

年報 Promis

Vol. 1 (2022) No. 2 (別冊)

**ドゥルーズとクロソウスキー、革命の思想と体験の模倣
ー 『ドゥルーズと革命の思想』（以文社）をめぐってー
開催記録**

鹿野 祐嗣 編著

神戸大学国際文化学研究推進インスティテュート

2023 年 3 月

目次

ドゥルーズとクロソウスキー、永遠回帰をめぐる共鳴と離反（シンポジウムの開催背景と研究状況について）	鹿野祐嗣 3
永遠回帰、あるいは戯れ合うディオニュソスとアポロン——「神なきモナドロジー」としての『差異と反復』——	飯野雅敏 14
ドゥルーズとライブニッツをめぐる質疑応答	飯野雅敏・鹿野祐嗣 41
「一貫性 <i>cohérence</i> 」について——山崎論文によせて（原稿①）	須藤訓任 52
紋中紋の魅惑と《気分》への遡行——須藤訓任氏の論文「等しきものの永劫回帰」によせて——	山崎雅広 65
山崎コメントへの応待（原稿②）	須藤訓任 76
須藤訓任氏の二枚のコメントペーパーに対する応答とそれをめぐる対話	須藤訓任・山崎雅広 80
山崎雅広「《永劫回帰》の体験と体現」へのコメント——ニーチェを読むドゥルーズと、ドゥルーズを読む私たちについて——	氏原賢人 92
対話とそれをめぐる対話 山崎雅広「《永劫回帰》の体験と体現」とそれに対する氏原賢人のコメントをめぐって	氏原賢人・山崎雅広 106

ドゥルーズとクロソウスキー、永遠回帰をめぐる共鳴と離反（シンポジウムの開催背景と研究状況について）

鹿野祐嗣

2022年5月15日、神戸大学国際文化学研究推進インスティテュート（Promis）にて、「ドゥルーズとクロソウスキー、革命の思想と体験の模倣——『ドゥルーズと革命の思想』（以文社）をめぐる——」と題されたシンポジウムが開催された。それは共著論文集『ドゥルーズと革命の思想』（鹿野祐嗣編、以文社、二〇二二年）の合評会という性格も兼ねたシンポジウムであり、堀千晶氏を除く著者である鹿野祐嗣、山崎雅広氏、廣瀬純氏の三名に加え、発表者およびコメンテーターとして、いずれもその道の大家もしくは若手で最も信頼できる研究者である飯野雅敏氏、須藤訓任氏、氏原賢人氏、藤本一勇氏の四名を招いて開かれた（以下、参加者は敬称略とする）。当日は鹿野が総合司会・進行役を務めるとともに、シンポジウムを開催するにあたって、発表者およびコメンテーターにはなるべく前もって予稿を提出してもらい、参加者の間で予めそれを共有してから本番に臨むというかたちをとった。そのため、開催責任者である鹿野の手元には、力のこもった予稿の数々と当日の熱気を宿した質疑応答の記録が残ることとなった。この報告書は、まさにそうしたシンポジウムの成果を広く公開するものであり、主に当日の即興でなされたために活字原稿がない廣瀬純・藤本一勇間のやりとりや最後の全体討議を除き、飯野雅敏の発表および鹿野祐嗣との質疑応答、山崎雅広と須藤訓任との相互コメント、氏原賢人による山崎雅広へのコメントと応答を再録ないしは活字化し、必要に応じて参加者自身による加筆修正をおこなったものである¹。それはシンポジウムの全容を再現したものではないが、本報告書に収録した原稿は、ニーチェ思想の受容をめぐるドゥルーズとクロソウスキーの間の共鳴と離反を軸とするかたちでまとまりをなしており、結果として、成立背景ゆえに雑多色の強い『ドゥルーズと革命の思想』や当日のシンポジウムそのものよりもむしろ、内容上の強固な一貫性や緊密な連関性、研ぎ澄まされた統一感を示すに至っている。そこではまさしく表題に「ドゥルーズとクロソウスキー、革命の思想と体験の模倣」とある通り、シルヴァプラーナの湖畔で突如ニーチェを貫き、ニーチェの自我を押し流しかねない圧倒的な「気分（Stimmung）」の奔流——周知のように、ニーチェの自我はやはり最終的には押し流されてしまうことになった——の中で告げられた「永遠回帰」という一つの大きな謎の解釈をめぐり、それを「気分」の衝撃をも含んだ存在論的な革命の思想として哲学体系の普遍的な原理へと練りあげていくドゥルーズと、その交換不可能な体験を狂気じみた道化師のようなパロディで模倣してみせることで体現していく、あるいはそれを演じてみせることで自己防御しながら限り

¹ なお、廣瀬純と藤本一勇によるやりとりは、廣瀬純「「同性愛者こそが最も革命的であり得る」——ドゥルーズ＝ガタリ／F L H／ペルロングエル」（『ドゥルーズと革命の思想』、以文社、二〇二二年）と、当時まさに翻訳準備中であったポール・B・プレシアード『カウンターセックス宣言』（藤本一勇訳、法政大学出版局、二〇二二年）の影響関係を確認するものであった。

なく肉薄していく（恐るべきものを拒絶しながらも同時にその耐えがたい誘惑に身を委ねている）クロソウスキーが、ある面では互いに強く惹かれあって共鳴しながら、別の面ではニーチェの受容に関して決定的に態度を異にしている様子が浮き彫りにされるとともに、そうした共鳴と離反を前提としたうえでのみ展開しうる新たな思索の可能性も開かれているのである。

ドゥルーズとクロソウスキーの間にあった共鳴と相違は、鹿野祐嗣『意味の論理学の注釈と研究——出来事、運命愛、そして永久革命——』（岩波書店、二〇二〇年）の序論第二節で間接的に示唆された後、前述の論文集『ドゥルーズと革命の思想』の中で、鹿野がドゥルーズによるニーチェの受容により焦点を当てていくとともに、山崎がそれらの成果を踏まえつつ逆にドゥルーズがクロソウスキーから受け取らなかったもの、あるいはより正確に言えば、実際には受け取って前提としているはずであるにもかかわらず存在論的な原理の普遍性の下に覆い隠しているものを露わにすることで、既にある程度明確な輪郭をもつ争点として描き出されていた。ドゥルーズとクロソウスキーの間にある争点の軸をなすのは、ニーチェという哲学史上の「恐るべき子供」の処遇であり、とりわけ永遠回帰という一つの大きな謎に向き合うことの難しさである。永遠回帰は、ニーチェが書き遺した断片的なテキスト群の中に、あたかも一つの非人称的で普遍的な教説や原理、理論、法則であるかのように記されたものでありながら、いざその具体的な内実を確定させようとする途端に困難に陥らざるをえず、結局いつまでも一つの大きな謎として残り続けることとなる。重要な遺稿を含めてみても、書き残されたテキスト群はあまりに断片的で散漫としており、等しきもの（あるいは同じもの）の永遠回帰が実際のところ何を意味しているのか、そこで言われている「等しきもの」とは何なのか、それはニーチェが古典文献学者としてかねてより通曉していたはずの古代ギリシア的な自然の循環論と何が異なるのか、またそれが神の死や力への意志、超人、あらゆる価値の価値転換といった他の重要な論点とどのように関連しているのかなど、いずれの問いに関しても一つの最終解答を得ることはほとんど不可能に近いと言ってよい。そのうえさらに、公表されていたテキストや個人的な書簡、遺された断片をそれらの文面に忠実に受け取る限り、どうやら永遠回帰は単に理論的な教説や法則（それは非人称的であると同時に普遍的である）に留まるものではなく、他ならぬニーチェ自身をふいに襲った交換不可能な衝撃の体験と乱高下する気分の波から内容上切り離しえず、そこに何かしら公にできずまたすべきでもない永遠回帰の秘密が隠されているらしいことがわかる（永遠回帰を告げるツァラトゥストラの気分の上下や、思わせぶりの語り口、まだ何かが隠されていることを匂わす意図的な沈黙にも、そうした永遠回帰の秘密の痕跡を見ることができるだろう）。プラトンのイデア論やカントの統制的理念なども哲学史上の「問題」であり続けるには違いないが、ニーチェの永遠回帰は、こうして明らかにそれらと同格には並べることができない異質な水準にある。それは、どうやらニーチェの語っていたことの核心に位置しているらしいということは窺えるにもかかわらず、結局その具体的な内容が詳らかにされることなきまま、どれだけ外堀を埋めても一つの巨大な隙間として

いつまでも残り続けることになる。仮にどれほど体系的に統一された思想にさえ何かしらの決定不可能な臨界点を示す隙間があるのだとしても、ニーチェの場合、思想的な核心をなす永遠回帰そのものが既に最も謎めいた隙間になっているのである。公共的な言語を通じて伝達され、普遍性をもつ理論的な教説であるかのように示唆されいながら、それでいて同時に伝達を拒む最も私秘的で共有不可能な体験を参照しているという点で、永遠回帰はそれ自身の内に解消不可能な緊張性を孕んでおり、それは哲学の歴史においてニーチェという事例を一つの例外にしていると言ってよい。

ドゥルーズの『ニーチェと哲学』は、一方ではニーチェが伝達可能な言語で書き遺したテキストを哲学史家として丹念に読み解くとともに、他方ではそうしたテキストの隙間、最終解答の出ない謎を哲学者として巧みに活用し、最終的には永遠回帰をただ差異だけを反復して還帰させる選別的な運動として描きだす試みであった。差異だけを反復する永遠回帰が主著『差異と反復』の哲学体系の核心である以上、そうした試みはまさに、この上なく革新的な解釈の実験であると同時に、ドゥルーズが既存の思想の研究から新たな哲学の創造へと向かい、哲学史家から哲学者へと変貌していく境界線あるいは跳躍の契機を示すものであったと言ってよい。実際『差異と反復』では、第一章の「存在の一義性」が永遠回帰の運動を示す存在論であり、第二章の「時間の第三の総合」が永遠回帰の実現を示す時間論、第三章の「超越論的経験論」が個体による永遠回帰の体験論、そして第四章・第五章の潜在性の理念論および強度の個体化論が双方あわせて永遠回帰の発生論となっているように、各章で扱われる四つ（ないしは五つ）の主題はすべて永遠回帰を核にするかたちで体系的に組織化されているのである。ただし、ドゥルーズはそこで、ニーチェの「体験」という本来永遠回帰から切り離しえない具体的な契機の特異性を無視するわけではない。『差異と反復』の哲学体系にはいわば二つの観点があり、永遠回帰の非人称的なシステムの観点に立つ存在論と発生論に対し、永遠回帰を実際に体験する個体の観点に立つ時間論と経験論が設定され、どちらの観点から始めても体系全体を見渡すためにはもう片方の観点に移行しなければならない循環関係が築かれている（飯野の論考は、このことを的確に指摘している）。それゆえ永遠回帰の反復は、〈私〉の同一性に亀裂を入れて自我を溶解させるような、非日常の圧倒的な体験とともに到来するとされているのである。ドゥルーズにとってもまた、永遠回帰の思考とは、感性を襲う暴力的なまでの「高揚した気分」の中で開かれ、それを生きる者の自我を押し流してしまうほどの衝撃や狂気とともに到来するものに他ならない。そうして『差異と反復』の哲学体系は、普遍的な射程をもつ超越論的な原理を設定すると同時に、具体的な体験がもつ共有も交換も不可能な特異性・単独性でさえも包摂しようとしているのである。とはいえ、それはあくまでも、交換不可能な体験の契機をも包摂しようとする存在論ないしは発生論の体系を構築しようとする哲学者の身振りであって、ドゥルーズがもつ哲学者としての類稀なる創造性と普遍化への欲望を示すものではあっても、ニーチェに永遠回帰を啓示したあの体験そのものに定位して永遠回帰の謎に挑む試みではない。それに対してクロソウスキーは、自らをニーチェと名乗り、ニーチェを襲うとともに最終的に

はその自我を押し流すまでに至った圧倒的な気分の波を再演してみせるという、ほとんど狂気じみた道化のようであり、ただだからこそこの上なく明晰な擬態のそぶりでもって、ニーチェと永遠回帰の思考を体現するようなテキストを書いてみせる。永遠回帰を告げた啓示の体験に忠実であろうとする誠実さは、その最終的な帰結がニーチェの自我の溶解と多数多様な個性性の開陳でもあった以上（この点に関してはドゥルーズもクロソウスキーも同様に、ナポレオンやカエサル、プラド、シャンビージュといった「歴史上のあらゆる名は結局のところ〈私〉なのである」と宣言し、自らを十字架にかけられた者やディオニュソスと署名したニーチェの最終的な「狂気」を、圧倒的な気分の奔流によって告げられた永遠回帰の思考の忠実な実現だとみなしていた）、クロソウスキーにとって、ニーチェに寄り添うことは抗いがたい魅惑であると同時に回避すべき危険でもあった。しかし、だからこそまさにクロソウスキーは、演技と擬態が入れ子状に重なり合う異様な舞台、もはや演じる人物と演じられる役の区別がつかなくなって自我が多数多様な個性性の中に拡散していく空間をつくりあげること、そうした啓示体験の圧倒的な魅惑に対し、防護壁をつくると同時にそれを裏切って限りなく肉薄していくのである（過度な自己演出と過剰な自己パロディにより、無数の仮面が舞う演劇空間の中で語り手の素顔そのものを消失させることもまた、ニーチェ自身が時折示した身振りであったことを指摘しておこう）。こうしたクロソウスキーによるニーチェ読解の異様さは、まさにニーチェに対して忠実であるからこそ、哲学者たちがおこなう通常の意味でのニーチェ「研究」からは著しく逸脱しており、それはニーチェを読む試みであると同時に、そのままクロソウスキーを哲学者ではなく作家へと向かわせていく動因となった（たとえば、相手を拒絶しながら受け入れ、抵抗しながら身悶えするというクロソウスキーの作品に何度も登場するモチーフや、もはや登場人物の誰が誰なのかわからなくなってしまう『プロンプター』の結末、そして何より、クロソウスキーが自らを小説の執筆へと駆り立てた強度との遭遇とその魅惑的にして恐るべきものへの対処を語っている『歓待の掟』の「後書き」を見よ）。ニーチェをめぐる 1964 年にロワイヨモンで開催された会議の記録が示すように、クロソウスキーのこうした異様なニーチェ読解は、会場に居合わせた哲学者たちには理解されずに拒絶され、彼の味方であったのはドゥルーズくらいであった。そうしたドゥルーズの態度は、ニーチェに関心を寄せる哲学者としても、またニーチェの研究者としても、非常に稀有なものであったと言ってよい——それはまさに、ニーチェという例外に向き合うドゥルーズが、哲学の限界点に立つことを躊躇わない哲学者であったことを示している。そして、ドゥルーズは 1964 年以降クロソウスキーから「強度」と「一貫性」の概念を吸収し、クロソウスキーは『ニーチェと悪循環』をドゥルーズに捧げることとなった²。しかし、永遠回帰に対する二人の態度は、ある面において強く共鳴して

² ドゥルーズがクロソウスキーから受けた影響については、鹿野祐嗣『ドゥルーズ『意味の論理学』の注釈と研究——出来事、運命愛、そして永久革命——』（岩波書店、二〇二〇年）の序論第二節と、鹿野祐嗣「フランスにおけるニーチェ受容史の中のドゥルーズ——哲学史家と哲学者という二つの顔の間で」（『ドゥルーズと革命の思想』、以文社、二〇二二年）にその概要が書かれている。ただし、前者はあくまでも『意味の論理学』を主題とする研究

いるがゆえに、他の面においては根本的に離反してもいる。だからこそ山崎はその点にこだわって、クロソウスキーを駆り立てている根本的な動因であるニーチェの交換不可能な体験を論じる中で、それでもなお最終的には永遠回帰を体系化して普遍的な存在論の教説に仕立て上げてしまうドゥルーズに、誰よりも鋭い本質的な批判を向けることとなったのである。誤解なきように言うておけば、山崎がドゥルーズのニーチェ解釈の方針を批判するのは、ドゥルーズのニーチェ解釈がクロソウスキーのそれに最も近く、だからこそ他方で最も遠くなるからなのである（実際、永遠回帰を伝達可能な教説や理論として扱う哲学者の身振りだけが問題であったならば、それはニーチェを論じてきた他の数多くの哲学者たちにも等しく共有されている態度であり、ドゥルーズのニーチェ解釈だけが特別扱いされる理由はなくなるであろう）。

急ぎ足で簡潔にまとめるのであれば、今回開催されたシンポジウムの中で、本報告書に収録した数々の予稿と質疑は、まさにこうした永遠回帰の解釈をめぐるドゥルーズとクロソウスキーの共鳴と離反を共通の出発点として展開された。シンポジウムの記録のための導入編として、われわれが上で述べてきたような開催背景の解説は、そうした共通の出発点に立つための必要最低限の情報に過ぎない。一般の聴衆を考慮に入れ過ぎることなく、互いの実力を信頼して全力で投げられた問いかけと応答は、率直に言って極めて敷居が高くハイコンテクストであり、現在の研究状況の平均からみてあまりに高水準で展開されているため、本報告書が公開された時点ではおそらく、ここで問われている内容の多くはほとんど理解されないであろう（そうした予想を裏切られることほど、喜ばしいこともないのだが）。本報告書を取り巻く問題圏を理解するためには、ただでさえニーチェとともに日常的な共有可能性と常識・良識の彼方に身を置くドゥルーズとクロソウスキーに関して、そうした狂気と境を接するような過激さと挑発についていける感性ばかりでなく、あまりにも多くの前提知識が必要となる。しかも、そうした知識を得るための経路は、残念ながらまだごく限られた数のものでしかない。そのうえさらに、ドゥルーズやクロソウスキーを始めとして、二〇世紀のフランス哲学・思想に関しては、いまだに「現代思想」的な偏見と誤謬が残っており、それが問題の所在を理解するにあたって役に立つどころか障害にしかならず、必要な前提知識を得る際にはむしろ邪魔になるといった有様である以上、やはり過度な期待はできそうにないと見るのが自然であろう（なお、私がここで「現代思想」と呼んだのは、フーコー、ドゥルーズ、デリダ、ラカン、リオタール等々の互いに異なる思想をすべて混ぜ合わせ、そこに各国のローカルな批評文化や同時代の流行言説を継ぎ足した、もはや誰の思想で

書の序論部分であり、後者もまたニーチェ受容史の観点からドゥルーズを扱った論文であるため、論点の取捨選択がなされており、『差異と反復』の体系の中でクロソウスキーに由来する要素のすべてを扱っているわけではない。そこでは扱いきれなかった細かい論点を含め、ドゥルーズがクロソウスキーから受けた影響そのものを主題にしている優れた研究としては、人見隼平「前期ドゥルーズにおける強度の存在論と個体化論の形成——クロソウスキーとの関連で」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』、第六八輯、二〇二三年を参照のこと。

もなくなっている現代のドクサのことである。さまざまなものをただ混ぜ合わせた結果、こうした「現代思想」は、どこの国や地域のものであれ、往々にして同時代の常識や現行の通念、日常的な価値観を追認し現状肯定するものになりがちである。もちろん、そうした思想を抱くのは人の勝手だが、少なくともニーチェやクロソウスキー、ドゥルーズを読むにあたっては、そうした凡庸な物の見方はまったく役に立たないと述べておこう)。皮肉なことに、専門家と称される人々を含めて、ドゥルーズを始めとした「現代思想」を読んで研究してきたと自認し、そこに何の疑問も抱かずに安住し満足している者ほど、このシンポジウムで問題になっている事柄を誤解するであろう。彼らは、それを既に「現代思想」の枠内で慣れ親しんできた別の問題と取り違えるか、もしくはそもそも何が語られているのかよくわからないまま、感情的な反発の下に棄却しようとするだろう³。しかし、そうした断絶は、現在までの不毛な状況を指し示すとともに一つの事実を象徴している。このシンポジウムの問題圏、あるいは正確に言えばそれがより先鋭化された本報告書を取り巻く問題圏は、まさに現代思想の磁場から出発することなくドゥルーズやクロソウスキーのテキストに向き合った者たちの中から生まれているのである。それを現代思想の失効を告げる世代交代の兆しとみなすことは、わかりやすくはあっても、必ずしも正確な見方ではないだろう。実態としては、単純に世代が変わったから人々が現代思想の磁場の外に出たわけではなく、最初に現代思想の磁場の外に出始めた者たちが、シンポジウムの開催時にはまだ若かったという、ただそれだけのことである（もちろん、そうした変化を可能にしているわれわれには知りえない緩慢にして不可逆的な地殻変動こそが、単なる年齢にはとらわれない本当の意味での

³ たとえば、山崎から間接的に聞き知ったところによると、ドゥルーズのニーチェ解釈に向けた山崎の問題提起に関して、それを檜村晴香の「ドゥルーズのどこが間違っているか？——強度=差異、および二重のセリーの理論の問題点」(『現代思想』、二四巻第一号、一九九六年)におけるドゥルーズ批判と重ね合わせて見ていた聴講者たちがいたという。偶然にも、司会役を務めていた鹿野が、後に全体討議(本報告書には未収録)の中で山崎の問題提起を檜村やミシェル・クレソールによる類のドゥルーズ批判から峻別してみせる場面があったのだが、シンポジウム当日の時点で既にそうした表層的な誤解が生まれていたというのは、なかなか皮肉な状況である。これは、読み手の視界を曇らせている「現代思想」の磁場の負の影響を示す一例であると言ってよい。なおこの点に関しては、京都大学に提出されてこの一月に審査を終えた山崎の博士論文(須藤と藤本も審査員を務め、当日には鹿野、飯野、氏原も参加していた)の中で、山崎自身による檜村やクレソールへの根本的な批判が展開されていることを指摘しておこう(山崎雅広『同じものの《永劫回帰》をめぐる——ニーチェ、ドゥルーズ、クロソウスキー——』、京都大学、二〇二三年、二四九-二六二頁。ただし、待望すべき将来的な書籍化は、締め切りに間に合わなかったサドとフーリエに関する加筆作業のため、数年先のことになるだろう)。その要点を一言でいえば、そもそもドゥルーズのテキストをちゃんと読めていない批判に意味はない、ということである。たとえ解釈の姿勢そのものに対する批判を展開する場合だとしても、批判が真摯で意義深いものになるためには、批判相手のテキストをしっかりと読み解くことが必要最低限の前提である。必要最低限のテキストの読解さえ踏まえていない批判は、実際のところ何も読まずになされる感情的な批判とそれほど大差なく不毛であり、知的な「誠実さ」を欠くばかりか、批判の力そのものを喪失することになってしまう。

世代交代と呼ぶべきものなのかもしれないが)。研究に関して、その背景も動機も姿勢も異なる者たちが、まさにそれぞれの仕方で真摯にニーチェやクロソウスキー、ドゥルーズを読んでいたからこそ、彼らは出会い、また必然的に現代思想の文脈の外部で問題圏を形成するに至った。本報告書には、そうした切断の契機が刻まれており、それはまさに現在の不毛な状況にあって未来を告げる予兆となっている。だからこそ、シンポジウムのために用意された予稿と当日の質疑には、当日の熱気を体験した者たちのためだけでなく、何よりも来たるべき未来の読者のために残しておくべき資料的価値がある。とはいえ、この資料を未来の第三者に向けて託すのであれば、ここで可能な限り議論の背景や文脈を説明しておくことが求められるだろう。もちろん、勇気をもって現代思想的なドクサを捨ててもらうには、読者自身の決断が必要であるし（それはむしろ時間の流れにまかせるべき仕事なのかもしれない）、必要な前提知識のすべてを今ここで即座に共有してもらうことは無理筋である。だがそれでも、読解のための里程標を残すべく、第三者には共有しにくい当時の背景事情や、全体の大まかな流れと構図を伝えておくことくらいはしておかなければならないだろう。誰もが歩くことのできる道ではなくとも、歩くことができそうな者にはちゃんと歩ける状態にしておくことが、未来への礼儀である。それゆえ、本報告書に収録している原稿について、言語化されていない事柄を中心に、いくつかの情報を追加しておくことにしたい。

シンポジウムの開幕を飾ったのは、当日唯一の研究発表であった飯野雅敏の「永遠回帰、あるいは戯れ合うディオニュソスとアポロン——「神なきモナドロジー」としての『差異と反復』——」であり、これは『ドゥルーズと革命の思想』に収録されている鹿野祐嗣「フランスにおけるニーチェ受容史の中のドゥルーズ—— 哲学史家と哲学者という二つの顔の間で」に対する補足的応答の役割を兼ねていた。飯野は、受容史を軸としたライプニッツの研究を専門にしていると同時にドゥルーズの研究者でもあり、所属先のパリ第一大学において、フランスにおけるライプニッツの受容史という文脈の中でドゥルーズ哲学を大きく扱う博士論文を執筆中である。哲学史の素養に基づく堅実で正確な研究については論考そのものを見てもらうとして、ここで指摘しておくべきことは、飯野の発表が鹿野あるいは山崎の論考で焦点の当たっていない部分に光を向け、本シンポジウムの問題圏をその裏面から浮き彫りにする役目を果たしているということだ。クロソウスキーを視野に入れてニーチェとドゥルーズの関係を扱う場合、『差異と反復』で超越論的な原理をなす「強度」と「潜在的なもの」のうち、「強度」の側に自然と議論が集中し、どうしても「潜在的なもの」に関する議論は手薄になってしまう。『差異と反復』では、前量的で前質的な不定形のポテンシャル・エネルギーである強度が、「力」や「力動」、非人称の「意志」、あるいはまさしく端的に「力への意志」と呼ばれ、ニーチェやクロソウスキーの思考と直接的に結びついて共鳴しているのに対し、そうした強度の中に表現されていると同時にその力を規定している「潜在的なもの」は、多数多様な潜在性の出来事の組み合わせからなる「構造」であるとされている。そして、そうした潜在的な構造は、たしかに最終的には賽の一振り（骰子の一振り、骰子一擲）による永遠回帰を通じて強度の力と一体をなしていくのだが、最初からニー

チェの思想を通じて説明されるものではないし、そこにクロソウスキーはまったく関係してこないのである。そうした意味において、飯野の論考は、強度との関係にも目配せをしつつ、鹿野ばかりでなく他の参加者の論考でも手薄になっている潜在的な構造を主題とすることにより、シンポジウムの問題圏の背後に隠れてしまうものを照らし出し、ドゥルーズの超越論的哲学がもつ射程の広さを補足的に説明してくれている。そしてさらに、こうした潜在的な構造の議論が、『差異と反復』の存在論と発生論（主に第一章、第四章、第五章）を貫き、非人称のシステムの観点に依拠した永遠回帰の記述になっていることにより、飯野の論考は、普遍的な存在論的原理を提示する体系哲学者としてのドゥルーズの姿を浮き彫りにする効果をもつ。差異あるものの永遠回帰に関する完結した論考でありながら、強度との暴力的な遭遇の体験とは異なる潜在性のシステムが前面に出されているだけに、それはかえってニーチェ解釈をめぐるドゥルーズとクロソウスキーの態度の相違を明らかにしてくれるのである。また、単体で完結している質の高い論考であるだけに、敷居が高くないというわけでは決してないのだが、本報告書の中では単体で読むことができる比較的わかりやすいものとなっている。フランスでの研究活動が五年近くに及んでいるだけに、飯野はおそらくまだ日本ではそれほど知られていない研究者だが、「賽の一振り」という極めて重要であるにもかかわらずほとんど理解されてこなかった概念を今回も的確に説明しているだけでなく、今後もクーチュラやブランシュヴィック、ゲルーがドゥルーズのライブニッツ解釈に及ぼしているひそやかでありながらも決定的な影響を明らかにする研究や、質疑でも話題にあがっている『襞』に関する将来的な注釈研究まで含めて、彼はいずれ重要な研究成果を世に公表していくことだろう。

続く山崎雅広と須藤訓任の応答は、山崎の強い要望を受けて、相互にコメントを重ねていくというやや変則的なかたちを取った。当初は、『ドゥルーズと革命の思想』に収録された山崎の「《永劫回帰》の体験と体現——ニーチェからドゥルーズへ、あるいはニーチェからクロソウスキーへ——」に対し、言わずと知れたニーチェ研究の大家であるとともにクロソウスキーにも造詣が深い須藤が（ニーチェに関する研究の蓄積を見る限り、この両立もまた学者としては稀有にして驚くべきことであろう）、事前に用意していた予稿からコメントを返す予定であった（須藤訓任「「一貫性 *cohérence*」について——山崎論文によせて」）。しかし、シンポジウムの直前に須藤が発表した永遠回帰をめぐる論考「等しきものの永劫回帰——ニーチェ『ツァラトゥストラ』第三部再読」（『思想』、一一七五号・一一七六号、岩波書店、二〇二二年）に触発された山崎が、こちらからも須藤の論文に応答したいと開催者に申し出たため、シンポジウム当日にはさらに山崎による別のコメント「紋中紋の魅惑と《気分》への遡行——須藤訓任氏の論文「等しきものの永劫回帰」によせて——」と、須藤によるさらなる返答「山崎コメントへの応待」が用意されることとなり、永遠回帰の解釈をめぐる対話が盛んにおこなわれることとなったのである。シンポジウムの直前に発表された須藤の論考は、山崎が重視したクロソウスキーの姿勢に首肯するように、永遠回帰の理解には「気分」への遡行が必要不可欠であるという前提に立ち、それを『ツァラトゥストラ』の

テキスト読解、とりわけ永遠回帰に関する箇所の中に読み解くというアクロバティックな試みであった。伝達可能な言語で綴られたテキストを対象とする文献学的な読解と、共有不可能なテキストの外部を参照する気分への遡行を両立させようとするゆえに、須藤の論考の内部には独特な緊張感が走っており、それはまさしく、山崎がドゥルーズとクロソウスキーの間で争点にしていた解釈の姿勢という問題圏に通じるものであった。門外漢には一見すると地道な仕事にしか見えないかもしれない須藤論文の極めて実験的・野心的な性格と、山崎がそうした須藤の仕事に触発を受けたことの背景を理解していなければならないだけに、両者のやりとりはハイコンテクストなものになっている。何より、公共的なテキストの解釈をめぐる対話であるにもかかわらず、テキストの枠を超過する共有不可能な外部を参照することが常に話題になっているのである。とはいえ、須藤による山崎への応答コメントと応答は、今回のシンポジウムの問題圏の本質を射抜くやりとりの一つとなっており、ニーチェあるいはクロソウスキーとともに永遠回帰を解釈する際の重要な参照軸を示すものと言ってよい。山崎はラカンの研究者として出発した後に専門を変え、現在では世界的に見ても類例のないクロソウスキー読みとなっており、クロソウスキーに関する必読文献を残しているだけでなく、初期のドゥルーズ哲学にも造詣が深い。かつての山崎は、クロソウスキーに忠実であろうとすることは、他の思想家に対するのと同じような仕方でもクロソウスキーを「研究する」態度とは本質的に相容れないという理由から、クロソウスキーを研究対象とすることにためらいを見せていた。だがその後、山崎はやがてクロソウスキーに肉薄すべく書き物の文体と姿勢、性格そのものを著しく変容させていき、もはや研究であるのかどうかわからない地点にまで至ることで——実際、制度上必要に迫られて書いたものを除けば、自身の内的な必然性に応じて書いた文章を、山崎自身はもはやあまり研究とは思っていないだろう——、山崎は比類なきクロソウスキーの読み手にして語り部となっていく。何かものを書き連ねるとしても、山崎自身の関心はいわゆる「研究」には向かないだろう。だがそれでもなお、シンポジウムの当日のように、須藤や鹿野、飯野といった研究者たちのテキスト読解と響き合って共鳴するものがあるとすれば、山崎にとって、それこそがまさにクロソウスキー的な「共犯関係」となりうるものなのではないだろうか？

そして、本報告書の最後を飾るのは、東京大学の博士課程に在籍中の若手・氏原賢人による「山崎雅広『《永劫回帰》の体験と体現』へのコメント——ニーチェを読むドゥルーズと、ドゥルーズを読む私たちについて——」とそれに続く両者のやりとりであり、やはり多くの前提知識が必要となる極めてハイコンテクストな議論ではありながらも、本報告書を貫く問題圏の観点から見てシンポジウム全体の山場をなすものであった。氏原は、若手の手堅く有望なドゥルーズ研究者として、既に哲学に関するいくつかの論文を発表しているが、その本当の問いと関心はかねてより精神分析に、それも具体的な実践としての精神分析の領域と治療における転移の役割とに向けられている。こうした方面での氏原の仕事も、近い将来世に出ていくこととなるだろう。それゆえ、ドゥルーズに対する氏原の関心は、飯野とは対照的に永遠回帰を体験する個体の観点にあり、同じ過程を別の角度から語ることで互いに

密接な関係にある超越論的経験論と時間の第三の総合へと集中的に注がれている。精神分析への傾倒や転移の重要視が示唆しているように、氏原の真の関心は、哲学やその研究というよりもむしろ、感性を暴力的に襲ってきて思考を強制するような遭遇の契機、それもとりのわけ他人の生という謎との遭遇において巻き起こる火花のような契機に向かっている。超越論的経験論という名の下に、そうした遭遇を契機にして人が強制的に変身していく過程が描かれていることが、氏原にとってのドゥルーズ哲学の魅力なのであろう。そして、だからこそ氏原は、シンポジウムに参加していた他のどのドゥルーズ研究者よりも山崎による問題提起を真剣に受け取ることとなり、私的な友愛と深い敬意の印に、山崎の「《永劫回帰》の体験と体现——ニーチェからドゥルーズへ、あるいはニーチェからクロソウスキーへ——」に対して、ドゥルーズ研究者の立場から批判的な応答を試みさせたのだった。氏原はまず、テキスト的にクロソウスキーとの関係性が薄いために、山崎がほとんど言及しなかった超越論的経験論の内容、つまりは感性を襲う非日常の暴力的な遭遇の経験に始まり、〈私〉の同一性の亀裂と自我の溶解を条件として発生する脱根拠化としての思考（超越論的なものを変形させる賽の一振り）へと至るという、個体の観点から見た永遠回帰の体験論に焦点を絞ることから始める。そこから氏原は、超越論的経験論をテキストに沿って永遠回帰の体系がもつ一つの側面として読むばかりでなく、テキストそのものを成立させたテキスト外部の個人的な特定の体験として、すなわち「ドゥルーズを哲学者ドゥルーズへと変貌させたニーチェの衝撃」という体験としても読んでみせることにより、『差異と反復』の体系には、クロソウスキーとはまた別の仕方、ニーチェに永遠回帰を啓示したシルヴァプラナーのあの体験への忠誠が刻み込まれているはずだと指摘していく。永遠回帰の感電を受けるニーチェの姿に、クロソウスキーが時をおいて感電し、差異を伴う仕方、反復してみせたように、ドゥルーズもまたニーチェの体験に感電し、それをまた別の差異を伴う仕方、反復してみせたのであり、そうした契機なくしては、ドゥルーズが『差異と反復』の哲学者になることはありえないはずだというわけである。こうした氏原の主張は、緻密なテキスト読解と正確な知識を経由してのみなされる、テキストの外部への堂々たる跳躍に他ならない。それはまさに、転移性の反復という、無意識の共鳴を経由して人を変貌させる感電のような伝達の契機に魅かれる者だからこそ、試みることでできた跳躍であっただろう。なお、その後の二人のやりとりを読むと、突然漫談が始まったかのような落差に面食うはずだが、ふざけているようでいて——いや、実際にふざけてもいるのだが——彼らの書いたものの背景にある「気分」と体験というものが浮き彫りにされ、テキストを読んで何かを書く人生というものの一般にかかわる、本質的な問題が扱われていることがわかるはずである⁴。場合によっては、他の箇所でも語られている議論はよくわからないものの、シンポジウムの最中に

⁴ 人文学者の仕事というものは本来、調査を重ねて必要な知識を蓄積し、公共的なテキストを外部から客観的に分析して説明する堅実な作業を基本としている。だがそれでも、ニーチェ自身が身をもって示したように、ニーチェのテキストは笑いながら読むべきものなのであり、学者という仕事につく私自身も、実は笑いながらニーチェを読んでいるし、またドゥルーズを読んで自分が変貌していく体験を生きたのである。

唐突に始まった二人のおしゃべりだけを読んで楽しみ、独特の仕方で感電するといった人はいるかもしれない。

とはいえくりかえすようだが、ここに収録されている一連の議論の内容は高度に専門的であり、こうして万人に開かれたかたちになってはいるが、基本的には決してわかりやすいものではない。だが、権威への追従や評価を気にする目線、世渡りの業績稼ぎといった卑小な要素に惑わされず、互いの力量を信頼することにより、各自が「自らのなしうることの果てにまで突き進むこと」を実践してみせる機会、今日では尊ぶべき稀なるものであった。この報告書に収録されている気迫と熱気、そして陽気さに満ちた論考の数々を紐解けば、そうした機会に際して高揚する参加者たちの気分が、まさに色濃く痕跡として残っていることがわかるだろう。それは未来のために放たれた矢の香りなのである。

永遠回帰、あるいは戯れ合うディオニュソスとアポロン
——「神なきモナドロジー」としての『差異と反復』——

飯野雅敏

僕は自分のなかに世界のあらゆる夢を孕んでいる。

——フェルナンド・ペソア

本日は、神戸大学主催のシンポジウムにお招きいただきありがとうございます。パリ第一大学博士課程／東京大学博士課程の飯野雅敏と申します。どうぞよろしくお願いいたします。今回のシンポジウムで合評される以文社刊行の論集『ドゥルーズと革命の思想』には、ドゥルーズ研究者である鹿野祐嗣さんの「フランスにおけるニーチェ受容史の中のドゥルーズ——哲学史家と哲学者という二つの顔の間で」という論文（以下、鹿野論文）が収録されていますが、本発表ではまず、この論文が『差異と反復』に関して明らかにしたことを引き受けたのち、いまだ立ち入って扱われていない問題を示し（「はじめに」）、鹿野さんのお仕事への私なりの応答とさせていただきたいと思います（I, II, III, 「むすびにかえて」）。

はじめに：『差異と反復』の存在論におけるニーチェ的な主題とライブニッツ的な対旋律

1. 差異あるものの反復としての永遠回帰／ディオニュソス的な力＝意志

『差異と反復』（1968年）で展開された初期ドゥルーズ哲学の中心的な企て、それは鹿野論文が指摘する通り、ニーチェの「永遠回帰」を同一的なものではなく「差異あるものの反復」としてとらえなおし、その名の下に、ある転覆的な存在論を構築することであった。また、この永遠回帰の存在論にあって一切の存在者を（再）創造する原理は「力の意志（volonté de puissance）」あるいは「強度（intensité）」と呼ばれるが、この概念は、ニーチェの「力への意志（Wille zur Macht）」の着想を、非人称的な力に実体性を認める思想として読み直すことで創出されたのであった。

『差異と反復』の「はじめに」では、この書物の根本的なねらいが「人間のものでも、神のものでも、世界のものでもないようなある一貫性への接近」¹であったと謳われ、この「一貫性」が「永遠回帰」と呼ばれている²。ドゥルーズの永遠回帰とは、「神」に取って代わり、

¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 4. 以下DR 4のように略記する。引用文中の強調のうち原著者によるものは傍点で、引用者によるものは下線で示した。引用文中の〔 〕は引用者による補足である。訳語に複数の可能性がある場合は〔 〕で補った。

² DR 122. 『差異と反復』につぐ初期のもう一つの主著『意味の論理学』（1969年）でも、神、世界、自我それぞれの同一性を排除する一貫性の探究が中心的なねらいとしてうちだされている。Cf. Deleuze, *Logique du sens*, Paris Minuit, 1969, p. 206.

発生をもたらす唯一の力となった非人称的な強度による「創造」と「破壊」の「運動」を指す³。この運動にあっては、伝統的な特殊形而上学のカテゴリーを神とともに成してきた「世界」と「自我（人間）」がたえず破壊・刷新され、まさしく「差異あるもの」が「反復」的に出来るのだとされる（「永遠回帰は新しいものにしかかわらない」⁴）。伝統的な形而上学を、それと抱き合わせになった一切の良識や常識もろとも破壊しようとするこうした転覆的な企てを、ドゥルーズはまぎれもなくニーチェから継承している。しかし、ニーチェがその呵責なき価値批判を詩的断片や箴言のうちに託し、自らの思想に統一的な像を与えることを拒んでいたのに対して、ドゥルーズは旧い形而上学と既成の価値を解体するにあたって、逆説的にも「アナキー」でありうるような形而上学（存在論）の体系をあらたに構築するという戦略を採っている⁵。自らの存在論を「永遠回帰がかかわる諸体系」⁶として構築するドゥルーズは、それゆえ、永遠回帰や力への意志をはじめとしたニーチェのモチーフをもはや多義性に彩られたアフォリズムのままとどめおくことはせず、むしろ厳密な定義をもつ哲学的概念へと練り上げるのである⁷。

永遠回帰の存在論的運動を牽引する非人称的な強度（力＝意志）について、鹿野論文は「ディオニュソス的」性格をもつと指摘していた。ニーチェがまさしく創造と破壊の原理として

³ DR 20.

⁴ DR 122.

⁵ 「一義的な〈存在〉はノマド的配分であり、また戴冠せるアナキーである」（DR 55）。永遠回帰は「存在の一義性」であるともいわれる（「永遠回帰における反復は存在の一義性の定義である」DR 406）。スコトゥスの存在の一義性の着想を、スピノザ（汎神論的存在論においてなお措定される実体－様態の位階）を転覆しつつ、ニーチェ（差異あるものの選別的な回帰として解釈された永遠回帰）と結びつけて改変することで、ドゥルーズは多数多様な様態（生成）が一なる実体（存在）に先行するような存在論を標榜し、その根本的な性格を、生成が存在を効果として生み出す点に据えている。ここでは、ドゥルーズ独自の存在の一義性の概念と本発表で扱う強度等との概念との連関を示すことはできないが、詳細については以下の研究を参照されたい。人見隼平「ドゥルーズ『差異と反復』における存在の一義性の系譜——スコトゥス・スピノザ・ニーチェ」、『表象・メディア研究』第11号、早稲田大学文学研究科表象・メディア論コース、2021年、147-168頁。

⁶ DR 153.

⁷ 『差異と反復』における永遠回帰の着想（「一貫性」としての永遠回帰の規定、「強度」としての力＝意志の規定など）は、とりわけニーチェの極めて特異な読者であったクロソウスキーの着想とコラージュされている。この点については、山崎雅広「『永劫回帰』の体験と体現——ニーチェからドゥルーズへ、あるいはニーチェからクロソウスキーへ」（鹿野祐嗣編『ドゥルーズと革命の思想』以文社、2022年所収）を参照せよ。ここで明らかにされた、ニーチェから出発して体系的哲学の構築をめざしたドゥルーズの手法と、ニーチェの体験の一回性を模倣しようとしたクロソウスキーの身振りの間にある解消しがたい溝をめぐることは、本シンポジウムでも引き続き討議されるだろう。

掲げていたディオニュソスのように、強度は、経験的世界にあってすでにできあがっている質や量（外延量や内包量）を突き破って刷新していく「エネルギー」や「ポテンシャル」、あるいは一切の発生の「超越論的な原理」とであると定義される⁸。これに加えて、強度はつねに単独では存在しえないという点を補足しておこう。第一に、強度は他の強度につねに「巻き込まれ」（「包み込まれ」）つつ、他の強度をも「巻き込む」（「包み込む」）状態にあるからであり、また第二に、強度は他の強度とともに「系列」をなすことで、他の強度との「錯綜〔併せ含み〕（compliqué）」した相互関係に置かれているからである⁹。そして、これら強度のなす系列は相互に接触し合ってはその形状を変え続け（「連絡・連結」、「内的共鳴」）、そこから第三の強度がはみ出て（「齟齬」して）いく。強度は「本性を変えることなくしては分割されない」¹⁰とされるように、相互に接触した二つの強度からは、まったく新たな第三の強度が生じる（新たに生み出されたこの強度は「個体化の場」として機能するが、これについてはⅡで詳述する¹¹）。強度はこのように、自己同一性を保持しえない即自的差異をなして、つねに可塑的であり、それ自体で 変身 し続け、一種の 混沌 をなしているという点でもやはりディオニュソス的なのだといえよう。『差異と反復』の存在論は、存在者が自己同一的な対象としてただ再認されるだけの経験的・日常的な世界の下に、自己同一性を欠いて流動状態にある超越論的＝ディオニュソス的な境域が潜んでいるというヴィジョンに基づいているのであり、このディオニュソス的なものこそが一切の経験的存在者の破壊と刷新をもたらすポテンシャルをなしていると主張しているのである。

2. 『差異と反復』におけるディオニュソスとアポロン

以上のように鹿野論文では、『差異と反復』の存在論がすぐれてニーチェ的な主題を核として構築されていることが示された。この研究上の地平から出発しつつ、本発表ではディオニュソスのモチーフに改めて着目し、それと対をなすアポロンのモチーフと併せて考察を拡げていきたい。同一性なき超越論的境域の特徴を、「ディオニュソス」的（生成、変身、混沌、破壊）であるとしていたドゥルーズは、それに対応するように、対象が同一的なものとして「表象＝再現化（représentation）」される経験的世界の方を「アポロン」的（形式、秩序、分割）と形容している（ただしⅡで後述するように、アポロンをめぐるドゥルーズの語法にはある重要な例外がある）¹²。しかし、ディオニュソスとアポロンは双極をなして対立するだけではない。以下の引用からは、ドゥルーズが、反目するこの二つの形象をなお分かち難く交差するものと捉えていることがわかる。

⁸ DR 286; 310; 313.

⁹ DR 154; 305-306.

¹⁰ DR 306; 355.

¹¹ DR 154-155.

¹² DR 338; 340; 358.

[...] ライプニッツが観念についての論理のなかでつねづねなしていた考察によれば、ある明晰な観念はそれ自体で混濁としている、あるいは明晰である限りで混濁としているのだった。[...] 判明-曖昧なものとは、まさしく哲学的な酩酊、陶醉であり、ディオニュソスのな〈理念〉である。ライプニッツは [...] すんでのところでディオニュソスを取り逃がしていたのだ。そして、ディオニュソスのな諸〈理念〉を思考するためには、おそらくアポロンという明晰-混濁とした思考者が必要である。しかし、二つが合わさって、一つの自然の光を復元することはけっしてない。これらはむしろ、哲学の言語活動における二つの暗号化された言語を構成していて、諸能力の散乱する行使のためのものである。つまり、文体を齟齬させる「不調和にする」ためのものなのだ (DR 275-276)。

上の引用でまず注目したいのは「ディオニュソスのな諸〈理念〉」という語である。実のところ『差異と反復』の存在論において、強度（力）は単独ではなく、〈理念〉（構造）と相補うかたちでディオニュソスの・超越論的な境域をなしているのである。〈理念〉(Idée)とは、経験的存在者のあり方を完足的に規定するやはり非人称的な領域である。強度が存在者を創造し、経験的世界へもたらして発生させる力であるのに対して、〈理念〉とは強度によって創造されるべき存在者の内実を規定する構造である。本発表のIでは、鹿野論文では実質的に触れられていなかった〈理念〉について、この領域がディオニュソス的事であることの意味や意義を明らかにしてみたい。

次に注目したいのは、ディオニュソスとアポロンの対に、ライプニッツの「観念」の階梯をもとにした概念対——ライプニッツにあっては定義上ありえない「判明-曖昧 (distinct-obscur)」と、ライプニッツが元来、大方の観念の性質であるとしていた「明晰-混濁 (clair-confus)」——がそれぞれ重ね合わされていることである。この対比を敷衍するならば、アポロン（「明晰-混濁とした思考者」）には本来的なライプニッツが、ディオニュソス（「判明-曖昧」）にはニーチェとともに、改変されたライプニッツがそれぞれの性質を説明するものとして動員されていることになろう。してみると、ニーチェのモチーフを核心に据えたドゥルーズの永遠回帰の存在論は、ライプニッツ哲学の大きな改変（「判明-曖昧」）によって肉付けされたり、逆説的にも「古い原理」¹³とも呼ばれうるようなその概念装置の再利用（「明晰-混濁」）によって支えられたりしているとは考えられないだろうか。ドゥルーズのライプニッツは、もはやバッハのような調性的で調和的な音楽ではなく、シェーンベルクの無調的で不調和的な音楽を、天上の「暗がりのなかで聴き分けるのだ」¹⁴とたとえたのはフォーコーであった。この音楽的比喻を哲学的本義へと送り返すならば、ドゥルーズのライプニッツはニーチェと掛け合わされているということになるのではないか。こうした仮説のも

¹³ DR 73.

¹⁴ Michel Foucault, « *Theatrum philosophicum* » (1970), in *Dits et écrit. 1954-1988. Tome 2 : 1970-1975*, éd. par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, p. 99.

と本発表の II、III では、鹿野論文がドゥルーズにおけるニーチェの継承・展開という観点から呈示した『差異と反復』の存在論的体系の組成を、ドゥルーズにおけるライブニッツの活用という観点を補うことで、より立体的に描き出したい。本発表では、ニーチェとライブニッツそれぞれがときに相対し、ときに交差しながら『差異と反復』の「哲学的言語活動」にもたらしめている「二つの暗号化された言語」——すなわち永遠回帰の存在論を成立させるディオニュソス的な境域とアポロンの帯域・秩序——が戯れ合うさまが解読されることになるだろう。

I. デイオニユソスの諸〈理念〉（構造）

1. 交錯する諸〈理念〉／「判明－曖昧」な諸〈理念〉

『差異と反復』にあって構造（〈理念〉）は、すでに質的かつ量的に「現働化」され、人間によって表象＝再現前化されうる（同一の対象として再認されうる）存在者が帰属する経験的世界とは峻別され、むしろそうした経験的存在者のありかたを規定する超越論的な（「潜在的」な¹⁵⁾ 領域とされる。超越論的・潜在的な構造の実質をなすのは、「差違的＝微分的＝示差的関係（rapports différentiels）」である。この関係は、微分にあって dy が単独では「未規定」で、つねに dy/dx として「相互に規定」しあうように「微分的」（différentiel）であり、諸音素や弁別特徴の束がつねに相互の差異によってしか定義されないように「示差的」（différentiel）である¹⁶⁾。

ドゥルーズの構造概念は、このように数学と構造言語学の操作概念を主たる参照源としてつくられているが、数学的对象や言語に限らず、物理学的对象、生物、人間の心、そして社会-経済（下部構造）など、その適用範囲はあらゆる存在者の領域へと拡張されている¹⁷⁾。それゆえ構造は、たしかに微分的関係という数学的な出自をもつ形態を共通してもつものの、狭義の数学を超えた「普遍学（*mathesis universalis*）」的な射程と「存在論的な価値」を付与されているのである¹⁸⁾。このとき普遍学をともになす諸〈理念〉（構造）は、相互に浸透して共存している（「交錯（perplication）」）とされる¹⁹⁾。超越論的境域をなす各〈理念〉が混沌の形象たるディオニュソスの名を冠しているのは、まずもってこの相互浸透状態のうちで「曖昧」（*obscur*）なままであり、同一的なものとしてけっして再認されないからである。しかしそれと同時に、諸〈理念〉は領域ごとに権利上「判明」（*distinct*）な特性をそれぞれそなえているともされる。ディオニュソスの諸〈理念〉（*Idées*）のなす混沌が単なる無秩序ではなく、一定の秩序をそなえた無秩序であることが、ライブニッツの「観念」（*idée*）

¹⁵⁾ 「構造とは潜在的なものの実在性である」（DR 269-270）。

¹⁶⁾ DR 221-222; 262-263.

¹⁷⁾ DR 241-242.

¹⁸⁾ DR 221; 235.

¹⁹⁾ DR 241-242.

の階梯を攪乱して創られた「判明－曖昧」という連辞によって表されているのである²⁰。

2. 散乱する〈理念〉／骰子の一振り、あるいは非共可能なものの共存

各〈理念〉（構造）を構成する差違的關係にいまいちど目を向けなおそう。この關係は具体的には、相互に関連しあう多数多様な「出来事」の集合である。構造とは、当該の領域の存在者にまつわる一切の出来事（換言するならば、「どれくらい」、「どのように」、「どのような場合に」といった問いに対応する微細な「偶有性」）を「相互的」かつ「完足的」に「規定」する領域である。このとき差違的關係にあるもろもろの出来事は、図形や事象の形状を規定する「特異点」（「特異性」＝「顕著な点」）として機能しており、点としての出来事が「星座」をなすようにして構造は構成されている²¹。

それぞれの〈理念〉（構造）は、対応する諸領域に属する諸特異性（特異点＝出来事）の星座的布置を完足的に規定する限りでは、たしかに決定論的な性格をもつ。しかし、ひとた

²⁰ ライプニッツの觀念の分類法を確認しておこう。ある觀念が表す事物がそれ自体で十分にそれと認識されなければその觀念は「曖昧」であり、十分にそれと認められるならば「明晰」とされる。明晰な認識・觀念はさらに、その觀念が表すある事物を他の事物から識別するに十分であれば（当該の觀念の構成要素がそうした識別に十分なほど分析されていれば）「判明」、そうでなければ「混濁としている」とされる（Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Bd. IV, Teil A, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie-Verlag, 1990, S 586-592）。ライプニッツはこのように、明晰－判明性のみを真理の基準とするデカルト的な認識論を修正し、全体としては明晰な認識は、部分的には判明ではなく混濁とした「微小表象（*petites perceptions*）」（睡眠時や失神中にも無意識的に感受しているような知覚）に満ちていると考えたのだった（Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. V, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890; reprint Olms, 1960, S. 48; 103）。それゆえドゥルーズも指摘していたように、ライプニッツにあって明晰な認識の大部分は混濁としているのであり（「明晰であるかぎりでは混濁としている」DR 246）、またライプニッツの定義上、明晰を前提とする判明は、明晰の対義語である曖昧とは両立しないのである。

²¹ 「とは何か」（本質を問う問い）に対応するプラトンのアイデアを転倒するようにして、ドゥルーズの〈理念〉は「どれくらい、どのように、どのような場合に」といった「非本質的な」問いに対応する「偶有性」の集合体として構想される（DR 244）。差違的＝微分的な構造（〈理念〉）の実質は出来事＝偶有性であるが、これはあくまで経験的出来事とは区別された「〈理念的〉出来事」であり、また経験的個体に先立ってそれを用意する「前個体的な特異性」である（DR 235-236; 247）。出来事・特異性（未規定な dx ）、出来事・特異性の差違的＝微分的諸關係（相互規定的な dy/dx ）とそれに対応するもろもろの特異点としての出来事・特異性（ dy/dx の値による完足的規定）は、超越論的構造（〈理念〉）の三つの、しかし一体にして不可分の契機をなし、経験的存在者の存在様態をそれぞれ質、量、ポテンシャルの全体について規定している（DR 221-222; 227-228; 235）。ある領域にまつわる出来事＝特異性が相互的かつ完足的に規定される過程は、「星座的布置」を描くことにたとえられる（DR 259-260）。

び定められた特異点の布置（〈理念〉＝構造）は、偶然に委ねられて変形されもする。「骰子の一振りとは、[...] 一つの構造の構成要因となる諸特異点の配分を操作する」²²とされ、その「つねに再び骰子を振っては、[...] 諸特異性を再配分する力」²³によって、構造（〈理念〉＝特異点の星座的布置）は未知のものへと規定されなおしているのである。こうした偶然の肯定は、一切の「散乱（divergence）」と「非共可能性（impossibilité）」の肯定を含意するとされる²⁴。〈理念〉（構造）という超越論的なポテンシャルの境域では、ボルヘスの小説『八岐の園』に登場するフィクションのように互いに相反し「分岐する」結末が同時に併存しており、ライブニッツの可能世界論をもじって言えば、「ルビコン川を渡るカエサル」の世界が「渡らないカエサル」の世界と逆説的にも共存している。超越論的境域をなす〈理念〉（構造）は、いうなればたえず散乱し、分岐している。あるいは、〈理念〉（構造）の実質をなす複数の骰子の目（出来事＝特異性）は、組み合わせられては覆され続けているのであって、要するに（力＝強度もまたそうであったように）同一性なき可塑的な流動状態のうちにあるのである。

永遠回帰の破壊と刷新の運動とは、まずもって、超越論的・ディオニュソス的な境域における非共可能なもの同士の絶え間ない接続、あるいは骰子一擲の反復にほかならない（「永遠回帰における反復は [...] 前個体的な諸特異性の繰り返し〔骰子の投擲の反復による諸特異点の星座的布置の再規定〕を意味し、[...] すべての先行的な同一性の崩壊を前提とする」

²² DR 256.

²³ Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, éd. par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002, p. 269.

²⁴ DR 68; 72-73; 256. ここでは論じられないが、非人称的で前-個体的な特異性＝出来事の多数多様な集合としての〈理念〉（構造）と、その構成の技法である「副次的言説（vice-diction）」（DR 245; 275）という着想は、ライブニッツが『形而上学叙説』や『アルノー宛書簡』で論じていた「述語の主語への内属原理」及び「完足的個体概念（*notion complète individuelle*）」に由来している（ただし、ライブニッツにあっては切り離せないものであったこうした原理・概念の論理学的側面と形而上学的側面をドゥルーズは峻別し、非人称的で前-個体的な形而上学の水準の先行性を強調する。Cf. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., pp. 200-201）。ライブニッツ的な特異性＝出来事の諸系列の「収束」（この現実世界の実存のみを肯定する「副次的言説」）に対してドゥルーズはそれらの「散乱」（無数の可能世界を共存させる「副次的言説」）を肯定したことはよく知られているが、「散乱」とは骰子の一振りによる超越論的な〈理念〉（構造）の変形を指すのである。構造言語学とライブニッツ形而上学を組み合わせることで創られたドゥルーズの超越論的な〈理念〉の概念は、第一に、もはやカントが定義していたような人間的主体による認識の条件の一角をなすものではなく、非人称的で前個体的な特異性＝出来事という存在者の母胎を指しているという点に、第二に超越論的な次元そのものの変形を主張しているという点にその独創性があるといえよう。詳しくは以下の拙論を参照されたい。「ドゥルーズ『差異と反復』におけるライブニッツ哲学の活用——〈理念〉・可能世界・副次的言説」、『年報地域文化研究』第22号、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、2019年、1-20頁。

25)。換言するならば、経験的世界の同一性の根拠である超越論的境域（〈理念〉＝構造）は、それ自体でつねに「脱根拠化（*effondement*）」²⁶の運動に晒されており、その同一性を破壊され続けているのである。さらにはまた、ある領域の〈理念〉の布置が骰子の一振りによって変形（脱根拠化）されるならば、この変形は、相互に交錯し合う他のすべての〈理念〉に波及すると示唆されている（「普遍的脱根拠化」）²⁷。たえず脱根拠化されている諸〈理念〉の全体は、このようにして、決定と未決定、必然と偶然の絶えざる相互作用に置かれているのだ（「存在論——それは骰子の一振りであり、コスモスがそこから出来るカオスモスなのである」²⁸）。超越論的な境域に破壊と刷新をもたらす永遠回帰の運動は、それゆえにまた、経験的世界を再創造し続ける存在論的な運動となる。経験的存在者を条件づける超越論的で潜在的な〈理念〉そのものがつねに、ディオニュソスのごとく変身・変形（脱根拠化あるいは「差違化＝微分化（*différen-t-iation*）」）されているからこそ、経験的で現働化された世界には予見不可能な差異がもたらされるのである（創造あるいは「差異化＝分化（*différenc-iation*）」²⁹。「根拠づけること〔〈理念〉＝構造を規定すること〕、それは変身させること〔骰子の一振りによって〈理念〉＝構造を変形すること〕」³⁰でしかないからこそ、「潜在的なも

²⁵ DR 260.

²⁶ DR 352.

²⁷ 以下の一節に読み取れるように、一つ一つの〈理念〉（構造）を変形する骰子の一振りは、他のあらゆる〈理念〉（構造）の変形をすでに含意している。「[...] 〈理念〉のうちにあるような諸関係のもろもろの変異や諸特異性のもろもろの配分の起源は、この存在論的に一である投擲の、形相的には区別される諸規則をおいてほかにはない。[...] ある一つの運任せの点は、もろもろの骰子の表面にあるすべての点を介して、一度きり決定的に[一度の投擲で、その都度、毎度[すべての投擲をもたらして]] 移ろっていく（« Un point aléatoire se déplace à travers tous les points sur les dés, comme une fois pour toutes les fois »）。これらさまざまな投擲の数々はそれらに固有の規則をこしらえ、多数多様な形を、永遠回帰をともなった唯一の骰子投げを構成している [...]」（DR 362-363. Cf. DR 255; 388）。この「一度きり決定的に[一度でその都度、毎度]」というあり方は、「つねに再び骰子を振っては特異性を再配分する」という一節と突き合わせればよりはっきりするように、存在論的な変革の反復（「永久革命」）を含意するものであり（Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », art. cit., p. 269）、さらに「普遍的脱根拠化」（DR 251）という語句と併せて読むならば、諸〈理念〉のあらゆる領域における変革の波及が含意されていると解されよう。

²⁸ DR 257.

²⁹ 「われわれは〈理念〉の潜在的な内容が規定されることを、差違化＝微分化と呼ぶ。これに対して、われわれはそのような潜在性の [...] 現働化を差異化＝分化と呼ぶ」（DR 267）。本発表では、潜在的な〈理念〉（構造）自体の変形をあらわす « *différentiation* » と、〈理念〉（構造）の現働化をあらわす « *différenciation* » が異なる契機でありながら連動していること、そしてそのことが異なる字母でありながら発音上は区別されない t/c の示差的関係によって表されていることを踏まえて、それぞれ「差違化＝微分化」、「差異化＝分化」と訳出する。

³⁰ DR 200.

の〔〈理念〉＝構造〕における差異と反復は、創造としての現働化 [...] を根拠づける」³¹のである。

諸〈理念〉がディオニュソス的な混沌や破壊、変身や生成の境域といわれるのは、諸〈理念〉が（一つ一つの領域は判明だが）曖昧に相互浸透しているということに加えて、一つ一つの〈理念〉が（いちいち完足的に規定されながらも）非共可能なものへ変形し続け、その変形が諸〈理念〉の全体に及ぶことでたえず可塑的に流動しているからなのである。このように、ドゥルーズにおけるディオニュソスのモチーフは、判明－曖昧という着想のみならず、非共可能なもの総体の共存というライブニッツに由来しながらやはり転倒された着想とコラージュされることで、同一性なき超越論的境域としての〈理念〉を表す概念へと鋳直されているのである。

II. デイオニウソスからアポロンへ：〈理念〉の個体化

1. 〈理念〉の個体化／「判明－曖昧」な諸〈理念〉の「明晰－混濁」とした表現

以下の一節には、これまでディオニュソス的〈理念〉について述べてきたことが要約されている。「[...] われわれは完足的に差違化＝微分化された〈理念〉の状態を「判明」と呼ぶ一方で、量的で質的な差異化＝分化の諸形式を「明晰」と呼ぶ [...]。それ自体では判明－曖昧であるような〈理念〉。そして〈理念〉はこのようなしかたでディオニュソス的なものであり、アポロンの表象＝再現前化の明晰－判明に抗しているのだが、それは、〈理念〉が自らのうちで維持し保っているこの曖昧な帯域において、つまり、未分化ではありながらも完全に差違化＝微分化されている領域において、前個体的ではあるがやはりなお特異な〔特異性の〕領域において、つまり、けっして鎮められることのないその陶醉においてのことなのだ」³²。非共可能なものが共存し、あらゆる領域が交錯するディオニュソス的境域（〈理念〉＝構造）とは要するに同一性なき世界なのであった。しかしながら、こうしたカオスモスや未決定性、あるいは無秩序的秩序は、経験的な世界の同一性と秩序について言われているのではけっしてなく、あくまでもそれを条件づける超越論的ポテンシャルの水準について言われていることに注意しなければならない。したがって、つづいて問われるべきは、超越論的諸〈理念〉（諸構造）の全体（カオスモス）というディオニュソス的なポテンシャル（「判明－曖昧」）から、どのようにして一定のアポロンの秩序（「明晰－判明」）が成立するのか（散乱する非共可能な無数のカエサルが、どのようにして特定のカエサルに収束するのか）ということであろう。結論を先取りするならば、ディオニュソスからアポロンへの移行を説明するのは「個体化（individuation）」という契機である。「不等で、非対称的な、類似しない二つの半身」をなすとされる、潜在的（超越論的・ディオニュソス的）諸〈理念〉の境域と現働的（経験的・アポロンの）秩序、これら「二つの類似していない半身の嵌り合い

³¹ DR 274.

³² DR 358-359.

を保証するのは個体化」なのである³³。

個体化とは、超越論的な力（強度）の働きであり、潜在的で超越論的な〈理念〉の現働化・具現化を準備し、その「決定要因」³⁴となる契機である。この過程を詳細に見る前に、まず強度と〈理念〉（力と構造）がどのような関係にあるのかを確認する必要がある。強度は〈理念〉を「表現している」³⁵。ここで念頭に置かれているのは、モナドが世界全体を包含している状態を指すライプニッツの「表現（expression）」概念である。モナドと世界が、鏡とそこに映った鏡像のように本性的には相互に区別されながらも事実上不可分な関係にあったように、強度と〈理念〉もまた同様の関係にある。そしてここで重要なのは、モナドが対応するその身体、及び身体に関連する限りでの世界をより明晰に（＝「より判明に」）、しかしそれでも「世界全体」を密やかに（＝「混濁」としたしかたで）表現しているように、強度による〈理念〉の表現もまた「明晰－混濁（clair-confus）」としているということである³⁶。

ひとつの包み込む〔巻き込む〕強度が、これこれの 差違的＝微分的諸関係（*tels rapports différentiels*）と これこれの 顕著な点〔特異点〕（*tels points remarquables*）を明晰に表現するときには、この強度は、混濁としたしかたでやはり他のすべての関係と [...] それに対応する点をも表現している³⁷。

³³ DR 358.

³⁴ DR 316.

³⁵ DR 325.

³⁶ Leibniz, *Monadologie*, § 60, 62, *Die philosophischen Schriften*, Bd. VI, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890; reprint Olms, 1960, S. 617-618. 『差異と反復』の個体化論がライプニッツ哲学と深く関連していることはつとに知られてきたが、ごく簡潔な指摘にとどまっていた（James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, 2003, p. 186; Daniel W. Smith, "Deleuze on Leibniz. Difference, Continuity, and the Calculus", in *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, 2012, p. 43）。レルケは、ドゥルーズにおけるライプニッツ受容を概観しながらも『差異と反復』における個体化論には言及していない（Mogens Lærke, "Four Things Deleuze Learned from Leibniz", in Niamh McDonnell & Sjoerd van Tuinen (eds.), *Deleuze and The Fold. A Critical Reader*, New York, Palgrave, 2010, pp. 25-45）。吉澤保は、『差異と反復』における個体化を明確に主題としながらも、奇妙なことに、ライプニッツに関連して個体化論が本格的に展開される『差異と反復』第5章（DR 286-335）に触れていない（吉澤保「ドゥルーズの個体化——ライプニッツを中心に」、『仏語仏文学研究』第45号、東京大学仏語仏文学研究会、2012年、112-119頁）。また、『意味の論理学』でも個体化論がやはりライプニッツに関連して（ただし、『差異と反復』では本格的には扱われない言語の成立過程が説明される際に）提示される（Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., pp.133-142）。この点については以下の研究を参照せよ。鹿野祐嗣『ドゥルーズ『意味の論理学』の注釈と研究——出来事、運命愛、そして永久革命』岩波書店、2020年、514-538頁。

³⁷ DR 326.

他の強度を巻き込むものとしての強度は、諸〈理念〉の一部（「これこれの」諸関係と特異点）のみを明晰に、しかし自らが巻き込んでいる他の強度を通して間接的に（混濁としたしかたで）、諸〈理念〉の全体をやはり表現している。そして強度は、巻き込む範囲を限定し、諸〈理念〉の一部を局限する（明晰に表現する）やいなや、この部分を起点に「個体化の場」³⁸を形成することになる（表現＝個体化）。このことは、「卵」（強度）から「胚」（「幼生（の主体）」＝個体）が生じることでありとも換言される³⁹。ただし、この個体＝胚とは存在論的なカテゴリーであり、類・種の位階の末端に位置づけられるような一般的な意味での個体でもなければ、生物学的な意味での胚に留まるものでもない。この個体（胚＝幼生）とは、質と量をもつ（生物であれば種別化され有機組織化された）経験的な個体（ソクラテスというヒト、このライオン）ではなく、むしろ質と量の付与されるべき範囲を予め「水晶」のように集約させている不定形な輪郭のようなものである⁴⁰。明晰に表現される部分を「抽象」すれば特定の種のように見えても、混濁したしかたで表現している部分においてあらゆるものを含む胚は、「普遍的個体（*universel individu*）」⁴¹であり、可塑的で自己同一性を欠いている。要するに強度は、〈理念〉のうち明晰に表現する部分を現働化（質と量の付与）の対象としており、この部分を集約させた個体（胚）が個別的で経験的な存在者へと現働化（差異化＝分化）していくということだ。強度が〈理念〉の現働化の「決定因子」として機能するのは、このように諸〈理念〉全体から現働化されるべき領域を限定・確定するからにほかならない。裏を返せば、すべてが共存しているディオニュソス的な諸〈理念〉の全体（判明－曖昧なカオスモス）がそのまま一挙に現働化するということはないのだ。

2. 交錯／散乱する諸〈理念〉の局限と収束

強度による表現がもたらすこうした〈理念〉（特異点の集合）の局限は、相互浸透し交錯する諸〈理念〉からのある特定の〈理念〉の分離と連動している。この局面については、〈理念〉の「問題」としての性質に関連して、以下のように説明される。

[...] 諸問題はまずもってプラトンの諸〈理念〉であり [...] 問答法的 諸概念間の理念的諸連結である。しかしまた諸問題は、数学的あるいは物理学的 等々 (etc.) のひとつの場において求められる解を構成するところの實在的連関にあって現働化される。[...] われわれは、超越論的な審級としての問題と、[...] 問題がそこで具現化〔現働化〕されるような [...] 学的な解決可能性の場 とを [...] 区別せねばならない (DR 212-213)。

³⁸ *Ibid.*

³⁹ DR 322-323; 154-156.

⁴⁰ DR 318; 326.

⁴¹ DR 327.

数学は、最終的な領域にある問答法的諸〈理念〉が具現化〔現働化〕されるような解決の場と、それらの場に関連した 諸問題の表現 をともなうて生じる。〈理念〉における〔数学以外の〕他の領域は他の場にあつて、他の学問に対応する他の 表現 にあつて具現化される（DR 235）。

超越論的で潜在的な〈理念〉（構造）の現働化は、ロトマン数理哲学の枠組を借用して問題の「解決」⁴²とも換言される。ロトマンは、数学・物理学の諸理論を、プラトンのアイデアのように客観的に実在するとされる諸「問題」の「解決」の産物とみなし、そうした解決としての諸理論を介して、諸問題の「問答法」的探求の営為自体を記述しようと試みたことで知られる。ロトマンの受容についてここでは論じられないが、本発表で重要なのは第一に、ドゥルーズの〈理念〉＝問題の存在論にあつては、関連する学問が数学・物理学に限定されていないことである。先述の通り、〈理念〉の存在論は「普遍〔数〕学」をなし、あらゆる学問領域に及ぶのであつた（「数学的、物理学的、生物学的、心理学的、社会学的問題〔〈理念〉＝構造〕が存在する」⁴³）。つづいて第二に重要なのは、相互浸透し交錯する諸〈理念〉（諸問題）が現働化（解決）されるためには、諸〈理念〉全体からある特定の〈理念〉が局限されなければならないということである。たとえば、数学的対象が問題の解として与えられるためには数学的〈理念〉が、ある生物が種として限定され身体を規定されて差異化＝分化されるためには生物学的〈理念〉が、交錯する諸〈理念〉全体からそれぞれ切り取られねばならない。それゆえ直前の引用にある「学的な解決可能性の場」とは、関連する学的領域に応じてこのように局限された 特定の各〈理念〉 を指すと見てよい。そして第三に重要なのは、そうした解決可能性の場（特定の各〈理念〉）が、諸〈理念〉の「表現」に伴って切り出されるということである。先述の通り〈理念〉を表現するのは強度である。それゆえ、諸〈理念〉の総体からの特定の〈理念〉の局限（関連する学的領域に応じた解決可能性の場の創設）は、強度による〈理念〉の明晰－混濁な表現および個体化（現働化されるべき特異点の局限）と連動していると考えられ、二つの契機が一体となつて潜在的な〈理念〉＝構造の現働化（問題の解決）を実行可能にすると考えられる。

強度が〈理念〉（問題）を局所的に表現・個体化するときには、交錯する諸〈理念〉からある特定の〈理念〉が分離される。それゆえに、「どの差異化＝分化〔現働化〕も、局所的積分、局所的解決」⁴⁴なのであり、また「解く〔現働化する〕、とはつねに、〈理念〉として機能する連続性を背景にして、もろもろの 非連続性 を産出すること」⁴⁵なのである。このことから、共存しあう潜在的な諸〈理念〉の全体が一挙に現働化して経験的世界に出来ることはないのだと改めて確認される。かくして、カオスモスをなすポテンシャルの全体か

⁴² DR 272.

⁴³ DR 232.

⁴⁴ DR 272.

⁴⁵ DR 211.

ら一定の秩序が出来るのである。実際、ポテンシャルの水準にあってあらゆる非共可能なもの、偶然と非決定性（散乱）が肯定されているとしても、経験的世界ではカエサルはルビコン川を渡るか、渡らないかのどちらかに「収束」した形でしか現れないだろう。じじつ、現働化した世界にあって人間は「対象の同一性」を想定し、その対象を表象＝再現前化（「再認」）⁴⁶することしかできない。それゆえ「表象＝再現前化にとっては、収束する同心円的なひとつの世界が必要」⁴⁷なのである。

以上のように、同一性なき超越論的境域（カオスモスをなすディオニュソス）から、同一性の定着する経験的世界（コスモスをなすアポロン）への移行という重要な契機は、モナドロロジーの論理（表現の明晰－混濁性、あるいは特定の視点による極限の作用）に依拠して説明されている。それゆえ、収束か散乱か、あるいは世界の同一性か同一性なき世界かという点が鋭くライブニッツとドゥルーズを分かつにもかかわらず（あらゆるモナドが、無数の可能世界から選ばれたただ一つの同じ世界を表現するのに対して、強度が表現している〈理念〉はつねに変容している）、ディオニュソス的境域における永遠回帰というニーチェ的なモチーフを核にもつ『差異と反復』の存在論の体系は、その大枠にあって実はライブニッツ的な外観を呈しているのである。

III. アポロンからディオニュソスへ——「包み込みの中心」、「思考」

1. 「明晰－判明な」アポロンに潜む「明晰－混濁とした」帯域：「包み込みの中心」

先述の通り、ディオニュソス的な境域である超越論的〈理念〉が「判明－曖昧」であるのに対して、そこから収束し、現働化したアポロンの領域、すなわち経験的秩序は基本的には「明晰－判明」な世界である。しかし、本発表の冒頭で触れたように、アポロンは（『差異と反復』の本文中ただ一度だけではあるが）明晰－判明であるだけでなく、明晰－混濁という形容も受けている。つまり、すでに質と量のうちに現働化され、表象＝再現前化の作用のもと世界の同一性が成立するアポロンの＝経験的な世界には——まさしくライブニッツが明晰な認識の閥下に混濁とした微小表象の広がりを見取したように——実はいまだ判明でなく混濁とした、ポテンシャルにとどまっている帯域が密に残されているということである。ドゥルーズはこの帯域を「包み込みの中心（centres d'enveloppement）」と呼んでいる。ひとたび現働化された経験的存在者はみな、物質がやがて老朽化して崩壊し、生物が衰退して死に至るように、当初の新しさ（差異）を次第に失っていく（「脱差異化＝脱分化」あるいは新しさ＝差異の「取り消し」⁴⁸）。しかし、物理学的な発生とは異なり、生物学的な（また心的）発生にあっては、外界とのやりとりの過程で新陳代謝などがあることから、個

⁴⁶ DR 174-178.

⁴⁷ DR 339.

⁴⁸ DR 328.

体化とそれに伴う現働化が断続的になされる⁴⁹。最終的には死に至る全般的な衰廃傾向のさなかにあっても、生物の身体は各部分で刷新され続けるのである。「包み込みの中心」とはこの局所的な刷新の場のことであるが、ここで包みこまれているものとは、個体化を断続的に遂行している強度のうち、まだ個体化されきっていない（それゆえ現働化もされていない）部分にほかならない⁵⁰。したがって包み込みの中心は、個体化の過程にあつていまだ「繰り広げ〔個体化〕の途上にある」⁵¹部分を指し、ひとたびその部分が繰り広げられ始めたならば、局所的とはいえ事実上新たに個体化の場を形成し、個体の部分的な再創造をなししていくことになる。

[...] 強度的で個体化をする諸要因は、あるシステムのなかで自らを一度で決定的に繰り広げるまさにそのときに、巻き込まれた〔包みこまれた〕状態で自らが執拗に持続していることを、そしてこの巻き込みの真理としての永遠回帰を証示している。[...] 包み込みの中心はまた永遠回帰の暗き先触れでもある。[...] 永遠回帰の暗き先触れこそがすべてをつくるのであり、少なくともそこにおいてこそすべてがつくられる（DR 330）。

このように、生物の個体化の最中に残され続ける包み込みの中心の存在（アポロンの秩序の閥下にある混濁とした帯域）は、一切の創造の起動力でありポテンシャルである（ディオニュソス的な）強度が繰り広げられ切ることではなく、経験的世界（判明なアポロンの秩序）と隣り合わせて残存し続けていることを証言し、永遠回帰の運動一般における創造・刷新の永続性を予示している。個体化のこうした反復的性格の例証として参照されているのも、やはりライブニッツである。『モノドロジー』や『理性にもとづく自然と恩寵の原理』では、昆虫のような動物が「変態」するように、原則として不滅の魂（モノアド）はそのまとう身体を微細なレベルで段階的に取り替え続けるとされていた⁵²。こうした発想について「ライブニッツは[...] 魂の〔まとう〕身体は[...] 必要に応じて他の個体化の場に入り込むために、再び-包み込まれ（se ré-enveloppait）、再び-巻き込まれる（se ré-impliquait）、といわんと

⁴⁹ DR 328-329. 二つの個体化の区別を始め、異質な強度の系列同士の「内的共鳴」の発想など、ドゥルーズの個体化論はシモンドンに多くを負う。両者についてはこれまで、Pierre Montebello, *Deleuze, passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, pp. 145-157 や、米虫正巳「ドゥルーズ哲学のもう一つの系譜について」、鈴木泉ほか編『ドゥルーズ／ガタリの現在』平凡社、2008年所収、490-509頁、といった比較研究があったが、最新のものとして、以下を参照。鹿野『ドゥルーズ『意味の論理学』の研究と注釈』、前掲書、482-508頁。

⁵⁰ DR 329.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Leibniz, *Monadologie*, § 72-75; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §6, in *Die philosophischen Schriften*, a.a.O., S. 601; 620.

していた」と解説されたのち、「われわれは展開されては再び包み込まれる [...] こうした強度的な魂でできている」⁵³と続けられている。ライプニッツのモナドがその身体を段階的かつ永続的に衣替えするさまが、直前の引用では、強度による個体化（と現働化）の反復、すなわち創造の反復になぞらえられていることがわかる。要するに、強度の断続的繰り広げの過程では、包み込みの中心は質と量へと変換されていくが、そうして現働化された部分のうちにも、再び包み込みの中心が形成されていく。包み込みの中心はこのように、個々の経験的存在者が消滅（死）してもなお、超越論的なエネルギーとしての強度が繰り広げられ続けることなく残され続けることをわれわれに示しているのである。

繰り広げの途上にある包み込みの中心（判明なアポロンに潜む混濁とした帯域）は、そもそもまだ繰り広げられ始めてすらいない強度が残されていることを示唆し、来るべき創造をもたらす力の貯水源（曖昧でディオニュソス的な境域）に通じる密路なのである。また先述の通り、強度の繰り広げ（個体化）による〈理念〉の現働化がつねに局所的であるがゆえに、いまだ現働化されざる諸〈理念〉もまた、それを表現する強度と一体となってつねに残されているのだった。それゆえ、「幼生〔胚＝個体〕はその肉のうちに諸〈理念〉を担っている。[...] 幼生は自らの選択肢として、潜在的なものの最初の現働化を担い、その近くにいる」⁵⁴といわれるのであり、潜在的な諸〈理念〉を表現しそれと一体となっている強度は経験的存在者の背後で蠢いているのである。よって、いかなる経験的存在者も、そのうちにポテンシャルとして潜む強度が活性化されるならば、再び胚となり刷新されうるのだ。

2. 強度との遭遇から〈理念〉の思考へ：自我と世界のアナーキーな短絡／超越論的经验論

それでは、経験的存在者のうちに残存する強度（あるいは包み込みの中心をなす強度的部分）は、何を契機に（再）個体化するのだろうか。それは、内に潜む強度的部分と外から来る強度が連結・共鳴することによってである。先述の通り、第三の強度の創出とその個体化を引き起こす契機は強度同士の接触なのであった。また、強度は分割によって本性を変えるとされていたが、このことは、共鳴し合う強度同士をはみ出て生じた新たな強度が、新たな「巻き込み-巻き込まれ」の関係に置かれ、諸〈理念〉を新たなしかたで（＝明晰-混濁の範囲を変えて）表現するようになること、と解されよう。強度同士の接触によって創出された新たな強度は、かくして再び、個体化（胚の形成）から現働化（創造・刷新）に至る過程を反復するのである⁵⁵。

⁵³ DR 327.

⁵⁴ DR 283.

⁵⁵ 個体化から現働化にいたる一連の過程には、刷新の代償ともいえるべき自己破壊的な側面をよくあらわす「ドラマ化」というもう一つの契機がある。強度・個体は、自らがそれと一体となって表現している〈理念〉の一部を、一定の「時空的力動」に沿って経験的質と量へ変換（＝現働化）するが、この力動がドラマ化である（DR 278-282）。発生の過程の全体はそれゆえ、「差違化＝微分化〔〈理念〉の変形と刷新〕-個体化〔強度による諸〈理念〉の表現＝局限〕-ドラマ化-（種

これら一連の破壊と刷新の過程は、人間固有の心的システムに即してみるならば、まさしく「自我の同一性」の破壊と刷新を意味するだろう。『差異と反復』はこの過程を、非人間的な強度による発生の存在論と、非日常的経験を通した人間の心の変革を扱う超越論的経験論という二つの観点から語っている。強度は人間に対しては、暴力的な変革をもたらすことを密かに告げる「しるし」や「暗き先触れ」として、けっして認識されることはなくただ「感覚サレルベキモノ (sentiendum)」として彼処から不意に到来する⁵⁶。感性における強度との暴力的な「遭遇」が人間の心にもたらす非日常的な経験——「薬力学的〔薬物の〕経験」による錯乱や、睡眠時の「悪夢」、それまでなしえなかった「外国語」や「水泳」の「習得」⁵⁷、恋愛の経験のさなかで受ける衝撃等々⁵⁸——は、常識を覆し、心を激変させる経験であり、まさに私と自我の破壊と刷新をもたらす。このとき、私・自我に取って代わられる胚・個体は、「ひび割れた私 (Je fêlé)」と「溶解した自我 (moi dissous)」と呼ばれるように、私・自我の同一性を突き破るものである⁵⁹。どのような経験が非日常的で暴力的な「遭遇」になり、私の変革をもたらすのか（「どんな出会いによってひとが哲学者になるのか」⁶⁰）は予見不可能だが、そうした経験が生じたならば、私のうちでは強度同士の連結と共鳴が起こり、新たな強度がそこからはみ出て創出され、私の心を胚へと転覆させる個体化が再開されているのだ。

しかし、個体化する強度の創出にくわえて、創造＝現働化（差異化＝分化）が起こるには、強度の現働化の対象となる〈理念〉自体の刷新・再規定（骰子の一振り＝脱根拠化＝差違化

および有機体の〔質と量の〕差異化＝分化」（DR 323）という四つの契機をもつ。個体は、〈理念〉をドラマ化するとき「個体-胚によってしか生きられえない」（DR 277）変容を被るとされている。たとえば「カメの胚」はその「前肢」を「180度回転する」が、これは「成体はその運動をやり遂げたならば引き裂かれてしまう」ほどに「残酷」な「強制運動」である（DR 155-156; 282）。

⁵⁶ DR 182; 198.

⁵⁷ DR 305; 156; 213-216.

⁵⁸ 人間の心的システムにおける強度的ポテンシャルの残存部分（包み込みの中心）は「他人 (autrui)」であるとされる。人の心には、何を考え、感じているのかけっして解き明かされ尽くすことのない他人という死角が残されているのである。その特権的な例としてもちだされるのは、プルーストが描いたような恋愛の経験である。『失われた時を求めて』の主人公マルセルが、恋するアルベルティーンの顔が放つ、謎めいた「しるし」を介して、彼女に惹きつけられつつも心を苛まれることで成長したように、われわれは、内なる強度的ポテンシャルをなすこの死角を外から到来する強度に刺激されては、心引き裂かれるような残酷な経験（ドラマ化）に身悶えし、新たな人格へと再個体化していくのである（DR 334-335; 360）。

⁵⁹ DR 332. 「個性性は〈自我〉の特徴ではなく、かえって崩壊した〈自我〉のシステムを形成し育む」（DR 327）。

⁶⁰ DR 215.

＝微分化）が必要なのであった。では、この刷新の直接原因（骰子を振る「賭け手」⁶¹）は何か。実は、経験的存在者のうちに潜む胚（個体＝幼生）こそが賭け手なのだ。非日常的な経験を介して生じた胚（ひび割れた私）は、心的諸能力を、もはやカント的な超越論的主観性のように「調和的＝経験的に」（いわば人間的に）行使するのではなく、「不調和的＝超越的に」（いわば超人的に）行使するよう促されるが、最終的には「経験的行使においては思考されえないもの」を「思考するよう強制される」⁶²。もはや私による経験的対象の同一性の再認ではありえないこの「思考」の対象（「思考サレルベキモノ（cogitandum）」⁶³）、それこそが〈理念〉にほかならない。「[...] ひび割れた私こそが、思考されることしかできないもの [...] この超越的な「運任せの点」を思考するよう強制されて」⁶⁴いるのであり、「諸〈理念〉がかかわるのは [...] ひび割れた私〔胚＝幼生の主体＝個体〕、つまり超越的に行使される能力としての思考を特徴づける普遍的な脱根拠化である」⁶⁵とされるように、〈理念〉を思考すること、それは存在者総体の根拠としての諸〈理念〉の脱根拠化を引き起こすことにほかならない。そして〈理念〉を「思考」する（骰子を投げる）のは、私・自我のうちに潜みその同一性を破壊することになる個体（＝胚＝幼生＝ひび割れた私）である（「〈理念〉を表現し、思考する個体 [...] 思考者とはまさに個体なのである」⁶⁶）。いまや、冒頭で引用した以下の一節もよく理解されよう。「ディオニュソス的な諸〈理念〉を思考する〔諸

⁶¹ DR 152; 256.

⁶² DR 188.

⁶³ DR 251.

⁶⁴ DR 188.

⁶⁵ DR 251.

⁶⁶ DR 325. 人間の心的システム（私・自我）は、個体化によるその破壊を介して胚（個体＝ひび割れた私）へと変身し、〈理念〉の変革としての思考を遂行するが、心的機制をもたない他のあらゆる存在者もまた（したがって自我の破壊という契機なしに）思考者へと変えられる。「一切の物体が、一切の事物が思考するのであり、一つの思考である。[...] 思考者は、石ころやダイヤモンド、もろもろの植物、「そして動物そのもの」で満たされている」（DR 327）。

本発表では触れられないが、〈理念〉の変形としての思考の過程では、発生論と超越論的经验論にまたがるしかたで、多岐にわたる契機が重層的に作動している。私・自我が再個体化する過程を記述する経験論的な観点からは、しるし（外部の強度）との暴力的な「遭遇」を皮切りに、諸能力の超越的行使や思考（〈理念〉の変形）を強制されることが「習得」の過程として描かれる。非人称的な発生論の観点からは、強度同士の接触によって、それぞれの強度が表現している〈理念〉（特異性）同士の「掛け合わせ（conjugaison）」がさらに引き起こされ、すでにI-2で扱った解決可能性の場の創設（散乱するカオスモスとしての〈理念〉の収束・局限化）とも連動しつつ、〈理念〉の変形としての思考と一体の契機をなしている。こうした〈思考〉の過程を明瞭に整理した研究として、以下を参照せよ。氏原賢人「ドゥルーズ『差異と反復』における思考の問題——脱根拠化としての思考とそのプロセスについて」、『In-vention』、第8号、早稲田大学文学研究科表象・メディア論コース、2020年、53-81頁。

〈理念〉の変形＝脱根拠化＝骰子の一振りの〕ためには、アポロンという明晰-混濁とした思考者〔個体＝胚＝幼生の主体〕が必要だ。[...]これらは、諸能力の散乱する行使〔〈理念〉を散乱させる＝変革する思考へといたる諸能力の超越的行使〕のためのものである」(DR 276)。明晰-判明なアポロンに潜む混濁としたポテンシャルの残存部分に芽生える個体(私のなかの私ならぬ部分である胚)は、神なき世界の中断と再開をしるす「フィアット」(「光あれかし」として骰子を振って、ディオニュソスの境域を変形する超人的な存在(「半-神的存在」)なのである⁶⁷。

⁶⁷ DR 255. マラルメに由来する骰子の一振りのモチーフのもう一つの参照源は、ツァラトゥストラが「神々と骰子遊びをした」というニーチェの一節である。ドゥルーズは、超人の教えを説くツァラトゥストラ自身、骰子を放つときにはもはや常人ではなくなっていると解釈し(DR 363-364)、超人的存在による骰子の一振りというニーチェ的な形象を、胚(個体＝ひび割れた私)による〈理念〉の思考(脱根拠化)という存在論的変革の過程を記述する概念へと発展させている。

すでに『ニーチェと哲学』では、最初期のマラルメ研究者であるアルベール・ティボーデを援用しつつ、骰子遊びという形象をともに用いたマラルメとニーチェの類縁性が指摘されていた(Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962[2016], p. 49)。『ニーチェと哲学』では、マラルメは(偶然性を肯定しえなかったというよりも)「つねに必然性を偶然性の廃棄として考えている」点で批判され、反対にニーチェは運命愛の実践によって偶然を必然として肯定している点でマラルメに優るとされていた(*Nietzsche et la philosophie*, op. cit., pp. 52-53)。『差異と反復』や『意味の論理学』以降、マラルメはニーチェと同格の扱いとなりかつての批判は消えるが、裏を返せば、骰子の一振りは、いずれの参照源に照らしても(単に偶然を肯定するものではなく)偶然を必然とともに(偶然を運命として)肯定すること、つまり(カオスではなく)「カオスモス」の肯定と解されるようになったのである(cf. DR 257)。マラルメの『骰子の一振り』を純然たる偶然的な創造を希求する実験的作品とみなす解釈が主流となっている今日にあって(cf. Thierry Roger, *L'Archive du Coup de dés. Étude critique de la réception d'Un coup de dés jamais n'abolira le hasard de Stéphane Mallarmé*, Paris, Classiques Garniers, 2010, p. 965)、一般に自明ではなくなっているかもしれないが、マラルメの企図は元来、言語による自己参照的な自律空間(必然)を構築することにあり、そうした規則の要請に沿わない恣意的な語選択(偶然)の排除が明確に謳われてさえいた(「いっさいの偶然は近代的作品から追放されねばならぬ」。Stéphane Mallarmé, *Œuvres complètes*, établit et annoté par Henri Mondor et G. Jean-Aubry, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1945, p. 230)。そのため、ドゥルーズが参照するティボーデやジャン・イポリットのマラルメ論も含め 20 世紀前半の研究では、『骰子の一振り』[はけっして偶然を廃棄しようとしない]』のうちに、たしかに偶然を廃棄することの不可能性がメタメッセージとして読み込まれる傾向にあったが、その不可能性は、偶然を廃して純粋な必然を構築しようとする詩人マラルメの努力が挫折しているという意味で解されていたのである

(Thibaudet, *La Poésie de Stéphane Mallarmé*, op. cit., p. 430; Jean Hyppolite, « Le Coup de dés de Stéphane Mallarmé et le message », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 13^e année, n°4, octobre / décembre 1958, p. 465-467; repris in *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968*, tome 2, Paris, PUF, 1991, p. 877ff)。初期ドゥルーズのマラルメ観はその評価の変動にかかわら

永遠回帰における発生の運動にあって、自我の同一性の破壊と刷新（強度との遭遇、私の再個体化から再現働化＝再創造に至る過程）は、世界の同一性の破壊と刷新（個体による〈理念〉の思考から世界の再現働化＝再創造）に短絡している。私が変わえられることで世界もまた変わるのである⁶⁸。それが『差異と反復』のアナーキーな存在論の希求するヴィジョンである。この二つの契機が非日常的経験を媒介として反復されることで、自己の経験を規定する世界の超越論的な根拠（〈理念〉＝構造）の変革そのものを当の自己の変革によって引き起こす、という振れた円環が描かれ続けていくだろう。私の強度との遭遇から、超人的な個体による〈理念〉の思考に至る一連の過程は、このようにして「自然と精神の間に、ある深い共犯関係を築く」⁶⁹のである。

以上のように、永遠回帰の存在論にあって、自我の同一性の破壊と刷新を記述する超越論的经验論と、世界の同一性の破壊と刷新を記述する〈理念〉論とは、まさにライブニッツ的な表現の原理（明晰－混濁）にもとづく個体化論によって媒介されている。それゆえ、「ただライブニッツのみが、まさしくその個体化と表現〔自我の破壊と刷新〕との理論に想を得て、思考〔世界の破壊と刷新〕についてのある論理の諸条件に近づいていたのである」⁷⁰とまでいわれるのだ。私が変わえられることで世界もまた変わるといえるのは、経験的世界に生きる私のなかに、来るべき世界のポテンシャル（非人称的な〈理念〉と強度的部分＝普遍的個体）が密かに胚胎しているからである。このように、世界を表現するモナドというライブニッツ的な着想に由来する個体化の論理こそが、私と世界、個と普遍を、そしてまた経験

ず、いずれにしてもこうした解釈を前提にしていたことに留意したい。

そうした狭義の解釈史的な事情に加えて、骰子の一振りという形象に（下部）「構造」の転覆という含意をもたせるドゥルーズは、戦後フランスの知識界に行き渡っていたマラルメと政治的革命思想を結びつける空気を共有していたとも考えられる（ストローブ＝ユイレの1977年の短編作品『すべての革命はのるかそるかだ（*Toute révolution est un coup de dés*）』を想起せよ）。マラルメの政治的受容の諸相については以下を参照（ただしドゥルーズはほとんど考察の対象となっていない）。Cf. Jean-François Hamel, *Camarade Mallarmé. Une politique de la lecture*, Paris, Minuit, 2014.

⁶⁸ ドゥルーズの超越論的经验論がカントの超越論的観念論のパロディであることを強調するラプジャードは、感性における強度との遭遇が、〈理念〉の思考へと短絡することをおそらく踏まえて、正確にも、超越論的经验論とは「〔超越論的〕感性論と〔超越論的理念を扱う〕弁証論を直接交流させること」であるとし、その帰結として芸術家の幻視体験における主客の溶融を挙げている（David Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, Paris, Minuit, 2014, pp. 96-99）。本発表の分析を踏まえるならば、ここで指摘されている、（『純粋理性批判』の体系ではありえない）感性と〈理念〉との短絡や芸術的な実験（芸術家＝主体と作品＝対象の同時生成）を支えているのは、ライブニッツの表現概念が成立させている強度と〈理念〉の一体性であることが理解されよう。

⁶⁹ DR 214.

⁷⁰ DR 325.

的・アポロンの秩序と超越論的・ディオニュソス的なポテンシャルを短絡させ、永遠回帰の存在論的変革を反復させている。もはやこの短絡の論理が、モナドと世界との静謐な予定調和を保証するのではなく、ただ自我と世界との破壊、そして刷新をもたらすためだけにあるのだとしても。

むすびにかえて：「神なきモナドロジー」の存在論的かつ政治的な射程

本発表ではここまで、ディオニュソスとアポロンの相互作用という切り口から『差異と反復』の存在論のエコノミーを描いてきた。一方では、超越論的でディオニュソス的なカオスモスが経験的でアポロンの秩序へと局限されることで、発生・創造が成立するのだった（同一性なき世界から世界の同一性へ）。他方で、経験的でアポロンの世界に身を置く人間は、そのうちに潜むポテンシャルの再活性化をかわきりに、従前の人格を破壊されて胚として刷新され、超越論的でディオニュソス的な境域へと連れ戻されて、この境域そのものを変形させてしまうのであった（自我の破壊・刷新・世界の破壊・刷新）。かくして、超越論的で潜在的な境域は変形（差違化＝微分化）されつづけ、経験的で現働化された世界には何か新しいものが創造（差異化＝分化）されつづける。こうしたディオニュソスとアポロンの終わりなき戯れ合いこそが、差異あるものの（二重の水準での）反復、つまり存在論的な運動としての永遠回帰にほかならない。そしてこの戯れ合いは、強度による〈理念〉の個体化＝表現を蝶番にしていなされていたのであった。

永遠回帰の運動を牽引する力（強度）は、それ自体ではディオニュソス的な混沌を体現し、創造の原理をなしているが、ひとたび創造を終え、具現化されたのちも、アポロンの秩序の余白にポテンシャル（再個体化・再創造の原理としての「明晰-混濁としたアポロン」）として残存するのであった。この二層性に対応するようにしてドゥルーズの強度は、ニーチェの力（へ）の意志を継承する概念であるだけでなく、来るべき 世界全体（諸〈理念〉＝構造）を 表現し、その具現化を用意する 個体（ひび割れた私＝普遍的個体）となるかぎり、ライプニッツのモナド（世界を表現する自我）の概念的な奇形児でもある。「世界は一つの卵〔強度・個体〕」⁷¹であると断言される『差異と反復』の存在論にあって、〈理念〉を表現してそれと一体となっている強度は、世界を生成（破壊・再創造）する超越論的な原理であり、かつ一切の存在者の最終的な要素である。してみると、『差異と反復』の調和（目的因）なきアナーキーな存在論は、世界を内在的に構成する（素材因かつ作用因である）強度と、その個体化＝表現の論理（形相因である〈理念〉の局限）とに支えられているかぎり、「神なきモナドロジー」ともいうべき全体像をそなえてはいないだろうか⁷²（実に、ドゥルーズ

⁷¹ DR 323.

⁷² 『モナドロジー』47節では、神とモナドの関係について「[...] 神のみが原始的・一性ないしは原初的な単純実体であり、すべての被造・派生的モナドはその産物である」と定義されているが、この箇所の草稿ではより端的に「神は [...] 第一のモナド (Monade primi) である」と書かれ

＝ガタリが、「モナドロロジー」を「ノマドロロジー」へと変装させる手前で、ドゥルーズはすでにモナドロロジーをアナーキーに転倒していたのである⁷³。

ライプニッツをニーチェにコラージュさせて活用するドゥルーズの身振りは、まさしくニーチェを神学の取り払われたライプニッツに等しいと評して両者の間に系譜を引いたハイデガーの視座を想起させるかもしれない⁷⁴。しかし、表象し欲求するモナドから力（へ）

ていた。興味深いことに、「第一のモナド」という語句は削除され、決定稿からは抹消されるのである。フィッシュンも指摘するように、ライプニッツは被造モナド（とりわけ神の似姿である人間）と神の間に連続性を認めながらも、神の方を一種のモナドと規定することには逡巡していたのだ（Leibniz, *Discours de la métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, éd. Michel Fichant, Paris, Gallimard, 2004, p. 231; 449）。このためらいから推測されるのは、被造モナドを、神の無限な能力（知性と意志、つまり表象と欲求としての力）を、有限的にとはいえ分かちもち、他からの干渉を受けない（「窓も扉もない」）自律的な存在者として定義するならば、被造物との隔絶という神の超越的性格が薄まるおそれがあるということにライプニッツが自覚的であったということだ。しかしながら、そうした用心が裏目を見るかのようにして、18世紀末になると、モナドのみを構成要素とするモナドロロジーにあって神がモナドとして規定されていないことを神の不在と読む「唯物論的で無神論的な」モナドロロジーの解釈が出現する（W. H. Barber, *Leibniz in France from Arnaud to Voltaire. A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760*, Oxford, Clarendon Press, 1955, pp. 160-161）。また後世の思想史家にも、モナドロロジーのうちに神の後退を見てとるものは少なくない。たとえばカッシーラーは、世界を自発的に表現する力としてのモナドの存在様態を「内在性の要請への固執」の帰結とみなし、ここから「神への回帰は[...]不可能である」と評している（Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, Felix Meiner, 1998 [1932], S. 130/165-166）。コイレは、モナドの自発性と予定調和する世界の完全性ゆえに、モナドロロジーの神は創造後の世界に介入しない「怠惰な神（Dieu fainéant）」であるとし、ライプニッツはニュートン以上に近代の機械論的自然科学への道を用意することになったと評している（Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1957, p. 272; 276）。そしてドゥルーズも、ライプニッツがその体系内にあって見事に同居させた（一般には内在主義的世界観と親和的な）表現の概念と（世界を創造し、あるいは世界として流出する）超越的な神の概念とは、元来必ずしも折り合いのよいものではないと示唆している（Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, pp. 300-301; 307）。こうした歴史的経緯を踏まえるならば、神学的形而上学（ライプニッツ）から出発したモナドは、脱神学化された受容や解釈を経て、無神論的な形而上学（ニーチェ主義者ドゥルーズ）のうちに、強度の概念として再利用されることになった、という展望を描くこともできるかもしれない。

⁷³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 615-616.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, Neske Pfullingen, 1961, S. 237. あるいはまた、力への意志が端的に「ニーチェのモナドロロジー」と形容されたり、モナドの視点とニーチェのパースペクティヴィズムとの連続性が指摘されることもしばしばあった。Cf. Walter Kaufmann, *Nietzsche*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 263; Friedrich Kaulbach, *Philosophie der Perspektivismus. Teil I. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel, und Nietzsche*, Tübingen, Mohr, 1990,

の意志にいたる系譜のうちに、それぞれ世界の像化をもたらす主観性の形而上学の全面化とその極致を認め、そこに存在忘却の歩みが完遂するのを見て対峙した（後期）ハイデガーと、モナドと力（へ）の意志を神に代わる非人称的な創造の原理である強度へと純化し、世界と自我との循環的な変革を語るもう一つの形而上学を企てるドゥルーズは、形而上学への態度という点でかえって好対照をなしている⁷⁵。存在者を結集させる体系（Gefüge）を拒んで、形而上学の外へと逃れていくのではなく、むしろアナークイでありうるかぎりで存在論的な体系を新たに構築し、形而上学を再生すること。この逆説的な価値創造の試みは『差異と反復』以降も一貫してドゥルーズの課題であり続けるだろう⁷⁶。

最後に、ドゥルーズの「神なきモナドロジー」がもつ政治的意義の在処を——ドゥルーズ

S. 49-58.

⁷⁵ ドゥルーズとハイデガーはまた、ニーチェの「力への意志」を「力＝意志」ととらえ、さらには「永遠回帰」と同一視した点で近しくも見えるが、ハイデガーが永遠回帰を同一のものと結びつけ、力＝意志が絶えざる自己超克によって同じ意志へと還帰する運動と解釈したのに対し（Vgl. Heidegger, » Nietzsches Wort » Gott ist tot « in *Holzwege in Gesamtausgabe*, I, Bd., 5, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, 1977）、ドゥルーズは力＝意志を即自的差異と再定義し、永遠回帰の運動を力＝意志（強度）によって差異が創造される運動とみなしている点で、両者はやはり好対照をなしている。形而上学（存在-神-論）から逃れて、存在論的差異の運動の思索をめざすハイデガーと、アナークイな形而上学（存在論）を構築することで、逆説的にも存在-神-論を解体するドゥルーズを比較した考察としては、以下を参照せよ。鈴木泉「「形而上学」の死と再生——近代形而上学の成立とその遺産」、熊野純彦ほか編『岩波講座 哲学〈2〉——形而上学の現在』、岩波書店、2008年、68-69頁。

⁷⁶ ドゥルーズは、「あなたは非-形而上学的な哲学者なのですか」という質問に「いいえ、私は自分を純然たる形而上学者だと感じています」と答えている（Deleuze, » Lettre à Arnaud Villani » (21/10/1980), in *Lettres et autres textes*, éd. par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2014, p. 78）。最晩年の『哲学とは何か？』でも以下のように断言している。「いずれにしても、われわれには、形而上学の死やら哲学の超克とやらにまつわる問題などというものはなかった。そんなものは無益で、いまいましたわごとである。今日、もろもろの体系〔システム〕の破綻が語られてはいるが、体系の概念が変わったというだけのことである」（Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991[2005], p. 16）。また同年の書簡では、体系的哲学の着想自体がライプニッツに帰され、逆説的にも新しいものに開かれた「体系」の構築こそが自らの哲学のヴィジョンであると繰り返している。「私は体系としての哲学というものを信じています。体系の概念が私の気に入らないものになるのは、それが〈同一的なもの〉、〈類似したもの〉、〈類比的なもの〉の座標に結びつけられてしまうときです。体系と哲学をはじめて同一視したのは、ライプニッツだったと思います。彼が行う意味でなら、哲学と体系の同一視に私は与します。[...] 私は自分のことをとても古典的な哲学者であると感じています。私にとって、体系とは [...] ある突然変異でなければならないのです」（Deleuze, » Lettre-préface à Jean-Clet Martin » (1991), in *Deux régimes de fous et autres textes* (1975-1995), éd. par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002, p. 388）。

のニーチェ主義と並んで本シンポジウムの論題の一つである——「ドゥルーズと革命」という主題にことよせて示してみたい。鹿野論文がはっきりと指摘した通り、永遠回帰の存在論として体系化された『差異と反復』の哲学は、永久革命を志向する極めて政治的な哲学でもある。『差異と反復』は、あらゆる存在者を巻き込んだ、そしてまた人間の心的経験のありかたをも巻き込んだ、世界と自我との暴力的な同時変革、つまり普遍的な革命の反復を語るとともに、68年に結晶化した叛乱と解放を希求する時代の空気とも同調し、社会－経済的な下部構造の変革という狭義の政治的革命をも明確に志向しているのであった。そもそも初期ドゥルーズの存在論的な哲学は、その文体にあって、ニーチェに範をとった仮借なき価値批判と政治的アナキズムの精神を一体化させた、いわば「前衛的ニーチェ主義」を基調にして記述されている。あらゆる存在者の領域での普遍的革命を志向するドゥルーズの存在論にあって、政治的革命はたしかにその一変種、狭義の革命として包摂される一方で、この存在論の全体が政治的革命や社会の一切の既成価値の転覆を企てる「反時代的な」トーンで著されてもいるのである⁷⁷。それゆえ、少なくとも初期のドゥルーズにあって、存在論と政治はキアスムの関係にあるといえよう⁷⁸。

⁷⁷ DR 2-3.

⁷⁸ 以下の一節がわかりやすい。「社会的な〔出来事＝特異性の〕多数多様性〔〈理念〉＝構造＝問題〕を取りあげてみよう。これは能力としての社会性を、また社会性の超越的対象をも規定するのだが、この社会性は多様体が具現化するところの現働的な諸社会で生きられるものではなく、諸社会の大変動という境域（単純に言い換えれば、つねにある古き秩序の残滓と新たな秩序の端緒とに覆われている自由）にあって生きられるはずであり、またそこでしか生きられないものなのだ。同様のことが、他の諸〈理念〉ないし多数多様性についても言えるだろう。〔社会的な多数多様性が「社会性という能力とその超越的対象」を規定して「社会の大変動」をもたらすように〕心的な多数多様性は、想像力と空想を、生物学的な多数多様性は、生命力と「怪物」を、物理的な多数多様性は、感性としし〔をそれぞれ規定し、それらをもたらすのである〕」（DR 250）。

しかし、このような存在論と政治の緊密なキアスムを特色とするドゥルーズの哲学は、ともすれば夾雑物の入り混じる濁水であるかのごとく敬遠され、夢見がちな(!?) 形而上学・存在論と真面目な(!?) 政治へと瀧し分けられてしまうことがある。ほかならぬ『ドゥルーズとガタリにおける政治と国家』という著作の著者シベルタン＝ブランは、その考察の対象から『差異と反復』や『意味の論理学』を外し、「ドゥルーズの著作の形而上学的、ノエシス的あるいは存在論的な言明のうちに政治的な含意があると見積もる奇抜な拡大解釈を通して」しまうことで、近代の政治思想が関心を寄せ、それをさまざまな立場に分けてきた鍵となるシニフィアンについて、ドゥルーズの著作が述べている主張が一顧だにされない」ことで「ドゥルーズとガタリの政治哲学」が「回避されてきた」と述べている（Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013, p. 7）。たしかに、『アンチ・オイディプス』（1972年）や『千のプラトー』（1980年）をガタリとともに著す中期ドゥルーズ（ドゥルーズ＝ガタリ）は、政治的主題をより一層明白に前景化することになるだろう。しかし、

世界と私・自我の短絡を語る『差異と反復』の存在論によれば、世界の変革は、私が感性において被る暴力のうちにすでにその火蓋を切って落とされ、それにつづく私の超人的な存在への変身によって用意され、この超人にしかなしえない諸能力の行使によって成し遂げられるのだった（世界の認識論的な再認ではなく、世界の存在論的な変革としての〈理念〉の「思考」）⁷⁹。本発表を締めくくるにあたって喚起したいのは、私の感性の変容に端を発して世界の変革が兆し始めるという機序は、狭義の政治的革命の場合にも当然あてはまるということだ。『差異と反復』の前年の1967年、ドゥルーズは、フーコーやガンディヤックとともに監修していたガリマール版ニーチェ全集（コッリ／モンティナリによるグロイター版全集の仏訳）の刊行をめぐるインタビュー「ニーチェと哄笑」の末尾で、当時の情況に触れつつ以下のような所感を述べている。

ニーチェは言っています。派手で騒がしい出来事の下には、ささやかでひっそりとした出来事が、もろもろの新たな世界をかたちづくるものとして潜んでいる、と。
[...] このフランスでは、騒がしい出来事はあまり起きていません。騒がしい出来事が起こっているのは遠くのこと、騒がしく、しかもおぞましいことが起こっているのはヴェトナムです。それでも、ささやかで知覚できないけれども、ひょっとすると現下の不毛の外へ通じる出口を告げ知らせているかもしれない、そんな出来事がわたしたちには残されています。ひょっとするとニーチェの再来ということが、そうした「ささやかな出来事」の一つであり、またすでに世界を新たに一解釈する一つの試みなのかもしれません⁸⁰。

政治的革命に至る導火線、それもやはり、それまで他人事だったこと、「ささやかで知覚できなかった」ことが「感覚サレルベキモノ」としてわれわれに押し迫ることで口火が切られるのではないだろうか。感性が、どこか遠くで起きている不正に怒りを煮えたぎらせ、いつか到来するべき解放の幻視に襲われるとき、われわれは、われならぬものに突き動かされ、われとはなしに立ち上がらされて、革命の主体へと変身してしまうかもしれない。たとえ

だからといって、その存在論的哲学に浸潤するかたちで表明されている初期ドゥルーズの政治性を等閑視し、さらには（ドゥルーズではなく）ドゥルーズ＝ガタリにのみ、（それも存在論から分離された）政治哲学を認めるのであれば、それは乱暴な単純化であると言わざるをえない。そもそも、政治色が全面化する二巻の『資本主義と分裂症』にあってさえ、彼らの革命的思想が存在論的な哲学との連動なく展開されているとは考えがたい。

⁷⁹ 「社会性の能力の超越的な対象、それは革命である。こうした意味で、革命は差異の社会的力であり、ある社会の逆説であり、社会的〈理念〉に固有の怒りである。[...] 実践的な闘争は否定的なものではなく、差異と差異にそなわる肯定する力を經由するのだ。そして義人たちの戦争は最高の権力を掌握することである」（DR 269）。

⁸⁰ Deleuze, « L'éclat de rire de Nietzsche », in *L'Île déserte*, op. cit., p. 181

ば、「インドで人々が飢餓で死ぬ」のを目の当たりにするとき、あるいはアメリカの覇権と戦ってキューバ革命をやりとげた「カストロ」や、英仏の帝国主義に抗してスエズ運河国有化を敢行した「ナセル」の放つ人間離れした威容に打たれるとき...⁸¹。

じじつ『差異と反復』では、変革のためのポテンシャルをなす強度と〈理念〉はともに、いくどとなく「無意識」（まさしく「知覚されないもの」）と形容されている。「強度量としての微小表象という無意識は、諸〈理念〉という無意識と呼応〔を表現〕している」⁸²。通常は感覚されないからこそ「感覚サレルベキモノ」（しるしとして感性へと侵入する強度）が刺激する、われわれのなかに穿たれた無意識の密路（包み込みの中心）の奥底には、通常は思考されないからこそ「思考サレルベキモノ」（変革されるべき世界の根拠としての〈理念〉）が折り畳まれているというわけだ。「問題的諸〈理念〉は[...]微小表象の閾下の対象（l'objet subliminal）」であり、〈理念〉を思考して変革するということはまた、〈理念〉という「いまだ知られざる、未聞の」普遍的無意識のうちへと「貫入すること（pénétrer）」でもある⁸³。政治的革命をになう超人的主体の覚醒もまた、われわれがしるしに撃たれることではじまり、経験的な（明晰-判明な）既成秩序に従属した人間の自己同一性が突き破られて、その下に潜む 無意識的な（混濁とした）うちなるポテンシャル・エネルギー（再個体化の場、自我が刷新される場）が活性化されるということにほかならない。革命の普遍的波及（普遍的〈脱根拠化〉、世界同時革命！）は、われわれみな密かにそのうちで浸潤し合っているポテンシャル・エネルギーの奥底に潜行し、「普遍的個体」へと巻き戻されては、（判明な実在性をもちながらも）無意識的な（曖昧な）ものとして包み込まれた世界全体の根拠（〈理念〉＝[下部]構造）もろとも変身することでしか成し遂げられない。

ドゥルーズはニーチェとともに、いまだ「知覚されえない」、けれども「新たな世界をかたちづくる」ポテンシャルがわれわれ自身のうちに潜んでいると確信し、ヴェトナム侵略戦争という遠方の甚大な惨事から発される過酷なしるしを、新たな校訂に基づく全集の刊行

⁸¹ *Ibid.*, pp. 180-181.

⁸² DR 315. Cf. DR 201-202; 225; 248; 251; 257-258; 325-326; 359. ドゥルーズは「無意識」というキーワードのもとに、ライブニッツの微小表象に加えて、マイモンの「思考の諸微分」（無限悟性の無限小的な形態としてとらえられなおした感覚的所与）、フェヒナーの精神物理学における刺激量の閾値の概念（意識的／無意識的知覚の境界線を確定する指標）、そしてフロイトの精神的な無意識、さらにはラカンの「相互主観的な無意識」などをコラージュして改変しつつ、超越論的な無意識としての強度や〈理念〉の概念へと接続されている（たとえばラカンの相互主観的な無意識は「モノドロジー的」だと言われたりする。Cf. DR 140）。とりわけフロイト受容をめぐっては以下の研究を参照。鹿野祐嗣「『差異と反復』第二章における無意識論の帰結——ドゥルーズによるフロイトの無意識系と死の欲動の再解釈について」、『思想』、第1167号、2021年7月号。

⁸³ DR 214. 「それまで知られていなかった、未聞の諸問題〔〈理念〉＝構造〕という世界のうちへと貫入すること」（DR 248）。

を通したニーチェの復権という、一見すると地味で、戦争の行く末に比べれば卑近でさえある事件と共鳴させ、未来の勝利へと賭ける（おとなしいフランスが五月革命を見るのはわずか一年後のことである）。知覚しえないものの知覚へと自らを引き渡し、身の回りと遙か彼方を、いまここと、いつかどこかを短絡させるこの挙措は、およそ二十年後に口にされる「左翼であること [...] それは知覚すること...。[...] 第三世界の問題が自分たちのまちの問題よりも身近であると知ること」⁸⁴という定式を彷彿とさせるが、「遠くにあるものは近接したものの中に表現されている」⁸⁵というライプニッツの言葉ともかすかに響き合っているはいないだろうか。モナドとは、時空を超えて世界全体を無意識的に知覚（混濁としたしかたで表象・表現）することで包み込んでいる自我なのだった（「われわれの内なる世界はより一層豊かで、より広がりを持ち、より隠されている」。ライプニッツとともにわれわれはこう感じるのだ」と述べ、意識の虚構が隠蔽する自我／世界の巨大な暗がりが発見されたことを称えたのは、たしかにニーチェだった⁸⁶）。ドゥルーズにあってはまた、ポテンシャル・エネルギーをなす普遍的な無意識（アポロンのうちの明晰-混濁とした帯域と、その水面に反映するように表現される判明-曖昧なディオニュソスの境域）を介して、自我と世界、近くと遠くは短絡している。しかし、ドゥルーズの神なき形而上学にあって微小表象＝無意識は、もはや世界を表象＝再現前化する認識（明晰-判明な統覚・意識的知覚）の補完物であることをやめ⁸⁷、われわれのうちに潜む非人称的で強度的な胚——ニーチェ的な超人かつライプニッツ的な普遍的個体——によって「思考」されるようになる。いまや、神がいまある世界全体を明晰-判明に直観するのではなく、万人（万物）が判明-曖昧な〈理念〉に貫入＝思考して来るべき世界をかたちづくる。かくして改めて直接的に媒介された世界と自我はその「深い共犯関係」のうちに、もはや調和的に安らうことをやめ、双方の破壊と刷新をもたらし合うだろう。人が革命家へと変身を遂げ、既成の秩序が新たな世界へと変革されるのもまた、感覚し、思考することを余儀なくされたこの普遍的な無意識の回路をかいくぐってのことなのである。とはいえ、「魂〔モナド〕の襞を全て拡げる」⁸⁸ようにして、知覚されえないものを知覚し尽くすことはやはりできないだろう。われわれがその半身を浸けている無意識的なポテンシャルはけっして繰り広げ尽くされず、混濁とした帯域として残存し、一切の変革が秩序へと定着してしまったそのあとに、なお、つぎなる変革（永久革命！）

⁸⁴ « Qu'est-ce qu'être de gauche ? » (1988), in *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (Entretien avec Claire Parnet).

⁸⁵ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce...*, §13, in *Die philosophischen Schriften*, a.a.O., S. 604.

⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* ("la gaya scienza"), §357 (Vgl. §353) in *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe*, Bd. 3, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, 1988.

⁸⁷ ドゥルーズは、ライプニッツの明晰-混濁とした微小表象が、デカルト的な明晰-判明性に回収され、表象＝再現前の原理と折り合いをつけてしまうような揺らぎをももっていたと指摘している（DR 275-276）。

⁸⁸ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce...* §13, in *Die philosophischen Schriften*, a.a.O., S. 604.

への希望を必ずや胚胎させているのだから。

ドゥルーズとライブニッツをめぐる質疑応答

飯野雅敏・鹿野祐嗣

略号：NP : *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2016[1962] ; DR : *Différence et répétition*, PUF, 1968 ; LS : *Logique du sens*, Minuit, 1969 ; C2 : *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, 1985 ; LP : *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, 1988 ; Pp : *Pourparlers. 1972-1990*, Minuit, 2003[1990] ; QQP : *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 2005[1991] ; ID : *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, 2003 ; LAT : *Lettres et autres textes*, Minuit, 2015.

鹿野祐嗣（以下、鹿野）：飯野くんの発表は、『差異と反復』の哲学体系のかなり錯綜したエコノミーをクリアカットに整理して概観するものでした。とはいえ、『差異と反復』の精読を前提としたレベルの高い発表だったこともあり、ドゥルーズに馴染みのないオーディエンスのみなさんに内容をもう一度反芻してもらうためにも、僕の方から発表の重要なポイントを二つ確認したのちに、いくつか質問をしたいと思います。

第一のポイントは、普遍と個、あるいはシステム - 理論と経験 - 体験との間には、あるねじれた関係があるということです。発表でも簡潔にまとめられていたように、『差異と反復』が提示する永遠回帰の存在論的な変革の運動の過程は、〈非人称的な強度による発生の存在論〉と〈非日常的経験を通じた人間の心の変革を扱う超越論的经验論〉という二つの観点から叙述されています。永遠回帰は、一方では——〈理念〉論と強度・個体化論がそうであるように——存在論的システムの絶えざる変革運動として記述されますが、他方では——超越論的经验論や（今回は扱われていない）時間論がそうであるように——衝撃的な経験を「いま、ここ」でぐり抜け、破壊と刷新を被っていく個体の変身運動としても描写されます。前者が世界の発生の条件である超越論的境域それ自体の変革を、非人称の水準で理論的に説明しているのに対して、後者は〈私〉の同一性を揺るがし、その変革をもたらす圧倒的な体験とはどのようなものなのかを語っています。今回の発表の主眼は、個体ないし〈私〉が非日常的で一回限りの決定的な経験に見舞われていくその機序を、〈私〉が非人称の存在論的システムのさなかへと貫入していく過程として再構成することにあつたといえるでしょう。飯野くんは、こうしたシステムと経験の交差を「ディオニュソスとアポロン」の共犯関係として定式化し、それを世界と自我それぞれの刷新の条件が相互に依存しあっている事態であると総括してくれました。発表の結論部分から引用します。「私が変われることで世界もまた変えられる、というのが『差異と反復』のアナーキーな存在論の希求するヴィジョンである。この二つの契機が非日常的な経験を媒介として反復されることで、自己の経験を規定する世界の超越論的な根拠、構造の変革そのものを、当の自己の変革によって引き起こすというねじれた円環が描かれ続けていくだろう」。発表でも「私の感性の変容に端を発して世界の変革が兆し始める」ということが強調されていたように、私を他者にして打ち砕いてしまうような激烈な自己変容の経験こそが、内なる超人的部分を発動させ、世

界の発生を扱う存在論的なシステムそのものの変革、すなわち骰子の一振りをもたらします。自我と世界とのあいだにショートサーキットがあり、それぞれの変革の契機を与え合っている。これこそが『差異と反復』という楽曲のサビともいえるべき主張であるということが鮮やかに示されていました。そして、いままでほとんど注目されたことのないライブニッツとも関連する「包み込みの中心」という概念が、存在論的なシステムとそれを生きる個体の体験の蝶番となり、世界と自我との同時変革を可能にしているという重要な指摘もしてくれました。午後の部では、ドゥルーズとクロソウスキーがニーチェの永遠回帰の体験に対してそれぞれとった対照的な応答を突き合わせ、体系的な普遍学を志向する哲学と、ただ一回限りで強烈な経験との間の避けがたい緊張関係をめぐって討議がなされますが、午前の部の飯野くんの発表は、ドゥルーズ側が個と普遍のねじれを築き上げるさまを抉り出していて、午後の部の議論に見通しを与えてくれていました。

このような個と普遍のねじれた円環関係というのは、ドゥルーズのなかで革命の問題と直結しています。これが第二のポイントです。いみじくも「私の感性の変容に端を発して世界の変革が兆し始めるという機序は狭義の政治革命の場合にも当然当てはまる」と指摘してくれていましたが、普遍的で存在論的な革命という『差異と反復』の根本的なヴィジョンは、政治的・社会的革命がかつてなく希求されていた 1960 年代の状況と共鳴していたのでした。

論集『ドゥルーズと革命の思想』所収の論文「フランスにおけるニーチェ受容史の中のドゥルーズ」で、僕は『差異と反復』における永遠回帰の発生論を強度の観点から概説しました。ドゥルーズの超越論的な力ないしエネルギーとしての強度の概念は、ニーチェの力への意志の再解釈をもとに——クロソウスキーが力への意志をまさしく強度と呼んだこともその命名のきっかけになっていると思いますが——発明されたものです。ただ、あらゆる存在者のポテンシャルをなす超越論的境域は、強度＝力と、それが表現する潜在的な〈理念〉＝構造との相補的な体制をなしています。今回の飯野くんの発表は、僕が論文であまり触れなかった潜在的な〈理念〉の側に焦点を当てて、存在論的システムないし発生論を再構成することで、強度論の観点からの僕の概説を補い、『差異と反復』の構成をより立体的に理解させてくれるものでもありました。

さて、飯野くんが光を当てたこの潜在的な〈理念〉の概念というのは、ライブニッツ、ボルヘス、ニーチェの要素をコラージュ素材にして形づくられていますよね。『差異と反復』に次ぐ初期のもう一つの主著『意味の論理学』（69 年）でもそうですが、ドゥルーズはこの三つ組を、定石を踏むようにしてリサイクルしています。ライブニッツの可能世界構築論のなかに、ボルヘスを介在させつつ、ニーチェの血を注いでディオニュソス化するというのは、疑いなく初期ドゥルーズ哲学にとって必須のモチーフの一つですし、そのことがニーチェの地位の格別さを物語っています。さて、そこで気になるのが後期の『襞——ライブニッツとバロック』（88 年）の位置づけです。ドゥルーズはヒュームに始まって、スピノザ、ベルクソン、ブルースト、ニーチェと哲学者や文学者についていくつもモノグラフ（個別研究）

を著していますが、そのほとんどは初期の二つの主著以前のものです。まとまった哲学史研究であるライブニッツ論『襞』は、絵画論や映画論、あるいはフーコーやシャトレなど身近な人物に献呈したモノグラフを主とする後期の著作群のなかでは、一見すると少し浮いているという印象を抱く人もいるでしょう。そもそも初期に書いていてもおかしくなかったのに、なぜ 88 年というタイミングでライブニッツ論を書いたのかという、シンプルな疑問あるのです。ドゥルーズが晩年に近い後期に『襞』を書いたことを、どのように捉えるべきなのでしょう。あるいは、後期のドゥルーズの哲学にあって、『襞』はどのような意義を果たしているのでしょうか。それから、初期と後期の『襞』の間にはドゥルーズとガタリが「二人で書いた」中期があって、そこで初期とは異なる哲学を展開していたわけですが、ガタリとの共同作業は、初期の段階である程度形成されていたドゥルーズのライブニッツ解釈に変更をもたらしたりしているのでしょうか。飯野くんは、本来はライブニッツやその受容史を専門にしていますが、ドゥルーズの誠実な読者であるということもあり、こうした点についてどういった見解をもっているのか以前から聞いてみたいと思っていました。

飯野雅敏（以下、飯野）：長尺の発表を的確にまとめていただきありがとうございました。

『襞』に限らずドゥルーズのモノグラフのもつ意義は、つねに前後の主著との関係を見定めた上ではじめて十全に汲み取られるものですよね。私は中期のドゥルーズ＝ガタリの哲学体系について定見をもちあわせていないので、『襞』と中期の関係を一言で言い表すことはできませんが、大きなことでいえば、「資本主義と分裂症」という中期の問題系の反響が聴き取れる場面があります。ライブニッツ解釈の個別のトピックについても、中期を経て装いを多少変えたものがあります。たとえば、微小表象です。『差異と反復』では、差違的＝微分的＝示差的ではあるものの「明晰－混濁」を基本状態とするライブニッツの観念（微小表象）は、対象の同一性と結びついたデカルト的な「明晰－判明」な観念（意識的表象）の欠如態になり下がってしまいかねないとされていました（そこからドゥルーズは「判明－曖昧」というカテゴリーを創始してディオニュソス的な諸〈理念〉の性質としたり、「明晰－混濁」を強度による諸〈理念〉の表現＝個体化の局限性を指して再利用したりするのではしたね）。『襞』では、微小表象から意識的表象への移行を、「分子的な」襞をなす無限小の出来事（知覚）の一部が差違的＝微分的＝示差的関係に入って顕著になることで、「モル的な」襞をなす知覚としてたちあらわれることとして再説されています。中期の主著『アンチ・オイディプス』（72 年）と『千のプラトー』（80 年）の概念が再利用されているケースかもしれません（LP 45；115-116）。

『襞』にはこのように中期の体系の名残が認められますが、ドゥルーズ（＝ガタリ）最後の主著である『哲学とは何か』（91 年）の前奏となった側面もあるのではないかと私は考えています。早くも『千のプラトー』が世に出た時期のアルノー・ヴィラニ宛書簡（80 年 10 月）では「哲学とは何か」という主題で本を書きたいという願いがうち明けられたり（LAT 79）、『襞』に先立つ『シネマ 2——時間－イメージ』（86 年）の末尾では、映画の次なる主題

は「哲学とは何か」であると予告されていたりと (C2 366)、哲学を再定義するような著作の構想は後期を通じて温められていました。パリ第八大学でのライブニッツについての連続講義の初回でドゥルーズは、「哲学者というのは概念をこしらえる人のことです」と述べ、まさに「ライブニッツは、哲学とは何かという問いに対して与える一つの答えを最もよく理解させてくれる哲学者の一人です」(80 年 4 月 15 日) と紹介しています。じじつ、『襞』をめぐる『ル・ヌーヴェル・オブセルバトゥール』誌のインタビュー (88 年 9 月) でも改めて「私にとって、ライブニッツが哲学の営みを考え出す手つきは一つのモデルです。彼はなにより概念の創造者だからです」と称賛していますし、同じ月のもう一つのインタビューでは、『襞』と次作として予告された『哲学とは何か』のつながりを自ら示唆するような発言もしています (Pp 211)。初期の『ニーチェと哲学』(62 年) や『意味の論理学』(69 年) でライブニッツは、新たな概念を創造しながらも神学的要請をはじめとする「既成の見解」を覆しはしなかったと論難されていましたが (NP 162 ; LS 141)、後期には個性的な概念を豊かに創造した模範的な哲学者とまでされ、その評価が一転しました。初期には、最善世界の同一性をあらかじめ設定して論点先取的に存在論を構築したことが惜しまれたライブニッツでしたが、『襞』では、「善の敗北」という時代の危機に糾弾されるようにして結論ありきの神の弁護を請け負った果てに、モナドや予定調和、あるいは最善といった独創的な概念をひねり出したその手つき (「マニエリスム」) が一考に値するとされているのです。『襞』では、難題に追い詰められた結果、斬新な——「一見して極めて奇妙で、ほぼいかれた」(Pp 211) ——概念を繰り出していくさまが「概念と特異性の結婚」であると称えられ、「ライブニッツの革命」とまで呼ばれています (LP91)。一読する限りではライブニッツの影は薄い『哲学とは何か』では、哲学的概念というのはどれも複数の特異な要素から合成される特異性であり (哲学的概念の構成要素はそれ自体が他の哲学的概念だったりします)、代替不能な「事象性 [実在性] (réalité)」をそなえた存在者であるとされています (QQP 13 ; 19 ; 28-31)。それゆえ、『襞』でライブニッツに範例を見た「概念と特異性の結婚」という哲学の方法論が、『哲学とは何か』では一切の概念創造の営みの基本性格として一般化された、という見立てが成り立つのではないかと考えています。特異性は初期の体系では、経験的個体のあり方を条件づける超越論的〈理念〉＝構造の実質をなし、つねに差違的＝微分的＝示差的諸関係をなす非本質的な偶有性や出来事を指していましたが、これはまさしくライブニッツの完足的個体概念の着想から抽出された概念でした。『襞』でもこうした一般存在論の水準で言われる特異性の概念が再登場しますが、「概念と特異性の結婚」という表現は、『哲学とは何か』第一部で展開することになる哲学的概念の存在論への目配せではないでしょうか。哲学的概念に固有のシステムがあることは実は初期の『差異と反復』の時点ですでに明言されていました (DR 155 ; cf. DR 4)。〈理念〉や強度、個体化といった『差異と反復』の体系を「記述する諸概念」もまた、この本でそれらが記述している当の普遍学的な体系のうちに場を占めるはずです。この本の体系が、経験一般の可能性の条件ではなく、代替不可能な現実的経験の条件を描出しているように、この体系を記述しその条件をなす諸概念自体

もまた、カントのカテゴリーのような一般的な抽象物ではなく、ホワイトヘッドが『過程と実在』で繰り出した「ファンタスティックな」諸概念のごとく固有名詞的な存在者であることになりましょう (DR 364-365)。『襞』でもまたホワイトヘッドが「カテゴリーの増殖、普遍的なものと事例との調和」を果たしたとされますが、それはライプニッツの事業の「再開」とみなされています (LP 103)。そういうわけで、80 年代のライプニッツ再訪は、初期にすでに兆していたメタ哲学的な問題系に本腰を入れて取り組むよう背中を押した契機になったのではないかと推察されます。

鹿野：なるほど。僕もいずれ『襞』を読むときにそうした観点を参考にしてみます。ドゥルーズは後期になるとライプニッツを概念創造のモデルとみなすようになったということでしたが、ジャン＝クレ・マルタン宛書簡 (91 年) では「体系と哲学をはじめて同一視したのはライプニッツだったように思います。彼が行う意味でなら、哲学と体系の同一視に私は与します」 (DRF 388) と書き送っていますよね。ドゥルーズは一貫して体系的な哲学者だったわけですが、彼にとってライプニッツは体系的哲学のモデルでもあったわけですね。

飯野：はい。マルタン宛書簡では、ライプニッツを体系的な哲学者のモデルとみなす発言をした直後に、自分にとって体系とは「突然変異」でなければならないとも述べています。『襞』を書き終えた後にこうした言明をしている以上、ドゥルーズは襞の展開運動を導きの糸にすることで、ライプニッツの哲学を創造的な運動をビルトインさせた体系として再演出しようとしていたと考えても不自然ではないでしょう。『襞』では、矛盾律、充足理由律、不可識別者同一の原理といった諸原理は互いが互いを内包し合った関係に置かれていると解釈されています。それぞれの原理は一方でその主たる作動領域で繰り広げられますが、他方では作動領域を異にした他の原理のうちに折り畳まれてもいるといった具合に、新たな原理の増殖、新たな概念の創造、つまり哲学体系の織りなしが襞の論理に沿ってなされるわけです (LP 77-78)。ちなみに、矛盾律と理由律の相互貫入を示すにあたっては、「(述語の主語への内属原理として解された) 理由律は矛盾律 (同一律) の逆命題である」とするクーチュラの汎論理主義的な解釈が援用されています。ライプニッツの諸原理の戯れ合いについては、早くもリセ・ルイ＝ル＝グランでの講義「基礎づけるとは何か」(56～57 年) で言及されており、クーチュラ説もそこで紹介されていましたが、ここではむしろ二つの原理の異質性に注意が促されていました。『差異と反復』でライプニッツの理由律は、特異性＝出来事の総体を差違的＝微分的＝示差的諸関係として相互的かつ完足的に規定し、まさに同一律や矛盾律と本性を異にする原理として再解釈されていました (ご存知の通り、そのうえでディオニュソス的に変身する〈理念〉ないし散乱を肯定する「多様理由律」へと練り上げられていきます)。初期のドゥルーズが全般に論理主義的なライプニッツ像から距離を取っていたり、ライプニッツの存在論が最終的には同一律に従属していることを批判していたという経緯を振り返ると、後期になって理由律と矛盾律 (同一律) が表裏一体であるというク

一チュラ説が留保なく引用されるようになったのは興味深いことです。ドゥルーズの着眼点がライブニッツの原理の創造の手つきの方へと移っていったことを物語っているのかもしれない。

鹿野：襞の概念には『差異と反復』の包み込みの中心を連想させるところがありますし、今の話でもやはり何らかの創造にかかわるという点で共通した特徴がありそうですが、『襞』にも包み込みの中心に相当する概念はあるのでしょうか。

飯野：「襞 (pli)」や「折り畳むこと (plier)」、「折り広げること (déplier)」、「折り畳みなおすこと (replier)」という主題系は、『差異と反復』の強度とその「巻き込み (implication)」、「繰り広げ (explication)」、「包み込みの中心 (centre d'enveloppement)」や、「巻き畳みなおし (réplication)」の主題系の緩やかな変奏と考えられます。襞は「「差別的＝微分的＝示差的なもの (différentiel)」」であり、「「差異化＝分化させるもの (différenciant)」」であると約言されていますが (Pp 214)、強度の基本性格である巻き込み (つねに入れ子状に他の強度を巻き込むとともに、他の強度に巻き込まれてもいて、同一性なき相互関係としてしか存立しないこと) と繰り広げ (強度がその個体化から差異化＝分化にいたる創造の運動を牽引していること) を想起させます。強度が繰り広げられた後になお部分的に残されるポテンシャルは包み込みの中心と呼ばれていましたが、そこに端を発した強度による再創造の永久運動は、すでにライブニッツのいう「メタシェマティスム (変身)」のイメージ、つまり魂 (モナド) が纏う身体を永続的に取り替えていくさまになぞらえられていました。このように照らし合わせてみると、襞に担わされているもっとも重要な役割もまた、新たなものを再び創造するためのポテンシャルである襞を再び折り畳んで保ち、その折り広げの運動を永続させることにあるのではないかと予想されます。諸原理が互いに巻き込み合いつつ繰り広げられる関係にあったように、地質学や有機体の理論から魂論、宇宙論に至るまでライブニッツの叙述する世界もまた折り畳み、折り広げ、折り畳みなおしで説明されます。原理を増殖させ体系を創造する手つき (形式) と体系が記述する世界 (内容) は襞の論理を介して入れ子状に相同形をなしていると言えましょう。概念を創造するライブニッツの繊細な手つきへの関心に呼応するようにして、その概念でもって織りなされたライブニッツの精妙な世界 (観) の方も、何らかの創造の契機を孕んだものとして解釈される傾向にあります。

再創造の起点となる包み込みの中心は、『差異と反復』の普遍学の枠組みでは生物学的発生と心理学的発生における身体と心の局所的で断続的な刷新を説明していましたが、『襞』のライブニッツ解釈の枠組みでも、襞が再び折りたたまれては新たに繰り広げられる過程としてとりわけ注目されているのは、身体の変状とモナド (魂) の知的な進歩です。

まずモナドです。モナドは自らのうちに折り畳まれた世界を折り広げ、表現していますが、それを折り広げ尽くすことはできません。ライブニッツは普遍的調和のもと世界が潜ませている多様性を展開して発見し、世界についてのより判明な認識を増し加え、絶えず進歩し

ていく人間（精神的モナド）こそ「幸いなる者」であるとしします。世界の普遍的調和の基である神は無限の本質を包み込んでおり、有限にしか世界を表現しない人間に完全に認識されることはありません。しかし、この懸隔ゆえに謎が折り畳まれて世界に残り続けるからこそ、人間精神はより大きな完全性（新たな知識の獲得）へと不断に前進できるのであり、その運動にこそ幸福や快があるとされます（『哲学者の告白』や『理性に基づく自然と恩寵の原理』18節など）。ドゥルーズはこの議論を取り上げ、ライプニッツとともに哲学史上に「新しさの主観的な生産、すなわち創造」（LP 107；cf. Pp 220）の条件を考えるという問題が浮上し、ホワイトヘッドやベルクソンにまで継承されていくと解釈しています。

次に身体についてです。ライプニッツは『デ＝フォルダー宛書簡』などで、モナドとその身体の対応関係を支配的モナドと複数の従属的モナドの関係によって説明していましたが、『デ＝ボス宛書簡』では、単なる寄せ集めの現象にはもちえない恒常性を身体に与える原理として「実体的紐帯」が提唱されます。実体的紐帯は身体に対応する複数の従属的モナドを集約して折り畳み、支配的モナドがそれらを「所有」することで心身の関係がうちたてられます。しかし従属的モナドの一つ一つは絶えず紐帯間を出入りしており、紐帯は異なる従属的モナドを折り畳みなおしています。一方で紐帯が身体の実体形相として機能することで身体には合成実体としての一性が保証されますが、他方では身体に対応する従属的モナドが取り替えられ続けていることで、身体は変状し、新たに折り広げられていくわけです。包み込みの中心の参照元であったメタシェマティズムも、同一の紐帯の下にある同一の身体の新陳代謝という以上に、複数の従属的モナドが新たな紐帯内へと移動するのにともない、それらに対応する身体の部分的な寄せ集めが移動先の紐帯のもとで「再創造され」、移動先の新たな（生物種さえも異なる）身体に部分的な「変異」をもたらす事態であることが強調されます（LP 155-156；184）。

鹿野：ドゥルーズのなかで徐々に地位が上昇していった人物としては、他にマラルメがいますね。『ニーチェと哲学』ではニーチェの引き立て役に過ぎなかったマラルメは、『差異と反復』や『意味の論理学』ではニーチェと同格になります。というより、マラルメがニーチェに寄せて捉えられるようになったという方が正確かもしれません。「寸手のところでディオニュソスを取り逃がしていた」（DR 276）という評言に凝縮されていたように、初期の主著ではライプニッツもまたニーチェ化されることで活用されるのでした。初期のドゥルーズにあってニーチェの地位がかくも比類のないものであったことを踏まえると、後期のドゥルーズがライプニッツを初期とは異なる観点から再評価するようになるにしても、やはりそこには何らかのニーチェ化と言えるような側面があったのではないかと想像されます。

飯野：ライプニッツ論である『襞』では、初期の主著のようにライプニッツをニーチェ化してその「分身」を生み出すというよりも、ライプニッツのうちにニーチェの先駆けを見ようとする場面が目につきます。たとえば、形而上学的力であるモナド間の支配・従属関係にも

とづいて力学的力を基礎づけるという発想にニーチェは親近感を抱くことだろうというコメントが挿入されています（LP 148）。あるいは、世界の最善のために罪人となる運命を自らに課した神を憎むユダのような「亡者」は、先ほどの「幸いなる者」とは対照的に、まさにその憎しみから快を得ては「復讐とルサンチマン」に生きていとされたりします（LP 97）。欲求するモナドから力への意志というよく知られたパースペクティヴのもと結ばれたライブニッツ - ニーチェの系譜が、さまざまな角度から補強されているといった感じでしょうか。

哲学の方法論や哲学者としての人物像の観点からも、こうした系譜がニーチェからライブニッツへと遡行するようにして引かれています。ドゥルーズは、種々の原理をつぎつぎと編み出しながら神の世界創造の正当化にあたる「神の弁護士」ライブニッツと若き日の法学者ライブニッツを繋ぎ合わせます。その博士論文『法における紛糾した事例』でライブニッツは、法の適用が一筋縄ではいかない係争（今日風に言えばハードケース）の処理について論じていました。ドゥルーズは折に触れて、抽象的な法ではなく特異な出来事・事例を扱う法解釈への関心を表明していますが、早くも「ドラマ化の方法」（67年）で、ライブニッツの思考法のうちに「どのように？どのような視点から？どのような場合に〔どのような事例において〕？」といった微細な出来事への注意を看取しつつ、彼の法解釈や決疑論への関心と関連づけていました（ID 149）。『襞』では、先行する原理／法を単純に個別具体的な事例に当てはめるのではなく、所与の固有の事例から逆算してそれを解決できるような新たな原理を発明してしまうのがライブニッツの手法だと述べています（LP 93）。『差異と反復』の序文などでドゥルーズは、まさに「局所的な問題を解決する」ために概念を創造するのだと公言していましたが（DR 3；ID 196）、この方針はライブニッツの手つきを好例にして改めて確認されているといえるでしょう（デ＝ボスとの私信のやり取りのなかで創案され、しかもそこにしか登場しない実体的紐帯は文字どおりオーダーメイドで誂えられた概念という趣がありますが、聖体の実体変化の合理的説明という難題を解決するものとして捻り出されたものでもありました）。ライブニッツはもはや単に神の弁護士を引き受け「既成の見解」を損ねない哲学者というのではなく、そうした保守的な宮廷人の仮面の下に、実は神にさえも不信感を抱きつつ、弁護士の分をほとんど踏み越えるようにして新たな原理をでっち上げてしまうふてぶてしさを潜ませた哲学者として描きなおされているのです——それも、ライブニッツは二枚舌で「危険な奴だ」というニーチェの言葉を傍証にして（1884年夏・秋、1885年6月～7月の断片）。近代的な機械論とスコラ的な形而上学の両立を図るなど諸学説間のヴィア・メディア（中庸の道）志向をしばしば自認し、後世にあっても（クーザンが引き合いに出したように）しばしば折衷主義的なスタンスの持ち主とみなされてきたライブニッツは、ドゥルーズに言わせれば両極端な傾向性を同居させる「ほとんど分裂症的」な哲学者ということになります（LP 46；93）。このように多分に誇張されたライブニッツ像は、価値そのものを創造して「立法」することこそが来るべき哲学者のつとめであると宣言し（cf. NP 142-143）、狂気のうちに自己同一性を失ったニーチェの先駆者として演出

された結果立ち現れたものではないでしょうか。

鹿野：ニーチェの光がライブニッツへと遡行して逆照射され、両者の類縁関係が強化されている、ということでしょうか。そうすると、『襞』で骰子の一振りがどう扱われているのが気になります。ライブニッツの場合、個体ないしモナドの本質の中に神が予め設定した「述語すなわち出来事」が包み込まれていて、自動映写機が映像を投影するようにして、述語は個体のうちで表現され、繰り広げられていきます。『差異と反復』でも包み込みの中心の概念が導入されますが、飯野くんの発表も解き明かしていたように、その繰り広げは、もはや予定調和した世界の表現ではなく、超越論的な〈理念〉＝構造を变形する骰子の一振りを伴い、政治的なものも含めた存在論的な革命をもたらすのでした。ドゥルーズの骰子の一振りは、（おそらくマラルメ以上に）ニーチェと切り離せませんが、初期にはライブニッツの世界観に対置されてもいましたよね。ドゥルーズはニーチェを明確に左翼の哲学者として捉えています。僕が「フランスにおけるニーチェ受容史の中のドゥルーズ」で書いたように、ニーチェはドイツでもフランスでも、右の国家主義者側からも左の社会主義者側からも受容されていて、そもそも本人のテキストにどちらとも読めてしまう振れ幅や含みがありました。しかし『襞』の主演であるライブニッツはというと、その思想のうちに革命的な要素を認めるのは困難ですね。ドゥルーズは最後まで左翼であることを諦めなかったはずですが、それだけに後期の『襞』で政治や革命の主題がどう扱われているのが気になります。

飯野：『差異と反復』で、ライブニッツの「チェスゲーム」とニーチェ・マラルメを継ぐドゥルーズの骰子の一振りは鋭く対立していました。『襞』でも、ライブニッツの「頭脳ゲーム」（チェスやチェッカー、逆さペグソリティアなど）は「原理の増殖」を形象化し、ニーチェ・マラルメの骰子の一振りは「原理の不在」をしるすものとして対比されています（LP 90-91）。換言するならば、窓もなく扉もないモナドと予定調和の発明によってライブニッツが自我と世界の同一性をかろうじて維持したバロックと、モナドが相互に溶け合い世界が不調和へと晒されている現代（あるいは、調性の確立したバロック音楽と無調を基調とする現代音楽）の対比です。自らの哲学の履歴を回顧するようにして再確認される「収束」から「散乱」へ（『差異と反復』、『意味の論理学』）、「モナドロロジーからノマドロロジーへ」（『千のプラトール』）という対比もそこに重ね合わされるでしょう（LP 188-189）。非共可能なものの散乱がない以上、やはり骰子の一振りはライブニッツにはありえません。神の弁護士は崩れかかった神学的理性をなんとか再構築すべく蛮勇を奮うのであり、立法者・哲学者のように人間的理性までもすでに崩れたのちにゼロから価値を創造するわけではないでしょう。しかし『襞』がこの対比を介して説き起こしているのは、二つの時代の異質性というよりもその位相の近さではないでしょうか（共時的な体系に通時的な時代区分を絡ませるのは中期以降の特徴でしょう）。どちらのゲームにも、それぞれの時代の危機を背景に、神の信用

失墜や受動的ニヒリズムを回避するべく、新たな概念の創造や、新たな体系の構築をもたらす点で相通じるものがあり、ライブニッツとバロックは、ニーチェとマラルメ以降の時代に生きるわれわれにとって学ぶべきことの多い時代とされているのです (Pp 221 ; 215)。だからこそ、現代は「ネオ・バロック」であり、ニーチェやマラルメも含め多くの哲学者、文学者、芸術家がライブニッツの系譜に連ねられ、この本は「いまもなお折り畳み、折り広げ、再び折り畳むことが問題なのだから、われわれはライブニッツ主義者のままである」(LP 187 ; 189) と締めくくられるのでしょう。それゆえ『襞』の体系は、二つのゲーム、二つの時代を貫いているのだと考えられます。『襞』の体系は、実質的にはライブニッツが取り組んだ多岐にわたるディシプリンに統一性を与える枠組みとして機能していますが、インタビューでの発言を併せて読むとドゥルーズのなかではライブニッツ解釈にとどまらない普遍学として構想され、しかもアクチュアルな射程も想定されているという印象を強くします。襞の論理や運動は、ライブニッツの内外を問わず、自然科学、服飾から絵画、彫刻、建築、都市計画、音楽に至る諸芸術、そして哲学の領域に、それも古代から現代までさまざまな時代や地域に見受けられるとされます。このように襞の概念はライブニッツや彼の生きたバロック期の専売特許ではないとされていますが、襞の展開運動をはじめて無限にまで高め、今日なお継続しているその「自律」や「自由」をもたらした点でライブニッツとバロックのペアはターニングポイントを画しています (LP 5 ; 47-48 ; Pp 216)。『襞』の歴史観に立つならば、骰子の一振りをエンブレムとし、左翼的ニーチェ主義の体系化を実行した初期ドゥルーズ自身の哲学もまた、襞の無限展開を担うネオ・バロックの哲学ということになるはずですが、そもそも、ライブニッツと一群の「ライブニッツ主義者たち」の系譜を、自らの哲学の理想的な始祖としてパフォーマティヴに創出することがこの本の企ての一つだったのではないかとも思えてきます。

ご指摘にもありましたが、ライブニッツ自身は神聖ローマ帝国の王侯に仕えた宮廷人であって、直接的に反体制を唱えるなどということはありません。それもあってか、『襞』では政治的・社会的な主題が正面から言及されるわけではありません。しかし、バロックという時代は、先ほど述べたように従来 of 知的体制や、あるいは芸術的体制の転換期であっただけでなく、社会 - 経済体制の転換期であったことも仄めかされています。「しばしばバロックが資本主義に関係づけられてきたのは、バロックが、社会野における新たな諸機械の勃興 [...] とともに出現する、ある所有 [権] の危機に結びついているからである」(LP 148)。中期の余韻を響かせたこの一節について特に立ち入った説明はありませんが、一般的な世界史に即すならば、土地を媒介にした主従関係を基盤とする封建制から商品経済の発達を見る初期資本主義へと生産様式が転換した時代であったということでしょうか。この転換は、属性の主語への固定的な帰属に根ざした「存在」ではなく、構成要素の流動を可能にする「所有」の哲学への転換と軌を一にしているとされます。そうすると、ネオ・バロックとしての現代もまた長いスパンでの転換期ということになりそうですし、襞の概念には、高度に発達した今日の資本主義の外を望見させる余白がポテンシャルとして折り畳まれている

ことになるでしょう。じじつ、88年のインタビューでは、「ボルシェヴィキ革命とのかかわりのなかで、構成主義はバロックと直結しています。[来るべき]人民とはつねに、社会的な生地を生じる新しい波〔ヌーヴェル＝ヴァーグ〕であり、新たな襞です。作品とはつねに、新たな材料にふさわしく襞をつけることです」と述べています。その手前では、「バロックは、都市計画と領土の再編の水準でなされます」とも述べていますが、民衆と学生がカルチェ・ラタンをはじめパリの街頭に溢れかえった五月革命を彷彿とさせますね（Pp 215）。

初期の主著で革命の同義語であった骰子の一振りは、中期以降、概して後景に退いているような印象があります。ざっくりした憶測ですが、中期のドゥルーズ＝ガタリは存在論的革命を初期ドゥルーズのように超越論的構造の変革（骰子の一振り）というモデルで考えていなかった可能性がありますね。また、先ほどのインタビューを読む限りだと、政治的な革命と芸術における感性の実験の相関が初期以上に際立たされていますが、『差異と反復』にあってまさに骰子一擲の直接原因をなしていた感性における強度との暴力的遭遇の主題が中期から『哲学とは何か』に至る後期にかけてどう変奏されたのかも今後検討する必要があります。しかしながら、最晩年のドゥルーズは骰子の一振りの概念をさりげなく、とはいえ重要な意義を込めて再登板させています。概念の存在論ともいうべき『哲学とは何か』第一部の議論は先ほど紹介しましたが、その概念が創造されるステップはこう一般化されています。あらゆる哲学者は自身に固有の問題に苛まれるうちに、骰子を投げ、捨て身の賭けに出て、うちなるディオニュソスや超人ともいうべき「概念的人物」への変身を余儀なくされることで、新たな概念を創造する。つまり、概念を構成する要素の組み合わせを偶然に任せて変えるということですね（QQP 89）。「概念と特異性の結婚」や、特異性の組み合わせった一つの体系としての概念といった着想を強く後押ししたであろうライブニッツもまた、神の弁護士という概念的人物に変身し、骰子遊びをするようになるのです。初期の主著では一般存在論を舞台に披露されていたライブニッツのニーチェへの変装が、『哲学とは何か』では哲学的概念の存在論を舞台に再演されています。いや、そればかりでなく、ニーチェとその概念的人物の一つであるディオニュソスがあらゆる哲学者とその概念的人物の祖型として外挿法的に拡張されているとさえ言えるでしょう。冒頭で鹿野さんも、個と普遍のねじれについて喚起していましたが、個別具体的な一事例の固有性を保ちつつも、それを一般化し、体系化するというドゥルーズの手法は最後まで健在であり、哲学の再定義という最後のプロジェクトでも発揮されているのですね。

鹿野：かなり長くなってしまいましたが、今日はありがとうございました。

飯野：ありがとうございました。

一

山崎論文「《永劫回帰》の体験と体現」には都合三回、「独創」なる語が登場する（154、169、259）。それも「ドゥルーズの独創」ないしそれに準ずる言い方で、ドゥルーズが発揮した思想上の独自の工夫なり創意の意味で用いられている。現在の日本の学術ないし学問に関連する場面で繰り出される場合ほとんど他に類がないと断言してよいだろう、これほど悪意と皮肉をこめて「独創」が言及される事例を、わたしはほかに知らない。山崎はドゥルーズの独創性なるものを揶揄する。鹿野が「隙間」（ニーチェが言語化された文面として書き残していないテキスト上の余白を、思想解釈の新たな可能空間としてドゥルーズによって利用し返されたこと）として意図していた事柄を、山崎は独創として捉え返して命名し、しかもそれが、食わせ物の独創性にすぎないと示唆している。もっとも、文字通りに「食わせ物」という表現が使われているわけではないが、こう形容してもけっして言い過ぎではない意味で、山崎は「独創」なる言葉に逆ねじをくらせている。なぜ、そのような仕草に出るのであるのか。それは、どうやら山崎の見たところ、クロソウスキーのニーチェ解釈に対するドゥルーズの処置が、きわめて独創的だからにほかならないが、その独創性とは、クロソウスキーの解釈にあってまさにもっとも独創的で重要な側面を歪め本質的に無化してしまっているからである。つまり、ドゥルーズはクロソウスキーの独創性を平板化・凡庸化し無化するという「独創」を発揮している、というのである。独創性の無化の独創性への「憤り」が山崎の文面から、上述の悪意と皮肉として滲み出ている。しかし、その悪意や皮肉は思わず笑いが零れるほどに乾いており、小気味よい攻撃性となっている。

そういうことからするなら、山崎いうところの「ドゥルーズの独創」はたとえば、次のような発言もその一つとして位置づけることができるだろうか。山崎論文でもきわめて重要視される、1964年ロワヨモンでのニーチェ＝コロックにおけるクロソウスキーの原稿「等しきものの永劫回帰の体験における忘却と想起」（のち、『ニーチェと悪循環』に収録）発表後のディスカッションでのドゥルーズの発言である。ドゥルーズはクロソウスキーの主張をまとめるとして、ほとんど「まくしたてる」かのように一気呵成に述べる。

「クロソウスキー氏の発表はきわめて素晴らしいもので、今後わたしたちはもしかして、永劫回帰一般について議論することはもはや許されないのではないかと、わたしには思われます。クロソウスキー氏はニーチェの三テーマをまったく斬新なやり方で結びつけることに成功しました。神の死、永劫回帰、力への意志の三テーマです。／まず神の死についてですが、氏の述べるところでは、神とは自我の同一性の唯一の保証、唯一の実質的基盤だったからです。神が死ぬと同時に、自我も四散し解消されることになります。第二に、氏の言うところでは、解消された自我は、円環をなす系列の法則に従って、また自我がみずから断

片化しながら企図する数々の仮面に従って、あらゆる役割・あらゆる登場人物に向かって開かれていきました。そして最後に、これら二つの事柄が厳密に永劫回帰を構成するのは如何にしてなのか、と氏は問いました。これに対して、氏はニーチェ的でもあれば彼固有のものでもある解釈によって答えました。その解釈とは、力を強度の量とみなし、力の意志を強度の感情とみなすものです。／これら一つに結びあわされた三テーマは、これまでわたしたちが永劫回帰について述べてきたあらゆることに較べて、まったく新しいもののなので…」
(Cahiers de Royaumont Philosophie N° VI, *Nietzsche*, Minuit, 1967, p. 239)

山崎や鹿野の論文を読んでいる「われわれ」からするなら、この発言はクロソウスキー理解としてごくまっとうなものと判断されておかしくあるまい。いや、あまりにまっとうで、ことあらためて講釈いただくまでもない、と断りを入れる方だっておられるかもしれない。だが、その「まっとうさ」のいわば原点ないし出発点こそ、この発言だった。むろん、山崎なら、この「まっとうさ」に待ったをかけ、疑問を呈するだろう。いうまでもなく、このドゥルーズの発言には、「永劫回帰の体験」に関する言及が皆無だからである。その点はおちにおちにあらためて取りあげることにして、ドゥルーズが披露したこうしたクロソウスキーによるニーチェ解釈の理解にしてからすでに、コロックのディスカッションに居並ぶ、フランス人を主体とする、ニーチェ研究の大立者たち（そのなかには、レーヴィットももしかしたらいたかもしれない。彼は少なくとも、発表者の一人だった。）にも、あまりに「斬新」で簡単に呑み込められるものではなかったのだ。というのも、ドゥルーズの発言を半ばさえぎる形で、引用に続けて、モーリス・ガンディヤック *Maurice Gandillac* が、こう質問をクロソウスキー本人に向けて、差し挟むからである。

「あなた〔クロソウスキー〕はこの〔ドゥルーズによる〕説明を認めますか。」

それに対する、クロソウスキーの答え。

「もちろん *Absolument*。」(Ibid.)

ガンディヤックとは、このコロックののちまもなく開始されるグロイター版ニーチェ全集のフランス語翻訳においてドゥルーズとともに監修者を務めることになる人物である。その人物が、ドゥルーズの発言に関して、当のクロソウスキーにこの質問を発したのである。ということは、少なくとも、ガンディヤックには、クロソウスキーの発表の要約として、その発言の当否が即断困難だったということにほかなるまい。それだけ、ドゥルーズの言うように、クロソウスキーの発表は「斬新」だったということである。しかし、「われわれ」にはドゥルーズの発言のまっとうさがわかる。それだけでない、その「まっとうさ」に対してある異議申し立てが正当化されうることすら、わかる。この間、半世紀近いときの推移に思

いをはせざるを得ない。

ドゥルーズの要約のまっとうさに対する異議申し立てとはむろん、山崎論文に提起されたドゥルーズ批判を念頭に置いてのことである。しかし、要約された発表の作者本人が「もちろん」と述べて、要約を是認している以上、それに文句をつけるとは異なることであろうか。あまりにも斬新で、当座は即決で理解されることが望まれえないとしたら、ともあれ、万全とは言えないにしろ、それなりに正当な理解を示してくれただけでも、大きな一歩であるには違いなく、そうした思いが、外交辞令ともども、「もちろん」との返答を惹き起こしたと付度するなら、当人から「もちろん」との応答がなされたとしても、その要約のまっとうさに待ったをかける可能性は十分に認められようし、わたしとしても、それを全否定するつもりもない。ただし、**Absolument** は日常会話として普通に用いられる語であるとしても、それこそ哲学的に含みの多い語でもある。「絶対的に」「完全に」「無条件に」などと訳しうる、その語義からするなら、クロソウスキーの返答はドゥルーズの要約を拒否する可能性に待ったを入れていることになりはしないだろうか。わたしがこのコメントでこだわってみたいのは、**Absolument** によるこの、ドゥルーズに対する異議申し立ての棄却可能性についてなのである。

なら、わたしは山崎によるドゥルーズ批判を完全に否認するのかといえ、むろんそういうわけではない。はずかしながら、ニーチェにおいて永劫回帰がなによりまず体験としてあることには、クロソウスキーの影響を承けつつ、人後に落ちずこれまでも強調してきた一研究者として、山崎の論文には満腔の賛意を表したいと一方で考えている。それなのに、いま述べた意味で **Absolument** にこだわりたいとは、どういうことなのか。そのためには、わたしなりのクロソウスキーのニーチェ解釈に対する理解に少々言及させていただかねばならない。しばらくの迂路にご容赦のほどをお願いする。

二

「本書はたぐいまれな無知を証示するだろう。」(NCV11)

クロソウスキー『ニーチェと悪循環』は「ジル・ドゥルーズに」という中扉の献辞に続いて、その序文が、ということはその書の全体が、こう開始される。「無知 **ignorance**」は「無視」と解してもよい語である。何が無視され知られずに済まされるというのだろうか。それは、同書出版の時点（1969年）でほぼ80年に及ぶニーチェ解釈史の総体のことである。クロソウスキーは自分以前に侃々諤々の議論が繰り広げられてきた、ニーチェ研究のすべてを一挙に切って捨てることから、本書の火蓋を切って落とす。どうしてそのような挙に打って出るのか。一見謙虚な発言のように聞こえながら、その実傲慢極まりないとも評されうる、この「たぐいまれな無知＝無視」がもとづけられる論拠とは何なのか。いうまでもない、『悪循環』の内容はこれまでの研究史抜きでも理解されうるというだけでなく、そこで

述べられることは従来のいかなる研究の成果にも左右されず、そればかりかいかなる研究をも不可欠の手がかりとしないとの自負が、その論拠である。しかしこの「無知＝無視」が実際はどれだけの先行研究を知悉したうえで記された文言であるかは、レーヴィットの著書をめぐるクロソウスキーの評価に関する山崎論文の当該箇所——さらには、フランスにおけるニーチェ受容史に関する箇所の鹿野論文——を見るだけで、十分であろう。（さらに付言するなら、クロソウスキーは『悪循環』の数年後、ハイデガーの大著『ニーチェ』上下を仏訳するだろう。クロソウスキーは『悪循環』が『ニーチェ』との補完関係において読まれるべきことを示唆するのだ。）謙遜と倨傲が奇妙に一致した「無知＝無視」はしかし、『悪循環』を精読した読者からするなら、謙遜でも倨傲でもなく、むしろ、本書の文字通り基本的態勢を表明したものとして、誠実性の発言であることに気が付くだろう。「無知＝無視」は、したがって、他の類書なら、あつてしかるべき事柄の欠落が、本書の、もしかして重要な内実をなすのである。いったいどういうことだろうか。

序文の文面からするなら、無知＝無視の対象とは従来のニーチェ研究史のことであつた。それに間違いはないにしろ、「たぐいまれ rare」と（rare を名詞の前に置きながら）みずから形容するこの「無知＝無視」は、研究史のそれに尽きない。研究史のことに尽きるなら、それは、「たぐいまれ」というよりも、場合によってその欠落が該当書の評価に重大な結果をもたらすとしても、欠落としては陳腐な怠惰や無理解の結果にすぎないというべきであろう。その意味で「たぐいまれな無知＝無視」とはたしかに矜持に発する文言であり、そしてその矜持には作者なりのいわれがあつたはずである。何かを知らなかったり、知ることを拒むことが、しかし矜持の表現となるとはいかなることであろうか。ある思想家に関して、その研究史を視野外に放擲することが、当該書の内容に、いかなる影響も及ぼさないばかりか、研究史への言及が逆に当該書の主張にとって妨害や邪魔としかならないのなら、そればかりか、研究史への言及の不在が、当該書の内容を何かしら惹きたてることになるのなら、研究史の諸成果は無視され無知に捨て置かれるにしくはないだろう。『悪循環』「序文」冒頭を読んで、読者が聞き取るのはせいぜい、こうしたところだろう。だが、「たぐいまれな無知＝無視」の意図するところは、ここにとどまらない。「無知＝無視」とはまさに「たぐいまれな」矜持のなせる業なのだ。

敢えて言おう、「無知＝無視」は、本書を貫き導く、本書の方法である。ついでしたが、「無知＝無視」が「本書の文字通り基本的態勢を表明したもの」と記したのは、そのゆえである。ただし、「無知＝無視」の対象にされるのは研究史の成果だけではない、なにより、それは実在の母であり妹である。母フランシスカ＝ニーチェ、妹エリーザベト＝フェルスター・ニーチェが「無知＝無視」の闇へと追放される。この追放を基本方針（の一つ）として、『悪循環』は執筆されている。その追放たるや、追放自身すら言及されずに追放されるくらいに徹底したものである。追放のこの方法の完璧な遵守に気付くかどうか、『悪循環』理解の一つの鍵をなしている。母の追放はたとえば、『この人を見よ』の本文冒頭の謎めいた一文「わたしの父としてはすでに死に、わたしの母としてはいまだ生き続け齢を重ねている」

の解釈に示されている。この一文の「父」とは40年前に死亡した実在の父カール＝ルートヴィヒ・ニーチェを指すに対し、「母」は当時存命であったフランシスカのことではなく、フリードリヒ・ニーチェ本人を意味しているのだ、とクロソウスキーは解釈するのである。この解釈の是非やその意図などについてはいま置いておくが、最晩年のニーチェにとって、実在の母フランシスカ——息子の身をひたすら案じながら、牧師の妻として、息子の思想を理解する意志も知性も有しなかった母——は放擲の対象となっており、「わたし」クロソウスキーもその放擲に準ずるというのである。この母に劣らずというか、母以上に放擲対象とされるのが、妹エリーザベトである。フリードリヒの唾棄した反ユダヤ主義者と結婚し、兄の理解者を装いながら、ひたすら当時のある常識の範囲内でしか、兄の思想を理解できなかったエリーザベト、このエリーザベトに対しては、兄はときに思想問題に言及するものも含め、膨大な数の書簡を送ったが、クロソウスキーは妹宛書簡は一切『悪循環』で引用することがない。たとえ、他の相手に対するのと同じ思想的内容を妹に書簡として書き送ることがあったとしても、『悪循環』は妹宛書簡について引用することは決してない。しかしそれにしても、母と妹はどうして、クロソウスキーにとって「無知＝無視」の対象に決めつけられねばならなかったのか。それは、フリードリヒ自身がある面で放擲を実践していた、と判断されるからにはほかならない。その判断を支える最大の論拠となるのは、現行『この人を見よ』に見られる次の文面である。西尾幹二訳で引く。

「もしも私が自分に一番深く対立している存在、手におえないほどの本能の俗悪さを探すなら、それはいつの場合にも私の母と妹である。——こういう下種な人間(*canaille*)と血縁関係にあるなどということを信じるのは、私の持つ神性に対する何らかの冒瀆となるであろう。私が母と妹の側から、ごく最近の瞬間に至るまで受けている待遇は、私になんとも言いようもない恐怖の念を起させる。すなわち、この二人の待遇においては、寸分の狂いもない時限爆弾が、誤差のない確実さで作動している。私に血まみれの大怪我を負わせることのできる瞬間——私の最高の瞬間——を狙って。…それというのも、この瞬間には、毒虫に対し自己防衛をするどんな力も欠けているからである。…二人と生理的に接触すれば、このような予定不調和 *disharmonia praestablita* が起こりかねないのだ。…で、私は告白しておくが、私の真に深淵を孕んだ思想である「永劫回帰」に対する最も深刻な難点といえば、つねに母と妹の存在である。」(新潮文庫版『この人を見よ』p. 195、訳注(8))

引用が訳注からのものであることから示唆されるように、この引用箇所を含む、「なぜ私はかくも賢明なのか」3は訳者の判断でグロイター全集の文面をそれ以前の従来版に差し替えたのに伴い、グロイター版文面を訳注に回したのを引いてきたものである。文献学上の細かい事情は差し置くとして、訳者が従来版を選択した判断の基準は、「最終的には、常識が唯一の武器」(同書「解説」p. 218)だという。常識には傍点が付され強調されている。従来版の方が、文脈上も収まりがよいし、ニーチェが最後の最後に差し替えを指示したグロ

イター版の文面は執筆時期（1888年12月27日）からして、正気が確信されえないからだという。まさにこの「常識」こそ、クロソウスキーが戦いを挑もうとしている相手であり、それがある種典型的な姿として具現したのが、母と妹の存在にほかならないと断定されているのだ。両者が「無知＝無視」の暗箱に切って捨てられるのはそのゆえである。

この切り捨て、排除はしたがって、相当自覚的なものである。それは単に、親族の兩人が身勝手な無理解で、つまり、世間常識で、ニーチェを絶望的なまでに苦しめたことに、クロソウスキーが反発したというようなことではない。そうではなく、それは兩人を、すなわち兩人が具現した世間常識を排除することによってはじめて明瞭に浮かび上がらせることが可能となる「永劫回帰」の叙述のためなのだ。母や妹に付け入る「隙」を与えてはならない。そのためには、兩人を完膚なきまでに排除し、ニーチェの生涯と思想の光景から一掃しなければならない。まるで、ニーチェには「母」も「妹」も存在していなかったかのように。これはある意味では無茶な話である。だが、書物においてはそれが可能となる。エクリチュールの可能性をクロソウスキーはとことん追い詰め極めつくそうとしている。（ただし、引用の文面が正式に公表されたのは『悪循環』出版と同年の1969年であり、「無知＝無視」の方法が確立されるのは、少なくともその数年前からと考えるのが自然であろうから、方法確立以前にこの文面をグロイター版によってクロソウスキーが知っていた可能性はほぼない。しかし、この文面といくらか違いはあるものの、ほぼそれに該当する文面を『悪循環』353頁で引用しており、なんらかのルートでこの箇所に関する情報を得ていたものと思われる。（クロソウスキーが引用した文面は現行テキストの前段階のように見受けられる。Vgl. KSA Bd.13, S.473. 独訳『悪循環』もそう解している。こちらの方が公表度はよほど低いだろうだけにクロソウスキーが引用文面をいかにして入手したか、その経路はいつそう謎めいてくる。ヴァイマルまで調査に出かけ、首尾よく成功したのだろうか。しかし予備情報なしで当該テキストに遭遇するなどというのは、僥倖というにもその範疇を越えていよう。）ただ、フリードリヒの母や妹との精神的交流の行き違いや、なかんずく妹のなした兄の人生の要所要所での容喙は識者に周知のことであったからには、たとえ『悪循環』出版直前に引用の文面を知って最後に押し込んだのだとしても、そのかなり以前から方法的排除の方針が確立されていたことは間違いないだろう。）

こうして「たぐいまれな無知＝無視」なる語に込められた内包が明らかとなってくる。『悪循環』の方法とは、自覚的排除としての方法、方法的排除にほかならない。そして、この排除とはおそらく、次のクロソウスキー「忘却と想起」論文からの引用に言われる「排除」と内容上繋がっているのだ。山崎論文から引こう。

「それとの関係で私が一貫性を失うような円環運動、[...] あまりにも完全な一貫性を持っているために、それを思考するまさにその瞬間に、わたしがそこから排除されてしまうようなその思考」（『革命の思想』p. 206 注（1））

原文にはない「私」と「わたし」の区別は山崎の工夫だろうか。いずれにせよ、身体的にも思考的にも「私＝わたし」の自己同一性を排除する「一貫性」としての「永劫回帰」。「私＝わたし」の特権的な瞬間（と仮に命名するとして）が共鳴し共振する他の瞬間——それら同士の「一貫性」は過剰な強度を保つので、自己同一的「私＝わたし」はその正統な存続をもはや保証されない。「私＝わたし」の「一部」が他とのあまりに強烈な連携を取り結ぶので、その一部はもはや「私＝わたし」のものとはいえなくなってしまう。それが「永劫回帰」の体験であり思想だというのである。こうした体験＝思想としての「永劫回帰」を体得するにしろ上演するにしろ、あるいはテキストとして記号化するにせよ、そういったことの実践に対し最大の障害となるのが、生身の母であり妹であり、彼女らが具現する世間常識なるものなのだ。

したがって、「永劫回帰」の「体現」は、その最大の敵手である世間常識の排除・一掃と表裏一体をなす。その意味からして、トリノでの「永劫回帰」の上演を目前に控えていた最晩年のニーチェがその上演に向けて、母と妹の抹消を公言する敢行に出たのは、実は字義通り、首尾一貫した一連の行為の一里塚をなすのだ。これはむしろ、兩人からして許されるはずがないし、「常識」は厳然とそれに抗うであろう。その抵抗は20世紀末の日本でも繰り返されたのであった。ともあれ、本稿の文脈で重要なのは、「永劫回帰」の「一貫性」とはその障害の排除と一蓮托生をなすということである。何かが排除されることなしに、その一貫性は維持されない。問題は、一貫性の堅持と、その裏面としての、障害の排除、というこの図式は必ずしも、「永劫回帰」がらみに限局されないのではないか、ということである。

「永劫回帰」が排除するのが、「われわれ」にとって最も身近で空気のように当然視されつつ、しかし「われわれ」の生存のもっとも基本的な条件の一つであるかのように思い込まれている、人格の自己同一性およびそれに直接的に連関する事項であるだけに、ことの重大性が異様に際立つだけだ、とも考えられるからである。少なくとも、たとえ「永劫回帰」がらみに限定するとしても、その一貫性とは、世間常識的自己同一性に対して排除以外に選択肢がないとは限らないのではないだろうか。さらに言を進めるなら、「永劫回帰」の一貫性とはたしかに、世間常識的自己同一性をその背面とするとしても、その限り、自己同一性の「道徳」を排除するに違いないとしても、その排除とは、母や妹の「無知＝無視」の場合のように、直接的にして、妥協や懐柔などの余地のない断固たる排除以外にはありえないことではないのではなかろうか。

三

母と妹の方法的排除によって、ニーチェの体験と思想は、なにかんづく「永劫回帰」の体験と思想はたしかに、醇化され浄化されるにちがいない。その排除がニーチェの「現実」にほど遠いことは、クロソウスキーもはなから承知のはずである。それだけにその排除は逆に徹底され、水も漏らさぬほどの完璧さを誇る、いわば「理念型」となった。しかし、排除といってもさまざま、その程度にもいろいろな種類や度数があつてよい。母や妹に代表される

「手におえないほどの本能の俗悪さ」とまで行かないまでも、世間ないし近代世界において成立し支配している自己同一性の規範がありうる。その模範といってよいのは、科学ないし学問世界におけるそれである。この学問世界における学者としての自己同一性までも、母や妹のそれと一緒にそう簡単に排除してよいのだろうか。それはもしかして、産湯とともに赤子をも流してしまうことになりはしないか。じっさい、ニーチェの中期とは科学的認識を生規範としても設定することによって、生の有意味性を確保する試みに励行してきた時期であった。そしてその中期とは、ニーチェ研究の通説においては 1878 年頃から 1882 年くらいまでとして設定されるのである。82 年とは例の永劫回帰の体験から 1 年後、『愉快な学』の刊行の年である。ということは、ニーチェにおいて一種の科学主義ないし認識中心主義的な思想の時期に「永劫回帰」は雷光のように降臨し彼を撃ったということである。

したがって、「永劫回帰」は当初、科学主義的頭脳によって受容され、それに見合った対応がなされたに違いないのである。たとえば、山崎論文の後半部において引用された、「永劫回帰」の体験直後の断片の一部分（『革命の思想』p. 234-5）にキータームとして登場する「無関心」や「眺めること」——これらを山崎はクロソウスキー的文脈に惹き付けて解釈するのだが、しかし、ニーチェの思想段階としては、その中期の認識中心主義の一環をなすものとして、容易に理解されるのである。だから山崎の解釈に問題があると言いたいのではない。そうではなくて、「永劫回帰」に対する反応として、ニーチェは当然のことながら、その当時の手持ちの思想装置でもって対応し処置を試みざるを得なかったのであって、しかもその思想装置が、はたして対応・処置の役割を十全に果たせたのか、少なくとも、ニーチェにあってそれが最善であったのか、ニーチェにはより十全な対応の可能性がそれから先残されていなかったのかどうか、つまり体験直後よりも遅れて執筆された思想にこそ、「永劫回帰」の神髄が何らかの形で表現されているのでないかどうか、そのことは常に意識に置かれ問われ続けられねばならないのだ。わたしは何を云いたいのか。要するに、方法的排除の内実の問題である。

『悪循環』本論第 5 章は「永劫回帰の科学的解明の試み」を俎上に載せている。ニーチェがこの解明ないし証明に取り組んだことはニーチェの読者の多くは知っているだろう。ただし、その試みが科学的営為として成功したとみなす者が皆無であるのはむしろのこと、そもそもそうした試みにどのような意味が学術上認められるのかについてすら、懐疑的な見解がほとんどであるように思われる。自然科学の理論ないし仮説としてその証明の試みを捉えるなら、そのような結論になるであろうことは、最初から明白である。クロソウスキーが問題にするのは、科学としての意味ではなく、ニーチェ本人にとっての意義である。そもそもなにゆえにニーチェは「等しきものの永劫回帰」の科学的証明を志したりしたのか、その証明で何を狙っているのか、その証明に成功するなら、あるいは少なくとも成功の不可能性を否定できるのなら、そのことによってニーチェにはいかなることがもたらされると見込まれたのか。いうまでもないが、自然科学者としての榮譽や地位などではない。そうではなくて、人格の自己同一性が前提となった近代世界の基本的結構との融和的關係の回復で

ある。つまるところ、ニーチェ自身の自己同一性の保全ないし復権の保証可能性である。「永劫回帰」の体験によって危ういものとなった「世界」との縊りを戻そうとしたのである。これがニーチェの証明活動のクロソウスキーによる検討の結論である。

縊りは戻され、「世界」、つまりは一貫した「世界」との関係は回復されたのだろうか。それに対する答えは、1889年以降のニーチェの言動と身体的精神的状態を考えるなら、「否！」とならざるをえないだろう。しかし問題の要はそこにはない。むしろより重要にして分かりにくいのは、そもそもニーチェは縊りを戻そうとするこの試みを、何時かの時点で「一度限りに決定的に」断念・放棄したのかどうかである。したがって、それ以降はその試みに二度と手を染めることがなくなるということであったのかどうか…。89年初頭の「発狂」以降にはそういう試みがなされることはなくなったとしても、それは決してニーチェの意思の結果ではない。おそらく彼の精神が自立した活動を繰り広げていたその間中、「永劫回帰」の科学的証明の試みからニーチェがきれいさっぱり足を洗うことはなかったのだ。クロソウスキーはこのようなことは断言していないと思われるが、しかしクロソウスキーの見地からして、このことはどのような帰結をもたらすであろうか。

科学的証明の試みが「一貫した」科学的世界——科学者の営為としての世界でありまたその営為によって解明される世界——との繋がりへの回復の試みであり、しかもその科学的世界とはニーチェも生涯にわたって敬意を払っていた世界であるとともに、その世界にはその世界なりの「一貫性」が内在しているとするなら、ニーチェ＝クロソウスキーの立場、それも「永劫回帰」の体験に立脚した立場も、ある種の世界の一貫性を認めまた前提している、少なくとも、前提し許容することができるということではないだろうか。それはニーチェ自身の科学者（文献学者としての）としてのアイディティティの再確認にも通ずるはずであるし、さらには、「永劫回帰」の「一貫性」と科学の「一貫性」との連携なり共和なりの関係の「夢想」ともなったはずである。ニーチェはこれが「夢想」でしかないことを明確に自覚したかどうかについては判断が分かれるかもしれない。クロソウスキーは、そして「われわれ」現代人のほとんども、「夢想」と断ずるであろう。この断定はわたしとしても共有する。

いかに「夢想」あるいは「幻想」であろうとも、しかし、こうしてほの見えてくることがある。それは、「ニーチェ＝クロソウスキー」において「一貫性」には種々考えられるということである。まずなにより「永劫回帰」の「一貫性」であるが、これについては山崎論文に充二分に論じられている。これと非両立的に対立するのが、母と妹の世間常識の「一貫性」であり、さらに「永劫回帰」の「一貫性」との何らかの形の整合的両立可能性が「夢想」され、もつというなら後者の「一貫性」へのなにかしら援護射撃が期待され待望されたのが科学世界の「一貫性」であった。これら二者についてもさしあたり、これまで以上の議論は必要ないだろう。しかし、これ以外にも「一貫性」は当然あり得る。それこそ、ごく当たり前の「一貫性」というか、母や妹の卑俗で、「永劫回帰」の精神に端的に敵対する世間常識ではないにしろ、近代ヨーロッパ世界で一般常識的に認められている日常世界、「ニーチェ」としても不倶戴天の敵として必然的につねに戦闘状態に入るまでもない日常性——キリス

ト教道德の形態となるまでもない一般世界——の「一貫性」である。この種の一般常識の「一貫性」と「永劫回帰」の「一貫性」とが相互関係を迫られるとするなら、それはどのような関係が取り結ばれうるのであろうか。その一端が『悪循環』最終章「トリノのオイフォーリー」で示されている。同章は『悪循環』の白眉であり、まさに「ニーチェ」解釈史上の——解釈史の「たぐいまれなる無視＝無視」による——白眉である。

同書原文 335 頁にはこうある。トリノでオイフォーリー状態にある「ニーチェ」はいよいよ「永劫回帰」の上演を企てる。それは「歴史上の名前はすべてわたしである」との言表に集約される上演である。——その上演の

「演出者はたしかに依然としてニーチェの意識であるが、しかしもはや**ニーチェの自我でもないし、ニーチェと署名されるわたしでもない**。(…) こうして、道化精神は偶然事例の実践となる。現実原理による検閲は、当原理に従って、メタファー（言語として）やシミュラクル（役者の振る舞いとして）の因襲的作動しか許容しない。ところが、偶然事例の実践は今の場合、現実原理を廃棄するにかかわらず、当原理が他者たちにあっては無傷であると想定する一つのやり方となっている。そのおかげで、上演の効果が発揮されるとともに、言語は恣意的に運用されながら、他者たちの解釈がそのまま成立していると想定されることになる。」

ここで「偶然事例の実践は今の場合、現実原理を廃棄するにかかわらず、当原理が他者たちにあっては無傷であると想定する」とは、「永劫回帰」の上演が日常性の世界の「一貫性」を前提としながら、しかもそれを逆手に取って遂行されることを告げている。現実原理とは言うまでもなく、フロイトの用語であるが、いまの場合、普通の人々の日常の一般常識がそれとして通用することを可能ならしている原理くらいの意味で理解してよいだろう。それはむしろ、人々ひとりひとりの人格的自己同一性が健全性において疑問の余地なく確立されてあることをつゆ疑わないことの大元をなす原理でもあり、その限りでは、「永劫回帰」の「一貫性」とはまるでかみ合わない「一貫性」を意味する。だが、トリノのオイフォーリー状態にあってはそれは単純に対立関係にあるとみなされるのではなく、オイフォーリーの企てのために逆用される、それもその原理の原理としての作動はそのままに 保全され、したがってその威力を普段と変わりなく発揮させながら、それをそっくりそのまま、「永劫回帰」の上演のために、原理それ自身にはそれと気づかれることなく、利用させていただくという寸法なのだ。クロソウスキーが次のように解説する、ニーチェの明晰な意識の明晰性たるゆえんが、そこではもののみごとにその性能を披露して見せている。

「「現実原理」を廃棄する過程とは外的世界に関する意識が宙づりになったり消滅したりすることに存するとしたら、ニーチェの意識は反対に、トリノのこの最後の数日間以上に明晰であったことは決してなかったように思われる。そのとき彼が意識している事柄とは

まさに、自分はニーチェであることを止めたということ、自分は自分の人格の中身を空にしてしまったということなのだ。」(『悪循環』原文 p. 334)

このかつてないほど、そしてこれ以上はもしかしたらもはや不可能というほどに明晰な意識が、「永劫回帰」の上演の演出者なのであり、その明晰性のゆえに、日常性の一貫性を逆に手玉に取り、現実原理の足元をすくい、本来なら水と油の対立関係をなすみずからのために、日常性の原理としての自身の本質に対する裏切り行為へ向けてひと働きさせようと目論むのである。『悪循環』におけるこうした論述と、『歓待の掟』三部作の第三作『プロンプター』の最後、人格の分裂をきたしていた主人公が、テオドールでもあり K でもあるとして、その人格の自己同一性を「回復」するかのような疑似ハッピーエンドで終わっていることとは繋がっている。このハッピーエンドは人格の自己同一性の原理としての正当性を謳いあげているのではない。日常的世界との和解はそれが最終帰還先として設定されるのではなく、場合によって和解と帰還がいつでもありうるものとして確保されてあることのみが重要なのだ。それは和解と帰還の「装い」、シミュレーションであってよい。だが、たとえシミュレーションであっても、いや、シミュレーションであるからこそ、和解と帰還は抜き差しならぬ重要性を有することにもなる。

『プロンプター』の主人公は敢えて限定するなら、物語の一人称の話者「わたし」であるところのテオドール・ラカーズなのだが、最後その「わたし」テオドールが K に吸収され消尽することで両者の自己同一性は——K のそれに収斂・帰着するという形で——「回復」される。しかしそれは、一方の「わたし」の消滅として、見方によっては、自己同一的人格はむしろ実体を喪失したともいえるのであって、「回復」はあくまで「ふり」にすぎないとはそのことを謂う。「ふり」であるからこそ、日常性の「一貫性」と、「永劫回帰」ないし(『歓待の掟』に謂う)「ロベルト」の「一貫性」の関係は単純な二項対立関係、相互矛盾的排他関係なのではなく、後者の「一貫性」からして、前者の「一貫性」を取り込みそのうちに容れて弄ぶ余地をもつような関係であってこそ、後者の「一貫性」の強度も膠着し強張ったそれではなく、いわば強度として真に前代未聞の可能性を湧出させてくる、そういう柔軟な強度たりうると考えられるからである。

そういえば、ニーチェの生涯の親友で彼に関して唯一公正にして厳正な判断を失うことのなかった、教会史家フランツ・オーファーベックは次のような感想を書き残していた。

「ニーチェの狂気、その勃発を誰も私ほど身近で体験したものはいないが、それはわたしの根っからの確信として、電光石火で彼を襲った災厄であった。それは 1888 年のクリスマスイヴから 1889 年の公現祭〔1 月 6 日〕の間に生じた。それ以前にニーチェが狂気であったことはありえない、たとえ彼がいかに昂揚した状態になっていたとしても。にもかかわらず、わたしは自分の判断に関して特段の確信を表明する気にはとうていなれない。時々ぐらついてしまっていたからだ。というのも、さまざまな時期に精神疾患のニーチェを観察した

限りにおいて、わたしは、この病は装われた *simuliert sei* ものではないかという、ぞっとするような思いを、少なくともしばしの間、防ぐことができなかったからである。こうした印象は、かねて来わたしがニーチェの自己仮面装着を経験してきたことからのみよく説明のつくことなのである。」(Franz Overbeck: *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Berlin, 2011, S. 67)

ニーチェの狂気が「ふり」ではないかという「印象」は、それ以前にニーチェの正気が数々の「仮面」から成り立っていたとの「経験」と、お互い呑み込みあう危ういバランスがとられているというのである。

四

結局、迂路が全体の大半を覆うコメントとなってしまったようだ。いそいで、「本論」へと舞い戻り、コメントとして役割を全うし、舞台裏に引っ込むことにしよう。迂路において確認された「一貫性」は四種類が数えられる。もう繰り返すまでもないだろうが、1. 「永劫回帰」の、2. 母や妹の「世間常識」の、3. 科学的世界の、4. 一般的日常性の、それぞれ「一貫性」である。しかし、この四種類で「一貫性」のすべてが尽くされたとは、これまでの議論の理路からしても、とうてい思えないだろう。四種類以外にも何かしら「一貫性」はありうる。としたら、それはたとえば、どのような「一貫性」であろうか。

山崎はクロソウスキーの「永劫回帰」は世界の一貫性を排除しないという鹿野の指摘を一応受け入れたうえで、しかし、「宇宙の一貫性は持続したままであれ、それを生きる主体とのあいだでそれとの齟齬があれば、結果的に世界の一貫性は崩壊している」と留保を付している。(『革命の思想』p. 260) この留保にはわたしとしても基本的に異論はない。ただ、世界の一貫性とはいってもいろんな種別が考えられ、それらはみな、「永劫回帰」の一貫性との関連で崩落を迫られかねないことは、これまで確認してきたとおりである。とはいえ、世界の「一貫性」のすべてが「永劫回帰」のそれと「齟齬」を必然的にきたすことになるのかどうかは、予断を許さないだろう。「4」の「一貫性」のように逆手に取られて「永劫回帰」の用に供せられるという限り、単純な齟齬関係とはすでに規定できないだろう。そうはいっても、それはまだ、両者の「一貫性」に本質的な親和性や共振関係が成立しているとまでは言えない。より積極的な意味で、世界の「一貫性」と「永劫回帰」の「一貫性」との関係が相互協調的、相互促進的な形態のものとして成立するということはあるのだろうか。

もしそのような相互協調的ないし相互促進的關係がありうるとしたら、そこにおいては、「永劫回帰」の「一貫性」の相手をなす「一貫性」とは何より科学的世界の「一貫性」でないだろうか。少なくとも、上の「世界」の四つの「一貫性」の延長上で構想するなら、科学的世界こそが、相互促進的「一貫性」の候補として挙げられるのではないだろうか。それは3のそれのように、「永劫回帰」の「一貫性」をある種良識化し無害化するそういう「一貫性」ではもはやないだろう。「永劫回帰」を現行世界の同一性へと惹きつけ、なにかしら「世

界」との融和を図るのではなく、逆に「永劫回帰」によって開かれるラディカルな可能性をむしろ下支えしうる「科学」の一貫した姿勢がそのときにはクローズアップされるだろう。そのとき、「科学」は現行の科学として、依然として一般的常識の自己同一性の世界に根差しているにせよ、その限り、いつ何時「永劫回帰」の「一貫性」を裏切るか分かったものでない、そういう危険性を宿さざるを得ないにしろ、それでもなお、「永劫回帰」と「友」としての関係を築くことは十分可能なはずである。ドゥルーズの「解説・説明 l'exégèse」に対して「もちろん Absolument」と応じたクロソウスキーの反応は、こうして、山崎のドゥルーズ批判の基本——体験としての「永劫回帰」を切り捨て存在論化に走っているという——を満腔から「認めた」としても、なおかつ、単なる外交辞令にとどまらない、誠実性の表現で、十分、あるのではないだろうか。換言するなら、ドゥルーズ的存在論などの学的「一貫性」が「永劫回帰」の「一貫性」とある側面での共闘関係を取り結びうることで、クロソウスキーの立場からも容認されるのではないだろうか。たとえば、山崎がシュタイナーのメタ因果について論じたことはまさにこうした共闘可能性ではないだろうか。

紋中紋の魅惑と《気分》への廻行

——須藤訓任氏の論文「等しきものの永劫回帰」によせて——

1

1 紋中紋の魅惑と《気分》への廻行

四月末だったかに、最近『思想』の雑誌に載っていた須藤訓任氏の連載、『等しきものの永劫回帰』¹を読んで私は驚いた。そこでは、今日こうして私にコメントを依頼していただけるはずの須藤氏というより、クロソウスキーが須藤氏の仮面をかぶっているかのような様相を呈しており、そのために『ドゥルーズと革命の思想』に載っていたぼくの記事『《永劫回帰》の体験と体现』とで、問題意識の面で共通するところを多くもつていたからである。この「等しきものの永劫回帰」思想の「系譜学」の試み²において筆者は、テキスト的な一貫性に一応義理立てしているものの、そんなことを私ははやく脱ぎすてて、語りたい、語りたいことがありますよ、といっているようにもとれるし、実のところ両論文は別の種類の一貫性に——パッションの一貫性に——仕えはじめ、テキスト的な明晰さというよりは、その判断基準が生きたことそのものであるような明晰さが必要であるという（明らかにクロソウスキー的な）判断から、その能力がありながらオリンピックで金メダルをとることができなかった柔道選手とか、ルームランナーになった地球を北

極点ないし南極点から出発する《永劫回帰》を体験する者とか、とにかくいろいろ出てくる。私が本日、コメント者であるというよりは応答者であり、最近はとくにいろいろといそがしかったが、こうしてムリをいって原稿を用意して発表の機会を設けさせてもらったのは、第一に、このことを行い、別の種類の明晰さの持ち主に向かって呼びかける須藤氏に対して、ラヴコールというか、(テキスト的な一貫性に優位をおいた明晰さで応答するのではなく、) その呼びかけに応え、ひいては、この喜びを、この喜びを、表現するためであった。

こういうことばかりくどくど述べていてもバカだと思われかねないので、私が須藤氏の論稿を読んで元気が出てきたことはそれはそれとして、クロソウスキーが須藤氏の仮面をかぶっているとはいっても、面者でちがうように思えるところもあるし、その点について述べていけばよいと考えている。一言でいつて、これら両論文の基本的なモチーフは、「等しきものの永劫回帰を無条件で、いわば暴力的に仮定することから、現在の瞬間の永劫回帰をも帰結させるというのではなく、逆に、現在の特権的瞬間のある種の性格から、等しきものの永劫回帰が、その性格から導出される「解釈」として特定されたのではないか」³ という発想にあり、クロソウスキーの語でいえば、《強度 (intensité) 》や《気分 (Stimmung) 》を須藤氏は狙っているということである。私はこれはアクマのササヤキであると思って聞いていた。須藤氏が《永劫回帰》の普遍化を狙っているかはちよつとわ

からないが、現在の特権的瞬間さえあれば、すくなくともだれしにも、《永劫回帰》は起こりうることを帰結できるからである。すくなくともこの点にかんしていえば、レーヴィットがこたわるような《永劫回帰》の分裂の統一性、つまり、人間の側から語られる《永劫回帰》(啓示された真理ゆえに到来する「意志せよ!」)と世界の側からみられた《永劫回帰》(世界はいずれにせよ無目的に循環する)との矛盾の統一の問題⁴が、須藤氏がニーチェの《気分》へと遡行し、それを全面化すると、結果的に無効化されるだろう。そして実際彼は、『ツアラトウストラ』第三部後半の「大いなる憧憬」と「もう一つの舞踏歌」とに、この特権的現在の性格を見定めようと骨を折り、ほとんど生身でテキストと格闘していて——くりかえしで恐縮となるが、この姿をみたときの喜びを私は表現したい。

そしてその姿がクロソウスキーと重なってみえるのである。

テキストからとりだされた深い、最高の快、デイオニエソスへの憧憬としての《気分》はやがて、それを条件としながら、それ自身の《永劫回帰》を帰結させる。ふつうに書かれていてそんなことをは気にもとめていなかったが、「七つの封印」にいたって須藤氏は、ここでは、「深い快を「条件」として、そこからその快の永劫回帰、より性格には永劫回帰への誓願が帰結するのであって、その逆ではない」⁵ といっている。

ところが、こうやって四月号まで読んできて、私は不安になってきた。クロソフスキーの《永劫回帰》解釈の最大の特徴をひとつだけあげるとすれば、私が私の文章で書いたように、(精神科医たちからニーチェを尊ぶ目的で、) ニーチェの晩年の自我同一性と《永劫回帰》体験を結びつけてしまうことで、《永劫回帰》を解釈よりも体現 (Einverleibung = incorporation⁶⁾) へとスライドさせることにある。実際、歴史上可能なあらゆる名は私であるというニーチェの宣言について、クロソフスキーはこう呼びかける、「いつさいの病理学的考察を離れ」、彼の思索の結果としての、「彼自身の実存の把握についてのひとつの有効な判断として考慮しよう」⁷⁾。とはいえ、ここでもう須藤氏がなにかをいおうとしているのが見えるようであるのだが、この自我同一性の解体が、私があそこで書いたように、当の瞬間自体のメタ認識性をうごに駆動する「忘却の論理」にしたがつて起るためには、すでにして《気分》から「同じものが永劫に回帰すること」が意味作用として特定されていなければならず、結局、須藤氏が指弾するような、《永劫回帰》の既成事実化を、クロソフスキーもまぬがれていないように思えるからだ。

こうしたものもろに対して、次のような図式をさしあたり示しておきたい——《永劫回帰》の既成事実化、論点先取、ないしは循環論証を回避するためには、《悪循環》に人を引き入れるか、《気分》まで遡行するしかなく、前者をクロソフスキーが、後者を須藤氏

が行っていたのだ、と。念のため述べておくと、クロソフスキーにも後者の方向性、《気分》から意味へといった運動の描写はあるが⁸⁾、それはいかにも不十分、というか、感覚的で、須藤氏がやっているように、ニーチェのテキストに即してそれを見ているわけではなく、やはり同じものの《永劫回帰》が発点として結果的には想定されているようにみえる⁹⁾。(しかし、この感覚的な描写が、最近私は身にしみてわかりはじめたので、この後の方の対話では、このことについて、クロソフスキーにおける《強度》から意味への転換について述べていくのもいいと思う¹⁰⁾。

そうして、こうした須藤氏によるこのありうべき批判にどう応答するのか、ということをも勘定に入れながら、これから先のことを書いていきたいと思う。

3

この応答は結局のところ、私の書いた『《永劫回帰》の体験と体現』の後半の難解さとかんけいがあるようである。今回、読んでいて、私(山崎)のいいたいのは、次のようなことではないかと思えてきた。まず六四年のロワイヨモンのコロックで、クロソフスキーは「私、ニーチェ」といつている(レーヴィットの批判、つまりきみが本当にそれであるのか、君自身の理想を演じているだけなのかがわからない、ということを知りながら、ま

6 さにそのレーヴァイットの前でクロソウスキーはこう言い、この同じ批判がまさにヒットし
かねないパフォーマンスをするわけである——セルバンテスの『ドン・キホーテ』と（ボ
ルヘスの生み出した）ピエール・メナールの『ドン・キホーテ』を見分けるくらい、微細
な差異だが、その微細さこそまさに、山崎の文章が押し拡げようとしたものである）。と
ころがこういうためには、ここにひとつの循環があり、《永劫回帰》の啓示が降りてきて
からでないと語れないはずの《悪循環》なる演技空間がすでに成立していないとそもそも、
「私（ニーチェ）」¹¹といえないはずである。

①ここでまず筆者の山崎は、故意に、循環論証を用いている。つまり、《悪循環》なる
演技空間が、《永劫回帰》の啓示から発して出てくるものであることを知ったうえで、

《永劫回帰》の伝達不可能性を超えるために、《悪循環》がなぜかそこで成立してしまっ
ていることを暴力的に前提とする（つまりいったんは、「私、ニーチェ」が語りますが成
功したと考える）。いま暴力的に、といったが、これはどちらかといえば、読者をだま
らかすようにして行われる……そして筆者は、よせばいいのに、だまされているとしてだ
ましたままでいいのに、手の内を明かしはじめ、それが今のところ循環論証にすぎないと、
堂々と宣言したりする、というより、宣言することに興じているようにみえる。私は今回
読み手となって読み返すわけだが、正直いって、興奮めするような気持だった。

※①の循環論証は須藤氏によって批判されるであろう。

②しかし、こうした循環論証なしに、ストレートに（ニーチェに）クロソウスキーの
《永劫回帰》が伝わったとしたら、《永劫回帰》とは別個に、《悪循環》が成立している
ことになる。この筆者の文章の後半は、主としてこのことを扱っている。彼が強調するの
は、六四年のニーチェ論の発表以前に、『飲侍の掟』三部作がすでに発表されていたこと
である。ここでクロソウスキーは《悪循環》の模造をつくり、読者は《悪循環》に巻き込
まれる。すなわちこれら三部作では、小説という形式それ自体や、絵画という素材を用い
ながら、私が読んで／描いていると思っていたら、私こそが読まれ／描かれていた、しか
し、その読んで／描いている人物もまた読まれ／描かれていた……というような、メタ視
点への無限後退の目眩のうちで、作者も読者も、《神トイウ悪循環》へと落下していく。
こうした三部作のパフォーマンス効果を通して行われる紋中紋構造の駆使による読者
の意識改革によって生まれた、みずから自身をさえ、ひとつの人格としてしか数え上げぬ
ような人間（ニーチェがいうような、「自分自身を演ずる俳優」¹²であり、《悪循環》に
すでに参与している共犯者）に対してのみ、クロソウスキーは六四年、ニーチェになる、
語りかける——原理を与える。

7 紋中紋の魅惑と《気分》への廻行

クロソウスキーが結果として行なっているこのふたつの運動性を図示すると、次のよう

8 になる¹³。これはクロソウスキー的世界の原理であり、同じものの《永劫回帰》はすでに解釈として、意味として特定され終えてはいるものの、①だけでなく、②の側面もあるので、クロソウスキーにおいては、同じものの《永劫回帰》はいわづまがなくなり、あるいはもつと正確に言えば、それをいわづまがなであると相互に了解している共犯者たちの集団がすでにしである（こうして詐術的に、《永劫回帰》の既成事実化が無効化される）。

この図に、画論文の須藤氏を（くわえて）図示すると、須藤氏は、こうした循環の戦略ではなく、もつと素直に、《永劫回帰》の系譜学を遂行するので、同じものの《永劫回帰》が出力される前の《高揚した気分（Hohe Stimmung）》の発掘に力を注ぐ。

紋中紋の魅惑と《気分》への廻行——クロソウスキーと須藤氏はあまりにも似ているが、おそらく前者が体質的に（《悪循環》の）偏執狂、後者がずぶれたニータエ読み、であることから、この点でことなっている。そうしてこの点は、模造の扱いについて、両者のあいだで、また相互にちがった解釈をもたらしだそう。

4

先でみたように、クロソウスキーがニータエにおける晩年の自我同一性の崩壊の、それゆえ《悪循環》の世界の、模造を生産することで、実際読者を巻き込み、《永劫回帰》の

伝達不可能性をこの演技空間において超えているのだとしたら、須藤氏がいうような、この表象は体現に対する「対処措置」¹⁴以上のものであるといえるだろう。

ここでみられるのは、クロソウスキーが思っているのだが、私はニータエのようにならずしも己の同一性を失って壊乱することはできない、ということに対する考えぬかれたひとつの戦略である。ここにあるのは、——ある仕方（《ロベルト》による模倣）それを実際行なってもいるが——忠実にいけばいるほど崩壊せねばならないことへの確信と、しかしそれが（ニータエと同じようには）できないこと、できようもないことへの確信、このふたつの確信のあいだのゆれであり、このゆれを用語として定着したのが模造（あるいは等価物）である。そしてクロソウスキーの眼からみれば、そして須藤氏も首肯してくれるだろうが、ニータエもこの戦略を用いていた。『悪悪の彼岸』であの《悪循環》の断章を書いたとき、正確には彼はなにをやっていたのか。

クロソウスキーはこう主張する、《悪循環》の描写は、忘却による必然的な破壊を予告しつつも、それを先取的に、身体水準ではなく、言語の水準で実現しておくことで、その実際の実現を回避する手段として役立つはずだ。これが模造である（余談だがここでドゥルーズの『差異と反復』におけるシミュラクルをみておくと、それは超越論的な場における強度のことであり、クロソウスキーにとってその場は相応の敬意を払われつつも、やはりある程度は回避すべき様態のものであろう——つまり、両者のシミュラクルはま

10 ったく異なっている)。

しかし本当にそうだろうか。本当に魔を祓ったのだろうか。ニーチェは、まさにこれを書いたからこそますます、より忠実でいなければならないという要求が彼を切り刻み

(「語るのだ、おまえの言葉を。そして砕け散るのだ (zerbrich) !」¹⁵) ……あるいはそれを八八―八九年の年末年始まで遅らせることを可能にしたのかもしれないにせよ、実際の実現を招来してしまったのではないか (これは私があの文章でいいたかったことの核心である)。そう思うからこそ、クロソフスキーは晩年のニーチェについて次のような形容詞を選んだのだ——「明晰な (lucid)」。あるいは、晩年の自我同一性の崩壊を、彼のすべての経歴の落ち着いたところと、ある種の敬意をもって彼は書く¹⁶。もはやある面で、あれは発狂ではなく、発狂の模造ではなかつたろうか、と彼は考える。すでにして言語水準でカンペキに先取りしていたがゆえに、自我同一性を失って発狂していたのではなくて、自我同一性を失つて発狂することに興じていたのだから (晩年の文通相手ストリンドベリ (「至高ニシテ至大ナル神」¹⁷) の迷いは究極的にはそこに起因する)。発狂が発狂の模造である以上は、これはある面で複製可能なものであろう。そうして『飲侍の掟』三部作の「あとがき」、あのロベルト体験における模造がはじまる。発狂の模造の模造¹⁸、あるいは仮面をふたつかぶつたニーチェ。

そういう具合で、それを書くことでダイアエンズしたのか、書いたことによつてかえつ

て魅入られたのかかわからない。それと同様に、模造は人を押し潰す豊かさに対抗しているが、この豊かさや等価であることで、これをある仕方では保持してもいるのである¹⁸。それは時間的にいえば、「まだ起こっていない」と「もう起こってしまった」の間で (だからあるところで正確にもクロソフスキーはいう、「時機はまだ来ていない、あるいはすでに過ぎ去つてしまつていいるのだから……」¹⁹)、つくりあげられるカタルシスの意図された複製であり、それはカタルシスを繰り延べつつ、引き寄せる。ちょうど魔を祓うエクソシストが、悪魔を脇に退けておくために、悪魔との疎通可能性を開くために、みずから悪魔性の模造をつくらざるをえなかつたように (そしてしばしば彼らはそれに興じることに屈してしまった)、一瞬のうちに幻視されたニーチェの晩年の世界 (ドゥルーズのいう超越論的な世界) は、模造として複製されねばならなかつた——祓うために、そして同時に、引き寄せるために。

四月号論文の冒頭に、こんなことが書いてある——「表象の立場が超克されねばならないのは、表象像の獲得が一方で表象される事柄への対処措置を可能ならしめるものでありながら、その対処措置にあつては対処の当事者が当の事柄の「外」に身を定めており、したがって自身の身を切るような変貌の必要もなく、無傷のままにとどまることを想定しており、それは結局のところ当の事柄の一人称的主体化を根底的に阻むことであつたからである」²⁰。すでにみたように、これに対し、私 (クロソフスキー) は半分しか首肯しな

11 紋中紋の魅惑と《気分》への運行

12 つたのではないか。そして私の見地からみると、この半面を欠いていることがかえって、須藤氏をあの息のつまるような、純粹に喜ばしい、素手での第三部との格闘という冒険へ、《高揚した気分》への廻行へ、向かわせしめたのではないかと思える。しかしそこへと廻行し、生身で、いつさいの既存の武器を打ち棄てながら闘う須藤氏が、そこで最初にいった柔道選手とか生死一如とか、「ディオニエソスの従者としてのイルカ」²¹とか、そういう表象像をさまざまに編み出しているのを発見するとき（ニーチェも変なものが小舟のまわりをダンスしてピチピチ跳ねるとかいつている——須藤氏はこゝいうニトチエを反復しでもいる）、私は、この人がクロソウスキーのかぶった仮面のひとつであることとを同時に知ることになる。

（注）

1) 須藤訓任「等しきものの永劫回帰——ニーチェ『ツアラトウストラ』第三部再読（上）——」、『思想』二〇二二年第三号（第一一七五号）、岩波書店、二〇二二年および須藤訓任「等しきものの永劫回帰——ニーチェ『ツアラトウストラ』第三部再読（下）——」、『思想』二〇二二年第四号（第一一七六号）、岩波書店、二〇二二年。以下、この論文からの引用は、たとえば下一一七頁というふうに表記

する。

2) 下一二六頁。

3) 上七二頁。

4) Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Verlag Die Runde, 1935. 邦訳『ニーチェの哲学』柴田治一郎訳、岩波書店、一九六〇年を参照のこと。

5) 下一二二頁。

6) クロソウスキーによる仏訳ではこう訳される。

7) *SFD*, 219/ 240. 傍点引用者。以下、面倒なので文献の指示は、山崎雅広「《永劫回帰》の体験と体现——ニーチェからドウルーズへ、あるいはニーチェからクロソウスキーへ——」、『ドウルーズと革命の思想』（鹿野祐嗣編）、以文社、二〇二三年、一一五―一二六頁で指定のあるものは、それにしたがうことにしたい。

8) Cf. *NCV*, 97-103/ 127-137.

9) それはたとえば、次のようなクロソウスキーの発言を見よ。「こゝで、魂のこのような高き音調にあつては、《田環》のイメージが形成されるのだと仮定してみよう（傍点引用者）（*Supposons maintenant que*）」（*NCV*, 100/ 133）。

10) いま私はあとになって、こゝの注部分を書いているのだが、結論からいえば、

このあとの須藤さんとの対話——というには、私は応答のためにしやべりすぎているのだが——では、このことが話題にならなかったと思う。そのことを回収するという意味も込めてか、私はそれからあとで書いた博士學位論文で、この感性的な描写についてちょっと言葉を費やしてみたので、以下はそこからの引用なのである。

ここで理解されるのは、以下で述べるクロソフスキーの《永劫回帰》の論理は、「同じ出来事が、これまでと同じ順序で、無限回」という同じものの《永劫回帰》が既成事実として、出発点として想定されており、その受け入れがたい前提がそもそも真理として看取されていないと作動しない、という点があることである。むしろ、クロソフスキーにも《高揚した気分》から《田環》的な意味へといたる運動の描写はあるものの、それはきわめて感性的なものであり、それを実感としてわかるように解きほぐして記述する場合、書き手である私の感覚を元手にして、熟に浮かされたように語るしかなくなるので、この文章が論文であることを明らかにやめるだろう。刺激や音調と「万物は回帰する」の間に当然ある溝について、前者が後者へと転換してゆく運動の具体的記述については、NCK, 97-103/ 127-137を参照。

まず、クロソフスキーの記述の要点だけを、論理として明らかに言っていること

だけをまとめるかたちで記述してみる。彼によれば、刺激や音調といった強度の波動は完全に無意味であり、それが意味へと疎通可能となり、記号やコードへと変化してゆくためには、強度は己に回帰し、自らを反復するしかない。こうして意味作用をもつ記号が生成するが、生成した記号とは結局のところ、そうした強度の波動の痕跡にすぎない。この強度から記号への架橋という、クロソフスキーの記号論的側面について、次の研究はそれを注釈しうえて、ワイトゲンシュタインやハイデガー、バタイユの思索と関連づけながらクロソフスキーの《永劫回帰》解釈の特徴を規定めようとしている。Slaven Waelti, *Klossowski, l'incommunicable: Lectures complices de Gide, Bataille et Nietzsche*, Droz, 2015, pp.240-268.

ただしこの研究においても、結局強度から意味への移行とは、実感に即してどういうことなのかはまったくわからないし、クロソフスキーの《永劫回帰》論についても、それを思想史上でどのように位置づけるかという点については目端が利いているものの、自我同一性の崩壊の入り口となり、その過程そのものでさえもある「忘却」という、彼の《永劫回帰》解釈の核となるテーマ（この点は本節で十分に議論する）が十分に主題化されていない。

それゆえ我々は、《高揚した気分》から《田環》へといたる、クロソフスキーの抽象的記述を実感にうつすためには、なんらかの具体的な証言が必要だと考える。

おそらくこの記述でいわんとされていることは、私自身の経験に引き寄せながら、論文であることを踏み越えないで書くとする、以下のようなことだと思われる。

- a) 限りなくおどましかつたり、限りなく悦ばしかつたり、ともかくも、気分が高揚するやうなとてもない経験をすると、その経験をなくしては、自分が自分でないような気がしてくる。つまり、当該の体験と自我が漸近的に近接してくる。
- b) そういう圧倒的な経験は、その強度ゆえに、自我を埋没させかねないものであるが、困ったことに、それがほとんど自我そのものに他ならないために、自分であるためには、否応なくかならずそれを参照し、そこへ還つてくる必要が出てくる。
- c) したがって、そういう否応なき波動の動きが意味として凝固すると、それは、お前はここに戻ってきた、ということではありえない。強度がくりかえしそこへ戻つてくる以上、主体にとって聞こえるもつとも根源的な声は、お前はここへ帰ってきた、ではありえない。
- d) だからそうした気分を言語化するなら、同じものの《永劫回帰》のようなかたち、《循環論証》的なかたちをとらざるをえなくなるのだし、そうしたことがおそらくニーチェにおいて、典型的にあらわれた。
- e) それゆえ、最初の強度的経験——というときの、この「最初の」ということが

もはや無効になっているのだが——の時点ですでに、帰ってきたという感覚があった、ということになる。

これ以上具体的に記述する場合、個別の例を出さなければならないので、ここでやめることにするが、こうした記述がありつつも、そのなかで「ここで、魂のこのような高き音調にあつては、〈円環〉のイメージが形成されるのだと仮定してみよう（傍点引用者）（Supposons maintenant que）」（NCV, 100/ 133）といわれる以上、クロソウスキーにとつて、やはりこの仮定、圧倒的に真なるものとしての、同じものの《永劫回帰》は出発点として、やはり結果的には想定されていたように思われる。ところが我々の元にはこの点に関して、（クロソウスキーのように）感覚的にではなく、ニーチェのテキストに即して同じものの《永劫回帰》が出力されるにいたったプロセスをたどった異様な論文がある。須藤訓任「等しきものの永劫回帰——ニーチェ『ツァラトゥストラ』第三部再読（上）——」、「『思想』第一一七五号、岩波書店、二〇二二年および須藤訓任「等しきものの永劫回帰——ニーチェ『ツァラトゥストラ』第三部再読（下）——」、「『思想』第一一七六号、岩波書店、二〇二二年を参照せよ。須藤は、「等しきものの永劫回帰を無条件で、いわば暴力的に仮定することから、現在の瞬間の永劫回帰をも帰結させるというのではな

く、逆に、現在の特権的瞬間のある種の性格から、等しきものの永劫回帰が、その性格から導出される「解釈」として特定されたのではないか」（須藤訓任『等しきものの永劫回帰——ニーチェ『ツァラトストラ』第三部再読（上）——』、『思想』第一一七五号、岩波書店、二〇二二年、七二頁）という発想をしたうえで、『ツァラトストラ』の「大なる憧憬」と「もう一つの舞踏歌」に、この特権的現在の性格を見定めようと骨を折っている。ということは逆からいえば、現在の特権的瞬間があれば、すくなくともだれしにも、永劫回帰は起こりうることを帰結できる、ということの意味しよう。

ただ、「思う」だけが引きつづくような思考の過程に釣り合うほどの実存を、人は体験することができるのだろうか。ニーチェが味わい、そしてクロソフスキーがある仕方で体験したそれは、やはり、だれでもそれを体験しうるということとはできないし、いつまでもそのことはよくわからないかもしれない。しかし私はそのことを直感的にわかる、という気がする。と、すくなくともそう言いたい気にはなっている。そのことでもって、自分は特別だとか、そういうことではなくて、ただだんにそれは否応がない、ということはある、そのことがわかる、というようなイミ

においてである。まず明らかに思われるのは、ニーチェにしても、クロソフスキーにしても、それは明らかにあるのだが、明らかにそれは、ない方がよかった、ということである。ただある以上は、あらずざるほどあるそれから出発して考えるしかなくなるし、なにを考えても、結局はそのことだ、ということにもなってくる。しかもそれは圧倒的なもので、それはない方が「私」のためにはよいが、それを参照しないことには、「私」は「私」でもない。それゆえ私は、私でいるためにその体験にたえず選ってくるのだが、そうすればそうするほど、私は私であることを失って、ただその円環のプロセスが思考となり持続し、声としては「おまえはここに選ってきた」、だけが聞えてくる。こういうことに、さまざまな修飾がなされて、『永劫回帰』や『ロベルト』が記述された、と見ていて、私は、そういうテキストを具体的にさまざまに引きながら、それが深いところでこの私の体験と響いてくるのを感じていた。

11) NCV, 94/ 121.

12) KSA, IX, 596/ XII (I), 211.

13) 私の手書きによる図を参照。

14) 下一〇五頁。

15) KSA, IV, 188/ I (II), 218.

- ① 《永久回歸》 → 《悪循環》
- ② 《悪循環》 → 《永久回歸》
(權造)

カフカスー的世界の原理

このふたつがある

⇕ 入れ代りして

須藤氏

《高揚(亢進)》 → 《永久回歸》

(「現在の特権的瞬間の
ある種の性格」)

(「たゞこの方向性も加へては
好。たゞ、ニ一に思ひて書ける
というが、自分の感道に即し書い
る」)

16) Cf. NCV, 307/ 409.

17) Karl Strecker, *Nietzsche und Strindberg*, Georg Müller Verlag, 1921, S. 92.

18) Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, Éditions Ryōan-ji, 1984, p.111. 邦訳『ルサンブランス』清水正・豊崎光一訳、ペヨトル工房、一九九二年、一七〇頁を参照のこと。

19) NCV, 179/ 241. 傍点引用者。

20) 下一〇五頁。

21) 下一一一頁。

『革命の思想』を構成する諸論文の高品質は言うまでもなく、今回のコロックに寄せられた各論者のコメントのテンションの強度に当てられっぱなしの話者としては、この応待に際してもひたすら右往左往するばかりで、はたしてどういう不始末をしでかすことになるやら...みなさまには、あらかじめご寛恕をお願いするしかあるまい。いま「テンション」という言葉を使ったが、これは今回頻用されている語に換言するとしたら、「[昂揚した]気分」となるだろう。「気分」はドイツ語の *Stimmung* の訳語として使用されているが、クロソウスキーはそれを *tonalité d'âme* と仏訳している。「魂の音調」というわけである。音楽的含意を強調するのは、*Stimmung* がそもそもそういう語だからである。その動詞形 *stimmen* とは「調律する」を意味し、名詞の *Stimme* は「声」の意味を基本とし、そこから選挙での「投票」ともなる。動詞形は「なにかと適合する」の意ともなれば、「うまくゆく」ということにもなるし、むしろ「...の気分にする」も基本的語義をなしている。以上のことからするなら、*Stimmung* は「調子」と訳すと、その多義性を比較的掬い取るようにも思われる。（「お調子」というと、途端にニュアンスが異なってしまうが。さらにハイデガーとなると、*stimmen* はさらに *bestimmen* 「規定」に繋がれることになる。）

「魂の音調＝調子」がクロソウスキーによる永劫回帰解釈の基本軸となっていることはここで繰り返すまでもない。不肖須藤の解釈においても「魂」、それも「わたし」と区別される意味での、「わたし」の可能的内的本質としての「わたしの魂」の問題が永劫回帰思想の鍵を握るとされた。それはとくに、『ツァラトゥストラ』第3部最後近くの二章「大いなる憧憬」と「もう一つの舞踏歌」において問題の一大焦点をなしていると強調された。問題は、この「わたしの魂の調子」はいかなる言語に載せて語られるのか、いかなる言語化のうちに取り込まれ、どのように言語化されるのかに存する。この問題は、山崎のコメントの最後にあった、「ディオニュソスの従者としてのイルカ」に擬せられた「わたし」という語法の表象性への指摘とも直結するだろう。この指摘の意味するところとは、須藤論文では傍観者による表象の立場の克服が永劫回帰の「体现＝血肉化 *Einverleibung*」という形の理解にとって不可欠の要因として強調されながら、結局、須藤自身の永劫回帰の描法も、イルカの例に見られるように、表象の立場の呪縛を免れていないのではないかということだろうから、拙論の自己矛盾の——最後に簡単に触れるという、一見慎ましく、だからこそ、その真意にどこまで迫れるかを測る怖ろしさを秘めた——剔抉を突き付けている。

ここでは応待をこの怖ろしい剔抉に限ることにしたい。時間的制限もさることながら、「魂の調性＝調子」の言語化の可能性とはクロソウスキーからしても永劫回帰解釈の核心をなすはずであるとともに、永劫回帰をめぐるニーチェのある特徴的な語法を浮き彫りにするからである。そしてそれは同時に、山崎論文に対する当初の拙文公開コメントにおける「方法的排除」の問題とも同期的に共振してゆく期待されるからである。したがって、ここでのコメントの構成は前半部が山崎コメントへの直接的応待をなし、後半部は公開された拙文コメントの内容をかなり端折りながら、必要な補足を付しながら再紹介し、山崎側からの応接につなげてゆくという形にしたい。

さて、問題は『ツァラトゥストラ』第3部の最後近く「大いなる憧憬」と「もう一つの舞踏歌」においてはいかなる言葉が語られているか、つまり、いかなる事象に対しどのような言語化が施されているのか、であった。言語化が施される事象がいかなる事象なのかについては、これまでのところからしても、「わたしの魂の調子（＝気分）」であると言って、大過ないだろう。「わたしの魂」とは「わたし」のありうべき本質として「わたしの生命の原理」たるプシューケーであるが、プシューケーの調子＝調性が言語化されるとし

たら、それはいかなる言語化であり、その言語化の過程のうちで繰り出される「ディオニュソスの従者、たとえばイルカとしてのわたし」（文言はそのままではないが意を汲んで）という形象が傍観者的表象の立場からする言ではないのかどうか。山崎の剔抉し突きつけたのはこうした疑問であった。結論のみをごく簡単にお答えすることでお許しいただきたい。

「大いなる憧憬」の章で語られている言葉とは、ディオニュソスの召喚の、もっと特定した言い方をするなら、招魂の、言葉なのであり、そしてそのための、いわば準備段階としての、「魂」の調律の言葉なのである。章の前半が魂の鍛錬にして調教を語る調律の言葉であり、それは後半部（「おお、わが魂よ、お前の憂鬱の微笑みがわたしにはわかる。」以降）においてディオニュソスを召喚＝招魂することに向けた、魂の強化のための言葉なのである。しかるべく強化された魂でなければ、ディオニュソスの召喚はかなわないからである。章の前半部が魂の準備的鍛錬段階として、魂の調律 *Stimmung* の言葉で綴られているというのは、その意味である。いかに紛らわしかろうと、そこで語られる言葉は——少なくとも第一義的には——表象の言語ではない。ディオニュソスの「小舟」の周りを飛び跳ねる「奇妙なもの」「大小の多くの生き物や、軽快で奇妙な足をしたものたち」という表象まがいの形象も、しかもそれが「ディオニュソスの従者」としての「わたし」の規定をなすというのも、決して表象たることにその主眼があるのではない。むしろ、表象としてしか受け取られえないことをニーチェ＝ツァラトゥストラは問題視していると考えべきなのだ。ディオニュソスの召喚に向けて、読者もまた魂の準備＝調律をなしうるかどうかを問い詰め、召喚それ自体に参画しうるか、その資格を持ちうるかとの自問を促しているのだ。

「わたし」が「ディオニュソスの従者」として「奇妙なもの」「大小の多くの生き物や、軽快で奇妙な足をしたものたち」の一人であることにしても、そのことは決して明言されていないことに留意されねばならない。「わたし」は「ディオニュソスの従者」として表象されているのではない。「わたし」が「ディオニュソスの従者」たりうるのはむしろ、ディオニュソスの小舟の周りを飛び跳ねる「奇妙なもの」として表象めいて描出されているものが「わたし」のことだと、「わたし」それをみずから体現＝血肉化しえた暁なのであって、「わたし」と名指されることなく「わたし」は意味上従者なのではない。「わたし」は「奇妙なもの」として「ディオニュソスの従者」たることをみずから選び取り、そして「わたしの魂」としてその選択に適うだけの可能的内的本質を体現＝血肉化しうるのではなくてはならないのだ。

「大いなる憧憬」の章の言葉が、魂の調律＝調教の言葉であり、それをふまえた、ディオニュソスの召喚＝招魂の言葉だとしたら、『ツァラトゥストラ』全篇のクライマックス「もう一つの舞踏歌」の言葉＝歌は、拙論でも詳述したように、生死一如の原理としてのディオニュソスとツァラトゥストラがともに歌い踊る演舞の言葉である。言葉自身が踊りの一部をなす、そういう言葉であって、踊りについての、あるいは踊りを（第三者的に）描写する、表象の言葉などではない。生それ自身に、つまり生死一如としての生に取り込まれ、そこでみずからの形姿を繰り広げることが、ここでいう歌と踊りの演舞であり、その演舞の言葉である。演舞にあつては、演舞の最中には、演舞について反省したりすることはいくらでもありうることだろう。しかしそれは演舞の外部に脱出して演舞を観察する、すなわち表象するようなことではない。こうした点は拙論である程度語り得たと思うので、繰り返すまでもないだろう。（慧眼な皆様にはもうお気づきのことと思うが、以上の議論の背景をなしているのは、オースティンの言語行為論である。）一点だけ補足したい。「もう一つの舞踏歌」が第二部中ごろの「舞踏歌」を本歌とすることは言うまでもないが、しかし、本歌の「舞踏歌」を、相応の思想的含意をもった「舞踏歌」たらしめるのは「もう一つの舞踏歌」だということである。事象の「意味」はその反復に存するというものである。さらにいえば、反復が予想されるところで、反復が防止されるなら、まさに反復のその防止が事象の意味をなすということである。このことは「等しきものの永劫

回帰」思想を考えてゆくにあたって、一つの重要な論点を提供するだろうが、ここではそのことに対する指示でとどめて置く。（おそらく、この点に、ニーチェの永劫回帰思想とアリストテレスの（キーネーシスと対比される限りでの）エネルゲイア思想の両者がともに事象の自己目的化をテーマとしながら、多大に袂を分かち分岐線が走るのだと思われる。）

こうして、『ツァラトゥストラ』のクライマックス、否！総じてニーチェ思想の頂点にして深淵をなす「大いなる憧憬」と「もう一つの舞踏歌」の言葉が表象の言葉でないこと、あえていうなら、それは呪術の言葉とも通ずるところがあるかもしれないことが、明らかとなった。そうすると、ここで問題が出てくる。それは、呪術の言葉について語る言葉とはいかなる言葉であるのか、さらにいうなら、いかなる言葉であるべきなのか、という問題である。この問題は山崎が『革命の思想』所収論文で言う「アカデミズムの腐臭」プンプンとも関連するだろう。山崎が取り上げた拙論や今回の山崎論文へのコメント、さらにいまのこの応待はいかなる言葉を語っているのだろうか。「腐臭」プンプンはさしあたり措かせてもらうなら、アカデミズムの言葉であることは間違いあるまい。しかし、それだけだろうか。

山崎論文へのコメントでは、「方法的排除」が主たる論点として提出されている。それはクロソウスキーの「方法」でもあるが、しかし、クロソウスキーもある種公認している 1960 年代ドゥルーズの存在論の、その意味でアカデミズムの前提をも意味しているとされ、しかも、それはクロソウスキーの永劫解釈において一大局面をなす体験の相を切り落とすがゆえに、ドゥルーズの永劫回帰において重大な欠損を齎しかねないにもかかわらず、クロソウスキーからして、共闘可能な科学的存在論の土壌としては是認可能な学術上の「排除」をも意味しうるのではないかとされた。体験と思想（教説）という異次元を貫通しうるだけのクロソウスキー流の「一貫性」としての永劫回帰とも「整合＝一貫」しうる、体験を切除した（いわば片肺の）存在論としてのドゥルーズ思想の、その言語とはいかなるものなのか。アカデミズムの言葉であることは間違いあるまい。しかし、それだけだろうか。

拙論の言葉と、ドゥルーズのそれとを、おなじ文章で論定するという傲慢はそれとして認めるとしても、いまは措いておいてほしい。アカデミズムの言葉とはなになのか。それはニーチェの、調律や招魂の言葉とどう違うのか。拙文コメントでも触れたロワヨモンでのコロックとともに、戦後フランスにおけるニーチェに関する記念碑的シンポジウムとして記録に残る 1972 年 7 月の「ニーチェ今日？」で「ノマド思考」と題して発表を行ったドゥルーズはそのディスカッションの最後で、ある参加者から、今日の発表内容では『意味の論理学』とは異なり、もはやサルサンチマンは排除されないことになりはしないか、と問われ、こう応じたのであった。Oh si! 「できますとも！」と (*Nietzsche aujourd'hui?* tome 1, 10/18, p. 190)。

わたしにはこの「できますとも！」は、拙文コメントのクロソウスキー「もちろんです！Absolument!」と呼応するものと受け取られる。両者とも、アカデミズムのある強力な磁場を、「一貫した」磁場を放つ語だからである。それは、クロソウスキーにあっては、ドゥルーズと自身を通貫する磁場であり、ドゥルーズにおいては、60 年代末と 72 年『アンチ・オイディプス』期の彼自身とを通貫する磁場にほかならないだろう。（それだけに 1980 年『ミル・プラトー』上梓までに勃発したらしい、クロソウスキーとの決裂はいかなる事情に依るのか、半ば下世話な興味かもしれないが、謎を呼ぶ。）こうした磁場はアカデミズムの磁場として、たしかにたとえばニーチェの調律・調教や招魂は「排除」するだろう。しかし、この排除はどこまで完璧たりうるのだろうか。ドゥルーズはもちろん、クロソウスキーにしても、その排除は完膚なきまでに徹底されているのだろうか。いやむしろ、アカデミズムの立場から「排除」されるとしたら、それは排除された調律や招魂を裏口から逆に密輸入（並行輸入？）するそういう「排除」と化す恐れはないのだろうか

か。アカデミズムの「排除」とはその意味で、排除が完璧たりえないことをとことん自覚するところにしか成り立ちえないのではないだろうか。悪臭を放つことを宿命としながら、その悪臭を享受するとはいわないまでも、しかし、その宿命に居直らないだけの悪あがきの精神を失うことだけではない——それがアカデミズムの精髓というか、かすかな（逆向きの）矜持として、思想系研究の言語のあり方や在処を模索する一つの動機たるべきではないだろうか。

須藤訓任氏の二枚のコメントペーパーに対する応答とそれをめぐる対話

須藤訓任・山崎雅広

【山崎注】私の「《永劫回帰》の体験と体现」に対して、そうとう長文のコメントを須藤先生からあらかじめ寄せていただき、かつ、ぼくが先生の「等しきものの永劫回帰」論文に対するコメントを前もって用意したのに対し、須藤氏は、第二のコメントペーパーまで用意してくださって回答してくれたので、このセッションではいきおい、ぼくが、先生からいただいたコメントに対して、どう応答するか、ということになった。というわけでここでは、ご覧の通り、実際は対談こそが望まれていたのかもしれないが、ずっとぼくが喋っているようなかたちになり申し訳ない。とはいえ、もうひとつの対談の場合とは異なり、須藤先生との場合では、対談はむしろ、互いのコメントペーパーによる応酬によってなされたものと考えられるし、ここでは内容上、私の方に残されていた須藤訓任氏への応答がメインになっていると判断されたため、題名には対談ということと合わせて、応答という言葉を使用させていただいた。なお、この応答で補足したい箇所が出てきた場合、私は注番号を付して、該当する注のところに、補足をどんどん書き加えた。これは主に、私と氏原賢人による「対話とそれをめぐる対話」の残響である。どうしてもそれをやりたいと思ったのだ。発言の書き起こしは、私の方が忙しかったのもあって、その同じ氏原にやってもらったのだが、私の方が自分の姿を動画で見たくない、自分の声を音声で聞きたくもない、ということもあり、これはありがたかった。この盟友に、記して感謝する。

山崎：まず、たったいまおっしゃっていただいた表象の問題について述べようと思います。ぼくが須藤さんのコメントに応答するコメントを書いたときに想定していたのは、表象の内実を拡張して須藤さんの使う表象という語をクロソウスキーの使う「シミュラークル」に引き寄せようということでした。しかしお答えいただいたのは、クロソウスキーが用いるような「シミュラークル」へと一般化できるようなものではない用法でもって答えられたかなと思います。「もう一つの舞踏歌」の歌い踊り、つまり声を発することがそのまま踊りになり、そのまま声を出し歌うことになる、というような用法、あるいは「イルカ」のところだと、言うことがそのまま精神の強度を高める、魂の強度を高めてカツを入れるというような、言うことと物とが、言葉と物とが同時に駆動するような、そういう種類の言葉というふうにまとめることができるかなと思いました。その点に関しては疑問が解決しました。表象じゃなくて「呪術的な言葉」とも仰っていましたが、そういう種類の言葉で語られている……そういうふうに取り上げました。あるいはむしろこちらの方がよほど重要なのですが、須藤さんの原稿の熱意によって、それが表象でないということが私にはわかりました（笑）。それがうれしかったです。原稿の後半の部分では、原稿①〔編者注：第一のコメントペーパーである須藤訓任「一貫性 *cohérence*」について——山崎論文によせて〕のこゝをかなり圧縮する形で僕に対するコメントをしていただいたのですが、原稿①を前提にして語っても

大丈夫ですか？

須藤：はい、大丈夫です。

山崎：ありがとうございます。ちょっとハイコンテクストになるのかもしれないのですけれども……。

ではまず一点目に、この原稿①は、ぼくには本当にうれしかったんですね。そういう具合にまずは、情動面から応答したいのですが、自分の論文に対して、こんなにも熱の込められたコメントをしてくれて、それが踊りだしたいくらいなんですね。まずはこの分量が答えなんだと、そう第一に考えました。これだけのことを、ぼくの文章をめぐって考えることができるのだよ、という、そういう答えだと受け取ったんです。それはたまらなくうれしいですね。

また、前から知りたかったんですが、須藤先生がクロソウスキーについてどう思っているのか、ということも同時に知ることができて、それもうれしかったです。というのも、須藤先生の手からなるものを、いろいろと読んでいくと、どうもこの人、その名前が出てくるとはそんなにないけれど、クロソウスキーを読んでいるんじゃないか——すくなくとも、語っている感じとかモチベーションとかパッションは、クロソウスキーと似ているものがあるよなあ……と思っていましたもので。

この予稿は素晴らしいもので、これはどこかで活字化されるべきクオリティのものであると思います。クロソウスキー研究者でも、こんなにわかっているかな？ というぐらいのことが書いてある。とくに、『ニーチェと悪循環』で、母・妹宛書簡の引用が徹頭徹尾排除されているという指摘からはじまって、わりととんでもないことをここで須藤さんは書いているんですね。たとえばですが……原稿①の 58 ページにある、「永劫回帰」の「体现」は、その最大の敵手である世間常識の排除・一掃と表裏一体をなす。その意味からして、トリノでの「永劫回帰」の上演——この「上演」って言葉もヤバいと思うんですけど……だって、ニーチェ研究者だって、クロソウスキー研究者だって、晩年のニーチェについて、永劫回帰の「上演」なんていう人がはたしてどれだけいることか¹⁾——この「上演を目前に控えていた最晩年のニーチェがその上演に向けて、母と妹の抹消を公言する敢行に出たのは、実は字義通り、首尾一貫した一連の行為の一里塚をなすのだ」という箇所は、格別気に入りました。自分だったらこういうことは書けるのだろうか……こういうことは、怖くて書けないかもしれない。あるいは、この人のようにそう思ったとして、こういうふうには書けるのだろうか、というような、そういう大胆さを試されているような気がしました。そこでちょっと立ち止まり、言葉を失う思いになりました。これを書いたのはきっと、もちろんクロソウスキーによってこれを書くように勇気づけられたからであるとはいえ、とんでもない解釈だと思いました。もちろんぼくは最終的には、笑って聞いていたのですが、永劫回帰の「上演」ということを、つまり自我同一性の崩壊が永劫回帰の「上演」だったという

ことを、いったいどれだけの人が口にできるか、この百年以上の間、ニーチェを横領しようとしてきた人、たとえば精神科医たちが口にできるかと考えると、ため息をつかざるをえない。こういうことをハッキリ言ってくれる、須藤さんのような人の言葉を聞けることはすごいうれしかったし、自分の文章が何千何万の人に読まれることよりも、ずっとずっとうれしかったんです。力が出てきましたし、いまでも出ています。ですのでまず……、ありがとうございました（笑）。

1) 最近私は、ドイツのスローターダイクの本を読んだ。彼はいわば、よく言われるような、しかしそれでいてとても重要な、ニーチェは仮面の思想家だということを、最大限拡張する仕方、全力を込めて叫んでいる。実際、とりわけ『ツァラトゥストラ』を読めばわかるように、ニーチェは、ある仮面から仮面へ、ある配役から配役へ、あるパロディからパロディへ、自身を戯画化しつつ笑い者にすることで、反芻動物にすぎない文献学者、精神的奴隷としてのショーペンハウアー主義者、ヴァーグナー崇拜者、思考と宿命を運命づけられた者だと確信した男の姿へと、次々と踊るように、風のように移ろっていく。ところがスローターダイクは、晩年の致死的狂気というデスマスクすらも、ひとつの仮面であるのではないか、という可能性まで考えないという点において、やはりクロソウスキー＝須藤までには一歩及ばないところがある。彼によれば、上演可能なすべての仮面を尽くしたあとでは、受肉可能ないかなる可能性をも尽くしたあとでは、残されるのはただ、その舞台の取り壊し、ないしは、最後の受肉による妄想への後戻りのきかない貫入、ということになるのだ。

うれしい、うれしいと連呼するのはやめて、須藤さんのコメントの内容に入っていこうと思います。まず、須藤さんがぼくへのコメントでやろうとしていることというのは、ドゥルーズに対してクロソウスキーが **Absolument** と言った、この言葉に、日常的一貫性、ないしは学的一貫性と共犯しようとするクロソウスキーの声を聞き取ろうとしている。こういうふうにまとめることができると思います。この基本的なイメージに、わりといろんなものを上塗りしていて、入り組んだ構造をもっている²⁾……それが今日の原稿②〔編者注：山崎雅広が当日のために用意していた須藤論文へのコメント「紋中紋の魅惑と《気分》への遡行」の内容を受けて、須藤訓任が当日あらためて追加した第二のコメントペーパーのこと〕ではむしろ、綺麗にまとめられていました。たとえばどんなものが上塗りされているかというと、《永劫回帰》の81年の啓示の時点ではニーチェが実際は科学主義だったんじゃないかということ（実際『ドゥルーズと革命の思想』の鹿野論文でも、ニーチェが熱力学的証明をやっていることがわかるし、私の文章でも言及しているように、啓示の直後の断想にて、すでにして、科学的証明がはじまっています）、そういうことがまず上塗りされているし、この科学主義の時期のニーチェにとって、自我同一性のために、《永劫回帰》における自我なき思考の一貫性に対して逆説的に奉仕させるため、この科学的一貫性が必要だったんじゃない

か、と。こういうことが上塗りされています。そして、さらにクロソウスキーの作品『プロンプター』に入っていくと、こういう一貫性は、最終的に、「トリノの陶醉」期の——須藤氏の言葉でいえば《永劫回帰》の「上演」中に——この一貫性を逆用できるというヴィジョンがニーチェのうちにほの見えてきた、生まれてきた。しかもこのことってというのは、実は『プロンプター』での夢オチ、つまり結局主人公は、自我同一性をある種回復しているように思える、しかも永劫回帰の一貫性と往還可能な形で、自我同一性を明らかに回復している、ある種ギャンブルとして回復している、と。こういった具合に、同じようなテーマを何回も上塗りするような形で、原稿①でおっしゃっていただいた。

2) 須藤先生のコメントや発言、こうしたものは、私の眼からみると、とても入り組んでいるように見える。そうですね、そうですね、ハイ、ハイと約束を守ったような顔をして、部分部分ではわかっているよ、という調子で聞いていると、いつの間にか、遠くまで連れてこられているのだが、そこまできたときには、その途中のあらましをすっかり忘れていて、ということがあって、私は、たいへん困ったことになった、とこれまで何回か思った。その場ではしたがって私は、みっともない有様になるのだが——ちなみに、この書き起こしがみっともなくなるとすれば、この話す内容を完全に私の側が準備してきているからで、みっともなさを出すほうが、よほどよい回答だったかもしれず、こうして私はここで、須藤先生に謝りたいような気分になっている——、あとでこんなことを言っていたよな、とか、あんなことを言っていたよな、と思って噛みしめていくと、だんだんとナゾが解けてくる。そして、あの発言にはこれを言っておけばよかったなあ！ ということがあとからパツ、パツと出てきて、そのときの空想のなかの須藤先生の耳にぶつけられていく。

思うに、こういう入り組み方をしながら思考しているのは、なぜなのだろうか。どうしてこういうふうな思考にたどり着いたのだろうか。そのところに私は、接近のできなさを感じる。ハイデガーでも、ニーチェでもいいが、そういう人たちについてのいろいろの文章ももちろん読みたいのだが、どうしてこういうふうな入り組み方をしているのだろう、というようなヒミツについて、いわば打ち明けられたようななものかについて、ぜひとも、それはむしろ前のものより、読みたいのだろう、というそんなふうに、私は思ったりする。

こうしてみると、たしかに私、山崎の文章に対して、満腔の賛意をあらわしていると同時に、それは「〔編者注：山崎の文章が〕ニーチェ＝クロソウスキーのある側面をオミットしていませんか？」というコメントにも見えてくるわけです。つまり、「共犯」はどうするんだよ、という問題。自由間接話法的に須藤さんのイイタイコトを言うと、こういうことだと思います。「なるほど、山崎論文は、《永劫回帰》の最強かつ最悪の一貫性によって、最終的に、体現を迫られ、発狂を演出するにいたったニーチェをクロソウスキーにしたがって

描出することには成功している。それは私も賛成！ だけれども、ここで、ニーチェ＝クロソウスキーが書いているけれども、あなたが排除したものがありはしませんか。妹とか母親による一貫性は問題外として排除しても OK だけれど、だけれども——科学の一貫性は、あるいは逆用可能な現実原則は……逆用すること、再利用すること、嘲弄するためだけに奉仕させること³⁾、それができるのではないか。そして、こうした一貫性は、《永劫回帰》の一貫性と共犯関係を取り結ぶことができるんじゃないでしょうか」。こう言っているように聞こえます。

3) 我ながらうまいことを言っている。嘲弄するためだけに奉仕させること、このことの魅力について、私は具体的に一言、よけいなことかもしれないが いいたい心持ちだが、どうしても個人のプライバシーとか、そういうがあるので、できない相談になってくる。ただ一言いえるのは、私の感じでは、嘲弄するためだけに奉仕させるとき、奉仕させられ、はたらかせられた対象は、愛されていないわけではない、ということだ。このことを言い落としておくと、聞いた人が重大なミスをしながら駆け去っていったら、その前に先手を打つというような意味を込めて、ぼくは、このことを全力で言いたいと思うのだ。奉仕させられ、はたらかされた愛されている対象は、そのことでもっていっそう、愛される、そして愛されるべき対象に生成していく。そして嘲弄していた当の人までが、その対象と同じ平面へと落下していき、自分自身をも、そういう嘲弄の対象にされていくとき、その人のリアリティには変化が生じるし、しかもそのことでもって、その人はよりいっそう、愛する、そして愛される人になっていき、この世界に乗り移り、拡張していく。

こう言っている声のまわりで、もっとほかに須藤さんは、ぼくに言いたいことがあるんじゃないかな、それを抑制して語っているんじゃないかな、という感じがあるのでそれがあったらおっしゃっていただきたいのですが……それはともかく、ぼく自身の考えとして、すくなくとも、ドゥルーズとは共犯関係をクロソウスキー（あるいはニーチェ）は結ぼうとしたのではないか。この問いについては私も、共犯関係を結べると思うんですね。つまり、ニーチェ＝クロソウスキーのヴィジョンからいえば、《永劫回帰》の一貫性は体験と体現を迫るものであるけれども、体現された世界を超越論的な世界として展開して、それによって、いずれにせよ、ふつうの意味での差異をとめないながら経験的なものが発生してくるといふ世界観は、純度の落ちたものであれ、それと共犯を結べるのではないか。これは Yes。明確に——Yes ですね。実際、私の文章のいちばん最後のところにも、そのような意味のことを書いたと思います。まあ、匂わせという感じですけど。

しかしだからこそ、私はあの文章を書いた、と言っておきたいです。私が言いたいのは、共犯関係を取り結ぶことができるからこそ、こうした別種の一貫性に完全に取り込まれないようにするために、ドゥルーズとニーチェ＝クロソウスキーを切り離す必要があった⁴⁾

。まずは以上のように、須藤さんのコメントに応答できるかなと思います。

4) あとはつまらないことだが、ドゥルーズのニーチェ解釈は、どうしても、ニーチェのテキストと齟齬をきたすので、そのことが気になって仕方がなかった、ということもある。私はいま、気になって、と書いたけれども、しかしこの気になって、というのは、どの地点からなのだろうか。その地点のいかんによっては、別に、つまらないことではないのではないか。

そして須藤さんに質問があります。原稿①の最後で、共犯可能な一貫性のオプションを四つくらい出してきています。まあ、ニーチェにしてもクロソウスキーにしても須藤にしても、母や妹のような一貫性は問題外だと。それは拒否している。だけれど、すくなくとも共犯関係を取り結ぶことができる一貫性のオプションとして想定されているものがある。たとえば原稿①の 63 ページで、「もしそのような相互協調的ないし相互促進的關係がありうるとしたら、そこにおいては、「永劫回帰」の「一貫性」の相手をなす「一貫性」とは何より科学的世界の「一貫性」でないだろうか」と述べておりますけれども、このときの科学とは、あるいは科学の一貫性とは、どのようなものであると考えているのですか。これを聞いてみたいと思います。今日の原稿②でそれがほの見えてきましたが、もう少し詳しく、考えていることがあるなら、おっしゃっていただければなと思っています。とりあえず以上です。

須藤：最後の質問については、原稿①の一番最後、シュタイナーと間違えていますが（こういう失錯行為というのは怖いですね）、シュナイダーですね、シュナイダーのメタ因果の話。僕は山崎さんが紹介している以上のことは知らないんですけども、要するに、たとえば狂気と最終的に判定されるものが、必ずしも身体的要素に還元できない、カッコつきですが「精神の自立性から生じてくる因果性」みたいなものの可能性を認めるのであれば、これは、僕はニーチェの思想とも共鳴するところがある発想だと思います。つまり、晩年のニーチェが芸術や道徳について述べていることは、芸術も道徳も身体的現象だ、と。ただし、身体に還元されはしない、身体によってすべて説明されるものじゃない。逆に言うと、道徳や芸術が、身体を変える可能性があるんだ、という、そういう考え方が、ニーチェの最晩年の道徳論や芸術論にあると思いますが、ぼくはそれとだいたいぶつながらうる発想かなと思います。いずれにしろ、もしここでメタ因果という形で言われていることが、科学として、より有力なものとして精神医学において地歩を占めうるようなものになっていけば、ニーチェの狂気というものに関しても改めて考えなおす余地が出てくるだろうということです。それはもちろん、クロソウスキーの発想と連動していくだろうと思います。

それから、共謀、共犯の話。クロソウスキーの『〔編者注：ニーチェと〕悪循環』のなかでも、ひとつの大きなクライマックスをなす章は、いわゆる陰謀論ですね。complot という語ですが、これは「陰謀」と訳するのが一般的になっているようですが、しかし con- という

接頭辞を強調するなら、「共謀」と訳した方がいいかもしれません。つまり、今しがた山崎さんのおっしゃった共犯、共闘可能性の問題と、すごくつながっていくことだろうと思います。クロソウスキーが考えている陰謀、共謀というのも——先ほどの山崎さんのコメントの中でもある程度示されていたかと思いますが——、ニーチェが一人だけで行うというイメージでは決してない。この共謀の相手というのを語るとき、特にクロソウスキーは「余剰の者たち (die Überschüssigen)」というニーチェの言葉を引いてきていて、社会からの除け者、余りものたちによる、永劫回帰に立脚した価値の一大転倒みたいなイメージが、クロソウスキーの陰謀論の基本にあります。この辺はバタイユたちとの活動の経験を踏まえて言っていることだと思うんですけど。この観点というのは、クロソウスキーのニーチェ論を論じるときには、より重要視していかないといけないだろうと個人的には思っています。ひとつの文章ですべて言い尽くすことは望みえないことだと思いますので、今回の山崎さんの論文のなかにはそのあたりのことはあまり強く出されなかったのかもしれないと思いますが、そういうある種の共謀論——すなわち、もしも僕のクロソウスキー理解と山崎さんのクロソウスキー理解に少し異なっている点があるとすれば、*surgrégarité*——これは「超集団性」と訳されていますが、ニーチェの言葉をそのまま引くなら「超畜群」と訳すべき言葉だと私は思います——、この「超畜群」というものをどう理解するかということが共謀論と連携している（まあ、近代批判と一緒にしているとは思いますが）、これはすなわち「超人」をどう理解するかということとちょうど表裏をなす事柄なので、この点が私自身の課題でもありますが、クロソウスキーにおける、あるいはクロソウスキーのニーチェ解釈におけるひとつの重要な点、いまなお理解を進めていかななくてはならない重要な論点の一つなんじゃないかなと個人的には思っています。山崎さんの応対を聞かせていただいて、私としては以上のようなことを思いつきました。

山崎: ありがとうございます、応答します。後出しじゃんけんのようになってしまっていますが、須藤さんがおっしゃった共犯の問題系を、ぼくは意識的に切っています。その選択は実は、ニーチェというより、クロソウスキー研究の文脈からなされたことです⁵⁾。それについて、今から述べていきます。

5) ここで私は、なんてカッコつけているんだろう、という気になる。実際は、あの方で出てくる氏原賢人の前で打ち明けられいるように、もつとどうしようもない事情のために選択がなされ、そのことを須藤先生の前で言うことができないので、ここできがでっちあげられている、といった方が正確なように思える。とはいえこれも申し訳ないのだが、でっちあげたらでっちあげられた不思議で、もともとそういうふうに思っていたんだ、とも思えてくるし、そのどうしようもない事情を隠すためにそれが申し分ない理由として今後使えそうだと、というふうにも思えてくるので罪深いものでもある。ただこれは須藤先生への回答のひとつにもなるように思えるのだが——もし私が

ここで、でっちあげていま、当時からその心づもりだったと錯覚しそうになる、この選択理由が、まさに学的一貫性において流通するのだとしたら——しかもあとを読めばわかるように、いかにもこの後出しジャンケンハマトモなので、その公算は高いのだが——、そのときこそ、私のどうしようもない事情のもつ致命的であった一貫性と学的一貫性の、共犯関係ということになるのではないだろうか。このことの意味は重要だし、このことは当日 5 月 15 日にむしろ言いたくもあったのだが、これははたしてぼくは、その通りに言うことができただろうか。おそらく、この言えないということをけっしてマイナスに考えようとししないのがクロソウスキーであり、マイナスに考えてしまうのがこのぼくであり、この違いこそが、本当に、このことを選択の意味なのだろう。いま書かれたこのことの意味は、おそらく伝わらない可能性があり、誤解を招く公算も大きいように思うが、いつかだれかが、十全に理解してくれることを期待しつつ、ここに書き留めておきたい。

たとえばドゥルーズだったら、おそらくこういう共犯の問題系は出てこないと思います。人間のものでも、神のものでも、世界のものでもないようなある一貫性、つまり永劫回帰の一貫性への接近を目的とするドゥルーズは、哲学者であるゆえに、こうした永劫回帰の一貫性を原理とするシステム（超越論的な世界）と、自我の同一性や世界の同一性がそれとして存在するシステム（つまり、経験的な世界）を哲学者の手つきで腑分けしてしまうから、原理として相互にそもそもが違ふから、だから共犯って問題系は出てこない。でも、クロソウスキーだったら共犯って問題系は出てくるんですよ。

そこではたぶん、二つの問題が出てくると思うんですよ。まず、そもそも第一に、共犯するのか、しないのかという問題。そして第二に、共犯するとしても、ないしは共犯可能だとして、須藤さんが書いてらっしゃるように、どのような一貫性とそもそも共犯が可能なのか、という問題。つまり、共犯の程度の問題というのが出てくるんですけれども——これはぼくの気持ちからすると原稿②に対する回答なんですけれども——共犯可能だとしてぼくが回答するとすれば、（これは面白くない回答かなと思いますが）なにと共犯できるかっていうのは個別でしか言えないと思います。学的一貫性と共犯可能、とはそもそも一般的に言えないと思います。たとえば、こういうコメントをしている間、須藤さんとぼくが共犯可能かと言ったら、僕は喜んで「Yes!」なんです。でも、ぼくが知っているようなアカデミズムの人と共犯したいかと言ったら、ぼくは明白に No なので（笑）……マア、そういう問題だと思います。

話を戻します。ぼくの文章では、実は、共犯という問題は、いちばん最後の部分をのぞいてはあまり出てきていない。クロソウスキーにおいてこの側面を切るというのはいったいどうしたことか、というのが須藤さんのツッコミだと思います。そして、須藤さんがコメントでおっしゃっていただいたようなことは、ぼくも須藤さんより見事な仕方ではないにせよ、クロソウスキーが論じるサドと合わせて、漠然と考えてはいたことでした。しかし、別

種の一貫性との共犯関係を意識的に切っていました。それはなぜか。このことをまず述べます。

第一に、自分の気持ちの問題があります。その戦略って、ごくごく単純かつ素朴な感想として、別の一貫性、クロソウスキーがいう「日常的記号のコード」を、逆用するとしても、ごく一部の人たちが「ぼくたちは逆用しているよ」って言っているだけで、そもそもこれは、どのような社会体制、政治体制であれ、根本的に許容するような保守性を招きかねないと思うからです。これは、ニーチェ＝クロソウスキー、そしてクロソウスキーが論ずるサドに対する批判になりうると思います。つまり、我々が逆用しているからして、すでに人は、我々に奉仕しているのだ、と勝手に言っても、それは一部の人が勝手にそう思っているだけで——まあ、そう思っている連中たちのなかの世界にいないと、ただの「負けるが勝ち」みたいなロジックになるかなと思うわけです。逆用はごもっともだし、逆用する連中を増やすことがクロソウスキーの論ずるサドの目的だったとしても、やはり、日常的一貫性を利用してやっている、と、そういう連中が勝手に思っているだけ、とともれる。これはイヤですね、ぼくは。だから、ぼくは意識的にこの側面はあまり書かないようにしている、ということは気持ちの面で明白にある。ぼくはむしろ、新しいコードをつくったり、書き換えたり、物差しを自分でつくりだしたりするほうが好きです。こうしたもろもろに対して須藤さんは、この側面はどうなったんだ、とすぐれたクロソウスキーの読み手として反応されたんだ、と、ということだと思うんです。

だけど、ぼくがこのロジックを嫌いだ、ということだけではなくて、ちゃんとクロソウスキーに即してみても、この「負けるが勝ち」みたいな、あるいは日常的な一貫性、既存の一貫性は温存しておいて、それをひそかに我々は嘲弄して、共犯しているんだぜ、みたいな陰謀論的ないし共謀論的論理に対する批判は、彼においても、一応書き込まれていると思います。それは具体的には、クロソウスキーにおけるフーリエの側面をどのように理解するのか、ということにかかっているのだと思いますね。これはあまり掘られていない問題なんだけれど、それというのはこの問題は、クロソウスキーのメインではないんですよね。

このフーリエの問題は、クロソウスキーのなかに一瞬だけ現れて消えていくように思えます。まず、69年5月31日の『ル・モンド』誌にクロソウスキーによるベンヤミンの回想録が載るのですが、そこで、情欲の程度による階層化に置き換えることで、社会階層を撤廃し、情欲を抑えつけるのではなく、それを繁茂させ、相互に交換することを可能にするような、フーリエのファランステールのベンヤミン的バージョンのごときものを彼から聞きましたよ、と回想録で述べています。前年に五月革命がはじまり、クロソウスキーも学生運動に連帯を表明する文書にデュラスやラカン、サルトルなどとともに署名し、革命を支援する態度を表明している。こうした革命的な機運のなかで、ベンヤミンから聞いたユートピアの実現可能性を、目下の政治情勢のなかに見て、こんなことが書かれる。『生きた貨幣』(1970)からの引用です。

今日では、産業の諸条件がそれ自体で古い社会階層を一変させ、新たな社会階層を増殖させている。そして一方で、全般的に見て、若い世代がもつ実験的な精神・感覚は、はるかに大規模な集団の数々を、このような「フリーエの」計画へと牽引していくであろう。

そしてこのフリーエの計画というのは、『生きた貨幣』（1970）と同年に発表され、74年に改稿され収録される「サドとフリーエ」では、須藤さんがまとめてくださったような、ニーチェを通して、ないしは、『プロンプター』を通して、日常的な一貫性とのある種の共犯関係を結ぼうとするといったようなサドの計画——しかもこのテキストでそれは、明らかにニーチェの先駆として扱われています——が、フリーエと対比されるかたちで、次のように批判される。いま、この評論を全訳していて、試訳になりますけれども、そこから長くなるけれども、引用してみます。

「サドの」「犯罪愛好者協会」は諸制度を転覆させる必要はない。というのも、諸制度は当の秘密結社が存在してしまっているというまさにそのことによって、すでにして転覆させられているからである〔山崎注：ここでは、現実原則を《永劫回帰》の一貫性に奉仕させようとするニーチェと同じロジックが見えます〕。

しかし、フリーエが「サドの」無神論哲学から訣別するようにして、彼が訣別せんとするのは、まさにこの秘密結社という考え方からなのである。というのも、〔秘密結社の〕秘密性はある時点では有効であったのだが、この秘密性は、それが闘わんとする当のものによって、それ自体が規定されてしまうからである。〔……〕それゆえ、これはサドが絶対的に拒んでいたことであり、彼が気にもかけなかったことだけでも、フリーエにとっては、情欲^{パッション}に固有の論理にしたがって言語を再構成してしまうこと、そうして、〔サドの〕論理的な言語が伝達不可能なものにとどめていた異常性のかずかずに、理解可能性を回復してやるのが重要なのだ。まさにこの意味において、倒錯者は倒錯者であることをやめてしまう——全面的な怪物性は怪物的であることをやめる。そして、共存可能な諸力がぱっと咲き乱れる。まさにこれこそが、フリーエによる、〔既存の〕諸制度の実際上の、そして肯定的な転覆なのだ。ここでは既存の諸制度は、サドにおける社会描写がそうであるように、もはや倒錯のかずかずに「組織し」てはならない。むしろ今度は、倒錯のかずかずにそれらにふさわしい諸制度を自身のために創りださねばならないのだ。

この文章ってやっぱり、クロソウスキーが過去に行っていた既存の一貫性との共犯の戦略に対する批判をふくんでいるように思えますよね。つまり、サド（ないしはおそらく、須藤さんが想定するようなニーチェ＝クロソウスキー）によれば、どんな社会体制であれ、どんな日常性であれ、かならずそのもとでは、われらの異常性が成立してしまっているからには、

すでにして、この社会体制、日常性は転覆されてしまっているんだということになる。しかし、(クロソウスキーによれば) フーリエはこう答える、既存の一貫性を前提にしているからこそ、我らこそが少数派に——ニーチェ＝クロソウスキーのいう、須藤先生がおっしゃっていただいた「余剰の者たち (die Überschüssigen)」に——なってしまうし、ないしはヒミツ的になってしまう、そういうふうに規定されてしまう、と。日常的記号のコードの方が、ある意味で、異常性に先行してしまっている。だから、実際の勝負には負けているのだ、と。だからフーリエというわけですね、むしろ我々の倒錯のかずかずに適合した諸制度を創りあげなさい。こういう側面があるから、僕はドゥルーズとクロソウスキーを切り離しているし、共犯っていう関係を容れないわけです。

そして実際にクロソウスキーが「サドとフーリエ」で問うのは、何でこんなことになっちゃうのか、ということです。答えは、「相互交流するという精神の特性に根ざしたエコノミーの体制」がないから、つまり、既存の経済構造で考えちゃっているから、サド的な、ないしニーチェ的な特権階級は、一極に集中せざるをえなくなっちゃうんだと。経済的に考察されるのではなく、精神次元での、パッションの交換を旨とするような、パッションの強度の相互関係を下部構造とするようなこのエコノミー体制、ないしフーリエ的な情欲を下部構造に置いたエコノミーが主流になったとしたら——これこそが革命の機運のなか、クロソウスキーが空想したことでした——、むしろあらゆる場所で、倒錯性が咲き乱れる。けれども、この側面というのは、「サドとフーリエ」を社会に対してより適応させて書かれた『生きた貨幣』のいちばん最後では、「ちょっとまだ先のことだよ」みたいなニュアンスになって、終わってしまうんです。

つまり、革命においてたしかにフーリエの計画の実際の実現はほの見えてきたし、諸制度をつくりだせそうに見えたのだけれども、やはりまだ先だと考えているんですね。それが実際に実現するそのときまでは、サドの怪物性が、既存の産業体制 (マルクスのエコノミー) によって規定されることで、逆説的に、産業の利益となってしまう、というこの共犯構造こそが主流になってしまうぞ、と。そして実際、大森晋輔さんの研究がいうように、これ以後、画家として生涯を過ごすことになるクロソウスキーが用いるロジックも、あくまで彼の言葉を借りればですが、「ステレオタイプを批判するために、ステレオタイプを並外れたまでに遵守することで、ステレオタイプを超過すること」という戦略です。つまり、ステレオタイプとの共犯関係、サド的、ないしニーチェ的な共犯のロジックが前景に出てくる。ただ、実際のクロソウスキーの絵画を見たら、ステレオタイプを遵守していたのかはおおいに疑問なんだけれども⁶⁾、であるからして、すくなくとも 70 年に一瞬かいま見られたフーリエ的な側面が最終的に消滅してしまっただけに見えるということは、即断は許されないと思いますが、そういうふうに見える側面はあるように思える。ぼくはこのフーリエの方を念頭においているから、ドゥルーズとも切っちゃうし、共犯を切っちゃっている。こういうふうに言えると思うんです。だから意識的に切っているし、クロソウスキーのニーチェ論っていうのはたしかにサド的な共犯のロジックの側面はあるんだけど、フーリエ的な側面を

念頭において、強烈な思考の一貫性を強調しているし⁷⁾、先の引用にもありますように、ぼく自身、それがそれ特有の言語をもつにいたるまでそれ自体で展開しようと試みているんです。もちろんあの文章のあとにぼくのクロソウスキーのフーリエ論が続くっていう、そういう見込みであれを書いていますし⁸⁾、この文脈を理解していただくと、納得していただけののかなというふうに思います。

6) ということは、クロソウスキーの絵画を、画家自身が述べていたロジックとは別の、おそらくはフーリエ的な企図によって、観る道が拓かれる、と、こういうことが可能であるのかもしれない。

7) またそもそもが、共犯ということがいえるのは、体験や異常性の強烈さがあってからの話である、ということは何度強調しても強調しすぎることはない。思考の極限的な一貫性によって、自我が自我を締め出すための「絶えざる闘い」にニーチェが導かれることがなければ、そもそも彼が、共謀というヴィジョンが描くこともなかっただろうし、あるいは《ロベルト》という「あの状況、あの身振り」が、あらゆる「ひとつの状況、ひとつの身振り」と等価になることで、思考それ自体の一貫性によって自我がはじきとばされる体験がなければ、そもそもクロソウスキーは、そのシミュラクルを生み出すことで共犯しようと発想することもなかったであろう。この異常体験→共謀という順序については、当り前ではあるが、抑えておく必要がある。

8) ただ現在（2023年3月）、わたしはクロソウスキーのサド論の検討を行っているために、わたし自身が目下、ここで回答しているぼく自身というよりは、ここで登場してくる須藤訓任氏の方に、より近い場所にいるような気がしている。

ただ、もちろん現状の研究段階、あるいはクロソウスキーの生涯全体からみたとき、このサド的な共犯の問題が優勢であることはぼくも否定できないと思う。つまり、須藤先生が書いたようなクロソウスキー理解の方が正しいと思う。というより、スポットライトの当て方の違いなのかもしれない、といった方が（ぼくのためには）いいのかもしれませんが。サドだけで全部いくのではなくて、別の方向にスポットライトを当てようとしているから、結果的に、ぼくのニーチェ論である「《永劫回帰》の体験と体現」もああなっているし、これからぼくの書くものもそうなっていくというふうになるよ、と——そうヴィジョンを示しておきます（笑）。これで回答になったかなと思います。

山崎雅広「《永劫回帰》の体験と体現」へのコメント
——ニーチェを読むドゥルーズと、ドゥルーズを読む私たちについて——

氏原賢人

※本文中で参考文献を指示している場合、取り立てて書名を表記していないものは『ドゥルーズと革命の思想』、以文社、2022年からの引用である。

※また、本発表ではドゥルーズの諸概念を前提知識として話を進め、ドゥルーズについての文献学的な議論を足早に通り過ぎることになる。しかしそれは、ドゥルーズ哲学についてのいくばくかの知を共有したり伝達したりすることが本発表においてはさして重要ではなく、むしろそれらを脱ぎ捨てて、素手でドゥルーズに触れるという一か八かの試みを——私と参加者の皆様とで——共にしたいと願っているからである。したがって本発表とそれに続くディスカッションでは、ドゥルーズの諸概念についての些末な議論は脇に置いて、より本質的な問題の方へと力を集中させていければと思っている。

★★★

……だがしかし、真の哲学者は——私たちにはこう思われるではないか、友らよ？——、〈哲学者的でなし〉に、〈賢明でなし〉に、なによりもとにかく利口でなしに、生きるものなのだ。しかも彼は、人生の凡百の試練と誘惑に立ち向かう重責と義務を身に感じるものである。彼らは不断におのれを賭けて冒険する。勝算のおぼつかない賭けにさえも、身を投じる……。

知識と能力のあいだの裂け目は、おそらくひとが考える以上に大きなものであり、不気味なものであろう。大きな能力をもつ者、創造をなす者は、おそらく無知なる者でなくてはならない。

——ニーチェ『善悪の彼岸』

★★★

1

例えば私たちがある偉大な小説に出会ったとき、そこで描かれる人物の体験や生がもはや彼だけのものではなく、ほかならぬ私たち自身のものでさえあるのだ、と、そう思えてならない時がある。そんなとき私たちは、私たちの孤独な生が、しかしその孤独を通して誰か他者の生に触れることができたのだということを確信し、時にはこの体験によって救われさえするのである。

もちろん突き詰めて言えば、そんなことは決してありえないだろう。ベルクソンが述べて

いた通り、私たちが真に他者の持続に——すなわち、他者の生それ自体に——ふれうためには、私たちは彼の人生をまるごと体験しなくてはならないのだから¹。それでは、この確信にも似た手ごたえは何なのか？——このような問いにこだわりぬくことは、この問いが一見してあまりにも個人的な確信にのみ依拠しているかのよう²に思える以上、この上なく困難なことであろう。それでは私たちは、このような問いを棄却しなくてはならないのだろうか？ いや、むしろ私たちは、あらゆる「哲学的な」武装を脱ぎ捨てて、いわばひとりの「無知なる者」として、この問いをこそ生きなくてはならないのではないだろうか？ というのも、もしもこの問いを生き抜くという道が残されているとするなら、おそらくそれはすでに語られたあらゆる思想や教説に先立つそれらの「根源的始点」へと、言いかえるなら、〈哲学〉と〈哲学以前のもの〉とがせめぎ合う臨界へと、私たちを導くはずなのだから。そして私たちが信じるところによれば、このような試みこそがまさしく、おのれを賭けて取り組むに値する唯一の試みなのだ。そしてさらに言うなら、このような困難な問いへと私たちを誘惑し続けたのは、〈哲学〉と〈哲学以前のもの〉との臨界であらたに哲学を再発明しようとした、ドゥルーズその人ではなかっただろうか？

2

本発表における私の目標は、山崎雅広が試みたドゥルーズへの批判に対して、ドゥルーズ研究者として、しかし彼の文章への最大限の誠実さと敬意をもって応答することである。ただし鹿野祐嗣が指摘しているとおり、山崎の批判はドゥルーズ哲学にのみ向けられたものではもはやなく、突き詰めて言えば「個々の体験や事例を包摂できる理論の普遍性を持ち場とする哲学という試みそのもの²」にさえ向けられたものである以上、必ずや私は私自身を差し出して、哲学という営みそれ自体の意味を私なりの仕方で問い直すことを余儀なくされるだろう。

山崎がその「^{エキセントリックな}中心から離れた」文章の中で問いかけているのは、果たして私たち読者も、クロソウスキーのように、あるいはクロソウスキーを模擬する山崎のように、「バカ」になることができるだろうか？ ということであるように思われる³。ふと思いついたような調子

¹ Cf. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1889, p. 141. なお、『試論』のこの一節に着目している興味深い研究として、氏原賢人、「〈生きる私〉の探究としてのベルクソン哲学とその文学的射程」、東京外国語大学卒業論文、2018年およびその重要な一部分を要約した、氏原賢人「ベルクソンにおける「存在論的」領域としての過去と他者の問題——初期ドゥルーズの思索から出発して——」、『In·vention』、第7号、早稲田大学文学研究科、2019年を挙げたい。これらの思索を貫いているのは「他者の生を生きることはいかにして可能か？」という切実な問いであるが、この問いはのちに然るべき仕方で、その先で待ち受けるドゥルーズの「永遠回帰の経験論」と出会うだろう。

² 鹿野祐嗣、「編者による序文」、15頁。

³ 余談であるが、たとえば山崎が用いる一人称にブレがあるのを発見したとき、私たちは彼がまぎれもなく「バカ」であることを確信する。基本的に用いられる「私たち」に並んで、時折現れる「我々」や「私」、「ぼく」などの複数の一人称は、学術論文という枠組みには決して収まらない山崎の疾走と跳躍の痕跡であり、その時々彼の思考の強度とリズムを伝

で——それゆえに、私の心には一層強く刻み込まれるのだが——、山崎は以下のように問いかける。「たとえばニーチェが自らをディオニュソスと、シーザーと、ワーグナーと、それからそれまではひたすらディオニュソスと対立させられてきた十字架に架けられし者と称するとき、それは比喻ではなく、彼の哲学の——だが、それは哲学なのだろうか？哲学はそこまでいけるのだろうか？——、《永劫回帰》の帰結である⁴⁾。クロソウスキー - 山崎によれば、ニーチェの晩年の狂気とは、彼が啓示の体験のなかで受け取った《永劫回帰》の思想の「明晰な (lucide)」帰結である⁵⁾。そうであってみればニーチェは、彼自身の思想を体験し、体現した者であるということになろう。そして、このような思索を踏まえてクロソウスキーは、64年のニーチェコロックにて、「私、ニーチェは (moi, Nietzsche)」と言ってドゥルーズやレーヴィットの面前で発表を行い、まさしくニーチェになりきることで、永遠回帰へのおのれを賭けた接近を果たした。そして山崎は、このようなニーチェ - クロソウスキーとともに昂揚し、笑いながら、哲学という営みを試すのである——はたして哲学は、ここまで来られるだろうか？

このような試練は、理性や知性を専らのエレメントとし、普遍的なものの価値をほとんど疑うことのない哲学にとって、極めて致命的なものであろう（現に現代哲学は、時としてニーチェという「事件」を迂回する仕方歩みを進めることもあった）。しかし、もしもその熱気に浮かされてしまったなら、哲学はこの試練を生き抜かねばならない！ たとえその体験が、私たちをして「無知なる者」たらしめるとしても、その問いかけに対して誠実でなくてはならない！ ドゥルーズや、彼が敬意を表した一部の哲学者たちであってみれば、実際にこのように語ったかもしれない。というのも、彼らはむしろニーチェ（とクロソウスキー）に対して最大限誠実であらうとすることのなかで、自身の哲学を生み出したのだから⁶⁾。

えている。

⁴⁾ 山崎、206頁。なお、傍点は引用者による。

⁵⁾ とはいえ、ニーチェの狂気の手紙の中にこの上なく明晰な思想の体現を見るというのは、同時に鋭い観察眼の賜物でさえあると言ってもよいかもしれない。私の目からしても、そこにはある種の思想の「完成」を認めたくなるような、もはやいかなる他者の介在をも求めてなどいないかのような、自己完結した態度をみてとることができる。そこにいるのは本物の狂気を目の前にして、ひとり自身の思想の帰結を堪能するニーチェの姿であると言ってもよいのかもしれない。しかし、もしもわたしたちがニーチェの「演技症」を重要視し、このような態度があくまでも多かれ少なかれニーチェによる「演技」であったのかもしれないと考えるなら、事情はそう簡単ではなくなるだろう。クロソウスキーの言うように、ニーチェが自分を「見世物」にすることができたのは、彼が「自分の発言を誰も信じないと知ってい」たからであるとするなら、少なくともニーチェは、彼の発言を受け取り、まごつき、面食らう友人をある意味で必要としていたということになる。それはちょうど演劇が、舞台の上で完結し自己完結したものであると同時に、舞台を眺める無数の観客の眼差しを必要としているのと同じことである。そうであるならニーチェは、自身の狂気の真正性を享受するために、その狂気を外側から眺める他者と、この他者との距離とを必要としていたのかもしれない。

⁶⁾ たとえば、ドゥルーズがクロソウスキーに宛てた以下の手紙を参照。「親愛なる友へ、[.....] あなたのことをよく考えており、『ニーチェ [と悪循環]』を最近読み返しました。

解釈と批判は、常に歴史的な文脈のなかで——時にはそれに抗して——行われる。そのためここでは、山崎のドゥルーズ批判を見るまえに、とりわけ彼が依拠している鹿野によるドゥルーズ研究の功績と、彼以後のドゥルーズ研究の趨勢を確認することにしたい。

鹿野のドゥルーズ研究の最も大きな功績の一つは、ドゥルーズ哲学のもつ体系性を指摘したことにある。鹿野はいう、「たとえその体系がカオスモスの体系であり、その一貫性が混沌・^{カオス}彷徨^{エラン}としての一貫性だとしても、『意味の論理学』は、一つの完結した体系性をもっている。これは『差異と反復』に関しても同様である。そうした意味でドゥルーズは、当時としては珍しく、明確に体系の哲学者であったと言える⁷」。そして鹿野はその浩瀚な研究書の中で、まさしくこの体系を隅々まで踏破し、秘められた隠し通路の数々を発見して、その地図を作成していくこととなる。

このような鹿野の研究はまさしくひとつの画期となって、それ以後のドゥルーズ研究の方向性を規定している⁸。それは例えば、すでに発表を終えた飯野の研究を見れば明らかであるが、私たちは殊更にドゥルーズ哲学の体系性を意識し、あらゆる概念や問題系を、その体系の中で有している意義に即して思考してきたのである⁹。そして山崎の批判も、それがドゥルーズの普遍的な射程をもった存在論としての永遠回帰思想に向けられている以上、その確固たる体系性を前提としていると言えよう¹⁰。

もちろん本発表も、基本的にはドゥルーズ哲学の体系性を前提とし、その内部で思考を展開していくこととなる¹¹。しかし、その体系の内部にとどまり、永遠回帰の一貫性をすべて

私の敬意は絶対的で、絶大なものです」(Gilles Deleuze, *Lettres et Autres textes*, éd. préparée par David Lapoujade, Minuit, 2015, p. 59)。また、のちに見るとおり、ドゥルーズにとってニーチェという哲学者が特権的な地位を占めていたということは疑う余地のない事実である。かれはいう、「ずっと後になってから読んで、そういったことのすべてから僕を救い出してくれたのはニーチェだった」(Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, 1990, p. 15)。

⁷ 鹿野祐嗣『ドゥルーズ『意味の論理学』の注釈と研究：出来事、運命愛、そして永久革命』、岩波書店、2020年、566頁。

⁸ 実際、鹿野の研究が、私の研究と人生に対してもたらしたものの大きさは計り知れない。この点については、いくら強調しても足りないだろう。

⁹ また、本発表は飯野の重厚にして典雅な研究から多くの刺激を受けてきた。この点を併せて記したい。

¹⁰ ところで山崎は、ドゥルーズの存在論的な永遠回帰解釈の由来を辿るために『ニーチェ』と『ニーチェと哲学』にまでさかのぼっているが、本発表では基本的にドゥルーズの第一の主著である『差異と反復』に分析を集中させることにしたい。その理由は、第一に端的に言って私にはそのための十分な備えがないからであり、第二に私が、「ドゥルーズがニーチェについて何を語ったか(いかなる解釈を提出したか)」ということとは全く無関係な仕方、ドゥルーズとニーチェの関係を再発見したいともくろんでいるからである。この点についてはのちに明らかになる。

¹¹ 勘違いを避けるために申し上げておくが、私もまたこれまでの研究においてはもっぱら

の前提として話を進めるかぎり、提起することのできない問題が少なくとも一つあるように思われる——すなわち、そもそもドゥルーズが提示する永遠回帰思想の真正性を保証しているものは何なのか？ あるいはより端的に問うなら、どうしてドゥルーズは、自身の哲学体系の核に、ほかならぬ永遠回帰を据えたのか——それが、(山崎の言葉を借りるなら)「哲学史の鬼子」であることを知っていながら？ もしも山崎の批判が正しいとするなら、ドゥルーズは、ニーチェが自ら体験し、またクロソウスキーが《神トイウ悪循環》なる概念装置を案出することでそれに対して最大限誠実であろうとした永遠回帰を、「手回しオルガンの歌」にしてしまったということになる。すなわちドゥルーズは、体験としての永遠回帰への「内在的視座を放棄して」、「傍観者のように、外側から〔永遠回帰の〕円環を語っている」ということになるのである¹²。さらに私たちはここで、翻ってドゥルーズの読者たる私たち自身についても考えてみることができよう。はたして私たちは、ドゥルーズと共に、啓示の体験という形でニーチェに刻み込まれた永遠回帰を不用意にも漂白し、この世界一般の(秘められた)真理として流通させてしまっているのだろうか？ あるいはさらに悪しきことには、その真理を人知れず所有しているということで卑小なエリート主義に陥り、あたかも自分たちはその真理を知り尽くしたかのように、それによって自分たちはその真理から自由であるかのように振る舞っているのだろうか？ そうだとしたら私たちは、山崎が述べているのとは別の悪しき意味において「バカ」であることになろうし、「腐臭をまとったアカデミズムの、「哲学の労働者たち」であるに違いない¹³ (実際山崎も、まさしくこの点

ドゥルーズ哲学の文献学的な注釈に取り組んできたし、この文脈のなかでなおも果たすべき仕事が残されているのを感じている(たとえば、氏原賢人「ドゥルーズ『差異と反復』における思考の問題：「脱根拠化」としての思考から「普遍的な脱根拠化」の存在論へ」、『年報地域文化研究』、東京大学大学院総合文化研究科、2022年を参照)。しかし、本発表を終えた後の私が、果たしてどれほどこの仕事に取り組むべき人間として適格であるのかは甚だ疑問である。

¹² 山崎、164頁。とはいえもちろん、ニーチェの思想を自由勝手に読みかえたとして、それが必ずしも批判されるべきことかといえ、そうではないだろう。それほどまでに、ニーチェの思想は矛盾や断絶、そして謎に満ちているし、そういった意味では誤読を誤読として断定する基準さえ定かでないようなところがある。とはいえ、かくして正誤の指標を失った無数のニーチェ論が、「みんなちがってみんないい」的な「平等」を享受するかと言えば、それは間違いなく楽観的すぎる誤解である。「正確さ」というヒエラルキーが失墜したのなら、その後ではそれとは別のヒエラルキーが——すなわち、その論に漲るパッションや「強度」に従って思考を判定し、区別する別の指標が——要請されるというのは、ありそうな話なのだ(言うなれば、ニーチェという自由をいかなる仕方で享受するかという点をめぐって、ニーチェを論じる思考の「強度」は試されているのである)。そして山崎は、間違いなくそういった判断基準に即してドゥルーズを評価し、批判している。いわばドゥルーズ哲学は、その強度において試されているのだ。だからこそ私は、山崎の文章に対して、自身の強度によって(「おのれを賭けて」)応答しなくてはならないと強く感じている。

¹³ 山崎による「ドゥルーズ主義者」への痛烈にして愉快的批判を見よ。かれはいう、「つまるところ、ドゥルーズの言説は、ツァラトゥストラが批判している者たちがボヤいていたようなフレーズ以上のものではないのである。そして、ニーチェ的な問いを発するとしたら、この種の歌に魅せられ、集まってくるのは、一体どんな種の人間だろうか(腐臭をまとった

について痛烈な問題提起を行っている)。この問いに答えを与えることは、本発表の最終的な目標の一つとなるだろう。

4

これまでの文章ですでにふれたとおり、山崎がドゥルーズ哲学に向けた最大の批判は、ドゥルーズがニーチェの永遠回帰の体験の外に立って、それを存在論化してしまったということにある。それはたしかに、ドゥルーズ哲学の本質を捉えた批判に違いないのだが、私としてはここで一度立ち止まってみたい。というのも、私たちがドゥルーズの存在論について語ろうとするとき、少なくとも二つの水準で、永遠回帰の経験論（超越論的経験論）に身を移すことが——あるいは、遡行することが——不可欠であるように思われるからである¹⁴。

(1) まず、山崎も引用している箇所からも明らかなように、ドゥルーズの存在論においては、常に部分は全体に先行し、また生成は存在に先行すると言われる。したがって『差異と反復』の世界において、理念と強度という二つの超越論的審級は、つねに個々別々の部分の変容によって絶えず姿を変え続けているのである（だからこそそれらがその全体において眺められたとき、強度と理念にはそれぞれ「共含 (complication)」と「交錯 (perplication)」という概念が与えられることになる)。そして超越論的経験論とは、このような理念と強度の交錯と変容を、ローカルな個体の観点から眺める議論にほかならない。すなわちそれは、私たちが謎めいた徴を放つ未知の対象と遭遇し、それによって感性をはじめとする諸々の能力を「新たに生じさせ」て刷新し、その結果日常的な再認とは全く別のモデルに属する「思考の超越的行使」を駆動させるに至るプロセスを描き出しているのであるが、別の言い方をするならこのプロセスは、私たちが胚胎している強度、すなわち不定形なポテンシャルエネルギーが他の対象¹⁵のそれと共鳴しあうことで荒々しい火花を散らし、それと連動してそれぞれの理念的な構造が互いと掛け合わせられることによって、私たち自身が今あるのとは別のものへと変身する過程を指し示しているのである。あるいはより端的に、超越論的経験論とは、遭遇から始まる目くるめく「思考」のドラマの中で、経験的な諸対象が自身の内在的な根拠を変容させる「脱根拠化」のプロセスを指しているといってもよい。なにとはともあれ、ドゥルーズが以上のような思考のプロセスを「〔諸理念の〕根源的始点」と呼んでいるのは、それがまさしくあらゆるローカルな次元で、すなわち全体に先行する部分の水準で、理念を変形することでそれを新たに創造する「フィアット」を——すなわち、「在れ」と言い

アカデミズムの、「哲学の労働者たち」)！？ ああ、嘔吐、嘔吐！ とニーチェなら叩きつけるように書くだろう」。(山崎、168-169 頁)

¹⁴ 本発表は以下で、永遠回帰の存在論としての「存在の一義性」についてたくさん議論することになる。しかしながら、紙幅の関係上、というよりはむしろ私自身の能力不足のために、ドゥルーズが存在論という哲学史的文脈のなかで——スコトゥスとスピノザ、そしてニーチェを独自の観点から引き合わせつつ——何を語ったかについては、ほとんど何も語ることはできない。

¹⁵ それは時に魅惑的な恋人であろうし、また時には前衛的な芸術作品や感性の実験をもたらすドラッグでさえありえる。本シンポジウムの冒頭を飾った飯野の発表を想起せよ。

放つ神秘的な命令を——示しているからにはほかならない。そしてこのことからしても、ドゥルーズの経験論が描き出す体験の契機が、存在論的な全体性に対して、ある側面で先行しているということは——あるいは、普遍的な存在論が各個体の経験論を前提としているということとは——明らかなのである。

(2) 以上で私たちは、脱根拠化としての思考について見てきた。ところで、すでに多くの論者が強調しているとおりの、このような思考のプロセスこそが、『差異と反復』の主題をなす「差異あるものの永遠回帰」の内実にはほかならない。すなわち『差異と反復』とは、神、世界、そして自我の同一性を破壊し、つねに予見不可能な仕方ですべて新しいものを創造する永遠回帰の運動を描き出そうとする書物なのである¹⁶（このとき思考はもはや認識論的な枠組みを飛び越えて、存在論的な創造の運動を意味することになるだろう）。そして、このような運動が「永遠回帰」と呼ばれ、この書物のなかでその絶えざる反復が論じられていることから明らかなように、ドゥルーズによればこのような創造の運動に終わりはなく、永遠回帰はつねに「未来 (avenir)」に属している。これを踏まえて、ドゥルーズがこのような反復をいかなる原理によって説明しているのかを見ていこう。例えば超越論的经验論の見地に立つなら、ひとりの人間が成長するなかで様々な「習得」の体験を経て自身の身体感覚や言語感覚を刷新させるということとして、あるいは自分の心のありようを変えるような数々の心的体験を生き抜いていくこととして理解できるだろう。しかし、すでにふれた諸々の理念の「交錯」について考えることで、私たちはそれとは異なる仕方ですべての反復としての永遠回帰を説明することができる。ドゥルーズはいう、「諸理念、すなわち諸理念の区別は、変化性という諸理念のタイプとも、それぞれのタイプがほかのタイプに浸透している仕方とも、切り離しえない。我々は以上のような理念の区別的かつ共存的な状態を指示するために交錯という語を提案しよう¹⁷」。このように諸々の局所的な理念は、互いが互いから区別されていながら、他方で互いが互いと共存しているのである。そしてそればかりか、この箇所ですべてが、区別されながらも共存しているという状態を指す「交錯」を、諸々の理念の「変化性」にまで結びつけていることに注意したい。要するにドゥルーズによれば、諸々の理念が互いに不可分な仕方ですべて共存しているのと同様に、それぞれを変容させる脱根拠化の契機もまた分かちがたく「交錯」しているのである。たとえばドゥルーズは以下に示す箇所で、脱根拠化の契機を「骰子振り (骰子の一振り)」と呼びつつ、その反復を「交錯」の源泉に位置づけている。「しかしながら、複数の骰子振りがある。骰子振りは繰り返されるのである。[.....] このような意味において、問いと不可分の反復は諸《理念》の「交錯」の源泉にあるのだ¹⁸」。

以上の議論を私たちの文脈で考えなおしてみよう。ドゥルーズによれば、諸理念の脱根拠化は、諸理念が交錯している以上、それと同様に交錯している。すなわち私たちの被る変身

¹⁶ Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 4. 以下 DR と略記。

¹⁷ DR, 242.

¹⁸ DR, 259.

の契機は、もはや単に個別的なものではなく、共存する諸々の理念の変形を惹起し、それらと共振し合っているということになる。このとき私たちは、ある偉大な文学作品を創造するという作家の「思考」がそれを手に取った読者の「思考」を惹起し、さらにこの読者が何か別の作品を創造することでその衝撃に応えていく、という、まさしく脱根拠化としての思考の連鎖を想定することができるだろう¹⁹。このような意味で私たちは、私たちが順に燃え上がらせ、そうすることで私たちを変容させていく「狐火 (feux follets)」のなかで、あらゆる他者と——いやそれどころか、絶えざる変革の運動を生きるこの世界の全体と——分かちがたく結びついているのである。だからこそ、本発表が論じてきた思考の運動は、これらの諸理念を変容させる「脱根拠化」の運動として語られるだけでなく、多数多様な脱根拠化の総体が描き出す「普遍的な脱根拠化」としても語られることになる。そして、このような個々別々の局所的な脱根拠化から始まり、存在論的な射程を持つ「普遍的な脱根拠化」へと至る道程のなかにこそ、永遠回帰の経験論から出発し、その帰結として到来する「存在論的な永久革命」としての存在論へとたどり着く秘められた通路を見出すことができるだろう。いわば私たちは、おのれを賭けた変身の体験を生きることのなかで、「永遠回帰」という名の不調和な交響曲を自らの手で奏でているのである²⁰。

5

ここまでで私たちは、『差異と反復』の体系性に可能な限り忠実な仕方で、二つの水準において超越論的经验論の議論が永遠回帰の存在論にある側面で先行し、それを基礎づけているということを見てきた²¹。そしてその結果、ドゥルーズがその哲学体系において、必ず

¹⁹ もちろん、かくも美しい山崎の文章の冒頭を想起してもよい。「私たちが熱に浮かされて、なにか自分でももちろん聞き手にとってもよくわからないものを語るとき、その内容はわからなくても、それがよほど身に染みた体験に根ざしているのだろう、ということが感電するように相手に伝わってしまうことがある、ということを私たちは知っている」(山崎、122頁)。

²⁰ もしくはドゥルーズに倣って、このような永久革命としての永遠回帰を「祝祭」にたとえてもよいだろう。「だからこそ諸々の真の革命もまた、祝祭の空気をまとっているのである」(*DR*, 344)。

²¹ このような主張をするとき、ある反論が寄せられるであろうことを私は知っている。すなわち、ドゥルーズ哲学の体系に即して考えるなら、思考の契機を経る諸々の個体は、他方で(内的な)発生のプロセスによってもたらされているのだから、経験論と存在論のあいだにはむしろ、互いが互いを基礎づけ合う循環の関係を見て取らなくてはならない。このように主張することは、ドゥルーズ哲学それ自体に即して考えるかぎり、全くもって理に適っている。しかし私は、このときドゥルーズ哲学について語る私たち自身が、二重に分裂してしまっているということに注意を向けたい——すなわち、ドゥルーズ哲学の全体をその外から俯瞰する私たちと、体験の契機を手がかりとして、ドゥルーズ哲学の内部で自我と世界の変容の只中にある私たちとに。そして以下で私が論じるところによれば、前者の鳥瞰的な視点——繰り返しになるが、山崎の批判は、永遠回帰の思想に対してこのような視座を用意したということに向けられている——がそれ単体では不可能である(もしありうるとしても、それはせいぜい「手回しオルガンの歌」でしかありえない)。要するに私たちがこの「振れた

しも永遠回帰の体験的な側面を無視してはおらず、『差異と反復』のなかには山崎の言うような「ニーチェのゴール地点（差異）から出発してスタート地点（同じもの）を見出す」という「逆向きの運動」だけがあるのではなく、むしろ経験的な世界のなかで不意に法外の体験に襲われ、差異あるものの永遠回帰の運動へと開かれていくという、いわば「順方向の運動」が確固として存在していることを示すことができた。

これで私の目標は十分に果たされただろうか？ 答えは否である。というのも、私たちが行ってきたのはあくまでもドゥルーズ哲学の体系性の内部での議論であり、それだけではすでに述べたとおり、ドゥルーズの永遠回帰思想それ自体の真正性を問うことはできないからである。本発表の冒頭で私は、山崎の批判が、永遠回帰を論じる哲学者ドゥルーズの手つきそれ自体に向けられていることを確認した（すなわち、ニーチェの永遠回帰を「手回しオルガンの歌」にしてしまったドゥルーズ）。実際、ドゥルーズの哲学体系がどれほど入念に永遠回帰の体験を論じていようと、それが再認をはじめとする日常的で一般的な経験に立脚するのではなく、反対に非日常的にして特異な体験に足場を求めている以上、私たち自身のリアリティから乖離したフィクションにすぎないという可能性はあるだろう。たとえば『差異と反復』の冒頭でドゥルーズは、哲学書がある種の「サイエンスフィクション」でなくてはならないと書いているが、それではそのフィクションはいかなるリアリティをよすがにして読者に語りかけるのだろうか？ それが単なるお気楽なフィクション以上の何かであるということを、哲学書は、あるいは『差異と反復』は、どのようにして伝えるのだろうか？

以上の問いに答を与えるためには、『差異と反復』の体系性の外へ出ることが必須であるように思われる。そのために私たちは今一度『差異と反復』の超越論的经验論に潜降し、その体系性の外へと脱出するための通路を探索したい。

超越論的经验論が主に展開されている『差異と反復』の第三章（「思考のイメージ」）は、哲学における開始の問題を論じることから始まっている。そこでは「哲学的思考を開始する」ということが暗に思考という営みそれ自体についての先入観を含みこんでいるということが告発され、これまでの哲学者たちが、いわばこのような「思考のイメージ」を受け入れることでしか哲学という営みを開始してこなかったとして批判される。そしてドゥルーズは、従来の「思考」を規定している八つの公準を順に批判しつつ、自身は新たに「イメージなき思考」のモデルを打ち立てようとするのである（言うまでもないが、この「イメージなき思

円環」の内部に参入するためには、結局のところ私たち自身を襲う諸々の体験から出発してしかありえないのではないだろうか？ これはすなわち、いかにしてドゥルーズを読むという行為を、ドゥルーズ哲学に即して捉えなおすことができるのか、という試みであろう。あるいは、ドゥルーズを読むという体験をこそ手がかりにして、ドゥルーズの思考の理論を理解しようとする試みであると言ってもいいかもしれない。なにはともあれ、本発表で試みているようにドゥルーズの永遠回帰思想の真正性を問うならば、私たちはこの思想の内部に棲みつき、おのれの身体を賭けてその思想を生きなくてはならない。そしてその時私たちに与えられている場は、経験論においてほかにはないのである。

考」とはすでに論じた脱根拠化としての思考である)。その結果、この章の最初で立てられた(哲学における)開始の問題は、「思考者の良き意志」によってではなく、むしろ思考者を襲う偶然にして暴力的な遭遇によって説明されることになり、いわばこの問題には、思ってもみなかった角度から解答が与えられることになる。あるいは、本発表の結論を先取りして言うならば、ここでドゥルーズは自身の哲学の起源をなす原体験を匿名化しつつ開示しているかのように思えてくる。

ここで私は、幾分かの無知を承知で、以下のように問うてみたい。すなわち、ドゥルーズ自身が『差異と反復』を書いたということは、このような哲学の開始の問題にとって何であったのか？ あるいは、ドゥルーズ自身による思考は、この書物が提示する思考の理論にとって何であったのか？ というのも、『差異と反復』が哲学者ドゥルーズの第一の主著である以上、ドゥルーズはこの書物においてまさしく新たな哲学を開始しようとする最中にあったわけだが、私には、このようなドゥルーズ自身による創造の運動が、早くもその運動の所産のなかに描きこまれているかのように思えるのである。あるいは、『差異と反復』の哲学体系が、この書物が書かれる以前から存在していたかのように思えてくる。

しかし当然、事態は全く反対である。たとえ『差異と反復』の哲学体系が、自身の創造をもその体系の内に取り込みうるような普遍性を有しているとしても、この書物を書くという行為こそがその思想を可能にしているということはまったく確かなことである。したがって私は、この思想によって巧みに覆い隠されている、この思想それ自体の原点について粘り強く考えてみることにしたい。言い換えるなら、この書物が完成された時点に立って全てを理解するのではなく、むしろこの書物がまさに生み出されようとしているその稀有な瞬間に身を置いて、まさに(哲学史家から)ひとりの哲学者へと変身する最中にあったドゥルーズについて考えてみたい。このようなドゥルーズを、のちの彼の哲学は「超人(surhomme)」と呼ぶだろう²²(ドゥルーズ哲学において「超人」とは、自身を変革する運動の最中にあってそれ自体としては不定形な、「幼生の主体(sujet larvaire)」ないし「胚としての個体(individu-embryon)」を指す)。また、『差異と反復』でドゥルーズは、「どのような遭遇によってひとが哲学者になるのかは分からない」と書いている²³(ここでもドゥルーズは、まさしくいまこの書物を読む私たちのなかで生起している「哲学者になる」という生成変化を先取りして、それをすでにその体系の中に取り込んでいるように思われる)。ただし、かつ

²² これ以降の箇所では私は、ドゥルーズが『差異と反復』を書くに至る過程を考えるために、(その結果書かれた)『差異と反復』で提示された理論や概念装置を利用するだろう。そのような仕方ではドゥルーズの思想の真正性を確保しようとするとき、もちろん私は、それが(クロソウスキー - 山崎が用いたのと近い意味での)「循環論証」に陥りかねない危険を孕んでいることを承知している。しかしここにおいて私はむしろ、このような完成された「循環論証=悪しき円環」をそれとして叩きつけることこそが、体験としての永遠回帰に対して最大限忠実であるための唯一の方法であると信じているのである(それを教えてくれたのは、まぎれもなく私の最も敬愛する思想家クロソウスキーと、最も親しい友人山崎であった)。

²³ *DR*, 215.

て一介の哲学史家であったドゥルーズを超人にならしめたのは、他ならぬニーチェとの遭遇であった。ドゥルーズはいう、「ずっと後になってから読んで、そういったことのすべてから僕を救い出してくれたのはニーチェだった」。そこで彼は、のちに自身の哲学の一部を形成することになる超越論的経験論を、実際に彼自身の身をもって体験したにちがいない（そういった意味でこの経験論は、ドゥルーズ哲学の内部で存在論の基礎を成しているだけではなく、この哲学それ自体を下支えしていると言ってもよいだろう）。そしてドゥルーズは、「ニーチェを読んでいると、倒錯的なシュミになってくる〔……〕。そのシュミというのは、各人がみずからの名において単純なことを述べ、情動や強度、体験や実験によって語りたくなるということだ²⁴」。要するに彼は、自身の変身の体験を足場とすることによってこそ、存在論的な変革の思想への歩みを開始することができたのである。そしてこの道のりを歩み終えたとき、彼はその思想の起源をなす体験を振り返って、この体験をもこの思想の内に取り込んだのである——そうすることでこの体験の唯一性が決定的に裏切られることになり、さらにこの思想をあらしめた起源が曖昧に覆い隠されてしまうにもかかわらず²⁵。

以上で私は、『差異と反復』を書き終えた「哲学者」ドゥルーズから、この書物を生み出しうるようになった「超人」ドゥルーズを区別した。そして、このようなドゥルーズによる超人への変身の体験こそが、のちにドゥルーズが語ることになる経験論の生きられた典拠となり、さらには彼の哲学の全体を下支えする基礎を成していることを理解した。したがってここには、ドゥルーズの永遠回帰思想の真正性を見ることができるだろう。すなわちこの真正性は、ドゥルーズ自身が哲学者へと変身していったその瞬間の希望と昂揚のなかで、まさしく彼が自身の身を賭けてニーチェとの遭遇を生き抜いたということにこそ求められる。たしかに彼が、師ニーチェに巡り合うや否や、彼とともに哲学することを開始し、そうすることでニーチェ自身をもニーチェとともに解釈するようになったということは、まったく疑いようのないことである²⁶（『記号と事件』でドゥルーズは、「他人の背中に子供をこしら

²⁴ *Pourparlers*, p. 15. この文章のなかでドゥルーズは、彼が主著のなかで見せるのとは全く別の振る舞いに興じているように思われる。すなわち彼は、哲学者としての責務から解放されて、一介の少年のように自由に明朗に語っているのである。

²⁵ とはいえ、このような体験についてその渦中で語るということがどれほど困難であるかは、実に想像を絶する。果たして私たちは、それが自分にとってなんであるのか、自分に何をもたらすのか、ということがいまだに検討もつかないような体験について、一体何を語ることができるだろう？ すなわち、私たちをまったく「他者」にしてしまうような、私たちを圧倒し蹂躪してくるような体験から、一体いかなる言葉によって逃れることができるだろう？ ニーチェの場合と同様に、ドゥルーズにとっても、その体験になんらかの仕方で答えを与えること、つまりその体験の意味をそれ以後のプロセスによって確定させ位置付けることは、間違いなくこの体験の持つとめどない暴力性を押しとどめるのに役立ったはずだ。つまりドゥルーズは、哲学者になるというプロセスを走り切ることによって、その端緒に位置していたニーチェ体験を色付けし、確定することができたのである。

²⁶ ドゥルーズが師という存在について以下のように語っていることを思い起こされたい。

「私たちの唯一の師とは、私たちに「私とともにやりなさい」と言う者である」（*DR*, 35. 傍点は引用者による）。

えてやる」という自身の哲学的手法をニーチェの名と結びつけている²⁷。また、そういった意味で私は、ドゥルーズによるニーチェとの遭遇それ自体を、彼がニーチェをどのように解釈し、そこから何を得てきたかということから区別して考えたい。かくしてドゥルーズは、自身の原体験を、更にはニーチェの永遠回帰の啓示の体験をも幾分かは裏切る形で、巨大な哲学体系の構築に腐心することになるだろう。しかしながら、全てをそれが完成された時点に立って理解するのではなく、むしろ何か新しいものが生まれてくるだろうという予感のなかで、その予見不可能な生成変化をそれ自体として思考するということ——すなわち、あらゆる同一性に先行する差異それ自体を追い求めること——これこそがドゥルーズ哲学の根本命題であった。だからこそ私は、それが幾分かはドゥルーズ哲学を裏切り、それに抗して思考することになるのを覚悟の上で、ドゥルーズ哲学の原体験とでも呼ぶべき契機を探し求めてきたのである。

6

以上で私は、哲学者ドゥルーズから、熱に浮かされたようにニーチェを読む「超人」ドゥルーズへと遡行し、いわば『差異と反復』をあらしめた思考の原体験を探し求めた。それを踏まえて最後に、問いの矛先を私たち自身に向けて、以下のように問うてみたい——そもそも私たちがドゥルーズ哲学を「習得」というとき、それは一体どのようなプロセスをいうのだろうか？ もちろんそれは、差異の反復としての永遠回帰をこの世界の真理として「承認する」ことでは決してないし、ましてや「なにはともあれ世界は変わるだろう」と詠嘆顔で語るエリート主義に陥ることでは決してない。もしも私たちがドゥルーズを読んで、これまでのものの見方や思考の仕方が劇的に変わってしまうような、すなわち自分がか全く新しい自分に生まれ変わろうとしているかのような、驚きと昂揚に満ちた予感に貫かれるのでなかったら、私たちは本当の意味でドゥルーズを読んだということにはならないだろうし、ドゥルーズ哲学を「習得」したとは言い難いのである（そしてこれは、なにもドゥルーズの哲学に限ったことではないだろう）。したがってここにおいても、ドゥルーズ哲学の存在論的な体系性は、私たち読者の「習得」の体験に基礎づけられていると言える。要するに、ドゥルーズ哲学の体系性を有機的なものとして組織し、さらにそれを生き生きと駆動させるのは、私たち自身を包む、変革への確かな予感をおいてほかにはないのである（そもそも、私たち自身が何か別のものへと変わろうとしているのでもないのに、他者が、あるいはこの世界が変わるだろうと語ることは、単なる欺瞞以外の何物でもない。このようにして語られるなら、ドゥルーズの永遠回帰思想は途端に不誠実な戯言になってしまうだろう）。ここに私たちは、ドゥルーズの永遠回帰思想の真正性を保証する第二のエレメントを見出すことができる——すなわち、（ニーチェを読む）ドゥルーズの昂揚を反復する、（ドゥルーズを読む）私たち自身の昂揚。もしも私たちが熱に浮かされたようにドゥルーズを読み、彼の変身の体験を反復するとしたら、そのとき私たちはドゥルーズの永遠回帰思想を体

²⁷ Cf. *Pourparlers*, p. 15.

現することで、その真正性を担保しているのである。だからこそ私たちは、「手回しオルガンの歌」を歌うのではなく、むしろ変革を言祝ぐ不調和な交響曲を奏でよう。ドゥルーズについてのあらゆる書物を、私たち自身の血でもって書こう。これこそが、ドゥルーズ哲学を生きた者たちの務めなのだから²⁸。

7

「……生は昂揚し、死へと近づく。経歴や目的を失うから、僕らはもう僕らではなく、無名の粒子となって、誰かや何かの粒子と共鳴し、気がつけばもう、一つの音楽を奏でているだろう。ちょうど小説のテキストや映画の^{スクリーン}画面がみずみずしく濡れ、息づかいを持ち、唇の肉が言葉を感じるときのように。／死は生の二項対立ではない。別離が出会いの対立ではないように。／現在を生きつづけることだけが死に近づく体験であり、不意の別離を意識しつづけることだけが出会いなのだ。／たわむれに現実の中央で立ち止まり、沈黙して誰かや何かを招き寄せ、彼や彼女と出会い、孤独と別離を意識しながら、自分が誰だかわからなくなる方向へ、自己のスタイルで泳ぎ出す。足場が消え、潜水し浮遊する、死に近い体験。そのなかでのみ僕らは本当に息を始める。遥かな美しい物語を夢見るのではなく、膚に触れて震える物語の中で僕らは僕らの現実を生きる。……」²⁹

8

最後に私は、もはやドゥルーズ研究者としてではなく、山崎の最も親しい友人の一人として、彼の文章にコメントしよう。

彼の文章の最大の強みは、クロソウスキーという謎めいた思想家＝小説家の一貫した挑戦を、《神トイウ悪循環》なる概念装置を手がかりにして一挙に取り出してみせたことにある。それによって彼は、クロソウスキーという暗黒地帯に指す強い光となって、この土地の豊かさと魅惑を垣間見せてくれた。

しかし私は、このような偉大な仕事をなした山崎自身に対してさえ、あなたははたして、あなたが望むだけ「バカ」になりえたのだろうか？と問いかけなくてはならないだろう。それがある種の研究であるという特性上、彼はニーチェやクロソウスキーについての最低限の知識を身に付けることを余儀なくされただろうし、そうした知識を踏まえてニーチェやクロソウスキーについて語るということは、山崎をニーチェやクロソウスキーから決定的に隔てていたのではないだろうか。というのも、本発表で既に見てきたとおり、クロソウスキーの示す「類まれなる無知」の驚嘆すべき帰結とは、ニーチェについて語るのではなく、

²⁸ ここで、本発表が、私とともにドゥルーズ哲学を学んできた同志たちなくしては決してありえなかったことを断言し、彼らへの最大の感謝の気持ちを記したい。私はこの発表で、いわば彼らを強引に引き込むことで、「私たちの」ドゥルーズ論を書き上げることができた。

²⁹ 霜栄『生と自己とスタイルと』曜曜社出版、1994年、63 - 64頁。

むしろニーチェとして語ることであったのだから。ひとつの旅が終わるところで、あらたな冒険が始まる。山崎のおれを賭けたクロソウスキー論のあとには、やがて彼自身の名においてなされる、より純粋な創作の営みが到来するだろう——その確かな予感を、私は共に感じ取っている。

※本発表についての補足※

本発表では、経験についての語り（理論）に対して忠実になり、その起源へと遡行することで、その語りをあらしめた経験そのものを「(再) 構成」した³⁰。そしてその結果、ある体験を生きるということとその体験について語るということとが限りなく接近し、もはや区別できなくなるような極限的な一地点を目指してきた。これは、ドゥルーズが「高次の経験論」と呼んだ思想が必然的に課してくる理論的要請であるように思われる。すなわち私たちは、ある法外の体験が生起するまさにその場において、その体験それ自体に対してなんらかの意味を与えるということ、すなわちその体験について何かしらを語ろうとすることこそが、「高次の経験論」の課すこの上なく困難な課題ではないかと考えている。

そして、そういった意味で私たちは、カタルシス法に起源を有する精神分析実践を創始したフロイトに対して、どれだけ敬意を表しても十分ではないように感じる。こうした意味で、精神分析家こそが「高次の経験論」の最も先鋭的な後継者であると言えないだろうか？

³⁰ 私はここで、あえて精神分析の用語を用いることで、精神分析の実践への目配せを行っている。というのも私は、この発表での思索と分析家による「構成」の作業との間に、緩やかなものではあれアナロジーを見て取っているからである。すなわち私はひとりの分析家となって、「患者」ドゥルーズの起源をなす「外傷的な」体験を構成してきた——そう考えることはできないだろうか？ もしそれが可能だとしたら、精神分析において解釈が分析家の側の欲望や逆転移の影響を受けずには生じえないのと同様、本発表で行った作業もまた、私自身の欲望を開示するものであったに違いない（精神分析における解釈と分析家自身の欲望との関係を考えるにあたって、渡邊俊之の指摘は極めて興味深い。渡邊は、フロイトによる『モーセという男と一神教』の執筆に、分析における構成の作業との密なつながりを見て取っている（『フロイト全集』、21 巻、岩波書店、2011 年、421 頁））。

対話とそれをめぐる対話

山崎雅広「《永劫回帰》の体験と体現」とそれに対する氏原賢人のコメントをめぐって

氏原賢人・山崎雅広

はじめに（氏原賢人）

2022年11月14日の深夜、私は博士論文を提出し終えた山崎と久しぶりに電話をした。そこで私たちは、まさに書き終えた博論の話をはじめ、二人が深く愛しているフィッシュマンズというバンドの音楽について、『ナウシカ』の^{オーム}王蟲^{ムス}についての話題や目下進行中の精神分析、それからお世話になっている鹿野さんのことなど、とにかくいろいろなことを話した。

私は今、その長電話をおえて眠りにつき、目を覚ましたあとでこの文章を書いている。私にとって山崎さんという人は、基本的には研究の仲間であり、気の合う親友でさえあるのだが、しかしそういった言葉ではつくせない、何かこの上なく大切な、かけがえのない存在であるということを、痛切に感じている。彼と話している時に私は、自分の感性がどんどん鋭くなり、頭の回転がはやくなり、自分でも思いもつかなかったような言葉が次々に飛び出してくるということを経験する。さらに、そういった私の言葉に飛び乗るようにして山崎さんが話を継ぎ、さらにその話を私が引き継いで、私たちはほとんどなんの違和感もなく、互いが互いの言葉に乗り移って、思考を深め合っていく。そんな時私には、この自分自身がこの上なくステキなもののように思え、実際のところ自分は全てにおいて満ち足りていて、思い悩むべきことなど何もないのだと、はっきりとそう確信したりする（とある人の言葉を借りて言うのだが、何かを愛おしく思う自分の能力や優しさに、自分で驚いたりもする。他方で鹿野さんと話すときは、自分の中にある反骨精神や自信が、つまり雄々しくて力強いものが押し寄せてくるのだが、それとは全く違っている）。そして不思議なことに、電話を終えると、ほとんど全ての会話の記憶が泡沫のように消失して、自分は一体何についてあんなに熱心に語っていたのか、どうしてあんなに盛り上がっていたのか、そういったことが全くわからなくなってしまう。

以下に続く質疑応答は、私と山崎さんとの間で起こる、そういった奇跡のような交感（コミュニケーション）の貴重な一端である（書き起こしは、博論を終えたばかりで休息を必要としている山崎さんのためにも、氏原が単独で担当する手筈になっている）。時間の制約があったため無際限にというわけにはいかなかったが、それでも私が山崎さんから受け取った最良のもののいくつかは、そこでは確かに顕現しているように思う。5/15の発表原稿を完成させる上で、またその前後に到来した個人的な困難を乗り越える上で、山崎さんの存在はなくてはならないものだった。あるいは、山崎さんと出会い、この上なく鋭くて深い自分を見つけてしまった以上、私にはそれまでの自分にとどまることはもはやできなくなっていた。いつかこのイベントを、遠い過去のこととして、懐かしく愛おしく思い出す日のために、

何かに深く感謝したいような幸せな気持ちに包まれて、私はこの文章を書いている。

対話とそれをめぐる対話

山崎：まず、これも情動面から応答したいんですけど、あの、注の 3 のところにこういうことが書いてあるんだよね（笑）。彼が全裸になって、こう、自分をさらけ出して回答してくれたから、僕もいつも通り話す感じで回答しますね——ぼくはそうしたいんだから。

氏原：うん、そうしよう。タメ口でいこうか¹⁾。

1) 【氏原】対話の文字起こしは、すでにあるものの表象＝再現前化でしかありえないのかどうか——それは空疎な労働でしかありえないのか、あるいはそれ以上の何かでありうるのか。この問いは、ともするとバカげているかもしれないが、少なくともこの作業を進めている僕と山崎さんにとっては重要で、差し迫った問題だった。そもそも僕と山崎さんにとって、この対話において重要なのが、そこで話された内容ではなく、つねに僕たちのあいだで生じてきた強度の波をもう一度生じさせることであった以上、それを書き起こすにあたっても、僕たちはなんらかの方法を編み出す必要があった。そこで僕たちは、互いが現在の観点から注を付して、この対話に新たな対話を重ね書きしてみることにした（なお、すべての注は 2023 年の 1 月下旬に書かれた）。

【山崎】そして我々は目下、何度かこの原稿の文字起こしを交互に送りあって、注をお互いに書き足しあって、それが際限なく増えていく……というようなことをやっているのだ。しかも現時点で見えてきたのは、こうした注は、本文に対して補足的な位置にあるというよりは、それ自体でほとんど一個のトピックを形成しているように思える——この送り合い、書き足し合いはどこで打ち止めにしたらいいのだろうか。どんどんと増えるこれ、そしてやがては本文を横に押し流すような勢いで増えていく、たしかな手触りと手応えのあるこれ、これが無数に生じていくことで、背後へと注は無限後退していくようでありながら、しかし後退というにしては、どこを切ってみても、つねに氏原さんと話すときのあの同じパッションが見つかる、というアンバイになっている。

山崎：じゃあ、「余談であるが、たとえば山崎が用いる一人称にブレがあるのを発見したとき、私たちは彼がまぎれもなく「バカ」であることを確信する」って書いてあるんだけど、まず感謝を伝えたいと思うんだ。「バカ」だと確信してくれてありがとうって。まぎれもなく「バカ」であるんだが、もっともっとそうならせてくれた。まずありがとうと、それを言いたい。そこから始めたいって、僕はこれだけは言おうって思ってた、あとはなに言うかぜんぜん決めてないんだけど。

なんていうかな、面白いなって思うんだよね。やっぱり、須藤さんの態度とも通じるんだ

けども、こう言ってるように聞こえるわけ。つまり、須藤さんもそうだと思うんだけど、出力されたもの——須藤さんの場合でいうと永劫回帰、氏原くんの場合だと『差異と反復』だよ。そう、二人とも、出力されたものより、それを生み出したもの、出力させた当のものを狙っているんだよね。気分を狙っていると言ってもいい（これは須藤さんの場合だね）。氏原くんの場合だったら、あたかも、「お前が書いたものは信じないけれど、お前にそれを書かせたものは信じるぞ」って、ドゥルーズに対して、そう言ってるように聞こえるわけ。『差異と反復』に対して、なんて無謀なんだって、そう思うんだけど、そんなことを言っている。こんな人がいるんだね。こんな人といったって、いつも話したりしているわけだけどもねえ。こんなことを考えているわけなんだね²⁾。

2)【山崎】あなたは、ふだんからこういうことを考えているのだろうか。言ったこと、言われた当の内容より、それを言わせたなにかについて、ずっと考えたりしているというのだろうか。そのところで、あなたは、だれかのまわりを嗅ぎ回ったり——たとえばそんなことをしているのだろうか。そういう氏原の性質上、たとえば、ドゥルーズの本と、彼の個人的な生についての関係は避けられないと思うが、そういうようなたぐいのことについて、どう考えているのだろうか。君はドゥルーズの生の個人的な——しかし、個人的なことは、普遍的なことだと思うけれど——出来事について、『差異と反復』という書物を引っ張り出してきてそれを元に考えるという手段以外で、知りたいと思うだろうか。

【氏原】ここ十年くらいの間、自分の関心がつねに人間の心やその病理に向けられていたということは確かだと思う。だからこそ、言われることよりも、それを言わせる「無意識」の欲望の方に、あるいはある人をその人ならしめた原体験の方に、つねに興味を向けてきた（たとえば鹿野さんにしたはじめての質問も、「どうしてドゥルーズの研究をしようと思ったんですか？」だった）。とはいえ、このような関心を哲学者（たとえば、ベルクソンやスピノザ）に対しても向けてきたわけではない。おそらくドゥルーズには、上で述べたような「原体験」（あるいは、自我の「根源的始点」）を自身の経験論の主題にしているにもかかわらず、そういった自身の思想の「原体験」のほうは見せようとしないうという「ねじれ」があって、その点が自分を「よこしまな気持ち」にさせたのだと思う。こんなに自分の考えてることに近いのに、こんなに取りつくシマがない本はないぞ！ という違和感があつたように思う。なお、自分はドゥルーズの伝記的事実や来歴それ自体には関心がない（それらにはあまりにも「演出 *mise en scène*」が欠けている）。むしろ、彼が普遍性の名において語ることで仄めかしながらも隠蔽するものを、彼の著作を利用して暴露する（ないしは、「再演する」と言ってもいいかもしれない）という、よこしまな陰謀にこそ関心があつたのだと思う。もしかすると自分は、ドゥルーズの経験論を、彼の生々しい外傷体験（すなわち、彼のニーチェ体験）の「知性化」の産物として理解しようとしているのかもしれない。

氏原：そうね、そうそう。そういうことだね。

山崎：でもなんていうのかな、気分への遡行と紋中紋の戦略、って、さっき僕は須藤さんとクロソウスキーを分けたわけだけど、どっちもあるんだよね、氏原くんは。そこが面白い！君が気分へ遡行するためにやってることって、つまり、超越論的经验論って『差異と反復』の部分で、『差異と反復』全体へ適用してしまう——なんていうのかな、『差異と反復』の外へ、書物の外に出るために、この本という手袋を、そこ（超越論的经验論）を支点（？）にして裏返していくわけだ。だからね、須藤さんがニーチェの気分に行くために、みたいな、ドゥルーズの気分へ行くために、というモチベーションはあるんだが、そのために、中にあるものを全体に適用するっていう、紋中紋の戦略を同時に使っている。だから、どっちもあるって思って、それは自分の発表との関連で、面白いなと思って聞いてたね。

氏原：そうだねえ。

山崎：あと、なんかさ、哲学書を読む手つきじゃないんだよね。小説を読んでもっていうかね。ドゥルーズっていう、こう、なんていうのかな、その人自身を捉えたいっていうか、哲学書を読む手つきじゃないんだよね。小説を読むように……しかも、多分あなたはね（笑）、『差異と反復』をつまんねえって思いながら読んでもんだよ（笑）。あなたにとってはすくない可食部はどこだどこだ、って³⁾。で、まあ、氏原くんの言いたいことを、僕なりに寓話にしたんだけど、ちょっと聞いてもらっていい？

3)【山崎】あなたにとって、可食部の多いものとはいったいなんだろうか。あなたにとって、結局ドゥルーズとはなんだったのだろうか。氏原くんが人について観察するときの鋭さ、そのことにいつもビクビクさせられる——これを読む人は、こんなことを書かれても困るかもしれないが、この人はほんとうに特殊なのだ。すくなくとも、ぼくはビクビクしている——。なかばぼくは、それに吞まれていて、それだからペジュニテなんて、言ったりするのだから困るし、そこから逃げようと、あれこれ言ったりする。哲学は、そんな氏原くんを満たせるのだろうか。哲学のなかで、それを満たせるものがあるとすれば、それはなにになるのだろうか。

【氏原】自分の今の認識では、『差異と反復』に関するよこしまな陰謀は、このときの原稿でひとまずやり切ったと思っている（上の注を書きながら、これ以上は小説とか演劇でやるしかないのではないかと考えた）。それは人を、具体的には、自分が親愛の情を抱いている鹿野さんや飯野さん、それから工藤（顕太）さんや、あなたとあなたの友人たちを眺めるのとは、全く異なる試みだった（根本的な動機が同じとはいえ）。僕の考えでは、体系的な哲学は、ひとつの完成された世界観を構築することで、有無を言わ

せない説得力を得ている。しかしそれは、いままさにその書物を読んでいる人の視界に働きかけはしないのではないか（例えば、ベルクソンやプラトン、デカルト、ニーチェの書物の場合は、事情が異なっているように思う）。つまり、人は、ドゥルーズやシェリングを自身の生に作用させるためには、その著書を読み終えなくてはならないのではないか——そのことが僕にはとてももどかしい。これらは多分、君が好きな話題だろうと思う。そしてさらに言うなら、体系的な哲学は、一つの完結した世界観を構築するのだが、その世界観はそれとして完結しているだけに、かえってこの現実の世界から独立し、遊離してしまいはいしないだろうか——あたかも、ひとつのお伽話のように。

以上を踏まえて、自分にとって「可食部の多い」哲学を挙げるなら、ベルクソンやニーチェがそうであると思う（おそらくはプラトンも）。また、哲学ではないが、フロイトを読む経験は——それがどの著作や論文であれ——、つねに喜びに満ちていた。そしてなんといっても、親しい人々と話すことが、自分にとっては最も深く、「可食部の多い」体験のひとつである。

【山崎】論文のなかで、エンデの『モモ』をペジョラティブなニュアンスで使った箇所がある。そのことについて一言、ぼくがファンタジーものがあまり好きではないのは、あなたが書いてくれたことと関係があるように思う。ファンタジーが怠慢なのは、それがそういうものになっている、というある種のこちらの集団的規範性ないし共通了解的な場に訴えかけているように感じられるからだ。たとえば、「昔むかしあるところに……」なんて聞くと、ゾッとするね（ただし、同じエンデでも、『鏡のなかの鏡』は好きだ。この本は、ここで書いているような甘えがない、そういうファンタジーに——それをなおもファンタジーと呼ぶとして——思える）。氏原くんが書いてくれたような、まさに読み終えなければ作用しないような哲学、それはこういうことと関係があるのかもしれない。『差異と反復』の場合では、こちらに想定しているのは、哲学史という、膨大な指し手が累積されていたゲームについての知識だ。

こちらに、そういうものでしょ、というようなことを押しつけずに、こちらの身体感覚をもっともっと駆動させ、読むそばから、それを信じるパッション＝リアリティを発生させていくようななにか。たとえば、そういうものこそ、自分は求めているのだと思う。

【氏原】きみが昔、ニーチェを読んでいると、動悸がしてきて、読んでいるこの場所——きみの場合、それは主に風呂だ——から駆け去っていつてしまいたい気持ちになる、と言っていたのを思い出した。そして、ふざけたような話だが、俺も実際にある文章を読んで、その効用で一晩中チャリで走りまくった、という思い出がある（そのあと、その勢いで割と高めの服を買ったりもした）。そう、確かに、こんな気分になったのは、今がはじめてではないんだな。きみと話している時は大概、そして僕たちの命の恩人である鹿野さんと一晩中電話した時だって、おれは満ち足りた全能感に浸されていたし、何か途方もないものに触れたような崇高な気分になって、涙を流したり、一人深夜の公

園で歌をうたったりしていた（変な話だけれど、それがぼくの青春だったのだと思う）。でも今僕は、まさにたった今書くことをとおして、つまり僕にとってはチャリに乗って走り出すことのようにハナシが単純でない「書く」という営みの中で、こんなにも「高い気分」に到達できているということ——それが驚きなんだ。

氏原：うん、いいよ。

山崎：多分氏原くんっていうのは、「つまんないつまんない」って言いながら、巨大な屋敷に入っていくわけよ。いろんな調度があって……まあ、『差異と反復』（その屋敷）ってのは立派だし、ほとんどわかんないんだけどね、僕も読んでいて。知識の要求水準が高いからなあ。「面白くはないよなあ」なんて思いながら、読んでるんだけど（というか、あれを楽しめるとしたら、それはどういうことになっているのだろうかね⁴⁾）。

4) 【氏原】ものすごく難易度の高いパズルを組み立てる作業を楽しめるかどうかということなのだろうと、尊敬すべき先輩たちを見ながら考えている。

【山崎】とすると、ぼくはやはり楽しめないのだろうな、と思う。

氏原：そうだね、難しいからねえ。

山崎：いろんな調度があって、いろんな家具があって、とにかく立派なんだよね。一個一個の食器とか、便所のフタまでしっかりしてるぞ。で、まあ、つまんないつまんないと思って、頑張ってる読んでいくんだね、氏原少年は⁵⁾。で、いちばん奥に行くと、めっちゃボロっついドアがあると（笑）。こんな立派な屋敷に、なんでこんなドアがあるんですか！？ と思う。それで、開けるわけだよ、そこには哲学者ドゥルーズがいるんじゃないんだよね。君の文章の注で、その、「少年」だっけ？ 「一介の少年」か、まあ「一介のよこしまな少年」かな？ まあ、一介のよこしまな少年が、そのボロい部屋で、驚愕の表情を浮かべてるわけ。しかも、ニーチェを読みながら（笑）。で、氏原少年はこう言った、「あなたを捕まえた」と。その驚きだけで、君の原稿は最後まで書いてるっていうか、そういう感じかな。

なんだろうな、僕としてはこの文章に関して、反論というかね、ないんだよ。全面的に賛成だからとくに普通の意味で議論するようなこともないんだけど、なにか言いたいことあれば言ってください（笑）。

5) 【山崎】氏原くんは少年なのだろうか？ ぼくは、小学生レベルの文章だと人から言われた。

【氏原】いろんな答えが思い浮かぶ質問だと思う。まずは、自我の可塑性がいまだに維持されているという点で、自分は少年のようだと言ってもいいかもしれない。しかし他

方で、いろいろなことを経て、もう自分は子供じゃないんだな、と最近感じてもある（何を言いたいのかは分かると思う）。そういった意味では、これまで生きてきたいろいろなことが心から愛おしいし、たまらなく寂しくもある。深く感謝もしている。でもともかく、おれは先に進んでいるんだと思う。

氏原：えっとね、俺が『差異と反復』を読んで、つまらないと感じてるかどうかは、まあ研究者だから一旦おくとしてね（笑）。一つあるのは、超越論的経験論を読んでる時に、よく出来た理論だし、人間の体験についての一種のリアリティを切り取っているなと思うんだけど、でも同時に、当たり前だなとも思うんだよね。そんなことは、例えば俺が、なんだろうな、まあここにいる鹿野さんでもいいし、山崎さんでもいいし、もしくは俺が7節で引いてる文章の著者とかに出会って、そういう自分にとってすごく大事な、個人的に大事な、自分を突き動かすような体験をした時に、すでに感じていることを、改めて一般的な理論に仕立て上げたにすぎないなっていう感じがして、なんだろうな、それだけで終わるはずないというか、それだけじゃ別になんでもないというか、そこにどういうふうにも肉付けするのか、それを言うにいたったドゥルーズの体験がどういうものだったのかっていうところまで遡行しないと、それだけじゃ十分じゃないような気が、俺は……ちょっと物足りない気持ちがして……あんまり、うまく言えてないな。ただ、山崎さんがあの文章、「体験と体現」の中で、一番最後に言っているのが、「ドゥルーズはすくなくとも永遠回帰を論じる時にニーチェとクロソウスキーに頼りきっている」という言葉があって、それをみた時に、確かになって思ったんだよね。ニーチェの体験に頼りきっているし、おそらくはドゥルーズがニーチェを読んだっていう体験に頼りきっているんだろう、と。で、やっぱその体験がないと、あの超越論的経験論がありえたはずはないし、それはあまりにも欺瞞的すぎるし、そんなことは現実的に考えられないし……だから、なんだろうな、あの理論を生きたものにするためにも、自分にとっては物足りない超越論的経験論それ自体を生きたものにして、身に迫るものにするためにも、自分の血を流してあげなくちゃいけないというか。願わくばドゥルーズ自身の血を流してあげなくちゃいけないというか。彼自身に、彼の書いたものの責任を取らせなくちゃいけないというか、そういう気持ちがあったんだよね。

山崎：うん。

氏原：で、それがおそらくは、まあ読まなかったけれども、この補足で書いてることにも通じて……えっと、注30を読みますね。「私はここで、あえて精神分析の用語を用いることで、精神分析の実践への目配せを行っている。というのも私は、この発表での思索と分析家による「構成」の作業との間に、緩やかなものではあれアナロジーを見て取っているからである。すなわち私はひとりの分析家となって、「患者」ドゥルーズの起源をなす「外傷的な」体験を構成してきた——そう考えることはできないだろうか？ もしそれが可能だとし

たら、精神分析において解釈が分析家の側の欲望や逆転移の影響を受けずには生じえないのと同様、本発表で行った作業もまた、私自身の欲望を開示するものであったに違いない。これが、これもまた別の注で書いている話なんだけれども、注 28 で、「私とともにドゥルーズ哲学を学んできた同志たちなくしては決してありえなかったことを断言し、彼らへの最大の感謝の気持ちを記したい。私はこの発表で、いわば彼らを強引に引き込むことで、「私たちの」ドゥルーズ論を書き上げることができた」っていついて、やっぱりこう、おれにとって、おれの原体験、まあ結局それはドゥルーズの超越論的経験論に、ドゥルーズ自身の血を流すことでドゥルーズに責任を取らせる、ドゥルーズに落とし前をつけさせるっていう作業が、まあ幾分か俺自身の血をそこに溶かし込むことであり、おれとともにドゥルーズ哲学を生きた、まあ飯野さんにしろ鹿野さんにしろ、山崎さんもまあ部分的にはそうであるにしろ、そういう人たちとともに彼らの血をもそこに流しこむことで、あるいは彼らもまた自分と同じ体験を生きたら！ っていうふうに自分の視座に巻き込むことで、なんだろうな、ドゥルーズの原体験、それが俺たちの原体験でもあるような、一種の原体験というものを「構成」したんだと思っている。で、そういう手つきは確かに哲学研究者の手つきではないと思うし、正直自分が哲学研究者の才能がないのも感じてるからそれはもはやいいんだけど、それでもなお哲学書が持つてある種の強度的な力に関する考察であるっていう側面はあるのかなと思うし、おれが『差異と反復』を部分的につまんないなと思ってるとしても、やっぱりこういう自分の営みもまた、『差異と反復』を起爆剤として出てきてる以上、哲学っていう営みそれ自体にも、ある種の力があることは疑っていないかな。

山崎：うん。まあ、100 ページで言う「順方向の運動」、超越論的経験論のことだよね、その「順方向」っていう問題設定自体がニーチェ・クロソウスキーがいないと成り立たないし、ドゥルーズの血、ないし我々の血がないと成り立たない問題っていうことだよね。

氏原：そうだね。そうそう。

山崎：なるほどね。それはたしかに、ぼくが「体験と体現」を書いたときには、あまり触れられなかった点なんだよね。

氏原：それがないのに急に超越論的経験論を書いたっておかしいじゃん。

山崎：欺瞞だよ、やっぱり。

氏原：そう、欺瞞だし、なんか欺瞞である以上に、何でそんなことをわざわざ書こうと思ったのか動機がそもそもわからないというか、

山崎：きもちわるいよね。

氏原：そう、そんなことはありえないとおれは思う。で、実際のところ、ドゥルーズの理論を遡及的にドゥルーズの生に投影していったらこういうことが言えるから、それでいいだろうと考えている。

山崎：だからやっぱり君はもう、ドゥルーズ研究者じゃないね。ニーチェとかクロソウスキーの側に立ってはいるよね。なぜか、本当になぜか、『差異と反復』を読んではいるんだけど。

氏原：そう（笑）。やっぱりねえ、まあ飯野さんなんかはすごい研究者だなんて今日の午前中思ったし、なんだろうね……おれもね、まあ一応言っておくと俺もドゥルーズの研究者ではあるからさ（笑）。

山崎：ははは（笑）。

氏原：いちおうこれから先も、鹿野さんたちと一緒にドゥルーズの本とか書くことになると思うのよ、一応（笑）。なんだけど、それは置いとくとして、やっぱ山崎さんの文章を読んで、それに対して応答をする機会を与えられたときに、あ、これは本当に脱ぎ捨てなきゃダメだなんていうのは思ったの。もっと言うと、そうすることが、自分がずっと書きたいとおもっていたようなものを書いていくために必要なプロセスなんだろうなと思った。つまり、自分はドゥルーズ研究者ですよっていうのを危険にさらさないで、いや、自分は哲学研究者だからここから先は踏み込みませんよっていう線引きをもって応えることはもうできないから、一旦自分がドゥルーズ研究者であることも、哲学研究者であることも、なんなら研究者であることさえ、もう諦めてと言うか、かなぐり捨てて、もうそんなことはどうでもいいと、それよりもこの問いに答えること、この問いを生き抜くことだけが俺にとっては大事なんだって、少なくともその瞬間にはそう言えないと、多分本当の意味で答えたことにならないなと思ったから。捨てたね、やっぱり。明確に捨ててる、この文章のなかでは。

山崎：うん、うん。そうねえ。

氏原：それで構わないと思ったしね。そうだね、それが俺の覚悟だったから。

山崎：94 ページで「熱気に浮かされてしまったなら」って書いているけれど、熱気に浮かされたヤツの言葉なんだよね。

氏原：まあまあまあ、そうだね（笑）。そしてドゥルーズも、そうでないと語れないはずのことを語っているんだよね。

山崎：究極、内容はどうでもいいじゃん。伝わるでしょ？ って思って書いてるというか、そこは共通してるんだよね。それで、どうなの？（笑） ここでは「もしもその熱気に浮かされてしまったなら、哲学はこの試練を生き抜かねばならない」って書いてるけど、それは哲学である必要はないんじゃない？（笑）

氏原：（笑）まあねえ、なんだろうなあ……。でもまあドゥルーズはやっぱ生き抜いたと思うよ。やっぱり、ドゥルーズを読んで、鹿野さんなんかはそうだし、おれもそうだし、まあ飯野さんとかもそうだろうと思うけど、やっぱりドゥルーズを読んで人生が変わった、ものの考え方が変わったっていう人たちはいるわけで⁶⁾、それだけの力を持ってるわけで、そういう意味では、何かを反復している、あの体験が持ってた力、強度、あれをドゥルーズが反復してるってことは確かだと思うし、そういう意味でドゥルーズは生き抜いてると思う。それに、なんだろうな、それこそ俺と山崎さんとかやって会話してることもそうだし、なんだろう、ある意味でそれを生き抜いた者たちだけが、それを生きていない者たちを脇に置いて、自分たちだけで通じるコミュニケーションに興じているっていうある種の循環、「悪循環」の空間って、やっぱその、永遠回帰をひとつの軸に据えるっていう哲学的な選択をした以上、必然的に付きまとう宿命なんじゃないかと思っていて。なぜかっていうと、やっぱり永遠回帰って結局体験であって、わかんないんだよ、何なのか。なんで永遠に回帰するって言われてるのか、おれも未だによく分かってないし、なんでニーチェが永遠回帰をあんなに信じてたのかって分からない。ニーチェの体験に即さないで、ニーチェにならないと分からないんだよね。

6) 【山崎】ぼくもドゥルーズは読んだことがあるが、それで変わったということはたぶんないと思う。こういうことは、なぜなのだろうか。このことについて、ぼくのケースに関わることだけではなくて、もっと普遍的ななにかを言えないだろうか。

【氏原】この問いへの応答は、すでに先の注で示していると思う。そこで、反対に山崎さんにきいてみたいのだが、あなたはなぜニーチェを選んだのか（彼はあなたにとって、「哲学者」なのかどうか）。あるいは、クロソウスキーとの出会いは、あなたの「書くこと」一般にとってどのようなものだったのか。

【山崎】なぜ、ニーチェを選んだのか、というと、明らかにふざけているようなところがあるからだと思う。たとえば、ヴァーグナーでもキリスト教信奉者でもなんでもいいけど、ある対象を批判するときに、ふつうななにかを批判するときにあるような陰湿な感じがぜんぜんないというか、なんというか、カラッとしているんだよね。一言でいえば、批判するときに、なにもそんなひどくて大仰な言葉を使わなくても、みたいな感じにな

っていて——たとえば、『道徳の系譜』第一論文の 14 なんて爆笑するでしょ？ 批判される対象が、ほんとうに小さく見えてきて、それで読んだそばから、肩が軽くなっている（「哲学は軽くする」）。ぼくだって、こういうふうにメチャクチャな言葉を浴びさせられたいくらいだ。『ツァラトゥストラ』もそういうところがある。永劫回帰についてだけじゃなくて、人生についていろいろ書いているところ、たとえば、「まことに、おまえたちはお上品な言葉を口いっぱいにはおぼっている。そうだからといっておまえたちは、自らの心があふれているのだと、そう我々に信じさせようとするのか、虚言者たちよ。／それに反して、わたしの言葉は、卑しい、蔑まれた、姿の悪い言葉。おまえたちの食事の折に、食卓の下に落ちたものを、わたしは好んで拾いあげる。／それでも、わたしはこれらの言葉で、——偽善者どもに真理を言うことができるのだ！ そうだ、私の拾った魚の骨、貝の殻、そしてトゲトゲした葉などで、——おまえたち偽善者どもの鼻をくすぐるとしよう！」（Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra in Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe*, Band 4, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, 1967-1977 und 1980, S.158）なんてのも、本当にそうだ、そうだ、ガンバレ、ガンバレ！ と応援したりして、からだ中があつくなっている自分を発見する。『この人を見よ』だと、住むんだったら、泉が常時湧いて、散歩中ペットボトルで水を汲むことのできる街がオススメだよ、なんてことが書いてあったりしてね。「哲学者」という言葉で、なにが共通了解として想定されているかはわからないけれど、これが哲学者なら、哲学者っていいな、と思うよ。もちろん、ある程度の計画はあっただろうし、持続している問題意識というのもあっただろうけど、そのときどきで、考えていること、心によぎったことが打ち明けられていて、全身で、それを浴びるというか、うんうんとうなずいたりしている自分を発見している。

クロソウスキーは、これよりはふざけてないと思うけれど、ニーチェがこれだけふざけているのだから、というより、自分のなかにある自分以上のリズムに文章を従属させることで、恐れと笑いとを一体にしているのだから、その仮面をめくったら、まあ、ニーチェみたいな道化の顔が出てくるにちがいない、と思っている。という、そんなよこしまな感情を抱かせるところがクロソウスキーにはある以上、やっぱり自分は好きかな。それと「書くこと」一般との関係については、どうだろうね、一言でいえば、仮面を無限に着けていくこと、そのことでもって、自分自身すら *one of them* の人格だと、数ある無数の人格のひとつとしてしか数え上げないことで、カオスに、あるいは、自分を超えた自分以上の力に語らしめる、ということ、を、学んだと思う。

山崎：うん。

氏原：でも、それを信じて自分の哲学の核に据えちゃった以上、ドゥルーズはやっぱある面でニーチェとともに生きたんじゃないと、なんだろうな、その体系をあらしめることがで

きないというか⁷⁾。それはドゥルーズ自身が引き受けないといけない責任だと思うし、それを俺たち自身が反復していかなきゃいけないんだと思うんだよね。そう、そういう意味で、永遠回帰を論じるあらゆる哲学は、それが真正な仕方で、誠実な仕方でその思考を全うしているのであれば⁸⁾、おれがここで書いているように、「この問いを生き抜いた哲学である」って言うていいんじゃないかなと俺は思うよ。

7)【氏原】あるいは、確かに生きたのだと信じ込む力の方こそが重要なものかもしれない。たとえ馬鹿げた信念でも、信じ込む力があれば、それだけで創造性の水源になりうるのかもしれない。革命家の才能としての楽観、あるいは、「英雄の特権のように見えることも稀でなく、否が応でも実際の成功をもたらすようなあの特別な自信、あのゆるぎない楽観 (Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*(1900). In: *Gesammelte Werke*, Bd. II/III, Fischer, 1961, S.403, n.1)」とは、結局のところ、ありそうもないことを信じぬく、いかれた狂気を言うのかもしれない。おれが思う山崎さんの才能のひとつは、気分や考えの全面化にある（要するに、あなたはあきれるほどバカだ、とも言っている）。

【山崎】このことは先の注ともかんけいしていて、おそろくなにか考えが浮かんだとしたら、それはもはや私の考えではないと考えているところが、俺にはあるんだと思う。つまり、なにかが私を通して思考した、吐き出したということを思っているような気がする。こういうことが、君のいう「気分や考えの全面化」において、支えとして機能しているんだと思う、分析してみると……。これは俺にとってヒミツ事項にしておきたいメカニズムである気がするが、今ここで書かれることでヒミツでなくなってしまった！

8)【山崎】誠実に全うしているのは、むしろ氏原くんではないか。なにか、真正な仕方で、誠実な仕方で全うすることを哲学者がなすとすれば、そのことの判定基準はどこにあると、氏原くんは考えるだろうか。あるいはぼくの方が間違っていて、そのことの普遍的な判定基準は、どこにもなくて、むしろこの問い自体が興醒めなものなのだろうか。

【氏原】その思考が読む者を触発し、読む者の視界に作用するかどうか、ということだと思う。

山崎：「共含」っていうのは、要するに強度の相互浸透だね、つまり、読む我々の昂揚が相互浸透してるってことで、そこに真正性を担保する源泉を見出すってことだったよね。これもよくわからないから、飯野くんから教えてもらったんだけどさ。

いま言うてて思ったのは、紋中紋、文学でいうとメタフィクションだと思うけど、メタフィクションとか紋中紋の思想史っていうのをふと思いついたんだけどね、

氏原：はいはい

山崎：須藤さんがやってる系譜学の問題とかも、ある意味でそこに組み入れられるかもしれない——須藤さんもある種、紋中紋を使ってるよね。というのも、ニーチェの言ってる系譜学をニーチェ自体に適応する、あるいは、クロソウスキーがやってるように、円環の中にいるんだけど「なんで俺、円環の全体のこと知ってるんだろう」、とか、小説の中に小説の全体のことを知ってるような人が出てきたりとか、そういう挿話が挟まれたりする。これってまあ、19 世紀末にニーチェが永劫回帰に襲われてから、ジッダの『贗金づくり』とか、クロソウスキーのロベルト三部作とか、さまざまに 20 世紀に紋中紋ってことが、ないしはメタフィクショナルな文学作品って増えてきたと思うんだけど、そういう人たちの基本のモチベーションって——俺は思うんだけど——やっぱりいま、氏原くんが言ったようなことなんじゃないかなと思うんだ。外に出るためにこそ、循環しないといけないというか、あるいは、気分に通行するために、そうしないといけない、というかね。そういう問題系の出現は、ニーチェ以後、なぜだか知らないけど、出力されたものじゃなくて、出力させる当のものを信じるって連中が増えてきたってことだと思うんだよね。

氏原：なるほどね。

山崎：そういう流れの中に、俺たちがいま喋ってるようなこととかも位置づけられるのかなって、今ふと思ったね。そういう思想史って書かれてるのかわからないんだけどね。その源泉ってさ、哲学史においてはたぶん、本当にたぶんだけど、永劫回帰だし、文学だと何なのかわからないんだけどね、

氏原：うーん、なるほどね

山崎：……なんか、言うことあったら（笑）。

氏原：一応昨日、山崎さんと打ち合わせをしていて、そこで山崎さんに言われたことをリプライズするとね。おれが、原稿の一番最後で書いた山崎さんへの個人的なコメントで、このクロソウスキーについての研究の後に、山崎さんのより純粋な創作の運動、まあ具体的には小説とか映画とかを指していつてるんだけど、それが到来するだろうと言っている。

しかし、昨日山崎さんから指摘されたのは、いや、そうじゃなくて、自分にとっては既に小説、とりわけ、どこにも刊行されてはいないにしても既に完成している三部作があって、それを書くってことが、クロソウスキーにおいてロベルト三部作が 1964 年の「忘却と回想」発表に先行しているのと同様に、先行していたんだと。で、自信をもっているらしい（笑）。「体験と体現」よりよほど、そのことの方がよけいクロソウスキーなんだと、そう信

じたがっている（笑）。だから、こういういまの会話も、そのこととどこかしら似ているのだと、そう錯覚しているのだ……と。で、その書いた体験を生きた後でその外に出るというか、そういうニュアンスも込めて、今回クロソウスキー論を書かなくてはならなかったんだ、というふうに昨日山崎さんが言っていて、その時に、ああ確かにそうだなって思ったんだよね。おれがこれを書いた時に、すでに山崎さんの三つの文章の話は知ってたし、まあある意味ではそれを知っているながら勘違いをしたなど、ビックリしたんだけど。これもやっぱ一つの兆候だと思っていて、おれはやっぱある仕方で、それが一種の「無知」であり、「バカ」であることを覚悟の上で、山崎さんをも自分のほうに巻き込んでるんだと思うんだよ。つまり、これはおれのことなんだと思うんだよ。

山崎：ああ、そうだね⁹⁾。

9)【山崎】いま、書き起こしの原稿を読み返してみて、この「ああ、そうだね」がどう言われたのか、その気持ちにほとんど驚くと同時に、このときの気分に接近できないと、私はいま感じている。このことはいったいどういうことなのか、ということが重要であるように、私には思われてくる。

氏原：そう。おれはやっぱその、なんだろうな、山崎さんを、研究の同僚だと思ってないわけ。親友だと思ってるし、それは、おれがドゥルーズを論じなくなり、山崎さんがクロソウスキーを論じなくなったとしても、例えばおれが、まあ今のところは分析家を目指しているから分析家になったりとか、あるいは山崎さんが小説家になったり、二人で映画をつくるとか、そういうことになったとしても続いていくというか、そういうもっと深い水準で続いていくものだろうと思うし、そういう二人の友情、これから先のより純粋な、より深い、より創造的な友情に向けて書いてるんだなっていうのを昨日改めて思った。そういう意味ではおれは、おれ自身の欲望、おれ自身の体験、おれ自身の高揚の中に、山崎さんをも巻き込んで、まあ無理やり——しかし同時に、ひどく滑らかに、スムーズに——、書いてたんだなと思った。

山崎：ちょうど僕と氏原くんは反対になってると思ってて、まあクロソウスキーに引き寄せた言い方をすると、ぼくは『歓待の掟』を書いてからあのニーチェについての文章を書いてるんだよね、たぶん。

氏原：うんうん、そうだと思うよ。

山崎：で、なんていうのかな、そこのところで、ぼくはかたくなに論文って呼んでないっていうことがあるんだろうね。じゃあ、僕は自分の書いてるものをどういうふうに名指してる

んですかっていうと、「この文章」とか、「僕の書いてるもの」とか、「わたしの今書きつつあるもの」っていうことを言っている。なんでかって言うと、今まさに、呼吸が同じになんてきているんだよね¹⁰⁾。まあ今日の、須藤さんへのコメントとかもそうなんだけど、もはやそのね（笑）、小説でもいいし戯曲でもいいし脚本でもなんでもいいや。本当にそうなんだよ。なんかそういう——論文でもいいんだけど——書くものが全部そういう同じ一個の文章だと思えない具合になってるから、「この文章」って言ってるんだよね¹¹⁾。違いがぜんぜんなくて、全部同じようにして書いている。じゃあなんでおれは論文って書いてるかっていうと、それを論文って書いたことで論文って言う人が出てくると面白いかなって思うからだね。それしかないかな、本当のところ（笑）。

10) 【氏原】 こういう「呼吸」には、書くことでしか到達しないのだろうか。ここでいう呼吸とはどのようなものなのか。たとえば、おれと電話をしているときなんかとは、やはり違うのか。

【山崎】 ひじょうに近いものを感じる。ただ電話のときでは、やはり聞き手は、具体的には氏原くんを想定している。他方で書くときでは、たしかに具体的なひとりを、すごく大切なひとりを、いちばんに想定していることはそうなんだが、そうであると同時に、なにかもっと抽象的なものに語りかけている、それを神とっていいようななにかに語りかけている、というような、そんな気がしてくる。ということはこれは思いつきなんだが、もし電話でも、氏原くんの側の応答がふとした拍子に消滅してしまい、そのことにぼくが気づいているのか、気づいていないのかという微妙なアンバイのときに、ぼくは、その書くときと同じ「呼吸」というものにいちばん近いところにいるのだろう、と、そんな気がする。そのときの電話は、むしろ、氏原くんに語りかけているというよりは、というよりというか、それと同時に、東京と京都を隔てる黒くて静かな空間を思っ、その空間に語りかける、ということになるのだ、と思う。

【氏原】 ふと考えたことなのだが、ぼくにとってものを書くということの最もプリミティブな役割は、その時に到達している高揚した、激しいほどの気分を、何かしらの形で定着させること、これかもしれない。高揚した気分の中では、凡庸な着想までもが斬新なものであるかのように思えるもので、しかも夥しい数の思念が、めまぐるしいスピードで、ぼくの脳内からこぼれ落ちようとするものだから、そんな時ぼくはつねに神経を張り、気が立ったような状態で、手元の紙片やスマホのメモアプリをかまえ、暴走することばたちを捕まえるのだ。

11) 【氏原】 山崎さんにとって、文章を書くというのは、結局のところどうということなのか。俺の考えでは、山崎さんは、書きもの（読みもの）をひとつの即物的な空間として組織している（知っている人は、彼の原稿の謎のフォーマットや用紙のサイズなどを思い起こされたい）。例えば展示会で、空間そのものが演出の対象になるのと同様に、

山崎さんにとっては書きものそれ自体が人を招き入れる（あるいは、巻き込み、変容させる）現実的な空間をなしているのではないか。それは当然、あなたの原点にある映画制作を彷彿とさせる発想だと思う。気分の全面化と、フィクティブな空間による現実への介入。

【山崎】映画を撮るときでは、たしかに現場にある種の波のようなものがあって、役者とスタッフの全員が、たしかにその波のうちに貫入した、というような思いを味わうことがある（映画を観る喜びのひとつは、すくなくともぼくの場合、この波のなかに、ぼく自身も入り込むか、入り込んだと錯覚することにあるように思う）。そういう感覚が、たしかに自分にとって重要だったと思うし、これが、クロソウスキーを読むうえである程度有利にはたらいたのだ、ということはあるような話だと思う。余談だが、こういう作り手の側から映画を考える思考、つまりは、映画そのものよりも、その当の映画を出力させるにいたった力動や、作るときの普遍的な心理状態を狙った映画の研究、というものは、いまだ存在していないとぼくは思う。すくなくとも、制作を体験するあとで映画を観ると、ああ、このとき撮った現場はこうだったんだろうな、とか、こういう空気感だったんだろうな、とかが思い浮かんできて……これは一度作り手にまわった人しかある意味で味わえない幸福のひとつだと思う。

氏原：なるほどね。一種の陰謀的な、戦略的な……

山崎：だからまあ、逆ってのはさ、僕は『歓待の掟』を書いてから「《永劫回帰》の体験と体現」を書いてるし、氏原くんは逆になると思うんだよね。むしろその、アカデミックな仕事を掘ってから、何かやる。これから分析家とか、あるいはなんだか海のものとも山のものともつかないものになると思うんだけども^{1 2)}。僕はこれからどうなるかって言ったら、きっと、そういう意味での文章をこれから書き続けるんだろうなって思う。で、そういう意味において、まあこれは須藤さんへの応答になるかもしれないけれども、そここのところで、アカデミズムとの共生可能性みたいなのはたしかにあると思う、手玉にとっているんだか、とられているんだかよくわからないんだけどね。ただね、やっぱりすべては同じ文章であるにせよ、氏原くんが言ってくれたことってほんとその通りで、つまりその、104ページのさ、「彼はニーチェやクロソウスキーについての最低限の知識を身に付けることを余儀なくされただろうし」って本当にその通りで、僕はこの「《永劫回帰》の体験と体現」を書く時に、余計な荷物を背負ったっていうか、やっぱり書く時にこう、メモとか必要なんだよね、引用集とか。

1 2) 【氏原】最近のぼくは、物語や演劇的ないしドラマ的なものが、現実について作用を及ぼすその仕方に関心を持っている——例えば、解釈による介入（僕の現在の考えでは、精神分析とは、分析家と患者が二人で物語を紡ぐ営みである。そしてこの物語

が、ひるがえって患者の生に作用をもたらす——おそらくは、分析家の生にも！）、そしてもちろん、きみの書く小説。

【山崎】氏原くんにも、この *histoire*、つまり物語＝歴史による現実への介入という属性がとても強いことにふと思い当たる。君はしばしば、これこれこういうふうなことがあって、こうなっているということを、自分自身の状況や他者の生き様について *histoire* を紡ぎながら理解していく（その語られる場で、物語は歴史になる）。それは当然、きみ自身のバイアスや味つけが濃いものであることは言うまでもないが、しかしなにか、そこにはたしかにそうだな、というような力があって、いつそうまわりの人を牽引していくようなところがある。それはきみ自身による持ち込みであることはもちろんだけれど、なんにしたって、それが自分や自分ではない相手のリアリティを何かしらとらえていなければ、それがフィクションと現実という二項対立よりも根底にある「現実」にはたらきかけることもないのだから、それは持ち込みとはいっても、相手からの持ち出しでもあるのだろう。そして、きみにとっての知覚は、いつもこの *histoire* と渾然一体になっていて……そのところに、きみのかけがえのない魅力と、これから広い意味でのフィクションの紡ぎ手として活躍していく際のカギがあるんだろう、と、こう強く思う。

氏原：（笑）まあ、流石にねえ（笑）。

山崎：そう、なしで書いたらただのバカだからね¹³⁾。

13) 【山崎】本当にそうだろうか。私はここで、用意もなしに論文が書かれる、ということを排除していないだろうか。

【氏原】何かについて書くというのではなく、何かとして、あるいは何かと共に書くということが、論文という形式においても可能であるなら、それはもしかすると可能かもしれない。

氏原：うん（笑）。

山崎：でも正直にいうと、ほんとうに率直になっていうと、それってやっぱ邪魔だなんて思ったんだ、自分で書いて¹⁴⁾。まあね、でもいざ書き始めてしまうと、なんか呼吸は同じになる。その前に書いていたものと同じ呼吸になるんだ。つまり、「文章」としか言いようのないものと、ただひとつの同じ呼吸になるんだけど、準備の過程がめちゃくちゃ邪魔なんだよね。その準備があるかないかっていう違いはあるけれども、書いてる時のクリエイティビティの強度というのかな、そういうのはあんま変わってないかなと思う。だからまあそういう意味では、まあ別に書いてもいい。ただ博論は嫌だなあ。なんかさつき、いま

博論書いてますとか言っちゃったよ。フリーエ、とか言ったけど。書きたくないんだよね、もう。嫌っていうか。で、さっきそのフリーエの側面をやってるから、ニーチェの共犯の話は切りました、みたいなカッコつけて言ったけど（笑）、なんか書いてる途中って、結構ね、あの文章書いてる時って、何があったかって、ここでは言えないようなことがあって、自分は本当に死ぬと思っていたから、あまりこう、日常的な一貫性はどうでもいいというか、死んでもいいと思ってたから、書けたというかね、だからよけいに共犯の部分を切れるんだよね。本当の理由を話すと、どうしてもそうなるね、須藤さんには申し訳ないけれど（笑）。だから、そういうこともあるんだ。自分の実存から書けたら、まあこれは、今聞いている人にとってはどうでもいいかもしれないし、でもここで聞いている、氏原くんとか僕の友人にとってはどうでもよくないかもしれないんだけど¹⁵⁾、なんか、すごく危機的な状態にはあったんだよね、書いてる時って。

14) 【氏原】前から何となく考えていたことだが、自分にとって論文を書くということは、この現実に対して介入するプロセスであり、あるいは、現実としての真理を編むことである。すなわち論文とは、とある固有名詞のもとでのみ通用するテキスト上の事実¹⁶⁾に終始するものではなく、なにか、その結論が自分の個人的な人生に影響を及ぼすような、言いかえれば、きわめてプライベートな問いかけに応答する書きものであるべきだと思っている（だからこそ自分は、ドゥルーズの経験論についてではなく、ドゥルーズにそれを語らせた当の現実的な体験の方を狙わなくてはならないと思ったのかもしれない）。だから僕にとって、論文を書くための準備は、その結論がもつ力を高めるための時間であって、必ずしも邪魔なものではない。それはたとえるなら、梅酒を仕込んだり、漬物を漬け込んでいる時間に似ている気がする（実際にはそういった経験はないのだが）。あるいは、現実という名の敵陣営へと侵攻し、それを占拠するゲリラ軍が、そのための準備を進めることだと言ってもいいかもしれない（そういったたとえ話を空想させるような緊張と昂揚が、そこにはある）。この点については、これまであまり話してこなかった気がするが、どう考えるだろうか。

【山崎】それはやはり、ぼくと氏原くんとで、ちょうど逆になっていることと関係があると思う。俺は、まずはじめに、持ち物の要らないで書けるような創作があってから、そこから「梅酒を仕込んだり、漬物を漬け込んでいる」ような時間を必要とするクロソウスキー論を書いた。この順序があればこそ、なぜまっすぐに創作に行かずに、そういう時間が必要なものをやらねばならないんだろう、という思いが芽生えたのだと思う。

ただもし、論文とされるもので、あなたがというような準備期間での「緊張と高揚」があるのだとしたら、むしろ、これから先にできるものの力が高まること、つまり、未来の時間からある種のテンションを前借りしているような状態であるというよりは、それを読むうえで、そこには自分の創造とどこか似ているところがあり、どうせ、それと同じ話だろう、と思うときのような響き合いという質のものになっているのだと思う。

そしてぼくの予想——というか、ぼくの *histoire* では、かな——では、氏原くんも、やがてこちらの方に引っ張られていくのだと思える。

15)【山崎】このことは重要である、といま感じる。

氏原：そうだったね。

山崎：……これから、どうする？ 氏原くんは（笑）。これを書いたら……だって、嫌でしょ？ 注釈することとか。

氏原：まあ、したいとは思わない……っていうか向いてないよね、ハッキリ言って。才能はないと思う、正直に言って。

山崎：おれも才能ないと思う、おれ自身も（笑）。

氏原：まあ頑張るよ、頑張るけど、飯野さんとか鹿野さんに敵うはずはないなっていうのは思う（笑）。だって、考えてみてほしいんだけど、今日の午前中も、あんな立派な文章を読まれてさ。俺の出る幕はないんじゃないかって、やっぱ思うというか……（笑）。もちろん、それは消極的な気持ちではなくて、ウジウジした気持ちというよりは、もっと乾いてて、じゃあ自分は何かができるだろう、よくわかんない文章を書いたり、アカデミズムの外に出て、小説を書くでもなんでもいい、とにかく、おれはおれで好きにやらせてもらおうかなっていう、そういう気持ちかな。

……けど、やっぱり、おれがいま論文で書こうとしているようなことって、ずっと考えてきたことではあってさ。俺が考えてきたことは、まあ注でも書いたけど、他者の生に立ち会うことはいかにして可能かっていうことで、それはその方法を問うてるというよりは、もう強烈に生きた経験がある、生きた実感、感覚があると¹⁶⁾。それがどういうことかについて、気分において知っている。で、それをどのように考えることができるだろう、その体験にいかにして接近することができるだろうっていう、そういう問いなんだよね。それを論文という形式で書くことには意味があるというか、必然的なことだと思っている¹⁷⁾。この問いについて考えることとその結論が、自分の生に作用する以上、自分はやっぱりこのことを続けていくのだろうと思う。そしてそれは同時に、たとえば鹿野さんとの出会いがあり、飯野さんと共にした青春があって、もっと言えば工藤さんともいろいろなことを話したし、山崎さんともかけがえのない時間を過ごしてきた。そしてもちろん、素晴らしい書物やその著者たちとの出会いもあった。自分にとって論文を書くということは、そういったすべてのことと繋がっているから、自分の文章はまさしく「共著」だと思っているし、自分の人生のひとまずの集大成として、マジメにそれを書かなくてはならないと思っている。そうすること

でより一層、アカデミズムの外に勇気を持って踏み出せるというか、本当の意味での自分の歩き方、スタイルみたいなのを獲得できるんじゃないかって気がしてる。

16)【氏原】ここで述べていることに異論はない。ただし付け加えるなら、こういった問題設定が自分の無意識の欲望に起因しているというのは、ありそうな話だと思う。

17)【山崎】正直いって、自分はこの必然性について、いまはよくわからなくなっている。ただいろいろな機会を与えられて、いろいろと作業してみて、結果として、遅ればせになって必然性が見えてくる、というようなことはあるのかもしれない、と思った。「体験と体現」にしても、博士学位論文にしても、いくぶんかはそんなところがあるようだ。

【氏原】この対話をめぐるあらゆる作業をとおして、どうして自分はドゥルーズを研究しているのだろう、ということを考えていた。そしてこのことは、きみが言うような遅ればせに見えてくる必然性ということと関係があるように思える。僕にとってドゥルーズを研究するということは、鹿野さんをはじめお世話になっている人たちと知り合っていくまさにそのさなかでドゥルーズの思想にふれたということと、完全に繋がっている。だから、自分がドゥルーズを研究しているということは、例えば僕がベルクソンやフロイト、クラインやフェレンツィに出会ったことと同じ意味においては、必然的ではないような気がしてくる。しかしそれら一切の書き手との出会いが、ドゥルーズの思想にふれるということのなかで、ひいてはそれをも含み込んで動いていった人生のドラマのなかでなされた以上、ある別の意味において必然的だったと言ってもいいような気もしてくる。

山崎：アカデミズムの中に残んなくてもいいもんね。

氏原：まあ、結果的に大学教員になるかどうかはどうでもよくて、正直。

山崎：そうだよね。それよりはるかに重要なのは、いまこうして話していることとか、これから僕とか氏原くんが書いていくものを流通させる経路を確保したり、あるいは我々の共犯者を見つれたり、そういうことだよね¹⁸⁾。

18)【氏原】『記号と事件』をめくっていて、こんなドゥルーズの言葉を見つけた——「彼らには、はじめのころベルクソンが、フランスの大学機構のなかでどんなにか反感を買っていたということが、そしてどのようにして彼が、社交界と非社交界の別を問わず、あらゆる種類の頭のおかしい連中やマージナルな連中にとって、集合標識としての役目を担ったのかということが、わかってないのさ」。僕たちにとっては、鹿野さんが

その「集合標識」だったんだね（こんな話を、知り合ったばかりの頃にしたのを覚えている）。学者として見ても、あるいは友人として見ても、どの角度から見てもある種類の過剰を孕んでいる彼という存在が、その本来のモチベーションに即すなら必ずしもアカデミズムの枠内にとどまるとは限らない僕たちにとっての、「集合標識」になったということなのだろう——もちろんそれが、「彼にとって不本意であったかどうか、そんなことはどっちだっていい」！（Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, 1990, p.15）

【山崎】彼にとってはメイワクな話かもしれないが、しかしそれが不本意なこととしても、それはやはり彼自身の持ち込みがなければ、こういう *histoire* が紡がれない、ということでもあったのだから、私は、苦々しい顔をして、彼がそのことをいつまでも底のところでは悦び、寿いでいてほしい、と願う。

氏原：そう。だから、どういう職業につくかなんて、そんなことにこだわってる訳ないんですよ。そんなことにこだわってる人、こんな文章書かないですよ。

山崎：ははは（笑）。

氏原：だから、そんなことはもうとっくにどうでもよくて、でもまあ現実的に生き残るために学振も取ってるし、PD も出したいし、山崎さんも今 PD の準備中だったりとかさ、色々あるからさ。まあ現実において色々あるんだけど、でもやっぱ覚悟においては、そんなことはどうでもいいぞっていう気持ちで書いてる、生きてるっていうことは忘れちゃいけないし、そういう自分は大切にしたいなと思ってる。

山崎：まあ、やっぱなんていうのかな、僕も今 PD の申請書を書いてるけど、こんくらいやったら気に入るかな、っていうか、なんていうかある種の減圧でしかないと思う。そういう生きていることにとってはね。だからなんか、そういうゲーム感覚で書きちゃうというかね、そういうところはあるね、なんか（笑）¹⁹⁾。

19) 【山崎】 こういうイベントの最中に書かれたからか、私の申請書は、パッションに全振りしたような内容になり、下書きを見せると受入教員となる件の鹿野さんも、5.15 のイベントの高揚の影響は受けるものなんだね、これだと、さすがに……という感じで、まあここの二頁ぶんは書き換えた方がいいよ、それをすすめるよ、とのことだった。で、このイベントが終わったあとで、伯父が亡くなって悲しくて、そういう書き換えもできないままに提出し、落ちているだろうなと思っていると、補欠だったが、合格していた。

執筆者（掲載順）

鹿野 祐嗣（神戸大学国際文化学研究科助教）

飯野 雅敏（パリ第1大学、東京大学博士課程）

須藤 訓任（大阪大学名誉教授）

山崎 雅広（京都大学博士課程）

氏原 賢人（東京大学博士課程）

年報 Promis Vol.1（2022）No.2（別冊）

発行日 2023 年 3 月 31 日

編集・制作

鹿野 祐嗣（神戸大学国際文化学研究科助教）

制 作 者

神戸大学国際文化学研究科国際文化学研究推進インスティテュート（Promis）

〒657-8501 神戸市灘区鶴甲1-2-1

電話・FAX 078-803-7494 メール gicls-promis@research.kobe-u.ac.jp

ウェブサイト <http://promis.cla.kobe-u.ac.jp/>

Printed in Japan

© Research Institute for Promoting Intercultural Studies, Kobe University 2022