

『アンチ・オイディプス』の欲望

—— 社会と有機体 ——

吉 澤 保

はじめに

『アンチ・オイディプス』（1972年）はジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリとによる共同作業の最初の成果である。ここで提示される哲学の一次的な概念は、欲望、欲望する機械、欲望する生産である。欲望は、2つの仕方、つまり社会及び有機体の各々との関係で、定位される。本稿がまず試みるのは、社会との関係での欲望の定位を整理することだ。〈ホモ・ナトゥーラ〔Homo natura〕〉と〈ホモ・ヒストリア〔Homo historia〕〉については本著作で第一章から登場する。この著作の欲望を優れた意味で体现するスキゾは〈ホモ・ナトゥーラ〉であり、かつ〈ホモ・ヒストリア〉である。〈ホモ・ヒストリア〉が第三章の議論に対応するのに対して、〈ホモ・ナトゥーラ〉は第一章初めの短い記述から導き出されるにすぎないように見える。〈ホモ・ナトゥーラ〉は文字通り、自然の側に定位され、最初から有機体としての人間として捉えられていると解することもできる。しかし確実なのは、それが、社会の外にあるいは始めに、あるいはすべての社会に、あることだ。〈ホモ・ナトゥーラ〉の記述は、スキゾが社会の終わりにある〈ホモ・ヒストリア〉の第三章の詳細な記述に比べると短すぎる。第三章まで欲望は専ら社会との関係で捉えられている。第四章で欲望は社会だけではなく有機体との関係でも捉えられている¹。有機体との関係での欲望の把捉は第四章が試みる。本稿の「終わりに」でも述べる

ように、第四章の有機体（モルの集合）への拡張は『千のプラトー』の哲学として結実する。

『アンチ・オイディプス』は欲望を社会と有機体とのそれぞれの関係で捉える。社会との関係での、社会の終わりにあるものとしての欲望の把握のほうが充実している。〈ホモ・ヒストリア〉としての欲望は、普遍的歴史の、社会の、終わりにある。これは、ドゥルーズの哲学がこのような終末論性をもっていたことに由来する²。本稿が試みる第二の点は、先行するドゥルーズの主著と目される著作との関係において以上のことを示すことだ。『アンチ・オイディプス』の普遍的歴史は、『差異と反復』（1968年）の三つの反復を、『意味の論理学』（1969年）の動的発生を、継承するものだ。本稿が目指すのは、『アンチ・オイディプス』をドゥルーズの著作全体のなかで捉えることだ。つまり、それに後続する著作との関係だけではなく、先行する著作との関係において捉えることだ。

『差異と反復』、『意味の論理学』の構図を定式化すると次のとおりだ。存在の類比から、存在の一義性を経て、人格に至る³。人格も要は存在の類比である。存在の一義性のほうが権利的に存在の類比に先行する。最終的に人格に至る。一般的経験論によれば、タブラ・ラサから出発して経験を経て最終的に主体性は完成する。人格に至る。一般的経験論で前提にされる自己同一的な主体は、ドゥルーズの哲学では存在しない。そのため、両者の発生のプロセスは懸隔が甚だしいが、最終的に、私達が一般に想定する世界（神・世界・私の三位一体）が成立するという点で共通する。通常なら回帰できない地点まで経験を遡上しかつ下降することがドゥルーズのいう高次の経験論である。

『意味の論理学』から『アンチ・オイディプス』にかけて、構造から機械へという変化がなされたと言われる。またこの変化はガタリの寄与に帰せられる。構造から機械への変化は確かに重要であるが、ドゥルーズの哲学の構図自体に変化を見いだすべきではない。構造の概念化が変わったと解することも可能だ。『アンチ・オイディプス』において強調すべきはむしろ、存在の類比からの存在の一義性経由での人格化という発生に、社会、歴史を取り入れたことだ⁴。

この著作では、人格化は、社会を、特に資本主義社会を、条件とする。前資本主義社会（いわゆる未開社会や専制君主国家）では人格化はなされない。この命題は『差異と反復』、『意味の論理学』にはなかった。人格化のプロセスは無意識であり、既に精神障害にも結び付けられていたが、『アンチ・オイディプス』ではそれらは社会に結び付けられる。ライヒに続く精神分析の社会への拡張は、『アンチ・オイディプス』では単に、精神障害による社会の類型化にとどまらない。本稿が第三に試みるのは以上を示すことだ。

『アンチ・オイディプス』は欲望を、有機体との関係において、〈ホモ・ナトゥーラ〉よりも確固たる自然との関係において、捉える。これは第四章が試みる。まず、有機体の主題がここで登場することの意味を確認する。『差異と反復』、『意味の論理学』とは異なり、人格化に社会を関係づけたために、有機体の主題が不可欠になる。人間社会の歴史は、有機体としての人間そのものの歴史を主題として引き寄せる。次に、本著作では、自然と社会とについての一般に受け入れられる前提が問題にされている。野生児などでない限り、私達は各々社会的生に多くを負う。しかしながら、私達は、社会的生を生きる前に、生物としての人間である。社会的に決定される前に、生物学的に決定されている。私達はまず、固有な意味での生を、つまり有機体的生を、生きる。社会は自然に基礎づけられている。それに対してこの著作では、社会と有機体とはともに欲望から生じ、両者の関係はいわば並列される。つまり、自然と社会の序列は自明とされない。さらに、社会と有機体との関係は、続巻の『千のプラトー』（1980年）ではアジャンスマンと地層との関係として捉え直される。『アンチ・オイディプス』は社会と有機体との関係についてまだ踏み込んで記述していないが、『千のプラトー』はこの関係を明確にする。その際、単に有機体だけではなく無機物から出発しながら地層の概念化を行う。地層（有機体を含む）とアジャンスマン（社会）との懸案の関係が明らかになる。本稿が試みる第四の点は以上を示すことだ。

ダヴィッド・ラブジャードは『ドゥルーズ、常軌を逸する運動』においてドゥルーズの主要とされる著作を時系列でその関係にも配慮しながら記述する。

ラブジャードは『アンチ・オイディプス』を「スキゾすなわち自然」の提示として捉える。〈ホモ・ナトゥーラ〉が同時に〈ホモ・ヒストリア〉であることも、自然が歴史の裏面であることも、確かに了解されているが、スキゾ（欲望）の自然としての側面が強調されすぎているように見える。〈ホモ・ナトゥーラ〉、〈ホモ・ヒストリア〉、社会（普遍的歴史）、有機体などのコンテクスト上の意味を辿ることが十分なされているようには見えない。また、ラブジャードによれば、上述したように、『意味の論理学』から『アンチ・オイディプス』にかけて、構造から機械に変化した。また、二つの無意識（深層の分裂症と表面の倒錯）から唯一の無意識（無意識の一義性）に変わった⁵。第一の点については、『アンチ・オイディプス』の機械の拡張的な概念化を確認するとともに、機械という概念を相対化する。第二の点についても、別の解釈の可能性を提示することで相対化する。器官なき身体からの動的発生（『意味の論理学』）はむしろ『アンチ・オイディプス』において歴史化されている。

1. 〈ホモ・ナトゥーラ〉としてのスキゾ

通常、欲望は心的、内的なものとされ、生産は物的、外的なものとされる。そして内的な欲望は、外的な生産に備給される。『アンチ・オイディプス』は欲望のこの平行説をしりぞける。この著作は両者を一元化する。欲望は生産である。欲望しかない。これこそがこの著作で展開される哲学の一次的なものである⁶。また、それは、ドゥルーズの主著とされる『差異と反復』における個体化、強度を、同じく『意味の論理学』における出来事、意味、特異性を、継承する。

欲望は一般に、私達の意識的な表象からの類推によって心的な表象として捉えられる。『アンチ・オイディプス』は欲望を機械、生産とする⁷。機械、生産は、単なる通常の機械、生産ではなく、それらを大幅に拡張したものだ。また、欲望は一般に欠如、欲求と捉えられるが、この著作の欲望はそのようなものではない⁸。この著作の欲望は個体的身体（完全対象 [objet complet]）の

欲望ではない。器官なき身体を伴うが、それは完全対象としての身体ではない。器官なき身体は有機体に対立する。欲望は部分対象としてあるにすぎない⁹。欲望は、以下の3つの生産、3つの総合、3つの切断である。1) 生産、接続、採取、2) 登録、離接、離脱、3) 消費、連接、残余¹⁰。

欲望は単に欲望そのものとしてのみ存在することはできない。社会、社会的生産として存在する。社会は欲望である。両者は本性を同じくする。しかしながら体制は同じではない。欲望は社会体に直接に備給される（欲望は特定的人格、特定の物に備給されるのではない）。しかし欲望は、欲望に他ならない社会によって抑制される。これこそがスピノザの問題、ライヒの問題である¹¹。欲望は3つの総合が内在的に使用される限り単なる欲望である。3つの総合が超越的に使用される限り社会である¹²。欲望は分子的多様体〔multiplicité〕であるが、社会はモルの集合〔ensemble〕である¹³。

以上のような欲望を体現する者が、病人としてのスキゾから峻別される過程としてのスキゾである。スキゾはつまり欲望である。第一章は〈ホモ・ナトゥーラ〉を、散歩するスキゾ、自然の中のスキゾに見いだす。スキゾは単に戸外のスキゾであるだけでなく、歴史、社会の外のスキゾでもある。ビュヒナーの描くレンツの戸外の散歩は、よき司牧者の家と対比される。「散歩の場合のレンツは、彼のよき司牧者の家にもどる場合のレンツとは異なる。この家にいる時には、よき司牧者によって、レンツは、宗教の神との関係で、父・母との関係で、自分を社会的に位置づけることを強制される。その反対に、散歩では、レンツは、山々の中で雪に埋もれ他の神々とともに、あるいは全く神もなく、家庭もなく、父も母もなく、自然とともに、ある¹⁴」。

それはルソー流の自然への回帰であろうか。しかしスキゾは「自然人〔homme naturel〕」ではない。レンツ以外にも、ベケットの登場人物、アルトーがスキゾとして言及される。ルソーの自然状態論では、自然人は、社会、国家、政府などが設立される以前の状態、自然状態に属する人間を指すが、ここでいう〈ホモ・ナトゥーラ〉はそのような自然人ではない。自然状態論では、自然は社会に先行するものとして区別されるが、『アンチ・オイディプス』の

議論ではこのような区別は問題にならない。自然があるなら社会は既にある。

既にある社会の単なる外なのか。そうではない。通常、自然と人間、自然と社会の二元論的区別が前提されている。私達はこのような区別の存在を信じて疑わない。『アンチ・オイディプス』ではこの区別が導入されるのは人格化の果てにおいてだ。〈ホモ・ナトゥーラ〉は社会を捨てて無人島で生きる人間のことでない。人はどうあがいても社会の外に出ることができない。これがこの著作の提示する命題の一つでもある。スキゾは社会の絶対的な極限である¹⁵。

葉緑素機械すなわち光合成機械であること、少なくとも、このような機械の中に自らの身体を一つの部品として滑りこませること。レンツは、人間と自然との区別以前に、この区別が条件づけるすべての座標以前に、自らをおいた。彼は、自然を、自然としてではなく、生産の過程として生きる。もはや人間もなければ自然もない。あるのはただ、他方の中で一方を生産し、かつ、諸機械を相互に連結する〔coupler〕過程だけである。いたるところに〔存在するのは、〕生産的あるいは欲望する機械、分裂症的機械、類的生〔vie générique〕全体。つまり、自我と自我でないものは、外なるものと内なるものは、もはや何も意味しない¹⁶。

スキゾ＝〈ホモ・ナトゥーラ〉が「特定の〔spécifiquement〕、類的に、生きるものは、自然の特定の〔spécifique〕極点では全くない。それは生産の過程としての自然である¹⁷」。ここで対比されているのは、一方の自然の特定の極点と、他方の生産の過程としての自然とである。例えば、特に第四章の議論で登場する有機的機械、つまり有機体、生物は、前者に属する。生物であれば、そのまま生産の過程としての自然に与するわけではない。完全対象（個体的身体）ならぬ部分対象が、分子生物学の対象になるようなもの（蛋白質、神経系が具体的にあげられる）が、欲望に属する。通俗的ロマン主義によって称揚される自然、人間の手が介入していない未開拓の自然が、自然の特定の極点に墮したものにすぎないなら、〈ホモ・ナトゥーラ〉が生きているのはそのような自然ではない。

社会は欲望である。これは『アンチ・オイディプス』で繰り返される¹⁸。ところで自然、〈ホモ・ナトゥーラ〉はスキゾ、欲望である。〈ホモ・ナトゥーラ〉は社会を出る者ではない。むしろ〈ホモ・ナトゥーラ〉は社会の初めにある。言わば社会の強度＝ゼロである。「いかなる社会形成体にも共通」なものであり、社会の不可欠の条件である。「あれこれの社会体の形相あるいは性質（大地の身体、専制君主の身体、貨幣-資本の身体）は、生産力——この生産力が、いかなる社会形成体にも従属しない自然-人間〔homme-nature〕を、あるいはむしろ、いかなる社会形成体にも共通な自然-人間を、規定するものである限りにおいて（この自然-人間は、マルクス主義者によって「有用労働の必要条件」と呼ばれているものに他ならない）——の強度的な発展状態あるいは発展段階〔degré de développement〕に依存している¹⁹」。ここでいう〈ホモ・ナトゥーラ〉は、社会の始まりにある。

2. 〈ホモ・ナトゥーラ〉から〈ホモ・ヒストリア〉へ

欲望では自然と社会との区別はまだない。スキゾは同時に〈ホモ・ヒストリア〉でもある。数ある存在者の中で、スキゾが、社会の外の自然のスキゾが、〈ホモ・ナトゥーラ〉として選ばれる。しかしスキゾは〈ホモ・ヒストリア〉としても規定される。二人のスキゾ、ヘルダーリン（〈ホモ・ナトゥーラ〉）からニーチェ（〈ホモ・ヒストリア〉）への移行が言及される²⁰。第一章冒頭の短いテキストで〈ホモ・ナトゥーラ〉としてのスキゾは社会の外の自然との関係において捉えられたが、そこではスキゾは単に、生産の過程、つまり欲望する生産であることが示されただけにすぎないように見える。〈ホモ・ナトゥーラ〉であるとはまず、欲望する生産であることだ。『アンチ・オイディプス』でまず問題なのは欲望と社会との関係である。〈ホモ・ナトゥーラ〉は社会の初めにある。それに対して〈ホモ・ヒストリア〉は社会の終わりにある。また別の観点から言えば、〈ホモ・ナトゥーラ〉は欲望する生産を起点として社会的生産に向かうことにある。一方で〈ホモ・ヒストリア〉は社会的生産を起点とし

て欲望する生産に向かうことにある。「私達が語ることのできるのは、すべての社会的生産は、規定された諸条件における〔dans des conditions déterminées〕欲望する生産から生ずることである。まず〈ホモ・ナトゥーラ〉。しかし、私達が同様にかつより正確に付け加えなければならないことは、欲望する生産がまず社会的であること、またそれが自分自身の解放に向かうことになるのは最後においてでしかないこと、である（まず〈ホモ・ヒストリア〉）²¹」。

『アンチ・オイディプス』が最終的に試みるのは、欲望を社会と有機体の両方との関係において捉えることだ。第四章は二つの試みを統合して示す。「サイクル〔cycle〕の観点のみが定言的でかつ絶対的である。なぜなら、この観点は、再生産の主体としての生産に、つまり無意識の自動生産〔auto-production〕の過程〔processus〕に、到達するからである（〔無意識の自動生産の過程とはつまり、〕歴史と〈自然〉との、〈ホモ・ナトゥーラ〉と〈ホモ・ヒストリア〉との、統一〔unité〕）²²」。サイクル、無意識の自動生産は欲望のことだ。歴史（つまり社会）と〈自然〉との統一が〈ホモ・ヒストリア〉と〈ホモ・ナトゥーラ〉との統一に言い換えられている。〈ホモ・ヒストリア〉と〈ホモ・ナトゥーラ〉はまず、社会との関係において、それぞれ、社会の初めに、また社会の終わりに、あるものであった。有機体との関係において欲望は、社会と自然との統一において捉えられる。欲望は、勝義での社会と自然との統一である。

3. 社会の終わりの欲望

第四章のこの試みにもかかわらず、『アンチ・オイディプス』では欲望は主に、社会との関係において捉えられる。特に〈ホモ・ヒストリア〉としてのスキゾはその特異さで際立つ。普遍的歴史を提示する第三章がこれを行うが、その冒頭は謎めいた一文から始まる。「普遍的なもの〔universel〕〔分裂症のこと〕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・欲望する生産として、終わりに〔à la fin〕ある²³」。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、社会がある。この順序で

生産される。資本主義機械は、普遍的歴史の終わりに、社会の終わりに、ある。社会の相対的極限である。そして分裂症、つまり欲望、欲望する生産も、歴史の終わりにある。器官なき身体は、欲望において生まれないもの、反生産として生産される。器官なき身体は、欲望する機械の傍らにある全体である。器官なき身体はそれ自身欲望であるが、欲望に伴う。欲望する生産同様、器官なき身体も社会の終わりにある。資本主義、欲望、器官なき身体はいずれも歴史、社会の終わりにある²⁴。

資本主義も分裂症も社会の終わりにある。『アンチ・オイディプス』と『千のプラトー』は『資本主義と分裂症』を構成する。この二巻本の通しの書名からも分かるように、二人のそもそものアイデアは、社会の側の資本主義と欲望の側の分裂症とを、両者の本性の同一性に至るまで突き合わせることにある。社会は欲望であり、両者の本性は同一である。しかし体制は異なる。この命題は何よりも資本主義に妥当する²⁵。資本主義も分裂症も、流れの脱コード化であるが、これは、領土機械、専制君主機械においてそれぞれ、流れのコード化、超コード化がなされるのに対立する。また同様に資本主義も分裂症も主観的本質（本性）をもつが、これは二つの前資本主義機械が客体的本質をもつのに対立する²⁶。資本主義は分裂症である。資本主義も分裂症も、歴史、社会の終わりにある。結果的に錯綜した構図をもつに至ったように見える『アンチ・オイディプス』の全体を正しく見て取るには、以上のような整理を避けるわけにはゆかない。

この著作のこのような終末論性はドゥルーズ哲学に由来する。『アンチ・オイディプス』の欲望は、ドゥルーズの主著とされる『差異と反復』の一次的概念である個体化あるいは強度を継承する。強度はただし三つの次元をもつ。三つの次元は三つの反復に対応する。1) 心的な拘束（ハビトゥス、第一の反復）は興奮の諸セリーのカップリングを行う。2) エロス（第二の反復）は、カップリングから生ずる内部共鳴を指示する。3) タナトス（第三の反復）は、強制運動を指示する。三つの反復は、現在、過去、未来というそれぞれ反復である反復、つまり時間の反復であったが、無意識の反復として捉え直される。

個体化は、理念からの現働化であり、強度がこの現働化を行う。強度の第三の次元、つまり第三の反復は、個体化である。第二の反復までは、存在の類比の、つまり表象の、論理に従う。第三の反復が、ドゥルーズによるニーチェの永遠回帰に相当するものであり、存在の一義性を構成する²⁷。ここで確認したいのは、無意識の三つの反復のうち、第一・第二の反復が存在の類比であり、最後の反復が存在の一義性であることだ。存在の一義性は無意識の反復において捉えられる。第一の反復でも第二の反復でもなく、第三の反復に見いだされる。それはいわば反復の最後にある。ところで、ドゥルーズ哲学を一次的に規定するものは、存在の一義性と存在の類比との対比であり、ドゥルーズの哲学は存在の一義性の哲学だ²⁸。

続くドゥルーズの主著とされる『意味の論理学』は出来事を提示する。ここでは物的なものとは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、意味である。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。出来事から始めて、個体とその環境世界、人格とその世界とが発生する。これが存在論的静的発生である。さらに命題の三つの次元（指示、表出、意義）が発生する。これが論理的静的発生である。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²⁹。動的発生は、分裂病の深さから、抑鬱の高さを経て、倒錯の表面に至る。そこでは精神分析のテーマが主題として取り上げられる³⁰。『アンチ・オイディプス』は、その変貌ぶりが目につくが、『意味の論理学』からの変奏であることに変わりはない。出来事は、深さ・高さに続く最後の（三番目の）表面に、ある。無意識の動的発生の終わりに、ある。そして出来事の形而上学的表面が、存在の一義性を構成する。

個体化は、強度の、また反復の、終わりにある。第一・第二の反復に続く第三の反復である。出来事は、無意識の動的発生の終わりにある。深さ・高さに続く表面である。存在の一義性は存在の類比の終わりにある。それが起源にあるなら、通俗的に理解されるプラトンのアイデアと重なる。『千のプラトーン』は、抽象機械（『千のプラトーン』の一次的な概念であり、存在の一義性を構成する）

がプラトンのアイデアではないと弁明するが、バディウの指摘をまつまでもなく、プラトニズムの嫌疑はドゥルーズ哲学に常に取り憑いているかのようだ。終末論性はドゥルーズの哲学を特徴づける。『アンチ・オイディプス』における欲望、器官なき身体の終末論性は、ドゥルーズ哲学に鑑みるに、決して新規なものではない。ドゥルーズ哲学の特徴に適ったものだ³¹。

4. 人格・意識なき歴史

社会機械は領土機械，専制君主機械，資本主義機械として展開する。ラブリヤードが正しくも指摘するように，普遍的歴史は無意識の歴史であり，社会機械は無意識の妄想である³²。個体化も出来事も，個体・人格以前の次元の無意識にあった。『アンチ・オイディプス』においても，人格は，資本主義機械においてようやく可能になる。歴史は通常，人格の集合からなる社会を想定するが，この著作の歴史も社会もそのようなものではない。欲望が備給される社会野から家庭が除外され，社会野から家庭への折り畳みが，また社会野から家庭への一対一化の適用が，なされ，最終的に人格が誕生する。問題は人格なき歴史，人格なき社会である。ドゥルーズ哲学の例に漏れず，『アンチ・オイディプス』の記述も大部分が，前人格的なもの，あるいは欲望からの人格化，にあてられる。社会，普遍的歴史とはいいいながらも，問題になっているのは，欲望の社会的備給，普遍的妄想，集合幻想である。『差異と反復』，『意味の論理学』では歴史の側面が強調されていないために，個人（人格）に帰属する無意識として記述されているかのように見えるが，けっしてそうではない。いずれも人格，意識はそもそも問題になっていない。歴史が提示されるとはいっても，スキゾが「一度に消費する」普遍的歴史（つまり「すべてが可能である」包含的離接に他ならない）が基になっている。『アンチ・オイディプス』はドゥルーズ哲学の歴史への応用であり，その歴史は，『差異と反復』の三つの反復，『意味の論理学』の動的発生から遠くないところにある。『千のプラトー』には「私達は歴史を行っているのではない」という言明もある³³。彼らの歴史

に一般的な意味での歴史を期待すると間違えることになる。それを支えるのは彼らの哲学である。それは彼らの哲学そのものだ³⁴。

5. 欲望と社会

欲望する生産と社会的生産とは、生産という点で本性を同じくする。しかし、一方の欲望と他方の社会ゆえに、体制は異なる。以上は『アンチ・オイディプス』で繰り返される³⁵。しかし、上述したように、これが妥当するのは欲望と資本主義とに関してだ。この著作によれば、正しくは本性と体制は「いわば潜在的なもの」であり、それらが現働化されるのは反比例の関係においてしかない。領土機械と専制君主機械では、体制が最も近くなり、本性の同一性は逆に最小限となる。それに対して、資本主義機械では本性の同一性が最大限に現れ、体制は最高度に異なる³⁶。資本主義において本性が実際同一的に現れるのは、以下の三点においてである。1) 脱コード化されかつ脱領土化された流れ、2) 生産の主観的本質、3) 社会の極限。このように潜在的にも現働的にも同一的であるにもかかわらず、体制は実際に異なる。「この本性の同一性は、未開状態にしろ、野蛮状態にしろ、それらが私達にその観念さえ与えることができなかった抑制装置を、組み立てている。というのは、大きな対象体〔未開、野蛮のこと〕が崩壊したことにより、資本主義の脱コード化され脱領土化された流れが、取り戻されるあるいは回復されるのではなく、コードなき公理系の中に直ちに捕捉されることになるからである³⁷」。一方で、領土機械、専制君主機械では反対である。本性は実際異なるものであるかのように現れるが、それは以下による：「〔1〕客体的社会体と、欲望する生産の主観的充実身体とが異なることによって。〔2〕社会的生産に特徴的な〔qualifié〕コード化および超コード化と、欲望する生産の脱コード化あるいは脱領土化の連鎖とが異なることによって。また〔3〕未開の諸禁止事項、野蛮の法、また反生産の諸権利、において表象されるすべての抑制装置によって」。そして、二つの機械では体制は実際同一であるかのように現れる。「欲望する機械の諸部品は、社会機械

の歯車装置そのものの中で機能し、欲望の流れは、諸コードによって出入することになる³⁸」。つまり、欲望はいわば社会に紛れ込んでいる。

6. 社会からの人格化

『意味の論理学』が示す静的発生には存在論的静的発生があった。以上を主題とする第16セリーによれば、意味が生産される超越論的領野から、第一段階で個体と環境世界とが、第二段階で人格と世界とが、発生する。このように、出来事＝意味から人格への発生について、『意味の論理学』は既にフッサール、ライプニッツの議論を援用しながら詳述を試みるが、その議論は抽象度の高い哲学的なものであり、いまだ社会、社会体の議論ではない。『アンチ・オイディプス』が試みるのも、出来事を継承するものである欲望からのオイディプス化であり、オイディプス化とは要は人格化に他ならない。『意味の論理学』における出来事から人格への発生は、『アンチ・オイディプス』において、欲望から人格への発生に変わった。この発生の出発地点と最終地点とについてほとんど変更はないように見える。新しいのは、欲望から人格に至る行程における社会の介入、特に三つの段階的社会の介入である。第三章は、『意味の論理学』の静的発生の議論にも多くを負うが、マルクス主義的史的唯物論をも理論的射程に含めた歴史的・社会的パースペクティブをもつ。歴史・社会という主題に本格的に取り組むことになる。その理論的掛け金の豊穡さを反映するように、第三章の記述も豊穡だ。ガタリとの協働は、ドゥルーズに、構造から機械へ、存在論から政治への転換をもたらしたと言われるが、社会・歴史の理論的主題化もその一つに加えなければならない。もちろんこれは、『ニーチェと哲学』（1962年）などで分かるように、ドゥルーズがそれ以前に社会・歴史を論じていないということではない。欲望から人格への発生において段階的社会が介入したために、内在からの超越化がより具体化、より詳述化されることになった。『アンチ・オイディプス』では、〈ホモ・ヒストリア〉、つまり歴史との関係における欲望の把握が集中的に行われ、後で見るように、〈ホモ・ナ

トゥーラ〉、より正確には自然との関係での欲望の把握は、十分展開されることなく終わった。これは『千のプラトー』の理論的課題を構成する。歴史の記述の練り直しとともに、自然の記述の充実化が行われる。歴史は領土的アジャンスマンとして、自然は地層として概念化され、両者の関係が整理されることになる。社会と自然は組織を、組織と展開の平面を、構成する。超越、超越化における理論的整備がなされる。

7. 有機体との関係での欲望

第三章まで、欲望する機械は、専ら社会的機械との関係で捉えられていた。社会的機械は、規定された諸条件における欲望する機械である。第四章は有機的機械、技術的機械もまた欲望に帰する。社会的機械を含むこれらの「諸機械は、規定された諸条件における、同じ「欲望する」機械である³⁹」。結局すべては欲望であるという欲望一元論はここでも変わらない。欲望との関係で、特に社会的機械と有機的機械とが並列されている点は重要だ。通常なら人は、社会を生きる前に、生物としての人間であると前提されている。歴史が例証する野生児の存在をまつまでもなく、生物としての人間が社会に属さないのは考えられる。社会を生きる人間が生物でないのは考えられない。常識的には有機的生は権利的に社会的生に先行する。文化的生は自然的生に支えられる。『アンチ・オイディプス』が両者を並列させる意味は軽々に解するべきではない。「人間の歴史を生物学化することが問題でもなければ、自然の歴史を人類学化することが問題でもない。問題であるのは、社会機械と有機的機械とが、欲望する機械に共通に参加していることを示すことである⁴⁰」。

欲望は社会だけではなく有機体との関係でも捉えられている。ただし、社会が欲望そのものではないように、有機体も欲望そのものではない。「規定された諸条件における」欲望にすぎない。「規定された諸条件という表現によって、私達は、これらの同じ機械が入るところの統計学的な形相 —— 安定した形相としての —— と理解している。安定した形相は、統一化し、構造化し、かつ

重い大集合によって振る舞う⁴¹」。安定した形相は群集性〔grégarité〕の形相である。社会的機械の場合で言えば、社会体の形相あるいは性質、つまり大地の身体、専制君主の身体、貨幣-資本の身体である⁴²。欲望、言い換えれば分子的多様体は、社会体の形相を経由することで、社会的機械、つまりモルの集合、に移行する⁴³。この移行は、存立〔consistance〕のあるいは構造化の平面、選別〔sélection〕の線に従って行われる。この移行は、真のくじ引き、転轍機、マルコフの連鎖などとも形容される⁴⁴。分子からモルへの移行がまずあり、その後選別が行われる、というわけではない。この移行自体が選別によって行われる。科学的に信じられている生物進化ならば、モルの次元にある個体すべてを対象に選別（淘汰）が行われるであろうが、『アンチ・オイディプス』の選別はそのようなものではない⁴⁵。この移行はさらに、欲望の、社会への備給、しかも直接的な備給である。「分子的な欲望する諸機械は、それ自身において、モル的な大きな機械の備給である」。欲望は人格あるいは物を対象とするのではない⁴⁶。社会においてこの移行が社会体を経由するように、生物においてこの移行は生物種を経由する。つまり、有機体は、欲望そのものではないが、生物種という形相における欲望である⁴⁷。

8. 二つの機械

有機体との関係での欲望について『アンチ・オイディプス』はどのような論理でそれを導出しているのか。第四章では、欲望は分子的多様性に、社会はモルの集合に、捉え直された。分子・原子・原子核・素粒子など微視的粒子は分子的多様性である。微視的粒子を構成要素とする巨視的物体はモルの集合である。分子的多様性はミクロ物理学・量子力学に、モルの集合は古典物理学・古典力学に、対応する。サミュエル・バトラーを援用しながら、二つの機械が提示される。一つは、機械論における機械である。機械は、「自らの構造の予め定められているつながり〔liaison〕と、自らの部品の定立の秩序とに応じて、機能する」。しかしながら、「機械は、自分で自分自身を配置することはしない

し、同様に、自分自身を形成することも、あるいは自分自身を生産することも、しない」。「機械は、有機体の作動〔機能〕〔fonctionnement〕を説明する能力をもつが、その形成〔formation〕を説明する能力を根本的にもたない」。このように機械論によれば、機械は自らの構造を、自らの構造論的統一をもつ。「構造論的統一において捉えられた機械」が、モルの集合に相当する機械である。一方で、欲望する機械は、単に機械論における機械（本来的な意味での機械）であるだけではない。さらに、形成的機械であり、また、クロノジェニックな〔chronogène〕機械でもある。こちらは分子的多様性である⁴⁸。

1) 形成的機械では、「その故障そのものが機能的であり、その作動は形成から識別されない」。機械論的な機械（技術的機械）は、故障している限りにおいて機能していない。故障を自ら修復することもできない。自らを形成することができない。この意味で形成的機械ではない。形成は機能に含まれていない。一方で、形成的機械の場合、故障が機能に含まれている。つまり、故障は修復され、つまり形成される。形成は機能と一体をなしている。分子的機械は形成的機械である。

2) クロノジェニックな機械は文字通り、時間に依存する機械である。ポール・ブローカによれば、言語などの機能は脳の特定の部位に局在される。この局在論者の考えに対して、モナコウのようにそれに反対する者もいる。反局在論者の立場である。モナコウの説は「クロノジェニックな局在〔localisation〕」という表現にあらわれている。『アンチ・オイディプス』ではモナコウはモルグとともに言及される⁴⁹。ある機能は、脳の特定の部位に空間的に局在しているのではなく、脳全体に関わる。別の言い方をすれば、機能は時間において示される。クロノジェニックな機械として神経系があげられている。分子生物学の対象になる分子的機械は、クロノジェニックな機械である⁵⁰。

9. 二つの生物

以上の二つの機械は、二つの生物にも対応している。一つは、生氣論におけ

る生物である。生氣論は、「生物の、個体的かつ特定の〔spécifique〕統一を援用する⁵¹」。機械論の機械（モルの機械）は、生命の固有性、つまり個体的かつ特定の統一をもたないのに対して、生氣論における生物はこの統一をもつ。生氣論によれば、すべての機械論の機械（通常の機械）は、「有機的存続〔persistence〕に自らを従属させ、かつ、〔有機的存続の〕自律な形成を外部に延長する限りにおいて、生物の個体的かつ特定の統一を前提とする」。生氣論によれば、機械は、有機体でない以上、それ自体で、有機的存続を、また生物の個体的かつ特定の統一を、もつわけではない。この統一を前提とするにすぎない。つまり、生物を前提とするにすぎない。機械は、自らを形成できない以上、生物たる人間が形成し修理するものである。また有機体の機能の延長である。「特定のかつ人格的でさえある統一において捉えられた生物」は、モルの集合であり、分子的多様性ではない。生物と機械とが区別されるモルの集合は、私達の常識に沿ったものだ。

それに対して、もう一つの生物は生物の特異性である。分子的多様性では「分子的現象と生物の特異性との間に、すなわち、あらゆる機械の中に散乱させられている小機械と、あらゆる有機体の中に分散している小形成体との間に、相互浸透、直接のコミュニケーション、が存在する。これは、ミクロ物理学と生物学とが区別されない領域である。この領域において、生物の中に機械が存在するのと同じだけ、機械の中に生物が存在することが起こる⁵²」。分子的多様性に属するのは、ミクロ物理学の対象だけではなく、分子生物学の対象もそうである。機械にモルと分子の二つの様相があったように、生物にもモルと分子の二つの様相がある。分子的多様性ではミクロな機械とミクロな生物とが区別されない。ミクロな機械は同時にミクロな生物であり、またその逆もそうだ。

直前の引用箇所は以下のように続く。「ここには、本来的な意味での〔à proprement parler〕機械は存在しないように思われるのに（構造論的統一も、予め形成された機械論的つながり〔liaison mécanique〕も、存在しないように思われるのに）、何故、この領域〔ミクロ物理学とミクロ生物学とが区別されない領域〕において機械について語るのか⁵³」。機械は通常の意味では、分子

的多様体を表現するのに相応しいものではない。それにもかかわらず、分子的多様体を、機械、欲望する機械と名付ける根拠は何かという問いが投げかけられている。ここでレイモン・リュイエからの引用がなされるが、これは単に、ドゥルーズが高く評価するリュイエの用語法に従ってるだけのように見える。十分な根拠を示しているようには見えない。後に、欲望する機械という表現を使わなくなること（その一方で抽象機械を使うようになる）、またドゥルーズが自らの哲学を形容する術語として生、生氣論を使うようになること、も考え合わせるなら、機械という術語自体の評価に慎重である必要があることがわかる⁵⁴。

10. 蛋白質，二つのコード

有機体との関係で捉えられた欲望は量子力学・分子生物学の対象である。「人間の深層には〈それ〔Ça〕〉が存在する。つまり分裂症細胞，分裂分子，それら〔分裂分子〕の連鎖，およびそれらの隠語。ここには分裂症の全生物学がある。分子生物学はそれ自身，分裂症的である（ミクロ物理学と同様に）。しかし逆に，分裂症は，分裂症理論は，生物学的であり，生物文化的である⁵⁵」。欲望があるのは殊に蛋白質においてである。「蛋白質は，生産されるものであると同時に，生産の単位〔統一〕である。蛋白質は，サイクルとしての無意識を，あるいは無意識の自動生産を，構成している。蛋白質はすなわち，アジャンスマン〔agencement〕—— 欲望する諸機械と欲望の諸総合とからなる —— の中の究極の〔ultime〕分子的要素である⁵⁶」。

欲望があるのは遺伝子コードにおいてではない。「事実，真に分子的な無意識は，再生産の単位としての遺伝子に留まることはできない。再生産の単位はやはり表現的なものであり，モル的な形成体に帰着する。分子的生物学が私達に教えていることは，再生産されるものはDNA だけであり，蛋白質ではないということだ⁵⁷」。社会機械に社会のコードがあるように，有機的機械に遺伝子コードがある。社会と有機体とはコードの観点からも近づけられている。二

つのコードは、欲望そのもののコードから移行したものである。モルの集合における二つのコードは、同じコードに、つまり分子的多様体におけるコードに由来する。

欲望のコードはシニフィアンの連鎖である。しかしラカンのシニフィアンの連鎖とは異なる。シニフィアンの連鎖は記号からなるが、記号自体はシニフィアンではない。相互に異質なものである。「音素、形態素などを（合成することなく）混ぜ合わせる連鎖の中に、突如として、パパのひげ、ママのあげた腕、リボン、小さい女の子、お巡り、短靴が現われる⁵⁸」。シニフィアンの連鎖には3つの特徴がある。1）記号は任意の本性のものである。2）記号は記号を支える支持体に無関係である。3）記号の行う総合は間接的である⁵⁹。この3つの特徴は、欲望である蛋白質ももつ。分子生物学者ジャック・モノーが参照されている⁶⁰。シニフィアンの連鎖は二番目の総合である離接を形成するが、離接は内包的である⁶¹。分子の次元では「すべてが可能である〔tout est possible〕」。繰り返されるこの命題は文字通りに受け取る必要がある⁶²。この共通のシニフィアンの連鎖から、社会のコードも、遺伝子コードも移行する。この移行は選別による。社会のコードの離接は排他的になる。遺伝子コードの離接も同様だ。また、モルレベルになると、上述の3つの特徴も失われる。もはやすべてが可能というわけではない⁶³。強調すべきは社会と有機体とが横並びであることだ。モノーへの参照からも分かる通り、『アンチ・オイディプス』が試みるのは、自然から社会へという一般的な序列化に、社会と有機体との並列化を代えることだ。社会と有機体とはともに有機体という点で一致している。「ここでは、有機体——社会的なそれであれ、生きたそれであれ——が、一つの全体として、つまり一つの全体的対象として、あるいは一つの完全対象として、合成されている⁶⁴」。

終わりに

社会との関係で欲望はスキゾにある。ただしこのスキゾは病人としてのスキ

ゾではなく生産の過程である。このスキゾは〈ホモ・ナトゥーラ〉として、また〈ホモ・ヒストリア〉としてある。スキゾは社会の始めに、また終わりにある。自然と社会との統一である。有機体との関係で欲望は蛋白質にある。ただしこの蛋白質は、分子生物学の対象としての分子的蛋白質であり、量子力学の対象と連続的である。モル的な有機体ではない。

『差異と反復』、『意味の論理学』は、存在の一義性からの人格化に社会を介入させていなかった。『アンチ・オイディプス』は、この人格化の不可欠の条件として資本主義社会を介入させる。欲望はまず、社会体に直接備給される。ここに人格は介入していない。人格のみならず、個体的身体（全体対象、完全対象）はここで介入していない。個体的身体は器官なき身体ではない。個体的身体、人格は最後に派生するにすぎない。通常、生物としての個体的身体、人格がまず前提にされるが、『アンチ・オイディプス』はこれらは最後に派生するにすぎない。欲望する機械、社会体（充実身体としての）、社会的機械、家庭、人格という順序で発生する。人格に至るまでに生物としての個体的身体は登場していない。このように社会経由で人格が発生するとなると、生物としての人間がここでいかに関わるかが問題になる。以上より、第四章が、第三章までの社会の主題に生物の主題を付け加えながら、分子（欲望する機械）からモル（社会的機械、有機的機械、技術的機械）へというより包括的な主題に取り組まざるを得ないことが了解できる。

この主題は『千のプラトー』の主要な主題の一つとなる。『アンチ・オイディプス』では、欲望から社会が、人格が派生した。あるいは、社会の終わりにある欲望から、社会が、人格が派生した。また、欲望から有機体が派生した。欲望は分子的多様体である。つまり存在の一義性に相当する。社会、有機体、人格はモル的集合である。つまり、存在の類比に相当する。『差異と反復』、『意味の論理学』の終末論性が継承された。欲望は社会の終わりにある。存在の類比、存在の一義性、存在の類比という順序での移行が記述された。その一方で、欲望は、社会の終わりから、その始まりにも定位されるようになる。より正確には、社会の傍らに定位されるようになる。欲望は、有機体の始まりに、

正確には、その傍らに定位される。既にこの構図自体は『差異と反復』から存在したが、欲望からの人格化に社会を介入させたことで、この構図が際立つことになった。存在の一義性は権利的に存在の類比に先行する。後年のドゥルーズ哲学はこの構図が直截的に提示される。『千のプラトー』では抽象機械から地層・アジャンスマンが派生する。『褻』（1988年）では出来事から身体・魂が派生する。『哲学とは何か』（1991年）ではカオスから存立平面（哲学）、準拠平面（科学）、合成平面（芸術）が派生する。存在の一義性から存在の類比へ、内在から超越へという構図が際立つ。

『アンチ・オイディプス』から『千のプラトー』へ大きな構図に変化はない。一見するに、『アンチ・オイディプス』の社会と有機体との並列化が放棄されたかのように見える。『千のプラトー』では、存立平面（器官なき身体、大地）、地層、アジャンスマンというこの順序での進化的序列が提示されているように見える。地層からアジャンスマンへという図式は私達の経験によりよく合致する。しかし、自然と社会との通俗的二元論への回帰がなされているわけではない。進化論は繰り返し退けられている。随伴する存在の一義性（抽象機械）からのすべての並列的流出はこの著作でも堅持される。社会と有機体、社会のコードと遺伝子コード、蛋白質と遺伝子コード、モルと分子などの詳細の定位は変更される。

- 1 正しく言えば次の通りだ。欲望する機械（欲望）は、第三章までは社会的機械（社会）に専ら関係づけられる。第四章では、さらに有機的機械（有機体）、技術的機械（一般的にいう機械）にも関係づけられる。
- 2 終末論という語は『アンチ・オイディプス』の以下の用法に従う。「なぜなら、極限は、[A] 原基の役割を果す始めの出来事として、始めに、あるいは、[B] 人物の媒介を、また、[これらの人物の] 関係の基礎を、保証する構造論的機能として、中間に、あるいは、[C] 終末論的な規定として、終わりに、存在しうるからである」。Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1972/73, p. 210. 強調論者。引用文中の [] は引用者による補足、説明である。他に以下も参照：Ibid., p. 45.
- 3 この点は本稿の「3. 社会の終わりの欲望」で取り上げ直す。
- 4 『差異と反復』、『意味の論理学』では、存在の類比から始まり存在の一義性が発生し最終的に人格に至る。この発生に歴史、社会が介入しているように見えない。それ

に対して『アンチ・オイディプス』では人格化という発生に歴史、社会が介入している。

- 5 David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Minuit, 2014, pp. 138-141, 147-148. なお, 〈 〉は原文の語が大文字で始まることを示す。
- 6 *L'Anti-Œdipe*, pp. 38-39.
- 7 *Ibid.*, pp. 356-358.
- 8 *Ibid.*, pp. 34-38. 「実在的なものは, この欲望から生ずる。実在的なものは, この欲望—— 無意識の自動生産の働きとしての —— の受動的総合の結果である。欲望は何ものをも欠如していない。欲望自身の対象をも欠如していない」。 *Ibid.*, p. 36.
- 9 *Ibid.*, pp. 54-55. 413.
- 10 *Ibid.*, pp. 9-52.
- 11 *Ibid.*, pp. 39-42, 345-346.
- 12 *Ibid.*, pp. 133-135.
- 13 *Ibid.*, pp. 345-346, 413-414.
- 14 *Ibid.*, pp. 9-10.
- 15 *Ibid.*, p. 292.
- 16 *Ibid.*, p. 10.
- 17 *Ibid.*, p. 11.
- 18 *Ibid.*, pp. 38, 42, 346, 415.
- 19 *Ibid.*, p. 415.
- 20 *Ibid.*, p. 30.
- 21 *Ibid.*, p. 42.
- 22 *Ibid.*, pp. 331-332.
- 23 *L'Anti-Œdipe*, p. 167. 社会の終わりにある普遍的歴史の詳細は以下の論稿参照。吉澤, 「『アンチ・オイディプス』の二つの普遍的歴史」, 『桜文論叢』第107巻, 2023年, pp. 1-26. 世界史の意味での普遍的歴史は pp. 19-24. この節(「3. 社会の終わりの欲望」)では『差異と反復』, 『意味の論理学』との関連が述べられるが, 以下の論稿で提示した議論をふまえている。「『アンチ・オイディプス』の二つの普遍的歴史」, 特に pp. 25-26. 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年, pp. 527-528. 吉澤, 「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. 443-448.
- 24 *L'Anti-Œdipe*, pp. 14, 42-43.
- 25 *Ibid.*, pp. 407-408.
- 26 *Ibid.*, pp. 364-365.
- 27 「以上のすべてのアスペクトの下, 永遠回帰は, 存在の一義性である。この一義性の実効的な実在化〔*réalisation effective*〕である。永遠回帰において, 一義的存在は, たんに考えられるだけではないし, 肯定されるだけでさえない。さらに, 実効的に実在化されている。《存在》は, ただ一つの同じ意味において言われる。ただし, こ

の意味は、永遠回帰 —— 存在がそれについて言われるところのものの、回帰あるいは反復、としての —— という意味である」。 *Différence et répétition*, PUF, 1968, pp. 60-61. 強調論者。「永遠回帰は、第三の反復にとってのみ、第三の反復の中でのみ、存在する。[中略] 永遠回帰を否定するものについては、何も還帰せず、欠如も、等しいものも、還帰しない。ただ過剰なものだけが還帰する。ただ第三の反復のみが還帰する。まさにツァラトゥストラ自身の、類似と同一性とを犠牲にしてである。ツァラトゥストラは、類似と同一性を失わなければならない。また、《自我》の類似と《私》の同一性とは滅びなければならない。ツァラトゥストラは死ななければならない。〈英雄 - ツァラトゥストラ〉は、等しくなっていたが、彼は、等しくないものに等しくなっていた —— いまや英雄のうわべの同一性を失うのもかまわずに —— 。なぜなら、「ひと」は、永遠に反復するが、いまや、非人格的な個性・前個体的な特異性の世界を指示するからだ」。 *Différence et répétition*, pp. 381-382. 強調論者。以下の論稿参照。「ドゥルーズの賭け — 『差異と反復』を中心に — 」, pp. 527-528. 「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」, p. 444.

- 28 「ムネモシュネ [時間の第二の総合, 第二の反復のこと] は、現在に還元されえず、表象よりも高次のものであるが、それにもかかわらず、それがやることはといえば、現在の表象を、循環的にあるいは無限的に、することだけである（ライブニッツあるいはヘーゲルにおいてさえ、表象を無限へと展開する根拠となるのは、またもやムネモシュネである）。おのれがその根拠となる当のものに対して相関的であること、おのれがその根拠となる当のものの諸特徴を借用していること、そして、それらの特徴によって立証されること、これが根拠の弱点である。この意味でさえも、根拠は円環をつくっている。根拠は、思考に時間を導入するというよりは、むしろ魂に運動を導入している。根拠は、言わば「折れ曲って」おり、かつ、私達をある彼岸へとせき立てざるをえない。それと同様に、時間の第二の総合 [第二の反復] は、時間の第三の総合 [第三の反復] へと自らを越えている。この第三の総合は、そうした即自の錯覚を、表象 [存在の類比の別名] の相関項として、告発している。過去という即自と、想起における反復とは、一種の「効果」—— 光学的効果のような —— , あるいはむしろ記憶それ自身のエロスの効果、であろう」。 *Différence et répétition*, p. 119. 強調論者。以下参照。「ドゥルーズの賭け — 『差異と反復』を中心に — 」, pp. 528-530. 「『アンチ・オイディプス』の二つの普遍的歴史」, pp. 3-6.

- 29 「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」, p. 453.

- 30 Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, pp. 219-221, 282-284.

- 31 吉澤, 「『千のプラトー』における内在と超越」, 『桜文論叢』第103巻, 2021年, pp. 252-257. 「『アンチ・オイディプス』の二つの普遍的歴史」, pp. 25-26.

- 32 Deleuze, *les mouvements aberrants*, p. 147.

- 33 Deleuze, Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, 1980, p. 152. 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年, pp. 217-218.

- 34 「『千のプラトー』における「歴史」哲学」, pp. 228-229.

- 35 *L'Anti-Œdipe*, pp. 40-42, 66, 121-123, 140-141, 314-316, 345-346, 391, 405-408, 410, 460, 481.
- 36 *Ibid.*, p. 406.
- 37 *Ibid.*, p. 407.
- 38 *Ibid.*, p. 406.
- 39 *Ibid.*, p. 346.
- 40 *Ibid.*, p. 348. 強調両著者による。
- 41 *Ibid.*, p. 346.
- 42 *Ibid.*, p. 415.
- 43 *Ibid.*, pp. 413-414.
- 44 *Ibid.*, pp. 347-348.
- 45 *Ibid.*, p. 414.
- 46 *Ibid.*, pp. 345-346, 351-352.
- 47 *Ibid.*, p. 413.
- 48 *Ibid.*, pp. 341-345.
- 49 *Ibid.*, p. 50.
- 50 *Ibid.*, pp. 341-345.
- 51 *Ibid.*, p. 341. 強調は著者らによる。
- 52 *Ibid.*, p. 344.
- 53 *Idem.*
- 54 Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, 1977; éd. augmentée, 1996, pp. 121-123. 「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」, p. 457. *Mille plateaux*, p. 512.
- 55 *L'Anti-Œdipe*, p. 348.
- 56 *Ibid.*, p. 349.
- 57 *Idem.*
- 58 *Ibid.*, p. 49.
- 59 *Ibid.*, p. 48.
- 60 *Ibid.*, p. 346.
- 61 「『アンチ・オイディプス』の二つの普遍的歴史」, pp. 11-15. *L'Anti-Œdipe*, pp. 371-372.
- 62 *Ibid.*, pp. 37, 66, 361, 372, 396, 458.
- 63 *Ibid.*, p. 373.
- 64 *Ibid.*, p. 413.