

Title	〈生の哲学〉における身体・空間論の展開
Author(s)	檜垣, 立哉
Citation	年報人間科学. 27 p.1-p.14
Issue Date	2006-03-31
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/25896">https://doi.org/10.18910/25896</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

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

Osaka University

## 〈生の哲学〉における身体・空間論の展開

檜垣 立哉

### 〈要旨〉

本稿は、2005年度哲学会シンポジウム「空間と身体」の発表原稿である。本稿では、次のことが述べられる。1) 空間性や身体という問題系は、いわゆる〈生の哲学〉のなかでは基本的に、経験の直接性に対する阻害要因として否定的に扱われてきた。それは、〈生の哲学〉とパラレルな視点をもつ現象学においても同様であった。にもかかわらず、〈生の哲学〉は、根源的な時間性として提示される経験そのものの自己展開のためには、空間としての外延性を論じないわけにはいかない。そこで潜在的なもの現実化という図式がもちいられ、有機的な身体・空間論が定位される。〈生ける空間〉に関する議論はこの水準に定位される。2) しかしこうした〈生の哲学〉の進展には、自身の理論展開に対して深刻な反省が突きつけられる。外延として提示される〈外〉の場面は、内包の自己展開によって提示されえない異質さをもととはらむものではないか。また、なおかつこうした〈外〉の場面を織り込むことなしには、〈個体〉という特異な位相そのものは確保されないのではないか。ベルクソン批判からドゥルーズ

ズ独自の理論構築へと繋がる〈生の哲学〉の展開において、時間の議論を軸に、空間性に関するこうした位相転換（〈死〉や〈他〉としての〈外〉部〈の内化〉）が図られる。それはデリダやレヴィナスにおける、現象学批判とも同種の方向性をもちもする。3) 〈個体〉としての身体が論じられるのは、こうした〈外部〉の折り込みを経てのことである。そこで身体そのものを主題にするならば、〈外〉をある種の超越として維持する〈顔〉と、〈外〉そのものを産出する〈生殖〉としての内在的な身体機能とが重視されなければならない。レヴィナスはこれらの主題に触れつつ、人称性としての主体性の成立に人間の生の〈善〉をみている。他方ドゥルーズは、〈顔〉を世界的契機に解消させながら、機械的・唯物的な他なる生の産出そのものから、倫理的な方向性をとりだしていく。これら両者の対比的な姿勢が最後に論じられる。

### キーワード

身体・空間・生の哲学・ドゥルーズ・レヴィナス

## △根源としての時間—夾雑物としての空間という配置▽

この発表では、ベルクソンや西田幾多郎において展開され、一面ではドゥルーズなどの現代哲学に引き継がれている△生の哲学▽の系譜のなかで、「身体」や「空間」についての議論がどのように提示されるのかを検討したい。そして、現在の状況において、「身体—空間」を論じる際に、見いだされるべき論点をいくつかとりだしてみたい。また、こうした△生の哲学▽の系譜と、一面ではパラレルな方向性をもつが、しかし根本的には異なった原理に基づく現象学出自の現代哲学（デリダやレヴィナス）を適宜参照し、彼らの思考との交錯と離反との二面を押さえながら、△生の哲学▽における「身体—空間」論の可能性を描いてみたい。

まず考えるべきことは、△生の哲学▽が、その発端となるスローガンにおいて、直接的な経験への回帰を述べる際に、そこで見いだされるべき「根源」が、時間の機制によって提示されていることだろう。経験の時間的構造を描くことが、問われるべき「直接性」の位相を説明する。「身体」や「空間」は、ここでは純粋な経験にとつての夾雑物として退けられるのである。

ベルクソンの純粋持続とは、もともと「空間」的な測定や計量なしに見いだされる数のことである。ここでは、測定される量として設定される「外延的」な量∥空間（等質的な分断）に對置される、

「内包的」な質∥時間（異質的で差異的な連続）こそが、世界そのものを形成する本源的な経験とされていた（ベルクソン『時間と自由』）。こうした「内包的」な質こそが、自由や記憶を含む行為、そして行為する主体の進化の根底に見いだされていたのである。運動という純粋行為において、「身体」は不可欠であるにしても、それはやはり進化においては物質的な「障壁」にすぎないものであった（ベルクソン『創造的進化』）。また、時期的にベルクソンと平行的に「純粋経験」を論じた西田においても、運動的経験の連続性が重視され、「身体」そのものが主題化されるのは後年になってのことではない（「絶対無」の時期以降）。△生の哲学▽は、その成立においては、空間的契機をそぎ落とすことによって、リアリティーの根源に迫るといふ発想をとっていた。

つまり、△生の哲学▽においては、「内包的」な存在の様態こそが、体験の直接性を描くとされていたのである。「内包的」な存在とは、連続的な関係性の場面を示すものであり、それは時間の流れによって描かれる。他方、「外延的」な空間とは、分断された均質性を導くものにはかならない。それ自身は、経験の直接性を阻害する要因とされてしまう。

もちろん、「内包的」な経験が自己展開していく過程で、空間的要素の介在は不可欠でもある。ベルクソンも、基本的には、時間的な展開のあり方を、「潜在的」(virtual)な差異が形成する「内包性」の、「外延的」な「現実化」(actualisation)という図式で捉えるので、実際にはどうあっても「外延」∥「空間」的な事情は、「内包性」

そのものに含まれざるを得ない。しかし、そうした「外延化」の契機も含めて、すべてを「内包」の観点から理解しようという傾向が、 $\wedge$ 生の哲学 $\vee$ において顕著なことは確かである。「空間」は「内包」を汚染する契機でしかない。

議論の方向性は（ある意味では正反対に）異なりながらも、同様の状況は、デリダらによる、現象学の批判的な解体をもくろむ思考からも見てとることができる。デリダは、フッサールの現象学の根源を、「自己の自己への現前」としての「自己触発」の作用に見てとっている。「自己触発」を規定する根本的な図式とは、自己とは時間であり、時間として自己展開することに他ならない。時間であるかぎり、自己は自己に接触しつつ（内在し）、同時に脱—自動的に離反する（外在化し世界と回路を作る）。

いうまでもなく、デリダの議論は、こうした純粹「自己触発」のシステムの陥穽を、フッサール批判として提示すること向けられる。確かに純粹な意識への現れは、「自己触発」という、時間をもつ連続的な接触の機制において確保されるだろう。しかし「自己触発」は、つねにその接触を阻む絶対的な「空間的」契機を、内に介在させざるをえないのではないか。そしてこうした絶対的な「空間化」の契機は、まさに「外」そのもの（「他」や「死」）として、「自己触発」に先立ち、「自己触発」の接触をあらかじめ「汚染」(contaminier)するものではないか（『声と現象』）。デリダは、こうした「汚染」の先行性から、「差延」の議論を引きだし、自身の脱構築的な思考を開始する。しかしそこにおいても、時間的な接触こそが根源的で

あると語られるという視角は、まさに「空間的」介入を非根拠と論じる点において、逆説的には一貫してもいる。

なぜ、二十世紀のはじめに展開された、直接性や純粹性を巡る思考が、その基本的な根拠を時間に求めるのかを考えることも必要であるだろう。しかし、時間的な直接性が、それ自身の内に空間的な浸食を被ることは、 $\wedge$ 生の哲学 $\vee$ にとっても不可避のはずである。「内包的」な存在の提示は、自己展開するために、やはり「外延的」な事態を内にとり込む必要があるのである。それが、どのように果たされるのか。

$\wedge$ 生の哲学 $\vee$ の系譜においては、それは次のように展開される。純粹な経験が指し示す「内包性」の場面を、もう少し詳しく描いてみよう。それは、ベルクソンが述べるように、「空間的」な等質化を拒むことによって際だたせられる、異質的な差異の存在状態であった。それは、「空間化」が「現実化」という位相に設定されるのに対し、「潜在的」な流れを形成する「時間」的なものである。こうした事情は、この場面において、個々の要素あるいは「個体」は、それが独立して存在することに先だって、「全体」という審級に結びつくことを前提としている。なぜならば、「差異」とは、そもそも「全体」のなかからある部分を切りだしてくる論理だからである。そこで「全体」のなかでの「差異化」とは、「潜在的」に無限化させうる「前個体的」な関係性をまずは想定し、そしてそこで、個別の要素が、「空間的」な「現実化」に向かう場面を描くものとされていく。そこで「差異化」とは、そのまま「微分」(differentiation)

の論理——「無限」のなかでの「限定」——となるのである（ドゥルーズ『差異と反復』第四章・西田幾多郎『自覚における直観と反省』）。「時間的」な「連続性」とは、こうした微分化＝差異化の運動として捉えられ、そのもう一つの側面として、分化（differentiation）＝「空間化」された「個体」が派生する。そうして、純粋な「時間」の連続は、「空間」的な分離を産み出すとされるのである。

このことはベルクソンが、生命に純粹持続のモデルを見いだしたことからも述べられる。個々の生命体は、それぞれが生命の流れ（エラン・ヴィタル）という「潜在的」な「全体」を、多様な仕方で見分かつことにより個別化されるものである。ここでは、潜在的に「一」なるものが、差異化の力により、自ら「空間」へと分化していく機制が提示されていく。それは「内包」自身の論理による、その力の痕跡として示される「外延」の展開に他ならない。

この段階での「内包性」の議論において、「身体」や「空間」は、積極的にはどのようなものなのだろうか。それは、「有機体」としての「身体」、あるいは「生きた空間」という仕方で描かれるものではないか。

「有機体」や「生きた空間」とは、ベルクソンの「内包」においてこそ、その存在の機制が捉えられるものである。「有機体」とは、「全体」との関係性に基づいてしか説明できない。その意味で、それは「潜在的」な「全体」とそこでの「差異化」の運動を想定しているものではないか。「有機的」で「生ける空間」とは、「潜在的」な「差異」の「個体」への「現実化」のプロセスのなかで、その成

立が描かれるものではないか。

だが、ここで疑念がわいてくる。こうした「潜在的」な「差異化」の論理では、結局のところ、「個体」という位相は捉えきれないのではないか。「有機的」な「関係性」の議論は、つまりは「潜在的」な「全体」に依拠するだけのものであって、「個体」が具体的に析出されてくる位相には届かないのではないか。

さらにいえば、この段階で語られる、「潜在的」な「全体」とは、それ自身として何であるのか。「潜在的」にしか措定しえない「全体」とは、関係性の論理の垂直的拡張によって、結局はある種の深みにおいて描かれる「一者」として設定されることになるだろう。たとえば、ベルクソンが記憶の諸相やエラン・ヴィタルを、結局は「一」なるものとして捉えていくこと、西田がやはり潜在的「一者たる「全体」を想定し、さらにそれを垂直に階層化することによって、「場所」から「絶対無」の論理を導きだして行くこと、これらがそうした場面に該当する。しかし、こうして「潜在的」な「全体」を問い詰めて、議論を根拠化していくことは、「個体」へと「空間」化される論理には到達しないのではないか。

ドゥルーズが、ベルクソンの哲学を批判的に引き継ぎながら、独自の潜在性の存在論を形成していく際に、こうした「個体」の問題は、きわめて大きなテーマをなしていたようにおもわれる（『差異と反復』第五章）。それは、差異哲学において存在論を再構築する際の、鍵になる場面でもあるだろう。

存在するものが「特異」な「個体」であるのなら、それは先に提

示したような「内包的」な連続体に対する、決定的な切断の契機が内に含まれていなければならない。ここでは、「内包」が「外延化」することによって示される「空間」（結局それは「内包」に回収される「空間性」ではない）とは異なった、「外」である「空間性」の介在が不可避だろう。それは、「内包」の存在論が、「一者」という「潜在的」な「全体」の概念に収斂してしまうことに對しても、批判的な契機として機能し、むしろ存在概念の本質的な多様性と、「個体」の「特異」な存立を確保させるものではないか。

こうした「個体化」において、「外延的空間」は、「内包」の「外部」として、深く関与してくるに違いない。「空間」は、それがもつ等質的で分断的な存在そのものによって、「内包」を「個体化」していく契機として、△生の哲学▽のただ中に入り込むのではないか。

### △個体化／身体と空間／死と他性▽

まとめよう。「個体」をその「特異性」において思考するならば、「内包的」な関係性の論理によって、そこからの限定として「現実化」を論じるだけでは、当の「個体性」を確保することはできない。それでは、「個体」は「有機体」として、「内包性」による「生ける空間」の無限性に包括されるだけになってしまふ。そして、そこで提示される無限の「全体」も、「潜在的」な「一者」と描かれ、その位相そのものは不分明なままに放置されていく。△生の哲学▽は、「個体」を思考する際に、こうした隘路に行きつくようにおもわれ

る。

だからここでは、無限の「潜在性」の自己限定とは異なった、「個体化」の論理が必要になる。それは何か。

ここで「外延」という、形式的な無限空間の、「内包」への断絶としての介入が描かれることに留意しなければならない。ここでは、ただ「有機的」な連続性が論じられるのではなく、「外延」が、そうした連続性を、内部から切断する契機と捉えられるのである。

それは、「内包的」な関係性が、直接性によって担保される「生」の連続性を形成していたのに対し、そうした直接性≠無媒介性自身に妨げられる「死」や「他」という位相が、「内包」自身へと入り込んでいく機制を描くものである。そこで見いだされる「死」や「他」とは、実際には「外延的」な延長の無限定性としてしか表象できない。△生の哲学▽において、「個体」が論じられ、そして「個体化」する契機としての「身体」が表立って主題化されるのは、こうした議論以降のことである。

西田幾多郎は、「絶対無」の議論で、「内包的」な力の議論の垂直的な極限を描いたのちに、著作『無の自覚的限定』において、自身の思考の構図の大きな転換を試みる。「絶対無」とは、「内包的」な連続という力のあり方を、関係そのものを階層化させながら基底となし（いわゆる「場所論」）、さらにその階層化を無限化しつつその果てに設定される無底の場所のことである。ここでは、「個体」であるものは、無底の場所に限りなく呑み込まれることで根拠化される。だが、「絶対無」の以降の西田は、明らかにこうした図式を放

棄していく。今度は「無」が垂直的な深みに見いだされるのではなく、媒介者という資格において、「死」や「他」という姿をとりながら、「生」のなかに介在していくのである。

それはまさに、西田が「非連続の連続」と語っている事態である。「死」を含む「生」、「他」によって媒介される「生」こそが、そこで問われることになる。西田が「身体」を主題化し、「個物」としての離散する存在の姿を描くのは（それは「絶対矛盾的自己同一」というロジックで展開される）、垂直的な「無」を極限化したのちに、それを水平的な場面性そのものに挟み込む、「非連続の連続」の議論においてである。

ドゥルーズは、ベルクソンのな「内包性」の議論を批判しながら、「スパチウム」(spatium)という「内包的空間」を設定することにより、「特異性」の「個体論」を可能にしていく（『差異と反復』第五章）。そこで提示される「内包的空間」とは、すでに「内包」と「外延」との交錯という、単純な「内包性」とは異なった図式において提示されている。それは、ドゥルーズの時間論の記述と連関させて考えるべき問題でもある。

ドゥルーズは、受動的総合として成立する時間のあり方を三つに分類する。まず「生ける現在」を巡る有機的な時間としての「第一の時間」（ハビトゥス・関係性の時間）が想定される。つぎに、「絶対的過去」に関わる記憶の時間としての「第二の時間」（ムネモシユネ・関係性の階乘化的基底の時間）が描きだされる（ここまでは、ベルクソンの議論に即応している）。しかしそれに加え、「第三の時

間」が、タナトスの時間として導入されることが重要である。「第三の時間」が描くものとは、まさに無限の直線によって示される「外延」の極限としての「死」である。それは、「有機体的」関係性（「第一の時間」）や、その包括的な基底性（「絶対的過去」）「絶対無」である「第二の時間」に対し、まさに「無機的」な切断自身が挟み込まれる時間として押さえられる。その限りにおいて、この時間は「蝶番の外れた」中心なき切断の時間、もしくは時間そのものの「死」の導入である。

しかしドゥルーズが「内包的空間」を描き、そこで「個体」の議論を展開するのは、こうした「無機的」な「空間性」（直線性）が、時間そのものに介在する場面においてなのである。こうした「脱根拠」的（「非」現在中心）な局面を、ベルクソンの乗り越えの契機としてとりだすことは、その後のドゥルーズの展開において一貫している（『意味の論理学』における「アイオーン」としての時間、『シネマ』における「時間イメージ」など）。それは「有機的」な「生」の連続性を「無機化」することにより断絶する機能をもち、「内包的空間」を描く支えになっていく。

こうした「非連続の連続」や「無機化」の議論が、八生の哲学において、「身体」を主題化することに直接結びつく。

西田において考えれば、「非連続の連続」という定式化を経て、「ポイエシス」の「身体」や、その「道具」としてのあり方が語りだされることに着目するべきである。それは、「他」や「死」とい

う媒介性を含み込むことによって見いだされる、ある種の唯物論的な生産とも連関づけられる。まさに「ポイエシス」としての「身体」が主題になる。

ドゥルーズにおいて、まずこの水準で引き立てられるべきものは、唯物的な「内在」としての「器官なき身体」であるだろう。「器官なき身体」とは、もともとアルトーの概念であるが、ドゥルーズにおいては、『差異と反復』での〈理念〉の議論を位相転換させるかたちで、多様体としての存在の唯物性の極限としてもちだされるものである。『意味の論理学』で明示化され、後期のドゥルーズIIガタリの探求では中心的な位置を占めるこの概念は、そもそもが反生産としての性質において、生産そのものを描く裏面になる。

「器官なき身体」は、その具体的な作動においては「抽象機械」(machine abstraite)として語られていく。そこで「身体」は、唯物的な「機械」と捉え直される。だが、それはもちろん、たんなる物質的反復である「機械」なのではない。「抽象機械」とは、有機的連関を脱根拠化した、「無機的」な生産力の露呈としてその意味をもつ(遺伝子や脳神経系の、自己展開する物質が、あるいは唯物的な生命である生産性が、ここでの「身体」の原イメージをなしている)。

だから「器官なき身体」を焦点化するドゥルーズにおいては、「潜在的」な「内包」が「現実化」し、そこで「個体」が成立するという図式も変更されていく。そこで「身体」とは、たんに「潜在性」が「現実化」していく装置ではない。それはむしろ、「外延」

を差し挟み「無機的」に脱コード化していく「内在」の「身体」と、それがコード化しさらに「超越」に向かい超コード化が進行する場面との交錯として問い直されていく。『差異と反復』における「内包的空間」(spatium)の議論は、なお「差異化」／「分化」という「個体化」の図式に規定されていた。「機械」としての「身体」は、一方では徹底して脱コード化する方向性を含みながら、超コード化という仕方でも「超越」の機制を含み込む。

ところで、ここで確認するべきことは、こうした一連の展開は、デリダやレヴィナスなどの議論と、一面では明らかに平行関係があることである。しかし同時に、それらの論述が示す方向性は、やはり異なっている。

まずは平行関係から考えてみよう。

デリダやレヴィナスにおいては、「自己触発」という「生」の場面を阻害する「死」や「他」の審級が、「自己触発」の根源性を、非根源の方に引き渡してしまうことの先行性が主題化されていた。「自己触発」による接触の直接性は、そこに入り込む「間隙」によってあらかじめ切断されている。デリダにおける「差延」の議論は、接触II「生」に対する、空間的間隙と時間的遅延の構造として、「死」というメタファーにおいて語られる。レヴィナスにおいては、やはり「他」が、「自己触発」の徹底した「外部」として現れる。これらの思考においてもまた、直接的な「生」である「内在」に対し、「死」や「他」の契機が差し挟まれることが、脱根拠化の議論を引きだし、従来の「根源」に依拠した理論とは別様な「脱構築」



と「倫理」の言説を導いてくる。この点において、 $\wedge$ 生の哲学 $\vee$ とパラレルな議論が見受けられることは確かである。

さらに、そこで、「死」や「他」として想定されるものが、「外延的」な無限限の無限によって表現されることにも留意しなければならない。デリダにおける、「生ける現在」の不可能性の議論は、「生ける現在」が、数学的な「理念」の無限回の反復を包括しえないことによって展開されている（『声と現象』第七章）。また、レヴィナスの「他者」を規定するものは、それ自身が現れを無限に溢れる内実を担うことによるのである。デリダにおいては、「外延的」な無限（理念の経験的な数え上げの無限）が、そしてレヴィナスにおいては、「超越」を形成する無限が、「自己触発」を脱根拠化する当のものである。こうした、「外延」としての無限が、「死」や「他」を示すモデルであることも、 $\wedge$ 生の哲学 $\vee$ との交錯をいっそう際立たせている。

だが同時に、こうした現象学の系譜の議論が、 $\wedge$ 生の哲学 $\vee$ の展開とは、本質的にすれ違うことにも着目しなければならない。

$\wedge$ 生の哲学 $\vee$ において、「内包」の無限に対する、「外延」の無限な無限の介在の論点は、 $\wedge$ 生 $\vee$ を「無機化」することによって、それを逆説的に、「個体」である生産システムとして捉え直すことであつた。それに対し、現象学の系譜の発想では、事態はあくまでも、「有限的」「自己」を破壊する「無限」という、「外部」の介入しか描かれない。「自己触発」論がもつ直接的な接触という契機は、単純に否定されるだけで、そこで「内包」として見いだされる「無限」

の位相転換に関しては論じられない。だから、デリダやレヴィナスの発想では、「死」や「他」の不可避的な介入と、それによる同一的・連続的自己の解体を軸にして、逆にきわめて観念的な（あるいは本質的にその「空虚さ」によって際立たせられる）「超越」の圏域が、否定において再設定されることになる。デリダやレヴィナスが、いわゆる「自我」の同一性を拒絶したあとで、しかし「正義」や「責任」の主体をきわめて強固に描きなおすのは、こうした「外部」が否定として、「超越」の価値を担ってしまうからである。

ところが $\wedge$ 生の哲学 $\vee$ は、「死」や「他」の契機を、「自己触発」の回路に介在する指向性の「外部」として押さえるのではなく、それを「内包」の連続に組みこまれる「不連続」として捉えていく。そこで「外」自身が、「内在」に対する否定的な価値として、それ自身の「空虚」なあり方を提示することはない。

だから $\wedge$ 生の哲学 $\vee$ では、「他」や「死」とは、「生」とは別の契機（「責任」や「正義」、あるいはそれと深く関わる「言語」）に向かっていくものではない。それは、西田のいう「行為的直観」、あるいはドゥルーズが第三の時間に託した「生殖性」であるように、「内包」と「外延」という二つの無限に挟まれた「身体」の唯物的な生産性を指すのみである。「身体」はそこで、デリダやレヴィナスが強調する「責任」や「正義」とはおそらくは無縁な（アガンベンのいう「剥き出しの生」の本質的な「無責任性」と関わるような）、「ポイエシス」の位相として、まさに「平面」的な「機械」として捉えられるのである。

ところで、このように〔空無〕に向かう〔超越〕と〔空無〕を内にもつ「内在」という仕方では相違を際立たせた後でも、しかし〔生の哲学〕は、「身体」という現象そのものを考える際に、現象学的な思考と交点をもつものでもある。とりわけこの点で、レヴィナスの諸議論は示唆的である。『全体性と無限』の範囲に限定しても、ドゥルーズの議論と交錯可能なテーマが見いだされる。

それらの主題とは、「内在」である「身体」が「超越」に向かう装置としての「顔」、そして「身体」が「他」を実質的に含み込んでしまう「繁殖性」（生殖する性としての「身体」Ⅱ「肉」、これらであるだろう。この二つのテーマは、「生」が具体的に、「個体」としての「身体」として現象する際に、そしてそれがあある種の「空間性」を導くときに、その基軸をなすものではないか。

「顔」とは、「内在」する「身体」が、まさに垂直的な「超越」に向かって立ちあがる際に、「身体」がもつ特殊な中心化的器官であるだろう。そして「生殖」する「身体」（「肉」としての身体）は、「顔」とは全く逆の仕方である〔顔〕が向上するものであるならば、まさに「下」腹部的な「他者」を受け入れ・「他者」を産出する事情そのものに関わるだろう。（もうひとつ付け加えるならば、「肉」という主題は、「他者」を咀嚼し「食べる」こと、そこで「肉」としての「身体」が、そもそも他の「肉」を「殺して」成りたつ事態にも関わるが、それはここでは触れない）。以下、きわめて簡略であるが、こうした「身体性」の現れと、それが含意する「空間性」について論及しておきたい。

### △機械としての身体と、そのコード化の焦点Ⅱ顔▽

ドゥルーズが、「内在」する「身体」を論じるに到る過程で、「他者」そのもの、という主題が見いだされないわけではない。それは実は重要な契機をなしてもいる。

たとえば、『差異と反復』第五章の最後では、「潜在性」の「分化」というプロセスの果てにおいて、「他者」という構造が不可欠であることが論じられる。ドゥルーズ初期の議論にも通じるその内容は、『意味の論理学』の補論である、ミシェル・トゥルニエ論にも詳しい。つまり、「現実化」されえないため「知覚不可能」なものである「内包」が、知覚的世界に展開し、ある種の「可能世界」の成立を論じるためには、「他者—構造」が必要であると述べられるのである。「内包的空間」は、それ自身として「個体化」し、知覚されうるために、明確な「他者」という「超越」を思わせる契機を、「個体化」の果てに招き入れる。

だが、こうした「他者論」は、ドゥルーズ自身の展開において、表立って論じられることなく途絶えていく。ドゥルーズ後期においては、すでに述べたように、「内包的空間」の「個体化」が焦点化されることもない。そこでは、「無機性」の極限である「器官なき身体」がもつ脱コード化の方向が強調されながら、「機械」としての「身体」が超コード化するシステムが、一面では世界史的水準で分析される。

「顔」というテーマが現れるのは、そうした論脈においてである。「顔」とは、「機械」としての「身体」が、「内在」であることから立ち上がり、「超越」であるものに向きあう場面で、一種の統合的な器官として浮上してくるものである。その意味で、「顔」とは、「他者」という「超越」に向き合う、特殊な「身体」の部位である。ドゥルーズにおいて、こうした「顔」とは、単純化すれば、「意味化」（無限の記号連鎖としてのシニフィアンの作用）と「主体化」（ポストシニフィアン化のあり方としての「情動」という「権威」―「従属」の作用）という、二つの「超越」的事態の交点を担うものである。

「意味化」については、こうである。「身体」が、「有機的」な運動性において捉えられていた段階では、「身体」の運動は、単純に「意味性」を支えるものとして想定されていた。「有機的」な「身体」の運動は、それ自身「意味」の下図としての行為性において了解されていた。しかし、一種の「無機化」を引き受けた「器官なき身体」によって代表されるこの段階では、「身体」は、「意味化」の装置に対する、脱コード化という「無意味」の役割を強く負わされることになる。唯物的な「機械」であることのひとつの内容は、それは「意味」を産出するが、「意味」を担うものではないことにある。

すると「意味」はどの場面に見いだされるのか。そこでは「記号」の作用として、「身体」に根付かないシニフィアンの作用が重視されるだろう。シニフィアンとは何か。それはまさに、「欠如」という中心をもって形成される、「意味」の同一化的な核である。もち

ろんドゥルーズの議論において、「意味論」や「構文論」とは異なった、言語のプラグマチック（用語論）への解体が図られ、またそこで非人称的な「自由間接話法」（中心的主体なき言語の実践）という局面が強調される。こうしたプラグマチックへの還元は、分裂症的な言語や、文法性の解体において考察される。しかし記号そのものは、記号が記号に関係づけられた、「冗長」で無限に回付されるシニフィアンとして、「空虚」な中心（「欠如」）を形成する「超越」に他ならない。「欠如」を軸にした「意味化」の働きは、「他者」性をまとわざるをえない。充実した「内在平面」である「身体」は、そこから空虚な超コード化（パラノイア的「専制」体制）へ導く器官をもつことになる。それが「顔」である。

さらにここに、ポストシニフィアン体制としての「主体化」いう、「情動的」な「自己同一化」のラインがつけ加わる。シニフィアンによる「意味化」の「観念性」（それが開く外的に統合する「専制的な「空間」の体制）に対して、「主体化」は「権威」的な「従属」の効果をもたらす（内的な「従属」の体制）。ここで見いだされることは、「空虚」な「超越」化のあとの働きとして、非自己同一的な「身体」のなかに、それが意識的に同一的なものに（内面的に）強要される場面が生じることである。

「顔」は、こうした「意味化」と「主体化」という、シニフィアンの作用と効果による同一化を、一種の「超越」として導いてくる。「記号」と「主体」、「他者」と「私」という主題が、「外延的」に整備された「条理空間」（「専制的」な「国家」と、「権威」的で「宗

教的」でもある「超越性」の空間を構成する超コード化の作用として機能するのである。

ところで、よく知られているように、レヴィナスは、『全体性と無限』において、やはり「顔」を、「他者性」そのものを顕示する事態としてとりあげている。そこでのレヴィナスの意図は、独自の現象学的分析によって露呈される「内在」の存在論（「イリア」という質料的・無定型な「闇」≡「悪」）を脱出し、「無限」である「他者」の顕現によって遂行される、倫理的な生の到来を描くことであった。「顔」は、その「無限」の顕現において「超越」を証すものであり、それは「無意味」な存在の闇のなかに、「意味」と「善」の光を（そして光による空間的整序を）もたらしてくれるものである。そして「主体」も、そうした「他性」の光の効果のように、まさに倫理的な「責任」として成立していく。

これらの議論は、ドゥルーズの主張と実際には内容的に重なってもある。「顔」が上向的な「超越」に対峙して「身体」を組み替える器官である点は同じである。だが、その向かう先はやはり逆である。

レヴィナスの視点では、「超越」の導入こそが、「光」であり「善」である。それは「内在」の唯物的な「闇」に対する救済をもたらすものであった。だがドゥルーズにおいては、あくまでも「内在」の「生」がすべての基準である。「顔」という、「言語」や「主体」へ超コード化させる器官も、それ自身は限りなく脱コード化する「身体」の突端にすぎない。

それはドゥルーズが、「顔」の議論（ヨーロッパの白人として描かれる「顔」）を、キリスト教の成立という、世界史的事例と結びつけて考えていることにも関わる。もちろんレヴィナスにおいても、「顔」の顕現は、（ユダヤ的な）宗教性を備えている。レヴィナスは、人間の秩序の「善」として、こうした「超越」の装置を肯定する。だが、ドゥルーズは、あくまでもそうした超コード化的な展開を、時代的なものと相対化しながら、「生」の基底性を擁護する。超コード化という「超越」に依拠して産み出される宗教性や国家などが、脱コード化する資本主義のなかで崩壊させられ、そこで超コード化が制御した「条理」的な「空間」性ではない、「平滑空間」(espace lisse)である「内包的空間」が（もちろん実際には「条理」性とさまざまなに組み合わせながら）露呈されることを倫理的にも肯定するのである。

ドゥルーズにとっては、「顔」により成立する「超越」の介入は、あくまでも超コード化という、「空間」の抑圧体制を導く、世界史的事情に過ぎない。「顔」自身が「機械」としての「身体」の働きに捉え込まれるものである。では「機械」としての「身体」は、こうした「超越」とはどのように異なった仕方で、「他」を自らの内に媒介するのだろうか。

私はそこで、「身体」の「生殖」としての働きが重視されるべきであると考える。この主題において再び、ドゥルーズとレヴィナスは接近しつつすれ違う。

## △生殖する個体としての身体△

「身体」を「内在」における「機械」と捉えるならば、それが「顔」というかたちで上向的な「超越」を形成してしまう以外の仕方では、「他」を含むあり方を明示しなければならない。そこで生命は、独自の「内在」的な「空間性」をもつものとして描かれるだろう。

ドゥルーズが、「身体」を新たな機械論の視角から捉え直したときに、その範型は、分子生物学的なヴィジョンで描きだされる、物質としての「生」にあった。そこで物質としての「生」とは、たんなる「差異」なき「反復」なのではない。「機械」としての「生」は、物質的な組み合わせの無限な変換装置であることに、「差異」を導入する「反復」として自己自身の意義が見いだされる。「身体」であることは、「他」を受け入れ、「他」を産み出す「機械」であることにおいて、その「内包」と「外延」の交錯という本性がとりだされるべきではないか。「無限」へ上向的に「超越」することも、自己自身の「無底」に回収されることもない、水平的で「平面」的な産出の空間として、自らのあり方を規定するべきではないか。「それはもはや無限への上昇ではなく、有限性でもなく、△無制限の有限△であって、有限数の構成要素が、事実上無制限な組み合わせの多様体を与えるような力の状況を現出させるのである。」(ドゥルーズ『フォーコー』)

ここで「機械」としての「身体」とは、「生殖可能なもの」であることによって、その本質が捉えられるべきである。そうした「身体」のあり方とは、まさに「他」を産出する「肉」としての機能において、その本質的な役割を担うのではないか。それは「身体」やその振る舞いが、(解釈によっては)「性的」な志向をもつことを意味するのではない。「身体」が「個体」であることのそもその内容が、それが「生殖」し、自らを「他者」に転化し、一者に依拠しないかたちで多様性を産出する装置であることに求められるのである。そして、この論点を引き立ててこそ、シニフィアンによる「意味化」と「主体化」という超コード化を存在根拠としない仕方では、「生」はそれ自身の「内在」という価値を保ちうるのではないか。「平滑空間」のもつ、フラクタル的多次元性がここで際だたせられるだろう。

そこでは「性」として自らに埋め込まれた「他」が、「生」である「身体」を規定する重要なカテゴリーになる。それは決して「本質主義」に帰着することのない、自然的生命の能産性への帰還として描かれるべきである。

ところで、ここでレヴィナスが、『全体性と無限』の最終章において、やはり「繁殖性」という、「顔」とは異なった仕方では捉えられない「他者」との関わりを論じていたことを想起するべきである(それは「エロス」や「愛撫」として、「他者」と関わる「身体」を引き立てるものである)。そこで述べられることは、「内在における超越」でも、(「顔」というかたちでの)「超越」における「内在」の

解体でもない。むしろ「超越」が、質料性において「受肉」するた  
めの拠点を「内在」に求めざるをえず、そこで「内在」が「他者」  
を（まさに比喩ではなく）孕みこんでしまう事態が、「他者」に関  
する本質的現象とされるのである。無限に晒される主体の底部で、  
「肉」自身が己の内において無限を産みだしつづける逆説が思考さ  
れなければならない。

もちろんレヴィナスは、 $\wedge$ 生の哲学 $\vee$ にきわめて近接するこの場  
面を見いだしながらも、「他性」に基づく「倫理」という方向性を  
崩しはしない（後期の『存在するとは別の仕方』における、自我  
の核に「他」が入り込むことの解釈はここでは置く）。またレヴィ  
ナスにおいて、フェミニテ（女性性）が特権的な契機と描かれてい  
ることは、自然の多型性をあくまでも「n個の性」という「内包的  
空間」の多様性に託しながら論じていくドゥルーズと、（セクシュ  
アリティーにかんする「自然」と「本質」の問いを巡りながら）、  
やはり対立点を形成するともいえる。

だが他方、「生殖」によって「身体」を規定することは、「超越」  
に引き渡されない「内在」の価値という、（原則的には反レヴィナ  
スの、 $\wedge$ 生の哲学 $\vee$ の理念には即応した）別の倫理性を作り出す  
拠点でありうるのではないか。もとよりベルクソンは、「内在」の  
「多様化」としての「進化」に、未来に向かう空間の産出として、  
倫理的な価値性そのものを見いだしていた。その方針を受け継いだ  
ドゥルーズは、ベルクソンのな「二者」の「分化」とは別の構図で、  
「他性」を生殖することにおいて、「身体的」な「内在」の価値を設

定しているようにもおもわれる。それは、「超越」（「他者」や到達  
不可能な「死」）や、それに依拠した概念群（「正義」や「コミュニ  
ケーション」）に限定されず、それを包括する仕方、一種の「聖  
性」として生命そのものの「内在」の価値を、そしてそれに準じた  
内在空間の規定を導くものとして描きうるのではないか。

【注】 本稿は、2005年度哲学会シンポジウム「空間と身体」  
（2005年10月30日、於東京大学文学部）の口頭発表原  
稿である。

## L'Espace et le Corps dans la Philosophie de la Vie

Tatsuya HIGAKI

Cet essai est le manuscrit pour la présentation au symposium de 'tetsugakukai 2005', dont le titre est 'espace et corps'.

Dans cet essai, j'ai tenté de déclarer que

- 1) D'abord la philosophie de la vie traite l'espace comme quelque chose qui contamine la pureté de l'expérience. Donc Bergson a sévèrement distingué le temps et l'espace, et prêté de l'importance au temps comme structure de la durée pure virtuelle, et pensé l'espace selon le processus de l'actualisation du virtuel.
- 2) Et puis, en développant la philosophie de la vie, G. Deleuze a critiqué ce schéma de <virtualité -actualisation> de Bergson, et introduit au centre de 'l'organique' une sorte de 'l'inorganique' ('dehors' comme 'mort' ou 'autre'). Après cette critique, il a commencé à discuter le corps comme 'machine'. Ce développement de la philosophie de la vie a quelque chose de parallèle avec ce que Derrida et Lévinas ont dénoncé contre la phénoménologie de Husserl.
- 3) Enfin, après ce changement du schéma sur l'espace-temps, on peut parler des thèmes caractéristiques du corps. Visage et fécondité sont deux thèmes très importants. J'ai comparé ce que Lévinas a analysé sur le visage et la fécondité avec ce que Deleuze a décrit concernant la visagité et la production de l'autre. Et j'ai essayé de trouver une nouvelle possibilité de 'l'éthique' de la vie deleuzienne et non-lévinasienne.

**Key Words :** corps, espace, philosophie de la vie, Deleuze, Lévinas