

# ドゥルーズ『褻 — ライプニッツとバロック — 』 のホワイトヘッド

吉 澤 保

## はじめに

『褻 — ライプニッツとバロック — 』（1988年）は、ジル・ドゥルーズによる独創的なバロック論、ライプニッツ論である。ここでライプニッツ哲学は、バロックの哲学として提示されている。九章構成のこの著作の第六章で、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドが取り上げられる。ホワイトヘッド哲学は、ストア派、ライプニッツに続く、第三の出来事の哲学として、また、ライプニッツのバロックの哲学に対するネオ・バロックの哲学として、定位されている。出来事とバロックという二つの観点から、ホワイトヘッドは召喚されている。本稿が試みるのは、ホワイトヘッドを取り上げるこの章の記述に照準を合わせながら、ドゥルーズとホワイトヘッドとの関係に光をあてることである。この試みは単にこの章の参照だけに留まらない。ドゥルーズのホワイトヘッドに迫るには、ホワイトヘッドそのものに向かう必要がある。また、『褻』全体の読解を、つまりドゥルーズのライプニッツを、またドゥルーズの他の著作を、殊に最後の著作『哲学とは何か』（1991年）をも呼び寄せることになる。『哲学とは何か』には僅かながら、ホワイトヘッド、ライプニッツへの言及があり、本稿のテーマを考える際に不可欠である。

本稿は、キース・ロビンソンの論稿「褻の政治学的存在論に向けて：ドゥルーズ、ハイデガー、ホワイトヘッド、そして「四つ褻の」出来事」への反駁

も試みる。この論稿によれば、ドゥルーズは、襞という概念を展開させ、それを出来事という概念に結びつけるが、こうすることで、ライプニッツ、現象学と対決している。殊に、四つ襞の出来事（性起）という概念を展開する後期ハイデガーと対決している。この対決は、ドゥルーズの（後年の）著作において、確実にしかし間接的に行われているが、『襞』でもっとも顕著に見られる。この著作の主眼は第六章で、ドゥルーズは、ホワイトヘッド、殊にその出来事概念を援用するが、それは、ハイデガーの出来事の存在論を拡張して、「[is]が最後に「and」に屈する」に至らしむるためである。ドゥルーズは、襞という概念の展開によって、ライプニッツへ回帰しようとするが、それだけではなく、現象学を批判し、また、ホワイトヘッド的出来事によって、ハイデガー的存在の位置ずらしを行おうとしている。存在のこの位置ずらしがもたらすことになる新しい存在論は、同時に、新しい政治学、つまり、差異の政治学、非表象の政治学でもあろう<sup>1</sup>。

ロビンソンの以上のような論稿から本稿に関わる命題を取り出すなら、次のようになる。『襞』で、第一に、ドゥルーズは、ライプニッツ、ハイデガーと対決している。第二に、その際に、ドゥルーズは、ホワイトヘッドを援用している。ハイデガーが現象学的志向性を批判しながら、実はその志向性に囚われたままである、という点において、ドゥルーズは、自らの著作でハイデガーを批判しているが、本稿が認めるのは、この限りにおいてである。ハイデガーの四つ襞の出来事まで批判しているかどうかについては、本稿は考察しない。本稿は、ハイデガーそのものには向かわない。

ドゥルーズが『襞』でライプニッツと対決しているという第一の点について、本稿は反対する。確かに『差異と反復』（1968年）、『スピノザと表現の問題』

---

1 Keith Robinson, « Towards a Political Ontology of the Fold: Deleuze, Heidegger, Whitehead and the “Fourfold” Event », in *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 184-202. なお、引用において〈 〉が付される語は、本文中では大文字で始まる。引用における〔 〕内の記述は、論者による補足・説明などである。引用の原語はその訳語の直後に〔 〕内に示す。

(1968年), 『意味の論理学』(1969年) などでは, ライプニッツは, 両義的に取り上げられていた。つまり肯定と否定の両面で提示されていた。しかし『褻』は, ライプニッツを批判的に提示していない。本稿は, ドゥルーズとライプニッツそのものとの関係には立ち入らない。本稿が主題とするのは, ドゥルーズのホワイトヘッド論であるが, この点でドゥルーズのライプニッツ論は関係してくる。その限りで, 本稿はライプニッツを取り上げる。ここで言うライプニッツはドゥルーズのライプニッツにすぎない。

『褻』がホワイトヘッドを肯定的に取り上げているという第二の点について, 本稿は, ロビンソンに反対しないが, その説明についてはロビンソンに与さない。本稿が最終的に目指すのは, 単にドゥルーズが提示するホワイトヘッドだけではない。ドゥルーズが提示するホワイトヘッドが, その肯定性において提示されていることに反対しないが, ドゥルーズのホワイトヘッドは, ホワイトヘッドそのものではない。ここに, ドゥルーズとホワイトヘッドとの対照の可能性がある。両者の共通性への理解を深化させることは重要であるが, 両者の還元できない差異を看過しないこともそれに劣らず重要である。

## 1. 究極的なもの — ホワイトヘッド『過程と実在』

『褻』のホワイトヘッドの「出来事 [événement]」はカオスから導出されるが, それに向かう前に, ホワイトヘッド哲学そのものがどのような理論的出発点をもつのかを垣間見ておく。ホワイトヘッドによれば, 哲学は, 具体化を説明するものではない。抽象的なもの(単なる意識・私的感覚・情動など, 抽象的な能力など)を一次的なものとして, そこから我々の経験を説明することは退けられている。逆に, 哲学は, 具体的なものを一次的なものとして, 抽象化を説明するものである。『過程と実在』第一部・第二章は, この著作の, 後に詳細にわたって展開される議論を要約している箇所である<sup>2</sup>。「現働的な

2 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, 1978, part I, chapter II, section I.

〔actual〕直接経験の究極的〔ultimate〕事實は、現働的存在〔actual entity〕、抱握〔prehension〕、そして結合体〔nexūs〕である。他のいっさいは、我々の経験にとって、派生的な抽象である<sup>3</sup>。つまり、我々の経験において最も具体的なもの、一次的なものは、「現働的<sup>エンティテイ</sup>存在」<sup>エンティテイ</sup>、「抱握」<sup>エンティテイ</sup>、「結合体」に他ならない。

「現働的<sup>エンティテイ</sup>存在」 — 「現働的生起〔occasion〕」とも称される — は、世界がそれから構成される終極的な〔final〕実在的な〔real〕物である。これよりも実在的なものを見出そうとして現働的<sup>エンティテイ</sup>存在の背後を調べることはできない。それらは互いに相違している。神は一つの現働的<sup>エンティテイ</sup>存在である。そしてはるか彼方の空虚の空間における最も瑣末な一吹きの実存〔existence〕もまた、そうである<sup>4</sup>。

現働的<sup>エンティテイ</sup>存在は、「終極的な実在的な物」である。この背後に、もっと実在的な物を探すことはできない。言い換えれば、我々の経験を説明するために、現働的<sup>エンティテイ</sup>存在の背後に向かう必要はない。そして現働的<sup>エンティテイ</sup>存在は、様々に分析しうる。現働的<sup>エンティテイ</sup>存在を抱握に分析する仕方（「区分」と呼ばれている）は、「現働的<sup>エンティテイ</sup>存在の本性における最も具体的な要素を示す」ものだ<sup>5</sup>。抱握は、「関係性の具体的事実」である<sup>6</sup>。現働的<sup>エンティテイ</sup>存在は、抱握し合うゆえに組み合っている。この組み合いという事実が現働的<sup>エンティテイ</sup>存在の「共在性〔togetherness〕」であり、この共在性が「結合体」である。結合体は、現働的<sup>エンティテイ</sup>存在、抱握がそうであるように、実在的かつ個体的なものである<sup>7</sup>。

第一部・第二章・第二節で提示されている四つの「範疇」のなかの一つ、「実存の範疇」は、この著作で登場する<sup>エンティテイ</sup>存在をその例証（特殊事例）とする

3 *Ibid.*, p. 20. actual entity は actual に対応する仏語の actuel を「現働的<sup>エンティテイ</sup>存在」と訳すのに合わせて「現働的」とした。

4 *Ibid.*, p. 18.

5 *Ibid.*, p. 19.

6 *Ibid.*, p. 22.

7 *Ibid.*, p. 20.

ものである。既に触れた、i) 現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在, ii) 抱握, iii) 結合体の他に, iv) 主体的形相, v) 永遠的客体, vi) 命題, vii) 多様体 (多様性)[Multiplicity], viii) コントラストがあげられている。「実存のこうした八つの範疇のうちでは、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在と永遠的客体が、ある極端な終極性をもって際立っている」。永遠的客体は、「事実を特殊的に決定するための、純粹な潜勢態」あるいは「限定性の形相」である<sup>8</sup>。それはまた「プラトンの形相」である<sup>9</sup>。抱握は、物的抱握と概念的抱握とに分かれる。前者は、他の現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在 (結合体としての) を抱握するものである。後者は、永遠的客体を抱握するものである<sup>10</sup>。永遠的客体は、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在の一つである神の「原初的本性」を構成している。神の「結果的本性」は、他の現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在に対する神の物的抱握から結果する。神は原初的本性 (永遠的客体) として他の現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在に働きかけるが、逆に反作用もうける<sup>11</sup>。

四つの範疇は、I 究極的なものの範疇, II 実存の範疇, III 説明の範疇, IV 範疇的拘束 [obligation] である<sup>12</sup>。上述したように、実存の範疇は、この著作で登場する<sup>エンテイテイ</sup>存在がその例証となるものであった。説明の範疇、範疇的拘束も同様である。I の究極的なものの範疇は、残りの三つの範疇において前提された一般的原理である。究極的なものの範疇の一つである「創造性」は、「究極的事態 [matter of fact] を性格づける、普遍的なもののうちの普遍的なもの」である。それは、究極的原理であり、この原理によって、「離接的な仕方で [disjunctively] 宇宙である多 [many] が、接合的な仕方で [conjunctively] 宇宙である一つの現働的<sup>エンテイテイ</sup>生起となる」。共在性という究極的な形而上学的原理は、「離接 [disjunction] において与えられた諸<sup>エンテイテイ</sup>存在とは別の、新しい<sup>エンテイテイ</sup>存在を創り出す、離接から接合 [conjunction] への前進」で

8 *Ibid.*, p. 22.

9 *Ibid.*, p. 44.

10 *Ibid.*, p. 23.

11 *Ibid.*, pp. 31-32.

12 *Ibid.*, p. 20.

ある<sup>13</sup>。そして、これら究極的原理は現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在において現れている。「現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在の生成〔becoming〕においては、離接的多様性における多くの<sup>エンテイテイ</sup>存在の潜勢的統一性 — 現働的でも非現働的でもある — は、一つの現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在の实在的統一性を獲得する<sup>14</sup>」。

究極的なものに着目して、この著作の一次的諸概念を一瞥したが、ここで確認しておきたいのは、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在であれ、永遠的客体であれ、創造性であれ、それら究極的なものが、通俗的に理解されるカオスには見えないということである。創造性において登場する離接としての多は、カオスに近いかのように見えるが、これは、創造性において接合たる新たな一に解消されるものにすぎない。

## 2. 出来事 — 『巽』のホワイトヘッド

まずホワイトヘッドの出来事の本性を問う第六章を概観する。例えば、「一人の男が車にひかれた」ということは、出来事である。「巨大なピラミッド」も、「その一時間、三十分間、五分間…の持続」も、「〈自然〉の推移」も、「神の推移」も、「神の一視点」も、すべて出来事とされる。ドゥルーズがあげる事例は、ホワイトヘッドの『自然という概念』から引かれている<sup>15</sup>。

「すべてが出来事であるための、出来事の原因とは何か。出来事は、カオスの中に、カオス的な多様体〔multiplicité〕の中に、生じる。ただし、それには、ある種の篩が介入することが条件である」。「すべて」が出来事であるためには、1) カオスとしての多様体、2) 篩、が必要になる。カオスとしての多様体に篩をかけることによって、出来事は生ずる。しかしながら、カオスその

13 *Ibid.*, p. 21. disjunction と conjunction には、自然学的あるいは生物学的意味だけではなく、論理的意味も込められている。前者は「選言」、後者は「連言」でもある。

14 *Ibid.*, p. 22. 強調はホワイトヘッドによる。

15 Gilles Deleuze, *Le pli : Leibniz et le baroque*, Minuit, 1988, pp. 103. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge University Press, 1920, p. 69, p. 74, p. 165. ただし神については明示的に語っているわけではない。

ものが「実存しているのではない」という。カオスそのものは、「抽象されたもの」にすぎない。カオスが、本来的に篩から不可分であることがその理由とされる。つまり、カオスと篩は常に共にある。篩を強制的に剥ぎ取ることによって、カオスの本性が、遡及的に構成されうるにすぎない。篩を捨象したカオスは、「純粹な〈多〉」, 「純粹な離接的多様さ」とされている。このようなカオスが篩を通過することで、「何か（無ではなく）」が出現する。「何か」は「〈一者 [One]〉」であるが、まだ「統一性 [unité]」つまり「個体 (抱握)」ではない。「任意の特異性 [singularité]」, 「不定冠詞」である。これは、後述する外延である。篩は、「弾力的でかつ形相のない膜」, 「電磁場」, 「[プラトンの]『ティマイオス』の受容者」に見立てられている。ここでカオスのイメージを提示するにあたり、ドゥルーズは、ホワイトヘッドではなく、ライプニッツの考えに、つまり、「可能なものの集合」, 「無底の闇」, 「無限小のものないしは無限に小さいもの、としてのありうべきすべての諸知覚、の集合」に依拠している。後述するように、ホワイトヘッドは、『巽』のライプニッツに合わせて改変されている<sup>16</sup>。

このように、篩を備えたカオスから、すべては、つまり出来事は、生ずる。出来事には四つの構成要素がある。1) 「外延 [extension]」, 2) 「内包 [intension]」, 3) 「個体」, 4) 永遠的客体。構成要素はこの順序で導出される。

外延が存在するのは、「一つの要素 [élément]」が後続する諸要素上で広がり、この要素が一つの全体となり、後続する諸要素がその諸部分となるという場合」である。ドゥルーズが敷衍するところによれば、外延は、それ自体「一つの部分」であり、なおかつ「諸部分をもつ」ものである。ドゥルーズは、外延を、フラクタルな洞窟に喩えている。「洞窟さえも、カオスではなく、一つの系列 [série]」である。その「この系列の」要素は更に、ますます微細になってゆく物質に満たされた洞窟である。これらの洞窟の一つ一つは、後続する洞窟に及んでいる」。このように、外延の定義は、部分から全体へ向かうの

---

16 *Le pli*, pp. 103-104.

ではなく、全体からその諸部分へ向かって行われている。この点は重要である<sup>17</sup>。外延は、「全体と諸部分との連結〔connexion〕」であり、「最終項も極限〔limite〕もない無限的系列」を構成している。音波・光波などの振動、時空が外延である。外延は、「不定冠詞」、「無よりもむしろなにか」、「任意の特異性」とも形容されている<sup>18</sup>。

内包は「内的な〔intrinsèque〕諸特性をもつ」ものである。外延も既に内的諸特性をもつが、内包において内的諸特性は、外延とは異なる新たな無限的系列を構成する。内包の無限的系列は、「極限に向かって収束している」。また、「諸極限の間関係は、接合〔conjonction〕を生み出している」。音の高さ・強度・響き、色の調子・価値・飽和度、物質などが内包である。内包は、「強度〔intensité〕」、「度合〔degré〕」、「物〔chose〕」、「あれよりもむしろこれ」、「指示代名詞」とも呼ばれている<sup>19</sup>。

個体の記述は三つの観点に区別できる。1) 個体は、まず外延と内包とから導き出されている。外延と内包とはそれぞれ要素と呼ばれるが、個体は、「諸要素の合生〔concrecence〕」である。2) 個体はまた「抱握〔préhension〕」でもある。「すべての物は、自らに先行するものと、自らに随伴するものとを、抱握している。そして、近傍から近傍へ〔de proche en proche〕世界を抱握している」。「抱握のベクトルは、世界から主体へと向かっている」。抱握の与件は、抱握の「公的な諸要素」であり、抱握の主体は、「内密のあるいは私的

17 時空は外延である。『科学と近代世界』でホワイトヘッドは、カントが『純粹理性批判』で示す「外延量」と「内包量」とを取り上げる。カントの議論では、外延量は部分が全体に先行し、内包量は全体が部分に先行する。ホワイトヘッドは当然、時間を内包量 — 『襞』の用語法でいう外延に相当 — とする。「時間は原子的（つまりエポック的 [つまり不可分的なもの]）である。しかし時間化されるものは分割可能である」（Whitehead, *Science and the Modern World*, The Free Press, 1925, pp. 125-126.）。時間だけではなく外延において全体は、その諸部分からつくられるのではなく、一挙に与えられる。吉澤、「ドゥルーズにおける出来事 — ホワイトヘッドとともに — 」、『津田塾大学』第43号、2011年、pp. 303-328.

18 *Le pli*, p. 105.

19 *Ibid.*, p. 105.

な要素」であり、私的な要素は、「直接性、個性、新しさ」を表している。3) 抱握されるものもまた抱握であり、「あらゆる抱握は抱握の抱握」である。それ自体「私的な」抱握は、他の抱握に対して「公的なもの」である。あるいは、抱握は、他の抱握を客体化し、他の抱握にとって自らを客体化する。抱握は、公的なものかつ私的なもの、潜在的なものかつ現働的なもの、である<sup>20</sup>。

抱握には更に、「主体的形相」、「主体的目標」、「最終的段階としての満足」という三つの性格がある。1) 主体的形相は、「データが主体において表現される仕方である。あるいは、主体がデータを能動的に抱握する仕方である」。主体的形相には、情動 [émotion]、評価 [évaluation]、計画、意識などがある。この形相において、「データは、主体の中に折り畳まれている。形相とはつまり、「感じ [feeling]」あるいは様式である」。2) 主体的目標は、「抱握における一つのデータから別のデータへの移動、生成 [devenir] における一つの抱握から別の抱握への移動、を可能にし、未来をはらんだ現在に過去を導き入れる」。3) 最終的段階としての満足は、「主体が、抱握が自分自身のデータで満たされる際に、ますます豊かな私的生に到達しながら、自己 [主体自身] に満たされる仕方、を示している」。それは、「自己享受 [self-enjoyment]」であり、「聖書的かつ新プラトン主義的観念で、イギリス経験論はこれを最も高度な点にまで高めた (とりわけサミュエル・バトラー)。植物は、神の栄光を歌っている<sup>21</sup>」。

外延、内包、個体が「流れ」であるのに対して、永遠的客体は、「恒常性」、

20 *Ibid.*, pp. 105-106.

21 *Ibid.*, pp. 106-107. 「表現することは常に、神の栄光を歌いたたえることである。すべての地層が神の裁きであるからには、歌を歌い、自己を表現しているのは、植物と動物、蘭と雀蜂、ばかりではない。岩山も河の流れさえも、およそこの地球 [大地] 上にある地層化された一切のものが歌っている」。Deleuze, Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, 1980, p. 58. ホワイトヘッドの抱握は、『千のプラトー』で言う「地層」に相当する。地層は「形相」と「実体」とからなり、「組織と展開の平面」上にある。この点は後述する。また『巽』と刊行時期の近い『哲学とは何か』でも同様の記述がみられる。Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 200. この点も後で取り上げる。

「あらゆる瞬間を通じて同じままに留まる」もの、である。流れにすぎないものに対して「これは、同じ川だ、同じ物だ、あるいは、同じ機会だ」と言うことができるのは、永遠的客体があるからだ<sup>22</sup>。また別の観点から言えば、外延、内包こそが流れであり、個体は抱握である。永遠的客体は「流れのなかで実現される純粋な〈可能性〔Possibilité〕〉である。また、抱握の中で現働化される純粋な〈潜在性〔Virtualité〕〉でもある」。後述するが、ホワイトヘッドの出来事は、ライプニッツに合わせて、物の側面（外延、内包）と、魂の側面（個体）とに分けられている。永遠的客体は、物の側面に対応する可能性であり、魂の側面に対応する潜在性でもある。永遠的客体は、出来事の中に「進入する」ことから、「進入〔ingression〕」でもある。具体的には例えば、永遠的客体は、1) 音、色のような〈質〉、2) ピラミッドのような〈形態〔Figure〕〉、3) 金、大理石のような〈物〉である<sup>23</sup>。

『襞』では、純粋な離接的な多から一者が生ずるとされる。『過程と実在』で、創造性あるいは現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在は、離接的な多から接合的な一が生ずることであつた。この限りでは、両者は一致している。

1. しかしながら、そもそも『過程と実在』は、離接的な多自体を一次的なものとしているわけではない。離接的な多は、究極的なものを規定する上で言及されるにすぎない。『襞』はカオスを一次的なものとしている。『過程と実在』では、多から新たな一への生成は創造性による。『襞』では多に既に創造性があり、篩は抽出するものにすぎない。離接的な多あるいはカオスに、『過程と実在』は創造性を認めていないのに、『襞』は認めている<sup>24</sup>。

22『差異と反復』で、再認は、存在の類比の側に属するものとして批判された。  
Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, pp. 174-175, etc.

23 *Le pli*, pp. 108-109.

24「多様体を、別の六種類のいずれかの<sup>エンテイテイ</sup>存在に属する統一性をもっているかのように取り扱うことは、論理的錯誤を生む。[中略] 多様体に関する創発的進化はない」。 *Process and Reality*, p. 30。「多様体」は、離接的な多であり、上述した『過程と実在』実存の範疇の vii) 多様体のことである。「別の六種類」の<sup>エンテイテイ</sup>存在とは、「i) 現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在, ii) 抱握, iii) 結合体, iv) 主体的形相, v) 永遠的客体, vi) 命題」の

2. 『褻』によれば、カオスの篩から、外延、内包、個体、永遠的客体が、この順序で、後続するものが先行するものからという仕方で、導出される。『褻』の一が単なる要素（外延）にすぎないのに対して、『過程と実在』の一は現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在<sup>エンテイテイ</sup>である。『褻』では、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在<sup>エンテイテイ</sup>に相当する個体（抱握）は三番目の構成要素にすぎない。永遠的客体も四番目の構成要素にすぎない。『過程と実在』では、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在<sup>エンテイテイ</sup>と永遠的客体こそが、一次的概念であるが、『褻』では、これらの要素は四つの要素の一部に過ぎない。

3. 『褻』では、外延、内包は物質的なものであり、個体、永遠的客体は精神的なものである。このように、物質的なものと精神的なものとの二元性が際立っている。『過程と実在』は、二元性を認めるにしても、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在<sup>エンテイテイ</sup>を超えない。ホワイトヘッドは、自然哲学に留まっていた時期から思弁的形而上学を構築する時期へと移行したが、『褻』にはこれらの二つの時期の要素が混在している<sup>25</sup>。

### 3. 世界の包摂 — 『褻』のライプニッツ

第六章で論じられた出来事は、ホワイトヘッドだけではなく、ライプニッツにも帰せられている。構成要素のそれぞれにおいて、ライプニッツの対応する概念への言及が見られる<sup>26</sup>。出来事概念は、ホワイトヘッドのものだけではなく、ライプニッツのものでもある。また『褻』全体で、ホワイトヘッドはライ

---

ことである。多様体は以下なども参照。*Ibid.*, p. 24. 離接の多様体と、接合の一者（現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在<sup>エンテイテイ</sup>）とのうち、ドゥルーズは前者に、ホワイトヘッドは後者に、一次性をみている。

25 ホワイトヘッドは、応用数学の教授としてロンドン大学に在籍する間に、自然哲学三部作と称される『自然哲学の認識論的諸原理』（1919年）、『自然の概念』、『相対性の原理』（1922年）を刊行する。1924年ハーヴァード大学に哲学教授として招聘されアメリカに移住してから、形而上学三部作と呼ばれる『科学と近代世界』（1925年）、『過程と実在』、『観念の冒険』（1933年）を上梓する。このように通常、自然哲学の時期と形而上学の時期とは区別される。

26 例えば *Le pli*, p. 107, p. 109, etc.

プニッツに対応させられている。『襞』のホワイトヘッドを定位するには、『襞』のライブニッツにも目を向ける必要がある。

『襞』のライブニッツ哲学の構図は次の通りだ。「それ [世界] は、魂において現働化され [s'actualiser], 物体 [身体] [corps] において実在化される [se réaliser]<sup>27</sup>」。ライブニッツにおいて、一次的にあるものは世界に他ならない。そして、世界から出発して、まず魂が、次に物体が、成立する。もちろんこれは、時間的にこの順序で成立するということでは決してない。そして、世界も魂も物体もいずれも襞であり、魂と物体との間も襞である。しかもこれらの襞はいずれも無限に至る。ライブニッツ哲学がバロックの哲学たる所以である。バロックは「無限に至る襞」と定義される<sup>28</sup>。

それゆえ世界は二度折り畳まれる。世界は、それを現働化する魂において畳まれ、それを実在化する物体において更に折り畳まれる。それぞれの場合に、魂の本性に対応する、あるいは物体の規定に対応する、法則の体制に従いながら、そうされる。そして、二つの襞の間には、間襞 [entrepli], 〈二襞 [Zwiefalt]〉, 二つの階の屈曲部, 不可分性の帯域 [zone d'inséparabilité] — それは、蝶番, 縫い目をなす — , がある<sup>29</sup>。

物体のほうに「折り目 [repli] [接頭辞 re-]」で魂のほうに襞 [pli] である理由は、以上の点を理解するならば、首肯できる。『襞』第一部「襞」が、下から上への言わば自然な順序に従い、第一章で物体を、第二章で魂を、取り上げるのに対して、『襞』第三部「物体をもつこと」は、魂から物体への移行を主題として取り扱う。

しかしながら『襞』のライブニッツ哲学はもう一つの構図をもつ。第二章では、屈折 [inflexion] から包摂 [inclusion] への移行が示される。言い換えれ

27 *Ibid.*, p. 163.

28 *Ibid.*, p. 5.

29 *Ibid.*, p. 163. 強調はドゥルーズによる。

ば、包摂は、屈折である世界からモナド（魂）に向けて行われる（屈折からの包摂は後述する）。第四章は、この包摂を拡張している。包摂は、もはやモナドに限らない。第四章は、充足理由を、つまり包摂を、主題とする。第一章、第二章が、既に物体と魂との区別を前提に議論を展開していたのに対して、第四章は、世界との関係で広く包摂を考察している。別の言い方をすれば、一つの包摂を、つまり魂への包摂を、論じた第二章に対して、広く包摂一般を考察している。四種類の包摂は次の通りだ。1) 「〈同一的なもの [Identique]〉」、2) 外延、3) 内包、4) モナド。それぞれの主体は、第一番目が神、第二・第三番目が物質、第四番目が魂、である。なお、第三部で魂から物質への実在化が主題となる。

世界は無限なものであるが、四種類あるその包摂もそれぞれ無限である。

[1 : 同一的なもの] 始原的諸形相の無限的集合 (= 神)。[2 : 外延] 極限のない無限的諸系列。[3 : 内包] <sup>アントランセック</sup> 内的な極限をもつ無限的諸系列。[4 : モナド] 外的な [extrinsèque] 極限をもつ無限的諸系列。これらの四つの包摂は、無限的集合 (= 〈世界〉) を繰り返し与える [redonner]<sup>30</sup>。

つまり、各々の包摂はそれぞれの仕方で世界を包摂している。そして、第四章は、概念の相互の関係（定義）についての考察から第一の包摂を導出し、第一の包摂から第二の包摂を導出し…この順序で第四の包摂までを導出している。つまり、同一的なもの、外延、内包（物）、モナド（個体）を導出している。それぞれの包摂は、先行する包摂から導出されるが、同時にそれぞれの包摂は世界の包摂である。

第六章のホワイトヘッドの議論では、出来事の四つの要素として、外延、内包、個体、永遠的客体が示された。外延、内包、個体は、その順序とともに、ライプニッツの包摂の議論と重なっている。永遠的客体も同一的なものも共に

30 *Ibid.*, p. 69. 個々の包摂の詳細は以下を参照 (*Ibid.*, p. 77の表も参照)。

1 : *Ibid.*, pp. 58-60. 2 : *Ibid.*, pp. 60-63. 3 : *Ibid.*, pp. 63-66. 4 : *Ibid.*, pp. 66-69.

神にある。この点から、永遠的客体は同一的なものに相当すると言うことができる。永遠的客体（同一的なもの）の順序の違いはあるものの、四つの要素は同じである。『襞』は、ライプニッツとホワイトヘッドとを、言わば収束させようとしている。第六章と第四章との対応関係を看過するわけにはゆかない。ホワイトヘッドの出来事の四つの要素は、ライプニッツの四つの包摂と関係づけて理解する必要がある。どちらがどちらにせよ（あるいは両者ともにせよ）、両者はドゥルーズによって近づけられている。

#### 4. 単なる出来事としての世界 — 『襞』のライプニッツ

一次的なものはホワイトヘッド論ではカオスであったが、ライプニッツ論では世界である。両者は出発点において完全に対立するかに見えるが、ライプニッツの世界概念を紐解いてみると、両者の対立は影を潜める。むしろ消失する。

ライプニッツの世界は「〈単なる出来事 [Eventum tantum]〉」からなる<sup>31</sup>。「単なる出来事」とは、通常我々が考える出来事ではない。我々が目撃する交通事故は、モナドにおいて現働化されたものであり、かつ、物体において実在化されたものである。このような現働化、実在化以前の出来事が、単なる出来事である。先述したホワイトヘッドの出来事とも異なる。「世界＝単なる出来事」は我々の直接的な経験を超えている。単なる出来事はドゥルーズ哲学の最も重要な概念である。『意味の論理学』で「出来事＝特異性＝意味＝生成」として論じられた<sup>32</sup>。そもそもこの出来事概念は、『差異と反復』の「個体化 [individuation]」の肯定的側面を継承している<sup>33</sup>。『千のプラトー』では「此性 [heccéité]」などとして、また『哲学とは何か』では「概念 [concept]」とし

31 *Ibid.*, pp. 141-142.

32 Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 9, p. 30, p. 68, p. 125.

33 吉澤, 「ドゥルーズにおける個体化 — 『差異と反復』から『意味の論理学』へ — 」, 『仏語仏文学研究』, 東京大学仏語仏文学研究会, 第38号, 2009, pp. 59-78.

て捉え直される<sup>34</sup>。ドゥルーズ哲学は、「存在の一義性〔univocité de l'être〕」と「存在の類比〔analogie de l'être〕」との区別を前提にしている。ドゥルーズ哲学は存在の一義性の哲学である。単なる出来事こそが、存在の一義性の本体である。存在の一義性は「内在〔immanence〕」, 「存在の類比」は「超越〔transcendance〕」, 「表象〔représentation〕」でもある<sup>35</sup>。『襞』で、単なる出来事は、「理念性としての純粋な屈折」, 「中性の特異性」, 「非物体的なもの〔incorporel〕」, 「非情なもの〔impassible〕」, 「純粋な潜在性と可能性」, 「純粋な述語」, 「〈円環〔Cercle〕〉」, 「蔵〔réserve〕」, 「死」など様々な言い方で表現されている<sup>36</sup>。

世界は『襞』に特有な仕方で規定されている。「屈折は、線ないし点の、純粋な〈出来事〉であり、〈潜在的なもの〉、勝義の理念性である。[中略] それは〈世界〉それ自体であり、むしろその始まりである<sup>37</sup>」。「屈折」という襞は、「世界＝単なる出来事」と等しいことから明らかなように、我々が直接的に経験できるものではない。この屈折こそが、世界から、モナドへの現働化と物体への実在化とを記述する。それを試みる『襞』第二章を瞥見するなら、ドゥルーズは、ベルナル・カッシュの議論を参照しつつ、屈折と、それに起こりうる三種類の「変容〔変形〕〔transformation〕」とについて述べている。ここでは、屈折から、新たな「物体（対象）」概念への生成を示そうとしている。ここで示される「オブジェクティル〔objectile〕」は「本質主義的な対象」ではない。通常、物体は、素材に形（「本質」）が与えられて出来上がるという風に、陶磁器のイメージで捉えられる。オブジェクティルは、このように空間的、固定的（静的）なものではなく、時間的、質的、流動的（動的）なものである。

34 *Mille plateaux*, p. 633. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 23, p. 26.

35 吉澤, 「人間の尊厳と出来事の尊厳 — ホワイトヘッドとドゥルーズ —」, 『桜文論叢』第99号, 2019年, pp. 21-55, par., pp. 37-38. 「ドゥルーズにおける出来事 — ホワイトヘッドとともに —」参照。

36 *Le pli*, pp. 141-142.

37 *Ibid.*, p. 21. 「屈折は、それを包み込む魂においてのみ現働的に実存する理念性ないし潜在性である」。 *Ibid.*, p. 31. (他に *Ibid.*, p. 20.)

つまり「マニエリスムの対象」である<sup>38</sup>。

屈折からモナドは生じる。「我々は、変化する〔variable〕湾曲〔courbure〕から（凹の側の）湾曲の焦点に、変化〔variation〕から観点に、襞から包まれた状態〔enveloppement〕に、要するに、屈折から包摂に、移った<sup>39</sup>」。屈折という「曲線」の両側は、凹状の側と凸状の側とに分けられる。ドゥルーズの考えでは、屈折から、凹状の側の「焦点」 — これは既に「屈折」上ではない — への移行が、「観点〔point de vue〕」の、更には「主体」の、発生を記述することになる<sup>40</sup>。

このように屈折から出発して、物体とモナドとが出現する。ドゥルーズは、その一流の素朴な仕方で、「世界＝屈折」からの、現働化と実在化とを描こうとしている。この屈折自体を経験することは不可能であるが、我々の経験はこの屈折なしには生じない。

我々は、出来事を表現する魂と、出来事を実現する〔effectuer〕物体とに既に組み入れられた出来事についてしか、語りえない。しかし、そこから逃れるあの部分がなかったら、我々は、出来事について全く語るができないだろう<sup>41</sup>。

『襞』が描くライブニッツ哲学は、単なる現働的かつ実在的経験に留まるのではなく、それを越えた「超越論的哲学」である。「ライブニッツの超越論的哲

38 *Ibid.*, pp. 20-27.

39 *Ibid.*, p. 30.

40 「屈折の一つの分枝から出発して、我々は、次の点 — 屈折上を走る点でも屈折点そのものでももはやない点、<sup>ヴァリエーション</sup>変化状態にある〔屈折の〕諸接線に対する諸垂線が〔相互に〕交わる点 — を決定する。これは、厳密に一つの点というわけではない。一つの場所、一つの位置、一つの地勢〔site〕、一つの「線的な焦点」 — 諸線から出現する線〔ligne issue de lignes〕 — である。それ〔この点〕は、それが<sup>ヴァリエーション</sup>変化あるいは屈折を表象する限りにおいて、観点と呼ばれる」。 *Ibid.*, p. 27. 同頁の図も参照。

41 *Ibid.*, p. 142.

学は、現象よりもむしろ出来事を対象としている。カント的な条件付けを、超越論的現働化・実在化という二重の操作によって、置き換えている（アニミズムと唯物論）<sup>42</sup>」。

## 5. 無限としての世界 — 『巽』のライプニッツ

このように、世界の要素は、単なる出来事、屈折である。それでは世界全体はどうなっているのか。世界は、「無限に無限な [infiniment infini], 唯一の収束する [convergent] 系列」である<sup>43</sup>。「世界は、無数の曲線 [courbe] に無限の点において接する無限な曲線であり、唯一の変数 [variable] をもつ曲線であり、あらゆる系列の収束する系列である<sup>44</sup>」。系列は特異性からなる<sup>45</sup>。屈折は曲線を構成するが、それは元々、屈折上を走る「点」であり、更に「屈折点」でもある<sup>46</sup>。この意味で屈折も特異性であり、系列を構成する。「単なる出来事 = 屈折 = 曲線」は特異性であり、それらは無限に無限な系列を構成している。

既に見たように、世界は屈折であった。ここでは曲線は屈折とほぼ同じものを指している。屈折には三種類の変容が可能であった。三つ目の変容には無限があらわれている。「最後に、屈折それ自体は、無限の ヴァリアシオン 変化から、ないしは無限に ヴァリアブル 変化する湾曲から、不可分である<sup>47</sup>」。一つの屈折は既に無限なものである。つまり、無限であるのは、世界全体のみならず、世界の部分もそうである。世界は、フラクタルなものとして、全体と部分との自己相似性をもつ<sup>48</sup>。

42 *Ibid.*, p. 163.

43 *Ibid.*, p. 67.

44 *Ibid.*, p. 34. ドゥルーズによる強調。 *Ibid.*, p. 80.

45 『巽』では四種類の特異性がある。1) 屈折。2) 「凹の側の曲線の中心」, 「モナドの観点」。3) 「顕著なもの [le remarquable]」, つまり, 「モナド」の中における「知覚」を構成する要素。4) 「物質」あるいは「広がり [étendue]」における「極値」。それぞれ、1が世界に、2, 3がモナドに、4が物体に、属する。 *Ibid.*, p. 121.

46 *Ibid.*, p. 20.

47 *Ibid.*, p. 23.

48 *Ibid.*, p. 23, p. 62, pp. 104-105.

世界はモナドによって現働化される。つまり「表現」される。また、物体によっても実在化される、つまり「表現」される。世界についての二つの表現があることになるが、二つの世界があるわけではない。世界は「唯一」のものである。少なくとも、同一の世界に所属するモナドと物体とによって表現される世界は、唯一のものである<sup>49</sup>。

ライプニッツのオプティミズムによれば、神は、無数の可能世界から唯一の最善の世界を選ぶ。アダムが罪を犯さない世界、セクストゥスがルクレティウスを犯さない世界などは、現働化されているが、実在化されていない。つまり可能世界に留まる。これらの世界は、唯一の世界から、「不共可能な[incompossible]世界」として排除される<sup>50</sup>。ライプニッツのバロックに対して、ホワイトヘッドなどの立場はネオ・バロックになるが、ネオ・バロックでは、共可能性、不共可能性という基準は世界の選別の基準とはならない。不共可能な諸世界（同じことだが、発散する諸系列）も同一の世界に含まれる<sup>51</sup>。

引用したように、世界は「収束する」ものである。「収束する諸系列」からなる。上述したことから明らかなように、世界の収束性は、その唯一性に等しい。収束する諸系列こそが、同じ一つの世界を構成する。これこそが「共可能的[compossible]世界」である。この共可能的世界から発散する諸系列は、もはや同じ共可能的世界を構成しない。不共可能的世界になる<sup>52</sup>。

しかしながら、ドゥルーズの記述からは、世界は常に生成し、新たな特異性が放出されつつあるかのようである。「世界は、特異点の周りで、互い[の系列]において伸展可能な、無限な収束する諸系列である<sup>53</sup>」。新たに生まれた

49 「表現」は、ドゥルーズ哲学で常に重要であり、殊に『スピノザと表現の問題』で主題として取り上げられた。以下も参照。吉澤、「ドゥルーズの个体化 — ライプニッツを中心に — 」、『仏語仏文学研究』第45号、東京大学部仏語仏文学研究会、2012年、pp. 107-127.

50 *Le pli*, p. 140. *Ibid.*, p. 93.

51 *Ibid.*, p. 80, p. 90, pp. 110-111, pp. 188-189.

52 *Ibid.*, p. 80.

53 *Ibid.*, p. 80.

特異性が、一つの世界に収束すればその世界を構成し、発散すれば別の世界を構成することになる。「それ〔世界の戯れ〕は、収束・発散の規則を確立し、この規則に従って、これらの可能なものの諸系列は、無限的集合として組織される<sup>54</sup>」。つまり、『褻』では明らかに、一つの可能世界は、他の不共可能な諸世界を前提にしている。神が、それら可能な諸世界から最善の世界を選んでいるからだ。可能な諸世界すべてから出発するとするなら、第六章のホワイトヘッドの議論により近づくであろう。可能な諸世界すべては相互に発散している。通俗的なライプニッツ解釈では、「本質命題 (必然的真理)」は可能諸世界すべてで真理とされるが、『褻』はこの解釈を採用しているようには見えない。ドゥルーズの可能諸世界全体は、本質命題が強制するこの必然的限界をもたないため、実質的なカオスにより近づくように見える<sup>55</sup>。

ライプニッツの場合、世界からの包摂がなされるのに対して、ホワイトヘッドの場合、カオスからの篩による抽出がなされる。この点に両者の差異がまずある。ホワイトヘッドの場合、ライプニッツ的な意味での包摂は存在しない。包摂との対比でホワイトヘッドの抱握を考察する必要がある。そしてこの点に、ドゥルーズのホワイトヘッドへの批判を見ることができかもしれない。『褻』では、ハイデガーとの比較でライプニッツの包摂を正当化する議論が行われていた。ハイデガーの「世界内存在」が世界に対して開かれているのに対して、ライプニッツのモナドは世界に対して閉じている。この閉鎖性にドゥルーズは肯定性をみていた。ホワイトヘッドも、ハイデガー同様、開放性の側にたつが、ハイデガーにおけるように批判されているようには見えない。この問題は後で取り上げる。

『褻』のライプニッツでは、世界から、同一的なもの、外延、内包、モナドがこの順序で導出される。同様に、『褻』のホワイトヘッドでは、カオスから、

---

54 *Ibid.*, p. 89.

55 本質命題については以下を参照。 *Ibid.*, pp. 56-57, pp. 69-70, etc.

外延, 内包, 個体, 永遠的客体がこの順序で導出される。ところで, 包摂のなかに同一的なものがあるが, あるいは同一的なものが一番の包摂であるが, これはどういうことか。通常解釈では, ライプニッツは本質から出発するとされる。つまり, モナドは本質からできているとされる。実際, 『差異と反復』では, ドゥルーズも, ライプニッツを, 「無限な表象」の哲学に属するものとして, 「総合的同一性」のヘーゲルに対する「分析的同一性」に属するものとして, 位置づけていた。つまり, 本質, 可能的なものは, 『差異と反復』では, 存在の類比の側のものとして批判されていた<sup>56</sup>。同一的なものは明らかに, 『差異と反復』の, 本質, 可能的なものに相当するよう見える。しかし『襞』では, 同一的なものは, 『差異と反復』の場合と異なり, 批判されていない。同一的なものは「属性」とされ, この点で唯一, 述語とされる他の包摂とは異なる。しかし, 同一的なものは, 相互に「非関係 [non-rapport]」にあるとされ, このため批判されない。要は, 同一的なものは, 「非関係」ゆえに, 知的ヒエラルキーを構築しない。知的ヒエラルキーこそが存在の類比をつくりだすものであった<sup>57</sup>。

一番目の包摂として同一的なものが必要なのは, ライプニッツ哲学には, このような「無限的形相」の位置づけも欠かすことができないからである。ドゥルーズは, 可能的なものあるいは同一的なものに代えて, 出来事から世界を構築するが, ライプニッツを対象とする以上, 神の属性である無限的形相に対しても, しかるべき位置づけを与える必要がある。

同一的なものが, 相互に非関係にある以上, 同一的なものの集合をカオスとみなすこともできるかもしれない。そうすると, 同一的なもの (=カオス), 外延, 内包, モナドという順序での導出は, ホワイトヘッドの, カオス, 外延, 内包, 個体の順序での導出とまったく重なる。実際, 既に見たように, 第六章で, ドゥルーズは, ホワイトヘッドのカオスを記述するのに, ライプニッツの

56 *Différence et répétition*, pp. 242-244. 「ドゥルーズの個体化 — ライプニッツを中心に —」参照。

57 *Le pli.*, pp. 58-60.

「可能的なものの集合」を援用している<sup>58</sup>。また、後述するように、『哲学とは何か』で、カオスは、「諸規定が素描されそして消失する際の無限的速度」、「二つの規定の間の関係の不可能性」とされる<sup>59</sup>。晩年のドゥルーズは、出来事間の相互発散と、可能的なもの（規定）間の関係の不可能性とを、重ね合わせている。

ホワイトヘッドのカオスを、ライプニッツの唯一の可能世界（あるいはすべての可能世界）に対応させるにせよ、同一的なものに対応させるにせよ、ホワイトヘッドがライプニッツに近づけられているのが分かる。第六章は、第四章との対比で構想されている。その逆もまたそうである。『褻』は両者を不可分なものとしている。

## 6. 二階の哲学 — 『褻』のライプニッツ

『褻』のホワイトヘッドは、外延、内包、個体、永遠的客体という順序で導出された。つまり大きくは、物質性（外延、内包）から精神性（個体、永遠的客体）へという順序である。これは『褻』のライプニッツも同様だ。包摂の導出は、物質性（外延、内包）から、精神性（モナド）へという順序になっている。ここで明らかにホワイトヘッドは、ライプニッツに近づけられている。ライプニッツ哲学は、魂と物質の二元論哲学として提示されている。正確にはそれは、先に見たように、アニミズムと唯物論である。「あたかも、無限は、物質の折り目と、魂の褻という二つの階をもつかのようである」。下の階は「物質とその諸部分とにおける連続的なものの迷宮」であり、上の階は「魂とその諸述語とにおける自由の迷宮」である。迷宮は語源的に「多 [multiple]」、まさに多様な褻である<sup>60</sup>。

この哲学は、魂と物質との直接の交流を禁ずるデカルトの二元論とは異なる。むしろ、上の階と下の階とは交流している。「確かに二つの階は交流している

58 *Ibid.*, p. 104.

59 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pp. 44-45.

60 *Le pli*, pp. 5-6.

〔communiquer〕（それゆえに連続的なものは魂の中に上昇してくる）。下の方に感覚的、動物的な魂がある。あるいはもっと言えば、魂の中に下の階がある。そして物質の折り目がこれらの魂を囲み、包みこんでいる」。しかしながら、よく知られているように「モナドに窓はない」。つまり上の階では交流はない<sup>61</sup>。

ライプニッツの哲学にはこのような二元性がある。そして第四章の包摂には、同一的なものはおくと、物質（外延、内包）と、モナド（魂）からなる二元性が確認できる。このようなライプニッツの二元性に、ホワイトヘッドに見られる二元性も対応している。物質（外延、内包）と魂（抱握）が見られる。また、永遠的客体は、魂において現働化し、物質において実在化する。「抱握は常に、現働的なものである（一つの抱握は、他の現働的抱握との関わりでだけ潜勢的である）。その一方で、永遠的客体は、流れのなかで実現される純粋な〈可能性〉である。また、抱握の中で現働化される純粋な〈潜在性〉でもある<sup>62</sup>」。このような二元性の強調に対応するものは、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在、永遠的客体を一次的とみる『過程と実在』には見られない。精神性と物質性との対比は確かにあるが、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在、永遠的客体のなかに位置づけられているにすぎない。例えば、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在の抱握は三つの要因からなっている。1)「抱握しつつある主体」である現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在、2)「抱握される与件」、3)「その主体がその与件をいかに抱握するか」の主体的形相。この場合の1)と3)は言わば精神性の側にある。生成である現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在は、相関する現働的世界（物質性）から出発して最終段階の満足に至る経験する主体性である。2)の抱握される与件は、既に見たように、物的抱握と概念的抱握と分かれる。物的抱握は、他の現働的存在を抱握することであり、概念的抱握は、永遠的客体を抱握することだ。存在〔being〕となっている客体としての現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在が、言わば物質的なものである。概念的抱握の永遠的客体は精神的なものである<sup>63</sup>。『過程と実在』では、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在（と永遠的客体）以外に実在性が、それゆえに物質性

61 *Ibid.*, p. 6.

62 *Ibid.*, p. 108.

63 *Process and Reality*, p. 23.

も、求められることはない。

## 7. 『哲学とは何か』のライプニッツとホワイトヘッド

『差異と反復』ではライプニッツは両義的に評価されていた。一方で、無限な表象の哲学として、ヘーゲルとともに批判されていた。両者ともに「同一性」から哲学を構築していた。ヘーゲルは総合的同一性の側に、ライプニッツは分析的同一性の側に、位置づけられていた<sup>64</sup>。他方でライプニッツは、世界の先行性を条件とすることで肯定的にも解釈された<sup>65</sup>。一方『巽』では、ライプニッツは、その最大の肯定性において提示されているように見える。批判されているようには見えない。そしてこのようなライプニッツにホワイトヘッドは近づけられている。ドゥルーズは両者をどのように考えていたのか。

この問題を考えるために、『巽』と執筆時期に近い『哲学とは何か』に向かう。ここでは哲学、科学、芸術とは何かが論じられている。『巽』のホワイトヘッド論におけるように、この著作の一次的なものも、カオスである。ところで、この著作によれば、カオスは、我々を物心両面で脅かす敵であり、我々は、カオス — 殊に心的カオス — から自らを守るために「オピニオン〔opinion〕」を作り出す。哲学、科学、芸術もまた、カオスに対抗するものである。三者はカオスにそれぞれの平面を描く。ただし、平面を描くには、我々は敵である「カオスに潜る」必要がある。これら相互に還元できない三者は、カオスから派生するものだ。哲学は、「無限 [=カオス] を、それ [無限] に共立性〔consistance〕を与えることで、救う」。哲学が描く「内在平面」は、「共立する諸概念を、概念的人物の作用の下で、無限に担っている」。科学は、「無限を、準拠性〔référence〕を獲得するために、断念する」。科学が描く「座標平面」は、「物の状態〔état de chose〕、諸機能〔fonction〕を、部分的

64 *Différence et répétition*, pp. 61-71, pp. 337-340.

65 *Ibid.*, p. 68. *Ibid.*, pp. 274-275. 「ドゥルーズの個体化 — ライプニッツを中心に —」参照。

観測者の作用の下で、その都度規定している」。芸術は、「無限を回復する有限を創造する」。芸術が描く「合成平面」は、「美的形象の作用の下で、諸モニュメントあるいは合成された諸感覚を担っている」。しかし実は、ドゥルーズによれば、「カオスとの闘いは、オピニオンに対するもっと深い闘い的手段にすぎない。というのも人間たちの不幸は、まさにオピニオンから到来するからだ」。カオスは両義的である。物心いずれのものであれ秩序なしに我々が生きられない限りにおいて、カオスは確かに敵である。しかしオピニオンとの闘いに際しては味方に転化する<sup>66</sup>。そもそも一切はカオスに由来する。

この著作におけるライブニッツ、ホワイトヘッドへの言及はまず、科学を論ずる箇所ではなされる。上述したように、哲学、芸術同様、科学もまた、カオスから導出される。この著作のカオスは、「無秩序によってよりもむしろ無限的速度」によって定義されている。カオスは「潜在的なもの」であり、そこではあらゆる「形相」が現れてはたちどころに消える。この「誕生と消失との無限的速度」がカオスとされている<sup>67</sup>。「無限的速度＝潜在的なもの」であるカオスに対して、哲学は、概念によって共立性（共立性平面）を与える。共立性は「無限的速度＝潜在的なもの」を保持する。一方、同様なカオスに対して、科学は、「機能」によって「準拠性（準拠性平面）」を与える。準拠性は、潜在的なものを現働化させる。あるいは、無限的速度を減速させる<sup>68</sup>。

66 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pp. 186-187, pp. 189-191, p. 194. 「カオスに対する闘いは、敵[カオス]との親和性なしには進みそうもない。というのも、別の闘いが展開され、またより大きな重要性をもつからだ。別の闘いとは、オピニオンに対する闘いである。しかしながらオピニオンは、私達をカオスそのものから守ると主張していたのだ」。強調著者らによる。*Ibid.*, p. 191.

67 *Ibid.*, pp. 111-112.

68 「科学は、潜在的なものを現働化させることができる準拠性を獲得するために、無限を、無限的速度を、放棄する。哲学は、無限なものを保持しながら、諸概念によって共立性を潜在的なものに与える。科学は、無限を放棄しながら、潜在的なものを現働化させる準拠性を、潜在的なものに諸機能によって与える。哲学は、内在平面あるいは共立性平面をもってことに当たり、科学は、準拠平面によってことに当たる」。強調は著者らによる。*Ibid.*, p. 112.

『哲学とは何か』は、カオスから科学あるいは準拠平面が出現するプロセスについて記述している。準拠平面は、1) 物の状態、2) 物、3) 物体、という段階を経てつくられる。

[1] 物の状態は、大変様々なタイプをもつ、順序付けられた〔ordonnée〕混合である。混合は、軌道〔trajectoire〕にしか関係しないことさえありうる。[2] しかし、物は、相互作用〔interaction〕である。[3] 物体は、コミュニケーションである。[1] 物の状態は、閉じられていると想定されている諸系、の幾何学的座標〔coordonnée〕にかかわる。[2] 物は、結合している諸系、のエネルギー座標にかかわる。[3] 物体は、切り離されて結びついていない諸系、の情報座標にかかわる<sup>69</sup>。

このようにカオスからの現働化によって段階を経て客体性が成立する。哲学の共立性平面にはそれに相関的な概念的な人物がいる<sup>70</sup>。同様に、科学の準拠性平面にも、それに相関的な部分的観測者がいる。「科学は、準拠系における諸機能との関係において部分的観測者を出現させる<sup>71</sup>」。ドゥルーズ哲学では、主体性は、派生的に現れるにすぎない。『巽』は確かにライプニッツ論ゆえにモナドが物体に先行するが、モナドはそもそも出来事からなる世界に後続する。哲学であれ科学であれ芸術であれ、まずは、それぞれの平面とその要素が出現し、その後に主体性が登場する。ドゥルーズは、我々の意識が捉える経験の特権化してそこから出発することはない。これは反省による記述を顧みないことではない。我々の経験は、最終的に哲学体系によって説明される。

部分的観測者とは、以下の引用から分かるように「知覚〔perception〕」と「変様〔affection〕」であるが、そのままで我々の主体性を構成しているわけではない。我々はその効果を感じるだけにすぎない。また、それは「真なるもの

69 *Ibid.*, p. 117. より詳細には以下を参照。 *Ibid.*, pp. 144-146.

70 *Ibid.*, pp. 67-71.

71 *Ibid.*, p. 122. 強調は著者らによる。

の相対性」を構成するものでもない。「相対的なものの真理」を構成している。つまり、主体的なものであるとはいえ、真理性に到達していないわけではない。一つの観点から真理性に到達している。「認識の限界」をそれに付与すべきではない。「理念的な部分的観測者は、ファンクティヴ〔fonctif〕そのものの感性的な知覚あるいは変様である<sup>72</sup>」。「機能の要素」であるファンクティヴに所属するということは、機能があるところならどこにでも（準拠系ならどこにでも）それは存在するということだ。しかし、観測者は全面的ではない。それは神ではない。観測者が部分的であるということは、「所与の物の状態から過去と未来とを計算できるラプラスの魔のような全面的観測者は存在しない」ということである<sup>73</sup>。物体に遍在する主体性でありながら、絶対の真理性ではなく、相対の真理性しかもたない。

そうした部分的観測者は、ある曲線の、ある物理系の、ある生ける組織体〔organisme〕の、諸特異点、の近傍に存在している。そして、アニミズムが、器官・機能に内在する微小な魂を増殖させる時 — ただし、アクティブな〔active〕あるいは有効なあらゆる役割を、それら微小な魂から取り上げて、ただ単に、これら微小な魂を、分子的な知覚・分子的な変様の中心に仕立てあげようとするという条件で、そうする時 — , アニミズムでさえも、人が言うほど、生物学的科学から懸け離れてはいない。こうして、物体には、無数の微小なモナドが生息している。部分的観測者によって把捉された、物の状態あるいは物体、の区域を、私達は、部位〔site〕と呼ぼう。部分的観測者は力〔force〕である。ただし、力は、作用する〔agir〕ものではなく、ライプニッツとニーチェとが知っていたように、知覚しかつ感受する〔éprouver〕ものである<sup>74</sup>。

72 *Ibid.*, pp. 124-125. ファンクティヴは *Ibid.*, p. 111.

73 *Ibid.*, p. 122.

74 *Ibid.*, p. 124. 強調は論者による。

冒頭の「そうした部分的観測者は、ある曲線の、ある物理系の、ある生ける組織体の、諸特異点、の近傍に存在している」という箇所は、「部分的観測者」に「モナド」を代置するなら、『巽』の文と言っても遜色がないだろう。ライプニッツの世界は、屈折＝曲線からできていた。実際、この直後、アニミズム、モナドへの言及があり、ニーチェと併記されたライプニッツへと及ぶ。『差異と反復』でドゥルーズはニーチェを存在の一義性の哲学として最も評価したが、ライプニッツはそのニーチェと並び称されている。『巽』のライプニッツ哲学はアニミズムと唯物論と形容された。モナドとしての部分的観測者の役割は、「力」という名称とは裏腹に、実際に「作用する」ことにはない。「知覚すること」と「感受すること」に、つまり「知覚」と「変様」とにある。

論理学あるいは論理との関係で概念を考察する第六章「プロスペクト [prospect] と概念」で、ドゥルーズは、もう一度、1) 物の状態 (=混合), 2) 物 (=相互作用), 3) 物体 (=コミュニケーション) という段階について考察している。既に見たように、物の状態は混合である。より詳細には、「世界 — その先行的な状態における — によって現働化された諸所与、の混合」にすぎない<sup>75</sup>。一方で、物体は、混合ではない。その都度「新たな現働化」である。「その [新たな現働化の] 「私的な」状態は、今度、新たな物体のために、物の状態を与える」。つまり物体はコミュニケーションである。物体は既に知覚であり変様である。知覚はもはや「物の状態」ではない。「他の物体によって誘発される限りでの物体の状態」である。そして変様は、「他の諸物体の作用の下での、〈力能 [puissance] -ポテンシャル〉の、増加もしくは減少としての、この物体の状態から他の物体の状態への移行」である<sup>76</sup>。以上のような知覚と変様とは、「スピノザが、〈物の状態〉のなかで把握される物体に関して、[1] 「アフェクチオ [affectio]」と、[2] 「アフェクトゥス [affectus]」とについて下した定義である。そして、それは、ホワイトヘッドが、[1] それぞれの物を

75 *Ibid.*, p. 146.

76 *Ibid.*, pp. 145-146.

他の諸物の「抱握」とした時、そして、[2]一つの抱握から他の抱握への移行をポジティブなもしくはネガティブな「感じ」とした時、再発見した定義だ<sup>77</sup>。

つまり、科学の準拠平面上での物体は、知覚と変様である。知覚はホワイトヘッドの抱握に、変様はホワイトヘッドの感じに、相当する。ここではホワイトヘッドは、ドゥルーズが常に肯定的に評価していたスピノザの継承者である。ここで確認したいのは、『哲学とは何か』で、ライプニッツのモナド、ホワイトヘッドの抱握・感じがともに、科学の準拠平面の、一要素あるいは一段階に相当するとされていることだ。

## 8. 『哲学とは何か』の科学

『哲学とは何か』では、機能である科学は、概念である哲学から峻別されている。潜在性を保持する哲学に対して、現働化である科学は一見するに、批判されているように見える。科学は、『千のプラトー』で「地層 [strate]」として記述されたものに相当する。『千のプラトー』では、地層は、無機物、有機物、人間という三つに区別されていた。地層は、準拠であり、現働性である。地層は、組織と展開の平面に、つまり存在の類比の側に、位置づけられた<sup>78</sup>。一方で、地層上の「アジャンスマン [agencement]」、殊に、出来事は、存立平面（内在平面）に、つまり、存在の一義性の側に位置づけられた<sup>79</sup>。何よりも『哲学とは何か』の科学は、論理学、オピニオンとともに、「プロスペクト」— 「情報提供的命題 [propositions informatives]」 — である<sup>80</sup>。これら三つの領域は、いずれも機能であり、プロスペクトである。

77 *Ibid.*, p. 146. 強調は論者による。affectio と affectus は以下を参照。Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique*, Minit, 1981, pp. 68-72. 前者は affection, 後者は affect とされる。

78 *Mille plateaux*, pp. 627-628.

79 *Ibid.*, pp. 632-633.

80 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 131.

[1] 第一に、機能は、物の状態の機能であり、また、一番目のタイプのプロスペクトとしての科学的命題を構成している。機能の項は、独立変数ヴァリアブルであり、それ [独立変数] に対して連係 [座標] 化 [mise en coordination] と累乗化が行われる。これら連係化と累乗化とは、独立変数間の必然的関係を規定する。[2] 第二に、機能は、物の、個体化された対象あるいは物体の、機能である。これらの機能は、論理的命題を構成している。命題の項は、独立した論理的原子とみなされた特異的辞項 [terme] である。これらの辞項に対して、それら [辞項] の述語を規定する記述 (論理的な物の状態) が行われる。[3] 第三に、体験 [生きられたもの] [vécu] の機能は、項として知覚と変様とをもち、またオピニオン (三番目のタイプのプロスペクトとしてのドクサ) を構成している<sup>81</sup>。

概念としての哲学は、この著作で、それ自体としては肯定的に位置づけられているが、哲学における「〈普遍 [Universaux]〉」によって、哲学は、言わば墮落する。哲学の普遍は、「観照」, 「反省」, 「コミュニケーション」である<sup>82</sup>。これらは、機能、プロスペクトに他ならない<sup>83</sup>。

以上の観点から考えるに、科学そのものは、『哲学とは何か』で批判的に捉えられているように見える。しかし、仔細に読むと、批判されているのは、科学の哲学との混同であることが分かる。「概念は、それら三つの論証的体系 [科学, 論理学, オピニオン] のいずれのなかにも、自らの場をもっていない。概念は、科学的あるいは論理的機能ではないように、体験の機能でもない<sup>84</sup>」。つまり、哲学の概念は、科学でも、論理学でも、オピニオンでもない。

81 *Ibid.*, pp. 146-147.

82 *Ibid.*, pp. 11-12, pp. 48-49. 1) 観照: 客観的観念論, プラトン。2) 反省: 主観的観念論, カント。3) コミュニケーション: 相互主観的観念論, フッサール。吉澤, 「ドゥルーズの賭け — 『差異と反復』を中心に —」, 『仏語仏文学研究』第49号, 東京大学仏語仏文学研究会, 2016, pp. 523-536.

83 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pp. 134-136.

84 *Ibid.*, p. 143.

哲学は、科学、論理学、オピニオンのいずれかに回収される傾向にあるが、ドゥルーズはこれに反対している。つまり、科学は、まさに科学である限り、批判されない。この著作では、哲学、芸術とともに、科学は、カオスとオピニオンとに対抗するものとされている。また、ドゥルーズは、科学における「唯一の法則、唯一の力、唯一の相互作用を求める」「画一化・普遍化のすべてを試み」を批判的に見ているが、この原因は、科学そのものではなく、科学と宗教との関係に帰せられている。

問題をつくっているのは、科学の哲学との関係というよりも、科学の宗教とのいっそうより情熱的な関係である。そのような関係は、唯一の法則、唯一の力、唯一の相互作用を求め、科学的な画一化・普遍化のすべての試みのなかに見てとることができる<sup>85</sup>。

通常、統一的理論の志向性は科学そのものにあると考えられるであろうが、ドゥルーズは、この点でも、科学そのものを免罪している。科学は、統一的理論への志向性によってよりも、「カオスの秘密」を捉えるために、「様々なポテンシャルを掘り起こそうとする欲望」によって、鼓舞されているとドゥルーズは考えている<sup>86</sup>。

## 9. 『哲学とは何か』の芸術

『哲学とは何か』の結論「カオスから脳へ」でも、ドゥルーズは、ライブニッツ、ホワイトヘッドに肯定的に言及している。ここで提示される「脳」は、

---

85 *Ibid.*, pp. 118-119.

86 「科学は、自らを秩序立った現働的な体系として統一しようとする気遣いによって、鼓舞されているよりも、科学に取り憑いているものの一部分を、科学の背後のカオスの秘密を、潜在的なものの圧力を、把握しかつ連れてゆくために、カオスから遠ざかりすぎないようにする欲望によって、様々なポテンシャルを掘り起こそうとする欲望によって、鼓舞されている」。 *Ibid.*, p. 147.

優れた意味での脳である。「構成された科学的対象」としての脳ではない。このような「対象化された脳」は、哲学、芸術、科学を、脳自らの「心的対象」に還元する。この著作の本論で示された勝義の哲学、芸術、科学は、そのような心的対象ではない。カオスとの関係で捉えられた相互に還元できない独自の平面であった。「三つの平面の（統一ではなく）接続 [jonction]」が、脳である<sup>87</sup>。三つの平面としての哲学、芸術、科学は、言わば「三つの筏」である。「それら [三つの筏] にのって、脳は、カオスへと潜り、カオスに立ち向かう」。これらは、三つのアスペクトであり、それらのアスペクトのもとで、「脳は、主体へと、脳-〈思考〉 [Pensée-cerveau] へと、生成する<sup>88</sup>」。

このように、結論では、三つのアスペクトの下での、脳の主体への生成が示される。つまり、三つのタイプの主体、あるいは〈私 [Je]〉が示される。1) 哲学の「自己超越体 [superjet]」, je conçois。2) 芸術の injet, je sens。3) 科学の éjet, je fonctionne<sup>89</sup>。

哲学のアスペクトの下で、脳は、「自己超越体」としての主体に生成する。「[1] 脳が主体に生成するのと、あるいはむしろ、ホワイトヘッドの言葉でいう「自己超越体」に生成するのと、[2] 概念が、創造されたものとしての対象、出来事、あるいは、創造そのもの、に生成し、哲学が、内在平面に、即ち、諸概念を担いかつ脳が描く内在平面に、生成するのとは、同時である。こうして、脳の諸運動は概念的人物を産出する<sup>90</sup>」。このように、哲学において脳は「je conçois」としての「〈私〉」に生成する。

87 *Ibid.*, p. 196.

88 *Ibid.*, p. 198.

89 superjet 「上に投げられたもの」という造語は、subject からホワイトヘッドが作った術語 superject の仏訳である (*Process and Reality*, pp. 27-28, p. 45.)。je conçois は不定形 concevoir の、直説法現在形一人称単数の活用形で、ここでは「concept を抱く」という意味である。injet 「内に投げられたもの」と éjet 「外に投げられたもの」という造語は、ドゥルーズが以上の事情を踏まえて新たに作り出したものである。je sens 「私は感ずる」は不定形 sentir の、je fonctionne 「私は機能する」は不定形 fonctionner の、直説法現在形一人称単数の活用形である。

90 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pp. 198-199.

続いて、芸術のアスペクトの下で、脳は、injetとしての主体に生成する。injetとは、「感覚そのもの」、「純粹観照」、「魂」、「力」である。「魂（あるいはむしろ力）」は、ライプニッツが語っているように、何もつくりません、あるいは、<sup>アジール</sup>作用しない。ただ現前するだけである。魂は、保存する。つまり、縮約は、能動〔作用〕〔action〕ではなく、純粹受動〔passion〕であり、先行するものを後続するものの中で保存する観照である<sup>91</sup>。このように、芸術において、脳は、「je sens」としての「〈私〉」に生成する。また、感覚は、「享受」、「自己享受」とされる。これらは、『襞』のホワイトヘッド論で見たように、ホワイトヘッドの用語である。更に、「植物は、感覚そのものである」という文に付された原注で、ホワイトヘッドは、プロティノスとの関係において、何よりも、新プラトン主義を捉え直す経験論的系譜のヒューム、サミュエル・バトラーとの関係において、言及される（この点も上述した『襞』のホワイトヘッド論との近さを示す）。芸術の「感じる能力」の議論から、ドゥルーズの考察は、生氣論〔vitalisme〕についての二つの解釈に及ぶ。一つは、カントからクロード・ベルナールまでの、「〈理念 Idée〉」の解釈である。「〈理念〉」は「<sup>アジール</sup>作用するが、存在しない〔être〕」。つまり「外的脳的認識」という観点からのみ<sup>アジール</sup>作用する。もう一つは、ライプニッツからリュイエールまでの、「力」の解釈である。「この力は、存在するが、<sup>アジール</sup>作用しない。したがって内的な純粹な〈感覚すること〔Sentir〕〉である<sup>92</sup>」。ここでまたライプニッツの名が挙げられる。なお、科学のアスペクトの下で、脳は、éjetとしての主体に、「je fonctionne」としての「〈私〉」に、生成する<sup>93</sup>。

このように、ライプニッツ、ホワイトヘッドは、本論では科学に、結論では芸術に、定位された。この点でこの著作の議論は整理されていないということもできるが、ここで確認したいのは、ライプニッツ、ホワイトヘッドが、哲学そのものにおいてではないにせよ、科学においてであれ芸術においてであれ、

91 *Ibid.*, p. 199.

92 *Ibid.*, p. 201.

93 *Ibid.*, pp. 202-203.

肯定的に位置づけられていることだ。

## 10. 世界のための存在 — ライプニッツとホワイトヘッド

以上より、『巽』の、ライプニッツも、ホワイトヘッドも、その肯定性において提示されていることが分かる。つまり、『巽』、『哲学とは何か』では、ドゥルーズの哲学は、以下の二点によって特徴づけられる。1) カオスあるいは(単なる)出来事、の一次性。2) カオスあるいは(単なる)出来事、からの他のすべての導出。カオスから概念が導出される。概念を対象とする哲学そのものはそのまったき肯定性においてある。こうして、哲学体系はどんなものであれ、言わば救済される。これは、この観点からするなら、哲学は、哲学である限り、そもそも概念(=出来事)から出発するからだ。

以上は、例えば『意味の論理学』における哲学の位置づけとは異なる。『意味の論理学』では、哲学は、大きく四つに分けられた。1) 形而上学(「個体」)、2) 超越論哲学(「人格」)、3) 「無底」の哲学、4) 特異性の哲学(出来事)。『意味の論理学』は、「物的なもの」と「非物的なもの」とを区別し、前者は、物体、物の状態に、後者は出来事とされる。また物的なものは「深さ」に、非物的なものは、「表面」に位置づけられている。また、深さは更に、「未分化な無底」とされている。深さの物体から表面の生産に向かうのが「動的発生」である。表面の出来事から物体への「実現」に向かうのが「静的発生」である。静的発生は、「存在論的発生」と「論理的発生」とに分けられ、存在論的発生が、個体と人格という二つの発生を扱っている。この著作では、無底から始まるかのようにあり、そこに物体(深さ)とその表面とがあった。四つの哲学は、『意味の論理学』の構図に位置づけられている。個体の哲学、人格の哲学は、物体に「実現」することである。出来事の哲学は、表面に「反実現」することである。この著作では哲学体系はこのように配分される。出来事が、哲学の概念とされることはなかった。また、出来事の哲学が哲学そのもの

のとされることはなかった<sup>94</sup>。

『哲学とは何か』でも、言わば、超越の側に言わば墮落するものがある点は、以前と変わらない。客体、主体、コミュニケーションに準拠を求めることで、哲学は墮落する（観照、反省、コミュニケーション）。ドゥルーズは、哲学体系を分類する点では変わらない。しかしながら、哲学体系はいずれも、カオス、概念から出発するという限りにおいては、肯定的なものになる。『哲学とは何か』では、『意味の論理学』の構図が変わった。言わば表面が哲学的概念として権利的・一次性を獲得したことになる。そのため、哲学そのものはそのまったき肯定性において現れる。

カオスから科学は導出される。その限り、科学は救済される。哲学に越境する限り、科学は批判されるが、科学である限りにおいて、その肯定性そのものにおいて現れる。『哲学とは何か』では、ライプニッツ、ホワイトヘッドの主要概念は科学に位置づけられるが、それらは批判されていない。『襞』で、外延、内包、個体（抱握）、永遠的客体は、出来事とされたが、『哲学とは何か』の観点から言えば、科学の出来事である。科学の出来事は、哲学の出来事であるカオスから派生する。この点から考えるなら、ドゥルーズには二種類の出来事がある。哲学の出来事と科学の出来事、言い換えれば、潜在性の出来事と現働性の出来事、がある。同様に、哲学の出来事と芸術の出来事があるということもできる。

『襞』で、ライプニッツとホワイトヘッドとはいかなる関係にあるのか。出来事の哲学という点では共通であるが、ライプニッツはバロックに、ホワイトヘッドはネオ・バロックに、配せられている。つまり、ライプニッツの世界が収束する共可能的世界であるのに対して、ホワイトヘッドのカオスは発散性、不共可能性を含むものである。更に、世界とモナドとの関係（あるいはカオスと抱握との関係）についても考える必要がある。

世界がモナドに先行するという命題はドゥルーズにとって重要だ。

94 *Logique du sens*, pp. 122-132, pp. 162-166. 『哲学とは何か』より前の著作では、哲学そのものが救済されることはなかった。「ドゥルーズの賭け — 『差異と反復』を中心に — 」参照。

モナドに対する先行性がある。しかし、世界は、それ [世界] を表現する諸モナドの外には実存しない。ただし、神が、まず、アダムを創造し、その後、アダムに罪を犯させる、あるいはアダムが罪を犯すことに神が気付く、というのではない。神は、アダムが罪を犯す世界を創造し、そしてまた、世界を表現するあらゆる個体の中にその世界を包摂する (ルクレチウスを冒瀆するセクストゥス、ルビコン川を渡るシーザー…) <sup>95</sup>。

上述したように、純粹な潜在性である世界は、モナドにおいて現働化される。また、「屈折 = 世界」がモナドと物体に生成する。以上のことから、世界のモナドに対する先行性は肯ける。

しかし引用からもわかるように、この命題は常に次の命題を伴う。世界は、それを表現するモナドの外には実存しない (『褻』では、世界は物体にも表現される)。この命題は、『褻』のみならず、『差異と反復』、『意味の論理学』でも繰り返されていた <sup>96</sup>。神はアダムを創造するのではなく、アダムが罪を犯す世界をまず創造する。そしてこの世界を「アダム = モナド」は表現する。ドゥルーズはこのような説明を繰り返す。この説明では、世界がモナド以前に実存していたかのような印象を与えるが、そうではない。世界はモナドの外には実存しない。世界はモナドにおいて現働化される。次のように述べる箇所もある。「常に二重の先行性がある。世界は潜在的に最初であるが、モナドは現働的に最初である <sup>97</sup>」。

世界からモナドへのこの複雑な関係は、ドゥルーズ自身が「ねじれ」と呼ぶものだ <sup>98</sup>。この点で、ライプニッツはハイデガーと対比されている。「ハイデガーは、自らが、志向性 — 主体と世界との関係のまだあまりに経験的な限定としての — を乗り越えようとする時、窓なきモナドというライプニッツの定式は、この乗り越えの道であると予感している」。ただし、モナドの閉鎖性の

95 *Le pli*, p. 81. *Ibid.*, p. 85.

96 「ドゥルーズの個体化 — ライプニッツを中心に — 」参照。

97 *Le pli*, p. 69.

98 *Ibid.*, p. 37.

代わりに、ハイデガーは主体の開放性を据えた。つまり、窓なき主体性と言っても、両者は全く対照的だ。ドゥルーズによれば、「現存在」を世界内存在とするハイデガーは、ライプニッツのモナドの閉鎖性を、「世界に代わる存在」を正しく評価できなかった。この点で、ドゥルーズは、ライプニッツを肯定し、ハイデガーを批判しているように見える<sup>99</sup>。

99 *Ibid.*, pp. 36-37. 『フーコー』(1986年)で、ドゥルーズは、ハイデガー(またメルロ＝ポンティ)と対比しつつ、フーコーをその最大の肯定性において提示する。「意識が、物に狙いを定めること、また、世界において自らを意味すること、以上のことは、フーコーが拒絶することである」。現象学の志向性が批判されている。フーコーは、意識に代えて「言表 [énoncé]」を、物に代えて「可視性 [visibilité]」を、据える。「言表は何も狙い定めはしない。なぜなら、それは、何らかの物に関わることはないし、主体を表現することもなく、ただ、言語に、言語存在 [être-langage] に、関わるからだ」。「可視性は、野生の世界 — 始源的な(前述的な)意識に対して既に開かれた — において展開されるのではない。ただ、光に、光存在 [être-lumière] に、関わっている」。「見ること [可視性] と話すこと [言表] とは、知ることであるが、私達は、話すことを見ないし、見ることについて話すのではない」。「知の以前に、知の下に、何もない。しかし、知は、還元不可能な仕方で、二重であり、話すことと見ること、言語と光、である。それゆえに志向性は存在しない」(Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, pp. 116-117.)。ハイデガー、メルロ＝ポンティも現象学の志向性を乗り越える。しかも、この乗り越えは「〈存在〉の襞」に向けて行われる。しかし、「ハイデガーあるいはメルロ＝ポンティによれば、存在の襞が、志向性を乗り越えるのは、志向性を別の次元において基礎付けるためでしかない。それゆえに、[両者によれば、]〈可視的なもの〉あるいは〈開かれたもの〉は、見させるなら必ず、また話させる。なぜなら、襞は、言語の、自らを話すもの [se-parlant] を構成すれば必ず、視覚の、自らを見るもの [se-voyant] を構成することになるからだ。そのため、言語において自らを話す世界と、視覚において自らを見る世界とは、同じであるからだ。ハイデガーとメルロ＝ポンティにおいて、〈光〉は、見ることだけでなく、話すこともまた開いている。あたかも、意味作用が可視的なものにつきまとい、また、可視的なものが意味をつぶやくかのようだ。フーコーではこんなふうではありえない。彼にとって、〈光存在〉は、可視性に関わるだけである。そして、〈言語存在〉は、言表に関わるだけである。つまり、襞が、志向性を基礎付ける [refonder] ことはありえないだろう。なぜなら、志向性は、知 — 決して志向的ではない知 — の二つの部分の間の離接において消滅するからだ」(*Ibid.*, pp. 118-119.)。

フーコーにおいて、知は、二つの形相(話すこと、見ること)によって構成される。形相のそれぞれが、主体と客体とをもつ(話すことと見ることは、『千のプラ

ホワイトヘッドはハイデガーに似ている。ホワイトヘッドも主体に窓を認めない。そしてこれは、ライプニッツのような主体の閉鎖性ではなく、ハイデガーのような主体の開放性を意味する。しかしながら、ハイデガーの場合と異なり、ホワイトヘッドは批判されているようには見えない。ライプニッツの場合の収束性・共可能性によって特徴づけられる世界に対して、ホワイトヘッドは、発散性・不共可能性によって特徴づけられるカオスを、一次的なものとして提示している。ホワイトヘッドにおいては、主体（抱握）は、世界内存在ではなく、いわばカオス内存在である。しかし、カオスの特徴によって、ホワイトヘッドは批判されない。ライプニッツのバロックに対して、ホワイトヘッドのネオ・バロックがここで示されている。ライプニッツの場合には、閉鎖性とセットの表現あるいは包摂が行われたが、ホワイトヘッドの場合、開放性とセットの捕獲が行われる。ライプニッツの場合におけるような主体性の閉鎖性をドゥ

---

トールズ』の人間的地層における、表現と内容とに近い)。二つの形相の関係は、主体と客体との関係、つまり、志向性との関係ではない。二つの形相の間には、「錯綜」, 「交差」が存在する。これは、一見、ハイデガーの「二つの間 [entre-deux]」, メルロ＝ポンティの「もつれ合い [entrelacs]」と似ているが、ドゥルーズによれば、そうではない。「二つの間」, 「もつれ合い」は、「存在の巜」と一致している。一方で、フーコーの「錯綜は、還元不可能な二つの敵、知－存在の二つの形相、これらの間の、包圍、闘争である。確かに、それは、望むなら、志向性とも言えるが、ただし、可逆的で、二つの方向に多様化され、微細なものにあるいは極小なものに生成した、志向性に他ならない。それはまだ存在の巜ではなく、二つの形相の間の錯綜である。それはまだ巜のトポロジーではなく、錯綜の戦略である。すべては、まるでフーコーが、ハイデガーとメルロ＝ポンティとに対して、あまりにも早く進みすぎたことを非難するかのように展開する」(Ibid., p. 119.)。ドゥルーズが言うところの、ハイデガー、メルロ＝ポンティは、意識から存在者への志向性を乗り越えるために、存在の巜の次元を見いだしながら、ただ単にこの次元から志向性を正当化したにすぎない。一方、フーコーは、この志向性に敵対性を代えている。また、存在の巜が認められるのはようやく「〈自己 [Soi]〉」においてである。存在の第一の形象である知は、存在の第二の形象である「権力 [pouvoir]」から発生し、権力は更に、存在の第三の形象である〈自己〉から発生する (Ibid., pp. 120-121.)。〈自己〉とは言いながらも、通俗的な意味での主体性ではなく (ドゥルーズはそう解釈しない), 『巜』の単なる出来事 (世界, カオス) に、『哲学とは何か』の思考 (カオス) に、相当する。

ルーズは評価するが、そのために主体の開放性を完全に否定しているわけではない。ハイデガーの場合とホワイトヘッドの場合とで評価を変えている<sup>100</sup>。

ライプニッツとホワイトヘッド、バロックとネオ・バロック、両者のうちいずれをドゥルーズはより評価するのか。答えは一見自明に思われるが、『差異と反復』、『意味の論理学』などにおけるライプニッツの表現概念の取り扱い、また何よりも、『襞』における主体と世界との関係についての議論を振り返ると、それほど自明には見えなくなる。「世界は主体の中に存在するが、それにもかかわらず主体は世界の代わりに〔のために〕存在する<sup>101</sup>」。ライプニッツのモナドの、閉鎖性、表現。ホワイトヘッドの抱握の、開放性、捕獲。ライプニッツの「être-pour le monde」の pour は、何よりも代理の意味をもつ。モナドは、世界内存在ではなく、世界に代わる存在である。モナドという有限は、世界という無限を代理している。また、前置詞 pour には、目的の意味もある。モナドは、世界、つまり単なる出来事、のために存在する。モナドは、世界に対して閉じているが、世界のためにある。世界へ回帰することなくモナドに閉じこもり、それにもかかわらず、モナドでも物体でもなく（現働的なものでも実在的なものでもなく）、世界（単なる出来事）のために存在することは、ドゥルーズ哲学の倫理に相応しいように見える。ドゥルーズ哲学に目的があるとするなら、単なる出来事以外にはありえない<sup>102</sup>。

## 11. ドゥルーズのホワイトヘッド， ホワイトヘッド

『過程と実在』は、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在と永遠的客体とを一次的概念としている。『襞』のホワイトヘッド論では、単なる出来事としてのカオスから、外延、

100 *Le pli*, pp. 110-112.

101 *Ibid.*, p. 35. 強調ドゥルーズ。

102 「出来事にふさわしいものに生成すること。哲学はそれ以外の目的をもっていない」。 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 151. 「人間の尊厳と出来事の尊厳 — ホワイトヘッドとドゥルーズ — 」参照。

内包, 抱握, 永遠的客体が, 出来事の四つの構成要素として, 派生している。言い換えれば, 物質性 (外延, 内包) と, 精神性 (抱握, 永遠的客体) という二元性が, 派生している。第一に, 現働的<sup>エンティテイ</sup>存在, 永遠的客体に代わり, 単なる出来事 (カオス) が一次的になる。現働的<sup>エンティテイ</sup>存在, 永遠的客体は, 派生する出来事の構成要素の一部にすぎなくなる。第二に, 外延, 内包という物質性が強調される。むしろ, 現働的<sup>エンティテイ</sup>存在が, 一方の抱握 (精神性) と, 他方の外延, 内包 (物質性) とに引き裂かれる。

このようなドゥルーズによるデフォルメは重要な意味をもつ。ドゥルーズによれば, 現働的<sup>エンティテイ</sup>存在も永遠的客体も一次的ではない。単なる出来事こそが一次的である。現働的<sup>エンティテイ</sup>存在, 永遠的客体が認められるのも, それが, 単なる出来事から派生する限りにおいてである。現働的<sup>エンティテイ</sup>存在は確かに, 人間固有の認識主体ではない。そこでは意識は本質的なもの, 常住的なものではなく, 派生的なもの, 偶有的なものでしかない。デカルト, カント, フッサールの主体性とは全く異なる。知的存在者に特権的に付与されたものではなく, 有機物のみならず無機物にまで拡張された, 言わば限りなく物質に近い主体性である。また, 生成<sup>ビカミング</sup>としての現働的<sup>エンティテイ</sup>存在の言わば生命は短い。生成を終えた後には<sup>エンティテイ</sup>存在になり, 新たな現働的<sup>エンティテイ</sup>存在の合生に関わるだけだ。それは自己同一性を保持しつつ知性的であれ意志的であれ思惟を享受し続ける主体性ではない。それにもかかわらず, 現働的<sup>エンティテイ</sup>存在には, ホワイトヘッドがロックの主体概念から作りだしたことが象徴するように, 主体性の構造の残滓がある。相関する現働的世界 (物質性) から出発して最終的な主体的享受 (精神性) に向かうという方向性がある。過去から未来への方向性, 時間の方向性がある。そこには心的目的およびその享受が経験の現場において発生する可能性がある。その僅かな経験的享受は保存され, その後の現働的<sup>エンティテイ</sup>存在に作用する。

現働的<sup>エンティテイ</sup>存在は, 主体的には「絶え間なく消え去る」が, 客体的には不死的である。現働態は, 主体的直接性を喪失する一方, 消え去ることにおいて, 客体性を獲得する。それは, 自らの不安定 [unrest] の内的原理であ

る目的因を喪失するが、作用因を獲得する。この作用因によって、それは、創造性を性格づける拘束性の根拠である<sup>103</sup>。

生成を終えた現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在は、<sup>ビーイング</sup>存在になり、その後の現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在の合生に作用因として働きかける。現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在は単独には死を迎えるが、全体としては死ぬことはない。宇宙全体は目的をもち享受する。すべては現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在であり、それ以外ない。最も瑣末な一吹きの実存だけではなく、神もそうである。

また、神の原初的本性である永遠的客体は、プラトンの形相とされるが、『襞』のライブニッツにおける同一的なものとは異なる。同一的なものは神において無関係にある。無関係ゆえに、知的ヒエラルキーを生み出すことはない。一方で、永遠的客体は同様に神にあるが、相互に決して無関係というわけではない。それどころではない。

創造性のこうした原初的な自己超越体〔原初的本性としての神のこと〕は、その満足という統一性において、すべての永遠的客体の完全な概念的評価〔valuation〕を達成している。これ〔この完全な概念的評価〕は、創造的秩序が依存する、永遠的諸客体の共在性の、究極的で基底的な調節である。それは、離向〔aversion〕と対向〔adversion〕という形の、すべての欲求〔appetite〕の概念的調節である<sup>104</sup>。

上で見たように、『襞』は、永遠的客体に、再認の機能しか認めていなかった。欲求とその満足に言及するにしても、それは抱握においてであった。『過程と実在』の永遠的客体は、神において既に「概念的評価」、「欲求」である。単に永遠的客体の一部だけではなく、その全体がそうである。それは、知的ヒエラルキーであるだけではなく、実践的ヒエラルキーでもある。確かにアプリアリ

103 *Process and Reality*, p. 29. 強調は論者による。以下も参照。 *Ibid.*, p. 45.

104 *Ibid.*, p. 32. 強調は論者による。「離向」と「対向」は以下を参照。 *Ibid.*, pp. 253-254.

な目的に向けて予め決定づけているのではない。しかしながら、現働的<sup>エンティテイ</sup>存在自体、時間の方向性をもつ主体性の残滓を、またその後の宇宙の状態を規定する客体的役割をもつ上に、更に永遠的客體は、このような現働的<sup>エンティテイ</sup>存在が、経験の現場において実践的な目的を形成するように方向付けている。ライプニッツ哲学で言うところの予定調和には程遠いにせよ、全体的調和への傾斜がないわけではない。ホワイトヘッド哲学は、進歩主義の哲学である<sup>105</sup>。

ドゥルーズ哲学は、カオス、単なる出来事を一次的なものとすることによって、進歩主義を排する。出来事はすべて共存している。この点で、現働的<sup>エンティテイ</sup>存在において見られた時間の方向性が介入することはない。しかしながら、その一方で、出来事の共存は、永遠的客體の共存のように、ヒエラルキーを生み出しかねない。ドゥルーズは、カオスを、「諸規定が素描されそして消失する際の無限的速度」、「二つの規定の間の関係の不可能性」とした。カオスで、出来事は、共存しつつも、知的かつ実践的ヒエラルキーを生み出さないように、無関係なものとして配される。『巖』では、このようなカオスから、現働的<sup>エンティテイ</sup>存在も永遠的客體も派生するにすぎない。ホワイトヘッドそのものが現働的<sup>エンティテイ</sup>存在の背後に何らの実在性を認めなかった点との違いは明白だ。進歩の契機

105 Isabelle Stengers, « Thinking with Deleuze and Whitehead : a Double Test », in *Deleuze, Whitehead, Bergson : Rhizomatic Connections*, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 28-44. ホワイトヘッドとドゥルーズとを対象とした研究において先駆的かつ主導的役割を果たしてきたスタンジェールは、ホワイトヘッドを出来る限りドゥルーズに近づけようとしている。両者を比較すべきではないという。一般に、比較は、哲学的思考を、中立的な外部から、不動の読者によって、比較されるべきオピニオンに還元する危険性をもつ。スタンジェールはこのような比較に陥ることなく、両者と「ともに」思考しようとする。両者を、中立的な立場から「判断する」のではなく、一方によって他方を、また、各々によって読者を「テスト」することを求めている。スタンジェールに反論するなら、果たして比較は中立的な立場からの判断であるのか。ライプニッツとホワイトヘッド（あるいはハイデガーも含めて）とを比較するドゥルーズは、中立的には全く見えない。スタンジェールがホワイトヘッドを保守的な読解から解放しようという意図は評価する。しかしホワイトヘッドの神をドゥルーズの出来事、骰子一擲、運命愛などに近づけすぎることには反対する (*Ibid.*, pp. 41-43.)。

である学習は、ドゥルーズのカオスにはないが、ホワイトヘッドの宇宙にはある<sup>106</sup>。

指摘した第二の点は、物質性の強調、あるいは現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在の解体である。ホワイトヘッドの現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在は、主体として生成し、客体として存在する。生成を終えた現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在は、消え去るのではなく、客体として新たな現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在の生成に参加する。つまり、新しい主体に対する客体となるために、通常言うところの物質に近いものとなる<sup>107</sup>。『襞』は抱握の抱握を認めている。『過程と実在』の議論に従うなら、これで十分なはずにもかかわらず、『襞』は、外延、内包という構成要素を抱握に先行させている。ドゥルーズは、現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在の主体から客体への移行に見られる進歩の可能性を排除している。ホワイトヘッドの現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在一元論に代えて、ドゥルーズは、出来事一元論を打ち立てようとしている。学習そして進歩への傾斜をもつ現働的<sup>エンテイテイ</sup>存在ではなく、そのような目的論を排除する単なる出来事こそが、ドゥルーズにとっての一次的なものである。ホワイトヘッドの場合、宇宙全体から目的は排除されない。ドゥルーズの倫理が、出来事に生成することであるとすれば、ホワイトヘッド

106 これは、『哲学とは何か』でドゥルーズが、哲学、科学、芸術に「進歩」を一切認めないということではない。例えば、「それぞれのケース [哲学, 科学, 芸術] で「進歩」を言うことができるとするなら、それはまさに継起のおかげである」(Qu'est-ce que la philosophie ?, p. 191.)。しかし、この「進歩」は、一つの目的に収斂する直線的なものではない。例えば、「直線的な時間継起に、哲学が満足していないのと同様に、科学も、満足しているわけではない。科学は、[哲学の] 層位学的時間 — 重なり合いの秩序において前と後とを表現する — の代わりに、本来的に系列的な枝分かれした時間を展開している」(Ibid., p. 118.)。「もし芸術において進展 [progression] が存在するなら、それは、芸術が生きることができるのが、新たな被知覚態 [percept] の一つ一つを、また新たな変様態 [affect] の一つ一つを、迂回、回帰、分割線、水準・尺度の変更…として、創造することによる以外にないからだ」(Ibid., p. 182.)。強調はいずれも論者による。そもそも、潜在性(カオス)からの現働化しか存在しない以上、進歩はありえないが、現働性のみをたどるなら、進歩があるようにも見える。それをドゥルーズは否定しない。しかし、我々が知っている現働性は、無限に分岐した(しかもますます分岐し続ける)現働化の一部でしかない。

107 *Process and Reality*, p. 29, p. 45.

の倫理は、そうではない。歴史的経験の現場で見いだされた形相は、目的（人間の魂、文明、平安）になる<sup>108</sup>。

## 結論

本稿が試みたのは、ドゥルーズとホワイトヘッドとの関係を、ドゥルーズの『褻』に焦点を合わせつつ、解明することであった。『褻』はバロックの哲学としてのライプニッツ哲学を提示するが、九章構成のこの著作の第六章は、ホワイトヘッドの出来事にあてられる。この章によれば、出来事の四つの構成要素である外延、内包、抱握、永遠的客体は、カオスから導出される。『褻』のホワイトヘッド論の特徴 — 1) カオスの一次性、2) 物質性（外延、内包）と精神性（抱握、永遠的客体）との二元性 — は、ホワイトヘッドの『過程と実在』には見られない。

『褻』で、ホワイトヘッドは、発散・不調和のネオ・バロックと位置づけられ、収束・調和のバロックとしてのライプニッツに対比されるが、ライプニッツにできる限り近づけられている。『褻』のライプニッツ論の構図は、世界が、魂（モノイド）において現働化され、物体において実在化されるという命題に集約されるが、同一的なもの、外延、内包、モノイドが世界から包摂されるというもう一つの構図ももつ。この包摂の構図は『褻』のホワイトヘッド論の構図と重なる。また、ライプニッツ哲学の一次的なものである世界は、単なる出来事、無限として規定された。更に、ライプニッツ哲学は、モノイドと物体とによる二階の哲学とされる。以上の二点からも、ホワイトヘッド論がライプニッツ論に引き寄せられていることが分かる。

刊行時期の近いドゥルーズ（ガタリとの共著）最後の著作『哲学とは何か』にはライプニッツ、ホワイトヘッドへの言及があり、ここでモノイドと抱握・感じは、カオスから派生する科学の次元に位置づけられる。現働性である科学の次

---

108 「人間の尊厳と出来事の尊厳 — ホワイトヘッドとドゥルーズ — 」参照。

元は、『千のプラトー』の地層（組織と展開の平面）に、つまり、存在の類比に、対応するが、科学である限り批判されない。また、『哲学とは何か』結論でも、ライプニッツとホワイトヘッドは、芸術の次元に、肯定的なものとして定位される。このように、『襞』、『哲学とは何か』において、ライプニッツとホワイトヘッドとがともにおのおのの肯定性において提示されていることが分かる。

『襞』では、世界と主体（モノド）との関係という観点から、ハイデガー、ホワイトヘッド、ライプニッツが比較された。窓なきモノド（主体）、主体の開放性という考えを共有しつつも、ハイデガー（世界内存在）が、現象学的志向性の乗り越えが不完全であるゆえに、批判されるのに対して、ホワイトヘッド（カオス内存在）は、発散・不調和のカオスから出発するゆえに、肯定される。ライプニッツが提示する文字通り閉じた（窓がない）モノドは、つまり「être-pour le monde」は、世界に代わるモノド、単なる出来事のためのモノドである。この点から、ライプニッツが、収束・調和の世界から出発するにもかかわらず、ホワイトヘッドに勝るとも劣らず評価されていることが分かる。

ロビンソンの見解について、本稿は、『襞』のドゥルーズが、ライプニッツを批判しているという点には反対し、ホワイトヘッドを肯定的に評価している点には賛成した<sup>109</sup>。しかし、これは、ホワイトヘッドとドゥルーズが完全に

109 ドゥルーズによるライプニッツへの批判的側面が『襞』で消失する点は、ドゥルーズのライプニッツ論を対象とする以下の研究書でも明言される。Alex Tissandier, *Affirming Divergence : Deleuze's Reading of Leibniz*, Edinburgh University Press, 2018, pp. 178-179. 『襞』と『哲学とは何か』との関係の深さも指摘される。サマーズ＝ホールを引きながら、哲学体系一般についてのドゥルーズの考えから、『襞』のライプニッツ哲学の肯定的提示が、ドゥルーズの哲学自体と矛盾していないことを示す。「[様々な哲学諸体系は、[相互に] 同様な仕方での、世界の客観的な提示である。これらの提示は、それにもかかわらず、お互いに共役不可能なものである。それぞれの提示は、カオスについての一つの観点 [perspective] を示していて、他の諸観点の可能性を開いたままにしている」(Henry Somers-Hall, « Introduction » to *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, 2012.) ドゥルーズはこうして次のように主張できる。ライプニッツの哲学は、(この哲学がカオスについての観点である限りにおいて、首尾一貫的で、完全で、そして「真実で」あるように) 完全に妥当なものであるが、同時に、我々自身の観点 [現代の観点, ネオ・バロックの

一致しているということではない。ホワイトヘッドその人が一次的なものとする現働的<sup>エンティテイ</sup>存在と永遠的客体とは、実践的理念の経験的構築を許容する。ドゥルーズがそれらに先行させる単なる出来事（カオス）は、そのような進歩主義を排する。ドゥルーズがホワイトヘッドを肯定的に定位するのは、単なる出来事（カオス）から出発する限りにおいてである。ここには還元できない両者の差異がある。

---

観点] とは共役不可能である、と」。 *Affirming Divergence*, p. 178.

