

# 『アンチ・オイディプス』の二つの普遍的歴史

吉 澤 保

## はじめに

ジル・ドゥルーズの主著とされる『差異と反復』（1968）、『意味の論理学』（1969）で示される哲学は「存在の一義性〔univocité〕」の哲学である。この哲学は存在の一義性と「存在の類比」との区別を前提とする。『意味の論理学』刊行後、フェリックス・ガタリとの共同作業が開始される。その最初の成果である『アンチ・オイディプス』（1972）では、存在の一義性という術語は存在の類比とともに使われなくなるが、存在の一義性という概念自体が放棄されるわけではない。存在の一義性と外延をともにする「包含的離接〔disjonction〕」あるいは「強度〔intensité〕」は堅持される。つまり、この著作も存在の一義性の哲学である点で変わりはない。本稿は以上を第一に示す。

包含的離接あるいは強度は「普遍的歴史」と外延をともにする。これが普遍的歴史の第一の意味である。普遍的歴史はまた、「過程としての分裂症」から「回顧的に」なされる歴史でもある。二人の著者は二つの意味の違いを強調することはない。第二の意味の、回顧的になされる普遍的歴史は、「偶然的」、「特異的」、「イロニー的」、「自己批判的」とされる。本稿は以上を第二に示す。

普遍的歴史について先行研究との関係で別の観点から提示する。シベルタン＝ブランによれば、『アンチ・オイディプス』は刊行当時、精神分析家だけからではなく民族学者、社会学者、哲学者などからも激しい反発を受けたが、そ

の後「68年5月主義者の骨董品の陳列棚」におかれることになるまで長い年月を要さなかった。刊行直後の反応の激しさ、それに続く相対的忘却は、この著作のこの時代への帰属をよく示すが、さらにこの研究者によれば、この著作の特異性はこれまで以下のものに求められた。「純粹な欲望のロマン主義、無政府主義的なかつ首尾一貫していない大衆自発革命主義、分裂症の叙情的かつ危険を伴う高揚、理論的叙述の学術的規範から — 合理的論述のすべての基礎的規則からではないにせよ — 解放された味わいあるかつ挑発的な文体」。以上に反対するシベルタン＝ブランは、この著作の特異性を、ある意味で両立し難い三つの問題あるいは批判を結びつけるその構成にもとめる。2010年刊行の「入門書」のこの著者がテキストの論理を丹念に抽出することによって『アンチ・オイディプス』の特異性を明らかにしようとしている点は、フランスでもこの著作が、その時代の社会的コンテクストにあまりに強く縛り付けられていたがゆえに、そのテキストにおいて十分に読まれてこなかったことを示唆するかのようだ。シベルタン＝ブランは著作全体の読解において第二の意味の普遍的歴史を分析するが、本稿が試みるのはドゥルーズ哲学の存在の一義性の観点から出発して二つの普遍的歴史を考察することだ<sup>1</sup>。

histoire universelle は邦訳でほとんど「世界史」と訳されてきた<sup>2</sup>。本稿では普遍的歴史と訳す。この著作で使われる重要な術語である「普遍的なもの〔universel〕」と関係しているからだ。普遍的歴史は二つの意味で使われる。一つは、「欲望する生産〔production désirante〕」の「接続〔conjonction〕の総合」としての意味、特に第一章・第二章で詳述される意味である。存在の一義性を示す意味でもある。もう一つは、普遍的なものとしての過程としての分裂症から回顧的になされる歴史としての意味、第三章で詳述される意味である。第一の意味は第二の意味の条件である。上述したように、シベルタン＝ブラン

1 Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe : La production du désir*, PUF, 2010, pp. 5-6.

2 宇野邦一の新訳でもほとんどが世界史であるが、第三章冒頭では普遍的歴史、普遍史を使う。

は第二の意味の普遍的歴史について詳細な分析を行う。普遍的歴史を第一の意味で使わないが、「分裂症」, 「極限」, 普遍的歴史の「傾向」・「主体」によって第一の意味の普遍的歴史に相当するものを捉えようとしている<sup>3</sup>。ラブジャードは、普遍的歴史が社会の歴史だけではなく自然の歴史をも含みうることを、また、それがそもそも「無意識の譎妄」でもあることを正しく捉えている。その「常軌を逸した諸運動」が存在の一義性に相当するなら、普遍的歴史の全体的な理解について本稿との違いはそれほど大きくない。しかしここでは二つの意味の差異に注意が向けられることはない<sup>4</sup>。本稿が試みるのは、存在の一義性から出発して第一の意味の普遍的歴史を示し、第二の普遍的歴史のコンテクスト上の意味を明らかにし、二つの意味の関係を考えることだ。

### 『差異と反復』：存在の一義性

『差異と反復』が前提にしているのは存在の一義性と存在の類比との対立である。存在の類比は「表象」とも言われる。キリスト教神学では神と被造物の各々の存在の「意味」が重要な問題であった。被造物の存在を神に類比的に適用したトマス・アキナスに対して、ドゥンス・スコトゥスは両者の存在の一義性を唱えた。エティエンヌ・ジルソンのスコトゥス論から引き出しながら、ドゥルーズは、存在の一義性を、それを直接主張したわけではないスピノザとニーチェのそれぞれの哲学にも拡張した<sup>5</sup>。我々に馴染み深い世界を振り返ることによって、『差異と反復』が主張する存在の類比を理解することができる。生物は動物を、動物は人間を、概念として含むなど、典型的には概念は相互に内包関係におかれている。最上位の概念として存在があり、最下位には種がある。それぞれの概念の外延としての個体がある。このように、大部分の概念の包含関係において類のレベルと種のレベルとが峻別されている。たとえば、動

---

3 *Ibid.*, pp. 67-77.

4 David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Minuit, 2014, pp. 147-148.

5 Pierre Montebello, *Deleuze*, J. Vrin, 2008, pp. 70-91.

物という類はその種に対して一義的である。つまり、動物という語はどの種に対しても一義的である。一方、概念的ヒエラルキーの最上位にある存在はカテゴリーに対して一義的ではありえない。「多義的 [équivoque]」である。

存在の一義性はこのようなものではない。ここでは存在は、「個体化」（「個体化する差異」）に対して一義的である。「実際、一義性の本質的な点は、《存在 [Être]》がただ一つの同じ意味において言われる [se dire] ことにあるのではない。その本質的な点は、《存在》が、ただ一つの同じ意味において、自らの、個体化する諸差異、つまり本質的な諸差異について、言われることにある」。「自らの、個体化する諸差異、つまり本質的な諸差異」とは、個体化に他ならない。以上と類似した表現は『差異と反復』で頻出する<sup>6</sup>。「《存在》の唯一の声」, 「一義性 [一つの声]」, 「《存在》の唯一のざわめき」などの表現も考慮に入れるなら、ここで使われる代名動詞 se dire が単に受動的用法であるだけでなく、再帰的用法でさえあると理解することができるかもしれない<sup>7</sup>。いずれにせよ、一方の存在の一義性と、他方の存在者（つまり個体化）の多義性<sup>エキヴォシテ</sup>（意味が存在者相互で違うこと）とが対比されている。

### 『意味の論理学』：存在の一義性

『差異と反復』の個体化は『意味の論理学』の「出来事」によって継承される。存在は出来事についても同じ一つの意味で言われる。存在の一義性と存在の類比との対立は『意味の論理学』でも確認される<sup>8</sup>。そして存在は「声」であ

6 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 53. 強調ドゥルーズ。《 》内の原語は大文字から始まる。Ibid., pp.55, 57, 59, 60-61, 338, etc. 吉澤保, 「ドゥルーズ『差異と反復』, 『意味の論理学』における死について」, 『桜文論叢』第96巻, 2018年, pp. 445-446.

7 *Différence et répétition*, p. 53, 389, etc. [ ] は論者による補足, 説明である。

8 「哲学は存在論と混じり合う。ただし存在論は存在の一義性と混じり合う（類比はいつでも神・世界・私という諸形相に適用された神学的な見方であり、哲学的な見方ではなかった)」。Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 210.

り、「それが言われるところのすべてについて唯一の同じ「意味」で言われる<sup>9</sup>」。さらに、存在者である出来事は「多様で〔multiple〕かつ異なっている。離接〔分離〕の総合によって常に生産される。存在者自身、分離し〔disjoint〕かつ発散している<sup>10</sup>」。このように存在の一義性は離接の総合と深く関係する。存在と存在者とは一と多であり、同じものと差異である。ただし存在は存在者との関係においてのみ一であり、同じものである。絶対的に一であり、同じものであるわけではない。

離接の総合を論ずるには『意味の論理学』の全体の構図を示す必要がある。この著作では「物的なもの」と「非物的なもの」とが峻別される。前者は「物体」、物の状態、後者は出来事（＝意味）とされる。物的なものは「深さ」に、非物的なものは「表面」に、位置づけられる<sup>11</sup>。出来事から始めて、「個体」とその「環境世界」、人格とその「世界」が発生する。これが「存在論的静的発生」である<sup>12</sup>。さらに、「命題」の三つの次元（「指示」、「表出」、「意義〔signification〕」）が発生する。これが「論理的静的発生」である。つまり、表面から深さへのこのような「実現」が静的発生である。深さから表面への発生は「動的発生」である<sup>13</sup>。

表面では三つの総合がなされる。「接続〔connexion〕」の総合（si..., alors）、接続の総合（et）、離接の総合（ou bien）である。接続の総合は一つの「セリー」の構築に関わる。接続の総合は「収束する」諸セリーの構築に関わる。離接の総合は「発散する」諸セリーを割り振る<sup>14</sup>。要は出来事には相互の関係に応じて二つのルートがある。一方が接続によってセリーをつくり、接続によって収束して「構造」となり、物体への実現に向かう。これが静的発生であった。もう一つが離接によって相互に発散して「交流する」。離接はいわゆ

---

9 *Idem.*

10 *Idem.*

11 *Ibid.*, pp. 13-14.

12 *Ibid.*, 16e série.

13 *Ibid.*, 17e série.

14 *Ibid.*, pp. 203-204.

る選言（A あるいは B）であるが、発散の側におかれる。ライブニッツによれば、相互に発散する諸世界は、つまり「不共可能な」諸世界は、存在しない。一方で、ドゥルーズは不共可能な諸世界の存在を認める。好んで引用されるボルヘスの「八岐の園」は、出来事の離接、つまり交流を指し示す<sup>15</sup>。離接は通常二つの要素を排他的に引き離すが、ドゥルーズの離接はそうではない。

存在は、すべての出来事にとっての端的な出来事（Eventum tantum）として、あらゆる形相にとっての極端な形相として、到来する。あらゆる形相は、この極端な形相の中で分離したままであるが、それら [あらゆる形相] の離接を共鳴かつ分岐させる。存在の一義性は、離接の総合の肯定的使用、最高の肯定、と混じり合う<sup>16</sup>。

存在の一義性は『意味の論理学』で新しい側面を垣間見せる。《存在》は唯一無比の出来事である。『差異と反復』では一義的な存在が唯一の個体化とまで書かれることはなかった。出来事は意味である。

しかし、同時に、《存在》が言われるなら必ず到来しているなら、また、《存在》があらゆる出来事が交流する唯一無比の出来事であるなら、一義性は、到来するものにも言われるものにも差し向けられている。一義性が意味するのは、到来するものと言われるものと同じ物であるということだ。[...] 一義性が意味するのは、ノエマ的な属性と言語的な被表現者 [exprimé] との同一性、つまり出来事と意味との同一性<sup>17</sup>。

## 『アンチ・オイディプス』：流れとオイディプス

存在の一義性と存在の類比とはこの著作でどうなっているのか。以上の問題

<sup>15</sup> *Différence et répétition*, p. 153; *Logique du sens*, p. 139; Deleuze, *L'Image-temps*, Minuit, 1985, p. 171; Deleuze, *Le Pli : Leibniz et le baroque*, Minuit, 1988, p. 83.

<sup>16</sup> *Logique du sens*, p. 210.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 211. 強調は論者による。

に入るまえにその構図を取り出す。『差異と反復』では個体化が、『意味の論理学』では出来事が、一次的であった。この著作の一次的なものは、「欲望」、つまり「流れ〔flux〕」だ。ただし、流れは単に連続的であるだけでなく同時に不連続的なものでもある。それは「切断」とセットになっている。そして流れ、切断はいずれも「機械」である。流れは相手を変えれば切断であり機械でもある。流れを絶対的に連続な流れとして捉えると間違えることになる<sup>18</sup>。

すべてはこの意味での欲望＝流れだ。社会においてもそうである。「女性・子供の流れ、羊の群れと穀物の粒の流れ、精子・糞・月経の流れ」などすべては流れだ<sup>19</sup>。「社会的生産はただ、規定された諸条件における欲望する生産そのものである<sup>20</sup>」。欲望を主体に、社会を客体に、振り分ける平行説は、明示的に退けられている<sup>21</sup>。欲望は、一般に理解されるどころの欲望—「欠如」、「欲求」—では全くない<sup>22</sup>。

欲望は本来的に生産（機械）として自由な流れであるが、社会的生産としてもある。つまり、女性、子供の流れのように、「コード化された」流れである。欲望は本来的に「コード」を有する。「機械はすべて一種のコードを含む<sup>23</sup>」。コードは「連鎖を巻き込む」。連鎖は「シニフィアンの」であるが、連鎖をつくる「記号」はまだシニフィアンではない。欲望に本来あるのは「《実在的なもの》に直接のエクリチュールである。それは、奇妙にも多義的〔polyvoque〕で、かつ決して一対一化されて〔bi-univocisé〕いない、決して線型的でない

18 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1972, pp. 43-44.

19 *Ibid.*, p. 166.

20 *Ibid.*, p. 36. 規定された諸条件は「社会体あるいは充実身体としての、群集性〔grégarité〕の諸形相である。これら諸形相の下で分子的形成体はモルの諸集合を構成する」。 *Ibid.*, p. 411. 以下のようなになる：欲望する生産→社会体（未開、野蛮、文明）→社会的生産。欲望と社会との関係の総体に迫るためには、第四章で詳述される「分子的多様性」（欲望する生産）と「モルの集合」（社会的生産）との関係にさらに立ち入る必要がある。

21 *Ibid.*, p. 36.

22 *Ibid.*, pp. 32-33.

23 *Ibid.*, p. 46.

エクリチュールである<sup>24</sup>」。これは「欲望のコード」である。社会で問題になるのは「社会のコード」である<sup>25</sup>。女性，子供などの流れもまずコード化されている。社会的生産は規定された諸条件における欲望する生産であった。また，分裂症患者は，資本主義の「極限」に身をおき，欲望の「脱コード化された」流れをもたらすが，この脱コード化において問題になるコードは社会のコードである<sup>26</sup>。

『アンチ・オイディプス』でも遺伝子コードについての言及があり，コードは単に人間にのみ妥当するものとは考えられていない<sup>27</sup>。しかし，このような一般的地平から，コードの問題，記号の問題が本格的に考察されるのは，『千のプラトー』においてだ<sup>28</sup>。欲望はまず社会のコードを免れている。しかしながら，上述したように，社会は欲望にすぎない。そして欲望は社会によって「抑制されている」。つまり，流れはコード化されている。このコード化で言われているのは社会のコードだ。

「領土機械」，「専制君主機械」，「資本主義機械」は，この順序で生産される「社会機械」だ。領土機械は流れをコード化し，専制君主機械はさらにそれを「超コード化する」<sup>29</sup>。社会機械あるいは「社会体〔socius〕」の関心は，自由極まりない流れをコード化すること，抑制することにある<sup>30</sup>。資本主義機械は「普遍的なもの」である<sup>31</sup>。普遍的歴史が資本主義から回顧的になされる所以だ<sup>32</sup>。資本主義機械は，社会機械であると同時に，社会的生産の「相対的極限」

---

24 *Ibid.*, p. 47. 強調著者らによる。

25 *Ibid.*, pp. 47-48.

26 *Idem.*

27 *Ibid.*, pp. 390-393.

28 吉澤，「『千のプラトー』における内在と超越」，『桜文論叢』第103巻，pp. 223-262.

29 *L'Anti-Œdipe*, pp. 166, 232, etc.

30 *Ibid.*, p. 163. 「欲望をコード化することは — そして，脱コード化された流れに対する恐れ，不安は —，社会体に関わる」。

31 *Ibid.*, p. 322. オイディプスも「普遍的なもの」とされる。*Ibid.*, p. 323.

32 *Ibid.*, p. 163-164.



でもある<sup>33</sup>。流れの脱コード化は資本主義機械の条件になっている<sup>34</sup>。しかしここで流れが本来的な自由に完全に回帰するわけではない。資本主義機械は「比類を絶した隷属状態〔esclavage〕、先例なき従属状態〔assujettissement〕」をつくりだす<sup>35</sup>。コードに「公理系」を代える。二つの前資本主義機械ではコードが問題であったのに対して、資本主義機械では公理系が問題になる<sup>36</sup>。「基底にある領土機械」, 「超越的な帝国機械〔専制君主機械〕」に, 「内在的な近代機械〔資本主義機械〕」が代わる<sup>37</sup>。『アンチ・オイディプス』の内在と超越の用法は『千のプラトー』の用法とは同じではない。

『差異と反復』, 『意味の論理学』で表象の完成地点に人格があったように, 『アンチ・オイディプス』でも人格がある。要はそれこそがこの著作の「オイディプス」だ。資本主義機械は「社会野」から「家庭」を排除し, 全社会野を家庭に「折り重ね」, 「適用」させる。「オイディプスは, 第一の次元の社会的イマージュの, 第二の次元の私的な家庭的イマージュへの適用から, 資本主義的体系において生まれる。オイディプスは到達集合である。この集合は, 社会的に規定された出発集合に依じている。[中略] 出発集合に存在しているものは, 保護者, 族長, 司祭, 警官, 徴税吏, 兵士, 労働者である。あらゆる機械と領土である。私達の社会のすべての社会的イマージュである。しかし, 到達集合に存在しているものは極限において〔à la limite〕もはやパパとママと私しかない<sup>38</sup>」。通貨の「抽象量」から社会的イマージュ（社会的人格）が, 社会的イマージュから私的な家庭的イマージュ（私的人格）が, つくられる。

---

33 *Ibid.*, pp. 207-208.

34 *Idem.* 普遍的なものは「終わりにある」。 *Ibid.*, pp. 43, 155, 163.

35 *Ibid.*, p. 302.

36 *Ibid.*, p. 292. 「なぜなら, 資本主義は, 諸コードに極めて厳格な公理系を代えているからである。公理系は, 流れのエネルギーを, 脱領土化された社会体 — ただし, また, 他のすべての社会体と同じくらい, あるいはそれよりも, 情け容赦のない社会体 — としての資本の身体, の上で束縛された状態に維持する」。 *Ibid.*, pp. 294-299, etc.

37 *Ibid.*, p. 311.

38 *Ibid.*, p. 316.

我々がよく知る表象はここでようやく成立する。付け加えておこなら、専制君主機械で記号のシニフィアン化がなされる<sup>39</sup>。言うなれば、専制君主機械は構造界に、資本主義機械は想像界に、相当する。資本主義機械で、述語としてのシニフィアンと主語としての人格とは最終的に成立する。以上が存在の類比に相当するものだ。

『差異と反復』、『意味の論理学』における哲学を根本的に規定しているのは存在の一義性と存在の類比との対立であった。存在の一義性から存在の類比へという大きな構図が確認できた。ところで『アンチ・オイディプス』にはこれらの対立的な術語は登場しない。それどころか、一次的なものである欲望は多義的<sup>ポリヴォーク</sup>とされ、「終わりにある」オイディプスは一義的とされる。

この著作では欲望の次元に多義的<sup>ポリヴォーク</sup>なエクリチュールが認められている。第二章は、精神分析の理論と実践とを考察することによって、オイディプス化の形相的原因を抽出する<sup>40</sup>。欲望は最終的にオイディプス化されるが、第一の「誤謬推理」である「外挿」がその原因の一つである。欲望の記号は多義的<sup>ポリヴォーク</sup>であったが、外挿によって記号のシニフィアン化がなされる<sup>41</sup>。本来多義的<sup>ポリヴォーク</sup>なものであった欲望は、「専制君主シニフィアンの離脱」によってシニフィアン化される。欲望は多義性<sup>ポリヴォシテ</sup>を失い一義的になる。

自由な連想は、多義的<sup>ポリヴォーク</sup>な諸接続に対して開かれる代わりに、一義性の袋小路の中に閉じ込められる。無意識のすべての連鎖は、一対一化させられ、線型化されて、専制君主シニフィアンの下に吊り下げられる。欲望する生産はすべておしつぶされ、表象の諸要求に従属させられる<sup>42</sup>。

欲望のオイディプス化とは、自由から隷属への、生産から表象への、多義性<sup>ポリヴォシテ</sup>か

39 *Ibid.*, pp. 242-247.

40 *Ibid.*, pp. 130-132.

41 *Ibid.*, p. 86

42 *Ibid.*, p. 63. 強調著者ら。

ら一義性への、移行である。『差異と反復』、『意味の論理学』の用法に反して一義性はこのように使われている。存在の一義性と存在の類比はどうなったのか。

### 『アンチ・オイディプス』：離接

一次的なものである欲望は様々な観点から規定される。欲望は、外なる社会から区別される内なる表象ではなかった。この著作は、無意識を単なる表象に還元しないで、生産とする。欲望は流れであったが、機械、生産でもある。しかし、それら自体においては、一般に言うところの機械、つまり「技術的機械」ではないし、一般に理解されるところの生産でもない。上で見たように、社会的生産は欲望する生産だ。しかし表象が全く登場しないわけではない。三つの社会機械はそれぞれに相当する表象を伴う。表象には、記号に関わる「表面の組織」と、エディプス・コンプレックスに関わる「深さの組織」とがある<sup>43</sup>。

欲望は三つの生産、三つの総合である。1. 生産の生産、接続の総合（AそしてB [... et... ]）、2. 「登録」の生産、離接の総合（AであれBであれ [soit... soit... ]）、3. 「消費」の生産、接続の総合（それはつまり [C'est donc... ]）。社会的生産も三つの生産、三つの総合だ。生産、総合という点で両者は共通する<sup>44</sup>。両者の生産の「本性」は同一的だ。異なるのは両者の「体制」である<sup>45</sup>。三つの生産、三つの総合には、内在的使用と超越的使用とがある。欲望する生産の場合、三つの生産、三つの総合は、内在的に使用される。資本主義機械の場合、超越的に使用される。オイディプス化の完成である。

生産の生産、接続の総合としての欲望する生産は、二項を接続する機械だ。二つの欲望する機械は接続する<sup>46</sup>。これは、流れと切断との接続でもあった<sup>47</sup>。

---

43 *Ibid.*, p. 242, etc.

44 *Ibid.*, pp. 130-132, etc.

45 *Ibid.*, pp. 38, 402.

46 *Ibid.*, pp. 11-12.

47 *Ibid.*, pp. 43-44.

言い換えれば、「生産する働き〔du produire〕」は「生産物〔produit〕」に「接ぎ木される<sup>48</sup>」。生産する働きと生産物とのこの同一性から、「器官なき身体〔corps sans organes〕」が生産される。「器官なき身体は非生産的なものである。それでも、それは、接続的総合において、自らの場所で、かつ、自らの時に、生産する働きと生産物との同一性として、生産される<sup>49</sup>」。欲望する機械が生産であるのに対して、器官なき身体は反生産である。『意味の論理学』に引き続きここでもアルトーのこの表現は重要な役割を担う。器官なき身体から「抑圧」, 「死」が派生する（「原抑圧」, 「死のモデル」）<sup>50</sup>。通常我々は身体を「有機体」の身体から考える。死は多くの人にとって有機体としての身体の死であろう。この著作によれば、器官なき身体のほうが有機体の身体に権利的に先行する。器官なき身体が真に対立するのは欲望する機械ではなく有機体である<sup>51</sup>。

二つの欲望する機械は接続し、器官なき身体は生産される。そして「器官なき身体は欲望する生産に折り重なり、また欲望する生産を引きつけ〔attirer〕, これを専有する〔s'approprier〕<sup>52</sup>」。反対に、欲望する生産への「反撥」も行われる。反撥を行う限りにおいて、欲望する機械と器官なき身体は「パラノイア機械」（「反撥機械」）である。吸引を行う限りにおいて、「奇跡を行う機械」（「吸引機械」）である<sup>53</sup>。これに続く三つ目の機械は「独身機械」であるが、これは消費の生産、接続の総合に対応する<sup>54</sup>。

欲望する機械は、器官なき身体上に離接として登録される（離接の総合、登録の生産）。

---

48 *Ibid.*, p. 12.

49 *Ibid.*, p. 14.

50 原抑圧：*Ibid.*, p. 15. 死のモデル：*Ibid.*, p. 393.

51 この点は『千のプラトー』でも変わらない。

52 *Ibid.*, p. 17.

53 *Ibid.*, pp. 17-19.

54 *Ibid.*, p. 24.

「あれかこれか [ou bien]」が、互換不可能な二項の間の決定的な選択（二者択一）を表示しようとするものであるのに対して、分裂症的な「これであれあれであれ [soit... soit... ]」は、諸差異の間の可能な諸互換の体系を指し示す。この場合、諸差異は常に、自分を置き換えることによって、滑ることによって、同じものに帰する<sup>55</sup>。

命題論理学では A ou B は選言だ。A が真で B が偽、あるいはその逆である。一般的に言う包含的離接は A と B ともに真も含める場合（少なくとも一方が真の場合）だ。しかし『アンチ・オイディプス』の包含的離接はそのようなものではない。引用文の ou bien は排他的選言だ。『意味の論理学』の離接は ou bien であったが、『アンチ・オイディプス』では排他的離接の側に追いやられている。soit... soit... こそが包含的選言だ。排他的選言の A と B は相互に互換不可能であるのに対して、包含的選言のほうは A と B とが互換可能だ。

目の前に猫か犬がいる場合、通常は選言だ。包含的離接では、猫であれ犬であれどちらでも構わない。排他的離接がどちらかに決定しているのに対して、包含的離接はこの決定をしない。ではそれは猫かつ犬ということなのか。連言では真偽の決定をしているために、矛盾に追い込まれる。矛盾を乗り越えようとするなら、ヘーゲル流の弁証法に頼る必要が生ずる。包含的離接は矛盾ではない。真偽の決定を免れている。

それは猫だ、違う、犬だ、いや…ここでは真偽は宙ぶらりんなままだ。猫と犬は相互に違うもの、つまり「分離して」いて、決して両者の差異性は解消されない。差異は差異のまま「常に、自分を置き換えることによって、滑ることによって、同じものに帰する」。

分裂症患者は、生者あるいは [ou] 死者であるのであり、同時に両者であるのではない。彼は、両者の間の距離の一方の端において両者のうちのいずれかであり、彼はこの距離を滑りながら俯瞰する [survoler]。彼は子供あるいは両親であり、同時に両者

---

55 *Ibid.*, p. 18.

であるのではない。彼は、分解不可能な空間の中の棒の両端のように、他方の端において一方である<sup>56</sup>。

このように包含的離接は離接でありながら、離接の項をすべて肯定する。否定、対立、矛盾、ヘーゲルの弁証法を退けるという点でドゥルーズは一貫している<sup>57</sup>。「すべて [tout] は、分割されるが、ただし、自ら [すべて] の中において、である<sup>58</sup>」。通常、分割されれば、項同士は相互に完全に排除され没交渉になるが、包含的離接では全体は分割されつつも、諸項のぎりぎりの繋がりが断たれることはない。

『意味の論理学』所収のクロソウスキー論に引き続き、ドゥルーズは、『アンチ・オイディプス』でもクロソウスキーを援用しながら、排他的離接と包含的離接とを対比させる。宗教の神と分裂症の神、神とアンチ・クリスト。「神は、それ [神] から派生する実在における排他・制限の主である。アンチ・クリストは、変形 [modification] の王子 — すべての可能な述語による一つの主体の通過を規定する — である<sup>59</sup>」。この神はカントがいう神でもある<sup>60</sup>。排他、制限はまさに否定性そのものであり、それこそが排他的離接を基礎づける（神のすべての述語からの排除によってあるいは神のすべての述語における制限によって、生ずる人間の述語）。一方でアンチ・クリストは変形の王子である。単に子供あるいは両親だけではなく「すべての可能な述語」は派生的に誕生した主体を「通過」する。神はすべての可能な述語によって規定され、人間などの有限者はその一部の述語（排他・制限の結果としての述語）によって規定されるにすぎない。一方で、アンチ・クリストの場合、すべての可能な述語は主体を通過する。主体はすべての可能な述語に関わる点において神さながらにし

56 *Ibid.*, pp. 90-91. 著者ら強調。

57 *Différence et répétition*, pp. 337-340, etc. Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991, pp. 76-78.

58 *L'Anti-Œdipe*, p. 91. 著者ら強調。

59 *Ibid.*, p. 92.

60 *Ibid.*, p. 90.

かし決して神ではない。A, B…という述語への「生成」を繰り返すだけである。すべての述語は相互に距離を保持したままだ。

### 『アンチ・オイディプス』：強度，普遍的歴史（第一の意味）

接続の総合において「主体」はようやく登場する。強度は『差異と反復』で「理念」に対比された。離接とは別の概念群に属する。しかし『アンチ・オイディプス』で、「強度量 [quantité intensive]」における主体の生産の次元は、離接における主体の生産の次元と外延を同じくする。離接における主体化と、強度量における主体化とは、結局同じものに帰着する。器官なき身体上の強度量から「情動 [émotion]」へ、情動から「幻覚 [hallucination]」・「譫妄 [délire]」へという順序で、主体の生産がなされる<sup>61</sup>。強度から主体への次元には、普遍的歴史（「歴史のすべての名前」）、「卵」、また「旅」も重ねられている。これらもまた外延を同じくするものだ<sup>62</sup>。

器官なき身体は欲望する機械に対して反撥と吸引を繰り返す。器官なき身体上で「吸引力と反撥力との対立は、すべて正なる値をもつ強度的諸要素の開かれた系列 [セリー] を生産する<sup>63</sup>」。要は、器官なき身体上で、欲望する機械からなる強度量が生産される。『差異と反復』では、強度は器官なき身体のような強度=ゼロをもたなかった。強度は深さに定位されていた<sup>64</sup>。『アンチ・オイディプス』では器官なき身体上に強度はある。

しかしこの著作でも強度量は不可分なものを包み込む。これは、分割不可能ということではなく、分割すると必ず「本性あるいは形相」を変えらるということだ<sup>65</sup>。まず重要なのは、外延量が部分から全体へ向かうのに対して、強度量

61 *Ibid.*, pp. 25-29.

62 卵と旅： *Ibid.*, pp. 100-101. 歴史のすべての名前： *Ibid.*, pp. 101-103.

63 *Ibid.*, p. 26.

64 この点は『意味の論理学』において変更された。Deleuze, « Note pour l'édition italienne de *Logique du sens* », in *Deux régimes de fous*, Minuit, 2003, pp. 59-60.

65 *L'Anti-Œdipe*, p. 103. この点は『差異と反復』の強度の規定にもある。 *Différence et*

は全体から部分へ向かうことだ<sup>66</sup>。一挙に全体があたえられ、その全体から無限に分割が繰り返されることで、そこからすべてが派生する。我々の経験のどこから始めるにせよ、そこがまさにすべての始まりとなる起源になる。それは絶対的起源ではなく、相対的起源、反復的起源である。そして何よりも、量が質を生産することだ。カントは強度量を感覚に閉じ込めたが、ドゥルーズはそこから強度量を解放する<sup>67</sup>。通俗的に理解されるアイデアまた普遍は優れた意味での質（「可能なもの」）だ。ドゥルーズは、我々が経験において見いだす質が由来するところを、そのような優れた意味での質にではなく、量、つまり強度量に求める。量こそが質を生産する。

独身機械は何を生産するのか。独身機械を通じて何が生産されるのか。この答えは以下であるように思われる。それはつまり強度量。純粹状態の — ほとんど耐えられない点の — 強度量、の分裂症的経験が存在する。[その経験とはつまり、] [1] 最高度に — 生と死の間に吊り下げられた喧騒として — 体験される独身の悲惨・栄光である。[2] 強力な移行の感情 [sentiment] — 形象・形相をはぎとられた純粹でかつむきだしの強度状態 — である<sup>68</sup>。

独身機械はパラノイア機械（反撥機械）と奇跡を行う機械（吸引機械）から生ずる。接続の総合における欲望する機械、つまり主体だ。強度量から（量であるにもかかわらず）女性、神など無数の本性あるいは形相が現れる。このような強度的な経験から、情動（私は感じる）、幻覚（私は見る、聞く）、譫妄（私は思う）という順序で主体も浮上する。

ニーチェは、アルトールなどとともに「スキゾ」の代表とされる。スキゾは、

---

*répétition*, pp. 305-307.

66 吉澤, 「ドゥルーズ『巽 — ライプニッツとバロック —』のホワイトヘッド」, 『桜文論叢』第101巻, 2020, pp. 31-32.

67 *Différence et répétition*, pp. 298-299.

68 *L'Anti-Œdipe*, p. 25.



臨床実体としての分裂症患者ではなく、過程としての分裂症を体現する者であり、社会的生産の極限としての欲望する生産だ。晩年のニーチェは狂気に陥る。通常ならニーチェの「自我」が奇妙な人物たちに次々と「同一化する」と説明されようが、『アンチ・オイディプス』はこれを退ける。消費の生産，接続の総合，独身機械において，欲望する機械の「残り物」としての主体がようやく生産される。この著作によれば，ニーチェの主体は，強度的状態の系列を通過し，これらの状態に歴史のすべての名前を同一化させる。ニーチェの主体は，「歴史のすべての名前，それはすべて私である…」という接続の総合を行う<sup>69</sup>。

「これまでに，スキゾと同じぐらい，かつ，スキゾが行うのと同じ仕方で，歴史を行った〔faire de l'histoire〕者は一人もいない。スキゾは普遍的歴史を一度に消費する<sup>70</sup>」。接続の総合における欲望する生産で行われることは，このように主体による普遍的歴史の消費である。強度（離接）から主体へのこの次元は，普遍的歴史であり，また，卵（胚）の発生，その場での旅でもある。普遍的歴史においてスキゾはすべてのものに生成する。

### 『アンチ・オイディプス』：一義性

存在の一義性から存在の類比へという構図は放棄されたのか。そうではない。上で見たように、『差異と反復』、『意味の論理学』同様、『アンチ・オイディプス』でも表象の最終地点で人格が形成される。オイディプス化によって、「欲望する生産は，人格化される。あるいは，むしろ人格論化され，イメージ化され，構造論化される<sup>71</sup>」。ここに存在の類比を認めることができる。

一次的なものである欲望にも存在の一義性に相当するものを認めることができるなら，ここでも存在の一義性から存在の類比へという構図を確認することができる。離接，強度の箇所にならずに立ち入る限りでは、『意味の論理学』

---

69 *Ibid.*, p. 28.

70 *Idem. Ibid.*, p. 101.

71 *Ibid.*, p. 64.

との共通点を確認することができた。離接，強度において主体が感じる普遍的歴史は、『意味の論理学』の出来事の交流（存在の一義性）を継承する。

『アンチ・オイディプス』第二章で接続の総合を扱う箇所には，このあたりの事情を例証化するスキゾの事例がふんだんに散りばめられている。『復活祭』でジャック・ベスは，反乱に及ぶ船員に対してコロンブスが行う「偽装」を描く。提督コロンブスは「踊る娼婦を偽装する（偽の）提督に偽装する」（偽装の偽装）。上述したように，歴史のすべての名前は，器官なき身体上の強度の領野（地帯）に同一化される。欲望する生産は既にシニフィアンの連鎖をもち，これこそが「実在的なものに直接の，奇妙にも多義的な<sup>ポリヴォーク</sup>エクリチュール」であったが，偽装はまさにこのエクリチュールになる<sup>72</sup>。コロンブスが既にシニフィアン化された記号をもっていたとしても（専制君主機械は記号のシニフィアン化を行うため），コロンブスの偽装自体が，実際の歴史から離れて譎妄的な普遍的歴史のエクリチュールへと姿を変える。スキゾの譎妄的経験は以下のように記述される。

自然と歴史との共外延において生産されるような強度的な実在的なものを把握すること。ローマ帝国，メキシコの諸都市，ギリシャの神々，および発見された諸大陸を発掘して，これらからそのたえず増大する実在を抽出すること。そして，パラノイアの苦悩の財宝と，独身の栄光の財宝とを形成すること：歴史のすべての虐殺，それは私である。そして歴史のすべての勝利もまたそうである — あたかも，単純な一義的な出来事 [événements simples univoques] が，極度に多義的なものから，<sup>ポリヴォーク</sup>解き放たれるかのように —<sup>73</sup>。

パラノイアはパラノイア機械，独身は独身機械を指し示す。「歴史のすべての虐殺，それは私である…」は接続の総合（消費の生産）である。ここでこの決

72 *Ibid.*, p. 104.

73 *Idem.* 論者強調。

して分かりやすくない一節を引用したのは、強調した箇所を示すためである。「極度に多義的なもの」は「実在的なものに直接の奇妙にも多義的なエクリチュール」であり、そこから「単純な一義的な出来事が解き放たれる」。一般に『アンチ・オイディプス』では出来事という術語に『意味の論理学』の特権的な意味合いは込められていない。一義性についても同様だ。上述したように、欲望の多義性に対するオイディプスの一義性という否定的な意味で使われていた。ただし、この箇所には例外的に『意味の論理学』の出来事、一義性を読み込むことができる。

第三章は、欲望からのオイディプス化を社会あるいは歴史において考察する。最初の社会機械である領土機械では、大地 — 充実身体である — 上で、第二の総合である登記がなされる。登記はまず、器官なき身体上同様、大地でも包含的離接、つまり強度である。領土機械で、包含的離接・強度から排他的離接・外延への移行がなされる。包含的離接・強度では、「全体は分割されているが、それ自体 [全体自体] においてである。そこでは、強度の差異を除けば、同じ存在が、いたるところで、いずれの側面でも、いずれの次元でも、存在している。この包含された同じ存在は、充実身体上で不可分の諸距離を踏破する。また、すべりかつ再生産される総合の、すべての諸特異性を、すべての諸強度を、通過する<sup>74</sup>」。「同じ存在」、「包含された同じ存在」、つまり一義的存在、に対して、強度つまり特異性は存在者である。この一節は存在の一義性をその術語を使うことなく表明する。

### 『アンチ・オイディプス』：普遍的歴史（第二の意味）

先程見たように、普遍的歴史は、接続の総合における欲望する生産で生じる。ところで第三章の主題は普遍的歴史だ。マルクス主義の史的唯物論をやり直すかのように二人の著者はここで世界史を行うということもできる。上述したよ

74 *Ibid.*, p. 181. 著者ら強調。充実身体は例えば以下参照。 *Ibid.*, pp. 333-336.

うに、領土機械、専制君主機械、資本主義機械という三つの社会機械があり、先行する機械から後続する機械がこの順序で生産される。後続する機械が生産されても、先行する機械は完全に消失するわけではない。後続する機械は先行する機械を取り戻す<sup>75</sup>。そして最後にオイディプスが登場する。社会野から家庭が排除され、社会野から家庭への折りたたみ、適用がなされる。

第三章の普遍的歴史は、欲望する生産における普遍的歴史を、普遍的なものを、条件とする。第三章はこう始まる。

普遍的なものは、器官なき身体・欲望する生産 — 見かけ上征服者である資本主義によって規定された諸条件における器官なき身体・欲望する生産 — として、終わりに [à la fin] ある。そうであるなら、どうすれば普遍的歴史を行うほどの無邪気さを見いだすことができるのか<sup>76</sup>。

普遍的なものは「見かけ上征服者である資本主義によって規定された諸条件における器官なき身体・欲望する生産」である。器官なき身体も欲望する生産から派生する以上、資本主義機械における欲望する生産である<sup>77</sup>。資本主義機械は前資本主義機械から区別される。「終わりにある」とは歴史あるいは社会の終わりにあるということだ。

普遍的なものは他の箇所では端的に過程としての分裂症とされる<sup>78</sup>。社会的生産の極限としての欲望する生産、資本主義機械を前提にする欲望する生産である。欲望する生産は、資本主義を前提にする以上、終わりにあるが、また同時に、「初めからも存在している<sup>79</sup>」。社会的生産が欲望する生産であるからだ。上述したように、最初の社会機械である領土機械において強度から外延への移

---

75 *Ibid.*, p. 311.

76 *Ibid.*, p. 163.

77 器官なき身体は「極限に、終わりにあり、起源にあるのではない」。 *Ibid.*, p. 334.

78 *Ibid.*, p. 162. 「過程としての分裂症こそ唯一の普遍的なものである」。

79 *Ibid.*, p. 163.

行がなされた。簡略化するなら、強度は欲望する生産であり、外延は社会的生産だ<sup>80</sup>。普遍的歴史は欲望する生産から導き出されるが、終わりの欲望する生産からだけでなく初めの欲望する生産からも導き出される。大地も普遍的だ。

資本主義から回顧的になされる普遍的歴史はまず、第一の意味のそれとして理解できる。資本主義（社会の終わり）が起点とされていることはドゥルーズ哲学の「終末論性」を示す。『差異と反復』、『意味の論理学』も終末論的であった。しかしながら、何よりもこの普遍的歴史は第二の意味のそれである。それはいわゆる人間の歴史、世界史だ。

ところで、なぜこのような普遍的歴史を行うことが無邪気とされるのか。それが回顧的なものであるからだ。資本主義の光に照らしてすべての歴史を理解することになるからだ。それは、ただ単に過去を振り返ることではない。また、現代の価値観に基づく過去の評価、つまり歴史のアナクロニズム、でもない。すべての「社会形成体」（前資本主義機械）を資本主義の反対として捉えることだ。この場合、資本主義は「すべての社会形成体の陰画」である<sup>81</sup>。「流れの一般化された脱コード化」である。前資本主義社会（領土機械、専制君主機械）はその反対、つまりコード化、超コード化である。未開社会も歴史の外にあるわけではない。資本主義社会の脱コード化と、その反対の前資本主義社会のコード化・超コード化<sup>82</sup>。資本主義社会の「階級」と、その反対の前資本主義社会の「身分」・「カースト」も同様だ<sup>83</sup>。

このように、普遍的歴史が回顧的なものであるとは、前資本主義社会を資本

---

80 *Ibid.*, pp. 183-187, 204, etc.

81 *Ibid.*, p. 180. 「すべての社会形成体」はここでは資本主義機械を含まない。

82 「資本主義が普遍的真理であるなら、それは、資本主義がすべての社会形成体の陰画であるという意味においてである。資本主義は、あの物、名付けられないものである。流れの一般化された脱コード化。脱コード化は、すべての社会形成体の秘密を反対推論によって [a contrario] 理解させるものだ。[すべての社会形成体の秘密とは、] 流れをコード化させること、また超コード化さえさせること — 何かがコード化を逃れるよりはむしろ — 」。 *Idem.* 強調著者ら。

83 *Idem.*

主義の反対として捉えることだ。これは、目的である資本主義から翻って前資本主義社会をその手段として捉えることと短絡されかねない。これでは進歩史観、目的論的歴史観、「神学」になってしまう。

普遍的歴史が神学に陥ることを避けるために、これには条件がつけられている。「普遍的歴史は単に回顧的なものであるだけではない。それは、偶発的なもの、特異なもの、アイロニー的なもの、そして、批判的なものである<sup>84</sup>」。まず普遍的歴史は偶発的なものだ。なぜ資本主義は、他の場所ではなくヨーロッパに、また別の時期にではなくあの時期に、誕生したのかという問いをたてることができる。

普遍的歴史は偶発性〔contingences〕の歴史であり、必然性の歴史ではない。諸切断・諸極限の歴史であり、連続性の歴史ではない。なぜなら、諸流れがコード化を逃れてゆくためには、また、この逃れてゆくことによってそれでもなお、資本主義的社会体として規定できる新しい機械を構成してゆくためには、大きな偶然、驚くべき遭遇 — 別の場所で、以前に起こり得たかもしれない、あるいは決して起こり得なかったかもしれない、大きな偶然、驚くべき遭遇 — が必要であったからだ<sup>85</sup>。

社会は欲望をコード化するが、欲望は完全にコード化されるがままにはならない。前資本主義社会でも「脱コード化された流れ」が生じる。しかしそれらが内的に資本主義に発展することはない。死同様、資本主義は外から到来する。それが「外から到来したのは、内から上昇するあまりだ<sup>86</sup>」。

資本主義が生産されるのは、「これらの流れの、一箇所での遭遇、時間を要する一つの場所での接続によってのみだ。したがって、資本主義とその切断とが規定されるのは単に、脱コード化された流れによってのみではない。流れの一般化された脱コード化によって、大規模な新しい脱領土化によって、脱領土

---

84 *Ibid.*, p. 164.

85 *Ibid.*, p. 163.

86 *Ibid.*, p. 180.

化された流れの接続によって、である。資本主義の普遍性をつくったのは接続の特異性である<sup>87</sup>」。ここで登場する接続は欲望する生産の第三の総合であった。普遍的なものである資本主義も、偶然性によって、また接続の特異性によって、誕生したにすぎない。いわゆる社会発展段階説のような装いにもかかわらず、必然性は帰結しない。

さらに普遍的歴史は、アイロニー的なもの、批判的なもの、自己批判的なものでもある。

普遍的歴史は、自らが、その偶然性の、その特異性の、そのアイロニーの、またその自己批判の、諸条件を手に入れることがないのであれば、この普遍的歴史は神学にすぎない。では、これらの諸条件、自己批判のこの点はいかなるものであるのか。[中略] 表象の劇場を欲望する生産の秩序の中にもどすこと。こうしたことすべてがスキゾ分析の任務である<sup>88</sup>。

資本主義が歴史あるいは社会の絶対的な終わりであるなら、普遍的歴史は批判的なもの、自己批判的なものということができない。資本主義はそのような絶対的な終わりではない。確かにそれは社会的生産の終わりであり、その相対的極限である。資本主義の外にさらに社会形成体は存在しない。社会主義は資本主義の外なる社会ではなく、資本主義に属する。資本主義に続く社会形成体は存在しないという意味で歴史あるいは社会の終わりである。しかしその絶対的な終わりではない。それは、スキゾという「絶対的極限」をもち、この極限への傾向をもつ（それを抑える反対の傾向も併せ持つ）<sup>89</sup>。資本主義はアイロニー的なもの、自己批判的なものだ。『アンチ・オイディプス』は精神分析にスキゾ分析を代えるが、第四章で詳述されるスキゾ分析はこのように、第三章の普遍的歴史の議論から導出されている。上の引用で中略にした箇所にはスキゾ分

87 *Ibid.*, pp. 265-266. 強調論者。

88 *Ibid.*, pp. 323-324.

89 *Ibid.*, p. 292.

析の他の任務が列挙されているが、これらの任務が資本主義を批判する。このように普遍的歴史は神学であることを免れている。

## 終わりに

『資本主義と分裂症』第二巻『千のプラトー』は1980年に刊行される。その第10プラトー「1730年 — 強度的なものへの生成，動物への生成，知覚しえぬものへの生成…」は，動物，女性など様々なものへの生成を扱う。スピノザを援用しつつ「《自然》の存立平面」を提示する箇所がある。

内在性あるいは一義性，の平面。この平面は類比に対立している。《一》は，多様なものすべてについて同一の意味で言われる。《存在》は，異なるものすべてについて同一の意味で言われる。我々がここで話しているのは，実体の統一性についてではない。諸変形 — これら諸変形は，生のこの同一の平面上で，相互に部分となっている — の無限性についてである<sup>90</sup>。

『千のプラトー』には，存立平面と「組織と展開の平面」という二つの平面がある。引用からも分かるように，存立平面は，内在性あるいは存在の一義性，の平面である。一方で，組織と展開の平面は，超越あるいは存在の類比，の平面である。存立平面から組織と展開の平面が派生する。内在から超越が，存在の一義性から存在の類比が，派生する<sup>91</sup>。また，引用から，存在の一義性の意味も『意味の論理学』のものとは変化がないことが分かる。

『アンチ・オイディプス』では，存在の一義性，存在の類比が使われなくなり，欲望の側の多義性ポリヴォシテに対するオイディプス側の一義性として一義性が使われることになった。しかし，存在の一義性の概念（また存在の類比も）自体は放

90 Deleuze, Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, p. 311.

91 『千のプラトー』における内在と超越」参照。以降『千のプラトー』の記述は同論稿参照。



棄されなかった。以上を本稿は示したが、『千のプラトー』はそれを裏付ける。

『千のプラトー』では存立平面から組織と展開の平面が生ずる。組織と展開の平面に属するのは「地層」である。地層は、無機物、有機物、人間からなる。また、「アジャンスマン」には領土性の側面と脱領土化の側面があるが、領土性の側面において地層に属する。本稿は『アンチ・オイディプス』の普遍的歴史には二つの意味があることを示した。一つには『千のプラトー』の存立平面に相当する意味だ。ただし『千のプラトー』では存立平面から地層も生ずる。『アンチ・オイディプス』では深く論じられることがなかった自然の歴史も考察される。一方で『アンチ・オイディプス』が扱うのは人間の歴史である。第一の意味の普遍的歴史が存立平面に相当するとはいっても、以上の点を勘案する必要がある。存立平面は人間の歴史のみならず自然の歴史（『千のプラトー』の「道徳の地質学」）をも生みだす。

『千のプラトー』では領土的アジャンスマンがいわゆる人間の歴史に相当する。領土的アジャンスマンの「表現」、つまり4つの「記号の体制」、は、1)「プレシニフィアンの体制」（領土機械に相当）、2)「シニフィアンの体制」（専制君主機械に相当）、3)「逆シニフィアンの体制」、4)「ポストシニフィアンの体制」（資本主義機械に相当）である。3)の逆シニフィアンの体制は「戦争機械」でもあるが、この体制に普遍的歴史の第一の意味を重ねることもできるであろう。実際、戦争機械は国家装置とともにアジャンスマンであるが、国家装置がそうであるよりも抽象機械に近い。抽象機械こそが存立平面をつくる。

このように、第二の意味の普遍的歴史は、『千のプラトー』の、プレシニフィアンの体制、シニフィアンの体制、ポストシニフィアンの体制、に相当する。ただし、記号の体制は表現であるので、表現とセットになっているそれぞれの「内容」も含める必要がある。

『アンチ・オイディプス』で普遍的歴史は資本主義から回顧的になされた。終わりの欲望する生産からだけでなく初めの欲望する生産からも導き出された。第三章の普遍的歴史は第二の意味であるが、第一の意味も重ね合わされていた。資本主義（社会の終わり）を起点としている点はドゥルーズ哲学の終末

論性を示す。これは『差異と反復』、『意味の論理学』を継承する。『差異と反復』では第三の反復は第一の反復・第二の反復から生ずる。『意味の論理学』では出来事は動的発生（深さと高さ）から生ずる。存在の一義性は存在の類比から生ずるが、存在の類比の終わりに生ずる<sup>92</sup>。より正確に言えば、存在の一義性は、あらかじめ存在するのではなく生産される。プラトンのアイデアが起源にあるのに対して、存在の一義性は終わりに据えられる。『アンチ・オイディプス』までは存在の一義性が存在の類比の側のある種の条件（終末論性）に依存しているかのように見える。第三の反復が第一・第二の反復の終わりに、出来事が動的発生の終わりに、据えられるように、第一の意味の普遍的歴史は、第二の意味の普遍的歴史の終わりに据えられる。しかしながら後者の普遍的歴史は前者の普遍的歴史なしには存在しえないだろう。循環のねじれがあるが、ドゥルーズ哲学は存在の一義性の哲学である。第二の意味の普遍的歴史の普遍性が社会一般であるのに対して、第一の意味のそれは一義性である。『差異と反復』で既に普遍性はそのような優れた意味でも使われていた<sup>93</sup>。

『千のプラトー』では存在の一義性の権利的先行性が明示的に示されることになる。歴史は「諸生成の共存〔存在の一義性〕を継起〔存在の類比〕に翻訳しているにすぎない<sup>94</sup>」。初めでも終わりでもなく「中間（環境）〔milieu〕」が強調される。ただし、存在の一義性の中には既に、存在の類比に繋がるものがあることも示される<sup>95</sup>。ドゥルーズからすればどこから始まろうが、結局「同じものに帰する」。

92 *Différence et répétition*, pp. 365-389. *Logique du sens*, 34e série. 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, 2016, pp. 523-536.

93 *Différence et répétition*, p. 57. 「一義性において、一義的な存在が、直接、個体化する諸差異について言われること。あるいは、普遍的なものが、いかなる媒介からも独立に、もっとも特異なものについて言われること」。

94 *Mille Plateaux*, p. 537. 吉澤, 「『千のプラトー』における「歴史」哲学」, 『津田塾大学紀要』第47号, 2015, pp. 217-239.

95 *Mille Plateaux*, pp. 640-641.