

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——

人 見 隼 平

序

ニーチェがドゥルーズに対して与えた影響は計り知れないものがある。実際ドゥルーズは、ニーチェと出会って自身の哲学に対する態度が変わったことを示唆している⁽¹⁾。そして近年ようやく日本でも徐々に明らかにされてきたように、前期の主著『差異と反復』(1968年)と『意味の論理学』(1969年)は、ニーチェの永遠回帰に関する独自の解釈を核に据えて展開されている。『差異と反復』においては、スコトゥスに始まり、スピノザの汎神論を経て、ニーチェ(正確にはドゥルーズ)の永遠回帰によって完成される「存在の一義性」の系譜が描き出されている。ドゥルーズ自身の永遠回帰の存在論は、伝統的な存在論とは異なり、存在の特権性を剥奪し、純粋な差異に自由を与える「戴冠せるアナーキー」の思想である⁽²⁾。とはいえ、『差異あるもの』の永遠回帰において還帰する差異は、どんな差異でもよいというわけではない。ドゥルーズは純粋な差異概念を、質的差異でも延長量の差異でもなく、また自然科学の内包量とも区別される「強度量 (quantité intensive)」および「強度 (intensité)」に見出している⁽³⁾。

先行研究では、ドゥルーズの「強度」あるいは「強度量=内包量」に関して、ベルクソンの『時間と自由』における強度概念との比較、『スピノザと表現の問題』(1968年)における個体間の「内包量」による区別説、自然科学の内包量概念、カントやコーエンの内包量概念との比較によって説明されることが多かった⁽⁴⁾。しかし、ドゥルーズが「強度」と永遠回帰の結びつきについて初めて言及したのは、1964年のニーチェをめぐるロワイヨモンの会議においてである。そこでビ

(1) Cf. Gilles Deleuze, *Pourpalers*, Minuit, 1990, p. 15. 邦訳『記号と事件——1972年・1990年の対話』宮林寛訳、河出文庫、2007年、18頁。

(2) 拙論、「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、早稲田表象・メディア論学会、2021年、147-168頁を参照のこと。

(3) 拙論、「ドゥルーズ『差異と反復』における「強度」概念——自然科学、ベルクソン、ニーチェ』、『In-vention』第9号、早稲田大学大学院文学研究科表象・メディア論コース、2021年、5-22頁を参照のこと。

(4) Cf. Charles Raymond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995; Simon Duffy, *The Logic of Expression. Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, 2006; Manuel Delanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London, Continuum, 2002.

エール・クロソウスキーは、『《同じもの》の永遠回帰の生きられた体験における忘却と想起』⁽⁵⁾（以下、「忘却と想起」と略記）と題された発表のなかで、永遠回帰の体験における「強度」について論じている。この発表の後、会議の主催者であるドゥルーズは、全体総括「力の意志と永遠回帰についての諸帰結」（1964年）のなかで、永遠回帰の世界を「強度における世界」と呼ぶのである⁽⁶⁾。さらに、ドゥルーズが1965年に発表したクロソウスキーについての論文「ピエール・クロソウスキーあるいは身体・言葉」⁽⁷⁾（以下クロソウスキー論と略記）は、即自的な差異としての強度と永遠回帰の密接な関係について論じており、そこには『差異と反復』の内容に繋がる記述も多く見られる。そうであるならば、『差異と反復』の永遠回帰の哲学は、彼独自のニーチェ解釈だけから生まれたわけではなく、クロソウスキーのニーチェ解釈と彼独自の思想から受けた影響も見逃してはならないのではないだろうか？ したがって本論文は、こうした問題意識に基づいて、まずはクロソウスキーのニーチェ解釈について、1964年ロワイヨモンのニーチェコロックで発表されたクロソウスキーの原稿「忘却と想起」に即して分析し（第一節）、次にドゥルーズがクロソウスキー論（1965年）のなかで展開した強度についての議論を検討した後で、クロソウスキーの思想が『差異と反復』の存在論に与えた影響（第二節）、および個体化論に与えた影響（第三節）を明らかにする。

第一節 永遠回帰の体験と体现、および神の死による自我の同一性の崩壊

クロソウスキーのニーチェ解釈の特徴は、これまで様々な哲学者、思想家によって解釈されてきた永遠回帰の教説よりもむしろ、シルスマリーアでのニーチェの永遠回帰の啓示の体験、ならびに病跡学者が梅毒の悪化によるものとみなす晩年のニーチェの狂気を重視する点にある。

《同じものの永遠回帰》の思想は、ある気分（*Stimmung*）の流れに左右されて、つまりある種の魂の情調の流れに左右されて、突然の覚醒として到来する。それはこの気分と一体になっているのだが、そこから思想として抜け出してくる。しかしながら、この思想には啓示

(5) Pierre Klossowski, « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même » (1964) in *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969. 邦訳『《同じもの》の永遠回帰の生きられた体験における忘却と想起』、『ニーチェと悪循環』兼子正勝訳、ちくま学芸文庫、2004年。以下 NCV と略す。

(6) Cf. Gilles Deleuze, « Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour » (1967) in *L'île déserte et autres textes : Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, 2002, p. 171. 邦訳「力能の意志と永遠回帰についての諸帰結」江川隆男訳、『無人島 1953-1968』前田英樹監修、宇野邦一・江川隆男ほか訳、河出書房新社、2003年、261頁。以下 ID171/上261 と略記する。

(7) Gilles Deleuze, « Pierre Klossowski ou les corps-langage », *Critique*, n°214, Minuit, mars 1965, pp. 199-219. なお、1965年のクロソウスキー論は、「クロソウスキーあるいは身体・言葉」というタイトルで『意味の論理学』に再録されているが、そこでは大幅な加筆修正がなされており、『意味の論理学』の議論が紛れ込んでいる箇所も多い。したがって本発表では、前期ドゥルーズ哲学の形成過程を追うという目的に即して1965年発表の元の版を用い、再録版については適宜注で言及する。

という特徴が——すなわち不意の開示という特徴が残っているのである⁽⁸⁾。

1964年ロワイヨモンで開かれたニーチェコロックで、クロソウスキーは発表の冒頭にこう述べた。実際、永遠回帰思想は、ニーチェの粘り強い思索の中から生まれてきたというよりも、シルヴァプラーナ湖畔を散歩していたニーチェを突然襲ったものである⁽⁹⁾。ここでクロソウスキーが強調するのは、たしかに後にニーチェが科学的な証明を試みたことに最も顕著に表れているように、永遠回帰思想は万人に理解可能な普遍的な法則として理論化、教説化されていくのだが、しかしこの思想がニーチェ自身の啓示の体験とその時の高揚した「気分 (Stimmung)」(「魂の情調 (tonalité d'ame)」) に端を発していた事実は疑いようがない、ということである。

クロソウスキーは、永遠回帰がこのようにニーチェに啓示されるためには、永遠回帰の「忘却」が必要だと指摘する。クロソウスキーによれば、《同じものの永遠回帰》を忘却することで初めて、ニーチェは永遠回帰の啓示（想起）を受けることができる。《同じものの永遠回帰》によれば、私の生はそっくりそのまま無限回にわたって繰り返されることになり、したがって現在の瞬間も、そして永遠回帰の啓示の瞬間もまた無限回にわたって繰り返されるだろう。しかし、永遠回帰が啓示されるたびごとに、ニーチェが圧倒的な衝撃を受け、「高揚した気分 (hohe Stimmung)」になり、その「魂の高き情調」ゆえに永遠回帰が真理であることを確信するためには、ニーチェは啓示を受ける都度、永遠回帰を忘却しなければならない⁽¹⁰⁾。というのも、《同じものの永遠回帰》をこの世の真理として既に知っていたとすれば、ニーチェが衝撃を受けて恍惚に浸るということはありませんでしたからである。

こうした回帰の忘却は、啓示にとって必要な条件であるだけではない。クロソウスキーによれば、この忘却は「啓示される者の同一性までをも一挙に変えてしまう」⁽¹¹⁾。

私は同時に、それを忘却したがために、[過去の] 私は今の私とは別のもの (autre) であったことを、したがって私はそれを知ることによって他者 (un autre) になったということをも知るのである。もう一度私は変わるのだろうか、そしてもう一度、永遠のあいだ必然的に変わり続けるだろうということを私は忘れてしまうのだろうか——この啓示を再び知るその時まで⁽¹²⁾。

(8) NCV93/120.

(9) Cf. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe : kritische Studienausgabe*, Band 6, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, 1986, S. 112.

(10) Cf. NCV96/124-125.

(11) NCV93/120.

(12) NCV94/121.

永遠回帰の啓示を（再び）受ける前の忘却状態にあった過去の私と、啓示を受けて《同じものの永遠回帰》を想起した今の私との間には深い断絶があり、もはやその両者を同一的な自我とみなすことはできない。つまり、啓示を想起した今の私にとって過去の私は、あるいは啓示を忘却していた過去の私にとって今の私は「一人の他者（un autre）」なのである。そしてまた、私の人生が繰り返し、この啓示の瞬間が生じるためには、私は《同じものの永遠回帰》を再び忘却しなければならない。つまり、永遠回帰を啓示によって知った私は、いつかまたそれを忘却することになるのだから、今の私は未来の私にとっても「一人の他者」となるのである。

クロソウスキーは、『喜ばしき知恵』につけた1956年の訳者序文のなかですでに、こうした永遠回帰の忘却によって私が一人の他者になるという発想を展開していた。さらにクロソウスキーは、1964年の「忘却と想起」になると、通常は狂気の発露とみなされる1888年12月末から89年1月初頭の手紙に自己同一性の壊乱をみてとるようになり、永遠回帰と自己同一性の壊乱を軸にして二つの議論を直接結びつけていく。ニーチェはそれらの手紙のなかで、自分は仏陀、キリスト、カエサル、当時よく知られていた犯罪者シャンピージュなどの人物であったと書いている。クロソウスキーはこのニーチェの錯乱を、永遠回帰が啓示するものを直に体现すること、つまりは永遠回帰を体験したニーチェが自我の同一性を失い、永遠回帰を体现する無数の個性性へと開かれたことを示しているのだと解釈する。すなわち、万物が回帰し、したがって啓示の瞬間もまた回帰するのならば、もう一度啓示の瞬間と「私（ニーチェ）」にたどり着くためには、ニーチェの狂気が体现しているように、私は私以前に生きていた「他のすべての自我の系列を踏破しなければならない」（そしてまた私よりも後に生きるすべての人物たちの自我をも踏破しなければならない）のである⁽¹³⁾。要するに、永遠回帰の啓示によって、私は自我の同一性を失い、それぞれが「偶発的な事例（cas fortuit）」⁽¹⁴⁾にすぎないような歴史上のあらゆる人物に開かれていくことになる。

強調されなければならないのは、与えられた同一性の喪失である。「神の死」（責任ある自我の同一性を保証する神の死）は、ニーチェの魂の様々な気分のなかで捉えられていたすべての可能的な同一性を魂に対して開く。同様にして、《永遠回帰》の啓示もまた、必然として、すべての可能的な同一性を次々に実現させていく。「歴史上のすべての名、それは結局のところ私である」。[……]「神の死」は、《永遠回帰》の恍惚の瞬間と同じ資格で、ニーチェにおけるある一つの気分に対応しているのである⁽¹⁵⁾。

クロソウスキーにおいて、自我の同一性を崩壊させる契機となるのは永遠回帰の啓示の体験だ

(13) NCV94/122-123.

(14) NCV142/189, 319/426, etc.

(15) NCV94/121-122.

けではない。上の引用で永遠回帰の啓示と同列に置かれている《神の死》もまた、人格の同一性を壊乱するものである。実際ニーチェにおいて、神の死と永遠回帰は分離不可能な仕方では一体をなしている（もしもキリスト教の神が死んでいないとすれば、世界の創造と最後の審判が示しているように、歴史には明確な開始と終末があるため、永遠回帰の円環は成り立たなくなってしまう）。キリスト教では、最後の審判の際に人間の肉体の復活が約束されており、その肉体は個々の人格と一対一対応しているとされる。したがって唯一神は、あらゆる人格の同一性を混ざり合わないよう保持しているのである（人格の非共有性）。逆に言えば、その神が死んだのだとすれば、自我の同一性は失われてしまうことになる⁽¹⁶⁾。

ドゥルーズは、永遠回帰の啓示、神の死、それらによる自我の同一性の喪失を主軸とするクロソウスキーのニーチェ解釈のなかに、伝統的な哲学の三つの一貫性（自我、世界、神の同一性）の崩壊と新たな一貫性——永遠回帰の一貫性の定立を見ようとする。クロソウスキー自身、永遠回帰に関して、「それに対して私が非一貫的であるような円環運動」、「私がそれを思考するまゝにその瞬間に私を排除するほどに完璧に一貫した思考」⁽¹⁷⁾と述べており、たしかに永遠回帰の一貫性が私の一貫性を排斥すると論じている。そしてドゥルーズは、1965年のクロソウスキー論では「永遠回帰の一貫性」について言及していないが、三年後に出版された主著『差異と反復』において、それを彼自身の哲学のなかに吸収する⁽¹⁸⁾。「クロソウスキーが言うように、永遠回帰は私自身の一貫性、私自身の同一性、すなわち自我の同一性、世界の同一性、神の同一性を排除することによってしか定立されない秘密の一貫性なのである」⁽¹⁹⁾。魂、世界、神は、ヴォルフやパウムガルテンによって、「一般形而上学」としての存在論に続く「特殊形而上学」の対象とされた。そして、彼らの術語や思考形式を基本的に踏襲したカントは、靈魂の不死、世界における自由、神の存在を、純粹理性によっては証明不可能な事柄と認め、経験を越えた理念の次元に置きながら（超越論的弁証論）、それらを実践理性の領域において道德の要請のもとで復活させた（一般形而上学であった存在論は、こうした批判の作業を基盤としてのみ構築されうるものとなる）。それに対して『差異と反復』の主題は、このような「特殊形而上学」の対象である魂、世界、神の一貫性を問い直して新たな仕方では復活させることにあるのではなく、別の一貫性を提示することに、すなわち神も自我も世界も一貫性を排除されるような永遠回帰の「極限的な一貫性」⁽²⁰⁾を

(16) Cf. Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, Gallimard, 1963, pp. 220-221. 邦訳『かくも不吉な欲望』小島俊明訳、現代思潮社、1984年、294-295頁。以下 SFD220-221/294-295と略記する。

(17) NCV101/134.

(18) なお再録版では、『差異と反復』と同様に、カントの神、世界、魂の一貫性と永遠回帰の一貫性が対置されており、そこでは前者の崩壊によってこそ後者が成り立つと主張されている。Cf. Gilles Deleuze, « Klossowski ou les corps-langage », in *Logique du sens*, Éditions de Minuit, 1969, pp. 341-342, 349-350.

(19) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 122. 邦訳『差異と反復』（上）財津理訳、河出文庫、2007年、251頁。以下 DR122/上251と略記する。

(20) DR81/上168. Cf. DR4/上17.

提示することにより、そうした永遠回帰それ自体が差異の存在論を構成している。ただし厳密に言えば、クロソウスキーがあくまでキリスト教の神に反抗しているのに対し、カントの批判哲学を念頭に置くドゥルーズは、信仰の神ばかりでなく哲学の神についても論じている。元々神父を目指していたクロソウスキーは、彼の小説においてもニーチェ論においてもアンチクリストを企図しているのだが、ここにはクロソウスキーの思想を哲学史的な観点で読もうとする哲学者ドゥルーズの手つきがうかがえる。

さらに鹿野祐嗣が指摘しているように、クロソウスキーの永遠回帰解釈は同じものの永遠回帰と世界の一貫性を前提として議論を組み立てている点で、ドゥルーズの解釈と異なっている⁽²¹⁾。もちろん、クロソウスキーの解釈においても、啓示によって同一性を喪失してしまったために、自我は啓示以前と同じ世界を生きているとは思えないだろう。その意味で、私と「周囲環境 (ambiance)」⁽²²⁾との一貫性は崩壊しているといえる。しかしそれでもなお、あらゆる自我の系列を踏破したその先に、再び啓示を受ける、それも同じ啓示の瞬間を無限回にわたって繰り返すということは、世界の様々な出来事がそっくりそのまま繰り返されることを、つまり同一的な世界の永遠回帰を前提しているのである。それに対して、ドゥルーズはそうした世界の一貫性（同一性）さえ排除してしまうような《差異あるもの》の永遠回帰を主張する。「永遠回帰は「同じもの」を還帰させず、還帰は生成するものについての唯一の《同じもの》を構成する。〔……〕したがって、還帰することは唯一の同一性であるが、二次的な力としての同一性であり、差異についての同一性なのである〔……〕。差異によって生産されるこのような同一性は、「反復」として規定される」⁽²³⁾。つまり、永遠回帰の一貫性（同一性）はもはや、クロソウスキーのように同一的な世界の回帰の必然性を含意せず、潜在的なものにおける様々な特異点（出来事）の布置の変容（「差違化＝微分化 (différentiation)」）と、新たな創造としての現働化（「差異化＝分化 (différenciation)」）という二種類の差異化の運動の反復を指し示しているのである⁽²⁴⁾。

(21) 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、37-38頁を参照のこと。なお、クロソウスキー研究者である山崎は、クロソウスキーの永遠回帰（《神トイウ悪循環》）は同一的な世界を前提しているという鹿野の見解におおむね同意しながらも、それでもやはり、ドゥルーズとは異なった仕方ではあれ、それは「世界の一貫性」を排除しようのだと主張している（山崎雅広「『永遠回帰』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」、『ドゥルーズと革命の思想』鹿野祐嗣編、以文社、2022年、260頁を参照のこと（以下、山崎論文と略記）。本論文のクロソウスキー理解はこの山崎論文に多くを負っている）。ここにはドゥルーズとクロソウスキーの視点の相違が顕著に表れている。つまり、哲学者ドゥルーズが世界全体（宇宙全体）を客観的に眺める傾向にあるのに対し、クロソウスキーは、いわば永遠回帰の主体の視点から、すなわち同一性を打ち碎かれる体験者かつ体現者の視点から世界を眼差しているということである。

(22) Cf. NCV100/131.

(23) DR59/上122.

第二節 二つの *intentio* について——強度から志向性へ（永遠回帰の存在論）

ドゥルーズは永遠回帰における純粋な差異を「強度 (*intensité*)」と呼んでいるが、この概念の由来はクロソウスキーにある⁽²⁵⁾。クロソウスキーは、『かくも不吉な欲望』（1963年）に収録された論文「ニーチェ、多神教、パロディ」において、初めて「強度」という語を用いている。そこで「高揚した精神のあの強度」⁽²⁶⁾と言われていることからわかるとおり、クロソウスキーは「強度」を、基本的には、圧倒的な衝撃を体験した個体（永遠回帰の啓示を受け取ったニーチェ）の「高揚した気分 (*hohe Stimmung*)」、魂の情調のもつエネルギーを指すものとして使っている。また「忘却と想起」（1964年）では、「強度」は「力の意志」が想起させる人称性を嫌って用いられており、いかなる意味もない純粋な衝動のようなものであるとされる⁽²⁷⁾。

そしてドゥルーズは、クロソウスキー論のなかで、こうした強度のもつある運動性を指摘している。

クロソウスキーが、どのようにして *intentio* という語の一方の意味から他方の意味へと、すなわち強度から志向性へと移行するのかがわかる。強度が、自身が含みこんでいる別の強度を対象とし、無限数の強度を通過しながら自分自身を含みこみ、自分自身を対象とする限りにおいて、強度は志向性に生成する。すなわち、クロソウスキーにおいては、霊 (*esprit*) のまったき「現象学」があるということだ——この現象学は、たしかにスコラ学やフッサールの現象学から借用してはいるが、しかし自分自身の道を辿り、同時に主題と方法を刷新しているのである。こうした強度から志向性への移行は、同時に記号から意味への移行でもある。クロソウスキーは、ニーチェについて行った非常に素晴らしい分析のなかで、ある波動の痕跡、ある強度の痕跡として「記号」を解釈し、強度が他の強度を目指しながら自身を目指し、他の強度を変様させながら自身を変様させ、ついには自分自身の痕跡へと還帰していく運動として「意味」を解釈していた⁽²⁸⁾（引用1）。

(24) Cf. DR270-271/下114-116, 358/下289. また、潜在的なものにおける諸特異点の布置の変容については以下も参照のこと。飯野雅敏「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、2018年、1-21頁（特に9-15頁）。

(25) ドゥルーズは、ロワイヨモンのニーチェコロックの最終報告（1964年）で初めて、永遠回帰における純粋な差異を「強度 (*intensité*)」と結びつける。Cf. « Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour » (1967) in ID170/上260, 171/上261.

(26) SFD184/264.

(27) Cf. NCV98/128, 107/143-144. またクロソウスキーは、「力の意志」をある種の「志向 = 意図 (*intention*)」（「へへの傾向 (*tendance à, vers*)」）とみなしている。Cf. NCV76/100.

(28) Deleuze, « Pierre Klossowski ou les corps-langage », *op. cit.*, p. 215.

ドゥルーズがここで念頭に置いているのは、「忘却と想起」のなかの(a)から(g)の印がつけられた箇所である⁽²⁹⁾。そこでは、ある気分が思考になる過程、ニーチェの啓示の体験においては、あの瞬間の高揚した気分が永遠回帰の教説へと至る過程が記述されている。クロソウスキーはまず、「魂の情調」を「強度の波動」とみなす。そして「強度が伝達可能であるためには、強度は自分自身を目的としなければならず、かくして自分自身に還帰しなければならない」⁽³⁰⁾。圧倒的な体験を生きた者は、寄せては返す波のように、その瞬間の高揚した気分は何度も引き戻される。強度の波動としての気分は上昇下降を繰り返す——あの瞬間を忘却し、関心を寄せなくなり、ようやく落ち着いたと思ったとしても、突然のようにあの瞬間を思い出し、再来を欲する。その時感情の強度は高まる。この強度の痕跡として「記号 (signe)」が生じ、原初的な強度へ還帰しようとするたびにその記号をめぐる思考が展開されていき、しだいに「意味 (sens)」が形成されていく（実際ニーチェは、恍惚の瞬間へ戻ろうとするたびに《円環》という「記号」をめぐる思考し、その結果として永遠回帰の教説（「意味」）を作り上げた）。要するに、ドゥルーズが上の引用で述べている「志向性」は、中世スコラ哲学において（1）認識対象をとらえる精神の作用あるいは（2）知性のなかに映っているもの（認識内容）を意味する *intentio*（「第一志向」、「第二志向」など）でもなく、基本的に意識が対象へと向かう作用を意味するフッサールの *Intentionalität* でもなく、次々に去来する強度の波を経ながら、原初的な強度へと遡行しようとする運動や作用を意味しているのである。クロソウスキー自身は「志向性 (*intentionnalité*)」という語を用いてはいないが、「何かへと向かっていく運動性」という緩い意味で考えれば、ドゥルーズの用語法は決して奇妙なものではない。またドゥルーズは、クロソウスキーが人称的なものとみなし忌避した「力の意志」⁽³¹⁾について「強度的で志向的な力の意志」⁽³²⁾と述べているが、ここでは「意志」という語が含んでいる目的（対象）へ向かう作用という意味を活かして、強度を他の強度へと向かいつつ自分に還帰する運動性（「志向性」）において捉えようとしているのである。このドゥルーズの解釈は、クロソウスキーとは異なり「力の意志」を非人称的なものとみることによって初めて可能になっている。

さらにドゥルーズは、こうした *intentio* の運動性をクロソウスキーの小説作品のなかにも読み取ろうとする。実際、上でクロソウスキー論から引用した文章は、『パフォメット』で描かれた霊たちの混淆状態を念頭に置かなければ、細部までは理解できないものとなっている。異端の罪で火あぶりの刑に処せられたテンプル騎士団を題材とした小説『パフォメット』の登場人物たちは、みな肉体を離れた霊であり、「氣息 (*souffle*)」、「純粹志向 (意図)」、「目的なき意志」とも

(29) Cf. NCV97-98/127-130.

(30) NCV97/127.

(31) Cf. NCV107/143-144.

(32) Deleuze, « Pierre Klossowski ou les corps-langage », *op. cit.*, p. 217.

呼ばれている。ドゥルーズは、この「純粋志向 (intention pure)」と「強度 (intensité)」を、どちらも *intention* 系統の語であることを根拠にして——あるいは、クロソウスキーの用語法によれば厳密には異なるはずの「強度」と「力の意志」の同一視によって——、霊 (氣息) そのものを指す語とみなす。最後の審判において肉体の復活を約束しているキリスト教の唯一神は、個々人にそれぞれの肉体を再び与えるために人格の同一性を保証しているのだった。しかし『バフォメット』において、肉体から解放されたこの霊たち (諸強度) は、神の裁きから逃れるため相互に浸透し、それによって自分自身を変容させてしまう。

ドゥルーズによれば、「まず第一に、諸強度はそれ自身において不等なもの、あるいは差異あるものを含んでおり、そのそれぞれがすでにして差異それ自体である。したがって、すべての強度はそれぞれの強度の顕現のうちに含まれているのだ。『バフォメット』は、これが純粋志向〔意図〕の世界であると説明している」⁽³³⁾。このように、ドゥルーズは強度を「差異」や「不等なもの」として読もうとする。たしかに、各々の霊 (強度) は自己同一性を失っており、自らのうちに他の霊たちが混入して変容していくのだから、霊はそれ自身のうちに自身と等しくないもの (「不等なもの」) を、差異を含んでいるといってもよいだろう。クロソウスキーの「強度」概念を「差異」と捉えるドゥルーズの目論見は、強度から志向性への過程に言及した次の引用文にもうかがえる。

何も等しくないからこそすべては反復するのだ！ 差異とは反復の主人である。強度がそれ自身において差異と不等性を含んでいるからこそ、強度は自分自身を意志し、自分自身を目的とみなし、志向性へと生成し、それ自身において差異あるものの回帰をもたらす〔……〕⁽³⁴⁾。

先に詳しく分析した強度から志向性へという過程は、差異から反復への過程でもある。ここでドゥルーズは、強度の運動性 (志向性) に関する議論を、『ニーチェと哲学』(1962年)ですすでに行っていた差異とその反復の原理としての永遠回帰解釈と結びつけ、自身の哲学のなかへ取り入れようとしている。『ニーチェと哲学』において、永遠回帰は、循環状態における無差異の状態を想定する熱力学と機械論に対してなされたニーチェの批判を通じて、多数多様な差異の反復とみなされていた⁽³⁵⁾。しかし、クロソウスキー論 (1965年) の三年後に出された主著『差異と反復』においては、クロソウスキーのなかに見出された強度の運動性が永遠回帰の核として語られるこ

(33) *Ibid.*, p. 213.

(34) *Ibid.*, p. 218.

(35) 熱力学と機械論に対するニーチェの批判およびその点に注目するドゥルーズの解釈については、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——哲學家と哲學者という二つの顔の間で」、『ドゥルーズと革命の思想』、前掲書、85-90頁を参照のこと。差異の反復の原理としての永遠回帰については、Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, pp. 50-55 (邦訳『ニーチェと哲学』江川隆男訳、河出文庫、2008年、98-106頁)を参照のこと。以下 NP50-55/98-106と略記する。

とになる。『差異と反復』では、永遠回帰の強度的世界について、「力の意志は、数々の変身の、連繋する諸強度の、諸差異の差異の、吹き込み吐き出す氣息たち (*souffles*) の煌めく世界であり、すなわち諸々の強度的志向性 (*intensives intentionalités*) の世界なのだ」⁽³⁶⁾と論じられ、明らかに『ニーチェと哲学』の時点にはなかった議論が展開されている。つまり、クロソウスキー論で初めて登場した、強度（力の意志）という差異の差異化（変身）の反復運動を意味する「志向性」概念が、『差異と反復』における永遠回帰概念——常に中心を逸脱してねじれた円環を描きながら還帰する差異化の反復⁽³⁷⁾——の練り上げに大きく寄与しているのである（ただし『差異と反復』では、「強度」はクロソウスキー論のように「霊」とみなされることはなく、個体の有するポテンシャルを意味している）。あるいはむしろ、クロソウスキーのニーチェコロックでの発表を聞いたドゥルーズが、そこで指摘された強度の運動性をクロソウスキー論のなかで「志向性」という概念に凝縮し、それを『差異と反復』の「永遠回帰」の存在論に活かしたといったほうが良いだろうか。実際、クロソウスキー論に先立って、ロワイヨモンのニーチェコロックでドゥルーズが行った最終報告（1964年）ではすでに、クロソウスキーの発表について次のように述べられている。「クロソウスキー氏は、『力の意志』のなかにある強度の波動の世界を示してくれました。そこでは同一性が失われ、各々はその他すべての可能性を意志することによってしか自らを意志することができないのです〔……〕。神の死と自我の溶解からは、力の意志がお互いへと移行し浸透しあう波動と強度の原理として生じます。また、神の死と自我の溶解からは、永遠回帰がすべての変容を通じて還帰し再び通り過ぎる波動と強度の原理として生じます」⁽³⁸⁾。ただし、自己への還帰といっても、『同じものの永遠回帰』を主張するクロソウスキーの場合は、自我は歴史上のあらゆる人物を貫きながら結局のところ同じ自我に戻っていくのに対して、『差異あるものの永遠回帰』を主張するドゥルーズの場合は、還帰する際、個体は変容を被って全く別のものへと変身していく——人が哲学に出会い哲学者になるように、あるいは現実の惨状を目の当たりにして革命家になるように。

第三節 浮遊する無数の個性（永遠回帰の個性化論）

以上のように、ドゥルーズはクロソウスキーの強度概念を、すでに彼自身によってなされていたニーチェ解釈に組み込むことで、『差異と反復』の永遠回帰の存在論（純粹差異とその反復の存在論）を構築した。さらにドゥルーズは、クロソウスキーによる自我の溶解の議論と強度の理論の両方を『差異と反復』の強度のシステム論および個性化論に包摂していく。

ドゥルーズによれば、『バフォメット』の氣息（霊）たちは、たとえ人格の同一性を失うとし

(36) DR313/下199.

(37) Cf. DR79/上163, DR80/上166.

(38) « Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour » (1967) in ID171/上260-261.

ても、「〈一〉の同一性や《全体》の統一性」に従属したり、全く未規定な無差異状態に陥ったりすることは決してない。「氣息たち、つまり死んだ靈たちには人格の同一性がないのだから、彼らの状態はどのようなものなのだろうか。彼らはそれでもやはり特異性、個性をもっているのである」⁽³⁹⁾。これは『ニーチェと哲学』（1962年）においてすでにみられる、多元論的なニーチェ解釈によるショーペンハウアーの「意志」批判と通じている⁽⁴⁰⁾。ショーペンハウアーは、カントの物自体と現象の区別を意志と表象の区別に重ねつつ、非人称的で単一の形而上学的意志（物自体）をこの多様な表象の世界の根拠に置く独自の哲学を形成した。ショーペンハウアーの影響が色濃く残っている『悲劇の誕生』の頃のニーチェは、個体化の原理アポロンに対して、ディオニュソスを脱個体化され無差異状態にある神ととらえていた。しかし、ドゥルーズが論じているように、後年のニーチェは非人称的な力の意志を多数多様なものとみなし⁽⁴¹⁾、ディオニュソスの八つ裂きにされた姿を強調するなど、多元論的な思想を展開している。

このように『ニーチェと哲学』ですでに論じられていた「力の意志」の多元性は、『差異と反復』において、クロソウスキーが提示した無数の個性の混交する世界と組み合わせられている。

力の意志あるいはディオニュソス的世界の名のもとにあるニーチェの哲学の偉大な発見は、ショーペンハウアーとの断絶を表している。それは次のようなものである——すなわち、確かに《私》と自我は未差異化＝未分化の深淵において超克されなければならないが、しかしこの深淵は、個体化（individuation）の彼方にある非人称的なものでも抽象的《普遍》でもない。抽象的普遍はむしろ《私》と自我である。これらは超克されねばならないが、それは個体化によって、個体化のなかで、そして《私》や自我を焼尽し、ディオニュソスの流動する世界を構成する個体化させる諸要因（facteurs individnants）へと超克されねばならないのである⁽⁴²⁾。

ドゥルーズはここで、ショーペンハウアーが考えたような非人称の意志を批判している⁽⁴³⁾。というのも、ドゥルーズによれば、力の意志という差異は非人称的で単一の意志なのではなく、《私》や自我という人間の心的な形式と素材をマグマのように溶かしつくす、未だ固定されていない多元的な個体化の運動を意味しているからである。つまり、ニーチェに由来する力の意志は、個体に付与される様々な規定が絶えず流動しているような、多数多様で非人称的な個体化の運動

(39) Deleuze, « Pierre Klossowski ou les corps-langage », *op. cit.*, p. 213.

(40) Cf. NP8/31.

(41) Cf. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse in Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe*, Band 5, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, 1967-1977 und 1988, S.31-34.

(42) DR332/下238.

(43) Cf. DR355/下283, 409/下281.

と一体になっている（ドゥルーズは強度を個体化させる差異と同一視しており、したがって、個体化させる差異＝強度＝力の意志という等式が成り立っている⁽⁴⁴⁾）。ここには、狂気に陥った証拠とみなされるニーチェの手紙を永遠回帰思想と関連させたクロソウスキーのニーチェ解釈、及び『パフォメット』において提示されたあらゆる霊が混じり合うカオスな世界観が響いている。第一節でみたように、クロソウスキーはニーチェの狂気を、永遠回帰の啓示を受けたニーチェが自我の同一性を喪失し、踏破すべき無数の個体性へと開かれたのだと解釈していた。また『パフォメット』では、死んだ霊たちが人間や動物の肉体に入りこみ混ざり合っている。そこでは、様々な個体性は一つの人格や神へと統一されることはなく、いわば重ね合わせの状態にある。例えばオオアリクイの肉体には、神聖ローマ皇帝（シチリア王）フリードリヒ二世とニーチェと思われる「フリードリヒ」の魂が入っており、両者の魂は肉体のなかで混交しているものの、完全に一つになっているわけではない。つまり、彼らの個体性はたしかに流動的だが、消し去られているわけではないのである。このようにドゥルーズは、クロソウスキーの唯一神を冒瀆するアンチクリストの思想に、差異や多を《同じもの》、一、全体に従属させてきた伝統的な哲学への反逆（同一性なき純粹差異の哲学の構築）という、初期から一貫しているドゥルーズ自身のモチーフを重ねている。つまりドゥルーズからすれば、人格の同一性の崩壊とは、変身する多数多様な差異たちの肯定なのである。

可動的で連繫する特異性たち（singularités mobiles et communicantes）は相互浸透しあい（*pénètrent les unes dans les autres*）、そのそれぞれが他の特異性を変容させながら自らを変容させ、無数の度合い、無数の変容を通じて他の特異性のなかへと滑り込んでいく。魅惑的な世界、そこで自我の同一性が失われるのは〈一〉の同一性や《全体》の統一性のためではなく、むしろ強度の多様体（*multiplicité*）と変身の権能のためである〔……〕。これは、キリスト教の単一化（*simplificatio*）に対して共含み（*complicatio*）と呼ばれるものの状態である⁽⁴⁵⁾。

反逆的な聖テレサは死んだ若い小姓の肛門からその身体へと侵入し、アンチクリストであるニーチェの魂は、同じくキリスト教に対して批判的だったフリードリヒ二世の魂とともにオオアリクイの肉体のなかに入り込んでいる。また、騎士修道士たちの人格の同一性を維持しようとするテンプル騎士団の首領の努力もむなしく、自身の肉体という制約を離れた彼らは好き放題に絡み合い、首領自身もモンスズメ蜂に変貌してしまう。「彼はその変容を拒むことさえできない。

(44) Cf. DR326/下225-226.

(45) Deleuze, « Pierre Klossowski ou les corps-langage », *op. cit.*, p. 213.

というのも、彼らのそれぞれの意図＝志向の間には肉体によるいかなる限界ももはや存在しないので、意図＝志向が相互に浸透しあっているからだ。[……] /自分の共同体のメンバーたちが互いに変化しあっているために、『首領』が騎士修道士たちを監視することは困難だった」⁽⁴⁶⁾。これらの霊たちは、他者の意図＝志向や動機や欲望の影響を直接受けてしまい、それによって次第に変容していくのである（引用1にある「強度は自身が含みこんでいる別の強度を対象とし、無限数の強度を通過しながら自分自身を含みこみ、自分自身を対象とする」という文の意味がより明確になるだろう）。このように、『バフォメット』が見事に描き出す無数の霊たちが様々に交差しあい乱舞するアンチクリストのカオスな世界というモチーフは、ドゥルーズの『差異と反復』における強度（個体化させる差異）の議論に継承されていくことになる⁽⁴⁷⁾。

さてドゥルーズは、『差異と反復』において、系列をなす多数多様な強度（個体化させる差異）が互いに「連繫」しあい、巻き込みあい、「共鳴」し、「強制運動」を被ることで変容していく強度のシステムを提示している。ドゥルーズによれば、物理学的、生物学的、心的、社会的、哲学的等々の様々な領域の強度のシステム⁽⁴⁸⁾は、一つのカオスモスを形成する。「共含み（complication）－繰り広げ（explication）－巻き込み（implication）という三位一体は、システムの総体——あらゆるものを保持するカオス、そこから出たり入ったりする散乱する諸系列、それらを互いに関係づける〈差異化させるもの〉——を説明しているのだ」⁽⁴⁹⁾。こうしたカオスにおいて、お互いの壁へと入り込む（「巻き込む（impliquer）」）ようにして連繫しあう二つ以上の強度の系列は、各々のうちで「内的共鳴」が生じることで強制的に差異化させられてしまう（「強制運動」）⁽⁵⁰⁾。このように変形していく諸強度の総体によって織りなされるカオスは、したがって決して同一的で単一の全体を形作ることはなく、多数多様な諸差異を「共含みし（compliquer）」ながら永遠回帰という差異化の運動と一体になる「不定形のカオス」⁽⁵¹⁾でしかない⁽⁵²⁾。

また他方で、非人称の強度のシステムから、そのなかで生きる個体へと視点を変えれば、『私』という形式と自我という素材を備えた個人は、まさにニーチェの啓示と狂気が示すように圧倒的な体験の衝撃によって『私』や自我の同一性を失い、強度のシステムを構成する多数多様な個体

(46) Pierre Klossowski, *Le Baphomet*, Mercure de France, « l'imaginaire Gallimard », 1965, pp. 119-120. 邦訳『バフォメット』小島俊明訳、ペヨトル工房、1985年、112頁。

(47) Cf. DR60/上123.

(48) Cf. DR155/上317.

(49) DR161-162/上331. Cf. DR359/下292.

(50) Cf. DR154-155/上316-319.

(51) DR94/上195.

(52) 強度のシステムの詳細については、拙論「ドゥルーズ『差異と反復』における「強度」概念——自然科学、ベルクソン、ニーチェ」、『In-vention』第9号、前掲書、14-18頁を参照のこと。ここでは、二つ以上の「異質な諸系列の連繫」と「内的共鳴」、そこから生じる「個体化」といった着想がシモンドンに由来することを指摘しておく。

性が乱舞しているカオスへと沈み込んでいくことがわかる。

我々が諸々の個体化させる要因と呼ぶのは、包み込むと同時に包み込まれる諸強度、個体化させる差異 (différence individuante) と個体的差異 (différence individuelle) の集まりである。これらは個体化の場を通じて絶えず相互浸透している (pénétrer les unes dans les autres)。個性は《自我》の特徴ではなく、むしろ溶解した《自我》(Moi dissous) のシステムを形成し育むのだ⁽⁵³⁾。

ニーチェが「歴史上のあらゆる名」に開かれたのと同様に、「溶解した自我」は無数の強度、無数の個性性 (「個体化させる差異」「個体的差異」) が「相互浸透」する、いわばバフォメットのな世界へと開かれていく。だからこそドゥルーズが言うように、「個体化は可動的で (mobile)、奇妙なほどにしなやかで、偶発的 (fortuite) である。なぜなら、個体化を促進する諸強度は他の諸強度を包み込み、他の諸強度によって包み込まれ、すべての強度と連繫する (communiquant) からだ」⁽⁵⁴⁾。この強度の境域において、流動し浮遊する様々な個性性は相互に連繫し、その可動性ゆえに己が包み込み巻き込む強度を変え、それを通じてそれ自身変容していく⁽⁵⁵⁾。それゆえ自我の溶解した個体は、その心的システムにおいて他の強度を「巻き込む」ことで、こうした多数多様な個性性を自分自身の内に含みこんでいく。

しかし思考者それ自身は、あらゆるものをその個体的差異に仕立て上げている。この意味において、思考者は石とダイヤモンド、植物「と動物そのもの」を詰め込まれているのだ。思考者、おそらく永遠回帰の思考者は個体であり、普遍的な個体なのである⁽⁵⁶⁾。

ここで永遠回帰の思考者と呼ばれている個体、とりわけ溶解した自我と亀裂の入った《私》を備えた個人⁽⁵⁷⁾は、《私》や自我の同一性から解放され、永遠回帰の強度的世界に入り込むことで、「歴史上のあらゆる名」をもつ無数の人格のみならず、石やダイヤモンド、植物や「動物そのもの」

(53) DR327/下228. なおこの引用文中の「個体化させる差異」は、個体化の場を構成する「包み込む強度」であるのに対し、「個体的差異」は前者によって「包み込まれる強度」とされる。ただし、どの強度も包み込みながら包み込まれているため、強度はいずれも個体化させる差異であると同時に個体的差異である。Cf. DR326/下225.

(54) DR331/下236.

(55) Cf. DR327/下228, 331/下236, 332/下237-238.

(56) DR327/下227-228. 「普遍的個体」については DR333/下238-239も参照のこと。なお、通常の意味での思考と区別された、「普遍的個体」による諸理念の「思考」の詳細については、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』第25号、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、2022年、1-20頁を参照のこと。

を含む様々な事物と連繋することになる。このようにしてドゥルーズは、自我同一性の崩壊と無数の個性性への開かれというクロソウスキーの発想を継承すると同時に、それをさらに発展させている。上の引用によれば、我々の強度的ポテンシャルを形成するのは固有名を持つ人間たちだけでなく、ありとあらゆる事物の個性性なのである。この普遍性は、様々な強度のシステムにおける強度同士の「巻き込み (implication)」によって担保されている⁽⁵⁸⁾。各々の強度が局所的な次元で相互に連繋し、巻き込み、包み込んでいる (envelopper) ために、すべての強度は何らかの形でつながっているのである (「共含み (complication)」)。

そしてドゥルーズは、このように相互に巻き込みあう異質な諸系列からなる様々な強度のシステムの変形の力動のなかに、ある種の主体が生きていると述べている。それは「幼生の主体」や「胚」と呼ばれ⁽⁵⁹⁾、前肢を180°回転できるカメの胚のように、成体では到底耐えられない「強制運動」を生きることができるような主体だとされる⁽⁶⁰⁾。ただし、ここで言われている「胚」としての個体、すなわち「幼生の主体」は、単なる生物学的意味には決して還元されず、あらゆる領域のシステムに住みついている。例えば哲学者は、哲学的システムにおいて、「思考」という「力動」が引き起こす残酷な「強制運動」を耐える「幼生の主体」なのである (つまり、哲学者は自発的に思考しているのではなく、いわば強制的に思考させられることで哲学者になっている)。

たしかに胚や幼生は、強制運動を通じてやがて成体になる運命にある。強度的な個体は、永遠回帰のカオスな世界において多数多様な強度を巻き込んだ後、同一性の原理が支配する通常の経験的な世界へと産み落とされるだろう。ドゥルーズによれば、超越論の原理である強度は延長と質を創造し、そのなかで次第に自らを繰り広げ (s'expliquer)、自らを取り消していく傾向にあり、いわば「自殺行為に走る」のである⁽⁶¹⁾。強度としての胚 - 個体は、質と延長によって徐々に固定されていき、そのポテンシャルを失って、やがて朽ち果て死んでゆくさだめにある (「衰退 (dégradation)」⁽⁶²⁾)。しかし、一度個体化され現働化された個体は、それでもなお胚の状態へと戻ることができる。本稿で十分に扱う余裕はないが、永遠回帰の個体化論が超越論の経験論と交差する点においては、強度との偶然的な遭遇によって、《私》に亀裂が入り自我の溶解した個体は、再び胚になり、変形する力動のさなかへと再び投げ込まれ、再び《差異あるもの》の反復を引き

(57) 厳密に言えば、永遠回帰の思考者になりうるのは人間に限られない。ドゥルーズによれば、「あらゆる身体、あらゆる事物が思考する」のである (DR327/下227)。《私》という形相と自我という素材を自身に固有の心的システムとして有する人間が強度の境域に還元され「思考する」ためには、「愚劣 (bêtise)」を通じて《私》に亀裂が入り、自我が溶解しなければならない。それに対し、動物、植物、鉱物等々のその他のあらゆる事物はその必要がないとされる。Cf. DR196-198/上401-406.

(58) Cf. DR324/下225.

(59) DR155-156/上318-319, 277-278/下127-129, 283/下138, 321-322/下215-217.

(60) DR155-156/上318-319, 282/下137.

(61) DR289/下150.

(62) DR328/下229.

起こすことになる。「我々が胚にとどまったり再び胚になったりするとき、それはむしろ、あらゆる後退から根本的に区別される反復の純粋な運動なのである」⁽⁶³⁾。差異あるものの永遠回帰は、こうして我々の個体化の反復の恒久的な可能性を指し示しているのである⁽⁶⁴⁾。

結 論

本論では、ドゥルーズがクロソウスキーの永遠回帰解釈と彼自身の小説（とりわけ『バフォメット』）から受けた影響を検討した。ニーチェの永遠回帰の体験を重視するクロソウスキーは、「忘却」と「想起」によって、そして永遠回帰を体現したとされる晩年の狂気によって、ニーチェの自我の同一性が崩壊し、無数の個性へと開かれていくと考えていた。そして永遠回帰の啓示や体現と同様に、永遠回帰そのものと切り離しえない《神の死》もまた自我の同一性を崩壊させる役割を担っていた。『差異と反復』においては、こうしたクロソウスキーの発想をもとに、神の一貫性も《私》の一貫性も世界の一貫性も排除する永遠回帰の極限的な一貫性が主題化されるのである。さらにドゥルーズは、クロソウスキーから「強度」概念を借用するとともに、ロワイヨモンでのクロソウスキーの発表「忘却と想起」のなかで描かれた、それ自体として無意味な強度が意味づけられていく過程に注目し、そこで見いだした強度の持つ運動性——新たな強度へと向かうことで自己自身に還帰していく強度の運動性——を「志向性 (intentionnalité)」という語で表現している。この強度の自己還帰する運動は、絶えざる差異化の運動の反復、すなわち永遠回帰として『差異と反復』の存在論の中核を担っているのである。またさらに、ニーチェの狂気が体現した自我の同一性の崩壊と無数の個性性の踏破、『バフォメット』における同一性を喪失し混淆する氣息（霊）たちの世界が、『差異と反復』の個体化の議論へと組み込まれていく。統一的な人格が崩壊した世界は、全く無差異な〈一〉や全体になることもなく、浮遊し流動する個性性の多数多様性を肯定している。溶解した自我はそこで、亀裂の入った《私》とともに、植物や石すら含むあらゆる事物を自身の個体的差異にする「普遍的個体」となる。この「胚」としての個体は、苛烈な強制運動を生きた後、個体化の果てに新たな現働的状态になるだろう。しかし我々は、偶然的な遭遇によって何度でも再び胚の状態に戻ることができるのである。このようにドゥルーズは、『ニーチェと哲学』ですでにある程度固まっていたニーチェ解釈（あるいは永遠回帰解釈）および彼自身の差異哲学のなかに、クロソウスキーの議論を取り込んでいる。つまりクロソウスキーのカオティックな思想は、『ニーチェと哲学』の頃にすでにあった永遠回帰の議論の大枠のなかに、主著の核心となる差異の反復としての永遠回帰概念の内実を与えたのである。

(63) DR283/下139.

(64) より正確に言えば、我々が再び個体化することができるのは、延長と質のなかにあってなお繰り広げられきらずに残っている「包み込みの中心 (centre d'enveloppement)」があるからにほかならない。Cf. DR360/下292-293, DR329-330/下231-233.