

## ドゥルーズにとってのスピノザ —悪の問題と存在論的複合主義—

佐々木 晃也\*

### Spinoza for Deleuze Problem of evil and ontological compositionism

SASAKI Koya

#### 論文要旨

哲学史を「概念的肖像の技法」と解するドゥルーズは、70年頃、80年頃と二つのスピノザ論を刊行した。本論文の目的は、二つの時期のテキストを区別し、ドゥルーズにとっての二つのスピノザ像を明らかにすることである。そのためのアプローチとして本論文では、スピノザ自身が積極的に取り上げていないが、ドゥルーズがその読解の中で一貫して取り上げ続けた「悪」の問題に着目・分析した。結論では、以上の成果を踏まえ、二つのスピノザ像の違い—「喜びのみを信じる思想家」と「風」—をドゥルーズにとっての「哲学史」の観点から考察した。

キーワード ジル・ドゥルーズ、スピノザ、悪、存在論的複合主義

#### Abstract

Deleuze, who understood the history of philosophy as “the art of conceptual portrait”, published two monographs on Spinoza around 1970 and 1980. The purpose of this paper is to clarify two images of Spinoza for Deleuze, according to the dividing into two periodic texts. And this paper takes an approach that focuses on the problem of “evil” which Deleuze consistently addressed in his reading on Spinoza. In conclusion, I discussed the difference between the two images of Spinoza from the perspective of Deleuze's "history of philosophy".

Keywords: Gilles Deleuze, Spinoza, evil, ontological compositionism

---

\* 大阪大学大学院 人間科学研究科 共生の人間学 博士後期課程 ;  
koya.s.0720@gmail.com

## 1. はじめに：ドゥルーズにとってのスピノザ<sup>(1)</sup>

20世紀フランスの哲学者ジル・ドゥルーズ (Gilles Deleuze 1925-1995) の著述活動は、単著単位で見れば、1953年から1993年までの40年ほどに渡る。一般にその歩みは三つの時期に弁別される。哲学史研究に従事し、自らの二つの主著の刊行に至る前期(1953-1969)、ガタリとの共著を刊行していた中期(1972-1980)、主に芸術論(絵画・映画・文学)が刊行される後期(1981-1993)である。本論文はドゥルーズ研究において、比較的最近に前景化してきた主題「ドゥルーズにとってのスピノザ」を念頭に置き、悪の問題に関する該当テキストを検討するものであるが、なぜ「悪の問題」なのか、ということの事情は次のようになる。

ドゥルーズの読者ないし研究者は、一方で、前期ドゥルーズの哲学史家としての目標がニーチェとスピノザの同一性の確立にあったこと(PP 185)、ドゥルーズが時期を跨いでスピノザについての二つのモノグラフ(1968; 1981)を書いたこと、そして後期ドゥルーズがスピノザに「哲学者たちの王」という最大の称号を与えたことを知っている<sup>(2)</sup>。他方で、第一の主著『差異と反復』(1968)では、ニーチェに乗り越えられる理論家として批判的に取り上げられるだけであり、第二の主著『意味の論理学』(1969)では一切言及されていないことも知っている。したがって、前期ドゥルーズにとってのスピノザは、自らが最もその理解を求めた哲学者であると同時に、それでもニーチェに乗り越えられる思想家として捉えられていた。にもかかわらず、後期ドゥルーズにとっては、再び自らのモノグラフの主題となり、最大の称号に値する比類なき哲学者として捉えられる。ここで出てくる一つの疑問は、スピノザが、ドゥルーズの歩みにおいて、一貫して同じ像では描かれていなかったのではないかと、である。

ドゥルーズ研究において主題「ドゥルーズにとってのスピノザ」が本格的に前景化し始めたのは比較的最近である<sup>(3)</sup>。メルクマークとなるのは、2016年にフランスで出版された論集『*Spinoza-Deleuze: lectures croisées.*』であろう。ドゥルーズにとってスピノザとの出会いは決定的なものであるが、未だ誰もそこに立ち止まっていない、と問題提起されるこの論集の中では、とりわけ V. Jasques と C. Jaques の二つの論文が示唆的である。

『差異と反復』(1968)から『千のプラトーン』(1980)までの哲学体系の変化を、両著と同時期の二つのモノグラフ『スピノザと表現の問題』(1968)と『スピノザ 実践の哲学』(1981)に照らして検討する Jacques 論文では、その違いがスピノザ読解の内実の違いと平行であることを論証されている。哲学史家としての理解を最も追求した哲学者がスピノザであったにもかかわらず、最も理解されないままであった前期から中期、後期とその内実を追跡する Jaques 論文では、前期と中期の間で読解上の隔たりがあることを指摘し、中後期のドゥルーズが、スピノザ哲学の真理の一つ、すなわち、哲学の専門家と哲学的な知識や枠組みを持たない非-専門家たちとに同時に触れ、生の共同体の編成的統一を可能にする特異な文体があること、を明かしえたことが指摘されている。研究方略の違いはあれ、これらの論文が示唆的であるのは、双方が 70 年頃と 80 年頃の二つの読解には隔たりが存在することを示しているからである。またこの示唆は、第一のスピノザ論がピークではなく、第二のスピノザ論で、スピノザが「ドゥルーズの第二の哲学的英雄」になった、と指摘する主題「ドゥルーズにとってのスピノザ」に関わる最初期の F. Zourabichvili 論文 (1993 240) の見解とも協応するだろう。

本論文の目的は、ドゥルーズのスピノザ読解において二つの時期に隔たりが存在する、という見解を踏まえつつ、二つの時期のスピノザ像の違いを明らかにすることである。またこの目的に応じて、本論文が着目するのは、ドゥルーズが二つの時期で一貫して、スピノザの往復書簡の詳細な分析を通じた悪の問題の分析を続けているという点である。本論文では、その関連テキストを検討することで、二つのスピノザ像を明らかにする。本章の残りの部分では、まず悪の問題への度重なる論及の証左となる史実を確認し、次に本論文の構成を提示する。

### 1.1. 悪の問題への度重なる論及

ドゥルーズの著作の中で、スピノザへの言及が最初に現れるのは、初期の講義録『基礎づけるとは何か』(1956-1957)の中で、合理主義的道德と非合理主義的倫理の対立が説明される箇所である。そこで、合理主義的道德は、第一のものを法・義務とし、理性によるそれへの従属(「何を為すべきか」)

を問題とする思想であり、非合理主義的倫理が、第一のものを力能とし、力能の具現（「何を為しうるか」）を問題とする思想として説明されている。力能の具現が理性に従属する限りでの二次的な問題に留まる道徳に対して、力能を第一のものとするのが非合理主義的倫理という差異である。その上でドゥルーズは、非合理主義的倫理の哲学的系譜を描出していく。

ドゥルーズはまず、倫理思想の史的起源として「自身が為しうることから自身を引き離すならば、法は打ち砕いてもよい」とするカリクレスを引き合いに出す。次いでスピノザ、キルケゴール、ニーチェを挙げていく。ところで、この箇所でのスピノザの扱いには微妙な含みがある。というのも、確かにドゥルーズは、スピノザにとっての徳、道徳法則、義務に関する考えを列挙し、スピノザを倫理の思想家として識別しようとするのだが、「スピノザが最終的には合理主義者であるのは、犯罪が力能の減少である、と論証することに努める点においてである」（QF 60）と述べ、話を終えてしまう。ドゥルーズはスピノザを合理的道徳主義の系譜から引き離すが、倫理の思想家として識別しきることもできないのである。

『基礎づけるとは何か』から約10年後、『スピノザと表現の問題』（1968、以降『表現の問題』）が刊行される。ここでもドゥルーズは、スピノザが倫理の思想家であることの論証に努めているが、その論証は前提として、その直前の一章での悪の問題の分析が効いている（chap.16）。そこでドゥルーズは、「悪は何ものでもない *Le mal n'est rien*」というスピノザのテーゼの意味を検討し、最終的にはスピノザがプラトンからライプニッツまでの「合理主義的道徳主義 *moralsme rationaliste*」とは混同されない「合理主義的非道徳主義 *amoralisme rationaliste*」を結論する（SPE 232）。ドゥルーズは悪の問題の詳細な分析によって、スピノザを合理的道徳主義から完全に引き離し、倫理の思想家として識別することができたように思われる。

さらに10年ほど経て、『スピノザ 実践の哲学』（1981、以降『実践の哲学』）が刊行される。この書物は、その内容の大部分（紙幅で4分の3ほど）がすでに70年に書かれたものであり、新たに三つの論考を加え、再編纂された書物である。その三つが第3章「悪についての手紙」、第5章「スピノザの進化」、第6章「スピノザとわたしたち」である。ドゥルーズはここでも再びスピノザの悪の問題に一章まるごとを割くのである。

よく知られているように、スピノザは「善 *Bien*」と「悪 *Mal*」の实在、ド

ドゥルーズがそこに道徳の開始を認識するところのそれらの実在性を認めていない。70年頃のドゥルーズは、この点に『善悪の彼岸』の著者であるニーチェとの同一性を強調しながら、スピノザには、自然一般には善も悪もなく、各々の様態の観点からの状況や働きに応じた個々の具体的な「よい bon」と「わるい mauvais」のみがある、と述べる (cf. SPE 225-226; SPP 33-34)。「よい」とは、自らに適合する事物との出会い *rencontre* のことであり、例えば、自らの身体が糧となる食物と「複合する *compose*」出会いである。他方で「わるい」とは、自らに適合しない事物との出会いであり、例えば、血液を「分解する *décompose*」毒との出会いである (SPP 34)。したがって、存在それ自身としての実体ないし自然一般の観点での善悪は存在しないが、諸存在者の個別的な観点での「よい・わるい」のみがある。ドゥルーズはこうしてスピノザの「わるい」は、中毒、食あたり、消化不良のことと解し、その上でその「悪—わるい出会い、悪—中毒は、スピノザ主義の理論の根底をなしている」と述べる (SPE 227)。

ドゥルーズにとって悪の問題は、単なる気まぐれや好みの問題ではなく、スピノザ理解の根底に関わる主題であった。スピノザ自身が悪を積極的に論じていたわけではないこともあり、ここにはむしろ「ドゥルーズにとってのスピノザ」に深く関わる何かがあると思われる。しかし、スピノザを合理的道徳主義の系譜から引き離すこと (倫理の思想家として識別すること) が、その企図であったならば、それはすでに『表現の問題』でなしたことであった。にもかかわらず、80年頃に再言及がなされたのはなぜか。

## 1.2. 本論文の構成

本論文の目的は、70年頃と80年頃の二つの読解の間に隔たりが存在する、という先行研究からの示唆を踏まえて、ドゥルーズにとってのスピノザ像の変化を明らかにすることである。本論文では、スピノザ自身が積極的に論じたわけではないが、ドゥルーズが論及を繰り返した「悪の問題」に着目するアプローチを取る。本論文の読解対象となるのは、68年の『表現の問題』第15章、81年の『実践の哲学』第3章、そして80-81年の講義録『スピノザ講義』の中の悪の問題が集中的に扱われる第二講義 (80/12/16)、第五

講義 (81/1/6)、第六講義 (81/1/13)、第七講義 (81/1/20) である<sup>(4)</sup>。

先に述べておけば、70年頃のテキスト(『表現の問題』と『実践の哲学』1、2、4章)と80年頃のテキスト(『スピノザ講義録』と『実践の哲学』3、5、6章)の間には、読解上の変化が見受けられる。一貫しているのは、スピノザの悪のテーゼ「悪は何ものでもない」の意味の検討がなされていることである。変化しているのは、そこで引き出される意味である。以下では、両時期の読解上の企図を規定した上で、それに応じて引き出される意味を明らかにする。本論文の構成としては、まず第二章(次章)にて、70年頃のテキストで展開された「悪は何ものでもない」の意味を明確にし、70年頃のドゥルーズのスピノザ像を明らかにする。第三章では、80年頃のスピノザ読解の企図とそれに応じて引き出される「悪は何ものでもない」の意味の内実と、その頃のスピノザ像を明らかにする。結論部では以上の作業成果を元にして、二つの時期のスピノザ像の違いを、ドゥルーズにとっての「哲学史」の観点から考察する。

## 2. 70年頃の読解：悪のテーゼの二つの意味

本章では、70年頃の読解で引き出された、スピノザのテーゼ「悪は何ものでもない」の意味を明確にする。全体としては、自然全体の観点での意味と個別的な存在者の観点での二つの意味があることを順に示し、最後に初期の講義録で試みられていた合理的道徳主義の系譜から引き離すという企図との関連で悪のテーゼの読解が、ドゥルーズ自身にいかなるスピノザ像をもたらしたのか、について考察する。

### 2.1. 悪のテーゼの第一の意味：自然全体の観点から

『表現の問題』第15章の結論部、ドゥルーズは「合理的道徳主義」の系譜からスピノザを引き離すに至る。

悪は何ものでもない、いかなる点においても表現的ではない。[...]。この見解の独創性を評価するために、悪を否定する他の様々な仕方とそれを比較しなけ

ればならない。プラトンにその源泉を持ち、ライプニッツの哲学においてその頂点に達する伝統を「合理主義的徳主義」（最善主義 *optimism*）と呼ぶことができる。それによれば、善のみが存在するために、あるいはそれ以上に、存在に優る善は存在するあらゆるものを規定するので、悪は存在しないのである。善あるいは最善は、事物を「存在せしめる *font être*」。スピノザ主義のテーゼはこの伝統をもってしては理解されない。それは合理的「非徳主義」を形成する。なぜなら、スピノザによれば、善は悪と同様に意味をもたないからである。自然の中には善も悪もない。（SPE 232）

合理的徳主義とは、存在に優る善の存在を作り出し、それによって「悪は何ものでもない」と規定する立場である。そこでなされているのは、善による悪の否定ないし悪の否定のために創造された善の肯定であり、例えば、ライプニッツの最善説においての人間にとっての災悪や悪意は、個別的な観点ではわるいことだが、自然全体の観点では、可能的な諸世界の内の一つである最善の世界が神によって実現された結果の一部である。一人の存在者にとっての「わるいこと」は、他の存在者たちのよい・わるいを考慮した、いわば最大多数の幸福となる世界の実現がなされた結果である。合理的徳主義においては、自然全体に優越し、各存在者のありようを規定する審級（イデア、一者、善、神）があるので、「悪は何ものでもない」。

ドゥルーズによれば、スピノザをこの系譜に位置付けることは不可能である。スピノザにとっての自然＝神とは、その一部である諸存在者を包摂し、無限に多くの仕方に変化するが、常に同一にとどまる全宇宙の姿であり、各存在者の個別的な観点での利益や不利益のために働くのではなく、無限に多くの仕方での変化が従うところの自らの諸法則に従って働いている（SPE 215; 224）。各存在者はその必然的な働きに従って、個別的な観点での「よいこと」や「わるいこと」を経験する。よい・わるいは、生まれながらの存在者がその持続において被る他の身体との偶然的な出会いの結果である。したがって、偶然にわるいことを経験し、想像された「悪」は、出会いの結果の原因としての自然に内在する諸法則、「永遠の真理」を知らないがゆえの思考の錯覚に過ぎない。また「悪だけではない、善もまた意味を持たない。善も悪も単なる思考上の存在、想像上の存在に過ぎない」（SPP 74）。スピノザが「悪は何ものでもない」と言うのは、善もまた何ものでもないからであ

り、この意味でスピノザは合理的道徳主義の系譜には位置づけられえない。

以上の点は、ドゥルーズがスピノザとニーチェの同一性を強調するポイントの一つである（SPP chap.2）。注意すべきは、ドゥルーズがその分析で引き出す意味はこれだけではなく、スピノザ自身の悪が常に「わるい出会い」であることを理解した上で、この悪—わるい出会いですらも「何ものでもない」と述べられる点にある。スピノザの悪のテーゼには、自然全体の観点での第一の意味だけでなく、個別的な存在者の観点での第二の意味があり、この第二の意味が上の引用文冒頭、悪は「表現的ではない」と言われるところの意味である。

## 2.2. 悪のテーゼの第二の意味：個別的な観点から

スピノザにとっての悪とは、個別的な観点での「わるい出会い」に過ぎず、それは「悪—中毒」とモデル化される場所のそれ、一つの身体の「関係の分解・破壊」である（Cf. SPE 227）。これは何を意味しているのか。

倫理思想における第一のものは「力能」であった。スピノザ哲学においては、各存在者の本質は、存在それ自身（神・自然）の本質である絶対無限の力能の一部としての「力能の度合い」である（SPE 181）。ところで、各身体はそれ自身の存続を可能にする無限に多くの微粒子群で成り立っている。加えて、一方で酸素の吸収や食物の摂取、他方で発汗や排泄というように、一つの身体は、他の身体との間で吸収と排出の循環を絶えず繰り返しながら、それでもある一定の運動と静止の割合で複合されている諸関係の全体（以下、複合関係）を保持している。したがって、一つの身体は、自らを表現する個別的・特異的な本質としての「存在し活動する力能」（以下、活動力能）、活動力能を表現する「複合関係」、諸関係の複合が具現される場所の「微粒子群」の三要素で成立すると考えられる（SPP 105）。

この三要素はどれが欠けても身体の現存（現実存在）がありえない。しかし、その身体に固有の活動力能を表現する複合関係が具現されるならば、微粒子群の量は問われないので、身体にとって本質的なものは、活動力能と複合関係の二つだけである。言い換えれば、身体の成立要素は三つであるが、内在的な永遠の真理としての活動力能と複合関係と、外在的な因果決定に

従う微粒子群の二つに分けて考えられる（SPP 105-106）。

こうした身体観に基づいて、個別的な観点での、よいとわるいが考えられる。「よい」とは、ある身体の複合関係が他の身体のそれと複合される出会い、例えば、乳糜（第一の複合関係）とリンパ（第二の複合関係）が血液（第三の複合関係）を複合するようにその諸部分となる出会いであり、この出会いには結果「よい」の原因「諸関係の複合」が含まれている。他方で、「わるい」とは、ある身体の複合関係を分解・破壊するように他の身体が作用する出会い、例えば、血液を分解・破壊してしまう毒との出会いであり、その時、出会いの対象は「わるい」「有害なもの」と言われる。

では、なぜこの悪—わるい出会いが「何ものでもない」と言われるのか。ドゥルーズによれば、それは、よい出会いにおける他の身体との諸関係の複合も自らの複合関係も「わるい出会い」には表現されていないから、である。悪—わるい出会いは確かに存在する。しかし、それは永遠の真理としての複合関係が、出会いにおける「共立不可能性 *incompatibilité*」において具現されなくなったことを意味し、複合関係そのものの欠如を意味しているわけではない（SPE 228-231）。悪—わるい出会いには、複合関係の内含（包含）されておらず、ゆえにその展開（説明）が不可能である<sup>(5)</sup>。スピノザの表現とは、「内含—展開」の一对の相関的顕現を意味するが、表現的であるものこそ真なるものであるが、悪—わるい出会いは表現的ではありえない。これが引用文冒頭の「悪は何ものでもない、いかなる点においても表現的ではない」の意味、悪のテーゼの第二の意味である。

### 2.3. 永遠の相の下で喜びのみを信じるスピノザ像

本章では、70年頃のドゥルーズが分析したテーゼ「悪は何ものでもない」の二つの意味を区別し、明確にした。第一の意味は、自然全体の観点での意味であり、悪とは、アポステリオリなわるい経験から実体化された思考の錯覚に過ぎない、という意味である。それはまた善においても同様であるので、スピノザは合理主義的非道徳主義と識別されるに至る。第二の意味は、個別的な観点での意味であり、悪—わるい出会いは確かに存在するが、そこには実在的なものないしは永遠的なものとしての「複合関係」が表現される余地

がない、表現的ではありえないので、それは何ものでもない、という意味である。そしてこの帰結を、スピノザ読解の企図に差し戻してみるならば、次のように言えるだろう。

70年頃の悪のテーゼに関する読解の企図は、初期の講義録での合理主義的徳と非合理的倫理の割り振りにおける曖昧さの解決にあった。この企図に照らしてみるならば、二つの興味深い点がある。それは第一に、初期の講義録において指摘されていたスピノザが「犯罪が力能の減少であることを論証する」という論点が『表現の問題』では一切取り上げられていない、ということである<sup>6)</sup>。ドゥルーズが、そもそもスピノザのどのテキストをいかに読み、「犯罪が力能の減少であることを論証する」と言っていたのかが明らかではない以上、この点に踏み入ることはできない。言えることは、ドゥルーズが矛盾を引き起こしうるテキストを省いてしまったのだとしても、あるいは自身の読み違いを修正したのだとしても、スピノザを合理的非道徳主義とした、ということである。

さらに、本論文において重要であるのは、上述の分析において引き出された第二の意味が、ドゥルーズを一つのスピノザ像へと到達させた、ということである。70年頃のドゥルーズにとってのスピノザ像とは「よい—喜び」しか信じていない思想家である。「スピノザは、希望も、勇気さえも信じていなかった。彼は喜びしか、洞察する視力 *la vision* しか信じなかった」(SPP 22)。ドゥルーズは「よい—喜び」と「わるい—悲しみ」を二者択一のもののように解し、スピノザを永遠の真理を語る者、というよりむしろ、それしか思考する必要がないと信じている者として解するに至る。

わるい出会いと異なり、よい出会いとは、永遠の真理（諸関係の複合）を内含されているが、未だ展開されていない喜びの変状である。ゆえに、よい出会いは、わるい出会いが「表現的ではない」のに対し、「非表現的である」ものとして区別され、またそれは思考サレルべきモノの資格に値するものとして捉えられる。こうして『表現の問題』第17章「共通概念」では、形相的実在性としての思惟力能を展開すると同時に対象的実在性としての複合関係を説明するものとして形成される「共通概念（真理＝表現的観念の一種）」の形成が問題とされる時、「諸関係の複合」を含む喜びの受動的な出会いが、その形成の理論的賭金となる。他方で、悪—わるい出会いには何も含まれていない。ゆえに「悪は何ものでもない」し、思考されるべきもので

はない。逆に言えば、悪は思考者の積極的意志によってしか形成されえない思考上の存在に過ぎないものを実体化する思考の錯覚として捉えられるのである。

さて、ドゥルーズはこうした読解の後、再び悪の問題に着手する。では、80年頃のドゥルーズは、いかなる企図で、そしていかなる意味で悪のテーゼを分析したのだろうか。

### 3. 80年頃の読解：客観的かつ倫理的な基準の定立を巡って

本章では、第一節で80年頃の読解の企図を確認する。その上で第二節では80年頃のドゥルーズのスピノザ読解の戦略の変化とそれに応じて中心的な問題とされるものを指摘した上で、その問題が含む意味を三つの観点から明らかにする（第一項、第二項、第三項）。

#### 3.1. 企図の表と裏：白痴の系譜と新たなスピノザ像

80年頃のドゥルーズが悪の問題に再び取り組んだ企図は二重であると思われる。一方は明示的であり、それは原著の裏表紙や講義録（第二講義）で繰り返し示されているように、かの書物が「なぜ存在論から開始されるにもかかわらず『エチカ』と呼ばれるのか」、倫理学に生成する純粋な存在論の秘密、すなわち、存在論的命題と倫理的命題の「絆 *lien*」ないし「継ぎ目 *soudure*」の解明である<sup>(7)</sup>。しかしこれはなぜ80年頃の企図となったのか、そこには明示的ではないもう一つの企図、スピノザの哲学史上の位置づけのやり直しがあると思われる。

70年頃にスピノザの哲学史上の位置づけがなされていなかったわけではない<sup>(8)</sup>。むしろドゥルーズが「哲学史の規範に従って、最も真剣に研究したのはスピノザについて」である（D22）。70年頃との読解上の差異は、古代哲学からの射程で「ゼロからやり直す」ために前景化されたと思われる別の主題ないし観点に由来する。そしてそれこそが悪の問題である。

80年頃のテキストに従えば、超越的審級を移入する哲学の伝統が形成する道徳は、悪は何ものでもないとしか言ってこなかったが、スピノザは「そ

れ自体としては特別なものではない」、「何千回と言われてきた」このテーゼを根本的に作り直す (Cf. SPP chap.3; 第二講義)。この意味では 70 年頃の読解との違いはないが、ドゥルーズがまずその分析を深めているのは、道徳が述べ続けるところの「悪は何ものでもない」とは、結局何を意味していたのか、ということである。

ドゥルーズによれば、テーゼ「悪は何ものでもない」にはソクラテス以来の系譜があり、そこで悪には決して混同されない二つの形態があった。一つは「不幸 *malheureux*」(「災厄 *malheur*」) であり、もう一つが「悪意 *méchant*」(「意地悪 *méchanteté*」) である。「悪意ある者が必ずしも不幸ではなく、不幸である者は必ずしも悪意ある者ではない」。ところが、ソクラテスがテーゼ「悪は何ものでもない」を提示する際に、彼が実際に述べているのは、「悪意ある者が不幸である」、「悪意ある者は根本的に不幸であり、美德ある者は根本的に幸福である」ということである。ドゥルーズによれば、ソクラテスは二つの悪を混同していたのではないし、実際二つの形態が現実存在することを当然知っていた。ではなぜ、ソクラテスは「悪は何ものでもない」と言うのか。ドゥルーズによれば、ここでソクラテスは「哲学の命運がかかっているような挑発を仕掛けている」、「白痴 *idiots* をおこなっている」。ドゥルーズはここで悪の主題を、白痴の主題として捉え直し、白痴の系譜を描出していく。

ドゥルーズが描く白痴の系譜には三つの形象がある。一つ目は、白痴の主題の史的起源としてのルネサンス期の哲学者クザーヌスに見出される。クザーヌスにとっての白痴とは、「いかなる知識も並べず、自然理性という一つの能力しか持たない」人、「知識の光とは対照的な者」、「自然の光の人」である。クザーヌスに見出される第一の白痴は、自然の光を信奉する哲学者の形象 (姿) である。二つ目は、デカルトに見出される。ドゥルーズによれば、アリストテレスの「学習された理性の人間」としての「理性的人間」に対立させる仕方で、デカルトがコギトを提示する時、すなわち、「私が思考する、ゆえに私がある」と言う時、デカルトが言おうとしているのは「思考することの意味を知ることなしに思考することはできない、少なくとも混乱して知ることなしに『ある』ことはできない」ということである。デカルトはコギトにおいて、「思考する」と「ある」ことを説明しえないもの、わからないもの、としての、二つの暗黙的前提とする。これが第二の白痴、

「暗黙的前提の人」の形象である。そして最後の形象は、白痴の主題が頂点に達するところとしてのドストエフスキーが見出される。ドゥルーズによれば、ドフトエフスキーの白痴は、病氣（精神病）になる程、自然理性の力がそれ自身に還元されながらも、その光を保つ者である。「王、白痴の者は何も知らない *Le prince, l'idiot il ne sait rien*」。これが第三の白痴、「王」の形象である。白痴の三つの形象とは、すなわち、「自然の光の人」「暗黙的前提の人」「王」である<sup>(9)</sup>。

悪の問題に戻ろう。ソクラテスが「悪は何ものでもない」と述べる際に表明しているのは、悪が思考の観点では何ものでもない、悪は存在の観点では「ある」のだが、それがわからない、という白痴である。ソクラテスは、悪が存在することは暗黙的前提としつつも、思考の観点で否定した。こうした読解は、次のようなドゥルーズの哲学史観を暗示しているだろう。つまり、ドゥルーズにとっての哲学者たちは、思考不可能なものを、暗黙的前提として提示したり、挑発的に示唆したり、あるいは、さらに進んで何らかの審級を作り出し、思考の観点で否定したりするのであり、この最後まで進む系列が、判断（裁き）のシステムの発生、道徳主義の形成である。

したがって、ドゥルーズは哲学の起源をパラドクスである、と言う。ドゥルーズの最も単純なパラドクスの定義は、「X」、「思考不可能なもの」、「何かがあるが、同時に、それは思考することができない」ということ、厳密に言えば、『存在するものの』の思考不可能性の提示に存ずる命題 *proposition qui consiste à poser l'impensabilité d'un "étant"*」である（第二講義）。道徳であれ倫理であれ、その起源にはパラドクスがある。ただし、パラドクスを、挑発的に示唆しているのか、暗黙的前提として提示しているのか、あるいはさらに進んで、思考の観点で否定するのか、そして否定するならば、いかなる審級を作り出し、そしていかにその審級を持ってパラドクスを否定するのか、とパラドクスを起源として開始される思考の運動には様々な分岐点があり、その分岐において道徳となるか倫理となるかが規定される。

もはや、悪の問題がいわゆる倫理学ないし道徳哲学上の問題として捉えられていないことは明らかである。ドゥルーズにとっての悪の問題は、白痴の主題を通過することで、哲学の起源とその発生に深く関わる問題に変貌する。では、ドゥルーズのこうした分析は、80年頃のスピノザ読解に何をもたらすのだろうか。もたらされるのは、パラドクス＝思考不可能なものを

超越の誘惑に抗って思考する白痴のスピノザ像である。80年頃のドゥルーズにとってのスピノザ、「王 prince」としてのスピノザ。そして、スピノザの哲学史上の位置づけのやり直しという明示的ではない企図があるからこそ、存在論から始まり、超越的審級を作り出し、悪を否定する道徳ではなく、途中で別の分岐を果たし、「よい・わるい」の倫理学へと生成するスピノザ哲学の秘密が問題となる。80年頃のドゥルーズの表の企図、存在論から開始されるにも関わらず『エチカ』と呼ばれる理由、存在論的命題と倫理的命題の「絆 lien」ないし「継ぎ目 soudure」の解明である。80年頃の読解の企図は二重である。では、そのような企図の元で、悪のテーゼはいかなる意味で解されるだろうか。

### 3.2. 二重の反論と引き出される三つの意味

80年頃のスピノザ読解においても、悪とは、わるい出会い、関係の分解であり、悪—わるいことは何ものでもない。ところが厳密には「悪は何ものでもない」と言われるところの意味と、そのよい・わるいの意味は変化している。そしてその変化は、おそらくドゥルーズが自らのスピノザ読解において、スピノザではなくむしろ、ブレイエンベルフの立場を重視した点に由来している<sup>(10)</sup>。というのも、70年頃の読解では、基本的にはブレイエンベルフの「誤解」を解く仕方で展開されていたスピノザの悪の理論が、第二期ではむしろブレイエンベルフの反論が重視され、それらを執拗にスピノザに差し向ける仕方で展開されているからである。これは、いわば、全く愚鈍ではなく、むしろスピノザ思想の核心に届く思考者としてのブレイエンベルフ像が描出され、そのようなブレイエンベルフの触発に応じて具現されるはずのスピノザの触発する力、スピノザ哲学の潜勢力を引き出そうとする方法上の戦略である。

ゆえに80年頃のテキストには、70年頃のそれでは扱われていなかったブレイエンベルフの二重の問題提起—自然の観点と個別的な観点における二つの反論—が強調されている。それはすなわち、自然の観点での善悪がなく、個別的な観点でのよい・わるいのみがあるならば、それは単なる「好みの問題 affaire de goût」ないし「趣味判断 jugement de goût」に帰着するので

ないか、もしそうであるならば、自然一般、この世界はカオス chaos に陥るのではないか、というものである（第六講義）。

おそらくブレイエンベルフの問題提起には、純粋な存在論が直面せざるをえない困難が暗示されていた。つまり、もしよい・わるいが好みの問題であるならば、それは価値相対主義に過ぎず、その存在論における真の多様性の思弁的肯定とは、結局のところ、単純な楽観主義者のそれである。逆に、趣味判断に帰着しないならば、そこには何らかの普遍的水準が含まれ、そこから差異の抑圧やスピノザの道德主義の系譜への差し戻しに帰結しうる。したがって、今や、悪がわるい出会い、構成関係の分解以外のなにものでもない、それは表現的ではないというだけで分析を終えることが許されない。80年頃の読解で要請されるのは、単なる楽観主義にも、道德主義にも帰着しない悪の理論構成であり、そしてまたそこに「絆」を見出すことである。

当然の如くドゥルーズは、よい・わるいという区別は「決して好みの問題ではない」とスピノザを弁護している。ここで明らかにすべきは、ドゥルーズがそう言う時に、そこにはいかなる意味が含まれているのか、である。そしてその理論展開の中で、ドゥルーズは悪のテーゼの新たな理解に達している。そこで、本論文ではこの意味を三つの観点から検討する。第一に、いかなる意味でドゥルーズはスピノザのよい・わるいを、単なる好みに還元されない客観的区別である、と言っているのか、第二に、いかなる意味でその区別が倫理的と言われているのか。第三に、いかなる意味でその倫理的区別は道德的判断とは異なるのか。

### 3.2.1. 「美德—よい・悪徳—わるい」という客観的水準

80年頃の読解でのよい・わるいの定義は、二者択一ではないことが明示的なものとして修正されている。二者択一ではないのは、いわば当然のことであった。例えば、私が書物を盗む行為では、私と書物との新たな関係の複合が生ずる一方で、書物と書店の関係の分解が生ずる。80年頃の読解では、諸関係のこの両義性が厳密に保持されている。ゆえに、どんな行為も、それが直接的になんらかの構成関係を分解してしまう場合は「わるい」、それが他の直接的に構成関係の複合をみる場合は「よい」である（Cf. SPP 50）。し

かし、この場合、「よい」と「わるい」は表裏一体となるので、世界はカオスになるのではないか、という反論を被ることになる。これを踏まえ、ブレイエンペルフ宛のスピノザの手紙の、とりわけ二つの母殺しの例の再考がなされ、ここで70年頃のテキストには確認できない「行動の論理 *logique de l'action*」と呼ばれるものが導入される (SPP 49; 第七講義)。扱われる問題自体は変わらない。すなわち、なぜ一般に、ネロの母殺しは罪とされるが、オレステスの母殺しは罪とされないのか、である。順を追って確認する。

70年頃の『表現の問題』での説明は以下のようになる (SPE 228-229)。まず、オレステスのクリュテンネストラ殺しが罪にならないと言われるのは、アガメムノン (クリュテンネストラの夫、つまり、オレステスの亡き父) を殺したクリュテンネストラがオレステスとは「複合されえない関係に置かれていた」から、である。他方で、ネロのアグリッピナ殺しが罪に問われるのは、ネロがアグリッピナを「絶対的に共立不可能な関係のもとで捉え」、そしてアグリッピナが破壊される行為の像にアグリッピナの像を連結されたから、である。二つの母殺しの差異を理解させるためにドゥルーズが考慮しているのは、「共立不可能性」である。つまり、一方 (オレステス) には、外在的に決定された共立不可能性があり、クリュテンネストラの死はいわば因果応報であり、オレステスに罪はない、とされるということである。他方 (ネロ) には、内在的に決定された共立不可能性があり、ネロの母殺しは、ネロの悪意が必要であり、ネロに罪がある、とされるのである。

80年頃の『実践の哲学』では、次のように説明されている (SPP 49-51)。まず、オレステスに罪がないのは、オレステスの行為がアガメムノンの像と直接に結びつき、永遠の真理である亡きアガメムノンの関係と複合されるから、である。他方で、ネロに罪があるのは、ネロの行為が、その行為によって分解されるアグリッピナの像に直接的に連結させられるから、である。ドゥルーズが「行動の論理」と呼んでいるのは、ある行為の像がいかなる像と結びつくか、その行為の像が分解してしまう像と結びつくのか、複合される像と結びつくのか、その両者の構成関係の連関に関する論理である。

ドゥルーズはこの限りで、よいとわるいの客観的区別が可能であり、それは好みの問題ではないと考える。「美德 *vertu*—よい」、「悪徳 *vice*—わるい」は、「その行為自体やその像」にも「行動の意図、言い換えればその行動が導く結果の像」にもかかっているのではなく、構成関係の連関における「そ

の決定のされ方」に規定される（SPP 51）。

私の個別的な観点では確かに悪徳と美德の区別の基準があり、それはスピノザがブレイエンベルフに答えるように、単純な好み還元されない区別の基準です。私は私が好むものを美德とは呼ばないし、私は私が好まないものを悪徳とは呼ばないのです。区別の基準 *critère de distinction* があります。それは美德の意味でよい、悪徳の意味でわるい、と私に言わせるものです。（第七講義）

以上を考慮すれば、先の例、私が書物を盗む行為は、その行為に書物と書店の直接的な分解の像が連結させられる限りで、「悪徳—わるい」と言われる。しかし、憎むべき書店の店主の像を持ち、それを私の行為に直接的に連結するよう決定される者にとっての私の行為は「美德—よい」とされるだろう。80年頃の読解で導入された行動の論理は、客観的水準での美德—よい・悪徳—わるいの区別を説明する基準として機能する。

ところが、よい・わるいの客観的水準があるとしても、厳密には関係の複合と分解は表裏一体であった。では、いかなる意味で、この両義性を考慮した上での美德—よい・悪徳—わるいは倫理的であるのか。

### 3.2.2 存在論的複合主義

複合と分解が表裏一体に過ぎないにもかかわらず、よい・わるいの区別が「倫理的」と言われるのはなぜなのか。すべてはある自然観に依拠していると思われる。かの区別は、ある自然主義哲学において「倫理的な」区別、ということである。なるほど、よく知られるように、スピノザ主義とは一つの自然主義である。しかし、それはいかなる意味での自然主義なのか。スピノザのうちでは、自然の観点では、善も悪も、悪徳も美德も、よいもわるいもない。そして個別的な観点での、複合と分解が表裏一体である。ならばその世界観は、実際、カオスではないか。この反論への返答にスピノザ主義的自然主義の意味が示される。

スピノザはこう答えています、全くそう（カオス）ではない、と。[...]それは

単純な一つの理由があるためです。すなわち、自然全体の観点では複合のみがある *du point de vue de la nature entière, il n'y a que des compositions* ので、複合と分解が同時にある、と私たちは言うことはできない、ということです。(自然の観点では) 諸関係の複合 *compositions des rapports* だけがあるのです。実際、私たちの知性の観点では、関係 A は、別の諸関係 C が自らを複合するために、自らを分解しなければならない関係 B の不利益の上で複合されています。しかしそれは自然の一部を私たちが孤立させているからであり、自然全体の観点では、自らを複合する諸関係以外の何もありません。これはよい答えだと思います。諸関係の分解が自然全体の観点では存在しないのは、自然全体が全ての諸関係を包括しているからです。したがって、必ずや複合があります。この一点がすべてです。これはいい答えであり、結局、私にとっての満足する答えなのです。したがって、もしみなさんが「私は納得していない」と言ったとしても議論する理由はありません。それはあなた方がスピノザ主義者ではないからです。しかし、何も問題はないようです！あなた方は納得しているみたいです、私はそれを感じています。(第六講義、丸括弧内筆者補足)

よい・わるいが、単なる趣味判断に還元されない水準を含み、そしてまた倫理的であるのは、「自然の観点では諸関係の複合しかない」からである。ここからテーゼ「悪は何ものでもない」の意味が把握される。つまり、悪が何ものでもないのは、自然の観点では諸関係の分解がないから、である (SPP 51)。よい・わるいの区別は、実体的基準ではなく、諸関係の複合の有無としての関係の基準に基づいており、そこで一つの自然観は倫理的な世界観に生成している。スピノザの倫理学と存在論が共に依拠しているところの直接的な絆は「自然には諸関係の複合しかない」という同一のテーゼである。

極めて興味深いのは、ドゥルーズ自身がこの答えに満足している、議論の余地がないと信じていることである。この意味でドゥルーズのスピノザ主義は一つの自然主義であるが、80 年頃のそれは「自然には諸関係の複合しかない (分解はない)」という不可疑のテーゼを伴う自然主義である。そして諸関係の複合は、自然の全体にも部分にも、実体にも様態にも、存在にも存在者にも一義的な意味で言われる。したがって、ドゥルーズのスピノザ主義を「存在論的複合主義 *composserism ontologique / ontological compositionism*」と言うことができるだろう。そして諸関係の複合が個別的な観点での倫理

的基準となる限りで、それは純粋な存在論と倫理学の絆である。残る問題は、いかなる意味で、自然主義的な倫理的区別は道徳的判断とは異なるのか、である。

### 3.2.3. 物理化学的な試練

ドゥルーズによれば、スピノザの区別は「道徳的判断 *jugement morale*」ではなく、「物理化学的な試練 *épreuve physico-chimique*」である (Cf. SPP 56; 第二講義)。問題は、それがいかなる意味のものであり、なぜ道徳的判断とは異なるのか、である。

道徳的判断と異なる第一の理由は、スピノザ哲学には、自然—存在—実体を超えた実体的基準 (例えば、善悪) がないからである。ドゥルーズによれば、ある哲学が道徳主義であること、道徳的判断を為すこと conditions は、存在に優越し、各存在者を自らで裁く *juger* ことのできる超越的審級を措定することである。プラトニズムは存在を超えた「善 *Bien*」ないし「一者 *Un*」を作り出し、その本性に適うか適わぬかで、その真偽を判断できる。アリストテレスは人間の定義「理性的動物」を作り出し、理性的か非理性的かで、ある人間の状態の真偽を判断できる。この意味で、スピノザには存在を超えた実体的基準がないので、道徳的判断が不可能、ということになる。しかし、よく知られているように、スピノザ哲学には真偽の区別がある。問題はそれがどのような真偽であり、いかなる意味で道徳的判断とは異なるのか、というもう一つの理由である。

ドゥルーズはそれを明らかにするために、「偽 *faux*」という語の二つの意味を区別してみせる。第一の意味は、すでに見たような「判断の資格としての偽 *faux comme qualification du jugement*」である。例えば、ある人がテーブルを指示して、「これは椅子である」と言うときに、この命題を「偽」と判断する際の意味である。ドゥルーズはこの第一の意味の偽を「観念と事物 (対象) との非対応 *L'inadéquation de l'idée et de la chose*」と呼ぶ。スピノザの術語を用いれば、観念の外的特徴の不一致としての偽である (E2D4 説明)。したがって、判断の真とは観念と事物の対応であり、偽とは観念と事物の非対応である。その上で、ドゥルーズは「偽という語には全く別の意味がある」

と言う(第二講義)。それが「事物の存在の仕方の資格としての偽 *faux comme qualification de la manière d'être de la chose*」である。ドゥルーズはこの偽を、「嘘 *mensonge*」に気づいてしまう例を用いて次のように説明している。

私が物事を吟味し、それはおかしい!と言う。私は時々、嘘の前にこの印象を持っており、私はその内部に何かおかしなものを感じています。プルーストの天才的なページがあります。彼がアルベルチヌの嘘を「何かしっくりこない」と評価するところの仕方を考えてみてください。[...]彼は彼女が言ったことさえ思い出せないが、「しかし彼女は嘘をついている、それは忌まわしい。彼女は何を語っているのか?」と言わせる何かがある。[...]。私たちはこれを常に判断や偏見の領域である、とすることができます[...]。判断の哲学者はこれを判断に、つまり、観念と事物の関係に差し戻すでしょう。しかし、それは別のことなのです。(第二講義)

ドゥルーズがここで言いたいのは、存在それ自身における真偽がある、ということである。存在(実体)ではなく一つの存在の仕方(様態)の資格としての真偽、ドゥルーズはこれを「本来的—非本来的」の区別を対応させ補足している。ここで言う「本来的 *authentique*」とは「存在の中に真に存在する仕方ですそれ自身の内に立つ *se tient en lui-même de manière à être vraiment à l'être*」という意味であり、対して、「非本来的な」存在の仕方は、例えば、人が「無理をしているように感じること」、あるいは、私たちがよく感じるようなこと、研究発表をしながら論文を書きながら、何かうまくいかない、と感じるようなこと、である。ドゥルーズはこの評価を、それ自身において「事物の重みを量るようなこと」、「事物を吟味するようなこと」などとも言い表し、「判断」とは異なる評価の仕方として強調する。

ところで、ドゥルーズの説明は、説得力のあるものであるがどこか曖昧さを残している。ここでは別の仕方で説明を試みておきたい。まず一方で「判断の資格として真偽の評価」とは、明晰判明な観念と事物との対応／非対応としての評価であろう。他方で「存在の仕方の資格としての真偽の評価」とは、ある経験されている状態において、自らに内に何らかの潜勢的な基準が存在することを感じつつ、その曖昧ではあるが判明な基準に照らした自らの状態との一致／不一致の評価である。言い換えれば、試練とは、ある瞬間

的な状態—変様を、未だ潜在的かつ曖昧ではあるが判明である、自らに与えられているある種の自然法によって自らを評する、ということである。そしてもしその自然法に照らして、経験されている状態が一致しているならば、その時の状態は本来的な状態である。これは、スピノザが外的な一致／不一致と混同させずに区別する、内的な一致／不一致の基準であろう（E2D4）。

さて、試練とは、出会いの中で生きる一つの存在の仕方としての存在者が、自らにおいて、自らの存在の仕方の真偽を評価ないし吟味することである。そして、その意味では、内在的評価としての試練は外在的評価としての道徳的判断とは区別される（第二の理由）。しかし、なぜこの試練は「物理化学的な」と形容されるのか。それはこの区別が、必ずしも意識を伴う区別ではなく、私たちの意識を超えている、身体を成り立たせている無限に多くの微粒子群が作り出している区別だからである。少し長くなるが、第五講義の一連の説明を確認する。この点は延長属性における間接無限様態、延長の一樣態である身体における「運動と停止」に、平行論において対応するものとは何かを問うている場面である。

私は『エチカ』の中に見つけました[……。『エチカ』第二部定理 13 備考です。[……。これを読みます[……。「私は一般論として言う、一つの身体が他の身体との関係によって能動的ないし受動的であることに適しているほど…」[……。この、能動的あるいは受動的であることに対する力量 *aptitude* とはまさに、私が外部の諸身体とともにある諸関係、運動と停止の諸関係に入ることで私が持つ力量 *l'aptitude* です。したがって、私は何ら根底の変更 *modification de fond* なしにフレーズを変換することができます。すなわち、「私は一般論として言う、一つの身体は他の身体との運動と停止の諸関係を持つに適しているほど…」と。（続けて）「その精神は他の精神との関係によって…」、スピノザは（ここで）能動的あるいは受動的である、とは言いません、彼は「一度により多くの事物を知覚する」と言っています、「一度により多くの事物を知覚することに（適している）」と。さて、これが真の問題である、と私には思われます。スピノザは公式に言っているのです。すなわち、身体における能動—受動 *action-passion* に—あるいは[……。運動—停止に対応するもの、魂（精神）におけるそれは何か。それは能動—受動ですらなく、「知覚」なのです *Ce n'est même pas action-passion, c'est « perception »*。[……。そして私は、これが真の根底 *fond* である、と、スピノ

ザが彼の思考の根底について話している、と信じています。[…]身体における運動と停止の諸関係に対応するもの、それは魂（精神）の諸知覚なのです。平行論は、延長における運動と停止の関係と魂における運動と停止、ではなく、延長における運動と停止と魂における知覚、を置くのです。（第五講義、丸括弧内筆者補足）

ドゥルーズによれば、延長属性の間接無限様態「運動と停止」に対応する思惟属性それは、「知覚」である。とはいえ、これは明らかに、一般に言われるような人間の意識的な知覚のことではないだろう。続けて、ドゥルーズはこれが意味することを、血液の複合関係が具現されるところの乳糜とリンパの出会いの例を用いて、次のように説明している。

このことは何を暗示しているのでしょうか？ それは、乳糜にはリンパを識別する能力 *un pouvoir de discerner* があるということ、リンパには乳糜を識別する能力があるということです。乳糜の微粒子群（第一の関係）とリンパの微粒子群（第二の関係）は血液（第三の関係）を構成するために合一する。もしそれらが区別されないならば、いかにして合一するのでしょうか。もし乳糜が識別する能力を何も持たないのであれば、砒素が乳糜の構成関係を破壊する一方で、何がこの微粒子群が砒素の微粒子群に合一することを妨げるのでしょうか。乳糜の微粒子群とリンパの微粒子群が相互的に識別する能力を持っているに違いないのです。この場合、あらゆる微粒子群には、それがどんなに取る足りないものだとしても、[…]私が一つの知覚の能力と呼ぶ一つの固有の能力が与えられていなければなりません。（第五講義、丸括弧内筆者補足）

ドゥルーズが言おうとしているのは、一つの間人身体に属する微粒子群、物理化学的な集合体は、眼や耳などの器官をもたずとも、それ自身において自らと適合するものと適合しないものを互いに「識別する能力」を持っており、その行使と対応する仕方で運動と停止がおこなわれる、ということであろう<sup>(11)</sup>。したがって、道徳的判断とは混同できない倫理的試練は、必ずしも意識的に行使される区別のことではない。それは、各々の身体の複合関係に包摂されている微粒子群がその微分的な分別の能力の自己構成的な作動によって作り出す区別であり、それゆえにこの試練は「物理化学的」と形容さ

れるのである。微粒子群は自らの存在の仕方において、自らと適合する対象との複合を努力する、そして、自然には複合だけがあるのであった。したがって、この物理化学的な試練は、倫理的とみなされるのである。

### 3.3. スピノザの白痴と風

本章では、80年頃のスピノザ読解における企図、ドゥルーズの読解戦略の変化、および、ブレイエンベルフの反論から要請される悪の理論構成における問題を指摘した上で、引き出されている三つの意味を明らかにした。そこで、悪の問題、とりわけ、テーゼ「悪は何ものでもない」の意味の問題は、一般的な倫理学ないし道徳哲学の問題としてではなく、哲学の起源としてのパラドクス（思考不可能なもの）に直接に関わる「白痴」の主題として捉え直されていた。そしてまたその起源から開始された思惟の運動としての哲学は道徳か倫理かへと分岐していく。もしこの観点で、スピノザのうちに白痴の表明をとるならば、それはドゥルーズが幾度もスピノザの「叫び」ないし「関の声」と強調している（SPE chap.16; SPP chap.2; 第四講義）、「我々は身体が何を為しうるかさえまだ知らない」（E3P2 備考）であろう。

身体が為しうることは何か。例えば、私は泳ぐことができる。海の中で泳げるようになることは、私にとっての一つの物理化学的な試練であった。泳ぐことができるようになる、とは、私という身体が海という身体との間で第三の複合関係に入ることのできるようになること、であり、そのとき私は、海と共振する私の身体のアスペクトを発見する。ゆえに、自然の全体と部分に一義的な意味で言われる「諸関係の複合」は、一つの身体と他なる諸身体との共通性、共生の実在的条件である。他方で、もしそこで私が泳げるようになれなければ、つまり、第三の諸関係の具現に至らねば、私の身体は分解され、私の身体に属していた微粒子群は海の構造的部分になるだけのことであり、ここにもやはり諸関係の複合しかない。

非人間主義的な内在の世界、しかしだからこそ「比類なき」人間の自由がそこに見出される。今や、スピノザの白痴の表明を次のように言い換えることができるだろう。「我々は、自らの身体が分解を被ることなく他の諸身体とともにより大きな複合関係に入るために、身体が為しうることをまだ知

らない」。我々は自由に値する存在の仕方を探し求める。そしてそう衝動するとき、あるいはそう衝動しながら別の存在の仕方があるのではないかと自問するとき、私たちはすでにスピノザ主義、「スピノザのただ中にいる私たち」になっている。「私はスピノザ主義の感性を、おのれを一つの存在の仕方として生きている(見ている)ような感性として定義したいのです」(第五講義)。こうして 80 年頃のドゥルーズは、一つのスピノザ像を示すに至る。スピノザは「実際、風 *vent* 以外に喩えようがないのである」(SPP 171)。

#### 4. 結論：風あるいは思考の論理

本論文では、悪の問題に関する二つの時期の読解の内実を比較検討し、各時期のドゥルーズにとってのスピノザ像を考察してきた。最後に、ドゥルーズにとっての「哲学史」の観点で、二つのスピノザ像の違いを考察し、本論文を閉じることとしたい。

哲学史家ドゥルーズが「最も真剣に哲学史の規範に従って研究したのはスピノザについて」であるが、とはいえ、彼は他にも多くの思想家のモノグラフを著していた。ここではスピノザに加え、特にドゥルーズ自身の哲学形成を考える上で無視できない三人の哲学者、カント、ベルクソン、ニーチェを取り上げる。ドゥルーズは、自らの哲学史家においてこの四者を異なる読解対象として知覚していた。

第一に、若きドゥルーズにとって哲学史は「抑圧の機能」を果たしている重荷であった。『あれこれ読んで、あれについてのこれを読まないうちから、まさかきみは自分の名において語るつもりじゃあないだろうな』と言うわけです。私の世代にはうまく切り抜けることのできなかった者もたくさんいます」(PP 14)、「私としても、ここから身を引き離す手段が分かっていたのです」(D 21)。ドゥルーズがこの意味での哲学史に属する者として挙げるのは、何よりもヘーゲルである。

第二に、抑圧の哲学史に属するように見えるが、そこから逃れている内在性の哲学者たちがいた。名が挙げられるのは、ルクレティウス、ヒューム、ニーチェ、スピノザ、ベルクソンである (D 21 ;PP 14)。カントもここに含

まれるが、カントはその機能が明らかにされるべき「敵」である限りで区別されるべきである。「あの本（カント論）は結構気に入っています、敵について書いた本だからです。それがどんなふうに機能しているのか[……]を明らかにしようと思ったわけです」（PP 14-15）。「カントですら総合の超越的使用を断罪するときは内在性の思想家たりえています。ただカントは[……]現実の実験に手を染めることはありませんでした」（PP 199）。

第三に、ドゥルーズがいかに抑圧の哲学史を切り抜けたのか、であるが、彼がこの問題において「哲学史」という言葉を用いる場合は、それはまず、「おかまを掘る *enculage*」という彼の方法的な姿勢を意味している。「哲学史とはおかまを掘るようなものです[……]。私は哲学者に背後から近づいて、子どもをこしらえてやる。その子どもは確かに哲学者の子どもに違いないけれども、それに加えてどこかしら怪物的な面を持っている、とそんなふうに考えてみたわけです。[……]。その意味でいうなら、私のベルクソン論は模範的な本です」（PP 15）。ニーチェ論の事情は全く逆である。なぜなら「ニーチェを他の哲学者と同列に扱うのは不可能だ。他人の背中に子どもをこしらえるところに、まさにニーチェの面目があるから」である（PP 15）。ゆえに、ベルクソンとニーチェは広義の哲学史としては同じ類だが、方法的な意味での哲学史においては異なる対象として知覚される。ドゥルーズはベルクソンの背後をとるが、ニーチェの背後をとることはできない。

問題は、スピノザである。ニーチェとスピノザの同一性が度々言及される以上、スピノザはベルクソンというよりニーチェの側であろうが、とはいえ、「おかまを掘る」と言われるとき、決してスピノザの名は挙げられず、また文字通りに取るならば、ニーチェを「他の哲学者と同列に扱うのは不可能」である。スピノザの位置は次の言表に暗示されている。

私が哲学者の規範に従って最も真剣に研究したのはスピノザについてであるが、読む度に背中を押される気流の効果や、跨ぐことのできるような魔女の箒の効果は私に最も与えたのはスピノザである。（D 22、傍点執筆）

風、気流、魔女の箒。ドゥルーズがそう喩えるものの効果は、抑圧の哲学史による「服従による脱人格化」の対極にある「愛による脱人格化」であり、自身が「自分の知らないことの基底を語り、我が身の後進性について語る」

よくなるどころの効果である (PP 16)。いずれにせよスピノザの場合、ドゥルーズはその背後をとるどころか、自らの背後にスピノザを感じている。

以上から、若きドゥルーズがモノグラフを著した四者は、総じて内在性の哲学者である点では同じ類であるが、各々の位置は異なっている。そしてこの理由の一つが、ドゥルーズのうちで、内在における内在、内在の純粋性として見出されただろう<sup>(12)</sup>。ゆえにそうしたある種の哲学的規範に基づいて、ドゥルーズはスピノザに最大の称号を与えるに至る。

内在はそれ自身にあるのしかないということ、[...]これを完全に知っていた者は誰であろうか、その人こそスピノザであった。それゆえ、彼は哲学者たちの王である。[...]私たちはもはや、音楽、竜巻、風、そして弦についてしか語ることができないほどである。彼は内在の中に比類なき自由を見いだした。彼こそが哲学を完成したのである。[...]。私たちはいつの日か、スピノザの靈感にふさわしい者へと成熟するだろうか (QP 51-52、傍点執筆者)

さて以上の観点から、70年頃と80年頃のスピノザ像の違いについて、次のようなことが言えるだろう。つまり70年頃のそれは「喜びのみを信じる思想家」として特徴づけられないしは人格化される仕方での人物描写であったのに対し、80年頃のそれは、もはや人格的表象が不可能で、背後に感じられるだけで喩えることでしか表現できない「風」となる。

もし私たちが、この比喩だけで満足できないならば、それをドゥルーズにとっての「思考の論理」として解することができる。なぜなら、「思考の論理とは、私たちの背中に吹きつける風のようなもの」とも言われているからである (PP 129)。したがって、中後期ドゥルーズにとって、「スピノザ」とは、哲学の専門家だけでなく非—専門家にも語りかけ、各々に真の思考を促す、非人称的な思考の論理そのものの名である。そしてまさしくドゥルーズによれば、私たちは常にスピノザ主義者に生成することでしか、思考することができない。なぜなら、「思考すること、それはいつでも、魔女の飛翔の線に続くこと」だからである (QP 46)。

## 注

(1) ドゥルーズの著書からの引用の際の略号は以下とする。

- ・『基礎づけるとは何か』(1957-1958=2018) = 「QF」
- ・『スピノザと表現の問題』(1968) = 「SPE」
- ・『対話』(1977) = 「D」、
- ・『スピノザ 実践の哲学』(1981) = 「SPP」
- ・『記号と事件』(1989) = 「PP」
- ・『哲学とは何か』(1991) = 「QP」

各著書における参照ページは次のように記す。

例1：『基礎づけるとは何か』の p.60 → QF 60

例2：『スピノザと表現の問題』の p.228 から p.231 まで → SPE 228-231

スピノザの『エチカ』から引用の略号は、E (エチカ) - 数字 (部) - D (定義) / A (公理) / P (定理) - 番号 - 証明・備考等、の順で次のようにする。

例1：第一部定義六一 → E1D6

例2：第二部定理四〇備考 → E2P40 備考

(2) こうした称号は他に、「哲学者中の哲学者」(SPP 171)、「究極の哲学者」(PP 191)、「哲学者たちのキリスト」(QP 62)がある。すべてが78年以降の言表であり、それ以前には確認できない。これも、二つの時期の読解の隔たりが存在する、という仮説を支持している。またフランソワ・ドス(『ドゥルーズとガタリ 交差的評伝』、2009年、河出書房新社)の、70年頃の読解をピークであり、80年頃の読解が70年頃の読解を「本当には乗り越えていない」という指摘があるが、その論拠は示されていない。

(3) 本邦でのこの主題に関わる論文として以下の二つをあげることができる。双方とも『表現の問題』のみを分析対象とした、前期ドゥルーズにとってのスピノザを考察するものであり、二つの時期のスピノザ読解の違いを検討する本論文との射程とアプローチを異にしている。

- ・朝倉友海 2017 「ドゥルーズにとってのスピノザ—『エチカ』の意味論的解釈をめぐる—」(『主体の論理・概念の倫理：二〇世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』343-362頁、以文社)。
- ・浅野修平 2019 「循環と実践—ドゥルーズのスピノザ解釈をめぐる—一試論—」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』(64) pp.873-888)。

(4) 本論文で『スピノザ講義録』と呼んでいるのは、1971年から1987年にかけてパリ第八大学で行われたドゥルーズの講義の音声データの仏語での文字起こしをオンライン公開している The Deleuze Seminar (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>)

の中の、1978年から1981年の間になされた全16回分のスピノザ講義録である。ここでドゥルーズのスピノザに関するテキストをすべて列挙しておく、まず70年頃の『表現の問題』(1968)、『実践の哲学』の第1、2、4章に該当するテキスト(1970)、書評「スピノザとゲルシーの一般的方法」(1969、『無人島1969-1974』所収)があり、次に80年頃の『スピノザ講義録』(1978-1981)、『実践の哲学』の第3、5、6章、そしてアントニオ・ネグリの『野生のアノマリー』に付された「序文」(1981=2008、9-16頁)がある。最後に90年頃の「レダ・ベンスマイアへの手紙」(1989、『記号と事件』所収)、「スピノザと三つのエチカ」(1993、『批評と臨床』所収)がある。したがって、ドゥルーズのスピノザ読解には、およそ10年スパンの三つの時期があると思われる。悪の問題の取り組みに関してはおそらく80年頃がピークであり、90年頃のテキストでは集中的に取り組まれていない。

- (5) ここでの「表現 *expression*」という語は特殊な意味で用いられている。これは「表現の論理」と「表現の相関的顕現」の二つの理解が前提になっている。第一に「表現の論理」とは、「表現されるもの」は「表現そのもの」の外には存在しないが、表現そのものとは区別され、むしろ「自らを表現するもの」と本質的に関係づけられる (Cf. SPE 310)、という「自らを表現するもの」「表現そのもの」「表現されるもの」の三項を関係づける論理のことである。第二に、「表現の相関的顕現」とは、表現において「内含(包含)」と「展開(説明)」の一对が同時に現れていることを意味している(内含と展開の相関的顕現としてのこの表現の意味については、存在論的観点からは『表現の問題』の第11章、認識論的観点からは『表現の問題』の第8、9章を参照)。したがって、いずれにしても、「表現的である」とは、表現そのものとしてのある存在の仕方において、自らを表現するものとしてのその存在者の本質-力能が内含されながら、表現されるものとしてのある状態が展開されており、それが本質的に関係づけられている存在の仕方を意味している。そして、「非表現的である」とは、自らを表現するものを内含しているが、展開されてはいないことを意味し、「表現的ではない」とは、自らを表現するものを内含しておらず、ゆえにそこには何も表現されるものもないことを意味する。
- (6) 『表現の問題』においては、むしろスピノザが、一般に犯罪とみなされる行為(殺人)であっても、それが行為者の「本質を表す限り善であり、罪も徳であることを信じた」と指摘されている (SPE 229)。
- (7) 例えば、『実践の哲学』の裏表紙、「道徳に対立する倫理、倫理的命題と存在論的命題との絆を提示することがこの書物の目的である」。
- (8) 実際に『表現の問題』においては、プラトンから新プラトニズム、中世哲学を経て、ルネサンス期に至る「表現主義」をその内に含む超越哲学の伝統、敵としてデカルト、共にデカルトを敵とするライブニッツ哲学との差異と、古代哲学から17世紀哲学までの哲学史上の位置づけが検討され、「表現的内在性」の一点に関してのスピノザの特権的な位置を見出している。後に再刊される『実

『践の哲学』の70年に書かれた部分では、ニーチェとの同一性が指摘され、道徳の思想に抗する倫理の思想家としての位置づけが明示されている。第二期の読解において、内在と倫理の思想家として読解する基本的な方針は継続されている。

- (9) 『哲学とは何か』第三章「概念的人物」の冒頭でも、クザーヌス、デカルト、ドストエフスキーという白痴の系譜が論じられている (QP 63-64)。そこでは「古い白痴」(クザーヌスとデカルト)と「新しい白痴」(ドストエフスキー)という区別がなされている。
- (10) ブレイエンベルフとは、残存しているスピノザの往復書簡の相手の一人であり、スピノザの悪の問題を追求した一介の穀物ブローカーである (『スピノザ往復書簡集』書簡 18-24; SPP chap.3)。
- (11) ゆえに、微粒子群はそれら自身によって他の媒介物や人為的介入なしに協働することができる。そして私たちの身体はそのようなもので構成されている。したがって、私たちは原理的に法律や契約などの媒介や介入なしに、そしてその媒介や介入に従属せよ、と命ずるものとしての理性なしに、つまり、道徳の思想なしに共生することが可能である。この意味でスピノザ哲学は一つの政治哲学を包括している。政治的観点からの考察は、第三講義やアントニオ・ネグリの『野生のアノマリー』(1981=2008)に付された「序文」などが詳しい。
- (12) 別の大きな理由が、後期ドゥルーズの絵画研究の成果のうちに存ずることが考えられる。前・中期哲学においては「おかまを掘る」と言い表されていた哲学史は、後期哲学においては絵画芸術からその発想を得て「概念的肖像の技法」として定義される (PP 185-186 ; 『アベセデール』 chap.H)。そもそも「おかまを掘る」の場合、スピノザに自らの背後をとられている以上、この方法論的態度をスピノザに適用できなかった。概念的肖像の技法はこの問題に直面したドゥルーズがつくりだした別の哲学史のやり方であろう。前期ドゥルーズはすでに、哲学史を絵画芸術との関係で捉えていたが、そこで得ていた技法はあくまで「コラージュ」である (『差異と反復』序文)。肖像画はコラージュではないし、またそれは風景画や抽象絵画の技法とも異なる。後期哲学での絵画研究との関連での後期ドゥルーズの哲学史＝概念的肖像とは何か、という問題は今後の課題である。おそらくその解明の手掛かりとなる現場は、17世紀哲学を同時代の芸術との連関を踏まえたライブニッツ論『髻：ライブニッツとバロック』(1988)や『批評と臨床』の第17章として所収されている最後のスピノザ論「スピノザと三つのエチカ」(1993)である。

参考文献

- Deleuze, Gilles. 1957. What is Grounding ? May 1, 1956-1957  
<https://deleuze.cla.purdue.edu/index.php/seminars/what-grounding/lecture-01>  
(2020/09/30 アクセス) (ドゥルーズ、ジル 2018 『基礎づけるとは何か』 國分  
功一郎ほか編訳、筑摩書房)
- . 1968(1990). *Spinoza et le problème de l'expression*, Les édition de Minuit.
- . 1980. Spinoza: The Velocities of Thought / 02 December 2, 1980.  
<https://deleuze.cla.purdue.edu/index.php/seminars/spinoza-velocities-thought/lecture-02>  
(2020/09/30 アクセス)
- . 1981. Spinoza: The Velocities of Thought / 05 January 6, 1981.  
<https://deleuze.cla.purdue.edu/index.php/seminars/spinoza-velocities-thought/lecture-05-0>  
(2020/09/30 アクセス)
- . 1981. Spinoza: The Velocities of Thought / 06 January 13, 1981.  
<https://deleuze.cla.purdue.edu/index.php/seminars/spinoza-velocities-thought/lecture-06>  
(2020/09/30 アクセス)
- . 1981. Spinoza: The Velocities of Thought / 07 January 20, 1981.  
<https://deleuze.cla.purdue.edu/index.php/seminars/spinoza-velocities-thought/lecture-07-0>  
(2020/09/30 アクセス)
- . 1981. *Spinoza. Philosophie pratique*. Les édition de Minuit.
- . 1990(2013). *Pourparlers, 1972-1990*. Les édition de Minuit,
- . 1991(2011). *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Les édition de Minuit.
- Deleuze, Gilles et Parnet, Claire. 1996(1977). *Dialogues*. Flammarion.
- Jacques, Vincent. 2016. De Différence et répétition à Mille Plateaux, métamorphose du système à l'aune de deux lecture de Spinoza. In P. Sévéric & A. Sauvagnarugue (éd). pp.29-44. *Spinoza-Deleuze:lectures croisées*, ENS Éditions.
- Jaquet, Chantal. 2016. «Un balai de sorcière»: Deleuze et la lecture de l'Éthique de Spinoza. In P. Sévéric & A. Sauvagnarugue (éd). pp.83-95. *Spinoza-Deleuze:lectures croisées*, ENS Éditions.
- Sévéric, P. & Sauvagnarugue, A (éd.). 2016. *Spinoza-Deleuze:lectures croisées*, ENS Éditions.
- Zourabichivili, François. 1993. Deleuze et Spinoza., In Oliver Bloch (éd). pp.237-246. *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*, PUF.
- スピノザ 1951 『エチカ 上・下』 畠中尚志訳、岩波書店。
- 1931 『知性改善論』 畠中尚志訳、岩波書店。
- 1958 『スピノザ 往復書簡集』 畠中尚志訳、岩波書店。