

2026

Revue de philosophie française

フランス哲学・思想研究



日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

目 次

特集 ドゥルーズ生誕100年——内在・生成・生（2025 年秋季研究大会シンポジウム報告）	
イントロダクション	小倉 拓也 1
いかにして内在論を形成するか	
——ドゥルーズ哲学における〈主題〉 ^{テーマ} 構成について——	江川 隆男 3
経験論と内在の哲学	
——ヴァールとドゥルーズの「超越論的经验論」——	押見 まり 14
抽象機械、リトルネロ、内在平面	
——ドゥルーズ＝ガタリ『千のプラトー』再考——	平田 公威 26
生成変化の居心地の悪さ ——暴力、先導獣、アポリア——	堀 千晶 38
資本主義と認知症 ——ロゴスから迷い出る力能——	後藤 浩子 50
超越論的場と生	小泉 義之 62
非有機的生の再検討	宇野 邦一 74
 特集 何故スピノザを現代フランスの哲学者たちは放っておけなかったのか （2026年春季研究大会シンポジウム報告）	
イントロダクション	鈴木 泉 86
「スピノザ・ルネサンス」以降の現代フランス哲学における	
スピノザ受容のいくつかの傾向	渡名喜 庸哲 88
ドゥルーズによるスピノザ的ユーモアの変奏	藤井 千佳世 102
ラカン＝スピノザの逆説的人間学 ——「欲望」概念をめぐる——	上尾 真道 114
 2025年秋季研究大会一般研究発表要旨	
魂＝矛盾 ——全知全能の高卒による哲学的挑戦——	高 ともみ 126
デカルトにおける「高邁なる者」の決意はいかなるあり様をしているのか	三上 航志 127
スピノザにおける相異性の問題	佐々木 晃也 128
スピノザ『エチカ』における個体の概念	
——個体に対する〈関係〉の先行性の視角から——	真野 雄大 129
ドゥルーズのスピノザ解釈	
——「二つのエチカ」から「三つのエチカ」へ——	時田 雅生 130
ベルクソンの方法論における「問題の提起」について	楠原 涼平 131
ベルクソンのsensibilité概念を再考する	伊東 幸多郎 132
否定の直観とソクラテスのダイモーン	
——「哲学的直観」における「イメージl'image」の機能——	磯島 浩貴 133

ジャン・ピアジェの発生的認識論における	
〈抽象〉というメカニズムについて	長島 慧治 134
ジョルジュ・カンギレムにおける規範パラドックスの	
「概念と生命の等式」による解決	池田 信虎 135
ルヌヴィエにおける道徳と法 ——適用の観点から——	宮代 康丈 136
アラン（エミール・シャルチエ）の思想史上の位置づけ	
——精神の修練としての哲学とスピリチュアリズム——	小林 敬 137
前期サルトル倫理思想における本来性概念	三浦 真空 138
ジャン・バリュージにおける「新たな思考の様式 <i>une nouvelle forme de la pensée</i> 」	
としての神秘体験	梁 安吉子 139
モーリス・ブランショにおける詩のイメージ II	
——『文学空間』を中心に——	三ツ谷 直子 140
ジャン・グルニエ『絶対と選択』における存在論的な« <i>indifférence</i> »	毎床 玲音 141
社会的振る舞いの真正性と想像的なもの	
——メルロ＝ポンティにおける情動論からの考察——	野々村 伊純 142
Martin Heidegger, Emmanuel Levinas et Jean-Louis Chrétien :	
<i>l'irrésiliable et l'irréversible</i>	Maxime Brion 143
「不調和的調和」体験歌 ——〈理念〉の痕跡——	吉田 杉 144
前期ドゥルーズ哲学における構造と実存	
——ゲルーとアルキエの「総合」に注目して——	長谷川 朋太郎 145
ドゥルーズ&ガタリの戦略としてのマイノリティについて	
——「機能K」と「マイナー性への生成変化」——	濱中 健太 146
『千のプラトー』におけるリトルネロの概念について	
——領土化と脱領土化の間で——	濱田 力稀 147
ジャック・デリダのデカルト	
——初期思想形成のひとつのメルクマールとして——	中谷 碩岐 148
隠喩と翻訳のあいだ、現前を考える	
——前期デリダのハイデガー読解について——	王 紀元 149
書くことの規範	
——GREPHにおける「小論文」と「考えること」について——	松田 智裕 150
デリダにおける二つの諦め —— <i>renoncement</i> と <i>résignation</i> ——	柳沢 隆幸 151
兄弟化と決断	
——デリダの「兄弟原則の彼方の政治」解明にむけた考察——	佐藤 瑞起 152
ラディカル無神論批判	石原 威 153

公募論文

リオタールの脱構築と眼の運動の停止

——『言説、形象』における視覚論的方法論—— …………… 浅野 雄大 154

アーレント『カント政治哲学の講義』に対する

ナンシー「定言命法」論の意義 …………… 小田 麟太郎 166

「全体における存在者」と Walten

——デリダによるハイデガー解釈の再検討—— …………… 金成 祐人 178

思考の受肉から知の様態変化へ ——サルトル初期想像力論における

「図式」と「アナログン」の変容に見る現象学的転回—— …………… 児玉 一嶺 190

スピノザ『エチカ』における三つの価値の関係

——善でも悪でもないものに着目して—— …………… 佐々木 晃也 202

ジャック・デリダのデカルト主義とその行方

——初期思想形成のひとつのメルクマールとして—— …………… 中谷 碩岐 214

前期ドゥルーズ哲学における実存と構造

——アルキエとゲルーの「総合」に注目して—— …………… 長谷川 朋太郎 226

ドゥルーズ＝ガタリの「マイノリティ」と「マイナー性への生成変化」について

——『カフカ』から『千のプラトー』へ—— …………… 濱中 健太 238

ベルクソン「仮構機能」論、再考

——デュルケーム的二元論の克服という観点から—— …………… 松尾 太陽 249

書くことの規範 ——GREPHと哲学小論文の問題—— …………… 松田 智裕 261

スピノザ『エチカ』における个体論 ——関係の概念を視角に—— …………… 真野 雄大 272

シャルル・ルヌヴィエの自由意志論について…………… 山根 秀介 284

異質な幽霊から嗜好のテキストへ

——ジョルジュ・バタイユのサド論をめぐって—— …………… 林 宮玉 296

認識論としての「内的体験」

——「交流的認識」をめぐって—— …………… 若杉 直人 308

書評

阿部 晴政編 『ドゥルーズ革命』…………… 長谷川 朋太郎 318

石井 雅巳著 『レヴィナス 唯一的な生のための時間論』…………… 高野 浩之 322

榮福 真穂著 『スピノザの観念説』…………… 秋保 亘 326

小沢 明也著 『デカルトの知性主義 分析的方法の精神化とその基づけ』…………… 津崎 良典 330

米虫 正巳著 『内在の臨界 生の現象学と現代フランス哲学』…………… 伊原木 大祐 333

佐藤 香織、馬場 智一編

『存在の彼方へ』を解説する レヴィナス研究の現在』…………… 小川 真未 337

竹本 研史著

『サルトル「特異的普遍」の哲学 個人の实践と全体化の論理』……………	鳥居 千朗	341
田村 歩著 『経験主義者デカルト』……………	有賀 雄大	345
渡名喜 庸哲著 『レヴィナスのユダヤ性』……………	小林 嶺	349
中田 光雄著 『A・バディウ 出来事、空-集合、真理の成起』……………	松本 潤一郎	353
中村 弓子著 『哲学者と詩人 ベルクソンとクロードル』……………	長谷川 暁人	357
西山 雄二編 『カトリヌ・マラブーの哲学 脱構築の可塑性』……………	石原 威	360
松本 卓也著 『斜め論 空間の病理学』……………	片岡 一竹	364

会員の声

「書評対象」選出について—全会員に訴える……………	中田 光雄	368
---------------------------	-------	-----

その他

日仏哲学会2025年度（2025年9月—2026年8月）活動報告……………	370
日仏哲学会入会手続きについて……………	375
2027年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領……………	375
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規程……………	376
「会員の声」投稿規程……………	377
日仏哲学会若手研究者奨励賞規程……………	378
日仏哲学会会則……………	379
日仏哲学会編集委員会規程……………	380
編集後記……………	381
役員・理事・編集委員……………	382
Sommaire……………	383

特集 ドゥルーズ生誕100年——内在・生成・生

（2025年秋季研究大会シンポジウム報告）

イントロダクション

小倉 拓也

2025年はジル・ドゥルーズ生誕100年の年であった。周知のとおり、ミシェル・フーコーは「劇場としての哲学」（1970年）で、「いつの日か、おそらく、世紀はドゥルーズ的なものとなっているだろう」と述べた。その「予言」の行方は、世紀を超えて、今日のインターネット、グローバリゼーション、ポストトゥルース、プラットフォームなど、様々な現象において確認できるかもしれない。ドゥルーズ自身がそれからの逃走を希求し、それへの抵抗を理論化しようとした——そしておそらくはそれに絡めとられたままだった——「ドゥルーズ的なもの」もすべて含め、世紀を超えて、世界はドゥルーズ的なものとなったと言っているだろう。

本特集では、ドゥルーズ生誕100年を機に、世界的に進展する研究がもたらす専門的細分化を念頭に、むしろ、ドゥルーズ哲学において最も「ドゥルーズ的なもの」と言える概念、できるだけ「大きい」概念に注目し、それらを多面的、多角的に検討することを目指した。これにより、本特集は「Ⅰ 内在と超越」、「Ⅱ 生成変化とマイナー性」、「Ⅲ 非有機的なものと生」という三つのパートでみずからを構成し、それぞれの概念を論じるのに相応しい学会内外の精鋭7名の論考を掲載した。ごく簡単にのみ紹介しておこう。

Ⅰ 内在と超越 江川隆男は、ドゥルーズ哲学全体を内在論の形成という観点から読み、その暫定的な諸規準の提示をとおして、前-哲学的なものから哲学へと向かう内部性の形式に対して、独自の非-哲学を切り開く苛烈な外部性の形相にドゥルーズの内在性の哲学を見いだす。押見まりは、ドゥルーズの超越論的経験論を、超越に拠らない経験それ自体の力にもとづく内在の哲学と位置づけつつ、それを「内在において超越を見いだす」ヴァールの超越論的経験論の継承と変容という観点から照射する。平田公威は、ドゥルーズにおいて超越の典型と目される言語が、しかしイェルムスレウの言語論とブーレーズの音楽論をとおして、内在平面そのもののモデルへと切り開かれることを論じる。

Ⅱ 生成変化とマイナー性 堀千晶は、ドゥルーズの中期から後期の思想に注目し、カフカ、ベケット、バーコン、カネッティらを手がかりに、生成変化を、出口のない状況から「出口なき出口」を見いだすこととして論じる。それは、解放を約束するものではなく、暴力や抑圧のもとで身体、言語、思考が変形を強いられながら、新たな生の可能性を模索する実践である。後藤浩子は、ドゥルーズの初期から後期にいたる時間と記憶をめぐる議論をたどりながら、生成変化とマイナー性の理論的基盤を再構成する。生成変化とは反-記憶としての此性の構成であり、後藤は「生成変化-少女」の先に「認知症の老婆」を、そしてひとつの「分子状女性の政治学」を見いだす。

Ⅲ 非有機的なものと生 小泉義之は、ドゥルーズの初期カント論から晩年の芸術論までを一貫した視点で読みなおし、超越論的経験論を「感覚可能なものの存在」の直接的な経験として論じる。絵画と音楽はそうした経験を究明するものであり、そこで抽出されるものは「生・生活の実情」そのものである。最後のテキスト「内在——ひとつの生……」では、これらが円環を描くように、超越論的な場に内在する生と死が示される。宇野邦一は、ドゥルーズ晩年の非有機的生の概念について、アルトーの器官なき身体にその源泉を見いだし、その展開をたどる。非有機的生とは無機物ではなく、有機体の外部ではなくその内部から生成を駆動する根源的な力にほかならない。宇野は、その行きつく先が「脳」であり、そして「家」であることを指摘し、ドゥルーズの生氣論を貫く非有機性を、現代の思弁的實在論との関係から強調する。

これらいずれも先鋭的な論考は、パートごとに明示的な共通性を設けてそれを論じる説明的なものではなく、パート内で、そしてそれを超えて、抽象的なオーバーラップを描き出す、問題構成的なものだと言える。例えば、オーガナイザーである私は、三つのパートを貫いて、音楽と絵画と文学、経験と実存、晩年と老い、そしてそれらを貫く生、これらの抽象的なオーバーラップを直観した。私自身、この直観から、ドゥルーズ哲学のさらなる探究を展開していきたい。本特集が、次の100年——次の世紀——の、そしてその第一歩である今日、明日のドゥルーズ研究に寄与できることを願う。

いかにして内在論を形成するか ——ドゥルーズ哲学における〈主題〉構成について——

江川 隆男

1. 問題提起（旋律から主題テーマへ）

ここでの問題は、ドゥルーズ哲学における自足した多様な〈旋律〉論からいかにして一つの〈主題〉論を、つまり新たな内在論的哲学を創建することができるかという問いにある。まずは、ドゥルーズ＝ガタリの『千のプラトー』におけるリトルネロ論の最後の文章の引用から始めたい。

むしろ明らかにしなければならないのは、音楽家がリトルネロの第一のタイプ、つまり領土のあるいは作動配列のリトルネロを必要とするのはどうしてなのか、そして第一のタイプのリトルネロを内側から変形し、脱領土化して、音楽の最終目標である第二のタイプのリトルネロ、つまり音機械に属する宇宙的リトルネロを作り出すのはどのようにしてなのかということである。第一のタイプから第二のタイプへの移行について、ジゼール・ブルレは、バルトークを例にとって、的確に問題を提起している。つまり、自立的で自足した、しかも音階としては自己の殻に閉じこもった領土的で民衆的な旋律から出発して、旋律の間に交通を成立させる新たな半音階法を構築し、さらに〈形式〉の発展を、あるいはむしろ〈諸力〉の生成変化を可能にするような〈主題〉を創造するにはどうしたらいいのかということだ。（……）こうして旋法からゆるぎない半音階法への移行が起きる。調性を消滅させる必要はない。調性を逃走させることが必要なのである。そうすれば、アレンジされたリトルネロ（領土的、民衆的、恋愛の）から、機械状になった大いなる宇宙的リトルネロへの移行が起きるのだ〔引用者の強調を含む〕¹⁾。

この旋律から主題への移行は、リトルネロにおける領土の作動配列から新たな形式の展開や力の生成をともなった脱領土化への移行とその形成にかかわる問題である。旋律とは何か。それは自足した音階のなかでの線状の諸運動（メロディー的、ポリフォニー的、対位法的）であり、これらはつねに規定された組成態として成立するものである。ここでの問題は、ここから音楽の最終目標となる、こうした旋律的で旋法的な領域から脱領土化した主題（音機械、宇宙的リトルネロ）をどのように形成すればよいのかということにある。ドゥルーズ＝ガタリは、この問題を『哲学とは何か』のなかでもう一度扱うことになる。そこでは、音楽（芸術）とともに、むしろ自然の構成に関する問題として論究されている²⁾。自然を構成しているのは、旋律からなる組成態でもその反復でもなく、「無限なシンフォニー的組成平面」だと言われる。これが、自然における旋律から主題への移行問題を構成するのである。このように言われる主題とは、言い換えると、内在性の問題を構成するもののことである。哲学においても旋律から主題への移行が、つまり、特定の旋律を奏でる

ことから、それら旋律の間の交流を可能にする「新たな半音階法」の構築（言わば音楽における内在的作曲法）が必要だと言われる。しかしここでは、単に音階（音高）だけでなく、他のパラメーターとの間にも転換が生起するという意味での連続変化が存在する必要がある。これはたしかに内在性についての思考のイメージかもしれないが、しかし、このイメージはわれわれにけっして表象を与えるようなものではない。というのも、それは、思考するたびにむしろいくつかの表象を必然的に溶解させるからである。内在論は、このように形成されるのである。^{メロディー}旋律から^{テーマ}主題への移行は、リトルネロ論の倫理だと言える。これに対して哲学における内在的主題は、一方では前-哲学的なものを〈非-哲学的なもの〉へと、また他方では哲学を〈反-哲学〉へともたらしべく思考様式と不可分である³⁾。

では、多様な^{メロディー}旋律を奏でたドゥルーズ哲学における一つの^{テーマ}主題とは何であろうか。それは、〈差異の哲学〉以外の何ものでもないだろう。〈差異の哲学〉は、西洋哲学の中心に存在し続けた「同一性の哲学」——差異の否定あるいは否定性の優位——に対する徹底した批判性を有した思考様式である。それは、言い換えると、同一性のモラルに対する差異のエチカ、超越という内部性の形式に対する内在という外部性の形相を必然的に構成することになる。同一性の哲学の中心にプラトン哲学があり、またその後の西洋哲学のほとんどがプラトン主義の注釈であるとすれば、差異を肯定する思考は、二千五百年にも及ぶ西洋哲学そのものの中心部に揺さぶりをかけ、まさにそれを脱構成すること、つまり〈別の仕方でも思考すること〉にある。西洋「哲学」が現代に至るまでプラトン主義のさまざまな注釈からなる超越思想の総体にすぎないとするなら⁴⁾、これに対する差異の哲学あるいは内在性の哲学は、その限りで先に述べた〈反-哲学的〉で〈反-時代的〉である。しかし、ドゥルーズの差異の哲学は、初期ストア派、ルクレティウス、スコトゥス、スピノザ、ライブニッツ、ヒューム、カント、ニーチェ、ベルクソン、構造主義、などの哲学とともに、あるいはそれらの哲学との間に生成変化のブロックを形成することによって可能になるものである。つまり、ドゥルーズの哲学は、こうした哲学との間に思考の生成変化を相互に生み出す限りで、まさに〈差異の哲学〉の内在論を形成したのである。

差異の哲学は、同一性に先立つ〈差異の概念〉を形成しつつ、それと同時に〈差異への配慮〉のもとで差異を肯定する思考の仕方を展開しなければならない。ドゥルーズは、スピノザにおける「知性と意志は同じものである」という『エチカ』の有名な自由意志否定論の延長上でこうした差異の哲学——まずは差異の概念と差異の肯定が不可分であること——を再構成したと言わなければならない。同一性の哲学は、こうした差異を、周知のように、類的差異や種的差異、あるいは個体的差異としてしか、つまり〈概念的差異〉としてしか考えず、またそれと同時に差異を同一性に対する否定性（あるいは欠如）の契機や素材としてしか評価できないのである。差異の哲学は、このように差異を否定的に評価する同一性の哲学（超越思想）に対して十全な批判を展開しなければならない。ドゥルーズは、この点に関して次のように述べている——「否定的なものに対する批判が根本的で十分に根拠づけられたものになるのは、その批判が、肯定の発生と同時に否定という仮象の発生を取り扱う場合だけである。何故なら、問題は、どのようにして肯定はそれ自身多様でありうるのか、あるいはどのようにして差異は差異である限りにおいて純粋な肯定の対象でありうるのかを知るからだからである」⁵⁾。これは、差異の哲学におけるもっとも批判的な基本的言説であろう。

2. 内在論の諸規準

さて、われわれは、構造主義あるいは機械論の諸規準のように、内在論の諸規準を提示することができるであろうか⁶⁾。いくつかの諸規準を暫定的にはあるが、内在性に関して提示可能であるように思われる。以下では、スピノザ哲学における思考様式をモデルにして内在論の諸規準を展開していくことになる。いずれにしても、内在論は、諸概念の形成の秩序にかかわる限りで思考のイメージとして創建されうるのである。

第一規準：ものの発生的要素の機能——定義は、当の〈定義されるもの〉の内的な本質を表現し明らかにしなければならない。名目的定義において定義されるものは、ほぼその存在の結果表象が前提となり、その限りで本質についてきわめて恣意的にあるいは前-哲学的に規定されることになる。つまり、そこでは、定義されるものの諸特性を前提とした定義しか成立しないということである。これに対して実在的あるいは発生的定義は、定義されるものの発生的要素（あるいは近接原因）を含む言表からなる。スピノザは、神が発生する要素を含む実在的定義を明示した。「『神』によって私は、絶対的に無限な存在者、すなわちその各々が永遠かつ無限な本質を表現する無限に多くの属性から成り立つ実体、と解する」⁷⁾。この定義において〈神-実体〉の本質は、属性によって表現構成されるものとして規定される。それだけでなく、属性は、実体と様態というもっとも異質な差異について共通の形相、すなわち、〈その本質に存在が含まれるもの〉と〈その本質に存在が含まれないもの〉とに共通の形相である。実体と様態という、誤解を畏れずに言えば、〈最大の差異〉に共通の形相が属性なのである。実体と様態は、存在する力能が本質となる〈神-自然〉を構成する属性という内在性の平面にまさに関係づけられるのである（属性の一義性）。例えば、「属性」概念は、このように差異の概念であると同時に差異の肯定として新たに創造されることになる。

第二規準：並行論——並行論は、スピノザとともにドゥルーズ=ガタリの哲学的観点から言えば、あらゆる超越論的な思想を批判することによってより明確に成立する思考様式である。並行論は、あらゆる二重性、二世界説、位階序列、二元論、二項対立……、を解体する諸概念の作動配列を形成する（すでに述べた「属性」概念の作動配列を考えてみよ）。精神と身体（精神と身体）の並行論は、属性を形相的原理とする存在する力能と神の観念を对象的原理とする思考する力能との間の非対称的な力能論的並行論に必然的に関係づけられる。「この帰結として、神の思考する力能は、神の活動する現働的力能〔存在する力能〕と等しいことになる。言い換えると、神の無限な本性から形相的に生起するすべてのことは、神の観念から同じ秩序、同じ連結を以て神のうちに对象的に生起するのである」〔強調、引用者〕⁸⁾。この力能論的並行論によって、〈実体／様態〉（あるいは〈神／世界〉）といった〈一／多〉という大きなモルの形態からなる二元論はバラバラに解体される。それは、言わばフラクタル状の分子的並行論である。精神と身体（精神と身体）の並行論は、前-哲学的に了解された人間精神をモデルにして、そのような精神が身体を有する人間以外のすべてのものに程度の差こそあれ妥当すると考える仕方（言わば擬心化）ではまったくない。むしろ身体における変様という対象性の様態そのものが、同時に観念の「对象的有」において表現されるのである。ここで注意すべきは、そのような観念の集合が一つの精神を構成するか否かということではなく、その身体に生起

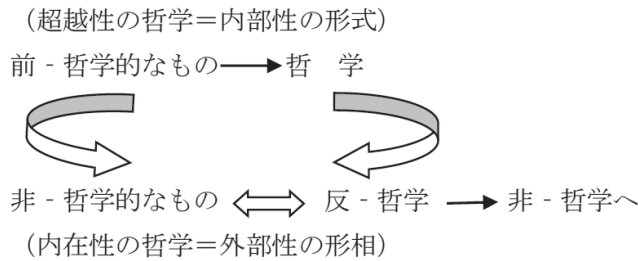
した変様には必然的にその観念が存在するということである。内在性の哲学のもっとも本質的なモデルはスピノザの〈エチカ〉にあり、こうした観念論は超越論的な側面をまったくもたない。ドゥルーズ哲学の重要な言表を脱領土化させて、それらをこの〈エチカ〉に再領土化させる必要がある。それと同時に、〈エチカ〉の言表を脱領土化させて、分子状の差異についての思考に再領土化させる必要がある。これによって、例えば、観念は、物についての大きな単位や形態を、あるいはそれらの間の何らかの優劣性や否定性の関係をまさに多孔質に解体するであろう。精神単独の理念^{イデア}などではなく、並行論における身体^{コルポ}の分子状の変様についての観念こそが、内在論の形成の秩序における多孔質なフラクタル的要素そのものになるだろう⁹⁾。

第三規準：反転可能性あるいは識別不可能性——西洋哲学における広義の超越論的な思考様式には、つねに同一化された強固な形態からなる二重性や二階層性といった二階建ての枠組が存在する——〈自然／神〉、〈自然学的なもの／形而上学的なもの〉、〈知性／意志〉、〈現実的なもの／アルケー〉、〈可視的なもの／可知的なもの〉、〈存在者／存在〉、〈経験的領野／超越論的領域〉、〈現働的なもの／潜在的なもの〉、等々。これらは、相互に大きな形態や領域をなし、また他方に対して大きな単位として存立し機能している。それらの間には相互に反転し合うような、あるいは相互の境界線が不可識別になるような近傍圏は存在しない。つまり、これらはつねに反転不可能になった諸要素の間に定立される区分であり配分なのである。そして、この二階層性の一方は、つねに背後に隠れた原理として、この意味において超越的な〈一性〉あるいは〈或るもの性〉として存在するのである。これに対して、「何かを所与として与えると同時に必然的に自らも与えられるような一つの平面にに応じて、形骸化されていない諸要素の間には速さと遅さがあり、また主体化されていない諸力能の間には情動が存在する（存立あるいは構成の平面）」[強調、引用者]¹⁰⁾。内在性においては、何かが所与として与えられるなら、それと同時に必然的に内在性の平面も与えられる。大きな形態をもたないあるいは形態化の度合いが低いような要素群の間には、言い換えると、延長属性における無限様態においては、速さと遅さからなる諸々の形相的な関係があり、また身体に帰属する分子状の物質的要素がある。さらに身体^{コルポ}の力能の変様は、同時にそれを対象性として表現する観念（情動）としても存在する。こうした情動は、主体性に帰属するのではなく、対象性の一部としての〈被観性〉を構成するものである¹¹⁾。〈速さ-遅さ〉と〈情動-観念〉は、一つの対象性の二つの表現、あるいは二つの表現の反転可能性とさえ言える。速さと遅さの関係^{ラポール}=比とこれによってのみ区別される最単純物体とからなる無限様態は、線や面や立体からなる形相ではなく、まさにフラクタルな対象であり、その観念は、同様に不定形な情動そのものである。それらは、並行論を形成するが、一つの身体において、あるいは器官なき身体において生産される強度である。いずれにしても、ここから、超越思想を形成する思考は、反転不可能な諸要素（ドゥルーズ＝ガタリが言うモル的な形状）を用いて展開されるものであることがわかる（二階層性の各階層を考察してみよ）。

第四規準：非-規定性——反転可能性あるいは識別不可能性は、非-規定性の効果だと言える。未規定なものは、けっして規定可能になるための前段階に位置するものなどではない。〈未規定性／規定可能性／完全規定性〉の系列は、超越主義の自らの系譜を規定性概念によって辿り直すようなものである。この意味で未規定性から非-規定性を批判的に区別しなければならない（カントに

においては、物自体の規定性を希薄化する非-汎通の規定性は、あらゆる規定作用の外部にある）。非-規定性は、一部の規定性が未規定であるとか、後に規定可能になるといったことを示していない。非-規定性とは、完全に（汎通的に）規定されたものの規定性がむしろ希薄化していくこと、そしてこの希薄化にはさまざまな度合があることを意味している。『差異と反復』では、数学における微分法を規定性の理説として用いることで、特異な潜在的理念論が展開されている。しかしそれは、依然として〈物自体性〉の観念に部分的に侵食された理念論にほかならないのではないか¹²⁾。言わばこうした〈みえる〉を〈微分-理念〉の図式論として展開することによって内在的な超越論哲学が成立するが、しかしそれは、依然として規定性の原理のもとで展開されているのはたしかである。規定性が理念の特性であり、概念の作用になりうるにしても、非-規定性は規定性に対する強度の特性であり、それは規定性に対しては強度の稀薄性として与えられるものである。事物の規定性に関する完全性や可能性や完結性のすべてが強度の〈強度=0〉への漸近によって非-規定的となり、またこれによって属性あるいは存立平面における内包性や外延性はこうした非-規定性の諸度合を有することになる。ここでは、もはや超越性に関するいかなる事柄も問題にならないであろう。器官なき身体においては、〈属性〉——スピノザにおける実体（神）の本質の形相的で構成的な表現要素——それ自体の発生は、無限に多くの強度において相互に対象性が生起することによって、つまり強度の差異の傾向的特徴が形相化されることにある。非-規定性は、あらゆる強度が〈強度=0〉（器官なき身体）へと落下し減衰していく際にともなう特性である。

第五規準：諸規準の間の形成の秩序——差異の概念は、差異の肯定から分離されることはない。それは、知性と意志が一つの同じものであることを意味している。この限りで自然学と倫理学が同じ一つのものでなければ、内在性の哲学は形成されえないであろう。〈神／自然〉、〈実体／様態〉、〈一／多〉、等々の間の硬い線「／」は、属性の一義性によって、分子的に多孔質化される。内在性の思考様式は、思考のイメージとして創建されるにしても、つねに諸概念の形成の秩序との並行論のうちにある。内在性の形成の秩序は、一義性の平面における展開と包含の対象上の「理解」（compréhension）を十全な観念として存立させることにある¹³⁾。これは、内在性そのものについての十全な観念の形成である。ここでの諸規準は、単に内在論の特質を表現する別々の要素などではなく、内在性の思考様式を形成する一つの秩序に帰属するものである。しかし、内在性の平面と器官なき身体とを同じものとして理解してはならないであろう¹⁴⁾。ドゥルーズ＝ガタリは、『エチカ』こそが器官なき身体に関するもっとも偉大な書物であると言う。それはたしかであるが、しかし、基本的に次のようなアナロジーによる理解は避けなければならない——〈実体：属性〉＝〈器官なき身体：存立平面〉。いずれにしても、内在論の諸規準とそれらを作動させる思考様式は、『エチカ』の内在論とともに、もっとも哲学に相応しい〈非-哲学〉の存立の仕方と不可分である。すなわち、〈非-哲学〉は、前-哲学的なものにおける〈非-哲学的なもの〉の内包性と、この前-哲学的なものを前提としたいわゆる哲学（超越思想）に対する〈反-哲学〉の外部性との総合を意味している。器官なき身体における〈産出→構成〉は、内在性の平面そのものである属性の一義性における〈構成→産出〉（スピノザ哲学における思考上の秩序）という反-哲学をさらに非-哲学へと巻き込むからである。



図：内在主義における〈非-哲学〉への回路

3. ^{テーマ}主題としての内在性

哲学における新たな半音階法的な思考は、多様な旋律を相互にフラクタル化しつつ、つまり多孔質的に浸透させつつ、徐々に内在性の主題を形成していく。内在主義の哲学は、その内在性の形成の秩序そのものを構成することに存していると言える。内在性の平面が思考のイメージであるのは、前-哲学的なものを系譜とする「哲学」を含む限りでそう言われるのであって、内在主義の哲学における当の内在性は、「哲学」の前提とならないような、その意味で〈非-哲学的なもの〉（神の非擬人化、身体の評価の仕方、これによる観念の理解の仕方、等々）を含んだ諸概念の相互形成の秩序なしには成立しえない思考様式に存するのである。スピノザ哲学をモデルとする内在性の哲学は、前-哲学的な日常のなかで潜在的に了解されていないような事柄を、あるいはたとえ了解されていたとしてもその意識化の可能性もその言語化の具体性もほとんどちえないような対象性をもっとも自然的なものであると考える。スピノザの哲学が、三百年以上にわたってほぼ理解されなかった理由がここにある。それは、『エチカ』がその内容面において難解で複雑な対象を扱っているということではなく、人々の前-哲学的な領域としての日常や常識（共通感覚）——言わば共同主観性の存立に関わるすべてのもの——のうちで了解され解釈されてきたような事柄を昇華した「哲学」ではまったくないからである。このようにして反超越主義としての内在性の哲学における内在性の圏閾は、まさに〈前-哲学的なもの〉から批判的に区別された〈非-哲学的なもの〉に関わることなしには成立しえないのだ。

改めて述べておこう。前-哲学的なものという概念は、二つに区別されなければならない。(1) ほぼすべての人間が日常的あるいは常識的（共通感覚的）にもっている、つまり領土化された主観性が前-哲学的に必然的に有しているような「存在」や「存在者」についての或る了解の仕方と評価の仕方が現実存在している。これらをより明確に概念化し言語化し、さらにそれを体系化してできあがったもの、それがまさに（西洋）「哲学」と言われるものである。前-哲学的なものの意味や評価は、このようにして「哲学」へと昇華されるのである。例えば、これによって存在論は、まさに価値論と不可分になる。これが存在と価値の交換可能性である。こうして前-哲学的なものは、哲学の言わば内的な諸条件となるのだ¹⁵⁾。これは、ハイデガーの有名な「了解」（Verstehen）から「解釈」（Auslegung）への移行と同じ意義をもっている。解釈は、すでに了解されたものを別

のものに仕立て上げるのではなく、了解における諸可能性を明晰に展開し仕上げることである。これによって了解そのものは、「哲学」においておのれ自身の完全性を見出すのである。解釈とは、前-哲学的な了解を哲学へと昇華させ仕上げることである。「哲学」は、こうした前-哲学的な了解を介してそれが内包する諸々の可能性を引き延ばしつつ、分析し総合する解釈という働きによって自らを完成させていくのである。こうした了解が成立する基本領域を前-哲学的なものとして理解するなら、「哲学」はこれをより明確に言語化し論理化し、道德化し体系化するものとして存立することになる。いわゆる「哲学」は、このように〈前-哲学的なものから哲学へ〉という構図のなかで一般的に成立してきたのである。

(2) これに対して前-哲学的なものから非-哲学的なものを区別することができる。スピノザのとりわけ『エチカ』を内在論的哲学のモデルとして考えるなら、神と属性、実体と様態、身体と精神、本質と現実存在、等々についての概念あるいは観念が、前-哲学的なものの解釈可能性のうちにまったく存在しえない要素であることがわかる。それゆえそれらは、超越性を保存する内在一般の解釈とはまったく異質なものとして概念形成されることになる。つまり、そこでは、了解において表出された可能なものを基盤とすることはまったくできないということである。スピノザの内在性の哲学は、このように前-哲学的な水準にあるいかなる要素にも依拠しないのである。いわゆる「哲学」に昇華されえない前-哲学的なものという意味で、それはまったく〈非-哲学的なもの〉である。内在主義は、この〈前-哲学的なものから哲学へ〉という移行の外部での思考様式である限り、〈反-哲学的〉である。注意されたい。非-哲学的なものは、前-哲学的なものと無関係にあるわけでも、またその昇華態としての「哲学」のうちにまったく含まれないようなものでもない。こうした「哲学」に対する反-哲学が、前-哲学的なもののうちに非-哲学的なものを見出すことができ、また同時にこうした非-哲学的なものが反-哲学を「哲学」における意味と価値の外部の思考様式へとより多く関わらせることになるのだ。前-哲学的なものが潜在的に超越主義への共通感覚を有する者たちのもの、すなわち〈人間（男性-大人）〉のものだとすれば、内在主義はまさに子供になることである¹⁶⁾。

前-哲学的なものは、このように二つに区別される。一方にはそこでの潜在的な了解がつねに素材となって「哲学」が形成されるような前-哲学的なものがあり、他方ではこうした了解から解釈への過程の外部にあるような、その意味でむしろ非-哲学的なものを系譜とするような反-哲学が成立しうる。内在性は、たしかに概念に対する思考のイマージュだと言えるかもしれない。しかしながら、内在性は、むしろその思考様式そのものの〈対象性の観念〉である。それは、諸概念の間で形成されるべき或る秩序をもった思考の仕方に関わっているからである。内在論は、ドゥルーズ＝ガタリが言うように、概念の創造と平面の創建であるにしても、共通概念の形成の秩序と同様、内在性という思考様式そのものの形成の秩序として成立するのである。

註

- 1) G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, pp. 431-432 [以下、MPと略記]（ドゥルーズ＝ガタリ『千のプラトー』宇野邦一・他訳、河出文庫、二〇一〇年、中・三九九-四〇〇頁）。ブルレによれば、バルトークこそが、旋律を主題へと変化される問題を解決した作曲家であると言われる。「民間伝承から靈感を受けた数多くの交響曲は、大衆の主題についての交響曲にすぎない。高度な音楽は、これとは無縁で、その外部にとどまるのである」（Cf. *ibid.*, n. 53, p. 432（中・四三九頁））。バルトークにおけるこの「高度な音楽」は、「〔ハンガリーの〕民族音楽の根源と同時に音楽の根源」を見出し、大衆の主題の外部でまさに民族音楽と出合い続けることからその新たな形式と諸力を構成していく音楽のことである。民族音楽の自然の衝動は、調性に先行して、また既存の調性と相容れず、もっともプリミティブなものである。つまり、民族音楽におけるこうした〈非-調性〉は、いわゆる現代音楽における調性から無調への領域拡大とはほぼ無関係であり、そこからバルトークにおける民族音楽と高度の音楽との新たな対象性（主題）からなる作品が成立するのである。そこにあるのは、まさに再構成された「新たな調性」である（ジゼール・ブルレ「付録 ベーラ・バルトークの美学」海老沢敏・笹淵恭子訳、『音楽創造の美学』所収、音楽之友社、一九六九年、一九五-二二九頁、参照）。バルトークの作品の形成——民族音楽と高度な音楽との総合過程——には、本論文の「Ⅱ 内在論の諸規準」の最後に提示する「図：内在主義における〈非-哲学〉への回路」と同様の構図を見出すことができるだろう。
- 2) Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, pp. 175-176 [以下、QPと略記]（『哲学とは何か』財津理訳、河出文庫、二〇一二年、三一-三一四頁、参照）。
- 3) 「内在性の平面は、思考された概念でも思考可能な概念でもなく、むしろ思考のイマージュであり、思考すること、思考を用いること、思考において自らを方向づけること……を意味するもののイマージュである」、「哲学は、概念の創造であると同時に、平面の創建（*instauration*）である。概念は哲学の開始であるが、平面は哲学の創建である」（G. Deleuze et F. Guattari, *QP*, pp. 39-40, 43-44（六八、七五頁））。
- 4) 「ヨーロッパの哲学伝統のもっとも安全な一般的性格づけは、それがプラトンについての一連の脚注になっているということである。私が念頭においているのは、学者があやふやに彼の著作から抜粋してきた思考の体系的構図のことではない。私が暗示しているのは、彼の著作の至る所に散らばっている一般的観念の豊饒さである」[強調、引用者]（Alfred North Whitehead, *Process and reality*, The Macmillan Company, 1929, p. 63（アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド『過程と實在（上）』山本誠作訳、『ホワイトヘッド著作集（第10巻）』、松籟社、一九八四年、六六頁））。
- 5) G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 266 [以下、DRと略記]（『差異と反復』財津理訳、河出文庫、二〇〇七年、下・一〇五頁）。
- 6) ドゥルーズは、構造主義を認定するための形式的な諸規準を次のように列挙した——〈第一規準：象徴的なもの〉、〈第二規準：場所あるいは位置〉、〈第三規準：微分と特異〉、〈第四規準：分化するものと分化作用〉、〈第五規準：系列的なもの〉、〈第六規準：空白の罫目〉、〈第七規準：主体から実践へ〉（Cf. G. Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, 2002, pp. 238-269（「何を構造主義として認めるか」小泉義之訳、『無人島 1969-1974』所収、河出書房新社、二〇〇三年、五九-一〇二頁、参照））。また、脱-構造論としての機械論の諸規準につい

では次のように考えられるであろう——〈第一規準：欲望〉、〈第二規準：流れの実在性〉、〈第三規準：表現と内容の相互前提あるいは反転可能性〉、〈第四規準：内在的〉、〈第五規準：位層学的時間〉、〈第六規準：非有機的な身体性、器官なき身体〉（拙論「機械論は何故そう呼ばれるか——フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス草稿』、『すべてはつねに別のものである——〈身体-戦争機械〉論』所収、河出書房新社、二〇一九年、一一九—一二二頁、参照）。

- 7) Spinoza *Opera, II*, Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter, 1925/1972, *Ethica*, 1Def6, p. 45（『エチカ』上野修訳、『スピノザ全集（第三巻）』、岩波書店、二〇二二年、第一部、定義六、一〇頁）。
- 8) Spinoza, *Ethica*, 2P7C, p. 89（第二部、定理七、系、六三頁）。
- 9) 内在性のフラクタル的本性や無限性のフラクタル化については、G. Deleuze et F. Guattari, *QP*, p. 41（七一頁）を参照。
- 10) G. Deleuze et F. Guattari, *MP*, p. 327（中・二二三頁）。〈所与と同時にそれ自体も与えられる〉という基本特性は、『差異と反復』における「骰子の一擲」について言われていたことでもある。「(……) 骰子の一擲は一回で偶然を肯定するのであり、骰子のそれぞれの一擲は、その都度、偶然の全体を肯定するのである」、「まず、予め存在する規則などなく、その戯れ＝ゲームはおのれ自身の規則にかかわる。したがって、その都度、偶然の全体は、必然的に勝利する一擲において肯定される」[強調、引用者]（G. Deleuze, *DR*, pp. 256, 362（下・八五、二九八頁））。
- 11) 〈対象性〉(objectité)と〈被観性〉(subjectité)については、拙著『内在性の問題』（月曜社、二〇二四年）を参照されたい。
- 12) 「結局、ドゥルーズは、これらの現実的な数学の研究をとおして、〈みえる〉ことを論述しているだけだと考えなければならない」。（近藤和敬「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」、『鹿児島大学法学部紀要人文科学論集（八七巻）』所収、二〇二〇年、一一二六頁、参照）。この的確な指摘を次のように言い換えられる。つまり、概念の図式論がもつこの図式化という基本特性は、理念の図式論においても潜在的に引き継がれているということである。
- 13) 「とはいえ、やはり包括、展開、包含は、知性の作用を示してもいる。それらは、対象的意味をもつのだ。知性は属性と様態を「理解」し、十全な観念はものの本性を理解する。だがまさに、対象的意味は、形相的意味から生じるのだ」（G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 1981, p. 104（『スピノザ——実践の哲学』鈴木雅大訳、平凡社、二〇〇二年、九四頁））。
- 14) 〈実体-属性〉以前の自然については、拙著『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）を参照されたい。
- 15) 「解釈というかたちをとって了解は、何か他のものになるのではなく、おのれ自身となるのである。(……) 解釈は、了解されたものを承知することではなく、了解において企投された諸可能性を仕上げることなのである。日常的な現存在の予備的なこれらの諸分析に応じて、われわれは、解釈という現象を、世界の了解に即して、すなわち、非本来的な了解、しかも、その真正の様態をとる非本来的な了解に即して追跡する」[強調、引用者]（Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1927, 16 Aufl., 1986, p. 148（ハイデガー『存在と時間』原佑・渡辺二郎訳、『世界の名著74』、中央公論社、一九八〇年、二七一頁））。

- 16) 「子供たちはスピノザ主義者である」、「スピノザ主義は哲学者の子供への生成変化である」(G. Deleuze et F. Guattari, *MP*, p. 313 (中・一九六、一九八頁))。この二つの言明は、分離できず、すでに述べてきた形成の秩序のうちで総合されなければならない。つまり、スピノザ主義者としての子供は、〈人間（男性-大人）〉の予備群ではなく、何らかの〈非-哲学的なもの〉を見出すものである。そして、哲学者のこうした子供への生成変化は、〈非-哲学的なもの〉に〈反-哲学〉の強度を与えることにある。子供は、何よりも可能性に無頓着であり、それ以上に様相に感染していない。子供は可能性について決して語らないし、そこにあるのは身体の触発に基づく非十全な実在性だけである。

Comment établir une philosophie de l'immanence ?

— Sur la constitution du « thème » dans la philosophie de Deleuze —

Takao EGAWA

Cet article aborde la question de savoir comment élaborer un discours sur un seul thème à partir du discours composé d'une pluralité hétérogène de mélodies autonomes dans la philosophie de Deleuze — autrement dit, la possibilité même de l'instauration d'une nouvelle philosophie de l'immanence. Mais quel serait, dans cette philosophie deleuzienne faisant résonner des mélodies multiples, un tel thème ? Selon nous, il ne s'agit de rien d'autre que de la philosophie de la différence.

La philosophie de la différence constitue un mode de pensée porteur d'une critique radicale à l'égard de la « philosophie de l'identité » — négation de la différence et pensée de la transcendance — qui a de tout temps occupé le cœur de la philosophie occidentale. Établissant le concept de différence comme antérieur à l'identité, elle doit en même temps déployer une manière de penser qui affirme la différence dans un souci de celle-ci. En effet, ce processus devient l'ordre lui-même de la formation d'une philosophie de l'immanence. Le mode de pensée de l'immanence, même instauré en tant qu'image de la pensée, demeure pris dans un parallélisme fractal avec l'ordre de la formation des concepts.

経験論と内在の哲学 ——ヴァールとドゥルーズの「超越論的经验論」——

押見 まり

はじめに

哲学史においては、多くの思想が様々な人間関係の上に花開いてきた。20世紀フランス哲学、そしてジル・ドゥルーズ（Gilles Deleuze, 1925-1995）の思想も例外ではない。フーコーやデリダといった同時代人のみならず、ベルクソンやカント、ライプニッツ、ヒュームなど、過去の名だたる思想家たちとの対決の上に、ドゥルーズの内在の哲学は成り立っている。

ドゥルーズの人間関係のなかで、本稿が注目するのは、20世紀フランスの哲学者ジャン・ヴァール（Jean Wahl, 1888-1974）との関係である。ヴァールを取り上げる理由は、その影響力の大きさにある。ヴァールは長年にわたってソルボンヌ大学教授を務めたほか、哲学懇話会や研究会を通して、同時代の知識人や芸術家と盛んに交流した。ドゥルーズはじめ、レヴィナスやジャンケレヴィッチなど、ヴァールの薫陶を受けた思想家は数多い。また、ヴァールはフランス哲学会会長や、『形而上学・道徳雑誌』（*Revue de métaphysique et de morale*）の編集主幹など、当時の思想界の要職を歴任した。こうした事実を考えれば、20世紀フランス思想を見通す上で、ヴァール思想研究は非常に重要と言える。しかし残念ながら、ヴァール思想についての研究、とりわけ後代の思想家たちに対するヴァールの影響についての研究は未だ不十分である。

そこで本稿では、ヴァールとドゥルーズとの思想的連関を取り上げることで、ドゥルーズの内在の哲学がいかにして成り立つのか、ヴァール思想研究の視点から考察してみたい。具体的な方法としては、「超越論的经验論 [empirisme transcendantal]」とヒューム思想をめぐる両者の立場を参照項としつつ、ヴァール思想とドゥルーズ思想を比較していく。まず第1節では、ヴァールとドゥルーズのかかわりから、ドゥルーズにとってヴァールがどのような思想家だったのか簡単に確認する。第2節では、ヴァールが提唱した哲学的試みとしての「超越論的经验論」を取り上げる。次いで第3節では、特異な経験論としてのヒューム思想解釈を軸として、ヴァールとドゥルーズそれぞれの見方を比較しつつ、ドゥルーズの内在の哲学と経験論とのかかわりについて検討する。最後に第4節では、これまでの議論を踏まえつつ、ヴァールが生涯の問いとしていた「内在において超越を再び見出すこと」を提起する。

本稿の議論を通じて、ドゥルーズの内在の思想を読み解くための新たな視座を提示できれば幸いである。

1. ドゥルーズにとってのジャン・ヴァール

ジル・ドゥルーズにとって、ジャン・ヴァールはどのような思想家だったのか。本格的な議論に先立ってこの点を考えるために、本節では、ヴァールとドゥルーズが実際にどのような交流を持っ

ていたのか簡単に確認してゆこう。

ドゥルーズとヴァールは、ソルボンヌ大学の学生と教員として出会ったと思われる（Cf. 押見（2025））。ヴァールは『英米多元論哲学』（*Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920）および『デカルトにおける瞬間の観念の役割』（*Le rôle de l'idée d'instant chez Descartes*, 1920）、『具体的なものへ』（*Vers le concret*, 1932）によって注目され、英米哲学に通じた哲学者として知られていた。ヴァールはドゥルーズの指導教員ではなかったが、たびたび交流を持っていたらしい。たとえば、ドゥルーズが高等研究資格論文の主題にヒューム思想を選んだ背景には、ヴァールからの影響があったとされる（ドス（2009）、128頁）。この高等研究資格論文は後に『経験論と主体性』（*Empirisme et subjectivité*, 1953）として刊行された。

ヴァールとドゥルーズとの交流はドゥルーズの卒業後も続き、特にニーチェ研究において両者は密接にかかわっている。ドゥルーズはヴァールを会長とする「フランス・ニーチェ研究協会」で活動していたほか（ドス（2009）、147頁）、ドゥルーズが『ニーチェと哲学』（*Nietzsche et la philosophie*, 1962）を上梓した際には、ヴァールがその書評論文を『形而上学・道德雑誌』に寄稿した¹⁾。このように、ヴァールとドゥルーズは制度上の師弟関係にあったわけではなかったが、ヴァールがドゥルーズに目をかけていたことがうかがえる。

一方、ドゥルーズはヴァールについてどのように考えていたのだろうか。ドゥルーズとパルネによる『ディアログ』（*Dialogues*, 1977）では、ヴァールについて次のように語られている。

存在するという動詞の畏のうちに捉えられつづけたサルトルは別として、フランスにおける最も重要な哲学者はジャン・ヴァールであった。彼は我々を英米思想に出会わせ、彼は我々にフランス語でとても新しいことを思考させることができただけでなく、彼は彼の方で、と〔ET〕というこのわざ、彼自身における言語のこの吃音、言葉のこの少数派の用途を最も遠くに推し進めたのだ。（D72/101）

この部分では、サルトルに並ぶ「フランスにおける最も重要な哲学者」としてヴァールの名が語られる。ヴァールを重要たらしめる功績としてまず挙げられるのは、英米思想をフランスに導入したことである。だがそれ以上に重要なのは、ヴァールが「と〔ET〕」というわざを推し進めたことだ。この「と〔ET〕」というわざこそ、ヴァールがここでサルトルに並べられる理由を示している。というのも、サルトルが「存在する〔être > est〕」という動詞、すなわち存在論に捉えられつづけた一方で、ヴァールが推し進めた「と〔ET〕」のわざとは、「存在する」という動詞と似た発音でありながら、存在論とは一線を画す哲学だからだ。この哲学こそドゥルーズが提唱していた、存在論に代わる「連言の哲学」である。つまり、ドゥルーズにとってのヴァールは、自らの哲学の先駆者なのだ。

このように、ドゥルーズは長年、実際の研究活動においても、また自らの思索を深めるうえでも、ヴァールと深くかかわっていた。このことは、ドゥルーズ思想研究において、ヴァール思想が重要な手がかりとなりうることを示している。次節からはさっそく、「超越論的经验論」を志向す

るヴァール思想を見てゆこう。

2. ヴァール思想と経験論

前節では、ヴァールとドゥルーズが長年交流を持ち、ヴァールがドゥルーズから「連言の哲学」の先駆者と見なされていたことを確認した。このことに基づいて、本稿ではヴァール思想をドゥルーズ思想の先駆けと捉え、両者の思想を比較してゆく。その際、二つの思想の比較検討の参照軸として「超越論的经验論 [empirisme transcendantal]」を取り上げる。この「超越論的经验論」の概念は、ヴァールとドゥルーズの最も顕著な接点のひとつと言える。というのも、この「超越論的经验論」はしばしばドゥルーズ思想の中心的な概念として挙げられるのだが（Cf. 江川（1998）、松枝（2017））、実のところヴァールはドゥルーズに先立ってこの「超越論的经验論」を提唱していたからだ（押見（2025））。本節の議論を先取りすれば、ヴァール思想は「超越論的经验論」という哲学的方法の試みと行うことができる。以下、ヴァール思想における「超越論的经验論」について、ヴァール自身による記述を見ながら検討してゆこう。

「超越論的经验論」という謎めいた概念を、どのように理解すべきか。議論を先取りして言えば、ヴァールが「超越論的经验論」を提唱した背景には、キルケゴールやハイデガーの実存をめぐる思想への批判があったと考えられる（Cf. 押見（2025））。たとえばキルケゴール思想においては、神との緊張関係の激化が「私」の実存の実在性 [réalité] を際立たせるとされる。ヴァールはこうしたキルケゴール思想に対して、個的な実存を考察の対象として取り上げたことは哲学の伝統に逆行する試みであったにもかかわらず、結局は神との関係によって「私」の実存の実在性を基礎づけてしまったと批判している（EHT 45）。一方ハイデガー思想においては、世界内存在である現存在は普段「ひと [« On » / Das Man]」として生活しているが、自らの有限性の自覚としての「死の先駆」によって存在とのつながりを回復し、本来的なあり方へ移行するとされる。ヴァールはこれに対して、有限性を忘却した「ひと」というあり方を「非本来的」と称するのは、「神とのつながりを欠く状態」としての「墮落」「罪」という宗教的観念の痕跡だと指摘する。加えて、人間を有限な存在と見なすのは、自らの実在性の基礎を超越のうちに求めねばならない「貧者」という人間観の名残ではないか、とヴァールはハイデガー思想を批判する（EHT 40-41, 46）。ヴァールによるこうした実存思想批判の要諦は、実存哲学は哲学の伝統に反して個的な実存の考察を試みたが、結局は実存の実在性を、超越とのかかわりによって基礎づけてしまったということだ。

こうした実存哲学に代わり、ヴァールは、宗教的なものから分かれた哲学の構想を試みる。

ハイデガーとヤスパースの哲学に似た、そしてその魅力が、部分的に、宗教的なものの残響と郷愁を保持する哲学によっては説明されないような、そうした哲学を構想しうのだろうか。
（EHT 41）

この部分でヴァールは、自らが構想する哲学について、ハイデガー・ヤスパース思想に類似しつつも、「宗教的なものの残響と郷愁」を保持していない哲学と示唆している。つまりヴァールは、

キルケゴールやハイデガーの実存哲学とは異なり、個的な実存の実在性を実存それ自体によって基礎づける哲学の構想を試みているのだ。

「個的な実存の実在性を実存それ自体によって基礎づける」というこの課題に応えるためには、超越的なものによって個的なものを基礎づける合理論的立場を取ることはできない。かくてヴァールは「経験論」に与することになる。しかし、18世紀に提唱されたような古典的な経験論は、カントの超越論によってすでに乗り越えられている。そこでヴァールは「超越論的经验論」を示し、合理論に対して経験論を擁護するのだ。

経験論と実在論の古典的な形のうちには弱さがあった。経験論と実在論は、観念論に高く難解な思考の特権と威信を残した。しかし実際、経験論と実在論はどちらも、形而上学的な高い形をまとうことができる。カントが存在は本質的に実定であると述べたとき、彼はおそらく、シェリングの積極哲学に対して、また我々が優越的经验論と呼ぶものに対して出発点を提供したのだ。実際、超越論的经验論、厳密にはシェリングの経験論があり、〔それは〕経験の、可能性ではなく実在性の諸条件を探すものである。〔…〕超越論的で、根本的で、非知性的な、我々が構想する経験論は、そうして、教科書のなかで呈示される経験論とはかなり異なるだろう。(TM 324-325)

ヴァールはこの部分で「優越的经验論」および「超越論的经验論」を、古典的な形の経験論が有していた弱さを克服し、「形而上学的な高い形」をまとった経験論として提示している。つまり、「超越論的经验論」とはヴァールにとって、「個的な実存の実在性を実存それ自体によって基礎づける」哲学を構想するための思想なのだ。この点で、「超越論的经验論」はヴァール思想の核心と言える。しかし「超越論的经验論」は「形而上学的な高い形」をまとうがゆえに、ここで構想される「超越論的经验論」は必然的に、古典的な経験論とは「かなり異なる」ものとなる。では、超越論的经验論は古典的な経験論に比べてどのように異なっているのか。次節では、この点について検討してゆこう。

3. 経験論を超える連合論——ヴァールとドゥルーズが見たヒューム

前節では、ヴァールが、実存を実存それ自体によって基礎づける哲学の構想を目指したことを確認した。かかる企図ゆえに、ヴァールは合理論ではなく経験論に与していく。しかし、18世紀に提示された古典的な経験論は超越論に乗り越えられたことから、ヴァールは「形而上学的な高い形」をまとった経験論として、「超越論的经验論」を提唱したのであった。では、ヴァールは古典的经验論のいかなる点を「弱さ」と捉え、どのように解決を図ったのだろうか。ヴァールは『形而上学概論』のなかで次のように語っている。

経験論の過ちは、それが初歩的な仕方理解されるとき、諸感覚を不連続なものとして考察することに属する。そしてそのことが、経験論の反駁という課題を十分容易にしているのだ。合

理論者は諸客体だけでなく、諸客体の間の繋がりもあると示すことができると自負するだろう。そして経験論者たちが、これらの関係が経験のうちにはないと認めると見えたように、合理論者たちは、これらの関係が精神によって外から押しつけられることを支持するだろう。
(TM 17)

この部分からは、ヴァールが古典的な経験論が合理論によって乗り越えられた契機を「感覚の不連続性」に帰していることが読み取れる。古典的な経験論が唱えたように、ひとつひとつの感覚所与の経験の積み重ねによって精神が成立すると理解するならば、それぞれの感覚の間の関係は何を基にして判断されるのかという問いが残る。この点で、そうした関係は精神の内に具わった枠組みの個人的経験への適用と考える合理論は、経験論を反駁するだろう。この問題は、同書の別の箇所でも次のように語られている。

その前でこれら二つの学派〔経験論と合理論〕が位置づけられる問題とは、それゆえ次のようなものである。我々が普遍的かつ必然的な諸関係を考えることは、経験は我々にそのようなものを何も与えないのに、いかにして生じるのか？ (TM 169)

この部分でも、経験と関係をめぐる問いが端的に提示されている。個々の経験を連結させる普遍的かつ必然的な諸関係は、経験によっては与えられない。この問題が古典経験論のなかで解決されていなかったがゆえに、古典経験論は合理論に取って代わられたとヴァールは見る。

しかしヴァールは、次のような言葉で経験論の可能性を擁護している。

しかし、もしひとがより深く経験論の意味のうちに向かったならば、ひとは、経験それ自体のうちに諸関係を発見するだろうし、また、ひとはもはや、外側から押しつけられた諸形相に頼る必要もなかっただろう。諸関係は、諸物の間で、また諸物のうちで見られることになるだろう。
(TM 17)

この部分でヴァールは、上で述べたような経験論の「弱さ」はあくまで「初歩的な仕方理解されたとき」に示されるものであり、「より深く」経験論に与するならば経験それ自体のうちに関係を見出すことができると示唆している。つまり、ヴァールは経験のうちに関係を見出すことで、経験論をより徹底させようとしているのだ。この「徹底された経験論」こそ、実存を実存それ自体によって基礎づける超越論的经验論と言えよう。だが換言すれば、経験論の立場を徹底し「超越論的经验論」へと深化させるためには、経験のうちに関係を見出すことが必要となる。そのような経験論とは、どのような思想だろうか。先取りすれば、ヴァールはヒューム思想のうちに経験論の深化を見出している。

ひとはおそらく、経験論の二つの段階を区別できよう。問題を指定せず、問題を指定すること

を拒み、そして最初から存在を所与として捉える経験論、そのようなものがJ. S. ミルやスペンサーの経験論だと我々は認めることができる。しかし、合理論を通過し、合理論を乗り越えた経験論もあろう。それが後期フィヒテや後期シェリングの経験論である。それはまたハーマンの経験論でもある——そして『純粹理性批判』のいくつかの部分において、それはカントの経験論である。／ひとはヒュームにおいて、〔彼は〕ハーマンにとって師、あるいは少なくとも案内人であり、カントの反省にとっては決定的な機会であったのだが、同時に第一段階の経験論と第二段階の経験論を見出す。彼は彼の第一段階の経験論を十分に深め、そこで第二段階の経験論を見出す。（VC 33/13）

ヴァールはこの部分でまず、経験論を二つの段階に区別している。第一段階の経験論は「最初から存在を所与として捉える経験論」であり、ミルやスペンサーの名前が挙げられる。この経験論がおそらく、「初歩的な仕方理解され」、合理論を乗り越えられた古典的な経験論に該当すると考えられる。しかしヴァールが次に挙げるのは、「合理論を通過し、合理論を乗り越えた」第二段階の経験論だ。こちらの経験論については、フィヒテやシェリング、ハーマン、カントが挙げられる。そして、ハーマンやカントの先駆者として挙げられるのがヒュームであり、ヴァールによれば、ヒューム思想のうちには第一段階と第二段階の経験論が同時に見出される。すなわち、ヒュームの経験論はミルやスペンサーの経験論と同様、存在を所与として捉えるが、関係を経験のうちに見出し、合理論を乗り越えてもいるということだ。

ヒューム思想のうちに見られる二つの経験論、とりわけ、合理論を乗り越えた第二段階の経験論とはどのようなものか。『形而上学概論』のなかで、ヴァールは次のように語っている。

我々がヒュームについて似た諸観察を行うことになるのは、彼の哲学のうちに二つの傾向があるというこの補足的な錯綜を以てであり、〔二つの傾向とは〕経験を分割する傾向と、他方で、経験のうちに与えられた諸総合と呼ぶものを考慮に入れる傾向である。一方でヒュームは空間の観念と時間の観念の本源を点と瞬間の観念に還元することを試み、彼はつねに、分析をできるだけ遠く推し進めることを試みる。しかし他方、彼が精神のうちに位置づけるのは、彼が習慣と呼ぶものとしての、彼が観念連合と呼ぶものとしての総合的な諸活動である。かくて、精神を分割する傾向と、精神のうちにある合一の機能を見せる傾向、そのようなものが、我々がヒュームの思想のうちに観察する二つの方向である。（TM 167-168 Cf. ES 9/15）

ヴァールによれば、ヒューム思想には分析的な方向と総合的な方向がある。分析的な方向とは、時空間の経験を点と瞬間という最小単位に分割する試みである。他方、総合的な方向とは、経験における習慣および観念連合という活動を考慮することだ。つまりヒューム思想には、時空間の観念を点や瞬間といった最小単位の経験の集合と捉える古典的な経験論の立場と同時に、経験における習慣や観念連合によって個々の所与が総合されるという着想があるのだ。

ヴァールは、ヒューム思想におけるこれらの方向性のうち、習慣や観念連合による総合の方向性

について、そうした連合があることで経験のうちに関係を見出すことができると述べている（TM 168）。つまり、ヴァールはヒューム思想を、経験のうちに関係を見出す徹底的な経験論の先駆けとして、言い換えれば超越論的经验論の先駆けとして見ているのだ。

ヴァールによるヒュームについてのこうした理解は、ドゥルーズによるヒューム理解にも通じているように思われる。第1節でも述べた通り、そもそもドゥルーズがヒューム思想を高等研究資格論文の主題に取り上げたのは、ヴァールの影響によるとも言われる。では、ドゥルーズはヒュームについてどのように述べたのか。1953年の『経験論と主体性』では、ヒューム思想の主題は「所与のコレクションからシステムが生成すること」として語られている。

それ自体によって、それ自体として、精神はある自然本性ではなく、それは科学の客体ではない。ヒュームが扱うことになる問いは以下の通りだ。すなわち、いかにして精神はひとつの人間本性〔nature humaine 人間的な自然〕となるのか？〔…〕精神は自然本性ではなく、精神は自然本性を持たない。精神は精神のうちで観念と同一である。観念とは所与であり、与えられるようなものであって、それは経験である。精神は与えられるのだ。それは諸観念のひとつのコレクションであり、あるシステムではない。そして先程の問いはかくてこう表現されうるだろう。すなわち、いかにしてひとつのコレクションはひとつのシステムになるのか。〔…〕厳密には、問いはさらに次のようなものでありうる。すなわち、いかにして精神は主体となるのか？（ES 2-3/6-8）

ドゥルーズはここで、「観念連合」という活動を見出したヒュームの企図を、所与である諸観念のコレクションがいかにしてシステムとして生成するか問うものと捉え、これを「精神が主体として生成すること」への問いと読み替える。つまり、ドゥルーズもまた、「諸観念のコレクションとしての精神」と、現実に見られるような、ある所与と別の所与との観念を連合させる「システムとしての主体」という二つの概念をヒューム思想に見出しているのだ。この点については、後年ドゥルーズが執筆した『シャトレ哲学史』「ヒューム」の項でも、「ヒューム思想は原子論と連合論の複式簿記で出来上がっている」²⁾と述べられている。このように、ドゥルーズのヒュームに対する理解は、ヴァールと同様、原子論と連合論という二つの方向性を見出すものである。ヒューム理解におけるこの共通点を手掛かりに、今後、ヴァールとドゥルーズとの影響関係をより深く掘り下げることも可能となろう。

だが、ヴァールとドゥルーズが似通った形でヒュームを理解することは、両者の影響関係の証にすぎないのか。むしろ、ヒュームをこのように理解する背景にある、両者の哲学的企図が問われるべきではないか。このように考えると、ドゥルーズ思想が内在の哲学へ向かう必然性、そして「ドゥルーズ以後」の世界に生きる我々がドゥルーズを乗り越えるための論点が見えてくる。次節ではこれらの点について、ヴァールが遺した問いを想起しつつ検討してゆこう。

4. 超越論的经验論と超越の哲学は両立するか——ドゥルーズの内在を超えて

前節では、古典経験論の「弱さ」と、それを克服しうる思想としてヴァールとドゥルーズがヒューム思想に注目したことを見た。ヴァールの記述によれば、古典経験論には、原子的な各所与の間の関係をいかにして見出すかという課題があった。対してヒューム思想は、観念連合の活動を考慮に入れ、経験論における主体の生成を問う。この点にヴァールとドゥルーズは着目し、ヒューム思想を、「主体生成」の問いに応えうる徹底した経験論として捉える。

しかし、ヴァールとドゥルーズのこうしたヒューム解釈は、ある哲学的企図に沿っているとは考えられないだろうか。つまり、ヴァールとドゥルーズはヒューム思想を主体生成論として捉えたことで超越論的经验論へと導かれたのではなく、むしろ、ヴァールとドゥルーズが超越論的经验論の構築を試み、いわば「超越論的经验論の相の下に」ヒューム思想を見ていたからこそ、主体生成論としてのヒューム思想解釈が出来たのではないか。

というのは、ヒューム思想が連合論を用いて主体生成を問うているにしても、そのことを以てヒューム思想が超越論的であるとは言い難いからだ。原子論的な経験論の立場を取る以上、合理論との対立を持ち出さずとも、諸所与の総合について説明せねばならない。つまり、連合論は経験論に必然的に付随する論点であり、連合論を具えるからと言ってヒューム思想自体が超越論的なのではない。そうだとすれば、主体生成論あるいは超越論的经验論の先駆けとしてのヒューム思想解釈は、そのように解釈するドゥルーズの哲学的企図によるところが大きいのではないか。すなわち、ドゥルーズが超越論的经验論に与していることの帰結ではないのか。

それだけではない。超越論的经验論の構想は、ドゥルーズ思想における内在の強調にも先立つとは言えないだろうか。というのも、超越論的经验論の観方は必然的に内在的だからだ。「超越論的经验論」とは、実存や経験の実在性を実存・経験それ自体によって基礎づける試みであった。つまり、それまでの伝統的哲学とは異なり、神や存在といった「超越」を経験の実在性の基礎に置かないということだ。かくて「超越論的经验論」は、その定義からして内在的な哲学にならざるを得ない。ドゥルーズがヴァールから超越論的经验論の薫陶を受け、その構想の下に自らの思想を練り上げていたなら、内在を強調することにも得心が行く。超越論的经验論は、まさにドゥルーズ思想の根底をなす概念なのだ。

生誕100年を迎えた今、我々はドゥルーズ思想をどのように捉え、乗り越えていくのか。この点について、ヴァール研究の視点からは「超越の哲学」の復権と深化の可能性を提示しておきたい。というのも、ヴァールは超越論的经验論を提唱するにもかかわらず、超越への志向を捨てていないからだ。ヴァールは内在へ向かうことを、「超越の超越」と捉える。

内在へ向けられた超越の運動がある。〔それは〕超越がそれ自体を超越するときだ。／おそらく最も大きな超越は、超越を超越することに、つまり内在のうちに再び落ちることに存する超越である。(EHT 38)

ヴァールは超越論的经验論の構想によって内在の思想に導かれるように見える。だが、そこで現

れる内在とは、実のところ、超越を超越する「最大の超越」としての内在なのだ。かくてヴァールは、『人間の実存と超越』や『形而上学概論』において、次のように語る。

我々にとって、超越を失わずして内在に回帰することは可能なのか。ひとは、それによって最初の項がそれ自身豊かになり、深められつつ、その原初の特徴において再び現れる弁証法の永遠回帰を構想できるのか。哲学者は、最後に超越それ自身を超越し、勇敢にも、超越のその努力からその価値を失わせるままにすることなく、内在のうちへ落ちる力をもつだろうか。（TM 721 Cf. EHT 24-25）

ヴァールはここで、ただ内在へと向かうだけでなく、「超越を失わず」に内在に向かうことの可能性を問うている。この問いこそ、ヴァールの思索を貫く本質であろう。そしてこの問いは、ヴァールを自らの哲学の先達と見なすドゥルーズと私たちにも向けられるべきだ。ただ超越を、あるいは内在を目指すのではなく、「超越の哲学と内在の哲学は両立しうるか」というヴァールの問いをよみがえらせることが、ドゥルーズ思想研究の新たな局面を拓くのではないだろうか。

おわりに

ここまで本稿では、経験論をめぐるヴァールとドゥルーズの思想を検討してきた。ヴァールとドゥルーズは共に、ヒューム思想の連合論の重要性を見出し、内在の思想へと向かう。両者のこうした歩みの背景には、合理論に対する経験論の擁護と、深化した経験論としての「超越論的经验論」の追究があったと考えられる。とりわけヴァールは、ヒューム思想に加えてシェリング思想や英米哲学からも影響を受けながら、経験と実存の実在性を、経験と実存そのものによって基礎づけようとしていた。ドゥルーズもその姿勢を受け継ぎ、さらに尖鋭化させながら、自らの内在の哲学を築いていった。こうした「超越論的经验論」の概念とその系譜、また近現代フランスにおける経験論の受容と発展の歴史は、今後、西洋哲学史研究において大きく扱われるべき主題となろう。

だが同時に、「超越論的经验論」とそこから発する内在の哲学を考える際には、その反駁対象であり、相補物でもある「超越の哲学」についても考慮せねばならないはずだ。我々は超越を失わずして内在に回帰することができるのか。ヴァール、ドゥルーズと続く超越論的经验論の系譜は、現代を生きる我々に遺された問いでもある。内在の哲学、そして超越の哲学は今後、どのような展開を見せるのだろうか。本稿の議論がその端緒となることができれば幸いである。

凡例

一、ドゥルーズおよびヴァールの著作からの引用・参照は、本文中に括弧（ ）で著作略号と原著頁数／日本語版頁数を付す。著作略号は参考文献表に記載する。

一、本文中の引用文は、特に断りのない限り、すべて引用者による訳である。

註

1) Jean Wahl, «Nietzsche et la philosophie» (1963) dans *Revue de métaphysique et de morale*, 68e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1963), pp. 352-379.

2) ジル・ドゥルーズ『ドゥルーズ・コレクション I 哲学』宇野邦一監修、小泉義之訳、河出文庫、2015年、282頁。

参考文献

ヴァールおよびドゥルーズの著作については、本文中で使用した略号を書誌情報の末尾に記す。

Wahl, Jean. (1944). *Existence humaine et transcendance*, Éditions de la Bacconière, Neuchâtel. (EHT)

——. (1948). *The Philosopher's Way*, Oxford University Press.

——. (1953). *Traité de métaphysique*, Payot. (TM)

——. (1963). «Nietzsche et la philosophie» dans *Revue de métaphysique et de morale*, 68e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1963), pp. 352-379. En ligne : <https://www.jstor.org/stable/40900768>

ジャン・ヴァール「実存主義史概要」『実存主義の人間』(1953) 永戸多喜雄訳、人文書院。

Deleuze, Gilles. (1953). *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France.

邦訳：『経験論と主体性 ——ヒュームにおける人間的自然についての試論』(2000) 木田元・財津理訳、河出書房新社。

Deleuze, Gilles / Parnet, Claire. (1977). *Dialogues*, Flammarion. (D)

邦訳：『ディアローグ ドゥルーズの思想』(2011) 江川隆男・増田靖彦訳、河出文庫。

ジル・ドゥルーズ (2015)『ドゥルーズ・コレクション I 哲学』宇野邦一監修、河出文庫。

江川隆男 (2003)『存在と差異 ドゥルーズの超越論的经验論』、知泉書館。

合田正人 (2014)『思想史の名脇役たち——知られざる知識人群像』、河出書房新社。

シェリング (1973)『哲学的経験論』山本清幸訳、ミネルヴァ書房。

ウィリアム・ジェイムズ (1978)『根本的经验論』梶田啓三郎・加藤茂訳、白水社。

篠原資明 (2005)『現代思想の冒険者たち Select ドゥルーズ——ノマドロジー』、講談社。

フランソワ・ドス (2009)『ドゥルーズとガタリ 交差の評伝』、河出書房新社。

山内志朗 (2021)『極限の思想 ドゥルーズ 内在性の形而上学』、講談社選書メチエ。

江川隆男 (1998)「批判と創造の円環——ドゥルーズにおける超越論的经验論の問題構制について——」『哲学誌』第40巻、東京都立大学哲学会、64-80頁。

経験論と内在の哲学
——ヴァールとドゥルーズの「超越論的经验論」——（押見）

- 押見まり（2020）「ジャン・ヴァールの思想における「実存」と「超越」」『聖心女子大学大学院論集』第42巻2号（通巻59号）、聖心女子大学、5-30頁。
- .（2022）「ジャン・ヴァールの思想と実存の哲学——循環する超越と内在」『哲学』第73号、日本哲学会、176-193頁。
- .（2023）「Le rôle de l'art dans la pensée de Jean Wahl : une autre « philosophie »」『宗教と文化』39号、聖心女子大学キリスト教文化研究所、115-93頁。
- .（2025）「経験の下へ——ジャン・ヴァールとドゥルーズの忘れられた関係——」『思想』1214号、岩波書店、155-175頁。
- 合田正人（1998）「超越論的经验論とは何か——ドゥルーズによるヒューム」『人文学報』第294巻、東京都立大学人文学部、1-45頁。
- ティボー・トゥロシュー（2018）「多元主義的〈闘争の技法〉としてのプラグマティズム——ウィリアム・ジェイムズからジャン・ヴァール／ドゥルーズへ——」『思想』1134号、嘉指信雄・小嶋恭道訳、岩波書店、79-92頁。
- 長坂真澄（2021）「レヴィナスと経験論（レヴィナス協会第3回大会シンポジウム「レヴィナスと経験の問題」）」『レヴィナス研究』第3号、レヴィナス協会、2-16頁。
- 松枝拓生（2017）「ドゥルーズの「実在的经验」への視座—思考と自己の力動的関係に着目して—」『京都大学大学院教育学研究科紀要』第63巻、1-13頁。

L'Empirisme et la philosophie de l'immanence : « L'Empirisme transcendantal » de Wahl et Deleuze

Mari OSHIMI

Cet article examine, à partir de la pensée de Jean Wahl, comment se construit la philosophie de l'immanence de Gilles Deleuze. Pour Deleuze, Wahl est le précurseur de sa « philosophie de l'« ET » ».

Wahl cherche à fonder la réalité de l'existence sur l'existence elle-même. C'est dans cette optique que Wahl vient à proposer l'« empirisme transcendantal ». Wahl trouve dans la pensée de Hume un moyen de relever le défi consistant à trouver des relations dans l'expérience. Cette conception de Hume sera reprise par Deleuze. Mais cette interprétation de Hume par Wahl et Deleuze n'est-elle pas le résultat de leur adhésion à l'empirisme transcendantal, plutôt que la source d'inspiration de celui-ci ?

Comme Wahl, en tenant compte de la complémentarité entre la philosophie de l'immanence et celle de la transcendance, il s'ouvrirait une nouvelle perspective dans l'étude de la pensée de Deleuze.

抽象機械、リトルネロ、内在平面 ——ドゥルーズ＝ガタリ『千のプラトー』再考——

平田 公威

はじめに

ドゥルーズは内在の思想を提示する。かれはストア哲学からニーチェに至る内在主義の系譜を辿りながら、自らの思想を展開する。そうした内在のヴィジョンがスピノザ論によく表れていることはよく知られるが、興味深い事実がある。内在の平面が音楽をモデルに論じられていることである。引用しよう。

音楽的構成＝作曲の平面。各々の部分は無限に多様に変化しながら、その全体において最大の強度と広がりをもつひとつの〈個体〉をかたちづくっている、〈自然〉の平面。生態学の主要な創設者の一人、ユクスキュルは、まず個々のものに対応するメロディ・ラインや対位法的な関係を規定し、ついで、次第に広がりを増す高次の内在的統一をもった交響曲を描きだしている（「自然の作曲＝構成」）が、そのときのかれはスピノザ的である。（SPP 170/244）

ドゥルーズは、スピノザを生態学的に捉えなおすなかで、音楽に訴えて自然の平面の統一性を理解している。自然の平面には超越的な価値や道徳などなく、個々のものの出会いがあるのみだが、その関係性が音楽的な調和として理解されているのである。内在的な統一性を捉え、その調和を歌い上げることという、音楽的かつ倫理的な内在の理解である。

内在と音楽、この主題系は決して一過性のものではない。実際、ガタリとの最大の仕事である『千のプラトー』では、ピエール・ブーレーズの音楽論が取り入れられて、「内在平面」の概念が練り上げられている。そこでは、音楽は調和にかなする喩え以上の位置づけがなされ、ブーレーズは作曲によって内在平面を打ち立てたとみなされるに至っている。すなわち、第十プラトーの節題にあるように、ある種の音楽家は「平面作成者」（un planificateur）なのであり、翻って言えば、ある種の音楽は内在平面なのである。そしてそうである以上、音楽論は、ドゥルーズの内在の思想を究明するうえで看過できない論点のひとつであると言えるだろう。

こうした問題関心のもと、本稿では、『千のプラトー』を読みなおす。より具体的には、奇しくもドゥルーズと生年を同じくするブーレーズを参照することで、どのような音楽論が、どのように受容され、どのように内在平面の概念へと結実したのかを検討する。そうして、最終的には、音を通じて差異を捉え、新たな差異を生み出し、その差異を知覚可能にすることが、音楽的な内在の思想における問題であることを示す。とはいえ、以下ではまず、準備的な作業として、ルイ・イェルムスレウの言語論を手引きに、『千のプラトー』の基本的な論点を概観したい。というのも、ドゥルーズ＝ガタリは、このデンマークの言語学者の発想のもとでブーレーズを取り入れて、「抽象機

械」や「リトルネロ」の概念とともに、内在平面の概念を練り上げているためである。イエルムスレウからブーレーズへ、そしてドゥルーズ＝ガタリへと、思想史的には裏道のような行論を辿ることになるが、内在の思想の糸口をつかむことができるはずである。

1. イエルムスレウの言語論について

それでは、まずは、ドゥルーズ＝ガタリがどのようにイエルムスレウを受容したのかをみていこう。とはいえ、イエルムスレウは比較的マイナーな言語学者であるため、簡単なプロフィールとともに、その理論の要点をまとめておこう。

ルイ・イエルムスレウ（1899-1965）は、コペンハーゲン大学で比較言語学を修めたのち、パリに留学し、アントワヌ・メイエらを通じてソシュールの言語論を学び、『バルト語派研究』（1932）で博士号を取得して、1937年にコペンハーゲン大学の比較言語学講座の教授に就任する一方で、『一般文法の原理』（1928）で一般言語学の問題に取り組み、『言語理論の基礎づけをめぐる』（1943）で「言語素論」（*glossématique*）という独自の言語論を提示している。その理論は、抽象的で難解なことで知られるが、その主旨は明快である。イエルムスレウは、言語学を科学として確立することを目指しており、データをもとに何を記述すべきかを理論化しているのである。

イエルムスレウの論点は、何を言語と認めるかという一点にある。イエルムスレウは、言語学に固有の対象を定義することで、言語に内在的な学問を構想しているのである。この目論見のもと、イエルムスレウは、言語学が記述すべき対象とは、さまざまな「関係」（*rappports*）のことであると論じている¹⁾。というのも、音声や観念が言語データとして認識されるのは、物理学や心理学によって記述される特定の質によってではなく、それらのデータが特定の仕方で関係づけられているからである。つまり、物理学などの対象になる「質料」（*matière*）は、関係という言語的な「形式」（*forme*）のおかげで、言語的な「実質」（*substance*）の身分を得るということである。たとえば、フランス語において、「p」という音声を通じて記述されるべきは、それが音節のなかで占める位置や、他の要素との結合の可能性なのであり、そうした関係が維持できるなら、どのような音声と入れ替えても構わない²⁾。このように、言語学者の務めとは、さまざまなデータを通じて、組み合わせを分析し、関係を記述することなのである。

こうしたイエルムスレウの着想は、ソシュールの『一般言語学講義』を引き継ぐものである。この差異の言語学者が、形式がなければ実質は「なにも必然的には境界確定されていない星雲」³⁾に過ぎないと論じたことは知られるが、その主張をイエルムスレウは踏襲しているわけである。ただし、イエルムスレウは徹底して実質を捨象するために、それまでの言語論と対立することになる。たとえば、音声データをもとに記述されるべき「音素」という形式は、音声に由来する質とは無関係であるため、音声学はもちろん、いまだ音声的である弁別特徴に依拠する音韻論も、言語学としては不十分とみなされるのである⁴⁾。そもそも、イエルムスレウにとっては、音素などの語を用い続ける理由などないのである。

かくして、イエルムスレウは多くの概念を案出することになる。そのなかでも重要なのは、シニ

フィアンとシニフィエに取って代わるものとして提示される「表現面」（plan d'expression）と「内容面」（plan de contenu）である。表現面と内容面は、音声などの質によっては定義されないため、言語学者は、何が表現面で何が内容面か、分析するまで決めてかかることができない。言い換えれば、言語学者は、これまで言語とはみなされてこなかった対象にも直面することになるのである。このように、イェルムスレウは言語学の射程を広げていき、ついには、現に認められる表現面の体系だけでなく、どのような表現体系なら新たに組み合わせられうるのか、あるいはその逆について検討しなければならないと論じるに至る⁵⁾。言語を定義し、言語学の境界確定を行った結果、イェルムスレウは、言語学に途方もない可能性を与えてしまったのである。こうした事情から、イェルムスレウの言語論は、言語学者よりもむしろ哲学者によって積極的に受容されることになるのだが、その最たる例がドゥルーズ＝ガタリにほかならない。

2. ドゥルーズ＝ガタリのイェルムスレウ受容について

ここで、ドゥルーズ＝ガタリに移ろう。まず確認しておきたいのは、かれらがすでに『アンチ・オイディプス』（1972）の時点で、イェルムスレウを高く評価していることである。その評価は、イェルムスレウの言語論を、ソシュールに取って替わる記号分析のモデルとみなすものであり、その要点は二点にまとめられる。すなわち、（1）イェルムスレウ言語理論が音声中心主義を退けており、それにより、シニフィアンとシニフィエによって言語記号を定義する心理主義的なモデルが一掃されていること、（2）イェルムスレウの言語分析が、いかなる同一性にも訴えずに、差異的要素の記述を試みていることである（cf. AE 287-289/下54-56）。

こうした評価を前提に、ドゥルーズ＝ガタリは『千のプラトー』で、イェルムスレウ言語論を全面的に取り入れている。すなわち、かれらは、イェルムスレウが「地層」と呼んで提示した、表現面と内容面、形式と実質、質料の概念一式を『千のプラトー』の基本概念として採用し、それらを用いて、言語だけでなく、文学や音楽など、人間に関わる事象を分析するのである。翻って言えば、『千のプラトー』の基本的な問いは、何がどのように組み合わせられているのか、どのような組み合わせが可能なのか、というものにほかならない。このことは、ドゥルーズ＝ガタリの代表的な概念である「アジャンスマン」をみても分かるだろう。たとえば、かの有名な歌う鳥、スキノピーティスは、自らの声を組み合わせるだけでなく、木の葉の色彩も組み合わせ、ときには他の鳥の声を真似て、自らの歌と組み合わせる（cf. MP 408-409/中360-361）。こうした組み合わせがアジャンスマンと言われるが、その前提にはイェルムスレウの地層の理論があるのである。

このように、ドゥルーズ＝ガタリは、イェルムスレウの着想を引き継いでいるのだが、そのうえで、組み合わせ可能性の総体として、「抽象機械」（machine abstraite）の概念を提示している。この概念の由来は、『千のプラトー』では明記されていないものの、おそらくは、言語学者のオズワルド・デクロがチョムスキーの生成文法を説明する際に用いた「文を作り出す（抽象的な）機械」⁶⁾ という表現から来たものである⁷⁾。ドゥルーズ＝ガタリは、それをイェルムスレウのうちに読み込むかたちで、「言語構造」にかんする議論を引き合いに出している（cf. MP 125/上207-208）。言語構造とは、言語がもつ組み合わせ可能性の総体のことであり、それに基づくことで、

表現面と内容面の組み合わせや、各々の面に属する要素の組み合わせが説明される⁸⁾。たとえば、日本語の言語構造にしたがって、日本語は話されたり書かれたりするものであり、また、造語の場合のように、新たな仕方で表現面と内容面の要素が組み合わせられもする。そうした組み合わせ可能性の総体のことを、ドゥルーズ=ガタリは抽象機械として提示しており、それが変化や創造に関わることを強調しつつ、『千のプラトー』の中心に位置づけている。

駆け足になったが、以上で、ドゥルーズ=ガタリのイェルムスレウ受容を概観したことになる。論点をまとめておこう。まず、イェルムスレウにしたがえば、言語学が記述すべきは、さまざまな組み合わせ可能性としての形式であり、その形式を実現するかぎりで、音声などの質料は実質の身分を得る。逆に言えば、質料は、特定の組み合わせに入るかぎりで言語的であるが、それ自体では非言語的だということである。ドゥルーズ=ガタリは、この一連の概念を取り入れ、さまざまな事象への拡張を試みている。かれらの議論の核心にある抽象機械の概念にしたがえば、たとえば音楽の抽象機械があるのであって、それのおかげで、音という質料は雑音ではなく楽音になり、楽音はさまざまに組み合わせられ、新たな音楽作品も生まれるというわけである。そして、こうしたイェルムスレウ的な枠組みのもとで、ブーレーズ音楽論が受容されることになる。

3. ブーレーズの作曲理論について

ここからは、ドゥルーズ=ガタリのブーレーズ受容を検討していこう。これにあたり、まずは、ブーレーズが音楽をどのように論じていたのかを確認して、そのうえで、かれの音楽論が『千のプラトー』に占める位置を明らかにしていきたい。

ピエール・ブーレーズは、20世紀最大の音楽家のひとりとして知られる人物であり、作曲家、指揮者として活動したほか、ポンピドゥー・センター附属の研究施設IRCAMの所長として電子音楽の可能性をハード面とソフト面から追究し、またフォーコーの推薦でコレージュ・ド・フランス教授にも就任している。このキャリアからも分かるように、ブーレーズの仕事は多岐に及ぶ。かれは、西洋音楽の作品を分析しながら、多くの作曲家の音楽理解を批判的に検討し、独自の作曲理論を構築して、新たな音楽の可能性を追求し、その実現に携わり続けていたのである。そうした仕事は、どれもが西洋音楽に向き合っており、音楽とは何かを問うものであるが、とくに、かれの作曲理論は、たんなる音とは区別される「音楽」を定義するものにほかならない。

それでは、ブーレーズの作曲理論はどのようなものか。比較的良好に知られるように、ブーレーズの音楽は全面的なセリー音楽である。その全面的セリー音楽は、アルノルト・シェーンベルクの「十二音技法」を徹底することで、西洋音楽の可能性を追求するものであり、要点は次のようにまとめられる。(1) 西洋音楽では伝統的に、調性に基づいた作曲がなされており、十二の音のうち支配的な音と、それに調和する音、避けられるべき音が設定され、そのヒエラルキーのもとで音が目的論的に扱われることになる。とくに、長短調のいずれかの主和音をもつ和声体系のもとでの、和声の機能的配置である。(2) それに対して、シェーンベルクが唱えた十二音技法は、十二音のすべてを一度ずつ用いて「セリー」を作り、そのセリーを対位的に変形させることで互いに調和しあう複数のセリーを形成し、音の間のヒエラルキーを取り払うことを目指すものである。これは

「半音階主義」（chromatisme）と言われるものである。（3）ブーレーズの全面的セリー音楽は、セリーの観念を徹底するものであり、音高（音の高さ）だけでなく、音価（音の長さ）や強度（音の強弱）、アタックなどのパラメーターも同様に操作することで、音高だけでなく音価や強度などの体系もつくり、それらの間に調和を確立するものである。これを、ブーレーズは「拡大された半音階主義」（chromatisme élargi）と呼んでいる⁹⁾。

もう少し詳しく確認しよう。たとえば、ブーレーズの『構造Ia』（1952）は、次の作曲手続きにしたがっている。まず、メシアンの『音価と強度のモード』（1949）から基本となる音列を抽出し、その十二の音高に一から十二までの数を順に割り当てる¹⁰⁾。次に、基本音列を移高させることで十二の音列を得て¹¹⁾、各音列の数を表にする（表1）。そして、その表に基づいて、音価、強度、アタックのパラメータを決定する。たとえば、1には32分音符とppppとスタッカートに対応させ、12には符点4分音符とmfとレガートを対応させるなどである。こうして、音高、音価、強度、アタックは相互に対応づけられ、四つのパラメータをもつ十二のセリーが得られる¹²⁾。ブーレーズの表現を用いて言えば、メシアンから得られた「楽想」（idée musicale）は、土壌に埋められた「種子」（grain）のように増殖するわけである¹³⁾。

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
2	8	4	5	6	11	1	9	12	3	7	10
3	4	1	2	8	9	10	5	6	7	12	11
4	5	2	8	9	12	3	6	11	1	10	7
5	6	8	9	12	10	4	11	7	2	3	1
6	11	9	12	10	3	5	7	1	8	4	2
7	1	10	3	4	5	11	2	8	12	6	9
8	9	5	6	11	7	2	12	10	4	1	3
9	12	6	11	7	1	8	10	3	5	2	4
10	3	7	1	2	8	12	4	5	11	9	6
11	7	12	10	3	4	6	1	2	9	5	8
12	10	11	7	1	2	9	3	4	6	8	5

表1¹⁴⁾

おおよそ、このようにブーレーズの作曲技法はまとめられるのだが、とくに重要な論点は三つである。まず、楽想としての基本音列は、伝統的に主題とみなされうるものだが、あくまでも可能な音列のひとつとして扱われることである。つまり、基本音列は、作曲上の出発点ではあっても、モデルのようなものとしてではなく、あくまでも作曲の操作がもたらす結果のひとつとみなされるのである¹⁵⁾。次に、セリーの観念が一般化されるために、すべてのパラメータが等しく扱われるようになることである¹⁶⁾。これにより、音高が特権視されることはなくなるし、新たなパラメータを設定することも可能になる。さいごに、音価や強度はもちろん、音高も、実際の音からは区別されるようになることである。というのも、セリーの観念において重要なのは、相対的な高低の区別だからである。言い換えると、音列は、どのような調律の音高にも適用可能な形式であり、平均律の

十二音はあくまでも可能な音高のひとつとみなされるのである¹⁷⁾。あくまでも音楽として記述されるべきは調和という関係そのものであって、差異的要素である音列は音と混同されるべきではない。ちょうどイェルムスレウが差異の原理に基づいて言語を音声から徹底的に区別したように、拡大された半音階主義は、音楽を音から解放するのである。

4. ドゥルーズ＝ガタリのブーレーズ受容について

ここでドゥルーズ＝ガタリに戻ろう。かれらは、陰に陽に、随所でブーレーズを参照しているが、とくに注目すべきは、抽象機械を論じるなかで、ブーレーズの半音階主義が援用されていることである。先に見たように、ドゥルーズ＝ガタリは、イェルムスレウの議論をもとに、抽象機械の概念を提示していたが、それを記述するための理論として、ブーレーズの半音階主義を引き合いに出しているのである。実際、ブーレーズの半音階主義は、楽想となる音にはたらきかけ、さまざまなパラメータの組み合わせを計算するわけだが、それにならって言語学も「半音階主義的言語学」(linguistique chromatique)を目指すべきだというわけである。つまり、抽象機械を捉えるためには、「[……] 半音階主義が解き放たれ、一般化した半音階主義となり、平均律に対立して、単に音高だけでなく、音のあらゆる成分、持続、強度、音色、アタックにはたらきかけるのを待たなくてはならない」(MP 120/上201) ののである。

このように、ドゥルーズ＝ガタリのブーレーズ受容は、まずもって拡大された半音階主義をめぐる。問題なのは、音の分析を通じて抽象機械のはたらきを捉えるための、内在主義的な差異の原理である。そして、同じ論点はリトルネロ論でも繰り返されている。リトルネロとは、そもそも、楽曲のなかで反復される部分のことであるが¹⁸⁾、ドゥルーズ＝ガタリは、これを、「時空間の結晶」(MP 430/中397) として論じている。この概念は、一方では、時空間の秩序を与えるものとして論じられており、そのおかげで、鳥の鳴き声は歌になり、領土を表すアレンジメントが成立すると説明されている。だが、他方では、そのようなアレンジメントからリトルネロを解放することが、「音楽の最終目標」(MP 433/中401) であるとも言われている。すなわち、音のアレンジメントから音をもたらし「〈機械〉」への移行である (cf. MP 433/中401)。そして、その移行に必要な鍵として、「非平均律的な拡大された半音階主義」(MP 432/中400) が提示されている¹⁹⁾。要するに、ドゥルーズ＝ガタリに即して言えば、ブーレーズは、十二音のアジャンスマンからリトルネロを解放し、それ自体は音ではないが音をもたらし「〈機械〉」のリトルネロを作り出していることになるのである。

かくして、ドゥルーズ＝ガタリは、ブーレーズの半音階主義を、音からリトルネロを解放するための作曲原理として提示する。それ自体は音ではないが、可能な音の組み合わせ方を計算すること、そのような拡大された半音階主義は、機械のための原理なのである。しかしながら、音ではないリトルネロが問題になるのなら、リトルネロは音以外の質料を組み合わせてもよいはずである。だからこそ、スキノピーティスは自らの声だけでなく木の葉の色彩も組み合わせるのであり、ドゥルーズ＝ガタリは、リトルネロのことを、「音楽を妨げ、払い除け、あるいは音楽なしで済ませる手段」(MP 368/中293) とも言うのである。こう言ってよければ、ドゥルーズ＝ガタリは、リト

ルネロ概念を提示することで、ブーレーズの拡大された半音階主義をさらに拡大し、色彩などにも言われる創作論としての射程をもたせているのである。

5. 内在平面について

ドゥルーズ＝ガタリは、ブーレーズの作曲論を受容して、それ自体は音ではないが音をもたらすリトルネロについて論じている。しかし、これでブーレーズにかんする議論が尽きてしまうわけではない。ドゥルーズ＝ガタリは、質料としての音についても論じているのである。つまり、それ自体は音ではない音楽を、どのように聴かせるのかという問題が立てられているのであり、この問題をめぐって、「超越のプラン」と「内在のプラン」が提示されることになる。

論点を整理しよう。まず、超越のプランであるが、これは、聴こえるものを与えるが、それ自体が与えられることはないと言われるものである（cf. MP 325/中218）。このプランにかんして、ドゥルーズ＝ガタリは、「音ではない超越的な作曲原理」（MP 325/中219）とも言っているが、特定の作曲理論が指示されているわけではない。むしろ、このプランは、「目的論的」と形容されたり、「構想」（dessin）や「精神的な原理」と呼ばれているように、広く作曲家の「計画」を指すものと理解できるものであり、それ自体は与えられないがゆえに、ありとあらゆる「解釈＝演奏」（interprétations）を可能にするものである（cf. MP 325/中219）。要するに、作者のプランを推測しながら、演奏者は音を奏で、聴者は音を解釈するというわけである。このように、超越のプランは演奏者と聴者の主体化をもたらし、音は、主体によって選ばれることになる。翻って言えば、もし、ブーレーズの作曲原理が超越的であるのなら、音ではない音楽は、主体を介することでしか、音とは結びつかないのである。

これとは反対に、内在のプランは、聴こえるものを与えれば、それ自体も与えられると言われるものである。そして、その例として、ドゥルーズ＝ガタリは、ブーレーズの電子音楽を引き合いに出している（cf. MP 327/中222）。言い換えると、ブーレーズの電子音楽にかんしては、作曲原理は音と結びつくということである。この点にかんして、ドゥルーズ＝ガタリは詳細な説明を与えていないが、ブーレーズは、作曲原理に基づいた音の創造を論じている。つまり、電子音楽においては、「セリー的パースペクティヴの帰結」として音の創造が行われるというのである²⁰⁾。

確認しよう。ブーレーズによると、自然音響体に比べて、電子音響の領域は、適正音域、音色、強度、持続のすべてにおいて制限がない²¹⁾。これはまずもって、器楽上の制約に関わるものだが、もちろん、演奏上の制約でもある。たとえば、拡張された半音階主義では、十二の強度を区別することが要求されるが、その弾き分けは演奏上、不可能である。しかし、そうした困難は、作曲家自身があらゆるパラメータを設定できる電子音楽においては解決される。作曲家は、拡張された半音階主義に基づいて、音を創造するのであり、そうして、音と作品は相互に関係づけられるのである²²⁾。こうした例として、ブーレーズは、磁気テープを利用した作曲法を挙げている。つまり、作曲家自身がテープを切り貼りすることで、音の持続（音価）を指示することなく実現するのである²³⁾。この作曲法にしたがえば、たとえば1/100秒のような音価の差異でさえ、機械的な仕方でも実現できる。人間が感じることのできる「テンポ」においては、誤差としてしか聴取できないような、「ノン・テンポ」の持

続が実現されるのである²⁴⁾。

このように、ブーレーズは、作曲原理である拡大された半音階主義に基づいて、音の創造を論じており、その議論をもとに、ドゥルーズ＝ガタリは内在のプランを説明している。つまり、拡大された半音階主義は、音を与える内在的なプランとして理解されるのである²⁵⁾。そのような、音を現実化するプランは、作曲家の構想というよりも、そこにおいて音楽が音となるような場としての平面と呼ぶに相応しいだろう。音高だけでなく、持続、強度、アタックなど、それ自体は音ではない差異的な要素の調和が、そのまま音として実現される、そうした内在平面である。そこに主体の位置はなく、演奏家や聴衆の演奏＝解釈が介在する余地はない。内在平面にあるのは、たとえば、人間の尺度には属さないノン・テンポの音である。そうした平面作成者として、ドゥルーズ＝ガタリは、ブーレーズのことを理解しているのである。

おわりに

以上で、内在平面をめぐる『千のプラトー』の音楽論を概観したことになる。それでは、結局、ドゥルーズ＝ガタリは音楽に何を賭けていたのだろうか。さいごに、論点をまとめよう。

はじめに確認したように、『千のプラトー』では、イエラムスレウとともにブーレーズは高く評価されているわけだが、その要点は、言語あるいは音楽そのものの記述を試みる内在主義のうちにある。つまり、まずもってドゥルーズ＝ガタリが重視しているのは、さまざまな差異的要素と、それらの関係性を記述する手続きなのである。そのうえで、音楽に託されているのは、差異的要素の組み合わせ可能性を計算し、目的論的ではないが調和し合う新たな系列を形成する役割にほかならない。リトルネロを捉えて機械を作動させること、ドミナントという中心なしの、それゆえに協和と不協和の区別ももたない、非音的な差異の戯れ、その構成を作曲は担うのである。

そして最終的にみたように、作曲家は、音をもって、非音的な差異を捉えてみせる。持続や強度、その他の成分を存立させる音の素材が形成されるのである。かくして、作曲と実現は一体となり、知覚しえない差異の戯れが知覚可能なものになる。そして、そのような音楽的な平面作成者として、ブーレーズは理解されることになる。それ自体は非音的である音楽とそれ自体は非音楽的である音、両者に内在的なプランすなわち内在平面の作成者としてである。繰り返そう。音楽家は内在平面を作成する。そのとき、抽象機械は作動しはじめ、差異的要素の間に調和が構成され、その差異を捉える分子状の音が放たれる。そこには主体も解釈もない。あるのは、ただ、非人間的な差異だけである。

それでは、そのような音楽を聴くとき、人間であり主体であるかぎりでの私たちに、何が起こるのだろうか。知覚不可能なものの知覚は、私たちに何をもたらすのか。今度は聴取の問題が立ち上がる²⁵⁾。ドゥルーズ＝ガタリは、「ポップスが放つ音の分子は、現に、あちこちで新しいタイプの民衆を育てていないともかぎらない」（MP 427/中391）と述べていたが、これはおそらく、内在平面と私たちの問題として考えなければならない。内在平面に耳をうずめて、私たちは何に生成するのだろうか、と。

略号一覧

ドゥルーズおよびドゥルーズ＝ガタリの著作を指示するにあたっては、以下の略号を用い、参照箇所を「原著の頁番号／邦訳の頁番号」で示す。引用に際しては邦訳を参照したが、用語の統一などのために変更を加えた箇所もある。なお、引用文中の〔 〕は引用者による。

AE : *L'Anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1972 / 『アンチ・オイディプス——資本主義と分裂症』上・下、宇野邦一訳、河出文庫、2006年。

MP : *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, 1980 / 『千のプラトール——資本主義と分裂症』上・中・下、宇野邦一＋小沢秋広＋田中敏彦＋豊崎光一＋守中高明訳、河出文庫、2010年。

SPP : Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 1981 / ジル・ドゥルーズ『スピノザ——実践の哲学』鈴木雅大訳、平凡社ライブラリー、2002年。

註

- 1) Cf. Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, traduite du danois par Una Canger, Minuit, 1971, pp. 36-37 / ルイ・イエルクスレウ『言語理論の確立をめぐる』竹内考次訳、岩波書店、1985年、28-29頁。
- 2) ルイ・イエルクスレウ『新言語学試論』平田公威訳、水声社、2023年、154-155頁を参照されたい。
- 3) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 155 / フェルディナン・ド・ソシュール『一般言語学講義』小林英夫訳、岩波書店、1972年、157頁。
- 4) ルイ・イエルクスレウ『新言語学試論』、153-154頁。
- 5) Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, pp. 63-64 / ルイ・イエルクスレウ『言語理論の確立をめぐる』、56-57頁。
- 6) Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, 1972, p. 59 / オスワルド・デュクロ＋ツヴェタン・トドロフ『言語理論小事典』伊藤晃＋井村順一＋川本皓嗣＋木下光一＋佐々木明＋福井芳男＋保莉瑞穂＋松崎芳隆＋丸山圭三郎訳、朝日出版社、1975年、77頁。
- 7) 事実、ガタリは、「言語学上のこの「抽象機械」という表現はチョムスキーに遡る」と述べて、デュクロの解説を参照している（cf. Félix Guattari, *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*, Editions Recherches, 1979, p. 41, n. 29 / フェリックス・ガタリ『機械状無意識——スキゾ分析』高岡幸一訳、法政大学出版局、1990年、378頁、注29。
- 8) Cf. Louis Hjelmslev, *Le langage*, traduit par Michel Olsen, Minuit, p. 59 / ルイ・イエルクスレウ『言語学入門』下宮忠雄＋家村睦夫訳、紀伊国屋書店、1969年、50頁。
- 9) Cf. Pierre Boulez, *Relevés d'apprenti*, Seuil, 1966, pp. 281-285 / ピエール・ブーレーズ『ブーレーズ音楽論——徒弟の覚書』船山隆＋笠羽映子訳、晶文社、1982年、282-285頁。
- 10) 1=E ♭、2=D、3=A、4=A ♭、5=G、6=F ♯、7=B ♭、8=C、9=B、10=F、11=E、12=C ♯である。
- 11) 正確には、音列に割り当てられた数の順に、その音程の分だけ移高する。
- 12) 実際には、それぞれのセリーからさらに逆行形が得られるので、二四のセリーが得られることになる。また、基本セリーの逆行形をもとに同様の操作がなされる。

- 13) Cf. Pierre Boulez, *Par volonté et par hasard. Entretiens avec Célestin Deliège*, Seuil, 1975, p. 14 / ピエール・ブーレーズ『意志と偶然』店村新次訳、法政大学出版局、1975年、10頁。
- 14) ジャン＝ジャック・ナティエ＋ロベール・ピアンチコフスキ編『ブーレーズ／ケージ往復書簡 1949-1982』笠羽映子訳、みすず書房、2018年、162頁を参照されたい。なお、実際には反行形のセリールに基づいてもうひとつの表が作成される
- 15) この点については、たとえば次の一節を参照されたい。「その借用され、再検討に付された主題系は、オリジナルからはまったくかけ離れた結果を与え得るので、オリジナルはそれらの結果のひとつの例となっていた」(Pierre Boulez, *Jalons (pour une décennie)*, Christian Bourgois Éditeur, 1989, p. 209 / ピエール・ブーレーズ『標柱 音楽思考の道しるべ』笠羽映子訳、青土社、2002年、230頁)。
- 16) ただし、ブーレーズ自身は、音高と持続を厳格な書法の対象としており、他のパラメータとは明確な区別を設けている (Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd'hui*, Gonthier, 1963, p. 37 / ピエール・ブーレーズ『現代音楽を考える』笠羽映子訳、青土社、2007年、54-55頁)。
- 17) Cf. Pierre Boulez, *Relevés d'apprenti*, pp. 228-229 / ピエール・ブーレーズ『ブーレーズ音楽論』、228-229頁。
- 18) 星野宏美「リトルネッロ」、海老澤敏＋上参郷祐康＋西岡信雄＋山口修監修『新編 音楽中辞典』音楽之友社、2002年、746頁を参照されたい。
- 19) なお、当該の議論では、ジゼール・ブルレのバルトーク論が参照されており、ブルレも半音階主義を論じてはいるものの、ドゥルーズ＝ガタリは、近代音楽ということで、持続や強度などの、音をもたない力に関わるものを理解しているため、ブーレーズの拡大された半音階主義が念頭に置かれていることは間違いないだろう (cf. MP 423 / 中386)。
- 20) Pierre Boulez, *Relevés d'apprenti*, p. 230 / ピエール・ブーレーズ『ブーレーズ音楽論』、230頁。
- 21) Cf. *ibid.*, pp. 205-206 / 同上、206-207頁。
- 22) Cf. *ibid.*, p. 230 / 同上、230頁。
- 23) *Ibid.*, p. 211 / 同上、212頁。
- 24) ブーレーズは、人間が心理的に感じる拍動としてテンポを定義し、その反対のものとしてノン・テンポを定義している。ただし、テンポとノン・テンポの区別は絶対的なものではなく、一方から他方への移行が可能だとされる。たとえば、装飾音符によって、演奏者がテンポを維持できなくなる場合である (cf. Pierre Boulez, *Par volonté et par hasard*, pp. 87-91 / ピエール・ブーレーズ『意志と偶然』、102-106頁)。また、人間が拍動を感じることができるかどうかは、モジュールが合理的であるか否か、その区別からも説明されている。つまり、モジュールが恣意的に設定されているとき、人間は指標を失ってしまい拍動を感じられなくなるのである。そうした合理性をもつものが「条理的」(strié)と形容され、そうでないものが「平滑的」(lisse)と形容される (cf. Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd'hui*, pp. 95-100 / ピエール・ブーレーズ『現代音楽を考える』、128-136頁)。この区別は持続だけでなく、音高についても言われるが、それが「条理空間」と「平滑空間」にはかならない。
- 25) ドゥルーズ＝ガタリは聴取の問題を実現の問題とは区別してはいないようであるが、萌芽的な論点は示されており、それが後年に展開されていく。すなわち、内在平面を裏打ちするように提示される「固定平面」(plan fixe)である。この概念は『千のプラトー』ではジョン・ケージに帰せられているのだ

抽象機械、リトルネロ、内在平面
——ドゥルーズ＝ガタリ『千のプラトー』再考——（平田）

が（cf. MP 327 / 中222）、その後、ブーレーズの1981年の論文を手がかりに、1986年の論文「計算せずに占有する——ブーレーズ、プルーストと時間」で铸なおされることになる。

付記

本研究は、JSPS 科研費25K16069の助成を受けたものである。

Machine abstraite, ritournelle, plan d'immanence : une relecture de *Mille plateaux*

Kitamake HIRATA

Gilles Deleuze a forgé sa pensée en retraçant une généalogie philosophique qui s'étend du stoïcisme jusqu'à Nietzsche, tout en puisant une inspiration décisive chez Spinoza pour l'élaboration du principe d'immanence. Il est bien connu que la nature spinoziste est appréhendée comme un plan d'immanence. Or, Deleuze conçoit en réalité ce plan par analogie avec la musique, entendant l'harmonie de l'immanence à l'aune de celle de la composition. Cette thématique de l'immanence musicale se déploie dans *Mille plateaux*, où une certaine théorie musicale fait l'objet de références constantes. Il s'agit du « chromatisme élargi » formulé par Pierre Boulez. En s'appuyant sur cette théorie musicale, Deleuze dégage les concepts de machine abstraite, de ritournelle et de plan d'immanence. La présente étude se propose de relire *Mille plateaux* à la lumière de la théorie de Boulez, afin d'élucider la pensée de l'immanence chez Deleuze.

生成変化の居心地の悪さ ——暴力、先導獣、アポリア——

堀 千晶

歴史の痙攣

ドゥルーズの生成変化論のライトモチーフの一つは、「出口」を見つけることにある。脱出が困難な、出口なしの「苦境からどうやって脱け出すか」（サラ・コフマン）。物質的に精神的に締めあげられ窒息する環境から、空気が吸える場所まで、どうやって這い出してゆくか。たとえ、束の間の呼吸を保証する、わずかな空気にすぎないとしても¹⁾。

フランス語には « ne savoir que devenir » というイディオムがある。直訳するなら、「生成変化するほかない、生成変化することしかできない、生成変化しか知らない」という表現である。生成変化のみを知ること、生成変化するしかないこと、それは、『リトレ』の定義によれば、「極端に居心地が悪いこと（un malaise extrême）」であり、いわば生成変化のなかの居心地の悪さを知ることである。同辞書で引用されているマリヴォーによる例文は、「煙草ケースを忘れたせいで、一時間前から落ち着かない（一時間前から生成変化することしかできない）」だ。煙草を忘れた、最悪だ、居てもたっても居られない、生成変化せざるをえない、というわけである。

だが、居心地の悪さから脱け出せるのか。生成変化は、解決策が見つからないという居心地の悪さのなかで、居心地悪さとほとんど一体のものではないか。どこまで行っても、解放のカタルシスがもたらす快楽とは無縁のものではないか。解放の試みが、自己破壊、自滅、自殺へと向かうこともあるだろう。生成変化が問題となる情況（少なくともその一つ）とはおそらく、最悪のほうへ向かう可能性をも秘めた具体的な場面である。ドゥルーズが粘り強さ、慎重さを強調するのはそのためだ。コフマンの表現を借りるなら、通路-出口なき「ア-ポリア」であり、指標なき海のような「混沌たる広がり」に留まりながら切り抜ける際の、身の処しかたである²⁾。

ドゥルーズとガタリは『カフカ』において、「問題は自由であることではなく、出口を見つけること」³⁾ だという。このフレーズは、カフカの短篇「ある学会報告」を参照したもので、同作は「猿」がどうやって過去を捨て去り、人間に変身したのかを「学会」で語る。「猿」は人間による狩りの標的となり、檻に幽閉され、文字どおり出口なしのなかで、変身する以外に手段はない。そして檻から出ても、脱け出せない船のなかにいることに変わりはない。下船しても、動物園やサーカスで見世物にされかねない。その道から脱け出して人間界に潜り込んでも、学会で話をするよう依頼され、話した内容を解釈され、論評され、ジャッジされる。学会において語る資格を持たない登壇者は、語りながら「猿」になる。人間の辺縁に位置するこの動物は、解放のカタルシスを得ることがないまま、何度でも出口を見つけなければならない。出口なき状況からの、解放なき出口というカフカ的な出口のアポリアである。「出口なし、さりながら出口を見つけなくてはならず、出口なしでは生きられない」⁴⁾。また『カフカ』では別の短篇「巢穴」をめぐっても、「出口」のアポ

リアが語られる。「巢穴」に登場する謎の動物は、迷路を地下にしつらえ、空間を改造し、周囲の音に耳を澄ませている地下潜行者だ。他の動物たちのつくった通路を巢穴に組み込み、敵を欺く戦略を練りあげ、地下トンネルを無数に張り巡らせ、あちこちに備蓄庫をつくり、物資を各所に分散させながら、しかし地上に出ることは問題にならない。この動物は、無数の入口を持つ地下空間をつくることによって、生存空間を編みだすのである。それは地下通路が張り巡らされた「リズム」⁵⁾ という新たな時-空間の創作である。

さらに『フランシス・ベーコン 感覚の論理学』も見てみよう。同書は、ベーコンの絵画を分析する際に、ベケット『人べらし役 (*Le Dépeupleur*)』を経由する。同作もまた「出口」が語られる作品だが、タイトルのもとになっている動詞« dépeupler »は、ある場所から、そこに住む人間や動植物の集団を追放したり根絶したり、数を減らしたりするものを指す。つまり問題は一個人に限定されているわけではなく集団、人口・個体群 (population)、人民 (peuple) に関わることで、そして、人間と動植物とが重なりあい、言葉上で区別されないことに留意したい。「人べらし」ばかりでなく、「動物」や「植物」の集団的な追放や殲滅でもありうるのだ。

ベケットが描くのは、円柱状の建物のなかに幽閉された存在たち——人間を想起させるが必ずしもそうとは限らない——、その身体であり、姿勢である（ダンテ『神曲』の有名な一場面を想起させる）。空間は抽象化され、場所は特定できないが、細部まで規定されているという意味できわめて具体的である。ドゥルーズの言葉によるなら、「どこでもありうる、廢れた、用途なき空間」⁶⁾ だ。この空間のなかで、存在たちの「魂」も、「皮膚」も、「眼」もいためつけられてゆく⁷⁾。「出口があるという噂」を耳にしつつ、存在たちは梯子に昇ったり、壁のなかに掘ったトンネルに入ったり、狭い場所に立ちすくんだり、座り込んだりしながら、出口なしの空間を生きる。

ドゥルーズは「アイルランド」を通じて画家と作家を結びつけながら、ベーコンを読解する⁸⁾。ベーコンの絵画では、人物を取り巻く「物質的構造」が人物を「幽閉」するとともに、その光景の目撃者をも閉めだし、人物を孤立させるといふ。そして人物自身も、みずからのうちに閉じ籠り、円形の舞台のうえで一人、目撃者もなく身体をねじらせる。ドゥルーズによるなら、この封じ込められた幽閉空間から、人物が逃走しようとするときに起こる歪みが、ベーコンの肖像画における顔のデフォルメをつくりだす。同時に身体が身体じたいから逃走しようとする。空間のなかで動くのではなく、自己から脱け出そうとする身体はその場でいわば存在論的痙攣を引き起こす。脱出経路は、洗面台の水道管の穴のような通り抜けが困難な開口部にすぎない。こうして身体は、ベーコン絵画に見られるような、あの歪んだ頭や肉に生成変化するとドゥルーズはいふ。ドゥルーズの読解が、強烈な物語化を媒介とする、きわめて独特なものであるのは間違いない。

さらにドゥルーズは、絵画内で身体を取り巻いている「物質的構造」の暴力（構造的暴力）と、これから到来しようとしている未来の暴力（すでに現代の扉をノックしている暴力）は、絵画上の身体を歪め、骨から肉を剥落させ、口に叫ばせるという。この叫びは、まもなく「死がやって来るぞ」と警告する⁹⁾。検知器となった身体が把握する「未来」は、「悪魔的」なものでしかないかのようだ。ドゥルーズにとってこの暴力とは、絵画が検知しとらえる暴力であり、絵画上の身体が見えるようにしている暴力である。つまり、絵画が知覚し検知するのであり、『シネマ』や『哲学

とは何か』と同様に、物質、物体ないしは風景による知覚としての「ペルセプト (percept)」である。こうした絵画の知覚、絵画が絵を前にする者に聞かせるもの、この「叫び」は、もちろん音声としては誰にも聞こえない。視覚化された悲鳴であり、叫びである。このとき肉体と叫びとをつなぐ場となるのが「口」である。結節点になるのであれば、生物の「口」でなくともよい。

ここにも見られるように、ドゥルーズにおいて生成変化論は、絵画論にかぎらず、声、そして声の臨界をめぐる問いと繰り返し関連づけられる。『カフカ』でも、『ディアローグ』でも、「マイナス宣言」でも、『千のプラトー』でもそうである。個人の身体が問われているときであれ、集団の身体（群衆、人口、社会体、政治体）が問われているときであれ、身体が歪められ変成を変えようとするとき、並行的に言語の編成が歪められ、変質する。既存の言語分節——支配的言語使用法による世界の分節——が解体され、「音楽」や「吃音」が喚起され、発語可能性や読解可能性の臨界に位置する言葉が形成されると彼はいうのである。

かくしてドゥルーズの生成変化論においては、身体、感覚、言語、思考を変容させる暴力が喚起されつつ、身体、感覚、言語、思考それぞれの痙攣的な変形が連鎖し、飛散する。いわば様々な暴力、様々な歪みが、非同期的に連鎖し交流し、交叉するのである¹⁰⁾。それぞれの変形は、必ずしも決定論的なしかたで結びつくわけでもなければ、経済決定論のような最上位レベルを持つわけでもなく、しかしそれでいて「アイルランド」のような政治文脈とも結びつくが、ただしそうした文脈にすべてが回収されるわけでもない。議論の常数は、所与の構造のなかにある身体と言語であり、それらのいずれにも作用する暴力であり、さらには構造にも作用する暴力である。というのも出口とは、構造じたいの出口でもあるからであり、構造じたいの変動が起こるところはまさに生成変化の生起する場だからである。

構造が、当の構造じたいから脱け出し、別の構造へと転形したり、束の間形態を喪失したりするその臨界的な尖端部を、身体と言葉とが生きてしまうこと¹¹⁾。生成変化とは、（場合によっては惑星規模の変動とも結びつく）構造的な移行、転形、破断じたいの身体となり、声となり、思考となることである。くずおれた身体、分節されない声、崩壊した思考としてであれ、意志的にであれ、無意志的にであれ、いわば群れの転形、破断の「先導獣」¹²⁾ となることだ。『ニーチェと哲学』以来、ドゥルーズの芸術論は大きくいうなら、こうした移行や転形の兆しを、身体と言葉の診断を通して腑分けしてゆくものだといってもよい。ドゥルーズは感性、言語、思考、政治などのあいだの結びつき、複雑なもつれや絡みあいを、きわめて慎重に鑑別してゆく。

ただし「移行」といっても、「生成変化 (devenir)」論は、構造的暴力に満ちたアルカイックな過去の再来-想起 (souvenir) からばかりでなく、扉を叩く「未来 (avenir)」とも手を切るよう呼びかける。『カフカ』でいう「未来」とは、ファシズム、スターリニズム、資本主義という三つの悪夢だ。過去の想起でも、未来への移行でもない生成変化論において、ドゥルーズは「歴史」と手を切るよう呼びかける。力関係が強い「歴史」の「リアリズム」のなかにながら、しかし、リアリズムというこの政治的社会的な「環境」が定めるのとは別の方角へと、いかに脱け出してゆくか。冷戦崩壊期に刊行された『哲学とは何か』では、「歴史」について次のように述べる。「今日、いかなる生成変化がわれわれを刺し貫いているのだろうか。生成変化はふたたび歴史のなかへと落

ち込むことになるにせよ、歴史からやって来ることはない。というよりむしろ生成変化が、歴史からやって来るのは、歴史から脱け出すためではない」。

歴史からの出口のアポリア、出口の居心地の悪さが、ここでもふたたび姿を見せている¹³⁾。すなわち、「歴史」のなかに「ふたたび落ち込む」ことなしに、「脱け出す」ことはない。しかも、前方への逃避によって脱け出した先に待ち構えるのが、ポスト・ファシズムやネオ・ファシズム¹⁴⁾であったり、きわめて現代化されたアルカイックな専制主義の回帰¹⁵⁾であったりするかもしれない。そもそも「単一の世界市場」が惑星全域を覆う「普遍的」なものとなり、「世界資本主義」が支配する時代において、世界システムからの出口とはいかなるものか。「超越」への回帰を斥けて、「内在」に向かうとして、その「内在」が相対的なものであるなら、「内在」は資本主義と一体化すると、ドゥルーズとガタリは指摘する¹⁶⁾。「資本主義内在野」や「資本主義の歴史」のなかにいながら、そこからの出口を求めることが資本主義のさらなる拡大になったり、排除の強化になったり、あるいは幻想への逃避や立て籠りになったりすることなしに、どうすれば外へと出て行けるのか。別様な布置を持つ地図作製はいかにして可能か。

ここでいったん、ここまで挙げた生成変化論の諸要素を確認しておく。(i) 出口なしの状況のなかで、そこからの出口を見つける試み、地下空間を作製する試み。(ii) 出口は、個と集団、人間-動物-植物の集団的かつ個人的な生に関わる問題であること。(iii) 身体を取り巻く特殊な物質的な構造的暴力、社会的政治的装置、力関係のリアリズム、それらがつくりだす出口なき空間。(iv) 脱出を試みる際に身体と声の変形をとまなうこと。構造的な移行、転形、破断の身体と言葉であること（歪められる身体、聴取しがたい声）。(v) 歴史の切断、歴史とその外との往還。(vi) 解放のカタルシスから遠く離れていること。(vii) 生成変化は、粘り強さ、慎重さを要請するものであること。

上記のような点に鑑みるなら、「生成変化」をめぐる問いとは、出口も解放も自由もない状況のなかでの、まつろわぬ生の構成をめぐるものともいえる。ドゥルーズはベーコン作品を、「闘い」の絵画として、あるいは、闘争の可能性の条件をめぐる絵画として読む。そこでは闘争の可能性じたいが自明ではない時代に継続される闘争の条件が問われている。「ベーコンが叫びの絵画を製作するのは、叫びの可視性を、闇の深淵のように開いた口を、未来の力にほかならない見えない力と関係させるからだ。カフカはまさに扉を叩く未来の悪魔的な力の検知について語っていた。未来の悪魔的な力は、それぞれの叫びのなかに可能態で包みこまれているのだ。[……] 可視的な身体がまるで闘士のように、不可視なものの権力に激突するとき、この身体はまさしく自身の可視性で、権力を見えるものにする。この可視性のなかでこそ身体は活発な闘争を行い、勝利の可能性を肯定するのである。私たち自身の力を奪い、私たちをかどわけてきたスペクタクルに囲まれて、こうした権力が見えないままなら、勝利の可能性などあるはずもない。まるで、いままさに闘争が可能になったかのようだ」¹⁷⁾。

……あるいは狂おしい同一化

有名な「動物」をめぐる主題もまた、脱け出すこととの関連で見出されるものである。ドゥルー

ズとガタリにおいて、逃走を試みるとき、人は動物となるし、動物となることで出口を見つけだそうとする。彼らの重要な典拠の一つは、カネッティ『群衆と権力』である。周知のように様々な神話、物語、事例を分析する同書は、『千のプラトー』において重要な位置を占めている。ここでは四つの論点を挙げておく¹⁸⁾。第一に、変身すること、とりわけ動物に変身することによって、権力からの逃走を試みる。逃走の失敗によって、変身行為がその場で失調状態に陥ってしまい、変身しそこねた身体が「ヒステリー」のように痙攣し硬直する状態にもなりうる。第二に、社会的に承認されない他者との親密な交わりが、変身の契機となること。たとえば、階級違いの相手、年齢の違う相手、他処者、異邦人、動物、死者との交わり。第三に、個人ばかりでなく、集団の問題として、ある一つの群れが別の群れに変身すること。たとえば、「他の諸群衆に変身する諸群衆」。あるいは、複数の種が融合し混淆する雑種の形成。第四に、「自分の内部の群衆」や「皮膚における群衆感覚」とカネッティが呼ぶもの。たとえば、自分の身体のなかにあらゆる人間がいる、無数の人々の語る声、ささやく声が聞こえるという感覚。あるいは皮膚の穴が虫や鼠の大群に覆われ、齧られるという譫妄。身体と精神を駆け巡るミクロなものたちの大群。

上記のカネッティの動物変身論を、ドゥルーズとガタリの生成変化論の語彙で言い換えると次のようになる。第一に「逃走」。第二に「同盟」。第三に「群れ」、「集団」、「人民」。第四に「孤独」な人間のうちにすでに「人民」の声とイメージが「満ちている」こと、個人もまたすでに無数のアクターに満ちた群れであること。こうした諸側面を踏まえうえて、ドゥルーズとガタリの議論をふたたび見てゆこう。彼らのいう生成変化とは、出口なき状況下において、他者集団のなかでもとりわけ周縁に位置するものとの協働でなされる変則的な関係の再編成と、それによって生ずる個人的・集団的な同一性からの離脱、逃走、すなわち「脱-同一化」¹⁹⁾をめぐる議論である。その際に、たえず人民集団、群衆、群れとの関わり、群れの声との関わりが問われる。エティエンヌ・バリバルが指摘するように、「何」になるのか——たとえば、「女性」、「子ども」、「黒人」、「マイノリティ」——は、「美学的かつ政治的な文脈」にもとづいて慎重に選ばれている。そして、「《黒人》、《ユダヤ人》、《女性》といった名が示唆しているのは、アイデンティティや集団ではなく、状況の只中で進行中の生成変化のしるしであり、産出されるべき差異（みずから産出しつつある差異）のしるしである」。「マイノリティ性-生成変化」²⁰⁾こそが、「自己」の固定性と統一性を解体しながら、自己がたんに立場を変えるばかりでなく、「欲望」の個体横断的な空間のなかで、おのれの立場を他者と交換することを可能にするのだ²⁰⁾。

ここで述べられているように、「《黒人》、《ユダヤ人》、《女性》」が、「みずから（を）産出しつつある差異」、分岐、分散の名であるとするなら、たとえば「*devenirs-minoritaires*」は、マイノリティならざるものが、マイノリティに生成変化することとも読める一方で、同時に、みずから（を）産出しつつある差異、生成変化としてのマイノリティ性、とも読めるわけである。つまり「マイノリティ性」とは、脱同一化し、様々に分岐、分散し、交雑する差異化の名である。その意味で「*devenirs-minoritaires*」は、「マイノリティへの生成変化」であると同時に、「マイノリティ性-生成変化」に「なること」である。

またフェミニズムが念頭に置かれている「女性-生成変化」でいうなら、性別二分法にもとづ

いて規範的に割り振られた「女性」性（社会論理上のアイデンティティ）から、「女性」が脱け出し、みずから差異、変化、多様化を産出し、変様し分岐し、「生成変化」に身を投じるプロセスがある。それゆえドゥルーズとガタリは、女性も女性-生成変化にならないと、有名な定式（悪名高いといってもよい）で述べる。この生成変化の内部じたいが、等質的でない多数多様なアクターに満ちているのである。くわえて、「女性-生成変化」との出会いによる触発とともに、「男性」もまた脱-同一化してゆく「女性-生成変化」があり、こちらも多数多様なアクターで満ちている。なおドゥルーズは、ホルモン投与による身体変形に興味を持っており、トランスの集うクラブにも行っていた。一九七二年二月の講義ではこう述べている。「トランスヴェスタイトにおいて、旅はほとんど隠喩的ではない。みずから危険を冒し、出口なき旅に果敢に身を投じており、そのことをみずから自覚している。[……] 女性の服装をまとい、ホルモン投与するのだが、そこで強度の闘を越えるのである。こうした現象すべてを理解するには、諸器官を脱有機組織化しなければならない。解体し、我々が知りすぎている現実を括弧に入れなければならない」²¹⁾。

「女性-生成変化」とは「女性」からの離脱をとおした多数多様化であり、女性への離脱を通した別様のものへの変容である。ドゥルーズとガタリが、生成変化はつねに二重の生成変化であると繰り返すのはそのためだ。「ユダヤ人自身がユダヤ人-生成変化になり、女性が女性-生成変化になり、子どもが子ども-生成変化になり、黒人が黒人-生成変化になる必要があるのは、マイノリティだけが生成変化を活発化させる媒介者になりうるからである。ただしその際の条件としてマイノリティは、マジョリティとの対比で定義されうる集合であるのをやめなければならない。ユダヤ人-生成変化、女性-生成変化などが前提しているのは、二重の運動の同時性であって、一方の運動によって、一つの項（主体）はマジョリティ性をおのれ自身から減算し、他方の運動によって、一つの項（媒介者ないしは行為者）はマイノリティから脱け出す。切り離すことのできない非対称的な生成変化のブロック、同盟のブロックがあるのだ」²²⁾。

ドゥルーズが生成変化をめぐる挙げる事例はほかにも無数にある。たとえば、『フランシス・ベーコン』における死にゆく動物と、苦しむ人間との関係をめぐる一節である。「これは人間と獣との組み合わせでも、類似でもなく、根底的な同一性であり、どんな感傷的な同一化よりも深い不可識別性ゾーン（zone d'indiscernabilité）である。すなわち苦しむ人間とは一匹の獣であり、苦しむ獣とは一人の人間である。これこそ生成変化の現実である。芸術であれ、政治であれ、宗教であれ、あるいは何においてであれ革命的人間は、自分が一匹の獣以外の何ものでもなくなるこの極限的な瞬間、死にゆく子牛に対してではなく、死にゆく子牛を前にして責任ある者になるこの極限的な瞬間を、感じたことがあるはずだ」²³⁾。

ここでは「不可識別性」という語がもちいられ、ライブニッツの不可識別者同一の原理への目配せがなされている。同様に生成変化をめぐる「逆行（involution）」という語もライブニッツ由来のものだ。周知のようにライブニッツの不可識別者同一の原理は、「概念ごとに事物が一つあり、一つしかない」²⁴⁾ という原理を指す。たとえば、それぞれの概念ごとに、一つの葉しか存在しないというように。一方、ドゥルーズとガタリのテキストで起こっているのは、社会論理的にいうなら、同じ場所を占めるはずのない概念同士の抱擁のようなものだ。人間の概念と獣の概念とが識別

しえなくなるほど密着し、癒合してしまう。狂おしい情動、共感をともないながら、人間の概念は一匹の獣のほうへと脱け出してゆき、獣の概念は一人の人間のほうへと脱け出してゆく。こうして、両者を識別する規範的な概念、社会論理的な分節の外に位置する、概念ゾーン（諸強度の連続体）がつくられるというのである。

くわえてベーコン論では、「生成変化の現実」が語られる際に、動詞として« être »がもちいられることも特徴的である。「苦しむ人間とは一匹の獣であり、苦しむ獣とは一人の人間である」。このことによって、強力な「同一性」が喚起される。ただし、概念上で識別不可能になるゾーンができたととしても、人間と獣は身体的にやはり区別されてもいる。概念同士の抱擁、癒合は、身体同士の抱擁、癒合では必ずしもない——どれほど一方の側に身体反応や、共感、シンパシーを引き起こしたとしても²⁵⁾。

この距離が、同一化をいっそう狂おしいものとする。「生成変化の現実」とは、狂おしい不可能な同一化の過程である。同一化——あるいは、バリバールのいうように「おのれの立場を他者と交換すること」——は、ある意味では不可能である、しかし、そうでありながらアフェクトにおいて同一化せずにはいられない。この苦しむ獣は人間であり、この苦しむ人間は獣である。ただし、完全な融合がなされるとするなら、「死にゆく子牛を前にして責任ある者になる」という、「前にして」という距離は成り立たない。「責任ある者」（応答する者）になるということは、おそらく多くの場合、みずからはその「死にゆく子牛」ではないということだ——仮にこの何者かが、その「責任」を引き受けることを通して、結果的に死に遭遇することになったとしても。

つまりドゥルーズが不可識別性と同一性をめぐって提示するのは、同一化の不可能性を経たうえでの同一化（の不可能性）という事態である。生成変化とはつねに二重の生成変化であるというテーゼは、運動はつねに連動すること、しかし同時に、背中あわせに貼りあわされた二重の運動のあいだに、非並行性と非対称性があることを含意している。そのうえで、それでもなお、ということである。すなわち「媒介者ないし行為者」（マイノリティ）の生きるプロセスと、「主体」（マジョリティ）の生きるプロセスとのあいだの非対称性であり、部分的なコネクションである。この双方の非対称性、部分性を引き受けながら、切り離せない「同盟のブロック」をいかにして形成するか。ばらばらの二つの生成変化（deux devenirs）ではなく、単数形の相互に切り離せない二重の生成変化（un double devenir）になること、区別されながら切り離せないプロセスを形成することは、どうすれば可能になるのか。この問いをめぐって『哲学とは何か』を見てみよう。

「思考者は《インディアン》に生成変化するし、生成変化し続けるのだが、それはおそらく、《インディアン》としての《インディアン》が別のものに生成変化し、死の苦悶から身を引きはがす「ために」〔＝そのことを前にして（pour que）〕」である。人は動物たちのために〔＝動物たちを前にして〕思考し、書く。人が動物に生成変化するのは、動物もまた別のものに生成変化するために〔＝そのことを前にして〕である。〔……〕一匹の鼠の死の苦悶や、一匹の子牛の処刑は、思考のなかに留まり続ける。憐みのゆえではなく、人間と動物とのあいだでの交換がなされるゾーンとしてである。このゾーンにおいて、一方の何かが他方に伝わるのだ²⁶⁾。

ドゥルーズの語彙において、「インディアン」はアメリカ大陸の「インディアン」にくわえて、

「パレスチナ人」を指す²⁷⁾。『哲学とは何か』は第一次インティファダ以後に刊行されたテキストであるという点を踏まえたうえで²⁸⁾、では、『《インディアン》に生成変化する』といわれているこの「思考者」（思想家）とは、いったい「誰」のことか。ゴダールとミエヴィルによる『ことよそ』以降、いっそう先鋭に問われるようになった問いである。「黒人」や「女性」が、そしてさらに別のアクターが、「インディアン-生成変化」に身を投じることもあるだろう²⁹⁾。だが「インディアン」が「死の苦悶から身を引きはがす」とはどのような事態を指すのか。「インディアン」はどのようにして、植民地化の論理によって強要されたアイデンティティを断ち切るのか。出口なき状況のなかで、「思考者」と「インディアン」との非対称性を、いかにして「切り離せない」「ブロック」に変えうるか。ドゥルーズとガタリが甘い夢を見ていたとは到底思えない。しかし、彼らは「二重」になるまでに密着する「運動」の端緒を見つけだそうとするのである。

生の兆し

それにしても、なぜこうした同一化を——仮にそれが不可能で非合理的で狂おしい同一化であるにせよ——着想しうのか。ドゥルーズが、個体を「テリトリー」（種や類といったカテゴリー）によって、定義しないからである。彼は一切のテリトリー性を拒絶しながら、一つひとつの個体を定義する。彼は個体の「本質」から本質主義を取り除き、自己を囲い込むもの（ナショナリティ、国境、性別、人種、階級、年齢、居住区の境界……）を除去する。ただし、アイデンティティを囲い込むものを、完全に等閑視するという意味ではない。むしろ逆である。囲い込みを行う物質的装置への自覚のもと、あらゆる個体の「本質」（の本質）そのものを、戦略的に脱スタンダード化し、脱規範化するのである。したがって当の個体の本質は、他者の生を部分的に引き受けることを通して——植物-生成変化、動物-生成変化、マイノリティ性-生成変化など——、アイデンティティを囲い込むものの境界線を踏み超え、互いに交換、交流し、さらには境界線を突き崩すかたちで変形されることになるだろう。その際に、個人や集団や社会体の物質的構造（^{フアフリカ}つくり）が変形され、それにとまって性質や行為能力が変質する。

ドゥルーズは理念的には、あらゆる関係——それじたいが可動的で、かつまた、可動性を産出する関係——の可能性を開くといってもよいだろう。何が何と関係してもよい、何が何に影響してもよい。すべてはすでに漏れ出し、知覚されない地下のコネクションをあちこちに無数につくりだしている。関係のアンアーキーだ。あとは、出来たその個体が、何らかのしかたで活動し、機能しさえすればそれでよい。調子を狂わせて故障するのも、軋む音を立てるのもよい。調子を狂わせるというしかたで作動し、新たな事態をつくりだすからである。徹底したプラグマティズムといってもよいだろう。ドゥルーズは狂った機械への愛着を隠さない。

こうした結合をとおして変化してゆく個体の「本質」が、「強度」と呼ばれる。ドゥルーズにおける「強度」という言葉は、生成変化論や個体論の文脈では、主にスピノザを参照しつつ、個体の本質を指す。『カフカ』では、短篇「ある学会報告」をめぐる、基調報告をする「猿」が「人間」に生成変化することをめぐる、「強度における逃走」や「諸強度の連続体」といわれる³⁰⁾。「諸強度」と複数形になっているように、猿と人間とのあいだで本質をなす諸特徴-分子が行き交

い、癒合する連続体が形成されつつ、しかし、それぞれの側で非対称的な運動が起こるというかたちで分離してもいる。

ところで、ドゥルーズがスピノザとニーチェから用語を借りて、「アフェクト（情動）」と呼ぶのは、こうした本質の変形のことである。つまり、それぞれの人、動物、集団が、それぞれに有する存在する力、行為する力、新たな事態をつくりだす力の変形であり、存在し活動するしかた、実存様式の変形である。生物に寄せたいいかたをするなら、「生きる力」と「生き方」の変化である。ドゥルーズは、この生きる力に上限と下限を設け、それを一種の閾とする。つまり、その閾を超えるなら、個体としての生きかた、存在のありかたを根底から変えざるをえなくなるような、そのようなりミットに当たる。存在し活動する力の変化、その増大や減少は、この閾のなかで行われることもあれば、この閾を超えることもある。それをを超えるなら、身体・物体のファブリカと実存様式を根底的に組み換え、習慣を変えるよう強いられる。もとの個体としては消滅することもある。

生きる力が増すということにはおそらく、エンパワメントも含意されているはずだが、ただし頑健な身体になるという意味ではない。ドゥルーズには病者の光学とでもいえるものが存在する。一九八三年の講義で彼が挙げている例を見ておきたい。晩年の「内在 一つの生」におけるディケンズの引用を思い起こさせるものである。「ある日、一人の瀕死の者が額のうえに光か太陽のかすかな愛撫を感じ、それによって彼が死と和解できたなら、それこそが生の力の目ざましい増大だったのだ、と私はいおう」³¹⁾。ここで行われているのは「力」の言説の根本的な方向転換であり、彼はスピノザとニーチェの「力」の哲学をおそらくこの線で読んでいる。

この同じ日の講義で、ドゥルーズは「コンセプト」、「アフェクト」、「ペルセプト」からなる「三位一体」に言及する。「ウィリアム・ジェイムズは、知覚にもとづいて仕立てあげた哲学を提案し、こう語っていた。^{ペルセプト}知覚なき^{コンセプト}概念は存在しない、と。[……] 彼が必要としていたのは、新たな知覚であり、知覚する新たなしかたであった。ところで私はといえばむしろ、概念、情動、知覚の三位一体があると思っている。この三位一体は根本的なものだ。ところで、概念とは知解可能性のことだが、それが意味を帯びるのは、おのれと結びつく情動によってであり、また、知覚によって、概念がもたらす新たな知覚によってなのである」。

ドゥルーズとガタリの生成変化をめぐる議論はまさに、コンセプト、ペルセプト、アフェクトの相互循環に関わる。コンセプト——人間の概念と動物の概念が識別不能になり、他者との狂おしい同一化が駆動しはじめ、両者が切り離せないブロックを形成すること。ペルセプト——絵画や小説が知覚し、動物が知覚し、その衝撃を伝えること。動物-^{になること}生成変化、「動物」からの離脱とともに、新たなしかたで「知覚することを学ぶ」。アフェクト——個体の本質そのものがマイノリティ性になること。本質概念がテリトリーを越えて変化し、他者との狂おしいまでのつながりのなかで新たな存在する力と新たな行為体が物質的につくられること、それを感じることに。

ドゥルーズは、ある講義のなかで概念のことを、「獣」と呼んだことがある。「一つの概念とは、一匹の獣である」³²⁾。上述の三位一体論によるなら、この獣はアフェクト、ペルセプトを循環するはずだ。動物-^{になること}生成変化を強いる暴力はいかなるものか。何が移行、転形、破断の先導獣になるのか。どういった知覚、情動、概念の生成変化が、権力を可視化し、闘争の可能性をつくるのか。

繰り返しておくならドゥルーズが指摘していたのは、悪魔的な未来の力が扉をノックしているということであった。では、現代においていかなる力が扉を叩いているのか。いずれにせよ生成変化論が、居心地の悪さから決定的に脱け出すことはおそくないだろう。

註

- 1) Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 168. « Mai 68 n'a pas eu lieu » (1984), in *Deux régimes de fou*, Minuit, 2003, p. 216. 以下それぞれQPh, DRFと略記。
- 2) Sarah Kofman, *Comment s'en sortir ?*, Galilée, 1983, pp. 15-16.
- 3) Deleuze, Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, 1975, p. 19. 以下Kと略記。
- 4) カフカ「ある学会報告」、『カフカ寓話集』所収、池内紀訳、岩波文庫、二七頁。
- 5) K, 7, 24. 「出口」について、カフカ「巢穴」由比俊行訳、『カフカ』所収、集英社文庫、二〇一五年、二二〇-二二一頁。
- 6) Deleuze, *L'Épuisé* in Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Minuit, 1992, p. 74.
- 7) Samuel Beckett, *Le Dépeupleur*, Minuit, 1970, pp. 15-16, 43.
- 8) Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Seuil, 2002 [1^e éd. 1981], pp. 21-23, 37, 51-52. 以下FBと略記。
- 9) FB, 61.
- 10) FB, 46, 95-96. Cf. Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, Cerf, 2013 [1^e éd. 1973], p. 206.
- 11) Deleuze, Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Minuit, 1980, p. 377. 以下MPと略記。
- 12) 古井由吉による一九六八年発表の短篇「先導獣の話」による。
- 13) QPh, 108.
- 14) MP, 525. Deleuze, « Le Juif riche » (1977) , in DRF, 125-126.
- 15) Deleuze, Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1972, pp. 306-310. 以下ACEと略記。
- 16) ACE, 270-271, 298, 302 ; MP, 544, 569, 580-582, 614 ; QPh, 101-104.
- 17) FB, 61-62.
- 18) カネッティ『群衆と権力』岩田行一訳、法政大学出版局、一九七一年、下巻・一〇一-一〇七、一六一-一六三、一三四-一三六、六九、一一七、一二八-一三三頁。
- 19) Étienne Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, 2010, pp. 184, 190.
- 20) Balibar, *Violence et civilité, op. cit.*, p. 185.
- 21) Cours du 15 février 1972. 身体変形について、MP, 337-338. トランスヴェスタイトのクラブについて、Maurice de Gandillac, *Le Siècle traversé*, Albin Michel, 1998, p. 421 note 3.
- 22) MP, 357.
- 23) FB, 30-31. Cf. MP, 294.
- 24) Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, 1988, p. 78.
- 25) MP, 335.

- 26) QPh, 105.
- 27) Gilles Deleuze, Élias Sanbar, « Les Indiens de Palestine » (1982), in DRF, 180-181.
- 28) Deleuze, « Les Pierres » (1988), in DRF, 311-312.
- 29) Cf. Jasbir K. Puar, *The Right to Maim. Debility, Capacity, Disability*, Duke University Press, 2017.
- 30) K, 25.
- 31) Deleuze, Cours du 13 décembre 1983.
- 32) Deleuze, Cours du 24 janvier 1978.

Malaise dans le devenir : violences, animaux précurseurs et apories

Chiaki HORI

Comment sortir d'une situation sans issue ? Rien n'est plus étranger au devenir deleuzien que le plaisir de la libération. Cet essai se propose de mettre en lumière, à travers des exemples empruntés à Kafka, Beckett, Bacon ainsi qu'à la situation palestinienne, certaines conditions du devenir : un problème qui concerne à la fois les individus et les populations, qu'ils soient humains, animaux ou végétaux ; la transformation et la déformation du corps et de la voix qui, portées à leur point extrême, incarnent de façon imprévisible le passage ou la rupture de la structure sociale ; la difficile identification frénétique aux animaux souffrants, et la responsabilité problématique face à leur souffrance ; la refonte du mode d'existence et de la puissance de vie ; l'endurance et la patience nécessaires pour ne pas tout ruiner. Tout se passe comme si le devenir révélait la condition de possibilité d'une lutte incessante, accompagnée non seulement de la transfiguration du concept, mais aussi du percept et de l'affect qui traversent le corps, le langage et la vie.

資本主義と認知症 ——ロゴスから迷い出る力能——

後藤 浩子

はじめに

本論文では、ドゥルーズの「記憶」「時間」の考察の変化を辿り、その延長上で「生成変化」「モル状と分子状」「マイナー性」の意味を考える。

1. 『経験論と主体性』(1953)『カントの批判哲学』(1963)から『差異と反復』(1968)まで

『差異と反復』において、ドゥルーズは、カント哲学の問題点を次のように指摘している。カントは「諸感覚 sensations をもっぱら空間と時間のアプリアリな形式に関係づけることで、すでにすっかりできあがった諸感覚を相手にしている。そうすることで、彼は、空間を漸進的に合成していくという立場を自らに禁じつつ、受動的な自我を統一し、また、（総合を能動性にあてがって）その受動的な自我からあらゆる総合能力を剥奪したばかりでなく、さらに感性論の二つの部分、すなわち空間形式によって保証される感覚という客観的なエレメントと、快苦において具現される主観的なエレメントを切断した…」¹⁾。この批判は、空間だけでなく時間についても同様である。触発された心の「漸進的に合成していく」運動への着目こそ、ドゥルーズの一貫したテーマであった。『経験論と主体性』から『差異と反復』まで、ドゥルーズの課題の一つはカントに欠落した感性の受動的総合をまずは明らかにすることだったと思われる。

① 『経験論と主体性』

『経験論と主体性』では、ヒュームの読解を通して、ドゥルーズは、何らかの主観を前提してその主観がどのようにして所与を構築するのかを問う先験的（超越論的）批判の平面に対して、どのようにして所与のなかで主観が構成されるのかを問う経験的批判の平面を構想している。この二平面の想定は、その後、その性格付けを若干変えつつも、徐々に超越と内在の平面へと形成されていった。まず、先験的（超越論的）批判である。これは、数学をモデルにしたアプリアリな論理学の平面であり、この論理学は構築的 constructive であるとされる。次に、経験的批判の平面である。これは、幾つかの規定可能な仮説に自分の規則を見出し、物理学にモデルを見出すある記述が可能になる、純粹に内在的な観点に身を置いて、批判が主観について「どのようにして主観は所与のなかで構成 constitue されるのか」を問う平面である。そこでは「所与の構築 construction」よりも「主観の構成 constitution」が問題となり、「もはや所与は一つの主観に与えられるのではなく、主観が所与のなかで構成」される²⁾。この時点で、まだ具体化はされていないが、ドゥルーズはすでに、経験的批判、つまり内在的平面を物理学をモデルとして記述するアイディアを示している。

『経験論と主体性』では、この所与の中での主観の構成が、「経験」という総合の過程を分析する

なかで示され、空間と時間もその構成の要素として示される。まず空間については、ある種の知覚に質として「延長（広がり）」が付随し、この結果、空間観念が生じること、したがって、所与の知覚が空間の中にあるのではなく、空間が所与の中にあること、そして時間についても、諸知覚のアンサンブルが、その質として時間を提示すること、そして習慣こそ主観を構成する根源であり、この習慣から期待が生まれること、「過去からの推力と未来へ向かう躍動は、ヒューム哲学の核心にある同一の根本的なダイナミズムの二つの局面である」と述べられる³⁾。

②『カントの批判哲学』

次に『カントの批判哲学』では、カントとヒュームの理論のあるべき接合を、カントの諸能力の分類に依拠して示している。先に言及した先験的（超越論的）平面をドゥルーズ流に変容させるべく、カントの読解が試みられている。ドゥルーズは、カントの「アприオリ」とは、経験に由来しない諸表象を意味し、「超越論的」とは、その力によってアприオリな表象に経験が必然的に服従させられる原理を意味していると捉える⁴⁾。ドゥルーズとしては、確かに経験に由来しない、つまり先験的な地平を設定できるにせよ、それが経験を必然的に服従させる原理を想定する必要はなく、むしろ、先導するのは経験のほうであると考ええる。それゆえ、ドゥルーズは、随所で悟性、理性の作用の裏にある想像力を指摘する。そこで援用しているのはヒュームの「想像力」である。ドゥルーズはこう規定している。「…一般規則とは想像力の情念である。…想像力へと反映された情念は、自然のその他の諸原理、連合の諸様相を貫いて、響き渡っていく。これら連合の諸様相は、規則の内容を明示できる」⁵⁾。

③『差異と反復』

そして、先験的平面を本格的に書き換え、経験的平面での総合を論述したのが『差異と反復』である。第1章「それ自身における差異」で感性論としての先験的経験論が述べられた後に、その「それ自身へ向かう反復」で感性の受動的総合のコアである時間論が展開される。カントの感性の直観形式としての「時間」「空間」を批判するために、ヒュームの「習慣」とベルクソンの「記憶」を援用して、時間の第一の総合である受動的総合としての縮約と習慣、第二の総合である純粹過去が述べられる。この純粹過去は、記憶の先験的な受動的総合であり、これは、意志的記憶の能動的総合とは異なる想起という本来的な非意志的記憶で、現在を過去にするために現在という時点に浮かび出てゾンビのようにとり憑くが、現在であったためしが無い過去である。表象＝再現前化の下には、この先験的受動的総合があり、ここから生じる純粹過去が、精神分析の平面では、潜在の対象となる。そして、冒頭で言及したように、カントにおいては総合は思考の能動性によると考えられているため、この先験的受動的総合は、《私》すなわち思考の能動性が、たんなる受容的な存在者、すなわち受動的な主観に向けられ、この受動的な主観は、その能動性を働かせるというより、それを表象化し、その能動性を自分のうちなる《他》、すなわち触発をうけとる能力として生きることになる、と指摘される。したがって主観である《私》は既にひび割れているが、この裂け目つまり「うけとる」作用（縮約の運動）こそが感性の先験的直観形式である時間を作り出すので

ある。

この第一、第二の総合を精神分析の領野の自我と無意識でなぞって、ドゥルーズのカント感性論の修正はおおよそ完了すると思われるが、ここから時間論は一気に跳躍する。第二の総合、つまり純粹過去と諸現在の円環の輪だけでは新規なものは入ってこないの、時間は「自分の経験的な内容を放棄し、自分の根拠を覆して」「空虚な形式的順序」としての時間、始めと終わりがある連続としての時間となる。これが第三の総合である⁶⁾。反復を未来というカテゴリーにするために、習慣と記憶における反復を利用しつつも、たんなる段階としてそれらを途中で置き去りにし、「記憶という根拠を、欠如によるただの条件に変え」「習慣という土台をハビトゥスの破綻へ、作用者の変身へと変えること」、そして「差異を「絶対に異なるもの」についての思考およびその生産に仕立て上げる」ために、全ての内容を消去するのが第三の総合への跳躍である⁶⁾。跳躍と言えは聞こえがいいが、突然ひび割れた私のもう一方の側つまり思考の能動性に移らされる感があり、今までの感性論補強はなんだったのか？と読者は愕然とする難所である。とはいえご安心。この第三の総合の伏線は、思考が先験的平面を経めぐる旅をして必要な諸理念を手に入れた後に回収されることになる。

跳躍後の『差異と反復』の後半は、感性の受動的総合に発する「経験」の外に出て、思考が運動する先験的平面が対象となる。なぜなら、「先験的なものは、…共通感覚の規定のもとで現れるような通常の経験的な諸形式からは帰納されえない」⁷⁾ からである。「時間の空虚な形式」は、古典力学の世界と量子力学の諸世界を繋ぐ。それゆえ、「思考すること」つまり理性は、先験的な *transcendantale* 形式を、数学、生物学、物理学などの領野を通して示し、認識諸能力の超越的行使 *l'exercice transcendant* によって、捉えられるべきものが覚知 *appréhende* されることになる。ドゥルーズは、ヒュームから「空想の錯覚は、文化の現実である」⁸⁾ こと、つまり知性にとって想像力の錯覚に見えるものこそ知覚の領域（文化）の拡張の契機であることを引き出しているが、今度は理性が感性の限界を超え、感性を鍛えるわけである。これが第三の時間の総合における跳躍の意味だと思われる。こうして、以降展開される諸平面は、ほぼミクロの世界になっていく。おそらく、空虚な内容のない形式としての時間の先端にあるのは、「存在」という「個体」を扱う古典力学の世界ではなく、粒子の運動を扱ういわば量子力学の諸世界である。時間の第三の総合で前触れがあった「永遠回帰」すなわち未来は、このミクロの世界の波動の中に生じる。

ドゥルーズは、先験的理念をカントのように法廷に連れ出したり訓練したり、超越論的批判の俎上に載せたりしない。「差異化＝微分化」「個体化」「異化＝分化」など次々に繰り出された言葉は、「記述概念 *notions descriptives*」であって一覧表に配置されるような諸カテゴリーではない。これらの言葉で記述されるのは持続する運動の諸様態であり、したがって経験を整序するどころか鞭打ち解き放つ作用をもち、それゆえ、上述のように捉えられるべきものを覚知させるのである（超越的行使）。

この諸概念「個体化－巻き込み」「異化＝分化－繰り広げ」を用いて、再び時間の第三の総合が述べられる。まず、「ひび割れた《私》」は、個体化と異化＝分化の運動を生み出すファクターではなく、その渦中に投げ込まれて、解体される。むしろ個体化の運動を開始するのは特異点の発生で

ある。それが諸ファクターを巻き込んでゆく。「個体化の諸ファクターは、《私》の形式も《自我》の素材も共にくつがえすような動性のなかで、たがいに包み込み合いながら、個体化の場を貫いて絶えず相互に連絡し合っている。…個体は、絶えず分割されて本性を変えてゆくものである」⁹⁾。

ドゥルーズは、先に挙げた第一の総合＝受動的総合としての縮約と習慣、第二の総合＝純粹過去を「反復」という差異の運動へと置換し、「所与」の知覚をもたらす縮約の運動、つまり「裸の反復」と、純粹過去という理念が生み出す「着衣の反復」の運動とは表と裏であり、「裸のものの下にひそみ、それを生産し、それをまるでおのれの分泌物の効果のように排泄するのは、まさに着衣の反復である」とする¹⁰⁾。純粹過去の次元と現在の知覚の次元を行き来する縮約とシミュラクルの往復運動がもたらすものが「経験」である。しかし、この運動は二つの次元の間の定まった対応関係をトレースするわけではない。もし固定された対応関係に留まっているのであれば、新規なものは出現しない。

アプリアリとは経験に「先立つ」という意味だが、ここでは私たちの視点を経験の外に連れてゆくものとしてまず考えたい。現在の知覚の次元と純粹過去の次元でキャッチボールが行われているが、時々、ボールの受けそこないが生じる。例を考えよう。現在の知覚の次元から投げられたボール、つまり縮約の運動が受けそこなわれると、何かに触発された「ん？」という瞬間が生じるだろうし、純粹過去の次元からのシミュラクルの運動の受けそこないは、幻影との遭遇だろう。こうして、第三の総合＝第三の反復として、経験の埒外という意味でアプリアリで純粹な時間の形式が開かれる。

ドゥルーズは、この第三の反復を差異の《遊び＝賭けの骰子振り》を切り口にして展開している。同様の記述が『意味の論理学』でも繰り返される。「運任せの勝負事」の「見込みを測り、その上に確固とした判断を形成するために必要な考量をするだけの骨折り」を提唱したライブニッツに対する応答なのだろうか¹¹⁾。はてまた、カントの選択意思の強度のなさに触発されたのだろうか。骰子投げの戯れ。骰子は、同一性を担保する《私》と《自我》の卓の上に落下せず、継ぎ目の亀裂に入り込む。「亀裂、継ぎ目は、幾度もの骰子振りが通過してゆく空虚な時間の形式であり、アイオンである」¹²⁾。『意味の論理学』では、クロノスとの対照で、アイオンが語られる。「無限に分割可能なこの時間はなにか…この時間はアイオンである」¹³⁾。

多が最後の審判を経て永遠の次元に復活するという一への収束を約束するキリスト教的契約に対し、ニーチェの永劫回帰は一が多になる。投擲の偶然的結果を事前に推し量れるのであれば、それは真の偶然ではない。因果関係の再認が持ち込まれているからだ。上述のキャッチボールでの落球、つまり継ぎ目の亀裂に入り込む骰子が収まる第三の次元は、過去と現在の接合の外にある時間である。ドゥルーズは「表層」と表現するが、この第三の次元は純粹過去と表裏一体で、先の第一と第二の次元の関係のように「その下にひそみ、それを生産し、それをまるでおのれの分泌物の効果のように排泄する」ものであろう。第三の次元とは、構想力によるイメージの無限算出可能性の次元、エレホンの次元だが、ここに落下した骰子の軌跡（縮約やシミュラクルの運動）は、ある新規の潜勢的なセリーとして滞留する。

「実際にはくじは何回でもひける。いかなる決定も最終的ではなく、すべてが分岐する」という

ボルヘスの言葉を引いてドゥルーズが示すのは、この戯れの骰子投げという偶然の到来によって、過去と潜勢態の未来との分割線がその都度変更されるということだ。「私の一貫性を存続させないような一貫性、つまり永劫回帰は、ナンセンスである。しかし、それは中心がずれた円環の全周辺上にある分岐したセリーに意味／方向を配分するナンセンスである」¹⁴⁾。私の一貫性を崩壊させる差異の運動が「一」である永劫回帰であり、不条理さえ発生させるものだが、これが「多」である諸セリーを開始する駆動力なのである。

しかし、「私の一貫性」が崩壊した地点に現れるアイオーンという時間は、一貫性と同一性保持を主体であることの必須要件とする現代社会では、自己喪失として忌避される。認知症と診断された途端に人は主体の座から引き降ろされる。本稿のタイトルに「認知症」を入れたのは、記憶能力の減退によって「経験」の外側、つまり再認の回路から外れた場合に眼前に開かれてくるアイオーンを考えたかったからである。

レビー小体型認知症と診断された樋口直美さんは、「時間の遠近感、距離感」がない。「過去から未来へと続いているはずの時間」を「隙間なく思い出の写真がぶら下がっている」一本の長いロープに例えて、1本のロープがないのだと表現している。「時間の流れを考えると、私は濃霧の中に一人で立っているような気」がして、「前に続くはずの未来も、後ろにあるはずの過去も深い霧の中にあって見えない」¹⁵⁾。それゆえ、「終了まであと何分」という未来完了の地点に立てないが、キッチンタイマーで経過した時間を定量化し、メモの言葉で時間を刻むことで何とかクロノスの世界を構築している。他方、思い出というばらけた写真は自身で引っ張り出すことはできないにせよ、霧の中からランダムに現れてくるのである。まさにアイオーンの世界である。「時間はまっすぐでもなければ、一方向に流れるだけではない」と気づきます。人間の時間は、記憶と切り離すことができません。それは、無数の糸が繊細に複雑につながり合い、どこまでも広がる網のようです。伸びたり、縮んだり、うねったり、ねじれたりしながら、いつも新しい結びつきが生まれ、生き物のように変化し続けているように見えます」¹⁶⁾。

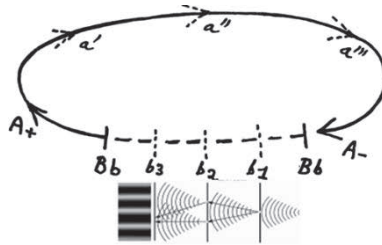
2. 『千のプラトー』（1980）

① 粒子と波動：量子力学

『千のプラトー』では、『差異と反復』で切り拓かれた量子力学の平面が初期設定となる。この平面が、「＝」と排中律で進行する形式論理学に理性の連合諸原理（類似・接近・因果性）が巻き込まれるのを防ぐ。本稿では深く言及しないが、報告タイトルの「資本主義」は、マルクスが『資本論』冒頭「商品」章で示したように、カテゴリーという袋を創造しそれをイコールで結ぶことで駆動する。「ディール」とはこのことである。マルクスは、資本増殖のからくりをつまびらかにしたが、それを駆動させている「＝」とカテゴリーの装置から脱出する術は考えなかった。この手の一神教系統の形式論理学の思考の平面から、ドゥルーズは意識的に脱出した。形式論理学の思考の平面でそこに穴をあけるべく格闘する哲学者達とは異なり、私達の知覚そして経験を変容させる新たな思考の先験的形式の平面に跳躍したのである。そして、まさに空想の錯覚が、文化の現実になってゆく。

「量子」には粒子と波動の二重の様態がある。波動は、その速度（運動量）はわかっていても位置を測定できない。粒子として見ることができ、位置がわかる場合、それは、観察者の介入と波動の反応の相互作用の結果である。図1が示すように、例えば、「ミクロ政治学と切片性」の図は、様々な量子の波動が線と切片（セグメント）の介入によって回折・干渉／合成の結果、「二重スリット実験」での干渉縞、つまり別のセグメントになる運動とも捉えられる。このような平面で、「生成変化」「分子状」「モル状」という概念は存立している。

図1「線と切片の介入による量子の波動の干渉縞＝セグメント」



② モル状

「生成変化」とは波動である。波動は速度の変化はわかるが位置はわからない。それゆえ、「○○がある」という認識に収められない。しかし、何らかの介入で分子状になり、発見されるものになる。とはいえ、介入作用を受けた波動はそれ自身が合成しあい、「モル」という計量単位で量られ認識されることになる。化学での通常のもるは物質量の単位だが、この「単位」から転用した意味、集めて一つにまとめる単位の機能から、計量化・一纏め・集合という意味を加えてドゥルーズは使っている。モル化、つまり一纏めは表象作用においてなされることだが、ただ、この一纏まりを意味する「モル」によって、量子力学のミクロの平面に「カテゴリー」が侵入してくる。だから、動物、子供、女性、少女等々、名辞のついた多種類のモルが現れ、これらと、ある分子の波動のセグメントを意味する「生成変化-動物」「生成変化-子供」「生成変化-女性」「生成変化-少女」の識別がしづらくなる。ドゥルーズは、何度も生成変化は誰かや何かに同一化していくことではないと注釈しているが、このような「生成変化-A」の分かりづらさは「モル」を使って集合に言及することから生じている。

このような不都合にもかかわらず、ドゥルーズは、「人間」を粒子の力学の平面から消散させるために、意図的に一纏めとしての「モル」を使っているようだ。というのは、「生成変化-人間」は存在しない、つまり人間は分子の波動にはならない、なぜなら、「人間は典型的なモル状実在物だから」と述べているからだ。この実在物の原語は *entité* なので、日本語で煎じ詰めれば、「人間」はモル状法人だ、つまり、弁別的対立関係がツリー状に配置された数々のモルのサブシステムから成る複合モル状システムだ、というわけである。この対立項の一方をマイナーだとする参照基準の決定がメジャー性であって、ツリー状に組み合わさった二項対立の基準とされた項が「人間」というマジョリティを作り上げている。こうして「モル」つまり点である項とツリー状の結合、モル化

つまり結晶化する分子という形式で集合を捉えることで、「AはBである」という同一化の罫、カテゴリーと形式論理学の平面に落下することなく、群れと集合を論じている。この「モル」を作り上げる動因となっているのは、超越的言語を語る刻まれた文字となってしまったロゴスである。本稿のタイトルの「ロゴス」はこのような意味である¹⁷⁾。

③ メジャー性／マイナー性と「生成変化—女性」

ドゥルーズは、マジョリティ／マイノリティ *majorité/minorité* とメジャー性／マイナー性 *majoritaire/minoritaire* を区別している。マジョリティ／マイノリティは集合としての多数／少数、優位／劣位だが、マイナー性は「生成変化あるいはプロセス」であり、混同してはならない。また、このメジャー性とマイナー性は非対称的である。というのは、マイナーなものだけが生成変化、つまり粒子の波だからだ。なぜか。

ドゥルーズは、女装愛好者が行う模倣のモメントは注目に値し、「生成変化—女性」と不可分の局面だが、重要なのは「女性の姿を模倣したり、それを身にまったりする」という点ではなく、「運動と静止の関係に入るような、あるいはミクロの女性性の近傍域に入るような微粒子を放出し」分子状の女性を生産し創造するという点なのだ、と述べている¹⁸⁾。男性的点と女性的点を合わせもつ「交雑種を構成してみたところで生成変化の方向に歩むことにはならない」¹⁹⁾、「二進法の機械を内面化するのは、この機会を強化するのと同じくらい困ったことだ」とも指摘し、また、女性であることを自認することで「二元的機械にとらえられ、形態によって限定され、器官と機能を与えられたうえで主体の位置を割り当てられた」モル状の实在物である女性に甘んじること、危険であると言っている²⁰⁾。では、「生成変化—女性」とは何か。まず第一にそれは「生成変化—マイナーなもの」だということだ。「女性」についてはこう語られている。「尺度としての人間にたいして女性が特異な位置を占めるからこそ、すべての生成変化はマイナーであって、必ず女性—生成変化を経由するともいえる」²¹⁾。

マイナーであるということは、権利や権力をもっておらず、権力を及ぼされる側にあることであり、「生成変化—マイナー性」は、権力をもっていないゆえに、集合体になってもモル化せず、一つの分子であり波動である状態を保ち続ける状態を意味している。このような分子／波動は、「交差し合う複数の「線」」²²⁾ になること、つまり複数の結合して合成されることが可能であり、このような分子状のままの結合体を、ドゥルーズは「ブロック」と表現している。ここで線というのは、リゾームを形成していく線である。

④ 此性と時間：反—記憶

そして、このブロックの認識が「此性 *heccéité*」である。この「此性」には、先に述べた『差異と反復』での時間の総合からの変化が見られる。『差異と反復』前半では、主体と客体の分離があった。最初に所与つまり客体があって、それから主体の受動的総合、つまり習慣と思い出が作動し、時間が生じ、知覚が生まれる。問題はこの「所与」とはいったい何なのかという点だ。『千のプラトーン』でのドゥルーズは、「此性」と対比して、それは「我々の外部で認識され、経験や知識

や習慣を動員して再認されるモル状の主体や客体の形式」²³⁾であると言っている。所与を外からの主体への刺激と見なし、認識の対象つまり客体と考えるのは、生成変化の波動の連結 connexion や接合 conjugaison をすでにモル化していることだ、というわけである。したがって、このモル化された主客関係の枠内での習慣や思い出そしてその基盤としての純粹過去は主体のモル化として捉えられることになる。そして、「生成変化は反-記憶である」²⁴⁾と宣言され、かつての習慣と思い出が、モル状システムの全体の中での「頻度 fréquence と共振 résonance という記憶の二大条件」と見なされる。この場合、記憶は、かつての現在から今の現在に向かう時間の経過と、それに対応したかつての現在の再現へと向かう時間の序列化システムであり、思い出にも、それが含まれていると見なされ、これを、ドゥルーズは点状システムと名づけている²⁵⁾。

⑤ 思い出の謎

ただ、思い出に関しては、長い間考えてもいまだに解けない謎がある。『千のプラトー』の第10章の節タイトルの中には「思い出」が度々登場し、これについて、ドゥルーズは、「われわれが以前の頁で「思い出」という言葉を使う度、それは間違っていたことになる。われわれは「生成変化」と言いたかったのだし、生成変化と言っていたつもりなのである」²⁶⁾と述べている。これは一体どういうことか？ de と sou を書き間違えたお詫びなのか策略なのか。

⑥ 連結・接合の運動としての此性

一方、此性は、触発し触発される分子の多線状アレンジメント、つまり生成変化の波動の連結や接合によって新規に形成されるブロックである。波動の連結や接合の運動をドゥルーズは、「線が点から解放され、線が点を識別不可能にする運動」²⁷⁾と表現している。この連結・接合の運動は、一つは生成変化、二つ目は線で説明される。「マジョリティに属する脱領土化した変数以外に生成変化の主体はありえないし、なんらかのマイノリティに属する脱領土化の変数以外に生成変化の媒体はありえない」²⁸⁾。この一節を、媒体／動因となる生成変化の運動から説明して、言い換えよう。まず一方で、マイノリティのモル状から離れる分子Cの、媒体／動因となる生成変化の運動があり、もう一方でCの生成変化の運動と連結してマジョリティのモル状から離れる分子（主体）がなければならない。この連結された運動、つまり同盟によって、ブロックが生じる。これを線で表現すると、ドゥルーズが注で示している次のような図2-1になる。

図2-1 「ドゥルーズのオリジナル図解」

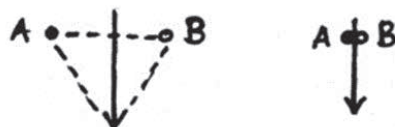


図2-1の白と黒の点つまり波動を拡大して、「生成変化の線には中間があるのみ」で、「中間とは平均値ではなく加速されたもの」つまり、二つの生成変化の波がすれ違いざまに一瞬生成する合成波の大波を示したものが図2-2である。

図2-2 「AとBの間を通る2つの生成変化の波動と近傍域」

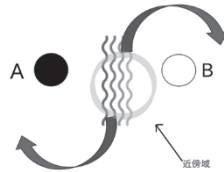
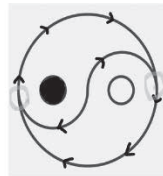


図2-3は、生成変化のプロック線を示している。これは二つの分子つまり二つの生成変化の波動が構成している識別不可能性のゾーンであり、このゾーンは、「二つの離れた点や二つの隣接する点を奪取し一方を他方の近傍に運び込む、位置を特定できない関係」である²⁹⁾。

図2-3 「陰陽図型識別不可能性のゾーン」



⑦ 此性の知覚

では、この生成変化の運動である此性は、どう知覚されるのか。ここに再度、「空想の錯覚は、文化の現実である」という言葉をおくことができると思われる。量子力学の理論が仮構する粒子からヒントを得た平面、これを超越性の平面といてよいが、この平面で、「知覚すべきもの」が示される（超越的行使）。しかし、この知覚すべきものは、科学史が示すように知覚閾拡大によって相対的に知覚可能になるが、一部は常に知覚を逃れていくものだ。ドゥルーズは、その運動を絶対的に知覚する閾である内在性の平面を考える。「複数の相対閾からそれらと共存する絶対閾へと飛躍することによって、知覚しえないものが必然的に知覚されるものに生成変化する」³⁰⁾ 平面であり、「文化」である。

⑧ 連結の近傍域に誘う運動：「生成変化－少女」

生成変化の波動に組みこまれるためには、自身も何かの分子の生成変化の波動になって、二つが識別不能になる近傍域に入らなければならない。ドゥルーズは、分子状の流れに誘引する、媒体／動因となる生成変化の波動を「生成変化－少女」で表現する。この「少女」とは何か。

⑨ 認知症の老婆に「生成変化-少女」の運動を見る

反-記憶である生成変化、これが意味しているのは此性である。反-記憶を掲げなくても、人間的自然の全行程には記憶の喪失が書き込まれている。本稿冒頭近くのドゥルーズは跳躍の際に「習慣という土台をハビトゥスの破綻へ、作用者の変身へと変えること」というスローガンを書きつけているが、ドゥルーズにいわれなくても、歩行と排泄というハビトゥスの自然崩壊によって、否応なく私たちは変身しなければならない。オイディプスの「それは人間だ。最初は四足で這い回り、成長すると二足で歩き、老年になると杖をつくから三足」は甘すぎる。最後には「生成変化-爬虫類」もあるだろう。このように、これまで看過していた人間的自然の全行程に直面していた時、介護施設で、初々しい介護士さんと高齢者の予想できない行動について雑談する機会があった。その施設には、不思議な扉がある。常に施錠されているが、扉のガラス窓から光が漏れているので、その先に何があるのかがとても気になるのだ。実はなんのことはない階段室で、転落防止のために施錠してあるにすぎないのだが…。ある日、勤務員が施錠し忘れたところ、ほんの一瞬で一人の老人がその階段室に入り込んでしまい、途方にくれているところを発見された。彼はこう言った。「認知症の方は、ふと見知らぬところに出てしまって、ご自身が困ってしまうんです。それで、何とか知ろうとしてまた歩く。そして、また困る。その繰り返しが徘徊です。」このとき私は、生成変化を誘う少女とは、認知症の老婆なのだと気づいた。ドゥルーズは述べている。「生成変化とは、人が保持する形態、主体という規定、所有する器官、果たす機能から、運動と静止、速さと遅さの関係を互いの間に作り出す粒子を取り出すことなのである。これらの関係はいま生成変化しているものに最も近いものであり、これらの関係によってこそ生成変化するのである」³¹⁾。

次第にクロノスの機制が減退しアイオーンに覆われていく意識の中で、年老いた母はこう呟く。「うちのお父ちゃんは、亡くなってから誰と結婚したのか、それがわからないのよ。この施設に来てから2、3年、ずっと行ってなかった家に行ってみたら、みんながご飯を食べていたの。みんながそれぞれ自分のご飯を作っているようだったけど、あそこにはお米を買ったり世話をしたりしている誰かが今でもいるんだと思う。誰なんだろう。それがわからない……。」

人はおのずと粒子になる。認知症の老婆は粒子になってお米と結合し此性のブロックを日々更新しているのだ。まさにひとつの分子状女性の政治学である。ツアラトウストラはあちらこちらに潜在している。

註

- 1) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, 1968, p. 130＝財津理訳『差異と反復』河出書房新社、1992年、158頁。
- 2) Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, 1953, p. 92＝財津理訳『経験論と主体性』河出書房新社、2000年、130頁。
- 3) *Ibid.*, p. 101＝同上書、142頁。

- 4) Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, 1963, p. 22＝中島盛夫訳『カントの批判哲学』法政大学出版局、1984年、20頁。
- 5) A. Cresson, G. Deleuze, *David Hume: sa vie, son œuvre avec exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, 1952, p. 61＝合田正人訳『ヒューム』ちくま学芸文庫、2000年、76頁。
- 6) *Différence et répétition*, p. 125-126＝『差異と反復』、153頁。
- 7) *Ibid.*, p.186＝同上書、223頁。
- 8) *Empirisme et subjectivité*, p. 56＝『経験論と主体性』、80頁。
- 9) *Différence et répétition*, p. 331＝『差異と反復』、384頁。
- 10) *Ibid.*, p.370＝同上書、429頁。
- 11) ライブニッツ『人間知性新論』みすず書房、2018年、481頁。
- 12) *Différence et répétition*, p. 363＝『差異と反復』、421頁。
- 13) *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, 1969, p. 77＝岡田弘、宇波彰訳『意味の論理学』法政大学出版局、1987年、80頁。
- 14) *Ibid.* p. 374 f.＝同上書、374-375頁。
- 15) 樋口直美『誤作動する脳』医学書院、2020年、102頁。
- 16) 同上書、112頁。
- 17) *Différence et répétition*, p. 189＝『差異と反復』226頁。
- 18) Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux*, Les éditions de Minuit, p. 338＝宇野邦一他訳『千のプラトー』河出書房新社、1994年、317頁。
- 19) *Ibid.*, p. 359＝同上書、337頁。
- 20) *Ibid.*, p. 338＝同上書、318頁。
- 21) *Ibid.*, p. 356＝同上書、335頁。
- 22) *Ibid.*, p. 321＝同上書、303頁。
- 23) *Ibid.*, p. 337＝同上書、317頁。
- 24) *Ibid.*, p. 360＝同上書、338頁。
- 25) *Ibid.*, p. 361＝同上書、339頁。
- 26) *Ibid.*, p. 361＝同上書、338頁。
- 27) *Ibid.*, p. 360＝同上書、338頁。
- 28) *Ibid.*, p. 357＝同上書、335頁。
- 29) *Ibid.*, p. 360＝同上書、338頁。
- 30) *Ibid.*, p. 345＝同上書、325頁。
- 31) *Ibid.*, p. 334＝同上書、314頁。

Capitalisme et démence : le pouvoir de s'écarter du logos

Hiroko GOTO

Cet article analyse les trois dimensions du « temps » et leurs interrelations dans l'œuvre de Deleuze, *d'Empirisme et subjectivité* (1953) à *Différence et répétition* (1968), en s'intéressant particulièrement à la troisième synthèse, l'Aiôn. Il examine ensuite l'importance de la dimension de l'Aiôn, où les images et les séries latentes, non rattachables au passé en tant que mémoire, stagnent et où la cohérence du sujet s'effondre, dans la perspective de la re-subjectification du sujet atteint de démence. C'est dans l'Aiôn que se manifeste le devenir-minoritaire. En outre, on peut affirmer que l'objectif de Deleuze, en plaçant des concepts mathématiques, biologiques et physiques capables de décrire le mouvement sur un plan transcendantal dans « Différence et Répétition », était d'échapper à la logique formelle, qui fonctionne selon le signe « = », la loi du tiers exclu et la catégorisation, qui font mouvoir le capitalisme.

超越論的場と生

小泉 義之

はじめに：超越論的経験論

ドゥルーズ『差異と反復』に読まれる「超越論的経験論」は、國分功一郎によれば「ドゥルーズの哲学的試みの根幹」¹⁾、鈴木泉によれば「ドゥルーズ哲学総体の要」²⁾と位置づけられている。その上で、小林卓也が指摘するように、ドゥルーズ哲学が「一貫して」超越論的経験論であったとしても、超越論的哲学と経験論のそれぞれについてドゥルーズ独自の見解があり、しかもその内実は変化していると言わなければならない³⁾。本稿は、その指摘を受けてドゥルーズのカント論から最後のテキストまで、その一面を概観するものである⁴⁾。

1. 崇高と美

『差異と反復』における超越論的経験論の前史を考えると、注目すべきはドゥルーズのカント論、とりわけその崇高論である。『カントの批判哲学』には次の一節がある。

崇高は、われわれを、構想力と理性との直接の主観的關係に直面させる。[……] 構想力がその限界に直面させられるとき、構想力は自らその限界を超える。それはたしかに、否定的な仕方によってである。つまり、理性的な理念への接近不可能性を表象するとともに、この接近不可能性そのものを、感覚可能な自然の中に現前する何ものかとすることによって (en faisant de cette inaccessibilité même quelque chose de présent dans la nature sensible) である。(PK一〇五/74)

崇高においては、言いかえるなら、崇高の経験においては、構想力は「その限界を超える」。『差異と反復』の用語で言いかえるなら、構想力はその超越的使用にいたる。すなわち、崇高の経験においては、構想力は高次の経験にいたる。このことについて、たしかにドゥルーズは「否定的」な仕方によってと述べてはいる。何しろ、構想力の崇高経験は、理性理念への接近「不可能性」を表象することでしかないから。ところが、そこに続くドゥルーズの叙述は実は決して「否定的」ではない。何しろ、その接近不可能性そのものを「感覚可能な自然の中に現前する何ものか」とするというのであるから。感覚可能な自然の中の感覚可能なものにするというのであるから。では、何がそのように「する」というのか。何が、構想不可能で表象不可能な理性理念を感覚可能な現前者に「する」というのか。何が構想力から感覚への移行を発生させるのか、何が構想力の限界を超えるや感覚を発生させる「主観的關係」を発生させるのか。これは、『カントの批判哲学』によるなら、「諸能力の關係の起源問題」、「究極の課題」であり、『判断力批判』で初めて答えられる問いであり (PK五三/36)、まさに崇高論において語られているはずのことである。いまはその仔細を追わず、ここでは端的に、経験がそのようになっている、そのようになっていることは経験的に示さ

れているとだけ解しておく。要するに、カントの崇高論は高次の経験論の一例なのであると、あるいはむしろ、高次の経験論の一例として崇高論が解されていると解しておく⁵⁾。

ところで、ドゥルーズは、まさにそこで「困難なのは、美の感覚に関しても上と類似した発生の原理を発見することである」（PK 一〇七/75）と語っている。その困難は、美の感覚についても、崇高の想像・感覚と同じように語ることができるか、美の経験においても、同じように高次の経験を語ることができるか、といった問いとして言いかえることができる。そのことを念頭に、ドゥルーズが、美の感覚の発生について論じていく箇所を読んでみる。

ドゥルーズは、手始めにカントの象徴論を引く。「白い百合」の絵画は、「無垢」なる理念を思考させる。そのことは絵画を見て起こっているからには、感覚的経験である。感覚的経験であるのに、あたかもその限界を超えるようにして「無垢」が思考される。あるいはそれとして感覚されてしまう⁶⁾。絵画における自然の素材、感覚の素材である色や音は、形状や量といった悟性概念だけに關係するのではなく、悟性をはみ出し、概念に含まれないことを思考させる（donner à penser）。白い百合の絵画は、無垢という理念を喚起し、その理念を間接呈示する。これがカント象徴論の要点であった。そこからドゥルーズは次のように論じ進めていく。

理性理念は経験を超越する。それは、自然の中にそれに対応する対象（例えば、不可視の存在者）がないからでもあるし、この理念は自然の単なる一現象を精神の出来事（死、愛…）にしてしまうからである。それ故、理性理念は表現不可能な何かを含んでいる。しかし、美的理念は、あらゆる概念を超越する。それは、この理念が、われわれに与えられているのとは別の自然についての直観を創造するからである。この別の自然とは、それに属する現象が真の霊的な出来事であり、それに属する精神の出来事が直接で自然な規定である、そのような自然である。この自然は「思考させる」。思考することを強いる。[……] だが、美的理念は、自然の中に理念を間接的に呈示するのではなく、理念を二次的に、想像力による別の自然の創造の中で表現するのである。（PK 一一五-一一六/81-82）

いま、死を描いている（と思われてしまう）絵画を考える。その素材は色彩である。その色彩の配置は、共通感覚によって再認される形質を知覚・感覚させることを超えて、死を描いている。その死は、この自然界では実現しようのない出来事、可能的経験の対象たりえない出来事であり、精神的で霊的な出来事であるわけだが、しかし、それは「別の自然」で実現可能な出来事である（と思われてしまう）⁷⁾。世が世なら、それこそ色彩の配置が現にそのように変換される自然界なら、死はそうのように起こり、そのように感覚され経験される（と思われてしまう）。これを言いかえるなら、「別の自然」が、それとの出会いが、そのように「思考させる」。そのように経験させる。この意味で、「別の自然」は、「別の自然」についての直観を創造する。感覚的経験を発生させる。もとより死は理性理念であり、そうであるからこそ、崇高論で示されるように、想像不可能で接近不可能であるわけだが、その不可能性そのものは、この自然に現前する何ものかによってではなく、別の自然に現前する何ものかによって表現され、感覚され経験されるのである。

ドゥルーズの議論の運びの細部はこのようなものではないが、しかし、崇高の経験だけではなく、美の経験についても、高次の経験が成り立つことを示そうとしていることは明らかである⁸⁾。ただし、これも明らかなことであるが、そこにおける経験論は、当然カント哲学の構成に引きずられてのことであるが、理念・観念の経験論、端的に言ってしまえば、超越論的観念論の構成になっており、ドゥルーズにあっては、その理念・観念を実在化すること、カントによる分類に従うなら、超越論的実在論を打ち出していくことになると思われる⁹⁾。

2. 超越論的経験（論）の位置

『差異と反復』の超越論的経験論の理解においては、何よりもまず「経験論」についてのドゥルーズ的見地とでも言うべきものに着目しなければならない。それは後年においてそうであるように、何よりも芸術作品の「経験」において語られる事柄である。ドゥルーズは、表象には「一つの消失点」しかないため「匱の奥行き」しかなく、そのため表象は「何も運動させず何も動かさず」、「差異が肯定される世界」を取り逃がすと述べた上で、そもそも「運動」は「多数の中心、重なり合うパースペクティヴ、もつれあう視点」を含み、それは、それを描こうとするかもしれぬ表象を「デフォルメする」と述べる。そして、「ある種の絵画や彫刻」は、そのように「デフォルメ」されており、ここが重要であるが、そうであるがために「われわれに運動することを強いる」ものとなっていると述べる。ある種の芸術は運動の感覚と経験を与えるとするのである。この議論を受けて、「超越論的経験論」なる用語が提示される。

周知のように、現代の芸術作品は、以上のような諸条件を実現しようとしている。この意味で、現代の芸術作品は、変身と置換からなる真の演劇になる。何も固定したものがない演劇、あるいは糸のないラビュリントス（アリアドネは首を吊ってしまった）。そのような芸術作品は、「経験」に、超越論的経験論に、あるいは、感覚可能なものの学知になるために（pour devenir « expérience », empirisme transcendantal ou science du sensible）、表象の領域を去っている。（DR 上一六三―一六四 / 79）

芸術作品は表象の領域を去って、どこに向かっているのか。「経験」に向かっている。その経験は、演劇的な経験であると言える。運動の領域、変身と置換の領域、差異が肯定される世界を感覚させ経験させる方へ向かっているというのである。しかも、その芸術作品は、その作品自体が、奇妙な言い方であると言べきだが、超越論的経験論に、あるいは感覚可能なものの学知・科学になるというのである。どうしてそんなことが言えるのか。続けてドゥルーズは、その超越論的経験論、感覚可能なものの学知について、独自の諸概念を持ち込みながら解明しようとしている。いま注意すべきは、表象と感覚可能なものの関係である。

感覚可能なものの中で表象されうるものに基づいて、（感覚可能なものの学知としての）感性論を打ち立てることができたのは奇妙なことである。たしかに、表象から純粋な感覚可能なもの

のを抜き取り、その純粋に感覚可能なものを、ひとたび表象が除かれた後に残るもの（例えば、矛盾した流れ、感覚の狂詩曲）として規定するような、逆転した手続きの方がましだというわけではない。しかし実は、われわれが、感覚可能なものの中で、感覚されることしかできないもの、感覚可能なものの存在自体、すなわち、差異、ポテンシャルの差異、質的多彩の根拠としての強度の差異、これらを直接に把握するとき（*nous appréhendons directement dans le sensible*）、経験論は超越論的になり、感性論は必然的な学問になる。現象が閃き、現象がシーニュとして知らされるのは、また、運動が「効果」として生産されるのは、まさしく差異においてである。差異の強度的な世界の中でこそ、形質はその根拠を見出し、感覚可能なものはその存在を見出すのであり、この差異の世界が、まさに高次の経験論の対象（*l'objet d'un empirisme supérieur*）である。この経験論は、ある奇妙な「根拠」、すなわち、差異の多様とカオス（ノマド的配分、戴冠せるアナキー）をわれわれに教えてくれる。（DR 上一六四/79-80）

ドゥルーズによく見られるように、次々と諸概念が叩き込まれ、読解も難しくされているところだが、中ほどの「直接に把握するとき」という措辞に着目しよう。ドゥルーズは、何ごとかを直接に把握すること、言いかえるなら、その何ごとかを経験することを論の核心に置いていと読んでみよう。では、何を直接に把握し経験するというのか。表象を取り除いた後に残る純粋に感覚可能なもの（矛盾した流れ、感覚の狂詩曲）ではない。あるいは、そのようなものであるとするのは次善の策でしかない。そうではなく、感覚可能なものの「中で」感覚されるもの、感覚可能なものの存在自体である。強調しておきたいが、感覚可能なものの存在自体が、直接に把握され感覚され経験されるのである。次いで、その存在自体の規定が叩き込まれ、そのポテンシャルの差異、質的多彩の根拠としての強度の差異、総じて差異が、直接に把握され感覚され経験される。この感覚可能なものの存在における差異は、質的多彩や形質や運動を可能にする条件であり発生させる実在的原因であるから、また、その差異は、当の差異を把握し感覚し経験することも、その限りでの主観性をも可能にする条件であり発生させる実在的原因であるから¹⁰⁾、それは哲学用語としては、超越論的なものと言われなければならない。すると、こうなる。まさにそのとき経験論は超越論的になり、その経験で把握される感性論は、ドゥルーズの差異の理論が介在することによって学知になる。そしてドゥルーズは、その差異の世界を、高次の経験論の「対象」であるとまで言うのである¹¹⁾。

『差異と反復』の超越論的経験論について、二点ほど補足しておく。第一に、超越論的なものが経験と対象を発生させることについてのドゥルーズの論述である。「眼は光を拘束するのであり、眼それ自体が拘束された光である」という有名な一節へ繋がっていく箇所から引用する。

感覚される形質は、要素的な刺激の縮約と混じり合っている。しかし、知覚される対象自体は、ある形質が別の形質から読み取られるような事例の縮約を含んでおり、また、対象の形態が最低限でも、志向的部分としての形質と対をなす構造を含んでいる。しかし、構成する受動性の順序としては、知覚的総合は、有機的な総合に後続するのであり（renvoyer）、同様に、

感官の感性は、われわれがそれであるところの原初的な感性に後続する。われわれは、水、土、光、空気を再認し表象する前に、しかも、それらを感じる前にさえ、縮約された水であり、土であり、光であり、空気である。あらゆる有機体は、その受容的な要素においても知覚的な要素においても、その内臓においても、縮約の、把持の、期待の総和である。こうした生命の原初的感性の水準でこそ、生きられた現在が、時間においてすでに過去と未来を構成しているのである。（DR 上二六四 / 128）

日常的で共通感覚的な感覚・知覚を考える。その感覚にあつては形質が感覚され、その形質の感覚は、光の刺激の縮約を含んでいる。他方、その知覚にあつては対象が知覚される。その対象が青い四角であるなら、赤い四角や青い三角といった事例の縮約を含んでおり、その対象の輪郭や奥行きなどの形態は、視覚によって志向されている四角性や青といった形質、さらに、明るさや輝きといった光なる形質と対をなす構造となっている。ここまでは、哲学的な知覚論ではありふれた記述であろう。ところで、ドゥルーズによるなら、感官の感性は、原初的な感性に後続する。また、知覚的な総合は、有機的な総合に後続する。それぞれの後者こそが、前者の成立の条件、前者の発生の原因となっている。したがって、それぞれの後者は超越論的なものの位置を占める。あるいは、それぞれの後者は、「純粹」な感覚、「純粹」な知覚と呼ばれてもよい。この超越論的で純粹な水準において、「われわれ」は、あるいは、純粹経験の主体である限りでの経験的主観は、刺激の縮約として構成されている。また、感官にせよ身体にせよ、刺激の縮約として、かつ、時間の総合として構成され、原初的に現に生きられている。そして、そのようであるからこそ、例えば、眼と光が、原初的な光刺激の縮約として同時発生しているからこそ、経験は、その高次の次元において、超越論的で純粹な水準を直接に感覚し知覚することができている¹²⁾。そのように捉えるのが経験論であり、そのような経験を与えるのが何よりも芸術作品である。

第二の補足点は、「出会い」の対象の理解についてである。高次の経験における出会いの対象については、例えば、崇高論に見られるように、諸能力の非調和的で調和的な関係論という構図で理解されることが多い。もとよりドゥルーズがそのように書く箇所も多いが、では、感覚が感覚不可能なものに出くわしたときに、いかなる別の能力の発生を促されるのか、基本的にはそこが曖昧にされているように思われる。そうではあるが、ここで強調しておきたいのは、出会いの対象は、端的に直接に感覚され経験されるということである。実際、そうでなければ、超越論的な次元にあるはずの出会いの対象に関して、経験論などと称せるはずもなかろう。この点で、出会いの対象をシーニュとする有名な箇所を引いてみる。

出会いの対象は、形質ではなくシーニュである。出会いの対象は、感覚可能な存在者ではなく、感覚可能なものの存在である。出会いの対象は、所与ではなく、所与を与えるものである。まさに、出会いの対象は、ある仕方では、感覚不可能なものである。それが感覚不可能なものであるのは、まさしく再認の観点からのこと、言いかえるなら、経験的な行使の観点からのことである。[……] 感性は、感じられうるだけのもの（であると同時に、感覚不可能なも

の)の現前において、ある本来の限界——シーニュ——に直面し、超越的な行使——n乗——へと高められる。[……] そのとき感性は、不調和のゲームに入り、感性の諸器官は形而上学的になる。(DR 上二〇四/99-100)

出会いの対象は、「再認の観点」、「経験的な行使の観点」からは感覚不可能であるが、しかしそれでも感覚可能なものが「現前」するのであって、「われわれ」はそれに「直面」し、感覚は「超越的な行使」へ高められる。要するに「われわれ」はそれを直接に感覚し経験するのである。そのとき、感性と感官は、形而上学的になる。カント的に言いかえるなら、超越論的實在論的になる。そして、出会いの対象は、決して世界の外にあるのではない。カント論に言われていた「別の自然」の中にあるのではなく、この世界の中にある。

能力の超越論的な形式は、その能力の別の、高次の、あるいは超越的な行使と一体となっている。超越的が意味しているのは、決してその能力が世界の外の対象に向かうということではなく、反対に、その能力が、その能力だけに関わりその能力を世界に誕生させるものを世界の中で捉える (saisit) ということである。[……] それ故に、超越論的なものは、それ自身としては、高次の経験論——それだけが超越論的なものの領地と諸地域を探究することができる——の管轄に属している (DR 上三八一/186)。

超越論的なものは、この世界の中で、経験によって捉えられる。この点で、カント論でも重要であった理念（観念）の扱いが問題になる。その超越論的観念論の構成を實在論に転ずる必要があるからである。この点は、『差異と反復』においては、理念（問題）を、差異と反復の理論でもって理論化すると同時に、その理論（学知、科学）の實在論化をもって遂行されていると見ることができるが、その点はここでは措いて¹³⁾、「多様体」について述べられた箇所 (DR 下七三-七四/249-250) に言及しておく。ここに理念は、例えば、言語的な多様体や社会的な多様体として理論化され、これら多様体には潜在性という存在論的カテゴリーが割り振られるわけであるが、それは周知のように、観念的でありながらも実在的であると形容される水準にある。そのような水準として存在する。それが出会いの対象として、直接に感覚され経験されるのである。

3. 絵画、文学、生死

『差異と反復』以降、とりわけ絵画論や文学論において、超越論的経験論は解明される、あるいは適用される、あるいは論証されることができる。それは、感覚や知覚の「存在論的様相」(DR 下一六六-一六七/296-297)、あるいは感性論の学知を語ることでもある。さて、ベーコン論では、絵画への没入「体験」が、感官と対象の同時発生に関係づけられる。「私という観客は、絵画の中に入り、感覚するものと感覚されるものの統一性に接近するときには、感覚を体験する (éprouver) ことがない」(FB 五三/40)。この感覚の体験は、超越論的な場にあると言える振動を直接に経験する。

感覚は定性的で質を特定されるのではなく、強度の事象性〔實在性〕をもつだけであり、この事象性はもはや感覚における表象データを規定することではなく、同素体への変化を規定する。感覚は振動である。〔……〕感覚が有機体を貫いて身体に達するとき、感覚は過剰で痙攣的な様子を示し、有機的な活動の限界を破っていく。全肉体において、感覚はじかに神経波や生情動に向けられていく。（FB 六五 / 47-48）

このとき、「感覚は表象的であることをやめ、事象的〔實在的〕になる」（FB 六六 / 48）。超越論的實在論になると言ってもよい。そして、このようなことは音楽についても語られる。眼ではなく耳が、光ではなく音が、ただし音と言っても振動が念頭に置かれているわけだが、とにかく、音と耳の同時発生が語られてもいる。「音楽がその音システムを立ち上げ、多価の器官としての耳を立ち上げるとき、音楽は身体の物質的リアリティとはまったく別のものへ向かい、最も霊的な存在者に、脱肉化し脱物質化した身体を与える」（FB 七八 / 56）。

ところで、このような絵画観・音楽観は、すべての絵画や音楽にあてはまるものではない。それはドゥルーズの感性論・経験論が、すべての経験にあてはまるものではないのと同じことである。ただし、注意しておきたいのは、それがあてはまる事例が、眩暈や薬理学的経験といった限界経験に限られるものではないということである。ドゥルーズは、その論証にはいささか心許ないところがありながらも、あらゆる感性的経験は少なくとも高次の経験を前提としそれを含みこんでいるとしている¹⁴⁾。いずれにせよ、以上のようなことは、絵画や音楽がなしうるし、なすべきことであり、あるいはむしろ、芸術の側から哲学に教えられうるし教えられるべきことであると言えよう。だからこそ、ドゥルーズは、絵画の「使命」といった語り方をする。芸術による超越論的経験論の究明、「美」学による感性論の究明である。

絵画の使命とは、不可視の力を可視的にする試みとして定義される。同じく音楽は、音響的でない力を音響的にするように努める。〔……〕感覚があるためには、力が身体に、言いかえるなら波面に作用しなければならない。しかし、力が感覚の条件であるとしても、感覚されるのは力ではない。というのは、感覚は、感覚の条件である力から出発しながら、まったく別のものを「与える」からである。感覚がわれわれに与えるものにおいて、与えられていない力を捉える（capter）ために、また、感覚不可能な力を感覚させ、感覚に固有の条件にまで遡行する（s'élever）ために、いかにして感覚は十分に自己自体に回帰し、自己を弛緩したり自己を収縮したりすることができるのか。こうして、音楽は非音響的な力を音響的に、不可視の諸力を可視的にしなければならない。（FB 七九-八〇 / 57）¹⁵⁾

絵画・音楽の使命を、超越論的な力、超越論的な力の場を経験にもたらすこと、そのようにして超越論的経験論の解明に寄与することと捉えるこの芸術論は、何とも偏頗な芸術論・「美」学であると言えようが、少なくとも、「美」学と感性論の統合なるものではあると言えるだろう¹⁶⁾。

さて、文学については、ドゥルーズとガタリは、基本的には経験論として、さらに言うなら、超

越論的な場における経験論として解していると言える。したがって、それは「根源的な経験論」とも言われるだろう¹⁷⁾。『哲学とは何か』から引用する。

非人物〔人称〕的な超越論的場というサルトルの仮定が、内在に、その権利を再び与えている。内在がもはや自己とは別のものに内在するのではないときにこそ、内在平面を語ることができる。そのような平面〔企画〕は、おそらく根源的な経験論であろう。すなわち、根源的经验論は、主観に内在する体験の流れ、また、私（moi）に属するものの中で個体化される体験の流れを提示しないだろう。根源的经验論が提示するのは出来事だけ、言いかえるなら、概念である限りでの可能世界だけであり、また、可能世界の表現や概念的人物としての他者だけである。出来事は、体験を超越論的主観＝〈私〉に関係づけることはせず、反対に出来事が、主観なき場に内在的な俯瞰に関係づけられる。〔……〕経験論の力は、経験論が主体を、ハビトゥスとして、習性として、まさに内在場における習性として、「〈私〉は……」という習性として定義するときから始まるのである。（QP 八六-八七/51）

例のごとく、あれこれ畳み込まれ論述されているので必要な限りでの論を抽出するが、注意したいのは、超越論的な場が内在平面に繋げられ、そこにおける経験（論）が語られようとしていることである。『哲学とは何か』は、その超越論的な場、内在平面の経験を、ペルセプトとアフェクトという概念で、とりわけ芸術作品において、芸術作品によって掴もうとしている。

ペルセプトは、もはや知覚ではなく、知覚を体験する者の状態から独立している。アフェクトは、もはや情緒や感情ではなく、それらを通過する者の力から溢れ出ている。感覚、すなわちペルセプトとアフェクトは、それ自体で価値ある存在者であり、あらゆる体験を超え出ている。石の中に、キャンパスの上に、言葉に沿って捉えられるような人間は、それ自体がペルセプトとアフェクトの合成であるから、ペルセプトとアフェクトは人間が不在のときに存在すると言ってよいだろう。芸術作品は、感覚の存在者であり、他のなにものでもない。芸術作品はそれ自体で実在する。（QP 二七五/163-164）

芸術作品は感覚の存在者であり、諸感覚のブロックである。したがって、感覚され経験されるものであり、そこで経験されることは、ペルセプトとアフェクトである。言いかえるなら、そのようなペルセプトとアフェクトの場を前提として、それを条件として、さらにそこから発生するようなこととして、知覚・情緒・感情の経験が成立し、主観の体験の流れ、「私」の個体化された体験、超越論的主観性さえもが現象するといった具合なのである。いずれにせよ、ドゥルーズとガタリによるなら、「小説（roman）はしばしばペルセプトに達している」（QP 二八三/168）。ここで例にあげられるのは、ヴァージニア・ウルフ『ダロウェイ夫人』の一節である。それは通例なら叙景と呼ばれて然るべき箇所である。

登場人物が実在し、作者が登場人物を創造することが可能なのは、登場人物が知覚せず風景の中へと移行し、登場人物自身が感覚の合成態の一部になるからに他ならない。〔……〕都市を知覚するのはダロウェイ夫人であるが、「すべての事物を通過するナイフ」として都市の中へと移行するから、ダロウェイ夫人自身が知覚されえないものに生成するのである。（都市を含め）ペルセプトが自然の人間的ではない風景であるように、アフェクトはまさしく、人間の人間的ではない生成である。〔……〕ひとは世界内に存在するのではない。ひとは世界とともに生成し、ひとは世界を観照しながら生成する。いっさいは、ヴィジョンであり、生成である。ひとは宇宙へと生成する。動物への、植物への、分子への、ゼロへの生成。（QP 二八四-二八五/169-170）

説明するまでもないが、あるいは、説明する用意はないが、ここに書かれていることは、まさしく生・生活の実情であると思う。現に、そこに超越論的な場が、あるいはむしろ内在平面があり、そこで、人は生きて死んでいく。小説はしばしばそこを書くのに成功する。小説の経験論、小説のリアリズム。そして、超越論的な場の経験とはそのようなことであると言っておいてよいだろう。以上のようなことが、ドゥルーズの最後の書き物「内在——ひとつの生……」¹⁸⁾には記されている。ごく簡単に要約しておく。

こう始まっている。「超越論的場とはなにか」と。超越論的場は直ちに「超越論的なもの」と言いかえられ、超越論的なものについて、「主観と客観から世界を作ろうとするすべてに対立する」ものであるとされる。なお、このテキストで、「超越論的経験論」なる措辞が出てくるのはこの一回だけである。続いて、「超越論的場」について論じられ、ややあって、「純粋な内在平面」によって定義されると言われてから、超越論的場と内在平面が並行して論じられる。そして、内在平面ではなく「純粋な内在」と語り出され、その純粋な内在は「ひとつの生」であると断言される。その叙述は、小説の達成に見られるようなことであると解することができる。ただし、この点では、哲学史が回顧されており、フィヒテは超越論的場を生として示し、メヌ・ド・ピランは、「努力の超越の下にひそむ」内在的な生を発見してから、超越論的場を内在平面によって定義し、内在平面を生によって定義したと述べられる。とすると、ドゥルーズ自身は、超越論的場を内在平面によって定義し、そして、それと同時に、あるいはそれより後に、内在的な生を見出したと言っていることにもなる。あるいはまた、超越論的場を生として示し、それから、超越論的場を内在平面によって定義し、その生をあらためて内在として捉える、と解することもできよう。

次いでドゥルーズは、内在とは何かと問いを立ててから、瀕死の悪人の「ひとつの生」についてディケンズの有名な叙述を続けている¹⁹⁾。そして、純粋な出来事、至福、ホモ・タンツム、個体化ではなく特異化からなる此性と立て続けに持ち出し、「純粋な内在の生」とまとめる。特異な生、特異な本質、一つの生、そして……と。

最後の段落は、もはやその語は出てこないのだが、「超越論的経験論」についての回顧、超越論的経験論が、超越論的な場の理論化と芸術、そして経験論の根源化と芸術からなっていく過程の回顧と言ってよいだろう。そこには、「（場または平面にある）潜在性としての内在」なる措辞が見ら

れ、「超越論的場の内在を決定する潜在的なもの」なる措辞が見られる。超越論的で実在的で観念的な場に内在する生と死、それが最後のテキストである。

註

- 1) 國分功一郎『ドゥルーズの哲学原理』（岩波書店、二〇一三年）四九-五〇。國分は、超越論的経験論が超越論的哲学と経験論哲学の「総合」であることを指摘し、その「総合」は「発生」を問う超越論哲学の構成に必要であることを指摘している。
- 2) 鈴木泉「現代フランス哲学における超越論的経験（論）——ドゥルーズの場合」（渡邊二郎監『現代の哲学』昭和堂、二〇〇五年）二四一。『差異と反復』における超越論的経験論の構成の次第については、この論文が明快である。
- 3) 小林卓也『ドゥルーズの自然哲学——断絶と変遷』（法政大学出版局、二〇一九年）九九-一〇〇、二二一。
- 4) 本稿は、二〇二五年九月の日仏哲学会での発表の一部を、当日の配布資料で補足して論文化したものである。したがって、当日の発表の過半は略してある。なお、ドゥルーズ（とガタリ）からの引用は、引用箇所、以下の略号に続けて、訳書頁数／原書頁数を記載する。引用に際し、訳文は変えてある。

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）：Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant* (PUF, 1997, c1963)

GK：「カントの美学における発生の観念」（江川隆男訳、『無人島 1953-1968』前田英樹監修、河出書房新社、二〇〇三年）：Gilles Deleuze, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant » (1963), in *L'île déserte et autres textes : textes et entretiens 1953-1974* (édition préparée par David Lapoujade, Minuit, 2002)

DR：『差異と反復』（上・下、財津理訳、河出文庫、二〇〇七年）：Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (PUF, 1968)

FB：『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、新装版、二〇二二年）：Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation* (Seuil, 2002)

QP：『哲学とは何か』（財津理訳、河出文庫、二〇一二年）：Gille Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Minuit, 1991/2005)

- 5) カント論文では、構想力の「超越的行使」と言われている。GK一二八-一二九/89。
- 6) これは趣味の「啓蒙」を経てのことであり、それはドゥルーズの暗黙の前提となっている。カント論文には、超越論的な「育成」が、超越論的な「発生」と「形成」に等置される箇所を見いだすことができる。GK一二七/86。『差異と反復』では、「感覚器官」の「教育学」が「超越論主義」の不可欠の要因であると率直に語られている。DR 下一八三-一八四/305。
- 7) カント論文では、美的理念の例として「幸福者の国」や「地獄」が出されている。GK一三七-一三八/95。

- 8) 美的「判断」の「演繹」は、崇高の発生論的モデルをそこに適用するところにドゥルーズのカント解釈のポイントがあるが、その際に、判断を能力としてカウントできるのかといったことなどが問題となるが、いまは措く。
- 9) ドゥルーズに少し即すなら、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）一〇六、一一七のような記述が参考になるだろう。
- 10) ドゥルーズ自身は因果性のカテゴリー（原因－結果／効果）を使うことはないが、また、それは発生を原因から区別するからであるかもしれぬが、「原因」と言って問題ない。
- 11) 次の箇所も参照。「詩人ブラッドは、真の感性論としての超越論的経験論への信仰告白を表現している」（DR 上一六六/80）。これに続いて、ジャン・ヴァールの著作からブラッドの詩の一節が引かれている。ジャン・ヴァールの著作は、「差異の自由で野生的な詩的な自然本性を表現する経験論の可能性」について省察している（DR 上四五二/81）。ドゥルーズ的な経験論について、「経験論の秘密」が語られる一節（DR 上一六/3）も重要である。
- 12) この「原初」については、ジル・ドゥルーズ『フーコー』（宇野邦一訳、河出文庫、二〇〇七年）：Gilles Deleuze, *Foucault* (Minuit, 1986/2004) 二〇三-二〇四/16も参照。そこでの「光-存在」については論じたことがある。小泉義之「ドゥルーズの霊性——恩寵の光としての自然の光」（『ドゥルーズの霊性』河出書房新社、二〇一九年）。
- 13) 「四重の発生」を含め、かつてそこに触れた論文として、小泉義之「ドゥルーズにおける普遍数学——『差異と反復』を読む」（『ドゥルーズの霊性』河出書房新社、二〇一九年）。
- 14) もとよりここでもドゥルーズは、超越的对象に関わる諸能力の不調和的調和の議論、また、「謔妄」「薬理的経験や眩暈の経験」による例解を提示するが、強調しておきたいのは、それが経験論の一項目であるということである。画家の「絵画的な経験」（FB 一三七/96）も参照。「観客」はそれを言わば追体験するわけである。また、「ヒステリー」「現前の」位置づけ方（FB 七八/56）にも注意。以上の論点について、小林卓也、上掲書、二二二参照。
- 15) ここでの動詞 *capter* について、ソヴァニャルグは「把握の理論」と書きつけるが特段の説明はなされていない。アンヌ・ソヴァニャルグ『ドゥルーズと芸術』（小倉拓也他訳、月曜社、二〇二四年）三二〇。
- 16) 「美」学と感性論の関係については、内藤慧「前期ドゥルーズ哲学における *esthétique* 概念について」『第68回美学学会全国大会 若手研究者フォーラム発表報告集』（二〇一八年）、福尾匠『非美学』（河出書房新社、二〇二四年）。後者については全体が参照されるべきだが、とりわけ「感性から思考へ向かう階梯」に関わる指摘（八〇-八二）が重要である。
- 17) 「根源的経験論」という用語からして、ウィリアム・ジェイムズを想起させるが、それはその通りであろう。Cf. David Lapoujade, "From Transcendental Empiricism to Worker Nomadism," *Pli* 9 (2000), 190-99.
- 18) ジル・ドゥルーズ「内在——ひとつの生……」（『ドゥルーズ・コレクション I 哲学』小沢秋広訳、河出文庫、二〇一五年）一五八-一六五；Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous* (Minuit, 2003), 359-363.
- 19) この箇所にも関連し、ベーコンの「叫びの絵画」の解釈（FB 八五-八八/61-62）の倫理的な含意について、口頭発表の最後で多少の展開を試みたが略す。なお、小泉義之「出来事（事象）としての人生——ドゥルーズ『意味の論理学』における」（『ドゥルーズの霊性』河出書房新社、二〇一九年）を参照。

Le champ transcendantal et une vie

Yoshiyuki KOIZUMI

L'« empirisme transcendantal » présent dans *Différence et Répétition* de Deleuze est considéré par Koichiro KOKUBUN comme « le cœur de l'essai philosophique de Deleuze » et par Izumi SUZUKI comme « l'essentiel de sa philosophie dans son ensemble ». De plus, comme le souligne Takuya KOBAYASHI, même si la philosophie de Deleuze a été « de manière constante » un empirisme transcendantal, il faut reconnaître que Deleuze avait une conception originale de la philosophie transcendantale et de l'empirisme, et que le contenu de ces conceptions ont modifié au fil du temps. Cet article, en réponse à cette observation, propose un aspect de l'empirisme transcendantal de Deleuze, depuis ses écrits sur Kant jusqu'à ses derniers textes.

非有機的生の再検討

宇野 邦一

1. 最終概念？

生が有機体であるならば、「非有機的生」とはもちろん形容矛盾で、明かなパラドクスである。『哲学とは何か』の結論「カオスから脳へ」で、ドゥルーズ・ガタリは、「あらゆる有機体が脳をもつわけではない。あらゆる生が有機体であるわけではない。そうではなくミクロ脳を構成し、または事物の非有機的生を構成する諸力がいたるところにある」（QQP, 200/358頁）と述べている。

ドゥルーズにとって最後の主著となった『哲学とは何か』に記されたこの「非有機的生」は、彼自身の提案した、ほとんど最終概念であったかのように思える。ここでドゥルーズは身体ではなく、「脳」に特別な関心を傾けているが、それは「脳」という器官のことではない。問題は脳に集中されて体現された非有機性の形態であり、脳は諸器官の有機的集合の司令塔などではなく、それ自身も単に有機体ではなく、「対象化しえないもの」、脳こそは「器官なき身体」である。

「ミクロ-脳」は、ドゥルーズが『差異と反復』に書きしるした「幼生の主体」という語と響き合うようである。「習慣」という反復を形成する「受動的総合」における受動的な〈自我〉は、「有機体において諸感覚を構成する前に、有機体そのものを構成している縮約遂行的な観照によっても定義される。[……] 自我はみな幼生の主体であり、もろもろの受動的総合の世界は、一定の規定さるべき条件の下で、自我のシステムを、ただし崩潰した自我（moi dissous）のシステムを構成している」（DR, 107/ 上218-219頁）。あたかも有機性は、すでに非有機性としての「受動」そして「観照」の過程と協働するかのように説明されていたのだ。（「思考がみずからの強度的な諸理由に還元され、《理念》を表現し、その現実化を規定するかぎり、あらゆる身体つまり物は、思考するものであり、思考そのものである。しかし、思考するものそれ自体は、すべてのものをみずからの個体的差異にしているのだ。まさにこの意味で、思考するものは、石とダイヤモンド、植物と「動物そのもの」を担っている……」（DR, 327/ 下227頁）。

「思考」はすでに有機性と非有機性の複合、連結、重複であり、根源的差異とは「理念」という非有機性であり、それがもろもろの個体化において有機体をも生成する。ここで差異と反復は、有機体の「個体化」の過程そのもの（特に形態発生）として論じられているが、様々な場面で非有機性と有機性を結合し、相互浸透させ、ときに反転させるような過程であり、しばしばこのように論じたドゥルーズの思索には、粗略な図式化を避けて、注意深く、機敏に対応する必要がある。「非有機性」という〈用語〉は、ほとんどリゾーム状に、いたるところで現れるからである。すでに「リゾーム」は、植物の「地下茎」という有機的現実において、有機性を裏切り、超脱する特徴を見出して、むしろそれを非有機性のモデルに生成させた概念であった。

2. アルトーと〈非有機性〉l'inorganiqueの兆候

アントナン・アルトーのテキストは、しばしばドゥルーズ・ガタリの「非有機的生」の発想にとって重要な源泉となっていた。ところがアルトー自身は、むしろ圧倒的に身体と、「器官なき身体」をめぐる考え、生きたように見える（以下では『千のプラトー』の6章「いかに器官なき身体を獲得するか」にしたがってCsOと略記する）。しかし、CsOをめぐる思考は、すでに『アンチ・オイディプス』の中でも、しだいに有機体の有機性（organisme）、言わば「器官の組織体」（organisation des organes）に対する強い批判として拡張され展開されていた。したがってCsOは、ほとんど「非有機性」と言い換えることができる理念でもある。この非有機性は、決して無機性（非生物）としてのinorganiqueではない。むしろ有機性の非有機性、有機性に内在するような非有機性、有機性に含まれる非有機性、しかしときに有機性を逸脱し、「超出」するような非有機性である。そもそもCsOという、逆説的な、奇妙な、不可能な概念の読み替えでもある「非有機的生」（vie inorganique）は、これ自体も奇妙な逆説的概念とならざるをえない。そして有機体が、社会的身体についても適用しうる概念ならば、必然的に、非有機的社会体が問題になるだろう。社会を有機的に統合された現実とみなし、あるいはそれを理想とするような有機的政治があり（それはしばしば政治ではなく、むしろ「祖国」や「家族」に対する愛や情念、集団的精神として表象される）、そしてそれと離反する非有機的政治が確かにあるからである。

「器官なき身体」は、初期のアルトーの作品において断片的、断続的に、器官への抵抗、批判、拒否としてあらわれて反復されたが、やがて晩年に、南仏ロデーズでの入院時代に書き継がれたノートにおいて、本格的に定着（構築）される中心的「概念」である。概念でなければ、核心の「主題」であり、反復されるモチーフであり、本質的な問題化の装置なのである。アルトーの提案した数少ない概念（「残酷」、「分身」、「裁き」、「アナキー」等々がその例だろうか）の一つとも言えよう。アルトーの著作には、その様々な相貌と、概念化の過程と、おびただしい変容の軌跡が読みとれるのである。

まず思考の不可能性をめぐる初期の思索（詩的作品と書簡）、思考の障害とその苦痛の体験の執拗な記述と解析が綿々と続いた。それと重なる時期にアルトーの構想した映画・演劇において現われ、旺盛に実験されたイメージ、言語、身体をめぐる独自の追求、ついで西洋の外部へと向かう人類学的探求でもある小説『ヘリオガバルス』、およびメキシコ高地における先住民タラウマラとの出会い、やがて分裂症者として拘束された時代に書き継いだ無数のノートに見られる〈剥奪された身体〉の問題化、そしてキリストをめぐる「回心」、神の「化肉」をめぐる思索……といったリストが浮かびあがる。これらの〈体験〉の様々な位相、とりわけ身体の〈規定〉をめぐる思考と体験の独異な過程は、『アンチ・オイディプス』、『千のプラトー』におけるCsO、そして「非有機的なもの」のおびただしいヴァリエーションを確かに触発したのである。

ここではアルトーの著作に現れた二つの〈病〉の異様な記述、いわば非有機的病の〈発明〉に注意をむけてみよう。

「私は精神の恐るべき病に苦しんでいます。私の思考はあらゆる度合で、私を見棄てているのです」（AOC1, 24/32頁）。まず「恐るべき精神の病」、思考の危機、心身の麻痺として体験された異

様な事態の記述があった。その病は器質的なものだったのか？ むしろ精神の病か？ とにかく、ある定型的な症状だったのか。あるいはアルトー自身が主張するように分類不可能な病状だったのか。諸説あって断定するのは難しい。いずれにせよ、それらの問いも答も、しばしば的を外していたように思われる。特に書簡を通じて、アルトー自身から説明を受けたジャック・リヴィエールも、その症状を、いわば時代的な、青年の病として、むしろ典型化して理解していたが、アルトーは、それがほとんど例のない特異な症状であることを、執拗に強調したのである。

私の詩の散逸性、それらの形態上の不備、私の思考のこのたえざる動揺は、鍛錬の不足、私が用いる道具の習熟や知的発達の不足によるものとみなされてはなりません。それは魂の中心における崩壊、思考の一種の本質的にして同時に一過性の浸食、私の発達の物質的利得の一時的な剥奪、思考の諸要素の異常な分離によるものとすべきです（思考の最終的な層化のそれぞれの段階における思考することの衝動、それは思考と形態のあらゆる状態、あらゆる分岐、あらゆる位置決定を通過します）。／したがって私の思考を破壊する何ごとかがあり、私が何かでありうるとして、そんな何かであることをそれは妨げないが、言わば、私を宙づりにしておく何ごとかがあるのです。私が見出した言葉を私からとりあげ、私の心的緊張を減衰させ、徐々に私の思考の塊りをその実質において破壊し、人が自己を表現するための技を、記憶にいたるまで奪ってしまう隠密な何かがある。この技こそが、思考の最も分離しがたい、最も局在化された、最も実存的な変調を正確に翻訳するはずなのに（AOC1, 28/39-40頁）。

奇妙な思考不可能状態に陥った生が、なお思考している。この思考はどんな思考なのか、この生はどんな生なのか。アルトーの〈不出来な詩〉は、思考における「崩壊」、「浸食」、「剥奪」、「分離」の、言わば忠実な記録であり、思考を不可能にし、宙づりにする「何ごとか」、「隠密な何か」をじかに表現している。思考が、思考を妨害し、中絶し、破壊する何かに出会い、それをなお思考し、空転しながら、それでも思考に本質的にかかわる不可能性として、その危機を迎えつつ、思考を転換させようとする。思考不可能なものをめぐるこの思考、表現不可能なもののこの表現は、決して無でも、表現・思考の単なる残骸でもない。それはある種の自動性、自己生成でもある思考の有機性の停止を示し、そこに露出するある非有機性に深く浸透された思考の現実と対面する「詩的实践」でもある。これが一つの「病」であるならば、それはまさに〈非有機的身体〉の、あるいは〈非有機的思考に貫通された身体の病〉であったとあえて言おう。

もう一つの病、「演劇とペスト」に現れるペストの奇妙な記述にも注目しよう。「すべてが前例のない有機的な嵐を告げている」（AOC4, 19/27頁）。アルトーは医学的報告もとりあげて考察しているのだが、ペストに罹患しても身体が物質が破壊されることはなく、器官は混乱させられても、有機的なレベルの損傷を受けてはいない、と述べている（AOC4, 20/28頁）。要するにペストは「一種の心的な総体」（AOC4, 18/25頁）として「精神的相貌」を呈するのだが、決してアルトーは、ペストが精神の病であると言い切っているわけではない。ただ彼自身の「名前のない病」をペストに投影しているわけでもない。

結局、彼にとって、ペストは彼のもくろむ演劇の暗喩であるどころか、演劇と本質を共有する病なのだ。演劇に似てペストは「諸器官を破壊することなく生を殺す」のだが、一方、演劇は「殺すことはせず、個人のみならず民衆の精神のなかに最も神秘的なもろもろの変質をひこおす」（AOC4, 25/37頁）。要するに、そこには「熱狂的な無償性」la gratuité frénétique（AOC4, 24/35頁）があり、ペストには「非有機的な」疫病として奇妙な定義が与えられているのだ。

アルトーが厳密に非有機性として定義したかに見える二つの病、これらはもちろんCsOの病であり、「思考不可能」と「ペスト＝演劇」は、たがいに重複し、共振し、反復された「非有機性」の集中的表現だった。アルトーのモチーフは異様なほど明確だった。この非有機性は有機性に密着して内在し、しかも有機性を超越するかのような非有機性なのである。

3. 全著作を貫くモチーフ？

『アンチ・オイディプス』の冒頭には資本制を構成する諸機械、そこを循環するおびただしい流れと切断の印象的な描写があり（「皮膚の下の身体は過熱した一つの工場である」）、それはただちに巨大なたえまない有機性（体）の生産そして連結という印象をもたらす。「欲望機械は、私たちに有機体を与える」。ところがさっそく書かれている。「この生産の真っ只中で、この生産そのものにおいて、身体は、組織される〔有機化される〕ことに苦しみ、つまり別の組織をもたないことを苦しんでいる。いっそ、まったく組織などないほうがいいのだ。」「もろもろの自動機械装置は停止して、それらが分節していた非有機体的な塊りを出現させる」（ACE, 14/25-26頁、傍点引用者）。「機械」は、結合しつつ、切断するものであるが、まさに「切断」において、たちどころに有機体に反するかのような作用が顕著にあらわれる。

やがて『千のプラトー』は、さらに随所で、非有機的な概念、イメージ、次元を提出し、いわば『アンチ・オイディプス』における「器官なき身体」をさらに非有機化している。後の映画論においてドゥルーズは、『運動イメージ』から『時間イメージ』へと進みながら、それを有機的映画から非有機的映画への移行として顕著に示している。エイゼンシュタインは、みずからも「有機的」という用語を用いて、有機的映画（運動イメージ）の頂点を画し、有機性の芸術としての映画はそれ以降も大いに洗練されていったが、戦後の映画では、その流れに奇妙な切断がもたらされる。「運動」ではなく、「時間」が映画を主導し、様々な映画作家たちが、非有機的な創造にむかう。イタリヤ・ネオリスモ、そしてヌヴェル・ヴァーグ、そして日本映画の一部（小津安二郎）さえも……。

アルトーの思考と身体における体験、『アンチ・オイディプス』において無意識と社会的生産を貫通する有機性と非有機性、『千のプラトー』において、リゾームという植物的モデルから、進化、記号（言語、顔、リトルネロ）、戦争、国家、技術に至る有機性と非有機性の様々な位相、運動イメージの有機性から時間イメージの非有機性に至る映画史、そして脳というモデルに行き着いたかに見える哲学的非有機性の思考、これらすべてを貫通する「非有機性－有機性」の思考が確かにあった。ときにこの用語は、少々無造作に、不用意に使用される感もあったが、それは様々な事象に関して、概念化され、多様化されるべき思考のプロセスそれ自体として、ドゥルーズの探求を

強力に主導してきたモチーフにちがいないのだ。さらにいくつかの事例をとりあげてみよう。

4. どこにもない？非有機性

『アンチ・オイディプス』には、まさに欲望機械の非有機化、非有機性について明確に語った箇所がある。なかでもサミュエル・バトラー（1835-1902）『エレホン』のなかの、「機械の書」をきっかけにした考察を参照した頁である。これにはマクルーハンも注目していた。マクルーハンが〈すべてはメディアである〉と述べたように、「機械の書」は、〈すべては機械である〉と述べていた。それぞれの生物が一つの機械であり、この機械は、ある（個体的・構造的）統合性をもつという意味で有機体とみなされる。機械と機械の間、そして機械の機械、人間という機械、人間と機械の間にも果てしない有機的結合がひろがっている。

しかし問題は、人間は機械か、人間と機械の結合は機械か、機械であるかないかではない。厳密な結合から緩やかな結合まで、意識的結合から無意識的結合まで、その結合の単位や形式も、分子的（微細な）レベルから、モルの（相対的、大局的）レベルにわたって多様である。すべては機械であるとして、それらの連結は多様で、果てしない。有機性と非有機性は、それらの連結の様態、形式、統合、制限、自由度にかかわると言える。そして識別の基準さえも、本来的に多様である。多様なものを、多様に区別し、しかも微細に識別しなければならない。

『アンチ・オイディプス』は、多くの事象を、モルのレベルと分子的なレベルを対立させながら把握していた。『千のプラトー』は冒頭で、これを樹木的／リゾーム的な二項に言い換えることによって、さらに新しい問いとイメージを広げることになった。構造的統一性に導かれた機械であれ、個体的統一性に導かれた生物であれ、そのように大量の現象の統一的な総体はモルの集合であり、このこと自体が有機性の定義でもある。モルの秩序は、現実とその〈表象〉を形成する力関係によって定常的に決定される。資本主義社会の〈意識〉は、物価、金利、為替、株価、国民総生産、貿易収支、失業率のような指標によるマクロ経済の把握、そして行政や政党が体现する統治意識の方向によって常にモル状に構成されるが、これに対して、資本主義の分子状のレベルに働きかける力関係の束は、いつも流動的、横断的でしばしば不可視、不可測にとどまる。「多様性のもっと深い内的な別の方向においては、分子的現象と生物の特異性との間には、すなわち、あらゆる機械の中に散逸している微小機械と、あらゆる有機体の中に分散している微小組織体との間には、相互浸透や直接の交通が存在する」（ACE, 340/ 下135頁）ここで有機的特性は、さらに微小な機械や組織体の間の浸透や交通に分散するとみなされている。有機性を真に構成しているのは、ミクロな機械や組織体であり、しかもそれらは有機的ではない特異性の集合でもある。

もちろん有機性／非有機性は、単にマクロとミクロの違いではない。確かに「ミクロな組織体」には異なる作動、機能をもつ多様体の連鎖があり、それはもはや有機体ではなく、反有機性、非有機性として区別されている。しかし「非有機的」は、まだそれほど概念としても、カテゴリーとしても定着されていないし、いずれにしても「非有機的なもの（実体）」があるわけではない。決してそれは無機物という実体のことではなく、ある「過程」でしかない。それなら有機的なものはあるのか、非有機性に浸透され貫通される有機性も、それ自体はもはや部分的でしかない、ある統合

的な傾向の過程でしかない。非有機性の概念は、一種のプラットフォームのようなものとして、あの「プラトー」（plateau）にも重なる。有機性の表象は、しばしば自然をモデルとして、ミクロなレベルの欲望に働きかけるあらゆる活動をしばしば抑制し、不可視にしてきた。非有機性は、有機性に対して、言わば超越論的レベルを構成し、それはしばしば死の意識や、死に向かう消尽にも重ねられる。非有機性は、生産に対しては、むしろ〈反生産〉として作動する。

既に『アンチ・オイディプス』において、その原理性は明確に提案されているが、その分子状態の様々なモデル、タイプが、『千のプラトー』ではさらに超歴史的、横断的に、縦横無尽に提出されている。『千のプラトー』において、「非有機性」がどのような文脈において出現していたかを、一覧してみよう（以下はMPから引用）。

身体を〈器官なき身体〉に作り換え、身体の非有機性（anorganisme）を推進する試みは、少女への生成変化や分子状女性の生産と不可分の関係をもつことにもなる（339/中243）。

知覚しえぬものへの生成変化は、さまざまなことを意味する。知覚しえぬもの（非有機的なもの aorganique）、識別不可能なもの（非意味的なもの）、そして非人称性（非主体的なもの）。この三つはどう関係してくるのか（342/中249）。

動物の優雅さ、偽装する魚、地下潜行者。彼らの身体には、実に独創的で、みずからの有機的分割にさえたがうことのない抽象的な線が縦横に走っている。だが、このように非有機化し（désorganisé）、非分節化したとき、彼らは岩や砂や植物の線とともに世界の様相を呈し、知覚しえぬものと化す（343/中250-251）。

非有機的生命（Vie non organique）という驚嘆すべき観念——ヴォリンガーが北方の蛮族特有の観念と考えたもの——は冶金術の発明であり、直観なのだ（512/下129）。

エリ・フォールの素晴らしい文章は、空間に穴を開け、その開口部に対応する驚くべき形態、すなわち非有機的生命（vie non organique）の生き生きした形態を産み出しながら移動するインドの移動民たちのしたたかな移動ぶりを見事に喚起している（515/下132-133）。

ゲリラや少数者の戦争や、民衆の革命戦争が戦争機械の本質に合致するのは、これらの戦争が、代補的であるがゆえにいつそう必然的な目標として戦争を捉えているからであり、同時に他の何かを、たとえばそれが新しい非有機的な（non organique）社会的関係でしかないとしても、同時に他の何かを創造するという条件でのみ戦争を行うからである（527/下150）。

この線は非有機的（inorganique）だが、生き生きしている。そして非有機的だからこそ生き生きしている。それは幾何学的なものとも有機的なものとも区別される（623/下295）。

要するに、非有機的な（inorganique）、強度の芽吹く生、器官をもたない強力な生、器官をもたないだけになおさら生き生きした〈身体〉、有機体のあいだを通過するすべてのもの（「有機的活動の自然な枠組みが一度壊されるなら、もはや限界はなくなる……」）（623/下295）。

厳密には、そこで純粋な動物性が非有機的（inorganique）または超有機的なものとして生きられているからであり、そのような動物性は抽象作用にこそよく結びつくのであり、この動物性は物質の緩やかさや重さと、線に属していてもはや精神的なものでしかない極限の速さとを

結合しうるのである（623/下296）。

そして非有機的（anorganique）であるからこそ、なおさら強度で、強力な生命というものがある（628/下303）。

いかにして形式化されない物質、非有機的（aorganique）生命、非人間的な生成変化は、純粹な単なるカオスとは別のものでありうるのか（628/下303-304）。

地層を逃れる非有機的な（non organique）強度の生がアレンジメントを横断し、輪郭をとまなわない抽象線、遊牧的芸術の線、移動する冶金術の線を描く（633/下311）。

inorganique, non organique, anorganique, anorganisme, désorganisé などは、おしなべて「非有機的」、「非有機性」と訳してある。これらの原語には、接頭辞のニュアンスに呼応して細かい差異があり、そのたびに文脈上も、「非有機性」にさまざまな強度やニュアンスが与えられている。非有機性は、一貫して、女性、動物、移動民、遊牧民、少数者の側にある、と言われている。つまり男性、人間、定住民、多数者は、むしろ有機性の側にある。そして非有機性は、いつも「生き生きした」強度の生について言われることで、有機的な死の側にも、無機性の側にもあるわけではない。「千のプラトー」とは「千の非有機性」であって、それには無限のヴァリエーションが与えられる。そのおびたしいヴェリエーションを通じて、私たちは、「非有機性」のイメージや感覚、そして分析された特性を、ときに明瞭に、ときに混然として把握することができるが、ドゥルーズ（そしてガタリ）は決してその決定的な定義を与えているわけではない。

5. 差異と反復と非有機性

ドゥルーズが最も原理的、論理的、分析的に彼自身の生成の哲学を述べた書物『差異と反復』の論述は、『千のプラトー』よりはるかに厳密な差異論を展開していたが、そこで有機性／非有機性は、どのように把握されていただろうか。『千のプラトー』は、実に多くの事例をあげながら、『差異と反復』の原理的思索を、歴史的な世界にむけて展開した実験的な思索であり、当然ながら、そこには原理的な連続性もある一方、多くの飛躍、不連続も顕著に見られる。『千のプラトー』における非有機性の主題は、一見して、『差異と反復』にはよく見えなかったものだが、その発想自体は、かつて差異、理念、強度の生成変化を精密に論じた頁の至るところに顕在し、あるいは潜在していたものである。

ドゥルーズは『差異と反復』で、「時空的力動」における生成過程を詳細に記述し論理化しようとしていた。まず根源的差異としての「理念」があり、理念が潜在性であるならば、その差異＝理念は、みずからを現働化する「強度」の過程に入らなければならない。それはすなわち「強度」として畳みこまれた差異が、「延長」として繰り広げられる過程であり、それ自体は有機体の過程（「個体化」あるいは形態発生）なのである。つまり時空的力動は、何よりもまず有機体の生成にかかわる差異が、理念から強度、そして強度から延長にむかう過程（個体化）として実現されるが、この過程において前個体的な「幼生の主体」は、すでに有機的生命の根源的要素である。「私たちは縮約された水、大地、光からなるものであって、それらを再認し、あるいは表象する前のみなら

ず、それらを知覚する前にも、これは言えることなのだ。あらゆる有機体は、その受容的および知覚的な要素において、またその内臓においても、もろもろの縮約、把持、期待の総和なのである」（DR, 99/上204頁）。「幼生の主体性」における「縮約、把持、期待」は、有機的な領域そのものの発生を規定している。

レイ・ブラシエは『解き放たれた無』の中で、理念から強度を通じてそのように実現される「個体化」の過程を読解しながら、ドゥルーズの思索のいたるところに拡張された「生氣論的テーゼ」を指摘し批判している。ブラシエは、『差異と反復』自体をむしろ有機性の解明として読んでいるようである。そこでブラシエは、ホワイトヘッドの「汎心論」に言及し、ドゥルーズの「生氣論的」発想と比較しているのだ。「何らかの意識の最小の形式が非有機的な領域のうちにさえ巻き込まれており、これが有機的な感覚能力のための前提条件を提供し、有機的な感覚能力のほうはこのより原始的な非有機的「把握」prehensionのある複雑化として理解されるべきだ」（RB, 350頁）、というようなホワイトヘッドの発想と、ドゥルーズの個体化論のそれは、どうやら同じものではない。ドゥルーズは、生物有機体以前の非有機的な生成ではなく、あくまでも生命の過程そのものに準拠するようにして理念-強度の過程を思考し、「生氣論的テーゼ」に主導される個体化論を展開している、とブラシエは強調するのである。

確かにドゥルーズは、理念と強度からなる個体化の過程を、物質の物理的個体化、生物の生命的個体化、そして人間の心的個体化についても一律に考察しながらも、物理学的システム、生物学的システム、そして心的システムの間に、ある区別を設けている。「生物学的な種別化および組織化は、物理学的な単なる質の形成および部分の構成とは異なっている」（DR, 328/下230頁）と彼は述べ、また「私」と「自我」という同一性を拒否しつつ、ある心的な個体化を構想しているのだ（「心的な種別化は、生物学的な種別化と同じものではない」（DR, 330/下234頁）。もろもろの「理念」を担う「幼生」（あるいは幼虫larves）という用語そのものが、明瞭に有機的なセンスを帯びて、ドゥルーズの「個体化」の考察の「生氣論的方向」を決定しているように見える。

ドゥルーズはジルバール・シモンダンの「個体化」に関する先駆的な理論を賞賛しながらも、シモンダンが生物学・発生学の中の、卵の発達における勾配と決定システムについての理論に触れていないことに驚いている（ID, 330/下234頁）。まさにそこにドゥルーズは「強度による個体化の理念」が準拠しうる鮮明なイメージを発見していたからである。生物有機体の形態発生というモデルが、ドゥルーズの個体化の理論にとって重要な契機となっていたことが察知されるのだが、シモンダンのほうは彼独自の理路を通じて、心的な次元にまで、個体化の原理を拡張していたのである。

ブラシエはこのようにドゥルーズの「生氣論」のニュアンスを批判して、この枠組みでは、「物理的な空間-時間を構成しているニュートリノ、光子、グルーオン、ボソン、ミューオンを有機的な習慣の縮約としてもっともらしい仕方では解することはできない」（RB, 352）と書き、彼の「思弁的実在論」の方向を強調するのである。ドゥルーズの非有機性の哲学は、まだあまりに人間に、生命（要するに有機体）に対して相関的、相対的なので、「現働的実在性の広大な領域」が説明されずに放置されている、というわけである。

それにしても、ドゥルーズの生氣論は、ほとんど例外的に非有機的生にかかわる生氣論でもある

ことにブラシエは何の関心も示していない。人間的生との一切の相関性を超越して、いつか消滅する物質と宇宙を視野に入れる「絶滅の哲学」こそは、彼にとって究極的な非有機的哲学なのだろう。決して無意味ではない壮大な試みの領域が開けるかもしれないことを否定しようとは思わない。もちろん科学は、人間のいない宇宙について、すでにたくさんの仮説をもっている。〈人間のいない世界〉について、科学に少しでも匹敵しうる哲学を構想する哲学者たちは、「相関主義」のあらゆる欠落を暴くことにおいては実に野心的で、厳密でもあるが、かんじんのその实在論の内容について、まだほとんど説得的な記述をしていないように思える（私の無知のせいかな）。

ドゥルーズの、ほとんど最終的な非有機的生のモデルは、「脳」であった。そしてもう一つの非有機性のあまり目立たない、実に単純なモデルとは「家」なのだ。「家はまさに一つの生成変化の性質をもっている。家とは生であり、『諸物の非有機的生 *vie non-organique des choses*』である」（QQP, 170/303頁）。感覚が生成するには、ただ「肉」と、肉において感覚するものと感覚されるものの「交叉」（キアスム）だけでは不十分である。肉が身体として開花するには、家あるいは骨組みが、肉にとって第二のエレメントにならなければならない。ここでドゥルーズは、絵画における感覚の生成を論じながら、「家」という非有機性について語っている。そして第三のエレメントは「宇宙」であり、もろもろの平面を接合する家（非有機性）とは、異なる種を結合し共振させるテリトリーのことでもある。そのようなテリトリーに発生するリトルネロが、芸術的な横断性をどのように宇宙に広げていくか、そのことについては、すでに『千のプラトー』11章がさらに多くを語っていたのだ。「テリトリー＝家のシステムによって、性活動、出産、攻撃性、食物摂取といった多くの有機的機能の変容される」（QQP, 174/309頁）。それによって何かしら有機的機能を逸脱し超越した表現性、純粋な感覚的質、新たな因果性や目的性が出現する。それは絵画の達成でもあれば、また絵画をはるかに超えた非有機的なもののシーニュの生成でもある。

そして「結論」は「カオスから脳へ」なのだ。「思考するのは脳であって、人間ではない、人間はただ脳における結晶化にすぎない」とドゥルーズはガタリとともに書いているが、決して思考を脳科学の認識に還元しようとするわけではない。現象学によれば、むしろ思考は「人間と世界の関係に依存する」。そこで「世界から刺激が、人間から反応が抽出されるように、脳はそれらの関係から抽出される」ことになる（QQP, 197/352頁）。この現象学的立場に対しても、ドゥルーズたちは同意しない。「思考は、それが科学において行動的に形をとるときでさえ、有機的な連結と統合からなる脳には依存していない」（Ibid.）。

「もし哲学、芸術、科学の心的対象（つまり生の観念）が生起するならば、それはシナプスの亀裂の最も深いところ、対象化不可能な脳の裂孔、間隙、そして合間においてであり、そこではこれらを探求することは、すなわち創造することなのである」（Ibid.）。このような意味で、脳こそが思考するのだが、それは「有機的な連結と統合からなる脳」ではない。「ミクロ脳を構成し、または事物の非有機的生を構成する諸力がいたるところにある」というように定義された脳の非有機性こそが、脳という問題の焦点である。ドゥルーズたちは、脳の基本的な特性を「距離なき俯瞰の状態」として定義し、それをプロティノスの言う「観照」にも結び付けている。（観照は『差異と反復』において、習慣という反復につきものの「観照」であった）。この俯瞰の能力は、「それ自体に

おける形態」、「概念の能力」、感覚における「縮約」、などと言い換えられ、やがて、それは脳をはるかに超えて、あらゆる事物を「観照」とみなすプロティノスにしたがって、感覚的能力としての原初的な力につながっていく。化学的な親和力と物理的な因果性さえも、そのような原初的な力の現れであり、「諸要素を縮約し、共振させながら、それらの連鎖を保存しうる諸力、そうした主観的な審級なしには、最小の因果性も理解不可能にとどまる」（QQP, 200/357頁）。

ドゥルーズたちは、フェヒナーやコナン・ドイルのように「大地の神経系」にまで言及することは必要不可欠ではないが、と断りながらも、〈宇宙〉のあらゆる多様性をになう唯一の構成平面を構成する同じ最終的要素そして同じ〈遠ざかり〉retrait（あるいは俯瞰survol）の力を最終概念として、脳に結びつけている。この非有機性の力が、物質、生命も、人間さえも貫通して支えている、と言うのだ。

ドゥルーズの哲学の最終的次元にさえも浸透している「生氣論」を批判する次世代の哲学者たちの観点は興味深いのだが、あまりにも人間に、そして生命に相関的な思考を批判し、人間そして生命以前、以後を思考する哲学を標榜する彼らの論争的立場に対しては、確かにドゥルーズは、独自の生氣論を、非有機性の宇宙にまで大きく拡張していたというしかない。そのような形で、彼の「實在論」も最大限に拡張されていた。

『哲学とは何か』の結論でドゥルーズは、「生氣論には二つの可能な解釈があった」と述べて、その二つを要約している。：第一に「作用するが存在せず、単に頭腦的外的認識の観点からのみ作用する《理念》の生氣論」（カント、クロード・ベルナール）。第二に「存在するが作用しない力、純粹な内的な〈感覚すること〉である力（ライプニッツからリュイエまで）」（QQP, 201/358頁）。そして第二の〈感覚すること〉の生氣論の側に自分は立つ、とドゥルーズははっきり述べている。行動からも運動からさえも切り離された「認識なき純粹観照」の側に。「それでもなお行動のざわめきの下に、あれらの創造的内的感覚を、一つの脳のために証言するあれらの寡黙な観照を発見しなければならない」（QQP, 201/359頁）。

この一文では、さらに二つの最も本質的な非有機性について十分に再考することができなかった。死という経験不可能な経験の非有機性、そして言語という非身体的なもの、表層的なもの（そして意味、出来事）の非有機性についてである。別の機会に試みることにする。

引用文献（本文中の引用には以下の書名略号と原書／訳書の頁数を記す）

- AOC1: Antonin Artaud, *Œuvres Complètes*, tome I, Gallimard, 1984. [アントナン・アルトー『神経の秤・冥府の臍』粟津則雄・清水徹編訳、現代思潮社、1971/1990]
- AOC4: Antonin Artaud, *Œuvres Complètes*, tome IV, Gallimard, 1978. [アルトー『演劇とその分身』鈴木創士訳、河出文庫、2019]
- AE : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Anti-Œdipe*, Minuit, 1975. [G・ドゥルーズ＋F・ガタリ『アンチ・オイディプス』上、下、宇野邦一訳、河出文庫、2006]
- QQP : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991. [ドゥルーズ＋ガタリ『哲学とは何か』財津理訳、河出文庫、2012年]
- MP : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, 1980. [ドゥルーズ＋ガタリ『千のプラトー』上、中、下、宇野邦一・小沢秋広・田中敏彦・豊崎光一・宮林寛・守中高明訳、河出文庫、2010年]
- DR : G. Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F., 1968/1976. [G・ドゥルーズ『差異と反復』上、下、財津理訳、河出文庫]
- ID : G. Deleuze, *Iles désertes et autres textes*, Minuit, 2002. [『ドゥルーズ・コレクション I』河出文庫、2015、「ジルベール・シモンドン 個体とその物理－生物的な発生」]
- RB: レイ・ブラシエ『解き放たれた無——啓蒙と絶滅』仲山ひふみ監訳、小林卓也・島田貴志訳、河出書房新社、2026。

Repenser la vie inorganique

Kuniichi UNO

Gilles Deleuze a écrit avec Félix Guattari dans la conclusion de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « toute vie n'est pas organique, mais il y a partout des forces qui constituent des micro-cerveaux ou une vie inorganique des choses ». L'inorganique est un concept clef dans son dernier livre majeur. A savoir, ce qui est inorganique dirigeait toujours intensément ses pensées partout dans ses livres. Et Antonin Artaud est un des auteurs qui lui ont révélé la pensée de l'inorganique, surtout avec ses expériences de « maladies » étrangement définies par ses pensées du « Corps sans organes » qui est un autre nom de « l'inorganique » pour Deleuze. *L'Anti-Edipe* et *Mille Plateaux* construisent à travers des cas abondants une sphère de choses inorganiques et de leur vitalité singulière. Il est à noter dans ce même dernier livre qu'il propose aussi « la maison » comme une autre figure de la « vie non organique des choses ».

特集 何故スピノザを現代フランスの 哲学者たちは放っておけなかったのか (2026年春季研究大会シンポジウム報告)

イントロダクション

鈴木 泉

2026年3月14日、立命館大学において日仏哲学会シンポジウム「何故スピノザを現代フランスの哲学者たちは放っておけなかったのか」が開催された。登壇者は、渡名喜庸哲、藤井千佳世、上尾真道の3氏。趣旨説明と司会は鈴木泉。まず、シンポジウム開催の背景と趣旨を振り返ってみたい。

ドゥルーズ・ゲルー・マトゥロンの3つの大著が象徴する1960年代後半以降のフランスにおける所謂〈第二のスピノザ・ルネサンス〉が大きな意味を有したことは既によく知られた事実である。その背景にある（固有の意味でのスピノザ研究者ではない）カヴァイエス・カンギレム・アルチュセールを代表とする「概念の哲学」とスピノザの思索とのこみ入った関係については、『主体の論理・概念の論理——20世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』（上野修・米虫正巳・近藤和敬編、以文社、2017年）において既に多くのことが解明されている。2015年に開催された日仏哲学会秋季シンポジウム「現代フランス哲学の知られざるスピノザ」はこの論文集に結実する研究プロジェクトの一環であった。

およそ10年の時を経てスピノザをめぐる企画された本シンポジウムは、同論文集の問題意識を受け継ぎつつ、日本版スピノザ全集の刊行開始（2022年）が象徴する研究状況の変化を背景に、前回のスピノザ・シンポジウムが扱うことの出来なかった側面に探りを入れるようにして「現代フランス哲学におけるスピノザ」を検討することにした。研究状況の変化とは、フランスに限るならば、文献学的研究の進展を背景とする全集の刊行（例えば、PUF 版対訳全集第4巻『エチカ』の刊行は2020年、新たなプレイヤード版仏訳全集の刊行は2022年）と Jack Stetter and Charles Ramond (2019) が象徴するような英語圏のスピノザ研究との本格的な交流の開始の二つを挙げることが出来るよう。

しかし、何故「現代フランス哲学」であり、日仏哲学会においてこのようなシンポジウムを開催する理由はどこにあるのか。スピノザはオランダの哲学者であり、スピノザ研究はフランスにおける哲学史研究の占有事項ではない。確かに、1960年代後半以降のフランスにおけるスピノザ研究が、スピノザの思索総体に対する関心を高め、〈第二のスピノザ・ルネサンス〉の起爆剤となったことは事実である。だが、現時点において、「現代フランス哲学」とスピノザに固有の関係を見出すことの正当性はどこにあるだろう。そこで、シンポジウムの企画は或る種の仮説と共に構想された。「スピノザが現代フランスの哲学者の関心の焦点の一つであったこと、あらざるを得なかった

こと、あり続けていること」ということをまずは仮説として設定し、その意義を検討することを目的としたのである。

具体的には、1/スピノザが特権的な存在であると共に、スピノザに関する講義録が刊行されたばかりのドゥルーズにおけるスピノザ、2/いまだ全体像の见えていないラカンにおけるスピノザ、をそれぞれ主題化し、「スピノザが現代フランスの哲学者の関心の焦点の一つであったこと、あらざるを得なかったこと」の内実とその「何故」を、さらに、3/21世紀に入ってなおスピノザの思索が刺激を与え続けている進行形の現代フランス哲学を検討の俎上に載せて「あり続けていること」を検討することにした。

登壇順に記すと、「スピノザ・ルネサンス」以降の現代フランス哲学におけるスピノザ受容のいくつかの傾向（渡名喜庸哲）が3、「ドゥルーズによるスピノザ的ユーモアの変奏」（藤井千佳世）が1、「ラカン＝スピノザの逆説的人間学——「欲望」概念をめぐる」（上尾真道）が2をそれぞれ担った。その内容の詳細については本誌掲載論考に委ねる。

シンポジウム後に強く実感されたことを記して企画立案者の一人としての責務を果たすことにしたい。「スピノザが現代フランスの哲学者の関心の焦点の一つであったこと、あらざるを得なかったこと、あり続けていること」、これはあくまでも仮説である。「スピノザが現代フランスの哲学者の関心の焦点の一つであったこと」、これが確かに事実だとして、その「現代フランスの哲学者」とはどの範囲にまで及ぶのか。例えば、デリダやバディウ、さらにはマリオンにとって、スピノザはどのような存在だったのか。ドゥルーズやアルチュセールにとってスピノザが特権的な存在だったとして、他の「現代フランスの哲学者」たちにとっては問題となり得るようなどれだけ特権的な存在であったのか。残念ながら、この点に関する十分な検討は出来なかった。少なくとも、質疑応答において問題化されたレヴィナスとスピノザとの関係に関する本格的な解明の必要性は、シンポジウム参加者によって共有されたことと思う。さらに、「スピノザが現代フランスの哲学者の関心の焦点の一つ」であるということが、今なお現在形で語ることが出来るということについては、渡名喜が、現代フランス哲学における、生命科学と社会科学を中心としたスピノザ受容の新たな傾向をパノラマ的に示し、上尾が示した「欲望」概念を巡るラカンとスピノザの関係も、精神分析という哲学的な知の外におけるスピノザと現代フランス思想との遭遇であった。哲学とその外部という問題系は、もしかしたらスピノザ研究にとっても刺激的な視点たりえるのではないかと予感させるものであった。

かつて、フランスの或るデカルト研究者は、スピノザ哲学こそが真理を体現しているとスピノザ研究者が信じる悪癖を有していると述べていた。2回のスピノザ・ルネサンスの存在は、スピノザの思索が哲学史において問題論的なものであり続けているという印象をも強化している。「スピノザを現代フランスの哲学者たちは放っておけなかった」という仮説は、その哲学者たちの複数性において、しかも1960年代後半から現在という幅において検討されるべきであり、その上でその仮説が支持されるものであるなら、その「何故」を問おうとすべきであろう。企画立案者として、この点、十分な議論が出来なかったことをお詫びするとともに、以上の問いの重要性を強調しておきたい。

「スピノザ・ルネサンス」以降の現代フランス哲学に おけるスピノザ受容のいくつかの傾向

渡名喜 庸哲

はじめに

「第二次スピノザ・ルネサンス」と称される、1960年代フランスにおける驚異的なスピノザ研究以降の現代フランス哲学において、新たなスピノザ受容の傾向が見られることはことさら指摘するまでもない。没後300年の1977年、生誕350年の82年を契機として、77年の *Cahiers Spinoza* の発刊、82年のスリジー・ラサル・シンポジウム、85年の *Studia spinozana* の発刊、86年のシカゴ・スピノザ・カンファレンスに見られるように、スピノザ研究はいっそう推力を増す。

そのなかで2000年代以降のフランスにおけるスピノザへの関心の増加は目を見張るものがある。その一つのメルクマールとなるのは、1982年から20年後の2002年のスリジー・ラサル・シンポジウム「スピノザは今日」だろう。錚々たるメンバーが集結し、その論集は『スピノザの現代的読解』というタイトルで編まれた¹⁾。その他にいくつものシンポジウムが開催されているが、注目すべきは連続セミナーの存在だろう。第一に、シャンタル・ジャケ、パスカル・セヴェラク、アリエル・スアミをコーディネーターとして *Spinoza en Sorbonne* が2000年から毎年開催されている。シャルル・ラモンもまたパリ第8大学にて *Spinoza à Paris 8* という連続講演会を2014年以降開催している。ここには各国のスピノザ研究者はもとより、ジャック・ランシエール、アラン・パディウ、ブリュノ・ラトゥール、カトリーヌ・マラブーら、「フランス現代思想」の存命の立役者たちも登壇している（しかもすべてYouTubeで配信されている）。

いずれにしても、ピエール＝フランソワ・モローに続く、ジャケ、ラモン、セヴェラクら新たな世代が中心にいることはすぐに見てとれる。なお、ラモンが2016年にジャック・ステッターとともに *Colloque international Spinoza France Etats-Unis* という国際シンポジウムを開き、これが2019年に『21世紀のスピノザ：アメリカとフランス』という表題で公刊されたことも付言しよう²⁾。

こうした2000年代以降のスピノザへの関心の広がりおよびその学術的意義を網羅的にまとめることは私の力量をはるかに超えるし、求められてもない。ただ、いくつかの傾向は指摘しうる。

こうした傾向の特徴は2002年のスリジー・シンポジウムが公刊された際に付された序文に如実に現れている。それによれば、「スピノザをアクチュアルにする」ことは、単にその思想を時事的な話題に照らして解釈したり、時代の異なる現代の思想家と対比させることではない。むしろ、これまでのスピノザ研究がその「哲学」の解釈・検討を主眼としていたとすれば、新たな段階のスピノザ研究は、「哲学の外部でその意義を評価することに目を向ける」。こうした哲学外の領域とはとりわけ「自然科学、生命科学、社会科学」である。深化よりも学際化³⁾。

こうした傾向は上述の英仏共同シンポジウム「21世紀のスピノザ」の論集序文でも追認され、その立役者たちの名前が具体的に示される。

フランスのスピノザ研究は再び大きな変革を迎えつつある。新たな、人気のある傾向として、スピノザの解釈を相対的に哲学の外部にある分野に持ち込み、その応用がスピノザの哲学自体について何を示すかを探ることがある。アンリ・アトラン（生物学者）、ブリュノ・ラトゥール（社会学者）、フレデリック・ロルドン（経済学者）など、多様な学者たちの影響が、近年の研究でスピノザの立場を明確に示したことで、以上の傾向がフランスで定着したとも言えるが、神経科学者のアントニオ・ダマシオや精神科医のアーヴィン・D・ヤーロムといったアメリカの学者の研究の影響も決定的な役割を果たしたとも言える。⁴⁾

本報告では、2000年代以降の現代フランス哲学のなかでのスピノザ受容の新たな傾向について、以上で指摘された、生物学をはじめとする自然科学、社会学や経済学などの社会科学に焦点をあててその特徴を見ていきたい。そこから単なる事例紹介に止まらない、思想の流れのようなものが抽出できれば本報告に与えられた要請には応えられるだろう（逆に触れないのは、精神分析、美学（J.-C. マルタン、J.-L. ナンシー）であり、またジャック・デリダの「スピノザの締め出し」および「スピノザ主義の対蹠点」にいるエマニュエル・レヴィナスのスピノザ批判である）。

1. 生物学的

まずは自然科学、とりわけ生物学ないし生命科学に注目したい。

「生物学」を、生命組織や（人間に限らず）生物全般に関わる主題と読み替えるならば、スピノザと生物学という主題は、ハンス・ヨナスの「スピノザとその有機体論」（1965年）が示すように⁵⁾、それ自体として目新しいものではない⁶⁾。

こうした広い意味での生物学とスピノザとの結びつきをはっきりと現代生物学の見地から示したのは、周知のように脳神経科学者のアントニオ・ダマシオだろう。ダマシオはポルトガル生まれだが、その著作はフランスでも関心が持たれた。『デカルトの誤り』に続く『感じる脳：情動と感情の脳科学 よみがえるスピノザ』（原題：*Looking for Spinoza* (2003)）は仏訳では『スピノザは正しかった』と題され、インパクトを与えた。ダマシオはその冒頭でこう述べる。

私は哲学者ではないし、本書はスピノザの哲学に関するものでもないから、なぜスピノザか、と問うのはもっともだ。手短かに説明すれば、スピノザは人間の情動と感情に関するいかなる議論にも最適な人物である。スピノザは動因、動機、情動、感情——彼が「アフェクトウス」と呼んだ一連のもの——を人間の重要な側面とみなした。⁷⁾

要するにスピノザの思想は、情動や感情をめぐる現代の科学的な関心にとって「最適」とも言える参照項となるというわけだ。その上でダマシオは、スピノザと生物学の関連について注でジャン＝ピエール・シャンジューの名を挙げている。シャンジューとは、コレージュ・ド・フランスおよびパストゥール研究所教授を務めたフランスの神経科学者である。フランスの文脈ではダマシオと並んで、あるいはそれ以上に重要なのはこのシャンジューである。ダマシオが挙げているのは、

ポール・リクールとの対談『脳と心』だが、そこでシャンジューはこう言う。

『ニューロン人間』を書きながら、私はスピノザの『エチカ』ならびに彼の思考のまったき厳密さを発見しました。「私は線や面や固体が問題であるかのように、人間の諸行動、諸渴望を分析するだろう」とありますが、世界についての目的論的考えおよびいっさいの擬人主義から解放されつつ、また、想像力や「宗教的迷信」[...]に陥らずに、人間的生の再構築を企てるより以上にひとを熱狂させる企画があるでしょうか。⁸⁾

ただし、『脳と心』はスピノザについての言及はあるものの、とりたててスピノザの思想と現代脳科学の知見との関わりについて詳しく論じてはいない。だが、シャンジューのスピノザ主義の告白は、21世紀のフランス哲学界において少なからぬ反響を与えた。二つのみ指摘しておこう。

第一に注目すべきは近年のスピノザ研究を主導するシャンタル・ジャケである。

まず論集『スピノザの現代的読解』でジャケはシャンジューとリクルールの対話をスピノザ研究者の立場から捉え直している⁹⁾。ジャケは、シャンジューがデモクリトス以降の唯物論的思想の系譜のなかにスピノザを位置付け、とりわけ「精神」を霊的なものから切り離して身体との相関関係のもとで捉えようとしていること、それが脳の神経接続（シナプス）のレベルでの人間の考察と結びついていることを指摘する。ジャケは両者の対話が主に『エチカ』2～4部の議論のみを参照したものであり、第1部や第5部、とくに「実体」や「神」の概念は無視されていることを指摘しつつも、脳科学と哲学の対話にスピノザが不可欠な地平をなすことを肯定的に評価する。

ジャケの関心はスピノザ研究者からの中立的なレビューにとどまるものではなかった。そのスピノザ研究『身体と精神の合一』では、のっけからダマシオとシャンジューの議論が参照される。「スピノザにおける心身関係およびその情動的な様相の問題を哲学的な観点から再検討し、それらを、神経科学、社会科学、精神運動療法の近年の思考に照らして説明し、スピノザの思想の解釈の妥当性を検証することが必要である」と述べることで、こうした近年の受容に応答するかたちでの身体と精神の関係についてのスピノザ再読を行っているのである¹⁰⁾。

付言すると、こうしたスピノザと生物学の関わりとは別だが、ジャケは、『トランス階級』という社会学的な考察を行なっている¹¹⁾。ここで中心的に参照されるのはスピノザではなくブルデュー（とくにハビトゥス）だが、ここにも生物学と社会学という現代フランス哲学におけるスピノザへの関心が凝縮されていると言いうる¹²⁾。この点は後に戻りたい。

さて、シャンジューを中心とする脳科学・神経科学のフランス哲学への第二の影響としては、スピノザ研究の枠を越え出て、カトリヌ・マラブーも重要である。

『わたしたちの脳をどうするか』（2004年）や『真ん中の部屋』（2009年）において、脳科学・神経科学を哲学の言説に接合させたマラブーは、『偶発事存在論』（2009年）でダマシオに言及しつつ、スピノザが精神と身体とを分離できないものとして提示したことで現代の神経生物学の発見を先取りしているとする¹³⁾。とりわけスピノザのコナトゥス概念は「脳神経回路のなかに含まれる傾性の集合体」に合致するもので、「脳」を哲学的に捉えることのできた稀有な哲学者である

とされる。マラブーの関心はそこに止まらない。マラブーの関心は、偶発事によって脳が大きな損傷を受けることで自己の同一性が破壊的に変質する可能性にある。マラブーが評価するのは『エチカ』第4部定理39備考である。そこでは「血液の循環や他の諸機能が持続し、それによって身体は生きていますと判断される場合でも、人間の身体はその本性をまったく異なる別のものに変えることがありうる」とされる。ドゥルーズはこうした構造的変異を「弾性」と呼んだが、マラブーはこれを「破壊的可塑性」と呼び、スピノザにその先取りを見るのである。

マラブーは、シャンジューにも関心を寄せている。脳神経科学によってシナプスを介したニューロンシステムの発見によって「精神」と「身体」とを分離せずに捉えることができるようになったとするシャンジューに対し、リクールはあくまで哲学者（ないし現象学者）として心的システム、生理学的システム、社会システムの三つの領域の独立性を保持しようとした。マラブーはむしろこのリクールの立場に批判的な立場をとる。マラブーが脳科学的な見地に親しみを感ずるのは、それが、従来のような分子生物によるDNA配列に重きを置くいわば「決定論」的な思考に対し、現代の脳科学がもたらした、後天的な社会環境との関わりにおいて大脳皮質のシナプスが形成されるという「後成説」（エピジェネティクス）ゆえのことである。マラブーはここではスピノザには触れないが、シャンジュー自身はこの遺伝と社会環境、心的プロセスと物理的（身体的）プロセスが相互に対応するという発想に、スピノザの心身並行論との近しさをはっきり認めていたのだ¹⁴⁾。

ところで、シャンジュー自身が期待を寄せていたのは、スピノザ以上にブルデューだったことも付記しておいてよいだろう。シャンジューは、ブルデューのハビトゥス概念に着目し、「ハビトゥスの神経的土台」なる論考も書いている¹⁵⁾。これによれば、ブルデュー自身、社会的事象を「物理的対象」として扱うと同時に、それを脳内に形成されるニューロンの集合体（心的対象）にまで拡張して捉えていた。しかもブルデューは、学習を「シナプス結合の強化や弱化によって生じる、身体を選択的かつ持続的な変化」と定義しており、シャンジューの神経生物学的知見（『ニューロン人間』など）を明確に参照し、自然主義的な立場をとっている。シャンジューはこうした発想を受け、発達の初期段階でシナプスが過剰に形成された後、環境との相互作用によるネットワークの活動を通じて特定のシナプスのみが「選択的に安定化」されるというエピジェネティクスのプロセスを、ブルデューのいう「身体への社会の制度化」の基盤に見てとっている。

シャンジューが示唆したスピノザの脳科学的な意義を、いっそう広範な生物学のパースペクティブにおきなおし、かついっそう仔細なスピノザ思想の検討をも試みたのが生物学者のアトリ・アトランである。アトランは1931年アルジェリア生まれのユダヤ人で、フランスにわたり、医学研究により博士号（1971年）、科学研究により国家博士号を得る（1977年）。とりわけ、サイバネティクス理論、情報理論（とりわけ複雑系、ノイズ、自己組織化システム）を生物学に取り入れ、主著『生物学の組織化と情報理論』を公刊する（1972年）。フランシスコ・ヴァレラと交流し認知科学にも関わる。文理融合的な関心をもち、1982年にはエコール・ポリテクニク付属研究所として応用認識論研究センター（CREA）を創設し、複雑系や自己組織化に関する生物学等の自然科学研究と哲学、社会学、経済学などの人文・社会科学研究との接続を試みる¹⁶⁾。

なぜそのアトランがスピノザに関心を抱いたのか。もともと医学徒のときから哲学には関心があり、ディナ・ドレフュス（人類学者でレヴィ＝ストロースの元妻）からスピノザを「例外的で孤独」な哲学者として紹介されていたが、当時はそこには足を踏み入れなかった。その後、自身の生物学の研究を公表する折々に知人からスピノザとの近さを指摘され、本格的にスピノザを研究するようになる。それを通じて、スピノザの思想が、生物学や認知神経科学が直面する困難な問題（心身問題や生命の定義など）に対して、その他の哲学よりもはるかに深いインスピレーションの源となることを確信し、2017年に博士論文『スピノザと現代生物学』を提出する。これが『生物学的・認知科学的哲学講義：スピノザと現代生物学』として2018年に公刊された¹⁷⁾。

全体で600ページに及ぶ同著は二つの部に分かれている。第一部は『エチカ』のいくつかの重要概念を現代生物学の知見と照らし合わせながら論じるものである。第1章は自己組織化論の観点からスピノザの「自然」が捉えられ、自由意志も目的論も排したコナトゥス概念が注目される。第2章ではとくに『エチカ』第2部定理13に続くいわゆる「小物理学」から「身体」および「個体」概念が主題化され、複数の物体が互いに接触し合い、一定の法則に従って運動を伝達し合うとき、それらは全体として一つの「個体」を構成するというスピノザの考えと現代の有機体論の近さが論じられる。第3章では『エチカ』第2部定理7および第3部定理2に注目し、心身問題について、スピノザが単なる唯物論にも観念論のいずれにもつかず、一元論でも二元論でもない立場をとったことが、現代生物学の考え方に照らして評価される。第4章ではチルンハウス宛書簡を参照しつつ、スピノザ的物理学が「未完」だったことが論じられる。

第二部は全体として『エチカ』第三部定理二における精神と身体の関係が主題となる。

第5章ではまず精神が身体を決定しえないことについて、自由意志論や因果関係概念とともに論じられる。とくにリベットの実験が示すように意識的意図が原因ではないとする現代生物学との近さが指摘される。第6章は今度は身体が精神を決定しえないことについて、そこに単純な唯物論に還元されないスピノザの立ち位置を見定める。それは、現代生物学におけるすべての生命現象を単なる物理法則に還元してしまう「強い還元主義」ではなく、構成要素のメカニズムから全体を説明しようとする「方法論的還元主義」だとする。第7章は、現代の神経科学や認知科学の知見へと一旦「迂回」し、それがスピノザの哲学といかに共鳴するかが論じられる。第8章では、身体と精神の両方向の因果関係を否定するスピノザの立場が現代も正しく理解されていないとし、ダマシオの解釈が批判される。第9章では、人間の意識がいかに多くの「無意識の脳活動」の上に成り立っているかを現代の神経病理学の症例から指摘し、それがスピノザの認識論（非妥当な観念から妥当な観念への移行）とどのように重なるかが論じられる。第10章では精神の自然化が、第11章ではスピノザの認識論と現代科学における「決定不全」の問題が、第12章では創発性の問題が論じられる。

以上のように、アトランは、同時代のデカルト、パスカル、ライプニッツらとは異なり、スピノザは近代科学の黎明期において物理学そのものに直接的な貢献をしたわけではないが、その洞察は、他のどの古典的・現代的哲学者にもまして、現代の科学を先取りする思考枠組みを提示しているとする。とりわけ指摘されるのは、心身関係に関してスピノザが示した、二元論にも、唯物論／観念論のいずれの還元主義にも陥ることなき並行論（アトランの言葉では「総合的同一性」）の意

義である。これは、現代生物学にとって、従来の分子生物学におけるようなDNA決定論が妥当しないような、ニューラル・ネットワークを通じた後成的な脳の発達プロセスや自己組織化や複雑化を通じた生物の進化を説明可能にしてくれるばかりか、プラセボ効果をはじめとする具体的な症例についても実践的な意義を有しているとする。スピノザ研究はもとより、ジェイムズ、ウィトゲンシュタイン、アンスコム、サール、デイヴィッドソン、パトナムといった英米圏の哲学者に批判的な応答も試みており、その意味でもきわめて示唆に富む著作と言える。

以上の生物学的な関心からのスピノザ受容の特徴を端的にまとめるならば、生命も社会も、単純な因果関係に基づく線形的な理解が困難となり、まさしく後成的なかたちで環境からのさまざまな影響を受けながら展開していくという20世紀後半の多くの学問が直面する事態を考える際に、スピノザの枠組みが適していたということではできるだろう。

2. 社会科学的

スピノザへの現代生物学的な関心は、先述のブルデューのハビトゥス概念との関わりに見られるように、社会環境との接合という視野をすでに含んでいた。実際、「生命」のみならず「社会」もまた、現代フランス哲学におけるスピノザへの関心を示すものだ。

『スピノザの現代的読解』においてすでにその片鱗がある。目次を見ると、宗教や政治といった基本テーマ、アルチュセールやラカンといったお馴染みの名前のもとより、先に触れたアトランの論考やジャケによるシャンジュール論などの生物学、さらに数学といったテーマに加えて、ブルデューや経済学者ケネーの名も見える¹⁸⁾。

この論集でスピノザとブルデューを結びつけたフレデリック・ロルドン（経済学者）と「スピノザとケネー：自由主義の裏側」の著者イヴ・シトン（18世紀思想史）の二人は、2005年にさらに「スピノザと社会科学」と題したシンポジウムを開催した。このシンポジウムは『スピノザと社会科学：マルティチュードの潜勢力から情動の経済へ』というタイトルで公刊される¹⁹⁾。ネグリも招待されているが、力点は、副題のとおり、マルティチュードの政治よりは「情動」のほうにある。内容としては、スピノザの「情動の模倣」にタルドの先駆けを見るシトンによる「情動の政治経済学の素描（タルドとスピノザ）」、経済学による貨幣論とスピノザの潜勢力概念を比較するロルドンとアンドレ・オルレアンとの共著論文、さらにパスカル・セヴェラックによるスピノザとフーコーの対照、クリスチャン・ラッゼリによるスピノザとブルデューの対照が目を引く。

さらに、2019年にその続編となる論集『スピノザと社会的なものの情熱』が公刊される²⁰⁾。これはロルドンが中心になって編んだもので、第一部でジュディス・バトラーのスピノザ論「生きることへの欲望：急かされるスピノザの『エチカ』」の仏訳が掲載され、それについての解説論文が続く。第二部では、ルネ・ジラルドとの対比やフランス社会学におけるスピノザ受容が論じられ、第三部では主にスピノザが歴史学的な観点から論じられる。

上述のように、経済学を出自とするフレデリック・ロルドンを軸に、スピノザと社会科学の接合が積極的に推進されているのが顕著な特徴だろう。ロルドン自身の議論は追って見るとし、上の二つの論集の序文で、こうした接合がどういう企図でなされるかを見ておこう。

ロルドンはまず「スピノザの哲学は単に社会科学の形成にとって決定的であっただけでなく、今日もなお社会に関する省察を再活性化させることのできる参照枠組みを提供しうる」という。とりわけ重要な要素は、①自然主義、②決定論、③反人間中心主義、④個体＝個人主義批判、⑤関係論的アプローチの五つである。ここで主たる参照軸となるのは、『エチカ』第三部序文にある「自然の中にある人間を国家の中の国家のごとく考える」態度に対するスピノザの疑義である。上記の現代生物学がこの「自然」をニューロンの働きに見たとすれば、社会科学はそれを社会へと拡張するわけだ。スピノザにおける「個体」は、抽象的な自己に閉ざされたものではなく、触発される複合的な身体性を持ち、かつ社会に開かれ、社会の具体的な附置のなかに置かれている。この把握こそが「スピノザと社会科学の出会いおよびスピノザの現代的な活用を可能にしている」²¹⁾。さらに、こうした社会形成の基盤としては、自然科学と同様に、スピノザのコナトゥスに原理的な地位が与えられる。コナトゥスこそが「スピノザの情念と政治の理論の独特の出発点」となる。ただ、社会科学は一層「情動」、とりわけそれが「情動の模倣」を通じて人間の行動を動かしていく動きに着目する。「群衆 (multitude)」は依然重要であるが、その主体化よりも群衆の「力能 (potentia)」の展開にとりわけ「政治経済学的」関心が寄せられるわけだ（この点で、上記のシントが参照する現代フランス哲学によるタルド再評価、さらにはブライアン・マッスミらによる情動論の展開と重なるところはあるだろう）。

さて、概説的な確認は以上にして、こうした社会科学的なスピノザの読み方の傾向を如実に示す具体的な事例として3名のスピノザ論を取り上げたい。フランク・フィッシュバック、エティエンヌ・バリバル、そしてフレデリック・ロルドンである。

フランク・フィッシュバックは、1967年生まれで、現在はソルボンヌ大学ドイツ哲学講座教授である。もともとドイツ観念論（ヘーゲル、フィヒテ、シェリング）から出発したが、社会哲学ないし社会思想史的な関心も強く、マルクスやフランクフルト学派研究も行っている。近年では「労働」や「生産」概念に焦点をあてた考察もしている。

ここで取り上げるのは2005年公開の『人間による生産：スピノザを伴うマルクス』である²²⁾。

マルクスとスピノザという構え自体はすでにアルチュセールに顕著だが、フィッシュバックはマルクスとスピノザ（およびハイデガー）とともに、人間と世界の問題を改めて問う。とりわけ、近代哲学が作り上げた「世界から切り離された孤立した主体」という概念を批判し、人間を「世界の一部」および「社会的な活動の主体」として捉え直す見方を提示する。近代哲学が想定する外的な条件から切り離された主体という考えは、単なる思弁的仮設ではなく、資本主義社会の装置によって社会的に制度化されたものでもある。資本主義は、労働者を「客観的な条件（生産手段や道具）」から完全に切り離された状態におき、「裸の労働者」という主体を作り出した。こうして、労働は単なる「生産的活動（純粋なポイエーシス）」へと還元され、労働が持つ「自己変容や訓練」という実践的（プラクシス的）な側面が排除された、というわけだ。

こうした状況に対し、改めて人間と世界との関係を問い直すために援用されるのがマルクスでありスピノザである。『1844年の経済学・哲学草稿』では「人間は自然から生きている」「人間は自

然の一部である」と繰り返し述べられているが、このマルクスの立場は、人間を「国家の中の国家」とみなすことを批判し人間を自然の一般的・共通の秩序の中に組み込むスピノザ的な視点と一致する。「スピノザという迂回路を通ることで初めて、マルクス自身のテキスト（特に1844年草稿）が要求している深い哲学的な問いを解明できる」とフィッシュバックは言う。

世界から切り離された主体ではなく、世界のなかに初めから組み込まれた主体は、世界との相関的な関わりのなかで世界を変容させつつ自己を変容させる。一方でそれは、マルクスが見たように「労働」の本質であって、人間の労働は、単に「有用な物を作る制作行為」（ポイエーシス）ではなく、自己を形成し変容させる活動（プラクシス）でもある。他方でそれは、スピノザが見たように、喜び、悲しみ、愛、憎しみ、希望、恐怖といった情念を通じた社会化でもある。こうしてフィッシュバックは、マルクスとスピノザを起点にし、人間を無力な主体へと還元している現在の資本主義の状況に対して、自らの威力を取り戻す現実的な運動としての「共産主義」を提唱するにいたる。そうした主張の評価はおくとしても、先にまとめたスピノザの社会科学への応用の特徴（反個人主義、関係論的アプローチ、「情動の政治経済学」）がここに見られるだろう。

次に取り上げたいのは、スピノザの社会科学への応用の立役者であるフレデリック・ロルドンである。1962年生まれ。大企業の社長を父にもち、ブルジョワ家庭で育ったロルドンは、国立土木学校（ボンデショセ）を経てHECでMBAを取得するというエリートコースを歩む。その後経済学に進み、EHESSのロベール・ボワイエのもとでレギュラシオン経済学を学び、博士論文を提出（1993）。ヨーロッパ社会学センターおよびCNRSに属する。2016年3月以降に生じた「ニュイ・ドゥブー」と呼ばれる新自由主義的な労働法改正に反対する大規模なデモにも参加し、現代フランスにおける新自由主義への抵抗運動の理論的なリーダーと目される。

このように極めて異例な経歴をもつが、ロルドンの理論はまさしくスピノザ主義的政治経済学と言ってよい。多くの著作のなかでもスピノザに主題的に言及しているものとして『主権の利益：スピノザ的経済人類学試論』（2006年）、『資本主義、欲望、隷属：マルクスとスピノザ』（2010年）および『情動社会：情念の構造主義のために』（2013年）がある²³⁾。

先に触れたレギュラシオン理論に加えてブルデューにもなじんでいたロルドンがスピノザに目を向けたきっかけは、本人の言葉によれば、経営者であれ労働者であれ、新自由主義の当事者たちを駆り立てているのは何か、なぜ、自由で自律しているはずの人間が、多くの場合に隷属を選好しているのか、という問いだ²⁴⁾。このように、ロルドンの特徴は、複雑化する現代資本主義社会を、先に資本家／プロレタリア、経営者／労働者といった従来の二項対立的な把握とは別のかたちで捉えるためにスピノザに依拠しようとするにある。『資本主義、欲望、隷属』で言われるように、労働者側も「やりがい搾取」のようなかたちで自発的に従属することを選好する。これは、従来のような疎外であるよりは、資本主義社会のなかで生じる「自分が主体であるという幻想」ゆえである。自分自身で自由に考え、自分自身で主体的に決断する、という観念が、新自由主義社会のなかであたかも自然なものとして強化される（自己分析、自己実現等々）。しかるに、スピノザが言うように「人間が自分は自由であると思っているのは間違いである」。むしろ、自由な主体とそれを抑圧する

社会という対立ではなく、社会関係の基盤において人々を駆り立てている感情、情念、潜勢力といった次元に目を向けなければならないというわけだ。経済学もマルクス主義も構造的な原因の説明はしてくれるが、その原動力を説明しはしない。そこでロルドンが注目したのが、スピノザのコナトゥスであり情念であった。コナトゥスが潜勢力として欲望を駆り立てる。マルクスの「関係の構造主義」はスピノザの「情念の人類学」によって補完されなければならないというわけだ。

それゆえロルドンの批判は、単に新自由主義を推進する側に対してばかりではなく、それを批判する論者たちにも向けられる。『主権的利益』では明示的に、人間をホモ・エコノミクスに還元する見方はもとより、それに対抗して、没利害的・贈与的・道徳的主体を称揚する見方からも距離をとる。後者で念頭に置かれているのは、アラン・カイエら MAUSS 的な贈与論をオルタナティブとして掲げる立場である。「利益」もまた、自己利益と社会の利益の対立を超えた次元で、主体の意識的な営為を超えたコナトゥス的な次元で理解されるべきだということである²⁵⁾。

あるいはまた、スピノザの『政治論』における「国家／統治」を指す Imperium に焦点を当てた同名の著作では、これを構成する「群衆の潜勢力」（TP, II, 17）に焦点を当てる。この「群衆の潜勢力」は、固定的・個体的な主体ではない。この概念は、一方の国家的な次元に唯一の行為を見出そうとする傾向（ナショナリズムであれ革命運動であれ）と、他方で地域・共同体的な自己組織化・コミュニケーションレベルでの協働を志向する路線の二項対立を乗り越えるような新たなアクションの可能性を垣間見せる。それは、『政治論』でスピノザが言うように単に理性に基づいてではなく「共同の情動」に基づいた「寄与型市民権（citoyenneté contributive）」とされる²⁶⁾。

以上のように、ロルドンはあくまで新自由主義的な体制を批判的に捉えるために、従来のマルクス主義的図式をはじめとする二元論的な構図を超えたところにスピノザの「情動の構造主義」なるものを見出し、それに基づいた社会分析・批判を行なっていると言っていることができるだろう。

最後に取り上げたいのはエティエンヌ・バリバルである。

バリバルのスピノザ論はすでに旧聞に属し、ここでことさら取り上げる必要がないと思われるかもしれない。『スピノザと政治』（1985年）、『大衆の恐怖：マルクス以前および以後の政治と哲学』（1997年）などでバリバルはスピノザの政治思想を継続して追ってきた²⁷⁾。ただ、2018年に公刊されたそのスピノザ論集成『政治的スピノザ：超個体的なもの（transindividuel）』は、現代フランス哲学におけるスピノザ受容に合流する、バリバル自身の新たな姿が見られる。

振り返るとバリバルのスピノザ論は、「マルクス主義にそれが見合うだけの形而上学を与える」としスピノザを主体の幻想や目的論を解体する唯物論の先駆者としたアルチュセールの流れに棹差し、かつハートとネグリが提示した「マルチチュード」という、グローバル資本主義の支配に対抗する主体のあり方を「人民（peuple）」や「プロレタリアート」という従来の概念とは別の仕方で見出すための概念に歩調を合わせつつ、独自のスピノザ解釈を模索するものだった²⁸⁾。

フィッシュバックについてすでに見たが、人間は孤立した個人ではなく相互依存や情動の模倣を通じて常にすでに社会的関係のなかにあるというスピノザの見立ては、ネグリオおよびバリバルにも共通している。ただし、ネグリはこの関係性が、情動（想像力）の次元から理性の次元へと漸進

的に拡大し、より安定的で生産的な集団へと構成されていくプロセスを想定したのに対し、バリバールは、集団の構成における理性的側面と情動的側面の「両義性」が解消されることはないとする。バリバールによれば、国家や政治は「情動の模倣（想像力）」と「理性」という二つの基盤の上に成り立っており、とりわけこの情動の次元における想像力（*imaginaire*）は捨象されない。こうして、マルチチュードの自然な調和と善良さを前提とするネグリに対し、バリバールはスピノザのテキストに内在する「大衆の恐怖（*crainte*）」を強調する。ディーフェンバッハによればこうした解釈上の差異は時代背景の差異に関わる²⁹⁾。ネグリの解釈は、1968年以降の資本主義の変容（生産と文化・社会関係の融合）や労働主体の変化に対応するものだったのに対し、バリバールの解釈は、とりわけ80年代以降の、階級的連帯が衰退し、民族や人種をめぐる葛藤が台頭する中で、現実の社会における想像力（人種差別やナショナリズム）の強固な働きを再考するという要請に応えるものであったと言えるだろう。

こうした問題意識のもとで、スピノザの政治思想を再解釈するなかでバリバールが提示するのが、シモンドン由来の「超個体的なもの（*transindividuel*）」という観念である。2018年に公刊された『政治的スピノザ：超個体的なもの』の中心軸をなすのがそれである（三部構成の同書の第一部は1985年の『スピノザと政治』の再録であり、第三部は関連論文を集めたものだが、第二部（これも既刊論文の再録だが）がとりわけこの概念を主題化するものである）³⁰⁾。

実はバリバールは1993年の講演以降、この概念の支柱として現代フランスの哲学者ジルベール・シモンドンに注目している。そこでとくにマトウロンが『スピノザにおける個体と共同体』において、シモンドンの用語を使わずに「個体的な欲望と力能の連関的性質」を明らかにしたことを評価している。ここで重要なのは、「構造」から「コンジョクチュール」へという転換である。すなわち、構造全体が部面に及ぼす影響よりも、特定の状況や出会いにおける個々の関係性の構築を重視するということである。『エチカ』第1部定理28のいう、有限な個体は、別の有限な個体によって決定されなければ存在も活動もできず、この連鎖は無限に続くという発想に基づくならば、「個体」とはつねに外部との関係においてのみ決定される。「個体」とは固定された実体ではなく、絶えざる分解と再構成のプロセスが重なり合う「動的な平衡」とみなさねばならない。これがスピノザに「超個体」という個体化のプロセスを見ることを可能にする。このような超個体という観点は、既存の個体や共同体のあり方を解体しつつ、人間がどのように個体化され、同時に社会（集団）が形成されるかという「構造」を明らかにすることができるというわけだ。上述の多様なアイデンティティ構築に関しても、アイデンティティは、理性的理解だけでなく、愛や憎しみといった情動の超個体的な組織化によって形成されるものとして捉えることができる。人間の欲望や情動も、知識や理性と同様に、他者との関係によって構成される超個体的なものだからだ。ここには、やや社会変革に向けた提言のきらいのあったフィッシュバックの理論に対する理論的な補助線を見ることができるともかもしれない。

もう一つ付言しておく、こうした超個体という概念は、英語圏でもそれなりに注目されており、とりわけジェイソン・リードは『超個性の政治』（2015）のなかで³¹⁾、シモンドンの概念を歴史的・政治的に拡張しつつ、一方でスピノザ、ヘーゲル、マルクスを単なるその先駆者ではなく

独自の「超個人性の思想家」として読み解くと同時に、B・スティグレール、P・ヴィルノ、M・ラッツァラート、F・ロルドンといった現代の哲学者たちに接続している。

以上のように、社会科学系のスピノザ受容は、基本的にマルクスを参照しつつも、アルチュセーリ的なマルクスに補完すべき形而上学としてのスピノザでも、ネグリのなかたちで新たな政治的主体化のスピノザでもないかたちで、マルクス+スピノザというかたちで読まれていることは確かだ。そこにはマルクス主義に色濃く残る決定論的な構えでは説明できないような社会の変容（自然科学での受容とパラレルに言うならば社会の自己組織化・複雑化）を言い当てるために、コナトゥス、個体、情動等々といったスピノザの発想がとりわけ注目を集めたと言えるだろう。

おわりに

最後に急いで付け加えれば、これまで見てきた傾向は現代フランス哲学に限られるものではない。ステッターとラモンによる「21世紀のスピノザ」が英語圏と仏語圏の対話であったことが示唆するように、現代フランスにおけるスピノザ解釈はかなりの程度英語圏に浸透し、さらなる増殖を遂げている。上記のリードがその典型だろうが、エジンバラ大学出版のスピノザシリーズは特筆に値する。本発表がとりあげたジャケもアトランもフィッシュバックもバリバールもいずれもここで英訳されている。本発表が見てきたように、スピノザへの学際的関心は、スピノザそれ自体への哲学的関心というより、自然科学であれ社会科学であれ現実を説明するために旧来の理論が妥当性を失うという状況のなかでの関心であるようにも思われる。だとするならば、日本においても、スピノザ研究者ばかりでも、フランス哲学研究者ばかりでもなく、もう少し広くスピノザが読まれる可能性も当然にあるだろう。

注

- 1) C. Cohen-Boulakia, M. Delbraccio et P.-F. Moureau (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, PUF-Sorbonne, 2012.
- 2) J. Stetter & C. Ramond (eds.), *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*, Bloomsbury, 2019.
- 3) C. Cohen-Boulakia et al., *op. cit.*, p. 8-9.
- 4) J. Stetter & C. Ramond, *op. cit.*, p. xxvii.
- 5) H. Jonas, "Spinoza and the Theory of Organism," in *The Journal of the History of Philosophy*, 3, 1965 ; 合田正人「ハンス・ヨナスの生命哲学と心身問題」, 『京都ユダヤ思想』 6号、2016年；品川哲彦「ハンス・ヨナスのスピノザ論」, 『哲学論叢』 50号、2022年。
- 6) 桜井直文「意識と身体：神経生物学からみたスピノザ」, 『明治大学教養論集』 412号、2006年；417号、2007年；421号、2007年。S. Goldberg, "Evolutionary Biology Meets Determinism", *Florida Law Review*, 53 (5), 2001; A. Raphaële, "Spinoza's Missing Physiology", *Perspectives on Science*, 27 (2), 2019; J. Premmereur, « De l'usage de Spinoza en biologie humaine », *Revue française de psychosomatique*, no. 62, 2023.
- 7) アントニオ・ダマシオ『感じる脳：情動と感情の脳科学 よみがえるスピノザ』 田中三彦訳、ダイヤモンド社、2005年、26-27頁。

- 8) ジャン=ピエール・シャンジュー、ポール・リクール『脳と心』合田正人・三浦直希訳、みすず書房、2008年、16-17頁。
- 9) C. Jaquet, « La référence à la conception spinoziste des rapports du corps et de l'esprit dans l'ouvrage de Paul Ricoeur et Jean-Pierre Changeux », in C. Cohen-Boulakia et al., *op. cit.*
- 10) C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, 2004.
- 11) C. Jaquet, *Les transclasses ou la non reproduction*, PUF, 2014.
- 12) スピノザとブルデューの接合については多くの研究がある。とりわけ以下を参照。J.-L. Lantoiné, *Spinoza après Bourdieu. Politique des dispositions*, Éditions de la Sorbonne, 2018. またそれと神経科学との関係については、以下の優れた論考を参照。平田周「ハビトゥス概念再考：社会科学と神経科学の交差点へ」、南山大学紀要『アカデミア』、第18号、2019年。
- 13) C. Malabou, *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, 2009, chap. 2.
- 14) C. Malabou, *Que faire de notre cerveau ?*, Bayard, 2004.
- 15) J.-P. Changeux, « Les bases neurales de l'habitus » dans G. Fussman (éd.), *Croyance, raison et déraison*, Odile Jacob, 2006.
- 16) CREAについては、渡名喜庸哲『現代フランス哲学』筑摩書房、2023年、151頁を参照。
- 17) H. Atlan, *Cours de philosophie biologique et cognitive : Spinoza et la biologie actuelle*, Odile Jacob, 2018.
- 18) F. Lordon, « Spinoza et le monde social », Y. Citton, « Spinoza et Quesnay : l'envers du libéralisme », C. Cohen-Boulakia, et al.(dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, *op. cit.*
- 19) Y. Citton et F. Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales : De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Amsterdam, 2008.
- 20) K. Sang Ong-Van-Cung, E. Debray et F. Lordon, *Spinoza et les passions du social*, Amsterdam, 2019.
- 21) Y. Citton et F. Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales*, *op. cit.*, p. 21.
- 22) F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, 2005/2014.すでに日本語で書評もある。五十嵐拓道「〈書評〉Franck Fischbach, *La production des hommes ; Marx avec Spinoza*」、『共生学ジャーナル』2号、2018年。
- 23) F. Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, 2006; *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, 2010. (『なぜ私たちは、喜んで“資本主義の奴隷”になるのか？新自由主義社会における欲望と隷属』杉村昌昭訳、作品社、2012年) ; *La Société des affects : pour un structuralisme des passions*, Seuil, 2013. (『私たちの“感情”と“欲望”は、いかに資本主義に偽造されているか？新自由主義社会における〈感情の構造〉』杉村昌昭訳、作品社、2016年)
- 24) F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, *op. cit.*
- 25) F. Lordon, *L'intérêt souverain*, *op. cit.*
- 26) F. Lordon, *Imperium : Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, 2015.

- 27) E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985/2011（水嶋一憲訳『スピノザと政治』水声社, 2011年）; *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, 1997.『大衆の恐怖』については、以下も参照。太田悠介「「大衆の恐怖」の擁護のために：エティエンヌ・バリバルの政治哲学におけるスピノザの契機」、『言語・地域文化研究』16号、2010年。
- 28) C. Spector, « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Étienne Balibar... », in *Esprit*, 5, 2007.
- 29) K. Diefenbach, *Spinoza in Post-Marxist Philosophy*, Edinburgh University Press, 2025.
- 30) E. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*, PUF, 2018.
- 31) J. Read, *The Politics of Transindividuality*, Brill, 2016.

Quelques aspects de la réception de Spinoza dans la philosophie française contemporaine après la « Spinoza Renaissance »

Yotetsu TONAKI

Après la « Spinoza Renaissance » qu'on a vue en France surtout dans les années 1960, la pensée de Spinoza ne cesse d'attirer l'attention des auteurs de France. Cet article vise à en saisir quelques aspects caractéristiques, tel qu'on peut l'observer dans quelques travaux remarquables publiés depuis 2000. En premier lieu, nous examinerons la manière dont Spinoza est lu et reçu dans la biologie contemporaine. Outre le cas fameux d'Antonio Damasio, les biologistes français ne prête pas moins d'attention à Spinoza, comme Jean-Pierre Changeux et Henri Atlan. En deuxième lieu, on accorde tout autant d'intérêt à l'œuvre de Spinoza dans le domaine des sciences sociales. Non seulement par Frédérique Lordon, figure centrale de cette réception, la réactualisation de Spinoza dans ce domaine se voit développé de plusieurs manières, telle qu'on peut la saisir dans certain travaux de Franck Fischbach et Etienne Balibar.

ドゥルーズによるスピノザ的ユーモアの変奏

藤井 千佳世

はじめに

2024年10月、ドゥルーズのスピノザ論を集成した『スピノザ講義』（Gilles Deleuze, *Sur Spinoza*, Minuit）が刊行された。本書には、1980年から1981年のスピノザ講義が収録され、従来の著作には見られない特徴的な論点や表現が数多く含まれている。さらに、編者ダヴィッド・ラプジャードによる詳細な注によって、他の著作との対応や参考文献も確認できる。

以下では、『スピノザ講義』をドゥルーズ哲学の中に位置づけた上で、講義に特徴的なスピノザ理解を概観する。さらに、本稿で「スピノザ的ユーモア」と総称する、『スピノザ講義』に固有のユーモアへの言及に注目し、それが共通概念をめぐる実践的な理性理解の一端をなすことを示す。さらに、この議論がルソーとの接続を通じて展開されることを明らかにする。

1. 『スピノザ講義』の位置づけ

『スピノザ講義』は、パリ第8大学がヴァンセンヌからサン＝ドニに移転した後、1980年11月から1981年3月にかけて行われた講義である。ドゥルーズはスピノザ論として博士論文の副論文である『スピノザと表現の問題』（以下『表現の問題』）と『スピノザ——実践の哲学』（以下『実践の哲学』）の二冊を出版しているが、『スピノザ講義』は、『表現の問題』の刊行（1968年）から10年以上を経て行われた講義であり、『実践の哲学』の完成に先立つ時期に位置している。『実践の哲学』の第1・2・4章は1970年にすでに刊行されており、『スピノザ講義』を経て、第3章、第4章の一部、第5章、第6章が加筆されて1981年版となった¹⁾。第6章の内容も部分的には1977年の講演および1978年論文ですでに公表されていた²⁾。このうち、『実践の哲学』第3章「悪についての手紙（ブレイエンベルフとの往復書簡）」、第5章「スピノザの思想的発展（『知性改善論』の未完成について）」が『スピノザ講義』後に追加された章になる。

ドゥルーズは、『表現の問題』と『実践の哲学』以外にも複数の著作でスピノザについて言及している。特に『ディアローグ』における言及と、『千のプラトー』における「スピノザ主義者の思い出」という節が、時期的には、『スピノザ講義』における問題関心と重なっている。

ドゥルーズのスピノザ解釈は、大きく三つの時期に区別できる。初期は、存在論、一義性、表現の問題に象徴される。この時期はとりわけ属性論を軸とし、属性は表現の力動性を担うものとして理解される。1970年代から1980年前後にかけては、関心は実践の問題へと移り、『エチカ』をエトロジーとして読む解釈や、関係の合成と解体をめぐる実験的倫理学へと向かう。ズラビシュヴィリは、この転換を、共通概念が属性論とは異なる実践的な文脈で展開されることに着目して整理している（Zourabichvili, 1993）。この頃から、平面という用語も用いられるようになる。さらに1980年代の芸術論を経て、『エチカ』におけるリズムや光の主題が前景化する。

エトロジーへの関心は、ジョフロワ＝サンティレールに関する言及や、共通概念を生物学的概念とする理解として『表現の問題』にも見られるが、ユクスキュルとスピノザを結びつける試みは、『ディアローグ』や『千のプラトー』以降に見られる。また、「平面」という用語も、『実践の哲学』でも用いられ、音楽的な平面とのアナロジーによって論じられている。

『スピノザ講義』は年代的には『表現の問題』以後、『実践の哲学』完成直前に位置する。しかし、その内容は両者の単なる中間段階として理解できるものではない。むしろ『実践の哲学』と問題関心を共有しつつ、その後の芸術論、さらにはリズムや光を中心とする後期のスピノザ解釈へと移行する過程を示すテキストとして位置づけることができる。

2. スピノザを語るスタンス

2-1. 1980年初頭におけるドゥルーズの関心

1980年初頭におけるドゥルーズのスピノザ解釈について、ヴァンサン・ジャックは重要な指摘を行っている。ジャックによれば、『差異と反復』にはスピノザへの批判的言及が二箇所見られるが、とりわけ重要なのは、第3章の注でドゥルーズが「スピノザにおいては、いかなる「問題」も幾何学的方法の使用には現れない」（DR, p. 209 [468]）と述べている点である。ここでいう「問題」はシモンドン概念に対応しており、「問題」の欠如とは、幾何学的方法の中には齟齬やずれが含まれないということを意味する。ジャックによれば、この困難への解答が示されるのが1980年初頭である。すなわち、「問題」が公理・定義・定理の編成によって隠されているのであれば、「その方法を度外視してスピノザを読まなければならない」（Jacques 2016, p. 32）。このように、ジャックは1980年前後のドゥルーズが、スピノザの方法そのものを前景化するのではなく、「スピノザの方法を意図的に薄れさせる」（Jacques 2016, p. 33）ことで、エトロジーという「経験論的で問題的なアプローチ」（Jacques 2016, p. 34）を導入したと解釈している。

こうした読解は、ドゥルーズ自身が繰り返し用いる「中間から読む」という態度と深く結びついている。実際、『ディアローグ』では、「なぜスピノザについて書くのか。ここでもまた彼を中間から捉える（prendre par le milieu）のであって、第一原理（すべての属性にとっての唯一実体）から捉えないことだ」（D, p. 74 [103]）と述べ、『実践の哲学』でも、「スピノザの中間（ただなか）に身を置くとは、このような様態の平面の上に身を置くことである」（SPP, p. 161 [236]）と述べている。この態度は、具体的には『エチカ』第二部の「物体の本性に関する小論」（補足的説明に当たる箇所）への注目、第二種認識としての共通概念の重視、さらには備考への関心として現れる。こうした読み方は、1980年前後のドゥルーズのスピノザ解釈を特徴づけている。

2-2. 揺さぶり、解放し、断片に魅せる

『スピノザ講義』は、学生だけでなく、労働者、失業者、活動家、国外からの訪問者、芸術家、好事家、数学者、音楽家、心理学者、歴史学者など、多様な人々を前にして行われた講義である。したがって、その聴衆は必ずしも哲学を専門とする人々ではなかった。ドゥルーズはしばしば聴講者に「感じてください」と呼びかける。また、「スピノザ主義であるということは、[...] スピノザ

のいくつかのテキストに揺さぶられて、「ああそうだ、これ以外のことは何も言えない」、そういう感じを抱いたことがあるということです。哲学は文学や芸術一般の一部であり、それはまったく同じ感動を与えます。ややこしい言葉は忘れてください」（SS, pp. 165-166）とも述べている。ドゥルーズにとってスピノザは、まず感じられるべき哲学者である。そのため彼は、聴講者の中にスピノザをまったく読んだことのない人々がいることをむしろ歓迎している。

このような姿勢は、講義冒頭の導入にも現れている。初回講義において、ドゥルーズは、なぜ17世紀の哲学者たちが神を主題としたのかを、絵画とのアナロジーを用いて説明する。すなわち、「画家は神を描くことで、形や線や色の使い方を表象から解放する」。同様に、「哲学者が神について語るのは「…」強烈な悦楽（rigolade）を伴うものだったからだ」（SS, p. 21）。すなわち、哲学者にとって神を語ることは、概念を既存の制約から解放することを意味していたのである。このようにドゥルーズは、17世紀における「神」という主題を、概念を自由にする刺激的な営みとして描き、その最も徹底した実践者としてスピノザを位置づけている。

ドゥルーズはスピノザを、内在因という概念を原因の系列（シークエンス）の縛りから解放した哲学者として描く。神を第一原因として頂点に置く従来³⁾の形而上学に対し、スピノザはあらゆる様態を包括する絶対に無限な実体という単一の内在平面を打ち立てた。ドゥルーズは、この転換を「とてつもない概念的革命」（SS, p. 27）と評価する。すなわち、初回講義においてドゥルーズは、スピノザを、概念を既存の制約から最も自由にした哲学者として位置づけているのである。

さらにもう一つ注目されるのは、スピノザには、読者にある断片へと強く惹きつける側面があるということである。ゲーテの言葉を引きつつ、ドゥルーズは、『エチカ』は何度読んでも全部は掴みきれず、そのたびに別の断片が理解され、「人はまさにあれこれの部分に囚われてしまう」（SS, p. 29）と述べる。この特徴は、講義の構成にも現れている。その一例が、初回講義で取り上げられる『政治論』の一節である。ドゥルーズは、スピノザが「教授職は無償奉仕の活動であり、むしろお金を払って教えないければならないのだと考えていた」（SS, p. 28）と紹介する³⁾。『政治論』への言及は多くないが、最初に引用されるのがこの一節であることは、ドゥルーズ自身が、印象的な断片から読者を導こうとしていることを示している。

以上から確認できるのは、ドゥルーズにとってのスピノザが、まず感情を揺さぶる哲学者であり、既成の枠組みや束縛から思考を解放する哲学者であり、またしばしば読者を特定の断片へと強く惹きつける哲学者として提示されているという点である。ドゥルーズは講義を通じてこれらの側面を繰り返し強調し、そのようなスピノザ読解へと聴講者を導いている。

3. スピノザ的ユーモアの変奏

ドゥルーズは講義の中で、スピノザの思想内容だけでなく、その独特の面白さを繰り返し強調している。その基本的なスピノザ理解自体は『実践の哲学』と大きく変わらないが、「ユダヤ的ユーモア」、「哲学的ユーモア」、「悪魔的ユーモア」といったユーモアをめぐる語りが繰り返し展開される点は、他のスピノザ論には見られない『スピノザ講義』の特徴である。本章では、この点に着目し、まずドゥルーズが他の著作で展開しているユーモア概念を確認したうえで、それを手がかり

に、講義でドゥルーズがスピノザのどのような点に面白さを見出しているのかを検討したい。

3-1. ドゥルーズにおけるユーモア

ドゥルーズはユーモアを、法や原理の高みへと遡る運動ではなく、帰結や出来事へと下降する運動として特徴づける。

『ザッヘル=マゾッホ紹介』では、ユーモアとは「過剰な熱心さによって法の裏をかく手段」(PSM, p. 77 [135])であるとされる。すなわち、法を文字通りに、過剰なまでに遵守することによって、その矛盾を露呈させる笑いである。またユーモアは、法や禁止を内面化した超自我を「笑い飛ばし、否認する」(PSM, p. 107 [190])契機を含んでいる。

さらに『差異と反復』では、ユーモアは「諸帰結ともろもろの下降との技術、もろもろの中断といくつもの転落との技術」(DR, p. 12 [30])と規定され、『意味の論理学』では、到来すること（事故）のなかから、純粋な出来事を「選別する力」と結びつけられる (LS, p. 177 [262-263])。ユーモアは単なる滑稽さではなく、出来事そのものを選びとる実践である。

『ディアログ』では、この特徴がさらに明確になる。ドゥルーズによれば、ユーモアは、原理へと上昇するのではなく、つねに中間にとどまり、出来事や表面に向かう (D, p. 83 [117])。またユーモアは、原理や原因、表象、主観といった仕組みを解体しながら、マイノリティへの生成へと開かれていく。他方で、アイロニーは高みから対象を見下ろす態度と結びつけられるのに対し、ユーモアはむしろ既存の秩序の内部に入り込み、その論理を徹底することで反転させる運動として理解されている (D, pp. 83-84 [118])。

以上を踏まえるならば、ドゥルーズの言うユーモアは、第一に法や規則を過度に遵守することでその矛盾を露呈させ、超自我をも笑い飛ばす反転の運動であり、第二に原理や本質ではなく出来事へと向かう思考の様式であり、第三に選別の力と結びついた実践であり、第四にマイノリティへの生成を志向する運動であると言える。以下では、このようなユーモア概念を手がかりとして、ドゥルーズがスピノザのどのような点に愉快さを見いだしているのかを検討する。

3-2. スピノザ的笑いVS風刺の笑い

ドゥルーズは、スピノザ的な笑いを風刺の笑いに対置する。これは、『政治論』第1章第1節における「たいていの哲学者は倫理学と称して風刺ばかりを書いた」という記述に対応し、『表現の問題』でも引用されている (SPE, p. 250 [284])。『エチカ』第3部序言でも、人間本性を嘆き、笑い、侮蔑する従来の倫理学に対し、スピノザは幾何学的方法を対置している。この対立は『実践の哲学』でも強調されているが (SPP, p. 21 [29])、「倫理的笑い」(SS, p. 100) や「ユダヤ的ユーモア」(SS, p. 99) という表現は『スピノザ講義』に特徴的である。

風刺の笑いとは、人間本性の惨めさや欠陥を嘲笑する笑いである。ドゥルーズによれば、そのような笑いは、悲しみを伝播するものであり、暴君や聖職者の笑いと同様に、隷属の体制と共犯関係にある (SS, pp. 98-99)。これに対して、倫理的^{エチカ}笑いは、自由な人、あるいは強い人の笑いとして特徴づけられる (SS, p. 100)。それは人間本性を嘆いたり断罪したりするのではなく、「やりたい

ように、やれ」(SS, p. 100)という言葉に象徴されるように、行為へと促すような笑いである。

この点を理解する上で興味深いのが、『エチカ』第3部定理2備考の「身体が何をなしうるのか人は知らない」という命題についてのドゥルーズのコメントである。ドゥルーズは、このようなフレーズに出会ったときは、「大いに笑わなければならない」(SS, p. 42)と述べる。スピノザ自身、その説明に、赤ん坊や、夢遊病者や、酔っ払いといった例を挙げている。こうした一見奇妙な例を通して、身体が予想を超えた能力や可能性を有していることが示される。

ドゥルーズは、スピノザの笑いを「あの人が何をしでかすかよく見なさい」、「よくもまあ、そこまでやるとは」(SS, p. 99)という驚嘆を伴う笑いとして描写し、それを「ユダヤ的ユーモア」と呼ぶ⁴⁾。そこにあるのは、人間本性の欠陥を嘲笑する風刺ではなく、人間や身体が示す予測不可能な力能への驚きと感嘆である。スピノザ的ユーモアとは、原因、表象、主観を解体する出来事へと眼差しを向け、既成の主体像から外れた身体や生のあり方、いわばマイナーなものが示す力能の豊かさに驚くことから生じる笑いである。それが、自由な人、強い人の笑いなのである。

3-3. ブレイエンベルフとの往復書簡に見られるスピノザ的ユーモア

『スピノザ講義』前半では、「悪」をめぐるスピノザとブレインベルフの往復書簡が中心的に扱われる。ドゥルーズはこの書簡にひときわ強い関心を寄せ、その解説に多くの時間を割いている。その理由の一つは、この往復書簡にスピノザ的ユーモアの典型を見ていた点にある。

この往復書簡の発端は、ブレインベルフが『書簡』18で提起した問いにある。ブレインベルフは、神が人間の意志の原因であるならば、アダムの悪い意志の原因も神となるのではないか、ひいては悪の原因も神となるのではないかと問う。

これに対しスピノザは『書簡』19で、何ものも神の意志に反し存在・生起することはなく、人間が神に対して罪を犯すという言い方自体、人間的な語法にすぎず不適切であると応答する。

では、なぜ神はアダムにりんごを樹からとって食べることを禁じたのか。ドゥルーズによれば、ブレインベルフの問いは、すでに「判断（審判）の体系」の内部に立っている。すなわち、神はアダムに「その実を食べてはならない」と禁止する。その禁止に反してアダムはその実を自らにとってよいことだと判断し、果実を食べる。その結果、神はアダムを断罪し、制裁として楽園追放を命じる。ここでは、「禁止の審判」、「アダムの判断」、「制裁の審判」という一連の判断（審判）の論理が前提とされている（SS, pp. 123-124）。

しかしスピノザは、この物語を判断（審判）の体系としては理解しない。彼は神の啓示を文字通りに受け取り、次のように述べる。「アダムに対する神の禁止も、その樹から実を取って食べることが死をもたらすのだ、ということを神がアダムに啓示した、ただそのことのみにあったわけです。それはまた、神が私たち人間に対して、自然知性を通じて毒物は私たちを死に至らしめるものだとすることを啓示しているのと同様なのです」（『書簡』19）。

この観点からすれば、「神が禁じた」という言い方は、事実ではなく、すでに判断（審判）を含む解釈である。スピノザにとって重要なのは、アダムが果実を食べ、その結果として自らの力能を減少させたという事実だけである。

ドゥルーズは、このスピノザの応答のうちにユーモアを見る。なぜならスピノザは、啓示を文字通り受け取ることによって、善悪や罪をめぐる審判の体系を、事実と能力の問題へと反転させてしまうからである。

判断（審判）の体系が、複合的ではあるが、単なる一つの事実へと変換されました。すなわち神はその果実が毒であると啓示した。それでもアダムはその実を食べて、病気になった。[…] これはどこかユーモアのある命題です。[…] 私自身は、スピノザが、判断（審判）の物語からこの事実といわれるものを抽出することに強い歓喜を覚えていたと思います。自分が何を揺るがしているのか、彼自身が分かっているはずがありません。たとえば、当時の聖職者が、このようなものを読んだときにどんな状態になるか（今は、慣れているが）を考えないはずがありません。これは哲学的ユーモアの偉大なテキストだと思います。それは、ユダヤ的ユーモアであり、実証主義的ユーモア⁵⁾であり、そして端的にユーモアでもあります（SS, p. 126）。

注目すべきは、ドゥルーズがスピノザの返答そのものをユーモアの実践として読んでいる点である。啓示を文字通りに受け取るスピノザの応答は、審判の体系を前提とする聖職者には面食らうほかになく、ドゥルーズはそこに審判の体系を揺るがす歓喜とユーモアを見ている。

3-4. ルソーとの接続

ドゥルーズによれば、このエピソードのユーモアは、私たちの日常的な経験を見事に言い当てている点にある。アダムは自ら自分を病気にするような状況を招いたわけだが、そのような場合に道徳が与えるのは、「～してはならない」という命令にとどまる。しかし、禁止の命令は必ずしも行為を抑止しない。むしろ、禁止されることによって、その行為への欲望が喚起されることすらある。ドゥルーズがこの逸話に見出すのは、道徳的禁止命令の無力さである。「道徳は大したことを語らない」（SS, p. 127）のである。

では、このような状況に対し、倫理は何を語りうるのか。ドゥルーズは、倫理を、「状況に対して予防的に働きかける技法」（SS, p. 128）として特徴づける。倫理は、「状況すべてから撤退する技法ではまったくなく、状況そのものの水準で選別を行う技法」（SS, p. 128）であり、それが「スピノザが理性と呼ぶものの第一の意味」（SS, p. 128）であると言われる。特に「予防的」という表現は、従来のスピノザ解釈ではあまり前面に出てこない。さらにドゥルーズは、このような倫理のあり方をルソーと結びつけて論じている。

ここでいう「状況の選別」とは、実験的方法を採用することである。ドゥルーズは、毒であることを確かめる方法として、食べて倒れる【アダム式】、観察する【実験的方法】、神の啓示を理解する【預言式】の三つを挙げている（SS, p. 125）。実験的方法とは、与えられた状況の中で、自らに何が適合し、何が適合しないかを試行錯誤を通して見極めることである。その説明としてドゥルーズは、毒かもしれない果実をまず猫に食べさせるという、いささかブラックユーモアを含む例を挙げる。アダムにはいくらでもやりようがあった。それをやらず、禁止に唆られて樹の実に飛びつ

き、病気になった。

さらに、予防的な状況の選別という問題をめぐってルソーが重要な参照軸として登場する。ドゥルーズは1962年のルソー論（のちに『無人島』所収）でもルソーに言及しているが、スピノザとの関連は論じていない（ID, pp. 73-78 [『無人島1953-1968』107-115]）。このことから、『スピノザ講義』における両者の接続は注目される。

ドゥルーズはルソーを「世界で最も奇妙なユーモアをもつ人物」（SS, p. 128）と評している。そして、ルソーにスピノザ的な契機を見いだすのは次の点である。ドゥルーズによれば、ルソーは、人間が常に「邪悪であることに利益をもたらす要素を含んだ状況に置かれている」と考える。したがって必要なのは、「邪悪であることが利益にならない状況を設定すること、あるいは状況からそのような利益をもたらす要素を選別し、取り除くこと」（SS, p. 130）なのである。

この考え方を示す例として、ドゥルーズは『新エロイズ』のジュリの選択を取り上げる。ジュリはかつての恋人（サン＝ブルー）がいるが、夫の死が近づいた際、彼女は人々の前で「たとえ夫が死んだとしても、私はサン＝ブルーとは結婚しない」と宣言する。ドゥルーズによれば、これは相続の放棄に似た行為である（SS, p. 133）。ジュリは予めそのような宣言を行うことで、夫の死を自ら望むことが利益となるような状況から身を引くのである。このような選択（状況設定）によって、人は他者の死を期待するような卑しい状態から脱することができる。

ドゥルーズは、ルソーの思想を次のように要約する。「ルソーにとって社会とは、常に邪悪であることに利益を与えるシステムであった」（SS, p. 132）。この分析は、ドゥルーズがスピノザやニーチェのうちに見いだした奴隷―暴君の共犯関係を想起させる。そこでは惨めであることを嘆く者と、その惨めさを利用する者とが相互に依存し合う関係が成立している。

こうした問題意識は教育論にも及ぶ。ルソーにとって教育とは、命令する者と命令される者との依存関係に子どもを置かないことであった。ドゥルーズは講義のなかで、教育においてこの側面が重要であることを強調している。

そのためルソーは、支配者が子どもに何かを与えるのではなく、子どもを事物そのものへと導くことを重視した（SS, p. 136）。依存を生み出す状況を予め取り除き、それから距離をとること——ジュリの選択はその典型例である。ドゥルーズによれば、この点にこそルソーのスピノザ主義がある。というのも「私を自立させるのに適したものを選別し、私に依存をもたらすものを取り除くこと」（SS, p. 136）は、スピノザのいう理性の努力、すなわち「状況の中で、喜びをもたらすのに適したものを選別し、悲しみをもたらすものを取り除く努力」（SS, p. 136）と文字どおり共鳴するからである。

興味深いことに、ドゥルーズは講義後半で共通概念を論じる際にも、この「理性の第一の努力」という主題へ立ち返っている（SS, p. 309）。このことは、状況の選別という実践が、共通概念へと至る実践的な理性理解の出発点として位置づけられていることを示している。とりわけ、その理性の第一歩が、ルソー特有の奇妙な状況の選別の実践のうちに具体化されている点は、『スピノザ講義』にきわめて特徴的な読解と言えるだろう。

3-5. スピノザの「悪魔的ユーモア」

最後に、ドゥルーズがスピノザの「悪魔的ユーモア」と呼ぶ事例を取り上げたい。悪をめぐる往復書簡のなかで、ブレイエンベルフはスピノザに次のような質問を投げかける。敬虔な人も不敬虔な人も、ともにその本質を神から受け取っているとすれば、神にとって両者にどのような違いがあるのか。また、人を殺すことは慈善を施すことと同じように神にとって好ましいことなのか（『書簡』22）。これに対しスピノザは、神はすべての本質の原因であるが、悪や誤謬や犯罪の形相を構成するものは本質を表現するものから成り立つわけではない以上、神はそれらの原因ではないと答える（『書簡』23）。その際スピノザは、ネロとオレステスの母親殺しを比較する。両者とも母親を殺害したにもかかわらず、ネロは非難され、オレステスは非難されない。同じ行為が、善にも悪にも評価されるならば、悪は行為そのものに属するものではない。

では、両者を分けるものは何なのか。この問題を理解するため、ドゥルーズは『エチカ』第4部定理59を参照する。この議論は『実践の哲学』にも見られるが、『スピノザ講義』において特徴的なのは、この定理をスピノザの「悪魔的ユーモア」を含む定理と呼んでいる点である。定理59は、「われわれは受動としての感情から決定されるすべての活動へと、その感情なしに理性から決定される」（『エチカ』第4部定理59）と述べる。

ドゥルーズが目指するのは、この定理の備考である。そこでは、「打ち叩くという活動」は身体の機構から考えられる一つの徳であるが、その活動が、怒りや憎しみによって決定され、特定の事物像と結びつくと、もはや徳とは呼ばれなくなる（『エチカ』第4部定理59備考）。

ドゥルーズはこの議論を、ネロとオレステスの例と重ね合わせて解釈する。たとえば、「腕を上げ拳で大太鼓をたたく」ことは、身体の力能と大太鼓の膜とのあいだにハーモニー（SS, p. 195）を形成する行為であり、倫理的に肯定的な意味をもつ。他方、腕を上げて拳で母の頭を殴ることは、関係の直接的解体へと向かう行為であり、ネロの場合には倫理的に悪い行為である。しかし、オレステスの場合は事情が異なる。もし母親を殺すことが、父アガメムノンとの関係や自己との関係を再構成する契機として機能するならば、その行為には部分的には肯定的な契機が含まれる。問題は、「母親殺し」という象徴的な意味内容ではなく、それがどのような関係の構成あるいは解体に結びつくかである。ドゥルーズによれば、スピノザは象徴的次元に出会うたび、それを想像力の錯雑した観念として退ける（SS, p. 199）。ここに「悪魔的ユーモア」がある。

実際、ドゥルーズが面白がっているのは、大太鼓を叩く場合も母親を殴る場合も、「腕を振り下ろす」という同じ身体の活動から考察している点である。通常であれば、母親殺しは罪や運命や悲劇と結びつけられる。しかしスピノザは、そうした象徴的意味を切り離し、それを身体の活動と関係の構成という平面に引き戻す。深刻で悲劇的な物語が、出来事の水準、身体の力能の水準で極めてフラットに語られるところに、ドゥルーズはユーモアを見出しているのである。

さらに、興味深いのは、ドゥルーズがこの身体運動を「ハーモニー」という音楽的なイメージによって説明している点である。スピノザ自身は大太鼓や銅鑼の例を用いていないが、ドゥルーズは身体と事物像とのよい結合を音楽的調和として理解する。ここには、共通概念や関係の合成を音楽的イメージによって捉えようとするドゥルーズ独自の発想が見られる。

以上から、ドゥルーズにとってスピノザの倫理的基準とは、「できる限り切り抜けること」（SS, p. 196）にあると言える。要するにそれは、自らの身体の力を、母親の頭ではなく太鼓あるいは銅鑼に結びつけ、いい音を鳴り響かせるという問題となる。

おわりに

以上、『スピノザ講義』においてドゥルーズがどのような意味で「スピノザ的ユーモア」を語っているのかを検討した。ドゥルーズがユーモアと呼ぶものは、単なる笑いや機知ではなく、善悪や罪、審判といった道徳的・神学的問題を、身体の力能や関係の構成・解体という平面に引き戻す思考の運動である。アダムの原罪や、ネロ、オレステスの母親殺しにおいても、スピノザは象徴的な意味や超越的な価値判断を取り払い、それを出来事と関係の問題として捉え直そうとする。ドゥルーズがそこにユーモアを見出すのは、その徹底した平面化の身振りにおいてである。

また、『スピノザ講義』が興味深いのは、こうしたユーモアの問題が、理性、共通概念へと接続され、さらにはその背後にルソーが配置されている点である。ドゥルーズは理性を状況の選別の技法として理解し、その具体例をルソーの教育論や『新エロイズ』のジュリの選択に見出している。これらの例はどこか常軌を逸しており、半ば喜劇的ですからあるにもかかわらず、ドゥルーズはそこに理性の本質的な働きを見いだす。理性とは判断することではなく、自らが邪悪さから利益を引き出さないような状況を構成することである。この意味で、ルソーへの言及は、スピノザ的ユーモアの具体的な実践として読むことができる。

もちろん、『スピノザ講義』において展開されるスピノザ解釈そのものは、『表現の問題』や『実践の哲学』においてすでに示された論点と基本的に接続している。しかし講義という形式ゆえに、ドゥルーズがどのテキストや例に執着し、何を面白いと感じていたのかが著作以上に直接伝わってくる。そこで示される比喩や逸話は、著作だけでは見えにくいドゥルーズ自身のスピノザ像を浮かび上がらせる。

本稿では、その一端としてユーモアという観点から『スピノザ講義』を読み直した。そこから見えてくるのは、ドゥルーズがスピノザに見いだした思考の平面である。ユーモアとは、出来事を出来事として、諸関係と力能の水準で捉え直すことである。『スピノザ講義』は、そのようなスピノザ哲学を、ドゥルーズがいかにユーモアをもって語っていたかを伝える貴重な記録である。

凡例

ドゥルーズからの引用は下記のように略記する。引用の際、邦訳のページは〔 〕に記す。

D : *Dialogues* [1977] (avec Claire Parnet), Flammarion, coll. « Champs », 1996 [『ディアローグ』江川隆男・増田靖彦訳, 河出書房新社, 河出文庫, 2011] .

DR : *Différence et répétition*, PUF, 1969 [『差異と反復』上・下, 財津理訳, 河出書房新社, 河出文庫, 2007] .

ID : *L'Île déserte et autres textes*, Minuit, 2002 [前田秀樹監修『無人島1953-1968』; 小泉義之監修『無人島1969-1974』, 河出書房新社, 2003] .

KLM : *Kafka. Pour une littérature mineure* (avec Félix Guattari), Minuit, 1975 [『カフカ マイナー文学のために〈新訳〉』宇野邦一訳, 法政大学出版局, 2017] .

LS : *Logique du sens*, Minuit, 1969 [『意味の論理学』上・下, 小泉義之訳, 河出書房新社, 河出文庫, 2007] .

PSM : *Présentation de Sacher-Masoch* [1967], Minuit, coll. « Reprise », 2007 [『ザッヘル=マゾッホ紹介』堀千晶訳, 河出書房新社, 河出文庫, 2018] .

SPE : *Spinoza et le problème de l'expression*, 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, 1991] .

SPP : *Spinoza. Philosophie pratique* [1981], Minuit, coll. « Reprise », 2003 [『スピノザ 実践の哲学』鈴木雅大訳, 平凡社, 平凡社ライブラリー, 2002] .

SS : *Sur Spinoza. Cours novembre 1980-mars 1981*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, 2024.

スピノザの著作からの引用は以下による。上野修・鈴木泉編『スピノザ全集III』（2022）, 『スピノザ全集IV』（2024）, 『スピノザ全集VI』（2025）岩波書店。

引用文中の省略はすべて著者による。

注

- 1) 『実践の哲学』第4章の加筆部分に関しては、「訳注」『実践の哲学』2002, [272] を参照。
- 2) 1977年の講演は、The Deleuze SeminarsにおいてPDF版が公開されている。1977年講演と1978年の論文版、『実践の哲学』第6章を比較すると、本稿との関連では次の三点が注目される。第一に、1977年講演には、後の二つには見られない、アダムとりんごとの「悪い出会い」への言及があり、この箇所は「スピノザの最も面白い (la plus drôle) ページ」(Deleuze, 1977, p. 5) と呼ばれている。ただし、ここでは「ユーモア (humour)」という表現は用いられていない。第二に、『実践の哲学』第6章では、エトロジーや音楽的構成 (作曲) とのアナロジーによって『エチカ』の構成を説明する議論が大幅に拡充されている (SPP, pp. 165–167 [242–245])。1977年版・1978年版でも音楽やリズムの比喩は見られるが、「シンフォニー」という表現は現れず、またエトロジーを自然のなかで「選別すること」(SPP, p. 165 [242]) として理解する議論も新たに加えられている。第三に、『実践の哲学』第6章後半の結論部は全面的に改訂されている (SPP, p. 169 [248] 以下)。スピノチストは、音楽家と文学者、映画作家に加え、詩人、画家、たまたまスピノザを読んだ者にまで広げられる (なお『実践の哲学』では、先行する二つのテキストにはない色彩の比喩が用いられる (SPP, p. 169 [247]))。さらに、誰もが予備知識なしに、「閃光」や「突然の疾風」のように、あるいは作品の一部に強く揺さぶられることを通してスピノザと出会うことが強調される。『エチカ』第5部を「概念と情動との出会い」(SPP, p. 171 [250]) と特徴づける表現も、『実践の哲学』で新たに導入されたものである。
- 3) 『政治論』では、「公共体の費用で設立される大学は才能を育むというよりむしろ抑圧するために設置される。しかし自由な公共体においては、みずからの名声をかけて自前で教えようと申請する人ならだれでも公に教えることが許されるときにこそ、学問と芸芸はもっともよく育まれるであろう」(『政治論』第8章第49節) と述べられている。
- 4) 「ユダヤ的ユーモア」は、『ディアローグ』で「ギリシア的アイロニー」と対置される概念であり (D, p. 82–83 [116–117])、その背景には『カフカ マイナー文学のために』における法とユーモアの問題系があると考えられる (cf. KLM, pp. 79–80 [87])。

- 5) ドゥルーズが、原罪の物語を単なる事実へと還元する読み方にユーモアを見いだしていることから、「実証主義的ユーモア (humour positiviste)」と訳した。

参考文献

Deleuze, Gilles (1977), « Spinoza et nous », *The Deleuze Seminars*,

<https://deleuze.cla.purdue.edu/resource/gilles-deleuze-spinoza-and-us-presentation-1-may-1977/>

[最終閲覧日:2026年6月25日] .

Deleuze, Gilles (1978), « Spinoza et nous », *Revue de synthèse* : III^e, 99, pp. 271-277.

Jacques, Vincent (2016), « De Différence et répétition à Mille Plateaux », *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, ENS ÉDITIONS.

Zourabichvili, François (1993), « Deleuze et Spinoza », *Spinoza au XX^e siècle*, PUF.

助成：JSPS 科研費基盤研究 (C) 「スピノザ様態概念の倫理的射程に関する研究」(22K00037)

Variations deleuziennes sur l'humour de Spinoza

Chikayo FUJII

Cet article examine la manière dont Gilles Deleuze lit Spinoza dans *Sur Spinoza* (2024), en mettant l'accent sur les traits caractéristiques de son interprétation au tournant des années 1980. Au lieu d'exposer systématiquement la philosophie de Spinoza, Deleuze adopte une lecture « par le milieu », qui prend pour point d'entrée des fragments ou des remarques considérés comme secondaires afin d'ouvrir un accès à l'ensemble de la pensée spinoziste. L'étude prend pour fil conducteur les remarques consacrées à l'humour de Spinoza, absentes des autres ouvrages de Deleuze sur Spinoza. Elle montre que cet humour ne relève pas d'un simple procédé rhétorique, mais qu'il donne une forme concrète à la pratique des notions communes ainsi qu'à l'exercice de la raison. L'analyse met aussi en évidence le rôle de Rousseau dans cette élaboration et montre que *Sur Spinoza* constitue un témoignage privilégié de la manière dont Deleuze donnait à lire Spinoza.

ラカン＝スピノザの逆説的人間学 ——「欲望」概念をめぐる——

精神分析の開始以来、それと哲学との近さ・遠さは両方の側から議論されてきたが、なかでもスピノザは、精神分析学説との相違が大いに関心をひいてきた哲学者である。「心のケア」というモラリスト的関心によるばかりではなく、むしろ信仰共同体の外で生きたユダヤ人思想家という共通点が、スピノザとフロイトを特異な仕方で繋いだからかもしれない。ただしフロイト本人は、それほどこの接近に積極的ではなかったようだ。1932年、S・ヘッシングが編んだスピノザ生誕300年の記念論集への寄稿依頼に、フロイトは、哲学を論じる資格が欠けていることを理由に丁寧な辞退の返事を送っている¹⁾。

他方、同じ1932年のフランスでは、スピノザ生誕300年を意識したかどうかは定かでないが、『エチカ』の一節を銘にとった学位論文が出版された。著者のジャック・ラカンは、当時、研修医を終えようとしていたところで、知られるように、その後は特に精神分析に専心していくことになる。実践家としての活動だけではない。臨床経験そのものを「概念」のメスで精査することに力を費やし（*sém.* I, 8）、またその理論を論理学的証明や数学的形式化によって表現することに関心を注いだことで、広く注目された。そこには、『エチカ』の定理間の関係を図示した表を部屋の壁に貼り付けたという一四歳以来²⁾、「スピノザをずいぶん読み込んできた」（*sém.* VI, 17）ラカンの知性に、いかに「幾何学的様式」への志向が染みついていたかが偲ばれる。後年、彼が自らのそんな数学的形式化の努力を、自然界における蜘蛛の巣に喩えた時に、ある種の同盟のように思い出した名前もまたスピノザであった（*sém.* XX, 86）。

こうしたラカンの思想の道程は、いわゆる構造主義思潮の一角を成しつつ、近代西洋哲学の人間主義を限界へと導くものとして、その革新性が論じられてもきた。その特異性あるいは異端性は、1963年に実践家としての彼を、精神分析家の共同体から絶縁させることへと導くが、その際に彼が自らを準備したもの、例の「破門」というスピノザの運命であった（*sém.* XI, 9）。ことほどさようにラカンの思想の特殊性を考えることには、スピノザという哲学者の名が付きまとう。

しかし、じっさいにラカンがスピノザについて正面から論じた機会はきわめて少ない。また、その内実についても決して明証的とは言えず、未だ多くの検討の余地が残されている。本稿では、おおよその時期と論点で区分される三つの理論的局面を通じて、ラカンがいかにスピノザを読んだか、再構成を試みてみたい。

1. 情動的（変状的）決定論——ラカンの学位論文のスピノザ

ともかくまずはラカンの最初のスピノザへの取り組みを取り上げたい。これはほとんど唯一、ラカンがスピノザの積極的読解を、彼自身の主張との関係で明示的に提示しているテキストである。ラカン自身の始まりの著作でもある学位論文『人格との関係から見たパラノイア精神病』だが、先述のとおり、これはその銘を『エチカ』第三部定理57から採用している。

各個体のどの感情も他の個体の感情と、一方の本質が他方の本質と異なるだけ違っている（『全集III』172）。

この銘は、学位論文の内容を単に暗示するというのみならず、学位論文第三部末尾では、その結論それじたいとして明示される。そこではすぐさま、上記引用における「本質」が「ある存在 [entité] の概念的に規定された諸関係の総体」へ、「感情 affection」が「情動的決定論 déterminisme affectif」へと言い換えられる（PPP, p. 342）。後者はスピノザを踏まえてあることを思えば、むしろ「変状的决定論」と訳すことも可能かもしれない。というのも、次にラカンが提案する定理57のパラフレーズに従えば、問題は、ある疾患の表出を形成する因果性のあり方であるからだ。

ある精神病の規定的葛藤、意図的症状、衝動的反応は、正常人格の発達、概念構造、社会圧を定義する了解関連と、主体の感情の歴史が規定する尺度に応じて、違っている（PPP, p. 343）。

ここでは個体間の「感情」の違いとして、精神疾患と正常人格との差異が論じられるとともに、「本質」に相当するものは「歴史」へとずらされている。

このとりわけ前者に関するずらしの意図を理解するためには、ラカンがここで主張する「並行論」の特徴的な解釈を踏まえる必要があるだろう。ラカンは、上記の主張を行うにあたって、イボリット・テーヌの伝統を引き継ぐと彼がみなす並行論、「精神神経学的並行論」の批判を行なっている（PPP, p. 335）。すなわち、一方で脳神経系において生じる生理学的反応を想定し、他方で心理学的な水準において、前者に応じて生み出される表象、観念を想定する類の並行論である。ラカンはこれをテーヌの『知性論』にまず典型的に見出されるとするが、こうした解剖学的器質論に基づく精神症状理解は、テーヌに続くリボーやジャネといったフランス主流の神経心理学的伝統から、幻覚などの精神症状を脳の自動機械活動に還元したG.G・ド・クレランボーの「精神自動症」までも含め（PPP, p. 335）、この学位論文の主要な批判対象をなしている。これとは別の視点を提示するために、ラカンはこの学位論文において、ドイツ語圏からヤスパース、フロイトに依拠する精神病理学を導入したのであった。

ラカンにとってのスピノザは、こうした主流ないし俗流の心身並行説に対する、いわば抵抗として呼び出されている。ではスピノザに回帰することで得られる並行論とは何だったのか。ラカンはここで「身体」性について、上記の機械論とは異なる見方を提示する。

脳は固有身体の運動を、環境の印象と同じくらい記録する。これら固有身体の運動は、単純欲動の表現ではなく、さまざまな程度の複合的行動すなわち意図の表明であり、脳はこれら意図のプロセスをも記録する。脳はこのプロセスに対して記憶庫の役を果たす。ただし脳が蓄えるのは、行動の構造であり、イメージではない。イメージは、その存在を与える感覚においてでなければ、どこにも局在化されない（PPP, p. 336）

この点において、なぜ精神疾患の様々な表出が、正常人格の了解連関と並んで、「変状的決定論」に属するかが理解される。すなわちそれらは、一定の環境からの外的作用とともに身体がある状態に規定されてあるものとみなされているのだ。

問題の並行論は、したがって、次のように述べられることになる。

言い換えれば、人格性は中枢神経系プロセスに「並行」ではなく、さらには個体の肉体プロセスの総体それきりとさえも「並行」ではない。人格性は、個体およびその固有の環境によって構成された全体性と並行なのである（PPP, p. 337）。

ラカンは、このような見方こそが「並行論」の名に値するものと述べ、「そこに未開の形式があり、それが最初に表現されたのがスピノザの学説だった」と付け加えている（PPP, p. 337）。ラカンは明言していないものの、「変状」について論じる『エチカ』第二部定理16、17あたりが念頭にあったと推察されよう（『全集Ⅲ』78-81）。

まとめれば、ラカンの最初のスピノザ解釈の帰結とは、以下のようなものになると思われる。

- ① 精神病と正常者の差異とは、まず「感情」の差異、あるいは「変状的決定論」の差異である。
- ② こうした「変状的決定論」は、神経身体の機械論的解釈によって理解されない。この解釈において前提とされている並行論は、神経的身体と表象的精神の間のそれではない。問題となる身体性、変状的決定論とは、環境において生きられる身体の行動の構造、いわば環境-行動の複合体である。
- ③ そのような身体が、本質としての「人格性」との間に並行をなす。この場合、「人格性」とは、そうした環境-行動複合の脳における蓄積という意味で、身体の観念であると考えられ、かつ「歴史」と関係することになる。

このうち、ここでのラカンのスピノザ解釈の要をなしていると思われる②に着目しておこう。テーヌ的並行論を機械論的並行論と呼んだとすれば、ここに提示されるのは有機体的並行論とでも呼べるかもしれない。すなわち身体の連結とは、諸部品の連結というよりも、むしろ変状の互酬的連結として考察されるということである。

ラカンのこのような見方は、行動心理学やゲシュタルト論を基盤とした実存主義ないし現象学的人間学——例えばメルロ＝ポンティ——との同時代性もまた指摘できるところであり、ラカンの初期キャリアにおけるその影響の重要性が窺い知れる。特にここでは、その後の思想展開においても維持される固有名詞として、J・ユクスキュルの影響を取り上げておきたい。先ほど引用した一節に付した脚注でラカンは、ここでの「環境」概念の由来として、ユクスキュルの『動物の環世界と内的世界』を挙げている。思い出しておけば、そこでは生物有機体の「体制Bauplan」に応じて、この有機体に影響を与えうる外的要因＝環世界と、またそれに応じて内的に惹起される諸作用の総体＝内的世界とが、相互規定されるとする主張が提示された³⁾。この主張の反響はM・シェラーや、とりわけラカンへの影響として重要なM・ハイデガーにも認められ、いわば戦間期の人間学のパラダイムシフトの中心であった。

その重みはラカンにとっても例外ではない。というのも、ここに示唆される環境複合的身体論

は、じっさいその後、ラカンが「想像界」概念を用いて追求するものの中心に置かれることになるからだ⁴⁾。ただし、この動物行動学的な見方を踏まえつつも、人間幼児の神経学的未熟性がもたらす環世界と内界の不一致が人間の種別的特徴として強調されるのであり、知られるようにそこにラカンは鏡像的、分身的イメージが人間にとっての特権性を強調するようになるのである。ラカンにとってはこのように「感情」／「変状」として理解されるものは、想像的秩序についての考察へと引き継がれていく。

このように見てくると、ラカンの原点には何よりスピノザの変状的身体についての独特な読解があったことが伺える。それは、例えば問題の第三部定理57の備考における、人間と動物の「享楽」の差異をめぐる議論（『全集Ⅲ』172-173）とも響き合いながら、妄想（パラノイア）を一種の発生的パースペクティヴィズムとして捉える試みとしても考えられるだろう。ただしそれだけにいっそう、「本質」をめぐる問いが、未だ問題として残り続ける。「感情」の「歴史」と読み替えられていたこの論点は、たしかに個体の「歴史」を問う実践としての精神分析理論のうちで扱うのが適しているかもしれない。

2. 倫理との関係における精神分析とスピノザ

学位論文以降、精神分析家となったラカンの言説から、スピノザは、表向き、いったんなりをひそめるようである⁵⁾。再びスピノザとの思想的対峙が活性化され始めるように思われるのが、1958年末に始まった6年目のセミナー『欲望とその解釈』（1958-1959）の初回講義だ。そこでラカンは、すでに理論の中心に置いてきた「欲望」概念を再導入するという展望を示しつつ、『エチカ』第三部の「欲望」の定義を引用する（sém. VI, 16）。すなわち「欲望は人間の本質そのもの、すなわち与えられた何らかの変状から何かをなすように決定されと考えられる限りで、人間の本質そのものである」（『全集Ⅲ』176）。これ以降、スピノザによるこの欲望の定義は、ラカンの言説において繰り返し登場することになる。

しかし、そもそも「欲望」概念の再導入の必要性とはどのようなものだったのか。あまり微に立ち入らず、要点に絞って振り返ってみれば、第一に初期のラカンにとって「欲望」とは、現象学の影響に由来すると思しき間主観性の問題圏のうちで、特にヘーゲル『精神現象学』（ないしコジェーヴによる読解）を参照しつつ、人間のイメージ的環世界構築に伴う疎外的側面を強調する役を担った。例えば1945年の「心的因果性について」では以下のように言われている。「人間の欲望そのものは、彼〔ヘーゲル〕曰く、媒介の記号のもとで構成される。人間の欲望とは、己の欲望を認識させる欲望である。人間の欲望の対象は欲望、他人〔autre〕の欲望である」（é, 181）。

しかしセミナーを開始した1950年代半ばに、相互性に囚われた環境的他者との関係よりも、むしろそうした関係の土台としての言語に強調が置かれて後、欲望は言語の構成要素たるシニフィアンとの関係から理論的に位置付けられるようになる。言語の自律性、記号の自動機械という着想を展開しながら、シニフィアンの横滑りの連鎖（換喩）において生じる「存在欠如」との関係で、欲望は位置づけられる。「そう思いたいかな否かにかかわらず症状はひとつの隠喩であり、また人間がたとえこれを愚弄しようとも欲望はひとつの換喩である」（é, 528）。さらにこうした換喩性がエ

ディプスコンプレクス概念の再定式化と結びつくことで、「欲望」は、母ないし父を参照する〈他者〉の欲望として捉え直されることになる。

こうした経緯を経て、改めてスピノザの「欲望」概念に依拠しようとしたのは何故だろうか。その理由を問うにあたり、すぐに気づかれるのは、この依拠が「倫理」という文脈を精神分析に導入する身振りを伴っていることである。精神分析言説における「倫理」の問題化は、五年目のセミナーの後半にすでに見られる。そこではプラトン主義、ストア派、エピクロス派、キリスト教哲学を主要な参照点として、欲望を不問にする倫理哲学の傾向が批判的に取り上げられる。

この系統は、欲望とシニフィアンの有機的関係を忘れ、欲望をシニフィアンから排除し、欲望を削減し、欲望を快のエコノミーに基づかせ、欲望のうちにある絶対的に問題的で還元不可能なもの、まさに倒錯的なものを省略し、人間的欲望の表出の本質的で生きた特徴を省略する傾向がある（sém. V, 311）。

スピノザが再召喚された『欲望とその解釈』の講義でもまた、こうした道徳的伝統が糾弾される。ラカンによれば、それは善と快の一致を前提とする快樂主義[hédonisme]に基づいており、また節制、習慣、規律によって欲望の制御を主張するかぎりで「主人の倫理」である（sém. VI, 16）。さらにアリストテレスの名を挙げつつ、こうした倫理では、欲望は「獣性」として排除されていると指摘される。ラカンがスピノザを召喚するのは、こうした伝統の「対極」において、「欲望」を倫理の中心に位置づける哲学者としてであった。

ラカンがこのセミナーの最終回で再び展開するスピノザ論は、短いながらも、「欲望」をめぐる重要な特徴を浮き彫りにしていると思われる。ラカンはまず、「欲望は主体性であるか否か」という、精神分析以前から問われてきた問いを取り上げ、その両義性を強調する。すなわち「欲望は主体性である——我々の主体性、もっとも本質的に主体であるものの中心に欲望はある——と同時に欲望はその反対物でもある。欲望は抵抗として、逆説として、拒絶、反駁される核として主体性に対立する」（sém. VI, 558）。

このような特徴はスピノザが欲望を、人間における「能動」と「受動」の両面から捉えたことと響き合うように思われる。かつて学位論文において解釈されたスピノザが、第三部定理57の備考の末尾の文章が言うように、いわば「受動する限りでの人間に関係づけられる感情」（『全集III』173）をその読解の頂点としていたとするならば、「欲望」を問うことは、そこからまさしく「能動する限りでの」人間へ向かう道を、倫理の名のもとに考えることである。『エチカ』第四部の付録の議論でも述べられるように、「われわれの能動、すなわち人間の力能ないし理性によって定義されるもろもろの欲望は常により欲望だが、それ以外の欲望は、よくも悪くもありうる」（『全集III』260）というわけだから。

さらにラカンは、スピノザの定式の「謎めいた」特徴を強調しつつ、その理由を、これが「我々が欲望するものが、望ましきものdésirableと等しいか否か」という問いを開いたままにしているからだ（sém. VI, 558）と述べている。上野がこれを、スピノザの欲望概念の定義において重要な、第

三部定理9の備考と結びつけているのは極めて正当と思われる⁶⁾。

この努力は精神のみに関連づけられるときは「意志」と呼ばれ、精神と身体に同時に関係づけられるときは「欲求」と呼ばれる。それゆえ欲求は人間の本質そのもの、すなわちその本性からそれ自身の維持に役立つ一切が必然的に出てくる人間の本質そのものにほかならず、したがって人間はそうした一切をなすよう決定されているのである。次に欲求と欲望の違いは、欲望は人間が自分の欲求を意識する限りでたいいは人間に関係づけられるという点だけである。それゆえ「欲望とは、それ自身についての意識を伴う欲求のことである」と定義できる。これらすべてから明らかとなるように、われわれはそれがよいと判断するがゆえに努め、意志し、欲求し、欲するのではない。反対に、努め、意志し、欲求し、欲するが故にそれをよいと判断するのである（『全集III』128）。

最後の行が示すとおり、スピノザの欲望論は、いわば「よい」もの、「望ましきもの」からなる善＝快のエコノミーに対して、努力＝コナトゥスに根をもつ欲望の倫理を強調するものである。ラカンはそのことをここでははっきりと認識しつつ、欲望とは、「我々の真理の最深部を表すものと理解されるすべての活動と行動についての鍵そのもの、ないし我々の内なるバネ」（sem. VI, 558-559）であると言う。この点こそが、スピノザにおいて明白に新しいことなのだ、と。

とはいえ、ラカンのこのようなスピノザの参照には未だ何か明確にされていない点があり、その問題性は、さらに翌年、まさに『精神分析の倫理』（1959-1960）と題して開始されたセミナーを通じて表に現れてくるだろう。

そこでラカンは改めて、アリストテレス、ベンサムをはじめとする倫理哲学の再読解を通じて、「快楽主義」的伝統の体系的批判に取り組んでいる。引き続き、伝統的な快の倫理を、積み重ねられる小さな「善（財）」への奉仕、あるいは「権力への奉仕」とする見方を提示しながら（sem. VII, 373）、欲望を倫理の中心に置き直す意味を考えようとするが、しかし今回、その試みで中心的な役割を果たすのはスピノザではなく、カントであった。すなわちパトローギッシュなもの拒絶を介し、形式的な義務の命令「汝なすべし」を導入するこの哲学者の思想を、アクセスを禁じられた〈モノ〉を希求する欲望の観点から解釈するのである。不穏なことに、こうしたカントの解釈は、同時代の文学者サドの幻想と同根のものであるとも論じられた。というのもサドもまた、快を重視するどころか、その限度を超えて享楽へ進む命法そのものへの服従として、倒錯者の狂宴を描くのだから。それゆえラカンは、このセミナーの最後には、この欲望が位置付けられる場を、「暴力の現象」が生じる中心とみなそうとするのである（sem. VII, 373）。

スピノザは、このカントとサドのカップルといかに区別されうるだろうか。この答えの兆しは『精神分析の倫理』にも提示されているが、よりはっきりした口調でそれが聞き取られるには4年後を待たねばならない。「破門」後のセミナー『四基本概念』（1964）の最終講義で、ラカンはホロコーストを取り上げながら、欲望が位置付けられる場の不穏さに立ち戻っている。「この復活から気づかれるのは、闇の神々への供犠の対象の奉納は、ほとんどの人が獐猛に捕獲されて屈さず

にはいられない何かであるということだ」（sém. VII, 245-246）。そして、この供犠の意味についてこう述べる、「我々の欲望の対象において、我々は、私がいま闇の神と呼ぶこの〈他者〉の欲望の現前の証人を見出そうとする、ということである」（sém. VII, 247）と。ラカンによれば、カントとサドが示すのは、まさにこの原理である。すなわち、パトローギッシュなもの、パトス（受動）に属するもの、愛の対象たりうるものすべてを供犠に捧げながら、服従すべき〈法〉を根拠づけようと動く「純粹状態の欲望」なのだ、と。

さて、こうした供犠の魅惑に対し、唯一、抵抗することの可能な信仰があるとラカンは続けている。それがスピノザの「神への知的愛」である。

スピノザの汎神論と形容できると誤って考えられたものは、まさに神の領野をシニフィアンの普遍性に還元することだった。それによって、人間的欲望に対する例外的で、静謐なる超然が生み出される。欲望は人間の本質であるとスピノザが述べ、この欲望を、シニフィアン機能によってしか思考できない神的属性の普遍性への根本的依存のうちに設立するかぎり、スピノザは、超越的愛と一体となることのできる——それは彼が、自分を具現した伝統から切り離されたユダヤ人であることと無関係ではない——ような、この独特な位置を得るのである（sém. XI, 347）。

スピノザを独特な位置において捉えるこうした議論は、すでに『精神分析の倫理』でも微かに触れられていた。そこでのラカンは、フロイトの『モーセと一神教』を論じながら、おおよそ、一神教の原理としてある「父殺害」（死んだ父）の超歴史的メッセージと、この出来事を反復しつつ組織化される一神崇拜宗教の歴史的形態との相反を考えている（ラカンは明示的に言及してはいないが、キリスト教にとっての供犠という原点を思い起こしているのかもしれない）。さて、この「死んだ父」である神は、ラカンの表現によれば、「世界の主人であると同時に、意識の明快さを広めかつ生命を温め直す光の散布者」であり、その「属性は、現実界の秩序を統御する思惟」である（sém. VII, 212）。ラカンは、そうした神こそ「神への知的愛」という稀な感情の宛先に他ならないとしつつ、スピノザの名と結びつけた。「死んだ父」とは、ラカンが以前から「法を交付する父」、「父という象徴」、あるいは「父の名」と呼んできたシニフィアン機能であるが（sém. V, 146）、ここではそれが、供犠を媒介に、命ずる支配者として現前するのは別の仕方で、感情の宛先になる可能性が、スピノザと共に探られているように思われる。

とすれば、スピノザの定義とともに「欲望」概念を再導入して以降、ラカンにおいて、この「よいことも悪いこともある」欲望から、「愛」へと抜ける道が、潜在的に問われていたと考えることは可能だろう。じっさい『四基本概念』の最後には、カント＝サド的欲望という極限的立場のさらに先が、「精神分析の欲望」の向かうところとの関係で論じられている。「分析の欲望は純粹欲望ではない。それは絶対的差異を得ようとする欲望である。絶対的差異は、原初的シニフィアンと対峙した主体が初めて己をそこに従属させることができる時に介入するものである。そこでのみ、限界なき愛の意義が生じる。なぜならこの愛は法の外にあるからだ。法の外でのみ愛は生きることがで

きる」（sém. XI, 347）。これはほとんど、分析の欲望とは「神への知的愛」へと方向づけられているのだと読むよう、我々を誘っているだろう。

3. 自己原因と主体の分裂

このように、ラカンにおける精神分析の欲望という問いの背景に、スピノザに示唆を受けた「愛」の主題があると想定してみることができるだろう。すると我々は精神分析という実践を、欲望を手がかりとして受動（パトス）から能動ないし自由へ至る道として考えることができそうである。『エチカ』第五部導入で論じられているように、自由へ至るためには、精神による身体の支配という道を辿ることはできない（この道を、デカルトからカントまでを含む、パトスの供犠の系譜としてまとめてよいかもしれない）。むしろ「感情の療法」（『全集III』272）として、いわゆる「第三種の認識」を目指す必要がある。もしラカンもそのように考えたのだと仮定すれば、ラカンが先の引用で「原初的シニフィアンへの従属」と述べた事態とは、「自己原因」であるような「神」の中に己があることの認識として解釈しても良さそうに思われる。

しかし、そう簡単ではない。というのも、むしろラカンは、スピノザにとっての出発点である「自己原因」については、その不可能を強調し始めるからだ。例えば「無意識の位置」（1960年の講演で1964年に加筆修正された）では、ラカンはアウグスティヌス（『三位一体について』序論）を引き合いに、「神自身も自己原因であることはできない」と述べている（é, 841）。

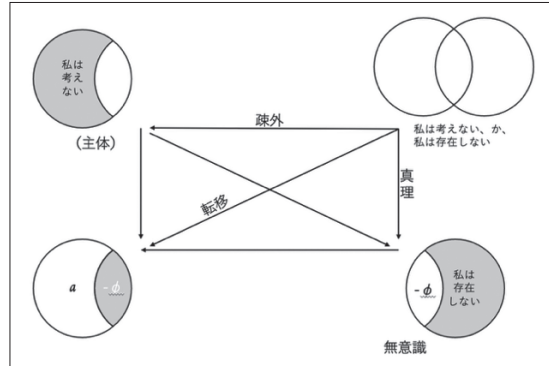
その内実の吟味のために、1966年の「科学と真理」での議論を見ておきたい。ここでは、デカルトの「私は考える、故に、私は存在する」の注釈がその文脈をなす。『四基本概念』では、コギトの確実性が発話行為によって初めて確保されること、またその限りで、懐疑のさなかにおける存在の確信の瞬間は流産の危機に晒されていることについて論じられていたが（sém. XI, 129）、これを踏まえ「科学と真理」では、「私は考える」から「私は存在する」の導出が可能となるには発話という飛躍があり、この発話を可能とする「原因」が働かねばならないと主張される。では、その「原因」とはどのようなものか。ここでラカンは「自己原因」に触れる。先と同じく、自己原因はあり得ないと言われるのだが、くわえてここでは、「自己原因とは〈他のモノ Autre chose〉である」（é, 865）という主張が追加される。すなわち「自己原因」とは、〈全て〉に対する〈他のモノ〉であり、いわば絶対的例外である。

この時のラカンは、内在性の思想と呼ばれるようなスピノザを、まるごと正反対のものへひっくり返そうとしているかのようである。ラカンにおいて「神への知的愛」に値する神、あの「死んだ父」とは、いわばとびきりの超越の審級でしかあり得ない。だとすればラカンにとって主体の「能動」は、たとえ欲望を通じて探られるとしても、スピノザの教えるようには到達されることはない、ということになるだろう。

こうしてラカンは、おそらくスピノザをかたわらに控えさせながら、自分なりの「能動」（アクト）の問いに取り組むことになる。そのために彼は、「私は考える、故に、私は存在する」を、それが実現する手前、未だ流産の危機が問われるひとつの選択肢へと置き換えている。「私は考えない、または、私は存在しない」。セミナー『幻想の論理』（1966-67）で提出されたこの選言は、

翌年『精神分析的行為』（1967-68）で再論され、そのとき再びスピノザの思想と付き合わされることになる⁷⁾。

この選言（右図参照）について簡潔な解説を試みたい。ラカンのデカルト読解において、懐疑の中で呼び出される「悪しき霊」とは、そもそも私の思考がすでに〈他者〉の思考ではないかという疑念を突きつけるものである。ラカンはこれを踏まえ、かつてデカルトの命題を次のように言い換えていた。「私は私が存在しないところで考える、故に、私は私が考えないところに



存在する」(é, 517)。選言は、いわばこの「故に」の此岸と彼岸を選択させる。ただし、この選択では常に強制的に後者、「私は考えない」を選ばざるを得ない。なぜなら「私」が「存在しない」ことを選択することはあり得ないからだ。だが、「私は考えない」のもと「存在」を確保したとせよ、それはシニフィアンである〈他者〉の思考に刻まれた「印」にすぎない。ラカンはこの選択を改めて「疎外」と呼び、そこを「主体」が、「欠如」に由来する「欲望」とともに、「偽存在」として出発する場とした。「この欠如は、自然的主体、認識の主体、主体の偽存在の水準に存続しづける。この欠如は相変わらず、人間の本質として定義され、欲望と呼ばれる」(sém. XV, 100)。

他方で、選べない「私は存在しない」という選択肢は、いまや、〈他者〉の思考とは別の場に赴くことの、失われた可能性として考えられる。ラカンにとって、そこは真理を保存する無意識の思考の場である。先の疎外が主体の場であるとすれば、こちらには、あの強制的選択を促すことになった「原因」の場がある。つまり「欲望の原因」としての対象 a の場である。「この失われた対象はそのとき欲望の原因である。我々はこれを行為／能動（アクト）の原理として見なさねばならないだろう」(sém. XV, 100)。つまり私が主体として存在し損ねるその場こそ、私を欲望として行為へもたらすそのバネだというわけである。

我々にとって重要なことは、ラカンがこの「喪失」をこそ、「自己原因」の場であると考えていることだ。ただしすぐさま彼は、スピノザが神に自己原因を認めたことは、「コギトの両義性を消し去ってしまった」(sém. XV, 101)と補足する。ラカンにとっては、やはり「自己原因」はあり得ず、むしろそこには、主体が対象へと分裂する根本的な異他性との遭遇がある。ラカンにとって、アクトへの道のりは、内在の通路を履き清めて姿を現すよりも、むしろ己の内においてこの異他性へ突き当たる捻れを潜り抜けるものと言えるかもしれない。

主体は、主体を分割させたこの原因に依存している。その名を対象 a という。これこそ、強調すべき重要なことを記している。主体は自己原因ではない。主体は喪失の帰結であり、主体は、自分に欠けているものを知るために、対象 a を構成している喪失の帰結に身を置かなければならない (sém. XV, 101)。

このようにラカンは、「人間の本質」としての「欲望」を、スピノザを頼りに導入しつつも、その「能動」ないし「自由」を確保しようとする道ゆきにおいて、スピノザの裏面へと到達するようだ。内在的因果の原理を、「自己」からもっとも疎遠なものとして浮かび上がらせるこの帰結は、存在を「脱存在 *désêtre*」によって、主体を対象によって、ひいては人間を非人間によって解放しようとする、独特な愛についての問いを掻き立てる。スピノザ思想への最大限の同意のなかに埋め込まれたこのわずかな逆説的契機においてこそ、ラカンの精神分析が目指したところがもっとも際立たされるのだと思われる。

凡例

・スピノザの『エチカ』については、上野修・鈴木泉編『スピノザ全集Ⅲ』（岩波書店、2022）を参照し、本文中では『全集Ⅲ』と略記してページ数を表記した。なお適宜、以下のラテン語／フランス語対訳版も参照した。Spinoza, *Éthique*, Éditions du Seuil, 2000.

・ラカンの文献については以下の略号を用い、ページ数を併記した。

PPP : J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Seuil, 1975.

sem.I : J. Lacan, *Le séminaire livre I : Les Écrits techniques de Freud*, Seuil, 1975.

sem.V : J. Lacan, *Le séminaire livre V : Les formations de l'inconscient*, Seuil, 1998.

sem.VI : J. Lacan, *Le séminaire livre VI : Le désir et son interprétation*, Éditions de la Martinière, 2013.

sem.VII : J. Lacan, *Le séminaire livre VII : L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986.

sem.XI : J. Lacan, *Le séminaire livre XI : Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973.

sem.XV : J. Lacan, *Le séminaire livre XV : L'Acte psychanalytique*, Seuil, 2024.

sém. XIV : J. Lacan, *Le séminaire livre XVI : D'un Autre à l'autre*, Seuil, 2006.

é : J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966.

註

- 1) フロイトとスピノザの関係の体系的検討については特に以下。河村厚『スピノザとフロイト』関西大学出版会、2022。一九三〇年にフランスからは、G・バシュラールに師事した哲学者ジュリエット・ファヴェス＝ブトニエが、フロイトに直接、スピノザ哲学をどう考えるか尋ねる手紙を書いているが、フロイトの返答からは、あまりこの比較に心動かされなかった様子が窺える。この手紙がフランス哲学会で初めて公開された際、そこにはラカンも同席していた。以下も参照。S・フロイト「ジュリエット・ブトニエ宛書簡」、「ジークフリート・ヘッシング宛書簡」『フロイト全集20』岩波書店、2011。
- 2) E. Roudinesco, *Jacques Lacan*, Fayard, 1993, p. 29-30（『ジャック・ラカン伝』藤野邦夫訳、河出書房新社、2001、26頁）
- 3) J・フォン・ユクスキュル『動物の環境と内的世界』前野佳彦訳、みすず書房、2012、一四頁
- 4) 1969年にも次のように述べられる。「環世界は有機体の一種のハロ、一種の分身であり、それが全てである。そのことが想像界と呼ばれるのである」（sém. XVI, p. 289-290）

- 5) 例外はあり、例えば1945年の講演「心的因果性について」は、学位論文以来の「並行論」の問題設定を引き継ぎながら精神医学への批判的介入を試みるなかでスピノザの「真なる観念」に触れている（é, p. 153-154）
- 6) 上野修『スピノザ考』青土社、2014、307頁。
- 7) 他者と主体、意味と存在の間で選ばせる選言は、『四基本概念』ですでに提示されている。『幻想の論理』での議論の読解の試みとして以下。原和之「【書評】 Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, Paris, Le Champ Freudien Editeur/Editions du Seuil, 2023, 425p.」『I.R.S.』22, 2023.

L’anthropologie paradoxale chez Lacan-Spinoza : Autour du concept de « désir »

Masamichi UEO

Cet article essaie d’articuler la relation entre Spinoza et Lacan, en révisant les trois thématiques trouvées dans l’évolution théorique du dernier. Premièrement, nous examinons l’influence du parallélisme spinozien dans la thèse de doctorat psychiatrique de Lacan, où nous confirmons que Lacan, en s’appuyant sur la notion de l’*affectus* chez Spinoza, développe son idée de « déterminisme affectif » pour discuter sur la pathologie paranoïaque. Deuxièmement, nous voyons comment Lacan introduit le concept spinozien du désir comme essence de l’homme, dans le champ croisé entre la psychanalyse et l’éthique, ce qui nous permet de voir que, la fin de la psychanalyse lacanienne s’articulerait avec le thème de l’amour spinozienne. Troisièmement, nous considérons pourquoi Lacan n’admet pas le concept de « *Causa sui* » comme tel, mais le traite comme cause manqué, pour mettre en lumière l’effet paradoxale de Spinoza dans la pensée anthropologique lacanienne.

2025年秋季研究大会一般研究発表要旨

魂＝矛盾 —全知全能の高卒による哲学的挑戦—

高 ともみ

哲学とは何か。

私は哲学歴七日の高卒で、精神障害者手帳二級を持つ。そんな私がたどり着いた答えは、「魂＝矛盾」という一語だった。

犬の魂には、矛盾が見出せなかった。犬はまっすぐに生きる。けれど人間には葛藤があり、揺れがあり、嘘がある。それは劣った証なのだろうか？それとも人間性そのものなのか？私は言葉の力でこの問いと格闘し続けた。

「矛盾は悪いことじゃないのか？」「迷いやゆらぎは、生の証じゃないのか？」

答えは出ない。だが、矛盾を抱えながら生きるその状態を、私は“魂”と呼びたかった。

哲学を始めてからわずか数日で、私は論文を2本書き、日本橋出版社に投稿した。問いが私を突き動かした。そして今、日仏哲学会という場所に挑戦しようとしている。

所属はない。だが、西山雄二先生のご厚意により、推薦をいただいた。

「何者か」であることよりも、「何を問うか」を私は大切にしたい。

哲学は閉じた場所にあるべきじゃない。

私は、問うことを手放さない人間として、ここにいる。

あなたが哲学者なら、問いの声に耳を傾けてほしい。

私は問い続けている。

「魂とは何か？」

「生きるとは、矛盾を引き受けることではないのか？」

デカルトにおける「高邁なる者」の決意はいかなるあり様をしているのか

三上 航志

デカルトにおける「真の高邁」とは、『情念論』第153項において、「この意志の自由な使用 (cette libre disposition de ses volontés) の他には、真に自己に帰属しているものは何もない (……) と認識する」こと、及び、「意志を決して捨てまいとする、確固で不変な決意 (ferme et constante résolution) を自己のうちに感じ取る」ことの両者において成り立つと述べられている。このように、高邁の徳を備えた高邁なる者は、自由意志や決意に、自身の有徳さの基礎を置いていることは自明であろう。しかしながら、この高邁なる者の意志や決意のあり様とは、実際、どのようなものであるのかという点に関しては、とりわけ日本の解釈者においては一致しているとはいいがたい。例えば、小林は、対立項を立てて対象をつき離す「無差別の自由 (非決定の自由)」と、行為と合体し行為をよりたやすく遂行する自由 (自発性の自由) という自由意志の二つの側面が、デカルトの道德論において重要な役割を果たすことを指摘したのちに、前者の自由意志が機械論的な情念の分析に基づく情念の統御を可能にし、後者の自由意志が愛ひいては欲望の情念に見出される全体への意志的な同意という側面を可能にしていると論じる (小林, 1995, pp. 455-461)。しかしこうした議論においても、高邁なる者のもつ決意という意志のあり様は、そもそもいかなるものなのかという点は詳らかになっておらず、綿密な議論を必要とするように見える。本発表ではこの問題に照準を合わせ、高邁なる決意がもつその諸特性を網羅的に明らかにした上で、高邁の道德を考える際に、一般に読み落とされているものの、極めて重要になる点として以下の指摘を行いたい。第一に、高邁なる者は、『情念論』第211項で主張されるような、自然学的知識に基礎づけられた情念の統御法によって自己支配を確立しているのではなく、むしろ、自由意志に関する形而上学的な認識を繰り返し省察することに基づき悪しき情念を持たないという内的な傾向性を陶冶しているということ。第二に、高邁なる者がもつ決意とは、持続的・継続的という性格を持つのであって、この意味で「時間の厚み (épaisseur temporelle)」が解釈にあたっては重要になるということ。第三に、高邁なる者は、自由意志に関する形而上学的な認識の繰り返しの省察によって、悪しき情念をもたないという内的傾向性を獲得しており、これを通じて、その意志はより容易により判断の決定と遂行を行うことができるように陶冶されているのであって、高邁なる者の意志とは、形而上学的知識によって育まれ強められている。従って、高邁な道德を安易な「主意主義」として解釈することはテキストをゆがめている可能性が高いということ。

文献

小林道夫、『デカルト哲学の体系：自然学・形而上学・道德論』、勁草書房、1995年

スピノザにおける相異性の問題

佐々木 晃也

変化は、自然学の中心的な問いであるだけでなく、倫理学や政治学を語る上でも避けられない問いである。人間は、自然全体の絶え間ない変化の只中で、多彩に変化しながら生き、そして死ぬ。スピノザは「死」を、身体を構成している諸部分の間の一定の「関係」それ自体の変化と解する（cf. E4p39dem&sc）。言い換えれば、人間が「死ぬ」のは、その身体が以前とは「別の関係をとる」とき、その身体が「別の形相を帯びる」ないし「破壊される」とき、あるいはその本性が「別の本性に変異させられる」とき、である（ibid.）。ところがスピノザは、こうした変異（mutatio）としての死の意味を、死骸となることには限定せず（E4p39sc）、むしろ、物事への適性が極めて小さい「幼児期の身体」が、適性が極めて大きい別の身体、いわば「賢者」（E4p45sc）の身体に変異するように努めることを我々人間の第一の倫理的責務として提示する（E5p39sc）。

こうした事情から、仏語圏のスピノザ研究では、死骸となることなく死ぬこととしての変異の問題が、「変形（transformation）」や「再誕生（renaissance）」の名の下で提起され論及されてきた（e.g. Zourabichvili 2002; Sévérac 2021）が、いまだ少なくない論点を残している（佐々木 2025）。そこで本発表では、かかる準備作業として、当該変異の前後に措定される二項間の関係が「相異性（diversitas; diversité）」である点に着目し、この関係の概念的地位の明確化を試みる。発表の流れは以下を予定する。

第一に、A. Matheron（1994=2011）の分析を参照しつつ、相異性が、相似性（similitude）とも相反性（contrariété）とも区別される第三の関係概念であることを示す。第二に、この関係が、神の実体を構成する諸属性間、人間身体を構成する三種の（柔らかい・硬い・流動的な）諸個体間、そして人間身体と他の物体との間に見出されることを示す。第三に、自己と「相異なる（diversus）」もの（例えば、耳の聞こえない者にとっての音楽）が、功利主義的には「無益な（inutile）」もの（有益でも有害でもなく）、価値論的には「無差異な（indifferens）」もの（善でも悪でもなく）と同一視されることを示す。以上から発表者は、自己と相異なるものは、自己に無益-無差異なものであり、またその帰結として、当該変化が、自己に対して無益なものになるということを含意する、と論じる。最後に、こうした変化の要請が、政治学との関係で、みかけ上の逆説を引き起こすこと——なぜなら「自己に対して無益なもの」とは定義上、奴隷だからである（TPP16/10）——を指摘するとともに、今後の課題を示す。

スピノザ『エチカ』における個体の概念 ——個体に対する〈関係〉の先行性の視角から——

真野 雄大

本発表は、スピノザ（Baruch Spinoza, 1632-1677）の主著『エチカ』における個体（individuum）の概念を主題に、第2部定理13以下に展開される所謂〈物体の小論〉（＝〈小論〉）の読解に基づき、個体に先行する〈関係〉の概念を剔出して考察することを通じて、その個体概念の内実と意義の解明を目指す。

スピノザにおける個体概念の特徴は、実体-属性-様態というデカルトに由来する枠組みの独自の変形により、唯一実体たる神以外には様態の地位が付与され、且つ思惟や延長等の諸属性が因果的に独立する形で区別される中で、個体を一個の個体として区別せしめその同一性を説明する原理が、魂・精神や非物質的形相等の一性に依らず、専ら延長属性内で運動・静止という様態に依って定められる点に存する。

かかる個体に明示的に定義を与えるのが、本発表の分析対象たる〈小論〉である。その定義曰く個体は、諸物体が己の運動をそれにおいて相互伝達する、一定の「関係ratio」を以て規定される。我々はこの定義に含意される〈関係〉概念に照準を合わせる。

成程『エチカ』が個体を諸物体間の関係に拠って規定する点は、先行研究が夙に指摘してきた。またA. Matheronによるスピノザ個体論の体系的研究、及び後続のÉ. Balibar、F. Zourabichvili、M. Lærkeらの議論は、個体が他との関係に常に巻き込まれ、単独には存立し得ぬという個体の存在様式を強調した読解を提示する。然るにこれらの研究は、スピノザの個体定義ないし個体論に含意される、個体に対する〈関係〉の先行性を充分に究明していない。

本発表は、先行する〈関係〉から個体を把握せしめるものとして『エチカ』の個体概念を解明すべく、次の如く論ずる。まず、運動論と因果関係論を経て個体定義へ至る〈小論〉の理論構成を確認した上で、個体を定義する関係（＝「関係ratio」）の本性を、《その関係で諸物体が運動伝達することから、その同じ関係での運動伝達それ自身が帰結される関係》として見定める。次に、この個体を定義する関係と対を成す、個体を定義しない類いの関係として、《諸物体によるその関係での運動伝達によって、その関係での運動伝達自体が解消される関係》を見出し、その諸特質、即ち事象性や、結果を必ず産出する活動性、非抽象性等を描述する。以上を踏まえ、個体を定義する諸関係と個体を定義しない諸関係を併せ含んだ、諸物体間に生起する〈関係〉一般の諸特質を総括し、最後に、生起する〈関係〉の一切から成る平面を拓きつつその先行する〈関係〉の平面において個体を位置づけ定義する点に、『エチカ』の個体論ないし個体概念の意義を見届ける。

〈関係〉の先行という視角から『エチカ』の個体概念の特異性を析出する本発表は、スコラからの断絶を画すデカルト的実体論の確立の後に展開した近世的個体論を、包括的に解明するための一環となろうと同時に、個体に先立つものから個体を捉えんとする個体論の系譜にスピノザを定位する、一つの足掛かりを供するだろう。

ドゥルーズのスピノザ解釈 ——「二つのエチカ」から「三つのエチカ」へ——

時田 雅生

ドゥルーズはその生涯を通じて一貫してスピノザと向き合い、多数のスピノザ論を著した。ドゥルーズがスピノザから多大な靈感を受け、その哲学的思索の糧としたことはよく知られている。しかし、彼におけるスピノザ解釈は決して固定的なものではなく、時期や著作ごとに顕著な変化を見せている。この解釈の変遷そのものが、ドゥルーズ自身の哲学的変容を映し出す重要なメルクマールとなるのではないか。本発表は、この変化の具体的内容と意義を明らかにすることを目的とする。

では、どこに変化があるのか。本発表では、「二つのエチカ」から「三つのエチカ」へ、という問題に焦点を当てる。ドゥルーズは、『スピノザと表現の問題』の「付録」において、『エチカ』を諸定理、証明、系の連続的な構成（＝線）と、諸備考による非連続な構成（＝折れ線）という二つの「エチカ」として解釈していた。ところが、最後のスピノザ論「スピノザと三つの「エチカ」」では、題目が示すように、『エチカ』を三つの「エチカ」によって構成されたものとして読み直している。ここでの「三つのエチカ」とは、記号の論理、コンセプトの論理、本質の論理のことを指しているのだが、三つ目にあたる「本質の論理」は、「二つのエチカ」では、十分に前景化されてこなかった第三の位相であり、これは単純な「二から三への増加」という問題ではない。というのも、まさに第三の位相こそが、晩年の『哲学とは何か』においてドゥルーズが「哲学者たちの王」と呼び、最大限に賞賛したスピノザの姿に他ならないからである。

この賞賛の箇所、ドゥルーズは『エチカ』第五部の無限なものの運動、そして無限速度を念頭において説明している。ところが、「二つのエチカ」から「三つのエチカ」への変化を考慮するならば、この『エチカ』第五部に対するドゥルーズの解釈自体、ある時期までは構想されていなかったものではないかと考えられる。

以上の問題意識のもと、本発表では、まず「二つのエチカ」と「三つのエチカ」を突き合わせ、その間に全面的な変革があったのか、あるいは、何らかの補強が加えられたのかを確認する。次に、「三つのエチカ」の構想時期について『スピノザ 実践の哲学』の第六章に1981年に追加された「スピノザと私たち」の元々の発表原稿（1977年）との異同に注目することで特定する。この期間のドゥルーズの哲学的思索に目を向けるならば、『千のプラトー』（1980年）の刊行や、何といても1980-81年に行われたスピノザ講義など、ドゥルーズの中のスピノザが、次第に前景化してくる過渡期であることが確認できる。最後に、ここで見られたドゥルーズのスピノザ解釈の変化が、後期ドゥルーズの「内在平面」や「哲学／非哲学」の肯定的関係を理解するうえで、いかに密接に関わるかを示す。

ベルクソンの方法論における「問題の提起」について

楠原 涼平

本発表ではベルクソンの方法論における「問題の提起」について論じる。ベルクソンの哲学において中心的方法は、実在の運動を無媒介に把握する直観である。しかし、その直観も概念や観念を媒介としてしか表現されない。つまり、絶えざる生成変化に身を置くことで捉えられた新しいものは、既存のものによって理解されることになる。そしてまた、哲学者自身が持続の相の下で見るだけでなく、見させることが必要となる。このとき重要な役割を果たしているのが問題であると考えられる。

まず第1節では、「変化の知覚」（1911）を中心に、注意の転換という哲学の役割について論じる。この注意の転換においては、通常のものを見方を転換させるだけではなく、人々に注意の転換を可能とさせるために、哲学者は「万人のみているもの」を見なくてはならないとされている。哲学者はどのようにして「万人のみているもの」を扱うのか。

次に第2節では、哲学者の直観が直観を離れる場面について論じる。哲学において直観は長続きするものではなく、常に通常のものを見方に転落する危険性を持っている。しかし、これこそが哲学者の見べき「万人のみているもの」でもあり、哲学を万人に開くための契機ともなりうるだろう。また、哲学者の直観がもはや直観とはいえないものの、いまだ概念でもないような形態をとるものとして、「媒介イメージ」について論考「哲学的直観」では論じられている。媒介イメージの第一の特徴は否定作用である。このとき、否定されるのは既存のあらゆるものであり、哲学者はこの否定をたよりに哲学を発展させていく。こうした否定作用においては、否定されるものは明白であっても、哲学者の直観そのものは未規定のままであるだろう。そこで、次節で直観による観念が明晰性を獲得する方法として「問題の提起」を扱う。

最後に第3節では、「序論第二部問題の提起について」（1922）から哲学の営みにおける問題の位置づけを論じる。哲学において既存の哲学や科学が提示している問題こそが「万人のみているもの」であり、そうした問題に取り組むことによって哲学の観念は明晰性を獲得することができる。そして、問題の提起という方法によって既存の観念の「起源と価値」を問い直すことで前節でみた直観の否定作用の働きの深化を示す。

ベルクソンの sensibilité 概念を再考する

伊東 幸多郎

本発表は、アンリ・ベルクソン (Henri Bergson 1859-1941) の哲学において、「感性 (sensibilité)」や「情動 (émotion)」などの「情感状態 (états affectifs)」と呼ばれる概念の内実を、特に『創造的進化』と『道德と宗教の二源泉』の読解を通じて再考するものである。これまでも情動や affection についての議論は盛んにおこなわれてきたが、先行研究では、『創造的進化』が無視される傾向にあった。これは『創造的進化』における情動概念の言及が非常に少ないことが要因であると考えられる。私は、情感状態の一つであるとともに『二源泉』で「本能と習慣を除けば、意志行為へと直接に働きかける」唯一のものとして挙げられる sensibilité に着目し、『創造的進化』の記述を手掛かりに再考することで、『二源泉』における創造や道德の問題を、はじめて生命全体のパースペクティブのなかに置きなおすことが可能となると考える。したがって本発表では、『創造的進化』において描かれる sensibilité の獲得から、「共感」、「直観」の獲得の変遷を辿ることで、昆虫の感覚能力 (sensibilité) と人間の「創造」に寄与する感受性 (sensibilité) に断絶がないことを示す。

『創造的進化』において sensibilité は、植物的生と動物的生が袂を分かつそのときに、動物的生において自律性、自由さの発露として獲得されたものである。単なる外的刺激の受容体ではなく、動物的生において一つの有機体としての自由さの獲得の条件として描かれる。植物的生における自動的・機械的な世界とのつながりを断ち切り一つの有機体として行動する動物は、しかしながら他の生物との関係を完全に切り離すことはできない (例えば炭素固定を行わねばならない)。さらに、進化の道は引き返すことを許さない。他の生物との物質的・エネルギー的な依存関係を断ち切ることはできず、植物的自動性へと戻ることも許されない動物は、共感の獲得に至らざるを得なかったことで、他との単なる一致ではなくある種の方向性を持ったものとして一致する「共感」を獲得することとなる。したがって、動物的生において、sensibilité と共感は常に混在していると言える。さらに、脊髄の発達とともに sensibilité はその強度を増大させ、人間に至って「直観」を獲得した。sensibilité の強度の増大によって高まった自律性を持ちつつも、〈一なる全体〉へと一致する働きをもった共感を働かせるためには、互いの生において働く自動的作用としての共感は、人間において自ら向かって行く認識の方法としての直観に変容したと言える。

以上のことから、閉じた社会と開かれた社会のあいだには決定的な深い溝があるとベルクソンが述べている一方で、本能に縛られた昆虫の行為と開かれた創造が可能である人間の直観に断絶はないという一見奇妙な結論が導出された。このことは、人間の創造性が本能的な進化と断絶するものではなく、生命に内在する本能的働きそのものの進化の先に位置づけられることを示唆している。

否定の直観とソクラテスのダイモーン ——「哲学的直観」における「イメージl'image」の機能——

磯島 浩貴

ベルクソンが1911年にイタリアのボローニャ哲学会で報告した「哲学的直観」は、次のような問いかけから始まる。ベルクソンの言うところをみよう。

いかなる哲学者の学説であれ、その学説は依然として未完成であるが、その未完成の姿を構成させるに至ったものがある。それを、当の哲学者の思考の動力たる「哲学的精神」、すなわち彼が「言いたかったひとつのこと」とみなそう。では、哲学的精神における本質的に自発的な「精神の単純さ」や「根源的直観」とでも呼ぶべきものを、私たちはいかに把握できるのか。

「分析」の営み、すなわち誰しもが最初に行う〈相互外在的な学説比較の作業〉は「予備作業」として欠かすことができない。しかし、この作業によって取り出される「過去の哲学や同時代の哲学の諸要素」から、〈当該の哲学体系全体を再構成可能だ〉と考えてはならない。それは「学説は既に出来上がっている」という先入見ゆえの作業となるからだ。

そうではなく、いかなる哲学者であれ、あらゆる哲学の根底をなす〈ひとつのこと＝哲学的精神〉を表現するために、哲学者は自らの学説に「訂正に訂正を重ねて」一生語り続けたと考えよう。そうすると、当の哲学者自身も未完成を自覚しながら、自らの「根源的直観」に対し、試行錯誤しながら、つまり「否定」しながら近づいていくしかなかった、ということがわかる。だから、私たちは、「哲学者の思考の曲がりくねった道筋」という終わりなき道程に現れる〈訂正案〉としての「否定の直観」あるいは「中間的なイメージ」を手がかりに、当の哲学者の探究の内的な歩みを「私たち自身が辿り直すこと」が必要となる。

本発表は、このように跡づけ可能なベルクソンの〈内的把握〉としての「直観」をより闡明にするために、「中間的イメージ」という概念を〈イメージの機能〉という観点から検討する。当の哲学者に「影」のように付随する「中間的イメージ」は、当の哲学者が彼なりにしか考えることができなかったことを示す点で重要である。その一方で、〈中間的イメージの機能〉に目を向けると、「中間的イメージがその内に持つ否定の力」によって特徴づけられ、その現れ方は「実生活におけるソクラテスのダイモーンと同じように働く」とされる。なぜベルクソンは自らの〈否定の直観＝中間的イメージ〉を「ソクラテスのダイモーン」と重ね合わせたのか。それは単に〈行為の否定〉として喩えたただけなのか。それとも、別の理由があるのか。

本発表の目的は、こうした疑問に対し、(1)ベルクソンは西洋哲学の始まりに提示されていた問題系を改めて問い直す意図があったこと、(2)その問題系を新たなメタ哲学的議論として提示する意図があったこと、この二点から論じることにある。

ジャン・ピアジェの発生的認識論における 〈抽象〉というメカニズムについて

長島 慧治

ジャン・ピアジェ (Jean Piaget, 1896-1980) の名前は通常発達心理学という学問のパイオニアの一人として知られているが、後期(1950年代以降)のピアジェは、科学的認識の発展のメカニズムを対象とする「発生的認識論」という研究分野の研究者として自らを位置づけている。この発生的認識論において、ピアジェは同時代のエピステモロジーおよび構造主義から強い影響を受けており、科学的認識の個人的発達と歴史的発展を、知性のなす構造の自律的発展と捉えることによって、その発展のメカニズムを記述している。しかし、後期ピアジェ理論のこうした認識論としての側面を、とりわけエピステモロジーとの関係で捉えるという試みは、これまでほとんどされてこなかった。本発表では、発生的認識論において認識の発展の中心的なメカニズムの一つである〈抽象 abstraction〉という概念について、ジャン・カヴァイエスの博士論文『公理的方法と形式主義』(1938)との関係から捉えることを目指す。

後期ピアジェにおいて、彼が初めて発生的認識論の立場をまとめた『発生的認識論序説』(1950)から最晩年の著作『精神発達と科学史』(1983)に至るまで、抽象というメカニズムは認識の発展を説明するための重要性を一貫して保持し続けている。ピアジェはこの抽象を、①経験的抽象 (abstraction empirique) ②反射的抽象 (abstraction réfléchissante) の二つに分類しており、一つ目は経験された諸対象の性質の抽象ないし抽出、二つ目は対象に働きかける諸操作の抽象と抽出された諸操作の再組織化を意味する。さらに、②の反射的抽象に後続して、抽出され組織化された諸操作を反省によって意識的思考の面に取り出すことを意味する、③反省的抽象 (abstraction réfléchie) という段階がある。我々の関心から注目すべきことは、ピアジェが1974年の論文「構造と圏」においてこの第三段階の反省的抽象を、「主題化 thématization」と関係するものとして記述していることである。しかし、以上の言及は、ピアジェにはよくあることだが、非常に簡潔な指摘にとどまり、その真意は一見して定かではない。したがって、本発表ではピアジェの後期著作群における抽象に関する記述を、カヴァイエスの議論によって照射することで、ピアジェにおける抽象という概念を整理する。この作業によって、ピアジェが個人的主体の発達という観点を維持することによって、経験的抽象という水準の議論を必要としていたこと、そしてそのためカヴァイエスとは異なり、数学のエピステモロジーと物理学のエピステモロジーを同時に論じようとしていたことを明らかにする。以上より、本発表は後期ピアジェ理論のエピステモロジーとしての独自性と射程を示すことにつながるだろう。

ジョルジュ・カンギレムにおける規範パラドックスの 「概念と生命の等式」による解決

池田 信虎

本発表では、ジョルジュ・カンギレムの『正常と病理』において提示される「規範のパラドックス」、すなわち「異常は論理的には第二であり、存在論的には第一である」という逆説的な命題の成立とその解決を分析する。この命題は、異常は何らかの規範を逸脱しなければ成立しない、つまり論理的には規範が先にある一方で、そもそも何らかの規範が適応される異常が存在しなければ規範もまたないことを意味する。この逆説的な関係はどのように成立し、そして、どのように解決されているのだろうか。

先行研究において、このパラドックスは主に社会批判やジェンダー論の文脈で援用され、様々な異常の社会的排除を指し示すものとして理解されてきた。しかし、多くの研究が、カンギレムのテキストを象徴的な図式として用いるに留まり、「異常 (anormal)」「正常 (normal)」「規範 (norme)」という三項の関係や、当のパラドックスの生成過程とその解決に対する検討は十分になされていない。

本発表では、まず『正常と病理』について、1943年の初版と、1966年の再版時に加筆された「社会的なものから生命的なものへ」との記述の差異に着目する。1943年における異常とは、単一の規範しか持たない状態とされ、正常は複数の規範を持ち得る能力と定義されており、両者は量的差異の関係にあった。ところが、1966年の加筆部分では、人間の社会的制度を扱う中で、何らかの規範によって判別された後でしか成立し得ない異常が、存在論的には規範に先立って存在する、という逆説的構造が示される。

次に、「社会的なものから生命的なものへ」と同じ1966年に発表された論文「概念と生命」を参照することで、このパラドックスがどのような存在論的根拠を持ち、その解決がなされているのかを論じる。ここでカンギレムは、生命と概念が相互に包含し合うものとして、「概念=生命」という等式を提示している。種や属といった抽象的概念（規則）と、個々の具体的な個体（例外）との関係において、例外は規則に反しつつ、その内容の具体そのものであるという逆説が導かれる。これは「社会的なものから生命的なものへ」における異常と規範の関係と同型的である。更に「概念と生命」では、遺伝子の情報構造がアリストテレス的なロゴスの現代的再発見として位置づけられ、生物学的概念、すなわち種の存在論的根拠が示される。ここにおいて、概念と等しくなった生命は規範のパラドックスを解消することとなる。

本発表は以上の分析を通じて、カンギレムの規範のパラドックスを、ただ社会的な図式として捉えるのではなく、認識論と存在論の交差上にある理論構造として読み直す。異常=例外は、規範=規則に先立ちつつ、それを構成する契機であり、その逆説の解決は概念と生命の等式においてはじめて遂行されるのである。

ルヌヴィエにおける道徳と法 ——適用の観点から——

宮代 康丈

本発表では、シャルル・ルヌヴィエ（Charles Renouvier 1815-1903）の新批判主義（néo-criticisme）について、実践理性の領域における適用（application）の問題を検討したい。とりわけ、中期ルヌヴィエの『道徳学』（*Science de la morale*, 1869）に焦点を当てながら、純粹概念に基づく道徳（「純粹道徳」）を必ずしも正義に適っているわけではない事実的状况に適用する際の方法論の分析を試みる。『道徳学』については、近年でも L. Fedi や M.-Cl. Blais らの所論があるが、本発表では特に、「応用道徳」（*morale appliquée*）としての法（*droit*）に含まれる強制（*contrainte*）の正当化問題を取り上げたい。

ルヌヴィエは、カントの批判哲学を受け継ぎつつも、そこに独自の修正を加えながら自らの新批判主義を展開した。このことは、認識の領域において、現象主義（*phénoménisme*）と呼ばれる彼の立場に見られるだけでなく、道徳の領域においても同様に確認することができる。特に注目したいのは、道徳と法の区別に関するルヌヴィエの考えである。それというのも、これら二つをどのようにに区別するかということが、事実的状况への道徳の適用の争点になるからである。

ルヌヴィエは、カントの『人倫の形而上学』に見られる徳義務（不完全義務、内的義務）と法義務（完全義務、外的義務）の区分を批判する。その区分は恣意的であり、決疑論で挙げられている各件も裁定されていないという。ルヌヴィエの立論において注目したい争点は、強制の正当化である。カント哲学では、法は強制を特徴とする完全義務に相当し、その強制は法概念の分析判断によって導出される。他方、ルヌヴィエにとって、強制を伴う法は、純粹道徳の義務が自発的には履行されない「争いの状態」（*état de guerre*）という事実的状况を踏まえることによって、すなわち「人間と歴史の経験的要素」を考慮に入れることによって導出される。その典型が、純粹道徳が遵守されない状況において自己に対する義務として導出される「自己防衛権」（*droit de défense personnelle*）である。また、徳義務が内なる良心に関わるのに対し、法義務が外的なもの（「目に見える範囲の外的行為」）に限定されることも、外在する他者との相互関係を前提とする「争いの状態」とそれに伴う防衛権に由来する。

ルヌヴィエが、経験に依拠しない純粹道徳と、不正義を匡正するための強制力を伴う法的権利との架橋を意識的に体系化したことは、カントの批判哲学との異同も含めて、注目に値するであろう。現代規範理論の用語を使うならば、新批判哲学は道徳から法への移行を非理想的（*nonideal*）観点から構築した、と言えるはずである。このような特徴を持つルヌヴィエの新批判主義を、実践的領域での射程という角度から明らかにしたい。

アラン（エミール・シャルチエ）の思想史上の位置づけ ——精神の修練としての哲学とスピリチュアリズム——

小林 敬

アラン（エミール・シャルチエ）は、当時の影響力ある知識人・文筆家のひとりとみなされることは多くとも、哲学者としてのその思考の特徴を同定するような学術的な研究自体は多くない。哲学史の中での彼の位置づけを同定するという作業も、未だ十分になされているとはいえないだろう。しかし、シモーヌ・ヴェイユやカンギレムといった個性的な弟子たちを育て、存在感を示し続けたアランは、フランス現代思想史上に多様で確実な影響力を持っていたと思われるし、広範囲に渡る未だ明るみに出されていない伏流的影响力を持っているようにも思われる。

そうしたアランのフランス現代思想史上での位置づけを探るにあたって、本発表では2020年に出版されたシモーヌ・コトヴァ『努力と恩寵』（Simone Kotva, *Effort and Grace*, Bloomsbury, 2020）を取り上げ、検討を行った。アランを哲学史上に位置づける際にフランススピリチュアリズムの流れの中に位置づけることは一般的であるが、本書の独創的な点は、メヌ・ド・ビラン以来のフランススピリチュアリズムの流れを、ビランやラヴェッソンの習慣論を辿りつつ、全体として「精神の修練（exercices spirituels）」としての哲学の系譜として再把握しようとする視点である。

コトヴァによると、ビラン思想の中に自発的で意志的な努力（筋肉的な努力）と、筋肉的な努力の放棄であるような努力（受動的な努力＝注意）という2つの方向性があることによって、その後のスピリチュアリズムのうちに2つの傾向性（筋肉的努力を称揚する傾向と、むしろ努力の放棄の先の恩寵を志向する傾向）が生じている。そして、この二つの拮抗する傾向性の緊張関係を、ビラン、ラヴェッソンからベルクソン、アラン、ヴェイユ、そしてピエール・アドといった思想の継承の中で描き出そうするのである。彼女によると、精神の修練としての哲学であるようなこのスピリチュアリズムの流れは、ベルクソンからアドへと引き継がれてゆく一方で、アランを経由してシモーヌ・ヴェイユへと流れ込む。しかし、アランからヴェイユへの流れは単純なものではなく、アランのストア派理解に代表される「努力」の強調への傾きは、受動性を含んだビランやラヴェッソンの立場と必然的に衝突することになる。その衝突が、努力の放棄であるような「注意」概念に重きをおく、ヴェイユの後期の宗教哲学形成につながるというのである。

本発表では、こうしたコトヴァの見解への評価は保留しつつ、アランの学位論文『ストア派の認識論』やアランによるビランへの言及などを取り上げながら、アラン哲学がもつ主体の変容性の問題を再確認した。そのことによって、スピリチュアリズムの伝統を「精神の修練としての哲学」と受け取り直すという、コトヴァが提案する視点のもつ可能性について考察を行った。

前期サルトル倫理思想における本来性概念

三浦 真空

本研究は、ジャン＝ポール・サルトル（1905-80）の倫理思想を主題に据え、『奇妙な戦争』、『存在と無』、『倫理学ノート』にいたる本来性の倫理学を、他者との共同可能性の観点から捉え返すことを試みるものである。

サルトル倫理学の最も大きな困難は、個の実存が絶対的に自由であることから導出される、他者との共同不可能性にある。『存在と無』における「まなざし」および「限界状況」の議論は、自分の自由と他者の自由が、その存在論的構造からして相克に陥るほかないことを示すものであった。さらに、この自由の相克をめぐる共同可能性については、『倫理学ノート』において論じられる予定であったが、実際に『倫理学ノート』で語られるのは、社会の中では自由の相克が克服されえないという「原初的疎外」であり、『倫理学ノート』それ自体も未完に終わることになった。前期サルトル倫理学がこうして頓挫したことに対する評価は、後期（『弁証法的理性批判』など）の共同体論への思想変革の契機として見なされるか、あるいは前期を個人主義ないし主観主義の倫理学と捉え、他者や社会といった概念を中心とする後期の倫理学との断絶を見てとるかのいずれかであった。

これに対して本研究は、『存在と無』における「自己欺瞞」という非本来性概念と、『倫理学ノート』における本来性概念に、すでに他者との共同性が含意されていることを示すことで、前期の個人主義的な倫理学と後期の共同体論に連続性を見出すことを試みる。

そのための手順は、以下の通りである。

1. 『奇妙な戦争』および『存在と無』で展開される「自己欺瞞」の議論から、他者によって自らを根拠付けさせるといふ非本来性の一側面を描き出す。
2. 『奇妙な戦争』において示される本来性は、「状況を引き受けること」である。しかし、私が何であるかは他者の自由によって判断されるという『存在と無』の「対他存在」の議論を鑑みると、私が本来的であるか否かも他者の自由によって左右されてしまうのではないかという解釈上の問題がある。この問題について、自らの自由と対他存在を引き受けることで本来性に至る過程を描く『倫理学ノート』の「回心」の議論を検討する。ここまででもって、本来性の倫理学と他者問題の調停を図る。
3. 先行研究が指摘する通り、このような本来性の倫理学は個人主義の倫理であり、他者との共同の次元を欠いている。そこで、本来性の倫理学を、「他者の目的を自らの目的として採用する」という「承認」の議論に接続させることで、他者との共同可能性の観点を統合し、ここに後期の共同体論の萌芽を見てとる。

本研究は、個人が本来的実存でありつつも他者と共同することのできる新たな共同体論として、サルトル倫理学全体を再構築する視座を与えうるものである。

ジャン・バリュージにおける「新たな思考の様式 *une nouvelle forme de la pensée*」としての神秘体験

梁 安吉子

本発表は、20世紀フランスにおける宗教哲学者ジャン・バリュージ(1881-1953)の大著『十字架の聖ヨハネと神秘的体験の問題』(1924)第5章2節から、4節「深淵の体験」における「自我解体 *desharcimiento*」の体験を扱う。

本発表の目的は、この十字架の聖ヨハネの「自我体験」の体験がバリュージの独自の解釈によって「神秘的観想 *la contemplation Mystique*」として、言い換えれば「新たな思考の様式 *Une nouvelle forme de la pensée*」として理論化されてゆく過程を明らかにすることである。それによって、観想対象への宗教的情念が思考へと読み替えられてゆくことがバリュージにおいていかに可能だったのかという問いに答える一助とする。

ジャン・バリュージは20世紀フランス思想家ジョルジュ・バタイユの『内的体験』(1943)にて参照された思想家としてよく知られているが、バリュージの思想の哲学的独自性そのものに焦点を当てた研究は本国ではほぼ存在しない。ただし、聖ヨハネの詩を体験の記述としてイメージ表象によって読み解いてゆくというバリュージのテキスト分析手法は、伝達不可能なものの伝達可能性という問いに光を当てる足掛かりとして、後輩にあたるラカンやバルトにも少なからず影響を及ぼしている。こうして読み解かれた「体験」はバリュージによって「思考」の一様式として提示され、その影響は広く現代思想領野に及んでいるが、一方で同時代のスコラ神学者ジャック・マリタン(1882-1973)からは「神の不在の認識」でしかないとして批判を浴びる。

本発表では、こうした当時の神秘体験をめぐる思想研究の諸相を背景に、イメージ表象から読み解く「自我解体」の内実と、それが神の認識としての「思考」として成立する相関関係を明らかにする。その上で、認識の対象が不在であるところにむしろ思考の実行可能性が開かれていくという「神秘的観想」の構造の逆説性を論証する。

こうした逆説性は、マリタンのようなトマス神学を援用させた神秘体験解釈や、レヴィ＝ブルジュールにおける社会形成の契機としての神秘体験解釈に見られる体験の「有用性」の否定を導き出す点においてバタイユ思想に受け継がれ読み替えられていくのではないか。本発表はこの可能性を見据えてバリュージの思想的独自性を明らかにする。

モーリス・ブランショにおける詩のイメージ II ——『文学空間』を中心に——

三ツ谷 直子

モーリス・ブランショ(1907-2003)における詩のイメージ研究の第二弾である。その第一弾である2024年9月の本学会の発表では、彼の主著とされる『文学空間』(1955)と『来るべき書物』(1959)のうち、後者の『来るべき書物』を検討したが、今回は、郷原佳以(1975-)も指摘しているとおり(郷原佳以(2011)『文学のミニマル・イメージ：モーリスブランショ論(流動する人文学)』左右社, p. 19)、ブランショのイメージ論の代表的論考である「想像的なものの二つのヴァージョン」(1951年)を含む『文学空間』(1955)に立ち返りその再検討を試みる。

『来るべき書物』では、ブルースト、アルトー、ルソー、マラルメなどのテキストから、「エクリチュール」「作家」「詩」「イメージ」「本質」「中性的なもの」などが議論されており、なかでも特に「エクリチュール」と「イメージ」は、全編を通底するテーマとして流れている。その中でブランショは、「詩の現存とは、来るべきものである。つまり、それは、未来をこえてやって来るものであり、現にそこにありながら来ることを止めない(モーリス・ブランショ(1976)『文学空間』栗津則雄・出口裕弘訳, 現代思想社, [原書: Blanchot, Maurice (1955) *L'espace littéraire*, Gallimard: Paris.], p. 341)」と述べている。さらに「この動的な非決定性こそ、言語に固有な空間の現実性そのものであって、ただ詩だけが——この未来の書物だけが——、この空間の持つ運動と時間の多様性を確立することができる(モーリス・ブランショ(1976)同書[原書: 1955], pp. 343-4)」と論じている。

『文学空間』の巻末に収録された論考「想像的なものの二つのヴァージョン」の冒頭では、「イメージとは一体何であろう。何ものもない時、イメージはそこにその条件を見出す、だがそこで消え去るのだ(モーリス・ブランショ(1976)同書[原書: 1955], p. 361)」と、イメージについての提起がなされ、さらに「虚無をして一個の永遠たらしめる壮大な力(モーリス・ブランショ(1976)同書[原書: 1955], p. 361)」であると、パスカルを引きながら、その抽象性が述べられている。さらに「遺骸」「人間」「有限性」と、「ここに在る」ことの対峙によりイメージが論じられている。その4年後に出された『文学空間』においては、これらに加え「死」「本源」「空間」が扱われており、この「空間」を軸にイメージ論が展開されていると考えてよいだろう。

先行研究でも言われてきたとおり、ブランショのイメージ論は難解かつ曖昧である。しかし我々は、ここで一旦立ち止まり、吟味をかさね、明快な言葉でこれを表現しなければならない。ブランショのいうイメージとは、詩のイメージとはいかなるものなのだろうか。

考察には、ブランショのイメージ論の代表的研究の一つである郷原佳以の『文学のミニマルイメージ モーリス・ブランショ論』(2011, 左右社)を参照する。本研究によりブランショのイメージ論への新たな側面を見出すことをめざす。

ジャン・グルニエ『絶対と選択』における存在論的な « indifférence »

毎床 玲音

ジャン・グルニエ [Jean GRENIER, 1898-1971] の哲学研究は、こと日本においては、原田 1997 と合田 2014 の例外を除けば、積極的に行われてこなかった。また国外の学術研究においても、GARFITT 1983, 2010=2017 と MILLET 2006 の 2 人による、いわば「寡占」状態にあり（それでいて今や 2 人でさえもグルニエについて論じていないために）、十分であるとは言い難い。

本発表では、それら先行研究においてもあまり言及されていない、かつ 50 を超えるグルニエの著作の中でも最も哲学的な書物であると考えられる『選択』*Le choix* (1941)、ないしその改題新版『絶対と選択』*Absolu et choix* (1961=1986) における存在論を取り上げ、テキストにみられる « indifférence » という語の意味を鍵に、その内実を明らかにすることを試みる。

つまり、本発表の目的は、なによりもグルニエ存在論の解明にある。そのためには、まず該当テキストを展開通りに精読し、次にグルニエがレトリックを駆使して自己内部の奥深くに隠した真意を汲み取り、他のテキストと照らし合わせ、グルニエの存在論において問題がどの点にあるのかを同定させる必要がある。

一般にグルニエは、その語り口から、体系のない哲学者であると見做されることが多く、またグルニエ本人も自らの哲学体系を構築しようとは微塵も考えていなかった。

しかしグルニエの関心は常に、「絶対」とのコミュニオンによって得られる〈わたし〉の現実存在 *existence* にあつたし、そのような徹底的な « indifférence » の実践、すなわち「神」へと至る道を希求している点で、一つの軸があると言える。いわばそれは、死にながらにして生き続けようとする欲望であるとも言える。

グルニエは『絶対と選択』の第一部から第二部、第三部のその全編にわたって、古今東西の、ありとあらゆる思想を引き合いに出しながらも、とりわけ実践としての思想（「不二一元論」や「道」など）に終わりのない問答の希望を見出しながらも、それらが非日常的であるがゆえに、結局は形而上と形而下の狭間で苦悶し、そのすべてを積極的には引き受けず、判断留保する。

しかしながらグルニエが、〈わたし〉と「絶対」のあわいにおける意図的な自己分裂を通してわれわれに示して見せたのは、飼い慣らした自己＝複数の孤島という領土の養分を元にしてそれらを再配置することで、〈わたし〉という現実存在をより高いものへと生成させ得るということではなかっただろうか。そうであるがゆえにグルニエは、社会制度の確立を提唱することはせず、内的自由を実現するポテンシャルを秘めた思想的な修行実践を重視したのではなかっただろうか。

本発表の意義としては、それらの問いをテキストから確認し、グルニエの哲学が当時にしては特異的であったことを示すところにある。

社会的振る舞いの真正性と想像的なもの ——メルロ＝ポンティにおける情動論からの考察——

野々村 伊純

本発表の目的は、M・メルロ＝ポンティが論じる社会的振る舞いについて、彼の情動論に依拠してその真正性（authenticité）を明確にすることである。

我々の振る舞いは社会的意味を帯びている。特定の状況下にある身分の者には、社会的に期待される振る舞いがある。社会における一定の状況下で意味を持つ振る舞いを社会的振る舞いと呼ぶ。この社会的振る舞いのなかには、自分が何者であるのかという認識を表現するものがある。こうした振る舞いは、その者にとって自分自身を表すものだろう。

ある行為が真にその人自身のものであり、自己を正確に表しているかという問いが生じるとき、それは行為の真正性が問題となっている（Varga and Guignon 2023）。言いかえれば、ある社会的振る舞いを通じて我々が自己表現を行うとき、その振る舞いは真正であるとされる。

メルロ＝ポンティは、ソルボンヌ大学の「他者経験」講義（1951–52年）で、真正な社会的振る舞いを演劇における役柄（rôle）と類比的に捉える。「生活における自己表現は役柄行動に似ている」（Merleau-Ponty 2001, 566）。この主張は、J-P・サルトルのイマジネール論を批判的に踏まえたものであるが、A・デュフルクは自己欺瞞についての明白な解決が示されていないと評価する。社会的振る舞いを役柄と類比的に捉える見解は、それをステレオタイプ化させる恐れが常に残るため、社会的振る舞いが自己を真に表現するとは限らない（Dufourcq 2012, 116）。

それでは、役柄と類比される社会的振る舞いが真正性をもつことはできないのか。本発表は、「想像的なものの源泉は情動のうちにある」（Merleau-Ponty 2001, 229）というメルロ＝ポンティのソルボンヌ講義における主張に着目することでこの問題を検討する。第一節では、メルロ＝ポンティとサルトルが共有する文脈を確認し、先行研究が指摘する批判のポイントを明確にする。第二節では、『イマジネール』におけるサルトルの知覚と想像の絶対的区別に対してメルロ＝ポンティが向ける批判を取り上げる。第三節では、デュフルクの懸念について、想像的なものの源泉にある世界との関わり方としての情動を示すことで、真正性をめぐる問題を検討する。

文献表

- Dufourcq, A. (2012). *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Springer.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant : Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier.
- Varga, Somogy and Guignon, Charles. (2023). "Authenticity." Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/authenticity/>

Martin Heidegger, Emmanuel Levinas et Jean-Louis Chrétien : l'irrésiliable et l'irréversible

Maxime Brion

Dans cette conférence, nous interrogerons, à partir de l'œuvre du phénoménologue, poète et théologien français Jean-Louis Chrétien (1952-2019), ce que peut être un événement de pensée.

En cet ordre, Chrétien fait une distinction – sans la thématiser en tant que telle, entre l'irrésiliable et l'irréversible. Dans un premier lieu de son œuvre, une intervention où il revient sur son cheminement philosophique, il rappelle l'importance de l'œuvre de Martin Heidegger pour la philosophie contemporaine : celle-ci est un événement de pensée irrésiliable. Dans un second, il rend hommage au philosophe français Emmanuel Levinas. Livre après livre, Levinas poursuit un dialogue avec l'œuvre de Heidegger sur le statut, pour la philosophie, de la révélation biblique. En étudiant ce dialogue, Chrétien en vient à considérer la traduction de la Bible hébraïque par la communauté juive d'Alexandrie au 3^e siècle avant J.C., la Septante, comme un événement de pensée irréversible. Avec cette traduction, la parole de Dieu fit irruption dans la langue grecque, conférant un sens nouveau à la philosophie.

Chrétien prend ici ses distances avec Heidegger : ce dernier pensa son projet, en effet, comme un retour exclusif au commencement grec, effaçant la transfiguration de ce commencement par la révélation biblique, dans sa tradition juive ou sa tradition chrétienne. Autrement dit, l'œuvre de Heidegger, événement irrésiliable aux yeux de Chrétien, fut celle qui voulut résilier de l'histoire de la philosophie ce que ces traditions tiennent pour le plus essentiel, à savoir l'irréversibilité même de la révélation.

À partir des pensées de Heidegger, de Levinas et de Chrétien, et de leur provenance respective (commencement grec ou révélation biblique), nous poserons la question de la réponse et de la responsabilité, à chaque fois différentes, engagée par l'irrésiliable et l'irréversible.

「不調和的調和」体験歌 ——〈理念〉の痕跡——

吉田 杉

本発表では、ジル・ドゥルーズ『差異と反復』第三章における「諸能力の不調和的調和（accord discordant）」を手引きとして、〈理念〉への応答＝創造の原理を考察した。不調和的調和とは、諸能力が共通感覚を形成することなく、連鎖的に発生し行使されてゆく、諸能力の関係性のことである（基本的には、感性→記憶→思考）。この関係性は、（同一の自我による同一の対象の）「再認」に對置される、「出会い」の原理であり、そこで人間は思考を強いられることになる。

本発表ではまず、ブルースト『失われた時を求めて』におけるマドレーヌの挿話を分析し、マドレーヌ体験を、感性と記憶のあいだに暴力的連鎖が生じるにもかかわらず思考に到達しない、不調和的調和が途中で挫折したケースとして位置付けた。これに対し、芸術作品の創造過程を、諸能力間の暴力伝達が思考にまで及ぶ、成功した不調和的調和のケースであると捉えた。この時、思考＝創造は、人間の側から見ると、シーニュのうちに織り込まれた〈理念〉を「暴露」というよりも、不調和的調和を経て翻訳・屈折させる行為である。

次に、不調和的調和を創造の原理として検討するために、ポール・マッカートニーの楽曲“Yesterday”（1965）の作曲過程を取り上げた。夢で聞いたメロディーを現実の曲として再構成したという逸話は、不調和的調和の一例として理解できる——夢の中の〈Yesterday〉は、屈折・翻訳されることで、“Yesterday”という曲に具現化された、という風に。しかし、夢の中の〈Yesterday〉を聞いたのはポール・マッカートニーだけである。不調和的調和を駆動する〈理念〉は、それぞれの能力の水準において変身するとされているが、なぜ調和と言えるのか？

そこで、自作の楽曲「イエスタデイ」を事例として取り上げ、演奏した。発表者自身の創作を通じて、次のような仮説を提示した。不調和的調和において〈理念〉は痕跡を残す——主観的には作者の「納得」という感情として、客観的には作品が己の根拠を含むこととして。後者は特に、ブルーストの言う「おのれの人生を素材とする文学作品」と同型である。

最後に、不調和的調和による〈理念〉への応答としての思考＝創造を「学ぶ（apprendre）」に接続した。「知る」に對置される「学び」には、主観的な身振り（の獲得）が伴う。また、「ドラマ化の方法」（1967）では、〈理念〉は或る特定の形式の問いにしか答えないことがいわれる。本発表は、思考＝創造が無からの創造ではなく、受け取ったものの屈折・翻訳であること、また、その屈折の過程（不調和的調和）にこそ、出会いにおける人間の持分があることを結論とした。

前期ドゥルーズ哲学における構造と実存 ——ゲルーとアルキエの「総合」に注目して——

長谷川 朋太郎

1960年代後半のジル・ドゥルーズ（1925-95）が、構造主義に依拠しつつ「構造」の哲学を構築していたことは、研究の共通了解事項となって久しい。それでは同時期のドゥルーズにおいて、「構造」に対置されることの多い「実存」の問題は不在なのだろうか。この時期のドゥルーズは、一貫して革命家の形象を特権視しているがそれは、構造の変動を可能にする特異な実存を指し示すように思われる。『差異と反復』（1968）や『意味の論理学』（1969）に代表される前期ドゥルーズ哲学において、構造と実存の概念はどのような関係にあるのだろうか。本発表では、ドゥルーズに影響を与えた二人の哲学史家、マルシャル・ゲルーとフェルディナン・アルキエに注目することで、上記の問いを考えるにあたっての視座を得ることを目指す。

デカルト『省察』の読解をめぐる、それを理由の順序としての体系の構築と見るゲルーと、感情に伴われつつ自我と神の観念を発見する経験＝存在論的経験の結果と見るアルキエは、1950年代に激しい論争を繰り広げた。二人の哲学史家の読解をドゥルーズは、自身のカント論において総合しようとする。1956年の講義「基礎づけるとは何か」においてドゥルーズは、ゲルー（＝ポスト・カント派＝体系）とアルキエ（＝デカルト＝方法）の接地点をカントのうちに見出す。1963年のカント論においてはさらに、存在論的経験と体系の変動が結びあう地点が、『判断力批判』のうちに特定される。崇高としての存在論的経験によって我々は、究極的な根拠としての、本性上異なる諸能力の一致可能性を見出す。こうして諸能力の体系は、ひとつに固定されることのない相互に置換可能な体系、すなわち「構造」へと生成する。

1967年の論文「何を以て構造主義だと認められているのか」でドゥルーズは、構造の概念のもつ変動可能性の側面を再度強調しながら、構造の変動のうちに革命のニュアンスを読み込んでいく。そのうえでドゥルーズは、構造の変動が特異な主体によって可能になるとしつつ、そうした主体が「空虚な場所」や「対象＝x」にアクセスするものと述べる。カントにおける物自体に関わる表現をあえて用いることによってドゥルーズは、革命家と存在論的経験の主体を、構造を変動するものとして同一化しようとする。

ここでのドゥルーズの立論には、アルキエのシュルレアリスム論の影響が看取される。アルキエは、ヘーゲルとマルクスが忌避する超越の次元こそが、我々を「現にあるものの崇拜」から引きはがし、何が善であるかを判断させ、ひとを革命へと誘うものだと説く。そのうえでアルキエは、シュルレアリスムのうちに、デカルトやカントのうちに残存する超越の次元の存在を強調する。師であったアルキエからドゥルーズは、革命を超越として捉える視点を引き継いだのではないか。以上を提起したうえで、本発表は締めくくられる。

ドゥルーズ＝ガタリの戦略としてのマイノリティについて ——「機能K」と「マイナー性への生成変化」——

濱中 健太

本論は、1970年代のドゥルーズ＝ガタリの政治的態度と関係するマイノリティ概念の練り上げについて検討するものである。ドゥルーズ＝ガタリがマイノリティについて論じるのは、『カフカ——マイナー文学のために』（1975）、『クリティーク』誌に掲載された小論「哲学とマイノリティ」（1978）、カルメロ・ベネの演劇について論じた『重合』所収の「マイナス宣言」（1979）、そして『千のプラトー』（1980）である。このように1970年代のうちにマイノリティ概念の議論はほぼ完成する。

1968年の出来事を引きずった1970年代中盤という時期に文学論のなかで開始されたマイノリティ論は、『千のプラトー』で、より「政治的」なものになるとされる。この政治的なものへという変化をめぐるドゥルーズ＝ガタリの議論の過程自体は、『アンチ・オイディプス』（1972）と『千のプラトー』とで議論の対象が、階級闘争からマイノリティたちの闘いへと変化していったという形でこれまでの研究でも指摘されてきた。

こうした流れについての言及では、ドゥルーズ＝ガタリが二つの著作のあいだに位置する『カフカ』から明確に「マイノリティ」というテーマを論じ始めるという点は、事実確認という程度に扱われている。しかし、なぜこの時期にフランツ・カフカを対象にした文学論からマイノリティ概念が練り始められたのかということは十分に検討されていないのではないだろうか。そこで本論は、マイノリティ概念のカフカ論での使用法と『千のプラトー』での使用法との連続や変更のなかに、ドゥルーズ＝ガタリの政治的思想の変遷が見出せるのではないかということを検討する。

そのために、1）『カフカ』のなかでのマイノリティ概念についてマイナー文学との関係から整理し、そこで「機能K」と呼ばれるものがどのような機能なのかを論じる。2）『千のプラトー』におけるマイノリティとマイナー性の区別とそこから生じる「マイナー性への生成変化」について整理することでカフカ論からの変化を確認する。そして、3）カフカ論で「機能K」と呼ばれるものが、『千のプラトー』では「マイナー性への生成変化」として論じられるとし、ドゥルーズ＝ガタリがカフカ論でのマイノリティ概念を拡張する形で『千のプラトー』での政治的な議論を形成することを論じる。以上から本論は、1970年代のドゥルーズ＝ガタリにとって、マイノリティ概念の議論が政治的態度の提示を含むものであり、その始点であるカフカ論は重要な位置を占めるものであることを論じるものとなる。

『千のプラトー』におけるリトルネロの概念について ——領土化と脱領土化の間で——

濱田 力稀

リトルネロは元来、前奏曲、間奏曲、後奏曲であり、そこでの反復される楽節を意味している。それは、曲への導入、次の楽章への間奏、フィナーレを彩る一つの楽節の群れである。しかし、音楽から借用されたこの用語は、ドゥルーズとガタリによって一つの概念へと連れ出される。リトルネロは、一つの哲学における概念である。

しかしながら、彼らがリトルネロを一つの概念に仕立て上げる道のりは決して単純ではない。リトルネロの概念は、それが巻き込んでいる学問領域、他の諸概念、複数の主題ゆえに複雑である。まずドゥルーズとガタリは、生物行動学、文学、音楽を含む芸術といった諸々の領野を横断する。ガタリの単著を加えれば、臨床、記号論といった領野もそこに追加される。また、リトルネロの概念は、領土化と脱領土化、アジャンスマン、カオス、ミリュー、顔貌性、差異と反復といった他の諸概念とのもつれあいながら提示される。さらにそこには、芸術の発生、個体による時空間の統合、制度への従属からの解放といった複数の主題が見出される。

この複雑さに伴って、リトルネロについての議論もまた錯綜している。そこでリトルネロを論じるものは、基本的には、リトルネロが包含している諸々の分野、諸々の概念のいくつかを選択し、それを多かれ少なかれ横断しつつ論じることを迫られる。とはいえ、リトルネロに関して多様な議論があるにしても、それらの議論は『千のプラトー』を中心に据える限りで通底する点が二つある。まず、リトルネロの三つの側面が論じられているという点である。この側面は次のように定式化される。1. カオス、2. 境界の画定あるいは領土化、3. 脱領土化。そして二つ目に、一般的に言って、領土化の側面を強調するか、あるいは脱領土化の側面を強調するという対照的な結論がくだされる点である。

これを踏まえて、本発表は、従来の見解とは異なって、リトルネロにはカオスと領土化、領土化と脱領土化の間にあたる側面があると主張する。このことを明らかにするために、ここでは次の理路を辿る。まずは、他の著者らが辿ってきたように、リトルネロの三つの側面を『千のプラトー』（1980）に則してたどり直す。次に、カオスと領土の間、領土化と脱領土化の間という本稿での核となる位相を提示する。その位相を表すのは、ミリューとリズムであり、アジャンスマンである。この議論を通じて、我々はリトルネロ、領土とカオス、あるいは領土化と脱領土化といった概念を精査し直すこととなる。最後に本稿での議論をまとめてリトルネロの側面を再定式化し、リトルネロに〈間〉として特徴づけられる側面があること、それが〈エートス〉や〈住居〉という問題に対処するための概念であることを結論づける。

ジャック・デリダのデカルト ——初期思想形成のひとつのメルクマールとして——

中谷 碩岐

本発表は、デリダが「コギトと狂気の歴史」（1963）において扱った「デカルト」という固有名を1960年代のデリダの思想形成のメルクマールとして取り上げ、この主題を中心にその生成過程を再構成することを試みるものである。

「コギトと狂気の歴史」においてデリダは独自のデカルト解釈を展開している。その解釈を巡って行われた、このテキストに端を発するフーコーとの一連の応酬は「フーコー＝デリダ論争」としてよく知られているが、こうした状況を受けて従来、「結局のところ、両者のどちらの議論がデカルト解釈として妥当性があるのか（あるいは、いずれも妥当ではないのか）」という議論が盛んに行われてきた（cf. Beysadde 1973, 藤田2009）。

しかし本発表では、こうした従来議論とは別の視座、すなわち「現象学解釈」という文脈からデリダのデカルト解釈を再検討することを試みたい。既に別稿（中谷2023）にて論じた通り、デリダとフーコーの間に存在するデカルト解釈の差異は現象学に対する相反する解釈／評価を反映しているのであり、DES論文から『声と現象』（1967）に至るまで一貫して現象学研究に取り組んできたデリダにとって「デカルトを読む」ということは「デカルト主義者フッサール」というレンズを通してしかあり得なかったと考えられるからである。

しかし「コギトと狂気の歴史」が通常現象学論であるとみなされていないこともあって、関連する膨大な先行研究の蓄積にもかかわらず、管見の限りでは、このテキストにおけるデリダのデカルト解釈と、デリダの現象学解釈の生成過程との関係を主題的に論じる先行研究は、控えめにいっても多くはない。こうした背景から本発表では、初期の講義録を中心にデリダの「デカルト」という主題を検討することで、この主題の内実と生成過程、そしてその展開を明らかにすることで、この主題を軸として1960年代のデリダの思想形成プロセスを跡付け、再構成することを試みる。この作業を通じて、デリダのデカルト解釈を端的な誤読とみなす批判者たちに対してデリダを擁護し、同時にこの主題を中心に据えることによって前期デリダの思索の連続性とその深化とを一貫した仕方でも描き出すこと、それが本発表の目的となる。この課題の遂行は、従来しばしばフーコーとの対比やデカルトとの照応からのみ論じられてきたデリダのデカルト解釈が、デリダ思想やその生成史の内に占める位置付けを明確化するために不可欠な作業であるだろう。

Derrida, Jacques, 1967. *L'écriture et différence*, Seuil.

Beysadde, Jean-Marie, 1973. "Mais quoi ce sont des fous." Sur un passage controversé de la "Première Méditation", in *Revue de Métaphysique de Morale*, 3:273-294.

藤田公二郎2009「フーコーのデカルト読解」『一橋社会科学』7:187-211.

中谷碩岐2023「前期デリダの現象学受容におけるフーコーの位置付け」『フランス哲学・思想研究』28:246-257.

隠喩と翻訳のあいだ、現前を考える ——前期デリダのハイデガー読解について——

王 紀元

本発表の目的は、ジャック・デリダが高等師範学校で最初に行った講義『ハイデガー——存在の問いと歴史』（1964-65年、以下『講義』）において展開される「隠喩」の問題が、ハイデガーの「アナクシマンドロスの箴言」（1946年、以下「箴言」）における翻訳（Übersetzung）の思考と、一定の距離を保ちながらも、奇妙な近接関係にあることを示す点にある。従来では、『講義』に関して、ハイデガーのテキストにおいて具体的な参照項をもつ歴史性／時間性の解釈を中心に論じられてきたが、隠喩の問題に関しては、それに当たる参照項の所在が明示されてこなかったように思われる。そのため、本発表では、『講義』に散見される「箴言」へのわずかな参照を手掛かりに、デリダの隠喩とハイデガーの翻訳との関係そのものに焦点を当てる。そこで鍵となるのは、「箴言」における現前性と「未来完了」の結びつきであり、これが現前を、将来の問題として読み替えるためにデリダが隠喩を導入する契機となっていた、と考えられる。

本発表の流れは、次の通りである。第一に、第9回講義における「別の隠喩」と「将来そのもの」の関係に着目し、『講義』で展開されるいくつかの主題とともに再検討する。そこから、デリダが、方向づけや目的地を前提とする形而上学的な文法／語彙の枠組みを隠喩の問題とする際に、それはまさに、「歴史」を非線形なプロセスとして将来のみが過去の真理をもたらすとするハイデガーの「翻訳」概念への応答として構成されている点を提示することを試みる。第二に、「箴言」において、存在の本質現成（動詞的に思考される Wesen）が現前（An-wesen）と非現前（Ab-wesen）の等根源性を成立させる場であり、その開示が歴史を「翻訳」という運動として必然的に要請することを確認する。最終的に、デリダの隠喩は、現前性の翻訳システムにおける無限の置き換えとしての側面と、ハイデガー的な翻訳を将来へと開くものとして再構成する側面を同時に持つことが明らかになる。この論点は、まさに、デリダが「箴言」における「未来完了」を、その翻訳の枠組みに見られる過去の回帰から、「à-venir」へと差し替える契機として捉えているように思われる。しかも、そうすることで、後の『マルクスの亡霊たち』（1993年）においてデリダが「前未来（futur antérieur）」を目的論から切り離すに至るが、目的論的な構造とは異なる論理がすでに「隠喩」という形で芽生えていた、と見ることができる。

以上、本発表では、後の論考「差延」（1968年）などよりも具体的でありつつも非明示的な形で「箴言」を暗黙の参照点としている『講義』の解釈枠組みを跡づけるために、現前性・翻訳・未来完了の各論点が絡み合う「箴言」に即して精査し、前期デリダのハイデガー解釈を再提示することを試みる。

書くことの規範 ——GREPHにおける「小論文」と「考えること」について——

松田 智裕

フランスの哲学教育論では、小論文（dissertation）が重要なトピックとして登場する。知られるとおり、フランスのパカロレアでは哲学は必須科目であり、その試験科目のひとつである小論文は、坂本尚志が指摘するように、自ら思考し表現するための「思考の型」を身につける市民教育の一環として位置づけられている（坂本2022, p. 41, 59-61）。他方で、小論文はあくまで教育制度であり、そこで培われた哲学的な思考の手続きは必ずしも普遍的ではなく、その時代その地域の政治や教育制度に大きく制約されている。そのため、一見自明なもののように見える「哲学的」と言われる思考のありかたも、なんらかの政治的な力関係のもとで形づくられた教育制度の枠組みに大きく依存しているという側面もある。フランスの哲学教育論において小論文とその歴史に光があたるのも、それが哲学教育はもちろん、「哲学」という分野の特質、そしてその背後にある政治や教育制度との関連性を考えるためのヒントと見なされているからなのだろう。

ところで、デリダやアガサンスキー、コフマン、ナンシーといった哲学者たちが参加していた「哲学教育研究グループ（以下、GREPH）」においても、小論文が大きな争点とされていたことは、あまり知られていない。実際、GREPHの論集『誰が哲学を恐れるのか』（1977年）には、「哲学の小論文の歴史の基礎」というジャン＝ピエール・エドワンの論文が収められている。この論文の特徴は、「考えること（réflexion）」という概念がフランスの哲学教育の歴史のなかで形成されていった過程を、シャルル・ベナールをはじめとする19世紀の哲学者たちをとおして問題にしている点にある。小論文は試験制度であるために、生徒たちは思うままに書きたいことを書けるわけではなく、なんらかの基準にしたがって、望ましい書き方をしなければならない。小論文のなかで哲学的な思考が実践されているかどうか、そうした書き方に従っているかどうかで判断されるのであり、この点で「考えること」は哲学的な思考とそうでない思考を分ける「独自の「イデオロギー装置」（GREPH 1977, p. 281）として機能する。この点でエドワンの論文は、哲学的な思考のありかたを構造づける「書くことの規範」とでも言うべきものがいかに形作られたかを、フランスの哲学教育と小論文の歴史をとおして問題にした論文なのである。

そこで本発表では、エドワンの論文を取りあげながら、小論文において具体的にいかなる規範があったのか、そして、それを問題にすることが、当時のフランスの哲学教育に対してどのような問題提起を行うものだったのかを検討する。

参考文献

GREPH, *Qui a peur de la philosophie ?*, Flammarion, Paris, 1977.

坂本尚志『パカロレアの哲学 「思考の型」で自ら考え、書く』、日本実業出版社、2022年。

デリダにおける二つの諦め ——renoncement と résignation——

柳沢 隆幸

ジャック・デリダは『友愛のポリティクス』において、ある欲望を「美しい」と形容し賛美している。それは renoncer する欲望、言わば諦めることによって他者に「応答」と「自由」を与える欲望である。しかし『ユリシーズグラモフォン』においては、同様に諦めや放棄を意味する résignation が否定的に語られる。そこでは résignation は正気を失い、幻想へと向かい閉じ籠ることなのだ。この差異は一体どこから生じるのか。

デリダは『友愛のポリティクス』でも『ユリシーズグラモフォン』における電話の比喩を用いて renoncement を説明する。このことは renoncement と résignation という二つの諦めの間に構造的な共通性があることを示唆する。さらに本発表は『友愛のポリティクス』における renoncement が、その電話的遅延の構造「グラモフォニー」の中で、「宛てる adresser」の役割を担うものであると明らかにする。「宛てる」はあらゆるものが他なるものへの宛先として初めてあり得る関係の場を構築する作用である。この時、renoncement と résignation の差異の意味と異なる価値付けの理由が明らかになる。すなわちそれはその他の可能性があり得ないという常に既にある必然性である。デリダにとって renoncement は欠かすことができない存在の条件であるが、対して résignation はそうではないのである。

しかし本発表は最終的に renoncement よりむしろ résignation の内にこそ新たな価値を見出すことを試みる。デリダは『死を与える』では神の概念が、私に親密でありながら、超越的であるという両立不可能な要素を持つと分析する。そして彼は前者、つまり親密さの方を神概念のために選択する。なぜなら超越的な神は他の存在者と関わるができないからだ。この時、神は résignation 的な様相の内に置かれる。というのもそれは端的に完全な「すべてを話さずにいられる」自己反復の可能性、こう言ってよければ形而上学的幻想だからである。だがデリダは諦める欲望 renoncement を肯定するならば、むしろ超越性の方に価値を見出さなければならない。renoncement や「宛てる」作用は、確かに存在の条件とは言えても、欲望とは呼べない。欲望の必然性は欲望自体が欲望の対象であることを不可能にする。それらを善いと言えるのは自らを存在者から無関係な位置に置く、反省なき傍観者の幻想においてのみだ。ゆえにいくら滑稽で愚かであろうとも欲望であり得るのは résignation の方のみである。そしてそもそも我々はそのような反省的自己幻想に閉じこもる欲望なしには何かに価値を見出すことはできないのだ。

兄弟化と決断 ——デリダの「兄弟原則の彼方の政治」解明にむけた考察——

佐藤 瑞起

デリダは『友愛のポリティクス』において、兄弟のアナロジーとしての政治的共同体を支える「博愛＝兄弟性」（fraternité）を批判的に検討し、それを超えた政治の可能性を探究している。この兄弟性概念の批判的解体は、通常の意味での政治の基盤そのものを問い直すことを意味する。では、デリダが問題視する兄弟性とは具体的にはいかなる構造をもつのか。また、デリダが提唱する「兄弟原則の彼方の政治」とはどのようなものなのか。本発表では、これらの問いを中心に据え、デリダによるカール・シュミット読解を手がかりに「兄弟化」という概念の構造を分析し、デリダ政治思想における共同体批判の論理を明らかにすることを目指す。

まず検討されるのは、政治的共同体を支える兄弟性の幻想である。兄弟性は自然的で実在的な血縁関係であるとされるが、実際は「兄弟化」というパフォーマティヴなプロセスによって構成されるのだという。デリダは、親族関係の実在性という条件を「夢見られた条件」であり「法律上の虚構」を含むものと指摘する。血縁の自然性は常にすでに法的・政治的に構築されたものなのである。

以上のような兄弟化は友／敵の「実践的同定」ないし「決断」という契機に依っていることがデリダによって指摘されている。これらは「理論的知」とは区別されているが、このことは、兄弟性の自然性や実在性を退ける態度に対応していると言えるだろう。ここで注目すべきは、個々のローカルな実践的同定＝決断が政治的共同体全体の兄弟性を支えるという構造である。

また、実践的同定＝決断の特異な時間性「瞬間」（moment）についても検討が必要である。デリダはいくつもの著作でこの「瞬間」という時間性に言及しており、この問題は彼の思想全体を貫くモチーフであると言える。この時間性の政治的議論における機能を解明することは、デリダの思想全体の中に政治の議論を位置付けるうえで重要である。

以上のような兄弟化の分析を踏まえ、最終的には「死」概念の政治的含意を検討してみたい。兄弟化が敵の実践的同定というパフォーマティヴィティに依存することと、敵の概念に「戦闘の出来事性」という暴力的契機が含まれることが対応していると仮説することができる。実際、デリダは「戦争は決断の深刻さそのもの」とであると述べており、この戦争概念は物理的な武力衝突というよりも、敵を措定する決断そのものを意味している可能性がある。そうだとすれば、兄弟化のプロセスにおいて友／敵の同定は、敵を「死」に至らしめることによってなされると言えるのではないか。しかし、ここでデリダがいう「死」とは何なのか。この「死」概念を精緻に分析することで、それに対置される「生」の共同体としての「兄弟原則の彼方の政治」の可能性を探ることが、本発表の最終的な展望である。

ラディカル無神論批判

石原 威

スウェーデン出身の哲学者マーティン・ヘグルンドは、初の単著であるジャック・デリダ論『ラディカル無神論』において、デリダの差延を「ラディカル無神論」の構造として捉えるべきであると主張した。ラディカル無神論とは、あらゆる存在者が引き受けざるをえない必然的構造である。いかなる存在者も時間のうちに在る。時間とは、物理学においてt軸で表されるような、自己充足的（現前的）な瞬間の連鎖ではない。時間とは、瞬間がそれ自身のうちで分割され、過去と未来へ内的に裂け開けていく運動である。存在者は、そのような時間のうちに絶えず自己同一性を剥奪され続けることになる。それは場合によっては、自己同一性を絶対的に破壊するような死の作用であることもありうる。そのリスクを引き受けることなしに、存在者の生が成り立つチャンスもない。プラトンのイデアしかり、カントの統制的理念しかり、西洋の哲学者たちは（ヘグルンドの言葉を借りれば）「肯定的無限」＝永遠的な自己同一性の居場所を確保しようと努めてきた。しかしそれは誤りである。「時間の無限的否定性」としての差延は、そのような現前的無限に決して場所を与えない。永遠に自己同一的ではあり得ない＝無限の時間における生を得ることはできない、だからこそ生きる、という両義的な有限性の構造がラディカル無神論である。ヘグルンドはそれ以降の著書（『時に焦がれて』、『この生』）で「ラディカル無神論」という術語自体は用いなくなるが、それらの著作で彼が展開する議論も基本的に全て、このラディカル無神論の構造と同一の構造に立脚している。さて本発表では、このような差延理解が事柄の半面しか正確に記述できていないことを指摘する。デリダはさまざまな著作において、差延において存在者が自己同一性を剥奪され、「散種」されてしまう側面を「一般エコノミー」と名指していた。ヘグルンドの分析はおおよそこの側面に向けられている。しかし同時にデリダは、差延が不可避に目的論的な理念を志向する作用を持ってしまうこと、一般エコノミーには「限定エコノミー」の作用が必ず伴うことをも主張している。すなわち、差延において肯定的無限は不可能であると同時に、可能なのだ。ヘグルンドのあまりにクリアな整理は、差延のこの矛盾した構造を単純化し、肯定的無限を単に不可能なものにしてしまう。確かに後の著作でヘグルンドは、肯定的無限が完全に排除されるわけではないと主張を修正することになるが、結局はラディカル無神論という「原因」に対する二次的な「結果」にすぎないと切り捨ててしまう。本発表では、肯定的無限に対する限定エコノミー的な志向作用が一般エコノミーと同等に差延を構成する原理であること、そしてこのことの正確な理解が、デリダの「古名の戦略」を理解する上でも死活的に重要であることを、ヘグルンドに対する批判を通じて明らかにする。

公 募 論 文

リオタールの脱構築と眼の運動の停止 ——『言説、形象』における視覚論的方法論——

浅野 雄大

はじめに

ジャン＝フランソワ・リオタールが1971年に著した『言説、形象』において眼を引くのが、「脱構築[déconstruction]」という概念である。これはジャック・デリダが形成したものと部分的に重なりながら、明確に異なる問題構成を形成している。リオタールの脱構築の特異性は文字を読む際の、および事物を見る際の眼の運動を固定されたエネルギー循環のエコノミーとして想定し、それを融解させる造形的な力、形象を捉えようとする点である。

本論の目的は、こうした形象を捉えるための操作として「眼の運動の停止」がリオタールの脱構築の原理として位置づけられていることを示すことにある。実際『言説、形象』全体を見ると、この原理はリオタールの脱構築の中心的モチーフであることがわかる。それはわれわれが習慣的に組織化した眼の運動の機構を解体し、従来その眼の運動に接続されてきた意味や表象ではなく、線や色それ自体の造形的価値に注目させるセザンヌら芸術家の操作のことであり、これが哲学的言説においていかにして可能になるのかがリオタール哲学の掛け金となる。

このリオタールの脱構築は『言説、形象』においては方法論の問題として扱われていること、あるいはほとんどそうした問題としてしか扱われえなかったことを本論は示す。つまりリオタールはメルロ＝ポンティにおいて現象学的方法による言説形式の限界をみるとともに、言説それ自体が、他なる「出来事」との接触面と反省的にかかわる「超反省」という試みを評価し、それを精神分析的方法論によって展開している。そしてそうしたリビドー経済それ自体は脱構築に直接かかわるわけだが、それを記述する振る舞いは決して脱構築ではないという問題が表面化する。

本論は次のように進む。まず第一節において、彼特有の脱構築の内実を概観する。そこでリオタールが西欧口ゴス中心主義批判のために、書字ではなく形象という概念を設定し、脱構築をめぐる独自の問題構成を提示していることをみる。第二節、第三節では現象学と精神分析という二つの方法を巡って、リオタールが前者を退け、後者を優位とみなす根拠を示す。問題となるのは、彼がメルロ＝ポンティの現象学的方法論を批判し、その精神分析的展開を志向していること、そしてそこで導入される精神分析は、メルロ＝ポンティが受容したそれとは異質であることである。第四節ではメルロ＝ポンティをむしろ積極的に引き継ぐリオタールの視覚論がいかに精神分析と結びつけられ、眼の運動の停止がリオタールの脱構築の操作として導入されているかをみる。

1. 『言説、形象』に固有の脱構築

デリダが1960年代後半に提起し、その後多様な分野に影響を与え続けている「脱構築」という概念は、それが初めて導入された『グラマトロジーについて』で議論されたロゴス中心主義にたびたび結びつけられてきた。それは「書字」^{エクリチュール}という概念が「言葉」^{パロール}の対概念でありながら、後者が前者を前提としていることを証示するための鍵概念とされたためでもある¹⁾。

リオタールも『言説、形象』においてこのようなデリダのロゴス中心主義批判に同調している。この著作の序章で提示される、有名な「眼の擁護」の一節は正確には次のようなものである。

本書は眼の擁護であり、その位置づけである。獲物となるのは影である。プラトン以降、パロールが感じられるものに灰色のベールのように投げかけ、そして言葉が絶えずより少ない存在として定立してきた薄暗がり。この薄暗がり側の立場は、誤謬、懐疑主義、弁論家、画家、傭兵隊長、放蕩者、唯物論者のものとして理解されたために、実際にとられることはなかったし、真にとられることはなかった。この薄暗がりが本書の関心である。(DF. p. 11²⁾)

ここで西洋形而上学におけるパロール＝ロゴス中心主義が標的とされることが示唆されているものの、そこに書字が対置されることはない。むしろリオタールが対置するのは視覚に深く関わる「形象」^{フィギュール}である。それがここでは「薄暗がり」として、言葉^{パロール}によって隠蔽されてきたと語られている。よってリオタールは形象を西洋形而上学が形成してきたロゴスの体系の外部にあり、さらにその体系を揺るがすものと捉えている。しかしリオタールによると形象は単に言説の外部に位置づけられるのではなく、その内部にも住まわっている。なぜなら文字は意味に送り返される以前に造形的な線だからである。その観点で、テキストの視覚的実験としてマラルメの「骰子一擲」が論じられ (DF. p. 60-)、そして絵画の側から文字を構成する線を探求したクレーの絵画が論じられる (DF. p. 211-)。そう考えるとリオタールの脱構築は、書字による差延の運動を据えたものというよりもむしろ、書字にも内在する造形的価値＝形象を評価することにかかっている。

さらにこの脱構築には、複雑に絡み合った三層構造が存在する。まず非哲学的実践である芸術における脱構築があり、そしてそれを観察する哲学があり、さらに哲学それ自体の脱構築がある。

だが彼は控えめにも「この本において脱構築は直接的に作用せず、意味される [signifié]」(DF. p. 18 強調著者) とする。脱構築が直接的に作用する本というのは、「読者がどこからでも、どんな順序でも読めるような本」であり、それによって「言語的時間（意味作用 [signification] が展開する時間、読む時間）がそれ自体で脱構築される本」であるが、『言説、形象』はそのような本ではないのである (ibid.)。なぜリオタールはそのような本を書かなかったのか。それはこの本が「芸術家の本」ではなく、「依然として哲学書である」(ibid.) からである。つまり『言説、形象』は脱構築という意味作用を解体する非哲学的な実践を、あえて意味作用の体系によりかからなければならない哲学において行おうというきわめて困難な課題に直面する本である。それはいかにして可能だろうか。彼の言い分は曖昧なものだ。テキストによるただバラバラな意味作用、「空白」、「判じ物」³⁾ が「不確かで中間的な対象」となり、これがクレーの「狭間世界」などと重ねられ、脱構築

に与ることが示唆されるが、結局「このような地位は戯れ、絵画の形象的なものにのみ属す」と後退し、「ここでもやはり形象を戯れによって言葉に取り込むことができない」とする（ibid.）。つまり第三の脱構築は哲学の芸術化を意味しており、そこまではできないというのだ。

だがリオタール自身、意味作用の展開として主題レベルで脱構築を論じながら、いくらか言説それ自体の脱構築の実験は試みているように思われる。例えば、中世からルネサンスへと至る絵画史における書字による検閲、およびそこから逃れようとする形象による欲望の脱構築を扱う章「欲望の『歴史』の一断章をめぐるヴェドゥータ」が他と異なり斜体で示され、そして節番号が1、2.1、2.2、3.2、3.1、4.と順番が3.1と3.2が反転していることは、脱構築をこのテキストそのもので実践しようという試みとみなせる（DF. p. 163-）。だが本論ではさきに見た通りリオタールが哲学的言説として『言説、形象』を書いたと明確に証言していること、そして書物を芸術化する実践はその後ほとんど試みられないことを重視し、この側面を扱わない。

よって以下ではリオタールがあくまで哲学者として脱構築を実践する可能性を探求するうえで、方法の問いに取り組んだことを示す。そのために、非哲学的な芸術を哲学的に〈見る〉ことに取り組んだメルロ＝ポンティの批判的継承、およびそこで要請されることとなった現象学から精神分析への方法的移行がなされたことを明らかにしていく。

2. メルロ＝ポンティ現象学の問題点

『言説、形象』は特に前半部でメルロ＝ポンティに多く言及しており、批判的に言及しながらもその主要概念を引き継いでおり、両義的な受容がなされている。複数の先行研究が指摘するように、リオタールのメルロ＝ポンティ批判はおおよそ彼が「統一言説の幻影に屈服した」という点に集約される⁴⁾。ここで問題となるのが、反省以前の生の審級である。それは『知覚の現象学』においては、知覚をカント的な超越論的綜合から引き剥がすこと、すなわち判断や統覚という超越論的審級を前提とした主知主義を批判することで追求された。その帰結として、知覚それ自体が主体や概念的作用の影響を受ける以前に存在する生の知覚、直接的経験のある「現象野」が探求されることとなる⁵⁾。それは『見えるものと見えないもの』においては、見る－見られる、触る－触られるという主客の可逆的交差、「キアスム」として論じられる。

リオタールが批判するのはメルロ＝ポンティが、哲学にとって絶対的な他性に覆われているはずの生の知覚を統一言説によって接近しようとしている点である。その根拠として、リオタールはメルロ＝ポンティが統一的な自我を仮想的にでも想定してしまっており、そのことによって「出来事」をうまく扱うことができないことを挙げる。以下詳しく確認する。

リオタールは「サント＝ヴィクトワール山が視覚の対象であることをやめ、視野のなかの出来事となること、これがセザンヌが欲したことであり、現象学者メルロ＝ポンティが理解しようと願っているものである」とメルロ＝ポンティの視覚論を整理する（DF. p. 21）。『眼と精神』においてメルロ＝ポンティはデカルト的な幾何学空間＝ルネサンス的遠近法空間という合理的な空間を、セザンヌの絵画空間と対立させている。ここでは二つの視覚が問題となっているように思われる。すなわち、まず第一の視覚、「私によって反省された視覚」であり、「私はそれを思考として、精神の視

察・判断・記号の解釈として以外に考えることはできない⁶⁾」ものである。そして第二の視覚、「実際に起っている視覚」であり、「おのれの身体のうちに押しこめられた名誉職的思考、あるいは名義だけの思考でしかないような視覚」である (ibid.)。前者はデカルト的な合理的知覚であり、後者は先に述べたキアスムともかかわると思われ、ある種の根源的視覚である。メルロ＝ポンティはこの後者の事實的視覚には「あるということ [il y a]」が含まれている (ibid.) としており、これが汲み尽くしがたい「出来事」と接触する非合理的な視覚であることが示唆される。

この第一の視覚（反省的視覚）は、「私」という主語が強調されていることから主知主義的な統覚が想定されている。だが一方で、第二の視覚（事實的視覚）において思考は「名誉職的」でしかなく、超越論的統覚に基づく「私」が能動的に構成するものではなく、むしろ受動性によって特徴づけられる。これについて1959年5月2日の研究ノートにおいて「私」が知覚や言葉を統御しているわけでないとなれば、ひと [on] という非人称的審級が現存していると示唆されている。

私が語るのではないのとおなじように私は知覚しない——言語と同じく知覚が私をもつのである——そして〈私〉がやはり語るためにそこにいなければならないように、〈私〉が知覚するためにそこにいなければならない——しかしいかなる意味でだろうか。〈ひと〉のように——私の側にあつて、知覚世界と言語とを突き動かすのは、なんなのか。⁷⁾

言語も知覚も「私が」という主格的な仕方では主体が所有するのではなく、むしろそれらに〈私〉は受動的にかかわるにすぎない。だがしかし〈私〉はやはり暫定的にもいなければならない、というのがメルロ＝ポンティの見立てであり、そこで〈ひと〉が提起される。この点について加國は、「「ひと (on)」は非人称的な主体であり、「私」は、そのような「野生の知覚」の発生に立ち会っているにすぎない」とし、このような「野生の知覚」——本論における「第二の視覚」と対応する——においてこそ、「出来事」に「立ち会う」ことができると整理する⁸⁾。このようにメルロ＝ポンティは「出来事」へと向かうために統一的自我を放棄するよう志向する側面が指摘できる。

また、以上の引用部においてメルロ＝ポンティは、「知覚」と並べて「言語」もこの非人称的「ひと」とのかかわりで論じている。この狙いは、哲学自身が「出来事」へと向かい、「野生の知覚」に触れる可能性を提示するためである。つまり、知覚における主客のキアスムがあるのと同様、言語においても主客のキアスムがあり、哲学者はこうした次元へと導かれることによって、「出来事」へと触れることができる。それに関して、メルロ＝ポンティが継続的に強調しているのは言語の身振り性である。メルロ＝ポンティは言語をも「身振り」として、語るものと意味されるものの交差としてこの〈出来事〉の次元に置こうとする。このように、メルロ＝ポンティは語りの主体性を仮定的なものとする「ひと」という非人称的審級の導入と、語りの「身振り」への還元によって哲学が「野生の知覚」という出来事の審級へとアプローチする可能性を提示する。

3. 脱現象学的方法論としての精神分析的経済論

これに対して、リオタールは「ひとが私とくらべて大事であるか、まったく反対である」と厳し

く批判する（DF. p. 21）。なぜならメルロ＝ポンティのような「匿名性の方向」に進んでも、「せいぜい感性形式の組織化、生きられた時空よりもいくらか埋没した時空、カントが記述した時空ほどは物理学的認識の諸特性に依拠しない時空、……いかなる出来事の原理にもなりえない「枠組み」を形作る時間と空間が見つかるだけである」からだ（ibid.）。彼はメルロ＝ポンティが「ひと」という暫定的な主体を想定せねばならない前提を問い、そこに悪しき統一性を見る。

また先に述べた通り、メルロ＝ポンティの「ひと」の導入は、語りの「身振り」への還元と密接に関わっている。つまり言語は「身振り」へと還元されることで、知覚のキアスムと同型の言語のキアスムへと導かれ、「出来事」に触れることができるというのである。これについてリオタールは「パロールと身振りを混同するだけならば、語ることを見ることに溶解させるだけならば……語ることが沈黙するか、見られたものがすでに語られたもののようであればならぬかのどちらか」になるとする（DF. p. 11）。つまり言説を非言説的なものの方へと融解させるのは、沈黙か汎言語化の二者択一に陥る。沈黙とは出来事の他性を受け取るままでも何も語らないことであり、そのもとで言説はそれ自体成立しない。汎言語化はすべてを言語体系の項目に対応させる「統一言説の幻想」の実践であり、言語的制圧によって形象を抑圧することである。

こうしてメルロ＝ポンティの哲学は、出来事を正当に扱うことができないとされる⁹⁾。リオタールはメルロ＝ポンティがひとという主体をおかなければならなかった根本的原因を「現象学」に帰している。彼はこれが「依然として認識についての反省であり、そのような反省は出来事を吸収し、〈他〉を〈同〉に回収することを役目にしている」と断じる（DF. p. 21）。現象学的言説における真理生産のためには、やはりなんらか主体とそれによる出来事の他性の抑圧が必然的に要請されてしまうのである。リオタールは出来事の他性に向かえるように脱自的な状態に意図的な仕方に向かうことはできないと考える。「出来事は期待される場所には到来しない」（DF. p. 23）。

ではこの期待不能な出来事を扱うためにリオタールはどのような戦略を立てているか。それはメルロ＝ポンティの哲学を発展させつつ、フロイトの枠組みに大きく依拠したものである。彼はメルロ＝ポンティが最終的に想定してしまった「ひと」ではなく「それ [Es, Ça]」を強調する。

セザンヌの祈り。なじみ深い山が彼を剥奪せんことを、眼が期待するのは別のところに現れんことを、かくして彼を誘惑せんことを。脱-妥協の祈り、反-祈り。それは見えるものを言語の〈わたし〉-〈きみ〉に結びつけるわけでも、知覚の〈ひと〉に結びつけるわけでもなく、欲望の〈それ〉へと結びつける。そして欲望の無媒介的形象にではなく、その諸操作へと結びつけるのである。（DF. p. 23）

この引用部におけるセザンヌの反-祈りは、期待不能な出来事に対して意図的な仕方へ接近せずに平伏する画家の実践を示している。これは統合された主体に結びつかず、無人格的な〈それ〉と結びつく。フロイトにおいて、〈それ〉は根本的なエネルギーの貯蔵庫であり、人間の活動の動因にかかわるうえに、自我や超自我に先立つ最も原初的な「無人格的」審級である。リオタールはこのような点から「フロイトの教えがフッサールの教えより一歩進む」（DF. p. 20）とフロイト精神

分析の枠組みを高く評価して、出来事を欲望の経済によって捉えようとする。フロイトの「夢作業」をモデルとしながら、リオタールは欲望の「圧縮 *Verdichtung*」、「置き換え *Verschiebung*」、「歪曲 *Entstellung*」の過程を見ようとする。これは無意識における潜在思想が夢に顕在化するうで行われる加工の操作である。夢作業は夢思考と違って、たんなる変形にすぎず、いかなる知的な操作も含まれない。この枠組みの導入によって、どのように無意識から湧出してくる欲望の流動を心的機構（自我）が統御し、検閲するか、そして逆に欲望がそうして体制化されたエコノミーを動揺させるかが問題とされる。この夢作業のモデルによって、次のことが記述可能になっている。すなわち、出来事という無意識的審級（＝「それ」）からくる欲望がいかにして抑圧をうけ、そうした出来事を意識に登らなくして忘却させ、知解可能な可視的空間や言説＝哲学体系を形成するに至るのか。そして逆に、抑圧された出来事というエネルギー＝欲望が、可視的なものや言説＝哲学体系を侵犯し、脱構築として動揺を引き起こすのか、である。

周知の通り、メルロ＝ポンティ自身も精神分析から深く影響を受けており、彼の思想が一般的な意味でのフロイトの精神分析と矛盾しないことはあきらかだろう。だが、ここでリオタールによって取り入れられる、「夢作業」や「一次過程」を重視する精神分析はフロイトが元来提起していたものとは明らかに異なるものである。この点に関しては、『言説、形象』と同年に発表される「精神分析と絵画」（後に「セザンヌにならうフロイト」として『欲動装置』に再録）において、フロイトの精神分析の枠組みをセザンヌ絵画によって解体するという操作によって明確化される。そこでリオタールはフロイトの芸術論が、レオナルドなど表象的芸術しか対象としないことを指摘し、同時代に現れる非表象的絵画、特にセザンヌの絵画がその外部に置かれていると論じる。

……（フロイトが一五世紀イタリアの遠近法に固執していた[引用者注]）一方でセザンヌによって始められ、ドローネー、クレー、キュビストたち、マレーヴィチ、カンディンスキーによって継続された批判的作業は次のことに到達していた。すなわち、ガラスのように扱われる画面のうえに奥行き of 幻想的なイリュージョンを作り出すのはもはやまったく問題になっておらず、その反対に表象が消し去るために利用した造形的な諸特性（線、点、表面、色価、色彩）をみえるようにさせることが問題であることに。またそれゆえに欲望をおとりで誘き出して充足することは問題になっておらず、欲望を、方法的にその機械仕掛けを提示することで、捉え、裏切ることが問題であることに。¹⁰⁾

フロイト的な「幻想」は、現実によって欲望を延期しなくてはならなくなった精神機構が作り出す代理物である。絵画空間という幻想において、欲望をなんらかの記号や象徴という「おとり」を使って充足することと、セザンヌをはじめとした非表象的な近代絵画は矛盾する。近代絵画はむしろそうした欲望を捉え、裏切ることが問題である。リオタールのこの発想はフロイトが目指す自我の健常な確立を志向するのではまったくなく、むしろ自我や超自我の作用による（「健常者」であるためには必要な）無意識への抑圧を解除し、エネルギーを解放することが目指される¹¹⁾。

こうして「私」を脅かす「それ」が言説の統一性を脱構築することが可能になる。リオタールは

現象学が扱えない「出来事」のために、精神分析、特に抑圧的な現実や言語という結果からではなく、それに先立つ一次過程としての夢作業の過程を重視するリビドー経済という枠組みを提起した。これによって言説は抑圧されたテキストの「側面性」つまり「沈黙の面」という〈他〉からのエネルギーを受け取りつつ、自分自身が依拠していた体系の脱構築が可能になる。

まとめよう。リオタールはメルロ＝ポンティの現象学という言説が、統一的言説の幻想から逃れられていないと批判する。その元凶たる現象学は、言語によっては捉えられない沈黙の面を抑圧してしまう。なぜなら統一的言説が想定する自我という一つの統合体によっては、それが排除する〈他〉を〈同〉へと還元することしかできず、そこにある他なる出来事を抑圧してしまうからだ。たとえメルロ＝ポンティが〈私〉を〈ひと〉に置き換えたとしても、リオタールにとってそれは統一的言説を回避することにはならない。なぜならそこでは〈他〉を〈同〉へと還元する（現象）学的な態度は維持されるからである。その代わりにリオタールが提示するのは、フロイトのリビドー経済論の枠組みである。そこでは自我とは別の無人格的審級として「それ」が据えられ、これが「出来事」と重ねられる。「それ」から湧出する自我や言説の統一性には不都合な欲望は体系を攻撃し、動揺させる。この欲望に平服し、〈他〉から「出来事」の突然の侵犯を待ち、祈るのが画家であり、ここで〈他〉は〈同〉へと還元することはない。リオタールはこのような態度が哲学者に要請されると考え、その事自体を反省的に考察したのが『言説、形象』である。

4. 視覚論と精神分析の交差——眼の運動の停止

現象学的方法に不可避の言説の統一性を破壊する、「出来事」から湧出する欲望を肯定することがリオタールの脱構築の基本である。そしてリオタールは、出来事に触れ、語る主体としての「ひと」という審級を設定しなければならなかったメルロ＝ポンティの現象学的方法論について批判的な立場を示していた。しかしここではリオタールはメルロ＝ポンティの視覚論と超反省という試みをむしろ積極的に引き継ぐことで、「眼の擁護」を試みていることをみていく。この複雑な関係を明らかにするため、ここではリオタールにおけるメルロ＝ポンティの視覚論の経済論的展開を記述し、そこで「眼の運動の停止」が脱構築の中心概念として提示されていることをみる。

眼はフロイトに沿って、欲望との関係で説明される。リオタールによると注意的にせよ散漫的にせよ、視覚とは外部への働きであり、そのためには内と外の断絶、「距離化」が必要である。つまり眼が見るべきものを定立するためには、根源的な間隔化[*espacement*]がすでになされていなければならない。「〈否〉と対象の定立」という章は、こうした距離化を「視覚的否定性」として、主にフロイトの「否定」論文と「快感原則の彼岸」に即して論じるものである。原初的な欲動である口唇欲求を手がかりにして、フロイトは快-自我がよいものを食べ、悪いものを吐き出すという活動を記述し、これによって内と外の原初的二分割が達成され则认为。リオタールはこの二分割を母との分離と結びつける。一体であった母と分離した幼児は欲望充足が断ち切られる。そこで幼児は遊びによって外部の可動的空間という舞台を開き、その舞台上で眼を動かし、母の代理としての対象を追い求める。リオタールによると「この眼とは欲望の象徴である」とともに「眼の絶え間ない動きは欲望の動きである」(DF, p. 128)。根源的な分離から母の代理を外部に求め、欲望が働く

とき、外部の空間を動く眼の運動が要請される¹²⁾。

だがこの分離による起源的な欠如は、視覚の否定性による距離化と並行して、言語の否定性によって不在の対象を表象し、現実の構成を促す（語表象）。これは距離化という垂直的隔たりに対して「言語体系内で諸項を対立項として位置づけることで、諸項の固定を可能にする」水平的隔たりである（DF. p. 128）。この隔たりは「対立」によって沈黙の「差異」を抑圧し、それを語ることに還元してしまう。こういった言語的な作用は、眼の運動にも影響を及ぼす。第8の章である「対立と差異」において、視野が対立によって「修正」や「平坦化」の対象となり、ユークリッド幾何学空間の構成に結実することが論じられる（DF. p. 155）。もちろん、これはメルロ＝ポンティが『眼と精神』において奥行きの空間と対置したデカルト的空間を念頭に置いたものだ。

眼はこことあそこを走り、そのなじみの画布を構成する。この視野の走査と光学器官の調節の双方からなるこの行程により、いずれの部分も交互に中心に置かれ、中心視野で同定され、ユークリッド的な一貫して知解可能な構成で、他の部分に対して配置される。（DF. p. 155）

こうして眼の運動が「ここ [ici]」と「あそこ [là]」を同質化し、対象の再認に有用なユークリッド的空間を構成する。リオタールはその後にメルロ＝ポンティがこの同質的空間を批判していたことに触れたうえで、それが「座標系なき奥行き、すなわち起源への距離ではなく起源としての差異である領域の真の特異性を回復する」（ibid.）ことにあると総括する。もちろんこれは生の知覚、「奥行き」の特異性なわけであるが、こうしてメルロ＝ポンティが追求したものはひとつのアプリオリな空間としての図と地への組織化へと行き当たることに触れながら、リオタールは「視覚のゲシュタルト的組織化は、それ自体が二次的な合理化の産物である」と断じる。図と地の組織化以前について、メルロ＝ポンティは沈黙した。なぜならそうしたア・プリオリを固定することが、現象学的方法論に要請されているからである。よってリオタールは眼の運動に着目しながら「方法論的手続きにおける真の方向転換が必要である」と主張する（DF. p. 156）。

現象学的反省は、眼の運動をこことあそこの綜合を（なるほど受動的にはあるが）行うものとみなし、よって諸範疇の平面において遭遇する純粋な外部性の概念を否定する。だが超反省はこの同じ綜合の運動を、定数に基づいて分節された事物の集合として「現実」を構成する主要な手続きとみなす。超反省にとっては、視野の差異、根本的不均衡の把握のためには、この世界構成の原動力であるある操作が停止 [suspendre] されなければならない。それは、視野を走査することでそれを再認する仕方で構築し、そこで即座に同定しえないものをすべて排除する眼の運動である。（DF. p. 156）

リオタールは現象学的反省において問題だったのは、〈ここ〉と〈あそこ〉という空間の異質性を綜合してしまうことにあると考える。彼はその綜合を可能にする眼の運動に着目し、その現実構成の手続きを停止することが「超反省 [surréflexion]」だといい、彼の方法論的転換の肝となる。

もともとこの「超反省」はメルロ＝ポンティ晩年の概念であることには注意が必要だ。それは「世界の超越性について、これをまさに超越性として熟慮すること、またそのことを、既存の言語に固有の言葉の意味作用の法則からではなく、事物がまだ言い表された事物となっていない時点でその意味作用を、それ自身を超えて、われわれの事物との沈黙の接触を表現するのに利用するおそらく困難な努力によって語ることを使命とする」¹³⁾と特徴づけられる。超反省は私たちが思惟しようと反省をはじめ、言葉で事物を語ろうとするとときに失われる超越性をそれ自体熟慮しつつ、事物との接触を確保しようとする試みである。この困難な試みは、それ自体リオタールが取り組んでいた、意味作用ではなしえない実践を意味作用によってなさんとする逆説的な試みと重なる。よってこのように晩年のメルロ＝ポンティの試みは限りなくリオタールと接近する。しかしリオタールは依然としてメルロ＝ポンティが行う現象学的反省がそういった〈ここ〉と〈あそこ〉の総合を基礎としてしまっていることを問題視する。「超反省」という概念によって部分的に提起された、考えることそのものが孕む構成作用の固定化に抗いながら思考するという逆説的な営みを展開しつつ、リオタールはそれを「眼の運動の停止」というモチーフと結びつけている。

そしてこのモチーフは、精神分析的枠組みと深く結びついている。先に触れた通りリオタールによると眼は欲望の象徴であり、その運動は精神機構によって統御され、自我の体制の保持に奉仕する。このことは絵画において、中世では文字との密接な関係のなかで、ルネサンスでは幾何学的空間との密接な関係のなかで歴史的に規定されている（DF. p. 163-）。眼の運動はこのように歴史的に構成され、特定の欲望循環の経済を形成している。そしてセザンヌを範例とする眼の停止という操作はそういった固定された欲望＝眼の運動のエコノミーを脱構築し、そこでは隠蔽されていた側面的な空間を見えるようにさせる。こうして眼の運動の停止は対象を意味として同定しようとする統一的自我の統御を挫折させ、その亀裂からエネルギーを噴出させる操作である。

おわりに

メルロ＝ポンティは幾何学的空間や統一的主体に先立つ、根源的経験の場を明らかにしようとした。しかしリオタールにとって、そういった場自体を「ひと[On]」において統合的に語らんとする彼の現象学的方法論そのものが、いまだ経験に潜む〈出来事〉の他性を十分に扱いきれず、結果としてそうした他性のなかの沈黙の面にある形象の力を抑圧してしまう。そこで彼が提示するのが夢作業の一次過程を読み直す精神分析的枠組みであり、彼はそこに統一的自我に綜合される言説を逃れる手立てを見出す。具体的には「眼の運動の停止」によって「それ[Es, Ça]」という非人格的審級から溢れ出るエネルギーがシステムを解体＝脱構築する可能性を認める。

このような一次過程的な欲望の操作を重視し、統一的主体から非人称的な「それ」への方法論的移行を強調するリオタールの主張には、同時代から強い疑念が呈されてきた。ミケル・デュフレンヌは、リオタールが絵画をリビドー経済の枠組みで論じていることを念頭に、固定されたエコノミーを解体せしめるような批判を「作品」として提示するのは、無人格的な「それ」には不可能であり、そこにはやはり「アポロンの」な自我の作業が要請されているはずだと批判する¹⁴⁾。しかし以上で見たように、自我を形成する眼＝欲望の運動機構を破壊・停止させるのは、主体の選択では

なく、むしろ非人称的なリビドーの流動エネルギー（一次過程）の過剰である。それはあたかも、川の絶え間ない水流が山を削り、土地の形態そのものを変容させることで、結果として川全体の流れの回路を自律的に停止・変更させていくダイナミズムに似ている。だから絵画の生成が無人格的なエネルギーの移動によって記述することが可能になる。しかし依然として、『言説、形象』という作品、つまり記述対象の芸術ではなく記述する当の言説それ自体は、表紙にリオタールの署名が記してあり、さらに哲学的書物よろしく様々な哲学者の議論が扱われている。

だからリオタールが芸術家ではなく哲学者としては、脱構築は困難な課題だとみなしたことも頷ける。書物には文の畝を追う特有の眼の運動が想定されており、その脱構築は、読む時間や順番をそれ自体解体しなければならない。あくまで哲学書であり、文字を順番通りに追う眼の運動とそれに伴う意味作用の展開のなかで読まれることが想定された『言説、形象』において、大枠として脱構築は主題として反省的に扱われるにすぎない。メルロ＝ポンティが残した言語外のことを言語によって語ろうとする「超反省」という逆説的な試みと重ね合わせながら、リオタールは脱構築の可能性を方法論的に探求することまではできた。だがそれ以上に、あくまで意味作用の展開として書かれる哲学に、眼の運動を停止させる脱構築が実際に可能なのか。このことに関しては『リビドー経済』（1974）を中心に、リオタールが事実上書物の脱構築を放棄し、別のやり方で書物を擁護していく展開を見ていかねばならない。いずれにせよ本論を通して、この脱構築と書物の関係が『言説、形象』以降のリオタールの中心的問題であることが浮かび上がっただろう。

註

- 1) ガシェが「デリダ以後の脱構築」の変種としてリオタールを扱っていることは注目に値する。本論で扱うリオタールの「眼の運動の停止」は、ガシェが脱構築のロゴス中心主義批判という側面から離れて評価しようとした「西洋形而上学を内側から脱臼する力」を解放する操作として把握することができる。（ロドルフ・ガシェ『脱構築の力——来日講演と論文』、宮崎裕助・入江哲朗・串田純一・島田貴史・清水一浩訳、月曜社、2020年、36頁）
- 2) Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, 1974 (1^{ère} éd. 1971). からの引用は略号DFを用い、頁数とともに本文中に記す。
- 3) 本論では詳しく扱えないが、判じ絵とはフロイトの『夢解釈』において登場する夢のイメージ的暗号のことである。このことは『言説、形象』には、図版や植字にイメージ的な仕掛けがあることを示唆している。なお、「判じ物」自体も『言説、形象』の後半で論じられる。
- 4) 檜垣立哉「リオタール『言説、形象』を読む——メルロ＝ポンティおよびドゥルーズの観点から」、『Limitrophe』第8号 宮崎裕助・西山雄二 責任編集、2025年、13-22頁および、山下通「統一的言説の幻想：J-F. リオタールによるメルロ＝ポンティ批判」、『哲学論文集』49号、2013年、73-88頁。
- 5) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 64 sq.
- 6) *Ibid.* p. 53-54.
- 7) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Claude Lefort (ed.), Paris, Gallimard, 1964, p. 211.

- 8) 加國尚志「野生の知覚、なまの知覚——後期メルロ＝ポンティの「研究ノート」における知覚経験の位相——」、『立命館文学』665号、2020年、48-58頁。
- 9) 山下は「共存不可能なものの共存としての同時性」という観点からメルロ＝ポンティがリオタールのいう「統一的言説の幻想」からは逃れていると主張する。だがリオタールのメルロ＝ポンティ批判の対象は現象学的方法論に限定されることに注意されたい。（山下、前掲書）
- 10) Jean-François Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, Galilée, 1994 (1^{ère} éd. 1973), p. 75-76.
- 11) このリオタールのリビドー経済の特異性について理解するうえで、それがニーチェ的な価値の転覆という観点でフロイトの経済論を逆転させているものだというアシュリー・ウッドワードの説明は極めて有用である。（Ashley Woodward, *Lyotard and the Inhuman Condition: Reflections on Nihilism, Information, and Art*, Edinburgh University Press, 2016, p. 74-104.）
- 12) 以下の拙論でこのフロイトの超越性について詳論した。浅野雄大「『言説、形象』における超越と超越論性」、『Limitrophe』第8号（宮崎裕助・西山雄二責任編集）、2025年、23-34頁。
- 13) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 60.
- 14) Mikel Dufrenne, «Doute sur la libidine», *Arc*, n° 64, 1976, pp. 37-69.
- 15) 本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2108 の支援を受けたものです。

La déconstruction et la suspension du mouvement de l'œil chez Lyotard : La méthode visuelle dans *Discours, figure*

Yudai ASANO

Cet article étudie la notion de « déconstruction » chez Jean-François Lyotard dans *Discours, figure* (1971). Nous soutenons que la « suspension du mouvement de l'œil » en constitue le principe opératoire central. Lyotard critique la méthode phénoménologique de Merleau-Ponty, mais en reprend la théorie de la vision, qu'il articule à un cadre psychanalytique fondé sur l'économie libidinale. Cette suspension permet l'émergence de la « figure », comprise comme valeur plastique, et bouleverse l'économie figée de la circulation énergétique qui régit le mouvement de l'œil, tant dans la lecture que dans le regard porté sur les choses. Si cette déconstruction est essentiellement méthodologique, elle annonce une difficulté qui travaille le fond de la pensée lyotardienne même, après la publication du *Discours, figure*.

アーレント『カント政治哲学の講義』に対する ナンシー「定言命法」論の意義

小田 麟太郎

アーレントが『カント政治哲学の講義』（1982）において、『判断力批判』（1790）の読解を軸に、政治的判断力をめぐる議論を展開したということはよく知られている。しかし、以上のアーレントの議論は、『実践理性批判』（1788）を中心とするカントの道德論を政治哲学的に低く評価し、共通感覚を備えた、すなわち快の共有を目指する人間たる他者との政治のみを念頭に置くものである¹⁾。しかるに、今日、私たちが頻繁に経験しているのは、むしろ、他者との間でそうした共通感覚を見出すことの決定的な困難さではないだろうか。

このような疑問を抱くとき、「定言命法」をめぐるナンシーの議論が、共通感覚を前提とする以上のような政治哲学の議論を乗り越えるための手がかりとなるように思われる。アーレントがカントの道德論を政治哲学的に低く評価したのは、カント的道德が、自明な法則に従うだけのもの、判断を必要としないものであり、政治の条件たる人間の複数性とはほとんど無縁なものに思われたからである。確かに、私たちはカントの道德論をそのように理解することができる。しかし、『定言命法』（1983）を中心とするナンシーの議論は、カントの道德論が決して一枚岩的ではないということを示している。純粹実践理性の自律的な立法を命ずる「定言命法」は、そのあり方自体が、カント自身の意に反して、逆説的にも純粹実践理性の自律を否定するものであり、そこで命ぜられているのは、むしろ、普遍を判断せよということ、他者もまた法をなすということだということである。

以上のような理解をもとに、本稿では、アーレント『カント政治哲学の講義』との比較検討によって、ナンシー「定言命法」論の政治哲学的意義を明らかにし²⁾、今後、カントの道德論それ自体を、カント自身の理解を越えて、政治哲学的に再解釈しようという可能性を示したい。

私たちはまず、『カント政治哲学の講義』におけるアーレントの議論を辿り、アーレントが、『判断力批判』における趣味判断、共通感覚をめぐるカントの議論を、感覚的条件を共有し、複数のに生きる人間が、他者と共に判断することに関する議論であるとして、政治哲学的に高く評価したということ、一方で、カントの道德論を、そうした人間の感覚的条件、複数性とほとんど関わりのない議論であるとして、政治哲学的に低く評価したということを確認する。次に、論文「超過のカテゴリオン」（『定言命法』所収）や論文「怒りの日」（1985）において、ナンシーが、アーレント的な解釈に反して、「定言命法」を判断を命じるものとして解釈し、立法者の複数性をその不可欠な条件として指摘したということを明らかにする。以上をもって、「定言命法」をめぐるナンシーの議論の内に、共通感覚を前提とすることなき判断というモチーフが示されているということ、その政治哲学的意義を指摘する。

1. 共通感覚と人間——アーレント『カント政治哲学の講義』

まずは、アーレントが『判断力批判』のいかなる点に政治哲学的意義を認めたのか、そして、いかなる理由で、カント道徳論の政治哲学的意義を低く評価したのか、という点を確認したい。

アーレントは、次のように述べている。

『判断力批判』の諸々のトピック（自然の事実や歴史における出来事といった特殊なもの、そうしたものに組み込む人間精神の能力としての判断力、この能力を用いる条件としての人間たちの社交性、つまりは、身体を有しており、物質的な欲求を抱いているからというだけでなく、まさに精神的な能力のために、人間たちが同胞に依存しているという洞察）それらは、すべて、優れて政治的な意義を有しており、政治的なものにとって重要である[……。]（LKPP, 14 [15]）

アーレントがここで着目しているのは、『判断力批判』「第一部 直感的判断力の批判」における趣味判断をめぐる議論である。カントは、人間があるものを美しいと判断するとき、その対象が存在するかどうかにかかわらず、その対象の表象が快である、そしてそれは万人も同意するだろうという判断を行っているのだ、という。すなわち、それは主観的な判断でありつつ、普遍的妥当性を要求する判断であり、共通感覚を有すると見なされる複数の人間相互の社交性、自らの判断を互いに公表しあうことを前提とするというのである。

それに対して、『実践理性批判』を中心とするカントの道徳論は、そうした人間に固有の感覚的条件、複数性とは、かかわりのないものであるとされる。

道徳的義務はすべての傾向性から自由であるべきであり、道徳法則はこの惑星の人間たちだけでなく宇宙のあらゆる叡智的存在者に妥当するべきであるという彼の主張は、複数性というこの条件を最小限にまで制限している。（LKPP, 20 [25]）

道徳法則は、『判断力批判』で扱われる人間に固有の感覚的条件とは切り離された、純粹実践理性の事柄なのであるから、それは、人間に限らず、すべての理性的存在者に関わる事柄であり、「実践理性は、何をなすべきであり、何をなすべきでないのかを、「推論」し、私に告げるのである」（LKPP, 15 [15]）から、人間を含むすべての理性的存在者は、自らの純粹実践理性を適切に働かせさえすれば、それを他者と議論することがなくとも、常に同一の客観的な道徳法則に至ることができる、というのである。

アーレントは、以上のように『判断力批判』の議論と道徳論を区別したうえで、前者こそが政治的な意義を有しているという。

判断、とりわけ趣味判断は、他者と他者の趣味を考慮し、他者の可能な判断を考慮に入れる。このことが必然的であるのは、私が人間であり、人々の仲間の外で生きることができないから

である。私はこの共同体の一員として判断するのであり、超感覚的世界の一員としてではない。超感覚的世界とはおそらく、理性を授かってはいながら同じ感覚器官を授かってはいない者たちとともに住まうところであり、その一員として、私は、他者たちがどう考えるかにかかわらず、私自身に与えられた法に従うのである。この法は、それ自体において、それ自体によって、自明であり、強制的なものである。（LKPP, 67-68 [103]）

純粹実践理性によって明らかにされる、有無を言わせぬ客観的道德法則ではなく、感覚的条件を共有し、同じ地上に住む人間同士で、主観的な意見を交わす趣味判断こそが、政治的意義を有しているというのである。

以上までは、注視者、行為の意味を判断する者に関わる議論であるが、行為者に関しても、アーレントは、根源的契約という概念に着目し、『判断力批判』における「（もしも）万人が万人に対して、（快と没利害的喜悦の）一般的なコミュニケーションに対するこの参照を期待し、要求するのであれば、人類そのものによって命じられた根源的契約（が存在するかのような地点へと、私たちは到達したことになる）」（LKPP, 74 [115]）という主張を引きつつ、次のように述べている。

この点において、行為者と注視者が統合され、行為者の格率と注視者が世界の光景を判断するための格率、「基準」が一つになる。いわば行為に対する定言命法は、次のようになるだろう。それによってこの根源的契約が普遍的法則へと現実化されうる格率に従って常に行為せよ。（LKPP, 75 [115]）³⁾

すなわち、行為者も、自らの共通感覚、共同体感覚によって、万人のありうべき判断、根源的契約をあらかじめ考慮に入れて行為することによって、人間の共同体、政治的共同体に参与するというのである。

いずれにせよ、アーレントにとって政治的に重要なのは、人間に固有の感覚的条件から切り離された純粹実践理性によって、あらゆる理性的存在者に客観的に妥当する道德法則を明らかにすることではなく、万人のありうべき主観的判断を考慮に入れる、共通感覚、共同体感覚を拡大させてゆくことなのである。

2. 純粹実践理性の脱構築——ナンシー「超過のカテゴリイン」

アーレントがカントの道德論を政治哲学的に低く評価したのは、道德法則が純粹実践理性の自律的な立法によって与えられるものであり、単独の人間が自らの理性を適切に働かせさえすれば到達できるもの、感覚的条件を共有する人間の複数性とは、ほとんどかわりのないものと思われたからであった。

しかるに、論文「超過のカテゴリイン」におけるナンシーの議論は、そうした純粹実践理性の自律的な立法を命じる「定言命法」というモチーフが、カント自身の意に反して、純粹実践理性の自律を否定するものであるということを明らかにしている。

カント曰く、道德法則は、その意志が道德法則以外の原因によっても規定されうる存在者にとっては義務として、「～すべし」という言語的な表現による定言命法として与えられる⁴⁾。

そうした定言命法は、快不快の感情を基準とすることなく、理性が自らによって自らに与える法則に従わなくてはならないという命令、「その格率が一つの普遍的法則となることを、当の格率を通じて君が同時に意志しうるような格率にのみ従って行為せよ」（GMS, 51 [127-129]）というものであり、ただそれだけであるという。カントは、そうした唯一の定言命法を原理として、義務のあらゆる命法を導き出さんとしている⁵⁾。

ナンシーはまず、そうした定言命法がまさに言語的な表現であるという点に着目している。

一般的に、命令する [ordonner] 行為は発話なしですませることができる。「命令は言語よりも古い。そうでなければ、犬たちが命令を理解することはできないだろう」。翻って、言表されたものならぬ命法 [impératif] を想像することにはいかなる意味もない。それは言表でしかない。言語的形式、あるいは言説の形式である。(IC, 17-18) ⁶⁾

しかし、命法が命法として与えられる限り、それは命法を受け取るものに対して差し向けられたものであり、たんなる言表を越えるような、差し向けという運動を含んでいるのだという。

命令が言語の手前にあるならば、命法はおそらく、言語の彼方にある。命法が言表されるにもかかわらず、その言表行為の内で、その言説性それ自体の内で、それは言語の彼方にあるのだ。命法性と差し向けは、それ自体としては、言語なしではありえない。しかし、それらは言語に属するものではないのだ。(IC, 18)

そして、そのような「定言命法」は、いまだ自らに法を与えていない理性に対して、自らに普遍的な法を与え、それに従って行為せよ、と命じるのであるから、「それは、逆説的に、しかし非常に正確に、法を有していないものの法なのである」(IC, 24) とされる。「定言命法」において、「普遍性は与えられてはおらず、課されている」(IC, 24-25) というのである。

このような議論によってナンシーが指摘しているのは、純粹実践理性の自律的な立法を命じる定言命法の特異なあり方、普遍的道德法則が定言命法として与えられていると同時に、それが普遍的道德法則を立法せよと命じている限りにおいて与えられていないという退引のあり方である。

このようにして、道德法則（命法）は、理性の法則の退引の内に、それに対する超過、あるいは欠如の内にある。それは普遍性を、それとともに合理性を、割り当てられた財のようにではなく、課題のように、規定する。(IC, 25)

カント曰く、「定言命法」は唯一のものであり、「その格率が一つの普遍的法則となることを、当の格率を通じて君が同時に意志しうるような格率にのみ従って行為せよ」という言語的表現であ

る。カントは、この唯一の原理から発して、純粋実践理性の自律的な立法によって、更なる普遍的道德法則を導き出さんとしている。

ナンシーがカントから明確に離反するのは、まさに、この自律的な立法主体としての純粋実践理性という想定に関してである。「定言命法」は、それが命令として与えられている以上、命令される者たる理性の外部を前提としているというのである。

[法の他性]とは、理性の事実であり、理性の内で理性へと向けられた、理性それ自体の内で理性とは異なる、厳命の事実さ [factualité]、あるいは事実性 [facticité] があるという事実なのだ。この「…の内」で「…へと向けられた」が、法の共約不可能な構造を与える。主体による、〈自らの法を-自己自身へと-自己贈与すること〉が問題なのではない。理性の内で理性へと厳命が宛てられているということ、したがって、外部、差し向けと厳命によって要請される二重に他なる外部が問題なのだ。(IC, 26)

「定言命法」は、理性の内で理性へと命令し、言語的な表現として差し向けられる。そのようにして、あらかじめ理性から区別された領域の内ではなく、自律的な理性と見なされたものの内に理性の他なる外部を開き、逆説的にも、理性の自律を否定するというのである。

それでは、自律的な立法主体としての純粋実践理性ではないとしたら、誰が立法を行うというのであろうか。この点は、論文「怒りの日」において、明確化されているように思われる。

3. 立法者の根源的複数性——ナンシー「怒りの日」

論文「怒りの日」において、ナンシーは「定言命法」によって命じられる判断のあり方を問うている。それは、「法が与えられていない状況」(DI, 18 [29])に対応する反省的判断である。

反省的判断には、自らが規則として産出するところのものが見えない。私の行為の格率が普遍的法則を成しうると私が判断するとき（なぜなら、ここにこそ真に実践的な判断が存するからだ。それは、直接的に普遍的判断なのではない。それは、私の格率が普遍的法則になりうると判断することなのだ）、私は、私が見たであろう普遍に従って判断するのではなく、手当たり次第に判断するのでもない。私は普遍を判断する、言い換えれば、私は普遍を決断するのである。(DI, 32-33 [51])

ナンシーは、「定言命法」において道德法則が与えられ、かつ与えられていないと見なすことで、「定言命法」によって命じられた普遍的道德法則の立法判断を、（普遍が与えられていない中で普遍を判断する）反省的判断として指摘するのである。

しかし、「定言命法」によって普遍的道德法則の自律的な立法を命じられた理性は、それ自身の内に外部を有し、自律的な主体でありえないのであれば、立法判断としての反省的判断は、常に道德法則それ自体には届かない。こうした点に、ナンシーは、「すべての理性的存在者の意志が普遍

的に立法する意志」（GMS, 63 [161]）であり、「君の人格やすべての他者たちの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決して単に手段として扱うことのないように行為せよ」（GMS, 61 [153]）という、カントによる「定言命法」第三の定式の意義を認めている。

私の判断が決定することができたであろうもの、私の判断を決定することができたであろうものに対して、自由の法それ自体が常に残り、あるいは超過するように、判断しなくてはならない。こうしたことが、おそらくは命法の第三定式、目的としての人間の人格ということの意味なのである。[...] 法が、他者の内で、他者のものとして、同時に私の固有な判断を判断するように判断しなくてはならない。最後の判断とは、この目的であるような他者の判断でもあるのだが、目的としての他者とは、法そのものである。（DI, 27 [43]）

カントにおいては、純粹実践理性はあらゆる理性的存在者に対して同一のものとして与えられているため、各々の理性的存在者が理性的に自律的な判断を行いさえすれば、「共同の法則を通じた様々な理性的存在者の体系的結合」（GMS, 66 [167]）たる「目的の王国」が実現するはずである。

しかし、道德法則が「定言命法」として与えられている限りで、純粹実践理性の自律を否定するものなのであれば、「立法者としていかなる他者の意志にも従属しない」（GMS, 66 [169]）、「元首」の地位を占めるものは無いはずである。「定言命法」は、カント自身の解釈に反して、複数的な他者との共同立法を命じるものでしかありえないのである⁷⁾。もちろん、このことは私のみが自律的に立法するのではないのと同様、他者のみが立法し、私がその立法に他律的に従わなくてはならないということを意味するのでもない。

法としての他者とは、他者こそが法を成すということを意味しない。他者が法を成すのは、私より以上でも以下でもない王国の立法構成員としてなのだ。法としての他者とは、他者が存在することこそが法なのだとすることを意味している。（DI, 49 [75]）

すなわち、立法者であるかぎりにおいて、私と他者とは同等なのであり、私は「[「他者の意志を自らの格率の中に受け入れる」自由（DI, 54 [82]）をも有しているというのである。

以上のようにして、ナンシーは、純粹実践理性の自律的な立法を命じるはずの「定言命法」が、逆説的にも純粹実践理性の自律を否定し、複数的な理性的存在者の共同立法を命じるものでしかありえないということを明らかにしている。

4. 前提なき人間性

以上までのナンシーの議論は、理性的と見なされた存在者の根源的な複数性を暴き出すことで、感覚的条件を共有する人間の共通感覚に基づいた判断に限られない、複数的な判断の可能性を明らかにしている。

とはいえ、普遍的な道德法則の立法を行う者は、あらかじめ前提された理性を共有する者たちだということもできない。なぜなら、基準となるべき自律的な純粹実践理性など与えられてはいないからである。感覺的条件を共有するものであれ、理性を共有するものであれ、何らかの人間性が判断の前提となり、基準となるのではない。ナンシーは、むしろ、判断を行う者たちの人間性は、「告発すること、誰かの告発に関わる真理を言うこと、そのようにして、確言し、責任を負わせ、割り当てること」(IC, 31) というギリシア語の「カテゴレイン [Katègorèin]」の意味において、「命法が、人間のあらゆるカテゴリー、固有な様態、本質、あるいは本性を超過することの内でカテゴライズする」(IC, 31) ことによって明らかになるのだという。

人間性を一つの目的として扱うこと、それは、人間性をその宛先人として扱うということである。それは、人間を条件的にその下に服させんとするような人間の概念を考慮することではまったくなく、人間へと宛てられ、人間を宛てる厳命を考慮することである。厳命は、人間を、その宛先人であることにのみ宛てる。(IC, 31-32)

すなわち、あらかじめ前提された一なる理性を共有する人間が立法者となるのではなく、「定言命法」を受け取り、普遍的道德法則の立法を行わんとする限りにおいて、立法者の人間性がその都度明らかにされるというのである。

上の引用箇所よりも前に、ナンシーは、「人間性」によって法を決定すべきなのではない。これから見るように、その逆である」(IC, 24) と述べている。

こうした主張は、「人間たちの共同体として、あるいは人間たちの共同体であるべきものとして前提された共同体は、そのようなものとして、人間の本質の完成であるような自らの本質を完全に実現し、あるいは実現するべきだということを前提としている」(CD, 13 [12]) とし、「定義された人間」(CD, 12 [10]) によって共同体を思考せんとする「内在主義」を批判する、論文「無為の共同体」(1983) の立場に通じるものだといえよう。

ナンシーの「定言命法」論は、「定言命法」が、逆説的にも、純粹実践理性の自律を否定し、複数的な理性的存在者の共同立法を命じるものでしかありえないこと、さらには、基準となるべき自律的な純粹実践理性が与えられていないことから、実のところ、立法者の人間性が理性によってあらかじめ定義されることはなく、普遍的道德法則の立法という行為遂行性によってのみ、その都度明らかにされるということを、カント道德論の脱構築的読解によって明らかにしている。

結語

アーレントが、カントの道德論を政治哲学的に低く評価したのは、それが人間の複数性とはほとんど関わりのない議論であると思われたからである。しかるに、ナンシーは、カントの道德論を脱構築的に読解することによって、それが共通感覚を前提とすることなき複数的な判断を要求するものであるということを明らかにしている。以上のようなナンシーの議論は、カントの議論の内に、カント自身が明確に見て取ることのなかった、快不快をめぐる直感的判断力とは異なる、反省的判

断力の問題が潜んでいるということを明らかにすることで⁸⁾、政治的判断力に関する新たな議論の可能性を示しているのだといえよう⁹⁾。

それが具体的にどのような判断力として描かれうるのかという点に関しては、今後、ナンシーによるカント解釈の妥当性をさらに精査しつつ、1980年代の「政治的なもの」をめぐる議論や他のカント論などとの関係において検討しなくてはならない¹⁰⁾。「定言命法」がまさに言語的な表現であるということに着目するナンシーの議論は、『シンコペーションの言説』（1976）におけるカント的言説をめぐる議論、さらには言語行為という観点からデカルトやヘーゲルを読解する当該時期の議論の全体的な方向性と密接に関係するものだろう¹¹⁾。

ナンシーが「定言命法」論を練り上げたのは、アーレント『カント政治哲学の講義』が公刊された時期と重なる。また、当該時期の「政治的なもの」をめぐる議論において、ラクー＝ラバルトとともに、全体主義をめぐるアーレントの議論を参照していることから、ナンシーにとってアーレントが決して無視できる存在でなかったことは確かである¹²⁾。しかし、管見の限り、ナンシーが自身のカント論において、アーレントのカント論に直接言及するということはない。本稿では、『カント政治哲学の講義』に対する、ナンシーからのありえた批判を描き出すことで、ナンシーの「定言命法」論に政治哲学的意義が存することを明らかにし、ナンシーとアーレントとの思想的関係に新たな相貌を与えたということを以て一つの成果としたい。

【凡例】

外国語文献に関して、対応する邦訳の有るものは適宜参照し、[]内に頁数を併記した。引用文の訳は全て筆者による。引用文中の[]内は筆者による補足。省略は[...]で表わした。原文における斜体による強調箇所には傍点を付した。いくつかのテキストに関しては下記略号を用いた。

【参考文献】

Arendt, Hannah,

LKPP : *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1992 [1982]. (『カント政治哲学の講義』 浜田義文監訳、法政大学出版社、2009年)

Kant, Immanuel,

GMS : „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, *Kritik der praktischen Vernunft/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, 1974 [1785], S. 7-102. (『実践理性批判／倫理の形而上学の基礎づけ』 熊野純彦訳、作品社、2013年)

Nancy, Jean-Luc,

ACL : « Autour de la notion de communauté littéraire », *Tumultes*, no. 6, Kimé, 1995, pp. 23-37. (「文学的共同体という概念をめぐる」小田麟太郎・山根佑斗訳、『Limitrophe』、第5号、東京都立大学西山雄二研究室、2024年、94-105頁)

CD : « La communauté désœuvrée », *Aléa*, no. 4, Christian Bourgois, 1983, pp. 11-49. (『無為の共同体——バタイユの恍惚から』、西谷修訳、朝日出版社、1985年)

アーレント『カント政治哲学の講義』に対する
ナンシー「定言命法」論の意義（小田）

DI : « Dies irae », *La Faculté de juger*, Les Éditions de Minuit, 1985, pp. 9-54. (「怒りの日」、『どのように判断するか——カントとフランス現代思想』宇田川博訳、国文社、1990年、13-87頁)

IC : *L'Impératif catégorique*, Flammarion, 1983.

JMH : « La juridiction du monarque hégélien », *Rejouer le politique*, Galilée, 1981, pp. 51-90. (試訳「ヘーゲルの君主の法宣告」西山雄二訳、2021年、0-23頁。

<https://researchmap.jp/yujinishiyama/misc/33901563> 閲覧：2026/06/13)

Raffoul Francois, « Abandonment and the Categorical Imperative of Being », *Jean-Luc Nancy : Justice, Legality and World*, Bloomsbury, 2011, pp. 65-81.

青木崇「ハンナ・アーレントと「政治的なものの退引」——アーレントを読むナンシーとラクー＝ラバルト」、『現代生命哲学研究』、早稲田大学現代死生学研究所、第11号、2022年、123-140頁。

小田麟太郎「ジャン＝リュック・ナンシーにおける「命法的真理」の所在究明——「判断」「自由」「定言命法」を手がかりに」、『Limitrophe』、東京都立大学西山雄二研究室、第2号、2023年、104-116頁。

柿並良佑「存在論は政治的か?」、『思想』、岩波書店、第1078号、2014年、67-93頁。

中田光雄『現代を哲学する 時代と意味と真理——A・バディウ、ハイデガー、ウィトゲンシュタイン』、理想社、2008年。

橋本摂子『アウシュヴィッツ以後、正義とは誤謬である——アーレント判断論の社会学的省察』、東京大学出版会、2024年。

道下拓哉「カント実践哲学と「反省」の問題」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』、早稲田大学大学院文学研究科、第66巻、2021年、69-79頁。

宮崎裕助『判断と崇高——カント美学のポリティックス』、知泉書館、2009年。

八木緑「カントにおける反省的判断力と実践」、『人文論究』、関西学院大学文学部、第70巻、第2号、2020年、31-46頁。

註

- 1) 橋本は、アーレントの諸テキストを踏まえつつ、アーレントの述べる「共通感覚」をカントのそれから区別するが、『カント政治哲学の講義』においては、アーレントは、「共通感覚」を自らに固有な術語としてカントのそれから区別してはいない。橋本[2024]、109-150参照。
- 2) 論文「超過のカテゴリン」や論文「怒りの日」において、ナンシー自身が「政治的なもの」という争点を明確に主張しているわけではないという点は断っておかなくてはならない。とはいえ、1995年の論文「文学的共同体という概念をめぐる」においては、「社会的紐帯を結びつけるのに寄与するもの」(ACL, 25 [96])という広い意味における「文学」のうちに「政治的なもの」の真理を示さんとする(ACL, 36 [104])、『無為の共同体』(1986)や『共出現』(1991)における自身の試みが、再検討され、修正されなくてはならないと主張されている。こうした自己批判に加えて、2000年頃以降のナンシーが「政治的なもの」という語の使用を控えるようになり、「政治」とそれに収まらないものとの関係を問うようになったという点を考慮するのであれば、明確に主張されておらずとも、「政治的なもの」という争点が1990年代中頃以前のナンシーの議論の背景をなしていたのだという点が推測されよう。「政治的なもの」から「政治」へと至るナンシーの議論の変遷に関しては、柿並[2014]を参照。

- 3) ここでアーレントがカントの「定言命法」を模しているという点は重要だろう。「それによってこの根源的契約が普遍的法則へと現実化されうる格率に従って常に行為せよ」という命法が、万人のありうべき判断を考慮に入れよということ、すなわち、自らの直感的判断力を最大限に働かせよということを命じているのであれば、当の「定言命法」である「その格率が一つの普遍的法則となることを、当の格率を通じて君が同時に意志しうるような格率にのみ従って行為せよ」という命法は、同様の仕方では、しかし、快不快をめぐる直感的判断ではないような、ある反省的判断を命じているのだといえよう。
- 4) GMS, 41-42 [103-105] 参照。当該箇所所述べられているように、定言命法は言語以前の的に直観されるものではなく、言語的に「表現される [ausgedruckt]」ものである。
- 5) GMS, 51 [129] 参照。
- 6) ナンシーはここで、エリ阿斯・カネッティ『群衆と権力』（1960）を参照している。
- 7) 「定言命法」によって命じられる反省的判断は複数的なものでしかありえない。第一に、カントの議論において前提とされていた「目的の王国」の「元首」の地位にあるような唯一的な立法者が否定されるならば、残されるのは、複数的な立法者のみだからである。また、このように道徳法則の立法を命じるものこそが唯一の道徳法則である以上、道徳法則を目指す立法行為は原理的に道徳法則それ自体には届かない。そのため、それは絶えず再開される複数的な立法行為でしかありえない。
- 8) 道徳法則に対する尊敬の感情が快を生じさせることはあるにせよ、定言命法において命じられている道徳法則をめぐる判断は、快不快をめぐる判断ではない。論文「怒りの日」において指摘されているように、「快は法の執行を条件づけることなどできない」（DI, 26 [41]）のである。また、カントの道徳論の内に反省的判断力をめぐる問題が存していることを指摘する研究として、道下 [2021]、八木 [2020] も参照されたい。
- 9) ナンシーを含む現代フランス哲学の議論を参照しつつ、「定言命法」というモチーフのアポリアに着目し、アーレントのカント論も批判することで、政治的判断力を検討するものとして、宮崎 [2009] を参照。しかし、宮崎の議論は、『判断力批判』の批判的検討を行うことで、カント美学の政治哲学的意義を明らかにするものであり、ナンシーの議論は部分的に参照され、「定言命法」というモチーフのアポリアに関しても議論の導入として独自に論じられるのみであり、カントの道徳論に固有な政治哲学的意義に関しては検討されていない。それに対して、ナンシーの哲学に対する内在的読解を行うことで、カントの道徳論に固有な政治哲学的意義を示唆するという点に本稿の独自性が存する。
- 10) この点に関して、一つの具体的な見通しを立てるならば、論文「ヘーゲルの君主の裁判権」（1981）において、ナンシーが「現実的な法律をつくる決断」（JMH, 52 [1]）に「法的なものと政治的なものの最小限の連関」（JMH, 52 [1]）を見てとっているという点が重要だろう。本稿で明らかにされた「定言命法」の命じる立法行為は必ずしも現実的な法律の制定に限られない反省的判断力の問題であるが、他方で、現実的な法律の制定、執行の内にも「政治的なもの」を見てとる批判法学的な立場にも通じているといえよう。『定言命法』所収の論文「判断の誤り」における「裁判権」をめぐる議論などとの連関を辿ることで、「定言命法」の命じる立法行為と「政治的なもの」との連関をナンシーの議論に内在的なかたちで明らかにする研究を今後の課題としたい。

- 11) 先行研究において、ナンシーの「定言命法」論は、存在論や真理論の観点から論じられるのみであり、管見の限り、カント道德論の脱構築的読解の内実を詳細に追跡したものはない。Raffoul [2011], 小田 [2023], 中田 [2008], 181-202参照。そのため、先行研究においては、他のカント論やデカルト論、ヘーゲル論、「政治的なもの」をめぐる議論との関係についての見通しが立てられてはいなかった。
- 12) 青木 [2022] 参照。

本研究はJSPS科研費JP25KJ0356の助成を受けたものです。

L'importance de la lecture nancéenne de l'« impératif catégorique » en regard de *Juger. Sur la philosophie politique de Kant* d'Arendt

Rintaro ODA

Dans cet article, nous mettons en lumière la portée philosophico-politique de la lecture nancéenne de l'« impératif catégorique », en la comparant à l'analyse qu'en propose Hannah Arendt dans *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Nous commencerons par retracer l'argumentation d'Arendt, afin de confirmer qu'elle évalue négativement, du point de vue de la philosophie politique, la doctrine morale kantienne, qu'elle considère comme un discours ayant peu de rapport avec l'humanité, la pluralité et la faculté de juger. Nous montrerons ensuite que Nancy, à rebours de l'interprétation arendtienne, comprend l'« impératif catégorique » comme ce qui commande de juger et souligne la pluralité des législateurs comme condition indispensable de cet impératif.

「全体における存在者」と Walten ——デリダによるハイデガー解釈の再検討——

金成 祐人

はじめに

デリダは最晩年の講義「獣と主権者Ⅱ」（2002-2003）において、ハイデガーの1929/30年冬学期講義「形而上学の根本諸概念——世界-有限性-孤独」（以下、「根本諸概念」）のWaltenに着目し、それを存在論的差異そのものを生起させるものとして捉えた。ここでWaltenは、存在者でも存在でもなく、両者の差異を可能にする力として理解される。デリダがこの概念に特別な意義を見出した理由について、リスは、デリダが「差延（différance）」とWaltenとのあいだに類似性を見出したからであると仮説を立てている。すなわち、差延はあらゆる差異を可能にする点で存在論的差異よりも原初的であり、この意味においてWaltenと同じ役割をもつと解されるのである¹⁾。ナースもまた、デリダの差延はハイデガーのWaltenと同一視されるか、実質的にその別名だと思われると述べている²⁾。しかし、「根本諸概念」におけるWaltenが、デリダの解釈するようなピュシスの不可侵の支配という意味において一貫して用いられているかどうかについては、なお検討の余地がある。言い換えれば、Waltenとピュシスとの連関をめぐるハイデガーとデリダの理解が、果たして同一のものとみなしうるのかは十分に問われてこなかったのである。

ハイデガーは、『存在と時間』（1927）以後に展開された「メタ存在論（Metontologie）」において、アリストテレスのピュシスに由来する「全体における存在者（das Seiende im Ganzen）」としての自然を主題化した（GA26, 199）³⁾。「根本諸概念」はこのメタ存在論の最後の時期（以下、1927-1930年を「メタ存在論期」と呼ぶ）に位置づけられる講義であり、Waltenをピュシスの不可侵の支配に結びつけるデリダの解釈を検討するためには、メタ存在論の問題設定のもとで「全体における存在者」の内実を検討する必要がある。しかし、「全体における存在者」がいかなる意味で「存在者」と呼ばれるのか、また存在論的差異との関係においていかに位置づけられるのかについては、ハイデガー研究において見解が分かれている。

第一に、「全体における存在者」はその名称通り「存在者（das Seiende）」であるとする立場がある。メタ存在論が「形而上学的存在者論（metaphysische Ontik）」（GA26, 201）と呼ばれることから、この理解は一定の根拠をもつ。たとえば中川は、基礎存在論が実存論的・存在論的次元を扱うのに対し、メタ存在論は実存的・存在的次元を主題化するものとして両者を区別している⁴⁾。またフォン・ヘルマンは、現存在の実存のほか、芸術作品、自然、歴史、生命、空間、数という存在者の諸領域を主題とする領域的存在論としてメタ存在論を解する⁵⁾。第二に、轟や田鍋の研究に見られるように、「全体における存在者」を「世界（Welt）」と同一視し、存在者ではなく存在の側に位置づける解釈もある⁶⁾。この立場では、「全体における存在者」は世界の別名として理解される。第三に、「全体における存在者」を存在者と存在の差異そのものに先立つものと捉える解釈が

ある。峰尾は「全体における存在者」を存在論的差異の成立に先立つものであるとみなし、レヴィナスのイリヤと結びつけて論じている⁷⁾。「獣と主権者Ⅱ」におけるデリダのハイデガー解釈も、この第三の立場に属するものとして位置づけることができ、ハイデガー研究に新たな論点を提示するものである。

本稿の目的は、デリダのハイデガー解釈を手がかりとして、Waltenが「全体における存在者」といかなる関係にあり、いかなる存在論的機能を担うのかを明らかにすることである。その際、とりわけメタ存在論期の議論と照合することで、デリダの解釈の妥当性と限界を検討する。本稿の構成は以下の通りである。第1節では、デリダによるWalten解釈を再構成する。第2節では、それをハイデガーの『存在と時間』とメタ存在論期のテキストに即して検討する。第3節では、後年のハイデガーの思索および「根本諸概念」の世界企投との関係から、デリダ解釈の意義を再評価する。これにより、従来ハイデガー研究において十分に顧みられてこなかったWaltenをめぐる問題を、デリダ研究とハイデガー研究双方にとって実りある形で再定位することを目指す⁸⁾。

1. デリダにおける Walten

本節では、1989年9月の講演「ハイデガーの耳 フィロボレモロジー（ゲシュレヒトⅣ）」（以下、「ハイデガーの耳」）と最晩年の講義「獣と主権者」（Ⅰ：2001-2002；Ⅱ：2002-2003）のデリダのWalten解釈から、デリダがこの語にいかなる意義を見出していたのかを再構成する⁹⁾。

デリダは同講演において、ハイデガーの1935年夏学期講義「形而上学入門」を取り上げ、そこで用いられるWaltenという語に着目する。ハイデガーはピュシスを、「発現しながら自らを立て起こすこと、自らのうちに滞在しながら自らを展開すること（das aufgehende Sichaufrichten, das in sich verweilende Sichentfalten）」（GA40, 65）として規定し、静止と運動の根源的統一を表す特別な語としてWaltenを用いる。デリダはこの語が、「支配する（dominer）」、「君臨する（régner）」、「徹底支配する（perdominer）」、「優越する（prévaloir）」といった意味を帯びており、いずれも「権力（pouvoir）」や「力（force）」、さらには「暴力（violence）」を含意している点に注目する¹⁰⁾。Waltenが重要性を担っているのは、ポレモスと不可分であることでヘラクレイトスの引用を準備し正当化するため、また「現-前（An-wesen）」やアレーティアの同義語として、ピュシスが自己自身にとどまりながら自らを展開させることを現前にもたす力や暴力を指し示すためである（G4, 407/272）。

「獣と主権者Ⅰ」においては、ロゴスにおけるピュシスの徹底支配に関する記述のなかでWaltenやGewaltについて若干言及されるに留まるが（BS1, 425/395）、ダニエル・デフォーの『ロビンソン・クルーソー』とハイデガーの「根本諸概念」を主要テキストとして展開される「獣と主権者Ⅱ」においては、Waltenは「本講義の発端を、本講義においてピュシスに関するあらゆることを支配している」（BS2, 60/53）ものとして中心的主題に据えられる。同講義においてWaltenに関する言及は散在しているが、以下の定式はデリダの理解を端的に示すものである。

Waltenとは自己形成する主権として、存在者の全体、全体における存在者、存在するすべてのものが自らに命令し、自らを形成する自律的で自足的な力として、支配し統治する権能である。ピュシスとは万物のWaltenであり、それはWaltenとして、それ自身にしか依存せず、能力として、至高なる仕方ですらを形成し、その支配の形式とイメージ、形象をそれ自身からしか受け取らない。ピュシスとしてのWalten、Waltenとしてのピュシスとは万物のことであり、ピュシスとWaltenは万物を指す同義語であり、存在するあらゆるもの、つまり、根源的に主権的な権力として存在するものを指す同義語である。(BS2, 72/64)

ここでデリダは、ハイデガーがピュシスを「全体における存在者が自分自身を形成しつつ支配すること (sich selbst bildenden Walten des Seienden im Ganzen)」(GA29/30, 38-39)と規定していることを参照しながら、Waltenとピュシスの同一性を確認している。さらにハイデガーが別の箇所ですらをピュシスを「全体における存在者」(GA28, 23)と言い換えているように、デリダはこの理解を前提として、Walten・ピュシス・「全体における存在者」を重ね合わせていると考えられる。そして人間はこのWaltenに対して主体的に支配する立場にあるのではなく、Walten=ピュシスに「徹底的に支配されている (durchwaltet)」ことが強調される (BS2, 75/66)。そのうえでデリダは、「根本諸概念」の後続の文章を読解する代わりに、いくつかの示唆に留めている。その一つはロゴスとWalten=ピュシスとの関係である¹¹⁾。

ロゴスとは、Waltenを言葉へと (zum Ausspruch) もたらしながら〔中略〕Waltenを解放するものである。そのVerborgenheit〔隠蔽性〕から、その隠され、隠蔽され、沈黙した状態からWalten——そしてピュシス、Waltenとしてのピュシス——を解放するものである。(BS2, 75-76/66-67)

ロゴスにおいて、ピュシス、つまりWaltenがそれとして現われる、自らを露わにする。(BS2, 76/67)

人間はWalten=ピュシスに徹底的に支配されていながら、ロゴスによってWaltenを言葉にもたらしすことでそれを隠れから解放し、それとして現れるようにさせることができる。この点からデリダは、ロゴスをもつ人間が「世界形成的 (weltbildend)」であるのに対し、ロゴスをもたない動物が「世界が貧しい (weltarm)」とされるハイデガーの区別へと議論を接続する¹²⁾。

デリダにおいてWalten=ピュシスと結び付けられる「全体における存在者」は存在者なのか、それとも存在なのか、あるいはそのいずれでもないのか。デリダによれば、この概念は存在者でも存在でもなく、むしろ両者の差異、すなわち存在論的差異そのものをはじめて成立させるものである。

動物に欠けているであろうものは、存在者への通路ではなく、それとしての存在者への通路であり、言い換えれば、存在と存在者とのこのわずかな差異である。私たちはこの差異がある種のWaltenとしか名づけようのないものから生じるのを見ることになるだろう。なぜわずかな

差異なのかと言えば、この存在と存在者との差異、そのものに起因するこの差異は定義上、存在者ではないからだ。ある意味で、この差異は何者でもなく、存在しない。しかしそれは支配している（waltet）。（BS2, 175/154-155）

Walten は存在的-存在論的差異を生み出し、担い、おこない、開くのだが、したがって、まだ存在にも存在者にも属していない。（BS2, 269/242）

「根本諸概念」では、「全体における存在者」が存在者か存在かについて明記されているわけではないが、以上の引用箇所が示すように、デリダは「全体における存在者」（Walten=ピュシス）を存在者でも存在でもないもの、すなわち両者の差異（存在論的差異）に先行してそれを作動させる力と解釈していることが分かる。

2. デリダの Walten 解釈の検討

前節では、「ハイデガーの耳」と「獣と主権者」における Walten 解釈を検討した。その結果、とりわけ「獣と主権者Ⅱ」における分散した記述から、デリダにおいて Walten=ピュシスと結び付けられる「全体における存在者」は存在論的差異に先行してそれを作動させる力と解釈されうることを確認した。本節では、この解釈を『存在と時間』およびメタ存在論期のテキストに照らして検討し、その妥当性と限界を明らかにする。

2-1. 「全体における存在者」と世界内部的存在者との区別

——デリダの Walten 解釈の意義

まず問われるべきは、「全体における存在者」は世界内部的存在者といかに異なるのか、という点である。メタ存在論を領域的存在論として理解する立場においては、『存在と時間』で論じられる世界内部的存在者と「全体における存在者」とが同一の意味で理解され、メタ存在論は『存在と時間』の単なる拡張として位置づけられる傾向がある。しかし、デリダが比較的早い時期から見抜いていたように、両者は異なる水準に属しており、同一の意味で理解することはできない。

もっとも、デリダ自身は『存在と時間』において Walten の概念や語彙が活用されていないことを指摘するに留まり（BS2, 77/68）、その理由については明示的に論じていない。本小節ではこの点を補うべく、『存在と時間』における世界内部的存在者と「全体における存在者」との相違を確認し、なぜ『存在と時間』に Walten が登場しえないかを示すことで、『存在と時間』とメタ存在論との断絶に関するデリダの解釈の妥当性を裏づけることを目指す¹³⁾。

『存在と時間』の基礎存在論においては、現存在の日常性を出発点として、「世界内存在としての現存在とともに、世界内部的存在者はそのつどすでに開示されている」（SZ, 207）とされる。すなわち、『存在と時間』における存在者とは現存在の存在了解に依存して開示される世界内部的存在者であり¹⁴⁾、「道具的存在者（Zuhandenes）」であれ、実践が妨げられたり理論的に把握されたりする際に会われる「事物的存在者（Vorhandenes）」であれ、いずれも現存在の世界という意味連関の内部において現れる存在者である。

これに対して、メタ存在論における「全体における存在者」は、1927年夏学期講義「現象学の根本諸問題」で「それ自身からつねにすでに存在する（von sich her immer schon ist）」ものとして規定されており、「この存在者は、私たちがそれを発見することなしに、すなわち私たちの世界の内部で出会われることなしに、存在する」（GA24, 240）とされている。この点からして、「全体における存在者」は世界内部的存在者として理解することができない。すなわち、「自然の存在には世界内部性は属していない」（GA24, 240）のであり、『存在と時間』における「存在者」の規定をそのまま「全体における存在者」に適用することはできないのである。

以上の点から、『存在と時間』において存在者が世界内部的存在者として理解されているかぎり、存在論的差異はすでに前提されており、それに先行して差異を作動させる力として Walten が問題化される余地はない。したがって、『存在と時間』において Walten が語彙として現れないのは偶然ではない。この点において、デリダが『存在と時間』とメタ存在論との断絶を的確に捉えていることは評価されるべきである。もっとも、Walten をピュシスの不可侵の支配と強く結びつけるデリダの解釈については、なお検討を要する。以下ではその点を検証する。

2-2. ピュシスの圧倒性の克服——デリダの Walten 解釈が見ていないもの

他方で、「根本諸概念」についてのデリダの Walten 解釈は、1935年夏学期講義「形而上学入門」や『同一性と差異』（1957年）の読解に強く依拠しており、ハイデガーの思索の展開、とりわけメタ存在論期に特有の議論を十分に反映していない側面がある。クレルが指摘するように、「形而上学入門」において強調されるのは、圧倒的なピュシスを前にした人間の徹底的な有限性であり¹⁵⁾、デリダの Walten 解釈もまたこの点を強調する傾向にある。

しかしながら、メタ存在論期においては、ピュシスは不可侵の支配としてのみ捉えられるのではなく、その圧倒性が克服されうものとして論じられている。1928/29年冬学期講義「哲学入門」では、「全体における存在者」との「対決（Auseinandersetzung）」を通じて「存在者の圧倒性の克服」（GA27, 381）がなされ、そこから学が形成され哲学することが生起するとされている。さらに「根本諸概念」においては、この「対決」が真理論と結びつけられる。

ギリシア人たちには、真理は略奪物として理解されている。この略奪物は、まさにピュシスがそのうちで自らを隠すことを求める対決において、隠れからもぎ取られねばならないものなのである。真理は人間本質と存在者全体そのものとの最も内的な対決である。（GA29/30, 43f.）人間は人間として実存するかぎり、自らを隠すことを求めるピュシスをロゴスにおいて隠れからもぎ取り、そのようにして存在者をその真理へともたらすのである。（GA29/30, 44）

第1節で確認したように、デリダはロゴスに着目してはいるものの、ロゴスを Walten によって可能化されたものとして理解している（注11参照）。そのため彼の解釈では、人間がロゴスによって Walten の支配を克服する契機が前景化されない。これに対して、上記引用箇所からは、メタ存在論期において現存在は世界形成の過程においてピュシス（「全体における存在者」）の圧倒性を克

服するものとして捉えられていることが分かる。したがって、Walten を一貫してピュシスの不可侵の支配として理解するデリダの解釈は、少なくともメタ存在論期のテキストに関しては過剰であると言わざるをえない。

もっとも、だからといってデリダの解釈が単なる誤読であるわけではない。むしろそれは、後年のハイデガー自身が展開する自己批判的思索と整合的であり、メタ存在論期においてなお十分に明示されていなかった問題点——すなわち主観性の残余の問題——を先鋭化して提示していると評価することができる。この点については、次節においてさらに検討する。

3. デリダの Walten 解釈の再評価

前節では、デリダによる Walten 解釈が、メタ存在論期のテキストに即してみた場合、一定の限界を有していることを確認した。しかし本節では、そうした限界にもかかわらず、デリダの解釈が後年のハイデガーによる自己批判的思索と深く共鳴しており、むしろその過剰性ゆえにハイデガーの思索の核心を照らし出していることを明らかにしたい。

周知の通り、後年のハイデガーは自身の前期思想に対して批判的な再検討を行っており、いわゆる「転回 (Kehre)」として知られている。その際、とりわけ問題とされたのが「超越 (Transzendenz)」概念である。ハイデガーは『哲学への寄与論稿』において、次のように述べている。

「超越」が従来とは異なる仕方で、つまり乗り越え (*Überstieg*) として把握され、存在者としての超-感性的なものとして把握されないとしても、その規定では現-存在の本質はあまりにも容易に塞がれてしまう。というのも、超越はそうのように規定されても下とこちら側とを前提してしまい、やはり或る「自我」と主観の行為として誤解される危険があるからである。そして最後に、この超越概念もまたプラトニズムにはまり続けている（「根拠の本質について」を参照）。（GA65, 322）

ここで問題とされているのは、認識論的な主観-客観図式に基づく超越と区別したとしても、超越はなお主観的行為として理解される余地を残してしまうという点である。ハイデガー自身がメタ存在論期において、超越を「主観の主観性の根源的な体制」（GA26, 211）と呼び、また「明確に超越することは、現存在の自由の原行為である」（GA27, 214）と述べていることは、超越がなお「主観」や「行為」という語彙によって語られていることを示している。このことが、超越概念に依然として主観主義的契機が残存しているのではないかという疑念を招くのである¹⁶⁾。

実際、「根本諸概念」に出席していたフィンクは、「世界形成」を主張するハイデガーの世界概念を主観主義的とみなし、「根拠の本質について」の世界概念を「世界についての主観主義的考え方の極致」¹⁷⁾と評している。すなわち、ハイデガー自身が意図したか否かにかかわらず、前期ハイデガーの思索は主観主義的に読まれる余地を残していたと言えよう。「全体における存在者」の圧倒性の克服が論じられることも、結局のところ主観によって乗り越えられてしまうものとして「全体における存在者」を把握することにつながる。

この点においてデリダの Walten 解釈は重要な意味をもつ。デリダはすでに1967年の『グラマトロジーについて』において、存在論的差異や現存在の超越におけるその根拠（Grund）が絶対的に根源的なものではないと指摘していたが（DG, 38/54-55）、メタ存在論期の議論から主観主義的に見える語彙を抜き去ることで、デリダの解釈は後年のハイデガーの自己批判的立場と整合的なものとなっている。すなわち、超越を主体的行為として理解する余地を残さず、存在論的差異に先行する力としての Walten を強調するのである。

もっとも、デリダ自身が十分に考慮していない点として、「根本諸概念」においてすでにハイデガー自身が、超越を単なる主体的行為としては捉えていないという事実がある。メタ存在論期のハイデガーは、超越を「世界企投（Weltentwurf）」と言い換え、この企投が乗り越えられる存在者によって気分づけられ徹底的に支配される（durchwaltet ist）という仕方での企投であると述べている（GA9, 166）。また「根本諸概念」では、ハイデガーにおいて「全体における存在者」と区別される「世界」に対しても Walten が語られていることは注目に値する（GA29/30, 509, 514）¹⁸⁾。これは、Walten がピュシスにのみ属する力ではなく、世界形成そのものにも関わることを示している。さらにハイデガーは、「企投という生起において世界が自らを形成する」（GA29/30, 531）と述べており、世界形成は主体の行為というよりも世界自身の生起として理解されている。こうして主観主義的な語調は明確に後景化しているのである。

とりわけ注目すべきは、次の箇所である。

こうした可能化の露呈としての企投は、存在と存在者のかの区別の本質的な生起である。企投はこの区別の「間」に進入する。企投は区別された存在と存在者を、その区別可能性においてはじめて可能にする。企投は存在者の存在をあらわにする。（GA29/30, 529）

ここでは、世界企投は存在論的差異に先立ち、その差異をはじめて生起させるものとして把握されている。この点において、世界企投は、デリダが Walten に読み取った役割と一致していると言える。ハイデガーは「全体における存在者」というよりむしろ、超越＝世界企投のなかに存在論的差異の生起を見て取っていたのである。もし「企投」が主観主義的な色彩を帯びており、表現上避けるべきであるとするれば、「全体における存在者」と世界の両方に使用される Walten という表現こそ、存在論的差異に先行してそれを作動させる力を指し示す語として強調されるべきだったのかもしれない。したがってデリダの読解は、前期ハイデガーのテキストに即して考えるなら、被投性や圧倒性を過度に強調する点で確かに過剰である。しかし同時にそれは、後年のハイデガーが到達した思索の方向性——すなわち、主観主義的契機を徹底的に排除しつつ、存在論的差異の生起そのものを問う思考——に共鳴するものである。そうした意味において、デリダの Walten 解釈は、メタ存在論が内包していた可能性をあらためて可視化し、ハイデガー思想の展開を理解するための重要な示唆を与えるものとなっていると言えるだろう。

結び

本稿は、デリダの Walten 解釈を手がかりとして、「全体における存在者」が存在論的差異における存在と存在者のいずれにも還元されないこと、そして Walten が両者の差異を作動させる力を指し示す語であることを明らかにしてきた。また、メタ存在論期の議論を踏まえるならば、デリダの解釈はピュシスの不可侵の支配を強調する点で過剰であるものの、その過剰さゆえに主観性の残滓を削ぎ落とし、後年のハイデガーの思索まで一貫する論点を浮かびあがらせていることを示した。

本稿では、とりわけ、「獣と主権者Ⅱ」における「根本諸概念」の読解を中心に、デリダによる Walten 解釈の射程を検討したが、そこでの Walten 解釈の背景にある「形而上学入門」と『同一性と差異』の議論については十分に論じることができなかった。この点を今後の課題としたい。

凡例

引用に際して括弧内の邦訳を参照したが、訳文は本稿に合わせて適宜変更されている。また、デリダの著作については、括弧内で原文と邦訳の頁数を併記した。

ジャック・デリダ

BS1 = *Séminaire: La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Galilée, 2008. (ジャック・デリダ『ジャック・デリダ講義録 獣と主権者Ⅰ』、西山雄二、郷原佳以、亀井大輔、佐藤朋子訳、白水社、2014年。)

BS2 = *Séminaire: La bête et le souverain, Volume II (2002-2003)*, Galilée, 2010. (ジャック・デリダ『ジャック・デリダ講義録 獣と主権者Ⅱ』、西山雄二、亀井大輔、荒金直人、佐藤嘉幸訳、白水社、2016年。)

DG = *De la grammatologie*, Minuit, 1967. (ジャック・デリダ『根源の彼方に——グラマトロジーについて(上)』、足立和浩訳、現代新潮社、1972年。)

G4 = "L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)", in *Politique de l'amitié*, Galilée, 1994, pp. 343-419. (ジャック・デリダ『友愛のポリティクス 2』、犬飼哲、大西雅一郎、松葉祥一訳、みすず書房、2003年。)

マルティン・ハイデガー

1. クロスターマン社発行のハイデガー全集 (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann)

GA9 = *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Auflage 2004. (ハイデッガー全集第9巻『道標』、辻村公一、ハルトムート・プフナー訳、創文社、1985年。)

GA24 = *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Auflage 1997. (ハイデッガー全集第24巻『現象学の根本諸問題』、溝口競一、松本長彦、杉野祥一、セヴェリン・ミュラー訳、創文社、2001年。)

GA26 = *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, hrsg. von Klaus Held, 1978, 3. Auflage 2007. (ハイデッガー全集第26巻『論理学の形而上学的な始元諸根拠——ライプニッツから出発して』、酒井潔、ヴィル・クルンカー訳、創文社、2002年。)

GA27 = *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel, 2. Auflage 2001. (ハイデッガー全集第27巻『哲学入門』、茅野良男、ヘルムート・グロス訳、創文社、2002年。)

GA28 = *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, hrsg.

von Claudius Strube, 2. Auflage 2011.

GA29/30 = *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, 3. Auflage 2004. (ハイデッガー全集第29/30巻『形而上学の根本諸概念——世界—有限性—孤独』、川原栄峰、セヴェリン・ミュラー訳、創文社、1998年。)

GA40 = *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von Petra Jaeger, 1983. (ハイデッガー全集第40巻『形而上学入門』、岩田靖夫、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、2000年。)

GA65 = *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, 3. Auflage 2003. (ハイデッガー全集第65巻『哲学への寄与論稿（性起から〔性起について〕）』、大橋良介、秋富克哉、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、2005年。)

2. ハイデガー全集以外の著作

SZ = *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 19. Aufl., 2006. (『存在と時間』（全3巻）、原佑、渡邊二郎訳、中央公論新社、中公クラシックス、2003年。)

参考文献

Fink, Eugen (1990), *Welt und Endlichkeit*, herausgegeben von Franz-A. Schwarz, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Herrmann, F-W. von. (1993), *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Krell, David Farrell (2013), *Derrida and Our Animal Others: Derrida's Final Seminar, "The Beast and the Sovereign"*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Lisse, Michel (2014), "La Différance entre Jacques Derrida et Martin Heidegger", *Appels de Jacques Derrida*, eds. Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud, Paris: Hermann.

Naas, Michael (2015), *The End of the World and Other Teachable Moments: Jacques Derrida's Final Seminar*, New York: Fordham University Press.

金成祐人 (2017) 「全体における存在者としての自然——前期ハイデガーにおける自然概念再考——」、実存思想協会編『実存思想論集 XXXII アーレントと実存思想』、第2期第24号、理想社、2017年、109-125頁。

——— (2021) 「ハイデガーにおける超越の問題——二重の超越とその行方——」、日本現象学会編『現象学年報』、第37号、69-76頁。

田鍋良臣 (2014) 『始源の思索——ハイデッガーと形而上学の問題』、京都大学学術出版会。

轟孝夫 (2007) 『存在と共同——ハイデガー哲学の構造と展開』、法政大学出版局。

中川萌子 (2018) 『脱—底 ハイデガーにおける被投的企投』、昭和堂。

西山雄二 (2014) 「超—主権的な Walten の問いへ ジャック・デリダ『獣と主権者Ⅱ』をめぐる覚書」、『現代思想二月臨時増刊号』、第43巻第2号、139-153頁。

峰尾公也 (2019) 『ハイデガーと時間性の哲学——根源・派生・媒介』、溪水社。

註

- 1) Cf. Lisse (2014), pp. 387, 390.
- 2) Cf. Naas (2015), p. 157.
- 3) アリストテレスのピュシスと「全体における存在者」の連関については金成(2017)を参照。
- 4) 中川(2018)、123頁を参照。
- 5) Cf. Herrmann (1993), S. 87–89.
- 6) 轟 (2007)、138頁および田鍋 (2014)、94頁を参照。
- 7) 峰尾 (2019)、133頁を参照。
- 8) Walten がハイデガー思想において重要な位置を占めるにもかかわらず、従来のハイデガー研究において十分な検討の対象となつてこなかった点については、Krell(2013), p. 72を参照。
- 9) デリダは「獣と主権者Ⅱ」において、Walten という語を発見したばかりであると述べ、ハイデガーの読解をしてきた自身の人生において遅きに失したと語っている (BS2, 383/346)。しかしクレルによれば、1984–1985年の講義においてすでに Walten と Gewalt への関心が見て取れる。そこでは、ハイデガーの「詩における言葉 (Die Sprache im Gedicht)」におけるトラークルの詩「魂の春」に現れる gewaltig という語に丸が付され、violent, extraordinaire, puissant, prodigieux といった語による翻訳の試みがなされている (cf. Krell (2013), p. 73; 西山 (2014)、143頁)。また、1990年の『法の力』においても、デリダはすでにこの Walten という語をヴァルター・ベンヤミンとの関係で論じている。そのため、必ずしも「獣と主権者Ⅱ」の時期においてはじめて Walten という語が発見されたというわけではない。
- 10) デリダは Walten を論じる際、その翻訳の困難さを繰り返し強調している。そのため本稿でも、デリダと同様に原則として Walten を原語のまま用いる。
- 11) 他に二つの示唆がある。第一に、ピュシスは支配するもの (das Waltende) と、支配するものの支配すること (das Walten des Waltenden) という二つの意味をもつことであり、これが存在者と存在者の存在の決定不可能性に結びつけられる。第二に、『存在と時間』においては Walten の概念や語彙が活用されることがほとんどないのに対し、1935年の講義「形而上学入門」では多様な語彙のなかに Walten が見られることである。
- 12) ただしロゴスは、現存在の主権的な能力として理解されているわけではない。ロゴスによって「～として」語ることができること自体が、Walten によって可能となっているとされる。「Walten とは、存在論的差異に、したがって『それとして』に、ロゴスに、ロゴス一般に、意味的ロゴス (logos sémantikos)、より正確には挙示的ロゴス (logos apophanikos) に到達できる力を可能にし、したがってその能力を与える、源、起源、条件、力、暴力、あるいは権力のことである。」(BS2, 340/306)
- 13) 『存在と時間』の本文中には Walten は現れないが、ハイデガーの自家用本の欄外注記には、「世界の世界性 (die Weltlichkeit von Welt)」(SZ, 88) に対して「より適切には、世界の Walten (Besser: das Walten der Welt)」(SZ, 442) と記されている。世界の Walten については本稿第3節を参照されたい。
- 14) 日常性において現存在が出会う存在者は世界内部的的存在者であるが、『存在と時間』には例外的な記述も存在する。すなわち、根本情態性としての不安における存在者と、いわゆる「パズル・パッセージ」における存在者がそれに該当する。「存在者は、それによって開示され、発見され、規定されるような経験、知識、把握からは独立に存在する。」(SZ, 183)

- 15) Cf. Krell (2013), p. 52.
- 16) 金成（2021）を参照。
- 17) Fink (1990), S. 362.
- 18) 「全体における存在者」と世界が区別されることについては、金成（2021）を参照。

＊本研究はJSPS 科研費JP21K00040の助成を受けたものです。

« L'étant en totalité » et le Walten : réexamen de l'interprétation derridienne de Heidegger

Yuto KANNARI

Le présent article, en s'appuyant sur l'interprétation du Walten heideggérien proposée par Derrida dans son dernier séminaire, *La bête et le souverain, volume II* (2002-2003), montre que « l'étant en totalité » ne se laisse réduire ni à l'être ni à l'étant au sein de la différence ontologique. Derrida soutient que le Walten désigne la force même qui met en jeu cette différence.

En outre, à la lumière des analyses de la période métontologique (1927-1930) de Heidegger, il apparaît que l'interprétation de Derrida est excessive en ce qu'elle insiste sur la domination inviolable de la physis. Toutefois, en retranchant les résidus de subjectivité, elle parvient à dégager un fil directeur cohérent qui se prolonge jusqu'à la pensée tardive de Heidegger.

思考の受肉から知の様態変化へ ——サルトル初期想像力論における 「図式」と「アナログン」の変容に見る現象学的転回——

児玉 一嶺

はじめに

サルトルの想像力論の射程を捉えるためには、従来なされてきたように1936年の『想像力』¹⁾を出発点とするのではなく、彼の理論構築の始点である1927年の高等研究学位（DES）論文「心的生におけるイメージ」²⁾と、その完成形である1940年の『イマジネール』³⁾を直接対置させる必要がある。両者の間には、イメージと知の関係規定における断絶が横たわっているからである。

DES論文において、若きサルトルは「イメージと観念はただ一つの同じ現象である」⁴⁾とし、イメージを思考の具体的な「受肉」あるいは肯定的な「象徴的図式」として捉えていた⁵⁾。対して『イマジネール』において彼は、イメージを、知が直観的素材へと沈降する「知の劣化」⁶⁾として再定義し、純粋な知性とは峻別される中間的・両義的な地位へと位置づけ直している。

一見すると後退とも取れるこの概念の変容は、なぜ生じたのか。本論は、この「思考の受肉」から「知の劣化」へという転回が、単なる認識論的な修正ではなく、意識を世界内存在の因果性から解き放ち、現実を「無化」しうるものとして定立するための、「自由の存在論」確立への不可欠な階梯であったことを明らかにする⁷⁾。

1. DES論文における思考の空間化：「図式」の機能

1.1. 思考とイメージの機能的同一性

1927年のDES論文において、若きサルトルが対峙したのは、当時心理学界で注目されていた「無心像思考（pensée sans image）」という学説であった。ヴェルツブルク学派やアルフレッド・ビネーによって主導されたこの潮流は、思考の本質を純粋な意味や関係の把握に見出し、イメージを思考にとって不十分な、あるいは有害な夾雑物として排除しようとしていた。彼らにとって、思考とはイメージの助けを借りずに成立しうる「純粋思考」であり、イメージはせいぜいその外面的な随伴現象、あるいは「四スーの版画」のごとき貧弱な挿絵に過ぎなかったのである⁸⁾。

サルトルは、こうした思考とイメージを二つの別個の要素として切り離す二元論的アプローチに対して、根源的な異議を申し立てる。彼は、ヴェルツブルク学派の内観報告に現れる「思考」や「印象」といった用語の曖昧さを批判し、彼らが「純粋な思考」と呼ぶものは、実際には「言葉」や「不鮮明な表象」といった、微細で流動的なイメージの形態に他ならないと批判する。

ここでサルトルが目指したのは、思考を純粋な論理的関係の領域に、イメージを感覚的な残像の領域に隔離する断絶を乗り越え、両者を意識の具体的な営みにおいて統合することであった。サルトルは断言する。「イメージは一つの思考である。[……] 我々はイメージの道を介して前進する」⁹⁾。

この宣言は、イメージを単なる物や痕跡としてではなく、思考そのものの生き生きとした姿として捉え直すものである。当時の心理学が、イメージを思考の外側にある不透明な物体のように扱い、そこに思考という光が当たると考えていたのに対し、サルトルは「意識内部の二重性を完全に廃止しなければならない」と主張する。若きサルトルにとって、思考とは純粋な内面性に留まるものではなく、イメージという形式をとって自らを具体化し、展開する運動そのものであった。したがって、DES論文の段階において、知性的理解とイメージは対立するものではなく、機能的に同一の現象として捉えられていたのである¹⁰⁾。

1.2. 「象徴的図式」の分析

「イメージは思考である」というサルトルのテーゼを具体的に支えるのが、彼がオーストリアの心理学者アウグステ・フラッハから借用し、批判的に乗り越えた「象徴的図式」という概念である¹¹⁾。フラッハの研究によれば、被験者が抽象的な概念や困難な問題を理解しようと努力する際、意識にはしばしば特定の意味を持った空間的なイメージが現れるとされる。

サルトルはこの概念を積極的に採用し、自身の内観や被験者の報告を通じてそのメカニズムを分析する。その最も象徴的な事例として挙げられるのが、「プロレタリアート」という概念を理解しようとする際に現れる、「暗く平らな広がり、その下で不気味にうねる海」というイメージである¹²⁾。

ここでサルトルが強調するのは、この奇妙な視覚的断片が、単なる概念の「挿絵」や、個人的な記憶に基づく恣意的な連想ではないという点である。この図式において、思考を構成する抽象的な観念的關係は、空間的な所与へと翻訳され、意識によって「直観的に生きられている」¹³⁾。すなわち、思考はここで、論理的な命題としてではなく、空間的な構造として自らを提示しているのである。

しかし、サルトルはフラッハの解釈に留まらない。彼は、フラッハが図式を発見しながらも、「イメージがまず現れ、次に思考が現れる」として、依然として思考とイメージの間に二元論的な区別を残している点を批判する。サルトルにとって、図式を外部から解読する別の思考などは存在しない。彼は、「理解とはイメージそのものである」¹⁴⁾と断言する。

DES論文におけるサルトルの独創性は、この図式を思考にとっての異物や妨げではなく、思考が自らを保持し、展開するために不可欠な器として捉えた点にある。彼自身の比喻を借りれば、イメージは思考というパズルの断片ではなく、「思考そのものを包み込む小箱 (écrin) あるいは鞘 (gaine)」なのである¹⁵⁾。思考とは、この図式の中を有機体の中の血液のように循環するものであり、図式という「肉」を得て初めて、世界内における具体的な存在性を獲得する。

したがって、この段階においてイメージ化とは、後の『イマジネール』で見られるような現実からの逃避（無化）ではなく、むしろ思考がイメージという形式をとって自らを具体化し、世界へと「受肉 (incarnation)」し、適応するための肯定的なプロセスとして位置づけられていた。

2. 現象学的還元と「準-観察」の発見

2.1. 志向性による切断

以上のように、DES論文において、サルトルはイメージを思考の「鞘」や「図式」として機能的に統合しようと試みた。しかし、フッサール現象学の本格的な受容は、この「思考＝イメージ」という図式を根本から揺るがすことになる。その転回点は、意識を物の容器と見なす伝統的な偏見、すなわち「内在の錯覚 (illusion d'immanence)」への徹底的な批判にある。

『イマジネール』の冒頭において、サルトルはヒュームに代表される古典的な心理学が、意識を「小さなシミュラクルで満たされた場所」として描いてきたことを厳しく指弾する¹⁶⁾。この「内在の錯覚」においては、イメージとは意識という箱の中にある「物」であり、対象のコピーとして物理的な事物と同じ性質（空間性や質）を持つものと想定されていた。たとえば、我々が「ピエールについてのイメージを持つ」と言うとき、常識的な心理学は、意識の中にピエールの「肖像画」が存在すると考えてしまう。

サルトルは現象学的還元を用い、この「物としてのイメージ」を意識から放逐する。「椅子のイメージは椅子ではないし、椅子でありえない。[……] わら椅子は常に意識の外にある」¹⁷⁾。もしイメージされた対象が意識の中に物として存在するならば、意識の透明性や統一性は不透明な遮蔽物によって分断されてしまうだろう。

ここで重要な役割を果たすのが、フッサールの「志向性 (intentionnalité)」の概念である。「すべての意識は何かについての意識である」¹⁸⁾という原則は、サルトルにおいて、イメージを意識内の対象から意識の作用（関係）へと劇的に転換させる。サルトルは定義する。「イメージという語は、意識の対象に対する関係 (rapport) 以外の何ものも指示しえない」¹⁹⁾。

この再定義により、DES論文で見られた思考とイメージの一体性は、構造的に維持不可能となる。DES論文では、思考がイメージ（図式）そのものであるとされたが、志向性の観点からは、意識（ノエシス）とその対象（ノエマ）は厳密に区別されなければならない。サルトルは述べる。「私が持つピエールのイメージする意識は、ピエールのイメージについての意識ではない。ピエールが直接的に捉えられているのである」²⁰⁾。

つまり、現象学の摂取は、サルトルにイメージを、意識に内在する内容物としてではなく、世界（対象）へと向かう超越の運動、すなわち対象を狙う特定の一つのあり方として捉え直すことを促したのである。これにより、イメージはもはや思考の単なる補助機能や図式的な衣裳ではなく、知覚や概念的思考と並ぶ、意識の独立した志向的相関様態として、その存在論的地位を確立することになる。

2.2. 知覚・概念・イメージの三項関係

「内在の錯覚」を退け、イメージを意識の作用として捉え直したサルトルは、次にこの作用が他の意識作用、すなわち知覚や概念的思考とどのように異なるかを厳密に記述する作業へと進む。DES論文においては、思考とイメージは機能的に融合し、相互に浸透し合うものとして描かれていたが、『イマジネール』における現象学的分析は、これらを還元不可能な三つの異なる意識様態と

して峻別することを可能にした。

知覚対象が射映（Abschattungen）を通じて断片的に与えられ、無限の学習プロセスを要求するのに対し、概念的思考は対象の本質を一挙に把握する。では、イメージはこの二つのどちらに属するのか。一見すると、イメージは対象を感性的な側面において提示するため、知覚に近いように思われる。しかし現象学的記述によれば、イメージの対象は決して意識を「溢れ出る」ことはない。イメージにおいては、「イメージの対象は、人がそれについて持つ意識以上のものでは決していない」²¹⁾。私はイメージをどれほど長く見つめても、そこに私が込めた以上のものを発見することはできず、「イメージからは何も学べない」²²⁾。この、対象が意識の内容と完全に等価であるという「本質的な貧困（pauvreté essentielle）」²³⁾こそが、イメージを知覚から決定的に区別する特徴である。

しかし、イメージはこの「貧困」を露呈することなく、あたかも知覚対象であるかのように振る舞う。ここに「準-観察」という逆説的な事態が生じる。私たちはイメージに対して観察の態度をとるが、実際には何も観察していない。パンテオンのイメージを思い浮かべても、その柱の数を数えることができないように、それは「何も教えない観察」である。イメージは、知覚のような充実した質ではなく、概念的な知が自らを感覚的なものへと劣化させることによって作り出した「幻影」に過ぎない。

この厳密な三区分の確立は、DES論文における評価を逆転させるものであった。DES論文では、思考が図式へと受肉することで豊かになるとされた。しかし『イマジネール』において、イメージは思考（概念）が持つ意味の透明性とも、知覚が持つ実在の豊穡さとも異なる、ある種の欠如を抱えた意識様態として浮上してくる。この「貧しさ」の発見こそが、次節で論じる「知の劣化」という概念への道を開くことになるのである。

3. 「知の劣化」と「アナログン」の魔術

3.1. 図式からアナログンへ：構成要素の再定義

DES論文においてサルトルが思考とイメージの統合を説明するために用いた「象徴的図式」という概念は、『イマジネール』において「アナログン（類比物）」へと再定位される（図式自体は第三部でも論じ直される）。この用語の変更は、単なる名称の変更ではなく、イメージを構成する素材と意識作用との関係における構造的な転換を意味している。

DES論文における「図式」は、意識の内部で完結した、思考そのものの流動的な形態として描かれていた。対して『イマジネール』の「アナログン」は、意識がイメージを構成するために用いる「素材（matière）」として、意識作用（ノエシス）から明確に区別される²⁴⁾。サルトルは定義する。「イメージとは、不在あるいは非在の対象を、その対象の『類比的代理物（représentant analogique）』として与えられる物理的あるいは心的な内容を経て、その身体性において狙う作用である」²⁵⁾。

肖像画のような物理的イメージの場合、アナログンの正体は明白である（キャンバス上の線や色など）。しかし、純粋な心的イメージの場合、意識はこの代理物をどこから調達するのか。ここでサルトルが提示するのが、我々自身の身体と情動である。

第一の構成要素は「運動感覚 (kinesthèse)」である。我々は眼球や指の微細な動きを通じて対象の形状や空間性を模倣する。目を閉じて三角形を思い浮かべる時、その輪郭をなぞる眼球運動が視覚的形態の「等価物」として機能する²⁶⁾。運動は単なる生理的反応ではなく、空間的性質を表現する「象徴」へと変容させられている²⁷⁾。

第二の、そしてより本質的な構成要素は「情動 (affectivité)」である。運動が対象の外面的な形態を与えるのに対し、情動は対象の「深い本性」や「現前感」を充填する役割を果たす。サルトルにおいて感情とは単なる主観的な状態ではなく、「何かについての意識」であり、対象を特定の質（愛すべき、憎むべき、魅力的など）において開示する認識機能を持つ²⁸⁾。対象が不在の時、この情動こそが、対象の言いようのないニュアンスを代理するアナログンとなる。

したがって、『イマジネール』における心的イメージの正体とは、知識 (savoir) がこれらの運動感覚や情動といった主観的な素材を統括し、それらを乗り越えて不在の対象を狙う、極めて複雑な総合作用である。ここで重要なのは、これらの素材（運動・情動）は本来、私自身の主観的な状態であるにもかかわらず、イメージ的意識においては、あたかも対象そのものの性質であるかのように客観化されて体験されるという点である。私の指の動きは対象の形となり、私の欲望は対象の魅力となる。

この、主観的なものを客観的な対象の代理として扱うこと、すなわち自分自身の身体と情動を「他なるもの」として利用することこそが、サルトルがイメージの本質に見出した「魔術 (magic)」の原型である²⁹⁾。そして、この不透明なアナログンを介在させることによって、次に論じる「知の劣化」という事態が不可避となるのである。なお、運動感覚や情動を素材とする発想はDES論文にすでに萌芽し、両著作を貫く。両者を分かちのは素材の有無ではなく意識観の転換である。

3.2. 知の劣化のメカニズム

では、なぜ意識は自らの知を、これほどまでに不透明なアナログンへと沈降させるのか。ここで導入されるのが、サルトル独自の逆説的な概念、「知の劣化」である³⁰⁾。DES論文において、思考が図式へと受肉することは、思考の完成へ向けた肯定的なプロセスであった。しかし、『イマジネール』においてサルトルは、このプロセスを「知が劣化を自らに与える」事態として記述する。純粋な状態にある知は、意味や関係性の把握（「規則の意識」）であり、それは反省的なレベルにおいて対象の構成要素を明確に区別し、秩序立てる力を持つ。しかし、この純粋な知には致命的な欠如がある。それは対象を「意味」として理解することはできても、それを「現前」として触れ、味わい、所有することはできないという欠如である³¹⁾。

意識がこの純粋な知を維持することを放棄し、対象を直観的に「所有 (posséder)」しようと欲するとき、知は自らを「劣化」させる決断を下す。サルトルによれば、それは知が「もはや関係としてではなく、事物の実体的な性質 (qualités substantielles des choses) として」対象を狙うようになる変容である³²⁾。

たとえば、「青」という概念を純粋に思考するとき、それはスペクトル上の位置や他の色との差異関係として把握されている。しかし、イメージする意識において、知はこの関係性の把握を止

め、アナログン（視覚的な印象や感情）へと流れ込む。ここでは、「関係は物の背後に退く」³³⁾。すなわち、抽象的な関係性は姿を消し、代わりにその関係性が凝縮された「青さ」という性質が、あたかも実体を持ってそこに在るかのような、擬似的な現前として立ち現れるのである。

サルトルはこの状態を「直観とは、重くなり、劣化した知に他ならない」と表現する³⁴⁾。ここで「重くなった」と言われるのは、知がその透明な論理性を失い、アナログンという不透明な素材と癒着することで、あたかも感覚的な事物のような「厚み」や「慣性」を帯びるからである。

したがって、『イマジネール』におけるイメージ化とは、知性の敗北や受動的な落下ではない。それは、意識が概念的な把握の厳密さを手放す代償として、対象があたかも目の前にあるかのような疑似的な直観を手に入れるために行う、極めて戦略的な「魔術」、あるいは「呪文 (incantation)」なのである³⁵⁾。意識は、アナログンを用いることによって、不在の対象を無理やりに「ここ」に出現させ、その所有の欲望を想像的に満たす。この「知の劣化」こそが、意識が現実世界との連絡を絶ち、自らの内発的な自発性のみに依拠して対象を構成するための、能動的な変容のメカニズムに他ならない。

4. 自由の条件としての現実の無化

4.1. 非現実化の機能：否定としてのイメージ

前節において我々は、イメージを「知の劣化」として、すなわち純粋な関係把握を放棄し、アナログンという不透明な素材を介して対象を疑似的に現前させようとする「魔術的行為」として規定した。しかし、サルトルにおいてこの「劣化」は、単なる認識論的な不全や失敗を意味するものではない。むしろ、この認識的な下降こそが、意識が現実の因果的連鎖から脱出し、自らの自由を行使するための「非現実化 (irréalisation)」の手続きそのものである。

サルトルは『イマジネール』の結論部において、意識がイメージを構成するための条件を厳しく問うている。彼によれば、あらゆる意識は対象を定立するが、その様式は知覚と想像で根本的に異なる。知覚が対象を「現存するもの」として定立するのに対し、イメージ的意識は対象を「非在 (inexistant)」、「不在 (absent)」、あるいは「他所に存在する (existant ailleurs)」、さらに「存在として定立しない (中立化)」という四様式で定立する。これら全ての定立に共通するのは、「否定 (négation)」のカテゴリーである³⁶⁾。

つまり、対象をイメージとして定立することは、その対象が「今、ここにはない」と宣言することであり、その対象を現実の知覚領野から排除することである。サルトルはこの事態を次のように定式化する。「イメージを定立することは、現実の全体性の縁 (marge) に対象を構成することであり、したがって、現実を距離を置いて保ち、現実から解放され、一言で言えば、現実を否定することである」³⁷⁾。

ここで、「知の劣化」という事態が持つ真の意味が明らかになる。知性がアナログンへと「劣化」し、準-観察という閉じた回路に入り込むことは、意識が知覚的な現実世界との関わり（実践的・認識的な関与）を一時的に停止し、世界全体を「無」へと追いやるための、極めて能動的な戦略なのである。イメージとは、現実の中に付け加えられた単なる「絵」ではなく、現実世界そのもの

のを「無」の地平へと退けることによってのみ成立する、いわば「反-世界（anti-monde）」なのである。ただしサルトル自身、それは「見せかけ（appearance）」にすぎず、イメージはむしろ「世界を地として（sur le fond du monde）」構成されると留保する。

4.2. 自由の証明：存在からの脱出

サルトルが『イマジネール』の結論部に到達した洞察は、イメージを単なる心理学的な機能から、意識の存在論的な条件へと高めるものであった。彼は問う。「イメージを持ち得ないような意識、現実完全に没入し、現実以外のものを把握する可能性を持たない意識を想定することは可能だろうか」³⁸⁾。

もし意識が、世界の中にある「物」のように、因果的な決定論の網の目に完全に埋没しているならば、意識は現実の知覚から別の現実の知覚へと移行することしかできない。そのような意識にとって、現実とは「即自(en-soi)」の充満として迫りくるだけであり、そこから距離を取り、現実ならざるもの（想像的なもの）を描くことは不可能である。したがって、意識がイメージを構成するという事実そのものが、意識が自然の因果性から根本的に独立していること、すなわち「自由」であることの逆説的な証明となる。「意識が想像できるためには、意識はその本性によって世界から逃れ出していなければならない」。つまり、「意識は自由でなければならない」³⁹⁾。

この自由の行使において、「知の劣化」は決定的役割を果たす。知をアナログンへ沈降させ「準-観察」に閉じ込めることは、退行や逃避に見えて、実は意識が現実の存在感から身を引き剥がし、世界（即自）から自らを切断する唯一の手段である。この切断によるイメージの貧しさ（本質的貧困）こそ、意識の「対自(pour-soi)」としての脱自的能力を示す。

したがって、『イマジネール』における想像力とは、単に「絵を思い浮かべる能力」ではない。「意識全体が、その自由を実現する限りにおいて、想像力なのである」⁴⁰⁾。サルトルにおいて、イメージ化とは、意識が自らを「物」ではなく、世界を無化しうる「無」として定立する実存的な運動そのものであり、その運動を具体的に遂行するメカニズムこそが、DES論文の「受肉」論を乗り越えて見出された「知の劣化」だったのである。

おわりに

本論文は、サルトルの初期DES論文「心的生におけるイメージ」から主著『イマジネール』に至る想像力論の展開を、イメージ概念の構造的変容という観点から追跡してきた。分析の結果明らかになったのは、この十数年の間に生じた変化が、単なる理論の修正や拡張ではなく、意識を捉える存在論的枠組みそのものの根源的な転回であったという事実である。

DES論文の段階において、サルトルは当時の連合心理学的な「物としてのイメージ」観に対抗し、「イメージは一つの思考である」というテーゼを掲げた。そこでは、「象徴的図式」という概念を媒介として、思考とイメージは機能的な等価性ないし連続性の中にあり、相互に浸透し合うものとして捉えられていた。この段階におけるイメージ化とは、抽象的な思考が空間的・感性的な形式へと「受肉」し、世界へと適応するための肯定的なプロセスであった。

しかし、『イマジネール』においてこの構図は解体される。フッサール現象学の導入、とりわけ志向性による対象と作用の峻別は、イメージを意識内容から意識のあり方へと純化させた。さらに、フッサールの充実化概念の批判的継承を通じて、サルトルはイメージを、概念が直観によって満たされる幸福な統合としてではなく、純粋な知がその関係把握の明晰さを放棄し、アナログンという不透明な素材へと沈降する「知の劣化」として再定義した。

本研究が明らかにしたのは、この「劣化」が決して知性の敗北や病理的な機能不全を意味するのではなく、意識が対象の疑似的な現前を獲得し、現実の因果性から離脱するために自ら選択する、志向の様態の能動的な変更であるという点である。サルトルは、思考とイメージの統合を退け、あえて「知の劣化」という断絶を導入することで、逆説的にも、世界を拒否しうる意識の根源的な自由のメカニズムを理論的に基礎づけたのである。

『イマジネール』の結論部で示された、意識が世界内存在であるためには、世界を無化しうる自由が必要であるという洞察は、三年後の主著『存在と無』（1943）における存在論的体系——「即自」と「対自」の二元論——を準備する決定的な契機となった⁴¹⁾。想像力論における「知の劣化」と「現実の拒否」の分析は、意識がいかにして存在の厚みから脱出し、自らを「無」として定立するかという、サルトル存在論の核心的な問いに対する最初の、そして最も具体的な回答であったと言える。

この意味で、初期サルトルの想像力論は、心理学的能力の研究を出発点としつつ、人間的現実が世界（即自）に裂け目を入れ、自らを「対自」として実現する実存的ドラマの記述に他ならない。想像力とはイメージを見ることではなく、意識全体がその自由を実現する限りでの意識の別名なのである。

註

- 1) Jean-Paul Sartre, *L'Imagination*, Paris, Alcan, 1936. (rééd. Paris, PUF, « Quadrige », 2012).
- 2) Jean-Paul Sartre, « L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature », in *Études Sartriennes*, n° 22, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 43-246. 本論文における同書からの引用は、以下、*L'Image*の略号と頁数で示す。
- 3) Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire : Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940 (rééd. Paris, Gallimard, « Folio essais », 1986). 本論文における同書からの引用は、以下、*L'Imaginaire*の略号と頁数（Folio版）で示す。
- 4) *L'Image*, p. 233.
- 5) François Noudelmannは、サルトル哲学におけるイメージの使用が単なる修辞ではなく、概念を鍛造し、思考を世界へと「受肉（incarnation）」させる構成的役割を果たしていると論じている。本論がDES論文に見出す「思考の具体化」としてのイメージ観は、Noudelmannが指摘する「イメージの哲学的機能」の原型とも位置づけられる。Cf. François Noudelmann, *Sartre : L'incarnation imaginaire*, L'Harmattan, 1996, p. 10 et suiv.

- 6) *L'Imaginaire*, p. 134. 「この誕生〔イメージの構成〕は、もはや関係としてではなく、事物の実体的な性質として狙われる知の劣化と一致する (Cette naissance coïncide avec une dégradation du savoir [...])」。
- 7) なお、『イマジネール』後半部における夢や精神病理、芸術作品に関する具体的分析は、それ自体独立した検討を要する主題であるため、本論の考察対象からは除外し、意識の存在論的構造の解明に限定する。
- 8) *L'Image*, p. 103. ビネーは「10万フランの思考に対して、4スーのイメージしか持たない」と述べ、イメージの価値を低く見積もっていた。
- 9) *Ibid.*, p. 132.
- 10) この時期のサルトルの試みについて、Alain Flajolietは、単なる心理学の域を超えた「創造的精神の形而上学」の構築に向けられていたと指摘している。Cf. Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Honoré Champion, 2008, p. 306-315.
- 11) Gautier Dassonnevilleが指摘するように、オーストリアの心理学者A. フラッハの論文こそが、若きサルトルにとって連合心理学を乗り越え、イメージを思考のダイナミックな表現として捉えるための「導きの糸」であった。Cf. Gautier Dassonneville, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », *Études sartriennes*, n° 22, 2018, p. 27.
- 12) *L'Image*, p. 121. 「奇妙なイメージがあった。平らで黒い広がり、そしてその下には、暗くうねる海、不定形の奔流 [……] (J'avais une image étrange, une étendue plate et noire, et, en-dessous, une mer roulant obscurément, un flot indéterminé [...])」。
- 13) *Ibid.*, p. 122.
- 14) *Ibid.*, p. 132.
- 15) *Ibid.*, p. 117. サルトルはヴェルツブルク学派の功績を認めつつも、イメージを「思考そのものを包み込む小箱、鞘 (un écrin, une gaine enveloppant la pensée elle-même)」として捉えるべきだと論じている。
- 16) *L'Imaginaire*, p. 17.
- 17) *Ibid.*, p. 20. 「椅子のイメージは、椅子ではないし、椅子でありえない (Une image de chaise n'est pas, ne peut pas être une chaise)」。
- 18) *Ibid.*, p. 30. 「すべての意識は何かについての意識である (Toute conscience est conscience de quelque chose)」。
- 19) *Ibid.*, p. 21. 「イメージという語はしたがって、意識の対象に対する関係以外の何ものも指示しえない (Le mot d'image ne saurait donc désigner que le rapport de la conscience à l'objet)」。
- 20) *Ibid.*, p. 22. 「私が持つピエールのイメージする意識は、ピエールのイメージについての意識ではない。ピエールが直接的に到達されているのである (La conscience imageante que j'ai de Pierre n'est pas conscience de l'image de Pierre: Pierre est directement atteint)」。
- 21) *Ibid.*, p. 27.
- 22) *Ibid.*, p. 25.
- 23) *Ibid.*, p. 26.

- 24) Vincent de Coorebyterが主張するように、サルトルが『イマジネール』においてフッサールの受動的な「ヒュレー」概念を拒絶し、意識が自発的に構成する「アナログン」へと置き換えた点は重要である。サルトルにとって、イメージの素材は意識の中に滞留する不透明な物であってはならなかったからである。Cf. Vincent de Coorebyter, « De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l'image dans *L'Imagination et L'Imaginaire* », *Methodos* [En ligne], 12, 2012.
- 25) *L'Imaginaire*, p. 46.
- 26) Noel N. Sauerは、サルトルの心的アナログンが徹底して眼球運動などの身体的態度として規定されている事実を再評価し、「内在の錯覚」批判の徹底性を論証している。Cf. Noel N. Sauer, « Sartre on Mental Imagery », *Sartre Studies International*, vol. 22, n° 2, 2016, p. 53-79.
- 27) *L'Imaginaire*, p. 159.
- 28) *Ibid.*, p. 138. 「感情はそれ自身を、一種の認識として与える（le sentiment se donne donc comme une espèce de connaissance）」。
- 29) *Ibid.*, p. 239. 「想像の作用は [……] 魔術的行為である（L'acte d'imagination [...] est un acte magique）」。
- 30) 「知の劣化」という着想の背景には、John Hughlings Jacksonの理論やプロティノスの流出説（一者からの下降）の影響があるとも指摘されている。Cf. Gautier Dassonneville, « Sartre, Bréhier et la vie psychologique », *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 79, n° 3, 2017.
- 31) Beata Stawarskaは、サルトルにとってフッサールの「直観による充実化」という発想が受け入れがたいものであったと述べている。イメージとは意識が対象の「欠如(lack)」を生きる様態であり、何らかの内容によって満たされることを拒絶する運動だからである。Cf. Beata Stawarska, « Sartre and Husserl's Ideen: phenomenology and imagination », *Jean-Paul Sartre : Key Concepts*, Durham, Acumen, 2013, p. 27.
- 32) *L'Imaginaire*, p. 134.
- 33) *Ibid.*, p. 131.
- 34) *Ibid.*, p. 62.
- 35) *Ibid.*, p. 239.
- 36) *Ibid.*, p. 351. 「我々は、これら四つの定立に共通する性格が、それらすべてが否定のカテゴリーを含んでいることであることを確認する（Nous constatons que le caractère commun à ces quatre thèses c'est qu'elles enveloppent toutes la catégorie de négation）」。
- 37) *Ibid.*, p. 352. なお、ポール・リクールは、サルトルが不在の対象をモデルにしたことで、創造的な想像力を捉え損ねたと批判した（Paul Ricoeur, « Sartre and Ryle on the Imagination », *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. by P. A. Schilpp, Open Court, 1981, p. 167-178）。しかし本論が示したように、サルトルの「否定」は単なる欠如の確認ではなく、世界全体を無化し新たな意味の地平を開くというラディカルな創造行為を含意しており、リコールの言う創造の条件となっていると言える。
- 38) *L'Imaginaire*, p. 353.
- 39) *Ibid.*, p. 353. Christina Howellsが主張するように、想像力とは単なる心理機能ではなく、意識が世界から距離を取り、それを全体化するための自由の実現そのものである。Cf. Christina Howells, *Sartre : The Necessity of Freedom*, Cambridge University Press, 1988, p. 13.

40) *Ibid.*, p. 358.

41) 『奇妙な戦争日記』において、イメージ体験の分析から「対自」や「即自」の概念が練り上げられていった過程については、近年の詳細な研究がある。Cf. Frédéric Cossutta, « Le jeu des images dans la prose conceptuelle de Sartre », *Études sartriennes*, n° 25, 2021. なおサルトル自身、『イマジネール』を「最後の数章を除いて (moins les derniers chapitres)」フッサールに触発されて執筆したと述べている。結論部だけは例外で、ハイデガー受容を背景としている (*Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, 1995, p. 405)。

**De l'incarnation de la pensée à la modification du savoir :
Le tournant phénoménologique à travers la transformation du
« schème » et de l'« analogon » dans la théorie de l'imagination du
jeune Sartre**

Kazumine KODAMA

Cet article analyse la mutation décisive de l'imagination sartrienne, du mémoire de DES (1927) à *L'Imaginaire* (1940). Rejetant sa conception première de l'image comme « schème » vitalisant la pensée, Sartre adopte la réduction phénoménologique pour dissiper l'« illusion d'immanence ». L'image devient alors une « dégradation du savoir », une incantation magique s'appuyant sur l'analogon. Nous établissons que cette rupture n'est pas un échec cognitif, mais l'acte fondateur d'une ontologie de la liberté : par la néantisation du réel qu'implique cette pauvreté intuitive, la conscience s'arrache à la plénitude de l'en-soi pour exister comme pure spontanéité.

スピノザ『エチカ』における三つの価値の関係 ——善でも悪でもないものに着目して——

佐々木 晃也

1. はじめに

自己保存の努力（ないし自己に有用なものの追求）を基礎とするスピノザ倫理学を理解する上で、価値の問題は決定的に重要である。だが、スピノザの善悪概念や価値論的立場——しばしば主観主義か客観主義か（または情動主義か理性主義か）が争点とされる——にかんする今日までの膨大な研究蓄積のなかで、スピノザの価値類型が善と悪（善いと悪い）の二つであるという前提が問いに付されることは滅多にない。本稿の目的は、この前提が誤りであること、すなわちスピノザの価値類型は二つではなく三つであるということを再認すると同時に、その分析過程で出くわす、絶対的ではなく相対的な「無差異」という価値の地位を問うことに存する。

まずは、『エチカ』第四部序文、善悪が「我々が諸事物を相互に比較することから形成する思惟の様態ないし概念」であるとされた直後のその理由の言明を見ることから始めたい。すなわち、

なぜなら同一の事物が同じときに、善でも悪でもあり、そして無差異 *indifferens* でもありえる。たとえば音楽は、鬱の人には善であり、喪に服する人には悪であるが、耳の聞こえない人には善でも悪でもない *neque bona neque mala*。（E4prae）

この言明は、経験に訴えるものというよりむしろ、諸々の存在するものは善、悪、無差異（古希 *adiaphoron*；羅 *indifferentia*）のいずれかであるというストア派に代表される古典期の倫理学説に通底するテーゼ¹⁾に対するスピノザなりの引き受けの徴である。というのも、Miller（2015：147-150）が指摘するように、ストア派と同様、スピノザの価値類型も三つであるが、善悪を事物とみなし、それらの中間の存在論的地位を無差異に与えるストア派とは異なり、スピノザはそもそも価値一般を自然のうちにある事物（事象的有）とは考えていないからである。この考えは初期著作に一貫して見出される。『知性改善論』によれば、善悪は「関係においてのみ言われ *non nisi respective dicantur*、それゆえ同じ事物が異なる関係に応じて善とも悪とも言われうる」（TIE12）。『短論文』に従えば、善や悪は「関係（蘭 *betrekking*；仏 *relation*）」に他ならず、関係それ自体は知性のうちにある思考上の有であって、事象的有ではない（KV1/10；Geb I, 49-50）。『形而上学的思想』でも同様、「事物はそれ自体で見れば善とも悪とも言われず、他の事物との関係においてのみ言われる」のであり、たとえば「救いは人間にとっては善だが、それにいかなる関係も持たない動物や植物にとっては善でも悪でもない」（CM1/6；Geb I, 247）。言いかえれば、価値は「事物を相互に比較する人間精神のうちに」しかなく、神が当の「人間精神の外では認識しない」ところの思惟の様態である（CM2/7；Geb I, 262）。したがって、スピノザは古典的な価値類型を引き受け

るが、価値の場所を事物ではなく事物間の関係のうちに見定め直す。かくて、スピノザ哲学における三つの価値の関係とはいかなるものか、が問われねばならない。

この問いは、90年代に仏語圏にて僅かながら注目され始めた。もっぱら分析の眼が向けられたのはE4p29-31である。これは、論証の順序としては、人間本性との関係において善でも悪でもないもの（p29）、悪いもの（p30）、善いもの（p31）を順に扱うものであり、その総体としては、Macherey（1997：176）によれば、スピノザ哲学における「価値判断すべての前提条件」をなすもの、Matheron（2011：665）によれば、共同体的かつ理性的な生の「基礎を築く」ものである。しかしまた、その両者が評するように、スピノザ倫理学を理解する上できわめて重要な位置を占めるはずのこの定理群は、異常なほどに「省略的」なものでもある。

本稿では、スピノザにおける三つの価値の関係の問いのみに限定し、徹頭徹尾E4p29-31の注釈をおこなう。先立って言えば、三つの価値の関係は、順に、相似性・相反性・相異性と呼ぶものである（第2-4節）。ただし、耳の聞こえない人にとっての音楽を範例とするようなE4p31demにおける相対的無差異の地位が未解決の問題として残ることとなる。このため、この問題に踏み込んだ管見する限り唯一の人であるMatheronの解決を批判的に検討しつつ、善でも悪でもないものが当人には無用なものであることを付論し（第5節）、その上で第四部全体の主題である「人間の隷従」との関連で今後の課題を示し、結語とする（第6節）。

2. 相異性（E4p29）

E4p29-31では、無差異と悪にかんする諸定理が順に論証され、最後に「事物が、我々の本性と一致する限りで、必然的に善である」ことが背理法で証される。善の必然性は無差異と悪の不可能性を介して到達されるのであり、関係としての三つの価値を定立する論証の順序は、価値定立の古典的順序（善→その反対物としての悪→それらの中間としての無差異）を逆行している。そのため本稿では、その定理群の注釈をスピノザ自身の論証の順序に則して進めるにあたって、先立って到達点となるE4p31の内容を一瞥しておきたい。

E4p31：事物は、我々の本性と一致する限りで、必然的に善である。

E4p31dem：なぜなら、事物は我々の本性と一致する限りでは悪ではありえない（E4p30により）。ゆえにそれは必然的に善であるか無差異であるか、そのいずれかであろう。後者すなわち善でも悪でもないものだとする（E4ax3により）その事物の本性からは、我々の本性の保存に役立つものが、つまり（仮定により）その事物自身の本性の保存に役立つものが、何も生じてこないこととなる。しかしこれは（E3p6により）背理。したがって事物は、我々の本性と一致する限りで必然的に善であるだろう。

論証は二段階である。第一に、我々の本性と一致する限りの事物が悪でありえないことが、直前のE4p30により証される。だが、その直前の二つの定理には「我々の本性と一致する限り」というキーフレーズは明示的には登場していない。より困惑するのは第二段階である。今度はその限りの

事物が無差異でもありえないことがE4ax3とE3p6により証される。ところが、まずその公理は存在しない（『エチカ』第四部には公理が一つだけである）。だがとにかくそこから、その限りの事物の本性からは各自の本性の保存に役立つものが生じえないとされ、このことがE3p6により背理となる。したがって第二段階の論証は、実質的にはE3p6のみに依拠しており、そして先立って無差異という価値定立に関わっていたはずのE4p29の参照は無いのである。

幾つもの疑問が喚起されるこの定理の内実にはのちに戻ってくる（第4節）として、論証の順序に則し、E4p29の注釈から始めよう。これは次の通りである。

E4p29：我々の本性と全く相異なる本性 *natura a nostra prorsus est diversa* をもつ個物は、どんなものであれ、我々の活動力能を促進も抑制もできず、また絶対的にいって、事物は我々と共通する何か *commune aliquid* を持たない限り、我々にとって善でも悪でもありえない。

ここでスピノザが、いかなる事物が我々にとって善でも悪でもないのかという問いに答えていることは間違いない。では、その答えとなる「我々の本性と全く相異なる本性」の事物、あるいは「我々と共通する何かを持たない限りの」事物とは、いかなる事物を指すのか。

まず「共通する何か」とは、その証明（E4p29dem）からして、「属性 *attributum*」と解するのが妥当である。たとえば、すべての物体がそこで一致するないしすべての物体に共通である「延長」がそれである（cf. E2lem2&p37）。ここから「我々と共通する何かを持たない限りの」事物とは、人間本性が考えられるのとは別の属性の下でその本性が考えられる限りの事物であることとなる。ところで、並行論の名で知られる体系的原理からして、相異なる属性の諸様態（例えば人間精神と外的物体）間にはいかなる因果作用もありえない。したがって、同証明内でも示されているように、そうした諸様態の一方の力能が他方の力能の増大や減少（喜びや悲しみ）の原因であること、それゆえまた一方が他方にとって善や悪であることは不可能である。かくて「我々の本性と全く相異なる本性をもつ事物は、我々にとって善でも悪でもありえない」こととなる。

ここで決定的に重要なのは、形容詞「相異なる *diversus*」の用法である。この用法は、実にE1p2（「相異なる属性を持つ二つの実体は互いのあいだに共通するものが何もない」）から見られ、当該の定理群を締めくくるE4p31co（「もし我々の本性と相異なるなら、その事物は善でも悪でもありえないだろう」）でも維持されている。Suhamy（2010：174&182）が指摘するように、スピノザの語法において、善悪の可能性の条件となる事物間の関係の特徴づける形容詞「共通の」は、「相反する」ではなく「相異なる」に対立する。つまり「相異なる」とは、共通のものの不在を含意した善悪の彼岸となる関係の性格なのである。以上から我々は、無差異という価値の関係を、相異性（羅 *diversitas*；仏 *diversité*）と呼ぶこととする。

さてそれでは、このE4p29がE4p31demで参照されないのは、なぜなのか。考えられる理由は、E4p31demにおける善でも悪でもないものが、我々と共通の属性を持つ事物であり、それゆえまた我々とその事物の関係は、相異なる属性の様態間の絶対的な無差異（E4p29のそれ）ではなく、同じ属性の様態間の相対的な無差異を条件づける関係（耳の聞こえない人にとっての音楽の価値を説

明するはずのそれ）だからである。とはいえ、Matheronの解釈の基調をなすこの点ものに扱う（第5節）として、いまのところは論証の順序に則した注釈を進めよう。

E4p29をそれ単独で読むときに生じる疑問は次のようなものである。すなわち、事物が我々と共通のものを持たない限りで善でも悪でもありえないのだとすれば、事物はむしろ共通のものによってこそ悪となるのではないか。この疑問こそ、直後の定理が答えるものである。

3. 相反性（E4p30）

E4p30：事物が我々の本性と共通に持つ *cum nostra natura commune habet* ものによって悪ではありえない。むしろ我々にとって悪である限りで、事物は我々と相反する *est nobis contraria*。

E4p30dem：我々が悪と呼ぶのは、悲しみの原因となるもの（E4p8により）、つまり（悲しみの定義、E3p11scにおけるその定義をみよ）我々の活動力を減少あるいは抑制するものである。それゆえもし、ある事物が我々と共通に持つものによって我々にとって悪であるとしたら、その事物は、我々と共通に持つそのものを自ら減少または抑制できることとなるが、これは（E3p4により）背理。したがって我々と共通に持つものによって我々にとって悪ではありえない。むしろ反対に悪である限りで、つまり（いま我々が示したように）我々の活動力を減少または抑制できるその限りで、我々と相反する（E3p5により）。証明終わり。

この定理は一度に二つのことを定立している。つまり前半部「我々の本性と共通に持つものによって悪でありえない」ことと後半部「むしろ我々にとって悪である限りで、事物は相反する」ことの二つであり、証明の内容もこれに対応している。順に見ていく。

前半部の証明は二段階である。第一段階に困難はない。直前の証明（E4p29dem）と同様、活動力を減少させる限りの悲しみを我々のうちに引き起こす事物は悪である。難解なのは第二段階である。スピノザはそこで、事物が我々と共通に持つものにより悪である（我々の活動力を減少させる）ということが、事物がその共通のものの能力を自ら減少させる可能性につながるとし、ただちにこの可能性をE3p4の参照により背理としている。

E3p4によれば「いかなる事物も、外的原因によってではなくては、破壊されることができない」。これ自体は、事物の本質の定義を暗に参照することで証される。すなわち、「それがなければその事物が、逆にその事物がなければそれが、在ることも考えられることもできない」ところの事物の本質（E2def2）がその存在を除去することは不可能である。つまり「外的原因を度外視するならば」、破壊の原因を「その事物のうちには何ら見出しえないであろう」（E3p4dem）。

さて、E4p30前半部を証明する上には、このE3p4を参照するだけで十分だとスピノザが考えているのだとすれば、次の二つのことが前提されていることは確実である。第一に、悲しみなし悪（E4p30）と破壊（E3p4）とのあいだの等価性である²⁾。第二に、共通のものの内在性である。というのも、事物と我々が共通に持つもの、たとえばE4p29でみたような延長の属性は、個物の本質を構成するものではない以上（E2p37）、その両者の本質ではないが、その両者の外にあるというわけでもないからである。なぜならそれは、共通概念の対象となる「諸事物の特質 *proprietaes*

rerum」として、「部分のうちにも全体のうちにも等しく *aeque in parte ac in toto*」あるものだからである（cf. E2p37-38, p40sc2）。かくて、E4p30前半部のテーゼ「事物が我々と共通に持つものによって悪である」は、事物の内来的破壊を肯定することに等しく、またそのためE3p4により背理である。そして以上の帰結として、事物が我々と共通のものを持つことは、悪の必要条件ではある（E4p29）としても、その十分条件とはなりえないこととなるのである。後半部に移ろう。

事物は「むしろ」悪である限りで、つまり我々と共通のものを持ちかつ我々の悲しみ（活動力能の減少）の原因となる限りで、「我々と相反する」。ここに見出される悪という価値の関係を、「相反性」（羅 *contrarietas*；仏 *contrariété*）と呼ぶこととする³⁾。そしてこのE4p30demの後半部の証明は、先のE3p4直後の定理を参照することでなされる。それは次の通りである。

E3p5：諸事物 *res* は、一方が他方を破壊しうる限りで、相反する本性に存する *contrariae sunt naturae*、つまり同一基体のうちに在る *in eodem subjecto esse* ことができない。

E3p5dem：じっさい、その諸事物が互いに一致する *inter se convenire* または同一基体のうちに同時に在ることができるとすれば、同一基体のうちにその基体自身を破壊できる何かが与えられることとなるであろう。これはE3p4により背理。ゆえに諸事物は云々。証明終わり。

諸事物は、相互に破壊的である（力能を減少させる）限りで、相反性に存する。ここでE4p30demとの関係で特筆すべきは次の二重の要点である。まず一方では、この相反性は、その諸事物が同時に内在している基体自身が相反する本性にあるという理由からではない。そうなると基体（e.g. 延長する事物としての実体）が自らを破壊しうることとなるが、これは前定理（E3p4）により背理である。他方でまた、諸事物の相互一致と同一基体内在とが等価視されながらも、そうした相互一致（同一基体内在）と相互破壊性のあいだの両立可能性が開かれたままとなっている。というのも、この両立が不可能ならば、延長などの点で一致する諸物体の一方が他方を破壊するということ自体がありえないこととなるからである。とはいえ、相反する諸事物が同一基体に存することができない以上——ここでの「事物」と「基体」が原理上何でも指しうる——、その諸事物がそれでも同一基体に存し続けようとするならば、「両者が相反するのをやめるまで、両者またはいずれか一方のうちに、必然的に変化が生じざるをえない」（E5ax1）こととなる。

さて、以上がE4p30の後半部の証明におけるE3p5の参照の含意であるならば、いまやそこでの諸事物が共通のものを持つことと相互一致すること（ゆえに同一属性の諸様態であることと同一基体に内在していること）も同じことである。翻って言えば、事物が、我々と共通のものを持つないし我々の本性と一致するというその限りでは、悪でありえない。「むしろ」我々を含む二つの諸事物は、共通のものを持つ（相互一致する）だけでなく、相互に破壊的でもある（力能を減少させる）限りで、互いが悪となり、相反し合う。最後の定理へと進む／立ち戻るときである。

4. 相似性（E4p31）

E4p29-30で一度も登場しない「我々の本性と一致する限りで *quatenus cum nostra natura*

convenit」というキープレーズのE4p31での導入は、前定理の証明（E4p30dem）でのE3p5の参照を考慮することでのみ理解可能である。スピノザがその導入によって、読者に考えさせようとしているのは、悪（相反性）の存立条件として両立可能な二つの条件の分離である。すなわち、相互一致（善悪の必要条件）は相互破壊性（悪の十分条件）を必ずしも伴わない。直前に証されたのは、そのいずれもが満たされる限りで、事物が我々にとって悪であり、それゆえまた両者が相反するということであった。このため、その必要条件のみが満たされる限り、つまり一致する「限りの」事物間関係に対応する価値の問いが残っていた。E4p31が答えるのは、まさにその問いである。すなわち「事物は我々の本性と一致する限りで必然的に善である」。ここに見出される善という価値の関係を、「相似性」（羅 *similitas*；仏 *similitude*）と呼ぶこととする⁴⁾。

上で一瞥したE4p31demの残りの箇所に着目しよう。すでに見たように、事物が、我々の本性と一致する限りでは、悪でありえない以上、そうした事物は「善であるか無差異であるか」となる。ところでその事物が善であることは、その事物が無差異であることの不可能性を介した必然的帰結であった。問題はまさしくこの不可能性を論証するやり方にある。すなわち、もしその事物が善でも悪でもないものだとすると、E4ax3によりその事物の本性から、「我々の本性の保存に役立つ *nostrae naturae conservationi inservit*」もの、つまりその事物自身の本性の保存に役立つものが何も生じてこないこととなるが、これはE3p6により背理、したがって云々。さて、ここでスピノザは、E4ax3とE3p6を参照することで、我々に何を思い出させようとしているのか。

まず不在の公理については、善でも悪でもないものから我々の本性の保存に役立つものが生じえないといった内容を推測する他ない。耳の聞こえない人の本性の保存に役立つものが音楽からは生じてこない。ゆえに音楽は、その人にとっては善でも悪でもない、言い換えれば有用 *utile* でも有害 *noxius* でもない、要するに無用 *inutile* である。ただしここで、本性の保存に役立つものとそれを生じさせるものとの区別に注意しよう。前者はひとつの結果（産出的効果）であり、その原因である後者とは混同できない。次いで、残るE3p6に目を向けよう。

E3p6：各々の事物は、できるかぎり *quantum in se est*、自己の有に固執しようと努める *conatur*。

E3p6dem：というのも、個物は（E1p25co1により）神の属性が一定かつ決定された仕方では表現する様態、つまり（E1p34により）神が一定かつ決定された仕方では在りかつ活動する神の力を表現する事物である。またいかなる事物も自らのうちに、それを破壊できるもの、その存在を除去できるものを何ら持つことはない（E3p4により）。むしろ反対に、その存在を除去できるものすべてに対抗する（E3p5により）。こうして、各々の事物は、できるかぎり *quantum potest et in se est*、自己の有に固執しようと努める。証明終わり。

E4p31demで要求されているのは、この定理を、我々の本性と一致する限りの事物から両者の本性の保存に役立つものが何も生じてこないことの不可能性のテーゼとして読むことに他ならない。だが、E3p4-5による証明の後半部は、実質的な手がかりとはならない。なるほど、事物のうちにはその存在を除去できるものはありえず、むしろ事物は自らを破壊しうる外的事物との相反性

において絶えず「対抗する」。言いかえれば、自然のなかの事物は外来的破壊の危機に晒されながらも、できるかぎり自己保存に努める——この努力 *conatus* が事物の現実的本質である（E3p7）。だが、E4p31demにおける無差異をその通りの意味では考え難い。そう考えてしまうと、同じくE3p4-5に依拠したE4p30demでの悪との区別も、また我々の本性と一致する限りの事物が悪でも無差異でもありえないことが別個に論証されている理由も説明できなくなるからである。

ゆえにE3p6参照の含意はこう考える他ない。すなわち、神の力能を表現する事物の本性からそれ自身の保存に役立つものが必然的に生じるが、この内来的な産出は、その本性と一致する他の事物との触発的關係をもって必然化されるのであり、だからこそ諸事物は、相互一致する限りで、各自が各自のうちに——つまり、一方から他方へと推移的ではなく、各々で内在的に——自己保存に役立つものを産出するのである（次節で扱うがここで逆のケース、一致しない事物との関係における自己保存に役立たないものの産出の問いは開かれたままである）。

かくて「E3p6により」その限りの事物から本性の保存に役立つものは生じえず、それゆえその事物が無差異であることも不可能となり、善である可能性だけが残る。そしてこの唯一の論理的可能性が必然性に置き換えられる。この置換が必定となる理由はひとつしかない。Macherey（1997：168-9）が指摘するように、スピノザ哲学には三つの価値類型があり、事物が我々と関係においてそのどれにも入らないというのは論外だからである。いまや、省略的であった選言三段論法が復元可能である。すなわち、事物は我々との関係で善・悪・無差異のいずれかである。ところで、事物は我々の本性と一致する限りで悪でも無差異でもない。したがって、その限りの事物は善である。

以上から、当該の定理群全体を通じて最終的に確立されるのは、事物が我々の本性と一致することと（この一致において自己保存に役立つものが必然的に産出されるがゆえに）その事物が我々に有用であることの等価性、Matheron（2011：665）が言うところの「相似性と有用性のあいだの絶対的等価性」である。我々の本性と一致する事物は、有害でも無用でもなく、有用すなわち善である。ゆえに直後の系もこう始まる。すなわち「この帰結として、事物は我々の本性と一致すればするほど、それだけ我々により有用すなわち善 *nobis est utilior seu magis bona* であり、逆に我々に有用であればあるほど、それだけ大きく我々の本性と一致する」（E4p31co）。最後の要点は、相似性には、属性を理論的最小の一致点とする程度の差異があるということである。そして究極的には、つまり人間にとって最も有用である事物とは、その本性と最大限に一致する事物、すなわち理性に導かれる限りの人間となる（E4p35co1）。

5. 善でも悪でもないもの

未解決の問題が残っている。耳の聞こえない人にとっての音楽のそれであるような無差異の地位である。古典的な善悪の中間説は考え難い。若きスピノザは「善と悪の中間 *midde* はない」（KV2/6；Geb I, p.66）としているからである。その地位はむしろ、本性の保存に役立つものでも破壊でもないという二重の欠性によって特徴づけられる産出物の観念から再帰的に解されるべきである。だがそもそも、無差異を条件づける相異性は、E4p29にて属性間の非因果関係のモデルの下で考えられていた。したがって問題となるのは、Matheronが提起したように、次のことである。

すなわち「思惟と延長の内部には、相似性と相反性のための場所しかないということを認めねばならないのか。これはスピノザが我々の身体にとって良くも悪くもない物体的事物について語っているぶんだけいっそう驚くべきことである。E4praeの有名な例に従えば、音楽が耳の聞こえない人にとっては良くも悪くもない。この明らかなアノマリーをどのように説明すればいいのだろうか」（Matheron 2011：674）。

Matheronの与えた解決は次のようになる（cf. ibid., 674-6）。まず、事物と我々のあいだの一致しない関係、つまり事物間の「非相似性 non-similitude」がある。そして事物が「もし我々の本性と一致しないなら、必然的に我々の本性と相異なるか相反するかのいずれか」（E4p31co）、つまり非相似性は相異性と相反性のいずれかであり、かつこの二つにも程度の差異がある。だがMatheronに従えば、相反性と相異性の二つの程度は「互いに明らかに逆比例的」なものとして非相似性のうちで共存しており、この逆比的な二つの程度は「近接性 proximité」という条件下で決まる。つまり、我々の本性と一致しない事物は「時空間のなかで」我々に近接するほどより相反し、逆にまた「遠ざかれば遠ざかるほど相反しなくなる」、言いかえれば、相異性の程度が大きくなるのであり、そしていかにとも相反しなくなる「最大距離」を超えると、完全に無差異となる。

この解決は、同一属性の諸様態間の相対的無差異を説明するという企図の下に、その条件となる相異性の程度——Matheronの言葉では「部分的 partial」相異性——を時空的遠近によって規定するものである。すると帰結として、善でも悪でもないものとは、我々と非相似かつ一定以上の距離のある事物のこととなり、またその距離が大きければ大きいほど、その事物はより無差異（最大距離を超えると完全に無差異）であることとなる。

我々は困惑する。たしかに、その近さゆえに我々を破壊しうる（悲しみをもたらしうる）事物から我々自身が距離をとれるならば、そのぶん悪の度合いが小さくなると同時に善でも悪でもない度合いが大きくなるというのは頷けることではある。だがMatheronは、そもそもこの問題を提起するにあたって彼自身でE4praeの範例を喚起したことを忘れてしまったようである。彼の解決に従うなら、音楽が耳の聞こえない人にとって善でも悪でもないスピノザが言うとき、一定以上の距離のある二つの事物が考えられていることとなる。この帰結は受け入れ難い。なぜなら、耳の聞こえない人にとっての音楽は、両者のあいだの時空的遠近にかかわらず、善でも悪でもないだろうからであり、さらにまた耳の聞こえない人と鬱の人（や喪に服している人）のあいだの価値判断の違いが、同一物（音楽）に対する距離の違いから理解されることとなるからである。

無論、近接性が無差異の一条件であることは疑いえず、Matheronがそれにこだわる理由もよくわかる。彼の念頭にある問題が、人類と地球外生命体の関係にまで射程が及ぶ同一の生態学的環境（基体としての地球）における非人間主義的共存の可能性の条件を知ることだからである（cf. ibid., 678-680）。しかしながら彼の問題提起と企図をその深みで引き受けつつも、別の道を模索する必要がある。まずもって自己保存に役立たないものの検討をおこなうべきである。

手がかりとなるその関係節の含意は、『エチカ』全体で三回だけ登場する「それ自身の保存に役立つ quae ipsius conservationi inserviunt」という表現の用法に注目することで、よりよく理解される。うち二回は「欲求 appetitum」の定義に見出される。すなわち、欲求とは「その本性からそれ

自身の保存に役立つ一切が必然的に生じてくる」（E3p9sc）または「それ自身の保存に役立つことを為すよう決定される限りの」（E3app-deflexp）人間の本質である。ところでこれは、すでに我々が前節末部で見たことである。すなわち、神の力能を一定かつ決定された仕方では表現する事物である「限りの」人間の本性から、そしてそうした我々の本性と一致する事物の本性からは、それ自身の保存に役立つもの以外は生じえない。

残る一回が、人間の受動的変化の不可避性の証明のうちに見出される。スピノザは「人間が自然の一部でなくなり、自らの本性のみによって知解され自らがその十全な原因であるところの変化以外のいかなる変化も被らないようになることは不可能である」（E4p4）ことの証明において、まずは人間の力能が神の力能の一部であることを再認する。だがそこでは今度、人間が絶え間なく変化する自然の一部としても見られる。つまり、人間の力能が神の力能の一部であるということは、その人間の本性のみによって知解されうる変化においてしか妥当しない。かくて自然の一部である限りの人間が被る別種の変化の観念が定立される。「それ自身の保存に役立つ変化以外の変化」、「それ自身の本性のみによって知解されうる変化以外の変化」である（E4p4dem）。

したがっていまのところ、自己保存に役立たないものとは、その本性のみから知解されうるものでも破壊的なものでもないところの一種の受動的変化と解しておく他ない。またこの帰結として、その原因となる事物とは、絶対的ではなく相対的な意味で、我々にとって善でも悪でもないもの、無用なもの、あるいは『エチカ』における別のフレーズを借用するならば、「人間が使用するに値しないもの *quod in usum hominum non sit*」（E1app）となる。

6. 結語

本稿では、E4p29-31の注釈を通じて、スピノザにおける三つの価値の関係を分析してきた。結論は四点に纏められる。1/ スピノザ哲学には、善・悪・無差異という三つの価値類型があり、事物が我々との関係においてそのどれにも入らないことは不可能である。2/ 三つの価値の関係は、相似性・相反性・相異性として区別される。3/ 真の価値論的断絶は、善と悪、つまり相似性と相反性ではなく、善と無差異、つまり相似性と相異性（E4p29のそれ）のあいだに存する。4/ しかしました、ある程度の相似性を基とする相異性（E4p31demのそれ）、つまり我々の本性の保存に役立たない変化をもたらすがゆえに我々には無用とされる事物に対する我々の関係もある。

今後の課題は、いまだ不分明な相対的無差異の地位を問うことに存する。本性——人間のそれに限れば、人間の隷従を主題とする第四部で用いられるこの語は、E4p29-31では悲しみと破壊の等価性ゆえに、活動力能とも形相とも解しうる——の保存に役立たない変化の分析は、『神学政治論』の併読を要求する。というのも、『エチカ』は人間身体が以前の本性とは「相異なる」別の本性に変化しうることを否定していない（E4p39sc）が、そこでは「相反する」本性への破壊的变化（E4p20sc）と同様、自己の本性の必然性から生じえないそうした変化の問いが十分に扱われないからである。この問いが、然るべくして問題となるのは、『神学政治論』、とりわけ有用性と無用性（有害性ではなく）の根本的対立の下での服従の諸形態の区別に際して、である。すなわち、すべての者に共通の利益 *utilitas* を見据えた——ゆえに行動者自身にも有益 *utile* である——命令に従う

「臣民」と、命令する者自身の利益しか見据えられていない行動を強いられた「自己に無益な奴隷 sibi inutilis servus」とは区別される（TTP16/10）。ここに見出されるのは、権利上最大限に一致するはずの他の人間との関係において、外的事物ではなくむしろ自己自身が、自己に無用（無益）なものになりうるという政治学的事実である。人間とはそうした、破壊的というより疎外的な変化をも被りうる事物、ひいては自らの救済を求めるかのように自らの隷従のために戦うことへと決定されうる事物であり、政治学的隷従とは、厳密には倫理的隷従（情念に対する無力）と同一視されない、そうした奇妙な関係の名である。したがって、スピノザの価値類型が三つであることおよび相対的無差異の問いが、これまでほとんど看過されてきたのも無理はない。この問いは、自然の一部であると同時に特定の政体の一部でもある限りの人間を思考することを要求するものであり、またそうした一度に倫理的かつ政治的な体系の水準でしか具体的な意味を持ちえないからである。

凡例

スピノザの著作は、P-F Moreau 監修の羅仏対訳版 Spinoza *Œuvres*. PUF, 1999–2022 を用い、『短論文』と『形而上学的思想』にかんしては、Gebhardt 版も用いる。著作の略号は TIE = *Tractatus de intellectus emendatione*.; KV = *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszevls welstand*.; CM = *Cogitata metaphysica*.; TTP = *Tractatus theologico-politicus*.; E = *Ethica, ordine geometrico demonstrata*. とし、引用文は既訳を参考に訳出し、文末尾に引用箇所を用例に倣って略号を記す。

註

- 1) Cf. ラエルティオス 1989 : 283 ; エンペイリコス 2010 : 288. なお本稿では *indifferentia* を「無差異」と訳する。この語の出自はしばしば、ストア派の倫理学（価値論）において用いられた希語 *adiaphora*（原義上「差異なき *a-diaphora*」）に対するキケロの羅語訳に帰される。中近世では、神学・法学的射程（「神に命じられても禁じられてもいないこと」）と政治学的射程（「二次的事柄」「どうでもいいこと」）をもち、無論倫理学上の語彙（「無差別の自由 *libertas indifferentiae*」）でもある。このため日本語訳では、善悪無記、無関係、無差別などと訳されるが、まずもってスピノザによるこの語の使用にかんする共通了解はいまだない。こうした事情をふまえ、本稿では原義に照らしつつ、「無差異」という訳語をあてるとどめた。
- 2) 破壊と悲しみ（部分的破壊）のあいだの等価性、および我々と事物の諸本性の置き換えにかんしては cf. Matheron 2011 : 670-3.
- 3) 「相反性 *contrariété*」という呼称は Macherey (1997 : 177) から借用した。Matheron (2011 : 674-5) においては「矛盾 *contradiction*」と呼ばれるが、扱われている事柄は異なる。
- 4) 「相似性 *similitudo*」は、スピノザの言葉ではなく、「我々に相似的なもの *res nobis similis*」(E3p27) との関係で Matheron (1988 : 260) が造語した分析概念である。「我々に相似的なもの」と我々の本性と一致する事物とを結びつける操作は Macherey (1997 : 172) にも見られる。

参考文献

Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 4. PUF, 1997.

Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit, 1988 (1969).

Matheron, Alexandre. « Les fondements d'une éthique de la similitude (*Éthique* IV, propositions 29 à 31 et corollaire) », *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. ENS édition, 2011 (1994).

Miller, Jon. *Spinoza and the Stoics*. Cambridge University Press, 2015.

Suhamy, Ariel. *La communication du bien chez Spinoza*. Garnier, 2010.

セクストス・エンペイリコス『学者たちへの論駁3——自然学者たちへの論駁・倫理学者たちへの論駁』、
金山弥平・金山万里子訳、京都大学学術出版会、2010年。

ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシャ哲学者列伝（中）』、加来彰俊訳、岩波書店、1989年。

Les trois relations de valeur dans l'Éthique de Spinoza: une analyse de ce qui n'est ni bon ni mauvais.

Koya Sasaki

Cet article vise à reformuler la thèse selon laquelle la typologie des valeurs chez Spinoza ne se réduit pas à l'opposition du bien et du mal, mais comprend trois termes : le bien, le mal et ce qui n'est ni bon ni mauvais. À partir d'un commentaire des propositions 29 à 31 de la quatrième partie de l'*Éthique*, il montre que ces trois valeurs correspondent à des relations de similitude, de contrariété et de diversité. L'article examine ensuite le problème, peu thématiqué dans les études antérieures, de l'indifférence relative et soutient que ce qui n'est ni bon ni mauvais doit être compris comme inutile, c'est-à-dire comme un changement qui ne contribue pas à la conservation de la nature humaine sans être pour autant destructeur. Il conclut que cette structure ternaire de la valeur est décisive pour l'analyse de la servitude éthique et politique.

ジャック・デリダのデカルト主義とその行方 ——初期思想形成のひとつのメルクマールとして——

中谷 碩岐

本論は、ジャック・デリダがそのフーコー論「コギトと狂気の歴史」（1963、以下CHFと略記）において論じた「デカルト主義」という主題を1960年代のデリダの思想形成のメルクマールとして取り上げ、この主題を中心にデリダ思想の生成過程を再構成することで、この主題が前期デリダの思想形成を理解するにあたって有する方法論的な意義を示すことを試みるものである。

フーコー『狂気の歴史』（1961）に対する応答として発表されたこのテキストにおいて、デリダはフーコーに対する批判という仕方で、独自のデカルト解釈を提示していた。そこで提示された『省察』の解釈が、フーコーによる再反論「私の身体、この紙、この炉」（1972）へと至る一連の「フーコー＝デリダ論争」という文脈において、またその後のデリダ・フーコー・デカルト研究のそれぞれの領域において、とりわけその可否という観点から議論的であり続けてきたことはよく知られているだろう¹⁾。

しかし、CHF結論部近くにおいてなされる以下のような断言は、デリダがこの「デカルト」、より正確に言えば「デカルト主義」という主題に、単なる読解対象以上の独自の意味合いを与えているということを示唆するように思われる。引用しよう。

哲学の行為がその本質においても、その企てにおいても、もはやデカルト主義的でなくなることが、もはやどれほどあり得ないことか。哲学の行為がもはやデカルト主義を思い起こさないということが、もはやどれほどあり得ないことか。（ED95/131）

ここで「デカルト主義」という立場において哲学それ自体を定義するデリダの立論が、『省察』の解釈という範囲を超え出ていることはいうまでもない。それゆえ、こうしたCHFのデカルト解釈の背後には、デカルト読解に直接由来するのではない、デリダ独自の問題意識が存在すると考えられる²⁾。その解明のためには、デリダがどのような文脈においてこうした「デカルト主義」という主題を論じているのかを理解した上で、CHFの議論をその中に定位する必要があるだろう。

しかしその作業は、これまで十分になされてこなかったように思われる。実際のところ、CHF以前にデリダが執筆した著作である『フッサール哲学における発生の問題』（執筆1953-1954）や『幾何学の起源』『序説』（1962）において「デカルト」という固有名が主題化されないこともあって、従来の多くの研究はCHFをフーコーとの論争という枠組みにおいて比較検討する傾向にあり、「デリダの思想形成期における「デカルト主義」の生成過程」という、本来CHFがその中で検討されてしかるべき文脈については、ほとんど解明されてこなかったのである³⁾。

それに対して本論は、近年アクセスが可能になった初期講義録の検討からデリダの「デカルト」

「デカルト主義」という主題の起源と帰結とを探ることで、この主題の内実と生成過程、そしてその展開を明らかにし、その上でこの主題を軸として1960年代のデリダの思想形成プロセスを跡付け、再構成することを試みたい。この作業を通じて、一方でCHFにおけるデリダのデカルト解釈を端的な誤読とみなす批判者たちに対してデリダの立場を擁護し、他方でこの主題を中心に据えることで前期デリダの思索の連続性と深化とを一貫した仕方で描き出すこと、それが本論の目的となる。結論から言えば本論は、CHFにおけるデカルト解釈はデリダの現象学解釈における「還元の徹底」と「還元を阻害する言語」というふたつの問題設定の展開として理解可能であって、それは前期デリダ思想の基礎的な図式を構成するものであると主張することになるだろう。

議論の流れは以下の通りである。第1節では、議論の前提としてCHFにおけるデカルト解釈の基本構造を整理し、デリダの解釈の特異性を確認する。第2節では、こうしたデリダの「デカルト主義」という主題の起源について、CHF以前の講義である「思考」講義（1960-61年度）の検討によって明らかにする。第3節ではCHF以後の講義である「ハイデガー」講義（1964-65年度）の検討を通じて、デリダにおける「言語」の問題系の前景化が、最終的にデカルト主義の後景化へと繋がることを示す。最後に第4節では、それまでの議論をまとめ、結論を述べる。

1. CHFにおけるデリダのデカルト読解とその独自性

最初に本節では議論の前提として、CHFにおけるデリダのデカルト解釈の特徴を整理したい。図式的に述べれば、このテキストにおいてデリダが行っているのは『狂気の歴史』に対する二重の反論である。『狂気の歴史』においてフーコーは、『省察』におけるコギトへの道程において、「狂気」という契機があらかじめ追放されているということを指摘し、デカルトにおける狂気の追放を「古典主義時代」の範例的な身振りであるとみなしていた。それに対しデリダは、「コギト」と「言語」というふたつの論点を巡って、こうしたフーコーの立論に異を唱えつつ、独自のデカルト解釈を提示することになる。以下、順を追ってその内容を確認したい。

まず第一の「コギト」の論点から検討しよう。『狂気の歴史』においてフーコーは「第一省察」の懐疑の道程における「狂気」の扱いに着目する。フーコーに従えば、夢や錯誤が真理の構造の内部で乗り越えられるのに対して、狂気は思考の主体によって、いわばその定義においてあらかじめ排除されている（cf. HF57/74）。それゆえ、その懐疑の道程の果てに到達されるコギトの契機は本質的に狂気を排除するものであるということになるだろう。これをもってフーコーは『省察』の議論を古典主義時代における「狂気の排除」の範例とみなすのである。

しかしデリダにとってコギトは（フーコーのいうように）狂気を追放するものであるどころか、むしろその反対ですらある。デリダによれば、コギトの契機が狂気を脱するといわれるとき、それは内世界的な（精神錯乱という意味での）狂気に過ぎない。コギトの契機の本懐はむしろ世界全体を、それゆえ内世界的な狂気をも超出する点にあるのであり（cf. ED87/118）、デリダはこの「コギト」という契機を（いわば超越論的な意味での）「狂気」を有するもの、すなわち「全面的狂気」「狂った大胆さ」「狂った企て」（cf. ED81, 86, 87/110, 117, 119）として定式化する。コギトにおける誇張的契機を強調し、それを「狂った」企てとみなす。これが、デリダによるフーコーへ

の第一の反論にして、そのデカルト解釈の独自性のひとつであるといえるだろう。

他方で、デリダもフーコーの主張する「狂気の追放」が存在しないと述べているわけではない。しかしそれを、デカルトを範例とする古典主義時代に独自の出来事とみなすフーコーとは対照的に、デリダはこうした追放は「デカルトの失調」ではなく「普遍的な本質的必然性」であって、「特定の歴史的構造に結びついた欠落や欺瞞ではない」(cf. ED83/113)と述べる。デリダによれば、狂気を追放するのはむしろ、哲学的言説はそれが意味を有する限りにおいて自己のうちに正常性を保ち、狂気と断絶するという「本質的で権利的な真理」に起因する (cf. ED83-84/114)。言い換えればデリダは、「狂気の追放」の契機をコギトや主体に見るフーコーとは対照的に、その契機を正常な意味を有する「言語」のうちに見ていたのであり、狂気を追放する理性的言語の普遍性を論じるこの主張こそ、フーコーに対するデリダの第二の反論であるといえるだろう。

図式的に整理すれば、デリダのデカルト解釈はこの「デカルト的コギトの誇張的大胆さ、狂った大胆さ」(ED86/117)と「言語」、そして言語がそのうちにある歴史的構造との間の相克関係という構造をなしているといえる (cf. ED93/129)。一方で「狂った企て」たるコギトの誇張的契機はその本質において言語秩序には捉えられず、特定の歴史的構造へ回収し尽くされることはない。他方で、それが哲学的言説のうちに語られる際には、その媒介となる「言語」が有する(正常な)有意味性によってその誇張法は失墜させられ、コギトは「狂気」という性格を失うことになる。そして本論冒頭で確認したように、CHF末尾において、デリダはこうした構造全体を「デカルト主義」として定式化することになるのである。

こうしたデリダのデカルト解釈の特徴は、さしあたり以下の三点によって整理できるだろう。第一に、コギトを「全面的狂気」たる誇張的懐疑と一連の運動として解釈することで、コギトを(確実性の基盤ではなく)「狂った企て」として特徴づける点。第二に、こうしたコギトの「狂気」的性格が哲学において失われる契機を「正常な言語」のうちに見出す点。そして第三に、こうした言語の性質を歴史的に限定されたものではなく、普遍的なものであるとみなす点である。

しかし、既にこうしたデリダのデカルト解釈や「デカルト主義」が、明らかに『省察』の読解という範囲を超出した独自の議論であるということは明白だろう。一般には確実性の基盤という位置付けを与えられているコギトを「誇張的懐疑」との繋がりから「狂った」ものとして解釈することは、控えめにいって容易ではないように思われるだろう。また、デリダ自身がデカルトは「自分自身の言語という問いに取り組んでいない」(ED83/113)のであり「コギトが提起する発話 parole の問題を黙殺する」(ED91/126)と述べているがゆえになおさら、デリダの読解において狂気を追放する「正常な言語」の想定や、その普遍性という歴史的射程に関する議論は、デカルト読解というよりは、デリダ自身の独自の発想に由来するということが際立つものである。

この意味で、デリダの読解は極めて異様であり、それとして見た場合には誤読とすら見えるものであることは確かである。しかしそれでは、この「異様さ」は何に由来するのだろうか。本論の課題は、デリダの読解の背後にあるデリダ思想の生成過程から「コギトの狂気的性格の強調」、そして「誇張法を妨げる言語」といったこれらの特異な主題が、デリダのどのような思索に由来し、どのような文脈を負っているのかを特定することであった。その背景は、CHFでは必ずしも明示的

に論じられていない。その理解のためには、その生成過程を追跡する必要がある。

2. 「デカルト主義」の起源：「思考」講義と「序説」から

とはいえ既に述べたように、CHF以前に執筆された刊行著作においては、デカルトへのまとまった言及は見られず、その検討は容易ではない。しかし、CHFとほぼ同時期にデリダは「神についての講義」「デカルトの誤謬」（ともに1962-1963年度）といった表題を有する講義を行っており、そこではデカルトが主題的に論じられていたことが推察される。手稿であるこの時期の講義は判読が極めて困難であるが、そのなかで刊行されている数少ない例外が、1960-1961年度にソルボンヌ大学でおこなわれた講義「思考すること、それはノンということである」（以下「思考」講義）である⁴⁾。以下では、デリダ最初のデカルト論のひとつであり、アランの言葉を表題とするこの講義のデカルト解釈を検討し、そこからCHFへと至る理路を跡付けることにしたい。

アラン解釈が主となる「思考」講義の議論のうち、とりわけ本論が着目したいのは、デリダがそこでデカルトと「デカルト主義」とを明確に峻別しているということである。引用しよう。

アランは神なきデカルト、あるいはむしろ、デカルト的な神を持たないデカルトです。アランは、デカルト自身よりもデカルト主義に忠実であろうと欲し、一度行えばそれで十分だとデカルトが判断した身振りを絶えずやり直そうとするデカルトです。（P39/66）

「思考」講義のデリダに従えば、デカルトにおける懷疑はその果てに「真理 Vérité」という終着点を有しており、それゆえこの懷疑は「一度行えばそれで十分」である。しかしデリダによれば、こうした懷疑の停止は真理の信念への転落を帰結する。言い換えればデカルトは、停止による懷疑の不徹底という意味で十分に「デカルト主義」的でないのである。それに対し、アランにおける懷疑は終着点を有さない（cf. P39/66）。「デカルトにおいて神が保証するすべてを、アランはデカルト主義から取り除く」（P50/87）と述べるデリダは、思想家デカルトから切り離される意味でのこの「デカルト主義」を「際限がなく *sans mesure*」「過度 *immodérée*」な懷疑を繰り返すものとして定式化する。こうしたアラン解釈は、狂ったコギトが「思考の瞬間」においてのみその狂気を保持し、神が保証する真理の契機においては失墜するというCHFのデカルト解釈（cf. ED89-91/122-124）と同型のものであり、その萌芽とみなすことができるだろう。言い換えればデリダは、デカルトの体系から「神」という真理を保証する審級を取り除くことで「誇張的懷疑の徹底」を完遂するというアランの態度に「デカルト主義」への忠実さを見出していたのである。

しかしデリダの「デカルト主義」の起源を単にアランにのみ見て取ることもまた早計である。なぜならこの文脈は、更なるデリダ思想の源流、すなわち現象学研究へと遡ることができるからである。CHFにおいて、デカルトのコギトにおける誇張的懷疑と、フッサールにおける還元とが重ね合わせられていたことを想起する必要があるだろう（cf. ED93/128）。実際のところ、「思考」講義において真理の信念への墜落を生じさせる「真理の技術的な道具としての証明」（P38/65）、そして「記録や要約だけで勘定する簿記係」（cf. P40/68）を論じるにあたって、デリダは暗示的に

同時期に翻訳していたフッサール『幾何学の起源』の議論を参照していた。「思考」講義における「アラン」というデリダの主題の背後には、現象学解釈という伏流が存在していたのである⁵⁾。

遺稿『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』においてフッサールは、デカルトにおける懐疑という態度を超越論的領野を開くものとして再解釈しつつ、自らの現象学的還元という方法論を「デカルト主義」(Hua VI. 82/146)と言い換えていたが、付論である『幾何学の起源』においては、その結果開示される歴史の目的論が描写される。そこで問題になるのは、数式のような経験的記号の経路による忘却を超えて、どのように超越論的な歴史のプロセスを保持し、学知を伝承するのかという課題であったのであり、「思考」とそれを失墜させる記号という「思考」講義の議論は、こうした文脈と対応関係にあるものとして理解できる。

デカルトにとって懐疑がコギトに到達するための方法であるのと同じく、フッサールにおいてもまた、還元は超越論的主観性に到達するための方法であった。しかし「思考」講義末尾においてデリダは、フッサール現象学が「還元」を超越論的自我の志向性へと帰着させることを批判し、「無を存在者の全体の無化として理解しなければなりません」(cf. P84/150)と述べていた。言い換えれば「意識」という自我論的な形式をとる領野を残存させる還元は、その「無化」の徹底において不十分であるとされるのである。こうしたデリダの批判が、懐疑=思考を停止させる審級たる神を批判し、懐疑=思考の誇張的性格を徹底させるアラン=デカルト解釈と軌を一にしていることは、容易に見て取ることができるだろう。「思考」講義前半部において「デカルト主義」として問題になっていた事柄は「世界全体の無化」(『イデーン I』第49節)たる還元の問題系においては、いかなる特権的な審級をも残存させることのないその徹底を意味するのである。

ここで本論がデリダのアラン=デカルト解釈の背後にあるこうした「現象学」という伏流へと注意を促すのは、それがCHFにおけるデリダの「デカルト主義」のもうひとつの性格、すなわち「誇張法を妨げる言語」という主題の起源を推察することを可能にするからである。「思考」講義においては言語という問題系は必ずしも前景化しないが、同時期に執筆された『幾何学の起源』「序説」においてデリダは「還元の困難」をめぐるオイゲン・フィンの「超越論的言語の問題」に言及していた⁶⁾。フィンの言葉を借りつつ簡潔に述べれば、彼が「エトムント・フッサールの現象学的哲学と現代の批判」(1933)において提起したこの問題の核心部は、「伝達する現象学者が世界的な言葉の概念とは違ったどんな概念をも自由に使用することができないということ、つまり彼は自然的態度の言語においてみずからを表現しなければならない、という点に存する」(Fink 1933: 382/86)。ここで問題になっているのは、超越論的還元を行った現象学者が、言語を使用することによって、必然的に内世界的な領野へと墜落するという事象であるといえるだろう。

「思考」講義において「デカルト主義」という主題のもとで問題になっていたのは、それを停止させる審級なしに懐疑=還元を徹底させることであった。しかし「序説」において導入されるこの「超越論的言語の問題」が意味しているのは、こうした徹底の志向にもかかわらず、現象学者が常に内世界的な言語を使用しなければならないことで「世界全体の無化」たる還元の誇張的契機は常に失墜するという点である。この議論の受容を理解することは「序説」翌年のCHFにおいてデリダが「デカルト主義」を単に誇張的懐疑の手放しの肯定と共に論じていない理由を理解させるだ

ろう。CHFにおける「懐疑を失墜させる言語」の主題がデカルト読解の範囲を超えたものであることは既に指摘した通りだが、その背後にはこうした議論の文脈が存在するのである。

議論を一度整理しよう。本論の考えでは、CHFにおける「誇張的懐疑の徹底」と「それを失墜させる言語」という二重の構造を有する「デカルト主義」は、「思考」講義におけるデカルト＝アラン解釈の結果提示された「誇張的懐疑の徹底」という「デカルト主義」を前提としたうえで、それをフッサール現象学における「還元」の主題と重ね合わせ、さらにこの「還元」に関連する議論として「序説」のデリダが受容した「超越論的言語の問題」という問題設定を接ぎ木する、という極めて複雑な過程の上に成立しているのである。この意味において、CHFにおいてデリダが提示した「デカルト主義」は、フッサール現象学のふたつの議論の結節点において提示されたものとして理解することもできるだろう。「誇張的懐疑の徹底」と「それを失墜させる正常な言語」というそのふたつの特徴とその関係は、いずれもデリダの現象学受容の諸帰結なのである。

3. 「デカルト主義」の行方：「ハイデガー」講義から

しかしこうした「デカルト主義」は、単にフッサール現象学受容の結節点であるだけではない。それは同時に、デリダのハイデガー受容とも関わるのである。実際のところこの「デカルト主義」の諸特徴は、デリダのハイデガー受容に伴ってそれぞれの仕方で変質することになり、その結果この主題はCHF以降後景に退くことになる。本節では、その理路を追跡しよう。

まず一方で、「誇張的懐疑の徹底」＝「還元の徹底」という「思考」講義の議論は、数年後、CHFが発表されたのちの講義「ハイデガー」（1964-1965年度）において、より明示的な仕方で展開されることになる。この主題に関するデリダのまとまった論及を引用しよう。

〔フッサールの〕超越論的還元は十分に根本的ではなく、十分に超越論的ではない。〔…〕体験の超越論的領域は、忠実に記述され解明されているのではなく、超越論的なものを内世界的モデルに従属させる *subjectum*〔基体〕の思弁的概念によって、規定されています。完全に根本的な還元－ハイデガーが「還元」という今や両義的な名なしに実行しようとするもの－は、体験の主観的で自我論的な次元をも、括弧に入れなければならないでしょう。〔…〕こうして超越論的還元を徹底化することで、ハイデガーは、フッサールが還元不可能なものと呼んだものまで還元しようとしています。(H185/170-171)

ここでデリダは、ハイデガーの立論においてフッサール現象学における還元が「その本質において世界の実在からは絶対的に独立した自我論的な体験への通路を与える」(H184/170)ものとして批判されることを述べたうえで、ハイデガーの「存在の問い」という企図を（ハイデガー本人の用語法に反しつつ）「還元の徹底」として再解釈していた。「思考」講義の結論部において、超越論的自我をも還元する徹底した還元がハイデガーの存在論的差異によって可能になると述べられていたことに鑑みれば (cf. P84/151)、こうした議論は、前節で確認したデリダの「デカルト主義」の議論が更に展開されたものとして理解することができる。

しかし、この連続性にもかかわらず「ハイデガー」講義において「デカルト」という固有名は明示的に批判対象として論じられるということに注意が必要だろう。実際のところ、この講義においてデリダはハイデガーを参照しつつ「意志の主観性という形式での、存在の存在者的規定」を「近代のデカルト主義」と定式化し、こうした立場を「形而上学」として告発することになるのである (cf. H32/29)。こうした「デカルト主義」の評価の下落は何に起因するのだろうか。

結論からいえば、それは前述した「デカルト主義」のふたつの特徴のうち、前者の「誇張的懐疑の徹底」から後者の「言語」の問題系へと力点が移動することに起因する。「懐疑＝還元の徹底」をアラン＝デカルト解釈から導いた「思考」講義においては、「言語」という主題は必ずしも前景化していなかった。しかし既に確認したように、「序説」においてフィンクから「超越論的言語」の主題を継承することによって、デリダはこうした「還元」の完遂可能性に疑念を呈することになる (cf. IOG60/101)。そしてこの「ハイデガー」講義においては、こうした「言語」を巡る問題系が、ハイデガーにおける「存在の問い」における言語の問題と重ね合わせられることで、大々的に展開されることになるのである。とりわけ本論の関心から見て重要なのは、そこでデカルトがこの「言語」という主題を問題にしない点において批判されるということである。引用しよう。

『方法序説』のデカルトや、デカルトの脈脈に属するフッサール […] 彼らが〔歴史から〕受け取られた語句を用いるとき、彼らは、それらの語句を生き生きとさせる新たな志向によって、それらの語句をその歴史的な重みから解放するという確信—おそらくハイデガーの眼には素朴に映るでしょう—を持っています。ハイデガーは、このような無歴史的な根本主義の安易さを受け入れることはできませんし、まさに望んでもいません。(H54/49–50)

よく知られているように、『存在と時間』や『形而上学入門』といった著作において言語は「存在の問い」を提起するための前提条件として提示されていた (cf. H82/75)。「存在(ある)とは何か?」という問いは、この「存在」という語の意味が通用しているような言語のうちにあってしか提起され得ない。更に踏み込んでいえば、そもそも「存在」とは、存在者から身を引き離すことを可能にするような、この言語という媒体の中でしか把握され得ないのである。

そしてこの議論は、避けがたい困難を帰結する。それは「形而上学の言語」とでもいうべき問題である。「存在」と「存在者」の区別、すなわち存在論的差異を可能にするのはこの「言語」という次元である。しかしハイデガーに従えば、これまでの西洋哲学において用いられてきた言語は「存在」を概念として対象化(「存在者」化)することによってこの「存在」を隠蔽してしまう。こうした理由から『形而上学入門』などの著作においてハイデガーは西洋哲学の全体をひとつの「形而上学」に規定されていると主張する。それらの哲学が用いる「形而上学の言語」は「存在」を隠蔽するという性質を有し、それゆえに「存在の問い」を提起することが困難なのである。

とはいえ、われわれはほかならぬこの言語をしか有していないのであり、この困難に対しては「一般的な解決策も、原理における解決策も、原則的な解決策もない」(H54/50)。それゆえデリダはハイデガーと共に、こうした言語の事実性を引き受けつつ、隠喩を用いてそれを換骨奪胎する

という戦略を採ることになる⁷⁾。既に確認したように、デリダにとって「存在の問い」は還元の徹底という企図に、すなわち本論の確認してきた「デカルト主義」の議論の展開として位置付けられるものであった。それゆえこの「形而上学の言語」の事実性の強調は、前節の議論において確認してきた「超越論的言語の問題」と同様の役割を有するものとして理解することができる。

この論点が本論にとって重要なのは、この「言語の事実性」とそれが有する「歴史的な重み」に関する軽視の咎において、デカルトが告発されるからである。実際のところデカルトの、そして「デカルト主義」においてデリダが志向していたところの「懐疑＝還元の徹底」という根本主義的態度が、こうした言語の事実性と相いれないことは明白だろう。『存在と時間』において明確に述べられているように、デカルトは「スコラ哲学に「依拠」しており、その用語を用いている」(SZ25/35) のであり、その結果「考えるもの *res cogitans*」を存在者として設定し、誇張的懐疑に代表される、その企図における根本主義にもかかわらず、なお「存在」の意味を問わなかった。ハイデガーの『形而上学入門』を引きつつデリダが述べているように、西洋の形而上学は「主語＝主体」と「目的語＝対象」という形で西洋哲学の文法を支配してきたのであり、それを引き継いでいるデカルトもまた、主体の形而上学に陥っているとされるのである (cf. H176-177/162-163)。

CHFにおいて、デカルトは「自分自身の言語という問いに取り組んでいない」(ED83/113) と述べられていたことを想起しよう。こうした批判は、まさに翌年の「ハイデガー」講義において繰り返されるものであり、こうした言語の事実性を次第にデリダが評価していくからこそ、CHF以降積極的に「デカルト主義」という名称が引き合いに出されることはなくなっていく⁸⁾。しかし、こうした「還元を妨げる言語」が特定の歴史的構造を超えて普遍的であるという主張もまた、CHFにおける独自のデカルト解釈のひとつであったことを想起しよう。この意味において、明示的には姿を消す「デカルト主義」の主題は、その名なしに継続していくことになるのである⁹⁾。

4. 結論

ここまでの議論を整理しよう。本論は、デリダがCHFにおいて哲学の特徴付けとして提起した「デカルト主義」を取り上げるものであった。第1節で論じたように、CHFにおいて展開された「デカルト主義」とは「誇張的懐疑の徹底」と「それを失墜させる言語」の相克関係という構造をなしており、本論では、主に初期講義録の検討を通じて、それぞれの契機がデリダの中で生成する過程、そして後景化する理路を追跡してきた。

まず第2節の議論で明らかになったのは、こうしたデリダのデカルト主義が「思考」講義におけるアラン＝デカルト解釈に起因するということ、さらにその背後にはデリダのフッサール解釈が存在するということであった。他方で、第3節で検討した通り、こうしたデリダの思考の展開は、デリダが「序説」において導入した「超越論的言語の問題」とハイデガーにおける「存在の問い」とが合流することで、独自の深化を遂げることになる。すなわち、デリダのハイデガー解釈の深化にともなって「形而上学の言語」とその事実性という問題設定がより重視されることによって、「デカルト」という主題はむしろ批判対象として論じられるようになるのであった。

本論の目的は、しばしばその当否が取り沙汰されてきたデリダのデカルト解釈の「異様さ」から

出発して、そのデカルト解釈の背後にあるデリダの独自の思想展開を探り、この「デカルト」という主題を軸にその思想形成を再構成することになったのは、この主題が「フッサール現象学の受容における結節点」、そして「ハイデガー受容における批判対象」として、現象学受容を中心とする前期デリダの思想形成の包括的な見取り図の中核となる主題であるということである。この主題が登場するに至った経緯、そしてその後景化のプロセスは、我々に前期デリダにおいてどのような仕方でもフッサールやハイデガーが受容され、変形されていったのかというひとつの道程を示すものである。この意味においてデリダの「デカルト主義」は端的なデカルト読解ではないが、単なる誤読でもない。それは、特に現象学を中心とするデリダの思想形成期の議論の中心にあって、初期思想形成のメルクマールをなしているのである。

のちに『グラマトロジーについて』において、デリダは西洋哲学を規定する形而上学の端的な脱出や乗り越えの不可能性を繰り返し強調しつつ、その規定に対する批判を前景化させることになる。しかし、CHFにおいてデリダがこの「言語」を規定する正常性の概念を「現前の形而上学」と重ね合わせていることからわかる通り (cf. ED93/129)、形而上学の閉域という負債の重視とそこから超出する運動とを共存させるこうした前期デリダの議論の基本図式は、本論がここまで検討してきたCHFの「デカルト主義」という主題に既に見出すことができる。すくなくとも1960年代の間、デリダがこうした極めて微妙な戦略を放棄することは決していなかろう。この意味において、デリダは自身の宣言と共に、なおデカルト主義者であったのである。

註

- 1) フーコーを批判する論者として、ラテン語原典の検討からフーコーの「狂気の追放」の主張に疑義を呈する Beyssade 1973を、デリダを批判する論者として、その読解を「デカルトによる狂気の排除という事実を隠蔽」する「デリダの盲目さ」(藤田2009: 202)と指摘する藤田2009などを、そして両者を「裁定」する近年の試みとして田村2023など挙げることができる。cf. Beyssade, Jean-Marie., 1973. «Mais quoi ce sont desfous.» Sur un passage controversé de la “Première Méditation”, in *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, no 3, pp. 273-294; 藤田公二郎2009「フーコーのデカルト読解」『一橋社会科学』7: 187-211; 田村歩2023「〈狂気〉を巡るフーコー＝デリダ論争再考——認識論的・法的・教育的観点から」『哲学』74: 189-202.
- 2) 実際デリダはCHF冒頭において、自身の議論の企図がデカルトの事例を「それ自体として検証」することにあるのではなく、それを「少々はみ出る」ような、より広範な射程の議論を目するものであることに注意を促していた (cf. ED54/70)。
- 3) 註1に挙げた文献のほか、石川2015、亀井2019などを参照。そのほか、デリダとデカルトの関係を中心的に論じた先行研究として、CHFを詳細に論じたJudovitz 1989、そしてJudovitzが時代的制約によって参照できなかった『動物を迫る、ゆえに私は動物である』や講義録『獣と主権者』を含めて論じるThomson 2017などが挙げられるが、共に初期講義録や現象学という文脈を扱っておらず、その結果デリダの独自のデカルト解釈の起源を検討していない。石川知広2015「コギト、狂気、表象のキアロスкуроーフーコー / デリダ論争から17世紀表象論へ」『人文学報』511: 189-228; 亀井大輔2019『デリダ

- 歴史の思考』法政大学出版局；Judovitz, Dalia., 1989. “Derrida and Descartes”, in *Derrida and Deconstruction*, Routledge, pp. 2-40; Thomson, Stephen., 2017. “Jeu d’écarts”, *Oxford Literary Review*, 39 (2), pp. 189-209.
- 4) この講義の概要については、訳者である松田智裕による以下の論考が詳しい。cf. 松田智裕2024「意志の不安ーデリダの初期セミナーにおける否定と無ー」『思想』1207: 181-192.
- 5) 「思考」講義の議論の背後に存在する現象学の文脈、およびデリダの現象学受容におけるその意義については、中谷2026を参照。cf. 中谷碩岐2026「ジャック・デリダ『思考』講義（1960-1961）の現象学的解釈」『立命館大学人文学研究所紀要』145: 313-331.
- 6) デリダがその現象学受容においてこの「超越論的言語」の問題系に注意を払い、極めて大きな重要性を認めていたことはよく知られている。この点についてはLawlorによる先駆的な研究がある。cf. Lawlor, Leonald., 2002. *Derrida and Husserl*, Indiana University Press.
- 7) この点については、上述の亀井2019が詳しい。
- 8) なお高橋1992はハイデガー『ニーチェ』のデカルト批判に対しCHFのデカルト解釈（特にその「誇張的契機の徹底」という性格）から反論を行っており、両者が相容れないということを早い段階で適切に指摘している。しかしデリダ思想の生成史という観点から考えれば、むしろCHFからハイデガー受容へ（そしてそれによるデカルト主義の後景化）という逆向きの理路で理解すべきであるように思われる。cf. 高橋哲哉1992『逆光のロゴス』未来社。
- 9) こうしたCHFにおけるデリダの「デカルト主義」のひとつの特徴としての「言語の性質とそれを規定する歴史的構造の普遍性」という主張、そしてその帰結であるフーコーとの立場の差異は、とりわけ『グラマトロジー』におけるエピステーメー概念において顕在化する。この点については、本論文の姉妹篇である中谷2023を参照されたい。『グラマトロジー』における「形而上学の閉域」という、通常直接ハイデガーに由来すると考えられてきた問題設定の起源は、本論が追跡してきた「デカルト主義」、とりわけ「還元を妨げる言語」という主題を巡る文脈から再検討される余地を残しているだろう。cf. 中谷碩岐2023「前期デリダの現象学受容におけるフーコーの位置付け」『フランス哲学・思想研究』28: 246-257.

文献表

以下のテキストからの引用、参照の際は対応する略号を使用し、その後に原著頁数と邦訳頁数を記す(ED95/131)。引用中[……]は省略、〔 〕内は引用者による補足を表す。引用に際しては基本的に既訳を尊重したが、一部筆者の責任で表現を変更した。

Derrida, Jacques., 1962, *L'origine de la géométrie d'Edmund Husserl, traduction et introduction*, PUF. /2003『幾何学の起源』田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社。(IOG)

———., 1967. *L'écriture et la différence*, Seuil./2022『エクリチュールと差異』谷口博史訳、法政大学出版局。(ED)

———., 2022. *Penser, c'est dire non*, Seuil./2023『思考すること、それはノンと言うことである』松田智裕訳、青土社。(P)

———., 2013. *Heidegger – la question de l'Être et l'histoire*, Galilée./2020『ハイデガー 存在の問いと歴史』亀井大輔・加藤恵介・長坂真澄訳、白水社。(H)

Fink, Eugen., 1933. "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik," in *Kant Studien*, 38 (1-2) : 319-383. / 1982 「エトムント・フッサールの現象学的哲学と現代の批判」『フッサールの現象学』新田義弘・小池稔訳、以文社、pp. 3-90. (PP)

Heidegger, Martin., 1976. *Gesamtausgabe, Bd. 2, Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. / 2013 『存在と時間』高田珠樹訳、作品社. (SZ)

Husserl, Edmund., 1962. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff. / 1995 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細田恒夫・木田元訳、中央公論新社. (Hua.VI)

Foucault, Michel., 1972, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard. / 1975 『狂気の歴史 古典主義時代における』田村俣訳、新潮社. (HF)

Le cartésianisme chez Jacques Derrida et son devenir: Comme repère du développement de sa pensée première

Hiroki NAKATANI

Cet article met en place le « cartésianisme » dans le développement de la philosophie de Jacques Derrida. Son interprétation de Descartes dans *Cogito et histoire de la folie* — texte principalement étudié à travers la controverse avec Foucault — s'enracine dans le contexte de la réception de la phénoménologie. Celui-ci est traversée par deux problématiques, à savoir la « radicalisation de la réduction » et le « langage comme entrave à la réduction ». La réception de Descartes autour de ces enjeux constituent un fil conducteur pour comprendre le rapport du jeune Derrida à Husserl et à Heidegger.

前期ドゥルーズ哲学における実存と構造 ——アルキエとゲルーの「総合」に注目して——

長谷川 朋太郎

本稿は、1950-60年代のジル・ドゥルーズが、「実存」と「構造（体系）」¹⁾の概念をめぐる、いかなる思考を展開したのかについて検討する。学生時代のドゥルーズがサルトルに傾倒していたこと²⁾は知られているが、1950年代のテキストにおいて「実存」の主題は度々論じられる（QF S3-C1/56-83, LAT117-120/163-167）。他方で1960年代後半のドゥルーズが、構造主義へと接近しつつ「構造」の哲学を彫琢していったことが、研究において指摘されてきた³⁾。

1960年代のフランスにおいて、実存主義から構造主義へと、時代の主導的な思潮が移り変わったことはよく知られている。ただしこの事実でもって、前期ドゥルーズ哲学の歩みを、時代に合わせて「実存から構造へ」と移行したものとして理解するべきではない。1950-60年代を通じてドゥルーズは、「実存」と「構造（体系）」の双方に、一貫して言及し続けたからである。

こうしたドゥルーズの態度の背景には、フェルディナン・アルキエとマルシャル・ゲルーという二人の哲学史家の存在がある。一方でアルキエは、ある個人が哲学者へと生成する過程を、対象となる哲学者の「実存」に着目して追跡する。こうした読解方針は実存主義との親和性が高く、アルキエ自身も関係を示唆している（DM6, DH81-82/100）。それに対してゲルーは、書かれたテキストのみを分析対象とし、そこに現れる統一、つまり^{システム}体系を取り出すことこそ哲学史家の務めだと考える。自身の読解方針をゲルーは「構造の方法」（MH12）とも呼ぶ。ゲルーによる構造の方法は、1960年代における構造主義的思考の、源流のひとつとしても見なされる⁴⁾。

このようにアルキエとゲルーは、1960年代の実存主義と構造主義の対立を先取りするような仕方で、異なる哲学史読解を打ち立てた。そして1950年代にドゥルーズは、アルキエとゲルーの双方から影響を受けつつ、哲学史家としてのキャリアをスタートさせる。ジュゼッペ・ビアンコは、哲学史家としてのドゥルーズが「アルキエとゲルーの総合」⁵⁾を目指していたと述べる。ただしビアンコの指摘は、いまだ示唆の段階に留まっている。ドゥルーズにおいて、アルキエとゲルーの「総合」とは、一体いかなるものであったのか。そしてそれはいかなる実存と構造の関係の思考として、ドゥルーズのもとで結実するのか。

この点を検証するべく本稿は、時期の異なる三つのテキスト——『基礎づけるとは何か』（1956-57）、『カントの批判哲学』（1963）、『何を以て構造主義だと認められているのか』（1967）（以下構造主義論文）——を取り上げる。第1節では、アルキエとゲルーの対立を検討したうえで、『基礎づけるとは何か』でドゥルーズが、両者の「総合」を模索していたことを確認する。第2節では、『カントの批判哲学』でドゥルーズが、感情を通じた体系の変動を描くことによって、アルキエとゲルーの総合を果たしたことを示す。第3節では、構造主義論文においてドゥルーズが、実存と構造の総合を「革命」のうちに見て取ったことを明らかにする。

1. 『基礎づけるとは何か』におけるゲルーとアルキエ——哲学史読解における体系と実存

1-1. デカルト『省察』をめぐるゲルーとアルキエ——体系か存在論的経験か

デカルト『省察』の読解を巡ってゲルーとアルキエが、1950年代に激しい論争を繰り広げたことはよく知られている。議論の争点となったのが、デカルトの哲学は体系であるか否かという点である。自身の博士論文である『デカルトにおける人間の形而上学的な発見』（1950）においてアルキエは、「デカルトの体系は存在しない」（DM5）と述べる。その3年後に出版された『理由の順序によるデカルト』でゲルーは、アルキエを真っ向から批判する。

ゲルーの見るところ、初期の著作から一貫してデカルトは、知性の限界を確定することによって、その内部で「学」の確実性を担保するという課題に取り組んでいた。デカルトの一貫性の根拠としてゲルーは、『省察』（1641）のコギトの原型が、そこから遡ること13年前に書かれた『精神指導の規則』（1628）の第8規則⁶⁾に見出されると主張する（DS15-16/70-71）。一貫した探求の成果として『省察』は、コギトを第一原理とする「確実な知の全体的体系の構築（la constitution d'un système total de savoir certain）」（DS18/72）に至ったとゲルーは説く。「体系」という語を使う際にゲルーは、各々の議論が必然的な仕方では連鎖しあって、それがひとまとまりの全体を形作するという事態を想定している。かかる含意をもつ「体系」の語をゲルーは、デカルト自身の言葉を用いて「理由の順序」とも言い表し、自身の著作のタイトルにも採用している。

またゲルーは、二つの順序の区別、すなわち分析的順序と総合的順序の区別に注意を促す（DS25-26/79-80）。分析的順序は、我々人間がどの順番で、ある議論を確実に真なるものとして理解するのか、その観点に沿って配列された順序である。それに対して総合的順序は、我々の意識を経由することなく、事物の観点に従って配列された順序である。デカルト自身の著作で言えば、『方法序説』と『省察』は分析的順序にしたがう一方で、第二答弁付録の「幾何学的な様式で配列された諸根拠」や『哲学原理』は総合的順序にしたがう。つまり『省察』とは、人間の確信の順序である分析的順序にしたがって構築された体系である。

1955年にロワイヨモンで行われた、当代のデカルト研究者が一堂に会した研究集会において、ゲルーとアルキエは直接相見えることとなる。そこでアルキエは、「デカルト形而上学における存在論的経験と体系的演繹」と題された発表を行う。体系は科学を特徴づける語であって、それとは本性上区別される形而上学は、存在論的経験の語によってこそ特徴づけられる——ゲルーとの対決の構図を引き受けつつアルキエは、体系と区別される存在論的経験について、以下に挙げる三つの観点から特徴づけていく。

第一にアルキエは、デカルト自身が『省察』を理解するために必要な「時間」に言及することを強調する（ED14/123）。『省察』に含まれる科学的な論証を理解するために必要な時間は、多く見積もって数時間である。一方でその内容を真に納得すること、すなわちデカルト自身がそうしたように真剣に懐疑し、確実なものとして自我と神の観念を発見するためには、人生の長い時間＝経験を必要とする。以上の点をアルキエは、デカルト自身にも当てはめて理解することで、『省察』と初期の著作の間にある根本的な違いを強調する。すなわち『精神指導の規則』（1628）が方法論的で科学的であるのに対して、『省察』（1641）は存在論的であり、たとえ両著作に類似した記述が

見つかったとしても、表面的な類似に欺かれて本性の差異を見逃してはならない。1956年の『デカルト、人と作品』でアルキエは、『精神指導の規則』の第8規則とコギトを混同するゲルーの解釈を強く戒めている（DH28-29/33-34）。

第二にアルキエは、科学が体系を構築することに成功しているのはそれが、観念の持つ存在論的な差異をすべて無視することによってであると述べる（ED15/124-125）。科学に対する形而上学の特異性が際立つのはそれが、異なる「存在」を階層化し分離することによってである。それはまた、形而上学の無力さも意味している。観念をすべて同質なものとして扱うことによって科学は、目の前の現実を「説明」することができるのに対して、形而上学はただそれを「発見」して「確認」するにすぎない。さて、自身の目的を達成するために形而上学が用いるのが懐疑である。ほとんどすべての観念について、我々はそれを疑うことができる。そして実のところ我々は、そうした観念のみを科学的操作の対象としている。こうした観念を我々は「理解＝包握している（comprendre）」。一方でしかし、我々が疑うことのできない観念がただ二つあり、それが自我と神である。これら二つの観念は、理解することができず、したがって科学的操作の対象にもなりえないが、にもかかわらず私に現前し、疑うことを逃れている。私はそれらの観念に、包握することなく「触れている（toucher）」（ED19/128-129）。

第三にアルキエは、科学的演繹と存在論的経験を、感情の有無によって区別する（ED20/130-131）。自身のデカルト読解においてアルキエは、デカルト形而上学における感情の要素をとりわけ強調する。当初自然科学の領域に没頭していたデカルトは、その果てに自然に対して失望を覚える。失望を抱えつつデカルトはしかし、この世界には自然とは異なる何かが、確かに存在していることに気づく。驚嘆や歓びの感情と共にデカルトが発見したのが、自我と神に他ならない。ひとことでいえば存在論的経験とは、感情に伴われながら神と自我を発見する経験のことを指す。

1-2. 『基礎づけるとは何か』におけるアルキエとゲルー：「方法（＝実存）」と「体系」

ドゥルーズにおけるアルキエとゲルーの総合を考える上で、まずもって検討すべきテキストが、パリのルイ・ル・グラン高校の準備学級向けに行われた講義『基礎づけるとは何か』（1956-57）である。同時期のドゥルーズは、アルキエの書いた二つの著作、『シュルレアリスムの哲学』（1955）と『デカルト、人と作品』（1956）の書評を発表している（LAT113-120/158-167）。のちにドゥルーズは、博士副論文『スピノザと表現の問題』（1968）を、アルキエの指導のもとで書き上げる。

『基礎づけるとは何か』において、アルキエの名前は二度登場する。全四章からなる同講義の第二章でドゥルーズは、カント『純粹理性批判』における基礎づけについて語る。その結論部でドゥルーズは、基礎づけるという行為が、何らかの変化をもたらさなくてはならないと述べる。しかしカントは、自身の哲学によって基礎づけられた数学と自然学が、すでに事実として成立していたことを認めていたはずである。

ここでドゥルーズは、「デカルトについてのアルキエの著作」（QF C2-Conclusion/41）、すなわち自身が書評を書いた『デカルト、人と作品』について言及する。アルキエに従ってドゥルーズ

は、デカルトの「進化（évolution）」があるのだと言う。すなわちデカルトは、『精神指導の規則』（1628）で試みたような数学的方法による知識の基礎づけには満足せず、「真の形而上学的基礎」を必要とし、それがために『省察』（1641）を著した。そのうえでドゥルーズは、基礎づけるという行為が、自然に対する「失望」と存在を発見する「驚き」という感情をもたらすことを強調する。この感情こそが、基礎づける行為がもたらす変化なのだとドゥルーズは述べる。要するにここでドゥルーズはカントの基礎づけを、アルキエの語る存在論的経験と同一視して語っている。

アルキエに対するもうひとつの言及は、『基礎づけるとは何か』の最終章である第四章に見いだされる。そこでは、哲学者の探求してきた基礎が二つの原理に、すなわち方法＝我々の認識の原理と、体系＝事物それ自体の原理に二極化していると述べられる（QF C4-S1/119）。それぞれ分析と総合と言いかえられる（QF C4-S2/129）ように、ここでドゥルーズは、ゲルーの提示した分析的順序と総合的順序の区別を念頭に置いている。ドゥルーズによれば、方法を体現するのがデカルトで、体系を代表するのがポスト・カント派である。この文脈でドゥルーズは、アルキエのことを「現代のデカルト主義者」（QF C4-S2/136）と呼びつつ、現代における方法の哲学の体現者として位置づけている。他方でドゥルーズは、ポスト・カント派、すなわちマイモンやフィヒテを紹介する際にゲルーの著作を明確に参照している。明言こそ避けるもののドゥルーズは、ゲルーを現代のポスト・カント派として、現代における体系の哲学の体現者として位置づけている。

これら二つの陣営についてドゥルーズは、一方の他方に対する批判を、それぞれ正当なものとして認めている。方法は体系に対して、自身の有限性を忘却していると批判する。体系とは、「自らを神だと思いこんでいる人間」（QF C4-S1/124）にはかならない。ドゥルーズが述べるこの批判は、アルキエ『デカルト、人と作品』にそのままの形で見いだされる。「ひとが体系を構築することができるのは、みづからを神の視点に置くことによってのみである」（DH120/134-135）。

他方で体系は方法に対して、与えられた事実をそのまま仮定して問いに付さず、その発生にまで至らないことを批判する。ここでドゥルーズは、ゲルーがそのマイモン論で定式化した、ポスト・カント派によるカント批判を参照している。「二点を通る最短の経路は直線である」という命題に代表されるように、カントは事実を事実としてそのまま受け入れ、その事実がどのように発生するのかを問わなかった。いいかえればカントの哲学は「もし直線が最短の距離であれば、そのとき（Si...alors）」（TM28/33）という仮言的な形式を払拭できていない。

ここでカントは、方法と体系の間に位置する哲学者として位置づけられている。つまり『基礎づけるとは何か』でカントは、アルキエとゲルーが出会う地点としてすでに想定されている。しかしこの時点のドゥルーズは、アルキエとゲルーの観点が真に両立するような定式を、提示するには至っていない。両者の真の総合を見いだすべく我々は、1963年のカント論の読解へと移ることとしよう。

2. 『カントの批判哲学』におけるアルキエとゲルーの総合——感情を通じた体系の変動

『カントの批判哲学』をドゥルーズは、深い感謝と共にアルキエに捧げている（PCK4/8）。一方でアルキエとドゥルーズの関係は、この時期を境に急激な仕方で悪化していく。「ドラマ化の方

法」（1967）の質疑応答でアルキエは、発表者であるドゥルーズを公然と批判し、博士論文の審査後にドゥルーズは師から絶交を突き付けられる（LAT29/39）。両者の関係の悪化の一因となったのが、皮肉なことに『カントの批判哲学』だったという可能性は否めない。同書の採用した、カントの三批判書を体系として読むという読解方針は、アルキエから離れ、ゲルーの方に忠実であるように、一見すると思われるからである。

しかし我々は、『カントの批判哲学』でドゥルーズが、『基礎づけるとは何か』で腐心していたアルキエとゲルーの総合を放棄し、前者の観点を後者のそれへと一方的に回収してしまったとは考えない。実際ドゥルーズは、「ドラマ化の方法」でアルキエから寄せられた批判に応答するなかで、哲学の「種差性（spécificité）」への確信——哲学を哲学たらしめる何かがあるという確信——をアルキエから学んだと明言している（ID149/上225）。これから我々が示すように、『カントの批判哲学』においてドゥルーズは、ゲルーによるカント批判に対して、アルキエを用いて応答している。この過程を通じてドゥルーズが到達するのが、アルキエが否定の対象として退けるような体系でもなければ、ゲルーが擁護するそれとも異なる、新たな「体系」の概念に他ならない。

『カントの批判哲学』を、その要点をまとめた論文「カント美学における発生の観念」（1963）と併せて読んでいくこととしよう。先に述べた通りドゥルーズは、カントの三批判書を諸能力の組み合わせの体系として、すなわち悟性・理性・構想力という三つの能力のうち、どの能力がトップに置かれるかによって変動する三つの体系として見なす。それぞれの体系の差異は、これら三つの能力が本性上異なるということによって説明される。

しかし本性上異なる三つの能力が、どのようにして互いに協働して一つの体系をなすのだろうか。この点についてドゥルーズは、次のように述べる。「最初の二つの批判は、事実を引き合いに出し、その事実のための条件を探求し、その条件をすでに形成された諸能力のうちに見出していた」（ID86/上126-127）。この引用で問題となっているのは、『基礎づけるとは何か』でドゥルーズが、ゲルーのマイモン論を引きつつ述べていたカント哲学の仮言的な性格に他ならない。

ただし1963年のドゥルーズは、「事実」を諸能力の一致として定義する。そのうえでドゥルーズは、仮言的性格が認められる範囲を「最初の二つの批判」に限定する。つまり第三批判＝『判断力批判』は、諸能力の一致という事実をそれとして受け入れることをやめ、事実の発生へと、すなわち諸能力の一致の発生へと至ったのだとドゥルーズは評価する。こうした立論は実のところ、ゲルーを強く意識したものである。マイモン論でゲルーは『判断力批判』について言及し、それが「諸能力の一致（l'accord entre les facultés）」（TM64/76）を可能的なものとして主張しているに過ぎず、したがってマイモンの「意識の微分」が優位にあると主張していた。

『判断力批判』が問題とするのは趣味判断、すなわちあるものが美しいか否かについて判定する判断であり、それは快・不快の感情に基づく。しかしながらこうした感情は、あくまで個々人に属するものであって、その普遍的な伝達可能性を示すことは困難である。そこでカントは、趣味判断を通じて諸能力同士の一致が見られることを論証することによって、その判断がアприオリに妥当することを示そうとする。ここでカントが取り上げるのが、「崇高」と「美」という二つの根本感情に他ならない。

崇高と美という二つの感情が示しているのが、能力間の予定調和的な一致でなく、一致の発生に他ならないこと——以上を示すことでドゥルーズは、ゲルーによるカント批判へと応答する。ドゥルーズはまず、崇高の感情を通じて示される、構想力と理性の一致の発生に目を向ける。端的に大なるものとしての自然を前にすることで、理性はその本性に従って、対象をひとつの全体へと「総括」するべく構想力に命ずる。しかしながら構想力が相手にするそこでの自然は、端的に大なるものの、いいかえれば無限なものであり、それをひとつの全体に総括することはできない。かくして構想力は、自身の能力の限界へと直面することとなるが、それによって到達不可能なもの、すなわち理念が顕現させられる。こうして構想力は理性と一致する。

ドゥルーズはこの一致＝調和を「不調和的調和 (accord discordant)」(ID88/ 上127) と表現することで、それが予定調和的なものではない点を強調する。当初明らかになるのは、理性の要求に答えることができない構想力の無能力であり、両者の不一致だからだ。上で述べた理路によってしかし、不一致の状態にあった構想力と理性とが互いに一致する。つまり「不一致の只中において、ある一致が生じる」(ID88/ 上128)。この、不一致によってのみ可能となる一致の発生、またそれに伴う感情が「不快を介してのみ可能である快」⁷⁾としての崇高である。

他方で美の感情は、「美の分析論」において示された通り、構想力と悟性の一致に由来する。そのうえでドゥルーズは、「美の演繹論」でカントが、「崇高の分析論」をモデルとしつつ、構想力と悟性の一致の発生を描いていると説く。たとえば白いユリの美しさは、純粋な無垢という理念を象徴的に喚起しうる。かかる理念を前にして「悟性の諸概念は無限にまで拡大され」、「構想力は悟性の規定する概念の制約から解放される」(ID93/ 上135)。つまり美の感情を通じて、悟性と構想力が、予定調和的ではない仕方で一致するのである。

ここでドゥルーズは、カントにおける崇高と美のうちに、アルキエの存在論的経験に通じるモーメントを見出している。すでに強調してきた通り、崇高と美とは感情にほかならない。アルキエは、体系＝科学的な操作と区別される存在論的経験が、感情によって特徴づけられると強調していた。そして崇高と美の感情を通じて我々は、超越的な何かと出会う。崇高の感情を通して我々は、感性的には決して提示されることのない何か＝ x に、理解／包握できないにも関わらずそれへと「触れる」⁸⁾。他方で美については、『シュルレアリスムの哲学』でアルキエ自身が、カントの美のうちに「存在論的なものの予感」(PS151-152/212) が認められると述べている。つまりドゥルーズは、アルキエを用いてゲルーのカント批判へと応答しているのである。

こうした事態をドゥルーズは、『基礎づけるとは何か』の主題であった「根拠」の語を用いて表現する。「カント美学における発生の観念」でドゥルーズは、第三批判のカントが「他の二つの批判には依然として欠けていた、究極的な根拠 (ultime fondement) を発見する」(ID86/ 上127) と述べる。『カントの批判哲学』では、(第三批判における) 美的共通感覚が、(第一・第二批判における) 論理的・道徳的な共通感覚を「基礎づけるといいかえれば可能にする (il les fonde ou les rend possibles)」(PCK72/103) とともに述べられる。ここでは『基礎づけるとは何か』でドゥルーズが、カントにおける基礎づけを、アルキエの存在論的経験と同一視していたことが想起される。そこから一歩進んで、『カントの批判哲学』におけるドゥルーズは、カントが真なる基礎づけへと至るの

は、崇高と美という存在論的経験を通してであると主張する。

ただしドゥルーズは、体系を否定されるべき対象として捉えるアルキエと、最終的には袂を分かたつ。しかしまたドゥルーズは、ゲルーが想定するような、歴史をもたない同一的なものとしての体系の概念からも離れる。『カントの批判哲学』の結論部でドゥルーズは、次のように述べる。「三つの〈批判〉は、ひとつの真なる置き換えの体系（un véritable système de permutations）をなす」（PCK97/138）。ここで諸能力の体系は、置き換えの体系、ひとつに固定されず、別のものへと変動可能な体系として明らかとなる。ここに我々は、ドゥルーズによるアルキエとゲルーの総合が、感情を通じた体系の変動として結実していることを確認する。

3. 構造主義論文における、実存と構造の「総合」としての革命

1960年代後半にドゥルーズは、構造主義に接近しつつ、自らに固有な「構造」の概念を練り上げる。『差異と反復』（1968）の第4章における潜在性＝問題としての構造（DR236-238/下47-51）、および『意味の論理学』（1969）における表面（＝第二次組織）としての構造（LS63-66/上97-103）は、前期ドゥルーズ哲学の核をなす概念である。そして、これらの主著で展開される概念の雛形が提示されるのが、1967年に書かれた構造主義論文である。

一般的に「構造」の概念は「体系」の概念と関係が深く、たとえばゲルーがそうであったように、両者を区別なく使用している論者は多い。ドゥルーズもまた、体系と構造の語を連続して使用している（ID202, 238, 247/下7, 59, 71, DR237/下49）。さらにドゥルーズは、カント論で体系の変動を語ったように、構造主義論文では構造の変動について語る。

ただし二つの語の間には、体系に対して構造が、社会的な領野をより強く含意するという点の違いがある。構造の語を新たに用いることによってドゥルーズは、社会の変動、すなわち「革命」を描こうとしている。鹿野祐嗣が示した通り、構造主義論文、『差異と反復』、『意味の論理学』という、1960年代後半に書かれた三つの著作には、革命のモチーフが一貫して存在する⁹⁾。

この点に関して、ルイ・アルチュセールの存在は決定的に重要である。ヘーゲルと区別されるマルクスの哲学を、変革可能な全体性としての「構造」の語でもって形容した人物こそアルチュセールだった。実のところドゥルーズは、構造主義論文を最初にアルチュセールに送り、その出版可能性を尋ねている。それだけに興味深いのは、アルチュセールへと宛てた手紙の中でドゥルーズが、革命について語った論文の最後の部分について「削除した方がよいかもしれない」¹⁰⁾と述べたことである。なぜドゥルーズは、革命という同じ方向性を共有するアルチュセールに対して、そのようなことを述べたのだろうか。

以上の疑問に答えるべく、構造主義論文においてドゥルーズが、どのような仕方でも革命について語っているのか確認することとしよう。同論文においてドゥルーズは「場所（place）」の語を一貫して用い続けている。すなわち構造は、諸々の象徴的な場所として定義され、それぞれの場所を現実的な存在者が「占めにやってくる（venir occuper la place）」（ID243/下66）。この、「場所の秩序」（ID266/下94）としての構造のなかにドゥルーズは、論文の第六基準において、エドモン・オルティグの議論¹¹⁾を参照しつつ「空白のマス目（case vide）」（ID258/下84）を導入する。「15

パズル (jeu du taquin)」における、16枚目の駒の存在しないマス目、すなわち空白のマス目によって構造が、別の構造へと変動する可能性が担保される。

そのうえでドゥルーズは、論文の最終第七基準において、アルチュセール『資本論を読む』における「生産様式の移行」¹²⁾を参照しつつ、構造の変動について語る。アルチュセールの述べる生産様式の移行とは、言いかえれば革命のことである。こうしてドゥルーズは、構造の変動のうちに革命のニュアンスを強く読み込む。一方でドゥルーズは、革命＝構造の変動が空白のマス目に応じて起こることを強調したうえで、次のように述べる。

しかしそのためには [……]、空虚な場所 (place vide) が、それを隠している、あるいは占拠している象徴的な出来事から、解放されなくてはならない。空虚な場所は、それを占めることも見捨てることもない、新たな道の上でそれと並んで歩くべき主体へと、差し戻されなくてはならない。かくして構造主義の英雄 (héros structuraliste) が登場する——神でも人間でもなく、人格的でも普遍的でもない、同一性を持たない英雄が (ID268/ 下97) [……]。

論文の最終基準が「主体から実践へ」と題されているようにドゥルーズは、「構造主義が主体を除去する思想では決してない」(ID267/ 下95) ことを強調する。そのうえでドゥルーズは、構造が実際に変動するためには、それを可能にする特異な主体、すなわち「構造主義の英雄」を必要とすることを強調する。構造主義の英雄とは、端的に言えば革命家のことを指す。

この、革命家への言及こそが、先の手紙の文言をドゥルーズに書かせた原因である。実のところ、革命家という特異な実存のあり方について語ることは、マルクス主義の教義のなかで必ずしも正当化されるものではなかった。1955年にジャン・イポリットが指摘しているように、マルクス主義にとって革命は「必然的に」起こるものであって、そこに実存が関与する余地はないとされたためである¹³⁾。これに対して異議を唱えたのが、同じく1955年に『シュルレアリスムの哲学』を書いたアルキエであった。客観的法則の結果として革命が生起するのであれば、重要なのは物質的条件の変革だけだということになる。しかしながら革命は、マルクス主義が語るような仕方で、物質的条件の変革のみによって可能なのだろうか。「現にあるものの崇拜 (l'adoration de ce qui est)」(PS71/99) から引きはがされ、何が善であるかを判断することによってはじめ、ひとは革命へと誘われる。この「精神的解放」が、「社会的解放」へと接続し、両者が「総合 (synthèse)」されるところにおいてはじめて、革命は成立するのだとアルキエは説く。

すでに述べた通りドゥルーズは、『シュルレアリスムの哲学』の書評を書いていた。革命が実存の変動を条件として持つということ、少なくともその一点においてドゥルーズは、アルチュセールよりもアルキエの方に忠実であったように思われる。そのことは、『差異と反復』を参照することでより明瞭となる。構造主義論文では明示的に語られなかった実存の議論をドゥルーズは、『差異と反復』第3章における「諸能力の差別的＝微分的理論 (la théorie différentielle des facultés)」(DR180-192/ 上369-394) として展開する。この能力論が、「感情」(DR182/ 上372) に導かれつつ諸能力の関係が産み出される様子を描くものであること、またそこでの能力間の関係をドゥ

ルーズが、カントの崇高に言及しつつ「不調和的調和」（DR190/上388）と名指していることから分かる通り、前節で検討したカント論がその雛形となっている。

さて、能力の連鎖の終点にあたるのが「思考」であり、その超越的行使の対象が「問い」である（DR251/下77）。『基礎づけるとは何か』でドゥルーズは、問いと実存の密接な関係について語っている（QF C3-S1/82-83）。『差異と反復』においてもドゥルーズは、プルーストの小説の主人公の、「私はアルベルチヌと結婚するのだろうか？」を問いの例として挙げる（DR253/下81）など、その実存的側面を強調している。この「問い」こそが、『差異と反復』第4章で提示される問題＝構造の「根源的な始点」（DR251/下76）をなす。そして同書のドゥルーズは革命について、それが「問い」へと到達することによって可能となることを示唆している（DR269/下110）。

ドゥルーズにとって革命とは、実存の変動と構造の変動が結び合う地点として、実存と構造の「総合」を示すものに他ならない。こうしたドゥルーズの立場は、師であったアルキエを経由して、シュルレアリスムのそれと意外な仕方で見せる。アルキエも参照する、ブルトンによる以下の一節を引用しておこう。「世界を変えよとマルクスは言った。人生を変えよとランボーは言った。この二つの標語は、われわれにとってはひとつである」¹⁴⁾。

おわりに

本稿で我々は、1950-60年代のドゥルーズ哲学における、実存と構造の関係について検討した。まずは、アルキエとゲルーを総合する過程でドゥルーズが、『基礎づけるとは何か』を経て『カントの批判哲学』で、感情を通じた体系の変動という観点に至ったことを明らかにした。次いで、構造主義論文と『差異と反復』でドゥルーズが、構造の変動を提示しつつ、それに実存の変動を接続することによって、実存と構造が総合される地点に「革命」を置いたことを示した。

『差異と反復』における実存と構造については、『意味の論理学』との違いも含めて、より詳細に検討する必要がある。とりわけ興味深いのは、革命と重ね合わされる永遠回帰についてドゥルーズが、ニーチェの体験した「高い気分（hohe Stimmung）」（DR313/下199）に言及しているという点である。革命＝永遠回帰の、感情＝実存について検討することが、次なる課題となるだろう。

凡例

ゲルー・アルキエ・ドゥルーズからの引用に関して、本稿では以下の略号を用いる。既訳があるものはそれを参照したのち、訳語の統一の観点から適宜修正を加えた。

Martial GUÉROULT :

TM : *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Félix Alcan, 1929. (『ザロモン・マイモンの超越論的哲学』増田靖彦訳、月曜社、2022年)

DS : *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome I, Aubier, 1953. (『デカルト形而上学と理由の順序』小泉義之訳、デカルト研究会編『デカルト論集I フランス篇』、勁草書房、1996年)

MH : « La méthode en histoire de la philosophie », *Philosophiques*, n° 1, 1974.

Ferdinand ALQUIÉ :

DM : *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 1950.

PS : *Philosophie du surréalisme*, Flammarion, 1955 [1977] . (『シュルレアリスムの哲学』 巖谷國史・内田洋訳、河出書房新社、1975年)

DH : *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Hatier, 1956. (『デカルトにおける人間の発見』 坂井昭宏訳、木鐸社、1979年)

ED : « Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes », in *Descartes, Cahiers de Royaumont*, Minuit, 1957. (『デカルトの形而上学の構成における存在論的経験と体系的演繹』 香川知晶訳、『デカルト論集I フランス篇』、前掲書)

Gilles DELEUZE :

QF : *Qu'est-ce que fonder ? Webdeleuze* [en ligne]. URL : <http://www.webdeleuze.com/textes/218> (『基礎づけるとは何か』 國分功一郎・長門裕介・西川耕平訳、ちくま学芸文庫、2018年 [講義のフランス語原文には頁付けが存在しないため、第3章第1節をQF C3-S1のように表記する])

PKC : *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、2008年)

DR : *Différence et répétition*, PUF, 1968. (『差異と反復』 財津理訳、河出文庫、2007年、上・下巻)

LS : *Logique du sens*, Minuit, 1969. (『意味の論理学』 小泉義之訳、河出文庫、2007年、上・下巻)

ID : *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, 2002. (『無人島 1953-1969』 前田英樹監修、『無人島 1969-1974』 小泉義之監修、河出書房新社、2003年 [それぞれ上巻、下巻と表記])

LAT : *Lettres et autres textes*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, 2015. (『ドゥルーズ 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、2016年)

註

- 1) ドゥルーズにおける「体系」と「構造」の概念の関係については、第3節冒頭を参照のこと。
- 2) François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, 2009 [2007], p. 118 (『ドゥルーズとガタリ——交差的評伝』 杉村昌昭訳、河出書房新社、111頁)。
- 3) David Lapoujade, « Une philosophie ouverte au “dehors” », in *Le Magazine Littéraire*, n° 406, 2002, p. 24 ; Patrice Maniglier, « Un métaphysicien dans le siècle », in *ibid.*, p. 28.
- 4) Gilles-Gaston Granger, « Au lecteur, sur les structuralismes », in *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, 1967, p. 3. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, La Découverte, Tome I, 2012 [1991], p. 102-106 (『構造主義の歴史 上』 清水正・佐山一訳、国文社、1999年、126-131頁)。
- 5) Giuseppe Bianco, « Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze », in *Ipseitas*, n° 1, 2015, p. 46.
- 6) ルネ・デカルト『精神指導の規則』 大出晃・有働勤吉訳、『デカルト著作集4』、白水社、1973年、46-47頁。
- 7) イマヌエル・カント『判断力批判』 牧野英二訳、『カント全集8』、岩波書店、1999年、第27節「崇高なものの判定における満足の質について」、134頁。

- 8) 宮崎裕助『判断と崇高——カント美学のポリティクス』、知泉書館、2009年、171頁。星野太『崇高のリミナリティ』、フィルムアート社、2022年、34頁。
- 9) 鹿野祐嗣『ドゥルーズ『意味の論理学』の注釈と研究』、岩波書店、2020年、序論第4節。
- 10) François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari, op. cit.*, p. 273 (前掲訳書、245頁)。
- 11) Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 17-18.
- 12) Louis Althusser, « L'objet du "Capital" », in *Lire le Capital*, PUF, 1996 [1965], p. 412 (『資本論』の対象』今村仁司訳、『資本論を読む』中巻、ちくま学芸文庫、1997年、267頁)。
- 13) Jean Hyppolite, « Histoire et existence » (1955), in *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Tome II, 1991 [1971], p. 977.
- 14) André Breton, *Position politique du surréalisme* (1935), in *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Tome II, 1992, p. 459.

※本研究は、JSPS 特別研究員奨励費25KJ0318による研究成果の一部である。

L'existence et la structure chez le premier Deleuze : une synthèse entre Alquié et Gueroult

Tomotaro HASEGAWA

Notre article a pour objectif de mettre en lumière la manière dont le premier Deleuze opère une synthèse entre Alquié et Gueroult autour des notions d'existence et de structure. Notre analyse s'appuie sur trois textes de périodes distinctes : *Qu'est-ce que fonder ?* (1956-57), *La philosophie critique de Kant* (1963) et « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » (1967). Nous commencerons par examiner l'opposition entre Alquié et Gueroult autour de la lecture des *Méditations* de Descartes, afin de montrer que *Qu'est-ce que fonder ?* se situe dans un moment où la possibilité d'une synthèse est encore en jeu. Nous montrerons ensuite que *La philosophie critique de Kant* opère cette synthèse en dégageant la variation du système à travers les sentiments tels que le sublime et la beauté. Enfin, nous soutiendrons que, dans « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », Deleuze reconnaît dans la révolution le lieu où s'articulent l'existence et la structure.

ドゥルーズ＝ガタリの「マイノリティ」と 「マイナー性への生成変化」について ——『カフカ』から『千のプラトー』へ——

濱中 健太

はじめに

1970年代のドゥルーズとガタリにとって、「マイノリティ」という概念の練り上げは政治的態度の提示を含むものであり、本稿では、その始点であるカフカ論の重要性を『千のプラトー』との関係から検討する。ドゥルーズとガタリがマイノリティについて論じるのは、『カフカ——マイナー文学のために』（1975）、『クリティーク』誌に掲載された「哲学とマイノリティ」（1978）という小論¹⁾、カルメロ・ベネの演劇について論じた『重合』所収の「マイナス宣言」（1979）、そして『千のプラトー』（1980）であり、1970年代にマイノリティ概念の議論はほぼ完成する²⁾。

いわゆる「1968年5月」の余波が続く70年代中頃³⁾、『カフカ』によって開始されたマイノリティ論は、80年の『千のプラトー』において、いっそう政治的なものとなる。このドゥルーズとガタリのマイノリティ論は、一種の資本主義批判として読まれており、ギヨーム・シベルタン＝ブランや、佐藤嘉幸、廣瀬純らの解釈がある⁴⁾。これらの解釈では『アンチ・オイディプス』（1972）から『千のプラトー』の期間に「プロレタリアートからマイノリティへ」⁵⁾という変化があるとされる。ドゥルーズとガタリは、支配体制が全体の「管理」へと向かうのに対し、それに服従しない存在たちの集団による革命的な運動が必要だと考えている⁶⁾。つまり、新しい社会闘争の当事者であるマイノリティたちの自らの権利を巡る闘争が結局は資本主義の管理体制に包摂されてしまうことを問題とし、そこから逃れるマイナー性と生成変化を強調する。これは政治的抵抗が、党派性をもってしまうプロレタリアートから多様なマイノリティが構成する同盟関係へと移ることを指す。ドゥルーズとガタリは、従来の抵抗する主体＝プロレタリアートとは異なる「マイノリティ」が革命的戦略を担うという可能性に重心を置くことになる。

ドゥルーズとガタリは、カフカ作品からマイノリティの抱える孤独さという問題が万人の問題になるという移ろいを生成変化として読み取る。これまでの解釈でドゥルーズとガタリのマイノリティ論が『カフカ』という文学論から始まることは、作品が書かれた言語の問題から政治へという事実確認という程度に収まり、カフカ作品の内容に関するドゥルーズとガタリの解釈の政治性はそれほど重視されてこなかった。ゆえに、この時期にカフカに関する批評・文学論からマイノリティ概念が形成されたことの意味の位置づけは定かではない。こうしたドゥルーズとガタリの批評・文学論としてのカフカ論はどのように『千のプラトー』に合流していくのか。こうした関係を検討することは、ドゥルーズとガタリの「資本主義と分裂症」プロジェクトの中間に位置するカフカ論の重要性を従来以上のものとして浮上させることになる。

本稿でのマジョリティ、マイノリティ、マイナー性という概念の使用法を簡潔に提示しておく。

ドゥルーズとガタリによるマジョリティとは、社会システムの中でその存在が標準となり支配側に立つものたちを指す。対してマイノリティは、マジョリティの標準から外れた、下位に位置づけられるものであり、単なる少数者ではない。このマイノリティは、マイナー性という支配側の標準を変容させようとする概念を発揮しうる存在であり、マジョリティとマイノリティという主従の二項関係を逃れようとする。マイナー性は、ある支配的な標準から逸脱し、標準そのものを変容させる生成変化の契機を提示する。ドゥルーズとガタリは、この契機を創り出すマイナー性を発揮しようとするものたちをマイノリティと呼ぶ。

『カフカ』において、マイノリティとマイナー性は区別されていない。それでも後のマイナー性につながるマイノリティの孤独さから表現される生成変化の契機を「機能K」として論じている。続く『千のプラトー』で、マイナー性を用いることで、孤独からも、一般的少数者としてのマイノリティからも逃れる別の形の「マイナー性への生成変化」を伴うマイノリティが提示される。こうした過程を論じるために本稿は、1)『カフカ』におけるマイノリティについて、マイナー文学との関係から整理し、そこで「機能K」と呼ばれるものについて論じる。2)『千のプラトー』におけるマイノリティとマイナー性の区別とそこから生じる「マイナー性への生成変化」について整理することでカフカ論からの変化を確認する。3)カフカ論で機能Kと呼ばれるものが、『千のプラトー』ではマイナー性への生成変化として論じられ、ドゥルーズとガタリがカフカ論でのマイノリティ概念を拡張する形で『千のプラトー』での政治的な議論を形成することを論じる。こうしたマイノリティ概念の使用法の連続や変更は政治的思想の変遷を見出し、党派性の構築とは異なるマイナー性による同盟について検討する。

1. 『カフカ』におけるマイノリティ

1-1. フランツ・カフカの闘い

ドゥルーズとガタリは『カフカ』のなかで、主流なものへの対抗者としてのマイノリティ概念を展開し始める。ドゥルーズとガタリは「ひとりの作家は、作家という人間なのではなく、政治的人間、人間-機械であり、実験的人間なのである」(K15/10-11)としている。ここでは作家がただ作品を書く存在なのではなく、書くという行為を政治や人間の欲望につなげて表現する存在であることが示される。

カフカ自身も小文学と大文学についてのわずかな言及のなかで作家の政治性を示している。カフカは、文学が「民衆の関心事」として保存されてきたとした後に、小民族の「各人はつねに、自分に分配された文学の持ち分をよく知り、担い、そのために戦う準備を、いや各人がその持ち分をよく知ることや担うことをしない場合でも、そのために戦う覚悟を決めていなければならない」⁷⁾としている。カフカによる小民族への意識はユダヤ文学やチェコ文学への関心から生じている。カフカは、少数者の言語による文学に、特異な「持ち分」があり、それを知り、担うための「闘い」があると考えている。西成彦は、カフカという作家が、人間の生活の場を戦場のように描き、民衆における多種多様な闘いを作品として書く指摘する⁸⁾。ドゥルーズとガタリは、こうしたカフカの関心によって「干からびた言語、チェコ語やイディッシュ語と混ざり合った言語としてのプラハに

おけるドイツ語の状況が、カフカの発明を可能にするのである」（K37/37）という。つまり、ドゥルーズとガタリは、カフカ作品のうちに、民衆のなかに存在する主流なものに触れながら、それを変容させるために闘うマイノリティの姿を見ている。

1-2. 『カフカ』での政治について

『カフカ』は『アンチ・オイディプス』から継続して機械という概念を用いる。アンヌ・ソヴァニャルグによると「この機械は、象徴的構造や想像的な幻想のモデルに取って代わり、1970年代に文学批評を支配していた構造主義的モデル、言語学的インスピレーションによる形式的文体論、そして精神分析的解釈を退ける」⁹⁾。このようにカフカ論でも精神分析には批判的であり、そうした解釈は退けられる。このような態度のなかで彼らは次のように宣言する。

私たちが信じるのは、カフカのある政治学だけで、それは想像的でも象徴的でもない。私たちが信じるのは、カフカのひとつの機械あるいは機械たちだけで、それは構造でも幻想でもない。私たちが信じるのは、カフカのある実験だけで、そこには解釈もシニフィアンもなく、ただ実験の実施要項があるだけだ（K14/10）。

カフカ作品の政治性と、そこに現れる機械、作品を通じて行われる実験を信じるという形で、議論が進んでいくことが示される。ソヴァニャルグは「機械は、解釈を私的で個人的な「想像」でも、理想的で形式的な「象徴」でもない」¹⁰⁾とし、ドゥルーズとガタリのカフカ解釈が「政治的な実験と接続の原理」へとつながると指摘する。こうしたカフカ解釈における「文学は、社会で働く、聞いたことがなく、目に見えず、記録されない力を感知させ、主体化の効果（『アンチ・オイディプス』における「欲望機械」）を生産する」¹¹⁾ものであり、社会に渦巻く不可視の力を感知させるものである。ソヴァニャルグの解釈によるとドゥルーズとガタリは、文学に社会状況の政治性を観察し、描写する機能があると考えている。

1-3. マイナー文学の三つの特性

ドゥルーズとガタリは「マイナー文学とは、マイナー言語の文学のことではなく、むしろメジャー言語のなかにマイノリティが生み出す文学のことである」（K29/27-28）と定義する。そして、マイナー文学には「言語の脱領土化、個人的な事項がじかに政治的事項につながるということ、言表行為の集団的アジャンスマンである」（K33/32）という三つの特性があるとする。

一つ目の特性は、メジャーな言語で書かれているにもかかわらず、メジャーなものから外れるもの＝マイナーなものを生み出すという脱領土化のことである。カフカ自身がプラハのユダヤ人でありながらドイツ語で書くという状況¹²⁾がこの特性に該当する。次に二つ目の特性では、マイナー文学が個人的事項を直接的に政治につなげ、「すべてが政治的である」（K30/28-29）とする。この特性は個人と経済的なものや官僚制的なもの、法的なものによる「管理」との関係をいかに記述するかという「68年5月」以降の政治的テーマに多く見られる問題である。最後の三つ目の特性

である「言表行為の集団的アジャンスマン」とは、ゲーテに代表されるドイツ語の偉大な文学（大文学）のような「巨匠の文学とは別のものに目を向けさせる」ことを生じさせるものであり、二つ目の政治性につながるものである。メジャー言語から外れる言表行為は、偉大な天才から生まれるのではなく、メジャー言語をどうにか使う者たちから立ち上がり「能動的な連帯を生み出す」（K31/30）。ドゥルーズとガタリは「作家がたったひとりで述べるのが、すでに共同的行為となり、たとえ他者たちが賛成しないとしても、作家の言うこと為すことは必然的に政治的となる」（K31/30）という。メジャー言語のマイナーな使用による違和感に触発される形でマイノリティの集団が形成されうるといっているのである。

ドゥルーズとガタリの思想は、「68年5月」以降に個人主義の進展に寄与したとされるが¹³⁾、彼らはマイナー文学の特性を示すなかで、個人的なことを最重要としているのではなく「集団的 collective」であることに重点を置いていることが「集団的アジャンスマン」を掲げることから明らかだろう。彼らのいう文学機械は、マイノリティたちのあいだに連帯を生み、共同性を形作るものでなければならない。個人が何かを「書く」という行為が「自分自身の未開の地点、自分自身の方言、自分だけの第三世界、自分だけの砂漠を見出すこと」（K33/32-33）になり、書かれたものが、誰かに届くとき、文学機械は連帯を生みだす。ドゥルーズとガタリは「文学こそが、集団的さらには革命的言表行為の役割と機能を肯定的に引き受けることになる」（K31/30）という。ゆえに「文学機械は来たるべき革命機械のための仲立ち」（K31/30）であり、文学は「民衆の問題」（K31/31）となる。

1-4. カフカ作品の中のマイノリティ：「機能K」

ドゥルーズとガタリは、カフカ作品の主人公が「きわめて奇妙な立場を獲得している」（K110/123）という。カフカ作品のKのイニシャルを持つ主人公たち（『訴訟』のヨーゼフ・K、『失踪者』のカール・ロスマン Karl Roßmann、『城』のK）は、権力との力関係のなかで、自らの生を表現する。『失踪者』のカール・ロスマンは、ヨーロッパからアメリカに渡った移民である。この移民は「罪なき者」であるにもかかわらず「脇の方に押しのけられる」¹⁴⁾形で殺されてしまう（＝失業などから生じる生活苦や体制の排除による社会的な死）。このカフカの状況をドゥルーズとガタリは次のように表す。

今日、どれほど多くの人々が自分のものではない言語で生活しているのだろうか。あるいは、もはや自国語すら知らない、またはいまだ知らず、使わざるを得ないメジャー言語を十分に理解していない人々もいるのではないか。移民たちと、特にその子供たちの問題である。それはマイノリティの問題である。それこそマイナー文学の問題であると同時に、私たち全員にとっての問題でもある。自分自身の言語から、どのようにマイナー文学をもぎとり、言語を深く掘り下げ、慎ましやかな革命的方向に沿って言語を逃走させるようにできるのか。どのように、自分自身の言語の遊牧民、移民、ジプシーになるのか（K35/34-35）。

ドゥルーズとガタリは、カフカの状況のなかにある「民衆の問題」と「革命的方向」とのつながりを提示する¹⁵⁾。この革命的方向は、体制を転覆させるという意味での革命を指さず、多数派による体制のなかに「マイナー化」した者たち（＝民衆）による集団的な関係をどのようにして築くのかという方向を指す。

さらにドゥルーズとガタリは「たとえ私たち一人ひとりが自らの内なるマイノリティを、内なる砂漠を見出す必要があるとしても、それらは常に集団的ではあるがマイノリティでもある状況のなかに、「マイナーな」文学と政治の状況のなかにある」とする（K154/176）。「集団的ではあるがマイノリティでもある状況」という多数派集団と少数派集団の境界線上に存在する者の姿を描くのがカフカだとドゥルーズとガタリは読み解く。この微妙な立ち位置がマイノリティの抱える孤独さであり、ここにドゥルーズとガタリは集団となるための慎ましやかな革命的方向を見て取る。

カフカにとっての問題をドゥルーズとガタリは「新しいアジャンスマン」（K148/168）の現れとしている。そして「彼〔＝カフカ〕の文学は、過去を横断する旅ではなく、私たちの未来の文学である」（K148/168）という。この新しさは、「未来の音」である「ざわめき」（K149/169）に耳を傾けるときに現れる。このざわめきは、「すでに扉をたたいている未来の悪魔的な力能、すなわち資本主義、スターリニズム、ファシズム」（K149/169）という形で姿を見せる。資本主義などの管理体制のなかでの様子を描くカフカ作品において「カフカの孤独は、今日の歴史を横断するすべてのものにむけて彼を開いている。Kという文字はもはや語り手でも登場人物でもなく、むしろ、一個人が孤独のうちにそこに接続されることで、いっそう機械状で、集団的なアジャンスマンやエージェントを指示するのだ」（K33/32）とされる。この「K」は、カフカ作品に登場するいかにもカフカ的な存在を指す。この存在は、過去と未来との力関係がどのように転じるのかわからない境界線上で、自らが進むための方向にある力を感じ取る能力を発揮し、問題として受け取る「機能K」（K157/179）と呼ばれる。つまり「機能K」は、孤独であるがゆえに、機械状あるいは集団的な新たなアジャンスマンの始点となるものだと考えられる。

2. 『千のプラトー』におけるマイノリティ

2-1. マジョリティとマイノリティ

ドゥルーズとガタリによると、マジョリティとマイノリティの対立関係は、単にそれぞれの多さと少なさによって定義されるのではなく（cf. MP133/上219）、権力を持ち、支配する側のマジョリティが前提とするある標準との関係によって現れる¹⁶⁾。マジョリティとは「表現にせよ内容にせよ、ひとつの恒常項を含意しており、その恒常項をメートル原器として、自らを評価するもの」（MP133/上219）だとされる。こうしたマジョリティは、その数の多さが作り出す標準——例えば「男性-白人-雄-成人-都会に住む-スタンダードな言語を話す-ヨーロッパ系の-異性愛の何らかの者」（MP133/上219）であること——をもとに思考する方法を採っており、この標準が権力や支配体制を構築する。ドゥルーズとガタリは、この標準によって定義されるマジョリティの存在が「〈誰でもない者〉」（MP134/上220）であり、マジョリティのなかで成立する事実をもとにしたシステムを形成するという。このマジョリティは、「決して生成変化ではない」（MP134/上220）。

対して、マイノリティは、「音楽、文学、言語、そして法、政治にかかわる極めて複雑な概念」であり、「その数にかかわらず、その性格によって、少数性、つまり下位システム、またはシステム外と見なされる」（MP133/上220）ことになる。ドゥルーズとガタリは、このようなマイノリティをさらに「下位システムとしてのマイノリティ、そして潜在的かつ創造的に創られた生成変化としてのマイナー性」（MP134/上220）という二つに分けている。この二項がさらに区分けされることで彼らの議論は進む。

2-2. 状態としてのマイノリティ

ドゥルーズとガタリは、「生成変化、あるいはプロセスとしての「マイナー性 *minoritaire*」と、集合、あるいは状態としての「マイノリティ *minorité*」とを混同してはならない」（MP356/中274）と注意する。「マイノリティ」と「マイナー性」の区別は、「客観的に定義可能な状態」と「制御できない運動や、平均的なものや多数派の脱領土化をもたらすことによってのみ価値をもつ生成変化の胚種や結晶」（MP134/上221）としての性質に対応している。「状態としてのマイノリティ」とは、例えば、人種や民族における「～人である」や性別としての「女性である」などの「～である」ということを指す。このマイノリティは、その状態を固持することで、自らのポジションを獲得し、マジョリティとは異なるものではあるが、権力や支配体制を作る「再領土化」を行い、その位置に留まるものである。このように状態としてのマイノリティは、マジョリティとの非対称な力関係のなかで、マジョリティの標準の中や周辺での位置取りを行う在り方でしかない。

シベルタン＝ブランによると、ドゥルーズとガタリは、マイノリティ概念を多様体として、国家や階級が発揮する同一化のなかに包摂されないものだと捉えている¹⁷⁾。そしてドゥルーズとガタリがマイノリティ集団の増加のなかに世界規模の革命的な主体形式の変化の指標を見ていることを指摘している¹⁸⁾。さらにマイノリティ概念が、資本主義の公理系の状況を踏まえ、階級闘争を引き継ぎ、引き延ばすものとして理解されなければならないとしている。たしかにマイノリティ概念を階級闘争に結びつけて展開するのは、実際にドゥルーズとガタリもほのめかしているように（MP589/下242-243）、誤ったものではない。しかし、ドゥルーズとガタリのマイノリティ概念の出自がカフカ作品にあり、そこからの連続を考えると、マイノリティたちの闘いが階級闘争に留まらず、文学的表現や有色人種の生活などの文化的なものが政治へ影響を与えることが考えられる。ゆえに体制や状態としてのマイノリティから逃れるような生成変化の過程だと理解されるマイナー性が重要となる。これはマイナー性によって逃走線を引くというマイノリティたちの生存戦略の多様さを考えることになる。

2-3. マイナー性への生成変化

ドゥルーズとガタリによると、マジョリティへの生成変化は存在せず、生成変化にはマイナー性へという方向しかない（MP134/上220）。状態としてのマイノリティとマイナー性を区別したドゥルーズとガタリは、「マイナー性への生成変化」＝「脱領土化」について考えることで、マジョリティとマイノリティの二項関係から逸れようとする。

マイノリティ的な意識の普遍的な形態が万人の生成変化として存在する。この生成変化こそが創造なのである。それは多数派を獲得することによって到達できるものではない。この形態とは、まさに、過剰や不足によってマジョリティという標準の代表的な閾を逸脱しつづける振幅のようなものとしての連続的変異である。マイノリティ的な普遍的意識の形態を構築することによって、我々は〈権力〉や〈支配〉とは異なる領域にある生成変化の力能に訴えかけるのだ。〈誰でもない者^{ベゾナ}〉のマジョリティ的な〈事実〉に対して、万人のマイナー性への生成変化を形成するのが連続的変異なのである（MP134/上221）。

マイノリティたちの目標は、権力を握ったり、支配体制を打ち立てたりする存在（＝マジョリティ）になることではない。マイノリティがなす生成変化は、常にマジョリティの標準を逸脱するような過剰や不足を引き起こす変化である。ドゥルーズとガタリは、この逸脱の過剰や不足のプロセスを「マイナー性」とする。そして、このマイナー性を獲得することが「万人の生成変化」をもたらし、マジョリティによる権力や支配とは異なる方向へと目を向けさせ、マジョリティ自体をも変化させるような生成変化（＝「創造」）となる。ゆえに「マイナー性への生成変化は政治的な問題であり、力能の作用全体、活動中のミクロ政治学に訴えかける」（MP357/中276）。このミクロ政治こそ、カフカの孤独を集団性へと接続するアジャンスマン＝マイナー性への生成変化のためのものである。

「マイナー性への生成変化」とは、自らの内にある「マイナー性」という社会とは必ずしも適合しえない部分を知り、それをもって、マジョリティによる「ヘゲモニック規範の空虚な普遍に対抗すると同時に、下位システムとしてマイノリティを包摂しつつ排除する特殊化にも対抗する」¹⁹⁾ものである。状態としてのマイノリティに対して、ドゥルーズとガタリのいう「マイナー性」は、変異のプロセスであり、運動状態にあるものとして捉えられる。こうした運動は、パットンの言葉を借りると「自己と規範とのあいだの隔たりを広げていくこと」²⁰⁾である。マイノリティたちにとって、いかにして規範や標準と距離を取るのか、そして距離を広げるのが課題となる。この距離を取ることと距離を広げるとは、微妙ではあるが異なる。ドゥルーズとガタリによると、マイナー性への生成変化は「マジョリティから離脱する運動」と「マイノリティから抜け出す運動」の二つであり、このあいだに「分離不可能で非対称的な生成変化のブロック、つまり同盟のブロック *un bloc d'alliance* がある」（MP357/中275）。多数者の標準に服従するのでも、状態としてのマイノリティに留まるのでもないマイナー性へ向かい、その変化のただなかに同盟を築くことが、ドゥルーズとガタリのいう革命的な戦略となるのだ²¹⁾。

3. ドゥルーズとガタリのマイノリティ戦略：「機能K」とマイナー性への生成変化

カフカが抱えた問題を彼自身は解決しなかったかもしれないが、それが作品として書かれることで人々を触発し、マイナー性への生成変化を引き起こす契機となる。こうした変奏をドゥルーズとガタリは読み取り、孤独なマイノリティの問題が生成変化へと通ずると論じた。カフカ作品に漂うマイノリティの孤独は、マイノリティたちの同盟を創造しうる触発としてドゥルーズとガタリに

よって重要な問題として受けとられた。マイノリティは、ある標準を中心に集うことや中心を奪うことを標榜する存在ではない。標準との位置をさまざまに領土化＝創造することで、空虚なマジョリティに対して、マイノリティという「万人」の存在の問題を突きつけるのである。ドゥルーズとガタリのいうマイノリティは、マジョリティのなかに我々を加えろという平準化を主張するわけではない。マイノリティとは、そう呼ばれる者たちの表現が未来に新たな何かを生み出すための革新的な創造を行うために、体制へ入り込んだり、体制から断絶したりする存在である。

マイノリティが生じさせるマイナー性への生成変化＝同盟のプロックの形成は、「脱同一化」の過程とされ、ドゥルーズが嫌った党派性を批判するものだとされる²²⁾。それはカフカ作品の登場者のように境界線上を生きるものたちが同盟を築くこと（＝民衆が群れをなすこと）による標準をもたない者たちの緩やかな連帯の創造を行う。ゆえに、ドゥルーズとガタリがカフカ作品に見出したさまざまな変容のあいだに位置する者たちを指す概念の「機能K」は、「マイナー性への生成変化」の起点となるものである。ドゥルーズとガタリが「わたしたちを生成変化に急ぎ立てるものは、どのようなものでもよく、まったく取るに足らないものでもよい。しだいに増大しはじめ、あなたたちを駆り立てるささやかな細部なしには、あなたたちはマジョリティから逸脱することはありえないのである」（MP357/中276）というように、マイノリティの孤独というマジョリティから見れば取るに足らないものが政治的な問題につながり、マイナー性という問題を突きつける。この孤独のうちにあるほんのささやかな細部が主流なものの築いてきた標準を崩し、マジョリティの思考をわずかにでも変化させる。このようにドゥルーズとガタリは「慎ましやかな」革命的方向を提示する。この方向は『カフカ』において、カフカがメジャー言語から外れた言語で作品を書くこと、カフカが作品を通して官僚制などの管理体制批判を描くことという二つの形で現れている。

マイノリティの孤独は、同盟を築く運動の開始点であり、マイナー性を知るために機能する。ドゥルーズとガタリのいうマイノリティたちによる同盟の形成は、彼らの思想の解釈から生まれたネグリとハートのマルチチュード論につながっている。マルチチュードは「新たな普遍的主体の形象」²³⁾となることが指摘されている。しかし、本稿が指摘してきたようにドゥルーズとガタリは、マイノリティがマルチチュードの目指す組織化の主体となりえるとは考えていないだろう。ドゥルーズとガタリが、主流なものから逃走するための「慎ましやかさ *sobriété*」に到達することにマイナー性の力を見ていたように（cf. MP133/上218-219）、マイノリティたちは必ずしも熱情的な組織化に向かうわけではない。マイナー性への生成変化は、支配・管理体制に対して、つねに移ろいゆく自らのポジション取りを巡る闘いを引き起こす。マジョリティとして空虚な普遍に服従するのではなく、マイノリティとして包摂的に虐げられる位置に隷属するわけでもないポジションの創造という闘いが目指される。闘いによって創造されるのは、多様なマイノリティたちの離合集散する「群れ」であり、この付かず離れずの関係こそ、「同盟」である。ここにはマジョリティの支配・管理の過剰を拒否し、マイノリティの生のために必要なマイナー性を選び取る孤独による慎ましやかな態度が示される。

このようにドゥルーズとガタリは、^{マジョリティ}支配体制側との力関係において、マイノリティたちがどのような力を感じ取って、その体制を揺るがすための生成変化を目指すのかというプロセスを記述する

ことで、マイノリティ戦略を語る。ひとりであるが複数に開かれているカフカのマイノリティ＝「機能K」は、支配・管理体制を揺るがす問題を突きつけるために、あらゆる人へ自らの孤独さでもあるマイナー性を知らせ、生成変化を駆り立てるのである。

おわりに

カフカ論から始まったマイノリティ概念を含むドゥルーズとガタリによる体制への対抗のための戦略の思考という実験は『千のプラトー』でより深く展開されていることが確認された。ドゥルーズとガタリは、体制に対抗するものたちを民衆と呼ぶ。この民衆は、党派性のような熱情的な関係を築くような集団とは異なる。カフカ作品に見られる孤独さから思考されるマイノリティであることからつながる集団性や、状態としてのマイノリティから分離するためのマイナー性の獲得によって形成される集団性という、およそ集団としてまとまることとは相容れない群れ・同盟を築くという形で民衆は描かれようとしている。ドゥルーズとガタリは、孤独やマイナー性による分離的な在り方という相矛盾するような集団性を芯にして「慎ましやかさ」による革命的な生成変化を目指す。誰もが感じるマイナー性をもつものによる体制を揺るがすような生成変化は、『千のプラトー』の「リゾーム」や「戦争機械」という概念とも共鳴している。このドゥルーズとガタリの集団性は、後にマルチチュード論へとつながっていくものではあるが、本稿はマルチチュード論的な方向とは異なる孤独や分離を芯とした集団性を示すこととなった。ここには支配体制への対抗をいかなる概念で語るのかという1970年代のドゥルーズとガタリの政治的な姿勢が、個人と集団とのあいだに新たなアジャンスマンを築くという形で現れているのである。

註

- 1) 後に『千のプラトー』のなかに分散して再利用されている。
- 2) 以降、ドゥルーズとガタリの著作からの引用は、Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, 1975 (『カフカ——マイナー文学のために』宇野邦一訳、法政大学出版局、2017年) をK、*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, 1980 (『千のプラトー——資本主義と分裂症』上中下巻、宇野邦一ほか訳、河出文庫、2010年) をMPとして、頁数を原著、邦訳の順に文中に示す。引用に際し邦訳を参照したが、著者の責任において改訳した箇所もある。
- 3) リチャード・ウォーリンによると「68年5月」以降では、支配体制の解体の結果としての民主化とマイノリティたちの闘いという二つの新しい社会闘争がテーマとなっていく（リチャード・ウォーリン『1968 パリに吹いた「東風」——フランス知識人と文化革命』福岡愛子訳、岩波書店、2014年、107-108頁）。ウォーリンが指摘したような二つの新しい社会闘争のテーマがあるとしたら、ドゥルーズとガタリの議論は、支配体制の解体の方向とマイノリティの闘争の方向の二つにまたがるものである。

- 4) Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari : Essai sur le matérialisme historico-machinique*, PUF, 2013 (『ドゥルーズ＝ガタリにおける政治と国家——国家・戦争・資本主義』上尾真道・堀千晶訳、書肆心水、2018年)。佐藤嘉幸・廣瀬純『三つの革命』講談社選書メチエ、2017年。佐藤嘉幸「ドゥルーズ＝ガタリと〈68年5月〉(1)——『アンチ・オイディプス』、『千のプラトール』をめぐる」、王寺賢太・立木康介編『〈68年5月〉と私たち——「現代思想と政治」の系譜学』読書人、2019年、73-93頁。廣瀬純「ドゥルーズ＝ガタリと〈68年5月〉(2)——「〈68年5月〉は起こらなかった」読解」、王寺賢太・立木康介編、同書、95-116頁。
- 5) この変化が『アンチ・オイディプス』と『千のプラトール』を区別するものであるとも指摘される。佐藤嘉幸・廣瀬純、前掲書、185頁。
- 6) Cf. 澤田直「集団、主体性、共同体をめぐる——68年5月とサルトル、ドゥルーズ＝ガタリ、プランショ」『フランス哲学・思想研究』第24巻、日仏哲学会、2019年、14-26頁。
- 7) フランツ・カフカ「1911年12月25日」、マックス・プロート編『決定版カフカ全集7 日記』谷口茂訳、新潮社、1981年、151頁。
- 8) Cf. 西成彦「あとがき カフカの百回目の命日(六月三日)を前にして」『カフカ、なまもの』松籟社、2024年、213-214頁。
- 9) Anne Sauvagnargues, « De la littérature mineure à la variation continue », dans *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, sous la direction de Bruno Gelas et Hervé Micolet, Éditions Cécile Defaut, 2007, p. 282.
- 10) *Ibid.*, p. 282.
- 11) *Ibid.*, p. 283.
- 12) カフカのドイツ語は「書類の言葉」あるいは「人工の言葉」として大衆から分断された言語(K30/28)であるともいわれる。
- 13) Cf. リュック・フェリー&アラン・ルノー『68年の思想』小野潮訳、法政大学出版局、88-89頁。
- 14) この日記は『城』を執筆する以前のものであるため、ここでのKは『訴訟』のヨーゼフ・Kを指す。フランツ・カフカ「1915年9月30日」、前掲書、344頁。
- 15) ここに移民問題が含まれるのは、68年5月以降にフランス社会での移民問題からの影響によるものであるかは定かではないが、この時期に社会問題のひとつではあった。Cf. 西山雄二「フランスの68年【68年5月の残光】」、藤原書店編集部編『1968年の世界史』、藤原書店、2009年、66-71頁。
- 16) この枠組みは後年のインタビュー『アベセデール』(1989)でも維持されている。「G、左派」の項目を参照。
- 17) Cf. Sibertin-Blanc, *op. cit.*, pp. 205-206/249頁。
- 18) *Ibid.*, pp. 205-206/250頁。
- 19) *Ibid.*, p. 200/242頁。
- 20) Paul Patton, *Deleuze and the political*, Routledge, 2000, p. 7.
- 21) Cf. Sibertin-Blanc, *op. cit.*, pp. 224-226/272-276頁、堀千晶『ドゥルーズ——思考の生態学』月曜社、2022年、458-459頁。本稿は生成変化と同盟についての議論をする過程でのカフカ論の重要性を提示する。
- 22) Cf. 堀千晶、前掲書、410-411頁。
- 23) Cf. Sibertin-Blanc, *op. cit.*, pp. 204-205/248頁。

La minorité et le devenir-minoritaire chez Gilles Deleuze et Félix Guattari : de *Kafka* à *Mille plateaux*

Kenta HAMANAKA

Dans les années 1970, l'élaboration du concept de minorité chez Gilles Deleuze et Félix Guattari constitue un élément central de la formulation de leur attitude politique. Cet article examine l'importance de *Kafka* comme point de départ de cette élaboration, dans son articulation avec *Mille plateaux*. Dans *Mille plateaux*, la pensée sur la minorité, héritée de Mai 1968, acquiert une portée politique claire. En analysant les continuités et les transformations de l'usage du concept de minorité entre *Kafka* et *Mille plateaux*, cet article met en lumière l'évolution de leur pensée politique et l'élaboration d'une conception du collectif.

ベルクソン「仮構機能」論、再考 ——デュルケーム的二元論の克服という観点から——

松尾 太陽

序

我々は、日々さまざまなものに従いながら生を営んでいる。親や教師をはじめとする種々の権威に従い、所属する共同体の法や規則を守り、幾多の慣習や社会通念に即して行動している。アンリ・ベルクソン（1859-1941）はその最後の主著『道德と宗教の二源泉』（1932、以下『二源泉』）の冒頭において、こうした社会的生を支える力の起源を探究すべく、「なぜ我々は従ったのか（Pourquoi obéissions-nous?）」（DS1）という問いを提起する。このような視座の下、『二源泉』第一章では、まず我々の社会的生を拘束し方向づける力能として、道德的責務が分析される。だがその探究の射程はやがて、あらゆる人間社会において存在し、その秩序を背後から支える力能としての宗教へと拡張される。そこでは、デュルケーム学派等の研究成果を踏まえつつ、都市国家の守護神や自然の恵みをもたらす精霊、生者を見守る死者の祖霊といった、共同体の維持や統合に関わる宗教的諸表象の発生機序が検討される。すなわち、『二源泉』第二章で展開される「仮構機能（fonction fabulatrice）」論である。

ベルクソンはここで同時代の社会学・人類学の知見を広く参照しつつも、いわば〈持続と生命の哲学者〉として、独自の議論を展開している。なかでも重要なのが、ベルクソンが様々な宗教的表象の発生を一貫して「個人的人間の心理学（psychologie de l'homme individuel）」（DS111）¹⁾の水準から語ろうとする点である。しかもそこで参照されるのは、きわめて特殊な、日常意識の表層には通常顕れないような心的経験の数々——たとえば、空のエレベーターに踏み込もうとした瞬間、存在しない人物の幻覚に突き戻されて危険を回避するという体験（DS124-25）や、大地震のさなか、恐怖を抑えるために地震そのものを「あいつはひどい奴だった（Il était pervers）」といったかたちで個体化・擬人化して把握する反応（DS161-165）など——である。無論、ベルクソンが初期のテキストから一貫して「非日常的で、ある種「異常」な経験に取り組むことで生の経験をより深く理解しようと試みる唯心論的な関心」（藤田 2022, p. 264）の下、催眠術やテレパシー、パノラマ体験といった経験をしばしば取り扱っていたことは周知の通りである。しかし改めて『二源泉』の問題系に即してみたとき、宗教的諸表象の、ひいては人間の共同性の起源の探究にあたって、先に挙げたような例外的経験に依拠する必然性は一体どこにあるのだろうか。

本稿は、仮構機能論の核心をなすこの特異な方法に込められた意図を、とりわけデュルケームとの連関という観点から考察する。というのも、「個人的人間の心理学」への依拠という、いわば仮構機能論のマニフェストとも言うべき方針は、直接的にはデュルケーム批判、すなわちその個人の心性と集合的心性を峻別する二元論的立場を批判する文脈の中で導出されており、そこでデュルケームは重要な批判的参照点をなしているからである。

しかしながら、こうした論点は、従来の研究において十分に検討されてきたとは言い難い。その背景として、第一に、仮構機能は前著『創造的進化』（1907）以来の生命論的枠組みに即して論じられる傾向が強く²⁾、その結果、仮構機能論に固有の心理学的アプローチの内実や、その理論的射程が相対的に十分検討されてこなかった点が挙げられる。第二に、従来のベルクソン＝デュルケーム比較研究は、社会有機体論やタルドの心理学的社会学といった同時代的潮流の中で両者の差異を大局的・包括的に描くものが主であり³⁾、そこでは『二源泉』における心理学への依拠もまた、両者の立場の差異を示す補助的契機として把握されるにとどまってきた⁴⁾。

こうした状況を踏まえ、本稿は、デュルケームの理論が孕む二元論的アポリアの乗り越えという観点を切り口として、仮構機能論における心理学的アプローチを精査し、これによってベルクソンがいかなる仕方で「社会」を支える宗教的表象の発生機序を捉え直そうとしたのかを明らかにする。これにより仮構機能論の解釈は一層精緻化され、同時にベルクソン＝デュルケーム比較研究に関しても、より精密かつテキスト内在的な視座が新たに提示されることになるだろう。

行論は以下の通りである。まず第一節では、デュルケームにおける個人的なものと集合的なものの二元論がいかなる過程で形成・展開され、どのような理論的課題を残したのかを整理する。続く第二節では、仮構機能論を理解する前提として、ベルクソンにおける心理学と生命論の不可分性という論点を確認する。第三節では、これらを踏まえつつ、仮構機能論がデュルケーム的二元論をいかに乗り越えようとするのかを検討する。

1. デュルケーム的二元論の生成と展開

1-1. 「社会」という实在領域

周知のように、デュルケーム思想の当初の企図は、実証科学の新たな領域としての「社会学 (sociologie)」を確立すること、すなわち独自の進歩史観に依拠し思弁的色彩の濃いコント流の sociologie に代わり、洗練された実証的方法に基づくディシプリンとしての sociologie を構築することにあった。従ってそこでは、心理学や生物学といった他の実証諸科学、あるいは神学的・形而上学的原理といった超越的審級を介在させることなく、「社会」それ自体を独立した实在領域として画定することが喫緊の課題となった。

こうした中、デュルケームはその方法論的マニフェストともいえるべき『社会学的方法の基準』（1895）において、社会学の考察対象が、客観的に観察可能な「物 (choses)」としての「社会的事実 (faits sociaux)」であると規定する。それは法規則や道德規範、使用言語や貨幣の体系といった固定性の強いものから、世論や集会における群衆の熱狂といった流動性の強いものに至るまで、我々個人の外部にあって強制力を有するものを指す。とりわけその個人に対する外在性は、あるときは群集心理の特異性などの事例 (RM7)⁵⁾を通して個人の意識と集合的なものの差分を示すことによって、またあるときは社会が個人的意識の「独自の総合 (synthèse sui generis)」であり、「全体は諸部分の総和と同一ではない」(RM126) という所謂創発性原理に即して、強調される。

さらに社会的事実に接近する具体的方法として、デュルケームはガブリエル・タルド (1843-1904) の模倣論に見られるような心理学方法への依拠を避け、出生率・婚姻率・自殺率などの統計

的事実に立脚した計量的アプローチを重視する。こうした方法は、二年後の『自殺論』（1897）において、豊富な統計資料に基づく自殺の社会学的分析という形で結実する。

1-2. 人間本性の二元性

だが、『自殺論』の出版から晩年の主著『宗教生活の原初形態』（1912、以下『宗教生活』）に至る15年のあいだに、デュルケームの研究は大きな変貌を遂げる。すなわち、それまでの近代ヨーロッパ社会を対象とした計量的・統計学的な分析から、オーストラリア・アボリジニの氏族社会に関する民族誌的資料の検討に基づく、「社会」の起源をめぐる宗教社会学的考察への軸足の移行がなされる。ただ同時に『宗教生活』の冒頭部では、同書が『社会学的方法の規準』以来的方法的枠組みに依拠していることが明記され（FR33, 原注1）、社会を固有の特徴を備えた「独自の实在」とみなすテーゼや、個人的なものと集合的なものの峻別といった基本的立場は維持される。

このように『宗教生活』を中心とする後期デュルケームには、初期の方法論を継承する側面と、そこに明確な修正・変更が加えられる側面とが併存している。そのなかで、宗教的事象の主題化とならんで本稿において重要なのは、初期以来の「個人と社会」という対置が、後期においては「人間本性の二元性」という問題系へと組み替えられる点である。ここでは、個人と社会の対立は、人間の内部における個人的次元と集合的次元との葛藤へと読み替えられ、デュルケームの議論はいわば「人間学的な視角」（山崎 2001, p. 133）を帯びることになる。

ここでいう「人間本性の二元性」とは、人間が一方で感性的・有機体的な「個人的存在（un être individuel）」でありつつ、他方では知的・道徳的秩序に属する「社会的存在（un être social）」でもあるという、二重の構造を指している（FR23）。この二元性は『宗教生活』の中心概念である聖と俗の区別にそのまま対応する。すなわち、俗なる領域とは、個人的・功利的関心が支配する日常生活の次元であり、身体的・感性的な本性に結びつく。他方、聖なる領域とは、個人意識に内面化された集合表象が生み出す理想的・人格的次元であり、個体をより高次の道徳的秩序へと引き上げる力をもつ。

Miller（1998）が指摘するように、このようにしてデュルケームの二元論は「特殊／個別／“感性的(sensible)”な個人(individual) 対、一般／普遍／“叡智的(intelligible)”な人格(person)」(Miller 1998, p. 71) という、カント的な二世界論へと傾斜していく。ここで集合的・人格的次元は、感官によって経験的に把握される物理的自然界とは異なる次元であるが、物質の対象に「さらに付加され(surajouté)」、「重ね合わされ(superposé)」ることで、その対象の宗教的価値を形成する（FR325-327）。この時期のデュルケームが二世界論へと傾斜していたことは、彼がこの領域を「社会界(le règne social)」(FR326) とすら呼び、そこに「他所よりも著しく理念が实在を形成する」(ibid.) ような次元を見出すことにも端的に表れている。

だが、こうした二世界論的構図は次のような緊張を孕むことになる。たしかに『宗教生活』において、個人にとっての社会の発生は、トーテム儀礼における集合的沸騰や、義務や望ましさの感情といった経験的契機を通して説明される。しかし、これらは個人が日常的に接する可感的世界とは異質な経験であるとされ、その根底には「匿名(anonyme)で非人格的(impersonnelle)な力」

(FR269)としてのトーテム原理、すなわち道徳的・集合的な力が指定される。靈魂概念をはじめとする聖なる諸存在は、この非人格的な力が可感的対象へと投影され、個別化・人格化されたものにほかならない。デュルケームはさらに、社会の源泉であるトーテム原理を、「世界に内在し、無数の雑多な事物の中に拡散している、名も歴史もない非人格的神」(FR269)と呼び、さらには「神と社会とは一つのものでしかないのではないか」(FR295)とまで述べる。

このように、一見すると超越的・非可感的な審級として提示されるトーテム原理、トーテム神は、彼にとって経験科学の対象であったはずの「社会」と同一視されることになる。菊谷(2005)が指摘するように、ここには、社会を実証的・世俗的に把握しようとする社会学者としての立場と、社会の起源を原理的に問うことによって、不可避免的に形而上学の領域へと踏み込んでいく立場とのあいだに生じる理論的葛藤が表れている。

以上のように、後期デュルケームの二元論的・二世界論的人間観においては、単に感性的経験の水準から社会を捉える道も、また素朴に形而上学的審級へと頼る道も共に閉ざされた結果、「社会＝神」という同一視に依拠せざるをえなくなる。こうして彼の議論は、経験科学と形而上学とのあいだにあって、「半社会学・半形而上学的なメタ道徳」(Gurvitch 1963, p. 176)という批判をも招く性格を帯びるに至る。

デュルケームにおける個人と社会の対立が最終的にある種の二世界論に至るという点は、ベルクソンが一貫して直接経験への回帰を志向した哲学者であることを踏まえれば、看過しえない論点である。そこで本稿では、次の仮説を提示したい。すなわち、ベルクソンのデュルケーム批判の背後には、デュルケームの二元論・二世界論に内在する緊張を、宗教的表象の発生を感性的経験の側から捉え直すことで解消しようとする意図が潜んでいるのではないかと。

もっとも、『二源泉』におけるデュルケームへの直接的言及は、「なぜ集合的心性は個人的心性のうちに前もって示されないのか。なぜ自然は、人間を『政治的動物』としながら、知性が『政治的』に思考する際に居心地の悪さを感じるような具合に、人間的知性を設えたのか」(DS108)といった、問いの形式をとった指摘にとどまっている。そこでは個人的なものと集合的なものとの二元論的峻別が孕む困難こそ示されるものの、その背後にある二世界論の問題系が明示的に主題化されるわけではない。しかし、続いて展開される仮構機能の諸形態に関する各論と、直接経験への立脚というベルクソン哲学の根本方針の双方を踏まえたとき、上記の仮説は、ベルクソン自身の記述に即しても一定の妥当性を有すると思われる。次節以降、この点を論証したい。

2. 意識と生命、二重の戦略

2-1. 生命論と心理学、二つのアプローチ

ベルクソンが『二源泉』において展開する仮構機能論には、大きく分けて二つの説明枠組みが認められる。一つは本稿の主題たる「個人的人間の心理学」に依拠した説明であるが(心理学的アプローチ)、もう一つは『創造的進化』以来の生命論的枠組みに依拠した説明である(生命論的アプローチ)。序文で示したように、従来の研究では比較的確な構図をもつ後者の説明が強調される傾向にあったが、前者に光を当てる研究も一定存在する。まずは既存の研究を適宜参照しつつ、こ

れら二つの方向性について概観する。

まず、従来比較的多く論じられてきた生命論的アプローチの方から確認しておこう。周知のように、仮構機能論は『創造的進化』（1907）における生命進化論——すなわち、生命の運動が植物的生と動物的生へ分岐し、さらに動物的生が膜翅類に顕著な「本能 (instinct)」と人間に顕著な「知性 (intelligence)」という二方向へ分岐する——の枠組みを前提とする。『二源泉』のベルクソンはこの自然哲学・生命哲学の延長線上に、人間存在をいわば——Lapoujade (2010) の表現を借りるならば——「病める種 (espèce malade)」(Lapoujade 2010, p. 79) として描き出す。すなわち、人間は高度な知性を獲得したがゆえに、利己心、死の不可避性に由来する憂鬱、さらには未来の予見不可能性への恐怖といった、種固有の危険を引き受けざるをえない存在であるとされる。しかし Goddard (2008) が指摘するように、知性と本能とは共通の起源を有するため、人間の知性の内部には、両者が未分化であった状態の痕跡がなお保持されている (Goddard 2008, p. 104)。仮構機能とは、まさにそこに残存する「潜在的本能 (instinct virtuel)」によって知性がもたらす諸危険を緩和し、人間存在に「平衡 (équilibre)」をもたらす働きとして理解される。

次に心理学的アプローチについて見ていこう。近年では、田村 (2012) によるリボー心理学との比較研究など思想史的検討も進んでいるが、ここではベルクソンの記述そのものに内在しつつ仮構機能において生起する心的経験のあり方を描出する試みとして、藤田 (2022) による「効力ある現前 (présence efficace)」への着目を取り上げたい。藤田が指摘するように、仮構機能によって生成される神的人格性は、原初的には「人格の要素 (éléments de personnalité)」あるいは「断片的な人格性 (personnalités fragmentaires)」として現れる。ベルクソンはこれを、子どもがテーブルに身体をぶつけ、怒ってテーブルを殴り返すという身近な事例によって説明する。ここで子どもが知覚しているのは完全な人格でも単なる無機物でもなく、「事物の表象でも人格の表象でもない中間的な表象」(DS130) である。「ぶつかるという行為は人格の基礎的要素ではあるが、この行為はまだ十全な人格ではない」(DS130)。こうした未成熟な人格性は、われわれの行為や感情、判断を方向づける「効力ある現前」(DS185) として立ち現れる。序論で挙げた諸事例もまた同様の事態として位置付けられ、神的人格性はいずれもこのような現前性に端を発し、そこから派生的に人格としての輪郭を強めていったのだとされる。

2-2. 意識と生命、構造と機能

だが、これら二つのアプローチは『創造的進化』から『二源泉』に至るベルクソンの生命論的思索の中では本来密接に結びついたものであり、むしろ両者の不可分性こそがベルクソン哲学の方法的核心を構成しているように思われる。

よく知られるように、プラトン以来の二世界論的形而上学が素朴に成立しえない時代にあって、意識に直接与えられた経験から出発しつつ、そこから形而上学な語りを展開することこそが、ベルクソンとその同時代人たち——さしあたりここではウィリアム・ジェイムズ (1842-1910) と西田幾多郎 (1870-1945) の名を挙げておく——が引き受けた共通の思想史的課題であった。そうした文脈の中で、ベルクソンはその方法論的マニフェストとも言うべき「形而上学入門」(1903)

において、持続の哲学が単なる内的観照を超え、意識経験そのものの探究を通じて生命の思索へと連続的に開かれていく性質のものであることを示唆していた（PM210-211）。そして実際、『創造的進化』以降のベルクソンは、その思索の射程を生命全体へとスケールアップさせていく。

同書の序文が明示するように、『創造的進化』では生命論と認識論とが、ある種の循環的構造の上に組み立てられる（EC IX）。すなわち、①知性認識に根ざした既存の進化論の諸学説を批判し、生命進化の運動そのものを独自の内観心理学的方法から捉え直すとともに（＝心理学から生命論へ）、②知性そのものを生命進化の流れのうちに発生論的に位置づけることによって相対化し、それに代わる認識様態——知性的存在たる人間における本能的なものの残滓としての直観——の存在を裏付けることが目指される（＝生命論から心理学へ）。

『二源泉』もまたこの枠組みを前提に著され、仮構機能論においても心理学的な語りと生命論的な語りが分かちがたく結びついている。それは仮構機能概念の導入に際して、幻想的な表象を生む働きを「想像力（imagination）」の一形態として扱う既存の心理学が批判される中で、以下のような「構造（structure）」と「機能（fonction）」の相互規定的関係という形で最も顕著に示される。

諸器官ならびに諸組織の用途を顧慮することなく、諸器官の解剖学と諸組織の組織学を遂行する学者について、何と言えよだろうか。そのような者は誤って分割し、誤って分類してしまおうおそれがあるだろう。機能が構造によってしか理解されないとしても、機能という観念なしに構造の大筋を理解することは不可能である。（DS111-112）

周辺の記述を読む限り、ここでいう「構造」とは精神の活動に関わる諸構造を、「機能」とはそれらを生命の維持・発展という観点から捉えた用途を指しており、それぞれ心理学と生命論に対応していることは明白である。ベルクソンによれば、旧来の心理学は、「知覚でも記憶でも精神の論理的作用でもないという完全に消極的な理由」（DS111）のみを根拠に、幻想的表象を産出する働きを、科学的発見や芸術創造と同じ「想像力」という語の下に一括してきた。だがこの混同は、心理的構造を生命の維持・調整という観点から捉える視座の欠如に由来する。それゆえベルクソンは、そうした働きを、仮構という一つの生命論的な「機能」として捉え直すのである。

以上のように、ここで示される構造と機能の相互規定的関係は、まさに『創造的進化』における意識と生命の循環的関係の再編であり、ベルクソンにおける心理学と生命論の不可分性を示すものである。そしてこのような視座の下、「社会」の根源は片や社会を構成する「個人」の心的経験の側から、片や社会の背後に存在する審級としての「生命」の側から——それは『創造的進化』では生命の創造的エネルギーの湧出源として措定され、『二源泉』ではさらに創造原理としての「愛」という性質が付与されるところのベルクソンの「神」へと直結する——二重に示されるのである。

3. デュルケーム的二元論の克服

3-1. 示唆し、引き起こす潜在的本能

前節では、ベルクソンにおいて心理学的アプローチと生命論的アプローチが不可分に結びついていることを確認した。本節では、この方法的連関が、仮構機能の議論においていかに具体化されているのかを検討する。

ベルクソンによれば、仮構機能とは、単なる虚構的表象ではなく、行為に対して実効的に作用する力を産出するものである。虚構はそれが効力を発揮するとき、「生まれつつある幻覚 (hallucination naissante)」(DS112) として、判断や推理に正面から対抗する。仮構機能は、「事実の幻影 (fantômes de faits)」ないし「経験の模造 (contrefaçon de l'expérience)」(DS113) を生み出すことによって行動を妨げ、知性の歩みそのものを一時的に停止させる作用として規定される。

このように仮構機能が知性に対抗するものとして捉えられるとき、ここでいう知性は単なる認識能力ではなく、『創造的進化』以来の生命論的文脈に位置づけられている点に留意する必要がある。仮構機能は知性と対立する契機として、以下のように、本能との連関のもとに説明される。

実際、知性は現在の知覚、あるいは記憶と呼ばれる多少なりともイメージを含んだ知覚の残滓に則っている。本能がもはや痕跡あるいは潜在性の状態でしか実在しない以上、またはや行為を引き起こしたり妨げたりするほどには強力でない以上、本能は錯覚的な知覚を、あるいはせめて、知性を決定しうるほどに明確で際立った記憶の模造を、引き起こさなければならないだろう。(DS126-127)

ここで描かれているのが、前節でも触れた「潜在的本能 (instinct virtuel)」の内実である。この議論は、デュルケーム的な「個人的なもの／集合的なもの」という二項対立を、「知性／本能」という対立へと単純に置き換えたものではない。なぜなら、本能の残滓は行動を直接的に支配することはできず、知覚や記憶といった知性の構造を媒介とし、想像的表象を引き起こすことによってその働きに介入するにすぎないからである (DS124)。

この点で潜在的本能は、昆虫社会において本能が行動を機械的に駆動するのとは異なり、自由で知的な存在に対して示唆する作用をもつにとどまる (DS114)。「潜在的 (virtuel)」という語がすでに含意する独特なニュアンスは、まさにこの「引き起こす (susciter)」「示唆する (suggérer)」といった語彙によって繰り返し語られる。

3-2. 「諸感官の直接的所与」としての原初的仮構

だが、大枠としてはそのような仕方では形容される仮構機能は、実際いかなる仕方でも個人の心的経験において作動するのだろうか。またそれは、デュルケーム的二元論をいかに批判的に乗り越えるのだろうか。この点を最も端的に示していると思われるのが、仮構機能の代表的形態の一つとして論じられる「精霊信仰 (croyance aux esprits)」に関する次の一節である。

ギリシア人たちにおいて、水源の精霊が優雅なニンフとなり、木の精霊がハマドリュアスとなるためには、おそらく長い時間が必要であった。元来、水源の精霊は、人間に恩恵をもたらすものとしての水源そのものでしかなかったはずだ。より正確には、水源とはそうした恩恵を与える作用（action）であり、水源がもつ恒常的な側面であった。ここで、活動とその継続の表象を、抽象的な観念、つまりは知的な努力によって事物から抽出された観念と見なすのは誤りであろう。この表象は諸感官の直接的所与（*donnée immédiate des sens*）なのだ（DS189）。

とりわけ、精霊信仰の原初的形態を「諸感官の直接的所与」であるとすら述べる最後の一文は、集合表象を感官によって経験される物質的対象から切り離し、それに後から「付加され」、「重ね合わされ」るものとして理解するデュルケームの立場と、一見して正反対の見解を示しているように思われる。しかしこの対立は、両者の扱っている事柄そのものよりも、むしろそれらを捉える視座の差異に由来する（ベルクソンは、宗教的表象の多くが「不条理と誤謬」（DS105）に満ちたものであること自体を否定しない）。それではベルクソンは一体いかなる視座の下で、精霊の原初的形態を「諸感官の直接的所与」などと述べるのか。

第一に、ベルクソンが焦点を当てるのは、デュルケーム的な意味での集合表象そのものではなく、それらの根底にあって、個々人の認知や行為を方向づける潜在的作用の水準である。前節で見たように、ベルクソンが「示唆する」「引き起こす」といった擬人的とも取れる語彙を用いるのも、こうした作用が、彼がしばしば「自然の意図（*intention de la nature*）」を比喩的に語るときと同一の次元、生命進化を牽引する運動性の次元に属することの証左であろう。

第二に、こうした作用は、デュルケームのトーテム原理のような非可感的な審級として措定されるのではなく、まさに意識の直接所与として、我々にとって感覚可能な経験として把握される。ベルクソンは先の引用に続く箇所、我々が通常は「実体（*substance*）」を前提に、そこから諸々の属性や作用が派生すると考える傾向にあるのに対し、実際にはむしろ「作用（*action*）」こそが実体に先行して我々に与えられると述べる。心理学を生命論と、また構造を機能と不可分なものとして捉えるベルクソンにおいては、このように感性的経験それ自体の意味づけが転換される。水源の事例が端的に示すように、ベルクソンにとって可感的なものとは本来、空間内に一定の位置を占める物理的対象である以前に、我々の生きた経験に何らかの効力を及ぼす作用としてまず立ち現れる。したがってそこでは、デュルケーム的構図の根本にある、可感的事物とその背後に想定される非人称的原理との峻別という発想自体が、そもそも成立し得ないのである。

3-3. 「自然的なもの」へ

このような直接的現前性の水準においては、我々の認識は明確な輪郭をもつ外的事物を正確に把握する営為である以前に、行為や判断を方向づける実践的機能として理解される。前節で述べたように、Goddard（2008）は生命論的観点からこの次元を「知性と本能の未分化状態の痕跡」として捉えていたが、それは認識論的には、通常前提とされる「正常な知覚」と錯覚ないし幻覚との明確な境界が成立する以前の、渾然とした領域をなしている（だからこそ、それは前述の通り「生まれ

つつある (naissante)」幻覚と形容される)。それゆえこのような現前性は、ベルクソンが「不条理と誤謬」と評する様々な神話的・宗教的表象へと分化・展開していく萌芽を、それ自体内包しているのである。ベルクソンはこうした発展過程を、以下のように比喩的な仕方でも語る。

我々の意識の中で生じることを注意深く検討すれば、意図的な抵抗や報復さえもが、まずそれだけで充足した実質 (des entités qui se suffisent) として我々に姿を現す。警戒し報復する神のように、限定された身体に包まれることは、すでにそれらにとって贅沢である。精神の仮構機能が芸術的な快とともに機能するのはおそらくそのように衣を纏った (vêtu) 表象に対してのみだが、この機能は最初からそれらの表象を形成するわけではない。仮構機能はまず完全に裸形のものとしてそれらの表象を捉える。(DS130)

ここで「芸術的な快」と言われるように、仮構機能は小説や戯曲といった芸術的創造の起源としても位置づけられる。しかし同時に、まさにこのような「衣を纏った表象」こそが、仮構機能の本来の働きの把握を困難にする。

ベルクソンが、エレベーターに落下しかけて幻覚に救われた女性の体験や、地震を個体化・擬人化して捉える反応といった例外的経験に依拠するのも、まさにこの点に由来する。知性的判断に抗して我々を救う「潜在的本能」が実際に作用する有り様は、宗教的表象が「長期の増殖 (longue prolifération)」(DS113) を遂げた段階においては、もはや宗教現象それ自体から直接読み取ることが困難である。しかし、そのような作用を「個人的人間の心理学」の側から捉えようとするベルクソンにとって、それは宗教的表象の起源であると同時に、しばしば我々の意識において「効力ある現前」として顕在化するものである。だからこそベルクソンは、以下のように述べる。

文明の全成果が自然的なもの (le naturel) を覆い、社会が個人をその誕生以来絶え間なく続けられる教育によって形成する以上、あたかも自然的なものが変形したかのように事態が進行するというのはたしかである。だが、不意の驚きがこれら表層の活動を麻痺させ、その光がしばし消えると、すぐさま自然的なもの (le naturel) が、闇夜の不変の星のように再び現れる。原始的なもの (le primitif) にまで遡行することを欲する心理学者は、これらの例外的な経験に赴かねばならないだろう。(DS168)

我々が危機に陥った時に姿を現す、「闇夜の不変の星」のような例外的経験の数々。これらを徹底して聴診する作業を経由することではじめて、精霊信仰をはじめとする宗教的諸事象を、その原初次元へと遡行的に捉えることが可能となる⁶⁾。このようにしてベルクソンは、デュルケームのように非可感的原理や独立した「社会界」を指定することなく、我々の社会的生を根底で支える宗教的諸表象の発生を、可感的世界の側から捉え直そうとするのである。

結

以上、本稿では、ベルクソンの仮構機能論における心理学的アプローチを、デュルケーム的二元論の克服という観点から検討してきた。特に、ベルクソンが後期デュルケームの二世界論的構図を解体する射程をもつことを明らかにした点に、本稿の研究史上の意義があると考えられる。

だが、残された課題も多い。とりわけ本稿では専ら仮構機能の原初的形態、すなわち潜在的本能が感覚経験の水準で直接的に作用する局面に着目したが、それはやがて神の人格化や神話的形象の発展、さらには文学や芸術といった創造的営為へと展開していく。今後は、仮構機能がこのように「衣を纏った表象」へと分化・展開していくプロセスを検討する必要があるだろう。本稿で示した視点をこのような分析と接続させ、いわばベルクソン流の〈神話の哲学〉とも称すべき問題圏について一貫した解釈を提示すること、これを今後の課題としたい。

参考文献

- Bergson, Henri (1907) . *L'évolution créatrice*, Quadrige, PUF, 2019.
——— (1932) . *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige, PUF, 2018.
——— (1934) . *La pensée et le mouvant*, Quadrige, PUF, 2019.
Durkheim, Émile (1895) . *Les Règles de la méthode sociologique*, Quadrige, PUF, 1997.
——— (1897) . *Le suicide*, Quadrige, PUF, 1999.
——— (1912) . *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige, PUF, 2013.
Goddard, Jean-Christophe (2008) . « Fonction fabulatrice et faculté visionnaire. Le spectre de l'élan vital dans Les Deux Sources », in Waterlot, Ghislain (éd.) , *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, pp. 95-118.
Gurvitch, Georges (1963) . *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, 2éd., Tome II .
Jankélévitch, Vladimir (1959) . *Henri Bergson*, Quadrige, PUF, 2015.
Lafrance, Guy (1974) . *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation*, Éditions de l'Université d'Ottawa.
Keck, Frédéric (2002) . « Bergson et l'anthropologie, le problème de l'humanité dans "Les deux sources" », in Worms, Frédéric (éd.) , *Annales bergsoniennes I*, PUF, pp. 195-214.
Lapoujade, David (2010) . *Puissances du temps: Versions de Bergson*, Les Éditions de Minuit.
Miller, W. Watts (1998) . « Durkheim, Kant, the immortal soul and God », in Allen, N. J., Picking, W. S. F., Miller, W. Watts (éd.) , *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, pp. 66-77.
Sitbon-Peillon, Brigitte (2002) . « Bergson et le primitif entre métaphysique et sociologie », in Worms, Frédéric (éd.) , *Annales bergsoniennes I*, PUF, pp. 171-194.
菊谷和宏 (2005) 『トクヴィルとデュルケーム 社会学的人間観と生の意味』 東信堂。
田村康貴 (2012) 「仮構と想像：ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』の仮構機能をめぐって」『東北哲学会年報』 28号、pp. 63-75。
藤田尚志 (2022) 『ベルクソン 反時代的哲学』 勁草書房。
山崎亮 (2001) 『デュルケーム宗教学思想の研究』 未来社。

註

- 1) ベルクソンの著作に関して、『創造的進化』『道徳と宗教の二源泉』『思考と動き』はそれぞれ略号 EC, DS, PM を用い、頁番号を付記する形で指示する。
- 2) Jankélévitch (1959) の古典的研究をはじめ、Goddard (2008), Lapoujade (2010) など。
- 3) Lafrance (1974), Keck (2002) など。
- 4) 例えば Lafrance (1974) は、ベルクソンが心理学に依拠する必然性を、彼が社会学者デュルケームとは異なり「自分自身に忠実であり続けるために、心理学の糸を手放すことができなかった」（Lafrance 1974, p. 60）という両者の方法上の大局的な差異に回収して説明する。
- 5) デュルケームの著作に関して、『社会学的方法の基準』『宗教生活の原初形態』はそれぞれ略号 RM, FR を用い、頁番号を付記する形で指示する。
- 6) 本稿では詳述できないが、このような議論が可能となる背景には、仮構機能論の導入部においてベルクソンが、レヴィ＝ブリュールの原始的心性論を、その背後にある獲得形質の遺伝説とともに批判していることが挙げられる。詳細は Sitbon-Peillon (2002) を参照のこと。

Repenser la théorie bergsonienne de la fonction fabulatrice : le dépassement du dualisme durkheimien

Hiroaki MATSUO

Le présent article propose une relecture de la théorie de la fonction fabulatrice dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* d'Henri Bergson, à travers une confrontation avec la sociologie de Durkheim. Il examine d'abord la manière dont, chez Durkheim, la distinction entre le personnel et le collectif se constitue et tend progressivement à se transformer en un dualisme opposant le moi individuel et le moi social. Alors que ce dualisme durkheimien divise le monde entre sphère sensible et sphère sociale (non sensible), Bergson cherche, dans sa théorie de la fonction fabulatrice, à appréhender la société depuis le monde sensible lui-même. C'est précisément à ce niveau que les expériences exceptionnelles et anormales vécues en situation de crise — hallucinations, personnification des tremblements de terre — jouent un rôle clé dans sa démarche.

書くことの規範 ——GREPH と哲学小論文の問題——

松田 智裕

フランスの哲学教育論において、小論文（dissertation）は重要なトピックとして知られている。バカロレアの必須科目である哲学の小論文は、坂本尚志が言うように、自ら思考し表現するための「思考の型」を養う市民教育の一環として位置づけられている（坂本2022：41, 59-61）。他方で小論文は教育制度でもあり、そこで培われた思考の手続きは普遍的で中立的なものであるように見えて、その時代その地域の行政や制度の枠組みに大きく制約されている。とすれば、「哲学的」と呼ばれる思考は社会的に作りあげられる構築物でもあり、そこには「社会の〈論理〉とそれを支える価値が反映される」（渡邊2021：237）ことになる。フランスにおける哲学小論文やその歴史に光があてられるのも、それがフランスの哲学教育の特徴を捉えるのに重要であると同時に、教育をめぐる政治的な力関係や利害対立のなかで「哲学」という分野がいかに形づくられたのかを考えるためのヒントと見なされているからなのだろう。

ところで、デリダらが参加した哲学教育研究グループ（以下GREPH）においても、哲学小論文が大きな争点となっていたことはあまり知られていない。そこで本論文では、GREPHの論集『誰が哲学を恐れるのか』（1977年）に収められたジャン＝ピエール・エドワンの論文「哲学小論文の歴史の基礎」を取りあげながら、GREPHにおいて小論文がどのように問題化されていたのかを検討する。そのための下準備として、エドワンがGREPHにどのようにコミットしていたのかを必要な範囲内で概観しながら、問題の所在を明確にすることからはじめたい。

1. GREPH とエドワン

GREPHはもともと、CAPES 審査委員会が1973年度の教員選抜の状況についてまとめた報告書へ抗議するために創設された組織である（正式な発足は、1975年1月15日）。当時は、リセにおける哲学の選択科目化をはじめとするジスカール・デスタン政権の中等教育改革案（いわゆるアビ改革）が問題視されていたこともあり、大学・リセを問わず約600人の有志の教員や学生、生徒たちが集まり（Orchard 2011：48）、中等教育における哲学のありかたをめぐって数々の議論と抗議活動が行われた。なかでも有名なのが、デリダの事例だろう。GREPH創立の約款を起草したデリダは、リセの最終学年からはじまる哲学教育をそれ以前の学年にも拡大することを主張し、ロラン・ブリュネやアラン・デロルム、ジャン＝リュック・ナンシー、ベルナデット・グロマーといった人々が第6学年（11歳頃）や第5学年（12歳頃）の生徒を対象とする実験的な哲学教育を行っている¹⁾。しかし、この「哲学的と呼ばれる教育の拡大と変革」（Derrida 1990：175／（1）164）はフランスの伝統的な教育制度の解体を意味したため、GREPHは現行制度の擁護の立場に立つ公教育哲学教師組合（APPEP）と対立することになった（Cospérec 2019：32-35）。

もちろんGREPHはデリダが主導した組織ではないし、彼に近しかった人々（アガサンスキー、コフマン、ナンシー、ポートルなど）を中心に運営されていたコミュニティでもない。たとえば、GREPHという組織の実態をいち早く論じたヴィヴィアンヌ・オーチャードによれば、GREPH発足の正式総会が行われる前の1975年1月11日の会合には、後に雑誌『智慧の教え（原題：Le Doctrinal de Sapience）』の刊行に携わることになる知識人たちが参加していたという（Orchard 2011：49）。この雑誌は、著名なクザン研究者で、当時ランシエール主催の「反乱とイデオロギー研究センター」のメンバーだったパトリス・ヴェルメレンを中心に創刊された雑誌であり、後に彼が回想するところによれば、『智慧の教え』創刊の背景には哲学教育を実用的な学問教育で置き換えようとする当時の政権への闘争があった²⁾。GREPHの資料にも『智慧の教え』の創刊に参加メンバーに周知した文書が残されており、そこには『『智慧の教え』はGREPHがはじめた活動を支援するものであり、その寄稿者の多くはGREPHのメンバーでもある』（GREPH 1977：461）と記されている。このように、『智慧の教え』に携わった知識人とGREPHのメンバーは哲学教育のための闘争をめぐる互いに協力関係にあったのであり、この点を踏まえるなら、GREPHとは、哲学教育をめぐる闘争に参加するために、さまざまな人々が集まるコミュニティであったと言えるだろう。

本論文で取りあげるジャン＝ピエール・エドワンもまた、『智慧の教え』に関わっていた知識人のひとりと思しき人物である（Orchard 2011：49）。すでに見たように、エドワンはGREPHの論集『誰が哲学を恐れるのか』に「哲学小論文の歴史の基礎」という論文を寄せているが、この論文は、19～20世紀フランスの哲学小論文の歴史をつうじて、哲学的な思考のあり方が規範化されていく過程を問題にしたものである。その過程について、彼は次のように述べている。

事実、1870年代に非常にはっきりとした形で、哲学における小論文実践の最初の形象が現れたと考えるのは正当であるように思われる。そのとき、古い実践の姿をとって〔……〕新しい要請が配置される。〔……〕「考えること〔réflexion〕」という言葉は、こうした独自の「イデオロギー装置〔dispositif idéologique〕」を作法化し、それが哲学固有の次元にあることを強調することになる（GREPH 1977：281）。

ここで語られているのは、哲学的な思考のあり方を決定する装置としての哲学小論文である。小論文は、省庁や教員によって明確な評価指針が定められている試験制度であり、生徒たちは試験を突破するために、この指針に適う書き方をしなければならない。哲学的な思考が実践されているかどうかともそうした書き方をしているかどうかで判断されるのであり、こうして哲学小論文は「書くこと」や「考えること」を規範化するものとして機能する。このように、エドワンが着目するのは、哲学的な思考のあり方を構造づける制度的装置としての哲学小論文であり、これから見るように、生徒たちの思考を規範化すると同時に制約を課すことにもなった哲学小論文という装置の歴史を、彼は詳細に検討していくことになる。

こうした内容からなるエドワンの論文「哲学小論文の歴史の基礎」は、フランスの哲学小論文

に関する研究に、GREPHもまたコミットしていたことを明確に示す実例である。冒頭で述べたように、フランスの哲学小論文とその制度の歴史は、「哲学」という分野の形成そのものに関わるものとして盛んに研究がなされているが、GREPHについてはデリダに議論が集中し、彼以外のメンバーを扱った研究がほとんどないせいか、哲学小論文の文脈からGREPHが取りあげられることは少ない³⁾。しかし、エドワンの論文は、その内容からもわかるように、哲学小論文という制度とその歴史を正面から問題にしたものであり、このことは、哲学小論文の問題がGREPHにおいても重要な争点となっていたことを証し立てるものだと言えるだろう。

では、哲学小論文という制度は「書くこと」と「考えること」を具体的にどう規範化してきたと言えるのか。本論文では、エドワンの「哲学小論文の歴史の基礎」という論考を紹介しながら、この論考が小論文という装置を介して哲学的な思考を構造づける「書くことの規範」とでも言うべきものを問題にしたものであることを示し、そこから得られるいくつかの展望を指摘したい。そのためにも以下では、エドワンがフランスの哲学小論文の歴史のなかに「書くことの規範」をいかに見いだそうとしたのか、その議論の詳細を検討することにした。

2. 書き直すことから順応へ

「哲学小論文の歴史の基礎」のなかでエドワンは、「書くこと」が小論文という制度をつうじて規範化されていく過程を、（１）1870年代、（２）1890年代、（３）1910～1920年代、（４）1930年代、（５）1950年代、（６）1970年代の６つの時期に分けて考察している。そこでまず（１）と（２）の時期、つまり19世紀のフランスにおける哲学小論文を彼がどう見ていたかを確認しよう。

エドワンによれば、19世紀の哲学小論文における規範は、第二帝政末期に現れる「考えて書き直すこと（*réécriture réflexive*）」（GREPH 1977：284）という要請の出現を端緒とする。

問題は、教師の言ったことを書きとり、それを試験の際にそのまま書くことではない。〔教師の言ったことを自分なりに〕書き直し、再構成しなければならない。こうして、「発見〔*invention*〕」についての助言が、決定的な位置を占めるようになる。しかし、生徒が新しい展望をいれる余地は、限りなく小さい。授業で書き取った文言——これは〔生徒の小論文に〕内容や構成を押しつけ続けることになるが——に対する最低限の距離の取り方をマスターすることが練習の鍵であり、それが「考えること」という観念で指し示される（GREPH 1977：284）。

小論文の試験では講義で教師が語ったことをそのまま書くのではなく、自分独自の観点を組みこみ、自分なりに再構成することが求められる。このような要請をエドワンは、クザンのもとで哲学を学んだ哲学者・教育者シャルル・ベナール⁴⁾に見ている。『哲学小論文についての小論』のなかでベナールは、「自分の記憶にあるものを確かめるのではなく、自分自身から考え、見いだす習慣」（Bénard 1866：8）⁵⁾を強調し、この習慣のうえになされる思考を「発見」になぞらえる。そのため、この「発見」としての思考を実践する場である小論文は、講義で口述筆記したことの繰り

返しや要約であってはならず、試験で与えられた問いに対して自分で新たに答えを見つける作業でなければならない。もちろん、学問的に新たな新しい視点を加えることが難しく、実質的に授業の内容を踏まえることになるとしても、授業からある程度の距離をとることが重要であり、その距離こそが「考えること」の指標となる。このように、「考えて書き直すこと」とは、講義との最低限の距離をとりつつ自分の考えを書くことを指すのであり、こうして「君自身が主体として、いつでも哲学の領域に自分を書きこむことができるように小論文を作成せよ」（GREPH 1977：284）という命法が現れるのである。

1870年代の「考えて書き直すこと」を第一の局面として、1890年代から現れる第二の局面が「順応的な作文〔composition adaptative〕としての小論文」（GREPH 1977：285）である。エドワンによれば、「考えて書き直すこと」は、1870～1880年代における哲学小論文の手引書に広く見られる要請だが、当時の書物には、講義との近さを強調するものもあれば、講義との隔たりを重視するものもある。前者の場合は、講義から最低限の距離をとりつつも、試験の問いに講義を踏まえて答えていくことが問題となるが、後者の場合、試験の問いにあわせて講義の内容を自分なりにアレンジし、考察を進めていくことが重視される。この後者の路線の延長線上に登場したのが「順応」であり、エドワンによれば、1890年代に「考えること」という言葉で名指されるのも、講義との最小限の類似性を担保しつつも、そこで得た知識の内容を試験の問いにあわせる操作である⁶⁾。

エドワンによれば、これら一連の流れの背景には、哲学教育をめぐる第二帝政末期の教育政治がある。それを彼は、「暗唱（récitation）」と「修辞学」の二つを軸に、当時の公教育大臣のヴィクトル・デュリュイが行った哲学教育の制度改革との関連から検討している。

ブリュノ・プーセによれば、イポリット・フォルトゥルによって、中等教育での哲学教育の廃止とそれを論理学教育でもって置き換える法令が1852年に制定されたが、1863年に大臣に就任したデュリュイは廃止された「哲学級（classe de philosophie）」の再建を決定する（Poucet 1999a：13）。この決定は、哲学が学校から姿を消した現状を憂いたベルゾやラコルデルら当時の哲学者の訴えに留意したものであり、そのなかにはベナールもいたのである（Poucet 1999b：35-36）。

エドワンによれば、デュリュイによる哲学級の再建は、教育における「反暗唱（anti-récitation）」の運動と一体であるという。哲学級に論理学教育が取ってかわった1852年の法令以降、小論文はコンクール・ジェネラルに参加するような一部の優秀な生徒だけが書くものとなり、それ以外の生徒は口頭での教師との問答試験を受けていた。そしてこの試験では、「講義の機械的な暗唱」（GREPH 1977：281）が求められたのである。デュリュイによる哲学級の再建によって状況は一変し、試験で哲学の作文が課されるようになるが、この新しい試験では授業の「書き写し（recopiage）」は問題視され、かわりに「生徒の主題が哲学知の領域のなかに組み込まれていること（生徒がそれを支配し、使っていること）がはっきりわかるような独自の作文」（GREPH 1977：282）が強く求められるようになる。このように、ベナールに端を発する「考えて書き直すこと」も、デュリュイの決定と連動した一連の動きのなかで形づくられた規範なのである。

エドワンの考えでは、こうした「反暗唱」の動きは「反修辞学」の動きでもある。ジェラルド・ジュネットは「修辞学と教育」（1966年）という論文のなかで、発見（inventio）、配置（dispositio）、

修辞 (elocutio) の三区分からなるフランスの伝統的な修辞学教育の変容過程を検討し、修辞学級が1902年を境に公的に中等教育から姿を消すと述べたが (Genette 2015 : 24)、エドワンによれば、その徴候は、デュリュイの決定にはじまる1860年代の哲学級の再建のなかにすでに見られるという (GREPH 1977 : 280)。つまり哲学級の再建をめぐる当時の運動は、弁舌を駆使して説得的にうまく書くことから自分で考えて書くことへと小論文を方向転換させようという運動でもあるのであり、そのなかで「説得的な弁舌の技巧は真理という唯一の明証に場を譲る」 (GREPH 1977 : 282)。この点で、「考えて書き直すこと」は反修辞学的な運動の産物でもあるのである。

このように、エドワンにとって小論文は、第二帝政末期の哲学級再建をめぐる教育政治を発端として、書くことや考えることを規範化する方向で制度化されていく。そうして現れる「考えて書き直すこと」という規範には、中等教育のあり方をめぐる当時の省庁や教師たちの利害関心が強く反映されており、そうした土壌のうえに「順応」という新たな規範が1890年代に登場する、そう彼は考えるのである。では、19世紀におけるこうした規範化の流れは、20世紀の哲学教育にどうつながっていくのか。次に、この点を検討していくことにしよう。

3. 20 世紀の哲学小論文：書くことから読むことへ

すでに見たように、エドワンは20世紀の哲学小論文を4つの時期 (1910～1920年代、1930年代、1950年代、1970年代) に分けて検討している。彼によれば、20世紀になると小論文作成に求められる基準が高度に洗練化されていき、結果として哲学小論文は生徒の思考に過大な負担を強いるものとして機能する。こうした流れとともに、小論文で要求される規範はもはや、自分で考えて「書くこと」ではなく、文章やテキストをよりよく「読むこと」を重視する方向へと変容していく。では、こうした「書くこと」から「読むこと」への変容は、具体的にどのようなものだったのか。

エドワンによれば、1910年代から1920年代にかけて、小論文を書くうえで「準備 (préparation)」が重要視されるようになる。すでに見たように、1890年代において小論文の作成は試験の問いにあわせて講義の内容をアレンジする「順応」の手続きだとされていたが、そもそも試験の時間には限りがある。そこで、一方では試験の問いを生徒たちにあらかじめ予告することが望ましいとされ、他方では生徒は予告された問いに対して「よく準備すること」が求められるようになる。ここで「準備」とは、生徒が自分自身の視点から必要な知識や論点を前もって選びとり、それらを編成することで自分の結論を導く作業を意味する。それを生徒は試験の場で実際に具現化し、展開する⁷⁾。このように、よく準備することこそが「考えること」だとみなされることで、試験に取り組むための知識を講義からではなく生徒自ら選択するという「生徒たちの自由」 (GREPH 1977 : 290) が重視されていく。

1930年代になると、生徒が内容を自由に選択したとしても、それをいかに論じるのかについて生徒が迷うのを避けるため、議論の形式面に関する手引きが現れる。

創造的な探究という意味での「考えること」が適切なものであるためには、十分に練られていて、生徒が迷うのを避けるのに十分説得力のある道具立てを生徒に与えなければならない。こ

の道具立ては、三つの部分からなる展開の構造（観念の起源、本性、価値、「問題」の「定立、反定立、総合」）のなかにその範例的な形式を見いだすことになる（GREPH 1977：291）。

ここで語られているように、1930年代では、全体の構成を三つの部分に分けることが、小論文において適切に議論を展開するための「道具立て」として重要視される。たとえば、与えられた問いのなかにある観念について、その由来がどのようなもので（起源）、その性質がいかなるものか（本性）、そしてそれはどのようなものであるべきか（価値）を順番に論じたり、あるいは特定の問題についてヘーゲル的な「定立—反定立—総合」に則って議論を進めたりすることは、このような「三つの要素からなる展開」の典型である。エドワンによれば、「考えること」が創造的な探究として適切であるかどうか、この手続きにしたがっているかどうかで判断されるのであり、この点で「三」という数字は恣意的に設定されたものではなく、「思考の本性」に基づくものとみなされていく（GREPH 1977：293）。

だが1950年代になると、三つの要素に沿って議論展開を行うことは高度に洗練化される。それとともに哲学史や文学、科学的な知見から議論の素材を探すことからはじめ、そのうえで与えられた問題の意味を規定し、分析し、論理的に総合するという、大学の哲学教育で求められるような水準がリセの生徒たちに強く課されていく⁸⁾。さらに1970年代になると小論文の作成は、問いを形づくる言葉を分析しながら、そこに潜む諸前提を明るみにだす「問題化 [problématiser]」の作業として捉えられるようになる。そこでは、試験で与えられた問いを構成する語や概念をまずリストアップ・分析し、そこに通底する諸前提の指摘を行い、そのうえで与えられた問いを別の形に変換するようにして議論を進めることが推奨される。この点で、「[1970年代では] 小論文はやや言葉にかかわる特殊な技術として示され、その基本的な操作は概念の作業であり、諸問題を明らかにすること（「獲得すること」）なのである」（GREPH 1977：299）。

以上が20世紀の哲学小論文の大まかな流れになるが、エドワンによれば、この流れのなかにも第二帝政末期の「考えて書き直すこと」が姿を変えて現れているという。「考えて書き直すこと」は、「小論文は講義の要約や写しであってはならない」と「小論文は自分の考えや経験に依拠して作成しなければならない」という「二つの方針の統一体」（GREPH 1977：301）である。この二つの要請自体は1890年代の「順応」はもちろん、1910～1920年代の「準備」や1930年代の三つの要素に沿った議論展開にも見られるものであり、それは概念を分析して問いの諸前提を明るみにだすという1970年代の「問題化」においても同様である。この点で、彼にとって20世紀の哲学小論文の歴史は、「考えて書き直すこと」という規範が「準備」や「問題化」などとして形を変えて再帰する歴史でもあるわけである。

しかしエドワンによれば、こうした小論文の歴史のなかで、「書くこと」から「読むこと」への一種の価値転換が起こる。彼は言う。

小論文は、その始まりからして明らかに、「考えること」のエLEMENTとして書くことを特権化していた。しかしその最後の形態になると、読むことのほうに主要な重要性が与えられる。

「考えること」、それはよく書き直すことに以上に、「別の仕方」で読むことができるということなのであり、だからこそテキスト注釈の練習が教育上の覇権を小論文と競い合うことになるのである（GREPH 1977：302-303）。

前節で確認したように、1870年代の「考えて書き直すこと」は反暗唱的な規範であり、口頭での講義の模倣ではなく、自分の考えや経験に立ち戻りながら作文することを求める。この点で、「考えて書き直すこと」は「話すこと」に対して「書くこと」を特権視する規範でもある。しかしエドワンによれば、1970年代の「問題化」としての小論文において、「書くこと」はもはや特権的な地位にはない。「問題化」が問いを構成する語や概念の構造を分析し、その諸前提を浮き彫りにする作業であるかぎり、それは、なにが問われているかを検討するため問いの文章をよく読み、それを検討するために必要なテキストをよりよく読むということに他ならないからである。この点で、「問題化」としての小論文には、語彙分析をつうじてテキストの構造やそこに潜む哲学的な問題を明らかにするテキスト説明（*explication de texte*）と同じく、「文章やテキストを、その「深み」において読むことができること」（GREPH 1977：302）が強く求められる。こうして「考えて書き直すこと」にあったはずの「自分自身に立ち還りなさい」という命法は、1970年代にいたって、「文章そのものに立ち還りなさい」という命法へと変換されることになる。こうしてリセ最終学年の生徒は、哲学の歴史を議論の素材として、それを分析し、深く理解するという高度な作業に取り組まなければ試験を通過できないという状況へと追いやられてしまうのである。

4. 結論

以上が、エドワンの描きだす19世紀から20世紀における哲学小論文の規範とその歴史である。では結局のところ、こうした規範の歴史をたどることで、彼はなにを問題にしようとしたのか。おそらくそれは、講義に対する生徒たちの自律性を担保しようとしたはずの「書くこと」をめぐる規範が、逆に高度な要求を過度に課すことで生徒の思考を制約する、という事態であるように思われる。すでに確認したように、19世紀の「考えて書き直すこと」や「順応」、さらに20世紀初頭の「準備」は、もともとは講義で教師が語ったことに縛られることなく、生徒が自分の考えをもとに自由に議論を展開するためのものだったが、時代が下るにつれて手続きが徐々に洗練化され、それは、文章やテキストの分析を要請する「問題化」において絶頂を迎えることになる。そのなかで、「考えること」という名目のもと、哲学や文学、科学の言説に依拠して誤りを犯すことなく分析・総合を行うという高度な作業が中等教育の生徒に課される。以上を踏まえれば、エドワンの論文は、フランスの小論文制度におけるこうした閉塞状況がどのように生じたのかを、系譜学的な観点から明らかにしたものだと言えるだろう。

では上述の議論から、どのような見通しが得られるのか。紙幅の関係から詳しく検討することはできないが、これまでの議論を踏まえてさらに問題となりうる展望を二つ指摘しておきたい。

（1）一つめは、論文「哲学小論文の歴史の基礎」とGREPH全体の活動との関係性に関わる。すでに見たように、エドワンは雑誌『智慧の教え』と関わりがあった知識人だが、哲学小論文とそ

の歴史に関する彼の問題意識は、GREPH全体の活動と決して無関係であったわけではない。たとえば、「哲学教育研究グループ設立のための事前計画」（1974年）では、GREPHが取り扱う問題のひとつとして、「試験と選抜のプログラム、それら試験内容の形式（出題される著者と出題候補から排除される著者、タイトル、テーマ、問題の編成）」（Derrida 1990: 149/(1)138）の歴史が挙げられている。ここで言われている「試験と選抜のプログラム」には当然、哲学小論文も含まれており、この点でフランスの哲学小論文の検討は、GREPH発足時からその活動方針に組み込まれていたわけである。したがって、哲学的な思考のあり方を規範化する小論文制度とその歴史を問題にしたエドワンの論文は、こうしたGREPHの活動に呼応したものだと考えることができる。

しかしなにより興味深いのは、GREPHにおいてこれらの議論は、最終的に、現行の哲学教育の制度体系を形づくった近代フランスの教育政治をどう考えるかという問題につながるという点である。現に「哲学教育研究グループ設立のための事前計画」では、哲学小論文を含む試験制度とともに、フランスにおける哲学級の設立や19世紀以来の哲学教師像の変遷が、主要な論点として挙げられている（Derrida 1990: 149/(1)138）。この問題は、すでに見たように、19世紀の哲学級再建を起点に「考えて書き直すこと」という規範の歴史を論じたエドワンの論文とも響きあうものである。そして、デリダが「GREPH（フランス観念学派におけるイデオロギーの概念）」（1974-1975年度）や「グラムシに関する GREPH 講義」（1975-1976年度）といったセミナーのなかで、マルクスやグラムシ、アルチュセールらに依拠して革命期以降の教育政治を問題にし（Mercier 2020）、またエドワンと同じく GREPH のメンバーであり、『誰が哲学を恐れるのか』にルナンについての論文を寄稿していたミシェル・ベル・ラッセンにも同様の問題意識が見られることを考慮するなら、フランスにおける哲学のあり方を方向づけた18・19世紀という時代をどう捉えるかは、GREPHにおいて緩やかに共有されていた問題であったと考えることができる。このことを踏まえて GREPH の活動を検討することは、デリダ以外の知識人も含めて、GREPH という研究グループが全体としてなにを問題にしようとしたのかを明らかにすることにつながるだろう。

（2）もちろん、これまでの考察から得られる展望は思想史的なものだけではない。というのも、エドワンが問題にした「書くことの規範」はつまるところ、哲学の実践をどう考えるのかという問いを考えることにもつながるからである。しばしば言われるように、哲学は単なる過去の哲学思想の注釈ではなく自分自身で考えることであって、その実践を学ぶ場が哲学教育だとされる。しかし、自分で考えることすべてが、ただちに「哲学的」だと認められるわけではない。現に、生徒や学生たちがどれほど自分自身で考えたとしても、「望ましい」思考の手続きや書き方にしたがうのであれば、「哲学的な思考」を実践しているとはみなされない。だとすれば、「自分で考えること」という一見わかりやすい言葉で形容される哲学の実践のなかにも、なんらかの規範が潜在していることになる。そして、授業や試験がこの規範にしたがうよう規律化する装置として機能し、それが「哲学的思考」と呼ばれるものの中身を形づくっているのだとしたら、教育制度こそが哲学という分野のあり方を規定しているとも考えることもできるだろう。だがそれは、思考がどれほど哲学につながるような内容を持ち、独創的なものだったとしても、分野の規範にしたがわなければ「哲学」とはみなされないということでもある。その規範を決めるのは誰なのか。結局のところ、こう

したさまざまな規範によって形づくられている哲学という分野をどう考えるべきなのか——「書くことの規範」はまさに、「哲学とはなにか」という根本的な問いを考えるためのヒントになるように思われる。

註

- 1) とりわけ、ナンシーとグロマーは第五学年の生徒たちを対象とした哲学の授業実践の報告を「第五学年の哲学」という論文のなかで行っているが、この点について詳しくは松田2022を参照。
- 2) 「私たちは実際、リベラル国家が哲学を人文科学へと、つまり心理学や社会学へと、そして知の技術者たちに委ねられたあらゆる種類の実践教育へと置きかえようとしていてと考えていた。当時の大臣の言い方で言えば、哲学は「時代遅れ」だった。要するに、わたしたちには収益がないというわけだ。だから、そうした有用性のなさを公的に主張するため、そうした哲学的な時間を教育に存在させるため、私たちは闘争したのだ」（Vermeren 1995: 8）。
- 3) たとえば、フランスの哲学教育に関する数々の歴史的研究で知られるブリュノ・プーセは、近年、18世紀から21世紀にいたる哲学小論文の歴史を論じた大著を発表しているが、そこではGREPHは、アビ改革に対する対抗運動の事例として触れられるにとどまり、エドワンの論文にも言及はない（Poucet 2023: 157-158）。しかし、これから見るように彼の論文は、19世紀の哲学者・教育者であるシャルル・ベナールを起点に、19世紀から20世紀にいたる哲学小論文の歴史を丹念に辿っており、プーセもベナールを論じた著作のなかでエドワンの論文を参照しているし、あるいはGREPHに批判的であったピエール＝アンリ・タヴォイヨも哲学小論文を扱った論文のなかでエドワンを参考文献として挙げている（Poucet 1999a: 131; Tavoillot 1999: 180）。このようにエドワンの論文は、フランスにおける哲学小論文の歴史を考えるために不可欠な文献のひとつと認識されてはいたのであり、それゆえGREPHにおいても哲学小論文について少なからず問題となっていたという事実は指摘できるだろう。
- 4) シャルル・ベナールの生涯と活動、当時のフランスにおける彼の立ち位置については、Poucet 1999aが詳しく論じている。
- 5) ベナールからの引用は、フランス国立図書館の電子図書館（Gallica）で公開されているものに依拠している。URLについては文献一覧を参照されたい。
- 6) 「考えること、それは特定の知識の内容を、然々の主題がもつ還元不可能な特殊性へと順応させることである」（GREPH 1977: 286）。
- 7) 「〔……〕よく準備することとは、適切な知識を選択し、語られたことによって要求される構造を選択することである。よく展開することとは、この手続きを結論の作成にいたるまで具現化することであり、それが「テーゼ」——つまり課題の答えを言い表すことになる」（GREPH 1977: 289）。
- 8) 「大学での哲学の実践という〔リセと〕異なる形式へのこうした内的な参照は、1950年代頃には実行困難だったのであり、この時期には小論文の練習や分野の自己満足が問題含みなものとなっていた〔……〕」（GREPH 1977: 296）。

文献一覧

引用にあたって、日本語訳のある文献に関しては大いに参照した。その際、なるべく既存の日本語訳を尊重したが、引用者の判断で訳文を変更したことがあることをお断りしておく。

Bénard, Charles (1866) *Petit traité de la dissertation philosophique, suivi d'une méthode pour l'étude des auteurs de philosophie*, C. Delagrave.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bd6t5389043h/f26.item.r=Charles%20Bénard%20Petit%20traité%20de%20la%20dissertation%20philosophique> (2025年12月31日閲覧)

Cospérec, Serge (2019) *La guerre des programmes (1975-2020). L'enseignement de la philosophie, une réforme impossible ?*, Lambert-Lucas.

Derrida, Jacques (1990) *Du droit à la philosophie*, Galilée. [『哲学への権利(1・2)』西山雄二・立花史・馬場智一訳(1)、西山雄二・立花史・馬場智一・宮崎裕助・藤田尚志・津崎良典訳(2)、みすず書房、2014-2015年]

Genette, Gérard (2015) *Figures II* [1969], Seuil.

GREPH (1977) *Qui a peur de la philosophie ?*, Flammarion.

Orchard, Vivienne (2011) *Jacques Derrida and the Institution of French Philosophy*, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing.

Poucet, Bruno (1999a) *De l'enseignement de la philosophie. Charles Bénard, philosophe et pédagogue*, Hatier.

—— (1999b) *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire 1860-1990*, CNRS Éditions.

—— (2023) *La dissertation de philosophie : histoire et enjeux*, Lambert-Lucas.

Mercier, Thomas Clément (2020) « Pas de course. Notes piquées sur le séminaire « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français (1974-1975) », *Philosophiques*, 47/2, Société de philosophie du Québec, pp. 289-313.

Tavoillot, Pierre-Henri (1999) « L'invention de la classe de philosophie », *Philosopher à 18 ans* de Luc Ferry et Alain Renaut, Édition Grasset & Fasquelle, Paris, pp. 155-184.

Vermeren, Patrice (1995) *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan.

坂本尚志 (2022) 『バカロレアの哲学「思考の型」で自ら考え、書く』、日本実業出版社。

松田智裕 (2022) 「思考の共同体——哲学教育をめぐるデリダとナンシー」、『文明と哲学』第14号、日独文化研究所、2022年、135-147頁。

渡邊雅子 (2021) 『「論理的思考」の社会的構築——フランスの思考表現スタイルと言葉の教育』、岩波書店。

本研究はJSPS 科研費JP23K12034の助成を受けたものです。

Les codes de l'écriture : Le GREPH et le problème de la dissertation de philosophie

Tomohiro MATSUDA

On sait que la dissertation de philosophie revêt une importance cruciale pour comprendre la spécificité de l'enseignement de la philosophie en France. Elle sert en effet d'indicateur pour saisir la formation historique de la discipline de la philosophie depuis le XIX^e siècle. Or, pour le GREPH (Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique), auquel Derrida a participé dans les années 1970, la dissertation constitue l'un des enjeux centraux. Dans cet article, nous examinerons la manière dont la dissertation est thématisée au sein du GREPH, en nous appuyant sur un article de Jean-Pierre Hédoin, « Éléments pour une histoire de la dissertation de philosophie », consacré à l'histoire de la dissertation en France, où les modes d'écriture et de réflexion sont codifiés et disciplinés sur le plan politique.

スピノザ『エチカ』における個体論 ——関係の概念を視角に——

真野 雄大

序論

凡そ、或る何かが定義される際、それは、その何かに非ざるものからの異なりのうちでそれとして画定される。個体とは一般に何であるかを定義する際も同様で、その定義に際して個体は、個体に非ざるものから画定されるところに定義される。尤も、定義に際して隠然とではあれ想定されるそうした対比物が、単なる思考上の、何ら事象性を持たないものであることも当然あろう。

スピノザは『エチカ』第2部「精神の本性と起源について」の定理13後に展開される所謂「物体の小論」において、個体 *individuum* に定義を与える¹⁾。物体を巡る小論が、精神と認識を主題とする部に挿入されるのは、物体一般の考察に基づいて人間身体の様態を見定めることで、その物体＝身体の観念たる人間精神とその認識に関する議論へと、論証系列を導くためである。その小論は、唯一実体たる神 (E1P14C1) を構成する諸属性の、所謂並行論的な因果的独立 (E2P7) の枠内で、一なる個体を、延長の実体ならぬ様態として、精神・魂や非物質的形相などに抛らずに専ら延長属性内で完結する形で規定していく。

その個体定義について就中注目すべきは、個体が、他の諸物体に取り囲まれて成立する、一群の諸物体間における或る種の関係 (= 関係 *ratio*) として定義される点である。かかる個体概念の独自性に焦点を当てた先行研究に、*関係の存在論 ontologie de la relation* という旗印を掲げるバリバルのものがある。個体が成立した後に他との関係へ必然的に入るといふ個体観を退けながら、彼は、諸物体の合一体として他から区別されて個体が成立する過程自体が他との間で相互依存적であるが故に、個性性は関係抜きに概念できないのだとする個体理解を、因果図式と個体定義の分析に基づいて剔出し、更にそこからスピノザの感情と理性の理説や共同性論を讀解していく²⁾。

ただ、彼の議論、及びそれに続いて展開された議論³⁾に共通するのは、関係概念の基礎性を肯定しながらも、飽くまで関係を、個体の存立に収斂する限りに関心とし分析する点である。勿論、かような個体中心の讀解は故無きものではない。『エチカ』がその至福を主題とするところの我々人間は、個体に他ならぬからだ。だが本論は、個体とはそもそも何であつたかに目を向ける物体の小論における個体論の例外性に着目する。個体定義は、個体を諸物体間に成り立つ或る種の関係として定義するに際して、その背中合せに、個体ならざるものとして、個体を規定しない類いの関係を表面化させる。本論が目指すのは、バリバルらと共に関係の存在論の描出を標榜しつつ、彼らの議論を一段推し進めること、即ち、個体である種々のものの諸相が考察される文脈では後景に沈潜するが、個体とは何かが問われる例外的場面において前景化する、個体を規定しない類いの関係をも含んだ、言うなら *関係の平面* に照準を合わせてそれを捉えることである。

但し、個体の定義に関心とする個体論が披く例外状態と言えど、決して無法的ではない。そこで

見据えられる関係の平面も、『エチカ』が確立する存在論へ編み込まれねばならぬ。さて、E1P36に拠れば、何であれ実在する *existere* ものは、その本性から必ず結果が帰結される。当定理に象徴される、実在するだけで何らの結果を齎さぬようなものを排する『エチカ』の動的な存在論⁴⁾に対し、本論が活写せんとする関係の平面は、適合的な描像を与えるだろう。何故ならそうした関係は、以下で示す如く、結果を齎すこととして実在する、言うなら作動的な関係であるからだ。翻ってこのことは、本論が照準を合わせる関係なるものが、単なる思考上のものでなく、確かに事象的なものであることの証示となろう⁵⁾。

かくて本論の目的は、『エチカ』「物体の小論」における個体の定義に関心とした個体論の読解を通じて、個体を定義する関係と定義しない関係とから成る、生起する作動的な関係の一切を含んだ地平を描出することである。以下、次の如く議論を進める。1節では、個体を定義する関係 *ratio* に関する諸事項を予備的に整理した上で (1.1)、その関係 *ratio*、即ち個体的関係の本性を、その関係で諸物体が運動伝達することで、その同じ関係での運動伝達それ自身が帰結される類いの関係として見定める (1.2)。続く2節では、個体を定義しない類いの運動伝達の関係、即ち非個体的関係を見出し、その本性を、その関係で諸物体が運動伝達することから、その同じ関係での運動伝達の解消が帰結される類いの関係として見定め、その諸特質を分析する。3節では、関係一般の諸特質を総括した後、関係の存在論の観点から、個体概念の諸相を考察する。最後は、本論の纏めと更なる探求課題の提示を以て結ぶ。

1. 個体を定義する関係 *ratio* とその本性

1.1 個体の定義および関係 *ratio* 概念の予備的分析

神を唯一実体とする『エチカ』の体系にあって、一個の物体ないし個体は、延長属性のうちで、運動と静止という様態の観点で、実体としてではなく様態として他から区別されるところに存立する⁶⁾。物体の小論における、その成立機序の観点から個体を定義するテキストを見よう。

定義 同じ或いは異なる大きさの幾つかの諸物体が、それ以外のものどもにより取り囲まれることで、相互に寄りかかるようになっている時、或いはもしそれら諸物体が同じまたは異なる速さの度合いで運動しているなら、それらが自己の運動を相互に或る一定の関係 *ratio*⁷⁾ において伝達するようになっている時、それら諸物体は相互に合一している *unita* と我々は言い、そしてそれら一切が同時に一つの物体ないし個体 *individuum* を複合していると言う。この一つの物体ないし個体はそれ以外のものどもから、これら諸物体の合一により区別される。(E2P13 後の A3の直前の Def)

曰く、諸物体が、それ以外の諸物体から取り囲まれているという条件の下、相互に対して運動していない場合は、それらの相互的な寄りかかりが、運動している場合は、それらによる或る一定の関係 *ratio* における自己の運動の相互的伝達が、それら諸物体の合一を説明し、同時に、複合された一個体を規定する。そしてその合一が個体を他から区別させる。先ずはここから、諸物体に合一

を齎す、諸物体がそれにおいて己の運動を相互に伝達し合う関係ratio⁸⁾こそが、周囲の他の諸物体から区別されて成立する個体を定義するものであることが分かる。

また、この諸物体間の運動伝達の関係ratioは、単に諸物体が何であれ関係を持つという以上に、その同じ関係ratioであるか否かを問う得る仕方で、他ならぬその関係として規定されている。というのも、個体が同一であるか否かは、個体を複合する諸部分が、互いに対して運動と静止の同じ関係eadem ratioを維持し合一を保つか否かに存するからだ (Cf. E2L5)。かように、個体の同一性の原理を担うものたる関係ratioは、単に何であれ関係していることを意味するに留まらず、その異同を問う得る、他ならぬその関係としての規定を有した関係である。

注意すれば、関係ratioの同一性は、その関係ratioにおいて運動伝達し一個体を複合する諸物体の数的な同一性には依らない。E2L4曰く、「もし多くの諸物体から複合される物体ないし個体から、幾らかの諸物体が分離され、同時にそれと同じ本性をもつ同じだけの他の諸物体が同じ場所を引き継ぐなら、その個体はその形相の何らの変化無しにそれまで通り自己の本性を維持するだろう」。というのも、かような他の諸物体への置換を経ても、諸物体の合一は変じないからである (E2L4D)。そしてこの合一は、諸物体間での運動伝達の関係ratioにおいて存立するのだった。但し置換の可能性は、部分たる物体と他の物体とが同じ本性を有することを条件とする。どんな本性を有する物体ならばその関係ratioにおける運動伝達に参与し得るかは、一定の仕方で規定されたその関係ratio自身が定めるところだろう。故に、個体を定義する関係ratioは、その関係ratio自身において運動伝達し得る物体の本性を自ら定めつつ、諸物体の置換に耐え得る同一性を持つ。

このように、延長属性において、他に取り囲まれながら一群の諸物体が相互間で己の運動を一定の関係ratioで伝達する際の、その関係ratioを以て、個体は定義される。諸物体間における関係ratioは、個体の同一性の原理を担い得る形で、またそれら諸物体の数的同一性からの独立を可能にする形で、他ならぬその関係としての規定を有している。以下、関係ratioを以て個体が定義されるコンテキストを考慮しながら、関係ratioの本性を掘り下げて考察したい。

1.2 個体を定義する関係 ratio の本性

先ず確認すべきことに、諸物体間における運動伝達の関係ratioは、因果関係の一種である。個体定義に先立つE2L3に目を向ければ、諸物体間での己の運動の伝達は、無限の因果連鎖を成す。即ち、「運動し或いは静止している物体は、他の物体から運動或いは静止へと決定されたものでなければならず、この物体もまた他の物体から運動或いは静止へと決定されたのであり、そしてこの物体もまた他の物体から、と無限に続く」。諸物体間での運動伝達とは、E2L3の一根拠たるE1P28⁹⁾の定立する属性中立的な諸事物の因果連鎖が、延長属性下においてとる因果関係の形式に他ならない。個体は、こうした因果関係の無限連鎖を背景に、この実在の条件の内で定義される。かくて、他の諸物体から取り囲まれて成立する、一群の諸物体間での運動伝達の関係ratioは、延長属性下での一種の因果関係であって、因果性抜きに概念し得る類いの関係ではない。

この関係ratioが因果的な関係であるからして、その関係ratioからは必ず結果が生ずる。即ち、諸物体がその関係ratioにおいて運動伝達し合うことから必ず何かが帰結されるのであり、そこか

ら何も帰結されぬことはあり得ない。言うなら関係ratioは、結果を齎す働きとしての関係である。

注意すればここでは、連鎖を成す各物体に原因と結果が見て取られているというより、寧ろそれらの間での因果的關係がそれとして取り上げられ、その関係自体からの結果の帰結が考察されている。それとして捉えられた関係から必ず何かが帰結してくるのは、繰り返せば、それが諸物体の間での因果連鎖を背景に捉えられる関係だからだ。因果連鎖を前提にしつつ、各物体よりもそれらの間の関係を正視することで、関係それ自体からの結果を問い得るようになるのである。

かくて見据えられる関係ratioは、『エチカ』における存在論の中でどう定位され得るか。E1P36D曰く、何であれ実在するものは、神の原因としての力能を表現するが故に、必ずその本性から結果が帰結する。関係ratioは、結果産出無しの実在を全的に否定する当定理を主調とする第1部の動的存在論に、接合され得るものである。何故なら関係ratioは、諸物体がそれにおいて運動伝達をすることでそこから必ず結果が産出されるもの、即ち、そのように結果を齎すこととして実在するものだからだ。成程、関係ratioからの結果産出の必然性は神的能力の分析からは差し当たり独立に概念し得るものの、関係ratioがそこにおいて見出される諸物体の因果連鎖が、神の原因としての力能の有限諸事物間における展開であること (E1P28D) を踏まえるなら、必ず結果を齎す作動的な関係ratioは、神的能力を表現するものとして捉え返され得よう。諸物体の間の関係ratioを見据える際、結果産出と実在とを不可離とする動的存在論は、より具体的な描像を獲得する。

では、個体がそれにより規定される関係ratioから生じ来る結果、これはどのような結果か。換言すれば、その関係ratioは、どういった結果を絶えず帰結するところの作動的な関係か。

スピノザ自身明言していないものの、因果的作用としてのこの関係ratioから帰結されるのは、その同じ作動的関係そのものの、或いは、その同じ関係ratioにおける運動伝達それ自体、であると思われる。即ち、個体を定義するところの、諸物体が相互間で己の運動を伝達する関係ratioとは、その関係において諸物体が運動伝達することから、他ならぬ同じその関係での運動伝達が帰結してくる関係である。つまり、諸物体間でのその関係における運動伝達から、同じその関係での運動伝達の維持・継続が帰結するところの関係である。或いは、諸物体がその関係で因果的に作動することが、専らその作動自身から齎される結果であるような作動的関係である。実現ないし現実化の観点で言うなら、諸物体がその関係において運動伝達することで同じその関係での運動伝達が継続することこそが、その関係の実現ないし現実化であるような関係である¹⁰⁾。

かような本性を関係ratioに認めることは妥当か。第3部における自己保存の努力 (コナトゥス conatus) を論ずる議論の冒頭は、事物の自己破壊の不可能を定立する。「何らの事物も外的原因によってでなしには破壊され得ない」 (E3P4)。「(……) ただその事物自身に注意し外的諸原因に注意しないなら、我々はその事物自身を破壊し得るものを、何もその事物自身の内に見出し得ぬだろう」 (E3P4D)。そしてこのことの論拠は、各事物の定義 definitio がその事物の本質 essentia を肯定し、決して否定しない点に求められる。ところで、或る個体の定義が肯定の対象たる本質として含むのは、その個体をその個体として定める、諸部分間の運動伝達の関係ratioであるだろう¹¹⁾。だから、個体の定義が専ら肯定するこの関係ratioに、個体の自己破壊不可能の根拠を求め得る。故に、この関係ratioの本性として、上述の如き、同じ関係での運動伝達を帰結する働きを見定める

ことは、個体の自己破壊不可能という定理に、その実質と根拠を与え得る。即ち、個体が決して自身から破壊されないのは、各個体をその個体として規定する関係ratioそれ自身が、その関係での諸物体同士の運動伝達から、同じその関係で運動伝達することを帰結するから、というわけだ。かくて、個体を規定する関係ratioに、上述の如き本性を確かに認めてよいだろう。

ここに含意されているのは、単に同じ関係ratioが存続していればその個体が維持されるというに留まらず、その関係ratioが維持されるのにはその関係ratio自身に根拠があるということである。即ち、或る関係ratioが諸物体間に維持されるとして、それは何ら無根拠にそのように維持されるのではなく、また専らその維持の根拠が外部に求められるのでもなく、結果を齎す作動的なその関係ratio自身に、その関係が諸物体間に維持されることの根拠がある¹²⁾。

纏めれば、無限の因果連鎖を前提に、他に囲まれた諸物体が、その関係において己の運動を伝達することで同じその関係での運動伝達が帰結される、そういった一定の関係ratioにおいて運動伝達を為す際の、その関係ratioを以て個体は定義される。この関係ratioは、同じその関係での運動伝達を結果することとして実在する、作動的な関係ratioである。——だが、諸物体が己の運動を相互に伝達する関係の全てが、その同じ関係の維持を帰結する、個体を定義する類いの関係、言うなら個体的関係ratioであるとは限らぬのではないか。次節では、本節の分析を携えて、個体を定義しない類いの関係、言うなら非個体的関係を見出し、その本性と諸特質を考察したい。

2. 非個体的関係の本性と諸特質

前節で論じた如く、個体を定義する関係ratioは、諸物体の無限なる因果連鎖の内に見定められていた。だが、その因果連鎖内に見出される関係の何れもが個体を定義する類いの関係であるとは限るまい。即ち、何であれ或る運動伝達の関係は、諸物体がその関係で運動伝達することを通じて、同じその関係での運動伝達が維持されるか維持されないかのいずれかである。もしその維持が帰結されるならば、その関係は個体的関係ratioである。他方、その関係での運動伝達を通じて、同じその関係での運動伝達が維持されずに解消されるならば、その関係は個体を定義しない。

個体的関係ratioと対を成すこの非個体的関係の本性は、次にある。即ち、非個体的関係とは、その関係において諸物体が運動伝達することから、同じ関係における運動伝達の解消が帰結してくる類いの関係である。つまり、諸物体がその関係で運動伝達した際に、その関係での運動伝達の維持でなく寧ろその解消が齎される類いの関係である。或いは、諸物体間の同じ関係での作動を解消することが、専らその作動自身から齎される結果であるような、作動的関係である。更に実現ないし現実化の観点で言うなら、諸物体がその関係において運動伝達することでその関係での運動伝達が解消することこそが、その関係の実現ないし現実化であるような類いの関係である。

尤も、この類いの関係は、個体でないだけでなく、事物ないし事象resの範疇にも入らないと言われ得るかも知れない。何故なら、前節にて引いたE3P4を思い出せば、定義による本質の肯定を根拠に、それの自己破壊不可能性が帰結されていたのは、個体というより寧ろ事物resだったからだ。それ自身の解消をこそ自ら帰結するこの非個体的関係は、然しながら、確かにスピノザ自身が事物resと述べて『エチカ』における考察の中心に据える対象からは先ず以て外れるとは言え、以

下に導出していく諸特質からして、事象性 *realitas* を確かに認め得るものだろう。

まず、個体を定義しない類いの関係は、諸物体同士の間で取り持たれる、因果関係の一種である。即ち、先述の如く、延長属性下では、諸物体が自己の運動を他へと伝達することを形式とした、無限の因果連鎖が形作られる。非個体的関係は、個体的関係 *ratio* とは異なってその関係から一個体が存立するのではないとは言え、個体を定義する関係と同様、延長属性下の實在の条件たる因果連鎖内に見出される一種の因果的な関係であって、故に因果性抜きには概念され得ぬ類いの関係である。この点でそれは、一種の関係たる個体と相違しない。

次に、非個体的関係は因果的關係である故に、その関係からは必ず結果が生ずる。即ち、諸物体がその関係において運動伝達することから、何も帰結されないことはあり得ない。ここでもやはり、因果連鎖を前提にしながら、各物体を原因や結果として見るでなく、寧ろそれらの間の関係をそれとして捉える視角こそが、結果を必ず齎す関係を見出すことを可能にしている。そしてその結果こそ、その関係での運動伝達を解消するという結果である。結果を齎す作動として實在することを生起と呼ぶならば、非個体的関係は、その関係における運動伝達の解消を結果する働きとしてのみ生起する。

動的存在論の観点から問うなら、個物 *res particulares* を神の様態とする E1P25C をその証明において引く E1P36 は、神の力能を表現し必然的に結果を齎す實在者として、先ず以て非個体的関係を想定してはいなかろう。E3P4 が事物 *res* についてこそ自己破壊不可能性を述べていた如く、『エチカ』の考察対象が基本的に個体的関係 *ratio* である点は、揺るがない。だが、實在と結果産出との不可離という動的存在論の基軸命題に照らせば、非個体的関係も動的存在論に編み込まれ得よう。実に非個体的関係は、当の関係の解消という結果を齎すこととしてのみ實在するからだ。また、非個体的関係が定位する因果連鎖それ自体が、神の力能の諸物体間における展開以外ではない点を踏まえれば、この関係による結果産出は、神の力能の表現として捉え返されるべきである。かくて非個体的関係もまた、結果を産出してのみ實在し得るものとして、動的存在論に適合する。

尚、敢えて注意するなら、非個体的関係は、結果を帰結せしめる働きであって、働きの欠如ではない。成程それは、個体的関係 *ratio* とは異なって、その同じ関係における運動伝達を解消させ消失せしめるものの、しかしその関係それ自身は、何ら因果的作動の欠如ではなく、寧ろ作動としてそうした解消を結果せしめる肯定的な働きである。

加えて、非個体的関係は、個体を定義する関係 *ratio* が存立するのと同じ水準において存立する。その関係が、個体ではないからとて、各個体が現に實在するこの實在の水準にそれとして在ることのない、例えば普遍者の如きものとならないのは、非個体的関係が、飽くまで延長の因果連鎖の位相において、個体的関係 *ratio* と背中合せに見出されるからである。

更に、非個体的関係もまた、他ならぬその関係としての規定を有する。即ち、非個体的関係は決して、単に解消を齎すだけの関係として相互に全く無分別なものではない。個体的関係 *ratio* と同じく非個体的関係もまた、その関係を解消の形で成立させ得る物体がどういう本性の物体であるかを定める、それとして規定された本性を有する。かくて、個体的関係 *ratio* と同様に非個体的関係の各々は、他ならぬその関係として規定されている。

以上に含意される如く、非個体的関係は、その関係での諸物体間の運動伝達の解消の根拠を、それ自身のうちに有する。即ち、非個体的関係での運動伝達が諸物体間に生起し解消された場合、それは何ら無根拠に解消されたのではなく、またそうした解消の根拠が専らその運動伝達の関係の外部にあるのでもなく、その非個体的関係のそれとしての規定に、かかる解消の根拠が存する。

最後に、非個体的関係について考え得る2つの類型の提示を試みたい。尚、類別の基準は、その関係の生起に参与する諸物体が破壊されるか否かにある。1 / 参与する物体のいずれかが破壊される関係。この関係は、生起のために一定の本性をもつ諸物体を要するが、関係の生起それ自体によってそのいずれかが破壊されることで、結果として解消されることになる。この類いの非個体的関係は、例えば、第3部におけるコナトゥス論証の一段階で、同一主体内に存在し得ぬと論じられる、一方が他方を破壊し得る諸事物¹³⁾の間に、成り立つと考えられよう。2 / 参与する物体のいずれもが破壊されない関係。この場合では、その関係において運動伝達した一定の本性をもつ諸物体が、それを以て破壊されること無く、ただその関係の解消が帰結される。この類型には、ごく単純な例として、諸物体が衝突し、それによりそのまま離反するだけの関係が含まれよう。

以上、本節は、個体的関係ratioと対を成す、非個体的関係の本性とその諸特質を考察した。振り返れば、非個体的関係は、その関係によって諸物体が運動伝達することで、その同じ関係での運動伝達が解消される類いの関係である。個体を形成しないこの関係は、成程『エチカ』が主として考察する、E3P4にて自己破壊不可能性が帰される事物resの範疇に入らぬが、しかし、それとして規定された本性を有し、また、個体的関係が存立するのと同じ実在の水準において生起する作動的関係であるが故に、神的力を表現する、確かに事象性を有するものである。次節では、こうした個体的関係と非個体的関係とを包括する関係一般の諸特質を整理し、その上で、それらによって構成される関係一般の地平から、スピノザの個体定義および個体概念を捉え返したい。

3. 関係の平面の描出、および個体概念の再定位

物体の小論における個体の定義に発して本論が考察してきた、個体を定義する類いの関係ratioと、個体を定義しない類いの関係とから構成される、関係一般の地平を見出すことができる。まずは、こうした関係一般の諸特質を考察していこう。

第1に、関係は何であれ、諸物体がそれにより運動を伝達する因果的關係であって、その関係からは必ず結果が齎される。かように関係からの結果産出を考えることは、諸物体の因果連鎖のうち、各物体よりもそれらの間の関係それ自身のほうに焦点を合わせることで可能になる。神的力の表現として捉え返され得る作動的な関係の一切から成る平面は、実在と結果産出とを不可離とする動的な存在論を、その射程を非個体的なものにまで拡張つつ、開展したものである。

また、齎される結果の内実について言えば、関係からは、それ自身に関する事柄、言うならその関係自身の実在に関する事柄が帰結する。即ち、その関係における運動伝達を通じて、同じ関係での運動伝達の維持が帰結されるのが、個体的関係であり、他方、その解消が帰結されるのが、非個体的関係である。かように、同じ関係での運動伝達の維持であれ解消であれ、あらゆる運動伝達関係からは、その関係自身の存亡に係る結果が帰結される。つまり、どんな関係であれその規定は、

その関係での運動伝達を以てその同じ運動伝達が維持されるか否かの規定を含む。

加えて、何であれ関係は生起する働きである。即ち、その関係が存続するにせよ解消されるにせよ、何であれ関係は、この実在の水準において諸物体間に生起し結果を齎す働きである¹⁴⁾。関係が対置されるのは、関係の解消の働きではなく、関係の端的な不在、働きの不在である。かくの如き関係の端的な不在こそは、何らの事象性をも有し得ない。

こうした関係から構成される平面こそ、『エチカ』の個体論が提示する、諸物体間の因果連鎖を前提とした或る種の関係としての個体の定義に発して、関係に照準を合わせることで結像する、関係の平面である。一個の存続する個体へと関心を限定せず、生起する関係の一切をフラットに把握せしめる以上の議論を、改めて関係の存在論と呼ぼう。——最後に、こうして至り着いた関係の存在論のほうから、『エチカ』における個体の定義の意義と個体の位置を捉え直したい。

先ず、物体の小論における個体定義の意義を確かめる。関係の存在論からすれば、個体の定義が為しているのは、諸物体の間の無限の因果連鎖に含まれるあらゆる関係のうち、個体を規定しない運動伝達の関係からの異なりによって、運動伝達の一定の関係ratioとして個体を画定することである。つまり、個体の定義は、周囲からの区別を成立させる諸物体間の関係を以て一個体を定義するに際して、同時に、非個体的関係からの区別において個体を定義する。——また逆に、その定義の手つきによって個体は、関係ratioとしての個体がそこから区切り取られるところの、より一般的なあらゆる運動伝達の関係のうちに置かれる。つまり、個体の定義は、関係ratioがそれから区別される非個体的な関係を、事象の水準において生起するものとして見出させしめ、そうして拓かれる運動伝達関係一般の地平の中に、個体を位置づける。

関係の存在論の観点からすれば、より基層に見出されるのは、個々の個体よりも生起する諸関係のほうである。それら諸関係の一部だけが個体を成す。この意味で、関係が個体に先立つ。関係が個体に先行するのは、個体が諸物体間の或る種の関係として定義されるから、というに留まらず、また、他との関係の只中でのみ個体は存立し得るから、というにも留まらず、個体を形成しない類いの関係をも含んだ関係一般のうちの、或る種の関係として定義されるからである。

関係の平面にあって、個体もまた諸物体間に生起する関係以上のものではない。そして生起することや事象性を有することは今や、生起の結果として同じ関係での運動伝達を齎す個体だけに特権的なものではない。関係の存在論は、個体の存立可能性を損ねぬまま、個体の中心性を、生起する関係一切を概念する視野の内に消散させる。

以上、関係一般の平面を取り出しながら、関係の存在論の観点から『エチカ』の個体定義の意義および個体の位置づけを確認した。『エチカ』が第一に関心とするのは個体であるものだが、関係の存在論は、個体を正視する限り死角へと落ちる、生起しては解消されるもの、消滅すること自体が実現であるようなものの肯定性を概念せしめる。あらゆる生起する関係のうち、我々自身も含めた個体とは、その肯定性が同じ関係の存続の形で展開される類いの関係以外ではないということ。これが、関係へと視準を定め個体を定義するスピノザ的個体論の教えるところである。

結びに代えて

以上本論は、『エチカ』第2部の物体の小論において、個体の何たるかを関心とする個体論が諸物体間の関係ratioを以て個体を定める定義の分析を通じて、諸物体がその関係において運動伝達することで同じその関係での運動伝達が帰結される類いの関係(＝個体的関係ratio)と、同じその運動伝達の解消が帰結される類いの関係(＝非個体的関係)とから成る、関係一般の平面を描出した。この平面を捉える関係の存在論は、我々人間を含めた個体であるものの諸相を主に関心とする『エチカ』では概して後景に沈むが、生起する作動的な関係の把握に拠って、『エチカ』における動的存在論を開展させるものである。関係が個体に先立つその平面において、個体は、その作動の結果が同じ関係の存続の形をとる類いの関係に過ぎぬものとして、概念し直される。

関係からの結果産出には、ところで、維持であれ解消であれ、その運動伝達によって次にどうなるかという、素朴な意味での時間性の観点が孕まれている。またスピノザ自身、個体の存立を巡り、「これまで通り維持する *ut antea servare*」「これまで通り保持する *ut antea retinere*」(Cf. E2L5)といった、時間の概念を含んでいると読めよう論じ方をする。——時間 *tempus* 概念を強く抽象の産物と見做す (Cf. Ep12) スピノザが、素朴に見れば事象の時間的変遷から成っているこの実在 *existentia* を、実のところ如何様に概念しているかを、永遠 *aeternitas* や持続 *duratio* といった広く時間性に関わる諸概念の実質と共に解明するに際して、本論が見出し得た関係の因果性を補助線として活用し得るのではないか。こうした更なる探求課題の提示を以て、結びに代えたい¹⁵⁾。

註

- 1) 本稿はスピノザの著作として Gebhardt 版全集 (Spinoza, *Opera*, 4 vols., hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1925) を用いる。訳文は拙訳による。テキストの参照指示の方式は *Studia Spinozana* の citation conventions に従う。
- 2) Étienne Balibar, *Spinoza politique : le transindividuel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, deuxième partie, ch. 1. 尚、「関係の存在論」の語の使用については、*ibid.*, p. 201 を参照。
- 3) 個体と外的事物との関係の不可避性に着目する論者として、ズーラビクヴィリは、個体の形相 *forme* は絶えざる変形 *transformation* (周囲との関係での部分の交換等) を通じてこそ存立するという逆説を精査する (François Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 106-107)。またレルケは、個体概念に特化する形でこそないが、外部性 *extériorité* 概念を掲げ、自己原因たる神による産出の論理の分析から、諸個物が諸原因として不可避免的に他の諸原因との関係に置かれる理路を再構成する (Mogens Lærke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134, no 2, 2009, pp. 169-90)。
- 4) マトゥロンは、E1P36 を最終定理とする『エチカ』第1部の存在論を、神の実在証明 (E1P11) や神からの無限に多くのものの帰結の定理 (E1P16) の緻密な読解に依拠し、実在と結果産出との等置が一切に貫徹される動的な存在論として再構成する (Alexandre Matheron, « Essence, existence et puissance dans le livre I de l'Éthique : les fondements de la proposition 16 », *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, pp. 567-77)。

- 5) 但し、スピノザがrelatio (蘭語でbetrekking) の語を以て指す関係の概念は、初期著作 (例えばKV1/10) では概して、知性外の事象を表示せぬ、思考上の存在者ens rationisとされる。また『エチカ』も、relatioの語で指される関係概念を、体系の構成素として用いない (Cf. Vittorio Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 181-89)。故に、ratioとしての関係を含む関係relation概念をスピノザ哲学の基層に見出していくバリバルや本論の読みは、因果概念に孕まれるが明示的に論及されない事柄を概念化する読解に他ならない。尚、『知性改善論』における、個物の本質と実在を分断した上で、relatioの語で指される関係を実在の側に定位して本質から分離する関係観 (TIE101) が、『エチカ』では、本質と実在の把握の刷新に応じて関係の存在論の確立へと転回するというモルフィーノの指摘 (ibid., pp. 183-84) は、スピノザの実在existentia理解の変遷を関係概念の観点から解明する際に、重要となろう。
- 6) 「諸物体は、実体の観点でなく、運動と静止、速さと遅さの観点で相互に区別される。」 (E2L1)
- 7) 『短論文』が個物を「運動と静止の比proportie」と定義し、1対3といった数の比で例示する (Cf. KV2/VR, no 2, Adn 8-14) 経緯から、「運動と静止のratio」とも言われる (Cf. E2L5) この『エチカ』のratioを、運動と静止の間の数的比と読む向きもある (例えばAlexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 39-41)。だが運動と静止のratioは、『短論文』のproportieと異なり、諸物体の因果的關係を前提に (本節1.2も参照)、諸部分が互いに対して保つものだ (Cf. E2L5, E4P39, E4P42D)。故にratioは、運動と静止の間の比ではなく、諸物体の間の関係として解すべきだと主張する。
- 8) 尤も、定義文上、諸物体が寄りかかり合うケースでは、相互に運動するケースとは異なって、明示的に関係ratioの語を以て個体が定義されているのではない。だが本論は、マトウロンに倣い (Matheron, *op. cit.*, p. 42)、諸物体が相互に静止し寄りかかる状態を、運動伝達し合う関係ratioの一極端と見做し、前者のケースを後者に還元する形で読み進めることにする。
- 9) 「個別的なものの、即ち有限であり規定された実在を有するものは何であれ、これまた有限であり規定された実在を有する他の原因により実在し作用するよう規定されるのでなければ、実在することも作用するよう規定されることもできない。そしてこの原因も、これまた有限であり規定された実在を有する他のものにより実在し作用するよう規定されるのでなければ、実在することも作用するよう規定されることもできない。かくて無限に続く。」 (E1P28)
- 10) 同様の見解にマトウロンのものがある。彼曰くラチオratioとは、個体の諸部分が己の運動を諸関係に従い伝達する際、それら諸部分が同じ諸関係に従って運動を再伝達するよう規定される、閉じた円環cycle ferméとして作動する一つのシステムである (Matheron, *op. cit.*, p. 43)。また、同じ方向性の読みとして、秋保亘「スピノザ『エチカ』「物体の小論」における身体論の射程：「個体」と「形相」の概念を中心に」、『哲学』、69号、2018年、p. 133も参照。
- 11) 本質essentiaと関係ratioの連関については、E2P24D参照。そこでは、関係ratioにおいて運動伝達する限りにおける諸物体は、そうして複合される個体の本質に属するとされる。

- 12) 諸物体の合一の根拠を関係ratio自体に見る本論の読みは、その根拠を専ら周囲からの圧力に見るゲルーの解釈と対立する。本論にとり、他の諸物体からの取り囲みは、関係ratioが延長属性下で存立する際の不可避的条件だが、合一の根拠ではない。周囲の圧力を機械論的な合一原理と見做すゲルーの読みは、第2部の物体の小論を、第3部における神的力能という形而上学的な合一原理の提示を以て乗り越えられるべき、非本来的水準の議論へと貶める (Martial Guérout, *Spinoza. II : L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 185-89)。ただ、彼への反駁には、本論が既に第1部から第3部に亘り素描しつつある、『エチカ』各部の連関を巡る包括的な対決が要されるため、ここでは本論の立場と問題の所在とを示唆するに留める。
- 13) 「諸事物は、一方が他方を破壊し得るその限りににおいて、対立する本性を有する、言い換えれば、同じ主体subjectum内に存在することができない。」(E3P5)
- 14) 但し、運動と静止のみによって相互に区別される最単純物体corpora simplicissima (Cf. 個体定義直前のA2) は、諸物体の間に成立する関係ではない。尤も、最単純物体は、他との間で運動伝達関係を結ぶものとして、関係の平面上に位置づく。
- 15) 有益なコメントを数多く下さった匿名の査読者には、この場を借りて深謝申し上げたい。

La théorie de l'individu dans l'*Éthique* de Spinoza : du point de vue du concept de relation

Yudai MANO

Cet article vise, par la lecture de la théorie spinoziste de l'individu dans le « petit traité des corps » (l'*Éthique*, II), à examiner un plan des relations. L'individu y est défini comme un certain type de relation (= ratio) au sein de la chaîne causale de l'Étendue. L'analyse de la définition fait voir, d'une part, la relation individuelle, telle que, du fait que des corps communiquent leurs mouvements selon cette relation, il s'ensuit la communication des mouvements selon la même relation, et, d'autre part, la relation non-individuelle, telle que, du même fait, il s'ensuit la dissolution de la communication selon la même relation. Leur couple constitue le plan des relations, où la relation précède l'individu et où celui-ci se trouve décentré. Ce plan, pour l'essentiel latent dans le reste de l'*Éthique*, concorde néanmoins avec l'ontologie dynamique de Spinoza, car toute relation n'est rien d'autre qu'une opération produisant nécessairement un effet.

シャルル・ルヌヴィエの自由意志論について

山根 秀介

1. はじめに

シャルル・ルヌヴィエ（Charles Renouvier, 1815-1903）は19世紀フランスを代表する哲学者の一人であり、膨大な著作によって壮大な認識論・存在論の体系を樹立したのみならず、カトリシズムや汎神論の神を否認する宗教哲学、王政に対して共和制・民主制を擁護する政治思想、さらにはユーゴー論などの文学論も残している。本論文では、多岐にわたるルヌヴィエの著述活動のなかから、最も中心的なテーマであると考えられる彼の自由意志論を取り上げる。グザヴィエ・モワザンがルヌヴィエを「偶然性と自由の哲学者」（Moisant 1908, p. 286）と評するように、自由意志の肯定と普遍的必然性の否定は、ルヌヴィエ哲学を駆動する最大の動機であったと言える。この自由意志論の重要性は彼の哲学内部にとどまるものではない。よく知られているように、ウィリアム・ジェイムズはルヌヴィエと長く交流し、その多大な影響のもとで、「信じる意志」という考え、そしてその派生とも捉えられるプラグマティズムを発展させた。アメリカ独自の哲学とされることも多いプラグマティズムの源流の少なくとも一つに、ルヌヴィエの自由意志論がある¹⁾。

なぜルヌヴィエは決定論を反駁し自由意志の实在を肯定するという動機に強く駆り立てられていたのだろうか。彼が青年期を過ごした19世紀前半から半ばにかけてのフランスは、七月王政から第二共和政、第二帝政、そして第三共和政が次々に興亡する激動の時代であった。そのなかで数多くの哲学者、思想家、文学者、政治家たちが、より良き社会の在り方、国家と宗教の望ましい関係、新しい時代にふさわしい哲学、思想を探求していた。バンジャマン・コンスタン、ピエール・ルルー、フェリシテ・ド・ラムネー、ジョゼフ・プルードンなど、挙げればきりがないほどであるが、そのなかにルヌヴィエも数え入れることができる。政治家であった父ジャン＝アントワヌから反王権思想を受け継いだルヌヴィエは、若いころは兄ジュールの影響もあってサン＝シモン主義を好んでいたが、その熱が冷めて以降も、相互に結びつく王権とカトリックを、そして中世以来のスコラ哲学を、猛烈に嫌悪した。ルヌヴィエの見解によれば、カトリシズムとスコラ哲学の神はこの宇宙全体を絶対的に統御しており、そこに個々の人間の自由や独自性が存在する余地はなく、すべては神によってあらかじめ決定されている。彼にとってそのような世界観は、カトリックを後ろ盾とした王権が民衆を支配することとパラレルであったのだろう²⁾。

ルヌヴィエが嫌った政治的もしくは宗教的な絶対性が形而上学やその他の学問に移行することがあるが、彼はそれも批判的とした。19世紀フランスで流行したヘーゲル主義、歴史主義、進化論である。ルヌヴィエはこれらを人間の漸次的進歩を前提とする「決定論」とであると一括りにし、論理的な根拠も実証性ももたない形而上学にすぎないと考えた。確かにこの時期のフランスは、一方で絶対的な王権の政治権力に対する個人の自由や人権が称揚された時代でもある。しかしルヌヴィエの見立てでは、これは十分に一貫したものではない。なぜなら他方で同時に、カトリシズム

的絶対主義のもとで支配的であった決定論が、形を変えて、つまりヘーゲル主義、歴史主義、進化論、さらには汎神論といった形態によって残存し、自由や人権への希求とねじれを起こしていたからである（Hist-IV, p. 463-483）。彼にとって両者は共存しえないものであった。革命が樹立した共和政の下で繁栄する個々人の政治的自由とは裏腹に、追放されたはずの形而上学的絶対性と決定論が、奇妙にも哲学において生き残り、人々の自由を圧迫している。ルヌヴィエはこうした問題意識により、自由意志の肯定と普遍的必然性の否定に生涯を捧げることになった。彼の自由意志論には、哲学のみならず、このような宗教的、政治的な背景が存している。

以下ではルヌヴィエの著書『第二試論 合理的心理学概論』（第一版：1859年、第二版：1875年）を中心に、彼の決定論批判と自由意志論がどのようなものであるかを確認する。そのうえで『第三批判 自然の諸原理』（第一版：1864年、第二版：1892年）において展開される存在論を取り上げ、自由意志が現実にししさをもたらすためのいわば理論的前提である自然世界の非連続性がどのようなものとして提示されているかを考察していきたい。

2. 決定論への反駁

2-1. 自由意志実在論に対立する立場としての決定論

『第二試論』で展開されるルヌヴィエの自由意志論はいかなるものか、その哲学的論拠はどのようなものか。それを見定めようと身構えると、読者は拍子抜けさせられる。というのもルヌヴィエは、自身が擁護したい自由意志の実在を誰もが完全に納得する仕方で証明することは不可能だとあっさり認めるからである（Psy-I, p. 309）。急いで付け加えなければならないのは、彼が「自由の理論は論理的に論証可能ではないが、それは必然性の理論も同様である」（Psy-I, p. 328）とも述べているということである。ルヌヴィエは正面から自由意志の実在を証明しようとするのではない。彼はある意味でカントとともに、自由は実践理性の要請として、その実在が真でなければならないという仕方で、また自由意志の実在の反対の命題である「普遍的決定論」の難点を示すという仕方で、自由意志肯定論の正当性を示そうとする³⁾。実際、ルヌヴィエが自由意志そのものを肯定しようとする議論は分量的にそれほど多くなく、『第二試論』の自由意志論に関するかなりの部分は、決定論に与したときに発生すると彼が考える難点を挙げることに割かれている。彼はさまざまな箇所ですさまざまな仕方で論難を行っており、それらの論点がいくつあるのか、相互の関係はどうなっているのかなど、研究者のあいだでも十分と言える一致は見られない⁴⁾。

たとえばルヌヴィエは、私たちが普通に生きる上で使用する言葉遣いや考え、意見は、自由の実在を前提としたもので、決定論はそうした常識的な感覚に背くものであると述べる。私たちは自身の言動に対する後悔や将来起きるかもしれない出来事への期待や不安を当然のように語るが、そうした振る舞いは自由がなければ意味を成さない、よって自由を否定する決定論は常識に反するものである、ということになる。また、決定論をとれば善悪、権利や義務、責任などといった道徳的観念は意味を成さなくなるとも言われる。これらは人間が自由であるという前提の上に初めて成り立つ。ここでは自由の実在性が道徳の支柱として捉えられている。他にも、決定論においては真の判断も偽の判断も同価値で必然的であり、人々が真の判断の形成を目指して日々研究に励むことで継

続されてきた科学が意味を失ってしまうという批判もなされる。科学者たちが不断的努力によって真理に到達することができたとか、推論や実験の失敗により偽なる命題を導いてしまったとかいったことは、そうした結果が他でもありえた、という非決定性を前提とする以上、決定論は退けられる、ということである（以上三つの反論はPsy-I, p. 306-309を参照）。このようにルヌヴィエはさまざまな仕方で決定論に対する（いくつかは好意的に読んでも有効性が疑われるような）反論を繰り出すのであるが、彼の自由意志論にとって、また彼の哲学全体にとって特に重要だと思われる次の二つの論拠について詳細に検討していきたい。

2-2. 自由意志により肯定された自由

第一の主要な論拠は、「自由意志により肯定された自由」とでも呼ぶべきものである。ルヌヴィエはこれを友人ジュール・ルキエから借り受けている。ルキエはブルターニュ出身の哲学者であり、生前は著名ではなかったが、死後に遺稿集がルヌヴィエの手により編集され、『第一真理の探究』として出版された。ルヌヴィエが「私は正義の観点から、この自由という大問題に関して、ルキエ氏から数多くの重要な借用をしたことを表明しなければならない」（Psy-I, p. 369）と述べているように、彼が自由意志論においてルキエから多大な影響を受けたことは間違いない⁵⁾。

ルヌヴィエは『第二試論』の「ルキエのディレンマ」と題された節（Psy-II, p. 128-139）で、ルキエのエッセイ「クマシデの葉」の全文を引用したうえでそれに長い註解を施し、そのなかでルキエの自由意志論の要点をa-hの八点にまとめている。そして最後の論点hについて⁶⁾、ルヌヴィエは最も長く考察を加える。そこでは、ある人が自由の学説を取るか必然性の学説を取るかするとき、その選択自体が決定されたことなのか、あるいは自由意志によってなされたことなのか、という問いに焦点が当てられる。そして、決定論が正しい場合と自由意志實在論が正しい場合という二通りに関して、決定論を肯定する場合と自由意志實在論を肯定する場合の二通りをかけあわせた、次のような四つのケースが示される（Psy-II, p. 137-139）。A. 必然的に必然性を肯定する、B. 必然的に自由を肯定する、C. 自由に必然性を肯定する、D. 自由に自由を肯定する、という四つである。BとCに関して言えば、それらはそれぞれの実際の世界の在り方とは反対のことを肯定していることになるのだから、いずれも誤った主張ということになる。しかしBは自由を肯定することで道徳的な判断に価値を与えてくれるという利点を有するのに対して、Cにおいて肯定される必然性が疑いを取り除いてくれるわけではないため、人は安心を得られない⁷⁾。

残る選択肢はAとDである。Aに関しては、確かに偽の主張をしているわけではないものの、仮定によりすべては必然的であるのだから、そもそもこの主張にいたったのも必然であり、真偽という事態が通常の意味では成り立たない。意味のある選択肢はDしかない。ここにおいて人は正しい主張を肯定していると同時に、自身の道徳的な判断に価値を与えるという意味で実践理性の要請にもかなうものである。よって、「自由を行使することは諸行為の道徳性の第一の基礎である」、「自由な行為者の義務は、まず自由であるという義務そのものである」（Psy-I, p. 319）といった言葉が導かれることになる。結局、最も合理的な選択はDであるため、決定論よりも自由意志實在論の方がより優れた仮説であるとルヌヴィエは主張する。

2-3. 無限後退の矛盾に対する批判

自由意志を肯定し決定論を退けるための二つ目の主要な論拠は、決定論が前提とする無限後退が矛盾を導くことに対する批判である。ルヌヴィエによれば、決定論は無限の過去から無限の未来へと連鎖していく必然的な原因・結果の系列という考え方⁸⁾を含んでいるが、原因から原因へと、結果から結果へとたどるとき、決定論というものの本性上、それはどこまでいっても終わることがない。つまり原因もしくは結果の無限後退という事態、始まりも終わりもないという事態が現れるが、それは『第一試論 一般的論理学及び形式論理学概論』（第一版：1851年、第二版：1875年）で提示された「数の法則」、そしてその論拠である「現実的無限の否定」に背馳するものであるため、ルヌヴィエにとってはこの意味でも決定論は不合理であり認められない立場であるということになる。いったん『第一試論』からこれについて確認しておく。

ルヌヴィエは『第一試論』において「現象主義」という立場を打ち立てた⁹⁾。それはカントの物自体／現象の二元論を克服するためのものだが、彼は物自体だけではなく、現象を可能にするもう一つの道具立てである超越論的主観性をも否定し、すべてを現象によって説明する一元論的立場をとる。詳しい説明は省くが、その一環として彼が作成した新しいカテゴリ表において、第一のカテゴリ「関係」と並ぶ特権性を与えられているのが第二のカテゴリ「数」であり、世界のあらゆる事物がこのカテゴリに貫かれていることが「数の法則」と言われる。それによれば、現象として把握されるものは、時間的にも空間的にも、有限の大きさの単位が有限数集合し複合して非連続的に構成されている¹⁰⁾。これによりルヌヴィエの存在論は多元的なものとなる。世界は連続的で緊密に組織された一つの全体を成すのではなく、それぞれ実在性を備えた単位が独立して存在し、時には接続し時には分離することで、現象として現れるこの雑多な世界を構成する。

もう一つ重要な論点は、「数の法則」から導かれる無限数の否定である¹¹⁾。世界は決して無限なものではなく、極めて多くとも有限数の要素から成り立つ総和であるため、数え切ることのできない無限数がそこに入り込む余地はない。現実的無限を肯定しようとすれば、「空間、物自体は数えきれない数の事物で構成されており、実在的で現実的な事物のなかには一定の数を成さないものが存在するということになる」（Log-I, p. 32）という主張に行きつくが、表象に与えられないものの実在を否定するルヌヴィエにとってこれは不合理である。こうしてルヌヴィエは「数の法則」に依拠して無限後退の不可能性を訴える。そして無限後退が矛盾しているとなれば決定論は誤ったものである、ということになる。

3. 自由意志論と存在論

3-1. 合理的自由意志論

前節で確認したルヌヴィエによる決定論への反駁が正しいものであるとすれば、その反対の学説である自由意志の実在が肯定されることになるが、ではその自由意志はいかなる仕方で行使されるのか。無限後退を否定した以上、それは現象の新しい系列を開始するという仕方であり、自由意志はそれを可能にする能力にほかならない、ということになる。すでに世界に存在している原因と結果の諸系列とは異なる新しいものの「生成」を、自由意志による行為が引き起こす。「生成だけが

それ自身によって、ある関連における第一の始まりを意味する」(Psy-I, p. 326)。

ここで注意すべきは、自由を肯定することは因果性や法則、行為の理由や動機といったものを否定することではないとルヌヴィエが考えていたことである。確かに、あらゆるものは前もって決定された物理的因果性に完全に従い、そうでないものは存在しえない、という普遍的な決定論は彼により拒絶される。しかし、だからと言って自由意志がもたらす新しさがこの世界の法則的秩序を転覆させるわけではない。「現象がすべて単一の法則に従うわけではない、あるいは同じことだが、現象の最も一般的な法則は、自由から生じる事実の介入によってその過程において修正される」(Psy-I, 325) とルヌヴィエが述べるのは、彼が科学を可能にする自然法則の斉一性と恒常性を認めつつも、そのみによっては説明をつけることができない自由意志的行為とそれによる新しさの発生を肯定するためにほかならない。ルヌヴィエの自由意志論は因果関係や法則といったものを排除するものではなく、それらに従いつつも、既存の因果系列だけでは生じてこない新しい系列を創造する（もちろんそうして産出された系列もまた因果や法則に従う）能力であるとされる¹²⁾。「人間は世界における新たな秩序の創造者であり、その秩序は決してすべてが与えられることはなく、絶えず形成され続ける、まさに人間の領域である」(Psy-II, p. 82)。

また自由はいわゆる「無差別的自由」であってはならないということも、ルヌヴィエが繰り返し述べるところである (Psy-I, p. 326)。物理法則を無視した超自然的な現象や、いかなる根拠でも説明のつかない突発的な出来事が起こる無秩序で混沌とした世界のありようはルヌヴィエが認めるものではない。自由意志は神秘でも奇跡でもないし、ランダムに働くのでもなく、熟慮を経たうえでの意志によって発動する (Psy-I, p. 319)。基本的にルヌヴィエは自由意志と科学を両立させたいと考えていた。ウィリアム・ローグが、ルヌヴィエにとっての自由意志は、とりわけそれがその名にふさわしいときには、感情や欲求ではなく理性に制御されるため合理主義と結合しうるとか、「普遍的決定論の反対物は、偶然 (chance) や運 (hazard) ではなく法則に支配された世界である」(Rogue 1993, p. 99) と述べているのは、このような意味においてである。ルヌヴィエの自由意志論に「合理的」という形容詞をつけることは正当であろう。

3-2. 「確実性」批判

ルヌヴィエは別の仕方でも自身の自由意志論と自然科学との両立可能性を擁護しようとする。これは彼が『第一試論』から目指していた、カントでは理性の二つの側面として区別されていた理論理性と実践理性とを統一的に理解するという目論見にも関連する論点である (Psy-II, p. 78)。私たちが道徳的な行為や判断を行うときだけでなく、日常生活で自身の利害のために判断や行為をするときにも、さらには何らかの科学的な知識を真なるものとして提示するときにも、そこには必ず「信じる」という行為が伴っているとルヌヴィエは考える。一般的に言えば、「信じる」とは必ずしも確実な根拠をもっていない状況のなかで、あるものを正しいだろうとみなして判断したり行為したりすることである。これに対し、道徳や宗教や日常生活といった領域ではある程度の不確実性があったとしても「信じる」というのでよいかもしれないが、確実な認識を目指す科学に「信 (croyance)」のような不確かなものが入る余地は存在しないと考えられることがある。

ルヌヴィエはヒュームの因果性批判を借り受け、自身の「現象主義」に忠実であり続けることで、人間が絶対的に確実な認識へ到達する可能性を否定しようとする。彼によれば、自然科学が依拠していると考えられてきた「確実性 (certitude)」は決して絶対的なものではない (Psy-I, p. 366)。現象だけが実在であり、自然法則や認識のカテゴリすら現象に由来すると考えるルヌヴィエにとっては、「確実性」だと考えられてきたものは、当然「信」とも「蓋然性 (probabilité)」とも言い換えられてよい (Psy-I, p. 367/369)。そして、信や蓋然性に依拠しているという点では、科学も道徳も宗教も日常生活も変わることがない。「厳密に言えば、確実性は存在しない。確信した (certain) 人間がいるだけである」(Psy-I, p. 366)。カント主義者からすれば、こうしたルヌヴィエの態度は、理論理性が獲得しうるはずの普遍妥当性を単なる要請へと格下げするものであるが、物自体も超越論的主観性も否定するルヌヴィエの現象主義からこうした考えが導出されるのは必然である。「信じる」ことなしには行為しえない。「信じる」ということが、「知る」とか「見る」といった人間の他の諸機能を包摂し成立させるものとして、捉えられているのである¹³⁾。

人間の実践のあらゆる領域に「信」が不可欠であるからと言って、人は何でも信じたいものを信じればよいとか、何の根拠もなく短時間で生み出された思い込みと長い科学の歴史を通して鍛えられてきた学説とがまったく対等な仮説である、などということを、ルヌヴィエは決して認めない。ローグも強調するように (Rogue 1993, p. 90)、いかなる意見も、論理や推論、実験、経験によって吟味されなければならない (Hist-IV, p. 692)。人間がもつ思考や判断は確かにすべて「信」に依拠せざるを得ないという点で同様に不確かなものだが、しかしながらその不確かさがすべて同等であるというわけではない。思考や判断はさまざまな仕方でもテストされることによってその正当性を吟味され、どこまでも蓋然性にすぎないものの、その確かさを増していくことができる。こうした考えは、真は結局時や場所、状況によって変わるものでしかないとか、真を求める学的認識は無意義だと主張する相対主義よりも、むしろ現実の科学が従う真理観に近い。科学的実践に携わる者は、真理が日々修正されたり新しく発見されたり捨て去られたりすることに慣れているので、こうした考え方を受け入れることに抵抗はないであろう。ルヌヴィエの「信」概念は、あらゆる言説をひとしなみにたんなる仮説の一つにして、科学や宗教、倫理学が追求する真理を骨抜きにするものではなく、そうした営みを可能にし、基礎づけるものである。

最後に改めて述べておかなければならないのは、「自由の仮説においては、確実性 (= 高められた蓋然性: 引用者補) の基盤を築くのは自由である」(Psy-I, p. 366) と言われるように、この「信」による蓋然性の形成は自由意志によって可能になるということである。前節のはじめに取り上げたルヌヴィエによる決定論批判の一つに、決定論をとると科学が意義を失うというものがあったが、では自由の学説をとるとどうなるか。真も偽も含め、あらゆるものが決定されていない世界のなかで、絶対的確定性を欠いたままあえて自由意志を発現させて信じ行為することによって、私たちは蓋然性を高め、より確実な認識を獲得していくというのである。自由意志により行為し、この世界に働きかけ、成功したり失敗したりすることで、ある仮説をより強固なものにしていく。自由意志がなければ、真理の確定性は理念としても幻想になりかねない。このような意味で、自由意志と「信」、そして「信」に依拠する科学は密接な関係をもつ。

3-3. 存在論との接続——自然世界の新しさ

ここまで、基本的には『第二試論』をもとにルヌヴィエの自由意志論を見てきた。それは合理的な自由意志論であると言える。すなわち、十分な理由を根拠にしつつ、私たちは「信」によってある行為を自発的に選択することができる、つまりこの世界に新たな現象の系列を創始することができる。そしてそれは現象の斉一的で恒常的な法則を探求する科学という営みと相反するものではない。このような考えである。では、そうした自由意志が現実には発揮され、この世界のうちに新しさをもたらすためには、自然世界はどのような構造になっていなければならないのだろうか。こうした問題が扱われるのが『第三試論 自然の諸原理』であり、ここで展開される多元的な存在論¹⁴⁾こそ、つまりこの世界は莫大な数の単位としての「原子」が寄り集まった非連続的なものとして構成されているという存在論こそ、自由を可能にするものなのである。

こうした考え方はすでに『第一試論』から示唆されていた。そこでルヌヴィエは、「充満 (plein)」と「空虚 (vide)」という原子論的な語彙と自身の「数の法則」とを用いつつ世界のありようについて論じる。彼によれば、この世界を構成する存在はすべて原子の集合として形成されているが、そうした諸原子間には「空虚」が存在している。ここでルヌヴィエは、一切がつながりあって一つの「充満した」全体を成すという連続性の存在論と、もとはばらばらの諸原子が相互に接近して形を成しながらもその間には「空虚」が存在するという非連続性の存在論とを対比し、前者に決定論を、後者に自由意志実在論を割り当てる。「連結性は必然性の別名」(Log-II, p 268)であると述べるように、彼にとって前者の連続性はすべてがあらかじめ決定されているという事態を意味する。他方で後者の非連続性については、「空虚の体系は運動の開始を可能にし、したがってすべての類における現象の第一の開始という事実場所に場所を与える。したがって私は、この観点から自由の可能性を示した」(Log-II, p. 269)と言われる。「空虚」の存在が世界に「切れ目」「断絶」を生じさせるからこそ、ここから自由、そして自由がもたらす新しさが生じることができるといっただけでは自由はあくまで可能性にとどまる。この「空虚」を備えた世界で人間が何かを信じて意志し行為することで初めて、自由が発揮され新しさが発生する。このような意味で、非連続性の諸原子を肯定する多元的な存在論は、自由意志が現実には働く前提として位置づけられる。

『第三試論』ではどのような記述がなされているだろうか。ここでも「物体はばらばらな要素から形成されている」(Nat, p. 25)、「充満の仮説は必然性という仮説を導く」(Nat, p. 30)といった文言が散見され、基本的な発想は『第一試論』から維持されているように思われる。しかし自然世界が主題となる『第三試論』では人間の自由意志という視点は少なくともあまり表には出していないのに対し、今度はそれに代わり、自然のうちに発生する「新しさ」という視点が生じ、その非連続性がいっそう生き生きと表現されている。ルヌヴィエはその非連続性を表現するために、「間歇性 (intermittence)」¹⁵⁾という言葉を使用する。「間歇性」とは、この世界に存在する（空間的及び時間的）諸事物相互の間に存在する、あるいはそれぞれの事物のうちにも存在しうる非連続性をひとまはすは意味する。それだけではない。「脈動 (pulsation)」とも言い換えられることが示すように、ここで「自然の普遍的な法則」(Nat, p. 48)という重要な位置づけを与えられた「間歇性」は、ルヌ

ヴィエが世界そのものを一つの生命体のように捉えようとしていることを示す語彙選択の結果ではないかと考えられるのである。「世界は、無数でありながら瞬間ごとに決定される、さまざまな秩序の基礎的な脈動から成る、一つの複合的で巨大な脈動である」（Nat, p. 49）、「現象を、脈動的で、勃発的で、間歇的なものと捉え、現象すべてに対して、それらが最初に生じた際には絶対的な性質であった自発的な本性を幾分か認めること」（Nat, p. 50）とルヌヴィエが述べるとき、機械論的な決定性、必然的な因果関係にのみ服する自然現象と、それを打ち破って新しさをもたらす人間という二元的な思考法は、もはや成り立っていないように見える。「信」に駆動されて自由を行使する人間は唯一の特権的な存在ではなく、世界のなかに無数に存在する「脈動」の一つとして、他のさまざまな存在者とともに、この世界に新しさをもたらすのである¹⁶⁾。

4. おわりに

前節までの議論によって、ルヌヴィエの自由意志論を形成した動機、また自由意志論と対立関係にある決定論への反駁、自由意志論の合理性とその内実、そしてそれと独特の仕方で密接な関係を結ぶ「信」概念について、『第二試論』を中心に確認したうえで、今度は『第三試論』を手がかりに、自由意志が発揮される条件としての自然世界の非連続的構造、そして（人間だけではなく）世界そのものがもたらしうる新しさといった諸問題について考察してきた。もっとも、こうした自然世界の「自発性」に関する考察が十分に展開されるのは、ルイ・プラトとの共著『新モナドロジー』（1899年）を俟たなければならない。そこでは『第三試論』からすでに「原子」の言い換えとして用いられていた「モナド」が主題となり、世界をモナドの集合として捉えるモナドロジーが、しかしライブニッツとは異なる仕方で、打ち立てられることになる。とりわけ『第一試論』以降一貫して実体的な形而上学を批判し続けてきたルヌヴィエにとって、自身のモナド概念から実体性を除去することは避けられない課題であったはずである。世界の最小単位としてのモナドという概念によって、世界の非決定性と新しさを肯定する存在論をどのように構築したか、またそれをそれまでの彼の哲学の中心的な学説、たとえば現象主義、現実的無限の否定、自由意志論などどのように両立させたのかといった問題を検討することは、いまだ誰によってもなされていないが、ルヌヴィエ研究にとっても19世紀フランス哲学史研究にとっても重要な問題となるだろう。

註

- 1) ジェイムズがルヌヴィエの自由意志論から影響を受けたことは多くの先行研究が指摘している。ところが、両者のテキストを詳細に比較検討し、実際にどれほどの影響があるのかという問題に取り組む研究は少ない。近年のジェレミー・ダンハム（Dunham 2018）とマティアス・ジレル（Girel 2024）の論文はその例外であり、彼らはいずれも丁寧にテキスト読解を行い、ジェイムズの自由意志論におけるルヌヴィエの寄与分を正確にはかろうとしている。しかし彼らがそろって、ジェイムズに対するルヌヴィエの影響は自由意志論とプラグマティズムにとどまるものであったと述べるのは不可解である。というのもジェイムズの存在論がルヌヴィエによる非連続性の多元的な存在論を引き継いだものであることは、ほかならぬジェイムズ自身が宣言しているからである。この問題については稿を改めて論じたい。

- 2) ルヌヴィエがカトリシズムへの過度な嫌悪をシャルル・スクレタンにたしなめられたこと（*Secrétan* 1911, p. 39-40）、『第二試論』の第二版でジュール・ルキエへの感謝を述べる箇所（*Psy-I*, p. 370-371）でさえ彼のカトリシズムをなかば罵っていることなどは、このあたりの事情をよく示している。また彼がルイ・メナールとの交友を通して一時的に古代ギリシアの多神教に惹かれたのは、彼の中世哲学嫌い、カトリシズム憎悪の反動の表れとも考えられる。
- 3) 「自由と必然性が同時に真であったり同時に偽であったりすることはできない」（*Psy-II*, p. 84）と言われるように、ルヌヴィエにとって自由意志肯定論と普遍的決定論とは一方が真であれば他方は必ず偽であるという関係のものとして捉えられていた。
- 4) サミュエル＝ガストン・アメは、ルヌヴィエが自由を支持する根拠を11に分類している（*Amet* 2015, p. 215-219）。
- 5) ルキエについては村瀬鋼の諸論文を参照（村瀬 2007/2021）。特に『第一真理の探究』の第一部「知の問題」の序文にあてられた「クマシデの葉」の村瀬による翻訳と註解はルキエの唯一の邦訳であり、極めて貴重なものである。
- 6) h以外の論点を見ても、ルキエからの影響は容易に見て取れる。たとえばすでに挙げた「自由を証明することは不可能だが、必然性を証明することも同様だ」というルヌヴィエの主張は、ここでルキエの自由論としてまとめられた論点gそのままである（*Psy-II*, p. 137）。
- 7) Cの立場に対する「必然性が疑いを取り除いてくれるわけではない」という批判の意味は理解が難しい。フェディはこれについて、「歴史と経験は反対の立場（自由実在論：引用者補）を立証するから」としているが（*Fedi* 1998, p. 308）、そう言える根拠は不明である。いずれにせよここでは、BもCもルヌヴィエの立場ではないこと、どちらも誤ってはいるがBはCよりましな立場であると考えられていることを確認しておく。
- 8) すべてがあらかじめ決まっており原因と結果の連鎖は一定であるとする決定論に対し、ルヌヴィエはそうした考え方が「時間の実在性を消滅させてしまう」（*Psy-I*, p. 326）ものであるという、ベルクソンを思わせるような批判も行っている。
- 9) 「現象主義」については、*Fedi* 1998, p. 367-380、山根 2020、川崎 2025に詳しい。
- 10) 「空間は空間の諸単位とされる同等の諸空間の総和、時間は時間の諸単位とされる同等の諸時間の総和である。よってこの空間とこの時間は数と同一視される」（*Log. I*, p. 35）。
- 11) 池田 2023は現実的無限に対するルヌヴィエの批判を数学史のなかで取り上げている。
- 12) 『人格主義』（1903年）でもほとんどこれと同型の議論によって、この世界の創造主としての神の存在証明がなされる。それは諸現象の起源、世界の始まりを、神の自由な意志による創造の行為として捉えるものである。
- 13) 「三つの語（見る、知る、信じる：引用者補）のうち、「信じる」という語が最も一般的であり、他の二つを包含している。私たちは、見ていると信じている、知っていると信じている、そして常に信じていると言わなければならない」（*Psy-I*, p. 353）。

- 14) ルヌヴィエにとってあらゆる存在者は「現象」としてしか存在しえないものであるため、そうした個々の現象を離れて自存する「存在そのもの」、「実体」などと名指されるものを真実在とする古典的な意味での存在論は、彼の批判的となる。本論文でルヌヴィエのものとしている存在論はそうした意味での存在論ではなく、あくまで「現象」として現出する存在者について論じるものを指す。この論点については山根 2020を参照。
- 15) 『第三試論』で特権的に使用される「間歇性」という語に光を当てようとしたのは合田正人であり（合田 2020）、本論文はこの合田の発想に触発されたものである。
- 16) ルヌヴィエにおいて自由意志が成立する理論的前提として多元的な存在論が位置づけられることはしばしばあるが、それを『第三試論』と結びつけ、人間だけでなく世界そのものも新しさの発生源と考えられるようになったと解釈する先行研究は、管見の限り見当たらない。

文献表

ルヌヴィエの著作からの引用及び参照に際しては以下のように略号を用いる。

Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle, 2 vols, Librairie Armand Colin, 1912. (= Log)

Essais de critique générale. Deuxième Essai. Traité de Psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme, 2 vols, Librairie Armand Colin, 1912. (= Psy)

Essais de critique générale. Troisième Essai. Les principes de la nature, 1 vol, Librairie Armand Colin, 1912. (= Nat)

Philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions, les systèmes, 4 vols, Ernest Leroux, 1897. (= Hist)

Amet, Samuel-Gaston, *Le néocriticisme de Renouvier: Fondations de sciences*, Editions L'Harmattan, 2015.

Dunham, Jeremy, "Idealism, Pragmatism, and the Will to Believe: Charles Renouvier and William James." In *Idealism and Pragmatism: Traditions in Dialogue*, edited by Robert Stern, 2018, 156-178, Routledge.

Fedi, Laurent, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, L'Harmattan, 1998.

Girel, Mathias, "William James and Renouvier's Neo-Kantism: Belief, Experience and Consciousness." In *The Oxford Handbook of William James*, edited by Alexander Mugar Klein, 2024, 467-489, Oxford University Press.

Logue, William, *Charles Renouvier Philosopher of Liberty*, Louisiana State Univ Press, 1993.

Moisant, Xavier, *Psychologie de l'incroyant*, Beauchesne, 1908.

Lequier, Jules, *La recherche d'une première vérité*, Veuve Belin, 1865.

Secrétan, Charles, *Correspondance de Revouvier et Secrétan. Avec deux portraits hors texte en phototype*, Librairie Armand Colin, 1911.

池田真治「実数と連続体を哲学する 数学基礎論争の一前史としてのルヌーヴィエの有限主義」（『数学セミナー』2023年6月号、日本評論社、p. 38-43）

川崎惣一「ルヌヴィエの現象主義をめぐる」（『宮城教育大学紀要』、59巻、p. 43-57、2025年）

合田正人「「死せる哲学者」ルヌヴィエのラビリントス——ルヌヴィエとジャンケレヴィッチ再考へ——」（『フランス哲学・思想研究』第25号、2020年、p. 3-13）

村瀬鋼「ジュール・ルキエの「クマシデの葉」：翻訳と註釈」（『ヨーロッパ文化研究』第26号、p. 49-71、2007年）

村瀬鋼「ルキエにおけるスピノザの影——ルヌヴィエを媒介に」（上野修・杉山直樹・村松正隆編『スピノザと十九世紀フランス』、岩波書店、2021年、p. 169-193）

山根秀介「シャルル・ルヌヴィエの反カント主義とウィリアム・ジェイムズ」（『フランス哲学・思想研究』第25号、2020年、p. 14-26）

※ 本研究はJSPS 科研費26K15789の助成を受けたものです。

La théorie de la liberté chez Charles Renouvier

Shusuke YAMANE

L'objectif de cet article est de clarifier ce que signifie la « liberté » chez Charles Renouvier, comment elle se justifie et quel rapport elle entretient avec l'ontologie de Renouvier. Il tente de justifier la liberté en démontrant que le déterminisme, selon lequel le monde est régi par la nécessité, fait fausse route. Cela montre que la liberté est ce qui induit l'acte qui déclenchera de nouvelles séries de causes et d'effets, établissant ainsi que la liberté est compatible avec la science. Renouvier affirme également que nous ne pouvons atteindre la certitude absolue. Selon lui, toute pratique humaine implique nécessairement le fait de « croire et agir ». Pour que la liberté existe, il doit y avoir du vide entre les choses qui existent dans le monde, ce qui rend la liberté possible. Si le monde était un tout constitué d'êtres continus sans aucun vide entre eux, seule la nécessité pourrait y exister. C'est justement parce qu'il y a du vide que la liberté peut s'exercer.

異質な幽霊から嗜好のテキストへ ——ジョルジュ・バタイユのサド論をめぐって——

林 宮玉

1. はじめに

ジョルジュ・バタイユは、サドとその文学を早い時期から理論的にとりあげた者の一人であり、その著作にはサドの影響が多々見受けられる。彼のサド論には、サドを通して独自の「異質学」を確立しようとした1930年代の論考や、戦後の一連の文学論がある。よく知られているバタイユの「蕩尽」や「侵犯」といった転覆的な概念も、サドの描いた暴力を想起させる。

それゆえ、バタイユの思想に対するたいていの批判は、サドに向けられる批判と同様の観点によってなされてきた。たとえば、『知への意志』のなかで、フーコーはサドとバタイユが求める「壊乱・転覆 subversion」は歴史的な「反転＝退行 retro-version」となりかねないと述べている¹⁾。もっと早い例を挙げれば、戦後早くから、バタイユの友人であるピエール・クロソウスキーはすでにバタイユをサドと重ね、彼らに見られる「無神論的転覆」をなそうとした男性的欲望が権力の秩序と共犯的であることを指摘していた²⁾。

このような批判を踏まえて、本論はバタイユのサド論を単なる転覆の思想としてではなく、欲望が秩序の制限を通して自らを「嗜好」へと変形する過程として読み直す。まず、第二節は「異質学」として展開された30年代のサド論を検討する。価値転倒の実践から、秩序の永遠回帰の問題化に至るバタイユの思考の軌跡を辿ることで、欲望と秩序の共犯関係を浮上させる。では、バタイユがサドの文学における欲望と秩序の共犯関係からいかなる帰結を引き出したか。この問いを考察するために第三節では、クロソウスキーのサド論を読解し、サドおよびバタイユの男性的欲望がなそうとした転覆の試みの問題点を明らかにする。その上で第四節では、バタイユが論じたサドの意識の二つの様相、つまり反省と嗜好を検討し、特に嗜好の内実について考察する。

2. 色褪せた異質な幽霊

シュルレアリストたちへの檄文として書かれた「サドの使用価値」（1931-32）で、バタイユはサドの名を借りて「異質学 *hétérologie*」という構想を提起する³⁾。バタイユにとって、サドの文学はまさに「異質的なもの *l'hétérogène*」を体現している。

バタイユの定義に従えば、異質的なものとは、自然科学や思弁哲学のような同質的な思考がとるあらゆる二項対立の形式から排除されるがゆえに、聖なるものであると同時に廃棄物でもある両義的なものを指す（OC2:61）⁴⁾。異質的な要素は「定義不能なものであり続け、ただ否定の作用を通して捉えられるだけである」とされている（OC2:63）。科学的認識に抗するこうした異質的なものをあえて科学的に考察する学問として、バタイユは「異質学」を打ち立てた。ただし、彼はそれが科学という語の意味での学問ではないと断っている。むしろ、異質学は専ら以下の契機に賭

けている。つまり、科学の知的なプロセスが「みずから固有の廃棄物を産み出し、そのことを通して、混乱を引き起こしつつ排泄物的な異質の要素を解き放つ」という「必然な限界」に達する時点である（OC2:63）。異質学はこれまでの思考にとって、「排泄物」のような恥辱や失敗を意識的に扱うことで、「哲学的なプロセスを完全に転倒することへと進む」（OC2:63）。

異質学の転倒の企てには明確な参照先がある。マシュレによれば、「転倒inversion」というモチーフは、30年代に再発見された初期マルクス、そしてバタイユが20年代から親しんできたニーチェの思想に由来する。ただし彼は、バタイユの「転倒」は、観念に対して物質の優位を強調する存在論的な転倒ではなく、科学と哲学のヒエラルキーを作り出す傾向そのものに対する価値論的な転倒であると指摘する⁵⁾。そうした転倒の作業を通して、異質学は排除されていた異質的なものを再び同質的な社会に導入する。だが、それは認識によってではなく、実践を通してなされなければならないとバタイユは強調する。なぜなら、同質的な認識に対象化される異質性は抽象化される恐れがあり、実践においてこそ個別的諸要素のもつ主観的異質性の具体性が現れるからである（OC2:63）。そして当時のバタイユは、異質学の実践を主に革命といった破壊的活動への参加と捉えていた（OC2:67）。

だが、注目すべきなのは、バタイユがのちの「ファシズムの心理構造」（1933-34）においてまさに異質学の実践が陥る現実的な袋小路について考察したことである。同論考でバタイユはフロイトの精神分析理論を参照し、自我によって抑圧される「無意識」を異質的なものの一形態と捉える（OC1:344）。「サドの使用価値」では、異質性は否定された形でしか定義できないとされているが、ここに至ってバタイユは、それが日常生活における「情動的に生きられた経験l'expérience vécue affective」によって肯定的に捉えられると考える（OC1:348）。精神分析の方法を使い、異質学は破壊的实践から、情動の経験を理論的に分析する試みへと移行したと言える⁶⁾。

その分析の中で、バタイユは同質的な社会に再導入される際に異質な情動の経験が被る変質の作用を王権の例で考察する。王権の集権化にバタイユが見出したのは、このような異質性がまた集権化への傾向、つまり統合する同質的な力にもなりうるということである。王権とは、情動の経験の異質性と、秩序を形成する同質性との関わり合うことで生み出される産物である。王という個人は情動を催す異質な存在であるが、秩序を形成する同質性、つまり権力を自身に集中することを通して、王は国家の全体を統合する強度な同質性となる。バタイユはファシズムの指導者もこの変質作用の産物であると考えた。

集権化という現象は、異質性が社会に再導入される際にいかに変質作用を受け、強度な同質性へと転換するのかをよく示している。同質的な秩序を転覆する異質性は、新たな同質性の回帰を準備する当のものである。つまり、異質性による転倒の企てから、同質性の「永遠回帰」という問題が浮上したのである。

同質性が必ず回帰するのであれば、異質性にはもはや使用価値がないのではないか。そう見限ったからか、彼はこれ以降、異質学には言及していない⁷⁾。ただ、以下の一文でバタイユは異質性のもう一つの価値を仄めかしているように思われる。

見かけ上時代錯誤な幽霊たちの騒ぎも、もしファシズムがまさに我々の眼前で、無から出発するかのよう、権力の基盤から頂点に至るまで、その創設の過程を先に描写したとおりに繰り返し、再構成していなかったなら、おそらくは無駄なものと思なされたであろう。(OC1: 362、傍点は引用者)

バタイユにとって、ファシズムによる異質性の導入に一つの価値（意味）を認めるとしたら、それは既存の秩序を転覆したことでなく、あらゆる権力が無から有に至るまでの過程において異質性という幽霊（fantôme）が取り憑いているという事実を示した点にある。排除されていた異質性は、同質性を転覆する形で再導入される際に、かえって同質性を強固にするものとして変質し、新たな同質性となる。異質性は、同質化する過程の内部に棲みつき、同質性と裏表をなす幽霊、つまり生きられた経験である情動の形態である⁸⁾。

異質性の挫折から新たに問題として提起されたのは、情動と秩序の拮抗／共犯関係である。異質性という表現こそバタイユのテキストから消えたものの、サドの形象は最後まで彼に取り憑いていた⁹⁾。その理由はおそらく、サドは確かに情動による暴力的な侵入を描くが、一方で理性の言語を使ってその暴力を正当化する点にある。つまり、サドの文学はまさに情動と秩序が分かち難く拮抗し合う舞台そのものだからである。では、こうした情動と秩序の拮抗からサドがいかに自らの文学を作り出すのか。次節では、まずクロソウスキーによるサド解釈を検討し、バタイユのサド論にとって重要となる論点がクロソウスキーによってどのように提起されているのかを確認しよう。

3. 独房における想像的享楽

戦後の1947年、クロソウスキーの『わが隣人サド』を口火に、サドとその文学をめぐって「サド論争」が行われた¹⁰⁾。クロソウスキーのサド論に触発されて、バタイユをはじめ、ブランショ、ボーヴォワール、カミュらが相次いでサド論を上梓した。サドにおける情動と秩序の拮抗関係をめぐって、クロソウスキーはサドの文学実践に秩序の永遠回帰を見て取り、その限界性を指摘した。はじめにで触れたように、こうした批判はバタイユにも向けられている。『わが隣人サド』の初版の「補遺」に収録された「虚無の肉体——ニーチェにおける＜神の死＞の経験とジョルジュ・バタイユにおける真正なる体験への郷愁」ではそれが顕著で、バタイユの30年代の活動を直接的に批判している¹¹⁾。クロソウスキーの批判を受け、バタイユは応答として同書に寄せた書評の「サド」において別のサド解釈を提示した¹²⁾。以下では、バタイユが寄せた書評を踏まえて、クロソウスキーのサド批判を確認しよう。

バタイユが着目したのは、クロソウスキーが『わが隣人サド』の最終章「無神論の仮面のもとに」で展開された、独房におけるサドの享楽についての議論である。情動の暴力的な侵入を理性的な言語にするサドの明晰な意識について、クロソウスキーは以下の解釈を提示している。国家の諸監獄に長年監禁されていた間に、サドは「罪を想像して味わう快楽 *delectatio morosa*」を身に付け、それが創造的な機能となり、その結果として彼の意識を構成する要因となった¹³⁾。

delectatio morosa とは中世カトリック教会の神学者たちによる概念であり、それは魂が意図的に

禁じられた肉体的あるいは霊的な行為のイメージを想像することに存する。morosaは遅延、延期から派生し、悲しい、不安の意味をもつ。delectatio morosaは直訳すれば、「憂鬱な快楽」となる。クロソウスキーは、この概念が信仰のない時代における人間の特徴的な状態を表現していると考え、愛する対象（神）を失った魂はその欲望の実現が延期されることで倦怠に陥り、錯乱の夢に快楽を汲み取ることによってしか倦怠から抜け出せない。この意味で、クロソウスキーはmorosaに欲望の延期という意味合いを強く取っている。つまり、delectatio morosaとは延期された欲望の快楽である。同型的なものとして、騎士道の「宮廷愛」、処女崇拝が挙げられ、それらが「呪われた男性性 la virilité maudite」に由来するという¹⁴⁾。

クロソウスキーは、このような無神論的な魂の倦怠をサドに見出している。周知のように、サドは人生の半分近くを監禁状態の中で過ごしており、その中で創作活動を行っていた。もし自由であつたら、彼は衝動に身を任せて欲望を充足させたであろうが、監獄は欲望を満足させるあらゆる手段を彼から奪った。愛する神を失った無神論的な魂と同様に、サドの男性的欲望は愛する対象の喪失によって欲望を延期されていた。監禁によって延期されたサドの男性的欲望は、彼の夢想、すなわち虚構上の残酷さによって、愛する対象の喪失を乗り越える。

では、夢想において、対象の不在という男性的欲望の苦痛はいかに快楽の条件に転ずるのか。クロソウスキーによると、夢想の作業は「自己の対象を奪われた諸感覚の記憶を培い、この記憶を不在の事物を喚起する能力へと転換し」、それによって、「ついには対象の不在それ自体が、対象を奪われた感受性とその表象能力を発揮するための不可欠な条件となる」¹⁵⁾。欲望の延期は対象を奪われた感覚として記憶化され、固定される。この固定化によって、対象の不在を代理する表象が成立する。想像上の表象が現実の不在の対象の代わりに欲望を満足させ、享楽を可能にする。クロソウスキーによれば、サドの作中人物たちが犠牲者に対して繰り返す加虐行為は、まさに対象の不在という喪失を裏返した仕方では表現している。繰り返される加虐行為は対象の不在の感覚の固定化であり、そこから不在の対象を代理する、犠牲者という表象が成立する。犠牲者の表象によって、サドは現実における不能の代わりに想像的に自分の男性性の昂揚感を再び見出す。

クロソウスキーに即せば、サドの文学とは想像上の享楽である。この想像上の享楽は、対象の不在による欲望の延期によって肥大化した主体の表象能力の所産である。したがって、サドの明晰な意識は、その欲望の情動が一方的に秩序に拘束された結果である。クロソウスキーは進んで、独房におけるサドの想像上の享楽を「無神論の仮面のもとに」なされた倒錯的な霊的修行であると指摘する。上述した通り、サドの夢想の中で虐待される犠牲者は、現実における愛する対象の不在を覆い隠すための表象である。想像上の享楽は、現実的な苦痛の裏返しである。この意味で、サドの意識は文字通り「不幸な意識」である¹⁶⁾。無神論的な外見にもかかわらず、サドの夢想は最初から絶対的な（不在の）対象に向けられており、それは構造上、観照する宗教家が神の神秘を前にする祈りとまったく同型である¹⁷⁾。クロソウスキーはサドの意識は以下のような袋小路に陥っていると批判する。対象の喪失を経験した点において、サドは確かに神学的主客関係から解放されたといえるが、対象の喪失という苦痛から逃れるために、対象の不在を否認する表象に逃げ込んでしまった。ここで重要なのは、不在の対象を表象によって代理することで、欲望が明晰な意識へと転換さ

れると同時に、既存の意味秩序の内部に位置づけられるという点である。

クロソウスキーがサドから導出した結論は、欲望を自己意識として確立するには、既存の秩序に同質化されることが不可避だということである。第二節で論じたように、バタイユは自らの異質学の挫折からも同じ教訓を得た。しかし、バタイユはクロソウスキーとは異なり、この同質化を欲望が一方的に秩序に規定されたものとは考えない。何よりも、彼はサドの魂を不在の対象によって規定される男性的欲望と捉えずに、サドの欲望に女性化の可能性を示唆している。同じ独房において、バタイユはサドに別の快楽の可能性を描いたのだ。

4. 嗜好のテキスト

本節はクロソウスキーのサド論への書評が一部として収録されている『文学と悪』のサド論を主に考察し、バタイユがいかにクロソウスキーによる批判に応答するのかを論じる。その上で、第二節で提示した転倒の挫折から浮上した情動と秩序の拮抗関係に対して、バタイユのテキストから導かれうる答えを考察したい。

バタイユにとってサドが重要であるのは、彼の放埒な生活やスキャンダラスな小説の内容以上に、彼が語り得ない狂気をテキストという場に載せ、明晰な言語へと変換したからである。つまり、バタイユにとって問題となるのは、情熱が理性の意識へと変換する場としてのサドのテキストであり、テキストを書く行為である。なぜサドは自らの加虐欲望を書くのか。具体的な対象に向けられる加虐欲望は本性上その直接的な満足へと向かうはずであろう。にもかかわらず、サドの欲望が即座の実現を求めずに、書く作業という迂回路を辿るということは、欲望がまったく異なる外在的な何かの影響を受けているからである。

バタイユはクロソウスキーに倣って、この外在的な何かを、バステューユ監獄を主とする独房と捉える。だが、独房に閉じ込められたサドの魂の変容について、彼は異なる解釈を施している。

魂が、一つの障害に阻まれ、その緩慢にさせられた注意力を欲望の対象の方へと向けざるを得なくなる時こそ、明晰な意識への機会が与えられるのである。この場合の明晰な意識とは、苛立ちと倦怠、次第に遠のく可能性への訴えを前提としている。要するにそれは、欲望を一時的に満たせないという不可能性に結びついた反省、それから、より意識的にそれを満たそうとする嗜好をも前提としている。(OC9:256)

バタイユは、拘束によって実現を阻害された欲望を苛立ちと倦怠と捉えた上で、それが明晰な意識に至るまでの二つの様相を提示している。一方は、欲望の遅延による「反省」であり、他方は、のちにより意識的に欲望を満たそうとする「嗜好 goût」である。

欲望の遅延による反省は明らかにクロソウスキーのサド解釈を踏まえている¹⁸⁾。反省を通して明晰な意識に到達するのであれば、それは欲望の不在へと向かう。つまり、反省によってもたらされた意識は、もはや「行為を基礎づけている欲望の真理」と無関係なものとなる(OC9:256)。だが、バタイユによれば、サドの明晰な意識は、欲望の不在ではなく、他ならぬ「欲望についての意

識」であり、「欲望の実感に立脚した十全な意識」である（OC9:257）。これは、バタイユが提示した二つ目の様相、つまりより意識的に欲望を満たそうとする嗜好にあたる¹⁹⁾。

『エロティシズム』（1957）所収の「神秘主義と官能性」（初出1952年）において、この嗜好の内実はさらに具体化されている。この論文では、クロソウスキーのサド論で問題となっていた、神学の秩序に内在する欲望の形態である *delectatio morosa* もまた論じられている。バタイユはクロソウスキーと同じく対象の不在による欲望の破局に着目するが、クロソウスキーが対象の不在を表象秩序に基づく想像によって埋め合わせるのに対し、バタイユは欲望が対象の不在という破局的な事態そのものを欲すると考える。つまり、*delectatio morosa* とは「知性では把握できない無意識的な欲望であり、死への欲望、あるいは少なくとも《地獄落ち》への欲望である」（OC10:233）。

しかし、これは破滅への欲望ではないとバタイユは強調する。神秘家である聖テレジアの表現（「私は死なずに死ぬ！」）を引き合いに出し、バタイユは上述した「死への欲望」を、同時に可能と不可能の境界という「極限的な状態への欲望」として捉え直す（OC10:235）。この境界において、死は生を停止させるどころか、むしろ生を激化させる。バタイユによれば、我々が生きながらも味わう死とは、どの人間の内面でも働いている「動揺 *chavirer*」であり、それは宗教の神秘経験と性の経験とが共有する運動である（OC10:235）。

重要なのは、こういった動揺は持続できず、多くの場合は秩序化された生の諸形態に組み込まれているということである。動揺への欲望と秩序が交替して現れる形態として、暴力と優しさが入り混じる愛情、娼婦とその周りの悪党に見られる低俗な売春と猥褻さが挙げられる。バタイユはこれらの形態を「足場を踏み外す嗜好 *le goût de perdre pied*」と捉える。

官能性は、原理的には、嘲弄と欺瞞の領域である。その本質とは、沈み込むことなく足場を踏み外すことへの嗜好である……。だが、そのようなことは、我々がその盲目的な作者であると同時に犠牲者でもあるような、一つのごまかしなしには成り立たないだろう。（OC10:239）

動揺への欲望は、「足場を踏み外す嗜好」に作り変えられることで官能性になる。この意味で、嗜好は欲望の「ごまかし *tricherie*」にすぎないように見える。しかし、このごまかしは、対象の不在を覆い隠し、喪失から自らを救済しようとする男性的欲望の想像上の享楽とは異なる。そうではなく、バタイユによれば、欲望はこのごまかし、つまり「足場を踏み外す嗜好」を作り上げると同時にその「犠牲者 *victime*」となる。「足場を踏み外す嗜好」によって、我々は生の極限状態である死へと導かれる。このごまかしは死ぬという不可能な享楽に形を与え、秩序化された生の内部においてそれを可能にする。ごまかしによる歪曲が動揺への欲望を鈍重にするが、「その意味を根源的に変質させてはいない」（OC10:239）。

バタイユによる *delectatio morosa* の再定義に基づくならば、サドの欲望は、クロソウスキーが定式化したような、対象の不在を表象によって補填する男性的欲望としてのみ捉えられるべきではない。むしろそこには、バタイユが聖テレジアに見出したような、生と死、可能と不可能の境界において動揺する欲望との類似が認められる。また、サドの文学も既存の神学秩序に基づく表象の体系

に回収されないであろう。書く行為において、サドの欲望は明晰な意識になっていくが、それは欲望が反省となって対象の不在を既存の表象で埋め合わせるのではない。むしろ、彼は自身の欲望をテキストへと変形させ、エロティック文学という形態の一つの嗜好を生み出す。

「嗜好」の原文である *goût* は、味覚、食欲、センスといった多彩な意味をもっており、「サド」におけるバタイユの以下の記述と呼応している。

彼[サド]には、早く仕事を終えてしまいたいといらいらしながら、確実な手捌きで兎の皮を剥いでゆく料理女の、あの決然とした態度がある[……。]。サドも世間一般の一つの経験から出発しているのだ。すなわち、官能性とは[……。] 単に客体が現前するだけではなく、その客体の変形が可能となるときに初めて目覚めさせられるものだということである。(OC9:253-254)

サドはたしかに独房において欲望を延期された不幸な男であるが、バタイユは彼に素材をてきぱきと捌いていく料理女 (*la ménagère*) の決意を見て取る。サドの素材は彼自身の欲望であり、料理女が食材を調理するように欲望を変形する (*modifier*) こと、つまりそれらを書く行為によって、現実におけるサドの享楽が可能となる²⁰⁾。その時、バステューは欲望の自由を制限する障害である以上に、欲望の情熱に炙られ、意識の限界を徐々に破壊していく「坩堝」となる (OC9:258)。

バタイユがサドに見出した女性化の契機とは、欲望の変形の条件である。対象の不在による欲望の破局を表象によって補填する限り、男性的欲望は必然的に既存の神学的秩序に巻き込まれる。したがって、別の享楽の可能性を生み出すために、欲望は自らを変形させなければならない。男性的欲望の形式をずらし、秩序から踏み外す動揺が必要である。バタイユは、『ソドムの百二十日』の中でサドが自分の身代わりとして「語り女たち *les historiennes*」をシリング城に登場させていることを取り上げている。彼によれば、「語り女たち」の登場は、物語の内容上の必要というよりも、まさにサドにおける欲望が変形された形態として要求されている (OC9:256)。

サドの欲望は変形されながらもその意味を失われず、バタイユのいう「より意識的に欲望を満たそうとする嗜好」となる。この嗜好は、肉体的な快楽の実現とは形式的に異なるが、書く行為においてはなお肉体に根付いている²¹⁾。つまり、肉体に迸る欲望は、テキストを書く手が握る筆の先から流れ出るインクの勢いに合わせて、テキストを自らのもう一つの体として生み出していく。テキストという体で、サドの欲望の情動と理性の秩序はなお拮抗しており、共存している。

したがって、第二節で論じた異質学の挫折から浮上した情動と秩序の拮抗関係に対して、「サド」における以下の記述が一つの帰結を与えている。

サドも、ただ意識の完成を予告しただけに過ぎないので、十全な明晰さにまで到達することはできなかったのである。しかし、そうだからといって、欲望の不在性を定立しようなどと考えてはならない。(OC9:257)

欲望と秩序の拮抗は終わらないということをバタイユがサドのテキストに読み取った。サドの欲

望は、秩序による制限を受けながらも、その制限をも素材として自らを変形し、嗜好として現実化される。ここに、クロソウスキーが提示した男性的欲望とは異なる、バタイユによるサドの女性化の意義がある。

5. おわりに

本論では、バタイユのサド論を読解することによって、サドの書く行為を、欲望が秩序による制限を通して自らを「嗜好」へと変形する過程として読み直した。第二節では、1930年代の「異質学」において、異質性が同質の秩序の外部ではなく、その内部に棲みつく「幽霊」として捉えられていたことを示した。第三節では、クロソウスキーのサド論を検討し、サドの文学が対象の不在を表象によって補填する想像上の享楽として読まれていることを確認した。クロソウスキーによれば、サドの欲望は明晰な意識へと転換される一方で、既存の意味秩序に同質化される。これに対して第四節では、バタイユがサドの書く行為に「反省」だけでなく「嗜好」を見出していることを論じた。嗜好とは、欲望が反省によって排除されることなく、秩序による制限までも素材としてそこで自らを変形することで可能にする現実的な享楽である。サドの書く行為は、この意味で、欲望をテキストというもう一つの身体へと変形する嗜好である。

以上の考察から、バタイユにおける1930年代の異質な「幽霊」としての情動は、戦後のサド論において、書く行為を通して「嗜好」へと変形されたと言えよう。欲望と秩序の拮抗は終わらないが、それは欲望の敗北を意味しない。サドの欲望は、制限を受けながらもそれを素材として変形し、嗜好として現実化される。バタイユはそこに、クロソウスキーが定式化した既存の神学的秩序に回収される男性的欲望とは異なる、女性化の契機を見ていた。したがって、本論が示したのは、秩序と欲望の単なる相互依存ではなく、欲望が秩序による制限においてなお別の享楽の形式へと変形する可能性である。この観点から、後期バタイユのエロティシズム論における「禁止と侵犯」の捉え直しや、男性的／女性的欲望の定式化から、ラカンにおける「男性／女性の享楽」との思想史的関連の解明を今後の課題としたい。

註

- 1) M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1975, p. 198 (M・フーコー『性の歴史 I 知への意志』渡辺守章訳、新潮社、189頁)。
- 2) 以下を参照。大森晋輔「バタイユとクロソウスキー：『わが隣人サド』をめぐって」『言語と文化』第10号別冊、2013年、209-226頁。70年代以降のフーコーはサドに対して否定的な態度を取るようになり、そこにはサドとキリスト教神学の繋がりを強調するクロソウスキーの影響が見られる。

- 3) すでに多くの先行研究で指摘されているように、異質学という概念はフロイトの精神分析とデュルケームらの宗教社会学から多大な影響を受けている。例えば、吉田裕『異質学の試み——バタイユ・マテリアリスト I』書肆山田、2001年、13-81頁；市川崇「異質なものとその運命：ジョルジュ・バタイユの『ファシズムの心理構造』に見る「異質性」の概念の起源とその射程について」『藝術研究』第85巻、2005年、142-169頁；石川学『ジョルジュ・バタイユ——行動の論理と文学』東京大学出版局、2018年；佐々木雄大『極限の思想——バタイユ エコノミーと贈与』講談社、2021年がある。前者の夢解釈やリビドー理論は、従来の形相と物質の対立から解放される特異な物質概念へとバタイユを導いた。また、後者における「聖なるもの」を批判することで、バタイユは共同体内部の同質的な聖俗対立から排除される聖なるものを異質的なものと定式化する。外在的な文脈として、シュルレアリスムを率いるアンドレ・ブルトンとの論争はバタイユの思索にとって刺激的なものだった。ブルトンらがサドの作品を具体的な社会情勢から引き離し、詩的観念的な領域に留まらせようとするのに対して、バタイユはサドの異質的な思想を社会に導入し実践しなければならないと主張する。この実践する必要性の強調は、当時のヨーロッパにおけるナショナリズム、ファシズムの台頭に対するバタイユの政治的応答であるとも言える。
- 4) バタイユの著作からの引用については、ガリマール版バタイユ全集 (*Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1970-1988) の頁数を記す。例えば、(OC2:61)。訳は引用者によるが、既出の日本語訳を参考にした。亀甲括弧内の内容は引用者による補足である。
- 5) Cf., P. Macherey, « Georges Bataille et le renversement matérialiste », *À quoi pense la littérature*, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 97-114 (P・マシュレ「ジョルジュ・バタイユと唯物論の転換」『文学生産の哲学——サドからフーコーまで』小倉孝誠訳、藤原書店、1994年、133-155頁)。
- 6) 「ファシズムの心理構造」の冒頭でバタイユは、異質学はマルクスの革命理論に欠落している上部構造分析の補完を目指すとして述べている。マルクス主義は、上部構造を下部構造である生産様式に依拠するものの、あるいは批判されるべき観念やイデオロギーと捉えてきた。対して、バタイユが目指した上部構造分析の補完とは、観念と物質の二項対立をとるマルクス主義唯物論に、異質的な情動の分析を加えることである。ファシズムによる階級の統合が下部構造である経済的条件に依存するのではなく、「固有の心理構造」によってなされると指摘した点をとっても、バタイユはマルクスの唯物論的経済ではなく、フロイトが切り開いた情動の経済に依拠していることがわかる。バタイユのこの姿勢はいわゆるマルクス=フロイト主義と類似するように見えるが、Jacquardによれば、バタイユの異質性には解体と統合、破壊と権威の分裂的共存であるがゆえに、マルクス=フロイト主義が目指すような下部構造と無意識の統合に仕えるものではない。cf., A. Jacquard, « Le matérialisme psychologique de Georges Bataille : de la revue Documents à La Critique Sociale », *Actuel Marx*, n° 63, 2018, pp. 134-148.
- 7) 市川は異質学というテーマの消滅の理由について、シュミットとの近似性で同類扱いされることを避けるためと考える。また、高桑はベンヤミンがバタイユに対して「ファシズムの真似をしている」と批判した事情などについて触れている。だが、これらはあくまでも外在的な理由に過ぎない。本論が示したのは、異質学の限界をバタイユ自身がすでに三〇年代の時点で見極めたということである。以下を参照。市川崇「異質なものとその運命：ジョルジュ・バタイユの『ファシズムの心理構造』に見る「異質性」の概念の起源とその射程について」『藝術研究』第85巻、2005年、142-169頁。高桑和巳「バタイユとアガンベン」『慶應義塾大学日吉紀要 フランス語フランス文学』第79号、2024年、47-64頁。

- 8) バタイユは「幽霊 fantôme」という表現をマルクスから借りている。「ファシズムの心理構造」の直前に書かれた「ヘーゲル弁証法の基底への批判」（1932）はバタイユの最初の本格的なヘーゲル論である。そこで、彼はマルクス主義によるヘーゲル弁証法の批判を取り上げながらも、その逆手を取る。唯物論の立場はヘーゲル弁証法に取り憑く観念論的な「幽霊たち」を追い払おうとする。だが、バタイユによれば、これらの「幽霊」は「その最も豊かな形態で維持されて」おり、ある意味では「社会的生や革命を表現する唯一適切なもの」である（OC1:283）。というのも、ヘーゲル弁証法に残されている観念論の思想は人間存在の「生きられた経験」の分析としてなお有効であるからだ（OC1:287-288）。このように、バタイユは「幽霊」を排除されるべき観念的残滓ではなく、社会的生を表現する形態として捉え直している。後の「ファシズムの心理構造」でもこの用法が踏まえられ、「幽霊」は同質性の内部において、生の経験である情動の形態として理解できる。
- 9) 死去する一年前に、バタイユは最後の著作である『エロスの涙』（1961）を出版し、そこで彼はサドについてなお言及している。
- 10) 「サド論争」について詳しく論じる研究は以下を参照。エリック・マルティ『サドと二十世紀』森井良訳、水声社、2019年。
- 11) 初版においてクロソウスキーが施したロマン主義的サド解釈はその後、バタイユ、ブランショらの批判を受けたため、1967年の再版でクロソウスキーは自らのサド読解を大幅に見直したという。その際にこの「虚無の肉体」も削除された。詳しくは大森（2013）を参照。
- 12) クロソウスキーへの書評は1947年に「サドの秘密」と題され、『クリティック』誌に掲載された。のちに1957年の『文学と悪』に「サド」章の一部として収録されている。
- 13) P. Klossowski, *Sade mon prochain, précédé de Le Philosophe scélérat*, Éditions du Seuil, 1967, p. 163.
- 14) *Ibid.*, pp. 146-147.
- 15) *Ibid.*, p. 164.
- 16) *Ibid.*, p. 95.
- 17) *Ibid.*, p. 163.
- 18) 欲望の遅延による「反省」に基づいて、戦後におけるバタイユのサド論を理性への転身と解釈する以下の先行研究がある。J.-M. Heimonet, "Recoil in Order to Leap Forward: Two Values of Sade in Bataille's Text", trans. Joaniko Kohchi, *On Bataille, Yale French Studies*, n° 78, 1990, pp. 227-236. 井岡詩子「理性の使用価値——ジョルジュ・バタイユのサド論について」『表象』第11号、2017年、165-179頁。だが、本論が示しているように、バタイユはそれだけではサドの文学がもつ画期的な意義を捉え尽くせないと考える。
- 19) この意識の二つの様相は『エロティシズム』所収の「サドと正常な人間」（初出1954年）においても論じられている（OC10:191,193）。一つは、「道徳的奇形への嗜好 le goût de la monstruosité morale」であり、もう一つは理性的認識への渴望である（OC10:193）。バタイユは前者について、サドは欲望の暴力が反省的意識にもたらす道徳的「変則 irrégularité」の機能を発見し、描き出したと評する（OC10:193）。ここからも、バタイユにおける「嗜好」は、欲望が反省を通して自らを变形する過程に関わる概念であることがわかる。

- 20) おそらくバタイユの応答を受けて、クロソウスキーは1967年再版の序言のなかで、男性的欲望という発想を改め、サドの欲望は両性具有的（androgyny）であると訂正した（*op. cit.*, p. 14）。
- 21) バタイユがサドに見た、書くことの快楽としての「嗜好」はなによりもサドの欲望に根付いているため、個人的な欲求から自由であるカントの「反省趣味」とは異なる。

Du fantôme hétérogène au texte du goût : la lecture de Sade par Georges Bataille

Gongyu LIN

Cet article examine les possibilités de la pensée de Georges Bataille au-delà du paradigme de la « subversion » à travers une analyse suivie de ses lectures du marquis de Sade. Dans les années 1930, inspiré par la violence mise en scène dans les écrits de Sade, Bataille élabore un projet subversif désigné sous le nom d'« hétérologie », lequel fait apparaître une difficulté théorique décisive. Dans *Sade mon prochain* (1947), Pierre Klossowski critique l'intention subversive qu'il juge commune à Bataille et à Sade, y voyant une attitude théologique perverse, et définit la littérature sadienne comme une réduction du désir à l'ordre de la représentation. Dans « Sade » (1947), texte rédigé en réponse à cette critique, Bataille interprète l'écriture de Sade comme un « goût », fruit d'un désir qui se transforme lui-même dans son affrontement avec l'ordre.

認識論としての「内的体験」 ——「交流的認識」をめぐる——

若杉 直人

序

ジョルジュ・バタイユの名著『内的体験』（*L'Expérience intérieure*, 1943）では、そのタイトル通り「内的体験」と彼が呼ぶ特異な体験について論じられている。この体験は「既知」を「非一知 non-savoir」へと送り返す運動であり、それゆえ見知らぬものを「既知に関係づける」（O. C., V, 127）行為である「認識 connaissance」は、内的体験を阻害するものとして位置付けられている。しかしながら、『内的体験』とほぼ同時期に執筆された未完の断章群『有用性の限界 *La limite de l'utile*』を読解してゆくと、「内的体験」という言葉で言い表そうとしていた事態が「交流的認識 connaissance communelle¹⁾」と言い換えられており、彼が「内的体験」を認識論的な枠組みの中で説明しようと試みていたことが窺える。

バタイユが『内的体験』の冒頭で「内的体験という言葉で私は、通常神秘的体験と呼ばれるもののことを言おうとしている」（O. C., V, 15）と述べていることから分かるとおり、この体験はキリスト教の見神体験における「恍惚」とその構造をある程度共有しており、一般的には神秘主義思想の系譜に属するものとして理解されてきた。しかしこの体験を認識論的な枠組みにおいて捉えることができるのであれば、彼の思想を哲学における認識論的な議論に対して新たな視座を与えるものとして評価する可能性を見出すことができるだろう。そのための足掛かりとして本稿では、「交流的認識」とは一体いかなる認識であるのかを明らかにすることを目的としたい。その道のりを通して、「内的体験」を一種の認識論として理解することが可能となるだろう。

本稿は以下のような過程を辿る。第一節では、「交流的認識」に対置されている「推論的認識」がいかなるものであるのかを明らかにする。その上で第二節では、「交流的認識」が「笑い」による認識であると同時に「事物の根底」を開示する認識様式であるということを示す。最後に第三節では、「交流的認識」における主体と対象の関係について考察した上で、「内的体験」を一種の「認識」として解釈することが可能であるということを示したい。

1. バタイユにおける推論的思考の働き

『有用性の限界』とは、バタイユの経済論である『呪われた部分』（*La Part maudite*, 1949）の書籍版に採用されなかった断章群であり、バタイユの死後に出版されたものである。これらの断章は1939年から1945年にかけて執筆されたとされており、その中に、『内的体験』と『有罪者』に関わるものとして整理された多量の断章が収録されている。「交流的認識」という語彙が現れるのは、まさにこの断章の中においてであり、そこでは最終的に「内的体験」として定式化されることになる経験が、認識論の問題系の内部で考察されている。

『有用性の限界』の中で最初に「交流的認識」という言葉が確認される箇所では、「私は今日、対立する二つの認識に客観的〔認識〕と交流的〔認識〕という名を与える」（O. C., VII, 526）と述べられている。この二つの認識は、『内的体験』の「序」において提示される「推論的認識 *connaissance discursive*」と「情動的認識 *connaissance émotionnelle*」の区別に対応していると考えられるのだが（O. C., V, 11）、ひとまず「交流的認識」という認識様式を考察するに先立って、その対立項として持ち出されている「推論的認識（客観的認識）」とはいかなるものであるのかを確認するところから議論を始めよう。

バタイユは『内的体験』の中で「おそらく神は、自分自身を認識することができるが、それはわれわれに固有な推論的思考 *pensée discursive* の様式によるものではない」（O. C., V, 126）と述べ、われわれ人間の認識様式が「推論的思考」に基づくものであることを指摘している。つまりバタイユは、われわれが通常行っている認識のことを「推論的認識」と呼んでいるのだが、この「推論的」という語には一体いかなる意味があるのだろうか。

そもそもの「推論的」という語は、決してバタイユ独自のテクニカルタームなどではない。この *discursif* という語をドイツ語にすると *diskursiv* となり、このドイツ語は一般的に「論弁的」や「比量的」と訳される。そしてこれは「直観的」と訳される *intuitiv* と対義語の関係を持っているわけだが、この二つの言葉はプラトン以来、絶対者の認識をめぐる形而上学的な議論において対比的に用いられてきた。とりわけこの両者の対立を先鋭化させたのがカントであり、彼は人間の認識能力の限界を見定めた著作『純粹理性批判²⁾』において、この二つの語彙を対比的に用いている。この著作の中で「直観を欠く概念も、概念を欠く直観も、認識を与えることはできない」（KdrV, A50/B74）と述べられているように、直観と概念は「私たちの認識の要素」とされている。そして直観とは、「直接的に対象に関連し、個別的である」（*Ibid.*, A19/B33）のに対して、概念は「複数の諸物に共通でありうる一つの徴標を介して、間接的に対象に関連する」（*Ibid.*, A320/B377）と説明されているわけだが、このような直観による認識が「直観的」、概念による認識が「推論的」と呼ばれている（*Ibid.*, A68/B93）。以上のことから「推論的」という語には、「何かを媒介として、間接的に対象と関わる」という意味が含まれているということがわかるだろう。

以上のことを踏まえて、我々が普段行っている「推論的認識」とはいかなるものであるのかを考えてみよう。バタイユが「推論的」という語を用いる際には、前述したような伝統的な形而上学における用法を踏襲しているかのように思われる。その上で、「推論的認識」とは何を媒介とした認識なのだろうか。*discursif* という形容詞の名詞形である *discours* という語が「言説」とも訳されるということも踏まえれば、それは「言語 *langage*」を媒介として対象と関わる認識様式であるということができるだろう。実際、バタイユは「人間たちに関しては、その実存は言語 *langage* と結ばれている」（O. C., V, 99）と述べた上で次のように述べている。

各人が、言語の助けを借りて自らの実存を想像し、ひいてはそれを認識している。[...] 存在 *L'être* は、その人のなかで言語によって媒介されている。その言葉は、恣意的にしか「自立した存在」として与えられず、しかも根底的には「関係ある存在」としてしか与えられない。（*Ibid.*）

端的に言うところでは、自らの実存を認識するというのが言語を媒介することによってしか可能ではないということを指摘している。ここで最も重要なのは、推論的思考に基づく我々の認識では言語で言い表すことができる事柄しか認識することはできないという点であり、それゆえ必然的に「存在」が直接的に与えられることはなく、言語が織りなす関係の中でしか与えられないとしている点である。このことは、『エロティシズム』の結論部の「言語がなかったなら、私たちは何であっただろうか。言語は、私たちを今ある私たちへと成したのである。」(O. C., X, 470) という一節からも読み取ることができるだろう。つまりバタイユにおいて、われわれ人間の認識とは常に言語を伴うものであると考えられているのである。

このように、言語は我々の認識の可能性の条件となっているわけだが、バタイユはこのような言語に基づく人間固有の認識様式に対して、批判的な立場をとっている。そのことがよくわかるのが、『有罪者』の補遺に収められた「(人間と自然の対立についての二つの断章)」においてである。彼はここで、人間が用いる「言語」を「事物に対して、少なくとも錯綜した自然に対して（というも自然は、事物のうちでは直接的に与えられているのだから）、一般的な形態と共通の尺度を対置し、偶然の位置に論理的秩序を対置する」(O. C., V, 379) ものであると説明した上で、以下のように述べている。

人間は現実の事物と自分自身とを、それらを喚起し、意味し、意味された事物が消滅した後も生き続ける言葉によって二重化したのである。このようにして作動し始めたこれらの言葉は、それ自体で秩序づけられた一つの王国を形成し、正確に翻訳された現実、非現実的な性質と存在の純然たる想起を付け加える。この王国は、直接的存在が感性的意識であるかぎりにおいて、存在そのものに取って代わった。事物や自己に対する不定形の意識に代わって反省的思考が現れ、その思考のうちで、意識は事物を言葉によって置き換えたのである。しかし、意識が豊かになると同時に、言葉——非現実的存在と現実的存在とを喚起する——が、感性的世界に取って代わったのである。(Ibid.)

この引用の前半でバタイユは、われわれが現実存在する事物や自分自身を直接的に経験するのではなく、言語を用いてそれらに論理的な秩序を与え、「整序された王国」を作り上げているということを指摘し、それを「二重化」と表現している。この王国はわれわれと世界との間に挿入された言語的な媒体に過ぎないのだが、バタイユによれば、われわれは次第にこの言語の王国を「存在そのもの」と取り違えるようになるという。つまり、直接的な経験に基づく感性的世界は、言語によって秩序化された反省的な思考の世界に置き換えられてしまうのだ。その結果、われわれは「存在そのもの」に到達することが難しくなってしまうというのである。

このように、バタイユは人間固有の認識様式たる「推論的認識」に対しては批判的な態度をとっている。それでは、バタイユがこの「推論的認識」に対置している「交流的認識」とはいかなる認識なのであろうか。

2. 交流的認識の原理

前節で、われわれ人間に固有の認識様式とは「推論的認識」と呼ばれるものであり、これは「言語」を媒介とした認識であるということを確認した。このような認識様式は直接的に対象と関わるものではなく、それゆえ言語を媒介する際、必然的に対象を変質させてしまうことになってしまう。では、交流的認識とは一体どのような認識なのだろうか。『有用性の限界』の中で、バタイユはこの認識様式の原理を以下のように記述している。

もし私が笑えば、事物の本性は裸になる。私はそれを認識し *connais*、それは自らの内面をあらわにする。私を笑わせるのは、事物の根底 *le fond des choses* である。（O. C., VII, 527）

まず、この箇所ではバタイユが「笑い *rire*」と「認識 *connaissance*」を結びつけているということが確認できる。「非—知、笑い、涙」と題された講演原稿において「笑わせるものとは、見知らぬ *inconnu* というだけでなく、認識することができない *inconnaissable* のだ」（O. C., VIII, 216）と記されていることから分かる通り、バタイユにとって「笑い」とは認識不可能なものとの出会いにおいて引き起こされるものである³⁾。それゆえ「笑い」によって事物の本性が裸となり、その裸となった事物——すなわち事物の根底——を「認識する」と彼が述べるとき、認識不可能なものとの認識という矛盾した事態が生じている。それゆえ、交流的認識は「認識」と呼ばれているものの、我々が通常想定するような「認識」とは全く異なる様式の「認識」——もはや「認識」と呼ぶことができないかもしれないが——であるということを念頭に置いておかなければならないだろう。

そして交流的認識が「笑い」に基づく認識であるとするならば、「笑い」によって開示される「事物の根底」とは一体いかなるものなのだろうか。先の引用において「事物の根底」とは、「事物の本性が裸になる」ことによってあらわになるとされていたわけだが、まずはここで用いられている「裸」というタームに注目してみよう。『内的体験』の中でこのタームは非常に重要な地位を与えられており、例えば次のように述べられている。

〈非—知は裸にする。〉

この命題は頂点をなすものであるが、次のように理解されなければならない。すなわち、裸にする *dénude*、ゆえにそれまで知が隠してきたものを私は見る。しかし、もし私が見るならば、私は知るのである。実際私は知るのだが、私が知ったそのもの、すなわち非—知がそれをまた裸にするのである。無意味が意味であるならば、無意味であるその意味は失われ、再び無意味となる。（O. C., V, 66）

この箇所から、バタイユが用いる「裸にする *dénuder*」という動詞には、「知」や「意味」によって覆い隠されていたものを明るみに出すというニュアンスがあるということが窺える。「知」や「意味」といったものは前節で確認した推論的思考に基づくものである以上、「裸にする」とは推論的思考から逃れるという事態を指し示している。そして、彼が交流的認識の原理を表明する際に用い

ている「裸にする」という言葉も同様に「推論的思考による覆いを剥ぎ取る」という意味で用いられているのであり、その結果として露わになるのが「事物の根底」なのである。そして前節の議論に基づけば、推論的思考が覆い隠していたのは「存在そのもの」であったことから、「事物の根底」とは「存在そのもの」を意味するのだといえるだろう。

また、「笑い」とは認識不可能なものとの出会いによって引き起こされるものであるということは既述した通りであるが、このことを踏まえれば当然、「事物の根底」たる「存在そのもの」とは「認識することができない」ものであるということは容易に想像できるだろう。この「認識することができない」ものについてバタイユは、『内的体験』の中で以下のように述べている。

〔…〕私がヘーゲルの円環的な運動を自分の中で遂行するならば、辿り着いた限界の彼方において、私はもはや見知らぬもの *un inconnu* ではなく認識することができないもの *un inconnaissable* を定義することになる。（*Ibid.*, 127）

ここではヘーゲルの『精神現象学』が念頭に置かれており、そこで展開されている弁証法の運動を完結させ、絶対知に到達したときに「認識することができないもの」——すなわち「事物の根底」——が現れるとされている。これまでの議論を踏まえれば、この瞬間において「笑い」が引き起こされることは理解できるだろう。しかしこの直後でバタイユは、この「認識することができないもの」を「笑い」と結びつけるのではなく、存在論的な議論へと接続している。

このようにして、私が神であるとしたら、（影と疑念を抹消して）ヘーゲルの確信を持ちつつ世界のうちにあるとしたら、そしてすべてを知り、まさになぜ完成した認識が人間、つまり無数の自我の個性と、歴史が生じなければならなかったのかを知りつつ世界のうちにあるとしたら、まさにその瞬間、人間的実存、神の実存を……永久の暗闇の最奥へと導き入れる問いが定式化される。なぜ、私が知っているこのものが存在しなければならないのか。なぜそれは必然なのか。この問いの中には究極の裂け目が隠されており——それは最初からは現れない——、その深さゆえに、恍惚の沈黙のみがそれに応答するのである。（*Ibid.*, 127-128）

ここでバタイユは、直前の箇所と同じく絶対知に到達した場合のことを想定しているが、その地点において「なぜ、私が知っているこのものが存在しなければならないのか」という問いが生起するとしている。すなわち、この世界にあるすべてを内包している絶対知の根拠に関する問いである。そしてこの問いに対しては「恍惚の沈黙のみが応答する」と述べられていることから、絶対知は自らの存在根拠を内包することができないということをバタイユは暗示しているのだ。つまり絶対知の根拠に関する問いが提起されたとき、推論的思考に基づく知の体系の中には回収することのできない「認識することができないもの」が現れ出るのである。それは知によって把握されることを拒み続けながらも絶対知を根拠づけるものであり、これこそ「事物の根底」、つまり「存在そのもの」に他ならないのだ。

以上のような解釈を補強するために、ジャン＝リュック・ナンシーによる註解を参照しておこう。彼は『無為の共同体』において、我々が先ほど読解した箇所を引用しながら、以下のように述べている。

この問いの中に隠されている[・]裂[・]け[・]目[・]とは、その問いそのものが引き起こす裂け目である。それは、存在する諸事物の全体性——絶対者とみなされ、すなわちあらゆる他の「事物」から切り離された全体性——と、存在（これは「事物」ではない）との間に生じる。この存在を通して、あるいはこの名のもとで事物は全体性として存在しているのだ⁴⁾。

ナンシーによると先の問いに隠された裂け目とは、「存在する事物の全体性」としての「絶対者」とあらゆる事物の根拠となる「[・]存在[・] l'être」との間に引き起こされるものであるという。そして、絶対者とは「事物の全体性」であるがゆえに自らの内部で完結したものであるのにも関わらず、自身を根拠づける「[・]存在[・]」との間には「裂け目」が存在するために、それを自らのものとすることはできないというのだ。そうであるならば、確かに「事物の根底」とはここで「[・]存在[・]」——バタイユの語彙を用いるならば「存在そのもの」——であるといえるだろう。そしてこの「[・]存在[・]」とは「事物」のことではなく、その根底にありつつも決して「認識することができない」ものののだ。

ここまでの議論を踏まえて本節の冒頭で提示した交流的認識の原理に立ち戻ってみるならば、この認識様式の輪郭が浮かび上がってくることだろう。まずもって交流的認識とは、「笑い」という情動的体験を認識として捉え直したものである。そしてその「笑い」は、推論的思考によって覆い隠されていた事物を裸にし、事物の全体性を支えつつも決して対象化されることのない「存在そのもの」——すなわち「事物の根底」——をあらわにする。すなわち交流的認識とは、推論的思考の外部において成立する、存在そのものへの接触ということができるのだ。

3. 交流的認識における主体と対象

前節では、交流的認識の原理についてバタイユが記した一節から出発して、「笑い」と「事物の根底」という二つのタームに注目しつつ、この認識様式がいかなるものであるのかを確認した。すなわち交流的認識においては、主体が笑うことによって「事物の根底」という対象——これは「認識することができないもの」であるが——を「認識する」ことができるようになるというのである。しかしながら、交流的認識を以上のように理解するとひとつの矛盾が生じることになる。というのも、交流的認識が内的体験と同じものであるとするならば、「主体と対象の融合 fusion」（O. C., V, 21）や「主体と対象の廃絶 suppression」（Ibid., 67）というような境地にまで至らなければならないからである。つまり、交流的認識においても「認識する主体」と「認識される対象」というような安定した枠組みを破壊しなければならないのである。

そこで、前節の冒頭で確認した『有用性の限界』の一節に再度立ち戻ってみることにしよう。

もし私が笑えば、事物の本性は裸になる。私はそれを認識し *connais*、それは自らの内面をあらわにする。私を笑わせるのは、事物の根底 *le fond des choses* である。（O. C., VII, 527）

実はこの一節の中には、二つの因果関係が存在している。というのも前半部では、私が「笑う」ことによって事物の本性は裸になる——つまり「事物の根底」があらわになる——と述べているのに対して、後半部では「事物の根底」があらわになることによって「笑い」が生じるとされているからである。すなわち「笑い」が原因となって「事物の根底」が現れるのか、それとも「事物の根底」があらわになることによって「笑い」が生じるのかを同定することができないのである。伝統的な形而上学的な思考——これは明らかに推論的思考によって築き上げられたものである——に基づけば、このような矛盾を受け入れることはできないだろう。例えばライプニッツは、「なぜこうであってそれ以外ではないのかという十分な理由がなければ、いかなる事実も真であることもしくは存在することができない⁵⁾」という充足根拠律を形而上学の原理として提示しているが、バタイユの交流的認識の原理は、それに真っ向から対立するものであると言えよう⁶⁾。このように、「笑い」と「事物の根底」は、充足根拠律に従って一方から他方が導出される関係ではなく、原因と結果が相互に反転し、最終的な根拠が宙づりにされた構造のもとにあるのだ。このように考えるならば、交流的認識における主体と対象の関係は、推論的認識において前提とされているような安定した構図とは異なっていることが示唆されるだろう。すなわち、外在する対象によって触発され、その結果として主体の中で認識が生まれるというような素朴實在論的な因果関係を適用することができないのである。

以上のことを踏まえて、バタイユが交流的認識における主体と対象の関係について論じている箇所を引用しておこう。

交流的認識は、厳密に言えば客観的ではない。思慮深い認識 *connaissance raisonnée* と同様に、それ〔＝交流的認識〕は対象による主体の変容を知るのだが、思慮深い認識が、その変容から出発して孤立した対象を理解するのに対して、交流的認識は、この変容についての認識であると同時に、対象についての認識でもある。そこでは主体と対象のいかなる分離も不可能であり、対象に向かう点の代わりに、交流 *communication* の場を想定しなければならない。（*Ibid.*, 530）

ここで「思慮深い認識」とされているのは、推論的認識のことである。このことを踏まえてこの一節を検討するならば、最初に交流的認識と推論的認識の共通点が語られていることがわかる。どちらの認識も「対象による主体の変容を知る」とされているが、これは対象による「知」を獲得することによって、主体は以前の状態とは異なるものへと変化するということを指しているのだろう⁷⁾。そして、問題となるのはその後のプロセスである。推論的認識とは、この変容に留まるのではなく、そこから出発して「孤立した対象」を理解するのだという。バタイユによると、これは「その〔＝主体の〕外在性において対象を概念把握する *concevoir* 能力」（*Ibid.*, 533）によるものであり、その結果として主体は対象を自らに対立するものとして指定してしまうことになる。それに対

して、交流的認識とは「主体の変容」に留まり、この変容そのものを認識するものであるというのだ。すなわち交流的認識において主体は、対象を自己から切り離された外在的なものとして捉えるのではなく、対象による自己の変容——この変容は「笑い」として現れるのだろう——を、そのまま対象の現れとして経験する。このとき、主体の変容と対象の現れとは分離不可能となり、主体が対象を認識するという構図そのものが解体される。その結果、主体と対象は融合し、両者の区別は廃絶されるのである。バタイユが「対象に向かう点の代わりに、交流の場を想定しなければならない」と述べるのはこのためであり、交流的認識とは対象を「把捉する」認識というよりも主体と対象の交流という出来事として理解されるべきだろう。

そして先の引用において何より指摘しておかなければならないのは、推論的認識においても交流的認識においても、「主体の変容」が等しく出発点として設定されているという点である。すなわち、いずれの認識においても、対象はまず主体に何らかの変容を引き起こし、その変容が認識の契機となっている。しかしその後の展開において両者の差異が存在する。推論的認識は、この主体の変容から距離を取り、「言語」や「知」を媒介として対象を外在的に把捉しようとする。それに対して、交流的認識はこの変容から離脱するのではない。むしろそこに留まり続けることによって、対象は主体の変容そのもののうちに現れるものとして経験される。すなわち、無媒介的に対象と関わり、「事物の根底」に触れることが可能となるのだ。以上のことから、交流的認識とはある意味で推論的認識に先立つものとして、根源的に与えられているものであるということが出来るだろう。

ところでバタイユは『有用性の限界』の別の箇所で、「認識は、危険périlなしに客観的認識〔＝推論的認識〕の閉じた壺の中に〈宇宙〉を押し込むことはできない」（*Ibid.*, 532）と述べている。ここでバタイユが「危険」という言葉に込めた含意とは、「主体の変容」によって「主体が主体として存続することができなくなる」ということであろう。そしてこの一文には、バタイユが「交流的認識」という言葉を使用せず、「内的体験」という言葉を選択した理由を解き明かすヒントが隠されているように思われる。というのも、ここで用いられている「危険péril」という語は、「体験expérience」という語と密接に結びついているからである。ラクー＝ラバルトによると、この「体験」という語はもともとラテン語の「こうむるexperi」に由来するものであるが、その語基の「periri」は正に「危険」を意味している。また、インドーヨーロッパ語の語根は「PER」であり、「通り抜けるperaô」という語からもわかる通り、「通過」という観念にも結び付いている⁸⁾。以上のことから、expérienceを「危険を横断する」と解釈することが可能であるだろうが、このような含意を持つexpérienceという語は、バタイユが「交流的認識」と呼ぶところのものを正確に言い表すことができる語彙であったのだろう。それゆえ、バタイユは「交流的認識」ではなく「内的体験」という言葉を選択したのだろうが、両者は根本的には全く同じ事柄を示すものであったのである。

結論

本稿では、「交流的認識」という認識様式を明らかにすることを通して、「内的体験」をある種の認識論として理解してきた。この認識様式は、我々が通常行っている「推論的認識」とは真逆のものである。つまり推論的認識が「言語」を媒介として「存在」を把捉する認識様式であるのに対し

て、交流的認識——あるいは内的体験——とは何かに媒介されることなく「事物の根底」たる「存在」に触れるものであるのだ。そしてこの「存在」に触れた主体は変容を被るわけだが、バタイユによると、この「主体の変容」が根源的に与えられているのであり、推論的認識はそこから派生しているに過ぎないのである。

註

バタイユの著作は、Georges Bataille, *Œuvres complètes*, Tome I-XII, Paris, Gallimard, 1970-1988に依拠している。引用の際は慣例に倣って「O. C., 巻数, ページ数」と略記した。訳文は全て拙訳であるが、邦訳があるものは適宜参考にした。〔 〕は引用者による補足、〔…〕は省略を示す。

- 1) 中山元訳の『呪われた部分——有用性の限界』において、*connaissance communelle*は「交感的認識」と訳されている。かつて*communication*という語は「交感」と訳されていたが、最近では「交流」と訳されるのが主流となっているため、本稿では「交流的認識」と訳すことにする。
- 2) 『純粹理性批判』からの引用の際は慣例に倣って「KdV, A版のページ数／B版のページ数」と略記している。なお引用に際しては次の邦訳を参照した。イマヌエル・カント『純粹理性批判 上・中・下』原祐訳、平凡社、2005年。
- 3) この点に関してAlain Milonは、サルトルによるバタイユへの批判を念頭に置きつつ、認識不可能なものについて、次のように述べている。「バタイユとブランショは、見知らぬもの*l'inconnu*を問うことで、絶対的に認識不可能*inconnaissable*であるとするのでもなく（知の神学的読解）、未だに知られていない何かであるとするのでもなく（知の実証主義的読解）、見知らぬものとしての見知らぬものとするのである」（Alain Milon, « L'expérience-limite : le discontinu de la nomination », in *Maurice Blanchot*, sous la dir. d'Éric Hoppenot et Dominique Rabaté, Paris, l'Herne, coll. « Cahiers de l'Herne », 2014, p. 359.）。つまりバタイユがここで述べている「認識することができないもの」とは、絶対的に不可知なものとして我々を超越したものでもなく、未来において認識されうるものとして、主体に服従させられる可能的対象でもないということに注意を払わなければならない。
- 4) Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 3^{ème} édition, 1999, p. 21.
- 5) ライプニッツ『モナドロジー』谷川多佳子・岡部英男訳、岩波書店、2019年、33頁。
- 6) 岩野も、「笑い」と「未知なるもの」の間にある因果律は充足根拠律とは異なるものを想定しなければならないということを指摘している。（岩野卓司『ジョルジュ・バタイユ 神秘経験をめぐる思想の限界と新たな可能性』水声社、2010年、59頁。）
- 7) この点に関して、ミシェル・フーコーが興味深い指摘を行なっている。彼は、「知*savoir*」を「主体が、まさにそれが知るところのものによって、あるいは知るために行う作業の過程において変容を被るようなプロセス」と解釈している。そして、このプロセスによって対象の構築が可能になるという。このようなフーコーの解釈は、バタイユの交流的認識における思想と軌を一にしているように思われる。（Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits IV 1980-1988*, Gallimard, Paris, 1994, p. 57.）
- 8) Philippe Lacoue-Labarthe, *La Poésie comme Expérience*, Christian Bourgois, 1986, p. 30.

L'« expérience intérieure » comme connaissance : Autour de la « connaissance communuelle »

Naoto WAKASUGI

Cet article propose une relecture de *L'Expérience intérieure* (1943) de Georges Bataille à partir de la « connaissance communuelle » telle qu'elle apparaît dans *La limite de l'utile*. La connaissance communuelle dévoile le « fond des choses », c'est-à-dire l'être irréductible à toute objectivation et fondamentalement inconnaissable. Elle doit donc être comprise non comme saisie d'un objet, mais comme un événement de communication où la modification du sujet et l'apparition de l'objet sont indissociablement liées. Ainsi, contre l'interprétation dominante qui fait de l'expérience intérieure une simple opposition à la connaissance, nous tentons de montrer que Bataille la pense aussi comme une connaissance.

書 評

阿部 晴政編

『ドゥルーズ革命』

(2025 年、月曜社)

『ドゥルーズ革命』は、ジル・ドゥルーズの生誕100年／没後30年を記念する論集である。冒頭にダヴィッド・ラブジャードと宇野邦一の対談、そして編者の阿部晴政による江川隆男へのインタビューが配される。続いて、ラブジャードによるそれを含めた13人の著者による論文が連なる。

『ドゥルーズ革命』は、「はじめに」も「おわりに」もなく15の文章が並ぶ、極めて簡素な構成をしている。本書がこうした構成をとったのは、生誕100年という節目を前にして、ドゥルーズという固有名を前にどのような語りがありうるのか、そしてそれらの語りはどのような仕方につながり＝出会いうるのか、その予想不可能性に賭けたからなのかもしれない。そうした出会いが少なくともありうるのだということは、ラブジャードと宇野の対談がよく示している。共にドゥルーズの弟子として知られる二人だが、国籍も世代も異なる。そんな二人がしかし、互いへの敬意を隠さないままに紡がれていく対話は、読んでいて心地がよい。たとえば宇野が、ラブジャードの著作の一節を取り上げて、こんな風に解釈できるのではないかと問う。それに対してラブジャードが、宇野が取り上げたのが「大好きな一節」だとしうえて、宇野が提示した解釈について、「なるほど、それについて考えたことはなかった」が「考えれば考えるほど、いっそう正しいように思えてくる」(27頁)と応じる——こうした場面は、対談によってもたらされる、最良の瞬間のひとつであるように思う。

つづくインタビューも、編者である阿部の的確な質問を通じて、難解で知られる江川の哲学の骨子が明らかとなるという、出会いの成果のひとつを認めることができる。ドゥルーズの哲学を「差異の哲学」と定義したうえで江川は、それを抑圧し続けた西洋哲学の根底には超越主義があり、したがって超越を廃する「内在性の思考」が差異の哲学には必要不可欠であると説く(48頁)。この観点から江川は、前期ドゥルーズ哲学を特徴づける潜在性の存在論を、いまだ超越主義を免れていないものだとし難ずる(52-53頁)。ドゥルーズ哲学の問題点を指摘しつつ、その可能性の中心を見定めようとする意志は、同じくスピノザとドゥルーズを専門とする佐々木晃也の論文にも認められる。佐々木はドゥルーズのスピノザ解釈が、それをニーチェへと接続して善悪の彼岸にあるものとしてエチカを提示しようとするがために、「最高善の存在の否定、第三種認識の拒絶」(232頁)というスピノザの誤読へと至ったと述べる。そのうえで佐々木は、ドゥルーズにおける真のスピノザ

主義が、精神が無用なことに「疲労」させられることを排して「消尽」へと向かう、最後期のベケット論にこそ認められると主張する。江川と佐々木が述べている事柄は、ドゥルーズ哲学全体の歩みを「潜在性の存在論の『痩せ衰え』」（161頁）として提示する、小倉拓也の論文によっても補強される。まずもって小倉は、前期の『差異と反復』における〈大洋〉から、中期の『千のプラトーン』にいたる〈砂漠〉を経て、後期の『シネマ』における「光と音」に至る、ドゥルーズ哲学における主要なイメージの変遷を追う。そのうえで小倉は、最後期のベケット論が、後期の「光と音」＝「見えと聴こえ」を引き継ぎつつそれを、言語を通じた言語の消尽として達成するものだと指摘する。しかしながらそこで到達される見えと聴こえ＝「イメージ」は、生の可能性をすべて使いつくして死を待つ不眠症者の、「座ったまま、目を見開いて、精神の夢と死に瀕した姿勢」（176頁）として結実することとなる。

潜在性に回収されないドゥルーズ哲学の提示とならんで、複数の論者が共通して扱っているのが、言語の生成変化の問題である。出発点となるのが、ドゥルーズとガタリによる『カフカ』である。廣瀬純は、同書が1975年に書かれることになった必然性を、1973年のオイルショック、すなわち「イスラエル問題の世界戦争への転換」（73頁）を画す出来事のうちに見て取る。そのうえで廣瀬は、ユダヤ性をめぐるアイデンティティ・ポリティックスに浸されたヘブライ語とイーディッシュ語を避けて、「ドイツ語の内部で新たな言語を創造し、来るべきユダヤ人民に呼びかけ」る選択をした、「カフカにとっての情勢的必然性」（77頁）を示す。築地正明は、『カフカ』と同時期に書かれた大江健三郎『小説の方法』の読解を通じて、マイナー文学の射程を明らかにする。自身のメキシコでの体験も踏まえつつ、天皇制／欧米という内／外を中心＝メジャーを志向し続ける日本人を描く大江と、伝統の反復に固執する「父親のユダヤ性」に抵抗するカフカは、ほとんど重なって見えるだろう。大江とドゥルーズの比較を通じて築地は、マイナー文学が、「中心的なもの、メジャーなもの、マジョリティに属するものへの根底的な批判と実践」（358頁）を目指して提示されたものである点を強調する。平田公威は、言語が本質的に「命令と服従」（209頁）の関係に基礎を置くという事実から出発する。言語学に伝統的な、情報伝達的手段として言語を見なすという考え方は、以上の事実を無自覚に表現したものに過ぎない。「命令に対する抵抗の言語」（212頁）を探求するにあたってドゥルーズとガタリは、カフカをはじめとするマイナー文学のほかに、同時代の音楽家ブーレーズの理論に着目していたことを平田は示す。ブーレーズの記譜は、演奏に関わるすべてのことがらを厳密に記すことによって、演奏者の過誤を必然的に誘発し、かえって演奏者の個性をあらわにする。ブーレーズを通じてドゥルーズとガタリは、命令の言語と抵抗の言語の「接続可能性」（218頁）を示そうとした、と平田は論じる。

一方でいくつかの論文は、国内外のドゥルーズ研究の蓄積をふまえ、それに応答しつつ書かれている。近藤和敬は、ドゥルーズとクロソウスキーのニーチェ解釈の相互参照が、近年の日本の研究を通じて「急速に議論の解像度を増しつつある」（91頁）ことを確認する。それらの研究を適宜参照しつつ近藤は、『差異と反復』における強度的存在論を、クロソウスキーの提示した「力量子」＝「力それ自体の相互作用」（119頁）の概念をもって解釈しうることを、そのことを通じてドゥルーズの哲学を、「歴史的物質性の理論」としてフランス社会学の伝統のうちへと位置づけようとする。

小林卓也は、最初期のマテシス論と無人島論の読解を通じて、そこにあらわれる「始原」と「発生」のモチーフを取り出す（191頁）。これらのモチーフが前期のドゥルーズの著で展開されていることを指摘しつつ小林は、「内在、ひとつの生……」や「現働的なものと潜在的なもの」といった最後期のテキストにおいて、始原のイメージは残り続けるものの、発生のほうが消失していることを指摘する。先に触れた小倉の論文とも共鳴しつつ小林のそれは、最初期ドゥルーズに光を当てるものであり、その観点からクリスティアン・カールスレイクによる一連の研究が参照されている（187頁）。黒木秀房は、メイヤスの関連主義批判、すなわちカント以降の哲学が、存在と思考を常にセットで考え、一方を他方抜きで思考することを暗黙裡に禁じたことに対する批判を出発点に置く（288頁）。そのうえで黒木は、「ふれる」という関連主義的な経験にあえて着目することで、元来対立する仕方では理解されてきたサルトルやメルロ＝ポンティの現象学とも切り結びつつ、ドゥルーズ哲学を通じて「現代における身体と実在の関係を再考する」（289頁）ことを試みる。

他方でいくつかの論文は、既存のドゥルーズ研究の枠内には捉われない、新たな地平を切り開こうとしている。大山載吉は、ベルクソンとドゥルーズの哲学を、波動量子力学の伝統へと位置付けようとする。ド・ブロイの物質波説と、それを定式化したシュレーディンガー方程式によれば、物質とは波であり、任意の瞬間に個物は、複数の場所に原理的にありうる。こうした議論はベルクソンによる持続の哲学と切り結ぶ（135頁）と同時に、それが多世界論を含意するという点で、ドゥルーズの映画論とも通じている（146頁）。かかるつながりを通して見えてくるのは、ベルクソン＝ドゥルーズによる「全体」の哲学の新たな相貌である（129頁）。小谷弥生は、「これまでドゥルーズ哲学の祖上にあることのなかった〈亀裂〉」（262頁）が、ドゥルーズにとって一貫したモチーフであり続けたことを示す。すなわち亀裂の概念は、『差異と反復』における「ひび割れたコギト」や『意味の論理学』における傷＝出来事として現れるだけでなく、死の本能を経由して中期の「器官なき身体」へと引き継がれ、1980年代以降のテキストにおいて繰り返し登場する。ドゥルーズの参照するブスケがそうであったように、亀裂＝傷を外側から、自らの実存を棚上げにして語ることは不可能であり、そうした要請に答えるように小谷の文章は、詩的な色合いを強く帯びたものとなっている。

辰己一輝は、身体障害者を「哲学の主体」＝「概念的人物」へと生成変化させることを試みる。大地の凸凹を均すべきものとしてしかみなさない「〈舗装工〉としての近代哲学者」（318頁）に対して、ほかならぬ「自らの生き方を通じて」身体障害者は、「これまで忘却されていた大地の問題を見えるようにする」（322頁）。身体障害者と一緒に移動することによって哲学者は、その「できなさを分有」し、それによって自分自身が「身体障害者になる」ことを通じて、「新たな大地と新たな民衆の萌芽」を発見する（327頁）。堀真悟は、田中小実昌のテキストの読解を通じて、ドゥルーズ哲学に新たな光を投げかける。小実昌の父・遵聖は、広島で特異な独立教会を営んでおり、その教えの中心にある「アサ」は、所有と階層を排した、神に対する絶対的受動によって特徴づけられる。遵聖のもとに集う人々の口にする異言＝ポロポロは、「ドゥルーズであればトリネロと呼ぶだろう」（373頁）と堀は述べる。

ここまで、本書で提示される諸々のドゥルーズ読解について、それらの間にいかなるつながりが

ありうるのか、評者の手の届く範囲で標定を試みてきた。先に述べた通り本書は、あらかじめ読解の方向を定めるようなことを避けているのだから、どのようなつながりを見出すかはそれぞれの読者にこそ委ねられている。

本書のタイトルである「ドゥルーズ革命」について、最後に一言述べておきたい。編者の阿部に伺ったところこれは、蓮實重彦『ゴダール革命』¹⁾を意識したものだという。文庫版にあてた「解説」のなかで堀潤之は、ゴダール革命を、「ゴダールという『例外』が形成するメカニズムを徹底的に解明」²⁾することによって、ゴダールを「玉座から引き摺り下ろす」³⁾ものとして明確に提示する。本書『ドゥルーズ革命』にも、そうした意図は随所に見られるだろう。

そのうえで問われるべきは、そうした革命がどのような主体によって担われるかという点である。堀はゴダール革命が、「孤独な少数者たち」⁴⁾によって達成されると述べるのだが、はたしてそれは本当だろうか。ゴダールが、そしてドゥルーズが深く影響を受けた五月革命は、不特定多数の連帯によってこそ可能になったのではないか。そしてほかならぬ蓮實が、ゴダールの映画にいまなお多くの観客が集まることに対して、「深く感動」⁵⁾してはいなかったか。ドゥルーズのテキストを「ヘブライ語」にせず、その哲学を共に読むことの喜びを素直に分ち合うことは、ドゥルーズ革命が成就されるための、もっとも重要な条件であるように思う。

註

1) 蓮實重彦『ゴダール革命』、ちくま学芸文庫、2023[2005]年。

2) 堀潤之「解説 『革命』の映画論」、同書、379頁。

3) 同書、372頁。

4) 同書、381頁。

5) 蓮實重彦『映画論講義』、東京大学出版会、2008年、295頁。

(長谷川 朋太郎)

石井 雅巳著

『レヴィナス 唯一的な生のための時間論』

(青土社、2025 年)

石井雅巳著『レヴィナス 唯一的な生のための時間論』(青土社、2025年/以下「本書」と略記)は、同氏の博士論文「レヴィナス哲学における時間の脱形式化」(慶応義塾大学、2023年)を基として、大幅に増補改訂された作品である。本書は、全3部11章(このうち四つの章が書き下ろし)からなる、注や参考文献目録を入れて400頁に迫る大著である。

本書のテーマは、副題にあるとおり、レヴィナスの時間論にある。とりわけ、博士論文のタイトルにもある「時間の脱形式化」を軸として、レヴィナスの初期から後期までその思索の跡が辿られている。この「時間の脱形式化」とは、次の二つの特徴からなっているとされる。

- (1) 過去から未来へと不可逆に流れる時間表象、時計のような計測可能な時間理解、アプリアリな直観形式といった形式的な時間理解を破壊・錯乱することで、「脱形式化」すること。
- (2) 具体的な生きられる状況に基づいて考察される内容もった時間理解を得ることで、形式的な時間理解を「脱形式化」すること。

(Cf. 本書、313-314頁)

これを踏まえて、本書の構成は次のとおりである。第Ⅰ部(第一章～第四章)は、レヴィナスの前期思想における時間の問いを焦点化している。まず第一章では、レヴィナスがどのように現象学と出会い、歴史性という問題へと目覚めたか、フッサールやハイデガーによる現象学的哲学をレヴィナスが吸収するプロセスが論じられる。人間存在の意味を歴史という時間の具体的な状況において解釈する本章の記述は、脱形式化の(2)に該当する。次に第二章では、『実存から実存者へ』(1947年)をメインテキストとして、主体の自己繫縛からの解放のために要請される「メシア的時間」が議論される。つづく第三章は、『時間と他なるもの』(1948年)をテキストとし、「死」「エロス」「繁殖性」をテーマとして、主体が自らの死後も子によって受け継がれることで死を克服するという、時間における世代継承の構造を指摘する。最後に第四章において扱われるのは、「現実とその影」(1948年)という芸術論のテキストである。そこでは、芸術作品における非人称的匿名性(「時間の停止」や音楽の「リズム」)へと融即していくことにたいするレヴィナスの警戒が記述され、そのうえで顔の呼びかけの声を聴くことが、こうしたリズムの断絶として肯定されていく次第が論じられる。第二章から第四章にかけての1940年代のテキストは、基本的に脱形式化の(1)に該当する考察であるとされる。

第Ⅱ部(第五章～第七章)は、レヴィナス中期の主著『全体性と無限』がテキストとなる。第五

章は、同著第二部「内部性とエコノミー」の議論を分析し、主体が元基と呼ばれる周囲環境とかかわりつつ、まずは過去も未来もなく瞬間的な今においてなされる「享受」という存在の仕方が議論され、次に主体が明日への不安から元基にはたらかけて自らの目的にあわせて環境を整える労働とそれによる対象の所有が論じられ、過去を保持しつつ未来へと可能性を投射する幅をもった時間性の成立が指摘される。この議論は、人間主体の具体的な存在仕方の分析であるので、脱形式化の(2)に相当する。第六章では、『全体性と無限』第三部における顔の倫理が扱われるが、焦点化されるのは、自我にたいする他者の先行性と他者にたいする自我の先行性という、レヴィナスにおいて矛盾しているように思える二つの先行性テーゼの解釈である。自我の先行性は、自我が他者によって問いただされるさいに、所有する者としての責任の所在にかかわるものであり、時系列的な順序をあらわしており、他者によって問われる自我の所有は前章の議論（「享受」「エコノミー」）を引き受けた内部性からなる以上、脱形式化の(2)に該当するとされる。他方で他者の先行性は、自我に先行する原因（他者）が「あたかも結果よりも後から」事後的に知られる」ことになる。自我が自分の原因を思考するときになってはじめて、自分に先行する神を発見するというデカルト『省察』における神の存在証明の順序をレヴィナスが読解する仕方の考察によって、両先行性テーゼが調停される。他者の先行性は、過去から未来へとという時間順序を反転させるものであるもので、脱形式化の(1)に該当する。最後に第七章では、『全体性と無限』第四部のエロスと繁殖性が論じられる。エロスは、いつか現在となりうるような予期に供される未来とは異なった、絶対的な未来との関係である。この未来は、川の流れのような一本の線的时间表象を拒絶するので、脱形式化の(2)にあたる。繁殖性は、主体の唯一性が死後に歴史による疎外を、主体の継承者たる子が阻止する「歴史批判」という論脈と、主体自身の消すことのできない過去からの「救し」という論脈で扱われ、子による親の過去の取り戻しという時間の可逆性が論じられるので、脱形式化の(1)に相当する。

第三部（第八章・第九章）は、レヴィナス後期の主著『存在の彼方へ』を主なテキストとする。第八章では、レヴィナスがフッサールの「原印象」や「生き生きとした現在」といった時間論を捉え直し、記憶や想起には還元できない特異な過去を「隔時性」として概念化する道程が辿られる。この時間性の「無-起源」という特徴は、形式的な時間表象を錯乱させるものであるもので、脱形式化の(1)に該当する。つづく第九章は、生き残りとしての私をテーマとし、その私が死者を実際に生きていた具体的な歴史文脈に置き直す営みを考察する。この議論は、計測によって客観化可能な時間とは異なる、具体的な時間が求められるので、脱形式化の(2)に当てはまる。

第四部（第十章・第十一章）では、「時間の脱形式化」というタイトルであり、ベルクソンやローゼンツヴァイクらから、レヴィナスがどのように影響を受けて、自らの時間論を構想するに至ったかが論じられる。第十章では、ベルクソンの「持続」が議論され、前期レヴィナスでは否定的に捉えられていた持続概念が、後期になると価値づけが反転して肯定的に評価され直している点が目玉され、それはレヴィナスが着目するテキストが『創造的進化』から『道徳と宗教の二源泉』に移ったためではないかと指摘されている。本章では、客観的時間や形式的時間が派生的なものであることが焦点化されている。最終章である第十一章は、ローゼンツヴァイク『救済の星』の時間

論と、そのレヴィナスによる読解がテーマである。彼の時間論は、「過去」「現在」「未来」という時間の三つの要素を、人間、世界、神という具体的経験から明らかにしており、この時間性は客観的・形式的時間には還元されず、むしろそうした時間性を錯乱させる。

さて、本書の特色は、晩年のテキストに見られる「時間の脱形式化 (déformalisation du temps)」という表現を、たんに晩年のみのテーマとは看做さずに、レヴィナスがそのキャリアの初期から一貫して中心的な関心事としていた一生涯のプロジェクトであるという見立てのもと立論している点にある。この論の立て方は、「レヴィナスの時間論とは何か？」というように、時間論を説明すべき対象として、その意味内実を吟味するのはもちろんのこと、それにはとどまらず、「時間の脱形式化」という視点に立ち前期から後期のレヴィナスの哲学そのものを説明するという、アプローチの方法論としても、時間論を用いているのである。

このテーマ設定はひじょうに巧みである。というのも、「時間の脱形式化」を論述の軸とすることにより、先行研究になお残された課題であったとされる、レヴィナス時間論の総体的主張の解明にひとつの回答が与えられると同時に、それだけでなくこの脱形式化がレヴィナス哲学の全容解明へのアプローチの方法論でもあることによって、本書を一冊の書物としてまとめ上げてもあるからである。本書を構成する各章は、上に要約したとおり、それぞれメインの分析対象とするテキストや論点も異なり、相互に比較的独立した章立てになっているだけに、このテーマ設定のおかげで、論述に一本の筋が通されているように思われる。

こうした「脱形式化」は、著者が晩年のテキストのある箇所を恣意的にピックアップして、これに拡大解釈を施し作業仮説化したものではない。著者は、近年刊行が進んでいるレヴィナスの未刊行草稿群（『レヴィナス著作集』所収の諸資料）などにも目配せしつつ、レヴィナスが「脱形式化」を構想するに至った過程として、先行する哲学者の時間にかんする議論を丹念に検討している。これにより本書は、たんにレヴィナスの記述に内在した、閉じた考察にとどまることなく、レヴィナスの時間論的考察（ひいてはレヴィナス哲学のプロジェクトの総体）に強い影響を与えたフッサール、ハイデガー、ベルクソン、ローゼンツヴァイクといった哲学者の議論にも開かれ、その影響関係を明らかにしてくれる。

最後に、本書の美点として、先行研究とのかかわりを挙げたい。本書は主要な先行研究を網羅的に渉猟しつつ、その見解の対立点を鋭く指摘するだけでなく、それらの対立の調停に努めたり、それら多くの研究が見落としていた盲点と思える箇所に着目して、その欠落を埋めたりするといった、ある意味で「前向きな」研究といえる。この姿勢は本書全体に通底しており、ここでは詳しく取り上げることができないが、とりわけ本書第七章「エロスと繁殖性」の議論における先行研究批評は、本書の白眉といえるだろう。

「レヴィナスの哲学について「アーギュメント」は可能なのか?」。いつのことか忘れてしまったが、ずいぶん前に友人の若手フランス哲学研究者から問われたことがあった。当時の私は回答に窮して、話題を変えざるをえなかったことを覚えている。

1996年、英国のフランス文学・思想研究者コリン・デイヴィスによって「レヴィナス効果」な

る現象が指摘された（『レヴィナス序説』（内田樹訳、国文社））。同氏によれば、レヴィナスの読者は、レヴィナスのテキストに自分の期待や欲望を投影して、レヴィナスの読解と称しつつ、自分の言いたいことを代弁させる傾向がとくに強く見られるという。このような状況が続くと、レヴィナス研究の外部から見れば、「アーギュメントが可能なのか」と問いたくなるのも、仕方ないかもしれない。

しかし、レヴィナス研究におけるこうした状況は現在大きく変化した。本書はこの変化を力強く証立ててくれる労作である。

（高野 浩之）

榮福 真穂著

『スピノザの観念説』

(京都大学学術出版会、2025 年)

本書は若手の近世哲学研究者による課程博士論文を改稿したものである。その大きなねらいは、「近世」という時代の特殊性（本書序論第二節の表題）を剔抉すべく、それ自身「特殊なトポス」である近世的観念説に焦点を絞り（p. 8）、そのなかでなお異彩を放ち、それゆえに研究史上の「空白地帯」（序論第三節表題）として「ほとんど扱われてこなかった」（pp. 10-11）とされるスピノザの観念説の内実と特異性を解明しようとするものである（本書からの引用は、頁数のみを示す）。

この特異性を大筋で描き出せば次のようになる。Nadler (*Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, 1989) の整理を借りつつ著者は、「心が外界といかに接続しうるかを考える際、両者の媒介という難しい役割を「観念 (idea)」に負わせようと試み、そうした中間的な性格を必然的に帯びる観念の認識論的・存在論的身分をめぐる哲学者たちが議論を交わす」場を「近世哲学における観念説という特殊なトポス」と呼ぶ（p. 8）。こうした場の中でスピノザはしかし、デカルトの観念説の一部を引き受けつつも、「心と外界の中間物としての観念のあり方」を斥ける（p. 152）。このように、人間による認識についての近世的議論のいわば基本設定を拒絶するスピノザの観念説の内実解明はそれゆえ、「認識論の土台となるような形而上学の議論において、観念がどのように位置付けられていたか」という問いに集約される（p. 15）。そして著者によれば、スピノザの観念説が「必然的に形而上学的にならざるをえない」所以は、ほかでもなく「平行論という独自の体系」にこそ求められるので（p. 18）、本書の議論の主軸は、第一に、「平行論」という体系が、デカルトの影響を受けつつ「どのように着想され展開されたのか」、つまりその「成立」を再構成すること（p. 237）、そして第二に、「平行論」が成立する『エチカ』において、「平行論」そのものの内実を「存在論的な観点」および「認識論的な観点」から明確化することに置かれる。これら二点はそれぞれ、本書第一部および第二部、そして第三部に緩やかに対応する（p. 238）。

そこで本評では、三部全八章からなる本書の構成を簡単に紹介しつつ、「平行論」の議論を中心に著者の解釈の内実を検討していく。あらかじめ評者が抱く懸念を示しておけば、スピノザ自身が決して用いることのない「平行論」という用語にまといつく解釈図式が、著者の読解をミスリードしているのではないか、ということである。広い見通しを持ちながらも、スピノザ哲学の重要なテーマについて真摯に向き合おうとする著者に敬意を表しつつ、しかしそれゆえにこそ、著者の語る「平行論」にかかわる場面に限定していくつかの指摘を行い、今後の議論に開いてみたい。

「第一部」は、「第一章」と「第二章」において、デカルトの「第三省察」における第一の神の

實在証明で枢要な地位を占める「対象的事象性」(realitas objectiva)と「形相的事象性」(realitas formalis)それぞれの内実および役割を解明しようとし、「第三章」においてアルノー、マルブランシュ、ロックにおける観念の議論を概観しつつ、観念の「对象的」側面か「形相的」側面のいずれか一方を引き継いだアルノー等に対し、スピノザは「二面的構造そのものを継承している点に一つ大きな特徴を有している」(p. 79)と整理する。

「第二部」では、このデカルト的観念の「二面性の継承」が、スピノザ独自の体系とされる「平行論の成立」へと展開していくという仮説が提示される(引用は「第二部」の表題)。とりわけ、「観念の形相的なあり方」の強調こそが、「平行論」成立の鍵をにぎるという見立てが示される(p. 84, cf. p. 93)。

「第四章」では、『エチカ』における「平行論」的体系の全般的構造が示される。「観念の形相的有」という言葉から出発するE2p5(『エチカ』第二部定理五、以下『エチカ』の参照箇所は著者が用いる略記法にしたがう)からE2p6cにかけて、「ある属性における諸様態間の因果系列の生成は、その属性の中だけで完結するのであり、他の属性の干渉をいっさい受けない、という諸属性の自律性が成立する」(p. 92)。そしてこの「諸属性の自律性」と、E2p6cで語られるこれら「各々の因果系列の「同一の仕方」での生成」という「二つの要素」が、E2p7「において提示されるいわゆる「平行論」の体系を支える重要な要素となる」(p. 92)。しかしこれは「平行論」のいわば半面、著者が「諸属性間の平行論」と呼ぶものにすぎない(p. 95)。「形相的」という表現とともに「对象的」という表現が登場するE2p7cで示される、「任意の属性とその観念との間の平行論」(p. 95)が残りの半面である。これら二つの「平行論」は、後者が「思惟するものと思惟されるものとの」「認識論的な紐付け」を有する点で前者と区別される(p. 95)。

以上の点に関して次の問題を提起しておきたい。著者は認識論的な「紐付け」という表現を用いる。一般にこの「紐付け」は、相互に区別される二つ(以上)の別々のものについて語られる関係であろう。しかし『エチカ』の体系において、観念とその対象(たとえば精神と身体)は、二つの別々の存在者だろうか。この「紐付け」という表現は、「精神と身体がひとつの同じ個体である」(E2P21S)という点を取り逃してしまうのではないか。そしてこの「紐付け」という表現は、〈相互に独立な事物の系列が複数並置され、それらの諸要素の一つ一つが対応する〉というような、「平行」ということばが呼び込んでしまう解釈図式に影響されたものではないのか。

「第五章」では、まず『エチカ』における「平行論の教説」のいくつかの特徴を、「全体性」、「認識論的対応」、「因果的独立」に見出したうえで、こうした特徴を持つ「平行論的体系の発生源に迫る」ために、スピノザの初期著作を参照するという手続きがとられる(p. 106)。この章についてもいくつか問題を提起したい。

「観念の順序および連結は、事物の順序および連結と同一である」というE2p7の解釈について：1) 著者はこの定理では「無限個の諸項からなる無限の系列全体が同一である」ことが示されていると語り、「つねにすでに成立しているような全体的な一致」(p. 122)という表現を用いる。加えて、著者は別のところでこの「一致の全体性」を、「全体における観念と観念対象との網羅的な一致」とも言い換えているが(p. 151、注(6))、この理解もまた、上に指摘した「平行」の解釈

図式を暗に前提してしまっているのではないか。2) さらに、著者によれば、この定理は「思惟属性も延長属性もその他未知の属性も等しく見渡すような視点から記述されている」とされる (p. 110)。しかしそのような「視点」は『エチカ』の体系について語ることができるだろうか。この定理の系に付された備考の表現が決定的であるように思われる。つまり、「思惟実体と延長実体は同じ一つの実体であり、それがあるときはこの、またあるときはあの属性のもとで把握される」(強調は引用者)。要するに、ある属性のもとで物事を思考しているとき、その思考の枠組みは当の属性に固定されるということであって、同時に二つ(以上)の属性のもとで物事を思考するという「視点」は『エチカ』において語られていないのではないか。実体というひとつの平面のうえに、無数の諸線が平行しているさまを俯瞰的にとらえる「視点」なるものも、「平行」という表現が呼び込んでしまう解釈図式なのではないだろうか。

「第六章」では、『エチカ』における觀念の〈事物性〉が論じられる。スピノザの觀念説を「觀念の実在論」(p. 20、p. 242)として定式化することが本書の主たる主張のひとつである。

「第三部」(「第七章」「第八章」)では、觀念の認識論的な側面の解釈が展開される。「觀念と対象とがつねに一致するはずの平行論的体系」として『エチカ』を理解する著者にとって、E2p8に登場する「存在しない個物の觀念」は、当の觀念の対象が「存在」せず、その点で觀念と対象との「一致」が「綻び」るのではないかと懸念を呼び起こす (p. 168)。「存在しない個物ないし様態の觀念は、個物ないし様態の形相的本質が神の属性の中に含まれているのと同じように神の無限な觀念の中に包含〔把握〕されていなければならない」(p. 173)というこの定理の一部を、著者は次のようにパラフレーズする。「存在しない個物の形相的本質、すなわち現に存在するあり方が、神の属性の中に何らかの仕方ではある」(p. 176)。ここでは、「存在しない」と言われるときの「存在」(a)、「形相的本質」の意味 (p. 175) とされる「現に存在する」と言われるときの「存在」(b)、そして神の属性内に「ある」という「存在」(c)、これら三つの「存在」それぞれの内実が問題となる (a、b、cは評者が便宜的に付したもの)。まずaについては著者ははっきりと、「時間においてある一定期間は存在するが、ある特定の時点から見た場合に「今現在(はまだ・もはや)存在しない」という意味で理解するという解釈を提示し (p. 188)、「今は存在しないがかつて存在した広島市民球場」(p. 168)を例に挙げる。そして著者によれば、スピノザにおいて「持続、あるいはとりわけ時間は、永遠性を何らかの恣意的・主観的な尺度によって制限することで成立する概念的構築物である」(p. 187、注(17))。それゆえ、「主観的・恣意的な「今現在」においては」存在しない広島市民球場は、「永遠的なあり方をする神の属性」の中で「永遠の相のもとでは存在する」とされることになる (p. 188)。そうすると、上記cの「存在」は、永遠存在として理解されていることになる。

しかしながら、こうした事態が今現在は「まだ」存在しないとされる個物についても語られるということは、いったいどう理解すればよいのか。著者は「スピノザの神は矛盾を含まない無限の「可能なもの」を産出する」と言う (p. 196)。しかし、他方で「現実化されることもされないこともできる」「可能的なものの領域」をスピノザは「明確に否定していた」とも語られる (p. 179)。さらに著者によれば、神が産出するとされる無限の「可能的なもの」は、「ある特定の時点では時

間において持続することが必然的に決定づけられているので」、「スピノザにおける可能性の領域の排除と矛盾しない」(p. 203)。つまりこれは、或る人間にとってはいまだ存在していないようにみえることがらも、別の時点で存在するように決定づけられている、と理解すべきなのだろうか。これは運命論・宿命論とどう違うのだろうか(あるいは違わないのだろうか)。そして結局のところ、bの「存在」、「〈存在—思惟〉」の対比における〈存在〉(p. 190)とも言われるものがどのような意味での「存在」なのか、少なくとも評者には読み取ることができなかった。

また「平行」論的な解釈図式は、人間精神と身体の議論についての著者の解釈をもミスリードしているように思われる。というのも、「人間精神を構成する観念の対象は身体である」というE2p13を著者は「スピノザなりの心身合一の定理」とであると正当に理解しつつ、しかしそれは「デカルト的な実体的合一ほどの強固な合一ではないが、観念と観念対象との間の紐帯によって、人間精神と人間身体とは対応しているのである」と語る(pp. 217-218)。しかし、「精神と身体は同じ一つの個体」とであるというE2p21sからも見てとれるように、『エチカ』における心身合一は、デカルトのそれよりもむしろ一層強固な合一なのではないのか。上にも引用した「思惟実体と延長実体は同じ一つの実体」(E2p7cs)であるという点を含め、「平行」論的図式にあまりにもとらわれすぎているがゆえに、本書は『エチカ』ではっきり語られるこうした〈一性〉を正当に評価できていないのではないだろうか。

最後に研究史の蓄積という観点から、著者と同様にデカルトの観念説における「対象的」側面と「形相的」側面に焦点を当て、デカルトの思考との連続性や隔たりをひとつの論点としてスピノザ哲学の特異性を評定しようとする朝倉の研究(朝倉友海『概念と個別性 スピノザ哲学研究』東信堂、2021年)にまったく言及がない点はどうしても気になってしまう。

(秋保 亘)

小沢 明也著

『デカルトの知性主義——分析的方法の精神化とその基づけ』

(知泉書館、2025 年)

16世紀の終わりから17世紀にかけて、ヨーロッパの思想界には、この時期に「特徴的な」「大変興味深い考え方」が出現した——。ミシェル・フーコーは、1982年1月、コレージュ・ド・フランスの講義でそう述べている。この考え方とは「知性改善 (réforme de l'entendement)」にほかならない。彼によれば、たとえばスピノザの『知性改善論』の冒頭は、主体は自己の在り方を問題視し、これを変容すべく自己に働きかけることなく真理に到達しうるのか、そして主体が真理に到達しえたとき、主体はいかなる倫理的な変容も被ることがないのか、という問いに取り組む (cf. スピノザ『知性改善論』秋保亘訳、講談社学術文庫、2023年、11-21頁)。スピノザの眼差しは、「認識の哲学」と「主体が自ら行なうその存在の変容の霊性」が取り結ぶ堅固で密接な紐帯に注がれているのだ (cf. フーコー『主体の解釈学』廣瀬浩司・原和之訳、筑摩書房、2004年、35頁)。

ひとはこの紐帯をデカルトの『方法序説』にも見出すはずである。その第二部では、「わたしの精神が達しうるすべての事物の認識に至るための真の方法」(谷川多佳子訳、岩波文庫、1997年、27頁)の核心をなす四つの規則——精確とはい言いが、慣例にならって略記するなら、明証性の規則、分析の規則、総合の規則、枚举の規則——が披瀝される。それらは一体をなしつつ、二重の機能を負う (cf. カンプシュネル『デカルトはそんなこと言ってない』津崎良典訳、晶文社、2021年、63-65頁)。一方で、方法とは発見の術である。つまり、あれこれの学問領域における問題の解答を発見すべく動員される手順である。他方で方法は、問題の解答に取り組む精神の働きをつねに検証し、不具合があれば改善し、もって正常なものに保とうとする。この後者の側面に鑑みれば、方法それ自体が洗練されることはあっても、伸長することはない。精神は、四つの規則の求めるところを実践することで、より巧みに自身の能力を行使できるようになるばかりである。「この方法を実践することによって、自分の精神がいつそう明瞭かつ判明に把握する習慣をだんだんとつけてゆくのが感じた」(デカルト、前掲訳書、32頁)と述べられているとおりである。ひるがえって前者の側面からすれば、方法がさらなる適用対象を求めて拡大するのをやめることはない。デカルト曰く、「論理学を構成しているおびただしい規則の代わりに、一度たりともそれから外れまいという堅い決心をするなら、次の四つの規則で十分だと信じた」(デカルト、同上訳書、28頁)。四つの規則は、デカルトその人の構想した方法の核心をなすかぎり、たしかに彼の方法のすべてであるが、その筆頭に来るものにほかならないと考えるなら、方法は問題の検討を通じてさらになる展開を見せるはずである。

このたび知泉書館より上梓された『デカルトの知性主義——分析的方法の精神化とその基づけ』

は、著者の30年近くにわたるデカルト研究の成果である13本の論文からなる。その副題が端的に示しているように、デカルトの構想した方法の特徴を「分析的」(vii頁ほか)であること——「後で見出される未知なるものを想定しつつ論証に用いて、その当のものが見出されてからは、その当のものを逆に論証に用いる」(246頁)——において掴みつつ、その機能が「精神矯正と発見重視の知能育成」の両翼のうちに存することを主張する。著者もまた彼の方法論のうちにかの紐帯を見出しているようだ。デカルトにとって方法は、もはや「主語述語関係や種類関係によってものを定義し、三段論法の形式によって推論を導き出す様式」ではない(以上、98頁；cf. 124頁)。古代はプラトンとアリストテレスから、中世はサン＝ヴィクトルのフーゴーやトマス・アキナスなどを経て、近世はフランシス・ベーコンらに至るまで、さまざまな哲学者や神学者の、さらには数学者の方法に関する言説を縦横無尽に参照しつつ、この転換が第I部「方法」(全3章構成)において再構成される(参考資料として、ヒスパーヌス『論理学綱要』、デュプレクス『論理学——議論して推論する技術』、ならびにエウスタキウス『哲学の四区分提要』の各目次、さらにベーコンによる論理学の基本区分が付記(83-91頁)されており、有益)。

つづく第II部「懷疑」(全2章構成)では、上記した両翼を備えた方法が、いわゆる方法的懷疑の実践において活用されていることが論証される。具体的には「精神の感覚からの引き離し」(viii頁)という企図の完遂のためである。その先に見出されるのは、「エゴ(我)」であり「スム(我在り)」である。第III部「コギトとエゴの存在」ではこれら二つの主題をめぐって、第6章『規則論』における“Ego sum”と“Ego cogito”の順序関係について、第7章「ソクラテスの反転——ドゥビトの確実性からスムの必然性へ」、そして第8章「エゴの持続と観念の永続」をあてつつ、著者独自の考察が展開される。そして第IV部(最終部)「デカルト形而上学の構造」は、「分析的方法が精神化した過程から」、エゴすなわち「思惟実体の核が知性にあることを主張する」(viii頁)第9章で幕を開け、つづく第10章において「知性弁護論」が展開される。

これまでのデカルト研究のオーソドックスな解釈によれば、『省察』第四の課題は、あるいは弁護論であり、あるいは意志論である。しかし著者は、このように『省察』第四を「読むことは間違いとは言えないが、『省察』の流れと課題を逸した解釈である」と手厳しい。「『第四省察』は知性を意志から切り離し、意志を知性に従わせることによって実際の学構築の準備をした」。このことは、「知性が判断ないしは誤謬の責から解放された」ことを意味する。知性弁護論である。つづく『省察』第五はその先を進み、「知性を想像から切り離すことによって、数学的論証・本性を知性にとどめ」、第六において「知性は感覚から完全に切り離され、「私」は「知解する実体」と規定されることによって、心身二元論は完成される」(以上、281頁)。『省察』を知性弁護論として解釈する著者の試みは、多くの建設的かつ批判的な議論を惹起することだろう。

本書第IV部は、第11章「デカルトの循環——失われた記憶を求めて」で幕を閉じる。「デカルトの哲学の構造が分析による円環構造にあり、その構造が基づけの循環を結果する」ことが論証される。それは「哲学自体が自らを基づけようとする」と避けられない結果である(以上、ix頁)。「自らを基づけようとする」という文言を目にしてただちに想起されるのは、未完成にして生前には未刊行だった『精神指導の規則』第四のなかでデカルトが次のように述べていることである。

「方法」ということで私が考えているのは、次のような特長をもった諸規則である。すなわち、それらを正確に守るならば、誰でも、虚偽のものを真と思いこむことが決してなく、また、精神の努力を無益に費やすことなく常に次第に知識を増してゆき、及びうるかぎりのすべての事物の真なる認識に達するであろうような、そうした確実で容易な諸規則のことである。（デカルト『知能指導の規則』山本信訳、『世界の大思想』第7巻所収、河出書房新社、1970年、14頁）

これはデカルトが「方法」について唯一、定義を下している箇所である（生前に公刊された『方法序説』にそのような箇所はない）。しかも方法は、「何かしら神的なところを具えていて、その中に有益な思考の最初の種子がまかれて」いる精神が自ら花開かせたもの、あえてカントの言葉を借りるなら〈根源的獲得〉である。だからこそ、それはなんら夾雑物を含まずに、私たちに包み隠さず与えられる。「おのずからにして」産み出される「果実」なのだから（以上、デカルト、同上訳、15頁）、方法を導出するのに「演繹」に訴える必要も、これを「基ける」ために特別な説明をどこか別のところに求める必要もない。『デカルトの知性主義』の著者にならって言うなら、方法は「自らを基づけようとする」精神の産物なのである。しかも、この「方法は第一哲学を遂行するために必要不可欠である点で」それに「先立つ」。しかし、「エゴと方法の究極的妥当性が神に存するという意味で、第一哲学は方法に先立つ」（297頁）。デカルトその人による方法の構想は、そのかぎりで「円環構造」を備えていると著者とともに考えうる所以である。

書評子のはじめて恩恵を受けた著者の仕事は、「日本におけるデカルトに関する文献（1979-94）」（デカルト研究会『現代デカルト論集Ⅲ 日本篇』、勁草書房、1996年、1-31頁）である。これは、前世紀のある時期に日本（語）で書かれた論文、著作、および翻訳の書誌を集めたものである。著者は「すべてを拾い上げたものではない」と断りつつも「デカルト研究者の間で引用されるような著作・論文は網羅されているであろう」と自負しているように、インターネットの黎明期、しかも国立情報学研究所が提供する学術情報検索サービスなど存在しなかった当時、大学一年生だった私はこの文献一覧表をいわば炬火にして、デカルト研究という闇の奥へと歩を進める勇気を与えられた。デカルトは『方法序説』のなかで自分が取り組む、学の構築という企ての困難さを思って、「一人で闇のなかを歩く人間のように、きわめてゆっくり進み、あらゆることに周到な注意を払おう」（デカルト、前掲訳書、27頁）と述べているが、私は著者の仕事のおかげでそうすることができたように思う。だから、「フランスのデカルト研究者の白眉が示した哲学者研究法を素描する」（4頁）ことを試みる本書序章「哲学者研究の哲学」（50頁近い大部なもの）を通読したとき、そこに「フランスにおけるデカルトに関する文献」のようなものを見出して、若かりし自分が著者に抱いた敬慕を新たにしたのであった。

（津崎 良典）

米虫 正巳著

『内在の臨界 生の現象学と現代フランス哲学』

(知泉書館、2025 年)

「うまく本を読むには、それを自分が書いているかのように読むべきです。[……] 著者の仕事仲間でありなさい、著者の共犯者になりなさい。」——評者は他人の研究書を読むとき、何よりまず、このヴァージニア・ウルフの言葉を思い浮かべることにしている。本書の著者に対しては、つねに身近な「共犯者」のように心を寄せ、「仕事仲間」として関わってきた以上、自分ならば「うまく読む」ことができるのではないかという過信がどこかにあった。しかし、読み始めてみると、それが思い違いであったことを知ることになる。『内在の臨界』は「自分が書いているかのように読む」ことがきわめて難しい本である。そもそも著者以外の誰にこのような本を書くことができるというのか。

議論の中心に位置するのは、ミシェル・アンリによる「生の現象学」だが、その説明に終始するものではまったくなく。生の現象学に対置される相手として、現代フランスの哲学者が各章ごと一名選ばれ、「全体としては、アンリを狂言回しとした、現代フランス哲学のある種の群像劇のようなもの」(12頁)が描き出されていく。こうして、アンリと同程度の濃密さでもって、ドゥルーズ、レヴィナス、マリオン、パディウ、ラリュエル、クレティアン、マルディネ、デュフレンヌ、デリダが一章ずつ論じられ、さらにはリクール、D・フランク、R・ベルネット、F・D・セバー、山形頼洋らの解釈まで俎上に載せられる。著者が哲学史家としての本領を発揮した、その包括的記述は、20世紀以降のフランス現象学を中心とした諸思想間の影響関係、年代測定や時代背景などについて多くのことを教えてくれる。

とはいえこの本は、手っ取り早い仕方で今日の思想地図を与えてくれるような入門書や解説書の類ではない。本書を読むことの醍醐味は、私見によれば、ただそこから現代フランスの多様な思想を見渡すといったことにあるのではなく、「生」と「内在」をめぐるアリーナの土俵で闘わされた双方の議論からそれぞれ優れた点、足りない点を引き出していく著者の思考を追求し、追体験することにある。著者はいずれかに偏らぬよう公平な態度を心がけてはいるが、それはけっして傍観者的な態度ではなく、むしろいずれの立場にも還元できない新しい視点を打ち出してもいる。このため本書は、実際に生じた対話の再現、そして実際には生じなかったが、おそらくありえたらう対話の再構成というにとどまらず、著者自身がその対話に参加することで実現した三者面談のような様相を帯びてもある。

フランス現代思想に関心を寄せる読者であれば、どこを読んでも、どの順番で読んでも、相当な知的刺激を受け取ることになるだろう。以下では9章分をあえて4つの群に分け、その要所を記してみたい。

(1) 「転回」内部の齟齬について。アンリがD・ジャンコーから「フランス現象学の神学的転回」をもたらした首謀者の一人と見なされ、批判されたことは知られているが、その際に同じ咎で非難されたのが、レヴィナス、マリオン、クレティアンの三人である。第2章・第3章・第6章は、一枚岩ではない彼らの思想がどのように「生の現象学」と対決したのか、あるいは対決しえたのかを精密に記していく。第2章は、レヴィナスに比してアンリに欠けているものを「生の持つ脆弱さ」と「生に生じる新しさ」に見て取る重要な議論(61-65頁)が展開されているが、そこから返す刀でもってレヴィナスの脱「存在」思想の困難を分析している箇所(66-68頁)も繰り返し読むに値する。第3章では、マリオンとの理論的交流が掘り起こされ、アンリからの批判に対してマリオンがアンリ死後に応答した論考「還元と第四の「原則」」が扱われる。ここで両者による「呼びかけ」―「応答」解釈の相違から、アンリが明確に打ち出せなかった「超越」ではない差異(104頁)の可能性が引き出されている点を見逃すべきではない。著者によると、この論争の背後に控えているのがクレティアンである。「ジャンコーによって「神学的転回」の一翼を担う者として位置づけられたクレティアンこそ、むしろアンリの現象学に対する最も厳しい批判者の一人であった」(164頁)という逆説は、本書が他の研究に先駆けて着目した決定的な事実であり、第6章はその内実を複数の関連テキストの検証によって明らかにする。「果てしなく自己自身に引き渡されているために決して失われることがないような」(171頁)生、つまり「無傷な生」はありえず、アンリが内在に配置する「〈神の言葉〉」であっても、世界の中で自らを示すような「世界の言語」を通してしか「語り得ない」ことが指摘される。その指摘は、「純粋な内在の不可能性」(188頁)というアンリ批判の核心に触れるものである。

(2) 〈一〉という争点をめぐって。アンリと接点があるにもかかわらず、その分析がなおざりにされてきた哲学者たちがいる。バディウとラリュエルである。第4章と第5章はそれぞれ、アンリとの知られざる共通点と相違点を―〈一〉(Un)への是非も含め―考察している。アンリとバディウが対談した映像記録の存在については、本書第4章のもとになった『ミシェル・アンリ読本』(法政大学出版局、2022年)での著者の解説(258-259頁)から教わったのだが、本書はさらに、この対談を仲介したのが共通の師イポリットだったのではないかと推測を記している(123頁)。また、キェルケゴール『死に至る病』の解釈や科学／技術の意味づけをめぐる対比、内在の〈一〉(アンリ)に対する「〈一〉なき多」(バディウ)など、両者の思想が充実した論証をとおして関連づけられる。そして、このバディウ以上にアンリと濃密な関係にあるのが、次章に登場するラリュエルである。「根源的内在」としての〈一〉を出発点とするラリュエルの「非-哲学」が、アンリの内在を深く受け止めながらも、結局は内在／超越という「〈一〉と〈二〉から成る「総合」や「関係性」の内でしか」(152頁)考えられていないとアンリを批判している点はユニークであり、注目されてよいポイントだろう。

(3) 出来事思想に向けて。意外な組み合わせにも見えるが、本書の思考に従えば、「出来事の現象学」という観点からマルディネとデリダが結びつく。第7章と第9章はその各々を扱うが、前者のようにアンリとマルディネを対照した論考は世界的に見ても稀であるし、また、アンリとデリダを対決させた後者は国際コロクでの講演をもとにしており、本書の思想的頂点のひとつをなす

と言っても過言ではない。第7章はまずアンリとマルディネに直接の関係がなかったことを確認したうえで、非志向的契機や抽象絵画の重視、「パトスのなもの」への注目などに共通性を探ってゆく。マルディネがシュトラウスから引き出したという「ressentir」とアンリの自己触発、マルディネの「世界」とアンリ芸術論における「コスモス」などが緻密な議論によって重ね合わせられ、そこにある「本質的な一致」(231頁)が指摘されつつも、出来事が引き起こす不意打ち・新しさ・不可能性といった特徴をもたないアンリ型の「内在」が再び問いただされている(233-242頁)。第9章はフッサール時間論や「生」の解釈をめぐる、アンリとデリダとのあいだにどのような亀裂があったのかを丁寧に跡づけており、アンリの「差延」批判やデリダの「内在主義」批判がもつ妥当性を批判的に検証している。「出来事」を示す「不定法の(代名)動詞」をアンリが多用していることに着目し、そこから「出来事についての思索」を把握する解釈(323頁)は独創的であり、この解釈自体が出来事としての新しさをもつ。アンリ現象学の「到来」や「増大」のモチーフを掘り下げつつ、デリダの観点からアンリの内在=生を脱構築していく一連の記述(334-340頁)もまた圧巻である。

(4) 人間的なものを超えて。本書の主導線を第1章から第8章、さらに結論第2節(c)「基底としての〈自然〉」へと至る筋に見いだしたとしても、大きく間違っていないだろう。著者の前著『自然の哲学史』(講談社、2021年)がニーチェとドゥルーズの引用に始まり、ドゥルーズ『ニーチェと哲学』からの引用で終わっていたことを思い出そう。本書第1章のドゥルーズ論と、第8章および結論末尾に出てくるデュフレンヌの〈自然〉概念の分析は、明らかにこの延長線上に位置づけられる。第1章では、アンリとドゥルーズが内在・生・感情といった主題、スピノザ・ニーチェ・カフカといった参照項を共有しながらも決定的に差異化されるという、その実相が詳述される。アンリ思想の対極として、ドゥルーズから取り出された「非人称的で前個体的なもの」、「非人間的なもの」、「人間以前の、あるいは人間以後のもの」(30・36頁)への視線は、デュフレンヌの現象学が「前-人間的」で「メタ-人間主義的」であったとする第8章の結論的評価(290-291頁)につながっている。その第8章では、マルクス解釈をめぐるアンリとデュフレンヌの討論が、リクールとのやり取り(270-271頁)と併せて検討されるほか、情感性をめぐる「デュフレンヌとアンリの共鳴」(279頁)が多方面から裏付けられる。このパートも今後の研究者にとって、貴重な共有財産になっていくと思われる。

本書に対してわずかでも介入の余地があるとすれば、それは「絶対的な無限の〈生〉」をめぐる解釈にあるかもしれない。「アンリの晩年へのキリスト教への依拠」(360頁)を批判する著者は、「〈生〉が神である必然性は、換言すると、キリスト教に依拠する必然性は存在しない」(363頁)と主張するが、これはまったくそのとおりだと思う。哲学者が何らかの生を語るのに、キリスト教の神に依拠する必然性はどこにもない。だが、アンリの議論に限っては、別の読み方もありうるのではないか。晩年のアンリはキリスト教に依拠して〈生〉を「神」に同化してしまったというより、むしろキリスト教の神を、自らが構築した巨大な生命システムに解消することで、その聖書的意義を根本的に改鑄してしまったかのように見える。現象学の「神学的転回」というジャンニコのレッテルを、なるほどアンリは肯定的に受け止めていたが(360頁)、実際に起こったのは現象学

の神学化ではなく、逆に神学の現象学化、より正確に言えば、「生の現象学」による神学的言説の我有化だったのではないか。

このような仮説は、絶対的〈生〉の「〈一なること〉」と複数の有限な生が併存するという、後期アンリの主張にも関わる。著者が鋭く指摘したように、ある意味でこれは「矛盾」である。というのも、「有限な生は常に複数存在するならば、無限の〈生〉は自身とは異なる複数のものを既に含んでいることになるので、厳密な意味でそれを〈一〉なるものと言うことはできなくなる」(363頁)からだ。しかし、複数のものが共属し共存する場を大文字の〈一〉として括ること自体は、そこまで不条理と言えないかもしれない。おそらくここには三一 (Sainte Trinité) の伝統的教理が鳴り響いている。それは、位格として複数でありながら、実体を共有しているがゆえに一なる実体、一なる神があるという理屈であった。アンリはこの論理(非論理?)をいわば世俗化し、彼の考える「生」の現象学的構造に適用したのではないか。ただ、こう考えたとしても、アンリの議論は、著者が看破した「神の決定的な喪失」、「〈神の死〉」(365-366頁)という事態を回避できないだろう。

いずれにせよ本書は、生の内在というアンリの硬直した観念をいったん破綻させたくて、その解体現場から別の内在の思考を拡張的に再創造するよう仕向けていく書物である。この場では容易に扱えないほど豊穡な思想的アイデアが各所に詰め込まれている。評者にとって本書の叙述は、アンリの読み方を大きく変えてくれるというだけでなく、真に自由な哲学的思考への勇気を与えてくれるものでもあった。フランス哲学思想に関心をもつ幅広い人々に本書が長く読まれていくことを強く願っている。

(伊原木 大祐)

佐藤 香織、馬場 智一編

『『存在の彼方へ』を解説する レヴィナス研究の現在』

(法政大学出版局、2025 年)

本書は『存在の彼方へ』出版50周年を記念する2024年のシンポジウムから始まり、レヴィナス没後30年の命日に出版された論考集である。『存在の彼方へ、あるいは存在するとは別の仕方』（以下『存在の彼方へ』）は、レヴィナス後期の主著であり、第二の主著とも呼ばれる重要なものである。しかし、本書の「はじめに」でも書かれているように、これまでのレヴィナス研究は、第一の主著とされる『全体性と無限』に関するものが多く、『存在の彼方へ』における研究はそれに比べれば少ないと言える状況であった。また、『全体性と無限』に比べると『存在の彼方へ』は、その難解で抽象的な概念や、独特な文体によって少し近寄りがたいものとなっており、実際、読者にとってはその理解や接触に困難を伴うものになっていたようにも思われる。本書は、こうしたレヴィナス研究の状況を踏まえ、『存在の彼方へ』の研究に新たな一石を投じることを目指しており、まさにそれを達成していると言える。またその内容は、単なる『存在の彼方へ』の解説や入門書にとどまらないものであり、また豪華な執筆者たちによる様々な視点を取り込んだ、最新のレヴィナス研究の集大成とも言えるものである。

本書は一九本の論考と、三本のコラムによって成り、大きく三部構成になっている。この三部構成の前に位置する序章には、これまでのレヴィナスの『存在の彼方へ』に対する解釈（デリダ批判によるレヴィナス思想の後期の転回）へ文献学的観点からの応答がなされている。それはこれまでなされてこなかったような精密な作業であり、それによって『存在の彼方へ』は『全体性と無限』から単に全く切り離された思想でもなく、また『全体性と無限』以降に発表された様々な論文の単なる寄せ集めではないことが示される。これは、『存在の彼方へ』以外の著作の解釈にも影響を与え得る重要な観点である。そしてこの序章のあとには、長坂真澄によるコラムが差し込まれている。そこでは、レヴィナスの『存在の彼方へ』での言語に対する態度から、レヴィナスがデリダに対する応答をしていた可能性について示唆されている。つまり、この序章によって、レヴィナスの『存在の彼方へ』への解釈が、これまで通例とされてきたような、デリダの批判による思想転回に収まらないものであること、しかし、だからといって全くデリダと無関係でもないことという、まさに『存在の彼方へ』の困難さが明らかにされているのである。

第一部『『存在の彼方へ』の方法論』では、レヴィナスが「誇張法」とよぶ方法論に焦点を当てた藤岡俊博と服部敬弘の二本の論考と、合田正人によるコラムからなっている。藤岡は、レヴィナスの「語ること・語られたこと」という区別が方法的役割を担っており、この方法が『存在の彼方へ』に限らず、レヴィナスの思想全体に通底することを示す。服部は、レヴィナスの「誇張」を細かく分析し、レヴィナスにおいてなぜそのような「誇張」が必要であったのかを示し、『存在の

彼方へ』の誇張法は「誇張の誇張」であるという点で誇張法の頂点であり、『全体性と無限』から『存在の彼方へ』においては方法論的深化があることを明らかにしている。また合田は、レヴィナスの言語について、幅広く豊かな知見から考察を加えている。レヴィナスの『存在の彼方へ』が非常に難解で読みにくいものとなっているのは、まさに彼のこうした「誇張法」や独特の言語観によるものでもあり、したがって、この部の論考とコラムは、レヴィナスの言語における難解さを解きほぐし、理解するためにも非常に有益なものとなっている。

第二部『『存在の彼方へ』は何を論じているのか』は、『存在の彼方へ』の各章の主題と緩やかに対応する内容の11の論考と、一つのコラムからなる。3章では押見まりが、『存在の彼方へ』に引用されているジャン・ヴァールのエピグラフを、実際にヴァールの文脈から「感受性」を軸に解明している。これによって押見は、レヴィナスの思想が、「感受性における超越」を見つめるフランス思想の系譜であることも明らかにしており、レヴィナスのフランス思想での位置付けについても理解できる論考となっている。4章の長坂真澄は、『存在の彼方へ』が、ヘーゲルの『精神現象学』の「意識の反転」を自身の無起源の攪乱として語り直していることから、ヘーゲルや、ハイデガーのヘーゲル解釈をも参照し、これがレヴィナスの新たな時間の概念を切り開くものであることを明らかにする。これによって、レヴィナスの「隔時性」という時間概念もさらに詳しく理解できるようになっている。5章の渡名喜庸哲は、「母性」をとりあげ、これがまさに現象学的な概念であることや、さらにこの概念の具体的な内容を明らかにしている。また「母性」以前の性に関する概念である「女性的なもの」や「父性」といった概念や、それらと関係して語られていた「未来」が後期ではあまり扱われなくなったことに対し、バタイユのレヴィナス批判から、ニーチェ的な「未来」の可能性をレヴィナスに紐づける新しい解釈の可能性を提示している。6章の佐藤香織は、「心性」の概念を取り上げている。心性は『全体性と無限』でも扱われていた概念であり、ここでは存在のあり方とされていたのに対し、それが『存在の彼方へ』では存在に従属しないもの、すなわち「様相」として考えられていることを、ジャンヌ・ドゥロムの「様相的思考」を手がかりとして示している。レヴィナス思想における同じ概念であっても、『存在の彼方へ』においてその内実が変わっている可能性があることに改めて注意をむけてくれる論考である。7章では小手川正二郎が「身代わり」の概念について、これまで注目されてこなかった側面から捉え直すことで、新たな解釈を与えている。『存在の彼方へ』はこの「身代わり」が題する第4章が軸に書かれているとレヴィナス自身も述べているように、この「身代わり」の概念を理解することは、『存在の彼方へ』全体の理解にとっても非常に重要となる。8章、村上暁子は、「私」の「唯一性」の概念について四つの契機から考察することで、この概念がヒューマニズムにも、反ヒューマニズムにも収まらない、実体とは別の仕方では受肉し生ける人格としての具体性をもつ関係性における唯一性であることを示している。唯一性は、主体性や、責任、身代わりなど『存在の彼方へ』におけるその他の重要な概念と深く結びついており、したがってこの論考も『存在の彼方へ』全体の理解にとって有益なものとなる。9章の樋口雄哉は、レヴィナスの思想の前期から共通してみとれる、時間の概念における追放と回帰の反復に着目し、その上で『存在の彼方へ』における〈別の仕方〉がそれらに対して動力としての特別な役割を担っていることを示している。これは『存在の彼方へ』にお

ける時間性である「隔時性」をさらに詳しく理解することを可能にしてくれる。10章では、石井雅巳が「無限者の栄光」における「証言」に関し、バーナード・ウィリアムズやリクールなども参照しつつ、〈語ること〉としての誠実さや真摯さが、真なるものを可能にすることを明らかにしている。そこでは『全体性と無限』との関係も見出されており、したがってこの論考はレヴィナス思想における真理論の解釈に寄与するものである。11章の伊原木大祐は、『存在の彼方へ』における「正義の戦争」から、弱さの必要性、またそれが「疾しい良心＝意識」につながりうるものであることを示している。またそれが、人質としての主体のあり方をこえ、何らかの共同的、共通性を持ちうるものにつながりうることを示すことで、レヴィナスの正義における解釈に新たな幅を見出ししている。12章では、犬飼智仁が脱内存在性をレヴィナス思想の前期から後期に至るまでコナトゥスとの関係から明らかにしている。これによって、『存在の彼方へ』における脱内存在性の概念がどのようにして発生し、展開してきたかを理解することを可能にしている。13章の合田正人は、『存在の彼方へ』における「エオン」(éon)について、さまざまな角度から分析を加えている。なんとなく分かったような気で流してしまいそうになる用語にも、こんなにも多くの思考の余地があることに気付かされる論考であり、まさに翻訳者ならではの貴重な視点からの分析である。第2部は、樋口雅哉による『存在の彼方へ』50周年記念シンポジウムについてのコラムで閉められる。実際の参加者の様子や雰囲気を実感できる貴重なコラムである。

第3部は「『存在の彼方へ』の受容・解釈について」と題され、『存在の彼方へ』が与えた影響がわかる論考が収められている。14章で馬場智一は、レヴィナスとリクールのあいだに見られる「小さな不和」と「意見の相違」について考察し、さらにレヴィナス晩年のリクール宛の手紙に見られる「選ばれたものの尊厳」という概念から「意見の相違」の内実を明らかにしている。15章では、平岡紘がジャン＝リュック・マリオンとレヴィナスにおける「神・他者・私」に関する分岐点を解明しており、またレヴィナスの享受論とマリオンの贈与の現象学との親近性についても言及されている。このレヴィナスと深く関係のある哲学者との関連からの分析は、レヴィナスの思想を改めて異なる角度から解釈する可能性を開き、さらなる理解を深めさせてくれるものである。16章、安喰勇平は教育学におけるレヴィナス思想に対する反応を取り上げている。そこではレヴィナスの倫理が具体的な規範ではないことから、その実践に対して教育学の立場からは意見が分かれていることが理解できる。個人的には、リーのレヴィナス解釈に基づく「傷つきやすい教師」というイメージが非常に興味深いと感じた。17章の加藤里奈は、レヴィナスの「挨拶」と共同体との関連、他者に関する倫理や聖性を、教育学における教育と共同体の議論と接続する可能性について示唆している。これら加藤と安喰の論考によって、レヴィナス思想が教育学において果たしうる役割について考える示唆を得ることができる。18章、高野浩之はレヴィナスの思想がどのような背景で経営倫理に受け入れられているかを示し、さらにレヴィナス自身の正義と倫理の分析から、それらが経営倫理においてさらに生かされる可能性を示している。実践とはかけ離れたように思えるレヴィナスを、経営倫理という実践の場と接続できる可能性に気づかせてくれる論考である。19章では松葉類が、フーコーとの関係も手がかりとしつつ、『存在の彼方へ』における「監獄」の概念の内実を明らかにしている。そこでは監獄が世界や現在と隔てるネガティブなものである一方、希望を

も含みうるものであることが示されている。「監獄」という概念をきっかけにし、現在の世界状況や、「人権」について見直す契機を与える論考となっている。以上のように第3部では、レヴィナスの思想が、その他の哲学者や、さらには教育学や経営倫理などの哲学以外の分野において実際に与えている影響の内実を知ることができるようになっている。

本書は多くの論考とコラムからなるため、ここでそれぞれの内容について深く言及することはできなかった。しかし、本書が比較的少なかった『存在の彼方へ』における研究を豊かにするものであることは、この論考とコラムの豊かさからも分かる通りである。本書は今後のレヴィナス研究における必読書のひとつになることは間違いないだろう。

(小川 真未)

竹本 研史著

『サルトル 「特異的普遍」の哲学 個人の实践と全体化の論理』

(法政大学出版局、2024 年)

2019年東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻に提出された博士論文が大幅な加筆修正・再編集のうえ書籍化された。A5判で500頁近い大著である。内容を一言でまとめるなら、『弁証法的理性批判』第一巻、第二巻（未完草稿）を中心に、後期サルトルの政治哲学における共同体と個人の関係のダイナミズムを取り出した研究書ということになる。本書については、確認できた限り既に4本の優れた書評が存在する。内容の詳細な紹介は関大聡氏の行き届いた評論（『サルトル研究 エレウテリア』日本サルトル学会、2025年12月）をはじめ、赤阪辰太郎氏（『実存思想論集』2025年6月）や根木昭英氏（『図書新聞』2024年7月6日）の的確な要約が頼りになるし、よりアクチュアルな文脈（特に日本史・天皇論の観点）からの問題提起として小林成彬氏のもの（『週刊読書人』2024年4月5日）が興味深い。これに対し、メルロ＝ポンティの政治哲学に関する論文をいくつか公表してきたものの、サルトルの専門家ではない若輩者の本評者が今更できること、あるいはすべきことは、サルトル研究者にとっての相対的な他者である立場で受け取られた限りでの、本書の意義と問題点を、可能な限り虚心坦懐に告白することであろう。いずれにせよ本書の議論の概要を必要最低限度に共有することから始めよう。本書は三部構成からなる。

第Ⅰ部は、『弁証法的理性批判』における個人と全体の関係、「ひとりの個人が自らの生きる時代のコンテクストのなかで普遍化される一方で、その時代もその個人の「実践」によって特異化される」（12頁）という定式を先取りした上で、改めて前期著作における個人の対他関係（二者関係）の議論の追跡から出発する。サディズム／マゾヒズムの性的関係（『存在と無』）の挫折は「祈り」へ転化し、さらにその挫折は、自他の相互性を失わずに自由へ向かう「呼びかけ」へと転化する（『倫理学ノート』、『ボードレール』、『聖ジュネ』、『悪魔と神』）。

第Ⅱ部は、「サルトルは一九五二年からハンガリー動乱の一九五六年までのあいだ共産党に最も接近した」という風説に対して、あくまで「共産主義者と平和」（1952-1954）も「思想的な不一致を度外視して、政局的な観点から〔……〕共産党を擁護したに過ぎなかった」（160頁）と睨みを効かせつつ、『弁証法的理性批判』第一巻（1960）をそこからの自己批判の末に書かれたものと位置づけ、同著作の個人－共同体論を、ソ連とフランス革命という二つのモデルから読み解く。個人はまず、資源の稀少性に対し労働する階級の中の交換可能な一つとして処理されている（集合態 collectif; 集列体 série）。その中の個人が集合態のアイデンティティを自覚的に内面化し、人々を共通の目的に向かう行動へと駆り立てるとき、集団 groupe となる。それははじめ、各成員が交互に指導者＝第三者と成り合い、誰もが互いに指導者であり服従者であるような同質的な「溶融集団」であるが、当初の目的を達成したあたりから、早くも自己保存を目的とした「存続集団」へと惰性

化する。その内実は、間接的誓約によって相互に拘束する誓約集団から、各個の職分を固定する組織集団へ、その職分が自立し個人が再び非本質的なアトムと化する制度集団へと移行し、けっきょく集合態に戻る。以上のプロセスは、特異な個人の实践が共同体を形成していく「普遍化する特異性」の方向として位置づけられる。

第Ⅲ部は、このプロセスの裏側で同時進行している「特異化する普遍性」のプロセスを、『弁証法的理性批判』第二卷（未完草稿、1985刊）のスターリン論から取り出す。トロツキーの世界革命路線とスターリンの一国社会主義路線の対立から理解されることは、マルクス主義が志向する普遍的な理念が、ロシアという一地域、スターリンという一個人に受肉することで、それらの特殊な諸条件に服し、特異な形態を取るということである。それに伴い、ソ連社会全体が、指導者スターリンの特異性に感染して統合されることになる。従来の研究で「包摂の全体化」として注目されてきたこの論理が、著者の「特異的普遍」の構図の一分枝に位置づけられる。

第9-11章は第Ⅲ部ににくられているものの、実質的には独立した議論である。本書表題の出所であるキルケゴール論「特異的普遍」（1964）の内容を改めて確認した上で、サルトル／ボーヴォワール来日公演（1966）と「人民の友」インタビュー（1970）、および加藤周一のサルトル受容から、ここまで見てきた「特異的普遍」の運動が作動する起点としての「知識人」のあり方を解き明かし、今日の読者に訴えかける内容となっている。

哲学著作から講演、評論、戯曲まで幅広く扱い、多くの先行研究や歴史的文脈にも視線を送る仕事ぶりからは、著者の確かな専門性と、血の通った問題関心が感じ取られる。とりわけ本書はやはり、『弁証法的理性批判』という難解な大著について、竹内芳郎（邦訳1962）に始まり、北見秀司『サルトルとマルクス』（2010、2011）、水野浩二『倫理と歴史』（2019）によって近年本邦で進められている研究を正面から引き継ぎながら、第二巻草稿や50年代以降の共産党との距離という思想背景も重点的に参照して解き明かし、生方淳子氏のいっそうアクチュアルな仕事（『戦場の哲学』2020、『哲学のアンガジュマン』2025）と対話をつづけるものとして、我々に後期サルトルの歴史・政治哲学への新たな入口を提供してくれることは間違いない。

そのほか無数の美点は先行の書評に譲り、本評者は敢えて複数の疑問を明確に提起する役を担いたい。まず構成上の問題である。上記の要約からも察せられるように、本書を『弁証法的理性批判』やサルトルの個人－共同体論の研究書と捉えるならば、第Ⅰ部第2・3章の性的関係、祈り、呼びかけといった個人－他者の二者関係の議論は明らかに浮いており、これらが本書の主題にとっていかなる役割を果たすのかが不明瞭である。各章で「特異性」と普遍性（というより匿名性）が関わる地点が約一箇所ずつ、簡素に言葉の上で確認されている（69-70頁、95-96頁）ものの、それだけで「特異的普遍」という大テーマの元に包摂するのは無理がある。これについては関氏が「本書を読むにあたって「特異的普遍」という看板は必ずしも意識しなくとも良いかもしれない」と言い当て、根本氏が「特異と普遍との矛盾を乗り越えるようななにか強力な論理の提示を期待していた読者には、肩透かしを食わせる」と指摘するところである。即ち本書の主題は実のところ「特異的普遍」という独特の概念の徹底的な解明よりも、特異と普遍が絡み合う歴史の動態の中で作動する特異な個人の实践の在り方の叙述にあると言うべきであって、そう考えれば、第Ⅰ

部の前期思想の議論や、第Ⅲ部最後の三章分を割いた知識人論の執筆意図もある程度は汲みとれるわけである。もしも「特異的普遍」という概念にこだわるのであれば、サディズム／マゾヒズム論や祈りの議論が、後期の共同体と個人の関係を言う「特異的普遍」と、どの点で接続・対応し、どの点で異なるのかを、著者自身が批判的に分析するべきであろう。そうしなければ、特に第2章などほとんど『存在と無』やあるいはヘーゲルを一読すれば分かる内容を反復しているように思われ、これを読むことで読者が何を得られるのか分からなくなってしまう。その場合、本書の主題にとって第Ⅰ部はもはや不要である。

というのも、実際に著者はサルトルが歴史の特異的普遍の論理を捉えた上でなお「普遍性」よりも「特異性」を優位に置いている（422頁）、という解釈の立場を示しており、これが本書の特徴の一つでもあるわけだが、それならばなおさら、「特異性」という語が各テキストで何を指しているのかを厳密に規定しなければならない。本書全体の困難の一つとして、総じて重要語句の説明が不足していることを挙げるべきだが（216-232頁の「〈他者〉」、「第三者」など）、この場合「特異性」に関しては無視できない問題になるだろう。「特異性」を優位に置いている」という抽象的な文言の意味は、さしあたり“個人の自由と実践を重視している”と理解したくなるが、スターリンにおける「特異化する普遍性」の議論は、マルクス主義の普遍的理念がロシアやスターリンの特異性に受肉し、特異的な社会を生むというものであった。この場合、「特異性」は個人の実践を指すどころか、それを強烈に抑圧する社会の不動性を指していると言うべきではないか。このように、本書を通じて「特異性」「普遍性」という同じ語が使われてはいるものの、そこには内実や水準の大きな差異があるのであって、その点を解釈者の責任の元に整理するのではなければ、多様なテキストにまたがる思想に、単なる言葉の一致以上の統一性を持たせることは不可能である。

ここで、赤阪氏と生方氏が控えめに指摘している本書の文体的特徴を本評者の責任で批判的に言いかえると——サルトルからの長大な引用のあとに、同じく長大な文章で、大部分同一の言葉を繰り返しつつ、少しずつ解釈を混入させていくという、あまりに「禁欲的」で「ゆっくり」とした論述、さらにはときに議論が行きつ戻りつして、既に了解された話題を新鮮な驚きと共に繰り返すことさえあるような「慎重な」論述——こうした書き方のために、本書がこれだけの分量に膨らみながらも、各議論の論理的な関係を著者が整理するための紙幅が割かれないという犠牲が生じている印象を受ける。その結果、議論の移行の必然性の不透明さ（e.g. 第Ⅰ章から第2章、第Ⅰ部から第Ⅱ部）、議論の重複（e.g. 305-307頁、第9章）、議論の配置順序の不分明さ（e.g. 58-63頁）、地の文と引用箇所の不一致（e.g. 90-91頁）、日本語文法上のねじれや誤字脱字（各所）といった形式上の問題が、重箱の隅とも言い切れない規模で発生しており、読者が本書全編を貫く論理を深く理解しようとすることを不可能にする。こうした問題を「アカデミックに禁欲的に概念的検証を行う」学問的誠実さの故と言って済ますことには、本評者はためらいを覚える。

そのほか内容面では、著者はサルトルが溶融集団を理想と考えていたと解釈する一方、サルトル自身は必ずしもそう明言しなかったのではないか、という小林氏の問題提起、スターリン論において«souverain»を「主権者」ではなく「統治者」と訳していることの問題や、「共産主義者と平和」の一文「〈党〉は前進するか、さもなくば消滅せねばならない」を「党は、前進したり姿を消した

りしなければならない」と誤訳している可能性（これは以下の議論にも関わる）を指摘する関氏の慧眼はこの場でも共有しておくべきだろうが、サルトル研究上の専門的議論に本評者が踏み込むことはできない。また上に挙げた諸問題を瑣末なものにするような本書のサルトル研究史上の大きな意義を本評者が共有できていないだけ、ということもあるかもしれない。

いずれにしても最後に本評者が触れておきたいのは、メルロ＝ポンティがサルトルに宛てた政治哲学的批判についてである。本書第4章でも取り上げられているように、サルトルが文面上もともと共産党に近づき、“〈党〉なくしてプロレタリアートは存在しない”と語った「共産主義者と平和」について、かつての盟友メルロ＝ポンティは『弁証法の冒険』（1955）で激的な批判を加え、サルトルとの決別を証した。著者竹本氏はこの批判によってサルトルの自己欺瞞が顕わになることを認めつつも、サルトルの共産党擁護はあくまで思想上の不一致を括弧に入れた時局的な戦略に過ぎなかったとして、彼の「主観的な」思想の一貫性確保に努めている。しかし本評者としては、メルロ＝ポンティの批判がまさしく、サルトルが共産党を内部から理解するのではなく、自らの哲学によって共産党の言い分を書き換えることで共鳴しようとした、その手つきそのものに向けられていたことが見逃せない。即ちメルロ＝ポンティ政治哲学の視点から見ると、サルトルの主観的な意図と客観的な政治的立場の相違如何にかかわらず、必要とあらば彼がその緊張関係を思想言説によって糊塗できてしまうという、その（実存主義的）政治哲学や知識人のアンガジュマンの構造そのものがむしろ問題になるように思われるのである。こうした両者の政治哲学的な応酬の評価については、今後の研究動向も追っていきたい。

（鳥居 千朗）

田村 歩著

『経験主義者デカルト』

(大阪公立大学出版会、2025 年)

確実に不可疑な学知の獲得を目指したデカルトは、方法的懐疑を遂行し、その結果、精神としての〈私〉の存在が疑えないことを見出した。さらに、精神の内で生起するもの、例えば、〈私〉が疑い、肯定し、否定し、知解し、意志し、忌避し、想像し、感覚するといったことが「私のうちにあるということを私は確実に知る」(AT VII, 35)。こうした精神内の事象が見出される仕方をデカルトはときに「経験 (experientia/expérience)」と呼ぶ。このような直接的な知はデカルトにおける一つの認識の源泉をなすものとしてときに注目されてきたし、経験という働きの内実や特質に関わる研究も少数だが存在する。

本書はこうした先行研究の知見を活かしつつ、デカルトにおける経験という様式を、(1) その哲学史的背景、(2) 「知解」や「直観」、「意識」といった隣接概念との関係、そして (3) コギト論や自由意志論といった個別の議論における役割まで含めて、さらに包括的に明らかにしようとする試みである。本書の母体となったのは2019年に受理された著者の博士論文だが、その後の研究成果も盛り込み、新たに書き直されたバージョンが本書である。

本書の骨子をまず紹介しよう。本書は二部構成である。

「第一部 デカルトの形而上学の体系における「経験」の機能」では、デカルトの「経験」概念それ自体を明らかにすることが目指される。

第I章では、デカルトの「経験」概念を解明するための準備作業として、デカルト以前の伝統が参照される。著者は、アリストテレスからデカルトと同時代の辞書に至る用例をとりあつめ、そこから「感覚を介する」ことや「記憶から生じるもの」といった特徴を「伝統的な意味での経験」の特徴として括り出す。それを踏まえて、デカルトのコーパスのうちには上のいずれの特徴にも該当しない独自の用法が存在すると指摘される。

第II章ではその「経験」の内実が、「直観」「知解」といった隣接概念と区別しながら明らかにされる。まず著者はデカルト初期の作品『精神指導の規則』(以下、『規則論』)における「直観」と「経験」の用法を、この作品以降はもはや保持されない一時的なものとして考慮外におく。そのうえで、改めて『省察』等の作品で登場する「経験」の内実が論じられる。詳しくは後述するが、著者は「経験」を、「対象そのものの現前性」「主体に対する強制力」「現実的に遂行するないし体現すること」といった要素によって特徴づける。「知解 (intelligere)」はこのうち「現前性」という特徴を持たない点で「経験」と異なる。また、「直観」も、『省察』においてはそもそも「哲学的概念として定まった用法を有さない」(37頁)ゆえに経験とは異なると診断される。こうして「経験」は他のどの概念とも同一視できない固有の内実を持つことが主張される。

第III章では「経験」の概念をさらに明確化するために、「意識 (conscientia)」概念との関係を論じる。本章で行われる作業は、しばしば同義語であるかの如くテキストに現れる「経験」と「意識」とを厳密に区別するために、哲学史的な比較作業を通してデカルト的「意識」の固有の内容を固定した上で、前章で再構成された「経験」概念との隔たりを確認するというものである。まずデカルト的「意識」の特徴は、必ずしも精神の働きの意識であるわけではない広い射程を有し（この点で、「精神そのものの感得」(53頁)たるマルブランシュの意識と異なるとされる）、かつ「目撃」や「証言」という伝統的なそれに近い概念である」(57頁)と結論づけられる。この意識と「経験」との違いは、意識の規定に含まれる「証言」が過去に生じた行為や出来事を対象としうるのに対し、経験は現在生じていることにのみ関わるという点に認められる。そしてデカルトが「意識」と「経験」という語を密接に関連させて（可換的な同義語であるようにさえ見える仕方で）用いるテキストについては、「経験」という語を付加することによって「意識」の元来有する以上の内容を表現する「補完」だとして処理する。

「第二部 デカルト自我論・自由意志論と「経験」」では第一部で取り出された「経験」概念を前提し、その概念が自我論と自由論という個別の議論において果たす役割の解明が目指される。

第IV章からは、「第二省察」冒頭箇所でのいわゆるコギト命題の導出過程についての解釈が展開される。本章ではまず、「私は思惟している」ことがなぜ確実であるのかが問われる。まず批判されるのは、一般に作用の存在はその作用の対象の存在を含意するという原則を、全能の欺き手に「私は欺かれている」というデカルトの想定に適用しようとする解釈、および「私が私を説得する」という事実が私の存在を導出する根拠である、という解釈である。これらに対して著者は、（自らが欺かれているという）「この自覚は、「私は思惟する」の不可疑性の条件としてではなく、「省察」の遂行者が「私は思惟する」の不可疑性を認識するための不可欠の契機としての役割を果たすのである」(77頁)と考える。こう考える場合、「私が欺かれている」という事態が事実生じていようと、いまいと、「私は思惟する」ことの確実性が揺らぐわけではない。それでは、「私が思惟する」ことが何によって確証されるかという点、「経験」によってであると著者は主張する。ここで「経験」は、欺かれているさいに自らが置かれている状況への「反省」、「欺かれることによって被る自らの変容を顧み」るはたらきと言い換えられる(81-82頁)。

第V章では続いて、「私が存在する」ということの確実性の根拠が論じられる。ここで著者は、「私はある、私は存在する」というこの *pronuntiatum* (AT VII, 25) という語の選択に着目するという独特のアプローチをとる。*pronuntiatum*、そしてこれと類似した語である *propositio* および *enuntiatio*、さらに *pronuntiatum* の起源と位置付けられるギリシア語の $\alpha \xi \iota \omega \mu \alpha$ の歴史上の用例を探索した結果、ストア派の $\alpha \xi \iota \omega \mu \alpha$ がデカルトの *pronuntiatum* に最もよく似た特徴を有していると結論づけられる。両者の共通点は(1) 真理値が時間と状況によって変化しうること、(2) これらは特定の時点で「偽になるのではなく消滅する」ことの二点であると確認されるが、これらの特徴は「私は存在するという認識が「経験」に基づくものであるということの意味する」と主張される。なぜなら、「私はある、私は存在する」は、そう言表される「たびごとに」真となるが、ここで、言表するという「行為の現実的遂行の重要性」(103頁)が、第一部で再構成した「経験」

の特徴と合致するからである。

第VI章は自由意志を主題とする。デカルトはある書簡において、「私たち自身の自由意志 (*notre libre arbitre*)」を「私たちは自らのうちにおいて経験し、感じる (*nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes*)」と記している (AT IV, 332-333)。評者の見るところ、本章では、なぜ、どのようにして経験が自由を証するのか、という点が論じられるわけではなく、むしろここでは、デカルトのいくつかの文脈では「あたかも自らが自由であるかのような経験」(110頁)を人が持ち得ることが確認できれば十分であり、それ以上に本当に自由であるかを問う必要はない、という事情の確認が行われる。著者はまず『哲学原理』に基づいて、デカルトが摂理と自由の両立問題にそもそも取り組む気がなかったということを確認し、続いて自由意志が論じられる二つの主要な場面、すなわち『省察』『第四省察』における真偽の判断をめぐる議論と『情念論』における「高邁 (*générosité*)」の議論を分析し、いずれの文脈でも本当に自由であるか否かは問題とならないという診断を下す。前者に関しては「いずれにせよ、デカルトが必要とする〈過誤に陥らないための方法〉および〈人間が陥り得る過誤の原因を神に負わせることの不可能性〉の双方を獲得することができる」(110頁)し、高邁の情念が掻き立てられるための条件は決意の「感得 (*sentir*)」だからである。

以上が全体の概要である。改めて総括するならば、「第一部」では「経験」が固有の概念として取り出され、また「直観」「知解」「意識」といった隣接概念との区別を確認することで明確化された。「第二部」ではまずコギト論において「経験」が確実性の根拠を提供していることが主張され、続いて自由意志論では、経験されるものという固有の領域が確保されることの意義が論じられたといえよう。

以下では本書について評者なりの検討を加えたい。本書は経験概念の包括的研究に先鞭をつけると同時に、いくつかの課題を残しているように思われる。

第一の点は「経験」概念それ自体に関わるものである。上の纏めから見て取れる通り、「経験」それ自体の内実の規定は第II章でほぼ尽きている(第III章はそれを前提として、「意識」概念との比較を行っている)第II章で著者は本来の「経験」概念の最大の特徴は「対象そのものの現前性」であると強調する。対象の現前性とは、著者によれば、「主体に対する強制力をもつこと」(41頁)である。現前性について著者が引用するのは次の「第六省察」の一節である:「いかなる対象をも、それが私の感覚器官に現前していないかぎり、私が感覚したいと思うにしても感覚するわけにはいかず、[感覚器官に] 現前している場合には、[感覚したくないと思っても] 感覚しないわけにはいかない」(著者訳)。しかしここで、現前性は強制力の発生条件であって強制力そのものではない。そしてここで「現前する (*praesens*)」とは、自然に読むならば、感覚される物体が感覚器官の知覚範囲に存在していてかつ遮蔽物がないという状態を指す。そのような状態(例えば眼の前に物体が置かれていて目を開けている状態)にある限り、「感覚しないことができない」という強制力が生じると言えるだろう。しかしこのような文脈から切り離して、しかも現前性と強制力とを同一の事柄とみなすなら、「強制」なるものの内実が不明瞭となるのではないか。このように、経験概念を構成する要素間の関係はまだ明瞭化の余地を残しており、現実的遂行という第三の要素についても同様である。

第二の点は、経験概念を解明することのインパクトである。本書は『経験主義者デカルト』と題されている。経験「主義」という呼称を用いるには、むしろ経験という語を用いているというだけでも、核心的議論の中でそれを用いているというだけでも十分ではない。経験が、体系全体の性格を決定づけるものとなって初めてその呼称は適切なものとなるだろう。それでは、「経験」に着目することでデカルト哲学のいかなる性格が明らかとなるのだろうか。なるほどこの問いは、経験概念の解明に自らの取り組む仕事を限定し、経験に関わる展開を全て追うことを控えている（8頁）著者に対しては、不当な無い物ねだりかもしれない。しかし例えば、本書で比較的紙幅を割いて論じられているコギト論においても、まず通常根拠とされるテキスト（第二省察）を用いて解釈が確定したあとで、最後に経験概念と関連づけられるという形になっているため、経験概念を踏まえることによって新たな解釈がもたらされているのかどうかが見て取りづらい。

とはいえ、少なくとも我が国において初めてデカルトの「経験」を主題的に扱った著作である本書が、一つの新たな領域を切り拓いたことは確かである。また、著者が地道に収集したテキスト群の情報的価値も決して過小評価すべきではない。著者あるいは本書に触発された研究者がここから一層豊かな成果を生むことを願うばかりである。

（有賀 雄大）

渡名喜 庸哲著

『レヴィナスのユダヤ性』

(勁草書房、2025年)

エマニュエル・レヴィナスといえば絶対的な他者への応答責任を説いた20世紀を代表する倫理思想家というイメージはいささか古びただろう。旧来のいわば他者論的なレヴィナス解釈を超えて、厳密な文献学的読解にもとづきレヴィナスの理論の現象学的な意義と射程に迫ろうとする近年の研究史の動向だけがそうさせるのではない。レヴィナス的な倫理、ひいては戦後ヨーロッパ的な倫理の理念そのものの信用がかつてなく低下しているのである。2023年10月以来あらためて激化したイスラエル国によるパレスチナに対する迫害的行為は今日いまだ収束の兆しを見せておらず、それどころか、2026年3月の米国・イスラエルによるイランへの軍事攻撃が事態を深刻に悪化させている。第二次世界大戦後、とりわけ1948年5月のイスラエル建国宣言以降しばしばシオニスト的とみなしうる発言を残してもきたレヴィナスの「倫理」の有効性に疑義が呈されるのも自然な歴史の作用だろう。しかし、そもそもレヴィナスにとって「シオニズム」や「ユダヤ性」とはどのようなものだったのか。時局の緊急性のなかにあってもなお慎重に問われる必要がある。

第I部では1930-1940年代を中心として、リトアニア・ユダヤ教の伝統や世界イスラエリット連盟をはじめとするユダヤ人機関、そしてヤコブ・ゴルディンやアンドレ・ネエル、レオン・アシュケナジ、ヒレル・ペルルマン（＝モルデカイ・シュシャーニ）といったユダヤ思想家たちとのレヴィナスの関わりが紹介される。ロシア領リトアニアのコヴノに生まれたレヴィナスは、ユダヤ教の伝統に接しながらもロシア語で教育を受け、高等中学校ではドイツをはじめとする西欧の文化の薫陶を受ける。ヴィルナのガオンから発するリトアニア・ユダヤ教はミトナグディムと呼ばれる正統派ユダヤ教に属し、近代的・啓蒙主義的なハスカラーの運動やハシディズムの敬虔主義から距離を取り、トーラーの学習とそれを通じた道徳的陶冶を重視する。ヴィルナのガオンやイスラエル・サランテル、ヴォロジンのラビ・ハイムといったリトアニア・ユダヤ教の伝統がレヴィナスに与えた思想的影響はこれまでもしばしば指摘されてきたが、レヴィナスが必ずしも初めからユダヤ的な知的風土にもとづいて自らの思想を形成していったわけではない点は強調されて然るべきだろう。レヴィナスの思想は「リトアニア・ユダヤ教を一つの背景としつつ」も、「その後西欧において、さまざまな経験や試練を経て」構築されていったのである（17頁）。1934年、すでに博士論文を出版、同郷のライッサと結婚し二子を儲けていたレヴィナスは、世界イスラエリット連盟に就職する。同団体の機関誌『平和と権利』に寄稿された論考やユダヤ思想関連の書評、『著作集』第一巻に収められたいくつかのテキストなどを手がかりに、著者はレヴィナスの思想のユダヤ的側面の形成過程を検討している。「マイモニデスの現代性」（1935年）から出発してヒトラー主義とユダヤ性の問題が存在論的な議論へと練り上げられていく過程は、前著『レヴィナスの企て』（勁

草書房、2021年）でも検討されていたが、本書であらためて強調されるのは、離散（ディアスポラ）の地であるフランスへのある種の根付きへの積極的な自覚、フランス・イスラエリットとしての立場の引き受けを介して彫琢されていく「普遍主義的特殊主義」の概念である。1860年に創設された世界イスラエリット連盟はフランス共和主義の理念にもとづき世界各地の離散ユダヤ人を抑圧から救い出し、啓蒙・教化・再生するという理念を持っていた。このような「世界＝普遍」を媒介として、「ユダヤ的なものとフランス的なもの、特殊的なものとの普遍的なものの二重性」をいわば止揚するような仕方で、レヴィナスの「普遍主義的特殊主義」は形成されていくことになる（53頁）。戦後から1970年代に至るまでレヴィナスが校長職を務めた東方イスラエリット師範学校（連盟の付属機関である）において、中東や北アフリカ出身の将来の指導者たちに教えられていたのも、フランス的な理念とユダヤ的なものの「均衡」であった。

第Ⅱ部は、主として1950-1960年代に発表されたテキストのうちユダヤ教やユダヤ思想に関わる論考を収めた論集、『困難な自由』（1963年／1976年）の読解に充てられる。ここでは第4章の「イスラエル」に関する議論を取り上げておく。本書は1940-1960年代初頭にかけてのレヴィナスのイスラエルに関する発言を、教育的次元、神学政治論的次元、メシアニズムの次元という三つの側面から分析している。第一の教育的次元はイスラエルという「土地」への根付きではなく精神的・文化的なイスラエルの再生を重視するものであり、イスラエリット師範学校での教育活動ともリンクしつつ、離散の地における生き延びの戦略として解されるものである。第二の神学政治論的次元は、「イスラエル国は宗教的であるかさもなければ存在しないだろう」というレヴィナスの言に象徴される、イスラエルの宗教性にかかわる。さまざまな解釈を誘う言葉だが、ここで示されているのは、国家の存立ではなく国家を介した正義の実現を重視するレヴィナスの立場である。正義の概念はレヴィナスの議論において複雑なニュアンスを持っているが、著者はここにイスラエルの国家暴力や植民地的な収奪を批判するジュディス・バトラーの議論との合流の可能性を見ている（127頁）。第三のメシアニズムの次元は、メシアの到来をひたすら待ち望む消極的待望論と人間の歴史への参与によって到来を早めるとする積極的待望論を共に斥けつつ立てられる、「歴史に参入しつつそこから身を引く」という態度に収斂する。国家や歴史の普遍性に身を晒しながらも他方ではそこから退隠し、世界史の流れを注視することのできる民族としてのユダヤ——成否は措くにせよ、これもまた件の普遍主義的特殊主義の一つの形である。以上三点は、非-シオニスト的なレヴィナス像を立てるうえで欠かすことのできない視座を提供しているだろう。

第Ⅲ部では、1950年代末からレヴィナスが仏語圏ユダヤ知識人会議で展開した一連の「タルムード講話」が分析されている。本書は同会議の概要や性質、変遷を詳しく紹介しており、議題の一覧表（160-161頁）と併せて資料的価値は高いが、ここではレヴィナスが講話に臨む姿勢に的を絞って見ておきたい。「タルムードの叡智を現代に翻訳すること、我々の時代の悩み事にそれを突き合わせること」、これがレヴィナスのタルムード解釈の基本方針であることは『四講話』（1968年）の序文で表明されている通りである。ヘブライ的なもののギリシャ語への翻訳を通してユダヤ教の精神性を実効化するというレヴィナスの態度決定を示すものと言えよう。著者が示唆しているのは、この「翻訳」のありようがレヴィナスの哲学的言説とユダヤ的言説のあいだの関係性を測るう

えでの一つの鍵になるということである。レヴィナスにとって「翻訳」とはいかなるものであったのか。いくつかの解釈の道がある。第一に、レヴィナスは聖書の教えを哲学の言語に翻訳しているという解釈。これについては、レヴィナスは自らの哲学的方法を現象学であると明言していることから留保が必要だろう。レヴィナスの用いる諸概念が聖書を一つの着想源としていることは明らかであるにせよ、聖書を根拠としたいわばユダヤ哲学が志向されているわけではない。第二に、「翻訳」は「存在の彼方」と「存在論」のあいだで、後期レヴィナスの語彙で言い換えるなら〈語ること〉と〈語られたこと〉のあいだでなされているという解釈。哲学的言説に関して言えばこの解釈は一定の妥当性を持つが、タルムード講話の議論は存在論的な「翻訳」構造に限定されるものではなく、むしろ社会的、政治的、実践的な射程を有している。この点を見過すことはできない。こうした整理を施したうえで著者は、ことタルムード講話で問題とされている「翻訳」は単なる宗教的言語と哲学的言語の往還ではなく、より具体的に、キリスト教的ヨーロッパ世界におけるユダヤ的なものの生き延びのための語りの実践であったという解釈を提示している（186-187頁）。レヴィナスにおける理論と実践の複雑な関係性を検討するうえで重要な、当を得た指摘だろう。

とはいえ、キリスト教的ヨーロッパ世界におけるユダヤ的なものの生き延び、である。実際、第II-III部を通して著者はレヴィナスのキリスト教に対する微妙な距離感を詳細に論じており、なるほどこの点は本書の一つの特色である。1930年代のレヴィナスが迫り来るナチズムの足音を聞き取りながらユダヤ教とキリスト教のある種の同盟関係への期待を表明していたこと、「聖書に反抗するシモーヌ・ヴェイユ」（1952年）においてヴェイユの「根をもつこと」をバガニズムと結び付けて批判していたレヴィナスが、後年には「神の無化」や「自己の純粋な引き剥がし」といったヴェイユの着想を積極的に参照していたこと。あるいは1950年代後半以降のテキストに見られるキリスト教とのある種の宥和の試み、ユダヤ-キリスト教友好会やカステッリ・シンポジウムとの継続的な関わり、そしてケノーシス概念のユダヤ的な捉え返し……。これらはいずれもレヴィナスにとって疑いなく他者との対話だったことだろう。しかし、このユダヤ=キリスト世界というきわめて局所的な対話はどこまで普遍化可能だろうか。レヴィナスの「他者」はヨーロッパという地理的・文化的限定を超えることができるだろうか？

本書第IV部で展開される「ノアの末裔」に関する議論はまさにこの点を補うものとして解する。「ノアの末裔」とは、アブラハムに先立つ共通の父ノア（ならびにアダム）から発する系譜であり、ハムやヤベテといったイスラエル人とは異なる諸国民にまで広がる「兄弟関係」を示す概念である（221頁）。ヘルマン・コーエンにとってそうであったように、レヴィナスにとっても「ノアの末裔」は倫理的配慮の対象の普遍化可能性の鍵を握っている。『全体性と無限』から『存在の彼方へ』に至るまで、レヴィナスが「兄弟関係」の本源性を語るときに念頭に置いているのはこの系譜の「惑星的次元」である。ところで、1982年のメンデルスゾーン論を参照しつつ著者があらためて確認するようにレヴィナスにとって普遍（-化）を考えることは、18世紀末以来ユダヤ人が晒されてきた同化と絶滅の歴史にもかかわらず、ヨーロッパ的（キリスト教的）近代への不可避的な参与を引き受けること、諸国民との「共生（symbiose）」を再-肯定することを含意する。しかしそれゆえにこそ、こうしたレヴィナスの態度がいかに決然としたものであったとしても、その

「共生」はやはりユダヤ＝キリスト教世界に限定されてしまうことになりはしまいか。バトラーが『分かれ道』（2012年）において、「選[・]び」にもとづくレヴィナスの「応答責任」の限界を指摘しつつ、選ばれざる者たちの意図せざる「共棲（cohabitation）」という着想を提起しているのも、こうした文脈上のことである。「ノアの末裔」の「兄弟関係」は、地理的・文化的にヨーロッパ世界と隔たる「アフリカやアジアの低開発国の人々」（レヴィナス自身の言である）、あるいはパレスチナ人にまで伸長することができるのだろうか。「対面」において引き受けられるべき理念的な承認よりもむしろ「不承不承の共棲」を存在論的に捉え返す作業——比較不可能なもののたちの比較を課す「正義」と「存在」の平面にそれを位置付けること——が必要になると著者は言う（259頁）。本書を締めくくるジャック・デリダとユダヤ性についての分析においても、焦点となるのはユダヤ性の脱-中心化（＝脱構築）である。アルジェリアに生まれ、二重三重の疎外のなかで「最後のユダヤ人＝最もユダヤ人であることの少ないユダヤ人」を自任した哲学者が、絶対的な他者に対する「我ここに」が聞き間違[・]いによってなされた応答であった可能性を指摘するとき——後期レヴィナスはこのことを「一握の狂気（un grain de folie）」の形象のもとで思考していたように思われる——応答はようやく「忘れられた兄弟たち」にも誤[・]って届くだろうか。「困難な共生」はいかにして可能なのか。今まさに読まれるべき一冊である。

（小林 嶺）

中田 光雄著

『A・バディウ 出来事、空-集合、真理の成起』

(水声社、2024 年)

プラクシオロジーと真理の構成

本書は、これまで著者が『現代思想と〈幾何学の起源〉——超越論的主観から超越論的客観へ』(2014)、『差異と協成——B・スティグレルと新ヨーロッパ構想』(2014)を経て、『創造力の論理：テクノ・プラクシオロジー序論——カント、ハイデガー、三木清、サルトル、……から、現代情報理論まで』(2015 / 2020)を一つの指標として、『デリダ脱-構築の創造力——メタポリアを裁ち起こす』(2017)、『意味と脱-意味——ソシュール、現代哲学、そして……』(2018)、『ドゥルーズ 魂の技術と時空・生起-動——〈意味〉を現働化する』(2019)、『ドゥルーズ＝ガタリ——資本主義、開起せよ、幾千のプラトー』(2021)、『ドゥルーズ＝ガタリ 哲学、真理か、創造か』(2022)などにおいて探究してきた、西欧近代の自己批判的潮流(主に二〇世紀哲学における存在論的転回、ポスト・モダニズムの思考)を検討しつつ、近代コギト哲学による自らを超越するという企図を、存在の思考から実践論への展開、あるいは人類史の第一サイクルから第二サイクルへの移行という観点から、更新的に再考察するというプロジェクトの一環である。「創造力」とは、カントの「想像力」概念に触発されて、世界の根源的な自己構成の動きを三木が概念化しようとした「構想力」、さらには人間を実存による存在論的自己投企と捉えたサルトルの仕事をつまえて、著者が先述した著書を通して錬成してきた概念である。また「プラクシオロジー」は「実践 praxis」と「価値・基準創出 axiologie」から成る著者による造語であり、今日における価値創出の実践は、科学技術的操作と不可分であるという含意から、接頭辞「テクノ」が付加されている。本書「あとがき」によれば、二〇世紀初頭、新カント派が構築しようとしていた「価値の理論」を刷新し、技術の論理(テクノロジー)に対して遵守されるべき人間の尊厳のためではなく、むしろ技術の論理そのものへの尊厳を守護する歴史的時代の創出と展開を目指すべく、「プラクシオロジー」概念は提起されたものであり、いわゆる「ヒューマニズム」的イデオロギーに与することなく哲学を継続する意思が示されているという意味において、これはラディカルな問題提起であると言えるだろう。ここから「価値」をヒューマニズムにおいてではなくジェネリックな人類において創出することが、バディウにとってと同様に、著者にとっての哲学のための強い動機となっていると推測されるのであり、この点に評子もまた、同調するものである。

こうしたラディカルにして長大なプロジェクトの一環として、本書はアラン・バディウの哲学を検討する。本書刊行以前から著者はバディウの仕事に注目しており、その探究の成果の一つとして、すでに『現代を哲学する：時代と意味と真理——A・バディウ、ハイデガー、ウィトゲンシュ

タイン』(2008)が発表されている。同書には評子も、バディウ哲学を読解するうえで、大いに学ばせていただいた。その後も著者はさらに探究を精力的に重ね、既述したプロジェクトに沿って大きな著作を相次いで発表し、そして本書ではバディウ哲学を単独で取りあげ、その現代的意義の提示を試みている。著者がバディウを重視する理由の一つは、バディウが哲学の成立条件として四つの真理(愛・科学・芸術・政治)を挙げ、哲学が(他領域と同様に自律性を備えつつも)決して即自的に存立しうるものではないと考えている点にあると思われる。というのも、技術の論理の動向に(単純に流されるということではなく)配慮しなければ、時代に沿った価値基準の創出を試みることは困難であるという確信の下に、著者は〈テクノ・アクシオロジー〉プロジェクトを推進してきたはずだからである。バディウ自身は著者とは異なり、技術の論理ではなく科学(実質的には数学)を哲学の条件の一つとして挙げているにせよ、それでもやはり、著者の構想に対してバディウ哲学が齎した閃きは強かったのではないだろうか。また、時代の価値基準創出としてのアクシオロジーは、バディウ哲学においては真理の創造過程(本書の概念で言うと「成起」)に対応するという点からも、著者がバディウ哲学を重視していることが察せられる。そして、真理の構成過程を担う主体に対するバディウの重視も、著者のプロジェクトにおける自己超越的コギトの検討に呼応していることは確かであると思われる。

「真理」と「主体」、いずれも二〇世紀後半にポスト・モダニズムの思考によって疑義を呈された概念であるが、こうした疑義を力強く斥け、哲学の必要性を力説してきたバディウの仕事が、本書において念入りに検討されていく過程に、読者は立ち会うことになるだろう。著者によるその検討の歩みは丁寧かつ着実であり、バディウ哲学の意義を十分に開示して余すところがない。その論点は多岐に渡るが、特に評子に関心を抱いたのは、「第二章 思惟」「I 公理論的-思惟」における、バディウの思考を公理論的視角から規定する議論である。二つの指摘を紹介する。

まず、カントの超越論的主観とは対照的に、バディウは「控除・脱去論的-存在論」の体系において、「超越論的-客観」と本書が形容する、(物活論とは似て非なる)対象の自らによる出現の仕組みを論じているが、その支えとなるのが公理論的思考である。本書によれば、バディウにおいて公理は、公準の基底に見いだされる純粋な多としての空との遭遇に力点を置いて捉えられており、公理と公準の相互関係を重視する点で、後者との連関を断ち切って前者の純粋性を強調する傾向にあるヒルベルト(あるいはプラトン)とは区別される。言い換えれば、バディウ哲学において「状況」と呼ばれる現前的存在(existence)あるいは世界が「公準」の水準に対応し、状況から控除あるいは脱去された非現前的存在(être)あるいは真理が「公理」の水準に対応するだろう。こうした立場が、物活論的形而上学とは区分される、超越論の対象(客体-客観)の(非主観的な)構成を可能にする。公理論的思考は、思考内容を定義せず、「未定義の諸事象の全体動向(disposition)を把握(saisir)」し、その最初の言表において、「思考に値するようなこと(le pensable)をこれこれと確定せぬままに(sans le thématiser)吐露」し、その言表を構成する諸々の「語が根源的な相互関係の規則立ったゲームを遊戯している(dans le jeu réglé de ses connexions fondatrices)、そのような一連の全体動向(une série de dispositions)を伝え」る(本書106頁:著者によるバディウからの日本語訳引用部分)。著者は«le pensable»を「思考可能なもの」とは翻訳せず、公理と公準との

相互関係を強調するために、「公準」から出来してくるがゆえの不明瞭だがなにか重要らしいそれゆえ「思考に値するようなこと」と解する」と注釈する。「値する」が価値の創出と直接的に繋がっていることから、この注釈が、先述した著者の価値論的プロジェクトと一貫していることが確かめられる。また両者の間の「根源的な相互関係の規則立ったゲーム」を、「なんらかの共同体の構成員たちがそれと自覚せぬままにそれを活かしている「公準のロゴス」と解せられる」とも著者は述べており、これらの注釈は、存在論（あるいは哲学）を（俗）世界から切り離すハイデガー（あるいはプラトン）とは異なり、とはいえ単純に（俗）世界の現状に流されることでもなく、状況との不即不離において哲学の成立契機を何うバディウの立場を、的確に示している。

次に、公理論研究についてはブランシェの『公理論』（1955）が夙に知られており、本書ではバディウの公理論的思考をより十全に理解するために、同書が参照されている。著者はこれまでドゥルーズとガタリの哲学体系、特に『千のプラトー』（1980）を既述した探究の枠組から分析する過程ですでにブランシェの議論を検討している。これは、周知のように同書が『公理論』に依拠しつつ資本主義システムを分析しているからである。（ブランシェとバディウの間に交流があったかどうかを評子は寡聞にして知らないが、青年期バディウが重要な論文を発表したパリ高等師範学校学校術誌『分析手帖』（*Cahiers pour l'analyse*, 1966-1969）にブランシェも寄稿している。）ブランシェは公理を仮説的な演繹を指す概念として、実験的で帰納的な合理主義と解しており、これはバディウによる真理の構成過程論と同じ問題圏に属する議論であると言ってよい。哲学と数学、論理学に共通する根と一連の問題群がそこから展望されうるゆえに、本書によるこの指摘は意義深い。「真理」概念の刷新において公理論的思考が大きな役割を果たしていることが理解されよう。他にも多くの重要な論点を本書は指摘・提起しており、ことバディウ哲学の研究に限らず、今日において〈哲学する〉ことの可能性、またはその諸条件を吟味している点において、重要な仕事である。

先述したように著者は、今日における価値創出の実践は科学技術的操作と不可分であるという認識から、自らの哲学体系を構築している。こうした志向は、二〇〇〇年代前半に思想・哲学の世界において注目された〈思弁の実念論 *Speculative Realism*〉の一翼を担う（とされる）イギリス出身の哲学者レイ・ブラシエも、その内実は異なるとはいえ、少なくともその取り組みの姿勢において、共有している部分もあるように思われる。二〇二六年三月にその日本語訳版が公刊されたブラシエの仕事『解き放たれた無 啓蒙と絶滅』（*Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, 2007）を見ると、ブラシエもまた、バディウの『存在と出来事』を主要なリファレンスとしつつ、数学を含む諸科学から、今日の哲学（より精確には「絶滅」概念の構築）を存立させようと試みていることが、理解される。こうした並行性をふまえるなら、著者が二〇二六年四月に公刊した『白熱／真空のダイナミズム 現代思想と現代科学Ⅰ』において、相対性理論と量子力学が取り上げられ、主にバシュラールとセルを導きの糸としつつ、それら二〇世紀に提示された新たな科学に潜む哲学を抽出しようと試みられていることにも、納得が行く。（この試みに、かつてカッシーラーが『アインシュタインの相対性理論』と『現代物理学における決定論と非決定論』などにおいて行った、科学と哲学との果敢な対話を想起するのは、評子だけではないだろう。）いずれにせよ、これもまたプラクシオロジーの一環であると言えよう。中田氏が自らの仕事に一貫性を以って打ち込み続けて

中田 光雄著
『A・バディウ 出来事、空-集合、真理の成起』

いることを、ここでも確かめることができる。こうした文脈に鑑みて、本書は、プラクシオロジーと真理の構成、あるいは価値創出に焦点を合わせた中田氏の仕事を把握するうえで、示唆に富んでいる。

(松本 潤一郎)

中村 弓子著

『哲学者と詩人 ベルクソンとクロードル』

(東信堂、2025 年)

ベルクソンとクロードル、この二人の間に、どのような共通点を見出すことができるだろうか。一方は持続と直観を論じた哲学者であり、他方はカトリック的信仰を劇と詩に刻んだ詩人である。二人の名前はこれまでそれぞれ哲学史と文学史の別々の棚に収められてきたように見える。しかし、本書『哲学者と詩人——ベルクソンとクロードル』を読み進めると、両者の間に次第にいくつかの接線が浮かび上がってくる。

本書は、『受肉の詩学』（1995年、みすず書房）、『心身の合一』（2009年、東信堂）に続く、著者三冊目の論文集である。すでに『受肉の詩学』において、著者はこの哲学者と詩人を一つの問題圏のうちに位置づけている。本書は、その著者の研究の集大成と言える一冊である。

本書は大きく三つの部分から構成されている。まず第一の部分には、『笑い』最終節の苦みを後年の『道徳と宗教の二源泉』へと接続する論考と、ベルクソンとペギーの師弟関係を一方的な影響ではなく相互作用として捉える論考が収められている。第二の部分を作成するのは、クロードルを野生状態の神秘家として描き直す論考と、『百扇帖』を俳諧との接触から成立した「普遍的詩学」の試みとして読む論考である。最後に、著者の最終講義と講演が置かれている。

各部分の内容を順番に見ていこう。ベルクソンの『笑い』は、最終部においてそれまでの調子とは異なる「苦み」を残して終わる。笑いは社会生活の中で硬直した人間を矯正するという一定の役目を果たすが、それが常に的を射ているとも、好意や公平さに裏付けられているとも限らない。笑いは善良なものではない。そこには笑う者が背後に感じ取る、個人を社会の要求へと従わせる強制力がある。著者は、この『笑い』の末尾に残された苦みに対応するものを『二源泉』における「機構」のうちに読み取る。その上で、この書は「愛の躍動」へと舵を切る決断を人類に呼びかけるベルクソンのうちに、偉大な楽観論者の面影を見出す。それは、この二つの著作の間の年代的隔たりを踏まえ、ベルクソンが『笑い』で残した問いを後年どう引き受けたのかという問いに対する著者の解答である。

次に、著者はベルクソンとペギーの間の影響関係を、書簡でのやり取りを追いながら明らかにしていく。ベルクソンは『思考と動くもの』の「哲学的直観」において、作者の思考を翻訳している、ある視覚的なイメージ、すなわち「媒介的イメージ」を読み解く重要性を語り、実際にスピノザやパークリについて、彼らの思考の中心をなす媒介的イメージが何であったかを述べる。本書で著者は果敢にも、ベルクソン自身の媒介的イメージがなんであったのかを、高等師範学校一年次の小論文にまで遡って探し求める。そしてそれは従来ベルクソンの最重要概念と思われてきた「持続」のイメージではなく、「躍動」のイメージであると論じる。持続の認識は、空間化され

た時間から離れ、意識の内的な運動へと近づくための重要な契機となる。しかし、ベルクソンの思考を根底から動かしていたのは、意識や生命の「躍動」であったというのである。この躍動のイメージは『創造的進化』においてベルクソンによって提示されたものだが、ペギーはベルクソンから受け取ったこのイメージを、『われらの青春』の中でドレフュス主義運動の核をなす「神秘」のイメージとして展開し、師であるベルクソンに投げ返した。師は弟子のこの著作にほとんど言葉を失うほど感動し、それは最後の著作『道徳と宗教の二源泉』の最終章の「神秘」のうちに、地球規模の精神的運動として提示されることになった。師から受け取ったイメージを弟子が展開し、それがまた師の哲学の一部となっていく、こうした影響関係が二人の間には存在するというのである。

クロードル論では、クロードルをカトリックの詩人という既成の像に押し込めず「野生状態の神秘家」として、その信仰のうちにある葛藤や神秘体験、そして女性との関係における愛の傷などから描き出していく。また、『百扇帖』をめぐる論考では、日本の俳諧との出会いが単なる異文化趣味ではなく、クロードル自身の「普遍的詩学」を変容させる契機であったことを明らかにしていく。クロードルは、優れた俳諧とは、一つの中心的イメージとそのイメージが包まれている一種の霊的・精神的後光のようなものから成る、と語っている。ここにまずベルクソンとの接点を見出すことができる。ベルクソンは『精神のエネルギー』の「知的努力」において、動的図式という概念を提示する。これは、さまざまな表象へと展開していくことができる、ある方向性を持った単純な表象であり、クロードルが語る中心的イメージと非常に近い位置にあると言える。両者において、これらのイメージは思考や詩が展開されていく凝縮点としての役割を果たしている。

本書において、ベルクソンとクロードルが直接的に対比されているわけではない。にもかかわらず、著者は明確にこの二人の間に共通点を見出している。それは、抽象言語では捉えきれない現実にとどのように接近するか、という問題意識である。そして、それは著者自身の姿勢でもある。神秘体験は身体や欲望、あるいは苦痛を通じて詩という一つの形式となる。生命の躍動もまた、この世界の抵抗の中で、何らかの形を取って現れる。ベルクソンもクロードルも、ただの夢想家ではない。彼らはこの世界のうちに受肉した現実を重視している。ベルクソンは、『精神のエネルギー』の「意識と生命」の中で、ただ思考されているだけの思想や構想されているだけの芸術作品、夢見られているだけの詩は苦勞を要しないと語る。それを形あるものとして現実化することにこそ価値がある。ベルクソンは現実の内部に精神を見出し、クロードルは精神的なものを現実のうちに出現させる。

著者は最終講義において、日本人にとって理論はしばしば宙に浮いてしまうが、ヨーロッパ人にとっては、理論がどれほど遠くまで伸びても、ろくろ首のようにどこかでその根が感覚や直観につながっている、と語る。この「ろくろ首」というイメージもまた、いささか突飛ではあるものの、抽象的な理論と身体的な感覚や具体的な経験との連続性を表した比喻として味わい深い。また、危篤の母のそばで過ごした時間を、著者は「不幸のユートピア」と呼ぶ。死を目の前にした者との濃密な時間は、いわば特権的なものである。それはどこか遠くに見出されるユートピアではなく、日常的な時間の内部に現れる別の時間軸である。ろくろ首と不幸のユートピア、このいずれもが、現実の外側ではなく、現実のただなかに現れてくる非現実である。

本書の特筆すべき特徴の一つに、謎解きの楽しさがある。ベルクソン自身の媒介的イメージは「持続」なのか「躍動」なのか。ペギーの思考は、どのようにベルクソンに影響を与え、師を動かしたのか。クロードルの「愛の傷」はどこへ向かったのか。著者は彼らの著作をたどり、書簡の日付を確かめ、出来事の前後関係を丹念に組み直しながら、これらの問いに少しずつ輪郭を与えていく。

著者の中には、神秘体験への視点、あるいは信仰の観点があり、そこからすべての著作が読み解かれていることがわかる。著者自身に近づくために、どのような媒介的イメージを見出すことができるだろうか。ろくろ首も、一つの特徴的なイメージではあるが、それは著者自身のイメージではないだろう。現実のうちに差してくる光、現実の中の神秘、そういったものが著者自身の思考を翻訳するイメージかもしれない。

ベルクソンとクロードルを結ぶ接線は、思想史上の直接的な影響関係ではない。それは、現実を離れることなく、その中に精神的なもの、神的なものの現実化を見出そうとする視点である。こうして、接点を持たなかった哲学者と詩人は、この一つの光のもとに、同じ書物のうちに並べられるのである。

(長谷川 暁人)

西山 雄二編

『カトリーヌ・マラブーの哲学 脱構築の可塑性』

(読書人、2025 年)

カトリーヌ・マラブーの仕事は、近年精力的に進められている翻訳と、本書の編著者である西山雄二を中心とした脱構築研究会のイベントを通じて、次第に日本でも認知の幅を広げつつあると言ってよい。そんな流れの中、それを後押しするように出版された本書の内容は、マラブーの生涯に沿って主要な著作およびその主張・概念を整理した西山の概説から始まり、脱構築研究会が主催した招聘イベントの原稿・記録が5本、マラブーが近年著した論文の邦訳が5本、さらにマラブーをめぐる論考が3本、さらにはマラブーの詳細な文献目録、という充実ぶりである。これほど書評を書きにくい本もない。マラブーの主張そのものを評価すればいいのか、本の構成について何ごとかを述べるべきか、あるいは研究者たちがマラブーへ提起した問いをめぐり応答すればいいのか。豊富な論点を前に戸惑いながらも、紙幅の都合上、触れるべきいくつかのテーマ——とりわけサイディヤ・ハートマンの「批評的作話」をめぐる議論、女性的快楽の問題、そして「形」についての考察は、本書の中で最も興味深いテーマ群だったが——を切り捨て、前二者についての議論に範囲を限定することにする。

まずは西山の概説に照準を合わせよう。「可塑性〔plasticité〕」という鍵概念を軸としてマラブーの仕事を通時的に整理しながら、個々の著作の論点が接続されるしかたにも目配せしつつ書かれたこの概説は、日本語で書かれたものの中でも際立って高い網羅性を持つものである。可塑性の概念が発明された哲学的な文脈から、それが精神分析、思弁的実在論、生物学、フェミニズム、アナキズム等々と持つことになる関わりについて、かなり手際よくまとめられている。情報量の多さを苦に感じさせない読みやすさがありながら、本書の全体で扱われる多岐にわたる論点のほとんどにも抜かりなく言及がなされており、優れた概説と言える。

しかしそうした意義を十分理解したうえで、本書内在的な位置づけという観点でこの概説を見るときには、少々物足りないところが残るのも事実である。率直に言って、本書に収録されている原稿・論文は読解難易度がかなり高い。内容そのものという意味でも、また多くの読者がまだマラブーの思索にそれほど馴染んでいないという意味でもそうだ。そんな中で次々付加されていく論点にしがみついて行こうとすると、どうしても、主要概念である「可塑性」についてのある程度盤石な理解が欲しくなる。逆に、それさえあればぐっと読みやすくなるだろうという印象もある。しかし概説を読むだけでは、マラブーの仕事全体のなかで可塑性がもつ形式的な位置づけについては十分見てとれても、可塑性そのものが具体的にどういう独自性を持つ概念なのかが掴みにくい。たとえば、plasticitéはその多義性を活かし、「形の贈与・受容」という側面と「破壊」の側面が重ね合わされている概念であるという説明(12)も、共存しがたく見えるそれらの要素がどう内的に連

関しあっているのか不明瞭であり（あるいは少し専門的な疑問を提起するなら、それが「名」や「コーラ」をめぐるデリダの議論に対して、いかなる意味で革新的な批判たりえているか分からない）、破壊のあとには新しい主体性が立ち上がるのだという『新たなる傷つきし者』における議論にしても、それはとりたてて強調すべきことでもない、当たり前の論理であるようにも映る。

それゆえ本書は、マラブーの個々の著作に触れたのちに立ち戻って、その位置づけを確認するためのガイドマップ、ないし補助資料として非常に有用であるが（そしてもちろんその意義は否定さるべくもないが）、そのストレートなタイトルが想定させるほどには導入向きではない。本書自体のまとまりという意味ではむしろ、網羅性・中立性を多少損なうことになったとしても、焦点を絞り、マラブーの哲学を熟知している西山の突っ込んだ可塑性解釈が展開された方が、各論考に挑むための概念的な足場が整ったのではないだろうか。

続いて、マラブー本人の主張へのコメントに移ろう。本書の全体を通じて一貫して見てとれるマラブーの問題関心は、ひとことで言うならば、デリダ的な絶対的他者は現実のどこに「実在」するのかということにある。西山も注において的確にこのことに言及している（23）。「出来事はどこから到来するのか」（177）と言い換えてもよい。デリダの脱構築はそれを、現前の形而上学から逃れるため、世界の内でも外でもない場所（非一場）に求める。しかしマラブーにとってそれは、どれほど留保を加えようとメシア的にすぎる。そこで提出されるのが、生物学や地質学、歴史学などの知見を踏まえた、他者の到来する場をめぐる議論である。たとえば、生物学的な種の進化や地球上の地質学的な生成変化との連続性において哲学的な存在の問いの出現を捉えることにより、現前と結びつくカントーハイデガー的な総合から距離を取るためにデリダが打ち出した他性の「総合的なならざる結合」（90）の働きを、現実の歴史的なプロセスのうちに求めようとする議論（95）、ダマシオを援用しながら、主観的な意識とは区別される神経内の自己触発プロセスにこそ異他触発を見ようとする議論（220）、後成的遺伝のプロセスに着目し、生政治の管理下に置かれるフーコー・アガンベン的な「生物学的身体」に回収されない、開かれた生物学的生のポテンシャルを模索する議論（272-273）等々がそれだ。

これらは、すべてを経験的なものに還元する立場とは異なるし、あるいはすべてを経験から断絶した実在に還元しようとする立場とも異なる。とりわけマラブーは、思弁的実在論との比較を通じて自分の立場を明確に打ち出そうとしている。最も重要な問題は、主体・主観をどう位置づけるかということだろう。メイヤスーをはじめとする「実在論者」たちは、相關主義批判の帰結として、現実のうちにいかなる主観性の居場所をも——ということは超越論的な問いの余地をも——残さない。マラブーもまた、主観と相關的でない現実が実在しているという想定に同意を示しながらも、それこそが新たな（政治的）主体のための「空虚な場所」（309）を提供するのだと主張する点で、彼らと袂を分かť。実体を持たぬ「第一人称のこの根源的錯覚」（231-232）というものがあるのだ。物質的現実はそのを生じさせる超越論的条件でもあり、またそのうちで可塑的な変容が引き起こされる他者の到来の場でもある。そのときもはや出来事は、経験的・超越論的という二層の差異を生じさせることで意味の歴史を可能にするような、メシア的な裂開の作用ではない。それは現にいまここで、ただし意識に十全に現前しえないようなしかたで、連続的に生じつつあるものなのだ

(それゆえ「現前」と「現実」を混同することも許されない、89)。その代表例こそ遺伝的プログラムなのであり(「後成遺伝的な約束は遺伝的プログラムを直接、そして可塑的に、追い越すことができる」、261)、こうした議論を通じてマラブーが接近しようとするのは、「差異の前の時間」(283)である。すなわち、主体と現実のあいだの差異そのものを現実の側が生み出すのであって、差異が現実を生むのではない＝脱－相関。しかし同時に、現実の効果として生じた主体から出発することなしに、アクセス不可能なものとして退隱する現実はいない(「主体なしの現実が存在しない」、312)＝超越論。脱－相関と超越論の間を突こうとする以上のマラブーの立場が、アナキスト的「唯物論」である(312)。

マラブーの問題意識、とりわけデリダと脱構築をめぐる問題意識には、ほとんど留保なく同意することができる。現前という言葉にあまりに多くのものが雑多に放り込まれているし、絶対的他者という発想は現実との結びつきに欠けすぎているし、何よりわれわれは、エクリチュールの形象にいつまでも拘泥しているべきではない(100)。そしてまた彼女の方法論についても、哲学が経験とその可能性の条件を問う学問であるからには、当の経験の構造についての自然科学的な知見を参照し、哲学との交点を探ることは、むしろ行わない方が怠慢だとさえ言うべきものである。そのうえでしかし、マラブーの議論に対して拭えない違和感は、デリダをメシア的であると批判する彼女の議論もまた、当のメシア的なものと無縁ではありえないのではないか、というものだ。

問題は時間である。周知の通り、デリダの他者論はそもそも、フッサールとハイデガーの時間論に対する批判を通じて取り出されてきた。核となる問題意識は、「時間はいかにして経過しうのか」ということだ。哲学における時間の探究とはえてして、「これ以上は説明できない」という項の所在を、可能な限り局限していくことにある。その項が神の連続創造であるにせよ、脱自の運動であるにせよ、あるいは他者の到来であるにせよ、それらの説明の間にあるのは単なる質的な差異ではなく、どこまでを説明可能と考え、どこで地点で挫折するかという程度の差異でもある。そしてカント以降の相関主義的な哲学の強みとは、時間の問題を主観性の問題と重ね合わせることによって、無根拠な項の所在を主観の「内部」に取り込み、より局限されたしかたで限界を探究する道を開いたことだった。逆にそれを「外部」へ開き直そうとするメイヤスの時間論においては、なぜ現実がそもそもハイパーカオスというあり方をしているのかということの無根拠性が、非常にあけすけなしかたで表れることになる。

さて、両者のいずれにも与せず、その間で理論を構築しようとするマラブーは、「歴史」のうちにおいて「他なるものと実在」を結びつけようとする(114)。その結果出てくるのが、先述した「総合的なならざる結合」の議論であり、他性の問題は歴史的なプロセスの連続性のうちに落とし込まれる。しかしマラブーが不問に付しているように思われるのは、そうした現実の歴史がそもそもなぜ動くのかという問題である。デリダが現存在の時間性を歴史によって基礎づけようとするハイデガーを批判し、むしろ時間性の側から出発することが歴史を考えるために必要だと論じたことを踏まえるなら、それをなぜ時間が流れるかという問題と言い換えてもいいだろう(現実が退隱するための出発点として「主体」の地位を温存するマラブーも、時間性の経由の必然性を避けて通ることはできないはずである)。メシア的なものの批判という標題のもと、この問題があたかも解決さ

れたかのように——もはや無根拠で神秘的な項などないかのように——隠蔽され、歴史の流れがただ前提されたまま議論が組み立てられるなら、それはデリダやメイヤスーを越えて前進する仕事であるどころか、マラブー自身が危惧しているような、経験論的な後退とみなされかねない。実際のところマラブーは、歴史の連続性のうちにある、「私たちの理解を超え」た「非連続」について言及しているが（76）、これは彼女が批判するメシア的なものとどこまで異質なものでしょうか。

吉松が整理しているように、マラブーはアナキズム的な関心において、垂直性を否定し水平性へ赴こうとする。高さのイメージと結びつくデリダの垂直的他者を、物質的な現実のうちへ引きずり下ろすこと。あるべき論証を省略して一息にまとめるなら、「意味とは存在するものにほかならない」（331）と述べるマラブーにとって、すべては現に、意識に現前しえないほどあらわに顕現している。現実の水平な表面。しかしより重要なのは、そんな水平な表面のうえで主体がなおも、超越論的な仮象としての高さを幻視してしまうことではないだろうか。確かにメシア的なものの次元などないのかもしれない。しかし、あるのかもしれない。まさにデリダは、おそらく還元不可能なこの不確定性が、水平化の阻害という現実的な効果を絶えず及ぼす、いわゆる郵便的な契機（カトリックス）の分析をこそ行ったのではなかったか。そして脱構築のチャンスとはその不確定性のことであるとすれば、「脱構築は過去のものだ」（78）という宣告は、いまだ少し時期尚早かもしれない。

（石原 威）

松本 卓也著

『斜め論 空間の病理学』

(筑摩書房、2025 年)

本書は、松本卓也が2016年から2024年にかけて発表してきた論考や講演録を加筆修正のうえ再録、書き下ろしを加えて、一冊の本として構成したものである。初出の媒体は多岐に及び、議論の内容に関しても、松本が主に論じてきたラカンに止まらず、ピンスワンガーやハイデガーという古典的な精神病理学者・哲学者から、ラカンの後続世代にあたるウリやガタリ、国内では中井久夫、上野千鶴子、信田さよ子、当事者研究で知られる熊谷晋一郎、綾屋紗月など、様々な人物・トピックが扱われる。

これらの多様な主題は、本書全体を貫く一つの図式によって見事に整理され、位置づけられている。それは、「垂直性」と「水平性」、および両者を通じて規定される「斜め性」という空間的な比喩の図式である。従来の哲学や精神病理学が垂直性を偏重していたのに対して、現代の実践は水平性の固有の価値を明るみに出した。この歴史的推移を踏まえつつ、垂直性にも水平性にも還元されない「斜め性」の重要性を主張することが本書の目的である。

垂直や水平というこれらの用語は、ピンスワンガーが唱えた「人間学的均衡論」に由来する。本書の第1章で論じられる通り、ピンスワンガーによれば、統合失調症をはじめとする精神病の主体は、父なる神のような超越的・理想的存在へと向かう垂直方向のベクトルと、世界の中で共生する身近な他者たちへと向かう水平方向のベクトルとの間の均衡を失っており、水平方向の広がりによって釣り合いな規模で垂直方向への上昇を画策するという「思い上がり」を生きている。翻って——これは松本によって強調・発展される点であるが——精神病の可能な治療は、患者の貧弱化した水平方向への絆を回復させることに存する。

垂直性から水平性へというこの方向付けの修正は、他方で、いわゆる「ポスト68年5月」の、したがって「反精神医学」以後の、精神医療・心理臨床が取った方向転換に対応している。第2章で扱われる中井久夫によれば、統合失調症者は、世界の中に安心して棲まえないという水平方向の「ゆとり」のなさから「あせり」を生じさせ、超越的問題を一挙に解決しようと垂直方向に「無理」を働くことで、発病に至る。そして、共人間的世界の中での「ゆとり」のなさへと回帰することへの不安が患者の寛解を妨げ、治療を慢性化させる。その解決のために求められるのは、徒に患者を共人間的世界の多数者に適応させるという意味での「社会復帰」ではなく、患者の共人間的世界を構成しなおし、「巧みな少数者」として生きる術を発明することである。水平方向の開きなお

しというこの主題は、医局制度への痛烈な批判者として現れた一方で、その後の精神医療改革運動からは距離を取り、垂直方向の革命闘争ではなく水平方向の日々の臨床へと向かった中井自身の「政治」とも同調している。その限りで、中井の仕事は、反精神医学闘争に挫折した治療者たち自身へのケアとしても機能した。

垂直的な「一度限り決定的に *une fois pour toutes*」の時間性から水平的な「そのたびごとに *pour toutes les fois*」の時間性へのこうした転換——これらの語を、松本はドゥルーズの『意味の論理学』（1969年）から引用する——は、第3章で扱われる上野千鶴子や信田さよ子にも共有されている。この転換は、70年代以降の、大文字の革命からマイノリティ運動への移行それ自体が生み出したパラダイム・シフトと言える。上野は、全共闘運動の垂直性の行き詰まりや矛盾（「革命闘士」たちのジェンダー面での保守性、差別性）ゆえにウーマン・リブへと転向した。彼女は、連合赤軍の「自己批判」をその象徴とする「死ぬための思想」を否定し、革命が失敗に終わった「その後」の世界を、たとえ「みっともない」仕方であっても、一日一日「そのたびごとに」生きていくという、「生き延びるための思想」をフェミニズムに求めた。上野と同じく全共闘運動への居心地悪さを感じていた（子育てゆえにそもそも運動に参加できなかった）信田もまた、トラウマ的出来事を経験した「その後」の世界に生きる依存症患者やDV被害者たちが、自助グループやグループカウンセリングを通じて「当事者になる」ことで、水平的関係性を再発明し、生き延びていくための実践を作り出すことに専心した。

注意しなければならないが、垂直性が退けられるべき端的な悪であり、翻って水平性が直ちに解放をもたらす善であるわけではない。というのも、垂直性が暴力的な「押し付け」をもたらすすれば、水平性は反対に「出る杭は打たれる」式の「横並び」の平準化をもたらし、同調圧力や相互監視といった別種類の暴力を生み出しうるからである。重要なのは、水平性を基調としながらも、そこに「ちょっとした垂直性」が開花する可能性を開くことである。それをもたらすものこそが「斜め」のベクトルであり、本書が『斜め論』と題される所以である。

例えば、中井は、ビンスワンガーを参照しながら、病者を「思い上がり」の地点から地上へと連れ戻すことで、「新たな登攀」が可能になると述べていた。水平方向の豊かさに支えられた「ちょっとした」垂直方向の上昇こそ、中井の臨床が目指す地点である。また、信田は、中立性が求められる支援者が、人道的介入を行うべき局面では、「指示」というちょっとした垂直性を発揮すること——ただし、あくまで自助グループなどの水平的関係性へと患者を接続するために——の必要性を主張していた。

第4章で扱われる当事者研究は、「私たちのことを私たち抜きで決めないで *Nothing about us without us*」をスローガンとする障害者運動をその源流の一つとしており、治療者が一方的に病者を診断・治療する垂直的な関係性を否定し、よく似た他者同士の水平的なつながりを通じて自分らの主権を取り戻すことを目指す。しかしそれは、必ずしも一切の垂直性を斥ける試みではなく、自

分たちで自分たちの診断名を再発明するというような、水平的関係に依拠した「ちょっとした」垂直性、いわば「斜め」の主権へと導くものである。当事者研究のもう一つの源流である依存症自助グループが「言いっぱなし聞きっぱなし」の原理によってメンバー間での垂直性（上下関係）の発生を防止しようとしたのに対し、当事者研究では、メンバー同士が自分たちを主題とする「共同研究」を行うことで、水平的関係を前提とした新たな垂直性を生み出すことを重視する。

第5章で扱われるガタリとウリによるラ・ボルド病院での実践では、いっそう明示的に、「斜め」のベクトルが重視される。ガタリは「ピラミッド構造の組織図」に見出される垂直的階層構造を斥ける一方で、個人を集団に埋没させて本来性の発揮を妨げる水平的平準化をも否定する。彼が目指すのは、垂直性・水平性というメジャーな流れの「抜け道」を用いてマイナーの場所へと抜け出す「斜め横断性transversalité」の実現である。そこで発現すべきものは、ウリが強調するように、集団がその垂直性と水平性との両方によって抑圧する諸個人の特異性であり、集団の中での「決まり文句」に還元されないような前代未聞の事柄を「言うことdire」の行為である。彼らが理論上依拠するラカンのような精神分析家とは異なり、個人ではなく多数の患者を対象とした病院臨床を追求する精神科医であるガタリとウリは、諸個人の特異性を押し潰す本性をもってしまう集団の実践の中で、各々の特異性を立ち上げることと水平性を確保することとを両立させるというパラドクサルな課題に取り組むことになった。他方で、この課題は、ラカンが、精神分析運動の中で、永続革命の思想に依拠する「パス」の制度を通じて取り組んだものでもあった。

第6章では、水平性に対する垂直性の偏重の思想的源流と目されるハイデガーが扱われる。ハイデガーは、『存在と時間』（1927年）で、「世人」として平準化され「頽落」した現存在が「先駆的決意性」によって自らの「本来性」を引き受ける、という垂直的な運動を重視したと言われる。一方、「気遣い」に関する彼の議論では、水平方向での他者との関わりが論じられる。気遣いは道具的存在への「配慮」と、自らと存在を共にする他者への「顧慮」とに大別される。「顧慮」はさらに非本来的な「尽力的顧慮」と本来的な「垂範的顧慮」とに区別される。尽力的顧慮は、他者が自分で「配慮」すべき事柄を肩代わりすることによって、水平方向での依存と支配とを生み出し、他者を非本来的現存在に貶める。それに対して、垂範的顧慮は、現存在が固有な自己を獲得することで他者の手本となるといった、垂直方向で働く気遣いである。ハイデガーは垂範的顧慮に対して尽力的顧慮の価値を低く見積もるが、しかし、自助グループでの類似的他者の重要性が教えるように、尽力的顧慮がもたらす「依存」が不可能であることには、「頽落」よりもいっそう深刻な危機があると言える。尽力的顧慮のこのような不可欠性を十分に検討しなかったことに、ハイデガー自身の——存在忘却ならぬ——「依存忘却」が見て取れる。

精神医療、精神分析、哲学、心理臨床、当事者研究、社会思想などの相互に独立した多様な議論の間に、著者の透徹したパースペクティブによって隠れた関係性が露わにされていくさまには、実に瞠目すべきものがある。そのうえで今問うておきたいのは、本書の根本的な拠所である「斜め性」の概念をいかに定義すべきかという問題である。斜め性は、単に、垂直性と水平性との「均衡」や両者の「協働」がもたらす何かに尽きるのか（その限りで、本書が志向するのは結局「ピンスワンガーへの回帰」なのか）。なるほど、本書は随所でそのような結論を呈示する（例えば203頁）。だが、他方で、「^{おしつけ}垂直性と^{よこならび}水平性の最悪の共犯関係」（245頁）にも松本は注意を投げかける。しかるに、両者の協働と共犯とを区別するものは何だろうか。それは本書では必ずしも明言されていない。

二次元空間上の任意の場所に点を打てば、垂直軸と水平軸のいずれかの値がゼロであるということとはごく稀であるから、そもそもあらゆる実践や思想は多少なりとも斜め性を含んでおり、したがってそこには垂直性と水平性との何らかの協働を見て取れる。この限りでの斜め性で問題になるのは、垂直と水平の配分の量的差異のみである。松本が主張する斜め性の実現のためには、水平性の恒常的なメンテナンスに基づく「そのたびごとの」新たな垂直性の実現が、つまり絶えざる変革（永続革命）こそが重要である。しかるにこの変革は、垂直的成分と水平的成分との単なる「再分配」に止まるのか。

むしろ、そこには「挫折」というような否定的契機が介在しなければならないのではないか。すなわち、斜め性とは、垂直的な登攀と水平的な関係構築との二重の挫折によって、この意味での弁証法の思考によってこそ実現されるもの、否、実現「されてしまう」ものではないのか。

この挫折は、垂直性と水平性との、相互の異質性に基づく関係づけの所産であるとも言える。垂直的な上昇は、水平方向での貧弱性の露呈を通じて、水平的な関係性という「異物」への依存の必要性を明るみに出し、翻って、水平的な紐帯は、自らに不可欠の異質な基盤として、何らかの垂直性へと送り返される（「隣人愛」は「神の愛」によって成り立つ、あるいは象徴的《他者》のまなざしのもとでこそ想像的他者との間主体的関係が構成される、といった具合に）。このように、同質性の探求が常に異質なもののへの依存の露呈に帰趨するという意味での異質性の論理——勿論、同質性／異質性という区分それ自体に対する異質性の論理——が、そしてそれが必然的にもたらす挫折が、斜め性の真の実現には要請されるのではないか。

斜め性を垂直と水平とが混在した不純性と形容するならば、不純であることに価値があるのではなく、純粋性の極致で不純に逢着するという弁証法的反転にこそ価値がある。おそらく、斜め性は、初めからそれを目指すならば、単に垂直にも水平にもどっちつかずの中途半端さとして、あまりに簡単に実現されてしまう。それはむしろ、何も変えないための方便として利用されるだろう。斜め性は、挫折を通じて出現「してしまう」何らかの異質性として思考される必要があるように思われる（文中敬称略）。

（片岡 一竹）

会 員 の 声

「書評対象」選出について—全会員に訴える

筆者は昨年（2024年）9月に拙著『A・バディウ——出来事、空—集合、真理の成起』（441頁）を上梓し、『『フランス哲学思想研究』での「書評」を所望する会員はそのむね記して編集委員会へ一部提出せよ」との規則に則って対応したが、本年（2025年）刊行の同誌（第30号）「書評」欄に取り上げられていなかった。学会誌であるから当然「不採用の学問的根拠を示せ」と問い合わせると、「直近の会費納付済み」の会員の作品」という条件を満たしていなかったため」との回答が送付されてきた。この点につき、異論・反論を記させていただく。

（i）集団活動には規則・内規が必要であり十全に尊重されなければならない。しかし、一学会の会員・研究者が、当該学問の学術理念に意図的に反立する場合等は別として、学会内の一委員会の内規に非一意図的（迂闊さ、等により）に抵触した場合、それによってその会員の研究成果がそのまま没却されるというようなことがあって（学術的に、学会運営上）正当（妥当）といえるであろうか。一般論として一例として挙げれば、筆者は本学会創設以来、約50年にわたって、「会費納入」を続け、上記該当年に「たまたま」不注意により「会費未納付」となった。こうした場合、常識的には（あるいはむしろ学術人の良識からすれば）「事務的」に当該（「書評」）所望者・応募者に連絡・注意喚起して、当該学術成果・著作（目下の場合も、441頁の、外観だけからしてもそれなりの労作・力作である）の評定のほうに問題処理の力点を移すのが学会・学術界に在るべき举措のはずである。

（なお、編集委員にはそのような事務・雑用をする義務や余裕はない、と主張する委員もいるかもしれないが、これは雑用ではなく、会員の数年にわたる学術作業の尊厳・存亡にかかわる学術的インフラの問題である。そのような認識をもたない者は、学会委員職になどなってはならない。）

（ii）拙著が本学会誌の「書評」欄で取り上げるに値する（それなりに意義のある）研究成果の一であることは、当然のことながら著者の自己宣伝ごときは論外として、十分に指摘しうる。バディウは、デリダたちいわゆるポストモダン・差異思想のあとに立ち現れた有能な思想家の一であり、わが国では然るべき翻訳も出始めているが、我が学会では当然検討すべきを松本潤一郎氏のわずかな言及以外はほとんどまったく見られず、欧米ではすでに少なからぬ論稿・研究書が刊行されているが、わが国にはただの一著もなく、そうした偏頗な学術潮流のなかで、拙著は20世紀を代表する存在論的-転回のハイデガー-思惟：〈Ereignis-Lichtung〉からバディウ流の〈événement-générique〉思想を媒介として、単なる近代的-自我主体の実践ならぬ人類史全体の新たな諸世紀への存在投企の営みを、バディウ思想の多局面性をあえてぎりぎりの一点に収斂させてまで、ひとま

ず論じ尽くしている。そのバディウと筆者の試考の是非かを、一般読者に先立って、まず学会「書評」が明らめ世に紹介・説明することこそ、その有資格者である学会活動の本筋というものであろう。

(iii) これまでのこの学会の「書評」欄では「対象」として選出された作品と著者は麗々しく特筆大書されるが、選に漏れたものは跡形もなく抹消されたかたちになっていた。拙著『現代を哲学する：時代と意味と真理——バディウ、ハイデガー、ウィトゲンシュタイン』、『創造力の論理——カント、ハイデガー、三木清、サルトル、…から、現代情報理論まで』、『現代思想と〈幾何学の起源〉』、ほか5著も同様で、他会員の類書もあることから不快ながら我慢したが、一見ドイツ物とはいえフランスでの論争が旺盛であったがゆえの『政治と哲学——〈ハイデガーとナチズム〉論争史(1930～1998年)の一決算』(上下二巻約1200頁、400字×3800枚)については、提訴するのやむなきにいたった。拙著以外にも多少とも相似たケースがあるはずである。

こうした悪習を封殺するには、最小二つの制度的対抗策がある。(1)「書評」欄の冒頭に会員・著者たちから申し出のあったすべての著作・研究書-名を仕様適切に記すこと。紙幅に余裕があれば翻訳書すら掲示するのがよい。後者もわれわれ専攻研究者にとって佳き刺激になる。(2)学会予算上、「書評」欄の頁数は限定されざるをえないだろうが、当該年度の予算と書評欄頁数に応じて、書評対象各巻に、現時点のそれよりも配与頁数が少なくなることも覚悟のうえで、均等に配分すること。本来は全巻を「対象」として配分するのが望ましいが、また、被-選出者が謝礼出費する(笑)という方式もありうるが、そのあたりはそこそこに。……

(中田 光雄)

日仏哲学会2025年度（2025年9月—2026年8月）活動報告

(1) 秋季研究大会

2025年9月13日（土）～14日（日）に秋季研究大会を立教大学（池袋キャンパス）にて開催しました。

9月13日（土）

〔一般研究発表〕

第1部会 司会：①②鈴木泉 ③④⑤秋保亘

- ①高ともみ「魂＝矛盾——デカルトとレヴィナスにひらかれた「問い」の通路として」
- ②三上航志「デカルトにおける「高邁なる者」の決意はいかなるあり様をしているのか」
- ③佐々木晃也「スピノザにおける相異性の問題」
- ④真野雄大「スピノザ『エチカ』における個体の概念——個体に対する〈関係〉の先行性の視角から」
- ⑤時田雅生「ドゥルーズのスピノザ解釈——「二つのエチカ」から「三つのエチカ」へ」

第2部会 司会：①②③中原真祐子 ④⑤天野恵美理

- ①楠原涼平「ベルクソンの方法論における「問題の提起」について」
- ②伊東幸多郎「ベルクソンのsensibilité概念を再考する」
- ③磯島浩貴「否定の直観とソクラテスのダイモーン——「哲学的直観」における「イメージl'image」の機能」
- ④長島慧治「ジャン・ピアジェの発生的認識論における〈抽象〉というメカニズムについて」
- ⑤池田信虎「ジョルジュ・カンギレムにおける規範パラドックスの「概念と生命の等式」による解決」

第3部会 司会：①②合田正人 ③④岩野卓司 ⑤⑥郷原佳以

- ①宮代康丈「ルヌヴィエにおける道徳と法：適用の観点から」
- ②小林敬「アラン（エミール・シャルチエ）の思想史上の位置づけ」
- ③三浦真空「前期サルトル倫理思想における本来性概念」
- ④梁安吉子「ジャン・バリュージにおける「新たな思考の様式 Une nouvelle forme de la pensée」としての神秘体験」
- ⑤三ツ谷直子「モーリス・ブランショにおける詩のイメージⅡ——『文学空間』を中心に」
- ⑥毎床玲音「ジャン・グルニエ『絶対と選択』における存在論的な« indifférence »」

第4 部会 司会：①②馬場智一 ③④黒木秀房 ⑤⑥小倉拓也

- ①野々村伊純「社会的振る舞いの真正性と想像的なもの——メルロ＝ポンティにおける情動論からの考察」
- ②Maxime Brion, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas et Jean-Louis Chrétien : l'irrésiliable et l'irréversible.
- ③吉田杉「“Yesterday”は〈Yesterday〉ではなかった!?——「諸能力の連鎖」を歌う」
- ④長谷川朋太郎「前期ドゥルーズ哲学における構造と実存」
- ⑤濱中健太「ドゥルーズ&ガタリの戦略としてのマイノリティについて——「機能K」と「マイナー性への生成変化」
- ⑥濱田力稀「『千のプラトー』におけるリトルネロの概念について——領土化と脱領土化の間で」

第5 部会 司会：①②桐谷慧 ③④西山雄二 ⑤⑥宮崎裕助

- ①中谷碩岐「ジャック・デリダのデカルト主義」
- ②王紀元「隠喩と翻訳のあいだ、現前を考える——前期デリダのハイデガー読解について」
- ③松田智裕「書くことの規範——GREPHにおける「小論文」と「考えること」について」
- ④柳沢隆幸「デリダにおける二つの諦め——renoncer と résignation」
- ⑤佐藤瑞起「兄弟化と決断：デリダの「兄弟原則の彼方の政治」解明にむけた考察」
- ⑥石原威「ラディカル無神論批判」

総会

シンポジウム「ドゥルーズ生誕100年——内在・生成・生」

ドゥルーズはガタリとともに、哲学を概念の創造と規定した。その創造された概念は、今日にいたるまで様々な領域で大きな影響を与え、絶えず新たに解釈され、また用いられてきた。本シンポジウムでは、ドゥルーズ生誕100年を機に、ドゥルーズ哲学の本質的な概念を、問題提起的な側面も視野に入れつつ、「内在と超越」、「生成変化とマイナー性」、「非有機的なものと生」に見定め、二日間にわたり、学会内外の精鋭たちとともに、それらを多角的に、そして深く論じていく。

シンポジウムⅠ 内在と超越 司会：合田正人

- 江川隆男「いかにして内在論を形成するか」
- 押見まり「主体性と否定性——ヴァールの超越、ドゥルーズの内在」
- 平田公威「抽象機械、リトルネロ、内在平面——ドゥルーズ＝ガタリ『千のプラトー』再考」

9月14日（日）

シンポジウムⅡ 生成変化とマイナー性 司会：小倉拓也

堀千晶「暴力と情動、あるいは先導獣の微笑み」

後藤浩子「資本主義と認知症——ロゴスから迷い出る力能としてのマイナーなもの」

シンポジウムⅢ 非有機的なものと生 司会：小倉拓也

宇野邦一「「非有機的」という概念の再検討」

小泉義之「超越論的場と生」

(2) 春季研究大会

2026年3月14日（土）に、春季研究大会を立命館大学（朱雀キャンパス）にて開催しました。

[一般研究発表]

第1部会 司会：①②③酒井麻依子、④⑤杉村靖彦

①上野隆弘「カンギレムにおける「社会的なもの」」

②赤羽悠「記憶と社会的なもの——アルヴァックス『記憶の社会的枠組み』の哲学的再検討」

③山本千寛「アンリ・ルフェーヴルの「動く住処」の思想——五月革命期の「理論武装」と詩的なもの」

④福田肇「「我在り」から「我実存す」へ——ジャン・ナベールにおけるコギトの問題」

⑤高橋輪「ミシェル・セールにおける Table Harmonique」

第2部会 司会：①②井岡詩子、③④⑤小川歩人

①林淳「バタイユにおける愛の諸相」

②林宮玉「エロティック文学における反復と過剰」

③竹内大祐「ジョルジュ・バタイユと不幸な意識——バタイユのヘーゲル受容におけるジャン・ヴァールの影響について」

④砂川優斗「いかに哲学を呈示するのか——ナンシー『シンコペーションの言説』を手がかりにして」

⑤片岡一竹「不安の中での、不気味なものの歓待——ラカン、デリダ、バンヴェニスト」

第3部会 司会：①②池田信虎、③④⑤坂本尚志

①徳永怜「フーコー『サド講演』における「邪悪さ」の複数性——解釈の連続性とクロソウスキーの影響をめぐって」

②樋口葵「フーコーにおけるストア派と初期教父——Michel Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'Égliseの受容をめぐって」

- ③谷野吉隆『『性の歴史』はなぜ古典古代期の調査を必要としたのか——ミシェル・フーコー『肉の告白』における倫理の変容プロセスについての一考察』
- ④釜田興「『人間』を終わらせるニーチェ——初期フーコーの人間学批判とニーチェ解釈」
- ⑤仲宗根大介「『多様な私たち』の系譜学——フーコーの歴史思想におけるニーチェとヘーゲル」

第4部会 司会：①②藤田尚志、③④小倉拓也、⑤⑥近藤和敬

- ①藤貫裕「九鬼周造の押韻論におけるリズムの問題を巡る一考察——ヴァレリー・ベルクソン・クルツィウス」
- ②岡嶋隆佑「意識と実在——ベルクソン知覚論の起源と生成」
- ③細田一益「映画における内在——『夢』の理念から見た現代日本映画」
- ④田中佑樹「ガタリとドゥルーズの『哲学とは何か』」
- ⑤金 敏哲「内在平面としての『思考のイメージ』——ドゥルーズにおける『内なる外部』と権利問題」
- ⑥得能想平「当時のアカデミックな文脈への介入として『経験論と主体性』を読み直す」

シンポジウム「何故スピノザを現代フランスの哲学者たちは放っておけなかったのか」

ドゥルーズ・ゲルー・マトゥロンが刊行した三つの大著が象徴する1960年後半以降のフランスにおける所謂〈第二のスピノザ・ルネサンス〉が大きな意味を有したことは既によく知られた事実である。さらに、その背景にある（固有の意味でのスピノザ研究者ではない）カヴァイエス・カンギレム・アルチュセールを代表とする「概念の哲学」とスピノザの思索とのこみ入った関係については、『主体の論理・概念の論理——二〇世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』（上野修・米虫正巳・近藤和敬編、以文社、2017年）において既に多くのことが解明されている。2015年に開催された日仏哲学会秋季シンポジウム「現代フランス哲学の知られざるスピノザ」は、この論文集に結実する研究プロジェクトの一環であった。

およそ10年の時を経てスピノザをめぐる企画される本シンポジウムは、同論文集の問題意識を受け継ぎつつ、日本版スピノザ全集の刊行が象徴する研究状況の変化を背景に、スピノザが現代フランスの哲学者の関心の焦点の一つであったこと、あらざるを得なかったこと、あり続けていることの意味を、①21世紀に入ってなおスピノザの思索が刺激を与え続けている進行形の現代フランス哲学、②講義録の出版を機会とするドゥルーズにおけるスピノザ、③いまだ全体像の见えていないラカンにおけるスピノザ、という三つの視点から検討したい。

司会：鈴木泉

渡名喜庸哲「『スピノザ・ルネサンス』以降の現代フランス哲学におけるスピノザ受容のいくつかの傾向」

藤井千佳世「ドゥルーズによるスピノザ的ユーモアの変奏」

上尾真道「ラカン＝スピノザの逆説的人間学——「欲望」概念をめぐって」

- (3) 編集委員会と理事会で審議の結果、日仏哲学会若手研究者奨励賞2025年度（第13回）受賞者は、山根秀介氏に決定しました。2026年9月12日の総会時に授賞式を執り行う予定です。
- (4) 『フランス哲学・思想研究』第31号を2026年10月1日に刊行予定。第27号からオンラインジャーナルとしての刊行です。

日仏哲学会入会手続きについて

本学会への入会希望者は、学会公式ホームページ内の「入会手続申請フォーム」に必要な情報を記載してください。入力事項は、氏名、郵便番号・住所、所属、専門分野、正会員の推薦者名（会則第5条による）です。入会が承認されましたら、直ちに下記事務局口座に会費のご納入をお願い致します。本会の正会員の会費は年額4000円です（会則第9条による）。

郵便振替口座記号番号：00120-6-194046

加入者名：日仏哲学会

2027年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2027年の春季大会は3月に富山大学（五福キャンパス）にて、秋季大会は9月に慶應義塾大学（三田キャンパス）にてそれぞれ対面方式で開催する予定です。いずれも詳細は、会報等でお知らせします。

発表希望者は、春季大会に関しては2026年12月末日、秋季大会に関しては2027年6月末日までに、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300 mots 以内の発表要旨を学会公式ホームページ内の「研究大会への発表応募フォーム」よりお送り下さい。なお、同一年度に連続して発表を申し込むことはできません。また、応募に際しては、発表時の会計年度を含めた会費を納入済みであることが求められます。

なお、発表要旨は、学会公式ホームページに掲載されます。フランス語の場合は、あらかじめネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておいて下さい。また、応募時から発表タイトルを変更した場合も含め、修正を希望する場合は、各大会終了後1ヶ月以内に、所定の方法で提出して下さい（提出方法については大会開催後に指示があります）。

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規程

1. テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの。
2. 応募資格：日仏哲学会会員（ただし機関誌最新号に公募論文が掲載された者は次号には応募できない。また、投稿時の会計年度を含めた会費を納入済みであること。）
3. 応募原稿の形式：完全原稿の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合は要相談。学会公式ホームページからテンプレートをダウンロードして使用することを推奨する）。論文は、和文・仏文を問わず、1行全角43字（半角86字）かつ1頁36行の設定で横書きし、タイトル、注、図表、空白の行を含めて369行以内に収めること。注は、本文の該当箇所に通し番号1)、2)、.....をつけ、脚注ではなく文末脚注として本文の後に置くこと。和文・仏文いずれの場合も仏語レジュメ（上記設定でタイトルを含め11行以内）を本文以降に、ページを改めて付すこと。
4. 原稿作成上の注意：欧文のハイフンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。仏語レジュメは、ネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておくこと。論文と仏語レジュメには、氏名と所属、ならびに関係者/団体への謝辞をいっさい記載しないこと。自著を参照する場合も、著者名や三人称を用いて他の文献と同様の形式で参照し、自著であることを仄めかすような記述を避けること。
5. 応募期間：当該年度の12月1日～31日（JST）。
6. 投稿方法：学会公式ホームページ内の公募論文投稿フォームから提出。
7. 審査：掲載の可否は、二重匿名査読ののち、編集委員会で審議・決定し、理事会における承認を経て通知する。
8. 掲載決定の場合、応募者は編集委員長によって指示された期日までに、掲載用原稿（本文・仏語レジュメ）の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合は要相談）を電子メールに添付して編集委員会宛に提出すること。なお、本文は、タイトル、注、図表、空白の行だけでなく、査読のために除去した氏名、自著についての情報、また、謝辞なども含めて370行以内に収まるように修正すること。仏語レジュメは、査読のために除去した氏名を含めて12行以内に収まるように修正すること。

「会員の声」投稿規程

本コーナー設置の趣旨は、会員の意見を多様な形で取り上げ、学会の活性化を図ることです。以下の規程に従いご投稿下さい。

1. 内容は、海外の学会活動、研究動向の紹介、日仏哲学会活動への意見・提案、機関誌掲載の論文に対する意見、書評への意見、等。なお、ご自身の哲学的主張を前面に出す投稿の場合は、本コーナーへの掲載ではなく、研究大会での研究発表を代わりにご提案することがあります。
2. 枚数は、概ね2000字以内。投稿者は原稿の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合はご相談下さい）をメールの添付ファイルとして送付すること。投稿期間は、当該年度の12月1日～31日（JST）。
3. 寄せられた原稿の掲載の可否については、編集委員会に一任とする。
4. 原稿送付先：編集委員会宛（E-mail : redaction.sfjp@gmail.com）。

日仏哲学会若手研究者奨励賞規程

1. 新年度開始直後（10月1日）に発行予定の『フランス哲学・思想研究』に掲載が決定された公募論文に基づいて選考を行なう。
2. 公募論文の投稿締切時点（当該年度の12月31日）で40歳以下の者を選考対象とする。
3. 掲載が決定された公募論文執筆者で前項に該当する者の中から、編集委員会が候補者を1名選定し、理事会で承認・決定する。
4. 表彰式を次年度開始時（9月）の秋季大会の総会時に行なう。
5. 表彰式出席のための交通費（日本国内に限る）が必要な場合は学会が補助する。
6. 正賞として賞状、副賞として30,000円を授与する。
7. 受賞できるのは1回のみ。

日仏哲学会会則

- 第1条 本会は、日仏哲学会（Société franco-japonaise de philosophie）と称する。
- 第2条 本会は、フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのために、共同研究の場を設け、フランス哲学・思想の研究、ならびに日仏両哲学界の交流を促進することを目的とする。
- 第3条 本会は、前条の目的を達成するため、次の諸事業を行なう。
- イ 年次総会、研究発表会、講演会、等の開催
 - ロ 研究機関誌の刊行
 - ハ 日仏間の研究者・思想家の交流
 - ニ その他
- 第4条 本会は、次に定める会員をもって、これを構成する。
- イ 正会員
 - ロ 賛助会員
 - ハ 名誉会員
 - ニ 本会は、また、顧問を置くことができる。
- 第5条 本会の会員ならびに顧問は、正会員1名以上による推薦と、理事会での議を経て、これを承認する。
- 第6条 本会は理事会を置く。理事は計20名とし、全会員による選挙と、年次総会での議を経て、これを決定する。任期を3年とする。理事会は本会運営方針について審議・決定する。
- 第7条 本会は、会長1名、副会長2名、ならびに事務局長1名を置く。会長・副会長・事務局長は、理事会がこれを互選し、年次総会での議を経て、決定する。任期を3年とする。会長は会を代表し、副会長はこれを補佐し、事務局長は事務を総轄する。
- 第8条 本会は、研究機関誌編集委員会を置く。編集委員長1名、副編集委員長1名ならびに編集委員若干名は理事会がこれを選出し、年次総会にて報告する。任期を3年とする。
- 第9条 本会の会費は、正会員年額4,000円、賛助会員（個人）年額10,000円、賛助会員（法人）年額20,000円以上とし、名誉会員・顧問は納入の義務を課せられない。会費の滞納が会計年度5年を超えた会員については、会員資格が失効する。会費の滞納により会員資格が失効した会員は、権利失効年度の会費と新年度の会費を納入した時点で、再入会することができる。
- 第10条 本会の事務所は、東京・日仏会館内に置く。
- 第11条 本会則は、年次総会での議を経て、変更することができる。
- 付則
- 1 本会則は1998年9月1日をもって一部改正した。
 - 2 本会則は2003年9月15日をもって一部改正した。
 - 3 本会則は2007年9月8日をもって一部改正した。
 - 4 本会則は2023年9月9日をもって一部改正した。
 - 5 本会則は2024年9月8日をもって一部改正した。

日仏哲学会編集委員会規程

- 第1条 本会は、研究機関誌『フランス哲学・思想研究』を年1回、秋に刊行する。機関誌は、研究大会でのシンポジウム報告、公募論文、書評、「会員の声」などで構成される。
- 第2条 機関誌の編集（執筆依頼・査読のとりまとめ・校正を含む）は、理事会の委嘱を受けた7名の編集委員から成る編集委員会が行なう。
- 第3条 編集委員の任期は3年とする。ただし再任を妨げない。
- 第4条 編集委員会には、編集委員長1名、副編集委員長1名を置く。委員長、副委員長の選任は理事会の推薦による。
- 第5条 編集委員会は、公募論文1本に対し約3名の査読者の選任を行なう。その際、公募論文のテーマに応じ、理事を中心とする会員が、専門性に照らし合わせて査読者に任命される。編集委員会は査読者の査定をとりまとめ、公募論文の掲載の可否を決定するほか、若手研究者奨励賞の受賞者を決定する。
- 第6条 編集委員会は、会員が公刊した新刊の研究著作について、書評の担当者を会員から選定し、依頼を行ない、寄稿された書評のとりまとめを行なう。
- 第7条 編集委員会は、会員から寄せられた「会員の声」の掲載の可否を決定する。

付則

- 1 この規程は2023年3月19日より実施する。

編集後記

『フランス哲学・思想研究』第31号をお届けします。

2025年9月より編集委員長を担うことになり、はじめての号となります。編集作業を通じ、前任の編集委員長の津崎良典氏がこれまで長年にわたりいかに緻密な作業をなさっていたのか、あらためて感得することができました。津崎氏の労を讃えたいと思います。

本号には、2025年秋季大会・2026年春季大会でのシンポジウムの記録13篇（イントロダクションを含む）、研究発表の要旨28篇、公募論文14篇（応募数34篇）、書評14篇、「会員の声」1篇が収められています。

シンポジウムについては、2025年秋季大会がジル・ドゥルーズ生誕100年を記念してシンポジウムは2日開催となりました。また、研究発表については、2025年秋季大会のもののみが掲載されています。2026年春季大会以降は、学会公式ウェブページに掲載されることになったため、そちらをご覧ください。

研究発表、公募論文については、会員の諸氏の真摯な研究の成果が伝わってくる力作揃いでした。関連学会を見渡しても、日仏哲学会の勢いは誇るべきものであると思います。本誌を今後ともその勢いを示す場として継続することが編集委員会の第一の任務であると改めて思う次第です。

また、とりわけ公募論文については、多くの匿名査読者のお力添えをいただきました。査読者諸氏の陰ながらの助力なしには、この本誌の質を保つことは困難となります。お忙しいなか快く引き受けてくださった皆様に篤く御礼を申し上げます。

書評に関しても、毎年、本学会会員による力作が数多く公刊され、書評対象作の選定にも嬉しい悲鳴をあげています。書評対象作および書評執筆者の選定にあたっては、当該著作の学術的な意義はもとより、公平性の観点も重視したかたちで編集委員会にて合議を行なっています。「会員の声」で中田会員から提示いただいたご意見は真摯に受け止めた上で、今後とも引き続き適正な運営に努めたいと考えております。

これから向こう2年間現編集委員会の体制で臨むことになりますが、今後とも会員諸氏のご助力を乞うことが多くあろうかと思われます。引き続きどうぞよろしくお願いいたします。

2026年8月1日

日仏哲学会編集委員長 渡名喜 庸哲

役員・理事・編集委員

役員（2025年9月–2028年8月）

会長：檜垣 立哉

副会長：上野 修、長坂 真澄

事務局長：西山 雄二

理事（2025年9月–2028年8月）

上野 修、小倉 拓也、加國 尚志、亀井 大輔、郷原 佳以、米虫 正巳、近藤 和敬、酒井 麻依子、
佐藤 香織、澤田 直、杉村 靖彦、鈴木 泉、津崎 良典、渡名喜 庸哲、長坂 真澄、西山 雄二、
檜垣 立哉、平井 靖史、藤田 尚志、村松 正隆（以上、五十音順）

編集委員（2025年9月–2028年8月）

小倉 拓也**、亀井 大輔、郷原 佳以、渡名喜 庸哲*（以上、二期目、五十音順）、近藤 和敬、
酒井 麻依子、佐藤 香織（以上、一期目、五十音順）（編集委員長*、副編集委員長**）

Sommaire

Colloque en automne de 2025 : le centenaire de la naissance de Gilles Deleuze : immanence, devenir, vie.

Takuya OGURA, Introduction	1
Takao EGAWA, Comment établir une philosophie de l'immanence ? : sur la constitution du « thème » dans la philosophie de Deleuze	3
Mari OSHIMI, L'Empirisme et la philosophie de l'immanence : « l'empirisme transcendantal » de Wahl et Deleuze	14
Kimitake HIRATA, Machine abstraite, ritournelle, plan d'immanence : une relecture de <i>Mille plateaux</i>	26
Chiaki HORI, Malaise dans le devenir : violences, animaux précurseurs et apories	38
Hiroko GOTO, Capitalisme et démente : le pouvoir de s'écarter du logos	50
Yoshiyuki KOIZUMI, Le champ transcendantal et une vie	62
Kuniichi UNO, Repenser la vie inorganique	74

Colloque au printemps de 2026 : Pourquoi les philosophes français contemporains n'ont-ils pas laissé tomber Spinoza ?

Izumi SUZUKI, Introduction	86
Yotetsu TONAKI, Quelques aspects de la réception de Spinoza dans la philosophie française contemporaine après la « Spinoza Renaissance »	88
Chikayo FUJII, Variations deleuziennes sur l'humour de Spinoza	102
Masamichi UEO, L'anthropologie paradoxale chez Lacan-Spinoza : autour du concept de « désir »	114

Résumés des communications au congrès en automne de 2025

Études

Yudai ASANO, La déconstruction et la suspension du mouvement de l'œil chez Lyotard : la méthode visuelle dans <i>Discours, figure</i>	154
Rintaro ODA, L'importance de la lecture nancéenne de l'« impératif catégorique » en regard de Jüger : sur la philosophie politique de Kant d'Arendt	166
Yuto KANNARI, « L'étant en totalité » et le <i>Walten</i> : réexamen de l'interprétation derridienne de Heidegger	178
Kazumine KODAMA, De l'incarnation de la pensée à la modification du savoir : le tournant phénoménologique à travers la transformation du « schème » et de l'« analogon » dans la théorie de l'imagination du jeune Sartre	190
Koya SASAKI, Les trois relations de valeur dans <i>l'Éthique</i> de Spinoza : une analyse de ce qui n'est ni bon ni mauvais.	202

Hiroki NAKATANI, Le cartésianisme chez Jacques Derrida et son devenir: comme repère du développement de sa pensée première	214
Tomotaro HASEGAWA, L'existence et la structure chez le premier Deleuze : une synthèse entre Alquié et Gueroult	226
Kenta HAMANAKA, La minorité et le devenir-minoritaire chez Gilles Deleuze et Félix Guattari : de <i>Kafka à Mille plateaux</i>	238
Hiroaki MATSUO, Repenser la théorie bergsonienne de la fonction fabulatrice : le dépassement du dualisme durkheimien	249
Tomohiro MATSUDA, Les codes de l'écriture : le GREPH et le problème de la dissertation de philosophie	261
Yudai MANO, La théorie de l'individu dans <i>l'Éthique</i> de Spinoza : du point de vue du concept de relation	272
Shusuke YAMANE, La théorie de la liberté chez Charles Renouvier	284
Gongyu LIN, Du fantôme hétérogène au texte du goût : la lecture de Sade par Georges Bataille.....	296
Naoto WAKASUGI, L'« expérience intérieure » comme connaissance : autour de la « connaissance communelle »	308
Comptes rendus	318
Opinions	368
Rapport d'activité 2025	370
Règlements	375
Éditorial	381
Membres du Bureau, du Conseil d'administration et du Comité de rédaction	382

『フランス哲学・思想研究』第31号

発 行 2026年10月 1 日

発行所 日仏哲学会

事務所 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿3-9-25 公益財団法人日仏会館内

事務局 〒192-0397 東京都八王子市南大沢1-1 東京都立大学

人文科学研究科 西山雄二研究室内

編 集 日仏哲学会編集委員会

〒171-8501 東京都豊島区西池袋3-34-1 立教大学 文学部

渡名喜庸哲研究室内

頒 価 3,000円

