

# 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 ——

吉 澤 保

## はじめに

イギリスの哲学者アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド（1861-1947）とフランスの哲学者ジル・ドゥルーズ（1925-1995）は、平等という政治的理想を掲げる点で一致している。しかしながら、両者の政治的理想の内実は決して同じものではない。本稿が試みるのは、ローランド・フェイバーの論稿を手引きとしてこの点を考察することである。しかし両者の政治思想だけが問題なのではない。フェイバーの議論を引き継ぎながら、両者における存在論と政治学との関係を考察する。

フェイバーは、フランスの哲学者アラン・バディウ（1937-）も射程に入れながら、ホワイトヘッドとドゥルーズに照準を絞り、両者における「存在／政治学〔*onto/politics*〕」、および奴隷制の問題を考察しようとしている。「存在／政治学」は、「存在論的行動と政治学的行動と間のインター／フェイス〔*inter/face*〕」、あるいは、「〔(存在論的活動として) 何が存在するのか〕および〔(人間のポリスに関して) どのように我々は行動することができるのか〕という二つの問いの間の相互決定性の場所」とされている。フェイバーによれば、ホワイトヘッドとドゥルーズにおいて、存在論と政治学は、一方から他方が導出されることはないし、一方が他方の原因となることはない。逆に、両者の「相互／連結」が否定されることもない。両者は相互に「共鳴」し合っている。共

鳴とは、ホワイトヘッドが定義する「整合性」の関係にあることである。「相互に前提しあっていて、孤立すると、両者はともに無意味になる<sup>1</sup>」。両者は「相互的内在」の関係にあるという。

また、フェイバーによれば、一方の、ホワイトヘッド、ドゥルーズと、他方の、バディウは、「平等の政治学の愛好者」という点で共通するが、同時にこの愛好の中身に関して敵対者でもある<sup>2</sup>。ドゥルーズは種々の差別主義に反対する現代的潮流に大きな影響を与えた者として、ホワイトヘッドはこのような潮流の驚嘆すべき先駆者として、そしてバディウは両者の敵対者として、提示されている<sup>3</sup>。つまり、「存在/政治学」という観点から考察がなされるフェイバーの論稿では、ホワイトヘッド哲学は、ドゥルーズ哲学に限りなく近づけられ、バディウ哲学は両者に対立させられている。論者は、存在論と政治学との関係を問うフェイバーの問題設定を高く評価する。しかしながら、バディウについてのフェイバーの考察はともかくとして、ホワイトヘッドとドゥルーズの各々の考察については賛成できない。

ここで言う政治学は、フェイバーの使う politics の訳語である。論者の考えをより正確に表現するなら、存在論と政治学よりも、存在論と実践論、あるいは理論哲学と実践哲学、のほうが相応しいかもしれない<sup>4</sup>。政治学は、社会科学の個別的学問としての、政治的事象を対象とする記述的学問といういわゆる政治学を意味するものではない。当然 politics の語源的含意、つまりポリスに関わるが、ここでの権力は国家のそれだけに限定されない。そもそも権力関係は、国家的あるいは政治的と通常称されるものに限らない。政治学は、政治的と通常形容される実践だけではなく、広義の実践に関わる。単に実際に行われる実践だけではなく、行われるべき実践にも関わる。政治学は、当為、規範、あるいは倫理でもある。人間一般の倫理と、特殊ネーションの政治学とを区別する立場もありうるが、ここではそれは後景に退いている。政治学は、ナショナリズムのみならず、ヒューマニズム、エコロジーなど様々な可能性をも含意しつつ、特にそのいずれにも限定されているわけではない。この種の使い方をする場合、ポリティクスのように片仮名標記が普通であろうが、onto/politics

というように「存在論」とともに使われているのでそれに合わせた。要するに、本稿で問題にするのは、「ある」と「行う」の関係である。殊にドゥルーズにおける両者の特異な関係が本稿の主題となる。なお、ホワイトヘッドは自らの哲学を、形而上学、殊に思弁哲学と呼ぶが、この思弁哲学をその存在論として議論を進める<sup>5</sup>。この形而上学における「生成」に対比された「存在」については後で触れる。

フェイバーの論稿を導きの糸として、Iの1で、『観念の冒険』（1933年）第一部で記述される、奴隷制から自由への歴史的移行を、Iの2で、同書第一部の、力から説得への歴史的移行を、考察する。フェイバーから独立に、Iの3で、同書第一部・第四部の読解に基づき、ホワイトヘッド哲学における歴史の目的が文明そして平安であることを明らかにする。続いてIIでドゥルーズに向かい、まずIIの4で、ドゥルーズについてのフェイバーの論稿を取り上げ、IIの5で、ドゥルーズの主著『差異と反復』（1968年）、『哲学とは何か』（1991年）においてドゥルーズの存在論がそのまま政治学であることを、IIの6で、ドゥルーズが個体主義と人間主義を退けていることを、IIの7で、ドゥルーズが歴史から目的を排除していることを、示す。

## I. ホワイトヘッド — 人間の尊厳 —

### 1. 奴隷制から自由へ

ホワイトヘッドを考察するにあたり、本稿が取り上げるのは、『観念の冒険』である。優れた純粋数学者にして現代論理学の創始者の一人、相対性理論・量子力学への深い理解に基づき独自の自然哲学を講じていたホワイトヘッドは、アメリカで刊行した『科学と近代世界』（1925年）で大胆な思弁的形而上学者に変貌する。この著作こそ、ホワイトヘッド形而上学が展開される三部作の第一作であり、『過程と実在』（1929年）、『観念の冒険』がそれに続く。四部構成の『観念の冒険』の第一部「社会学的〔sociological〕」において、「人類に関する諸観念から由来したまたそういう諸観念に帰趨してゆく社会学的諸機能の中

で最も一般的な側面<sup>6</sup>」, 「人間の魂に関するプラトンの・キリスト教的教義が, ヨーロッパ諸民族の社会学上の発展に及ぼした影響<sup>7</sup>」が取り扱われている。

フェイバーが強調するように, 『観念の冒険』における政治理論の根本的な差異は一つには, 「奴隷制」と「自由」との間にある<sup>8</sup>。つまり, 奴隷制が古代政治理論の前提であったのに対して, 自由が近代政治理論の前提となる。ギリシャ文明とヘレニズム時代のローマ文明, つまり『観念の冒険』で言う古典文明において, 奴隷制は絶頂期を迎える。「古典文明の一千年間において, 文明的であるということは奴隷所有者であるということであった」。しかしその一方で, 古典文明期において, 奴隷制を批判するような道徳的な原理が形成される。その代表としてプラトンがあげられている。そのプラトンにしても, 「生まれにおいても, その信念においても, 貴族であったし, また, 奴隷を所有していたに違いない<sup>9</sup>」。近代に入り最終的に奴隷制が廃止されるに至ったが, ホワイトヘッドは, それに寄与した数々の思想的要因として, 懐疑的人道主義, カトリック, メソジスト, クエーカーをあげている(第二章第五節から第七節)。『観念の冒険』は, 単に直接的な要因だけではなく, その起源であるプラトンにまで遡る。

フェイバーは, 『観念の冒険』第一部でホワイトヘッドが記述している歴史を, 奴隷制と自由とに対応する二つの存在 / 政治学によって記述し直そうとしている。奴隷制から自由への変化が, これら二つの存在 / 政治学に関わるとしている<sup>10</sup>。まずこの点を見ておこう。

[1] 奴隷制に基づけられた社会の只中で, 新しさの衝動こそが, 時ならぬ [反時代的な] [untimely] 政治学的行動こそが, 自由の実践のための新しい空間 — 革命を現働化 [活性化] することによって, 奴隷制の「現前の存在 / 政治学」を蝕む, 自由の実践のための新しい空間 — を創造した。「高度な文明の必須要件としての社会的寛容についての最初の明確な弁護は, (中略) ペリクレスの演説に見いだされ (中略) 個々の成員の行動の自由を首尾よく保持する組織化された社会という考え方を表出してい

る」。[2] そして、時ならぬ存在論的動きが、思考の革命を創始したのは、「五十年後、同じ社会集団内で、プラトンが、自由の一切の要請が淵源しなければならぬより深い諸概念を導入した」時である — [この時、]「彼 [プラトン] の、〈宇宙〉における魂的諸要因 [psychic factors] についての一般的な概念は、魂的諸要因を、すべての自発性の源泉として、そして、究極的にはすべての生・運動の根拠として、強調した」（強調は [フェイバーによって] 加えられた）。[3] この真正の存在 / 政治学的動きの中で、自由が政治学的範疇に生成しただけではなく、政治学的なものの範疇が自由によって規定された。それ [自由] は、自発性を存在論の中に刻み込み、内なる人類を政治学的範疇として指示した。それ [自由] は、それゆえに、存在論それ自体をして、政治学的なものの「場所」に生成するべく、革命化させて、そして、公共の空間を自由の領域として創造した<sup>11</sup>。

[1] では、「時ならぬ政治学的行動」が、『観念の冒険』で語られる、古代ギリシャのアテナイにおける「ペリクレスの演説」に定位されている。これが政治学的革命を現働化することになる。[2] では、「時ならぬ存在論的動き」が、プラトンの「〈宇宙〉における魂的な諸要因についての一般的な概念」に定位されている。これが思考の革命を創始する。[3] では、これら [1] の「政治学的行動」と、[2] の「存在論的動き」とを、自由の「存在 / 政治学的動き」としてまとめている。これは、存在論自体を革命化する。要するに、[1] で政治学、[2] で存在論について触れ、そして最後に [3] で両者を総合して存在 / 政治学として記述している。このようにフェイバーは『観念の冒険』の歴史記述を自身の論に取り込んでいる。以上をまとめるなら、奴隷制の「現前の存在 / 政治学」が実践されるなかで、自由の存在 / 政治学が発現する過程がここで示されている。ホワイトヘッドが行っている歴史記述は、フェイバーに乗っ取られている。

ホワイトヘッドの議論はもっと分かりやすい。フェイバーが以上の引用で使っている箇所を復元すると次のようになる。



しかし、高度な文明の必須要件としての社会的寛容についての最初の明確な弁護は、ツキディデスが記録したペリクレスの演説に見いだされる。それは、個々の成員の行動の自由を首尾よく保持する組織化された社会という考え方を表出している。五十年後、同じ社会集団内で、プラトンが、自由の一切の要請が淵源しなければならないより深い諸概念を導入した。彼〔プラトン〕の、〈宇宙〉における魂的諸要因についての一般的な概念は、魂的諸要因を、すべての自発性の源泉として、そして究極的にはすべての生・運動の根拠として、強調した。このように、人間の魂的活動は、移ろいゆく世界の中で高貴な調和の源を含んでいる。人間社会の目的は、そういう魂的なエネルギーを明るみに出す〔顕在化させる〕ことにある。ただし自発性は魂〔soul〕の本質に属する。これが、プラトンの思考の諸様態から、社会的自由の重要さへの議論の要約である<sup>12</sup>。

第四章「自由の諸相」の第三節では、自由成立の社会的条件である寛容がテーマになっている。自由の挿話的事例として、紀元前1400年頃のエジプト王アカナトン、その約800年ないし900年後のヘブライの預言者たちに触れた後、自由の行使に対して生ずる不寛容の事例として、コンスタンティヌスによる公認後のキリスト教会、ルターとカルヴァン指導下でのプロテスタントをあげて、それに対する近代の寛容の事例として、エラスムス、クエーカー教徒、ジョン・ロックをあげる。すぐ上で引いた箇所は、寛容の起源を古代文明に遡る段落の一部である。ホワイトヘッドは、ペリクレスの演説に、何よりもプラトンの魂の概念に、この起源を求めている。ホワイトヘッド自身は、ペリクレスの演説にせよ、プラトンの魂の概念にせよ、それらが、何らかの存在／政治学によって誕生したとは述べていない。また、ホワイトヘッド自らの形而上学によって誕生したとも述べていない。フェイバーは、ここに自由の存在／政治学を見いだしている。そしてフェイバーは自由の存在／政治学をホワイトヘッド自身の形而上学に同一視しようとする。フェイバーは要するに、『観念の冒険』の歴史をホワイトヘッド形而上学の観点から捉え直そうとしている。ここで問題に

なっているのは、プラトンの魂の概念であるが、これはホワイトヘッドの形而上学には属さない<sup>13</sup>。ホワイトヘッド形而上学の中心概念である「現実的実質〔actual entity〕」は魂ではない。

## 2. 力から説得へ

フェイバーの議論をもう少し辿る。

説得 — それは常に出来事であり、未来と過去とにあり（参照『意味の論理学』 pp. 164-168）、決して完成〔perfection〕の現前性にはないが — は、計り知れない「本性〔nature〕の可塑性」（『観念の冒険』 p. 78）を活性化している。「現前性」の法はいかなるものも、この本性の、一時的な定数にすぎない。背理的に、暴力を許すことによって、説得的行動〔persuasive agency〕は、自ら自身の否定を受け入れている — 自らの自由を否定かつ支持するために、〈法〉を発生させることによって — 。ホワイトヘッドの〔次の〕帰結は過激である。〈自由〉と〈平等〉とは、〈法〔法則〕〉が、内在的〔immanent〕である — 説得的行動に基づきながらも、〔〈法〉の〕抑圧的な賦課を許容している — ことを要求している。「法則〔法〕〔law〕は、行動する諸物の性格の結果である（中略）。この考え方は、与えられた諸物が課せられた法則によって条件付けられて相互に行動するという従来の観念に取って代わるべきである。我々が外的自然について知っていることはあくまでも、自然における様々な契機が、どのようにしてお互いの本性に貢献しあっているか、ということによってである。環境全体がその各々の契機の本性に関与している。したがって各々の契機はその最初の形相を、自らの環境の性格から得る。また、それぞれの環境を条件付ける法則は、単にその環境を構成している諸契機の一般的な性格を表現しているにすぎない<sup>14</sup>」（『観念の冒険』, pp. 41-42. 強調は〔フェイバーによって〕加えられた）。

ホワイトヘッドは、人間の歴史の中に奴隷制から自由への変化を見出したが、更に、この変化の変奏である「力から説得へ」（第五章）の変化をも見いだす。人は人に対して、そして社会は社会に対して、強制的に（暴力的に）支配するか、あるいは説得するか、のいずれかによる。政府による強制、戦争、奴隷制は、強制つまり力による。商業は説得による<sup>15</sup>。『観念の冒険』によれば、人間の歴史は大きく、奴隷制から自由へ変化したように、力から説得へと変化した。

フェイバーは、奴隷制から自由への変化の中に、奴隷制の存在／政治学との関係における自由の存在／政治学の発現を見いだした。フェイバーの論稿のなかで、この自由の存在／政治学は様々に捉え返され、「説得」もまたこの存在／政治学の一つである。上で引かれた引用中のドゥルーズ『意味の論理学』（1969年）への参照からも分かるように、フェイバーは、自由の存在／政治学をドゥルーズの「出来事〔événement〕」に近づけている。フェイバーによれば、説得は、現前的ではなく、常に過去あるいは未来にある。この論稿で頻出する「時ならぬ」は、このような出来事を形容する。奴隷制の存在／政治学の現前性と、自由の存在／政治学の出来事性（非現前性）との対比を確認できる。

「本性の可塑性」は、参照されている『観念の冒険』の文脈では、人間の本性の可塑性のことである。自然界において人間の本性は最も可塑的とされる。つまり、経験によって自らの本性を様々に変えうる点において、無機物や他の有機物と比べても人間は桁外れである。フェイバーは、現前性の側に属している法が、一時的な定数に過ぎないとはいえ、このような人間の本性を構成していると考えている。フェイバーは、同様に極めて独特な解釈から、説得はその反対である力を許容するとしている<sup>16</sup>。自由の存在／政治学は、この背理的な両義性を本質としている。この論稿の到るところに、様々に変奏されたこの両義性を確認できる。フェイバーの意図は明らかにこの両義性を増殖させることにある。ここがその好例である。説得は更に、法を生み出すことによって自らを否定している。ただし、その法は、説得自らの自由を「否定かつ支持」するものだ。ここにも両義性が確認できる。フェイバーが示すホワイトヘッドにお



いて、法は内在的であり、説得に基づいているが、その一方で、抑圧的な賦課を許容している。

以上の議論の論拠として、上の引用の後半で、『観念の冒険』の一節が引かれている。ホワイトヘッドが自ら規定するところの「有機体の哲学」は、従来の哲学説でいえば、アニミズムあるいは生氣論に近い。電子などの無機物をあたかも魂を有するものとして記述している。ただし、ここでは個体における経験ではなく、現実的実質における経験が問題になる。無機物も人間も同等の観点から記述される。そのため、law という語は、自然界の法則と人間界の法という二重の意味をもちうる。正確には、自然の law は、社会の法の意味で読むこともできる。フェイバーは law のこの二重性を利用している。

『観念の冒険』第三章・第八節は、社会思想が形而上学的な議論とどのように関わるかを論じた前節の議論に続き、社会思想が自然科学的な議論とどのように関わるかを問題にしている。すぐ上で引かれている箇所は、この第八節の一節である。都市と森林とでは物の行動は異なるし、また月面と太陽周囲とでも物の行動は異なる。このようなマクロなレベルに対して、ミクロのレベル、つまり分子のレベルまで分析すると、化学の法則は、都市でも森でも月面でも太陽周囲でも同じことが分かる。真空空間では、エネルギーの流れを制御する基本的な電磁気法則にまで至る。以上のような記述を受けて、この一節を含む段落は、次のように始まる。「しかし、これらの法則が電磁氣的な諸契機の環境の結果であることに異論を差し挟む理由は何もない。ここまで遡ってきた全過程は、観念の一つの転換を示唆している。法則は行動する諸物の性格の結果である…」。諸契機とは、『過程と実在』の現実的実質である。諸物に賦課された外在的な法則、諸物の行動を条件付ける法則というこれまでの考えに対して、ホワイトヘッドは、内在的な法則という考えを提示している。引用箇所にあった通り、次のようにまとめられる。1) 環境全体は、それを構成する諸契機の各々の本性に参与する。2) それぞれの環境を条件付ける諸法則は、その環境を構成する諸契機の一般的な性格を表現しているにすぎない。このようにこの引用箇所の問題になっている法とは明らかに自然法則である。フェイバーは、

以上の文脈に逆らって、自然法則を社会の法として読んでいる。しかも、フェイバー自身が強調している「お互いの本性に貢献しあっている」から、法の抑圧的な賦課を、「一般的な性格を表現しているにすぎない」から、法の内在性を、引き出していることが分かる。

自然法則と社会の法との差異を無効化するフェイバーの読解に反して、第八節が結論づけているのは、自然法則と社会の法との有意味な差異である。まとめれば次のようになる。1) プラトンに発する観念あるいは理想の実現について、自然法則（正確には電磁気の法則、分子の法則）は関与していない。それらの法則は、そのような観念の種類の可能性を条件づけるが、観念の中身（特殊性）までは決定しない。これらの法則は可塑的ではない。観念は、自然法則を変容することはない。2) 一方で、このような観念の実現について、社会（人間、森林、砂漠、草原、氷原などの社会）の法あるいは本性は、関与している。社会の本性は、これらの観念を決定づけている。社会の法つまり本性は、限界はあるものの、可塑的である。観念は社会の法を変容している。このように、フェイバーは、第八節の、正確には『観念の冒険』第一部の重要な帰結を考慮に入れない。

フェイバーはホワイトヘッドの考察の最後で、『過程と実在』の有名な一節を引用している。フェイバーの読解の出発点はむしろここにある。

以下は、ホワイトヘッドの、優れてポスト・モダンの、ポスト構造主義的、非二元的、かつ反奴隷制的遺言〔信条表明〕である。

「近代哲学はすべて、主語と述語、実体と性質、特殊と普遍という観点から世界を記述する難点をめぐって動いている。その結果、我々は常に、以下の直接経験、つまり、我々の行動・希望・共感・目的において我々が表現していて、そして、その〔この直接経験の〕言語分析のための語句の欠如にもかかわらず我々が享受している直接経験、を損なうことになる。我々は、ざわめく世界のなかに、同胞の民主主義〔民主社会〕の只中に〔amid a democracy of fellow creatures〕、いる。他方、正統派哲学は、手

を変え品を変え、我々を孤独な諸実体 — 「うわあ、ボトム、変わり果てたその姿…なんて面になってしまいやがったのだ」と言った具合に、それぞれの実体が幻覚的経験を享受している諸実体 — に導いてゆくことができるだけである」（『過程と実在』 pp. 49-50. 強調は「フェイバーによって」加えられた）<sup>17</sup>。

ホワイトヘッドは、近代哲学の難点を、主語としての実体あるいは特殊と、その述語としての性質あるいは普遍という対の構図に見いだしている。この批判は、ドゥルーズも共有するものである<sup>18</sup>。この構図に代えて、ホワイトヘッドは現実的実質を、ドゥルーズは出来事を、提示している。相互に「同胞」である現実的実質は、「民主主義」の関係にある。ホワイトヘッドは、形而上学的なものを政治学的なものによって記述するのを躊躇わない。既に見たように、分子を人間に見立てて記述していた。自然の法則を社会の法として解釈する可能性はホワイトヘッド自身が開いたものだ。しかしホワイトヘッドは、自らの形而上学からそのまま政治学的主張を引き出していない。現実的実質が民主主義者であることは、人間が民主主義者であることを必然的に要請するものではない。しかしながら、フェイバーは、この点を利用して、『観念の冒険』で論じられるホワイトヘッドの政治思想を読みかえている。フェイバーは、「同胞の民主主義の只中に」の箇所を根拠に、自らが提示する自由の存在 / 政治学をホワイトヘッド形而上学に同一視する。それは、ホワイトヘッド自身が意図しない読解である<sup>19</sup>。ホワイトヘッドが言う民主主義の関係とは次の意味においてである。「生きている身体は、高度な現実的諸契機の整序である。しかし低次の生きている身体においては、諸契機は民主主義にずっと近づいている<sup>20</sup>」。つまり、いわゆる高等な生物の場合、それを構成している現実的実質には神経活動の中樞、つまり脳があり、言わば独裁制あるいは寡頭制の体制である。一方で、そうではない生物の場合そして何よりも無機物の場合、現実的実質は民主制の関係にある。仮にこのような民主制を人間の理想とするなら、人間は、生物としての高等さを失い解体へと向かうことを目指すべきとなる。『観念の

冒険』で提示される観念あるいは理想はそのようなものではない。

### 3. 歴史の目的としての文明

フェイバーから離れて、『観念の冒険』に少し立ち入りその論理的構成を垣間見ることにする。『観念の冒険』は、西洋近代において確立されることになる、自由・平等・民主主義の起源を、プラトンの哲学にまで遡っている。第二章のタイトル「人間の魂」は、プラトン哲学を構成する本質的な側面の一つを示す。「人間の」という限定は重要だ。また、プラトンの理解するこの人間の魂は、永生不滅のものである<sup>21</sup>。これは、ホワイトヘッドの現実的実質とは全く異なる。現実的実質は人間に限定されない。現実的実質は、主体としては「生成〔becoming〕」であり、その限り不滅なものではない（客体としては「存在〔being〕」であり、不死である<sup>22</sup>。西洋の歴史において実現された、奴隷制から自由への移行は、プラトンが理想として抱懐した人間の魂という観念が近代に至る西洋の歴史において連綿と継承された結果である。歴史は観念の実現である。第二章・第七節の最後はこのようになっている。「こうして、これらの思想要素の進展、つまり、非道な奴隷基盤の文明の破壊における最終段階を構成する思想要素の進展、において、懐疑的人道主義・カトリック・メソジスト・クエーカーの洞察と英雄的精神とが織り合わされている。しかし、この運動の知的な起源は、二千年以上遡って、人間の魂の機能と、流転する世界におけるその〔人間の魂の〕地位とについての哲学的なギリシャ人の思弁にまで跡づけなければならない<sup>23</sup>」。この「哲学的なギリシャ人」の代表はプラトンその人に他ならない。

『観念の冒険』第一部では、人間の魂というプラトンが抱懐した観念が、近代における、平等・自由・民主主義の実現へむけて辿ることになった冒険が記述されている。この高度な一般性をもつ観念は、時代の詳細においてより特殊化された形で変奏されながら、また、断絶の危機に晒されるも復活を繰り返しながら、伝承されてゆく。「力は常にそれ〔観念〕に対抗している。観念の勝利は、力に対する説得の勝利である。ここで言う力とは、先行する世界の広



が実際に含んでいるものの端的な事実である。観念は、自らの実現を勝ち取る一つの予言である<sup>24</sup>」。この著作全体は言わば、同時に動力因でありかつ目的因である観念、あるいは観念の超越性、を問題としている。ただしこの観念はアプリアリに、つまり神の本性のなかに、理想として既にあったわけではない。歴史の総体からみて、経験的に形成されたものである（もっとも、ホワイトヘッドの形而上学では、魂のような主体性は認められていない以上、観念は、多くの現実的実質から見れば、言わばアプリアリなものになる）。この著作はこのような意味での「観念の冒険」が主題になっている。歴史あるいは経験には価値がある。ここで提示されている歴史観は、進歩主義的なものである。この著作は、「序文」で明言されるように、「文明という概念の研究であり、また、文明化された存在者が生じるとは一体どういうことかを理解しようとする努力」に他ならない<sup>25</sup>。文明は、人間および人間の社会だけが到達しうるある理想に関わる。人間は文明化されうるし、また人間の集合体である社会も文明化されうる。「野蛮」から文明へという方向性がここで前提になっている<sup>26</sup>。

この著作の第四部は文明を主題とする。文明を構成する性質として、「真理」、  
「美」、  
「冒険」、  
「芸術」、  
「平安〔peace〕」、  
の五つの性質があげられている<sup>27</sup>。平安は当然、平和に無関係ではないが、単に戦争の反対を意味しているだけではない。また、単に「政治的な諸関係」を指し示しているだけでもない<sup>28</sup>。その特殊化として「優しさ」、  
「愛」を含むが、それらではあまりに狭すぎるという<sup>29</sup>。真理、美、冒険、芸術という四つの性質は、自我、人格性に関わるのに対して、平安は人格性を乗り越えることを求める。「我々がある意味で探し求めているのは、〈諸調和の調和〉という概念である。この概念は、他の四つの性質を総括し、それによって、それら四つの性質に実際しばしばつきまどってきたやむことのない自己中心主義を文明という我々の概念から排除する<sup>30</sup>」。「〈諸調和の調和〉」、つまり平安こそが、第一部で考察された社会的理想（自由、平等、民主主義）に関わる感情（相互的尊敬、共感、一般的優しさ）を生み出す<sup>31</sup>。平安の一つの産物は、「人類愛そのもの」である<sup>32</sup>。

ホワイトヘッド形而上学において、現実的実質は、相互に民主的な関係に



あった。つまり、神も含めてすべては現実的実質であり、この意味で相互に平等であった<sup>33</sup>。しかし、文明は、すべての現実的実質について言われるものではない。ほとんどすべての現実的実質は野蛮なままだ。人間社会の中で、文明を構成する五つの性質を満たすものだけが、その名に値する。文明はまた、現実的実質を規定する形相である。これは、歴史的には、プラトンその人を構成する一連の現実的実質において抱懐され、その後、連綿と継承され洗練され強化されてきたものにすぎない。つまり、野蛮な現実的実質のなかで、文明化されるものは、ほんの一握りであり、常に継承断絶の危機に見舞われている。このように、ホワイトヘッド形而上学に、ドゥルーズの言う「存在の一義性 [l'univocité de l'être]」をみるべきではない。キース・ロビンソンのように「存在の類比 [l'analogie de l'être]」をみるべきだ<sup>34</sup>。野蛮から文明へという方向性は、ドゥルーズが決して認めないものである。これは進歩主義的歴史観に他ならない<sup>35</sup>。

## Ⅱ. ドゥルーズ — 出来事の尊厳 —

### 4. ニーチェとスピノザ

ドゥルーズについてもフェイバーの議論を導きの糸にして考察する。『観念の冒険』は、西洋の歴史における、奴隷制から自由へという社会制度上の変化を記述していた。フェイバーは、ここに、奴隷の存在 / 政治学と、自由の存在 / 政治学との相関を見ていた。フェイバーは、哲学的手法としての経験論、「And」と「Is」、生成と存在、「And-存在論」と「Is-存在論」についての見解などにおいて、ドゥルーズをホワイトヘッドに近づけているが、フェイバーがこの論稿でドゥルーズを論ずるにあたり集中しているのは、フリードリッヒ・ニーチェとバルーフ・デ・スピノザをめぐるドゥルーズの議論についてである<sup>36</sup>。殊にスピノザをめぐる議論である。

フェイバーは、二つの存在 / 政治学をドゥルーズにおいて見いだすために、まず皮肉にもニーチェに向かっている。容易に指摘できるのは、ホワイトヘッ

ドとニーチェとの思想上の懸隔である。ニーチェ系譜学の試みは、よく知られているように、ルサンチマンの心理学を使って、魂の存在を掲げるプラトニズムと、プラトニズムの大衆化にすぎないキリスト教とを批判するものだ。ニーチェは、相互的同情・平等・自由・民主主義への歴史的移行を人間の畜群化・墮落化・卑小化とみなす<sup>37</sup>。これは、プラトンから発しキリスト教経由で理想が継承されると主張する進歩主義的な『観念の冒険』の議論とは対蹠的である。ドゥルーズのニーチェ論についても、フェイバーが取り出しているのは、ホワイトヘッドにおいて既に確認した、奴隷制の存在／政治学と、自由の存在／政治学との対比である。

フェイバーが取り上げる「1980年12月16日ヴァンセンヌにおけるスピノザ講義」には、フェイバーの主張を裏付けるドゥルーズの議論が散見される<sup>38</sup>。この講義で、ドゥルーズは、「存在論とある型の政治学との間に根本的な関係」があると主張する。ドゥルーズによれば、「存在論」は「政治学」を引き起こさざるを得ない。「純粋な存在論」と「〈一者〉の諸哲学〔les philosophies de l'Un〕」とが区別されている。〈一者〉の諸哲学は、「実存者〔les existants〕のヒエラルキーを根本的に含意する諸哲学」である。〈一者〉から「存在」が流出し、存在からそれ以外が流出するなどして、ヒエラルキーが樹立されている。ヒエラルキーのなかで、それぞれの「実存者」の位階は定まっている。ここでは、「政治的ヒエラルキーの設立」という問題の次元で、「国家」の問題に出会うことになる。以上の立場は、ネオ・プラトニズムのものとする。

一方で、「純粋な存在論」にはそのようなヒエラルキーがない。

純粋な存在論において私に顕著に見えることは、それがかくも強くヒエラルキーを拒絶しているということだ。実際、存在〔être〕に上位の〈一者〉がない以上、存在が、存在するすべてのものについて、唯一の同じ意味で言われる〔自らを言う〕〔se dire〕以上、それ〔純粋な存在論〕こそが我々がいるところであり、それこそが、要となる存在論的命題であるように私に思われたものだ。存在に上位の統一〔unité〕はない。それゆえ

に、存在は、存在が言われるすべてのものについて言われる。つまり、すべての「存在者 [étant]」について唯一の同じ意味で言われる。それは、内在性 [immanence] の世界である。この存在論的内在性の世界は、本質的に反ヒエラルキー的世界である。(中略) それは、絶対的な反ヒエラルキー的思惟である。それは一種のアナーキーである。存在における存在者のアナーキーがある (強調は [フェイバーによって] 加えられた)。

〈一者〉の哲学にはヒエラルキーがある以上、政治的ヒエラルキーも帰結せざるをえない。一方で、純粋な存在論にはヒエラルキーがない以上、政治的ヒエラルキーも拒絶される。〈一者〉の哲学は、存在の類比の哲学に属し、純粋な存在論は、存在の一義性の哲学に属する。「存在」は「すべての「存在者」について唯一の同じ意味で言われる [自らを言う]」が、これが、存在の一義性であり、言い換えれば、内在性である。ここに、ドゥルーズ哲学の最も重要な考えを確認することができる。そしてフェイバーは、更にこの講義から、「存在論の問題は、[中略] いかにして自由であるかということだ」という文を引いている。以上より、フェイバーの議論では、純粋な存在論の政治的帰結が、政治的ヒエラルキーの不在、つまり自由、にあるという結論が引き出される。

このようにフェイバーは、ドゥルーズを考察するにあたり、ニーチェ論とスピノザ論をメインで取り上げているが、これは適切であろうか。モノグラフィは、ドゥルーズの場合、ドゥルーズ自身の哲学の応用に他ならないとは言え、研究対象による制約がある。確かにフェイバーは、バディウを比較対象とした論稿最後の箇所では、ドゥルーズの主著とされる『差異と反復』、『意味の論理学』、『千のプラトー』(1980年)、『哲学とは何か』を参照しているが、ホワイトヘッドへの参照とともにそれを行っているために、個体主義・人間主義へのドゥルーズ独自の批判的側面が見えにくくなっている<sup>39</sup>。フェイバーの議論から離れて、ドゥルーズの著作に向かう。

## 5. 存在論すなわち政治学

純粹な存在論と〈一者〉の哲学との対比，言い換えれば，存在の一義性と存在の類比との対比，以上がドゥルーズ哲学には見られた。ドゥルーズの哲学は，存在の一義性の哲学である。ドゥルーズにとって正確には，一つの存在論的命題しかない。つまり，存在は一義的である<sup>40</sup>。そしてドゥルーズにおいて存在論は，同時にそのまま政治学でもある。『差異と反復』は次のように終わる。

類比の定住的配分に対して，一義的なものにおける，ノマド的配分が，つまり戴冠せるアナキーが，対立している。そこ〔一義的なもの〕では，「すべてが等しい」および「すべてが回帰する」が，鳴り響いているだけだ。ただし，すべてが等しいと，すべてが回帰するとは，差異の極限的な尖端に達する場合にしか，言われる〔自らを言う〕ことができない。〔このように一義的なものにおいて，〕〔1〕幾千もの道〔voies〕をもつすべての多様なものには，ただ一つの同じ声，〔2〕すべての水滴には，ただ一つの同じ〈大洋〉，〔3〕すべての存在者には，〈存在〉のただ一つのどよめき。〔以上のようにになっているのは，〕それぞれの存在者に対して，それぞれの水滴に対して，そして，それぞれの道の中で，過剰の状態に達しているという条件においてである。過剰の状態とはすなわち，次の差異，つまり，それら〔すべての存在者など〕を，置き換え，かつ偽装し，そしてそれらを，— 自ら〔差異〕の可動的な尖端で回りながら — 回帰させるようにする差異，である<sup>41</sup>。

「配分」（この意味ではむしろ分配）は通常，資本の分配など社会的な意味をもつが，ここではまず存在者の配分であり，存在論的なものである。「定住的配分」は，存在の類比の側にある。「ノマド的配分」，「戴冠せるアナキー」は，存在の一義性の側にある<sup>42</sup>。「すべてが回帰する」は「第三の反復」つまり「永遠回帰」のことである<sup>43</sup>。「すべてが等しい」と，「すべてが回帰する」とは，存在の一義性であり，同じことを別の表現で述べている。ここで言う「すべ

て」は、一義的な存在を有する存在者のことである。ドゥルーズ哲学は、存在の一義性と存在の類比との対比を前提としている。これまで見たように、ドゥルーズ哲学は、存在の一義性の哲学である。存在の類比は批判されている。簡略化して説明するなら、「概念〔concept〕」（正確には概念の同一性）こそが、存在の類比の哲学を作り出している。ここで言う概念は、『哲学とは何か』において出来事に等値される概念（後で取り上げる）ではない。一般に理解されているところの概念である。概念には、内包という規定と、外延という個体の、二つのアスペクトがある。例えば、人間なら、「動物」という類的規定が、「理性的なもの」という種的規定とともに内包を構成し、個々の実際の人間達の実存が、その外延を構成している。反対に、この概念の不在こそが、存在の一義性の哲学を特徴づけている。存在という普遍は、概念によって媒介されることなく、存在者という特異性に直接関係している。一方で、存在の類比の側では、類と種という概念を介して個体に関わっている<sup>44</sup>。簡単に言えば、概念的ヒエラルキーのないほうが存在の一義性であり、あるほうが存在の類比である。一義性の存在者は、『差異と反復』で言えば、差異（「その本質における差異」、「自由な諸差異」）、「反復」（「第三の反復」）、「個体化」である<sup>45</sup>。『意味の論理学』で言えば、「出来事」、「特異性」、「意味」、「生成」である<sup>46</sup>。『千のプラトー』で言えば、「此性（出来事）」、「ノマド的本質」、「強度の連続体」、「生成」、「平滑空間」である<sup>47</sup>。『哲学とは何か』で言えば、「出来事」、「概念」、「生成」である<sup>48</sup>。ドゥルーズ哲学では、決して過小評価すべきではない詳細の変奏にもかかわらず、大きな構図には変化がない。

引用中の「定住的」と「ノマド的」というそれぞれの形容詞は、通常の使用法においては社会的なものに関わるが、ここではまず存在論的なものである。ドゥルーズにおいて、存在論的なものはそのまま社会的なものにもなる。実際、『千のプラトー』は、社会的な意味でのノマドを「戦争機械」（「逆シニフィアンの体制」）として導入することになる<sup>49</sup>。アナーキーも、平等（「等しい」）、自由（「自由な」）も同様に存在論的なものでありかつ政治学的なものだ。「人間学的諸述語」の彼岸における自由で野性的な状態にある物」としての概念、



「脱領土化」, 「器官なき身体」など, この種の術語は, ドゥルーズにおいて枚挙に暇がない<sup>50</sup>。存在の一義性ではメタファーは存在しないために, 本義と転義の区別がない<sup>51</sup>。

『哲学とは何か』はタイトル通り哲学をテーマとし, 大きく二部構成になっている。Iで哲学を, IIで哲学との関係で科学, 論理学, 芸術を取り上げている。Iの最後の4「哲学地理学〔géophilosophie〕」は, アナール学派のフェルナン・ブローデルの「歴史地理学〔géohistoire〕」の試みを意識しながら, 哲学がいつどこで行われるようになったかを考察したものである。この著作によれば, 古代ギリシャで哲学が開始されたが, これには必然的つまり分析的理由は無い。この点でヘーゲルおよびハイデガーの見解が否定される。また, 哲学は, 資本主義の近代ヨーロッパにおいて行われることになるが, ここには, 古代ギリシャからキリスト教を通じてヨーロッパに至る哲学の連続的な発展があるわけではない。ここにも偶然的つまり総合的理由しかない。哲学という存在論的なものと, 古代ギリシャ（都市国家）あるいは近代ヨーロッパ（資本主義）という社会的なものとの関係が問題になっている。

実際, ユートピアこそが, 哲学の, 自ら〔哲学〕の時代との — すなわち, ヨーロッパ資本主義との, 既にまたギリシャの都市国家との — 接合〔jonction〕をつくっている。その都度, ユートピアとともに, 哲学は, 政治的なもの〔politique〕に生成し, そして自ら〔哲学〕の時代に対する批判をこのうえなく激しく遂行している。ユートピアは, 無限的運動から切り離されていない。というのも, ユートピアは語源的に, 絶対的脱領土化を, ただし, 常に, 臨界点 — すなわち, 絶対的脱領土化が, 現前する相対的な中間 = 環境〔milieu〕と, また殊にこの中間 = 環境の中で窒息した諸力と, 連結するようになる臨界点 — における絶対的脱領土化を, 指示しているからだ。〔中略〕重要なことは, 言うところの, 空想的社会主義と科学的社会主義との区別ではなく, むしろ, 様々なタイプのユートピアであり, 革命はその一つである。ユートピアにおいては（哲学において

と同様に), 超越〔transcendence〕復活の危険が常に, そして, 超越に対する尊大な肯定が時に, 存在している。したがって, 権威主義的あるいは超越的ユートピアと, 絶対自由主義的, 革命的, 内在的ユートピアとを区別しなければならない。しかしまさに, 革命がそれ自身内在的ユートピアであると言うことは, 革命が, 一つの夢, 実現されないところの何か, あるいは実現されれば必ず裏切られるところの何か, であると言うことではない。反対に, そう言うことは, 革命を, 内在平面, 無限的運動, 絶対的俯瞰として定立することである。[中略] ユートピアという語は, したがって, 哲学あるいは概念の, 現前する中間=環境との, 以上のような接続〔conjonction〕を, すなわち政治哲学を, 意味する<sup>52</sup>。

この著作で, 哲学は「内在平面」あるいは「絶対的脱領土化」として規定されている<sup>53</sup>。哲学は, それ自体において, つまり社会的なものから独立して, 考察されている。古代ギリシャ, 近代資本主義は, 「現前する中間=環境」, つまり社会的なものである。そして, 「相対的脱領土化」として規定されている。このように, 単に存在論的なものにすぎない哲学が, 社会的なものと結びつく。ここで社会的なものと結びついた絶対的脱領土化が実際の哲学となる。この著作によれば, 古代ギリシャ, 近代資本主義において, 我々が会う哲学はこのようにして成立している。「どこでもない」という原義のユートピアは一般には, 実現不可能な政治的あるいは社会的理想を意味する。ここでは, ユートピアは, 第一に, 「どこでもない」, 「今ここ」というバトラーの意味をもつ<sup>54</sup>。ユートピアこそが, 哲学と社会とが会う場所である。第二に, この出会いそのものを意味する。第三に, 「内在的ユートピア」の一つである「革命」を意味する。この著作での革命は, 絶対的脱領土化とされていることから, 出来事としての革命であることが分かる。そして実際の哲学は, 「政治哲学」である。つまり, 存在論であり政治学である。もちろんここで言う政治性は, 社会的なものとの結びつきを示すが, 実際の政治体制を必ずしも帰結するものではない。実際の政治体制はむしろ, 存在の類比の側に属する。

## 6. 個体と人間とに抗して

このように、ドゥルーズの哲学、つまり一義的存在論、は同時に政治学である。しかしながら、ドゥルーズの政治学は、実際の政治体制を提示するものではない。「すべてが等しい」の、「すべて」は、存在者であった。存在者とは言っても、通俗的に理解される存在者ではない。既に述べたように、個体化としての出来事あるいは生成である。ドゥルーズは、ホワイトヘッドとともに、主語としての実体（個体）と、述語としての形相（普遍）からなる形而上学的構図を批判していた。ここでの存在者は、通常理解されるところの、個体、主体、客体でも形相、普遍、本質でもない。『千のプラトー』は、三つの個体化を提示する。1) 実体〔substance〕（主体）の個体化、2) 形相〔forme〕（本質的形相）の個体化、3) 出来事（偶有的形相）の個体化<sup>55</sup>。ここで問題になっているのは、存在者のタイプであり、ここで言う「すべて」は、1) の実体あるいは主体でもなければ、2) の形相でもなく、3) の出来事である。

「すべては等しい」は、フェイバーの言うように、平等の政治学を指示していると解することもできる。しかしここで言う平等には多くの注釈が必要だ。それは、通常考えられている個人間の政治的平等を意味しているのではない。存在者はそもそも、個体ではなく、出来事、生成である。つまり、この場合の等しさは、存在の一義性の意味での等しさにすぎず、存在者相互は、「同一的」でも、「同じ」でもない。また、「類似している」のでさえもない<sup>56</sup>。それどころか、単に異なっている。また、存在者は人間ではない。それは、魂あるいは精神としての人間でもなければ、また身体としての人間でもない。存在者はそもそも、形相ではなかった。つまり、ホワイトヘッドの考える平等は、個体主義的、人間主義的な平等であったが、ドゥルーズの平等は全くそのようなものではない。ホワイトヘッドは、文明の要素の中に、優しさ、尊敬、人類愛などを生み出す平安を含めていた。ドゥルーズの平等は、ホワイトヘッドの博愛主義的平等とは対蹠的なものである。

フェイバーは、ドゥルーズの存在論の政治学的含意を限定しようとしている。取り上げたスピノザ講義録からの引用において、「反ヒエラルキー的」という

点が強調されるのに対して、「アナーキー」という繰り返しには注意が払われない。上で見たように、アナーキーは、存在論的でもありなおかつ政治学的でもある。フェイバーはドゥルーズ存在論から政治的アナーキズムが帰結する可能性を考慮に入れていない。ところで、ホワイトヘッドは、自由を擁護しつつも、無制限の自由には反対している。それによれば、自由と強制とを社会的に混ぜ合わせる必要がある<sup>57</sup>。アナーキズムは、ホワイトヘッドの穏健な立場とは相容れない。

フェイバーは、スピノザ講義録を使いながら次のように問題を定式化している。「市民国家 [État civil] [「社会全体」と言い換えている] — 人間が自らの力を行行使することができる諸条件の総体としての [中略] 市民国家 — は、どのようにして、奴隷制を妨げるであろうか<sup>58</sup>」。ドゥルーズは確かにこの講義で、スピノザ政治学を引き継ぐ形でこのように人間について語っている。しかしながら、ドゥルーズの存在論の射程はもっと広い。フェイバーはスピノザ講義録の次の箇所を引用することはない。

直観は存在論から伝わると、もし諸君が望むなら、言うことができる。すべての存在は同じ価値を有する。それは一種の叫びである。そう、結局は、石も、狂人も、理性的なものも、動物も、ある観点から、存在の観点から、それらは同じ価値を有する。それぞれが、自らの中に存在する限りにおいて、「存在する」。そして、存在は、石、人間、狂人、理性的なものなどについて唯一の同じ意味で言われる [自らを言う]<sup>59</sup>。

同じ価値を有するのは人間だけではない。無機物も、有機物も、人間も、また狂人も、同じ価値を有する。正確に言えば、ここで言う存在は、個体ではなく、生成あるいは出来事である。ドゥルーズは個体主義、人間主義を批判する。ドゥルーズの政治学を考える際に、その反人間主義、少なくともその非人間主義を考慮に入れなければいけない。ゆかない。

ドゥルーズは、個人のではなく差異の自由であるにせよ、自由を称揚してい



た。その意味で、奴隷制に反対しているということもできる。また、『千のプラトー』によれば、国家は、「古代帝国国家（〈原国家〉）」から、「進化した国家」、「ポリス」などに、更に、「近代国民国家」に、「進化」した。古代帝国国家は、土地、労働、貨幣をすべて所有する国家である。それは「機械状隷属〔*asservissement machinique*〕」をもたらす。ここでは、上位の審級の下で、その中にあるすべての要素（人間も含めて）が部品になっている<sup>60</sup>。私的なものはまだ一切存在しない。進化した国家、ポリスにおいて、主体化が生ずる<sup>61</sup>。しかしながら、主体化とは「社会的服従〔*assujettissement social*〕」にすぎない<sup>62</sup>。服従は、主体が、主体にとって外的な対象（技術的機械を含む）に服従することである。近代国民国家は資本主義という公理系の実現モデルである<sup>63</sup>。資本主義の効果によって、進化した国家、ポリスの場合よりも一層、主体化、すなわち社会的服従を実現させることになる。他方で、資本主義の公理系は、機械状隷属を再び実現することになる。このようにして、近代国民国家では、主体の服従と隷属がともに実現している<sup>64</sup>。このような服従と隷属を奴隷状態と捉えるなら、ドゥルーズが奴隷に批判的であると言うことができる。

しかしながら、ホワイトヘッドも含めて一般には、このような近代的な主体化を奴隷に含めることはない。明らかなのは、奴隷に対するドゥルーズの態度が、ホワイトヘッドの場合と異なることだ。ホワイトヘッドでは、人間一般に対する優しさ、尊敬などをうみだす平安が、奴隷制への批判の契機となっている。『千のプラトー』第十二プラトー「ノマド論：戦争機械」で、ノマドとの関係において奴隷への言及がなされている。ノマドの組織は、血縁的組織からも、領土的組織からも区別される数的組織である。数的組織がつくられる際に、「基盤となる社会の外部に存在する全く異なる要素」の一つである奴隷から「特殊な団体」が編成される場合がある（無論かつての奴隷、解放奴隷は、特殊な団体において奴隷ではない）<sup>65</sup>。また、第十三プラトー「捕獲装置」で、古代帝国国家における奴隷への言及が見られる。古代帝国国家では、奴隷さえも「コミュニンのあるいは公共的機能」に所属していた。つまり、奴隷は公共的所有であった。しかし同時に、解放奴隷が私有制の最初の萌芽を形成し、ま



た私的奴隷制をも生み出すことになる<sup>66</sup>。『千のプラトー』での奴隷への言及からは、ホワイトヘッドが博愛主義的精神から行ったような、奴隷制自体を批判するような視点は見られない。そもそも、『千のプラトー』で導入された戦争機械は、ホワイトヘッドが文明の重要な要素とする平安とは全くかけ離れている。ノマドが発明した戦争機械は、戦争を必然的にもたらずわけではないが、戦争は、戦争機械の「第二の、代補的、あるいは総合的目標」である<sup>67</sup>。戦争機械は、科学、宗教など様々なものに姿を変え、マイノリティ、革命にもなる<sup>68</sup>。国家装置との関係において様々な変貌を遂げる戦争機械は極めて両義的である。

## 7. 歴史の目的に抗して

ホワイトヘッドは、歴史を、古代の不平等から近代の平等への変化として記述した。平安を含む文明に歴史の目的を見いだした。『千のプラトー』も、一見似たような歴史観を示している。未開、野蛮、文明からなる歴史観を提示している。未開、野蛮、文明はそれぞれ、相互に異なる「記号の体制」である。無機物とも有機物とも区別される人間だけがもつ「表現」は、無機物、有機物のそれぞれの表現から区別される。それこそが言語である。ただし言語のあり方は、それぞれの記号の体制に応じて異なる。未開という原始社会はプレ・シニフィアンの体制に、野蛮という国家装置はシニフィアンの体制に、文明という資本主義（主体化）はポスト・シニフィアンの体制に、相当する。記号の体制は、「アジャンスマン [agencement]」、正確には「言表化のアジャンスマン」である<sup>69</sup>。簡単に言えば、それらは生成である。ホワイトヘッドに反して、ドゥルーズは、文明に歴史の目的を見いだすことはない。目的が見出されるとするならば、歴史の外にある戦争機械としてのノマドに、である。ノマドはただし、歴史の外にあるのではなく、歴史とともにある。正確には、ノマドを含めて四つの記号の体制が存在している。「歴史は、諸生成の共存を継起に翻訳したものにすぎない」<sup>70</sup>。これら四つの生成の共存は、ドゥルーズ存在論の重要な論点である。ドゥルーズの意図は、歴史から目的を排除することにある。

ドゥルーズは、生成が進化ではないことを強調する<sup>71</sup>。生成である存在者は、歴史のなかに観念＝目的を見いだすことはない<sup>72</sup>。このように、未開、野蛮、文明、ノマドはまず生成であり、その限りでそれらは共存している。ただし、優れた意味での生成であり続けるのは、つまり存在の一義性の側にあり続けるのは、ノマドだけであり、この意味でノマドは歴史の外にある。他の記号の体制は、殊に野蛮と文明は、領土的（地層的）である、つまり存在の類比の側にある。このように、記号の体制はすべて共存しつつ、優れた意味での生成としてのノマドは、歴史としての他の三つの記号の体制と対立＝近傍している。

存在者は目的をもたないという考えは、第六プラトー「1947年11月28日 — いかにして器官なき身体を獲得するか」で示されるドゥルーズの欲望観にも見て取れる。ドゥルーズによれば、精神分析の定説に反して、欲望は、何も欠くところがない。欲望は出来事であり、存在の一義性の側に属する。存立平面に他ならない器官なき身体にある。器官なき身体には地層がある。地層は、有機体、意味性、主体化からなるが、組織と展開の平面に、つまり、存在の類比の側にある。欲望は、聖職者そして精神分析家によって、存在の類比の側に囚われる。術語は変われど、ドゥルーズ哲学の構図に違いはない。このプラトーでは、器官なき身体への回帰、脱地層化が主題となっている。

問題は、欲望を内的な欠如として受けとめることではなく、快楽を、一種の外化可能な剰余価値を産み出すために、遅らせることなく、逆に、強度的〔intensif〕器官なき身体、〈道〉〔Tao〕、内在領野を構成すること、である。ここ〔強度的器官なき身体、〈道〉、内在領野〕では、欲望は何も欠いていないし、それゆえ、どんな外的あるいは超越的指標にももはや関係づけられていない<sup>73</sup>。

ドゥルーズの存在論に目的があるとするなら、それは、「出来事にふさわしいものに生成する」こと以外にありえない。

出来事の尊厳〔dignité〕— これは「運命愛」としての哲学から常に分離不可能であった— が存在する。〔出来事の尊厳とはつまり、〕出来事と対等であること、あるいは、自分自身の出来事の息子に生成すること。「私の傷は私以前に実存していた、私はそれ〔私の傷〕を受肉するために生まれた」。私は、出来事としてのそれ〔私の傷〕を受肉するために生まれた。なぜなら、私は、〈物の状態〉あるいは体験された状況、としてのそれ〔私の傷〕を脱受肉することができたからである。哲学の運命愛よりほかの倫理は存在しない。〔中略〕出来事にふさわしいもの〔digne〕に生成すること。哲学は、それ以外の目的をもっていない<sup>74</sup>。

『哲学とは何か』の、Ⅱの6「見通しと概念」では、論理的なもの（哲学）との関係が考察されている。ドゥルーズは、『意味の論理学』で既に、ニーチェの「運命愛」やジョー・ブスケの「私の傷は私以前に…」に独自の解釈を加えながら、「永遠的真理」としての出来事、出来事の「道徳」について述べていた<sup>75</sup>。ドゥルーズ哲学には人間の尊厳ならぬ「出来事の尊厳」がある。人間主義に代わる出来事主義こそがドゥルーズの「倫理」である。ブスケの言う「私の傷」は、「私の」という所有形容詞に反して「私」にまだ帰属していない。それは出来事に他ならない。出来事が、超越（存在の類比）の側に属する「〈物の状態〉あるいは体験された状況」の中に受肉することが、「実現」である。引用で言う「私」は、存在の類比の側の「私」ではない。この「私」は、この傷を〈物の状態〉あるいは体験された状況から脱受肉させ、そして自ら受肉する。この受肉はもはや、〈物の状態〉あるいは体験された状況への受肉ではない。これこそが、実現に対立するとともにその傍らにある「反実現〔contre-effectuation〕」である<sup>76</sup>。ここでいう「運命」とは、「私が、傷を出来事として受肉するために生まれた」ことを言う。この「運命」は、存在の類比の側での運命、歴史における運命とは異なる。

『過程と実在』によれば、現実的実質は、主語としての実体あるいは個体ではない。つまり、それは、述語としての形相を享受する自己同一的な主体では

ない。しかしながら、それは主体であるが、もはや実体でも個体でもない主体、生成としての主体である。客体と関わる主体、他の現実的実質および永遠的客体を抱握する主体である<sup>77</sup>。このように、抱握することは、もはや、主体に述語を帰属させることではない。主体-客体という構図は残るが、これはもはや主語-述語の構図ではない。主体である現実的実質はこのように、意識を必ずしももたないが、経験を享受する<sup>78</sup>。ホワイトヘッド哲学には、未経験から経験へという方向性がある。現実的実質は、自らに相関的な世界を客体、過去とする<sup>79</sup>。これはまさに、客体、過去からの条件付け、強制である。この意味で現実的実質は強制されている。自由ではない。しかし、このような強制から出発して、未来に向けて新しさを創造する。ここには自由がある。ホワイトヘッド哲学にはこのような理想、目的の余地がある<sup>80</sup>。神もまた一つの現実的実質である。神は、永遠的客体、つまり「原初的本性」をもつが、神は、この宇宙の冒険によって新しい本性（「結果的本性」）も獲得する<sup>81</sup>。ホワイトヘッドにおいては、強制から自由への過程の中で新しさが獲得される。一方、ドゥルーズにおいては、このような方向性はない。上述した存在者の共存は、ドゥルーズ存在論において決して看過できない。それは、歴史からの目的の排除である。ホワイトヘッドは、歴史にア・プリオリな目的を設定することはしりぞけたが、歴史の現場において生成する新しい目的を拒絶することはなかった。ホワイトヘッドは進歩主義者である。その形而上学はポストモダンであるとフェイバーとともに認めることができたとしても、その歴史観、その政治学は、モダンなままだ。

## 結論

ホワイトヘッド哲学をよく知るフェイバーはこの哲学を言わば脱構築して限りなくドゥルーズ哲学に近づけている。本稿はこれに反対した。フェイバーが行うこのような脱構築は、ホワイトヘッド哲学の現代的な意義を逆に弱めることになる。ドゥルーズ存在論の政治学的含意の過激さは等閑視できない。フェ



イバーは、ホワイトヘッドと並べることでドゥルーズの政治学的含意を緩和しようとしている。フェイバーがホワイトヘッド哲学を経由することによって垣間見せようとしている自由主義、平等主義、民主主義は、ドゥルーズのものではない。フェイバーは、ホワイトヘッドをポストモダン化ないしポスト構造主義化するだけでなく、ドゥルーズのポストモダンに若干モダンな装いを与えている。本稿はこの点についても反対した。フェイバーは、両者の持ち分を取り逃がしている。ドゥルーズ存在論を批判する視座があるなら、それはホワイトヘッド哲学に求めることができる。また、逆もそうである。フェイバーが取り込もうとしたホワイトヘッドに本来の持ち分を返すことが必要であり、また、フェイバーが言わば解毒しようとしたドゥルーズに本来の毒を返すことも必要だ。

フェイバーがホワイトヘッド、さらにドゥルーズに読み込んだ自由の存在 / 政治学は常に、背理的な両義性に囚われている。それは、一方で、自由、平等、民主制を求めながら、隷属、不平等、奴隷制を許容する。フェイバーはこのような両義性からも言わば解脱するような「根本的な民主的動き」を求める<sup>82</sup>。ドゥルーズ存在論において、存在の一義性と存在の類比とは、背理的な両義性の関係にあるとすることができる。フェイバーの示す背理的な両義性は、ドゥルーズ存在論の背理的な両義性に、この両義性という構図に関して言えば、同じとすることができる。違いは、フェイバーの言う自由、平等、民主制の中身が、ドゥルーズの言う存在の一義性と同じようには見えない点だ。同様に、隷属、不平等、奴隷制の中身が、存在の類比と同じようには見えない。また、ドゥルーズの言う「運命愛」としての哲学は、フェイバーの言う「根本的な民主的動き」と構図自体同じとすることができる。フェイバーは、ドゥルーズに由来する哲学的構図に、ホワイトヘッドに由来するこれらの政治的理想を忍び込ませているように見える。フェイバーの言う政治学は初めから人間主体の政治学である<sup>83</sup>。ここにドゥルーズ存在論の政治学的含意との懸隔を確認できる。本稿は、フェイバーに反して、ドゥルーズとホワイトヘッドとの間の還元できない差異が重要であると主張している。

存在論が政治学であるのはドゥルーズにおいてだ。ドゥルーズによれば、存在論は一義性の存在論だけだ。ドゥルーズは、生成を存在者としている。このような意味での存在者だけが存在する。個という実体と人間という形相は真の意味では存在しない。平等であるのは、個人、つまり人間という形相によって述語付けられた個体、ではなく、生成である存在者である。また、実体と形相は、存在者の目的とはなりえない。歴史には目的がない。目的があるとすれば、存在者自体にしかありえない。ドゥルーズが言う運命愛、倫理、革命、新たな民衆と新たな大地、はまさにそのようなものである。

ホワイトヘッドは生成だけを存在者にすることはない。現実的実質は生成であるが、生成を終えると存在となる<sup>84</sup>。「実存のカテゴリー」のなかで、永遠的客体以外はすべて生成であり、存在に移行する<sup>85</sup>。永遠的客体は、プラトンの形相であり、階層化されている<sup>86</sup>。ドゥルーズによれば、存在の一義性は権利的に優先し、存在の一義性から、存在の類比の側に属するものは派生する。この点が、現実的実質と永遠的客体とを相互に還元できない存在者として認めているホワイトヘッド哲学との違いである。ホワイトヘッド哲学は、現実的実質に限るなら、存在の一義性の側にあるということもできよう。しかし、永遠的客体も含めるなら、むしろ、存在の類比の哲学と言うべきだ<sup>87</sup>。また、ホワイトヘッドは、内在と超越とを区別し、内在の側に与する<sup>88</sup>。ドゥルーズも同様であり、一見、両者はこの点で共通するように見えるが、この点にも違いがある。ホワイトヘッドは、法が外から賦課されることに反対するが、法が内在することに反対しない。言い換えれば、形相が、外から賦課されることに反対するだけであり、内在することには反対しない。ホワイトヘッドは、形相そのものに反対しているわけではない<sup>89</sup>。一方で、ドゥルーズが反対しているのは、形相そのものである。内在するのは、形相ではない。生成である存在者が相互に内在している。このように内在と超越とに関しても両者には違いがある。

ホワイトヘッドの場合、存在論はそのまま政治学になることはない。客体の中から理想が選ばれる。理想は継承される。ホワイトヘッドにおいて、過去から未来への継承は重要極まりない。進歩主義者たる所以である。ホワイトヘッ

ドにとって、継承は、自然学的な意味、殊に生物学的な意味（遺伝）と、文化的な意味（伝統）との二重の意味で重要である。文字通りすべては経験的蓄積である。ホワイトヘッドは進化主義者、進歩主義者である。歴史には目的、つまり運命があり、その意味で歴史主義者でもある<sup>90</sup>。存在者の総体である宇宙全体の歴史には価値がある。ドゥルーズにおいてはそうではない。ドゥルーズが生成（出来事）との対比で歴史を批判している点は看過できない<sup>91</sup>。ユートピアと尊厳は、ホワイトヘッドとドゥルーズにおいて対比的である。超越的ユートピアと内在的ユートピア、人間の尊厳と出来事の尊厳<sup>92</sup>。ところで、ドゥルーズは、存在の一義性と存在の類比との間に和解はありえないとした<sup>93</sup>。ドゥルーズが導入したこのような哲学上の区別は、ドゥルーズが主張する通り、重要なものなのか。この問題を一顧だにせず存在の一義性から存在の類比へと躊躇なく向かうホワイトヘッドに従うなら、否ということになる。

- 1 Roland Faber, « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” – Onto/Politics and the Problem of Slavery in Whitehead and Deleuze (with an Intervention of Badiou) », in *Event and Decision: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze, and Whitehead*, Cambridge Scholars Publishing, 2010, pp. 192-193. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, I, I, I, The Free Press, 1929, p. 3. 引用の原語は〔 〕内に記す。ここ十数年の間に、ホワイトヘッドとドゥルーズとを対象とした比較研究が、主に英語圏で、第三者（ライプニッツ、カント、ベルクソン、バディウ、ジュディス・バトラー）もその都度射程に含めながら、行われるようになった。ホワイトヘッド哲学の著名な研究者であるフェイバーは、この『出来事と決断』という論文集 — 出来事をテーマとした研究会の発展的所産である — の筆頭編者であり、彼が書き上げたその中で最長の論稿は、論文集を代表するものと言うことができる。
- 2 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 211-212.
- 3 *Ibid.*, pp. 192-193. フェイバーは差別主義として「レイシズム・家父長制〔patriarchalism〕・階級差別主義〔classism〕の複合体」をあげている。
- 4 ただしドゥルーズは自らの哲学を、理論の側にではなく、経験（論）・プラグマティズム・実験などの実践の側に位置づける。ここで言う理論は、一般に想定されている理論ではない。Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, pp. 36-37, pp. 182-184, pp. 306-307, etc.
- 5 *Process and Reality*, pp. 3-4.
- 6 Whitehead, *Adventures of Ideas*, The Free Press, 1933, p. 9.

- 7 *Ibid.*, p. 103.
- 8 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 194.
- 9 *Adventures of Ideas*, p. 14.
- 10 この変化が存在 / 政治学つまり形而上学に関わるという議論自体強引すぎる。  
« “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 195.
- 11 *Ibid.*, pp. 198-199. 強調はフェイバーによる。引用文中の [ ] は、論者による補足あるいは説明である。「時ならぬ」と訳した *untimely* は、仏語 *intempestif* の英訳である。*intempestif* は例えば以下を参照。*Mille Plateaux*, p. 363 et p. 502.
- 12 *Adventures of Ideas*, pp. 50-51. 〈 〉 が付されている語は、原文で大文字から始まる。
- 13 ただし、『観念の冒険』では、人格の統一性 — 少なくともこの現世における我々の有限の生である — を説明する議論が導入される。その際、ホワイトヘッドは、プラトン『ティマイオス』の「受容者」あるいは「場所」を援用する。*Ibid.*, pp. 186-188. フェイバーも取り上げた場所については、稿を改めて論ずる。
- 14 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 200-201. ホワイトヘッドは以下から引かれる。*Adventures of Ideas*, I, III, VIII, pp. 41-42. 強調はいずれもフェイバーによる。
- 15 *Ibid.*, I, V, VI, p. 83.
- 16 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 199-200.
- 17 *Ibid.*, p. 204. ホワイトヘッドは以下から引かれる。*Process and Reality*, pp. 49-50. 強調はフェイバーによる。上記引用中の引用はシェイクスピア『真夏の夜の夢』第三幕からなされる。
- 18 Deleuze, *Le Pli: Leibniz et le baroque*, Minuit, 1988, pp. 71-72.
- 19 キース・ロビンソンによれば、フェイバー自身もこれを認める。Keith Robinson, « Between the Individual, the Relative and the Void : Thinking the Event in Whitehead, Deleuze and Badiou », in *Event and Decision: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze, and Whitehead*, p. 134.
- 20 *Process and Reality*, p. 108.
- 21 プラトン『国家』、『饗宴』など参照。例えば, Platon, *La République*, in *Œuvres complètes* I, X, 608c-610a, Gallimard, 1950, pp. 1223-1227.
- 22 *Process and Reality*, p. 29.
- 23 *Adventures of Ideas*, p. 24.
- 24 *Ibid.*, p. 42. 「プラトンの観念の物語は、それ [プラトンの観念] が、可塑的な一地域の環境内で活性化する物語である。この観念は創造的な力を備えており、実現への自らの接近を可能にしている」。 *Ibid.*, p. 42.
- 25 *Ibid.*, p. vii.
- 26 *Ibid.*, p. 273.
- 27 *Ibid.*, p. 274 et p. 285. 「社会が文明化されていると呼ぶことができるのは、その [社会の] 成員が五つの性質 — 〈真理〉, 〈美〉, 〈冒険〉, 〈芸術〉, 〈平安〉 — に関与する



場合である」。 *Ibid.*, p.285.

28 *Ibid.*, p. 274.

29 *Ibid.*, pp. 284-285.

30 *Ibid.*, p. 285. 「〈非人格性 [Impersonality]〉」は死語でありすぎるし、「〈優しさ [Tenderness]〉」は狭すぎる。私は、破壊的な騒々しさを鎮静した文明を完成させる〈諸調和の調和〉を表現するのに、「〈平安〉」という用語を選ぶ」。 *Ibid.*, p. 285.

31 *Ibid.*, p. 100.

32 *Ibid.*, p. 286.

33 *Process and Reality*, pp. 18-19.

34 « Between the Individual, the Relative and the Void », p. 118-121.

35 またフェイバーの読解は次の点でも問題がある。『観念の冒険』第四部は、文明を構成する必要な要素として、〈真理〉、〈美〉、〈技芸 [Art]〉をあげる。ドゥルーズとガタリの『哲学とは何か』が論ずる三つの平面には、哲学以外に、科学と芸術とがある。フェイバーのようにホワイトヘッドをドゥルーズに近づけると、両者の以上の差異を考えることができなくなる。ホワイトヘッドのモダンな歴史観は、ドゥルーズからすれば容認できないはずであった。

36 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 204-206.

37 例えば、ニーチェ『善悪の彼岸』202, 203など。

38 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 210. この講義日についてフェイバーは1980年12月12日と記すが、正しくは16日である。引かれている講義録は英訳されたものであり、フェイバーは以下の URL への参照を求めている。 <http://deleuzelectures.blogspot.jp/2007/02/on-spinoza.html> 仏語のオリジナルは以下を参照。 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=117](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=117) 本稿ではオリジナルから訳した。

39 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 213-214 et pp. 217-218.

40 Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, pp. 52-53. 「哲学は存在論と一体化している。ただし、存在論は、存在の一義性と一体化している」。 Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, pp. 210-211.

41 *Différence et répétition*, pp. 388-389. 強調はドゥルーズによる。「言われる [自らを言う]」は、存在の一義性を示し、ドゥルーズにおいて頻出する。「差異の極限的な尖端」は、存在の類比的側の、「類的差異」と「種的差異」とに対して、存在の一義性の側の、「個体化する差異」を示している。また、最後の「自ら [差異] の可動的な尖端」も同様である (*Ibid.*, pp. 386-389)。[1] から [3] までの表現は外延を同じくしている。いずれも存在の一義性を多様に表現しているにすぎない。[3] に見られるように、存在者 (特異者) と、存在 (普遍者) という対を確認できる。「過剰の状態」とは、存在の一義性を示している。これが、存在者を「置き換え」、「偽装」し、そして「回帰」させている。この際、一義的存在は、存在者の周りを「回る」 (*Ibid.*, p. 92, etc.)。「置き換え」、「偽装」はこの著作の到るところで用いられている (*Ibid.*, p. 2, etc.)。

- 42 第一章では配分とともにヒエラルキーも語られるが、ヒエラルキーもまずは存在論的なものである。 *Ibid.*, pp. 55-56.
- 43 *Ibid.*, pp. 381-382.
- 44 *Ibid.*, pp. 340-349, etc. 概念は本来的に存在の類比の側に与するわけではない。『襞』、『哲学とは何か』で概念は明示的に出来事とされる。 *Le Pli : Leibniz et le baroque*, pp. 71-72. Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 39.
- 45 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. 435-465.
- 46 *Logique du sens*, p. 18, p. 34, p. 67, etc. 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.
- 47 *Mille Plateaux*, p. 633, etc.
- 48 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 26, p. 106, etc.
- 49 *Mille Plateaux*, pp. 148-149.
- 50 概念は以下を参照。 *Différence et répétition*, p. 3. 脱領土化は、いわゆる領土だけではなく、無機物や有機物などの自然の次元（「地層」）でも、また社会や意味などの文化の次元（「アジャンスマン＝生成」）でも、行われる。そのような「相対的脱領土化」だけではなく、「絶対的脱領土化」もある。 *Mille Plateaux*, pp. 90-91, pp. 634-636, etc. 器官なき身体は、いわゆる身体だけではなく、「内在平面＝存立平面」である以上、「大地＝地球」であるところか、どこにでもつくられるべきものとしてある。 *Ibid.*, pp. 632-634, etc.
- 51 *Ibid.*, p. 89.
- 52 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, I, 4, pp. 95-96. 強調はドゥルーズ, ガタリによる。
- 53 *Ibid.*, I, 2.
- 54 バトラーは『エレホン』で知られるイギリスの小説家サミュエル・バトラーである。ここでは, Erewhon は, そのアナグラムの基になった No-where だけではなく, 更に Now-here とも解されている。 *Ibid.*, p. 96.
- 55 *Mille Plateaux*, pp. 309-310 et pp. 318-319.
- 56 *Différence et répétition*, pp. 340-349, etc.
- 57 *Adventures of Ideas*, p. 56.
- 58 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 211.
- 59 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=117](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=117)
- 60 *Mille Plateaux*, pp. 532-533 et pp. 570-571.
- 61 *Ibid.*, pp. 560-563.
- 62 *Ibid.*, p. 563.
- 63 *Ibid.*, p. 567.
- 64 *Ibid.*, pp. 570-571. 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. 222-223. 数学基礎論における形式主義, つまり公理主義（公理系）は, 資本主義, つまり社会的な文脈に拡張されている。論理学は資本主義

的論理学から派生したものにすぎない。ここにも、ドゥルーズ独自の存在論と政治学との関係を見いだすことができる。

- 65 *Mille Plateaux*, pp. 488-489. ノマドの組織（戦争機械）は、血縁的組織（未開、原始社会）からも、領土的組織（野蛮、国家装置）からも、差別化されなければならない。そのために、既存の組織化原理に従わず、奴隷、外国人、あるいは異教徒を成員とする場合がある。
- 66 *Ibid.*, pp. 560-561.
- 67 *Ibid.*, pp. 520-521.
- 68 *Ibid.*, p. 590. 「『千のプラトー』における「歴史」哲学」, p. 225.
- 69 *Mille Plateaux*, pp. 141-150, p. 168, pp. 629-630, etc.
- 70 *Ibid.*, p. 537.
- 71 *Ibid.*, pp. 291-292. 進化論は至るところで批判される。*Ibid.*, p. 147, p. 149 et pp. 534-538.
- 72 「今日でもなお、歴史が指し示しているのは、諸条件 — どれほど最近のものであれ — の総体にすぎない。人は、それら諸条件の総体から、生成するために、すなわち何らかの新たなものを創造するために、背を向ける」。*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 92.
- 73 *Mille Plateaux*, pp. 194-195.
- 74 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 151. 「私の傷は私以前に…」という引用は以下を参照。Joë Bousquet, *Mystique*, Gallimard, 1973.
- 75 *Logique du sens*, pp. 174-176.
- 76 *Ibid.*, p. 176.
- 77 *Process and Reality*, I, II, II, p. 23.
- 78 *Ibid.*, p. 53.
- 79 *Ibid.*, pp. 22-23.
- 80 「これは、自由の、真理の強制との和解である」。*Adventures of Ideas*, p. 67. 「現実的実質は三重の性格を有する。(1) それは、過去によってそのために「与えられた」という性格をもつ。(2) それは、その合生過程において目指される主体的性格をもつ。(3) それは、自己超越体の性格をもち、これは、超越的創造性を制約するその特殊な満足のプラグマティックな価値である」。*Process and Reality*, II, III, I, p. 87.
- 81 *Ibid.*, I, II, I, p. 18 ; II, III, I, p. 87-88; V, II, III, p. 345.
- 82 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 216. 「これらの具体的な階層が、奴隷制の帝國的諸国家に生成するのを、あるいは再び陥るのを妨げる — そして実際にこれらを廃止する — 根本的な民主的動きはどこにあるのか」。
- 83 *Ibid.*, p. 192.
- 84 *Process and Reality*, II, I, III, p. 45.
- 85 *Ibid.*, I, II, II, p. 22.
- 86 永遠的客体は、アリストテレスのような類と種の階層とは異なるが、階層をなす。

Whitehead, *Science and the Modern World*, The Free press, 1925, pp. 166-169.

- 87 これはロビンソンの考えに近い。「Between the Individual, the Relative and the Void », pp. 118-121.
- 88 *Adventures of Ideas*, III, XI, 20, pp. 187-188.
- 89 *Process and Reality*, I, II, II, p. 22 ; II, I, III, pp. 43-44. 永遠的客体はプラトンの形相である。
- 90 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 91.
- 91 「『生成』は歴史に属してはいない。[中略] どうして何かが歴史から到来するということがあるのか。生成は、歴史がなければ、未規定なもの、無条件的なものにとどまるだろうが、生成は歴史的なものではない」。 *Ibid.*, p. 92. *Mille Plateaux*, p. 358 et p. 363.
- 92 「人間の尊厳」の思考は確かに、ある種の差別主義、つまり、人間という種の内部での差別主義、に対抗することを可能にする。しかし、人間だけを主体あるいは目的として、人間以外のものを客体あるいは手段として捉え続ける限り、近代において強化された自然観から一歩も脱却できていない。人間内部でのマジョリティとマイノリティとの序列を解消したとしても、人間と自然との序列は残されたままである。植民地への自然の還元を克服しない限り、コロニアリズムから真の意味で脱却することはできない。「出来事の尊厳」の思考は、このような自然観、人間中心主義を免れている。しかし、実際の組織あるいは制度が、主体としての個体と述語としての形相とによって特徴づけられる存在の類比の側にある以上（概念的ヒエラルキーをもたない組織論あるいは制度論は、その名に値しないだろう）、出来事の組織論あるいは制度論を期待することはできない。出来事は一次的であるが、同時に偶然的かつ両義的なものである。出来事は非現前的であるため、その表象は既に出来事ではない。
- 93 Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, pp. 223-224. *Différence et répétition*, p. 57. 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年, pp. 523-536.