

ドゥルーズにおける差異と時間 —— ひび割れた〈私〉と受動的自我 ——

本 間 邦 雄

1. 哲学の“はじまり”
2. 強度と差異
3. 表象と反復 —— 神の不在と主体・世界の危機
4. ドゥルーズのコギト批判：規定作用・規定可能なもの（の形式）・未規定なもの
5. ひび割れた〈私〉と受動的自我
6. ひび割れた〈私〉の思考、愚かさ

筆者がジル・ドゥルーズの名を知るようになったのは、一九七〇年代のなかば、『ベルクソニスム』(Le Bergsonisme, 1966) を手に取ったときからである。学部でベルクソンを卒論としたときに、参考になるとして購入し、おぼつかない試行錯誤であったが、なにか観点が新しいと感じてその論旨を探りつつ、いくつか引用もしてみたことを思い出す。その後、一九八〇年前後の2年間、パリ大学(第八)に留学することになったが、ジャン＝フランソワ・リオタールとともにドゥルーズがいることも心強かった。留学中は、ドゥルーズの授業にも出席することができた。

独特の風貌と物腰。えも言えぬ風格も感じられ、授業の終わりごろの学生たちの質問に、まず「きみの言うことはもっともだ」(“Tu as raison”) から始める語り口は、今でもよく覚えている。今とってみると、かりに学生の質問が的外れだったとしても、頭から否定するという抑圧的対応を好まないということもあったのではないかと思ってみたりする。もちろん論理的な oui と non の区別は厳密であったと思うが。

そのころは、ジャック・ガタリとの共著『アンチ・オイディプス』(一九七二年)の著者として有名であり、また引き続き『ミル・プラトー』(一九八〇年)も出版された時代であった。そのこともあ

て、それらの著作に目がゆき、彼の博士論文である *Différence et Répétition* 『差異と反復』(一九六八年)は当地で入手していたが、きちんと紐解くのはかなり後のことになった。さて、この書も取り組みやすいとは言えず、構成についても、総体も各所も入り細工的に入り組んでいて、内容にしても哲学はもちろん、他の諸学万般、多岐にわたっている。その考察は横断的、重層的で、ドゥルーズの面目躍如といったところであるが、“差異”の思考の開陳されるこの重要な著作について、一度ならず堂々めぐりすることになろうとも、ドゥルーズの「差異」と時間をめぐって、ここで論じてみたい。

筆者の意図として言えば、今日そして向後の世界とそのとらえかたを根本的に考えるうえで、ひとつの地平としてドゥルーズの基本的な考えかたを確認することは欠かせないと思うからである。P.U.F. 版 *Différence et Répétition* (1968年)については、すでにある『差異と反復』(財津理訳、河出文庫)も参照した。その労作は大いに役立ち感謝申し上げたい。ただ、訳語など全体の連関で筆者の考えるところもあり、引用文等では以下、拙訳を試みた。

1. 哲学の“はじまり”

さて、その『差異と反復』は、周知のようにドゥルーズの前期の主要著作である。その「第三章」(思

考のイメージ)の冒頭文は、以下のようにはじまる。「哲学におけるはじまりの問題は、いつも、まさにその通りなのだが、非常にデリケートなものと思われてきた」¹⁾。確かに「非常にデリケート」である。というのも、はじめる、開始する、というふるまいは「あらゆる前提を除去する」ことを意味するからである。ここでは、哲学史の叙述(にもあてはまるが)のことを直接言っているのではなく、あるとき、あるいは今、そこそこで、なにかを理屈立てて語りはじめるとき(もしくは打ち立てるとき)に、必ずまたいつく厄介ごとと言っているかもしれない。

例えば、ドゥルーズはデカルトを例にとる。「第二省察」において、デカルトは人間を(アリストテレスふう)に「理性的な動物」と定義することを望まなかった。動物とは何か、理性的とは何かと、事前に片づけるべきいろいろな問題が出てくるからである。その代わりに、「コギト」(私は考える)をもち出してきて、種と差(この場合は、人間=動物+理性的という定義)のような迂回操作の方式を要しない方法を探るわけである。すなわち、Cogito ergo sum (Je pense, donc je suis)が前面に、かつ全面に押し出される。

けれども、デカルトは、別の種類の、主観的で暗黙の前提を免れてはいない。「私は考える、ゆえに私はある」(われ思う、ゆえにわれあり)について、だれもが、「概念」の規定なしに、「私」(moi)、「考える」(penser)、「ある(存在する)」(être)の意味する内容を知っていることが想定されている。つまり、「《私は考える》の純粋な自我[私というもの]がはじまりの様子を帯びているのは、ただそれが、あらゆるその前提事項を、経験的な自我に送り込んでいる限りにおいてである」²⁾。

もしわれわれがコギトの文について、意味はそれなりにわかるといったとしたら、日常的な経験的事実として、最初の「私」と、後半の「私」が同じだとして差支えないと“思う”からだろう。しかし、これが発話だとすると、最初の「私」と次の「私」には、ずれがあるので、まったく同一であることは無条件で自明とは言えない。またかりにこの文は論理形式を提示するのであって、「私は考える」と「私

はある」が同時的に言えることだとしても、さらにこの「私」がかりに同一と言えたとしても、どこにどのような意味で「ある(いる)」のかは、明示されない。ふわふわとして着地していない。われわれの経験に組み込まなければ自明とはならないのである。また、精神病の事例をもち出すまでもなく、経験的にも“だれか”が“私”のなかで“考えている”、“考えている声が聞こえる”と思うことは、夢の中だけでなく、白昼でもありうることである。

つまり、「私は考える」と「私はある」の「私」に同一性があるかに思えるのは、経験に送り返されるかぎりであるが、その経験的な「私」は以上のようにいつも同一とは言えない。したがって「私は考える」の「私」はそのまま自己同一的とは言えず、すでにむしろ差異をはらんでいるとドゥルーズは考える。したがって、コギトは「はじまりの様子」を帯びるかに見えて、純粋なはじまりではないのである。そのほかにも、「はじまり」に関して、ヘーゲルの「純粋有」(être pur, reines Sein)やハイデガーの「存在」(Être, Sein)も同工異曲とみなして、以下のように述べている。

このことから次のような結論が導かれる。哲学においては真のはじまりはない。と言うよりもむしろ、哲学的な真のはじまり、すなわち、《差異》Différenceは、すでにそれ自体、《反復》Répétitionである、ということである³⁾。

このように「第三章」の最初のパラグラフにおいても、早速「差異」と「反復」が出てくるが、「序章：反復と差異」、「第一章：それ自身における差異」、「第二章：それ自身にとっての反復」と章題が続いた後なので、テキストの流れとしては唐突ではない。われわれとしては、「序章」、「第一章」、「第二章」の組み立てを順次追って論じる余裕はないので、われわれの取り扱えるかぎり、諸事象にわたって哲学的な問題と絡めて「差異」と「反復」から切り開くドゥルーズの意図、方法、展望の概略を、各種の問題性とともにおおまかに見据えつつ、まず「第三章」に沿って読み進めてゆきたい。

“はじまり”については、一般的には何と言っても世界の“はじまり”、創世が代表的だろう。数多くの神話でさまざまに語られているが、ここではわれわれの現宇宙を例にとってみよう。それが“神”による創造でないとしたら何から始まるのか。無からか、何か混沌からか、などいろいろ議論はありうるだろう。現在の物理学的宇宙論では、約一三億八億年前に生じてビッグバーンを経て急拡大したと言われている。その端緒は、まったくの無ではなくて、真空のエネルギー零周辺の“量子（力学的）ゆらぎ”によるという説が有力なものとして語られているようである。その議論の経緯は措くとして、どのように新しい仮説が立てられたとしても、発生は必然的原理によるのか、あるいは何かしら偶然の産物なのか、という問いは立てられるだろう。

ともかくそのような現宇宙誕生と生成を考えると、時間・空間の生成が絡まって宇宙は展開、膨張するのであるから、そこには運動、展開をなす力、原理がはたらいているだろう。ただし、現代物理学（量子論）でしばしば語られる素粒子の量子的ふるまいは、従来の意味での“実体”として想定はできないだろうし、また同一性の自己展開のようなものとみなすこともできないだろう。けれども、そこにはたらいのが、なんらかの“差異”であり、“反復”のようなものであると考えることはできるかもしれない。

ドゥルーズは、「存在」は「差異」であるし、また「非-存在」(non-être)も「差異」であると言っている⁴⁾。したがって、「存在」と「非-存在」を、その差異を保持しつつまとめて、「(非)-存在」、「?-存在」とも表記している。考えかたとしては、宇宙のはじまりという問題系にもあてはまると言ってもいいだろう。宇宙のはじまりは、存在と非存在の問題に大きくかかわるはずものと言えるからである。

ドゥルーズにとって、「存在」は「差異」のこと⁵⁾であるが、そのような（差異そのことである）存在は、おのずから「非-存在」でもある。ただし、そのような「差異」は否定的なものではない。「この非-存在は、否定的なものの存在ではない」。それは、

「問題的なものの存在」(l'être du problématique)である。“存在”としてとらえられるような何か（規定できるもの）であるかどうかはわからないが、それに問いかけ、あるいはそれが問いかけてくるような、問題をなす当のものである。問いそのものが差異をなし、如何ような“存在”か？という差異が差し込まれる。その限りで、「非-存在」が「差異」なのである。「非-存在」は、「存在」とは“別な”であって、“対立する”ではない。したがって、むしろ「(非)-存在」と表記すべきだろうし、さらには「?-存在」のほうがいいかもしれないとドゥルーズが語るわけである⁶⁾。われわれは、したがって「存在」は、「(非)-」あるいは「?-」で表記されるような差異の運動、差異的はたらきなしにはありえないという意味にとる。いずれにしても、存在は同一性でありえない。

また、宇宙誕生のような、何ごとかのはじまりから連続的に経過するのではなく、人間の歴史にかかわる、離散的（と言えるような）なもろもろの出来事（événements）の場合はどうであろうか。それでも、“はじまり”は、単純、単調とは言えない。歴史においては、何かの“はじまり”と言っても、必ず前史、前段がある。それらをおしなべて否定すること、ゼロにすることはできない。そこで、“神話”の導入や為政者の権威づけをおこなう更なる（別の）権威が押し出される、あるいは仮構もしくは粉飾される。したがってそのような“はじまり”の語りや叙述は、複層的に、あるいは断層をともなって褶曲する。

“はじまり”とは、謎めいている。自己矛盾的である。二度目があってはじめて、“はじまり”が事後的に認知されるということもある。“はじまり”そのものが充溢したものでなく、なにか欠落、不足、あるいはそれ自体に異質なものを差異をはらんでいる。つまり、それ自体が差異的である。例えば、これは前にもあったことだと“想起”され、今が二回目だと認知されてはじめて、さかのぼって“一回目”として記念され設立されるものごともある。すなわち“一回目”が事後的というパラドックス（“はじまり”の差異）。しかも、たとえそのように設定さ

れたとしても、“無”からの創造でなければ、依然、その“はじまり”の“前史”（“はじまり”にとっての差異）は如何いかにん？という問いも立てられる。このように“はじまり”はパラドックスであり、両義的である。ドゥルーズによって「哲学の真のはじまり」は「差異」である、と言われるゆえんである。

こうして、“はじまり”と“そのあと”はすでに複雑に絡み合い、なんらかの連関をつくる。したがって「反復」の概念と密接にかかわる。このような次第で、先に引用したように「《差異》は、すでにそれ自体、《反復》である」と言われることになるが、安易に循環させたり、等値したりすることは当然避けなければならないだろう（また、もちろん「差異」と「反復」の「差異」も当然、重要になるだろう）。

このような〔＝哲学的な真のはじまり、すなわち、《差異》は、すでにそれ自体、《反復》であるという〕定式、そして《円環》(Cercle)としての哲学の喚起は、いくつもの可能な解釈に引き込まれやすいので、扱いに慎重すぎるといえないだろう⁷⁾。

《差異》はすでにそれ自体、《反復》であるという言明からは、円環的なイメージも思い起こされる。循環のイメージをとる円環的な図式は、“はじまり”のみならず“終わり”にもかかわる。円環は経験的には、天体の日周・年周運動などで現象するが、ドゥルーズにとって、それは表層的な現象であり、それが根底をなすのではないと考える。したがってわれわれも安易に円環構造を基底に据えることはできない。ドゥルーズの論旨を先取りして言えば、その円環図式を掘り崩すのが「永遠回帰」（ニーチェの「永遠回帰」のドゥルーズの解釈・展開）としてやがて主題化される（2. で言及）。

さて、そのような「はじまり」が原理的に「差異」として活動、運動するのであるから、その展開を様相として見れば、差異が差異として差異的にはたらくのは「反復」としてであると言うことは可能であろう（「反復」には一挙になされる、アラバスクのような空間的パターン化もあるが、それは措く）。

事象の生成・運動にかかわることで、それを原理的に言うときは、「差異」の面から語り、「反復」は生成する（「差異」の）力の発現の様相を語ると思われる。反復というと単調、平板に聞こえるかもしれないが、まったく同じ反復はない。多様な展開をつかさどる。

また、このように「差異」と「反復」について、双方は、どちらが先でどちらが後、どちらが主でどちらが従という関係ではないと言うことはできそうである。また解きがたく複雑に相まってそれぞれはたらくことにおいて、少なくとも本質的なレベルと表層的なレベルの活動、作用があるだろうから、おおまかな言いかたであるが、たがいに組み込み／組み込まれ関係でもあり、総体的に言っても、またそのなかの、複数のレベルにおいても組み込み／組み込まれ関係にあると想定できる。

以上をおさえてテキストに戻る。ドゥルーズはコギトに関して、「主観的あるいは暗黙の前提が何であるかをもっとよく探るとにしよう⁸⁾」と言う。さきほどの、コギトに関する隠れた諸前提の掘り崩しをここで説明している。

概念以前に、そしてひとつの前哲学的様態モードののって、みんなが、penser [考える] や être [ある] が何を意味するかを知っている…そのため、哲学者が「私は考える、ゆえに私はある」と言うとき、哲学者は、彼の諸前提の普遍的なこと、つまり être や penser が何を意味しているかが暗黙のうちに理解されていると想定することができる。…そして、だれも、疑うこと〔＝方法的懐疑〕が考えることであり、考えることが存在する (être) こと〔ゆえに私はある〕であることを否定できない…みんなが知っていて、だれもが否定できない、それが表象＝再現前化 (représentation) の形式であり、表象＝再現前化する者の言述〔方式〕(discours)である⁹⁾。〔強調および…は原著者、以下同様〕

思考 (pensée) が人間の自然的な能力の発揮だとして、それを基礎づける（根本）原理が何かはわ

からない。もしそのような原理があるとすれば、何かしら超越論的な手続きを要するだろう。ともあれ、基礎づけられる場所は設定することができる。ドゥルーズによれば、基礎づけるということは、「表象＝再現前化を基礎づけること」¹⁰⁾、その平面を設定することである。みんなが知っていてだれも否定できない表象形式の設定と定式化に寄与するのが、人間社会の常識〔＝共通感覚〕(sens commun)と良識(bon sens)である。そのような常識、良識があいまって「ドクサ〔臆見〕」¹¹⁾を構成する。人間社会には《道徳》(la Morale)の概念が行き渡っており、それにのっとって思考することはよいことであり、思考する者はよい意志をもっている。そして《善》(le Bien)の概念が、思考を《真》(le Vrai)に導くという道筋が立てられる¹²⁾。それらが、“思考”するときの「思考イメージ」を形成する。そうして、思考の活動に、再認、既定／規定の方式、ステレオタイプが形成される。

しかし、思考する(penser)ことがたんにそのようなものなら、たとえそれが人智の蓄積であるにしても、そこに未知の思考、あるいは未知とのぼさまの思考が介在しなければ、極端に言えば、既定の所与やパターンをもとにあれこれ構成する、たんなる習慣的操作となるだろう(今日的にはAIに依存する思考もそのひとつと言える)。人間に起こる未知の事象、突発の事態のただなかでは、既定のものをあてはめて思考するだけでは、時宜にかなっておらず、求められるべき思考とはならないだろう。「思考できないもの」(l'impensable)、「非-思考」(non-pensée)¹³⁾を思考することこそ、思考と呼ぶにあたいする思考ではないか、と考える道筋は立てられる。このような際においては、当然今までの表象形式の限界、桎梏、場合によっては欺瞞が露呈することにもなるだろう。

2. 強度と差異

『差異と反復』の「第一章」では、感覚的なもの(可感的なもの)の受けとめかたについて、ドゥルーズは次のように言っていた。

感性論 l'esthétique [=美学] を(感覚的なもの^{シヤンス}の学 science du sensible として)、感覚されるもの^{シヤンス}のなかで、〔それとして〕表象＝再現前されるもの(ce qui peut être représenté dans le sensible)の上に基礎づけることができたというのは奇妙なことだ。逆に純然たる感覚的なものを〔表象で満足に掬い取れないのであるから〕表象＝再現前からは〔はじめから〕差し引いておいて、そのうえで、その表象化がひとたび取り除かれたときに残る跡形(例えば、なにかに矛盾している流れ、諸感覚の狂詩曲のようなもの)としてそれ〔＝純然たる感覚的なもの^{ラフソディー}〕を規定することを試みる、という正反対のやりかたのほうがいいというわけではないということも確かだが¹⁴⁾。〔()は原著者、以下同様〕

感覚的なものの把握は言うまでもなく経験によるが、それを表象＝再現前のスクリーンにただ配列して、悟性が固有のしかたで認識するということになるとしたら、その表象のスクリーンから洩れ落ちるもの、留め置かれにくいものも出てくる。例えば経験的に言われる、ニュアンス、間合い、何とはなしの感覚などは、表象しがたいものである。また何ものかの気配や、春の花の蕾のように、見えるかたちそれだけではなく、はじけるような力の察知やえも言えぬ余韻などが、快・不快の感情ともからまって感性的＝美感的な経験となる。それらは、整然と展覧(再現前)されるようなものごと、出来事ではないので、混乱したり矛盾したり、ときには諸感覚の不協和をまねく。当然、それらを取り出して繰り広げるようとしても容易ではない。けれども、感覚的なものにおける差異的なはたらきはそこにこそある、とドゥルーズは考えているはずである。

実のところ(En vérité)、経験論が超越論的になり、そして美学〔美感論〕が、ひとつの必然的な(apodictique)学問となるのは、われわれが、直接に感覚的なもの^{シヤンス}のなかに、感覚されることしかできないもの、感覚的なもの^{シヤンス}の存在(l'être même du sensible)そのものを把握する

(appréhender) とき、すなわち差異を、ポテンシャルの差異、質的多様性の原因としての強度〔内包性〕の差異を把握するときである¹⁵⁾。

経験世界は原理的に言って、表象のみによって成り立つのではない。表象は、ものごとを平準化し、その平面の綱目、ざるに通し、洩れ落ちるものを無視する。つまり感覚的なものについては、無数にうごめくもの、透過するもの、薄くただよもの、音もなく突き抜けるもの、などなどを見過ごす。

表象しがたい、ものの気配、流れ、吹き抜ける風のとさき、呼気、吸気、見えない向こう、そして表象の手前の心的エネルギーのいろいろ。それら見えないベクトルは、エネルギーの溢れ出し、減衰、満ち引き、みなぎる力、しぼむ力、そのあらゆる微細な力線、運動をふくめて、「強度」(intensité) と呼ばれ、われわれはその「強度の差異」の現出に立ち会う。そのとき、経験論は「超越論的经验論」になるといふ。すなわち、経験するということとは(錯覚・誤認・不十分などは介在するにしても)否定しようのない事実として立てることができるが、それを無秩序にただ並べるのではなく、確かにそのようなものとしてある経験の成立にかかわるその構制そのものを、「超越論的」に語っておく必要が出てくる。要請されるとしてもよいだろう。

もろもろの差異からなる強度の世界、そこでは〔事象の〕もろもろの性質はみずからの理由を見出し、感覚的なものはその存在を見出すのであるが、その強度の世界は、まさしく、しかるべき高位の経験論の対象となる。この〔超越論的〕経験論は、われわれに奇妙な「理由」、差異の多数・多様性と混沌(カオス) (もろもろのノマド〔遊動〕的配列、もろもろの戴冠せるアナーキー) を教える。互いに似ていたり、類比的であったり、対立あるいは同一的であったりするものは、いつでもそのような諸差異どうしのなせるわざである。すなわち差異が、いっさいの事物、事象の背後にある。けれども、差異の背後には何も無い。それぞれの差異は、他のすべての差異を横切ることが役割になってい

る。おのれが他のすべての差異を横切ること、おのれ自身を「欲する」(« vouloir ») こと、あるいはおのれ自身を再び見出すことが役割となっている¹⁶⁾。

「強度」はもろもろの差異からなる。強度はそれ自身が差異であり、またもろもろの差異を構成する言ってもよいが、差異をエネルギー的(物質的・身体的・心的など広い意味をもち、様態としては、潜在的・潜勢的、現働的・現勢的)側面から語るとき、「強度」の語が使われていると思われる。事象のとらえ方によってスケールが上げれば、場を形成する力となり、「強度の差異こそが領野を形成する」¹⁷⁾、「もろもろの質と諸部分を作る」¹⁸⁾、というようにも語られる。

そして、ドゥルーズの思考の基本的な考えかたがここでも出てくる。差異が根本であり、その根本ということは、それが同一性ではなく、それ自体が差異である、したがって、源としての何か不動の実体があるわけではなく、差異のはたき=遊び=戯れ(jeu)の背後には何も無い。先に見たように(本章1.)、ある／なしで言えば、それ自体が差異をはらむ「(非-)存在」¹⁹⁾なのである。経験世界において、「互いに似ていたり、類比的であったり、対立あるいは同一的である」ように見えているのは、表象のフィルターに濾された上澄みだからであって、不断にうごめいているのは、もろもろの差異なのであり、そのような差異どうしの戯れが、一時的に表象のスクリーンに射影されているのである。

それゆえ、永遠回帰は、二番目としては生じない、あるいはのちにやって来るのではない。そうではなくていっさいのメタモルフォーズ〔変形・変換・変態〕においてすでに現前しているのであり、永遠回帰が回帰させるものと同時〔代〕的なのである。永遠回帰は、互いに巻き込み巻き込まれているもろもろの差異の世界にかかわるのであり、複雑化された、同一性のない、本来的にカオス的な世界にかかわるのである²⁰⁾。

永遠回帰が何かの二番目としては生じない、あるいはそののちとしてやって来るのではないということは、なんらかの継続性、従属性を引きずる“あと”としてではないと解釈できる。二番煎じもn番煎じもないということだろう。「永遠回帰」は、ドゥルーズによれば、同じものの回帰などではなく、差異的なものがそのような差異として現出し、さらに違ったものが別様な差異として回帰するのであり、その回帰も何かの周期のようなものではなく、また列挙的に数えられるような回帰することの同一性もなく、「いっさいのメタモルフォーズにおいてすでに現前している」(同)とされる。

ニーチェはすでに語っていた。カオスと永遠回帰はふたつの区別されたものではなく、ただひとつの同じ肯定なのである。世界は、表象の世界においてのように有限でも無限でもない。すなわち、世界は仕上げられていて、かつ無際限(illimité)なのだ。永遠回帰とは、その仕上がりそれ自体の無際限性のことであり、一義的な存在なのであり、一義的な存在とは、すなわち差異のことをいう〔＝意味する〕のだ。永遠回帰においては、カオス-エランス彷徨(chao-errance)は表象の整合性(cohérence)に対立する。それ〔＝カオス-コエランス彷徨〕は、自己を表象する主体の整合性も、表象される対象の整合性も排除するのである²¹⁾。

永遠回帰とは言っても、それ自体、固定的なもの、あるいは固定的作用ではなく、それ自体が差異的である。永遠回帰が振り払い、取り除こうとするのは、差異にくびきをかけ、表象の世界の規矩に閉じ込めようとするあらゆる審級、その都度の各域の制約のすべてである²²⁾。世界はすでに「無際限」であり、永遠回帰は世界の仕上がりを実現、具現化しているという見かたができ、そのありようは、存在とは差異のありようであるという、存在の一義性をドゥルーズは強調する。

この考えかたは、ドゥンス・スコトゥス(1266～1308)の「存在の一義性」²³⁾に由来する。「一義性」とは、ある概念(今の場合は、「存在」)について意

味するところが、ひとつであり同じである、ということである²⁴⁾。ドゥルーズは、スコトゥスにあってはそれが「中立的」(neutre)であることを強調する。

神学においては、神の存在と人間などの被造物の存在が問題になるが、創造されたものか否か、無限か有限かなどの意味づけや価値の違いは別にして、たんに“ある”(あるいは“である”)ということに関しては、中立的で同じ意味ということである。これは、神の存在と被造物の存在は、断絶があって本質的に異なるという考えかた(したがって被造物のありかたは“類比的”とされる)にたいしては、いわば水平化されるわけだが、まったく同じ価値をともなう意味だとすると、神の「存在」と被造物の「存在」の見分けがつかなくなりかねず、のちのスピノザの(実体の一元論の)ように汎神論であると非難されるおそれがある。それで、そこに意味の「中立性」という歯止めをかけたと考えられる。何にせよ“ある”については、価値の論議に関係なく原則としてその意味が人知で了解可能ということである。

ある意味では思考の進めかたとして画期的とも言える、存在に関するこの「一義性」は、ドゥルーズにおいて終始貫かれていた。その「存在」は「差異であるところの存在」なのであり、ここでは「一義的存在」である「永遠回帰」という、差異のいわば渦巻は「カオス-彷徨」となって、整序された自己を表象する主体の整合性も、表象される対象の整合性もかき乱し振り払うことになる。

3. 表象と反復 —— 神の不在と主体・世界の危機

「永遠回帰」については、また別稿で取りあげるとして、ここでは表象(représentation)と反復(répétition)についてのドゥルーズの議論を追ってみよう。

反復(répétition)は、再現前〔＝表象〕(représentation)に對立し、その接頭辞[ré-]は[pétition「請願」の]意味を変えている。というのも、〔接頭辞による〕差異は、ある場合〔représentation〕はたんに〔présentationの〕同一性に関してのみ〔語頭に付加されるかたちで〕

言われるが、他の場合〔répétition〕は、その〔差異づけという〕一義性こそが、差異的なことからそのものとして言われているからである²⁵⁾。

接頭辞による差異については、以下のように解釈できるだろう。ある場合 (représentation の場合) には、差異はたんに同一性 (元の「現前」présentation) に関してのみ言われ、その同一性に「再」re が付加されて「再-現前」re-présentation となる。ところが、他の場合 (répétition の場合) では、その接頭辞 ré による差異化が先行語 pétition (「請願」) の全体に波及する。つまり、pétition と répétition は、接頭辞による差異にとどまらず、〈先行語 pétition〉と〈後続語 répétition 中の pétition〉との差異にまで及ぶ差異化がほどこされている。répétition は、語の歴史的経過はともあれ、現在では“再-請願”という意味はなく、“反復”の意味となっている。したがって、差異という一義性が、この差異化の事例において内部にまで作用し二重にほどこされ、répétition の ré は、差異 (の作用) に関して (のみ) 言われている [=意味している] ことになる。

ちょうど日本語で「差異」と「再」は同音異義なので、それをもじって言えば、「反復」répétition の接頭辞 ré は「再」ではなく、「差異」であると言ってもよい。ここに、いみじくも反復と再現前化 (= 表象) との根本的な差異も浮かび上がる。répétition の語のつくりからして、たんなる鸚鵡返しの“反復”はありえないということだ。「再-現前」の場合の、同一性を保持しつつ限定的な差異をほどこすのとはまったく異なるのである。『差異と反復』の全編を通じて、その概念において著しい差異をなす「表象=再現前化」と「反復」は、その語のつくりにおいても極めて対照的なのである。

反復とは、あらゆる差異の不定形なありよう (l'être informel) であり、背景=底 (fond) の不定形な力 (puissance) である。その力はそれぞれの事物・事象を、その表象が崩壊する極端な「形相=形態」(« forme ») にもたらずるのである。

「^{ディ}「^イ齟齬をきたすもの」(dispar) は、反復の究極の要素 (élément) であり、表象の同一性に対立する²⁶⁾。

「反復」は、その語 répétition からして、「差異」をそのつくりの中にはらんでいるのだった。つまり、一般的には「再」の意味をもつ ré を接頭辞にもちながら、先行語の pétition の「再」ではないこと、つまり自動的な反復ではなく、差異をはらんだ“再” (差異化された“再”) をみずからに宿している恰好である。それは、差異をはらんだ反復のありさま、不定形な存在、不定形な力にふさわしい。「反復」(répétition) は、たんなる再現ではなく、それどころか「^{ディ}齟齬をきたすもの」として、事物・事象を解体する力を文字のつくり通りはたらかせる、ということになるのか。

おそらくニーチェが最初に気づいたと思われる。神の死は、^モ自我の崩壊をともしなう場合のみ実効的になる、と。そのとき露わになるのは、存在 (l'être) であり、存在とは、実体のなかにも何か主体のなかにもあるのではない、もろもろの差異のことをいう。同じだけの数の肯定が地下にうごめいている。永遠回帰がもっとも高度な思考、すなわちもっとも強度あふれる思考であるとしたら、それは、その究極の整合性が、その (永遠回帰の) 最高度において、思考するなんらかの主体と、思考されるなんらかの世界と、〔それらを〕請け合う神という整合性を排除するからである²⁷⁾。

神の死、あるいは神の退場による不在は、神を中心に置く階層構造がただ無効になった、ということのみを意味するのではない。例えば、天動説 (最高天が神の領域) が地動説に取って代わられたという事例になぞらえることはできない。この場合は、たんなる観点の相違、転換であり、人間理性の客観性が称揚されうる。また天文学的観察においては、現象そのものは変わらないと言ってよい。

ところが、神の不在は、神によって (神の似姿と

して) 明示的に、あるいは暗黙裡に支えられてきた人間の理性、知のありかたが揺さぶられる。支えがなくなる。不在の席を空いたままにして、あたかも現前するかのごとく政治的・宗教的祭式のなかで再・現前させてそのシステム維持させようとしても、あるいは神の席に、もしくは疑似的な席に、人間を代理人として、制度によって権威づけつつ権限や期間を限定的なかたちで据えようとしても(この数世紀がそのような観を呈しもあるが)、もちこたえることはできないだろう。神を人間に置き換えることで、済む話ではない。つまり、神の死によって、人間の「自我」も無傷ではいらず、大きな変様をこうむることになる。人間のみならず神—人間—世界(対象世界)の三角形そのものが、その組み立てが、神の不在によって瓦解しているのである。例えばミシェル・フーコー(『狂気の歴史』)が示した、中世のピラミッド型階層構造が崩壊して、対流を起こし、魑魅魍魎が跋扈するヒエロニムス・ボスの世界はなお限定的であったと言ってよいが、今度是对流どころではない。20世紀以降、それが無際限に拡大しつつあるようである。

カントが合理主義的の神学を問題にしたとき、彼は同時に、「私は思考する」の純粹^{モルフ}自我のなかに、一種の不均衡、亀裂(fissure)ないしはひび割れ(fêlure)、すなわち法的には(en droit)認容しがたい、権利上(de droit)のひとつの放棄[=讓渡・精神病](aliénation)を導入している。つまり、主体はもはや自分に固有の自発性をひとりの《他者》un Autreの自発性としてしか表象できないということである²⁸⁾。

「主体」が神に裏打ちされていない以上、主体は分裂して、主体は自己を自己自身に根拠づけることができない。そこには不可避的な矛盾が生じる。それは、デカルトのコギト(「私は考える」)そのものに、その私というもの=自我に亀裂が生じているということである。

[カントにおける] 総合的な同一性やその後の

実践理性の道德性(moralité)が、自我と世界と神の統合性を再建して、ポスト・カントの総合性を準備したことなどどうでもいいことだ。ほんの一瞬であるが、われわれは権利上(de droit)、このような精神分裂症(schizophrénie)に足を踏み入れたのであり、それ[=精神分裂症(的思考)]は、思考のもっとも高度な力の特徴となっていて、あらゆる媒介物を無視して、概念のあらゆる調停を無視して、《存在》(Être)を差異に直接に開くのである²⁹⁾。

ドゥルーズがカントにおいて着目するのは、『実践理性批判』によって縫合されるまえの『純粹理性批判』における、思考と存在の危機そのことである³⁰⁾。そのカントのコギト論を参照して思考するドゥルーズの議論の展開は、次節にゆずる。

4. ドゥルーズのコギト批判：規定作用・規定可能なもの(の形式)・未規定なもの

さて、『差異と反復』の「第二章」において、ドゥルーズはコギトの入念な分析をおこなっている。1.で論じたように、ドゥルーズはつねにコギトにはらむ差異性を指摘するが、ここではカントのコギト批判に基づいて、その分析をさらに推し進めるかたちで展開する。

カントのコギトとデカルトのコギトのあいだの差異ほど、時間に関して、すなわち時間の理論の観点から示唆に富むものはない。あたかもデカルトのコギトは、二つの論理的価値、すなわち規定作用(la détermination)と未規定な現存在(l'existence indéterminée)とともに遂行されるかのように、すべてが過ぎてゆく。[デカルトにおいては]規定作用(私は思考する[je pense])は、なんらかの未規定の現存在(私はある[Je suis]、なぜなら「思考するためにはあらねばならぬ」からである)を含んでいる。そしてその規定作用は、その未規定な現存在を、思考するなんらかの存在の現存在として(comme l'existence d'un être pensant)厳密に規定する。すなわち、私は思考

する、ゆえに私はある。私はひとつの考えるもの^{シヨーズ}である。カントのすべての批判は、次のようにデカルトに反駁することに帰する。つまり、規定作用を、直接に未規定なものに及ぼすことは不可能である、という点である³¹⁾。

一般的に論理の連関として、まず何か命題（規定作用をとともなう）があったとして、それを“ゆえに”とつなぐならば、前提と帰結を媒介するもの（その定義も含めて）が必要ということだろう。「私は思考する」は、「私」という未規定な現存在を引きずっているが、規定されていないので、いわば命題が着地せず、ふわふわしている。

「私は思考する」という規定作用は、明らかに未規定な何かあるもの（「私はある」）を含んでいる。しかし、いかにその未規定なものが、その私^{シヨーズ}は思考するによって規定可能になるのかについて何もわれわれに示されていない。「たんなる思考とともに私が私自身についてもつ意識において、私はその存在そのもの（l'être même）である。そのことから〔言えるのは〕、その存在について私に思考するよう促す何ごともまだ与えられていない、という確かなことである」³²⁾。

たんなる思考（「私は考える」）のさいに、「私」が自身についてもつ意識は、確かにその「私」という存在者そのものである。しかし、当のもの^{エートル}であっても、その意識だけであって、そのような当のもの^{エートル}（が何であるか）について「私」に「思考するよう促す何ごともまだ与えられていない」、思考するようにはまだまったく仕向けられていない、というのがカントの主張である³³⁾。その主張にもとづいて、カントは「規定作用」détermination（私は思考する）と「未規定なもの」indéterminé（私はある）のあいだに、「規定可能なもの」déterminable という三つ目の論理的価値を組み入れた、とドゥルーズは整理する。

カントはしたがって、三つ目の論理的価値を付

け加える。規定可能なもの（le déterminable）、あるいはむしろ、未規定なものが（規定作用によって）規定可能になるその形式^{フォルム}である。この三つ目の価値は、論理をひとつの超越論的な審級にするのに充分である。それは、《差異》（Différence）の発見を構成するが、もはや二つの規定作用のあいだの経験的な差異としてではなく、規定作用《ということ》（LA détermination）とそれが規定するものとのあいだの超越論的《差異》としてである。——もはや分離する外的差異としてではなく、内的な《差異》としてであり、それは、ア・プリアリに存在〔私はある〕と思考〔私は考える〕をたがいに関連づけるのである³⁴⁾。

「私」は「思考する」のであるが、その「私」と未規定な「私」の「存在」を論理的に結びつけるために、「未規定なものが規定可能になる」ひとつの形式を導入する。われわれにとって妥当な認識をいわずに確保するために必要なア・プリアリ（先験的な）形式の媒介によって、思考する「私」は、「私はある」の「存在」を「思考する」ことができる平面が設定される。その設定の上で、「思考」する私と「存在する」私は何処にあるのか。思考する「私」の「存在」の内実が、ひとつの形式にしたがって構成されるということはどういうことなのか、その形式とは何か。

カントの返答は有名である。未規定の現存在があつた「私は思考する」によって規定される形式は、時間の形式である…。そのことから帰結するところは極端である。すなわち私の未規定の現存在が規定されるのは、ただ時間のなかにおいてのみである。それも、ひとつの現象、時間のなか^{シヨーズ}に現われる受動的で受容的な、ひとつの現象的主体の現存在としてのみである³⁵⁾。

「私」は「思考する」のであるが、それは時間形式によって、かつそれのみによって成立するというように、時間という次元を導入する。カントの感性論において、私の現存在は直観の時間形式において

規定される。そうすると、思考する「私」、「存在する」私は、(感性的な諸対象をうけとめる)受動的で受容的な、ひとつの現象的主体の現存在としてということになり、それに限られる。

ということになると、私が「私は思考する」において意識する自発性は、実体的で自発的な存在の属性として理解されることはありえない。たんにひとつの受動的な自我^{モイ}の触発(l'affection)としてのみ理解されるのであり、そのような自我が受けとめて感じる内容は以下ようになる。つまり、その固有の思考、その固有の知性、それによって自我^{モイ}が《私》(JE)と言うところのものは、その自我において、そしてその自我について行使されるが、その自我によって行使されるのではない、ということである³⁶⁾。

何か「私」という実体を立ててその属性として思考を位置づける(デカルト)のではなく、(物自体をカッコに入れる)カントにおいては、「自発性」は「悟性」に属する。思考の自発性である「悟性」のはたらきは、「感性」の受けとめた諸印象を概念的統一にもたらすことにある。したがって、ここで導入された時間形式における「私」は受容的・受動的な「私」であり、「私は思考する」における「自発性」に関しては、そのような受動的な「私」にとっては、奇妙な自発性となる。つまり、私は思考しているにしても、また私が私について思考するにしても、思考される受動的な私が同時に思考するということはありえず、直観の時間形式における受動的な受容においてそのずれは埋められないだろう。「自発性」を担保するはずの自己同一的な「私」は(い)ないのである。

すると、尽きることのないひとつの長い物語がはじまる。すなわち、「《私》はひとりの他者である(JE est un autre)」[アルチュール・ランボー]あるいは、内的感覚(sens intime)のパラドックス。思考の活動性〔能動性〕(activité)はなんらかの受容的存在、受動的主体に適用され、した

がってその受容・受動的な存在は、その活動性〔能動性〕を行使するというよりはむしろ表象〔＝再現前〕し、その主^{イニシアティブ}導権を握っているというよりはむしろその効果を感じ、そしてその受動的主体におけるひとりの《他者》(un Autre)のようにその活動性〔能動性〕を体験するということだ³⁷⁾。

ここで、《私》JEとは、ことばとして発せられる「わたし」(ランボーの“わたしは一人の他者である”)と取っていいだろう。受容的・受動的な存在である存在(あるいは主体)に、(悟性による)「思考の活動性」が適用されるにしても、ずれが介在している以上、受動的な存在にとっては、《私》(JE)と発するにしても、ひとりの他者がイニシアティブをとっているように体験され、自らの活動性は何かによる「表象」としてあたえられるように受けとめる。そのため〈私〉といわれるその能動性を生きるのは、ひとりの《他者》ということになる。

「私は思考する」Je penseと「私はある」je suisに、自我moi、すなわち受動的な位置(カントが直観の受容性と呼んでいるもの)を付け加えなければならない。規定作用と未規定なものに規定可能なものの形式、つまり時間を付け加えなければならない。さらに言えば、「付け加える」はふさわしくない語である。というのも、ここではむしろ差異をつくるのが問題であり、差異を存在〔私はある〕と思考〔私は考える〕のなかに内在化することが肝腎である。端から端まで、《私》(le JE)は亀裂が走っているようなものである。それは、時間の純粹で空虚な形式によってひび割れている。この形式のもとで、《私》は、時間のなかに現われる受動的な自我^{モイ}(le moi passif)の相関者である。〈私〉というもの(le Je)のなかの亀裂あるいはひび割れ、自我^{モイ}のなかの受動性、それが時間の意味するところである。そして受動的な自我とひび割れた〈私〉は、超越論的なものの発見あるいはコペルニクスの転回の基本要因(élément)となる³⁸⁾。

このように言えるのではないか。《私》JEと発するそのたびに、そこにつねに亀裂が入って、《他者》(それには原理的に追いつけない)の活動性の表象と、それに主導権をとられている自我^{モヅ}の思念として現象する。その自我の内容は、したがって、自己同一的でない、ひび割れた〈私〉の形式に対応する、ずれをともなう受容(感覚)と反応(思念)を構成するだろう。それが、時間的形式に沿って、受動的自我によって感覚的(差異的)受容がなされ、それを受けて思念(差異的思考)がなされるということでもあるだろう。

こうして、避けようもなく、《私》JEに亀裂が走り、同時にひび割れた〈私〉Jeと受動的自我^{モヅ}に振り分けられる。けれども、このように亀裂の走る〈私〉という存在の危機的な、奇妙なありようにこそ、固定的な諸表象によって構成する思考ではなく、存在の同一性の外観のなかにそれをはみ出す諸差異のはたらきを探る思考を求めることが眼目となる。終始(つまり事あるごとに)亀裂の走っている得体のしれない〈私〉、それと相関的に、何ともさだかでない諸対象の触発によって受容する「自我」、そのような一連の差異的な〈私〉-自我の展開されるのが、あらたに導入される「時間」(純粹で空虚な時間)という形式においてであり、そこに「時間」の意味するところ、すなわち差異的な意味がつけられることになる。

神一人間一世界の組み立てが瓦解してから、どのような光景が展開し、もろもろの差異のはたらきのなかで、受動的な自我とひび割れた〈私〉からどのような強度の世界が繰り広げられ、感覚され感受され思考されるのか、感覚し感受し思考しうるのか、それがドゥルーズの見通そうとする世界(同一的主観の構制がその限りで対象世界を構成するというカント的認識論のコペルニクス的再転回)であると言えそうである。

5. ひび割れた〈私〉と受動的自我

さらにドゥルーズは続ける。

デカルトは、《コギト》(le Cogito)を瞬間に還

元し、時間を追放し、時間を神(Dieu)の連続的創造の操作にゆだねることによってしか、結論を導けなかった。より一般的に言えば、私というものの想定された同一性(l'identité supposée du Je)は、神自体の統一性以外には保証となるものをもっていない。それゆえ、「神」« Dieu »の視点に「私」« Je »の視点を置き換えることは、言われているほどの重要性はほとんどない。一方(「私」)がまさしく他方(「神」)に負っている同一性を保持しているかぎりには、ということである³⁹⁾。

先の2.と3.で取りあげたように、神一人間一世界の組み立てが瓦解している。神を人間に置き換えれば済む話ではない。人間の傲慢を避け謙虚を説けばいいということでもない。たんに空いたポストを埋めるという問題ではなく、システム、構造の全体が揺らぎ、崩れ、バラバラに離散あるいは部分的に集合し、もちろん私-自我も巻き込んで、流動変化している。

神的なものとのあらゆる類似性を表わす生存、簡素さ、同一性を〈私〉が意のままにするかぎりは、神は生き続ける。反対に、神の死は〈私〉の同一性が存続するままにしておきはしないし、〈私〉に本質的な非類似性^{マルク}を〈私〉のなかに設置し内在化する。神のお墨付きまたは刻印の代わりに、「マーク除去」の安売りである。これは、カントが、少なくとも一度は『純粹理性批判』において非常に深く見届けたことである。すなわち、合理的神学と合理的心理学の同時的消失、神の思弁的な〔かたちでの〕死がなんらかの〈私〉のひび割れを引き起こすそのしかたである。超越論的哲学のもっとも大きな主導性^{イニシアチヴ}が、時間の形式をこのような思考に導くことにあるとすれば、その形式のほうは、それはそれで純粹で空虚な形式として、死せる神、ひび割れた〈私〉、受動的な自我を打ち消しがたく意味することになる⁴⁰⁾。

カントは一度はその深淵を覗いたのであるが、そ

れを縫合、蘇生する途を選んだ。「ひび割れ」は、悟性の総合的形式のもとに統合（ドゥルーズ的には縫合）される。そしてカント的には「受動的自我」はそのまま受容性のみによって定義されたままである。そうすると、受容性は身体性に深くかかわる以上、身体そのものもただ「受動性」に押しこめられることになるのだろうか。われわれとしては、身体の活動はそれにとどまるのだろうかという疑問が生じる。上位とされる機能にしたがうばかりではない、身体固有の活動性もあるのではないか。ドゥルーズは縫合を解いて次のように繰り返す。

われわれが見たところでは反対に、もろもろの触発を感じるとる能力としての受容性はひとつの帰結にほかならず、受動的な自我は、それ自身受動的なひとつの総合（観照-収縮 *comtemplation-contraction*）によって、より深く構成されている、ということであった。もろもろの印象あるいはもろもろの感覚を受容する可能性は、そこから出てくることである。カント的割り振りを維持することは不可能である。それは表象の世界を救うために最後の力を振りしぼるしぐさにすぎないのであるから。すなわち、総合はそこでは能動的なものとして構想され、〈私〉のなかにひとつの新しい形式〔悟性〕を要請する一方、受動性のほうは、そこでは総合のない単なる受容性として構想されているだけなのだ。〔そうではなく、〕受動性のまったく別な評価においてこそ、カント的イニシアチヴの見直しがなされうるし、時間の形式が、同時に死せる神とひび割れた〈私〉を維持するのである⁴¹⁾。

ドゥルーズは、「受動的自我」に、受動的でありながら、もろもろの感覚、印象をうけとめるそのしかたに特有な、身体-世界の状況連関のなかでの差異性（かかわり方）に着目する。本章の2.でも述べたように、「感覚的なものの存在」の把握にかかわる。それは、観照-収縮（*comtemplation-contraction*）という受動的総合による。「観照」という語は、キリスト教的な瞑想、観想の意味もあ

り、またアリストテレスの“テオリア”（見ること、観想または観照）にも関連づけられるが、ドゥルーズ的用法としては、「観照」と「収縮」で一對となる。また「収縮」は、直接的にはベルクソンの「持続」の収縮-弛緩に由来すると考えてよいだろうが、ドゥルーズは、「収縮」を受動性に関連づける。

感覚的受容を例に考えてみよう。さしあたって、「感覚」について簡明に説明されている『哲学とは何か』（*Qu'est-ce que la philosophie ?*, 1991）から引用するが、基本的な考え方は『差異と反復』と変わらないと考えてよい。さて、感覚は刺激してくる作用の振動を「収縮」する。ただし、それによって感覚もそれ自体、振動する。それは収縮された振動であって、倍音など他の振動とも共振する態勢にある。このように感覚する「受動的自我」は、それにつれておのずから変様もする。「収縮はなんらかの能動ではなく、ひとつの純粋な受動である」⁴²⁾とドゥルーズは言う。「収縮」は刺激があるから収縮するという点で受動的ではあるが、たんに物理作用の影響をこうむり反作用で応えるというのではないだろう。その即応的な「収縮」のはたらきは、「観照による」⁴³⁾のである。それでは、「観照」（*contempler*）には、“じっと見る”、“見入る”、“見とれる”の意味があり、受け身であるにしても、刺激を取り入れ活用する面もありそうであるが、どのようなはたらきがあるのか。

ドゥルーズは、「観照することは、抜き取る（*soutirer*）ことである」⁴⁴⁾と打ち出す。つまり、「観照」することは、受け入れる（その受動的自我も変様する）のであるが、ただ物理作用的に影響をこうむるだけではなく、受動的にはあるが、流れのなかで何がしかを受けとめ、すかし取る、あるいは先行するものを引き取って後続のなかに保存する、すなわち差異を「抜き取る」わけである。このように「観照」によって「収縮する」（多様な線条や波動を凝縮する、折りたたむ、取り入れる、縮み込むこともあるが他との結びつきがひろがることもある、単調な場合もエッセンスをとらえる場合もある）のであるから、このように差異をとり入れ活用するはたらきが、「収縮」作用にほかならないとも言えるだろう

う⁴⁵⁾。このように、受動的とみなされるその受容的ありかたにも差異的活動が各領野にはたらいいていると考えることができる⁴⁶⁾のであり、「受動性のまったく別な評価」が求められるのである。

6. ひび割れた〈私〉の思考、愚かさ

さて、未規定なものを規定すること、つまり存在するもののありようを規定することは、確かに容易ではない。ある程度、存在するものが粹取られ、掬い上げられていれば、その平面における分類作業(それなりの工夫を要するにしろ)となると言えるが、その平面が薄氷のように割れて底抜けになりかねないとしたらどうか。諸部品・部材を分類したり、組み立てたりするのではなく、それら部品・部材がすがたかたちを留めない瓦礫の山となって、底なし沼に沈下したり、ドロドロのマグマとなって滲み出てきたりした場合は、どのようなことになるだろうか。『差異と反復』の最終章となる「結論—差異と反復」に移ろう。

基礎づけることは、未規定なものを規定することである。けれどもその操作は単純ではない。規定作用「ということ」(« la » détermination) が行使されるとき、それはなんらかの形式をあたえたり、諸カテゴリーの条件のもとであれこれの質料にその形相をあたえる (informer) だけに留まらない。基底 [= 背景] (fond) にある何ものが表面に遡り、形態をとらずに表面に浮上し、むしろもろもろの形態のあいだに、顔のない自立的な現存在 (existence) ないしは無定形な下地 (base) として滲みわたっているのだ。この基底 [= 背景] は、それが今、[もろもろの形態が輪郭をとっている] 表面にあるかぎりでは、奥底 (profond)、底なし (sans-fond) と呼ばれる。逆に、もろもろの形態のほう基底 [= 背景] に反映するとき、それら形態は解体し、そのいっさいの肉付けは崩れ落ち、あらゆる顔は死に絶え、ただ抽象的な線のみが存続する。それは未規定なものに絶対的にふさわしい規定作用としてであり、夜の闇にもきらめく閃光、塩基に伍して作用する酸、

闇 [= 晦渋] (obscurité) 全体を向こうにまわすにふさわしい判明さ (distinction) としてである。すなわち怪物^{モンスター}なのだ。(なんらかの規定作用であるが、未規定なものに対立するのではないし、また未規定なものを限定するのでもない。)⁴⁷⁾

このように考えてみよう。図式的に、質料 (matière) は下部、形相 (forme) は上部に置くこととすると、形相の材をなすはずの質料は、下部 [基底] だけにおさまらず無定形に放縦にうごめきひろがり、表面に浮上する。認識 (エピステーメーと言ってもよい) の成立する表象平面のことだ。その平面では、「基底」に通じる「奥底」や「底なし」として穴がぼこぼこ開いている。逆に、浸潤される表象平面のもろもろの形態が、そのように広がる「基底」に反映される面から語れば、相応に整然としたすがたかたちをなすはずの形態 = 形相であってもその規矩のたががはずれ (差異のはたらき)、解体され、散乱し、形をなすいっさいの肉付けが崩れ落ち沈殿して、どんな顔^{フェイス}も描くことはしない。そこには、うごめく漆黒の闇を透り抜ける閃光のように、ただ「抽象的な線」だけが映し出されている。

このように無定形で混沌とした未規定なものに、「絶対的にふさわしい規定作用」として立ち上がるのが「抽象的な線」なのであり、そのような得体の知れぬ途轍もないうごめきに相待する以上、そこに描かれるのは「怪物^{モンスター}」というほかはないのである。

さらにより深く脅威的なのは、質料を溶き散らし、肉付けをとり壊す抽象的な線と底なし (sans fond) の対である。思考は、純粋な規定作用として、抽象的な線として、未規定なものといふこの底なしと向き合わなければならない。この未規定なもの、この底なしは、それはまた、思考にふさわしい動物性 (l'animalité propre à la pensée) であり、思考の生殖性 (la génitalité de la pensée) である。と言っても、あれこれの動物的形相 = 形態のことを言っているのではなく、愚かさ (bêtise) のことである⁴⁸⁾。

純粋な規定作用として「抽象的な線」をになうのは当然、思考である。この未規定な「底なし」に対応する、取り組むということは尋常なことではない。けれども、「底なし」は思考とまったくかけ離れた無縁なものというのではない。それどころか奇妙な近接性あるいは交叉があり、それをドゥルーズは「動物性」(l'animalité)、「生殖性」と言っている。それも、あれこれの動物的イメージのことでなく、「愚かさ」(bêtise)のことである。カオス然とした「底なし」のうごめく“動物(bête)”性は存外、思考にふさわしく、思考を産み出す力(「生殖性」)にもかかわるが、それは思考の「愚かさ」を通してであると語られる。

というのは、もし思考が束縛され強いられてのみ思考するとすれば、もし思考するよう強いるものがないかぎり思考は間が抜けているとすれば、思考が思考するよう強られるのは、それはまた愚かさの現存(l'existence de la bêtise)によるからではないだろうか。言い換えれば、思考は、思考するよう強いる何もものないかぎり、思考などしないのではないだろうか⁴⁹⁾。

思考が愚かであり間が抜けているとすれば、そして強いられて背に腹変えられずにやむなく思考するのだとすれば、そのように思考をうながすのも愚かさということになるだろう。愚かさにも何かしらの力がある。あるいは賢い思考など、何ほどのものかと言っているようにも聞こえる。

コギトはひとつの愚かさであろうか。コギトの命題が自らを語っている、それ自身とその意味を語っていると主張するかぎりでは、必然的に無意味(non-sens)である。しかしまた、規定作用「私は考える」が、未規定なものが規定可能になりうる形式を割り当てることなく、直接に未規定な現存在「私はある」に関与すると主張するかぎりでは、(それはカントが指摘していたことであるが)ひとつの反意味(contresens)である。デカルト的コギトの主体は思考しない。それはただ思考す

る可能性をもつだけであり、この可能性の只中で、間が抜けている(stupide)のである⁵⁰⁾。

コギト「私は考える、ゆえに私はある」は、それ自体で完結して何かをそれ自身が語っていると主張するならば、それは無意味である。「私は考える」は、どのような「私」が、どのような“世界”、圏域において「考える」のか明示されていないし、また何を「考える」のかも明示されていない。何を思考しているのか皆目わからない。「私はある」ももとより未規定であり、暗黙の了解やコンテクストなしでは意味をなさない。

またカントのコギト批判の議論にしたがえば、「私は考える」に関して、論理的主観としての超越論的統覚(多様な表象を総合する意識の統一性)の限りで形式的に「私」は設定できるとしても、そこからは「私」(自我)の現象的な認識も実体的な認識も導くことはできず(それらを思考する条件が整わない)、「私は存在する」と帰結するのはカントにとっては誤謬推理となる。そのうえでドゥルーズは、(デカルト的コギトはもちろん)カントのそのような自己同一的な超越論的統覚としての「私」であっても、想定通りには機能せず、同一性を維持できずに(統覚としての「私」にはらむ差異、受動的な自我との分裂)、ひび割れていると言うのである。

このようにデカルト的コギトの主体は思考せず、思考する可能性をもつだけであり、愚かで間が抜けていることになる。

コギトの主体には規定可能なものの形式が抜け落ちている。すなわち、何かの種的特性でもなく、質料に形をあたえる種の形相でもなく、ある現在に形をあたえるような記憶でもなく、時間の純粋で空虚な形式(la forme pure et vide du temps)が抜け落ちていくということである。それ[＝時間の純粋で空虚な形式]こそが、思考のなかに《差異》を導き入れ、《差異》を構成するのであり、その《差異》によって思考は、未規定なものとして規定作用の差異として思考するのである。時間の空虚な形式こそが、それ自身の両側に、抽象的な線

によってひび割れた〈私〉と、底なしに由来し、それを観照する受動的な自我を振り分けるのである⁵¹⁾。

コギトの「私」に抜け落ちている「規定可能なもの」の形式を思考（「私は考える」）に組み込まなければならぬ。たんに表象秩序のおさまる時間形式を導入するというのではない。それが、「時間の純粹で空虚な形式^{フォルム}」である。「純粹で空虚」であるから、何か詰めこまれているような形式ではないということだろう。ドゥルーズは「第二章」でも「時間の空虚な形式^{フォルム}」について語っている。ハムレットの台詞「時間は蝶番から外^{はず}れている」⁵²⁾が引用されているよく知られたくだりだ。この時間の「蝶番」とは、例えば毎日・毎月・毎年をなすのは日月の周期的運動であるが、時間をその円環の連鎖、すなわち周期的、回帰的規則性として数えるときに必要な折り目、目印であろう。その「蝶番」から時間が外れると、「狂った時間」となる。「神によって与えられた曲率から外れてしまい、あまりに単純な円環的図形から解放され、その内容をなすもろもろの出来事から自由になり、運動とのみずからの関係を逆転し、つまり、空虚で純粋な形式としてみずからを発見する」⁵³⁾のである。

その形式のなかには、表象として何か誘導・推進するものや包みこむもの、すなわち同一性や類似性による制限、桎梏などはいっさいない、潜んではいない。純粹に差異がざわめくような形式^{フォルム}（たとえば今日の量子力学的「真空」のように？）だろうか。そのような形式が「私は考える」に組み込まれるということは、たとえ強いられたことであろうとも、思考すること、思考の活動（内容）は、差異なくしては成り立たず、思考とは差異を思考することである以上、そのような差異の思考を可能にする「純粹で空虚な形式」としての「時間」がコギトに嵌め込まれるということだろう。

そして、この導入された「空虚な時間」の両側に、抽象的な線によって「ひび割れた〈私〉」と、「底なし」に由来し今度はそれを（受動的に）観照もする「受動的自我」が振り分けられるのである。後者は、5.で

言及したように、諸差異との連関において、受動的であるが「受動性のまったく別な評価」によって、すなわち「観照-収縮」によって差異を抜き取り、活用しもするのである。「底なし」の諸差異の運動、対流、変幻とあいまって漂いつつ伸縮するくらのような「受動的な自我」のことだ。

時間の空虚な形式こそが、思考のなかに思考することを生み出す。というのも、思考は、その脱根拠点(ce point d'effondement)の周囲において、差異をともなしてしか思考しないからである。差異あるいは規定可能なものの形式こそが、思考を、すなわち未規定なものと規定作用との機械^{マシーン}全体をはたらかせるのである。思考の理論は絵画のようなものであり、それは、絵画を表象から抽象芸術に移行させたような革命が必要である。これが、なんらかの、イメージなしの思考という理論の目的である⁵⁴⁾。

思考する自己同一的な主体がその根拠を失うその「脱根拠点」の周囲で、その穿たれた空隙において、こうして、「差異あるいは規定可能なものの形式」としての「時間」が、差異的思考をはたらかせることになる。すなわち、「未規定なもの」〔=私はある〕と「規定作用」〔=私は考える〕の思考を「機械^{マシーン}全体」として作動させるのだ。ここに、あたかも二〇世紀において具象的な表象絵画から抽象絵画への移行が見られたように、哲学的な思考においてもそれに照応するような「イメージなき思考」の理論が展望されようとしている。と言っても、抽象的・幾何学的な線のみによって構成的に描くことを目論んでいるのではないだろう。底なしにうごめく得体の知れないものにあてがわれうる思考の「線」は「怪物」的なのであった。「空虚な形式」としての時間の展開、そして時間と永遠回帰との関係は、あらためて別稿でとりあげることにしよう。

- 注
- 1) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F. , 1968, p.169. 以下、DR と略記。
 - 2) *ibid.*, p.169.
 - 3) *ibid.*, pp.169-170.
 - 4) *ibid.*, p.89.
 - 5) *ibid.*, p. 57. « C'est l'être qui est Différence, au sens où il se dit de la différence. » 「存在が《差異》なのである。存在とは、差異のことをいう、という意味において。」
 - 6) *ibid.*, p.89.
 - 7) *ibid.*, p.170.
 - 8) *ibid.*, p.170.
 - 9) *ibid.*, p.170.
 - 10) *ibid.*, p. 351.
 - 11) *ibid.*, p.175.
 - 12) *ibid.*, p.172.
 - 13) *ibid.*, p.188.
 - 14) *ibid.*, p. 79.
本文では « ce qui *peut* être représenté dans le sensible » を「感覚されるものなかで、〔それとして〕表象＝再現前されうるもの」と訳しておいた。ただし、受動態なので控えておいたが、「感覚されるものの中から表象＝再現前されうるもの」と取ることも可能であろう。
いずれにしても、意味としては以下になるだろう。一方では、感覚的なものをまるごと表象化することはできないので、限界のあることを留保して、そのうえで不十分であっても可能な表象化を追求するというやりかたがある。それにたいして、はじめから感覚的なものの精髓は表象などできないのであるから、そのような表象化の枠組みやフィルターなどはご破算にしまえという考えかたもありえようが、そう言ったとしても、その挙句はわけのわからない様相を呈する残骸だらけになる。したがって、当然のこととして、後者がいいというわけでもないと言っていることになる。
 - 15) *ibid.*, pp. 79-80.
 - 16) *ibid.*, p. 80.
 - 17) *ibid.*, p.310.
 - 18) *ibid.*, p.316.
 - 19) *ibid.*, p.89.
 - 20) *ibid.*, p. 80.
 - 21) *ibid.*, p. 80.
 - 22) *ibid.*, p.383.
 - 23) *ibid.*, p.57.
 - 24) ここでドゥンス・スコトゥスの「一義性」について言われている「存在」は、スコラ哲学における区別において、「エッセ」esse ではなく「エンス」ens である（八木雄二『聖母の博士と神の秩序』、春秋社、2015年、195頁）。
「エッセ」は現にあるという意味で、神については普遍的であるが、事物については、現に存在するかどうかは、神の創造をまたなければならない。事物は神の知性によって考えられるものであり、その内容は事物の本質としてあるが、それがそのまま現に存在していることを含意しない。それに対して、「エンス」は、まずは神の知性によって定められるものとしてある。われわれにとっては、「エンス」は“～としてあるもの”という意味での“存在”ととらえることができる。その意味で、「エンスは神も含めてすべての「もの」について言われる「存在」である」（同著、195頁）。そのような「存在」（ありよう）については、神であっても事物であっても、その述語づけがわれわれにも、“類比的”ではなく）“一義的”に、意味が理解できるということである。
 - 25) DR, p. 80.
 - 26) *ibid.*, p. 80.
 - 27) *ibid.*, p. 81.
 - 28) *ibid.*, p. 82.
 - 29) *ibid.*, p. 82.
 - 30) なお、カントの『純粋理性批判』におけるこの「《存在》Être を差異に直接に開く」亀裂の問題については、「統覚の総合的統一」（「私は考える」）以上に、「判断力」そのものが優先される「崇高」の問題系にかかわる点にジャン＝フランソワ・リオタールは注目している（拙著『リオタール哲学の地平』（書肆心水、2009年、第四章「『判断

- 力批判』の可能性)、〈Ⅲ「崇高なものの分析論」の問題性〉参照)。
- 31) *ibid.*, p.116.
- 32) *ibid.*, p.116.
- 33) 「たんなる思考のさいの私の自己についての意識においては私は存在者自身であっても、しかしこの存在者については私には、そうした意識をつうじては、何ひとつとして思考に対してまだ与えられていないことは、言うまでもない。」(「合理的心理学から宇宙論への移行に関する一般的注解」(イマヌエル・カント『純粹理性批判』(中)、原佑訳、平凡社ライブラリー、2005年、151~152頁。))
- 34) *DR*, p.116.
- 35) *ibid.*, p.116.
- 36) *ibid.*, p.116.
- 37) *ibid.*, pp.116-117.
- 38) *ibid.*, p.117.
- 39) *ibid.*, p.117.
- 40) *ibid.*, p.117.
- 41) *ibid.*, pp.117-118.
- 42) *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit, 1991, p.119.
- 43) *ibid.*, p.200. «car c'est par contemplation qu'on contracte,». なお『差異と反復』でも、「習慣」に関して、「mais c'est par contemplation que nous contractons.」と述べている (*DR*, p.101)。
- 44) *DR*, p.102.
- 45) *ibid.*, p.366. « Cette différence est contraction.»
- 46) 「個体化の領野」において、「受動的自我」は「そのような領域の諸要素を収縮し、そして観照する」。« il contracte et contemple les facteurs individuels d'un tel champ,» (*DR*, p.354.)
- 47) *ibid.*, p.352.
- 48) *ibid.*, p.353.
- 通常の表象形式における質料 - 形相については次のように説明されている。「そのため、質料 - 形相の対 (le couple matière-forme) は、規定作用のメカニズムを記述するにはきわめて不十分なものとなる。質料はすでに形があたえられ (informée) ており、形相は、種 (species) あるいは種類 (morphè) の肉付けから分離できない。その全体が諸カテゴリーの防御のもとにある。事実、この対は表象にまったく内在的であり、アリストテレスが固定した最初の状態を定義している」 (*ibid.*, p.353)。
- 49) *ibid.*, p.353.
- 50) *ibid.*, pp.353-354.
- 51) *ibid.*, p.354.
- 52) *ibid.*, p.119.
- 53) *ibid.*, p.120.
- 54) *ibid.*, p.354.