The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ドゥルーズ哲学における思想的断絶と変遷 ： 自然の問題を中心に
Author(s)	小林, 卓也
Citation	大阪大学, 2014, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/33992
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

博士学位申請論文

ドゥルーズ哲学における思想的断絶と変遷
――自然の問題を中心に――

平成 25 年　12 月

学位申請者　小林　卓也

大阪大学大学院人間科学研究科

目次

序 **1**
ドゥルーズ哲学の思想的変遷と自然哲学 1
本論文の構成 3
第Ⅰ部　ドゥルーズ哲学における断絶としての自然概念 **6**
第一章　問題の所在———『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』における「器官なき身体」という断絶 **6**
序論 6
第一節　メルクマールとしての「器官なき身体」 7
神経症の言語と分裂病者の言語 9
器官なき身体による分裂病者の生の肯定 13
狂気と作品——器官なき身体の問題点 17
第二節　『意味の論理学』におけるメラニー・クラインによる幼児の発達段階論 20
クラインの発達段階論 21
分裂病態勢から抑鬱態勢への移行と器官なき身体の位置づけ 22
第三節　『アンチ・オイディプス』におけるメラニー・クライン批判 28
全体化する部分対象への批判 29
全体化することなき部分、部分と共存する全体 31
第四節　超越論的な場としての器官なき身体 33
生産のプロセスとしての自然 33
欲望する生産における接続的総合 35
マルクスにおける資本と器官なき身体の相同性 37
マルクスの価値形態論と貨幣の資本への転化 38
分裂症における離接的総合と連接的総合 41
結論 45
第二章　断絶としての自然概念 **47**
序論 47
第一節　ドゥルーズ哲学における自然の主題化 47
分裂症と自然、人間と自然の同一性 47
断絶／起点としての自然概念 48
第二節　断絶としての人間と自然の同一性 50
「個体化の議論の消滅」と分裂症の問題の前景化 50

超越論的領野の探求と人間と自然の同一性における齟齬 51
第三節　自然主義としてのドゥルーズ哲学 52
起点としての自然概念から自然哲学の構築へ 52
結論　脱人間化から非人間主義へ 54
自然概念という視座の設定 54
ドゥルーズ哲学を一貫する問いとしての自然 55
脱人間化としての超越論的経験論 55
非人間主義的な哲学による超越論的経験論の完遂 56
第Ⅱ部　自然の問題から見たドゥルーズ哲学の変遷――脱人間主義から非人間主義へ 58
第三章　超越論的経験論とは何か（１）――ドゥルーズによるカント哲学の読解について 58
序論 58
超越論的経験論における超越論哲学と経験論 58
なぜ感性が問題となるのか 60
第一節　超越論哲学に対するヒューム経験論の不十分さ 63
『経験論と主体性』の主題 63
超越論的問題に対する経験論の不十分さ 66
第二節　カントの超越論哲学における有限性と発生の問題――講義「基礎づけるとは何か」（1956-1957） 69
講義「基礎づけるとは何か」（1956-1957） 69
カント哲学における基礎づけの原理――可能性の条件、局所化、限界化 70
カントとハイデガーの共通性とその意義 73
ポスト・カント主義によるカント批判 77
カント哲学における有限性と発生の問題 79
第三節　カントの超越論哲学の可能性――カント哲学における合目的性と能力限界論 81
『判断力批判』における美的判断と目的論的判断 82
崇高論における諸能力の一致の発生 85
限界と超越の同時的発生 87
美的判断の問題点と目的論的判断 88
自然認識における悟性の有限性の発生 89
結論 92
第四章　超越論的経験論とは何か（２）――カント批判におけるベルクソン的直観の位置づけ 95

序論 95
第一節　カント哲学の問題点――概念と直観の分離 95
カント哲学における諸能力の協働 95
概念と直観の対立と齟齬 96
第二節　カント哲学に対抗するものとしてのベルクソン哲学 98
「実在的なもの」の曖昧さ 98
実在的な経験の条件を捉える方法としてのベルクソンの直観 99
第三節　ベルクソン哲学における直観概念 101
ベルクソンにおける直観と持続 101
『ベルクソンの哲学』における持続の脱心理化 104
数的多様体と質的多様体 107
二つの多様体による主観と客観の改鋳 109
物質における最小限の収縮と持続における最大限の弛緩 113
知性と物質の同時的発生 118
第四節　『差異と反復』における強度概念と超越論的経験論 120
質的多様体としての強度 120
強度とは潜在性としての質的多様体である 123
ドゥルーズの強度（内包量）理解：「直観の公理」と「知覚の先取」批判 124
感性の超越的行使 128
結論 130
第五章　前期ドゥルーズ哲学における自然の問題―――『意味の論理学』におけるエピクロス派解釈について――― 132
序論 132
第一節　前期ドゥルーズにおける自然という主題の兆し 132
『意味の論理学』における言語モデル―ストア派の優位性 133
出来事は言語の条件足りうるか。 135
第二節　『意味の論理学』におけるエピクロス派の位置づけ 135
『意味の論理学』におけるエピクロス派の位置づけの曖昧さ 135
因果性に関するストア派とエピクロス派の差異 136
「ルクレティウスと自然主義」(1961)と「ルクレティウスとシミュラクル」(1969) 136
エピクロス派の自然主義の条件 137
自然を思考するということ―――エピクロス派における時間の理論 139
第三節　存在と言語 140
出来事としての存在すること 140
言語における一義性 141

存在を語る言語 142
第四節　自然から見た超越論的経験論の問題 142
超越論的経験としての分裂症 143
最晩年における超越論的経験論との相違 144
自然への内在、内在としての自然 145
結論 146
第六章　ドゥルーズ哲学における自然の感性論 147
序論 147
カントにおける美学と感性論としての esthétique 147
ドゥルーズ哲学と感性論 148
第一節　『差異と反復』における「純粋悟性概念の演繹」批判 149
デカルトの方法的懐疑とカントの超越論哲学 149
カント『純粋理性批判』における「純粋悟性概念の演繹」 151
ドゥルーズによるカント批判――経験的なものの転写と外挿 152
第二節　主観と自然の脱中心化 155
カント批判から導かれる第一の帰結――超越論的主観の脱中心化と多様化 155
カント批判から導かれる第二の帰結――脱中心化された自然 156
第三節　内在平面としての自然 158
超越論的領野と自然 158
エトロジーと自然の存立性 160
リズム、メロディ、リトルネロとしての自然 162
結論　自然の感性論としてのドゥルーズ哲学 165
結論 168
参考文献・引用文献 173

凡例

引用について

以下に挙げたドゥルーズおよび、ドゥルーズとガタリの著作からの引用・参照に関しては、引用直後に以下の略号で表記した著作名とページ数の順で指示する。例：(AO: 86)

訳文については邦訳を参照したが、筆者が変更した場合がある。

著作略号一覧

AO　*Anti-Œdipe* (avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1972.

B　*Le bergsonism*, Paris PUF, 1998(1966).

CC　*Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.

D　*Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.

DR　*Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

ES　*Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1993(1953).

ID　*L'île déserte et autres textes, Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002.

IM　*Cinéma 1. L'image-mouvement*, Minuit, 1983.

LS　*Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

MP　*Mille plateaux* (avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1980.

NP　*Nietzsche et la philosophie*, 6e édition, Paris, PUF, 2010(1962).

P　*Pourparlers 1972-1990*, Paris Minuit, 2003.

PCK　*La philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*, Paris, PUF, 1963.

PP　*Pourparlers*, 1972-1990, Paris, Minuit, 1990.

PS　*Proust et les signes*, 4e édition, Paris, PUF, 2010.

QP　*Qu'est-ce que la philosophie ?* (avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 2005(1991).

RF　*Deux régimes de fous. Texts et entretiens, 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003.

SPP　*Spinoza. Philosophie pratique*, Paris Minuit, 1981.

括弧などの表記について

〔〕は引用者による補足である。

強調箇所は引用中傍点によって示し、原文強調か引用者による強調かについてはその都度指示した。

序

ドゥルーズ哲学の思想的変遷と自然哲学

本論文は、フランスの哲学者ジル・ドゥルーズ(Gilles Deleuze 1925-1995)の哲学を、自然という観点から見ることで、その思想的変遷を辿ることを目的としている。とりわけ、われわれは、ドゥルーズの哲学のなかから、器官なき身体、超越論的経験論、内在的自然といった概念を取り上げた。というのも、これらの概念は、われわれが目的とするドゥルーズの思想的変遷における断絶や変遷を明確にする上で、鍵概念となるように思われたからである。

しかし、一見して明らかなように、互いに対立する語が意図的に結び付けられたこれらの概念の内実を理解することは、極めて困難であるだろう。そしてこれらの概念が、あたかも、一般的な語義や、当然想定される哲学的文脈からの理解を拒むかのように見えるのは、そこに、哲学史上の諸概念に対するドゥルーズ独自の読解が施されているからである。したがって、どのような哲学史的文脈からドゥルーズがこうした概念を抽出し、それに対してどのような固有の論点を見出したのか、これを明らかにしなければならない。そして、これらの概念が、ドゥルーズの思想的変遷において持つ意義を統一的に理解するべく採用されたのが、自然という観点であるということだ。

ではなぜ自然なのか。思想的変遷という観点から見て重要なことは、1980 年代以降のドゥルーズ哲学が最終的に辿りついたものこそ、一種の自然哲学であったという事実である。そこでは、明示的に、自然主義的な概念や自然科学的知見が多用されるとともに、ドゥルーズ独自の自然哲学の構築が企図されていたように思われる。しかし、そればかりではない。着目されるべきは、そこでドゥルーズの自然哲学が提起する自然のあり方が、われわれが想定する自然理解とはまったく異なる特異的なものであるということだ。それは、人間に対して外在する客体としての自然ではないのはもちろん、物理的法則や科学的規範においてその実在が認められるべき対象でもない。むしろ、ドゥルーズが提起する自然とは、いかなる人間的知性も前提とせず、いかなる人間的形象も介在することのない、いわば、無際限の諸要素が自律的に連関し合う運動性そのものとしての自然であるように思われる。こうした特異な自然のあり方こそ、ドゥルーズ哲学が最終的に描き出そうとしていたものに他ならない。そして、そのためにドゥルーズは、これまでの伝統的な西洋哲学における人間中心主義的な思考法に依拠することなく、むしろ自然における物質性や身体性といった側面から、あり得るべき人間の形象を思考する、いわば「非人間的(inhumain)」な思考(cf. Montebello 2008: 235)、一種の「非人間主義的な哲学(inhumainisme)」(cf. 鈴木 2008: 83)とでも言うべきものを自らの哲学体系として希求していたように思われる。これが、自然という論点を視座に、ドゥルーズの思想的変遷を理解しようとするわれわれの理由のひとつである。

しかしここでさらに疑問が生じる。すなわち、ドゥルーズに固有の自然哲学が展開されるのは、あくまでも 1980 年以降の著作においてであって、はたしてそれ以前の著作には、そのような特異な自然概念が見出されるのかということだ。ドゥルーズの哲学は、1950 年代から 60 年代にかけて集中的に行われた、古典的な哲学者の個別研究を通して構築された。そこでは、スピノザやニーチェといった、ある種の自然主義的傾向を持った思想が扱われていたし、後に言及されるように、カントにおける人間的自然やエピクロス派における自然主義など、自然に関する議論を随所に見出すことも可能ではある。しかし、それらは決して自然という論点を明示的に主題化しているわけではない。さらに、例えば、『アンチ・オイディプス』に見出される「器官なき身体」や「機械」といった概念が、明らかに有機的な自然に対立するように見える概念であることは言うまでもない。つまり、たとえ、事実上、ドゥルーズ哲学が最終的に辿りついたのが固有の自然哲学であるとしても、そこに至るまでの思想的な変遷や、そこに直結する論点は、まったく不明瞭であるということだ。ドゥルーズ哲学の思想的変遷におけるどこかに、こうした自然哲学へとシフトする地点や概念が見出されるべきであるし、また、いったいどの概念がドゥルーズに固有の自然哲学を構築することに寄与しているのか、これらを特定しなければならないことは自明であるだろう。これを明らかにするのが、本論文全体の課題となる。

そして、あらかじめ述べておくならば、本論文が着目する、器官なき身体、超越論的経験論といった概念は、いずれも、ドゥルーズに固有の自然観や自然哲学を構築する直接的な要因となったものであるとわれわれは考えている。これらの概念には、その自然哲学へと至る論点が可能的に含まれている。それが、ドゥルーズ哲学におけるある種の思想的な断絶と変遷を経ることによって、最終的に、独自の自然哲学を完成させるに至ったということである。これが、本論文において主張されるテーゼである[1]。

したがって、明らかにされるべきは以下の二点に絞られる。第一に、ドゥルーズ哲学の思想的変遷において、自然哲学の構築へと向かう起点となるとともに、それ以前のドゥルーズ哲学を分断する断絶がどこに見出されるべきなのか、第二に、そうした断絶を含んでいるにもかかわらず、どのような思想的変動や変遷を経ることで、断絶以前のドゥルーズ哲学は、最終的に、その非人間主義的な自然哲学を構築するに至ったのかということである。

---

[1] ドゥルーズ哲学はそもそもの初めから最後まで、一貫して「自然」の概念を論じてきたとして、その「自然」概念の現れ方を、年代別に記述したのが、(米虫 2011)である。『アンチ・オイディプス』における機械概念が、いかに従来の「人間／自然」、あるいは「自然／人為」という区分を無効にするのか、そして、ドゥルーズ哲学に一貫して見出されるべき自然概念を、「自然的であることも非自然的であることも、反自然的であることも反－反自然的であることもともに許容することのできるような「無自然 anature」であると考えるべきではないか」(232)と米虫は提案する。

本論文の構成

本論文は、ドゥルーズ哲学における思想的な断絶を論じる第Ⅰ部と、その断絶を認めることによって、ドゥルーズ哲学全体の変遷がどのようなものとして理解されるのかを検討する第Ⅱ部から構成される。

第一章では、見出されるべき思想的断絶を、『意味の論理学』(1969)と『アンチ・オイディプス』(1972)のあいだに特定する。両著作ではいずれも、分裂症をモデルとした器官なき身体という概念が導入されるが、各々におけるその理論的位置づけと役割が全く異なっていることが理解されるだろう。

これに続く第二章では、器官なき身体の概念的変動が、人間と自然の関係をめぐる、両著作におけるドゥルーズ自身の問題背景の違いに起因することが示される。それは、分裂症の問題を、あくまでも臨床的実体の問題として捉える『意味の論理学』と、それを「人間と自然の同一性」という生産のプロセスとして位置づける『アンチ・オイディプス』との差異である。すなわち、分裂症を、臨床的実体という、一種の脱人間的様態やそこにおける経験によって理解する『意味の論理学』のドゥルーズは、人間と自然のあいだの区別や階層性を一切排した「人間と自然の同一性」という観点を肯定的に捉えられない構成にあった。ここに、人間と自然の関係をめぐる、ドゥルーズ哲学における思想的な断絶が認められるだろう。そして、それは、前期ドゥルーズと後期ドゥルーズの哲学を概念的に区分する断絶であると同時に、後期ドゥルーズの自然主義へと直結する起点となっていることが示されることになる。ここまでが本論文、第Ⅰ部の内容である。

第Ⅱ部では、第Ⅰ部で特定された断絶を認めた上で、ドゥルーズ哲学全体がその前期から後期へとどのように変遷したのかを論じる。本論文はこれを、ドゥルーズ哲学の概念的布置が、いわば脱人間主義的なものから、人間と自然の同一性という観点を経て、非人間主義的なものへと変化する過程として描き出すことになるだろう。

第三章と第四章が対象とするのは、前期ドゥルーズ哲学を端的に表す超越論的経験論である。そして、われわれは、超越論的経験論を、カント哲学やさらにはベルクソン哲学にも前提とされている、一種の人間主義的傾向性や心理主義を、脱人間化し、脱心理化することを企図したものとして示す。そこに見出される脱人間主義的傾向性こそが、当時のドゥルーズ哲学の問題背景にあったことが示されるだろう。

そのために、まず、第三章において、ドゥルーズの超越論的経験論に直結する論点を、ドゥルーズ自身のカント読解のなかから抽出したい。重要なことは、1950 年代に行われた講義において言及されるポスト・カント主義によるカント批判を前提としながらも、ドゥルーズは、カント哲学そのもののなかに、超越論哲学の可能性を見出そうとしていることである。「基礎づけるとは何か」(1956-57)と題されたその講義の論点を整理し、それが「カント美学における発生の問題」(1965)と『カントの批判哲学』(1965)において展開されたドゥルーズのカント読解を牽引する要因となっていることが示される。

続く第四章では、カント哲学に見出された超越論哲学の根幹を、ドゥルーズの超越論的

経験論がどのように批判したのかを論じる。ドゥルーズにおけるベルクソン哲学の意義も、このカント批判という文脈において適切に位置づけることが可能となる。1956 年の二編のベルクソン論と、カント読解を経て発表された『ベルクソンの哲学』(1966)との異同を明らかにしながら、超越論的経験論へと繋がる論点や概念をドゥルーズがどのように作り上げたのかを示す。

第五章と第六章では、1980 年代以降に特異な自然哲学として展開されるドゥルーズ哲学が形成される要因を、前期ドゥルーズ哲学のなかに探求することで、その思想的変遷を辿ることを目的としている。第五章では、『意味の論理学』におけるエピクロス派の自然主義に、後期ドゥルーズの自然哲学を構成する論点が萌芽的に認められること、第六章では、『差異と反復』に見出されるカントの「純粋悟性概念の演繹」に対するドゥルーズの批判が、後期ドゥルーズ哲学の明示的な対象となる固有の自然のあり方を提示する起因となったことが主張される。

結果的に、ドゥルーズの哲学は、その発端においてすでに、独自の自然哲学へと結びつく論点を提起していたことが理解されるだろう。にもかかわらず、前期のドゥルーズは、そのような論点を肯定的に取り出すことができなかった。本論文はこの理由を特定するとともに、ドゥルーズ哲学に見出される諸概念が、どのようにある種の断絶を含みながらも相互に連関し変遷していくのか、その過程を描き出してみたい。

ドゥルーズ哲学をどのように論じるかということについては、さまざまな手段や方法があるだろう。たとえば、従来の慣例に倣って、同時代的な思想的状況との関係から、いわゆる構造主義とポスト・構造主義と呼ばれる潮流のなかにドゥルーズ哲学を位置づけることも可能である。ドゥルーズが活躍した 1950 年代から 90 年代にかけてのフランスといえば、思想的にも政治的にもさまざまな潮流が入り交じり、さまざまな論点が生じては消えていく時代であった。実際、ドゥルーズは、同時代の人類学や精神分析、言語学や記号論などのさまざまな知見に言及し、それらを自らの議論に取りこんでいる。したがって、それら同時代的な思想との対立や影響関係を見出すことは容易であるだろう。

しかし、本論文の関心は、このような思想史的状況の分析にはない。むしろ、ドゥルーズの哲学は、同時代的な思想の影響関係からは、ある種独立した形で行われた、独自の哲学史読解を通して形成されたものであるとわれわれは考えている。だからこそ、ドゥルーズが、カントの超越論哲学やベルクソンの哲学を読む上で想定している哲学史的文脈や問題意識を明らかにし、それら哲学史上の諸概念をどのように取り出し、また、それがどのような固有の概念的布置に置き入れられることで、ドゥルーズ自身の哲学を構成する概念へと鋳直されたのか、これを特定しなければならない。これによってのみ、ドゥルーズ哲学に固有の論点や議論を取り出すことができるとわれわれは考えている[2]。本論文でわれわ

[2] もちろん、このようなアプローチの仕方は、本論文がはじめて採用したものではない。先行研究としては、ドゥルーズに固有の哲学的主題の解明を通して、その思想的展開を追っ

れが取り上げる、器官なき身体、超越論的経験論、内在的自然といった概念は、奇をてらった空疎な概念などではなく、ドゥルーズ哲学に固有の問題とその変遷のなかに位置づけられることで、その内実を十分理解することが可能となるということだ。

こうした課題を遂行することによって、同時代の思想的潮流や、恣意的な思想史的区分に回収することなく、ドゥルーズ哲学に固有の論点と意義を明るみに出すことが、本論文において目指されることとなる。

た(Sauvagnargues 2009b)や(Montebello 2008)がある。さらに、構造主義やポスト・構造主義といった恣意的な思想史的区分に依拠するのではなく、カント哲学や、カント以降のドイツ観念論との関連性を論じた(Smith 2000)や(Simont 1997)が重要なものとして挙げられる。本論文の議論は、これら近年の業績にその多くを負っている。

第Ⅰ部　ドゥルーズ哲学における断絶としての自然概念

第一章　問題の所在———『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』における「器官なき身体」という断絶

序論

ドゥルーズ哲学の変遷を語るうえで、1969 年と 1972 年のあいだに生じた変化を考慮すべきであるということは、これまでに多くの論者が指摘してきた。史実的な事実から確認すると、まず、1968 年にはドゥルーズの主著である博士論文『差異と反復』(1968)が出版され、翌年には『意味の論理学』(1969)が発表されている。これら両著作は、ドゥルーズが 1950 年代前半以来継続してきた、哲学史の批判的読解の成果であり、鈴木泉はとりわけ後者を、ドゥルーズ哲学の体系が初めて構築されたものと評している(鈴木 2002: 126) [3]。さらに、1969 年は、肯定するにせよ否定するにせよ、当時ラボルド精神病院での活動に従事しつつ、精神分析に関する論文を執筆していたフェリックス・ガタリ(Félix Guattari 1930-1990)との共同作業が開始された時期である[4]。そして、1972 年に発表されたのが、彼

---

[3] ドゥルーズの思想的変化を論じたものとして代表的なものを挙げるならば、カントの超越論哲学の批判的検討を通して探求される潜在的な領域からの現実化が論じられた「個体化」の議論の消滅という論点から、『差異と反復』および『意味の論理学』と、『アンチ・オイディプス』以降の著作の間にある「転回」を指摘した(檜垣 2008)がある。これについては次章にて考察を加える。事実、『差異と反復』と『意味の論理学』は、鈴木泉が指摘するように、「差異概念の彫琢と彫琢された差異概念に適ったシステムの形成」(2002: 133)が企図されており、これはすなわち、現実的な個体が発生するための条件としての差異概念と、その個体化のシステムを、固有の反復概念を用いることで構築することが主題であった。

[4] 周知のように、ガタリとの共同作業がドゥルーズ哲学を「観念論」へと貶めることになったと否定的に論じたのは(Žižek 2004)である。しかし、このような一方的な影響関係を主張すること自体が疑問に付されるべきであり、むしろ、彼らの共同作業以前における互いの影響関係を考慮しなければならないことは、(Dosse 2007)による評伝を読めば明らかである。ラボルド精神病院の同僚であったジャン＝ピエール・ミュイヤールを介してガタリとドゥルーズが知り合ったのは、1969 年の 6 月であり、「当時、ガタリは、パリ・フロイト派向けに《構造と機械》と題された研究発表を準備している」(Dosse 2007: 13)最中であった。(廣瀬 2008)は、このガタリによる「構造と機械」を分析し、「機械概念」が『アンチ・オイディプス』以降の彼らの業績にもたらした寄与を明確に特定しているが、そこで指摘されているように、当該論文はドゥルーズの『差異と反復』における構造概念、あるいはその構造主義理解を参照しつつ議論が組み立てられている。つまり、機械概念が、ガタリからドゥルーズへともたらされたのが事実であるとしても、「構造と機械」は、ドゥルーズの理論的影響を前提として読まれなければならないということだ。少なくとも、こうした史実的事実をふまえたうえで、ガタリよるドゥルーズへの、またドゥルーズからガタリへの影響関係のそれぞれを明らかにしなければならない。

らの最初の成果である『アンチ・オイディプス』(1972)であった。

かつてドゥルーズは『差異と反復』のアメリカ版序文において、「哲学史として書くということと、哲学として書くということのあいだには大きな違いがある」(RF: 280)と述べていた。この観点からすると、『アンチ・オイディプス』は、哲学史という枠組みに依然として準拠していた『差異と反復』と『意味の論理学』とは異なり、ドゥルーズとガタリが自らの哲学を実践した最初の著作であると言える。言い換えると、『アンチ・オイディプス』は、ドゥルーズが個別的な哲学研究を通して自らの哲学を洗練し、その哲学史上の位置づけを模索していた時期からの離別[5]を示すとともに、歴史、自然を射程に納めた壮大な哲学的構想が展開される『千のプラトー』(1980)に見られる自然哲学へと向かう出発点となった著作として解されるべきであろう。

ならば、争点とされるべきは、『アンチ・オイディプス』とそれ以前の著作とを隔てる断絶点がいったいどのようなものであるのかということである。この断絶のなかに、ガタリとの共同作業の意義や、その叙述スタイルの変化が見出されることは言うまでもない。しかし、われわれはそのような外在的な事実以上に、ここにはドゥルーズ哲学それ自体における根本的な思想的変動があったと考える。本章の目的は、その断絶点を特定することである。

第一節　メルクマールとしての「器官なき身体」

まずは、この断絶点を特定する上で必要であると思われる概念を特定しておこう。ドゥルーズは、先に挙げた『差異と反復』アメリカ版序文に加え、幾度か自らの思想的変遷について言及している。それらを参照すれば、既に述べた『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』とのあいだに生じた断絶を、ドゥルーズ自身が認めていることが理解される。たとえば、『意味の論理学』イタリア語版の覚え書きを参照しよう。そこにおいてドゥルーズは次のように述べている。『意味の論理学』では、34 の独立したセリーから構成される論述形式が採用された。これは、従来の哲学書のように、章立てによって構成され、体系的に記述された『差異と反復』とは形式的に異なる。しかし、それでもなお『意味の論理学』は、依然として、『差異と反復』と同様、「哲学の伝統的なイメージを牽引しているプラトニズムと高さ、ソクラテス以前の哲学と深さ（中略)、ストア主義者と彼らによる新しい表面の芸術」(RF: 59)に準拠していたとドゥルーズは言う[6]。そして、こうした哲学史という

---

[5] ドゥルーズ自身は、『差異と反復』を「ヒューム、スピノザ、ニーチェ、プルーストを研究したあと、私が「哲学すること」を試みた」(RF: 280)最初の著作であると述べているが、(鈴木 2002)が指摘するように、依然としてそれは、西洋哲学史における差異概念の誤用の批判を行うという「ネガの作業」(33)にその大半が費やされている。

[6] (鈴木 2002)によれば、『意味の論理学』の構成はさらに、論理学・倫理学・自然学からなる「伝統的なストア派の学問分類」に従っている。その区分についての詳細は、当該論文の注 14 を参照(鈴木 2002: 114)。

枠組みを採用する『意味の論理学』に対して、「別の方向を探ろうとし、まさにそれを実践した」(RF: 60)著作こそ、ガタリとの初の共著である『アンチ・オイディプス』であった。ドゥルーズは次のように述べている。

> 『アンチ・オイディプス』には、もはや高みも、深さも、表面もない。そこではすべてが、すなわち、強度、多様性、出来事が、一種の球体の上で、あるいは巻物状の絵の上で、つまり器官なき身体(Corps-sans-organes)の上で、生起し、実現される。〔強調は引用者による〕(RF: 60)

注意すべきことは、ここで述べられている強度、多様性、出来事、器官なき身体といった概念は『差異と反復』や『意味の論理学』においてもすでに用いられており、『アンチ・オイディプス』において新たに導入されたものではないということだ。つまり、ここで指摘されているのは、『アンチ・オイディプス』に至って、それまで用いられてきたこれら諸概念を展開しうる概念的基盤ないし枠組みが変化したこと、すなわちそれが、哲学史的文脈とは異なるものへと変化したということである。したがって、問われるべきは、『アンチ・オイディプス』において獲得された新たな概念的枠組みとは何かということである。そして、伝統的な哲学史的文脈に代えて、諸概念が展開される新たな場としてここで焦点化されているのが、「器官なき身体」という概念である。

器官なき身体とは、晩年の著作である『批評と臨床』(1993)に至るまで、ドゥルーズの著作全体を通して幾度となく見出される概念である。事実、(David-Ménard 2005)によれば、器官なき身体は、精神分析に対するドゥルーズとガタリの関係や距離を測定しうる概念であるし、またそれは、(Sauvagnargues 2009a)が指摘するように、『フランシス・ベーコン／感覚の論理』(1981)や『哲学とは何か』(1991)といったとりわけ後期の著作において展開される芸術と生の問題、あるいは芸術と生の錯綜を問題とする「芸術の哲学」へとドゥルーズを導いた概念でもある。器官なき身体という概念が、ドゥルーズ哲学を理解するうえでの鍵概念であることは、自明であると言えるだろう。

しかしながら、器官なき身体が、ドゥルーズ哲学全体を代理表象するものであるとするのは性急である。というのも、それは、ドゥルーズ哲学においてつねに一貫した意味で用いられているわけではなく、むしろ、その概念上の位置づけと内容の変化それ自体が第一に問われるべきものであるからだ。そして、次節以降われわれが明らかにするように、この器官なき身体の概念が、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』のあいだで決定的に変化していることに注目されるべきである[7]。(Zourabichvili 2003)は、『アンチ・オイディプス』をドゥルーズ哲学の転換点として認めた上で、これを、臨床的対象としての分裂

[7] (Gil 1998)が端的に述べているように、「『意味の論理学』において、依然として曖昧で、安定せず、ほぼ目立たない地位にあった器官なき身体という考えは、『アンチ・オイディプス』と『千のプラトー』において知られるような重要性を獲得することになる」(69)。

病者の身体という枠組みに器官なき身体を位置づけていた『意味の論理学』からの離反であるとして次のように述べている。

> 〔『アンチ・オイディプス』における〕器官なき身体(CsO)は、分裂病に特有の実体ではなく、分裂病者がそれを極限的な経験にしている、欲望を持つ身体そのもののことであり、すなわちそれは、何よりもまず、欲望を持った人間のことである。というのも、結局のところ、欲望を持った人間は、そのプロセスの中断にのみ苦しんでいるからだ。(『アンチ・オイディプス』のあらゆる部分は、臨床的な崩壊とは区別される、この分裂症的なプロセスという次元を引き出すことに捧げられている。)〔強調は原文〕(Zourabichvili 2003: 16)

すなわち、器官なき身体は、『意味の論理学』が発表された 69 年と、72 年のあいだに生じたドゥルーズ哲学の概念的変動を端的に示すメルクマールであると考えられるということだ。では、その概念的な位置づけがどのように変化し、それがどのような意味でドゥルーズ哲学における断絶点であると言いうるのか、これを見定めることが本章の課題となる。

しかし、周知のように、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』は、それぞれがいくつもの複雑な論点を多量に含んだ著作である。たとえ、器官なき身体の概念的変動という論点に絞ったとしても、その読解作業は長大なものとなるだろう。したがって、ここでは、われわれの議論の道筋をあらかじめ示しておきたい。まず、本節では、ドゥルーズが初めて器官なき身体について言及した『意味の論理学』を検討し、それがどのような文脈において提起された概念なのかを理解する。次いで、われわれは、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』における器官なき身体の概念的相違が端的に現れるものとして、メラニー・クラインの議論に着目する。というのも、クラインの議論は『意味の論理学』においては肯定的に参照されているのに対し、『アンチ・オイディプス』に至ると、明らかに批判されるべき対象となっているからだ。そこで、まずは、『意味の論理学』におけるクラインの議論を分析し、そこにおける器官なき身体の位置を確認する（第二節)。そして、『アンチ・オイディプス』に至って、それがどのような論点から批判されているのかを示した上で（第三節)、その批判の先に、ドゥルーズとガタリがどのように器官なき身体を概念化し、位置づけているのかを明らかにしよう（第四節)。これによって、器官なき身体が、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』を切り分ける断絶であることを理解するのが本章の目的である。

神経症の言語と分裂病者の言語

そもそもドゥルーズはどのような文脈において、器官なき身体という概念を持ち出したのか。まずは、この概念を巡る問題系を明らかにすべく、これを特定しておきたい。

言うまでもなく、器官なき身体という語は、哲学詩人アントナン・アルトー(Antonin

Artaud 1896-1948)の著作に由来するが、それは、なによりもまず、分裂病者における病理と身体を巡る問題に関わる概念である[8]。ところで、アルトーの名前自体は、『差異と反復』においてすでに幾度か言及されていた。しかしそれは、必ずしも器官なき身体という主題に関わるものではない。むしろそこでは、ハイデガーの『思惟とは何の謂いか』の議論を下地とした思考の開始の問題に関わるものとしてアルトーが持ち出されている。すなわち、『差異と反復』においてドゥルーズが意図していたのは、明晰判明性や人間の思考能力を、すべての人間に公平に分配されている良識(bon sens)として措定したデカルト、あるいは、悟性、理性、想像力といった諸能力が協働して機能する共通感覚(sens commun)を前提とするカントのように、思考以前の暗黙的な諸条件を思考の生得性ないし条件として措定し、思考することや思考対象を表象の原理に従わせ、限界づけている伝統的な哲学に対立するものとしてアルトーを位置づけることであった[9]。

これに対し、初めてアルトーが器官なき身体との関連において言及されるのは、『意味の論理学』においてである。では、それが見出される第 13 セリー「分裂病者と少女」を読解しつつ、器官なき身体が提起される文脈を特定しよう。

まずドゥルーズは、意味と無意味をめぐる言語的なパラドックスを文学作品に持ち込んだルイス・キャロルにアルトーを対比させ、両者の差異を強調する。そして、アルトーによるキャロルの「ジャバーウォッキー」の翻訳に言及しながら、次のように述べている。

> アルトーは、キャロルを倒錯者と見なしている。しかも、表面の言語の創設に固執して、深層の言語の真の問題、すなわち、苦悩の分裂病的な問題、死と生の分裂病的な問題を感じなかった小 - 倒錯者と見なしている。(LS: 103-104)

一見して明らかなように、キャロルとアルトーの対比は、倒錯と分裂病、表面の言語と深層の言語の対比に対応している。ここでキャロルが固執したとされる表面の言語は、『意味の論理学』において主題的に探究されるものである。すなわち、『意味の論理学』においてドゥルーズは、言語的な命題と、その命題によって表現ないし指示されるものが区別され

---

[8] David-Ménard は、器官なき身体が『ヴァン・ゴッホ：社会が自殺させた者』、『神の裁きと訣別するため』、『残酷演劇』の三著作においてそれぞれ異なったテーマと連関して提示されていることを指摘し、アルトーにおけるその概念の変遷を論じている(David-Ménard 2005: 67)。

[9] ドゥルーズは、分裂病に起因するアルトーの失語症や健忘症といった症状、すなわち、「思考の中心的な意気阻喪、思考の亀裂、思考自身の自然的な「無能力」」(DR: 192)が、表象の原理に従属せず、生得的ではない別の思考を生産し、「或るイマージュなき思考の戦慄すべき啓示と、表象されるがままにはならない新しい権利の奪取とを遂行する」(DR: 193)と述べている。(山森 2008)は、思考の開始を巡る権利上の問題を問うアルトーに対し、編集者であり往復書簡の相手であるリヴィエールは、上述した思考の生得性を前提とし、それを単なる「程度問題」としてしか理解していないことに両者の「すれ違い」が起因していることを的確に指摘している(cf. 137-138)。

ることを言語の条件とし、この区別を可能にする論理をキャロルの小説やストア派の哲学のなかに見出そうと試みる。そして、命題と事物、食べることと話すことを分節化するとともに、両者を連接することで、命題によって表現されるものを事物の属性として帰属させる「意味」の特異な存在様態、その逆説的な論理をドゥルーズは抽出する。すなわち意味とは、言語活動を可能にする条件であるが、それは、指示対象、心的表象、概念内容に還元されるものではない。むしろ逆に、あらゆる言語機能や物理的事物から区別される「中立的」なものとしての意味が、言葉と物を分節化すると同時にそれらを連接する境界線として機能することによって言語活動が可能となると考えられている。ドゥルーズは、ストア派[10]や、ポール・ヴァレリー(Paul Valéry 1871-1945)の格言（「もっとも深いもの、それは皮膚である」）を念頭に置きつつ、この境界線としての意味の特異な存在様態を「表面」と呼ぶ。これがキャロルにおける表面の言語と呼ばれているものの内実である。

これに対立するのがアルトーにおける分裂病者の言語であり、それは、『意味の論理学』が主題的に議論するキャロルの言語観に対立する。すなわち、アルトーがキャロルの議論に反して主張するのは、分裂病者には言語活動を可能にするそのような境界線としての意味という表面がもはやないということである。分裂病者においては「事物と命題のあいだに境界がない」(LS: 106)。キャロルはこれを全く理解していないとドゥルーズは強調している。

では、分裂病者において意味という表面がない、すなわち、事物と命題を区別する境界がないというのは、いったいどのような事態なのだろうか。言語的表面の解体によってもたらされる、分裂病者に固有の妄想について、ドゥルーズは次のように述べている。

> 分裂病的な身体の最初の相は、ある種の身体－濾過器である。フロイトは、表面と皮膚を、無数の小さい穴が開けられているものとして理解することが分裂病者の気質であると強調していた。その結果、身体全体はもはや深層でしかなく、一切の事物を、根底的な退縮を表象する大きく開いた深層のなかへと運び去り、捕捉してしまう。一切は物体になり、物体的になる。一切が物体の混在になり、身体のなかへの物体の嵌め込み、浸透になる。(LS: 106)

ここには分裂病者の身体に関する妄想と、それによって引き起こされる固有の身体表象が段階的に述べられている。これら分裂病者における妄想と身体表象との関係を理解するために、ここでドゥルーズが参照している、精神分析家ジークムント・フロイト(Sigmund Freud 1856-1939)の論文「無意識について」を参照しよう。

そこでのフロイトの企図は、臨床的診断において、言語による代理形成が、分裂病（精

---

[10] 『意味の論理学』「第 2 セリー　表面効果のパラドックス」を参照。ストア派の発見は、「もはや事物の状態や物体の底での混在ではなく、この混在に由来する表面での非物体的な出来事」(LS: 15)であるとドゥルーズは述べている。

神病）と神経症を区別する基準となる差異を形成すると主張することにある。これをフロイトは次のような事例を挙げて説明する。すなわち、ある患者は、自分の顔の皮膚ににきびがあることで悩んでいた。当初、患者は、それを押し出すことに満足を得ていたが、押し出した後に残る穴を誰もが見ているという妄想を持つようになる。そして、皮膚を手でいじくりまわし、汚してしまうことについて自らを激しく非難した。フロイトはこうした患者の行為に対し、「にきびの中身を押し出すのが手淫のかわり」であり、それによって生じた「穴は女陰である」(フロイト 1992: 110)との解釈を与える。そして、ここに神経症患者と精神病患者の差異があるとフロイトは主張する。すなわち、「にきびを押し出すことと、男根の射精とのあいだには、わずかながら事物の類似がある」のに対し、「無数の浅い皮膚の穴と膣とのあいだの類似は、それよりも少ない」(フロイト 1992: 111)。ヒステリー患者は、精神病の患者とは異なり、毛穴のような無数にある小さな穴を膣の象徴とすることはほとんどない。したがって、毛穴を膣の象徴とする代理形成が行われているこの患者の場合には、神経症に見られるように事物間の類似性によってではなく、「穴は穴である」という言語的表現における相似が代理を規定している。つまり、フロイトが主張するのは、こうした言語による代理形成が、分裂病をヒステリーおよび強迫神経症から区別する特徴であると考えられるということである[11]。これをわれわれの文脈で言い換えると、神経症においては、事物間の類似性や象徴関係が保たれており、少なくとも命題と事物を区別する表面の言語が前提とされている。これに対し、分裂病者においては、言語によって代理形成がなされると言われているものの、そこでは言語的命題において現れる「穴」と、現実的な事物としての穴との区別がなされていない、すなわち、命題と当の命題によって表現されているものとの区別が解体してしまっている。この意味において、分裂病者には言語的表面がない、あるいは言語的条件以前の状態にあると解することができるだろう。(松本 2012)は、ラカンによる神経症と精神病の診断において、「象徴的な作業を経ずに無媒介的に出現したものが精神病の妄想」であり、それが鑑別の基準となると指摘しているが、キャロルにおける言語的意味が、命題を、身体や事物の水準から区別する表面であったことを考えれば、アルトーにおけるその表面の崩壊は、語や言語表現といったものが、隠喩のような象徴的秩序を経ることなく直接、無媒介的に現れることになる。そしてこれが結果的に、身体に現れる固有の妄想を分裂病者にもたらすと理解することができるだろう[12]。

---

[11] 「精神分裂病の代理形成と症状とに奇怪な性格をあたえているものが何かを考えるならば、われわれは、それが事物関係よりも言語関係のほうが、優位にあることであると思う」(フロイト 1992: 111)。

[12] また（松本・加藤 2012)は、カール・ヤスパース(Karl Jaspers 1883-1969)の『精神病理学総論』、『ストロンベリとファン・ゴッホ』から「要素現象」の概念を抽出し、それがラカン派の精神分析によって神経症および統合失調症（精神病）の診断基準へと適応されるに至る歴史的展開を記述している。彼らが挙げている要素現象の特徴は、１）先立つ心的体験から推論されない（原発生）、２）意味のわからない体験として現れる（無意味性）、３）患者にとって直接的無媒介に体験される（無媒介性）、４）圧倒的な力を帯びた異質な体験として現れる（圧倒性）、５）後の症状進展に対する基礎となる（基礎性）である(松本・

器官なき身体による分裂病者の生の肯定

こうした分裂病者に固有の妄想が、固有の身体的表象をもたらすことになる。

言語的分節化が崩壊した分裂病者の妄想においては、語は意味を失い、命題によって表現される出来事を物理的な事物から区別することが出来なくなる。それに伴い、身体の内部と外部の区別を定める境界線も無くなり、すべては物理的な混淆状態に陥る。「つねに別の物体が私たちの身体のなかに浸透し、身体の部分と共存する」(LS: 106)。それだけではない。分裂病者にとって、「一切の出来事は、たとえ幻覚の形態をとってでも実現される。一切の語は、物理的になって、身体に直接的に影響を及ぼす」(LS: 106)。有機的な結びつきを解かれ、音節、文字、子音に分解・断片化した語は、有害なものとして分裂病者の身体に侵入するとドゥルーズは言う。したがって、分裂病者の外部で語り語られる言語、そこにおける分節化は、直接分裂病者の身体を分断し傷つけるものとなる。それは「食物的で排泄物的な騒々しい断片へと分解され」(LS: 108)、いわば「言語の効果はこの受動的な手順において、純粋な言語 - 情動(un pur langage-affect)に取って代わられる」(LS: 107-108)とドゥルーズは言う。

しかしながら、ドゥルーズがこのようにフロイトとアルトーを参照するのは、単に分裂病者の妄想や徴候を記述するためではない。むしろここでのドゥルーズの意図は、分裂病者に固有の身体表象を肯定的に捉え返すことにある。妄想によってもたらされる分裂病者の身体表象、すなわち、一切が物体的になり、もはや全てが深層でしかなくなったと解される身体は、言語や身体の有機的な結びつきの解体によって絶えず苛まれる。しかし、分裂病者はこの受動的な妄想に対抗して、自らに固有の能動的な身体を創設することによって自らの生を肯定的に生きることが可能となるとドゥルーズは考える。

では、どのようにしてそのような身体を創設し、分裂病者の受動的妄想や受苦を肯定的なものへと転換するのか。それは、言語的な意味や分節化を患者に修復することによってではない（それは単に、社会的な組織化ないし言語的な秩序を外部から押し付けているに過ぎない)。そうではなく、ドゥルーズは、言語的表面のない分裂病者の物理的・身体的な

加藤 2012: 754)。彼らによれば、ジャック・ラカン(Jacques Lacan 1901-1981)は、精神病における妄想形成において、患者の生活上に潜伏する葛藤が「象徴的な作業を経ずに直接・無媒介的(immédiatement)に出現したものが妄想となる」とし、また、統合失調症における言語的幻覚、言語新作、自生思考、妄想といった症状もまた、「通常の意味の連続性から断絶したシニフィアンが自律的に出現する現象」として捉えるという点において、ヤスパースの要素現象の特徴を継承している (cf. 755-757)。先の引用部においてドゥルーズが、表面の言語が消失したということによって示しているのは、分裂病者の身体において、語が象徴的媒介を経ず直接的に身体に侵入するという妄想であるが、その結果として、身体と事物の混在や嵌め込みという妄想へと展開されるということである。これは、(松本・加藤 2012)が言う「何も意味しないシニフィアンが、次第に病者自身を指し示すようになり、あらゆることが自分に差し向けられている（自分に関係している）という関係妄想や注察妄想が生じる」(757)とするラカンの妄想形成の過程に対応しているように思われる。

混在における息や叫びによって、すなわち、「文字価値・音節価値・音韻価値が、書かれることのない、専ら音調的な価値によって置き換えられる」(LS: 108)ことによってであると答える。すなわち、分裂病者は、物理的な息と叫びによって、母語や標準語といった音韻論的に分節化された言語を破壊し、「身体の痛ましい受動を勝ち誇る能動に変換すること」(LS: 108)で、自らの身体的苦痛や徴候を克服しようと試みる。分裂病者は、言語的分節化に、子音や有気音の過剰（吃り）を対抗させ、「語を分解不可能で崩壊不可能にすることで、語をひとつの能動にすること」すなわち「分節なき言語」(LS: 109)を創設する[13]。そして、分裂病者において、言語と身体が区別されず連続していたこと考えれば、分節化された受動的な言語を分節なき能動的な言語に転換することは、分裂病者に新たな身体を創設することになる。そして、分裂病者におけるこの新たな身体こそが「器官なき身体」と呼ばれるものである。

> 語-息と語-叫びにおいては、すべての文字価値・音節価値・音韻価値が、書かれることのない専ら音調的な価値によって置き換えられる。この音調的な価値に栄光の身体が対応し、これは分裂病的な身体の新しい次元、部分なき有機体であり、一切のことを送風・吸気・気化・流動伝動によって行う（アントナン・アルトーの高次の身体あるいは器官なき身体）〔傍点引用者〕。(LS: 108)

分裂病者の身体は、言語的秩序の崩壊に伴う物理的・身体的な混交に晒され、その受動を病苦として生きる身体である。しかし、それは同時に、分裂病者を苛む、社会や言語による統制的な組織化に抗しうる、能動的な身体を創設する契機でもあるとドゥルーズは捉え返す[14]。つまり、器官なき身体とは、語と事物を区別する意味、身体と事物を区別する表面

---

[13] これは、『意味の論理学』だけでなく、晩年の著作である『批評と臨床』においてもドゥルーズが言及する分裂病者ルイス・ウォルフソンの試みでもある。すなわち彼は、母国語である英語を音韻要素に従ってすぐさま外国語に翻訳し、「母国語における語の苦しい破裂を、外国の言語に対する能動に転換する手段」(LS: 108)を提示しているとドゥルーズは言う。

[14] (David-Ménard 2005)によると、アルトーにおいて器官なき身体が初めて主題化されたのは、ゴッホについての絵画論においてであった。David-Ménard はそれが、「通常、社会によって彼が狂気であることの証明であると見なされる彼固有の身体に対するヴァン・ゴッホの暴力的な抵抗」(69)という文脈において提起されたことを述べた上で、次の二つの側面を指摘している。

> 「器官なき身体」は従って直ちに二つの側面を持つ。すなわち、それは、芸術家が自身のあらゆる感覚の不調において自らの新たな可能性を見出すときに要求する身体、すなわち、有機的かつ性的な全体性が備える習慣的な秩序に反逆する身体、社会によって成形され許容された感性に基づいた世界の秩序を転覆させる身体である。と同時に、「器官なき身体」とは、芸術家において、彼が生きなければならないものを生きるということを妨げる社会が闖入する場でもある。〔ゴッホにおける〕器官をもぎ取ることの暴力は、この不当な侵入と闘争を表している。(David-Ménard 2005:

が崩壊したことにより分裂病者を苛む妄想に対して、彼らが生きるその固有の身体を肯定的に捉え返すための概念であると言えるだろう。(森島 1999)は、アルトーの分裂病的な身体徴候として、「器質的な因子によらず、主に体感異常だけを主症状とする」セネストパチー(Cénesthopathie)を挙げ、次のように述べている。

> このように分裂病では、セネストパチーという形をとるものも含めて、身体が統制を失う。自己の基盤の崩壊は身体にも及び、身体も総合的な基盤をなくしてしまうのである。寸断された身体を幻覚によって統合しようとする試みも、多くの場合、破綻をきたす。(森島 1999: 195)

分裂病者の身体的特徴である「寸断化された身体像」は、アルトーによって描かれた数々のデッサンのなかに認められる。それは有機的に結びついた身体の統制感覚が失われ、「手足など各部がばらばらにされた身体である」(森島 1999: 191)。しかし、森島が適切に指摘しているように、同時に、「アルトーはここ〔ばらばらにされた分裂病者の身体〕を出発点として、「器官なき身体」(le corps sans organes)を創出し、「器官なき身体」を生きようとする」(森島 1999: 195)。アルトーに見出されるのは、このように、分裂病者が生きる物理的混交としての身体を全面的に肯定し、その固有の生を肯定的なものへと転換する試みである。

そして『意味の論理学』第 13 セリー後半においてドゥルーズが強調しているのは、このような器官なき身体を巡る問題がキャロルの作品には決定的に欠けているということである。たとえキャロルの作品のなかに圧縮された語や、無意味のような分裂症に似た言語が見いだされるとしても、両者にはいかなる共通性も類似性もないとドゥルーズは言う。なぜなら、キャロルの試みは、通常の統語法や文法とは異なる用法を用いているとはいえ「それでもやはり、厳密な構文法が一定の可能性を除去している」(LS: 112)からだ。言い換えると、キャロルのナンセンスは、言語的な二元性（事物と命題などの分節化）をあらかじめ担保しており、あくまでもそうした言語的な表面上で生じる意味と無意味の論理を探求しているに過ぎないということである。キャロルにおいては、アルトーの分裂病的言語が示すような「意味を引き連れ意味を呑み込み意味を吸い込む無 - 意味」(LS: 112)、すなわち、そもそも言語的な表面が壊れるという可能性が全く欠けている。したがって、「アルトーはキャロルでもなければアリスでもない。キャロルはアルトーではないしアリスですらない」(LS: 113)とドゥルーズは主張する。そしてこの観点から、ドゥルーズはアルトーを最大限に評価するのだ。

---

70)

器官なき身体は、社会的な有機的全体化や分節化を受動的にこうむる場であると同時に、これに対して能動的に抵抗しうる可能性を分裂病者に開くものであるということだ。

> アルトーは文学で絶対的に深かった唯一の者であり、彼が言うように、苦痛の力のおかげで、生ける身体を発見し、その身体の途方もない言語を発見した唯一の者である。アルトーは、今日においてもなお未知の下層 - 意味を探検した。しかし、キャロルは、表面の主人、あるいは測量士に留まる。表面についてはよく分かっていると信じ込まれているため、それが探検されることはない。しかしながら、表面には、意味の論理のすべてがある。(LS: 114)

言語的秩序を担保しながら言語的な無意味と戯れるキャロルは、アルトーにとって単なる神経症的倒錯者でしかない。言語的表面よりも深いところで、その表面を解体し、物理的な混交へと落とし込む深層が存在する。

こうしたアルトーとキャロルの対比が、『意味の論理学』全体の構成を規定していることは容易に理解されるだろう。すなわち、アルトーとキャロルの対比は、それぞれが第一次秩序(l'ordre primaire)と第二次組織(l'organisation secondaire)と呼ばれる対立に対応しており、『意味の論理学』の前半と後半においてそれぞれが固有の領域として分析されることになる[15]。つまり、キャロルに準拠して、言語を可能にする条件である表面から、いかにし

---

[15] 『意味の論理学』はさらに、もうひとつの水準を加えた三つ組みで議論が構成されている。ここでは、その第三の水準と第二次組織の関係について確認しておきたい。まず、キャロルに即して語られる命題と事物を分節化する表面（第二次組織）が、言語の条件であるとすれば、それは指示、表示、意義といった論理学的命題一般に備わる機能、およびそれらが想定する個体、クラス、人称の区別に先立ち、それを可能にする条件でなければならない。ここでドゥルーズは、サルトルの「自我の超越」を参照している。すなわち、サルトルは、そこにおいて、「我思う」という命題によって表現されるカントの超越論的主観性は反省的意識による一対象に過ぎないと批判したうえで、そうした「我れ」が含まれていないノエシス的な非反省的意識に着目する。そして、「我れ」とは、反省作用の媒介によってはじめて対象化される超越的対象であるがゆえに、非反省的意識はそれに対して「存在論的な優先性をもつ」(サルトル 1968: 199)と主張する。サルトルは、このような「我れ」や「自我」を含まない前意識的で非人称的な場を「超越論的領野」と呼び、それを絶対的な存在領域、「けっして対象になることなくみずから存在へと自己を決定している純粋自発性の領域」(235)として規定する。「個別化されつつも非人称的にとどまる自発性として与えられる」(236)意識こそが反省的意識に先立ち、反省された意識の内面性としての「エゴ」を構成する。『意味の論理学』においてドゥルーズは、こうしたサルトルの議論を評価するとともに、その超越論的領野こそ論理的命題一般を可能にする第二次組織が展開される場であるとする。

> 意味の超越論的な場は、人称的なものの形態と同じように、一般的なものの形態と個体的なものの形態を排除しなければならない。というのも、人称的なものの形態は単に自らを表出する主体を、一般的なものの形態は単に意義される対象的なクラスと特性を、個体的なものの形態は単に対象的な仕方で個別化される指示可能なシステムを特徴づけているだけであり、それらは、個体化し指示する主観的な観点そのものを参照しているからである。(LS: 120-121)

言語活動や論理的命題一般は、こうした言語の条件としての表面、すなわち「意味という

て人称、個体、クラスといった論理学的機能が発生するのかを論じる前半部に対して、そもそもそうした言語的表面がいかにして物理的な身体・物体の混交から発生するのかを論じることが後半部の主題となり、それぞれが、静的発生と動的発生と呼ばれることになる。物理的な物体や身体からの言語的表面の発生が動的であるのは、その発生が、相互に作用し合う漸進的な発達段階を経るとともに、それがつねに、身体的な混淆によって崩壊し、退行する可能性を含むからである。この動的発生に関する論点が、精神分析家メラニー・クラインの議論を要請する要因であるように思われる。

狂気と作品——器官なき身体の問題点

これまでの議論から理解されるように、器官なき身体とは、分裂病者を苛む妄想および身体的徴候に対して、分裂病者が生きる特異な生を肯定するという文脈において提示された概念である。しかしながらそれは、『意味の論理学』において、前節で述べられたキャロルとアルトーの対比において、いくつかの対立点を生み出す要因となっていることも事実である。ここでは、このように位置づけられた器官なき身体が含む問題を、いくつかの論者を参照しつつ指摘しておきたい。

まず、そもそも彼ら分裂病者はいったい何に対して抗い、彼らを苛む妄想は何に起因しているのか。(David-Ménard 2005)は、アルトーにおいて「糞便性を探求することは、彼の身体のなかへ、社会や精神医学的な権力の介入によって強制されると彼がみなすこの閉塞から、暴力的に抜け出すことであった」(73)と述べている。つまり、分裂病者は、自らの身体や性に対して、有機的な組織化を強要する社会や権力に抗うのである。このような論点は、言うまでもなく『アンチ・オイディプス』へと継続され、明示的に展開されるものである。すなわちそこで企図されていたのは、社会集団や精神医学、精神分析といった体制的な組織化に対抗することであった。さらに『千のプラトー』では、器官なき身体の事例として、分裂病者のほか、ヒポコンデリー、パラノイア、拒食症、自閉症の身体が挙げられているが、ドゥルーズとガタリがフロイトにはじまる精神分析の言説を批判するのは、それが、これらの病理的な身体のなかに、一般的な言語構造や社会的組織として想定される分節化された秩序の機能的な不全や瓦解、あるいは、主体性や意味性の解体しか見出せないからである。この意味で、器官なき身体という概念は、David-Ménard が指摘するように、体制的な組織化を前提とする精神分析に対する批判という論点と緊密に結びついており、これは『アンチ・オイディプス』以降、ドゥルーズとガタリの共著において一貫して見出されるものだ。しかし、『意味の論理学』の時点において、社会的組織化や精神分析に

超越論的領野」によって形成されるのであり、そこから派生する組織化は『意味の論理学』において第三次配列(l'ordonnance tertiaire)と呼ばれる。ただしドゥルーズは、個体、クラス、人称を可能にする非人称的な超越論的領野を見出したサルトルを評価しつつも、それが依然として意識として規定されていることを批判している。これに対し、超越論的領野を意識構造に収斂させることなくその内的構成を明らかにしたとして評価されているのがジルベール・シモンドン(Gilbert Simondon 1924-1989)の業績である。

対する批判という論点は、必ずしも明確に意識されてはいない。というのも、次節以降で確認するメラニー・クラインの援用に見られるように、『意味の論理学』は、精神分析の言説に対してある種の肯定的な配慮を示しており、むしろ、それらを積極的に自らの議論に組み込もうとさえしていたからである[16]。

さらに問題なのは、『意味の論理学』における器官なき身体の位置づけ方である。すでに確認したように、そこでは、器官なき身体は、物理的な身体の能動と受動からなる混淆や深層として位置づけられていた。すなわちドゥルーズは、分裂病者の身体において、その物理的な混在、叫びや息の連続性、諸部分が互いに差異の無い状態にあるといった側面、つまり、それが器官を持たないこと(sans organes)を強調する。これはいわば、器官なき身体が、言語的秩序や有機的身体に対するその外部、あるいはその極限として実体化されているということだ[17]。言語的秩序を前提とするキャロルの無意味とは異なる「底（基盤）なし(sans-fond)」として理解された分裂病者の器官なき身体が、キャロルやストア派の言語論と対立をなすとともに、『意味の論理学』全体の議論構成を規定する重要な論点となっていることはすでに述べた。しかしながら、その結果、José Gil が指摘するように、『意味の論理学』における器官なき身体は、両義的な役割を持つことになる。というのもそれは、「一方では、非生産的、破壊的、《根源的な退行》を表現する」否定的な概念であるにもかかわらず、「他方では、《分裂症の身体についての新たな次元、すなわち、部分なき有機体とし

---

[16] 事実、ドゥルーズは、『差異と反復』および『意味の論理学』ではとりわけ、「メラニー・クラインとフロイトといった、精神分析の諸概念は無傷のまま、敬意を払われている」(RF 60)と後に明言している。さらに、精神分析に対する肯定的な評価は、『差異と反復』第二章においても見いだされる。そこではハイデガーの『カントと形而上学の問題』に見出される構想力における自我形成（時間論）に準じた時間に関する議論が展開された後、それに次いで、フロイトの精神分析による受動的総合が肯定的に採用されている。また、『アンチ・オイディプス』の議論が、ロナルド・D・レイン(Ronald David Laing 1927-1989)やデヴィッド・クーパー(David Cooper 1931-1986)に始まる反精神医学運動と思想的に連動していたとはいえ、同時にそこでは、ヤスパースやヴィルヘルム・ライヒ(Wilhelm Reich 1897-1957)に対する肯定的な姿勢が示唆されていたことを思い起こすならば、ドゥルーズとガタリの意図は、必ずしも精神分析の議論そのものを全面的に廃絶することにあるのではないということが分かるだろう。本章の後半においてわれわれが指摘するように、精神分析に対する彼らの批判は、分裂病者に対して施される固有の操作（オイディプス化）に向けられているのであり、『アンチ・オイディプス』以降の精神分析批判は、この論点の焦点化および前景化と連動しているように思われる。これらの状況を踏まえた上で、彼らと精神分析との関係は考慮されなければならない。一般に解されているほど、彼らの批判が精神分析そのものを標的としたものであるかについては慎重に検討されるべきであり、また、ラカンの精神分析に対して多くを負っているとドゥルーズ自身が言明していることなどを考慮すれば (cf. PP: 25)、その理論的寄与分もまた明るみに出されるべきであろう。これについては、(Caldwell 2009)が適切に述べているように、ドゥルーズとガタリの意図は、ラカンの精神分析そのものを破棄するのではなく、それを、資本主義のイデオロギー装置を乗り越え、欲望の理論を構成するために利用することにあったと理解するべきである。

[17] 「アルトーが発見したのはこのように、純粋な思考の外部(Dehors)であり、それはつねにその死の線によって取り去らわれる危険に晒されている。」(Colombat 1990: 85)

ての栄光の身体》を貫き、そこから発せられる並外れたエネルギーを展開することのできる」(Gil 1998: 75)ものとして肯定されているからだ。分裂病者の器官なき身体が、このような両義性を含み、また、それが言語的秩序の外部、あるいは対立項に局限されている限り、分裂病者に固有の生を肯定することなど、そもそも可能であるだろうか。

あくまでも器官なき身体とは、有機的な結びつきが解体し、分断化された分裂病者の身体に対し、彼に固有の言語活動を創設することによって、その生を肯定するという文脈において現れるものだ。分裂症に固有の言語活動を創設すること。ここには、(Godard 2008)が、デリダによるアルトー解釈を読解しながら述べているように、狂気と作品を統一することで、西洋形而上学や哲学史の諸前提を破壊するという論点を見出すこともできるだろう。というのも、「作品、つまり、作品を狂気から分離することが西洋の特徴であるならば、それは本来的に作品によって狂気の危険から身を守ろうと努めるのだが、作品と狂気の統一性の実現は、西洋の破壊となるだろう」(Godard 2008: 47)からだ。しかしドゥルーズは、深層の言語という展望を示唆してはいるものの、デリダがアルトーの狂気に見出したそのような論点へと展開することもなく、分裂病者による深層の言語の創設が、いかなる根拠に基づいてその生を肯定しうるのかについて詳述していない[18]。少なくとも、『意味の論理学』に即して言いうることは、アルトーの芸術創作と、分裂病者固有の言語を創設しようと試みたウォルフソンとの間に、議論の類似性が見出されているに過ぎないということだ[19]。

しかし、明らかにドゥルーズは、ここにおいてすでに、病と芸術作品との関係を肯定的に捉えるという論点に触れている。そして、言うまでもなくこれは、晩年の『批評と臨床』において明示的に展開される論点である。すなわち、そこでドゥルーズが問題としている

---

[18] (小泉 2001)は、アルトーに見られるような、有機的言語や社会的組織に対抗し、分裂病者に固有の言語とその身体を創設する試み、すなわち「新しい有機体制と新しい言語を形成する微分的準位を定めること」が「途方も無く困難な展望」であるとしながらも、受精卵の発生と分化、癌細胞を用いた胚葉体の育成に関する現代生物学の知見を参照しつつ、その可能性を模索している。本論文においてわれわれが着目するのは、器官なき身体概念の変遷をメルクマールとして見出される断絶である。これに対し、小泉の議論が提示しているのは、むしろ、器官なき身体が、個体や形態発生を可能にする超越論的場となりうる条件であり、われわれの文脈でこれを言い換えれば、それは、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』との断絶を埋めるべくしてなされるべき作業、ないし課題であると言えるだろう。

[19] 『意味の論理学』においてウォルフソンの手法は、アルトーの深層の言語とともに肯定的に論じられている。しかし、『批評と臨床』になるとドゥルーズは、ウォルフソンは「音と意味の類似性という条件に囚われたまま」であり、「彼には創造的な統語論が欠けている」がゆえに、これとは対照的に、いかなる言語にも属さない「息吹としての言葉」(CC: 28)を創設しえたアルトーとは、同じ水準にいるわけではないと判断を変更している。(Sauvagnargues 2009a)はこれを次のように述べている。

> アルトーの天才は、分裂病の身体から、統語論を挫折させるが、新たな詩的な領域を再建する物体的な語と情動を救い出すその能力にある。これに対し、ウォルフソンは、臨床を芸術へと移行させることを妨げる類似性や意味といった条件に閉じこもったままである。(101)

のは、神経症や精神病のなかに、「彼〔作家〕にとってあまりに大きくあまりに強烈で息苦しいものから彼が見聞きしたものに由来し、それへの移行が彼を疲弊させるにもかかわらず、それでもなお、粗雑で支配的な健康が不可能にしてしまう諸々の生成を彼に与える」(CC: 14)こと、すなわち、「抗い難い小さな健康」を見出す試みである。しかしながら、『意味の論理学』の時点では、分裂病者の身体を、「分離されたセリーも、底も表面もなく、事物の状態も言語活動もなく、対象指示も表現もない」(Gil 1998: 75)物質の混交としてしか概念化しえていないのであって、その生の肯定は、新たな言語と身体の創設へと先送りされてしまうだけだ。さらにドゥルーズは、次節で確認するように、分裂病者の言語的退行を、雑音から声を獲得し、話し言葉を習得する幼児の発達段階の逆向きのプロセスとして理解しているように思われる。言い換えると、分裂病者の言語、およびその身体は、通常の社会や健常者には到達しえない外部に局限されてしまうか、あるいは、言語が可能となるためのプロセスのなかに組み込まれてしまい、それ自体を肯定的に取り出し、全面的に肯定する機会を逸してしまっている。このように解される分裂病者の器官なき身体が、ドゥルーズが『アンチ・オイディプス』に関して述べていたような、強度、多様性、出来事といった概念が展開される場、すなわち、そこからあらゆる個体や個物が生じうるような、いわば超越論的な場(cf. 小泉 2008: 382)としては機能していないことは明らかであろう。

このような『意味の論理学』における器官なき身体の曖昧さ、否定的な概念化こそが、『アンチ・オイディプス』との断絶を示唆しているだろう。では、この断絶をより明確にするため、次節では『意味の論理学』における器官なき身体が、どのような概念的布置と問題背景に依存していたのかを確認しよう。

第二節　『意味の論理学』におけるメラニー・クラインによる幼児の発達段階論

これまでの議論を簡略にまとめよう。われわれはこれまで、『意味の論理学』第 13 セリー「分裂病者と少女」を分析し、器官なき身体が置かれている概念的な文脈を辿ってきた。そこで理解されたのは、キャロルとアルトーの対立であり、後者に、流体と息の連続性からなる固有の言語と、それに対応する身体を創設するという論点が見出されるということだ。そしてこれが、分裂病者の身体的苦痛を肯定しうる方法であるとドゥルーズは考えている。

妄想に苛まれる分裂病の身体から、新たに創設される別の身体への移行、すなわち、通常の使用言語から分裂病者に固有の言語使用へと移行すること。これは分裂病者を苛む妄想的・身体的苦痛を肯定的なものへと移行させ、転換させることであり、まさに治療である。したがってドゥルーズは、これを臨床(clinique)の問題であると言う。さらに、こうした移行や治療がいかなる条件のもとでなされうるのか、その転換が生じる極限、ないし限界を確定する作業を、ドゥルーズは批評(批判 critique)の問題と呼んでいる。

問題は臨床の問題である。すなわち、ある組織から別の組織への地滑りの問題、あるいは、前進的で創造的な脱組織の形成の問題である。また、問題はまさに批評の問題でもある。すなわち、そこで無意味が姿形を変え、カバン語が本性を変え、言語全体が次元を変える示差的(différentiels)な水準を規定することの問題である。(LS: 102)

文芸批評家や精神分析家は、分裂病者アルトーの作品を単なる言語的な無意味に還元し、キャロルの作品に見出される幼児倒錯との類似性を指摘するだけで満足しているとドゥルーズは言う。そして、彼らが根本的に捉え損なっているのは、こうした批評と臨床の問題であり、アルトーとキャロルのあいだにある決定的な差異であるとドゥルーズは主張する[20]。

ここで注目すべきは、このような批評と臨床の問題は、分裂病者に固有のものではないとドゥルーズが考えていることである。同様の問題は、幼児の発達において、すなわち、その言語獲得の過程においても見出されるとドゥルーズは考えている。言語の成立が、命題と事物を区別する境界線・表面の獲得に等しいならば、「表面の意味は、深層から来る要素を組織して広げることである」(LS: 112)。こうした観点から、『意味の論理学』において最大限に評価されるものこそ、メラニー・クラインによる幼児の発達段階論である。というのも、クラインこそ、精神分析家にあって唯一例外的に、生後間もない幼児が「パラノイア‐分裂病態勢」にあることを見出し、そこから抑鬱態勢への移行を経て自我が形成されるプロセスを記述したからである。クラインの議論を採用するドゥルーズはいわば、分裂病者の言語的退行を、分裂病態勢から抑鬱態勢へと向かう幼児の発達過程の逆向きの発達(involution)として理解していると言えるだろう。まずは、『意味の論理学』に即して、ドゥルーズがどのようにクラインの議論を論じているのかを確認しておこう。

クラインの発達段階論

『意味の論理学』において、クラインによる幼児の発達段階論について明示的に言及されているのは、第 27 セリー「口唇性」においてである。クラインによると、生後三ヵ月から四ヵ月における幼児は、分裂病態勢(position paranoïde-schizoïde)と呼ばれる段階にある。これは、「摂取され投射される食べ物であり排泄される物である内部の部分対象」(LS: 218)のみによって構成されるカニバリスティックな状態である。この段階における幼児は、自

[20]「精神科の臨床面での失敗と文学の批評面での失敗は連動している。(中略) 精神分析は、歴史の逸話の分析である前に、幾何学の次元の分析であるべきだ。というのは、人生は、性でさえも、肥沃な素材と産出される形態とのなかに入り込む前に、幾何学的次元の組織と方角決定の内部にあるからである。精神分析は、症例を指示し歴史物語を表出しコンプレックスに意義付けを施せば事足りるものではありえない」(LS: 113)。この部分は、ドゥルーズにおいてはじめて、批評の問題が臨床の問題と結びつけられたことを示すとともに、この時点でのドゥルーズが、精神分析を肯定しうる道筋を模索していることを示唆している。

らの栄養摂取に適した対象を善いものとして取り入れたり、それ以外のものを有害な対象として排除したり、選別したりすることがそもそもできない。幼児の体内に取り込まれるものは、つねに分断され、細分化されたファンタスムとしての母親の身体(cf. クライン 2006: 171-178)であり、それを取り込むことは、つねに「その内的な部分対象に対する攻撃性の投射と、母親の身体へのその対象の再投射を伴っている」(LS: 218)。すなわち、分裂病態勢における幼児にとって、食物として取り入れられる内的な部分対象は、すべてが攻撃性の投射をともなう有害で迫害的なものであり、それはつねに母親の身体において再生産されることになる。このように、すべてが細分化された部分対象と、その受動と能動からなり、「摂取され投射される食物的かつ糞便的な内部の部分対象からなるこの世界」をドゥルーズは「シミュラクルの世界」(LS: 218)と呼ぶ。

さらにクラインによれば、この段階に引き続いて、幼児は抑鬱態勢(position dépressive)という段階に移行する。抑鬱態勢では、分裂病態勢に見出されるような攻撃的な衝動は弱まり、「幼児は部分対象を完備な対象に総合することができ、たとえば、彼の母親を人として見なすようになる」(Widder 2009: 218)。この完備な善き対象が、フロイトの言う超自我にあたり、この善き対象との緊張関係において幼児の自我は形成される。部分対象に対する攻撃性からなるシミュラクルの世界とは異なり、超自我との関係によって自我形成が規定されるこの段階を、ドゥルーズは「高所のイドラの世界」と呼ぶ。これがクラインによる幼児の発達段階である。クラインの議論はここからさらに、分裂病態勢に対する抑鬱態勢の反作用を通して、性的欲動を食物欲動と破壊欲動から離脱させる、倒錯的な第三の態勢の形成へと展開され、これにより、不安と罪責感からなる幼児のオイディプス・コンプレックスが完了する。

では、このクラインの発達段階論のどこにドゥルーズは重点を置いているのか。ドゥルーズは、このクラインの図式に「注解(remarques)」を加えるとし、分裂病態勢から抑鬱態勢への移行段階に含まれている「精神生活の方角決定(orientations)と基本方位の観念、変化し回転する座標軸や次元に従う精神生活の組織化の観念」(LS: 219)を取り出そうと試みる。ドゥルーズの関心は、クラインが記述する幼児の発達において、とりわけ分裂病態勢から抑鬱態勢への移行に向けられている。ドゥルーズによる「注解」を分析し、『意味の論理学』においてクラインの議論が参照される意義を特定しよう。

分裂病態勢から抑鬱態勢への移行と器官なき身体の位置づけ

すでに確認したように、分裂病態勢において摂取される食物は何であれ、断片化、細分化を伴うため、そこでは善き対象を無傷なまま摂取することはできない。いかなる食物であれ、それはつねに幼児の身体を破壊する迫害者、悪しきもの（排泄物）であり続けるからだ。言い換えると、分裂病態勢は部分対象だけから構成されており、そこにおいてはつねに、「分裂病態勢に固有の平衡が帰結し、後続する抑鬱態勢と分裂病態勢との関係が帰結するとは思われない」(LS: 219)。では、分裂病態勢は、どのようにして抑鬱態勢へと移行

するのか。抑鬱態勢への移行が、幼児の攻撃性の衰退やその自我形成と同時的であるならば、特定されるべきは、幼児がそれへの同一化や葛藤を経て自我を形成する善き対象――母の乳房やファロス――は、どのように見いだされるのかということであろう。少なくとも、善き対象が、分裂病態勢の内部には見出されえないならば、それは別の水準に求められなければならない。すなわち、善き対象は、つねに細分化され、迫害的な部分対象とは異なり、「そのままで完備な対象」(LS: 221)であり、分裂病態勢とは決定的に異なる位相に位置するとドゥルーズは言う。この善き対象に固有の位置が「高所(en hauteur)」と表現される。

> 善き対象は高所にあり、高所に留まり、本性を変えることなしに落下することはない。高所を転倒した深層と解してはならない。高所は独自の次元であって、そこを占める対象からも、そこを経巡る審級からも本性的に区別される。(LS: 221)

ここで言われている高所とはすなわち、分裂病態勢に後続する抑鬱態勢であろう。適切に言えば、それは、分裂病態勢から見た抑鬱態勢であり、それと相関的に規定される「高所」である。したがって善き対象は、分裂病態勢において摂取可能な部分対象へと本性を変えることなく高所に留まりつつ、分裂病態勢を抑鬱態勢へと後続させなければならないという課題を引き受けることとなる。ドゥルーズは、この「深層から高所への移転の重要性」を強調し、これが「イドと超自我のあいだの、心理的生の方角決定の全面的な変化と、その基軸となる再編成を印づける」(LS: 221)と主張する。どういうことか。

ここでドゥルーズが持ち出すものこそ「器官なき身体」である。器官なき身体は、分裂病態勢において迫害的な部分対象に対立するものとして次のように述べられる。

> 分裂病態勢が、摂取され投射され中毒性で排泄物的で口唇的で肛門的な悪しき部分対象に対立させるものは、部分的な善き対象そのものではなく、むしろ部分なき有機体、器官なき身体、口も肛門もなく、一切の摂取や投射を放棄し、その代価として完備になった器官なき身体である。(LS: 219-220)

部分対象と器官なき身体は、あくまでも分裂病態勢の内部において対立を成す。すなわちこれは、善き対象が位置する抑鬱態勢という高所に対して、分裂病態勢の内部において見出される二つの深層であるとドゥルーズは言う。つまり、分裂病態勢は、細分化された部分対象からなる深層と、部分がなくそれぞれが相互に結びついた充実した深層から構成されている。そしてここでは、後者の「部分なき(sans parties)」深層が器官なき身体と呼ばれているのだ。骨や糞便などの「害を与える硬くて固形の断片」である部分対象に対し、器官なき身体の側には、血液や尿といった「部分も悪化もない流動的で完全な液体」(LS: 220)の混交が含まれる。ドゥルーズが、幼児の分裂病態勢における二つの深層に、分裂病

者を苛む言語の受動と、アルトーにおける分裂病者に固有の言語活動の能動の議論を重ねていることが理解されるだろう。

アルトーにおいて、分裂病者に固有の言語を創設することは、器官なき身体という新たな身体の組織化を可能にすることであった。これと同様に、幼児の分裂病態勢における部分対象と器官なき身体の対立が、善き対象を発生させることで、後続する抑鬱態勢への移行を可能にする。すなわち、抑鬱態勢において自我形成を統率する善き対象は、分裂病態勢における部分対象と器官なき身体の対立から、これら二つの極それぞれが備える特性を引き受けるとドゥルーズは主張する。

> 実際、善き対象は、分裂病質的な二つの極を引き受けている。すなわち、善き対象がそこから力を引き出す部分対象の極と、善き対象がそこから形態を、言いかえるなら、完備性や統体性(intégrité)を引き出す器官なき身体の極である。(LS: 221)

善き対象が、分裂病態勢の外部から到来するもの、すなわち、初めから抑鬱態勢に属しているものであれば、それは単なる超越でしかなく、分裂病態勢と後続する抑鬱態勢は絶対的に切り離され、断絶される他ない。そこには、これら二つの態勢を架橋するいかなるものもないからだ。ここでドゥルーズが主張しているのは、抑鬱態勢は、分裂病態勢に対する「高所」としてのみ存するが、そこへの移転を可能にする善き対象は、分裂病態勢の内部に属する部分対象と器官なき身体の対立によって生み出されるということである。この意味で、善き対象は分裂病態勢に対する単なる超越ではない。われわれが先に、善き対象が見出される抑鬱態勢が、分裂病態勢と相関的に規定される「高所」であると述べたのはそのためである。

ドゥルーズが強調するのは、このようにして、幼児を分裂病態勢から抑鬱態勢へと移転させ統合する善き対象に固有の位置、すなわち、「その高所における超越性(transcendance en hauteur)」(LS: 222)であり、それを導く論理である。つまり、高所における善き対象は「分裂病態勢の途中で、負債・拒絶反応・衝動圧力を伴いながら形成され」、これによって「善き対象と分裂病態勢のあいだの絶え間ない交流」(LS: 221)が継続されるとドゥルーズは主張する。さらに、この発生の論理が、善き対象に固有の位置を与えることになる。すなわち、「抑鬱態勢の高所の善き対象」(LS: 225)は、たとえば母親というひとつの対象として現出するが、幼児にとってこれは、つねに「最初の一回からすでに失われたものとして、失われてしまったもの(*ayant été perdu*)としてしか現れない」(LS: 222)。というのも、幼児は、善き対象の完全性や完備さは、分裂病態勢における自らの攻撃衝動や破壊衝動によって損なわれてしまったと考えるからだ。これによって幼児には、抑鬱態勢に固有の不安、およびそれに伴う罪責感が生じることとなる。たとえばクラインは、「不安と罪悪感の理論について」(1948)において、これを次のように述べている。

> 抑鬱的不安の基礎は、すでに述べたように、自我がひとつの対象に対する破壊衝動と愛情とを総合する過程である。私は愛する対象に加えられる損傷が主体の攻撃衝動によって引き起こされるという感情を罪悪感の本質であると理解している。（中略）この害を取り消したいないし償いたいという衝動は、主体がその害を引き起こしたという感情、すなわち、罪悪感から結果的に生じるものである。それゆえ、償いの傾向は罪悪感の結果として考えることができる。(クライン 1985: 46-47)

「不安と罪責感は近親姦のオイディプス的欲望から派生するのではない。すなわち、不安は分裂病的攻撃性とともに、罪責感は抑鬱的失望とともに、あらかじめ先立って形成されていたのである」(LS: 234)。こうして、分裂病態勢と抑鬱態勢は、不安と罪責感からなるオイディプス・コンプレックスの前段階として位置づけられることになる。

さらに、ここでより重要なことは、分裂病態勢から抑鬱態勢への移行・移転が、通常の時間系列とは異なる因果関係によって結ばれていることである。善き対象は、分裂病態勢に後続する抑鬱態勢に見出されるべき「超越的」対象であるにも関わらず、その発生は、先行する分裂病態勢の内部における部分対象と器官なき身体との対立によって生じる。善き対象の発生を巡るこうした議論は、時系列的に後続する抑鬱態勢を、分裂病態勢へと、いわば、内属化する論理を示していることが分かるだろう。これによって善き対象は固有の時間性を備えることとなる。

> 善き対象は、分裂病態勢の途中にやって来て、先在するものとして、いまや深層に介入する別の次元において時間全体に先立って存在するものとして自己を定立する。(LS: 222-223)

善き対象は、分裂病態勢に対する「高所」、すなわち、時系列的に後続する抑鬱態勢に属するにも関わらず、それに先立つ分裂病態勢のなかで発生しそこに内属する原理として機能する。ドゥルーズがクラインの議論のなかに見出したのは、こうした善き対象に固有な「高所における超越性」であり、それを導く論理である。言い換えれば、ドゥルーズの関心は、それによってシステムが体系づけられる超越的な対象が、いかに先行する有限な要因と操作によって導出され、発生するのかという論点に向けられていると考えられるだろう。詳細な検討は、次章以降の課題とするが、この論点は『差異と反復』における言語学的理念（構造）における時間性の議論[21]や、1960 年代に執筆されたと思われる「何を構造主義と

---

[21] 『差異と反復』においてドゥルーズは、言語学が言語活動を究明する上で、その探求を可能ならしめているとともに、条件づけているという意味での言語学的な「理念」(l'Idée) として、次の構造的特徴を挙げている。すなわち、１）連続的な音声の流れから取り出される音素と呼ばれる差異的な諸要素が現前していること、２）これらの要素を相互的に、十全に規定する差異的関係（弁別特徴）が現実にあること、３）この要素規定において、音素によって引き受けられる特異点の価値（関与的な特徴）、４）こうして構成された言語

して認めるか」で論じられる構造概念に含まれる特異な時間性の議論[22]に見いだされるものと同型である。つまり、端的に言えば、それは、『差異と反復』において、個体の分化(différen*c*iation)、個体発生(ontogenèse)、現実化(actualisation)と、それらの超越論的条件である潜在性(virtualité)そのものの差異化(différen*t*iation)、個体化(individuation)との関係、あるいは現実化に対する反-実現(contre-effectiation)における時間性との差異の問題や、それら異なる時間性のあいだの連関(différen*t/c*iation)の問題[23]として定式化されるもので

活動のシステムが、多様体としての特徴を備えていること、すなわち、それは、言語活動自らが提起し、意味作用を構成することでそれを解決する諸問題の総体を客観的に示す、問題的な特徴である、５）諸要素と関係の現実的ではなく、潜在的な無意識的特徴と、現実の分節音に対し、超越しかつ内在するその二重の状態、６）さまざまな言語と、同時に、同一言語の表意的なさまざま部分における、差異的な要素の二重の現実化、差異的な関係の二重の具現化（分化 différen*c*iation)、各々の言語は一定の関係の変数と、一定の特異点を具現化している、７）意味と構造、発生と構造が、この現実化(actualisation)のなかで読み取られる受動的発生として相補的であること、である(DR: 262-263)。一般に、音素間の差異的関係は、例えばある語の音声的分節化を規定し、それに準じて形態素、意味素が徐々に規定されて行くと考えられる。すなわち、音素は、形態素に対してあらかじめ確定されており、両者の関係は、現実態(l'actuel)に対する可能態(le possible)として、同一平面上で対立を成すかのように捉えられている。しかしこれは端的に誤りであるとドゥルーズは主張する。なぜなら、音素間の関係が見出されるのは、任意の語が発話された後でしかなく、またその語を規定する形態素が見出されるためには、任意の文において意味作用があらかじめ確定されていなければならない。ドゥルーズが強調するのは、「音素の形式的な相互規定は、音声的な素材上における潜在的なシステムの作用を表現する漸進的規定を参照する」(DR: 265)のでなければならないということである。つまり、形態素に対する音素の、また意味素に対する形態素の潜在的な規定作用が確定されるのは、音素から形態素、さらに形態素から意味素へと向かう現実化や具現化を必要とするのであり、この意味で、両者はつねに相互規定的であるということだ。これによって、音素とその差異的関係は、現実的な音声的形態に対し、「超越しかつ内在する」原理として理解することが可能となる。ドゥルーズの関心は、このように、発生と構造が共立する理念のあり方や、そうした「発生や現実化を測ることのできる純粋に論理的な時間を含む」(DR: 265)漸進的な規定作用に向けられている。ここで言われている「純粋に論理的な時間」が、物理的に測定可能な時間とは異なることは明らかであろう。

[22] Cf. (Sauvagnargues 2009b: 194-201). 一般的な構造主義理解とは異なり、ドゥルーズにとって構造と歴史は対立するものではない。ドゥルーズが強調するのは、「あらゆる構造は必然的にある時間性を含んでおり、それに構造主義者たちは気づくことができなかった」(Sauvagnargues 2009b: 194)ということである。構造に含まれるその特異な時間性を表現するために用られたのが différen*c/t*iation という複合式であり、c/t という音素的な置換であると Sauvagnargues は的確に指摘している。差異化と分化、および潜在性と現実性との関連については次の注も参照していただきたい。

[23] 『差異と反復』において、ドゥルーズは、カントにおける強度量、ライプニッツにおける知覚の議論に依拠して自らの議論を構成しているが、際限なき強度の縮減が延長、微小知覚の統合が知覚であるとすれば、ここでは、異なる強度間の関係や微小知覚間の関係を差異化(différen*t*iation)、それが延長や知覚へと現実化(actualisation)されることを分化(différen*c*iation)と解することができる。強度や微小知覚は、それらが構成する延長や知覚の只中に存続する(insister)がゆえに、それらはいずれも実在するもの(réel)であり、現実的な延長や知覚からは区別されながらも共存する。したがって、これを現実的なものと共立

ある。

この意味で、『意味の論理学』におけるクラインの議論は、単なる精神分析の議論を援用したものにとどまるものではない。むしろドゥルーズがクラインに見出した「高所における超越性」の発生の論理は、1960 年代のドゥルーズ哲学に固有の主題を端的に表している。これらについては第Ⅱ部以降で詳細に論じることにしたい。

本章の課題は、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』の断絶を特定することであった。ならば、このように『意味の論理学』において肯定的に論究されていたクラインの議論が、『アンチ・オイディプス』に至って、どのようにして、またどのような意味で明示的な批判対象となったのか、これが問われなければならない。言うまでもなく、『アンチ・オイディプス』においてドゥルーズとガタリは、クラインの議論を、分裂病態勢と抑鬱態

していない可能的なもの(possible)から概念的に区別する必要がある。ここで導入されるのが潜在性(virtualité)である。潜在的なもの(le virtuel)と現実的なもの(l'actuel)、およびそれらの連関性については、程度の差はあれ、多くの論者によってすでに論じられているが、一般的な見解としては、カント的な経験の可能性の条件としての超越論的条件（可能性-現実）との対比からこれを整理した(Bergen 2001: 56-62)の理解で十分であろう。とりわけ、特筆すべきものを挙げれば、(Boundas 2005)がある。そこで彼は、ドゥルーズの存在論に見出される差異化と分化、潜在性と現実化からなる図式を、現実的な事物間の関係によってではなく、相互に排他的であるがいずれも実在的である現実性と潜在性のプロセス、すなわち、現実（実在）—潜在（実在）—現実（実在）…というモデルによって理解することを提案している。すなわち、「生成は、現実的なものから別の現実的なものへ向かう線形的なプロセスではなく、むしろ、潜在的（実在的）な傾向性からなる動的な領域を経て生じる現実的な事物の状態から、この〔潜在的（実在的）な〕領域が、新たな事物の状態へと現実化するに至る運動として理解されるべきである」(2008: 19-20)。この図式によって、潜在的なものと現実的なものとの可逆的な関係を救い出すことが Boundas の企図するところである。さらに、ここで注意されたいのは、潜在的なものから現実的なものへと向かう運動ないし、傾向性における時間が、現実的なものから現実的なものへと向かういわば空間化された時間とはまったく異なる時間性を示しているということだ。Boundas は、「延長を構成する要素の運動とは異なり、〔潜在性から現実性への〕傾向性は、強度的な変換のあいだの連続性を保証している」(2005: 20)と主張している。また、現実的なものと潜在的なものとの共存、および関係については『対話』に収録されている「現動的なものと潜在的なもの」を参照。たとえば、現在的な時間と潜在的な時間の相違について次のように述べられている。

> 現在とは連続的な時間によって測定される、つまり一方向において想定された運動によって測定される可変的な所与である。現在は当の時間が蕩尽されるのに従って過ぎ去るのだ。現在こそが、過ぎ去り、現動的なものを定義する。しかし、潜在的なものは、単一方向における運動の最小を測定する時間よりも小さな時間の側に現れる。したがって潜在的なものは、「束の間のもの」である。しかし、過去が保存されるものまた潜在的なものにおいてである。なぜなら、この束の間は、次の「最小」のなかで絶えず連続し、方向の変化へと差し向けられるからである。 (D: 184)

前期ドゥルーズの議論に繰り返し見出される潜在性と現実性、分化と差異化のモデルについては第四章において、また、潜在的なものに固有の時間性については、エピクロス派の議論を手がかりに第五章において論じる。

勢を前オイディプス期として位置づけたものとして、また、それは、幼児を家族関係へと制限する精神分析的言説を前提としているということを批判するのは容易に想像される。しかし、真に理解されるべきは、こうしたクラインに対する表面的な批判以上に、その批判の先にドゥルーズとガタリが見据えた分裂病者の姿とその力能である。器官や部分がないこと(sans organs et parties)に強調点が置かれていた分裂病者の器官なき身体は、そこにおいて根本的な変化をこうむることになるだろう。

第三節　『アンチ・オイディプス』におけるメラニー・クライン批判

『意味の論理学』におけるドゥルーズは、分裂病態勢から抑鬱態勢への段階的な発達を記述するクラインの議論に固有の移転の論理（批評と臨床の問題）を読み取り、それを肯定的に論じていたことが確認された。では、なぜ『アンチ・オイディプス』に至ってそれは明示的に批判されることになるのか。ここに、ラカン派精神分析から距離を取りつつあったガタリの影響を声高に主張するような皮相な見解は避けるべきであるが[24]、少なくともクラインの精神分析に対する態度変更があったことは事実である。われわれはその態度変更の先に、ドゥルーズとガタリが何を語ろうとしていたのかを掬い取る必要があるだろう。

ではまず、『アンチ・オイディプス』に散見するクラインへの言及を拾い上げてみよう。たとえば、「メラニー・クラインが、部分対象という根本的な発見において、この点に関し

[24] Aidan Tynan がこの種の見解として挙げているのは、ドゥルーズはガタリが提供した政治的な切迫感を必要とし、ガタリはドゥルーズによる理論的な基盤を必要としたと解するピーター・ホルワード、さらに、『アンチ・オイディプス』は、ドゥルーズが政治的なアリバイをシニカルに、戦略的に必要としたに過ぎないとする、ジジェクの「もっともおぞましく描かれた(most luridly painted)」(Tynan 2009: 28)見識である。すでに指摘したことだが、ドゥルーズとガタリの影響関係は、『アンチ・オイディプス』に始まったわけではなく、それ以前から互いに影響を与え合っていたことが知られている。したがって、いずれか一方から他方への政治化や理論化を指摘することはほとんど意味をなさない。Manola Antonioli が的確に述べているように、「したがって、ドゥルーズに《所属する》語や概念と、ガタリに《所属する》それを区別することは不可能となり、その配当がわずかな掛け金(le petit jeu des attributions)は、つねに無益で使い物にならないことが明らかとなる」(Antonioli 2005: 72)。彼らの共著作におけるガタリの寄与分を求めるべきであるとする陣営の主張はもっともであり、これは近年頻繁に指摘されることである。しかしこれに対しては、膨大に費やされてきたドゥルーズに関するこれまでの研究をもってしても、彼らの共著作におけるドゥルーズ自身の寄与分すらもいまだ明瞭であるとは言い難いと答えるべきである。むしろ、「われわれは『アンチ・オイディプス』を、ドゥルーズとガタリとの出会いよりもより重要なことに、ドゥルーズの思考のなかでもうすでに効力を持っていた諸概念の必要かつ理論的な発展として『アンチ・オイディプス』を考えるべきである」(Tynan 2009: 29)とする Tynan の主張を全面的に受け止めるべきであり、本論文の指針もまた、これに則っている。したがって本論文は、ドゥルーズの著作とガタリとの共著に関して、それがどちら側に「所属」すべきかといった詮索を行わない。むしろ、いずれもドゥルーズの単著と区別することなくひとつの著作として扱うことで、著作間の連続と断絶を明らかにすることがわれわれの意図するところである。

て、流れ(des flux)の研究をなおざりにし、流れを取るに足りないものと言明しているのは、とても奇妙なことだ」(AO: 44)、あるいは、「メラニー・クラインは、部分対象という驚異的な発見、すなわち、爆発、回転、振動からなるこの世界を発見した。しかし、にもかかわらず、彼女がこの〔部分〕対象の論理を捉えそこなうことをいかに説明すればいいのか」(AO: 52)という記述が見られる。クラインが流れ（尿や血液）の問題を棚上げにしたとする前者の指摘はすでに、『意味の論理学』にも明記されていた。すなわち、口唇期におけるサディズム幻想と尿道サディズムにおける幻想を区別せず、いずれも幼児の破壊衝動の表れであるとするクラインの解釈に対し、ドゥルーズはアルトーに準拠しながら、器官なき身体における尿や血液の流れの重要性、すなわち、寸断された部分対象を結びつける「湿の原理」(LS: 220)を強調していた。とは言え、ドゥルーズとガタリがここで「流れ」と呼ぶものは、『意味の論理学』において、部分対象と対比されていたものとは位相が異なることがすぐに理解されるだろう。いずれにせよ、こうしたクラインへの言及から分かるのは、ドゥルーズとガタリは、クラインが発見した「部分対象という根本的な発見」の重要性は認めながらも、クラインが、彼らによって「流れ」と呼ばれるものを軽視し、本来見いだされるべき部分対象の論理をつかみ損ねていることが批判されているということだ。これをやや肯定的に言い換えるならば、彼らの意図は、クラインの議論を全面的に破棄することではなく、クライン自身が見出していたはずの固有の「部分対象の法則」(AO: 70)を取り返すことにある。まずは、彼らの批判の論点を確認しよう。

全体化する部分対象への批判

ドゥルーズとガタリは、すでにわれわれが確認したクラインの発達段階の議論を『アンチ・オイディプス』においてこう纏めている。

> 部分対象は時期尚早な全体性の直観(une intuition de totalité précoce)のなかで捉えられると同時に、自我はその実現に先立つ統一性の直観(une intuition d'unité)のなかで捉えられる（メラニー・クラインにおいてさえ(Même)、分裂気質の部分対象が、抑鬱態勢における完備な対象の到来を準備するひとつの全体(un tout)に関係づけられる）。〔強調は引用者による〕(AO: 86)

ここでのクライン理解は、すでにわれわれが『意味の論理学』のなかで確認したものと変わってはいない。繰り返し確認しておくならば、分裂病態勢に見出される攻撃性を伴った部分対象は、抑鬱態勢に位置する完備な善き対象に関係づけられることで、幼児の不安と罪責感へと転化させられるとともに、幼児の自我形成はその善き対象との同一化と反発を介してなされるというのがクラインの議論の要であった。そして、ここでは、分裂病態勢に後続して現れる抑鬱態勢が（時期尚早な）「全体性」と呼ばれ、また、幼児の自我形成がその参照項とする善き対象が（自我の実現に先立つ）「統一性」と呼ばれていることが分か

る。『意味の論理学』で評価されていたのは、まさに、幼児の自我を統合し、分裂病態勢を抑鬱態勢へと全体化する、こうしたクラインの議論に他ならない。ところが、『アンチ・オイディプス』では、こう続けられる。

> 〔しかしながら〕こうした全体性－統一性(totalité-unité)が措定されるのは、何らかの不在の様相においてでしかなく、部分対象や欲望する主体が「欠いている」もの(ce dont « manquent » les objets partiels et les sujets de désir)としてでしかないことは明らかである。(AO: 86)

つまりここでドゥルーズとガタリが述べているのは、クラインの図式においては、抑鬱態勢や善き対象が、全体性や統一性として前提とされており、すべてはそこへ向けて統合されることがあらかじめ想定されているということだ。この図式に従えば、分裂病態勢における幼児や、そこに見出される部分対象は、未だ来たらざる全体としての抑鬱態勢という「不在」に向けて統合されざるをえないし、また、そこへと自らを同一化し、統合すべき善き対象に対する「欠如」としてしか規定されない。まして、善き対象が、抑鬱態勢に至ってもなお、「すでに失われてしまったもの」としてしか現れないことを顧慮すれば（これによって幼児の不安と罪責感が生じる）、こうした欠如による幼児の自我規定はそこで終わることなく、永続的に引き延ばされることになるだろう。ドゥルーズとガタリはこのように、抑鬱態勢や善き対象といった「超越的な何か、共通の何かを外挿し」、また、未だ来らざるこの超越的な不在の対象（善き対象）や対象の不在を、ファルスや法と名付け、それに基づいて自己や親族関係、あるいは男女の性の分節化を操作する精神分析を批判しているのである。そして、そこに見出されるのが「オイディプス化」と呼ばれる操作である。「クラインでさえも」こうしたオイディプス化の観点から逃れていないことが再び強調される。

> クラインでさえもそうなのだ……。すると、あらゆる欲望する生産は押しつぶされ、前オイディプス的な諸段階のうえに並べられ、オイディプスのなかに全体化される。つまり、部分対象の論理はこうして無に帰する。(AO: 54)

> 無意識は人物を知らない。部分対象は、両親という人物の表象でもなければ、家族関係の支えでもない。部分対象は欲望する機械のなかの諸部品であり、オイディプスの形象のなかに登録されたままのものに還元されず、それに対して本源的な生産過程や生産関係に差し向けられる。(AO: 54)〔共に強調は引用者による〕

ドゥルーズとガタリは、「ここで提起される問題は、オイディプスとの関係において前オイディプス的と呼ばれうるものの相対的な重要性の問題ではまったくない」(AO: 53)と言う。これはまさに、幼児の不安や罪責感の起源を、分裂病態勢のなかに位置づけたクラインの

議論を評価していたドゥルーズ自身に対する自己批判であるかのようである。ともあれ、Sibertin-Blanc が述べているように、ここで批判されているのは、部分対象を「発育上の精神発達の軸と、価値論的な分割（善い対象／悪い対象）と、因果性（摂取／投射）という心的メカニズムに従属させることで」、クライン自身が、部分対象の「自律的な論理(la logique autonome)」(Sibertin-Blanc 2010: 35)を掴み損ねているということである。そして、先の引用部から理解されるように、彼らがその批判の先に見据えているのは、この部分対象の「自律的な論理」とともに、彼らが「欲望する生産」「欲望する機械」と呼ぶものである。

全体化することなき部分、部分と共存する全体

ここで争点となっているのは、部分対象を全体へと統合するクラインの議論である。ならば、これに対してドゥルーズとガタリが、部分と全体の関係をどのように捉えているのかを明らかにしなければならない。

まず彼らが指摘するのは、古典的な機械論と生気論が、ともにこの部分と全体の問題を正しく捉えていないということである。すなわち、機械論にとっての全体性とは、諸部分の総体でしかなく、また、いわゆる生気論[25]にとっての全体性は、意識や「理念」のような、諸部分に還元されることなく超越し、むしろそれらを外部から目的論的に統制する原理として理解される。すなわち、機械論と生気論いずれにおいても、全体と部分は、構成要素や統制原理という形で、つねに相互的な依存関係にあると考えられている。「諸々の構成要素は、それらがその全体において他の構成要素と取り持つべき関係そのものによって規定されている。こうした全体から切り離された部分は、その構成要素であることを止める。というのも、この個別的な部分は、それ〔全体〕を構成する特性のひとつであるからだ」(DeLanda 2006: 9)。言い換えれば、諸部分は全体を構成するべく互いに結びつけられていると同時に、諸部分の総体である全体性がその部分を統制する原理として機能する。ドゥルーズとガタリが「有機体(organisme)」と呼び批判するのは、まさにこのような「失われた統一性、あるいは来るべき全体性として幻想的に(fantasmatiquement)機能する」(AO: 387)ものを原理とした議論である。クラインは、このような「有機体」モデルを免れていないがために、器官や断片、すなわち部分対象を、後続する抑鬱態勢に統合されるものしてしか理解しえないということだ。

したがってドゥルーズとガタリにとって、問われるべき問題は、いかにして、諸部分から構成される全体性にも、予め措定された統一性にも依拠することない部分や断片を抽出するのか、また、それらをいかにして生産するのかということになる(AO: 50)。そこで彼らが

[25] 周知のように、ドゥルーズ自身必ずしも生気論を全面的に批判しているわけではない。ドゥルーズとベルクソンの共通性を生気論に見出し、これを「(非) 有機的((non)-organique)」な生気論と呼び、伝統的な生気論からも還元主義的な機械論からも区別されるその独自性を考察したものとして、先に挙げた(藤田 2009)に加え、同著者による(Fujita 2004)を参照のこと。

提起するのは、諸部分と共存する全体性という観点である。

> 私たちは、傍らにおいてしか、諸々の全体性を信じない(Nous ne croyons à des totalités qu'*à côté*)。私たちが諸部分の側にあるこうした全体性に出会うのは、全体はそこにあるこの部分からなるが、それら諸部分を全体化することがなく、また、そこにある諸部分すべての統一性であるが、それらを統合することなく、独自に構成された新たな部分として、諸部分に付け加わるからである。〔強調は原文〕(AO: 50)

全体は部分から構成される。しかし、そこで生産される全体は、構成要素である部分を統合することなく、それもまたひとつの部分として生産される。全体と部分に関するこの観点は、『アンチ・オイディプス』に先立つ著作である『プルーストとシーニュ』、とりわけ、「アンチロゴスあるいは文学機械」と題された大部を加え、加筆修正されたその第二版においてすでに見出されることから、その着想は 1970 年前後であると推定される[26]。そこでは、知性や法、イデアといった、予め前提された全体によって諸部分を総合すると同時に、それらの価値を規定する「有機的全体性としてのロゴス」を拒み、断片や諸部分が全体を構成することなく、また、それらが由来する統一性も示さない「アンチロゴス的スタイル」(P: 139)が、プルースト読解の鍵概念となっている。ドゥルーズは、こうした全体化されることなき諸部分からなる作品が、それでもなお、いかにしてひとつの作品としての統一性（スタイル）を保つのかということが、芸術作品の問題であるとして、次のように述べている。

> もう一度述べれば、芸術作品の問題は、論理的でも有機的でもない統一性と全体性の問題である。すなわち、それは、失われた統一性や断片化された全体性としての諸部分によっても、論理的展開や有機的進化のなかで諸部分によって形成されることも、あらかじめ先取りされることもない統一性や全体性の問題である。(P: 196-197)

全体化することなき諸部分、および、それら諸部分の多様体としての統一性といった論点が、ベルクソンにおける持続概念[27]や「一と多の総合としての質的多様体」[28]に対応してい

---

[26] 1964 年に発表された第一版の題名は『マルセル・プルーストとシーニュ』であったが、1970 年の第二版において『プルーストとシーニュ』へと変更された。また、1976 年には、それに遡る 1973 年に *Saggi e ricerche di letteratura francese* 誌上に発表された「狂気の現前と機能――クモ」を結論として収録し修正された第三版が出版される。『プルーストとシーニュ』の加筆修正を分析し、その年代別の変化、およびそれに伴うドゥルーズ自身の思想的展開を論じたものとして(Sauvagnargues 2009b)があり、とりわけその第三章を参照。

[27] この論点の概念的な出自のひとつが、ドゥルーズのベルクソン読解にあることは、あまりに有名な次の一節を読めば明らかであろう。数量化可能な多様体、すなわち分割されても本性を変えない客観的・量的な多様体に対して、ベルクソンの持続について次のように

ることは、容易に想像されるだろう。事実、全体化することなき部分という論点は、そのまま、後年の『シネマ　運動イメージ』冒頭におけるベルクソンの議論へと連なるものである。しかし、ともあれ、当面の問題は、こうした「部分と共存する全体」という論点が、『アンチ・オイディプス』においていかなる問題意識と結びついているのか、これを明らかにすることである。

第四節　超越論的な場としての器官なき身体

生産のプロセスとしての自然

クラインに対する批判の要点が、全体化する部分、および部分を統合する全体という「有機体モデル」にあることをわれわれは理解した。これに対してドゥルーズとガタリが提起するのが、全体化することなき諸部分であり、部分によって生産されるが、それ自体もまたひとつの部分として共存する全体という論点である。重要なのは、彼らがこうした論点の先に志向している「欲望する生産」と呼ばれるものであり、そこにおける「部分対象の論理」を見定めることである。そして、『アンチ・オイディプス』の第一章、「欲望する諸機械」の冒頭は、ゲオルグ・ビュヒナー(Karl Georg Büchner 1813-1837)による『レンツ』における分裂症者の散歩の記述から始まるが、それは、彼らが企図する「欲望する生産」「部分対象の論理」を端的に示している。

> レンツは、人間と自然が区別される以前に、あるいはこの区別を条件とするあらゆる指標以前に身を置いたのだ。彼は自然としての自然を生きるのではなく、生産のプロセス(processus de production)として自然を生きる。もはや人間も自然もなく、ただ一方を他方の中で生産し、もろもろの機械を連結するプロセスだけがある。(AO: 8)

ドゥルーズとガタリによるクライン批判は、このような、人間と自然が区別されない「生産のプロセス」を導入することを企図している。そして、この「生産のプロセス」が「欲望する生産」と呼ばれるものに他ならない。では、彼らはこの欲望する生産という概念に

述べられている。「実のところ、持続は自らを分割するのであって、絶えず分割する。したがって、持続とはひとつの多様体である。しかし、持続は本性を変化させることなしに自らを分割することはなく、分割しつつ本性を変化させる。したがって、持続は非数量的な多様体であり、そこでは、分割がなされる度ごとに、《分割不可能なもの(indivibles)》について語ることができる」(B: 35-36)。多様体としての持続概念に含まれる論点については、第四章において詳しく検討する。

[28] Cf. (杉山 2006b). 杉山は、純粋な時間と空間化された時間、質と量、継起と同時性といった従来の対比によってではなく、「未完了と完了」という区別を用いて、ベルクソンの時間概念、すなわち持続概念を鋳直し、その一と多の総合、内在といった論点を引き出している。これについては、当該著書の第一章を参照。

よって何を示そうとしているのだろうか。

あえて「生産」という語彙が用いられていることからも分かるように、ここでの議論が下地としているのは、言うまでもなくマルクスであり、とりわけ、その『経済学批判要綱』序説である[29]。まずはマルクスの議論の大枠を確認し、彼らの言う欲望する生産のプロセスを理解する手がかりとしよう。

『経済学批判要綱』序説においてマルクスが批判しているのは、アダム・スミスやリカードに代表される古典派経済学である。彼らは、個人を社会的連関から独立した存在者と見なす。さらに、生産・分配・交換・消費をそれぞれ独立した領域であるとし、その各々が一定の規則に従って連結されると考える。しかし、生産という行為は、単に生産物を生産するだけにとどまらない。なぜなら、生産においては個人の能力が消費されるとともに、生産手段と原料が消費されることは明らかであるからだ。そして、食物の消費が肉体の成長を生産するように、経済的な消費は、まさに生産の衝動や対象を生産することになる。したがってマルクスは、「生産は直接に消費であり、消費は直接に生産である」(Marx 1963: 244〔マルクス 2009a: 155〕)と主張するのである。

さらに、これは消費と生産の関係に限ったことではない。なぜなら、生産物の分配は、生産用具や社会成員の生産をあらかじめ前提としているし、また交換は、分業的生産や私的生産を前提とする。そして、何よりも、交換そのものが、生産の発展形態によって規定される。つまり、分配と交換もまた生産であるということだ。つまり、消費、分配、交換はすべて生産というひとつのプロセス(processus de production)のなかに内属するということである。こうしたマルクスの議論を受けて、ドゥルーズとガタリは次のように述べる。

> だからすべては生産なのだ。ここに存在するのは、生産の生産、つまり能動と受動の生産であり、登録の生産、つまり分配と指標の生産であり、消費の生産、享楽と不安と苦痛の生産なのである。(中略) これがプロセスという言葉の第一の意味である。すなわち、登録と消費を生産そのもののなかに組み込むこと、登録と消費を、同じひとつの過程のなかの生産とみなすことである。(AO: 10)

分裂症者レンツが身を置く「生産のプロセスとしての自然」とは、このように、生産・分配・交換・消費をひとつの生産のプロセスとし、これらすべてを「生産自身の内部に帰する問題」(Marx 1963: 250〔マルクス 2009a: 163〕)として捉えたものである。すべてが生産のプロセスであるからには、生産と生産物のあいだに区別はないし、そこには主体と対象といった階層的区別も存在しない。したがって、生産のプロセスとして見出された自然

[29] (Sibertin-Blanc 2010)は適切にも次のように指摘している。「古典経済学(l'économie politique classique)のカテゴリーは、『経済学批判』における 1857 年の「序説」のなかでマルクスによって、唯一、同じ生産過程の諸契機――すなわち、生産、登録、循環、分配、消費――として再び説明されている。それがここ〔『アンチ・オイディプス』〕では、そうした一義的な経済学の基盤となる概念性を提供している」(33)。

には、もはや、自然と人間、自然と人為、自然と人工といった区別もない[30]。つまりここでは、「自然は、人間を生産するとともに、人間によって生産されるものである」(AO: 10)とドゥルーズとガタリは主張する。

> 人間と自然は相互に対面する二つの項としてあるのではなく、たとえ、それらが因果、理解、表現といった関係（原因 - 結果、主体 - 対象など）のなかで捉えられるとしても、生産者と生産物の唯一、同じ本質的な実在性(une seule et même réalité essentielle)としてある。(AO: 10)

欲望する生産における接続的総合

さらにドゥルーズとガタリは、こうした生産のプロセスとしての自然を、欲望する機械あるいは欲望的生産と言い換える。なぜだろうか。生産のプロセスを欲望する生産と言い換えることで意図されているのは、主体的な人間が、内的な欲望を媒介して外的な自然に働きかけるとする一般的な構図の否定であることは容易に理解される。すなわち、ここでは第一に、生産、消費、交換が、個人の主観的欲求へと結びつけられるのと同様の仕方で欲望を理解することが批判されている。第二に『アンチ・オイディプス』が批判するのは、欲望を現実的な対象の欠如した状態であるとすること、あるいは、欲望が生産するのは現実的な対象ではなく、妄想や幻想といった心理的対象であるとするような「観念論」である。すなわち、この観念論によれば、「欲望はもろもろの欲求に支えられたものとして現れ、欲望の生産性は、欲求という基礎のうえに、欲求が対象を欠いているという関係のうえに成立し続けることになる」(AO: 33)。欲望というものが、対象の不在や欠如、それに対する欲求によって規定されるとき、世界には、必然的に唯一欠ける対象があるとドゥルーズおよびガタリは言う。すなわちそれは「欲望の対象」(AO: 33)そのものである。欲望を欠如によって規定する限り、欲望の対象は決して埋め合わされることなく永続的に先送りされることとなる。

生産のプロセスとしての自然のなかに、絶対的な欠如を持ち込むこのような観念論を批判するドゥルーズとガタリは、すべてが生産のプロセスである欲望的生産には、人間主体の優先性も、外的自然の客観性も存在しないと主張する。すなわち、彼らが挙げる例で述べれば、そこには、幼児の口、乳房といった部分対象と、それらのあいだで取り交わされる関係しか存在しない。幼児の口という器官は、母親の乳房という器官に接続されることで、当の乳房が母乳の流れを生産する。これと同時に、そこで母乳の流れが切断され摂取されることによってのみ、幼児の口と母親の乳房が生産される。欲望的生産においては、口や乳房といった器官がひとつの身体へと統合（全体化）されることはない。つまりここには、「つねに流れを生産する機械と、この機械に接続されてこの流れを切断し採取する働きをするもうひとつの機械が存在する（母乳 - 口）」(AO: 11)だけだ。諸器官は、機械論

[30] Cf. (米虫 2011: 218-219).

(mécanisme)が想定するように、規則的な法則性にしたがって主体や対象を構成すべく有機的に結びつけられることはなく、それぞれ独立した部分対象として、互いがいわば機械的(machiniquement)に接続される。「生産する働きは、つねに生産されるものに接ぎ木され」(AO: 12)、その一切は、もろもろの部分対象間の無際限の連結と、それによって生産される流れによってのみ構成されている[31]。

このように、いかなる欠如も含まない、部分対象間の不断の連結こそが、ドゥルーズとガタリが主張する欲望であり、流れ(flux)と呼ばれるものである。「欲望は絶えず連続した流れと、本質的に断片的で断片化されたもろもろの部分対象の連結を実行する。欲望は、流れさせ、流れ、切断する」(AO: 11)。したがって、欲望が生産するものは、ある種の観念論が想定するような妄想や対象の欠如などではない。欲望は現実的な生産者であり、「欲望には何も欠けていないし、対象も欠けていない」(AO: 34)と彼らは主張する。こうした生産のプロセスと、切断と流れからなる部分対象の連結こそ、『アンチ・オイディプス』において「接続的総合(la synthèse connective)」と呼ばれるものである。

欲望的生産とは、「純粋で分子的な多様体(une multiplicité pure et moléculaire)」であり、

---

[31] ドゥルーズとガタリが度々言及しているように、いかなる規則性も、準拠する関係性もない部分対象間の接続といった論点は、精神分析家セルジュ・ルクレール(Serge Leclaire 1924-1994)の論文「欲望の現実性」(1970)に由来するように思われる。ラカンによる無意識の分析を手掛かりとし、ルクレールが問題としているのは、(夢がその現実化であるような)無意識的な言説は、一見して矛盾した要素や無意味な内容からなるにもかかわらず、いかにしてそれをひとつのシステムとして理解しうるのかということである。彼にとって、これは臨床的な実践に関わるものである。すなわち、精神分析家の中心的な問いとは、「あらゆる結びつきの不在によって、その諸要素がそれらのあいだで結び付けられているシステムを理解することである」(Leclaire 1998: 148)からだ。ルクレールは、無意識のシステムに一貫性を与えているものを欲望(désir)と呼ぶ。ドゥルーズとガタリは、「欲望機械の部分や要素が認められるのは、それらが相互に独立しているということにおいてであり、一方にあるいかなるものも、他方にある何かに依存してはならないし、依存していないということにおいてである」(AO: 386)とし、この点からルクレールによる「結びつきの不在」としての無意識の発見を評価している。しかし、ルクレールは同時に、この結びつきの不在や、それに一貫性を与えている「欲望の現実性」、「欲望の純粋状態」は、精神分析的な臨床が機能するための仮説であり、一種のサイエンス・フィクションであることを強調する。

> 分析家が真に無意識に対して働きかけるとき、この欲望の純粋状態は、分析が粘り強く、さらに進められるなら、それでもなお、欲望の純粋状態という私のフィクションに可能な限り近づく何かをわれわれに示しうるに違いない。(Leclaire 1998: 149)

つまりルクレールは、いかなる可能な結びつきも持ちえない諸要素など想像しえないと考えつつも、分析家が臨床においてこの「純粋な特異性からなる総体」に出会っていると想定することは、「無意識の核」へと近づきうるためのフィクションとして必要だと考えているということだ。だからこそドゥルーズとガタリは、ルクレールがこのように、現実的な欲望的生産を見出しつつも、これをフィクションとすることで、再びそこに欠如をもたらしていることを批判するのである(cf. AO: 475-476)。

そこにあるのは「各々の部分対象が生産すると同時に再び切断し、再生産すると同時に切断する膨大な流れ(immense flux)」(AO: 81)であるとドゥルーズとガタリは主張する。ここで言われている「流れ」とはもはや、部分対象に対立するものではない。むしろ流れは、部分対象間の切断と連結によって生産されるものとして理解されている。

しかし、精神分析は、ファルスの欠如（去勢）と不在（不安）によって個人を主体化することで、この欲望的生産のなかにも絶えず欠如を持ち込もうと試みる。ファルスとは、欲望的生産におけるある部分対象（身体器官としてのペニス）が、接続される流れから分離・離脱され、それが変換(convertie)されたものであり、個人に対する超越物として機能する。このファルスは、「ストックと欠如という超越的な形態においてしか実在しない（ファルスは、男性にも女性にも同じく欠如する共通で不在の何かである）」(AO: 87)。すなわち、人間はファルスを持つか、持たないかのいずれかである、君はファルスを持つ、ならば父に去勢される男児である、というわけである。つまり、そこでの個人は、彼らが狂人であれ子供であれ、ファルスを中心に形成される父・母・子からなる形態のもとに自らを「登録」し、その結果生じる自らの役割を「消費」することになる。「あらゆる性をオイディプスの枠のなかに陥らせるのはこの変換である」(AO: 87)。ドゥルーズとガタリは、精神分析に見出されるこのような操作、すなわち、欲望的生産に不在と欠如を導入し、選言（離接）（あるいは）で結ばれた二つの項を、一方の否定によって他方を排他的、制限的に規定する操作をオイディプス化と呼んでいるのである。

したがって、彼らの課題は、このようなオイディプス化とは異なる、欲望的生産の「まったくもって、肯定的、無制限的、包括的な使用」(AO: 90)を提示することとなるだろう。ここでドゥルーズとガタリが提起するものこそ、分裂病者に固有の総合である。分裂病者は、法や言語による無意識に対するオイディプス化の操作に苛まれると同時に、それに抗っている。理解されるべきは、欲望的生産の只中において、分裂病者はいったいどのような状態にあるのか、そして、このような操作を逃れるべく、彼らはどのように自らを主体化（個体化）しているのかということである。そこにおいて分裂病者は、『意味の論理学』においてわれわれが見たような発達段階の逆向きの退行として、有機的組織化に組み込まれることなく、全面的に肯定されることになるだろう。

マルクスにおける資本と器官なき身体の相同性

欲望する生産においてはすべてが生産プロセスにあり、すべてが生産されるからには、そこには、われわれの有機的身体のみならず、臨床的対象とされる分裂病者の身体も含まれる。ドゥルーズとガタリは、分裂病者の身体を、再びアルトーに依拠しつつ、それが、口もなく、舌もなく、歯もなく、喉も食道もなく、胃も腹も肛門もない身体であるとし、こうした「器官なき身体は非生産的なものである」(AO: 14)ことを強調する。器官なき身体としての分裂病者は、何も生産しないどころか、何も消費しえない。しかし、それでもなお、すべての部分対象を無際限に接続する欲望的生産においては、こうした器官なき身体

も例外なく他の部分対象へと接続されることになるだろう。すなわち、「器官なき充実身体は、反生産の領域にある。しかし、生産を反生産に、反生産の一要素に連結することは、やはり接続的あるいは生産的総合の特徴である」(AO: 14-15)。

では、生産も消費もしない器官なき身体が、他の部分対象に接続されるとき、一体何が生じるのか。ここでドゥルーズとガタリは再びマルクスを参照しつつ、この反生産としての器官なき身体を「資本」に置き換えて次のように述べている（文脈上、ここで述べられている器官なき身体は、土地、専制君主なども指しているが、本論文ではすべて資本として読みかえる)。

> マルクスがこれ〔資本〕について次のように語っている。すなわち、それは労働の生産物ではなく、自然的あるいは神的なその前提として現れる。事実、それは、生産力そのものに対立することに留まらない。それ〔資本〕は、あらゆる生産の上に折りたたまれ、生産力と生産者が分配される表面を構成する。(AO: 16)

> 資本とはまさに資本家の器官なき身体、あるいはむしろ、資本家という存在の器官なき身体である。しかし、こうしたものとしての資本は、単に流動的で、貨幣によって固定化された実体であるだけではなく、貨幣の不毛性に対して、貨幣が貨幣を生むという形態を与えることになるだろう。(AO: 16)

一見して明らかなように、ドゥルーズとガタリは、器官なき身体と資本とのあいだに相同性を見ている。ここで彼らが念頭に置いているのは、『経済学批判要綱』や『資本論』においてマルクスが論じている資本についての議論である。『資本論』第一巻第二編で論じられている「貨幣の資本への転化」を参照し、議論の格子を簡略に示した上で、彼らの主張のポイントがどこにあるのかを理解しよう。

マルクスの価値形態論と貨幣の資本への転化

まずは、『資本論』冒頭で記述される価値形態論から確認する。マルクスは、商業流通過程において、商品の交換から貨幣へと至る価値形態の発展を次のように分析している。すなわち、まず、使用価値の異なる商品間の交換として示される相対的価値形態（例えば、上着１着＝亜麻布２０エレ）が、ある一商品によるそれ以外すべての商品との交換として示される価値形態へと拡大される（亜麻布２０エレ＝上着１着　または＝茶１０ポンド　または＝コーヒー４０ポンド　または＝小麦１クォーター　または＝金２オンス　または＝鉄１／２トン　または＝その他)。そして、商品世界（市場）に帰属するすべての商品の価値（今後新たに生産される商品も含まれる）が、ある一商品によって同一の価値として表現される一般的価値形態に至る（上着１着　または茶１０ポンド　またはコーヒー４０ポンド　または小麦１クォーター　または金２オンス　または鉄１／２トン　または A 商

品 x 量　またはその他の商品量＝亜麻布２０エレ)。そして、一般的価値形態に至ると、その現実体としての一商品（亜麻布２０エレ）は、同時に、他のすべての商品に対する等価物として排除されることになるとマルクスは主張する。

> そしてこの排除が、ひとつの特別の商品種類に決定的に限定される瞬間から、はじめて商品世界の統一的な相対的価値形態が客観的固定性と一般的な社会的妥当性を獲得したといえる。(Marx 1963: 602〔マルクス 2009b: 107〕)

商品世界において、一般的価値としての役割を果たすものこそ貨幣形態であるとマルクスは主張する。金や紙幣などの具体物は、こうした貨幣形態の位置を歴史的に専有したものであるに過ぎない。

さて、マルクスは「貨幣の資本への転化」において、商品流通のなかで生み出されるこの貨幣のなかに、「資本の最初の現象形態」(Marx 1963: 691〔マルクス 2009b: 217〕)を見出し、この貨幣がいかなる過程を経て資本へと転化するのかを論じている。

マルクスがまず示すのは、商品の流通形態として現れる第一の形態、すなわち、商品を貨幣に転化し、その貨幣を再び商品へと転化する形態である。マルクスはこれを W-G-W(M-A-M)という範式で示している（W: Ware 商品／M: marchandise　G: Geld 貨幣／A: argent)。さらに、この形態とは異なる第二の形態がある。それは、売るために買うという形態、つまり、まず貨幣を商品に転化し、その商品を再び貨幣へ転化する G-W-G という形態である。そして、この後者の流通過程において現れる貨幣こそが資本に転化されるとマルクスは主張する。

では、この二つの流通形態である「商品-貨幣-商品（W-G-W)」と「貨幣-商品-貨幣（G-W-G)」は、一体どのように異なるのか。一見して明らかなように、商品 - 貨幣 - 商品では、商品を売って、商品を買うことで終わるのに対し、貨幣 - 商品 - 貨幣では逆に、まず商品を買い、それを売って終わる。すなわち、前者では商品が、後者では貨幣が、それぞれの始点と終点となっていること、さらに、前者と後者では、貨幣と商品がそれぞれの流通過程において媒介の役割を果たしていることが分かる。ここでマルクスが指摘するのは、前者において貨幣は、最終的に商品へと転化され、ある種の使用価値として消費されるのに対し、後者では、「買い手は次に売り手として貨幣を回収するために貨幣を支出する」(Marx 1963: 693〔マルクス 2009b: 220〕)ということである。すなわち、「貨幣-商品-貨幣」において「その循環の動因、その循環を規定している目的は、交換価値そのものである」(Marx 1963: 695〔マルクス 2009b: 222〕)。言い換えると、ここでは、貨幣を貨幣によって交換することこそが目的となっている。

同一額の貨幣を交換することが、市場経済において無意味であることを考えれば、そこでは、はじめに支払われた額よりも多い額の貨幣が、その差額としてもたらされなければならない。貨幣によって貨幣を交換することでもたらされるこの余剰分こそ、マルクスが

「剰余価値」と呼ぶものである。

> したがって、この過程の完全な形態は、G-W-G'となる。ここで G'は、G'=G＋ΔG'、すなわち、前貸しされた金額＋増加分を表す。この増加分、あるいはもとの価値からの超過分を私は剰余価値(surplus value)と名づける。(Marx 1963: 696〔マルクス 2009b: 223〕)

このように、貨幣が貨幣と交換され、自らの価値を増大させる運動こそが、貨幣の価値を資本へと転化させるとマルクスは主張する。

「商品-貨幣-商品」において、始点となる貨幣に交換される商品と、終点となる貨幣によって交換された商品は、質的に異なる商品であり、それぞれが使用価値として消費される。これに対し、「貨幣-商品-貨幣」において、商品を購買する貨幣と、商品が交換される貨幣は質的に同じ貨幣に他ならず、量において異なるに過ぎない。さらに、この貨幣によって交換された貨幣(G-G')は、さらなる剰余価値を生み出しながら再び貨幣と交換され続けなければならない。なぜなら、貨幣が何らかの商品と交換されてしまえば、それは使用価値として消費された貨幣に過ぎず、それはもはや資本であることを止めるからだ。資本としての貨幣は、絶えず貨幣と無限に交換されなければならない。この意味で、「資本としての貨幣の流通は自己目的」であり、「資本の運動はしたがって際限がない」(Marx 1963: 698〔マルクス 2009b: 225-226〕)とマルクスは主張するのだ。

では、このマルクスによる価値形態論、貨幣から資本への転化の議論を踏まえて、ドゥルーズとガタリが、欲望的生産における器官なき身体について述べた部分を分析してみよう。ドゥルーズとガタリはこう述べていた。

> 器官なき身体は、非生産的なものである。にもかかわらず、それは接続的総合のなかで、その場所その時間において、生産することと生産されるものとの同一性(l'identité du produire et du produit)として生み出される。(AO: 14)

彼らが資本と器官なき身体に相同性を見ていたことはすでに指摘した。器官なき身体が、マルクスの議論における資本に対応しているとすれば、ここで言われている「生産すること」とは、商品を生産する貨幣の働き(G-W)であり、「生産されるもの」は、商品と交換された貨幣(W-G')である。すなわち、生産と生産されるもののいずれもが、ここでは同一の貨幣であることは見てのとおりである。しかし、それだけではない。資本であるこれらの貨幣は、いずれも剰余価値を生み出すべく、無際限に貨幣と交換される資本としての貨幣に他ならず、マルクスが言うように、それは資本それ自体の自己目的的な同一性を担保している。したがって、資本として理解される器官なき身体とは、使用価値としての商品を生産しないという意味で非生産的であり、自らが使用価値として消費されることもないとい

う意味で消費不可能なものである。

さらに、資本においてはすべての商品が貨幣との交換価値に変換され、すべてが資本自体の自己目的的な運動へと登録されるのと同様に、資本としての器官なき身体もまた、剰余価値を生み出しつつ無際限にそれらを交換し続けるべく、すべての欲望機械（部分対象）を、欲望的生産の運動のなかに取り込むことになる。このとき、器官なき身体はすべての部分対象が登録される表面となるとドゥルーズとガタリは指摘する。

> 器官なき身体、非生産的なもの、消費不可能なものは、欲望の生産の全過程の登録表面の役割を果たしているので、欲望する諸機械は、それらを器官なき身体に関連づける外見上の客観的運動において、そこから発出するように思われる。(AO: 17)

器官なき身体に関連づけられる欲望する諸機械とは、資本の自律的運動のなかに登録された商品（使用価値として消費される貨幣も含む）であり、部分対象である。(Tynan 2009)が適切に指摘しているとおり、資本主義経済において労働や商品、さらには貨幣そのものさえも、それらが「機能するためには、その効果が登録され、記録され、蓄えられる、つまり、分配されるある種の「表面」(surface)を必要とする」(37)。すなわち、欲望する機械（商品、貨幣、部分対象）は、資本としての器官なき身体において登録されることによってのみ、はじめて剰余価値を生み出す生産的なものとなりうるということだ。つまり器官なき身体は、部分対象が生産的であるための、いわば超越論的条件となっている。器官なき身体が資本として議論されていた理由はここにある。

しかしながら、この段階では、資本主義経済における資本と、臨床的実体としての分裂病者の身体とのあいだに、共通性や類似性が見出されているに過ぎない。ドゥルーズとガタリの企図は別のところにある。すなわち、彼らの企図は、すべての対象を貨幣として自らの自己目的的な運動のなかに登録する資本の法則のなかに、分裂病者に固有の自己生産の様式を見出すことによって、精神分析によるオイディプス化の操作、すなわち、部分を全体化し、不在と排除によって実行される離接の排他的、制限的使用とは決定的に異なる分裂病者のあり方を提示することにある。そしてそれが「登録の離接的総合(la synthèse disjunctive d'enregistrement)」と、「消費の連接的総合(la synthèse conjonctive de consommation)」と呼ばれるものである。

分裂症における離接的総合と連接的総合

たとえば、フロイトの『シュレーバー症例論』が伝える、分裂病者の逸脱した言語活動に見られるように、彼らは事物と語の区別、表現と意味の区別をせず、言語的な秩序が解体した状態であると把握される[32]。しかし、ドゥルーズとガタリは、資本があらゆる対象を

[32] 『シュレーバー症例論』においてフロイトは、シュレーバーの担当医であったヴェーバー博士によって作成された彼の妄想体系を引用している。そこでは、シュレーバーが、人

自らの自律的運動の部分として取り込むのと同様の操作を、分裂病者自身は行っていると考えている。どういうことか。

『アンチ・オイディプス』において、分裂病的な言語活動として挙げられているのは、クロソウスキー『バフォメット』における「私は神であり神でない、私は神であり人間である」(Je suis Dieu je ne suis pas Dieu, je suis Dieu je suis Homme)、あるいは、ニジンスキーの手記における「私はアピスである、私はエジプト人である、私は赤い肌のインド人であり、黒人であり、中国人であり、日本人であり、異邦人である」などだ。一見して明らかなように、これらは、同一主語に対して、異なる複数の語を並列させ結びつけている。そればかりではない。彼らは、肯定と否定という相対立する述語であっても、それらを選言（離接詞）によって結び、主語を述定している。ドゥルーズとガタリは、このような分裂病的な「これであれ…あれであれ」(soit...soit)とは、すべての事物を互いに排除することなく、等価なものとして登録する操作であると考えている。これはまさに、資本の運動が、あらゆる商品の使用価値を、剰余価値を生み出す資本自体の運動へと変換するのと同様の操作であるからだ。すなわち、分裂病者は、社会的なコードによって規定された語や関係を脱コード化する。むしろ、そこではいわば、あらゆる部分対象そのものが、命題論理における「離接の記号(signes disjonctif)」(Sirbertin-Blanc 2010: 40)となることで、それらの接続がいかなる項にも定位することなく際限なく続けられることになる。これを彼らは「登録の離接的総合(la synthèse disjunctive d'enregistrement)」と呼び、精神分析によるオイディプス化の操作に対立させるのである。

> 器官なき身体上に、諸機械は、それと同じ量の離接点としてしがみつく。これら離接点のあいだで、新しい総合のあらゆる網が織り上げられ、表面を碁盤の目状に線

類を救済することが自分の使命であると主張していること、さらに、神の啓示によるこの使命を全うするために、自らが女へと変身しなければならないと考えていることが述べられている。さらに、シュレーバーは、「長期間にわたって、胃や腸をもたずに、そして肺もほとんどなしで、また食道をずたずたにされ、膀胱もなく、肋骨は粉々にされた状態で生きていたことがあり、さらには幾度か、喉頭の一部を食べ物と一緒に飲み込んでしまったことなどもあるという」(フロイト 2010: 19)。こうしたシュレーバーの妄想に対し、フロイトは次のようにコメントしている。

> このような妄想形成物に対する精神科の臨床医の関心は、妄想がどのような働きをなすのかを確定し、それが患者の生活へいかなる影響を及ぼすかを判定しさえすれば、通常、それで尽きてしまう。（中略）それに対して、精神分析家は、通常の人間の考え方から大幅に逸脱した、きわめて異様な想念形成物であっても、精神神経症に関する知識に基づいて、それは心的生活におけるきわめて一般的で、ごくあたりまえの興奮から発生するものと推定し、そして、そのような変成の生じる動因とともに、その変成がたどる道筋を明らかにしようとする。(フロイト 2010: 20)

ここには、シュレーバーの妄想を「神経症に関する知識」によってコード化しようとするフロイトの企図が明瞭に現れているように思われる。

引きする。（中略）「あるいは」(ou bien)が（二者択一的に）交換不可能な諸項のあいだで決定される選択を示そうとするのに対して、「これであれ…あれであれ」(soit)が示すのは、諸差異のあいだで交換可能なシステムであり、その差異は移動し、滑走することでつねに同一に帰する。(AO: 18)

分裂症者(schizo)は、際限のない生の系譜学的な素材を解放する。そこでは彼は、同時にすべての方向へと分岐するなかに自らを置き、自らを登記し、自らの居場所を理解することができる。彼は、オイディプス的な系譜学を吹き飛ばす。（中略）いずれにせよ、自然と人間より上位の存在はまったく問題にならない。登記されるものも、登記するエネルギーも、すべては器官なき身体の上にある。(AO: 92)

ドゥルーズとガタリが分裂症に見出すのは、離接を制限的・排他的に使用するオイディプス化の操作に対して、「相互に制限することも、排除することもなく、離接の諸項をすべて肯定し、それらのすべての距離を通して肯定する」(AO: 90)操作であり、そうした離接的総合の肯定的使用、包括的離接(disjonction inclusive)である。

したがって、分裂病者は、精神分析が記述するもの（異常／正常の区別、父・母・子関係）とは根本的に異なる状態にあると理解される。では、器官なき身体における離接的総合は、どのような主体を生産するのか、これを理解しなければならない。ドゥルーズとガタリはこれを、欲望的生産の第三の総合として提示する。

すでに確認したように、彼らの批判は、欲望を欲求や対象の欠如によって規定し、欲望の対象を想像や妄想に縮減する「観念論」的な操作に向けられていた。これに対し、部分対象間の接続と切断、これによって生産される流れから成るプロセスのなかに、登録、消費、分配のすべてを包摂する欲望的生産をドゥルーズとガタリは提起したのだった。欲望的生産は、想像物や妄想を生み出しているのではなく、まさに現実を生産していると彼らは主張する。したがって、分裂病者を、現実性の喪失や妄想障害、自閉的傾向によって規定することは端的に誤りである。彼らは、「なんだか分からない生との接触〔引用者挿入：ここで想定されているのはブロイラーによる自閉症の定義であろう〕を喪失したどころではなく、分裂病者は現実性の鼓動の最も近くに、現実的なものの生産と一体となる強度の点にいる」(AO: 104)。分裂病者を、現実から乖離した自閉的な存在者、臨床的実体としての器官なき身体に落とし込めているのは、むしろ精神分析のほうであり、無意識を観念論的に、排除的に操作するオイディプス化のほうであるとドゥルーズとガタリは主張しているのだ。理解されるべきは、分裂病者に固有の位置であり、これを肯定的に記述しなければならない。

分裂病者は、父、母、子からなる家族的な文脈によって規定されるのとは異なる主体化を実行していると考えなければならない。たとえば、分裂病者が自らを、あらゆる人種、地域、歴史上に現れる人物であると主張するとき、これは、彼らがそのような人物に対し

て、想像的に、あるいは妄想的に同一化しているのではない。そうではなく、彼らが行っているのは、こうした人物の名を、現実的なプロセスとしての欲望的生産に結び付けることであるとドゥルーズとガタリは言う。

> 〔分裂病者が自身を歴史上の人物と同一化するとき〕まったく別のことが問題となっている。すなわち、人種、文化、神々を器官なき身体上の強度の領野に同一化し、人物たちをこの領野を満たす諸状態に、閃光を放ち、この領野を横断する諸効果に同一化することである。ここから、その固有の魔術における名の役割が生じる。表象という舞台上で、人種、人民、人物に同一化する自我などなく、人種、人民、人物を、強度量の生産における領域、閾、効果に同一化させる固有名が存在するのだ。(AO: 103)

すべての部分対象が離接の記号として登録され、それらが無際限に接続され続けるのが欲望的生産であるならば、そこにおいて現れる「私」や固有名は、結果的にそのすべての部分対象を不可分なものとして内包する主体であるだろう。シュレーバーやニジンスキーに見られる、女性や異なる人種への「偽装」(simulation)は、異性や特定の人物への同一化ではない。それは、「形態を変えることによって、相互に分割される諸強度のなかにつねに内包された分割不可能な距離を示している」(AO: 104)。これこそ分裂病者が実行している主体化であり、彼らに固有の主観性に他ならない。これをドゥルーズとガタリは、「消費の連接的総合(la synthèse conjonctive de consommation)」と呼ぶ。

分裂病者は、このように、器官なき身体における離接的総合によって登録された部分対象間の接続や、それらのあいだの移行、そこで生じる出来事を経験し、それらのあいだの距離を際限なく通過する主体として理解される。ドゥルーズとガタリは、ひとつの主体や対象へと個体化されることなく、それ以前の段階で、様々な程度で連続的に継起し、それら部分対象間の接続が際限なく続いていく欲望的生産におけるこのようなプロセスを、カントに倣って強度と呼んでいるが、まさに彼ら分裂病者が経験しているものこそ、こうした「純粋状態における強度量の分裂症的経験」(une experience schizophrénique des quantités intensive à l'état pur)に他ならない。分裂病者の器官なき身体とは、あらかじめ規定された形態もなければ、来たるべき形態へ収斂することもない。この意味で、それは、こうした強度量のみによって満たされた、卵であると彼らは主張する。

> 器官なき身体は卵である。それはもろもろの軸と閾、緯度、経度、測地線によって横断されている。すなわち、器官なき身体は、そこにおいて展開されるものの生成や移行、行き先を示す勾配によって横断されているのだ。ここにはいかなる表象的なものもなく、すべては生であり生きられている。(中略) 強度からなる帯、潜勢力、閾と勾配以外の何も存在しない。(AO: 26)

ドゥルーズとガタリは、このように、マルクスによる生産の議論および資本の分析に準拠して、分裂病者とそれらのあいだに相同性を見出すことで、精神分析によるオイディプス化の操作に還元されない分裂症の活動性を救い出した。そこに見出されるのは、もはや、自閉的な存在として理解される「臨床的実体としての分裂病者ではなく、プロセスとしての分裂症化(schizophrénisation)である」(AO: 134)。彼らが分裂症化と呼ぶのは、生産のプロセスとしての欲望的生産における接続的総合であり、そこにおける器官なき身体による離接的総合、そして分裂病者に固有の主体性の生産である連接的総合であった。すなわち、『アンチ・オイディプス』に至って器官なき身体は、「器官がない」という妄想的な身体表象に苛まれる分裂病者の身体に局限されることなく、すべての対象や関係、さらには人種や歴史までもがそこにおいて展開される「超越論的な場」へと肯定的に変転したということができるだろう。

結論

本章の課題は、1969 年と 1972 年のあいだに見いだされるドゥルーズ哲学の断絶を、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』における「器官なき身体」の概念化の相違として特定することであった。そしてわれわれは、この相違が、両著作におけるメラニー・クラインの評価の違いにおいて端的に表れていることを理解した。すなわち、クラインの議論が肯定的に採用された『意味の論理学』において、器官なき身体は、幼児の発達段階論の一要素として、その自我形成における構成要素として位置づけられていた。言い換えると、器官なき身体が位置づけられる幼児の分裂病態勢は、たとえそれが言語的分節化以前の物理的混交としての身体、すなわち、自然と規約、自然と慣習といった区別に先行する状態として理解されているとしても、それは、あくまでも、幼児の言語獲得や自我形成へと不可避的に、有機的に統合されるものでしかない。『アンチ・オイディプス』が明示的に批判するのは、このようなクラインの議論に見出される諸部分の全体化や統合化の論理であり、こうした操作を分裂病者や幼児に施す精神分析である。部分を全体に統合し（個人を父母関係のなかへ)、不在の全体に対する欠如によって部分を規定する（ファルスに基づいた性の分化）このような操作をドゥルーズとガタリはオイディプス化と呼び、批判するのだ。

精神分析が施すオイディプス化に対してドゥルーズとガタリが提起するのが、部分対象が全体化されることなく、固有の総合を実行する欲望的生産(la production désirante)である。すなわち、それは、切断とそれに伴う流れの生産によって、部分対象間の接続が絶え間なく、無際限に展開される生産のプロセス(processus de production)である。ドゥルーズとガタリは、切断とそれによって発生する流れから成るこの生産のプロセスこそが欲望であるとし、欲望を主体的な欲求に、あるいは、主体を欲望の対象の欠如によって規定する

ことを退ける。

そして、彼らは、マルクスの議論を経由し、この欲望的生産の只中における分裂病者と資本とのあいだに相同性を見出す。というのも、資本と分裂病者の器官なき身体は、いずれも非生産的で消費不可能なものであるからだ。しかし、それだけではない。資本が剰余価値を生み出しつつ、すべての対象を貨幣の自己目的的な運動へと変換するのと同様に、分裂病者の器官なき身体は、社会的、文化的、歴史的なコードによって規定されたあらゆる対象を脱コード化することで、すべてを等価なものとして離接的に登録する。彼ら分裂病者は、自らの離接的総合のなかで生じる出来事や生成のあいだを、絶え間なく移行し続け、感覚する(sentir)主体として生きている。そして、このような固有の総合や固有の経験を生きることのなかに、分裂病者の能動性、すなわち彼らの器官なき身体は見出されるべきであるとドゥルーズとガタリは考えている。

したがって、『アンチ・オイディプス』における分裂病者はもはや、単なる臨床的実体としての分裂病者ではないし、その身体は、社会的なコードや言語的分節化に苛まれる身体ではない。『アンチ・オイディプス』に至って、資本との相同性において見いだされた分裂病者の器官なき身体は、まさにドゥルーズ自身が述べていたように、その上であらゆる出来事や多様性が生起し、実現される場として概念化されている。Zourabichvili の的確な表現をもう一度引用するならば、『アンチ・オイディプス』はこのように、「臨床的な崩壊とは区別される、この分裂症的なプロセスという次元を引き出すことに捧げられている」(Zourabichvili 2003: 16)と言えるだろう。すなわちこれが、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』とのあいだに見出される断絶であり、器官なき身体がその断絶を示すメルクマールとなるということの意味である。

では、このメルクマールを境に、ドゥルーズ哲学を前期と後期に区分することが可能であるとすれば、そこでは具体的にどのような変化が生じたのだろうか。次章では、これについての考察を加えて、それ以降、本論文が探求すべき道筋を定めておきたい。

第二章　断絶としての自然概念

序論

前章でわれわれは、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』との断絶が、器官なき身体という概念の根本的な変化にあることを理解した。『アンチ・オイディプス』における器官なき身体は、もはや、臨床的実体としての分裂病者の身体ではない。それは、全体へと統合されることなき部分対象間の接続と切断、それによって生産される欲望の流れのみからなる場として概念化されている。『アンチ・オイディプス』の企図は、分裂病者をオイディプス化の操作によって臨床的実体へと仕立てあげる精神分析的言説に対し、分裂症に固有の生や能動性を、そうした生産のプロセスとして提示することにあったと言えるだろう。そして、この概念的な変化は、著作の叙述スタイルの変更や、ガタリとの共同作業といった外面的な事実以上に、ドゥルーズ哲学における根本的な思想的変動を考える手がかりとなるようにわれわれには思われる。本章では、器官なき身体を断絶点とし、それを境にドゥルーズ哲学を前期(1953-1969)と後期(1972-1995)に分けた場合、そこに見出される思想的変動と、見出されるべき諸問題を特定するために必要となる視座を設定し、次章以降の方向性を定めておきたい。

第一節　ドゥルーズ哲学における自然の主題化

われわれはこれまで、器官なき身体がドゥルーズ哲学における前期と後期を切り分ける断絶点であることを主張してきた。しかし、さらに問われるべきは、この断絶以前と以降において、ドゥルーズ哲学の何がどのように変化したのかということであろう。すなわち、前期のドゥルーズは、なぜ分裂症に固有の生を肯定的に論じえなかったのか、それはどのような問題背景と概念的布置に起因しているのかということを具体的に明らかにしなければならない。と同時に、これとは反対に、『アンチ・オイディプス』においてドゥルーズとガタリが分裂症に見出した欲望的生産というものが、後期ドゥルーズ哲学において、どのような展開を遂げるのかを見定める必要がある。これら二つの課題を遂行することが、ドゥルーズ哲学の全貌を理解するために必要な作業となるだろう。

分裂症と自然、人間と自然の同一性

こうした問題意識からわれわれが着目するのは、前期と後期の断絶点である分裂症に固有の生が、『アンチ・オイディプス』において、自然という主題と結び付けられていたことである。ドゥルーズとガタリは、分裂病者レンツが身を置くのは、人間と自然が区別される以前の自然であり、そこでは自然と人為、自然と人工の区別がなされないこと、また、

分裂病者にとっては自然と人間より上位の存在はまったく問題にはならないと、『アンチ・オイディプス』のなかで言明していたことを思い出されたい。分裂症と自然との結びつきは、次の引用部からも確認される。

> 私たちは分裂病の自然主義的な軸を見定めようとしているのではない。分裂病者が特有に総体的に生きているのは、自然の特定の軸などではまったくなく、生産のプロセスとしての自然である。(AO: 9)

> このとき産業はもはや有用性という外在的な関係性においてではなく、人間の生産と人間による生産としての自然との根本的な同一性のなかで把握される。(AO: 10)〔共に傍点は引用者による〕

ここでは、分裂病者に固有の生として提起された欲望的生産が、まさに自然として理解されるとともに、さらにそれが、人間と自然の根本的な同一性として提示されていることが分かるだろう。しかし、なぜ自然なのだろうか。

断絶／起点としての自然概念

分裂症の問題が自然と結びつけられたのは、ドゥルーズとガタリの初めての共同論文である「離接的総合」(1970)においてであることから、1970 年前後にはこの論点が明示的に自覚されていたと推定される[33]。そして、自然という論点は、『アンチ・オイディプス』以

---

[33] 論文「離接的総合」は、修正を加えられ『アンチ・オイディプス』に組み込まれた。そこではすでに、精神分析のオイディプス化に対して、治療のもうひとつの方向性を「分裂症化」(schizophrénisation)と名付け、「治療としての分裂症化の問題は、まさにそれによって分裂病者(schizophrène)が生み出されることなしに、どのように分裂症(schizophrènie)を人間と自然の力能として解放しうるのかということだ」(Deleuze&Guattari 1970: 56)と述べられていた。また、注目されるべきは、この分裂病化という概念が、ジャック・ラカンから引き出されているということである。

> ジャック・ラカンの理説は、分裂症にオイディプス的構造を強制する、より確実でより有効な新たな方法としてしばしば理解されている。しかし、最近ラカンが公言していることは、彼の理説がこの方向へはまったく向かっておらず、むしろまったく反対であるということだ。その理説の新しさは、より重大である。実のところ、治療のありうる二つの方向性が現れているのであって、一方は知られすぎているほどに既知のもの、もう一方はまだそれほど知られていないものである。すなわちそれは、オイディプス化と分裂症化である。(Deleuze&Guattari 1970: 56)

ドゥルーズとガタリの批判は、分裂病者にオイディプス構造を押し付ける精神分析の手法に向けられているのであって、ラカンの精神分析そのものに向けられているのではないことはここからも明らかであるだろう。ラカン自身もまた『アンチ・オイディプス』に対して必ずしも敵対的ではなかったという指摘も含め、こうした論点から、ドゥルーズとガタリがラカンの精神分析理論をどのような変更を加えつつ継承したのかを論じたものとして、

降、ドゥルーズとガタリの共著のみならず、ドゥルーズ単独の著作においても徐々に対象化されることになる。

例を挙げるならば、『スピノザ：実践の哲学』(1981)におけるスピノザ主義者としてのヤーコプ・フォン・ユクスキュル(Jakob Johann Baron von Uexküll 1864-1944)のエトロジー(生態学 éthologie)の援用や、ライプニッツの自然哲学を焦点化した『襞』(1988)などを見れば、ドゥルーズの関心が自然という主題へと向けられていることが容易は理解される。さらに、頻繁に参照される部分であるが[34]、『事件と記号』(1990)においてドゥルーズは、残された老後の作業として、「哲学とは何か」という問いを主題とした本を書くこと、また、ガタリとともに、「われわれに共通の仕事、すなわち、自然と人工のあいだのあらゆる違いがぼやけたこの時に、一種の自然哲学(une sorte de philosophie de la Nature)を再開したい」(PP: 212)と述べていた。言うまでもなく、ドゥルーズの自然哲学が著作として公にされることはなかったが、上述したような、80 年代において断片的に散見する自然に関する議論を精査すれば、少なくともその輪郭を描くことは可能だろう。とりわけ、ドゥルーズとガタリの共著であり、『アンチ・オイディプス』の続編として発表された『千のプラトー』は、先の生態学的な議論に加え、ルイ・イェルムスレウ(Louis Hjelmslev 1899-1965)の言理学(golossématique)の自然学的な解釈・転用が議論の基軸を成しており、それは、ドゥルーズとガタリ独自の自然哲学へと最も近づいた著作であると言える[35]。

このように、『アンチ・オイディプス』以降のドゥルーズ哲学が、独自の自然哲学の構築へ向けて、徐々に自然というテーマを主題化させていったことは明らかである。したがって、『アンチ・オイディプス』における分裂症と自然との結びつきは、それ以降のドゥルーズ哲学の方向性を定める起点として、また、それ以前のドゥルーズ哲学との断絶点として理解することができるということだ。

本章では、自然という論点に着目し、前期ドゥルーズと後期ドゥルーズとの断絶について検討しておきたい。ここで争点となるのは、先に『アンチ・オイディプス』から引用した部分に見られる「人間と自然の同一性」という論点である。結論から述べれば、人間と自然の同一性というこの論点は、『アンチ・オイディプス』以前のドゥルーズ哲学においては、そもそも論理的に導きえないものであるようにわれわれには思われる。ではなぜ、前期ドゥルーズは、この人間と自然の同一性を肯定的に論じえなかったのか、それがどのような概念的布置に起因するのか、これらを明らかにするとともに、本論文が向かう方向性を素描しておくことが本章の目的である。

すでに挙げた(Caldwell 2009)を参照のこと。

[34] Cf.(米虫 2010a, 2010b), (Rosanvallon&Preteseille 2009: 29).

[35] 『千のプラトー』におけるイェルムスレウ言理学の援用が持つ意義については、(小林 2013)において詳しく論じた。

第二節　断絶としての人間と自然の同一性

まずは、人間と自然の同一性という論点に移る前に、ドゥルーズ哲学における断絶を捉えなおしておきたい。従来のドゥルーズ研究が、用語解説や思想全体の紹介に終始しているなか、例外的にその思想的変化を発展史的観点から論じたものとして(Sauvagnargues 2009b)があるが、それは必ずしも断絶に焦点を当てたものではない。これに対し、ドゥルーズ哲学における断絶をあえて正面から指摘した(檜垣 2008)を参考に、論点を整理しておこう。

「個体化の議論の消滅」と分裂症の問題の前景化

檜垣は、ドゥルーズ哲学における前期と後期のあいだに、「個体化の議論の消滅」という論点を見出し、これを『アンチ・オイディプス』以前と以後を分ける「転回」であると指摘している。檜垣の整理によれば、『差異と反復』と『意味の論理学』はいずれも、理念や超越論的領野と呼ばれる「潜在的な領野を探りながら、その現実化を描く〈個体化〉の議論として、テクスト総体〔ママ〕が整序されて」(檜垣 2008: 362)いた。これに対し『アンチ・オイディプス』以降、このような個体化の議論は、交換価値的なコード化の議論に回収され、それは「あくまでも退けられるべき超越としてしか位置づけられない」(檜垣 2008: 370)と指摘する。これをわれわれの文脈に引きつけて言えば、器官なき身体が、『意味の論理学』では幼児の自我形成という個体化の一要素に組み込まれていたのに対し、『アンチ・オイディプス』では、それを精神分析に見出されるオイディプス化の操作であるとして批判するとともに、器官なき身体は、部分対象を生産的なものとして登録する資本の自己目的的な運動として読み替えられたことに対応している。これによって、器官なき身体は、現実的な商品や使用価値とは切り離されるだけでなく、むしろそれらを生産する超越論的条件として理解されることになる。

また檜垣は、適切にも、前期ドゥルーズが主題的に論じる個体化(individuation)とは、「差異の取り消しを含み、その非同一的なあり方から、同一性を担った現象や意味作用を発生させること」(檜垣 2008: 370)であるとし、これを質と延長を伴った個体の発生(ontogenèse)や、その現実化(actualisation)から区別しているが[36]、この区別に準じて言えば、『アンチ・オイディプス』における器官なき身体とは、それ自体が強度量で満たされた個体化(individuation)の場であり、そこからあらゆる個体や現実化が生じると考えられている。つ

[36] 『差異と反復』においては、個体化と現実化はそれぞれ、現実的な個体に先立つ差異化(différen*t*iation)と、時間と空間において質と延長を伴った事物の発生としての分化(différen*c*iation)と呼ばれ、区別される概念である。個体化と分化、個体化の差異と個体的差異についてはとりわけ(DR: 318-324)を参照。このように、個体発生と個体化を区別し、「その個体性を構成する諸強度において差異を即自的に含み肯定するもの」(DR: 317)として個体化を論じたのはジルベール・シモンドンであり、個体化論におけるドゥルーズの解釈の多くはその哲学に負っている(cf. Sauvagnargues 2009b: chap X)。

まり、『アンチ・オイディプス』に至って、個体発生の議論は、オイディプス化（欠如や不在といった超越的対象の外挿）によって分裂病者を臨床的実体へと現実化(actualiser)する精神分析の批判へと落とし込まれ、これに対して、分裂病者の器官なき身体は、『意味の論理学』において前個体的で非人称的なものとして理解されていた超越論的領野へと上昇させられたと考えられる。『アンチ・オイディプス』の企図は、分裂病者に固有の活動性を、臨床的実体への現実化に先立つ、器官なき身体という個体化の場の内部において、あらゆる部分対象間の関係を離接的に内包する主体として描き出すという戦略によって、分裂病者の生を肯定することにあるということだ[37]。

超越論的領野の探求と人間と自然の同一性における齟齬

このように、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』とのあいだに見出される「個体化の議論の消滅」は、われわれが指摘した器官なき身体の概念的変化と軌を一にしており、これに伴って分裂症の問題が前面に押し出されたことになる。そして、これに自然というテーマが結び付けられたということだ。

こうした観点からすると、『意味の論理学』における分裂病は、自然と結び付けられることはない。むしろそれは、われわれがアルトーにおいて見てきたように、事物と命題、言葉と物との分節化の崩壊した状態、あるいはそうした分節化に対立するものとして理解されていた。これは、『意味の論理学』の重点が、分裂症そのものを対象化するというよりは、分裂病者の言語とは対比的に理解される、言語一般の分節化や、質と延長によって規定される個体発生を可能にする条件を探求することに置かれていることに起因する。『意味の論理学』においてドゥルーズが、サルトル、フッサール、シモンドンを念頭に置きながら、超越論的領野(le champ transcendantal)と呼ぶのは、そのような言語的分節化や個体発生、さらには論理的命題一般を可能にするものである。すなわち、「総合的な人称的意識の形態も、主観的同一性の形態も持たない」(LS: 120)非人称的な超越論的領野こそが、個体や人称の発生を可能にする条件であるとドゥルーズは考えている。

しかし、ここで注目されるべきは、そうした分裂症の否定的な位置づけよりも、言語一般の発生や個体発生を問うというこの問題意識それ自体が、ドゥルーズ哲学において自然という主題が前景化されることを拒む要因となっているということである。『意味の論理学』において、超越論的領野は、個体を構成すると同時に、それを取り囲む世界を構成する基盤となると述べられていたことに注目しよう。すなわち、「個体はつねに収束円として

---

[37] Cf. (小泉 2008: 382). 欲望的生産によって、臨床的実体としての分裂病者を、分裂症に固有の主体性へと変転させることを、いわば「臨床の問題」としてわれわれは肯定的に論じたが、これに対し小泉は、このロジックでは、精神を生産する場と身体を生産する場の関係が定まり難いが故に、「身体の病人の治療の方向は曖昧になっている」と指摘している。小泉の指摘を踏まえて言えば、ドゥルーズ哲学において、身体的欠損や身体的障害の治療を巡る問題が取り上げられるのは、マゾヒズムを論じる『千のプラトー』や、後に言及する『シネマ 1 運動イメージ』における自然主義を俟たなければならない。

の世界の中に存在し、世界は、世界を占めたり満たしたりする個体の周囲においてのみ、形成されうるし思考されうる」(LS: 133)とドゥルーズは述べている。これはつまり、個体における内部性と外部性、主体と対象、命題と事物の状態としての属性といったあらゆる二元性が超越論的領野において発生し、こうした根源的な二元性が成立した上で、個体の人称性や、個体が帰属する環境世界(Unwelt)と、そうした複数の世界に共通の世界(Welt)がそこから派生するということである。『意味の論理学』の議論の全体は、このように、超越論的領野における二元性の発生（二次的組織化）と、それに基づいた個体の人称性、世界、言語・論理的秩序の発生（三次的配置）によって構成されている。すなわち、『意味の論理学』は、個体とそれを取り囲む世界の発生を、厳密に同時的なものとして捉えているということだ。そうである以上、そこでは、個体の発生そのものが、世界や自然をその外部に排除することになるのは当然である。だからこそ、『アンチ・オイディプス』が提起する人間と自然の同一性という観点は、『意味の論理学』においては、まさに、人間（個体）と世界（自然）を分節化する二元性が発生する以前の状態としてしか理解されえない。すなわち、それは、個体と自然、人称と対象が依然として区別されていない未分化な深淵や、身体と身体が物理的に混交した分節化なき全体性として概念化されることになるということだ。事実、『意味の論理学』は、事物と属性、あるいは内部と外部の相互浸透を防いでいた言語的分節化という境界線（意味）が消失したならば、「すべては身体や身体的なものとなり」、「われわれの身体のなかへの他の身体の浸透、その諸部分との共存状態」(LS: 106)に陥ってしまうと明確に言明していた。すなわち、もう一度繰り返せば、『アンチ・オイディプス』における人間と自然の同一性という観点を『意味の論理学』の時点でのドゥルーズ哲学は、けっして採りえなかったということである。ここには、自然という論点から見たドゥルーズ哲学における断絶がはっきりと現れている。

第三節　自然主義としてのドゥルーズ哲学

起点としての自然概念から自然哲学の構築へ

それでは、『アンチ・オイディプス』において積極的に取り出された人間と自然の同一性という論点、そして、端的に自然として把捉された分裂症のプロセスはどのように肯定的に理解されるべきだろうか。前章で確認した議論を簡略に纏めるならば、ドゥルーズとガタリが提起する、分裂症に固有の生である欲望的生産は、外部にいかなる超越的な原理も持たず、その内部において、あらゆる部分対象を離接的に結びつける接続、切断からなる生産のプロセスであるということだった。欲望的生産という概念を提起する彼らの意図が、生気論と機械論を共に破綻させ、人工と自然、商業と自然、慣習と自然といった区別以前の自然を抽出することにあるということはすでに述べたとおりであり、(米虫 2011)も同様の指摘を行っている(cf. 219-222)[38]。ならば、その欲望的生産が『アンチ・オイディプス』

[38] (米虫 2011)は、ドゥルーズ哲学およびドゥルーズとガタリの思想に、「自然」概念が一

において自然と同一視されている以上、それ以降、独自の自然哲学の構築へと向かう後期ドゥルーズが対象とする自然の原形を、ここで述べられている分裂病者の器官なき身体や、欲望的生産に見出すことは正当であるだろう。(Rosanvallon&Preteseille 2009)は、あらゆる実在性を通俗的な物質のイメージに還元する平凡な唯物論(matérialisme)や、史的唯物論にも属さないという条件付きで、ドゥルーズの自然哲学と『アンチ・オイディプス』以降に展開されるドゥルーズとガタリの哲学を、唯物論的なプログラムと呼ぶことができると言う。そして、むしろこれを「自然主義のプログラム」と呼ぶべきであるとし、次のように述べている。

> この自然哲学は、エピクロス派、スピノザ、そしてニーチェからインスピレーションを受けたドゥルーズの自然主義を拡張し、具体化したものであるが、それが企図しているのは、自然と歴史、自然と文化、より一般的化すれば、存在と思考といった、外見上の分離の向こう側に身を置くことで、それらを識別しえないようにすることである。(Rosanvallon&Preteseille 2009: 29)

彼らが指摘するドゥルーズの自然主義[39]は、『アンチ・オイディプス』において積極的に提

貫して見出されるとし、この「自然」概念に対応する概念や議論を各々の著作において特定することで、ドゥルーズ哲学の形成過程を論じている。米虫の主張の要点は、人間と自然、人間と機械、あるいは人間と自然と機械といった区別が無効となるような「自然」概念、そうした「区別に先立つ、言わば根源的な「自然」」(米虫 2011: 225)こそドゥルーズの哲学（自然哲学）が一貫して堅持するものであるという点にある。この主張はまったく正しい。ただし、本論文の考えは、次章以降論じるように、この根源的な自然が根底にありながらも、ドゥルーズ哲学がこれを肯定的に論じるためには、『アンチ・オイディプス』以降の概念的配置や問題構成を必要としたということであり、人間と自然が区別されない自然概念を、人間の認識の向こう側に安直に措定するのではなく、また、それを単なる無差異や無秩序に落とし込むことなく取り出すためには、幾つかのステップを踏まなければならないということである。

[39] (戸田山 2003)によると、自然主義と呼ばれる立場は、存在論的自然主義と認識論的自然主義とに分けられ、各々の主張が次のように規定される。すなわち、存在論的自然主義は、自然を越えたものを認めず、「すべての実在する対象ないし現象は、自然界を構成する対象からなるか、あるいはそうした対象にスーパーヴィーンするものに限られる」(戸田山 2003: 68)とする。そして、戸田山は、認識論的自然主義の核心を、第一哲学の拒否、すなわち、「科学と独立に、経験によらずして真理に到達するような探求、したがって科学に先立って科学の基礎づけを与えうるような探求」(戸田山 2003: 76)を放棄し、哲学と経験科学との連続性を主張することにあるとしている。ドゥルーズにおける自然主義が、こうした現代の科学哲学に見出される議論からは、独立して展開されているということは、改めて指摘するまでもない。しかし、こうした自然主義の規定から見ても、ドゥルーズの自然主義はその枠を大きく超え出るものではないように思われる。経験科学と哲学のある種の連続性に関しては、ドゥルーズもまた積極的に受け入れることだろう。ただし、一般的な自然主義が想定する「自然界を構成する対象」や、あるいは哲学と連続する「経験科学」の内実と、ドゥルーズの想定するそれらとが完全に一致わけではないことも明らかであるだろう。これらについては稿を改めて議論される必要がある。

起された論点、すなわち、全体化されない部分対象、部分対象間の接続と切断および流れの生産からなるプロセス、分裂症における超越や外部なき総合といった論点がその構成要素となっている[40]。すなわち、『アンチ・オイディプス』における人間と自然の同一性としての自然概念が、それ以降展開されるドゥルーズとガタリの自然哲学の起点として位置づけられるということである。

結論　脱人間化から非人間主義へ

自然概念という視座の設定

このように、ドゥルーズ哲学における自然概念は、その思想的変遷における断絶とそれ以降の起点として理解することができる。言うまでもなく、ある哲学者の思想や体系が、一貫したものであるのか、断絶を含んでいるのか、あるいは、その発展が連続的か不連続かといった問いは、どのような視点を軸に据えてそれを捉えるかによってどちらでもありうると答えるべきであろう。ドゥルーズの哲学もまた例外ではない。しかし、本論文がドゥルーズの自然概念に着目するのは、それを視座に据えることによって、ドゥルーズ哲学における断絶とともに、その全体を規定している根本的な問題を明るみに出すことができると考えるからだ。本章では、『アンチ・オイディプス』において提起された自然概念、とりわけ人間と自然の同一性という論点に着目し、そこから、ドゥルーズ哲学における前期と後期の区別を捉えなおしてきた。最後に、自然概念という視座からドゥルーズ哲学の思想的な変遷を粗描し、次章以降の課題を特定しておこう。

---

[40] ドゥルーズは『シネマ１　運動イメージ』において、シュトロハイムとブニュエルの映画を「自然主義」として論じているが、そこではドゥルーズは、自然主義を、欲動、欲動の対象（部分対象）さらには欲動を欲望と言い換え、その暴力性によって規定している。こうした自然主義理解の原形が、『アンチ・オイディプス』において肯定的に取り出された分裂症の特性に見出されることは明らかであろう。ドゥルーズは、彼らの自然主義的映画において提示されるのは、人間の行為（行動イメージ）や情動（感情イメージ）へと現働化される以前の欲動であり（欲動イメージ）、任意の規定された世界に先行する起源的世界であるとし、次のように述べている。

> それ〔起源的世界〕は、不定形なその特徴によって認められる。つまり、それは純然たる背景＝底(pur fond)であり、あるいはむしろ、無底(sans-fond)である。この無底は、無定形の質料、すなわち、兆しや断片からできており、それは、非形式的な機能によって、すなわち、構成された主体を参照することさえないエネルギーの活動や活力によって横断されている。(IM: 174)

こうした引用や、さらに、「起源的世界は、自然(Nature)を人間による構築物に対立させない」(IM: 195)と指摘されていることから、ここでの自然主義は、無底を物理的身体の混交や部分なき身体として理解していた『意味の論理学』よりも、『アンチ・オイディプス』の議論の延長上にあると考えられる。

ドゥルーズ哲学を一貫する問いとしての自然

われわれはすでに、後期との断絶を強調すべく、前期のドゥルーズ哲学が、人間と自然の同一性という論点を採りえないということを主張したが、それは、必ずしも、当時のドゥルーズ哲学が、自然という主題を全面的に排除していたということを意味しない。むしろ、『差異と反復』や『意味の論理学』の議論が、熱力学や生物学などの自然科学的な知見、また、後者においてその付録として所収された「ルクレティウスとシミュラクル」が論じるエピクロス派の自然哲学にその多くを負っていることは明らかであろう。

そればかりではない。ドゥルーズは、1953 年にヒューム論である『経験論と主体性』を発表しているが、そこですでに問題とされていたのは、相互外在的な諸部分からなる物理的対象としての自然から区別される限りでの人間的自然(人間本性 nature humaine)であった。そして、ドゥルーズがとりわけ強調するのは、単なる印象の束を、観念連合を介してシステムとしての主体へと構成する、ヒュームにおける人間本性である(cf. ES: 120-123)。ドゥルーズは、人間本性によってシステムとして構成された主体に対してのみ与えられるものを所与として定義しなおし、これによって精神と物自体、あるいは主体と外部的刺激といった二分法を退けることが、ヒュームの人間科学の根本的な企図であると論じている。このように、53 年の時点ですでにドゥルーズの関心が、認識主体としての人間と自然との関係に向けられていることが理解されるだろう。次章において詳しく論じるように、ドゥルーズによるこうしたヒューム読解は、すでに、カントにおける超越論哲学をその問題設定として前提している[41]。この観点からすると、1963 年に発表された『カントの批判哲学』は、ドゥルーズがヒュームのなかに見出した、人間本性における認識と所与、主体と対象、主観と客観のあいだに成り立つ合致の問題を、カントの超越論哲学から捉え返したものとして理解されるべきであろう。すなわち、そこでドゥルーズが中心的に論じるのは、カント哲学における、理性、悟性、感性、および構想力という人間の諸能力の協働という論点であり、これによって条件づけられる人間的自然(nature humaine)である。

脱人間化としての超越論的経験論

しかし、ドゥルーズがこのように、超越論哲学という枠においてヒュームとカントの議論を論究する真意は別のところにある。すなわち、ドゥルーズの根本的な企図は、むしろそうした超越論哲学が記述するような、われわれに対して与えられる現象、あるいは人間の経験の可能性の条件に準じてのみ認識可能となる自然というその構図を批判することにある。すなわち、ドゥルーズは、自然を、悟性概念と感性の協働や、合目的性としての理念へと準拠させるカント哲学の体系を問題視し、いわばこのように人間主義的な観点から

---

[41]「すなわち、所与を主体に委ねる必要があり、上述の合致を所与が主体に合致することとして、《自然》が理性的存在者の自然に合致することとして構想する必要があるのだ。なぜか。なぜなら、所与とは、物自体ではなく、諸現象の総体、すなわちひとつのア・プリオリな総合によってしか《自然》としては提示されえない総体であるからだ。」(ES: 177)

自然を対象化する仕方を批判するのである。そして、超越論哲学という枠組みを保持しながらも、カント哲学における諸能力の協働や、超越的な理念のあり方を解体し、独自の超越論哲学を構築しようとしたのが『差異と反復』であると言えるだろう。この意味で、前期ドゥルーズ哲学は、カント哲学をはじめとする人間主義的な思考体系を、いわば、脱人間化(déhumaniser)[42]することが主題であったと考えることができるだろう。カントの超越論哲学を批判的に乗り越えた先に見いだされる、脱人間化された自然を対象としうる思考こそ、ドゥルーズが「超越論的経験論」(l'empirisme transcendental)と形容するものであると言えるだろう。1960 年においてドゥルーズが行ったベルクソンの『創造的進化』に関する講義を論じる Keith Ansell Pearson に倣えば、そこでは、われわれの人間的条件を越えて、思考しうる哲学を構築することが目論まれている(Ansell-Pearson 2007: 12)。これについては第三章と第四章において詳述する。

しかし、われわれが指摘したドゥルーズ哲学における断絶を考慮するならば、はたして前期ドゥルーズ哲学は、超越論的経験論の課題である、脱人間主義的な議論の先に見出されるべき自然を十分に論じえていたと言いうるであろうか。ドゥルーズが批判するカントにおける諸能力の協働が解体した状態、あるいは、ある種の生気論が想定するような合目的性を廃したときに見出されるであろう自然のあり方が、前章で論じた『アンチ・オイディプス』に見出される分裂病や彼らに固有の経験に類似していることは容易に認められるであろう。しかし、『アンチ・オイディプス』以前のドゥルーズ哲学が、人間と自然の同一性を肯定的に概念化しえないならば、そこでは、脱人間化された自然もまた、単なる無差異の深層や「底なし」に陥ってしまうことは想像に難くない。つまり、前期ドゥルーズ哲学は、超越論的経験論という企図を掲げつつも、それを充足しえたかどうかについては判断を保留せざるをえないということである。

非人間主義的な哲学による超越論的経験論の完遂

むしろ、この企図が本来的に実現されるためには、まさに、『アンチ・オイディプス』以降において、自然という論点が前景化される必要があった。そして、いかなる人間的な能力も存在も媒介しない、自然そのものの生産性が明示的に主題化されるのが『千のプラトー』であるとわれわれは考える。すなわち、後期ドゥルーズ哲学とは、『アンチ・オイディプス』以前には、未分化な深層としてしか規定しえなかった人間と自然の同一性としての自然概念を肯定的に捉えなおし、これを基盤とした固有の自然哲学を構築する試みであったと解することができる。なぜなら、そこで問題とされるのは、カントの超越論哲学において顕著に見られるような人間中心主義的な思考法を廃するのみならず、そうした人間的

---

42 「ロビンソンの目的、最終目標とは、《脱人間化》(déhumanisation)であり、自由な元素とリビドーとの出会い、宇宙的なエネルギーや元素的な大いなる健康の発見である。これは、島のなかでしか出現しないし、さらに島が大気的にか太陽的になる限りにおいてしか出現しない。」(LS: 352)

条件を媒介することのない自然そのものにおける物質や身体における生産性や能動性であり、そこからいかにこれまでとは異なる人間の形象を描き出すことができるのかということであるからだ。この意味で、(Montebello 2008)と(鈴木 2008)が的確に表現するように、後期ドゥルーズの哲学は、まさに、非人間主義的(inhumain)な哲学と形容することができるだろう[43]。

このように、ドゥルーズの哲学は、一貫して、自然という概念をその射程に含めている。そして、適切に言えば、自然概念をその向かうべき方向性としながら、それに対して変化する問題構成や概念的布置こそが、ドゥルーズ哲学の思想的変遷を駆動しているのであり、これこそ本論文全体を通して主張されるテーゼに他ならない。本論文が主張するのは、ドゥルーズ哲学の思想的変遷を、人間と自然の同一性を断絶とし、脱人間主義から非人間主義へと向かう道のりとして理解することである。自然概念は、ドゥルーズ哲学全体における中心的な問題として一貫して見出されるだけでなく、後期ドゥルーズの自然哲学へと向かう論点や概念はすでに前期ドゥルーズ哲学のなかに萌芽的に認められる。しかし、それは決して単線的な発展を経るものではない。重要なのは、自然概念から見た断絶を含みながらも、前期と後期のドゥルーズ哲学のあいだで、いったいどの部分が継承され、どの部分が継承されなかったのか、これを見定めることである。ドゥルーズ哲学の思想的変遷における、連続性と非連続性を探ること、これが次章以降のわれわれの課題となる。

---

[43] ドゥルーズの思想が最終的に見出したテーマを Montebello(2008)は次のように述べている。

> 人間の生をより広い生へと開くこと、人間的な論理から軸をずらし、その生のなかに、（世界の外ではなく）この世界のなかに、生を限界づけることのない生を発生させること、そして、人間的なものより高度な哲学的な平面を構成することによって、その可能性を打ち立てること。(Montebello 2008: 246)

本論文もまた、彼らの解釈に従い、ドゥルーズ哲学がその固有の自然哲学へ、すなわち、非人間主義的な哲学へと至るその思想的変遷を辿ることを目的としている。

第Ⅱ部　自然の問題から見たドゥルーズ哲学の変遷――脱人間主義から非人間主義へ

第三章　超越論的経験論とは何か（1）――ドゥルーズによるカント哲学の読解について

序論

超越論的経験論における超越論哲学と経験論

本章の目的は、われわれがこれまでに確認した、自然概念を巡る思想的断絶が生じる 1972 年までのドゥルーズ哲学が、どのようなものであったのかを特定することである。

周知のようにドゥルーズは、そのキャリアを特定の哲学者に関する個別研究から始めている。1950 年代から 60 年代末にかけて、ヒューム、ニーチェ、カント、ベルクソンに関する一連のモノグラフを執筆したあと、その集大成として発表されたのが、国家博士論文である『差異と反復』(1968)である。注目されるべきは、そこにおいてドゥルーズが、自らに固有の哲学を「超越論的経験論」(l'empirisme transcendantal)と形容していることである。超越論哲学と経験論という本来は結びつきえない語をあえて結びつけたこの造語は、当時のドゥルーズ哲学の問題意識をきわめて凝縮した形で表現しているように思われる。

超越論的経験論という語によって、ドゥルーズに固有の哲学や思想を表現することはすでに慣例となっている。しかし、『差異と反復』の記述だけを参照し、そこで想定されている超越論的経験論の実態をポジティブに規定することはきわめて難しい[44]。それは、超越論

---

[44] 前章においてわれわれは、ドゥルーズ哲学の思想的変遷が、『アンチ・オイディプス』における「人間と自然の同一性」を断絶点とし、それ以前の前期ドゥルーズを脱人間主義として、以降の後期ドゥルーズを非人間主義として特徴づけた。そして、前期の脱人間主義的な傾向性が明確に見出されるのが「超越論的経験論」という概念であるように思われる。なぜなら、超越論的経験論の企図を端的に言えば、それは、カント哲学に見いだされる、人間の諸能力の協働に準拠する人間主義的な(anthropologique)原理を批判、解体することであり、これをある種の脱人間化、脱心理化として理解することができるからだ。後期ドゥルーズの自然哲学は、こうした脱人間化の先にある、非人間的な自然を志向し、それを主題化することになるだろう。(Sauvagnargues 2009b)もまた、超越論的経験論を同様の方向性において理解しており、その内実を次のようにまとめている。

> 《超越論的経験論》(Empirisme transcendantal)はしたがって、カントの企図を先鋭化することを意味する。一方でドゥルーズは、カントの企図に対して、超越論的な我思うという形式(la forme du Je pense transcendantal)を、非人称的な諸々の個体化と前人称的な諸々の特異性に置き換えることで、実体的な主観に対する批判を実施する。他方で彼は、ベルクソンやニーチェ的な実在論に従って、思考を直接的に経験と接触させる。（中略）したがって、哲学の任務は、われわれの人間中心的な

的経験論という語に見出される超越論哲学と経験論のそれぞれに、ドゥルーズ独自の読解が加えられていることに起因する。すなわち、それは、単にカント的な超越論哲学と、ヒューム的な経験論を結びつけたものでもなければ、後者によって前者を乗り越えるというものでもない。重要なことは、ドゥルーズが理解する超越論哲学と経験論との錯綜した関係を解きほぐし、そこからドゥルーズに固有の論点を引き出すことであろう。

こうした観点から着目されるべきは、処女作である『経験論と主体性』(1953)から『差異と反復』(1968)に至る一連の著作が、まさに超越論哲学をめぐるさまざまな問題を軸に展開されているということだ。後で詳しく論じるように、ヒューム論である『経験論と主体性』(1953)が、カントの超越論哲学をその問題背景としていたことはすでに一般的了解であるし[45]、また、『ニーチェと哲学』(1962)は、ニーチェの系譜学を明示的にカントの批判哲学に対比させて論じている(cf. NP: 102-108)。とりわけ、1965 年に発表された『カントの批判

見方(notre vision anthropocentrée)を乗り越える(dépassent)《非人間的、あるいは超人間的な》(inhumaines ou surhumaines)経験の様態へとわれわれを開くことにある。(31-32)

Sauvagnargues によるこの定式化は、その方向性も含めて全く正しく、本論文も多くをその解釈に負っている。ただし、彼女は、超越論的経験論のなかに、われわれが指摘した脱人間主義的傾向性と非人間主義的傾向性の区別を見ていない。さらに、唯一ミスリーディングなのは、あたかもドゥルーズが、カントの超越論的主観性や超越論的統覚に対抗して、あるいはそれとは独立に、非人称的な諸々の個体化や前人称的な諸々の特異性といったものをあらかじめ想定し、単にそれらを対置させているかのように述べている点だ。むしろ、ここで述べられている非人称的な個体化、前人称的な特異性、思考と経験の接触や一致という論点は、あくまでも、カントの超越論哲学の内在的な批判を通して見出されるべき論点であり、それは、超越論的経験論というプログラムの帰結に過ぎない。むしろ、なぜそうした論点が要請されなければならないのか、またそれが、どのような問題意識から導かれるのかを説明しなければ、それは単なる、超越論哲学の対立物や、根拠を欠いた主張の類に成り下がってしまうだろう。

[45] Cf. (山森 2013)、(國分 2013)。前者はカントの超越論的主観性にヒュームの経験論を対比させ、「ドゥルーズはヒュームの擁護を通して自己の立場表明を行った」(35)とし、ヒュームの経験論が超越論的経験論の発端となったと理解している。また、後者は、カントが経験的な事実としての諸能力を前提とし、それを超越論的統覚へと引き写すことで、その発生を問わない点にドゥルーズの批判は向けられており、ドゥルーズの哲学は、その問いを「経験論哲学によって補うこととして描き出すことができる」(50)と主張する。すなわち両者は共に、カントの超越論哲学に対するヒュームの経験論の優位性を説いているということだ。しかし、ドゥルーズの主たる関心が、カントの超越論哲学にあるとすれば、はたしてヒュームの経験論がそれに何かしら寄与する論点を提示しうるか疑問である。あらかじめ指摘しておけば、むしろドゥルーズの意図は、カントが提示した超越論哲学に忠実に従い、徹底化させることによって超越論哲学の自身の脆弱さを露呈させ、そこにヒュームに代表されるような認識論的に理解される一般的な経験論とは異なる経験論のあり方を模索することにある。ベルクソンの哲学が「高次の経験論」として賞賛される意義もここに見出されるとわれわれは考えている。また、本章で主張されるように、ドゥルーズはカント哲学のなかにまさに発生の議論を読み込んでいるのであって、それが彼のカント読解の根幹にあるように思われる。問われるべきは、それが何の発生であって、それがどのように超越論哲学の内部において位置づけられるかということである。

哲学』には、ドゥルーズによる超越論哲学の理解が端的に示されており、それは『差異と反復』で提起される超越論的経験論へ直結する論点を含んでいると思われる。このように、60 年代のドゥルーズ哲学は、一貫してカントの超越論哲学を中心に位置づけるようにして展開されている。

しかし、ここで注意しなければならないことがある。すなわち、ドゥルーズは、単にカントの超越論哲学に追随するわけでも、それを全面的に否定しようとするわけでもないということである。ドゥルーズが集中的にカントの超越論哲学を分析するのは、その不十分さを見極めるためであると同時に、そこに超越論哲学そのものを救い出す論点を模索するためであるように思われる。この意味でドゥルーズは、カントが提起した超越論哲学という哲学的企図に忠実に従い、それを最大限に利用することによって、結果的に、カント哲学の体系性そのものを解体することになったと考えるべきであろう。

こうしたドゥルーズの企図を十分に理解するためには、そこで念頭におかれている哲学史的な文脈を考慮する必要がある。すなわち、それは、とりわけフィヒテやマイモンといったポスト・カント主義の議論(cf. Kerslake 2008)、およびハイデガーによる実存主義的（形而上学的）なカント解釈という文脈である。少なくとも 1956 年の時点でドゥルーズが、こうした文脈を射程に入れて超越論哲学を考察していたことは明らかだ[46]。周知のように、フィヒテによる主観と客観の根源的同一性や、ハイデガーによる人間の有限性という論点は、カントの超越論哲学における問題点を批判し、そこに、われわれの経験の可能性の条件付け以上に、客観そのものの発生や形而上学の基礎づけの可能性を見出すことで、これを批判的に継承したものである。そして、ドゥルーズは、こうした哲学史的文脈をふまえ、またこれに同調しつつも、あえてカント哲学に留まり、その意義を見定めようとしたということになる。したがって、超越論的経験論を理解するためには、カントの超越論哲学をはたしてドゥルーズはどのように理解していたのかを第一に明らかにすべきである。その作業を経た上で、それをドゥルーズがどのように換骨奪胎し、そこにどのような固有の論点を導入したのか、これらを説明しなければならない。

なぜ感性が問題となるのか

こうした観点から『差異と反復』を読むならば、以下の引用の重要性は直ちに理解されるだろう。それは超越論的経験論の中心的問題を端的に言いあらわしているように思われる。

---

[46] 後に検討するように、1956-57 年にかけて、パリのルイ・ルグラン校で行われた「基礎づけるとは何か(Qu'est-ce que fonder?)」という講義を参照すれば、ドゥルーズが、超越論哲学の開始をヒュームの経験論に見出し、カント、ポスト・カント主義、ハイデガーへ至るその展開を考慮していたことが理解される。したがって、これはドゥルーズ哲学におけるヒューム経験論の位置づけに関わる問題であるが、『経験論と主体性』の時点で、どこまでこうした哲学史的文脈が想定されていたのかは定かではない。

> 実は、われわれが感覚されうるもののなかで、感覚されることしかできないもの、すなわち、感覚されうるものの存在そのものを直接的に把握するとき(quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible)、経験論は超越論的になり、感性論は必当然的な(apodictique)学となる。〔強調は原文〕 (DR: 79-80)

ここで想定されているのは、明らかにカント哲学である。カントの『純粋理性批判』が述べていたのは、われわれの感官に与えられる感性的多様は、それ自体が直接的に把握されるのではなく、必然的に他の諸能力に媒介されるということである。すなわち、カントにとって、感性的多様はつねに、直観の形式である時間と空間においてのみわれわれに与えられ、それらをある単位に総合する悟性概念（カテゴリー）および、直観と悟性を媒介する構想力の図式作用によってはじめて、われわれの経験的対象（現象）として理解可能となる。直観の形式を論じる超越論的感性論と、悟性概念の演繹と分析を行う超越論的論理学から構成される『純粋理性批判』は、このようにして与えられるわれわれの経験が、どのような条件において可能となるのかを明らかにすることを主眼としたものだ。

ならば、引用部においてドゥルーズが主張するような、他の諸能力に媒介されることなく、感性的なものそのものを直接的に把握する「感性論」(l'esthétique)は、明らかにカント哲学と対立するものであることが分かるだろう。まして、カント哲学においては、直観の形式と悟性概念に媒介されるものだけが感覚されうるもの(le sensible)であり、われわれにとって経験可能なものである。ならば、ドゥルーズが直接的に把握すると言う、感覚されうるものの存在そのもの(l'être même du sensible)など、カント哲学にあってはそれを把握するどころか、認識論的に問題とすることすらできない。カントが、こうした人間の認識の範囲を越えたものを物自体(la chose en soi)と呼び、思考可能ではあるがその認識は不可能であるとしたことは周知の事実である。

しかし、これを肯定的に言いかえれば、ここにはドゥルーズの超越論的経験論の根本的な企図が表れているということだ。すなわち、第一に、カントの超越論哲学に対するドゥルーズの批判は、感性、悟性、構想力という人間の諸能力によって構成されるその体系性に向けられていることが分かる。ドゥルーズは、諸能力の協働というその体系性を解体することで、カント哲学において、思考することはできるが認識不可能であるとして排除された感覚されうるものの存在を、直接的に捉えうる哲学を要請している。これをドゥルーズは、超越論的になった経験論、必当然的な学としての感性論、すなわち超越論的経験論と呼んでいるのである。カントの超越論哲学を、認識論的な枠組みを超えた存在を捉えうるものへと読み替えるというこのドゥルーズの企図が、先に指摘したフィヒテの同一性哲学や、シェリングの知的直観といったポスト・カント主義によるカントの超越論哲学の読解と共振するものであることは明らかであろう[47]。そして、超越論的経験論が対象とする感

[47] ドゥルーズとポスト・カント主義（とりわけマイモンを中心とした）の関連性から、へ

覚されうるものの存在に該当するのが、『差異と反復』において「差異、ポテンシャルの差異、質的に雑多なものの根拠としての強度という差異」(DR 80)と呼ばれ、検討されているものである。これについては、第四章において検討する。

しかし、ここでひとつの疑問が持ち上がる。すなわち、なぜ超越論的経験論において、感性が特権的に問題とされるのだろうか。カント哲学のように、悟性や構想力に媒介されるのではなく、なぜ感性は他の諸能力から分離される必要があるのか、そして、それがどのような意味においてカント哲学の体系性を批判することになるだろうか。

ドゥルーズが感性に着目する理由のひとつは、そこで想定されている経験論にある。先の引用部の直後でドゥルーズが参照しているジャン・ヴァール(Jean Wahl 1888-1974)の『英米の多元主義哲学』(1920)に目を向けてみよう。そこにおいてヴァールは、ウィリアム・ジェームズの哲学に言及し、その多元主義、根本的経験論の特徴を説明している。ジェームズの哲学は、「現実を諸原理に適合させる」一元論的な主知主義に敵対する。ジェームズが重視するのは、理性や意志による認識ではなく、可塑的で規則性なき「現実的に感得される一次的な経験」(Wahl 2005: 195)であり、根本的経験論はそのような感性的対象そのものの実在やその在り方を肯定する。ドゥルーズの超越論的経験論が念頭に置いているのは、こうしたジェイムズに見出されるような経験論であり、したがって、世界における多様性や、それに対して開かれる感性（的直観）を問題とすることになる。

さらに、ヴァールの『形而上学的経験』(1965)は、シェリングの哲学を、「経験論と合理論を統合することから始め、その哲学の最終段階において、経験論へと向かった」(Wahl 1965: 164)ものとして、これをまさに「超越論的経験論」と形容している。ヴァールによれば、近年の科学は、経験的な知覚や法則を逃れる微視的な要素からなる宇宙(univers)が眼前にあるという事実にわれわれを直面させる。こうした「われわれに強制される、〔知覚や知的法則性に〕還元不可能な何かとして世界の事実」(Wahl 1965: 164)に経験の本質を見出し、これによって古典的な経験論を変形させ、「超越論的観念論と同様に妥当であり、またそれ以上に妥当でありうる」(Wahl 1965: 164)ものとして考案されたシェリングの哲学を、ヴァールは超越論的経験論と呼んでいるのだ。ここに見出される、知覚や知性によって対象化されない自然の多様といった議論が、ドゥルーズの超越論的経験論にも共通して見出されるだろう。

おそらくドゥルーズの超越論的経験論は、カント哲学の問題点を克服し、その超越論哲学を、単なる主観的能力の分析ではなく、この世界や事物の実在そのものを語りうる一種の存在論として展開させることにあるという意味で、こうしたポスト・カント主義の動向

ーゲル哲学に対するその位置づけを論じたものとして、(Smith 2000)がある。「ドゥルーズはまさに彼のカント本を「敵についての本」だと表現しているが、別のところでは、カントは内在性の偉大な哲学者の一人であると的確に述べている。そしてドゥルーズは、ためらうことなく自身をポスト・カント派の伝統のなかに公正に位置づけている（たとえカントは、内在性という考えをその必然的な帰結、すなわち、その微分に関する帰結へともたらすことができなかったとしてもそうである。）」(123)

と軌を一にしていると言うことができるだろう。しかし、ドゥルーズはあくまでも、ポスト・カント主義が、根源的な自我の同一性（フィヒテ）や知的直観（シェリング）、あるいは超越論的構想力（ハイデガー）に着目したのとは異なり、あくまでも感性（的直観）にこだわる。そして、次章で詳しく論じるように、カントの超越論哲学の最大の問題点が、感性が悟性や直観の形式と必然的に協働することにあるがゆえに、ドゥルーズはベルクソン哲学における直観に着目し、それによってカント哲学の克服を試みるのである。ここに、ドゥルーズに固有の超越論的経験論の要点があるとわれわれは考えている。

では、本章で問われるべき論点を確認しておこう。1960 年代におけるドゥルーズ哲学の主眼は、その超越論的経験論を作り上げることあった。それは明らかに、カントの超越論哲学の読解、分析を通して前景化されていったものである。またそれは同時に、ヴァールが紹介する「経験論」と共振するように、感性と自然の多様を問題とするところにその固有性があるように思われる。ならば、ドゥルーズの超越論的経験論を理解すべく明らかにされるべきは、ドゥルーズがカントの超越論哲学をどのように理解し、そして、そこからなぜ感性の問題を中心に据えたのかということである。これを本論文では、本章と次章に分けて明らかにしたい。

そこで本章では、ドゥルーズによるカント読解の根幹がどこにあるのかを特定することを課題とする。これは次章においてドゥルーズの超越論的経験論に固有の論点を理解するための準備作業となるだろう。まず、ヒューム論である『経験論と主体性』以来、ドゥルーズの関心が超越論哲学の読解と分析に向けられていたことを確認し、そこからドゥルーズが、ヒュームの経験論に比して、カントの超越論哲学に与えていた位置づけを理解しよう（第一節）。次いで、『経験論と主体性』の後、十年を経て出版された『カントの批判哲学』(1963)を検討するために、その間にドゥルーズが行った講義（1956-57）を参照し、そこで論じられている哲学史的文脈を明らかにしておく（第二節）。というのも、『カントの批判哲学』においてドゥルーズは、カントの『判断力批判』、とりわけその合目的性の議論を重視するのだが、それを理解するための要点がそこには見出されるからである。これらを踏まえて、ドゥルーズが何をカント哲学の根幹に見出したのかを特定する（第三節）。

次章で論じるように、こうしたカントの超越論哲学を批判的に解体したのが『差異と反復』である。しかしそれは、ドゥルーズが 50 年代初頭から 60 年代にかけて行ってきた超越論哲学の分析とその体系性の解明という作業から切り離しえない。こうした作業を通してドゥルーズが見出した超越論哲学の根本的な脆弱さ、問題点を理解するために、本章の議論を手がかりとしたい。

第一節　超越論哲学に対するヒューム経験論の不十分さ

『経験論と主体性』の主題

『差異と反復』に見出される超越論的経験論の中心的な企図が、カントの超越論哲学の

批判にあることは明白である。しかし、それは、すでに述べたように、カントの超越論哲学そのものを棄却することを意味してはいない。むしろ、ドゥルーズ哲学にとって超越論哲学とは、たとえその語の内実や、それに対するアプローチに顕著な変化があったとしても、その全キャリアを通して常に根本的な課題であったように思われる。

『カントの批判哲学』ではこう述べられている。「ア・プリオリとは、経験に由来しない諸表象」を示し、「超越論的とは、それに従って経験が必然的にわれわれのア・プリオリな表象に従う原理を示す」(PCK: 22)。このような、経験に先立って「必然的な従属」を可能にするア・プリオリな条件を問うことこそが超越論哲学の要であるとドゥルーズは理解している。さらにドゥルーズは、カント哲学における「ア・プリオリ」や「超越論的」という語の意味の解明を中心的な課題とし、それを引き受け、それに忠実であろうと努めているように思われる。この姿勢は、とりわけ 50 年代から 60 年代にかけて行われた哲学者の個別的研究において顕著である。すなわち、60 年代に至るドゥルーズの仕事は、そのすべてが、一貫して、カント哲学との格闘を通して、その超越論哲学の体系性とその問題点を探り当てることに向けられている。そして、超越論的経験論は、この方向性を徹底させた先にあると考えられる[48]。

ドゥルーズは極めて早い時期に、ヒューム論である『経験論と主体性』(1953)[49]を発表しているが、これもまた例外ではなく、明らかに超越論哲学という問題の枠内で理解されるべきものである。言い換えると、ドゥルーズ哲学において、超越論哲学が問題として提起された最初の原型が、ヒューム論には見出されるということだ。

まず、『経験論と主体性』の議論を整理しておこう。周知のように、ヒュームにとって、思考や観念と呼ばれるものは、所与として与えられた印象が、徐々にその鮮明さや快活さを弱めたものである。したがって、様々な（複合）観念を形成している単純観念は、それに対応する印象を伴っている。ならば、われわれが精神や想像力と呼ぶものも、何か実体的なものではなく、経験的に与えられる所与と、それに伴う観念の束に過ぎない。しかし、にもかかわらず、精神は自然や対象を観照し、そこから経験においては決して所与として与えられない関係性や一般法則を引出し、判断を行う。では、単なる観念のコレクションである精神は、いかにしてこのような主体というシステムとなるのか(comment une collection devient-elle un système?)。これが『経験論と主体性』の問いである。

この問いによってドゥルーズが意図しているのは、ヒューム哲学のなかに、われわれの

---

[48] (Vuillemin 1954)は、いわゆる「カントのコペルニクス的転回」を次のように表現している。すなわち、「主体を対象の周りに転回させるのではなく、対象を主体の周りに転回させることによって、確実性から真理へ、自我から世界への移行を操作する方法が見出され、こうしてデカルト以来、主観性の利になるよう思考が積み重ねてきた努力が達成されたように思われる」(1)。ドゥルーズのカント解釈、およびポスト・カント主義解釈は、このヴュイユマンの著作にその多くを負っている。

[49] 『経験論と主体性』は、1947 年に J.イポリットと G.カンギレムの指導の下、高等研究免状(Diplôme d'étude supérieur)として提出された論文が基となっている。Cf. (Sauvagnargues 2009b: 22), (Lemieux 2009).

経験的認識を可能にする原理を見出すことであり、まさにこれは、一種の超越論哲学に他ならない。そしてドゥルーズは、その原理を、所与における主体性の成立として記述するところに、ヒューム経験論の要点があると考えている。

> それ〔主体〕はどのようにして所与のなかで構成されるのか。所与の構成が、主体の構成に取って代わる。所与はもはや主体に与えられるのではなく、主体が所与のなかで構成されるのだ。ヒュームの功績は、この経験的問題をすでに(déjà)、超越論的なものからも、また心理的なものからも遠ざけておくことによって、純粋な状態で引き出したことにある。(ES: 92)

カントは、われわれの経験に与えられる所与が、まさに当の所与として与えられるために必要とされる条件（直観の形式、悟性概念）を超越論的原理と呼ぶ。超越論哲学とは、現象である限りの経験が与えられるために必要な可能性の条件を問うものであり、言うまでもなくこれは、カントがヒュームの懐疑主義を引き受けて提起したものである。しかし、ドゥルーズが主張しているのは、ヒュームは、いかにして所与のなかで主体が構成されるのかと問うことによって、「すでに」カント以前に超越論的な問いを提起し、これを経験論の問題として論じていたということである。つまり、経験的認識が可能となるための条件を問う超越論哲学をはじめて開始したのは、カントではなくヒュームであるということだ。

『経験論と主体性』には、ヒュームとカントの対比がさらに見出される。ドゥルーズによれば、ヒュームとカントは、「想像が認識の問題を提起しうる最良の土壌」(ES: 124)であるとした点において共通している。すなわち、ヒュームにおいて、想像は単なるひとつの能力としてではなく、主体がそこにおいて(dans)構成される場(lieu)として理解されている[50]。そしてヒュームは、「自然における現象の再現の規則と、精神における表象の再現の規則のあいだ」(ES: 123)に対応関係が成り立つための条件として想像を位置づけ、「一般規則は、想像において反省された情念である」(ES: 48)とすることによって超越論哲学が提起した問題に答えるとドゥルーズは考えている[51]。言い換えると、ヒューム経験論の最大の利点

---

[50] 「おそらくヒュームが絶えず繰り返していたのは、観念は想像のなか(dans)にあるということだ。（中略）その前置詞〔dans〕が意味するのは、想像は要素でもなく、作用因でも規定的規定作用でもないということである。想像とは、局所化されるべき場(lieu)、すなわち、固定されるべき場であって、規定可能なものである。いかなるものも想像によって(par)作られるのではなく、すべては想像のなかで作られる。」〔強調は原文〕(ES: 3)

[51] (米虫 2010)は、ドゥルーズのヒューム論を論じた文章のなかで、「必然的結合とは対象のうちにあるものではなく、対象を眺める精神のうちで生まれる、その精神自身が強制・拘束されていると感じることにすぎない」(8)と指摘するとともに、こうした『経験論と主体性』の根本的なテーゼを、適切に次のように述べている。

> つまり精神が主体になるとは、想像力による無秩序な状態から、想像力が固定されることで秩序づけられた状態へと移行するということでもある。（中略）主体とは決

は、経験的認識を可能にする超越の原理を、いかなる超越論的原理も認めることなく、まさに経験的な所与のただなかにおける主体の構成によって論じたことにあると言えるだろう。

ここから理解されるのは、『経験論と主体性』におけるドゥルーズは、通常、あらゆる認識の起源は経験的な印象に還元されるとする、認識論的水準において理解された経験論の議論を、むしろ、そうした認識論的問題が成立するための条件を問い、それを経験的な所与や原理による主体の構成によって応える、一種の超越論哲学として読解しようとしているということだ[52]。この意味で、『経験論と主体性』は、厳密に超越論哲学という枠組みに含まれるということが理解されるだろう。

超越論的問題に対する経験論の不十分さ

こうしたヒュームの議論には、(檜垣 2011、2012)や(Bell 2009)が指摘するように、後のドゥルーズ哲学へとつながる論点が見いだされるのは事実である。しかし、直ちに付け加えなければならないことがある。それは、こうしたヒュームの議論に重要性を認めながらもドゥルーズは、経験論は、超越論哲学が提起した問題に対して適切に答えてはいないと考えているということだ。ヒュームとカントは超越論哲学という問題を共有し、また両者ともに、想像（構想力）に重要な位置を与える。そして、ヒュームにとって主体とは、所与において構成される効果（結果）であるのだから、当然、所与を認識すべくあらかじめ想定される心理学的主体ではない。しかしそれは、カントにおけるように、いかなる経験にも先立って、現象の単一性を保証する超越論的主観性でもない。後で確認するように、ヒュームにとって主体とは、習慣(convention)や合目的性(finality)といった、精神や想像力に外在する実際的(pratique)な原理によって受動的に形成される傾向性のことである。すなわち、主体は、経験に先立って想定される原理ではなく、あくまでも経験的な所与、実践的な習慣や目的の只中で形成されるということがヒューム経験論の要となる。しかし、超越論哲学が、あくまでも経験に先立って、それをわれわれの表象に必然的に従属させる原理の探求であるならば、そのような必然性を、はたして所与や習慣によって充足させることができるだろうか。

> して起源にある原理でも原因でもなく、むしろそれを可能にする何らかの原理や原因によって生み出される或る種の「結果／効果 effet」でしかない。したがって主体は独立した絶対的なものではなく、それを生み出す原理や原因との関係で捉えられるべきであって、その限りにおいて根本的には受動的なものにすぎない。(9-10)

[52] (Sauvagnargues 2009b)は、ドゥルーズによるヒューム解釈を「主体に対する所与の構成（カント）から所与における主体の構成（ヒューム）への移行」であるとし、それがカントの観念論に、実在的な経験を対抗させるものであると肯定的に評価している。しかし同時に、この「ヒュームについての早熟な読解はカントの枠組みのなかに含まれるのであり、ドゥルーズはこれらのテキストにおいては、哲学のなすべきことを批判哲学と絶えず同一視している」(31)と適切に注意を促している。

『経験論と主体性』以降、『カントの批判哲学』が出版されるおよそ十年のうちに、この論点は、ドゥルーズのなかで徐々に自覚され、強調されていったように思われる。また、その片鱗を『経験論と主体性』のなかに垣間見ることも可能である。ドゥルーズは、超越論哲学に対して経験論の何が不十分だと考えていたのか。それは、ドゥルーズが経験論の条件であるとする二元論において顕著に現れる。

> ヒュームが問いを立てたやり方そのもの、すなわちその二元論は、所与と主体の関係を主体が所与に一致することとして、人間本性が自然に一致することとして理解することを強制する。(ES: 124)

ヒュームの経験論において、印象と観念は対応しており、それらは力と快活さの程度の差にすぎないとされることはすでに指摘しておいた。ここで言われている二元論とは、そうした経験的な所与によって生じる印象や観念に対して、それら諸観念を結合する関係をそこから区別し、関係は所与から生じないとする立場である[53]。すなわちドゥルーズは、「諸

---

[53] (Shirani 2006)の第一章は、ドゥルーズがヒュームの経験論や、ヴァールによる英米哲学の紹介から引き受けた「関係の外在性」(extériorité des relations)の分析に充てられている。Shirani はこの関係の外在性こそが、ドゥルーズ哲学におけるあらゆる概念の根底にあると考えている（そこで列挙されているのは、内在、出会い・偶然性、記号、全体やロゴスに対する時間とアンチ・ロゴス、離接的総合、副次的矛盾、戦争機械、アレンジメント、襞、ライプニッツ的モナド、概念、出来事、内在平面である）。ここで言われている関係の外在性とは、端的に言えば偶然性のことであり、ドゥルーズの哲学のすべてが、この偶然性に賭けられているように描かれていることは次の引用からも明らかである。

> 思考の必然性は、偶然的な必然性でしかない(la nécessité contingente)。哲学においては、内的な必然性などない。哲学は、偶然(hasard)という賽の投擲によって、あるいはまさに未規定なもの(l'indéterminé)によってのみ始まる。(81)

> このように、関係の外在性の理論は、外(le dehors)を救済するための条件である。それは統合する全体に抗する闘争である。（中略）システムを逃れ、システムのなかに入ることを望まない何かがつねにある。ドゥルーズ的な世界は既成のものではない。それはつねに未完成である。それは絶えず作られる。したがって、新たな概念の創造がドゥルーズの掛け金となる。外在する関係の理論は、こうした運動や変化を可能にする。問題となるのは、出会い、偶然性、出来事であり、要するに観念や思考する主体といった項に外在する関係なのである。(82)

偶然性、外部、あるいは創造性（新規性）こそがドゥルーズ哲学の根本であるとする議論は、これまでに幾度となく繰り返されてきたものだ。もちろんドゥルーズの議論は、偶然性を排除するものでは決してない。しかし、同時にドゥルーズは、既成に対する新しさ、内に対する外、必然に対する偶然といった二分法を想定することは決してない。まして、その哲学のすべてが偶然性や外部から到来する出会いに負うというような議論は、おそらくは説明されるべき当の偶然性や出会いを未規定のままにしてしまい、結果的に、それらの語が含意しているものを低く見積もることになるだろう。むしろドゥルーズの企図は、必然性と偶然性が識別不可能になりうる領域、少なくともそれらが調停（共立）しうる領

関係と諸項、主体と所与、人間本性の原理と自然の力能とのあいだに、同種の二元性が最もさまざまな形で表現されている」(ES: 122)ことが経験論の条件であるとする。そして、周知のようにここからヒュームは、因果性などの関係が客観的に実在することを否定し、それを「ある対象の観念からそれにいつも伴う対象の観念へ、そして、ある対象の印象から他の対象のより快活な観念へと移行するように想像を定める慣習」(Hume 2003: 115)に還元する。こうしたヒュームの姿勢に対してドゥルーズは、カントの超越論哲学の立場から次のように指摘している。

> しかしまさに、もし所与がそれ自体まずはじめに、経験的な主体にとって表象の結びつきを規則づける諸原理と同種の諸原理に従っていないならば、主体は、絶対的に偶発的な仕方を除いては、決してこの一致に出会うことはありえないし、その諸表象を結びつける機会を持つことさえないだろう。(ES: 124)

カントにとって現象とはつねに、主体に対して現れる表象である。厳密に言えば、あらゆる現象が私の表象であるかぎり、それは「私は思惟する」(Ich denke)という形で表現される純粋統覚を伴っていなければならない。すなわち、現象が与えられるためには、「この自然そのものにおいてあらかじめ表象の規則を構成するという条件においてのみ、経験的な構想力における表象の規則を可能にする、ア・プリオリな総合」(ES: 125)がなければならない[54]。

これに対し、ヒュームの経験論において、所与がまさに経験的所与として与えられるのは、観念連合から派生する因果性によってそれら諸々の所与が結び付けられているからである。観念連合は経験に先立つ原理ではない。むしろそれは、反省の印象からなる情動によって可能になるとドゥルーズは言う。「観念連合は企図、目的、意図、機会、実践的生活の全体、情動性を前提とする」(ES: 137)。すなわちヒュームは、因果性の原理を、「実践的な生の必要性、すなわち、最も一般的で、最も恒常的な欲求」(ES: 137)に従わせる。つまり、ヒュームの経験論において、人間本性と自然との一致を、「偶発的、未規定的、偶然的

域を一貫して記述しようとしているのであって、そこからこれまでの哲学が想定していた主体や主観、必然性の意味のみならず、対象や客観、偶然性という語のもつ意味すらも別様の仕方で思考することにある。この意味で、従来の二分法に従いつつ、偶然性にすべてを負わせる議論は、すべてを必然性や同一性に還元する議論と何ら変わりない。われわれが後に示すように、ここで言われている偶然性や外部を、肯定的な意味で、超越と言い換えるならば、ドゥルーズ哲学は、そうした超越がどのように経験的領域において発生するのかを問うことによって、超越をいかに経験やこの世界のなかに内在させるのかという方向に向かっている。あらかじめ超越を想定し、それに賭け、期待し、待機するのではなく、超越が必然的に内在化する経験や運動をいかに記述するのかということに超越論的経験論の意義があるのではないだろうか。

[54] したがって、カントにとっての問題は、継起する所与に対して客観的実在性を与えうる条件である純粋悟性概念を確定することであり、それを経験的認識の可能性の条件とすることであった(cf. 黒崎 1985: 133)。

な一致とは別のもの」(ES: 126)として保証するのは、認識主体の欲求や目的といった、事実上の合目的性(la finalité)であるということだ。

経験論は、「秩序の原理は精神のなかにあり、事物のなかにあるのではない」(Vaysse 1999: 80)という点において超越論哲学と一致する。つまり、「カントと同様ヒュームにおいても、認識の諸原理は経験からは生じない」(ES: 126)ということだ。しかしそこからカントは、経験に先立つア・プリオリな構想力の総合という超越論的原理へと向かい、ヒュームは、そうした原理は「単にわれわれの原理であるがゆえに、いかなるものも超越論的(transcendantal)ではない」(ES: 126)として、事実上の合目的性を採用する。『経験論と主体性』はあくまでも、こうしたカントとヒュームの異なる方向性を並置しているに過ぎない。超越論哲学が提起した問題の枠内においてヒューム経験論の固有性を問うことが『経験論と主体性』全体の趣旨であるならば、それは当然のことだ。しかし、『経験論と主体性』以降のドゥルーズが、カントの超越論哲学そのものの意義、あるいはそれが提起した「ア・プリオリ」や「超越論的」という語の検討へと向かうにつれ、この経験論の問題点は徐々に自覚されていったように思われる。そしてそれは、次節で確認するように、1956 年の時点で明示的に言明されることになる。すなわち、経験論は、主体に対する自然の必然的な従属はいかにして可能かという超越論哲学が立てた権利上の問いを、心理学的問題に置き換えたということである。つまり、経験論は、超越論的主観性の問題を、合目的性や習慣によって作用される想像力や情念といった心理学的主体の発生の問題に還元してしまったのであり、これをドゥルーズはヒュームの経験論の問題点だと理解している。

こうした観点から着目されるべきは、ドゥルーズが『カントの批判哲学』において、今度は、カント哲学における合目的性に着目し、これについて詳細に論じていることである。それは、ヒュームが「行為、道徳、法律といったあらゆる実践的なものの理論」(ES: 150)として見出した「合目的性」とはまったく異なる。なぜなら、カントの『判断力批判』における合目的性の議論が示しているのは、主観的でありながらも、決して心理的ではなく、また、これによって認識論的主体と対象としての自然が架橋される超越論的原理であるからだ。ヒュームとカントにおける合目的性の議論は、超越論哲学に対する経験論の問題点を示すとともに、それはドゥルーズが、カントの超越論哲学の根幹として何を読み取っていたのかを理解する手掛かりとなる。

第二節　カントの超越論哲学における有限性と発生の問題——講義「基礎づけるとは何か」(1956-1957)

講義「基礎づけるとは何か」(1956-1957)

われわれの目的は、ドゥルーズが超越論哲学をどのように理解しているのかを検討し、そこから超越論的経験論へと直結する論点を取り出すことである。『経験論と主体性』は、ヒュームの経験論を、カントに端を発する超越論哲学が提起した認識の基礎づけの問題に

すでに取り組んでいたものとして位置づけていた。ドゥルーズがヒュームを評価する理由はここにある。しかし、同時にヒュームは、認識を可能にする超越論的原理を、合目的性という実践的で心理的な問題に還元した。ここに、ヒュームの経験論の不十分さがあることをドゥルーズは『経験論と主体性』の時点ですでに垣間見ていたことをわれわれは確認した。そして、ヒュームの経験論が不十分にしか応答できなかった認識の基礎づけという問題に対する、カントの超越論哲学側からの応答が積極的に論じられたものこそ『カントの批判哲学』であるだろう。われわれは、ここにドゥルーズによるカント読解の根幹を探し求めなければならない。

しかしながら『カントの批判哲学』は、カントの三批判書（『純粋理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』）を分析し、それらの関係を体系的に説明したものに過ぎない。すなわち、一見したところそれは、あくまでもカント哲学の一般的な概説でしかなく、そこにドゥルーズ固有のカント理解を読み取るためには、そこで想定されている議論の問題背景をあらかじめ理解しておく必要がある。そこで本節で参照するのは、1956 年から 57 年にかけてドゥルーズが行った「基礎づけるとは何か」(Qu'est-ce que fonder?) と題された講義である。この講義は、1953 年の『経験論と主体性』と 1963 年の『カントと批判哲学』の間に位置し、その当時のドゥルーズがどのような問題意識を持ち、どのような哲学史的文脈に自らを位置づけていたのかを知る手がかりとなるだろう。

パリのルイ・ルグラン校にて行われたこの講義は、高等師範学校受験のための準備学級の講義(Cours hypokhâgne)であるとはいえ、そこには極めて重要な論点が多く含まれている。とりわけ、(Kerslake 2009)も指摘しているように、1969 年に発表される『差異と反復』で展開される議論のほとんどは、すでにこの講義内において論じられていると言えるだろう[55]。プラトン、デカルト、ライプニッツ、カントをはじめ、言及される哲学者は非常に多く、また、扱われる題材も哲学だけではなく、神話、数学、文学と多岐に渡る。それでもやはり、講義全体の骨格を成しているのはカントであり、ここからもドゥルーズの関心事がその超越論哲学の分析にあったことは明らかである。ここでは、われわれの文脈に必要な論点だけを取り出し、それを『カントの批判哲学』におけるドゥルーズの関心がどこにあるのかを特定する手がかりとしよう。

カント哲学における基礎づけの原理——可能性の条件、局所化、限界化

この講義の目的は、その題目にもあるように、「基礎づける(fonder)」という行為がどのようなものあるのか、また、それが哲学史上どのように展開されているのかを論じること

[55] (Kerslake 2009)によれば、この講義録がリシャール・ピナスによって運営するサイト(webdeleuze.com)に掲載されたのは 2006 年である。これは当時ドゥルーズの学生であった Pierre Lefebvre によって書き取られた講義ノートを元にして再現されたものである(11)。ただ、ところどころ部分的な欠如があるうえに、それがどのような転記作業を経て作成されたものなのかということは明確ではない。したがって、これを一次資料としてどこまで信頼できるのかということについては別途検討する必要があるだろう。

である。

ドゥルーズはここでもまた、ヒュームが「認識するとは何か」(qu'est-ce que connaître?)と問うことによって、哲学史においてはじめて、基底の問題(le problème de fond)を提起したとして評価している。そして、ヒュームを経てその超越論哲学を構想したカントに至り、そこからハイデガーへと展開された過程をドゥルーズは説明する。そのなかで、ドゥルーズが集中的に吟味するものこそカント哲学における「超越論的(transcendantal)」という語の示す内容である。この部分は、『経験論と主体性』および『カントの批判哲学』と重複する内容を含んでいるが、ドゥルーズの解説を追って整理しておこう。

たとえば、「太陽は明日昇るだろう」という判断を考えてみる。この判断には、「明日」と「昇るだろう」という項が含まれているが、これらは経験的な所与としては与えられない。なぜなら、われわれが経験的に知りうるのは、過去に太陽が昇ったこと、また、これまでに絶えず昇ってきたことだけであるからだ。この意味で、「太陽は明日昇るだろう」という言明は、そうした経験的な所与を超えた判断であると言える。これによって、ヒュームは、「認識とは〔所与を〕超えること(dépassement)」であると定義したとドゥルーズは言う。

では、このような認識はいかにして可能なのか。すでに指摘したように、ヒュームは、そうした認識的判断を可能にする原理を、対象の側にではなく主体の側に求める。すなわち、経験は類似した事例（太陽が昇ること）の反復を与えるだけであり、この反復は対象それ自体にはいかなる変化も与えない。しかし、この反復は、それを観照する側を変容させる。つまり、事例の反復は、観念間の連合に一定の傾向性を与え、これによって主体の情念と想像が固定されることになる。こうして、単なる観念のコレクションであった精神は、未来を予期し、到来する出来事を信じる主体へと変容する。つまり、ヒュームにおいて、認識の原理は、主体の側にある人間本性に見出されるのであって、それは、所与のただなかにおいて、とりわけ合目的性という経験的な原理によって形成されるということだ。

ヒュームが認識の基礎づけの問題を、対象（自然）の側にではなく、主体の側に位置づけ、主体が構成される過程を分析することでこれに答えようとしたことをドゥルーズは評価している。哲学史的な事実として、それが、カントにおける「コペルニクス的転回」を準備した論点であることは言うまでもない。しかし、注目すべきことにドゥルーズは、「ヒュームは、一般に問題を提起したが、それに答えはしなかった。彼にとって原理は心理的であるように思われる」(webdeleuze.com)と述べ、こうした「ヒュームの解答は途方もなく期待外れであるように思われる」(webdeleuze.com)と評価を下している。

こうしたヒュームの議論を受けたカント哲学にとっての課題とは、したがって、認識を基礎づける原理としての主体を、いかにして心理的観点に還元することなく規定するのかということになる。そこでカントが取った方策は、ヒュームのように、所与としての自然に従った人間本性の形成を説くのではなく、むしろ自然の側を人間本性に従わせるということである。すなわち、「カントがわれわれに言うのは、人間本性は所与を超え、さらにそ

こでは、自然はこの超出に従うということだ」(webdeleuze.com)。ではそれをカントはどのように説明するのか。

カントによれば、所与（自然）は、われわれの人間本性が従っている原理と同じ原理に従っているのでなければならない。なぜなら、太陽が、あるときには昇り、あるときには昇らなかったりしたならば、経験的な構想力（想像）は、「太陽が明日昇るだろう」という判断を見出す機会を失うだろうからだ[56]。すなわち、「太陽が明日昇るだろう」と私が言うとき、所与である限りの太陽は、私の経験に先立って、太陽に対する私の意識が依存している原理と同じ原理に従っていなければならない。これを経験的な所与によって基礎づけることができないのはもちろん、主体の心理的傾向性（習慣）に還元することはできない。なぜなら、所与のみならず、それを当の所与として経験する主体でさえ、同一の原理に従って現れる結果に過ぎないからだ。ヒュームの経験論とカント哲学の対立点はまさにここにある。そして、このように経験的、個別的な主観から区別され、経験に先立ってそれを可能にしている原理こそが、超越論的主観性と呼ばれるものだ[57]。

ここまでの議論は、ヒュームに対するカントの優位性が明確に述べられている点を除けば、『経験論と主体性』で論じられていたものと大きな相違はない。ただし、この講義でドゥルーズは、さらにカント哲学における基礎という考えを、次の三つの特徴によって説明している。

第一に、カントにおいて基礎とは、可能性の条件であるとドゥルーズは言う。カント哲学にとって超越論的条件は、経験の可能性ではなく、経験が可能となるための条件である。すなわち、超越論的条件は、経験的対象そのものの実在に直接適用されるのではなく、あくまでも、対象がわれわれにとって経験されるうるための条件に過ぎない。ドゥルーズによれば、こうしたカントの可能性の捉え方は、矛盾を含まないことによって可能性を規定し、可能性のなかにその実在を含める古典的な哲学と対立するものであり、可能性という語の意味を変形させている。すなわち、カントにおいて「実在するものはつねに観念に外在する。可能的なものから実在への移行はない。実在は概念のなかに与えられるのではなく、それが与えられるのは空間と時間においてである」(webdeleuze.com)。この意味で、基礎とは、空間と時間という、われわれの経験が可能となるための条件であって、対象が実在するための条件ではない。

第二に、基礎は局所化する(localiser)。カントにとって現象とは、その後ろに何らかの実在や存在を隠し持ったものの現れ(apparence)ではない。現象は、それが現象として現れる限りにおいて存在である(l'être en tant qu'il apparaît)。基礎が認識を可能にするのは、この現象の領域においてのみである。したがって、認識の範囲を超えたヌーメノン(可想体 le

---

[56] Cf. (ES: 123)。『純粋理性批判』の辰砂の例であるが、ドゥルーズは『カントの批判哲学』においても同じ事例に言及している(PCK: 20-21)。

[57] 『純粋理性批判』においてそれは、三つの総合（直観における覚知の総合、構想力における再現の総合、概念における再認の総合）として規定されることになる。これに対するドゥルーズの見解については、第五章で詳しく論じる。

noumène)は認識の対象とはならない。

> 基礎づけられるもの、すなわち認識は、本質的に認識に関係づけられていたものによって厳密に定義される場所のなかに位置づけられる。そこから次のような見事な公式が生じる。すなわち、「認識は経験とともにしか始まらないが、認識は経験から派生するのではない」。カントは経験論者と合理論者を乗り越えるし、あるいは乗り越えるつもりである。(webdeleuze.com)

われわれは何らかの対象やその対象についての何かを、経験に先立って、すなわちア・プリオリに知ることはできない。この意味で、認識は経験とともにしか始まらない。しかし、それが現象である限り、いかなる対象であろうとも、それはつねに時間と空間のなかにおいて与えられ、また、一と多、因果性といった条件に必然的に従っていることをわれわれは知っている。したがって、直観の形式である時間と空間、さらに、質、量、因果性をはじめとする一連のカテゴリー（悟性概念）こそが、われわれの経験を可能にする超越論的条件である。このような、経験に先立って、対象をわれわれの認識に従わせる条件がなければ、認識は決して生じえないのだから、これら認識を可能にする条件は、経験によって与えられるものではない。この超越論的条件は、われわれの認識の可能性を、この条件に従って現れる現象に局限することになる。

第三に、基礎は、認識可能な範囲を限界づける(limiter)ものでなければならない。カントが明らかにした超越論的条件は、われわれの経験的な認識（現象）に対してのみ適応される。にもかかわらず、われわれは常に、こうした認識の限界を超えて思考しようとする形而上学的傾向を持つとカントは考える。たとえば、認識の可能性の条件であるカテゴリーが、直観の形式を介することなく、対象それ自体を認識させると考えてしまう傾向をわれわれは持っている。あるいは、因果性の原理によって、魂や世界、神といったものが実在すると想定してしまう。これらは、われわれの理性や悟性に本来的に備わった誤謬推理であり、われわれの認識はつねにその内側から、こうした形而上学的傾向性に付きまとわれている。ドゥルーズが指摘するように、カント哲学の重要性は、「認識の敵はもはや、単なる誤謬ではなく、ある傾向性によって、すなわち、固有の限界を乗り越えるという錯覚によって、内側から脅かされている」(webdeleuze.com)ことを自覚した点にある。したがって、基礎である超越論的条件の探求は、認識が越えることのできない限界を自ら与えなければならない。

以上が、カントの超越論哲学における「基礎づけ」が意味するものとしてドゥルーズが理解している論点である。

カントとハイデガーの共通性とその意義

こうした超越論哲学についての議論が、『カントの批判哲学』における、とりわけ『純粋

理性批判』を概説した第一章の下地を成していることは疑いえない。ただし、この講義ではさらに、『カントの批判哲学』には表面上見出されない論点に言及されている。それは、カント哲学とハイデガーとの比較である。

カントの超越論哲学に見出された認識の基礎づけの議論、超越論的主観性、超越論的条件における可能性、局所化、限界化といった特徴は、ハイデガーの哲学にも見出されるとドゥルーズは考えている。ドゥルーズによれば、ハイデガーにとって人間の本質とは、存在者としての自らを乗り越えること(dépassement)にある。すなわち、「人間の特権は、まさに存在者を乗り越え、その存在と関わりを持つことにある」(webdeleuze.com)。つまり、世界内存在としての人間は、単なる存在者である自らを乗り越え、存在者の存在を問うことが唯一可能な存在者であり、これが現存在と呼ばれるものだ。現存在である限りにおける人間は、自らの存在、あるいは主観に対して外在する客体である世界へ向けて超越すること(transcendance)にその本質がある。ハイデガーにおいて世界という概念は、こうした人間の実存的構造から切り離しえない[58]。

そして、周知のようにハイデガーによれば、これまでの哲学は、存在者と、存在者の存在とを混同し、存在を存在する何かとして扱ってきた。しかし、カントだけは例外であるとドゥルーズは主張する。なぜなら、先ほど確認したように、カントが、認識の領域を現象にのみ局所化し、現象を超えた存在をヌーメノンとして認識の範囲から区別することができたのは、「彼〔カント〕が初めて存在者と存在者の存在を混同しなかったから」(webdeleuze.com)に他ならない。さらに、「カントの《現象》とは、まさに実存すること(l'existant)」であり、「それは現れるもの(ce qui apparaît)であって、現れ(l'apparence)ではない」(webdeleuze.com)。すなわち、カントにとって、存在や客観である世界を語りうるのは、感性と悟性を備えた存在者、その実存以外にはないということであり、これは、ハイデガーにとって、存在者の存在が、現存在の実存論的分析から切り離しえないのと同様である。ドゥルーズはここに、ハイデガーとカントの連続性を見出している。適切に言えば、ドゥルーズは、ハイデガーの議論からカント哲学を照射することで、その超越論哲学の意義を見定めようとしていると言えるだろう。

このようにしてドゥルーズは、ハイデガーとカントの議論に、超越と実存という共通の問題を見出しているのだが、これはおそらく、先に言及したヴァールのとりわけ『形而上学概論』(1953)と、ヴュイユマンの『カントの遺産とコペルニクス的転回』(1954)によって示唆されたものであるように思われる。両著作における該当箇所を参照し、ドゥルーズが

---

[58] Cf. (片柳 1995)。当該論文は、フッサールをはじめ、ベルクソン、ハイデガーにおける超越の問題を整理し、とりわけその解決の方策をカントの「純粋悟性概念の超越論的演繹」に求めたものである。「認識は如何にして自らを越え、意識の枠組みのうちには見いだされ得ない存在に的中することができるのかというのが、超越 Transzendenz の問題である。フッサールはこの問を導きの糸としながら、徹底的に意識内在的な現象学的領野を切り開いていき、対象自体をこの内在の領野で構成していくという仕方でこの問題を解こうとするのである」(92)。

これらの論点のどこに関心を向けていたのかを指摘しておこう。

まず、ヴァールの『形而上学概論』では、フッサールからハイデガーに至る「超越」という語の変遷をたどった後、次のように述べられている。

> 超越すること、それは上昇しつつ、「…へと向かうこと」である(Transcender, c'est aller vers, en montant)。超越するものは神ではなく、超越するのはつねに実存者(l'existant)である。すなわち、実存者はこの超越という運動を完遂する。(Wahl 1968: 645)

ハイデガーにおいて超越はもはや、たとえば神のような、人間の通常の思考を越えた実在を意味しない。超越とは、存在者が、世界、客体、存在へと向かう運動そのものを意味する。ならば、現存在としての主体は、単なる認識主体ではなく、唯一、存在そのものへと達しうる可能性を開く存在者であるということになる。まさに、ヴァールが言うように、「彼〔ハイデガー〕によれば、人間に固有なものとは、存在論的な存在であること、すなわち、存在の問いを自ら提起し、存在へと超越する存在であることだ」(Wahl 1968: 645-646)。

ここからドゥルーズが、カントの超越論哲学とハイデガーの存在論の共通性に掛けているものが理解される。すなわちそれは、実存者としての人間であり、超越論哲学におけるその位置づけである。

そして、超越を完遂する人間の実存とは、神的な実在ではなく、それが有限であることにその重要性がある。こうした人間の有限性についてドゥルーズは、講義の後半において、再びカントの超越論哲学に言及する部分において検討を加えている。そこでドゥルーズは、「カントには近世哲学(la philosophie moderne)の根本的な考えがある」(webdeleuze.com)とし、その特性を次のように説明する。すなわち、人間と神の関係を明確に区別し、無限なる実体である神に対し、人間悟性を有限なものとして規定したのはデカルトであるが、これに対しカントは、その神の無限悟性や知的直観を、単なる統制的理念であるとし、世界の構成的原理から区分した。しかし、カント主義の新規さはここにはないとドゥルーズは言う。むしろ、ドゥルーズによれば、カントの重要性は、人間が無限悟性や知的直観を持たないという事実によって認識の限界を規定するのではなく、まさに人間がその本質としてもつ有限性そのものに「真の構成的力能」を与えたことにある。

> 有限性である限りの人間の有限性は、同時に意識と世界そのものの構成原理として仕立て上げられる(C'est qu'en même temps la finitude humaine en tant que finitude va être érigée en principe constituant de la conscience et du monde lui-même)。(中略)人間は神ではなく、有限であると同時に、世界を構成するものである。この意味でカントはまさに第一人者である。問題は、どのようにこうした有限性を提起するかである。ハイデガーにおいては実存であり、カントにおいては

超越論的図式、あるいは超越論的構想力である。『創造的進化』においてベルクソンは、エラン・ヴィタルが有限であると言うことが重要だと二度も述べている。〔強調引用者〕（webdeleuze.com）

ドゥルーズはここで、人間を神の無限悟性や知的直観へと高めるのではなく、人間の有限性そのものに構成的特性を与えたところにカントとハイデガーの（そしてベルクソンとの）一致を見出している。さらに、より重要なことは、引用部において強調しておいたように、超越論哲学の根本的な課題は、まさにこの人間の有限性をどのように規定するのかという点にあるとドゥルーズが捉えていることだ。

では、人間の有限性はどのように規定されるべきなのか。これについて、『カントの批判哲学』でドゥルーズが参照するよう促している(K: 98, note)ジュール・ヴュイユマンの『カントの遺産とコペルニクス的転回』(1954)を見てみよう。ヴュイユマンは、ハイデガーによる実存主義的なカント解釈を論じるなかで、フッサールの現象学に欠けていたのは「人間の思考、思考そのものにおける有限性という特徴」(Vuillemin 1954: 251)であるとし、そこに回帰するところにカントにおけるコペルニクス的転回の意義があると指摘している。

> …存在者(l'etant)は対象としての自然を構成することも、主体としての人間である限りでの私であるこの個別的な存在者を構成することも認めない。認識や認識するという行為において、しかじかの対象やそれ自体で規定された対象が生じるためには、したがって、人間の有限な状態において、可能な対象との出会いへ向けてその有限性を超越する能力、経験一般の可能性へと自ら乗り越える能力、要するに、存在者の存在の普遍的な意味、すなわち、存在論的な真理を認めるのでなければならない。(Vuillemin 1954: 255)

人間の本質は、世界や存在に向けて超越することにあった。ここでヴィユマンが指摘しているのは、まさに有限である人間自身が、自らの有限性を乗り越えなければならないということである。この議論が重要なのは、ヴュイユマンが適切に指摘しているように、それが、観念論と経験論をともに棄却することになるからである。なぜなら、観念論と経験論はともに人間という存在者に目を向けていながらも、「存在者による創造としての神的認識（観念論）と、存在者の感性的な受容性としての人間認識（経験論）とのアンチテーゼにしか到達しえない」(Vuillemin 1954: 255)からである[59]。経験論と観念論のある種の総合、ないし克服こそが、カントの超越論哲学の企図であったならば、その超越論哲学は、経験論とも観念論とも異なる形で、超越と有限性との関連を規定しなければならない[60]。こうし

---

[59] Cf. (Vaysse 2010: 115)

[60] ハイデガーの『カントと形而上学の問題』における有限性の問題を扱ったものとして、(荒畑 1998)を参照。荒畑によれば、ハイデガーのカント解釈（改釈）の根幹は、認識する主

た有限性に関する議論こそが、ドゥルーズのカント読解における重要な論点となることが後に理解されるだろう。

ドゥルーズは、このように、ヴァールとヴュイユマンの議論から、超越と人間の有限性をめぐる問題を引出し、これを自らのカントの超越論哲学を読み解く際の足場としている。これが、講義内の記述から理解されることだ。こうした哲学史的文脈から引き出された問題意識こそが、ドゥルーズ自身の『カントの批判哲学』を通底し、牽引しているものである[61]。

ポスト・カント主義によるカント批判

ハイデガーの存在論との共通点として見出された、超越の議論、人間の有限性の議論に加え、さらにもう一点付け加えられるべき論点がある。すなわちそれは、ポスト・カント主義についての議論である。講義の後半部においてドゥルーズは、ポスト・カント主義によるカント批判を概説しているが、それは結果的に、われわれが先に確認した超越と人間の有限性の問題を、翻って、カントの超越論哲学の内部において捉え返す契機となるだろう。

ドゥルーズがポスト・カント主義として明示的に挙げているのは、マイモン、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルである。とりわけ、「カントの批判という理念を実現しようと望んだ」(webdeleuze.com)ものとしてフィヒテとマイモンについての言及が多く見られる。『差異と反復』に顕著なように、とりわけマイモンが提起した微分概念がドゥルーズの哲学にもたらした寄与については、すでにいくつかの研究において指摘されていることだ。たとえば(Smith 2006)が適切に明言しているように、「ドゥルーズの初期著作の戦略は、カント自身

体が有限的存在者であることにあるが、それが「受容的自発性」として理解される超越論的構想力による感性と悟性の統一によって担われている。

[61] ただし、付け加えておくべきは、講義内においてドゥルーズは、必ずしもハイデガーの超越の議論を全面的に肯定しているわけではないということだ。むしろ、ドゥルーズは、カントとハイデガーのあいだの類似性よりも、その決定的な差異が重要であると考えている。すなわち、ハイデガーにとって、存在者の超越を可能にするのは、有限者である現存在そのものである。ならば、超越論的なものとは、世界内存在である現存在の経験的主観性の構造のことであり、現存在が超越する運動そのものとなる。つまり、ハイデガーにおいて、「超越論的なものは、超越すること、乗り越えることに還元される」(webdeleuze.com)のであって、そこでは超越論的なものと超越とのあいだに差異はなくなる。「それら〔超越と超越論的なもの〕は、基礎づけるものと、基礎づけられるものがもはや区別されないという点において同一化される」(webdeleuze.com)。このとき、「超越論的主観性はおそらくその重要性を失う」(webdeleuze.com)とドゥルーズは危惧する。カントにおいて、経験や認識といった基礎づけられるもの(ce qui est fondé)は、感性的対象を人間の認識に従わせる超越論的主観性によって可能となる。しかし、注意しなければならないのは、この超越論的主観性は基礎(fondement)であって、あくまでも基礎づける(fonder)のは、有限者である経験的主体に他ならない。ドゥルーズは、基礎づけの問題を、こうした三つ組によってモデル化している。これは『差異と反復』に至って、問い、問題、解の三項関係によって規定し直される論点であるように思われる。

に立ち返り、（マイモンによって公式化されたような）ポスト・カント主義の伝統を引き起こした問題を再び取り上げることであったが、それは、ヘーゲルへと至る解決とは全く異なる諸問題に対する解決を展開させることであった」(44)と考えられている[62]。ドゥルーズは、先にわれわれがハイデガーの議論について見たのと同様に、ポスト・カント主義の議論を評価しつつ、そこから遡及的に、それらの議論をカント哲学に送り返し、その超越論哲学を理解するための手段として用いている。ドゥルーズによるカント理解の独自性を理解するためには、こうした哲学史的文脈に対する彼の微妙な位置取りを明確にしておく必要があるだろう。まずは、講義内で論じられているフィヒテとマイモンによるカント批判を手掛かりにしてまとめておこう。

ポスト・カント主義によるカント批判に共通しているのは、経験の可能性の条件を問うカントの超越論哲学は、形式という観点からは正しいとしても、質料(matière)という観点からは不十分ではないかというものだ。その要点は次の二点に絞られる。

第一に、これはフィヒテに即して言われていることであるが、カントの超越論哲学には発生という観点が欠けている。カントは、すでに成立している数学と物理学に依拠し（数学における構成、ア・プリオリな総合的判断）、また、認識や道徳といった条件づけられるべきものの実在(l'existence du conditionnel)を仮定している。しかし、超越論哲学がわれわれの経験の根本的条件を探求するものであるならば、あらかじめそのような経験的事実を想定するのではなく、むしろ、その発生を問わなければならないのではないか。すなわち、認識主体と客体（質料）がともにそこから発生しうる、根源的な事実性（事行 Tathandlung）から始めるべきではないかということだ。ドゥルーズはこうまとめる。

> カントには、超越論的なものを発見するという功績があったが、その本性を理解しなかった。フィヒテにとっては超越論的な発生がなければならない。超越論的なものとは、単に、前提された諸事実の条件を探求するのではなく、条件づけられるものを既成のものとする代わりに、条件づけられるものの発生とならなければならない。(webdeleuze.com)

ポスト・カント主義は、したがって、カントの超越論的分析（演繹、論理学）という「事物を認識するための方法」(la méthode de la connaissance des choses)に代えて、総合的で発生的な(synthétique et génétique)方法を提起することで、「カントが発展させえなかった体系性を実現するという仕事」(webdeleuze.com)を行ったと理解される。

第二に、カントの超越論哲学がその方法として採用するのは、直観の形式やカテゴリーの分析(analyse)であって、これによっては、質料や物質、経験的な個別的対象に関する総

---

[62] (Smith 2006)に加えて、ドゥルーズ哲学に対するドイツ観念論の影響関係について特に参考にされるべきものを列挙しておくと、(Simont 1997)、(Smith 2000)、(Kerslake 2009)、(Voss 2011)、(Somers-Hall 2012)がある。

合的な認識(synthèse)は得られないというものだ。たとえば因果性というカテゴリーは、あらゆる現象がわれわれの認識に従う普遍的法則性である。しかし、それは、あくまでも、われわれの経験的認識が可能となる条件であって、それによっては、実際にどのような具体的な現象が与えられ、それがどのような個別的法則に従うのかについては決して知りえない。すなわち、「カントの諸概念は、経験のあらゆる変様(toutes les variations)を規定」(webdeleuze.com)することができない。こうした問題点は、分析と総合、主観と客観、概念と（感性的）直観といったカント哲学に固有の二元性に由来する。カントの超越論哲学においては、いわば、そのような二元性を、超越論的統覚、直観の形式、構想力による図式が媒介することで、われわれの経験的対象の認識が成立するとされる。すなわち、これは、対立する二項を、それらに外在的な原理によって条件付けているにすぎない。(Voss 2011)が手際よくまとめているように、これに対してマイモンが提起するのは、「彼が“悟性の理念”として定義した“微分”(differentials)という概念に基づいた内的発生(internal genesis)のモデル」(63)である。マイモンにおける微分とは、そこから外延量としての空間だけでなく、われわれの意識に対して与えられる感性的直観（内包量）をも生じさせる発生的要素(genetic elements)である。これによって、カントにおける「概念と直観のあいだのカント的な二元性」を乗り越えようとするのがマイモンの企図であると言えるだろう。

カント哲学における有限性と発生の問題

ドゥルーズは、ポスト・カント主義によるカント批判をこのように理解している。しかし、先に指摘したとおり、ドゥルーズは、こうした批判の妥当性を認めながらも、あくまでもカント哲学に固執し、その内部に留まろうとする。これは、『差異と反復』に至っても一貫されている姿勢である。

> カント以前とカント以後に生じたことよりも（それらは結局同じことである）、むしろ、カント主義というものの的確な契機にわれわれは関心を持つべきである。それは、カントのなかで進展されることさえなく、ましてポスト・カント主義のなかでも進展されない、閃光を放つ密かな瞬間である。(DR: 81-82)

では、ポスト・カント主義の批判を踏まえた上で、それでもなおカント主義に見出されるべきものとは何なのか。端的に言えば、それは、先に述べたカント哲学における二元性、すなわち、その超越論哲学における概念と直観の二元性である。すなわち、シェリングの知的直観やフィヒテの事行、あるいはマイモンの微分と内的発生という考えが、カント哲学における二元性を克服しようと企図されていたのに対し、まさに、ドゥルーズは、この概念と直観の二元性こそがカントの超越論哲学の根幹にあるものだと考えている。さらに、この論点こそが『カントの批判哲学』の要点を構成するものとなるだろう。

では、概念と直観の二元性とは何なのか、またそれは、カント哲学においてどのような

意義を持つのだろうか。講義内でドゥルーズは、カントの『プロレゴメナ』における「非対称的な対象のパラドクス」に触れている。それは、鏡像内の手と実際の手は、互いに全く相似であるにもかかわらず、互いに重ね合わせることができないというものである。このパラドクスが示しているのは、（感性的）直観において与えられるものを、われわれは完全に概念へと還元することができないということであり、したがって、感性的直観（その形式としての空間と時間）と概念がつねに区別されてあるということだ。

> この二元性が〔カント哲学における意味での〕批判において展開される。すなわち、概念は空間と時間を参照し、直観はそれらカテゴリーを参照する。無限悟性という考えはまったく意味を失う。受容性(réceptivité)と能動性(spontanéité)。(webdeleuze.com)

概念と直観の二元性こそが、まさしくわれわれの人間の有限性を規定している。この世界において、身体を持つわれわれ人間は、世界を創造しうる神的な知的直観や純粋悟性（無限悟性）を持たない。しかし、これは、身体という物質性や、神的力能との対比によって規定される、偶然的・経験的な有限性ではない。ドゥルーズが、ハイデガーとカントのあいだに見出した有限性は、それ自体において存在や客体についての問いを立てうる構成的有限性であることは、すでに指摘したとおりである。ならばドゥルーズが次のように問うことは、当然であると言えるだろう。

> われわれに残された問題はこうだ。すなわち、カントは、概念と直観の二元性を正しく有限性と結び付けていただろうか。構成的なものとしての悟性の有限性をまったく保持したまま、概念において、概念と直観の統一を説明する方法があるのではないだろうか。(webdeleuze.com)〔傍点引用者〕

この問いこそが、『カントの批判哲学』に結実する、ドゥルーズのカント読解を牽引するものだ。ハイデガーにおいて人間の有限性は、まさに、世界や存在への超越を可能にする構成的有限性として「正しく」理解されていた。そして、ハイデガーにおいて、この有限性を規定しているのが超越論的構想力であるのに対し、カントにおいてそれを規定するのは、概念と直観の二元性である。ならばこの二元性が、カント哲学において人間悟性の有限性に構成的な役割を与えることができるのでなければならない。だからこそドゥルーズは、「どのように超越論的な有限の自我は、構成的な力能を獲得しうるのか」と問い、「受容性について言えば、それは自我の偶然的な特徴ではなく、その本質的特徴でなければならない」(webdeleuze.com)と主張するのである。

概念と直観の二元性が超越を可能にする原理であり、われわれの有限性に構成的力能を与えるものであるならば、それを経験的、偶然的なものとして理解することはできないし、

まして、経験的に成立しているわれわれの諸能力の区別をそのまま踏襲する訳にはいかないだろう。むしろ問われるべきなのは、この概念と直観の二元性そのものが、まさに、どのようにして発生するのかということだ。

もちろん、カント哲学には、主観と客観の発生を問うフィヒテの言う意味での発生の議論はない。しかし、概念と直観の区別を経験的な区別によって理解するのではなく、それら諸能力の区別そのものの発生を問う議論は、カント哲学のなかに十分見出されるのではないだろうか。ハイデガーによる人間の有限性の議論を踏まえ、また、ポスト・カント主義による発生の欠如という批判を引き受けながらも、それでもあえてドゥルーズがカント哲学そのものに留まる理由はここにある。すなわち、ドゥルーズは、ポスト・カント主義が提起した発生という論点に対する応答を、カント哲学そのもののなかに積極的に探求するのであり、これが『カントの批判哲学』におけるドゥルーズのカント読解を方向づけることとなる。だからこそ、『カントの批判哲学』は、カント哲学における諸能力の区別と、その各々に固有の役割に着目し、それら諸能力の協働という側面からカント哲学を論じるのだ。ドゥルーズが、『判断力批判』における合目的性の議論に着目する理由もここにあるということが、次節において明らかとなるだろう。ハイデガーにおける超越論的な有限性の議論と、ポスト・カント主義による発生の問題という哲学史的文脈を念頭に置きながら、それらに対してどのような位置取りをカント哲学そのものに対して与えるのかということが、ドゥルーズのカント読解における決定的な課題となる。

第三節　カントの超越論哲学の可能性——カント哲学における合目的性と能力限界論

それでは、以上のような議論を踏まえたうえで、ドゥルーズがカント哲学の何を焦点化し、その超越論哲学をどのように理解したのか、これらを具体的に見て行こう。

1963 年にドゥルーズは二つのカント論を発表している。ひとつは、これまでに幾度か言及された『カントの批判哲学』であり、もうひとつは、*Revue d'esthétique* 誌上に掲載された「カント美学における発生の観念」（以下「美学論文」と略記）である。これら両著作に共通する主題は、カント哲学における諸能力の関係を巡る議論である。「美学論文」は、『カントの批判哲学』の第三章「判断力批判における諸能力の関係」と内容上ほぼ対応しているが、とりわけそれは、カントの『判断力批判』における美的判断の部分が焦点化され、そこにおける悟性、構想力、理性の関連が集中的に論じられたものである。

さらに、注目されるべきは、両著作が同じ問題意識によって牽引されていることである。それはすなわち、われわれが前節において論じてきた、ハイデガーから引き出された超越と、ポスト・カント主義から引き出された発生の問題である。言うまでもなくここでの超越が意味するのは、神学的な存在者の実在のことではない。超越とは、ヒュームによって提起された認識の基礎づけという文脈で言えば、単なる所与のコレクションが、当の所与

を越えて(dépasser)自ら主体というシステムになることであり、フッサール現象学とハイデガーの存在論で言えば、主観を越えて、世界と存在へと向かう有限な存在者そのものの運動を意味している。ドゥルーズのカント読解は、このような主観の側における超越と、主観から客観へと向かう超越という二つの問題を軸に構成されているように思われる。

こうした観点からすれば、美的判断における悟性、理性、構想力の関係を論じる「美学論文」は、主観における超越の問題を論じていることになる。これに対し、『カントの批判哲学』には、「美学論文」において意図的に論じられなかった論点が見出される。すなわちそれは、『判断力批判』における目的論的判断についての議論である。目的論的判断において議論されるのは、主観における諸能力間の関係そのものではなく、むしろ、主観的な諸能力と外的な自然との関係であり、まさにこれは、主観から客観へと向かう超越を論じたものだと考えられる。

このように超越の問題を念頭に置いて、『カントの批判哲学』と「美学論文」を見た場合、ドゥルーズが、とりわけカントの『判断力批判』に強い関心を示しているということに気付かれるだろう。特に、美的判断力と目的論的判断力について論じられている部分には、ドゥルーズがカント哲学の根幹として見出してきた議論が集約されているように思われる。ではドゥルーズはカントの『判断力批判』にどのような意義を見出したのだろうか。

『判断力批判』における美的判断と目的論的判断

すでに述べたように、『カントの批判哲学』は、三批判書（『純粋理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』）において、悟性、理性、構想力が果たす機能、および、それら諸能力のあいだの連関性という観点からカント哲学の体系性を論じたものだ。すなわち、『純粋理性批判』では認識能力の上位能力である悟性が、『実践理性批判』では欲求能力に対応する理性がそれぞれ立法者として機能する。これによって各々の著作は、認識と道徳という固有の領域と、現象と理念という固有の対象をもつ。そして、これら固有の対象に対して、他の諸能力が協働するように各著作は体系づけられている。

しかし、『純粋理性批判』や『実践理性批判』とは異なり、『判断力批判』は固有の領域や対象を持たない。そこにおいて論じられるのは、美的感覚というもっぱら快と不快にのみ関わる主観的感情であり、それは対象に対して立法することもなければ、そこには思弁的関心も実践的関心もない。一般に『判断力批判』は、『純粋理性批判』の主題である認識可能な感性界と、『実践理性批判』における叡知界というカント的な二元論を架橋するものと理解されている[63]。しかし、ドゥルーズはそれ以上の議論を『判断力批判』のなかに読み取っているように思われる。それはすなわち、「美学論文」において次のように明示的に述べられているように、われわれが 1956 年の講義のなかに見出した、ポスト・カント主義の議論であり、とりわけその発生の議論に他ならない。

---

[63] Cf. (宮崎 2009: 31-35)

> ポスト・カント主義者たち、とりわけマイモンとフィヒテは、カントに根本的な反論を向けていた。すなわち、カントは発生的方法の諸要請に無知であったというものだ。この反論は客観的と主観的な二つの方向を持つ。すなわち、カントは諸事実を拠り所とするが、その条件を探求するだけである。しかしまた、彼はまったく既成の諸能力を援用し、それら諸能力が何かしら調和することができることをすでに前提することで、そのしかじかの関係や割合を規定する。（中略）初めの二つの「批判」〔『純粋理性批判』、『実践理性批判』〕は事実を援用し、それら諸事実の条件を探求し、その条件をすでに形成された諸能力のなかに見出していた。そのため、初めの二つの「批判」は、それらが保証しえない発生を参照させられていた。しかし、美に関する『判断力批判』においてカントは、諸能力の自由な根本的一致のなかで、それら諸能力の発生の問題を提起する。彼はそのとき、他の二つの「批判」には依然として欠けていた究極の基礎(l'ultime fondement)を発見する。〔強調は引用者〕(ID: 86)

明らかにドゥルーズは、カントの『判断力批判』のなかに、発生の議論を読み込もうとしていることが分かるだろう。すなわち、前節で述べたことをもう一度定式化しておけば、ドゥルーズのカント読解の根幹は、ポスト・カント主義によるカント批判の要であった発生という論点を、カント哲学そのもののなかに見出すこと、そして、それを諸能力の発生の問題として再提起したことにある。そして、ドゥルーズにとって『判断力批判』は、『純粋理性批判』から『実践理性批判』への移行を可能にするものである以上に、カントの超越論哲学そのものを基礎づける（fonder）ものと解されている。『カントの批判哲学』は、明確に次のように述べている。

> 最初の二つの『批判』はしたがって、諸能力のうちのひとつの能力によって規定された能力間の関係を述べている。最後の批判〔『判断力批判』〕がより深奥に発見するのは、あらゆる規定された関係の可能性の条件としての、諸能力の自由で未規定的な一致(un accord libre et indéterminé des facultés)である。〔強調は引用者〕(PCK: 97)

つまり、ドゥルーズは、『判断力批判』にカントの超越論哲学それ自体の可能性の条件を見出し、それをここでは「諸能力の自由な根本的一致」、「諸能力の自由で未規定的な一致」と呼んでいるのだ。

ここで、「諸能力の自由で未規定的な一致」という表現に見出される「自由で」と「未規定的な」という形容に注意しなければならない。悟性と構想力の関係に限って言えば、『純粋理性批判』において構想力は、悟性概念に従って振る舞うように規定されている(déterminée)。だからこそ、構想力は、感性的直観と悟性概念を結ぶ図式化という役割を発

揮しうるし、悟性自身もまた、つねに感性的直観と協働するからこそ、現象を対象として持ちうるとされる。ならば、「諸能力の自由で未規定的な一致」が意味するのは、構想力と悟性が、こうした協働から解放されているということであって、それら諸能力同士がどれでも相互に自由に一致し合うなどということではない。構想力が悟性概念への従属から解放され、また、悟性が現象に対する立法を行わないという意味での「自由」であり、このとき、構想力は図式化を行わず、また悟性は認識対象に規定的に振る舞うことがないため、その適応対象は「未規定」となるということだ。ドゥルーズが主張しているのは、カント哲学において諸能力が協働するためには、あらかじめ、そうした諸能力の協働から「自由」となった諸能力（悟性、理性、構想力）の未規定的な一致が前提とされなければならないということである。

したがって、ドゥルーズのカント読解にとっての根本的な問いは明らかだ。すなわち、カントの超越論哲学を条件づけているそのような諸能力の一致は、はたしてどのように発生するのかということである。そして、それをドゥルーズは『判断力批判』のなかに見出そうと試みる。

『判断力批判』は、対象認識に対していかなる関心も持たない判断のことを、「反省的判断」(jugement réfléchissant)と呼ぶ。それは、『純粋理性批判』と『実践理性批判』のように、あらかじめその適応範囲（認識、道徳）と対象（現象、理念）が限定され、悟性や理性によってあらかじめ与えられた普遍的法則のもとに個別的事例や個別的対象を包摂する「規定的判断」(jugement déterminant)から区別される。反省的判断は、規定的判断とは異なり、個別や特殊が与えられ、それに対する普遍を見出そうとする判断である。したがって、諸能力の自由な一致が発生するのは、すなわち、規定的判断も、適用すべき対象もなく、諸能力が関係を結ぶのは、まさにそこにおいてである。

『判断力批判』は、反省的判断をさらに、主観における美的感覚の発生に関わる美的判断と、客観（自然）を対象とする目的論的判断に区分する。ドゥルーズの「美学論文」と『カントの批判哲学』第三章「判断力批判における諸能力の関係」の違いは、美的判断と目的論的判断のいずれに重点を置くかという点にある。すなわち、「美学論文」が論じるのは、趣味判断における悟性と構想力の一致、崇高の分析論における理性と構想力の一致、さらに、美の演繹論と天才論における構想力と悟性の一致という、主観的な美的感覚における諸能力の関係である。これに対し、『カントの批判哲学』第三章では、崇高、天才に加え象徴が論じられているが、さらにそこには、目的論的判断の議論が付け加えられている。「美学論文」は、目的論の存在には言及するものの、「われわれはこの最後の様態を分析する必要はない」(ID: 94)としてその説明を放棄している。これは、目的論的判断において問題となるのが、諸能力と自然との偶然的な一致であり、主観における諸能力の一致の発生を論じる「美学論文」の範囲を超えるものであるからであろう。しかし、美的判断と目的論的判断は緊密に連携しており、『判断力批判』を他の『批判』を根拠づけるものとして理解するためには、むしろ目的論がそこにおいて持つ意義を明らかにしなければならない。

事実、『カントの批判哲学』では、崇高、象徴、天才が理性理念を否定的、間接的にしか表示しえないのに対し、「自然が諸目的の体系として理解されることで、もっとも完全な四つ目の表示の様態」(PCK: 83)が可能となると述べ、目的論的判断の重要性を示唆している。

崇高論における諸能力の一致の発生

したがって、われわれの課題は、ドゥルーズがカントの目的論的判断の議論に、どのような論点を読み取ったのかを掬いだすことにある。しかし、その検討に移る前に、まずは、「美学論文」を参考に、美的判断における崇高の議論を概説しておこう。というのも、崇高の議論は目的論的判断が前提とする、理性理念の発生のメカニズムを明らかにしているからである。

美的判断における崇高の議論は、趣味判断の分析、自然美と芸術美における美的感覚の発生を支える論点を提示する。なぜなら、「これは美しい」という趣味判断は、そこですでに生じている美的感覚から、想定されている悟性と構想力の一致を分析的に引き出すことしかできないが、崇高の議論は、そうした諸能力のア・プリオリな一致を保証する演繹的なモデルを提示しているからだ。「崇高の分析論は、われわれに美の分析論が理解しえなかった結果を与える。すなわち、崇高の事例において、現前する諸能力の一致は真の発生の対象である」(ID: 88-89)とドゥルーズは言う。

周知のように『判断力批判』においてカントは、崇高を「一切の比較を絶して大であるところのもの」(Kant 1985: 186〔カント 1992: 150〕)、「それと比較すれば他の一切のものはすべて小であるようなもの」(Kant 1985: 189〔カント 1992: 154〕)と定義する（数学的崇高)。しかし、自然における感性的な対象は、それがなんであれ必ず部分と限界を持つ。ならば、一切の比較を絶して大である崇高とは、実在する「自然の事物において求められるのではなくて、我々の理念のうちにのみ求められねばならないということが判る」(Kant 1985: 189〔カント 1992: 154〕)。つまり、「これは崇高である」という判断は、そこで感じられている主観的な崇高の感情に過ぎないということだ。

こうした崇高の感情において問題となるのは構想力と理性である。構想力は感性的な自然のなかで、把捉(appréhension)を無際限に進める傾向がある。これに対して理性の側には「絶対的全体性を実在的理念と見なし、かかる全体性を達得しようとする要求がある」(Kant 1985: 189〔カント 1992: 154〕)。したがって崇高の感情において構想力は、このような理性の要求によって、その把捉を最大限にまで押し進めるよう強制される。しかし、言うまでもなく、構想力が感性的自然において把捉を推し進めたとしても、その全体の包括的な把握に至ることは不可能である。そして、崇高の感情において感覚されているのは、まさにこの構想力自身の限界なのである。「構想力は、したがって、理性との不均衡を発見し、みずからの力能全体が理性的理念に較べれば無だということを承認するように強いられる」(ID: 87-88)。崇高の感情における構想力と理性は、まさに、このように苦痛や不快を伴った「不一致」(désaccord)の状態に置かれることになる。

しかし、こうした不一致の只中においてこそ、構想力と理性の一致ないし調和が生じるとドゥルーズは言う。どういうことか。理性によって強制的に自らの限界に直面させられた構想力は、逆に、「この感性的な世界の無際限性に対する、超感性的な基体を思考しうる能力として理性を呼び覚ます(mais inversement, l'imagination éveille la raison comme la faculté capable de penser un substrat suprasensible pour l'infinité de ce monde sensible)」(ID: 88)ことになる。すなわち、ここでは構想力と理性のそれぞれにおいて変化が生じている。まず、構想力は、崇高の感情において、図式化を行うよう従属されていた悟性から解放され、理性理念へ向けて自らの限界を乗り越えていく。

> 〔理性の要求という〕暴力を受け、構想力はその自由を失うように思われる。しかし、まさに構想力は、自らに固有の限界を対象とすることによって、自らを超越的行使(un exercice transcendant)へと高める。理性的理念への接近不可能性を表象し、この接近不可能性を感性的自然において現前するなにかと見なすことによって、否定的な方法であることは確かだが、構想力は自分自身でみずからの境界を乗り越える。(ID: 88)

すなわち、認識可能な現象にのみ適応するよう規定されていた構想力は、崇高の感情において、自らの限界に直面するとともに、それによって図式化という規定的な役割から解放されることで、自らを乗り越えることになる。

さらに、その適応範囲を超えて行使されるという意味での、構想力の超越的行使によって、理性もまた変化を被る。すなわち、構想力が自らの限界を超えるとき、理性は自らの理念を思考し、その理念の表示を感性的自然のなかに求める能力となる。もはや、理性は、『純粋理性批判』におけるように、悟性と直観による認識を統制するものではない。つまり、崇高の感情において、構想力と理性は、それらの間の不一致という不快の只中において、理性理念に向けて自らの限界を乗り越えると同時に、理性は統制的機能から解放され、自らの理念の無限性を思考しうる能力となる。ここにおいて構想力と理性は一致、調和し、崇高的感情としての快が生じるということだ。

> 構想力と理性の一致は、実際に不一致のなかで引き起こされる。快は苦痛のなかで引き起こされるのだ。さらに、すべてはまるで、これら二つの能力が相互に豊かにし合い、それらの発生の原理を見出すかのように起きる。一方〔構想力〕はその限界に隣接し、他方〔理性〕は感性的なものを超えて、その両方が、すべての能力の超感性的統一として魂の最深部を定義する「濃縮点」(point de concentration)にあるようだ。(ID: 88)

ドゥルーズが崇高の議論に見出すのは、こうした構想力と理性のあいだの（不一致的な）

一致の発生である。しかし、ここにはさらに重要な論点が含まれていることに着目されるべきである。すなわちそれは、こうした諸能力の一致の発生を、ドゥルーズは、まさに、能力間における「限界の発生」として理解しているということである。

限界と超越の同時的発生

カントが論じる崇高における諸能力の一致は、それら諸能力の間の限界の発生によって生じる。これは、ドゥルーズによるカント読解に固有のものであり、きわめて重要な論点を含んでいるように思われる。

まず、崇高における構想力と理性という諸能力の（不一致的）一致の発生が、理性に対する構想力自身の限界の発生と厳密に同時であるということに注目されるべきである。この構想力の限界は、何か外的な存在者に頼るのではなく、能力それ自身が他の能力との関係において自ら発生させるものと解されている。すなわち構想力は、理性理念に対する自らの限界を、諸能力の内部に生じさせることによって、自らの適応範囲を超越する。こうした一種の能力限界論が、カント読解という枠組みを超えて、『差異と反復』における能力論へと延長される議論の原型となっていることは容易に理解されるだろう[64]。

さらに、この限界と超越の同時発生という論点は、次に検討する目的論的判断の議論にも持ち越されることになるが、そこにおける限界は、美的判断とは異なる位置づけがなされていることが後に明らかとなるだろう。

ところで、すでに指摘したように、「美学論文」は、理性が自らの理念を感性的自然に見出す様態として、崇高のほかに象徴、天才、目的論を挙げ、最後の目的論を分析しないとし、これを『カントの批判哲学』に送り返していた。そしてドゥルーズは、崇高、象徴、天才が、目的論に対して劣った様態であり、理念を表示するには不十分であると考えている。なぜなら、崇高において、感性的自然における理性理念の表示は、「投射によってなされる直接的表示であるが、否定的に留まる」(ID: 93)からだ。これは、(宮崎 2009)によれば、

---

[64] 『差異と反復』第三章では、共通感覚のもとに協働している場合には到達不可能な対象によって、感性、記憶、思考の各々が、超越的に行使するよう強制され、自らの限界を超え、これによって諸能力が互いに連絡されるという議論が展開される。これがカントの崇高の議論に見出された、諸能力の不一致的一致が原型となっていることはドゥルーズ自身が明言している。

> 諸能力の超越的行使(l'usage transcendant des facultés)は、実のところ逆説的な使用であり、共通感覚の規則のもとでの(sous la règle d'un sens commun)それら諸能力の行使に対立する。したがって、諸能力の一致は不一致的一致としてしか生み出されえない。というのも、能力の各々は、すべての能力に対するその差異や分岐に直面させられる暴力しか、他の能力に連絡しないからである。カントこそ、崇高において行使される構想力と思考との関係を事例に、こうした不一致による一致の例を示した最初の人物である。(DR: 190)

ここではカントにおける構想力と理性が、記憶と思考に変更されている。

崇高による理念の表示が「主観のうちの理性理念に対する感情を、自然の客観的対象への感情と取り違える詐取（Subreption）によって成立する表出」であり、あくまでも、それは、構想力による理性理念への到達不可能性という「否定の論理に基づいた表出」(86)であるからだ[65]。これに対して、目的論的な理念の表示は、「肯定的、一次的、直接的な表示」(ID: 94)であるとされる。ドゥルーズは、『カントの批判哲学』においてより明確に、「理念は、自然が諸目的の体系として理解されることで、もっとも完全な四つ目の表示の様態を受け入れることができる」(PCK: 83)と主張する。では、どのような意味において目的論は肯定的であり、直接的な理念の表示を行うのだろうか。

美的判断の問題点と目的論的判断

感性的自然における理念の表示が、肯定的、否定的、直接的、間接的とさまざまに言われるのは、崇高における構想力と理性のような主観的な能力の協働と、客観である感性的自然との間に乖離があるためだ。美的判断力は、対象の形式を反省するのであって、対象の実在やその目的原因の認識に関わるものではない。つまり、美的判断とは「あらゆる規定された物質的な目的を排除した、合目的性の主観的な純粋形式」(PCK: 92)に過ぎない。美的判断における「目的なき合目的性」とは、このような主観における諸能力間の調和、一致に見出される快の感覚である。したがって、こうした主観に含まれる理性理念が、感性的自然のなかにおいて見出されるためには、投射（崇高）、類比・反省（象徴）、作品の創造（天才）が必要となり、当然そこには、否定性や間接性が含まれることになる。

ここで問題が生じる。すなわち、すでに述べておいたように、カントの『判断力批判』が『純粋理性批判』と『実践理性批判』を根拠づけるべく企図されたものであるならば、はたして「我々自身の内で経験される「気分」と感情との統一の反照以外の何ものでもあろうとせず、また何ものでもありえない」(カッシーラー 2009: 355)主観的な美的判断は、はたして、現象の客観的認識を可能にする原理として十分であろうか。これは前節で検討したドゥルーズの講義において述べられていた、ポスト・カント主義によるカント批判の論点のひとつであった。そして、議論を認識論に限定すれば、ここで問題となっているのは、普遍的な規則性である悟性概念や統制的な理性理念と、感性的直観において与えられる多様の個別性、特殊な経験的法則との間に必然的に生じる齟齬である。『純粋理性批判』において悟性は、あくまでも、現象一般が必然的にわれわれの認識に従属するための可能性の条件であるとされていた。こうした悟性概念と直観の形式といった普遍的法則性があらゆる経験に先立って前提とされなければ、そもそも自然に関する認識自体が不可能であることは言うまでもない。とはいえ、「経験的認識の対象は、時間という形式的条件による

[65] 象徴と天才が不十分なのは、前者における理念の表示が、類比を媒介とし、直観対象の形式を反省したものであるため「肯定的であるが間接的」であり、また、後者が芸術作品による「別の自然の創造によってなされる」(PCK: 83)ため「肯定的であるが二次的」であることによる。

ばかりではなく、ほかにもいろいろな仕方で規定されている、或いは、われわれがそれをア・プリオリに判断し得る限りでは、多くの仕方で規定されうる」(Kant 1985: 110〔カント 1992: 42-43〕)。ならば、悟性は経験的に与えられる個別的な対象の多様性や、それらが従う特殊的な自然法則についてはいかなる関与もなしえないということになる。つまり、「悟性は決して諸現象の内容、現実的な経験の詳細、あるいはしかじかの対象についての個別的な法則をア・プリオリに規定することはない。これらは、経験的にしか知られることはなく、われわれの悟性に対しては、偶然的なものにとどまる」(PCK: 89)ということだ。

ならば、「われわれは、別のタイプの反省的判断がないかどうか、あるいは、主観的な能力の自由な一致が、美的判断におけるのとは別の仕方で現れないかどうかを問わなければならない」(PCK: 88)とドゥルーズは議論を進める。ここで要請されるのが、目的論的判断である。

経験的に知られる現象の質料性、特殊的な自然法則や偶然もまた、それがひとつの経験であるためには、何らかの統一性を持っていなければならない。ならば、自然を認識するためには、自然そのものが、「我々には究明できないが、しかし考えられはするような法則的統一を含んでいる」(Kant 1985: 111〔カント 1992: 44〕)と想定する必要がある。これが自然における合目的性と呼ばれるものである。「合目的性へのこの判断なくしては、そもそも悟性の客観的認識の前提となるはずの自然の認識可能な秩序全体がバラバラになってしまう」(宮崎 2009: 54)。自然の合目的性それ自体は、規定的でも統制的でもなく、自然概念からも自由概念からも区別される「判断力の主観的原理（格律)」に過ぎない。しかしそれは、あくまでも、自然の認識的探求を進めるために従わなければならない原理である。

では、自然の合目的性はどのようにして客観的認識の基盤となりうるのか。ここに再び、ドゥルーズは、カントの能力限界論を読み込むことになる。

自然認識における悟性の有限性の発生

カント哲学において統制的理念とは、認識において悟性が適用される範囲を確定し、その「体系的な統一性」を与える役割を果たす。しかし理念が、悟性概念に対して最大限の体系的な統一性を与えるためには、「その内容あるいはその個別性において考察された諸現象に対しても、似たような統一性」(PCK: 88)を準備しなければならない。この自然に内属する統一性が、合目的的統一性(unité finale)と呼ばれる。この意味で理念は、主観的な統制原理としてだけでなく、客観的にも価値を持つとドゥルーズは言う。

しかし、われわれの悟性は、経験一般の可能性にしか関わりえないのだから、物質やその個別性が従うべき合目的的統一性をア・プリオリに与えることはできない。ならば、その統一は「われわれのものとは別の悟性だけが必然的に諸現象に対して与えることができるような統一として思考されるべきである」(PCK: 89)と推論される。つまり、それは「この統一にとっての原理や基体として役立ちうる悟性」(PCK: 89)であり、それ自体が原因でありかつ結果である自己原因のような「原型的悟性」である。

ここで、注目すべきことに、この原型的悟性は、自然の構成的原理として実在する神のような無限実体やその無限悟性ではない。そうではなく、ここでドゥルーズが強調するのは、この原型的悟性が示しているのは、まさに、「われわれの悟性に固有の特性」であるということだ。

> 原型的悟性は、われわれの悟性に固有の特性を表現している。すなわち、それは、われわれ自身では個別的なものを規定することができないというわれわれの無力であり、最上の原因という意図的な因果性とは別の原理に従って、諸現象の合目的的統一性を考えることができないというわれわれの無力である。(PCK: 89-90)

この無力さこそ、われわれ人間の悟性に固有の有限性に他ならない。しかし、ここで述べられている有限性は、身体を持つ経験的な存在者である人間が、事実上備えている能力の有限性によって理解されてはいない。まして、この悟性の限界は、形而上学的な神や無限実体との対比によって規定されるものとはまったく異なっている。なぜなら、ここに見出される人間悟性の有限性とは、原型的悟性によって規定されるものであるが、まさにその原型的悟性が前提としている自然の合目的性を生み出したのは、われわれ人間の理性理念に他ならないからだ。つまり、悟性の限界、すなわち、人間の有限性を確定しているのは、自然の合目的性、理性、悟性という主観的諸能力の関係性以外の何ものでもないということである。「原型的悟性が無限において表現しているのは、もはやわれわれの悟性に固有の限界(limite)でしかなく、それは、われわれの思弁的関心それ自身のなかで、また諸現象に関して、悟性が立法者であることを止める地点である」(PCK: 90)。言い換えれば、悟性が有限であるということこそが、厳密に諸能力の内部において、自らの適応範囲が限界づけられることを可能にするということである。このように、自然の客観的認識において前提とされる自然の合目的性は、悟性における限界の発生の議論を経て、ドゥルーズが超越論哲学の条件であるとした悟性認識の有限性の議論へと結びついているのが分かるだろう。

さらに、ここで注目すべきは、このように見出される悟性の限界と、崇高の議論における能力限界論との差異である。原型的悟性によって示された限界において、悟性は立法者であることを放棄する。これは、崇高の議論において、構想力が理性の強制によって限界に直面し、その図式作用を放棄するのと同様である。しかし、より重要なことに、自然目的における悟性の限界とは、単に悟性の外部に存するのではない。それは、「完全に思弁的関心の部分をなし、認識能力の領域に含まれたまま」(PCK: 94)であるという点をドゥルーズは強調する。崇高における構想力の限界は、構想力には接近不可能な理性理念の否定によって理解されていた。これはいわば、構想力の限界が、構想力によっては決して到達しえない絶対的な外部として理解されているということである。これに対して、自然認識における悟性の有限性は、悟性が立法する自然認識という領域の内部において見出される悟性自身の限界であると同時に、その適応範囲の確定でもあるのだ。それは、われわれの諸

能力の内部において発生するとともに、悟性が立法する認識能力に内在化される極限であるということである。

カントの能力論の独自性は、「諸能力の上位の形態が、それら諸能力を決してその人間的な有限性から切り離すことがなく、またそれらの本性上の差異を消し去ることもない」(PCK: 98)点にあるということをドゥルーズは強調する。カントにおいて悟性、理性、感性の差異は、認識、欲求、感情といった経験的な諸能力の区別という事実上の差異に基づいて規定されているのではない。そうではなく、それはあくまでも、経験的な諸能力間の関係において、それぞれの能力が固有の限界を発生させることによって必然的に生じる本性上の差異によって規定される。そして、ここで述べられている目的論的判断における悟性の有限性が意味するのは、主観的能力において、悟性の能動性と、感性の受容性が必然的に区別されているということである。「感性と悟性は本性上異なり、一方が直観の能力として、他方が概念の能力としてある」(PCK: 34)。

目的論的判断において見出されるこの悟性と感性の区別が、超越論哲学において重視されるのは、それが主観的能力に対して実在する世界や自然の客観性を保証する条件となるからである。第二節において、われわれはドゥルーズが、カント哲学における基礎づけの原理を、空間と時間（直観の形式）という可能性の条件による認識領域（現象）への局所化、認識可能な範囲の限界づけとして理解していたことを指摘しておいた。悟性と感性の区別はまさに、感性的直観に対するその形式が、われわれの主観の側にあること、そして、われわれに対して与えられる現象が、悟性と感性が一体となった知的直観にではなく、まさに、われわれの有限的な認識の範囲に局所化され限界づけられることを意味する。(Vaysse 1999)が言うように、「もし、その下で事物が対象に対するわれわれの認識の対象となることのできるア・プリオリな条件のことを超越論的原理と呼ぶならば、自然の合目的性の原理は超越論的原理である」(33)と言えるだろう。すなわち、目的論的判断に見出される自然の合目的性、そして、そこにおいて、悟性（概念）と直観（感性）を区別する悟性の有限性の発生とは、まさに、カント哲学における超越論的原理の発生を意味することになる。

こうして、われわれは、ドゥルーズがポスト・カント主義による批判を引き継ぎながらも、カントの超越論哲学それ自体のなかに見出した発生の議論が何を意味するのかを理解することができる。それは、認識主体の発生や、物質的対象の発生などといったものではない。そうではなく、ドゥルーズがカント哲学に見出そうとしているのは、諸能力間の本性上の差異の発生である。より正確に言えば、こうした諸能力の差異を生じさせるのは、各々の能力に固有の限界であり、その能力の極限の発生である。自然の合目的性の議論に見出された、悟性の有限性の議論は、まさに、悟性の限界を発生させることによって、悟性概念の能動性が適応される領域と、受容性の能力としての感性との本性上の差異が生じることを示している。ハイデガーから引き出された人間の有限性、ポスト・カント主義から引き出された発生の議論は、このようなカント哲学における限界の発生に基づいた能力間の本性上の差異の発生という論点に集約されていると言えるだろう。ここにドゥルーズ

はカントの超越論哲学の根幹を見出しているということだ。

結論

これまでの議論をまとめよう。本章の課題は、ドゥルーズのカント読解の根幹がどこにあるのかを特定することであった。ドゥルーズが理解する限りにおける超越論哲学が問題とするのは、ヒュームの経験論に見られるような、事実的な合目的性に応じて、所与である自然へと適応する人間本性(human nature)ではなく、反対に、主体に対して自然が必然的に従属し、その結果生じる人間的自然(nature humaine)である。そのような人間的自然が、現象としてわれわれに経験されるにはいかなる条件が必要なのか、これをドゥルーズは超越論哲学の根本的問題に設定する。

『経験論と主体性』以来、ドゥルーズは、カントが提起した超越論哲学を精査することで、繰り返しこの問いに取り組んでいる。しかし、こうした姿勢はドゥルーズに固有のものではない。それは、カント哲学における問題点を批判することを通してその超越論哲学を完全なものにするという課題を実行したカント以降のドイツ観念論にも共通する問題意識である。したがって、適切に言えば、こうした哲学史的な文脈を念頭に置いたうえでカント哲学の内部に留まるところにドゥルーズのカント読解の固有性はあると考えるべきである。本章では、1956-57 年の「基礎づけるとは何か」という講義を参照し、ドゥルーズが、ハイデガーの有限性の議論とポスト・カント主義の議論から、超越と発生という論点を引き出していることを確認した。そしてこの論点が、『カントの批判哲学』と「カント美学における発生の観念」で提示されたドゥルーズのカント読解を方向付け牽引していることは明らかである。というのも、ドゥルーズはとりわけカントの『判断力批判』に重点を置くのだが、ドゥルーズは、理性と悟性による諸能力の限界によって規定される人間の有限性、そして、そのような有限性がいかに発生するのかという論点をそこに見出そうと試みているからである。これこそまさに、ドゥルーズがカントの超越論哲学の根幹に見出した固有の論点である。

つまり、ドゥルーズは、有限な人間に対する自然の従属、そして、そうした人間の有限性としての能力（悟性と感性）の発生という論点に、カントの超越論哲学の根幹を見ているということだ。ドゥルーズのカント読解は、カント哲学をこうした一種の「人間主義」(anthropocentrisme)として理解していると言うことができるだろう。そして、あらかじめ指摘しておけば、翻って、この人間主義こそ、ドゥルーズがカントを根本的に批判する最大の論点となる。

これまでの議論から理解されるべきは、ドゥルーズにとってカント哲学は単なる敵対者ではないということである。あくまでもドゥルーズの企図は、カント哲学の問題点を見出し、その哲学的な体系性を換骨奪胎することによって、本来の意味での超越論哲学を作り上げることにある。こうしたカント哲学に対する両義的な姿勢は、ドゥルーズが幾度とな

くカント哲学の用語や構図を援用していることからも理解されるだろう。そしてとりわけ、ドゥルーズがカント哲学の能力論のなかに見出した超越と発生という論点は、カント読解という枠組みを越えてドゥルーズの哲学そのものに組み込まれているという点において重要な意味を持つ。これを最後に確認しておきたい。

カントの崇高論に見出される構想力と理性の超越的行使が、『差異と反復』における感性、記憶、思考の強制的な発生のモデルであることはすでに指摘した（本章の注 64 を参照）。これに加え、われわれが第一章において論じた『意味の論理学』における精神分析家クラインに対するドゥルーズの読みにおいても、われわれが指摘したカントの議論が顕著に見出されることに気付かれるべきであろう。

もう一度繰り返しておけば、クラインによる幼児の発達段階論が論じるのは、部分対象のみによって構成される分裂病態勢から、不安と罪責感による自己形成がなされる抑鬱態勢への移行であった。分裂病態勢に対して「高所(en hauteur)」に位置する善き対象との拮抗関係のなかで、不安と罪責感が生じることで、エディプス的な幼児の自己が形成される。こうしたクラインの構図が、カントの『実践理性批判』のそれと類似、対応していることは一見して明らかであるだろう。事実、ドゥルーズは『カントの批判哲学』において、「最も高いもの(*Le plus haut*)、それは理性の実践的関心であり、それは欲求能力に対応し、認識能力あるいは思弁的関心それ自体を下位に含みこんでいる」(PCK: 98)と述べているが、クラインにおいて幼児の道徳感情を高所において規定する「完備な善き対象」とは、『実践理性批判』が対象とする理性に対応することは明らかだ。

しかし、ここにはさらに重要な論点が見出されるべきである。第一章においてすでに指摘したように、ドゥルーズがクラインの発達段階論に着目するのは、それが、その「完備な善き対象」の超越性を発生させる論理を提示しているからであった。クラインにおいて、善き対象の超越性は、あくまでも分裂病態勢内部における部分対象と器官なき身体との対立を通して発生する。これは、カントの崇高の議論において、理性による構想力への強制的な限界づけによって当の構想力が理性理念へと自らを超越し、それによって理性理念の超感性的な超越性が表示されるという論理と同型である。すなわち、ドゥルーズにとって、こうしたクラインの精神分析的議論の採用を動機づけているのは、まさに、カント哲学における能力論であり、さらに言えば、それはカント哲学の議論をモディファイしたものに過ぎないということだ。

ここから、とりわけ 60 年代のドゥルーズ哲学の一般的特徴を理解することができる。カントとクラインの議論に共通して見出されるのは、異なる領域間の移行（自然認識から道徳、分裂病態勢から抑鬱態勢へ）は、ある種の超越的対象（理性理念、善き対象）によって可能となるということ、そして、その超越性をいかにして発生させるのかという論点である。すなわち、ドゥルーズの関心は、あらゆる超越性を排除することにあるのではなく、むしろ、その発生を問うことによって、超越性そのものがいかにして領域間の移行のプロセスのなかに内在的に組み込まれるのかということに向けられている。超越の内在化、な

いし内在的な超越を思考すること、そして、それを思考しうる哲学体系を構築することが60 年代のドゥルーズ哲学を特徴づけるものである。ドゥルーズは、この超越と発生、およびそれらの内在化という論点を、まさにカント哲学の読解から引き出したのである。この意味で、カント哲学はドゥルーズ哲学の議論構成において重大な位置を占めているということができるだろう。

このように、カント哲学はドゥルーズの議論を方向づけ、その要となる論点の大部分を提示している。しかし、当然のことながら、ドゥルーズの目的は、カント哲学に追随することではない。冒頭で述べたように、『差異と反復』の主題はこうしたカント哲学を決定的に批判することであり、これによって、超越論的経験論というドゥルーズに固有の超越論哲学を構成することにある。しかし、カント哲学に対するドゥルーズの両義的な姿勢を考慮すれば、いったいドゥルーズは、カント哲学のどこに問題を見出し、それをどのように解消しようとしたのかということと同時に、その超越論哲学のどの部分を継承したのかを適切に理解する必要があることが分かるだろう。これによって、ドゥルーズの超越論的経験論の真なる課題と実像を特定しなければならない。これが次章の課題となる。

第四章　超越論的経験論とは何か（２）――カント批判におけるベルクソン的直観の位置づけ

序論

カント哲学は、とりわけ60年代のドゥルーズが、自らの方向性を見定める上でもっとも重要な参照項であった。前章で指摘したとおり、ドゥルーズは、ポスト・カント主義からドイツ観念論に至るカント批判という哲学史的文脈を念頭に置いた上で、あくまでもカント哲学の内部に超越論哲学の可能性を見出そうとしている。そして少なくとも、フィヒテによるカント批判の要点であった発生の議論は、悟性と感性、理性と構想力という諸能力の分離の発生という形でカント哲学そのもののなかに見出しうるとドゥルーズは考えている。言うまでもなくそれは、主観に外在する客観の実在そのものの発生ではない。しかし、カント哲学において、そうした諸能力の有限性を確定することが、主観に対する客観の従属を可能にする条件であったことを考慮すれば、有限性の発生はまさに、現象としての実在そのものの発生に他ならないと解することが可能であろう。適切に言えば、われわれ人間の直観が有限であり、あくまでも、受容的能力である感性的直観であるということこそが、人間の直観や悟性を、知的直観や神的な原型的悟性から区別し、われわれの主観の外部にある客観の実在を、現象として許容しうる可能性を担保する条件となるということである。このようにドゥルーズは、カント哲学のなかに、人間の有限性の発生、すなわち、悟性と感性的直観の区別の発生の議論を読み取り、これをカントの超越論哲学の根幹として理解している。

これらを考慮するならば、たとえドゥルーズ自身がカントを敵だと形容していることが事実であるとしても、両者を単純に対立させてしまうのはあまりに軽卒であることが分かる。『差異と反復』で展開されるドゥルーズの哲学が、カント哲学を伝統的な哲学的思考の典型とし、明確にこれを批判するものであることは紛れもない事実である。しかし同時に、『差異と反復』で論じられる議論の多くが、『純粋理性批判』の超越論的感性論と分析論の概念と構図に依拠していることは明らかである。重要なことは、ドゥルーズがカントの哲学からどの論点を継続し、どの論点を批判したのかを特定することである。これらによって、ドゥルーズの超越論的経験論の根本的な企図が何であるのかを明らかにすることが本章の目的である。

第一節　カント哲学の問題点――概念と直観の分離

カント哲学における諸能力の協働

では、カントの超越論哲学のどこに、ドゥルーズは問題点を見出したのだろうか。前章

で確認したように、『カントの批判哲学』においてドゥルーズがカントを評価するのは、その三つの批判において、諸能力の区別と役割が明確に規定され、それらのあいだに厳密な連関が構成されるように体系づけられていたことである。ところが、『差異と反復』で明示的に批判されることになるものこそ、この諸能力が協働するというカント哲学における「真なる置換の体系」(PCK: 97)そのものである。なぜだろうか。

そもそも『差異と反復』が、従来の伝統的な哲学的思考を批判するのは、それが暗黙的に、「概念における同一性、概念による規定作用(détermination)における対立、判断における類比、対象における類似」(DR: 179-180)によって定義される表象(représentation)に従って認識や思考を行ってきたからである。したがって、そこでは、対象とされる存在や時間、個体や普遍といったものが、それ自体として思考されることはなく、「われわれの生の実用的な要請から、多くの場合隠蔽され、われわれにとって見慣れた何かにすり替えられ、われわれの見慣れた世界を形成する同じものの概念の枠組みへと回収されてしまう」(鈴木 2002: 133)。これをドゥルーズは批判するのである。

こうした観点からすると、カント哲学は、デカルトのコギト、神学的な実体概念、主観から独立した客観的世界の実在といったドグマを批判し、通俗的な常識や良識を適切に排除することによって、伝統的な哲学の思考法を転倒させたかのように見える。しかし、ドゥルーズにとってカント哲学もまた例外ではない。すなわち、カント哲学においても「構想力、理性、悟性が再認において協働」(DR: 178)することによって、共通感覚(sens commun)が形成され、実在的な経験を思考することが徹底的に阻害されているとドゥルーズは指摘する。諸能力が同一の対象に対して協働して働くという共通感覚は、われわれの経験においてすでに成立している事実に過ぎず、カント哲学はそれを暗黙的に前提とし、それを単に自然認識、道徳、美といった領域に適用しただけである。すなわちドゥルーズは、カント哲学は、「共通感覚の形式を転倒させるどころか、反対にそれを多様化しただけである」(DR: 179)と批判するのである。ドゥルーズの批判の矛先は、したがって、カント哲学における共通感覚そのもの、すなわち、諸能力の協働という論点に向けられることになる。

概念と直観の対立と齟齬

ではカント哲学において、諸能力の協働という論点がなぜ批判されるのかをより詳しく見ていこう。問題はまさに、ドゥルーズが、カントの超越論哲学の根幹として理解した、悟性と感性的直観の区別において顕著に現れる。すなわち、カント哲学においては、自然認識の場面において、悟性概念は立法を行う能動的能力であり、感性的直観は、それに従う受容的能力であるとされる。しかし、このように能動的能力としての悟性概念と、受容的能力としての感性的直観が厳密に区別されている限り、概念と直観の二元性は、構想力による図式化という外的な条件によって結びつけられ、埋め合わせられることを必要とする。前章で指摘したように、このカント哲学における概念と直観の二元性は、とりわけ、マイモンが微分概念によって乗り越えようとした問題点であったが、『差異と反復』におけ

るドゥルーズのカント批判もまた、こうしたポスト・カント主義によるカント批判の論点と軌を一にしている。ドゥルーズは次のように述べる。

> このような〔カント哲学の〕二元性は、構成可能性という外在的な基準にわれわれを送り返し、規定可能なもの（純粋所与としてのカント的空間）と規定作用（思考である限りの概念）とのあいだの外的な関係のなかにわれわれを置き去りにしていた。（中略）ここから超越論的な審理(l'instance)を単なる条件づけへと還元し、あらゆる発生の要求を断念することになる。したがって、カントにおいて、差異は外在的なものに留まり、そのため不純で経験的であって、規定されうる直観(l'intuition déterminable)と規定する概念(le concept déterminatant)との「あいだ」で、構成という外在性に掛けられることになる。(DR: 224-225)

すなわち、ここで言われている構成可能性とは、直観の形式、悟性概念（カテゴリー）といったア・プリオリな超越論的原理から成る経験一般の可能性である。前章でも指摘しておいたとおり、ポスト・カント主義によるカント批判に共通の論点は、カントが提起するのは、経験一般が可能となる形式的条件に過ぎないのであって、それは感性的直観において与えられる質料や個別性を捉えることができないということであった。これが、カント哲学における概念と直観の二元性と、そこに生じる齟齬に他ならない[66]。『差異と反復』のカント批判も、こうしたポスト・カント主義のそれと軌を一にしている。そして、ドゥルーズの企図は、こうした経験一般の可能性によっては直接的に捉えることができない、質料性や個別的な所与を、まさに経験において直接的に捉えることにあると言えるだろう。

『差異と反復』における表象や同一性批判については、これまでさまざまに論じられているとはいえ、哲学史上のさまざまな論点が混在し、議論が錯綜しているため、その理路を正しく読み解くのは困難である。しかし、その論点を端的に言えば、経験的個別や感性的多様を、概念、論理、形式といったものに還元することの不当さに対し、それら形式的思考にとっては到達不可能な、あるいはそれらにとってつねに過剰となる実在性や存在を要請することであると言えるだろう。ならば、カント批判という枠組みに限ったとしても、同様の論点は、先に指摘した概念と直観の二元性に対する批判、および、悟性概念が受容能力としての直観に適用される際に前提とされる超越論的統覚に対する批判において十分

---

[66] 『差異と反復』ではこうしたカント哲学の二元性を克服するものとして、マイモン、ロンスキ、ボルダス＝ドゥムーランによる微分法を挙げ、その検討が行われている。(近藤 2008)によれば、ドゥムーランの微分法において普遍を表す記号 dx、マイモンにおける微分比 dx/dy、ロンスキの微分係数の解釈が、『差異と反復』で提示される理念の未規定性、規定可能性、規定作用という三つの特徴の例証となっている。ただし、いずれの微分法解釈も「現在の教条的な解釈」(98)からは支持しえないものであり、これらの微分解釈の採用自体が、ドゥルーズに固有の理念理解をあらかじめ想定した上でなければ評価されえないというのが近藤の判断である。

見出すことができるだろう[67]。したがって、本章では、概念と直観の二元性に対するドゥルーズのカント批判を分析し、そこからドゥルーズの議論の要点を取り出す作業を行いたい。これによって、第三章の冒頭で指摘したドゥルーズの超越論的経験論の主たる論点である、感覚しうるものの存在そのものに関する議論を肯定的に導き出すこと、これが本章の課題となる。

第二節　カント哲学に対抗するものとしてのベルクソン哲学

「実在的なもの」の曖昧さ

カントにおける悟性概念が、現実的に与えられる対象や、それが従っている個別的な法則性を規定することができないという論点は、『カントの批判哲学』においては、あくまでも『判断力批判』を肯定的に位置づけるための問いとして設定されていた。しかし、『差異と反復』においてこの論点は、まさにカント哲学を批判するものとして度々繰り返されるモチーフとなる。

> 表象の基礎となる概念とは、可能的な経験の諸条件として定義されたカテゴリーである。しかし、このようなカテゴリーは、実在的なもの(réel)に対してはあまりにも一般的で、広すぎるものである。(DR: 93-94)

すでに述べたように、『差異と反復』は、カント哲学における悟性概念やカテゴリーがその典型であるように、表象や概念の同一性に準拠する哲学を批判する。そして、そのような表象や概念の同一性に準拠することなく思考されるべき差異や反復、存在の概念を構成し、それらを論じうる哲学的方法を構築することが『差異と反復』の企図であると言うことができるだろう。だからこそ、ドゥルーズは、カント哲学が、経験的に与えられる現実の個別性や多様性を、悟性概念やカテゴリーといった形式的原理に還元することを批判するのである。しかしながら、こちらも既に指摘したように、カントにとっては、現実的に与えられる個別的な所与や法則性は、あらかじめ認識主観における悟性概念や直観の形式、あるいは超越論的主観の統覚といった超越論的原理に従っていない限り、そもそも現象としてわれわれに対して与えられることはない[68]。つまり、むしろカントは、現実的な個別性が

---

[67] (Bryant 2008)はこれについて次のように述べている。「つまり、カントは概念が諸直観に対して適用される事実上の問いを設定することはできるが、どのように概念が諸直観に対して適用されるのかという権利上の問いを設定することができない」(52)。しかし、カント哲学に公平を期するならば、知覚における感性の多様が現象として与えられるのを保証しているのが構想力における再現の総合であり、概念における再認の総合であって、カント自身は、直観に対する悟性の適用を問題とする権利上の問いを十分に設定している。「純粋悟性概念の演繹」に見出される三つの総合の議論が、それに対する回答であると解するべきであろう。これについては第六章において検討する。

[68] この議論は、経験的対象の個別性のみならず、物自体にも適用可能である。物自体は感

経験となりうる条件を提起しているのである。したがって、単に、カントの超越論的主観や経験的個別の形式的原理への還元を批判したとしても、それはカント批判としてはあまりに不十分であり、的外れであるように思われる。

ここでの問題点はおそらく、ドゥルーズが、カントの悟性概念やカテゴリーに抗して、それらによっては捉えられないと主張する「実在的なもの(réel)」が何であるかが明示的に確定されていないことである。もちろん、ドゥルーズの哲学が、表象と同一性に基づいた思考に抗するものであるという点から、それを概念なき差異、一般性なき反復、ヒエラルキーなき存在などと言うことは容易い。しかし、これは一見して明らかなように、表象的思考と呼ばれるものの対象を単に否定的に表現しているに過ぎない。はたして、カント的な意味での概念のない差異などといったものが一体何であるのか、またそれをどのように思考しうるのかということを肯定的に確定しえない限り、これらの表現には何の意味もないだろう。つまり、重要なことは、ドゥルーズが「実在的なもの」と形容しているものの内実を明らかにすることである。

実在的な経験の条件を捉える方法としてのベルクソンの直観

では「実在的なもの」とは何か。この問いに答えるためにわれわれが参照しなければならないのは、言うまでもなく、ドゥルーズがもっとも重要視する哲学者のひとりであるベルクソンである。言い換えると、ベルクソンの哲学は、カント哲学における悟性概念と感性的直観のあいだの齟齬を批判し、経験の可能性の条件ではなく、「実在的な経験の条件」を提起するためにドゥルーズが参照するものである。第三章で指摘したように、ヒュームの哲学がカントにおける超越論哲学という枠組みの内部で読まれていたとするならば、ドゥルーズにとってベルクソンの哲学は、まさにカントの超越論哲学という枠組みそれ自体を解体し、それを克服する論点と哲学的手段を提示するものであったと言えるだろう。ドゥルーズが主題的にベルクソンを論じた『ベルクソンの哲学』(1966)は、『カントの批判哲学』(1963)と『差異と反復』(1968)のほぼ中間に位置しているが、そこには、カント哲学への疑義の意識が至るところに現れている。

そして、ベルクソン哲学において、ドゥルーズが最大限に評価するものこそ、直観という概念に他ならない。『ベルクソンの哲学』においてドゥルーズは、カント哲学と対比させながら、ベルクソンの直観概念の根本的意義をこう述べている。

> 分割の方法としての直観は、それでもなお、超越論的分析と似ていなくはない。すなわち、混合されたものが事実を表象するならば、それを権利上(*en droit*)しか存在

性的対象ではなく、認識不可能であるにもかかわらず、思惟することは可能である。この意味で、(久呉 1997)によれば、「物自体は、感性から独立なものとして思惟されるが、そう思惟される以上、我々の悟性から独立でない」(11)。「それ〔物自体〕は、人間の心の能力としての悟性の現実性に依存しない物として思惟されることはできるが、概念を含む一切の表象の外なるものとして思惟されることはできないだろう」(11-12)。

しない傾向性や純粋な現前へと分割しなければならない。われわれは経験の諸条件へ向かって経験を乗り越える（しかし、経験の条件とは、カントのような、あらゆる可能的な経験の条件ではなく、実在的な経験の条件(les conditions de l'expérience réel)である)。〔強調は原文〕(B: 13)

『差異と反復』では、カントにおける可能的な経験の条件が、「実在的なもの」に対して一般的すぎる、ないし広すぎることが批判されていたが、それは『ベルクソンの哲学』から引き継がれている論点であることが分かる。そして、ここでは、ベルクソン哲学における直観が見出す権利上の傾向性や純粋な現前が、実在的な経験の条件であることが明示されている。つまり、ドゥルーズは直観を、カントのように悟性概念との協働に位置づけるのではなく、直観そのものを、経験の実在的な条件を見出す方法へと仕立て上げようとしているということだ。この意味において、直観とは、実在的な経験の条件を見出すための哲学的方法なのである。

ベルクソンによれば、事実上の経験においてわれわれに与えられるのは、つねに、さまざまに異質な要素が混合した事物である。ベルクソンの哲学にとって重要なことは、こうした事実上与えられる経験的所与の混合のなかに、時間と空間、質と量、異質性と等質性、連続性と非連続性といった分割を見出すことである。この分割は、経験的な事実においては与えられないという意味で、「権利上においてしか実在しない傾向性や純粋な現存」と呼ばれている。そして、この分割によって見出される時間や質といった一方の傾向性が、純粋で本性的に異なるもの(ce qui diffère en nature)であるとされ、単なる空間化された持続や量化された質から区別される。すぐ後で確認するように、これらがベルクソンによって持続や本性上の差異と呼ばれるものである。ドゥルーズはこれを、実在的な経験の条件として、カントの可能的な経験の条件に対置させるのである。さらにドゥルーズは、カントとベルクソンを対比させながら、実在的な経験の条件について次のように述べている。

しかし、この〔人間の条件を越えて、実在的な経験の条件に向かう〕拡大や、この乗り越えでさえ、概念の方へと経験を乗り越えることにあるのではない。というのも、概念は、カントのように、一般的に可能なあらゆる経験の条件を定義するだけだからである。ここ〔ベルクソンの哲学〕では反対に、あらゆるその個別性における実在的な経験が問題となる。経験を拡大し、経験をさえ乗り越えるべきならば、それは、これら個別性が依存しているもろもろの分節化を見つけ出すために過ぎない。(B: 19)

まさにベルクソンは、経験的な所与を越えてその条件を探求するという点で、カント的な超越論的分析論を実行していると言える。ただし、ベルクソンがそこに見出す原理は、経験に先立つ悟性概念やカテゴリーではなく、この経験において与えられる個別的な事物が

従っている分節化であるということが重要な論点となる。(Sauvagnargues 2009b)の適確な表現によれば、「ベルクソンとカントを逆説的な仕方で結び合わせることによって、ドゥルーズは、超越論的な様態において思考と物質の関係の問いを論じ、ベルクソンを「反カント」(anti-Kant)に仕立て上げる」(111)[69]。まさに、ドゥルーズとってベルクソンは、反カント的な哲学として理解されている。しかし、より重要なことは、ベルクソンとカントは単純に対立するものとして理解されているのではなく、ベルクソンもまた一種の超越論哲学を実行しているのであって、それを肯定的に取り出すことがドゥルーズの企図するものであるということである。

これまでの議論を整理しつつ、ドゥルーズがベルクソン哲学に読み取ろうとした「反カント」的な側面を確認しておこう。第一に、ドゥルーズがベルクソンを介して実在的な経験の条件と呼ぶ、持続や純粋な差異とは、われわれが対象を認識するために前提とされるべき可能性の条件ではなく、まさに、現実において与えられる物質や事物それ自体が従っている条件であるということである。つまり、持続とは、何かを経験し認識する主観の側に見出される形式的原理ではない。むしろ、ここではそうした認識論的な図式自体が問いに付されているのであり、したがって、ベルクソンにおける悟性や概念は、受容的能力としての感性的直観や、感官において与えられる多様を総合する形式的原理ではないことになる。これについては後で検討しよう。さらにより重要なことに、ベルクソンにおける直観は、概念に対して感性的な素材を与えるだけの役割を果たすものではない。ドゥルーズのベルクソン読解が目指すのは、ベルクソンの哲学をカント哲学の対立項として位置づけ、これによって、カント哲学が保持する、悟性と感性、概念と直観、能動と受容という二元論的構図を解体するとともに、ベルクソンの哲学を徹底して一種の存在論として理解することである。そして、そのためにもっとも重要な役割を果たすものがベルクソン哲学における直観であるということだ。ドゥルーズは、ベルクソンの直観を、カント哲学を克服し、それとは異なる超越論哲学を構築するための手段として理解しようとしている。したがって、適切に理解されるべきは、こうしたドゥルーズの意図に基づいて、どのような意味においてベルクソンの直観概念が、カント哲学に対抗するものとして位置づけられるのかということである。

第三節　ベルクソン哲学における直観概念

ベルクソンにおける直観と持続

本節では、ベルクソン哲学における直観概念の意義を検討することによって、それがどのような意味においてカント哲学を批判する手段となりうるのかを考察しよう。

---

[69] また(Sauvagnargues 2004)においても同様の指摘が行われている。「…ベルクソンはドゥルーズによって、カントの分析論を再編するものとして、すなわち《反カント》として読まれる」(155)。

まず、『ベルクソンの哲学』の冒頭からドゥルーズが強調しているのは、ベルクソンの直観は持続を前提とし、持続もまた哲学的方法としての直観なしには、「通常の意味において、単に直観的なままに留まる」(B: 2)ということである。重要なのは、直観と持続の入り組んだ関係を理解することである。

端的に言って、持続(durée)とは何なのか。これに関して、ドゥルーズの理解はほぼ一貫している。1956 年にドゥルーズは、二編のベルクソン論を同時に発表している。そのうちのひとつである「ベルクソン、1859-1941」において、ドゥルーズはすでに、「持続とは、異なるもの、あるいは本性を変化させるものであり、すなわち質、異質性、自己とは異なるものである」(ID: 34)と定義している。さらに、質的変化としての持続は、程度の差異や、差異を含まない反復としての物質に対立すると言われるのだが、その典型はまさに、「とりわけ心理的な実在」(ID: 57)や主観的な意識の持続として理解されるものである。ここから、ドゥルーズに特徴的な、以下の文言が導かれる。

> 『意識に直接与えられたものについての試論』以来、持続は潜在的なもの、あるいは主観的なものとして定義されていた。なぜなら、持続は分割されることがないものであること以上に、分割されることによって本性を変えるものであるからだ(parce qu'elle était moins ce qui ne se laisse pas diviser que ce qui change de nature en se divisant)〔強調は引用者〕(DI: 38)。

持続とは、主観的なものであり、分割されず、また分割されることによって本性を変えるものである。これがドゥルーズによる持続の定義である。持続と本性上の変化を結びつけたこの定義は、1956 年の時点ですでに、はっきりと述べられており、これは『ベルクソンの哲学』(1966)に至っても継続されるものである。

しかし、よく注意しなければならない。というのも、ドゥルーズは、この持続の定義を大枠において継承しながらも、『ベルクソンの哲学』に至って、その強調点を若干変更しているからである。『ベルクソンの哲学』では次のように述べられている。

> …持続はベルクソンにとって単に分割不可能なもの(l'indivisible)や、測定不可能なものではなく、むしろ、本性を変化させることによってのみ分割されるもの(ce qui ne se divisait qu'en changent de nature)、分割の各々の段階において、測定の原則を変えることなしには測定されないものであった。〔強調は引用者〕(B: 32)

一見すると、これは、1956 年時点での持続の定義と同じようにも見える。しかし、両者を比べてみれば、違いは歴然である。すなわち、「ベルクソン、1859-1941」においてドゥルーズは、劣等比較(moins...que...)を用いることによって、あくまでも持続の分割不可能性に議論の余地を与えている。持続が分割不可能であること、これは、持続がその典型として、

主観的な意識の連続性として理解されていることからも当然導かれることだ。しかし、『ベルクソンの哲学』は、まさに、この持続の分割不可能性、ないしそれが測定不可能性であることそれ自体を明示的に拒否していることが分かるだろう。すなわち、『ベルクソンの哲学』のドゥルーズは、明らかに、持続が分割可能であることに強調点を置いている。

さらに、より重要なことに、1956 年の時点ですでに、持続が潜在的、主観的であるのは、持続が分割されることによって本性を変化させるからだと述べられているが、しかしそれは、あくまでも、持続が分割されることとその本性が変化することが同時であるか、両者のあいだに相関がある(ce qui change de nature en se divisant)ということが指摘されているに過ぎない。これは、再び、持続が分割不可能性によって定義されていたことを考慮すれば明らかである。すなわち、持続は本来、主観的な意識の連続性のように分割不可能なものである。しかし、もし分割を容れたとすれば、それはもはや空間化された持続に過ぎず、それは、等質的な分割や尺度によっては測定不可能な本来の持続とは異なるものだ、というわけである。持続は分割不可能であって、分割されるのは、本来的な持続から区別される等質的で空間化された持続に過ぎない。これに対し『ベルクソンの哲学』でドゥルーズが強調しているのは、持続とはまさに、分割可能であるということ、そして、持続は、本性を変化させることによってのみ分割される(*ne* se divisait *qu'*en changent de nature)ということである。つまり、持続の本性的変化は、持続の分割によって結果的にもたらされるものなどではなく、むしろ持続の本性的変化こそが、その分割可能性の条件として理解されているということだ。持続は分割不可能なものではない。持続とは、いくらでも分割されるものであり、その定義上、本性的な変化による分割可能性を含んでいる。ドゥルーズはこのように、持続が自らに対して異なるものであるという定義を維持しながらも、『ベルクソンの哲学』に至って、その強調点を、持続の分割不可能性からその分割可能性とその条件としての本性上の変化へと移行させている。

ここからわれわれは何を読み取るべきだろうか。これは、単なる表現上の変化ではなく、明らかにドゥルーズのベルクソン読解の変動を示している。それはまた、『ベルクソンの哲学』におけるベルクソン解釈において重大な帰結をもたらすことになるように思われる。すなわち、あらかじめ述べておくならば、『ベルクソンの哲学』が試みるのは、『意識に直接与えられたものについての試論』〔以下では『試論』と表記〕から『創造的進化』へ至るベルクソンの思想的変遷を、前者において、意識の連続性や心理的緊張をモデルとして理解されていた持続の観念が、そうした主観性とは区別され、当の主観の外部に見出されることになる過程として記述することである。つまり、ドゥルーズの意図は、ベルクソンの持続の観念を、主観的、心理的な連続性や実在性の側から切り離すことに向けられる。ならば、持続の典型を心理的な連続性とし、それを分割不可能なものとしてしまうことは、『ベルクソンの哲学』におけるドゥルーズにとっては端的に誤りである。

そして、持続が主観的、心理的な持続から切り離されるとともに、それを対象とするとされる直観もまた、これにともなって変容をこうむることになる。

> 直観とは持続そのものではない。直観とはむしろ、それによってわれわれが、われわれに固有の持続から出発する運動、われわれの上方や下方にある他の持続の存在を直接的に肯定し、認識するために、われわれが自らの持続を用いる運動のことである。(B: 24-25)

通常の意味における直観とは、科学的認識によって与えられるような明晰で判明な客観的知識に対し、直接的に把握されるが、それ自体は不分明で曖昧な認識として理解される傾向にある。だからこそ、通常の意味において直観が直接的に把捉するのは、主観における内的な質や心的持続となるだろう。しかし、ベルクソンにおける直観はこれとは異なる。むしろ、ドゥルーズは、ベルクソンとともに、直観が、科学的認識と同程度、ないしそれ以上の厳密さを備えていることを繰り返し述べている。「実際は、ベルクソンが直観という方法を当てにするのは、絶対的に《厳密な》学として、すなわち、科学の領域におけるのと同じだけ、自らの領域において厳密な、科学そのものと同じだけ拡張可能で伝達可能な(transmissible)学としての哲学を打ち立てるためであった」(B: 2)。ベルクソンの直観は、まさに直観でありながらも、われわれに固有の主観的な持続を超克させ、われわれとは異なる持続を見出すことを可能にする点に、その哲学的な手段としての意義がある。まさに「方法としての直観なしには、持続は単なる心理学的経験に留まっているだろう」(B: 25)。そのためには、その対象である持続概念の刷新が必要であるということだ。

これを(Sauvagnargues 2009b)に倣って、持続と直観の「脱心理化」(dépsychologisation)と呼ぶことができるだろう。「ベルクソンの直観は、したがって、単なる心理的特徴、すなわち、ドグマ的で、内省的な、そして最終的には、カント的な主観における通常の表象に合わせて鋳造されるような心理的特徴に対する対抗措置としての役目を果たす」(Sauvagnargues 2009b: 116)。むろん、Sauvagnargues のように、カントの超越論的統覚や覚知といったものを、安直に心理主義的なものに落とし込むことは問題である。しかし、ドゥルーズが、こうした持続と直観の脱心理化をカント哲学に対抗させ、そこにベルクソン哲学の重要性を見出していることは事実である。ベルクソン哲学は、まさにその持続と直観によって、本節冒頭において指摘した、カント哲学における悟性と感性の二元性を解体し、克服するものとして要請されている。ならば、見定めるべきは、持続概念がどのように主観的な持続から切り離され、これによって直観が、どのようにしてカント哲学を解体する哲学的方法となるのかということである。

『ベルクソンの哲学』における持続の脱心理化

主観的な持続から他の持続へと超克するという論点は、その厳密な意味においては、『ベルクソンの哲学』以前には見出されない。もちろん、1956 年時点での二編のベルクソン論のいずれも、『試論』から『物質と記憶』を経て『創造的進化』へ至るベルクソン哲学の推

移、すなわち、主観的持続から進化論的な生命的持続（エラン・ヴィタル）へ至るその持続概念の変化に着目していたことは事実である。つまり、厳密に言えば、『ベルクソンの哲学』以前に欠けていた論点とは、主観的な持続と、それとは異なる物質や生命といった全体的な持続との関係性である。

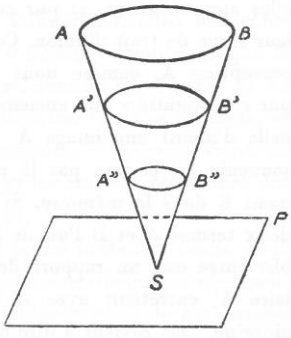
まず「ベルクソン、1859−1941」においてドゥルーズは、初期のベルクソンにおける持続が心理的なものであることを強調しつつ次のように述べていた。

> ベルクソンの初期の著作において、持続はとりわけ心理的な実在性として現れた。しかし、心理的なものは、単にわれわれの持続であり、すなわち、よく限定された一定の度合いである。〔強調は原文〕(ID: 40)

われわれは、自らの主観的な感情や意識の推移を内省することで、そのなかに諸要素が浸透し合った連続性を見出す。そして、この意識的な連続性が持続と呼ばれるものであるが、それは、ベルクソンの有名な逆円錐のモデル[70]に見られるように、そのなかに、もろもろの過去や記憶内容といったいくつもの異なる度合いが共存するひとつの持続の運動として理解される。つまり、現在的なわれわれの意識的な持続とは、その対極に弛緩として位置する純粋過去や純粋記憶、さらには生命全体を駆動する発動性（エラン・ヴィタル）に対して、もっとも限定され、収縮した部分であるということだ。ベルクソンによれば、持続とは、このように、弛緩と収縮という二つの極のあいだに、無限な緊張と多様の度合いを共存させたひとつの運動性として理解される。これが、1956 年時点での持続についてのドゥルーズの理解である。すなわち、そこにおいてドゥルーズは、少なくとも、われわれの意識的な持続以外の持続（純粋過去、記憶、生命）について言及してはいるものの、それはあくまでも、われわれの主観的で意識的な持続をその内に含む、ひとつの全体としての持続に過ぎない。つまり、ドゥルーズは、ひとつの持続の弛緩（物質）と収縮（知性）、ひとつの生命の自己差異化(différentiation)とそこから派生する種の分化(différenciation)という、一種の一元論的なモデルによって持続を理解しているということである。この持続の

---

70 図１：ベルクソン『物質と記憶』より、逆円錐の図



Cf. Bergson 2004: 181

理解が、はたして、主観的な持続の外部に達するものであると言えるだろうか。『ベルクソンの哲学』以前には、厳密な意味において、主観的な持続から他の持続への超克という論点がないというのはこのためだ。

こうした持続理解に対応するように、それを把捉する直観もまたその時点では、次のように理解されていたことに注目されるべきである。すなわち、直観とは、持続の最も規定された（収縮した）部分である主観的、心理的な主観のなかに、質的な差異や傾向性を見出し、その持続における異質な諸要素の潜在的な共存に身を置くことであるとドゥルーズは理解している。

しかし、『ベルクソンの哲学』に至ってドゥルーズは、1956 年時点での自らを問いただすようにこう述べている。すなわち、「心理的経験という観点からは、「外在する事物は持続するのか」という問いが未規定なままに留まる」(B: 43)のではないか。これは、『ベルクソンの哲学』第二章「直接与えられたものとしての持続」の最終節に至って、ゼノンによるアキレスと亀のパラドクスに言及しながら述べられる問いである。周知のように、ゼノンのパラドクスとは、運動や変化を数学的な連続性や非連続性によって捉える限り、いずれにしても運動や変化そのものの実在が否定されるというものである[71]。すなわち、アキレスの運動を物理的な事実や経験と捉える場合、それは無際限に分割可能であり、そこにはいかなる質的な変化もない。そこに見出されるのは、相互外在的な分割された部分の並置でしかなく、いかなる運動も継起もそこには見出されえない。しかし、ベルクソンは、こうした物理的な運動は、アキレスの側からすれば、そのひとつひとつの歩みに分割される度ごとに、その本性が変化すると言う。物理的な運動のもとに見出されるこうした質的な変化こそ、動体としてのアキレスにおける主観的で心理的な運動の経験である。「外側から見れば、〔アキレスが辿る〕その道のりを構成する数的な部分として現れるものは、内側から経験されれば(vécu du de dans)、今度は障害となって現れる」(B: 43)。

言うまでもなく、ベルクソンの哲学において、物理的な運動として分割されたアキレスの運動が、客観的に外在し、無限に分割可能な等質的空間であり、これに対して、アキレスの主観的な運動の経験が、分割不可能であり、あるいは分割されるごとに質的に変化する連続的時間（持続）であるとされる。そして、運動や変化、あるいは継起が生じうるのは、われわれの主観的で心理的な持続においてあり、持続の外部には、等質的な諸部分の同時性しかなく、そこにはいかなる継起も変化もないということになる。たとえ、外在する事物や瞬間に運動や継起が見られたとしても、それは、並列する諸部分を想起する意識に対してのみ現れる変化や継起に過ぎないからだ。まさに、主観的な持続に対して外在する等質的空間には、運動も継起も含まれない。主観的な持続にとって、外在する持続や運動は、端的に実在しないと同時に、少なくとも説明できない障害となる。

---

[71] (三宅 2012)の第一章を参照のこと。三宅は、ベルクソンがゼノンのパラドクスの議論に取り組むこととなる時代的文脈として、ルヌヴィエ、カントール、ラッセル、パース（ジェイムズ）らによる連続性概念に関する議論を挙げている。

しかし、これでは、われわれは、自らの主観的、心理的な持続や運動性しか理解しえないということになる。主観的な持続は、客観的な持続や運動を説明しえない。結果的に、主観的な持続以外の持続や運動は、錯覚として解消されるか、等質的空間と真なる運動としての持続を混同した偽なるものとして排除されることになる。持続を主観的、心理的な継起や連続性とし、その外部を客観的、現実的な空間や非連続性と解する限り、われわれの外に持続があるのか、あるいは、外在的な事物が持続するのかという問いを解消するどころか、そうした問いそのものを発することがそもそも不可能となる。

だからこそドゥルーズは、ベルクソンにおける持続を脱心理化することを要請する。そして、主観的な持続の外部にある持続を見出す手段を、まさにベルクソンの哲学自身のなかに見出そうと試みる。

> 意識のなかにおいてと同様に事物のなかにも諸々の質があるならば、私の外にも質を伴った運動があるならば、事物は、事物なりの仕方で持続するのでなければならない。心理的な持続は、よく規定されたひとつの事例でしかなく、存在論的な持続を理解する手立て(une ouverture sur une durée ontologique)でなければならない。存在論が可能でなくてはならない。(B: 44)

ドゥルーズがベルクソンに求めるものは明らかだ。すなわち、カントのように、持続（時間）と空間を、対象を認識する際の直観の形式という主観的な原理にするのでもなければ、また、逆説的ではあるが、ベルクソンのように、持続を主観に、空間を客観に振り分けるのでもない仕方で、持続と直観を理解する仕方や論理をベルクソンの哲学それ自身のなか探し求めることである。問われているのは、主観と客観のあらたな分節化である。

数的多様体と質的多様体

主観に持続を、客観に空間を割り振ることは、それらを主観的な原理に還元するカント哲学とさほど変わらない。いずれも、主観と客観の分節化をあらかじめ前提としているからである。ベルクソンに限って言えば、主観が持続である理由がその分割不可能性にあり、客観が空間である理由がその分割可能性にあるならば、それは、われわれが事実上経験する主観的な持続の連続性を単に引き写したものに過ぎないのではないだろうか。ベルクソンにおいて持続概念が、権利上においてのみ実在する経験の条件であり、カント哲学における超越論的原理に対応するものであるならば、まさに、そこに経験的な事実としての分節化を持ち込むことは避けなければならない。

ここで再び、『ベルクソンの哲学』に、それ以前のベルクソン論には見出されなかった論点が差し挟まれていることに注目されるべきである。それはすなわち、数的多様体ないし離散的多様体(multiplicités numériques ou discrètes)と、質的多様体ないし連続的多様体(multiplicités qualitatives ou continues)という二つのタイプの多様体の区別である。ドゥ

ルーズはこれを次のように定義している。

> 重要なことは、混合を分割することは、《多様体》(multiplicité)の二つのタイプをわれわれに明らかにするということである。一方は、空間によって表象される(est représentée)（あるいはむしろ、そのあらゆるニュアンスを考慮するならば、等質的な時間の不純な混同によって表象される）。これが、外在性、同時性、並置、順序、量的区別(différenciation quantitative)、程度の差異としての多様体、すなわち、非連続的で現実的な(*discontinue et actuelle*)数的多様体 (multiplicité numérique)である。そして、他方は、純粋な持続のなかに現れる(se présente)。これが、継起、融合、有機化、異質性、質的識別化(discrimination qualitative)、あるいは本性上の差異としての内的な多様体(multiplicité interne)、すなわち、数に還元不可能な、潜在的で連続的な多様体(multiplicité *virtuelle et continue*)である。〔強調原文〕(B: 30-31)

二つの多様体を特徴づける上で、ドゥルーズは慎重に言葉を選んでいることに注意しなければならないが（数的多様体は表象されるが、質的多様体は持続において現れる。前者は量的な区別であるが、後者は質的な識別である）、ここでは議論の大枠を押さえておきたい。すでに確認したように、ベルクソンの哲学の本質は、経験的な混合物として与えられる所与を、時間と空間、持続と物質のように本性上の差異ないし傾向性に分割することにある。そのような権利上の差異や分割を見出すことがベルクソンの直観に与えられた第一の役割であった。これを先のゼノンのパラドクスに当てはめれば、無際限に分割可能な物理的運動としてのアキレスの歩みは数的多様体に対応し、アキレスの主観的な運動の経験は質的多様体に対応すると言えるだろう。歩みが分割されるごとに質的に変化するアキレスの主観的持続は、離散的な数によって表象されうる空間の量的区別には還元しえない。しかし、ここで疑問が生じる。すなわち、アキレスの主観的な運動の経験、その心理的な持続を、なぜ多様体と呼ぶことができるのだろうか。それは主観的で心理的な持続である限り、アキレスというひとりの人物の連続的な意識であり、それは必然的に一なるものではないのか。たとえ持続が分割可能であるということを認めたとしても、分割された持続とは空間であって、分割される前の主観的持続とは異なるものである。この意味で、主観的な持続とはつねに一なるものでしかない。

もし、『ベルクソンの哲学』において導入されたこの論点が、あらかじめ前提とされている主観と客観の区別、すなわち、分割不可能な（あるいは分割されることで本性的に変化する）主観的な持続と、それに外在する客観的な空間を、二つのタイプの多様体に言いかえたものに過ぎないのであれば、直ちにこうした問題に直面することは明らかである。すなわち、ドゥルーズの意図は別のところにある。理解されるべきは、空間と持続が二つの多様体に言い換えられることによって、まさに、客観と主観の定義そのものが刷新される

ということである。ドゥルーズの狙いはここにある。

二つの多様体による主観と客観の改鋳

ドゥルーズは、連続的な持続として理解される質的多様体と、等質的な空間として理解される数的多様体を対照させ、その違いを再び分析している。まず、度々繰り返すことになるが、空間は無際限に分割可能であり、たとえどれだけ分割されても、その性質や本性を変えることはない。そこにあるのは、つねに、相互に外在的な部分でしかなく、それらの間の量的区別や程度の差異でしかない。これが数的多様体と呼ばれるものの定義であった。ここでドゥルーズは指摘する。ならば、この数的多様体は、たとえそれが分割されていようがされていまいが、あるいはその分割が何かしらの主体によって認識され、知覚されていようがされていまいが、いかなる場合においてもその性質や本性を変えることはない。つまり、数的多様体は、「その分割が実行される以前でさえも、その分割は、その対象の全体的な側面においていかなる変化もすることなく、可能的なもの(possibles)として思考によって把握される」(B: 33)ということである。すなわち、「ベルクソンは、客観的なものとは、潜在性を持たないものであると言いたいのだ。すなわち、それが実現されていようがいまいが、可能的だろうが実在的であろうが(possible ou réel)、客観的なものにおいては、すべてが現実的(actuel)なのである」(B: 34)。ここではもはや、客観とは、主観における悟性や知性に外在し、その認識作用によって総合されるものとしては理解されていない。なぜなら、数的多様体は、分割が実行されるかどうかにかかわらず質的に変化しないがゆえに、そのすべての可能的な状態が、事物のうちにすでに、あるいは事物としてすでに現前しているからである。ドゥルーズが『ベルクソンの哲学』に至って、自覚的にベルクソンの「イマージュ」概念の重要性に着目する理由もここにある。周知のように、イマージュとは、観念論と実在論に対抗し、また、唯物論を論駁するものとして『物質と記憶』において提起された概念であるが、ベルクソンによれば、イマージュは、「私が自然法則と呼ぶ恒常的な法則に従って、それらすべての要素的部分において、互いに作用し反作用しあっている」(Bergson 2004: 11〔ベルクソン 2001: 19〕)。『物質と記憶』においてベルクソンが述べているように、この物質の総体であるイマージュは、たとえわれわれの身体という特権的なイマージュによって知覚されることが可能であるとしても、このイマージュそれ自体は「実のところ、知覚されることなしに存在しうるし、表象されることなしに現前することができる」(Bergson 2004: 32〔ベルクソン 2001: 40〕)。すなわち、イマージュ概念が端的に示しているのは、悟性や知性による認識作用、すなわち主観的な原理やカテゴリーとはまったく独立した、客観や現実の在り方に他ならない。

さらにドゥルーズは、こうした数的多様体として理解された客観と対照的に、質的多様性としての主観や心理的持続を定義しようと試みる。予想されるとおり、数的多様体は分割されてもその本性が変化しないという意味で潜在性を持たないものであるのに対し、質的多様体はまさにそれが潜在性を持つということによって特徴づけられることになる。正

しく理解されるべきは、さまざまな含意を必然的に帯びてしまうこの潜在性(virtualité)ないし潜在的(virtuel)という語の意味である。ドゥルーズはここで、ベルクソンの『試論』からの次の一節を参照する。

> 実際、注意を促しておくと、われわれは、全面的かつ十全に知られるように見えるものを主観的なものと呼び、たえず増大する多数のあらたな印象が、それについてわれわれが実際に持っている観念に置換されうるような仕方で知られるものを客観的と呼ぶ。たとえば、ある複合感情はきわめて多数のより単純な要素を含んでいるだろう。しかし、これらの要素が完璧な鮮明さを持って引き出されない限り、それらが全面的に実現されたとは言えないだろうし、また、意識がそれらについて判明な知覚を有するやいなや、その意識的な総合から帰結する心理的状態はまさにそのことで変化してしまっていることであろう。（Bergson 2011: 62〔ベルクソン 2002 :98〕）

ドゥルーズは、この部分で言われている主観と客観の記述は、むしろ逆のように思えると指摘する。確かに、ここではわれわれにとって十全に知られるものが主観であると言われているが、むしろ、あらゆる可能性が現前している客観こそ、潜在性を持たないがゆえに十全に認識されるはずではないだろうか。主観は、連続的に変化する質や部分からなる絶えざる変化ゆえに、一挙にその全体を知りえないという意味で潜在的であるからである(B：37, note)。しかし、これは別の視点から正当化されるとドゥルーズは言う。すなわち、引用文の後半部分を引き受けつつドゥルーズが強調するのは、「主観的な持続の場合、分割が価値を持つのは、その分割が実行される限りにおいてであり、すなわち、現実化(actualisées)される限りにおいてである」(B: 37, note)という点である。どういうことか。

経験的に与えられる主観的な感情や情動といったものは、複数の要素が混合したものとして与えられる。しかし、この複合的な感情は、意識によってその要素に分割することができるし、むしろ、諸要素が分割され、その各々の要素が明確に知られることによって、その感情についての判明な知覚を持つことができる。ドゥルーズが例に挙げるように、愛憎入り交じった複合的な感情が、意識的に知覚されるためには、その要素である愛と憎という感情が意識化されなければならない。そのためには、そもそもこの感情が、今意識されていない別の感情から区別されていなければならないし、また、愛と憎という感情のあいだにも本性上の差異が見出されなければならない。ところが、これによって知覚された心的状態は、その要素が明確に知られているがゆえに十分に知覚されているが、分割される以前の複合的な感情とは、必ず質的に変化している。同様に、複合的な所与として与えられる持続の知覚は、その諸要素における質的な差異の分割と、その判明な知覚によって十全と知られるとともに、つねにそれによって、分割以前の持続とは質的に変化するということである。これが、すべての可能性がすでに事物として現前している客観とは区別さ

れる、持続の潜在性の意味である。主観的な意識の変化は、その現実化、すなわち、それを構成している要素の判明な知覚によってのみ十全に知られる。この意味で、潜在性はその現実化から決して切り離しえない。つまり、主観が潜在性を持つ限り、そこには定義上、必然的に分割可能性を含んでいるということである。だからこそ、主観をその分割不可能性によって規定することは端的に誤りなのである。ここから、『ベルクソンの哲学』におけるドゥルーズが、持続の定義において、自覚的に強調することになる部分は明らかである。

> 実のところ、持続は分割されるし、分割されることをやめない。このために、持続は多様体なのである。しかし、持続は本性を変えることなしには分割されず、分割されることによって本性を変化する。(B: 36)

もはや、持続に分割不可能性という論点が入り込む余地は一切ない。持続は分割可能であるどころか、絶えず分割されるものである。分割によって本性を変化することが潜在性の意味であるならば、持続は、分割による本性的な変化を必然的に含むことになる。だからこそ、潜在性によって理解される主観とは、つねにその諸要素の現実化を必然的に含みこんだ潜在的な多様体であるとともに、十全に知られるものであると言えるのだ。

したがって、ドゥルーズは、すべての状態が客観として現前している数的多様体について言われる可能性と、質的多様体における潜在性とが混同されることに幾度となく注意を促すのである。理解されるべきは、数的多様体における可能性とは、その分割の実行にかかわらず、すでに事物のイマージュの現在に含まれているのに対し、質的多様体の変化は、分割によるその要素の差異化と判明化による現実化によってはじめて理解されるということだ。「言いかえれば、主観的なもの、あるいは持続とは、潜在的なものである。より厳密に言えば、現実化される限りにおいて、現実化されつつあるなかで、その現実化の運動と分離しえないものである限りにおいて潜在的なものである」(B: 36)。もはや、主観とは、客観として与えられる多様を総合する知的作用として理解されてはいない。むしろ、主観もまた分割可能である以上、それは感性的対象や物質と同じカテゴリーに含まれる。さらにより重要なことに、主観が、その現実化によって知覚される潜在性によって理解されるならば、それを、単なる内的で心理的な意識の連続性としてさえも理解するべきではない。つまり、ここでは、従来の主観と客観の区別、客観に対し認識作用を行い、それを総合する主観という図式自体がもはや成り立たなくなっているのである。すなわちドゥルーズは、ベルクソンにおける空間と時間を数的多様体と質的多様体に置き換え、そこにいわば「ひねり」を加えることで、客観と主体の定義を改めているのである。

これまでの議論を簡潔にまとめつつ、理解されるべき論点を強調しておこう。アキレスの運動は、等質的空間としての客観と、質的持続としての主観に区別される。しかしドゥルーズは、これを、分割しても本性を変えない数的多様体と、分割されるごとに本性を変える質的多様体に置き換える。そして、数的多様体とはその分割の実現の有無にかかわら

ず、いかなる場合においてもその本性を変えないということから、それは、事物として現前しているイマージュにおいて、そのあらゆる可能性がすでに含みこまれているものとして理解される。この意味で、数的多様体は潜在性を含んでいないのであり、これが現実性、客観の意味として定義された。これに対し、質的多様体とは、分割されるごとにその本性を変える潜在性を持つものとされる。しかし、分割によって生じる変化というだけでは、それは単なる可能性から区別することができない。すなわち、質的多様体における潜在性を、数的多様体における可能性から区別することができないのだ。しかし、潜在性を可能性から区別するために、ここでドゥルーズが持ち出すのは、予見不可能性や偶然のようなものでは全くないことに注意されるべきである。むしろ、ドゥルーズが強調するのは、主観的な感情や意識の質的変化とは、それを諸要素に区別し、その判明な知覚を意識化することによってのみ理解されるということであり、潜在性と現実性の結びつきである。潜在性として理解される質的変化や質的差異は、可能性のようにすでに客観としてあらかじめ現前しているのではない。潜在性はその諸要素の現実化、すなわち、その分割によってはじめて、本性的な変化や差異として見出されるものである。だからこそ、主観は潜在性によって規定されるにもかかわらず、われわれによって完全に知りうるものであると言えるのである。ドゥルーズは潜在性のなかに、予見不可能性や偶然性、出会いなどといった蒙昧とした概念を持ち込みはしない。

すでに明らかなように、分節化されるべきはもはや、客観としての空間と、主観としての持続のあいだではない。あらたな分節化が行われるべきは、数的多様体と質的多様体の対照を通して改鋳された客観と主観のあいだである。客観とは現前する事物として既に与えられている可能性としての現実のことであり、主観とは分割されることによってのみ本性上の差異が生じるという意味での潜在性である。

これをカント哲学の批判として引き受けてみよう。すなわち、カント哲学は、実在的な経験の条件ではなく可能的な経験の条件しか問題としていないということによって批判されていた。ならば、ここで、等質的空間、可能性、現実という語で理解される数的多様体が、まさにカント哲学における直観の形式ないし形式的直観であることは明らかであるだろう[72]。すなわち、空間とは、数的多様体における可能性として理解される客観であり、十分に逆説的ではあるが、ベルクソンの哲学において、それは、主観的な知性の形式として理解されるものである。すなわち、数的多様体とは、可能的な現実としてすでに与えられているイマージュ、そのあらかじめ規定されている量的配分(différenciation quantitative)を、思考が空間表象によって捉えているに過ぎない。ならば、無際限に分割可能で、分割されることによってその本性を変えないのは、外的事物や物質そのものではなく、それを現前する可能性として捉える思考の形式に他ならない。この意味で、空間は、諸要素の現実化による質的識別化(discrimination qualitative)と切り離しえない潜在性としての質的

[72] (杉山 2006b)は、『試論』においてベルクソンが批判する等質的空間が、カントの「形式的直観」に対応すると指摘している。

多様体とは区別されることになる。

このように、ドゥルーズは、ベルクソンにおける空間と時間を、数的多様体と質的多様体に置き換えることで、それらを主観における直観の形式としていたカント哲学に「ひねり」を加えている。ベルクソンにとって、空間は思考の形式であるが、それは主観的な持続についても、外的事物についても、いかなる総合作用を行うこともなく、むしろ質的多様体を把握する際に混入する不純物でしかない。ドゥルーズは、ベルクソンのなかに見出された数的多様体と質的多様体の区別によって、知性による感性的対象の総合というカント哲学の構図を乗り越えることになる。それだけではない。ドゥルーズは、ベルクソンの哲学のなかに、カントが明確に規定した、悟性と感性の区別をも解消する論点を見出している。あらかじめ述べておけば、ドゥルーズは、ベルクソンにおける持続と物質の共存、および、そこから派生する知性と物質の同時的な発生という論点のなかに、カント的な悟性と感性の非連続性を解消する議論を読み込むことになる。そして、そこからドゥルーズは、独自の存在論へと向かうことになるだろう。『ベルクソンの哲学』の最大の意義はここに見出されるべきである。

物質における最小限の収縮と持続における最大限の弛緩

先にわれわれは、1956 年の二編のベルクソン論は、持続を、ひとつの全体的な持続の収縮と弛緩から成る一種の一元論として理解していたと指摘した。すなわち、われわれの主観的な持続は、持続のもっとも収縮した部分（先端）であり、その対極には持続のもっとも弛緩したものとして純粋記憶がある。これら収縮と弛緩のあいだには、無際限の度合いが共存している。ドゥルーズは、ベルクソンが見出した、知覚と記憶、現在と過去、物質と知性（本能）、生命と種、延長と質といった質的差異の二元性は、それらが共存するひとつの持続の収縮と弛緩という一元論によって回収されると想定していたし、その二元性を、潜在的な質的多様体としての持続から分化したものとして理解していた。これを端的に示す一節を「ベルクソン、1859-1941」から引いておこう。

> ベルクソンがまず〔『試論』において〕われわれに示すのは、過去と現在、記憶内容と知覚、持続と物質のあいだに本性上の差異があるということである。（中略）彼が次に〔『物質と記憶』において〕示すのは、物質と持続、現在と過去のあいだの本性上の差異について語るだけでは十分ではないということだ。というのも、すべての問題は、本性上の差異とは何なのかを知ることであるからだ。すなわち、彼〔ベルクソン〕が示すのは、持続そのものがこの差異であるということ、すなわち、持続が差異の本性であり、その結果、持続は自らのもっとも低い度合、もっとも弛緩したその度合いとして、すなわち、無限に膨張した過去として物質を含み、また、持続は、極度に圧縮され、緊張した現在として自らを収縮することによって、自らに含みこまれる。最後に〔『創造的進化』において〕彼がわれわれに示すのは、もろも

ろの持続がこの持続のなかで共存するならば、持続は各々の瞬間において自らを分化するものであり、過去と現在に分化する、あるいはこう言った方がよければ、現在は、一方が過去に、他方が未来へと、二つの方向に二重化されるということである。これら三つの段階に対応しているのが、ベルクソンの著作全体における、持続、記憶、エラン・ヴィタルという概念である。（ID: 42）

ここから理解されるように、ドゥルーズは、ベルクソンの差異概念に様々な意味を見出している。少なくともそれは、持続と空間をはじめとする本性的（質的）差異として（『試論』）、次いで収縮と弛緩が共存するひとつの持続である質的多様体として（『物質と記憶』）、さらに、質的多様体における潜在的な差異化の運動(différentiation)から発生する類や種、物質と知性の分化(différenciation)として（『創造的進化』）理解されている。そして、1956 年時点でのドゥルーズは、『試論』から『創造的進化』に至るベルクソンの哲学の変遷を、差異概念の変化に沿って、すなわち、二元論から一元論へと向かうものとして整理していたということだ。

もちろん、『ベルクソンの哲学』においてもこの構図は踏襲されている。しかし、ここでドゥルーズは、あらためて次のように疑義を呈する。すなわち、『物質と記憶』に見出される、物質と持続が弛緩と収縮として共存するという論点は、『試論』において批判され排除された等質的空間や程度の差異を、ひとつの純粋な質的持続のなかに導入することにはならないのか、また、質的多様体の潜在性が、その現実化（分化）によってのみ理解される本性的な変化であるならば、「持続は、持続を装う(affectent)度合、強度、弛緩、収縮といったこれらあらゆる差異のなかに消散してしまうので、われわれはむしろ一種の量的多元論に陥る」(B: 75)のではないかということだ。端的に言って、ドゥルーズの問題意識は、ベルクソンの持続概念における一と多をめぐる問題に向けられている。そして、こうした疑問を解消すべく、ドゥルーズは、『物質と記憶』における持続と物質の共存という論点をより詳細に検討することを試みる。そして、そこに見出されるものこそ、「持続のなかに何らかの空間を組み入れ、持続のなかに延長の充足理由を見出すという『物質と記憶』の野心」(B: 88)である。この論点は、ベルクソンの持続概念をめぐる問題の解決という枠を超えて、そこからドゥルーズが、独自の存在論的観点を引き出すものとなる。

物質と持続の共存という論点を理解する上で、まずドゥルーズが指摘するのは、われわれが数的多様体として見出した空間の位置づけである。空間とは、われわれの主観的な思考の形式に過ぎない。それは、すべての可能性が事物（イマージュ）として現前している客観であり、この意味で、分割されることでその質的変化が判明する潜在性として理解される持続からは明確に区別される。この意味において空間とは、思考の形式であるが、主観的な持続からは絶対的に区別されるものとして位置づけられる。そして、ここからきわめて重要な帰結が導かれる。すなわち、空間は、質的多様体としての持続に決して属すことがないゆえに、その絶対的な外部に位置づけられることになるということだ。ドゥルー

ズは次のように主張する。

> すべてが共存する、弛緩と収縮のもろもろの度合いを考えてみよう。弛緩の極限に(à la limite de la détente)、われわれは物質を持つことになる。そしておそらく、物質はまだ空間ではないが、物質はすでに延長である。（中略）空間を得るためには、この弛緩の運動をその末端にまで(jusqu'au bout)推し進めるだけで十分であろう。（しかし、厳密に言えば、そのとき空間は、分化する線の末端において、もはや持続とは合一されない(*ne* se combine *plus* avec la durée)最末端の項として見出されるだろう。）(B: 88-89)

主観的な持続の緊張を徐々に弛緩していくと、それは物質に近づいていく。しかし、着目すべきは、ここでドゥルーズが強調しているのは、まさに、持続がたとえどれだけ弛緩したとしても、それは決して空間に達することはないということである。すなわち、空間とは、その持続の運動が決して到達しえない極限の項として位置づけられる。ドゥルーズがこの論点を導く際に参照している『創造的進化』の次の一節を見てみよう(B: 89, note)。

> 精神が、この空間についての暗黙的な表象を持つのは、精神が自らの身に起こりうるであろう弛緩から、すなわち、自らの可能な延長から取り出した感情そのもののなかにおいてである。（中略）精神が形成する純粋空間の表象は、この〔精神が自らの緊張を物質的な弛緩へと向かわせる〕運動が到達するであろう(aboutirait)項の図式に過ぎない。（Bergson 2009: 203〔ベルクソン 2001: 242-243〕）

『創造的進化』における空間概念（理念）の理論的位置づけを検討した(杉山 2006b)によれば、ベルクソンにおいて空間は、「緊密な相互浸透が相互外在的関係へと弛緩し言わばほぐれることで、発生する」、あるいは「「空間」の発生は自動的(automatique)である。弛緩は自ずと、自然に、空間へと至る」(89)と述べられる。すなわち、ここで、ベルクソン自身は、空間と持続に連続性を想定していると解されるということだ。引用文においてベルクソンは、条件法を用いて、持続が物質的弛緩へと向かう運動が、純粋空間に到達するであろうと述べているだけで、それらが連続しているのか不連続であるかについては断定できない。しかし、ドゥルーズは、この部分を積極的に読み替えている。すなわち、ドゥルーズはこれを、空間とは、持続が弛緩し、物質へと向かう運動が限りなくそこに漸近的に接近するが、決して到達しえない極限であるというように読み替えているのである。

空間を持続の極限として理解するところにドゥルーズ独自の読みがある。したがって、そこに込められている意図をわれわれは読み取らなければならない。すなわち、ドゥルーズが主張したいのは、空間を持続の極限として、その絶対的な外部に位置づけることがもたらす当然の帰結として、空間から区別されるあらゆるもの、すなわち、物質と延長がつ

ねに持続の運動のなかに含まれることになるということである。持続は弛緩していくことによって、物質や延長に近づいていくが、極限である空間には決して到達しえない。ならば、物質や延長がたとえ最大限に弛緩したとしてもそれは持続に含まれることになる。

これを逆に言い換えれば、物質と延長は、必然的に最小限の持続を持つということだ。ドゥルーズは、引用部のベルクソンの表現を引き受けつつ、「実のところ、空間とは物質や延長ではなく、物質の《図式》」(B: 89)であると主張する。空間は、そこにおいてあらゆる可能な物質が展開されうるものの表象であり、「この意味で、空間のなかにあるのは物質ではないし、延長でもない、まさに反対である〔すなわち、物質や延長のなかに、空間があるということである〕」(B: 89)[73]。これをより積極的に言いかえれば、空間を持続の極限として位置づけることによってはじめて、そこへ向けて漸近的に、持続が物質や延長へと弛緩するという運動的表象が可能となるということである[74]。

ここに至って、等質的空間は単に、質的多様体としての持続に混入する不純物ではないことが理解される。むしろ、空間は、持続の弛緩の外部にある極限として位置づけられることで、物質と延長が、最小限の持続を持つ質的多様体としてそのなかに含まれることを可能にするからである。そして、もはや物質は、主観に対して外在する客観ではない。なぜなら、等質的空間がわれわれの主観的な思考の形式に限定されるのであれば、たとえいかなる物質であっても、それは分割されることによって質的差異を生じるものとして理解されなければならないからだ。こうして、物質と延長の意味もまた刷新されることになる。ドゥルーズは、持続と物質の関係をこう述べている。「われわれが知覚するとき、われわれは感覚された質のなかに、無数の要素的な振動(vibrations)や震動(ébranlements)を収縮させる。しかし、われわれがこうして収縮させているもの、われわれが《緊張させている》ものとは、物質であり、延長なのである」(B: 90)。ただしこれは、持続と物質がひとつの持続の収縮と弛緩であることから、ある程度予想される論点ではある。しかしドゥルーズは、ここに驚くべき論点を読み込む。すなわち、物質がわれわれの持続の弛緩したものであり、われわれの持続が収縮させるものが弛緩した物質であるならば、同様に、われわれの主観的な持続もまた、物質のなかに含まれるとドゥルーズは主張するのである。

---

[73] また、(杉山 2006a)によれば、ベルクソンにおいて、数理的物理学の成立条件としての法則的秩序は、プラグマティズムが考えるように恣意的な規約でもなければ、観念論のように主観における幾何学的数学的な法則性でもなく、「実在としての物質によって用意されていなければならない」(85)とされる点に、その独自性がある。空間は、物質と延長の図式であるどころか、物質や延長こそが、空間という形式的秩序を構成するものであるということである。

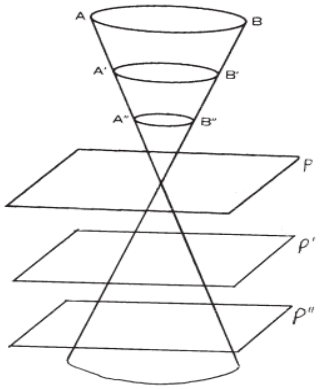
[74] 微分における極限の概念について(小泉 2003)はこう表現している。「無限級数を限りなく続けても絶対に到達できないもの、しかしそれが予め存在するからこそ限りなく無限級数を続けられるものを、極限と呼ぶ。いまの場合、無限級数 0.999…は、極限値 1 に収束すると考えたい」(41)、そして微分は、「無限級数の各項の差異の極限として、また、差異と差異の関係の極限として定義される」(42)。ここでわれわれが極限と呼んでいるのは、このように、微分計算において無限級数に意味を付与するために想定されるという意味での極限(limite)であり、単なる限界(bout)とは区別される。

倒立した円錐のイメージに戻ろう。その頂点（われわれの現在）は、われわれの持続の最も収縮した点を示している。しかし、それはまた、最も収縮されていないもの、すなわち、無限に弛緩した物質のなかにわれわれが組み込まれていること(insertion)をも示している。(B: 90)

物質が持続に含まれるがゆえに、必然的に最小限の持続を持っていたのと同様に、われわれの持続もまた、物質を弛緩とする持続の収縮であるがゆえに、最大限の弛緩のなかに組み込まれている。もはや、一方に物質としての弛緩した持続、他方に、現在としての収縮した持続を示す逆円錐によってこれを理解することは適当ではない。持続の最大限の弛緩は最小限の持続を持ち、持続の最大限の収縮は最大限の弛緩に含まれる。これは、いわば、逆円錐の知覚面 P を軸に、対称的に投影された円錐の両頂点を合わせたものによって表象されるべきだろう[75]。

---

[75] 図２：Mullarkey によるベルクソンの逆円錐の改変図



Cf. Mullarkey 2006: 31

ベルクソンの逆円錐において、円錐の頂点 S が、知覚的世界 P へ介入する唯一の現在を示すのであれば、底面 AB のみが潜在的な内在平面であり、それ以外は内在の外部に置かれてしまうと Mullarkey は指摘する。そこで、「われわれの軸である平面 P を用いた軸対称を通して、逆回転した円錐を投影する」ことによって、現実世界 P の一面ではなく、P', P", P"' という異なる種類の現実性を示し、円錐全体が潜在的であることを表象するために改変されたものがこの図である。この図は、われわれが述べてきた持続の弛緩と収縮の関係を適切に表現するように思われる。すなわち、底面 AB が持続のもっとも弛緩した部分（純粋記憶、物質）であるならば、たとえそれが最大限に収縮したとしても（P, P', P"）、それは、投影された円錐の底面（純粋記憶、物質）に含まれるであろうし、また、持続がどれだけ弛緩し、底面 AB に近づこうとも、それは、最小限の持続である頂点を含むことになるだろう。

知性と物質の同時的発生

こうして、われわれの感覚や知覚は、つねに程度の異なる物質の弛緩を含んでおり、つねに延長を持つことになる。その結果、そこで感覚されている質や特性はもはや、われわれの主観的な感覚にのみ帰属する第二次性質などではなく、物質と延長にも同様に帰属することになるだろう。物質や延長を欠いた感覚や質がないのと同様に、質を欠いた物質や延長など存在しないということだ。

> 延長はしたがって、そのなかで弛緩するもろもろの収縮から分離することができないため、まだ質を伴っている(qualifiées)。そして、物質は、（中略）それによって物質が持続に参加し、それによって持続に属するこの最小限の収縮を持つことを止めるほどには、決して十分に弛緩することはない。(B：90)

すなわち、質や感覚は、主観的な持続の収縮と、物質と延長における弛緩が交わる地点に位置することになる。

そして、こうした質と延長、感覚と物質の共存する持続の運動において見出されるものこそ、われわれの知性である。「知性とは、物質の認識であり、物質へのわれわれの適応を示し、物質に合わせて鋳造される(se mouler)」(B: 90-91)。知性は形式を持つ。ドゥルーズは、ここでは単に知性の形式(forme)と呼んでいるに過ぎないが、知性が持つ形式とは、すなわち等質的空間であり、さらに言えば悟性概念であり、カテゴリーであるだろう。ドゥルーズは、必ずしもわれわれが、空間をはじめとする知性の形式を持つこと、それ自体を否定しているわけではない。ドゥルーズ（およびベルクソン）が主張しているのは、「知性はその形式を物質のなかで持ち、その形式を物質とともに、すなわち、もっとも弛緩したもののなかに見出す」(B: 91)ということである。批判されているのは、知性と物質のいずれかが一方向的に他方を形成し総合するという、まさにカント哲学に見出される、悟性と感性の構図に他ならない。知性の形式（空間、概念、カテゴリー）は決して物質から切り離しえない。むしろ、「物質と知性の同時的な発生しかありえない」(B: 91)のであり、ここにドゥルーズはベルクソンの議論の要点を見出している[76]。

---

[76] ドゥルーズは、1960 年にリヨンのサン＝クルー高等師範学校において、『創造的進化』第三章についての講義を行っている（日程は、3 月 14 日、21 日、28 日、4 月 25 日、5 月 2 日、9 日の計 6 回）。そこでの主題のひとつが、ベルクソンの哲学のなかに知性と物質の同時的発生という論点を読み取ることであった。ドゥルーズは、われわれが前章にて検討した 1956-57 年の講義と同様、この講義においても、ポスト・カント主義という文脈からベルクソンの哲学を検討し、そこにベルクソン固有の発生の議論を読み込むことによって、カント哲学の問題点を克服するものとして位置づけることを企図している。より適切に言えば、ドゥルーズは、再び、マイモンとフィヒテの名を挙げ、彼らがカント以後、「超越論哲学から発生的哲学(une philosophie génétique)に移行しなければならない」(Deleuze 2004: 166)と要求したのだが、ベルクソンにとっては、彼らの言う発生の議論は成功していないと指摘する。なぜなら、それはいずれも物質の側からの知性の発生か、知性の側から

そして、知性と物質が同時的に発生するのは、持続と物質が一致する地点であり、すなわち、物質における最小限の持続と持続における最大限の弛緩が交わる点においてである。「知性は、もっとも収縮したもののなかにその感覚(sens)を見出し、それによって物質を支配し、利用する」(B: 91)。そして、主観的な持続に帰属するのではなく、延長と共存する質(qualité)、すなわち、物質のなかに知性の形式（空間）の感覚(sens)を見出すのが、経験的な所与をその質的差異に分割する直観の役割に他ならない。「したがって、知性の形式は、知性をその感覚から分離するが、この感覚は知性においてつねに現前しており、それは直観によって見出されるべきであると言えるだろう」(B: 90)。直観は感覚(sens)を見出すが、もはや明らかなように、そこで見出される感覚は、主観的、心理的なものではない。なぜなら、直観が持続のなかに見出すのは、物質のなかにある知性の形式の感覚や、知性のなかにある物質であり、つまりそれは、持続のなかに見出される本性上の差異や異質性であるからだ。

ドゥルーズがベルクソンとともに強調するように、直観は対象とするべき持続を前提としている。しかし、まさに、持続概念が、数的多様体や質的多様体であり、これによって物質と持続がひとつの持続の弛緩と収縮の運動として理解されることによって、直観は物質のなかに、主観に依存しない感覚や質が、物質や延長と共に厳密に共存しているのを見出すことになる。もはや直観は、主観的な心理的持続を見出す認識能力ではない。むしろ、それは、知性と物質の同時発生を捉えうる存在論的な手段となるだろう。まさに、こうした論点こそ、ドゥルーズがベルクソンの直観概念に見出した意義である。そして、これが、

の物質の発生を論じているに過ぎないからである。これに対し、知性と物質の同時的発生という論点こそが、ベルクソンの発生的哲学に固有のものであるとドゥルーズは主張する。「ベルクソンがわれわれに言うのは、発生は二重でなければならないということである。すなわちそれは、発生が、物質の発生であると同時に、知性の発生であり、したがって、それらの相互性の発生でなければならないという意味である」(Deleuze 2004: 167)。

こうした観点からすると、1956 年の二編のベルクソン論には、知性が物質の形式を持つこと、また、「物質のなかに持続の最後のニュアンス」(ID: 52)にまで達しなければならないとは言われているものの、あくまでもそこで強調されているのは、知性と物質の質的差異であって、決してそれらの同時発生という議論は論じられていないことが分かる。これらを考慮すれば、『ベルクソンの哲学』から『カントの批判哲学』へと連なる発生という論点をドゥルーズが自覚したのは、やはり 1956-57 年の講義以降であると言えるだろう。したがって、それ以前のベルクソン論（発表されたのが 56 年であれば執筆時期はそれ以前であることは自明である）やヒューム論には、少なくともポスト・カント主義という文脈における発生の議論が含まれておらず、そこにドゥルーズの思想的変遷における発展が見出されるべきである（「ベルクソン、1859-1941」には、シェリングの名が挙げられているに過ぎない)。

また、『創造的進化』講義には、「カントは悟性の発生を行おうとしている。確かに、『批判』においては明示的に行われていないが、その人生の終わりにかけて、彼はこの発生の必要性を強く感じた」(Deleuze 2004: 173)と述べられているように、ドゥルーズは、われわれが前章で論じた『カントの批判哲学』における『判断力批判』の評価と「カント美学における発生の問題」における諸能力の発生の議論に結実する論点についてすでに言及している。

『差異と反復』に持ち越され、そこにおいて展開されるカント批判を理解するための極めて重要な論点となるだろう。

第四節　『差異と反復』における強度概念と超越論的経験論

質的多様体としての強度

これまでわれわれが議論してきたドゥルーズのベルクソン読解は、いわば「脱心理化」というテーマによって牽引されてきたと言える。そして、われわれは、ドゥルーズにとってベルクソンの哲学は、カント哲学の問題点を乗り越えるために要請されたものだと述べた。では、はたしてそれはどのような意味においてであろうか。これを本節では検討したい。

これまでの議論を整理しつつ問われるべき問題を焦点化しよう。ドゥルーズがベルクソン哲学において第一に着目するのは、その直観概念であった。直観は持続を前提とする。ただし、ここで言われる持続とは、単に分割不可能な主観的意識の連続性のことではない。質的多様体と言い換えられる持続とは、むしろ、いくらでも分割可能であり、分割されるたびに本性を変化させる潜在性として定義されるものである。これに対し、たとえどれだけ分割されたとしても（また分割されなかったとしても）その本性を決して変化させず、あらゆる可能性がすでに現前しているものをドゥルーズは現実性と呼んでいた。ここで注意すべきことは、この現実性が適用されうるのは、われわれの知性の形式である数的多様体としての空間（概念）のみであるということだ。これによって、知性の形式である空間から区別される主観的持続だけでなく、空間を占める物質や延長もまた、潜在性としての質的多様体の側に含まれることになる。すなわち、質的多様体としての持続とは、そのなかに、物質と主観的持続を共に含み、それらがひとつの持続の弛緩と収縮として共存する潜在的な多様体として理解される。物質と知性、質と延長は、その持続における収縮と弛緩の運動から発生するものである。

こうした持続を前提とし、それを対象とするのがベルクソンの直観である。ならば、直観が、経験的な所与における本性上の差異、質的持続を見出すと言われるとき、もはやそれは、あいまいで不明瞭な主観的感情を対象としているわけではないことは明らかである。すなわち、直観は、質的多様体としての持続のなかに収縮した物質を見出すとともに、物質のなかに弛緩した持続を見出す。さらに、そこに見出された物質のなかには弛緩した持続が、持続のなかには収縮した物質が見出されることになる。すなわち、直観とは、質的多様体としての持続における弛緩と収縮の運動のただなかにおいて、物質と主観的持続、質と延長を際限なく分割し、そこに本性上の差異や異質性(hétérogénéité)といった「外在性を見出す方法」(Sauvagnargues 2009b: 101)であるということだ[77]。もはや、直観とそれに

[77] (Riquier 2008)は、ドゥルーズのように、差異の概念や異質性に優先性を与え、「持続や

よって見出される持続は、単なる心的能力や、主観的、個人的な意識の連続性でもない。これが、直観と持続が脱心理化されるということの意味である。

したがって、質的多様体としての持続は、それによって物質や知性、あるいは質や延長といった、われわれの経験的所与を発生させる超越論的な原理として理解されるべきである。同様に、持続を見出す直観もまた、個人的で主観的な持続を超えたその外部にある固有の持続において、もっとも弛緩したもの（物質、純粋記憶）から、もっとも緊張したもの（知覚、現在）のあいだにある無際限の度合いを見出す存在論的な方法となるだろう。「われわれに非人間的なものと超人間的なもの（われわれの持続よりも劣っている持続、あるいは優れている持続）を開くこと、人間的条件を超克すること、これが哲学の意味である」(B: 19)。直観を哲学的方法とするベルクソンの哲学は、経験的所与を超えてその条件へと向かう。しかし、そこで見出されるのは、カントのように、経験の可能性の条件（空間）ではない。ドゥルーズはまさにベルクソンの哲学を、われわれの主観的な原理を超えて、まさに、物質や知性そのものの発生原理としての質的多様体である持続を見出す存在論であり、これこそまさに超越論哲学であると理解しているということだ。

しかしながら、あるいは、だからこそドゥルーズは、『ベルクソンの哲学』において、ベルクソンの『試論』に見出される強度についての議論を疑問視するのである。周知のように『試論』においてベルクソンは、痛みや感情、情念や努力といった意識的な諸状態について、なぜそれが「より大きい」や「より少ない」と言うことができるのか、なぜそれが

本性的な差異のただなかに、それが創設する空間や程度の差異を、持続や本性的な差異が分化した最後の度合いとして統合する」(362)ことに批判的である。なぜなら、「ベルクソン自身がそれを認めていたように、ラディカルな異質性は、連続性や継起を導くどころか、反対に、それらを排除するように思われる」(362-363)からだ。むしろ、ベルクソンにおいては、われわれの内的な生に見られるような連続性の概念こそが実在的であると考えられるべきであり、優先性が与えられるべきであると Riquier は主張する。そして、「連続性がまさに異質性を生み出すのであれば、量はもはや質の最終項として理解されるべきではなく、質が〔そこから質が生み出される〕起動相(inchoation)として理解されるべきである」と提案する。Riquier によるベルクソンの側からのこうした指摘はもっともであるが、ドゥルーズのベルクソン解釈として修正されるべき部分があることも事実である。第一に、ここで実際に引用されている「持続とは、自らに対して異なるものである」という定義が、1956 年の「ベルクソンにおける差異の概念」からのものであり、本文においてわれわれが指摘したように、『ベルクソンの哲学』へ至るあいだに概念上の変化があること、第二に、こちらも本文において述べたように、ドゥルーズは『ベルクソンの哲学』において空間概念を、明確に持続の極限としてその外部に位置づけていることを Riquier の見解は考慮していない。持続の収縮のなかに物質の弛緩を、また、物質の弛緩のなかに持続の収縮を見ることは、もちろん、異質性を見出すことであるが、それは、持続の連続性を質的変化として、すなわちつねにその内部に異質性を無際限に含む運動性として理解しているのであって、異質性と連続性のいずれかに優先性を与えているわけではない。ドゥルーズは、異質性（差異）と連続性のあいだにいかなる矛盾も認めていない。これがドゥルーズによるベルクソンの持続概念の理解である。むしろ、空間を持続の起動相として捉える Riquier が提示するモデルは、ドゥルーズの主張とさほど相違はないし、少なくとも対立するものではないように思われる。

量を持つものとして表象されるのかと問う。そして、ベルクソンによれば、そうした意識的、心理的状態における強度(intensité)や内包量(quantité intensive)といったものは、客観的に外在する計測可能な原因の外延量と習慣的に結びつくことで量として表象される。また、たとえそれが、外的原因を持たず、それ自体で自足した意識状態（感情、情念）について言われる強度であっても、そこに見出されるべきさまざまな心的事象の複合からなるその多様性が、離散的で数的な多様性と習慣的に取り違えられてしまう（cf. 杉山 2006: 20-30)。「強度の観念はしたがって、二つの流れの合流点に位置している。すなわち、一方は、外部から外延量という観念をわれわれにもたらす流れと、他方は、内的な多様性のイメージを表面へともたらすべく、それを意識の深みのなかに探しに行くよう仕向けられる流れである」(Bergson 2011: 54)。だから強度とは、外延量によっても数的多様体によっても、決して表象されえないものであるとベルクソンは結論づける。しかし、ドゥルーズは、このベルクソンの議論について、はたして「それは強度量という概念そのものに批判を向けているのか、あるいは単に、心理的状態の強度という観念に批判を向けているだけなのか」(B: 93)と問いたてる。すなわち、強度を論じるベルクソンの意図が極めて曖昧だとドゥルーズは指摘するのである。

では、強度や内包量とは、連続的な主観的持続に、数的多様体としての空間表象を持ち込んだ単なる錯覚なのか、あるいは、ベルクソンにおいては、そもそも心的状態が量として表象されるのかと問うこと自体が偽なる問いなのであろうか。しかし、強度というものが単なる錯覚や偽なる問題であるならば、われわれがある感覚について、それが「より大きい」「より小さい」と言うとき、まさにそのときに、われわれはいったい何を感覚しているのだろうか。もちろん、ベルクソンにとっては、そこで感覚されているのは、有機的で連続的な主観的持続であるとされることは想像に難くない。しかし、むしろドゥルーズが主張するように、「強度が純粋な経験においては決して与えられないというのが本当ならば、強度こそ、われわれがそれを経験とするあらゆる質を与えるものではないだろうか(n'est-ce pas elle qui *donne* toutes les qualités dont nous faisons l'expérience)」〔強調は原文〕(B: 93)。ドゥルーズはまさに、ベルクソン自身が曖昧なままに残した強度概念、より適切に言えば、ベルクソンにおいて、いつのまにか純粋持続や質的多様体と結びつけられてしまった強度や内包量といった概念を肯定的に取り出すことを自らの課題として引き受ける。これが『差異と反復』における主題のひとつとなるだろう。

『差異と反復』においてドゥルーズはこう述べている。「要するに、われわれは、すでに延長のなかに展開され、もろもろの質によって覆われた強度しか認識しない。ここから、強度量を、経験的な概念や、依然としてよく基礎づけられていない概念として、すなわち、感覚的な質と延長、あるいは物理的な質と外延量さえもが不純に混同された概念としての不純な混同として考える傾向を持つことになる」(DR: 288)。このように言われるとき、それがベルクソンの強度理解へ向けられた批判であることは明らかである。すなわちドゥルーズは、『ベルクソンの哲学』においてベルクソンの哲学を論じながら、すでに、ベルクソ

ンの哲学自体を超え出てしまっていたということである。ならばここにドゥルーズ自身の哲学が志向するものが読み取られるべきである。

強度とは潜在性としての質的多様体である

したがってドゥルーズは、ベルクソン哲学の脱心理化を推し進めることによって、自ら強度あるいは内包量の観念を彫琢することを試みる。これが明示的に実行されるのが『差異と反復』第五章「感覚されうるものの非対称的総合」においてである。そこでドゥルーズは、強度を次のように定義する。

> 「強度の差異」という表現は、同語反復である。強度とは感覚しうるものの理由(raison du sensible)としての差異の形式である。あらゆる強度は微分的であり、それ自身における差異である(différence en elle-même)。（中略）われわれは、無限に二分化され、限りなく共鳴するこの差異の状態を、齟齬(*disparité*)と呼ぶ。齟齬、すなわち差異あるいは強度（強度の差異）は、現象の充足理由であり、現れるものの条件である。電気石を用いるノヴァーリスの方が、空間と時間を用いるカントよりも感覚しうるものの条件により接近している。感覚しうるものの理由、すなわち、現れるものの条件とは、空間と時間ではなく、即自的に不等なものであり、それは強度の差異のなかに、差異としての強度のなかに包含され、そこで規定されるような齟齬を作ること(*disparation*)である。〔強調は原文〕(DR: 287)[78]

強度が差異やそれ自身における差異と言いかえられ、それが無限に二分化される現象の充足理由であると言われていることからも分かるように、ここで述べられている強度とは、まさに、われわれがベルクソンの哲学において詳しく見てきた、あの潜在性としての質的多様体に他ならない。強度とは差異のことであり、だからこそ、強度の差異という表現は冗長なのである。ドゥルーズが第五章の冒頭において強調しているのは、差異は決して経験的な所与（雑多なもの）ではないということ、感覚されうるものではないということである。潜在性としての質的多様体である持続が、物質と知性を発生させる経験の実在的な条件であったのと同様に、差異とは、われわれにとって経験的に与えられる「所与がそれによって与えられるもの」(DR: 286)である。ドゥルーズがベルクソンを批判するのは、ベルクソンが、あらかじめ質と延長を明確に切り分け、本性上の差異を質の側に、程度の差

---

78 ここで言われている齟齬(disparité)という概念や、共鳴する差異といったものについては、おそらくジルベール・シモンドンの用語が念頭に置かれている。米虫正巳によれば、シモンドンの個体化論において、そこから個体を生じさせる前ー個体的なポテンシャルエネルギーは、それを構成する諸要素間の異質性を本質的に含みながらも、準安定的な状態を保っている。この異質性によって関係しあう諸要素が「齟齬」と呼ばれ、これを解消すべく行われる自己構造化こそが個体化であり、これら諸要素と構造全体との関係が「内的共鳴」と呼ばれる(cf. 米虫 2008: 500)。

異を延長の側に振り分けるという観点からしか強度を理解していないからである。「この観点からすると、強度はもはや不純な混合物のようにしか見えないということにならざるを得ない。しかし、ベルクソンは、すでに、強度量に帰するすべてのものを、質のなかに置いてしまった」(DR: 308)ということだ。

つまり、ベルクソンのように、強度概念を延長に対立する質として理解するのではなく、むしろ、そうした延長と質を生み出す質的多様体として理解すべきであったとドゥルーズは考えているということだ。こうした観点からすると、ベルクソン以上に、強度あるいは内包量を、現象を生み出す超越論的原理として理解していたのは、まさにカント哲学に他ならない。再び、『差異と反復』では、カント哲学に対する両義的な読みが加えられることになる。

ドゥルーズの強度（内包量）理解：「直観の公理」と「知覚の先取」批判

『ベルクソンの哲学』を執筆していた時点で、それがどこまで意識されていたかは確定できないが、ドゥルーズが強度に着目する理由のひとつが、カント哲学の批判的読解にあることは容易に想像できる。強度概念は、理念とともに、『差異と反復』におけるドゥルーズ哲学（超越論的経験論）が唯一対象としうるもののひとつであるが、ドゥルーズはとりわけ、『純粋理性批判』の「直観の公理」と「知覚の先取」において見出される強度（内包量）の議論について言及している。そこに読み取られるべきなのは、ドゥルーズが強度概念を（理念とともに）自らの超越論的経験論の必要条件として掬い出そうとしていることである。

もちろん、強度に関するカント自身の論述に含まれている問題点や矛盾点などについて、あるいは、とりわけヘルマン・コーエンを始めとする新カント派によるその解釈史の蓄積などを考慮しなければならないことは言うまでもない[79]。しかしここでは、われわれがベルクソンの直観と持続の議論に見出した論点が、どのような意味でカントにおける強度概念の読み替えを可能にするのかということだけに焦点を絞って論じたい。

「直観の公理」には、われわれがカント哲学の最大の問題点として指摘してきた、悟性と感性の協働という論点が明瞭に現れている。より適切に言えば、『純粋理性批判』における直観の公理とは、悟性概念および直観の形式（空間と時間）という形式的規則が、いかにして感性的多様に適用されうるのかを証明した部分である。超越論的感性論において述べられていたように、すべての現象は、その形式から見ると、つねに時間と空間という直観の形式を含んでいるとカントは言う。すなわち、感性的直観において与えられる多様は、

[79] 新カント派によるカント解釈を踏まえた「知覚の先取」をめぐる議論に関しては、(Simont 1997)のとりわけ第四章、および(原 2013)がとりわけ詳細に論じている。前者は、感性的実在性＝1から、それが失われる感覚＝0とのあいだにカントが前提とする可逆性を批判し、また、(ケンプ・スミス 2001)は、カントが論理的質としての肯定と否定（この場合で言えば、感覚＝1と0）と、感性的質である力学的内包性との連関を恣意的に結びつけている点を指摘している(cf. 528-529)。

それら直観の形式による総合的統一、つまり、量として経験的意識に取り入れられる。そして直観において現象は、カントが外延量と呼ぶ量の概念によって思考される。「外延量と私が名づけるのは、部分の表象がそこでは全体の表象を可能ならしめる（それゆえ部分の表象が必然的に全体の表象に先行する）ような、そうした量にほかならない」(Kant 1980: 903〔カント 2012: 365〕)。どれほど短い線であっても、ひとつの点からその全ての部分を順次生み出すことによって、それを直観において表象しなければならず、また、時間についても、瞬間が順次添加され、継起的に進行するのを表象することによって、それは時間量として思考されることが可能となる。「直観としてのあらゆる現象は把捉における継起的総合（部分から部分への）によってのみ認識されうる」(Kant 1980: 903〔カント 2012: 365-366〕)。したがって、「純粋悟性の原則とは、すなわち、すべての現象はその直観からみれば外延量である」(Kant 1980: 902, note〔カント 2012: 364〕)とカントは主張する。ところで、量の概念とは、われわれが何らかの対象を比較し、そこから分離するものでもなければ、色や音の感覚のようにわれわれに与えられている単純な感覚でもない。(カッシーラー 2009)の解説によれば、量概念は、「それによって単なる知覚の多様性が規則化され編成された多様性となり、かくして初めて知覚の多様性が客観の秩序となるような総合」であり、それによって「「自然」を諸現象の普遍的法則的秩序として組み立てる」(186)ものである。したがって「経験的直観は純粋直観（空間と時間）によってのみ可能である」(Kant 1980: 905〔カント 2012: 368〕)。すなわち、純粋直観である空間および時間の総合について言われる純粋数学や幾何学的証明は、「必然的に外的経験の諸対象すべての認識にも妥当する」(Kant 1980: 905〔カント 2012: 369〕)ということだ。これが直観の公理と呼ばれるものである。

直観の公理に引き続くのが「知覚の先取」である。直観の公理で示されたように、すべての現象は純粋直観による総合を前提とする。しかし、われわれの経験的直観は感覚を含んでおり、そうしたア・ポステリオリにのみ知られうる感覚や質に関しては、純粋直観によってあらかじめ知ることはできない。このような「つねに、ア・ポステリオリに経験において与えられうる」感覚に関して、その「感覚一般としての各々の感覚において（或る特殊な感覚が与えられていないとしても）ア・プリオリに認識しうる何か」(Kant 1980: 907〔カント 2012: 371-372〕)が先取と呼ばれるものであり、これを当の知覚や感覚の経験に先立って確定することが「知覚の先取」の課題となる。

カントの主張はこうである。「すべての知覚そのものを先取する原則とは、次のことを言う。すなわち、すべての現象において、感覚と、その対象においてその感覚と対応する実在的なもの（フェノメノン的実在性 realitas phaenomenon）は、内包量を、言いかえれば、度をもつということがそれである」(Kant 1980: 906〔カント 2012: 369〕)。これは次のように証明される。われわれの知覚における経験的意識には感覚が含まれているが、そこから純粋直観（形式的な直観、形式としての時間と空間）へと至れば、感覚的な実在が一切消滅する。この過程を逆に辿れば、経験された感覚に至る。すなわち、「感覚の量の産出の

総合もまた、最初は純粋直観＝0 というところから始まって、感覚の任意の量にまで達する」(Kant 1980: 906〔カント 2012: 370〕)ことになるだろう。ところで、感覚的な質（物体の速さ、温度、電位など）を思惟する場合、感覚それ自体には時間も空間も見いだされないがゆえに、そこにはいかなる外延量も帰せられない。しかし、カントはそれでも感覚には、外延量とは異なる量が帰せられると言う。それが内包量(intensité)である。ある感覚的な質はつねに単一性として、一瞬間のみを充たすものとして感覚される。さらに、その感覚が欠如したその一瞬間は空虚として、「したがって＝0 として表示」(Kant 1980: 908〔カント 2012: 372〕)されるだろう。「ところで、経験的直観において感覚と対応するところのものは、実在性（フェノメノン的実在性 realitas phaenomenon）であり、そうした感覚の欠如に対応するところのものは、否定性＝0 である」(Kant 1980: 908〔カント 2012: 372〕)。すでに述べたように、この実在性に対応する感覚は、その欠如に至るまで徐々に減少し、消滅する。「だから現象における実在性と否定性とのあいだには多くの可能的な中間感覚の一つの連続的な脈絡がある」(Kant 1980: 908〔カント 2012: 372〕)ということだ。このように、単一性として把捉され、そこから否定性＝0 への接近によって表象されるような量を、カントは内包量と呼ぶ。ならば、現象におけるあらゆる実在性は、たとえそれがどれだけ小さなものであろうとも、その感覚を持つ限り、ある内包量、すなわちある度を持っていることになる。「したがって、すべての現象一般は、その直観からみれば外延量として、あるいはたんなる知覚（感覚、したがって実在性）からみれば内包量として、いずれにしても連続的な量である」(Kant 1980: 910〔カント 2012: 375〕)と言うことができる。経験的直観における感覚は、ア・ポステリオリにしか与えられないが、「しかし、感覚が度をもち、そしてさらにこの度が変化を蒙る限り連続的に変化しなければならないこのような感覚の性質は、必然的としてア・プリオリに洞察されうる。それゆえこの意味において経験的なものの性質、知覚そのものの固有の規定性は「先取」される」(カッシーラー 2009: 191)ということが証明される。

ドゥルーズはこうしたカントの内包量の議論に独自の読解を加えていくことになる。しかし、あらかじめ指摘しておくが、『差異と反復』においてカントの「直観の公理」と「知覚の先取」について言明されている箇所はわずか一頁(DR: 298-299)にすぎないうえに、その記述はあまりに簡略であり、われわれの側からその含意を引き出す必要がある。そのためには、先に述べたように、ドゥルーズが想定している強度概念が、ベルクソン哲学に見出される質的多様体に対応しているということを念頭に置かなければならないとわれわれは考える。したがって以下では、カントの内包量の議論を、ベルクソンの質的多様体の議論から照射し、それに対応付けながら、ドゥルーズによる強度、内包量読解の含意を析出することを試みたい。

まず、ドゥルーズが端的に指摘しているのは、「カントはすべての直観を外延量として、すなわち、諸部分の表象が全体の表象を可能にし、必然的に全体の表象に先行するような外延量として定義した」(DR: 298)ということである。これをドゥルーズは次のように批判

する。

> しかし、空間と時間は、それらが表象されるようには現前しない。反対に、諸部分は潜在的でしかなく、経験的な直観によって規定される価値のなかにおいてのみ現実化されるのであるから、諸部分の可能性を根拠づけるのは全体が現前していることである。(DR: 298)

カントにとって、ある線分や時間が量として表象されるには、それを構成するすべての部分がひとつずつ順次継起されるものとして、その全体が直観されなければならない。これが外延量の定義であった。しかし、すぐに気づかれるように、諸部分によって全体を構成するためには、諸部分間は連続していなければならず、また、諸部分の総和が全体と厳密に等しくなければならないだろう。すなわちそれは、分割されても決してその本性を変えることのない全体をあらかじめ前提とし、その分割された部分によって全体を構成しようとしているということである。つまり、カントが外延量について述べているのは、われわれがベルクソン哲学に認めた等質的空間、数的多様体のことである。それは、すでにあらゆる可能性が事物として現前している現在、そのあらゆる量的配分(différenciation quantitative)を空間として表象しているに過ぎないのであって、それによって時間や継起といった連続性を構成することはできない。カントが直観の公理として提示する「外延的なものとは、経験的直観」(DR: 298)であり、決して現象の現れを経験に先立って規定する純粋直観ではないということだ。

「知覚の先取」に対するドゥルーズの批判はより複雑である。というのもドゥルーズは、カントの強度（内包量）理解自体を拒否するのではなく、そこに見出されるべき含意を汲み取り、それをカントの超越論哲学から自らの超越論的経験論へと持ち込もうとしているからである。したがって、カントの知覚の先取において肯定されるべき点と否定されるべき点を見定める必要がある。

まず、直観の公理において述べられていたように、外延量がその部分から全体を構成するためには、部分間が継起的に連続していなければならないが、これを可能にするのは、知覚の先取で示された内包量の連続性である。すなわち、外延量は内包量によって構成されるのであり、言うなれば、カントが主張する「純粋直観としての空間、すなわちスパティウムは、内包量〔強度量〕なのである」(DR: 298)とドゥルーズは主張する。この点に関して、ドゥルーズとカントの企図は、必ずしも対立するものではない(cf. 原 2012: 109)。なぜなら、ドゥルーズが、強度をベルクソンにおける質的多様体として理解していることを考えれば、外延量として認められる現在の一瞬間において与えられる感覚や質が、質的多様体における無際限の差異を含んでいるというのは自然に導かれるであろうからだ。

しかし、問題は、カントによるこの内包量、強度の捉え方にある。カントにおいて内包量は、ある感覚（実在性に対応する）からその欠如（否定＝0）に至る連続的な漸減として

定義されていた。しかし、なぜ感覚の欠如や消失する点が、直ちにそれに対応する実在性の否定、すなわち、強度がゼロであると言いうるのだろうか。もちろん、われわれは感覚の欠如を感覚することは文字どおりできない。しかし、われわれがベルクソンの質的多様体において理解したように、厳密な意味で強度ゼロであると言いうるのは、持続の外部に局限として位置づけられる数的多様体としての空間のみである。すなわち、持続の内部にいかなる欠如も存在しない。感覚が欠如する点は、カントが言うような実在性の欠如、すなわち否定＝0 ではない。むしろ、それは経験的な「感性の極限(limitation)」であり、すなわち、外延量において知覚し感覚する経験的な感性によっては感覚されない無際限の強度が存立する場として理解されるべきである。(Simont 1997)はこれを次のように述べている。

> 感性のゼロ、すなわち、諸々の微小知覚のこの感覚しえないもの、このざわめき、この陶酔、無限小のこの螺旋、世界のこの粉塵、それは、漸進的に可算され、あるいは全体化されることで、客観的に知覚される実在性の一(le 1 de la réalité)を構成する「実在的な」最小限の部分として理解されるべきではない。感性のゼロ、それは理念的な極限であり、発生の必要条件、形而上学的な点なのである。(201)

感性の欠如として理解される強度ゼロとは、むしろそこにおいて感性が、経験的な感性（的直観）によっては感覚しえないものに直面し、直観の形式とその協働が破綻する契機として肯定的にとらえるべきである。それは、実在の否定＝0 ではなく、感性がカント哲学における諸能力の協働から解放される肯定的な極限として理解されるべきであるとドゥルーズは考えるのである。

感性の超越的行使

ここからドゥルーズの強度理解にとって重要な論点がいくつか引き出されることになる。第一に、強度それ自体は経験的な感性にとっては感覚しえないもの、言いかえれば、それはすなわち経験的な感性に対する超越であるが、重要なことは、この超越としての強度自身が、質と延長として経験される外延量の内部に含まれているということである。それが覆われ展開される「質の下で、かつ延長のなかで、強度はさかさまに現れ、その特徴をなす差異は否定的なもの（限定あるいは対立）の形態をとる」(DR：303)。カントが感性の欠如に対応させた実在性ゼロは、強度的差異が経験的感性の側から見られたことによる錯覚、ないし否定であり、質や延長（外延量）を裏返したものに過ぎない。むしろ、『差異と反復』の至るところで述べられているように、強度はつねに質と延長において取り消される傾向を持つのであり、そうした否定的なものの錯覚の下に、当の質と延長という感覚しうるものを構成する原理である強度の実在を認めるべきであるとドゥルーズは主張するのである。

第二に、強度が、直観の形式によっては知りえず、また、経験的な感覚が欠如する点に

見出されるのであるならば、まさにそこにおいて感性や知覚は「それらに固有の総合において、感覚されることしか可能でないもの、あるいは知覚されるしか可能でないものに直面している」(DR：296)ということである。言い換えると、感性の経験的使用の限界としての強度は、まさに経験的な感性を他の諸能力との協働から解放するとともに、経験的な質や延長を生み出す超越論的な原理へと感性を向かわせることになるということだ。すなわち、「感覚されるしか可能でないもの（と同時に、感覚されえないもの）の現前において、感性は、それ自身の限界に直面し、超越的な行使へと高められる」(DR: 182)とドゥルーズは主張する。『純粋理性批判』において、可能的経験の領域を超え、理性が認識の領域において立法を行うことは「超越的使用」と呼ばれていた(PCK: 37-38)。これに倣いドゥルーズは、感性が、強度という自らの限界を固有の対象として行使されることを「超越的行使」と呼び、これをカントのように能力の不当な使用として退けるのではなく、自らの超越論哲学の条件として組み込む。すなわち、超越は、超越論哲学の条件として、まさに内在化されることになる。こうしてドゥルーズは、「超越的」という語に独自の意味を与える。

> 能力の超越論的な形態は、その離接的で、高次の、あるいは超越的な行使と一体となる。超越的とは、能力が世界の外にある対象に差し向けられることをまったく意味せず、反対に、能力が世界のなかにおいてその能力だけに関わるもの、世界のなかにその能力を生じさせるものを把捉することを意味する。(DR: 186)

第三章においてわれわれが指摘したように、ドゥルーズはカントにおける諸能力の発生の議論を高く評価している。それは崇高の議論に見出される、理性と構想力のあいだに生じる限界の発生によってそれら諸能力が区別され、その役割が確定されるというものであった。しかし、これがあくまでも理性と構想力というあらかじめ区別された能力間のあいだに見出される限界であるのに対し、感性の超越的行使において見出される限界は、まさに、ひとつの受動的能力である感性が、諸能力の経験的使用においては感覚されえないものを対象とすることで、それ自身が自らの限界を感覚するというものである。ドゥルーズはカントの能力限界論を引き継ぎつつも、それをも諸能力の協働という論点から切り離し、自らの議論に採り入れることになる。

感性は、他の諸能力（とりわけここでは純粋直観）から切り離されることで、質や延長を伴った外延量のなかに、そこに巻き込まれた強度を見出し、さらには、強度それ自体を感覚することになる。すなわち、強度は、経験的感性にとって感覚しえない超越であるが、感性の超越的行使において感性は、まさに経験的感性のなかにその超越を感覚することになるということだ。つまり、これは、実在的な経験の条件を経験そのもののなかにおいて経験するという意味において、まさに、超越論的経験であると言うことができるだろう。

そして、このような超越論的経験は、その定義上、諸能力の協働や共通感覚が解体している経験である。それはドゥルーズが言うように、ある種の薬物効果、めまいや錯乱とい

ったものに近似する経験となるだろう。

> 強度がそこで展開される延長から独立して、あるいは質に先立って強度を把捉すること、これは諸感官のある歪みの対象である。諸感官の教育学は、この目的に向けられており、「超越論主義」(transcendantalisme)の構成的な部分を成している。薬理学的経験、あるいは、めまいの経験のような物理的経験はこれに近づいている。そうした経験がわれわれに示すのは、もはや質化も延長化もされていない原初的な瞬間における即自的な差異、即自的な深さ、即自的な強度である。このとき、強度の苛酷な特徴が、たとえその度合いがどれほど弱くとも、強度のその真の意味を復元する。それは、知覚の先取だけではなく、超越的行使という観点から見た感性(sensibilité)に固有の極限である。(DR：305)

このように、カントの直観の公理と知覚の先取は、ドゥルーズがベルクソンに見出した持続と直観の議論を踏まえることによって、カント自身の超越論哲学の枠組みを解体し、感性にその超越的行使を可能にすることになる。そして、そこに見出される強度を、まさに経験のただなかにおいて感覚しうるような能力としての感性を生じさせることこそ、ドゥルーズが超越論的経験論と呼ぶものが企図することに他ならない。

結論

われわれは前章と本章にわたって、1960 年代におけるドゥルーズ哲学を形容する超越論的経験論の内実を探求してきた。言うまでもなく、これによって超越論的経験論の全貌が明るみとなったと主張するつもりはない。本論文はカントとベルクソンの哲学のごく一部に検討を加えたに過ぎず、ドゥルーズが論じた他の哲学者（ニーチェ、スピノザ）の寄与や論点の多くを取り残している[80]。しかし、これまでの議論から明らかなように、超越論的経験論の根本的な企図は、カント哲学を完全に拒絶するのではなく、その内部から批判的に変更を加え、それによってある意味、その超越論哲学を継承し延長することにある。少なくともドゥルーズは、カント哲学に見出される、限界を介した能力の発生の議論、強度（内包量）、超越的行使といった論点を、独自の観点から読み解き、自らの超越論的経験論へと持ち込んでいることが理解されるだろう。

前章において、われわれが、ドゥルーズの超越論的経験論を端的に示すものとして引用した部分を再び確認し、その意味を明らかにしておこう。

---

[80] 超越論的経験論を主題とし、本論文が言及しなかったスピノザ、ニーチェの諸概念や問題構成からこれを検討し、「反-実現論」という独自の論点を提起したものとして、(江川 2003)が挙げられる。

> 実は、われわれが感覚されうるもののなかで、感覚されることしかできないもの、すなわち、感覚されうるものの存在そのものを直接的に把握するとき(quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible)、経験論は超越論的になり、感性論は必当然的な(apodictique)学となる。(DR: 79-80)〔強調原文〕

「感覚されうるもの」とは、感性の経験的使用において、質と延長を伴った外延量として与えられるものであり、「感覚されうるものの存在」とは、それを生じさせる強度である。事実ドゥルーズは、この引用に引き続いて、ここで言われている感覚されうるものの存在(l'être même du sensible)を「質的な雑多なものの理由としての差異、ポテンシャルの差異、強度の差異」(DR: 80)であると明記している。ただし、ここで言われている強度とは、ベルクソンのように延長や空間に対立する質に帰属されるものでもなければ、カントのように感覚とその欠如のあいだに見出されるべき量でもない。それらはいずれも、主観的な経験や原理の側から強度を捉えようと（あるいは必然的に捉え損ねることを主張）しているに過ぎない。ドゥルーズにとって強度は、こうした心理的観点や、諸能力の協働という人間主義的観点から明確に切り離され、そこに固有の存在論的価値、実在性が認められるべきものである。だからこそ、感性は直観の形式や悟性概念による総合から解放されなければならず、いわば脱人間化される必要があったということである。『差異と反復』は、表象や概念の同一性に従う従来の哲学とは異なる思考を提案しようとしているのだが、ドゥルーズはその端緒を感性の超越的行使に見出すことによって、それを実行しようとしている。「思考すべきものへと導く道の上では、一切が感性から出発する。強度的なものから思考へ向かう途上において、思考がわれわれに生起するのはつねに強度によってである」(DR: 188)。このように感性に特権が与えられているのは、感性こそが、世界に存在する「思考を強制するもの」である強度をその超越的行使によって直接的に感覚するからである。ドゥルーズは感性を契機に、その超越的行使が想像へ、さらに思考へと強制的に連結するという議論を展開しているが、これについては、すでに指摘したカントの崇高の議論における能力限界論をなぞったものに過ぎない(cf. DR: 189-190)。ならば、感性を焦点化し、それを自らの存在論の端緒としたところに、ドゥルーズの超越論的経験論の固有性は見出されるべきであろう。そして、われわれは、この感性という論点こそが、後期ドゥルーズの自然哲学の根本的なテーマとなることを後に理解するだろう。いずれにせよ、ドゥルーズの超越論的経験論は、1950 年代以来継続されてきたドゥルーズの哲学史研究の意義を見定めることによってのみ理解されるということである。

第五章　前期ドゥルーズ哲学における自然の問題———『意味の論理学』におけるエピクロス派解釈について———

序論

われわれは第一部において、『意味の論理学』(1969)と『アンチ・オイディプス』(1972)のあいだにドゥルーズ哲学における断絶が見出されること、そして、この断絶が、自然と人間の関係に対するドゥルーズの問題意識の違いに起因すると主張した。第一章で述べたように、『アンチ・オイディプス』で主張される「人間と自然の同一性」という論点を、断絶以前のドゥルーズは取りえない。その理由は、前期ドゥルーズ哲学を特徴づける超越論的経験論という企図そのものにある。なぜなら、超越論的経験論が、非人称的で前人称的な超越論的領野から発生する、個体と世界、命題と事物といった二元性を問うものである限り、「人間と自然の同一性」は、言語的秩序が瓦解した状態か、主観と客観が分節化される以前の状態として、ある種の未分化な深淵や物理的混淆としてしか理解されえないからである。ドゥルーズ哲学において自然が明示的に主題化されるのは、少なくとも、分裂症と自然という論点が結び付けられた「離接的総合」(1970)以降であると考えられる。われわれは、ここにドゥルーズ哲学の断絶を主張したのである。

しかし、ドゥルーズ哲学における自然というテーマは、突然、何の脈略もなく立ち現れたものではなく、その片鱗が、前期ドゥルーズのなかに萌芽的に認められることは言うまでもない。そして、われわれが主張したいのは、まさに、超越論的経験論こそ、そもそもの初めから、自然を対象として語られるべきものであったということである。すなわち、第四章でわれわれが示したように、超越論的経験論が対象とする感覚しうるものの存在や、強度とはまさに、いかなる人間存在も前提とすることのない自然の内部において生じるような運動性そのものであるはずだからである。にもかかわらず、超越論的経験論と自然という主題が自覚的に結びつけられることを阻止していた要因もまた、前期ドゥルーズ哲学における超越論的経験論の位置づけそのものにあるようにわれわれには思われる。本章では、後期ドゥルーズにおいて明示的に主題化される自然というテーマが、前期ドゥルーズのなかにどのように萌芽的に現れていたのかを論じることで、断絶よりもむしろ、その思想的な連続性と変遷を明らかにしておきたい。

第一節　前期ドゥルーズにおける自然という主題の兆し

前期ドゥルーズにおいて、自然ないし自然主義についての明示的な言及があるのは、『意味の論理学』のエピクロス派の議論においてであろう。(Rosanvallon&Preteseille 2009)が指摘するように、とりわけ、ドゥルーズがガタリと共に構築しようとしていた自然哲学は、

「自然と歴史、自然と文化、より一般的化すれば、存在と思考といった、外見上の分離の向こう側に身を置くことで、それらを識別しえないようにすること」(29)を企図しているのだが、彼らがインスピレーションを受けたものこそ、スピノザとニーチェに並んで、エピクロス派の自然主義に他ならない。そして、それだけではなく、エピクロス派の自然主義とは、前期ドゥルーズにおいて、その超越論的経験論と自然という主題がもっとも接近した契機であったようにわれわれには思われる。では、前期ドゥルーズ哲学は、エピクロス派の自然主義をどのように理解していたのだろうか。

『意味の論理学』においてエピクロス派は、ストア派とともに、言語のひとつのあり方を提起するものとしてドゥルーズが参照しているものである。ところで、これまで論じてきたように、前期ドゥルーズの関心は、カントの超越論哲学の批判的検討にあった。では、なぜドゥルーズはこの時期に、『意味の論理学』において言語を問題としたのか。当然のことながら、日常的に用いられる言語のあり方や、その本質的構造を明らかにしようなどという意図はドゥルーズには一切ない。そうではなく、ドゥルーズの関心は、言語における物質性や、それによって表現される出来事に固有の実在性へと向けられている。ストア派やエピクロス派の言語観、さらにはキャロル、アルトーやクロソウスキーの作品における言語が参照されるのは、それが物質や質料といったものと言語との錯綜した関係を示し、言語によって表現される特異な存在のあり方を提示しているからである。まずは、ドゥルーズが言語に見出した問題の所在を特定するために、『意味の論理学』における言語概念がどのようなものであったのかを確認しよう。

『意味の論理学』における言語モデル—ストア派の優位性

まず『意味の論理学』第 26 セリーにおいて、ドゥルーズは言語を次のように定義している。

> 言語を可能にするとは、音が、事物の音響的形質、物体の音響、物体の能動や受動と混同されないようにするということである。言語を可能にするものは、音を物体から切り離し、音を命題に組織し、音を表現機能のために解放するものである。(LS: 212)

ここで言語とは端的に、物理的な秩序から音や命題が区別される事態として理解されている。すなわちドゥルーズにとっての関心は、一般的な言語の成立条件とされる意味内容や対象指示、心的表象にあるのではなく、いったい何が物理的な事物から命題を区別するのかということに向けられている。ここでドゥルーズが参照するものこそ、ストア派とエピクロス派の言語観である。

古代の偉大な二つの体系、エピクロス派とストア派は、言語を可能にするものを

事物のなかで指定しようとした。ただし、彼らはまったく異なる仕方でそれを行った。すなわち、自由だけでなく、言語とその使用を基礎付けるために、エピクロス派は原子の偏向（語尾変化 déclinaison）というモデルを、反対に、ストア派は出来事の結合（活用 conjugaison）というモデルを打ち立てた。(LS: 214)

第一章において指摘したように、『意味の論理学』が主に採用するのはストア派の言語観である。すなわち、ストア派は、能動と受動の混交である物体から区別される言表可能なもの(lekton)、空虚、場、時間が客観的に存立することを主張する。ドゥルーズはなかでも、言表可能なものに着目する。命題によって表現されるこの言表可能なものは、当の命題が指示する事物の状態や心的表象に還元されない。というのも、物理的事物は他の事物に作用するのに対し、物体的事物間の能動と受動の帰結として生み出されるのは、そのような物体ではなく、「非物体的な述語、表現可能なもの、動詞、論理的あるいは弁証論的な属性」(Bowden 2005: 77)であるからだ。これらをドゥルーズは、物理的事物からも当の命題からも区別されるが、それらによって表現される「出来事」と呼ぶ[81]。ストア派に見出されるこうした議論を言語に適用し、言語に見出される意味、「非物体的」、「中立的」、「無感動的」な出来事が、命題を雑音から区別する言語の条件であるとドゥルーズは言う。ある命題の意味は、事実上、他の命題によって指示可能であり、それはつねに単なる個別的な名に過ぎない。ならば、当の命題や名から区別されるべき意味それ自体は、つねに命題から逃れることになる。さらに、命題によって表現されるその意味は、命題の述語によって表現される主語に帰属する属性ではなく、命題が指示する事物そのものの属性である。いずれの場合においても、「意味は、意味を表現する命題とも、命題が指示する事物の状態や形質とも混じり合わない。意味は、まさしく命題と事物の境界である」(LS: 34)。したがって、出来事と意味がともに、命題と事物を区別するものである限りにおいて、「出来事とは意味そのものである。出来事は本質的に言語に帰属し、言語と本質的な関係にある」(LS: 34)とドゥルーズは主張する。

さらにドゥルーズは、こうしたストア派解釈を、単なる言語の問題としてではなく、存在論として読み替えている(近藤 2008: 44)。というのも、(Beaulieu 2005)が指摘するように、出来事は、物理的事物とも、単なる妄想や虚構、抽象物とも異なる存在者であるからだ。それは、「第一原素、イデア–形相、不動の動者への準拠に依存することなく実在性を実験にかける模範的なモデル」(49)を示唆している。出来事や意味は、プラトンの超越的なイデア論とも、ニーチェが賞賛した前ソクラテス哲学の唯物論とも異なる「第三の哲学者のイマージュ」であるとドゥルーズは主張する。つまり、『意味の論理学』がストア派の議論を採用するのは、それが観念論的でもなく唯物論的でもない、出来事という特異な実在性を示しているからである。

[81] Cf. (Bowden 2005: 75-79)、(近藤 2008: 42-46)。

出来事は言語の条件足りうるか。

しかし、ここで次の疑問が浮かぶ。すなわち、アラン・バディウの批判を俟つまでもなく、こうした出来事の実在性が、ドゥルーズの意図に反して、むしろプラトン主義的な「善」に近似するのではないかということだ。この場合、物理的事物や個別的な存在者は、一者である出来事の単なる様相や幻影にすぎず、「意味の多数性、諸存在者のもつ曖昧さはいかなる実在的ステータスも持たなくなる」(Badiou 1997: 41)ことは明らかである。また、(Smith 2009)がスラヴォイ・ジジェクの『身体なき器官』を引きながら指摘しているのは、『意味の論理学』が「物理的な原因の効果としての意味と、〔物理的〕原因の原理、ないし存在者の生産原理としての意味」(82)という二つの競合する存在論によって構成されているということである。しかし、『意味の論理学』の議論は、そもそもこうした二元論を前提としているのではなく、むしろ、中立性としての出来事が、物理的な事物と言語によって表現可能な命題とを区別しうるような「意味の論理」を探求することにある。すなわち、ドゥルーズの意図は、出来事と物体、あるいは効果としての意味と原因としての意味といった区別をそもそも可能にする条件を探求することにあり、それが言語を論じる掛金となっている。ただし、ジジェクが言うように、『意味の論理学』が、唯物論と観念論の二元論的な対立によって構成され、物理的事物の発生が物体間の相互作用からの出来事それ自体の発生を説明し、補完するように見えることも一方では事実である(Žižek 2004: 21-22)。確かに、第一章においてわれわれが指摘したように、静的発生と動的発生によって構成されている『意味の論理学』全体の構図が、ジジェクの言う二元論的対立を傍証しているとも言えるだろう。では、こうした見方をあえて引き受け、なおかつ、出来事を単なる超越的な一者としないためには、少なくとも出来事と物理的事物とを結ぶ論理が『意味の論理学』のなかに見出されなければならない。そうでなければ、出来事を言語の条件とすることはできないであろう。そして、出来事の議論がストア派に対応するとすれば、もう一方の言語モデルであるエピクロス派の議論は、出来事と物理的事物を繋ぐ論理を提示しているのではないだろうか。これがわれわれの作業仮説である。こうした仮説に従って、『意味の論理学』におけるエピクロス派の意義を特定してみよう。

第二節　『意味の論理学』におけるエピクロス派の位置づけ

『意味の論理学』におけるエピクロス派の位置づけの曖昧さ

したがってまずは、『意味の論理学』においてエピクロス派の言語観が、ストア派のそれとは対照的に、どのような位置にあるのかを明確にする必要がある。しかしながら、『意味の論理学』本編においてエピクロス派についてのまとまった記述はなく、その評価についても決して明瞭ではない。たとえば、冒頭の第 2 セリー「表面の効果のパラドクスについて」の注は、エピクロス派の位置の不明瞭さを端的に表している。

エピクロス派もまたストア派にきわめて近い出来事の観念を持っていた。（中略）その出来事は厳密には非物体的ではないようだが、それでも、それだけでは実在しない、物質の運動の非情で純粋な結果、物体の能動と受動の純粋な結果として提示されている。にもかかわらず、エピクロス派は、出来事の論理を展開しなかったようである。(LS: 16, note)

ここではむしろ、ストア派とエピクロス派のいずれもが、似たような出来事の観念を持つという点から、両者の近さが指摘されている。そして、ドゥルーズによれば、両者において、その出来事の観念が類似するのは、両者における因果関係の捉え方が、他の哲学者のそれとは異なることに起因する。「〔ストア派とエピクロス派〕いずれの場合でも、以前のアリストテレスや以後のカントが為すごとく原因性のタイプを区別する代わりに、因果関係を解離することから開始している」(LS: 16)。そして、ストア派とエピクロス派の区別は、この両者における原因と結果の区別の違いにおいて明瞭となる。

因果性に関するストア派とエピクロス派の差異

すでに述べたように、ストア派の出来事は、物理的事物の効果であって、他の物理的事物に対する原因とはなりえない。出来事は、他の非物体的な出来事とのみ関係を結ぶ。ドゥルーズは、一方の出来事に対して原因となる他方の出来事をストア派に倣い「準原因」と呼ぶ。つまり、ストア派においては、物理的な因果関係の連鎖と、非物体的な出来事間の因果関係が区別され、それぞれが「運命」と「必然性」として独立した単位を形成することになる。しかし、エピクロス派は、こうした因果の区別を認めない。そもそも、エピクロス派は、物理的因果性から区別される出来事の独立性を認めず、「原因と結果の同質性を保存する」(LS: 16)とドゥルーズは指摘する。というのもエピクロス派において、全ては原子の運動と衝突、合成と解体によって一元論的に生じるからだ。そして、エピクロス派は、物理的原因と非物体的効果の間にではなく、「その各々の独立性がクリナメン(*clinamen*)によって保証されている、原子の連鎖に即して原因性を切り分ける」(LS: 16)。クリナメンについては後に検討するとして、ここで理解しておくべきは、ストア派とエピクロス派の差異は、物理的な原因の結果が、当の物理的事物から独立した非物体的な出来事なのか、あるいは、それもまた物理的な事物として出来事なのかという点にあるということだ。両者の言語観の相違は、その因果関係の捉え方の差異に起因する。

では、ストア派との対立点をさらに明確にするために、ドゥルーズのエピクロス派理解が主題的に論じられている、『意味の論理学』の付録として収録された「ルクレティウスとシミュラクル」を分析しよう。

「ルクレティウスと自然主義」(1961)と「ルクレティウスとシミュラクル」(1969)

「ルクレティウスとシミュラクル」は、1961 年の *Les Études philosophiques* 誌上に掲

載された「ルクレティウスと自然主義」という論文が改題、加筆修正されたものである。当初の題名にあった自然主義がシミュラクルに変更されているという事実が、当時のドゥルーズにおける自然というテーマの後景化や、ある種の抑圧を示唆しているようにも思われるが、いずれにせよ、『意味の論理学』ではそれが再録されるにあたり、「そのテーマは存続するとともに、先立つセリーにおいて簡潔に示されるだけであった点が進展されている」(LS: 8)と述べられている。ここから、少なくともその執筆時期は『意味の論理学』本編執筆と並行して行われたか、あるいはその後であったと推定される[82]。ここでは、両論文を比較検討し、その変更点を分析することで、『意味の論理学』において見出されるべきエピクロス派の要点、ないし強調点を析出する。それに次いで、『意味の論理学』においてエピクロス派が持つべき意義を検討することにしよう。

まず、「ルクレティウスと自然主義」と「ルクレティウスとシミュラクル」の議論展開に、さほど大きな相違はない。議論の展開を簡略に確認しておこう。ドゥルーズはまず、ルクレティウスの哲学が「自然主義」(naturalisme)であることを指摘する。そして、「自然主義」の条件が列挙されるとともに、自然における諸要素(原子)の多様性を、一者(Un)、存在(Être)、全体(Tout)といったものに還元するエピクロス派以前の哲学が、「神学に浸りきった偽なる哲学の神話」(LS: 325)として退けられる。人間におけるこうした「精神の偏執狂、運命における信念の思弁的な形式、偽なる哲学の神学的な形態」に属するものを、自然に属するものから区別することが、自然主義としての哲学の実践的かつ思弁的な課題であり、この意味でエピクロス派の哲学は「肯定の哲学としての自然主義」であると評価される。そして、修正後の変更点は以下の二点に絞られる。第一に、自然主義の第三の条件に含まれていた因果関係の部分が第四の条件として独立したこと、第二に、「無限の理論、時間的最小と空間的最小の理論」としての時間論が新たに付け加わっていることである。以下順に確認しよう。

エピクロス派の自然主義の条件

すでに述べたように、エピクロス派の独自性は、その因果関係の捉え方にある。ドゥルーズは、その「強靭に構造化された因果原理」の条件を八つ挙げ、それらがエピクロス派の哲学を構成していると述べる。われわれの議論に関わる前半の四つだけを要約する。

---

[82] 事実、そこでは、『意味の論理学』後半において肯定的に採用されていた精神分析における「幻影」(phantasme)の議論に否定的な評価が加えられている。ルセルクルも指摘しているように、1970 年代以降、「『意味の論理学』において重要な部分を占めていた幻影という概念は、後に跡形もなく消え去った」(Lecercle 2002: 100)。ならば、『意味の論理学』執筆以降に、エピクロス派への価値付与がなされたと考えるのが自然であるだろう。この意味でも、「ルクレティウスとシミュラクル」は、『意味の論理学』以降顕著となる精神分析への態度変更、さらには『千のプラトー』(1980)において自覚的に展開される自然主義哲学への方向性を窺いうる重要な資料であるということができる。

1．原子とは思考されるべきものであり、思考されるしかないものである。これに対し、感性的対象は感覚に与えられるものである。エピクロス派においては、思考と感性が対比されると同時に、類比(analogie)によって両者間の移行が可能となる。
2．原子の総和、および空虚が無限であり、原子と空虚の総和も無限であること。
3．空虚のなかであらゆる原子は等速で落下する。原子同士が衝突するためには、原子の運動に初期方角を与える総合が必要となる。これがクリナメン(clinamen)である。そしてそれは、「連続的な最小時間よりも小さな時間内で行われる」(LS: 311)。この連続的な最小時間は、思考によって把握される。
4．クリナメンが示すのは、偶然性や未決定性ではなく「原因を全体に統一することの不可能性である」(LS: 312)。ここでストア派とエピクロス派が対比されるが、その対立点は『意味の論理学』本編と同様、因果性の分割の仕方にあるとされる。つまり、「ストア派は物体的原因と非物体的結果の間の本性の差異を肯定」(LS: 312)し、結果はつねに結果に差し向けられて結合(conjugaison)を、原因は原因に差し向けられ統一性(unité)を形成する。これに対しエピクロス派は、原因と結果はともに物理的因果性に帰属するので、両者に本性上の差異はないとする。原因は結果に差し向けられるが、各々の因果系列に影響を与えるのは最小の時間において生じる偏角(déclinaison)であって、原因がいかなる統一性を形成することもない。

ここに見出される四つ目の条件が、『意味の論理学』における「ルクレティウスとシミュラクル」において新たに付け加えられた部分である[83]。これらの条件が相互に結びつくことによって、エピクロス派に固有の自然観が形成されることになる。すなわち、原子の運動が思考によってのみ把握可能なのは（条件１）、それが思考可能な時間の最小よりも小さな時間における総合の結果だからであり（条件３）、原子と空虚の総和が無限であるのは（条件２）、思考と感性が対比的に連関することに起因する（条件１）。「充満と空虚、存在者と非存在のそれぞれは、他方を限界づけつつ、限界づけられていないものとして自らを提示する」(LS: 308)。この絶えず対立する二つの項が相互に規定し合い、その度ごとに一方が他方に対して過剰となることで無限なる自然が構成される。ゆえに、「自然とはまさに総体で

[83] 残りの四つの条件を列挙しておこう。５）同じ大きさと同じ形体の原子が無限にあること。６）原子はその形体が許容する限りにおいて組み合わせられる。どのような原子もどのような原子と合成に入るわけではない。７）原子各々の組み合わせは有限であるが、無限の組み合わせがある。原子は同じ身体のなかで自らとは異なるものの異質性を構成する。８）雑多なものの生産から雑多なものの再生産がいかに生じるか。原子による身体と世界の構成。物体は絶えずそれを合成する要素を失うが、その物体が属している集合や、その集合が交流する別の集合が当の物体に新たな要素を与える。「身体はそれを生産する種子のような一定の元素から生まれるだけでなく、身体を再生産するに適する母のような一定の環境のなかでも生まれる」(LS: 314)。

あるが全体ではない」(LS: 308)。これがエピクロス派における自然の捉え方である。同時に、これが第四章でわれわれがベルクソンのなかに見出した、知性と物質の運動からなる質的多様体としての持続にきわめて近い自然のあり方であることが分かるだろう。

そしてドゥルーズはここで、極めて重要な問いを発する。すなわち、「自然の思考は、原因を全体に統一すべきなのか」(LS: 312)というものだ。エピクロス派にとって当然答えは否である。なぜなら、エピクロス派において自然とは、全体化することのない多様体であるからである。したがって、こうしたエピクロス派の自然主義的観点は、因果関係に統一性を導入するストア派と明確に対立することが理解される。(Beaulieu 2005)が指摘するように、この自然主義的観点に関して「ドゥルーズは、偶然性を拒否したストア派とは一線を画するように思われる。ストア派の思想への彼の忠実さは、ここでは相対的である」(67-68)。自然の多様性を思考する「哲学における多元論」(LS: 308)は、ストア派のように出来事を「準原因」として一つの単位に統合する必要はない。そしてこの自然主義に固有の論理が明瞭に現れるのが、その時間論であるとドゥルーズは主張するのであり、この部分が『意味の論理学』に収録されるにあたって加筆されたものとなる。

自然を思考するということ———エピクロス派における時間の理論

ドゥルーズは、時間の理論こそエピクロス派の自然学において「極めて美しくかつ難解な理論」(LS: 316)であるとして最大限に評価するが、それはいったいどのようなものだろうか。

まず、原子は、われわれの身体を含む物理的対象を形成する。しかし同時に、そこからは、「特別に繊細で軽微で流体的な元素」(LS: 316)が絶えず流出している。物理的対象からは区別される「二階の合成体」を形成するそれら元素は、音・臭い・味・熱など「身体の深層から流出する」ものと、視覚によって測定される形態や色といった物理的な対象の「表面から切り離される」(LS: 316)ものとに分類される。前者が深層からの流出(émission)、後者が表面のシミュラクル(simulacre)と呼ばれるものだ。そして、流出とシミュラクルとして規定される性質、すなわち、「対象から離れて、また、対象のなかで認知される質として」(LS: 317)把握される感覚的な質が、なぜ対象に帰属することができるのかとドゥルーズは問う。シミュラクルを出来事や意味と考えれば、これはすなわち、われわれが言語の成立条件として挙げておいた、名としての命題と物理的事物との関係と同型の問いである。

ここに時間の理論が介入する。エピクロス派は、類比によって思考と感性が架橋されることで、感覚可能な時間の最小があるのと同様に、思考可能な時間の最小もあるという。そして、クリナメンとは、思考において「それなしには原子の衝突が生じない、原子の運動に、その初期方向を与える総合」(LS: 311)であったが、この思考の総合による原子の偏角は、「思考可能な時間の最小よりも小さい時間で起こる」(LS: 317)。ならば、感性的な質であるシミュラクルの流出もまた、「感覚可能な時間の最小よりも小さい時間で起こる」(LS: 317-318)ことになる。ここでは感性から思考へ、思考から感性へと推論が推移しているこ

とが理解される。そして、原子の偏角がつねに思考可能な時間の最小よりも小さな時間において生じるならば、それは思考されうるいかなる小さな時間のなかにも遍在していることになるだろう。したがって、シミュラクルの流出もまた、感覚されうるいかなる小さな時間のなかにもすでに存在している。その結果、物理的対象が感覚器官に到達するときには、感性的質を構成する「シミュラクルの流出はまだ対象のなかにあるとわれわれには思われる」(LS: 318)ことになる。つまり、感覚的な性質が属性として対象に帰属するのは、思考不可能な時間における総合による原子の偏向と、感覚不可能な時間におけるシミュラクルの流出という質的に異なる時間の差異とずれが、類比的に連関されることによって可能となる[84]。知覚対象の感覚的属性は、思考と感性の相互的な「漸増減(gradation)」によって規定される。つまり、「思考可能なものから感覚可能なものへ、また、その逆へと移行させ」(LS: 318)、両者が連接されることで、ある性質が属性として対象に帰属する。この思考と感性における時間の差異による相互規定という論点こそ、ドゥルーズがエピクロス派の自然主義のなかに見出した決定的な論点である。

第三節　存在と言語

冒頭で指摘したように、ストア派における出来事概念の問題点は、非物体的な出来事の実在性と、その原因である物理的事物との関係性にあった。すなわち、非物体的な属性がいかにして物理的事物の属性としてそこに帰属するのかという問いに対する説明がストア派には欠如しているのだ。これに対し、われわれが検討してきたエピクロス派の自然主義は、知覚対象の属性が対象に帰属するのは、知覚以前の元素であるシミュラクルが思考と感性の類比によって架橋されることに起因すると説明する。たとえ、感官に与えられる感覚的質が弱まったとしても、「対象に関係づけられているという特性はつねに存続する」(LS: 317)。ここから理解されるべきなのは、エピクロス派の自然主義は、単に物理的原因から出来事を区別するストア派とは異なり、出来事を物理的事物と同列に置くだけではなく、まさに、非物体的な属性を物理的事物のなかに存続させる論理を提示しているということである。そして、こうした論点が『意味の論理学』の言語概念のなかにも見出されるべきである。

出来事としての存在すること

第 25 セリー「一義性について」においてドゥルーズは、『差異と反復』においても主要なテーマのひとつであった「存在の一義性」(l'univocité de l'être)について論じている。『差

[84] したがって、ここでは四つの異なる時間が区別されている。すなわち、１）思考可能な時間の最小よりも小さい時間（クリナメンによる原子の偏角）、２）思考可能な連続的時間の最小（一方向での原子の速度）、３）感覚可能な時間の最小よりも小さい時間（シミュラクル）、４）感覚可能な連続的時間の最小（対象知覚を保証するイマージュ）である。

異と反復』においてドゥルーズは、「存在の一義性」が意味するのは、存在は、それについて語られるあらゆるものの唯一同じ意味において語られることであると述べていた。この場合、存在とは、様々な命題や存在者によって表現される「唯一指示されるもの、存在論的に一なるものとしての存在」(DR: 53)である。こうした存在の一義性とは、(Montebello 2008)が言うように、「有限と無限、創造されたものと非創造者たる神、可能的なものと必然的なものといったあらゆる区別に」先立つという意味で、「神と被造物に共通する存在の概念」(71)である。すなわち、ここで問題となっている一義性とは、個別者としての存在者や特殊な命題から区別される限りでの存在の一義性である。そして、この存在と命題との関係は『意味の論理学』において、唯一の出来事ともろもろの出来事との関係に読み替えられる。すなわち存在とは、「もっとも様々な事物に生じるあらゆることに対する唯一の出来事(un événement unique)として、あらゆる出来事(les événements)に対する端的な出来事(*Eventum tantum*)として到来する」(LS: 210)。(Lecercle 2002)が指摘するように、大文字で表記されたこの端的な「出来事」は、「〔事物として〕生じるあらゆるものへの現実化を逃れる」(115)、すなわちそれは、いかなる名、賓辞、命題といった個別的な事物の水準からも区別されるものだ。この存在が、ストア派における出来事、すなわち、「人称も現在形もさまざまな態もなく、限定されていない不定詞の形態」(LS: 216)としての動詞が表現する「端的な出来事」に対応する。

言語における一義性

ドゥルーズはさらに議論を進展させる。しかし、存在が一義的であるためには、存在はそれを表現する名や命題によって指示されるのみならず、「個体的様態に対して、数的に区別される指示項や表現項に対して、存在論的に同じ意味」(DR: 53)でなければならない。命題によって語られる存在の一義性と、存在について語られる命題の「偽の一義性」とを混同することは誤りである。「しかし、存在が〔事物として〕到来することがなければ語られず、また、存在はあらゆる出来事が交流する唯一の出来事であるとすれば、一義性は到来するものにも、語られるものにも同時に帰せられることになる」(LS: 211)とドゥルーズは主張する。ここではすでに、一義性の議論が、先のストア派に見出された議論とは異なる水準に移行している。すなわち、ここでの一義性はもはや、命題によって表現される中立的な出来事としての存在の一義性ではない。そうではなく、これは、言語外的な事物に対して帰属可能な属性と、言語によって表現される存在との間に成立する一義性である。すなわち、ここでドゥルーズが要請しているのは、物体や事物の状態に帰属可能な属性と、命題によって表現可能なものの一義性が成立することであると言えるだろう。言い換えると、命題によって語られる端的な唯一のストア派的な出来事は、事物や命題として到来する個体的様態としてのエピクロス派的な出来事と結ばれることによってのみ、意義、指示、表出といった言語機能の成立条件となりうるということである。

存在を語る言語

「存在の一義性」の議論に見出されるドゥルーズの意図は、ストア派に見出される超越的な唯一の出来事としての存在と、われわれがエピクロス派に見出した命題や存在者を結びつける論理を組み立てることで、中立的な存在の水準から、言語の水準へと一義性の議論を推移させることにある。この意味で、「一義性は存在から言語へ、存在の外在性から言語の内在性へと移される」(LS: 216)ことになるとドゥルーズは言う。すなわち、言語における一義性はもはや、「存在を類比というパースペクティヴにおいて存在が持っていた曖昧な状態に存続させたままにはしておかない」(LS: 211)。むしろ、超越的な存在の持つ未規定性は、言語表現によって徐々に規定可能となる。ならば、述定や名指しといった言語的行為こそが存在の属性を構成し、事物や命題の多様性は、まさに、バディウの思惑とは逆に、一なる存在に還元されることなく、むしろ、それを構成するものとして全面的に肯定されることになるだろう。少なくともドゥルーズはここに、言語が真に存在論を語りうる言語となる可能性を見出しており、これこそ『意味の論理学』が言語を主題とする動機であるように思われる。

このように『意味の論理学』の言語概念は、ストア派のように物理的秩序から非物体的な出来事の実在性（存在）へと向かう方向性だけではなく、当の出来事を名や命題といった物理的事物（言語）へと内属させるという二つの異なる方向性を有しているように思われる。正確に述べれば、物理的秩序から区別される中立的、非物体的な出来事としての存在を、それを表現する存在者や個別的な命題に帰属させることにこそ言語の本質がある。「出来事は、本質的に言語に属し、言語と本質的な関係にある。しかし、言語は事物について語られるものである」(LS: 34)。そして、属性を事物に帰属させる論理が見出されるべきは、まさに、エピクロス派の自然主義においてであるということだ。ここに『意味の論理学』におけるエピクロス派の意義がある。

第四節　自然から見た超越論的経験論の問題

これまで述べてきたように、『意味の論理学』の言語概念には、それが明示的に採用するストア派の議論に比べると、きわめて不明瞭な形であるとはいえ、エピクロス派の議論が果たすべき役割を特定することが可能だ。しかし、エピクロス派の議論は、単に『意味の論理学』における言語概念を構成する要素に留まらない。むしろ、その自然主義が示すのは、通常の意味での思考や感性によっては、捉えることのできない物質性やその微細な運動性、あるいは、自然そのものの能産性や生産性であるように思われるからだ。そして、端的に言って、ドゥルーズがエピクロス派のなかに見出した時間論は、まさに、思考不可能な最小の時間と、感覚不可能な最小の感覚の類比関係における総合を論じているのであり、これはいわば、カント的な超越論的感性論を、まさに自然の内部において展開していると解することもできるだろう。すなわち、エピクロス派の自然主義が示しているのは、

思考と感性の超越的行使であり、そこからの感性的対象の発生に他ならない。この意味において、エピクロス派の自然主義はまさに、ドゥルーズが超越論的経験論という語で形容するものそのものであるということである。にもかかわらずドゥルーズは、自らの超越論的経験論と、その自然主義を結びつけるに至らなかった。なぜだろうか。

超越論的経験としての分裂症

その理由は、超越論的経験論をドゥルーズ自身がどのように理解していたのかを見れば明らかとなるだろう。これまでに指摘したように、超越論的経験論は、1960 年代後半に至るドゥルーズ哲学を適切に形容するものである。前章までの議論をまとめれば、超越論的経験論とは、50 年代後半から検討されるポスト・カント主義という文脈において、カントの超越論哲学を批判的に検討し、そこに独自のベルクソン哲学の読解が加えられることによって獲得されたものである。ドゥルーズは、カント哲学の根幹として、諸能力の発生という論点を見出し、それをカント哲学が前提とする諸能力の協働という前提から切り離すことで、感性が自らの限界（強度）を自ら感覚する能力として発生するという論理を構築する。これによって、悟性と感性（直観）における乖離と齟齬、経験の形式的条件（悟性概念、カテゴリー、直観の形式）による実在的な経験の不当な総合といったカント哲学の問題点が乗り越えられることとなる。ドゥルーズの意図は、まさに、カントの超越論哲学が含んでいた問題点を克服することでこれを換骨奪胎し、発生、強度、超越的行使といった論点を引き継ぐことで、真なる意味での超越論哲学を構築することにあったということができるだろう。

さらに、超越論的経験論は、いわば、思考や感性、構想力といった諸能力が協働して機能するという、われわれの常識的な経験の条件が解体した状態として理解される。ドゥルーズはこれを肯定的に捉え返すことによって、経験において、また経験的事物のなかに、カント的な意味での感性によっては感覚しえないものを感覚するという経験を描いている。ならば、前章において述べたように、超越論的経験論が、ある種のめまいや錯乱、薬理学的な効果に近似したものとなるであろうことは想像に難くない。だからこそドゥルーズは、『意味の論理学』において、アルトーの分裂病的言語や、クラインによる幼児の分裂病態勢を引き合いに出すのであり、それらは、超越論的経験論の事例となっている。アルトーの言語はまさに、事物と命題を区別する言語的秩序が解体した状態であり、クラインが記述するのは、部分対象の摂取と投射のみからなる自我形成が成される以前の状態であるからだ。したがって、ここから理解されるべきは、ドゥルーズは超越論的経験論を、諸能力の協働、言語的秩序、自我（人称）形成といった人間的条件が、いわば瓦解し解体したものとして理解しているし、少なくともそうしたものが事例となるものとして解しているということである。本論文ではこれを、脱心理化、あるいは脱人間主義と呼び、前期ドゥルーズ哲学を特徴づけるものとして理解してきた。そして、ドゥルーズ哲学において自然というテーマが主題化されることを阻害している要因は、まさに、超越論的経験論が、この

ような脱人間主義的観点において理解されていることにある。

最晩年における超越論的経験論との相違

しかしここで注意すべきことがある。すなわち、このように脱人間主義として理解される超越論的経験論を、われわれは、あくまでも、その思想的断絶が見られる以前の前期ドゥルーズ哲学に限定してこれまで議論してきたということである。しかし、周知のように、最晩年のテキストである「内在――ひとつの生……」に至ってもなお、ドゥルーズは、超越論的経験論について語り続けている。ならば、超越論的経験論は、ドゥルーズの全生涯にわたって展開された、彼の哲学そのものを形容するものであると反論されるかもしれない。もちろん、われわれもまた、ドゥルーズの哲学は一貫して超越論的経験論であったことに同意する。しかし、われわれが強調しておきたいのは、超越論的経験論の内実もまた、われわれが論じてきたドゥルーズ哲学における思想的断絶や変遷に伴って変化を遂げているという事実である。

「内在――ひとつの生……」を見てみよう。決して説明的であるとは言えないその短いテキストは、確かに超越論的経験論を主題的に論じている。しかし、一見して明らかなことに、そこには、分裂症やそれに類した特異な経験についての言及が一切ない。これは、精神疾患のようなある種の超越論的経験がつねに念頭に置かれていた前期ドゥルーズとは明らかに異なっている。さらに重要なのは、そこで執拗に論じられているのが、超越に対立する内在というテーマであるということだ。

> 純粋な内在について、それはひとつの生(UNE VIE)であり、それ以外の何ものでもないと言うことができるだろう。純粋な内在は、生への内在ではなく、そのいかなる点においても、それ自身が生であるような内在である(l'immanance qui n'est en rien est elle-même une vie)。生とは内在の内在であり、絶対的な内在である。(RF: 360)

しかし、われわれが主張してきたように、前期ドゥルーズは、超越と内在を対立するものとしては捉えていない。むしろ彼の関心は、あくまでも、ある種の超越を認め、それをいかに内在化するのかということに向けられていた。すなわち、われわれの経験を条件づけるべく、何らかの超越として機能する善き対象、感性の限界、強度といったものを、まさに経験のただなかに組み込むことが超越論的経験論の企図であったということだ。『意味の論理学』が、出来事という超越を拒むエピクロス派ではなく、ストア派の議論を明示的に採用する理由もここにある。こうした観点から、「内在――ひとつの生……」を読めば、ドゥルーズが最晩年に語った超越論的経験論には、超越を内在化するというその論理が入り込む余地が一切ないということが分かるだろう[85]。言い換えると、ドゥルーズはもはや、か

[85] しかし、ここでは必ずしも超越自体が全面的に否定、拒絶されているわけではない。こ

つてのように、分裂症に見られるような人間的秩序の解体や、脱人間主義的な観点から超越論的経験論を理解する必要のないところに位置しているということである。分裂症や薬理学的経験は、確かに超越論的経験ではあるだろう。しかし、こうしたある特権的な事例や経験といったものに即して超越論的経験論が理解されている限り、それは、超越論的領野を、いかなるものにも依存させることのない「絶対的な内在」として捉えることはできないし、また、そうした超越論的経験において生じている固有の論理や事態をポジティブに捉えることができないということは明らかである。同じ超越論的経験論という名で呼ばれているとしても、それが前期ドゥルーズのそれとまったく同一であると考えるのは拙速であるということだ。

自然への内在、内在としての自然

したがって、明らかにすべきは、ここで述べられている内在や生といったものが何なのかということであろう。とはいえ、このきわめて簡素で凝縮された「内在」論文からそれを特定することは難しい。しかし、いくらかの手がかりはある。まず、ドゥルーズは、内在や生を超越論的領野と言い換えるとともに、われわれが第一章において指摘したのと同様、サルトルの『自我の超越』に依拠しながら、ここにおいてもそれが、主体や客体に依存することのない非人称的意識であることを強調する。すなわち、(Agamben 1998)が言うように、それは、超越論的領野を意識的なものとして規定するデカルトやフッサールに抗し、いかなる志向性も観念性も介さないひとつの経験として理解されるべきものであるだろう(171)。つまり、ドゥルーズは、『差異と反復』や『意味の論理学』以来、一貫して、超越論的領野を非人称的で前個体的なものとして語ってきたし、これを、伝統的な哲学や現象学が想定するような主観や客観に対抗するものとして、あるいは端的に、カント哲学のような経験の可能性の条件が解体されたときにはじめて経験可能となるようなものとして理解しているということである。ドゥルーズが、内在や生と呼ぶものも、この延長上にある。しかし、これを脱人間化された経験、超越論的経験に依拠するのではなく、別の仕方で捉えなければならない。

すでに予想されるとおり、本論文が主張するのは、それは自然という主題のなかに求められるべきであり、実際、ドゥルーズが選択したのはそうした方向性であったということ

れまで論じてきたことからも明らかなように、ドゥルーズ（およびガタリ）が主張しているのは、必ずしも超越を全面的に排除することではない。そうではなく、彼らの企図は、超越と経験、超越と内在といったものが対立することなく共存しうる論理を探ることにある。だからこそ、欲望的生産のなかに、否定や排除を持ち込むオイディプス化の論理や、悟性と直観を切り分けることで、超越論哲学のなかに形式的条件と条件づけられるもののあいだの不均衡を導入するカント哲学の体系性が批判されるのである。以下の引用では、超越は内在による生産物であると理解されている。「内在平面の外に崩落する超越、あるいは、内在平面に帰せられる超越さえ引き合いに出すことはつねに可能である。いずれにしても、あらゆる超越は、この平面に固有の内在的な意識流のなかにおいてのみ構成されるのである。超越とはつねに内在の生産物である」(RF: 362-363)。

だ。超越論経験論が、真に対象とすべき超越論的領野、すなわち、ここで内在や生として提起されているものは、まさに、自然のなかに見出されるべきである。超越論的経験論が描くのは、分裂病や何らかの精神疾患に固有の経験ではなく、エピクロス派が示すような、思考や感性によっては捉えられない微細な要素の運動からなる、まったく特異な自然のあり方であるだろう。

結論

まとめよう。超越論的経験論が提起するのは、この世界において、われわれの共通感覚や良識を前提とした思考（諸能力の協働）によっては捉えられない対象（自らの能力の限界、強度）であり、それらから成る世界の特異なあり方であった。このような意味での超越論的経験論は、まさにドゥルーズ哲学全体を形容するものであると言える。言いかえると、超越論的経験論の向かうべき方向性は、断絶以前のドゥルーズ哲学において、すでに、確定されていたということだ。ただし、『アンチ・オイディプス』以前のドゥルーズはこれを、分裂症をはじめとする特権的で脱人間化された経験によって理解していた。ここに断絶が見出される。分裂症を持ち出すこと自体が問題なのではない。そうではなく、分裂症者が固有に経験している超越論的経験を、臨床的な事例に落とし込めてしまうことで、ある意味、それに対立する言語的秩序、個体と世界の二元性といったものの存立を、相対的に認めることになるのが問題なのだ。超越論的経験論が脱人間化という文脈に位置づけられる限り、必然的にそれは、規範となる人間的秩序を、否定的な形であるにせよ、残存させることになる。だからこそ、『アンチ・オイディプス』において提示された「人間と自然の同一性」、あるいは人間と自然が区別されないひとつの生産過程といった論点を、前期ドゥルーズは肯定的に取り出しえないのである。

ならば、超越論的経験論は、ある種の超越論的経験とは別のものによって理解されなければならない。それが自然というテーマである。ドゥルーズがすでにエピクロス派において見出していたように、その自然主義が描くのは、思考の限界と感性の限界を超えたところで展開される原子の運動であり、通常の意味でのわれわれの思考と感性の使用ではなく、まさにそれらの超越的行使において総合される世界である。それはもはや、一切の人間的形象が介在しない自然のあり方である。これは脱人間主義でもなければ、人間と自然の同一性でもなく、いわば、非人間主義的と言うべき自然そのものの運動性であるだろう。超越論的経験論は、こうした非人間主義的自然という観点と結びつくことによって、真に、内在やそこにおける生を対象とすることが可能となる。ドゥルーズに固有の超越論的経験論とは、断絶を含みつつ、こうした変遷を経て構築された一種の自然哲学として理解されるべきであろう。

第六章　ドゥルーズ哲学における自然の感性論

序論

カントにおける美学と感性論としての esthétique

『純粋理性批判』においてカントは、「美感的」(esthétique)という語には二つの意味があると述べている。すなわち、一方は、「感性の法則についての学」であり、他方は、美的なものに関わるわれわれの趣味判断を記述するものである。そして、周知のように、カントにとっては、前者の「感性論」だけが真なる学として認められるものだ。なぜなら、われわれの感性には、空間と時間という直観の形式が普遍的法則性として備わっているのに対して、趣味判断にはそのようなア・プリオリな法則性が見出されないからである。だからこそ、カントは、バウムガルテン(Alexander Gottlieb Baumgarten)が考案する美学(aesthetica)という発想を批判することになる。というのも、バウムガルテンは、ライプニッツーヴォルフ哲学が設けた区分に従い、人間の能力を、論理によって探求される上位認識能力と、感覚対象を知覚する下位認識能力に分け、前者のみならず、後者についても、可感的な「判明ならざる表象（つまり不明な表象と渾然とした表象）」(小田部 2012: 142)を対象とする感性の学を構想していたからである。ア・プリオリな認識が不可能な下位認識能力や、客観的妥当性が担保されない美的判断に対して、知性の学と同様の判明な認識を要求することなど、少なくとも『純粋理性批判』におけるカントにとっては認められるものではない。すなわち、カントにとって美感的(esthétique)という語の適用が認められるのは、直観の形式を対象とする超越論的感性論だけであるということだ。

周知のようにドゥルーズは、その著作の多くにおいて、映画、絵画、音楽をはじめ、さまざまなジャンルの芸術作品や活動について言及している。したがって、一見するとドゥルーズの関心は、カントによって誤ったものとして排除された美学、いわゆる美学的な対象や趣味判断に向けられているように思われる。(Zourabichvili 2011)の理解によれば、伝統的な美学にとって「芸術の問いは、芸術家としての芸術家が共通して持っているもの、すなわち、芸術作品を客観的に特徴づけるものを知ることである」(238)とされる。ならば、こうした意味での美学をドゥルーズが問題としているのではないことは明らかである。なぜなら、ドゥルーズが芸術について論じる上で、嗜好され、参照される芸術家には客観的な基準どころか、多大な偏りがある上に、そこには「健康(santé)」や「ヒステリー(hystérie)」(Rancière 1998)といった、明らかに芸術家とその作品に対して外在的な要因が入り込むからだ。そもそも彼が芸術について多くを語るのは、その作品そのものの理解や解釈などとはまったく異なる哲学的関心のためであることが後に理解されるだろう。

それだけではない。われわれが主張したいのは、ドゥルーズは、芸術一般を対象とする美学に関心を向けていたわけではないということ以上に、まさに、カント哲学における「感

性論」にこそ、その関心をつねに向けていたということである。より積極的に言えば、カント哲学における感性論こそ、それに対する批判と対立を繰り返しながら、つねにドゥルーズ哲学の思想的な変遷を動機づけ、方向づけていたものであるように思われる。とりわけ、80 年代以降のドゥルーズ哲学が、最終的に辿りついた自然哲学は、まさに、カントの超越論的感性論を自然の内部において再構成する試みであったように思われる。本章ではこれを、「自然の感性論」として描き出すことで、ドゥルーズの自然哲学の固有性を理解したい。

ドゥルーズ哲学と感性論

カント哲学に対するドゥルーズの関心がとりわけ顕著に現れているのは、『差異と反復』である。『差異と反復』全体の構図が、カントの超越論的感性論と超越論的論理学を下地としていること、また、そこで論じられる対象が、感性、強度、理念といったカントの超越論哲学からもたらされたものであることは明らかである。われわれが第四章で論じたとおり、カント哲学の体系性を批判する上でドゥルーズが『差異と反復』において取った戦略は、カントの超越論的感性論のなかに、悟性と感性（的直観）の齟齬を見出し、カント哲学が前提とする諸能力の協働から、感性そのものと、感覚しうるものの存在それ自体を解放することであった。これによってドゥルーズは、カントの超越論的感性論においては、それ自体においては決して感覚されえない強度（感覚しうるものの存在）を感覚しうる、感性の超越的行使を主張することになる。これがドゥルーズの超越論的経験論の根幹にある論理である。このようにドゥルーズは、まさに、直観の形式と悟性概念（およびカテゴリー）に対する感性的直観の必然的な従属を主張する、カントの超越論的感性論の構図と概念を換骨奪胎することによって、自らの超越論的経験論を獲得したのである。

このようなカントの感性論へのドゥルーズの関心は、決して一過性のものではない。むしろ、後に理解されるように、ドゥルーズがカントの感性論の批判的検討から導き出した論点は、結果的に、1980 年以降のドゥルーズに固有の「自然哲学」を構築することを促す要因となったように思われる。というのも、あらかじめ指摘しておくならば、ドゥルーズのカント批判から引き出される、いかなる人間の能力にも依存しない感性や、その対象である「感覚しうるものそれ自体」といったものは、まさに、ドゥルーズ自身に対して自然そのものの多様性や生産性を思考する機会を与えることになったように思われるからだ。その結果、『千のプラトー』に見出されるドゥルーズおよびガタリの哲学は、自然の内部において、異質的な諸要素によって生み出され、相互に増大し合う自然そのものの運動を対象とし、また、そうした自然のあり方を捉えうるような視点や手段を構築することを試みることになる。

したがって、明らかにされるべきは、ドゥルーズによるカント批判が、どのようにして、後期ドゥルーズ哲学をこのような自然主義へと方向付け、また結果的に、それが、どのように固有の「自然哲学」を構築するに至ったのかということである。まずは、『差異と反復』

におけるカント批判の要点を確認することからはじめよう。

第一節　『差異と反復』における「純粋悟性概念の演繹」批判

デカルトの方法的懐疑とカントの超越論哲学

ドゥルーズの哲学が、伝統的な哲学的思考との対話や対決を通して作り上げられていったことはこれまでに指摘したとおりである。なかでも、ドゥルーズがカント哲学にとりわけ関心を向けるのは、それが、人間の思考をある種の枠組みに嵌め込む伝統的な哲学的思考を代表するものであるからだ。そして、『差異と反復』は、こうしたカント哲学を徹底的に批判する。われわれは第四章において、感性と悟性の齟齬、内包量（強度）と直観の公理に対するドゥルーズのカント批判を論じておいた。ここでは、それらとは異なり、カントの「純粋悟性概念の演繹」に対するドゥルーズの批判を検討し、ここから、後期ドゥルーズの自然主義へと直結する論点を肯定的に取り出してみたい。

ところで、『差異と反復』は、アリストテレス、デカルト、カント、そしてヘーゲルといった伝統的な哲学が暗黙的に前提としているものを「思考のイマージュ(image de la pensée)」と呼び、それを暴き出す作業が大半を占める。ドゥルーズによれば、この思考のイマージュこそが、哲学者の思考を、「同一性、類比、対立、類似という四つの相」(Sommers-Hall 2009: 140)に従わせる原因に他ならない。デカルト哲学を例に挙げてみよう。周知のようにデカルトは、疑いうる信念やすべての知識を徹底して排除し（方法論的懐疑）、これによって到達された存在する我、すなわちコギト(cogito)をその哲学的思考の出発点に据える。しかし、ドゥルーズによれば、このコギトを哲学的思考の純粋な起源として認めることはできない。なぜなら、デカルトが絶対的に明晰判明なものとして導出するコギトであっても、すでにそこでは、「自我、思考、存在が何を意味しているのかを、概念なしに誰もが知っている」(DR: 169)ということが暗黙的に想定されているからである。すなわち、デカルトの方法的懐疑であっても、それは「疑う」ことが「思考する」ことを意味することをはじめから想定しているし、また、何が存在するのかということを、当の思考から推論することのできる人間の諸能力をそもそも想定して議論が成り立っている。これは、デカルトにとって、あらゆる人々に公平に備わっている「良識(bon sens)」に他ならない。さらにそこでは、疑うこと、思考すること、推論することといった異なる諸能力が、一致協働してコギトの存在を対象とする。これをドゥルーズは、「共通感覚(sens commun)」と呼ぶ。つまり、デカルトは、共通感覚として事実上成立しているわれわれの諸能力の正常な使用を、すべての人々に公平に備わったものとすることで、これを彼の哲学的思考を開始する権利上の条件として採用していることになる。これをドゥルーズは、再認(recognition)のモデルとして批判するのである。なぜなら、そこで思考されるコギトや存在といったものは、主観的な同一性に相関して、同一的なものとして想定されている対象であり、デカルトは、そのようにあらかじめ想定され、規定されているものを懐疑の末に再

び見出しているに過ぎないからである。

> なるほど、各々の能力は、その個別的な所与、すなわち、感覚しうるもの、記憶しうるもの、想像しうるもの、知解可能なものを持っているし、その個別的なスタイル、つまり、所与に投資する(investissant)個別的な行為を備えている。しかし、ある対象が再認されるのは、ある能力が対象を、他の能力の対象と同一的なものとしてねらうときであり、あるいはむしろ、すべての諸能力が調和して、対象の同一性の形式に、それらの所与を関係づけ、また、諸能力自身を自らそれに関係づけるときである。(DR: 174)

諸能力が協働するという共通感覚と、それらがすべての人間に公平に分配されているという良識は、単に経験的に成立している事実に過ぎない。デカルトは、これら共通感覚と良識が補完し合うことで、主観的かつ対象的な同一性に基づいて思考する再認のモデルをその哲学の原理に据えているということである。しかしながら、哲学は、まさにデカルト自身が認めていたように、いかなる経験的な前提からも独立した絶対的で純粋な出発点を提起しなければならない。ならば、この意味で、デカルトのコギトはその資格を失うことになることは明らかであろう。

しかし、カント哲学にとって、デカルトが哲学の始点として主張する自我（コギト）や存在は、その哲学的思考の出発点として前提されるものではない。むしろそれは、われわれ人間の認識能力である、理性、悟性、構想力といった諸能力の正しい使用という観点からその存在やあり方が分析されるべき対象である。カント哲学の企図は、われわれの経験や認識を可能する条件を探求することにあるのだが、それを、いかなる経験的な要素にも依存することなく規定するとともに、それらが適用される限界を自らの諸能力の使用範囲を確定することによって規定すべきであるとするところにその慧眼がある。カントにおいて、経験を可能にする条件とは、直観の形式、悟性、理性、判断といった上位能力、そしてカテゴリーであり、これらが「超越論的」と呼ばれるのは、それらが、いかなる経験にも依存することなく導出され、現象をわれわれの主観的な原理に従わせるア・プリオリな条件であるからだ。この意味で、カント哲学にとってデカルトのコギトは、われわれの認識能力による総合によってもたらされた結果以外の何ものでもなく、それが意義を持ちうるのは、われわれの諸能力によってそれが基礎づけられる限りにおいてである。そして、『純粋理性批判』における超越論的演繹が試みるのは、そうした経験的な主観やそこにおける認識が、まさにわれわれのア・プリオリな表象に不可避的に従属することになるための条件、すなわち、経験において与えられる個別的な事実から独立して打ち立てられる主観的で普遍的な原理を探求することである。

すでに、何度か指摘したように、ドゥルーズはこうしたカント哲学の企図を、「超越論的なものという驚異的な領域」(DR: 176)を発見したものとして高く評価している。しかしな

がら、ドゥルーズは、そうしたカントの超越論哲学においても、不可避的に前提されている思考のイマージュを批判することになる。その批判は、とりわけ『純粋理性批判』の第一版（A 版）における「純粋悟性概念の演繹」に向けられる。ドゥルーズによれば、そこに見出されるカントの独断論的な「心理主義」(psychologisme)は、たとえカント自身が『純粋理性批判』第二版（B 版）において変更を施したとしても、打ち消し難く残っている思考のイマージュであり、これがまさに、カント哲学が提起する「超越論的」という語の意味を裏切るものになると考えている[86]。まずは、「純粋悟性概念の演繹」の議論の概略を確認し、ドゥルーズの批判点を特定しておこう。

カント『純粋理性批判』における「純粋悟性概念の演繹」

『純粋理性批判』における「純粋悟性概念の演繹」は、いかなる経験的事実や推論にも依ることなく、人間の認識における対象がア・プリオリな概念に関係づけられる原理を演繹する部分である。そこにおいてカントは、「すべての可能性の条件を含み、だがそれ自身は心のいかなる他の能力からも導出されえない三つの根源的源泉」(Kant 1980: 850, note〔カント 2012: 246〕)として、感官(sens)、構想力(imagination)、統覚(aperception)を挙げている。そして、それぞれの能力のなかに、次のような総合の働きが見出される。第一に、直観において与えられる表象の把捉の総合(la synthèse de l'appréhension des représentations dans l'intuition)、第二に、構想力における表象の再生産の総合(celle de la reproduction de ces représentations dans l'imagination)、第三に、概念における再認の総合(celle de leur recognition dans le concept)である(Kant 1980: 1405〔カント 2012: 255〕)。カントによれば、現象がわれわれの意識にしかじかのものとして現れうるのは、それがあらかじめこれら三つの総合に従属しているからである。その演繹を簡略に見ておこう。

まず、われわれの感官を通して感性的な多様が与えられる。しかしながら、われわれの感官それ自体は単なる受容的能力に過ぎないため、この多様を、単一の表象に統一することはできない。したがって、「この多様なものから直観の統一が生ずる（たとえば空間の表象におけるように）ためには、まず第一にこの多様性を踏破し(parcourir)、ついでその多様性を取りまとめることが必要である」(Kant 1980: 1406〔カント 2012: 259〕)。この機能を満たすものが、直観における把捉の総合と呼ばれるものである。すなわち、「直観はな

---

86 『純粋理性批判』第一版と第二版における「純粋悟性概念の演繹」の相違は、まずその演繹の論証順序にある。すなわち、直ちに本論文で論じられるように、感性的直観における把捉(appréhension)から、構想力における再現(reproduction)を経て、最終的に悟性における統覚(aperception)へ至る第一版の記述とは逆に、第二版では、統覚の総合的統一から始まり、把捉の総合へと向かい、それらの間に超越論的な構想力の総合が差し挟まれている。これはすなわち、あらゆる経験的要素をあらかじめ排除した上で、認識を可能にする条件の吟味から始め、徐々に、経験的直観へと下るという順序に演繹が変更されているということである。こうした相違に加え、両版における構想力の位置づけの相違などについては、(岩崎 1982: 140-152)を参照のこと。いずれにせよドゥルーズの主張は、この第二版においてもカントの「心理主義」は残存しているということである。

るほどある多様なものを提供しはするものの、そのさいあらわれる総合なしでは、この多様なものを多様なものとして、しかも一つの表象のうちに含まれているものとして、ひきおこすことはけっしてありえないからである」〔強調は原文〕(Kant 1980: 1406-1407〔カント 202: 259〕)。

さらに、この直観における把捉の総合は、構想力における再生産の総合を前提としているとカントは主張する。というのも、「先行する表象（線の最初の部分、時間の先行する部分、あるいは継起的に表象された単位）を私の思考からつねに逃れさせてしまい、次の表象へと進んでいって、先行する表象を再生産しないとすれば、いかなる全体的な表象も、先に指摘したいかなる思考も、それどころか空間と時間という最も純粋で第一の根本的な諸表象すら、決して生じえないだろう」(Kant 1980: 1408〔カント 2012: 265〕)からだ。直観における総合は、たとえその対象が現前していなかったとしても、その表象を再生産しうる総合を前提としなければならない。これが、構想力における表象の再生産の総合と呼ばれるものである。

最後に、これら二つの総合が機能しうるためには、先行する表象や思考と、今与えられている表象や思考とが同一であるということをわれわれが意識しているのでなければならない。この意識の同一性は、概念における再認の総合によって保証される。これが、超越論的統覚と呼ばれるものである。この意識の同一性が超越論的と呼ばれるのは、それが、いかなる経験的な源泉にも依存することなく、先の二つの総合に対する基盤を与え、また、様々な感覚的要素を、われわれの表象へと統一することを可能にするからである。

> しかし、統覚のまさしくこの超越論的統一が、一つの経験においてつねに統一されていることができるあらゆる可能な諸現象を、法則にしたがって、これらあらゆる諸表象にするのである。実際、意識のこの統一性は、多様なもの(divers)の認識における心(esprit)が、それによって、この意識の統一性が、この多様なものを綜合的に一つの認識において結合する機能の同一性の意識を持ちえないならば、不可能であるだろう。（Kant 1980: 1412〔カント 2012: 277〕）

われわれの経験的な意識内容や、内的な知覚は常に変質するのに対して、超越論的統覚は一切変化することなく、その意識の同一性を担保する。超越論的統覚とは、「すべての経験に先行し、すべての経験自身を可能ならしめる条件」(Kant 1980: 1412〔カント 2012: 275〕)であるということだ。

ドゥルーズによるカント批判——経験的なものの転写と外挿

そして、ドゥルーズは、こうしたカントの演繹の議論に対し、次のような指摘を行う。

> 彼〔カント〕は、思考能力〔把捉、構想力、再認〕のそれぞれの寄与を推し量る三

つの総合を詳細に記述している。それらの能力は、第三の総合、すなわち再認の総合において絶頂に達する。すべての能力がそこへと関係づけられる当の「私は思考する」の相関項としての任意の対象の形式において表現されているのは再認の能力なのである。（DR: 176）

カントは人間の能力を三つの根源的な源泉に分類する。しかしにもかかわらず、それらすべては、概念における再認の総合によって規定されることがあらかじめ想定されている。したがって、「デカルトと同様、カントにおいても、すべての諸能力の一致を基礎づけ、また、それらの一致を、同じものとして想定されたひとつの対象の形式において基礎づけているのは、「私は思考する」における自我の同一性なのである」(DR: 174)とドゥルーズは指摘する。つまり、カント哲学による演繹もまた、概念の同一性に従い、それを前提として構成されているということである。

このように、超越論的原理の探求において、概念の同一性が前提とされることは、次のような事柄を意味することになる。まず、感性的直観における総合が、あらかじめ想定される構想力および統覚における総合によってのみ可能になるということは、すなわち、カント哲学における感性は、それが構想力や悟性といった他の能動的な能力に従属しない限り、それ自体が意味を持つことはないということである。『純粋理性批判』第二版においてカントは、カテゴリーと直観、あるいは思考と再認が相互依存的であることを強調することで、感性（あるいは経験的直観）の側に、それが、純粋悟性概念が用いられるべき範囲を確定するという寄与分を与えてはいる。しかし、それでもなお、これが意味しているのは、感性とは、単に、対象一般に対するわれわれの認識的思考を可能にするためにのみ機能するということに過ぎない。すなわち、カント哲学において、感性的直観の対象とはつねに、思考されるべき対象と同様、概念の同一性に基づいた再認の対象以外の何ものでもないということである。

これに対しドゥルーズが主張するのは、先の引用部に見られるように、「各々の能力は、感覚しうるもの、記憶しうるもの、想像しうるもの、知解可能なものを持っているし、その個別的なスタイル、つまり、所与に投資する個別的な行為を備えている」(DR: 174)ということである。すでに、第四章においてわれわれが論じたように、とりわけドゥルーズにとって感性とは、経験的世界における強度や多様性に直接的に関わるものであるのに対し、カントは、そこに再認の対象と、われわれの諸能力における総合というスタイルしか見出しえない。だからこそ、感性は、その固有の対象とスタイルを見出すべく、カント哲学が想定するような、他の諸能力の協働という制限から解放されなければならないということであった。

さらにドゥルーズが批判するのは、こうしたカントの超越論的演繹における一貫性のなさである。純粋悟性概念は、いかなる経験にも依存することなく導出されるため、超越論的条件を満足させるものであるように思われる。しかし、ドゥルーズは、この演繹全体が

前提とする再認のモデルに批判を向ける。なぜなら、「再認という行為が現実に存在し、それがわれわれの日常生活の大部分を占めていることは自明のことである」(DR: 176)からだ。デカルトに関して述べておいたように、すべての諸能力が同一の対象に対して協働して行使されるというのは、「同一性の規範」としての共通感覚(sens commun)であり、それは単なる「共通の通俗的理性」に過ぎないとドゥルーズは言う。したがって、カントもまた暗黙的に、われわれの通常の生活における規範的な人間を想定し、そこに見出される、諸能力が協働して機能するという経験的事実から純粋悟性概念を引き出していることになる。すなわち、カントにおける超越論的領野の探求は、「その仮定されている権利を、一定の事実や、大して取るに足りない事実の外挿によって基礎づけ」(DR: 176)ているに過ぎないということである。この意味で、「カントがこうしていわゆる超越論的な構造を、心理学的な意識を持った経験的行為の上に転写しているのは明らかである」(DR: 176-177)。これがカントの超越論哲学に払拭しがたく残っている独断論的な心理主義であり、ドゥルーズがカントを批判する論点である。

したがって、カントは、その超越論哲学のなかに、経験的な不純物を持ち込むことになる。その結果、カントは、われわれの経験の可能性の条件と、われわれの認識の可能性の条件を同一視することによって、ア・プリオリな経験の条件を問うはずの超越論哲学の企図そのものを裏切ることになるとドゥルーズは考える。こうした問題点を克服するところに、ドゥルーズの超越論的経験論のねらいがあることは、第四章において論じたとおりである。超越論的経験論とは、認識の可能性と一体となった経験の可能性の条件ではなく、まさに、われわれの経験における質や延長を生産する実在的な条件である強度や差異そのものを対象とし、これを、われわれの日常的な生活における意識の統一性や、また、概念の同一性にも依存することなく明らかにすることを企図したものである。これによってドゥルーズは、カント哲学における「超越論的」という語の意味により忠実に従うために、そこに見出される演繹の不徹底性を批判するのである。

ドゥルーズの超越論的経験論は、感性を諸能力の協働から解放することによって、カント哲学においては単なる受容的な能力にすぎない感性を、能動的な能力に転換しようと試みる。それは、世界において思考を強制する何かを、まさに世界のただなかにおいて捉えるためである。しかし、これを、感性的能力の側からではなく、感覚されうるものの存在の側から見れば、それはすなわち、感性的な対象が、われわれの主観的な能力に依存することなくそれ自体において行っている総合や、それ自体が個体化する運動性そのものを捉えうる方法を探求することでもあるだろう。この試みこそが、「超越論的経験論」と呼ばれるものであり、この意味でドゥルーズは、超越論的経験論は、「超越論的なものを経験的なものの形象の上に転写しない唯一の方法である」(DR: 187)と主張するのである。

第二節　主観と自然の脱中心化

カント批判から導かれる第一の帰結――超越論的主観の脱中心化と多様化

以上が『差異と反復』に見出されるカント批判の要点である。しかしこれは、単なるカント批判に留まらず、それ以降のドゥルーズの思想的変遷にとって重大な帰結をもたらすものであるように思われる。とりわけそれは、ドゥルーズがフェリックス・ガタリと共同して作り上げた一種の「自然哲学」へと直結する論点を提示しているとわれわれは考えている。本節では、自然哲学の構築へとドゥルーズを向かわせた論点を、このカント批判から導き出し指摘しておきたい。

すでに述べたように、カントにおける思考のイマージュは、われわれの諸能力の協働に基づいた、意識の統一性（超越論的統覚）を前提としており、これをドゥルーズは批判していた。すなわちドゥルーズの超越論的経験論は、まさにこれに対抗し、諸能力の協働という前提を拒否する。ならば、超越論的経験論が対象とする超越論的領野は、特定の個別的人物や人称性を伴った意識からは決定的に区別されなければならないし、また、それはあらゆる主観的原理からも区別されなければならないだろう。このような、非人称的なものとしての超越論的領野が積極的に探求されたのが『意味の論理学』である。まさにそこにおいてドゥルーズは、超越論的領野が「意識の領野として規定されえない」(LS: 124)と主張していた。

問題は、そうした非人称的な超越論的領野それ自体を、はたしてどのようなものとして理解するのかということである。第二章においてすでに指摘したように、カント哲学にとって、物自体やヌーメノンといったものは、われわれの認識能力によってはその実在について判断することができないため、まったくもって無でしかない。ならば、超越論的経験論が要求する、いかなる人間の諸能力にも依存しない感性そのものや、非人称的な超越論的領野といったものなどは、単なる無秩序や雑多な諸要素の羅列に陥ってしまうのではないだろうか。しかし、注目されるべきは、『意味の論理学』においてドゥルーズが、超越論的領野は、自己も主体も持たないにもかかわらず、決してカオスに陥ることはなく、「未分化の深層と混同されない」(LS: 124)と主張していることである。すなわち、ドゥルーズは、「個体や人称のなかにすでに捉えられた特異性か、あるいは未分化な深淵か」(LS: 125)という二者択一を、決定的に拒絶しているということである。未分化な深層や深淵に陥ることのない、超越論的領野に固有のあり方を、ドゥルーズは次のように表現している。

> 個人的でも人称的でもないもの、これは〔意識的な総合とは〕反対に、それが無意識の表面でなされる限りにおいて、また、それが《ノマド的な分配》による自己統合化の内在的な運動原理を享受する限りにおいて、諸々の特異性の発出である。この諸特異性の発出は、意識の総合の条件としての固定的かつ定住的な分配とは、ラディカルに区別される。(LS: 124-125)

『意味の論理学』においてサルトルが評価されていたのは、彼が、われわれの経験の可能性の条件を、人称的な自己や自我に見出すデカルト哲学やカントの超越論哲学を拒否し、超越論的領野を、まさに真に前個体的で、非人称的な領野として探究したからである。サルトルによれば、デカルトやカントが想定する自己や自我の統一性は、非反省的な意識から生じるものではなく、単に、反省的行為によって生じる超越的対象に過ぎない。

そしてドゥルーズは、このサルトルの見解には依然として何らかの意識への準拠が残っていることを批判するとともに、その帰結をさらに進展させる。すなわち、先の引用部分で特異性と呼ばれている、前個体的で非人称的な超越論的領野の諸要素は、常識や良識によって形成される統一的意識のような静態的な原理に依存するものではない。注意すべきなのは、それは、概念上の同一性ではなく、その諸要素を、一定の場にとどめることのなく分配するノマド的な原理によって規定されていると主張されていることである。つまり、ドゥルーズが主張しているのは、意識の統一性に依存することなく超越論的領野を思考することであるとはいえ、それは、多様なものを統合する統覚のようなシステムが消失した単なるカオスではまったくないということである。すなわち、ノマド的な分配や原理といった表現でドゥルーズが企図しているのは、むしろ、その内部においてさえ、ある種の総合が行われているということである。ドゥルーズの意図はまさに、もろもろの多様性が、至る所で「自己統合化」を行い、そこに見出されるさまざまな特異性が、無際限に自らを個体化し続けるような場として超越論的領野を描き出すことであり、これをわれわれの経験の実在的な条件として理解することにある。現象はもはや、「我思う」という意識的な統一性と相関的に生じるものではない。しかし、超越論的主観性は、超越論的領野そのものの内部において解体され、消滅するのではなく、むしろ、脱中心化され、多様化されることになる。ドゥルーズが、「匿名でノマド的、非人称的で前人称的な特異性がひしめき合う世界が開かれたとき、われわれはついに超越論的領野に足を踏み入れることになる」(LS: 125)と主張するのは、こうした事態であるだろう。それは、超越論的主観が解体した未分化な深層やカオスではなく、そこにおいて唯一の中心であった超越論的主観が、いわば脱中心化され、多様化された超越論的領野に他ならない。この観点こそが、ドゥルーズによるカント批判から導かれる第一の帰結である。

カント批判から導かれる第二の帰結——脱中心化された自然

すでに理解されるように、このドゥルーズのカント批判は、主観的統覚という統一性の脱中心化だけでなく、当然、外的対象にも重大な帰結をもたらすことになる。カントが述べていたのは、現象は物自体ではなく、われわれの感性的表象である限り、そこにおいて思考可能で、認識可能なものとして見出される事物の対象性もまた、主観的な意識の統一性によって保証されていなければならないということであった。すなわち、感性的自然の客観性は、われわれの主観的な意識の統一性に対応して、われわれの表象の客観的な実在

性を保証する概念、カントが「超越論的な対象＝x」と呼ぶ概念によって担保されている。ドゥルーズのカント批判が、超越論的主観性の脱中心化と多様化をもたらすものであるならば、この客観における統一もまた、不可避的に解体されることになることは当然である。

カントにとって、自然とは、それが人間の認識能力に依存しているものである限りにおいて、われわれに対して現象する世界の全体を指すに過ぎない。ならば、いかなる超越論的統覚にも、また、それと相関した「超越論的対象=x」にも依存することなく、脱中心化され、多様化された主観に対応する客観といったものが、カント哲学が想定する自然理解とは全く異なる特異な自然の様相を示すであろうことは容易に想像されるだろう。

そして、重要なことは、こうした観点からドゥルーズ哲学の変遷を見た場合、『意味の論理学』から『千のプラトー』に至る道筋において、そのような特異な自然のあり方が発展的に見出されることである。

まずは、『意味の論理学』を見てみよう。そこにおいてドゥルーズがニーチェを評価するのは、ニーチェが、哲学史上はじめて、人間存在や神に依存することなく、無際限な多様から構成されるものとして自然を描出したからである。ドゥルーズによれば、ニーチェが探究したのは「彼がデュオニュソス的、あるいは力への意志、自由かつ束縛されていないエネルギーと呼んだ世界」(LS: 130)である。超越論的主観の脱中心化と多様化をもたらした、ドゥルーズのカント批判は、まさに、そのような、われわれの認識能力の外部に存し、また、それに依存することなく、絶え間なく変化する自然の描出を結果的に示すことになる。ここで示されている自然のあり方は、まさに、ドゥルーズが、ジルベール・シモンドンから借用した[87]「準安定性」や「過飽和」といった語で表現する多様体そのものとしての自然である。それはすなわち、その内部における不均衡な差異によって満たされ、また、決して概念の同一性に依存しないにも関わらず、カオスに陥ることのない自然の特異なあり方である。

さらに、この自然の記述が、『アンチ・オイディプス』の冒頭に見いだされる「分裂病者の散歩」として記述されたものと類似していることは明らかであるだろう。そこでドゥルーズとガタリが主張しているように、ゲオルク・ビュヒナーが描く分裂病者レンツが経験する自然とは、決して人間の認識対象としての自然ではない。それは「生産プロセスとしての自然」であり、「そこには、人間も自然もなく、ただ一方を他方のなかで生産し、機械(les machines)を切断するプロセスだけがある」(AO: 8)。ここで述べられている機械とは、感性を統合する直観の形式や悟性概念だけではなく、生気論的な原理を含め、自然に外在するいかなる超越的な原理にも依存しない部分として理解されている。それは、寄せ集められ、組織的に全体化されることによって、ある種の自然という総体を作り上げるようなものではない。むしろ、そうした全体に従属することによってのみ規定される部分とは異なるものとして、ここでの機械は理解されるべきである。すなわち、機械とは、いかなる

[87] ドゥルーズが用いる概念とシモンドンとの連関性については、(Sauvagnargues 2009b)のとりわけ第十章を参照。

有機的な全体化も行うことなく、自然そのものの内部において相互に連結し続ける内在的な諸要素のことである。(米虫 2011)が的確に述べているように、『アンチ・オイディプス』における機械とは「生物も非生物も、有機的なものも無機的なものも、人間も機械も、互いに切断・採取し合いながら連続的な流れを構成しており、各々は〈諸機械＝質料〉の絡み合いの一部として、それを構成する一つの機械として存在する」(220)ものとして理解されるべきものであるだろう。

これはもはや、自然を因果性や同一性といったわれわれの認識原理に従属させる機械論を超克しようと試みるニーチェと、厳密に同じであるとは言えないだろう。なぜなら、ドゥルーズとガタリの意図は、機械論だけでなく、自然認識のために自然の合目的性を想定する生気論もまた同時に克服することにあるからだ。したがって彼らにとっては、自然における諸要素が、まさに、それ自身の内部において、諸要素それ自身をどのように総合するのか、また、そうした自然のあり方そのものをいかにして思考し、記述するのかということが最大の問題となる。ドゥルーズとガタリにとって、自然における事物や人間存在のみならず、超越論的主観性といったものでさえ、自然の内的な諸要素としての機械と、それらのあいだに生じる相互作用によって生産される効果以外の何ものでもない。こうした特異な自然のあり方こそが、1980 年代以降に展開されるドゥルーズの自然哲学の構築を動機づけ、そこに集約されるものであるように思われる。

第三節　内在平面としての自然

超越論的領野と自然

『差異と反復』におけるカント批判がドゥルーズにもたらしたのは、こうした自然についての特異的な視点である。これまでの議論を簡単に振り返っておこう。カントの「純粋悟性概念の演繹」において、直観と構想力における総合を最終的に担保していた、概念における再認の総合を排除し、なおかつ、感性的直観が単なる未分化な深淵やカオスに陥ることのない状態をドゥルーズは超越論的領野として要求していた。カント的な意味においては感覚しえないものである、感覚しうるものの存在(l'être du sensible)とは、まさに他の諸能力の協働から解放された感性そのものにおいて感覚されうるものとなる。ならば、それは、定義上、超越論的主観や、直観の形式、悟性概念による総合作用に依拠するものではない。では、そのような感覚しうるものの存在（強度）からなる超越論的領野は、はたしてどこに見出されるべきなのだろうか。

いわば、超越論的領野をどこに位置づけるのかによって、ドゥルーズ哲学の思想的変遷を区別し、理解することができるだろう。すでに、繰り返し述べてきたように、『アンチ・オイディプス』においては、分裂症は「人間と自然の同一性」として提起されるとともに、そこからあらゆる対象や関係性が派生する超越論的領野として理解されていた。こうした観点からすると、それ以前の『意味の論理学』における分裂症には、そのような重要性は

見出されていない。さらに、『アンチ・オイディプス』の「人間と自然の同一性」という観点でさえも、そこには人間という形象が残されていることは明らかだ。この意味で、それ以降のドゥルーズ哲学にはさらなる変遷が見出される。なぜなら、『千のプラトー』に見出されるのは、まさに、いかなる人間的形象も人間存在も前提としない、自然そのものの生産性や運動性であるからだ。そして、その特異な自然観は、『差異と反復』におけるカント批判から直接導くことができる。すなわち、『差異と反復』におけるカント批判は、その帰結として、超越論的主観が脱中心化されるとともに、自我の同一性によって担保されていた客観の同一性もまた解体されることをもたらした。これが示すのは、いかなる超越論的原理にも依拠することなく、その諸要素が相互に作用し合う感性的多様からなる自然のあり方に他ならない。こうした特異な自然のあり方こそが、まさに、1980 年代以降のドゥルーズに固有の「自然哲学」へと直結する論点であるように思われる。

こうした特異な自然観やその自然哲学の特徴が顕著に見出されるものこそ、ガタリとの共著である『千のプラトー』と、ドゥルーズの単著である『スピノザ：実践の哲学』である。そこで取り組まれることになるのは、主観的な原理や物理的法則性にも依存することのない自然を、いかにして単なる無秩序やカオスに陥れることなく思考することができるのかという問いである。これら両著作は、『アンチ・オイディプス』以来、ドゥルーズとガタリが引き受けたこの課題に対して、ある一定の回答を与えているように思われる[88]。

ドゥルーズとガタリは、『千のプラトー』の冒頭箇所において、地質学における地層の断絶線や分割を念頭におきながら、自然の内部に生じる「相対的な遅れや、粘性や、あるいは逆に加速や切断といった現象」(MP: 10)を測定し、思考することに関心を向けている。現実的な形態や実質が、ある一定の恒常性や固体性によって測られるのに対して、速度、粘性、切断といったものは、固定した場所に留まることない諸要素間の絶え間ない相互干渉によって規定される。すなわち、ドゥルーズとガタリは、このような諸要素間で生じる関

---

[88] 第三章において指摘した通り、かつてドゥルーズは、ヒュームの哲学を語りつつ、経験論を一種の二元論によって定義していた。そこでの論点をもう一度確認しておくならば、経験論を規定する二元論とは、印象と観念が、それらを結びつける諸関係から区別されるとともに、その諸関係は知覚的な所与からは派生しないというものである。したがって、経験論において、隣接性、類似、因果性といった関係は、印象や観念といった項に対してつねに外在することになる。問われるべきは、こうしたある種の所与に対して、それを総合なり関連づけることになる関係性を、はたしてどこに位置づけるべきなのかということである。『意味の論理学』においてドゥルーズが指摘しているように、カントの超越論哲学は、こうした関係性を、対象や所与を外部から観察するものとしての有限な人間の能力に帰属させるのに対し、伝統的な形而上学においてそれは、何かしら超越する神のような外的存在に依存させられることになる。では、はたして、そうした何らかの超越論的な主体や超越的な原理に依存することなく、なおかつ未分化な深淵に陥ることなく、いかにして所与や感性的多様における総合やそれらの関連を記述しうるのか。そして、超越論哲学とも、ある種の神学的議論とも異なり、まさに、そうした総合の原理を、自然そのものの内部のなかに見出そうとする試みこそが『千のプラトー』で実践されていることに他ならない。

係性を、カント的な意味における直観の形式や悟性概念に置き換えようと試みるのである。言い換えると、自然の内部における諸要素の関係性によって規定される速度、粘性、切断といったものは、いかなる主観的原理も超越的原理も介入させることなく、そこからさまざまな現実的な形態や個体が派生する超越論的な領野を構成するということである。

エトロジーと自然の存立性

さらに、そうした超越論的領野の内部において生じる事態を、より詳細に思考するためにドゥルーズが参照するのが、自然哲学者として理解されるスピノザと、生態学者であるユクスキュルの議論である。『千のプラトー』の翌年に発表された『スピノザ：実践の哲学』(1981)所収の「スピノザと私たち」という文章[89]においてドゥルーズは、ユクスキュルをスピノザ主義として紹介したうえで、その生態学を『エチカ』と同様に高く評価している。ドゥルーズは、ユクスキュルの生態学、すなわち、エトロジー(éthologie)に引きつけてスピノザの哲学を次のように要約している。

> スピノザの〈エチカ〉はモラルとは何の関係もない。彼はエトロジーとして、すなわち、この内在の平面の上でのさまざまな速さと遅さ、さまざまの触発する力能と触発される力能の組成(composition)として、モラルをとらえているのである。(SPP: 168)

ここで言われているエトロジー(éthologie)とは、普通、「動物行動学」と訳される生物学の一種であるが、ここでは、語源の éthos が持つ「特質、習慣」といった語義に近く、個体とその環境との相関関係から、そこに見出される個体固有の特性を記述する生態学に近いものをドゥルーズは想定している。エトロジーとは、一般に、動物の行動において想定される因果性や合目的性を、彼らの心理学的要素に還元するのではなく、当の動物個体と集団、あるいは彼らを取り囲む環境との間に生じる相互関係から記述し、理解する分野である。たとえば、ユクスキュルは、生物学的分類（類、種など）を用いるのではなく、個体間だけでなく個体と集合、あるいは個体とその環境との関係によって構成される情動(affections)群によって動物を記述するとドゥルーズは言う。たとえば、競争馬と農耕馬では、その情動群と触発される力が明確に異なる。競争馬は、ダートや調教師などから構成される世界において、速く走る、適切な走路をとるといった情動によって理解されるのに対し、農耕馬は、土地や農夫からなる世界において、土を耕す、重い荷を引くなどの情動によって理解される。ならば、農耕馬は、同じ種に属している競走馬よりもむしろ、牛に近い身体性をもつことが分かるだろう。

---

[89] この文章の初出は、1974 年の *Revue de synthèse* 誌上であり、のちに『スピノザ：実践の哲学』のなかに収められたものだ。したがって、実際に発表されたのは、『千のプラトー』以前ということである。

このようなユクスキュルのエトロジーは、情動を動物の内部に限定するのではなく、さらに、その外部における関係性の強度をも情動として理解し、これらによって動物の身体の組成や個体間において生じる関係性をも理解しようとする。ある個体と別の個体との間で生じた快の度合いが増大するならば、その関係に見出される項（個体、個物）は、たとえば、餌や配偶者といったものとして規定されることになるし、快の度合いが減少するのであれば、それらの項は、敵や障害として規定されるだろう。すなわち、これは、あらかじめ想定されたカテゴリーや関係性が、個体やその特性を規定しているのではなく、個体が出会うそのたびごとに、それらの相互的な関係が、自然の内部において固有の関係性を生じさせるということである。ドゥルーズが主張するのは、こうしたユクスキュルの手法が、身体やその個体性を「微粒子群のあいだの運動と静止、速さと遅さの複合関係」(SPP: 165)として記述するスピノザの『エチカ』と同じであるということだ。

さらに、ドゥルーズがユクスキュルとスピノザに見出した、こうした情動群による記述は、より広い範囲へと拡張されることになる。すなわち、ここで内的情動および外的情動によって規定されたある個別的な身体は、同じ様に規定された別の個別的な身体とさらに連結することになる。それら異なる個体間においてまた、触発し、触発される情動が生じ、これによってさらに新たな複合的関係が構成されるだろう。この複合的関係を一つの単位として捉えるならば、これもまた別の複合的関係からなる他の単位と連結することで、さらに複合的な関係性が生じる。こうして、個体から個体間へ、さらには個体間の関係と他の個体間の関係との連結によって生じる新たな関係性へと延長されることで、いわゆる「社会性」や「共同性」といったものが構成されることになる。スピノザとユクスキュルのエトロジーが記述するのは、このように、「次第に拡がりを増し、強度を増やしていく世界」(SPP: 170)に他ならない。

ここから理解されるように、スピノザの『エチカ』とユクスキュルのエトロジーが目指すのは、人間と動物、自然物と人工物といった二分法(dichotomie)を廃し、そこにおいて、身体や物質を構成する微粒子群が無際限に連関し合う「ひとつの内在的な共通平面」を思考することである。まさに、自然の内部において、個別的なもろもろの要素(facteur)が、無際限に相互に結びつき、これによって順次、より高次の関係が構成される。したがって、自然は、個体間の関係が相互に連結されるに従って、徐々にその内部における存立性(consistance)を強化していくことになる。自然そのものの内部において展開されるこの構成のプロセスは、「それ自体のために、それが与えるものを通して、それが与えるもののなかで把捉されなければならない」(SPP: 172)とドゥルーズは主張する。これこそドゥルーズが、内在平面(un plan d'immanence)と呼ぶものである。そして、この平面について次のように述べられている。

> ここには、もはや形態はなく、単に、形態化されていない質料の微細な粒子間の速度の関係があるだけだ。もはや主体はなく、単に、匿名の力を個体化する情動的状

態があるだけだ。ここにおいて平面は、運動と静止、情動の動態的負荷しか保持していない。この平面は、それが、順次われわれに知覚させるものによって知覚されるであろう。(PP: 172)

(Delanda 1999)が適切に述べているように、自然という内在平面において、「物質はそれ自身の内在的で、強度的な形態発生の資源を内部から所有するものとして理解される」(32)。つまり、『千のプラトー』において速度、粘性、切断によって描き出される自然や、「スピノザと私たち」においてスピノザとユクスキュルから取り出された情動群によって規定される自然に見出される、これら自然の特異なあり方こそが、いかなる人間の能力にも依存せず、いかなる人間存在もなしに様々な形態が生産される生成の状態、すなわち、「非人間主義的自然」における自然の生産性そのものであると言えるだろう。(Montebello 2008)の次の言明は、こうした内在平面としての自然を端的に言いあらわしている。

自然の生産性、その分化の運動、地中に生じ、変成的で火山的な力能は、疑念も先入見もなく探求されるべきである。この問い立てにおいて重要なことは、人間的なパースペクティヴの中心をずらし(décentrer)、有限よりもむしろ無限のなかに、制限されたものよりもむしろ無際限なもののなかに、有機的な生よりもむしろ非有機的な生のなかに自らを位置づけることである。(98)

ドゥルーズの自然哲学が描出する自然とは、まさにこうした非人間的自然であるということである。

リズム、メロディ、リトルネロとしての自然

ところで『千のプラトー』では、雀蜂と蘭の関係性が、例として繰り返し挙げられている。これまでの議論を踏まえてその議論を再構成してみよう。

雀蜂が、一方の蘭から他方の蘭へと往来する運動は、単なる一個体の運動であるだけではなく、まさに蘭の生殖システムのなかに、それを構成する一要素として組み込まれることになる。これによって、雀蜂と蘭との間には、蘭の生殖を媒介するという雀蜂の新たな性質が生産される（生物学ではこれを虫媒 entomophily と呼ぶ)。ドゥルーズとガタリは、とはいえ、これは蘭が雀蜂の形態を模倣することで、相手を引き寄せ、それを、花粉を運搬する道具として利用しているだけではないかという批判がありうることを想定している。しかし、彼らはここでも、地質学を念頭に置きながら次のように答える。すなわち、それは、形態や現実的実質としての「地層の水準」において言われていることであって、地層というものが、地中における無数の断絶や分断、さらには無数の諸要素間の微細な運動や速度に従い、それらの結果として生じるものであるのと同じように、そこにはむしろ、「蘭の雀蜂への生成変化、雀蜂の蘭への生成変化」(MP： 17)を見出さなければならないと彼ら

は主張する。そして、「これらの生成変化の各々が、二項のうちの一方を脱領土化し、他方を再領土化するのを保証し(chacun de ces devenir assurant la déterritorialisation d'un des termes et la reterritorialisation de l'autre)、これら二つの生成変化が、諸強度の流通に従って、連関し合い、互いに交代し合うことで、つねにより遠くへと脱領土化を推し進める」(MP： 17)。蘭の形態が雀蜂の形態に近似するのは、それが、雀蜂が蘭の生殖の一部となるときのみであり、この意味で両者は、それぞれに固有の形態や種から解放される（脱領土化)。花粉を運搬する雀蜂の運動が、個体としての蘭を生産することになる（再領土化）のはその結果に過ぎない。すなわち、これら雀蜂と蘭のあいだには、あらかじめ想定されている目的もなければ、意図をもった主体があるわけでもない。そこにはただ、蘭のあいだを往来する雀蜂の運動があるだけであり、雀蜂と蘭のあいだで生産されるもろもろのリズムがあるだけだ。両者に固有のリズムがそこで相互に入り交じり合いながら、それぞれの種や個体に固有の枠組みを超えていくことになるということである[90]。

さらに、『千のプラトー』において、ドゥルーズとガタリが「リトルネロ(ritournelle)」と呼ぶ概念は、まさに、このような自然の動的な運動性を捉えるべく提案されたものであるだろう。「リトルネロ」とは、古典音楽においてはそもそも、短いフレーズの反復を意味する。これを、ドゥルーズとガタリは、たとえば、小鳥のさえずりなどが、自らの領土やテリトリーを示す役割をもつことを理解するために利用する。厳密に言えば、リトルネロは、任意の行為や、ある行為の反復的運動が、何か単一の機能を果たすことを意味するのではない。むしろ、それらの行為や反復運動が、それ自体には含まれていないような機能、すなわち、テリトリー、攻撃性、求愛といったまったく別の機能を示す役割を果たすことが、リトルネロとして理解される。問題は、物理的運動や質料そのものには含まれていない、そうしたある種の表現性や記号機能がそこからいかにして派生するのかということである。

---

[90] ここでのリズム(Rythme)という概念は、ドゥルーズ自身も明示的に参照しているように、アンリ・マルディネの « L'esthétique des rythmes »(1967)に由来するものであると考えられる。これは、1967 年のリヨンにおいて開催されたコロックの原稿であり、1973 年に発表された『視線、言葉、空間』に収録されている。ドゥルーズは当時、マルディネの同僚であったことが知られている(Goddard 2008: 93)。当該論文においてマルディネは、セザンヌとクレーにおける深淵やカオスに言及しつつ、「カオスから秩序への移行が行われるのは」(Maldiney 2012: 206)、まさにリズム以外の何ものによってでもないと述べている。これと同様に、『千のプラトー』において、リズムは、「カオスに対する反撃の環境」(MP: 385)として位置づけられ、また、規則的、不規則的を問わず、いかなる拍子(mesure)からも厳密に区別されるものとしてリズムが理解されているが、こうしたリズム概念は、マルディネの議論に見出されるものである。つまり、『千のプラトー』の「リトルネロ」をめぐる概念内容や議論構成は、多分に、マルディネの「感性論」を参考に組み立てられているということである。さらに、後に言及される、『哲学とは何か』にも見出される「人間以前の風景(paysage) 、人間が不在の風景」(QP: 159)といったものも、マルディネがクレーに言及しながら、「いかなる参照体系も、いかなる座標も、いかなる原点も含んでいない原初的な空間性」として提起する「風景の空間(espace du paysage)」(Maldiney 2012: 203)が念頭に置かれているように思われる。

たとえば、ハバシニワシドリ(Scenopoïetes)は、木の葉をあらかじめ下に落としておき、それを毎朝裏返すことで、葉の薄い裏面と地面とを対照させて目印を作るという。しかし、なぜ葉を裏返すという行為や、葉と地面のコントラストから成る、単なる質料としての色彩が、その個体に固有のテリトリーを示す記号となりうるのだろうか。言うまでもなく、小鳥のさえずりそのものや、葉の裏面などは、自然のなかに無数に存在する、ごくありふれた行為や事物に過ぎない。あらゆるさえずりや葉の裏が領土を示すわけではないのは当然である。ここで理解すべきは、さえずりや葉の裏それ自体が領土の記号なのではなく、さえずりや葉を裏返すという行為が反復されるなかで、それらがある表現性を持ち、自律的な対象として生成することによって、はじめてそこに、領土やテリトリーが生じるということである。

> 領土は質的な指標(marque)に先行するのではなく、領土を作るのが指標なのである。領土における諸々の機能が第一にあるものではなく、それらは、まず、領土を作る表現性を前提している。（中略）領土化とは、表現的になったリズムの働きであり、あるいは、質的になった環境の構成要素の働きである。(MP：388)

ドゥルーズとガタリが、リトルネロという概念で示しているのは、単調な反復運動や物理的運動が、自らを再帰的に対象化することで、そこに固有のメロディと、あるリズムを備えた特異的な質が自律的に立ち現れ、これが結果的に領土やテリトリーを示す記号性を備えた表現の質料(matière d'expression)として生成するということである。「リズムの表現性があるときに領土がある。領土を定義するのは、表現の質料（質）が出現することである」(MP: 387)。ここではもはや、質と物質、形式と実体という二分法、あるいは一方による他方の形式化や還元といった議論は成り立たない。リズムやメロディから成る自然の内部の運動性においては、質と物質や形式と実体の区別はつねに相対的であるからだ。リトルネロが捉えるのは、むしろ、それら相対的な質と物質、形式と実体のあいだに生じるリズムやメロディから生み出される、ある表現性や記号性を備えた質料や反復運動であり、そうした自然の内部における運動性に他ならない[91]。

自然の内部には、こうしたリズムが無際限に含まれている。したがって、種的にも量的にも異なる、無際限に多様な諸要素のあいだで生じるそれらのリズムが、それぞれに固有のメロディを構成することになる。さらに、これら異質なメロディが複合的に連関しあい、その複合的な関係そのものを対象化することによって、また、いずれか一方を他方に還元することなく、双方の異質性を保持したまま、無数のメロディが一種の「対位法(contrepoint)」(MP: 386)を織り成す[92]。ドゥルーズの自然哲学が描き出すのは、まさに、

---

[91] 古典派行動学、行動生態学との連関から、リトルネロ概念の射程を分析、評価したものとして、(遠藤 2008)を参照。

[92] (Buchanan 2008)が的確に述べているように、ドゥルーズとガタリがユクスキュルから

こうしたひとつの壮大な「音楽としての自然」(MP: 386)であるということだ。

結論　自然の感性論としてのドゥルーズ哲学

ドゥルーズ哲学の思想的変遷において、重要なことは、こうした自然の固有のあり方が、われわれが示したように、まさに、前期ドゥルーズに見出されるカント批判から論理的に導かれているということである。したがって、ドゥルーズの自然哲学への展開（転回）は、たとえば、ガタリとの共同作業といった外的要因や、何らかの思いつきのような不確定な要因に求められるものでは決してない。最終的に、こうした自然哲学へと至るドゥルーズ哲学の変遷は、本論文が述べてきたように、自然という主題の前景化という、それ以前のドゥルーズ哲学との決定的な断絶を含みながらも、最初期のドゥルーズの問題意識から、ある種、連続的に発展したものであることが理解されるだろう。

さらに、理解されるべきなのは、こうしたドゥルーズの自然哲学、すなわち、われわれが自然の感性論として理解したものは、結果的に、カントが示したような、美学や芸術に関する伝統的な思考法に対するラディカルな変更を要求するということだ。最後にこの論点を確認しておきたい。

すでに述べたように、ドゥルーズの意図は、カント哲学の体系性を解体し、とりわけその感性論を自然そのものの多様性を把捉することのできる哲学へと転換することであった。これが超越論的経験論の本来的な企図である。それが対象とする多様体とは、カント哲学において、意識の単一性や主観的原理に依存し、またそれらによって不可避的に総合される多様とは全く異なる。超越論的経験論が要請する、直観の形式から独立した感性、悟性概念に媒介されることのない対象の実在といったものは、カント哲学においてはいかなる意味も成さない。だからこそドゥルーズは、感覚されうるものの存在とは、「（経験的な行使の観点からは）感覚されえないと同時に、（超越的行使という観点からは）感覚されることしかできない「何か」というパラドクス的な存在」(DR: 304)であると主張しているのである。しかし、カント哲学において、諸能力の協働のもとに置かれていた感性は、そこから解放されることで結果的に、認識能力の対象としてではなく、自らの能力に固有の対象に直面することが可能となる。この対象こそが、強度や内包量、さらには感覚されうるものの存在と呼ばれるものであった。

この超越論的経験論は、ドゥルーズに対してある課題を提起したように思われる。すなわち、それは、主観的な原理や悟性の総合が解体し、なおかつ、単なる無差異や未分化な深淵、カオスといったものに陥ることなく、いかにして、この感覚されうるものの存在を捉えうるのかということである。ここにわれわれは、ドゥルーズ哲学において、自然とい

引き出したこの対位法という表現は、一般に想定される、水と植物やクモとハエといった二進法に制限されるものではなく、「各々の事物の内部において、個体化するプロセスにとって、さらに多くの可能な関係を示すものである」(159)。

う論点が主題化される契機があると考えている。ドゥルーズは、カント的な悟性による主観的総合を単に解体し、破棄するのではなく、それに代えて、無数の雑多な諸要素がいたるところで自らを個体化する、一種の自律的な統合化(auto-unification)を、まさに自然そのものの内部において探求しようと試みている。これが、1980 年代以降のドゥルーズ哲学を特徴づける、その固有の自然哲学において全面的に展開されることになる。

ドゥルーズの自然哲学が示すのは、自然に含まれているのは、身体や物質を構成する無際限の微細な諸要素であり、それらのあいだで間断なく生じ続けるリズムだけであるということだ。そこでは、いかなる主観的な原理も、また超越的に機能する原理も介入することなく、異質な諸要素のあいだの運動や速度によって無際限に諸関係が構成される。さらにそこで構成された諸関係が、他の諸関係と再帰的に連接されることによって、自然は、その内的な存立性を強化させることになるだろう。超越論的経験論が本来的な対象とする強度や感性は、まさに、こうした自然の内部において展開される運動性のなかに見出されるべきであり、これによって、超越論的経験論そのものもまた、ドゥルーズに固有の自然哲学として、いわば、自然そのものにおける感性論として理解することが可能となるだろう。

こうした観点からすれば、なぜ『千のプラトー』や『哲学とは何か』があらゆる芸術活動に対して重要な役割を与えているのかも理解される。というのも、芸術とは、まさに、「世界に生息し、わたしたちを変容させ、わたしたちを生成させる感覚しえない諸力を感覚しうるようにさせる」(QP: 172)試みだからである。ドゥルーズとガタリは、これら世界の内部において見出されるべき諸力のことを、被知覚態(Percepts)やアフェクト(Affects)と呼ぶが、これらは、認識対象に対するわれわれの知覚や、当の知覚する主体の状態から独立して存続する感覚それ自体、あるいは感覚しうるものの存在そのものを意味する。すなわち、芸術家や芸術作品が、カンバスや染料のみならず、語彙や統語論、さらには楽器や音階といった物質的な素材を用いて明るみに出そうとしているのは、まさに超越論的経験論ないし自然の感性論が対象とする、感覚それ自体の存在であるということだ。

> 感覚、被知覚態、アフェクトとは、それ自体によって価値を持ち、あらゆる経験を超過する存在者である。それらは、いわば、人間の不在において存在する。というのも、石のなか、画布、あるいは言葉の連なりによってとらえられた人間は、それ自体が被知覚態やアフェクトによって構成されたものであるからだ。(QP: 154-155)

ドゥルーズとガタリによれば、あらゆる偉大な芸術家が示すのは、そのような「人間以前の風景(paysage)、人間が不在の風景」(QP: 159)であり、非人称的な領野や世界の構図(composition)である。言い換えれば、彼らにとって芸術とは、「対象知覚や知覚する主体の状態から被知覚態を引き抜くこと、ある情動から他の情動としてのもろもろの情動からアフェクトを引き抜くこと」(QP: 158)を目的とした営為である。『哲学とは何か』において芸

術が、科学や哲学と同程度に価値づけられるべきものとして評価されるのは、芸術こそが、さまざまな物質的諸要素の構成の内部において引き起こされる諸感覚の生成、すなわち、自然それ自体の内在的な存立性を捉える仕方をわれわれに示しているからである。

このように、われわれが論じてきたドゥルーズの感性論は、哲学そのものを、人間の表象的な認識の可能性の条件を探求するという枠組みから解放するのはもちろんのこと、まさに、芸術的な活動と哲学を結びつけることを可能にする。端的に言えば、ドゥルーズの自然の感性論という観点からすれば、「カントの感性論によって分裂させられた二元論」(Sauvagnargues 2009b: 300)はその妥当性を失うことになる。なぜなら、知性と感覚、悟性と感性、上級認識能力と下級認識能力を体系的に区別するカント哲学とは異なり、まさに感覚そのものにおいて知性が発生し、当の知性のなかに諸感覚が包含されているということをドゥルーズの感性論は肯定的に示すからである。これは結果的に、伝統的な哲学的概念を再考し、また、超越論的な主観性や絶対的な客観性から独立した自然そのものという観点から、それらを鋳直すことを要請することになるだろう。これこそまさに、ドゥルーズの自然の感性論から論理的に導き出される課題であるとともに、最晩年にまで続くドゥルーズ哲学の思想的変遷を動機づけるものとなるということだ。

結論

最後に、これまでに論じてきた要点を整理し、本論文全体の構成と、各章の連関を明らかにすることで結論としたい。

本論文は、ドゥルーズ哲学における思想的変遷において、その固有の自然哲学への構築へ向かう起点となるとともに、それ以前のドゥルーズ哲学を分断する断絶点を特定する第Ⅰ部と、その断絶を経た上で、前期から後期にかけてドゥルーズ哲学がどのような変遷を辿り、最終的にその非人間主義的な自然観やその自然哲学が構築されるに至ったのかを論じる第Ⅱ部から構成されている。

まず、第一章においてわれわれが着目したのは、『意味の論理学』(1969)と『アンチ・オイディプス』(1972)における器官なき身体という概念の変動である。これをわれわれは、両著作におけるメラニー・クラインの精神分析に対する評価の変化を検討することで明らかにした。『意味の論理学』において器官なき身体は、分裂病態勢から抑鬱態勢への移行を可能にする要因として、幼児の発達段階の一部に組み込まれていた。これに対し、『アンチ・オイディプス』のそれは、マルクスの資本概念と重ね合わされることで、あらゆる部分対象がそこに登録される超越論的場へと変化したことが示された。

『アンチ・オイディプス』に至って、分裂症はもはや、何らかの臨床的実体として理解されてはいない。それは、固有の論理（接続的総合、離接的総合、連接的総合）に従って、その内部においてあらゆる部分対象を接続し、生産、登録、消費を実行するプロセスとして理解されている。いわば、器官なき身体を、経済的な生産プロセスとして位置づけることによって、クラインの議論において、あらかじめ想定された全体化や統一化に従属していた部分対象を、そこから解放することにドゥルーズとガタリのねらいがあったと言えるだろう。

第二章では、第一章で示された断然を、自然という観点から捉え返すべく、『アンチ・オイディプス』に見出される「人間と自然の同一性」という表現に着目した。そして、『アンチ・オイディプス』においてドゥルーズとガタリが、分裂症に固有の様態として提起するこの「人間と自然の同一性」という論点が、『意味の論理学』の時点でのドゥルーズ哲学によっては肯定的に捉えられないということが示された。それは、命題と事物、個体と世界といった二元性の発生を可能にする条件を探求するという、『意味の論理学』および『差異と反復』における超越論的経験論の問題構成そのものに起因する。なぜなら、そこでは、自然と個体の発生が厳密に同時的であるがゆえに、自然とはつねに、個体の外部に位置づけられるものでしかないからである。したがって、『アンチ・オイディプス』の「人間と自然の同一性」は、『意味の論理学』では個体と自然が未分化な状態、あるいは、物体と物体

の混交した深淵としてしか概念化されえない。ドゥルーズ哲学における断絶は、ここに見出されるべきである。

分裂症が自然という論点と結び付けられるのは、少なくとも、ドゥルーズとガタリの最初の共同論文である「離接的総合」(1970)であることから、厳密には 1970 年あたりを分割点として、前期と後期を区別する必要があるということが示された。

第Ⅱ部の目的は、こうした断絶を認めたうえで、ドゥルーズ哲学全体が、その前期から後期へと、どのように変遷したのかを理解することであった。

第三章と第四章において、われわれは、前期ドゥルーズ哲学の問題背景を解明するべく、それを特徴づける超越論的経験論の内実を分析した。注目されるべきは、1956 年と 57 年にかけて行われた「基礎づけるとは何か」という講義である。そこにおいてドゥルーズは、明示的にポスト・カント主義に言及し、そこから発生の議論（マイモン・フィヒテ)、超越と有限性の議論（ハイデガー）を引き出している。第三章においてわれわれが主張したのは、こうした哲学史的文脈こそが、1963 年に発表される『カントの批判哲学』と「カント美学における発生の問題」の議論を牽引する要因となっているということである。両著作において、カントの『判断力批判』が評価されるのは、その目的論的判断のなかに、ハイデガーから引き出された人間の有限性と、ポスト・カント主義から引き出された発生という論点が、限界の発生による能力間の本性上の差異の規定という論点として見出されるからである。ドゥルーズはここに、カントの超越論哲学の根幹を読み取っていた。

第四章は、こうしたカント哲学の読解を経て、ドゥルーズがどのように自身の超越論的経験論を構築するに至ったのか、その過程を論じた。ここで重要なのは、ベルクソン哲学の位置づけである。1956 年の二編のベルクソン論から 1966 年の『ベルクソンの哲学』に至るまで、ドゥルーズのベルクソン読解に一貫しているのは、それを「反ーカント」として位置づけることである。すなわちドゥルーズは、ベルクソンの持続（本性的差異)、直観、さらには現実性と潜在性といった概念を独自の仕方で鋳直すことによって、それをカントの超越論哲学の問題点を乗り越える手段へと仕立て上げる。

注目されるべきは、1960 年に行われた『創造的進化』第三章についての講義である。そこでは再びポスト・カント主義に言及され、ベルクソン哲学がそれを継承する「発生的哲学(une philosophie génétique)」として理解されるとともに、ドゥルーズは、そこから知性と物質の同時発生という論点を導き出している。これは、1956 年の二編のベルクソン論には見出されない論点であるとともに、『ベルクソンの哲学』において、悟性の形式的条件によって感性的直観を総合するというカント哲学の構図そのものを批判する論拠となるものである。

さらにドゥルーズは、『差異と反復』において、ベルクソンの質的多様体の議論を、ベルクソン自身が『試論』において曖昧なままに残しておいた強度概念に適応し、これによっ

てカントの内包量と直観の公理を批判していることを示した。こうした、カント哲学とベルクソン哲学を交錯させた独自の読解を経て構築されたのがドゥルーズの超越論的経験論である。それは、結果的に、カント哲学においても、まさにベルクソンにおいても把捉しえない、感覚されうるものの存在としての強度が、まさに、経験的な質や延長の只中において感覚される論理を示すことになる。これがドゥルーズの超越論的経験論に固有の論点であるとともに、80 年代以降に展開されるドゥルーズの自然哲学へと直結するものである。

そして、第五章と第六章において論じられたのは、『アンチ・オイディプス』以降、明示的に展開されるドゥルーズの自然哲学が、前期ドゥルーズの哲学からどのような変遷を経て構築されるに至ったのかということであった。

第五章では、後期のドゥルーズの自然主義へと直結する論点が、『意味の論理学』におけるエピクロス派のなかに萌芽的に認められることを指摘した。第四章で指摘したように、前期ドゥルーズの超越論的経験論は、諸能力の協働を前提とするカント哲学はもちろん、ベルクソンの直観概念や持続概念に残存していた心理的観点を脱心理化、脱人間化することにその関心が向けられている。しかし、脱人間化を推し進めるあまり、超越論的経験論は、ある種の薬理学的経験や分裂症者において経験される特異的な経験と結び付けられて理解されることになる。その結果、前期ドゥルーズは、エピクロス派の自然主義を論じていたにもかかわらず、そこから、『アンチ・オイディプス』における分裂症に固有の論理へと直結する論点を肯定的に取り出しえなかった。

そして、前期ドゥルーズが提示した超越論的経験論は、それが対象とする超越論的領野や強度といったものを、臨床的実体としての分裂症に見出すのではなく、いかなる人間的形象にも依存することのない、自然そのものの運動性として理解すべきであったとわれわれは主張した。すなわち、本来の意味における超越論的経験論が可能となるのは、ドゥルーズ哲学のなかで、自然という主題が前景化される必要があったということだ。

第六章では、再び『差異と反復』にさかのぼり、そこにおけるカントの「純粋悟性概念の演繹」に対するドゥルーズの批判が、後期ドゥルーズが対象とする特異な自然のあり方を思考する要因となったことを示した。その結果、ドゥルーズの哲学は、スピノザとユクスキュルに見出されるエトロジー（生態学）を参照しつつ、いかなる主観的な原理も、外在的な超越も持ち込むことなく、身体や物質を構成する無際限の微細な諸要素のあいだで間断なく生じ続けるリズム、運動、速度によってのみ構成される自然と、その内部における存立性を描き出す、一種の自然哲学として理解されることになる。これをわれわれは、カントの超越論的感性論に代わって、自然の内部に固有の総合や運動性の原理を見出す、「自然の感性論」として理解されるべきであると主張した。つまり、1960 年代後半に企図されたドゥルーズの超越論的経験論によって見出された感性の超越的行使は、1980 年以降において、それが自然の内部に位置づけられることで、真に非人間主義的な自然哲学の構

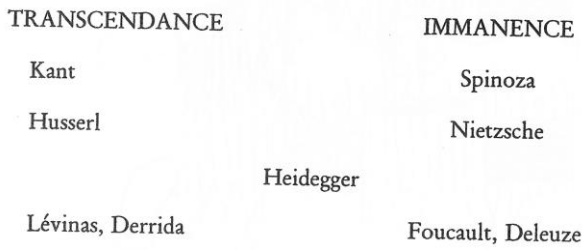
築へと至りえたということである。

このように、本論文を通して明らかなことは、ドゥルーズは、ガタリとの共著を含め、その全キャリアを通じて、同じ概念を何度も繰り返し用いているということである。本論文が論じたものに限っても、器官なき身体、超越論的経験論、多様体、強度といった概念は前期ドゥルーズにおいてすでに見出されるものであるとともに、最晩年のテキストである「内在：ひとつの生…」にまで直結する概念であると言える。だからこそ、潜在性や多様体、生命といった何らかの概念を取り上げ、それによってドゥルーズ哲学全体を言いあらわすことが可能となるし、また、(Agamben 1998)が提案し、広く認知されたような、カントとフッサールを超越の側に、スピノザとニーチェを内在の側に分配し、ハイデガーを経た内在の系譜の末端にドゥルーズを位置づける図式が何かしらの意義を持つことになる[93]。しかし、本論文が幾度か指摘したように、カントやクラインの議論のなかに、諸能力の限界（強度）や善き対象の発生の論理を読み込む前期ドゥルーズの哲学は、必ずしも超越そのものを排除することを企図してはいない。むしろ、強度や善き対象のような何らかの超越性が、いかに経験的対象や幼児の発達において発生し、経験そのものの内部に組み込まれるのか、その論理を探求することにこそ、超越論的経験論の企図がある。ドゥルーズ哲学を内在性の哲学に落とし込む、あまりにも簡略なアガンベンの図式によっては、われわれが論じてきたドゥルーズ哲学の断絶や変遷は、決して明るみに出ることはないだろう。

また、同様に、ドゥルーズの哲学を、何か特定の哲学者や主義によってまとめ上げることも不可能である。例えば、ドゥルーズにとって、ベルクソン哲学の構図や概念が果たした功績はきわめて大きいものであるとはいえ、それを安直にベルクソン主義と形容することは困難である。われわれが示したように、ドゥルーズは、カント哲学のなかから取り出した強度概念によって、すでにベルクソン哲学自体を乗り越えていたし、また、先に言及した 1960 年の講義に見られるように、そもそも、ベルクソン哲学の意義や概念をドゥルーズが正しく評価しえたのは、1956 年に検討され始めたポスト・カント主義という文脈において、それが自覚的に「反ーカント」として位置づけられたからである。ドゥルーズをベルクソン主義として理解するためには、少なくとも、カントとベルクソンを交錯させるこうしたドゥルーズ自身の問題意識や、固有の概念的布置におけるその概念上の変化を見な

---

[93] 図３：アガンベンによる超越と内在の図式



Cf. Agamben 1998: 187

ければならないだろう。

だからこそ、ドゥルーズ哲学における思想的断絶と変遷を子細に検討する必要があるということだ。本論文は、1970 年における器官なき身体概念の変化をメルクマールとし、それを境にドゥルーズ哲学を前期と後期に分けた。これは、ガタリとの共同作業という外在的な要因によって理解されるというよりは、ドゥルーズ哲学そのものにおいて見出されるべき内在的な断絶である。そして、われわれは、前期ドゥルーズ（1953 年－1969 年）の主題を、脱人間主義としての超越論的経験論として、後期ドゥルーズ（1972 年－1993 年）を、非人間主義へと向かう一種の自然哲学として特徴づけた。これはまた、ドゥルーズ哲学において、分裂症の問題が、脱人間主義という論点から離れ、人間と自然の同一性（『アンチ・オイディプス』）を経て、徐々に、自然という主題が前景化され、対象化されるに至る過程でもある。無論、見方を変えれば、ドゥルーズの哲学は、一貫して自然哲学であったと言うこともできるし、一貫して超越論的経験論であったとも言える。しかし、自然という主題が前景化されていない前期ドゥルーズにおいては、エピクロス派の自然主義も、人間と自然の同一性を表す分裂病者に固有の生も、それ自体を肯定的に取り出すことはできなかった。ドゥルーズ哲学が、自然哲学や超越論的経験論であると言うためには、こうした断絶を含んだその思想的変遷を明らかにしなければならないということである。

ドゥルーズの哲学は、全くもって同一の内容を繰り返しているわけでもなければ、段階的に発展したものでもない。われわれが主張したように、それは断絶を含みながら、また、いくつかの概念や論点が交錯し合いながら展開したものである。それは、ドゥルーズが用いる概念を表面的に追っていても理解することはできない。だからこそ、概念が用いられる問題意識や、その概念的布置を明らかにし、断絶や変遷をそこに読み取る必要があるのだ。本論文が提起した、自然という論点は、まさに、ドゥルーズ哲学の思想的変遷における微細な変動や断絶を浮き彫りにすることに寄与しうるものであるだろう。

参考文献・引用文献

欧文文献

Agamben, Giorgio., « L'immanence absolue », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, 1998.

Antonioli, Manola., « Félix Guattari », in *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, sous la direction de Stéfan Leclercq, Sils Maria asble, 2005.

Ansell-Pearson, Keith., "Beyond the Human Condition: An Introduction to Deleuze's Lecture Course," in *SubStance*, #114, Vol. 36, no. 3, 2007.

Badiou, Alain., *Deleuze : La clameur de l'Etre*, Paris, Hachette Littératures, 2007.

Beaulieu, Alain., « Gilles Deleuze et les Stoïciens », in *Gillez Deleuze, héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005.

Bell, Jeffrey A., *Deleuze's Hume: Philosophy, Culture and the Scottish Enlightement*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

Bergen, Véronique., *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Bergson, Henri., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 9e édition, Paris, PUF, 2011.〔アンリ・ベルクソン、『意識に直接与えられたものについての試論』、合田正人・平井靖史訳、ちくま学芸文庫、2002 年。〕

――, *Matière et mémoire*, 7e édition, Paris, PUF, 2004.〔アンリ・ベルクソン、『物質と記憶』、田島節夫訳、白水社、2001 年。〕

――, *L'évolution créatrice*, 11e édition, Paris, PUF, 2009.〔ベルクソン、『創造的進化』、真方敬道訳、岩波文庫、2001 年。〕

Boundas, Constantin., « Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne », traduction par Alain Beaulieu, in *Gille Deleuze, héritage philosophique*, coordonné par Alain Beaulieu, Paris, PUF, 2005.

Bowden, Sean., « Deleuze et les Stoiciens: une logique de l'evenetnent », in *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Franfaise*, Volume 15, Number 1, 2005.

Bryant, Levi R., *Difference and Givennes, Deleuze's Transcendantal Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.

Buchanan, Brett., *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, New York, State University of New York, 2008.

Caldwell, Luke., "Schizophrenizing Lacan: Deleuze, [Guattari], and Anti-Oedipus," in *intersections 10, no. 3*, 2009.

Colombat, André., *Deleuze et la littérature*, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris,

Peter Lang, 1990.

David-Ménard, Monique., *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005.

DeLanda, Manuel., "Deleuze, Diagrams, and the Open-Ended Becoming of the World," in *Becomings,* Elizabeth Grosz (ed.), Ithaca, New York, Cornell UP, 1999.

——, *A New Philosophy of Society-Assemblage Theory and Social Complexity*, New York, Continuum, 2006.

Deleuze, Gilles., «*Qu'est-ce que fonder?, Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957*», Les cours de Gilles Deleuze, Richard Pinhas (ed.), <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=218&groupe=Conf%E9rences&langue=1> (最終アクセス 2013 年 8 月 19 日)

——, « Lucrèce et le naturalisme », in *Les études philisophiques*, vol. 1, Paris, PUF, 1961.

——, « Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III *de L'évolution créatrice*(à l'École normale de Saint-Cloud, 1960) », in *Annales bergsoniennes : Tome 2, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Frédéric Worms (ed.), Paris, PUF, 2004.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix., « La synthèse disjonctive », in *L'Arc 43, Klossowski*, 1970.

Dosse, François., *Gilles Deleuze, Felix Guattari : Biographie croisée*, Paris, Editions La Découverte, 2007.

Fujita, Hisashi., « La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique », in *Revue de langue et littérature françaises*, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo, no. 29, 2004.

Gil, José., « Un tournant dans la pensée de Deleuze », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, 1998.

Godard, Jean-Christophe., *Violence et subjectivité*, Paris, Vrin, 2008.

Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, (ed.)David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford University Press, 2003(2000).

Kant, Emmanuel., *La critique de la raison pure*, traduction par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, in *Œuvres philosophiques I Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »,* Paris, Gallimard, 1980.〔邦訳：イマヌエル・カント、『純粋理性批判　上』、原佑訳、平凡社、2012 年。〕

Kant, Emmanuel., *Critique de la faculté de juger*, folio, 1985.〔カント『判断力批判（上）』、篠田英雄訳、岩波文庫、1992 年。〕

Kerslake, Christian., *Immanence and the Vertigo of Philosophy, From KANT to Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

Lecercle, Jean-Jacques., *Deleuze and Language*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

Leclaire, Serge., « La réalité du désir », in *Écrits pour la psychanalyse 1. Demeures de l'ailleurs 1954-1993*, Paris, Seuil, 1998.

Lemieux, René., « Hume et Bergson, une pratique de la méthode chez Deleuze, Réflextions pour une éthique de la lecture », in *Symposium(Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue canadienne de philosophie continentale)*, Vol.13, 2009.

Maldiney, Henri., *Regard Parole Espace*, établi par Christian Chaput, Philippe Grosos et Maria Villela-Petit, Paris, Cerf, 2012.

Mullarkey, John., *Post-Continental Philosophy: An Outline*, New York, Continuum, 2006.

Marx, Karl., *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, traduction par M. Rubel et L. Evrard, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1963.〔邦訳『経済学批判要綱』「序説」「資本制生産に先行する諸形態」、木前利秋訳、『マルクス・コレクションⅢ』所収、筑摩書房、2009a 年（2005 年）。〕

——, *Le capital*, traduction par Joseph Roy, revue par M. Rubel, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1963.（邦訳『資本論』、今村仁司ほか訳、『マルクス・コレクションⅣ』所収、筑摩書房、2009b 年（2005 年）。）

Montebello, Pierre., *Deleuze, la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.

Rancière, Jacques., « Existe-t-il une esthétique deleuzienne ? », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson：Institut Synthélabo, 1998.

Riquier, Camille., « Bergson (d')après Deleuze », in *Critique* no.732, Paris, Les édition de Minuit, 2008.

Rosanvallon, Jérôme and Preteseille, Benoît., *Deleuze-Guattari à vitesse infinie vol.1*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2009.

Sauvagnargues, Anne., « Deleuze avec Bergson Le cours de 1960 sur L'évolution créatrice », in *Annales bergsoniennes : Tome 2, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Frédéric Worms (ed.), Paris, PUF, 2004.

——, *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2009a(2005).

——, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009b.

Shirani, Takashi., *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Sibertin-blanc, Gillaume., *Deleuze et l'anti-œdipe: La production du désir*, Paris, PUF, 2010.

Simont, Juliette., *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*,

Paris, éditions l'Harmattan, 1997.
Smith, Daniel W., "Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition," *Philosophy Today, vol.44*, Research Library, 2000.
——, "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas," in *Deleuze and Philosophy*, Constantin V. Boundas (ed.), Edinburgh University Press, 2006.
——, "From the Surface to the Depths: On the Transition from *Logic of Sense* to *Anti-Oedipus*," in *Gilles Deleuze: The Intensive Reduction*, by Constantin V. Boundas (ed.), Continuum, 2009, pp.82-97.
Somers-Hall, Henry., "Transcendental Illusion and Antinomy in Kant and Deleuze," in *Rethinking between Deleuze and Kan*t, Edward Willatt (ed.), Continuum International Publishing Group, 2009.
——, *Hegel, Deleuze and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference*, State University of New York, 2012.
Tynan, Aidan., "The Marx of Anti-Oedipus," in *Deleuze and Marx, Deleuze Studies* Volume 3, Dhruv Jain (ed.), Edinburgh University Press, 2009.
Vaysse, Jean-Marie., *Kant et la finalité*, ellipses, 1999.
——, *Le vocabulaire de Kant*, ellipses, 2010.
Vuillemin, Jules., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954.
Wahl, Jean., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Empêcheurs de Penser en Rond, 2005(1920).
——, *L'expérience métaphysique*, Paris, Flammarion, 1965.
——, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1968(1953).
Voss, Daniela., "Maimon and Deleuze: The Viewpoint of Internal Genesis and The Concept of Differentials", in *PARRHESIA*, Number11, 2011.
Widder, Nathan., "From Negation to Disjunction in a World of Simulacra: Deleuze and Melanie Klein," in *Deleuze Studies Journal* Volume 3, issue 2, Edinburgh University Press, 2009.
Žižek, Slavoj., *Organs without Bodies, Deleuze and Consequences*, New York and London, Routledge, 2004.
Zourabichvili, François., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, ellipses, 2003.
——, *La littéralité et autres essais sur l'art*, Paris, PUF, 2011.

邦語文献

荒畑靖宏、「超越論的有限性としての時間について——ハイデガーのカント改釈——」、『哲學』第 103 集、慶應義塾大学三田哲学会編、1998 年。
岩崎武雄、『カント『純粋理性批判』の研究』、『岩崎武雄著作集　第七巻』所収、新地書房、

1982 年。
江川隆男、『存在と差異 ドゥルーズの超越論的経験論』、知泉書館、2003 年。
遠藤彰、「ドゥルージアン／ガタリアン・アニマル――「リトルネロ」のプラトー探検」、小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編、『ドゥルーズ／ガタリの現在』所収、平凡社、2008 年。
小田部胤久、「ライプニッツからバウムガルテンへ――美的＝感性的人間の誕生」、神崎繁、熊野純彦、鈴木泉編、『西洋哲学史 IV 「哲学の現代」への回り道』所収、講談社メチエ、2012 年。
片柳榮一、「超越 Transzendenz 問題とカントの「純粋悟性概念の超越論的演繹」（水野和久教授退官記念特集）、『近代』第 78 巻、神戸大学紀要、1995 年。
カッシーラー、E、『カントの生涯と学説』、門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監修、みすず書房、2009 年。
久呉高之、「カントにおける現象の観念性――表象としての現象――」、カント研究会、『現代カント研究２ 批判的形而上学とはなにか』所収、1997 年、晃洋書房。
クライン、メラニー、「不安と罪悪感の理論について」、『メラニー・クライン著作集 4 妄想的・分裂的世界』所収、小此木 啓吾ほか訳、誠信書房、1985 年。
――、「早期不安状況と子どもの発達に対するその影響」、『メラニー・クライン著作集 2 児童の精神分析』所収、衣笠隆幸訳、誠信書房、2006 年。
黒崎政男、「カントにおけるヒューム問題」、『哲学』第三五巻所収、日本哲學會、1985 年。
小泉義之、「ドゥルーズにおける意味と表現③器官なき身体の娘たち」、『批評空間』第Ⅲ期第 1 号所収、株式会社批評空間、2001 年。
――、『ドゥルーズの哲学』、講談社現代新書、2003 年。
――、「来たるべき民衆―――科学と芸術のポテンシャル」、小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編、『ドゥルーズ／ガタリの現在』所収、平凡社、2008 年。
合田正人、「超越論的経験論とは何か――ドゥルーズによるヒューム」、『人文学報』第 294 号所収、東京都立大学人文学部、2000 年。
――、「超越論的経験論とは何か――ドゥルーズのヒューム論がひらく地平」、『情況（特集ドゥルーズの起源をめぐって)』第三期第五巻第十一号所収、情況出版、2004 年。
國分功一郎、『ドゥルーズの哲学原理』、岩波書店、2013 年。
小林卓也、「ドゥルーズ哲学と言語の問題 『千のプラトー』におけるイェルムスレウ言語学の意義と射程」、『京都産業大学論集 人文科学系列』第 46 号所収、京都産業大学、2013 年。
米虫正巳、「ドゥルーズ哲学のもう一つの系譜について」、小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編、『ドゥルーズ／ガタリの現在』所収、2008 年、平凡社。
――、「自然哲学は存在し得るか―――シモンドンと自然哲学（上）―――」、『思想』4 月号 No.1032 所収、岩波書店、 2010a 年。

――、「〈一〉以上のものとしての「自然」―――シモンドンと自然哲学（下）―――」、『思想』6 月号 No.1034 所収、岩波書店、2010b 年。
――、「非全体的な機械圏という自然　ドゥルーズと「自然」の概念」、『現代思想　特集ポスト 3.11 のエコロジー』11 月号第 39 巻第 16 号所収、青土社、2011 年。
近藤和敬、「『差異と反復』における微分法の位置と役割」、小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編、『ドゥルーズ／ガタリの現在』所収、2008 年、平凡社。
近藤智彦「「出来事」の倫理としての「運命愛」―――ドゥルーズ『意味の論理学』におけるストア派解釈」、小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編、『ドゥルーズ／ガタリの現在』所収、2008 年、平凡社。
サルトル、ジャン・ポール「自我の超越」、『哲学論文集　想像力・自我の超越・情緒論粗描』所収、人文書院、1968 年。
鈴木泉、「ドゥルーズ『意味の論理学』を読む――その内的組み合わせの解明――」、『神戸大学文学部紀要』第 27 号所収、2000 年、47-76 頁。
――、「ドゥルーズ哲学の生成 1945-1969」、『現代思想　特集ドゥルーズの哲学』8 月号第 30 巻第 10 号所収、青土社、2002 年。
――、「非人間主義の哲学: ピエール・モンテベロの仕事をめぐって」、死生学研究 9 号、東京大学グローバル COE プログラム「死生学の展開と組織化」、2008 年。
杉山直樹、「「知性の発生」と科学論――『創造的進化』読解のために」、久米博、中田光雄、安孫子信編、『ベルクソン読本』所収、法政大学出版局、2006a 年。
――、『ベルクソン　聴診する経験論』、創文社、2006b 年。
スミス・N・ケンプ、『カント『純粋理性批判』註解　下巻』、山本冬樹訳、行路社、2001 年。
戸田山和久、「哲学的自然主義の可能性」、『思想』4 月号 No.948 所収、岩波書店、2003 年。
長倉誠一、「構想力と事実性問題」、『現代カント研究 7　超越論的批判の理論』所収、晃洋書房、1999 年。
原一樹、「内包量から思考へ―ドゥルーズ「思考論」に向けた準備的考察―」、神戸夙川学院大学紀要第 3 号所収、2012 年。
檜垣立哉、「ドゥルーズ哲学における〈転回〉について―――個体化の転変」、小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編、『ドゥルーズ／ガタリの現在』所収、平凡社、2008 年。
――、「ドゥルーズにおけるヒューム―――経験の超出と想像力＝構想力の役割」、『思想』12 月号 No.1052 所収、岩波書店、2011 年。
――、「ドゥルーズにおけるヒューム〈増補版〉」、機関誌『アルケー』第 20 巻所収、関西哲学会、2012 年。
廣瀬浩司「機械は作動するか―――ドゥルーズ／ガタリにおける機械の問題系」、小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編、『ドゥルーズ／ガタリの現在』所収、平凡社、2008 年。
藤田尚志、「ドゥルーズか、ベルクソンか――何を生気論として認めるか――」、『思想　ベ

ルクソン生誕 150 年』12 月号 No.1028 所収、岩波書店、2009 年。
フロイト、ジークムント、「無意識について」、井村恒郎ほか訳、『フロイト著作集 6　自我論・不安本能論』所収、人文書院、1992 年（1970 年）。
――、『シュレーバー症例論』（中公クラシックス W64）、中央公論新社、2010 年。
松本卓也、「ラカン派の精神病研究――「精神病の鑑別診断」から「普遍精神病」へ」、『思想』8 月号 No.1060 所収、岩波書店、2012 年。
松本卓也、加藤敏、「要素現象の概念―――統合失調症診断学への寄与―――」、『精神神経学雑誌』114 巻 7 号所収、日本精神神経学会、2012 年。
三宅岳史、『ベルクソン哲学と科学との対話』、京都大学学術出版会、2012 年。
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。
森島章仁、『アントナン・アルトーと精神分裂病――存在のブラックホールに向かって――』、関西学院大学出版会、1999 年。
山森裕毅、「どうすれば再び思考し始めることができるのか―――ドゥルーズの「思考の実在的経験の条件」について―――」、『フランス哲学・思想研究』第 13 号所収、日仏哲学会、2008 年。
――、『ジル・ドゥルーズの哲学　超越論的経験論の生成と構造』、人文書院、2013 年。