

循環と実践

—— ドゥルーズのスピノザ解釈をめぐる一試論 ——

浅野修平

0. 緒論

本稿は、ドゥルーズのスピノザ解釈に対するスピノザ研究からの批判を紹介することから議論を始め、この批判に応答する形でドゥルーズのスピノザ解釈の独自性を浮き彫りにすることで、前期ドゥルーズ哲学におけるスピノザ哲学の位置付けを明らかにすると同時に、ドゥルーズ哲学に通底するあるモチーフを浮き彫りにする試みである。周知の通り、スピノザは『エチカ』の中で人間の認識を三種類に分類している。「想像 (imaginatio)」、「理性 (ratio)」、「直観知 (scientia intuitiva)」の三種類の認識であり、スピノザはこれらの認識を順に「第一種認識」、「第二種認識」、「第三種認識」とも呼んでいる (EII40, Sc. 2)。これらの認識の中で、スピノザは「第一種認識」のみを「非十全」とし、「第二種認識」、「第三種認識」の両方を「十全」とした上で、後者の認識のみを「真理」と見なした (EII41, Pr. Dem)。このようにスピノザの知識論を概観すると、スピノザは「第二種認識」と「第三種認識」の間には何らかの関係を認めているものの、「第一種認識」と「第二種認識」の間にはある断絶を認めているように思われる。実際、すでにいくつかの優れたスピノザ研究が示しているように、スピノザは「事物を第三種認識において認識しようとする努力あるいは欲望は、第一種の認識から生じることはできないが、第二種認識からはたしかに生ずることができる」(EV28, Pr.) と述べており、こうした言及からも、スピノザの知識論では「第二種認識」から「第三種認識」への移行は認められるものの、「第一種認識」から「第二種認識」への移行は認められていないという結論を導くことができよう⁽¹⁾。それに対しドゥルーズは、「第二種認識」から「第三種認識」への移行のみならず、「第一種認識」から「第二種認識」への移行をもスピノザの知識論の内に見出していた。この点にまずはドゥルーズのスピノザ解釈の独自性が明確に現れている。しかしながらこうしたドゥルーズのスピノザ解釈がどれほど独創的で、内容豊かなものであるとしても、やはり上記のスピノザ研究の見解とは相反するものであることに変わりはない。

「第一種認識」は感覚に基づく「日常的な生」であり、「第二種認識」は理性に基づき真理を認識する「哲学的な生」である。上記のスピノザ研究では、これら二つの認識を全く異質な二つの生とし、同一の自然の内では「日常的な生」とは全く別の形で「哲学的な生」が可能であることを

スピノザは示したのだと理解している。このような理解のもとでは二つの認識の間に移行は認められない。それに対しドゥルーズの解釈では、二つの生が言わば線形に理解されており、いかにして「日常的な生」を脱却して「哲学的な生」へと我々は移行することができるかという「自由と真理を最後に現れる究極の産物として認識する」⁽²⁾という実践的な着想こそが、『エチカ』の主眼なのだと言われている。

以上のような見解の差異を前にして、本稿が目指すのは両見解の是非を問うことではない。そうではなく次の引用の内ですべて示されているような、「ドゥルーズがなぜこれほど過激にスピノザの哲学を造り替えたか」という問いに対してドゥルーズ研究の立場から応答することである。「ドゥルーズがなぜこれほど過激にスピノザの哲学を造り換えたか」という点には、私もそれなりに興味を抱かぬではない」という素朴で真摯な問いがスピノザ研究から発された問いであることから容易に理解できるように、この問いはスピノザの著作のみを扱って解消できるような、スピノザ研究の範疇に属するものではもはやないからである。

このように、スピノザが『エチカ』で表明していたのは、もっぱら観想に帰依する思想であった。ドゥルーズが提示するような実践的な問題がスピノザの問題だったのではない。ドゥルーズがなぜこれほど過激にスピノザの哲学を造り替えたかという点には、私もそれなりに興味を抱かぬではない。しかし、今はそれを問うべき時ではない。⁽³⁾

以下、『スピノザと表現の問題』の読解を通じてドゥルーズのスピノザ解釈を概観し、その上で「ドゥルーズがなぜこれほど過激にスピノザの哲学を造り替えたか」という問いに対して応答することを試みることにする。ただし、ドゥルーズが著した様々なスピノザ論のみを扱ってはいは、やはりこの問いに適切に応答することはできないだろう。よく知られているように、ドゥルーズは哲学史を独自に解釈することで自身の哲学を構築した思想家であり、哲学者を独自に解釈したモノグラフィーと、これらモノグラフィーを媒介としてのみ登場し得た彼の主著『差異と反復』の間にはある必然的な関係が存在すると言わなければならない。こうした必然的な関係の存在は、モノグラフィーを読解する上で主著の考察が不可欠であるということ、そしてまたモノグラフィー読解が前期ドゥルーズ哲学とでも言うべき思想の集積を貫くあるモチーフを浮き彫りにする試みとなるということの意味する。それゆえ本稿が以下で試みる応答は、ドゥルーズのスピノザ解釈の独自性を明らかにすると同時に、ドゥルーズ哲学そのものの独自性をも浮き彫りにする試みになるだろう。

1. ドゥルーズのスピノザ解釈——「第一種認識」と「第二種認識」

「第一種認識」と「第二種認識」の間に断絶ではなく移行を認めるドゥルーズの論理は、まず

もって「平行論」から導出されている。神は「無限に多くの属性からなる実体」(EID. 6)であり、各々の属性において無限に事物を産出する。スピノザ自身述べているように属性が「それ自身によって、またそれ自身において理解される」(EID. 5) ものである以上、ドゥルーズが指摘するように、属性の間には「事象的区別 (La distinction réelle)」が存在すると言える⁽⁴⁾。「事象的区別」とは、ドゥルーズの解釈に従えば、区別された項の間でのいかなる不等な関係も禁じ、各々の項の積極性を保持することを可能とする区別のことである⁽⁵⁾。よって各々の属性の間には限定、ないし「否定 (négation)」の関係はない。あるのはただ「肯定 (affirmation)」だけである。このように各々の属性がいかなる属性間の不等性も拒絶する、まさに「肯定」の論理に貫かれているとすれば、神が事物を属性において産出する際、産出の秩序はどの属性においても厳密に同一でなければならない。もし仮に産出の秩序が厳密に同一でないとすると、属性間の関係は不等なものとなり、そこには「否定」が生じてしまうことになる。そしてこのような秩序の同一性が「平行論」と呼ばれているのである。

このように属性は「平行論」において重要な役割を果たすものの、属性が果たす最も重要な役割はその「力動性」にこそあるとドゥルーズは指摘する。ドゥルーズによれば、属性とは「力能^{ポテン}が帰せられる条件」⁽⁶⁾であり、神は「無限に多くの属性からなる実体」である以上、絶対無限の力能^{ポテン}を有し、逆に事物はある属性において神によって産出される以上、その属性を条件として神の力能^{ポテン}の部分^{パワ}を有することになる。よって神は属性を介して事物に自身の力能^{ポテン}を伝え、事物はその一つ一つが神の力能^{ポテン}の部分^{パワ}を有することでまさに絶対無限の力能^{ポテン}を有する神をそれぞれの仕方^{マニエール}で表現する。ここで決して見逃されてはならないのは、事物だけが神を表現しているのではなく、事物間の連結、連鎖もまた神を表現しているということである。神が産出するのは、厳密に言えば各々の事物ではなく、各々の事物の連結、連鎖そのものであり、各々の事物に他の事物を産出するよう決定し、事物の連結そのものを可能としているところにこそ神の力能^{ポテン}は明確に表現されているからである。

さて、ここで思惟属性の様態である「観念」に注目すれば、平行論により事物の連鎖と全く同一の連鎖において観念は産出されているはずである。それゆえ観念とその連鎖は神を表現する。「第一種認識」と「第二種認識」の区分は、まさにこの「表現」の有無によって理解されなければならない。周知のように、スピノザの知識論においては、人間の精神とは人間身体^{コルポ}の観念である。人間身体は「自然の部分」であり、身体が持続している間、同じく「自然の対象」である外部の対象から絶えず触発を受けざるを得ない。こうした外界からの触発によって我々の身体に生じる変化をスピノザは「変様」(EII 19 Pr.) と呼ぶが、身体に変様が生じている以上、この変様に対応する観念、つまり「身体の変様の観念」(EII 19 Pr.)、ないし「像」(EII 17 Sc.) が精神に生じているはずである。この「身体の変様の観念」に基づく認識が「第一種認識」と呼ばれる。だが「身体の変様の観念」はいかなる意味でも神を表現することはない。例えば、太陽が我々を

触発する際、我々が思い浮かべるのはただ我々の身体に刻印された太陽の像のみであり、我々自身の認識も太陽そのものの認識も我々は有していない。ドゥルーズも指摘するように、「身体の変様の観念」は「外部の物体と我々の身体の混合」を示しはするものの、「われわれ自身についての認識と対象の認識」⁽⁷⁾それ自体を我々に与えはしない。そのため「第一種認識」は「前提なき結論」(EII 28 Dem.)の如きものであり、我々が「第一種認識」にとどまっている限り、神が産出し、神を表現する観念の連鎖からは全く遠ざけられてしまうことになる。

ドゥルーズが言うところでは、「第一種認識」は神を表現する観念の連鎖へと我々を導くことのない「非十全」で「非表現的な」な認識である⁽⁸⁾。そのため、ここで「非十全」な認識をいかにして脱却できるかが当然大きな問題となる。もちろん我々の身体が絶えず外部の対象から触発を受けざるを得ない以上、脱却は容易ではない。それではドゥルーズはこの脱却の問題をどのように捉えているか。ドゥルーズは次のように述べる。すなわち、「我々の力能を逸らせ、我々のなしうることから我々を遠ざける、多くの非十全な観念が我々に必然的に与えられているのに、いかにして我々が十全な観念を形成し、それを産出できるか」⁽⁹⁾を問題とする根本的に経験論的な着想を、合理主義に持ち込むという、言わば「逆説」⁽¹⁰⁾こそが、スピノザ哲学の中心的なテーマなのだ、と。まずはここにドゥルーズのスピノザ解釈の経験論的な方向性を確認することができる。もちろんこうしたドゥルーズの主張は慎重に吟味されなければならない。

それではドゥルーズが『エチカ』の内に読み込もうとする、このような経験論的な着想の内実はいかなるものなのだろうか。「第一種認識」における「身体の変様の観念」が神を表現することのない非十全な観念であるならば、十全な観念とは神を表現する観念のことである。よって「いかにして十全な観念を形成し、それを産出できるか」という以上の経験論的な問題は、いかにして神を表現する観念を我々が獲得することができるかという問題に置き換えることができる。ここで今改めて、神を表現する観念をドゥルーズがどのように考察しているかを見てみると、ドゥルーズは「十全な観念とはその固有の原因を表現し、我々の固有の力能によって展開される観念のことである」⁽¹¹⁾と述べている。すでに見たように、神は平行論により事物の連鎖と全く同一の連鎖において観念を産出し、各々の観念とその連結は神を表現しているのだった。なぜ神を観念が表現するのかと言えば、観念が神の絶対無限の力能の部分を与えられ、その観念が別の観念を産出することにおいてこそその力能が発揮されるからである。ここで重要なのは、神の力能を分け与えられているがゆえに諸観念が自律的に他の観念を産出するのであって、我々の常識に反して観念を産出しているのは観念が表象する対象では決してないということである。したがってドゥルーズの解釈では、我々が神を表現する観念を獲得するためには、外部の対象の触発によって観念を想像するのではなく、神の力能の部分である我々の精神がその力能のみに依拠して、まさに自身が全き原因となって観念を産出することが必要なのである⁽¹²⁾。

このように我々の精神のみを原因として観念を産出することで十全な観念を我々は獲得するこ

とができるが、十全な観念に基づくこうした認識が「第二種認識」ないし「理性」の認識と呼ばれる。ここでスピノザが「第二種認識」をどのように定義しているかを簡単に見ておけば、「第二種認識」とは「共通概念 (notiones communes)」による認識であるとスピノザは述べる。スピノザによれば、「共通概念」とは「すべてのものに共通のもの」(EII 38 Pr.) である。例えば、「物体」はすべて「延長」において神が産出した様態であり、その意味でどの「物体」も必ず「延長」=「運動と静止」(EII Lem. 2) という概念において一致している。「物体」がこのように必ず何かしらの一致の関係に存するという事態を、ドゥルーズは「構成」の「同一性」、「相似性」、「共通性」⁽¹³⁾などと言い換えているが、このような構造上の一致の観念が「共通概念」と呼ばれる。それではドゥルーズの解釈においては「共通概念」はどのように理解されているのだろうか。「共通概念」がどの「物体」にも共通するものの観念であるならば、まず第一に「共通概念」は神を表現する。これは神が「すべてのものに共通のもの」=属性において事物を産出している以上、当然のことである。だがさらに言うべきは、「共通概念」は我々の精神の力能のみによって産出することができるものだという事である。言い換えれば、「共通概念」はすべてのものに共通のものなのだから我々の精神にも当然含まれている。それゆえ「共通概念」を我々は外部の対象とは無関係に、自分自身のみに基づいて産出することが権利上できるはずである。要するに、このように「共通概念」を介すれば、我々は精神の自律性を発揮し神を表現する観念を獲得できるということが保証されるということをもドゥルーズは言わんとしているのである⁽¹⁴⁾。

2. ドゥルーズのスピノザ解釈——「第一種認識」から「第二種認識」への移行

こうしてスピノザの知識論の概略を辿ってみれば、スピノザ研究の立場からして十分な妥当性を有した解釈であるかどうかはともかく、「第一種認識」と「第二種認識」との間の移行が解釈上の焦点となるドゥルーズのスピノザ解釈にはやはり見逃せないところがあるだろう。なぜなら「第二種認識」は権利上は可能なものであっても、事実上は実現されておらず、「第一種認識」が我々の本来的認識となっているからである。そのため「第一種認識」と「第二種認識」の関係がいかなるものかという問題を解消しない限り、スピノザの知識論は不完全なものにとどまってしまうが、ドゥルーズの関心はまさにこの点に向けられている。

さて、それでは我々はいかにして「第一種認識」から「第二種認識」へと移行することができるのだろうか。この移行を理解する上で、「力能」が重要な役割を果たしている。すでに見たように「第一種認識」では、我々の精神はその力能を発揮することができず、その際表象される「像」は何ものも表現しないのだった。ドゥルーズによれば、その際我々の精神が有する力能はただ外部の対象からの触発によって、言わば「受動的に」行使され、いかなる自律性も有していない。そのためここでの力能は「我々の隷従、つまり我々の最下位の活動力能」⁽¹⁵⁾だということ。ということは、「第一種認識」から「第二種認識」への移行は、神の絶対無限の力能の部分である我々の

精神の力能の行使を「受動」から「能動」へと移行させることだと言い換えることができる。ではどのようにすれば、我々の精神の力能を「受動」から「能動」へと移行させることができるのだろうか。外界からの絶えざる触発のもとで我々の精神の力能は受動的にしか行使されないというのに。この問いに対するドゥルーズの答えは単純である。「諸々の出会いを組織するように努力すること」⁽¹⁶⁾である。

ここでスピノザが「出会い」についてどのように定義しているか確認しておこう。我々が持続して存在している限り、様々な出会いを経験することになる。もちろんこうした出会いの中には我々にとって「良き」出会いもあれば、「悪しき」出会いもあるだろう。ここで言われている「良い」、「悪い」とは、まさに我々の力能に関わるものであり、我々の力能を増大させるものが「良い」と言われ、力能を減退させるものが「悪い」と言われる（EIV 41）。また「良い」出会いの中で我々は「喜び」を感じ、出会いの対象とのさらなる合致を求めるが、その一方で、「悪しき」出会いの中では「悲しみ」を感じ、出会いの対象を忌避することになる（EIV 8）。

ドゥルーズの上での答えは、ここから出てくる。つまり、我々が出会いを偶然に任せ、我々の内に悲しみを引き起こす対象とばかり関わっていれば、我々の力能は減退する一方であり、それゆえ対象との合致、つまり「共通概念」を認識する機縁が我々に与えられることは決してない。よって我々がなすべき経験論的で理性的な努力は、「我々が最大限の喜びの感情によって影響されるような仕方、諸々の出会いを組織する」⁽¹⁷⁾ことだと言える。要するに、我々が良き出会いを組織し、その中で我々の精神の力能を増大すればするほど、私と出会いの対象との一致の概念を認識する機会はそれだけ増していくというのがドゥルーズの解釈である。

ただし、ここでドゥルーズは「だが、我々の活動力が増大するだけでは十分ではない」⁽¹⁸⁾と付け加えている。ドゥルーズが言わんとしているのは、我々がどれほど「良き」出会いを組織し、「喜び」に「喜び」を重ねても、それだけではその力能は増大するものの、精神は「受動」から「能動」には移行することはなく、あくまで受動的な「喜び」を享受するにとどまるということである。したがって厳密に言えば、我々がなすべきは、この「喜び」の感情を利用して我々の精神が受動から能動に移行する地点まで力能を蓄え、こうした蓄積からまさに十全な観念を形成する第二種認識まで「跳躍（saut）」⁽¹⁹⁾することである。

3. ドゥルーズのスピノザ解釈——『エチカ』の構造

ドゥルーズの解釈では、「良き」出会いの中で「喜び」の感情を重ねていくことで、我々の精神は着実に自身の力能を蓄積させていく。もっともこの段階では我々の精神の力能はあくまで「受動的」にしか行使されていない。ところが受動的力能の、言わばその臨界点において、「受動」から「能動」へ驚くべき転回が我々の精神の力能に生じる。こうして我々の精神は「共通概念」を形成するに至るというのである。このような転回が「跳躍」と言い表されていたのだった。し

かしながら、すでにくつつかのスピノザ研究において指摘されているように、やはりこの「跳躍」にこそドゥルーズ解釈の困難を見て取ることができる。ここでスピノザ研究の指摘の全てに言及する余裕はない。要点のみを言えば、「第一種認識」から「第二種認識」への移行を、受動的な「悲しみ」から受動的な「喜び」への移行（良き出会いを組織することで獲得される力能の蓄積）と、受動的な「喜び」から能動的な「喜び」への移行（蓄積された力能の自律による「共通概念」の形成）の、二つの全く異なる移行としてドゥルーズは定義していた。それゆえドゥルーズのように、「第一種認識」から「第二種認識」への移行の存在を主張するためには、少なくとも上の二つの移行に関しては、十分な説明を与えておくことが必要であろう。しかしながら上の二つの移行の内、後者の移行の説明としてドゥルーズが持ち出すのは結局のところ、「跳躍」のみである。

それゆえ「受動」から「能動」への移行の最終的な局面を説明する上で、「跳躍」を持ち出さざるを得ないドゥルーズの解釈を「牽強附会の責めを免れない」⁽²⁰⁾とするスピノザ研究の見解は、なるほど、一定の妥当性を持つように思われる。しかしながら、これまでの概観の中で確認してきたのは、あくまでドゥルーズの『エチカ』読解の内に現れている限りでの、「受動から能動への移行」、「共通概念の形成」といった経験論的なモチーフである⁽²¹⁾。言うまでもなくドゥルーズのスピノザ解釈において、上で問題にしてきたような経験論的なモチーフは、スピノザの著作全てにおいて徹底されているのだから、本稿としては、ドゥルーズの解釈の妥当性やその意義について、未だ明確な結論を下すことはできない。そのため本稿では経験論的なモチーフのもと、スピノザの著作間の——とりわけ『知性改善論』と『エチカ』の——方法論的差異を問題とするドゥルーズの解釈の独自性をこそ、以下で浮き彫りにしなければならない。

ドゥルーズはスピノザの方法について次のように説明している。

なるほど、スピノザの方法は総合的・建設的・前進的な方法であり、原因から結果へと進む。しかしだからと言って、まるで魔術のように、いきなり原因に陣取ってそこから始めることができるというわけではない。「しかるべき秩序」はじっさい原因から結果へと向かものではあっても、ただちにこのしかるべき秩序に従うことができるわけではないからだ。⁽²²⁾

スピノザの方法は「原因」から「結果」へと進む「総合的秩序」に依拠している。だが、この「原因」が我々に最初から与えられているというわけではない。そのためドゥルーズによれば、スピノザの方法には「総合的秩序」だけではなく、我々の「所与」を出発点として「原因」へと至る「分析的過程」⁽²³⁾が明確に含まれているという。そしてこのような「分析的過程」を保証するのは「表現」である。なぜなら、すでに述べたことだが、神は属性を介して事物に自身の力能を伝え、事物はその一つ一つが神の力能の部分の有することでまさに絶対無限の力能を有する神をそれぞれの仕方⁽²⁴⁾で表現するからである。なるほど我々には神そのものは与えられていない。だ

が神の表現は与えられている。それゆえ我々は神の表現を出発点とすることで神に正当に到達することができるのである。

厳密に言えば神の表現とは、神の力能の部分を与えられている事物の各々が、その力能の全面的な自律により原因と結果の関係として連鎖することである。事物間の原因と結果の自律的な連鎖にこそ我々は神の十全な表現を見出さなければならない。ところで我々の精神はそれ自体観念であった。我々の精神もまた神の力能の一部を有している。よってその力能にのみ依拠して別の観念を産出することができれば、そこで獲得された連鎖を介して我々の精神は神に到達することができるはずである。そうするとスピノザが『知性改善論』で神に到達するための出発点として「円の観念」を選択しているのは当然のことだと言える。なぜならドゥルーズも指摘する通り、「我々の思考する力能に全く明らかに依存し、自然の内にはいかなる対象も持たない、真で、明晰判明な観念を選ぶ」⁽²⁴⁾のは、我々の精神の力能の自律には最もふさわしいからである。実際、「円の観念」のような「幾何学的観念」は、それに厳密に対応する対象を自然の内には持たないにもかかわらず、明らかに「真の観念」である。なぜ対象を持たない「幾何学的観念」が「真の観念」であるのかと言えば、「幾何学的観念」が我々の精神の力能の自律によって産出されており、ここでの精神の力能とはつまるところ、神の絶対無限の力能の部分のことだからである⁽²⁵⁾。

このように『知性改善論』の方法には「分析的過程」が含まれており、その出発点は「幾何学的観念」である。それでは、『エチカ』の方法はどのようなものになっているのだろうか。『エチカ』の方法についてドゥルーズは次のように考えている。『エチカ』にも「分析的過程」が含まれている。この点において両著作に差はない。しかしながら『エチカ』の「分析的過程」の出発点は、『知性改善論』とは明確に異なり、「共通概念」としての属性となっている。

というわけで、『知性改善論』では「所与の」、すなわち任意の真の観念から出発して、すべての観念がそこから生じてくる神の観念に到達する。また『エチカ』でも、やはり実体の任意の属性から出発して、すべての属性を包括するような、すべてのものがそこから生じてくる実体に到達している。問題は、そうした両者の出発点をもっと突き詰めて検討し、『エチカ』と『知性改善論』の間の正確な違いがどこにあるかをはっきりさせることである。⁽²⁶⁾

それゆえドゥルーズが言うように問題は両著作の差異の内実にある。もちろん両著作の方法の差異はまずは出発点の差異に、つまり我々にすでに与えられている「幾何学的観念」と、我々が権利上は獲得できることが保証されているものの、事実上は全く与えられておらず、それゆえ実践的に我々の力能の蓄積によって獲得しなければならない「共通概念」との差異に明確に現れている。だが一方には「実践」の契機はなく、他方にはそれがあると言ったところで、ドゥルーズの経験論的なモチーフを十分に浮き彫りにすることはできない。むしろ、そのために必要なのは、

「共通概念」を獲得する過程が『エチカ』の演繹構造に対して与えているものが具体的に何か、ということを理解することである。

そこで、まず確認すべきは『エチカ』の演繹構造そのものである。上の引用で確認したようにドゥルーズは、『エチカ』を我々の「所与」を出発点として「原因」へと至る「分析的過程」と、「原因」から万物を演繹する「総合的過程」の、これら二つの過程からなる厳密な演繹体系と考えている。『エチカ』を「神の内に安住する哲学、あるいは神の観念の内にその本来の出発点を見出す哲学」⁽²⁷⁾とする通俗的な見解がいくつか存在してきた中で、以上のような理解を提示するドゥルーズの『エチカ』読解の焦点は、やはり「分析的過程」に向けられることになる。ドゥルーズによれば、『エチカ』における「分析的過程」とは、「神とは、絶対に無限なる実有、言いかえればおのおのが永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性から成っている実体と、解する」(EID. 6) という定義を「可能的 (possible)」なものとする過程のことである。「定義を可能的にする」とはどういうことか。

ライプニッツの「認識、真理、観念についての省察」でも詳細に語られているように、定義は「概念を他の諸概念に分割し、その内に非両立的なものが何も無いと知っている時に」矛盾を含まない定義、つまり「可能的」定義と言われ、このような定義は「実在的定義」とも言われる。そしてライプニッツがこのような定義論を展開したのは、よく知られているように、デカルトの神の存在証明を批判するためであった。批判の内実を簡単に示しておけば、神の「最高完全性」から神の「存在」をアプリアリに導くデカルトの証明が十分な証明にはなっていないというものである。デカルトによる神の存在証明では「最高完全性」から「存在」を導いているが、その際「最高完全性」が「可能的」であることを示していないため、この証明は、あくまで「最高完全性」が「可能的」で矛盾も含まなければ、「最高完全性」から「存在」を導くことができる、という論証以外の何も無い。このような推論では、「最高の速度」が矛盾を孕む概念であるように、「最高完全性」が矛盾を孕んでしまっている可能性を排除することができないのである⁽²⁸⁾。

以上のようなライプニッツのデカルト批判と全く同様の議論を、さしあたりドゥルーズはスピノザの神の定義に対して差し向ける。「無限に多くの属性からなる実体」として定義された神は、それ自体定義として「可能的」なのだろうか。神の構成要素である「属性」間にはいかなる矛盾の関係もないのであろうか、と⁽²⁹⁾。

ドゥルーズの答えは単純明快である。『エチカ』は神の定義から出発しているわけではない。『エチカ』第一部定理8の注解の中でスピノザは属性の間に、あらゆる否定の関係——この中には言うまでもなく「矛盾」の関係も含まれている——を排除する「肯定」の関係を打ち立てていた。属性間にはいかなる矛盾もない。それゆえ神の定義は可能的である。我々はこうして神に到達する。注解の中で展開されるこうした一連の議論こそ、「分析的過程」である⁽³⁰⁾。

4. 『エチカ』における断層

したがって、我々は任意の属性からすべての属性を包括する神、あるいは神の定義へと到達することができる。こうして「分析的過程」が「総合的過程」に組み合わさることで、『エチカ』の厳密な論証体系の全てを形作ることになる。これら二つの過程で定理と証明が汲み尽くされていることをドゥルーズ自身認めている⁽³¹⁾。

しかしながら「分析的過程」と「総合的過程」のみでは、『エチカ』の論証体系は決して完全なものとはならない。これまで見てきた『エチカ』は、理性的人間の論証の過程、幾何学的方法の実践そのものであった。驚くべきことに、ドゥルーズは、完全な体系としか思われぬ『エチカ』の命題の連鎖の至るところに「巨大な断層」、「隔たり」⁽³²⁾を見つけ出す。

例えば、ドゥルーズは第五部定理10の内に「断層」を見出している。定理10では「我々は、我々の本性に反する諸々の情動に苦しめられない限り、身体の変様の数々を、知性に相関した秩序にしたがって秩序づけ連結させる力能を持つ」と述べられているが、ドゥルーズはこの定理を次のように分析している。定理10は、従属節「我々は、我々の本性に反する諸々の情動に苦しめられない限り」と主節「身体の変様の数々を、知性に相関した秩序にしたがって秩序づけ連結させる力能を持つ」から構成される命題である。そうすれば当然、我々の読解は従属節から主節へと移行していくことになるが、しかしこの移行は「断層」に阻まれてしまう。なぜなら、定理10は厳密に言えば、従属節「我々の本性に反する諸々の情動に苦しめられない限り」という条件のもとでのみ主節を肯定する命題であり、ドゥルーズが再三再四強調していたように、我々の置かれている本来的な状況が「第一種認識」と言い表されていたような、絶えず「悲しみ」の情動を感じざるを得ない状況である以上、上述の移行は不確定なものにとどまるからである。

もう一つ重要な例を挙げよう。ドゥルーズによれば、上で詳細に議論した『エチカ』の「分析的過程」についても同じく「断層」が存在する。『エチカ』第一部定理8の注解における一連の議論の中で、我々の読解は「属性」から「無限に多くの属性からなる実体」としての「神」へと移行していく。しかしこの移行もまた「断層」に阻まれる。なぜなら、第一部定理8の注解の議論は厳密に言えば、我々に「共通概念」としての「属性」が与えられている限りで、この移行を保証する論証であり、すでに見たように、ドゥルーズのスピノザ解釈では「共通概念」は事実上我々に全く与えられていない以上、上述の移行も不確定なものにとどまるからである⁽³³⁾。

このように『エチカ』の命題の連鎖は「断層」に付きまといわれている。あらゆる論証を不確定なものとしてしまう、恐るべき「断層」に。断層に付きまといわれた『エチカ』の論証の全てをドゥルーズは次のように定式化している。「もし我々が共通概念を形成するならば、必然的に…である」⁽³⁴⁾——この定式は「もし我々が「第一種認識」から「第二種認識」へと移行することができるならば、必然的に…である」と言い換えても良いだろう。上の例で言えば、定理10の論

証は「もし我々が「第一種認識」から「第二種認識」へと移行することができるならば、必然的に身体の変様の数々を、知性に相関した秩序にしたがって秩序づけ連結させる力能を持つ」と言い換えられ、また第一部定理8の注解の議論は「もし我々が共通概念としての「属性」を形成するならば、必然的に「属性」から「無限に多くの属性からなる実体」へと移行する」と言い換えることができる。

ドゥルーズによる以上の定式は極めて重要である。なぜならこの定式の内にこそ、経験論的なモチーフが『エチカ』の演繹構造に与えているものの全てが現れているからである。この定式が示しているのは、「第一種認識」から「第二種認識」への移行が実現されなければ、あるいはまた「共通概念」を実際に形成することができなければ、『エチカ』の論証一般が不確定なものにとどまるということである。ドゥルーズのスピノザ解釈では、『エチカ』は「分析的過程」と「総合的過程」のみで構成されているわけではないのだった。それでは他に何が『エチカ』を構成するということか。それは、「第一種認識」から「第二種認識」への移行の可能性を描いた、まさに「経験論」でしかありえない。この「経験論」以外に、『エチカ』の論証一般——「分析的過程」であれ、「総合的過程」であれ——を上定の定式の呪縛から解き放つものは何もないのだ。

5. カントとニーチェの間

今や、「ドゥルーズがなぜこれほど過激にスピノザの哲学を造り替えたか」というスピノザ研究からの問いに対して、暫定的に一つの答えを与えることができるように思われる。つまり、『エチカ』の論証一般を不確定なものにしてしまう「断層」を『エチカ』に乗り越えさせるもの、それは「第一種認識」から「第二種認識」への移行を肯定する「経験論」以外にないとドゥルーズが考えているから——これがドゥルーズ研究としての本稿の応答である。

だがこのような応答では未だ不十分である。よく知られているように、スピノザ哲学が前期ドゥルーズ哲学の中で重要な位置を占める以上⁽³⁵⁾、『エチカ』の内に「経験論」を見出すドゥルーズの独自の読解が、主著『差異と反復』に何を与えているのかを明らかにしない限り、いかなる応答も不十分なものととどまる。よって本稿は『スピノザと表現の問題』から『差異と反復』へと読解の場を移さなければならないだろう。

そこでまず改めて、「もし…ならば、必然的に…である」というドゥルーズの定式を取り上げたい。すでに見たように、『エチカ』の論証は総じてこの定式に依拠しており、それゆえ「経験論」の支えなしには『エチカ』の論証体系が不確定なものにとどまってしまうというのがドゥルーズの見解だった。とはいえ、何も『エチカ』だけがこの定式に苛まれていたというわけでは決していない。ゲルーが指摘しているように、この定式は「事実問題」と「権利問題」の循環から直接帰結している。ゲルーの説明によれば、事実問題とは対象が客観的かどうかを問うものであり、権利問題とは対象が客観的であるとして、なぜそれが客観的と言えるのか、その根拠を問うもので

ある⁽³⁶⁾。それではこれらの問題の循環とは何か。「権利問題」は「事実」の客観性の根拠を問題とする以上、特定の対象があらかじめ客観的「事実」として措定されていなければならない。このことから「権利問題」に先立って「事実問題」が解消されていなければならないことが分かる。だが「事実問題」を十分に解消するためには、その対象が客観的「事実」と言えるための根拠がなければならない。要するに、「事実問題」に先立って「権利問題」が解消されていなければならないのである。こうして「事実問題」と「権利問題」は循環していると結論することができる。ではこの循環から上の定式はどのように帰結してくるのか。この循環が示しているのは、結局のところ、「事実」の客観性の根拠を問うためには、「事実」をあらかじめ仮定せざるを得ないということであり、要するに、いかなる根拠の問いも、「もし A が事実であるならば、必然的にその根拠は B でなければならない」という定式によって表現されるのである⁽³⁷⁾。

したがって『エチカ』に限らず、根拠を問う哲学は総じてこの定式に苛まれることになる。いかなる哲学も根拠を問うならば、仮定された「事実」から必然的とされるその「根拠」へと移行していくしかない。このような移行について、ドゥルーズは『差異と反復』で次のように述べている。

プラトンからドイツ観念論者たちに至るまで、哲学は思考の運動を、仮定的なものから必
当然的なものへの移行として定義してきたからである。⁽³⁸⁾

この引用から思考は、根拠を問う哲学の中では、仮定的なものから必当然的なものへと移行して
いく他ないのだと、ドゥルーズが考えていたことを見て取ることができる。『ニーチェと哲学』
の言葉で言えば、ここでの思考は根拠の「認識に従属している」⁽³⁹⁾とすることもできるだろう。
また、根拠の「認識」に従属する限りでのこのような思考を『差異と反復』でドゥルーズは「思
考の古典的なイマージュ」⁽⁴⁰⁾と呼んでいる。

ドゥルーズは続けて次のように述べる。

思考の運動は、仮定的なものから必当然的なものへと進むのではなく、問題的なものから
問いへと進むのだ、と私たちが言う時、さしあたって、その二つの表現の差異は取るに足ら
ぬものと思われてしまうだろう。(……)ところが、それら二つの表現の間には、深淵があ
るのだ。⁽⁴¹⁾

上の引用から、思考が根拠の「認識」にただ従属するものというわけでは決してなく、全く別の
思考が明確に存在するとドゥルーズが考えていることが分かるだろう。ここで、この別の思考に
ついて詳細に分析する余裕はない。だが次のことは指摘しておかなければならない。つまり、根

拠の「認識」に従属する限りでの思考は、「もし…ならば、必然的に…である」の定式に苛まれる思考であり、それゆえこの思考は、この「もし…ならば」という前提をその内に隠し持っていることになるだろう。であれば、このような思考と、その間に深淵が存在すると言われるほどに異なる思考は、根拠を求める全ての哲学が隠し持つ前提を徹底的に暴き出し、あらゆる根拠をラディカルに批判することをその出発点とするような、全く新たな思考でなければならない。すでにいくつかのドゥルーズ研究が注目しているように『差異と反復』では、根拠を批判することから出発するこうした思考は「脱根拠化」⁽⁴²⁾の運動として定義されている⁽⁴³⁾。

したがって、『差異と反復』においては二つの思考が存在することになる。一方の思考は根拠を「認識」する思考であり、このような思考が伝統的な思考のイマージュであった。ではもう一方の思考とは何か。それは、伝統的な思考のイマージュを打破することを出発点とし、あらゆる既成の価値までも批判しなければならないような、実践的なモチーフに貫かれた、「脱根拠化」の思考と言うことができるだろう。そして後者のこのような思考が『差異と反復』の「超越論的経験論」において主題的に論じられているのである。

ところで、これら二つの思考は具体的に誰によってなされた思考だとドゥルーズは考えているのだろうか。前者の思考について言えば——伝統的な哲学のほぼ全てがこのように思考してきたとドゥルーズが考えているとはいえ——やはりその代表者はカントと言って良いだろう。「根拠」を問う哲学者の代表であり、また本来は法学の術語である「事実問題」と「権利問題」を哲学の術語として採用し、さらには「事実問題」と「権利問題」の循環の問題を抱えた超越論哲学を構築したカントに、ドゥルーズは『ニーチェと哲学』、『カントの批判哲学』において並々ならぬ関心を示している。一方、後者の思考について言えば、その代表者はニーチェである。『ニーチェと哲学』においても、思考のイマージュの下劣さを批判し、新たな思考のイマージュを提起したのは、他の誰でもない、ニーチェであると明言されている⁽⁴⁴⁾。

このように二つの思考あるいは二人の思考者の比較を前にすれば——片方が根拠の認識論であり、もう片方が根拠を破壊する実践的なモチーフに貫かれた超越論的経験論なのだから——両者の思考が全く無関係な、あるいは対立する思考なのだとしてドゥルーズが考えていると結論してしまいたくなるかもしれない。しかし本稿としては、このような結論はやはり早急な結論と言わざるを得ない。

ドゥルーズは『ニーチェと哲学』において次のように述べている。

カント主義の根源的変形、カントが構想したと同時に背きもした批判の再考案、新たな基底に立ち新たな概念を伴った批判的企ての再開、これこそニーチェが探求したと思われる事柄である。⁽⁴⁵⁾

この引用からまずは、ニーチェはただカントを批判したのではなく、カントが構想した《批判》の概念を批判的に継承し、《批判》を根源的に変形させてしまうほどに徹底したのだとドゥルーズが考えていることが見て取れる。それではニーチェが継承したと言われるこのカントの《批判》とはそもそも何か。ドゥルーズは次のように言う。

カントは批判を、批判である限り全面的で積極的でなければならないものとして理解した最初の哲学者である。〈全面的〉とは、「何ものの批判から逃れられない」からである。⁽⁴⁶⁾

ドゥルーズがこの引用で言わんとしているのは、《批判》が「事実」の根拠を問うものである以上、《批判》を経ることがなければ、これまで事実と見なされてきたどんな「事実」も事実として認定されることは決してないということである。ここで今一度、「もし…ならば、必然的に…である」の定式を取り上げてみれば、この定式は明らかに《批判》の概念とは相容れないものであると言える。なぜならこの定式は、すでに指摘したように、「事実」の客観性の根拠を問うためには、「事実」をあらかじめ仮定せざるを得ないということの意味し、出発点に「事実」を措定してしまう、このような定式に《批判》が依拠することは決してできないからである。

《批判》の名にふさわしい思考があるとすれば、それは「事実」の措定を出発点として根拠を「認識」する思考ではありえない。カントは《批判》の概念を適切に理解していたが、カントの思考は「もし…ならば、必然的に…である」の定式に依拠する限りでの思考に成り下がっている。《批判》の名にふさわしい思考とは、カントの《批判》を批判的に継承し、「事実」の措定ではなく「事実」の徹底的な破壊から出発する「脱根拠化」の、ニーチェの思考でなければならない。

したがって、ニーチェはカントの後継者である。であれば、根拠を破壊する超越論的経験論が根拠の認識論の、徹底の中で一定の必然性を持って登場してくるということ、そしてまた、認識論が自身を超出し、超越論的経験論へと生成する契機の集積がまさに哲学の歴史なのだということ、このようなモチーフが前期ドゥルーズ哲学に通底していることを認めなければならないように思われる。とはいえ、このような本稿の主張を聞いて、先の引用の中で「プラトンからドイツ観念論者たちに至るまで、哲学は思考の運動を、仮定的なものから必自然的なものへの移行として定義してきたからである」とドゥルーズ自身言っていたのではないかと、ニーチェ以外は皆、認識論者であって、両者の間に生成の契機など存在しないのではないかと言いたくなるかもしれない。だが、哲学の歴史の中に生成の契機は明確に存在している。それはスピノザの『エチカ』だ。「分析的過程」と「総合的過程」によって構成される、完全とも言えるような認識論を構築したにもかかわらず、なぜ『エチカ』の最終章において「共通概念」の形成についてスピノザは述べるのだろう。それは、徹底された認識論の果てに、「もし…ならば、必然的に…である」の定式の呪縛から逃れるただ一つの術、つまり「共通概念」の経験論を構築せざるを得ないことをスピ

ノザ自身気づいたからである。

今や、「ドゥルーズがなぜこれほど過激にスピノザの哲学を造り替えたか」というスピノザ研究からの問いに対して、決定的な一つの答えを与えることができるように思われる。つまり、前期ドゥルーズ哲学全体の中で、カントとニーチェの間にスピノザが位置付けられているからである。驚くべきことに、『エチカ』では神に関する認識論と「共通概念」を形成する経験論が見事に共存している。認識論の徹底の中で実践的な経験論が要請され、この経験論が「事実問題」と「権利問題」の循環から認識論を解き放つという思考のダイナミクス——つまり『エチカ』は、認識の思考が自身を超出し経験論へと生成していく過程を示す、哲学の歴史の中では極めて特異な出来事である。ドゥルーズにとって、『純粹理性批判』、『道徳の系譜』に先立って《批判》の概念を徹底することのできた、唯一と言えるほど稀有な書物、それがスピノザの『エチカ』なのだ。

注

- (1) このような研究の代表例として、柴田健志「真理と生——スピノザの知識論再考」、日本哲学会編『哲学』第56号、二〇〇五年、二〇七—二二一頁、福居純『スピノザ「共通概念」試論』、知泉書館、二〇一〇年、以上二つの研究が挙げられる。
- (2) G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, p.134. 工藤喜作他訳『スピノザと表現の問題』、法政大学出版局、一九九一年、一五〇頁。以下 *SPE* と略す。また著作のページに関しては、「*SPE*, 134/ 150」のごとく、原著 / 翻訳の順で記す。なお本論文中の引用は、訳語を統一するため、訳語があるものに関してはそれを参考にした上ですべて筆者が新たに訳出した。
- (3) 柴田健志「真理と生——スピノザの知識論再考」、二一八頁。
- (4) *SPE*, 28/ 25.
- (5) Cf. *SPE*, 68-69/ 75-76.
- (6) *SPE*, 79-80/ 86.
- (7) *SPE*, 132/ 148.
- (8) *SPE*, 136/ 153.
- (9) *SPE*, 134/ 150-151.
- (10) *SPE*, 134/ 150.
- (11) *SPE*, 136/ 153.
- (12) Cf. *SPE*, 118-119/ 132. 「認識が原因から結果へ向かうことは自律的思惟の法則として、あらゆる観念が依存する絶対的な力能の表現であると理解されなければならない」。
- (13) *SPE*, 254/ 288-289.
- (14) Cf. *SPE*, 260-261/ 295-296
- (15) *SPE*, 204/ 229.
- (16) *SPE*, 239/ 272.
- (17) *SPE*, 252/ 287.
- (18) *SPE*, 253/ 287.
- (19) *SPE*, 262/ 299.
- (20) 柴田健志「真理と生——スピノザの知識論再考」、二一八頁。またドゥルーズの解釈に対して同様の指摘をしているスピノザ研究として、福居純『スピノザ「共通概念」試論』、第四章「共通概念と想像的認識」が挙

げられる。

- (21) そして柴田健志「真理と生——スピノザの知識論再考」、福居純『スピノザ「共通概念」試論』においても、やはり分析はドゥルーズの『エチカ』読解を中心になされており、スピノザ思想全体をも視野に入れたドゥルーズの解釈には踏み込めていないように思われる。
- (22) G. Deleuze, *Spinoza: Philosophie pratique*, Minuit, 1981, p.152. 鈴木雅大訳『スピノザ——実践の哲学』、平凡社、一九九四年、二二二-二二三頁。以下 *SPP* と略す。
- (23) *SPP*, 153/ 222.
- (24) *SPE*, 119/ 132.
- (25) 「幾何学的観念」のような「真の観念」がいかにして神を表現するのかについては、*SPE* の第8章が詳しい。第8章では、『知性改善論』における「方法」が主題的に論じられている。Cf. *SPE*, 118-119/ 131-133.
- (26) *SPP*, 153/ 223.
- (27) *SPE*, 252/ 286.
- (28) Cf. G. G. Leibniz, *De cognitione, veritate, et ideis*, in: *Acta eruditorum Lipsensium*, 1684, pp. 537-542.
- (29) Cf. *SPE*, 64/ 67.
- (30) 『エチカ』の神の定義を「可能的」な定義にするためには、「事象的区別」と「数的区別」とを峻別する第一章定理8の注解がなければならぬと *SPE* の第一章と第四章でドゥルーズは述べている。
- (31) Cf. G. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, 1993, pp. 184-187. 守中高明他訳『批評と臨床』、河出書房新社、二〇〇二年、三〇五-三一〇頁。以下 *CC* と略す。
- (32) *CC*, 179/ 306.
- (33) 神への移行を保証する「分析的過程」が実のところ「共通概念」の形成の可能性を前提としたものでしかないというドゥルーズが考えていたことは、すでに江川の『存在と差異』において指摘されている。Cf. 江川隆男『存在と差異』、知泉書館、二〇〇三年、四五-四六頁。
- (34) *SPP*, 260/ 296.
- (35) スピノザ哲学が前期ドゥルーズ哲学の中で極めて特異な位置を占めることはすでに数多くの研究によって指摘されているが、その中でも本稿にとって重要なものを挙げれば、江川隆男『存在と差異』、浅野俊哉『スピノザ 共同体のポリティクス』、洛北出版、二〇〇六年、これら二つの研究がある。
- (36) M. Gueroult, *La Philosophie transcendentale de Salomon Maimon*, PUF, 1931, p. 21.
- (37) 循環と、この循環から生じてくる以上の定式については、ゲルールのフィヒテ論が詳しい。Cf. M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, t. I, 1929, pp. 170-174.
- (38) G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p.255. 財津理訳『差異と反復』、河出文庫、(下)、二〇〇七年、八一頁。以下 *DR* と略す。
- (39) G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 156. 江川隆男訳『ニーチェと哲学』、河出文庫、二〇〇八年、二〇二頁。以下 *NP* と略す。
- (40) *DR*, 255/ 下81.
- (41) *DR*, 254/ 下83.
- (42) *DR*, 251, 258 / 下77, 90.
- (43) 「脱根拠化」の運動に焦点を当てた優れた先行研究として、ラブジャートの『常軌を逸脱する運動』(David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Éditions de Minuit, 2014) が挙げられる。とりわけ『常軌を逸脱する運動』の第二章と第三章は、本稿の主題を先取りした研究と言うことができる。
- (44) Cf. *NP*, 167/ 216.
- (45) *NP*, 81/ 111.
- (46) *NP*, 138/ 180.