



Title	非共可能性と最良の世界：ドゥルーズはいかにして ライプニッツの「劫罰に処されるもの」を理解したか
Author(s)	佐原， 浩一郎
Citation	共生学ジャーナル. 2021, 5, p. 137-161
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/79055
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

非共可能性と最良の世界

ドゥルーズはいかにしてライプニッツの
「劫罰に処されるもの」を理解したか

佐原 浩一郎*

Inpossibility and the best of worlds:
Deleuze's comprehending of the damned in Leibniz

SAHARA Koichiro

論文要旨

ドゥルーズは、ライプニッツ的な最良の共可能的世界における「劫罰に処されるもの」を、その世界の進歩を単独で引き受けているものとして理解し、そこに諸世界間の差異であるはずの非共可能性を見てとっている。このような解釈を可能にしているのが、不可能性とは区別される非共可能性についての厳密な理解であり、魂が自らの全体を表現することとしての自由についての認識である。劫罰に処されるものと類比される人物としての、プラトンにおけるソフィストを、ドゥルーズは、プラトン哲学の転倒の作業のなかで叙述していたが、劫罰に処されるものは、ライプニッツ哲学を逸脱することなく語られている。

キーワード ジル・ドゥルーズ、ライプニッツ、劫罰に処されるもの、非共可能性、プラトン

Abstract

Deleuze considers the damned, for the best compossible world that is Leibnizian, to undertake the progress of the world by itself. He sees there the impossibility that should be the difference between the worlds. What makes this interpretation possible is a rigorous understanding of impossibility distinguished from impossibility, and a comprehension of freedom as the soul expresses itself as a whole. Deleuze discussed the sophist in Plato, as an analog to the damned, in a work to overturn Platonism. But the damned was described without deviating from Leibniz's philosophy.

Keywords: Gilles Deleuze, Leibniz, the damned, impossibility, Plato

* 大阪大学大学院 人間科学研究科 博士後期課程 ; oikynighoi@gmail.com

はじめに

ジル・ドゥルーズは『褻』のなかで、ライプニッツが『弁神論』において議論している「劫罰に処されるもの (le damné)」⁽¹⁾を取り上げ、これを最良の世界 (le meilleur des mondes) における魂の自由と進歩の道德との最良の例として示している。しかし、よく知られているように、ライプニッツの哲学は、一つの世界のなかですべてが神によって細部に至るまで正確に予見されているという予定調和的なものである⁽²⁾。それゆえ、一見したところ、このことは魂の自由と進歩の道德とは折り合いがつかないように思われる。なぜならば、魂が自由であるなら、その行為が予見されたところでいくらかでも覆されるだろうし、進歩することが道德であるなら、その進歩の分だけ世界には不確定要素が入り込んでしまうだろうからである。それでも、事実、ライプニッツは予定調和的な世界において、両者に同盟を結ばせることに成功している。このことについて、劫罰に処されるものはそれらの最良の例である⁽³⁾とドゥルーズが言うのは、以下のことに基づいているのではないだろうか。つまり、自由から最も遠いところにあるもの、最も頑迷なもの、悔悛の兆候がまるでみられないもの、そうしたもののさえもがやはり自由であるということ、そして、世界の進歩を最も阻害しているように思われるものが、反対にそれに最も貢献しているということ。

本稿は、ドゥルーズが、ライプニッツにおける魂の自由と進歩の道德を明らかにするために、劫罰に処されるものに対していかなる役割を担わせているかを示すものである。はじめに、世界のあるいは命題の純粋な差異を構成するものとしての「非共可能性 (impossibilité)」について、必然性と偶然性との、あるいは不可能性と可能性との関係の観点から述べる。非共可能性は最良の世界を狙撃すべく、今もその外からスコープを覗きこんでいるに違いない。次に、ライプニッツにおける自由な行為がどういったものなのかを確認する。自由な行為は、その動機が過去の効果ではなく現在の表現であるということ、そして魂が自身全体を現在として表現すること、これらを必要としているということをおそらく述べおきたい。続いて、こうしたことを踏まえて、劫罰に処されるものの自由についてドゥルーズが言及しなければならない理由を考察する。ここでは神への自発的な憎しみが鍵となり、わ

たしたちは非共可能性と向かい合わされることになる。ドゥルーズは、別の魂という主題に出会いながらも決して先を急がず、神のなしうることについて検証を重ねながら、ライブニッツ的な自由が行使される理論的な場を限界づける。さらに、世界の進歩は劫罰に処されるものたち以外を犠牲にすることがないというドゥルーズの解釈にしたがって、ライブニッツにおける進歩の道徳を論じるとともに、劫罰に処されるものたちの本来的な審級がどこに見出されるべきであり、彼らによって最良の世界のなかに非共可能性がどのようにもたらされるのかを明らかにする。最後に、劫罰に処されるものと、『差異と反復』においてそれとよく似た役割を担わされているように思われるプラトンにおけるソフィストとを比較し、両者の共通点と相違点を指摘する。最良の世界としてのライブニッツ的な底と最善の世界としてのプラトンのイデア、識別不可能性の原理と分割の方法は、共に類似したタイプの反論者を持つこともあれば、非共可能性への全く異なる到達経路が指定されることもある。さらに、劫罰に処されるものとソフィストは、いずれもが同様に根拠を揺るがすものであったとしても、おのおのにおいてその震度は本性的に異なっている。

『差異と反復』において、プラトン哲学それ自体によってプラトン哲学の転倒が試みられていたということと比較してみると、『襞』において、ドゥルーズは、一体ライブニッツ哲学をどうしようとしていたのだろうか。最良の世界に、確実性を越えたある種の剰余がもたらされ、非予見的な未来の侵入と極めてよく似た事態が現れ、わたしたちはもはや、非共可能性と向かい合っているというよりは、非共可能性を内部化しているということになるのだろうか。もしそうであるならば、はたしてそれはドゥルーズの哲学であるのだろうか。あるいは、ライブニッツがすでにそのように語っていたのだろうか。ドゥルーズはあくまでも慎重に、ライブニッツに対するかぎりない畏怖を抱きながら、ライブニッツが新たに何かを語り始めるのを嬉々として待機する。そしてついにそのときが来て、植物園のなかの植物のように、ドゥルーズの眼を通してものを見ているライブニッツが内部から語り始める⁽⁴⁾。

1. 非共可能性

劫罰に処されるものについての言及は、『嬖』第五章の結尾部に見られる (Deleuze 1988:96-102)。そこで、劫罰に処されるものは、第五章のそれまでの記述を応用的に総括するためのあるエージェントとして要請されている。そこでは、ライブニッツにとってのみならずドゥルーズにとっても重要な、あるいはドゥルーズが他の哲学者から援用している諸概念のなかで最も重要なものの一つである「非共可能性」が主なテーマとして扱われており、その適用範囲を、文章のなかでドゥルーズがテストしているかのような構成になっている。試金石とされているのは、モナドに対する世界の先行性、種別化に対する個体化の先行性、もろもろの特異性の集中としての個体性、魂全体を表現することとしての自由意志、感覚的な魂と理性的な魂とのあいだの往来によって抑制される世界の進歩などである。これらの事柄はすべて、非共可能性から考えられなければならないと理解されえないと言わなければならない。劫罰に処されるものの議論は、直接的には、決定論との差異に関する自由の問題と、最良の世界やその世界の進歩に関する道徳の問題にかかわっている。前者において、非共可能性は、ベルクソンと並行して語られる動機の理論のなかで決定論から差異化されることになる自由のある種の場合を保証するものとして想定されており、後者においては、劫罰に処されるものが自身の明晰な表現の地帯の狭さを維持することによって、非共可能性は、世界の進歩に関与させられうるようなものとして想定されている。

非共可能性について、ドゥルーズは次のように解釈している。それは、系列の理論における「発散 (divergence)」がすでに一般的である今日においては、ある諸系列 (séries) と、それら系列に対して発散する諸系列との関係に基づくものとして理解されうる。もろもろのモナドのあいだには否定の入り込む余地がないということから、非共可能性が否定を引き受けることになると考えたクーチュラとゲルーに対して、非共可能なものは矛盾に還元されてしまうようなある否定的な存在なのではなく差異なのだと、ドゥルーズは注のなかで反論している (Deleuze 1988:80)。差異化されているのは可能的な世界としての諸系列である。収束する諸系列の総体が二つ、つまり二つの可能的な世界があり、一方の総体が他方の総体に対して発散する

場合、それらは非共可能的である。

ライプニッツはたびたび、(歴史的事実としてはルビコン川を渡ったと伝えられている) カエサルがルビコン川を渡らないということがそれ自体として矛盾しているわけではないということを、わたしたちに理解させようと努めている。ライプニッツの叙述は、彼がほんの僅かでも神の完全性を損なわないよう細心の注意を払うあまり、現代の読者にとってはあまりにも晦渋であるように感じられかねないのだが、ドゥルーズはそうした晦渋さを補うように、世界や実在 (existence) についての諸関係をいくつかの側面から述べることによって、非共可能性という概念に明解さをもたらしている。つまり、実在の命題においてあるいは本質の命題においていかにして矛盾が確認されるかということ (実在と本質)、奇妙によく似た諸特異性によって局所化される (localisé) 二つの実在の関係 (実在と実在)、一つの実在とそれが包摂している (inclure) 収束する諸系列の一つの総体つまり世界との関係 (実在と世界)、よく似てはいるが価値の異なる二つの世界のあいだの関係 (世界と世界) といった側面から述べることによってである⁽⁵⁾。

これらに関するドゥルーズの具体的な説明を見てみたい。ルビコン川を渡るカエサルとルビコン川を渡らないカエサルとのあいだには確かに矛盾があるが、「カエサルはルビコン川を渡らない」という命題自体に誤りがあるわけではない。「2 たす 2 は 4 ではない」は不可能だが、「カエサルはルビコン川を渡らない」ということはそれ自体で矛盾しているわけではない。わたしたちがこの命題を矛盾として認識するためには、そのなかに主語として見出される実在と、その実在が包摂していなければならない一つの世界、つまり収束する諸系列の一つの総体とのある特殊な排除の関係を知らなければならない。つまり、カエサルがルビコン川を渡らないような世界が、ルビコン川を渡るカエサル「のなかに包摂されているかぎりで、わたしたちはまた矛盾に陥る」(Deleuze 1988:79) だろう。

そして最後に、無数の可能的な世界のあいだの関係、例えば、カエサルがルビコン川を渡るような世界と、カエサルがルビコン川を渡らないような世界との関係が想定される。ライプニッツが非共可能性と呼んでいるのは、実在に関する可能性が選択的に割り振られたもろもろの世界のあいだの関係である。潜在性としてのもろもろの世界それ自体は、実在とは違って局所化されているわけではないため、他の世界とのあいだに矛盾の関係を持た

ず、おのおの世界は純粋な差異として考えられなければならない。しかし、局所化されたもろもろの実在についても、それらのおのおのが一つの世界を包摂しているかぎりで、このことは当てはまる。二つのモナドが異なる世界を包摂しているならば、二つのモナドは非共可能的であるということになる⁽⁶⁾。ドゥルーズは、共可能的なものと非共可能的なものについて以下のように説明している。

われわれは以下を共可能的と呼ぼう。(1) 一つの世界を構成する延長可能な収束する諸系列の総体、(2) 同じ世界を表現するもろもろのモナドの総体(罪人アダム、皇帝カエサル、救世主キリスト……)。われわれは以下を非共可能的と呼ぼう。(1) 発散し、それゆえ二つの可能的世界に属する諸系列。(2) おのおのが他のモナドと異なる一つの世界を表現するもろもろのモナド(皇帝カエサルと罪人でないアダム)。(Deleuze 1988:80)

もろもろの世界は、共通の土台のうえで比較されるものではない。それらは、互いに矛盾するのではない。それらは、単に異なっている。差異というものを、世界の差異として理解すること、そして、個体的なもろもろの実在の差異は、おのおのが他と異なる何らかの世界を包摂するかぎりで純粋な差異として認められうるということ、さらに、複数の異なる世界を包摂するかぎりで、一つの個体それ自体のなかに差異が置かれるということ、まさにこうしたことこそが、ドゥルーズの哲学において「非共可能性」という概念が担わせられていることである。

2. 魂全体の表現

『羨』において、ドゥルーズは、ライプニッツにおける人間の自由の主題を取り上げるにあたって、まず、スピノザとの比較において、ライプニッツが「より強固に」人間の自由を妨げているように思われるという一般的な印象を述べるところから始めている(Deleuze 1988:94)。ドゥルーズによるこの印象は、そこでわたしたちが現行化し(actualiser)現実化している(réaliser)とされるライプニッツにおける最良の世界が、その細部にいたるまで最良

であり、空虚を払い退け、まったくもって充足しているということに由来する。つまり、過去から未来へ、あるいはその逆行のなかでさえも、あらゆる細部におけるすべての傾向が神によって仮定されているとするならば、最良の世界を構成する人物たちは、まるで意志を持つことのない自動人形のようなのではないか⁷⁾、そして、非共可能性が導入されたところで、どのみちそれはこの世界の話ではないではないか、ということである。実際のところ、劫罰に処されるものたちも含めて、すべてのモナドには自由が与えられている。しかし、まるで意志を持っていないように思われる自動人形が自由であるとはどういうことだろうか。これを知るために、わたしたちの行為は必然的ではないということをライプニッツ自身の叙述にしたがって、そしてわたしたちの行為はいつでも自由であるということをドゥルーズによる解釈にしたがって見てみることによって、自動人形と自由との両立を確認してみたい。

ライプニッツによれば、神の完全な行いですら決して必然的であるわけではない。神の行いは自由ではあるが必然的ではない。そして、神によって自由に選ばれた諸系列、最良の世界を構成する事物の諸系列にわたしたちがしたがわなければならないかぎり、わたしたちに起こることもまた必然的ではないということになる。わたしたちに起こるはずであるすべてのことは、わたしたちのなかに潜在的に包摂されている。そしてそれは神の行いと同様に必然的ではない。この難問を解決するにあたって、ライプニッツは以下のように説明している。円の本性から演繹されるような円のあらゆる特性は、それと異なることが不可能であるのに対して、ある人物の個体概念のなかで読解される出来事については、それと異なる出来事であっても、この現実的な世界においてそれが起こることが不可能でないということはいくらでもあるだろう（独裁官にならないカエサル、ファルサルスの戦いに敗れるカエサル、ルビコン川を渡らないカエサル……）（Leibniz 1880:437-438）。わたしたちの自由は、わたしたちがある実在として理解されるかぎり、つねに必然性を逃れていなければならない。ライプニッツにおいて、非共可能的なものはすでにそこまで押し寄せてきている。

『形而上学叙説』におけるこのような記述をドゥルーズが援用するのは、あくまでも非共可能性をよりよく理解させるためであるが、ライプニッツがそれによって際立たせようとしているのは、事物の実在に起こる出来事

はすべてが偶然的だということであり、それゆえ、ある瞬間におけるある実在のために、無数の可能的な出来事のなかから一つが選ばなければならないということである。神によって選ばれた一つの出来事、ひいてはもろもろの可能性の一つの総体は、偶然的であるがゆえに確実であり、決して必然的ではない。そのとき、人間の自由はどうなっているのか。神によって選ばれた世界における出来事が確実であり、人間がそれにしたがうように命じられているのであれば、いかにして人間は自由であることができるのか。

ドゥルーズは、釣り合いの変化する動機を、そして人間が持続の一定の瞬間に表現するのはその魂全体であるということを拠り所として、自由の問題に踏み込む。一つの出来事としてのわたしたちの行為は、つねに魂全体の表現である。これを理解するために、わたしたちは、魂「全体 (tout entière)」という語で言われていることを知らなければならない。ライブニッツによる動機の理論によれば、動機は対象のようなものではなく、さらに、動機は二重化されうるものでもない。つまり、動機は、二つの動機から一つを選ぶことができるような審級に置かれているわけでも、「あたかも『欲することを欲する』ことができるかのように」(Deleuze 1988:94) 無限後退しうるわけでもない。二つの動機は釣り合っているわけではなく、つねに釣り合いを変化させてしまう振り子のようなものである。魂は、あらゆる微小な傾きあるいはあらゆる微小なばねの合計の効果のもとに行為を規定されるのではなく、そうした無数の傾きを引きずり込みながら形成されるいくつかの主な変化する振幅のなかから一つの振幅をその行為の瞬間に獲得する。そしてこの振幅によってこそ、魂は自らの「全体」をある一つの方向のなかに折りたたむことになる (Deleuze 1988:94-95)。魂は、時間や空間を連鎖させている諸系列のいまあるいはここに該当する部分だけを表現しているのではなく (確かにそれは他よりも特別に明晰に表現されているが)、時間や空間をこの世界において生じさせる諸系列の全体を表現している⁽⁸⁾。

ただし、魂が系列全体を表現するのは、現在を表現するかぎりにおいてである。振幅が魂の現在の行為の表現となっていることからわかるように、ライブニッツにおける包摂、つまり魂による一つの世界のあらゆる傾きあるいはあらゆる特異性の系列の包摂は、何よりもまず生きた現在にかかわる。そして、ドゥルーズはさらに、モナドの内属性 (inhérence)こそが自由の条件であると述べている。内属性としてモナドを理解することは、その理

論があまりにも素朴であるためになおのこと難しい。モナドは包摂されるもろもろのものの外皮ではあるが、モナドそれ自体が外部にあるわけではない。もろもろの傾きは、魂によって包摂されることなしには現行的に (actuellement) 実在しえず、一つの振幅としての統一性を与えられえない (Deleuze 1988:31)。魂は言わば、内属する外皮である。あるいは、内属それ自体としての外皮である。それゆえ、魂自体が外部から触発されるということはありません、自らの自由にして外部からその行為を規定されるなどということはありません。

3. 劫罰に処されるものの自由

わたしたちの行為は自由である。わたしたちに起こることはたんに確実であるだけにすぎず、もろもろの動機の釣り合いはそれらの振幅によってつねに変化しており、振幅が魂全体を一つの方向に折りたたむことによって魂は自身が包摂するもののすべてを表現する。それゆえ、わたしたちの行為は自由である。しかし、はたしてこうしたことは劫罰に処されるものに適用されうるのだろうか。たとえば、「劫罰に処されるものたちの苦痛の持続」 (Leibniz 1885:276) をどのように理解すればよいのだろうか。ドゥルーズは、劫罰に処されるものこそが魂の自由をもっともよく示していると述べている。これまでの考察から、劫罰に処されるものは、過去の行為のためにそうなっているのではなく、現在の行為によってそうなっていると理解されなければならない。そしてこのことは、『弁神論』において確認されるように、17 世紀の神学者たちの見解において、決して珍しいものではなかったようである (Leibniz 1885:275-280)。

ドゥルーズは、「劫罰に処される」ということに、「神への憎しみ」としての、一つの魂にとっての絶対的に最小の振幅を対応させているように思われる。そうであるならば、劫罰に処されるものに苦痛が持続するのは、おのおのの現在においてその都度またもや神を憎んでいるからにほかならない。劫罰に処されるものたちが悔い改めないのは自発的であり、それゆえ彼らは自由に自らを劫罰に処す⁹⁾。このような意味において、自動人形は自由であると言われる。神を憎むことの自発性について、ドゥルーズは注のなかで

ライブニッツによる以下の文章を参照している。

動いているものは決して一つの場所に留まっているのではなく、つねに一つの場所に向かっている。それと同様に、彼らは決して劫罰に処されるのではなく、彼らが望むように、つねに劫罰に処されるべきものであることをやめることができない。つまり、彼ら自身、自らを新たに劫罰に処すのをやめることができない。(ライブニッツ 2015:234) ⁽¹⁰⁾

自らを劫罰に処し続けるものは確かに自由ではあるが、おのおのの瞬間における振幅の度合いが神によって選ばれ、予見されている以上は、先に述べたように、ライブニッツが人間の自由を妨げているように思われるという印象はいまだ付いてまわる (Deleuze 1988:97)。さらに、この印象は、ドゥルーズが「別の魂」という着想を提示することによってますます強化されることになる。ここにはドゥルーズの哲学において頻繁に見られるさまざまな論点が集結させられているのだが、それらは、あくまでも、ライブニッツ的な共可能性のなかで限定的に扱われているように思われる。それによれば、一方で、ある魂がつねに神を憎むことを予見されており、他方で、別の魂が神を憎むことをやめることを予見されているといった場合、もし前者が神を憎むことをやめるならば、そのとき前者は前者ではなく、後者である。ただし、ここで確認しておかなければならないのは、ドゥルーズが、ある魂は別の魂に「生成する (devenir)」とは言わず、あくまでもライブニッツの理論の範囲内に踏みとどまりながら、ある魂は別の魂「である (être)」と言っている⁽¹¹⁾ということである。そして、このことが意味しているのは、もしもある魂が別の魂に生成するのであれば、モナドは絶対的に閉じられているというわけにはいかななくなるということである。しかし、ライブニッツにおいて、神の諸領域の断絶としての非共可能性を横断するような「半開きに保たれる」(Deleuze 1988:188) モナドが要請されることは決してない。非共可能性の水際で、ドゥルーズは、神のないうることについて再検討を試みる。

神がアダムの怠惰および劫罰に処されるものの狭さを予見するということは、そうした怠惰と狭さがある規定の効果ではなくある自由な行為の動機である

ということを防げない。神が一つの魂の振幅のもろもろの度合をあらかじめ命令するということは、おのおのが一定の瞬間に魂全体であることを防げない。別の度合が別の魂および別の世界を折り込むということは、その度合がその世界におけるある魂の自由を現行化することを防げない。(Deleuze 1988:97-98)

神は、予見しあらかじめ命令するが、そうした予見や命令は、行為それ自体についてのものであるのではなく、振幅の度合としての行為の動機についてのものである。つまり、動機の現行化は魂それ自体に委ねられており、それゆえ、魂全体を表現するということによって得られる魂の自由が保証されている。そして、ある魂の存在と別の魂の存在のあいだを移行するためには、一旦世界の外へ出なければならないが、ライプニッツの体系においては、そのようなことは決して起こりえない。ドゥルーズが、ライプニッツにおけるモナドが世界をまたいで「生成する」と言わないのはそのためである（あくまでもこの文脈においてではあるが）。先の引用の後半でドゥルーズが言おうとしているのは、この世界とは異なる別の世界においても、この世界の場合と同様に、やはり魂は自由だということであるに過ぎない。確かに、魂の行為は、予見やあらかじめの命令を媒介することによってしか、神のなすこととの関係を持たない。だとすればなおさら、魂が自由であるとするには、いまだに十分であるとは言えないのではないだろうか。魂がいくら自らの全体を表現すると言ったところで、このままでは「表現」という概念は、ただ神によって予見された出来事を正当化するために強制的に振幅に出会わされてしまうような魂についての受動的な概念に過ぎないということになってしまうのではないだろうか⁽¹²⁾。非共可能的なものが外部にとどまりつづけるかぎり、表現はモナドと世界とのあいだに置かれた抽象的なものでしかなくなってしまうのではないだろうか。ライプニッツ的なものとして別の魂について述べる際、ドゥルーズはおそらくホワイトヘッドを念頭に置いていると思われる。だからこそドゥルーズは、ライプニッツを説明するにあたって、可能的な諸世界のヒエラルキー、あるいは諸差異のヒエラルキーを決して解体することなく、それよりもむしろ、表現が真に自発的なものであるための理由を探り、一種の法解釈を行い、その体系のなかにあらかじめ備わっていたはずのある外部性を、すなわち非共可能性だけにできるようなことを見出そうとする。ライプニッツのための最終弁論としてドゥ

ルーズが行うのは、非共可能性をよく知っていなければ構築することのできない理論を浮き上がらせるということ、すなわち、一つの最良の世界において非共可能性に類似するものを定立するということである⁽¹³⁾。

4. 世界の進歩としての道徳

モナドはおのおのに自身が捉える振幅を明晰に表現し、それによって世界全体を表現する。ある一つの世界にとってのすべてのモナドの明晰な表現の地帯（それらは互いに収束する）の合計が、その世界全体の表現量であるということになる。ドゥルーズは、ライプニッツが「進歩 (progrès)」についてわずかに触れているいくつもの断片から、この概念を次のように定義している。

道徳は、おのおのにとって次のことから成っている。しかじかの条件において可能な最大値を表現する自由な行為を生み出すように、自身の明晰な表現の区域をその都度広げようとする、自身の振幅を増大させようとする。これこそ、われわれが進歩と呼んでいるものである。ライプニッツの道徳のすべては、進歩の一つの道徳である。(Deleuze 1988:99)

一つの世界にとってのすべてのモナドが、例えば、人間の、あるいは動物の、無機物の、さらにはその諸部分のすべてのモナドが、その都度進歩するに越したことはないだろうが、そういった「最善の」世界は存在しない。なぜならば、実在するこの世界こそが最良の世界であるからだ。「最良のものはプラトンの善の廃墟でしか開花しない」(Deleuze 1988:92)。ただ一つの世界が実在する。実在するこの世界では、有機的なものたちの誕生と死によって、それらおのおののモナドの明晰な地帯が広がったり狭まったりするため、この世界の明晰な表現の総量が大きくなりすぎることはない。ドゥルーズが「魂の劇作法」と呼んでいるこの時間の秩序を確認しておこう。多かれ少なかれ明晰な地帯を持ちながら生きているわたしたちの理性的な魂は、わたしたちが死ねば即座に自らを折りたたみ、明晰な地帯を持たない感覚的な魂になるのだが、その際、この魂は、死を前にしたときの最後の理

性的な思考を死亡の行為として封印する。そして、自らに新たな身体がもたらされるときにはその封印を解き、おのおのの魂は、おのおのの最後の理性的な思考にともなう明晰さへと連れ戻される。かつて明晰な地帯を大きく持っていた者は、大きな明晰さへ、そして、「神を憎む」という最小の振幅しか持っていなかった者は、最小の明晰さへ。無数のモナドが、再びほんの僅かなあいだけ身体を伴っては、またもや死を迎え、果てしなく長い期間を感覚的な魂として過ごすことになる（Deleuze 1988:100-101）。こうした誕生と死が、この世界の明晰な表現の総量の、時間にもなう進歩率を調整している⁽¹⁴⁾。

誰かが生まれれば、その者が総量の一端を担うことになる世界の表現量は増加し、誰かが死ねば、その者が総量の一端を担っていた世界の表現量は減少する。しかし、たとえ死によって世界の進歩量が抑制されているとしても、ライブニッツのシステムにおいてははまだ、同時期に生きている理性的な魂たちのすべてが同時にその明晰な地帯を拡大させるということはできないことになっている。なぜならば、そのような世界を仮定してみたところで、おそらくそれはすべての可能世界のなかの最良のものよりもさらに良いものとなり、もはや可能ではなくなってしまうからである（そのような世界の仮定は、ライブニッツ的な樂觀主義を相対的な悲觀主義にしよう）⁽¹⁵⁾。とはいえ、ライブニッツにおける道徳が振幅の増大に結び付けられている以上、理性的な魂たちはやはり神によるそうした命に添わなければならない。例えば、「一つの魂の進歩は、必然的に他を犠牲にして行われる」という流説は、このような二律背反を解決するには当然不十分であるのだが、ドゥルーズはこの流説を拾い上げ、それに変更を加えながら、理性的な魂たちの進歩についての説明を試みる。つまり、劫罰に処されるものたちを除くすべての理性的な魂の進歩は、劫罰に処されるものたちのみを犠牲にして行われるということである（Deleuze 1988:101）。そして、ドゥルーズはここから、あたかも規則の抜け道を探し出す技術者のように、あるいはライブニッツが言わずに済ませようとしていることを代弁するかのように、ライブニッツ的な意味における自由の概念の拡張を試みる。

先に見たように、劫罰に処されるものたちは、死した理性的な魂のように、つねに最小の振幅しか表現することができない。それゆえ、彼らは、すべてのモナドに均一に割り振られる自らの進歩量を放棄することによって、他

のモナドのなかにつねに新たな進歩量を注ぎ足すという役割を担わされているように思われるのだが、はたして本当にそうなのだろうか。より厳密に言えば、実際のところ、劫罰に処されるものは、はじめから無限に小さい振幅しか与えられていないと言えるだろう。ドゥルーズはセールに依拠しながら、劫罰に処されるものたちの最も重要な役割を指摘する。つまり、彼らは、物理学における「悪魔たち」のようなものであるということだ(例えば、マクスウェルの悪魔は、エネルギーを用いずに気体のなかに温度差を生み出すと言われていた)⁽¹⁶⁾。「神を憎む」、それはつまり、神の選択や神のシステムを承認しないということ、あるいは最良の世界を承認しないということである。劫罰に処されるものは、おそらく本来は世界の外にいるのだが、神によって世界のなかに持ち込まれ、そこで再び神を憎むことによって、その意志とは反対に、世界のなかに「可能な進歩の無限量を解き放ち」(Deleuze 1988:101)、他の者たちの進歩に奉仕し、最終的には神のシステムを成立させてしまう。ドゥルーズが言うには、これこそが彼らにとっての劫罰である。劫罰に処されるものは、自由に神を憎み、自由に自らを劫罰に処す。もし世界のなかに劫罰に処されるものが埋め込まれていなければ、そこには何の進歩ももたらされなかったに違いない。

そして、ドゥルーズはここで、バロックの館の二つの階に、最後の、最も奥深い意味における住人たちを配分している。つまり、共可能的な上の階には幸福なものたちを、非共可能的な下の階には劫罰に処されるものたちを⁽¹⁷⁾。こうして、最良の世界のなかに、あくまでも擬似的にはあるが非共可能的な契機が設けられているということが明らかになり、世界の進歩と魂の自由が、さらには一つの進歩の度に、つまり一瞬間毎に、明晰な地帯の総量を変更されるような世界を表現する魂の能力が確実なものとして理解されることになる。最良の世界における擬似的な非共可能性、いや、むしろ、神のいない世界における最良の世界の擬似的な限定と言ったほうがよいだろうか。おそらくは、このような限定がなければ、もろもろの魂は絶えず別の魂に生成することになり、そして、この限定がその世界のあるいはもろもろの魂の進歩をも阻むということになるならば、そのとき、魂の自由は見かけのうえのものでしかなくなってしまふ。確かに、バロックの館としてのライプニッツ的な最良の世界は限定されている。しかし、劫罰に処されるものたちがそのいたるところに亀裂を入れ、この亀裂から館の内部へと外気が

入り込んでくる。館の内部は風雨にさらされるのだが、住人たちがこの館を立ち去ることは決してない。

5. ソフィスト

ドゥルーズの哲学には、劫罰に処されるものたちに類比する人物が、いくつかの場面で見出される。そのなかでもとりわけ多くの共通点を持っているように思われるのが、『差異と反復』において考察される、プラトンの語るソフィストたちである。先ほど述べたように、ライブニッツには根源的な絶対世界（最善の世界）は認められないが、プラトンには、真なるものとしての神話、すなわち起源的モデルとしてのアイデアが確かに存在している。しかし、このことが、プラトンの哲学をより閉じたものに行っているというわけでは必ずしもない。なぜならば、プラトンにおいて、もろもろのイメージのなかには、実在しているにもかかわらず、根拠づけられないものが現れているからである。ソフィストは、まさにそうしたものの一つであり、アイデアから何一つとして分有する（*participer*）ことなく、カオスに追い返されるべき者として告発されながらも、何食わぬ顔で競合する者たちのなかに紛れ込んでいる（Deleuze 1968:93）。

よく知られているように、プラトン主義は、ライブニッツのいたるところに入り込んでいる。例えば、プラトンの最善の世界は、ライブニッツ的な最良の世界と同様に、限定された一つの根拠（*fondement*）を形成し、そこに住む者たちを根拠づけている。それゆえ、両者はともに、差異を、表象されたものに担わせることなく、表象以前の諸特異性、あるいは諸系統において思考しようとする。プラトン主義者としてのライブニッツは、個体化の原理を、一定数の特異性を内側に納める魂にしたがって説明しているのだが、そのような特異性は、一つの最良の世界に属するものであるかぎり、魂のなかへと配分されう。後にアリストテレスが反論するように、プラトンの選別（*sélection*）の方法は、表象されたものとしての媒介に依拠することなく、それは決して種別化によって個体の特定に至ることを目的とするような規定の方法ではない。それはむしろ、ライブニッツに、一定数の特異性の配分、集中、蓄積によって個体を理解させることができたように、現象

としてのもろもろの要求のおのおのに対して、一つの純粋な系統 (lignée) を選別し、かつアイデアを分有させるような操作である⁽¹⁸⁾。

しかしここでもまた、最善と最良の違いが、二つの哲学における個体化の手法を、つまりプラトンにおける分割の方法とライプニッツにおける識別不可能性の原理を別のものに仕立て上げている。ライプニッツの体系のなかには、確かに進歩の道徳を見てとることができるのだが、もろもろの魂は、明晰な地帯の広さによって、つまりどれだけ進歩したかということによって最も真正な者の座を争わされているわけではない。つまり、魂たちはそこで、真価を測定されているというわけでは決してない。もちろん、プラトンにおける要求者たちも、真なるものを基準に階層化されているわけではないにせよ (かぎりなくそれらは階層化されているように見えるかもしれないが)、少なくとも、要求者たちは真価を測定され、そのなかから、ただ一人の真正な者が選別されなければならない⁽¹⁹⁾。しかし、『差異と反復』において、ドゥルーズがこうしたことについて言及しているのは、あくまでも最終的にプラトン哲学の転倒を打ち立てるためである (Deleuze 1968:91-93) ということを思えば、一つの場面での真正な者の登場などいかにほどのものでもない。とはいえ、ライプニッツの哲学を一つのプラトン主義として考察するにあたっては、この点を軽視することはできないだろう。

ドゥルーズにおいて、プラトンの弁証法あるいは分割の方法は、一方では、表象によって世界が埋め尽くされてしまう前のある無媒介的な営みとして捉えられ、他方では、もろもろの要求者のなかから真正な者を選別する過程において、根拠づけられえない者を浮かび上げらせざるをえない操作であると見なされている。現象としてのソフィストは、根拠づけられていない者として存在し、真正な者あるいは真正でないにせよ少なくとも根拠づけられている者と区別される。ドゥルーズはこの区別を、〈コピー - シミュラクル〉の区別と呼び、根拠とそれによって根拠づけられる者との区別 (〈モデル - コピー〉の区別) に対立させる (Deleuze 1968:166) ことによって、プラトンの哲学のなかにすでに現れている非共可能的なものに注目させようとする。プラトンの哲学には、ライプニッツにおける可能世界のような、あらゆる出来事を受け止めるための無数の根拠が設定されているわけではない。それゆえ、唯一の根拠から排除されたソフィストは、アイデアを分有する者たちに対して非共可能的であるというだけではなく、自身と共可能的である

ものを何も持たずに、それ自身純粋な非共可能性としてのモデルに関係し、すべての根拠づけられない可能性を担いながら、いくつもの物語を語り始める⁽²⁰⁾。シミュラクルであるかぎりのソフィストが関係するモデルについて、ドゥルーズは以下のように述べている。

しかし、もし、シミュラクルが一つのモデルにそれ自身関係するなら、このモデルはもはや、理念的な《同じ》ものの同一性を享受するのではなく、反対に、それは《他》なるもののモデル、他のモデルであり、内部化された非相似が即自的差異に由来するというときのその即自的差異のモデルだということではないだろうか。(Deleuze 1968:167)

ドゥルーズはさらに、「異なるもの、似ていないもの、不等なもの、要するに生成」がそれ自身「虚偽の恐るべき諸モデルでありうる」と付け加え、「そこで偽の力能が展開される」と述べている (Deleuze 1968:167)。そのモデルがそれ自体《他》なるものであり、異なるものであり、虚偽であるならば、ソフィストはつねに同時に別のものに生成しなければならず、一つの持続において非共可能的な複数の行為を現前させなければならない。例えば、ソフィストがソクラテスであることを要求する。この現象を、ソフィストが関係しているモデルから分析するならば、ソフィストは文字通りソクラテスとなり、ソクラテス自身がどれだけアイデアに根拠づけられていたとしても、ソフィストはソクラテスと区別されえないものとなって、ソクラテスとアイデアとの関係は、ソクラテス自身にも気づかれないまま、そのときすでに脱臼させられていることだろう⁽²¹⁾。

おわりに

ソフィストたちは、根源的な絶対世界の分け前にあずかるものたちとは区別され、それらとは別の秩序に、つまり非共可能性のなかに割り振られている (ライプニッツにおけるもろもろの可能世界は、決して根源的な絶対世界ではなく、最良の世界でさえも、非共可能性の秩序から出発して思い描かれなければならない)。劫罰に処されるものとは異なり、ソフィストは限定

的な世界としての一つの底を包摂しているわけではない。したがって、劫罰に処されるものが一つの世界のもろもろのモナドに表現量を分配する一方で、ソフィストはつねに、すでに、あらゆるものに生成し、あらゆるものを他のものに生成させる。ソフィストはつねに一旦動物化しており、あるいは『襞』の議論を敷衍させるならば、ソフィストはつねに一旦死んで感覚的なものに生成しており、そのことによって、自らをもろもろの可能世界の切斷としての非共可能性のなかに置く。ある魂から別の魂へと生成すること、これこそがソフィストの関係することになるモデルである。ソフィストは、劫罰に処されるもののように根拠のなかに忍ばされ、そこに進歩をもたらしているわけではなく、それ自体が純粋な進歩として、根拠の外から、根拠における相対的な進歩を偽りの進歩として告発している。『差異と反復』におけるライブニッツの重要性は、いくら強調しても強調し足りないということがなく、さらなる考察を重ねながら、より細部にわたって認められなければならないだろう⁽²²⁾。

ドゥルーズは、「プラトン哲学の転倒」が、プラトン哲学それ自体のなかで、今にも行使されようとしているということを見て取り、プラトンの偉大さを最大限に讃えながらも、プラトン哲学を維持することのできるその極限の向こう側へ移行し、プラトン哲学の転倒を遂行することになるのだが、そのとき実際ドゥルーズがしたことというのは、唯一のモデルであるアイデアから何も分有することができず、世界から排除されることを余儀なくされたソフィストに、彼自身のモデルを、つまり、同じものとしてのモデルではなく他なるものとしてのモデルをあてがったということではない。しかし、それよりも、ドゥルーズの功績は、プラトン哲学の表面に、プラトン哲学の転倒が今にも孵ろうとしているということを示す兆候としてのひび割れの理由を隈無く分析したということにあるのではないだろうか。

『襞』のなかでなされたこともまた、ここではハイデガーの言うような「転倒」という語は用いられていないが、ある種のライブニッツ哲学の転倒であるように思われる。それは、『差異と反復』でのソフィストについての考察のなかに見られるほどには根本的な転倒であるとは言えないのだが、『襞』において重要なのは、ドゥルーズがライブニッツの哲学に、新たな道具立てを何も導入していないということである。ドゥルーズは、あくまでもライブニッツによって述べられたことの範囲内で、共可能性としてのライ

プニッツ的な底の暗がりのなかに入り込み、微小な知覚を構成する分子的な諸関係を顕微し、あらゆる原理のあいだの諸関係を貫いて、それらの原理の外部を展望するに至る。つまり、『襞』において、ドゥルーズは、他の哲学の改変を通して自身の哲学を語ろうとしたのではなく、他の哲学の力能を使い尽くしてしまうほどにその哲学に自身を重ねることによって、その哲学におのずから自らを開かせるようにうながしている。もちろんライブニッツをホワイトヘッド化するわけではないが、非共可能性が、諸世界のあいだにではなく、わたしたちの世界のなかに置かれていなければ、何のエネルギーも、時間も、空間も、つまり何の進歩もたらされえないだろうし、非共可能性が諸世界のあいだで中和されているのをわたしたちが傍観しているかぎり、世界の進歩の理由は、形而上学的な一なるものに還元されざるをえないだろう。このようなことをライブニッツの哲学それ自体が教えてくれるということを、ドゥルーズは、『襞』におけるその記述のすべてを通じて、わたしたちに理解させようと努めている。

劫罰に処されるものは、ドゥルーズの哲学において、何度も姿を変えながら反復されている。だからと言って、劫罰に処されるものがすべての変奏のモデルであるというわけではなく、それも一つの変奏である。いくつもの変奏。『哲学とは何か』において論じられている新たな白痴、概念的人物、とりわけ反感を抱かせる概念的人物。さらには、獣、仮面、子供 - 賭博師、フランシス・ベーコンのフィギュール、マルグリット・デュラスのガンジスの乞食女……。これらはみな、自身が据えられているおのおのの哲学、おのおのの著作、おのおのの作品のなかで、そのなかに自身を据えているものそれ自体を揺るがし、活気づけ、進歩させ、そのすべてを覆そうとさえする。しかしおのおのの作品とその人物、例えばゴッホの絵画とひまわりは、ライブニッツ哲学と劫罰に処されるものとの関係とはまったく別の関係において捉えられるのだが、両者は決して閉ざされているわけではなく、両者のいずれにも互いによって滑り込まれるような余地が残されている。しかし、おそらくは、こうしたことのすべてのなかに、あくまでも自由間接話法的で最も直接的なライブニッツ主義が、誰にも気づかれることなく紛れ込み、主題の近傍で談笑し、今もその場を掌握している。ドゥルーズにおけるライブニッツ主義は、いまだ秘密の主題である。

注

- (1) *le damné* という語には、ドゥルーズ『褻』やライブニッツ『弁神論』などの日本語訳書において、「呪われたもの」、「地獄に落ちたもの」、「断罪されたもの」などいくつかの訳語があてられているが、『弁神論』においてこの語が、犯罪者の悔悛について、つまり、犯罪者が悔い改めないかぎりには永遠の罰に処されるだろうというコンテクストにおいて使用されていることを鑑みて、「罰」の含意を生かすために「劫罰に処されるもの」とした。
- (2) 『『予定調和説筆者』』という名称は、当時ライブニッツを指すために自他共に用いたものであった（佐々木 1991:296）。
- (3) 「劫罰についての暗く美しい理論よりよくそれを示しているものは何もない」（Deleuze 1988:96）。
- (4) ドゥルーズにおいては、彼によって述べられる哲学者それ自身が、『哲学とは何か』において彼が言及している概念的人物であるように思われる。「哲学者の顔と身体は概念的人物を受け入れ、そしてこの概念的人物は、哲学者に、とりわけ彼のまなざしに、しばしば奇妙な様子を与える。まるで、誰か他の者が、哲学者の眼を通して見ているかのように。生活上の逸話が物語っているのは、一人の概念的人物が、動物と、植物と、あるいは岩山と結ぶ関係であり、こうした関係にしたがってこそ、哲学者それ自身が、何か予想外のものへと生成し、彼ひとりでは得ることのできなかったある悲劇的かつ喜劇的な豊かさを獲得する。哲学者たるこのわたしたちは、まさにわたしたちの人物によって、つねに他のものへと生成し、公園あるいは動物園に生まれ変わる」（Deleuze 1991:71）。
- (5) ライブニッツは、ドゥルーズほど直接的に非共可能性に言及しているわけではないが、多くの箇所でもこの概念に触れている。しかし、ライブニッツは主に「非共可能性 (*impossibilité*)」ではなく「非両立性 (*incompatibilité*)」という語を用いている。ドゥルーズがここで非両立性ではなく非共可能性という語を採用しているのは、この概念が、不可能性との対比における可能性 (*possibilité*) という語と深くかかわっているということ、あるいは可能的な (*possible*) 諸世界について言われるということなどを考慮しているためであると思われる。
- (6) ドゥルーズは、一方で、同じ一つの世界に属するもろもろの实在間の不可能性およびある實在とある世界との排除的關係を「矛盾 (*contradiction*)」と呼び、他方で、世界と世界とのあるいは異なる世界を包摂する二つのモノダのあいだの非共可能的な關係を「副次的言辭 (*vice-diction*)」と呼んでいる (Deleuze 1988:79)。後期のものと比較して、より表象への批判が色濃い前期の著作においてはなおのこと、ドゥルーズは、非共可能性という概念と同様に、この副次的言辭という概念を好んで取り上げている (Deleuze 1968:245-248)。
- (7) 「だから、行為は、わたしの人格の関与なしに、印象に引き続いて起こる。つまり、わたしはここでは意識的な自動人形なのだ。」(ベルクソン 2001:201)
- (8) ドゥルーズが参照している箇所、ライブニッツは次のように述べている。「実際には、もろもろの動機は、精神が意志的に働くために持ちうるすべての

態勢を含んでいます。というのももろもろの動機は、諸理由だけでなく、もろもろの情念や他の先行的な諸印象に由来する諸傾向をも含んでいるからです。こうして、もし精神が強い傾向よりも弱い傾向をより好むなら、それは自分自身に反して、そしてそれが働くよう態勢づけられているのとは別様に働くことになります」(Leibniz 1890:392)。魂の全体を示唆するこうした叙述は、プラトンとの関連を思わせるものである。「その一方で、わたしたちの議論は、以下のことを示している。力能と学びの能力がすでに魂のなかに実在しているということ、そして、ちょうど眼が身体全体なしには暗闇から光へ振り向くことができないように、知識の器官もまた、魂全体の運動によってのみ、生成する世界を背にし、さらに、存在者を、そして存在者の最も明るいもの・最もよいものを、つまり、よいものを見るということに耐えるのを少しずつ学ぶことができるようになるということ」(Plato 1968:197)。ベルクソンは、プラトンのまさにこの表現を援用し、ライプニッツのこうした主題に非常に近いところでわたしたちの行為を分析している。「朝、いつも起きることになっている時刻に時が打たれると、わたしはその印象を、プラトンの表現を借りて言えば、心の全体と一緒に(ξυν ὅλη τη ψυχῇ) 受け取るかもしれない。その印象がわたしの心を占めている諸印象の渾然たる塊のなかに溶け入るままにしておくこともありうるだろう。おそらくこの場合には、その印象がわたしに行動することを決心させるようなことはないであろう。しかし、たいていの場合は、その印象は、池の水のなかに落ちる石のようにわたしの意識全体を揺り動かすのではなく、その代わりにその意識の表面で言わば凝固した観念、つまりこれから起きていつもの仕事にとりかかろうという観念を動かすだけにとどまる。この印象とこの観念がついに相互に結びついたのである」(ベルクソン 2001:201)。

- (9) 劫罰に処されるものは、「神を憎む」という世界の一つの述語を明晰に表現し、世界の他のすべての述語を曖昧に表現することによって、世界全体を包み込む自らの魂全体を表現している。明晰なものや曖昧なものについては『嬖』第七章を参照 (Deleuze 1988:113-132)。
- (10) 『嬖』においてドゥルーズが参照したこの文章 (Deleuze 1988:97) は、日本語訳書においては、原文と文意が異なっている (ドゥルーズ 1998:125)。
- (11) こうしたことは、スコトゥスの通性原理をよく理解させてくれるのではないだろうか。つまり、魂がそれ「である」とき、魂は一つの世界と関係づけられているが、その魂が、予見されているものとは別の振幅を捉え、そのときそれは「もう別の魂」であるならば、この「捉えるもの」はある意味でモナドを越えているように思われる。
- (12) モナドには「窓がない」。ライプニッツにおいて、たとえそれが本当だとしても、魂の自由にはやはり非共可能性が関係していなければならないように思われる。確かに、魂は微小な諸知覚によって形成される振幅によって自らの全体の一つの方向に折りまげ、その振幅を現在の行為として表現するのだが、そのときなぜ魂は「表現することができる」のか。これに加えて、なぜ魂が存在するのか、あるいは魂はなぜ世界を表現するのか、とは言わないことにしよう。なぜならば、これらの問いに対しては、魂の「能力 (pouvoir)」のほうが先立つように思われて仕方がないからである。つまり、非共可能性が、あるいは非

共可能性に似た何かがその都度世界のなかに入り込むことによって、魂は新たに世界を表現せざるをえなくなるように思われて仕方がないからである。そうでなければ、世界は神によって構成された確実性にしがたって、内属的な外皮を通り過ぎていくに過ぎないのではないだろうか。ドゥルーズは、ライプニッツにおける進歩の道徳を取り上げるにあたって、表現する能力の直接的な理由を述べているわけではないが、その理由を理解させるのに十分なものをわたしたちに与えているように思われる。

- (13) ドゥルーズは、『弁神論』において神の弁護士 (Deleuze 1988:92) として「神の大義」を語るライプニッツのように、あたかもライプニッツの弁護士として「ライプニッツの大義」を語っているかのようである。あるいは、神の大義を語る者の大義を語る者として。
- (14) 「進歩」については、特に 1702 年末頃のペール宛書簡を参照 (Leibniz 1887:66)。「誕生と死」に関する明晰な地帯の折りたたみと、折り開きの再開については、『襞』第 5 章原注 37 において参照先が紹介されている (Deleuze 1988:101)。ドゥルーズが述べているような「魂の劇作法」は、ライプニッツのなかに魂の輪廻を見出してしまうものであるように思われるかもしれない。しかしライプニッツは決して魂が死んだり誕生したりするということを言っているわけではなく (Leibniz 1885:543-544)、ドゥルーズもまたここで魂の輪廻とは別の、例えば仮死状態を思わせるような秩序を取り出そうとしている。とはいえ、このことによって、もしわたしたちがライプニッツのなかに理性的な魂の永遠の生などといった仮説を認めようとするなら、今度は魂と身体との関係をうまく理解することができなくなってしまうだろう (不死であるのは、理性的な魂ではなく、理性的にも感覚的にもなりうる魂それ自体であり、これについては本文で確認した通りである)。こうした議論は、ドゥルーズが「類似の循環」として語っているヘラクレイトスの「大年」を思わせもする (Deleuze 1968:312)。
- (15) 進歩に関する議論のなかで、ライプニッツは次のように述べている。「わたしは、われわれが純粋な理由から選ばなければならないものを論証的に示すような手段をいまだ見ない。しかしながら、増大の仮説にしたがうにもかかわらず、世界の状態は、どの瞬間から取り出されたとしても、決して絶対的に完全でありうるのではない。とはいえ、現行的な経過 (suite) のすべては、神がつねに最良の可能なものを選ぶという理由で、可能な経過のすべてのなかで依然として最も完全である」(「ブルゲ宛書簡 1715 年 8 月 5 日」) (Leibniz 1887:582-583)。
- (16) ミシェル・セールはここで、ライプニッツにおける進歩の問題を論じている (Serres 1968:213-287)。ドゥルーズはここに「悪魔たち」としての物理学的な存在を見出しており、そこに劫罰に処されるものを適用している。セール自身が「劫罰に処されるもの」という語を使用しているわけではない。「悪魔」という語については、ドゥルーズは、マクスウェルの悪魔だけでなく、遠く、ライプニッツ的な神としてのラプラスの悪魔とのかかわりを含意するものとして使用しているように思われる。『哲学とは何か』において、ドゥルーズは、科

学的な議論の範囲内で部分観測者としてのマクスウェルの悪魔を分析している (Deleuze 1991:122-125)。

- (17) 「ベルゼブブの憎しみの叫びは、下の階を震撼させるのだが、この叫びを聞くことなしに、われわれは最良の世界を考えることなどできない。バロックの館は、ティントレットの『最後の審判』のように、劫罰に処されるものの階と幸福なものの階として二つの階を構成する」 (Deleuze 1988:102)。二つの階は、別の箇所では以下のように描かれる。「一方が形而上学的で魂に関し、もう一方が物理的で身体に関するということ、このことは二つのベクトルが同じ一つの世界、一つの館を構成することを妨げない。そして二つは、一つの階で現行化され、もう一つの階で現実化される一つの理念的な線によって配分されるばかりでなく、ある上位の交通が、たえず二つを互に関連させている」

(Deleuze 1988:41)。ネオ・バロックにおいては、バロックの館に代わるものとして、「トニー・スミスによって提案された新しいモデル、暗い高速道路に投げ出される密封された自動車」 (Deleuze 1988:188) が取り上げられている。

- (18) 「分割は『一般化』の逆ではない。つまりそれは種別化ではない。種別化の方法〔アリストテレス〕はまったく問題にならず、選別の方法〔プラトン〕が問題になる。一定の類をもろもろの一定の種に分割することが問題になるのではなく、一つの混雑した種をもろもろの純粋な系統に分割すること、すなわち純粋ではない材料からひとつの純粋な系統を選別することが問題になる」

(Deleuze 1968:84)。ライプニッツは、個体化を、数学的種別化や物理学種別化へと還元させてしまうことはなく、連続性の原理を可能にしている識別不可能性の原理から理解している。つまり個体的差異は、フィギュールの変形や物質の組成の変化に左右されない。「差異はもはや多角形と円のあいだにあるのではなく、多角形の辺の純粋な可変性のなかにある。それはもはや運動と停止のあいだにあるのではなく、速度の純粋な可変性のなかにある」 (Deleuze 1988:88)。

- (19) 正義について言うならば、どの要求者が絶対的な《正義》から、「正しいという質」を与えられうるかが測定される。アイデアによって根拠づけられる要求者たちは、多かれ少なかれそうした質を分有する。最初に根拠づけられる正しい要求者、そして、彼の育ての親、彼の召使い、彼の補助者などが、そのような根拠づけられる要求者である。しかし、その測定によって、根拠づけられない要求者、つまり彼の偽造物、彼の見せかけが告発されることになる。こうした者たちこそが「ソフィスト」である (Deleuze 1968:87-88)。ドゥルーズは、注のなかで、プラトンが、『ポリティコス』において、選別の方法を金の精錬になぞらえているということを指摘している。つまり、金の選別のための、金と近親関係にある他の金属の除去、そして不純物の除去 (Deleuze 1968:85)。ライプニッツは、金を、灰吹法と硝酸によってテストし、わたしたちが経験的にすることのできないものも含めたそのあらゆる内的性格の極限の関係によってそれとして認める (Deleuze 1988:63)。

- (20) 「人間性を、もろもろの動物を背負って」、「ソフィストは、矛盾の存在（あるいは非・存在）ではなく、一切のものをシミュラクルの状態にもたらし、そしてその状態のなかで一切のものを担う存在である」 (Deleuze 1968:93)。「実際

のところ、《同じ》ものが、その同じものを異なるものに関係させるような転換をこうむり、それと同時に、異なるものにおいて互いに区別される諸事物と諸存在が、以上に対応した仕方、おのれの同一性の根本的な破壊をこうむる場合にしか、同じものと同一的なものとの区別は成果をあげない」(Deleuze 1968:91)。

- (21) その結果、ソクラテス自身、自らを一種のソフィストに仕立て上げ、さらに別のものに生成することになり、その別のものとアイデアとの関係は、それ自身に気づかれないまま、そのときすでに脱臼させられていることだろう。そしてさらに……。ドゥルーズはシミュラクルによって示唆される三つの事柄を挙げている。(1) シミュラクルは、同時にいくつかの事物を見せ、いくつもの物語を語るということ、(2) シミュラクルが自らをモデルに関係させるならば、そのモデルは、内化された非類似が即自的な差異から生じてくるというときのその即自的な差異のモデルであるということ、(3) 即自的な差異のモデルに関係させられるソフィストが、ソクラテスから区別されなくなるならば、ソクラテスがいくらアイデアからそれなりの質を与えられているとしても、ソフィストがソクラテスのアイデアごと錯覚にしまうということ (Deleuze 1968:167-168)。
- (22) 『差異と反復』の執筆と時期的に重なっている口頭発表「ドラマ化の方法」のいたるところにライブニッツが伏在しているということに留意されたい。財津理は「この発表を、『差異と反復』のとりわけ第四章および第五章と比較できるだろう」と述べている (ドゥルーズ 2003:247)。そうであるならば、『差異と反復』第四章・第五章は、一種のライブニッツ的な内在とともに読まなければならないだろう。第一章では、「共可能性は、解析接続としての副次的言辞のプロセスの独創性だけを言い表している」(Deleuze 1968:68-69) と述べられており、ドゥルーズがライブニッツのシステムを自身の哲学の構築に役立てていることが見て取られる。

参考文献

- Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. PUF.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Minuit.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Minuit.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1887[1687-1702]. Briefwechsel zwischen Leibniz und Bayle. 1687-1702. In *Die philosophischen schriften. herausgegeben von C. I. Gerhardt. dritter band*, pp. 21-72. Weidmannsche Buchhandlung.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1880[1686]. Discours de metaphysique. In *Die philosophischen schriften. herausgegeben von C. I. Gerhardt. bierter band*, pp. 427-463. Weidmannsche Buchhandlung.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1885[1710]. Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. In *Die philosophischen schriften. herausgegeben von C. I. Gerhardt. sechfter band*, pp. 21-375. Weidmannsche Buchhandlung.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1885[1705]. Considerations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques, par l'auteur du systeme de l'harmonie préétablie. In *Die*

philosophischen schriften. herausgegeben von C. I. Gerhardt. sechfter band, pp. 539-546. Weidmannsche Buchhandlung.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1885[1711]. Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Theodore. In *Die philosophischen schriften. herausgegeben von C. I. Gerhardt. sechfter band*, pp. 579-594. Weidmannsche Buchhandlung.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1890[1715-1716]. Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke. 1715-1716. In *Die philosophischen schriften. herausgegeben von C. I. Gerhardt. siebenter band*, pp. 352-441. Weidmannsche Buchhandlung.

Plato. 1968[around BC375]. *The republic*. translated by Allan Bloom. Basic books.

Serres, Michel. 1968. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF.

佐々木 能章 1991「解説」、ライプニッツ著、佐々木能章訳、下村寅太郎・山本信・中村幸四郎・原亨吉監修『弁神論』pp. 294-313、工作舎。

ドゥルーズ、ジル 1998[1988]『襃—ライプニッツとバロック』宇野邦一訳、河出書房新社。

ドゥルーズ、ジル 2003[1967]「ドラマ化の方法」財津理訳、前田英樹監修『無人島 1953-1968』pp. 195-248、河出書房新社。

ベルクソン、アンリ 2001[1889]『時間と自由』中村文郎訳、岩波文庫。

ライプニッツ、ゴットフリート・ウィルヘルム 2015[1672]「哲学者の告白」清水洋貴・長綱啓典訳、ライプニッツ著、酒井潔・佐々木能章監修『ライプニッツ著作集第Ⅱ期 2 法学・神学・歴史学—共通善を求めて』pp. 189-255、工作舎。