

# **関西哲学会第69回大会 発表要旨集**

2016年10月22日(土)・23日(日)

於:大阪大学大学院 人間科学研究科

## 部分への分解は可能であるか

大阪大学 雪本泰司

本発表の目的は、分析形而上学における存在一元論と優先性一元論の対立において、U. Kriegel "Kantian monism"のカント的一元論が持つ意義を解明することである。前提となる議論を予め明確にしておくため、J. Schaffer "Monism"に従って状況を整理しておこう。

一般に、一元論と多元論の対立軸は、何を何で数えるかによって分類することができる。例えば、具体的対象を最高階タイプ(highest type)で数える場合、性質(property)を最高階タイプで数える場合、具体的対象を個体的トークン(individual token)で数える場合、等がある。何を何で数えるかという前提の、何を、と、何で、のいずれかが異なる場合、同じ「一元論」の名で呼ばれる立場でも異なる主張を持つ。

本発表の前提となる議論は、存在一元論(existence monism)と優先性一元論(priority monism)の対立である。これらはいずれも具体的対象を数える一元論である。ただし、存在一元論はトークンで数え、優先性一元論は基礎的(basic)トークンで数える。基礎的トークンとは他のトークンには依存せず存在するトークンであり、他のトークンがそれに依存して存在するようなトークンである。存在一元論は、私の手もこの机も存在せず、存在するのは世界だけであると主張する。優先性一元論は、基礎的には世界だけが存在すると主張するが、私の手もこの机も世界に依存して存在すると主張する余地がある。

分析哲学は、新ヘーゲル主義的一元論への抵抗を伴って生まれた。以来、分析哲学では、具体的対象の数についての一元論は長きにわたり不可能な立場とみなされてきた。この状況を打開したのが Schaffer "Monism: The priority of the whole"と T. Horgan & M. Potrč "Blobjectivism and indirect correspondence"である。前者は優先性一元論と存在多元論を擁護して優先性多元論と存在一元論とを批判し、後者は存在一元論を擁護して存在多元論を批判する。両者は相互批判しつつ自陣を擁護する論証を提供し、多元論者からの批判も巻き込んで議論を活性化させている。彼らによって、一元論は分析形而上学において最も注目を集める話題のひとつとなった。

このような状況を前提として、本発表は、Kriegel がカント的一元論と呼ぶ立場が持つ意義を解明する。彼の理解によれば、優先性一元論は、世界が世界の部分(手や机)へと分解する(decompose)という主張であり、存在一元論は、分解しないという主張である。そしてカント的一元論は、心に依存する仕方世界が世界の部分へと分解するが、心から独立な仕方では分解しないという主張である。この立場が分析形而上学での一元論の議論にもたらす諸帰結を明確に提示することが、本発表の目的である。

## スピノザにおける行為と認識

大阪大学 小田裕二郎

「私はより善いものを見ていて、かつそれをわかっているのに、私はより悪いものに従う *video meliora, proboque, deteriora sequor*」。スピノザは『エチカ』において、オウィディウスの『変身物語』から、通算三度この節を引用している(第三部定理 2 備考、第四部序言、第四部定理 17 備考)。「わかっちゃいるけどやめられない」、このありふれた言い回しをアリストテレスは「アクラシア」と呼び、『ニコマコス倫理学』第 7 巻において詳細に議論したが、スピノザの『エチカ』においてもこのことが主題的であったことが、三度に及ぶオウィディウスの引用からうかがえる。『情念論』でのデカルトは、この葛藤を情念と意志の戦いとし、精神の強さを、意志によって情念に打ち勝ち、その情念にともなう身体運動を抑えたと捉え(『情念論』46 節～48 節)、また弱い精神の持ち主でも、訓練された猟犬が銃声を聞いても逃げなくなるように、訓練によって情念を支配することができると考えた(『情念論』50 節)。自由意志を否定するスピノザは、当然このようなデカルトの見解を厳しく批判している(第五部序言)。

ではスピノザにおける精神の強さ *fortitudo* とはなんだろうか。それは勇気 *animositas* と寛仁 *generositas* に分けられ、前者が「各々が単に理性の指示 *dictamen rationis* のみから自己の有を保存しようと努力する欲望」であり、後者は「各々が単に理性の指示のみから他の人間を助け、かつ彼らと絆を結ぼうと努める欲望」である(第三部定理 59 備考)。そしてスピノザは自己保存の努力 *conatus sese conservandi* を徳の唯一にして第一の基礎であるとし(第四部定理 22)、さらには理性に導かれる人間の究極の目的 *finis ultimus* は「他のすべての欲望を統御する最高の欲望 *summa Cupiditas*」であると述べる(第四部付録 4 項)。実際スピノザは、「理性から生ずる欲望」(E4P64 系)という言い方もしており、第四部後半で論証されているのは、そのような欲望から導出される規範である(ドゥルーズはこれを力能の規範と呼ぶ)。スピノザの倫理は、欲望を意志によって統御するのではなく、理性から生じる欲望に従うことによって欲望を統御する倫理である。

「わかっちゃいるけどやめられない」という葛藤の問題は、そもそも「道徳的な規範を正しく認識しているかどうか」(認識の問題)ということと「その道徳的な規範通りに行為できるかどうか」(意志の問題)を別のものとして捉えるという前提のもとに成り立つ問題である。自由意志を錯覚として持つ人間がこういった葛藤を経験することを認めつつも(第三部定理 2 備考)、自由意志を否定するスピノザはそもそもこうした前提を共有していないのではないか。もちろん、「善悪の真なる認識は、それが真である限りにおいては、いかなる感情も抑制しえない」(第四部定理 13)とするスピノザは、素朴な主知主義とは異なる。本発表では、理性的欲望によって規範を構成し、その構成された規範認識が行為をも含意しているという、スピノザ独特の倫理の内実を明らかにしたい。

## 世界への信頼を再発見するための方法論

——ドゥルーズ『シネマ』と映像学的中動態の接続——

京都工芸繊維大学 青山太郎

本発表は、ドゥルーズが『シネマ』において映画のイメージに求めた倫理的性質を検討しつつ、今日のメディア環境の中を生きる人々に要請されるべき態度を、映像制作の方法論という観点で考察するものである。

ここでいう「今日のメディア環境」というのは、私たちの生を取り囲むものであると同時に、より多くの人々が作り手としてそのアレンジメントに容易に関わることができる、映像メディアを中心とするイメージのネットワークの総体のことを指す。そこで特に問題として指摘されるのは、〈見ること〉を媒介するはずの映像メディアの氾濫によってかえって〈見ること〉が阻害され機能不全に陥っているという状況である。たとえば東日本大震災の映像を〈見ること〉について評論家の藤田直哉は「あまりに多くの映像の中に溺れて、むしろ像が結ばなくなっていく。さらに沢山の映像を見れば「現実」が分かるのではないかとアディクトのように見続け、そうすればするほど、遠ざかる」と述べている。

これはドゥルーズが『シネマ』第2巻『時間イメージ』のなかで指摘する「現代的な事態」から連なる事柄であると思われる。現代的な事態とは「われわれはもはやこの世界を信じていない」「われわれは自分に起きる出来事さえも、愛や死も、まるでそれらがわれわれに半分しかかわりがないかのように、信じていない」という状況であり、そこからドゥルーズは「映画は世界を撮影するのではなく、この世界への信頼を、われわれの唯一の絆を撮影しなくてはならない」と主張している。きわめて抽象的な表現ではあるが、いまやドゥルーズのこの主張は今日のメディア環境を生きる私たちへの倫理的な要求として捉えることができるように考えられる。

そこで本発表では、まずドゥルーズの倫理的な要求とはどのようなものであるかを『時間イメージ』の第6章および第7章における現代映画についての記述の読解を中心に検討する。その上で、今日実践されている映像表現を取り上げ、生き生きとしたアクチュアリティをもたらすようなイメージがどのようにして生成されているのかを考察し、それらがどのようにドゥルーズの要求に応えうるものであるかを論じていく。そこから、「映画」に限定することのできない今日の映像表現一般にかかる倫理学の輪郭を探求する。特に本発表では、ドゥルーズにおける生成変化＝持続の概念と、近年芸術学において注目されている中動態の概念を接続することを試みる。それにより、映像制作者が単に自分の意図を具現するのではなく、対峙する視聴覚イメージに潜在する力に巻き込まれながら新たなイメージを創造するあり方を捉えるつもりである。そして、これを「映像学的中動態」と呼称し、ひとつの倫理的モデルとして仮設することを試みる。

## ライプニッツにおけるモナドの表出作用と選択肢の熟考

大阪大学 阿部倫子

本発表の目的はライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) において人間が複数の選択肢を熟考するという事態が、「モナド」の表出作用によってどう説明づけられるのかを明らかにすることである。「モナド (monade)」とは後期ライプニッツでの実体である。人間の精神が行う諸活動は、「知覚表象 (perception)」と呼ばれるモナドの表出作用によって説明される。人間が何を行うかを熟考するとき、そこでは複数の選択肢が検討されているはずである。たとえば  $p$  を行うかどうか迷うときには  $p$  という選択肢だけでなく  $\neg p$  という選択肢、すなわち  $p$  を行わないという選択肢も検討される。こうした事態のとき、モナドの「知覚表象」では何が起きているのかを明らかにしたい。というのもモナドが表出する対象はそれが属する世界であって、異なる可能世界に属する選択肢についてモナドがどうやって知的把握できるのかについては、解釈が必要だと考えられるからである。

モナドが他の可能世界に属する選択肢を表出することの根拠には、存在論上のものと認識論上のものが考えられる。存在論上の根拠は、可能的なものもつ「事象性 (réalité)」である。ライプニッツにおいて事象性をもつことは、現実に存在することを必ずしも意味しない。異なる可能世界に属する選択肢も、それ自体の本性によって事象性をもつ。そのためモナドが複数の選択肢を表出することはモナドの恣意によるのではなく、モナドが選択肢のもつ事象性を知的把握することに基づく。認識論上の根拠は、偶然的真理の定義にある。ライプニッツにおける偶然的真理とはその反対が可能であるような真理で、これの分析を行っても理由が次々に細分化して分析は無限に続く。このことは全知である神にとっても同じで、偶然的真理は神にとっても偶然的である。つまり偶然的真理の偶然性は、真理それ自体に備わる客観的な性質である。人間が複数の選択肢を熟考するときにも、この客観的な性質が参照されるのだと考えられる。自分が  $p$  を行うべき理由を分析しても分析が終わらないとき、 $\neg p$  も可能的であることがその人に知的把握される。これは人間の認識能力に欠陥があるために起こることではない。たしかに人間の認識能力、すなわちモナドの表出作用は不完全なものである。しかしここでの  $\neg p$  の知的把握は偶然的真理の客観的な性質に基づくのだから、 $\neg p$  を熟考することには客観的な根拠がある。

以上の存在論上の根拠と認識論上の根拠とについて論証を行い、モナドの表出作用における知的把握のあり方を示したい。こうした観点に近い先行研究としては、ドゥ・ゴドマーによる解釈が挙げられる。本発表では彼女の解釈をふまえたうえで、人間が複数の選択肢を熟考するのは人間の認識能力に欠陥があるためではないという点をより重視したい。

## 九鬼周造『偶然性の問題』における主体の形成

大阪大学 織田和明

九鬼周造の『偶然性の問題』は偶然を大きく3つに分類する。定言的偶然、仮説的偶然、離接的偶然である。この3つの偶然の中でも離接的偶然は他の2つと大きな違いがある。定言的偶然と仮説的偶然が主体によって認識される事象の問題である一方、離接的偶然は仮説的偶然の議論の最後に見いだされた理念としての原始偶然の問題を引き受けて主体それ自体の偶然性を問うている。本発表では『偶然性の問題』第三章「離接的偶然」において非存在の可能にさらされた主体を九鬼がどのようにして基礎づけていったのかを明らかにする。

離接性の観点は必然を離接肢の全体、偶然を現実化した離接肢、可能を現実化しなかった離接肢と定義する。不可能は偶然を脅かす非存在に位置づけられている。九鬼は様相に生成関係を認めており、それを九鬼は様相の第三体系と名付けて説明している。それによると①不可能から偶然が産み落とされる、②偶然から可能が生産され、必然へと展開される、③必然・可能が減少し、その極限において偶然性が浮かび上がる、となっている。この様相の第三体系は矛盾している点が複数あるので容易に理解することはできないが、議論の途中で九鬼は偶然を「我」に、可能を「汝」に言いかえている部分があるので、ここに主体論が託されていることがわかる。そしてこの第三体系の議論と、その後続く可能世界論、時間論、驚異論、運命論そして絶対者論には対応がみられるので、一連の議論を比較検討することによって九鬼の主体論を明らかにすることができる。九鬼の主体論は①「我」が「与えられた現実」に産み落とされる、②「我」は他なるものである「汝」の可能世界を、そして神の「永遠の相の下」において無数の可能世界からなる世界全体を想像する、③過去・現在・未来からなる時間の下に生きる「我」の歴史としての運命を自覚することによって、「我」は現在における「汝」との邂逅を受け止めつつ主体を形成する、となっている。この主体の形成を経た結果、『偶然性の問題』の「結論」では「我」は、離接肢の連続体としての歴史を形成するものと考えられるようになるので、「必然」と重ね合わされるようになり、「汝」も現在において「我」が邂逅する直接的な体験として「偶然」に重ね合わされるようになる。

九鬼の主体論は「我」が「私の与えられた現在の現実」という一点から他者、絶対者、過去、未来といった外部の他なるものを見出していく過程を描いている。しかしそこで駆使される可能世界や形而上的絶対者、運命といった概念は「我」の想像に依拠した仮想的な仕組みである。この仮想的な仕組みが「我」の想像に依拠している以上、九鬼が形成する主体は脆く壊れやすい。しかしそれゆえに九鬼の主体論はしばしば精神を持ち崩す私たちの主体形成の現実を捉えているということができよう。

## ショーペンハウアーにおける哲学の問いの変遷

——内在的哲学における物自体の布置——

京都大学 太田匡洋

ショーペンハウアーの哲学は、「世界は私の表象である」という観念論的な立場をカント哲学から受け取りつつ、カントが不可知なものに留めた「物自体 (Ding an sich)」を「意志」であると主張して、この「物自体としての意志」が現象したものとして世界の成立を説明した思想として知られている。この「物自体としての意志」を原理とした思想は、彼の中期思想の皮切りとなった主著『意志と表象としての世界』(1819)において展開されたものである。ショーペンハウアーはこの思想を「形而上学」と呼んでおり、一般にショーペンハウアー哲学の中心的トピックとみなされている。

だが、彼の思想形成の出発点は、むしろ我々の認識可能性を離れた「物自体」を哲学体系から排除することにあつた。最初期のショーペンハウアーは、カント哲学の力点を意識内在的な立場のうちに見ており、その立場を徹底化する狙いのもと、「物自体」を排して「主観 - 客観 - 関係」のみに立脚した体系の構築を目指していた。その所産が、認識論を主題とした最初期の著作『充足根拠律の四方向に分岐した根について』(1813、以下『根拠律』)である。

しかし、ここで展開された認識論の大枠は、『意志と表象としての世界』にも引き継がれる。そして、本書で述べられる「認識論」と「形而上学」はともに「唯一の思想」の諸側面であることが強調され、これらは一貫して意識を出発点とする「内在的な哲学」の所産であると述べられる。つまり、その出発点において「物自体」の排除をもたらした意識内在的な立場が、中期においては「物自体」を原理とした「形而上学」へのトピックの拡張を帰結したのである。

それでは、このような「形而上学」へのトピックの拡張は、いかにして可能となったのであろうか。本発表では、ショーペンハウアーの哲学の問いとその対象の変遷へと着目することで、「それ自体として (an sich)」の意味の転換へと焦点をあてる。初期においては意識の対象が「表象」へと限定されたうえで、この「表象」が成立するための「根拠」へと哲学の問いが向けられていた。それゆえ、このような「根拠」を「主観 - 客観 - 関係」を超えた「それ自体」という次元において語ることは、「表象」とは異なる存在者の措定を意味するものとして退けられる。これに対して中期においては、意識にとって「直接的な」認識である「実在性」へと問いが向けられ、そのような「実在性」が「何であるのか」が問われる。この問いのもとで、「表象」に尽きない「実在性」の契機が哲学の射程に収められる。そして「それ自体として」という言葉は、「表象」であることを「度外視する」ことの表現という、新たな意味を担わされたのである。

## プルーストの場所的時間論

関西大学 酒井 剛

プルースト『失われた時を求めて』において語られている時間は、自己を場所として生成する場所的時間である。本発表の目的は、同書の時間についての記述からプルーストのこのような場所的時間論を再構成することである。周知の通り彼の時間論はこれまでドゥルーズ、リクール、クリステヴァ等によって繰り返し取り上げられてきたが、特に場所（空間）という観点からプルースト時間論を論じた先行研究としてプーレの卓越した論考（『プルースト的空間』）を挙げるができる。本発表ではこのプーレの論考の批判的検討を適宜行いながらプルースト時間論の解明を進めていきたい。

プルーストによればわれわれの時間には意志的記憶と無意志的記憶の二種類がある。しかしプーレの論考では、後者の記憶に関しては詳細な考察が行われているが、前者の記憶に関してはごく不十分な説明しかなされていない。したがって本発表はまず意志的記憶がいかなる場所的時間であるのかを明らかにする。プルーストによればこの意志的記憶は必要最小限の広がりを持続しか有さない孤島のような場所である。この意志的記憶はわたしの習慣を成立させている場所であり、その中心にわたしの身体が、またこの身体の周囲にこれと関連させつつ事物や人間のイマージュが配置されている。このようなイマージュの系を構成することによりわたしはその都度目視しなくても自室にある家具等の位置が分かり、それらを自らの身体の延長として使いこなすことができる。わたしは以上の意志的記憶を相互に連結させ、過去から現在へと至る一本の直線としての時間を作り出す。そしてわたしは習慣により、この直線を未来の方向へと惰性的に延長させていく。

さてプーレによればプルーストにおける記憶はそれぞれが他から隔絶した独自の場所となっているが、他方でそれらは同時的に並置され一つの芸術空間を形成する。この芸術空間がプルーストが無意志的記憶と呼んでいたところのものに相当する。しかしプーレにおいては、この無意志的記憶がわたしの視点だけでなく他者たちの視点も前提して成立している多元的空間であることが見落とされている。したがってこの観点からプルーストにおける無意志的記憶をもう一度構成し直さなければならない。プルーストによれば無意志的記憶において事物や人間はもはや一本の直線的時間に局限された一元的な存在ではなく、多様な視点から見られた無数の側面を持つ球体となる。これらの球体はその都度自己に新たな側面を付加されつつ、一つの側面から別の側面へと回転し続ける。これらの球体の回転はそれぞれ独立したものではなく、他の球体の回転とつねに関連・対応し合いながら全体として一つながりになっている。無意志的記憶とは、自らのうちに様々な視点のイマージュを取り込みつつより多様で豊かな内容のものへと成長していく巨大な場所である。



## 道徳性の原理としての衝動

——特にフィヒテの『道徳論の体系』「第二部」に即して——

同志社大学 櫻井真文

カントはその倫理学において、意志が一切の経験的なものに依拠することなく自己自身に対して法則を与えるという、「意志の自律」が道徳性の根本原理であることを明らかにした。フィヒテはこの自律の思想を『知識学の諸原理による道徳論の体系』(1798年、以下『道徳論』と略記)において引き継ぎ、「自由の思惟」、すなわち自立性としての自由を——反省の自由に基づいて——思惟することが、理性的存在者の実践的課題という意味における「道徳性の原理」であることを証示する。ただしフィヒテの場合、道徳性の原理はただ「理性の事実」として設定されるものではない。むしろ道徳性の原理は、主観と客観の無制約的な同一性としての「自我性」から導出的に演繹されるべきものであり、フィヒテは演繹を通じて原理のア・プリアリ性を徹底的に究明したのである。

とはいえ、道徳性の原理を演繹する際に一旦捨象された経験的制約は、経験的世界における原理の有効性(適用可能性)を論じる段階では再び考慮されなければならない。なぜなら、道徳性の原理は、それが経験的世界と無関係なものとして想定される際には、空虚な理念に留まるからである。そこでフィヒテは、理性的存在者を経験的世界において前反省的に拘束してくるものが同存在者に自然本性的に備わった衝動(自然衝動)であり、この衝動が原理の経験的制約になることに着目する。道徳性の原理は、この自然衝動との関係にもたらされることにより「道徳的衝動」として明確に意識されるのであり、また自立性の理念に従って自然衝動から自由になるべきであるという要求の中で、実際に把握されるのである。ゆえに本発表が取り組むのは、原理の適用可能性を論じる『道徳論』の「第二部」を精査することで、自律の思想を具体化するというフィヒテの企図を究明することである。

以上のことを踏まえ、発表は次の手順で行う。第一に、理性的存在者が自らの自己原因的な「実働性」を意識することと、客観を受容的に認識することが相互制約の関係にあることに注目し、理性的存在者が実働性を「衝動の感情」において原初的に捉えるという仕方で、自己の内に自然衝動を見出すことを確認する。第二に、理性的存在者は反省の自由を本質とする「知性」として、自然衝動にただ拘束されるだけでなく、むしろ自然衝動からの自由を保持し続けることを踏まえた上で、自然衝動と並んで、そもそも一切の強制力からの自立性を目指す、もう一つの衝動(純粹衝動)が演繹されることを検討する。第三に、相反する規定をもつ自然衝動と純粹衝動を道徳的衝動の内に総合するというフィヒテの試みに関して、自立性の理念に従い、自然衝動の拘束性から自らを解放することで自由を実現していくという、一層具体的な形態において自律概念を捉え直すことが、道徳性の原理に関するフィヒテの実践哲学的な企図の要点であることを解明する。

## フッサールの「生の歴史」概念の成立過程

日本学術振興会・立命館大学 鈴木崇志

本発表が扱うのは、E. フッサール (1859-1938) の「歴史 *Geschichte*」概念である。従来、彼の「歴史」概念の成立過程を辿るための端緒としては、全集第 IV 卷『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(以下、『危機』)、特に同巻所収の論文「幾何学の起源」(初出は 1939 年) が用いられることが多かった(例えばリクール、デリダ、ラントグレーベ等)。その際には、『危機』で明示されている目的論をいかに評価するかが一つの論点となってきた。

これに対し本発表は、「歴史」概念の成立過程を辿るためのもう一つの端緒として、全集第 XV 卷『間主観性の現象学 III』の第 24 番草稿に注目する。これは 1931 年に出版された『デカルト的省察』の書き換えのために同年に執筆された草稿である。そこでは、特定の自我が自らの過去を想起することによって構成される歴史が、「生の歴史 *Lebensgeschichte*」と呼ばれている (*Husserliana*, XV, S. 419)。特筆すべきは、そのような「生の歴史」において、自我の生は、「あらかじめ目的論的な統一をもつわけではないし、大抵の場合、そもそもいかなる目的論的な統一ももたない」とされていることである (*Ibid.*)。本発表は、そのような「生の歴史」としての「歴史」概念の成立過程を辿ることを通じて、フッサールの「歴史」概念に無目的性という側面があることを示す。そのような意味での「歴史」概念が彼の哲学において果たした役割を明らかにすることが、本発表の目的である。

この目的を達成するために、本発表は以下のような構成をとる。まず第一節では、1917-18 年に執筆された中期時間論の草稿(いわゆるベルナウ草稿)に即して、フッサールの時間論における「歴史」概念についての考察を行う。その際に手がかりとなるのが、同草稿において、始まりと終わりをもった時間意識の「発生的な歴史」を扱う可能性が言及されていることである (*Husserliana*, XXXIII, S. 27)。次に第二節では、同じく発生的な歴史の問題を扱っている『デカルト的省察』(1931 年)の第 37 節に即して、ベルナウ草稿と 1930 年代の思想が関連づけられる。そして第三節では、以上の考察を踏まえて、『間主観性の現象学 III』の第 24 番草稿における「生の歴史」概念を、ベルナウ草稿以来の「発生的な歴史」という概念の発展形態として解釈する。これにより、目的をもたない歴史としての「生の歴史」という概念が、時間論や他者論との関連においてもつ役割が明らかになるだろう。

なお本発表と同様に「生の歴史」概念を扱った先行研究としては、L. Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* [1998] が挙げられる。本発表は、同書を参照しつつ、そこでは十分に言及されていなかったベルナウ草稿を参照することにより、主に時間論の観点から同書の成果を補うことを試みるものである。

## ニーチェにおける自然主義と率先垂範の倫理

龍谷大学 竹内綱史

近年のニーチェ研究における最大のトピックは「自然主義」である。自然主義的解釈を大きく打ち出した Brian Leiter の著作 *Nietzsche on Morality* (Routledge, 2002, 2015) に端を発する論争は、多くの論者を巻き込み、世界的なニーチェ研究の地図を塗り替えつつある。本発表は、規範性の問題をとりあげ、その自然主義的解釈の射程と限界を明らかにし、ニーチェ哲学の新たな統一的理解をめざしたい。

「神の死」を宣告し従来の形而上学を執拗に攻撃して、「人間を自然へと翻訳し返す」(『善悪の彼岸』第 230 節) ことを課題としたニーチェが「自然主義者」であるというのは、自明なことのようにも思える。ところがその場合の「自然」とは何を意味するのかを問うならば、問題は一気に錯綜してくる。一時期のニーチェが明示的に自然科学に自らの哲学を接続していたことは確かである(『人間的、あまりに人間的』)。だが、他の時期のニーチェは科学では捉えられない「ディオニュソス的自然」なるものを称揚し、「権力への意志」などの形而上学的な主張まで持ち出してくる。さらにその権力への意志説には「すべては解釈である」という強い構成主義的な含意があり、「自然」理解から恣意性を払拭することはできない——それゆえ人間と自然の連続性の主張も常に恣意的であらざるを得ない——とされる(『善悪の彼岸』第 9 節など)。このような構成主義を主軸にしたニーチェ解釈——「ポストモダン」的解釈——を目の敵にしているのが Leiter らの自然主義的解釈であるが、いささか結論を急ぎすぎている感を否めない。そこでここでは論点を限定して改めて考え直してみたい。

ニーチェが「率先垂範」的なものに規範の源泉を見ていたことは比較的知られている。何らかの道徳理論を提示するだけでなく、それを身をもって体現することこそが規範を生むというのである。その最大のモデルはソクラテスとイエスの生きざまであった。ニーチェはその二人によって深く刻印された道徳を転換するために、より古い聖人を呼び出してその生きざまを作品として示すことによる垂範を試み(『ツァラトゥストラ』)、最後期には自らの生きざまを模範として示すことまでした(『この人を見よ』) わけだが、このような率先垂範の倫理は「自然主義」と言えるのだろうか。

ポイントは、ニーチェが生命現象のなかにこの率先垂範性を見ていることである。だが、倫理的な生きざまと生物学的現象とを同等のものに見なすことなどできるのか。ニーチェによれば、それを可能にするのが「権力への意志」という考え方であり、それが有する「解釈」のメカニズムである。だがそうすると、これは「自然主義」なのだろうか。本発表では、こうした問題について考えることで、ニーチェはいかなる意味で「自然主義者」であり得るのか、「人間を自然へと翻訳し返す」ことでそもそもニーチェは何をしようとしていたのか、そしてそれは成功しているのか、といったことを明らかにしたい。

## 【共同討議】

### 現実性をめぐって——トマスとスピノザ

大阪大学 上野修

慶應義塾大学 上枝美典

西欧キリスト教神学の代表者トマスと「無神論者」スピノザとの間に哲学的な対話は成立するだろうか。

上野はスピノザの思想にある「エクシステンチア *existentia*」を現実存在ととらえ、現実についてのスピノザ独自の理解の中に、重要な哲学的な意義があると考えてきた。上枝は、トマスの「エッセ *esse*」の思想に注目し、それを現実性の観点から理解することを試みている。上野も上枝も、「現実性」ないし「現実」という言葉を用いて、スピノザとトマスの中核的な思想に迫ろうとしている。

しかし、この両者が使っている「現実性」ないし「現実」は、はたして同じ意味なのだろうか。おそらくそこには、スピノザの「エクシステンチア」とトマスの「エッセ」の間にあるのと少なくとも同じ程度の差異があるであろう。

では、その差異はどのようなものか。そして、そのような差異にもかかわらず、なお、それらを「現実性」という共通の名で呼ぶことの正当性はどこにあるか。「現実」とは何か。いや、むしろその問いを問う前に、「現実性」という概念がもつ哲学的な可能性を、できるだけ豊かに暴き出すこと、これが、本共同討議の目的である。

以下に、トマスとスピノザの現実概念について、両者からの現時点でのコメントを記す。共同討議では、双方からの反論と応答を交え、より立体的に議論を展開させたい。

上枝：トマスの「現実」は、根本的に創造論の立場から考えられる。トマスは、いわゆる「可能的なもの *possibilia*」を認める。つまり神の中には、現実世界には存在しないが、しかし、存在することが可能であった無数のものの知がある。現実に存在するものは、そのような「可能的なもの」から、存在論的に区別される。この区別を表現するのが、「エッセ *esse*」である。エッセとは、たんに「可能的なもの」であったかもしれない事物を、現実世界に存在させている何かである。しかもそれは、外的、超越的なものではなく、現実に存在する個々の事物に内在する形相的根源だとされる。「エッセンチアは、エッセによって、さまざまな場にエンスとしてエクシステレする」（山田晶）。個々の事物は、それぞれ、自らの最奥に、それぞれに最適化されたエッセという現実化原理を一つずつもっている。トマスが考えた創造には、このように、超越者の徹底した個別化という側面があると思われる。これはまた、「現実性」という存在論的性質のラディカルな個別化という思想につながるであろう。

上野：スピノザ『エチカ』の幾何学的証明は「在るということのすべて＝全有 omne esse」を「絶対的実体」(神即自然)として構成する。すべての事物は必然的に存在するこの実体の様態であり、それによって必然的に存在する。それゆえ神が現実存在することと事物が現実存在することは同じ神の必然性による。「エクシステンチア existentia」の一義性によって定義されるこうした全有は、外を持たない唯一の「現実」に相当すると思われる。スピノザはこの一義的なエクシステンチアそのものが永遠性であると定義しており、現実性のある種のリアルタイムの永遠性と考えているように思われる。このようにスピノザは一義的なエクシステンチアによってエッセの全域としての「全有 omne esse」を説明する。この点で、エッセによってエクシステンチアを説明するトマスとは逆になっている。このことは可能的なものの否定、創造の否定、絶対的な現在主義、ひいては現実そのものを神とする無神論といった論点に関わってくるであろう。

## フッサールにおける「絶対的現実」

京都大学 田中俊

フッサール現象学に対する根本的批判の一つとして、「現在」に関する問題がある。それは次のような問題である。フッサールは「生き生きとした現在」を自らの最終的根拠にして論を組み立てるが、その「生き生きとした現在」は反省において、既に過ぎ去ったものとしてしか与えられない。しかしそうすると、そもそも「生き生きとした現在」など本当にあるのかという疑問が生じ、フッサール現象学全体の有効性が揺らぐことにも繋がる。

本発表の目的は、上の問題を生じさせたフッサールの議論を別の角度から見直すことにある。そのために、『イデーⅠ』第46節において「絶対的現実」(absolute Wirklichkeit)という表現が登場することに着目する。その直接的な理由は、「現実」が「現在」と関連する概念だからである。しかし本発表では以下の二点に注目していきたい。即ち、(1) この概念が、デカルトの方法的懐疑が念頭に置かれた46節の論述に登場しているという点、そして(2) フッサールが何の説明もなく使用する「現実」というこの概念は、アリストテレス以来の歴史を含み持つ哲学概念であるという点である。

まず、「絶対的現実」とは「超越論的自我」及びその体験のことである。この自我-作用は(1) デカルトの方法的懐疑に重ね合わせる仕方でエポケーを展開することにより明らかになる。周知の通り、デカルトは絶対的な「我あり」によって懐疑論を克服するが、フッサールもそれに倣い、懐疑論を克服するための現実存在(Existenz, Dasein)をここに見出すのであり、その表現の一つとして「絶対的現実」が用いられている。

ただし無論その実在性は、通常フッサールが批判しているところの単なるレアルな在り方などでは決してなく、「必然的」かつその本質に「反省の可能性」が基づいているという在り方である。この点が(2)と連関する。即ち、「現実」が実在性と可能性という二つの性格を担うとするこの分析は、アリストテレス『形而上学』θ巻におけるエネルゲイア(現実態)の議論に遡ることができるのである。

また更に、そのアリストテレスのエネルゲイア論においては、「見ることは同時に見終わっている」という議論が登場する。この奇妙な議論に従うならば、現実には常に進行しつつも既に何らかの仕方で完了しているのである。以上のエネルゲイア論とフッサールの当該箇所とを整合的に繋げることができるならば、現実-現在が遅れているということから、直ちにそれが捉えられていないということは帰結しない、ということになるだろう。

## 一般意志の世俗化 ——マルブランシュとモンテスキュー——

関西大学 竹中利彦

一般意志という言葉はニコラ・マルブランシュが発明しジャン＝ジャック・ルソーが有名にした、とジュディス・N. シュクラーは言う。そして、マルブランシュからルソーに至るこの言葉の歴史は、神学的な意味をもったひとつの概念の世俗化の歴史でもある。この歴史の中には、マルブランシュと同時代のボッシュエやピエール・ベール、マルブランシュとは全く違う立場からはジョン・ロックの名前もあがる。それらの中で、この発表では、モンテスキューの一般意志の世俗化に果たした役割について検討したい。

新約聖書には神はすべての人を救う意志をもっていると読める箇所がある。しかしながら、実際に救済されるのは人間の一部である。これは一見したところ矛盾であるから、この文をどう解釈してその矛盾を解消するかが問題となる。

アウグスティヌスは、神はすべての人を救うことを意志しているのではなく、性別や言語、貴賤や職業などいかなるグループ分けにかかわらずすべての〈種類〉の人間を救う意志をもっているのだ、と解釈する。すなわち、「神がすべての人を救う意志する」という文言のうち、「すべての」という表現がもつ意味を弱めることによって、上述の矛盾を解消しようとしている。またトマス・アクィナスは、神は先行的意志によってあらゆる人間が救われることを意志するが、人間の罪を理由とする帰結的意志によって、いくらかの人間を断罪する、と解釈するのである。

これらの解釈を受けて、マルブランシュは神にはすべての人を救おうとする「一般意志」がある、と述べる。マルブランシュは心身問題における機会原因論で知られるが、この哲学者の体系において何らかの機会によって神が世界に変化を生じさせるという図式は、心身関係だけにとどまらない。自然界、恩寵の世界においても機会原因による神の介入が行われる。しかも、神はその介入を恣意的に行なうのではない。自ら確立した一般法則に従って行なうのである。つまり、神はこの世界を維持するさい、個別の事物や出来事についての個別意志をもつのではなく、世界維持の一般法則を守ろうとする一般意志をもつのである。救済について言えば、神はすべての人間を救おうとする一般意志をもつ。しかし、自然法則による神の介入が畑にではなく海に雨を降らせるように、恩寵についての一般法則も、救済されない人間を生じさせるのである。

モンテスキューの著作には、マルブランシュの影響が大きく見受けられる。たとえば、奇蹟を一般法則による出来事に解消する部分などがそうである。しかしモンテスキューは、マルブランシュの形而上学的な側面には否定的である。そして、『法と精神』では、法にかかわって「一般意志」と「個別意志」が言及される。マルブランシュからモンテスキューにおけるこのような「一般意志」の世俗化がどのように行なわれているか考えたい。

## 構造主義におけるピアジェの認識論

大阪大学 得能想平

本発表は二〇世紀フランスの構造主義におけるピアジェの位置づけを限定された仕方  
で問題にするものである。

本発表の問題意識は、人文科学における一つの方法論でしかなかったものが、いかにして  
数学、物理学、生物学などの諸科学及び哲学を巻き込むような学際的研究運動としての  
「構造主義」になったかということにある。人類学者レヴィ・ストロースは、与えられた  
観察記録に一定の規則を適応することで、婚姻という社会的行為を、構造として記述した。  
そこでは単なる人文科学の方法論の改革のみが問題になっていたすぎないが、一九六〇年  
代以降になると、諸科学すべてに対して適応されうる普遍的な枠組みとして、構造が哲学  
の内部で問題とされるようになった。このような普遍的な枠組みのもとで、フランスの思  
想家達が諸科学と哲学の既存の区別を横断する著作活動を繰り返し広げたことはよく知られ  
ている。本発表の関心は、何がこのような著作活動を可能にしたかということである。

本発表の目的は普遍的な枠組みとしての構造主義が成立する際に、ピアジェが果たした  
役割を示すことにある。ピアジェの業績には、よく知られた発達心理学に関わるものの他  
に、『発生的認識論』（1950）に代表される認識論に関わるものがあり、これは、科学的  
かつ構造主義的な方法を用いて、哲学におけるトピックである数学、物理学、生物学など  
の可能性の条件を問う点に特徴がある。端的に言えば、ピアジェのこの認識論は数学、物  
理学、生物学などの諸科学と構造主義と哲学を結びつける結節点にあたるのである。本発  
表は、このピアジェにおける構造主義、哲学、諸科学の関係を明らかにすることを第一の  
目的とする。

そのうえで、本発表は、当時の哲学のアカデミズムにおいてピアジェの考え方がどのよ  
うに受け容れられたかを考察することを目指す。ピアジェが構造主義の運動の中にその名  
を連ねるのは、一九五九年におけるスリジー・ラ・サルにおける「発生と構造」のコロッ  
クの主催者の一人としてである。本発表は、このコロックにおける発表や発言などを通し  
て、フランスの構造主義におけるピアジェの位置づけを素描し、それ以降の哲学者への影  
響について考える。



## *A Common Faith* はなぜそう呼ばれるか

：デューイ宗教論の共同性に関する研究

京都大学 谷川嘉浩

ジョン・デューイ (John Dewey: 1859-1952)は、生涯を通じて宗教に積極的に言及することが少なく、また彼はそれを自認していた。実際、デューイが著作として残した宗教論は、『ある共同の信仰』*A Common Faith*(1934)だけである。デューイの晩年にあたる 1930-40 年代には、思想の主流も移行して「あたかもプラグマティズムはティリヒとカルナップの間で押しつぶされて、進退窮まったかのよう」(R.ローティ)であり、デューイ宗教論もさほど注目されることがなかった。近年のデューイの再評価(デューイ・ルネサンス)を準備したローティが、デューイの西洋哲学批判・近代批判に焦点を当てたせいか、彼の宗教論の研究は、S.C.ロックフェラーの古典的研究(*John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*)を待たねばならなかった。彼の研究に刺激を受けて、最近では R.B.ウエストブルックや T.M.アレクサンダーらが、デューイ宗教論を再評価する研究・読解を行っている。

彼の宗教論は、そのタイトル通り、何らかの「信仰」を追求したものに他ならない。そして、「信仰」という語彙それ自体が示唆するように、その信仰は、さしあたり自己に帰属するものである。一方で、彼の宗教論の末尾では、「そうした信仰は、いつでも、人類共同の信仰(*the common faith of mankind*)を暗示的に持っている」とあるように、一瞬当惑するほど大きな共同性を持ちうるものとしても提示されている。彼の宗教論は、こうした「ちぐはぐな共同性」を持っているのである。

しかし、歴史の浅いデューイ宗教論の研究は、「宗教」と「宗教的なもの」という対比を通じた予告的な結論を追認するものや、デューイ宗教思想の発展史をヘーゲル主義からの純化の過程として読解するものが主であり、この共同性のちぐはぐさを扱いきれていないように思える。本発表は、このギャップある共同性を主題とし、これに二つの観点からアプローチする。すなわち、なぜデューイは宗教の共同性・社会性に注目したのか(why)、とりあえず自己のものであるはずの「信仰」がどのようにして人類規模にまで拡大しうる共同性を持つとされるのか(how)という二つの問いである。

一つ目の問いには、現代宗教学の知見で『ある共同の信仰』の宗教理解、及び、超自然理解を整理することで解答する。また、二つ目の問いには、まずテキストに則してデューイの提示する「信仰」の構造を整理・明確化し、その上で、デューイが三度改訂を行った『心理学』により『ある共同の信仰』の議論を補完することで解答する。以上のような共同性への注目は、結果的にデューイ哲学の連帯性を示唆するものになるだろう。

## ドゥルーズ『意味の論理学』における「準原因」概念について

京都大学 山崎雅広

ドゥルーズ（以下、Dz）の『意味の論理学』（以下、LS）は、全てが混じり合って同一となってしまうスキズの深淵たる第一次秩序、運次第の点や無意味、対象=x 等と呼ばれる要素が循環することで絶えずその構造が変化する表面=第二次組織、個体や人称性、我々の日常的意識から成る第三次配列とを存在のモードの異なる三つのトポスとして設定しており、動的発生と静的発生がこれら三つのトポスを繋いでいる。

これまでの研究において、第二次組織を自ら循環し意味と無意味のゲームを成す対象=x が最終審級において我々の世界の変動を司ってしまうという点に Dz の理路が帰結することが批判的に考察されてきた。その先駆的なものは、榎村晴香の論文「ドゥルーズのどこが間違っているか？」であり、そこでは対象=x がラカンの『盗まれた手紙』の議論由来であると断じられ、ゆえにそこでのラカンの論旨を批判することがそのまま Dz の理論を批判することに等しくなる。この『盗まれた手紙』の解釈が開陳された『自我』のセミナーにおいて、エディプス王は最初から全て書かれていた運命を受け入れることが問題であり、その生については結局、生まれないでいることしか解決がないと論じた 50 年代ラカンの概念に Dz を包摂する限り、当然、Dz も非革命性を帯びてしまう。実際、國分功一郎『ドゥルーズの哲学原理』もまた、この対象=x をラカンに引きつけて解釈した上で、この自己運動に付随して起こる構造の変動を待つことしかできないという Dz の袋小路がガタリとの共闘によって突破されるという物語を描いている。他にも、この概念の問題性は、檜垣立哉、千葉雅也やダヴィッド・ラブジャード等からも指摘されてきた。一方、ラカンの視点から Dz を読むスラヴォイ・ジジエクからすると、この点はむしろ評価すべき点であり、物的因果性を充填しそれを超過してしまうラカンの対象 a、ファルスの側へついた LS 期のドゥルーズが評価され、準原因もそれらと等置される。

だが、このような対象=x の i) 非革命的、ii) ラカンの側面に反して、準原因概念には Dz に固有のものが含まれており、単純にこうした側面に吸収することはできないのではない。確かに、LS において、準原因は運次第の点や無意味、対象=x といったラカンの空虚な存在体に等置されている箇所も存在する。とはいえ、主体が準原因になることが語られる第 21 セリーの議論、「運命は肯定するが、必然性は否定する」というストア派のパラドクスが非物的なもの同士の準原因を生きる態度として賞揚される第 24 セリーの議論は単なる構造主義的对象=x から超出してしまうような論点も見出されることも確かである。

それゆえ本発表では、LS の段階での準原因概念を、自己循環するラカンの対象=x として解釈されていない論述に注目し、主体がつくり出さねばならない i) 革命的な、ii) Dz 的な概念として救い出すことにその目標を置く。

【ワークショップ】

## 「種」とは何か：生物学の哲学の現場から論じる

神戸大学 大塚淳

農研機構・農業環境変動研究センター／東京大学 三中信宏

このワークショップでは、現代の科学哲学のなかでも特に生物学の哲学の論争状況と伝統的に生物学の基幹をなす、生物体系学の現況とを踏まえながら、存在論の古典的かつ現代的な主題でもある、「種」の諸問題を哲学と生物学の双方向から論じあう。大塚が生物学の哲学の分野から提題し、それを受けて生物体系学を専門とする三中信宏が応じる。その後、参加者も含め議論を行いたい。

大塚によれば、犬やヒトなどの生物種は、伝統的に普遍的存在者の代表例とされ、クリプキやパトナム以降の本質に関する議論でも、特定の本質を有する自然種の範例として扱われてきたが、こうした「不変的・普遍的カテゴリーとしての種」の思想は、生物集団が本質的に多様であり、時とともに変化・進化すると考えるダーウィン以降の生物学の見方と対立する。そのため、現代の生物学の哲学の主流は、種が、必要十分条件によって特徴づけられるクラスではなく、むしろ一個の巨大な個体であると見なし、生物種に「属する」とされる個々の生物個体も、上位個体としての種の部分を構成すると主張してきた。しかし、こうした見方では、異種間の形態上の同一性・相同性が説明できない、などの問題が残る。大塚は、こうした問題意識から「種」を一つの科学的モデルとして定義する新しいアプローチを紹介し、その形而上学的含意を検討する。

これに対して、三中信宏は、生物体系学が伝統的に用いてきた階層構造をもつ分類群（種・属・科など）の認知的起源が心理的本質に基づくカテゴリー化にあったらと推測する。また、分類群の形而上学的位置づけの問題は、生物体系学と生物学の哲学との同時代的な付かず離れずの関係のなかで議論されてきたことを指摘する。1940年代に提唱された生殖隔離に基づく「生物学的種概念」は、無次元的な種カテゴリー（種タクソンの集合）の定義基準を与えたが、種タクソンの形而上学は、1970年代以降、種を個物とする立場を受け、20世紀末にかけ種タクソンと種カテゴリーに関する論議が生物体系学者のあいだでも盛んに行われた。しかし、現状を見るかぎり、生物体系学者のあいだでは、種タクソンの形而上学に対する関心は、冷めつつあり、本質主義的な種に積極的意義は見出されていないように思われる。このような認識から、三中信宏は、分類群ではなく、系統樹を構成する部分としての系統群の存在論の新しい土俵を大塚の提題に応じるかたちで吟味する。

以上、2名の提題を受け、「個と普遍」、「部分と全体」のような哲学的問題を議論したい。

司会：松田毅（神戸大学人文学研究科）

本ワークショップは関西哲学会と科学研究費補助金（課題番号 25370019）の共催である。