

存在の一義性と永劫回帰

—ジル・ドゥルーズにおけるスコラ学の再定義を伴う哲学史の改編—

上田 唯吾

序論

認識についての問いは、どこから開始され、どのような結論を迎えるのか。認識されるものと存在するものの形而上学的な区別、位置付けをめぐる問いは、哲学の歴史において再三繰り返される議題でもあった。

スコラ神学の普遍論争における実念論と名目論との相克において、實在論的な立場から存在の一義性を主張したヨハネス・ドゥンス・スコトゥスの思考を、本稿では存在をめぐる思惟におけるひとつの道標として取り扱う。

現にあるとはいかなる事態か。思惟において取り扱われる概念それ自身が、何らかの客観的対象といかなる関係を持つか、という問いの立て方は、既に思惟における抽象を経てから出発している。実際、「問い」は何らかの抽象を通して、言語の形をとって発せられる。魂自身への問いと答えという形を通して展開される思惟。それは個体化の一なる形態をとった、精神や主観性としての達成を前提としている。範疇的思考は外的対象、精神や主観の立場からすれば物質的であるような空間的なものに対して適用される便宜として機能する。その対極には、思考における観念そのものは、それに先行するかにみえる物理的過程から概念を単に抽象し、まとめあげたものに過ぎないとする経験論的な立場もある。主観と客観、精神と物質、思惟実体と延長実体といった二分性、二元論的な議論とその前提条項は、絶えざる相克として、問いの立て方そのものを改める形で、何らかの一元論に逢着させることすら試みられてきた。思惟そのものの本性として、形而上学の成立する地盤を一から設計する *fonder* かのような思考のありようは、循環し、矛盾し、相互に否定しあうような、思惟の行路そのものを裏切りうる無数の迷宮のうちで、天地上下も確かならざる彷徨にと

もなう眩暈すら感じさせる問いとなり得る。

何が「ある」のか。およそ「世界」がある、または世界のうちにある、という共立的提起も言葉としては未だひとつの地点にも辿り着かぬ不確かさを懐抱している。真に存在するものは何か。例えば、スピノザの意味において唯一実在するものは、神のみである。この定義により開始される思惟と存在との共鳴関係、並行論としての哲学も構築される。導入それ自体においては、端緒における明確な問いすらなく、また端的な言明そのものの内包が既に詳らかになされた上で提示されることさえない。確からしさを拠り所とする懐疑的な問いの発し方は、その問いを為すとされる何者かの判断へと回収されうるものではある。経験されるもののうちの「一貫性 consistency」と、「自然の斉一性 uniformity of nature」への信条へと導くような、感覚に由来する個物の現れの確からしさは、その実在性や秩序の存在の問いを等閑にすることを主観にそれとなく説きふせ、確証させるのにそう多くの時間は要さない。

明確に定義された言葉による思考、それは諸概念における参照関係 Reference の循環を何らかの形で、見掛けの上ですら断ち切り閉却することによって生じる。概念そのものの輪郭 outline を定める行為における思惟の連関の源泉から、導きの糸として、認識と概念とのフィードバックの関係と成立している直観に対する弁証理性の胎動さえを確かなものとしなくてはならない。概念策定や一般的言明の源泉としての認識主観の開けを、その根とともに認めること、それが認識を恰も根拠づける諸言明の端緒となる。充足根拠律はそのような開示の試みの一つである。

ところで、永劫回帰（独: Die Ewige Wiederkunft des Gleichen, 仏: L'Éternel Retour, 英: Eternal Recurrence）において、回帰するとはいかなる事態であり、回帰するのは何ものであるのか。ライプニッツやショーペンハウアーの提唱に基づく充足根拠律への問いにおいて、特にショーペンハウアーからの強い影響が、ニーチェの諸概念や隠喩行使の裏にあることが露わになる。そうしたかたちで存在の一義性と永劫回帰の問題圏の検討を本稿では行う。

ニーチェ（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844 - 1900）が提唱した永劫回帰の思想については、数々の断片においてその構想の輪郭が示されている。遺された遺稿から示唆される諸断片や隠喩において、いくつかの側面から意義が追求さ

れているものの、ニーチェの記述は様々な結論につながりうる経緯を孕む。永劫回帰が示されるニーチェの一節一節における、明確な輪郭を持った記述からは、体験としての永劫回帰に基づく示唆、永劫回帰の認識論・宇宙論的側面、永劫回帰の道德論的側面あるいはその運命論とが示唆される。

ジル・ドゥルーズ (Gilles Deleuze, 1925 - 1995)『差異と反復』*Différence et Répétition* では、「永劫回帰における反復は、存在の一義性の定義である」という定式における永劫回帰が語られる。永劫回帰は、存在の一義性に関する観念論・経験論的変容を強度の一元論として主張した言説のうちに意義づけられる。

哲学者・文学者・科学者の多岐的な思想・概念を鏤め、スコラ学概念をめぐる伝統的相克の系譜、近世に端を発す微積分の発想等を軸に叙述が展開された書物としての『差異と反復』においては、永劫回帰という形象が、いくつかの解釈を示す命題の提示に伴い、議論交錯のうちにも一貫して登場する。その中でも、この「永劫回帰は存在の一義性の定義である」という定式の議論を中心に据え、ニーチェが永劫回帰によって暗示したこととドゥンス・スコトゥスによる「存在の一義性」という定式の哲学的解釈の関連からドゥルーズの解釈を検討していく。

以上の議論に基づく『差異と反復』からの帰結として、行われる批判の内実としての表象 = 再現前化 (représentation) 批判、あるいはライプニッツやショーペンハウアーの論じた充足根拠律の適用について論じる。哲学における意志と自由にまつわる通史的問題を設定したスコトゥス (Johannes Duns Scotus 1266? - 1308)、スピノザ (Baruch De Spinoza, 1632 - 1677)、ショーペンハウアーの存在論的・認識論的議論を、原典を踏まえつつ、一定の形で関連付け提起するのが本稿の目的になる。

第一章 永劫回帰緒論

第一節 観想の絶頂としての永劫回帰

まずは、科学的世界観、とりわけ機械論との比較参照においてみる限りの永劫回帰の思考形式とその原理について、ニーチェの断章から考察していく。

永遠という言葉は、ある仕方において時間表象とかかわる。世界構想としての永劫回帰は、世界に関する観点と主観の側からの世界にまつわる表象が密接に関係していることを追及している。

機械論的思考法とプラトンの思考法において、原子論とイデア論において、どちらの観点がより積極的な世界にまつわる規定であるかという相克は、永劫回帰の問題設定の一つである。一方には、人間精神、主観に与えられる変容し続ける自然の世界、物質的、さらにはマチエールの、感覚的な世界、すなわちいままさに生成しつつあるもの、不断に生成し続けているものから見る観点がある。他方では、イデア界、すなわち眼前の世界を離れ、それ自体として存在する、永遠に不動である形相の世界が考えられる。究極の実体でありそれ自体が完結して存在するものは、自己原因において存立している唯一のものである。絶対的な存在との対比においては、生成される世界は、その実体からの変容であるような像、影像、表象像としてのみ与えられたものでしかありえない。そもそも、絶対的な存在であるものは、生成される世界の側には見いだせず、そこからの敷衍によって想像しうるものではないとも考えうる。

しかし、生成される世界が実体としての存在の二次的な像であり、実体についての消極的な規定しかなしえないことを拠り所として、存在に対しての生成に無の烙印が押され、生成が断罪される時、ニヒリズムは始まっている。

「すべてのものが回帰するということは、生成の世界と存在の世界とを極限的に接近させることである。すなわち、観想の絶頂¹。」

生成されるものにかんして志向される限りでの存在するもの。絶えず生成しているものの中から、観想は永遠の相におけるイデアの影像を見出す。しかしこれは生成される世界が可能な限り真剣に捉えられることによつてのみ可能になる。生成に目を背けることではイデア界の規定は得られない。我々には生成する世界のみ与えられており、ここから開始する他はない。仮構されたイデア世界が生成の影像を規定するのではない。観想の契機を経ることで、いま将に生成しつつあるものでありかつ不断に生成し続けるものこそが、生成の瞬間のうち存在するものの永遠の相を見出すための手掛かりそのものとなる。

生成の世界と存在の世界との接近は、生成の側からのみ行われる。この観点において回帰のもつ意味や必然性、含意が観想の中で明瞭となる。

生成される世界が時間系列に秩序付けられるとき、到来する瞬間としての生成は、ある永遠の相を志向する。この瞬間的な結実だけが存在を示す。この際、生成を離れた究極的な彼岸などありえないし、考えられてもならないとニーチェは宣告する。今動きつつある世界、流れつつある時間の世界が現に動き、流れていることがその証左という。

世界が一つの目標を持っているとすれば、その目標は達成されているにちがいない。故意に立てられたのでない究極状態が世界にとってあるとしても、これまた同じく達成されていたにちがいない。総じて世界が、停滞し凝固しうるものであり、存在しうるとすれば、ただの一瞬間たりともその全生成のうちで存在というこの資格をもつとすれば、これはこれでまた、とつくの昔に、すべての生成を、したがってすべての思考をも、すべての精神をも、終わらせてしまっているはずである。一つの生成としての精神の事実が、世界はいかなる目標をも、いかなる究極状態をももってはならず、存在という資格のないものであることを証明している²。

生成し続けるものが目標を持たぬゆえ永遠に生起し続けることは、次のことを根拠として主張される。それは、平衡状態の不可能、すなわち生成の終局の不可能と生成されるものが停止からは始まりえないことである。さらに、世界の更新能力、すなわち力の多様性・エネルギーの有限性ゆえに、世界は自己保存の過程を展開する。限られた一定のエネルギーは恒常的に自らを温存し、力の変貌の過程としての時間を展開する、ということを示唆している。つまり、エネルギー保存則は永劫回帰を要請する。

「平衡状態は決して達成されたことがないということが、それは不可能であるということを実証する。[……] 没時間的ということをしりぞけること。力のある特定の瞬間には、その時のすべての諸力の新たな配分を制約する絶対的条件があたえられている。力は静止することができないからである。変化は抜き取ることでできない本質となって

おり、それゆえ時間性もまたそうである³。

一切は流れ続ける時間のうちで生成しつつあるということは、生成するものはそれ以前と以後の生成の系列、その無限の連鎖、継起によってしか考えられないことを意味する。生成とは力の変化の連鎖が時間のうちで展開されることを含む。さらにこの変化は無限の多様性を秘めてはいない。変化は力の量の限定された範囲内で展開している。これは限定されたものとしてしか世界が与えられていないことを根拠としている。力は、総体である世界のエネルギーの総量としては一定である。力の変貌の可能性はある範囲に限定される。「私たちは無限の力という概念を、力という概念と調和しないものとして禁ずる。それゆえ一世界には永遠に更新する能力もまた欠如しているのである。[……]過ぎ去ったもの全ては永遠であることは私の慰めである、一海はまた再びすべてを寄せ返すのである⁴。」とりわけ寄せ返すとはいかなることか。

世界は、その生存の大々的なさいころ遊びを続けながらも、算定しうる一定数の結合関係を通すしなければならないということである。無限の時間のうちではあらゆる可能な結合関係がいつかはいちどは達成されていたはずである。それのみではない、それらは無限回達成されていたはずである。しかも、あらゆる結合関係とそれらの直後の回帰との間には総じてなお可能なその他すべての結合関係が経過したにちががなく、これらの結合関係のいずれもが同一系列のうちで生ずる諸結合関係の全継起を条件づけているのであるから、このことで、絶対的に同一な諸系列の円環運動が証明されているはずである。すなわち、それは、しばしば無限に反復された、また、無限にその戯れをたむかれる円環運動としての世界に他ならない⁵。

寄せ返すとは繰り返し、反復されるということである。可能な全系列のまったく同一的な無限の反復。ある結合関係から別の結合関係へと至る際の必然性から、ある特定の瞬間の結合とその次、ふたたび到来するその反復との間に、世界にとって可能であるすべての結合関係のひと揃いの経過が詰まっている。この

同一のセットがまったく同様に繰り返される。ある特定の反復の間には世界にとって可能である結合関係のまったく同一的な歴史の生起関係が挟み込まれているのである。これが同一的なものの永劫回帰の意味する世界観・宇宙観である。ある任意の瞬間の結合関係は、世界の全歴史のセットの中で、同定可能な特異な位置を持っている。いかなる任意の生成も全生起を構成するために避けられぬひとつの瞬間を構成する。その瞬間は同一的な結合関係の歴史が一巡するごとに再びやってくる。このような円環的な世界像を抜きにして永劫回帰は語られえない。ある瞬間の生起は、その次のまったく同一な生起とのあいだに起るすべての生起に基礎づけられたものとなる。帰結もしくは停止、終局状態という意味での存在の趨勢はない。ただ変化し、流れる時間の諸生起の中でしか意味を持たない不断の生成のみがあり、その全歴史以外には何も存在しない。その歴史は止むこともなく、倦むこともなく無限回繰り返され、これからも無限回繰り返される。ただ同一的な生成の結合関係が再び起こる全生成の歴史の実質的な繰り返しだけがすべての生成を基礎づけている。

これが、育成する偉大な思想、鉄槌、選別の思想として多数者を破壊せしめる道徳的思想となるのは何故か。現に起りつつあることになら意味を見出だせないような受動的ニヒリズムを抱えた人間、もしくは彼岸の理想を語ることで現世の虚無を訴える哲学者や聖職者などに代表される者たちは、ある悪意、すなわち生成されるものへの憎悪を隠し持っている。この憎悪がゆえに理想を語るに他ならない者共は実のところ頹廢し疲弊しきっており、生成されるものにすっかり倦んでいるのだとニーチェは暴き立てるのである。この者たちは永劫回帰の教説に耐えられないとニーチェは考える。あの憎むべき、倦むべき生成が無限回繰り返される、ただそれのみであると？ こうした問いを突き付けるという意味で恐ろしい思想が永劫回帰のもつ道徳的含意である。

第二節 道徳的価値論—鉄槌としての永劫回帰

永劫回帰は単に機械論に直結するものではないとニーチェはいう。たしかに、エネルギーの恒常性、原子論的な組み合わせとその有限性に基づくことは機械論を否定しない。永劫回帰の思想が機械論とは食い違っているとニーチェが否定する

のは、機械論がその諸帰結として終局状態を持つという仮定に基づいている。しかしこの仮定は、現にそうになっていない、生成しつつある世界があるがゆえに反駁される。終局としての平衡状態がありうるならば、生成が存在のうちないしは無のうちへと流入しうるとすれば、既にそうになっているのが筋であるという論旨である。可能であるならば、既にそうになっていしかるべきというのは、既に経過した時間の無限性を根拠にしている。しかる経過の後、世界が終局に至るのであるとすれば、なぜ、現にそうになっていないのか。時間は過去に向かってても未来に向かってても無限に流れを持ち遡行しうるし、世界は始まりを持たず現在に至るまでに既に無限の時間が経過しているということがニーチェの主張の前提である。ニーチェが否定したいのは、キリスト教的世界観における創造説である。神によって創造された、「機械」に比すべき世界というヴィジョンに基づく限りの機械論である。ニーチェが、永劫回帰と機械論との微妙な関係に注意を払うのは、神の被造物としての、設計者ありの機械ではなく、自律的に、自働的に、あるいは自同的に生産と再編を繰り返す完結した一体性そのものが世界であると主張するためである。何故なら、「世界はおのれ自身で生きる、その糞尿がその栄養なのである⁶。」からして。

本質が別のところからやってくる場合には、なぜ個々の生成、その都度の生成がありうるのか、その意義とは何かという問題を消去できない。現前するものとは全く別様の価値を志向することはニヒリズムをもたらす。これは生成と存在との間の乖離である。永劫回帰が観想の絶頂において、存在と生成の極限的接近をもたらすのは、生成以外は肯定的ではありえぬという洞察による。生成は結局無に至るという発想も生成とは別の存在の連結の可能性の着想も、生成においては同一の意味しかもたらさえない。生成は単なる経過措置であり、それ自体は目的にならないという価値観、これが生成、ひいては生の諸価値の否定のニヒリズムである。生成に対抗する価値の絶対性も、生成の本質的無価値性も、同じ帰結をもたらす。この両側面の陥落を巧みに避けた世界観こそが永劫回帰における宇宙観である。この宇宙観に寄り添うかたちで観想が絶頂に極まることで永劫回帰の体験がもたらされうる。生成の絶対肯定を必要とする永劫回帰の世界観を志向しえぬ者は、受動的ニヒリズムにおいて頹廢している者であり、この思想に耐えられない者はきっぱりと断罪されている。「ペシミズ

ム的思考法や教説、法悦に至るニヒリズムは、事情によっては、〔……〕変質して死滅しつつある種族を哲学者が破滅せしめて除去するのにもちいる強力な圧迫や鉄槌⁷」として用いられるということにこそ選別する思想としての永劫回帰の怖るべき側面がある。弱者救済という側面から捉えられるキリスト教的教説をある逆説にまで帰結せしめるような、ニヒリズムによる選別の発想が、また永劫回帰をも構成している。ニヒリズムは悪しき誘惑であり弱者を頽廃させる、むしろそのゆえに正しい。キリスト教的教説のニヒリズムを指摘すると同時に、その前提を覆し、断罪さるべきはずのニヒリズムを肯定する。価値転倒は単なる破壊や放擲ではありえない。純然たる本来性への価値志向が顛倒を要請する。生成を肯定できぬ者は死滅せよ、という「鉄槌」が打ち込まれる。回帰するものの選別の思想が、個体認識や個の生の命運のみならず、種族の生存競争における本来の正位置による徳にしたがった選別を駆り立てている。

ニヒリズムの忌むべき側面を凝視し、いかに現世的価値に、功利主義道徳に、あるいは法悦の宗教教説に深くニヒリズムが忍び込み、根ざしているかをニーチェは見透かしている。無の定立は生の疲労の徴候であるという側面を暴く。一方ニヒリズムに耐えられぬものも断罪される。何も前提としない強さが、ニヒリズムになくってはならない。ある諸価値において他に生きられぬ者は、いかなる諸価値を前提ともせず生きうると認める者より弱い。ニヒリズムに陥落することの弊害を指摘した上で、ニーチェは生成に対する憎悪、現世に対する憎悪による内攻に他ならないニヒリズムの欺瞞を糾弾する。なぜ生成することそれ自体を肯定できないか、それも所詮は弱さによるものであると。永劫回帰は生成の肯定であり、能動的ニヒリズムである。いかなる前提をも必要とせず、自己進展する世界を肯定し、自己に依拠した価値定立、立法を遂行する者が志向される。単に高位の諸価値を十全と背負う高位の人間も不十分なものと見做される。永劫回帰の思想において、軽やかさを感じぬ者は断罪される。さもなくば借り物の、偽物の諸価値に倦んだ本性を隠しているにすぎぬ駱駝である、とニーチェは煽り立てる。高位の人間すなわち英雄と、現世の人間がそれによって乗り越えられるべき、来るべき超人との違いとはそこにある。超人はただの英雄崇拜ではない。

第二章 永劫回帰はいかに解釈されるか

第一節 反復の系譜学と永劫回帰

ドゥルーズの1965年のニーチェに関する論考、*Nietzsche* (1965)『ニーチェ』(湯浅博雄訳 朝日出版社、1985 / ちくま学芸文庫、1998)は、ニーチェの生涯と、哲学、ニーチェの用いたフィギュール(人物、動物、神 etc)の解説、要所の選集からなる簡潔な本である。そこにおいて永劫回帰はこう言われている。

「永劫回帰は反復である。だが、それは選り分ける〈反復〉であり、救う〈反復〉なのである。解き放ち、選り分ける反復という驚くべき秘密なのである⁸。」反復のもつドゥルーズ的含意は、やはり永劫回帰とも関係づけられつつも『差異と反復』で広範に展開される。ニーチェ自身反復されると表現しており、選別のもつ道徳的批判からの意義は前章で論じた。ドゥルーズによる永劫回帰の反復と、選別の含意は主に『差異と反復』で詳細かつ多岐に展開されるが、その萌芽は、1962年の著作、ドゥルーズが最初期の作品から、いくらかのブランクを明けたのちに初めて発表した、*Nietzsche et la philosophie* (1962) (『ニーチェと哲学』足立和浩訳、国文社、1974、『ニーチェと哲学』江川隆男訳、河出文庫、2008)に見出される。

第二節 熱力学的視点からの永劫回帰—反復のエントロピー

『ニーチェと哲学』の、永劫回帰と差異、宇宙論的で自然学的な理説としての永劫回帰を論じた部分においては、永劫回帰の含む、科学による機械論的肯定と熱力学的否定に対する批判ということがいわれている。ドゥルーズの科学的世界観とニーチェにまつわる議論では、機械論のほか、熱力学がもちだされる。永劫回帰の世界観に反しうるのは、熱力学第二法則、エントロピー増大の原理である。エントロピーは自然の性向として、一般的に増大する。第一法則であるエネルギー保存則は、ニーチェの議論でも取り扱われ、回帰の根拠とされた。全宇宙的趨勢として、エントロピーが増大し続けるならば、この流れは不可逆で、可能な組み合わせのうち同じ組み合わせの列が繰り返されるといことは

ありえないのではないか、ということである。そして、熱力学的には、エネルギーが平衡状態へと向かう(エントロピー増大)ということが傾向として存在することは支持される。ここにおいてドゥルーズは、繰返しを構成するために、平衡状態から再び力が多様化し不均等になる可能性を模索する。平衡状態の可能性をニーチェは支持しないので、機械論を永劫回帰の説明として用いる場合にこの熱力学的な収束、平衡状態という帰結を同時に盛り込まなくてはならないならば、機械論は永劫回帰にそぐわなくなる。ニーチェの永劫回帰の説明では平衡状態は到来しない。ニーチェは機械論が熱力学的見地からの含意である平衡状態の支持を含むものと解釈しているがゆえに、永劫回帰と機械論とは相容れないものとする。この平衡から再び世界が開始される可能性を模索すれば、開始と終局とが平衡状態によって示される時に、終局と開始を同一視することによって、円環を構成しているということがかろうじて言えるのではなかろうか、ということがドゥルーズの意図するところである。しかし、終局状態と初期状態との同一視がそもそも可能であるかを考えたとき、終局状態である平衡から再び均衡が崩れる可能性があるか否かは自明ではない、という根拠に基づけば、機械論 = 熱力学による永劫回帰の説明は十全には可能ではないことになる。もし平衡状態がありうるならば、この平衡から再び世界の過程が始められて、限られた組み合わせであれ、いくつかの差異を通過する可能性があることすら疑わしい。「それゆえ、われわれは永劫回帰そのものを、多種多様なものとその再生産との、差異とその反復との根拠である原理の表現としてしか理解できないのである⁹。」永劫回帰が表現しているこの原理こそが、ドゥルーズにおいての力能の意志の解釈である。

ある同一性の定立は、まず総合を経過しなければなされない、という指摘により、ドゥルーズは、主観的な思考の側面における永劫回帰において、総合が行われることを示唆する。

第三節 生成の総合としての永劫回帰—経験論的受動性の認識論

永劫回帰とは、ニーチェによれば、同一的なものについての思考ではまったくなく、ひとつの総合の思考、つまり科学の外部に新たな原

理を求める絶対的に異なったものについての思考である。この原理は多種多様なものそのものの生産の原理、差異の反復の原理であり、無差別とは正反対のものである。〔……〕我々は永劫回帰をある仕方で同一性と対立させない限り永劫回帰を理解しないのだ。永劫回帰は、同じものの永続性でも平衡の状態でもなく、同一的なものの滞留でもない。永劫回帰においては、回帰するのは同じものや〈一〉ではなく、回帰がそれ自体、多種多様なものと異なるものについてのみ言われる〈一〉なのである¹⁰。

それゆえ、永劫回帰はひとつの総合として考えられなければならない。ここで、生成の総合としての永劫回帰という側面が明らかにされる。生成においてその生成が総合され、存在を構成する、という定式が、永劫回帰と生成と存在の関係を捉える。諸瞬間において回帰するものが、同一的な存在などではなく、ある生成しつつあるものが総合されたものであり、この総合が回帰を構成する。

「回帰するのは存在ではなく、回帰が生成と過ぎ去るものについて肯定される限り、回帰そのものが存在を構成するのである¹¹。」さらに、「時間とその諸次元との総合、多種多様なものとその再生産との総合、生成とその生成について肯定される存在との総合、二重の肯定の総合¹²。」これらの総合こそが存在を構成している。このことで根拠律に即した世界が現れている。回帰が基づいている究極の原理とは何か。永劫回帰は、それ自体同一性ではない或る原理に、しかしあらゆる点で真の充足理由の諸要求を充たしている或る原理、すなわち力能への意志に依存している。

第四節 ディオニュソス - アリアドネーと永劫回帰—二重の肯定

さらにニーチェにおけるディオニュソスと生成の関係において、永劫回帰がどう捉えられているか、『ニーチェ』、『ニーチェと哲学』の記述を引きつつ考察しよう。ここにおいて重要な形象としてアリアドネーが登場する。

二重の肯定による生成の存在的性格(〈多〉)について肯定される限りにおいての〈一〉、ディオニュソス—アリアドネーの図式)がいかに構成されるかという

問題である。

テセウス、アリアドネー、ディオニュソスは、その原典であるギリシア古典の神話においていずれも登場する人物、形象であるが、この三者の関係というものが、抜き出され、ニーチェの生涯を貫く彼自身の愛の図式であるということと、彼の著述の中で思想を表現する形象として働くこととは無関係とは言い難い。

ディオニュソスは、端的に言って、多数性を多数性として肯定すること、生成を生成として肯定することを表している。ディオニュソス = 生成 = 〈多〉であるといつていい。ニーチェの処女作『悲劇の誕生』は、アポロ的なものとディオニュソス的なものの共謀関係において、ふたつの芸術の生産力の形象が合わさり、悲劇という芸術が生み出されることを指摘している。清澄で視覚的な夢幻としてのアポロンと、盲目的で個性性が世界へと溶け出す酩酊、舞踏、音楽としての酒神ディオニュソス。ディオニュソスは牡牛である。

そのような形象としてのディオニュソスは、彼の著述の中でしばしば顔を見せる。また、詩篇『ディオニュソス頌歌』においても、そこにアリアドネーとの愛がうたわれる。

ディオニュソス-アリアドネーの結合は、永劫回帰の形象をなすとされる。ふたりの婚約、その指輪は、永劫回帰の円環である。ディオニュソスは、生成と多数性の肯定であるが、そのディオニュソスがアリアドネーに受け入れられ、然りと肯定されることにより、肯定の二重化が起こり、永劫回帰の円環を為すのである。そのことによって、ニーチェによってニヒリズムの反動的力の産物とされた、多数性に対する一なるもの、生成に対する存在が、多数性としての多数性こそ一なるものであり、生成としての生成こそ存在であるというように取り込まれた上で図式転換され、再び価値転倒される。これはディオニュソスが持つ肯定を、アリアドネーが肯定する限りにおいて、生成は存在の性格を持ち、多数性は一なるものの性格を持つということである。ドゥルーズはアリアドネーを端的にアニマ (anima: 魂) であるとさえいつている。また、ニーチェの評伝における考察においてニーチェ=ディオニュソスにとってアリアドネーとされるコジマ、ルー・ザロメ、またその愛の図式への没入と崩壊、ニーチェ自身の生の草創期から錯乱に至るまで抱き貫かれたアリアドネーという形象をめ

ぐる思索は、ニーチェの思想のある側面を端的に表わしている。

『差異と反復』に捧げられたフーコーの文章「アリアドネーは縊死した」では、冒頭にひとつの寓話が掲げられる。この寓話において、アリアドネーを登場させたフーコー自身によるアレゴリーが展開されるのだが、それは表題のとおりなのが展開される。かのラビリントスで、テセウスを待ちくたびれたアリアドネーはテセウスを導くはずの糸で首を吊る。「同一性、記憶、そして再認によって縊り上げられた愛の糸にぶら下がって、その軀は、物思うがごとく、くるくると回って¹³」いる。そして糸が断ち切られた迷宮の中でテセウスを待ち受けるものとは何か、バックスの神、「それは仮面をつけたディオニュソス、仮装した、無限定に反復されたディオニュソスである。かの名高い糸、かくも強固だと思われていた糸が断ち切られたのだ。信じられていたよりももっと早い時に、アリアドネーは見捨てられたのだ。とすれば、西欧の思考の全歴史が書き直されなければならない¹⁴。」

ここでドゥルーズによるアリアドネーの記述を引こう。

アリアドネーはテセウスを愛した。テセウスは高次の人間の代表者である。それは崇高で英雄的な人間であり、重荷を引き受け、怪物を打ち負かす者である。しかし、彼に欠けているのはまさに雄牛の徳、言い換えると彼が縛り付けられているときの大地の意味、重荷を切り離して投げ捨てる才能である。女が男を愛する限り、女が男の母であり、姉妹であり、妻である限り、たとえその男が高次の人間だとしても、女は単に男の女性像でしかない。女性的能力は女のうちに抑圧されたままである。恐るべき母たち、恐るべき姉妹と妻たち、女性性はここでは男そのものを活気づける復讐の精神と怨恨を代表している。しかし、テセウスに捨てられたアリアドネーは、彼女に固有であるような或る変質—解放されて、有益で肯定的になった女性的な能力、〈魂アニマ〉—が到来するのを感じる。「そなたたちの愛のうちに一つの星の光が輝くように！そなたたちの希望がこう語るように！『おお、私は世界に超人を産み落としたい』、と¹⁵」¹⁶。

フーコーによる寓話が何を意味するかを考察しよう。アリアドネーの早すぎ死、という点に絞って、男にとっての女性像としてのアリアドネーは、テセウスに見捨てられながらも、それでも解放されずに、彼女固有の女性的力能を発現することかなわず、甲斐もなく命を絶った。これは『差異と反復』に捧げる寓話として、ニーチェによる神話的形象に絡む西洋の伝統的思想の歴史の見方の書き換えになぞらえて、さらにその神話的事実を一つの寓話において改変し、ドゥルーズの試みた自らの哲学における西洋思想史の新たな書き換えの取り組みを暗示するようなアレゴリーとしてフーコーが示したものである。

そしてそれ自体が劇場的な比喻において、リハーサル的なもの、人物たちの上演する哲学の演劇へとスライドされる。当初の寓話は、このような戯画として受け取られるべきであるというように。しかし、アリアドネー的形象に対するこのような冷遇が何故浴びせられねばならなかったか。アリアドネー固有の力能においても、単なる肯定、しかも第二の肯定として、肯定を肯定するだけの意味合いしかもたらされていないことも、見方によっては非常に軽い役割にも取れる。それでも、ディオニュソスが鏡であり、その鏡を自らに映し出し、その魂自身の姿を鏡へと投影するアニマ、魂という形象の固有性は、異例の強さを有している。魂の裡で反復された諸力は全く新しくされ、超人を産む。

テセウスに愛されていた限りのアリアドネーは糸を持ち、封鎖され自由を失い意図によって結び付けられている。それを解き放つのがディオニュソスである。高位の諸価値を代表する英雄とそのニヒリズムと対立し、生成と多数性を肯定する形象としてのディオニュソス。そしてさらにそれを肯定する婚約者アリアドネーとの婚姻において産まれる超英雄、すなわち超人 *Übermensch*。ニーチェその人の思想と生涯をかたどる形象の葛藤と夢において、アリアドネーは、ディオニュソス的なもの、生成の原理がディオニュソスという存在の性格を持つ上で欠かせぬものであるのに呼応するように、ニーチェその人の精神史の中でも欠かしえぬものとなっている。

初期のニーチェ論考の二著作のほか、ドゥルーズ晩年の『批評と臨床』でも、このアリアドネーが再び取り上げられている。（「ニーチェによるアリアドネーの神秘」）偽の肯定であるテセウスの否定の精神に従属していた反動の力に与するアリアドネーは、神話通り首を吊ることで否定的意志それ自体が自らを否定

するに至る帰結、完成されたニヒリズムとともに反動的であった魂そのものを断たれる危険に言及する。ディオニュソスだけがそれを救う。呼応してフーコーの「縊死」するアリアドネーへの応答がここにもたらされている。ニーチェ自身が特異的に重要視するアリアドネーという形象は、ドゥルーズがニーチェに言及する際の問題圏のうちにあり続けている。

第三章 存在の一義性とは何か

「永劫回帰による反復は存在の一義性の定義である¹⁷」という定式へと移る前に、一義性に関して、ドゥルーズがあげている、ドゥンス・スコトゥス、スピノザ、ニーチェにおけるそれぞれの一義性の内実を検証する必要があるだろう。ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス(1266?-1308)は、フランシスコ会に属する修道士で、中世ヨーロッパにおいてトマス・アクィナス(ドミニコ会)以後のスコラ学を受け継いだ神学者・哲学者である。存在の一義性の提唱は彼に始まる。したがって、存在の一義性はスコトゥスに帰せられる定式であり、一義性にまつわる考察は、スコトゥスにおいて始められなければならない。ドゥルーズは、一義性にまつわるスコトゥスのタームの分析から、この一義性に通低するスピノザの実体にまつわる定式を一義性の下に詳細に分析する。そしてこのスピノザ的「割り振り」をもとにしてニーチェ永劫回帰説に対して基礎づけする解釈を与えている。

まず、存在の一義性とは何か、それをスコトゥスに探らなければならない。

第一節 ドゥンス・スコトゥスにおける「存在の一義性」とは何か

ドゥルーズが問題にするのは一義的存在 *ens univocalis* のもつ特徴である概念的な中立性である。「中性的な、中立的な *neuter* 一義的存在」とは、「有限と無限、特異と普遍、被造物と非被造物〔神〕に対し無差別的〔無差別〕」(= 無記 *indifferens*) である。ドゥルーズは、スコトゥスが、存在を普遍と特殊とが交差する手前で観取していると指摘する。概念の中性化が行われるのは、判断における類比の諸威力を中和するためであるという。無差別的な中世的存在を差異

に關係させる區別として、スコトゥスの被造物や命題の分析の意義を捉える。

存在の一義性 *univocatio* とは何か、さらに詳しく探っていこう。彼の『オルディナティオ *Ordinatio* (命題集註解)』の記述などを手がかりに、まず、何が主張されているか、かれの一義性に与えた定義を検証しよう。スコトゥスの命題註解のよく引用される一節を挙げる。

「神についてかんがえるさいに用いることのできる概念には、被造物に類比的な概念ばかりではなく、神と被造物に一義的に適用される概念もある。さて、一義性という用語が議論を紛糾させることがないように、ここで一義的概念をつぎのように定義しておこう。すなわち、一義的な概念とは、同一の主語について同時に肯定され、かつ否定されるとき矛盾を引きおこすような、統一性を有する一個の概念である¹⁸。」

一般に、神が存在しているということを確信しているにもかかわらず、神が有限な存在者 *ens finitum* であるか、無限な存在者 *ens infinitum* であるか、ひとは迷うということもありうる。この場合想定され、神に付与された存在者 (= エンス) という概念は、有限と無限にかんして中立的 *neuter* であり、さらに、単に中立的であるばかりでなく、有限なるものと無限なるものの両者の属性としても含まれていると考えることができる。有限と無限の両者としての存在者 = エンスは一義的である。つまり、存在は一義的である」と捉えることができる。

第二節 類比と一義性をめぐる史的解題

スコトゥスの一義性は、トマス・アクィナスの存在における事象と神の類比に対するものとして掲げられたものである。ここから、類比的と一義的という存在の理解形式をめぐる史的な議論が後世の神学・哲学においてあり、ドゥルーズ『差異と反復』による一義性の提唱でも、類比を相手取ったものとして対照的に分析が行われている。

トマス・アクィナスにおいて神が無限なるものとされるのは、神の存在が「自存する存在そのもの」であるからである(『神学大全』第一部第七問二項)。有限と無限は隔絶されていて、両者の間に共通なものは見出されえないとされる。有限と無限の両者においては、ただ単に類比的にのみ存在者は語られる。

スコトゥスの命題註解において、直接反駁の対象となっているガンのヘンリクス（13世紀のパリ大学教授）はこう述べている。存在は神と被造物に一義〔同名同義〕的に当てはまるのではない。同名異義（多義）的に適用されるのでもない。存在概念は、両者に「中間的なしかたで、すなわち類比的に *medio modo scilicet analogice*¹⁹」適用される。

トマスは創造論と関連し、事象における類比を考えていた。ヘンリクスは存在という語の「表示的内容 *significatum*」を考えている。ヘンリクスの立場は、トマスのような事象相互の関係のみならず、概念を問題とすることで、トマスと対立し、概念と事象に関して類比を主張することにおいて、一義性を主張するスコトゥスに対比される。スコトゥスにおける一義性は、事象 *res* における一義性を主張しているのではなく、概念の次元での存在の一義性である。

一般的にはトマスの類比とスコトゥスの一義性は、存在者をめぐる定義に基づく理解、定式の差異とも捉えられている。「トマスのいう存在が感覚表象とその抽象を通して、単に間接的に知られるのに対して、スコトゥスのいう存在は直観により直接に知られる。そこで、スコトゥスの存在はトマスのそれよりも汎くに亘り、また性格も違ったものとなる²⁰。」

第三節 アリストテレスのカテゴリー論、有限と無限の区別

スコトゥスの『命題註解』の先ほどの引用部分も含まれる第一巻第三区分第一部においては、神の認識可能性が問われている。そして、存在 = アル = 真であるという概念にかんして、命題真理と神の存在についてともに成立することに関してこう言われている。

或るものがアル（真である）かどうかの問いについても、それが命題真理に関わる問いであるか、神の存在に関わる問いであるかは区別するに及ばない。何故かといえば、命題真理にかかわる問いだとすれば、真であるは恰も述語のように主語について問われているが、その場合でも、その問わないし命題の真理如何を考えるには、その問いを構成する主・賓辞を予め概念把握 *praeconcipere* しなければならない。

そして、その基体を表す単純概念が可能かどうかが目下の問題であるからである²¹。

スコトゥスの形而上学的立場は、アキナスと同じくアリストテレス(スコラ学における「哲学者」)に与しており、アリストテレスを詳細に検証して論が進められている。

アリストテレスは『カテゴリー論』第四章で、十個の述語類型を挙げている。(実体、量、質、関係、場所、時間、位置、所持、能動、受動)。これらこそが、最高の類概念であり、そのカテゴリー相互のいずれも、共通することなく、したがってこの十個のカテゴリーより以上の上位概念、包摂概念を持たない。

スコトゥスは、それに先立ち有限/無限の区別を持ち出す。上記の十のカテゴリーは有限者にのみ述語としてあてはまり、有限/無限の区別こそが十の最高類概念よりも先立っている。そして、有限なもの、無限なものに無記、無差異 *indifferens* である存在者 *ens* こそが、すぐれて「一義的」である超越概念 *conceptio transcendentalia* に他ならない。有限なる被造物、無限なる神がともに「存在する」の「一義性」において捉えられるとすると、この存在こそが、概念として有限者、無限者に概念として一義的に適合するような超越概念と考えられるのである。そしてこの存在という超越概念は存在するもの一切に一義的であるという点において、超越概念としてすぐれて呈示されるということである。

事象において類比的に神の存在が語られうるとすれば、概念において存在者であることは一義的に事象と神、有限者と無限者に無記に適用される。存在とはそのような一義性をしめす概念である。

存在は個物における一性としてのみ捉えられる。個々の物はひとつひとつのものとして把握される。つまり個物は数的に一であると捉えられるが、これは知性の働きとは関わりなしにものうちで実在的な一性が存在することを根拠にしているとされる。その一性は、「数的な一性よりも小さい *minor unitate numerali*」²²」

神の知性認識という観点において経験認識から得られたある普遍概念が神に達することがなく単に類比的に語るのみ他ないとなれば、信仰に一切を帰することのみで神認識を成り立たせなければならなくなり、経験より発する、神

に届かぬ諸概念によるいかなる神の学的認識の基盤もあやういということになる。スコトゥスによる存在の一義性の主張は、経験をもってえられる存在者 = エンス概念の一義性によって、神の認識における経験の威信、内在から超越に至るひとつの道を確認しようとしたということになる。

第四節 存在論の系譜における存在者の一義性の継承

スコトゥスによれば、知性認識の第一の対象は存在者である。ここで重要なのは、一切のものに一義的に存在者という述語が充てられるという意味において、存在が一義的であるというわけではないにもかかわらず、知性の第一の対象は存在者であるということが主張されていることである。

「存在者 = エンス ens (ある esse の現在分詞)」は、本来の認識対象総てに本体述語として付与されるという意味において一義的であるのではない。最終種差(註: 同一種「人間」, 「紫」などを個別対象にまで殊別化する「このもの性」(個性) haecceitas のほか, 類, 種, 形相なども含めた対象一般の概念について, それぞれを他の一切から区別する(いわば差異を発生せしめる)究極の意味成分をいう。)と「存在者」の固有様態には、「存在」はそのような意味での述語にならないからである²³。」

純然たる被限定概念が存在者であり、純然たる限定概念が最終種差の概念である。存在を規定することで発生するような様々な概念がそれ自体再び存在するというようには、スコトゥスにおいては考えられていない。したがって存在を一義的な本体述語に含まないものも存在するのであるが、そうしたものは、しかし存在を本体述語として含むものに含まれている。このことから、存在を述語に含む本来の認識対象とそれに含まれる可知的対象(最終種差と存在者の固有様態)は、直接か間接に存在が首座を持っていると捉えられる。このように存在は一切の概念の述語という意味で一義性をもっているのではないが、知性認識が捉えるものは直接存在者として認識する概念の中に含まれている。

スコトゥスにおいては、このような多面的で詳細な検討を通じて存在の一義性が主張されている。

概念として存在が一義性をもっていると認めるにしても、神と被造物に一義性

がないと考えるのは過ちであるとスコトゥスはいう。神と被造物に述語として当てはめられた場合に、違う意味をなさない、ということによって一義的であるからである。これは最初に定義された一義性の概念から明らかである。適用された場合に違う意味をなさない、存在という一義的概念が媒介となって、神と被造物に共通する意味を齎す概念が存在するというを明らかにしているのである。

すなわち、一義性を持った概念が、その概念において、述語として当てはめられた対象における一義性を保証している(ある概念が述語として一貫した意味すなわち一義性を持っている)わけである。その一義性を持った概念が、存在にほかならない。これが「存在は一義的である」ということの意味するところである。

一義性という概念がそもそも述語として特殊な意義を持っており、まさにその概念が「存在」を説明するという定式において、存在が一義性を持つということが明らかにされる。

一義性を持つとは述語として一義性を持つということである。そして一義性とは述語として同じ意味をもたらす場合につけられる概念である。こうした性質が存在にあるということを定式化した意味は大きい。こうした存在者の捉え方が、時代区分、地域を越えて論じられていた存在論一般において通低し、さらに敷衍されてきた。

スコトゥスの哲学のうちには、一神教たるキリスト教の神学という枠組みの中で、存在の一義性から汎神論が導かれる可能性など、明晰にしてラディカルな議論のうちには異端視されうる思想的内容をも若干孕んでいる。それは、一方で概念においては、存在者という概念を通してしか経験世界と神とはつながっていないものとするこゝで、経験における事象の次元と概念の次元を詳細に分析し、その概念的諸関係をあきらかにしつつ、それは存在という一義性概念をとおしてのみ神と繋がるものであるからこそ、事象の分析によって導かれる概念一般の分析を通して、事象と神の次元が同一視されないように、存在者という一義的概念をあくまで中立的な性格を有した概念のうちにとどめておいた。中立的な性格を持つことによつてのみ、この概念は神にも当てはめられうるとしたからである。存在の一義性は、事象、自然一般と神の同一視との微妙な関

係にある点において、近代的価値観の萌芽が随所に感じられる。存在の一義性という概念は、近世哲学に与えたスコラ学からの影響としても大きいものである。

精妙博士 *Doctor Subtilius* スコトゥスにおけるひときわ精緻な概念的分析和多角的検討。トマスと並ぶスコラ学の頂点において、明らかにされるものとは何か。スコトゥスのいうところによれば、神の知性認識における存在概念にまつわる記述の動機とは、神を愛することである。「あなたは真の存在であり、存在のすべてである。このことを私はできれば知りたく思う²⁴。」そしてその認識の可能性をひらくため、「存在者」概念の一義性を通して「真の存在であり、存在のすべて」である神を、愛という動機に基づいて「できれば知ろうとする」実践的行為の手がかりとして、存在概念の一義性をおいたということになる。

スコトゥスの、「存在は一義性を持つ」は、「パルメニデスからハイデガーに至るまで²⁵」、存在論一般の性格を示す定式に他ならないと主張するのがドゥルーズである。

第五節 スピノザにおける一義性の変様 *modificatio* —内包と実在の連携

ドゥルーズの「永劫回帰における反復は存在の一義性の定義である²⁶」は、スピノザによる神即自然(定理十五すべて在るものは神のうちに在る、そして神なしには何物も在りえずまた考えられない²⁷)、ニーチェの永劫回帰論においても貫かれるような、「存在の一義性」の独自の解釈をともなうテーゼとして打ち立てられる。

これは、永劫回帰において、諸差異が回帰して到来し、それら諸差異がそれぞれ異なっているという解釈を前提としている。そのつど生成し到来する諸差異によって指示される存在が、ひとつの存在についてのものであるということが「永劫回帰における反復こそが、存在の一義性を定義している」ということの意味するところである。この一義性は差異に貫かれる「存在の一義性」である。差異こそが肯定的なものであり、存在は本性上異なった諸差異についてのみいわれうる性格をもつ。スピノザを一義性の観点から分析し、永劫回帰に関連付

けた論考から検討したうえで、永劫回帰における反復の本質を探っていく。

存在の一義性を論じるうえでまず、実体、属性、様態などの意義を、スピノザ『エチカ』の定義から、参照しておこう。

第一部 神について

定義

三 実体とは、それ自身のうちに在りかつそれ自身によって考えられるもの、言いかえればその概念を形成するのに他のものの概念を必要としないもの、と解する。

四 属性とは、知性が実体についてその本質を構成していると知覚するもの、と解する。

五 様態とは、実体の変状、すなわち他のもののうちに在りかつ他のものによって考えられるもの、と解する²⁸。

存在の一義性に関連し、二種類の区別、形相的区別と様態的区別の意義が述べられる。形相的区別 *la distinction formelle* は実在的区別 *une distinction réelle* である。これは、形相的区別が「存在または物について打ち立てられる区別」であるということを目指している。「複数の本質や意味が帰属する主語の〈一性〉を存続せしめる複数の形相的理由のあいだで、あるいはそれら本質や意味のあいだで、形相的区別が確立される以上、そうした区別は必ずしも数的区別ではない²⁹」。ゆえに、本質や意味に即した実在における分析が形相的区別を確立させる。本質や意味を与える諸述語が一義的に神という主語に帰属する場合、中性的な一義性概念としての存在を媒介にカテゴリー上の形相が考察されなければならない。諸属性が神に帰属する場合、神はまず一なるものとして考えられているがゆえに、それら諸属性は神の存在との一義性を確立していなければならない。無限者である神に、有限者の諸属性を、一義的に、神の一性を失うことなく帰属させるために、一義性が要請される。「存在が諸属性の一義性へ引き継がれ、[……] (諸属性を)神が、その無限性を条件にして、みずからの一性を何ら失うことなく³⁰」、所有する事態となる。

第二の区別である様態的区別 *la distinction modale* とは何か。この区別は、「存

在あるいは諸属性とそれら諸属性に可能なもろもろの強度的な諸変化との間で確立される³¹」。実体と、その本質である諸属性を起源として、他のものについて成り立つ様態の様々な変容のさまのうちに設けられる区別のことである。スピノザこそが、「一義的存在を純粋な肯定の対象に³²」した、といわれる。普遍的な無限な実体、これがすべてを包含している。一切は神のうちに在る神即自然の一義性が考察される。実体、属性、様態をどのように割り振り、存在における区別は確立されたのか。

実在的区別は数的区別ではなく、実在的区別は様態的区別である。実在的区別とは、形相的、質的、本質的区別なのである。事象の次元のうちに見出される、本質とかかわるもの、そうでないものを選び分ける区別、それは外延的な、空間的な区分において設けられる数において区別されるのではなく、内包的なものに含まれる本質や意味から考察された上で区別が設けられる。唯一の実体の本質的な諸属性に関して、諸様態(個性化のファクター、強度的力の度)が考察される。intentionnel (強度的、内包的)なものにそれ自身として備わる個性化のうちに指示されている、実体をその原因とする本質、本質としての諸属性とかかわる様態に可能な力の度は、一切を含む自己原因としての実体に起因するものとして考えられる。《存在》はひとつの類ではない。すなわち、諸様態の帰属する一切を包含するカテゴリーとしての存在、実体では、様態・属性・実体の関係を十全に捉えきれない。

[1] 命題の〈意味〉、あるいはその〈表現されるもの〉

[2] 〈指示されるもの〉(命題において〈おのれを表現するもの〉)

[3] もろもろの〈表現するもの〉あるいは〈指示するもの〉は、〈意味〉と〈指示作用〉をそなえた諸エレメントの特徴をなす差異的 = 微分的なファクター、すなわち数的な様態³³

これら三つの間において考察される一義性とは、複数の意味をつらぬく存在(ある)(存在が唯一の同じ意味において言われる)としての一義性と、諸様態をつらぬく意味(存在が唯一の同じ意味において)個性化の諸差異つまり本質的な諸様相について言われる)という意味での一義性の二面がある。そして、「一

義的存在は(個体化の)諸差異が「存在しない」うえに存在する必要もない限りに
 おいて、まさに共通なものなのである³⁴」。述語的内包にかんして、存在する
 ことが、一義的に諸様態の強度 intention を、実在者である一者へと関係づける。
 そのような構図において、諸認識はなされる。上部構造である実在者が属性を
 通じて諸様態を規定するプロセスではなく、認識を為す個体上を通過する諸差
 異こそが一義的存在を支え、実在者の成立を確保する欠かせ得ぬ境位であるこ
 とが主張されている。諸認識の成立の実態に関する洞察がその点に現れている。
 それは、認識論上のひとつの転倒であり、転回である。

第四章 ディオニュソス＝意志の運命—存在化としての永劫回帰

第一節 永劫回帰における純粹悟性概念の反転と反復の本質

スピノザの実体と諸様態には、それでも或る無差異が存在する。

諸様態は他のものとしての実体に依存するが、実体は諸様態について、しか
 も諸様態についてのみ言われうると主張される。このような要請は、「カategori
 ー上の逆転においてのみその条件が満たされう³⁵」。

このカテゴリー上の逆転において、同一性は原理として存在しているが、そ
 れは、第一のものではなく、二次的な原理＝生成した原理として存在している。
 純粹悟性概念そのものがアプリアリな原理として主観の認識のあり様に命令を
 下し、規定するのではなく、まさに個体認識における諸差異の総合が生成する
 ものの回帰のプロセスを通じてカテゴリーが二次的に生じてくるという主張で
 ある。カント的なコペルニクスの転回を、さらに、あるいは再び、経験論的な
 原理の徹底の方面に寄せた主張がドゥルーズのものとなっていることが明らか
 になる。

諸様態についてのみ、実体が示唆されるがゆえに、「同一性は《異なるもの》
 の回りをまわっている³⁶」。様態が、その抛って立つ実体をめぐるように人
 間の感覚に与えられる。そこに定立される同一性とは、本来異なったものにつ
 いていわれており、諸差異の反復を、そうみなしているに過ぎない。同一性は
 先立たず、すなわち先行するアプリアリなカテゴリー的同一性ではなく、反復

による同一性の二次的な成立が認識の原理であるという主張である。

こうしたものが、まさに「差異にそれ本来の概念の可能性を開くコペルニクス的転回の本性³⁷」となる。生成する個体の差異化において発生する諸差異の各々が、主体化のモメントにおける認識の源泉である。このとき、認識活動それ自体が客体を規定し、まさに成立せしめる。生成の肯定に伴う存在化の成就において、一義性にかんじていわれる存在の恒常性とその存在における同一性にまつわる言明とが初めて可能となる。そうした観点においてこそ永劫回帰が認識行為のありかたの通路となるという洞察がある。

「差異は、あらかじめ同一的なものとして定立された概念一般の支配下にとどまっているわけがない³⁸」うえに、むしろ、その逆がいわれる。同一性は永劫回帰のうちで後から策定される。この観点に基づいて、ドゥルーズは、「永劫回帰は《同一的な》ものの回帰を意味しえない³⁹」と主張する。永劫回帰は、「すべての先行的な同一性が廃止され解消されるような世界(力の意志の世界)⁴⁰」としてある。

永劫回帰をして、生成を還帰せしめるということが、すなわち存在するということの原初的特徴をなしている。すなわち、生成(なる) *devenir* について言われる存在(ある) *être* のみがある。「生成するものについて言われる唯一の《同じ》ものを構成する⁴¹」ものこそが存在であり、これが一義性である。同一性、同じであるということとは「生成それ自身について言われる〈同一的に-なる〉こと⁴²」であり、それは、〈同一的に-なる〉こと = 唯一の同一性 = 二次的な力として言われる同一性、差異について言われる同一性のことである。

異なるものについて言われる同一的なものは、異なるものの回りをまわる同一的なものであり、これが永劫回帰を説明する。生成の世界と存在の世界の極限的接近においていわれる生成と存在の同一性とは、生成が存在の性格をもつということであり、生成されるものの側から存在が示唆される。生成についてしか存在はいわれえない。存在するものがなにかあり、それが生成を構成するのではない。ニーチェはこうした存在を否定する。ただ生成のみしかなく、それはかつて存在の性格をもったことはなく、これからも存在のうちに流入することはないのである。生成の連関は、永劫回帰における存在への極限的接近において、存在の回りを回り続ける、始まりも終わりもなき円環となる。

差異によって生産された同一性こそが端的なる〈反復〉、つまり永劫回帰における反復の意義であるからして、永劫回帰による反復の本質とは、同一的なものを差異から出発して考えることにあり、決して理論的な表象＝再現前化が先立つようなものではありえない。われわれは既に策定された何らかの確固たる同一性の理論から始めることは原理としてできない。差異から出発する思考こそが永劫回帰を構成するからである。

差異に事付けられた思考は、「諸差異の生産のキャパシティ」「諸差異の還帰のキャパシティ」「永劫回帰のテストに耐えるキャパシティ」⁴³に即することで、諸差異の選別をも遂行する。永劫回帰のもつ選別という特徴は、ここにおいて、端的な道徳的試練のみならず、その都度の回帰するものの存在論的な選別の遂行を前提として含むということが理解される。永劫回帰における「還帰が表現しているのは、すべての変身の、すべての極限的なもの、実在化された度であるかぎりの力のすべての度の限度および共通な存在である⁴⁴」。その存在については、「不等なものすべてについて言われる、おのれの不等性を十全に実在化したものすべてについて言われる〈等しく-ある〉ということ⁴⁵」、すなわち一義性が成立する。

「同じものへと生成」する極限的なものすべては、その極限的なものの回帰を規定する等しくかつ共通な《存在》のなかで〔相互〕連絡する⁴⁶」ことで、諸差異が選別され回帰を同一的なものへと構成するような反復が行われる。反復という認識における行為、あるいは受容性にしがたって、事物の範疇の見取り図が形成されてくる。回帰するということを、ひとつの暴力であると感じられるほどの鋭敏な差異への感性、受容性が際立つような主観性。アプリアナ概念の存在を、無前提であり、ゆえなきものとして退けつつある個我の受容性の開けそのものであるとき、そのときまさに個体認識こそがそれ自体あるものを発出する源泉である。観念論と経験論のひとつの徹底における原理転回、反復の原理成立へのラディカリズム、それがニーチェの認識にまつわる議論の基底調音となっている。

ニーチェにおいて、変化可能なエネルギーこそもっとも高貴なものであり、これが超人、すなわち「存在する」ものの最高の形相の特徴をなす。そこにはある過剰(ヒュブリス)がある。ディオニュソス-アリアドネーの婚姻の指輪とし

ての円環，二重の肯定としての永劫回帰がその子である超人を生み出す。この極限的な張りつめのうちでこそ永劫回帰が構成される。諸差異はディオニュソス的に、常にひしめいている。生成するものとしての個体認識はディオニュソス勢力の本拠であり、ディオニュソスの在り処そのものである。

永劫回帰は存在の一義性の現実的 (effective) な実在化である。「永劫回帰において、一義性は単に考えられ、肯定されるだけでなく、さらに現実的に実在化される⁴⁷」。この実在化こそが、《存在》の意味、その一義性であり、差異の回帰、反復が一義性を構成し存在を示している。これこそが「現実的」プロセスであること。認識の成立過程における差異からの差異における一義性の成立、ただそれだけが諸認識を説明する原理となる。

永劫回帰は、「差異から出発する反復生産」であり、さらには、「反復から出発する差異の選別」の両者を巻き込む車輪として捉えられている。永劫回帰に含まれる同一性と選別の思想にかんして、ドゥルーズが行う解釈に基づいてこそ、「永劫回帰における反復は、存在の一義性の定義である」という定式が提示される。

強度の差異とは、即自的な差異である。強度量でありかつ内包するもの的一切を含むものこそが先験的な原理を構成しており、領域を創造するものの正体である。先験的な原理において創造された領域全体の規模に対比されれば、経験的な原理とは、ただ何らか一つの領域を支配しているような審廷たるに過ぎない。それゆえ経験的なものに差し戻されるような「永劫回帰は、質的でも延長的でもなく、純粋に強度的なものである *L'éternel retour n'est ni qualitatif ni extensif, il est intensif, purement intensif.*⁴⁸」ことがその性質となる。ただ認識の成立における経験のプロセスに関してだけではないかたちにおいて、強度こそが先験的な原理へと高まってゆくことを想像してみよう。形而上学的な構想におけるドゥルーズ的な強度の一元論は、*権力への意志のみアプリアリ*な原理と認めるニーチェの議論の継承と展開とを必然的に含んでいる。原理としての一なる強度から、多種多様で多産的な差異が産まれてくる。だからこそ、ここにおいて想定されているのは、「基底そのものが差異であるような世界」である。差異は第一の肯定(ディオニュソス)であり、永劫回帰は、第二の、「存在の永遠の肯定」、あるいは、第一の力 = 累乗 [1 乗] *puissance* (力, 権力, 能力, 累乗) について言わ

れる n 次の力 = 累乗 [n 乗] である。反復には一回目と二回目のヒエラルキーの違いはない。無数に回帰するそれぞれがディオニュソスの力をありつけたけしている。幾重もの反復は同一性の硬直と定言的命令を無効化し、ただ回帰するものの力が累積されるさまを形容している。同一律は認識する努力の省力化にすぎず、まさに同じことの繰り返しは認識における省力や倦怠とは裏腹に、その回帰する権能の膨大さ、都度的な累積の力の掛け算の数値 *multiplicité* に比すべき多大さと莫大さを秘めている。

かように経験的行使から解放された感性とは、プラトニズムの転倒によってしか実現されることはないものである。経験を構成しているものは何かといえば、経験を成り立たせる根底 = 強度と、種々の経験的行使・範疇論の手續きとしての経験的世界の原理 = 自然法則である。永劫回帰が示しているのは強度の先行・優越であるので、永劫回帰の様相においては、強度的反復が遂行されている。この際いかにして諸感覚が総合され、諸法則を引きずるのかといえば、実に、引き裂かれた時間・潰崩した同一性においてこそである。

第二節 充足根拠律の公準— *Représentation* 批判

表象=再現前化 (*représentation*) 批判とは、表象 = 再現前化の拠って立つ同一性を媒介に差異が捉えられることの批判である。根拠律に従う限りでの、アリストテレスの範疇論に従う限りでの表象された世界においては、差異は、即自的差異 (*la différence en soi*) は捉えられてない。とはいっても実のところ、飼い馴らされた限りでの差異、表象され、根拠律に従った限りでの差異しか、われわれに認識可能な差異としてはありえないのである。

それでも、なぜ表象 = 再現前化批判がなされねばならないかといえば、即自的差異を彼岸に持つ際の充足根拠律の公準である、同一性・類似・対立・類比の威力を適切な形に抑えるためである。存在の一義性を、永劫回帰において定立するということは、一義性と類比の相克をこえて、一義性を捉えなおし、永劫回帰に存在の一義性の定義としての輪郭を与えることに目標がある。

「世界はわたしの表象である⁴⁹」という定式において始められる表象 *Vorsutellung* としての世界を、それが従属する「根拠律の四つの根 *les quatre*

racines du principe de raison」に基いて明らかにしたのはショーペンハウアーである⁵⁰。「[充足]理由の四つの根——認識ノ理由に反映する、概念の同一性、生成ノ理由において展開される、述語の対立、存在ノ理由に配分される、判断の類比、行為の理由を規定する、知覚の類似——である⁵¹。」それゆえ、本質的には、ドゥルーズの表象への批判とは、アリストテレスを嚆矢とするカテゴリー論のロジックの使用のされ方に対する批判である。その批判は同時にプラトン主義の転倒の試みでもある。

アイデアとコピーの関係における類似性を公準として樹立することにより、差異と差異とのかかわりのシステムであるシミュラクルを廃棄し、範型とその類似との正則な呼応関係を打ち立てる、そこにおいて同一性と類似が、同一性を媒介とした対立が、類比的な諸関係において均され敷衍され、本性上の差異は姿を消し、整えられた同一性を媒介とした限りの差異が専横する。純粹にして完璧無比の現実界ならざるアイデアの、不出来な似姿であるコピー、これは現実界の諸事物の現実的なモデルとされるべきものではない。諸差異の、自己呈示するものの矛盾、バッティング、ひしめきの不都合さを象徴するようなシミュラクルの非アイデア性、非意味性は、単に真なるものの模倣物へと貶められるべきものでもない。

個体化の原理はマーヤーの迷妄⁵²に捉われた個我の体制である。それ自身をそれ自身としてなすものは個体に備わるとしても、迷妄のうちにある個体化の原理とは、己の個体的存在を、それを最終種への帰属に示すことなく、ある個性がそれ自身のうちに持つ個性に甘んじる限りでの理由づけである。数的に複数化された根拠律の体制の根のうちに在らしめる個体化の原理が、認識から出発する個体を過誤に陥らせる。その過誤においては表象の体制と独我論的言説は矛盾しないということは、表象としてある限りの世界の論理をショーペンハウアーに受けてもつばら追求したウィトゲンシュタインも洞察していることである⁵³。なぜなら、表象としての世界において、物質的実在論と、形而上学的主体としての性格を帯びる個我の存在からの視点は、可能な限り重ね合わせうるからである。個体化の因子をなす諸様態や意味とは、ドゥルーズによれば本来上すでにある非人称に帰属するものであり、個体相互の、あるいは様態と属性をそれであらしめる形相的理由の分岐間の交通が、存在を媒介に一義的

に意味と属性とを実体に関係づける。それ自身において、それ自身を原因として存在するものではない質料化された、量化された個体—トマス・アクィナスにおける個体化の原理とは当に質料である—は、最終種をなす種に帰属する個体の複数化を経た個体であり、その限りで個体を取り巻く表象の根拠律とカテゴリー論の体系に従うような諸認識をなす。様態の一切の帰属としての実体を想定しない場合、根拠律に拠るにもかかわらず、その存在の無底 *sans fond* 性は容易に姿を現す。実体とは異なるものとしての様態の束にすぎぬ個体が、それ自身においてそれであるところの実体への絶対的な帰属するものとして捉えられるとき、すなわち、表象の根拠律に従う限りの個我が、存在の基底(独: *grund* 仏: *fond*)としての意志の一つなることを認識するとき、個我の複数化の境界は消え、自己が帰属する積極的な原因としての実体こそが自己の原因であり、複数化は既に世界と私との分極において始まっていたことを知る。「汝はそれである *Tat twam asi*」⁵⁴において、言い表されているものは、根拠律のもたらした迷妄である、個体の複数性、個体化の原理による表象の世界の矛盾を救済するような大我と小我の一致、梵我一如である。

ニーチェにおいては物自体、あるいは一切の背後世界は廃棄され、ある膨大なシミュラクルと、諸認識の示す根拠律との絶対的な齟齬のうちに、生成さる一切は、引き裂かれた自我のうちで、自らを示すディオニュソスの意志を奏で、権力への意志の世界でひしめきあうものを伝える。アポロンの光の体制は表象の根拠律に、明晰判明 *clare et distinct* な諸カテゴリーに従属した清澄なる調べ、夢幻を与えるかもしれない。彼岸のアイデアの夢想は、その完全性を伴う形相、絶対的な実在性への接近を、生成さるものうちの不純物と見做されるもの的一切を剪定し抜き取ることにより遂行しようとする。十全な根拠律に従った世界であっても、この生成の見せかけ、なりつつある様態の帯のうちにある限り、その十全性は見せかけの体制のうちの完全性である。見せかけの光の体制をアイデアの真の光の影の輪郭のうちに作る事が、アイデアの範型の目的であったのだろうか？ しかしこれこそ、生成のうちの仮象に他ならない。一切は仮象であることを敢然と肯定するディオニュソス的な舞踏をなすかに見えるモメントは、断片的なシミュラクルが根拠律へと従属する際に引き潰されていく様にか見出されない。仮象はその悪夢的シミュラクルのうちの無差異に沈みこんだ

夢想として構想される時、シミュラクルの巻き起こす絶対的な齟齬とともに、苦の感情、情念をより一層掻き立てる。この快苦の程度いかにが権力の意志を標識する。唸りを立てる齟齬を粉碎する必然性によって、一切の無限定な反復に伴う悪の生成が、冷徹に己を運ぶ根拠律の体制にある仕方で制圧され、すなわち選別が遂行され、またその齟齬自体が差異のうちの一義性を奏するとき、ある永劫回帰の体験が想像される。

その生成と存在の裂開、シミュラクルと根拠律の体制の戦いの中の無数の傷とそれをも捕捉しようとするある無分別な理性は、構想力を駆りたて無限に種別化し範疇を打ち立てようと荒れ狂わせることで、それ自体としての差異の夢想、幻影を追い求める。

永劫回帰は、そうした理性の専横による悟性規範を欠いた無分別な構想力の行使の下で暴走するシミュラクルに対抗する悟性の領域奪還の残酷な布告、制圧として作用するとき、本来の姿を現す。回帰され、再来してきたものは、充足根拠律の体制、表象の平板な体制に従属したきりの生成ではない。存在を示そうとする限りの生成、自己呈示するものの本来の力は、暴走する構想力に対する充足根拠律の終わりなき制圧として作用し続ける。観想の絶頂とはこうしたものであり、充足根拠律に従う限りでの生成の鎮静化、平板化の重苦しさなどは、及ぶべくもなく吹き飛ばすものである。むしろそのような鎮静させる桎梏としての根拠を剥がす、それ自体としての意志の世界、力への意志の世界の荒れ狂う暴風雨、ディオニュソスを相手取り、存在への目覚めを促すものである。アリアドネーが従属していたテセウスの高位の諸価値、生の断罪を隠し持つ偽の善意、良識からは遠く隔たる雄牛の猛り。それ自身としての差異への終わりなき至りえぬ追従が、また生産された諸差異の現動化、存在化が、生成の肯定の永遠連鎖として巻き起こるのである。そのようにして生まれるものは、現世の人間とその諸価値、道徳が徹底的に乗り越えられるところの超人的な結実である。

結語に代えて

スコトゥス=スピノザ的な存在の一義性は、経験的には、弁証理性と絡み、

充足根拠律の公準に依拠する生成についていわれる。

純粋悟性概念を超越論性の要請になるア・プリオリなものと結果的に想定する、経験的な副次的・導出的な効果のうち捉える認識論の構成の途上においては、観想は時間、空間といった概念の閾を超え、強度、志向 *intentio* の多岐性に開かれつつも一義的存在の下で、此性 *haecceitas* としての個性原理が働くときにア・プリオリなものが見出される。それは経験論的原理への再接近それ自体でもある。主観的諸要請における議論においては、存在者 *ens* の一義性という概念が、純粋悟性概念の成立を支え、経験的・応用的には充足根拠律の公準の運用を支持している。経験論的原理と観念の実在性と捉え方の史的な経緯がいまや問題となる。

アリストテレス的範疇論、十のカテゴリー論には、プラトン主義の、イデアの実在性がその射影としての経験世界の現実性を規定するという考え方との対立項と共通項とがある。中世スコラ的概念における実念論と名目論の対立にも、新プラトン主義とアリストテレス主義の相克の影の下にある。トマス・アクィナスによる有限者としての事象と無限者なる神との存在における類比的判断から、そののちのスコトゥスによる存在概念の一義性の提唱を経て、実在性の根拠を経験的に判断する思考は、認識された個物に積極的な実在性を認めた上で、ノミナリズムの思考へと方向付けられることとなった。観念的な領域と経験的な領域の両者に亘る存在者の概念によって、実念論的でありつつも新プラトン主義的流出論における叡智体としてのヌースへの知的な不可逆性を、アリストテレスの経験主義に基づき、経験的なものうちにもある概念から一定の通路を確保する手並みにおいて、知性認識における概念の明証性を基準とする実在性に及ぶ思惟は、凡そデカルトが近代的な観念の運用へと突破していく明晰さを比類なく兼ね備えていた。

経験論と懐疑論の陰翳が強まるとともに、現実性を判断する条件としての煌かしき仮象の根拠たる充足根拠律こそが観念として場を占めるようになれば、カントにおけるコペルニクスの転回、経験的領域の可能性を規定するア・プリオリな観念、純粋悟性概念による思考、さらには超越論的弁証論の可能性に、現象から実在性への思惟に、恒存する実体の志向に纏わるアンチノミーに接近したことにもなる。ニーチェの提唱した力への意志という原理に従った永劫回

帰の世界，認識論的理念は，ア・プリアリな概念の決定不可能性，すなわちア・プリアリな概念と物自体の存在の本質否定の正午に連なり，永劫回帰の思考は超越論的弁証による理性概念の運用に通じている。『差異と反復』において，経験の領域における判断のみならず，経験的領域の規定を真に支えるア・プリアリな強度の水準が認識論から湧出しつつ恰も脱領土的に漏れ恢がる様は『差異と反復』におけるニーチェに動機づけられた側面を十全に表している。

充溢を強いられつつ散逸すること，とりもなおさず蛇行すること，人間の思考全般において，哲学的な試みをこえて純粋に人間の思惟の本性による避けがたい性向と，哲学はいかに対峙するか．一方にはその論旨の無数の岐路と迂回とをそのまま叙述するような方法がある．他方では，その根を辿るために思惟全般の由来を一足飛びに把持し齎す方法がある．充足根拠律にまつわる思考は後者である．並列した真の存在への惑溺と懸念，そうした多層性を一切除去するための一抹の作業．概念における永続性への懸念をひとまず当座の認識諸力において動くものに限定しつつ捉えかえすこと．われわれが諸判断を下す際の公準が現に機能する場合のみを考慮すること．抽象概念に対応する事物の静態性，それを認識の原理へと遡行させることで，個体化の諸要素からなる主観性に，乖離していた即自としての内なる強度 = 差異のやり場を表現 *s'exprimer* として再び見出すことができるだろう．回帰それ自体の円環的形象—オルゴールの歯を巻き込む永劫回帰の頌歌は，専ら存在する同一性へと向かわしめる生成する諸力の呻きにおいて奏でられる．

註

1. 『権力への意志』，一〇六一番（ちくま学芸文庫 1993），p. 534
2. *ibid.*，一〇六二番 pp. 534-535
3. *ibid.*，一〇六四番 pp. 536-537
4. *ibid.*，一〇六五番 pp. 537-538
5. *ibid.*，一〇六六番 p. 540
6. *ibid.*，一〇六六番 p. 538
7. *ibid.*，一〇五五番 p. 531
8. ドゥルーズ『ニーチェ』（ちくま学芸文庫 1998），p. 70
9. ドゥルーズ『ニーチェと哲学』（河出文庫 2008），p. 106

10. *ibid.*, pp. 101-102
11. *ibid.*, p. 105
12. *ibid.*, p. 105
13. フーコー『アリアドネーは縊死した』〔『フーコー・コレクション3 言説・表象』(ちくま学芸文庫 2006) 所収], p. 363
14. *ibid.*, p. 364
15. 『ツァラトゥストラはかく語りき』, 第一部「若い女と老いた女について」
16. ドゥルーズ『ニーチェと哲学』, p. 560-561
17. DR, p. 59
18. ドゥンス・スコトゥス『命題註解』第一卷第三区分第一部第一問二六番
19. ヘンリクス『定期討論問題集大全』二一項第二問
20. Shircel, C. L. : *The Univocality of Being in the Philosophy of John Duns Scotus*, 1942, p. 67
21. ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス『存在の一義性 定本—ペトルス・ロンバルドゥス命題註解』, p. 16
22. 『命題註解』第二卷第三区分第一部第一問三〇番
23. ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス『存在の一義性 定本—ペトルス・ロンバルドゥス命題註解』, pp. 140-141
24. ドゥンス・スコトゥス『第一原理についての論考』第一章二節(『中世思想原典集成18』, p. 359)
25. DR, p. 52
26. *ibid.*, p. 59
27. 『エチカ』(岩波文庫 1951), 上巻, p. 53
28. *ibid.*, pp. 37-38
29. DR, p. 58
30. *ibid.*
31. DR, p. 58
32. *ibid.*
33. *ibid.*, p. 52
34. *ibid.*, p. 57
35. *ibid.*, p. 59
36. *ibid.*
37. DR, p. 59
38. *ibid.*
39. *ibid.*
40. *ibid.*
41. *ibid.*
42. *ibid.*
43. *ibid.*, p. 60
44. *ibid.*, pp. 59-60
45. *ibid.*, p. 60
46. *ibid.*
47. *ibid.*
48. *ibid.*, p. 313
49. ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』第一卷第一節(正編, 西尾幹二訳 中央公論 1975), p. 111
50. ショーペンハウアー『根拠律の四つの根について』(生松敬三訳, 『ショーペンハウアー全集1』所収, 白水社)第二〇節における生成の根拠律, 第二九節における認識の根拠律, 第三六節における存在の根拠律, 第四三節における行為の根拠律を参照。

51. 『差異と反復』 結論 差異と反復 (DR, 下, p. 247)
52. 『意志と表象としての世界』 第一卷第三節 (中央公論 1975 p. 116)
53. 『論理哲学論考』 五・六四, 五・六五 (岩波文庫 pp. 117-118)
54. ヴェーダント哲学の経典『ウパニシャッド』

参考文献

Gille Deleuze

1968—(DR)*Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France—G. ドゥルーズ『差異と反復 上下』(財津理訳 河出文庫 2007)

John Duns Scotus

2005—*Early Oxford Lecture on Individuation*, Allan B. Wolter, O.F.M, Fransiscan Institute, St Bonaventure, New York.

1989—ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス『存在の一義性 定本—ペトルス・ロンバルドゥス命題註解』, 花井一典・山内志朗訳, 哲学書房.

1998—『中世思想原点集成 18 後期スコラ学』, 稲垣良典監修, 上智大学中世研究所.

E. Gilson

1952—*John Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin.

Peter Hallword

2006—*Out of this World: Deleuze and the philosophy of creation.*—ピーター・ホルワード『ドゥルーズと創造の哲学』(松本潤一郎訳 青土社 2010)

バルーフ・デ・スピノザ『エチカ(倫理学)(上)(下)』(畠中尚志訳 岩波文庫 1951)

ライプニッツ『形而上学叙説』(河野与一訳 岩波文庫 1950)

ライプニッツ『单子論』(河野与一訳 岩波文庫 1951)

カント『純粹理性批判』(熊野純彦訳 作品社 2012)

ヘーゲル『精神現象学 上下』(樫山欽四郎訳 平凡社 1997)

ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』(正編, 西尾幹二訳 中央公論 1975)

ショーペンハウアー全集(白水社 2004)

ニーチェ全集(ちくま学芸文庫 1993)

アンリ・ベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論—時間と自由』
(合田正人・平井靖史訳 ちくま学芸文庫 2002)

ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』(野矢茂樹訳 岩波文庫 2003)

ピエール・クロソウスキー『ニーチェと悪循環』(兼子正勝訳 ちくま学芸文庫
2004)

シュレーディンガー『わが世界観』(橋本芳契監修 ちくま学芸文庫 2002)

ジル・ドゥルーズ『ニーチェ』(湯浅博雄訳 ちくま学芸文庫 1998)

ジル・ドゥルーズ『ニーチェと哲学』(江川隆男訳 河出文庫 2008)

ジル・ドゥルーズ『スピノザ—実践の哲学』(鈴木雅大訳 平凡社 2002)

ジル・ドゥルーズ『スピノザと表現の問題』(工藤喜作訳 法政大学出版局 1991)

ジル・ドゥルーズ『意味の論理学 上下』(小泉義之訳 河出文庫 2007)

ジル・ドゥルーズ『批評と臨床』(守中高明・谷昌親・鈴木雅大訳 河出書房新社
2002)

ミシェル・フーコー『アリアドネーは縊死した』[小林康夫訳『フーコー・コレク
ション 2 文学・侵犯』(ちくま学芸文庫 2006) 所収]

ミシェル・フーコー『劇場としての哲学』[蓮實重彦訳『フーコー・コレクション
3 言説・表象』(ちくま学芸文庫 2006) 所収]