



Title	ドゥルーズ『差異と反復』におけるコギト論
Author(s)	山森, 裕毅
Citation	年報人間科学. 2010, 31, p. 31-48
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/8756
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

〈論文〉

ドゥルーズ『差異と反復』におけるコギト論

山森
裕毅

〈要旨〉

ジル・ドゥルーズの哲学的名著である『差異と反復』は、主観性を原理とする哲学に対する批判を通して自己の哲学を形成したものである。その過程でドゥルーズは、従来主観性の哲学の根本概念のひとつであったコギトを、自己の哲学の根本概念として捉え返そうと試みている。このドゥルーズの振る舞いは、彼の哲学の性質を考えるなら一見奇妙に感じられる。本稿は、彼のコギト論を問うものである。

本稿の主張は次のようなものである。(1)コギトは『差異と反復』全体を貫くもつとも基本的な構造である。コギトは、ドゥルーズ哲学のなかで存在と生成を一挙に捉える概念として捉え返されるのだ。つまり、コギトがなければ、生成もない。(2)またコギトの基本構造を取り出すことで、個別のテーマ群(時間、生成、現実性と潜在性、思考、超越論哲学など)を結びつける俯瞰的な視点を提示できるだろう。

まず、コギトの基本構造を描き出し、それが時間論に見出されることを確認する。続いてコギト論に対する精神分析の寄与を見る。さらにデカルトとドゥルーズ

ズのコギト論の違いを分析する。最後に、コギトと人称性の関係を問題にする。以上を通して『差異と反復』がコギト論であることを確認する。

キーワード

コギト、生成、句切り、再帰性、システム

はじめに

ドゥルーズは、ヒュームやベルクソン、ニーチェの研究を通して、主体性や同一性に根拠を置く哲学を批判し、それに代わる哲学を構想しようと努めた。それら研究の結実である『差異と反復』が、全体を通して「コギト」について積極的な言及を行っていることは一見奇妙なことである。哲学史を見渡せば、コギトとは主体性に深く関わる概念ではなかったか。ドゥルーズ自身も次のように理解している。

そして対象の同一性の形式は、哲学者に対して、思考するひとり
の主体の統一に根拠を求める、そこでは思考以外のすべての能力が
思考の諸様態でなければならない。これが開始としてのコギトの意
味である。つまりコギトはその主体におけるすべての能力の統一を
表現し、したがって主観的同一性を反映している対象の形式にすべ
ての能力が関わる可能性を表現している。コギトは哲学的概念を共
通感覚という前提に委ねている、コギトは哲学的になった共通感覚
である。(DR: p.174)

コギトには主体性や同一性、共通感覚といった概念群が有機的に連関しているのがわかる。ところでこれは、あくまで「従来」の「コギト解釈」についてのドゥルーズの理解である。彼はこのように理解されたコギトを別の仕方では捉え返そうとした。つまり差異哲学に適する概念へと再構成しようというのである。それが『差異と反復』の試みのひとつである。

では、それはどのようなものか。概略を述べておくと、ドゥルーズ的コギトは「ひび割れた私」と「崩壊した自我」から構成されるものであり、リクールの言葉を用いて「流産したコギト」と呼ばれる。とはいえ、これだけではただのジャルゴンの寄せ集めであって、何を説明したことにもならない。これから本稿において彼のコギト論を追うなかで、それが存在と生成を同時に捉える構造であることを明らかにしていく。この構造のうちにヒュームやベルクソン、ニーチェらの研究（とりわけ時間論）が統合されていき、またフロイト、ラカンらの精神分析の知見もそこに導入されることになる。私たちは、彼のコギトが『差異と反復』全体を貫く基本構造であると主張できるまでになるだろう。

一・ドゥルーズ的コギトの基本構造

コギトとは、デカルトに由来する哲学的概念であり、*Cogito, ergo sum*（私は思考する、ゆえに私は存在する）という命題の「私は思考する」に当たる。しかし、コギトはそれを含む命題全体において意味を持つので、コギトという言葉で「私は存在する」も暗に指し示している。コギトはそれだけで思考と存在の関係を表していると言える。従来、この関係は同一性として考えられてきた。⁽¹⁾ドゥルーズはこれを差異の関係として捉え返そうと試みる。

ドゥルーズは『差異と反復』第二章の時間論で、コギトに関して次のように議論を始める。

すべては、あたかもデカルトのコギトが二つの論理的価値、つまり規定作用と未規定な存在によつてことにあたるかのように進行する。規定作用（私は思考する）は未規定な存在を含意しており（私は存在する、なぜなら「思考するためには存在しなければならぬ」から）——そしてまさにそれをひとりの思考する存在者の存在として規定するのである。つまり、私は思考する、ゆえに私は存在する、私は思考するモノである。カントの批判の全ては結局デカルトに対して次のように反論するものになる。規定作用を未規定な存在に直接差し向けることは不可能である。規定作用（「私は思考する」）は、もちろん何か未規定なもの（「私は存在する」）を含意してはいるが、この未規定なものが私は思考するによつてどのように規定されるかを、まだ何も私たちに教えないのである。（DR: p.116）

デカルト的コギトは、「私は思考する」が「私は存在する」を含意していることから「私は思考するモノである (Sum res cogitans)」を導くことができないというものである。それに対するカントの批判とは、この含意関係からだけでは「私は思考するモノである」を導くことができないというものである。未規定な存在がどのように規定されれば思考するモノになるのか、その規定の形式が与えられていないからである。では、この規定の形式とは何か。ドゥルーズはカントの議論を援用しながら、それを「時間の空虚な形式」と答える。つまり思考は時間によつて存在を規定する。ここに規定作用（思考）、未規定なもの（存在）、規定の形式（時間）の三つの関係が提示されたことになる。

ところが、時間の形式によつて存在を規定するとパラドクスが生じることになる。

私の未規定な存在は、時間において現れる、受動的で受容的なひとつの現象としての存在、ひとりの現象的主観の存在として、時間においてしか規定されることができない。その結果、「私は思考する」において私が意識した自発性は実体的で自発的な存在者の属性としては理解されず、受動的自我の触発としてのみ理解される。そしてその自我は、自我に固有の思考、固有の知性、それによつて自我が〈私〉を不すものが、自我によつてではなく、自我において、そして自我に対して活動するのを感じるのである。その時、尽きることのない長い物語がはじまる。つまり私はひとりの他者である、あるいは内感のパラドクス。（DR: p.116）

コギトに時間を導入すると、「思考する私」と「思考される私」が一致しないという事態が生じる（内感のパラドクス）。ここにドゥルーズは差異を見出しているが、これはどうしたことだろうか。「私は思考する」は「私は存在する」を含意しているが、まだその存在を規定しているわけではない。規定は時間の形式に基づいてなされる。私は私の存在を時間に基づいて思考するのである。コギトとはこのような自己再帰的構造（自己が自己に関係するような関係）と言えるだろう。ところが、時間によつて規定された、つまり思考の対象となった私は実体としての私ではなく、時間のなかに現れる現象としての私である。現象としての私は、

能動的に思考する存在ではなく、思考によって時間のなかで触発される受動的なモノ（受動的自我）である。「私は思考する」において思考の自発性を意識する私に対して、受動的自我は思考の自発性を、自己を触発する作用として感じるのである。そして、私の未規定な存在は時間の形式の外ではやはり未規定なままに留まっている。私が自己を思考の対象とするときに生じる存在と現象への分裂、これが「ひび割れた私」である。

この分裂、そしてパラドクスを作り出すものをドゥルーズは「内的差異」(DR: p.116)と呼ぶ。内的差異とはベルクソンの哲学に由来する概念であり、独立している二項の間の差異ではなく（これは外的差異と呼ばれる）、一見不可分に思われるものに刻まれる切斷線である。⁽²⁾ここで、規定作用を未規定なものに直接関わらせることができないという意味で、思考と存在の間に内的差異があると言える。この差異は時間という規定の形式のことであつた。この形式によって、思考の対象としての受動的自我が「時間において現れる」のである。このとき私の存在と受動的自我の間にも内的差異が見出されることになる。すると時間の形式は二つの仕方でも内的差異を持つだろう。ひとつはそれ自体が内的差異であること。もうひとつは時間の形式に基づいた内的差異。

まとめると、規定作用（私は思考する）が未規定なもの（私は存在する）を時間の形式（内的差異）によって規定する。これがドゥルーズ的コギトの基本構造である。この構造から、受動的自我が発生する（ドゥルーズに従うなら、デカルトのコギトでは時間のなかに生じる自我について考えることができない）。重要な点は、内的差異が発生の問題と結

びつくところにある。

二、時間のコギト的構造

このコギト論が時間論のなかで、とりわけ第三の時間を扱う箇所而言及されるのはなぜだろうか。それは受動的自我の発生においてどのような意味を持つのだろうか。これを理解するためにまずドゥルーズの時間論をまとめておこう。⁽³⁾

『差異と反復』の時間論はその全体が超越論的な時間論であり、時間の土台となる時間の第一の総合、時間の根拠としての第二の総合、時間を脱根拠化する第三の総合、これら三つの時間から成る。

第一の時間と第二の時間の連関

まず第一の時間とは、継起する瞬間や個別的な時間の反復から差異を抜き取る時間である。この働きを縮約と呼び、ここで抜き取られる差異は一般性であつて、それによって習慣を形成する。習慣形成は経験がなければ起こらないが、縮約する働き自体は経験に先立って存在し、経験を条件付けているという意味で超越論的である。縮約を遂行し習慣を受動的に形成するものを、ドゥルーズは受動的自我と呼ぶ。継起する瞬間を縮約することで時間のなかに〈現在〉が構成される。これが時間の土台となる。この〈現在〉は、個別的な出来事としての過去と一般性としての未来を時間の局面として含む超越論的な時間構造である。

第一の時間によって、〈現在〉という土台の上で過去から未来へと過

ぎ去る時間が構成される。しかし、ここでは現在自身は過ぎ去ることは出来ない。その現在を過ぎ去らせるのが第二の時間の働きである。ところで現在が過ぎ去るとはどういう意味か。それはある時点での現在から別の時点での現在への移行を意味するが、直線的な時系列上を横に動くような移行ではない。そうではなく、今ここにおけるアクチュアルな現在が古い現在を入れ子状に含んでいくという仕方での移行であり、現在の拡張とも言える。このような現在の入れ子状の増殖を実在的 (reell) にするのが記憶の働きである。記憶が〈現在〉という時間の土台の根拠となつていたのである。そして記憶が構成するこの時間の根拠は〈過去〉と呼ばれる。そしてこの〈過去〉は決して古い現在と同じものではなく、現在に対して同時的であり、また過去の全体が現在と共存し (アクチュアルな現在のそれぞれは最も縮約された過去である)、過去自体は現在であつたことのない〈過去〉として現在に先立つて存在する。このような構造は超越論的である。

ここで第一の時間と第二の時間はどのように関わっているだろうか。

いずれにせよ、現在は、なるほど縮約の成果として現れるのだが、しかしまったく異なつた二つの次元に関係づけられて現れるのである。一方の場合では、現在は、即自的に互いに独立している継起的な諸瞬間あるいは諸要素の最大の縮約の状態である。他方の場合では、現在は、共存する全体的なものとして即自的に存在するひとつの過去の全体の最大限の縮約の度を示している。／…／過去が、様々な弛緩と縮約の無数の度において、その無数の水準において、何

よりもまず自己と共存している場合にはじめて、現在は、その現在と共存している過去の最大限の縮約の度として存在するのである。

(DR: p.112)

現在は継起的な諸瞬間の縮約であり (第一の時間)、同時に過去全体の最大限の縮約である (第二の時間)。現在が過去全体の最大限の縮約であるなら、純粹過去は最大限の弛緩として考えられる。また現在が習慣あるいは一般性であつたのに対して、古い現在としての過去は個別的なものである。つまり縮約が一般性を意味し、弛緩は個別性を意味する。すると現在と純粹過去との間には一般性から個別性への無数の度が存在することになる。このとき現在と純粹過去はその間に無限のグラデーションを含んだひとつの時間の全体を形成する。これは受動的自我の記憶の全体とも呼びうるものである。ただし、純粹過去は過去という時間の存在そのものであつて、経験されることのないものである。

第一と第二の時間の協働は、想起という働きを可能にする。想起とは現在において過去を思い出す能力のことであるが、この能力は純粹過去を想起しようとするとき、それを神話的な過去つまり究極に古い現在として表象してしまうのである。これによって、純粹過去に代わつて神話的に古い現在が現在の根拠になつてしまう。ところが古い現在は現在と同じく〈過去〉によつて根拠づけられるものである。この時、何が起るのか。神話的な過去を現在の根拠に置くということは、現在を神話という起源からの派生物とみなすことと言える。起源と派生の関係は同一性あるいは類似性である。この関係は時間の流れを円環状にする。季節

が巡るのは、時間の流れのなかで、かつての春と現在の春の類似性が確認されるからである。誕生日（起源）を毎年祝うことができるのは、日付が同一のものとして回歸するからである。想起が時間の流れのなかで同一物の回歸を告げる（再認する）のである。神話とは時間の円環の根本的なモデルと言えるだろう。ところで、この時間の円環には構造上、新しいものが到来するための余地がない。

第三の時間

第三の時間とはこの過去と現在が作る円環を未来に向かう直線に変えるものである。第一・第二の時間の協働は受動的自我の内容（時間の総体、あるいはベルクソンの持続）を持った時間を構成する。これに対して、第三の時間とは時間の空虚な（内容のない）形式と言われる。この形式とは、〈前〉と〈後〉、そしてそれら二つを区切る〈句切り〉⁽⁴⁾である。この形式によって時間は順序づけられ、直線化する。第三の時間とは、第一・第二の時間が構成する時間の内容を形式に従って順序づける時間である。では、順序化はどのように行われるのか。

第三の時間はまず時間の総体を見出す。この全体は第一・第二の時間によって構成されたものである。次に総体は、第三の時間の働きによって、そこに含まれているひとつの驚異的な、そこで事態が一変するような出来事を基点に句切られる。この総体をふたつに句切る出来事によって、その出来事の〈前〉と〈後〉という順序が生まれる。この〈前〉と〈後〉は〈句切り〉をささむこと⁽⁵⁾で不等・異質なものとなる。

ドゥルーズによるならば、〈前〉とは「私にとっては大きすぎる」行

動のイメージであり、神話的世界として例えられる過去の出来事を指す。〈句切り〉とは過去のイメージに対して「私が行動に等しくなる」ことを指す。神話的出来事を達成する英雄のように、できなかったことができるようになるという変身の現在である。〈後〉とは私というものももういなくなってしまうた未来を指す。それは神もいない、英雄もいない、民衆たちの時間と言われ、別の言い方をすれば、私を排除しても残る行動の成果としての新しいものが到来する時間である。⁽⁶⁾現在を派生物ではなく、そこで事態が変化する〈句切り〉として捉えることで、円環を切つて未来が到来するための場所を形式的に作り出すのである。これによって新しいものの経験が実在的（*acté*）になるという点で、この形式は超越論的であるだろう。この時間の形式に基づく新しいものへの変容の経験こそが生成と呼ばれるものである。

問題は第三の時間とコギトの関係であった。ドゥルーズ的コギトとは、規定作用（思考）が規定の形式（時間）によって未規定なもの（存在）を規定しようとするとき、受動的自我が発生するということであった。第三の時間とは、時間の総体に対して時間の空虚な形式によって再帰的に働きかけるものであった。ここでは、規定の形式と時間の形式が合致しているので、第三の時間の再帰性を規定作用（思考）だと見なすことができる。そして第二の時間で言われた純粹過去は、経験できない時間の存在であるという意味で、未規定なもの（存在）と見なすことができるだろう。少なくともここで、第三の時間がコギト的構造を成しているということ、そしてそれが存在と生成を同時に捉えていることを提示することができるだろう。

では、第一の時間はコギトとどのように関わるのか。第一の時間とは受動的自我の時間であった。ところで、受動的自我の扱われ方はコギトの議論と時間論では多少異なっている。コギトにおいて受動的自我は時間の形式によって発生するものであったが、第一の時間では、習慣を形成するものであった。また第二の時間との協働においては記憶を有するものであった。しかし、実際に私たちが注目しなければならないのは第三の時間における受動的自我の役割である。第三の時間がコギト的構造をしていると考えるなら、受動的自我は時間の空虚な形式〈前〉〈句切り〉〈後〉によって規定されることになる。それによってこの受動的自我は、自らに生成の形式を受け入れることになる。つまり、コギトで言われた受動的自我の発生とは、時間論上では、習慣形成するものから生成するものへの受動的自我の変化として捉えられるだろう。コギトが構造であるなら、受動的自我とはそれを引き受ける素材と言えるかもしれない。まとめよう。時間の円環を破つて時間を直線化することとは、習慣・想起が作る円環を破ることと言い換えることができる。それは持続する自我が崩壊することを意味する(習慣の破綻と記憶の忘却)。これが「崩壊した自我」と言われるものである。しかしそれは新しいものへの生成のための積極的・肯定的な事態なのである。

しかし、ドゥルーズの「コギト」解釈はまだ不明確な部分が残っている。例えば、時間が時間自身を対象とするのはどのようにしてか、あるいは存在と生成、そして時間に対して特権的に振る舞うように見える思考とは何か、などといったように。このような疑問に半歩でも踏み込むために、引き続き彼の「コギト」解釈を追っていきこう。

三 タナトスと「コギト」の一致とその意味

『差異と反復』第二章で時間論に続く精神分析の議論は、時間のコギト的構造を確認するかのように進む。そのため、同じ議論がただ繰り返されていくように見えるが、ここには時間論では扱われなかった〈死〉というテーマ、そして興奮やリビドーなどのエネルギー論や強度論が現れてきている。さらには、ドゥルーズ哲学の主要概念である〈現実的なもの〉(l'actuel)と〈潜在的なもの〉(le virtuel)もここにおいて導入される。これらの概念によって時間論では曖昧なまま触れられなかった、時間の時間自身への関係、自己の自己自身への関係の仕方が説明されることになる。端的に言えば、自己の自己自身への〈死〉を含んだ関係をタナトスとして提示し、そのうえでタナトスがコギト的構造を成していると言っているのである。時間論と精神分析、そしてタナトスとコギトを重ね合わせることにはいったいどんな意味があるのだろうか。

精神分析の時間論的理解

まず、ドゥルーズの精神分析の理解を辿っていきこう。

第一の時間に当たるのが、〈エス〉である。ドゥルーズの解釈によれば〈エス〉とは強度的差異としての興奮を快感として解消する場所を指す。ある興奮を快感として受け取るためには、それを受け取るための原則が必要になる。この受け取りを興奮(強度)の〈拘束〉と呼び、この拘束を為すものをハビトゥス(習慣)と呼ぶ。ここでは、眼がその例として挙げられている。

ここでは幼児の例が挙げられている。

ある動物は、光に基づく散在し拡散した興奮を、おのれの身体のある特権的な表面において再生するよう規定することで、眼を形成する。眼は光を拘束する、眼はそれ自身で拘束された光である。／
：／ここから、ひとつの新たな差異（形成された眼、見る自我）が生じる。／：／ただし、この自我は、受動的で、部分的で、幼生で、観照し縮約する自我である。〈エス〉には局所的な自我がひしめき合っており、拘束に対応した諸々の統合が遂行される場所で、これら局所的な自我は〈エス〉に固有な時間を、生ける現在という時間を構成するのである。(DR: pp.128-129)

光を拘束する眼がひとつの受動的自我と見なされる。すると、その他の興奮を拘束する器官もまたそれぞれ受動的自我と見なされ、その自我は局所的（場所的）であり、部分的であるから、〈エス〉には受動的自我がひしめき合うことになる。

この興奮の受動的総合から能動的総合への移行がある。拘束された興奮を、現実的なものとして、私たちの諸行動の目標として定立された対象に関係づけることがその能動性である。これを〈対象関係〉における〈現実吟味〉あるいは〈現実原則〉と言う。これに従うことで、局所的な受動的自我は大局的な能動的自我として統合される。志向性（意識）の発生とも呼ぶ場面である。これによって能動的自我は現実的な対象との関係に入る。しかし、ここに同時に別の受動的総合への深化があるとドゥルーズは考える。それは現実的対象に対する潜在的対象の構成である。

一方で幼児は、ひとつの対象の定立、あるいは対象への志向性へと向かって、拘束された興奮を越えていく。例えば、努力の目標としての母、／：／幼児がそれと比べて自分の成功と失敗を測る項としての母。しかし他方でしかも同時に、幼児は自分のために別の対象を、対象の全く別のタイプを構成する。それは潜在的な対象あるいは虚焦点であって、幼児の現実的な能動的活動の諸々の進展や失敗を統制し、補償するようになる。(DR: p.132)

ここで、現実的な対象のセリーと潜在的な対象のセリーが構成される⁽⁸⁾。幼児（そして私たち）の行動はこの二つのセリーによって成り立つのである。これらのセリーの関係は次のように説明される。

二つのセリーはどちらかが欠けては存在しないのであって、それが意味しているのは、それらのセリーが相互に補完しあうだけでなく、それら相互の非類似と本性上の差異ゆえに、相互に利用しあい、相互に養いあっているということである。潜在的なものは現実的なもののセリーから先取りされているということ、そして潜在的なものは現実的なもののセリーに体内化されているということが、同時に確認されるのだ。(DR: p.133)

この非類似、本性上の差異、相互依存、先取りといった特性は、次の

引用によって、時間論上の差異つまり現在と純粹過去との差異として説明される。

潜在の対象は、ひとつの新しい現在と比べて過ぎ去っているのは決してなく、潜在の対象がかつては現在であつたという場合の現在と比べてよりいっそう過ぎ去っているのでもない。潜在の対象は凝固した現在のなかで、潜在の対象が現在であるという場合の現在と同時にあるものとして過ぎ去っている、／＼／すなわち潜在の対象があるべき場所に存在するときに置き換えられているものとして、過ぎ去っているのだ。(DR: p.135)

ここに第二の時間の議論が現れている。純粹過去としての潜在の対象は、現実の対象に二つのセリーを可能にする。古い現在のセリーとアクチュアルな現在のセリーである。この二つのセリーは潜在の対象によって共存する。このとき、古い現在とアクチュアルな現在の関係は、潜在の対象がそれらのセリーの間を循環することによる共存であつて、起源・派生の関係ではない。例えば、ある男性の恋人への愛情(アクチュアルな現在)が、彼の幼児期における母への愛情(古い現在)の反復になっているというわけではない。彼の愛情の潜在的な対象が、母や恋人に置き換わり、母から恋人へと、またその逆へと偽装されるのである。潜在の対象の現実的な対象への置き換えがあり、現実の二つのセリー間での偽装という仕方での連絡があるのだ。

本稿において重要な点は自我が対象と関わるその仕方である。つまり

自我は対象に対して、現実的である仕方と潜在的である仕方の二つの仕方に関わる。このとき、前者が第一の時間であり、後者が第二の時間に対応していた。また前者がハビトゥス、後者がエロス(とムネモシユネの紐帯)と呼ばれる。この二つが関係して固有の時間構造を作るという点は時間論とほぼ同じである。以上を踏まえて、ドゥルーズにとつて精神分析における第三の時間とは、この対象への関係が自己に向かう事態(再帰性)であると考えることができる。

タナトスとコギト

第一と第二の時間がそうであつたように、ハビトゥスとエロス、ムネモシユネも円環を形成するとされる。その仕方も全く同じで、潜在の対象への愛情がかつての対象への愛情として錯覚され、それが現在の対象への愛情に対して起源的な同一性を持つことになり、それによって現在の愛情が派生的な類似性を帯びることになると説明される。これによって円環が形成されると過ぎ去る現在は起源を反復するサイクルになつてしまい、新しいものが生まれてくる余地がなくなつてしまう。

この円環を破るものとしてタナトスが要請される。タナトスとは自己が自己に関係することであり、この事態をドゥルーズは、対象へ向かうはずのリビドーが自己へ逆流するという現象によって説明している。第二から第三への時間の論理的関係が精神分析によって力動的に説明されたことになる。これによって自我にどのようなことが起こるのか。

自我と対象の関係が自己へと向かい、自己が自己の対象となること、この再帰性によって自我はまず現実的な対象のセリーと潜在的な対象

のセリーへと分裂することになる。言い換えれば、現実的なものと潜在的なものとの差異をおのれの差異として内化するのである。また現実的な対象のセリーは、古い現在のセリーとアクチュアルな現在のセリーへと分裂し共存する。そして自我はおのれの潜在的な部分を現実的な対象のセリーにおいて置き換え、ふたつの現実的なセリー間で偽装するという構造を自らに引き受ける。それでは自我における潜在的な部分とは何だろうか。常に置き換えられそれ自身を捉えることができないものは、私の未規定な存在と一致すると考えることができるだろう。また現実的なセリーにおける偽装という言葉は、自我の変容あるいは生成を意味していると理解することができる。このようにして、タナトスとは存在と生成が同時に成立する構造であると言える。そしてこれは潜在的なものとの現実的なものの関係を示すものでもある。このタナトスの構造を、ドウルーズはリクールの言葉を援用しながら「流産したコギト」と呼ぶ。ここにタナトスとコギトの一致が見出されることになる。ドウルーズにとってコギトとは、潜在的なものとの現実的なものの結びつきを存在に再帰的に関わらせることで「存在が生成について言われる」超越論的な構造なのである。

ところでタナトスにおいて、存在と生成は直接つながっているわけではない。時間論がそうであったように、未規定なものを規定する形式が必要である。タナトスにおいて、空虚な形式に対応するのは〈死〉あるいは〈死の本能〉であり、それが潜在的なものと現実的なものとの内的差異を成す。すると、死は潜在的なもの（存在）から現実的なもの（生成する自我）の内的発生原理と言える。それは起源からの派生とは全

く異なる事態を示すだろう。

では、死が生成する自我の内的発生原理であるとはどういうことだろうか。ドウルーズは次のように言うことで死についての複雑な事態を示している。

「私が死ぬ」よりも深い「ひとが死ぬ」が常にあり、／∴／それはあたかも個体的なものが私や自我の人称的な形式のなかにもはや囚われず、特異なものさえも個体の諸境界のなかに囚われていないような、いくつもの世界が出現するかのようである。(DR: p149)

「ひとの死」、つまり私の経験を超えて、ひとが死に続けるための普遍的な死の形式があること、これは超越論的領野やコギトがもはや私に備わっている主観的条件とは言えないということの意味している⁽⁹⁾。そしてこの死の普遍的形式をドウルーズは〈問題〉として捉えている。問題とは、ここでは「いつ」「どこで」（ひととは死ぬのか）という形式であって、この問題によって死も含めた未来の多様な出来事が、あるいはそれが現象する時・空が構成されるのである。この出来事と時・空の形式こそ、生成の条件と言えるだろう。未来の出来事を問う「いつ」「どこで」の形式があつてこそ、習慣・記憶の円環から思考へと超え出ることができるのであつて、ここにドウルーズがコギトを重視する理由があるのだ。

タナトスとコギトの一致は、第三の時間Ⅱ死によって人称の世界を棄して、非・人称的な個体（『意味の論理学』では出来事と呼ばれるもの）と前・個体的な世界を引き出してくるのである。第三の時間が選別のテ

ストだと言われるのはこの意味においてであり、ニーチェの永遠回帰と重ね合わされる。そしてクロソウスキーが言うような、主観（私）の一貫性とは相容れない秘密の一貫性、つまり時間の一貫性を見出すことができるだろう。

しかしここからコギトを理解する上で最も根本的な事態であるがゆえに避けて通ることができない問題が現れる。すなわち、主観によらないならば思考はいかにして発生するのか。

四、思考の発生

思考について考えるために、本稿一節の冒頭の引用を振り返ってみよう。そこで問題となっていたのは規定作用としての思考を未規定なものである存在に直接差し向けることができない（デカルト的コギト）という事態であり、そこから規定の形式としての時間（カント的コギト）へと議論は展開していった。そして時間論と精神分析の議論では、コギトにおいて存在と同時に生成を捉える仕方に向かつて行った。ところでドゥルーズは、この場面を別の言い方で表現することで、別の問題を提示する。その表現が最も直接的である結論部から引用しよう。

デカルト的コギトの主体は思考しない、それは思考する可能性を持つただけであり、この可能性のただなかで愚鈍なままである。

(DR: pp.353-354)

思考を存在に直接差し向けることができないという事態とは、思考が可能性に留まっているままで実際にその行為が起こっていないことである。その時、時間の空虚な形式は内的発生の原理として作用しないだろう。これはデカルト的コギトが生成を説明できないと言っていることになる。そしてドゥルーズの議論に沿えば、存在は存在者（生成するもの）に、そして潜在的なものも現実的なものに内存する (insister) のであるから、生成が説明できない場面では存在も未規定のままに留まってしまふことになる。すると思考の発生を説明できなければコギト構造が作用しているとはそもそも言えないことになる。では、思考するという行為はいかにして発生するのか。この疑問に答えるのが『差異と反復』第三章の主題であり、コギトの議論の展開として読めるだろう。

思考の可能性の構造

そもそも思考が可能性に留まるのはなぜだろうか。ドゥルーズはデカルト的コギトを次のように理解した。デカルト的コギトはいくつかの前提を持っており、そのひとつは、私たちが事実においてほとんど自発的に思考しないとしても、思考する力は権利上すべての人に平等に配分されているというものである。⁽¹⁰⁾ここに権利上の思考可能性と事実上の愚鈍さが提示されている。しかし、これだけではデカルト的コギトが実際に思考しないことの説明になっていない。ではなぜ思考しないと言ったことができるのか。それは、ここでデカルトが採用しているとされる〈思考〉というものが、実は思考ではないからだというのがドゥルーズの主張である。

この根本的な異議申し立ては以下のような理路を辿る。ドゥルーズによれば、デカルトは思考のモデルとして「再認」を採用してしまっている。再認とは感覚、想像、想起などの各能力がそれ固有の対象を持ちつつも、それら各能力を対象の同一性の形式に基づいて一致して働かせることよって成立する。この対象の同一性の形式を作り出すのは、それらの能力を統一する主観であり、主観の同一性が保証される限りで対象の同一性が保証される。そして思考は、ここでは各能力を統一する特別な能力として、主観に帰せられる（「私は思考する」）。こうして思考は再認と見なされるようになる。

さらに再認は次のような構造を持つ。各能力を一致して働かせるための規範を、ドゥルーズは主観とは別に、「共通感覚」と呼ぶ。そして、共通感覚に従って各能力がひとつの対象をそれぞれ個別に認識するその配分の規範を「良識」と呼ぶ。良識は、各能力の個別の使用であることから、経験的なものであり、各能力はある対象の同一性が損なわれないように配分される。共通感覚は、それら経験的な使用を統一する主観、そして同一性の形式を成立させることから、超越論的なものである。これよって私たちに再認の経験が可能になっている。

以上の構造を思考のモデルとして採用する限り、経験は超越論的主観性に基づく同一性の形式よって構成されたものとしてしか捉えられず、常に再認という形でしか対象を経験することができなくなる。そしてここでコギトについて言えば、私の未規定な存在は私にとつて外部の対象ではありえないという意味で再認の対象にはなりえない。もし再認の対象になり得るとしても、それは「思考する私」（「存在者」と「存

在する私」（「存在者」）の同一性を言うのみである。これでは、「私は思考する」（「作用」）から出発して、私の未規定な存在を時間の形式（内的差異）よって規定することで、生成の基体である「思考される私」（「存在者」）の発生を説明する、ということとはできない。要するに時間論の入り込む余地がないのである。このようにして、デカルト的コギトには思考することが、つまり存在から存在者を時間において発生させることが、構造上できないようになっているのである。

思考の最大の力能としての愚劣

このような批判を為す限り、ドゥルーズはそのコギト構造に思考の発生のプロセスを組み込まなければならない。すると、デカルト的コギトに對置させたカント的コギトからそれを説明するのが妥当であろう。ところがそれはできない。というのも、カント的コギトはぎりぎりのところで再認の核である超越論的主観性を維持してしまうからである。

超越論的主観性のないコギトにおいて思考の発生を説明すること、この困難な試みを実行するためにドゥルーズはアントナン・アルトの思考の「無能力」を取り上げる。⁽¹¹⁾ 思考の無能力（愚劣とも呼ばれる）とは、権利上の思考の不可能性からの事実上の思考の発生を表現するパラドクスである（デカルト的な権利・事実問題の反転、つまり愚鈍から愚劣への転回）。

超越論的主観性の廃棄に関しては別の論稿で扱ったのでここでは省略して、⁽¹²⁾ コギトに関わる限りで発生の問題を見ていこう。無能力はここでは少なくともふたつの意味で言われる。ひとつは自発性のなさ、強制さ

れてしか為されないという特性。もうひとつは経験的には思考できないが思考においてしか捉えられないものを対象とすること。

ひとつ目の特性は、時間論との関係を表している。時間論の第一、第二、第三とステップに合わせて、能力論も感性（現在）、記憶（過去）、思考（未来）というように展開する。要するに能力それぞれにすでに時間論を対応させているのである。そして思考は、感性や記憶の暴力的な連絡に巻き込まれる形で、思考に固有の対象を思考するよう強制される。思考の開始は、私の自発性によるのではなく、強度・感性から始まる一連の連鎖によるのである。

ふたつ目の特性である思考に固有の対象とは〈問題〉である。問題とはすでにタナトスのところで扱ったものであるが、ここではより広い射程を与えられている。ドゥルーズが経験できないものというとき、それは超越論的なものを意味する。つまり問題も超越論的なものであり、思考の実在的経験の条件を指す。そして思考が問題を思考するように強制されるとは、超越論的なものが主観に属してはいることを意味している。問題は思考の発生を条件づけているのであって、思考の可能性の条件ではないのである。またドゥルーズの言う問題の特性のひとつはその問題には解がないという点にある。

問題に解がないこと、ここにドゥルーズが〈愚劣〉を思考の最大の力能として評価する理由がある。彼によれば、愚劣とは解を間違えることや思考しないこと（愚鈍）ではなく、偽なる問題を立ててしまうことである。この事態が明らかにするのは、問題の次元において真偽が言われるといふことである。そして愚劣が思考の最大の力能であるのは、偽な

る問題からでも解を出すことができるその力にあるだろう。これは解なき問題だからといって解けないわけではなく、解がないからこそその解き方は思考に任ざれるということである。またその解は解き方次第で多様であり得る。そしてこの多様な解が経験されるものとして発生するのである。⁽¹³⁾ 愚劣とは、すでに思考の発生の状態であり、思考にできることの最大を表している。

話をコギトに戻そう。死や思考の発生の問題は、私を超えていく側面を描き出した。これを超越論的主観性のないコギトと表現したわけだが、するとここまでドゥルーズ的コギトに組み込まれていた私、自我、個体とは何だったのか。それらはコギト構造のうちでどのような位置づけを与えられているのだろうか。

五 私、自我、個体

コギトをめぐる、私、自我、個体といった一見同じものを指すかに見える言葉が現れていた。しかしドゥルーズは、存在と生成を説明するためにこれらの言葉を実際には区別し、それぞれに役割を与えている。それらはコギト構造のなかで、どう関わりあっているのだろうか。⁽¹⁴⁾

自我から見えていこう。時間論において自我とは、それ自体では、継起する瞬間を縮約して習慣を形成するものであった。精神分析の場面では、興奮を拘束するものであった。それは外的刺激の感受によって働くので、受動的自我と呼ばれた。そして受動的自我は、興奮を拘束する器官の違いの数だけあるので、局所的にかつ無数に存在することになる。これら

無数の受動的自我が統合されることで、大域的な自我としての意識を形成すると言われた。この意識を私と解してもいいだろう。この時、自我が受動的であったのに対して、私は能動性を獲得している。そのひとつの表現が「私は思考する」である。ところが、先に論じたようにコギトの構造上、思考は私の能動性によってではなく、思考せよと強制するものによる触発によって為される。そしてこの私は、自己自身を思考の対象とするとき、おのれの内に未規定な存在と思考によって触発される受動的自我との内的な差異を見出すのであった。この時の自我は、習慣形成するものではなく、時間の規定作用によって生成するものとなっている。

微小な自我とその集積によって形成される私から成る、このようなコギト構造をドウルーズは「心的システム」と呼んでいる。では、このシステムの中で個体の位置づけはどうか。それはず、思考が未規定な存在を規定する働きの中で現れてくる。

「思考と個体化の」紐帯は、思考する主体の感性をすでに構成している強度の場のなかで結ばれている。／：／個体化は私という形式も自我という形式もはや借りることのない流動的な強度的ファクターの諸々の場において成立する。あらゆる形式の下で働いている個体化そのものは、その個体化が出現させ、それとともにもたらされる或る純粋な背景から切り離し得ない。／：／個体は、背景から際立つが、しかし背景は、個体から際立たず、その背景と縁を絶つ個体と縁を結び続ける。背景は未規定なものであるが、ちょうど

靴に対する地面のように、規定作用を包含し続けるかぎりにおいてである。(DR, p.197)

ここでは、個体は私や自我とは異なるものと言われている。しかし個体が、背景と言われている未規定なものを規定することで際立つものである限り、それは私たちが既に述べた生成する受動的自我と一致するものと見なせるだろう。

整理すると、心的システムとしてのコギト構造とは、まず、興奮を拘束する微小な受動的自我が集積してひとつの大域的な私を構成する。次に、この私は自己自身を思考の対象とすることでおのれを差異化し、おのれの内に未規定な存在を見出す。そしてそこから思考の働き（存在を時間の形式あるいは諸能力によって規定すること）に従って、生成する受動的自我としての個体が生み出されるのである。この個体は私でも自我でもない、単なる「このもの」である。すると次のように言えるだろう。ドウルーズのコギト構造は、微小自我から出発して大域的な私を経て、非・人称的な個体へ至る脱人称化のシステムである。そして個体は生成を引き受ける点で、常に自らを新しいものとして生成するものである。この生成の過程が永遠回帰であり、秘密の一貫性であり、直線としての時間である。また、このシステムの内部で存在、時間、思考、能力、現実性、潜在性、生成が駆動しているのである。

ところで思い出してほしい。興奮を拘束する受動的自我の例でドウルーズが持ち出したのは、眼であった。しかし通常の言葉、つかいかからずれば、眼を自我と呼ぶのは奇妙である。また習慣形成の場面でも次のよ

うに言われる。

小麦と呼ばれる土と湿り気の縮約が存在し、この縮約が観照である、／：／といったどんな有機体が、反復の諸要素と諸事例から、また観照され縮約された水、窒素、炭素、塩化物、硫酸塩から、そしてこのようなおのれを構成するあらゆる習慣を絡み合わせつつも、作られないというのか。(DR: p.102)

眼、小麦、そして有機体が自我であると言われる。ドゥルーズは自我をはじめから人称的なもの、人間的なものに限定してはいないのである。さらには自我を「縮約機械」(DR: p.107)とまで言っている。とすれば、そんな自我の集積である私もまた、はたして人称的なもの、人間的なものに限定されるだろうか。⁽¹⁵⁾だから、ドゥルーズのコギトが「心的システム」と呼ばれるとき、重点が置かれるのは人間精神を指す「心的」ではなく「システム」のほうである。システムが超越論的主観性にとつて代わったと言えるだろう。

以上のことを確認するように、ドゥルーズは、『差異と反復』第二章において時間論と精神分析の議論を経た後に、つまり心的システムの基本構造の提示が済んだ後に、システムとは何かという問いへ進み、さらにそこから文学システムの記述へと展開している。また章が進めば、社会システムや生物システムなどが語られるだろう。これらのシステムについて述べることは本稿の仕事ではない。ただ述べておくべきことは、この議論の展開から推測されるように、心的システムとして提示された

ドゥルーズのコギトは、その他全てのシステムのモデルとして考えられているだろうということである。すなわち、あらゆるシステムはコギト構造を成していると考えることができる。

結び

本稿の課題は、『差異と反復』が全体を通してドゥルーズのコギト解の鍵概念のひとつである〈理念〉とコギトの関係には一切触れることができなかった。⁽¹⁶⁾さらに、コギトという哲学史を貫く主題にもかかわらず、他の哲学者たちの議論と照らし合わせることもできていない。多くの十分な点があるとはいえ、ドゥルーズにとつてコギトが存在と生成を一挙に捉える基本構造であったことを示すことができただろう。とすれば、本稿は十分その役目を果たしている。残っている問題は別の機会に改めて論じることにした。

【注】

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F, Paris, 1968. DRからの引用は(略語ページ数)の要領で本文中に示した。なお、引用に関しては、財津理訳、『差異と反復』(上・下)、河出文庫、二〇〇七年を参考にしつつ拙訳を提示した。

- (1) コギト解釈の歴史をまとめるには私はあまりに非力であるし、またここでも大きくすぎる問題である。この点に関して、佐藤啓介氏がフランスにおけるコギト解釈の現代史的な要約を行っており、非常に参考になった。佐藤啓介、「フランス反省哲学の分岐点 P.リケールとM.アーンリの cogito, ergo sum 解釈を巡って」 <http://www.h7.dion.ne.jp/~pensiero/study/cogito.html>
- カントのデカルト解釈に関しては、山田弘明、「カントのコギト解釈」、名古屋大学文学部研究論集、四九号、二〇〇三年が参考になった。
- (2) 内的差異については、「La conception de la difference chez Bergson', *Life deserte et autres texts*, Minuit, Paris, 2002 (ベルクソンにおける差異の概念)」『無人島 1953-1968』河出書房新社、前田英樹監修、二〇〇三年)に詳細な記述がある。この概念はベルクソンの持続の概念を説明するものとして取り出されているが、『差異と反復』ではカント的コギト概念へと移し替えられている。すでに持続が「自己に対する自己の差異」と定義されており、ここでのコギトと一見して違いがないように思われる。この移行の狙いを推測するなら記憶から思考への能力の移行を見出すことができるだろう。実際、思考を巡ってカントだけでなく、フロイト、ニーチェ、アルトゥーが参照されることになる。また上記の論文では、未来を記憶から捉えるベルクソンと思考から捉えるフロイトをたった一度、不鮮明な形で対置させている。
- (3) ドゥルーズの時間論の詳細に関しては次のものを参照のこと。檜垣立哉、「第三の時間について」『思想』、岩波書店、二〇〇七年、二月。LEVI R. BRYANT, *Difference and givenness*, Northwestern University Press, 2008, Evanston,
- (4) 〈中間休止〉が定訳となっている *cesure* を、〈句切り〉と訳した。イメージを喚起しやすくし、理解を助けるための便宜上の措置である。
- (5) 第三の時間について最も良いガイドとなるのがドゥルーズによる“Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993. (「カント哲学を要約する四つの詩的表現」『批評と臨床』、守中高明ほか訳、河出書房新社、二〇〇二年)である。これを読む限り、第三の時間がニーチェの時間論よりもカントのそれを参照して構築されたことが分かる。「カントの時間概念である「不変性、継起、同時性は時間の諸様態あるいは諸関係である(持続、セリー、総体)」(p.42)。ドゥルーズに対するカント哲学の影響はもつと見積もられるべきだろう。例えば、カントの二つの感性論を統合しようとするドゥルーズの試みの意味とは何か。差異哲学者が統合を唱える数少ない場面。
- (6) 日本人にとってなじみ深い例は宮崎駿『風の谷のナウシカ』のナウシカであらう。
- (7) 『差異と反復』では、ハビトゥスの破綻としての作用者の変身と表現される事態を指す(DR:pp.125-126)。
- (8) 現実的なもの／潜在的なものへの分裂は、精神分析(とりわけラカン)におけるベニス／ファルスへの分裂とも重ね合わされる。『意味の論理学』の動的発生論の場面では、このような分裂を去勢という切断の作用から説明している。またこの切断はソシユールによる記号現象のシニフィアン／シニフィエへの分割をも想起させる。『差異と反復』の別の場面では、コギトにおいて明晰・判明の論理的連関を切断することで、明晰・混雑／判明・

曖昧という存在論的連関を見出すことになる。

- (9) 「ひとの死」や死の本能の普遍的形式性に関してはドゥルーズの『ゾラ論』*Zola et la Felure*, *Logique du sens*, Minit, Paris, 1969 (『ゾラと裂け目』、『意味の論理学 下』、小泉義之訳、河出文庫、二〇〇七年)を参照のこと。
- (10) 財津理氏の研究にあるように、ドゥルーズのこの理解はデカルトの『方法序説』に基づいている。財津理、「ドゥルーズによる概念としてのデカルトのコギト」、『現代思想』、一九九六年一月。
- (11) ドゥルーズ哲学を見渡せば、ニーチェとスピノザの統合という試みと同程度の重要性がカントとアルトの対決に見出せる。明らかにドゥルーズは『判断力批判』に『神の裁きと訣別するため』を対置している。
- (12) 拙論「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「思考の實在的経験の条件」について」、『フランス哲学・思想研究』、日仏哲学会、一三号、一三七-一四五頁、二〇〇九年。
- (13) 問題・解の関係が存在・生成の関係と重ね合わせて考えるべきであるが、煩雑になるのでここでは指摘するだけにとどめておく。
- (14) 『差異と反復』では、実際には、デカルトのコギトや同一性に基づく私や自我と、ドゥルーズ的コギトに属するそれらが(後者は多くの場合「ひび割れた私」や「崩壊した自我」と言われるとはいえ)混在している。本稿では後者のみを対象としているので、多くの誤解と混乱を招くかもしれない。『差異と反復』を読むうえでは、この区別には常に気を配る必要がある。
- (15) ルネ・シェレルは小麦の自我から機械として非有機的な生命へと進むドゥルーズ哲学の方向性を示している。René Schérer, "Samuel Butler: la grand vie inorganique de l'univers", *Deleuze et les Écrivains*, Sur la direction de Bruno Geilas
- (16) 「それゆえ理念は三つの契機を提示している。その対象において未規定であること、経験の諸対象との関連で規定可能であること、悟性概念との関連で無限な規定作用の理想を担うこと。ここで理念がコギトの三つの局面を反復しているのは明らかである。つまり、未規定な存在としての「私は存在する」、この存在がそのもとで規定される形式としての「時間」、規定作用としての「私は思考する」。(DR: p.220)
- (17) すでに触れたフランスのコギト解釈の流れ以外では、フッサールやハイデガーなどとの関係を考えることができる。とりわけハイデガーの時間の自己触発の理論やニーチェ解釈、そして存在、思考、生成を巡るギリシャ哲学解釈など、テーマの共通性は否定しようもない。

et Hervé Nicollet, Cécile defaut, Nantes, 2007.

Du cogito dans *Différence et répétition* de Gilles Deleuze.

Yuki YAMAMORI

Dans son ouvrage principal, *Différence et répétition*, Deleuze a constitué sa propre philosophie à travers la critique de la philosophie de la subjectivité. Malgré cela, le concept de cogito y reste toujours présent.

J'aimerais soutenir deux points suivants. 1) Le cogito est l'élément le plus fondamental dans *Différence et répétition*. Il assure la compatibilité de l'être et du devenir. En d'autres mots, sans cogito, sans devenir. 2) La structure du cogito nous donne un point de vue qui permet de survoler les relations entre des thèmes particulières dans *Différence et répétition*; le temps, le devenir, l'actuel, le virtuel, la pensée, et la philosophie transcendante.

D'abord, je voudrais décrire la structure du cogito pour constater qu'elle se trouve dans sa théorie du temps. Ensuite, je voudrais sonder l'influence de la psychanalyse sur la théorie deleuzienne du cogito et la différence entre celle-ci et celle de Descartes. Enfin, et pour terminer, je voudrais examiner la relation entre le cogito et la personnalité.

mots-clés : cogito devenir césure récurrence système