Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-05-11

ジャン・イポリットのヘーゲル主義とドゥルーズ哲学の成立について : 人間的条件の超出から、否定性なき差異と高次の経験論へ

鹿野, 祐嗣

(Citation)
国際文化学研究 : 神戸大学大学院国際文化学研究科紀要, 63:77*-104*

(Issue Date)
2025-03

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/0100494070

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100494070

KOBE UNIVERSITY

ジャン・イポリットのヘーゲル主義とドゥルーズ哲学の成立について
――人間的条件の超出から、否定性なき差異と高次の経験論へ――

鹿野祐嗣

ドゥルーズが展開した差異と反復の哲学は、「全般化された反ヘーゲル主義」[1]に貫かれており、周知のように否定性の原理と弁証法の論理とは別の仕方で差異を思考することに基づいている。だが、同時代のフランスで支配的だった傾向とは逆に、実はドゥルーズほど哲学とその体系構築に信頼をよせていた哲学者もいない。少なくともその点においては、ドゥルーズは同時代の中で最もヘーゲルに近い哲学者であったとさえ言ってよい。では、哲学の体系を維持してなお否定性に依拠せず、それゆえ弁証法に還元されることもない思考とは、どのような方向性を示すものなのだろうか？ また、ドゥルーズはどこからそうした思考の着想を得たのだろうか？ これらの問いに応えるべく、今回われわれは、ドゥルーズの師の一人であり戦後のヘーゲル研究を牽引したジャン・イポリットの著作『論理と実存』を参照し、イポリットのヘーゲル解釈からの離反をもってドゥルーズの哲学が芽生える地点を見定めていくことにしたい。多くの論者が指摘してきたように、ドゥルーズが芽生えかけであった差異の哲学の構想を最初に示唆したのは、師イポリットのヘーゲル論に捧げた書評の中であった[2]。よって、最終的に『差異と反復』に結実する哲学体系を念頭に置きつつ、われわれはイポリットを経由してドゥルーズ哲学の誕生地点に遡っていくことにしよう。

1. イポリットの『論理と実存』におけるヘーゲル像

ヘーゲルの『精神現象学』に関する重要な注釈書『精神現象学の生成と構造』

©Yuji Shikano 2025

を書いた後、イポリットはその成果を踏まえて 1952 年に自身の著作『論理と実存』を発表した。イポリットはそこで、人間の自然的な意識を無制約な絶対知へと向かって上昇させていく『精神現象学』の試みを、絶対者そのものが上方から自己展開する『大論理学』の体系と架橋させることで、当時一定の影響力をもっていたヘーゲル哲学の人間学的あるいは人間中心主義的な解釈に反対し、ヘーゲル哲学を主観と客観、観念と実在、思考と存在を統一する絶対者視点の存在論として描き出してみせた。イポリットによれば、ヘーゲルの哲学とは、歴史における絶対的理念の実現の中に、人類を神化させる（人類を神の位置にまで高める）自己実現と人間的歴史の意味を見出そうとする試みではない。そうした試みはむしろ、フォイエルバッハによるヘーゲル批判や、それを発展的に継承してマルクスにつながっていく方向の解釈を示しており、サルトルをはじめとする実存主義の潮流に大きな影響力を及ぼしているのだとしても、少なくともヘーゲル自身はそのように人間主義的な仕方で議論を展開していたわけではない（もちろん、史的唯物論を人間中心主義に還元することはできないが、ヘーゲルの哲学と対比すれば明らかなように、それが人間の自己解放の歴史であることに変わりはない）。反対にヘーゲルの哲学とは、絶対者が人間を通じて自らを示し、人間を通じて自らを反省して自分自身に還帰する存在論であって、絶対者という大文字の《存在》の弁証法的な自己展開を示すものである以上、たとえ言語を媒体にして表現される思考であったとしても、それは数学の悟性的言語や詩の表象的言語のような人間の言語に還元されうるものでは決してない。ヘーゲルの哲学において、感覚的なもの（直接無媒介な定在）は思考されたその意味へと還元され、思考される意味は言語を媒体にして表現される以上、たしかにヘーゲル哲学の叙述は「言語」の中で展開される事物や現象の意味の生成過程・カテゴリーの導出過程を追うものとなる。だが、そこでは思考と存在が統一されている以上、それはまさに《存在》すなわち絶対者という普遍的な「ロゴス」の自己展開でなければならないのである。

こうしてイポリットは、絶対者という概念の自己展開を通じて森羅万象を叙述しようとしたヘーゲルの哲学を、人間の言語を超えた普遍的なロゴスの「言語」において表現される「意味」の自己展開として定式化してみせる（イポリッ

トは、ヘーゲルの「概念」を「意味」と言い表している[3])。『精神現象学』における定在の感覚的確信から物の概念的な知覚への弁証法的な移行が示すように、ヘーゲルの哲学は感覚的個物の直接無媒介な把握（感覚的確信）の真理性を否定し、それを概念の境域に止揚することを前提として展開されていくわけだが、イポリットはそこでヘーゲルの哲学があくまでも言語の中で展開されていることの意義を幾度も強調している。イポリットによれば、素朴な経験論のように、感覚的個物の直接性を特権視し、言語外の直接無媒介な定在の中に真理を見出そうとする態度は、直接的な定在を言語という媒介の中に止揚してその意味を問うヘーゲルの哲学とは決定的に異なる。イポリットは、感覚的確信に関するヘーゲルの議論を援用することにより、直接的な定在を真なるものとみなす素朴な感覚的確信がことごとく自己崩壊しては無に帰し、感覚的なものを言語の中に止揚した概念あるいは意味の一般性の次元へと移行せざるをえないと結論づけ、哲学は言語外の直接的な定在ではなく言語の中で展開されて概念を媒体にしなければならないと説く。他方で、かつて叙事詩人が始原の言語で物語的に世界の理念を語ろうとしたように、詩の表象的言語をもって直接無媒介な《存在》（絶対者、理念）に還帰しようとする直観主義的な態度もまた、やはり同様にヘーゲル哲学とは決定的に異なっている。イポリットはヘーゲルの美学を援用しつつ、詩の表象的言語があくまでも芸術の感覚的「形象（Bild, image）」の延長線上に位置している限界点に過ぎないことを示し、哲学が果たすべき《存在》の意味の概念把握には至らないと説く（芸術である以上、詩は建築、彫刻、絵画、音楽と進んでいく感覚的な芸術の上昇系列の中に位置している。このとき、詩はついに感覚を否定して言語を用いるに至ったがゆえに、芸術の極致であると同時に芸術の限界を示す衰退の兆候でもある）。

したがって、ヘーゲル自身は言語を内的な思考を伝達するための単に外的で恣意的な記号だとみなしていたにもかかわらず、イポリットがヘーゲル哲学を語る際に「言語」の契機を強調するとすれば、そこには常に人間を超えた普遍的な「ロゴス」のニュアンスがあり、また感覚的なものを止揚した概念の境域すなわち意味の自己展開においてこそ哲学は展開されるべきだという強い主張が込められていると言ってよい。イポリットによれば、ヘーゲルの哲学とは人

間の言語を超えた絶対者という普遍的な《存在》の言語すなわちロゴスそのものなのであり、ヘーゲルの弁証法とはまさにこうした普遍的なロゴスの語らいを響かせる存在論なのである。イポリットはそのことを次のように語っている。「感覚的なものから意味（サンス）へ、直接無媒介な直観から思考された指意（シニフィカシオン）へと向かう移行において、まさにこうした〈媒介〉が現れているのだが、思考からその固有の外化（aliénation）へ、すなわち思考からその定在へと向かう逆向きの移行においては、〈言語〉が現れている。この二つの運動は一体になっている。感覚的なものが内面化され、本質となり、存在がロゴスになるとともに、それ自身においては存在の無にして消失であるところの内面性は、それでいて言語や生ける発話という外面性の中に実存しているのである。発話されていることと発話している者は、互いに切り離しえないことが示される。最終的に、客観と主観はそのものとしては超えられて、〈存在〉の真正な言語の中に、ヘーゲルの存在論の中に超えられていく。そうした言語は〔絶対者という〕本質の実存として現れ、弁証法的な語らい（ディスクール）は意味の生成として現れる。だが自然言語の中で、もはやどの人間の言語でもないこうした言語、〈存在〉という普遍的な自己意識であるこうした言語は、いかにして人間的な、あまりに人間的な言語から区別されるのだろうか？ 別の言い方をすれば、《〔精神〕現象学》から《絶対知》への移行は、いかにしてなされるのだろうか？ この問いは格別にヘーゲル的な問いであり、本書の目的そのものも、この点に関するヘーゲルのさまざまな姿勢を突き合わせながら、この問いを立てようと試みることにある。／われわれがここで『精神哲学』に応じて吟味するような言語の弁証法的な発生は、既にこうした問題を指し示している。感覚的なものそのものが思考の中に内面化され、思考が言語の中で外面化される。存在の思考と思考の思考とは、統一されるのでなければならない。〔……〕これが弁証法的な語らいであり、その中で存在と思考とが同一のものとなるカテゴリーの生成なのである。だが、そうしたカテゴリーは言語と発話を媒体としており、感覚的なものを否定すると同時に保存して超克する〔廃棄、保存、上昇という Aufhebung の三つの意味を示唆している〕この言語の中にしか実存しない」[4]。「〔……〕そうした思弁哲学は神人同形論や人間中心主義ではないだろう。それは、《ロゴス》として言語の中でのみ実存す

る絶対者の哲学であるだろう。それは、話される存在と話す者との真の統一性、真理と確信との真の統一性を、感覚的な記号が指意の中で消えていくことにも似た、人間的なものの止揚に応じて思考し語るだろう。それは人間的条件の還元であるだろう。『現象学』が自然的定在としての人間を括弧に入れることの可能性を示したのに対し、《論理学》の弁証法的な語らいは《存在》の語らいそのものとなるだろう。〔……〕哲学が詩の原始的な予言に留まり、分裂を拒絶するあの始原の統一性に留まるわけにはいくまい。哲学は、悟性による分析を経由するのでなければならない。〔……〕こうして、悟性の言語が数学的象徴主義となる。意味――それは概念そのものである――は、そこでは計算のために抹消されてしまう。だが哲学的論証、弁証法的な語らいは、それとはまったく別の次元に属しているのだ」[5]。

ヘーゲル哲学を論じるにあたって「言語」の次元を強調することや、絶対者の体系において自己展開する概念を「意味」として説明する点を除けば、イポリットのこうした読解は、もちろん今日のヘーゲル研究の水準からすればほとんど自明なことになっていると言ってよい。むしろ現在の感覚からすれば、『大論理学』（および『エンツュクロペディー』）の体系構想が主軸にされているにもかかわらず『精神現象学』からの引用が非常に多いことも含めて、ヘーゲル哲学を非人間主義的なロゴスの存在論として語るイポリットが、コジェーヴの人間主義的なヘーゲル解釈や、マルクス主義から遡及的になされたヘーゲル解釈、そして実存主義哲学の影響力からなる複合体と、陰に陽に対決するかたちで議論を展開していることの方が目につくだろう。名前こそ直接的に挙げられてはいないが、研究上乗り越えるべきヘーゲルの人間学的あるいは人間中心主義的な解釈として念頭に置かれているのは、明らかにコジェーヴのヘーゲル解釈である。また、結論部「論理と実存」においては、フォイエルバッハによる人間学の創始を端緒とし、マルクスによるヘーゲル哲学の転倒を経由してサルトルに代表される実存主義の潮流へと至るようなヘーゲル主義の批判的継承の線（コジェーヴもそこに大きな影響を及ぼしている）と、イポリット自身が研究に取り組んだヘーゲル哲学そのものを区別して対比し、両者それぞれの持ち分と役割の相補性が語られるなど、イポリットがハイデガー哲学の受容も含めた同時

代のフランスの思想的潮流を強く意識して著作を書いていたことがわかる。『論理と実存』というタイトルはそのことを示唆している面もあるし、ヘーゲル哲学が直接的な関連性のないベルクソン哲学と複数回にわたって対比させられていることは、イポリットのそうした姿勢を端的に示していると言ってよい。そうした意味において『論理と実存』は、フランスにおいて緻密な読解に基づく堅実なヘーゲル研究が開始された契機を示すと同時に、そのような試みがなされた特定の時代の状況を証言しているのである。

2 ドゥルーズによる『論理と実存』の書評について

他方で、以上のような契機はまた、これから次第に新しい反ヘーゲル主義の哲学が生まれていく時代の転換点でもあった。イポリットの教え子の一人であったドゥルーズは、1953 年に『論理と実存』の書評を書き、イポリットが描き出すヘーゲル的な差異、つまり最終的には矛盾へと至る分裂の契機（特殊性の契機）としての差異には依拠しない新たな差異の概念に基づく哲学がありうることを示唆した後、ベルクソン研究を経てニーチェの本格的受容に進み、最終的に 1968 年には『差異と反復』の哲学体系を構築するに至るのである。ドゥルーズによる 1953 年の書評には、以下のような記述が見られる。「だがこうしたすべてにおいて、イポリット氏が完全にヘーゲル主義者であることを示す一つの点がある。それはすなわち、《存在》〔＝ヘーゲルの場合は絶対者〕が差異と同一的でありうるのは、ただ差異が絶対的なものにまで至らされる限りにおいて、言い換えれば差異が矛盾にまで至らされる限りにおいてでしかない、とされている点である。〔……〕しかしながら、イポリット氏のかくも豊かな著作の後で、次のように問うことができるだろう。矛盾が差異よりも小さいものであり、大きなものではない以上、矛盾にまで至らないような差異の存在論をつくることはできないだろうか？ 矛盾とは、単に差異の現象的かつ人間学的な相に過ぎないのではないだろうか？ イポリット氏が語るところによると、純粋差異の存在論〔互いに区別される多数多様なものどうしの相異に定位する存在論〕は、われわれを純粋に外的で形式的な反省へと連れ戻すものであって、結局のところそれは〔絶対者という〕本質の存在論であることが明らかになっていくであろ

うとされている。だが、《存在》が自らを表現すると語ることと、《存在》が自らに矛盾すると語ることは、はたして同じことなのだろうか？ たしかに、イポリット氏の著作の第二部と第三部が《存在》における矛盾の理論を築き、そこでは矛盾そのものが差異の絶対的なものであるのだとしても、反対にイポリット氏は第一部（言語の理論）と著作全体（忘却や想起、失われた意味の暗示）において、差異が〔《存在》の〕表現そのものであり、矛盾がそうした差異の単なる現象的な相でしかないような表現の理論を築いてはいないだろうか？）」[6]。もちろん、ベルクソン研究における「差異」の概念やスピノザ研究における「表現」の理論、そしてさらにそれらを総合し変容させた『差異と反復』の哲学体系を知る後世の研究者の目からすれば、その後のドゥルーズの思索が上で示唆された方向にそのまま進んだわけではないことは明らかである。『差異と反復』で提示される一義性の存在論は、《存在》そのものが差異について二次的に言われるものとなり、いわば差異を通じて可塑的かつ二次的な仕方で《存在》が表現されるところまで突き進むのであって、《存在》が自らを表現するのか、それとも自らに矛盾するのかという二者択一ではもはや何も把握したことにはならない地点にまで至っている（その二者択一が通用するのは、せいぜいスピノザの一義的な《存在》と諸様態の内在主義的な関係までであり、スピノザのカテゴリーを逆転させる差異と反復の永遠回帰までは到達できない）[7]。また、上の引用で示唆されている「言語の理論」と「忘却、想起、失われた意味の暗示」というイポリット独自の問題設定は、あくまでもヘーゲルの《存在》すなわち意味が自らを表現する際に、外化して他在となることでいったん失われた自己を最終的に奪還し、自分自身へと還帰していく円環的な運動を指すものであり、ドゥルーズ自身が完成させた差異の哲学とは内容を大きく異にするものである。イポリットがいう「忘却された意味」「失われた意味」とは、言語を媒体とする「意味」が《存在》すなわち絶対者の概念を指す限り、絶対者が他在となることであり、「想起」とは他在を経て絶対者が自分自身へと還帰することを指す[8]。言語の契機を強調するイポリットの記述では、たしかに箇所によっては矛盾の理論よりも意味の喪失（あるいは忘却）と想起によるその回復という枠組みの方が前景化してくるのだが、あくまでもヘーゲルの研究としてなされている限り、そう

した喪失と想起の運動を稼働させているのはやはり矛盾であり、否定性であり、弁証法の論理に他ならない。そうした意味において、たしかにドゥルーズが上の引用にある「差異が表現そのものであり、矛盾がそうした差異の単なる現象的な相でしかないような表現の理論」へと進んでいったことは事実だとしても、それはイポリットの『論理と実存』で示されていたとされる「言語の理論」と「忘却や想起、失われた意味の暗示」とは根本的に別の道であったと言ってよい。

とはいえ、言うまでもなくより重要なのは「差異」に関する記述であろう。上の引用で示唆されているように、ドゥルーズはこの時点で明確に、非ヘーゲル的な仕方で差異を思考する姿勢を示唆しており、それが 1956 年に発表された論文「ベルクソンにおける差異の概念」から 1968 年の『差異と反復』まで続く「差異の哲学」に結実していったからである。こうした思想史上の転換点で問題になっていた事柄を明確にするために、まずはイポリットの『論理と実存』が、ヘーゲル哲学に基づいて差異をどのようなものとして扱っていたかを確認しておきたい。「差異」に関するイポリットの議論は、ヘーゲルの『大論理学』第二巻「本質論」の第一篇第二章における「反省規定（Reflexionsbestimmungen）」の叙述、すなわち本質としての絶対者の在り方を示す「同一性」や「区別（Unterscheid）」、「矛盾」、「根拠」といったカテゴリーの論理学的かつ形而上学的な導出を基軸に据えつつ（このうちで「区別」の反省規定は、「絶対的区別」「相異性（Verschiedenheit）」「対立」という三つの反省規定からなっている）、ヘーゲルの著作全体を通じて「差異」が止揚されるべき対立や分裂、特殊性の契機を示すものとして扱われていることを念頭に置いている。またその際、イポリットは différence（差異）という語を、diversité（多種性、雑多性）や distinction（区別）とも言い換えており、言語体系の相異や内容上の大まかな共通性と関連性から、それはヘーゲルの用語法に照らせば Differenz（差異）に加えて Verschiedenheit（相異性）や Unterscheid（区別）まで含んだ幅広い概念となっている（厄介なことに、邦訳でも Verschiedenheit はしばしば「差異」と訳されることがあり、煩瑣ではあるがヘーゲル自身の哲学において既に内容上 Differenz と通じている）。だがいずれにせよ、ヘーゲル哲学を念頭にイポリットが語る「差異」とは、要するに自己同一的な A とその他者 B との「相異性」

のことである。しかも、互いに「相異」するものが反対者との「対立」の中にあってこそ自分自身であり、対立における他者の排斥はかえって自らの自立性を廃棄してしまうという「矛盾」へと至らざるをえない限り、差異あるいは相異性、多数多様なものどうしの区別から出発する「純粋差異の存在論」は、単なる外的な反省の立場に留まっており、論理的に展開していけば必然的に対立そして矛盾へと至って、結局は絶対者という本質の弁証法的な自己展開の枠内に収まるとされているのである[9]。そして周知のようにドゥルーズは、イポリットのこうしたヘーゲル主義的な差異の概念と絶対者の存在論とはまた別の道を進む。ベルクソンにおける差異についての考え方（質の連続的で内的な差異化を示す持続、生命、意識）や、スピノザにおける表現の理論（唯一実体の本質を強度量＝内包量の差異において表現するものとしての諸様態の本質）、そして何よりもニーチェにおける差異と反復の永遠回帰とともに、ドゥルーズは対立や矛盾には至らないような純粋差異の概念と、そうした純粋差異において表現される《存在》の理論を築いていくことになったのである。

だが、われわれがここで注目しておきたいのは、差異に関するイポリットの考察が、また別のさまざまな文脈にも結びついており、それらと一体になって展開されていたということだ。A と B の区別という相異が論理的に対立および矛盾へと必然的に展開されていくため、差異に関する考察は結局のところ、矛盾を一切の生と運動の原理とするヘーゲル哲学の手中に収まることになる……というイポリットの見立ては、その理論的背景をなす『大論理学』の反省規定のカテゴリーの導出過程という文脈だけには収まらない。それは従来の文脈を超え出て、(1) ベルクソンを典型としフォイエルバッハも含みうるような経験的な思考とヘーゲルの概念的言語との対決や、(2) 弁証法によって進む否定の哲学と素朴な肯定の哲学との対比、(3) 概念を境域とする哲学と表象を境域とする詩との対置、そして (4) 弁証法によって稼働するヘーゲル哲学と詩のような直観に頼るシェリングやベルクソンの哲学との対置といった、部分的な仕方で相互に重なり合うさまざまな文脈に接続されている。イポリットの『論理と実存』は、『大論理学』や『エンツュクロペディー』に見られるヘーゲルの体系構想を『精神現象学』と強く結びつけたうえで、それを他のさまざまな哲学的立場や人間

主義的なヘーゲル解釈と論争的に対決させることにより、ヘーゲル哲学の基本的なモチーフと世界観を明らかにしていく著作であった。したがってそうした著作の性格上、差異に関する考察もまた、一つの限定された主題であると同時に、ヘーゲル哲学の全体像と間接的に結びついた仕方で展開されているのである。そうした意味において、純粋差異の存在論をめぐり、ヘーゲルおよびイポリットとは別の道があることを示唆するドゥルーズの態度もまた、差異の概念をめぐる異議申し立てという狭い文脈を超えて、実のところヘーゲル的な思考そのものとの対決というより広い文脈へと開かれていると見てとることができる。それゆえ、そうした文脈を一つずつ確認していく作業は、必ずしも明示的に言及されてはいないドゥルーズの哲学的立場あるいは思考のイメージを、間接的な仕方で浮き彫りにしていく作業にもなるだろう。逆に言えば、ドゥルーズ哲学と『論理と実存』との関係を研究しようとするのなら、ただ差異についての両者の考え方を対比して満足するのではなく、彼らが展開していた思考のイメージの総体を対比し、思想史的な観点から両者の関係を見るところまで進まなければならないのである。

3 イポリットからドゥルーズへ：肯定的な差異の概念と高次の経験論の構想

さて、まずわれわれが指摘し確認しておかなければならないのは、本質の反省規定に関する『大論理学』の叙述を下敷きにして、差異は論理的に展開していけば必ず対立を経て矛盾にまで至るとみなすイポリットの記述が、第一に〈言語と意味（概念）の自己展開を媒体とするヘーゲルの哲学〉と〈言語外の直接無媒介な感覚に定位する素朴な経験論〉との対置というより大きな文脈の中で語られ、また第二に〈弁証法をなす否定性（ネガティヴィテ）の論理を軸とする哲学〉と〈肯定性（ポジティヴィテ）すなわち事物や現象の直接的な実存の定立（ポジシオン）に照準を当てる哲学〉との対置へと結びつけられていくということである。イポリットの『論理と実存』第二部第四章「経験的な否定と思弁的な否定」は、ヘーゲル哲学が言語を媒体とする意味の論理学として展開され、それが同時に絶対者という《存在》のロゴスでもあるという著作全体を貫く解釈の方針の下で、弁証法の運動を念頭に、ヘーゲルの哲学体系を稼働させる否定の論理に焦点を当てていく章である。その際にイポリッ

トは、弁証法によって進展する否定の哲学であるヘーゲル哲学を、「否定的なものを「何物でもない」かのように押し退けることによって、定立的（ポジティーフ）＝肯定的なものの特権を信じる素朴で経験的な思考」[10]、すなわち素朴実在論としての経験論と鋭く対置させることによって議論を進めていく。イポリットによれば、素朴な経験論は、事物が定立されて在るということを確実なこととして無批判に前提にし、その感覚的にして直接無媒介な定立（ポジション）の肯定性（ポシティヴィテ）を軸にして展開される。その結果、「経験的な思考は、存在の中に否定を見出すことを拒絶する。それは否定を排除することを試みる」[11]。なぜなら、経験において存在するのは直接無媒介な定在、すなわち個々の事物や現象、感覚だけだからであり、そこに無や非存在が同じような仕方で存在することはないからである。それゆえ、経験的な思考の素朴さからすれば、S は P であると述べる「肯定判断だけが真理の形式となるだろう」[12]。このとき、S は P ではないと述べる否定判断、否定的な思考は、存在そのものに関わることはなく、ただ人間の主観性の中だけにあって客観的な次元には属さない思考の形式となり、せいぜいのところ最終的に定立的（ポジティーフ）＝肯定的な真理へと至るための回り道に過ぎなくなる。自然科学もまた、こうした素朴な経験論に依拠している。自然法則そのものは感覚的というよりもむしろ悟性的なのだとしても、現実に存在するものを観察し、分類し、相互に結びつけることから出発する自然科学の態度は、そうした方法論上の出発点において明らかに素朴で経験的な思考と共犯関係を結んでいるからである[13]。だが、こうした経験的な思考に対してイポリットは、ヘーゲルが『精神現象学』で示した対象意識の感覚的確信が直面する矛盾と、そこから生じる概念の一般性を前提とした物の知覚や悟性による法則の認識への移行の必要性に依拠することで、そうした経験的な思考を展開していけば必ずやそれは自己崩壊し、言語の一般性の中で展開される意味の論理に止揚されなければならないことを示していく。「感覚的なものの直接無媒介な直観は、既にその純粋な生成の形態の下に否定を含んでいる。われわれが感覚的確信の最も初歩的な描出だけに留まったとしても、われわれは感覚的な〈これ〉が移行していってしまうこと、すなわち昼は昼であるのをやめ、夜は夜であるのをやめていってしまうことを認める。感覚的な〈これ〉から別の感覚的な〈これ〉へと向かうこの絶え間ない移行は、

消滅と出現であるが、消滅とは疑いようもなく否定なのである。〔……〕かつては夜だったのだと、したがってもはや夜ではないと言わなければならないのだ。〔……〕変化について、かつてはあったが今はもうない夜について、語るのでなければならないだろう。それはつまり、消滅が〔言語を通じた否定性を示すような〕分離と区別を前提にしているということである。〔……〕もし移行が変化でもあるならば、最も素朴な意識でも、否定をその直接的な形式の下に認識している。それは存在の無〔あるものがなくなること〕を認識しており、そうした無化そのものの中で存在の永続性〔言語によって、既に無化したものを存在するかのように語れていること〕を認識している。〔……〕ただし、感覚的なものにおけるこうした否定が人の目を引かないのは、それが直接無媒介なものだからであり、また知覚する悟性がそれを超克しようと試みるからである。実際、悟性は多種多様な生彩に富むその生成を、諸々の規定や、変化を支えている規定された事物に置き換えていく。純粋な感覚的確信から知覚や悟性へと向かうこの移行は、避けることができない」[14]。哲学は感覚的な事物の直接性を止揚した概念の境域で展開すべきであるというこうした主張は、フォイエルバッハの自然主義が全力で抗していくことになる主張ではあるにせよ、ヘーゲル主義者であればごく自然なものに過ぎない。イポリットの議論に特徴があるとすれば、それは定立的＝肯定的なものの特権視の下で否定的なものを排除し、否定判断をただの主観的な思考の形式に格下げする経験論の態度を人間主義的なものと位置づけ、ヘーゲルの語る否定は人間的な条件を止揚した存在の《ロゴス》にして言語を媒体とする論理なのだと考えていたことにあるだろう。

だがそこで重要なのは、イポリットがヘーゲルの論敵として位置づけるこうした素朴な経験論、人間主義的な定立性（ポジティヴィテ）＝肯定性を唱える思考の中に、ベルクソンの哲学もまた位置づけられているということに他ならない。イポリットが念頭に置いているのは、ベルクソンが『創造的進化』の第四章における「存在と無」の節において、抽象的な「無」や「非存在」の観念、そして「否定」から思考を展開することを批判し、それらはすべてを貫く絶対的な原理ではなく単に人間の知性の錯覚に過ぎないと語っていたことである（いかなる存在もない絶対的な無や非存在、否定の観念とは、分析すれば自己崩壊する偽の観念に

過ぎない[15]）。イポリットからすれば、典型的にはベルクソンが語っていた人間的で素朴な経験論の思考では、すべてを貫く「生と思考の至高の源泉である否定的なもの」であるヘーゲルの否定性の論理を斥けることはできないはずなのである。イポリットの議論はそこからさらに歩みを進めていく。イポリットに言わせれば、否定判断を拒絶するベルクソン自身が、実はヘーゲルと同様に自らの哲学の中に否定性の原理を置き入れており、否定性なくしてはベルクソンの哲学は機能しないというのである。たしかに、ベルクソンは時間的な精神、記憶、持続といった生の創造的で肯定的な原理から出発するのだが、そうした原理の運動が中断されて反転すると、空間的な物質とそれを扱う知性といったもう一つ別の原理が現れて二元論ができる。そこで、後者は先立つ前者に対していわば否定的な原理となり、また後者から前者へと戻ろうとする運動は否定の否定だということになる。このようにしてイポリットは、文字通りに受け取れば無や否定の抽象的な観念を排し、定立性（ポシティヴィテ）＝肯定性の優位から出発しているベルクソンの哲学も、実は否定性の哲学として読み直すことができると主張していく。次の引用を見れば、イポリットがどのようにしてベルクソン哲学をヘーゲル主義的に定式化していくのかがよくわかるだろう。「問題をその総体において立てるよりも前に、興味深いことを示しておこう。それは、無と否定の観念を批判してそこに人間の錯覚しか見出さないベルクソンが、否定を事物と生の中だけでなく、彼が創造的進化の源泉に置き入れる絶対的原理それ自身の中にも、明らかな仕方で認めているということである。〔……〕ただし、ベルクソンは正立（テーズ）の優位から出発する。一つめの秩序、創造的な生ける秩序とは、それ自身において定立的（ポジティフ）＝肯定的な秩序であり、そうした秩序が中断されることから出てきて反転されたものとなる他方の秩序〔知性の秩序〕とは、それ自身において否定的な秩序である。このとき、〔二つの秩序の間で〕可能な唯一の媒介は、二つめの秩序の只中にあって一つめの秩序を再び見出さんとする努力として示される。とはいえ、そうした努力、生そのものであるようなその〈否定の否定〉は、ベルクソンにとっては正立（テーズ）よりもはるかに劣る総合（サンテーズ）なのである。正立（テーズ）だけが真に定立的（ポジティフ）＝肯定的であり、直接無媒介な肯定（アフィルマシオン）なのであって、それがベルクソンにおける定立的（ポジティフ）＝肯定的なものの否定的なものに対する優位を正当化し

ている。だがそれでもなお、ベルクソンにおいても否定的なものがあるということに変わりはない。というのも、創造的な秩序とは逆の秩序が、まさしくこうした反転ないしは否定によって定義されているからである。〔……〕ベルクソンが否定判断に存在論的な意義を与えることを拒絶するとしても、だからといって彼が否定を無視し、現実的なものにおける否定を無視しているわけではない。彼はある秩序が、つまり知性の秩序が、否定という規定であるということを認めている。〔……〕生の哲学であるベルクソンの哲学においては、こうした否定と否定性もまた姿を現しているのだ」[16]。要するに、イポリットはヘーゲル主義者としてベルクソン哲学に一定の意義を認めつつ（それはベルクソン哲学の中から安易な人間主義と素朴な経験論の部分を取り除き、ベルクソン哲学を否定性の哲学として読み直すことと表裏一体をなしている）、意味すなわち概念の自己展開を描くことを試みたヘーゲル哲学の方がより深く真理を捉えていたと主張しているのである。また、イポリットがヘーゲルの「言語」すなわち普遍的な存在のロゴスを念頭に置きつつ、〈ベルクソンは持続の直観との対比で言語を批判したが、それはあくまでも一種の言語の批判であって、すべての言語を批判できたわけではない〉と反論する際も、これと同じ主張が背景にあると言ってよいだろう。このような見立てのうえで、ヘーゲル主義者の立場を取るイポリットは、ベルクソン自身も展開していた素朴な経験論の思考を（もちろんイポリットからすれば、それはベルクソン哲学のすべてではないのだが）、ヘーゲル哲学とひたすら対比させていくのである。

そして、イポリットが「差異」を論じ、ヘーゲルとともに差異を矛盾にまで至らせようとするのは、まさにこうした素朴な経験論の批判という大きな文脈の上でなされたことに他ならない。「なぜなら、経験的な思考は定立性（ポジティヴィテ）＝肯定性しか認識しないからである。経験的な思考は、さまざまな事物があり、さまざまな規定があることは認めるが、そうした多種多様性の実存の中に否定を発見することは拒絶するのだ」[17]。素朴な経験論は、直接無媒介な定在を特権視するゆえ、目の前に多種多様な事物があり、多種多様な規定があり、それらが互いに相異しているということは自然に認めるが、積極的（ポジティヴ）＝定立的（ポジティフ）な内容をもたない否定判断と同様に、そうした多種多様性や相異性の中に否定を見出すことを拒

絶してしまう。要するに、ただ個々の感覚的なものがあり、それらが互いに異なっているだけで、否定性とは単に主観的な思考の形式に過ぎないというわけである。そこでイポリットは、既に見てきたように『大論理学』第二巻「本質論」の第一篇第二章における反省規定の叙述を援用し、多種多様なもの間の区別、すなわち差異や相異性の中には既に否定の働きが潜んでいること、またそれゆえ、個々の事物の差異や相異性は論理を展開していけば必然的に対立になり、対立がまた矛盾へと至って、すべては矛盾による弁証法的な運動を一切の自己運動の原理とするヘーゲル論理学の手中に収まることを示していく。「ヘーゲルの努力のすべてが、こうした互いに無関係な多種多様性を対立と矛盾に還元することに向けられている」[18]。「したがって、現実的なものの弁証法は多種多様性を対立へと、対立を矛盾へと展開していく。〔……〕《絶対者》は、特定の有限者が存在しないからこそ存在するのだが、この「存在しない」ことが本質的なのであって、まさにこうした否定を通してのみ《絶対者》は自らを定立するのである。矛盾は、それを矛盾として意識してはいない経験的な表象の中に、既に存在しているのだ」[19]。既に見てきたように、イポリットのヘーゲル論で念頭に置かれている「差異」の概念とは、ドゥルーズが後にベルクソンの中に見出し、ニーチェの「力の意志」とともに彫琢したような差異の概念ではなく、ヘーゲルが『大論理学』で語っていた相互に外在的である多種多様な事物間の区別、つまりＡとその他者Ｂとの区別に他ならない。そしてヘーゲルからすれば、ＡとＢとの差異すなわち相異性は、概念的に展開していけば必然的に対立を介して矛盾にまで至るのである。そこからイポリットは、『大論理学』の「反省規定」をめぐるこの論理学を、『精神現象学』の「感覚的確信」批判に依拠した素朴な経験論と概念的言語の哲学、定立性（ポシティヴィテ）＝肯定性の哲学と否定性の哲学との対置に接続することで、われわれが今まで追ってきたような議論を展開しているのだ。このようにイポリットの『論理と実存』においては、差異を矛盾にまで至らせる弁証法の論理の提示は、感覚的なものの直接無媒介性に訴える素朴な経験論と意味すなわち概念を媒体とする普遍的なロゴスの哲学との対比や、素朴な経験論が信頼する直接的な定立性（ポシティヴィテ）＝肯定性と概念的言語の哲学を支える否定性との対比といった、他の文脈と重なり合う仕方でなされている。もちろん、イポ

リットは定立性＝肯定性（ポジティヴィテ）の哲学のすべてが素朴な経験論に至ると断じているわけではない。ベルクソンの哲学は、素朴な経験論と人間主義の部分を除いてもなお正立（テーズ）の優位を示す定立性＝肯定性（ポジティヴィテ）の哲学だとみなされているし、フォイエルバッハの自然主義を発展させた先にあるマルクスの唯物論は、奪還すべき自然の定立性＝肯定性（ポジティヴィテ）を出発点において開始されていると言われている。だがそれでもなお、ヘーゲル哲学には否定性という唯一無二の持ち分があり、イポリットからすれば、そうした否定性こそが一切の生と運動の原理である弁証法を稼働させる究極の根本原理なのであって、ヘーゲルを批判しつつも弁証法を継承しているフォイエルバッハとマルクスはもちろんのこと、定立性＝肯定性（ポジティヴィテ）の優位を説くベルクソンでさえ、そうした現実における否定性の原理を無視することはできなかったはずなのだ。

したがって裏を返せば、イポリットとヘーゲルに抗して、矛盾にまで至ることのない差異を見出すというドゥルーズの挑戦は、A と B の差異とはまた別の差異を見出すことであると同時に、そこにヘーゲル的な否定性と弁証法の論理には回収されないもう一つの肯定性を、つまりは素朴な経験論とはまた別の肯定性を見出すことでもあるだろう。イポリットがヘーゲルとともに素朴で経験的な思考を批判し、経験の中に素朴なかたちで与えられている A と B の差異、すなわち互いに独立した無関係なものたちの多数多様性は、論理的に展開させていけば必然的に否定性の原理と矛盾の枠内に収まると主張するなら、ドゥルーズは素朴な経験論ともヘーゲル論理学とも別の仕方で、それ自身において肯定的な別種の〈差異〉を非人称かつ前個体的である超越論的な原理として提示する。そして、あらゆる事物と経験、意識的な反省の「起源」を、そうした超越論的な差異の創造的な力の中に見出そうとするのである――もちろん、ドゥルーズ自身が「特定可能な起源の不在、言い換えれば起源を差異として特定すること」[20]と語っているように、それは差異ではなく自己同一性を前提とした通常の「起源」の観念を脱臼させることであり、起源的な差異（差異化の運動、創造する予見不可能な偶然性の肯定）の下であらゆるものの根拠を「堅固な根拠の代わりに、すべてが脱根拠化される運まかせの点」[21]に置き換えることを意味するのだが。ドゥルーズからすれば、あらゆる事物や現象、経験が否定性と矛盾を原動力と

した言語内の論理的な運動に止揚可能で、まさにそれによってこそ真理として概念的に把握されるというのではなく、まずはそれ自身の肯定的な力において展開し現実の事物や現象、経験を創造していく根源的な〈差異〉が存在し、その後から概念の自己展開に依拠する人間の意識的な反省がやってくる（カントは超越論的な原理を発見しつつもそれを人間的な統覚に依存させたが、ドゥルーズは超越論的な原理を人間的な統覚から解放する）。A と B それぞれの自己同一性と差異を起点とし、対立を経て矛盾へと至るヘーゲル的な論理学の展開は、あくまでも差異という人間を超えた超越論的な《存在》の創造的運動から派生した二次的な効果ないしは随伴現象にして、われわれ思考する人間の表象（ルプレザンタシオン）（二次的な「再現前化（ルプレザンタシオン）」）に過ぎない。イポリットが人間的条件を乗り越えた先にあるものとみなしたヘーゲル論理学とその弁証法的な展開は、イポリット自身が批判していた素朴な経験論と同様に、いまや単なる人間的な意識の反省と表象＝再現前化の産物に過ぎなくなるのだ。

哲学史家でもあったドゥルーズは、差異をこのような仕方で哲学体系の根本原理として彫琢していくにあたって、まずはベルクソンの哲学における内的で連続的な自己差異化の運動としての持続や、ニーチェの力への意志と永遠回帰の思想における生成と存在、差異と同一性、混沌と循環の一致を研究することから着想を得ていく。このとき、最終的に『差異と反復』が提示する超越論的哲学の体系に結実するよりも前から、そうした研究はやはり常に人間的条件の超出および弁証法の批判と表裏一体をなすかたちで展開されている[22]。したがって、ドゥルーズがヘーゲルの論理学を空虚で抽象的な概念の一般性に依拠した偽の運動だと批判し、フォイエルバッハのヘーゲル批判以来たびたび叫ばれてきた直接無媒介に感覚される具体的なものの権利を前面に押し出す際も、それはもはや人間意識の素朴な経験論への回帰を意味しない。それはむしろ、人間をして人間的条件の制約を超出させ、意識的反省ではなく無意識における衝撃と共鳴を通じて、感覚や思考を超越論的な差異の境域へと開いていくような、もう一つの経験論の導入を意味することとなる。ドゥルーズは、まずはベルクソンの研究においてシェリングの言葉を用いて「高次の経験論」を語り、ニーチェやプルーストの研究を通じてその理論を磨き上げ、最終的には、人間的条件の

制約を突き破るような感覚の法外な経験を起点に、われわれを非人称の超越論的な境域の思考に連れていく「超越論的経験論」にまで練りあげていくことになるだろう[23]。素朴な経験論がＡとＢの差異だけを見出し、それゆえ概念的言語の論理に把捉されて対立と矛盾へと展開していきかねないのなら、それよりも根源的な別種の差異の肯定性は、高次の経験論ないしは超越論的経験論という別種の経験論を要請することになるのだ。『差異と反復』における次のような記述を見れば、ドゥルーズ哲学において、非ヘーゲル的な差異の探求がいかに緊密な仕方で肯定の哲学と高次の経験論に結びついているかがわかるだろう。「否定とは差異であるが、ただし小さい側から見られた〔倒立像として見られた〕差異、下から見られた差異である。逆に、上下を元の状態にして立てられた差異、それは肯定なのである。ただし、この命題には多くの意味がある。すなわち、差異は肯定の対象であるということ、肯定そのものが多数多様であるということ、肯定が創造であるということ、しかしまたその肯定が差異を肯定するものとして、差異それ自体であるものとして創造されるのでなければならないということ。原動力であるのは、否定的なものではない。それどころかむしろ、定立的（ポジティフ）＝肯定的な差違的＝微分的諸原理（éléments différentiels positifs）があって、それが肯定の発生と肯定される差異の発生を同時に規定しているのである。われわれが〔ヘーゲルのように〕肯定を未規定なものの中に投げ入れたままにしておいたり、規定を否定的なものの中に置き入れたりするとき、われわれは肯定としての肯定の発生があるということを見逃してしまう。否定は肯定から帰結するのだということ、それは否定が肯定の後に続いて、あるいは肯定の傍らに出現するということ、ただしそれもより深層にある発生的な境域の影として出現するのだということ――肯定と肯定における差異とを産みだすあの力ないしは「意志」の影として出現するのだということを意味している。否定的なものを担う者たちは、自らのなすところを知らない。彼らは影を実在だとみなし、亡霊たちを養育し、帰結を前提から切り離し、随伴現象に対して現象と本質の価値を与えてしまっているのである」[24]。

また次の箇所では、感覚的確信の箇所をめぐるフォイエルバッハのヘーゲル批判（感覚的体験ではなく言語的に表現される一般性の中にこそ真の実在性が

あると主張したヘーゲルに対し、フォイエルバッハは感性的意識が直観において捉えるものの確実にして交換不可能な単独性を譲ろうとしなかった）[25] が拡張され、概念把握の空虚な抽象性には還元されえない自然における多種多様な個物とその感性的直観の肯定が、そうした個物そのものを発生させる深層の差異の次元とその感覚の肯定へと再定式化されていることが確認できる。「しばしば指摘されてきたように、『精神現象学』の冒頭〔自然的な対象意識の感覚的確信に関する箇所〕で起きていること、ヘーゲル的な弁証法のごまかしとは、〈ここ〉と〈いま〉が空虚な同一性、抽象的な普遍性として定立されて、それが自身で差異を引き連れていると称しているということだ。だがまさしく、差異が〔空虚な同一性、抽象的な普遍性の〕後についていくことなどまったくなく、差異はそれ固有の空間の深層の中にくっついたまま留まっているのである。〔……〕ヘーゲルは運動をつくり、またそれも無限の運動をつくることさえするのだが、彼は語と表象＝再現前化をもって運動をつくる以上、それは偽の運動であり、そこからは何も出てきはしない。〔……〕感性的意識（言い換えれば、あるもの、差異、あるいは他なるもの）は自らを頑なにつきとおす。媒介すること、反立（アンティテーズ）へと移行すること、総合（サンテーズ）を目論むこと、それはいつでもできることだが、正立（テーズ）はまったく付き従うことがなく、正立（テーズ）の直接無媒介性の中で、つまりはそれ自身において真の運動をつくる正立（テーズ）の差異の中で存続している。差異が正立（テーズ）の真の内容であり、正立（テーズ）の頑固なしつこさなのである。否定的なもの、否定性は、差異の現象すら捕らえることがなく、ただ差異の亡霊ないしは随伴現象を受け取るだけなのであって、《現象学》全体が随伴現象学なのだ」[26]。さらに次の引用では、深層にある差異の超越論的な境域を意味する「強度的な世界」が、諸々の感覚的な質ではなくそれを現実的に発生させる充足「理由」であり、個々の感覚的な存在者ではなくそうした感覚的なものの〈存在〉そのものを告げていること、またそうした創造的な差異のアナーキーな状態こそがすべての「起源」をなし、高次の経験論の対象になることが語られている。「まさしく差異の中でこそ、現象が閃き出て、徴として外展される（s’explique comme signe）のであり、また運動が「結果＝効果（effet）」として産出されるのである。諸々の質の理由と感覚的なものの〈存在〉とがそこで見出されるような諸差異の強度的

な世界とは、まさしく高次の経験論の対象である。そうした経験論は、ある奇妙な「理由」、すなわち差異という多数多様なものとその混沌をわれわれに習得させてくれる（遊牧民（ノマド）的配置、戴冠せるアナーキー）。いつも差異こそが互いに類似したり、類比的になったり、対立していたり、自己同一的であったりするのである。差異はあらゆるものの背後にあって、差異の背後にはむしろ何もない。〔……〕ブラッドの詩は、真の感性論としての超越論的経験論への信仰告白を表現している。「自然は本質的に偶発的で、過剰で、神秘的である……。諸事物は馴染みのないものである……宇宙は野性的である……。同じものが還帰するのは、ただ差異あるものをもたらすためでしかない〔……〕」[27]。上の引用文にあるブラッドの詩は、ジェイムスの経験論や超絶主義の潮流を視野に入れたヴァールの『英米多元論の哲学』から引かれており、その著作についてもドゥルーズは次のような脚注をつけている。「ジャン・ヴァールの著作の全体が、差異についての深い省察になっている。またそれは、経験論が差異の詩的で自由、野性的な本性を表現する可能性についての省察であり、差異の否定的なものへの還元不可能性についての、肯定と否定の非ヘーゲル的な諸関係についての省察になっている」[28]。このとき、引用にあるように「非ヘーゲル的な」肯定と否定の関係を示し、差異の「詩的で自由、野性的な本性」を表現する「経験論」が、超越論的経験論にまで高められた高次の経験論を示唆していることは言うまでもない。このような新しい経験論において、ドゥルーズは素朴な経験論が依拠する経験的感性とは異なる別種の「超越的感性」への覚醒を、また同様に想像力や記憶、生命力、発話、社会性等々の能力の覚醒を、そして何よりも、もはや自我に束縛されることのない非人称的で無意識を経由する「超越的思考」への覚醒を要求し、経験の在り方そのものを二種類に分け直すことから始めるだろう[29]。日常の経験的感性がＡとＢとの差異だけを感覚し、実のところＡやＢの概念的同一性を差異に先行させ、それゆえ結局のところヘーゲル論理学の手中に収まることになるのに対し、それとは別種の経験を指し示す諸能力の超越的行使は、概念の同一性という〈私〉の表象の形式を経由することのない純粋な差異そのものに、つまりドゥルーズが「強度」と呼ぶ「差異それ自体の自由な野生の状態」[30]に直に触れるのである――ただし、同一性の原理に基づく表象

＝再現前化こそがわれわれ人間を支えている限り、そうした諸能力の超越的行使は〈私〉を排除し、意識ではなく無意識を経由する過酷な体験において、人間的条件の彼方にある非人称の超越論的な境域へと非ヘーゲル的な仕方で貫入していくことを要求するであろう。イポリットが描いたヘーゲル哲学の姿と同様に、そうした強度は人間的条件の彼方に位置する《存在》であり、また人間的なコギトを超えた思考でもある《理念》を表現している。だがそれは、ヘーゲル哲学のように否定を原動力にして展開することもなければ、始原の同一性へと反復的に還帰することでそれを深化させていくこともなく、また知的言語を媒体とし弁証法を通じて概念把握されていくべきものでもない。人間的条件を超えた非人称の差異の境域へと至る経路、それは人間的な〈私〉の同一性に亀裂を入れて自我を溶解させ、いわば私を一人の他者にし、私の中にもはや私のものではない思考を目覚めさせてしまう衝撃であり、感性を導火線として思考を襲う暴力的な「遭遇」の経験なのである[31]。

このとき、感性を襲う暴力的な「遭遇」は、一般概念に還元されない現実の感性的直観を重視するフォイエルバッハのヘーゲル批判の路線が拡張されていることからもわかるように、実はある意味で「直観」の系譜上にあり、概念的言語における意味の展開と対置される直接無媒介なものの把握という性格を、直観から秘かに受け継いでいると言うことができる。それはもはや日常の素朴な感覚的直観でもなく、実体や絶対者の知的直観でもないが、言語における形式主義的な操作や概念の論理的自己展開とはまた別の仕方でなされるものの直接無媒介な把捉という意味では、感性を襲う暴力的な遭遇と感性の超越的行使への覚醒というこの契機は、ヘーゲルやイポリットが想定していた経験論と直観主義、媒介の論理とはまた別の仕方でなされる《存在》の把握を示しているのである。こうした意味において、1952 年の時点においてドゥルーズとイポリットの間に引かれた微かな境界線は、非ヘーゲル的な新しい差異の概念を発見することばかりでなく、ヘーゲル的な否定性には還元されることのない肯定的な原理の探求と、素朴な経験論でも概念的な言語を媒体とする哲学でもない高次の経験論の希求にもつながっているのである。最終的にドゥルーズは、ヘーゲル主義者のイポリットが想定していなかった経験論と差異の概念を見出し、ヘー

ゲル哲学の構図には収まることのない新しい肯定の哲学を築くことになる。そこにあるのは、差異の概念をめぐる局所的な論争というよりも、むしろ哲学の形成そのものにかかわる思考のイメージの転換なのである。

なお、この点に関して興味深いのは、イポリットがヘーゲル主義の立場からシェリングとベルクソンを同列において批判する際、彼らの直観主義を哲学から詩への回帰だと位置づけていたことである（もちろん、1912 年に出たエミール・ブレイエの『シェリング』以来、フランスにはもともとシェリングとベルクソンを直観主義と生命主義的な発生論において結びつける傾向があったことも明記しておかなければならないにせよ）。後期の積極哲学期におけるヘーゲル批判と高次の経験論ではなく、主に同一哲学期における絶対者の知的直観と量的差異による個体化の議論を念頭に置きつつ、イポリットは次のような仕方で両者を批判している。「シェリングの哲学は、弁証法を用いて有限者を溶解させ、われわれの中に、われわれをして人間を超越させてまったき産出力の源泉と合致させる、あの知的直観の諸条件を導き入れるのだと称する。だがそれは、あらゆる反省を乗り越えるも、結局はいかにして有限者が無限者から出てくることができるのかを概念的に理解することができず、またいかにして《絶対者》の只中に差異が現れることができるのかも概念的に理解することもできないことを示してしまうような哲学なのだ。シェリングの哲学は、形象（イメージ）を用いて、類比や神話、象徴を利用することしかできはしない。直観を参照するこうした型の哲学の特徴は、概念的な言語を打ち破って、それを形象（イメージ）に置き換えることによってのみ伝達共有される。そうした形象（イメージ）は、その象徴的な性格によって、われわれに感覚的なものを指し示すとともに感覚的なものを乗り越えるものも指し示す。形象（イメージ）は、語るというよりもむしろ暗示するのである。ベルクソンのような哲学者は、しばしばシェリングに接近し、形象（イメージ）の中に直観の唯一可能な媒介を見てとり、利用されるさまざまな形象（イメージ）の中に、精神を各形象（イメージ）固有の感覚的な重みから解き放つ可能性を見てとる。しかしながら、哲学を新たな境域の中に置き入れるこうした概念的言語の放棄は、哲学をあまりにも詩に近づけ、あるいは詩に先行するさまざまな芸術にさえ近づけてしまうのだ」[32]。ヘーゲル主義の立場をとるイポリットからすれば、言語の芸術である詩と親和性の高い絶

対的原理の直観主義は、概念による絶対的原理の把握である哲学から、その原始的な形態をなす感覚的な芸術による絶対的原理の把握へと舞い戻ろうとすることに他ならない。建築、彫刻、絵画、音楽と進み、感覚的な芸術の極致にして限界である詩にまで到達した後、それを超えて哲学による概念把握へと突き進んだ後で、再び詩あるいはそれ以前の芸術に戻ろうとすることは、ヘーゲル主義者からすれば不合理であるに違いない。だが、同一哲学期のシェリングが唱え、積極哲学期においてさえおそらくは形を変えて生き延びていると言える絶対的理念の直観主義は、単なる素朴な経験論ではない「聴診する経験論」を掲げて事物そのものに的中するような概念をつくろうと試みたベルクソンの直観主義や、物自体の領域へと積極的に踏み込んだアメリカの超絶主義の潮流とともに、ドゥルーズが超越論的経験論として再構築する高次の経験論の中に延長･統合されていく（ベルクソンの直観が持続の内的な差異化を捉えるのに対し、シェリングの知的直観は万物の起源にある絶対的同一性すなわち絶対的理性に思考者を捨象して一体化するものだが、二つの直観は人間的条件を超脱する高次の経験論という文脈においては一致するのである[33]）。そして、超越論的経験論は感性を触発する芸術と深く結びつけられている。そのことは、超越論的経験論がプルースト研究から重要なモチーフを得ているとともに、ブラッドの詩や超絶主義と結びつけられていたり、美学＝感性論（esthétique）の解体と再構築に結びつけられていたりすることからも明らかである[34]。詩への回帰とは、もはやイポリットが想定するような太古への郷愁や理性の退行ではない。詩あるいは芸術に見出すべきもの、それは強度すなわち純粋な差異との遭遇をもたらす感覚への暴力的な不法侵入であり、日常を生きる〈私〉の同一性を砕いて自我を溶解させ、人間を超えた《存在》の次元へと超越させていく覚醒のための導火線なのである。

哲学における思考のイメージが変革されたとき、体系を構成していた要素の意味と役割は根底から覆されて別のものになる。ドゥルーズの哲学において、直観が強度すなわちそれ自身において肯定的な純粋差異との直接無媒介な遭遇を示すものになると同時に、詩は他の芸術の形態とともにそうした遭遇をもたらしうる感性の導火線になった。概念的言語を突き破る新しい差異の概念と、

そうした差異の力に固有な肯定が現れ、経験論は新たに「概念はものそのものである。ただし、「人間学的な述語」の彼岸で、自由な野生の状態にあるようなものそのものである」[35] と語る超越論的経験論という相貌を見せることになる。哲学の新しい地平が切り開かれたのだ。交差する二つの思考の中に、思想史上の根本的な転換点を見ようとするとき、われわれはそこに概念の布置から浮かび上がる思考のイメージの転換を見出すところまでいかなければならないだろう。そうした意味において、「差異」の概念に懸けられた 1952 年の書評内の控えめな提案と示唆そのものが、実は来たるべき新しい哲学の到来を告げる予兆だったのである。

注

1 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, 1968, p. 1. 邦訳『差異と反復』財津理訳、河出文庫、二〇〇七年、（上）一二頁。以下、*DR*, 1/ 上 12 のように略す。なお、本稿の引用はすべて筆者が訳出したものである。

2 たとえば、Bruce Baugh, « G. W. F. Hegel », in *Deleuze's Philosophical Lineage*, edited by Graham Jones and Jon Roffe, Edinburgh University Press, 2009; 鈴木泉「ドゥルーズ哲学の生成　1945-1969」、『現代思想』、青土社、二〇〇二年八月号などを参照のこと。

3「もう一度くりかえしておかなければならないが、ヘーゲルにとって概念とは意味、同時にそれ自身の意味であるところの意味なのであり、哲学とは他の企図に置き換えられることのない企図にして、そこではすべてが意味として解明される境域、媒体なのである」（Jean Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, 1952, p. 215, n. 2. 邦訳『論理と実存』渡辺義雄訳、朝日出版社、一九七五年、二七九頁、脚注 10。以下、Hyppolite, *LE*, 215, n. 2/279, n. 10 のように略す）。「存在の自己定立の運動、そこにヘーゲルが概念と呼び、われわれが意味と言い表したものがある。〔……〕ヘーゲルが絶対的《理念》と名づけたもの、つまり存在する意味にして意味である存在。〔……〕絶対的理念とは、失われた意味〔＝外化されて対自的になった理念〕としては直接無媒介性、自然であるのと同様に、意味としては《ロゴス》なのである」（Hyppolite, *LE*, 228-229/275-277）。

4 Hyppolite, *LE*, 31-32/44-46.

5 Hyppolite, *LE*, 50-51/67-68.

6 Gilles Deleuze, « Jean Hyppolite, *Logique et existence* » in *L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Éditions de Minuit, 2002, p. 22-23.　邦訳「ジャン・イポリット、『論理と実存』」、『無人島　1953-1968』宇野邦一ほか訳所収、河出書房新社、二〇〇三年、二九 - 三〇頁。以下、*ID*, 22-23/29-30 のように略す。

7 Cf. *DR*, 57-61/ 上 117-124. 存在の一義性の史的展開に関しては、人見隼平「ドゥルーズ『差異と反復』における存在の一義性の系譜――スコトゥス・スピノザ・ニーチェ――」、『表象・メディア研究』、早稲田表象・メディア論学会、二〇二一年を参照のこと。

8 Cf. Hyppolite, *LE*, 228-229/276, 30-31/43-44, 132/162-163.

9 この点に関しては、Hyppolite, *LE*, 146-157/180-193 の記述、とりわけ Hyppolite, *LE*, 156-157/192-193 を参照のこと。こうしたイポリットの解釈は、『差異と反復』でも言及されている（cf. *DR*, 64/ 上 131）。イポリットとドゥルーズの両者が引用している箇所を含めて、『大論理学』の叙述も参考に引用しておこう。「しかし、矛盾は一切の運動と生動性の根である。あるものは、自分自身の内に矛盾を持っている限りでのみ、運動し、衝動と活動性を持つ。〔……〕だが思考する理性は、いわば、相異しているものの鈍い区別、表象の単なる多様性を研ぎ澄まし、本質的な区別、すなわち対立にまで先鋭化させる。多様なものは、矛盾の先端にまで高められて初めて、互いに活動的で生きたものとなり、矛盾のうちに自己運動と生動性の内在的な鼓動である否定性を持つようになる。〔……〕さらに、事象性の区別が捉えられるならば、区別は相異性から対立へ、そしてそれによって矛盾となり、一切の事象性の総体が総じて自分自身の内の絶対的な矛盾となる」（Pirmin Stekeler, *Hegels Wissenschaft der Logik Ein dialogischer Kommentar*, *Band 2: Die objektive Logik. Die Lehre vom Wesen*, Felix Meiner Verlag, 2020, S. 304-320. 邦訳『ヘーゲル　論理の学』第二巻本質論、山口祐弘訳、作品社、二〇一三年、六九 - 七二頁。ただし、引用はアカデミー版に基づく最新の注釈書を参照した）。この「相異性」をイポリットは「差異」と訳し、ドゥルーズが『差異と反復』においてそれを引き継いだのである。

10 Hyppolite, *LE*, 138/170-171.

11 Hyppolite, *LE*, 138/171.

12 Hyppolite, *LE*, 138/171.

13 Cf. Hyppolite, *LE*, 148-149/183.

14 Hyppolite, *LE*, 139-141/172-174.

15 こうした議論の簡潔な説明として、Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, pp. 8-9（邦訳『ベルクソニズム』檜垣立哉・小林卓也訳、法政大学出版局、二〇一七年、一〇 - 一二頁）を参照のこと。

16 Hyppolite, *LE*, 142-143/175-177. また Hyppolite, *LE*, 158-159/194 も参照のこと。

17 Hyppolite, *LE*, 143/177.

18 Hyppolite, *LE*, 147/182.

19 Hyppolite, *LE*, 156-157/192.

20 *DR*, 164/ 上 336.

21 *DR*, 258/ 下 90.

22 Cf. « Bergson, 1859-1941 » in *ID*, 31-34/46-48; « La conception de la différence chez Bergson » in *ID*, 57-60/81-84; *B*, 17-19/20-21, 37-40/41-44. また『ニーチェと哲学』では、第五章全体が「超人――弁証法に抗って」と題されている。

23 可能的な経験ではなく現実的な経験の条件を探求する「高次の経験論（empirisme supérieur）」というモチーフは、最初に 1956 年の「ベルクソンにおける差異の概念」でシェリングの名とともに登場した後（cf. « La conception de la différence chez Bergson » in *ID*, 49/ 上 70-71）、1962 年の『ニーチェと哲学』において、可塑的な差異の原理としての力の意志からの発生論を構成することになり（cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, pp. 56-57. 邦訳『ニーチェと哲学』江川隆男訳、河出文庫、二〇〇八年、一〇六 - 一〇八頁）、1966 年の『ベルクソニズム』でもベルクソンに関して再度言及された後（*B*, 17-22/20-25）、最終的に『差異と反復』で永遠回帰に関わる「超越論的経験論」と同じものとして扱われることになった。超越論的経験論となった高次の経験論には、『ニーチェと哲学』で導入されて『プルーストとシーニュ』で展開される能力論的な観点や思考の発生、習得の過程など、それ以前の高次の経験論にはない側面がいくつか付け加えられている。

24 *DR*, 78/ 上 160-161.

25 フォイエルバッハによる感覚的確信の章の論駁については、Ludwig Andreas Feuerbach, » Zur Kritik der Hegelschen Philosophie « in *Gesammelte Werke,* IX,

Kleinere Schriften II (1839-1946), herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag, 1982, S. 43-45（「ヘーゲル哲学の批判のために」、『フォイエルバッハ全集』船山信一訳、第一巻、福村出版、一九七四年、三〇一 - 三〇四頁。ただし、邦訳が最終的な第二版に依拠しているのに対し、原書は初版に依拠しつつ脚注で異同に言及するかたちになっており、対応する節は異なっている）を参照のこと。とはいえ、フォイエルバッハがそこで念頭に置いているのはあくまでも経験的な個物や人物の直観であり、ドゥルーズのように個体に先行する超越論的な次元との感覚的遭遇の経験が念頭に置かれているわけではない。

26 *DR*, 73-74/ 上 150-152. ドゥルーズのヘーゲル批判は、「感性的意識」とその実在性への固執など、前脚注で参照した箇所においてフォイエルバッハがヘーゲルを批判する際に用いていた語彙やイメージを踏まえ、それを意識的に反復したものになっている。

27 *DR*, 80-81/ 上 164-166.

28 *DR*, 81, n. 1/ 上 452, n. 17.

29 超越論的経験論が描き出す自我無き超越的思考の発生については、氏原賢人「ドゥルーズ『差異と反復』における思考の問題：「脱根拠化」としての思考から「普遍的な脱根拠化」の存在論へ」、『年報地域文化研究』、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、二〇二二年を参照のこと。

30 *DR*, 187/ 上 384.

31 Cf. *DR*, 181-182.

32 Hyppolite, *LE*, 120-121/149.

33 Cf. « La conception de la différence chez Bergson » in *ID*, 72/99-100.

34 Cf. *DR*, 80-81/ 上 166, 93-95/ 上 193-196, 305/ 下 183.

35 *DR*, 3/ 上 16.

On Jean Hippolyte's Hegelianism and the Establishment of Deleuze's Philosophy: From the Exceedance of the Human Condition to Difference without Negativity and a Higher Empiricism

Yuji SHIKANO

Gilles Deleuze presented the idea of a philosophy of difference in a review he wrote for Jean Hippolyte's study of Hegel, *Logic and Existence*. Hippolyte's interpretation of Hegel is characterized by his consideration of Hegel's philosophy as the self-development of the universal "logos" of Being, or Absolute. Therefore, Hippolyte believed that philosophy should be developed in the medium of language, not in the senses. What makes such logical development in language possible is the principle of negativity, and dialectical method that is neither poetry nor mathematics. In this dialectic, difference means negativity, which is opposed to identity and contradicts it. However, Deleuze, on the other hand, based his philosophy on difference without negativity, in other words, positive difference, and built a higher empiricism that escapes the logic of dialectics. The decision to construct a philosophical system in a way different to Hippolyte's Hegelianism was the birth point of Deleuze's philosophy.

Keywords : Gilles Deleuze, G. W. F. Hegel, Jean Hyppolite, French philosophy, German philosophy

©Yuji Shikano 2025