

時間枠1 A会場

知的直観をめぐるフィヒテとシェリングの論争

久富峻介 京都大学

シェリングは1795年2月4日付けのヘーゲル宛書簡において、自らがスピノザ主義者になったことを告白している。さしあたり、この「スピノザ主義宣言」の際に両者のあいだで念頭に置かれていたのは、シュティフトの学生たちやヘルダーリンのあいだで「合言葉」となっていた「ヘン・カイ・パン」というフレーズだった。シュティフトの学生たちは、この有名なモットーをヤコービの『スピノザ書簡』のうち、そこに登場するレッシングの強い影響のもとで受容したと思われる。このシェリングの「スピノザ主義宣言」はドイツ古典哲学研究においてしばしば好んで言及されるものだが、注意すべきは、この「スピノザ主義宣言」は、額面通りにシェリングがそれ以降「スピノザ哲学主義者」となったことを必ずしも意味しないことである。第一に、この宣言は極めてプライベートな私信のものであり、彼がスピノザ主義者であるかどうかは実際に著作をスピノザ主義の観点から分析することでしか判断できない。第二に、この頃のシェリングが立てた哲学体系の根本原理は、フィヒテ的な「絶対的自我」であって、「自我」を原理とする者を果たして「スピノザ主義者」と形容しうるのかに関しては疑問がつく。これらの理由から初期のシェリングがスピノザ主義者（或いは、汎神論体系の哲学者）である、といったような断定的な結論を即座に導き出すことはできない。

そこで本発表では、「スピノザ主義」を自認する初期シェリングの思想のスピノザ主義的側面と、そのうちに認められる「フィヒテ主義」とを腑分けし、シェリングがいかなる意味でスピノザ主義者ではないのか、そしていかなる点でフィヒテ主義ではないのかを明らかにしよう。その際に注目したいのは、「知的直観」の概念である。というのは、この「知的直観」こそがかの根本原理の感得に関わるからであり、シェリングがその原理をスピノザにならって「実体」ではなく、「絶対的自我」と呼ぶことのうちに、彼がどのような意味で「スピノザ主義者」なのかを理解する鍵が含まれているからである。

本発表は以下の構成をとる。まずに、「スピノザ主義」の観点からシェリングの思想を整理し、次に同様の整理を「フィヒテ主義」の立場から行なう。本発表では、これらの論点を多角的に検討するために、一次テキストだけではなく書簡からの引用によってシェリングのコアとなる部分を浮かび上がらせることを試みる。それから、当時の論争を少し大きなパースペクティヴから捉え直し、「自我」論文をはじめとしたシェリングの立ち位置を明確にしつつ「知的直観」論に焦点を絞る。最後に「自我」論文の「知的直観」論を再構成することによって彼の「絶対的自我」を解釈し、シェリングの思想がどの意味で「スピノザ主義的」であり、どの意味で「フィヒテ主義的」と考えられるのかを呈示しよう。

時間枠1 B会場

クオリア問題と原抑圧～フロイト＝ラカンを参照しつつ～

吉田茂美 無所属

本発表では、心の哲学におけるクオリアとスーパーヴィーニエンスとの関係性を、クリプキの『名指しと必然性』とフロイトやラカンによる精神分析の知見を参照しつつ明らかにすることを旨とする。

クリプキは『名指しと必然性』において、名指しを「諸可能世界を貫いて指示の固定を実現する行為」として、それは固有名に限らず一般名や自然種名についても言えるとし、例えば「熱は分子運動である」という同一性命題の場合、「熱」や「分子運動」が固定指示詞としての機能を持ち、諸可能世界を貫いて必然であるとする。いっぽう「痛みとはc繊維への刺激である」という場合、「熱」と「分子運動」のように両者が物理的過程である場合とは異なり同一性は成り立たず、偶然であるとする。またc繊維への刺激が痛みとなるために、これをむず痒さや温かさとして感じさせないという仕事は神には求められるという。「痛み」のクオリアとc繊維の刺激を同一視するような議論にクリプキは異を唱えるが、その場合、クオリアの存在をどう位置づけるかという問題が残される。クオリアのスーパーヴィーニエンスについては、クオリアは存在するのに因果的機能を持たないとする考えが強い抵抗を生むことは避けられない。

クリプキの議論のもとになっているのは、固定指示詞がいわば様相的原点として、名指し（命名儀式）の際にピン留めされるという発想である。これは意味と意味されるものを一致させる行為として、フロイト＝ラカンの「原抑圧」に通じる見方である。この原抑圧によってシニフィアンとシニフィエとの統合が図られ、主体は世界という意味の中で生きることが可能となる。この世界の意味のピン留めを、ラカンはポンドキャピトン（クッションの綴じ目）と呼ぶが、この綴じ目が跳んで意味と意味されるものが横滑りを起こすと、統合失調症における世界没落体験のように意味と意味されるものとの乖離を引き起こす。人は人生のかなり早い段階で、この原抑圧によって本来偶然的でしかないクオリアと物理的過程との統合を果たすものと思われるが、これに躓くと、後年（多くは思春期などの若いうちに）主体にとっての危機的な状況に直面した際、統合失調症を発症するリスクを背負うことになる。あるいは小児自閉症のように、人生の出発点において既に世界の屋台骨ともいえるピン留めの行為に問題を抱えている場合もあるだろう。本発表ではクリプキの固定指示詞による命名儀式においてクオリアにどのような位置づけがなされているのかを確認し、クオリアが因果的機能を持たないとしても主体の行動に「一定の効果」を及ぼし得ることを、ラカンの原抑圧やテューケーの概念および具体的な症例を参照しながら見ていきたい。

時間枠2 A会場

イエーナ期におけるヘーゲルの境位概念の成立

市川諒太 同志社大学

本発表の主題は、イエーナ期（1801-07年）ヘーゲルにおける境位の概念がいかにして成立したのかを究明することである。

「境位（Element）」はヘーゲルの主著『精神現象学』（1807年）、及びそれ以降の彼の思索の歩みを辿るうえで、欠かすことのできない方法概念である。さしあたってその完成形は『精神現象学』の「序論（Vorrede）」に見てとることができる。そこでは『精神現象学』が最終的に目指すべき境位が、絶対的な他在の内で純粋に自己を認識することであり、それは「エーテル（Aether）」という名でよばれている。しかし、その境位へと意識が到達するためには、その最終的な境位とは別に意識が様々な固有の境位を通過しなければならない。つまり、境位とは『精神現象学』においては意識が最終的に目指すべきものであると同時に、その最終地点へとたどり着くように展開される意識の諸々の場としても機能するものであった。しかしながら、その場として機能する境位やエーテルは、『精神現象学』においてはじめて登場したのではなく、すでにイエーナ初期から未完成ではあるがその姿を見せていた。また以上の概念に先行してあるいはそれと並行して出現した概念が「ポテンツ（Potenz）」の概念である。ポテンツはシェリングによる強い影響を受けながら、ヘーゲル独自の境位概念との一定の連続性を有するとともに、「人倫」の理念が実現する場として機能する概念であった。ゆえに、このポテンツと境位との間にいかなる関係性を見通すことができるのか、そもそもポテンツから境位へとその場の内実はいかなる変容を蒙ることとなったのかが、境位概念を研究する際に問われねばならない。この問いに答えることを通して、イエーナ期全体を覆う方法論の見通しが立つと同時に境位概念への理解が一層深まることとなろう。

発表の手順としては、まず第一に、イエーナ初期の諸論文、特に「自然法論文」（1802-03年）における最終目標としての人倫を構成するポテンツ概念及びその最終地点としてのエーテル概念について説明する。第二に、人倫の完成という目標を「自然法論文」から引き継いだ「人倫の体系」（1802-03年）の内で、直観と概念との包摂関係の場としてのポテンツ概念が必然的に展開されながらも、最終的にはその展開が失敗に帰していることを明らかにする。第三に、「イエーナ体系構想I」（1803-04年）の内で特に精神哲学に焦点を合わせ、そこでポテンツ概念と境位概念が並行して用いられながら、徐々に境位概念へとヘーゲル自身の重点が移行していることを確認する。そして最後に、『精神現象学』において、境位概念が意識における知と対象との関係の場として成立することをふまえ、再度そこでエーテルという、他在における自己認識の場への必然的展開が試みられていることを解明する。

時間枠2 B会場

ジル・ドゥルーズの「習慣」概念について

得能想平 奈良先端科学技術大学院大学

二〇世紀フランス思想において知られるジル・ドゥルーズは、主著『差異と反復』において、「なぜ反復は概念と表象における同一性の形式によっては説明されえないのか」「どのような意味で反復は、ひとつの高次の「定立的」な原理を要求するのか」という問いを立てている。これはつまり、朝起きたときコーヒーを入れるという毎日の繰り返しは、概念的な思考よりも根本的な原理を含んでいるという主張を含むものである。『差異と反復』の第二章「それ自身へ向かう反復」では、この根本的な原理についての説明として三つの「時間の総合」が論じられる。習慣はそのうちの第一の総合とされ、瞬間の継起が「生きる現在」を生み出すという、心理学的な連合のプロセスとして提示される(Sinclair 2022)。

ところで、この習慣の議論は「汎観想論」という立場を提示することが知られている。「反復の要素と事例から、また観照され縮約された水、窒素、炭素、塩化物、硫酸塩からできていないような、したがっておのれを構成しているすべての習慣を絡み合わせていないような、そのような有機体が何か存在するだろうか」。ドゥルーズはこういった観点を一般化し、任意の事物がそれぞれに魂をもち、習慣によってみずからを形成しているという立場をとる(千葉 2017)。

本発表は、人間の反復的な行為を説明するために、心理学的な連合のプロセスとして導入される「習慣」概念が、いかなる議論のもとですべての事物の原理としてみなされるのかを扱う。ドゥルーズが「習慣」概念について言及した『経験論と主体性』や「ベルクソンにおける差異の考え方」といった以前の文章、またドゥルーズの指導教官であったジャン・イポリットの『論理と実存』なども参照しながら、ドゥルーズがいかに「習慣」のうちに、心理学的な連合のプロセス以上のものを導入しているか、また第一の時間の総合である「汎観想論」が、人間の反復的な行為の反復を考えるにあたって、いかなる点において有効であり、いかなる点において不十分であるかといった問いを扱う。

参考文献 (抜粋)

Sinclair, M. (2022). Deleuze on Habit and Time; or, How to Get, and How Not to Get, from Hume to Bergson. In *Habit and the History of Philosophy* (pp. 166-179). Routledge.

千葉雅也. (2017). 『動きすぎてはいけない ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』. 河出書房新社.

時間枠3 A会場

ショーペンハウアーにおける超越論哲学——カントの存在論的解釈との問題連関に照らし
て——

藤永綾乃 同志社大学

本発表の目的は、ショーペンハウアーが主著『意志と表象としての世界(Die Welt als Wille und Vorstellung)』で展開した「意志の形而上学」の基礎に超越論哲学があることを明示し、この哲学が「超越論的(transzendental)」であることの意味を存在論的なカント解釈の背景から浮かび上がらせることである。

カント以後の哲学史を概観すると、ドイツ観念論も新カント派もカントの物自体に対して否定的である。立場を全く異にする両者の共通点は、物自体の認識論的な意義のみを見ていることにある。それに対してショーペンハウアーは、物自体を「生への意志」と捉え、身体におけるその直接的な開示可能性を自らの哲学の中心に据える。この点から見ても、彼の哲学をドイツ観念論の傍流と位置付けることは誤りであり、実際、今日の研究ではそのようなショーペンハウアー像の積極的な修正が試みられている。本発表ではショーペンハウアーがいかなる意味でカント哲学の継承者であるか、つまり両思想の本質的連関を問うが、それはショーペンハウアー哲学がいかなる意味で超越論哲学であるかを問うことと一致している。この問いに答えを得るため、ショーペンハウアーが自らの哲学の基礎としたカント哲学について、20世紀初頭から提唱された存在論的解釈を吟味し、そこでの問題関心に照らしてショーペンハウアーの意志の形而上学の企図を考察する。この解釈の枠組みを採用することからは、ヴォルフの充足根拠律を受容しつつも、それに基づく原因論的説明の妥当範囲を表象の世界に限定したショーペンハウアーの思考の特徴が浮かび上がるはずである。物自体としての意志とその否定により問われるものは生への意志の他者であり、我々の思考がそのような「他なる何ものか(etwas Anderes)」と関わり得ることを示すことこそ、彼の独自の超越論哲学である。この着眼点から、ショーペンハウアーの論考が物自体であるはずの意志の「否定」へと、すなわち生への意志に反し「意欲しないこと」の実現へと向かうことの意味を、新たな視座から捉えることが可能となる。

発表は以下の手順で進められる。第一節では今日のカント解釈の状況を踏まえたうえで、それに対するカントの存在論的解釈の特徴を洗い出す。第二節では、ショーペンハウアーとカントの連関を認識論の枠内でのみ捉える先行研究を批判的に吟味し、カントの認識論的解釈に立って「超越論的」の意味を考察する限り、ショーペンハウアーの主著での思考の推移を包括的に、一貫した構想の下で読み解くことは困難であると指摘する。両者の連関はむしろ、カントの存在論的解釈に立ち、その問題構制と照らし合わせることで、より本質的な問題の一致として取り出すことができる。この点について第三節で論じ、ショーペンハウアーにおける「超越論的」の意味を結論付ける。

時間枠3 B会場

パトナム「内在的実在論」をめぐるアーペル=ハーバーマス論争

佐々木 尽 大阪大学

よく知られているようにH. パトナムは、実在や知、真理にかかわる自らの立場を「形而上学的実在論」から「内在的実在論」へ、さらに「自然な実在論」へと変えていった。その各々に対して、また立場変更に対して議論や論争が行われ続けてきていることにはわざわざ言及するまでもないが、その中には「真理の合意説」論者としてパトナムと並べられることも多いJ. ハーバーマスやK.-O. アーペルとの議論もあった。

「理想化」をキーワードとした合意説という点で三者の立場が一時期非常に似通っていたのは、パトナムが『理性・真理・歴史』(1981) や『実在論と理性』(1983) を出版した「内在的実在論」期のことである。上述のようにパトナムはその後自らの立場を変更したが、それにある種似て、ハーバーマスは『真理と正当化』(1999/2004) で自らの理論的立場に変更を加えている。対するアーペルは、基本的な立場を堅持し続けた。『ヒラリー・パトナムとプラグマティズムの伝統』(2002) に寄稿した論文の中でアーペルは、二人の「予想外な立場変更」を外在主義的形而上学への逆戻りだとして批判する。対する自身は、「実在論の一つの(そして唯一可能な)バージョン」として、もはやパトナム不在となった「内在的実在論」を――自ら「意味批判的 [sinnkritisch] 実在論」と呼ぶC. S. パース解釈と重ねて――防衛する、というわけである。

ここからすると、アーペルが「内在的実在論」を一貫して擁護し続けているのに対して、パトナムとハーバーマスはそれを見限っているように見える。しかし興味深いことに立場変更後のハーバーマスは、自らの新たな立場を「内在的実在論」と重ねて論じようとする。つまりアーペルと(修正後の)ハーバーマスは、どちらも自らの立場を「内在的実在論」に類するものと考えている。

本発表は、こうしたパトナム「内在的実在論」をめぐるアーペルとハーバーマスの論争を、それぞれの立場の違いやパトナム理解という側面から明らかにし、絡み合った状況を整理することを目的とする。特に内在的実在論期のパトナムが提示した〈真理=理想的正当化〉という図式を放棄したようにも思われる『真理と正当化』以後のハーバーマスの理論が、いかにして「内在的実在論」をとり入れ得るのかに着目しつつ、三者の立場を整理してみたい。

時間枠4 A会場

九鬼哲学における「自然」概念の再検討－「客観的法則」としての「じねん」に着目して－
兵藤慧樹 立命館大学

本発表の目的は九鬼哲学における「自然」概念を再検討することである。これまで「自然」については、偶然論や時間論に比べ議論されることが少なかった。その理由は九鬼自身「自然」への言及が相対的に少ないということもあるが、「自然」というある種の東洋的な思想が、当時の時局的影響を受けていると坂部恵(1990)から批判されたことも大きい。しかしながら九鬼は『偶然性の問題』(1935)だけでなく『邦詩の押韻に就いて』(1927)や『人間学とは何か』(1938)においても「自然」を論じていることを考慮すると、むしろ「自然」は九鬼哲学に通底する主題であるとさえ考えられる。

これまでの先行研究において、九鬼の「自然」概念は、主に「習慣」または「繰り返し」といった語と関連付けられ解釈されてきた。古川(2015)は「自然」を「自由」意志に基づく行為の反復が、「習慣」化によって無意識にまで高まった状態と解釈した。また西原(2021)は、古川の論において意志が「習慣」によって埋没してしまうことを批判しつつ、九鬼の「自然」を「自由」意志の「繰り返し」がいつしか「偶然の外観を呈するようになる」と解釈し、「まるで偶然そうになっているかのような自然さで、意志の発露が行われるということ」こそが「自然」であるとした。両者の解釈は、それが「習慣」化による無意識的行為なのか、「習慣」化を免れた意識的な振舞いなのかという点で最終的な違いはあるものの、九鬼の「自然」概念を行為の「繰り返し」の境地としてのスムーズさ／ナチュラルさとして考えている点においては依然一致している。しかしながら九鬼は初期著作『邦詩の押韻に就いて』(1927)において、「みづから客観的法則に従うとき」に「自然のような自由」を感じると論じており、ここでは何かに「従う」ということに力点が置かれている。これは先行研究が「自然」のナチュラルさを強調し、「従う」というような一種の断絶、アンナチュラルさを極力平坦化させようとしたのとは対照的な記述である。本発表では、これまでの先行研究では捉えきれていなかった九鬼の「自然」におけるアンナチュラルさに着目し、特にこれまで検討されることの少なかった『邦詩の押韻に就いて』における「みづから客観的法則に従う」という文言から、九鬼の「自然」概念の再検討を試みる。

本発表は主に以下の手順で行われる。1) 「じねん」と「おのづから」の二つの「自然」概念を整理した上で、2) 「じねん」とは「みづから」の意志が「習慣」によって「客観的法則」に成ったものであるということを示す。3) そしてその「じねん」である「客観的法則」に対し、あえてもう一度「みづから」の意志で、自分自身を放り込むということこそ、九鬼の「おのづから」の「自然」概念が指し示すものであると明らかにする。

本発表は九鬼の「自然」概念を再検討するだけでなく、それと密接に関わる偶然／必然論をも再考する契機となるであろう。

時間枠4 B会場

「ケア能力と本質主義——ノディングスの『母親らしさの要因』を中心に」

安井絢子 関西大学／日本学術振興会

1982年に発達心理学者C・ギリガンによって提起されたケアの倫理(ethic of care)は、J・ロールズの正義論を批判対象として、その普遍主義や抽象的な思考を批判しつづけてきた。ケアの倫理はひとつの知識批判として、従来の価値や規範のみならず、倫理学そのものの問い直しを行ない、正義や権利といった規範とは対照的に、ケアやニーズといった規範を中心に据える理論展開を繰り返してきた。ケアの倫理が提唱されて以来、ケアは「女性の声」や「女性的アプローチ」、「母的思考」など、女性や母親と分かちがたく結びつけられ、そうした表現を用いて言い表されてきた。それにより、ケアの倫理はフェミニストから注目されたと同時に、それ以上に多くの批判を向けられてきた。そのなかでも特に重要な論点のひとつが、ケア能力は女性にのみ備わる能力なのか、それともケア経験の蓄積により誰でも身につけられうるのかという問題だ。まず、フェミニストたちからケアの倫理に寄せられた批判の要点を整理し、ケアの倫理論者たちはケア能力がケア経験に依拠して発達すると考えており、生物学的本質主義に陥るわけではないと主張していることを確認する。次に、ノディングスが、2010年の著作『母親らしさの要因』において、ケア能力の源泉のひとつを「母性本能(maternal instinct)」という生物学的な特性に結びつけて説明している意味について考察し、次の三点を主張していることを指摘する。すなわち、(a) ノディングスは、ケア能力がすべての女性に通有の本性だと主張しているのでもなければ、母性本能からしか発達しないと主張しているわけでもないこと、むしろ(b) 生物学的特性という身体と不可分の問題を避けて通ることこそ、実際の生身の人間の身体を捨象した捉え方であること、(c) 生物学的決定論と文化・環境決定論のどちらか一方のみでジェンダーの問題を説明するには限界があり、いずれをも考慮に入れて検討するのが穏当であると考えていることだ。さらに、フェミニストが生物学的性別の存在そのものを否定しようとするのは、その事実を認めることが規範としての男女の役割を認めることを導くと解釈され、性差別を再生産してしまうという懸念に起因する。一方、ノディングスによる主張の核心は、性別や人種、障害といった逃れられない身体性が人間に備わっていることが事実である以上、そこから出発してどのような規範をつくり上げるのかという問いであることを述べる。ここで留意すべきは、人間の自然を抑圧する規範をつくるのか、それとも性別を問わずケア能力を身につける規範を打ち出すのかという問いに直面した際に、いずれを選択するのかという点にほかならない。それが私たちに委ねられた重大な問いであり、その問いは実証的な事実とは区別して問われるのが妥当であるという点こそが、ノディングスの本意であることを示す。

時間枠5 A会場

Gibt es etwas? の問いはどのような意味を持つか : ハイデガーの戦時緊急学期講義を再検討する

酒詰悠太 大阪大学

1919年戦時緊急学期講義「哲学の理念と世界観の問題」(以下KNS)における「何かがあるのか Gibt es etwas?」の問いが、ハイデガーの哲学にとりいかなる意味を持つのか。この問いに応答することが本発表の目的である。

従来、先行研究は「何かがあるのか」という問いが形式的理論化というKNSでの方法論に導くものと理解してきた。これが後の20年代を通じハイデガーが重視する形式的告示という方法に導くというのである。事実、KNSでハイデガーは、周囲世界体験と対比しながら「何かがあるのか」という問いに言及し、ここで問われている何かetwasを、対象性一般と形式化・理論化して理解する。だが、この理解は把握や確定という態度を通じ、この問いに関わる場合である。本発表が強調したいのは「何かがあるのか」という問いが持つ射程は、把握や確定による形式的理論化には尽くされないということである。

むしろ、そもそも「何かがあるのかどうか」をまず問うこの問いでは、先入見からの影響を免れるようなしかたで何かetwasという形式的なものに迫ることが可能である。即ち、この問いは、何かについてのあらゆる理論的把握を問いに付すことで、理論的先入見の呪縛から解放する働きを持つ。

では、この問いを通じて接近可能となる形式的なものとはどのような事柄なのか。重要なのは「何かがあるのか」という問いが、この問いを問う者である私に生きられる問いだということである。この問いは、固有な生=生-起Er-eignisにおいて問われる。したがって、「何かがあるのか」という問いは--理論的な把握を回避しながら--固有な生における形式的な何かを追求することを可能にする問いだということができる。

本発表の目的は、「何かがあるのか」という問いについて以上の理解を提示することである。このことが--より具体的には--ハイデガーの次の言葉の解明を焦点として果たされる。「[「何かがあるのか」という]問いの体験に即して、今や或る基礎的で本質的な洞察が獲得される。([すなわち、] 事物的でない、意味を備えた [固有な生である] 生-起として体験を特徴付けること [である])」(GA56/57:69)。

参考文献

Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. hgg. Bernd Heimbüchel. 2. Auflage. Gesamtausgabe Band GA56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

※上記要旨本文では、ハイデガー全集からの引用を(GA巻数:頁数)という形で表記した。

時間枠5 B会場

ベルクソンにおける「ギリシアの精確さ」概念の検討：「公理的論証」との関係を中心に

磯島浩貴 無所属

本発表の目的は、ベルクソンにおける「ギリシアの精確さ」概念の内実を、幾何学における「公理的論証」に「精確さ」の起源をみてとるベルクソン自身の数学史理解を手がかりに検討するものである。主たる分析対象となるベルクソンのテキストは『時間観念の歴史講義』であり、ベルクソンの数学史理解の相対化は伊東俊太郎の『ギリシア人の数学』を用いて行われる。

ベルクソン自身のギリシア哲学への関心は、『創造的進化』第4章でみてとることができる。『創造的進化』は全4章構成であり、第1章から第3章まででベルクソン自身の「生命の進化論的自然史」が提示され、他方第4章では古代ギリシアからスペンサーに至るまでの西洋哲学の歴史が歩んだ主流の思考法の姿が「諸体系の歴史」として提示される。そこでのベルクソンの指摘は、古代ギリシア哲学には「人間知性にとって自然な形而上学」の骨組みが示されているというものである。それは、人間の行為は出発点から欠如の感覚が存しており、その欠如の感覚を埋めて存在の充実させた姿を捉えたいという知的な認識形式のことである。欠如を埋める知的認識の働きの背後に完全性の観念を前提し、この完全性が十全に表現された存在に至るために無にも等しい無限の欠如を克服すべき、という形而上学的描像こそ、ベルクソンが「空間的な認識」と呼ぶ分析的な知性認識の典型である。そして、この知性認識こそが西洋哲学の主流となってきた思考法であると同時に、「ギリシアの精確さ」として古代ギリシアにおいてひとつの完成を迎えた、というのがベルクソンの判定である。

以上のことからわかるのは、「ギリシアの精確さ」概念の検討はベルクソン自身の知性認識の起源の検討を意味するものであり、その検討にはベルクソン自身の哲学史と数学史理解の両面をみる必要がある、ということである。かくして、本発表では、「ギリシアの精確さ」概念の検討を通じて、西洋の学問全体の模範となると同時に人間知性の理想的形式として存するユークリッド幾何学の「体系」を支える「公理的論証」の誕生と、西洋哲学がこれまでメインロードとして歩んできた知的認識傾向の根源をそこにみてとるベルクソンの主張を明確にすることを目指す。

時間枠6 A会場

カッシーラーによるヘルダー歴史哲学の解釈と評価

岩本智孝 大阪大学／日本学術振興会

エルンスト・カッシーラー (1874-1945) は、新カント派の一人に位置づけられるようにカントの影響を強く受け、なおかつ『啓蒙主義の哲学』(1932、以下、『啓蒙主義』と略記)を著し、啓蒙主義の見直しを試みた。このことから、一見すると、カッシーラーは理性を重んじるという意味での啓蒙主義者であり、20世紀におけるその代表者のように思える。

しかし、この一般的な理解における「啓蒙主義的」という特徴づけからすれば意外に思われるかもしれないが、カッシーラーはドイツ・ロマン主義に並々ならぬ評価を与えている。その証拠は、主著『シンボル形式の哲学』(1923-9)から晩年の『国家の神話』(1946)に至るまで随所に残されている。だが、カッシーラーがそれ以上に好意的な評価を与えているのが、ドイツ・ロマン主義の先駆けともされるヨハン・ゴットフリート・ヘルダー (1744-1803) である。その評価もまた随所でなされているが、特に『啓蒙主義』において、ヘルダーが高く評価されている。同書でカッシーラーはヘルダーを、〈啓蒙主義の道具立てを用いて啓蒙の自己克服を成し遂げた哲学者〉であったと評価する。このカッシーラーによるヘルダーに対する特異な評価は一定の注目を集めているが、その評価、あるいは解釈自体の可否の検討についてはいまだ充分になされているとは言い難い。

なぜヘルダーに対する評価が問題となるのか。その大きな理由は、ヘルダーが毀誉褒貶の著しい思想家だということにある。ヘルダーは、ドイツ・ナショナリズムの源流とされ、その偏狭さが指摘されることもある。他方、その大著『人類歴史哲学考』(1784-91)では、一早くヨーロッパ中心主義が批判されていることも特筆に値する。この評価の揺らぎは、ヘルダーの思想自体の一貫性のなさに少なからず起因していると言える(無論、この一貫性のなさは、理論的体系への反発という観点からヘルダー自身によって意図されたものでありうる)。つまり、ヘルダー思想のどこを主軸に据えて解釈するかによって評価が変わりうるのである。

そこで本発表では、ヘルダーの積極的な見直しを試みたカッシーラーのヘルダー解釈・評価を検討する。特に『啓蒙主義』でヘルダーによる歴史の重視が注目されていることから、検討の範囲を歴史哲学に限定する。具体的には、(1)多様な解釈に開かれているヘルダー歴史哲学のどこをカッシーラーが取り上げたのか、(2)ヘルダーに対する〈啓蒙主義の道具立てを用いて啓蒙の自己克服を成し遂げた哲学者〉という評価がどこまで当てはまるのか、を明らかにする。また、これらを明らかにすることで、ヘルダーの影響を多分に受けたカッシーラーの特異な啓蒙主義の描像を明瞭なものにすることができるはずである。

時間枠6 B会場

マルブランシュにおける自由と「魂の自然学」

竹中利彦 関西大学

マルブランシュには、『真理の探究』の第1部をはじめとして、「魂の自然学 *la physique de l'âme*」(M. ゲルーによる命名)と呼ばれる精神の能力についての説明がある。これは、精神の能力である「知性」と「意志」を物体の「様々な形をとる能力」と「動かされる能力」に比して説明するものである。マルブランシュがこのような仕方で精神について説明することには、二つの理由がある。第一に、その哲学体系の神中心主義である。すなわち、マルブランシュの思想では、何かの事象を引き起こす原因となる能力をもつ(「実効性をもつ *efficace*」)のは神以外にない。したがって、物体も精神も同じく受動的な存在であり、その意味で共通点をもつ。第二に、その哲学体系において物体は明晰な認識対象になるが精神はそうではない、ということである。明晰な認識は神のうちの観念を見ることにより可能となり、そして人間は物体の観念を見ることはできる。しかし、精神の観念は神のうちにはあるが人間は生きていながらその観念を見ることはできないとされるから、物体の明晰な認識をもとに「暗い」精神の能力を説明しようとすることになるのである。

しかしながら、マルブランシュは人間に自由を認めようとする哲学者でもある。彼自身、精神と物体との比喩を「完全には正しくない」と言う。その思想において意志と自由は注意して区別しなければならないが、それでも、その比喩がうまくいかない部分が精神の能力の一つである意志と物体の運動(させられる能力)との関係であることは明らかである。というのも、もし物体と精神がともに受動的なものだとして、物体の運動がそれまでの運動と他の物体との衝突によって(より正確にはその衝突を機会とした神の介入によって)決定されるように、意志もそれまでの状態と何らかの受動によって決定されるのなら、自由の余地はないからである。

この問題について、ドレフュスは魂の受動性と非実効性を確保しながら、マルブランシュの自由が選択の自由であることを認めようとする。それに対して、カンブッシュネールはマルブランシュが精神についても決定論を否定していないと解釈し、決定論と両立するタイプの自由をマルブランシュに見ようとする。本発表ではこれらの解釈を検討して、マルブランシュの「魂の自然学」は精神の物体による比喩とその失敗を通して自由を確保できているのか、もし確保できているとしたらそれはどのような自由なのかを考察する。

廣松渉の哲学は、「新しいパラダイムに基いた体系化を志向する」（廣松、1982、x v頁）と彼本人がいつているように、元来「体系」を目指して構想されたものである。体系というと多くの人が荘嚴で格別な「学者の特権的占有物」かのような印象を抱くかもしれないが、しかし、廣松がその哲学的営みにおいて課題とするものは「「日常的經驗世界の現相は如何にして存在可能であるか」、この「世界」の被媒介的存立機制^{ベグライフェン}を把握すること」（廣松、1980、383頁）である。さすれば、廣松にとって考察対象の要であり、かつそのなかで諸々の概念や理説が具象的に展開されるであろうところの「世界」とは「われわれが日常的に經驗する世界とは別の形而上学的世界」（廣松、1980、382頁）のごとき格別な世界ではない。その意味で、彼の哲学体系とは決してわれわれの生きとし生ける現存世界から遊離した空理空論ないしは単なる学理の百科全書ではないことはわかるだろう。

しかしまた一方で、上段での引用文中に書いてある通り、彼が哲学において果たすべき責務は平たくいえば、日常的經驗界が如何にして存在可能であるかを把握すること、つまり日常的經驗界の「可能性の条件」の究明である。このことは簡単にいえば次のことを意味しうる。すなわち、日常的經驗界という此岸的な事実界を基本的な考察圏としながらも、廣松は日常的經驗界の有り様を単に追認的に“記述”するにとどまらず、その存在する可能性の条件、言うなれば世界の〈超越論的な“説明原理”〉を探究することをも射程に入れているということである。

しかし、廣松はいわゆる伝統的な意味での（統覚なり純粹意識なりを構成の担い手とする）超越論的哲学の立場をとるものではない。ここに、廣松にとって説明原理的な位置付けをなす「共同主観性」が「超越論的主観性」に代替りをすべく登場する所以がある。すなわち、廣松いわく、「先驗的（＝超越論的）主観性とは共同主観性」（廣松、2007、310頁、（）内は筆者による。）である。さらに廣松哲学の超越論性を物語るうえで肝となってくるのが彼の「身体観」である。要点のみ記せば、身体が廣松哲学において共同主観性の基底的な存在根拠として位置づけられつつ、同時に伝統的な意味での超越論的主観の批判的武器ともなっているのである。本発表では、一種独特の身体観を媒介軸にしつつ、廣松が伝統的に超越論性の存立基盤であった近代的な超越論的主観（性）を廃却しつつ、共同主観性という新たな観点より超越論性を捉え返していることを明らかにすることを以って、超越論的哲学の批判的継承および発展可能性を提示したい。

参考文献

廣松渉『世界の共同主観的存在構造』岩波書店、2007年

廣松渉『弁証法の論理』青土社、1980年

廣松渉『存在と意味 第一巻』岩波書店、1982年

時間枠7 B会場

スピノザにおける「人間」の個体説を擁護する

立花達也 大阪大学

本発表では、スピノザが類種としての「人間」（人類）を、個々の人間を部分とする個体としてみなしていた、という一見すると突飛な解釈を擁護することを試みる。この考察を通じて発表者は、スピノザのメレオロジー（部分と全体についての理論）と、現代における「種の個体説」と呼ばれる議論がこの解釈に寄与の擁護に寄与することを示したい。

十七世紀の哲学者スピノザは主著『エチカ』において、「人間は、理性の導きに従って生活する限り、ただその限りにおいて、本性上つねに必然的に一致する」と述べている（第四部定理35）。ところで、スピノザは同時に、事物は（ある人にとって）自らの本性と一致する限りにおいて必然的に善であること、そして、理性の導きによって人は、自己の利益を求める原理に基づいて活動するということをも主張する。まとめると、彼はある種の利己主義と、人間同士が互いに相手のための善を欲するような利他主義が両立するとみなしていることになる。だが果たして、そのようなことがありうるのか。このパズルの解き方の一つとして、人間同士の「本性上の一致」、あるいは「人間本性」に着目するやり方が考えられるだろう。スタインバーグという解釈者はそこで、いふならば「人間」の個体説——すなわち、個々の人間は人類といういわば超個体の部分であり、その限りにおいて互いに共通の本性をもつ——を打ち出す（Steinberg, D., 1984, *Spinoza's Ethical Doctrine and the Unity of Human Nature*）。この解釈の利点の一つは、スピノザの唯名論的な傾向と親和的であることである。この解釈では、種としての「人間」を個々の人間が例化する、という考えをスピノザに帰せずに済むからだ。この解釈はたしかに突拍子もないようなものと感じられるし、実際にすぐに批判を受けた（Rice 1991, *Tanquam Naturae Humanae Exemplar: Spinoza on Human Nature*）。ところが近年この解釈は、正面切って擁護されてはいないものの、幾人かの論者によって共感をもって受け止められるようになった。発表者もそうした論者の一人である。

この解釈に対する批判は、方針そのものに対する否定というよりは、懸念の形をとる。その懸念は第一に、スピノザにおける部分と全体の概念に対する理解にかかわる。「人間」を個体としてみなす解釈は『エチカ』における個体の定義と書簡32に基づいているが、これらのテキストに見られるメレオロジーが必ずしもこの解釈を支えるかは明確ではない。発表者はこの懸念を、スタインバーグの議論を補強することで解消する。そして第二に、わざわざそうした強い解釈をスピノザに帰すべきではないのではないか、という懸念がある。これに関しては、現代の生物学の哲学で唱えられている「種の個体説」を参照することが有意義であると発表者は考える。実のところ、スタインバーグの解釈は、現代の種問題において種を個体としてみなす立場と親和的であるように思われる。発表では両者の親和性を明らかにし、それを「人間」の個体説の擁護に援用する。

時間枠8 A会場

中期ニーチェの視点から、後期ニーチェを批判する

柳和徳 大阪市立大学後期博士課程単位取得

この発表では、中期（主として『人間的あまりにも人間的』三部作）のニーチェの哲学思想に焦点をあて、中期ニーチェの視点から後期ニーチェ（『ツァラトストラ』や『善悪の彼岸』に代表される）を批判することを通して、中期の親キリスト的あるいは民主主義的なものから後期のディオニュソス的（ファシズム的）なものに変わっていった、その次第を明らかにしていく。後期に彼の哲学思想は完成されたという一般的な評価とは逆に、中期から後期への変化が、「高貴」なものから「野蛮」なものへの転落という評価がくだされるであろう。

周知のように、ニーチェの哲学的思想的変遷は三段階に分けられる。ヴァーグナーとショーペンハウアーに強く影響された前期では、カント・ショーペンハウアー的な形而上学の枠組みで、人類の救済、芸術的ユートピアの創出（『悲劇の誕生』）が語られていた。中期は、実証主義的な段階とよく言われ、前期と後期の間の過渡期と見なされがちだが、スピノザ的決定論と同じ哲学的・存在論的立場に立っていく。決定論から彼は、「自由意志」「責任」も「罪」「罰」も哲学的な意味では存在しないという重要な結論を導き、キリストと同様に、しかし異なる理由から、「裁くことなかれ」と唱える。キリストとキリスト教への親和性が、前期および後期と異なる中期の特徴の一つである。『人間的あまりにも人間的』475節での「世界で最も高貴な人キリスト」「最も純粋な賢者スピノザ」という表現は後期と比べていかに異なっているかを示すものである。スピノザ的決定論は晩年まで維持されてはいるが。

ニーチェは、認識が行動と一致すべきだと終始一貫して考えていた。そういう点では、後期と中期での平和と民主主義をめぐる正反対の態度は重要である。後期における反民主主義、親ファシズム、優生思想（弱者の迫害）等は弁護の余地がないであろう。同じスピノザ的決定論を取っても、正反対のものが生じることになる。

「ディオニュソス的なもの」（過剰な生命力の迸り）は前期と後期において最も必要な概念の一つであるが、中期において「ディオニュソス」の表現は影を潜めていた。後期の彼はそれを復活させ、人間の間位階秩序（Rangordnung）のようなものばかりを強調するようになり、原ファシズム的なものに変化していったととらえられる。中期と後期の差異は、彼が解き放たれたはずのディオニュソス的なものに再び捕らわれたことによる所が大きい。

複数の人間主体が自らのことを「我々」と名指すことがある。例えば、友人関係にある二人の人物が映画を鑑賞したあと「我々は映画を楽しんだ」と言う。ダン・ザハヴィに代表される現象学者たちはこの事態を「主体Aは映画を楽しんだ」と「主体Bは映画を楽しんだ」という互いに独立する二つの経験の単なる並列ではなく、二人称的關係のもとで接続された「私」と「あなた」という二つの主体が「我々」主体を形成する「我々経験(we-experience)」であると論じる。本発表は、近年「我々経験の現象学」の構築を精力的に進めるザハヴィらの議論を検討・整理したうえで、それをもとに、対話における我々経験を現象学的に解明することを目的とする。

対話は実に様々な形態をとりうるが、本発表では「オープン・エンドな問いへの共同探求 (joint inquiry into open-ended questions)」としての対話に焦点を当てる。ここで「オープン・エンドな問い」とは、平たく言うと「正解があるかどうか分からない問い」であり、「正解があったとしても解き方が分からない問い」であるが、このような問いに対して、複数の主体が対話という場で共同で取り組むことがある。そして、複数の主体が対話への参加を通じて我々経験をすることがある。「今や我々は世界をともに見、ともに理解する」と記述されるような経験である。本発表では、ザハヴィらと同様に、世界へのこの共同体験には複数の個人的な諸経験（「Aは世界を見る」と「Bは世界を見る」）の並列には還元できない独特の事態が成立していると想定したうえで、その経験の構造を説明する理論を提示する。

本発表はザハヴィらの成果を大いに活用するが、ザハヴィらが主に論じるのは世界の共同体験としての我々経験ではなく情動的な我々経験であり、オープン・エンドな問いへの共同探求としての対話における経験を解明するにあたって十全なものではない。そこで、本発表では、上田閑照の対話論も活用する。上田は対話における複数の主体のやり取りを「主の自由な交換」として特徴づけつつ、その交換を通じて主体は「我は、我ならずして、我である」との自覚へと至る円環運動を遂行すると言う。さらに、各主体における二つの円環運動は「絡み合い」「組み合い」を成し、場合によっては「主体性の交流」を通じた「相互主体性」の形成が達成されると言う。本発表はここに上田閑照の「我々論」を見出しつつ、対話における我々経験の解明へと繋げたい。なお、近年とみに進められる海外での上田閑照研究の成果も参照しつつ議論を行う。