

Title	ドゥルーズにおける欺瞞の告発としての哲学
Sub Title	La philosophie comme dénonciation de la mystification chez Deleuze
Author	西川, 耕平(Nishikawa, Kohei)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2014
Jtitle	哲學 No.133 (2014. 3) ,p.57- 80
JaLC DOI	
Abstract	Dans cet article, nous examinons les dénonciations et les démystifications chez Deleuze. En étudiant Lucrèce, Spinoza et Nietzsche, Deleuze dénonce le trouble de l'âme, la tristesse, le ressentiment et la mauvaise conscience qui nous séparent de ce que nous pouvons. Bien plus, ces concepts sont toujours rapportés aux mystifications et illusions; selon lui, la tâche pratique de la philosophie consiste donc à démystifier. Dans son étude de Lucrèce, il montre comment les simulacres entraînent les phantasmes et les mythes qui sont la source du malheur de l'homme; dans celle de Spinoza, il dénonce la superstition dérivée du signe moral et tente de libérer l'homme de la servitude; dans celle de Nietzsche, il analyse la fiction et la mystification qui font triompher les forces réactives, rendant possible la formation d'hommes vraiment libres. Nous pouvons alors entrevoir la raison pour laquelle Deleuze introduit une distinction entre l'éthique et la morale, ainsi que le but qu'il vise: aller jusqu'au bout de ce que nous pouvons.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000133-0057">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000133-0057</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# ドゥルーズにおける欺瞞の 告発としての哲学

西 川 耕 平\*

## La philosophie comme dénonciation de la mystification chez Deleuze

*Kohei Nishikawa*

Dans cet article, nous examinons les dénonciations et les démystifications chez Deleuze. En étudiant Lucrèce, Spinoza et Nietzsche, Deleuze dénonce le trouble de l'âme, la tristesse, le ressentiment et la mauvaise conscience qui nous séparent de ce que nous pouvons. Bien plus, ces concepts sont toujours rapportés aux mystifications et illusions; selon lui, la tâche pratique de la philosophie consiste donc à démystifier. Dans son étude de Lucrèce, il montre comment les simulacres entraînent les phantasmes et les mythes qui sont la source du malheur de l'homme; dans celle de Spinoza, il dénonce la superstition dérivée du signe moral et tente de libérer l'homme de la servitude; dans celle de Nietzsche, il analyse la fiction et la mystification qui font triompher les forces réactives, rendant possible la formation d'hommes vraiment libres. Nous pouvons alors entrevoir la raison pour laquelle Deleuze introduit une distinction entre l'éthique et la morale, ainsi que le but qu'il vise: aller jusqu'au bout de ce que nous pouvons.

\* 慶應義塾大学大学院文学研究科

## はじめに

「哲学は何の役に立つのか」という、哲学に対してその内外からしばしばなされる問いにはどのように答えればよいのだろうか。現代フランスの哲学者ジル・ドゥルーズ（1925-1995）もまた、このことを自問し、それに対する応答を提示した一人である。ドゥルーズは『意味と論理学』に所収された「ルクレティウスとシミュラクル」で次のように言う。

「哲学は何の役に立つのか」と問う人には、こう答えるべきである。たとえ自由な人間の像を立ち上げるだけだとしても、おのれの権力を築くために神話と魂の動揺を必要とするあらゆる勢力を告発する dénoncer だけだとしても、他の何がこうしたことに関心をもつというのか、と。（LS322）<sup>1</sup>

言い換えれば、哲学は、自由な人間のイメージを作ること、そして、神話や「魂の動揺」といったものを利用する権力主体を告発することを企てる唯一のものであるということだ。ところで、この定式はあくまでルクレティウスの研究論文で提示されたものである以上、ドゥルーズ自身の考えとは言えないのではないかという疑問が呈されるかもしれない。こうした疑問は正当なものであるが、それでもなお、それはドゥルーズ自身のものであるとすることができるだろう。というのも、この主題の変奏とも言えるものが、同時期にその主となる部分が執筆されたと思われるスピノザ論、そしてニーチェ論においても、この三人の哲学者の名前が引き合いに出されながら鳴り響いているからである<sup>2</sup>。例えば、『スピノザと表現の問題』には次のような記述が見られる。

スピノザは名高い伝統のうちに名を連ねることになる。つまり哲学者の実践的な務めは、その起源が何であれ、あらゆる神話、あらゆる欺瞞、あらゆる「迷信」を告発することにある。われわれが考えるに、この伝統は、哲学とし

での自然主義から不可分のものである。〔…〕ルクレティウスと同様に、スピノザは喜びを帯びる神話や迷信がないことを知っている。またルクレティウスと同様に、神々の不確実さに実定的な自然の像を対立させる。したがって、自然と対立するものは、文化でも理性の状態でも市民状態でもなく、むしろ人間のあらゆる企てをおびやかす迷信だけである。さらにルクレティウスと同様に、スピノザは哲学者に対して、あらゆる悲しみを、悲しみによって生きるあらゆるものを、その権力を築くために悲しみを必要とするすべての人々を告発する任務を課す。(SPE249)

そして、『ニーチェと哲学』では、このルクレティウス、スピノザ、ニーチェという欺瞞を告発する哲学者のトリオ<sup>3</sup>がより明確に提示される。

喜びだけが回帰すること、これがニーチェの実践的教示である。多、生成、偶然はまさに哲学的喜びであり、ここでの〈一〉は自己自身を喜び、また、存在と必然も同様である。かつてルクレティウス以来（スピノザを例外として）、哲学を特徴づける批判的企てがこれほどまで遠く推し進められたことはなかった。ルクレティウスは魂の動揺を告発し、自分たちの権力を築くためにこの不安を必要とする者たちを告発する。スピノザは悲しみ、悲しみのあらゆる原因、自分たちの力能＝権力 *puissance* をこの悲しみのただ中で創設するすべての者たちを告発する。ニーチェはルサンチマン、疚しい良心、これらにとって原理として役立つ否定的なものの力能＝権力を告発する。(NP218)

これらのドゥルーズの叙述から、哲学の実践的な務めは、「魂の動揺」や「悲しみ」、それに「ルサンチマン」や「疚しい良心」を告発することに尽きるというように、少なくともこれらの著作を執筆した当時のドゥルーズが考えていたということができらるだろう。それでは、そうした告発の内実はどのようなものであろうか。そして、どのようにしてその告発は

達成されるのだろうか。本稿では、ドゥルーズがルクレティウス、スピノザ、ニーチェの読解を通して、何を問題とし、そしてその問題にいかにして立ち向かったか、さらには、その企てから如何なるものがもたらされるかを考察する。

## 1 ルクレティウス論における魂の動揺の告発

さて、ドゥルーズにとって告発されるべきものの一つである「魂の動揺」といういささか聞きなれない言葉は、ルクレティウス論においてその思想を表すのに用いられる語だ。なぜこれが告発される必要があるかを示すために、まずはこの「魂の動揺」の内実を明らかにしていこう。

ドゥルーズはルクレティウスの『物の本質について』を参照しながら、魂の動揺を苦痛と区別する。エピクロス主義者であるルクレティウスにとって、実践の目的や対象は快楽であるが、その快楽の障害となるのが「魂の動揺」と苦痛である。ここでより根源的な障害とされるのが魂の動揺の方だ。ドゥルーズは、幻影、迷信、恐怖、死の怖れといったものが魂の動揺を形成し、それこそが苦痛を増大させると言う (LS315)。したがって、魂の動揺状態にある人間とは、不安や恐怖あるいはそれに類する意識に苛まれている人間ということになる。

それでは、この「魂の動揺」、あるいは不安や恐怖はどこから来るのだろうか。それは、快楽には無限のキャパシティーがあるという錯覚と、魂それ自体が無限に永続するという錯覚、この二つの錯覚からである、とドゥルーズは言う。無限に受け容れることができるために際限なく快楽を貪ってしまい、そして魂が無限であるがゆえにその貪欲からくる罪に対して懲罰を無限に受けることになるだろうという怖れが、これらの錯覚から生じているというのだ。以上のことから、「魂の動揺」が人間に及ぼす帰結が見えてくる。それは、「自身になしうること」の抑制が当のその人自身によって目指されるということである。永遠に続く死後の苦痛を避けるためには、快楽を無際限に貪ろうとする自身の行動を制限しなければなら

ず、道徳的に振る舞わなければならない。そして、「おのれの権力を築くために神話と魂の動揺を必要とする」(LS322) ようなあらゆる勢力とは、こうした人間の意識を利用してきた宗教組織であり権力機構である。各時代・各地域における具体的な統治がどんなものかは別の問題として、権力主体がその安定を図るためには上記のような錯覚に基づくメカニズムが必要であることをドゥルーズは描き出しているのだ。

こうした錯覚の原理となっている無限をドゥルーズは「偽の無限」と呼んでいる。また、この「偽の無限」は「魂の動揺」とともに「神話」の表現の形態として規定される (LS323)。それでは、「魂の動揺」を発生させる錯覚の原理であり、「神話」の表現であるこの「偽の無限」とはいかなるものだろうか。

「偽の無限」それ自体を規定するのは困難である。というのも、この語に対してドゥルーズは明確な規定を与えていないように思えるからだ。そこで、この「偽の無限」と対置される「真の無限」の特徴を明らかにすることから考察を進めていこう。ドゥルーズは、ルクレティウスの自然学の根本的な対象を、「真に無限であるものとそうでないものを規定すること」(LS315) とみなす。ルクレティウスおよびそれを読むドゥルーズに従えば、真に無限なものとは原子の総量である。原子の総量が無限であるというのは、ルクレティウスの自然観と切り離して考えることはできない。ルクレティウスは、自然を多なるものの原理、多なるものの生産の原理と考えている。そこから、自然、そして世界の要素である原子の総量の無限、さらには真空の無限、原子と真空の無限が要請される。ドゥルーズによれば、これらが無限であるという条件においてのみ、自然や世界そのものが「多」であることが保証されるとルクレティウスは考えたのである。

逆に、もし原子の総量が有限であったならば、要素たる諸々の原子は一回で全て取り集められてしまう。あるいは、全体によって統一されてしまう。また、何か一なるものから様々な多なるものが発生すると考えること

はできない。なぜなら、そうした事態は無から何ものかが生まれるという不条理を想定することによってのみ可能となるからだ。そして、ドゥルーズは、エピクロス以前の哲学者らが抱いていたこうした「一」や「全」そして「存在」といった概念を、「宿命信仰の思弁的形態、偽の哲学の神学的形態」と難ずる (LS309)。要約すれば、ドゥルーズは、ルクレティウスに依拠しつつ、多なるものを生産するものとして自然をとらえる「自然主義」<sup>4</sup>の観点から、真の無限を原子や真空の総量と規定しながら、「一」や「全」なるものといった概念に批判を加えているのである。

さて、真の無限と対置され、「神学的形態」と難じられた「一」、「全」、「存在」の概念を奉ずる類の哲学は、「神学が全面的にしみ込んだ神話」の表れとすることができるだろう。偽の無限は神話の表現と言われていたのだから、この種の哲学は偽の無限に属するものと考えてよいだろう。自然学は真の無限と偽の無限を区別することにその本質が存するとされているが、以上のことがそうした観点からとらえることのできる偽の無限である。

それでは、神話的なものはいかにしてわれわれのうちに入り込んでくるのか。この問いに答えるのが、エピクロスおよびルクレティウスの「かくも見事であり難解な理論」(LS316)であるシミュラークルについての考察である。シミュラークルとは対象の表面から剥がれ出てくるものであり、感覚不可能なものとされる。「したがってシミュラークルは感覚不可能であり、イマージュだけが感覚可能である。イマージュは、形質を担うわけであるが、同一的な多数のシミュラークルが極めて速く継起し累積することで作り出されるのである」(LS318)<sup>5</sup>。すなわち、対象から発するのはシミュラークルであるが、そのシミュラークルはあまりに速いがゆえに感覚不可能であり、感覚することのできるのは数々のシミュラークルから形成されるイマージュのみであるということだ。

このシミュラークルの感覚不可能性、さらにはシミュラークルから形成されるイマージュが必ずしも自然の事実そのものに即したものではないと

いうことこそが問題を生み出す。ルクレティウスおよびそれを読むドゥルーズによれば、諸々のシミュラクルは、乱雑な仕方でも混ざり合いながら、ときにはそれが発出する起点である当の対象との直接的な関係を失いながらも自律的にイマージュを形成する。ドゥルーズは次のようにまとめる。「感覚可能な最小以下で存在させ活動させる速さのゆえに、シミュラクルはそれが形成するイマージュのなかに偽の無限の蜃気楼を生産する」(LS321)。そして、シミュラクルは至るところにあり、われわれはそのシミュラクルのなかに浸っているのだから、われわれはつねにそれが生み出す蜃気楼にさらされているということになる。この蜃気楼は、あるときには神々の幻影であり、またあるときには欲望に対応するような夢や幻であり、そしてときには性愛に対応する幻影である。これらは錯覚以外の何であろうか。シミュラクルこそが、偽の無限の蜃気楼の源泉であり、錯覚を生み出す原理なのだ。

ドゥルーズは先の引用に続けて「シミュラクルは、快樂の無限のキャパシティーと苦悩の無限の可能性という二重の錯覚を産み出し、宗教的な人間に特徴的な貪欲と不安、渴望と罪責感の混交を産み出す。とくに、最も速いこの第三の種類、幻影において、錯覚とそれに伴う神話の発達が目にされるのだ」(LS321)と述べる。この文言から、ドゥルーズがシミュラクルを魂の動揺さらには神話をもたらず起源とみなしていることが読み取れるだろう。

ドゥルーズは、こうしたメカニズムの正確な理解を要請する。さもなければ、われわれは、これらの幻影を快樂の対象とするにまで至ってしまう(LS322)。すなわち、魂の動揺である不安や恐怖といった心持ちに支配されることになり、さらには神話を求めることになってしまう。そして、ドゥルーズの読解によれば、こうした不確実な神話こそが、ルクレティウスの考える「自然」と相反するものであり、欺瞞〔まやかし〕mystificationの最たるものなのだ。自然は、慣習、社会的な取り決め、人間による発明な

どには対立しないが、「自然は神話 mythe とは対立する」(LS322) のであり、人間の不幸の原因は神話とそれが人間の感情にもたらす偽の無限に由来するのだという主張を、ドゥルーズはルクレティウスから引き出す。以上のことから、神話や欺瞞を暴き告発すること *démystifier* が自然主義の常なる関心事であるとドゥルーズは結論づけるのだ。「神話はいつでも、偽の無限の表現であり魂の動揺の表現である。自然主義の最も深くにある基調のひとつは、悲しみ<sup>6</sup>であるもの全て、その力を行使するために悲しみを必要とするもの全てを告発することである」(LS323)。

ここまでのドゥルーズのルクレティウス論に関する議論についてまとめよう。哲学によって告発されるべき「魂の動揺」とは快樂の障害となる不安や恐怖といった意識であった。これは快樂の無限と魂の無限という二重の錯覚によるものであり、「自身のなしうること」を制限する道徳的意識と結びつく。こうした「魂の動揺」を利用する権力を「魂の動揺」それ自体とともに告発することがドゥルーズにとっての哲学の役割である。そのためにドゥルーズが取った方策が、ルクレティウスに依拠しながら、「一」や「全」を否定する多元論に即した真の無限を規定することであり、シミュラクルに由来する錯覚の発生のメカニズムを描き出すことであった。このシミュラクルを源泉とした幻影や神話は人間を不幸へと陥らせることになるため、その発生のメカニズムを理解し、惑わされないようにしなければならない。さらには、神話を自然それ自体と対置することにより、神話が孕む欺瞞を暴き出して批判しなければならない。そうすることによってのみ、われわれは迷妄から解き放たれて、自身のなしうることを制限するものに対抗しうるものが可能になる。つまるところ、ドゥルーズは、錯覚の発生のメカニズムを明らかにすることで欺瞞の告発を可能にしているものであり、それをもって人間に不幸あるいは悲しみをもたらすものとしての神話への対抗手段のひとつを提示しているのである。

## 2 スピノザ論における悲しみの告発

ルクレティウス論において何気なく使用されていた「悲しみ」という語は、スピノザ論においては重要な位置を占めることになる。その検討に入る前に、『スピノザと表現の問題』において明らかにルクレティウス論の内容を受けていると思われる、先にも引用した一節をあらためて見ておこう。

スピノザは名高い伝統のうちに名を連ねることになる。つまり哲学者の実践的な務めは、その起源が何であれ、あらゆる神話、あらゆる欺瞞、あらゆる「迷信」を告発することにある。この伝統は、われわれの信ずるところによれば、哲学としての自然主義から不可分のものである。(SPE249)

ルクレティウス論において神話や欺瞞を告発することが哲学の務めとされたのは前節で見たとおりである。それとほぼ同様の内容が語られているが、ここで注目したいのは「その起源が何であれ」というフレーズである。ルクレティウス論において告発されるべきものの起源となっていたのは、偽の無限をもたらすシミュラクルとそれにかかわるメカニズムであった。本節において検討するスピノザ論においては、神話や欺瞞、そして「迷信」の起源が別の仕方でも語られることになる。

『スピノザと表現の問題』において迷信の源泉として槍玉にあげられるのは標徴 *signe* である。ドゥルーズは、「スピノザの分析は標徴を説明し、それが錯覚の発生と同じであるとする」(SPE48)と指摘する。自然全体の秩序は神を表現するものであるが、標徴とはそれをほとんど曲解に近いような仕方でも解釈した上でわれわれに提示されるものであるということだ。ここに、錯覚の発生のメカニズムを問うという、ルクレティウス論でもなされた試みのヴァリエーションを見ることができよう。それでは、スピノザ論において錯覚はどのように発生するものとして描かれているのだろうか。

ドゥルーズは、このことに関してアダムと知恵の木の果の例を好んであげる。「取って食べると死ぬ」と言われたにも関わらず、アダムはこの木の果を食べてしまうのであり、一般的にはアダムはこのことをもって神の命令に背くという罪を犯したとされる。だが、ドゥルーズが注目するスピノザの主張はこれとは異なるものである。神が明らかにしていたのは、その木の果を食べると自然の法則にしたがってアダムにとって命取りになるということであって、「その木の果を食べてはならない」という禁止の命令ではなかったというのがそれである。しかし、アダムは水準の劣った知性しか有しておらず、そのためにこの自然法則をその木の果を食べることを禁ずる道徳法則のように思ってしまったのだというのがスピノザの説である。ドゥルーズはこのような『神学政治論』の第二章から第四章までの議論を参照しながら、標徴は預言者によって保持されるものであり、そして預言者には豊かな想像力と貧弱な知性しかないと語る (SPE49)。すなわち、自然の法則を無視して、自然の現象に超越的な「神の命令」あるいは神の思し召しといった類のものを想像力を介して見てしまう、さらには信じ込んでしまうというのが、スピノザ論における錯覚および迷信の発生の説明である。自然に対する無理解のゆえにまやかしや迷信にとらわれてしまうというのは、ルクレティウス論において述べられていたことと同じベクトルを有していることが見て取れるだろう。

さて、それではこうした標徴とそれに基づく錯覚や迷信は「悲しみ」とどのような関係をもっているのだろうか。確かに、標徴や啓示のメカニズムを説明することだけでも、われわれの行動を禁止する道徳的命がある種のまやかしを帯びたものであることを明らかにしている。しかし、ドゥルーズが、ルクレティウス論において告発の対象とした「魂の動揺」と並置するのは「悲しみ」である。また、ルクレティウス論においても「悲しみ」は告発されるべき対象としてあげられていた。したがって、錯覚や迷信はもちろん、スピノザ論における告発の標的として「悲しみ」を外すこ

とはできない。

ここで、標徴と悲しみとに共通するものは何かと考えてみると、それは両者ともに見られる非十全性であると言える。非十全な観念とは、「質料的にも形相的にもその固有の原因の認識の欠如を包含している観念である」(SPE133)あるいは、「われわれのなしうることからわれわれを遠ざける」(SPE134)観念であるとドゥルーズは述べる。これまでで見てきたように、標徴は、自然の法則によって説明されるべきところに道徳法則を見てしまうことにその本質があったのだから、非十全なものであるということに異論はない。そしてやはり「悲しみ」もわれわれのなしうることを妨げるものであるとすることができる。端的に言ってしまうえば、われわれの各人に固有で本質的な力能を、すなわちその人自身のなしうることを減少させるということから、「悲しみ」は非十全なものである。だが、なぜ「悲しみ」はこうした事態をもたらすことになるのか。この問いに答えるために、「悲しみ」とわれわれの力能との関係、さらにはこれらに関連する諸概念との関係を見る必要がある。

スピノザ論において力能にどのような意味が与えられているのかを検討することから始めよう。スピノザを読解しながらドゥルーズは、あらゆる力能は触発に応じて変様する能力(変様能力)であると規定している。次いで変様は、外的な事物によって産出される受動の変様と、その固有の本質によって説明される能動の変様の二つに区別される(SPE81-82)。しかしながら、実体あるいは神がその変様能力を必然的に能動の変様で満たすのに対して、個々の存在者たる様態のそれは受動の変様をも含むことになる。というよりもむしろ、われわれは、「われわれがいかにして能動の変様を産出できるか」(SPE204)を知らないと規定されるため、必然的に受動の変様の方によってこそ満たされることになる。この場合、変様能力は能動の変様によって満たされるときと比べて、著しく小さいものとなる。というのも、受動の変様、すなわち外的な事物との出会いを経て得られる

変様は、「われわれをわれわれのなしうること（活動力能）から分離する」（SPE206）からである。

われわれの活動力能は受動的変様によってその度合いを小さくさせられる。そしてその度合いは、われわれが会うところの外的な事物の性格によってもまた区別される。ドゥルーズは、外的な物体がその人の本性と一致している場合、すなわちその物体によってその人が存在する上で本来的に有する諸関係あるいは構成が維持される場合、そうした物体との出会いを「よい bon」出会いと呼ぶ。こうした外的な物体との出会いによって触発されることによってもたらされるのが「喜び」の受動的感情である（SPE218）。これに対して、われわれの本性に反し、有害で、われわれの本来的な構成を破壊してしまうような外的な物体との出会いは「わるい mauvais」<sup>7</sup> 出会いと呼ばれ、そうした物体に触発されることによって生じる感情が「悲しみ」の受動的感情である（SPE218）。受動的感情である限りでは、喜びもまたわれわれを活動力能から遠ざけているものであるが、能動的感情に転じることで活動力能を増大させる道筋が残されている。それに対して、悲しみはそうした喜びと違って活動力能を増大させる余地を全く含んでいない。つまり、わるい出会いから生ずる悲しみは活動力能を著しく小さい状態へと陥らせるのである。

以上のことから、スピノザ哲学のなしている告発のうちでも悲しみに対するそれを強調するドゥルーズの意図が理解できる。悲しみこそが、われわれを自身のなしうることから最大限引き離すものであり、第一に告発されるべきものなのだ。この文脈のもとでなされる「したがって、おのずからよい出会いをなすような機会をわれわれはごくまれにしかもたない」（SPE224）という言明は相当の重みをもつ。わるい出会いとそこからもたらされる悲しみに満ちた状態からなかなか抜け出せない、というのが人間の条件として提示されているように思われるからだ。そのため、ここで課されることは、この条件を越え出て悲しみをできる限り遠ざけることであ

り、喜びをもたらすよい出会いを組織し、われわれが自身のなしうる地点にまで進むことを可能にすることとなる。

ドゥルーズはスピノザにおけるこうした倫理的問題は、「いかにしてわれわれは喜びの諸感情を最大限に感じるようになるか」(SPE225)という点に帰着すると述べていた。この問いに対応するのが次の言明である。「理性的で、強く、自由な人間になる、そうした人は自身の力の及ぶことをなすことから始めるが、その結果として喜びの感情を感ずる。したがって、こうした人こそが偶然の出会いや悲しみの諸感情の連関から自身を引き剥がし、よい出会いを組織し、自身の関係と直接的に組み合わせられる関係と自身のそれとを構成し、本性において自身と一致するものと結合し、人々の間に理性的な連合を形成しようと努めるのだ。(SPE241)」すなわち、自由で理性的な人間になることができれば、われわれは悲しみを克服することができるということになる。しかし、また別の問題が頭をもたげてくる。人間が理性的になるには、人間を育成し理性的になることを準備するものがなければならず、それが国家あるいは市民社会だということだ(SPE244)。

確かに、「〈よい〉市民社会は理性的でない人々にとって理性の代わりとなり、またあるときは理性の仕事をその独自の仕方準備し、予め示し、模倣するものである」(SPE247)。しかし、「市民社会は理性的共同体では決してない」(SPE244)。ドゥルーズは、市民社会形成の動因となっているのは自然状態への恐れ、あるいは不安であり、より大なる善への希望であり、それが形成されるためには各人の自然権の放棄が必要であると述べる。ドゥルーズは、スピノザの言うところの自然権を、各人の身体がなしうるかぎりのことを行使しうる権利と捉えているが、われわれは「より大きな悪への恐れやより大なる善への希望によって」(SPE239、強調は引用者による)、そうした自然権を断念することに自分たち自身で同意してしまうのである。自然権の放棄の際に、基準となっているのは「よい/わる

い」の倫理的区別ではなく、「善／悪」の道徳的区別なのだ。このようにして形成された社会においては、倫理の規定は背後へと引っ込み、道徳的義務に対応する法に従って行為の正／不正が判断されることとなる。以上のことから出てくる帰結は、社会において制定される法は、およそ禁止や命令に満ちた道徳的なものであり、まやかしや欺瞞をはらむ標徴と容易に結びつくものだということである。したがって、悲しみを克服するために経過しなければならぬ社会もまた、それが「〈よい〉市民社会」でない場合には、むしろ、われわれをわれわれの活動力能から引き離してしまう、すなわち悲しみを増大させることに通じてしまうことになる。

ここにおいて、なぜドゥルーズが「悲しみの告発」を哲学の役割の一つにするのかがわかる。われわれが自身のなしうることを実現し、その極点にまでいたるためには、「よい／わるい」の区別にその規範をもつ倫理的な視点で世界を眺めて、悲しみを遠ざけなければならないのだ。だが、われわれの社会は往々にして悲しみを増大させるものになってしまうし、われわれ自身も道徳的観点に囚われてみずから隷属することを望んでしまう。この隷属からの解放を目指すゆえにドゥルーズは「反道徳」の立場を標榜するのであり、悲しみを告発するのである。

### 3 ニーチェ論におけるルサンチマンと疾しい良心の告発

スピノザ論においてドゥルーズが悲しみとそれにかかわる欺瞞を告発する際には、「われわれのなしうること」とその実現を妨げるものという根本的な対立が存していた。ニーチェ論においても、同様の対立が微妙に形式を変えつつも底に流れていると言えるだろう。ドゥルーズは、『道徳の系譜』の見取り図を分析する箇所において、次のように述べる。

われわれは、反動的諸力は虚構に依拠することで勝利するということを知っている。それらの勝利は、つねに否定的なものと思像的なものに基づいている。反動的諸力は、能動的な力をそれがなしうることから切り離す。したがっ

て、能動的な力は現実に反動的になってしまうのだが、それは欺瞞の効果のもとでそうなるのである。(NP99)

自らのなしうることとそれを阻むものという、根本的な対立構図は変化していないことがわかる。そして、ニーチェ論においては能動的と反動的という力の二種類の区分に従って反動的諸力が批判されるが、そこにおいても欺瞞が「なしうること」の抑制を招いていることが指摘できる。

ルサンチマン、疚しい良心、禁欲主義的理想の三つを、ニーチェは『道徳の系譜』において反動的勝利の諸形態として提示したが、ドゥルーズに従えば、反動的諸力はそのいずれの形態においても能動的な力を切り離すことによって勝利するのであり、その勝利は「虚構、欺瞞、偽造に依拠」(NP65)した上で獲得されるということになる。したがって、ルサンチマンや疚しい良心、それに禁欲主義的理想を批判し告発するためには、それらが依拠する虚構や欺瞞について検討するというのが、発生のプロセスを問う哲学者であるドゥルーズの辿る道である。

まず、ルサンチマンとは、ニーチェ的な意味での弱者あるいは奴隷の道徳であり、そうした能動性をもたない者が強者あるいは主人に対して向ける「想像上の復讐」(NP99)である。この復讐を可能とするために導入されるのが、「強者は悪い。ところで弱者である私は強者とは反対の者である。ゆえに私はよい bon.」という論法である。ニーチェ論におけるこの種の三段論法の結論で使用される「よい」という形容詞には注意しなければならない。というのも、この形容詞は倫理的規定が道徳的判断と入れ替わった上で使用されているからである。すなわちこうした三段論法で言われる「よい」は、道徳の「善い」であって、倫理の「わるい mauvais」だからである。反対に、能動性や肯定は倫理的規定においては「よい」と形容されたのだが、道徳的価値判断においてはそれが転倒され「悪い」と形容される。

ところで、ルサンチマンの導入する三段論法はドゥルーズによって「誤謬推理」であると断じられる（NP140）。どこに誤謬があるのかというと、小前提「弱者である私は強者とは正反対のものである」では、強者はその力の顕れと切り離されずに考えられているのにもかかわらず、大前提「強者は悪い」では、その力を抑制せずに行使するがゆえに強者は「悪い」と規定されているからだ。つまり、本来的には力はその顕れから切り離されないのにもかかわらず、「それ自体のなしうることから切り離された力」という虚構〔空想〕（NP140）がこの三段論法には入り込んでいるとドゥルーズは指摘するのだ。ニーチェおよびそれを読むドゥルーズにおいては、力を、その力そのものとその力の顕れとに区分することの不可能なものとして把握するのが、力についての正しい理解だとされる。しかし、弱者は力をこれらの二つに区分できるものとする。そう考えた上で、力を顕すこともそうしないことも自由である主体が力の顕れの背後に存在するとさらに想定する。強者はその力を行使せずに弱者になることも可能なのにそうしないというのが、力の本性についての誤った理解のもとでなされる、強者を罪あるものに仕立て上げるための思惟上の操作なのだ。そして、こうした虚構こそがルサンチマンの全転回を取り仕切っているとされる。つまり、能動的な力をそのなしうることから切り離し（偽造）、罪あるものとして非難して取り扱い（過小評価）、これらに対応する諸価値の転倒（否定）を同時にもたらす諸々の操作を取り仕切っているのはこうした虚構であるとドゥルーズは述べるのだ。（NP143）<sup>8</sup>

ルサンチマンにおいて、能動的な力はそれ自身のなしうることから切り離されることになったが、疚しい良心はルサンチマンを引き継いで、能動的な力が反動的なものになる契機とされる。能動的な力は「自己を内面化すること、自己と敵対すること」（NP146）によって反動的になる。ドゥルーズは、疚しい良心〔わるい意識〕la mauvaise conscienceを「力の内面化、力の取り込みによる苦痛の増大」（NP147）、また「ルサンチマンに

よって非難された者が抱く罪責感による苦痛」(NP151)と特徴づける。ひとは自己の内面へと向かっていくことによって罪責感からなる苦痛をとめどなく生産することになる。この罪責感と関連するものとしての苦痛の増大という事態は、ルクレティウス論においても魂の動揺の帰結の一つとして分析されたものであり、ルクレティウス論とニーチェ論を接合する一つの主題と言えるだろう。

ドゥルーズは疚しい良心の性格を以上のように描き出したのちに、疚しい良心における虚構のメカニズムはどのようなものであるかの分析に移る。それは「負債」という、もともとは文化の手段のひとつであった概念と深く関わっている。ドゥルーズは、約束をすることができる人間、すなわち将来を意のままにできる人間、自由で力能のある人間を「文化の能動性の産物」(NP157)と規定している。約束がなされた後に、約束を守らなかった人間は、文化によってその代償として苦痛を被るよう要請される。人間は自らの負債の責任者とみなされ、自分の引き起こした損害を苦痛すなわち罰によって支払う者になるのである(NP155)。このとき、負債は有限であり「債務者はまさに自分の肉体や自分の苦痛と引き換えに解放される」(NP157)。このように、ドゥルーズおよびニーチェは、文化においては、負債は人間の解放のための手段であり、自由な人間をつくるために資するものであると考えている。

ところが、彼らによれば、負債が「神」、「社会」、「国家」といった反動的とされる審級に対するものとなったとき、それは「汲み尽くすことのできない、支払うことのできないもの」(NP162)になる。この場合、負債は無限であり、もはや完済可能なものとしては決して表れていない。苦痛による弁済をいくら試みようとしてせいぜい利子を払えるだけになる。そうすると、人間は負債から解放されることはなく、永久に債務者であるということになる。こうした「無際限の負債」という考え自体、虚構を孕んだものと言えるであろうが、ドゥルーズは、「神に対する負債」に代表される

ようなこの無限の負債の責任を、自身の罪責感へと投影することを疚しい良心における虚構とみなすのである (NP162-164)。

ルサンチマンと疚しい良心についてのここまでの議論を要約しよう。ルサンチマンの水準において、倫理的規範に代えて道徳的価値が導入され、強者はその力を行使するがゆえに弱者によって罪あるものとされた。だが、力は本性上、その顕れとその力自体を切り離しえないものなのだから、ここには一つの虚構があった。疚しい良心の水準において、罪あるものとされたひとは、罪責感からなる苦痛を自身の内面で増幅させた上で引き受けることになる。しかしながら、それは本来であれば弁済可能であり、人間を解放へと向かわせるはずの負債が、支払い不可能な負債として、人間を永久に束縛するものとしてとらえられ、さらにはその無限の負債がその人の内面の罪責感へと映し出されるという虚構を介して生ずるのであった。以上のことから、ルサンチマンや疚しい良心は「そのなしうること」を制限し、また人間を自由にするのを妨げるがゆえに、ドゥルーズにとって告発せねばならない対象以外の何ものでもないということ、ならびにその告発のために、これら二つの概念の有する虚構性すなわち欺瞞を暴きだすという、ルクレティウス論およびスピノザ論においても取られた手法がここでも行われていることがわかるだろう。

#### 4 結びに代えて：そのなしうることの極限まで進んで行くこと

以上、ドゥルーズがルクレティウス論、スピノザ論、ニーチェ論においてなす諸々の告発について再構成してきた。告発の対象とされたのは魂の動揺、悲しみ、ルサンチマンと疚しい良心というように、素材とする哲学者にそれぞれ応じたものであったが、これまでの検討から次のような共通点を列挙することができる。まず一つ目は、ドゥルーズが告発の対象とするこれらのものは、人間を自由にするのを妨げ、権力によって利用されると考えられているということだ。したがって、人間の隷属からの解放を目標とする哲学は、これらのものを批判しなければならない。二つ目は、

批判をなす際のドゥルーズの手法である。いずれの事例においても、ドゥルーズはなぜそれらの対象が人間や人間の社会の内に現れてくるのか、さらには現れて来ざるをえないのかを問う。事象の発生を問うというのは、ドゥルーズの哲学全体を特徴づける手法とも言い得るが、告発という企てにおいてもその手法は採用されているのである<sup>9</sup>。そして、三つ目は、発生のメカニズムを検証していくなかで、必ず錯覚や欺瞞、虚構が発見され、これらのものが社会やわれわれ一人一人のうちに入り込んでいく過程を暴き出しているということだ。根源に隠れている欺瞞を暴き出すというのが哲学の領分であり、そうすることによってこそ、哲学はその批判的な役割を果たすことができるというのがドゥルーズの主張である。四つ目は、これらの告発の対象やその派生物は、倫理的規定ではなく道徳的な基準へと従うよう促すものであると、ドゥルーズが考えているということだ。錯覚や欺瞞、虚構を孕んだ道徳の命ずる禁止や命令に従わなければならないと考えるとき、われわれは自らを隷属の状態に進んで置いているとされる。五つ目は、実現されるべき人間像である。隷属状態から解放された人間、自由な人間、すなわち、自身のなしうることの極限にまで進んでいくことのできる人間の姿こそ、ドゥルーズが諸々の告発を通して獲得しようとしていたものである。

これらのことから、欺瞞の告発という主題のもとには、ドゥルーズ研究においてよく同一性の指摘されるスピノザとニーチェだけでなく、ルクレティウスもまた参与しているということを主張することができる。また、これらの哲学者に関するドゥルーズの著作を刊行順に並べて、そこにドゥルーズの哲学の発展を見ようとするのは危うい作業であると指摘することができる<sup>10</sup>。少なくとも、この主題に関してはそうした解釈は厳に慎まなければならないだろう。これまで見てきた通り、欺瞞やその告発について語られる際には三人の哲学者の思想が暗に明に参照され合っているからだ。

それはさておき、道徳、そして道徳的な法はわれわれをそのなしうることから切り離すものであった。繰り返しになるが、ここまでで検討してきたルクレティウス論、スピノザ論、ニーチェ論においては、欺瞞の告発を通してそうした事態を回避しようとしていた。その他方で、『差異と反復』（1968）やそれに先立つ『ザッヘル＝マゾッホ紹介』（1967）においては、道徳やその法から自身のなしうることを取り戻すための別の技法が提出されているように思われる。それを提示することで結論に代えることにしよう。

『差異と反復』の序論において、ドゥルーズは道徳やその法を転倒させる二つのやり方を提示する（DR12）。それは、反復に属するイロニーとユーモアという技法である。イロニーとは諸原理をどこまでも遡っていくことで、法の命令が二次的なものにすぎないことを明らかにし、本源的な力や機能を歪めたりだまし取ったりする、仲介者の手を経た原理を告発するものである。他方のユーモアは、法をどこまでも遵守することでその法の裏をかき、法の不条理性を暴き出す技法と言える。

イロニーからは、その原理を遡るという発生的な視点を読み取ることができ、その意味ではこれまで見てきた欺瞞の告発と似たところもっている。異なっているのは、媒介を徹底的に排除するところに力点が置かれていることである。ドゥルーズは、例としてヨブについて語るキルケゴールを引き合いに出しつつ、ヨブの神への問いかけをイロニーの典型としている（DR14）。ヨブは友人すなわち仲介者による説明をすべて排して、原理たる神と一対一で語ることをどこまでも要請する。それが実現されたとき、ヨブは二次的なものである道徳の法とはかかわりをもたなくなるだろう。

ユーモアの方は、発生的な視点を全くといってよいほど含んでおらず、その反対にどこまでも帰結にこだわる。その意味では、道徳や法に対抗するものとしてはここまで見てきたものと性格を異にしていると言える。ユーモアの典型例としてわかりやすいのは、『ザッヘル＝マゾッホ紹介』

に見られるソクラテスの刑死である (PSM71-72)。ソクラテスは、あくまで法に従うことをやめず、ついに自らの死というまさに極限にまで至るのであり、そうすることによって、ソクラテスはその法の不条理性を突き付けるのである。ソクラテスの刑死は、服従するという力の最大限の顕れのようにも思われる。

ドゥルーズは、以上のようなものとして考えられたイロニーとユーモアを道徳やその法を転倒させるものとして提示するのだが、このイロニーとユーモアという技法自体が「そのなしうることの極限まで進んで行くこと」をある意味で実践しているようにも思える。イロニーは、どこまでも第一の原理へと遡っていく運動であり、ヨブは「問う」という行動を極限まで突き詰める。ユーモアもまた、最大限の力をもって法に服従するという、諧謔に満ちた能動性を示すもののようにも思える。

ドゥルーズはニーチェ論において次のように述べていた。「それ自体の能力の極限にまで進んで行く力は能動的である。力が極限にまで進んで行くということ、それは法ではなく、法とはまさに反対の事態である」(NP66)。この時点では、「力が極限にまで進んで行く」という事態は具体化されていなかったが、イロニーとユーモアという技法はその顕現と捉えることができるかもしれない。それを示すにはイロニーとユーモアをもっと詳細に分析することが必要となる。そうした検討をなすことによるのみ、これらの技法を提示したことをもって、ドゥルーズの思想の進展とみなすことができるかどうかを判じることが可能となるだろう。これを今後の課題として示したところで、本稿を閉じることにしたい。

#### 凡例 (Gilles Deleuze の著作)

※邦訳のあるものは基本的にそれを参照したが、一部筆者の責任において訳をあらためた箇所もある。

NP: *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F. 1962.

ドゥルーズにおける欺瞞の告発としての哲学

PSM: *Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, 1967.

DR: *Différence et répétition*, P.U.F. 1968.

SPE: *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968.

LS: *Logique du sens*, Minuit, 1969.

なお、ルクレティウスについて1961年に二度にわたって発表された論文は次の通り。

«*Lucrece et le naturalisme*», dans *Études Philosophiques*, n° 1, P.U.F. 1961.

«*Lucrece et le simulacre*», dans *Études Philosophiques*, n° 3, P.U.F. 1961.

### 参考文献

ルクレティウス『物の本質について』（樋口勝彦訳）、岩波書店、1961。

Spinoza, Benedictus de, *Traité théologico-politique* (traduction et notes par Charles Appuhn), Flammarion, 1965. [スピノザ『神学・政治論』（畠中尚志訳）、岩波書店、1944.]

※上記訳者の仏訳をドゥルーズは『スピノザと表現の問題』を書くにあたって参照していたことを明記している。本稿においては邦訳と合わせて参照した。

Nietzsche, Frédéric, *La généalogie de la morale* (traduit par Henri Albert), Gallimard, 1964, [ニーチェ『道徳の系譜』（信太正三訳）、（ちくま学芸文庫『ニーチェ全集11巻』所収）、筑摩書房、1993.]

※上記訳者の仏訳をドゥルーズは *Nietzsche*, P.U.F. 1965. にて抜粋している。邦訳と合わせて参照した。

Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Univ of Minnesota Pr, 1993.

Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, P.U.F. 2009.

國分功一郎「自然主義者の運命」『思想』岩波書店（1014）2008年10月号、pp. 339-365.

大崎晴美「ドゥルーズにおける批判哲学——カントからニーチェへ」『哲學年報』九州大学（56）、1997年3月号、pp. 95-121.

### 註

<sup>1</sup> 以下、ドゥルーズの著作への参照指示は慣例にしたがって略号を用いる。略号については凡例を参照されたい。なお、引用において特に言及のない場合、強調はドゥルーズ自身のものである。

- <sup>2</sup>『意味と論理学』は1969年に、『スピノザと表現の問題』は1968年に、『ニーチェと哲学』は1962年に刊行されているため、刊行時期にはやや開きがある。だが、ルクレティウスに関する論文の初出は1961年1月であり、『スピノザと表現の問題』にしても、フランソワ・ドゥスの評伝によれば1950年代の終わり頃にほとんど完成していた。(Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari Biographie croisée*, La Decouverte, 2007, p.177) したがって、これらの執筆時期はほぼ同じ頃であると考えられる。
- <sup>3</sup>マイケル・ハートに代表されるように、ドゥルーズにおけるスピノザとニーチェの同一性はこれまでに幾度も強調されてきた(Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Univ of Minnesota Pr, 1993). そして、この二人に追随するような仕方でもルクレティウスも名前が挙げられること自体はあった(ハート自身も同様。Hardt, 1993, p.54)。ただし、それらの研究においてルクレティウス論の内容を分析したものは見られない。ルクレティウス論を詳しく論じているもの自体ほとんど見られず、筆者の知る限りでは、レオ・シュトラウスの思想とルクレティウス論を比較した國分功一郎「自然主義者の運命」『思想』岩波書店(1014)2008年10月号, pp.339-365があるのみである。
- <sup>4</sup>1961年1月にドゥルーズによって初めて発表されたルクレティウス論のタイトルは「ルクレティウスと自然主義」であった。その二か月後に「ルクレティウスとシミュラクル」が同じ雑誌に掲載されている(各々の書誌は文献表を参照)。また、ドゥルーズは『意味の論理学』にルクレティウス論を所収する際に、「ルクレティウスと自然主義」を掲載すると書いているにもかかわらず(LS8)、実際に所収されているのは若干の改稿が加えられた「ルクレティウスとシミュラクル」の方である。したがって、ルクレティウス論には三つのバージョンが残されているわけだが、本稿で注目する「魂の動揺」を告発するという態度にはこれら三つのテキストにおいて些かの変化も見られない。
- <sup>5</sup>『物の本質について』の邦訳書(岩波文庫, p.189)における訳者の樋口勝彦の注記に従って、一秒間に24個のコマを連続させることで映像を見せる映画に喩えるならば、一枚一枚のコマがシミュラクルに、そうした一枚一枚のコマを知覚させることなくスクリーンに展開される映像がイマージュということになるだろう。
- <sup>6</sup>「悲しみ」はスピノザ論において告発の主たる対象とされるものであり、本稿では次節にて詳しく検討する。なお付言しておけば、ここで「悲しみ」という言葉が使われているのは偶然ではなく、スピノザ論において述べられる「悲しみ」の意を汲んだ上でドゥルーズは書いているように思われる。1961年1

月に発表された初出論文「ルクレティウスと自然主義」の時点ですでにこの文言が書かれていることから、「悲しみ」という語の使用は、注2で触れたように、ドゥルーズは1960年を挟む時期にはすでに、この主題のもとでスピノザの検討をなしていたことの証左ともみなしうる。

- <sup>7</sup> この「よい bon」／「わるい mauvais」という区別は倫理的区別と呼ばれ、「善 bien」／「悪 mal」の道徳的区別と対置される。この対置は、ドゥルーズ自身が『道徳の系譜』第一論文一七節の参照を指示していることからわかるように(SPE232)、ニーチェの思想から引いてきたものである。この事実はドゥルーズにおけるスピノザとニーチェの結びつきや同一性の例証としてよく引き合いに出される。(ex. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, P.U.F., 2009, p. 161)
- <sup>8</sup> この段落における「虚構」の分析の際には、大崎晴美「ドゥルーズにおける批判哲学——カントからニーチェへ」『哲学年報』九州大学(56), 1997年3月号, pp. 106-107を参考にした。
- <sup>9</sup> こうしたドゥルーズの思考のスタイルには、ニーチェの「系譜学」的な発想との近似を見て取ることができるだろう。(前節の議論は、まさしくドゥルーズによる『道徳の系譜』の読解に依拠したものである。)
- <sup>10</sup> 例えば前掲のハートの著作はこのスタンスを取っている (cf. Hardt, 1993, p. 55, p. 57)。ただし、ハートの名誉のために言っておくと、彼がこの著作を書いた時点では『スピノザと表現の問題』が1950年代の終わり頃にはほぼ完成していたことを知るのは困難だった。そのため、1962年に刊行された『ニーチェと哲学』と1968年に刊行された『スピノザと表現の問題』の間に進展を見ようとしたのはむしろ当然のこととも言える。