

# 超越論的經驗論とは何か

——ドゥルーズによるヒューム

## 一 問題の所在究明

カント『純粹理性批判』の「緒論」には、「私たちの認識がすべて経験をもって (*mit*) 始まるとしても、そうだからといって、私たちの認識が必ずしもすべて経験から (*aus*) 生じるわけではない」という一節が記されている。今、経験から生じることなきものを「超越論的なもの」(transcendental, transcendental) と呼ぶとするなら、人間の認識、ひいては「人間」は「経験的・超越論的「二重体」(doublet empirico-transcendental) であることになろう<sup>(1)</sup>。言葉は難しいが、誰にも覚えがある筈だ。あるひとの成功を称えようとして、私たちは、時に「君の努力の賜物だ」といい、時に「もって生まれた才能だ」「親に感謝しろ」という。何か

合田 正人

を初めて経験した後には、「やってみて初めて分かった」とも、「やる前から分かっていた」ともいう。そうした使い分けは、一種の処世術として、私たちの日常の言語行為の隅々にまで浸透している。課税体系に象徴されるような贈与と交換の共犯関係を日々生きているのと同様に、私たちは、経験的と超越論的の共犯関係を日々刻々生きている。「またか」という倦怠感と「まただ」という既視感覚に、そして、希望と失望の明滅に苛まれながら。

それはまた、私たちが、想起 (アナムネーシス) としての認識という古代の思想から、遣伝子工学や人工知能のフレーム問題に至る思想史の一大問題を、知らず知らずのうちに生きているという意味でもある。ノーベル医学・生理学賞の受賞者、利根川進によると、例えば「視覚系の脳細

胞のネットワークは、まず先天的に定められた個体発生プログラムのよって形成されるが、それ自体は機能的に不完全なもの」で、「この不完全なネットワークを機能的に完全なものにするためには、成長の適切な時期（臨界期まで）に、外界から適切な刺激を受け、これを利用してネットワークそのものを改変しなくてはなら」ず、「臨界期を逸すると、ネットワークの改変が起こらず、視覚系は生涯不完全なままになってしまう」<sup>②</sup>のだ。

それだけではない。かつてベンヤミンは、「経験と貧困」と題された一九三三年のエッセのなかで、経験の本質的な貧困化を糾弾したことがある。彼が指摘しているのは他でもない、「経験的―超越論的「重体」の混合比率の変動であって、そうした変動がレーニンという「戦争と革命の世紀」の隠れた動因であったことは、まさにこのエッセの発表年をひとつの端緒とする一連の事件が雄弁に証示するところではあるまいか。

しかし、それにしても、ビンズワングァー『夢と実存』への「序文」（一九五四）、『言葉と物』（六六）のフーコーに加えて、『グラマトロジーについて』（六七）でのデリダが、『差異と反復』（六八）でのドゥルーズが異口同音に、想像力と死の連関を語り、経験的なものと超越論的なものとの折り目ないし繋ぎ目を主題化しているという事態を、私た

ちはどう解釈すればよいのだろうか。想像力―死という対それ自身が、経験的なもの―超越論的なものという対に对应しているのだが、なかでも、ドゥルーズは「超越論的经验論」（*empirisme transcendantal*）なるものを、その哲学的「方法」の呼称として採用している程である。曰く、「今日、（カント的な）諸能力の理論が陥っている不評は、（…）真に超越論的な経験論に対する無理解によって説明される。かつては、経験的なものを下敷きとした超越論的なものの複写（*décalque*）がその代用品であったが、（…）超越論的经验論は逆に、経験的なものの諸形姿を下敷きとして超越論的なものを写し取るのではない唯一の手段である」（*DR*, pp.186―187）。

徹底的な思弁的懐疑は実践の可能性たりうるか否か。運命は必然か否か。公平な分配は可能か否か。経験と経験に先立つものとの接合は如何なるものなのか。「私」はいかなる意味で個体なのか。時に私は、ドゥルーズの思索をこんな単純な問いに還元してみる。まさにそのひとつがここに姿を現しているわけだが、経験をその超越論的条件によって制約し、経験の超越論的条件によって制約するよいうな、両者の共犯関係を断つ唯一の方途としての「超越論的经验論」、それについては、田中敏彦の「ドゥルーズとカント」や、ジャン＝クレ・マルタンの『変奏』が既に論じ

てはいる。<sup>③</sup>けれども、彼らの考察には、否、総じて従来のドゥルーズ研究には大きな欠落があるように、私には思えてならない。ある意味ではドゥルーズの処女作である『経験論と主体性——ヒュームによる人間的自然についての試験論』(以下、『経験論』と略記)の内容が、殆どまったく検討されないままなのである。ガタリとの最後の共著となった『哲学とは何か』の最終章「カオスから脳へ」の一節と、『経験論』第一章の一節を読み比べてみよう。

「私たちはただ、私たちの諸観念が最小限の恒常的規則に即して連繫することを求めているだけであり、観念連合なるものも決してそれ以外の意味をもつものではなかった。つまり、それは類似、隣接、因果性という防衛的諸規則を私たちにもたらすのであって、これらの規則のお蔭で、私たちは、諸観念のうちに若干の秩序を導入し、時間と空間の秩序に即してある観念から他の観念へと移行することができる。私たちの「空想」(譴妄・錯乱、狂気)が、瞬時のうちに宇宙を駆けめぐって、翼の生えた馬や火を吐く龍をそこで産出することはもはやないのだ。」(QDP, p.189)——これが『哲学とは何か』の一節、次に『経験論』から引用する。「諸観念の場としての空想とは、宇宙を駆けめぐって、火を吐く龍や翼の生えた馬や怪物のごとき巨人たちを産出する運動である。精神の根底は譴妄・錯乱 (délire) であ

る。」(ES, p.4)

これら二つの引用文に共通する語彙や表現は、いずれもヒューム『人間本性論』から取られたもので、この点ひとつを取っても、ヒュームという存在が、四十年にわたるドゥルーズの思考のアルファとオメガを成していたのは明らかであろう。それにもかかわらず、ドゥルーズを論じる者たちは、ドゥルーズの思想のなかにヒューム論をどう位置づけるか、という問いを回避し続けてきた。そういうざるをえない。船木亨の『ドゥルーズ』(清水書院、一三五一—四五頁)のような例外もないわけではないが、船木の評価も、少なくとも私には、「正義」の観念を初めとするヒューム論の根本的主題を完全に見落としたものと思えるし、マイケル・ハート『ドゥルーズの哲学』、フランソワ・ズーラビクヴィリ『ドゥルーズ・ある出来事の哲学』、エリック・アリエズ『世界のサイン』、フィリップ・マング『ジル・ドゥルーズもしくは多様なもののシステム』、アラン・バディウ『ドゥルーズ』のような近々の研究書<sup>④</sup>でも、意図的な無視かと思えるほどに、ヒューム論への言及は少ない。本論執筆中に篠原資明の『ドゥルーズ』(講談社)を落手したが、忌憚のない印象をいえば、篠原もヒューム論の上澄みの、そのまた上澄みを掬っているにすぎない。一方、内外の英国思想の研究者たちによるヒューム論のなかで、ドゥルーズ

のヒューム研究が取り上げられることも殆どない。

そうした情況に鑑み、小論では、ドゥルーズのヒューム論の、決して一筋縄ではないか議論を取り上げてみたいのだが、この作業が「超越論的経験論とは何か」という問題を考えるために不可欠であるのは勿論であろう。私はまた、もうひとつの意図をそこに込めてもいる。たった今示唆したように、正義論の解体と構築、それがドゥルーズの終生変わらぬ課題であった、という私の確信に、僅かなりとも信憑性を与えたいのである。『アンチ・オイディプス』は倫理の書である、それも、かなり長期に亘る不在を経て、フランスで初めて書かれた倫理の書である、と私は言いたい<sup>⑤</sup>。——こうフーコーは『アンチ・オイディプス』英訳の序文に記しているが、例えば、ドゥルーズのヒューム論——それは『言葉と物』でのヒューム像にも影響を及ぼしたと推察される——が書かれたのは、ジョン・ロールズが、やはりヒュームの正義論を意識しながら、後に大著『正義論』(七一)として結実する論考群(『公正としての正義』木鐸社を参照)を発表し始めた時期であり、それはまた、ウラジミール・ジャンケレヴィッチの『徳論』(四九)が出版され、「存在論は根源的か」(五一)を皮切りに、レヴィナスがその倫理学の試みを世に問いた時期でもあった<sup>⑥</sup>。ドゥルーズの未知の相貌と共に、思想空間の知られざる布

置を少しでも描き出せれば、と思う。

ただ、この企てには、それを些か複雑にする、少なくとも二つの事情が付着している。『経験論』は、マングによると、カンギレムとイポリットの指導のもと、一九四七年に大学高等教育終了論文(D.E.S.)——現在の修士論文——として提出された論文をもとにした書物で、現時点では、私はまだこの原型を眼にしてはいないのだが、二つの論考を隔てる六年の間に、ドゥルーズは実は、いまひとつのヒューム論を書いている。出版年は一九五二年、『経験論』の一年前で、アンドレ・クレツソン、ジル・ドゥルーズの共著『デヴィッド・ヒューム——その生涯と業績』(André Cresson et G. Deleuze: *David Hume. Sa vie, son œuvre*, PUF, 1952, 129pp. 以下、『ヒューム』と略記)として、『経験論』と同じくフランス大学出版局から公刊されている。『経験論』が殆ど論じられていないのだから、この書物については推して測るべし、寡聞にして、私は同書に考察を加えた論考を眼にしたことがない。まず、どの箇所をドゥルーズが執筆したのかを確定しなければならないが、——この作業は『アンチ・オイディプス』や『ミル・プラトー』等の共著についても疎かにされてはならない——、予め述べておくなら、ドゥルーズの担当部分を検討することで、『経験論』の叙述の見えざる意図を浮上させることができる、と私は思っ

いる。例えば、デカルトの『情念論』に思いを馳せるドゥルーズの構えを。

第二に、実は、『ヒューム』のみならず『経験論』もある意味では共著であったという証言が提出されているのだ。

「私たちの部屋は隣り合っていたが、ドゥルーズは絶えず私の邪魔をした。ドイツ語の書物の翻訳を私に頼んだり、自分の手稿を私にタイプしてもらうために。タイピングの作業は、私の側からの抗議と批判的注釈なしには進まなかった。『経験論と主体性』のタイプ原稿が仕上がったとき、ドゥルーズは、分量が減少しているのを見て驚いたのだが、手稿がタイプされるたびに削除がなされたのである。だから、私は自分が今眼にしている献辞に相応しい人物なのだ。

——ミシェルに、彼がタイプすると共に批判し、厳しく嘲弄し、おそらくは削除しさえしたこの書物を捧げる。削除した、というのは、私はこの書物がもっと大部のものであったと確信しているからだ<sup>8</sup>が、哲学に関して私が（ヒュームではなく）ミシェルに多くを負っている分、この書物はある意味では彼の書物でもある。」ミシェルとあるのは、ドゥルーズの友人ミシェル・トウルニエのことであるが、トウルニエの小説『フライデーもしくは太平洋の冥界』（六七）を論じたドゥルーズの書評を読み進んでいくと、「実験的——経験的、帰納的小説」（LS, p.354）、「他者とは数々の隣接と

類似の優しさである」（LS, p.355）とった箇所と遭遇する。ヒュームとドゥルーズとトウルニエの三角形が、ここにも見いだされるのである。

## 二 死産児の行方

しかし、こことは何処か。今と同様、こことはつねにリンボ、辺縁（limbus）である。「波が砕け、濡れた砂浜の上を走り、そして砂にうつ伏せになったロビンソンの足を舐めた」——、ロビンソンを乗せたヴァージニア号が南米はチリの沖合で遭難したのは、西暦一七五九年九月二十九日の深夜から翌朝にかけてのことだった。それに先立つこと二五年、ヒュームはブリストルの町を去り、イギリス海峡を渡ってパリに到着した。ランスで一年を過ごした後、アンジュー地方の町ラ・フレーシュに向かう。デカルトの母校として著名なイエズス会の学校の所在地である<sup>9</sup>。偶然の選択ならざることは言うまでもあるまい。そこで二年の滞在を、ヒュームは『人間本性論』——不幸にも「印刷所から死んで生まれる」ことになる書物——の執筆にあてた。イエズス会の付属図書館の蔵書を利用すると共に、修道院内で起こった奇跡の話を神父たちから聞かされて、その反駁のために、「奇跡論」（Of Miracles）を構想したともいわれ

ているが、「私たちは人間本性 (human nature) の諸原理の解明を企てることで、殆どまったく新しい基礎 (foundation) の上に、しかも諸学を安全に支える唯一の基礎の上に、諸学の完全な体系を建てることを目論んでいる」(THN, p.xvi) という『人間本性論』序論の言葉は、一方では『方法序説』の建築学的比喩を、他方では『省察』の末尾の言葉——「私たちの本性の弱さが認知されねばならない」——を明らかに意識した、デカルトへの挑戦の言葉であろう。

「天才的な多くの心理学的分析を備え、また認識論については常に心理学主義を貫くヒューム哲学は現代の支配的傾向に非常に適合しており、従って活発な影響を与えずにはおかない。それどころか、ヒュームが今日ほど強い影響を及ぼしたことはかつてなかった、とさえ言えるだろう。また、相当数の研究者がいることを考慮すれば、まさに現代のヒューム学派とさえ言えるだろう」<sup>10</sup>。『論理学研究』第二巻第五章の補遺として収められた「現代のヒューム主義」(Modern Humenismus) の一節である。この時点でフッサールは、すべてを印象と観念に還元する「ヒュームのイデオロギー的心理学と認識論」を、「志向的経験」の観念とは相容れないものとして斥けているにすぎないが、そのような立場の相違を超えて、フッサールは炯眼にも、現代哲学の諸潮流がある意味では不可避的にヒュームと係わらざ

るをえないその宿命のごときものを感じ取っている。事実、二つの世紀の狭間で生じた三つの事件——『論理学研究』第一巻と『夢判断』の出版、そしてニーチェの死——は、いずれもヒューム抜きでは考えられない事件ではなかったか。フッサール自身、『イデー』の「あとがき」では、「認識現象学の最初の考案」として、「感覚主義的に顛倒されているが、真に超越論的な一個の現象学」として、ヒュームの『人間本性論』を評価するに至るのだが、現象学運動だけではない、ベルクソンがいかにヒュームやスチュアート・ミルの観念連合説を意識していたかは『物質と記憶』からも明らかだし、ラッセル以降の「心の分析」と論理学の展開にとっても、「もうそれ以上進むことのできないひとつの袋小路」たるヒュームは最重要の存在だった。ドゥルーズ曰く、「帰属判断という強制的な形式を破って、諸関係の自律的論理学 (logique autonome des relations) を可能にした功績は、ヒュームに帰される。その際、彼は諸原子と諸関係の接合から成る世界を発見したのだが、それはラッセルならびに現代論理学のなかで発展を遂げることとなった。」(p.67)

この点については二つの例を挙げるにとどめるが、カール・ポパーの『推測と反駁』を繙いてみるといい、私たちはその全編にヒュームへの言及が鏤められているのを見る

だろう。しかも、「私はヒュームを介して帰納の問題へ接近した。ヒュームは、私の感じでは、帰納が論理的に正当化できないことを指摘した点で、完全に正しかった。(…) 帰納推理に対するヒュームの反駁は明確で、決定的なものだと思う。しかし、私は、風俗や習慣によって帰納を説明する彼の心理学的なやり方については、まったく不満であった」(邦訳、七二頁参照)とあるように、ヒュームは『推測と反駁』という大著の根本的動機を成していたのだ。もうひとつの例は、ソール・クリプキの『ワイトゲンシュタインのパラドックス』。詳細は省くが、同書の第三章「パラドックスの解決と『私的言語』論」は、まさに「ワイトゲンシュタインの新しい形の懐疑論とヒュームの古典的懐疑論との比較」にあてられているのである(邦訳、産業図書、一二三―一二四頁を参照)。

そのワイトゲンシュタインの『哲学探究』の序には、ある経済学者への謝辞が綴られている。ピエロ・スラッファである。このグラムシの友人は、『人間本性論概要』(*An Abstract of a Book lately published, Entitled, A Treatise of Human Nature*)と題された匿名の小著を、ジョン・メイナード・ケインズと共に編集・出版し、この論考をアダム・スミス作とするそれまでの定説を覆したのだった。ヒュームにおける蓋然性・確率の理論が、ケインズ等の関心を惹い

たのかもしれない。『道徳政治論集』『政治論集』『英国史』等に見られるヒュームの多彩な活動や、アダム・スミスへのその影響を考えても、当然といえば当然の現象であるが、狭義の哲学には決して限定されざるヒュームの衝撃の拡がり<sup>(1)</sup>を、ここにかいま見ることができよう。この「世界市民」(ディドロ)はまた、フランス思想とイギリス思想との交渉を独特なかたちで具現した哲学者でもあった。

『人間本性論』の執筆以前に、彼は既に、モンテーニュ、ピエール・ベイル、マルブランシュを原書で読んでいたといわれるが<sup>(2)</sup>、後述するような、ヒュームによる「想像力」の重視は何よりも、デカルトによって「純粹な知性作用」と峻別された「想像力」を、『真理の探求』第二書でのマルブランシュが、功罪二つの側面で最重要視したことに強く影響された举措であろう。一七六三年、ヒュームは駐仏英国大使の私設秘書として再び渡仏。ドルバック、ディドロ、ダランベール、エルヴェシウスらと親しく交際するが、周知のように、一七六六年一月には、投毒の嫌疑をかけられたジャン＝ジャック・ルソーに避難所を提供する目的で、彼をロンドンに伴っている。二人はほどなく「裏切り者」、「悪魔」と罵り合うことになる。思想的には必ずしも研究に値する交渉はなかったと、一般にはいわれているが、『ヒューム』には、ヒュームの正義観をめぐって、「道徳的問題は社

会的、政治的、法制的問題と一体を成している。すでに、ここには、いかにして正義と幸福を折り合わせるか、というルソーの問いが見いだされる」(DH, p.54) 13、そう記されている。

一八世紀末から一九世紀初頭にかけて活躍したフランスの哲学者のなかで、「ヒュームの恐るべき懷疑論」を最も意識していたのは、おそらくメーヌ・ド・ビランであろう。おもしろいことに、みずからのメーヌ・ド・ビラン論に、ドゥルーズを踏まえて、『思考の分解——メーヌ・ド・ビランにおける二元性と超越論的経験論』(Pierre Montebello: *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran, Jérôme Milion, 1994*) という表題をつけた著者さえいるのだが、この選択は決して誤ってはいない、と私は思う。それというのも、遺稿「内在、ひとつの人生……」のなかで、ドゥルーズ自身、「最後の哲学」(余りの疲労ゆえに、メーヌ・ド・ビランはそれを成し遂げることができなかった)において、メーヌ・ド・ビランは努力の超越の下に絶対的に内在的な生を見いだした」(IV, pp.4-5) 14と言っているのだから。

そのメーヌ・ド・ビランとヒュームを「マルブランシュの二人の読者」とみなして、機会原因論およびその二つの効果——「自然的因果性批判」と「内的経験」——から、相

対性理論にまで至る因果性の観念の変遷を通覧した大著がここにある。レオン・ブランシュヴィックの『人間の経験と物理的因果性』(Léon Brunschvicg: *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Félix Alcan, 1922) である。かつて私は、メルローポンティの『行動の構造』のなかでこの書物がどのように機能しているかを示そうとしたことがあるが<sup>15</sup>、煉獄に遺棄された書物がその後の哲学のひとつの針路を決定したというべきだろうか、『人間の経験と物理的因果性』というタイトルそれ自体、対自と即自の「偶然性」(contingence)をめぐるサルトルの考察<sup>16</sup>のみならず、「ストア派の思考の最も大胆な点のひとつは、因果性の連関の断絶にある。(…)ストア派のパラドクスは、運命(destin)は肯定するが必然性(nécessité)は否定したことである」(LS, p.198) 17というドゥルーズの根本的な構えを指し示しているように思われる。

ストア派の思想をドゥルーズに伝えたのは、エミール・ブレイエの『古代ストア派における非物理的なものの理論』(Emile Bréhier: *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, J.Vrin, 1928) であつた。『意味の論理学』では、例えば次の一節が引かれている。ドゥルーズは実は、ヒュームとスチュアート・ミルの名が記された部分を省いて引用しているのだが、ヒュームの対話篇からストア派への道が



延びていたのと同様に、ブレイエのストア派研究からもヒュームへの道が延びていたのである。「ストア派の思想家たちは力を、ひいては実在の全体を、数々の出来事のなかに、存在を成就する多様で多彩な歩みのなかにではなく、存在の諸部分を含んだ統一性のなかに置いた。ある意味では、彼らは、宇宙を数々の事実ないし出来事に還元するヒュームやスチュアート・ミルから、考えられる限り最も遠く隔たっている。しかし別の意味では、彼らは、彼ら以前には誰も行わなかったことだが、深層（profond）の真実の存在と、存在の表面（surface）で戯れる諸事実という二つの存在の次元を分離することで、ヒュームやスチュアート・ミルのような考え方を可能にしたのだった。」（p.13）

「非・存在は存在の表面（surface）にしかない」——サルトル『存在と無』の一節である。同書には、レクトン等「非物体的なもの」を指すストア派の概念が頻繁に援用されており、私はブレイエのストア派論の影をそこに感じるのだが、サルトルもまた、ドゥルーズをヒュームへと導いた動機のひとつであったと考えられる。サルトルの『想像的なもの』の冒頭では、「観念」に関するヒュームの考えが「内在性の錯覚」（*illusion d'immanence*）を犯したものととして糾弾され、それを梃子として、想像的意識の理論が構築されている。この「内在性の錯覚」という表現をもじった「超・

越・錯覚」（*illusion de transcendence*）なる言葉が、『哲学とは何か』（p.50）に記されていることを勘案するなら、『自我の超越』が『超越論的領野』（*Champ transcendantal*）の非人称性という点で、『存在と無』が他者の構造・主義的把握という点で、ドゥルーズに多大な示唆を与えたのと同様に、想像力とヒュームという主題もサルトルからドゥルーズへと譲渡されていた、と考えることも不可能ではあるまい。ドゥルーズが『弁証法的理性批判』を肯定的に評価する数少ない論者のひとりであることも銘記されるべきだろう。

サルトルは別格の存在であった、とドゥルーズはいう。「サルトルを別にする、——もっともサルトルは存在するという動詞の畀にはまったままだったのだが——、最も偉大な哲学者、それはジャン・ヴァールだった。彼は私たちを英米思想に出会わせてくれただけではない。（…）ヴァールは彼なりの仕方で、「と」（*et*）の技法をその極限にまで推し進めたのである。」（D, p.72）サルトルに加えて、ヴァールの名が挙げられているが、一世を風靡したヴァールの『具体的なもの』（*Vers le concret*, J.Vrin, 1932）にも、ヒュームとホワイトヘッドという、ドゥルーズにとって不可欠な二人の哲学者の異同を探った箇所がある。「実に複雑で、時に矛盾しているが、常に真摯で深遠なヒュームの探究の幾つかの傾向を考えると、ホワイトヘッドはロックの後

継者であるよりも、バークリやヒュームの後継者である、ということができる。ヒュームの思想とホワイトヘッドの思想の数々の相違の根源にあるのは何よりも、諸現象の分解、分離可能なものの分離という「ヒュームの」考えであった。けれども、この考え自体、ある面では、ホワイトヘッドに極めて近い不連続的時間の理論と結びついているのである。」(p.211)

ここでヴァールが念頭に置いているのは、『過程と実在』第五章「ロックとヒューム」での、ホワイトヘッドによるヒューム批判であると考えられるが、『形而上学概論』(*Traité de métaphysique*, 1953)でも、ヴァールは、一方ではマルブランシュとヒュームとの繋がりを指摘し、他方では、ホワイトヘッドならびにラッセルの批判に抗して、ヒュームの「尋常ならざる」(*qui n'est pas ordinaire*)経験論を擁護している。紙数の都合でその箇所の引用は控えるが、「ヒュームのうちには、経験論の位相を完全にずらしてしまうような実に奇妙な何か (quelque chose de très bizarre) がある」(D, p.22)というドゥルーズの言葉遣いを見ても、ラッセル、ホワイトヘッドとヒュームとの対立を崩そうとする彼の意図を考えても、ドゥルーズがヴァールの議論を参照していた可能性は高い。そう私には思われる。「ヒュームのうちには、経験論の位相を完全にずらしてしまうような実

に奇妙な何かがある。その何かは経験論に、ある新たな能力を、諸関係ならびに「と」の実践と理論を与えたのだが、この実践と理論はラッセルとホワイトヘッドへと延長されていたのだった。」(D, pp.22-23)

ブランシュヴィックとヴァールという、ロゴスと神秘を象徴するソルボンヌの双壁、ソルボンヌに君臨する博覧強記の哲学史家、そして、彼らを「番犬たち」と呼び捨てる反逆児、そのいずれもが、このようにヒュームを核として各々の思考を紡いでいたわけで、その意味では、ドゥルーズの選択はまさに今世紀前半のフランス思想の隠れた動因を透視した選択であったといえるだろうが、ヴァールのソルボンヌでの講義録が『形而上学概論』として出版されたのと同じ年、『経験論』は、ヒュームの著作の仏訳者として知られるアンドレ・ルイ・ルロワの『デイヴィッド・ヒューム』(André-Louis Leroy: *David Hume*)と同時に、しかも同じフランス大学出版局から刊行されることになる。

### 三 劈かれるシステム

『経験論』では、「如何にして精神は一個の人間的自然と化するのか」(*Comment l'esprit devient-il une nature humaine?*, ES, p.2)というひとつの問いが幾様にも変奏されて、その第

一、第五、第六章に散種されている。「如何にして寄せ集めは一個のシステムと化するのか」(comment la collection devient-elle un système?, ES, p.3)「如何にして精神は一個の主体と化するのか、如何にして想像力は一個の能力と化するのか」(Comment l'esprit devient-il un sujet, comment l'imagination devient-elle une faculté?, ES, p.3)「如何にして想像力は一個の自然的自然と化するのか」(Comment l'imagination devient-elle une nature humaine?, ES, p.4)「如何にして、時間のなかで、現在と過去は構成されるのか」(comment, dans le temps, un présent et un passé se constituent-ils?, ES, p.105)「如何にして主体は諸觀念の寄せ集めのなかで構成されるのか」(comment le sujet se constitue-t-il dans la collection des idées?, ES, p.109)「如何にして主体は所与のなかで構成されるのか」(Comment le sujet se constitue-t-il dans le donné?, ES, p.124)。

まず指摘しなければならないのは、「システム」というドゥルーズを貫く鍵概念が既にここに登場しているということである。さしあたり、「今日、数々のシステムの破産 (faillite des systèmes) が云々されているが、システムの概念が変わっただけなのだ」(QOP, p.14) という『哲学とは何か』の言葉を援用するにとどめるが、私はそこに幾つかの理由を想定している。第一の理由は、ヒューム自身、「私たちが精

神 (mind) と呼ぶものは、ある関係によって結びつけられ、間違っているではあるが、完全な単純性と同一性を付与されていると想定されるところの、互いに異なる諸知覚の堆積 (heap) または寄せ集め (collection) である」(THN, p.207) と述べる一方で、「私たちは次のことを観察できる。即ち、人間の心 (human mind) に関する真の觀念は、人間の心を様々な知覚ないし様々な実在から成る一個のシステムとして考えるべきなのだ」(THN, p.261) とも述べているのである。「私は建築術なるものをシステムの技法 (Kunst der System) と解する」(B860) という『純粹理性批判』の言葉を、更には「技法」という深遠な語を介して、同じく『純粹理性批判』の「私たちの魂の悟性の図式性 (Schematismus) は (...) 私たちの魂の深奥に隠された技法 (eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele) である」(B180) という言葉を想起すべき場所でもあろうか。

第二の理由はもっと根拠薄弱である。ドゥルーズの『ベルクソニズム』のなかには、ある忘れられた思想家への言及がある。オクダーヴ・アムランであり、その大著『表象の主要要素についての試論』(Octave Hamelin: Essai sur les éléments principaux de la représentation, 1907) である。弁証法という方法を斥けるにあたって、「ベルクソンは明らかにアムランのことを考えている」(B, p.39) とドゥルーズは記

しているが、アムランは、思考なるもの全般をシステムと関連づけ、その見地から、経験論を廃棄した哲学者でもあった。こういつている。「経験論は、その徹底した考え方においては、一切の知識の否定を、殆ど公然と標榜している。経験論がごく僅かな信奉者しかもたないのもそのためである。一時、経験論を奉じていた者たちの殆どは、世界の発生史をそれに後続させているが、この発生史は実は一個の論理学、それも分析的論理学なのである。システムの觀念が人々に及ぼした力を、これ以上見事に示すものは何もない。(…) システムティックならざる知識は存在しない。(…) システムとは、相互に必然的に結合された一個の総体以外の何であらうか。」(pp.6-7)

経験論をシステムの否定とみなすアムランの見地を、そのアムランによる弁証法的システム構築の試みを、一種の反面教師としてドゥルーズが意識していたと考えることはできないだろう。先に挙げたアムランの著書で、ヒュームの思想が因果性と目的性という観点からどう扱われているかについては、ここでは考察を控えるが<sup>16)</sup>、システムという観点から更になら、伊藤重行が『システム・ポリテックス』(勁草書房、一一三―一五〇頁)で指摘したように、ホワイトヘッドもまた、現代のシステム論の祖のひとつとみなされていることを忘れてはならないだろうし、ド

ゥルーズのヒューム論が、オートポイエーシス論と確実に結びついているという点も銘記されねばならない。この点では、『社会システム論』(邦訳上、恒星社厚生閣、四三頁)でのニクラス・ルーマンのカント批判ならびに、マトウラーナ／ヴァレラの論文集『オートポイエーシスと認知』に寄せたスタフォード・ピアの序文が極めて示唆的である。

「第一にこの〔オートポイエーシスの〕考えは、哲学が二千年にわたって混迷を深めつづけた同一性の問題を解き明かしてくれる。／(…) 現象が変化しているにもかかわらず、同一性を保持しているようななにか神秘的なものを想定する必要はまったくない。(…) オートポイエーシスによれば、存在するものは次に観察するときには認知できないものとなっている。それこそ真実であり、私たちは現実へ立ち戻ることができる。／オートポイエーシスの概念がとても刺激的である第二の理由は、それが目的論の破壊を伴うことである。この概念が十分に議論されれば、科学哲学の歴史においてヒュームによる因果性の攻撃とならぶ重要性があるものと思う。ヒュームの考えたところでは、因果性は変化する出来事に投影された心的構成物であり、これらの出来事は、今日で言えば相互の発生の確率が連動する関係にある。目的とは、多系安定システムの平衡現象が現実になんであるかを説明するために観察者が挿入した心

的構成物であると、私自身はなからく確信してきた。」  
 『オートポイエーシス』国文社、五三頁）因果性・目的性  
 という第二の論点に關してのみならず、同一性という第一  
 の論点に關しても、ピアはヒュームの名を挙げるべきだっ  
 たかもしれない。

「人間的自然とは変換された精神である（nature humaine  
 est l'esprit transformé）」（ES, p.136）とドゥルーズはいう。  
 寄せ集めからシステムへの移行が「変換」というシステム  
 論の言葉で語られているわけだが、やはり「変換」、「自己  
 変移」（Self-variance）といった言葉を援用しながら、一九世  
 紀末から、逸早くシステムという問題と取り組んだ思想家  
 がいる。ポール・ヴァレリーである<sup>17</sup>。『意味の論理学』では、  
 ヴァレリーのある言葉が引かれている。「ポール・ヴァレ  
 リーは、深遠な言葉を語っている。最も深きもの、それは  
 皮膚である（le plus profond, c'est la peau）」と。これは多大  
 な叡智（sagesse）を想定し、また、一個の倫理学全体（toute  
 une éthique）をその帰結とするような、ストア派的発見であ  
 る。」（LS, p.20）引かれているのは、『固定観念』の有名な一  
 節、「人間において最も深きもの、それは皮膚である（Ce  
 qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau）」  
 （Ed.NRF, 1936, p.57）なのだが、『固定観念』を読み進んで  
 いくと、ドゥルーズがこの対話篇から実に多くのヒントを

得ていることが分かる。『フライデー』を書くに当たって、  
 トゥルニエもまたヴァレリーの『ロビンソン』の構想を参  
 照したといわれているが、『固定観念』では、対話者のひと  
 りが「知的ロビンソン」を自称するに至る。「医師／さて、  
 ロビンソン君……。私たちはここで一種の島にいるのだか  
 ら、私は一種のフライデーのようにあなたにつき従ってい  
 ることになる。そうなのだ。それで、「全価性  
 Omnivalence」、星雲Nébuluseを指すための）言葉は、名前  
 は？ 私／私は、私たちの話題となったこの潜在的なもの  
 （virtuel）全体を、〈錯綜体〉（IMPLEXE）と呼びます。」  
 （p.103）

「私たちは潜在的なもの（virtuel）に絶えず訴えてきた。  
 （…）潜在的なものは現実的なもの（réel）と対立している  
 のではなく、単に現勢的なもの（actuel）に対立している。潜  
 在的なものは、潜在的なものとして、十全な現実性を所有  
 している」（DR, p.269）——、『差異と反復』のこの言葉を  
 思い出さないわけにはいかないだろう。だが、それだけで  
 はない。ドゥルーズは、『差異と反復』にいう「深さ・スバ  
 ティウム」（profondeur, spatium）、「アンチ・オイディプス」  
 にいう「器官なき身体」（corps sans organes）を、「錯綜体」  
 という措辞で語っているのだ。それを、「精神分裂症」  
 （schizophrénie）と結びつけている点でも、ドゥルーズはヴ

アレリーの衣鉢を継いでいる。まずは「深さ」。「延長のなかで遂行される諸々の個体化 (individuation) を、当の延長が説明してくれないというのは、驚くべきことである。なるほど、高低、左右、図と地、これらは、延長のなかで、上昇・下降、水平移動、俯瞰された起伏を描き出す個体化の複数の要因である。けれども、それらの要因は、すでに展開済みの延長のなかで働くのだから、それらの価値は相対的なものにすぎない。従って、それらの要因はより「深い」 (profonde) 審級の派生物である。拡がり (extension) ではなく、純粹な錯綜体 (pur implexe) であるような深さの、である。」(DR, p.295) 「器官なき身体」については、「錯綜体ないし胚種流動は、欲望の大地の表象であるにもかかわらず、なぜ抑圧されるのか」(AE, p.191) という記述が見られる。

私見を予め述べておくなら、延長にはしる拡がりなき亀裂、シナプス間隙の如き裂け目は、ミンコフスキイの世界図式において、空間的超曲面と垂直に交わる時間的世界線と同様、「深さ」と呼ばれる底無しの深淵でもあって、この虚数的な深淵の二つの表面 (surface) の間、それが「超越論的領野」と呼ばれるものではないのか。垂直の錯綜体である。「経験の現実的条件 (conditions réelles de l'expérience)」とも、「システムの内包的・強度的条件 (conditions intensives

du système)」(AE, p.185) とも言い換えられているが、まさに「超越論的经验論」の非場所 (アトポス) であろう。因みに、『アンチ・オイディプス』でも、「超越論的经验」 (expérience transcendante) という語が用いられている。「種々の内包的・強度的連関を介して、主体は器官なき身体の上を移行し、さまざまな生成変化、下降と上昇、移動と置換を行う。そうした内包的・強度的連関が問題なのだが、ラインがこの分裂症的過程を、通過儀礼的な旅のごときものとして、(エゴ) の喪失という超越論的经验のごときものとして定義したのは正しい。」(AE, p.100)

では、この裂け目は如何にして見いだされたのか。その点を次に探る。

#### 四 グッド・ヒューモア

「認識は経験から生まれる、とする理論として、経験論を定義するのは不可能であるように思われる」(ES, p.122)、そうドゥルーズは指摘しているが、ヒュームの経験論の最大の逆説は、それが、経験的所与によっては認識を説明しないことを明確に認めている点にある。例えば、私たちの知覚は連続した過程では決していない。瞬きの例を挙げないまでも、私たちの知覚は無数の断絶を刻まれており、し

かも、知覚像は刻々とその姿を変えている。にもかかわらず、私たちはなぜ、この机、この椅子、この部屋が同一的でかつ恒常的な存在だと思ふのだろうか。暫く眼を閉じていた後にも、いや、長きにわたる不在の後でさえ、それらが同じ存在だと思ふのだろうか。そのためには、諸物体は、知覚的印象からは得られることのない「連続的存在」(continued existence)、「[知覚作用]とは別個な存在」(distinct existence)をもつのでなければならぬ。さもないければ、私たちはバラバラな印象をもつだけで、「これは〜である」とも、「これは」とも言えないだろうし、時間に係わる例を挙げるなら、「明日、太陽が昇る」とさえ言えないだろう(『人間本性論』第一書第四部第二節)。

私たちはまた、書物でシーザーの物語を読むと、シーザーの實在を信じてしまう。みずから経験したこともないのに、伝聞によって様々な出来事の實在を、それも、経験について自身の抱く考えからすると、およそ経験しえないような出来事の實在を簡単に信じてしまう。それをヒュームは「軽信」(credulity)と呼ぶ。「経験が、他の判断についてと同様、人の真実性の確信の真の基準であるにもかかわらず、私たちは、経験によって私たち自身を完全に規制することは滅多になく、(他人によって)報告されたことは何でも、幽霊や魔法や超自然的な出来事についての報告さえも、それが

日常の経験と観察にどれほど反していようと、それを信じようとする顕著な傾向をもってするのである。」(THN, p.112)「先人見」(prejudice)という事態も、これと無縁ではあるまい。というのも、私たちは、一人のアイルランド人と一人のフランス人を知るだけで、いや、アイルランド人ともフランス人ともまったく知り合うことなく、「アイルランド人は機知をもたず、フランス人は堅実さをもたない」と断定して憚らないからだ。

ヒュームの経験論は、感性的経験の所与からのいわば超出を語る、そのような経験論である。この点について、ドウルーズはいつている。「信念と因果性において、主体は所与を超出する(dépasser)。主体は、精神がそれに与えるものを超出する。私は私が見ることも触れることもなかったものを信じる。ただ、主体がこのように所与を超出するのは、まずもって、主体が、精神のなかにあって、精神を超出し、触発する諸原理の効果(effet de principes qui dépassent l'esprit, qui l'affectent)であるからだ」(ES, p.5)と。ここに「諸原理」とあるのは、「類似」、「隣接」、「因果性」という「連合の諸原理」のことであるが、まず、「超出」という措辞の選択は、所与にこうした関係性が内在していないことを暗示している。例えばAとBが類似していると、この類似はAとBの本質にすでに刻まれているわけではない

のだ。ここからドゥルーズは、「諸・関・係は諸・観・念に・対・して・外・在・的・である」(ES, p.120)、「諸・関・係は諸・項にとつて外・在・的・である」(H, p.66)、「諸・関・係は諸・項にとつて外・在・的・であり、それらとは異質(hétérogène)である」(H, p.67)という結論を導き出す。しかも、この事態はドゥルーズによると、ヒュームのいう「哲学的関係」にも「自然な関係」にも等しくあてはまるものだ。

「関係の外在性」というこの觀念が、「實在的区別」(distinctio realis)、「様態的区別」(distinctio modalis)、「思惟的区別」(distinctio rationis)という古来の区別の理論や、九鬼周造を彷彿させる「偶然的遭遇」(occurus)の理論と相俟<sup>18</sup>つて、ドゥルーズの思想の核心を形造ることになるのは言うまでもないが、この觀念は、関係づけを司るのが「想像力」であるという事態と連動していた。なぜなら「想像力」は、分離と結合を自在に遂行することで、「翼の生えた馬」や「火を吐く龍」を捏造していくからだが、しかし、それでは、この結合は「連続し、かつ知覚像から独立した存在」の恒常性と一様性を決して生み出すことはないのではないか。その通りである。ドゥルーズ自身、一方では「恒常性と一様性は、諸・観・念が想像力によつて連合される仕方のなかにはない」(ES, p.4)とづいづいとも、他方では同じ頁で「恒常性と一様性は単に、諸・観・念が想像力によつて連合され

る仕方のなかにのみある」(ES, p.4)といっているのだが、これは、所与を超越する主体自身が、連合の諸原理の所産であったのと同様に、連合を司る想像力それ自体が、その過程で「空想」(fantaisie)から「想像力」へと自己組織化されるからであろう。かかる自己組織化によつて初めて、ヒュームのいう如く、「連続存在あるいは別個存在という意見」を私たちに抱かせるのは、「感覚」でも「理性」でもなく「想像力」であることになる。

先に示唆したように、ドゥルーズのヒューム論は一個の想像力論なのだが、このような入射角の設定には、「想像力」をめぐる『人間本性論』での考察の動きが反映されていた、と考えられる。同書第一巻第一部では、「想像力」は、觀念と化した印象が精神に再び現れる仕方として「記憶」と併置されていた。ところが、同書第一巻の結論部では、「記憶も、感覚も、知性も、それゆえすべて、想像力に、即ち私たちの觀念の生氣に基礎づけられている」(THN, p.265)と語られることになるのだ。ただヒュームは、このすぐ後の箇所でも、こうも述べていた。「想像力の飛翔ほど理性にとつて危険なものはなく、哲学者たちの間でこれより多くの誤りの原因となったものはない」(THN, p.267)と。なぜだろうか。いうまでもない、「想像力」が「空想」であるからだ。より正確にいうなら、想像力は連合の諸原則を司りつつ、そ



れによって一個の能力と化するのだが、この過程はあくまで空想の自己組織化であり、その限りでは、想像力は空想であるのだ。

「哲学の措辞でいえば、精神は譴妄・錯乱でしかなく、痴呆・心神喪失 (démence) でしかない。完成されたシステム、総合、コスモロジーは想像上のものではない」(ES, p.86)、とドゥルーズが語る所以であろう。「譴妄・錯乱」とここで呼ばれているのは次のような事態に他ならない。「諸知覚と諸対象の二重の存在という仮説は、私たちの依存的な知覚が中断しており互いに別個なものであることを認める点において、私たちの理性を喜ばせ、同時に、連続した存在を私たちが「対象」と呼ぶ(知覚とは)別のあるものに帰する点では、想像力にとって快いものだ。この哲学的な体系は、それゆえ、互いに反対の、二つながら同時に精神によって抱かれる、互いに他を滅ぼすことのできない、二つの原理の間にできた奇形児である。」(THN, p.215)しかし、精神が「譴妄・錯乱」であるのは、「それがまず、その根底において痴呆・心神喪失であるからだ」(ES, pp.86-87)、とドゥルーズはいう。では、「痴呆」とはいかなる状態なのか。ドゥルーズはヒュームの次のような叙述をその定義として挙げる。

「私たちに原因と結果から推論させるのは、想像力とい

うこの変わりやすく誤りを含む原理であり、私たちに、外的対象が感覚において現れていないときにも連続して存在すると確信させるのも、同じこの原理である。これら二つの働きは、人間精神において等しく自然で必然的であるけれども、ある場合には、それらが真っ向から対立し、私たちが、原因と結果から正しく規則的に推論しながら、同時に物質の連続的存在を信じることは不可能となる。ではどうやって、私たちは、これらの原理を調停しようとするのか。どちらを選ぼうとするのか。」(THN, p.266) どうもいわれている。「私たちには、誤った推論をするかそれとも推論をまったくしないかの選択しか残されていない」(THN, p.268)、と。

「譴妄・錯乱」は、精神が相矛盾したものの双方を同時に抱くことであり、一方の「痴呆」は、いずれを選択するかを逡巡すること、いや、いずれも選択できないような選択である。後者が「あれか、これか」の悲喜劇であるとすれば、前者は「これも、あれも」、「これであれ、あれであれ」の悲喜劇である。『アンチ・オイディプス』の表現を用いて、——ただしここでも総合という表現を使えるとしてだが——、「排他的択一」と「離接的综合」の悲喜劇と言い換えてもよいだろう。更に注目するべきは、「痴呆」を論じながら、ドゥルーズが既に、「良識」(bon sens)の問題に言及

していることである。曰く、「良識が人間的本性と係わる精神であるように、痴呆は精神と結びつけられた人間的本性である。両者は表裏の関係にある。だからこそ、良識の逆り (elan) を見いだすためには、痴呆と孤独 (solitude) の底にまで行かなければならないのである」(ES, p.88)。デカルトの良識とカントの常識・共通感覚に罅割れを生ぜしめること、それが『差異と反復』の大きな課題であったことを思わずにはいられない。のみならず、同書の結論の次の言葉がここに既に素描されている、と言っても決して過言ではないだろう。

「知覚世界での個体化を保証するもの、それは〈構造―他者〉(structure-autrui)である。だから、理念のなかに存するような内包的・強度的諸系列と前―個体的諸特異性における個体化のファクターを再び見いだすためには、この道を逆に辿り、〈構造―他者〉を実現するような諸主体から出発して、この構造そのものにまで遡行し、そうすることで、〈他者〉を〈誰でもないもの〉として把握し、次いで、充足理由律のカーヴに沿って、更に進んで、〈構造―他者〉がもはや機能しなくなるような領域にまで達しなければならぬ。諸主体ならびに諸対象から遙かに離れたこの領域では、諸特異性が純粹な理念のなかで展開、配分され、個体化のファクターが純粹な内包的強度のなかで分配される。この

意味で、思想家は必然的に孤独で独我論者 (solitaire et solipsiste) であるというのはまさに真実である。」(DR, pp.360-361)

〈構造―他者〉という觀念が初めて提起されたのが、ドゥルーズのトゥルニエ論であったという点は是非とも銘記されねばならない。孤島のロビンソンは、〈構造―他者〉の瓦解の過程そのものであり、その意味でロビンソンは思想家ロビンソン、「知的ロビンソン」である他ないのだ。今、先の問いの変奏を踏まえて、「良識」と「痴呆」との関係を、「システムと係わる寄せ集め」と「寄せ集めに結びつけられたシステム」と言い換え、「システム」と「寄せ集め」を表裏の関係として捉えるなら、「カオスモス」という現象をめぐる『差異と反復』の考察の出发点がここにある、といえるのではないだろうか。システムと寄せ集めが同じ面の裏と表であるという事態は、無定形の質料への、デミウルゴスによる外的形式の付与という考えを覆す。「プラトンは、永劫回帰をカオスに對置したとき、例えば、扱いにくい材料を曲げる仕事に携わっているデミウルゴスによる活動に見うけられるように、あたかもカオスが、ひとつの秩序あるいはひとつの法則を外部から受け取らざるをえない矛盾した状態であるかのように考えた。」(DR, p.93) 永劫回帰という同一性なき反復——個体的差異の次元では無差異と見

えるような個体化する差異——を法則とするがゆえに、カオスはコスモスであり、法則が永劫回帰であるがゆえに、コスモスはカオスである。「カオスがコスモスと内在的に同一となること、殊更に振じれた円環たる永劫回帰のなかで存在すること、これはプラトン主義の努力とはまったく反対のことである。」(DR, p.168) しかも『差異と反復』の別の箇所(p.80)では、カオスとコスモスがこのように表裏一体であるような面、それが「高次の経験論」(empirisme supérieur)の対象とみなされている。「超越論的経験論」は「決定論的カオス」の別名なのかもしれない。

カオスがコスモスであり、コスモスがカオスであるという事態は、『差異と反復』のシステム論を援用して換言するなら、システムの問題がその「縁」(bord)——フラクタル——の問題であり、「縁」と「縁」の間、そのカップリング(couplage)の問題であるということに他ならない。「異質な諸系列の間に交通が樹ち立てられるや、そこから、ありとあらゆる種類の帰結がシステムのなかに生じてくる。何か縁と縁の間で「生じ・過ぎていく」(Quelque chose «passe» entre les bords)。まるで稲妻のように、雷光のように出来事が炸裂し、現象が閃き出る。時—空的动力動(dynamismes spatio-temporels)がシステムを満たし、連結された諸系列の共鳴(résonance)と、それらの系列をはみ出した運動の拡

がり・振幅を同時に表現する。」(DR, p.155)

「共鳴」という観念は、ハイゼンベルクの所謂多体問題を意識して選ばれたものであろうが、この一節を、『経験論』の次の言葉と比較していただきたい。「精神はそれ自体では、互いに分離された諸印象と諸観念の、既に与えられた集合である。印象はその生氣によって定義され、観念は印象の再生産として定義される。それだけで既に、精神は二つの根本的特徴、共鳴(résonance)と生氣(vivacité)を有していることになろう。精神を弦楽器に譬えた比喻のことが思い出される。いつ精神は主体になるのか。それは、精神がその生氣を奮い起こして、生氣を特徴とする部分(印象)が、この生氣を他の部分(観念)へと伝達する(communiquer)ときであり、また他方では、一括されたすべての部分が、何か新しいものを生産しつつ共鳴するときである。」(ES, pp.150—151) 殆ど同じことが既にここに記されていると思うのは、私の近視眼のせいだろうか。

もうひとつ、システムと縁を語った『差異と反復』の先の一節についてつけ加えておくと、「時—空的动力動」という、そこで用いられた措辞は同書を貫く鍵語で、実は、カントの「図式論」(schematisme)を踏まえつつ、それを改鑄したものであったのである。「時—空的动力動」は「諸理念のドラマ」(dramas d'idées)と、その「演出・配置」(mise en scène)

とも「アジャンスマン」(agencement)とも言い換えられているが、「秘められた技法」が前出のカントの言葉の翻訳であるのは間違いないだろう。「時―空力的動の諸規定は、それだけで既に、カントが図式と呼んだものではないだろうか。けれども、やはりひとつの大きな違いがある。たしかに図式は、時間規定と空間構築の規則であるが、ただし、図式は論理的可能性としての概念との係わりで用いられるのである。(…)図式は、時―空の諸関係を概念の論理的諸関係に対応させる。しかし、概念の外に出てしまえば、どうすれば図式が悟性と感性の調和を保証できるのか分からなくなってしまう。なぜなら、奇跡にでもよるのでない限り、図式そのものには、悟性概念と自分自身との調和を保証できる手だてはないからである。図式性は途方もない力を持っている。それによって、概念はある類型論に即して分割され、種別化されるのだから。概念はそれ自体では、みずからを種別化し、分割することはまったくできない。概念の下で、秘められた技法 (art caché) として、異化 (différenciation) の動因として働いているものこそ、諸々の時―空力的動なのである。」(DR, p.281)

こうして、『経験論』の小さな一節を起点とした私たちの歩みは、図式という問題に再び戻ってきたことになる。図式から時―空力的動のカオスモスへ、という転移に、ヒュー

ムが作用していることは今や明らかであり、加えて、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』のインパクトをそこに見ることができよう。詳細は、ドゥルーズのカント解釈を主題とした別稿に譲るが、『差異と反復』でのドゥルーズはハイデガーのカント書を引用して、「ハイデガーはニーチェ主義者である」(DR, p.260)と記しており、ドゥルーズの信奉者たちが如何に防衛の身振りを重ねようとも、図式論の暗闇、感性と悟性の「共通の知られざる根」――根茎――に注目しつつ、形而上学の基礎づけたらんとするカント的批判が深淵への地盤陥没に転じていく、その様を描出したハイデガーの考察は、ドゥルーズにとって決定的なものだったといわなければならない<sup>(19)</sup>。ドゥルーズとハイデガーの、更には田辺元のような「報国の思想家」の思考装置が同型になるような場所を抉り出して、それを破壊しなければならないのではないか。

私たちは既に、感性と悟性との臨界面を戦場とするカントとヒュームの対決の場にいる。この戦場を経験論的―超越論的という用語で描き直すために、もう一度、『経験論』冒頭の一節に立ち戻ってみよう。主体による所与の超出を語った先の一節では、「主体は精神のなかにあつて精神を超出する」という微妙な言い回しが見られた。同様に、すべての心的現象を想像力に基礎づけるに際しても、ドゥルーズ

ズは、「想像力によって生じるものは何もない。すべては想像力のなかで生じる (Rien ne se fait par l'imagination, tout se fait dans l'imagination)」(ES, p.3) と、表現の細部に固執している。なぜだろうか。

想像力は所与から所与ならざる連関への超出を可能にする原理であったが、想像力があくまで空想であったように、それは、精神を超越する原理、精神にとって外的な原理ではありえない。その点を強調するために、ドゥルーズは「よって」という前置詞ではなく「なかで」という前置詞を用いているのだろうか、正確には、「なかで」という前置詞すら適当ではない。ヒュームは、精神を「劇場・演劇」(theatre)に譬えながらも、この比喩の危険性を指摘している。「精神は、様々な知覚が次々とそのうちに現れる、一種の劇場・演劇である。(…) (しかし) 劇場・演劇の比喩に騙されてはならない。精神を構成するのは、互いに継起する知覚のみであって、私たちは、これらの情景が演じられている場所についても、その場所を構成する素材についても、ほんの臆気な観念ももってはいないのである。」(THN, p.253) このヒュームの言葉を踏まえて、ドゥルーズは「アルバムなき蒐集、劇場なき演劇」を語ると共に、「なか」という前置詞は、ここでは、何らかの主体への内属を示すものではなく、逆にそれは、精神としての精神から、観念の運動とは

異なる活動を除外するために、また、精神と精神内の概念とが同一であることを明確にするために、比喩的に用いられている」(ES, p.3) と、わざわざ断っている。

後に「内在の平面」(plan d'immanence)と呼ばれる考えがここに萌している、といつてよい。「内在が〈何か〉への内在 (immanente à quelque chose) として解釈されるたびに、私たちは、この〈何か〉は超越的なものを再び導き入れる、との確信を得ることができる」(QOP, p.47)、という『哲学とは何か』の言葉は、劇場・演劇の比喩を斥ける若きドゥルーズの姿勢を、明瞭に映し出したものであろう。所与の寄せ集めからシステムへ、空想から能力としての想像力へ、精神から人間的自然ないし主体へという、本質的に完遂されることなき「超出」の動きは、容器なき内在の平面での自己組織的変換であって、この内在の平面を超えたものを、そこに介入させるものでは決してなかったのだ。ヒューム自身の言葉を引用しておこう。「想像力を、天空に、あるいは宇宙の果てに駆り立ててみよう。それでも私たちは、私たち自身から一步を出ていないし、この狭い範囲に現れたことのある知覚以外には、いかなる種類の存在も思い描くこともできない。」(THN, pp.67-68) 『人間知性探究』のなかでも、「精神の極めて狭い範囲内」といった表現が多用されているが、この意味では、ヒュームの哲学もまた、「限

「界画定の哲学」即ち「批判」なのである（cf. *ES*, p.92）。『ヒューム』には、殆どカント的な意味での認識の限界という觀念が見いだされる」（*DH*, p.65）と記される所以であろう。しかし、「批判」が「経験論的批判」と「超越論的批判」に分割されることに変わりはない。「超越論的仮象」をめぐる『純粹理性批判』の以下の記述を手掛かりにこの点を考えてみよう。

「私たちは原則を区別して、その適用があくまで可能的経験の範囲内に（in der Schranken möglicher Erfahrung）とどまるものを内在的（*immanent*）原則と呼び、これに反してその適用が可能的経験の限界（Grenze）を超出するものを超越的（*transzendent*）原則と名づけようと思う。しかし私の言う超越論的（*transzendental*）原則とは、カテゴリーの超越論的使用ないし誤用のことではない。かかるものは、批判による適切な抑制を欠くような判断力の犯す誤りにすぎない。つまり判断力が、純粹悟性の活動に許されている唯一の領域の限界（Grenze des Bodens）に十分な注意を払わないために生じたものである。ところが超越の原則は、可能的経験の一切の境界標（*Grenzepfähle*）の取り払いと、また、境界線というもの（*Demarkation*）をまったく認めないようなまったく新しい領域の僭取とを私たちに要求する現実的原則なのである。それだから、超越論的（*transzendental*）と超越

的（*transzendent*）とは同一ではない。」（*B351*）

ドゥルーズがこの箇所を踏まえていたことは、「カントのいうように、悟性の超越論的使用は単に、悟性がそれ自身の限界を知らずにいるということに由来するのだが、それに対して、理性の超越的使用は、悟性の限界を踏み越えるよう私たちに厳命する」（*PCK*, p.38）という言葉が、『カントの批判哲学』に記されていることから明らかであろう。この観点からいうなら、ヒュームにおける、精神から人間の本性への変形は、ここにいうような意味での超越的なもの、超越論的なもの双方を欠いている。しかし、超越論的という表現には、少なくとももうひとつの意味が込められていた。『純粹理性批判』の第二版の定義のみを挙げておくが、「対象に関する認識ではなくて、むしろ私たちが対象を一般に認識する仕方——それがア・プリオリに可能である限り——に関する一切の認識」（*B25*）という意味が、「超越論的」という言葉には込められており、ドゥルーズはこの定義をこう言い直している。「超越論的とは、そのお蔭で、経験が必然的にア・プリオリな表象に従属するところの原則である。（…）「超越論的」は、経験の所与をア・プリオリな表象に必然的に従属させる原理を、また、それと相關的に、ア・プリオリな表象を経験に必然的に適用させる原理を表している」（*PCK*, p.22）<sup>20</sup>。

まさにこの原理こそが「自然学」(Physiologie)と「形而上学」を、物理学と数学を分かつものののだが、ヒュームにおける人間の本性ないし自然は、それが、あくまで「習慣」という経験の反復——可能的反復——の所産であって、経験とは係わりなき必然的法則ではない限り、この意味での「超越論的なもの」を欠いており、「自然学」の域を一步も超えるものではないのだ。「経験論の唯一の根拠がここにある。即ち、人間の本性がその諸原理において精神を超出するがゆえに、精神における何ものも人間の本性を超出しないということ、何ものも超越論的ではないということ、これである。」(ES, p.5) 次のように言い換えられてもいる。「超出もまた与えられる。ただし、まったく別の方向・意味、まったく別の仕方で、実践(pratique)として、精神の触発(affection de l'esprit)と」(ES, pp.11-12)と。

「ヒュームにとって問題なのは、精神の心理学を、精神の触発の心理学に代えることである」(ES, p.1) という『経験論』冒頭の言葉の意味が、こうして次第に明かされていくわけだが、「触発」を語るドウルースが念頭に置いているのは、「反省の印象」というヒュームの考えであった。「印象は感覚の印象(impressions of sensation)と反省の印象(impressions of reflexion)の二種類に区分できる。第一種の印象は、知られない原因から、根源的なものとして、心に

生じる。第二種の印象は、主として観念から、次の順序で生じる。まず、「感覚の」印象が感官を刺激し、私たちに熱または冷、渇きまたは飢え、あるいは何らかの快または苦を知覚させる。この印象の模倣(copy)が精神によって作られ、これが印象のなくなったのちにも残る。これを私たちは観念と呼ぶ。この快または苦の観念は、心に甦るとき、欲求と嫌悪、希望と恐れの影響を新しく生み出す。これらの印象は、反省作用から生じるので、反省の印象と呼ぶのが適切であろう。」(THN, pp.7-8)

所与の超出は、関係づけられた諸観念による精神の「触発」という反対方向の動きを伴っているわけだが、この点については三つの、いや四つの点を銘記しておかねばならない。第一に、まさにこのように「触発」されるがゆえに、ヒュームにおける「主体性は自己を超出するけれども、やはり受動的である」(ES, p.8) ということ。第二に、「触発」は、「触発」という語が示すとおり、また、ヒューム自身が指摘しているように、「情念」(passion)を惹起するものであり、「情念的触発」(affection passionnelle)であるということ。第三に、「超出がつねに、まずは、超出されるものとの否定的な(négatif)関係を通して把握される」(ES, p.12)とするなら、「触発」は逆に所与との連関においては「肯定的な」(positif)動きとなる。」「精神は外部(dehors)から

到来する肯定性 (positivité) を見いだす」(ES, p.13) とドゥルーズはいつているが、ここにいう「外部」が先述の「内在」の枠内で語られているのは明らかであって、その意味では、「外部」からの触発はあくまで「自己触発」(auto-affection) である。そして、「超出」と「自己触発」という二重の動きが、一方では「心理学的なもの」から、他方では「超越論的なもの」からヒュームを遠ざける。まさに、「ヒュームの功績は、経験論の問題を超越論的なものから、心理学的なものからも遠ざけることで、この問題を既に純粹なかたちで引き出した点にある」(ES, p.92) のだ。

しかし、これが第四の点だが、なぜ、触発は「実践」と係わるのだろうか。その手掛かりは、「諸項に対して外在的な」諸関係 (relations) は表象 (représentation) の対象ではなく、活動 (activité) の手段である」(ES, p.138) というドゥルーズの言葉のなかにある、と私は思う。主体が受動的に触発されること、それは、主体が、経験的所与たりえない諸関係を創出する能動的行為でもある。これら四つの点を踏まえることで初めて、『経験論』の鍵を握るこの難解な言葉の意義も明かされるのではないだろうか。「ヒュームの」哲学の同じひとつの推論のなかでは、懐疑論と肯定性が入り交じっている。情念と道徳の肯定性は、理性についての懐疑論を産出するが、この懐疑論は内面化されて理

性の懐疑論となって、今度は、情念と道徳の肯定性に模して、ある実践の理論として、知性の肯定性を産出する」(ES, p.19)

所与と所与の「超出」という動きと、所与を超出した次元からの所与の「触発」という二重の動きがここでも踏まえられているのだが、なぜ「情念と道徳の肯定性」といわれているのかは先の第三の指摘から明らかであろう。この肯定性による触発が「理性についての懐疑論」(scepticisme sur la raison) であるのは、例えば、連続的で、知覚像とは独立した存在が創出されるに際して、理性ではなく想像力がその役目を果たしたことからも類推できる。が、「理性についての懐疑論」は、触発の動きとは逆に超出の動きのなかでそれを考えるなら、理性が自分自身を疑うこと、「理性の懐疑論」(scepticisme de la raison) となる。なぜなら、「外部」からの触発と思えたものは、自己再帰の運動に他ならなかったからだ。「理性についての懐疑論」は「理性の懐疑論」である。が、「理性についての懐疑論」即ち「理性の懐疑論」はそもそも、情念的触発の肯定性であった。ドゥルーズはおそらく、ヒュームが「反省の印象」を「模像」と形容したことを意識して、「模して」(à l'image de) という表現を用いているのだろうが、懐疑論と肯定性との間には、「模して」と呼びうるような関係があるだけではない。先の第四



の指摘からも分かるように、この関係は知性的懷疑を一個の実践の理論としての知性に転じるものでもあるのだ。

『経験論』のこの一節には、若きドゥルーズがヒュームを取り上げた最大の理由が、そしてまた、若きドゥルーズの思考の全重量が掛かっていた、そう私には思えてならない。ドゥルーズが懷疑論と肯定性との共存という言葉で解釈したのは、「真の懷疑論者」をめぐる『人間本性論』第一巻末尾の次の箇所であったと考えられる。「もし読者が私と同じようにくつろいだ気分にあるのであれば、私のこれからの思索についてきてもらいたい。読者は気分の傾き (inclination) に従えばよく、注意と陽気さ (good humour) が戻ってくるのを待てばよい。哲学をこのように、捉われないう仕方で学ぶ者の振舞いは、自分のうちでの哲学への傾きを感じながら、疑いとためらいに圧倒されて哲学をまったく拒絶してしまう人の振舞いよりも、より真に懷疑的である。真の懷疑論者は、彼の哲学的確信をも、彼の哲学的懷疑をも信じず、おのずと生じる無邪気な満足感を、哲学的な懷疑あるいは確信を理由にして拒絶することは、決してないであろう。／また、私たちが、最も込み入った哲学的探究においても、私たちの懷疑的な諸原理にもかかわらず、一般に私たちの気持ちのままで振舞うことが正しいばかりでなく、私たちが、特定の瞬間にそれらを眺める眺

め方に応じた特定の点で私たちを肯定的にし、私たちに確信を得させる傾向に従うことも、また正しいのである。」

(THN, p.273)

「陽気な知恵」「懷疑への懷疑」といったニーチェの言葉を思い出さずにはいられない。それにしても、これは、私が思うに、哲学と呼ばれる夥しい言説のなかでも、最良かつ最も困難な「ヒューモア」のひとつであろう。最も困難な、というのは、自然に振る舞うことを推奨しているかにも読めるこの一文は、私たちには把握不能なものも含めて数限りないパラメータを有する時空的な「情勢」 (circumstance) のその都度の「傾き」を掴む、という至難の営みを私たちに課すものでもあるからだ。後年にもドゥルーズは、「少し気晴らしをするだけで、自分たちが表面にしていることを知るだけで、腹を太鼓のように膨らませるだけで、(ニーチェのいう)「大いなる政治」が始まるには充分である」(AS, p.91)と、ヒュームのこの言葉を言い換えているが、思弁的懷疑と実践の肯定性はいかに接続するか、という問題に関しては、ヒュームは、そしてドゥルーズもまた、ある哲学者に思いを馳せていたと推察される。「理性に強いられて私が思い切った判断を下しかねている間にも、行動では不決断に陥らないで、やはり、その時から既にできるだけ幸福に暮らせるために、当座に備えて道徳をひとつ

自分に作り上げた」とその哲学者はいつている。いうまでもない、『方法序説』第三部で所謂「暫定的道德」を呈示する際のデカルトの言葉であるが、その第二の格率はこうであった。「行動にあたってはできるだけしっかりした断固たる態度を取ること。(…)この点では旅人に倣うわけです。旅人はどこかの森でたまたま迷っても、あちらの方、こちらの方と、ぐるぐるさまよい歩いてはなりませんし、一個所に足を止めていることはなおさらいけません。いつも同じ方向にできるだけまっすぐ歩き、その方向をとる決心をしたのがおそらく初めはただの偶然にすぎなかったとしても、つまらない理由でその方向を変えてはならないのです。」

「思考のイマージュ」は「方法」(méthode)の謂ではない、とドゥルーズはいう。それは、「思考のなかで方位を定める」(s'orienter dans la pensée)とは如何なることを意味している、と。ここでもまた、ドゥルーズは、カントの一七八六年の論考「思考において方位を定める、とはどういうことか」(*Was heißt: Sich im Denken orientieren*)に加えて、デカルト的な「方法」(メタ・ホドス)に取りついた直線の強迫観念を揶揄しているだが、彼が、ベルクソンの『思考と動くもの』にいう経験の「曲がり角」(tournant)を意識しつつ、絶えず(永劫回帰の)カーヴを、「迷宮」を語る、その理由もここにあるのだろう。アリアドネの糸は縊死する

ための糸でしかない。ただ、最も恐るべき「迷宮」、それはボルヘス描くところの「直線の迷宮」である。「直線の迷宮」が、錯綜体に比された深淵の二つの表面とその間に繋がるもので、「垂直の錯綜体」の別名であることはいうまでもあるまい。

## 五 間奏曲

周知のように、ヒュームはある現象と他の現象との「必然的結合」の観念を否定し、それに代えて「恒常的連結」(constant conjunction)の観念をたて、「恒常的連結」を、経験の反復としての「習慣」によって説明しようとした。けれども、経験は何度くり返されれば「恒常的連結」と化するのだろうか。逆にいうなら、一度だけの経験が「恒常的連結」と化すことはないのだろうか。勿論、ヒュームはこの点を自覚していた。「観念の間の結合は、ただ一度の実験の後では、習慣的なものではない。しかし、この結合は、習慣的であるような別の原理に、その一例として含まれている。このことが、私たちを私たちの仮説に連れ戻してくれる。どの場合にも、私たちは、私たちの経験を、私たちの経験したことのない事例に、明示的にか暗黙のうちに、直接的にか間接的に、移す・投影する (transfer) のである。」

(*THN*, p.105) 所与の超出による、寄せ集めからシステムへという自己組織化の過程、即ち習慣の成立は、経験の反復よりもむしろ、未だ経験されざるものと経験との類似に司られているわけであり、この類似は「未来は過去に類似している」という言葉で要約される。「複雑性の縮減」という、ニクラス・ルーマンのシステム論の根本概念との近接が姿を現す局面であろう。ただし、ヒュームは「未来は過去に類似するという想定は、いかなる種類の議論に基づいているのでもなく、まったく習慣 (*habic*) から生じる 것이라고」(*THN*, p.134) とも記している。とすると、過去への未来の類似は習慣を成立せしめる根拠であると同時に、習慣から派生した想定でもあるという循環が存在することになりはしないか。

「習慣は反復から独立している」(*DR*, p.103) という点をヒュームは承認していた。と同時に、習慣を反復から独立させる「縮減」(*contraction*) の原理を習慣に立脚させてもいた。この循環ゆえに、ヒュームは「恒常的連結」という維持不能な言葉を維持しえたのだが、逆に、ヒューム自身が「習慣の神秘 (*mystère de l'habitude*)」(*DR*, p.100) に依然として捕らわれている、それも言えるだろう。しかし、この循環を逆手に取って、既に個別化され同一化されたある現象と他の現象との連結の反復——表象・再現可能な反復

——とは異質な反復を、「習慣の神秘」のうちに見て取ることもできるのではないだろうか。そもそも、先述したように、「完成されたシステム」が実在しないとするなら、しかも、想像力が空想であり、痴呆であり錯乱であるとするなら、習慣は想像力の未完成な自己組織化であると同時に、その再帰的触発、即ち、想像力の空想への自己解体でもあることになる。これまた極めて難解な箇所であるが、『差異と反復』の決定的な箇所では、ドゥルーズが「想像的反復」(*répétition imaginaire*) を語る所以ではなからうか。「想像的反復は、真の反復の不在を補うことになる偽りの反復ではない。真の反復とは想像力に属する反復である。自己のうちで (*en soi*) 絶えず解体し続けるような反復と、表象の空間のなかで私たちにとって展開され、維持されるような反復との間には差異があつて、この差異が反復の対自 (*pour-soi*) であり、想像的なものである。差異が反復に住み着くのだ。」(*DR*, p.103)

ここで、「自己のうちで」ないし「即自」といわれている事態は、想像力が個体的差異の連結とは逆向きに自己解体して発狂していく内在的過程であり、一方の「対自」という表現は、その同じ過程を触発の再帰性とみなして、触発と触発されるもの、超出と触発の差異を、ひいては表象可能な反復とその解体過程との差異を指示するものであろう。

ただし、ここで二つの問いが提起される。まず、システムはその「一般規則」(general rule)を想定しており、これまでの議論は、システムの、それゆえ「一般規則」の完成の不可能性を示すものだったが、未完の「一般規則」という虚構の捏造を促す、他の肯定的な動機はまったく存在しないのだろうか。この捏造は、実践の肯定的理論と呼ばれるものといかなる関係を有しているのだろうか。「正義は自然の原理ではなく、規則(Regel)である」(ES, p.28)、とあるように、ここで問われているものこそ、『人間本性論』第三卷『道徳について』で展開された正義と道徳の理論なのである。この点についての検討は次節の考察に譲る。第二に、ドゥルーズのヒューム解釈は、「恒常的連結」なるものが結局は根拠づけ不能なものであることを示すものではないだろうか。

例えばベルクソンは、視点の取り方次第では、どの対象も別のある対象と多少は類似しているのだから、「類似」はある現象と別の現象との「恒常的連結」の根拠たりえない、と糾弾した。フロイトはまさに、「恒常的連結」と見えるものの深層に別様の連合が潜んでいることを示そうとした。「フロイトとベルクソンは、観念連合は単に、私たちにおける表層的なもの、意識の形式性だけを説明するにすぎないことを示した」(ES, p.113)わけだが、ドゥルーズは、「しか

し、ヒュームも決して別のことをいったわけではなく」(ib.)と続ける。とすると、ベルクソンとフロイトはヒュームの批判者であるよりもむしろ彼の代弁者であったことになる。ドゥルーズはまた、カントによるヒューム批判についても、観念連合の本質への深い理解を示すものとして、つまりはヒュームの根本的な意図を洞察したものとして、それを捉え直している。

『経験論』でのドゥルーズが取り上げたのは、「構想力における再生の総合について」(Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung)と題された『純粹理性批判』第一版の叙述である。「構想力における再生の総合」なるものは、「直観における覚知の総合」(Synthesis der Apprehension in der Anschauung)、「概念における再認の総合」(Synthesis der Rekognition im Begriffe)と共に所謂「三つの総合」を成しており、例えばドゥルーズの著作では、この「三つの総合」が変奏され続けているのだが、まずは、ドゥルーズによって引用された箇所を見てみよう。「二つ以上の表象がしばしば継起し、あるいは同伴して現れると、これらの表象は、遂には互いに連れ合って一つの結合をなすことになる。すると今度は対象が現に存在していなくても、心意識(Gemüt)は一定不変の法則に従って、これらの表象のあるものから他のものへと移っていく。そしてこの場合

に、かかる表象が従うところの法則は、まったく経験的な法則である。しかし、このような再生の法則は、現象そのものが実際にこの法則に従っているということ、及びある種の法則に従うような同伴あるいは継起が、現象の表象における多様なものにおいて生起することを前提としている。さもなければ、私たちの経験的構想力は、その能力を発揮できずに、私たち自身にも知られざる死んだ能力として、意識の内奥に埋もれたままで終わることになるからだ。もし辰砂が赤かったり黒かったり、あるいは軽かったり重かったりしたら、また、人間があれこれと姿かたちをまじるとしたら、あるいはまた、夏至になって土地が作物に覆われたり氷雪に覆われたりしたら、私の経験的構想力は、例えば赤い色の表象によって重い辰砂を思い浮かべることすらできないであろう。またひとつの語が、それぞれ異なった物に勝手に付けられたり、あるいは同一物にそれぞれ異なった名称が与えられるとしたら、現象自身が既に従っているところのある種の法則は支配しないことになり、そうになると再生という経験的総合は決して成立しないだろう。」(A100-101)

ヒュームは法則に従う規定の偶然性から、法則そのものの偶然性を推論してしまった、とカントはいう。「心意識」——心理学的なもの——における経験的連合は、それに先

立つ超越論的法則を有するものでなければ、表象同士の乱脈な衝突、「諸表象の乱雑な堆積」「諸知覚のラプソディー」しか生み出さない。「経験的親和性」は「超越論的親和性」に先立たれているわけだが、先述のミシェル・トゥルニエ論では、私たちの知覚ゲシュタルトの安定とその円滑な推移を保証する、そうした構造ないしかテゴリーとしての「他者」という表現で、この「超越論的親和性」が語られていた。ただ、ここで語られているのはあくまで「再生的構想力」であって、「超越論的親和性」は更に、一方では、「何かあるもの」X「(etwas überhaupt=X)」としての「超越論的対象」を産出する「産出的構想力」へと、他方では、権利上「私という表象」を常に伴った諸能力の統一としての超越論的主体へと送り返されねばならないのだが、いずれにしても、「超越論的親和性」の法則を否定しつつも、「恒常的連結」を肯定するためには、ヒュームは、彼自身認めているように、「自然の進行と私たちの観念の継起との間の予定調和 (pre-established harmony)」(E, p.54) を、「主体と客体との予定調和」を不当な前提とせざるをえない。「私たちが目的性 (finalité) と呼ぶのは、志向的目的性 (finalité intentionnelle) と「自然」との一致である」(ES, p.152) とあるように、ドゥルーズは「予定調和」を「目的性」の問題に置き換えると共に、この「目的性」は「考えだされた

ものでしかなく、しかも、この思考は最も貧困で最も空虚な思考である」(id.)として、「恒常的連結」の理論の土台を撤廃してしまうのである。

それがヒューム自身の意図に即した破壊であったかどうかはともかく、こうして勝利したのはカントなのだろうか。決してそうではない。『経験論』では、観念連合の本質へのカントの深い理解を示すものとして前の一節が引かれていたのだが、『カントの批判哲学』になると、この同じ一節への応対は一変する。カントがつかあたって「恐るべき困難」(difficulté redoutable)を示すものとして、それが捉え直されているのだ。では、「恐るべき困難」とは何なのか。「私たちは、カントが、主体と客体との間の予定調和を拒絶したことを見た。それに代えて、カントは主体それ自身への客体の必然的従属の原理をたてたのだった。けれども彼は、本性を異にする主体の諸能力の次元に単に予定調和の観念を転移させただけではないだろうか。なるほど、この転移は独創的なものではある。しかし、諸能力の調和的一致や、この一致の帰結としての共通感覚(sens commun)に訴えるだけでは充分ではない。〈批判〉なるものは総じて、かかる一致の原理を、共通感覚の発生(génèse)として要請しているのだ。」(PCK, pp.34-35)

ここで用いられた「発生」という語は、カント論の前年

に刊行された『ニーチェと哲学』にも既に見られる。「カントは内在的批判(critique immanente)」という自らの企図を実現しなかった。超越論的哲学が発見した諸条件は、依然として条件づけられるものにとって外的なものにとどまっている。超越論的諸原理は条件づけの原理ではあるが、内的発生(génèse interne)の原理ではない。私たちは理性そのものの発生を、そしてまた、理性とその諸カテゴリーの発生を求めている。」(NP, p.104)といるが、である。『意味の論理学』では、一見するとこれとは逆のことが記されているのだ。「条件づけられたものの複写であるような条件が、条件づけられたものに送り返されるような悪循環」(L.S. p.128)を、「超越論的なものを、それによって基礎づけられるとみなされているものとの(…)類似において捉えること」(id.)を、カントに抗して拒否しなければならないというのである。一方では、条件と条件づけられるものとの外面的関係が、他方では、両者の類似と共犯関係が糾弾されているのだが、これをどう解釈すればよいだろうか。

私は近々、辰砂なるものの破片を初めてある博物館で眼にし、それが赤褐色のものであることを知ると共に、そこに付された解説文から、この鉱石の比重が大きいことを知った。以後、私は「辰砂」に「赤い」と「重い」という述語(カテゴリー)を結びつけ、「黒い」と「軽い」という述

語はそこから除外することになる。だが、このとき私は、既に固体化・個体化した辰砂——ある状態での辰砂——において経験される属性・述語を、辰砂なるものの本質的・実験的属性・述語に移し替えているだけではなからうか。単線的ならざる「生成変化」の複雑な過程を看過して、あるひとつの「成ったもの」(Gewesene)を固定的本質とみなしつつ、こうした移し替えを行っているのではなからうか。

人間の形姿についても同様のことがいえるだろうし、先に触れた九鬼は、クローバーは三つ葉か四葉かという問いを発すると共に、「わくらばに」という古語についてこう言っている。「わくらばに」という偶然を意味する古語があるが、わくら葉とは夏のころ紅葉のやうに色づいてうら枯れた木の葉で「稀れに」しか見えないものである」(『九鬼周造全集』第三巻、岩波書店、一二六頁)、と。単語の意味については、私たちは不断に、ひとつの単語が多義的な意味をもつことを、複数の語が同一物(?)を指示することを経験しているのではなからうか。カテゴリー論の始祖アリストテレスは『分析論後書』で、三角形の内角の和は一八〇度か否かという問いには答えられないと述べているが、カントはどうだったのだろうか。数学者ガウスの遡巡を思わないわけにはいかない。最後に、ジャン・クレ・マルタンが指摘している例だが、ヴァレリーの『エウパリオス』に

登場する貝殻、「すべてのカテゴリーを拒絶する」貝殻の「奇妙な不確定状態」は、カントのいう辰砂には存在しないのだろうか。

私の考えでは、『意味の論理学』でのドゥルーズが、ブレイエを導きの糸としてストア派の論理学に注目すると共に、ジョイスやルイス・キャロルにおける所謂「カバン語」(mot-valise)——例えば literature = liter + literature ——を取り上げたのも、カント的なカテゴリー論では、以上のような現象を十全に説明しえないと考えたからだった。詳細は別稿に譲るが、ストア派の思想では、一方では、万物の始点でもあれば終着点でもあるような火を想定した、万物の「全面的混淆」が語られ、他方では、暫定的に個体化された物体の「属性」(attribut)が、「静的性質」(qualité)としてではなく「動詞」(verbe)として捉えられ、生成変化の力動性が強調される。フッサールが『イデーン』で挙げた例——ドゥルーズもそれを意識している——を用いるなら、「樹は緑である」のではないし、「緑の樹が存在する」のではない。「樹は緑になる」、「樹は樹になる」、「緑は緑になる」というこの「ことなり」「異成り」(小林敏明)がまず「静的生成」として語られねばならず、そして、この「静的生成」は更に「異質生成・突然変異」(hétérogenèse)の「力動的生成」へと巻き込まれていくのだ。

もしそうであるなら、先に示唆しておいたように、主観に関しても同様のことがいえる筈である。「〈我思う〉はすべての私たちの表象に随伴しえるのでなければならぬ」という点に関しては、カントに同意しなければならぬだろう。けれども、だからといって、**事実として**、〈我〉は私たちのすべての意識状態に住み着いて、私たちの経験の至上の総合を実際に遂行している、と結論しなければならぬのだろうか。これはカントの思想を歪曲することであるように思える。批判の問題は権利的問題であるのだから、カントは〈我思う〉の事実的実在については何ら肯定してはいないのである」——サルトルの『自我の超越』冒頭での問題提起である。サルトルは、「超越論的領野は非人称的なもの（impersonnel）と化す。「前人称的なもの」（*prépersonnel*）と言ってもよいが、それは〈我〉を欠いているのだ」という回答をそれに与えたのだったが、先に示唆したように、『意味の論理学』でも『哲学とは何か』でも、ドゥルーズはサルトルのこの小論の決定的な意義を強調し、みずからまた、サルトルとほぼ同じ措辞を用いて「超越論的領野」を規定している。「一九三七年の決定的な論考で、サルトルが提起した条件とは、非人称的超越論的領野は総合的意識、主観的自己同一性の形態をもたないということだった。（…）／真の超越論的領野は、この表面のトポロ

ジーから、非人称的で前一個人的な（*pré-individuel*）これらのノマダ的特異性から成っている」（*LS*, pp.120 et 133）

「非人称的なもの」、「前一個人的なもの」、そして「超越論的対象」の彷徨といった表現が安易で危険な常套句と化した今日、ここに、何らかの解放の途を求めるべきではあるまい。そうした身振りの危険性を考えることこそが、少なくとも私にとってはドゥルーズを考えることの本義であるからだ、いずれにせよ、ヒュームを批判するカントの先の言葉はこうして、カント自身を切り裂く言葉でもあったことになる。言い換えるなら、「何であれ対象は我思うの相関者もしくは意識の統一の相関者であり、（…）従ってコギトの真の（総合的）定式は、「私は自己を思考する、そして自己を思考することによって、私は表象された多様性をそこに帰すべき何らかの対象を思考する」である」（*PCK*, p.25）という組み立てに「罅割れ」（*felure*）が生じるのだ。「理念」と「多様体」、「想像力」と「崇高なもの」、カントと微分法等々、ドゥルーズのカント解釈に関しては、改めて論じるべき数多の点が残されているのだが、ここでは次の点を確認するにとどめたい。カントのいう超越論的条件は、一方では、ある対象の「生成変化」を度外視しているという意味で、条件づけられるものにとって外的なものに留まる。他方、「経験の類比」（*Analogie der Erfahrung*）と



うカントの言葉が証示しているように、超越論的条件なるものは実は、経験の対象が偶然的にまとう諸性質の引き写しでしかなく、その意味では、超越論的条件は条件づけられたものの模倣にすぎず、この観点から言うなら、「〔批判〕」には経験論があり余っている」(DR, p.221)のである。

小論の冒頭で引用した箇所、ドゥルーズが「複写」という言葉で表現していたのも、この両義的な事態に他ならない。超越論的なものが、経験の所与をア・プリオリな表象に必然的に従属させる原理、両者の繋ぎ目たりうるのは、それが「複写」の機能を果たす限りでしかない。その機能の詐術が暴かれた今、繋ぎ目は裂け目、それもリアス式海岸の如き両岸を有した裂け目と化す。デキンツの切断によって無理数が創出されたように、否、複素数が数の擬立体的構造を示しているのと同様に、ア・プリオリとア・ポストリオリの繋ぎ目は、双方が位置する平面を、拡がりなき裂け目によって分割しつつ、この平面といわば垂直に交わるような深淵を、「超越論的領野」として描き出す。が、高みから見ると、クレバスは地表に引かれた一本の線、鋤溝にすぎない。例えば連實重彦の解釈が決定的に見誤っているのは、表面・表層というストア派の観念がこの線の謂であり、従って、深淵の二つの壁の間であるということ、この点ではなからうか。さもなくば、「表層の地下茎 (tiges

souterraines superficielles)」(MP, p.33) といった表現自体が不可能となるであろう。

孤島のロビンソンのように、アリスのように、そこを転落していくこと。黄帝の鏡のなかに呑み込まれ、「複写」(calque) ならざる「地図」(carte) のうちへと折り畳まれていくこと (impliquer, compliquer)。「人間学的述語」の彼方 (au-delà des «prédicats anthropologiques») (DR, p.3) に向けて。括弧で括られたこの「人間学的述語」という表現が、メルローポンティ『知覚の現象学』第二部第三章の節の題名から取られているのも興味深い、この微小亀裂は、「構造」なるものに不可欠な「空いた目」でもあって、それゆえ、この裂け目は不斷に移動する局所的・非局所的なものとなる。私は今、アヴォットの描いた平面世界のことを思い浮かべている。そこでは、三次元の世界を知った住人は終身刑に処せられてしまう。それと同様に、この転落は「最も過酷な非人称化の鍛練」である。「個人が自分自身の名を獲得するのは、逆に彼が、およそ最も過酷な非人称化の鍛練の果てに、自己を隅々まで貫く多様体へと自己を開くときである。固有名とは、多様体の瞬間的な把握なのだ。」(MP, p.51) 私たちは、倫理的な、余りにも倫理的なこの言葉の日常的な、軽やかな重みを銘記すると同時に、これまでの引用文からも明らかなように、「錯綜体」にも「理念」にも「内

包的強度」にも執拗に「純粹な」という形容詞を付さざるをえない感染恐怖の危険性、翻っているなら、内包的強度から延長へと、折り畳まれたものを「拡げること」(expliquer)を、一種の汚れとして捉えることの危険性をも銘記しなければなるまい。

固有名をめぐる先の引用文はすでに、超越論的領野と正義ないしノモス(分配)との連関を示唆しているといつてよいが、ドゥルーズが「トポロジ」という語を初めて用いたのは、「正義の意味はもっぱらトポロジックなものである」(ES, p.32)とあるように、正義を論じた『経験論』の一節においてであり、しかも『経験論』において既に、「システム」と「分配」(distribution)とが連動されていたのだ( cf. ES, p.100)。では、超越論的領野の改鑄の試みは正義論とどのように係わるのか。その点を最後に探ることとしたい。

## 六 近き者と遠き者

決して大部の書物ではない。総頁数は百三十二。第一章「ヒュームの生涯」(Vie de Hume, pp.1-13)、第二章「哲学」(La Philosophie, pp.15-44)、第三章「業績」(L'Œuvre, pp.45-48)、第四章「業績について」の補遺」(Complément sur

l'œuvre, pp.49-70)の全四章から成り、付録として、ヒュームの作品からの抜粋が十五付されている。これが、アンドレ・クレッソンとドゥルーズの共著『ヒューム』の構成である。第三章は「業績」と訳したが、この僅か三頁半の章の末尾には、ヒュームの著作目録が記されており、当初は、ヒュームの生涯と哲学をめぐる章に、ヒュームの著作を紹介する章が続く予定だったのではないかと推察される。しかし、結果的には、「業績」の章もヒュームの哲学そのものを論じた叙述となっており、のみならず、「業績への補遺」というこれまた、全体の概説的な構成を崩す章が付加されている。それも、二十頁に及ぶ補遺である。

予め述べておくなら、ドゥルーズが執筆したのは「業績」ならびに「業績への補遺」である、というのが私の仮説なのだが、その消極的な理由は、文体の変化という何とも説得力を欠く私の印象に加えて、「想像力」というドゥルーズのヒューム論の鍵語が、第二章「哲学」ではまったく使われていないということ。その積極的な理由は、第三、第四章の叙述のなかに、『経験論』や「ヒューム」(一九七二)と酷似した文章が散見されるということ。例えば「ヒューム」第三章は、「ヒュームは、極度に早熟な数少ない哲学者のひとつである」[Hume est un des rares philosophes qui furent extrêmement précoces] (DH, p.45)と書き出されているが、

この表現は「ヒュームは格別に早熟な哲学者である [Hume est un philosophe particulièrement précoce]」(H, p.76) とし、七二年の論考の言葉を思い起させる。

『ヒューム』(p.46) と『経験論』(p.4) には、「如何にして、想像力は人間的本性となるのか」という同じ問いが記されており、「ヒュームは心理学者であるより前にモラリストであり、社会学者である [Hume est moraliste, un sociologue, avant d'être un psychologue]」(p.1) とし、「『経験論』の言葉は、『ヒュームは哲学者であるより前に、まずモラリストであり、従って、社会学者であり、歴史家である [Hume est d'abord un moraliste, donc sociologue, un historien, avant d'être un philosophe]」(DH, p.47) とし、『ヒューム』の言葉に、「私たちの高邁・寛大さは本性的に制限されている [notre générosité est par nature limitée]」(ES, p.24) は、「私たちの高邁・寛大さは本性的に制限されており、拡がりを欠いてゐる [Notre générosité est naturellement limitée, sans extension]」(DH, p.51) に送り返されるように思われる。このような例を挙げていくときりがながいが、「〈芸術〉」「〈道徳〉」「〈宗教〉」は一般規則ないし文化のシステムを成している [L'Art, la Morale et la Religion font le système des règles générales, ou de la culture]」(DH, p.49) とし、『ヒューム』の一節と「文化の世界と一般規則」(Le monde de la culture et

les règles générales)」「神と世界」(Dieu et le Monde) という『経験論』第二、第四章の題名との対応をひとつの手掛かりとして推測を述べるなら、『ヒューム』第三、第四章の叙述は、『経験論』第二、第三、第四章とその結論部を圧縮したものと考えられる。ただ、『ヒューム』の叙述が『経験論』の難解な箇所一条の光を与えてくれる、そうしたケースも決して少なくはない。正義をめぐる叙述についてもそうである。

ヒュームにとっては、正義は所有の問題と連動していた。なぜなら、「所有とは、ある人物とある事物との間に存して、正義と道徳的公正の法 (laws of justice and moral equity) を犯すことなしに、該人物に該事物の自由な使用と所持を許し、他の人物にはこれを禁じるような関係である」(THN, p.301) からだ。所有は、ある事物とある人格との結合ないし連合 (association) の問題であると同時に、この結合によって生じる「私のもの」と「あなたのもの」「彼・彼女のもの」との境界設定ないし分割 (partition) の問題である。ところで「人々は規則 (rule) なしには道路で互いにすれ違ふことさえできない」(E, p.210) し、また、二人の人物の所有物の分割が当事者だけで決定されるなら、それは不可避免的に、彼らの所有物と他の数限りない第三者たちの所有物との分割の法則を侵害することになるだろうから、この規則は「一

般規則」を自称するのでなければならぬ。連合にしろ分割にしろ、いずれの機能に關しても、私たちは既に、「想像力」が所有と正義という事態にも介入しうる可能性をかいま見ているのだが、その点を考える前に指摘しておくべきは、『道德原理の探究』(*An Enquiry concerning the Principles of Morals*)の構成からも分かるように、「正義」が、ヒュームの構想のなかでは、快苦から生じる穏やかな第一次的情念としての「仁愛」(*benevolence*)と対を成しているという点である。「仁愛」ないし「同情・共感」(*sympathy*)という自然的情念においては、他人は常に、アリストテレスのいうように「第二の自己」(*a second self*)であり、私は彼の悲しみや喜びを自分のことのように感じ取り、彼の利益を慮って施しをするのだから、この感情は「境界標」(*land-marks*)の設定とは逆向きの感情であるといえよう。

もし、このような「高邁・寛大さ」(*generosity*)——「高邁・寛大さ」は第二次的情念として、そのなかでも、穏やかな間接的感情に分類されている——が、人類全体にまで拡大されるなら、「全人類がただ一つの家族」(*one family*)を形成するだろう」(*E*, p.185)。しかしながら、「人間の心の氣質が現在の状態にあっては、かかる広大な愛」(*such enlarged affections*)の完璧な実例を見いだすのは困難であろう」(*E*, p.185)。それというのも、「人々の高邁・寛大さは

実に制限されたものであって、それは減多に友人たちや家族を超えることはないし、超えることがあっても、せいぜい祖国」(*native country*)までである」(*E*, p.602)からだが、こうして人間は、「仁愛」という本能を授けられている限りでは「利己的」ではないが、その情念の適用範囲を制限されているという意味では、「部分的で狭隘な」(*partiality*)存在であることになる。ドゥルーズがこの点に着目しているのは、「人間は利己主義的であるよりも遙かに狭隘な」(*partial*)存在である」(*ES*, p.224)という『経験論』の言葉からも明らかであろう。

『ヒューム』では同様の内容がこう表現されている。青年ドゥルーズの筆圧が感じられる一文ではないだろうか。「人間が本質的に利己主義的であると語ることには、大した意味はない。その場合にも、みずからの快楽を自己自身のうちに見いだす利己主義者と、利己主義的と称される快楽を他者の満足のうちに見いだす利己主義者との相違は残るのだから。なるほど、高邁・寛大さは私たちにとって自然なものである。しかしそれは、道德の世界は自然であると肯定することだろうか。それは余りにも性急な結論であろう。情念はそれ自体では、遠き者」(*le lointain*)を取り逃がすのだ。」(*DH*, p.51)「仁愛」という情念がもし「遠き者」(*remote*)にまで、最も「遠き者」にまで及ぶのであれば、正

義は不用であろう。ところが、「仁愛」は「近き者」(near)にしか向かわない。そこで、自然な情念ならざる「人為」(artifice)としての正義の規則が要請されるのだが、それを要請するのはある意味では「仁愛」であって、その意味では、人為的な正義は自然の産物でもある。目的という既に批判を加えられた措辞を取って用いるなら、正義は、自然がその目的を達成するために、みずから要請した「手段」(moyen)なのだ。

ただ、人為的であるとはいえ、正義の起源は「約束」や「契約」ではない。もしそうなら、いつでもそれを解消することができただが、「正義」というモラル・センスは、ボートを漕ぐ複数の人間が水の流れと格闘しながらおのずとそれぞれの漕ぎ方を掴み、それが相乗的な協働となる場合と同様に、「共通の利害に関する総体的センス」(general sense of common interest)であって、それをヒュームは「默契」(convention)と呼ぶ。ドゥルーズは所謂社会契約論とこの考えとの相違を強調し、サド的「契約」とマゾッホ的「制度」(institution)との対比に際してもそれを応用しているが、この、ある意味では最大の思想的課題を論じる力は今の私にはない。ただ、ここでは次の二点を指摘しておきたい。まず、「近き者」「遠き者」というヒュームの、しかし、ヒュームを超えて、『ルカによる福音』第十章「善きサ

マリヤ人」を超えて、『イザヤ書』にまで遡る『ヒューム』の語彙が、『経験論』以降、次第に姿を消してしまうということ。いや、『経験論』においてすでに、その使用頻度が大きく減少しているということ。単なる憶測にすぎないけれども、このことは、ニーチェなら「遠近法」と呼ぶであろうこの現象に代えて、別様の観念と語彙を援用すべきではないかという思いが、ドゥルーズのうちに萌したことを暗示しているのかもしれない。ただ、仮にそうだとすると、それは「隣人」と「遠人」という古来の分割が、隠蔽を強いるほどにドゥルーズの関心を占めていたことの証左でもあらう。

実際、——これが第二の点なのだが——、「家族」という措辞を用いて、ドゥルーズは『経験論』にこう記しているのである。「社会は、利己主義のうちにではなく、まさに同情・共感(sympathie)のうちにその障害を見いだす。おそらく、社会はその起源にあつては複数の家族の集まりであったかもしれない。けれども、複数の家族の集まり(reunion des familles)は、家族的な集まり(réunion familiale)ではないのだ。」(ES, p.26) 余り先走ってはならないかもしれないが、ここに、フロイトのひとつの相貌を標的とした「家族主義」批判と『アンチ・オイディプス』の根本的な発想が既に記されている、そう私には感じられるのだが、どうだ

ろうか。例えば、『アンチ・オイディプス』のある箇所では、ニーチェ『陽気な知恵』の断章三四七を踏まえて、「オイディプスー構造」(Edipe-structure)という表現が、「信念」(croyance)の支えを示すものとして用いられているが、これは、ミシェル・トゥルニエ論において、カント的カテゴリーが「構造ー他者」と呼ばれ、それがヒュームの「信念」(belief)を支えていたのとまったく同型である。つまり、カテゴリーとしての「構造ー他者」がラカン的な「大他者」「父の名」に置換されているのである。加えて、オイディプスが「内側にずらされた限界」(limite déplacée)と呼ばれていることを勘案するなら、「オイディプスの彼方」を、前節で見たような「深淵」と重ね合わせることはできないだろう<sup>68</sup>。事実、「深さ」と「器官なき身体」は共に「錯綜体」とみなされていたではないか。こう考えてくると、『アンチ・オイディプス』を要約して、ドゥルーズが語った、「譴妄・錯乱は父と係わるのではないし、父の名と係わるのでさえずなく、〈歴史〉上の数々の名と係わる」(PP, p.30)、という言葉を、『経験論』での「譴妄・錯乱」論と直結することすら不可能ではないように思えてくる。

では、ヒュームを論じる若きドゥルーズは「近き者」から「遠き者」への道をどう語っていたのだろうか。「私たちが自然に共感の念を抱く相手、それは私たちに近き者たち

であり、仲間たちであり、近親者たちである [ce sont nos proches, nos pareils et nos parents] (DH, p.52) が、このような同情・共感にむしろ、相容れない複数の家族へと社会を解体するものでしかない。「自分の家族よりも余所者を優遇するひとは非道な人物と評価されるだろう。狭隘・偏頗なものが複数あるということ、それは矛盾であり暴力である。ある者にとっての近き者、仲間、近親者は、別のある者にとっては見知らぬ余所者であるからだ。だから、この矛盾に代えてありうべき会話をたて、暴力に代えて所有をたてることが、道徳的世界の操作なのだ。」(DH, p.53) まさにこの会話と所有を可能にするために、正義が要請されるのだが、「正義とは即ち、評価の一定不変な性格ないし不偏不党性 (impartialité) であり、隔たり (distance) であり遠き者」(DH, p.52) であって、複数の利害の矛盾と対立を解消して、一個の全体へと諸要素を統合すること、それが正義の機能とみなされる。「図式」とも「一般規則」とも呼ばれているものは、この「統合」(intégration)の機能に他ならない。「一般規則は、複数の特殊な同情・共感を超えて、各人の情況から独立した、遠隔的で一般的で安定した規準、堅固な共通の規準 (critère lointain, général et stable, ferme et commun) を定める」(DH, p.55) のだ。

遠き者、それも「最も遠き者」(le plus lointain) のことを

顧慮して、「最も遠き者」を「最も近き者」(le plus proche) ならしめること、ヒュームはそれを政府と為政者たちの使命とみなしているが、いかにして、この使命は果たされるのだろうか。ここで、ドゥルーズは「想像力」と「情念」に訴える。「規則の本義は、直接的自然・本性に反して、想像力の傾向 (penchant de l'imagination) に反して、最も遠き者を価値あらしめることに存する。人為的な仕方では、情念を最も遠き者へと拡張しなければならぬ」(DH, p.55)。しかし、「想像力の傾向」とは何だろう。先に私たちは、想像力が宇宙の端から端まで瞬時に駆けること、ただし心の「実に狭い範囲内」でそうすることを学んだ。いや、そもそも「すべては想像力のなかで生じる」のではなかったか。情念と想像力との、決して単純ならざる連関を次に考えてみよう。

ある人物が私の兄弟であるとき、私もこの人物の兄弟であるという可逆的關係が成立するが、情念はこの可逆的關係に「ある一定の方向」を付与する。言い換えるなら、無軌道な想像力に、情念が一義的方位を与えるわけで、これが、情念による想像力の「触発」ないし「固定」と呼ばれる事態である。ところで、「想像力は容易に遠き者から近き者へと、私から私の兄弟へではなく、私の兄弟から私へと移行する」(ES, p.58) のだとすれば、情念による想像力の方

位の固定は、想像力のいわば求心的な傾向の逆転を意味していることになる。けれども、それだけでは、情念も、情念によって触発された想像力も、兄弟のごとき近き遠き者にしか向かうことがない。ここで思い出されるのは、ヒュームが、「オールによってひとたび動き出したガレー船のように、何ら新しい推進力もなしに進み続ける」(THN, p.198) のと同じく、想像力を捉えていたことである。もしそうなら、想像力は情念によってひとたびその方位を定められると、この遠心的方位をどこまでも進んでいくことになる。言い換えるなら、想像力が情念を「拡張」するのだが、これが「想像力への情念の反射」(réflexion de la passion dans l'imagination) と呼ばれる動きに他ならない。反射と訳したが、この語が先の「反省の印象」と結びついているのは明らかで、「情念による想像力の触発」と「想像力への情念の反射」との間には、経験的所与の超出と関係による経験的所与の触発との間にあったのと同じ型の循環があるわけである。

想像力の情念化は、一方では想像力の方位を遠心的なものならしめ、他方では、情念を拡張する。けれども、想像力によって拡張された情念は、拡張の代償に何かを失うのではなからうか。何かを、その強度を失うのではなからうか。近親者の死と新聞の死亡欄に記された死とが私たちに惹き起こす情念の強さを比較すれば、容易に理解できる事

態であるうが、これは、トルストイの『アンナ・カレニナ』を論評するドストエフスキーの問いでもあった。「火星に人間がいて、そこで幼い子供が眼を針で突き刺された」と、ひとつ想像していただきたい。おそらく、われわれ地球の人間には別に気の毒とは思われない、少なくとも、それほど切実に気の毒とは思われないのではあるまいか。ことによると、この地球上でも距離が非常に大きかったら、たぶん、それと同じことなのかもしれない。(…)もう距離が実際に、人間らしさにそれほど大きな影響力を持っているということになると、どれくらい距離で人類愛はなくなるものであるかという新しい疑問が、おのずと生じてくる。」(『ドストエフスキー全集』第十四巻、筑摩書房、一二七一―一二八頁)

「私の指の掠り傷よりも全世界の破壊の方を好んだとしても理性に反することにはならぬ」(THN, p.416) というヒュームの言葉が地下室の住人の言葉を先取りしていたように、ここでもまた、ヒュームはドストエフスキーの問いを、イワン・カラマゾフの告白を先取りしていたといえるかもしれない。情念は拡張されることで、その強度を失う。「情念が人為的に拡張されるだけでは足りない。この拡張のなかで、情念が、やはり人為的な仕方では、その自然な力強さを維持することもまた不可欠なのである。」(DH,

p.56) では、そのためにはどうすればよいのか。今度は、想像力の求心的傾向が逆に積極的な役割を果たす。つまり、最も速き者から最も近き者へと移行する想像力の傾向が、最も速き者を最も近き者たらしめ、最も近き者への情念の強度を、最も速き者への情念に付与するのである。かくして、情念が想像力化されるのだが、「想像力の情念化」と「情念の想像力化」という逆向き、しかし、同じひとつの動きのこの複合は、「すべては想像力のなかで生じる」という原則を、想像力の慣性力と求心性という想定をまったく損なうものではない。

ヒュームが高邁・寛大さのみならず、正義をも情念と想像力に結びつけたのは、そしてまた、そのようなヒュームの構えにドウルーズが着目したのは、「あらゆる情念の迷いに対する万能の薬 (remède général contre tous les dérèglements des passions)」と「高邁の徳 (vertu de générosité)」を提えるデカルトの『情念論』を意識してのことだった、と私は思う。殊更に反デカルトの姿勢を強調してやまないドウルーズではあるが、『ヒューム』第四章は、偶像崇拜を戒める理神論の本質を道徳性の規則と結びつけ、道徳世界の観念の内容を「〈徳〉の実行 (exercice de la Vertu)」という言葉で語ることで締め括られているのであって、ヒュームの言葉として呈示されているとはいえず、この



「〈徳〉の実行」という言葉は明らかに、『情念論』一四八節の題名「徳の実行は情念に対する最高の救治法であるという」と (Que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les passions) から取られたものである。「自分を公衆の一部 (une partie du public) とみなすこと」——「群れ (meute) になること」。デカルトだけではない、数々の哲学者たちに対するドゥルーズの拒絶の姿勢そのものを今一度、徹底的に問い直すべきではあるまいか。

近き者から遠き者へと向かう想像力と情念は、遠きものを近き者たらしめる。このとき、想像力と情念の対象は近き者なのだろうか。それとも遠き者なのだろうか。いずれでもないのだろうか。ユークリッド幾何学的な距離の観念に生じるこの歪みへの予感が、ハイデガーのエルンスト・ユンガー論「〈線〉を超えて・〈線〉について・〈線〉上にて」(一九五五)に先立つこと二年、ドゥルーズをして「トポロジ」という措辞を使わしめた原因のひとつではないかと考えられるが、この点に関してドゥルーズに多大な示唆を与えたのは、私の推測では、アルベール・ロトマン『数学における構造と実在の観念に関する試論』(Albert Lautmann: *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1937) の「微分幾何学とトポロジ」(géométrie différentielle et topologie) をめぐる考察に

あった。私たちは漸く、一方では「超越論的経験論」という方法の、他方では「ノマド的分配」という常套句の意義と危険性を考えるための端緒に至った。そうであることを願っている。近さと遠さが「識別不能性」というライブニッツ的な観念へと、「近傍」(voisinage) というトポロジックであると同時に量子力学的な観念へと、連続体問題へと変貌していく過程とその問題点を次に探ることにしたいが、『カフカ』の一節を、次なる考察の課題として引用することでひとまず筆を擱くことにしたい。「正義とは、不断にずらされる、動く諸限界を伴ったこの欲望の連続体である [La justice, c'est ce continuum du désir, avec des limites mouvantes et toujours déplacées]。』(K, p.93)

\* 本論で使ったドゥルーズ(／ガタリ)ならびにヒュームの著作については、以下の略記号を用いて表記した。なお、カール・ポパーの『推測と反駁』、マトウラーナ／ヴァレラの論文集、ドストエフスキーからの引用を除くと、引用箇所の訳文はすべて筆者自身のものであり、その責任も筆者一人にある。一々御名前を挙げるのは控えるが、訳出にあたっては、邦訳を参照させていただき、多くを教えられた。訳者諸氏に深謝申し上げたい。

DH: David Hume, PUF, 1952.

ES: *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953.

NP: Nietzsche et la philosophie, PUF, 1962.

PCK: Philosophie critique de Kant, PUF, 1963.

B: Le Bergsonisme, PUF, 1968.

DR: Différence et répétition, PUF, 1968.

LS: Logique du sens, Minuit, 1968.

H: Hume, in *Histoire de la philosophie* (dir. François Châtelet),

Hachette, 1972.

AE: *L'Anti-Édipe*, Minuit, 1972.

K: *Kafka*, Minuit, 1975.

D: *Dialogues*, Flammarion, 1978.

MP: *Mille plateaux*, Minuit, 1980.

PP: *Pourparlers*, Minuit, 1990.

QQP: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1992.

IV: L'immanence: une vie..., in *Philosophie*, n° 47, septembre 1995,

Minuit.

THN: *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press/Oxford, 1978.

E: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the*

*Principles of Morals*, Clarendon Press/Oxford, 1992.

## 註

(1) M. Foucault: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p.392.

(2) 利根川進「脳と教育」『朝日新聞』一九九六年一月一八日、一四一面。

(3) Jean-Clet Martin: *Variations*, Payot, 1993. 田中の「ドゥルーズとカント」は『現代思想』一九八四年九月、臨時増刊号

に収められている。

(4) Michael Hardt: Gilles Deleuze: *An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993. Eric Alliez: *La signature du monde*, Cerf, 1993. François Zourabichvili: *Deleuze, Une philosophie de l'événement*, PUF, 1994. Philippe Mengue: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Kimé, 1994. Alain Badiou: *Deleuze*, Hachette, 1996.

(5) M. Foucault: *Dis et écrits*, III, Gallimard, 1994, p.134.

(6) 『言葉と物』をめぐる従来の研究では、なぜか、そのドキュメントの果たしている役割に眼が向けられたことはまったくない。しかし、同書第二章「世界という散文」第三章「表象すること」の決定的な箇所、フーコーはヒュームに言及している。ドゥルーズのヒューム論、更にはカント論との絆を感じ取るのは、例えば次のような箇所である。「なるほど、想像力は見たところ人間の本性・自然のひとつの特徴にすぎず、類似は自然の示すひとつの姿にすぎない。けれども、古典主義時代の思考にその法則を与えている考古学的網目を辿るなら、人間のこの本性・自然が、表象にみずからを再一現前させる(re-présenter)ことを可能ならしめる、表象のあの僅かにはみ出た部分に(人間の本性的・自然の全体がそこにある。即ち、表象が自己を再一現前させるのに丁度足りるだけの表象の外部に。表象の現前とその反復の「再び」(re-)とを隔てる空白のなかに)宿っていること、この点が見て取れるだろう。」(*Les mots et les choses*, op.cit., p.85)一方のドゥルーズがこの箇所を眼にしたこともまた疑いない。というのも、『差異と反復』の結論部の冒頭で、ドゥルーズは『言葉と物』に言及してこう述べている

からだ。「思考可能なものとなると、差異は去勢されてしま

うように思える。言い換えるなら、概念における同一性、述語における対立、判断における類比、知覚における類似という四重の枷をはめられるように思える。フーコーが実に見事に示したように、表象の古典主義的世界なるものが存在するとして、この世界は、それを測量し、組織化するこれら四つの次元によって定義されるであろう。」(DR, p.337)

- (7) この点については、雑誌『みすず』に連載中の拙論「境界のラプソディー——ジャンケレヴィッチ試論」、特にその第十四回(『みすず』一九九七年八月号)を参照されたい。  
(8) M.Tournier: Gilles Deleuze, in *Critique*, août-septembre 1996, p.699.

- (9) ラ・フレーシュ学院については、田中仁彦『デカルトの旅／デカルトの夢』(岩波書店)の九一四頁を参照されたい。  
(10) E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, Max Niemeyer, 1968, S.207.

- (11) 『経験論』第一章の末尾で、ドゥルーズは、「商業について」「貨幣について」「利子について」「貿易収支について」「貿易をめぐる猜疑心について」「租税について」といったヒュームの経済論考を踏まえた考察を展開している。本論ではこの領域に踏み込む余裕はないが、『アンチ・オイデイズ』や『ミル・プラトー』での貨幣論の出発点がそこにあるといってもよい。ヒュームの経済論を論じた最近の研究としては、Didier Deleule: *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, 1979がある。なお、『スミスとヒュームの関係については、遠藤和朗『ヒュームとスミス』(多賀出版)、佐々木隆生『国際資本移動の政治経済学』(藤

原書店)等を参照されたい。

- (12) Cf. Ernest Campbell Mossner: *The life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p.79. ヒュームとマルブランシュの関係について、レオン・ブランシュヴィックは、『人間本性論』(一七三九)のなかで、必然的結合の観念を論じた章は、当時、特にイギリスでは有名であったマルブランシュの諸論考に準拠している。」(*L'expérience humaine et la causalité physique*, PUF, 1949, p.13)と述べている。マルブランシュの想像力論の位相とその影響に関しては、Maibranche: *De l'imagination*, Presses Pocket, 1990に冠された、Agnes Mizazoliの序文を参照されたい。

- (13) ヒュームと社会契約論、ヒュームとジョン・ロールズとの係わりを論じた考察としては、秋元ひろと「ヒュームと社会契約論」(『哲学』三八号、一九八八年五月)がある。

- (14) 拙論「メルローポンティとレオン・ブランシュヴィック」(東京都立大学人文学部紀要『人文学報』一六五号、一九八四年二月)。

- (15) ドゥルーズ／ガタリの研究書としてこの書物の名が挙げられることは全くといってよいほどないのだが、一般システム論の視点から、ドゥルーズ／ガタリの「リゾーミック・システム」を「サイバネティック・システム」「シナジエティック・システム」と比較し、更に、イマニュエル・ウォーラーステインの世界システム論とつき合わせようとした画期的な試みとして、黒田晋の『システム社会学——大キサの知』(一九九一年、ハーベスト社)がある。黒田は「自己組織理論の現段階」(吉田民人・鈴木正仁編著『自己組織性とは何か』、ミネルヴァ書房)でも、ドゥルーズ

ズ／ガタリの「カオス辺縁とリゾム」を論じている。この他にも、ドウルーズ／ガタリの思想とシステム論との関係に言及したものとしては、ヤンツの『自己組織化する宇宙』（工作舎）、河本英夫『オートポイエーシス』（青土社）がある。

- (16) アムランは、まずヒュームの因果性批判についてはこうしている。「ヒュームが、分析的理論を攻撃したのはおそらく正しかった。けれども逆に、因果性を、それ自体では計り知れない操作とみなした点では、彼は間違っていた」(p.225)と。一方の目的性については、「カントが何とおうとも、ヒュームは次の点で正しかった。目的性を説明するためにまず神的知性を容認することから始める思想家たちに対して、あなた方は、かかる知性——もしお望みなら知性全般といってもよいが——は如何にして可能なのか、この志向的活動の第一の基礎は如何にして可能なのかを未だ示していない、と反論した点で」(p.340)といわれている。「志向的目的性」(finalité intentionnelle)——アムランとドウルーズに共通する語彙である——なる觀念が『経験論』の最後の最後の考察課題であったことは、本文で述べた通りだが、アムランは、目的性に関する論点先取りの誤謬をヒュームと共に退けると同時に、「活動するシステム」(système agissant)の本質をなすものとして、「目的性」の觀念を甦らせている。

- (17) ヴァレリーのシステム論については、『佛文論叢』第四号（一九八七年十二月）に収められた梁川英俊の優れた論考 Du «système» de Valéry. A la recherche de l'absolu を参照されたい。

- (18) これら二つの問題系については、拙論「鏡のなかの迷宮——ドウルーズの方法序説」『現代思想』一九九六年一月号）ならびに「白い曠野——レヴィナスとスピノザ」『現代思想』一九九六年十一月臨時増刊号）を参照していただければ幸いである。

- (19) 小沢秋広はズーラビクヴィエリの『ドウルーズ・ひとつの出来事の哲学』（河出書房新社）に寄せた「訳者序」で、「例えばドウルーズの哲学をハイデガーと比べながら哲学史に位置付けような作業は、それをするこの『意味』や『利害』を明確に行われない限り、物知りの見てきたような嘘にしかない」（十一頁）と書いている。解釈における「見てきたような嘘」とは何なのか。私が一貫して、ドウルーズにおけるハイデガーの重要性を強調するその「意味」と「利害」は、まさにこのような言葉が書かれる状況にある、といっている。今後の課題であるが、ドウルーズとヘーゲルの関係についても同様のことがいえるかもしれない。

- (20) 『transcendental』に「超越論的」という訳語をあてるべきだと提唱した最初の人物は、私の知る限り、九鬼周造である。『純粹理性批判』でのカントが「超越論的」という語に込めた多様な意味、同書第一版と第二版での修正に伴うこの語の意味の移動については、久保元彦の「超越論的批判と形而上学」（カント研究、創文社）を参照されたい。

- (21) 時間に関する「三つの総合」を論じたものとしては、拙論「記憶と反記憶——ドウルーズの時間論素描」（『情況』一九九六年三月号）がある。

- (22) J.-P. Sartre: *La transcendence de l'ego*, J. Vrin, 1972, pp. 13-

14.

(23) *Ibid.*, p.19.

(24) この点を銘記した数少ない論考として、檉村晴香の「ドゥルーズのどこが間違っているのか」(『現代思想』一九九六年一月号)と、小泉義之の「ドゥルーズにおける普遍数学」がある。特に小泉の論考は、『差異と反復』での数学的考察のかたちとその問題点を初めて明らかにした論考で、画期的な意義を有している。

(25) ただし、オイディプスという形象はドゥルーズの言説のなかで常に批判されるべき意味を担っていたわけではない。『意味の論理学』ならびに『差異と反復』で描き出されたオイディプスの多様な相貌、その仮面については、拙論「オイディプスたちの墓に」(『建築文化』一九九六年十二月号)を参照されたい。