志の側によって遂行されると考える「完成されたニヒリズム」への移行として描き出すドゥルーズの差異的存在論の枠組みでは、両者の差異は、ニヒリズムの徹底度合いに対応するのであり、その限りでそこに見るべきは「本性の差異」ではなく「程度の差異」であるはずだろう。

それゆえ「高等な人間」から「自己没落を意志する者」への移行を、反動的人間から能動的人間への質的移行と捉えてしまえば、ドゥルーズの主張の実相を見誤ることになる。しかしそうであるとすれば、結局のところ、ドゥルーズが主体、言い換えれば、芸術家の主体性として提示しているものは、反動的な生のままにニヒリズムを徹底することで、その自我が無へと崩れ落ちることを静かに待つ（それは「受動的ニヒリズム」と言われていた）「諦観」の人間たち、要するに、ショーペンハウアーや「蛭人間」と「少し似ている」はずである。

『プルーストとシーニュ』では、〈私〉の人生が描き出された。しかしドゥルーズが描き出す限りでは、不思議なほどに、この〈私〉は偶然の出会いを待つのであり、自ら具体的な行動や実践をしない。もちろんそれは、理論構成上「出会いの組織化」が封じ込まれている

空間においてまた別の「偶然の出会い」の理論が探究されようとしていることから派生してくるものである。だがそれ以上に重要なこととして、そのような空間では、「高等な人間（蛭人）」と「自己没落を意志する者」の区別が「程度の差異」であり、またその間の移行が〈力能の意志〉によって達成されるからこそ、〈私〉はただ様々な出来事を待つだけの人生を送ったものとして描き出されるのである。そのような視座からは、〈私〉と同様の人生を歩んだにもかかわらず、なぜか〈私〉とは異なり、芸術家への生成の途上で「主観的補償」に囚われ、そこから抜け出すことができず、小説の舞台から姿を消してしまうスワンの存在が浮かび上がってくるだろう。

『プルーストとシーニュ』において「習得」が描き出されるとき、〈私〉の人生が「対象主義」→「失望」→「主観的補償」→「啓示」と整理されていたことはすでに見た通りである。しかし「習得」の線においてドゥルーズが描いていない箇所があるとすれば、それは、「主観的補償」→「啓示」への移行、言い換えれば、なぜスワンは〈私〉のように芸術家に生成することができなかつたのかという謎に対応する重要な「習得」の線である。しかし後のドゥルーズの思考の展開から振り返ることが許されるとすれば、その線は、描かれなかつたのではなく、描くことができなかつたと考えなければならない。なぜなら、その過程は、主体から見れば、自身の質を真に書き換える「本性の差異」を超えていく道行でありながらも、実のところ、〈力能の意志〉が主体に対して「自己破壊」を吹き込む「程度の差異」の道だからである。したがってそのような過程は、差異的存在論の二元論的図式で言えば、力ではなく意志の管轄下に置かれたものであり、そのため主として主体の側から「習得」の線を描き出すことを狙う『プルーストとシーニュ』は、そのような過程を描き出すには不適なものである<sup>648</sup>。

---

<sup>648</sup> 我々が〈私〉とスワンの区別として提起した問題に関して、宇野に対してなされた鶴飼の重要な問題提起が同型の指摘として重要である。「最後にこの点についてはうかがいたいと思います。今日は最初に『哲学とは何か』における *goût* という言葉に注目しました。ところで、『意味の論理学』の第二十一セリー「出来事」で、ジョー・ブスケに即して展開される名高い一節にも、ブスケからの引用のなかにこの言葉が出てきます。「死に対する私の嗜好 [*goût*] は意志の挫折だったが、私はこの嗜好に、意志の至上の栄光であるような、死にたいという願望 [*envie*] を置き換えよう」。ドゥルーズの解釈のポイントは、「死に対する嗜好」から「死にたいという願望」への置換によって生ずるのは意志の変化、「器官的意志」から「精神的意志」への変化だということです。ここで「嗜好」は「反実現」による「出来事」の到来の否定的前提のような位置にあり、ニーチェの用語で言えば、「受動的ニヒリズム」に近いように私は考えてきました。しかし、この「精神的意志」については、かならずしも納得できる理解に至りませんでした。最近ではむしろ、この「嗜好」の内実から考え直すべきではないかとも思っているのですが、宇野さんどうお考えですか」（『ドゥルーズ 没後20年 新たな転回』、河出書房新社、一二三—二四頁）。またこのような移行の問題を意志の管轄にあることを認めながらも、ドゥルーズが述べる以上に、意志の否定性に属する「破壊、死、憎しみ、闇」といった要素を我々の側でさらに推し進めることでニヒリズムを加速させ、今問題となっている移行を迅速に達成し、「世界の死」の到来をより早める戦略を独自に取るものとしては、例えば、*Dark Deleuze, Andrew Culp, University of Minnesota Press, 2016*（翻訳『ダーク・ドゥルーズ』、大山載吉訳、河出書房新社、二〇一六年）がある。



『差異と反復』に至るドゥルーズの思考の線が描き出すものは、歴史の地平においてこそ実現される主体化のプロセスである。我々はまさにそこに 60 年代ドゥルーズ哲学の到達点を見定める。ところで、あらゆるものが我々に苦しみを伝える「薄暗い領域」、これこそ、ドゥルーズが 60 年代に見ていた景色である。だが我々が得たこのような結論は悲観的なものであろうか。たしかにスワンと〈私〉を隔てる溝——この溝は、第一部第一章の末尾に提示した《問題》の語彙で言えば、ショーペンハウアーとニーチェを隔てる溝と言い換えることもできよう——が意志によって機制されており、その溝が両者に加えられた意志の否定性に対応する情動の大小として理解されるだけではなく、その大小が「偶然の出会い」によって生まれているとすれば、このような一連の主張は一見すると悲観的なものであるようにも思われよう。なぜならその通りであるとすれば、我々の側には、あるいは主体の側には、『失われた時』の〈私〉があらゆる出来事に対して受け身であったことが示す通り、「習得」に関してスワンから〈私〉への最終的な移行の道を、我々の側で「出会い」を組織化することで実現する実践、言い換えれば、現代のエチカの可能性がなくなってしまうからである。

歴史の地平では、もはや 50 年代の「出会いの組織化」に依拠することはできない。例えば、周囲の反動的人間や対象を遠ざけ、自分たちだけは能動的であることを目指す「出会いの組織化」は、論理的に破綻しているだけではなく、むしろ自分たちの「自己保存」に役立つものしか集められないという反動的な結果を招くだけである。歴史とは、あらゆるものが劣化する境位であるのだから、このように部分的に「出会いの組織化」を用いて、少しでも能動的なものを取り集めるなどという戦略を取ることは不可能なのである。

こうして我々がニヒリズムに抗する実践は存在しないことになる。それでは我々に許されているのは、ただ自分の身体に否定性が増えられるのをただ待つだけの「待機主義」や、あるいはただ待機するのではないにせよ、自らが進んでニヒリズムに加担し（しかしそれでは倫理学とは言えないだろう）否定性をいっそう徹底させることで少しでも主体が産出される環境を構築する「加速主義」のいずれかであるのだろうか？

我々はドゥルーズの哲学を徹底させたとき、以上のものとは異なる第三の道があると考ええる。それは〈逆<sup>ペラ</sup>経験論<sup>エチカ</sup>〉の道である。歴史においては、あらゆるものが我々の活動力を減少させることを示す苦しみが流通するだけではなく、ニヒリズムにしか真なるものを感じることができないほどに主体の実存が劣化するという事態が生じる。実存の劣化は感性の劣化である。すでに論じた通り、主体の内奥がニヒリズムに汚染されるとき、カントやスワンのように、シーニュを介して与えられた合目的性の衝撃を対象性の次元で解消してしまうことは避けられない。歴史において「出会いの組織化」を採用することができないのは、良き「出会い」を与えてくる物体＝身体が存在しないことだけではなく、それ以上に深刻な問題として、仮に良きものが存在していたとしても、我々はその内奥にまで染み込んだニヒリズムのせいで起源における差異ではなく歴史における差異にしか反応することができないために、起源における差異を表現するものに我々はそもそも適切に反応することができないからである。歴史の問題は、良きものが存在しないことと良きものに反応する実存

が存在しないこととの二重性によって特徴づけることができる。このような状況が極限にまで高まる歴史の末期において、部分的に能動的なものを取り集めるなどという次善策が有効であるということはあるまい。それゆえここから「待機」や「加速」の発想が出てくるのもよく分かる。

しかし歴史においてあらゆるものが転倒し、我々もまた転倒したものには積極性を感じることがないとすれば、それは逆の方向から見れば、まさに我々こそが歴史における差異、言い換えれば、ニヒリズムの否定性が表現されたものに最も繊細な嗅覚を有した者でもあるということの意味するように思われる。50年代の「出会いの組織化」において情動の間に引かれた価値の線引きは、喜びと苦しみの間にあった。この価値判断は、実現されるべき主体が（喜びに満ちた）自律性の主体性として設定されていた点から派生している。そのため歴史の問題設定において主体理解が自律した主体性から最小の主体へと移行するとき、価値判断の線引きは消失し、あらゆる個別的感情は苦しみとして括られることにもなる。だがこのように一括りにすることができるのは、我々がいまだ50年代の価値基準に依拠しているからではないだろうか。歴史の空間では、最小の主体性の構築が目標とされ、そこではニヒリズムの否定性を使う以外に道が存在していない以上、我々が取り組むべきは、喜びと苦しみとの差異が意味を持っていた50年代とは決別して、喜びと苦しみとの図式に依拠するからこそ「程度の差異」しかないものとして一括りにされてしまう苦しみと否定性の内に存在する「本性の差異」を（本論文において探究してきた）方法とは異なる「方法」を携えて介入することである。

待機や加速といった発想が、ドゥルーズ解釈として我々にとって同意することができないものであるのは、こうした発想では、その価値基準が依然として50年代のものであり、よって苦しみと喜びの情動の中にある諸々の否定性を分類することができず、あらゆる否定的感情を無差異に肯定（もしくは否定）してしまうからである。感情の間に価値区別を設けることができなければ、価値判断に依拠した実践は可能ではなく（待機）、また何かしら実践をするとしても情動の種類にはまったく無頓着にただ苦しみを撒き散らすことしかできない（加速）。

なるほど、先ほど触れた『差異と反復』の一節では「感嘆、愛、憎悪、苦しみ」は、その多様性にもかかわらず「感情的色調」として括られていたのであり、それを我々は「崇高なもの」との出会いから生まれてくる苦しみと一括して捉えた。だがここにこそ間隙がある。70年代以降、『プルーストとシーニュ』に増補版が書かれなければならなかったことが示しているように、また『消尽するもの』においてベケットの作品が分析されなければならなかったことが示しているように、『プルーストとシーニュ』の最初の版や『差異と反復』では、差異それ自体の構成および諸力の主体化のプロセスが主たる議論の対象となるものの、「創造者（芸術家）」が否定性をいかにして利用して作品を形成する／消尽させるかという技法論

は展開されているとは言えないだろう<sup>649</sup>。とはいえ、晩年の『消尽したもの』へと至るその後のドゥルーズの思考の展開を見たとき、否定性を用いた技法論に関心を持つドゥルーズの姿を見出すことができる。そのことは、ドゥルーズが苦しみに属する諸感情の中に何かしらの価値の線を引きいていたということの意味しているように思われる。なぜならあらゆる苦しみがまったく同等であるとすれば、否定性を利用する方法の可能性の条件が取り払われ、あらゆる実践が可能になるか（加速）、あらゆる実践が無効となるか（待機）の二者択一となるが、ドゥルーズが提示する芸術家はこのどちらでもなく、明確に否定性を一定の方法論的規則に従い行使する主体として提示されているからである。

あらゆるものが転倒する歴史では、文字通り我々の実存も含めてすべてが転倒する。しかし、このように一見して悲観的な状況が、我々に別の「組織化」を許すのである。我々はニヒリズムに汚染されているからこそ、ニヒリズムの否定性を直観することができ、その直観を、ニヒリズムと痛みの中にこそある〈本性の差異〉を抉り出す方法へと昇華させることができるのだ。そのような方法は、否定性を適切に用いて対象を消尽させるだけではなく、同じく否定性を適切に用いて良き痛みを取り集め、ある消尽した集合形成を可能とするはずである。我々はここに喜びではなく痛みによって組織化を遂行する別の『エチカ』、〈逆<sup>バラエチカ</sup>経験論〉の可能性を見たい。本論文は方法と情動の循環の問題を、歴史を軸に回すことで、50年代から60年代にかけてドゥルーズが歩んだ思考の軌跡を明らかにした。その終着点は「薄暗い領域」である。しかし我々は決して暗いドゥルーズを描き出したかったわけではない。あらゆるものが転倒し、痛みしか伝え合わない空間だからこそ、50年代と60年代においてドゥルーズが鍛え上げた概念群（方法、情動、主体、文化）もまた転倒するのである。我々はここに別の概念群（〈逆<sup>バラエチカ</sup>方法〉、〈逆<sup>バラエチカ</sup>情動〉、〈逆<sup>バラエチカ</sup>主体（消尽した者）〉、〈逆<sup>バラエチカ</sup>文化〉）の可能性を見る。我々はこの概念群を総称して〈逆<sup>バラエチカ</sup>経験論〉と呼ぶことにしよう。もちろん本論文では、50年代と60年代のドゥルーズの思考を描き出すことを目標としたために、本論文の成果をさらに引き伸ばし、〈逆<sup>バラエチカ</sup>経験論〉の系列に属する諸々の話

---

<sup>649</sup> ドゥルーズが『差異と反復』の第三章においてアルトーについて触れるとき、（主としてリヴィエールとの比較を介して提示される（DR, pp. 191-192））芸術作品を実現するにふさわしい主体のあり様としての「思考の無能力」と、そのような主体が理念を実現する際に「幼生」の主体性と俳優だけが舞台上に存在する「残酷演劇」の平面が描き出されている（DR, pp. 282-283）。しかしドゥルーズの議論では、晩年にベケットの作品について展開されたような、アルトーの演劇理論における演劇の具体的な技法およびそこでの俳優の役割といった創作のプロセスは描き出されていない。なお、そのようなプロセスこそを扱った研究として、吉水佑奈「アントナン・アルトーの演劇論における演劇言語と俳優の関係性について——「残酷の演劇（第一宣言）」分析」、神戸大学美学芸術学論集、一八号、二〇二三年、二一二六頁を挙げておきたい。吉水の論文は、日常言語と本性的に異なる演劇言語の規則性を舞台へ厳格に適用することで、俳優を演劇言語の一要素として扱うアルトーの演劇理論の内に、その反転とも言うべき事態、すなわち「俳優によって演劇言語が構成される」ことを認めるアルトーの姿を浮き彫りにしている。この研究は、本論文の関心から言えば、アルトーによる演劇創作の具体的で否定的なプロセスの重層性を解明する点で多くの示唆を与えてくれるものである。

彙に対してさらなる解釈を加えることはしなかった。しかし我々は決してドゥルーズの過去をただ明らかにしたかったわけではない。歴史の重圧の中で方法と情動の二つの要素に機制されて発展するドゥルーズの思考の軌跡は、その後転倒した概念群の形成の可能性を現代の我々に垣間見させるかのように、「消尽」のような晩年の境地へと伸びていく未来の線に他ならない。

〈終〉

## 参考文献

### 1. ドゥルーズの著作

#### (a) 単著

- DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité : Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, 1953.  
(『経験論と主体性』、木田元・財津理訳 朝日出版社、一九八〇年)
- *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, réédition coll. « Quadrige », 2014.  
(『ニーチェと哲学』、江川隆男訳、河出文庫、二〇〇八年)
- *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963.  
(『カントの批判哲学』、國分功一郎訳、ちくま学芸文庫、二〇〇八年)
- *Proust et les signes*, PUF, 1964, réédition coll. « Quadrige », 1998.  
(『プルーストとシーニュ〈新訳〉』、宇野邦一訳、法政大学出版局、二〇二一年)
- *Nietzsche*, PUF, 1965.  
(『ニーチェ』、湯浅博雄訳、朝日出版社、一九八五年／ちくま学芸文庫、一九九八年)
- *Le bergsonisme*, PUF, 1966.  
(『ベルクソニスム〈新訳〉』、檜垣立哉・小林卓也訳、法政大学出版局、二〇一七年)
- *Présentation de Sacher-Masoch : le froid et le cruel*, Les Éditions de Minuit, 1967, réédition coll. « Reprise », 2007.  
(『ザッヘル=マゾッホ紹介 冷淡なものゝ残酷なもの』、堀千晶訳、河出文庫、二〇一八年)
- *Différence et répétition*, PUF, 1968.  
(『差異と反復』、財津理訳、河出書房新社、一九九二年)
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, 1968.  
(『スピノザと表現の問題』、工藤喜作・小柴康子・小谷晴勇訳、法政大学出版局、一九九一年)
- *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, 1969.  
(『意味の論理学』、小泉義之訳、河出文庫、上下巻、二〇〇七年)
- *Spinoza : Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981.  
(『スピノザ — 実践の哲学』、鈴木雅大訳、平凡社、二〇〇二年)
- DELEUZE, Gilles, PARNET, Claire, *Dialogues*, Flammarion, 1977.  
(『ディアローグ — ドゥルーズの思想』、江川隆男、増田靖彦訳、河出文庫、二〇一一年)
- *Francis Bacon : logique de la sensation*, Éditions de la Différence, 1981.  
(『フランシス・ベーコン 感覚の論理学』、宇野邦一訳、河出書房新社、二〇一六年)
- *L'image-mouvement : Cinéma 1*, Les Éditions de Minuit, 1983.  
(『シネマ1 \* 運動イメージ』、財津理・斉藤範訳、法政大学出版局、二〇〇八年)
- *L'image-temps : Cinéma 2*, Les Éditions de Minuit, 1985.

- (『シネマ2 \*時間イメージ』、宇野邦一・石原陽一郎・江澤健一郎・大原理志・岡村民夫訳、法政大学出版局、二〇〇六年)
- *Foucault*, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1986.  
(『フーコー』、宇野邦一訳、河出文庫、二〇一〇年)
- *Le pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988.  
(『襞——ライブニッツとバロック』、宇野邦一訳、河出書房新社、一九九八年)
- *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, 1990.  
(『記号と事件——1972-1990年の対話』、宮林寛訳、河出書房新社、一九九二年／河出文庫、二〇〇七年)
- « L'Épuisé », postface à *Quad* de Samuel Beckett, Les Éditions de Minuit, 1992.  
(『消尽したもの』、宇野邦一・高橋康也訳、白水社、一九九四年)
- *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, 1993.  
(『批評と臨床』、守中高明・谷昌親・鈴木雅大訳、河出文庫、二〇一〇年)
- *L'Île déserte et autres textes : Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, 2002.  
(『無人島 1953-1968』、前田英樹監修、宇野邦一・江川隆男・加賀野井秀一・財津理・鈴木創士・鈴木雅雄・前田英樹・松葉祥一・三脇康生・安島真一訳、河出書房新社、二〇〇三年、『無人島 1969-1974』、小泉義之監修、稲村真実・小泉義之・笹田恭史・杉村昌昭・鈴木創士・立川健二・松葉祥一・三脇康生訳、河出書房新社、二〇〇三年)
- *Lettres et autres textes*, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, 2015.  
(『書簡とその他のテキスト』、宇野邦一・堀千晶訳、河出書房新社、二〇一六年)
- Deux Régimes de Fous : Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, 2003.  
(『狂人の二つの体制 1975-1982』、宇野邦一監修、宇野邦一・江川隆男・岡村民夫・小沢秋広・笹田恭史・菅谷憲興・杉村昌昭・鈴木創士・鈴木秀亘・水嶋一憲・宮林寛訳、河出書房新社、二〇〇四年、『狂人の二つの体制 1983-1995』、宇野邦一監修、宇野邦一・江川隆男・小沢秋広・笠羽映子・財津理・笹田恭史・杉村昌昭・鈴木創士・野崎歓・廣瀬純・松本潤一郎・毬藻充・守中高明訳、河出書房新社、二〇〇四年)

(b) ドゥルーズの講義

- « Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice* (École normale supérieure de Saint-Cloud, 1960) », présenté par Anne Sauvagnargues, in *Annales bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, édité et présenté par Frédéric Worms, PUF, 2004.

(c) ドゥルーズの論文

- « Unité de « A la recherche du temps perdu » », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1963,

No.4, oct.-déc.

(d) 共著

CRESSON, André, DELEUZE, Gilles, *David Hume, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, 1952.

(『ヒューム』合田正人訳、ちくま学芸文庫、二〇〇〇年)

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, 1972.

(『アンチ・オイディプス——資本主義と分裂症』、宇野邦一訳、上下巻、河出文庫、二〇〇六年)

—*Kafka, pour une littérature mineure*, 1977.

(『カフカ——マイナー文学のために』、宇波彰・岩田行一訳、法政大学出版局、一九七八年)

—*Mille plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*, Les Éditions de Minuit, 1980.

(『千のプラトー——資本主義と分裂症』、宇野邦一・小沢秋広・田中敏彦・豊崎光一・宮林寛・守中高明訳、上中下巻、河出文庫、二〇一〇年)

—*Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, 1991.

(『哲学とは何か』、財津理訳、河出文庫、二〇一二年)

## 2. 二次文献

ALQUIÉ, Ferdinand, *Le Désir d'éternité*, PUF, 1943.

(『永遠への欲望』、野田又夫・布施佳宏訳、以文社、一九七九年)

—*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 1955.

—*Philosophie du surréalisme*, Flammarion, 1955.

(『シュルレアリスムの哲学』、巖谷国土・内田洋訳、河出書房新社、一九八一年)

—*Descartes, l'homme et l'œuvre*, Connaissance des Lettres, Hatier, 1956.

(『デカルトにおける人間の発見』、坂井昭宏訳、木鐸社、一九七九年)

—*Malebranche et le rationalisme chrétien*, Seghers, 1977.

(『マルブランシュ——マルブランシュとキリスト教的合理主義』、藤江泰男訳、理想社、二〇〇六年)

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, [1889] 2011.

(『意識に直接与えられたものについての試論』、合田正人・平井靖史訳、ちくま学芸文庫、二〇〇二年)

—*Matière et mémoire*, PUF, [1869] 2008.

(『物質と記憶』、田島節夫訳、白水社、二〇〇一年)

—*L'évolution créatrice*, PUF, [1907] 2009.

- (『創造的進化』、高橋允昭・松浪信三郎訳、二〇〇一年)
- *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, [1932] 2008.
- (『道徳と宗教の二源泉』、中村雄二郎訳、白水社、一九九三年)
- *La pensée et le mouvant*, PUF, [1934] 2013.
- (『思考と動き』、原章二訳、平凡社ライブラリー、二〇一三年)
- FEUERBACH, Ludwig, *Manifestes philosophiques*, traduction par L. Althusser, PUF, 1960.
- HUME, David, *Traité de la nature humaine*, traduction par A. Leroy, Aubier, 1946.
- (『人間本性論 第1巻 知性について』、木曾好能訳、法政大学出版局、一九九五年、  
『人間本性論 第2巻 情念について』、石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳、法政大学出版局、二〇一一年、  
『人間本性論 第3巻 道徳について』、伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳、法政大学出版局、二〇一二年)
- *Enquête sur l'entendement humain*, traduction par A. Leroy, Aubier, 1947.
- (『人間知性研究』、斉藤繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局、二〇〇四年)
- HYPOLITE, Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Louis Bellemand et Fils, 1944.
- (『ヘーゲル歴史哲学序説』、渡辺義雄訳、朝日出版社、一九七四年)
- *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946.
- (『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』、市倉宏祐訳、岩波書店、上下巻、一九七二—一九七三年)
- *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, 1952.
- (『論理と実存 — ヘーゲル論理学試論』、渡辺義雄訳、朝日出版社、一九七五年)
- KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, traduction par Barni, Garnier-Flammarion, 1869.
- *Critique du jugement*, traduction par Jean Gibelin, Vrin, 1951.
- GUEROULT, Martial, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, 1930 ; réédition, Georg Olms 1982.
- *La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, PUF, 1931.
- *Spinoza. Tome I. Dieu (Éthique, I)*, Aubier, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral, Nietzsche, Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, 1967-77 und 1988.
- PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, édition établie et annotée par Pierre Clarac et André Ferré, Gallimard, « Pléiade », 3 vol., 1954.
- SPINOZA, Benedict, *Éthique*, traduction par Robert Misrahi, PUF, 1993.
- VUILLEMIN, Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne : Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF, 1954.
- WAHL, Jean, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* [1920], Les empêcheurs de



penser en rond, 2005.

— *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, F. Rieder, 1929.

— *Vers le concret : études d'histoire de la philosophie contemporaine* [1932], J. Vrin, 2004.

(『具体的なものへ 二十世紀哲学史試論』、水野浩二訳、月曜社、二〇一〇年)

### 3. ドゥルーズに関する先行研究

#### (a) 外国語文献

AGAMBEN, Giorgio, « L'immanence absolue », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Eric Alliez (dir.), Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, 1998.

— *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza : Neri Pozza, 2005.

(『思考の潜勢力 — 論文と講演』、高桑和巳訳、月曜社、二〇〇九年)

ALAMI, Ahmed, « Deleuze et Avicenne », in *Chimères*, n°31, 1997.

ALLIEZ, Éric, « Ontologie et logographie : le pharmacie, Platon et le simulacre », in Barbara Cassin (dir.), *Nos grecs et leurs modernes*, Seuil, 1992.

— *La signature du monde, ou, Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Éditions du Cerf, 1993.

— *De l'Impossibilité de la phénoménologie : Sur la philosophie : sur la philosophie française contemporaine*, J. Vrin, 1995.

(『現代フランス哲学 — フーコー、ドゥルーズ、デリダを継ぐ活成層 ブックマップ』、毬藻充訳、松籟社、一九九九年)

— *Deleuze: philosophie virtuelle*, Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1996.

— « Badiou/Deleuze », in *Futur antérieur*, n°43, 1998.

— « L'anti-Edipe: trente ans et quelques après », in *Radical philosophy*, n°124, mars-avril 2004.

— « Deleuze avec Masoch », in *Multitudes*, n°25, 2006.

ANTONIOLI, Manola, « Félix Guattari », in *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, Stéfan Leclercq (dir.), Sils Maria asble, 2005.

ANSELL-PEARSON, Keith., “Beyond the Human Condition: An Introduction to Deleuze’s Lecture Course,” in *Sub-Stance*, 36 vol., n°3, 2007.

BADIOU, Alain, « Le Flux et le parti (dans les marges de L'anti-Edipe) », in *Théorie et politique*, n°6, mars 1976. Repris in *Cahiers Yanan*, n°4, 1977.

— *Deleuze, la clameur de l'Être*, Hachette, 1997.

(『ドゥルーズ——存在の喧騒』、鈴木創士訳、河出書房新社、一九九八年)

— *Logiques des mondes : l'être et l'événement 2*, Seuil, 2006.

— « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », in *Cités*, n°40, PUF, 2009.

BEAULIEU, Alain, « Gilles Deleuze et les Stoïciens », in *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, PUF, 2005.

- BELL, Jeffrey A, *Deleuze's Hume: Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, 2009.
- BERGEN, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, 2001.
- Bianco, Giuseppe, « Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze » in *Ipseitas*, n°1, 2015.
- Boundas, Constantin, « Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne », traduction par Alain Beaulieu, in *Gille Deleuze, héritage philosophique*, coordonné par Alain Beaulieu, PUF, 2005.
- BOWDEN, Sean, « Deleuze et les Stoïciens : une logique de l'événement », in *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 15 vol., n°1, 2005.
- BRYANT, Levi R., *Difference and Givenness, Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.
- BUCHANAN, Brett, *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, New York, State University of New York, 2008.
- CALDWELL, Luke, "Schizophrenizing Lacan: Deleuze, [Guattari], and Anti-Oedipus," in *intersections 10, no. 3*, 2009.
- COLOMBAT, André, *Deleuze et la littérature*, New York, Bern, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990.
- CUSSET, François, *French theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, 2003.  
(『フレンチ・セオリーアメリカにおけるフランス現代思想』、桑田光平・鈴木哲平・畠山達・本田貴久訳、NTT 出版、二〇一〇年)
- DAVID-MÉNARD, Monique, *Deleuze et la psychanalyse*, PUF, 2005.
- DELANDA, Manuel, "Deleuze, Diagrams, and the Open-Ended Becoming of the World," in *Becomings*, Elizabeth Grosz (ed.), Ithaca, New York, Cornell UP, 1999.  
— *A New Philosophy of Society-Assemblage Theory and Social Complexity*, New York, Continuum, 2006.
- DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre*, Les Éditions de Minuit, 1979.  
(『知の最前線』高橋允昭訳、TBS ブリタニカ、一九八三年)
- DOSSE, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : Biographie croisée*, Éditions La Découverte, 2007.  
(『ドゥルーズとガタリ 交差的評伝』杉村昌昭訳、河出書房、二〇〇九年)
- FUJITA, Hisashi, « La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique », in *Revue de langue et littérature françaises*, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo, no. 29, 2004.
- GIL, José, « Un tournant dans la pensée de Deleuze », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Eric Alliez (dir.), Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, 1998.
- GODARD, Jean-Christophe, *Violence et subjectivité*, Vrin, 2008.
- HARDT, Michael, Negri, Antonio, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

- (『〈帝国〉 — グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』、水嶋一憲・酒井隆史・浜邦彦・吉田俊実訳、以文社、二〇〇三年)
- *Multitude: war and democracy in the age of Empire*, New York : The penguin Press, 2004.
- (『マルチチュード — 〈帝国〉時代の戦争と民主主義』、上下巻、水嶋一憲・市田良彦監修・幾島幸子訳、日本放送出版協会、二〇〇五年)
- KERSLAKE, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy, From Kant to Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- LAPOUJADE, David, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, 2014.
- (『ドゥルーズ 常軌を逸脱する運動』、堀千晶訳、河出書房新社、二〇一五年)
- LECERCLE, Jean-Jacques, *Deleuze and Language*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.
- LECLAIRE, Serge., « La réalité du désir », in *Écrits pour la psychanalyse 1. Demeures de l'ailleurs 1954-1993*, Seuil, 1998.
- LEMIEUX, René., « Hume et Bergson, une pratique de la méthode chez Deleuze. Réflexions pour une éthique de la lecture », in *Symposium (Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue canadienne de philosophie continentale)*, 13 vol., 2009.
- MARTIN, Jean-Clet, *Variation: la philosophie de Gilles Deleuze*, Lettre-préface de Gilles Deleuze, Payot, 1993.
- (『ドゥルーズ — 変奏♪』、毬藻充、黒川修司、加藤圭佑役、松籟社、一九九七年)
- *Deleuze, Éclat*, 2012.
- (『ドゥルーズ — 経験不可能の経験』、合田正人訳、河出文庫、二〇一三年)
- MONTEBELLO, Pierre, *Deleuze : la passion de la pensée*, Vrin, 2008.
- (『ドゥルーズ 思考のパッション』 大山載吉・原一樹訳、河出書房新社、二〇一八年)
- MULLARKEY, John., *Post-Continental Philosophy: An Outline*, New York, Continuum, 2006.
- RANCIERE, Jacques, « Existe-t-il une esthétique deleuzienne ? », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Eric Alliez (dir.), Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, 1998.
- RQUIER, Camille., « Bergson (d')après Deleuze », in *Critique* no.732, Les Éditions de Minuit, 2008.
- ROSANVALLON, Jérôme and Preteseille, Benoît., *Deleuze-Guattari à vitesse infinie 1 vol.*, Ollendorff & Desseins, 2009.
- SAUVAGNARGUES, Anne., « Deleuze avec Bergson Le cours de 1960 sur L'évolution créatrice », in *Annales bergsoniennes : Tome 2, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Frédéric Worms (éd.), PUF, 2004.
- *Deleuze et l'art*, PUF, 2009.
- *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, 2008.
- SHIRANI, Takashi., *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, L'Harmattan, 2006.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume., *Deleuze et l'anti-œdipe: La production du désir*, PUF, 2010.
- SIMONT, Juliette., *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*,

- L'Harmattan, 1997.
- SMITH, Daniel W., "Deleuze, Hegel, and the post-Kant," in *Philosophy Today*, 44 vol., Research Library, 2000.
- *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, 2012.
- SOMERS-HALL, Henry, "Transcendental Illusion and Antinomy in Kant and Deleuze," in *Rethinking between Deleuze and Kant*, Edward Willatt (ed.), Continuum International Publishing Group, 2009.
- *Hegel, Deleuze and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference*, State University of New York, 2012.
- TYNAN, Aidan., "The Marx of Anti-Oedipus," in *Deleuze and Marx, Deleuze Studies* 3 vol., Dhruv Jain (ed.), Edinburgh University Press, 2009.
- VAYSSE, Jean-Marie., *Kant et la finalité*, Ellipses, 1999.
- *Le vocabulaire de Kant*, Ellipses, 2010.
- VOSS, Daniela., "Maimon and Deleuze: The Viewpoint of Internal Genesis and The Concept of Differentials", in *PARRHESIA*, n°11, 2011.
- WIDDER, Nathan., "From Negation to Disjunction in a World of Simulacra: Deleuze and Melanie Klein," in *Deleuze Studies Journal* 3 vol., issue 2, Edinburgh University Press, 2009.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Organs without Bodies, Deleuze and Consequences*, New York and London, Routledge, 2004.
- ZOURABICHVILI, François, *Deleuze, Une Philosophie de l'événement*, PUF, 1994.
- (『ドゥルーズ・ひとつの出来事の哲学』、小沢秋広訳、河出書房新社、一九九七年)
- *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, 2003.
- *La littéralité et autres essais sur l'art*, PUF, 2011.

(b) 日本語文献

- 浅田彰『構造と力』、勁草書房、一九八三年。
- 浅野修平「ドゥルーズの『ベルクソニスム』から『差異と反復』へ — 二つの概念、問題と強度をめぐる —」、『In-vention』(4)、早稲田大学文学研究科 表象・メディア論コース、二〇一六年。
- 「ドゥルーズの『差異と反復』における理念の自己規定について — なぜ理念は自身を自分で規定するのか —」、『哲学の探求』(43)、若手哲学研究者フォーラム、二〇一六年。
- 「ドゥルーズ哲学における「総合的方法」についての試論 — 『スピノザと表現の問題』の読解を通じて —」、『In-vention』(6)、早稲田大学文学研究科 表象・メディア論コース、二〇一八年。
- 「循環と実践 — ドゥルーズのスピノザ解釈をめぐる一試論 —」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』(64)、二〇一九年。

— 「初期ドゥルーズと《人間》の完成 — 《合目的性》の問題機制 — 」、『In-vention』

(11)、早稲田大学文学研究科 表象・メディア論コース、二〇二三年。

荒川泰久、堀千晶『ドゥルーズキーワード 89 (増補新版)』、せりか書房、二〇一五年。

石川文康編『カント事典』、弘文堂、一九九七年。

飯野雅敏、「ドゥルーズ『差異と反復』におけるライブニッツ哲学の活用 — 〈理念〉・可能世界・副次的言説 — 」、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、年報地域文化研究 (22)、二〇一八年。

岩永大気「サミュエル・ベケット『事の次第』におけるアレゴリー」、京都大学フランス語学フランス文学研究会、二〇一四年。

— 「サミュエル・ベケット『ゴドーを待ちながら』におけるアイロニー的方法」、関西フランス語フランス文学 (29)、二〇二三年。

上野修、米虫正巳、近藤和敬『主体の論理・概念の倫理 二〇世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』、以文社、二〇一七年。

鵜飼哲『償いのアルケオロジー』、河出書房新社、一九九七年。

— 『抵抗への招待』、みすず書房、一九九七年。

— 『応答する力——来るべき言葉たちへ』、青土社、二〇〇三年。

— 『主権のかなたで』、岩波書店、二〇〇八年。

— 『ジャッキー・デリダの墓』、みすず書房、二〇一四年。

— 『テロルはどこから到来したか——その政治的主体と思想』、インパクト出版会、二〇二〇年。

— 『まつろわぬ者たちの祭り——日本型祝賀資本主義批判』、インパクト出版会、二〇二〇年。

— 『いくつもの砂漠、いくつもの夜』、みすず書房、二〇二三年。

宇野邦一『意味の果てへの旅 — 境界の批評』、青土社、一九八五年。

— 『風のアポカリプス』、青土社、一九八五年。

— 『外のエティカ — 多様体の思想』、青土社、一九八六年。

— 『D — 死とイマージュ』、青土社、一九九六年。

— 『ドゥルーズ 流動の哲学』、講談社選書メチエ、二〇〇一年。

— 『〈単なる生〉の哲学 - 生の思想のゆくえ』、平凡社、二〇〇五年。

— 『映像身体論』、みすず書房、二〇〇八年。

— 『ドゥルーズ 群れと結晶』、河出ブックス、二〇一二年。

江川隆男『存在と差異 ドゥルーズの超越論的経験論』、知泉書館、二〇〇三年。

— 『死の哲学』、河出書房新社、二〇〇五年。

— 『超人の倫理——〈哲学すること〉入門』、河出書房新社、二〇一三年。

— 『アンチ・モラリア — 〈器官なき身体〉の哲学』、河出書房新社、二〇一四年。

— 『スピノザ『エチカ』講義——批判と創造の思考のために』、法政大学出版局、二〇一

- 九年。
- 『すべてはつねに別のものである——〈身体-戦争機械〉論』、河出書房新社、二〇一九年。
- 『残酷と無能力』、月曜社、二〇二一年。
- 大崎晴美「ドゥルーズの哲学における主体の死と再生」、日本哲学会 (49)、一九九八年
- 「ドゥルーズにおける実践哲学：無神論者としてのスピノザ」、九州大学文学部、一九九八年。
- 「内在 "力" の無神論--初期ドゥルーズにおけるスピノザとニーチェの同一性の基盤」、現代思想 (8)、二〇〇二年。
- 小倉拓也「老いにおける仮構——ドゥルーズと老いの哲学」、at プラス、二〇一六年。
- 『カオスに抗する闘い——ドゥルーズ・精神分析・現象学』、人文書院、二〇一八年。
- 片柳榮一「超越 Transzendenz 問題とカントの「純粹悟性概念の超越論的演繹」(水野和久教授退官記念特集)、『近代』(78)、神戸大学紀要、一九九五年。
- 河出書房新社編集部、『ドゥルーズ 没後 20 年新たなる転回』、河出書房新社、二〇一五年。
- 久呉高之、「カントにおける現象の観念性——表象としての現象——」、カント研究会、『現代カント研究 2 批判的形而上学とはなにか』、晃洋書房、一九九七年。
- 郡司ペギオ幸夫『いきものとなまものの哲学』、青土社、二〇一四年。
- 『やってくる』、医学書院、二〇二〇年。
- 『創造性はどこからやってくるか 天然表現の世界』、ちくま新書、二〇二三年。
- 熊野純彦、鈴木泉編『西洋哲学史 IV 「哲学の現代」への回り道』、講談社メチエ、二〇一二年。
- 黒木秀房「ジル・ドゥルーズにおける「フィギュール」概念について」、『日本フランス語フランス文学会関東支部論集』、vol. 21、二〇一二年。
- 「プラトニズムの転倒と哲学的スタイル——ドゥルーズにおける三つの「仲介者」」、『立教大学フランス文学』、vol. 41、二〇一二年。
- 「芸術における真理とは何か——ドゥルーズの *fêlure* とハイデガーの *Riß*」、vol. 43、二〇一四年。
- 『ジル・ドゥルーズの哲学と芸術：ノヴァ・フィグラ』、水声社、二〇二〇年。
- 小泉義之『兵士デカルト——戦いから祈りへ』、勁草書房、一九九五年。
- 『デカルト＝哲学のすすめ』、講談社現代新書、一九九六年。
- 『吊いの哲学』、河出書房新社、一九九七年。
- 『レヴィナス——何のために生きるのか シリーズ・哲学のエッセンス』、日本放送出版協会、二〇〇三年。
- 『生殖の哲学』、河出書房新社、二〇〇三年。
- 『病いの哲学』、ちくま新書、二〇〇六年。
- 『「負け組」の哲学』、人文書院、二〇〇六年。

- 『ドゥルーズと狂気』、河出ブックス、二〇一四年。
- 『ドゥルーズの哲学——生命・自然・未来のために』、講談社現代新書、二〇〇〇年、講談社学術文庫、二〇一五年。
- 『ドゥルーズの霊性』、河出書房新社、二〇一九年。
- 『災厄と性愛（小泉義之政治論集成 I）』、月曜社、二〇二一年。
- 『闘争と統治（小泉義之政治論集成 II）』、月曜社、二〇二一年。
- 小泉義之、鈴木泉、檜垣 立哉編『ドゥルーズ／ガタリの現在』、平凡社、二〇〇八年。
- 合田正人「超越論的経験論とは何か——ドゥルーズによるヒューム」、『人文学報』（294）、東京都立大学人文学部、二〇〇〇年。
- 「超越論的経験論とは何か——ドゥルーズのヒューム論がひらく地平」、『情況（特集ドゥルーズの起源をめぐって）』第三期第五卷第十号所収、情況出版、二〇〇四年。
- 國分功一郎「無人島と砂漠——ジル・ドゥルーズ『無人島、その原因と理由』から出発して」、『批評空間』、二〇〇二年。
- 「総合的方法の諸問題——ドゥルーズとスピノザ」、『思想』（950）、二〇〇三年。
- 「特異性、出来事、共可能性——ライプニッツとドゥルーズ」1-2、『情況』、二〇〇四年。
- 「抽象性と超越論性——ドゥルーズ哲学の中のブランショ」、『思想』（999）、岩波書店、二〇〇七年。
- 「自然主義者の運命——シュトラウス、ドゥルーズ」、『思想』（1014）、二〇〇八年
- 「欲望と権力——ドゥルーズの「逆説的保守主義」を巡って」、『表象』、vol. 4、二〇一〇年。
- 「沈黙させる問い——初期ドゥルーズにおけるキルケゴール」、『現代思想』、vol. 42-2、二〇一四年。
- 『ドゥルーズの哲学原理』、岩波現代全書、二〇一三年。
- 小林卓也「ドゥルーズにおける構造主義再考」、大阪大学大学院人間科学研究科社会学・人間学・人類学研究室、『年報人間科学』、vol. 29、二〇〇八年。
- 「ドゥルーズ哲学と言語の問題——『千のプラトール』におけるイエルスレウ言語学の意義と射程」、『京都産業大学論集』、人文科学系列、vol. 46、二〇一三年。
- 『ドゥルーズの自然哲学』、法政大学出版局、二〇一九年。
- 米虫正巳「結果＝効果としての受動的な主体——ヒューム解釈から見たドゥルーズ哲学の発生と進展（1）」、『関西学院哲学研究年報』、vol. 44、二〇一〇年。
- 「非全体的な機械圏という自然——ドゥルーズと「自然」の概念」、『現代思想』、vol. 39-16、二〇一一年。
- 「何をもって経験論と認めるか——ヒューム解釈から見たドゥルーズ哲学の発生と進展（2）」、『関西学院哲学研究年報』、vol. 46、二〇一二年。
- 「情念の情況——ヒューム解釈から見たドゥルーズ哲学の発生と進展（3）」、『関西学

- 院哲学研究年報』、vol. 47、二〇一三年。
- 近藤和敬『『差異と反復』における微分法の位置と役割』、『ドゥルーズ／ガタリの現在』、平凡社、二〇〇八年。
- 「問い・身体・真理 — カヴァイエスとドゥルーズの問題論」、『現代思想』、vol. 39-5、二〇一一年。
- 「問題—認識論と問い—存在論 — ドゥルーズからメイヤスー、デランダへ」、『現代思想』、vol. 42-1、二〇一四年。
- 「ドゥルーズが『差異と反復』で言及していた数学はどのようなものであったのか、そしてそこにドゥルーズは何をみていたのか」、『鹿児島大学法文学部紀要』(87)、二〇二〇年。
- 今野真「二つの鏡 — ジル・ドゥルーズと映画における自己反省作用」、『思想』、vol. 23、二〇〇九年。
- 財津理「ドゥルーズとニーチェ — 力の意志あるいは創造のエレメント — 」、『思想』(855)、岩波書店、一九九五年。
- 「ドゥルーズの思想の生成変化」、『批評空間』、一九九六年。
- 「差異の観点によるドゥルーズのベルクソン解釈 — 『ベルクソンにおける差異の概念』をめぐって」、『武蔵大学人文学会雑誌』、vol. 31-1、一九九九年。
- 「ドゥルーズと哲学」、『フィロソフィア』(87)、早稲田大学哲学会、一九九九年
- 「ドゥルーズ固有の哲学とは何か?」、1-4、『情況』二〇〇三—二〇〇四年。
- 坂部恵「意味と感覚の基層 — ドゥルーズ」、『現代思想』、一九七六年。
- 佐々木晃也「『能動的になること』の理論的考察：ドゥルーズのスピノザ論に基づいて」、『関西教育学会年報』、関西教育学会、二〇一九年。
- 「スピノザ『エチカ』における共通概念の対象：Proportio の概念史的な含意」、『共生学ジャーナル』、大阪大学大学院人間科学研究科、二〇二二年。
- 「思考学者ドゥルーズにとっての「知ること」の問題」、『フランス哲学・思想研究』(28)、二〇二三年。
- 鹿野祐嗣「ドゥルーズによるプラトニズムの反時代的な転倒 — シュミラークルの叛乱、出来事としての *idée*」、『表象・メディア研究』、vol. 3、二〇一三年。
- 「ドゥルーズ『意味の論理学』における出来事の形而上学と命題論理学の関係についての考察」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』(59)、二〇一四年。
- 『「意味の論理学」の注釈と研究—出来事、運命愛、そして永久革命—』、岩波書店、二〇二〇年。
- 鹿野祐嗣、廣瀬純、堀千晶、山崎雅広『ドゥルーズと革命の思想』、以文社、二〇二二年。
- 篠原資明『ドゥルーズ ノマドロジー』、講談社、二〇〇五年。
- 柴田健志「真理と生 — スピノザの知識論再考」、『日本哲学会編『哲学』(56)、二〇〇五年。
- 杉山直樹「内在と時間性 「持続」概念の再検討に向けて(1)」、『徳島大学総合科学部人間



- 社会文化研究、一九九八年。
- 「内在と時間性 「持続」 概念の再検討に向けて (2)」、徳島大学総合科学部人間社会文化研究、一九九九年。
- 『ベルクソン 聴診する経験論』、創文社、二〇〇五年。
- 鈴木泉「思考のイメージについて — ドゥルーズ覚書」、『哲学雑誌』(782)、有斐閣、一九九五年。
- 「〈存在の一義性〉研究序説 (1)」 — ドゥルーズの諸説を手がかりに」、『神戸大学文学部紀要』(25)、一九九八年。
- 「ドゥルーズ『意味の論理学』を読む」、『神戸大学文学部五十周年記念論文集』、二〇〇〇年。
- 「雀斑と倒錯 — ドゥルーズの最初期思想瞥見」、神戸大学文学部紀要』(29)、二〇〇二年。
- 「ドゥルーズ哲学の生成 1945-1969」、『現代思想 特集ドゥルーズの哲学』(30)、青土社、二〇〇二年。
- 「潜在性の存在論 — 前期ドゥルーズ哲学の射程」、『情況』(第三期第四卷第三号)、二〇〇三年。
- 「差異哲学と哲学史のポリフォニー — ドゥルーズ没後一〇年に寄せて」、『創文』(478)、創文社、二〇〇五年。
- 「非人間主義の哲学: ピエール・モンテベロの仕事めぐって」、『死生学研究』(9)、東京大学グローバル COE プログラム「死生学の展開と組織化」、二〇〇八年。
- 田中康平「ベルクソン哲学における「直観による否定」について」、日仏哲学会春季大会、発表・シンポジウム資料、二〇二三年。
- 田中敏彦「ドゥルーズとカント 能力論を中心にして」、『現代思想 総特集ドゥルーズ=ガタリ』、一九八四年。
- 「戦争機械と国家装置 — ドゥルーズの方法について」、『GS』、vol. 4、一九八六年。
- 「様々な他者 — ドゥルーズの他者論をめぐって」、『神戸外大論叢』、vol. 50-4、神戸市外国語大学研究所、一九九九年。
- 「個体化 (2) ドゥルーズの個体過程観について」、『神戸外大論叢』、vol. 51-5、二〇〇〇年。
- 「ドゥルーズと哲学史」、『西洋哲学史の再構築に向けて』、昭和堂、二〇〇〇年。
- 「ドゥルーズ哲学の地図」、『神戸外大論叢』、vol. 52-、神戸市外国語大学研究会、二〇〇一年。
- 田中裕之「ニーチェドゥルーズにおける『負債』概念の物質性について — 非市場的共同体規制要因に関する試論」、『経済学年誌』(35)、法政大学大学院経済学会、二〇〇〇年。
- 千葉雅也『動きすぎたはいけない』、河出書房新社、二〇一三年。
- 西川耕平「ドゥルーズにおける欺瞞の告発としての哲学」、『哲学』(133)、三田哲學會、

- 二〇一四年。
- 「ドゥルーズのカフカ解釈の変遷とその意義—法にまつわる分析を中心に—」、『フランス哲学・思想研究』(25)、二〇二〇年。
- 「講義におけるドゥルーズの教育実践」、『フランス哲学・思想研究』(27)、二〇二二年。
- 野瀬彰子「ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』における自由と生命」東京大学哲学研究室『論集』(36)、二〇一八年。
- 「ベルクソンにおける〈生命〉探究の方法の発展」、『フランス哲学・思想研究』(23)、二〇一八年。
- 「ベルクソン『物質と記憶』における直観と方法」、東京大学哲学研究室『論集』(37)、二〇一九年。
- 蓮實重彦『批評あるいは仮死の祭典』、せりか書房、一九七四年。
- 『フーコー・ドゥルーズ・デリダ』、朝日出版社、一九七八年、河出文庫：講談社文芸文庫、二〇二二年。
- 『表層批評宣言』、筑摩書房、一九七九年。
- 長谷川朋太郎「全体性、差異、潜在性 — ジャン・イポリットに対する応答としての、初期ドゥルーズによるベルクソン論」、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、年報地域文化研究(26)、二〇二三年。
- 原一樹、「内包量から思考へ—ドゥルーズ「思考論」に向けた準備的考察—」、神戸夙川学院大学紀要(3)、二〇一二年。
- 檜垣立哉・合田正人共編著『ドゥルーズの21世紀』、河出書房新社、二〇一九年。
- 檜垣達哉『ドゥルーズ 解けない問いを生きる』、日本放送出版協会、二〇〇二年。
- 『ドゥルーズ入門』ちくま新書、二〇〇九年。
- 『瞬間と永遠 ジル・ドゥルーズの時間論』、岩波書店、二〇一〇年。
- 「ドゥルーズにおけるヒューム———経験の超出と想像力=構想力の役割」、『思想』(1052)、岩波書店、二〇一一年。
- 「ドゥルーズにおけるヒューム〈増補版〉」、機関誌『アルケー』(20)、関西哲学会、二〇一二年。
- 人見隼平「前期ドゥルーズにおける強度の存在論と個体化論の形成 — クロソウスキーとの関連で —」、早稲田大学大学院文学研究科紀(69)、二〇二三年。
- 平井靖史・藤田尚志・安孫子信編『ベルクソン『物質と記憶』を診断する』、書肆心水、二〇一七年。
- 廣瀬純『美味しい料理の哲学』、河出書房新社、二〇〇五年。
- 「悲劇的なこの世界では哲学が直ちに政治になる。—一九六九年、スピノザからストア派へ」、『ドゥルーズ 没後20年 新たな転回』、河出書房新社、二〇一五年。
- 福居純『スピノザ「共通概念」試論』、知泉書館、二〇一〇年。

- 福尾匠『眼がスクリーンになるとき』、フィルムアート社、二〇一八年。
- 藤本一勇「存在のアナーキズムと肯定の思考」、『情況』(第三期第四卷第三号)、二〇〇三年。
- 「ドゥルーズとデリダ——概念をめぐる」、『ドゥルーズ／ガタリの現在』、平凡社、二〇〇八年。
- 『情報のマテリアリズム』NTT出版、二〇一三年。
- 堀千晶「ドゥルーズと形式——ある布置連関の記録」、『早稲田大学大学院文学研究紀要』(53)、二〇〇七年。
- 「カルバチアの誘惑——ドゥルーズによるヴェルヌ読解考」、『水声通信』、vol. 4-6、二〇〇八年。
- 「ドゥルーズ『経験論と主体性』における「想像力」と「軽薄さ」の問題」、『フランス語フランス文学研究』、vol. 96、二〇一〇年。
- 「シーニュの眼——ドゥルーズにおける事物、記号、機械」、『早稲田現代文芸研究』、vol. 5、二〇一五年。
- 『ドゥルーズ 思考の生態学』、月曜社、二〇二二年。
- 前田英樹「悟性と感性の『性質の差異』について」、『批評空間』、一九九六年。
- 増田靖彦「哲学におけるカントの契機」、『情況』、二〇〇三年。
- 「イメージのリアリティ」、『現代思想』、vol. 36-15、二〇〇八年。
- 「ドゥルーズとガタリ思想の同一性と差異：ブルースト『失われた時を求めて』の解釈をめぐる(前)」、『龍谷紀要』、vol. 35、二〇一四年。
- 松尾隆佑「シュティルナーの誤解者たち——日本語圏における研究史の類型論的整理——」、『ワーキング・ペーパー』、二〇一〇年。
- 松本潤一郎・大山載吉『ドゥルーズ 生成変化のサブマリン』、白水社、二〇〇五年。
- 三宅岳史『ベルクソン哲学と科学との対話』、京都大学学術出版会、二〇一二年。
- 森田裕之『ドゥルーズ＝ガタリのシステム論と教育学—発達・生成・再生』、学術出版会、二〇一二年。
- 『贈与—生成変化の人間変容論—ドゥルーズ＝ガタリと教育学の超克』、青山社、二〇一五年。
- 『ドゥルーズ『差異と反復』を読む』、作品社、二〇一九年。
- 『ドゥルーズ＝ガタリ『アンチ・オイディプス』を読む』、作品社、二〇二二年。
- 山崎雅広「ドゥルーズのニーチェ解釈の理路とそれが彼の体系へもたらすものとはなにか？ また、そこから考えられる彼の哲学の問題とはなにか？」、『ドゥルーズと革命の思想』、以文社、二〇二二年。
- 「ピエール・クロソウスキー試論——クロソウスキーのニーチェ解釈の理路と《永劫回帰》における忘却の問題、あるいは《神トイウ悪循環＝循環論証》とはなにであり、いかにして彼の作品において実現されるのか？——」、『ドゥルーズと革命の思想』、以文社、二〇二二年。

山森裕毅「ドゥルーズの動的発生論における出来事と身体 — 「もの」から「こと」への移行について」、『年報人間科学』、vol. 29、二〇〇八年。

— 「どうすれば再び思考し始めることができるのか — ドゥルーズの「思考の実在的経験の条件」について」、『フランス哲学・思想研究』、vol. 13、二〇一〇年。

— 「ドゥルーズ『差異と反復』におけるコギト論」、『年報人間科学』、vol. 31、二〇一〇年。

— 「強度と制度 — 『アンチ・オイディプス』における罪責性の歴史」、『流砂』vol. 7、二〇一四年。

— 『ジル・ドゥルーズの哲学 超越論的経験論の生成と構造』、人文書院、二〇一三年。

— 「過程の語彙で語ること — 『アンチ・オイディプス』のスキゾ分析について」、『現代思想』vol. 42-1、二〇一四年。

吉水佑奈「アントナン・アルトーの演劇論における演劇言語と俳優の関係性について——「残酷の演劇（第一宣言）」分析」、神戸大学美学芸術学論集（18）、二〇二三年。