The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	反復者、反復そのもの、反復されるもの : ドゥルーズ『差異と反復』における反復の哲学の統一性について
Author(s)	多田, 雅彦
Citation	メタフュシカ. 2011, 42, p. 47-63
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/23313
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

反復者、反復そのもの、反復されるもの
──ドゥルーズ『差異と反復』における反復の哲学の統一性について

多田雅彦

はじめに

本稿はドゥルーズの『差異と反復』[1]の第 2 章「それ自身に向かう反復」に依拠しながら、そこにおける「時間」と「反復」という主題、或いはどのように反復は時間との関係に於いて捉えられたのかを明らかにするものである。その表題が示すように同書ではあらゆるテーマに関して差異と反復というテーマとの関連づけがなされる。しかしドゥルーズに於いて、反復という事態を現象学的に解明することが問題なのではない。反復の問題は、「反復を未来のカテゴリーにする」ことや、差異を肯定するなどの「プログラム」と相対的である（DR125）。そうしたプログラムにおいて、ドゥルーズは現在を構成する「習慣」と過去を構成する「記憶」に、未来を対立させる。こうしたある種弁証法的な展開を、時間と反復の関係に即して明らかにしなければならない。そのような課題に答えるために、本稿で注目したいのが、時間と反復の関係を圧縮した仕方で表現している「現在は反復者であり、過去は反復そのものであるが、未来は反復されるものである」というフレーズである。確かに、この三つ組は、ドゥルーズがスピノザ哲学解明のために導入した「表現の三つ組」（表現者、表現そのもの、表現されるもの）と対応させうるものである[2]。しかし、本稿では、そうした対応に従って反復論を読むのではなく、むしろ反復を巡る概念に内在的な仕方でこうした諸規定を明らかにする。さもなければドゥルーズが差異と反復においてどうして反復を論じたのか、また例えばドゥルーズが存在の一義性を論じる際に、スピノザとニーチェを対立させ一義性を反復として捉えなければならないとしたのか、こうした点が明らかにならないからである。

---

1 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, 以下本書への参照は、頁数を DR という略号とともに本文中の括弧内に記入する。

2 cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, p.21.

第１章　時間の諸綜合について

はじめにドゥルーズが構成している時間の三つの綜合についてまとめておこう。三つの綜合は順に、現在、過去、未来を構成し、その他の時間規定を己自身の二つの次元にしてしまうような綜合である。つまり時間の第一の綜合は、現在を構成し過去と未来をその二つの次元とする。時間の綜合は、順に次の綜合を要請してゆくのである。綜合のそれぞれは主体の能力つまり順に想像力、記憶力、思考として押さえられるが、感性の形式である時間との関係において、その本質と自律性が明かされると同時に、それらの相互補足性が逆説的な仕方で明かされてゆくのである。順に見ておこう。

時間の第一の綜合

ドゥルーズは時間の第一の綜合として、「習慣」（habitude）を「土台」（fondation）とした生ける現在の綜合を捉えようとする。当然のことながらドゥルーズは現象学者ではないので、生ける現在に反省の眼差しを注ぐわけではない。この時間の綜合の解明は「想像力」（「表象知」（スピノザ））に関わる議論の内で捉えられる。われわれの精神はある一定の＜ A･B ＞というケース（例えば、毎朝ペテロの訪問を受けるとすれば、＜朝・ペテロ＞が繰り返されると＜ A ＞によって＜ B ＞の出現を期待するようになる）に関する分析によって行われる。ここで想像力は「感光板」にたとえられ、こうした反復する諸ケースを融合させており、期待は過ぎ去ったものの内的な力のもつ「全質的印象」に応じて行われるとされる。

ドゥルーズによると、「生ける現在」とは同様にして、瞬間の反復を保持し、そこに於いてそれが続いていくという期待において捉えられる。カントがそれに関して思考が綜合を行わなければならないと看做した時間つまり瞬間の継起は、時間を構成するのではなくむしろ時間を壊してしまうものとされる。また、実際、生ける現在の生動性は、それが単に現前しているということによっては説明されない。むしろこうした過去の重みという仕方で現在は捉えられなければならない。そして、現在とはこうした期待なのであるから、ドゥルーズは、こうした現在の中で、現在は過去から未来へと移行すると述べるのである。

生ける現在は我々の考察の出発点にはない。しかし、現在はこのような想像力の機能とのアナロジーの産物あるいは仮像というわけではない。むしろ私たちの「原初的感性」に関わり、「あらゆる反復に先立って、精神の中で出来上がってくる」のだとされる。ドゥルーズはこうしたある一定の持続として捉えられた生ける現在を捉えるためにベルクソンの「持続」を参照する。つまり論理的に独立な時計の 4 つの打音は、4 つの打音として判明に表象されるに先立って、つまり反復に先立って「持続の本質である」生ける現在において縮約され「内的な質的印象」になる。そしてまたこの「内的印象」に応じて生ける現在は過ぎ去ると言われるのである[3]。

基盤的領域の不変性にもかかわらず、受動的綜合における生ける現在はある一定の質を構成する限りに於いて過ぎ去る。生ける現在はこうした質的な印象あるいはベルクソン的に言えば「不

[3] 「なるほど永続的な現在というものを、つまり時間と同じ広がりを持つ現在という物を構想することは出来る。その為には、観照のまなざしを瞬間の無限な継起に向けるだけでことたりるからである」（DR105）。

可分な運動」に応じた仕方で時間の中で過ぎ去るものとして構成される。時間は現在として構成されるのであるが、現在は時間の中で過ぎ去るということこれは逆説的なのである。

ドゥルーズはこうした時間の土台としての習慣を解明するために想像力に関する議論を、「精神－有機的な領域」に拡張する。その際重要になるのは、反復に関する三つの水準の区別である。つまり出来あがっては壊れてゆく反復の即自。そして「反復は反復されるものには何の変化ももたらさないが、反復を観照する精神には変化をもたらす」という時、そうした変化として捉えられる反復の対自が区別される。そして、その反復のケースの各々が一般的なもの或いは個別的なものとして看做されるというアスペクトは「対我々」の反復として位置づけられる。そこで習慣はある一定の観察対象が反復するという事実である以前に「観照」として捉えられ、反復の即自ではなく、むしろ反復の対自であるとされる。したがってドゥルーズは、「習慣は反復から何か新しいものをつまり差異を抜き取る」とのべ、「その本質が習慣をつけることにあるような観照的な魂 âme」という概念を導入し、習慣をこれに帰している。この魂は己自身がそこから生まれてきた物（謂わばその身体を構成している下位の諸個体）における反復を観照し、それを反復として構成するのである。こうした期待は、「在ること」ではなく「持つこと」をその本質とし、反復を期待し、「要求する」といわれることになる。ドゥルーズは後にライプニッツに従って、われわれは己自身の受動性、私たちが表象の「薄暗い部分」に従って、身体を持つことを要求する（prétendre à）のだと言っている[4]。

時間の第二の綜合

過ぎ去るということは現在の要求として捉えられるが、過ぎ去るということ自体は過去に関わる事柄である。こうした観点から、ドゥルーズは過去に関わる時間の第二の綜合を導入する。まず具体的な事例として取り出されるのは、回想あるいは想起と呼ばれる、過ぎ去った物としての過去を思い出すという事例である。「過去把持」と「再生」が区別される。再生とはある過去を現在において過ぎ去ったものとして思い出すことであり、現在の一次元としての過去とは区別される表象＝再現前化と言い得る一種の経験を構成する。こうした経験の条件として記憶が捉えられるのである。回想する「新しい現在」と回想される「古い現在」は入れ子状の（つまり {x{x}} という）関係として表すことが出来るが、回想と反省の非対称性も含めた超越論的条件としてベルクソンの純粋過去が位置づけられる。この過去は「時間の根拠 fondement」と呼ばれる。なぜなら過去は、現在の過ぎ去るという要求とその土台であり諸現在によって占有される習慣の関係を定めるからである。

しかしこうした表象＝再現前化を単に昨日のことを今思い出しているという経験として捉えるのではなく、時間の連続性、あるいはむしろ習慣の連続性において捉えることによって、幾つかの逆説が露呈してくる。こうした、ある一定の質として捉えられる現在の間の関係を条件づけか

4　こうした要求という意味における所有の概念については、Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953, p.101〔邦訳：143 頁〕。またライプニッツ的な意味における所有と、受動性つまり「曖昧な知覚」との関係については、*,Le pli - Leibniz et le baroque*, Minuit, 1988。要求に関しては、cf. G.W. Leibniz, *Monadologie*, §51。

つ、表象＝再現前化の条件である限り、過去は「古い現在」ではなく、「潜在性」として捉えられなければならないということが示される。ドゥルーズはこうした逆説を以下の4つにまとめる。(1) 古い現在はそれがアクチュアルな現在であったのと同時に過去（過ぎ去るもの）として構成されなければならない（同時性の逆説）。それゆえ（2）過去の全体（*tout* le passé）、はそれを思い出している現在の「内」にあることはなくその新しい現在と「共存」coexister している（「共存の逆説」）。(3) 過去は現在を過ぎ去らせると同時に新たな現在を到来させるのであるから、過去は、時間の根拠として現在が現在になるに先立って存在する（前存 préexistence の逆説）。そうなると、時間とは、現在と未来をその二つの次元とする過去の綜合という仕方でとらえられることになるのである。

そこからドゥルーズはベルクソンの「逆円錐のメタファー」によって表される第4の逆説を導入する。それは先に問題となった、現在に関わる「縮約 contraction」の二つの意義に関わる。生ける現在は、一定の内的質として捉えられる、諸瞬間の最大限の縮約である。しかし、現在は、生ける現在の基盤的領域である習慣的な反復（＜A・B＞という諸ケース）における「ある過去全体 un passé tout entier」の縮約でもある。そして、過去は現在の中にはない（共存の逆説により）ので、己自身を保存していなければならない。それゆえ、現在は「ある過去全体」（un passé tout entier）の最大限の縮約でもある一方で、その過去は自己自身つまり過去全体（tout le passé）と共存している。過去全体はそうした諸過去、ある一定の習慣、その習慣を持つ「魂」に応じて、ベルクソンが提示した逆円錐のメタファーの諸水準によって表象される、弛緩と収縮（縮約）の様々な度合いを示す。そして現在とは（前存の逆説により）ある一定水準の最大限の縮約となる。

ドゥルーズはこうした観点から、物質的な裸の反復と精神的な着衣の反復という反復の二つの形式をとりだす。裸の反復は、反復の即自であるが、現実性において位置づけられるのではなく、むしろ逆円錐の底面に縮約の最も弛緩した度として捉えられる。それに対して、着衣の反復は、この逆円錐のある一定水準の選択に関わる。そして自由とは縮約遂行的な魂と相関的に、この水準の選択に関わり、過去のある一定水準の最大限の縮約として捉えられることになる。こうして過去の実在は反復そのものとして捉えられることになるのである。

時間の第三の綜合

ドゥルーズはこれらに「時間の第三の綜合」を付け加えている。時間の第三の綜合とは、時間の根拠や時間の基盤に従うのではなく「時間それ自身が己自身を繰り広げる」、或いは「純粋な順序」という仕方で捉えられるのである。確かに、これまで述べてきた意味において時間はその非対称性（「期待」との関係における「時間の矢」、表象＝再現前化と相対的な順序対）との関係において順序として開示されている。しかし純粋な順序とは、時間の土台や時間の根拠によって与えられる、一般性や個別性（ドゥルーズはこれを基数／序数と言う対立に基づいて「基軸的な点」と呼ぶが）に従属しない順序である[5]。こうした時間乃至順序とは、時間としての本性を失

[5] あくまで問題は時間なのであって、基数と序数を対立させることによって「純粋な順序」としての時間が捉えられるわけではない。

うことなく――つまり点の集合に還元されず――ボルヘスが「バビロニアの籤」で示したような無限分割可能な直線として表象される時間の形式、または永遠回帰の経験がそのようなものとして啓示される記憶に依拠しない順序として捉えられるだろう。

ドゥルーズは、こうした時間を「蝶番が外れた時間」として位置づけている。またヘルダーリンの『オイディプス注解』に基づいて、中間休止によって時間を定義し、またそうした時間を「総体」、「セリー」として捉えようとする。ヘルダーリンによる諸概念が導入されるのは、ヘルダーリンが「カント哲学の帰趨」として捉えられる限りに於いてである。こうした事態を捉えるために、これまでの議論に内在的な問題をまず確認しておこう。

一方に於いて、純粋過去の次元と表象＝再現前化の次元の関係を、ドゥルーズは「われわれが、能動的綜合の観点から異なった諸現在の継起として経験的に生きるものは、まさに、受動的綜合における過去の諸水準の絶えず増大してゆく共存でもある」と述べ、経験的な水準と可想的な水準として区別する。可想的とはその積極的な意義に於いては「思考」の対象となるということを意義する。しかしその際、ドゥルーズは、それが思考されるということを表象＝再現前化をモデルにして捉えることを批判しているのである。それゆえこのような純粋過去（綜合している審級）が思考されるとはどういうことかが捉えられなければならない。他方に於いて、純粋過去の領域とは、「受動的綜合」として捉えられたのであるが、しかしこの受動的綜合の受動性は同一の基体における能動性から出発して捉えられたものに過ぎない。それゆえ、受動性それ自身（あるいは「自我の構成的な受苦」（DR118）と呼びうるもの）が、如何なるものなのかが捉えられなければならない。以上のような問題は、超越論的なものの本性に掛っているのであるが、これから述べるようにドゥルーズはカントにおける超越論的―経験的という概念をそのまま用いるのではなく、超越論的なものをカントに於いて超越論的なものが発見されたその仕方に即して導入するのである。

第２章　超越論的なものの発見

ドゥルーズは一貫して超越論的なものの発見と思考への時間の導入の意義を不可分なものとして捉える。それは、カントによるデカルトへのあるいは合理的心理学への批判の内に見出されるという。

ドゥルーズにおいて、カントによるデカルト批判は、「未規定なもの」、「規定作用」という論理学的価値を巡って為されているかのように展開されていると看做される。デカルトのコギトは二つのアスペクトが分節化される。つまり、規定作用が私の未規定な現存在を含み（「私は思考する、ゆえに私は存在する」）、規定作用がこの現存在を思考する存在者の現存在として規定する（「私は思考する物である」）。しかしカントに於いては規定作用は未規定な或るものを含むが、この或るものがこの規定作用によってどのような仕方で規定されるのかはそれによって与えられるのではない、とドゥルーズは述べる。周知のように、カントに於いては、「私は思考する」は統覚の形式的表現として捉えられ、そこに於いて〈私〉は思考の論理的主語として与えられるに過ぎない。実際、思考そのものの内には、この〈私〉を区別されたものとして表象するものは何も

ない。〈私〉は、思考の論理的主語、表象に統一を与える、「超越論的対象」として要請されるのである。一般的にはカントはこのことによって、「合理的心理学」が包含する誤謬推理を批判しているということが出来る。しかしドゥルーズは二つのことを主張する。第 1 にカントは、ここで未規定なものを規定することが不可能だと言っているのではなく、むしろ未規定なものがその下で規定可能になる形式を要求しているのであるということ。第 2 に、カントに於いて、〈私〉の自発性が内的感官の触発として与えられるのであると主張され、その限りにおいて「私は思考する」は「私は思考しつつ存在する Ich existiere denkend」と同義の「経験的命題」として捉えられるのだが、そのことがその「規定可能性」の形式が時間として導入されたことの「帰結 conséquence」であるということ。

ドゥルーズはこうした観点から、規定可能性の形式の導入は、論理学を超越論的な審級に仕立て上げるのに十分なものであると述べている。超越論的論理学とはそれが無ければ思考が思考ではないような条件を定めるものである。未規定性や規定作用は、「規定可能性」の形式とともに、ある表象内部に与えられ得るものに関する論理的可能性（例えば、ある一定の範疇に基づく述語づけ可能性）に関わるものとしてではなく、むしろある超越論的対象＝ x に対する、自己包含的な思考の条件として捉えられる。そしてまたドゥルーズは規定可能性の形式は、実有（l'etre, das Wesen）と思考をアプリオリに関係づける内的差異として捉えられると述べている。換言するとこうした実有が感性的なものであるかどうかを問わず、このような差異は、「規定作用そのもの」と「それが規定するもの」の間の差異として思考するという働きに「内化」されている。しかしドゥルーズはこのような思考を規定可能性の形式つまり時間によって亀裂が入っている「ひび割れた私」（Je fêlé）」として位置づける。なぜなら規定作用と「それが規定するもの」の間の差異は内化しているが、「実有」についてそれが思考するべく与えられる形式が時間だからである。

続いて、規定可能性の形式が時間として導入されたことの「帰結」が以下のように定式化される。「私の未規定な現存在は、時間の中でのみ、ある現象の現存在として、時間の中で出現する現象的で、受動的で、受容的な主体の現存在としてのみ規定可能となる」。さて、こうした受動的な主体或いは「受動的自我」とは「私」の現存在なのであるから、思考の能動性はこの自我に帰せられるはずである。しかしドゥルーズは、この場合、自我は、わたしの思考の自発性を「自我によって働くことはなく、自我に於いて、自我の上に」働く触発として「感じる」とする。ドゥルーズはこれを「内的感官の逆説」として位置づける。この逆説は、カントにおいて「我々が我々に対して受動的な態度をとることになる」として提起されるが、「超越論的感性論」の帰結として捉えられていた[6]。しかし内的感官の逆説は、「自己による自己の触発」（l'affection de soi par soi）として捉えられる以前に、「自我によってではなく」という規定ゆえにむしろ「〈私〉と

[6] 所謂「触発」が「自己による自己の触発」（l'affection de soi par soi）として捉えられるのは、カントによる内的感官の逆説の解決によってである。それゆえ、「自己言及的」ということはできても、それを「再帰的」（自己意識や自己認識）ということは、ドゥルーズ同様避けなければならない。むしろラカンのように思考の自己包含とでも述べたほうがよい。言うまでもなく、ドゥルーズのこの議論は、ラカンによる「デカルト的主体」の分析を踏まえたものである。尤も、ラカンに於いてこの触発にあたるのは欲動である。カントとともに主体は神経症的に生成するといえるだろう。

は他なるものである」というランボーにおける詩的表現定式のもとに表現される。但しこの他なる私は、思考と同一視されるに先立って、感性に於いて内化された触発として捉えられなければならない。

時間が定義されるのはこのような連関においてである。「〈私〉のひびあるいは亀裂、自我における受動性、これが時間の意味するものである。そして受動的自我とひび割れた私の相関関係が超越論的なものの発見あるいはコペルニクス的転回の要素を構成する」(DR117)。可想的なものが思考されるということ、そして自我の受苦をどう考えるのかという先行的に立てられた問題に対して、時間が〈私〉の亀裂と自我の受動性を同時的に構成するものとして押さえられる。これは超越論的なものの発見として位置づけられるのだが、それは、超越論的感性論と超越論的論理学がその相関関係において、あるいはそれが含む問題性そのものにおいて捉えられるからである。

しかし、超越論的なものの発見は、あくまで哲学史上の出来事に過ぎない。それゆえ構成の順序の観点からすると、これまでの時間の諸綜合の議論とどのように連接するのか明らかではない。周知のようにドゥルーズはコギトから哲学を開始するという立場を認めない。また、コギトという形態をとったある事象そのものは、その第5章の最後において『差異と反復』の体系の中に位置づけられるのである(思考の事実上の条件が「差異の内化の傾向」として押さえら得る限りで)。そうした事情に鑑みると、ドゥルーズは「〈私〉の亀裂を構成するものは、中間休止であり、これを最後に順序づけられる前と後である(中間休止とはまさしく亀裂が誕生する点である)」と述べているように、「中間休止」をこうした規定可能性の導入の価値を担うものとして導入し、ここで捉えられた「帰結」を踏まえながら、仮定的、或いは問題的な仕方で、時間の第三の綜合に関する理論を構成しているのだと言える。またこのような哲学史的な意味においては、ここで規定可能性の形式がそれへと付け加えられるのはあくまでデカルト的なコギト(デカルト的主体)である。そこでカントにおける合理的心理学への批判の帰結は「神の死」という出来事として押さえられる。自我の受動性が捉えられるのは、この神の死という出来事との関係に於いてであり、それを条件として「ある〈他なるもの〉」として〈私〉が捉えられるようになる(予め述べておけばそれが「他なるものの円環」としての永遠回帰である)。実際ドゥルーズは時間の第三の綜合を巡る議論においては時間をまず中間休止によって定義し、その上でそのような時間は総体またはセリーとしても捉えられると述べる。これから示すように、後者(時間の総体と時間のセリー)は神の死という出来事と相対的な観念なのである。

第3章　時間の空虚な形式

中間休止について

ドゥルーズは「時間」を〈中間休止〉によって定義している。それはどういうことなのだろうか。「私たちは、時間を、ひとつ中間休止の機能による不等なものの純粋に形式的な配分として定義することが出来る」(DR120)。この定義を定義項に即して吟味する前に中間休止を具体的に捉えておこう。中間休止とは、ソフォクレスの『オイディプス王』においては第一段(エペイソディオン)におけるテイレシアスの言葉こそそれであると捉えられるのであるが、中間休止は、表象の「リズム」

の中断として、それによって「表象の変化」に代わって「表象そのもの Vorstellung selber」が現れるものとして捉えられる。ヘルダーリンは「今、表象のリズムが、遠心的な速度において、前半が後半によって押し流されているような性質をもっていとすれば、〈中間休止〉、あるいはリズムの中断は前に置かれなければならない」としている。要するに、中間休止とはある一定の内容に均衡を与え、劇の表現にもたらすために必要なものである。ここで「不等なもの l'inégal」とは、こうした表象のリズムを指す[7]。これに対応した劇の内容（Transport）は（ドゥルーズに於いて「行動のイマージュ」と呼ばれるのだが）、こうした不等なものを寄せ集めているとされる。このようにして成立する「悲劇」に関してヘルダーリンは次のように整理している。「悲劇の表現はとりわけ次のことに依拠している、つまり、驚異的なもの――神と人間がお互いに対になり、そして自然の威力と人間の内奥の威力が怒りの内で無際限に一つのものとなるというような――が、『無際限な一体化は無際限な分離によって純化される』ということを通じて把握されるということに」[8]。

時間の「総体 ensemble」と時間の「セリー série」という規定はここにおける「神」や「人間」の位置に関わっている。ヘルダーリンに於いてこの「神」は「時間」と同一視されるが、瞬間に於いて自己忘却に陥り、定言的に展開した時間として捉えられる。こうした時間に総体やセリーが対応する。また「人間」は「完全に瞬間の中にいる人間」あるいは「時間の定言的な転回に従う人間」として捉えられるが、これが「総体を構成する行動のイマージュ」そして「セリーによって分割された自我」としてドゥルーズに於いては捉えられるのである。

総体とセリー

このような「死せる神」として表象される時間の「総体」、「セリー」が具体的にどのようなものとして捉えられるのか。その理解のためには、劇の内容が、中間休止との関係において劇の表現に移行するという事態（或いは未規定なものが規定可能になるという事態）を考察する必要がある。「象徴的イマージュはそれが〈前〉、〈後〉そして〈中間休止〉を取り集めている限りに於いて、時間の《総体》を構成する」とドゥルーズは述べる。行動のイマージュとは（思考でも行動でもない）劇の内容を成す表象であり、中間休止によって「均衡」が得られ、劇の表現に移行する。内容はこの表現によって〈前〉、〈中間休止〉、〈後〉を成すものとして表象・再現される。内容はそれ自身〈前〉、〈中間休止〉、〈後〉を備えたものになると言っていいであろう。「行動のイマージュそれ自身（elle-même）は不等なものを寄せ集めているが、このようにして（ainsi）［つ

---

7 cf.DR32-33. そこにおいてリズムはまた着衣の反復と同一視される。またここで表現と言う語を用いるが、その日常的な意義に基づいて十分理解され得ることと思う。尤もこの表現と言う概念は、中間休止によって「時間が韻を踏むのをやめる」という議論に即して、『差異と反復』の第 1 章において論じられたライプニッツそしてヘーゲルに帰せられる「オルジックな表象＝再現前化」として捉えられる表現の概念との対比に於いて理解することも可能である。韻とリズムの弁証法的解決については、cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, SS.43-44.

8 Friedlich Hölderlin, „Anmerkungen zum Oedipus“, *Sämtliche Werke*, Bd. 5., Kohlhammer, 1952, p.201, この文は構文が複雑なのでダッシュと引用符を補ったが原文は以下の通り。„daβ das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daβ das gränzenlose Eineswerden durch gränzloses Scheiden sich reiniget.“

まり中間休止がそこに於いて決定されることにより――引用者]、時間の総体を寄せ集める」。その意味で行動のイマージュは時間の総体を構成する象徴的イマージュと呼ばれる。

ドゥルーズはここから順序づけられた以下の三つの「時間」からなる「時間のセリー」という概念を提示する。つまり、「行動が自我にとって大きすぎると感じられる」第 1 の時間、変身の現在として捉えられ、自我が不等なものである行動のイマージュに等しくなる第 2 の時間、そして自我が等しくなった行動や出来事が持つ「秘密の一貫性」ゆえに自我が排除されてしまう「第 3 の時間」である。こうした理論は、ハロルド・ローゼンバーグのハムレットに関する解釈によっている。ローゼンバーグは、ハムレットが劇の内部で遅疑逡巡する主人公という役割を与えられているという「心理主義的解釈」を批判し、むしろ彼の役割の前で遅疑逡巡しているのであると説いていた。そこで問題なのは、ある身体やある魂がその行為を経験的な意味に於いてその行為や出来事を引き起こし得るかということではなく、表現である限りにおける「自我」がその行為や出来事に相応しいかということにかかっている[9]。

我々は前章において、こうした中間休止の導入から出発する議論と、超越論的なものの発見の議論の、その理路に関する一致に関して言及した。それについてドゥルーズが「内的感官の逆説」に関して与えているカント自身の言葉による定式との関係で捉えておこう。つまり「自我は私の思考の能動性を自我に対して表象するに過ぎない」[10]。そうすると、第 1 の時間において規定作用そのものが規定者が欠如したままあり、第 2 の時間においては、「表象そのもの Vorstellung selber」があり、また第 3 の時間に於いては、行動や出来事が表象されたものとしてあるだろう。このように劇の具体的な上演は、「セリーによって分割された自我」によって構成されるということが出来る。つまり行動のイマージュはその表現が与えられ得るという仮定の下で、総体を構成する象徴的イマージュである。それゆえイマージュは規定作用として、その表現に即して自我を分割する。それゆえ、「象徴的イマージュは時間のセリーを可能にする」といわれるのである。

第 4 章　永遠回帰の反復の問題

ドゥルーズは、ここで得られた「時間のセリー」に諸反復を対応させる。まずその議論を確認しておこう。ドゥルーズは過去それ自身は欠如による反復として捉えられるという。そして現在を構成している行為者は、こうした過去つまり前という様態で反復し（第 1 の時間）、中間休止においてもう一度反復することによって何か新たなものを生み出す（第 2 の時間）とされる。純粋過去が歴史的行為の「欠如による条件」として捉えられる。例えば、ローマの共和制とフランス革命の間の対応があるとすれば、それらの間の類似が歴史家によって歴史的行為の新しくない側面として表象＝再現前化の対象となるよりむしろ、歴史的行為の条件となっており、「『復活したローマ人』として生きるようにという決定が革命の当事者たちに下されていた」という。そして、ひとはこのような様態で一度反復し、「変身の現在」においてもう一度反復することによっ

9　ストア派の用語を用いるなら、「最近原因 causa antecedens」に関わるのではなく、「完全な原因 causa perfecta」に関わるのである。cf. Cicero, *De fato*, XVIII.

10　Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, 1991,p.43, Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B128n.

て何か新しいもの（フランス革命に於いては「ブルジョワ民主主義」）を生み出す。そして、この全く新しいものもまた反復であり永遠回帰における未来の反復において己自身を反復する。これが第 3 の時間である。

ドゥルーズはこのように「永遠回帰」の概念を一挙に導入している。それが可能なのは、以下の二つの理由からである。第一に、永遠回帰は「それ自身新たなものであり新たなものの全体である」と捉えられる。「新たなものの全体である toute la nouveauté」という規定に関しては、ここにおいて全く新しいものが未来の反復においておのれ自身を反復するということとして捉えられる。ドゥルーズが『ニーチェと哲学』以来、永遠回帰の反復を予め存在する規則に従って諸ケースを分割するのではなく、一種の「理念的なゲーム」として捉えられるからである（セリーの第 3 の時間が受動的自我によって感じられる思考の能動性に関わるということ、そして思考とは規則の能力であるということに鑑みると、新たな規則でありまた思考であるもののこと）。第二に、「それ自身新たなもの」という規定は、永遠回帰の真の条件が「死せる神」と「崩壊した自我」であるということと相関的である。これらはセリーやセリーによって分割された自我と対応しているのであった。したがって、超越論的なものの発見、そしてその帰趨は、神の死として捉えられると、むしろ永遠回帰が実際に生産される条件を、指し示すものとして捉えられるのである。

さて、こうした超越論的なものの発見という哲学史的出来事に基づいた議論を経験論的な地に足がついた議論にするためには、時間の諸綜合との連続性において時間の第三の綜合というものを考察する必要がある。時間の第三の綜合は、他の諸綜合と同様に、未来の綜合であり、過去と現在をその二つの次元として構成するものである。そうした構成の仕方とは、先行する諸綜合を押さえつつ、過去を「欠如としての条件」に還元し、現在を行為者の変身に還元することとして捉えられる。先行する二つの綜合は、或る時間の次元を「差異を含む」あるいは「差異を抜き取る」反復として、過去あるいは現在という時間を構成しつつ、その他の時間の次元を派生的なものとして構成するのであった。それに対して、時間の第三の綜合とは、「時間そのものが繰り広げられる」といわれる綜合である。それゆえ、それは先行する時間の綜合を捉え直しつつ展開するものなのである。「反復の哲学のプログラム」と呼ばれるのはそうした綜合の構成として捉えられる。つまり「現在、過去、未来は三つの綜合を通じて〈反復〉として開示されるのであるが、全く異なる様態に於いてである。現在は反復者であり、過去は反復そのものであるが、しかし未来は反復されるものである」（DR125）。

反復の哲学のプログラムにおいてポイントになるのは、時間のセリーと反復の先述の対応である。その際、過去、現在として捉えられる反復がどのようにして「時間のセリーにおける反復として捉えられるのか」を考えなければならない。時間の綜合に関する理論において、過去は「着衣の反復」と「裸の反復」という反復の二つの形式によって捉えられる純粋過去の実在として構成される。また現在は、想像力あるいは反復の対自が「反復力」（vis repetitiva）として捉えられるのであるから、「反復者」として捉えられるだろう。実際一方で裸の反復とは、反復の即自であるが、想像的な反復（反復の対自）のとの関係においてしか与えられない。他方で、着衣の反復とはこうした反復者における縮約および選択に相関して捉えられたのである（過去のある一定

水準の最大限の縮約としての現在)。時間の第三の綜合において問題になるのは、どのようにして過去を「欠如による条件」に還元しかつ現在を「行為者の変身」に還元したとしても、依然として過去は反復そのものであり、また現在は反復者であるということできるのかということである。

反復そのもの――過去

それではどのような意味に於いて、過去は、歴史的行為の条件となると言えるのだろうか。歴史家の反省に先行する歴史的な人物への同一化というテーマは、ニーチェの『反時代的考察』における「われわれの歴史感覚」(表象＝再現前化可能な変化を常に要請すること)に対して向けた批判を踏まえたものであることは明らかである。そのような、同一化は、崇拝し保存する精神が創造の条件としての役割を担っていたことに相対的である。実際、時間のセリーにおける過去とは経験的な意味に於いて行為の前にあるのではない。ローゼンバーグ指摘しているように、同一化による条件とは、もし当事者たちが己が行っている行為が何なのか、つまり彼らが実際に生み出しているものが復活したローマ人として生きることではなく、ブルジョワ民主主義を生産することであるということに気付いたなら(つまり悲劇的な「認知(ἀναγνώρισις)」を体験したなら)、運命の「逆転(περιπέτεια)」が起こり、新たなものの創造へと至らなかったであろうところのものである(それゆえドゥルーズは反復が途中で向きを変えるとき、悲劇と喜劇がそれぞれ独立したジャンルとなるとのべる)[11]。しかしまた、このことについて、本稿第 1 章で見たことから形而上学的説明を与えることは可能である。はじめに純粋過去と言う様態における反復は、「喜劇的」、「常同症的」反復つまり裸の反復として捉えられるということを確認しておこう。そこに於いては、むしろ身体を構成する諸々のモナドが支配的モナドの常同症的反復を観照するかのように捉えられる[12]。主人公における常同症的な反復が、純粋過去の、つまり無意識の反復として捉えられる。習慣の反復が受動的であるのに対し、常同症的反復は奇妙にも能動的なのであり、これが別の反復つまり行動を準備するものして機能するということが出来る[13]。こうした常同症的な反復に対応する無意識的な反復とは、社会の唯物論的な変化として捉えることも出来るだろう。過去が「反復そのもの」であるということが、常同症的な反復が出現すること、それが観照されること(着衣の反復)という事態によって、改めて捉えられる。

---

[11] Harold Rosenberg, *The Tradition of the New*, Da Capo Press, 1994, pp.158-159, またアリストテレス『詩学』第 11 章を参照されたい。

[12] ドゥルーズは裸の反復を「下―表象的」なものとして捉える一方で、しばしば裸の反復を表象＝再現前化の対象になるものとして捉えようとするが、それはその反復が時間の形式に従って「現象」として「出現する」限りに於いてである。また先に示俊したように着衣の反復の出現は行動のイマージュという仕方においてである。

[13] これは、常同症患者における「志向性」として捉えられる。cf.DR371-372。また、このような仕方で、裸の反復が現出する仕方は、「縮約」と対立する「弛緩」、記憶と対立する忘却、もしくは物質性に積極的な規定を与えることを要請するものである。これは理論構成上、その重要性がしばしば指摘される空間の問題を捉えるための指針となるものであるだろう。

現在――反復者と信仰

それでは現在が、想像力に関して述べられたこととは異なる意義において、つまり行為者の変身に還元される限りに於いて「現在は反復者である」とはどういうことだろうか。ドゥルーズは時間の第一の綜合を論じた箇所に於いて現在の能動性に関して次のように述べている。「能動的綜合［例えば記憶の「能動的綜合」は表象＝再現前化である］のその基底 fond の上に当の能動的綜合そのものを置き直してみるならば、能動性はむしろ、問いと関連した問題的な場の構成を意味しているということが分かる」（DR107）。実際こうした「問題」概念との関係に於いてこの問題を捉えるなら以下のようになる。確かに過去自身も問題として捉えられている。しかし過去に於いて捉えられるのは常同症的で喜劇的な反復であり、こうした反復は病理的な仕方で問題を生き、そして生によってそれに答えているという状態を指し示す（cf. DR142）（こうした事態は愚劣（我々がまだ思考していないという事実 daß wir noch nicht denken）という概念によって捉えられる）。それに対して、現在とは、先に述べたように「もう一度」反復することによって、そうした愚劣に終止符を打ちながら「問題的な場」を構築するものなのである[14]。

以上のように、過去―現在―未来は、問題―問題的な場の創設―問いという仕方で、ドゥルーズにおける問題概念との関係において捉える事が出来る。しかしここで問題なのは、以上のことを、反復の哲学に内在的な観点から構成することである。むしろ、現在は反復者であるという規定は、永遠回帰が「教義のシミュラクル」そして「信心のパロディ」として捉えられたことと相関的に、むしろ信仰との関係において捉えられなければならない。ドゥルーズがキルケゴールやペギーを「偉大な反復者」と呼ぶ所以は、不十分な仕方でではあるが反復の哲学の先駆者として位置づけられるということに止まるものではなく、まずもって信仰概念の固有性によってである。

過去を欠如による条件に還元し、現在を行為者の変身に還元することによって特徴づけられる「反復の哲学のプログラム」の大半は、キルケゴールやペギーに於いて為されていたとドゥルーズは看做している。それはどういうことだろうか。ドゥルーズに従えば、キリスト教的信仰概念は、現在における反復を反復者としてかつ行為者の変身として打ち立てるようになっている。実際、ドゥルーズが参照を促しているミルチア・エリアーデが指摘するように、アブラハムの宗教が持つ「信仰」という観念は、一つの教義体系に基づく、無条件的な行為を可能ならしめる[15]。そして聖パウロ以降のキリスト教は、以下のような時間のセリー（のようなもの）を構成することによって無条件的行為を構成する。そのセリーとは欠如したものとしての信仰の条件（原罪、忘却）を示す過去（キルケゴールのいう絶望）、信仰による行為者の変身、そして最後の審判の後の「来世」から成る。信仰は、〈前〉から中間（「今の時 ὁ νῦν καιρός」）への変身であるが、中間（「今の時」）から〈後〉への、あるいは時間から永遠への移行、「これを最後に」反復する神と自我の復活を反復するのである。信仰は変身を境界として、〈現在〉における「再び与えられ

---

[14] ドゥルーズに於いてストア派における賢者と狂人の区別が参照されるのは、真なる問題に関わる思考と偽なる問題に関わる「愚劣」を区別するためである。

[15] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition*, Gallimard, 1969(Nouvelle éd. revue et augmentée), 特に pp.130-131.

る神と復活した自我の婚約 fiaçailles」を、そして〈未来〉の側（「時の終わり」）において「これを最後に再び見出される」神と自我を構成する。「今の時」は時系列的（クロノロジカル）に現世と来世の間にあるのではなく、信仰が現世の時系列的な連鎖を断ち切ることで構成される[16]。したがって、信仰は〈中間休止〉とよく似た機能を持つ。

「キルケゴールとペギーはカントを完成させた」とドゥルーズは言う。それは、神と自我の復活とは、時間という〈私〉の亀裂を踏まえつつも、カント的主体、カントの述べる「規定者 das bestimmende」を構成することを許すからである。それゆえ信仰は、「己自身の習慣であり記憶である」と言われるのである。しかし、ドゥルーズは彼等を「反復の哲学のプログラム」におけるその不徹底性ゆえに批判するのではなく、むしろキルケゴールが自ら信仰の騎士ではなく「信仰の詩人」あるいは「ユーモリスト」であると位置づけたことに関連した、パラドクスを指摘し、それによって信仰をニーチェ的反復、つまり永遠回帰に接続する。それは信仰者（自我）が「恩寵の感情」（信仰に固有なある〈コギト〉）という規定作用を備えているということに由来する。信仰者は自発的＝内発的に信仰する。しかし信仰者が恩寵の感情（規定者に帰される規定作用）の中にあるまさにそのままに、己自身の内発性によって信仰する場合パラドクスが生じる。なぜなら、信仰する現在において、信仰の条件である〈規定者〉は欠如し、かつ信仰者（自我）は〈規定者〉を時期尚早的に表象＝再現前化してしまっているからである。それゆえ信仰者は悲劇的な罪人でありかつ、恩寵に於いてそうした復活を時期尚早的に表象する喜劇役者として捉えられる。悲劇役者かつ喜劇役者つまり己自身のシミュラクルとして信仰者は捉えられるとドゥルーズは述べる。時系列的な連鎖を断ち切るものである信仰は、恩寵に於いては同時に両者として演じられるのであり、デカルト的コギトのように「その条件に反映し、その条件において二重化される」のである。この時、中間休止が行動のイマージュの中で決定されるのと同様の事態が捉えられているのである。

永遠回帰の反復に向かって

ドゥルーズは、クロソウスキーに依拠しながら、永遠回帰を「信仰の真理」、あるいは「教義のシミュラクル」かつ「信心のパロディ」として捉えようとする。そして信仰と信仰の真理の差異を捉えるために、「〈これを最後に〉une fois pour toutes」という概念を用いる。はじめに〈これを最後に〉とは、その諸々のコピーたちつまり反復に対するオリジナルつまりプラトン的なイデアに与えられる規定である。信仰は信仰の条件に対して等しくなるという規定を備えている。しかしドゥルーズによると信仰に於いては、信仰の対象もまた各々の信仰を包括する反復として構成されるのである。それが信仰の対象（現世から来世への移行）が「すべての回に対する一回」として捉えられる所以である（「〈これを最後に〉ことにあたるのは反復そのものである」（DR377））。ドゥルーズによると、ニーチェ的反復、あるいは「無神論的反復」は「その度ごとに（pour toutes les fois）」ことにあたる反復として反復の別のタイプを指し示すという（ここに

[16] 以上の点に関しては以下の研究を参考にした。Giorgio Agamben, *Il tempo che resta : un commenta alla Lettera ai Romani*, Boringhieri, 2001, 63sqq.

於いてキルケゴールはニーチェとの対比に於いてはマイナーな位置に置かれるがそれ自身は積極的な価値を持つことに注意されたい)。これはどういうことだろうか。図式的に述べるなら永遠回帰は、「文字通り未来の信仰、未来への信仰（croyance de l'avenir, croyance en l'avenir）である」（DR 122））という規定からすると、未来における、「その度ごとに」に包括されるものが信仰としてとして捉えられる。その場合、信仰の対象は新たなものの条件であり、〈これを最後に〉反復するものである。この〈これを最後に〉反復するものはある一定の創造行為として捉えられるように思われる。ドゥルーズがペギーから引用しているように、「連盟祭がバスティーユ襲撃を模倣し祝うのではなく、バスティーユ襲撃が連盟祭を予め反復し祝うのである」（DR8）。つまりオリジナルな位置に置かれるものが、そのコピーと看做されるものを予め反復するのである。とはいえ現在における反復は〈これを最後に〉という様態における反復ではなく、むしろもう一度という様態における反復であるということである（これを最後にという仕方で反復するのは『復活したローマ人たち』（強調引用者）たちとして生きることである。あるいは〈これを最後に〉反復する者がキリスト（と復活）であるならば、ここにおいてもう一度を構成するのは、「恩寵の中で、その度ごとに、永遠に与えられるアンチキリスト」（DR128）である。)。

さて信仰とは己の条件に反映しつつ二重化されるのであった。クロソウスキーが「神の死」の帰結として述べているように、〈エロス〉（この文脈では反復者との関係における着衣の反復）は保存し崇拝する精神、つまり自らを永遠化したいという意欲、そして「己自身を再び意志すること」として特徴づけられる「破壊を伴った創造」への意欲に分割される。「力への意志」とは両者の混合のことであるが、前者は喜劇的反復に、後者は悲劇的反復に対応する。しかしドゥルーズが述べるように永遠回帰は、信仰の真理として位置づけられ「分身あるいはシミュラクルを分離する（isoler)」ものとして捉えられる。このことの意義は何か。ここでシミュラクルというのは、信仰がちょうど信仰において悲劇的な反復そのものが信仰者を喜劇役者にしていたのと同様に、保存し永遠化する意志という様態における反復が破壊し創造する意志を含むような「己自身のシミュラクル」として構成されるということである。クロソウスキーはこの論理を永遠回帰の実践法則の内に見出している[17]。二つのタイプの意志の様態は分離されたままの状態においてはともに欠如による反復しか構成しない（一方は単に神々を崇拝することに過ぎない。他方つまり破壊を伴う創造を意志することは人間にとって不可能である)。ドゥルーズはキルケゴールにニーチェを、単独で捉えられた悲劇に悲劇と喜劇の統一を、つまり不可能なものをそのまま対象にする「跳躍」に「舞踏」を対立させる。永遠回帰が「分身あるいはシミュラクルを分離する」限りで、われわれは「もう一度 noch ein Mal」反復し、そのもう一度は「その度ごとに」に包括される。ツァラトゥストラの言葉を借りれば、このもう一度は「永遠に in alle Ewigkeit」を意味するのである。こうした観点からするなら、喜劇的な反復もまた〈これを最後に〉という様態に於いて演じられなければならない。ちょうどハムレットが役割の前で遅疑逡巡するさまを演じるように。ドゥルーズは『ツァラトゥストラ』の第 4 部における「驢馬祭り」を「超人の喜劇」として位置

[17] Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, Gallimard, 1963, pp.209-211.

づけるが、これは喜劇的反復の芸術的アスペクトを代表している（「最も醜い人間」の演説は „noch ein Mal und im letzten Mal “[18] という反復である）。その上でツァラトゥストラは、中間に於いて「徴の到来」とともにこれをもう一度反復すること、「悦ばしくなった悲劇」[19] を演じることによって永遠回帰を構成するのである。〈これを最後に〉と〈その度ごとに〉の間の差異は「新たな境界」を構成すると言われる。その境界とは作者からの作品の分離、そして所産がその条件から独立した無条件的なものであることを構成する限りで、作者や条件と作品や所産の間の境界として打ち立てられるということが出来る。そして中間休止の設定、それによる表現への移行もまたこうした未来の反復のつまり時間の第三の綜合の働きによるものとして捉えられるのである。こうしてようやく中間休止による「配分」が純粋に「静的」な配分であると言うことが出来るのである。

むすび

以上のように、時間は反復の哲学のプログラムを構成するものとして捉えられると言える。このように構成しなければならない理由の一つは、時間の第三の綜合を構成する議論が超越論的なものに関わると同時に、ドゥルーズがそれを構成するために用いる、中間休止、総体そして時間のセリーという概念装置が、哲学史的に導入されるものだからである。時間の第三の綜合は反復の理論に内在的な仕方で構成しなければならず、あくまで反復の哲学のプログラム、つまり過去を条件に還元し、現在を行為者の変身に還元するというプログラムに従って概念を構成される必要があったといえるであろう。ここで信仰概念がそうした問題的な概念をアポステリオリに構成するための鍵になる概念として導入されている。

しかし経験論的構成をあたかも絶対的出発点を含意するかのように特権視することはできない。実際、反復と時間の関係を巡るドゥルーズの理論構成は「生き生きとした現在」から出発したのではない。ドゥルーズが『経験論と主体性』で述べているように、経験論そのものが一種の歴史的構成なのである。「心理学者であるために、心理学者である前に、モラリスト、社会学者、歴史家でなければならない」[20]。受動的綜合の受動性を構成するもの、つまり「諸情念（les passions）」は社会、あるいは「社会的迂回を前提とする」からである。それゆえドゥルーズ自身の経験論は永遠回帰の経験論であり、経験論的あるいは自然史的アスペクトと、哲学史的なアスペクトは、それぞれ変身の現在に還元されなければならな現在と、欠如による条件へと還元された過去、つまり崩壊した自我と神の死という永遠回帰の条件に還元される限りに於いてである。実際メタレヴェルとオブジェクトレヴェルの差異に差し当たり眼を瞑るならなら、ドゥルーズの所謂「超越論的経験論」とはカント流の超越論的観念論の批判的乗り越えとして表象＝再現前化されうるかもしれないが、実質的には経験論の変身である（cf.DR79-80「経験論は超越論的なものになる」）。実際、永遠回帰は「秘教的な円環」として捉えられるが、秘教的であるとは、人称

---

18 Friedlich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra IV*, KSA 4, p.395

19 , ibid, p.404, „Lust – tiefer noch als Herzeleid :/Weh spricht : Vergeh!/Doch alle Lust will Ewigkeit -,“

20 *Empirisme et subjectivité*, op. cit. p.2.

的形式つまりある一定の一般性と個別性によっては語りえないものでありながら一種の経験として捉えられるからである。そしてそのあり方をわれわれが考える事が出来るとすれば、われわれが「経験」と呼んでいるものとの反復によって保証される連続性によってである。

（ただまさひこ　哲学哲学史・博士後期課程）

Le répétiteur, la répétition même et le répété
—— Sur l'unité de la philosophie de la répétition dans *Différence et répétition*

Masahiko TADA

La théorie deleuzienne de la répétition est développée suivant trois synthéses du temps dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition* : « la répétition pour elle-même ». En premier lieu, deux types des répétitions : « répétitions nues » et « répétitions vêtues », sont disscernés selon deux premières sythèses du temps, dont la théorie est établie sur celles de deux « empiristes », David Hume et Henri Bergson. Mais la troisième synthèse du temps introduite par rapport à la découverte du transcendantal chez Kant, ne concerne pas directement la rététition.

L'objectif de cet article est d'eclaircir la nécessité et la complémentarité, pour constituer la troisieme synthese du temps, c'est-à-dire l'eternel retour, de divers dispositions employées par Deleuze : la césure hölderlinienne comme l'issue du kantisme, *the ressurected romans* et la foi kierkegaardienne et péguyenne comme l'achèvement de Kant, dont l'éternel retour nieztschéen est le simulacre et la parodie. Par cela, nous verrons comment la troisième synthèse du temps constitue la théorie de la répétition, et comment la convergence de ces aspects s'exprime par la formule dense : « le présent, c'est le répétiteur, le passé, la répétition même, mais le futur est répété ».

「キーワード」
反復、時間、綜合、中間休止、信仰