

現代のスピノザ・ルネッサンスが

意味するもの

——フランスにおけるスピノザ解釈を中心として——

浅野 俊 哉

この小論は、今後のスピノザ研究の予備作業として、現代の特にフランスにおけるスピノザに関する最近の研究業績の一部を整理し、それを敷衍する形でスピノザ解釈の新たな方向を探ろうとしたものである。

一

一九六〇年代後半以来、主としてフランスを中心に、新しいヘスピノザ・ルネッサンスとも言うべき流れが続いている。六八年には、マルシャル・ゲルによる『エチカ』に関する詳細な構造的分析を施した未完の大作『スピノザ』の出版が始まり、同年シル・ドゥルーズの『スピノザと表現の問題』が出版される。六九年にはアレクサンドル・マトゥロンが『スピノザにおける個人と共同体』を出すと、こうした新研究のうねりを受ける形で七七年からは、研究誌『カイエ・スピノザ』の刊行が開始される。七九年にピエール・マシュレの『ヘーゲルかスピノザか』、八五年にはフェルディナン・アルキエの『スピノザの理性』と続く間に、八一年にはアントニ

オ・ネグリの『野性の異例性―バルフ・スピノザにおける権力と力能についての試論』が大きな注目を浴びる。

こうしたフランスを中心としたスピノザへの新たな関心の高まりは、従来のスピノザ研究の水準を著しく上昇させ、それによってスピノザ解釈も一新されることになった。なかでも、ヘーゲルやマルクスとの関係の見直しという点では、実り多い成果があげられたといつてよいだろう。様々な視点からスピノザの読み直しは行なわれているが、あえてその主たる思潮を分類すれば、少なくとも二つの方向性を見いだすことができるのではないかと思う。第一の視点は、スピノザをマルクスとの連関の中で読み直そうというポジションであり、第二の視点は、マルクスのみならずむしろニーチェとの結び付きを強調することで、第一のもの以上の展望を獲得しようとするものである。

まず、第一の立場が現われる背景には、六〇年代にアルチュセールらによって進められたマルクスの再読解が大きな役割を果たしている。アルチュセールは、『資本論を読む』『マルクスのために』（共

に一九六五年)で、マルクスの理論体系の中に、「構造因果性」および、初期マルクスと『資本論』との「認識論的断絶」を読み取ることで、従来のイデオロギー的マルクス解釈に代わる新しいエピステモロジーを確立しようとしたが、そこで彼はすでに、自分がヘーゲルよりスピノザの側に立脚することを明らかにしていた。⁽¹⁾

スピノザが、ヘーゲルを先取りしているばかりか、ある側面では反駁してさえいるというアルチュセール派の視点は、マシュレの『ヘーゲルかスピノザか』(一九七九)において結実する。彼は、スピノザの「幾何学的方法」「属性と実体の関係」「否定としての規定の位置」という問題についてのヘーゲルのスピノザ理解と、スピノザ自身の思想の齟齬を精緻な読解で別決していきながら、スピノザの中に、〈ポスト弁証法的〉とも言うべきプロセスを見いだそうとしている。マルクスが批判した、ヘーゲル流の観念論的弁証法を、スピノザの立場で改めて批判しつつ、唯物論的弁証法の新たな可能性をスピノザの中に求めていくのがこの立場の一つの姿勢であり、今後の展開が注目されるものである。

第二の立場は、結果としてニーチェに依拠することで、第一の立場よりラディカルに、スピノザを、弁証法的思考様式全体への批判者として位置付ける。これも、明らかに六〇年代以降の時代の空気を反映している。コレージュ・ド・フランスの開講講義でフーコーは、「われわれの時代は、論理学によるにせよ、認識論によるにせよ、マルクスによるにせよ、ニーチェによるにせよ、挙げてヘーゲルから遠ざかろうとしている。」と述べたが、終戦までアレクサンデル・コジューヴによるヘーゲル哲学の大胆な導入が図られた後の

フランスでは、とりわけ非ヘーゲル的な思考への渴望が、現象学・構造主義の台頭とも相まって、堰を切ったようにあらゆる分野で噴出した感がある。特に哲学の領域では、その批判の眼目は、あえて単純化すればおよそ次のようになろう。

弁証法は、概念が自己を矛盾を含むものとして否定し、そのような否定をさらに否定する営みを通して本来の自己を実現していくという、否定的媒介の運動である。そしてヘーゲルの言う止揚とは、ある同一のものが、自己を否定して、定立/否定立という対立の状態に移行したときに、そのような対立そのものを一面的なものとして退け、対立頂もろとも自らの契機として含み込みながら総合に至る働きであった。そこでは、初めの精神の同一性が自らを一面的な同一性として自覚し、対立を媒介にして真に絶対的な同一性へと至るプロセスが存在している。その結果こうした自己否定を媒介とした同一性の自己展開運動は、本来的に、体系的な自己完結性と全体性を指向してしまう契機を持つ。

このような事態は、たとえそのプロセスを終りなき止揚、永遠の未完結性を目指す弁証法という概念で置き換えてみても変わりはない。というのも、自然を対立という二分法でとらえていくかぎり、常に追補的次元、すなわち、すでに統一されていたかこれから統一されるべき超越的次元を暗に前提としてしまわざるをえないからである。

すなわちこの哲学は、あくまでも現存在の肯定から始まる思想ではなく、絶えず媒介項を通して、現存在を超越的な外部へと接続することに、⁽²⁾「今ここ」の単独性・固有性を否定し、見逃す契機

を含んでいる。こうした同一化のプロセスは、見かけのうえでは差異を認めつつも、実際には差異を、すなわち異質性を消去していく。そして個物の独自性、異質性を奪うことは、結果的に個物の自律性と自由を奪う事態を招来してしまふのである。⁽³⁾

こうした要約が、的確なものであるか否かは、改めてさらに詳細な検討を要しよう。ただ、キルケゴールからニーチェ、ハイデガーへと連なる哲学が、同様の予感を背景に成立した事実を、否定できない。おそらく、現代のスピノザ・ルネッサンスの一方の潮流には、近代を大きく特色づけるこうした思考様式の閉塞状況に対して、彼らと共有する強い危機感が存在している。そしてそれ以上にそこには、ヘーゲルが何としても決着をつけようと苦闘した、スピノザの哲学にあえてさかのぼることで、反ヘーゲル的ではなく、非ヘーゲル的な思考の可能性を探ろうという意志が感じられるのである。

確かにアレクサンドル・コジエーヴが言うように、「ヘーゲルの言説は、思惟のすべての可能性を汲み尽くす。従って、彼の言説の一部を構成していないような言説、全体の契機として体系の一節に再現されないような言説を、彼の言説に対応させるのは不可能である⁽⁴⁾」のかもしれない。それは、彼の哲学が、思考体系の完成という形而上学の悲願を完成した哲学であり、超越する態度自体を超越してしまう哲学とみなされるかぎり当然のことであろう。しかし、全体性と超越を拒否し、とりわけ媒介を経由しないようなある種の思考は、絶えず彼の外部であり続け、彼の体系を脅かす条件となり続けるのではないか。回収されな余剰が絶えず回帰し、ヘーゲルの精

神の外部として生成し続けるといふ事態はありうる。この場合外部とは、そのような精神を精神たらしめる「外」の条件のことであり、あらゆる事件と予期されない遭遇の生起する場のことである。いずれは回収されるべき領土ではなく、むしろ生産し発見されるべき領域であるといつてもいい。たとえばニーチェとは、そうした外部として、究極的な余剰として、決してそうした精神に回収されることのない哄笑を響かせ続ける存在ではなかったか。そして、この第二の立場は、ニーチェと同様の可能性を、スピノザの中に見出すのである。

したがって、この立場は、必要とあらば、ヘーゲルを大きく迂回してスピノザとダイレクトに結び付いたマルクスをさえとりだすことで、それら双方におけるニーチェ的なもの、すなわち非媒介的な思考への契機を掘り下げていく。そうしたコンテクストの中のスピノザには、当然のことながら、もはや単なる神に酔える観念論哲学者ではなく、近代的な思考様式に対して異義申し立てをする、一種の認識論革命を行なった思想家としての位置づけがなされてくる。しかしこうした事態は、むしろ歓迎すべきことであろう。隠れてしまったか、見過ごされてきた思考の営みに照明を当てていく作業こそ哲学史なのだとしたら、今われわれは、ようやくスピノザをリアリティーを持って読むことのできる時代、すなわち近代の思考が拠って立つエピステーメーの限界をいやがおうにも検討せざるをえない時代に到達したといつても過言ではないのである。ここからは、とりあえずこの第二の立場に焦点を絞り、その立場から見たスピノザの現代性を探っていくたい。

第二の立場を代表するのは、ジル・ドゥルーズとアントニオ・ネグリである。実際ドゥルーズが六八年に著した『スピノザと表現の問題』は、それ以前の彼のニーチェ研究を踏まえて、スピノザの力動的解釈を大胆に打ち出したもので、後のスピノザ研究に大きな影響を与えた。ここでは、彼がもう一つのスピノザ論『スピノザ——実践の哲学』（一九七〇年、八一年増補改訂）で挙げた、スピノザの実践命題の持つ三つの傾向——すなわち「意識 conscience」と「価値 valeurs」と「悲しみの情念 passions tristesses」の三つへの告発——の分類を借りた上で、スピノザ哲学の現代的な意味を検討してみた。

「意識」の告発者としてのスピノザは、何よりも唯物論者として非難されたスピノザである。そのスピノザはまず私たちに「身体」についての驚きから始めよう、と提示する。

「精神がどのような条件で、またどのような手段で身体を動かすか、そしてどの程度の運動を身体に与えられるか、またどのような速度でそれを動かさしめるのか、それらについて知るものはだれもない」（『エチカ』第三部・定理二の注解）

これは、人間の自由が、単なる「意識」、すなわち身体を受けた変化を受動的に認識する働きである想像知 (imaginatio) を基礎に得られるものではない、というスピノザの思想の根本的な視点を表現したものである。スピノザにとって、人間精神を構成する観念の対象は、身体以外にない（Ⅱ・定理二三、以下断りのない限り割注

は『エチカ』の参照箇所）。にもかかわらず、スピノザは、精神に対する身体の外部性をまず積極的に認めるのである。この点は強く銘記されなければならない。しかし、スピノザが「身体は精神に思考させる力はないし、また精神も身体に、運動や静止、あるいは何かほかのことをさせることはできない」（Ⅲ・定理三）というとき、ここで言われている精神とは、想像知の段階にとどまったものと理解されねばならない。人間の観念は、その観念に合致した対象のみならず、他の対象の観念を持つとき、それは非十全な観念と呼ばれるが（Ⅱ・定理一の系）、「精神が自己に現在のなものとして表象する事物について、その存在を排除する観念を欠いていると考えられる限り」（Ⅱ・定理一七の注解）、精神は非十全な観念しか持てない。言いかえれば、精神が、認識において、今述べた意味での（他）のもの、観念を排除する力を持たない限り、真の意味での十全な認識には至らないのである。したがって、スピノザの言う精神のうちには、われわれが通常意識と呼ぶ受動的な想像知の状態と、より能動的な認識能力とがはっきりと区別されており、後者においては、精神は、身体の変様や、ものの表象像を身体の内部分で秩序づけ、連結する積極的な能力を持つのである。（Ⅴ・定理一、定理一〇の証明）

これらの定理は、一見して明らかのように、身体に対して、あるいは同じことだが自然に対して、必ず非十全な観念しか持てない「意識 (= imaginatio)」を強く告発すると同時に、一方ではこの意識を越える能動的な精神としての「思考 (思惟 cogitatio)」の力に対しては十分な地位を与えている。ここに私たちはスピノザの思想

の眞の革新性を見出すことができる。ニーチェやフロイト、あるいはマルクスにはるか先立ってスピノザは、〈意識すること〉と〈思考すること〉の違いを十分に指摘していた。そこでは、思考は、虚偽意識の源をたどるための、普通は敢えて試みようとはしない一つの決断である。後に「イデオロギー批判」と命名されることにもなる思考の原型をそこに見出せるのである。

ドゥルーズが『差異と反復』で明確にしているように、思考することというのは、一つの能力を自然のままに行使することではない。

思考するとは、哲学が暗黙に前提としている〈みんなが知っている。だれも否定できない。だれもがこう考えるはずだ〉という表象の形式、つまり前哲学的イマジネを共有せずに、〈単独者 *singulier*〉として一切の概念を振り出しから創造していくことである。⁽⁸⁾スピノザが、『デカルトの哲学原理』の第一部緒論で、デカルトの〈*cogito, ergo sum*〉は、三段論法ではなく、「私は思惟しつつある」〈*ego sum cogitans*〉ということだとき彼はずでに、思考とは、外部に出ようとする意志であり「働き」であることを語っている。「他のものの観念を排除しようとする」能動的な力の行使があって初めて、思考の外性は保証される。その意味の限りで、思考とは外に立つこと、すなわち〈*ex-istentia* (＝実存)〉なのである。

人々は、あの厳密な定理群に、独断論や、アプリオリに神を前提した演繹体系しか見てこなかったが、何がスピノザに、徹頭徹尾〈主体〉を排除した幾何学的記述を強いたのかを考えようとしな。スピノザは、あらゆる独断の基礎となる表象とイマジネを、それ

はたかだか人間の作り出した意識にすぎないと言いうる場、ニーチェの語る意味での「余りに人間的な」ものの生みだす愚かさや悲惨を相対化できる場を組み立てていたのである。それは、超越ではない。外部とは、あらゆる超越を表象としてしりぞけ得る場に立とうとする意志にはかならないからである。最も非個人的な記述を試みたスピノザの著作が、最も思考の単独性に満ちているのは、この意味で少しも矛盾しないのである。

三

この点は、スピノザの第二の意義、すなわちあらゆる価値、とりわけ「善悪」という道德の彼岸に「よいとわるい」というエチカを提示した業績に結び付く。これはニーチェの論点の明らかな先取りである。⁽¹⁰⁾「汝その果物を食べるなかれ」という言葉を破ったアダムについて、スピノザは「アダムに対する命令はただ、その木の実を食べることが死を結果するということが神が啓示したという点のみある」(書簡一九・ブレイエンベルフ宛)と述べている。しかし、アダムは、原因に無知なる人間であるために、神が道德的に自分に何かを「禁じた」のだと信じてしまうのである。「自分たちを自由であると思っている人へすなわち、自分が自由意志であることをしたり、しなかつたりできると思っている」人は誤っている。こうした意見を述べるのは、ただ彼らが、自分の行動は意識しても、自分がそれへと決定される諸原因は知らないからである。(II・定理三五の注解)

スピノザは、このように人間の自由意志を否認する。しかしそれ

は、スピノザにとって、意識というのがいわば錯覚の場だからである(Ⅱ・定理二九〇—三二一)。錯覚の特徴とは、結果については分るが、原因については無知だということである。通常、われわれは自然界のあらゆる原因と結果を知るわけにはいかない。そこで、アダムのように、結果の認識を原因と取り違えるのをやめないのだ。あらゆる目的論、そしておそらく「道徳」の起源がここにある(Ⅰ・「付録」を参照のこと。「…このために彼らは、神々の判断が人間の理解力をはるかに越えていると確信するに至った」。実際、自然はわれわれに何も「禁じて」はいない。「スピノザは執拗にそれに注意を促している。われわれが、悪とか病いとか、死とかのカテゴリの下に集めているあらゆる現象は、結局のところ、悪い出会いのことであり、消化不良のことであり、中毒や麻痺のことであり、関係の解体のことなのだ。」⁽¹¹⁾「善悪の規範、すなわち諸々の価値とは、あくまでわれわれの意識の産物なのである。

神Ⅱ自然Ⅱ実体という等式を立てることで、結果的にあらゆる超越を認めないスピノザの立場によれば、われわれは、一つの空間内において互いに触発し、触発される関係の束としてとらえられる。そこでは、一つの体は運動と静止という外の諸力によって規定される(Ⅱ・定理一三より一四までの「物体論」に関する公理、補助定理、公準)。だからスピノザは、「人間の身体の諸部分相互の運動と静止の関係を保持させるものは善である。逆に、人間身体の諸部分を互いに異なる運動と静止の關係に置くものは悪である」(Ⅳ・定理三九)というのだ。したがって、〈よい〉ということ、自由であること、道理にかなっていること、そして強いということとは、個体

がある出会いを組織しようとし、自分の本性に合ったものと結合しようとし、それによって自分の力を増大させることである。それに反して、〈わるい〉ということ、あるいは隷属状態にあるとか、分別がないとか、弱いということは、いきあたりばったりに出会いを体験することであり、出会いのもたらした偶然の結果に受け身で甘んじるということにほかならない。(Ⅳ・序、定義一と二、Ⅲ・定理三九の注解参照)

善と悪とは、おのおのの個体が一定の条件のもとで行なう、積極的かつ一時的な選別であり、何度でもやり直すべき産物である。ドゥルーズが指摘するように、『エチカ』は、「善悪」という人間の想像力の産物である価値を自分に押し付ける代わりに、「よい—わるい」という〈存在様式の質的差異〉を対置する。⁽¹²⁾スピノザにとつて、善さというのは、力動の問題であり、力の問題であり、力の構成の問題となるのである。超越的審級を徹底して斥ける、現代の構造主義以降の思想と共通する視点をここにも見ることができよう。

四

しかし、何といっても、『エチカ』の偉大なところは、そのような意味での善を人が試みようとする際に、それに対する障害や、抵抗となる心的要素を決して過小評価しなかった点にある。彼は、「感情の本性や力について、また諸感情を導く際に、精神が何をなしているか」を知るため、感情を「概念的な把握に値する一定の特質を備えている」対象として、極めて重視している(Ⅲ・序)。事実スピノザは、価値認識の作用において、条件つきながら「善と悪に

ついでに認識は、喜びまたは、悲しみの感情にはかならない(IV・定理八)とまで言いきっているのである。スピノザは、単に「禁欲的」あるいは「理性的」に振舞おうとするだけで、何か価値のあることを実現できると考えるような道学者では決してなかった。晩年の政治論でも、マキャベリに匹敵するリアルな人間本性の分析をしているように、スピノザは観念論者というよりは、現実の条件から分析を進めようとする冷静な医師なのであり、ある側面では一種の戦略家の様相さえみせるリアリストなのである。この点が、スピノザの第三の意義、あらゆる悲しみの情念への告発と結びつく。

実際、スピノザが『エチカ』の第三部から列挙し始める悲しみの情念のリストは、恐るべき迫力を持っている。まず悲しみの情念それ自体、次に憎悪、嘲り、哀れみ、追従、非難、恨み、臆病、羞恥、怒り、虚栄、卑下、妬み、恐れ、絶望、残忍、……。スピノザの分析があまりに鋭利なため、通常の意味での「希望」とか「安心」などの中にさえ、隸属的感情の萌芽を嗅ぎ出されてしまうほどの徹底ぶりである。⁽¹³⁾

スピノザにとって、喜びとは、「精神がより大きな完全性へと移行するような精神の受動」と解され、悲しみとは、「精神がその過程でより小さな完全性へと移行するような精神の受動」(III・定理一一の注解)と理解されている。したがって、これらの悲しみの情念は、われわれの関係を解体し、より小さな完全性へと閉込めてしまう主要原因なのである。この点を問題にすることが重要なのは、単に、生のあらゆる歪曲を告発し、われわれが生を低くみなしてしまいう元凶の諸価値を告発した、《生》の哲学の先駆としてスピノザ

をとらえることが可能であるからだけではない。それが、六〇年代以降、ミシェル・フーコーらによって入念に築き上げられてきた、権力のミクロ・ポリティクスに関する分析と不即不離の関係を形づくっているからである。

フーコーは、『知への意志』(一九七八)の中で、すでに現代の政治闘争における要求が、たとえ権力の確立を通じて明らかになるにせよ、《生(BIOPOLEIS)》を目的とせざるを得なくなっていることを指摘している。「生命、身体、健康、幸福、欲求の満足の権利……古典的な法体系の理解を全く超えたこの権利……」つまり、古典的な権力が、君主権の形をとるのをやめ、生命の養護、管理者としてテクノクラシーの支配権をはりめぐらすようになった時、権力の対象が生そのものになると同時に、生それ自体が権力に対する抵抗となったのである。いわばこの場合、権力とは、もしスピノザの言葉で言い直すとするならば、精神に非十全な観念しか与えず、われわれがその部分的な原因でしかないことを、われわれの内部にひきおこす、外からの力のことに違いない。(III・定義二、定理一参照)⁽¹⁵⁾

だからたとえば、ドゥルーズが、スピノザの悲しみの情念について次のように述べるとき、それはまさに、このような権力を念頭においているのである。

「われわれは、概して不快な世界に住んでいるのであり、そこでは人々だけでなく、即成権力がわれわれに悲しみの情念を伝播させることで利益を得ている。既成権力は、われわれを従属させておくために、われわれの悲哀を必要としているのだ。悲哀、悲しみの情念とは、われわれの行動する力を落とすすべてのもの

だ。压制者や、聖職者、魂のプロローカたちは、われわれに、人生が辛く、重荷であることを説く必要がある。権力は、われわれを抑圧するよりは不安に陥れ、あるいはヴィリリオがいうように、われわれのささいな内心の恐怖心を、管理し、組織化する必要があるのである。」⁽¹⁶⁾

スピノザは、「精神が悲しみを感ずる限り、精神の認識する能力、すなわちその活動能力は、減少され、妨げられる。」(Ⅲ・定理五九の証明)という。いかにしたらわれわれは、こうした悲しみの情念を克服することで、〈権力に対する抵抗力の総体〉としてとらえられた生の持つ力を拡大させていくことができるのか。

おそらくそこでまず要請されるのは、思考の力 (Cognition) である。「受動的感情は、われわれが、その感情についての明瞭・判明な観念を形成すれば、直ちに受動的感情でなくなる」(Ⅴ・定理三)「精神は、あらゆるものを必然的なものとして認識する限り、感情に対してより大きな能力を有し、感情から働きを受けることがより少ない」(Ⅴ・定理六)というようにスピノザは、受動感情それ自体の原因について思考する精神の姿勢があつて初めて、人間は隷属状態から抜け出す条件を手にし得ることを強調する。「あらゆるものを必然的なものとして認識する」働きは、「理性の本性は、ものを偶然的なものでなく必然的なものとして観想することである」(Ⅱ・定理四四)とされる限り、スピノザのいう意味での〈理性〉を指している。しかしここでいわれる必然的というのは、どう解すべきなのか。ここで「他のものの観念を排除しようとする」能動的な力の行使が、想像知から区別される思考、すなわち〈理性〉の条

件であつたことを思いだしたい。スピノザによれば「自然の中には何一つ偶然なものも存在しない」(Ⅰ・定理二九)。ところが、人間は通常、自然界の錯綜する諸原因について明瞭な観念を形成しえない。これが、人間が絶えず非十全な意識の中で生き、外の力に従属せざるをえないことの原因であつた。したがって、ここでいう必然性の認識とは、そうしたいわば虚偽意識を形成する原因の諸関係について、相互の一致点や、差異や、対立点を抉りだしながら、「自己の本性の必然性によつてのみ存在し、自己自身のみによつて行動しようとする自由な状態」にもとづいた関係性を探り出す作業のことなのである(Ⅱ・定理二九の注解、Ⅰ・定義七)。しかし、それは靜的な観念などによつて見出されるものではあるまい。権力の局地的、あるいは戦略的な従属化の力に抗し、それをくぐり抜けつつ能動的な生の領域を広げていくこの作業は、狡猾なメテイス的な理性を必要とするのであり、それは何か世の初めからある必然性を発見していく営みというよりはむしろ、必然が必然として生起する自由の空間を作り上げていく、生産的、創造的な作業であるに違いない。

スピノザは、「活動的である限りの精神に関する感情はすべて、喜びあるいは欲望に関する感情しかない」(Ⅲ・定理五九)「喜びから生ずる欲望は、他の条件が等しければ、悲しみから生ずる欲望より強力である」(Ⅳ・定理一八)という。したがって、われわれは、この喜びの感情を手掛かりに、隷属感情から抜け出す道を探り得るだろう。しかしそれは簡単なことなのだろうか。

「身体と同様、魂も病んだ者たちは、自分たちの神経症、不安、

彼らの愛しい去勢、生に対する怨恨、汚らわしい伝染病をわれわれに感染させるまで、吸血鬼のようにわれわれから離れようとはしないだろう。すべては血なまぐさい。自由な人間になるのは容易ではない。すなわち、ペストを避け、出会いを組織し、行動力を増し、喜びに満ち、最大限の肯定を表現し、かつ包含するような情動を増殖させること。有機体に還元されない力を身体から作り出し、意識に還元されない力を、思考から作り出すこと。スピノザの有名な第一原理（すべての属性にとって唯一の実体）は、このような組み合わせに属しているのであり、その逆ではない。一つの、スピノザII組み合わせがある。つまり、魂と身体、関係と出会い、情動を受ける力、この力を実現する情動、これらの情動を印づける悲しみと喜び。ここにおいて、哲学は、ある働きと組み合わせの、技術となるのである。⁽¹⁷⁾」

ドゥルーズがスピノザと共にこう語るとき、われわれは、一つの「実験」を促されているのかもしれない。私たちは、一つの身体、一つの心が、ある出会いにおいて、ある組込みにおいて、ある結びつき合いにおいて、何をなしようかあらかじめ知らない。したがって我々は、「意識に還元されない思考の力」を通して、どのような関係のもとで、自分たちの情動が最大限の肯定を表出しようかを、そのつど確かめていかねばならないのである。¹⁸

五

スピノザには、いわゆる「個人」の考えはない。「主観」も「自我」も存在しない。そうしたものは、自然の諸力の織りなす効果

結果でしかないからである。スピノザは、それらを自明の出発点にして、自然を構成し直すという近代特有の倒錯はしなかった。それこそスピノザが繰り返し戒めた、結果を原因と取り違える人間の意識の産物にはかならないからである。思考は、単独性を持った主体の力でありこそすれ、一個人に帰し得る属性たる「主観」などではない。したがって、スピノザはマルクス以前に、人生というものが決して個人的なものではないことを熟知していた人物の一人なのである。人はいつも、諸力の錯綜体として集団的な生を送っている。そこには孤立した意味での「個人」を析出する必要がないゆえに、それと対になる意味での「共同体」は前提とされず、「自然」すら対立概念にはならない（II・補助定理七の注解、IV・定理四）。力が絶えず交錯し、常に関係の変容にさらされた状態を「社会」と呼ぶとするなら、スピノザにおいて世界としてあるのは、「社会的諸関係の総体」としての諸存在（人間）も、おそらく（自然）もその一つの形態に過ぎない）とその様々な組み合わせ、諸多種多様体だけなのである。⁽¹⁹⁾

だから、たとえば悲しみの情念を喜びの情念に転換することは、個人的な快楽の追求などをけつして意味していない。情念からしてすでに集団的諸関係に規定されているからである。喜びの情念にしても、決して個人の力でなく、集団の中の諸アレンジメントの結果として、他者との相関の中でしか永続して保証されることはない。

したがって、スピノザがなぜ、理性を「共通概念」と同一にみなした（II・定理四〇の注解二）か、その理由の一つはこのことから

も明らかである。それは、この共通概念という認識を通してのみ、われわれは自分の身体と外部の諸物体との間の相互作用が認識でき、感覚や意識が分断している諸存在相互の関係を、明るみに出せるからである。想像知のところで見たように、われわれは、通常事物を孤立して考えてしまいうようにできており、それが事物に内在する構造や関係の相互連関の認識を妨げている。その結果、主観の牢獄ともいべき個人のアトム化がくりだされ、われわれは自らの存在の社会的被拘束性を見失うのである。マルクスなら「ブルジョワ的な主観性の神話」とでもいったであろうこうした状況を打破して、諸力の形作る社会関係の地平の一部として自らの場を認識していくこと。これが共通概念の広義の役割であろう。ものが相互に係しあうための前提となる共通の側面を見出し、いわば物事を、超越的次元を持たない一つの内在的な共通平面上に生起する事態としてとらえること、そして具体的な身体や思考を、その形態や機能からでなく、触発し、触発される力の関係で考えることは、実際、決して容易ではない。しかしそのみが、多数多様体として与えられたある存在が、平面上のどの地点において、ある時は、例えば外からのファシスト的な、従属を強いる力の犠牲になっており、同時に同じ多数多様体が今度は別の地点では勝ちをしめ、能動的な力に解放と、逃走の線を伸ばしてやっているか、といった身体を貫くミクロな力の分析を可能にするのである。

思考と理性に、共通概念を介してこのような実践的かつ革命的な力能を与えたスピノザの功績は、その分析装置が微塵も古くないどころか、フェリックス・ガタリやピエール・ブルデューらによつ

て、近年、政治哲学や社会学の分野で、やっと類比し得る試みが始まった段階であることを考えると、特筆すべき事柄のように思えるのである。

六

スピノザは、「人間にとつて人間ほど有益なものはない」(Ⅳ・定理一八の注解)と言いながら同時に、「人間が受動感情に隷属している限り、彼らが本性上一致することはありえない」(Ⅳ・定理三二)とも言い切っている。このことは、人が自らの隷属を断ち切るために、受動感情をのりこえ、人間相互の多様な連結の形態を創造していく作業をしないかぎり、真の連帯と相互の尊重もないことを意味する。制度分析と心理分析。そして実践の指針として、理論的認識に劣らず、情念による誘導と感情のサブリーメーションを重視する点。マルクスとフロイトの論点を、多くの点で事実上先取りしたスピノザの思想は、様々な再評価を経て、いま極めて現代的な思想としてよみがえりつつある。今後スピノザの思想は、われわれの狭窄で一面的な社会認識、自然認識を組み替えると同時に、他の諸思想と様々な結合をしながら、長く同時代への批判的機能を持ち続けることになるだろう。

今回の論文では、その研究成果のほんの一端を、極めて概括的に垣間見ることできなかったが、こうした現代のスピノザへの関心の高まりは、私たちに一つのことを教えてくれている。それは、繰り返すまでもないが、スピノザが依然、われわれにとってアポリアであるということである。その思想の異例性がかつてカール・レー

ヴィットは「近代哲学史上の異物」と呼び、アントニオ・ネグリは「未来の哲学」と形容したのであった。

したがって、スピノザについての新たな読み直しの成果は、スピノザが提起していた新たな問題と困難にわれわれを遭遇させるための、視点と道具を提供するものでありこそすれ、何事かの解決を約束するものではなくない。神、共通概念、直観知、といったスピノザ独自の概念から、どれだけ現代的・現実的意味を引き出すことができるか、スピノザ自身も考えあぐんだ諸問題（例えば *multitudo* 「大衆・群衆」と *imperium* 「国家・統治権」の構成）を、いかに私たちの時代の問題として引継ぎ、さらに豊饒なるものにしていくか。今後、彼のテクストの詳細な分析へと進むにあたり、われわれ若いスピノザの読者・研究者に要求されているのは、その実践的な関心のみならず、そうした問題と格闘し得る創造力にはかならないことを、昨今のスピノザ・ルネッサンスは示してくれているのである。

注

(1) アルチュセールの提出した「構造因果性」の概念は、商品価格の決定における相対価格論と、交換価値の表出論を共に退けながら、現実の市場交換の現場で見られるような、経験的には不在の構造、不在の原因が、現実には結果の中に作用し続ける（現存する）という事象の論理を記述する方法で、マルクスが発見した理論的革命とされる。この概念の祖型がスピノザに見られることはアルチュセールによって再三指摘されており

『資本論を読む』合同出版、一七頁、五一頁、一五三―一五四頁および二七〇頁参照）、スピノザは「構造主義的思考の先駆け」として当時注目されつつあった。

(2) Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, p. 74.

(3) フォルトノが、『否定弁証法 *Negative Dialektik*』（一九六七）において冷静に見抜いていたのはこの事態である。彼は、形而上学的理性自体に内在する「フアンズムの芽としての権力性・暴力性をあばく点でより徹底しよう」。

(4) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1966, p. 469.

(5) 実際、マルクスは『エチカ』を後年まで参照していたと推定されており、また *Neue Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, DDR, Dietz, 1975-、(新MEGA)では第四部第一巻に「一八四一年当時の『神学政治論』『書簡集』などからのノートが転載されている。廣松渉「マルクスの思想圏―本邦未紹介資料を中心に」(一九八〇、朝日出版社)二三〇―二三二頁、二五七頁、および二六九―二七一頁の議論を参照。

(6) Gilles Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, Minuit, 1981, chap. 2.

(7) おそらくスピノザの「神学批判の眼目はここにある。フォイエッパハの的確な指摘を参照。『近世哲学史』(一九七五、福村出版)下巻、二八〇―二八二頁。

(8) Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 169-173.

(9) 柄谷行人『探究Ⅱ』（一九八九、講談社）七五―一九八頁を参考にせよ。

(10) ニーチェ『道徳の系譜』第一論文を参照。なおニーチェは、自らの「先駆者」としてのスピノザを知り、『フランツ・オーヴァーベック宛の書簡（一八八一年七月三〇日付）』で激しい感動を示している。

(11) Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*, p. 34.

(12) *ibid.*, p. 34-35.

(13) これらの告発は、第三部からの最も主要なテーマとなる。『エチカ』Ⅳ・定理四七の注解、および受動感情との関わりでは、Ⅳ・定理四一〜五八参照。

(14) Foucault, *Histoire de la Sexualité*, 1. *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 191.

(15) 生を対象とする〈bio-pouvoir（生―権力）〉と、それに対する抵抗力の総体である〈pouvoir-vital（生命としての力）〉をめぐむこの問題については、Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, p. 95-99, を参照。

(16) Deleuze et Claire Parner, *Dialogues*, Frammarion, 1977, p. 76.

(17) *ibid.*, pp. 76-77.

(18) ここでわれわれは、スピノザの思想をある種の経験論（たとえばヒュームのそれ）と比較してみることができる。また、特にプラグマティズムの原型としてのパースの思想とはいかにある関連があるのだろうか。「私は実験室での生活を送ったが、

：特にカント、バークリー、そしてスピノザの著作の中で時々、実験室的な思考法を思い起こさせるような一連の思考に出会い、それらの思考に希望を見出したのである……」『パース論文集』Ⅳ「プラグマティズムの諸問題」（一九六八、中央公論社）二二〇頁。

(19) Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia-saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, 1981. この視点を共有しており、その仏訳版序でドゥルーズは「スピノザは、個人という用語で思考せず、直接〈群衆（multitude）〉という用語で思考する」と的確にこれを指摘している。（UPF, fr. 1982, p. 11）なお、この点に関する、ネグリによるより深い考察は、論文 *Redigua Desiderantur*, in *Studia Spinozana*, vol. 1., Manfred Walther, 1985, を参照。

（おのの・としや 筑波大学大学院哲学・思想研究科）