

ジョン・マクダウェル 『心と世界』レジュメ

※本稿は、晴海グランドホテルにて2012年8月4日と5日の2日間にわたって開催された、John McDowell の *Mind and World* の読書合宿の参加者が作成したレジュメを集め、編集したものである。合宿では『心と世界』（神崎繁、河田健太郎、荒畑靖宏、村井忠康訳、勁草書房、2012年）を使用し、15人の参加者の間で活発な議論が交わされた。第三講義、第五講義、第六講義の補遺についてはそれぞれのレジュメの中で簡潔に取り上げられている。後記に掲載されていた「デイヴィドソンとその文脈」については、デイヴィドソンについての専門的な知識を前提とした章であったため、勉強会では扱わなかった。校正と編集は榊原が行ったが、章や節の表記の統一、気付いた限りでの誤字脱字および改行の訂正など、改変は最小限にとどめてある。なお、本書の節には元々タイトルが付されておらず、レジュメの各節につけられたタイトルは、論旨を追いやすように各レジュメ担当者が工夫して追加したものである。

[@Acrographia](#)

目次

序論・マクダウエルの哲学	3
第一講義 概念と直観	15
第二講義 境界なき概念領域	21
第三講義 非概念的 content	30
第四講義 理性と自然	39
第五講義 行為・意味・自己	47
第六講義 理性的動物とその他の動物	56

序論・マクダウエルの哲学

担当：小口峰樹（玉川大学）

【序論の構成とそれぞれの節のおおまかな主題】

1. 近代哲学に特徴的な不安
2. 最小限の経験主義
3. 思考と知識
4. 二つの論理空間と経験の位置づけ
5. 二律背反とその治療
6. 斉合主義批判：経験主義の放棄
7. 露骨な自然主義批判：論理空間の二分法の否定
8. 第二の自然の自然主義
9. 露骨な自然主義の評価
10. 理由への応答性

序論は読者の理解の助けとなるよう1996年の版において加えられたものである。以下、序論の内容を他の文献を用いながらその構成に沿うかたちで解説してゆく。レジューメの末尾では、『心と世界』の以前と以後における概念主義／非概念主義の論争を簡単に紹介する。

1. 近代哲学に特徴的な不安

本書はその主要な狙いを、「心と世界の間をめぐらぬ不安を診断的な精神に基づいて治療すること」と定める。ここでの「心と世界の間をめぐらぬ不安」とは、心と世界とのあいだに断絶を認め、その断絶を何らかの仕方で架橋しなければならないと考えることから生じる不安である。マクダウエルによれば、この不安は、デカルト以降の近代哲学を陰に陽に束縛してきた「理性と自然の二元論」から導かれる二律背反に起源をもつ。ここからマクダウエルは、この不安を「近代哲学に特徴的な不安」とも言い換えている。本書におけるマクダウエルの狙いは、この「理性と自然の二元論」を——極端な科学主義的還元主義（露骨な自然主義）にも極端なプラトニズム（居丈高なプラトニズム）にも陥ることなく——解消することで、不安の病源を断ち、二律背反が錯覚にすぎないことを示すことにある。言い換えれば、マクダウエルの目的は、心と世界のあいだに存在する断絶を架橋することではなく、そこにはそもそも架橋すべき断絶など存在しないということを露呈させることにある。

ここに示されているように、マクダウエルがその試みにおいて用いる哲学的手法は、一見したところそれに応ずることが強制的なものと感じられる哲学的問題に対して、それが実際には誤った前提に基づいたものであると「診断を下す」ことで、問題に答えなければならないという責務が見かけ上の錯覚にすぎないことを示すことにある。こうした

彼の手法は後期ウィトゲンシュタインから継承されたものであり、しばしば「静寂主義 (quietism)」と呼ばれる。マクダウエルの戦略は、ある哲学的問題に対してその解決をもたらす何らかの「理論」を構築する——こうした態度は「構築的哲学 (constructive philosophy)」と呼ばれる——というものではない。むしろ、そうした問題に答えようとする諸理論が共通の前提としている考え方を丹念に解きほぐし、その前提が誤ったものであるということを明らかにすることによって、もろもろの立場がそれによって理論構築へと衝き動かされているところのオブセッションを解消しようとするものである。マクダウエルの考える哲学とは、「常識に逆らうものではなく、むしろ常識を守るもの」であり、その営みにおいて「すべてのものを、そのあるがままにしておく」ものである。ただし、オブセッションを治療するといっても、その治療はわれわれがそのオブセッションに衝き動かされるという事実を軽視するものであってはならない。

この静寂主義という哲学的手法はマクダウエルの哲学的営為の至るところに貫かれている。たとえば、マクダウエルは素朴实在論を擁護するために、幻覚論法を用いた懐疑論の論証に対して「選言主義 (disjunctivism)」という立場から対処を行っている。幻覚論法においては、われわれの知覚経験が誤りうるという事実を出発点として、われわれの経験は外的实在に到達していないという主張が行われる。すなわち、(1) 真正な知覚と(一部の事例における)幻覚は主観的に識別不可能である、(2) 主観的に識別不可能な心的状態は共通の経験内容をもつ、(3) 幻覚において経験されるものは事実ではない何ものである、(4) 真正な知覚において経験されるものも事実ではない何ものである、という論証である。これに対して選言主義は、事物がしかじかの仕方で主体に現れているとき、それは「単なる見かけ (mere appearance) が経験されている」か「事実が知覚を通じて開示されている」かいずれかであると考え。確かに、知覚が誤っているときに経験されるのは事実未満の何ものである。だが、このことは知覚が正しいときにも事実未満の何ものが経験されるということを意味しない。選言主義は、真正な知覚と誤った知覚に共通の経験内容を認めないことで、そうした共通内容を認めることから生じる懐疑論への誘惑を遮断する。ここでのマクダウエルの戦略は、懐疑論に正面から答えることにはではなく、経験を選言的に理解することによって、懐疑論に答えることが急務であるという見せかけを解消することにある。そのことによって、マクダウエルは懐疑論へのオブセッションを「治癒」しようとするのである。

2. 最小限の経験主義

マクダウエルは自身が治癒しようとするオブセッションが、「心と世界の関係についての近代哲学に特徴的な不安」に起因すると考える。この不安がどのような性格のものであるかを明らかにするために、まずはそれが生じる経緯を問い尋ねる必要がある。マクダウエルはこの不安がある一対の考え方を組み合わせたところに生じると考える (McDowell

(2000), p. 4ff)。それらの考え方の一方は、経験的世界についての思考（＝経験的思考）が成立するための要件を与えるが、他方は、その要件が満たされえないという宣告を下す。その一対の考え方とは次のふたつである。

- (1) 経験的思考の内容は印象（＝経験において与えられるもの）への応答責任に依存している。
- (2) 印象は自然的現象であり、何かに対して責任を負えるような種類のものではない。

これらふたつの考え方は、その各々をみる限り一見妥当なものであるように思われる。だが、その二つは両立不可能であり、互いに組み合わされるならば二律背反を構成する。そこから件の不安が生じてくるのである。

序論第二節では(1)の考え方が「最小限の経験主義」として説明されている。物事がしかじかであるという経験的思考は、それが実在へと向けられたものである限り、真偽や正誤といった規範的な文脈に位置づけられねばならない。もし偽であることが明らかにされたときにその経験的思考(や他の関連する信念や判断)がいささかも変化しないならば、それはもはや実在へと向けられたものであるとは認められなくなるだろう。それゆえ、経験的思考がそもそも経験的思考であるためには、実在に応じて合理的な応答可能性を示さなければならないのである。言い換えれば、経験的思考は「経験の裁き」を通じて実在の在り方に応じた改訂可能性をもたなければならない。この考え方によれば、経験において示される実在の在り方は思考に対して裁きを与えるものでなければならず、反対に、経験的思考はその裁きに応じて改訂される用意がなければならない。思考に対してこのような経験からの合理的な制約関係が成立していなければ、心を実在へと向けられたものとして認めることはできないのである。

注意すべきは、ここで経験が与える裁きは単なる「因果的な」制約ではなく「合理的な」制約でなければならないという点である。経験はその内容を通じて思考とのあいだに正当化や根拠づけといった「理由構成関係」を結びうるようなものでなければならない。知覚者が自らの経験的思考の真偽を問うるのは、この理由構成関係に対して「反省的な自己精査」を加えることによってである。経験が単なる因果的な制約しか与えないとすれば、それは制約される思考とのあいだに理由構成関係を結ぶことができず、その結果として、当該の思考は応答可能性を失ってしまうことになる。マクダウェルは第一章で、この単なる因果的制約と合理的制約の違いを「免責 (exculpation)」と「正当化 (justification)」という概念を使って表現している。

3. 思考と知識

マクダウェルが問題にしている「最小限の経験主義」は認識論上の立場としての経験主

義ではない。ここでは二つの意味における「経験主義」を区別しておく必要がある。第一のものは「認識論的经验主義」である。認識論的经验主義が意味するのは、「知覚経験がなければ、われわれは偶然的な事実に関していかなる知識ももつことはできない」ということである。第二のものは「意味論的经验主義」——この呼称はブランダムから拝借した——である。意味論的经验主義が意味するのは、「経験的思考の内容は、その知覚経験への関係を離れては理解不可能である」ということである。認識論的经验主義は知識の成立に関して経験の役割を重視する立場であり、意味論的经验主義は思考内容の成立に関して経験の役割を重視する立場である。

マクダウェルは、自身が治療しようとする不安が関連するのは、経験的知識の成立可能性に関する問いよりもさらに深い次元における問い、すなわち「経験的思考がもつ内容はいかにして可能か」という問いであると考ええる。

「経験的内容〔＝経験的思考の内容〕はそもそもいかにして可能か」と問いたくなる経緯を明確化することで、近代哲学の中心的前提のいくつかを理解できる〔…〕。というのもその問いは、われわれの思考の適否に関して、果たして自分たちの知性活動が実在にどこまで応答しうるのかということ——つまり、そうした活動がそもそも思考であると認められるための要件——への不安を表明するものだからである。

(McDowell (2000), p. 3)

経験的思考の成立可能性に関するこの先行要件が満たされなければ、そもそも経験的知識の成立可能性に関する問いが提起されることもない。なぜなら、経験的知識の成立が問題となるのは、知識の候補となりうるような有意味な内容をもつ思考の成立可能性が確保されたときに限られるからである。にもかかわらず、少なからぬ論者は、思考が経験的内容をもつことを前提したまま、経験的知識の成立可能性に関する問いを件の不安の中身を表現するものとして誤認してきた、とマクダウェルは指摘する。経験的知識の成立可能性に関する問いは、それが経験的思考の成立可能性を前提した上で問われる限り、われわれの心的活動が実在と結びつくことを自明視したまま進められる。こうした反省を踏まえ、マクダウェルの診断は、「経験的知識の可能性」という認識論的な文脈に留まらず、それより論理的に先行する「経験的思考一般の可能性」という意味論的な文脈へと向けられるのである。

4. 二つの論理空間と経験の位置づけ

序論第四節では、上述の(2)の考え方を説明するために、セラーズによる「所与の神話 (the Myth of the Given)」批判が引き合いに出される。セラーズから関連箇所を引用しよう。

ある出来事または状態を、〈知っている〉という出来事または状態として特徴づける際、われわれはその出来事または状態の経験的記述を与えているのではない。[…] われわれはそれを、理由の論理空間、つまり、人が述べている事柄を正当化し、正当化できるという論理空間のなかに置いているのである。(Sellars 1997, p. 76)

この引用文において、セラーズは「ある事項を理由の論理空間のなかに置くこと」と「ある事項に対して経験的記述を与えること」とを区別している。ある事項を理由の論理空間のなかに置くとは、他の事項との理由構成関係（正当化や根拠づけといった関係）のなかに当の事項を位置づけることである。他方、マクダウェルの解釈によれば、ある事項を経験的記述の主題とすることは、理由の論理空間と対照される他の論理空間のなかに当該の事項を置き入れることである。その論理空間とは、「自然科学がそのなかで機能するような論理空間」である。マクダウェルは次のように述べる。

私の考えでは、この二つの論理空間のあいだのコントラストを理解する最良の手だては、物ごとが理解可能とみなされる二つの仕方を区別することである。一方は、物ごとを、それを支持する理由やそれに反する理由を挙げるような考察の脈絡のうちに置くこと（たとえば、あるふるまいを「理由に基づいて行為していること」として理解する場合にわれわれがおこなっているような種類のこと）であり、他方は、自然科学がおこなっているように、たとえば物ごとを法則的な一般化のもとに包摂することによって、その物ごとの理解可能性を発見することである。(McDowell 2000, p. 6)

マクダウェルによれば、二つの論理空間——理由の論理空間と自然の論理空間（ただし、後者を「自然」の論理空間と呼ぶことは後に厳しく戒められる）——はそれぞれ異なる理解可能性を有している。その一方は、理由や正当化などの合理的関係であり、他方は、科学的説明に見出される法則的關係である。マクダウェルは本書のなかでこの後者の関係によって構成される論理空間を「法則の領界」と呼ぶ。

(2) の考え方は、知覚経験の生起する過程は自然の一部として——それゆえ自然法則によって支配された過程として——理解されなければならないというものである。換言すれば、知覚経験は法則の領界にその位置をもつものとして捉えられなければならないのである。知覚者は経験を感覚器官に対する刺激——「世界からの干渉としての印象」——という形で受け取る。そうした刺激ないしは印象の享受は、世界の側から感覚能力の所有者に与えられるものである限り、「自然のなかでのやり取り (transaction)」として考えられるべきものである。そして、近代科学の興隆以降主流をなしている自然概念——マックス・ウェーバーが述べたような「脱魔術化された (disenchanted) 自然」という概念——によれば、ある事項が自然的なものであるとは、物理法則を典型とする自然法則によって説明を与えることができるような種類のものであるということの意味する。それゆえ、この考

え方によれば、経験を構成する印象は法則的に捉えうるような自然的な文脈に置かれるものでなければならない。理由の論理空間は概念能力としての自発性によって宰領される空間であるため、(2)の考え方においては、自然の論理空間に位置を占める経験は非概念的なものとして理解されることになる。

5. 二律背反とその治療

以上の論述によって、(1)「経験的思考の内容は印象への応答責任に依存している」と(2)「印象は自然的現象であり、何かに対して責任を負えるような種類のものではない」が二律背反を構成するという事の内実が明らかにされた。(1)の考え方によれば、経験的思考が成立するためには、知覚経験は思考とともに理由の論理空間に位置を占めるものでなければならない。他方、(2)の考え方によれば、知覚経験は物理学的・生理学的に理解可能な自然現象であり、自然の論理空間にその座をもつものでなければならない。それゆえ、(1)は経験が理由の論理空間の住人であることを要求し、(2)は経験が自然の論理空間の住人であることを要求する。もし双方の論理空間が排他的なものであるとすれば、これら二つの要求は両立不可能であることになる。

セラーズが「所与の神話」として批判しているものは、マクダウェルの理解によれば、自然の論理空間の住人である経験に対して、「経験の裁き」を与えるという理由の論理空間の住人にしか担いえない役割を背負わせようとする立場である。つまり、(1)と(2)の考え方をともに認めた上で、なおそれらを組み合わせようとする立場が所与の神話である。セラーズによれば、これは「自然主義的誤謬」と同じ性格の誤謬を犯すことに他ならない。

この二律背反に対しては、マクダウェルの推奨する概念主義——マクダウェルは静寂主義に立つため、この「概念主義」という呼称は何らかの理論を意味するものではなく、便宜上のレッテルとして理解されるべきだろう——以外にも、それを克服する別の方法がある。一つはデイヴィドソンの「斉合主義 (Coherentism)」であり、もう一つは「露骨な自然主義 (bald naturalism)」である。マクダウェルの概念主義が(2)を放棄しようとするのに対して、デイヴィドソンの斉合主義(本書ではセラーズも斉合主義者として扱われている)は(1)を放棄しようとする。そして、露骨な自然主義は(1)と(2)が二律背反を構成する前提となっている論理空間の二分法を放棄しようとする。

6. 斉合主義批判：経験主義の放棄

デイヴィドソンは(1)に示される「最小限の経験主義」を放棄し、経験から「裁きを与える」という合理的な役割を抜き去って、そこに因果的な役割しか認めないという立場をとる。その上で、「ある信念をもつことに対する理由とみなしうるものは別の信念以外にはない」と主張し、理由構成関係を信念同士(より正確には概念的な内容をもつ命題的態度同士)のあいだに限定する。斉合主義においては、知覚判断に対して正当化の役割を果

たすのは、この命題的態度同士のあいだに成立する斉合関係に限られる（詳しくは第一講義で扱われる）。

マクダウェルの評価によれば、デイヴィドソンは所与の神話が二律背反に陥るという論点を正しく見抜いていたが、いかにして経験主義を放棄できるのかを示すことには失敗していた。デイヴィドソンは「経験からの裁きを与えられることが経験的思考の成立条件である」という考えの説得力を奪うための処置を施すことなく経験主義を放棄しようとしていたのであり、この点で「治療はわれわれが近代哲学的な枠組みから生じるオブセッションに衝き動かされるという事実を軽視するものであってはならない」という診断方針にかなうものではない。

ここで、セラーズやデイヴィドソンは「物事がしかじかであることが主体に知覚的に現れること (appearing)」によって合理的制約が行われるという見方をとることで、経験主義への譲歩を行おうとするかもしれない。だが、斉合主義においては、こうした「現われ」はそれ自身が経験的思考の一例として理解されており、そもそもその「現われ」の内容がいかにして応答責任に対する依存を免れうるかは相変わらず示されていない。それゆえ、こうした譲歩は最小限の経験主義からの要請を満足するものではない。

7. 露骨な自然主義批判：論理空間の二分法の否定

セラーズやデイヴィドソンは、理由の論理空間が与える理解可能性は「それ独自 (*sui generis*)」のものであり、自然の論理空間が与える理解可能性に還元することはできないと考えていた。これに対して、露骨な自然主義はこうした二分法的な理解を放棄し、理由の論理空間は自然の論理空間に対立するものではなく、その一部に過ぎないと考える。この考え方によれば、「理由の論理空間を構成する規範的關係は、自然の論理空間を住处とする概念的素材から再構築できる」ということになる。ここで注意すべきは、露骨な自然主義は自然の論理空間をマクダウェルの述べる「法則の領界」と同一視しているという点である。露骨な自然主義の主張は、「理由の論理空間における規範的關係は、法則の領界における法則的關係から再構成できる」というものである。

もし露骨な自然主義が正しいとすれば、セラーズの指摘した自然主義的誤謬はもはや誤謬ではなくなる。なぜなら、露骨な自然主義においては、理由の論理空間の住人は同時に自然の論理空間の住人であるため、自然の論理空間の住人（の一部）が「思考への裁き」を与えうるとしても何ら不自然ではないからである。

8. 第二の自然の自然主義

マクダウェルの概念主義においては、露骨な自然主義とは異なり、理由の論理空間が「それ独自」のものであるという見方は固守されている。また、斉合主義とは異なり、「経験は経験的思考に対して裁きを与える」という最小限の経験主義も保持されている。マクダウ

エルが放棄するのは、自然の論理空間を法則の領界と同一視するという見方である。

マクダウエルは自然概念のなかに法則の領界によって理解されるような「第一の自然」だけではなく「第二の自然」を含めるように求める。マクダウエルはこの概念をアリストテレスから引き出してくる。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において次のように述べる。「倫理的な卓越性ないしは徳は、[...] 本性的に生まれてくるわけでもなく、さりとてまた本性に背いて生じるのでもなく、かえって、われわれは本性的にこれらの卓越性を受け入れるべくできているのであり、ただ、習慣づけ〔エートス〕によってはじめて、このようなわれわれが完成されるに至るのである」(1103a)。われわれに生まれつき備わっている能力は「第一の自然」に属するのに対し、われわれがしかるべき習慣づけによって獲得する能力は「第二の自然」に属する。ある種の能力は、われわれが生まれつきそれを所有しているがゆえに使用される。例えば、われわれは呼吸する能力を所有しているがゆえに「自然に」呼吸する。これは獲得される能力ではなく、われわれが生得的に有している第一の自然の能力である。逆に、われわれが第二の自然の能力を所有するに至るのは、それを適切な仕方です繰り返し使用することによってである。マクダウエルはこの能力の典型をわれわれの概念能力に見出している。われわれが自発性の能力である概念能力を身に付けるのは、しかるべき言語共同体のなかに参入し、そのなかで伝統に学びつつ実際に言語を使用してみることによってである。そうした参入によってしかるべき機会を得るならば、われわれは「自然に」概念能力を習得するに至るのである。人間存在は理由の論理空間に生まれつくのではなく、それを成長過程において第二の自然として身に付ける。このようにして捉えられた第二の自然は、自然科学の探求と矛盾する非自然的なものの導入を招くようなものではない。第一の自然も第二の自然も同様に自然概念の範疇に属するのである。

このように自然概念を拡張し、そのなかに「第二の自然」としての理由の論理空間を位置づけるならば、われわれは理由の論理空間から経験を放逐せずに済ませることができる。マクダウエルによれば、経験は単に刺激を受けとる受容性の働きによって構成されるのではなく、同時に概念能力としての自発性の働きをも組み込んでいる。知覚経験は自然的な過程によって成立するものでありながら、同時に理由の論理空間においてしかるべき役割を担うことができる概念的な内容を有しているのである。しかし、この役割は自然科学における法則的關係が与える理解可能性に還元されるものではない。マクダウエルはあくまで理由の論理空間における理解可能性を「それ独自」のものとして考える。このように、マクダウエルは「第二の自然の自然主義」に立つことで、経験が自然現象であるという見方を維持しながら、同時に最小限の経験主義からの要請を尊重することを可能とするのである。

9. 露骨な自然主義の評価

第9節では露骨な自然主義に話を戻し、マクダウエルがその立場をどのような点で問題

視しているかが述べられる。

露骨な自然主義は、マクダウエルの方法と同じく、「経験的〔思考の〕内容はいかにして可能か」という近代哲学の不安を表わす問いに「答える」——たとえば知覚者であるために必要な物質的構成を解明することで——のではなく、それを「祓おう (exorcize)」とする。しかしながら、露骨な自然主義はこの問いに答えることが重要な知的責務だと感じる者たちの考えに含まれる洞察——これは「理由への応答性 (responsiveness to reasons)」が自然科学的な理解可能性には還元されないという洞察であり、マクダウエルはこれを近代哲学に含まれる本物の洞察であると考え——を認めず、理由の論理空間が「それ独自」のものという性格もつことを否定する。この点で、露骨な自然主義も「治療はわれわれが近代哲学的な枠組みから生じるオブセッションに衝き動かされるという事実を軽視するものであってはならない」という診断方針にかなうものではないのである。

10. 理由への応答性

『心と世界』の中心的な主題は知覚経験についての反省であるが、それは「理由への応答性がいかにして自然的世界のなかに収まるのか」という問いに対する反省の一例として捉えられるべきである。こうした反省の他の例としては、「価値」や「意味」に関するマクダウエルの取り組みを挙げることができる。マクダウエルは理由への応答性を第二の自然の発露として理解することで、経験の場合と同様に、それらの主題を自然的世界に正しく位置づけようとするのである。

たとえばマクダウエルは、マッキーの非実在論的な錯誤理論を批判し、道徳的価値に関して実在論的な見方を採用する。マクダウエルによれば、道徳的価値は形状や密度などの一次性質と同様の仕方においてではなく、色や味といった二次性質と類似した仕方で実在している。われわれは第二の自然を正しく習得することで、二次性質からの触発に対して適切に反応する傾向性を身につけるに至る。二次性質は主体と無関係に存在しえないという点では客観性を欠いているが、主観の恣意的な創造物ではないという点では客観的であると言える。後者の意味で客観的に存在する性質を実在の範疇に含めるならば、われわれは道徳的価値に関しても実在論的な立場をとることができる。その帰結として、われわれは道徳的価値をめぐるわれわれが行っている評価的な実践を適切に説明することができるようになる。

近代科学以降の脱魔術化された自然概念のもとでは、一次性質のみに実在性が認められ、二次性質は主観的なものとして実在の範疇から放逐されることになった。マクダウエルの価値実在論は、こうした狭い実在概念に再考を迫ることで、自然の範疇に含まれるものを拡張しようとする試みとして理解することができる。これはまさに『心と世界』においてマクダウエルが知覚経験についての反省を通じて行おうとしたことと同じ精神のものである。第五講義「行為・意味・自己」ではそうした反省のさらに別の例が扱われている。

補足：概念主義と非概念主義——『心と世界』の以前と以後

知覚経験に関して「非概念的な内容」という概念を知覚の哲学の分野へ最初に導入したのはエヴァンズである (Evans 1982)。エヴァンズはその著作のなかで、われわれが知覚によって世界から受け取る情報は非概念的なものであり、知覚に基づいた判断においてその非概念的な内容は概念的な内容へと移行すると主張する。エヴァンズは「知覚の肌理細かさ」、「知覚の信念独立性」、「動物および幼児の知覚」といった論点から知覚の非概念性に支持を与えている。エヴァンズの立場については第三講義で批判的に論じられている。

エヴァンズ以後、多くの論者がさまざまな論拠から知覚の非概念性を支持する議論を提示してきた。その多くは、信念と知覚のあいだの特徴的な違いに訴えることで、知覚は信念とは異なる種類の内容をもつと論じるものである。

たとえば、クレインは知覚が信念とは異なり改訂可能性をもたないと主張する (Crane 1992)。われわれは自分の見ている図形が錯視図形 (たとえばミュラー＝リヤーの錯視) であると気づいた場合、それを構成する二本の線が違う長さであるともはや考えないが、その場合でもなお経験には二本の線は異なる長さをもつものとして現われ続ける。またクレインは、滝の錯視 (the Waterfall Illusion) を事例にとり、知覚は信念とは異なり矛盾許容的であるという主張も行っている (Crane 2003)。信念と知覚のあいだにあるこれらの違いは、知覚が非概念的な内容をもつことを示唆するとクレインは考える。

その他にも、ケリー (Kelly 2001) は知覚が文脈依存的であるという論点から非概念主義を支持している。ケリーによれば、知覚の恒常性現象において、恒常的な内容は概念的に捉えられるが、文脈に応じて変化する内容は捉えられない。それゆえ、後者の内容は非概念的である。また、マーティン (Martin 1992) は知覚に基づいた記憶の概念独立性という論点から非概念主義を支持している。われわれは幼少時の記憶を想起するとき、当時はもっていなかった概念を使ってその内容を解釈することがある。これは、その記憶の内容 (そしてその内容が基づく知覚の内容) が概念独立的であることを示している。

ピーコックも知覚経験の非概念主義を支持し、その内容を「シナリオ内容」という概念を使って分析している (Peacocke 1992; 1995)。ピーコックによれば、概念の基礎づけという役割を果たすためには、知覚経験の内容は非概念的でなければならない。ピーコックはシナリオ内容などの概念装置を使って概念の所有条件を特定することで、非概念主義の立場から概念の基礎づけの問題に取り組んでいる。

以上、非概念主義を支持するために提出されてきた主な論証をまとめておこう。マクダウェルの概念主義について考える上では、これらの論証にいかに対応するか (あるいはそもそも対応する必要があるかどうか) を考察することが重要である。

(1) 動物や幼児の知覚からの論証：

概念をもたない動物や概念を獲得していない幼児も概念をもつ成人と同じ種類の知覚内容をもつことができる。それゆえ、知覚経験の内容は非概念的である。

(2) 知覚の肌理細かさからの論証：

知覚経験の内容は信念の内容よりもはるかに肌理細かく、概念がもつ一般性を欠いている。それゆえ、知覚経験の内容は非概念的である。

(3) 知覚の改訂不可能性からの論証：

知覚経験の内容は信念の内容とは異なり証拠に対する改訂可能性をもたない。それゆえ、知覚経験の内容は非概念的である。

(4) 知覚の矛盾許容性からの論証：

知覚経験は信念とは異なり矛盾した内容を許容する。それゆえ、知覚経験の内容は非概念的である。

(5) 知覚の文脈依存性からの論証：

知覚経験の内容の一部は文脈依存的であり、この内容は概念によっては捉えられない。それゆえ、知覚経験には非概念的な内容が含まれる。

(6) 記憶の概念独立性からの論証：

記憶の内容の一部はそれに対応する概念能力を主体が有しているかどうかとは独立に獲得される。それゆえ、記憶の内容の一部は非概念的であり、それに情報を与える知覚の内容の一部も非概念的である。

(7) 概念の基礎づけからの論証：

知覚経験が概念的 content をもつとすれば、それは知覚経験が有する概念の基礎づけという役割を説明することができない。それゆえ、知覚経験の内容は非概念的である。

一方、非概念主義を支持する論者に比べれば少ないものの、マクダウェル以降、何人かの論者が概念主義を擁護するための議論を提示している。ブリューワーはマクダウェルの提示した概念主義の基本的な論点を受け継ぎ、それを擁護するための議論を精緻に展開している (Brewer 1999)。ただし、ブリューワーは現在ではその立場を大きく変え、そもそも知覚経験に内容を認めない関係主義という立場へと移行している。

露骨な自然主義批判に見られるように、マクダウェルやブリューワーは知覚に関する認知科学や神経科学の成果とは距離を置いて議論を行っているが、ノエやマッテンといった論者たちは経験科学の成果を縦横に駆使しながら概念主義を擁護するためのそれぞれ独自の議論を提出している (Noë 2004; Matthen 2005)。ノエやマッテンの仕事は経験科学に対してどのように向き合うかという問題に対するマクダウェルの姿勢に再考を迫るものであると言えよう。

『心と世界』以降、マクダウェルもセラーズやカントの読解を深めていくなかで自らの立場を反省し、『心と世界』で提示した論点に部分的な改訂を加えている。2009年に書かれた論文「所与の神話を回避する」では、知覚経験が信念と同様に命題的な構造をもつという過去の立場を修正し、知覚経験は概念的でありながら命題的に分節化されていない「直観的内容 (intuitive content)」をもつと主張している。ただし、この修正が『心と世界』

で提示された他のもろもろの論点と整合的なものであるかは改めて考察する必要があるだろう。

以上、簡単に概念主義と非概念主義をめぐる論争の主要な登場人物を紹介してきた。当該論争はここでは紹介しきれないさまざまな論点へと支脈を拡げながら展開されている。しかしながら、どのような立場をとるのであれ、この論争に参入する論者にとって、マクダウェルの『心と世界』はいまだ無視することのできない参照点となっている。

第一講義 概念と直観

担当：内藤麻央（早稲田大学）

1.

・「私がこれから講義全体をかけて考察する主題は、概念が心と世界との関係をどのように媒介するかということである」(25)

・「ドナルド・デイヴィドソンが枠組と内容の二元論として記述して以来なじみとなっている哲学的態度に注目することによって、議論の方向を定める」(25)

・「枠組」と「内容」とはそれぞれ何を意味するか？

「枠組」とは、「概念枠」のことであり、「概念的なもの」のことである。

そしてそれに対置される「内容」とは、「表象内容」のことではない。

「表象内容」とは、「たとえば信念を帰属させる場合に that 節〔「信じる」という動詞の目的節〕によって与えられるもの」(26)である。「現代的意味での内容」。

「概念的なもの」に対置される「内容」が何を意味するのかは、カントの言明をみれば理解できるようになる。

「内容なき思考は空虚である」というカントの言明において、思考が「空虚である」とは「表象内容を欠いている」ということであり、この場合、その思考は実際にはそもそも思考ではない。また、「内容」が「表象内容」を意味するとしたら、「内容なき（表象内容なき）思考は空虚である（表象内容を欠いている）」となり、この言明は単なるトートロジーを主張していることになるが、そうではない。「内容なき」という表現は「空虚さ（表象内容を欠いていること）」が何によって説明されるのかを指し示しており、その説明は「概念なき直観は盲目である」というカントのもう半分の言明から引き出すことができる。

「内容」とは、「直観」すなわち「経験的取り込み」のことである。

2.

デイヴィドソンの考慮する「枠組と内容の二元論」において、概念的なものに対立するのはしばしば「所与」として記述される。「枠組と内容の二元論」。

・なぜひとは所与という考えにひきつけられるのか？

カントは経験的知識を受容性と自発性との、感性と悟性との協働の結果として描いている。このようにカントが悟性を自発性の能力として描くことは、理性と自由とが連関しているという彼の見解を反映している。悟性が働く概念空間はセラーズが「理由の空間」と呼ぶものの少なくとも一部をなしており、「理由の空間は自由の領界なのである」(28)。

理由の空間：自由の領界：自発性

このように悟性が自発性の能力であり、思考が自由であると考えたと、もしこの自由が完全であり外的な実在によって制約されないならば、思考が自己充足したゲームになってしまうという懸念が生じる。「理性と自由との連関が強調されればされるほど、概念の行使が世界についての保証された判断となりうるのはどうしてなのか理解できなくなる危険がそれだけ増すのである」(28)。この懸念に対する対処法の一つが「枠組と所与の二元論」である。

この立場〔「所与と枠組の二元論」ないし「所与の神話」〕では、経験的正当化の究極的基礎は外部からの概念の領界への干渉であるとするので、われわれの自由が制約され、上の懸念が解消されると考える。ある信念ないし判断の根拠（正当化）をたどる場合、概念空間の内部での項をたどると最後に「経験において単純に受容されるものを指差すことができる」(29)というわけである。この最後の根拠が概念外的なもの、所与である。「所与の神話」の描像。

3.

・所与の神話：正当化と免責の混同

前節で取り上げた所与という考えは、概念領域よりも理由の空間（正当化ないし保証の空間）が広いと考えることで、自発性（われわれの自由）に対する非概念的干渉を組み入れるというものであった。しかし、このように考えることは不可能であり、理由の空間（正当化の及ぶ合理的関係の範囲）を拡張することによっては判断を保証することはできない。

上のような考え方をすると、「外部からの制約はこの拡張された理由の空間を囲む境界線をまたいで課されるのであり、それは外部からの粗暴な干渉とされなければならないという描像」(32)が生まれることになる。

この描像では、理由の空間が拡張されることによって、世界（独立の実在）との接触面・境界線が新たに設定されることになる。そしてその新たな境界線をまたぐ世界からの干渉は、正当化の及ぶ合理的関係の外部からの「粗暴な干渉」であり、「因果的干渉」であって、そこで何が起ころうともわれわれはそれについて責任を問われることはありえない。「所与

という考えは、われわれが正当化を求めていた場面で免責(exculpation)を与えるだけなのである」(32)。マクダウエルは注(7)でこの描像を次のような比喻を用いて説明している。「誰かが出入り禁止の場所にいるところを発見されたとしても、竜巻によってそこに運ばれたのであればそのひとは免責される…そのひとがそこに来てしまったということは、当人が責任を負える範囲を完全に越えている」(308)。

4.

- ・自発性と受容性との関係をどのように考えるか。

カントのもともとの思想は、経験的知識は受容性と自発性との協働の結果であり、この協働への受容性の寄与は観念上でさえ切り離すことができないというものであった。この協働を上を描像(所与の神話)では、受容性が引き渡す概念外的な所与に対して(on)自発性が働くと理解する。それに対してマクダウエルは自発性は受容性のうちで(in)引き出されていると理解する。「カントが『直観』と呼ぶもの——経験的取り込み——は、概念外的な所与をそのまま獲得することとしてではなく、すでに概念的 content をもっているような出来事ないし状態として理解されるべきなのである」(34)。

印象それ自体、つまりわれわれの感性に対する世界からの干渉がすでに概念的 content をもっているのであり、判断の正当化は、所与の神話の描像とは異なり、概念空間の外部へとわれわれを連れ出すことはない。そして正当化の最後のステップで到達される概念的 content をもった経験においてすでに感性(受容性)が働いている。すなわち自発性の行使は世界の課す制約に従っている。[マクダウエルの描像では、概念空間と理由の空間(自発性の働く「自由の領界」)は重なっている]

5.

- ・経験の受動性と自発性

経験は自発性と受容性との協働によって成立する。前節で示されたように、自発性は受容性においてひきだされるという仕方で働く。マクダウエルはこのように考えることで、自発性とともに外的摩擦(自発性に対する外的制約)をも描こうとしている。しかし経験とは受動的なものであるから、「経験の内部ではたらく自発性」という考えはしっくりいかないようにみえる[本来自発性(概念能力)は能動的な思考能力であると考えられるから、それが受動的な経験において働くというのはしっくりいかない]。それゆえ次のような批判が想定される。すなわち、マクダウエルの言う「経験において働く自発性」とは本当の意味での自発性(能動的思考)ではなく、マクダウエルはただ自発性の及ぶ範囲を概念的なものの領域より狭いものと制限しているだけである。[自発性の外部の「所与」の位置に「概念的なもの」を置いただけ]。つまり、結局は所与の神話の一種に陥っているだけであり、

自発性の領域の外側の「概念的なもの」からの粗暴な干渉をうけることになっている、と。

このような誤解を斥けるためには（マクダウェルは上のような描像を主張しているのではないと言う）、「受動的な経験において働く自発性」という考えをじっくりいくものとして提示しなければならない。言い換えると、経験において働く受動的な概念能力が本当の意味で自発性の能力であると言えなければならない。そのためにマクダウェルは、能動的な概念能力の行使と受動的な概念能力の働きは「自立的」なものではなく共属しているという論点を持ち出す。

・概念能力の能動的行使と受動的な働き：第二性質の概念を例に。

色についての判断を考える。赤なら赤、黄色な黄色といった色の概念を持っているといえるためには、「視覚系への入力に反応して『正しい』色彩語を発する能力（おそらくオウムでももてるような能力）がある」というだけでは十分ではなく、「この反応が、世界のなかのある種の事態、すなわち自分の意識の流れに生じるこの変化とは独立に成り立ちうる事態に対する感応性を反映している、といった考えを理解していることが必要である。こうした背景理解に含まれるのは、たとえば、対象の可視的表面という概念とか、見ることによってあるものが何色であるかが分かるための適切な条件という概念である」（38）。[前者「正しい色彩語を発する」が受動的な概念能力、後者の「背景理解」が能動的な概念能力に対応している]。つまり、「感性における概念能力の受動的な働きは、判断において、かつ判断を生み出す思考においてそうした概念を能動的に行使することから独立には理解できない」（38）。

・責任ある自由の領域

マクダウェルの見解は「たとえ経験が受動的であったとしても、経験のうちで引き出されて働いているのは本当の意味で自発性に属する能力である」（40）というものである。[つまり、概念空間と自発性の領域（自由の領界、理由の空間）は重なっているのであり、自発性の外部からの因果的な粗暴な干渉を認めない]。「経験において受動的に引き出される〔受動的な〕概念能力は能動的思考の能力のネットワークに属しており、このネットワークは、包括的理解を追及するためには世界から感性への干渉にどう応答すべきかを合理的に律している」（38）。経験において自発性が働くということ、すなわち〔感性と協働する〕悟性が自発性の能力であるということは、「概念能力は責任ある自由の領域のうちで行使される能力である」（38-39）ということの意味する。そのような考えの眼目のひとつは「〔能動的思考の〕ネットワークが…不可侵ではないということ」であり、「能動的な経験的思考は、それを律する連関が合理的連関として信頼に足るものであるかどうかを反省する義務から決して逃れられない」（39）。

6.

マクダウエルが主張する「自発性に属する能力が単なる受容性の働きのうちには解きがたく織り込まれている」という見解は、「世界からの合理的制約」か「遍く行きわたる自発性」かという揺れ動きからの出口を描くものである。所与の神話は後者を放棄するが、デイヴィドソンは前者を放棄する(309頁参照)。この節ではマクダウエルの描く出口を見出すことがいかに困難であるかの例証としてデイヴィドソンが挙げられる。

・デイヴィドソンの斉合主義

経験とは感性に対する概念外的干渉であり、経験は理由の空間の外部にある。

経験は主体の信念や判断に対して因果的に関係するが、正当化の役割を果たさない。

経験は信念を抱く理由とはみなされない。

このようなデイヴィドソンの斉合主義は「自発性は摩擦をもたない[外的制約をうけない]」とする考え方的一种であり、「これこそ所与という考えに魅力を与えてしまう元凶」(41)である。

「斉合主義のレトリックは、外部と接触しているというのとは反対の意味で、思考の領域内に閉じこもっているというイメージを連想させる」(43)。

デイヴィドソンはこのようなイメージとして受け取られるのを防いでいないどころか、積極的に勧めている。「われわれは信念の外部に出ることはできないというのがデイヴィドソンの描像なのである」(44)。

デイヴィドソンの斉合主義的描像には、われわれが思考が外部世界と接触しないままになるのではないかと危惧を抱いている場合に安心させるような主張がない。安心を与えるためには、直観が思考への因果的干渉たりうると考えるのではなく、直観が思考と合理的に関連しているのを認めることができないなければならない。

問題の揺れ動きから抜け出すためには「経験は思考への合理的制約であるという主張を断念せずに所与の神話を避けることが求められる」(46)。そしてこれが可能になるのは「世界が感官に与える印象がすでに概念的内容を帯びていることが認められる場合である」(46)。

7.

この節でのマクダウエルの目的は、ウィトゲンシュタインの「私的言語論を所与に対する攻撃として読むべきであるという提案をおこなうこと」(53)である。

・ウィトゲンシュタインの一般の方針：所与を否認すること

所与の神話は「思考と判断の領界の外からの合理的制約がなければならない」と考える。

このような制約は「外感」によってもたらされる知識（世界についての経験的知識）との関連だけでなく、「内感」（思考者自身がつ知覚、思考、感覚などについての判断）との関連においても要求される。

マクダウェルによれば、ウィトゲンシュタインの私的言語論はこのような考え方を標的にしている。すなわちそれが攻撃しているのは『内感判断』は究極的には剥き出しの存在に根拠をもつ（48）とする考え方である。

所与の神話を信じるひとは、経験判断の究極的根拠は所与でなければならないと考えるのであるが、その際彼は、そのような究極的根拠としての概念外的なものに可能な限り近い概念の可能性も認めるはずである。私的言語の語彙で表現できるとされているのは、そのような概念である。それは剥き出しの存在によって正当化されることによって成り立つ私的概念であり、多様としての所与からの抽象によって獲得される概念である。ウィトゲンシュタインの議論に登場する「私的な直示的定義」とは、この抽象作業のことである。

ウィトゲンシュタインの一般の方針の眼目は「手持ちの諸概念への外部からの入力としての正当化を、剥き出しの存在は供給することができないというものである」（49）。ある概念が私的概念であるとすれば、それは剥き出しの存在との正当化によって成り立っていることになる〔私的概念は自発性（概念能力の働き）によってではなく、概念外的なものとの関係によって成立している〕。そうすると、自発性はその概念にまで及んでいないことになる。それは第五節で取り上げられた描像と同じ構造をもっている。「自発性が及んでいないものを『概念』と呼び、問題の結び付きを『合理的』と呼ぶこと、これは詐称であって、実際は、単なる免責を正当化と名付けることでしかない」（50）。

8.

・第一講義の簡単な総括

「今回の講義で主張してきたのは、われわれはある耐え難い揺れ動きに陥りやすいということである。それは、一方の局面では斉合主義へと引き寄せられるが、これでは思考が客観的実在に関わるということが理解できず、他方の局面ではその反動から所与の神話に訴えるが、これもまた役に立たないことが分かる、というものであった。この揺れ動きから逃れるためには、受動的ではあるが概念能力——自発性に属する能力——の働きを反映しているような状態ないし出来事として経験を考えることが必要である、と私は説いてきた」（53-54）。

第二講義 境界なき概念領域

担当：新川拓哉（北海道大学）

1. 第一講義のまとめと第二講義のねらい

第一講義のまとめ：思考を实在から切り離しかねない齊合主義と、経験的知識の究極的根拠をなまの存在としての所与に求める所与の神話はどちらも不満足なものであるので、その二つで選択肢が尽きていると考えてしまっているときには、それらの間を絶え間なく揺れ動かざるを得ない。だが実際には第三の立場が可能である。それは、経験そのものを受容性と自発性が解きがたく結びついた状態ないし出来事とみなす立場である。それはつまり、経験は受容性の働きによって成立するものであるが、同時に、自発性に属する概念能力の行使を契機とするものでもあると考えることである。

第二講義のねらい：マクダウエルが推進する第三の立場（以下、「**概念主義的实在論**」と呼ぶ）を説明し、いくつかの批判に応答すること。

2. マクダウエルの概念主義的实在論

マクダウエルの考え（以下、「合理的制約のテーゼ」と呼ぶ）：外的な实在から思考や判断への合理的制約があることは、思考することや判断することを思考の外部の实在に関わるものとして理解するための必要条件である

デイヴィドソンは合理的制約のテーゼを否定し、外的な实在から思考や判断に与えられるべき制約は合理的なものではなく因果的なものだと言主張する。マクダウエルによると、デイヴィドソンがそう主張する理由は、彼が合理的制約のテーゼを受け入れると所与の神話に陥ると考えているからである。だが、それは誤りである。確かに外的な实在からの合理的制約が必要だという考えは、概念領域の外部にまで届く究極的根拠づけの関係が存在しなければならぬという考えと結びつきやすいが、そうでなければならぬわけではない。

概念主義的实在論の基本的な枠組み：

- (2.1) 経験は受容性の働きである
- (2.2) 経験そのものが概念的 content を持つ
- (2.3) 物事のあり方はひとの思考から独立している
- (2.4) 経験においてひとの物事のあり方を取り込むことができる {(2.1)と(2.2)より}
- (2.5) 自発性の行使に対する思考の外部からの合理的制約が可能となる {(2.3)と(2.4)より}

※ 合理的制約テーゼと照らし合わせると、(2.5)によって、思考や判断が思考の外部の实在

在に関わるということが確保される。

概念主義的実在論における物事のあり方と経験の関係：

- (2.A) 真正な知覚経験において取り込まれるのは、〈物事がしかじかであること〉である（〈物事がしかじかであること〉が経験の内容である）
- (2.B) 〈物事がしかじかであること〉という経験の内容は概念的である
- (2.C) 〈物事がしかじかであること〉という経験の内容は、それを額面通り受け入れることを決めたときには、判断の内容となる（経験の内容が概念的であるため、それがそのまま判断の内容にもなりうる）
- (2.D) 〈物事がしかじかであること〉は、ひとが誤っていない場合には世界の布置の一側面であり、したがって物事のあり方と同一視される。つまり、経験の概念的内容である〈物事がしかじかであること〉は、同時に知覚可能な世界の一側面でもありうる
- (2.E) 経験の介在によって、実在の布置それ自体が主体の考えることに対して合理的影響を与えることが可能になる。{(2.A)～(2.D)より}

※ この立場は「われわれの思考から独立した実在のあり方を認めない」という意味での観念論ではない。

3. 思考と実在の関係

実在と思考との関係：ひとが意味したり考えたりすることができる種類のものと、成り立ちうることのあいだにはいかなる存在論的ギャップもない。真である思考において、考えられていることと成り立っていることは同一である。ただし、思考は偽であることによって世界から離れうる。

観念論恐怖症者の懸念⇒ひとが考えうる種類のものから世界が構成されているということは、世界は何らかの心的存在から構成されているということになってしまい、実在の独立性が失われてしまうのでは？

観念論恐怖症者の懸念に対するマクダウェルの応答⇒考えうる種類のものは成り立ちうる種類のものと同じである、という事実について、「考えうる種類のものを理解し、それを踏まえて、成り立ちうる種類のものを理解する」という方向で考えることも、「成り立ちうる種類のものを理解し、それを踏まえて、考えうる種類のものを理解する」という方向で考えることもできる(前者のように考えたときにのみ、観念論が導かれる)。そして実際には、いずれかの方向に理解の先行性を求める必要はない。

合理的制約テーゼと観念論：合理的制約のテーゼにおける「外的な実在から思考や判断への合理的制約」という概念は二つの異なる仕方で理解できる。つまり、思考作用や判断作用の外部（概念能力の行使の外部）からの制約のこととして理解するか、思考可能な内容

の外部からの制約として理解するかである。そして、観念論を避けるためには前者を確保しなければならないが、後者を確保しなければならないわけではない。それは以下のような理由による。事実一般を概念能力の行使としての考えるという働きと同一視したり、知覚可能な事実を感性において概念能力が引き出され働いている状態ないし出来事としての経験と同一視することは観念論を導く。しかし、事実一般は考えるという働きにおいて思考内容になると言っても、知覚可能な事実を経験において経験内容となると言っても、観念論を導くわけではない。

正当化の秩序：

- (3.A) 正当化の終着点は思考可能な内容である（所与ではない）
- (3.B) 正当化の終着点の思考可能な内容は受容性の働きのうちで手に入る。つまり、それは経験の内容である
- (3.C) 経験の内容は事実そのものである（ひとが誤っていない限り）
- (3.D) 経験内容が事実そのものであるので、外的な実在からの思考作用への制約が確保される

4. 経験と第二性質

問題提起：たとえ受動的な経験のうちで概念的なものが働いていたとしても、それを自発性の能力とみなすことはできないのでは？

マクダウェルの応答：経験において働いている能力が概念能力とみなされるためには、経験内容に合わせて思考を能動的に調整する諸能力の合理的に組織化されたネットワークのうち、その能力が適切な仕方で統合されていなければならない（つまり、自発性と結びついていなければならない）。また、その統合によって、経験にもっとも密着した判断でさえ世界観の構成要素として位置づけられることになる。

ここで、経験にもっとも密着した判断の一例として第二性質の概念が取り上げられる。

第二性質の概念：経験の主観的性格から切り離しては理解できないような概念

たとえば、「赤い」とはどのようなことかは、「赤く見える」とはどのようなことかと一緒になければ理解できない。赤いということでは考えられているのは、適切な状況下での赤いものの見え方に他ならない。

第二性質としての色の概念の統合のされ方：あるものが赤いと判断することは能動的であり自発性の行使である。たとえその判断と受動性との距離がきわめて近いとしても。つま

り、経験内容の流れに合わせて思考を調整するという能動的な作業のうちに、色の概念は最小限ではあるが統合されている。色の経験を持つためには、色の経験を是認する判断が自分の世界観に収まることを可能にするような背景理解を持っていなければならない。すなわち、対象の可視的表面という概念や、見ることによって物の色を把握するための適切な条件の概念などを備えていなければならない。

ここまででは色に関する外的経験について述べられてきたが、ここで内的経験に注意が向けられる。

内的経験と外的経験の違い：外的経験においては与えられた色などの性質は環境に帰属されるが、内的経験においてはそうではない

問い：頭を殴って赤い感じを与えられたときなど、内的経験における色はどのように考えればよいのか？

マクダウェルの答え：内的経験も、外的経験と同様に概念能力が受動的に引き出され働いている状態ないし出来事である。そして、内的経験における色概念の役割は、外的経験におけるその役割から派生的に理解されるべきである。つまり、ある内的経験を「赤を見ること」として記述できるのは、その内的経験が赤色を内容として含む外的経験と主観的観点から似ているからだと考えるべきだということである。

マクダウェルへの異論：色概念の内的（主観的）側面は自律的に理解可能であると想定したうえで、ある外的な対象がある色概念のもとに包摂されるとはその対象が適切な内的経験をしかるべき条件下で引き起こすことだ、と考えることもできるのでは。

そのような考えが魅力的に見える理由：赤いことと赤く見えることが相互依存的にしか理解できないならば循環が生じてしまうようにみえる。そして、その循環から逃れるために、赤の内的経験から赤いことと赤く見えることの両方を説明するのは魅力的に思われる。

その考えの問題点：色概念の内的（主観的）側面を自立的な出発点とするならば、色概念の外的側面は理解できないものになってしまう

それを示す議論：色概念の内的側面から出発するとすれば、色概念の外的側面を理解するためにできることは、内的側面の当の特徴を引き起こす傾向性を外在化することである。つまり、「ある傾向性を持つということとある色をしているということ」を同一視することである。だが、「ある外的な事物がある色をしている」という考えのうちには、現象的なものが外的世界のうちに位置づけられているという考えが含まれている。そして、「ある色をしている」ということを傾向性によって捉えると、現象的なものは内的なものに留まってしまう。

相互依存性は無害：赤いという概念と赤く見えるという概念の間にある相互依存性はまったく無害である。というのも、その相互依存性は、一斉に獲得されねばならない概念群の要素としてしか色概念は現れない、ということを示すに過ぎないからである。

相互依存性に問題がないのであれば内的経験を根本的なものとする動機が失われる。マクダウェルはそれを踏まえて外的経験が根本的であるというのを前提にする。そして、外的経験において色概念および第二性質の概念が果たす役割に焦点を絞って議論が進められる。

経験内容を経験それ自体とは独立の实在だと考えることを可能にする一つの条件：受動的に概念内容を負わされている外的経験において、そこで働いている能力が、自分の世界観を能動的に調整するために使われる概念能力のレパートリーのうちに継ぎ目なく統合されていること

これを色概念という具体例で考えてみる：外的経験において色概念が引き出され働いている場合、その概念に結び付けられるさまざまな合理的連関が当の現れの内容の形成に組み込まれることになり、その内容は世界における主体の認知的状況に関するさまざまな含意を持ったものとして理解される。たとえば、正面がしかじかの仕方で照らし出されている対象と主体が対面しているということを含意するものとして。ある経験のうちで引き出され働いている概念能力が概念のネットワーク全体と一定の仕方で合理的に結びついていることによって、経験の内容は、より広い实在の一部として理解される。すなわち、思考のうちには包含可能であるが、その経験のうちですべてが捉えられるわけではないような实在の一部として。経験内容に含まれる事実が他の实在とどう結びついているかについての理解は、問題となる諸概念が自発性全般のレパートリーとどう統合されているかを反映している。また、何かが経験とは独立のものであるという理解も、その概念が自発性全般に適切な仕方で統合されていることによって確保される。色の経験を、経験とは独立の何かについての気づきとして理解できるのは、自発性全般に色概念が統合されているからである。

第二性質の概念の統合に関する注意：第二性質に関する経験を理解するためには、同種の他の第二性質の経験のみを背景とすれば十分であるわけではない（赤の経験を世界についてのものとして理解するためには、赤概念が青や黄のような他の色概念と結びついていればそれでよいわけではなく、「対象の可視的表面」のような別種の概念とも結びついていなければならない）。第二性質を帰属させる判断のような、経験の受動性から最小限の距離しかない判断に特有の主題だけから世界を構成することはできない。

第二性質以外の概念について：第二性質の概念だけではなく、他の概念も経験のうちに現れる。経験内容に含まれる実在の特徴は、見え方の概念と解きがたく結びついている概念が捉えるものだけではない。経験内容には狭い意味での現象的な性質よりも、思考可能な世界の特徴のほうが多く含まれている。

5. 他者の概念体系の理解

マクダウェルの基本的な主張：経験において世界がわれわれの思考に合理的影響を及ぼすと主張するためには、私たちの思考と世界が概念的なものと非概念的なものとして隔てられていると考えてはならず、どちらも概念的なものと考えなくてはならない。また、そのように考えても実在の独立性を軽視していることにはならない。

私たちの思考の媒体としての力学的体系(dynamic system)の中で概念的活動に従事するとき、私たちは常に世界と関わっている。私たちと世界との関係の理解は、常にその体系の内部から為されなければならない、それらの関係を体系外的な視点から理解するということが不可能である。【力学的体系には、刻々と変化しうる概念体系などが含まれているように思われるが、詳細がわからない（レジюме作成者）】

マクダウェルの退けたい考え：他者を理解しようと努めるにあたって手がかりとなるのは、他者の思考の媒体となる概念体系としてすでに把握されているものと世界とのあいだにあらかじめ確認できる諸関係である、という考え。

それを退ける理由：その考えにおいては、他者の概念体系を徐々に理解していくにあたって実際に行われていることは、体系外的な視点から他者の持つ概念体系と世界とのあいだの関係を描き出すことである。この描像では、他者の概念体系を取り囲む境界線の外に世界が置かれている。そのため、概念体系に対する世界の関与は因果的なものに留まる。したがって、どのようにしてそこで概念として描かれているものが経験的世界に関わる判断の内容を規定しうるものであるのかが謎になってしまう。

さらなる懸念：他者を理解する様式としてこのような描像を立てておき、それを私たち自身にも適用しようとする誘惑がある

しかし、我々にとって不透明な思考者の場合には、このような体系外的な視点からの理解の試みは不可欠なのでは？⇒これは誤りである。それは以下のような理由による。体系外的な視点から私たちがまだ理解していないものを思考者とみなすことは確かに可能であり、それ自体は無害であるが、その場合にはそのものの思考者としての現れ方はかなり抽象的

で不確定な仕方にとどまっている。そして、そのものの思考の具体的な特徴が把握されるときには、体系外的な視点をとっているわけではない。

他者の概念体系の理解に関するマクダウェルの立場：あるひとの思考の具体的な特徴を把握するときには、ひとつの概念体系のなかのひとつの見地をわたしたちがその人と共有するようになり、そこから同じ注意をそろって世界に向けることができるようになる。

6. 内的経験

内的経験についての基本的事実：内的経験の対象はその経験によって構成される気づきから独立には存在しない。

この事実を踏まえると、内的経験の対象は「私的対象」とみなさざるを得ないと考えられるかもしれない。また、それを避けようとする、以下の二択よりほかに道はないと考えられるかもしれない。

1. 内的経験は気づき(awareness)の問題ではないと考える。
2. 内的経験の対象は当の経験とは独立であると考え。つまり、内的経験の対象を身体的状況だと考える。

だが、この二つの選択肢はどちらも不満足なものである。

内的経験について考える際のポイント：外的経験に関連する諸概念がある特有の仕方ですら自発性全般に結びついているのと同様に、内的経験に関連する諸概念も別の仕方ですら自発性へと統合されている。そして、内的経験の場合の統合のあり方は、その対象に気づきからの独立性を与えるようなものではない。

痛みの内的経験に引き続く判断において痛みの概念を使うことができるためには、自分が痛みを感じていることを、誰かが痛みを感じているという一般的タイプの事態の個別事例として理解していなければならない。すなわち、内的経験のうちで引き出されている概念能力は一人称現在時制での役割に限定されないということを理解していなければならない。痛みの概念が引き出され働いている感覚経験は、主体が痛みを感じているという状況についての気づきとして理解できる。ここで気づきとその対象という構造を問題なく適用できるのは、自分が痛みを感じるとはいかなることか捉える視点が、一人称的視点に尽きるわけではないからである。つまり、まさに同じ状況が他人や異なる時点の自分によっても思考可能であるということを理解していなければならないのである。ただし、当の自分が痛みを感じるという状況は感性そのものの働きに他ならない。

内的経験の対象と外的経験の第二性質の比較

存在の独立性：内的経験の対象はその経験とは独立には存在しない。他方で、第二性質はその存在を示すどんな個別な経験からも独立に存在する

概念理解のための条件：内的経験の潜在的対象という概念を理解するためには、それが一人称的観点以外からも本質的に思考可能であるということを理解しなければならない。他方で、第二性質の感覚的特性という概念は、それを経験するとはいかなることかという観点からのみ理解される。

7. 経験における概念的能力の行使

マクダウエルの基本的な主張：経験判断において、概念能力は感性が引き渡す非概念的なものに対して行使されるわけではない。概念能力は感性が引き渡すものそれ自体のうちですでに働いている。

その主張に対する疑念：経験において概念能力は何に対して行使されているのか？

マクダウエルの応答：その問い自体を拒否する

マクダウエルの態度：経験において受動的に受容される概念的内容が何に関わるのか、何についてのものなのかという問いは認める。そしてその答えは、そうした内容は経験主体に現れる世界についてのものである、というものである。

さらなる疑念：所与の神話を拒否するとは、判断の根拠を追跡すれば最後は剥き出しの存在を指差すことに行き着くという考えを拒否することである。しかし、世界の特徴を指差すことが判断の正当化の一つとして認められるのでなければ、思考は世界からの合理的制約を受けられないことになるのでは？

マクダウエルの応答：マクダウエルの推奨する立場でも、思考作用の領域から世界の特徴を指差すことを正当化の一つとすることは問題なく可能である。その指差しが思考可能な内容の領域を取り囲む境界線の外にまで達するという考え方を拒否しているだけだからである。

8. マクダウエルは人間中心主義か？

マクダウエルに対する一つの批判：マクダウエルの立場は傲慢な人間中心主義ではないのか。世界は私たちの思考の力が及ぶ範囲内に完全に収まると考えることは根拠薄弱なのではないか。

マクダウエルの応答：私たちには、経験に即して自分の世界観を調整する能動的作業を律

する合理的連関を、絶えず反省的に吟味する義務がある。そして、そのような反省を通じて概念と概念理解の体系が発展してゆけば、その体系の範囲内に世界が完全に収まるような時点がいずれ訪れる、という保証はない。そのため、反省の義務は永続的である。そして、このことを認めているがゆえに、マクダウエル立場は傲慢な人間中心主義ではない。

9. カントと概念主義的实在論

マクダウエルの問い：カントは、自発性との協働から受容性の寄与を切り離すことができると認めているだろうか？

マクダウエルの答え：

経験の観点からは No→カントにとって、経験が取りこむものは、思考可能な内容の領域の外部にある究極的根拠などではない。

超越論的観点からは Yes→日常的な経験的世界とは別に、私たちの概念的活動から独立している实在があるとされ、受容性はそうした实在からの干渉に対する可感性だということになる。

経験の観点に関して言えば、カントの枠組みはマクダウエルのそれと同様である。

超越論的観点に関していえば、カントは観念論に陥ってしまう。つまり、いったん超感性的な实在が持ち出されると、それは真の客観性の在り処のように見えるので、経験的世界の基本的構造は何らかの仕方の主観性が超感性的实在と相互作用して生み出したものだと考えるようになってしまう。これは観念論に陥ることである。

マクダウエルのカント診断：カントは問題の[所与の神話と斉合説の間の]揺れ動きから逃れる寸前のところまで来ており、超越論的枠組みがなればうまくいった。経験的探究を責任ある自由を行使する生の一領域であるとみなしながら、経験的思考が世界から制約されるということを保持し続けるためのやり方をカントは示してくれている。しかし彼の枠組みでは、経験的な観点から得られた経験的判断の正当化は、超越論的観点からは免責に過ぎないことになるかもしれない。

マクダウエルのまとめ：カントの枠組み－超感性的なもの＝概念主義的实在論

第三講義 非概念的内容

担当：山田竹志（東京大学）

1. 本講義の課題

- これまでのまとめと課題 [87b–88b]

齊合主義 [直観なき概念を認める] と所与の神話 [概念なき直観を認める] に対し、カント的立場を取る。すなわち：

「〈感性の引き渡すもの〉それ自体のうちに〈悟性がすでに解きがたく織り込まれて〉いる。」

「〈世界がわれわれの感官に与える印象〉自体がすでに〈概念的内容を持って〉いる。」

→ 以下、「知覚経験の内容は概念的である」という主張を擁護する。

- 「概念的」というラベルを貼るだけではダメ [88c–89a]

判断において行使されうるような、本当の意味での自発性の能力（faculty of spontaneity）に属する諸能力（capacities）が、感性において [現に] 引き出され働くことによって、経験は内容を持つ。

[ここで引き出された能力が本当の意味で自発性の能力に属するためには]、〈能動的思考〉のうちで、すなわち、〈自身の合理的信頼性についての反省に開かれた思考〉のうちで、この能力が使用できることが必須である。

2. エヴァンズの見解

- 情報システム [90b–91a]

知覚・伝聞・記憶において行使される諸能力の体系。エヴァンズによれば：

(1) われわれはこれらを自発性の能力を欠く生き物と共有しており、

(2) これらは [判断や信念を抱くのに必要な] 合理的に連関し合った概念的技能 (conceptual skills) [概念能力 (conceptual capacities)] よりも原初的。

- 知覚経験と判断 [91b–92a]

知覚経験は、非概念的内容を持つ情報状態（情報システムの状態）と同一視される。

経験に基づいて判断を形成するとき、概念能力が働くようになり、われわれは非概念的内容から概念的内容へ移行するとされる

ただし、ある情報状態が「知覚経験」と呼ばれるのは、その非概念的内容が自発性の能力にとって利用可能である場合に限られる。

自発性の能力を欠く生き物に備わる情報システムの状態は、知覚経験とはみなされない。

3. 「動物の経験」に関する不安

● 動物は経験を持たない [92b–93b]

マクダウェルによれば、自発性を持たない生き物は「内的経験」を持たない。そうした生き物も痛みは感じるが、痛みの概念を使用する能力は持たない。

同様に、自発性を持たない生き物は「外的経験」を持たない。そうした生き物は周辺環境の特徴に知覚的に感応できる (*perceptually sensitive*) だけ。

【この「不安」は第六講義（特に§§4–6, 「環境／世界」の区別）で解消される。】

● この説への自然な反応 [93c]

「自発性の観念に準拠する一切のものから経験の観念を完全に切り離す必要がある」という結論に [上の不安のせいで惹かれる者もいるだろう]。

しかしエヴァンズは、経験概念の使用を自発性の観念とのカント的結びつきによって制約しているので、[そのような結論を取ってはいないと言える]。

4. エヴァンズ説の問題

● 所与の神話の一形態としてのエヴァンズ説 [94a–96b]

知覚システムは、自発性の働きから独立に、内容を帯びた情報状態を産出する。

その情報状態に経験という身分を授けるのは、自発性にとっての利用可能性だが、その情報状態の内容の確定には、自発性は関与していない。 [← 所与の神話]

但し、エヴァンズには、所与の神話を動機づける認識論的な脅迫観念は窺えない。

また、エヴァンズは「経験は自発性にとって利用可能であるからこそ経験であるという考えから離れてもなお、経験に表象内容を認めるべく腐心している」。

[→ この試みが上手く行くなれば、「概念なき直観は盲目」説を撤回すべきでは？]

● エヴァンズ説は無害ではない [96c–98b]

〈経験〉を自発性を取り囲む境界線の外側に置くと、〈経験と判断の間に成り立つとされる合理的関係〉も自発性の及ぶ範囲内に収まらない。

すなわちこの関係は、〈能動的思考の自己精査 (*self-scrutiny of active thinking*) の勧めに応じた修正の対象となるもの〉ではない。

それゆえこの関係は、〈理由を構成する力を本当の意味で認められるもの〉ではない。

【関係ではなく、経験そのものが〈自己精査による修正の対象にならない〉点が批判さ

れているわけではない。】

エヴァンズにおいて、経験と判断の関係は、自発性を取り囲む境界線をまたいで成り立つとされている。

しかし「内容」という語のせいで、その関係を合理的なものとして認める（とりわけ判断が経験に「基づく」）ことができるかのように見えてしまう。

- 「盲目」でないとはどういうことか [98c-100b]

経験が「盲目」でないためには、経験主体はその経験を〈客観的実在の特徴についての意識であることを旨とするもの〉として、つまり〈世界についての一瞥と思えるもの〉として、理解できなければならない。

その理解を持つには、〈知覚が実在とどのように関係しているかについての背景理解〉を持たねばならない。

その背景理解を持つには、〈自分の経験が世界とどのように関係しているのかについての自己意識的把握〉を持たねばならない。 [=概念的に組織化された世界観] 【Cf. Lec. V, §5; Evans, “Things without the Mind”】

その自己意識的把握を持つには、自発性の能力 (faculty of spontaneity) が必要。

経験の内容が自発性にとって利用可能であるとは、〈自己意識的な思考者の持つ概念的に組織化された世界観〉へと統合される資格がその内容にあるということである。

[その統合を通じて、経験は〈客観的実在についての意識〉になる.]

[その統合がなければ、情報状態の「内容」は世界を表象しているとは言えない.]

- 認知心理学における内容概念 [100c=101a]

〈能動的な自己意識的思考において行使される能力の側にある内容〉という観念と、〈認知心理学が生物の内的状態ないし出来事に帰属させる非概念的内容〉を区別せよ。

5. エヴァンズ説の論拠 (1) : 経験のきめ細かさ

- エヴァンズ説とそれへの反論 [101c-102c]

「われわれの手持ちの色概念は、色合いを識別するわれわれの能力より目が粗く、それゆえ色経験の細部を捉えることはできない」とエヴァンズは言う。

ここでの色概念は、色彩表現と結びついた概念能力に限られている。

しかしわれわれは、〈ある一定の色合いの概念〉の使用能力、すなわち、〈視覚経験が提示する場合とまったく同じ確定性を保ったまま色合いを概念的思考のうちに把握す

る能力) を獲得できるとは言えないか?

さらに、概念の力を超えているとされる経験のただ中において、「あの色合い」といった句を発話することで、その概念を言語的に表現できるのでは?

- **〈ある一定の色合いの概念〉の使用能力＝短期的な再認能力 [102d-104a]**

〈ある一定の色合いの概念〉が概念であることを保証するには、それをを用いる思考が、その思考を真だと決定するもの [経験] から隔たりを持つことを保証しなければならない。

そのためには、その概念を使用する能力が、たとえ短期間であっても存続しうるものでなければならない。

[すなわち、その色合いを経験していなくとも、その概念を用いた思考をし、その真偽を判定できるのでなければならない。]

ここには〈経験とともに始まる、かなり短命な再認能力〉が働いている。

- **色合い再認能力の概念性 [104b-106b]**

この再認能力は「色に関する一般的な語句で表現できる概念能力で捉えられる以上のきめ細かさを持っており、直示的表現によってのみ表現できる」点では特別。

しかしだからといって、自発性全般の中に合理的に統合されることは妨げられない。

この再認能力は、その起点となる経験を離れてはそれがどのような能力かを言うことはできない。[経験によって導入され、その経験のあり方に言及してのみ特徴づけられる?]

二元論的観点からすると、この再認能力は直観と概念の掛け合わせに見える。

しかし、この再認能力が掛け合わせだから(純粹に)概念的な能力とは見なせない、と言うとしたら、これは論点先取。

(以上の批判はエヴァンズだけでなく、混成の立場にも当てはまる。)

6. エヴァンズ説の論拠(2): 信念からの独立性

- **エヴァンズ説: 経験内容を信念内容から説明することはできない [107a=108a]**

「知覚経験の内容 = [経験に伴って] 現実には生じる信念の内容」という説明は×。

[知覚経験を基に(複数の)信念が抱かれているとき、それらの信念の内に] 知覚経験の内容としてふさわしい内容を持つ信念が存在しない場合がある (eg. 錯視)。

「知覚経験の内容 = [その経験が生じさせる傾向を持つ] 信念の内容」という説明も×。

これは「経験とは何かを信じようという傾きを主体に与えるものだ」という考えに基

づいているが、「信念」は[「経験」よりも]ずっと洗練された認知状態であり、[経験概念を信念から説明するのは]事態を逆さまに見ることだ。

● **エヴァンズ説の解説・分析 [107a–109b]**

背景：エヴァンズが「信念は洗練された認知状態だ」と言うとき考えているのは、「信念は自発性という考えがあってはじめて理解できるようなものだ」ということ。

とりわけ、信念を「能動的に心を決めるという主体の力の範囲内に本質的に属す」と見る。

エヴァンズ曰く：信念は判断をおこなう傾向性であり、判断は本質的に自発性の働き。

経験の内容が概念的であると考えするには、〈経験において役割を果たす概念能力〉と、〈判断における自発性の能動的行使〉に結びつきがあると考えねばならない。

[しかし、経験が生じてもそれと関連した判断・信念はしばしば欠けるので、] エヴァンズによればこの結びつきを説明しうるのは、経験を判断の傾向性 [=信念ないしそれを持つ傾向性] とする説明、すなわち経験は「他の事情が同じならば」判断を生じさせるという説明のみである。

しかしエヴァンズによれば、この説明は知覚の現象学に反している。

(1) 「ふと気が付いたら何らかの概念を適用したくて [判断したくて] たまらなくなっていた、などということはいえない」。

(2) 判断が実際になされる時、経験は理由を与えることで判断を引き出しており、[「他の事情が同じならば」という条件が満たされたために傾向性が発揮されたという説明は不要なので] 判断の傾向性を与えるものとしての経験はそもそも不要。

● **エヴァンズの見逃した可能性 [110a–112a]**

物事が主体に対してある一定の仕方で現れること自体が概念能力の働きであり、判断を行う傾向性が現実化してはじめて概念能力が働き始めるわけではない。

概念能力のこのような働きは、主体にとって受動的であるが、まさにそれと同じ能力が能動的判断においても用いられうるので、その能力は真に概念的な能力であると認められる。

経験とは判断をおこなう傾向性だという説へのエヴァンズの不平は、「経験判断をしようという傾きが説明のつかない確信に見える」ということだったが、マクダウェル説では経験は確信の理由を与える。

概念能力の働きが受動的でありうるという可能性を理解できないと、〈経験〉と〈経験

的思考)の関係を因果的なものだと認めるか、(概念外的なものとしての経験)と(経験的思考)との合理的関係を認めるか、というジレンマに陥る。

経験の「信念からの独立性」から出発するエヴァンズの議論は、[前者の角を避けた結果]所与の神話に陥っている。

7. エヴァンズ説の論拠(3):動物の知覚

● エヴァンズ説のメリット? [112b-112c]

われわれは知覚・記憶を動物と共有している。

エヴァンズもマクダウェルも、自発性を持つ生き物と持たない生き物とでは知覚過程について別々の話をせざるを得ない、という点は同じ。

しかしエヴァンズ説では、非概念的内容を持つ情報システムが、両者のケースに共通のものとして用意されている。

● エヴァンズ説への批判 [112d=113a]

自発性を欠く生き物と知覚を共有することを理由に、われわれの知覚経験に非概念的内容を認めたとする。

ところで、伝聞システムの原初的な働きは[自発性を欠いていても作動する]。

すると知覚の場合と同じ理由により、言語理解にも非概念的内容が関与するはず。

このとき、言語理解における概念能力の役割はようになるだろうか?

おそらくこうなる:言語的振る舞いの理解において行使される概念能力は、主体が自分に与えられていると思っている内容の規定には関与せず、情報システムの働きによってあらかじめ規定されているその内容に主体がどのようにアクセスしたかを説明するのに役立つだけである。

——これは魅力に乏しい考えであろう。

● 代案 [113b-114b]

「単なる動物の知覚とわれわれの知覚に、共通している面と異なる面がある」ことを受け入れるために、両方の知覚的営みに共通の「核」があると言う必要はない。

またかりにそう言ったとしても、われわれの知覚的営みのうちにあるとされる核がどんな役割を果たしているのかを十分に理解することはできない。

われわれは単なる動物も持っている(環境に対する知覚的感応性)を持っているが、われわれはそれを特別なかたちで、自発性の能力に組み込まれた形で持つ、と言えばよい。【Cf. 第六講義, §§4-6】

問い：われわれの自然本性を反映し、かつ動物一般に共通なものを反映している生の諸相をも構造化してしまうほどまでに、われわれの生の営みに自発性が浸透するのはいかにしてか？

補遺 1. ピーコック説への批判 [大幅に再構成]

- 合理的根拠としての非概念的内容 [263a–265a]

「至当な考え (routine thought)」:

〈ある内容を有するもの [経験] が表象する通りのあり方を世界がしていること〉と、〈また別の内容を有するもの [信念] が表象する通りのあり方を世界がしていること〉、この二つの間には内容の種類を問わず [i.e. どんな意味で「内容」「表象する」と言われているかを問わず] 合理的連関が成り立ちうる [特に、「経験が信念を正当化する」という連関が成り立ちうる].

ピーコック説：四角いものについての〈経験〉と〈思考〉は次のように連関する。

「思考主体の知覚システムが適切に機能しており、その結果、主体の〈経験〉の持つ非概念的な表象内容が正しいならば、そうした〈経験〉が生じているとき、その〈思考〉の対象はじっさいに正方形である。」

[つまり、〈経験〉は (ある一定の条件下で) ある事実を正しく表象するので、〈経験〉の生起は (同じ条件下で) 同じ事実を表象する〈思考〉への正当化を与える.]

- 非概念的内容は〈思考主体にとっての理由〉を与えない [265b–267b]

この〈経験〉と〈信念〉の連関は確かに合理的連関であるが、それは、〈バランス維持の要件として考慮すべき事柄〉と〈自転車乗りの行う調整〉との間の連関が合理的連関であるという意味においてでしかない。

〈バランス維持に必要な事柄〉のあり方は、〈自転車乗りの行う調整〉のあり方がなぜこのようであるかを合理性の観点から説明する。

また、前者は後者を行うための理由になりうる種類のものでもある。

しかし、自転車乗りはそのような理由に基づいて調整を行ってはいない。

経験についてのピーコックの筋書き [理論] を知っている人であれば、経験とその筋書きとに基づいて信念を形成することもできる。

しかし、これはごく普通の主体が経験から信念を形成するやり方ではない。

また、経験の役割をこのような場面に限定してしまうなら、経験それ自体が世界への通路となると考えることはできない。

- 主体自身の理由は言語的に分節化可能 [267c–269b]

観察信念を持つ主体がそう信じる理由は「そう見えるから」だろう。

理由は（たとえ「そう見える」というかたちにすぎないとしても）言語的に分節化可能であり，したがってそれは，それが理由を与えているものにおとらず概念的でなければならない。

補遺 2. ピーコック説の動機への批判 [大幅に再構成]

- 非循環性要求 [270a–272a]

マクダウェルによる，概念〈赤〉を持つとはどういうことかの説明：

視覚経験において現前している対象が自分に赤く見えるとき，かつこの理由から，その対象に概念〈赤〉を述定的に適用するような内容を持つ判断を（照明条件などが正常であるとみなした場合には）下す，という傾向性を持つこと。

この説明で用いられている〈物事が自分に赤く見える〉という考えは，〈概念〈赤〉の所有〉という概念を前提しており，この説明は循環している。

このような循環を避けるため，信念・判断と経験の合理的連関は，概念領域とその外部にあるものとの連関でなければならないとされている。

- 傍からの説明の不可能性 [272b–274a]

非循環性要求とは要するに [合理的連関に対する] 傍からの説明に固執すること。

ピーコックの説明する経験がいかにして信念の理由になるか理解しがたい (§1) のは，[傍からの説明の一つが失敗したということであり，それゆえ] 傍からの説明は不可能だというマクダウェルの主張の傍証である。

ただ，ある概念の使用の合理的根拠が他の概念の使用であるのはいかにしてか，という観点から前者の概念を捉えることができるような場合であれば，非循環的説明が可能なときもある。しかし，観察概念の場合はそうではない。

- 蒙昧主義ではない [274b–275a]

循環をそのままにしたとしても，具体的な探求の余地はある。

例えば一人称の概念を「 $F(m)$ か否かの判断から， F (自分) が成り立っていると表象する経験への一定の可感性が見て取れるような，概念 m のことだ」と循環的に特徴付けたとしても，「一定の可感性」の特性を探求してゆく余地はある。

補遺 3-5. 色合い概念について

あるものが〈あの色合い〉を持つとみなされるのは、その色合いの〈見本〉とそのものが色において区別できないときである。

しかし、新しく〈あの色合い〉のものが与えられても、それが同じ色合いの新たな〈見本〉になるとは限らないし、それが〈見本〉になると思うとき、再認能力が替わってしまっている可能性がある。

色合いの再認能力は記憶能力に基づいている。「心の目で色合いを見ている」。

第四講義 理性と自然

担当：筒井春香（立教大学／日本学術振興会）

※【】内は筒井による補足・メモ

1. 自発性と受容性のジレンマ（pp. 112-122）

● 経験における自発性と受容性

カントに従い、経験的判断が自発的・能動的な能力の使用であることを認めると、以下のいずれも好ましくない選択肢のいずれかを認めなければならなくなる恐れ

◇ 経験的思考は独立な実在との結びつきを持たない

または

◇ 経験的判断の正当化の終着点は概念化されていない（→理由の役割を果たさない）直示の対象である

➤ マクダウェルの主張

自発性に属する諸能力が受容性の現実化という形で働いている状態／出来事として経験を捉えよ

● デイヴィドソンとエヴァンズ

マクダウェル説を受け入れることの困難の根深さは、デイヴィドソンとエヴァンズの見解を比較することで見えてくる

両者はいずれも「露骨な自然主義（後述）」を否定するが、マクダウェルのアプローチの可能性に気付かないため、上述の二択に陥る

➤ デイヴィドソン：斉合主義

独立の実在と思考の間には合理的結びつきはないが因果的結びつきがある

↑問題点：因果的結びつきに訴えても、思考が実在についての内容を持つことが担保できない

➤ エヴァンズ：知覚経験の非概念説

経験はそれ自体として概念外的だが自発性の働きに対する合理的制約となりうる

↑問題点：経験が概念外的であるなら、思考が経験に合理的に基づくことは不可能

2. 動物と人間の連続性に訴えた知覚経験の非概念性の主張（pp. 122-125）

● 動物と人間の連続性

エヴァンズが知覚経験の内容に関して非概念説を取る根拠のひとつは

概念能力を欠いた（能動的で自己批判的な思考ができない）生き物とわれわれが知覚を共有していること

だが、この点を認めても、非概念説は必ずしも導かれない

われわれの知覚的営みに特有の自発性を、原初的な知覚者と同じ非自発的な感性に外から付け加わるものと考えする必要はない

● 動物の感覚的営みとわれわれの知覚経験

動物と環境との感覚的相互作用は自然的出来事であり、われわれもこのような感性を動物的な生の一側面として持つ

→われわれの（動物としての）感覚的営みが自然に属すること

われわれの知覚経験が自発的なものであるという考えは、調停不可能に思われる

この調停ができなければ、デイヴィドソンとエヴァンズ同様、困難な二択に直面する

3. 科学主義的自然観 【便宜上レジュメ内でこう呼びます】 (pp. 125-127)

上述のような状況の背景にあるのは

➤ 近代科学の勃興を通して可能になった科学主義的自然観

二種類の理解可能性が対比される

A) (何かを) 自然法則に服しているとする^{こと}で現象のうちに見いだされる、自然科学によって探求される種類の理解可能性

B) 何かを「理由の空間」を占めるものと関係づける^{こと}で見出される、意味に固有の種類の理解可能性

自然を【Aにおいてのみ理解される】法則の領界と捉えると、

☆ われわれの自然本性の一部である感性の働きが自発性によって特徴づけられるというマクダウェルの主張が危機に晒される

☆ われわれの概念能力は、言語理解やその他の相互理解においてのみならず、人間と独立した自然的世界についての知覚においても働くということが説明できない

【なにかと法則的關係に立つことは理由の空間の外で可能となるが、法則的關係を見出すには、理由の空間の中で経験を理由とした信念を持つことが必要となる】

4. 科学主義的自然観のもとで生じる自発性の問題への応答3種 (pp. 125-127)

● 自発性の身分をめぐる問題への応答

前述の自然観を採用すると自発性の身分が不明に→どう対処するか

➤ 応答その1：露骨な自然主義（理由の空間を法則の領界の中に位置づける）

自発性は法則の領界としての自然のうちに位置づけられる

端的な形をとると、還元主義（理由の空間の構造を自然的なものの中に還元）

☆ 反論：理由の空間と法則の領界との対比は単なる見掛け上のものではない
理由の空間の構造はそれ自体、法則の領界への位置付けを拒む

→この種の反論は以下の二通りに区別される

- 応答その2：マクダウェル説（自然と理由の対比を否定）

われわれの概念能力は、われわれの自然本性の現実化である感性の働きのうちではじめて働く

- 反論その3：デイヴィドソン説（異なる二つの概念装置が同一の存在者に適用される）

自然に固有の理解可能性と意味に固有の理解可能性は別個のものであり、それぞれにおいて用いられる概念装置も互いに独立であるが、それらの対象は同一である。【同一の対象について異なる二通りの理解の仕方が可能→あるひとつのものが理由の空間と法則の領界の両方に位置を持つことが可能】

☆ デイヴィドソンの関心は、因果関係は法則の領界を占めるものの間においてのみ成り立つというテーゼを脅かすことなしに、理由の空間に位置づけられる対象が他のものと因果関係に立ちうることを説明するというものだった。【デイヴィドソンの心身問題に関する非法則論的一元論】ここではそれを、自然的であることは法則の領界のうちに位置をもつことであるというテーゼを脅かすことなしに、理由の空間に位置づけられる対象が同時に自然的でもあることを説明するという関心に置き換えることで、デイヴィドソンの見解をマクダウェルのそれと似て非なるものとして捉えている。

◇非法則的一元論(Anomalous Monism)

心身の因果関係について、①心的出来事と物理的出来事は因果的に関係し合う、②因果関係は厳密な法則によって裏付けられている、および③心身の間に厳密な法則は存在しない、という三つの原則がある。しかし、①と②を認めるならば、心身の間に厳密な法則が存在しなければならず、②と③を認めると、心的出来事は実はすべて物理的出来事であるという結論になる（ゆえに①で述べられている因果関係は「心的出来事と物理的出来事」の間のものでなくなる）。また①と③を選択するならば、因果関係全般において厳密な法則が成り立たないことになる。デイヴィドソンは、これら三つの原則の調停法を編み出した。それはつまり、②で言われる「厳密な法則」とは、心的出来事の物理的側面において適用されるものであるとする方法である。これなら、心的出来事と物理的出来事との因果関係は、当の心的出来事の物理的側面と、その結果生じることになる物理的出来事に適用される法則によって裏付けられることになるので、①でいう心的出来事と物理的出来事の因果的相互作用は保持される。さらに、その厳密な法則はあくまで出来事の物理的側面に適用されるのだから、心的なものとしての出来事に厳密

な法則が成り立たないのも理解できる。

この対処法から垣間見られるデイヴィドソンの方針は、「心的（でしかない）出来事は存在しないが、心的なものの概念や性質、およびそれらを表現する『記述』の存在は認める」というものである。

（太田雅子（2010）『心のありか 心身問題の哲学入門』勁草書房、用語集、pp.vi-vii）

● デイヴィドソン説への批判

- 同一の事物が理由の空間と法則の領界の両方に位置を持ちうるとしても、それが概念的に／意味に固有の理解可能性において理解されるのは、その事物を理由の空間のうちにあるものとして見たときであって、法則の領界のうちにあるものとして見たときではない。従って、自然のうちにあることを法則の領界にあることと同一視するならば、経験が自然現象である（＝法則の領界にある）と同時に概念的内容を持つ（＝理由の空間内にある）といえるからといって、経験が自然現象として概念的内容を持つといえることにはならない。

石でできた文字…

物理的性質（一定の組成）を持つと同時に意味論的性質（晴海グランドホテルを指示する）を持つ

これが晴海グランドホテルのことを意味するのは、物理的性質ゆえではない

5. 露骨な自然主義でなくマクダウェル説を採るには（pp. 133-135）

● 露骨な自然主義はなぜ魅力的か

- 科学主義との一致
- 所与の神話と斉合主義の二択を強いられる困難に対し、理由の空間においてのみ機能するとされてきた観念（合理的正当化など）を自然主義的な概念装置で再構築するという解決策を提案してくれる【「われわれの自己理解のうち救う価値のある部分をすべて救う」（p. 134）といった記述から、素朴心理学的概念の還元と消去を組み合わせたようなアプローチが念頭に置かれているものと考えられる】

● マクダウェル説を受け入れる道は

露骨な自然主義は、自発性が（自然的なものから完全に独立の）「それ独自」なも

のとであるという考えを問題視する

…自然を法則の領界と等値することで、自発性に「それ独自」の性格を認めるためにはデイヴィドソン説（自発性を自然的世界から完全に切り離す）かエヴァンズ説（経験を自然的世界の側において、ひとまずは自発性と独立に成り立つものという体裁を取る）を取らざるを得ないという見かけが生じている

そこで、（自然＝法則の領界という考え自体を問い直し）自発性を許容するような形で自然観を再考できれば、マクダウェル説を受け入れることが可能に

6. 威丈高なプラトニズム（pp.135-137）

- 露骨な自然主義の拒否と威丈高なプラトニズム

露骨な自然主義の拒否→「自然＝法則の領界」という前提のもとでの自然主義的道具立てによって理由の空間における合理的関係を再構築することはできない

→威丈高なプラトニズム（rampant Platonism）を招くと思われがち

- 威丈高なプラトニズム

理由の空間は人間特有の事柄（←特定の種の動物に関わることなので、自然的）から独立に成り立っているという意味で自律的

→人間は自然のうちにある部分とその外にある部分を持つ（超自然主義）

- 威丈高なプラトニズムに陥らないためには

法則の領界についての理解と、自然についての理解との同一視を拒否する
自発性の行使はわれわれが自らを動物として現実化する仕方の一環である

【人間という動物種に固有の自然的な生のうちに、自発性の行使が構成的な仕方で含まれる】

7. アリストテレスの倫理学（pp. 137-145）

露骨な自然主義のそれとは異なる自然観を導入するため、アリストテレスの倫理学を考察

- アリストテレスの倫理学における実践的思慮

性格上の徳（virtue of character）は、徳の要求と一致する行為を生み出す単なる習慣的傾向性とは異なり、実践的思慮（practical wisdom）を含む

- 実践的思慮

倫理のうちに（われわれがそれについて知っているか否かにかかわらず）含まれる理性の諸要求のうちのあるものへ応答できる状態

→理由の空間内部の配置によって決まる種類の理解可能性【意味に固有の理解可能性】を認知・創出する能力のモデル（悟性のモデル）にふさわしい

【実践的思慮を備えているとは、単に習慣として倫理にかなった振舞いができるということ

とではなく、そのような振舞いが為すべきものであると理性的要求を理解できるということ。これと平行な仕方で、概念能力があるということ、単に習慣として合理性にかなった振舞いができるということではなく、理由の空間を構成する合理的連関を理解できるということとして捉える】

- アリストテレス倫理学への誤解と背景にある近代科学的自然観
 - アリストテレス倫理学へのよくある誤解
倫理に対する自然主義的基礎付けを行っているものと見る
…露骨な自然主義の特殊形態という見方
 - 誤解の背景
 - ◇ 近代科学により、法則の領界に属する理解可能性がはっきり確定される
→それとの対比で理由の空間の構造の特別さが認識される
 - ◇ 自然の研究は物事のあり方の探求の典型例として見られがち
→近代科学の隆盛にともない、合理的連関の身分について不安が生じ、その対処として自然主義的基礎付けの発想が出てくる
ここで、近代科学が対象とする領域である法則の領界を自然そのものと同一視する
【科学主義的な】自然観自体は不問に付されている

- 反省的自己精査
 - 倫理的態度の（露骨な）自然主義的基礎付けは不要
倫理的態度の要求【倫理的態度を持つことで理解される、〇〇（具体的な行為）をなすべしという要求】は、そのような態度を持たない観点から（露骨な）自然主義的基礎付けによって正当化されるのではない
倫理的態度を持つことによって初めて、要求される行為が一定の理由を持つものとして理解可能になり、正当化は倫理的態度を備えた観点からなされる
 - 倫理的思考における反省的自己精査
倫理的思考は他の思考と同様、自らを律しているとそれがその都度見なしているところの基準を反省し批判する義務を負う
Cf. ノイラートの船（航海中に船員が自らの船を修復）
 - ◇ なぜ反省的自己精査が必要か
受け継いできた考え方の一部を捨てるよう求められる場面が生じる
反省によって受け継がれた考え方の弱点が暴かれ、新たな概念と概念理解の形成を呼び起こす
そもそも倫理的態度を具体的な状況に適用することのうちに、当の態度による反省的自己精査を耐え抜くことが含まれる
 - ◇ 法則の領界の関わり

倫理的思考における物事の正しい把握は自律的になされ、法則の領界に属する事実は、関係する事柄として顧慮されることはあっても、倫理的思考の正当化には用いられない

◇ 反省による誤謬の修正の可能性

これまで問題を生じなかった思考様式も、偏狭さや悪い先入見への依存といった欠陥を持つかもしれない

反省的吟味を通して欠陥の除去、欠陥の捉え方の拡張が可能

暫定的で未確定な面は常に残るが、だからといって外的正当化は不要

➤ 反省性を組み込んだアリストテレスの描像

◇ 倫理的なものは合理的な諸要求からなる（理由の空間の中の）領域のひとつであり、そうした要求はわれわれが要求に応答するか否かを問わず存在する

◇ 適切な概念能力を獲得することで、われわれは倫理的要求に注意を促される

◇ その後、倫理的思考に対する反省的精査を通して、倫理的領域の布置についての理解が洗練されていく

◇ 上記の考え方を理解し、倫理的要求を正当化するには、倫理的要求について考えることを可能にする、概念と概念理解の体系の内部にある観点に立つことが必要

● （露骨な）自然主義とカントの共通点

➤ 实在を法則の領界と捉える描像…科学主義的な自然主義はこの一例

↑超感性的なものについてのカントの思考における、概念的なものと实在の分断という欠点を保持

● 第二の自然、陶冶

➤ 実践的思慮は第二の自然

◇ 倫理的育成によって人間は理由の空間の倫理的領域に導き入れられる
結果として身につく思考と行為の習慣が第二の自然である

◇ 第二の自然は有機体としての通常の人間に備わる能力から遊離したものではありえない→法則の領界への足場

◇ 倫理的性格の成型…実践的知性に決まった形態を与える
→概念能力の導入という一般的現象の一例

● 陶冶（Bildung）

第二の自然の獲得によって自分の目を理由一般へと開かせることができる

これはドイツ哲学における「陶冶」に相当

8. まとめ (pp. 146-148)

- 第二の自然というアイデアの導入による自然主義の修正
合理性はそれ自身の領域のうちで自由に働くというカント的考えを、主義科学的自然観のもとで保持しようとする、われわれの動物的側面と合理的側面が分断される
→カント的考えを捨て去り、露骨な自然主義のもとでわれわれの合理性を【還元的・消去的に】自然化したいという誘惑が生じる
だが、科学主義的自然観を脱却して、理性を第二の自然と位置づけるアリストテレス的自然観を取り戻せば、自然主義と矛盾せずにカント的考えを保持することができる

- ローティの異議について
『哲学と自然の鏡』においてローティが行った従来の哲学観への批判は、以下の理由により、脅威をもたらすものではない
 - ここでは（近代科学的自然観に基づき）自然の観念を狭めるような自然主義が主流であるという、特定の思想史的背景の下で問題を立てており、時間を超越した哲学の責務があるという考え（ローティの批判の対象）は含まれない
 - ここではローティが脱構築を試みる主体と客体／思考と世界との調停を課題としているのではなく、理性と自然との調停を課題としている
この課題を通し、主体と客体との再統合（心を世界に位置づける）という問題自体を解消することが目的→ローティの狙いとも一致

第五講義 行為・意味・自己

担当：鈴木雄大(東京大学)

1. 前講義のまとめ

・「これまで [=前講義で] 私が論じてきたのは、『内容なき思考は空虚であり、概念なき直観は盲目である』というカントの言明の眼目をどうすれば受け入れられるかということであった」(p.149)。[これは第四講義までの問いというより、第四講義の問いであると思われる。第三講義までは、上のカントの言明(感性と悟性の協働)を受け入れるべきことが主張された。第四講義では、カントの言明が——一見受け入れ不可能に見えるにもかかわらず——どうすれば受け入れ可能になるかが問われ、かつそもそもなぜ受け入れ不可能に見えるかについて問われた。それに対するマクダウエルのは、第二の自然を認めることによってカントの言明が受け入れ可能になり、またそれを一見受け入れ不可能にしているのは、第二の自然を認めず、自然を法則の領界に閉じ込める自然観である、というものであった。]

・概念能力はある意味で非自然的。つまり概念能力が法則の領界に属するものではないという意味においては。

・他方で、概念能力は別の意味では自然的。つまり自然に属する感覚能力のうちに織り込まれているという意味においては。

・「自発性が何らかの意味で非自然的なものでありながら、それでもなおわれわれの感覚能力の働きのうちにそれが解きがたく織り込まれている [=自然的である] ということが、いったいいかにして可能なのだろうか」(p.150)。

・だが前講義で論じられたように、この困難は錯覚である。「第二の自然という観念に注目すれば、理由の空間の構造が法則の領界の布置のうちに組み入れられる可能性 [=自発性が、法則の領界に属するという意味で自然的であること] を否定しながらも、われわれの生が理性 [=自発性] によって形づくられるその仕方は「第二の自然という意味で」自然的なものだと言うことができる」(ibid.)。

2. 知覚経験に関するのと同様の、行為に関する哲学的困難

・これまでは知覚経験に伴う哲学的困難を扱ってきた。しかし同様の困難は知覚経験以外の場面にも見出せる。

・以前、経験が受動的であることが強調された。そして知覚経験に関する困難は、この受動性と自発性がいかにして協働しうるかという点にあった。

・「さて、この困難は経験の受動性そのものにではなく、受動性のもつ自然的性格に関わっている」(p.152)。[つまり、受動性は自然的なわけだが、自然を法則の領界に閉じ込めてしまうと、そのような領界にはそぐわない自発性は受動性と折りが合わなくなってしまう]

う。]

・よって同様の困難を受動的なものだけでなく、われわれの能動的な自然のうちにも見ることは可能である。[明確には書かれていないが、マクダウェルが知覚経験を「受動的」とするとき、その意味するところは「世界から働きかけられる (being acted on by the world)」(p.153, l.1) ことであり、逆に行為における「能動性」は世界に働きかけること (acting on the world) を意味すると考えるのが自然であろう。ただし、受動的な経験のうちを受動的な面 (直観) と自発的な面 (概念) があり、能動的な行為のうちを受動的な面 (身体運動) と自発的な面 (意図) があるゆえ、注意したい。]

・能動的な自然 (行為) に関する困難は次のようである。たとえば四肢を動かす能力を、法則の領界に収まった自然の力とみなせば、そこから自発性が引き離されてしまう。

・[しかし、] カントの言明を行為に関して当てはめれば、「目に見える活動なき意図は無為であり、概念なき四肢の運動は単なる出来事であって行為者性の表現ではない」(p.153)。別の言い方をすれば、「意図的な身体行為は、概念能力が解きがたく織り込まれたかたちでわれわれの能動的な自然が現実化したものである」(ibid.)。

・[これに反し、脱呪術化された自然観にもとづく行為の描像:] 行為者性という自発性は、自然の領界から締め出されると、内的領界のうちに居を定めるようとする。そしてこのような内的なものは、身体的過程を内側から引き起こすものとして捉えられ、これを根拠としてそれは意図ないし意志として捉えられる。[だが意図は単にその結果として身体的過程と関係するのみで、] ここで意図は身体的過程に浸透していない。

・[別言すれば:] 「われわれの身体にその座を占めている自然的な力は、その力の現実化 [=身体運動] がわれわれの為すことではなくせいぜいそうした為すこと [=意志すること] の結果である以上、行為者としてのわれわれの力とは別のものに見えるようになる」(p.155) (傍点引用者)。しかしこのような行為についての描像は満足のものではない。

[マクダウェルは本文において、行為についての彼自身の積極的な描像を示していないが、注5で軽く触れている。「ある種の身体的過程は単に自発性の結果ではなく行為におけるわれわれの自発性にほかならない」(p.326) (強調原著者)。そしてそのことが、「自己を世界のなかの身体的存在として正しく理解することの核心をなす」(ibid.)。後者の点は本講義・第5節の主題である。]

3. 自然化されたプラトニズムとウィトゲンシュタイン

・前講義で取り上げられたアリストテレスの倫理学は、経験 (ないし行為) についての第二の自然の自然主義を提唱している。それはまた、自然化されたプラトニズムとも呼べる。その考えによれば、意味なるものに自律性が認められる。

・自然化されたプラトニズムは、後期ウィトゲンシュタインを解釈するよい方法である。

・このような解釈は、多くのウィトゲンシュタイン解釈とは異なる。大勢の解釈によれば、自律的な意味はそれとは独立の事実から再構築できないかぎり不気味であり、ウィトゲン

シュタインは意味を社会的相互作用に訴えかけることで再構築した。

・意味を社会的相互作用から再構築することは容認しがたいとマクダウェルは考えるが、しかし彼の本節での目的は、その検討ではなく、むしろそこにひそむ哲学的方向性を問題とすることである。すなわちそこにひそむのは構築的哲学としての方向性であって、それはウィトゲンシュタインの「静寂主義」とはかみ合わない。

・いまここで問題になっているのは、規範と自然の二元論の架橋である。それは、主観と客観という近代的な二元論を架橋する問題よりも根本的なものだと考えられるかもしれない。それはよい。問題なのは、この根本的な二元論にどう対処するかである。

・大勢的解釈は、この根本的な二元論の問題に、近代的な二元論と同じような仕方で答える。つまり、「架橋を目指す一方の側に身を置くが、その選びとられた側をどう捉えるかについては当の二元論にそのまま従う。そして、架橋という課題において現れていたもう一方の側の捉え方にできるだけ近いものを、身を置いた側で疑問の余地なく利用できる素材から構築するのである」(p.158)。(例えば近代的な例としての現象主義。) 規範と自然の二元論に対する上の大勢的解釈は、自然の側に身を置いて、そこから意味ないし規範を捉えようとする。

[・そのような二元論の処し方は「改訂主義的」だとして批判されるが、よく分からなかった。(結局溝が埋められないということか。)]

・それに対して、第二の自然の自然主義は、自然と規範のより根本的な二元論について構築的哲学のかたちをとってない。 大勢的解釈は意味を非自然的なものとして不気味に感じていたが(だからそれを何とか手持ちの自然から捉えようとしたが)、意味が第二の自然として捉えられる以上、不気味さは消え、一方から他方を構築しようという動機は失われる。

・もちろん「社会的なもの」というカテゴリーは重要である。でなければ「陶冶」がマクダウェルの描像のうちで位置を占めることはなくなる。しかしそこでの社会的なものは、法則の領界に収められた自然として捉えられ、そうしてそこから意味なるものを構築するために用いられているのではない。

・「自然化されたプラトニズム」はいかなる構築的哲学の名称でもない。それは構築的哲学が必要であるかのような見かけから、われわれの思考を呼び戻すための「思い出すきっかけ」なのである。

4. なぜカントは超越論的枠組を必要としたか

・第二講義で述べられたように、超感性的実在による受容性の超越論的触発という筋書きを除けば、カントの経験の捉え方はマクダウェルのものと寸分違わぬものである。だがカントの超越論的枠組は、彼の経験に関する洞察を台無しにする。なぜ彼は超越論的枠組を必要としたのか？

・[外在的説明:] カントにおいて超感性的なものは、宗教と道徳の領分を守るためにも必要とされた。つまり真の自由は、経験に制約されないものとして、すなわち超感性的なも

のとして考えられた。

・[内在的説明:] 近代自然主義からの圧迫に訴えることで、ひとつの内在的説明ができる。カントは「陶冶」という観念を手にしてはいたものの、それを第二の自然について考えるための下地とはしなかった。彼にとって自然とは、あくまで近代科学によって明確となった法則の領界なのである。[つまり以下で見るように、カントが超越論的枠組を必要とした訳は、彼が第二の自然を見なかったことにあった。]

・[カントが第二の自然を見なかったことは次の点にも現れている:] 意味の理解可能性と法則の理解可能性をともに否定したヒュームに対し、カントは自然に対する法則の理解可能性を取り戻そうとはしたが、意味の理解可能性は取り戻そうとしなかった。「カントにとって自然は法則の領界であり、それゆえ意味を欠く」(p.163)。

・[ところで所与の神話か齊合主義かの二択に限られているように思われたのは、自然を法則の領界とする自然観のせいであった。したがってカントもそのような自然観をとる以上、二択に迫られるかと言うと、彼の場合そうではない。彼はそのような状況下においても、感性と悟性が協働することを見抜いていた。「われわれは彼の洞察にただただ驚嘆するほかない」(p.164)。

ヒュームは「近代自然主義の呪術化という効果に過剰な熱狂をもって反応した」(p.163)。ここで「過剰な」と言われているのは、近代自然主義が自然から意味を奪ったことに従うのみならず、彼が自然から法則までも奪ったことを意味するのだろう。(意味も法則も主観的に投影されたものにすぎないと考えれば、これは一つの自然な流れなのだろう。) さて、カントはこれに対して法則だけは自然に返してやろうとする。ヒュームは与えられるもの(経験)のうちたとえば因果性は含まれないと考えたが、カントは与えられるもの(経験)はわれわれがいわば与えるもの(因果性)なしにはありえないと、すなわち感性と悟性は協働しなければならないと考えた。このようにしてカントは、近代的な自然観をもちながらも、自然的な経験に概念が浸透していなければならないことを洞察していたのである。[「カントにおいて、法則の領界としての自然を含む日常的な経験的世界は概念的なものにとって外的ではない」(ibid.)。彼は「自然の部分的な再呪術化」(p.164 f.) (傍点引用者)を行う[(つまり意味に関わる概念によって自然を呪術化することはしないが、法則に関わる概念によってそれを行う)]。「悟性/理解 (understanding) ——われわれがテキストに注ぐまさにその能力——は、意味を欠く単なる出来事の取り込みにも関与してはならない」(p.165)。

・カントは「第二の自然の自然主義について熟慮していない以上 [...]、概念と直観のあいだに必要とされるこうした実質的な結びつきにふさわしい場所を自然のなかに見いだすことが彼にはできない。そして、こうした困難な状況にあって彼は、自然の外に、つまり超越論的枠組のなかはこの結びつきを置く以外に選択肢を見いだせないのである」(p.165) (傍点引用者)。

・第二の自然の観念が欠けているという以外に、さらに歴史的影響について：プロテスタ

ント的個人主義の興隆。つまり伝統から離反し、あらゆることを自分で確かめることが思考主体に課せられた義務だと考えられるようになっていた。そのような考えのもとでは、受動性のなかで理性が働くという考えは具合がわるい。それでは理性は世界に負債を負っていることになってしまう。

〔第二の自然を見なかったがゆえに、概念と直観の結びつきの場としてカントは超越論的枠組を必要とした、というマクダウエルの説明には納得のいかない点がある。彼は一方で「カントにおいて、法則の領界としての自然を含む日常的な経験的世界は概念的なものにとって外的ではない」(p.163) (傍点引用者) と述べておきながら、概念と直観の結びつきの場としての自然を否定している。カントが第二の自然を見なかったことは、意味に関わる概念が自然にとって外的であることを帰結しはするだろう。しかしそれは、法則に関わる概念が自然にとって外的であることを帰結しはしない。というのもそこでの自然はまさに法則の領界として考えられたものだからである。〕

5. カントの自己意識についての考え方の修正

・カントは超越論的枠組をとらないことで、経験についての彼の洞察を歪めないで済むが、それだけでなく、同時に自己意識と世界についての意識との結びつきについての彼の考えも正しいかたちをとることができる。

・超越論的演繹においてカントは次のようなテーゼを提示しているように思われる。「経験を『内側から』客観的実在の一瞥として理解できるという可能性は、その主体が自身に経験を帰属させることができるという可能性と、それゆえ主体が自己意識的であることと相互依存的である」(p.167)。〔たとえば赤さの経験をしたとして、その赤さが目の前のりんごの赤さであると理解できる(=「経験を『内側から』客観的実在の一瞥として理解できる)ことは、その赤さの経験を私に帰属できることと、すなわち帰属先としての私を意識できることと相互依存的である。〕

・ここで言う「自己」が日常的自己のことであるなら、このテーゼには説得力がある〔→どのようにして説得力があるかは後出。マクダウエルは自己をこの世界に身体をもったものとして捉える〕。しかしその解釈はカントの叙述と整合しない。

・ここでカントの言う「自己」とは、私のあらゆる表象に伴いするのでなければならない「私は考える」における「私」である。それはたしかに時間的に連続するけれども「単なる視点の連続性」としてであって、実体としての連続性ではなく、形式的なものにすぎない。

・ロックの「意識(自己意識)」についての説明をしてみる。彼によれば意識とは、時間的に隔たった状態や出来事が帰属させられるところのものである。

・「しかし『誤謬推理』でのカントの論点は、ロックが『意識』と呼ぶものの流れは同一性規準の適用を必要としない、あるいは少なくとも同一性規準との合致が保証される必要はない、というものである」(p.168)。たしかに自己意識においては、同じものが持続的に意

識されている。しかし主体は「自分の注意が同じもの〔＝自己〕に確実に固定され続けるようにあえて努力する必要はない」(p.169)。対比として外的な対象への持続的な思考について考えてみると、そのためにはその対象を追跡する (keep track) 能力が必要であり、この能力の行使が対象の同一性規準の適用の代わりを果たすことがわかる。〔つまり、たとえば走っている車を同じものとして捉えるには、それを追跡する能力が必要であり、その能力の行使が対象の同一性を保証するということか。〕それに対して、『意識』の連続性には、これに類したもの、すなわち持続的自己を追跡するということがまったく見られない (ibid.)。〔あるものが実体的に同一であるためには、それが追跡されることが必要だが、自己が同一であるためには、それが追跡される必要はない。それゆえ、自己の同一性は実体的なそれではなく、単に形式的なものである。〕

・「ここで、持続的自己についてのこうした思考の内容を規定する際には『意識』そのものの流れの内部に留まらなければならない、という前提がわれわれにあるとしてみよう。〔…〕するとすぐに、カントと同じ結論、すなわち、『意識』の流れに含まれる持続性という考えは形式的なものでしかないという結論を下すべきだと思われがちである」(ibid.)。〔『意識』そのものの流れの内部に留まる〕とは具体的にどういうことだろうか？ 視点の外部に出ないということだと解してみよう。すると、マクダウェルの描き方とは異なるが、カントが自己を形式的なものとしたのは、視点が決して視野の内に現れないと考えたから、と理解できる。実体的なものは視野の内に現れるものに限られるが、視点は視野の内に現れないゆえ、実体的でない。〕

・しかしそのような前提は疑わしい。よってそれを放棄すれば、『意識』の連続性は、『意識』自体に含まれるものだけでは尽くされない何ものかについての主観的な見方、すなわち、連続的な『意識』の主体が自身と同一視できる客観的に連続するものの来歴についての主観的な見方としてのみ理解可能である、とすることができるのである (p.170)。〔ここで、『意識』自体に含まれるものだけでは尽くされない何ものか〕＝「連続的な『意識』の主体が自身と同一視できる客観的に連続するもの〔＝客観的な自己〕の来歴」。後半の、意識主体が自身を客観的なものと同一視するとは、たとえば私が私を鈴木雄大と同一視するということである。エヴァンズは *Varieties of Reference* において「ガレス・エヴァンズは死ぬだろうという知識と、私は死ぬだろうという自己意識的な気づきとの間には大きなギャップがある」¹と述べているが、そのように自己自身を客観的なもの (ex. 鈴木雄大、第五講義の担当者、今喋っている者) と同一視することによって、自己は「より広い文脈のうちに位置を占めるものとして理解される」(ibid.)。それは視点そのものを視野の内に位置づけるという意味で、視点の外に出ることである。エヴァンズは自己を客観的なものと同一視することについて次のように述べている。「任意の δ について『 $\delta = I$ 』が真であるとはいかなることかを知っているとは、世界の時空マップに自己を位置づけることがど

¹ Gareth Evans, *Varieties of Reference*, Oxford University Press, 1982, p.210.

うということかを知っているということである」²。エヴァンズはどうやら、視点としての自己が視野の内に位置づけられることなしに自己というものはありえないし、また、視点が位置づけられるところの客観的な世界はそうした視点なしにはありえないと考えているようである。「自己についての考えというものは、『客観的に』考えられた世界との関係の理解可能性を要求し、それと同様に、世界について『客観的な』考えも自己との関係の理解可能性を要求する」³。「このより広い脈絡のおかげで、『私のあらゆる表象に伴い』うる『私は考える』の『私』が指示する連続的な対象としての一人称 (the first person) が、客観的世界のなかでの実体的連続性という来歴をもつ三人称 (the third person) でもあって、それを一人称の様式以外で思考し続けるには追跡することがやはり必要となる、ということが理解可能になるのである」(p.170)。

・いま述べたことが、自己意識と世界についての意識は相互依存的であるというカント的な考えのための正しい枠組である。これによって自己は、身体をもって世界のなかに存在するものとして捉えられるようになる。

・カントの形式的な自己は、生きた経験主体の日常的な実体的持続性から単に抽象されたものだと考えることはできる。しかしそれは日常的自己を再構築するための基礎となることなどできない。だがこの抽象されたものとする理解も、カントの自己理解とは合わない。

・なぜ形式的な自己という考えはありえないのか。なぜなら「諸表象」の主観的に連続した系列は、それらが生じる生を営む生き物から切り離すことができないからである。しかし第二の自然を見なかったカントにとって、非自然的であるべき自発性の統一性を理解するのに、自然的な生の営みという概念を活用することは無理なことであった。

6. カントにおける概念の一般性と、個体の指示の理論

・カントは、概念的なものを一般性と関連づけることがある。そしてこれは単称指示 [= 個体の指示] についての最近の考え方と通底するように思われるかもしれない。

・一昔前は、ラッセルの記述理論を源泉とする指示の見方が標準的であった。つまり、ある思考が個体に向けられるときはつねに、その思考の一部は一般的な概念を含み、それによって個体を特定するのだと [(たとえばパーティー会場で「ワインを飲んでいるハゲの男)]]。

・それに対し、「知覚的な直示的思考が対象に向かうのは、当の思考に含まれる一般的な記述的特定に適合するものとして対象が思考のうちに現れることによるのではなく、この種の思考が対象そのものの知覚可能な現前に依拠しているからであるのは明らかだ」(p.175)。

[たとえば「あの人」。注でラッセル的な見方に反発した論者の一人に挙げられているクリプキは、直示詞の代わりに固有名を取り上げるが、彼によればたとえば「スミス氏」はいかなる一般的な記述を必要とすることなくある個体を指示する。可能世界のようなものを

² ibid., p.211.

³ ibid., p.212.

考えれば、「ワインを飲んでいるハゲの男」は現実世界においてたまたまパーティー会場のスミス氏を指示するが、別の可能世界においてワインを飲んでいるハゲの男は別の人物であったかもしれない。それに対し「スミス氏」はどの可能世界においてもスミス氏を指示すると考えられ、そのようにしてクリプキは一般的記述による指示と固有名による指示とを区別した。]

・反ラッセル的な指示の見方から帰結する描像は、「概念領界には外部があり、この外部は個別の対象によって占められているというものである」(ibid.)。

・はじめにカントが概念を一般的なものとするのが、個体の指示についての最近の考え方と通底するように思われるかもしれないと述べたが、しかし反ラッセル的な指示の見方から帰結する描像は、全くカント的でない。「カントにとって概念領界に外部はない」(ibid.)。

・反ラッセル的革命の問題点を以上のように指摘すると、一般化された記述理論を擁護するサールなどからは共感を集めやすい。[サールは「群概念理論」と呼ばれるものでもってラッセル的な記述理論を改良した。固有名は何らかの記述と置き換えられるとするラッセル的な記述理論の問題点とは、どの記述と置き換えればよいか日常言語では曖昧であるという点である。たとえば「アリストテレス」は「アレクサンダー大王の教師」と置き換える人もあれば、『ニコマコス倫理学』の著者と置き換える人もあろう。ところで、前者の記述を選ぶ場合、「アリストテレスはアレクサンダー大王の教師である」はトートロジーで情報を与えないことになってしまう。しかしそんなことはないだろう。これに対してサールらは、固有名は単一の記述とでなく、一群の記述と置き換えられ、その大部分が満たされればよいとする⁴。]

・第三講義ではエヴァンズが批判されたが、しかし彼の非概念的 content に訴える考え方は、彼の知覚的な直示的思考に関する主張（これこそ彼の中心的な主張であったのだが）からは切り離せる。

・「エヴァンズの基本的な考えは、思考者と個別対象とが一般化された記述理論の障碍として認知されているような関係 [たとえば直示的思考とその対象との関係] である場合でも、フレーゲが提示様式 (modes of presentation) として導入した意義という観念にならって、そうした関係を取り込むことができるというものである」(p.176)。[→フレーゲの「提示様式」について、たとえば「明けの明星」と「宵の明星」は同じ対象(金星)を指示するが、その提示の様式が異なる。すなわち、それぞれの意味 (Bedeutung) は同じだが、意義 (Sinn) は異なる。] エヴァンズの説明は「つねに思考をその本来の文脈に、すなわち、思考者が世界のうちに自己意識をもって存在できるという文脈に位置づけることによってなされているのである」(p.177)。エヴァンズの業績は、見込みのない一般化された記述理論に陥ることなく、また擬似カント的描像(反ラッセルの見方)のように思考が自身の領域を出ていかなければならないと考えることもなく、そうした二択を回避する方法

⁴ 以上はクリプキの叙述を参考にした。彼の『名指しと必然性』、邦訳 33～35 頁を参照。

を示したことにある。[「概念的」と「述語的」とを同一視する考えに対する批判も本節では登場するが、本節主題との関係がよく分からなかったため落とした。]

補遺 3.

・理由の空間は人間に特有のものから切り離されて成り立っているのではない。だがこう言ったからと言って、「では理由の空間を成り立たせているのは何なのか」という問いが生じるわけではない。もしマクダウェルがそのような問いに取り組んでいたら、彼の「第二の自然」という考え方は素描的で非体系的であるゆえ、本来の応答のための約束手形にしかならない。だが上の問いに対しては「肩をすくめて終わりにすることが、われわれがその資格を手にするのを目指すべき応答である」(p.288)。

補遺 5.

・第二講義において「ひとの思考が真であるとき、そのひとが考えていることは成り立っていることと同一である」(p.61) (強調原著者) と言われ (ウイトゲンシュタインの「自明の理」)、これが観念論だという誹りを受けるものではないということが言われた。これに対して次のような反論があるかもしれない。世界のうちの事実に関してはたしかにそう言えるかもしれない。しかし、世界は対象からも成り立っているのであり、対象に関してはそのように言えず、観念論的な傾向を帯びる。

・フレーゲの概念で言えば、事実と一致するとされる考えられることは、意義 (Sinn) の領界に属する。[たとえばジュリエットが「パーティーでロミオに会った」と思っているが、「パーティーでモンタギュー家の一人息子に会った」とは思っていないとして、それぞれの思考は意義に関する次の原理によって異なった意義をもつ。「二つの思考、つまり発話において表現されうる二つの意義に対して、あるひとりの主体が合理性の点で相反する態度 (たとえば容認、拒絶、留保のうちのどれか二つ) を同時にとったとしても不合理だとは判定されずにすむならばその二つの意義は異なる」(p.291)。ジュリエットは「ロミオ=モンタギュー家の一人息子」だと知らなかったのだから、この場合彼女は不合理だと判定されない。よって上の二つの思考は意義を異にする。] これに対し、「対象が属するのは指示 (Bedeutung) の領界であって意義の領界ではない」(ibid.)。それゆえ、先の反論をフレーゲの概念を用いて言い直せば次のようになる。ウイトゲンシュタインの自明の理は、意義の領界においては正しいとしても、指示の領界においては正しくない。

・ところが、個別的対象の指示における意義の役割について第五講義の最終節で述べたことは、この手の反論を封じ込めている。

第六講義 理性的動物とその他の動物

担当：工藤怜之（東京大学）

※ [] は担当者による補足挿入
また、各節の見出しも担当者による

1. 古代ギリシャの自然・近代的自然・第二の自然

- Aristotle：人間は理性的動物＝合理性と自然は断絶していない [目的論的世界観？]
法則の領界という考えをそもそも持たず、近代哲学の不安に悩まない
- 近代：合理性をうちに含まない自然観
 - 人間が動物でありながら合理性を持つことは不可解に見える
(単なる動物とも共有する) 感覚性から悟性を分離したくなる
 - 斉合主義と所与の神話のジレンマ
不安にとりあわない露骨な自然主義 (理性を自然へ還元するなど)

★補遺 § 1

古代においても、原子論のように、自然（根源的理解において把握されるもの）は意味と価値を欠いているという自然観はあったし、Aristotle もそれを知っていた
しかし、それは根源的理解に関するありうる立場の一つ（optional）に過ぎず、Aristotle 自身はこれを論拠に欠けるものとして批判した
他方、近代においては、科学的・脱呪術的理解こそ根源的理解の一種であることは正しく認識され、もはや議論の余地がない [=optional でない]
したがって、[理解可能性が一種類ではないことを見落とすと] 自然と法則の領界を同一視する誤りに容易に陥ってしまう

- McDowell：意味を欠いた法則の領界という理解を手放すのは愚か
しかし、自然＝法則の領界という自然観は拒否する
理由の空間に呼応する能力もまた人間の自然本性（nature）と捉えるべき
第二の自然は、動物としての第一の自然や、人間の育成に関する事実によって制限されるもので、威丈高なプラトニズムの要請するものではない

・威丈高なプラトニズムは、自然と理性を断絶させたまま両者を残そうとする試みだからこのプラトニズムへの動機は Plato の時代（近代以前）にはないはず

2. Kant における第二の自然の欠如

Kant : 意識与件という考え自体が (一部の) 意識状態が客観的世界の一瞥であるという考えと相互依存的である

⇔ 意識がまず与えられ、そこから客観的世界を正当化する

自然的世界から出発して、その中に心を位置づける

経験・行為の主体は、既に客観的実在を所有するものとしてしか理解できない

→ では、その主体は客観的世界の中にどう位置づけられるのか？

自発性を備えた主体 (考える私) は法則の領界には見出せないので、

Kant は自己意識を身体と切り離された視点として規定する (第五講義 § 5)

→ 第二の自然の自然主義の導入によってはじめて、世界の中に身体を持つ動物として、人間が自発性を行使しうることが理解される

Kant の完遂できなかった路線で伝統的哲学と対決したのが Hegel である

3. 可謬性は実在の知覚を理解不可能なものとししない

○経験の世界への開かれとして捉えることに対して、欺きの可能性から反論されがち

経験は欺く (mislead) ことがある = 経験は世界の一瞥でない可能性がある

→ 世界の一瞥とそうでないものは主観的に区別できない可能性がある ……①

→ さらに、正しい経験でも欺く経験でも、主観の立場は共通している ……②

(最大公約数的捉え方)

○返答 : ①は伝統的な懐疑論の問題であり、意識与件から出発して客観的世界の知識を正当化しようとする哲学的プロジェクトを背景とする

しかし、McDowell は [Kant と同様に] この問題設定を受け容れない

懐疑論者を納得させる仕方で①を否定することはできないが、いずれにせよ、

②へと至る論証など存在せず、世界への開かれという考えは理解可能である

[だから、Kant 的プロジェクトは理解可能で、全面的懐疑論は無視してよい

個別の事例では誤りの可能性が問題となりうるが、哲学で対応する種類の問題ではない]

4. 動物は環境に生き、人間は世界に生きる

概念能力 / 悟性の自発性を備えた生物だけが、自分に経験を帰属でき、したがって、客観的実在を客観的実在として経験できる = 単なる動物は「外的経験」を持たない

→ 動物は自動機械ということ？

人間も単なる動物も知覚能力があるという事実をどう扱うか？

○Evans：経験内容は非概念的で、人間の判断において概念的となる（第三講義 §7）

→ 悟性の自発性を欠けば、自己意識はなく、世界に関する経験内容を持ち得ない

○McDowell：Gadamer の援用

◆動物の生 … その都度の生物学的要請に直接制御され、理由や意志決定を介さない
感覚能力は生物学的要請に応じることに資するのみ

→ 生物学的要請で決まる困難や好機の連続としての環境の中で生きる

◆人間の生 … 自発性の行使によって自由なものとなり、意志決定なども含む
（これは第二の自然の観点から理解されるべきこと）

→ 環境は、客観的実在のうち知覚と実践〔行為〕の及ぶ部分として捉えられる
（自由で離れた態度 free, distanced orientation = 世界への態度）

・動物にとって生きる場が困難や好機の連続である、という点について

A) 動物がそれらを困難や好機として捉えていることを含意しない

そう理解すれば、動物に主観性〔概念能力・自己意識〕を帰属することになるが、動物には、生物学的要請に関わる限りでの概念の所有さえ認める必要はない

B) 動物は自動機械ではないことを含意する

動物が環境にうまく対処する仕方を理解するには、環境の特徴に対する感応性（sensitivity）に訴える必要がある〔動物が生物学的要請のために感応性を用いていると言うとき、その動物に知覚能力が認められている＝自動機械でない〕

動物の生は「原主観性（proto-subjectivity）」を含むと言うべき

・人間の生にとって自由で離れた態度が特徴的であると言うとき、

実践的関心から離れ、物事を理論的な目で見ることが可能であることのみならず、実践面でも、生物学的要請から解放され、意図的に行為できることを意味する

人間は世界を観察・思考するだけでなく、世界で行為する存在

↓

○Marx の議論との一致（Hegel の影響）

◆人間の生 … 感覚的外界の生産的改造

「自然の全体」は「人間の非有機的身体」である

（＝世界は人間の生きる場所である）

◆動物の生 … 生物学的要請への対応 ⇨ 賃金奴隷制度における疎外された労働
動物は環境から疎外されている

・人間は世界を所有しているからと言って、環境を持たなくなるわけではない

人間は「常に環境の中にはあるが」現在の環境は世界のうち知覚と実践の及ぶ領域である
「客観的世界は現前する環境で尽くされない」ことを理解できるということ

- ・世界の所有は、生物学的要求を超えた豊かな経験（ex. 視覚経験）を持つことでもある
これが「美の法則に従って」生産することを可能にする

★補遺 § 2

- ・動物は Kant 的自由の相關物 [自発性・自己意識・経験・理由への応答など] を持たないが、賢かったり、友好的だったりすることは問題なく認められる
動物は「からっぽ (out of it)」ではなく、環境の中に生きている
- ・Kant 的自発性を含まない仕方で、動物の世界への態度を考えなければ構わない
- ・しかし、それは自由で離れた態度という考えを決して代替できない
Kant 的自発性を持ち出したいくない動機は十分に理解できるが、錯覚に過ぎない
(自発性を第二の自然として捉えればよい)

5. 動物の内的感覚

動物は「外的経験」を持たないように、「内的経験」も持たない

→ 動物にとっての痛みや恐怖をどう扱うのか？

→ 「外的経験」に関する懸念と同様に、「原主観性」の観点から問題なく扱える

○人間の場合 (第二講義 § 6)

外的経験 … 気づきの対象：客観的世界の中の实在

内的経験 … 気づきの対象：内的世界の中の实在

気づき—対象構造の限界事例として、内的経験の構造も理解できる

内的経験の場合にも概念能力は受動的に働いており、それによって、気づきの

対象である状況が、一人称現在に限定されずに思考可能であることが理解される

○動物の場合

- ・動物は概念能力を持たないのだから、経験の気づき—対象構造は適用できず、内的世界に実在する対象として痛みや恐怖を経験することはない
- ・動物に対して環境が困難や好機を投げかけることと類比的に、「内的環境」が痛みや恐怖を投げかけると考えることは意味をなさない
- ・痛みや恐怖の概念自体には、概念能力（自己意識）を持った主体にしか痛みや恐怖を帰属できないという含意はない

6. 動物に主観性を帰属する誤り

- ・ 認知科学が動物の知覚機構を研究するときの意味での、世界の表象内容という考えを批判しているわけではないことに注意せよ
- ・ 主観性と原主観性の違いは（例えば）知覚内容が概念的か非概念的かにあるのではない
単なる動物としては、世界はどのようなものかという知覚内容が非概念的なのではなく、そもそも世界がどのようなものかが経験されることがない

ex. 「コウモリであるとはどのようなことか」という問い

この問いを考えると、我々にとっては超音波による知覚経験は想像しがたい、それゆえにこの問いは答えがたい（「猫は赤が見えない」という言明に対応する主観的事実ならば分かるのに）と考えがち

Nagel は、我々の概念では理解できない [しかし、コウモリの視点からは知覚される] 現実世界の布置 (layout) があると言う

→ コウモリに主観性を帰属する誤りを犯している

そして、ひとたび主観性を帰属してしまうと、コウモリの知覚経験にも内容があるはずだが、我々の概念形式には転換できないのだと考えてしまう（火星人の知覚経験が概念的の内容を持ち、かつ、我々に理解できない可能性は認める
概念能力を持たない生物が、非概念的内容を所与として受け取るという描像が誤り）
上の問いは、コウモリの原主観性の特徴（生物学的要請やそれに従うために環境を知覚する能力など）に基づく以上の解答を要求しない

7. 悟性の自発性の進化

悟性の自発性はいかに進化してきたのか、と問うことは全くおかしくないが

A) この問いに答えないと自然化されたプラトニズムが不利になるわけではない

- ・ 威丈高なプラトニズムは、自発性の進化を自然外的出来事とみなしてしまうので進化論的考察を有効な論拠とすることはしない
- ・ 自然化されたプラトニズムは [この点について対案を提示しなくとも] 個人の成熟における陶冶という点で威丈高なプラトニズムから区別できるし、陶冶の理解のためには、個人が進行中の営為としての文化に参入するという描像さえあれば十分で、文化の進化・歴史は分からなくてもよい

B) この問いに答えようとしても、構築的哲学に陥ることはない

人間が成熟に伴って意味に応答ようになる事実を進化論的に説明することと、意味への応答とは何かを構築的に説明すること（第五講義 §3）は別のことである
[構築的哲学は人間の子供が文化に参入していく過程を、第二の自然に訴えずに捉える
しかし、その過程は第二の自然に訴えなければ適切に理解できない事実なのだから、

構築的哲学に基づいて進化論的説明を与えようとしてもうまくいくはずがない]

8. 思考と言語の関係

分析哲学の教義：思考についての問いには言語を通じて取り組むべし (Dummett)

本書における思考をめぐる考察は、言語とどう結びつけられるのか？

○McDowell における思考と言語

- ・内容のある思考を行うことは理由の空間に住み着く (be at home) ことと表裏一体
- ・人間は生まれついては理由の空間に住み着いておらず、よって思考者でない
- ・動物に過ぎない子供が思考者に成熟する過程では、言語習得が重要な位置を占める
言語は既に、概念間の合理的 (であろうとする) 連関 (=理由の空間) を体現する
つまり、言語を学ぶことは進行中の営為としての理由の空間に参入することである
かくして、人間が成熟に伴っていかに動物的な生から解放されるかが理解できる

○McDowell と Dummett の違い

- ・Dummett によれば、「コミュニケーションの道具」と「思考の媒体」であるという
言語の主要機能は、両方とも根本的である
- ・McDowell によれば、両方とも二次的であるに過ぎない
言語とは、何が何の理由であるかに関する知恵を反省的に蓄積してきた「伝統の
貯蔵庫」であり、理由の空間への参入を可能にするものである

★補遺 § 3

○McDowell と Davidson の違い

- ・理解は地平を前提とし、地平は伝統によって構成される
McDowell によれば、伝統の貯蔵庫である言語はコミュニケーションの参加者から
独立しており、理解の第一義的媒体となる
伝統を越えたコミュニケーションは、地平の融合の観念で理解される
- ・Davidson によれば、コミュニケーションとは結局のところ根源的解釈であるから、
言語の共有という考えは原理的には必要ない
- ・Davidson は McDowell と同様に、他者 (person) の思考・言動を理由の空間に
位置づけることで理解する
よって、解釈者は既に概念間の合理的連関を把握していなければならないが、
そうすると理由の空間への参入の仕方を McDowell のように考えねばならないはず
(共有言語=伝統への参入なしでそれができると考えるのは内在的所与の導入)

★補遺 § 4

伝統が理解の前提をなすと言っても、理解可能性に関する保守主義は含意しない
理由の空間に住むことには、概念間の連関を常に反省し続ける義務が含まれる
よって、理解可能性が革新される余地はある
ただし、伝統を革新する思考・発話も、その伝統の中にある人々に理解されうる
ものでなければならず、革新はあくまで変形 (transform) である