

「歴史の完了」における「平滑空間」 ——『遊牧民学概論』と中東をめぐる 政治的なものの思想史的位相——

鈴木規夫

粗雑な反宗教的合理主義のコミックは、合理主義自体の産み出した、いわばその分身を、自らの外なる不倶戴天の敵だと思っていることである。

—林達夫「宗教について」—

I. 『遊牧民学概論』への諸前提

デカルトの『方法序説』にガザーリーの『誤謬からの救い』の明瞭な痕跡を認め、ライプニッツのモノイド論にアシュアリー派カラムにおける原子論の軌跡そのものを見、スピノザの諸々のテキストにアル=ファーラービーやイブン・シーナのテキストが織り込まれている可能性を否定しない知性¹⁾にとって、たとえば、ヘーゲルの『精神現象学』から引き出されてくるいわゆる「歴史の完了」はどのように理解されるのであろうか。西欧の思想が、思考の枠組みのあれやこれをイスラーム思想からそっくり持ち込んだのだとすれば、イスラーム思想それ自体にこの「歴史の完了」という認識の生成へ至る必然性を導く基盤があったのか、或いは、それは西欧の思想に特徴的に刻印された思考であるのかどうか。「進歩主義的パースペクティヴ消滅後」の「ただ生き延びるための生命維持のレジームへの回

帰」²⁾へ絡めとられようとしている今、この問いは不可避的ですからある。

「アヴェロエスとともに、西方イスラームにおいて何ものかが終わった。だが、同じ時期に、スフラワルディー、イブン・アラビーとともに今日に至るまで東方に存続している何ものかが始まる」³⁾と、かつて、アンリ・コルバンは主張したが、それはイスラーム思想がアヴェロエス以降停滞したままであるという西欧におけるオリエンタリストの通説に対する異議申し立てに他ならなかった。そして、彼自身は「東方に存続している何ものか」への考察へ向かったのであるのだが、しかし、「西方イスラームにおいて何ものかが終わった」という認識の意味するものが何であるのかという問題自体は、相変わらずわれわれには未解明のまま残されているように思われる。「外部世界を無限に征服する力をもちながら、その代償として哲学すべての恐るべき危機、人格の喪失、虚無の容認を伴うような学問」により「西洋において13世紀以降に生じたもの」⁴⁾が、アヴェロエスとともに「西方イスラームにおいて何ものかが終わった」という出来事へ至るある種の「反復」として現象していたのであるのなら、「西洋において13世紀以降に生じたもの」の帰結としてのいわゆる＜近代＞に教導されてきたわれわれが今世紀末に立ち会うものの性格は、「東方に存続している何ものか」の欠如したその「終わり」と類似する事態に他ならないであろう。しかし、いわゆる＜近代＞の粗雑な否定は何ものをも産み出しはしない。むしろ、＜近代＞の再検討そのものは、「西方イスラームにおいて何ものかが終わった」という出来事への繊細な検討なしには済まないのではなかろうか。

ところが、西欧キリスト教社会では、そういった＜知＞の繊細で誠実な検討を予め排除する、構造としての＜オリエンタリズム＞⁵⁾が存在している。むしろこの＜オリエンタリズム＞が知の権力の構造に制度化されているという事態は、知そのものが構造し晒されているさまざまな力関係のあらわれに他ならない。例えば、「デカルトが研究されるのと同様にアル=ガザリーが研究されるようになる日」⁶⁾はデカルト研究それ自体の中から

も出現するはずのものであったにも拘らず、それを無視、隠蔽して済ましてしまうことを許容する力関係は、知性からそのような意図を予め剝奪する。「デカルトのポリティーク」⁷⁾を看取すれば、この「慎重を極めた戦略家」が、アル=ガザーリーなどのラテン訳されたテキストを自己の言説へ混入する歴史的環境の整っていたことを探るのは十分に可能である。しかし、西欧における近代の思想史研究の「今ここ」の求める要請は、デカルトを考察の対象とする場合もアル=ガザーリーをそれ自体として問題とすることを要求しはしなかった。「哲学の思索のうちで政治的配慮に真の位置を与える術を心得ていた」⁸⁾スピノザについてもそれは同様である。知のシステムが既に自律化しシステム外のシステム構成要因へ探査の触手を伸ばす必然性のない状態において、＜外＞の「いかがわしき」思想の検討とはといえば、ルネサンス期のネオ・プラトニズム研究でさえ危ういところがある。デカルトはルネサンス思想の申し子に他ならない。けれども、そのように再認することでさえも知の権力のネット上ではかなりの冒険であるに違いはない。なおさらに、今世紀初頭におけるワールブルク文庫の存在がなければ今日われわれの知る多くのルネサンス研究のほとんどは生まれえなかったであろうという事情を考慮するならば、ルネサンス期の文化運動の潜在的源泉でもあったイスラーム思想に関するテキスト整備とその研究とに関わる現状に絶望的になるムスリム知識人のいることを、われわれは容易に推測できよう。それは「印刷革命」⁹⁾によって決定的にテキスト保存能力を高めた西欧に比して、今日のイスラーム世界の一部では自由な書籍の出版さえある意味で困難な政治状況が続いているからに他ならない。むろん、そうした事態はイスラームそのものに起因するものではない。例えば、中東諸国の現諸政権の最も神経を使って取り締まっている言説がイスラームそのものに関わる著作などであり、そうした言説の表現者は欧米の主要都市に発信基地を設けている、という状況も事実あるのである。

さて、テキスト保存能力の優位によって知の権力ネットの濃度を高め、

政治的意図実現のための暴力(軍事力)行使の正当化論理¹⁰⁾をさまざまに組み替えてきた西欧は、政治的知性にはもはや制御不可能な核兵器の兵站能力への軍事・科学万能主義的メシア信仰である「純粹戦争」¹¹⁾のレジームの下に、終末論的パースペクティブ以外の世界及び自己に関する人間的認識基盤の変容が不能となる事態をむかえている——と、ポール・ヴィリリオとアレクサンドル・コジェーヴとの言説を組み合わせるとそのようになる。この2人の言説を無視してジル・ドゥルーズのある種の社会類型論である『遊牧民学概論』¹²⁾が成り立ちようないことは周知の通りである。

ところで、コジェーヴの言説の秘教的性格とそのレオ・シュトラウスとの共通性が意味する問題については、スタンレイ・ローゼンの『政治学としての解釈学』¹³⁾にも詳しいが、ちなみにローゼンの新たなカント主義復興の試みは、実際、ヘーゲル、スピノザ、デカルト、マイモニデスと辿るテキストの旅が、ユダヤ・キリスト教的唯一神宗教の「敗者」の宗教としての性格¹⁴⁾とは異なったイスラーム的唯一神宗教の「勝者」の宗教としての性格とそれを確証しようとするいわゆるイスラーム哲学者たち *falāsifa* の知的努力を飛び越したまま続けられようはずはないことを示唆している。したがって、それはまさに「自由」をめぐる西欧<近代>思想の構造の内皮がもつイスラーム思想¹⁵⁾への接近の幾つかの回路を開くことにもなる。つまり、ローゼンがプラトンは「モダン」であるという意味において¹⁶⁾、イスラーム哲学者たちは明らかに「モダン」なのである。

さて、すでにポストモダン思想というモダン思想の批判的再学習過程をさまざまなかたちで経験しているわれわれにとって、コジェーヴの「歴史の完了」についての二つのノート¹⁷⁾は恐ろしいほどに明快な言説である。

彼は「第一ノート」(1947年)において、「歴史の完了に於いて消滅するのは、自然的所与と「錯誤」に対立する否定的行為としてある限りでの“人間性”であり、一般的なかたちで言いかえれば、対象に対立するものとしての“主体”が消滅し「以降人間自身はもはや本質的に変容して行く必

要がなくなる故に、世界および自己に関する人間的認識の基盤を成して来た諸原理を変容させてゆく理由がなくなる」のであるから、「歴史の完了」とは「血塗られた戦争と革命闘争の消滅」「哲学の消滅」を意味するのである、と述べている。さらに「第二ノート」（1968年）では、「歴史の完了後の社会特有の生の様式の規範」の現前する確実な事態としての「全人間性の未来に於ける“永遠の現在”の予示そのものに他ならない」「人間の動物性への回帰」そのものともいえる「アメリカ的生活様式」と、それとは全く正反対の道を辿っている「純粹状態に於けるスノビズム」すなわち「“歴史的”な意味におけるあらゆる“人間的”内容性が完全に消え去った形式性の中に生きている」「日本文明」とが対比提示されつつ、「スノビズムと動物性との間には如何なるかたちでも共存は有り得ない」ことが語られている。

コジェーヴの描く「歴史の完了」後の世界は、コルバンが「外部世界を無限に征服する力をもちながら、その代償として哲学すべての恐るべき危機、人格の喪失、虚無の容認を伴うような」、と表現している知の消滅状況としても了解できよう。すべてが明らかとなる世界の中で、もはや秘密や謎は何処にもない。「科学技術のもたらす終末のイメージは、今や、神秘に包まれた黙示録世界を覆い隠すに至っている」¹⁸⁾のであり、「神秘」はテクノロジーに代替され、人間は動物性に回帰して、核抑止の言説の中で、ただ、生き延びているに過ぎない状況に宙吊りされている。人間はもはや「歴史」において思考することなどできはしない。そして、先送りされた破滅と消滅との中で、「有限な世界の時間は終わり、我々は、行為の逆説的ミニチュア化が始まる時代を生きて」¹⁹⁾いかなければならないのである。

II. 「戦争機械」のプラトーから「平滑と条理」のプラトーへ

「その全てが遠心性の論理に従い、分散し、多数化する階級分化なき共同体群……の論理を永続化させ確保するのは如何なる制度か？ 統合的求心性に抗い、分散と散逸の遠心性を作動させ続ける手段、その中心にある戦争である……つまり戦争は「国家」に対抗する」²⁰⁾——「歴史なき人々の歴史は、彼らの国家に抗する闘いの歴史だ」—— ピエール・クラストルのこのような言説が、コジェーヴとドゥルーズ=ガタリとを接合する。

しかし、コジェーヴは、その後の彼の「実践」が端的に示すように自ら「神」であることを疑いはしなかった。他方、ドゥルーズ=ガタリは全体性のネットから逃れる方向と方法とを思考する。そして、その「自由の新たな空間」の性格は、スピノザを「なによりもまず素晴らしい友」と呼ぶトニ・ネグリによって、次のように描かれるのである。

……それは敵が出会っている存在論的な次元に自身挺身しつつ別の構築性を展開することでなければならないのである。そうしてこそ、搾取によって奪取した知を自らの領域へと取り込んでゆく敵の全体化能力を破壊すると同時に、僕たちは思考の多様な断片、根本的に還元不能な欲望群、アレンジメントの横断的な網目の全ての力能を表現する力を手にすることができるのだ。全体性としての敵を破壊すること、これが僕らの社会実践の内容の全てであるといえる——しかしそれは、社会的活動において分断亀裂を走らせるということそのものには何かしら特権的な存在論的意義があるからなどということではなくて、単純に、その亀裂が表現の巨大な可能性の平野を開示してくれるからなのである。僕らの社会実践は欲望する断片群の解放のエクササイズとして姿を現わすのだ。表現の豊饒な充溢が展開し得たとき、その時にこそ全体性が生まれ出ようとするたびにそれを破壊していく戦争機

械、その破壊から構成的な世界を作り出し続ける戦争機械が作動し始めるのだ。……²²⁾

かくして、われわれは、「搾取によって奪取した知を自らの領域へと取り込んでゆく敵の全体化能力」といった、まさに<オリエンタリズム>の構造と権力との真只中に照準を合わせることも了解しながら、「戦争機械」に辿りつくのである。

ここで、ドゥルーズ=ガタリが『千の高原』の第12章「1227—遊牧民学概論：戦争機械」(各「命題」は、続く第13章「捕獲装置」にも続くのであるけれども)で示している公理、命題と問題とを、まず、確認しておこう²³⁾。

公理1—戦争機械は国家装置の外部にある。

命題1—この外部性はまず神話、叙事詩、演劇、そしてゲームによって確証される。

問題1—国家装置(ないし集団におけるその等価物)の形成を予防する手段はありうるのか。

命題2—戦争の外部性は同様に民族学によって確証される。

命題3—戦争機械の外部性はさらに、「マイナー科学」ないし「遊牧民科学」の存在と継続とを示唆するエピステモロジーによって確証される。

問題2—思考を国家のモデルから解放する手段はありうるのか。

命題4—戦争機械の外部性はついには思考類型論によって確証される。

公理2—戦争機械は遊牧民の考案したものである(それが国家装置の外部に存在し、軍事制度と区別される限りにおいて)。そして、遊牧民的戦争機械は、空間的—地理的側面、算術的ないし代

数的側面、情動的側面の三側面を有する。

命題5－遊牧民の生活は必然的に戦争機械の諸条件を空間に現実化する。

命題6－遊牧民の生活は必然的に戦争機械の数的要素を伴う。

命題7－遊牧民の生活は「情動」として戦争機械の武器を有する。

問題3－如何にして遊牧民はかれらの武器を考案するのか、或いは、手に入れるのか。

命題8－冶金術はそれ自体、もともと遊牧生活と力を合わせるあるフラックスである。

公理3－遊牧的戦争機械は表現様相である。したがって、移動する冶金術はその相関的な内容様相となろう。

内 容		表 現
本 質	有孔空間 (機械性物質流ないし質料的フラックス)	平滑空間
様 相	移動する冶金術	遊牧的戦争機械

命題9－戦争が戦闘を目的としているとは限らない。戦争と戦闘とが必然的に（ある条件の下で）生じうるとはいえ、こと戦争機械についていえば、それは必ずしも戦闘を目的とはしていないのである。

ドゥルーズ=ガタリは内在論哲学の立場・方法を取っており、一つひとつの概念は制作されていてセリーを成しているのであるから、これを特定の、まさに彼らの立場とは対抗する目的論的考察によって、分断し分析するこ

とほど奇妙なことはない。したがって、ここに現れている諸公理、命題、問題の諸概念を支えているものは、日常言語の次元から微妙にズレていることをまず了解しておかなければならない。彼らは「動き」を「捕獲」するのではなく表現したいのであるから。しかし、逆に、ドゥルーズ=ガタリのセリーやプラトーに触発されて、「多様体」への新たな変形をもたらすことは可能である。ドゥルーズ自身認めるような「誤解に基づく発見」があっていいわけである。中東へ向かう思考の可能性のひろがりがあるそこにおいて担保される。

われわれは先に「歴史の完了」が西欧の思想に特徴的に刻印された思考であるのかどうか、という問題を設定しておいた。しかし、ここでは西欧の地理的特性を云々する思考をカッコに入れておいた方が賢明であるように思われる。むしろ、そうした思考の問題は「装置」や「機械」に差異を見る方法に基づく社会類型の問題として立て直す必要がある。

たとえば、1227年はチンギス・ハンが西夏を滅ぼし、没した年であるが、「戦争機械」をモンゴルの「動き」と直接するわけにはいかない。「戦争機械」の「国家装置」から外在性と「国家装置」のもつ「全体化能力」との関係を探るだけならば、中国における元朝や清朝の生成過程を検討すればよい、と東洋史家は言うであろう。また、そうした事態を理論化したいのであれば、イブン・ハルドゥーンに尋ねればよいではないか、ということになるにちがいない。「全体性が生まれ出ようとするたびにそれを破壊していく戦争機械、その破壊から構成的な世界を作り出し続ける戦争機械が作動し始める」——イブン・ハルドゥーンは、とりわけ都市の民とベドゥインとの関係において、既に同様な問題を論じている。また、イブン・ハルドゥーンはさらに、「概して砂漠のベドゥインは、預言とか聖者の教えとか、あるいは宗教的大事件とかのような宗教的感化力を用いることなくして王権を獲得することができない」²⁴⁾としているのであるから、既に遊牧民のエチカを探る理論的作業にも着手しているではないか、といった反応は

当然あってしかるべきである。しかし、ドゥルーズ=ガタリにとってより重要なことは、それらを「今ここ」の俎上に貫通させることであり、分子革命の豊饒な「表現の巨大な可能性の平野を開示」させることにある。

もっとも、例えば、イブン・ハルドゥーンの用いた特殊概念である「連帯意識」*‘aṣabiya* が本来はイスラーム的原理に対立する部族的党派心を指す語であり、イスラーム社会では非難の対象となっていた概念であった。イブン・ハルドゥーンは、国家建設の起動力として特殊にそれを概念構成したのであるから、ドゥルーズ=ガタリの「問題1」とは正反対の意図に依っているともいえる。事実、今日に到るまで、この「連帯意識」*‘aṣabiya* はイスラーム的統一性とは理念上無縁であり、「連帯意識」*‘aṣabiya* に支えられた「イスラーム社会」という表現は明らかな形容矛盾をきたすことになる。これはイスラーム社会を考える上では基本的問題であるけれども、そうした概念問題の複雑性は、西欧近代における「国家装置」の形成動因ともなっている「ナショナリズム」という概念が曖昧で定義不能状態であるのと同様である。

何れにせよ、ドゥルーズ=ガタリ概念に現れる「遊牧民」は、現実態としてはどんな時空にも存在はしない理論上の複合概念であることを確認しておこう。むしろ、ドゥルーズ=ガタリにとってより重要なことは、それらを「今ここ」の俎上に貫通させることであり、分子革命の豊饒な「表現の巨大な可能性の平野を開示」させることにあるので、それに類似する出来事は残された記録や記憶によって再現し、確認していくことはできる。ただ、その際、スピノザが次のように述べていることは常に想起されなければならないであろう。

……思うに人間は、法的共同体の外では生活しえぬようにできたものである。ところで共同の法ならびに公共の諸事務は、今日まで幾多の俊敏な（欺瞞的であるにせよ狡智であるにせよ）人々によって実施さ

れ、執行されてきている。だから、我々が今日、何か社会に役立つような、そしてこれまで何かの機会や偶然が教えてくれなかったような、また共同の事務に携わりあわせて自己の安全を計ってきた人間がこれまで気づかなかったような、そういう事柄を考え出すということはほとんど不可能なのである²⁵⁾。

スピノザが指摘するこの不可能性とドゥルーズ=ガタリの「問題1」とは、ある意味で大きく矛盾する。とりわけ「遊牧民」概念を導出する「公理2」を引き出していく「問題2」は、「命題2」（ここでドゥルーズ=ガタリを後見するのはクラストルであるのだが）によって予め準備されているのであるが、極めて難しい。実際、遊牧民は都市間に「特異点」として存在してきたのだが、もともとそれは「国家装置」の元型であるような都市との関係性において把握されてきたのであろうから、「問題2」において問題化された思考を可能にするものは、ドゥルーズ=ガタリ自体がそうであるような相対的なものにならざるをえない。すると、「問題2」は前提として思考される「国家モデル」を内包することになる。「国家装置」の全体化能力から逃れようとする意志と意図とが、この「問題2」に希望を託することはできても、そこから「何か社会に役立つような」ことを思考するには無理を生じさせることになり、それは簡単に「反証」に出会わざるをえないであろう。そして、それが「理論」であることを予めやめているのであるのなら、「その破壊から構成的な世界を作り出し続ける戦争機械」の作動をどのように確認するのかという新たな問題が生まれる。

ところで、われわれは今日多くの遊牧民が法的共同体であることを原理的に指向するイスラームに改宗している事実を確認できる。それはなぜなのか、また、それは何を意味するのか。

チングス・ハンのモンゴルは徹底した「破壊」そのものとして現れた。しかし、その「破壊性」ばかりではなく、遊牧民の多くがムスリムになっ

ていった事実そのものを凝視することも「戦争機械」の了解には必要であろう。

「公理1」に示された「国家装置」と「戦争機械」との異質性を立証しようとする「質的差異の直観」が、「空間のコード化と脱コード化によって進む将棋」(モル状社会機械へ向かうパラノイア的統合線)と「空間の領域化と脱領域化によって進行する囲碁」(分子状欲望機械へ向かうスキゾ的逃走線)といったゲーム理論を媒介にした「(国家装置とは)まったく別な正義、まったく別な運動、別な時空」²⁶⁾の差異の発見へ向かうのに、何と夥しい概念が構成されなければならなかったことであろう。そうした夥しい概念を構成しなければ「逃走」できない西欧の思考状況の中で展開されるドゥルーズ=ガタリの言説の以前に、アレppoに興ったハムダーン朝の最後とミルダース朝の勃興と衰退とを見つめていた11世紀北シリアの詩人アブー=ル=アッラー・アル=マアッリーは、バヌー・キラブへの変わらぬ共鳴を保ちながら、晩年抗争に明け暮れた故郷シリアとのあらゆる関係を絶って、一人の遊牧民として砂漠を旅する中、こんな詩を残している²⁷⁾。

おまえがシリアに近づいたりそのそばを通るいかなる時も

そこに背を向け遠くへ逃げろ！

時はそこに以前あった愉悦からシリアを引き離してしまった

神の唯一性を信仰告白した時代の後

剣はそこにおいては異教のものになりかわってしまった

ドゥルーズ=ガタリの「命題2」は、アメリカ・インディアン社会をめぐる民族学ばかりでは確証されえない。むしろ、10-11世紀北シリアに起こった出来事に流れを見出すこと——「公理1」はむしろ「公理2」の確証の後に成立する。そして、「命題8」はイフワヌツ=サファーのような別の地下水脈へと連結されるはずである。

III. 多様な「平滑空間」の力動性

ドゥルーズ=ガタリの「平滑と条理」のプラトーはキルトの写真から始まる。そして、このプラトーでは織物をめぐる「技術モデル」から「美学モデル」に至る6つのモデルが示されている。10-11世紀北シリアの出来事も、より精密に検討が加えられ、そうしたモデルの一つとして、新たに付け加えることも可能であろう。

ただ、そこで厄介な(或いは、都合の良い)ことは、「空間は性格である」²⁸⁾という問題である。ドゥルーズ=ガタリは「平滑空間」の肯定的性格を2つ定義づけているが、それは「2つの決定項がどちらか一方のものに含まれるのに、大きさの概念によってではなく、含有され、或いは、秩序づけられた距離の概念でとらえられる場合」と「互いに含有関係をもちえずに、周期、或いは、蓄積というメトリックによらないプロセスにより接合されて、決定項が出現する場合」²⁹⁾とである。そして、「リーマン空間とユークリッド空間との翻訳関係」が「平滑空間」の生存に不可欠である、というのである。しかし、たとえば、「空間そのものは無定形であるとして可変曲率のものをも認めた」³⁰⁾エルンスト・カッシーラーが、1910年に次のように述べているところを思考が突破するか否かは、「性格としての空間」を「運動-行為」するか否かに掛かっている(これについての論究は現在の私の能力を超える理論上の作業を要求されるけれども)。

……物理的空間が「積極的にユークリッド的であると見なされる」と判断する権利がわれわれにはある。ただ遠い将来におそらく一度はこの点でも変化が生じうる<可能性>だけは、否定されてはならない[アインシュタインの一般相対性理論の登場は1916年]。自然に関するわれわれのこれまでの理論体系と食い違い、この体系の<物理学的>基礎におけるどのように大規模な手直しによっても一致させられること

のないある確実な観測が提供され、したがって、ある狭い範囲での概念的変更がすでにことごとく試みられて無駄に終わったならば、そのときはじめて思考は、失われた統一が「空間形式」そのものの変更によって再確立されるか否かという問題に踏み込むことができよう。しかし、たとえこのような可能性を考慮に入れるにしても——ひとたび<現実の規定>の土俵に登ったならば——どのような措置であれ、たとえそれがつねにどれほど疑いのないものと見えようとも、<絶対的>確実さを主張することはできないという命題だけは、そのことによって裏書きされるであろう。ただ、数学が設定する純粹の<条件連関>のみは、無制限に妥当し、他方、すべての部分にわたってこの条件に適合する実在が存在するというような主張は、つねに相対的でそれゆえ問題のある意義をしか持たない。それにもかかわらず一般的な幾何学の体系は、この問題性が数学的<知識>の論理学的性格そのものには抵触しないということを証示している。一般的な幾何学の体系は、純粹の<概念>が、知覚の経験的性格における考えられるだけのすべての変化にたいしても待ち構え準備しているということ、このことを示している。普遍的な系列形式は、経験的なもののあらゆる秩序づけを理解し論理的に支配する手段を提供しているのである³¹⁾。

「失われた統一」を人間の思考が獲得（或いは、回復）するには、現在その<可能性>を確認している段階³²⁾であるから、まだ時間が必要であろう。したがって、ドゥルーズ=ガタリの「平滑空間」も、「相対的でそれゆえ問題のある意義をしか持たない」わけであるが、その空間の性格を概念化する「動機」は明確である。

……われわれの関心は、条理化と平滑化との操作の中に見られる移行と結合とである。どのようにして、その内部で行使される拘束力のも

とで空間が条理化され続けるのか。また、どのようにして、空間は、そうした拘束力とは別の力を展開させ、条理化を横断して、新たな平滑空間を吐き出すのか。最も条理化された都市でさえ、平滑空間を吐き出す。つまり、遊牧民として、或いは、穴居民として都市に住むこと。平滑空間を回復するには、動き、速さまたは遅さが時にあれば十分である。なるほど、平滑空間はそれ自体で免責されているわけではない。しかし、平滑空間によってこそ、闘争は変化し、移動し、生はその賭けを再構築し、新たな障害に敢然と立ち向かい、新たなふるまいを考案して、敵を作り変えるのである。われわれを救うには一つの平滑空間で十分だとはけして考えてはならない³³⁾。

平滑空間の複数であることが強調されるのは、ドゥルーズ=ガタリにおけるそれが、いわばカントにおいて絶対空間と対立せられた経験的空間のような存在性に他ならないことを示している。したがって、「空間は何処にあるのか」(アリストテレス)といったアポリアを抱え込む物体性から逃れて、説明に有利な空間性がそこに示されているに過ぎない。であるから、多くのアナロジー(モデル)が成り立つ。空間性によっては空間そのものは説明されない。空間のみが空間であるからである。

したがって、たとえば、「中東世界は平滑空間である」という指示的な言い方は成り立ちようがない。また、中東の古い都市が迷路のような街路を内包していることそのものが、「リズム」がそこに「ある」ということを物体性において示すわけではない。空間実体がそこにあるわけではないのである。しかし、イスラーム世界には多様な「平滑空間」を持続させる明らかな「動機」が存在する、これで十分である。

問題はその「動機」の内容である。それを探るには、まず、預言者ムハンマドの出現の後、なぜ、極めて短期間の内にムスリムはその版図を拡大できたのか——これは常に問い直されてよい問題である。次に、「遊牧民」

と「平滑空間」とが絡み合うところにわれわれが見だすのは、いわば<速度>である。「動機」において、すばやいこと——これがすべてを決定する。「精神の自由あるいは強さは個人としての徳であるが、国家の徳はこれに反して安全の中にのみ存する」³⁴⁾のであれば、かつて、イスラーム世界に現実化していたすばやさの性格も了解できるのではないか。それはまた、「国家装置」の<外>が相対的な優位を保った世界への構想を可能にしてくれるのではないか。「安全」であること、そして、すばやいこと——これが個の精神の自由と強さにおいて実現される多くの事例（危険で停滞していた事例をも含めて）を、われわれはイスラーム世界に見出すことができる。最近、D.F.アイケルマンとジェームス・ピスカトーリとによって編集・出版された『旅に生きるムスリム——巡礼・移住そして宗教的想像力』³⁵⁾は、そこで無意識に援用されている空間概念には「動機」を発見するに甚だしい限界があるものの、さまざまな相からこの問題を論じるに際していくつかの有効な素材を提供している。

さらに、この「動機」の検討は、イスラーム世界における金属と技術との連結の問題をも明らかにしていくであろう。「ダマスクス剣」を作れなくなった空間がある種の「歴史の完了」を生きざるをえない必然性は、そうした検討を通じて明らかにされるはずである。「冶金術」を失った「遊牧民」はもはや、「平滑空間」の力動性の動因とはなりえない。「平滑空間はそれ自体で免責されているわけではない」のであるから。イスラーム世界がかつてのすばやさを取り戻すには、新たな技術の哲学と速度の政治学とが求められていることを、イスラームの「動機」自体が明らかにするにちがいない。マッカ巡礼の中で行われる儀式の一つであるサーイでは、巡礼者は「走る」のである³⁶⁾。それは何故であろうか。

注

- 1) H.Z. Ulken and M.M. Sharif, "Influence of Muslim Thought on West," in M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harrassowitz-Wiesbaden, 1966, pp. 1349-1389.
- 2) ポール・ヴィリリオ「彼岸の戦略」*La gaya scienza*, IV, UPU, 1986, p. 151.
- 3) アンリ・コルバン、黒田壽郎・柏木英彦訳『イスラーム哲学史』岩波書店、1974年、xi.
- 4) 同書、299頁。
- 5) <オリエンタリズム>の問題については、鈴木規夫「<オリエンタリズム>の構造と権力——E.W.サイード『オリエンタリズム』の意義とその<視覚認識>問題における限界」『成蹊大学法学政治学研究』第7号、1988年、1-32頁を参照されたい。
- 6) イブラーヒーム・マドクール、松本耿郎訳「イスラーム哲学について」『国際大学中東研究所紀要』第4号、27頁。
- 7) 林達夫「デカルトのポリティック」『林達夫著作集4 批評の弁証法』平凡社、1971年所収。
- 8) ピエール・マシュレ、鈴木一策・桑田禮彰訳『ヘーゲルかスピノザか』新評論、1986年、13頁。
- 9) E.L.アイゼンステイン、別宮貞徳監訳『印刷革命』みみず書房、1987年参照。
- 10) これを「最悪事態学習ネットワーク」というかたちで概念化しようとしている、関寛治「明治維新からSDIまで——日本の安全に関する理論的・歴史的考察——」『国際政治——平和と安全——日本の選択』有斐閣、1986年を参照。
- 11) ポール・ヴィリリオ、前掲書、150頁。
- 12) Gilles Deleuze/Félix Guattari, 12. 1227-Traité de Nomadologie: La Machine de Guerre, *Capitalisme et Schizophrénie Mille Plateaux*, Les Editions de Minuit, 1980, pp. 434-527.
- 13) Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, 1987.
- 14) 丹生谷貴志「歴史の完了と戦争」*La gaya scienza*, IV, p. 336.
- 15) cf. ch. Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution Mu'tazilite)*, J. VRIN, 1978.
- 16) Stanley Rosen, p. 140.
- 17) アレクサンドル・ゴジェーヴ、丹生谷貴志訳「歴史の完了についての二つのノート」*La gaya scienza*, IV, pp. 325-330.

- 18) ポール・ヴィリリオ、前掲書、138 頁。
- 19) ポール・ヴィリリオ、市田良彦訳『速度と政治——地政学から時政学へ』平凡社、1989 年、193 頁。
- 20) ピエール・クラストル、丹生谷貴志・千葉茂隆訳「暴力の考古学」*La gaya scienza*, IV, p. 678.
- 21) ピエール・クラストル、渡辺公三訳『国家に抗する社会——政治人類学研究』書肆風の薔薇、1987 年、272 頁。
- 22) フェリックス・ガタリ、トニ・ネグリ、丹生谷貴志訳『自由の新たな空間——闘争機械——』朝日出版社、1986 年、246 頁。
- 23) Gilles Deleuze/Félix Guattari, 12. 1227-Traité de Nomadologie : La Machine de Guerre, *Capitalisme et Schizophrénie Mille Plateaux*, Les Editions de Minuit, 1980, pp. 434-527. なお、これら諸公理、命題、問題は、*La gaya Scienza*, IV に翻訳掲載されており、また、これをめぐる田中敏彦、小沢秋広両氏の論文にも各々訳出しているけれども、訳語のバラツキが見える。ここでは、それらを適時参考させて頂いて、新たに訳出しておいた。
- 24) イブン・ハルドゥーン、森本公誠訳『歴史序説』岩波書店、1979-1987 年、293 頁。
- 25) スピノザ、畠中尚志訳『国家論』岩波文庫、1940/76 年、13 頁。
- 26) Gilles Deleuze/Félix Guattari, 12. 1227-Traité de Nomadologie : La Machine de Guerre, p. 437.
- 27) Pieter Smoor, *Kings and Bedouins in the Palace of Aleppo as Reflected in Ma'arri's Works*, University of Manchester, 1985, p. 221.
- 28) 戸板潤「性格としての空間——理論の輪郭」『戸板潤全集 第 1 巻』勁草書房、1966 年所収、参照。
- 29) cf. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *op. cit.*, pp. 605-606.
- 30) 近藤洋逸『新幾何学思想』三一書房、1966 年、232 頁。
- 31) エルンスト・カッシーラー、山本義隆訳『実体概念と関数概念』みすず書房、1979 年、125-126 頁。
- 32) cf. Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time—from the Big Bang to Black Holes*, Bantam Books, 1988.
- 33) Gilles Deleuze/Félix Guattari, 14. 1440-Le lisse et le strié, *Capitalisme et Schizophrénie Mille Plateaux*, Les Editions de Minuit, 1980, pp. 624-625.
- 34) スピノザ、前掲書、16 頁。

- 35) Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers-Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Routledge, 1990.
- 36) cf. Ali Shariati, *Hajj*, FILINC, 1977.

“L’ espace lisse” in the Context of “the End of History”
and/or
on *Nomadology* of Deleuze/Guattari

by Norio SUZUKI

In this article, I examine some axioms and propositions in *Nomadology*, written by Gilles Deleuze and Félix Guattari, especially, the meaning of “l’ espace lisse.”

I try to present several aspects of their ideas in the context of “the End of History.” I use this term as Alexandre Kojève’s interpretation of Hegel’s text. The reason why I refer to “the End of History” is concerned with my view of the history of ideas; an outline of it is that the history of ideas in the Modern West is a repetition of the flow of Islamic philosophy, and it is better for us to consider the ideas of the Modern West as a particular case in the flux and reflux of human manifestation.

My conclusion is very explicit. Before explaining it, however, I indicate in outline the questions and answers in my paper;

- Q-1) Why should “la machine de guerre” be presented as a counter concept against “l’ Etat” ?
- A-1) Because the modern nation-state system has faced the situation of “the End of History,” and the state system itself does not have the capability or power for fixing up the global problematique.

On the contrary, the system leads us to “the end of the world,” and it exploits our homeostases of *movement*.

Q-2) To be in the exterior of the modern state-system world is to recover the homeostases and the flux of the world in the context of our social life. In this case, what should we do to get this condition for recovery of being and what is the material basis for it?

A-2) Escaping out of the modern controlled world system and finding out “l’ espace lisse.”

Q-3) Where is it? And is it possible to locate “l’ espace lisse” in the Middle East?

A-3) First of all, it is impossible to say where “l’ espace” is, because “l’ espace” is a kind of characteristic. Therefore one can never say there is “l’ espace lisse.” This so-called “Aristotle’s aporia” on space is already solved by some Islamic neo-Platonists. A most important characteristic of “l’ espace” is to have a series of motives for movement. Needless to say, *nomad* belongs to movement in itself.

When we plot “l’ espace lisse” in the context of “the End of History,” we must question why most of the nomads on earth accept Islam as their fiducial system. This fact is the premise for discussing “l’ espace lisse” in the context of “the End of History,” and the end of “Averroes’s influence” over the Islamic world.