

表徴と反復

—— 人はどのように学ぶのか

田 中 智 志

研究室紀要 第43号 別刷

東京大学大学院教育学研究科 基礎教育学研究室

2017年7月

表徴と反復

——人はどのように学ぶのか

田 中 智 志

〈概要〉

表象と経験はどのような関係にあるか、これは教育学の根本問題の一つである。この表象と経験の関係を明確に記述できなかったことが、経験を宣揚した「新教育」の思想が変質し、また「反知性的」と誤解されていった要因ではないか。経験を語りなおすうえで、ドゥルーズの存在論は有益である。それが、「学ぶ」と「知る」、「表徴（シーニュ）」と「表象」、「反復」と「習慣」を、それぞれ区別するからである。「学ぶ」は「理念」（イデー）に導かれることであり、表徴は理念を感受することであり、反復は理念に向かい、試行し続けることである。これらの概念を踏まえるなら、経験は、たんに表象を形成する＝「知る」ことではなく、表徴を感受し理念を指向すること＝「学ぶ」ことではないか。「学ぶ」すなわち経験の本態を、ドゥルーズ的な意味で表徴による反復と見なすなら、それは、表象を踏まえつつも、それを超える営み（超越）と位置づけられる。この超越は、不断の学び続けを存立可能にするエレメントである。そしてそれは、教育をエゴセントリズムに染まる「自己」から解放する思考の礎になるだろう。

1 人はどのように学ぶのか

デューイからドゥルーズへ

19世紀後期から20世紀初期にかけて、ヨーロッパ、アメリカ、日本などに登場した「新教育」（Progressive Education, New Education/l'éducation nouvelle）は、さまざまなタイプの授業改革運動であると同時に、新たなかたちの教育思想であり、よくとりあげられるデューイ（Dewey, John）も、その主唱者の一人である。この「新教育」の思想における論点の一つは、「表象」と「経験」の関係である。「正しい」とされた制度的知識によって編成され配置される「表象のカリキュラム」と、子どもたちが「みずから」見だし織りあげる自分の「経験のカリキュラム」は、ずいぶんちがう。しかし、対極に位置づけられるこれら二つのカリキュラム概念は、たんなる仮構の対立図式である。それらは、実際に教えられるものでも、実際に学ばれるものでもない。

本論の課題の一つは、こうした「表象のカリキュラム」と「経験のカリキュラム」という仮構の対立図式を解体し、その関係をとらえなおすことである。そのために私が助けを求めるのは、1968年の『差異と反復』においてドゥルーズが展開している「学ぶ」

論である。ドゥルーズの「学ぶ」論は、ごく簡単にいえば、「表徴」（signe）——しばしば「記号」と訳されてきた——概念によって、いわゆる「教える／学ぶ」の授受伝達型の関係を脱実体化し、子どもたちの「実践知」（プラクシスの知、フロネーシス）の生成を記述している。いいかえれば、それは、人と人・自然の、試行錯誤のなかでの応答呼応の関係がもたらす、当事者固有の知見の生成を存在論的に語っている。

ドゥルーズの思想を特徴づける表徴論は、アガンベン（Agamben, Giorgio）がみずからの「方法」であるという、古来の「徴し」（シグナトゥーラ signatura）論の系譜に属する思考である。それは、たとえば、パラケルスス（Paracelsus 1493-1541）が、「徴し〔論〕とは、隠されたものすべてを見いだすための学であり、この術なくしては、何も深められない」と述べたときの「徴し」論である（Agamben 2008=2011: 52; Paracelsus 1859-60, Bd. III, Teil 7: 133）。この徴し論は、ブルーメンベルク（Blumenberg, Hans）が1986年の『世界の読解可能性』でも論じているように、ヨーロッパに古くからある、世界のなかに世界を超える「徴し」を見いだす試みである（Blumenberg 1986=2005）。そこで問われてい

るものは、知覚できないもの・思考できないもの(存在論のいう「存在」)であり、そこで必要なのは、「問い」に精確に「答える」ことではなく、「問い」をよりよく「問う」ことである。すなわち、何が「徴し」と呼ばれるのか、どのような思考が「徴し」を呼び覚ますのか、と問うことである。

ともあれ、人によっては、デューイに由来するカリキュラム論にドゥルーズの「学び」論をつなぐことは、木に竹を接ぐ暴論に見えるかもしれない。たしかに、1960年代から著作を発表し始めたドゥルーズは、「経験」を重視しつつも、デューイにまったく言及していない。また1952年に没したデューイは、ドゥルーズに言及しようがなかった。しかし、ドゥルーズを「記号論」として読むセメツキー (Semetsky, Inna) が指摘するように、両者のセンス論の始点にパース (Peirce, Charles S.) のそれを見いだすことができる (Semetsky 2010: 233, 236-7)。また第5節ですこしふれるように、ドゥルーズのいう「学ぶ」は、デューイのいう「経験」に通じている。しかし、さしあたりここでは、ドゥルーズの「学ぶ」を表徴論として読み解くことだけに注力しよう。その準備作業として、『差異と反復』における主要な概念のつながりを、簡明に示しておこう。

理念とともに表徴に向かう反復

ドゥルーズにとって、「学ぶ」(apprendre)という動詞は、「知(っている)」(savoir)という動詞から、区別される。なるほど、日本語の「学ぶ」は、(正しいとされた)知識・技能を習得するという意味で使われ、「知る」にかなり重なるが、すくなくともドゥルーズの用いるフランス語の apprendreは、「知る」から区別される。ドゥルーズにとって、「学ぶ」と「知る」を区別する重要な概念は、「理念」(idée イデー)に導かれることの有無である。ドゥルーズは、「まさに理念は、知るのエレメント [要素ではなく様態・境位] ではなく、無限である『学ぶ』のエレメントである。それは、本来的に知るから区別される」と述べている (Deleuze 1968: 248=1992: 292)。

ドゥルーズのいう理念は、紛らわしいが、カントが区別する「観念」(Idee イデー)と「理念」(Ideal イデアール)のうちの、後者の翻案である。そのはたらきは、「あらかじめ探究、つまり問いを方向づけ包摂するような、システムとしての統一的場を構成する」ことである。いいかえれば、関連する種々の

知を包摂する「高次の地平」(horizon supérieur) である。こうした理念は、「問い」(problème)を生みだす。すなわち、語源であるギリシア語の「プロブレマ」(problema)の原義である「[人が]守るべきもの」を。その意味で、理念は、守られるべき「目的」(objet)をもつ。つまり、理念は、「虚構でも、仮説でもなく、観念(l'idée)でもない」。それは、たしかに「経験されるものでも、認識できるものでも、規定できるものでもないが、再現前(représent)するべきものである」(Deleuze 1968: 219=1992: 260)。すなわち、理念は本来「未定的な目的」(objet indétermine 自己の恣意を超える目的)であるが、諸経験の内容に「一体性」(まとまり)を与える「規定力」になる (Deleuze 1968: 220=1992: 262)。

この理念に、たとえば「無限で完全という [いわば、神的な] 規定」を与えるのが、「知性」(entendement)である。すなわち知性は、目的を「理想」(l'ideal)に変える。知性は、アメリカの心理学が「知能テスト」とともに概念化した「知能」(intelligence)ではなく、カントの「知性」(Verstand)の翻案である。それは、さかのほれば、中世スコラ学のトマス (Thomas de Aquinas) がいう「知性」(intellectus)にいたる。すなわち、「魂」が受けとる「神的啓示」に導かれながら、人を「真理」に向かわせる内在的な力である (Deleuze 1968: 221=1992: 261-2)。

こうした理念が立ち現れること・立ち現れたものが、「表象」(représentation)から区別される「表徴」である。表徴においては、理念に向かい、知性を働かせる一人ひとりの「特異性」(singularité)が表れ兆す。表徴の立ち現れは、一回性の状況・状態に規定されているという意味で固有・特異、したがって多様・偏移である。これに対し、表象は、固定された意味・価値であり、一般的・正則的である。さしあたり端的にいえば、理念は、表象と一体である「知る」という営みを、表徴と一体である「学ぶ」という営みに結びつけていく。

こうした理念、知性、表徴をともなう「学ぶ」は、「反復」(répétition 再追究)を本態とする。ドゥルーズのいう repetitionは、ラテン語の語源repetere (リペテレー)の原義、「ふたたび(re) + 向かう・追求する(petere)」ことに近い。すなわち、それは、たんなる「繰り返えし」(itération)や「習慣」(habitude)ではなく、一人ひとりが、そのつどそのつど、自分なりにかつ誠実に追究・探究の活動を繰り返えすこ

とである。つまり、「反復」は、外見的には「同一」(identité)の行為のように見えるが、厳密に言えば、前回とは異なり、他者とも異なる「差異」(différence)の行為である。ちなみに、この多様かつ特異である再追究としての「反復」というドゥルーズの考え方は、ニーチェの「同一性」(Gleichheit)——不変の動作主体・心的主体としての「自己」——への批判を踏まえたものである。

<答えられないもの>向かう、学ぶ／教えるの関係

人の原初的経験は、意味・価値によって位置づけられることで固定され、表象となるが、それは、ドゥルーズのいう理念によって、終わりなき反復、すなわち無窮の探究となり、表徴となる。いいかえれば、経験は、意味・価値の言葉によって一般性に退くが、理念によって、試行する超越に変わる。表象の「知る」が、表徴の「学ぶ」へ転化する。この表徴の「学ぶ」は、隠喩という比喩論的動態に通じている。隠喩は、<語りえないもの>、たとえば「信じる」「愛する」「生きる」「考える」などの営みの本態を暗示するが、定位し固定されるとともに、その本態を見失う。理念は、この喪失に抗い、<語りえないもの>を黙示するための装置といえるだろう。

ともあれ、経験の表象化、表象の表徴化は、「学ぶ／教える」の関係をとりえなおす契機である。通俗的にいえば、子どもに問題を示し、正しく解答させることが「教える」であり、子どもがその問題に正しく解答することが、「学ぶ」である。その問題は所定のものであるが、そうであることは問われない。たとえば「こんな枝葉末節の記憶力を問う問題が<思考すべきもの>か」という問いは、立てられない。しかし、私たちが担うべき「問い」が、何らかの「呼び声」に応えることであれば、すなわち「信じる」とはどういうことか「愛する」とはどういうことか」といった、十全に答えられない「問い」への「呼び声」に応えることであれば、「学ぶ」は、その「呼び声」に聴き従いつつ思考し続けることであり、そうした思考へと人を誘うことが、「教える」であろう。

おそらく、このような超越論的な「学ぶ／教える」の関係は、半世紀以上前に、若き和田修二が、ハイデガーを引きながら論じたことに重なるかもしれない。和田のその議論は、<語りえないもの>へのベクトルの同軌として、学ぶ／教えるの関係をとりえらる

試みではなかっただろうか。和田は、1961年の「実存における真理と自由」という論文において、次のように述べている。「…最初にあるものは決してわれわれの問いではなく、実は問いをして問わしめているところのものであろう。してみれば、…問い且つ思惟するということ自体が既に、問いの中で、しかも問いとしてわれわれの本質に語りかけているものへの応えにほかならない。問いが既に本来応えであるとすれば、本質的なものは問いそのものであって答ではない。したがって真に学ぶということは、問うことを学ぶことであり、真に教えるということは、学ぶことを教えることである」。このように「思惟を学ぶ」とき、人は、人の本質への「語りかけに対して全心をあげて聴き従う」。「その畏敬に満ちた傾聴に際しては、ただ深い沈黙があるのみであろう」と(和田 1961: 45 [恐縮ながら、文中にあったドイツ語は省かせていただいた])。

さて、以下、まず第2節で、ドゥルーズの表象論を確認する。これは、経験がどのように一般知になるのか、つまり「知る」というプロセスの確認である。次に第3節では、ドゥルーズの表徴論を確認する。これは、経験そのもの、つまり「学ぶ」ことを語る試みである。第4節では、この表徴の営みの存立条件である理念をあらためて取りあげる。ドゥルーズのいう理念は、固有である人が示す<語りえないもの>への固有なベクトルであり、ハイデガーのいうもっとも基底的な「存在」の固有化である(ハイデガーの存在論的存在は「存在」と表記する)。

2 ドゥルーズの表象論

一般性の知——類似化と均質化

「知的」とは形容されないかもしれないが、もっとも基本的な意味の「知」は、人としてなすべきこと、社会的生活に必須である意味・価値であろう。それは、いいかえれば、常識、善き習慣、道徳の規範など、人が身につけるべきことの全体である。ベルクソン(Bergson, Henri-Louis)は、『道徳と宗教の二源泉』において、それを「責務の全体」(le tout de l'obligation)と形容した。そして「もしもこの力[=責務の全体]が語るとすれば、それは、ただ一言、『すべきことはすべきこと』だ」と述べている(Bergson 2012: 3, 17)。この、人が身につけるべき「責務の全体」の本態を、ドゥルーズは「一般性」(généralité)

alité) と規定する (Deleuze 1968: 11=1992: 24)。

一般性は、「理解する」(concevoir)、「判定する」(juger)、「想像する」(imaginer)、「知覚する」(percevoir) という、四つの知的な営みともに、生じる。理解は「概念化による同一性 (identité)」によって生じ、判定は「[あるものと他のものの] 類比 (analogie)」によって生じ、想像は「概念の述定による対立化 (opposition)」によって生じ、知覚は「対象化における類似化 (ressemblance)」によって生じる (Deleuze 1968: 52, 179=1992: 67, 215)。同一性は、たとえば、古代の人も現代の人も同じ人と見なすことであり、類比は、たとえば、神を人になぞらえることであり、対立化は、神と人をそれぞれ特徴づけ区別することであり、類似化は、似たものをひとまとめにして知覚することである。「つねに生じるのは、理解された同一性、判定された類比性、想像された対立、知覚された類同性 [=類似性] によって、差異が表象の対象になってしまうことである」(Deleuze 1968: 180=1992: 216)。こうした営みは、ドゥルーズにとって、デカルトの「私は思考する」の「思考」にひとしい (Deleuze 1968: 180=1992: 216)。

こうした、経験の内容を一般性に変える知的営みに対し、経験の主体を一般性に変えてゆく知的営みは「類似化」と「均質化」(equivalence) である。類似化は、まだ一般性の言動を「習慣化」(habitude) していない人が、他者の示す一般性の用例になじむことで、自分の言動を一般性の言動に類似させることである。言動の均質化は、いったん一般性の用例を習慣化した人が、取り巻く情況が変化したり意図が変わったりしても、その行為を変えないことである。ドゥルーズは「前者においては、行為の意図は変化していないのに、行為の様態が変わる。後者においては、意図や文脈が変化しているのに、行為の様態が変わらない」という (Deleuze 1968: 11-2=1992: 24)。つまり、経験の主体である人の言動の一般性は、類似化と均質化を両輪とする習慣化によって生じる、と。

こうした習慣化と一体の一般性の成立は、「自己」の存立を必要とする。それは「主体性=主観性」(subjectivity/Subjektivität) と呼ばれてきた内面的実体である。この自己を、ドゥルーズは「小さな自我」(petit moi) と形容する。おそらく、ニーチェが『ツァラトゥストラはこう言った』で述べた「身体は

大きな理性 (grosse Vernunft) である」と対比させて (KS. 4, AsZ: 39)。すなわち「習慣化において、私たちが行為するための必要条件は、[世界を] 見渡す小さな自我が私たちのなかにあることである」と (Deleuze 1968: 15=1992: 28)。この内在する「小さな自我」が——のちにふれる「特異性」としての——諸行為の「反復」のなかから一般性の知を引き出す。すなわち、類似化と均質化によって、人は社会的・世間的であるために身につけるべきことを定めていく。類似化を取りあげ、この「小さな自我」の一般性形成を、フーコーとともに、もうすこし敷衍しよう。

表象の前提としての感受

フーコーは、ドゥルーズ論(「劇場としての哲学」)において、一般性を形成する類似化は、少なくとも次の三段階から構成される、という。第一は、実際にある二つ以上の異なるものに何らかの類似性を認めること。たとえば、夕焼けの空の色、薪ストーブの炎の色などに、「赤」という類似性を見いだすことである。第二は、その夕焼けの色、炎の色のなかに、この類似性の程度を低めるものを見いだすこと。たとえば、それらに混じる「黄」「青」を見だし、それらを「赤」から区別することである。第三は、不純なものである「黄」「青」を排除した「赤」という類似性を同一性として、すなわち「赤」(そのもの)として、さまざまな色の全体のなかに位置づけること。たとえば、「黄」「橙」の近くに、「青」「緑」の遠くに位置づけることである (DE, No. 80)。

そして、フーコーは、類似性から析出される同一性が肯定と否定の区別、すなわち「である」と「ではない」という明確な区別を構成する、という。類似性が同一性へと純化されたものが「肯定されるもの」であり、それから区別される不純なものが「否定されるもの」である。たとえば、私たちがクリスマスに飾る柵の葉と実を見ているとき、柵の実として「私」に現前する「赤」は、同じように柵の葉として「私」に現前する「緑」から、たしかに区別される。この区別は、色相環 (color circle) のような、さまざまな色が類別される全体を前提にしている。

しかし、フーコーは、「赤は緑ではない」という常識的な区別は、最終的に到達された最表層の「述定」であり、その最深層には、本来的な「感受」(sens) の「区別」がある、という。すなわち、「赤である」

という肯定の意味づけではなく、「赤がある」という肯定の感受があり、他の色も「赤ではない」という否定の意味づけではなく、「赤がない」という否定の感受があり、その結果として「赤と緑の非同一次性が見いだされる」という (DE, No. 80: 415)。いくら具体的ないえば、「赤は緑ではない」という「区別」は、柀の実の鮮やかな「赤」が、柀の葉の暗い「緑」のなかに浮かびあがるように、鮮やかな「赤がある」という「赤」の存在を肯定する感受と、その周りの暗い「緑」に対する「赤がない」という「赤」の存在を否定する感受を前提にしている。

この意味づけと感受の違いを踏まえて、フーコーは、一般性の形成が、「問答法」(弁証法 dialectique/産婆術 maïeutique) の制度化に通じる、という。問答法は、つねに「であるか／ではないか」と、実体的・意味的に問う。現象的・感受的に「があるか／がないか」を問うのではなく、この問答法をたえず賦活させるものは、学校的な「問答」である。「たえず問答法を追い求め、際限なく、肯定と否定というアポリアを生き返らせるものは、学校教育に由来する、あの慇懃無礼な質問であり、生徒との虚構の問答である。すなわち『これは赤です。あれは赤ではありません。今は昼間ですか。いいえ、今は夜中です』といった問答」である (DE, No. 80: 416)。こうした「問答」は、<今・ここ>の現象を感受しているこの「私」、この「私」が見つめるもの、たとえば「柀」を、ことごとく棚上げする。こうした「特異性」(singularité)こそが、人を生身のこの人たらしめるが、表象的な一般性の形成においては、「があるか／がないか」という意味の区別によって、それがことごとく見失われてしまう。

記憶が特異性を可能にする

つまり、表象的な一般性の形成は、本来、生身の人の特異性を前提にしている。ドゥルーズは、この前提を、感受の記憶に即して述べている。すなわち、人の特異性はその人の特異な感受の記憶によって生じ、その記憶は一般性の知、つまり表象的概念の形成と不可分である、と。いいかえれば、一般性の知を形成可能にする特異な感受の記憶のないところには、人それぞれの特異性は成り立たない、と。たしかに、ある事象は、その事象の特異性によって、すなわち特定の人の心にとどまる特異な感受、特異な印象によって、記憶される。たとえば、九九は、表

象的な一般性の知であるが、私たちのその記憶は、小学校のときに九九を覚えたときの何らかの特異な記憶、たとえば、壁に貼られた九九の表の印象、一人ひとり暗唱させられたときの緊張感などと、一体である。したがって、私たちがそれぞれ固有にさまざまなことを「思い出すことは、おそらく一般性のなかに溶け込んでいるさまざまな[感受の]特異性を再発見することだろう」(Deleuze 1968: 15=1992: 28)。

こうした感受の特異性を帯びた記憶は、ふだん意識されていない。人が、だれかと談笑していたり、何かの課題を遂行していたりするとき、自分を自分たらしめている特異な記憶は、意識の表層に現れない。それが意識の表層に現れるのは、特定の状況において、「私」が「私」としてなすべきことが心情的=倫理的に問われるときである。その問いは、「私」に決意を迫る問いであり、一般論で解答が得られるような問いではない。その決意は、ドゥルーズのいう「差異」の現れである。さしあたり端的に言えば、「私」が「私」にしかできない決意をするとき、その決意は、この世界の意味・価値から隔てられたもの(差異)だからである。フーコーは、こうしたドゥルーズの差異概念を踏まえ、「差異を解放するためには…学校教育的な規範(解答のある問題を解くこと)に従属することではなく、解決不可能な問いへ、自分を方向づける思考が必要である」と論じている (DE, No. 80: 417)。

フーコーがいう「解決不可能な問いへと自分を方向づける思考」は、いいかえれば、意味・価値——さらにいえば、自己・社会、規約・制度——を超える思考であり、ドゥルーズのいう表徴の思考である。しかし、ドゥルーズのいう表徴を論じるまえに、ドゥルーズの表象について、もうすこし敷衍しよう。

根底の力を滲ませる表象

ドゥルーズは、何らかの組織(体系)を構築するための表象から区別されるもう一つの表象、すなわち「オルジックな表象」(représentation orgique)がある、という。財津理によると、orgiqueは、ドゥルーズの造語であり、「祝祭的・動態的」を意味する。なるほど、組織(体系)に編み込まれた表象も、その下には「蠢動・揺動・情動」を見いだすことができるだろう。そうした蠢動・揺動・情動こそが「オルジック」が意味するところだろう。そうした蠢く

諸力は、ドゥルーズによって「根底的」と形容されるが、ドゥルーズは、その「根底」が何であるか、語らない。しかし、このオルジックなものは、それがヘーゲルの存在論を語るなかで語られていることを考えれば、人為である意味・価値をはるかに超える力、「神意」を思わせる力である、といえるだろう。

表象の根底にあたかも神意を思わせるような力が見いだされるとき、以下のようなドゥルーズの言葉は、その力に与る人が、人為のうちからではなく、その力のうちで生きる力を得ることである、と解されるだろう。「この『オルジックな表象』という』基礎概念が示していることは、もはや何らかの形式による限定ではない。それは、一つの根底に向かう立ち返り (*convergence* 収束) であり、またもはや何らかの形式による区別ではなく、根拠づけられるものと根拠づけるものの相関性である。このような基礎概念が指し示しているものは、もはや力の停止ではなく、力を生成し根拠づける境位 (*élément* エレメント) である」(Deleuze 1968: 62=1992: 79)。

ドゥルーズにとって、表象の根底的な境位 (エレメント) が「無限性」(*l'infini*) であることが、思考の存立条件である。思考は、<よりよく>に向かう力であり、<これでよい>と満足することは、思考の停止だからである。いいかえれば、差異 (新奇) は、無限である境位に由来する思考のなかでこそ、よりよく生成するからである。「ようするに、オルジックな表象は、その原理として根拠をもち、その境位として無限性をもつ。これに対し、組織構築的な表象は、その原理として形式をもち、その境位として有限性をもつ。規定し限定するというその営みを、思考するという営みに変えたとともによりよいものにするのは、まさに根底の無限性である。したがって、差異は…組織構築的な表象としてではなく、オルジックな表象として現れる」(Deleuze 1968: 63=1992: 80 傍点引用者)。

一般性の知を構成する認識、すなわち理解・判定・想像・知覚のうちの判定を規定する類比は、一見すると、「根底」に依る思考であるように思えるが、そうではない。類比も、すでに一般性に囚われているからである。なるほど、トマスの「存在の類比」は、かつて神に接近する知性の手立てと見なされてきたが、その「類比は、何が個別的存在者の個性性を構成しているのか、何も言いえない。なぜなら、類比が個別的なものなかに保持するものは、一般性に

合致するもの (形相と質料) でしかないからである。したがって、類比は、個体化の原理を、完全に構成された個体の何らかの要素のなかに探し求めるだけである」(Deleuze 1968: 56=1992: 72)。トマスを批判し、「存在の一義性」を主張したドゥルーズ・スコトウスが提案した「個体化」論は、ドゥルーズの原点の一つだろうが、それは、「根底」に依る思考を示していない。必要なことは「どのように、個体化 [を生まだす根底] が、個体を構成する形相・質料、範疇・部分、そして他のすべてに、論理的に先行するのか」、いいかえれば、「個体化に先行するはずの存在の次元」(*champ préalable d'individuation dans l'être*) を解明することである (Deleuze 1968: 56-7=1992: 73)。

思考されるもの=感受されるもの

ドゥルーズにとって、一般性・個体化に先行するはずの「根底」は、真に「思考されるもの」(*cogitandum*) であり、ハイデガーのいう「存在」(*Sein*) である。それは、五感を超えて「感受されるもの」(*être que senti*) である。「世界には、思考を強いるものがある。それは、根本的に人が出会うものであり、認識されるものではない」。それは、偶然に「感受されるもの」である。「感覚されるもの (*le sensible*)」は「感覚 (*sens*) や常識 (*sens commun*) のなかで働く諸能力を前提にしている」が、偶然に「出会われるものは、感覚 (*sens*) のなかで、まさに感受性 (*sensibilité*) を生成させる」。いいかえれば、それは、表徴という、いわゆる感官 (感覚器官) では「感覚しえないもの」であるが、「感受されるもの」(*aisteteon/sentiendum*) である。いいかえれば、「感受されるもの」は、「感覚されうる存在者 (*être sensible*)」ではなく、感覚されるものを支える存在 (*l'être du sensible*) である」(Deleuze 1968: 182=1992: 218)。

この「感受されるもの」=「存在」の顕現は、ときに人の「魂」を揺さぶり、人を「思考の限界」へ駆り立てるが、ふだんは「忘却されている」。ハイデガーが「存在の忘却」(*Seinsvergessenheit*) と述べているように。この「存在の忘却」は、五感とともに「記憶しうるもの」ではないものの「忘却」である。したがって「忘却」された「存在」は、「記憶したものを思い出すようには、思い出せない。むしろ、理解もできない。理解は、つねに存在者に対す

る知的な営みだから。「存在」は、何か大切なものが喪われているという不安として感受され、人の魂を揺さぶり、責めたて、もっとよく思考することへ、人を駆り立てる。すなわち、思考しえないが「思考されるもの」があるのではないかと。それは、感覚できない「感受されるもの」、想像できない「想像されるもの」(imaginandum)、沈黙しかできない「語られるべきもの」(loquendum)である (Deleuze 1968: 186-7=1992: 224)。

こうした、人を、思考できない「思考されるもの」に向かわせるものが、表徴である。表徴は「つねに暴力を創り出す」(Deleuze 2003: 54=2004a: 79)。表徴のなかに、いわゆる「欲望 (désir) の、愛 (amour) の、善性 (bonne nature) の、善意志 (bonne volonté) の実在を示す、物的証拠」を見いだすべきではない。知性の理解・判定・想像・知覚が、それらを実体化してしまうとしても。学校的な問答、正答としての肯定／誤答としての否定という一般性になじめばなじむほど、表象は、自分を支える「存在」を見失い、一つひとつのいのちを躍動させる表徴から切り離されてしまう。それは、人がまさに「思考されるもの」すなわち「存在」を忘却することである。

3 ドゥルーズの表徴論

表徴——記号でも兆候でもなく

ドゥルーズのいう表徴は、いわゆる「記号」(sign)ではなく、表れ兆すこと(であり、そのかたち)である。記号は、発音記号であれ、ト音記号であれ、道路標識であれ、意味命題の短縮表現であるが、表徴は、潜在的な諸力としての「存在」が存在者に具体的に表れ兆すこと、いいかえれば、生の本来態が表し兆すことである。ドゥルーズは、1988年の対話「哲学について」において、「表徴は、生の様態や生存の可能性を表し示す。したがって、表徴は、沸き起こるような活動的ないのちや、枯れ果てたいのちを表す兆しとなる」と述べている (Deleuze 1990: 195=1996: 239)。

まぎらわしいが、医学言説で用いられる、「サイン」(sign)、すなわち兆候はもちろん、「シンプトム」(symptom)、すなわち症状も、ドゥルーズのいう表徴ではない。サインは、何らかの生体の状態を示す客観的・実証的な記号であり、シンプトムは、何ら

かの生体の状態を示す主観的・感覚的な記号である。たとえば、39度の体温は、何らかの疾患のサインであり、頭痛は、何らかの疾患のシンプトムである。つまり、どちらも記号である。

ドゥルーズの表徴について、フーコーは、ニーチェのツァラトゥストラを例示しつつ、次のように述べている。「ツァラトゥストラは、『代弁者』、すなわち何者かのかわりに何ごとかを語る者である。つまり自分のいない場所を示す者である。ツァラトゥストラは、ニーチェの創りだした形姿 (image) ではなく、ニーチェの表徴 (signe) である。それは〔古代ギリシアの循環的時間から〕切り離されている者を暗示する表徴である」(DE, No. 80: 98 傍点は引用者)。すなわち、ツァラトゥストラは、ニーチェが心のなかで思い描いた人物ではなく、ニーチェ自身の「力への意志」(「存在」)の表れ、兆しである。古代ギリシア哲学が描いた同一性が回帰する「循環的時間」のなかに間延びして存続する人物像ではなく、たえず新たに再来する「現在」[今・ここ]のこの一刻に到来する固有本来的な予兆である。この現在において人が出会うもの(人)が、先述の、感覚しえない「感受されるもの」、思考しえない「思考されるもの」に人に向かわせる契機である。

臨在という、思考されるものを喚起する出会い

この感覚しえない「感受されるもの」、思考しえない「思考されるもの」は、「神(々)」ではない。そこで「出会われるものは、神々ではない。神々は、隠れているが、認識されるものでしかない。出会われるもの、それは、デモンたち (démons)、躍動の、彼方への、強度の、そして瞬発の力であり、…それらは、表徴を〔人間界に〕運びこむもの (portesignes) である」(Deleuze 1968: 189=1992: 226)。この「デモン」は、『意味と反復』の訳者、財津が「ダイモーン」と訳しているように、プラトンのいう「ダイモーン」(daimon/dæmon)を指すのだろう。ダイモーンは、神々と人びとの中間に位置する「霊」であり、神々と人びとをつなぐ媒体である。人びとにとってそれは、神々の表徴である。その意味で、ダイモーンは「表徴を〔人間界に〕運びこむもの」である。

しかし、ドゥルーズの表徴は、トマス、ドゥンス・スコトゥス、スピノザが語ってきた中世・近世のキリスト教的存在論の語る「神」と無縁ではないだろ

う。なるほど、それは「摂理(神意)」(providentia)によって定められたものではなく、偶有的に形づくられるものである。しかし、ドゥルーズの表徴は、その偶有性にもかかわらず、彼らの語る「神への知」の翻案といえないだろうか。たとえば、トマスは、「人は、『感受されるもの』(sensibilia)を通じて超感覚的である『可知されるもの』(intelligibilia)にいたることを本性とする」と述べている(A, ST: I, Q. 1, a. 9)。これは、ドゥルーズの感覚しえない「感受されるもの」に向かう思考に似ている。そもそも、ドゥルーズの愛好するニーチェの思考そのものが、原始キリスト教的である。ギリシア的な「循環的時間」を超えるニーチェ的な「再来」の時間は、その絶えざる出会いとしての多様な現在でありながら、やはり一定の方向に向かっている。おそらくは、不断に訪れうる、イエスの「臨在」(parousia)という「カイロス」(kairos)に。

確認しておくなら、原始キリスト教におけるイエスは、つねに人とともに存在する。「臨在」は、ふだん忘却されている「共存在」である。そのイエスを、キリスト教異端思想であるグノーシス主義のように、「アイオン」(aion)と形容しようとも、それはやはりキリスト教的である。フーコーは、クロノスではなく「アイオンこそ、再来の時である。それは、直線上の時であり、思考よりも素早く、どんな瞬間よりも短い、ある点である。それは、どこまでも鋭い[時間の]矢の先端から、まさに一つの現在を溢れさせる。その現在は、来るべきものとしての現在として、これまでもあったし、これからもある」と述べている(DE, No. 80: 96 傍点引用者)。この「来たるべきものとしての現在」は、臨在のカイロスではないか。以下に示すように、少なくとも「感受されるもの」「思考されるもの」を臨在と考えたほうが、ドゥルーズのいう反復は、理解しやすい。

知性の諸能力の超越的なはたらき

ドゥルーズにとって、表徴の思考は、知性と無縁ではなく、知性の諸能力を「超越的にはたらかせること」(l'exercice transcendant)である。知性の諸能力は、一般性の認識のために懸命にはたらいっているが、この認識に対し、「超越的」(transcendant)にはたらくこともできる。この「超越的」は、「認識の[諸]能力が、この世界の外にある何か [=神]に向かうことではなく、そ[れら]の能力が自分で

専心し、自分を可能にするものを把握することである」(Deleuze 1968: 186=1992: 223)。すなわち、一般性の形成のために対象を同一化する理解、類比する判定、対立化する想像、そして類似化(類同化)する知覚が、それぞれ、「感受されるもの」に依ることを把握することである(なお、一九九五年の評論「内在」では、「le transcendant は le transcendantal ではない」と述べられ、transcedantとtranscendantal が区別されているが(Deleuze 2003: 360)、『差異と反復』では、transcedant は transcendantal の意味で用いられている。つまり、日本語で行われている「超越的」と「超越論的」の区別は、そこでは行われていない)。

知性の諸能力の超越的なはたらきは、特異性ととも「普遍性」(universel)に向かう「侵犯」(transgression)である。この超越的なはたらきが生み出す「反復は、その本質からして、侵犯であり、規範に従うすべての個別的なものとは背反する特異性と、規範を創り出すすべての一般性と背反する普遍性を、つねに顕示している」(Deleuze 1968: 12=1992: 25)。先に述べたように、特異性は、この「私」が<今・ここ>で、「あなた」に対しなすべき無条件の行動に対する形容であり、普遍性は、「私」を無条件に支える「あなた」、「あなた」を無条件に支える「だれか」、その「だれか」を無条件に支える他の「だれか」、といった広がりを生み出す行動に対する形容である。そして侵犯は、一般性で分節された個別性に対する特異性の、一般性に対する普遍性の、批判である。

こうした超越的なはたらきは、「反時代的」に思考すること、世間一般の主要な勢力・思潮に抗い、「反復」することである。「反復は、孤独な人のロゴス、特異性のロゴス、つまり『私的な思想家』のロゴスとして、顕現する」(Deleuze 1968: 14=1992: 27)。はるかにさかのぼっていえば、それは、「信」とは律法をただ遵守することであると見なす一般性に対し、「信」とはアガペーの愛に無条件に向かうことであると説き、民衆から「十字架につるせ」と唾棄されることである。イエスに比べれば、あまりにもささやかであるが、それは、現代教育の目的は国家・市場に有用な人材の育成であり、より効果的・効率的な知識技能の習得であるという潮流に抗うことである。むろん、そうした社会的・政治的要請に応えることは大事であると認めつつ、そうした教育の前提を執拗に「問う」ことである。いわば、教育の一

般性に対し、教育の特異性と普遍性を探究することである。

内的な力に依る反復

こうした知性の諸能力の超越的なはたらき、すなわち「反復」は、人の意識の奥底（にある「存在」）から湧きあがる無数の力に支えられている。その無数の力を、ドゥルーズは「内的（なもの）」（intérieur）と形容する。すなわち、「内的な差異（différences internes）が存在し、それは理念を活性化する」といい、「知性によって『内在的』（intrinsèques）と規定されない…『内的なもの』（internes）」といい、「内在的、概念的ではない内的な差異が存在する」という（Deleuze 1968: 39, 40=1992: 54, 55）。これらの「内的」は、のちに immanence（内在性）と形容されなす。すなわち、一人ひとりに特異に外在化する「内在性」の源泉である「純粋な内在性は、大いなる一つのいのち（UNE VIE）、それ以外のなにものでもない」というように（Deleuze 2003: 360）。

こうした「内的なもの」の源泉である「純粋な内在性」は、『差異と反復』では、「存在」「自然（Nature）」「霊（Esprit）」「大地と心情（cœur）の深淵」「潜勢力（potentiels）」と形容されている。たとえば「なるほど、諸法則・諸規範は理解されるべきであるが、そうした理解は、そうした規範よりも高次の自然と霊から始められるべきである。しかも、その自然、霊は、諸法則・諸規範がまだ存在しなかったときに、大地と心情の深淵、すなわち原初において、反復を重ねてきた」と（Deleuze 1968: 38=1992: 53）。また「…[人の] 特異性は、潜勢力が[一人ひとりに] 割りふられることによって、定められる」と（Deleuze 1968: 317=1992: 368）。こうした概念は、ハイデガーの「存在」の翻案であろう。ドゥルーズは、「もしも『存在者』が差異であり、[反復を] 開始するものであるなら、存在はそれ自体、存在者が行う反復であり、それを再開するものである。[存在者の体現する]反復は、存在の命令を真実化する要件[=存在者]が『力化されたもの』（«pourvu»）である」と述べている（Deleuze 1968: 248=1992: 292）。

さて、「内的なもの」は、たとえば、溢れでてくる特異な「幻想」（phantasme）として顕現する。「幻想」は、大人になって繰り返しかえし想起される、幼児期における母親の愛への想い、すなわち、フロイト

ふうにいえば、後年に何らかのかたちで「顕在化する」（actualiser）ことになる、このうえなく優美な情愛への憧憬である。ドゥルーズは、「幻想はおそらく最後に生じる現実（réalité ultime）であろう」という、フロイトの言葉を引いている。いいかえれば、「幻想は、[大人が自分の] 幼児期に感じた見えない予兆（sombre précurseur）が[後年になって] 顕在化したものである」（Deleuze 1968: 163=1992: 195）。「死の本能」も、また「内的な力（puissance interne）である」。それは「強度に内包されるさまざまな差異の[すなわち「存在の」] 蠢動を解放すること」である（Deleuze 1968: 333=1992: 386）。もっとも拮げていえば、私たちの心を揺さぶり苦しめる「情動」（émotion）も、「内的」な力を暗示している。「情動は、『私は』と言わない。あなた、あなたそのものとして、語る。[そのとき] 私たちは、自己（soi）を忘れている。情動は、[私（Je）や] 自我（moi）の意図ではなく、[内なるもの、「存在」の] 出来（événement）を指し示す」（Deleuze 2003: 172）。つまり、「幻想」も「死の本能」も「情動」も、「存在」の表徴である。

「内的なもの」は、とりわけ「差異」（différence）の感受、端的にいえば、違和感を覚えることと一体であり、それ自体、特異である（ドゥルーズのいう différence は、「魂」と「体」のような、同じ「人」という類のなかにある異なる種であることを意味する differentia でもなければ、「魂」と「霊」のような、同じ「人」という類のなかにはないことを意味する diversitas でもない。それは、「意味づけられるもの」ではなく「感受されるもの」である）。しかし、それが言表される時、差異は消え去り、言葉が呼び起こすさまざまな意味・価値によって一様に彩られてゆく。すなわち一般性の知に転態してゆく。それは「反復」という侵犯の喪失である。「反復に見られる内的なものは、つねに差異の位置するレベルによって規定される。反復が外面的・外見的な反復 [= たんなる繰り返しかえし] として現れ、事物が一般性の諸カテゴリーに服従したのとして現れるのは、その反復される何かが、それが [本来] 位置するレベルとは別のレベルに位置づけられるからである。つまり、差異 [たとえば、人が驚異を感じたもの] と反復 [それを求め探究すること] がずれるとき、一般性のレベルが創設される。… 真の反復は、それが生じたときと同じくらいに、差異に直ちに応答する反

復である」(Deleuze 1968: 38=1992: 53)。この「差異と反復のずれ」は、たとえば、人を感動させた教育実践がもっともらしく意味・価値づけられると、たちまちうさん臭くってしまうことである。

個体化と共鳴を生みだす差異の感受

ドゥルーズは、生物学的な発生成長を念頭に置きながら、人の人間的成長を、「差異化 (différentiation)－個体化 (individuation)－変容 (dramatisation)－分化 (différenciation)」として描く (Deleuze 1968: 323=1992: 374)。ラフに言えば、「差異化」は、特異多様な「内的」な力、つまり「強度」によって人が何かと矛盾相異すること、「個体化」は、この差異化を具現し体現すること、「変容」は、具体的に活動し自分が変化すること、「分化」は、そうした活動・変化の「等級化」(qualification)・「種別化」(spécification)である。したがって「個体」(individu)は、「分化」(等級化・種別化)の前提であり、差異化の帰結である (Deleuze 1968: 318=1992: 369)。この個体は、いわば前意味の特異多様な様態を指し示している。すなわち一般性によって規定されない固有性 (もとよりあるもの) である。

したがって、個体化は、いわゆる「私」(Je)や「自我」(moi)によって生じるものでもなければ、唯一性・個別性によって生じるものでもない。「個体化の基礎」(principium individuationis)は、デカルトが「私が思考する」というときの「私」の明証性ではない。デカルトの「私」は、一般性に向かう「私」だからである (Deleuze 1968: 197=1992: 235)。「私」が「私」を思考するときに生じる「自我」は、「私」と同一化されるものだからである (Deleuze 1968: 330=1992: 383-4)。また、具体的事実の唯一性・個別性をいくら考えても、「私」の個体化を理解することはできない。なるほど「絶対に同一である二個のほこりの粒は存在しない」し、「弾丸と同じ線条痕をつける二丁の拳銃は存在しない」。しかし、個体化の基礎は、こうした唯一性・個別性ではなく、この「私」の差異の感受である。それを言葉にしても、この「[差異が]躍動する場は、その場内に属する観察者の視点から定義されるべきであり、その場から無縁の外在的視点から定義されるべきではない」(Deleuze 1968: 39=1992: 54)。

個体化は、人が「[矛盾相異している状態 (disparition) という]問題に対する答えを求める行為」と

して現れるが、それがめざすことは、この矛盾相異している状態を消し去ることではなく、「矛盾相異するものたちをつなぐこと (communication des disparates) である」。すなわち、「矛盾相異するものたちを結び合わせ、内的な共鳴 (résonance interne) のカップリング状態にすること」である (Deleuze 1968: 317=1992: 368 傍点は引用者)。矛盾相異するものたちは、相争うだけでなく、差異それ自体を肯定しうる。「肯定されるべきものは、その本質において、まさに差異である」(Deleuze 1968: 74=1992: 93)。しかし、その差異の後ろに「人間性」「唯一神」を無理やり見いだしても、無駄である。「差異は、あらゆる事物の背後に存在するが、差異の背後には、何も存在しない」。必要なのは、一人ひとりが差異を感じ、躍動し移動し転回し、「自分以外のすべての差異を横断し、自分自身に向かう、ないし自分自身に再会する」ことである (Deleuze 1968: 80=1992: 100)。人が他者・自然と響きあう自分を感じることが、「内的な共鳴」である。それは、一九八〇年の『千のプラトー』で語られる「アジャンスマン」(agencement 組みあい・複合)の祖型であろう。それは「異質な諸要素、…さまざまな自然と人為を、まとまり (ensemble) にとどめること」であり、具体的な「機能 (comportements) に先立つ『共存立』(consistance)」である (Deleuze 2003: 165)。

たとえば、私たちがだれかの人生を学ぶということは、その人の生を表徴として思考し、「内的に共鳴する」ことである。その思考は「死のイメージ」をとまなう。人の生はすべて生成し消滅する一命であり、したがってその死を暗示するからである。「[人の生の]表徴は、記憶の彼方に消え去るときにも、正面から襲いかかるときにも、死に関与している」。死のイメージから無縁の人の生など、ありえない。それは、固有な「私」にとっての固有な「あなた」のそれであり、とりわけ何かのいのちをかけ、真実を求め続けた「あなた」のそれである。キリスト者なら、その「あなた」としてイエスや聖人たちを思い浮かべるだろう。その人生は、彼らに与り学ぶ人びとを、宣教・信 (仰) という「反復」に誘ってきた。「表徴は、抽象的なものの擬似的な運動としての表象とは反対に、現実的なものの真の運動としての反復を意味している」(Deleuze 1968: 36=1992: 50)。

こうした表徴の思考、知性の超越的はたらきは、

ドゥルーズの「超越論的経験論」(empirisme transcendantal)の核心である。それは、いわゆる「感覚」、すなわち「経験的感受性」(sensibilité empirique)を踏まえつつも、それを超える「超越的感受性」(sensibilité transcendante)、すなわち感覚できない「感受されるもの」、思考できない「思考されるもの」に向かう力である。「反復」すなわち不断の再探究として。こうした超越的はたらきは、ドゥルーズにとってハイデガーが論じた「思考」のはたらきである(Deleuze 1968: 187-8=1992: 224-5)。どちらの思考も、基本的に一般性に対する批判であるが、この批判は、感覚できない「感受されるもの」、思考できない「思考されるもの」を、人がすでに予感していなければ、生じない。端的に言えば、表徴は、実証できないものを「妄想」「幻想」と切り捨て、「人権」「平等」をお題目のように唱えるのではなく、予感され到来する「存在」と「臨在」を前提にする、たとえば、キリスト教的存在論を密やかに文脈とするような、洞察・想像の思考である。

ようするに、ドゥルーズのいう表徴の思考が、「内的な共鳴」のなかで、理念への信とともに行われることが「学ぶ」である。この理念は、いわゆる「理想」ではなく、その信も、いわゆる「信仰」ではない。確認しよう。

4 表徴の学ぶと理念への信

人と世界・自然のつながり

第一節でもふれたように、ドゥルーズは、「学ぶ」(apprendre)を「知(ついで)る」(savoir)から区別している。「学ぶ」は、何らかの「理念」(idée)を探究し、自分をそれにふさわしいものへと高めることであり、「知っている／知る」は、表象された概念や問題の解法を所有している／することである。「理念を探究すること」、「[知性の]諸能力をそれぞれ超越的はたらきにまで高めることとは、結局、同じである。それは、『学ぶ』(apprendre)の、すなわち本質的に学ぶことの二つの側面である。学ぶは、問題(理念)という向かうべきところに向かい遂行される、主体的な行為にふさわしい名辞である」。これに対し、「知(ついで)る(savoir)は、概念の一般性、解答のための規則をただ所有することに向かうことである」(Deleuze 1968: 213-4=1992: 253)。

「学ぶ」は、「主体的行為」であるが、個人のなか

に生じる何らかの心理的变化ではなく、特異な状態にある人が、普遍的である諸関係性、すなわち「世界」「自然」と呼ばれる諸関係性のイメージを把握し、かつそうした関係性に特異に応答すること、つまり全体論的で一回的な対他當為である。「学ぶということは、ある理念を構成しているさまざまな関係性の普遍性を洞察することであり、かつそれらの関係性に応答するときのその特異性を洞察することである」。いいかえれば、「学ぶ」とは、人の特異な當為が普遍的な全体性と結びつくこと、人と「世界」「自然」の「つながり」(système)が生じることである(なお、ドゥルーズの système は、ルーマンのいう社会学的 System 概念(諸當為の連関連接するまとまり)からは区別される)(Deleuze 1968: 214=1992: 253)。

理念は、プラトニズムがいう「本質」などではなく、根底的な「つながり」、ハイデガーのいう「共存」をともなっている。ドゥルーズは、「海」を例に、人とつながっている「世界」「自然」の理念を語っている。「たとえば、海の理念は、多くのささやかなものの諸差異としてのつながりである。それは、差異的なさまざまな関係性と、それらの変化に応答する[人]それぞれの特異性から構成される」。こうした、海の理念を構成する、ある人と海の間は、たとえば、海で泳いでいる人の、海の波の実際の動きに対する、なかば無意識の応答である。「[海で]泳ぐことを学ぶことは、私たちの身体のさまざまな部位を、[海の]具体的な理念のさまざまな境位と共存の関係におき、[把握され・解答されるべき]問題の場を形成することである」(Deleuze 1968: 214=1992: 254)。

つまり「学ぶとは、つねに無意識を経由しつつ…自然と精神に、一つの深淵な共存(complicité profonde)というつながりを打ち立てることである」(Deleuze 1968: 214=1992: 254)。容易に推測されるように、この「深淵な共存」は、先に述べた「内的な共鳴」が対人版であるのに対し、対世界・自然版の表現である(ちなみに、アウグスティヌスは『告白』において「人そのものが大いなる深淵(grande profundum)である」と述べている(AO, C: IV, c. 14, n. 22))。

したがって、「学ぶ」は、表象の言葉を記憶し使用可能にする行為ではない。「学ぶ」は、表象と行為の関係において(「だれかが示したものと」同じものを[自

分が] 再現することとして) 行われるのではなく、表徴と応答の関係において ([だれか・何かが暗示する] 他なるものと [自分が] 出会うこととして) 行われる」。このとき、表徴は、少なくとも三つの他なるもの(差異)をふくむ。第一に、表徴を提示する人(教える人)にとって、それを学ぶ人が他者であること。第二に、表徴は、学ぶ人にとって他なるものである「自然の力と精神(理念)の力」を具現すること。第三に、表徴に「応答する人の活動が、表徴の示す活動に類似していない」こと(Deleuze 1968: 35=1992: 49)。つまり、学ぶ人は、教える人にとって他者であり、学ばれることは、学ぶ人にとって他なるものである。

反復の学ぶは鍛錬であり、冒険に通じる

「学ぶ」の過程は、表徴への応答を繰り返すなかで、何かに実践的・固着的に「精通する」ことである。人は、一人ひとり、この応答、すなわち「反復」の仕方において、それぞれ異なる。したがって「ある人がどのように学ぶのか、その様態について語ることは、きわめて難しい。生得的であれ、習得的であれ、表徴に対する精通のさまざまな諸実践が、そこにはあるからである」(Deleuze 1968: 35=1992: 49)。したがって「ある人がどのように学ぶのか、… [それは] けっして事前に予測できることではない。人のさまざまな能力のそれぞれの限界は、一方の能力のそれが他方のそれを入れ子のようによくんでいるからである。また [ある能力の] 限界が破られるときは、それが [新たな] 差異を運び入れたり、送り出したりするときだからである」と(Deleuze 1968: 215=1992: 254)。

したがって、「学ぶ」は、いわゆる「〇〇メソッド」のように、方法化できない。いいかえれば、「学ぶ」は、定型化された教授方法に背反する。「学ぶ」は、つねに強烈で総体的で危うい冒険であるが、方法は、つねに安逸・節約・確実への欲望である。ドゥルーズは、「学ぶ」と方法の違いを、次のように述べている。

「[学ぶことには] 宝物を発見する方法、もっとうまくやる方法はない。あるのは、個人全体をつらぬく、強烈な訓練(dressage)であり、鍛錬(culture)であり、パイデア(paideia)である。…方法(méthode)は、何らかの常識が顕

在化したものであり、普通の考え方(cogitatio natura)を具現化するものであり、思考する人に従順さを期待するものであり、所与の設えられた決定を前提とするものである。これに対し、鍛錬は、学ぶという活動であり、意図を超えた冒険であり、「超越的であるところの」感受性、記憶力、思考力を結びつけるものであり、強烈さや苛烈さをともなうものである」(Deleuze 1968: 215=1992: 254)。

ひょっとすると、ドゥルーズは、この「意図を超えた冒険」としての「反復=鍛錬」を語る時、アウグスティヌス、トマスのいう「鍛錬(exercitatio)」を念頭においていたかもしれない。アウグスティヌスは、『キリスト教の教え』において、「[これまで、人を] 救うのための神の言葉のわかりにくさ(obscuritas)も、能弁さ(eloquentia)と結びつけられてきた。すなわちそれは、私たちの知性(intellectus)を前進させるため [のわかりにくさ] であるが、その前進は [知性による真理の] 発見による前進であるだけでなく、[真理を発見できる知性の] 鍛錬(exercitatio)による前進でなければならない」と述べている(AO, DC: IV, 6. 9)。トマスも、『神学大全』の第一部第一問第九項で、アウグスティヌスのこの主張を受け継ぎつつ、『聖書』の表現のわかりにくさは、「探求者の鍛錬(exercitium)のために、また不信者の嘲笑に対処するために、役立つ」と述べている(A, ST: I, Q. 1, a. 9, ad 2)。

こうしたキリスト教思想のいう「鍛錬」は、『聖書』で用いられているわかりにくい表現の解釈——たとえば、パウロのいう「永遠のいのち」(ローマ 5. 21, 6. 22-3)、イエスのいう「私が与える水」(ヨハネ 4. 14)といった比喩の解釈——に向かう「知性」の努力である。ようするに、「寓意」を解釈する「知性」の形成である。それは、「神的啓示」があったとしても、「意図を超えた冒険」といえるだろう。そこには、幽かな暗示はあっても、確かな方法などないからである。アウグスティヌス、トマスとドゥルーズにおいては、その冒険を可能にするものが、「存在」からの「力」か、「神」への「信」か、それが異なるだけではないか。こうした粗い解釈をなおも推し進めるために、ドゥルーズのいう「理念」について、もうすこし敷衍しよう。

理念は「力の意志」が具現化する肯定的なもの

ドゥルーズのいう理念は、「多様態」(multiplicité)である。それは、プラトンやヘーゲルがいう「一なるもの」へと収斂される「多なるもの」ではない。一なるものも、多なるものも、カテゴリーすなわち「緩すぎる綱目」である。このカテゴリーとしての一なるもの、多なるものを退けるとき、理念は、多様態つまり「相異なるもの」(différence)、「変移するもの」(variété)として立ち現れる。「いたるところで、多様態としての相異なるものが、あの図式的で粗雑な「一なるもの」対「多なるもの」という対立に取って代わる」(Deleuze 1968: 236=1992: 279)。たとえば、ものごとは、心情的理念によっても、経済的理念によっても、物理的理念によっても、把握される。たとえば、物理法則は物理的理念であり、物理現象は物理法則という物理的理念が具現化したものである。現実の一つひとつの事象は、何らかの理念が「受肉したもの」(incarnation)である(Deleuze 1968: 238-40=1992: 281-4)(ちなみに、キリスト教思想は、現実の一人ひとりの「プシケー」(psyche)を、「 Pneuma」(pneuma)が「受肉したもの」ととらえてきた)。

理念を多様態と見なすことは、一なるもの、「存在」の意味をずらすことである。多様態は、根底的である一なるもの、「存在」に対立しない。＜多様／一なるもの＞＜生成／存在＞という対立こそ、一般性に向かう知性の産物である。一なるもの・「存在」は、多様態ととらえなおされることで、生き生きとしたのちとして「肯定的なもの」(positivité)となる。肯定的なものとしてののちのちは、多様態である理念を支え、問われるものの本態を指し示すうえで、不可欠である(Deleuze 1968: 262=1992: 308)。「多様態は、もはや一なるもの(l'Un)では説明されないし、生成も、もはや存在(l'Être)では説明されない。しかし、一なるもの、存在(l'être [l'Êtreと見なす])は、その意味を失うのではない。むしろ、それは[とらえなおされることで]前進し革新する」。すなわち「一なるものが、おのずから多様である多様なものになり、存在が、おのずから生成する生成になる」ことで(Deleuze 2011 [1965]: 35, 37)。

こうした多様な生成的で肯定的な理念は、人の生存様態を規定する包摂力をもつ。すなわち、能力を通俗的に秩序づける理念は、生存様態を常識的なものにし、能力を超越的にはたかせる理念は、生存

様態を革命的なものにする。「理念は、すべての諸能力をつらぬき、それらに作用する。理念は、能力の秩序づけに応じて、それを存立可能にする。すなわち、通俗的な能力が実際に存立することも可能にし、その能力の差別的現れも超越的営みも可能にする」(Deleuze 1968: 249-250=1992: 293-4)。たとえば、「ランガージュ」のような言語的理念は、コミュニケーション能力としての「パロール」の实在を可能にし、かつそのパロールの差別的現れ、超越的営みを可能にする。その営みは「詩的な営み」である。またたとえば、「生産関係」のような社会的理念は、生産能力としての「社会性」(sociabilité)の实在を可能にし、かつその社会性の差別的現れ、超越的営みを可能にする。その営みは「社会の革命という境位において体験される…自由」の企てである(Deleuze 1968: 250=1992: 294)。「社会性の能力の超越的な目的、それが[社会の]革命である。それはつまり、革命が差異の社会的力であり、社会のパラドクス [=通念の乗り越え]であり、社会的理念の本来的な怒りである、ということである」(Deleuze 1968: 269=1992: 314)。

ようするに、ドゥルーズのいう理念は、「力の意志」(「存在」)が具現する、多様で生成的で包摂的な肯定性である。ドゥルーズは、カントから「理念」という言葉を受け継ぎながら、その源泉に、ニーチェの「力への意志」、ハイデガーの「存在」を見いだし、その内実を、存在論的なものへと大きく読みかえた。ドゥルーズは、そのニーチェ論において、「力の意志 [=ニーチェのいう「力への意志」]は、つねに動態的で、軽妙的で、多様な境位を示す」と述べている(Deleuze 2011 [1965]: 24)。この「力の意志」の境位こそ、「理念」が示す存在論的位相であろう。「力の意志」は、いわゆる「自己」が所有するものではなく、歓喜とともに「自己」を収奪し散逸させる外なるもの、「前提されうるすべての自己同一性(identités)を解体するものである」(Deleuze 1968: 260=1992: 305-6)。いうならば、理念はかたち(imago)であり、かたちはおのずから自分を象る(imaginatio)、といえるだろう。

問いと問題の関係

ドゥルーズは、こうした理念が創り出す「問い…はどこから来るのか」と問い、みずから「がっかりするような」と形容する答えを示す。すなわち、そ

れは「偶然の肯定から」来る、と (Deleuze 1968: 251=1992: 296)。人にとってもっとも重要な「偶然」は、「私」のいのち、「あなた」のいのちの出来である。ドゥルーズのいう「偶然の肯定」は、まさに偶然の産物であるこの一命の出来を、必然として肯定することであり、それは、ニーチェの「永遠回帰」が意味するところを、ドゥルーズ流に翻案したものである。その必然とは、すべての一命は、それぞれに<生きようとする>ことを命じられていることである。その命令は、「理念」とともに、すなわち「問い」(question)とともに、差し迫る「問題」(problème)を「解決」することで、実際に遂行される。

ドゥルーズは、「問い」(question)と「問題」(problème)を区別している (Deleuze 1968: 251=1992: 296)。「問題」は「解決」(solution)にいたるものであり、それは、何らかの知、たとえば、物理学、経済学などのもとではかられる。つまり「問題」は、いわゆる「問題解決」の「問題」である。これに対し、「問い」は、人に「思考」(pensée)を命令するものであり、それは、いかなる知も超えて行われる。その思考は「存在」(Être)の差異に自分を開くことである (Deleuze 1968: 251=1992: 296)。この「差異」は、「存在」の「私」への顕現である。したがって「…問いは、私から溢れでるものではない。…[問いの]命令は、その存在(être)に帰属する。すべての問いは存在論的である」。そして「存在」の「問い」すなわち命令が「『存在すること』(ce qui est)をさまざまな問題に配分する」。「存在」の命令は、「思考の異化(différentielles)」すなわち「思考できないが思考されるもの」の思考である。「すべての問いは、思考されるもの(cogitanda)についての純粋な思考である」(Deleuze 1968: 257=1992: 302)。ようするに、「問い」は「問題」を「存在」に向けて存立させる存在論的条件である。

ドゥルーズから見れば、近代科学の方法を示したデカルトも、近代哲学の方法を示したカントも、存在論的な「問い」に即した「問題」ではなく、所与の本質=真理=解答という「ドグマ的形象」に支配された「問題」を構成している。「問題の真理性を、解答を受けとる可能性によって規定している」(Deleuze 1968: 208-9=1992: 248-9)。両者が見逃しているものは「内在的で絶対的な境位(élément impératif intérieur)」、ようするに「存在」の<今・ここ>の顕現である「差異的なもの」(le diffé-

entiel)である。「問題」の「本質は、問題のなかで思考の真理性が生じること」である。「問題は、思考における差異 [= <今・ここ>での違和感] という境位、[差異が<今・ここ>の]真実として生成するというその境位にある」(Deleuze 1968: 210=1992: 249)。「問い」は、どのような条件のもとに何が実在するのか、ではなく、<今・ここ>で「私」の「存在」に何が求められているのか、である。ようするに、求められていることをまだ為していないという違和感に誠実であることが、「問題」を「問い」に即した「問題」に変える。

潜勢力を賦活させる反響・共鳴

「問い」が「問題」を方向づけると、その「問題」は、思考できないが「思考されるもの」の、不断の再探究を生じさせる。したがって、重要なことは、実際に「問い」が、どのように、ある理念のもとにある問題のなかで展開されているかであり、「問題」が、どのように、思考における問いのなかに包摂されているかである (Deleuze 1968: 253=1992: 298 傍点は引用者)。端的に言えば、「問題」の根底につねに「問い」があることである。すでに用意されている解答のための「計算のなかにあるのは、繰り返かえし(itération)であるが、問題のなかにあるのは、反復である。それは、それ自体、問いやそれが設える命令を再産出する」(Deleuze 1968: 259=1992: 304)。

こうした「問い」「問題」は、「質問」(interrogation)ではない。「質問は、問題も問いも解体してしまう。そしてそれらを[通念に即して]再構成する。すなわち、通念的共通認識である諸命題 [= 規約・制度]に即して、いいかえれば、たんなるドクサにすぎないもっもらしさ(vraisemblances)に即して」(Deleuze 1968: 204=1992: 244)。そのもっもらしさは、教科書的知識であるだけでなく、時代・社会が強要する「風潮」「思潮」でもある。また「質問」は、相手に対する否定性(疑い)に染められるが、「問い」のなかの「問題」は、相手を越えた理念に対する肯定性(希望)に彩られている。その肯定性の思考は、通念的能力とは無縁に「私」に到来し、「私」を<よりよく生きようとする>ことに駆りたてる。この「問い」「問題」と一体の思考が、通念的に言えば「無力」(impouvoir)であろうが、「潜勢力」(potentialité)の「飛翔」をもたらし。「思

考における第一義、それは飛翔 (vol) である。むろん、無力は無力のままにとどまりうるが、無力だけがもっとも気高い力へと高められうる。それこそが、ニーチェが『力の意志』 [= 「力への意志」] という言葉で理解していたことである (Deleuze 1968: 260, 258=1992: 305, 303)。

この「潜勢力」としての「力」を賦活する内的契機は、自他の「反響・共鳴」である。自分と他者は、「反響・共鳴」の関係性において、「思考されるもの」への思考に向かう。「他方において一方の特異性が受容されること、他方において一方の特異性が沈殿すること、何らかの一つの理念・問題のもとであれ、ある理念・問題から別の理念・問題に移行する場合であれ、そうしたこと [他方の受容、他方への沈殿] が、反復の途方もない力を規定している」 (Deleuze 1968: 259=1992: 304)。「反復とは、[一方と他方の] 反響 (écho)・共鳴 (résonance) のなかで、それぞれの特異性をたえず [他方に] 差し向けることであり、それは、互いに他方の分身となること、互いに他方の位置を再定位することである」 (Deleuze 1968: 259-60=1992: 304-5)。「私たちは、すべてにおいて、深淵、彼方、強度である魂、すなわち自分を展開し包摂しなおすそれによって、創られている。私たちが個体的要因と呼ぶまとまり (ensemble) は、[他方を] 包摂し [他方に] 包摂される強度たちの、[他方を] 個体化し [他方に] 個体化される差異たちの、まとまりであり、それは、さまざまな個体化の場をめぐる、自他に浸透することをやめない」 (Deleuze 1968: 327=1992: 380)。つまり、人と人であれ、人と自然であれ、一方と他方が深く反響・共鳴すること、「感受すること」が、「思考されるもの」への思考の基礎である。この反響・共鳴は、先述の「内的な共鳴」「深淵な共存」の敷衍である。

理念への信、漸進性を可能にする思想

こうした「問う」「学ぶ」の本態を、ドゥルーズは「漸進性」と形容する。ドゥルーズは、プラトン、シェリングの言説を事例に、理念がしばしば「愛と怒り」をともなうという。彼らが語る「あらゆる理念にふくまれるものは、革命的なものと愛他的なものであり、それらは、かならず愛と怒りという微かな光を形成する。けっして自然の光を形成せずに」。「怒りと愛は、メー・オンから出発し展開する理念の力である」と (Deleuze 1968: 246=1992: 290)。「メー・

オン」 (mê on) は、プラトンの概念で、「ウーク・オン」 (ouk on)、すなわちまったく在ったことがないという意味の「非在」から区別される、<今・ここ>にないだけという意味の「不在」である。つまり「不在は…さまざまな存在者の暗黙の存在を踏まえた」概念である。この「暗黙の存在」が、生の様態を漸進的にする。この「暗黙の存在」によって「差異は、同一的なものの闇を抜けだす。矛盾が放つ稲妻よりも繊細で多彩で壮絶な稲妻を放ちながら、つまり漸進性 (progressivité) をとめないながら」 (Deleuze 1968: 246=1992: 290)。

この「暗黙の存在」が漸進性を生み出すという考え方は、思いのほか、キリスト教思想に近い。まず、愛と怒りは、人が「善」に向かうことを望むキリスト教の神が見せる、二つの相貌だろう。その神は、人を無条件に愛するが、なぜか人を滅ぼす怒りの存在でもある。とすれば、「暗黙の存在」は、アリストテレスの形而上学の語ってきた「存在」ではなく、キリスト教存在論が語ってきた「存在」に重なるだろう。そして、人が向かう理念、すなわち思考できない「思考されるもの」を可能にするのは、キリスト教存在論が「知性」の中心に見いだしてきたもの、すなわち人に内在しながら人を超越する「魂」の「信じる」力ではないか。ドゥルーズは、たとえば、ライブニッツにふれつつ、「魂」 (âme) を「強度」と重ね、「生身」 (corp) を「思考」と重ねている (Deleuze 1968: 327=1992: 379)。生身の人すなわち思考する人は、魂の「信じる」力によって、思考できない「思考されるもの」に向かう、と。

さかのぼるなら、中世のキリスト教思想においては、「信」 (fide) の「内的なはたらき」 (=心のなかでの活動的状態) が「信じる」 (credere) であり、それは「知る」 (scire) から区別される。アウグスティヌスは、「信じる」とは「承認しつつ思考する」 (cum assensione cogitare) である、と規定する。トマスは、『真理論』の「第14問 信 (fide)」 (A, QDV: Q. 14, a. 1, arg. 1)、『神学大全』の第II部第2編の「第2問 信の内的なはたらき (De actu interiori fidei)」において、この定義に沿いつつ、「信じる」は、「直知する」 (intellegere) すなわち「何であるかを把握する」からも、また「学知する」 (scire) すなわち「直知したものを踏まえつつ推論によって根拠づける」からも、さらに「承認の確実性」 (firma assensio) すなわち明白さや論理性を本質とする「思考」から

も区別される、という。「信じる」の本態は、「固着の堅固性」(certitudo adhaesionis)、「確実な固着」(adhaesio firma)である、と(A, QDV: Q. 14, a. 1, ad 7; A, ST: II-2, Q. 2, a. 1/Q. 4, a. 1)。それらは、内容についての「承認の確実性」を求めることなく、その内容を「熟慮する知性」(intellectus deliberans)によって真摯に肯定すること、すなわち「真であると判断する」ことである(A, ST: II-2, Q. 2, a. 1)。この「熟慮する知性」の「判断する」「意志する」が、「直知する」「学知する」から区別される、「承認しつつ思考する」すなわち「信じる」である。なるほど、「信じる」人も、「確実な承認」を求め、「思考する」が、その営みは、つねに「確実な固着」を前提としている。そして、「信じるべき内容」(credenda)は、「神的啓示(revelatio divine)によって明示され、解明され、天使から人に伝えられるように、「より高い人からより低い人に(ad inferiores pervenit per superiores) 伝えられる」(A, ST: II-2, Q. 2, a. 6)。

最後の「神的啓示」を棚上げし、こうした、トマスの「信じる」の本態である「確実な固着」を踏まえて、ドゥルーズの理念をとらえなおすなら、それは、自分と相手が、否応がなく、裏切りようなく、通底していることである。実際、「私」が「あなた」をトマスの意味で「信じる」のは、「あなた」のことを十全に知っているからではなく、「あなた」の言動に「私」が反響・共鳴するからである。いいかえれば、「あなた」に、「私」を本来の「私」へ向かわせる「呼び声」を聴き取るからである。トマスのいう「真であると判断する」こと、つまるところ「私」が「目に見えないものを望む」(パウロ 8. 25)という「意志」は、本来、この反響・共鳴のなかに生じる実存のベクトル、<よりよく生きようとする>力であり、「敬虔」(entebeia/pietas)にひとしいだろう。

このように考えるとき、トマスのいう、「確実な固着」によって「信じる」ことは、ドゥルーズのいう、「理念」のもとで「内的」な力に衝き動かされ「問う」ことと、類同的ではないか。どちらも、どこからか到来する聞こえない「呼び声」に歓喜とともに聴き従うことだからである。トマスの「確実な固着」を思わせる、ドゥルーズの暗示的表現を引いておこう。「私たちは、何らかの状態や契機に固着させられているのではなく、いつも「他者の」まなざしの煌めき

のような理念に固着させられているし(fixés)、いつもおのずから生じる「情動の」力動のなかに固着させられている」(Deleuze 1968: 283=1992: 330 傍点は引用者)。すなわち、「分けられた—あいまいさ」(distinct-obscur)である「理念」という意味と、「くっきりした—まじりあい」(clair-confus)である「強度」という情動(Deleuze 1968: 325=1992: 377)、連動するその両方によって、私たちは「固着する」と。

学ぶとき、問いが出来る

こうしたキリスト教的な「信」を踏まえつつ、ドゥルーズのいう「問う」「問題」を理解するなら、教育実践は、人と人が理念への思考を媒介とする相互活動である。「教える」は、相手がその内容を習得し、一般性の再生産に向かわせる成型的働きかけではなく、「学ぶ」も、そうした働きかけにただ僕従することではなく、どちらも、人と人がともに根ざす理念への思考を特異に体现すること、理念の共体现へ向かう活動である。「私たちは『私と同じようにやりなさい』と言う人からは、何も学ぶことはできない。私たちににとっての唯一の教師は、私たちにに対し『私とともにやりなさい』と言う人である。この教師は、私たちに再生産されるべき所作を提示するかわりに、差異のなかで展開されるべき、いくつかの表徴を発する人である」(Deleuze 1968: 35=1992: 49 傍点は引用者)。

したがって、少なくともドゥルーズにとっての「教える」は、「学ぶ」に実在的に先行しそれを方向づける働きかけではない。ドゥルーズの「学ぶ」が、実在的な「教える人」を超えているからである。意味・価値・知識・技能として伝達されるものを前提しつつも。「存在」とともに「学ぶ」なかで、知覚できないが「感受されるもの」、思考できないが「思考されるもの」が出来する。教師の意図的・主体的行為としての「教える」を超えて、「問い」の到来的・襲来的出来としての「学ぶ」が生じる。むろん、この「問い」の出来は、現実社会においては、つねに忘却・排除の危険にさらされている。もっともらしく「教える」人たちが溢れ、「問い」の欠如した「問題」を示し、「質問」を繰り返かえし、「AはBである」と述定し伝達するからである。

こうした現実社会のなかで「学ぶ」が生じるためには、人は「感受されるもの」「思考されるもの」、

すなわち究極の「個体化の契機」である共存在へ——「を」ではなく——信じる必要がある。ドゥルーズは、この共存在への信を、「所与の他者」(Autrui a priori)を「私」という「心のまとまり (système psychique) の中心に見いだすこと」と形容する (Deleuze 1968: 334=1992: 387)。つまり、「魂」(âme/psyché) なかに人為を超える「他者」が存在すると信じることであり、魂は、「他者」という差異を包含し、それと不可分である。この「他者」は、意識の対象ではなく、魂へ到来し魂とともにある。ドゥルーズは、この「他者」について説明せず、具体的活動において心得るべきことは、自分で「説明しすぎないこと (ne pas trop s'expliquer)」であるという。「…他者とともに在ることを説明しすぎないこと、他者を説明しすぎないこと、内包される[内的な] 諸力を維持すること、私たちの世界を多様化すること、表現の外にあって実在しないが、表出するものすべてになじむなかで」と。ドゥルーズがこの「他者」について語ることはただ一つ、その「他者」が「愛」(amour) に帰着することである (Deleuze 1968: 335=1992: 389)。

この「愛」という言葉によって掻き立てられる妄想を棚上げし、かつてキルケゴールが「私は理解するために信じる」と述べたことをまねて、「私は学ぶために信じる」とのみ、述べよう。この「信じる」は、何らかの対象に魅了され、それに夢中になることではなく、知性の諸能力を「超越的にはたらかせる」ことである。いかえれば、表象から区別される表徴、「知る」から区別される「学ぶ」、一般性から区別される特異性・普遍性、そして「存在者」から区別される「存在」を感受すること、そしてそれらの経験を思考することである。それは、自分の根底的意志——個人主体の意図ではなく、自分を根底的に方向づける「存在」——の営みである。

5 超越性に向かう表徴の「学ぶ」

学ぶと知るの違い

表象の「知る」を超える、表徴の「学ぶ」を敷衍することが、本論の課題であった。この課題を遂行するために、ドゥルーズの表徴と「反復」いう二つの概念の中身を確認し、それに関連する個体化、特異性、理念、「問い」の内容を確認した。端的にいえば、表徴の「学ぶ」は、存在論的な意味での一人ひ

とりの特異性の顕現である。すなわちそれは、「存在」から溢れる力の表れ兆しであり、かつほかならない「私」の生を彩る境位である。それは、たしかに理念をとまなうが、その理念は、賢しらな自己の産物ではなく、おのずから象る力 (imaginatio) である「存在」の顕現である。その営みは、超越的に自分を変えて超えていく「鍛錬」「冒険」である。「知る」は、自己の意識のうちで「問題」を構成し、いわば自作の脚本をもとに上演され終了するが、「学ぶ」は、無意識のうちで「問い」とともに「問題」を構成しなおし、特異に即興され反復される。こうした「学ぶ」は、人の普遍的運命であろう。「問題が問題として把握されること、また当人の特異性が理解され凝集されること、そして当人の身体と理念の出来が結合すること」、このような、「私たちが私たちの身体と言語を変容させるような問題以外の、いったい何に、私たちは運命づけられているのだろうか」 (Deleuze 1968: 248=1992: 292)。

さて、ドゥルーズの「学ぶ」とデューイの「経験」をすりあわせるためには、あらたな議論が必要であるが、さしあたり、ドゥルーズの「学ぶ」がデューイの「経験」に通じている、と述べておこう。デューイは、実在の事物の「経験」と、架空の事物の「経験」を等値する。区別されるのは、それぞれの「経験」を知として存立させている「条件」——たとえば、動物学、ギリシア神話——の違いであり、その違いは、それぞれの知が実際に活用される場面——たとえば、牧場の経営、ギリシア文化の探究——の違い、その帰結——たとえば、競走馬の育成、ギリシア文化論の出版——の違いによって、明らかとなる。ようするに表象の違いである。こうした多様な表象知の前提は、「認識する」から区別される「親しみ」(having)、「直観」(intuition)、「原初的経験」(primary experience) である。こうした経験は、セメツキーが論じるように「ノマド的」(nomadic)、「あいだ的」(in-between) に見えるかもしれないが (Semetsky 2006: 43)、その実、人と人、事物の「呼応可能性」すなわち「コミュニケーション」を体現している (橋本/田中 2015)。このような考え方は、ドゥルーズのいう「学ぶ」が人と人・事物の「内的な共鳴」「深淵な共存」「反響・共鳴」に向かうことに、通じる。

ドゥルーズにおいても、おそらくデューイにおいても、「知る」という営みは、一般性としての表象知

に帰着し、「学ぶ」「経験」という営みは、自他の存在論的／形而上学的なつながり（交感）に帰着するのではないか。どちらも、議論の強調点を変化させながらも、つまるところ、このいわば超越論的なつながり（交感）を象ろうとしていたのではないか。そのつながりは、「神の呼び声」（一声性[univocité]）の翻案である「多様な呼び声」（多声性[polyvocité]）に聴き従うことにひとしいのではないか。ちなみに、ソクラテスが「めんどくさい」と形容したあの「メノンのパラドクス」（ようするに、知っていれば知ろうとしないし、知らなければ知ろうとしない。したがって、知ろうとするのは不可能である）は、この二人にとっては、この超越論的なつながりによって解かれるべき「問題」だったのかもしれない。そのパラドクスは、自己にこもって考えるから生じるが、自己はすでに他者と交感的につながっていると考えれば生じないだろうから。

超越性に向かう表徴の「学ぶ」

もう一つ、確認しよう。表徴の「学ぶ」を語るためには、キリスト教的存在論のような、何らかの超越性を象る思考が必要ではないか。その思考は、つねに人が、線型時間ではなく、何らかの最中（ときに専心）の連鎖・断続を生きていると考え、いわゆる時間（線型時間）は、事後的・物語的にのみ援用される概念であると考えるとともに、そうした人の生は、他のいのちと交感的・心情的に地続きであると考え、いわゆる自己（エゴ）は、個人的・主体的に人が形象化されるときに援用される構成概念であると考え、こうした思考においては、人は、自分を支えるものを、自己の外、したがって意味・社会の外に見いだす。それが「超越性」と呼ばれる。およそこうした超越性の思考がなければ、表徴とともに「学ぶ」ことなど、成り立たないのではないか。

いいかえれば、超越性の思考のない教育言説は、教育理念を平板化し、それを「進歩・幸福・有用」といった価値実現の手段へと還元してしまうか、教育理念を教義化し、それを「真・善・聖」といった価値実現の手段に還元してしまうだろう。この教育理念の平板化も教義化も、その本質は同じだろう。どちらも、人を「つねに服従へと誘引し、…反動的な生存様態へ、告発的な思考様態へ」向かわせるからである（Deleuze 2011[1965]: 22）。いいかえれば、

「神」「信仰」を否定し軽侮する者は、それらを肯定し宣揚する者と同じで、自分自身を「神」に祭りあげ、自分への「信仰」を生みだそうとする者である。「[深淵は]…抽象的で大なる普遍(Universel)ではない。反対に、『私』や『自我』こそが抽象的で小さな普遍(universel)である」(Deleuze 1968: 332=1992: 385)。いったいどんな理念が、この「小さな普遍」であることに小躍りしている人に到来する、というのか。彼(女)らのエゴセントリズムは、どんな理念も、たちどころに妄念に換えてしまい、批判を誹謗にすり替えてしまうだろう。

この超越性は、たしかに人を支え援けるが、安心させない。超越性に向かっても、自分のいかなる災厄も悲劇も「犠牲」として意味づけられないし、それによって他のだれかが「救われる」などと考えることもできない。超越性に向かうことで、自分の痛苦が自分が「犠牲の羊」である証しと見なされ、自分を倫理的に正当化する根拠になるなど、ありえない。自分をイエスになぞらえることは、自己を超えてイエスに学ぶことではなく、自己に籠もりイエスを利用することであり、それは、超越性すなわちあの「呼び声」を無視することだからである。ありもしない自己があるとし続けることは、この世の習いであるが、その習いに従い続けるかぎり、私たちは、あの「呼び声」を放逐し、脱構築不可能な正義を主張するために、法規的根拠や歴史的経緯や手続的正当性などの表象を賢しらに操り、人を説得しなければならぬ。それは、聡明であるように見えて、じつはもっとも人間不信の言動、相手を人と思っていない態度かもしれない。見ようによっては、それは、人は「呼び声」などに聴き従わないと決めつけている、ともいえるからである。

<文献>

- 和田修二 1961 「実存における真理と自由——教育的世界の存在論的考察 その2」『京都大学教育学部紀要』7：40-49。
橋本美保／田中智志（編）2015 『大正新教育の思想——生命の躍動』東信堂。

*

Agamben, George 2008 *Signatura Rerum: Sur la méthode*. tr., Joël Gayraud. Paris: Librairie Philosophique j.

- Vrin.=2011 アガンベン(岡田温司/岡本源太訳)『事物のしるし——方法について』筑摩書房.
- Augustinus, Aurelius S. *Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus* [www.augustinus.it/latino]. / *Augustinus, Migne Patrologia Latina, Documenta Catholica Omnia* [www.documentacatholicaomnia.eu] [PL=[*Leonis XIII P.*] *Migne Patrologia Latina*] [AOと略記].
- C=*Confessionum.*, PL 32.=2007 アウグスティヌス(宮谷宣史訳)「告白録」上・下『アウグスティヌス著作集』第5-I/II巻 教文館.
- DC=*De doctrina christiana*, PL 34.=1988 アウグスティヌス(加藤武訳)「キリスト教の教え」『アウグスティヌス著作集』第6巻 教文館.
- Blumenberg, Hans 1986 *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.=2005 ブルーメンベルク(山本尤/伊藤秀一訳)『世界の読解可能性』法政大学出版局.
- Deleuze, Gilles 1968 *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.=1992 ドゥルーズ(財津理訳)『差異と反復』河出書房新社.
- Deleuze, Gilles 1990 *Pourparlers, 1972-1990*. Paris: Éditions de Minuit.=1996 ドゥルーズ(宮林寛訳)『記号と事件——1972-1990年の対話』河出書房新社.
- Deleuze, Gilles 2003 *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Éditions de Minuit.=2004a/b ドゥルーズ(宇野邦一監修/宇野邦一ほか訳)『狂人の二つの体制 1983-1995』/『狂人の二つの体制 1975-1982』河出書房新社.
- Deleuze, Gilles 2011 (1965) *Nietzsche, 14e éd.* Paris: Presses Universitaires de France.=1985 ドゥルーズ(湯浅博雄訳)『ニーチェ』朝日出版社.
- Dewey, John 2008 *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. ed., Jo Ann Boydston. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press (CWDと略記 Early Works=ew/Middle Works=mw/Later Works=lw).
- DE=*Democracy and Education* (1916, mw. 9).
- EN=*Experience and Nature* (1925, lw. 1).
- Foucault, Michel 1994 *Michel Foucault: Dits et Écrits, 1954-1988*, 4 vols. Paris: Éditions Gallimard.=1998-2002 フーコー(蓮見重彦・渡辺守章監修)『ミシェル・フーコー思考集成』全10巻 筑摩書房 [DEと略記].
- Nietzsche, Friedrich 1999 *Friedrich Nietzsche sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, in 15 Bdn. Berlin and New York: Walter de Gruyter.=1979-87 ニーチェ(浅井真男・蘭田宗人ほか訳)『ニーチェ全集』第I期12巻、第II期12巻 白水社 [KSと略記].
- AsZ=*Also sprach Zarathustra*, KS, Bd. 4.=1982「ツァラトゥストラはこう語った」II・1.
- Paracelsus 1859-60 (1971-5) *Bücher und Schriften*, hrsg. Johannes Huser, 10 Bdn. Base: Waldkirch (Hildesheim: Georg Olms).
- Semetsky, Inna 2006 *Deleuze, Education and Becoming*. Rotterdam, NL: Sense Publishers.
- Semetsky, Inna 2010 “Eagerness for experience: Dewey and Deleuze on the problematic of thinking and learning,” Paul Fairfield ed, *John Dewey and Continental Philosophy*. Carbondale and Edwardsville IL: Southern Illinois University Press, pp. 233-268.
- Thomas de Aquinas (St. Thomae de Aquino) 2000 *Corpus Thomisticum, S. Thomas de Aquino Opera Omnia*. Fundación Tomás de Aquino. [www.corpusthomisticum.org]./2006 *Thomas Aquinas, Ecclesiae Doctores, De Ecclesiae Patribus Doctoribusque, Migne Patrologia Latina, Documenta Catholica Omnia*. Cooperatorum Veritatis Societas. [www.documentacatholicaomnia.eu] [PL=[*Leonis XIII P.*] *Migne Patrologia Latina*] [Aと略記]
- ST=*Summa Theologiae*, PL 4-12=1960-2012 トマス・アキナス(高田三郎・稲垣良典ほか訳)『神学大全』(全36巻) 創文社.
- QDV=*Questiones Disputatae de Veritate*, PL 22.