

ヒラリー・パトナムの「自然な実在論」について

大阪大学 文学部 哲学・思想文化学専修

原田 淳平

目次

序文	1
第1部	
第1章 実在論とその問題群	
第1節 形而上学的実在論が仮定しているもの	2
第2節 内的実在論とその課題	5
第3節 実在論に潜む二元論的仮定	7
第2章 従来の実在論が仮定した二つのドグマ	
第1節 「境界面」という概念	9
第2節 理解可能性／理解不可能性	12
第3節 最大共通要素とその誤謬	13
第4節 同一説の理解可能性	16
第2部	
第3章 言語と知覚	
第1節 実在のアスペクトとは何か	19
第2節 知覚するということの内容	21
第3節 自然な実在論は形而上学的実在論に「後退」したのか	24
第4節 「心」は我々の所有する能力である	26
第4章 言語と価値	
第1節 主観的なものは私秘的なのか	28
第2節 世界・真理・価値	31
第3節 パトナムは絶対主義者なのか	34
結語	36
参考文献一覧	39

序文

本稿の目的はヒラリー・パトナムが提示した「自然な実在論」が一体どのようなものであるかを明らかにすることである。本文の流れとしては、第1部で自然な実在論とはどのようなものではないのかを述べ、第2部で自然な実在論とはどのようなものであるかを述べる形になっており、本稿全体は2部構成である。第1部は第1章と第2章の二つで構成され、自然な実在論以前のパトナムの実在論の解説とその問題点を明示することを第1章で、実在論において仮定され、様々な混乱の原因となっていたセンスデータ説と呼ばれる理論の検討と批判を第2章で行っている。第2部では第3章と第4章の二つの章に渡って自然な実在論が内的実在論からどう変化したのかについての詳細な検討を行い、それを通じて知覚や価値の問題は自然な実在論においてどのように考えられるべきなのかを考察している。

議論の大筋はパトナムの著書『心・身体・世界』の各箇所を参考にしているが、形而上学的実在論や内的実在論などのパトナムの過去の立場に関しては、ウィリアム・ジェイムズやネルソン・グットマンの著書も参考にした。また本稿では何度も転向をしたパトナムの哲学を扱うため、古い立場において仮定していたものの内、どの理論や考えは放棄され、逆に何は維持されているのかを明確にすることは重要な営みであるが、維持している立場に関しては『心・身体・世界』の時点で言及されていることを中心に採用している。だが自然な実在論の解釈に触れる部分、とりわけ第4章などは内容としてはかなり踏み込んだ解釈をしたものとなっているだろう。『心・身体・世界』の後に出版されたパトナムの『事実／価値二分法の崩壊』も参考にしているが、主に解釈の手がかりにしたのは、パトナムが一貫して相対主義を批判していたという事実である。相対主義批判に関しては本稿で詳しく扱ってはいないが、相対主義の影は常にパトナムの転向の背景にあったということは、本稿の第1章などで扱っている。その意味で本稿のもう一つの目的は、パトナム自身が複数の著作で何度も主張しているように、何であれ相対主義は整合的に語りえないのだということを示すことだとも言えるだろう。

第1部

第1章 実在論とその問題群

第1節 形而上学的実在論が仮定しているもの

実在論とは存在論に見られる「何がどのようにして存在しうるのか」という問題に対して、何かは「実際に」存在しうると答える立場であるが、ヒラリー・パトナムは「自然な実在論」に至るまでにその立場を数度に渡って変更してきた。擁護してきた実在論はざっと列挙するだけでも、形而上学的実在論 (metaphysical realism)、内的実在論 (internal realism)¹、機能主義 (functionalism)²、そして最後に現在の立場である自然な実在論 (natural realism) と決して少なくはない。しかしながらどの立場を取っていた頃にしろ、パトナムが一貫して批判対象としていたのは様々な形の相対主義であり、また問題意識は常に存在論や認識論の中に潜む根拠のない、あるいは曖昧な仮定を暴くことにあった。つまりパトナムが何度も転向を繰り返したのは、こうしたある種の相対主義や曖昧な仮定を排除した本当の意味で理解可能な実在論を構築するためだったのである。

それではこのことを理解するために、まず形而上学的実在論の解説を手短に行い、そこに存在する仮定を明らかにすることから始めたい。形而上学的実在論はパトナムが提示した中では最も古い立場であり、物理的対象、およびその物理的対象が持っている性質は、「あるがままに、どの記述者の関心からも独立に存在する」³(傍点は引用者による) と考える立場である。パトナムはこの対象やその性質が「どの記述者の関心からも独立

¹ 内部実在論、あるいは内在的実在論と訳されることもある。例えば Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Harvard University Press, 2002 [邦訳『事実／価値二分法の崩壊』、藤田晋吾／中村正利訳、法政大学出版局、2006年] (以後FVDと表記する) では前者、Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981 [邦訳『理性・真理・歴史』、野本和幸／中川大／三上勝生／金子洋之訳、法政大学出版局、1994年] (以後RTHと表記する) では後者の呼び方がなされている。本稿では、Hilary Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge University Press, 1983 [邦訳『実在論と理性』、飯田隆／金田千秋／佐藤芳／関口浩喜／山下弘一郎訳、勁草書房、1992年] や Hilary Putnam, *The threefold cord Mind, Body, and World*, Columbia University Press, 1999 [邦訳『心・身体・世界』、野本和幸 監訳 関口浩喜／渡辺大地／入江さつき／岩沢宏和訳、法政大学出版局、2005年] (以後MBWと表記する) の呼称である内的実在論という訳語を用いることにする。

² 機能主義は内的実在論の一形態であり、その中に含まれる場合もある。パトナムは内的実在論がどこまでを含むのかを明らかにしていない。

³ MBW, p. 6 [邦訳8頁] .

に存在すること」を現在の自然な実在論に至っても認めている。しかし一方でパトナムは形而上学的実在論の安易な二つの仮定を指摘しており、最初の転向はまさにこの問題が原因であった。すなわち、一は分類可能な対象からなる一定の総体 (unity) があり、あらゆる性質からなる一定の総体があるという仮定であり⁴、もう一つは真なる文には偽なる文にはない内実のある性質が存在し、その性質とは、「実在に対応している」ととどとする真理の対応説という仮定である⁵。

この二つの仮定は互いに関連しているのだが、個別に挙げていけばまず前者における問題点は対象からなる一定の「総体」があるとする点である。ここでの「総体」という言葉の意味は、「あらかじめ一度にすべて固定されている⁶ということだが、しかし対象が「特定の形に固定されている」と主張することは本当に可能だろうか。パトナムの例⁷を拝借すれば、我々は空について語るができるが、空という言葉によって示される実際の対象は決して特定の枠の中に納まる形で固定されていない。我々がどこまでを空という言葉に含めるかは任意であるか、あるいは規約によって決定されるようなものである。そもそも空のような抽象的で特定の（物的な）ものを指し示さないものに、対象という言葉が宛がうこと自体に問題があるのではないだろうか。結局我々は対象からなる一定の総体が存在することが一体どのような状態であるのかを、十分納得できるような仕方では理解できてはいないのである。

次に後者が抱える問題は、真なる文には「実在と対応している」という「内実のある性質」が備わっているとするとところである。上述したように形而上学的実在論は我々の関心から全く独立して世界が存在していると考えたが、それだけに留まらず世界は我々のあらゆる認知活動とも完全に独立して存在していると仮定した⁸。形而上学的実在論はある文が真になる場合、その文は我々が関知できない（我々によって決定することのできない）実在する世界と一致していると考えたからである。

⁴ Cf., *ibid*, pp. 6-9 [邦訳 8-13 頁] .

⁵ Cf., *ibid*, pp. 49-54 [邦訳 70-79 頁] .

⁶ Cf., *ibid*, p. 7 [邦訳 9 頁] .

⁷ Cf., *ibid*, pp. 7-9 [邦訳 9-12 頁] .

⁸ 我々がいかに認知的に理想的であっても究極的には世界を知覚することはできないと考えるという意味での、世界が我々のあらゆる認知活動からも独立しているという考えを、もちろん自然な実在論は否定する。この点は形而上学的実在論との大きな違いである。仮に世界が我々の認知活動からすら独立しているとしたら、認知という言葉は一体何を指しているのだろうか。その場合知覚において我々は何を認知しているのか、たとえそれがセンスデータなどの心的なものであっても、それ自体はどこから生じ、実在するものによる経験以外の一体何によって与えられるのかが全く理解できない。

しかしこのように考えるのは悪循環である。なぜなら、このままではなぜ我々が認識から独立した世界を言語によって指示することができるのか が理解できないからである。こうした困難を乗り越えるために、形而上学的実在論は、我々と世界は（しばしば「適切な」という形容詞がつく）因果関係によって結びつけられていると説明することを試みた。こう説明することによって、たとえ我々と世界が切り離されていたとしても、一方のある入力他方の特定の出力を引き起こすような因果関係が両者の間に成立しているため、我々は世界と関係することができていると考えたのである。

だがこの試みも成功する見込みはない。なぜなら「われわれの言語解釈は、入力がどのようなものかという点では一致するが、われわれの言葉が現に何を指示しているかという点で、はなはだしく一致しないことがある」⁹からである。

結局形而上学的実在論における我々と世界についての考えは、「我々」に関してはそもそも我々の言語の指し示す意味が他でありうるということが考えられないような形で固定されてはいないことから、「世界」に関しては我々の認識から完全に独立した領域にあるものをどのようにして思考するのが不明瞭であることからして、成功するはずもないのである。

以上のことをまとめると、形而上学的実在論の問題は、一つは言語に関してある種の素朴な仮定をしていたこと、すなわち「言語は一つの総体としてそれ以外ではありえないような形で閉じている」と想定していたことであり、もう一つは世界を我々の認識が一切届かないほど独立したものと考えたことである。しかし上述した通りこうした想定はいくつもの曖昧な仮定を前提としており、それらを保持したままではもはや実在論を主張することが不可能になったことから、パトナムは内的実在論へと転向することになる。次節では、露見した形而上学的実在論の問題をパトナムは内的実在論に転向することによって、どのように解決しようとしたのか、またその転向を迎えても依然として根底に残った問題は何かであったのかについて触れることにする。

⁹ Ibid, p. 16 [邦訳 24 頁] . 本稿ではこの問題を「橋」という例を挙げて第4章第1節にて詳しく扱っている。この例を簡潔に説明すれば、「橋」という語の音声（入力）は日本語の「橋」にも「端」にも（両者とも出力）聞こえるし、他の言語の異なる意味を示す言葉にも聞こえるという点で、言語解釈における出力と入力それ自体は一対一対応しておらず、文脈や背景などの様々な外的な要因によって決定されているということ。

第2節 内的实在論とその課題

形而上学的实在論の反省から我々と世界の实在的な関係を保つために新たに唱えたのが、おそらくパトナムの立場として最も有名であろう内的实在論である。その説明に際してパトナムは次のように簡潔に述べている。

「内的实在論とは、客観性を超越論的な対応にも、単なる合意にも求めることなく、『P』と『私はPと考える』との区別、正しくあることと単に自分が正しいと考えていることとの区別を認める实在論である」¹⁰

内的实在論が真理の対応説を前提する形而上学的实在論を取らず、究極的には真理を正当化と同値とみなす反实在論や文化相対主義¹¹も取らない立場だというのは、この一文によって理解できる。それでは内的实在論においては、前節で問題となった真理や世界はどのように位置づけられるのか。パトナムはそのことに関して次のような明確な解答を提示している。

「私は、この見地 [内的实在論] を内在主義の見地と言うことにしたい。というのも、世界はいかなる対象からなるかという問題は、理論や記述の内側で問うてのみ意味をもつような問いだと主張することが、この見解の特徴だからである。多くの『内在主義的な』哲学者たちは、全員というわけではないが、これに加えて、世界の『真なる』理論や記述は一つ以上存在すると主張する。内在主義の観点では『真理』とは、ある種の（理想化された）合理的受容可能性 *rational acceptability*——であって、心から独立した、あるいは談話から独立した『事態』との対応ではない」¹²（[] は引用者による）

ここから理解できるように、内的实在論ではもはやパトナムは形而上学的实在論に見られた我々から完全に切り離された、超越的な意味での「世界」や「真理」の存在を放

¹⁰ 『实在論と理性』、284頁。

¹¹ ここで念頭に置いている文化相対主義者は、パトナムによればリチャード・ローティである。このことはRR, p. 300において相対主義批判と共に言及されている。

¹² RTH, pp. 49-50 [邦訳 78-79頁] .

棄している。内的实在論が認めるのは、我々によって生み出された「メディアとメッセージに相対的」¹³な複数の世界についてのヴァージョン¹⁴と、その中にもみ存在する「課題と技術に相対的」¹⁵であるが決して主観的なものではない真理である。それゆえヴァージョンという「語り方の形式」に相対的な「世界」や「真理」は、「一つの総体としてそれ以外ではありえないような形で閉じている」ものではなく、後に修正や変更が加えられるようなものということになる。

だが内的实在論の「語り方の形式に相対的」という言い方に対しては、「観念論あるいは相対主義に陥っている」という批判が向けられることになった。こうした批判には、上の引用文にある「ある種の（理想化された）受容可能性」というフレーズを引いてパトナムは反論している。すなわちパトナムによれば、観念論も相対主義¹⁶も突き詰めれば「ある文が真であることは正当化と同値である」¹⁷ということになるが（なぜなら観念論においては、話し手が文に好きなように割り振った確証の度合いが唯一真理を規定するものだからであり、文化相対主義においては個々の文化に割り振られた正当化こそが他ならぬ真理になるからである）、内的实在論は真理を「ある種の（理想化された）受容可能性」を満たした条件の下でのみ検証されうる¹⁸とすることによって、「世界に関わっている」¹⁹と主張することが可能になると考えたからである。こうして「世界」や「真理」は、形而上学的实在論のように我々の手の届かないところに位置づけられるのではなく、相対主義のように単なる合意や正当化と同値にされることもなく、理想化された状態の下では検証されることが可能であるものとして確保されたのである。

¹³ 『实在論と理性』、294 頁。

¹⁴ この表現はネルソン・グッドマンの *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing, 1978 [邦訳『世界制作の方法』、菅野盾樹・中村雅之（共訳）、みすず書房1987年]（以後WOWと表記する）で用いられたものである。この著作においてグッドマンは「数多くの異なった世界＝ヴァージョン」（同書、pp. 2-9 [邦訳 2-9 頁]）という意味で使用している。

¹⁵ 『实在論と理性』、285 頁。

¹⁶ ここで言うところの相対主義とは主に文化相対主義のことを指している。相対主義の形態については『实在論と理性』の 248-250 頁など、パトナムの著書の様々なところで言及されている。

¹⁷ 観念論や相対主義がこの問題に関して同じ結果になるのは、個人の外部にある、ある種の客観性を持った慣習や規約を仮定しないことによるだろう。それゆえ最終的には両者とも $1 + 1 = 2$ が真になる理由は、個人の意志とは無関係な外部にある規約によってそう決定されているからではなく、「私」がそのことを真であると信じているからに他ならなくなる。

¹⁸ パトナムは『理性・真理・歴史』で共約不可能性を否定し、いくつかの価値は客観的でなければならないことを指摘しているという点から言って、理想化された受容可能性が満たされたときは、文化やパラダイム間を越えたある種の普遍的なものが存在し、またその場合そうした普遍的なものに到達することができていると考えているように思われる。この点において、少なくとも理想化された受容可能性という概念は単なる正当化とは異なると言えるだろう。

¹⁹ Cf., MBW, pp. 17-18 [邦訳 25-27 頁] .

しかし形而上学的实在論から大幅に修正したとはいえ、内的实在論は未だ決定的な問題を抱えたままだった。それは「知る側とその『外部』あるすべての対象との間には、両者を媒介する境界面 (interface) が必要である」²⁰ (()は引用者による) という、再び相対主義を招かざるをえないような前提である。これがセンスデータ説 (sense datum theory) と呼ばれる伝統的な仮定であり、これを採用し続けている限り实在論からすべての相対主義を排除することは不可能であると考えたため、パトナムは新たに自然な实在論へと転向することになる。このセンスデータ説を巡る一連の議論は自然な实在論という实在論を理解する上で非常に重要な要素であるが、センスデータ説の是非に関しては第2章にて詳しく扱うことにする。

最後に機能主義について簡単に言及しておこう。機能主義とは「心的な性質を脳の計算的性質だと考える立場」²¹であり、「感覚にはある『質的』アスペクトがあり、こうしたアスペクトは機能的に特徴づけできないが、それは脳の機能が有する何らかのアスペクトであり、それゆえ物理的に特徴づけできる」²²と考える。しかしそこには依然として心は我々の「内部」にあり、対象は「外部」に存在するという二元論的仮定が前提されたままであった。これでは形而上学的实在論と同様、我々の心 (脳) と対象は一対一に対応するような因果関係によって結びつけられていると主張せざるをえないため、結局この立場もセンスデータ説に従ったものであることに変わりはない。

第3節 实在論に潜む二元論的仮定

パトナムは「私が言う意味での自然な实在論者は、(通常の『本当の』知覚の場合には) 知覚の対象は『外部にある』事物だと主張する。あるいはより一般的に、こうした対象は『外部にある』实在のアスペクトだと主張する」²³と述べる一方で、自身の立場といわゆる「直接实在論」と呼ばれる立場を明確に区別している。パトナムによれば、事実の裏づけがある「本当の」知覚の場合、その知覚の対象はセンスデータであるとい

²⁰ Ibid, p. 18 [邦訳 27 頁] .

²¹ Ibid, pp. 18-19 [邦訳 27 頁] .

²² Ibid, p. 19 [邦訳 28 頁] .

²³ Ibid, p. 10 [邦訳 14 頁] . ここで「外部にある」が強調されているのは、この表現が心に関する誤解に基づいていることを示しているからである。このことは同書の p. 180-181 [邦訳脚注 21 頁] で述べられている。

うことを否認する立場には、どれにも「直接実在論」という呼称が用いられうるのであり²⁴、この場合我々は知覚経験に関して「知覚する」を「もつ」とただ言い換えさえすれば、直接実在論者になることができってしまうのである²⁵。こうした「直接実在論」をパトナムは「見かけ倒し」²⁶と形容している。それでは自然な実在論の主張と「直接実在論」の主張はどの部分で異なるのか。それは端的に「唯物論」について考えてみれば明らかになるだろう。直接実在論は次のような自称唯物論を仮定している。

文字通り、唯物論とは我々の世界に存在するのは物理的なものだけであるとみなし、世界には精神と物体の二つが存在すると考える二元論を否定する立場である。それゆえ唯物論を取るならば、「認識の対象は何か」という問いに対して当然「物理的な何かである」と答えることになる。だが唯物論者と自称する者の中には、世界には物理的なものしか存在しないということを認めながらも、認識の対象に関してはセンスデータやクオリア²⁷といった「心的なもの」を持ち出そうと考える実在論者が存在している。しかし一度認識の対象に関して「心的なもの」を持ち出せば、それはそのまま二元論へと立ち戻らざるをえない。というのは、唯物論を仮定している限り少なくとも認識主体（多くの唯物論者は「脳」とも言うだろう）自体は「物的なもの」であるので、認識対象がセンスデータやクオリアという「心的なもの」だと主張した時点で二元論に陥ることを避けられないからである。

そしてこの図式は、直接実在論者が「われわれは視覚経験を知覚しているのではなく、それをもつのだ」²⁸とすることによってその理論の中に取り込まれる。なぜならこの主張は「われわれは外部にあるものを知覚する。つまり、こうした外部のものは、われわれが適切な仕方で主観的経験をもつよう因果的に作用する」²⁹という主張に言い換えることができるが、これは結局知覚の対象が外部にあると述べているだけであり、実際に我々が「もつ」ことになるのは、我々の頭の中に生じる主観的経験であって、これはまさに上で述べたセンスデータやクオリアに他ならないからである。それに対して自然な

²⁴ Cf., *ibid*, p. 10 [邦訳 14 頁] .

²⁵ Cf., *Ibid*, p. 10 [邦訳 14 頁] .

²⁶ *Ibid*, p. 10 [邦訳 14 頁] .

²⁷ パトナムはセンスデータやクオリアなどを、境界面という我々と我々の外部にある対象との間に存在しているものという枠組みにおいて、両者を同一視している。Cf., *MBW*, pp. 19-20 [邦訳 28-29 頁] .

²⁸ *Ibid*, p. 10 [邦訳 14 頁] .

²⁹ *Ibid*, p. 10 [邦訳 15 頁] .

実在論者はセンスデータやクオリアといった境界面を排除することによって一元論³⁰を主張する。従来の直接実在論と自然な実在論の差異を簡潔に述べるならば、前者が見せかけだけの唯物論であるのに対して、後者は徹底的に二元論的仮定を排除して一元論を主張するという点である。

以上のことから分かるように、従来の（あるいは見せかけの）直接実在論は「対象を直接認識できる」と主張しながらも、その根底において未だに二元論的仮定を引きずっていたのである。そして内的実在論もそうであったように、認識におけるセンスデータ説を排除しない限り、二元論に陥ることからも相対主義に陥ることからも逃れることは不可能である。次章では自然な実在論に関する議論からは少し離れて、まず問題となっているセンスデータ説が仮定する「境界面」という概念についての考察から始める。そしてこうした概念がなぜ実在論の中で仮定され問題となったのかを解説した上で、なぜセンスデータ説は取ることができないのかという問いに対して、最終的にそれが誤りというよりも理解不可能なのだという形で無効にすることを試みたい。

第2章 従来の実在論が仮定した二つのドグマ

第1節 「境界面」という概念

「境界面」とは文字通り我々があらゆる対象を知覚する際の境界に存在するもの、すなわち、我々の「心」と対象である「事物」の間に存在すると伝統的に仮定されてきた、「印象」、「センスデータ」、「クオリア」などのさまざまな境界面のことを指している。歴史的に言えば、我々が何かを知覚するときに必ず何らかの境界面が必要であるという考えが常に支配的だったわけではない。例えばアリストテレスは次のように書いて、自身のいわゆる直接実在論的な捉え方を示している。

³⁰ 誤解を避けるために注意しておくならば、パトナム自身が自然な実在論を一元論と主張しているわけではない。それは「ただひとつの世界しかないとしても、そこには多くの相対立する側面が含まれている。多くの世界があるとすると、それらすべてを集めたものは一つである。唯一の世界を多と解することができるし、多くの世界を一と解することもできる。」WOW, pp. 2-3 [邦訳3頁])からである。しかしパトナム自身が認識の対象は外部にある物的なものと主張しているため、自称唯物論と区別して一元論という表現を用いた。

「つまりその部分〔靈魂の思惟する部分〕は〔それ自身としては〕無感動なものでありながら、形相を受け入れることのできるものであり、そして可能的には〔その受け入れられるものに〕似たようなものであらねばならないが、しかしそのものと同じであってはならない」³¹（[] は引用者による）

しかしながらこのアリストテレスの例で言えば、「靈魂の思惟する部分」（心と考えていいだろう）が対象と全く同じではないが、それに似たようなものになるというのが正しいとしたら、黒い皿を知覚したときの我々の心は実際に黒い皿の形に変化していることになる。だがこれは今日我々が所有する科学的な知識と合致しないだけでなく、我々のごく日常的な直感と比較しても有り体に言って信じ難い。仮に「靈魂の思惟する部分」が対象の形相と似たものになったとして、どうしてそれが対象を認識することにつながるのか。認識とは対象が心に浮かぶということなのか。結局、我々はこのアリストテレスの言葉によって具体的に一体どんなことが説明されているのか、十分に理解することができないのである。

なるほどこうした実在論の素朴さに対する反動が、その対極であるバークリーに代表される観念論を生み出す一因になっているのかもしれない。ともあれこうして直接実在論を拒否し観念論をも回避しようとした結果、「我々の外部にあるような事物は、我々の内部に経験を引き起こす原因であり、我々は事物を直接ではないにしろ、ある経験の原因となるという意味で事物を間接的に知覚している」という考え方が支配的になるのである。だが一見「素朴さ」と「ラディカルさ」の中道を行ったようなこの考えも、実際は多くの問題を孕んでいるように思われる。このことは「境界面」に関していくつかの分析を施すことによっていっそう明白なものになるだろう。

「境界面」の特徴を端的に表す例として、有名なマクベスの短剣の話がある。マクベスは王を暗殺しに行く途中に目の前に短剣が浮かんでいるのを見た。それはあまりにも現実的でマクベスはその短剣が本物だと思って手に取ろうとするが、実はその短剣は錯覚なので手は空を切り続ける。その間中マクベスは短剣を見続けていたにもかかわらず、である。ではマクベスは一体何を見ていたのか。錯覚だからそれが実在する短剣であるはずはない。だとしたら、それは短剣の「現れ」に違いない。あるいは次のような例も

³¹ Aristotle, *De Anima*, Penguin Classics, 1978, chapter 4 (429 a 14-17) [邦訳『靈魂論』、山本光雄訳、岩波書店、1968年、98頁]。パトナムはMBW, p. 22 [邦訳 32頁] でこのことを引用している。

考えられる。ある人物が夢で一万円札を見る経験をし、後日改めて実際の一万円札を見たとき、それらの経験がうりふたつだと気付いたとする。だがそのある人物はそれまでに一万円札というお札を一度も見たことはなく、そもそもそのお札が一万円札という名前であることすら知らなかったとしてもいい。その人物は実際に一万円札を見たときにその名前を知り、夢見のときは何だか得体の知れない紙切れの像を見ただけだったとしよう。それにもかかわらず一万円札を実際に見たときと夢見のときの視覚経験は全く同じだったと仮定する。この場合、夢見のときにみた一万円札は物理的対象であるはずはない。それゆえ、それは心的なものだと考えられる。しかし物理的な一万円札と心的な一万円札のような性格の全く異なるものがうりふたつに見えるなど本当に考えられるだろうか。そうでないとしたら、実際の一万円札を見るときも夢で一万円札を見るときも、同じ対象を見ていたのではないか。それは心的な存在、つまりセンスデータに違いない³²。

ここで出てきたようなセンスデータこそ「境界面」である。それは我々と事物の間に存在する物理的ではなく心的なものであり、また実際の経験と夢見や錯覚の経験と共通する何かであり、同時に我々が事物について知ることができる唯一のものとして特徴づけられる。これが今に至るまで実在論に関する問題の根底に潜み、「認識の対象は何か」、「センスデータは心的なものかそれとも物理的のものか」など認識論全般に渡って様々な混乱をもたらしていたのである。しかしいずれ明らかになることだが、この「境界面」に関する諸説はなんであれ「最大共通要素」(Highest Common Factor)³³という概念を仮定しており、だがそれは上で述べたアリストテレスの例と同様、十分な理解に足りていないものである。次節からはこの最大共通要素という論法を拒否するための準備として、まず理解可能性 (intelligibility) という概念を扱いたい。

³² この種のセンスデータに関する主張は錯覚の論法と呼ばれ、John R. Searle, *Mind*, Oxford University Press, 2004 [邦訳『Mind』、山本貴光 吉川浩満訳、朝日出版社、2006年]の10章などにその多くの例を見ることができる。だが錯覚よりも夢の方が説得力を持つように思えるのは、多くの錯覚は事後的に真偽が検証可能だという以上に、日常的にほとんど見る機会のない錯覚に比べて、我々の多くは少なくとも夢を見るという経験をしたことがあるからだろう。

³³ MBW, p. 153 [邦訳 223 頁]。しかし「最大共通要素」という表現は、John McDowell, *Meaning, Knowledge and Reality*, Harvard University Press, 1998 で導入されたものであり、それをパトナムが引用したものである。

第2節 理解可能性／理解不可能性

本稿では既に「総体」の問題やアリストテレスの例を扱った際に、事柄の理解に関する言及を行ってきた。これは理解可能性という認識的価値³⁴に関わる問題である。だが事柄を十分理解している、あるいは十分に理解していないとは実際のところ一体何を意味しているのか。仮にこの表現が意味しているのが「我々がそこで何が進行しているのかを理解すること」³⁵であるならば、「いかに支離滅裂な仮定であれ、この意味でならば、『理解可能』と言えないような仮定は一つもない」³⁶ことになる。だがこうした意味では、当の述べられた事柄に対してそれがありうる事態であると主張するに足りるほどの首尾一貫性を保証することはできないだろう。すなわち何か「想像可能である」だけでは、その想像の産物がそのまま概念的、あるいは論理的に無矛盾であることまで保証されることはないのである³⁷。

例えば我々は「あの岩は今痛みを感じている」という文を目にしたとき、この文が意味することを理解することができていると思うだろうし、また「岩が痛みを感じている」という状態を想像可能であるとも思うだろう。確かにこの文を理解するために必要なのは「岩」や「痛み」といった言葉が指し示すものに関する知識であり、あるいは主語や述語などの文法的な知識を知っているかどうかであるから、この条件を満たしているのなら少なくともこの文に関して何らかのことは理解しているに違いない。しかし「岩が痛みを感じていることをどのようにして検証したのか」あるいは「生物ならともかく、無生物の「痛み」とは一体何のことを指しているのか」と問われたとしたら、我々はたちまちSFや魔術的な説明の仕方を借りずにはこの文の意味を説明することができなくなってしまうのである。これはまさにこの言明自体が「『ありうる事態の記述』とはおよそ無関係な何か」³⁸を主張しているのだということに他ならない。

結局ある言明が十分理解可能なものになるためには、自身の体験（そのすべては他者から獲得されたと言ってもよい）に基づいた様々な概念が適用されなければならないだけでなく、そういった概念が「みな他者の振舞いと混交・連携しつつ使用されているの

³⁴ 認識的価値に関しては第2部第4章で詳しく扱っているので、該当箇所を参照されたし。

³⁵ Ibid, p. 205 [邦訳脚注 48 頁] .

³⁶ Ibid, p. 205 [邦訳脚注 48 頁] .

³⁷ Cf., ibid, pp. 98-99 [邦訳 143 頁] .

³⁸ Ibid, p. 100 [邦訳 145 頁] .

でなければならない」³⁹のである。我々の言語が公共言語であるならば、パトナムが言うように『理解すること』それ自体が文脈に対して敏感」⁴⁰であるのは当然であり、理解可能性が問題になるときは、同時にこうした文脈に対する敏感さも問題になっている。そして「対象からなる一定の総体」が存在するという表現やアリストテレスの例、さらにこれから問題にする最大共通要素というのはどれもこの文脈に対する敏感さに関して「ありうる事態の記述」をしていないのであり、すなわち理解可能性に足りていないのである。

第3節 最大共通要素とその誤謬

センスデータ、すなわち「境界面」が果たす役割とその特徴は既に述べた。認識の対象がセンスデータだとする「境界面」による知覚が正しいとするならば、我々が何かを知覚する際には、心のテレビにスイッチを入れてスクリーンに映し出された映像を見ているということになる。つまり外部の事物を知覚しているのではなく、外部の事物を映し出したのだと思われる映像を知覚しているということである。だがここには最大共通要素論法とも言うべき、実際の経験とニセの（夢や錯覚による）経験の共通要素として「境界面」（センスデータ、クオリアなど、内的な何か）が存在することを仮定し、さらに知覚の対象自体が「境界面」であるということが真であるとする考えが含まれている。この論法が正しいとしたら、「〈存在すること〉が〈知覚されること〉に他ならない『内的な現象的状态』があること」⁴¹になり、「複数のものが同じ内的な現象的状态に見えるならば、それらは同じ内的な現象的状态」⁴²ということになる。

次のような例ならどうか⁴³。百枚のカードと白ペンキ、赤ペンキをそれぞれ用意し、最初に一枚のカードを白ペンキで塗る。その後赤ペンキを白ペンキに一滴だけ加え、よく混ぜた後、再び最初と同じようにカードを白ペンキで塗るという作業を以降カードが

³⁹ Ibid, p. 100 [邦訳 145 頁] .

⁴⁰ Ibid, p. 91 [邦訳 133 頁] .

⁴¹ Ibid, p. 129 [邦訳 190 頁] .

⁴² Ibid, p. 129 [邦訳 190 頁] .

⁴³ Cf., *ibid*, pp. 130-132 [邦訳 191-193 頁] . この例は同頁を参照してその内容を簡単にしたものである。ちなみにこの例自体は、パトナムがロヒット・パリクのかつて行った実験に依拠したものである。

なくなるまで繰り返すとする。出来上がったカードは隣と比べても色の違いは分からないが、数十番離れているカードを比べれば、後に塗ったカードの方が先に塗ったものよりもピンク色がかかっていると認識することができたとする。

さて最大共通要素論法に従えば、隣り合ったカードの色の差異は区別できないのだから、その内的現象状態（この例ではクオリアとした方が分かりやすいかもしれない）は同じである。そうして隣同士を比較していけば、最初の組み合わせから最後の隣同士の組み合わせまですべて同じ色を塗られたカードに観察者にとっては見えることになるのだから、その観察者の内的現象状態も同じということになるだろう。しかし上で確かめた通り、最初と数十番離れたカードは観察者にとって違う色のように見えているのである。最初のカードとその隣のカードはイコール、最初の隣のカードはその隣のカードとイコールと、すべてイコールでつながれているはずなのに、カードが離れているものに関してはイコールにはなりえない場合が存在している。すなわち、同じに見える、言い換えれば内的現象状態が同様であっても、第三者による実験などによって検証される実際の色は主観的な色と異なっている場合が存在するのである。この思考実験によって分かった「一つの対象がちょうど同じ一通りの主観的な色を持つわけではない」という事実は、まさに最大共通要素論法が誤った前提に基づいていることを示している。

だがこうした事実から何が言えるのかは注意しなければならない。これは内的現象状態など存在しないとまで証明しうるものではない。このことが示しているのは、我々は実際色を識別する能力を持っているが、その識別する能力が「最大共通要素」原理⁴⁴に従うわけではないということである。すなわち、色は対象に性質として張りついているようなものではなく、ある人は識別できるが、別の人は識別できない色が存在するという点で、我々の生理的な要因に十分影響されうるものなのである。そしてなにより、色を見ることで発火するニューロン集合体の変化が「主観的な色」における変化に帰着するのがいつになるかは、雨風によって削られていく山がいつ山ではなくなるのかと同様に不確定である。従って、色の知覚に関して「現象的状态をとにかくも要請したときには、自分たちが何について語っているのかをわれわれはわかっていなかった」⁴⁵のであ

⁴⁴ Ibid, p. 131 [邦訳 192 頁] . 本文で説明した最大共通要素を仮定した原理のこと。すなわち、対象を見たときに認識主体に生じる内的現象的状态が同じであるならば（認識主体にとって対象が同じように見えるならば）、そうした対象は同一のものであり、また一つの対象はちょうど同じ一通りの主観的な色を持つ、という原理。

⁴⁵ Ibid, p. 132 [邦訳 p.193] .

る。

上で行ってきた検証はすべて、ある理論が基づいている種々の仮定が誤りなのではなく、そもそもそうした仮定が実のところ理解不可能なのだという形をとってきた。ここでは最後に、最大共通要素の誤謬について言及したい。

最大共通要素には複数の誤った仮定があることは既に見てきたところであるが、そうであるとしても、確かに本当の経験とニセの経験は何かしら異なっていて「質的に同一」⁴⁶とまでは言えないが、それと同様に両者には何かしら類似している点が存在することは間違いない。つまり、「質的に」全く同じものとは言えないが、それらが類似している経験だと言えるための共通部分というのは必ず存在しなければならないのである。この章の最後にこの問いに対する答えとして、少々長いがパトナムの明晰な指摘を引用したい。

「ニセの経験のもつ内容が、本当の経験のもつ内容と部分的に重なっているということはたしかにありうる。どちらの経験も、例えば目の前に黄色のドアがあることを『告げる』(ただし、ニセの経験の場合は誤って『告げる』)。しかしながら、クオリアという言葉が示唆するように、ニセの経験においては、黄色はわれわれの経験の対象が所有する性質ではない(あるいは、経験そのものであるような性質ではない)。この場合、黄色は経験がそのドアに見てとっている性質なのである。その経験は、黄色が含まれているものとしてこの状況を描いている(言うならば、経験は黄色を『指示』している)。それは個別的な黄色(もしくは個別的な『主観的な黄色』)でもなければ、普遍的な黄色(もしくは普遍的な『主観的な黄色』)でもない。ジェイムズが述べていたように、感覚質は経験の『うち』に『志向的に』与えられているが、しかし経験はそれを『属性として』所有しているわけではないのである。赤さや熱さを『志向的に』もつことと、『形容詞的に』(すなわち、属性として)赤くあることや熱くあることとを混同することこそ、HCF [最大共通要素] の誤謬に他ならない」⁴⁷ ([] は引用者による)

⁴⁶ 同一説の検討に関しては第2章第4節で行っているので、参照されたし。

⁴⁷ Ibid, p. 154 [邦訳 225 頁] .

第4節 同一説の理解可能性

ここまで「境界面」、すなわち最大共通要素に関する問題を見てきたが、そもそも我々の実生活において覚醒時、あるいは正常な経験と「感覚質の面で同一な」（あるいは識別不可能な）夢や幻覚などが生じることはありうるのだろうか。さらに伝統的に錯覚とされているもののうち、「同じ長さだが長さが違って見える平行棒」や「水中で曲がって見える棒」などはそれが事実なのかただの錯覚なのか客観的に観察、検証できる類のものである。そして「境界面」という概念が適用している仮定、本当の経験とニセの経験が仮にうりふたつで「質的に区別できない」のならば、本当の経験の対象も「本当のもの」ではなくセンスデータであるという仮定は、全く無根拠であってナンセンスである。知覚するのはセンスデータだけであるという仮定は決して演繹的に確実なものではない。

もはや「境界面」が存在することを自明であるように語るセンスデータ説（知覚経験はセンスデータのみであるとする説）を神秘に訴えることなく語ることはできないだろう。しかし、唯物論を前提とした「境界面」の底にある複数の仮定、例えば「適切なタイプの因果連鎖」⁴⁸が「内部の」経験と「外部の」対象を結びつけている、などは広く行き渡ったまま脈々と生き続けているのである。起源を同じにするこれらの仮定も、センスデータ説の理解可能性が問われ、そして無効になった以上同様に問われなければならないだろう。

ここで問題になるのは、「センスデータと脳状態とが『同一』であると主張するさい、どの種の『同一性』についてわれわれは語っているのか」⁴⁹ということである。考えられるのは主に次の三つだろう。「機能的」理論的同定による同一性、「質的」理論的同定による同一性と非法則的トークン同一性の三つである。「機能的」、「質的」理論的同定の差異は、前者が「公共的な基準の下で、他人も持つような対象のセンスデータを持つこと」であり、後者が「個人的に対象とセンスデータを結びつけ、その際それは他人と同様かもしれないし、そうでもないかもしれない」ということである。また両者とも、その前提としてセンスデータは科学的もしくは前科学的理論に属するとみなしており、そしてセンスデータは計算機科学を含む物理学の言葉に「還元」できると考えている。

⁴⁸ Ibid, p. 30 [邦訳 44 頁].

⁴⁹ Ibid, pp. 31-32 [邦訳 47 頁].

では手短にまず「機能的」理論的同定の同一性について考察しよう。

「機能的」理論的同定は、我々の命題に対する態度をチューリングマシンなどの計算状態へと還元することを試みたが、これはまもなくして挫折する。なぜなら計算状態を同定するためには、そこで用いられる形式的言語があらかじめ存在し、それによって計算状態という概念があらかじめ厳密化されていなければならないが、計算状態の形式的性質と心理状態の形式的性質とは全く異なることが明らかになったからである⁵⁰。そしてすぐにこれに代わって理想的な心理学理論を計算状態へと還元しようとするが、これも同じように挫折する。なぜなら、そもそも心理学の理論自体がある態度を厳密化させるための法則を与えるものではなかったからである。例えば、「ムルソーの母親への愛情」という態度を他のすべての態度から区別して厳密化する、という法則はどんな心理学理論も与えない。この種の理想的な心理学理論というのは、たんなる夢想だったのである。

一方で「質的」理論的同定は心理状態を物理学や化学へと還元しようとするが、これも上と同様に失敗する。なぜなら、そもそもこの理論的同定による還元自体がいったいどのような理論を還元するつもりなのかが分からないからである。「機能的」、「質的」のどちらであるにしろ、こうした理論的同定のやろうとしていることは「憂鬱をアイスクリームに還元する」のと同じである。「アイスクリーム」の成分を科学的に分析して個別化して厳密化することは可能だが、憂鬱であるという心理状態はどれほど分析しても厳密化するのは不可能だろう。そこで可能なのはたかだかあいまいな規約や定義であり、しかしこれらはいずれも科学の言葉ではないのである。

最後に「非法則的トークン同一性」について言及しよう。ドナルド・デイヴィドソンによれば、心理的な記述が妥当する出来事と物理的な記述が妥当する出来事との間には、「タイプ同士」の同一性は認められないが、心的な出来事の「トークン」（たとえば、「ある人が空について思考している」）はそれぞれ、物理的な出来事の「トークン」と同一であると言う。この種の同一性の基準は、「二つの出来事が同じであるのは、それらが同じ原因と同じ結果をもつ場合である」⁵¹というものだが、クワインによれば、「出来事Aのトークン」が「出来事Bのトークン」と同じ結果（もしくは原因）をもつか否かを見分けるためには、二つのトークンが同一であるか否かを知らなくてはならない

⁵⁰ Cf., *ibid.*, p. 34 [邦訳 50 頁] .

⁵¹ *Ibid.*, p. 37 [邦訳 54 頁] .

め、この基準は循環を逃れる見込みはない⁵²。パトナムはニューロン小群と「青さの経験」の関係を用いて次のように指摘している。

「ニューロン群の発火が引き起こす結果は多数あり、それらの結果の中には、例えば他のニューロンの興奮のような、自分もつ青さの経験の結果としては普通考えたり語ったりしない結果も含まれる。青さの経験がニューロン群の発火と同一であるなら、こうした他のニューロンの興奮は「青さの経験の結果」である。その一方で、青さの経験が、いま問題とした他のニューロンを含む脳のより広い部位の活動と同一であるならば、こうした他のニューロンの興奮は『青さの経験』という出来事の部であり、その結果ではないことになる」⁵³

以上のことから分かるように、デイヴィドソンが用いた基準は、実のところそれ自体が曖昧なせいで結局出来事と「青さの経験」を同定することができないのである。それゆえこの理論も、前提されている基準が曖昧過ぎてそれによってどのような事態が指し示されているのか理解できないという意味で、十分な理解可能性に足りていないものだったのである。

⁵² Cf., *ibid.*, p. 37 [邦訳 54 頁] . クワインはこのことを *Events and Reification*,” in E. Lepore, ed., *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, 1986, pp. 161-171 で言及している。

⁵³ MBW, p. 37 [邦訳 54-55 頁] .

第2部

第3章 言語と知覚

第1節 実在のアスペクトとは何か

ここまで第1章で実在論が抱える様々な仮定の分析と批判を行い、第2章ではその中でも未だに実在論の根底に潜み、大きな混乱を招いているセンスデータ説という二元論的仮定を拒否するということを試みてきた。本章からはこうした二元論を仮定することのない、さらに形而上学的実在論に従うこともない、理解可能性を満たす「自然な実在論」について論じていきたい。それではまずこの立場を端的に表した、「知覚がきちんと成立している場合、われわれは『外部にある』実在 (reality) のアスペクトに接しているのであって、こうしたアスペクトはただの主観性のかたちをとって現れるだけのものではない」⁵⁴ (()は引用者による) というパトナムの言葉の意味を明らかにすることから始めよう。

上述したように自然な実在論は知覚の対象が「外部にある」と主張している。しかし第1部で示したように、この実在論は精神と物体を媒介するセンスデータのような境界面という概念を否定する立場であった。それでは自然な実在論における認識の対象とは物自体ということになるのだろうか。そうであるとしたら形而上学的実在論が陥ったように、認識主体と完全に切り離された対象について我々が思考したり指示したりすることが不可能になってしまうに違いない。だが哲学的に物自体を認識できると主張することが問題になる理由は、その主張が我々の精神は現象界に属しているにもかかわらず、叡智界に存在する物自体について語ろうとするからであった。すなわち二元論を仮定することによって主体と対象の関係性の断絶が生まれているのである。しかし自然な実在論は内的実在論から二元論的な仮定を取り除くことが目的だったことからしても、そこに二元論が入り込む余地はない。自然な実在論は一元論を前提とする。そして認識の対象は「外部にある」実在であると述べる一方で、認識の主体も同じ一つの実在であるとも主張するのである。

では自然な実在論が一元論的構図を採用していることを確認した上で、「『外部にあ

⁵⁴ Ibid, p. 10 [邦訳 15 頁] .

る』実在のAspectに接している」という表現について考えてみたい。この表現が意味しているのは、対象には様々な側面が存在しており、我々が対象を認識している際には決して対象全体を知覚しているのではなく、複数存在する対象の側面のある一つの側面を知覚している」ということだろう。しかし同一説では、認識論では伝統的に入力（対象）と出力（センスデータあるいは「現れ」）は一対一で対応関係を結ばなければならない、一致しないものは異なったものの認識であるとされてきた。では対象が複数のAspectを持つことは不可能なのかと言え、決してそうではない。対象が複数のAspectを持ちうることは、言語における次のようなアナロジーによって説明することができる。

例えば我々は日本語の「金」という言葉が様々な意味を持つことができるのを知っている。それは原子番号79の元素を意味しうるし、現金などといったお金のことを意味しうるし、あるいは「大金星」などに見られる「優れていること」を示すような意味もあるだろう。だが我々は「金」という言葉を使用する度にこれらすべての「金」の意味を意識することは決してなく、常に一定の文脈によって固定された意味として使用しているのであり、またそのようなものとして理解している。すなわち「ある種の語については、その語が正しく適用されるすべての対象に共通する性質など一つもないのに、まったく問題なく使うことができ、しかもそのような語は多数ある」⁵⁵のである。そして語が複数の意味を持っているにもかかわらず、他者とある特定の意味として合意することができるのは、言語が公共的なものであるからに他ならない⁵⁶。

このアナロジーを「外部にある」実在に当てはめるならば、例えば我々はテーブルの上に置かれたカップに関して様々な「現れ」を持ちうるが、それはある角度からはカップの表面の絵柄が見え、また別の角度からはカップの底が見えるのであり、常にカップ全体が見えているわけではない。そして「こうしたAspectはただの主観性のかたちをとって現れるだけのものではない」と述べたように、様々な「現れ」に関して我々は互いに例を挙げるなどをして他者と合意することができるのである。そうしたことが可能になるのは、言語と同様、実在のAspectが公共的なものだからである。

実在が複数のAspectを持ちうること、そしてこうしたAspectは単なる主観的

⁵⁵ Ibid, p. 6-7 [邦訳9頁] .

⁵⁶ 相対主義とは偽装した絶対主義であることを、言語が公的なものであることと合わせて『实在論と理性』、243-250頁で指摘している。

なものではなく公共的なものでありうることはたった今示した。一つのものが一つのアスペクトだけ持たなければならない必要は全くないのであり、そのことは言語の例で見た通りである。だがここにはまだ大きな疑問が取り残されたままでいる。それは主体と「外部にある」事物が仮に同じようにそれぞれ一つの実在であり、両者とも公共的なものであったとしても、当の事物と我々はどのようにして関係することができるのかという問題である。

第2節 知覚するということの内容

実在が「外部にある」という表現からしても明らかのように、自然な実在論は主体の外部の世界が存在することを想定しており、それゆえそこには主客の区別は存在している。だがこの実在論は一元論という形を取るとはいえ、それは決してヘーゲルやシェリングが想定するような観念論的な仕方ではなく、主体と外部にある世界とが関係を持つことを主張している。こうした主体と事物との関係性を説明する上でパトナムが導入するのは、「知覚についての『交流』説」(transactional view of perception)⁵⁷というものであり、これは文字通り「自分たちが知覚の対象と『相互に働きかけ、交流している』⁵⁸とする立場である。

外部にある実在をAとし、我々一人一人が持つ個人的な「現れ」をA⁺と置くとしたら、A=A⁺とするのが従来の直接実在論である。だがこうした直接実在論は第2章で扱ったように、知覚において夢見や錯覚などといった主体における「現れ」と外部に存在する事物の「本当の現れ」とが一致しない場合に、我々と世界が関係していることが主張できなくなってしまうのだ。しかしこうした夢見や錯覚という事例は、知覚経験が認識主体や観察状況における様々な外的な要因の影響を受けうることは示しても、知覚経験の内容が主観的であることは示さない。このことは端的にウサギの概

⁵⁷ Cf., MBW, pp. 154-162 [邦訳 225-237 頁] . この表現は同書p. 159 [邦訳 233 頁] にて「デューイならば、知覚とは対象と主体との『交流』であると言ったかもしれない」とパトナムが述べていることから、デューイの表現に依拠していると思われる。なお、この説にはウィリアム・ジェイムズやフッサールの立場も含むとパトナムは主張している。

⁵⁸ Ibid, p. 159 [邦訳 233 頁] .

念を持たない人間がアヒル - ウサギの反転図を見る⁵⁹という状況を想像してみれば理解できる。知覚が成立している場合、我々は常に概念の適用を行っているのであり、アヒル - ウサギの反転図の場合も我々はそれがアヒル - ウサギの反転図であるという概念を適用し、そのようなものとして知覚している。そうであるならば、ウサギという動物が一体どのような対象のことを指示し、「ウサギ」という言葉によって一体何が意味されているのかを知らない、言い換えればウサギについての概念を持たない人間は、アヒル - ウサギの反転図を見たところでそれをアヒルとして見ることはできても、ウサギとして見ることは不可能である。すなわち「ある概念をもたない人物に対しては、その概念に対応する経験の成立を認めることが意味をなさない」⁶⁰のである。そして知覚の成立に対象を概念化するということが含まれているならば、概念というものが単なる主観的なものではないということから言っても、知覚経験は決して主観的な内容しか持たないのではなく、むしろ公的な内容を含んでいるのである。

我々が外部の世界と関係を持つと主張できるのは、まさにこの対象を概念化するという能力を我々が所有しているということによる。直接実在論に対してさんざん浴びせられてきた批判が示す通り、個人の持つ様々な「現れ」 A^+ が全く主観的なものであって、他人がそれについて理解することも他人にその内容を伝えることもできないような私秘的なものであるならば、 A^+ に関して他者と合意に至ることは永久にないであろう（しかしこれは私的言語と同様である）。だが我々は対象 A を概念化することによって、 A を他者と合意に至る可能性に開かれたアスペクト（ A^+ ）として切り取っているのであり、そしてアヒル - ウサギの反転図が示しているように、こうした知覚経験は「或る物理的な対象が現前しかつ認識される場合」⁶¹には、「感覚 [知覚経験] と統覚的観念 (apperceptive ideas) [概念化すること] とがきわめて密接に溶け合っている」⁶²（ [] および () は引用者による）のである。

もちろん前節で言語の例を用いて示したように、我々が対象を知覚する際に対象のすべてを知覚しているわけではないので $A = A^+$ ではないし、そもそも概念化することには「として見る」ということが読み込まれているので、 A^+ はあくまで A のアスペクトを切り取ったものであるに過ぎない。だが、間違いなくこの A^+ は A に属しているもの

⁵⁹ Cf., *ibid.*, pp. 156-157 [邦訳 228-229 頁] .

⁶⁰ *Ibid.*, p. 218 [邦訳脚注 62 頁] .

⁶¹ William James, *Essays in Radical Empiricism*, Harvard university press, 1976, p. 16 [邦訳 37 頁] .

⁶² *Ibid.*, p. 16 [邦訳 37 頁] .

なのである。なぜなら A^+ が A に属していないなら、我々は A^+ としての知覚を一体どこから仕入れてきたのかが全く理解できない上⁶³、仮に「 A^+ は A という対象を知覚することによって触発された経験である」という言い方をしても、やはりその意味で A^+ は A に属しているからである。こうした A に関する議論がカントの感覚所与の議論のようにならないのは、物自体と違って A は我々の認知活動から完全に超越したものではないからであり、また知的活動が言語に基づいている以上、経験に関して「触発された」や「間接的に」という言葉を何度用いても私秘的という意味での主観性が入り込む余地はないからである⁶⁴。

ここまで説明してきても、まだ A^+ が A をありのままに切り取っているかどうかや、 A^+ が A と完全に一致しているかどうかという問題が残っているように思うかもしれない。だがこのことが問題になることはない。というのは、たとえある個人的な「現れ」 A^- が A に関する正常ではない知覚（夢見や錯覚）であったとしても、 A^- は A に関する正常ではない知覚として認識されうるし（第三者による様々な実験や検証によって）、またその意味で A に関する正常ではない知覚 A^- として A のアスペクトを切り取っているからである。

そしてこの立場が「知覚についての『交流』説」と呼ばれるのは、全く同じ長さの線分でも、「ミュラー-リエルの錯視図」では我々にとってそれらは違う長さであるように見えるし、一方でアヒル-ウサギの反転図を我々はときにアヒルとして、そしてときにはウサギとして見ることができるからである。言い換えれば、対象は光の当たり具合や見る角度など、様々な形で我々の知覚における「現れ」に影響を与える一方で、我々は対象に関する様々な概念を持つことによって対象の「現れ」に対して影響を与えているのである。そしてこのとき我々と対象との間には、「知覚についての『交流』説」が主張するように「相互に働きかけ、交流している」という双方向の「交流」が成立しているのであり、こうした説明は主客の区別を前提とした上で我々と事物を関係づけることの種々の問題と何ら矛盾することはない。

⁶³ 我々が常に A^+ としてしか世界を切り取れないにもかかわらず、もし A^+ が A に属していないとしたら、カントの議論で言うところの経験（感覚所与）を触発するものは一体何なのだろうか。何であれ経験を生み出すものは存在しなければならないだろう。

⁶⁴ 主観性と私秘性の関係に関する問題は第4章の第1節で詳細に扱っている。

第3節 自然な实在論は形而上学的实在論に「後退」したのか

「知覚についての『交流』説」とは、我々と対象との間にセンスデータなどの境界面を仮定しない一元論における知覚のモデルであり、そこでは外部の世界の存在が仮定され、またそうした外部の世界はあるがまさにどの記述者の関心からも独立に存在していると述べるものである⁶⁵。しかし「対象が我々から独立して外部に存在している」という表現は、しばしば次のようなことを想像させる。すなわち、パトナムは「世界」や「真理」の問題に関して「自然な实在論」に転向することによって、内的实在論で取っていた語り方の形式（世界ヴァージョンあるいはパラダイム）に相対的な「世界」や「真理」ではなく、形而上学的实在論のときを取っていたような我々認識主体から全く独立した「世界」や「真理」という立場に戻ったのではないか。だがこうした疑問に対して、もちろんパトナムは「戻っていない」と答えるだろう。では、なぜそう主張することができるのか。

自然な实在論は内的实在論が主張するような語り方の形式に相対的な「世界」を、境界面を介さずに認識することができるかと主張している。そうであるにもかかわらず「世界」がクオリアのような他者に伝達不可能な私的なものではなく、その上物自体ではないにもかかわらず公的なものであると主張することができるのは、その「世界」が語り方の形式に相対的な「世界」であるという前提があるからである⁶⁶。自然な实在論はこう仮定することによって「語り方の形式」という観点からしても、我々と「世界」の関係は保たれると考えたのである。

このことを再びカップの例で説明するならば、机の上に存在しているカップという「世界」（対象）に関して、例えば例を挙げるなどして他者と合意することができるとしたら、その「世界」は公的なものであると主張することは可能である⁶⁷。しかしもち

⁶⁵ Cf., MBW, p. 6 [邦訳 8 頁] .

⁶⁶ 語り方の形式に相対的な「世界」が我々から独立して存在しているという言葉の意味は、我々にまだ知覚されていない対象、あるいは今知覚されていない対象も、既に知覚されている対象、あるいは今知覚されている対象と全く同じ意味で「存在している」ということである。Cf., *ibid.*, p. 178 [邦訳 18 頁] .

⁶⁷ この種の合意が成立しえないとみなすならば、言語はそれをもっても何も指示することのない空虚なノイズということになる。しかしルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタインが *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, 1953, §508 [邦訳『ヴィトゲンシュタイン全集、哲学探究』、藤本隆志訳、大修館書店、1976年、第508節] で述べているように、文が使用されているとき、文は「しるしや雑音」のたんなる寄せ集めではない。

ろん我々は常にカップ全体を知覚しているわけではなく、例えばカップの底は見えていないのであり、その意味で語り方が変われば（アスペクトが変われば）合意できないような状況は十分にありうる。これがまさに「私にはそう見えていた」と主張するときに見られる個々の人間における「現れ」の差異であり、そうした「現れ」に差異が生じる原因は複数ある⁶⁸。しかし机の上に複数のカップが置かれている状況において「アヒルの柄の入ったカップ」を取るように誰かに指示したとき、その人物が実際「アヒルの柄の入ったカップ」を手渡してきたとしたら、「世界」に関してその人物と同じ語り方の形式を持っていたと主張することは可能であるだろう。この際前節でも述べた通り、両者の間で「アヒルに柄の入ったカップ」という対象の「現れ」が完全に同じである必要がないのは言うまでもない。なぜなら必要なのは、「アヒルの柄の入ったカップ」という指示を受けた相手が机の上からその「アヒル柄のカップ」を探し出すことができるレベルでの「アヒル」や「カップ」に関する同様の語り方の形式が共有されていることであり、その対象が公的なものだと主張するためにはそれだけで何の不足もないからである。

しかし「世界」が語り方の形式に相対的であるにもかかわらず、なぜ対象がわれわれから独立して存在していると言えるのだろうか。このことを前節で用いたAとA⁺を使って説明するならば、確かに世界（A）は我々から独立して存在しているが、しかし我々は世界（A）を語り方に相対的な「世界」（A）として切り取ることができるからである。誤解を恐れずに言えば、我々は世界のすべて（A）は語ることはできないが、そのアスペクトである「世界」（A）については語ることはできる。我々が独立した世界（括弧のつかない世界）について語ることはできないのは、世界が形而上学的実在論で仮定されたように我々と切り離されているからでなく、単にすべてのアスペクトを総合したもの以上でありうる世界を知覚するような語り方（あるいは「目」）を我々が持っていないからである。そうした語り方や目というのは実のところ神のごときものであり、それゆえ内的実在論が主張しているように、我々には語り方の形式に相対的な「世界」（A⁺）が存在するとしか言いようがないのであり、語り方に相対的な「世界」しかそもそも語ることはできないのである。だが繰り返しになるがその世界（A）を語ることで

⁶⁸ 光の当たり具合や見る距離、あるいは近視や緑内障などといった我々自身の生理的な要因など、こうした例は枚挙の暇がないほど存在する。

きない理由は、物自体を我々が認識することができないことと同様ではなく⁶⁹、存在するアスペクトが多すぎて我々の能力的に世界を語ることは不可能だからであり、さらに世界には言語によって切り取ることができる領域以外も存在しうるからである。

結局「世界」に対する認識と物自体の認識が異なると言える最大の理由は、物自体は一つの総体として固定されており、その意味で閉じたものであるのに対して、この内的実在論の「世界」は常に他の語り方の形式が存在しうるという意味で固定されておらず、開かれており、我々の全知識を寄せ集めたとしても後で変更されることがないような固定された一つの総体（物自体）にはなりえないからである。言語においてもある言葉のすべての使用をかき集めることはおそらく不可能だろう。少なくとも、そうして集めたものがある言葉に関するすべての使用の総体なのだを証明する手立てはない。

実在が公的であるというのは、他者と合意することができるという可能性に開かれているという意味での公共性があることである。また、我々から独立している、言い換えれば我々の「外部」に存在している世界を、我々は概念という語り方に相対的なものでアスペクトとして切り取ることによって、我々は世界と関係している。しかしアスペクトとして切り取られた世界は常に語り方に相対的な「世界」であり、こうした「世界」は形而上学的実在論が仮定するような認識超越的なものではなく、「そうした使用者たちの概念図式の内部では特定の対象 [我々の外にある世界] に対応しうる」⁷⁰（ []は引用者による）ものである。こうした説明は内的実在論における「世界」や「真理」概念と矛盾をすることはなく、「自然な実在論」がセンスデータ説を排することによって形而上学的実在論に「後退」したのではないかという批判は端的に当てはまらない。

第4節 「心」は我々の所有する能力である

我々は認識主体の外部にある対象を知覚することができるが、そうして知覚された外部にある対象の像は、概念の適用を通じて世界のアスペクトとして経験される。ここでは無論物理的な対象は我々の外部に存在している。しかし このように物理的な対象が我々の外にあることを認めたとしたら、例えば「マダム・ムルソー」のような心的な対

⁶⁹ もちろんA、すなわち我々の「外部にある」実在は物自体と同義ではない。

⁷⁰ RTH, p. 52 [邦訳 82 頁] .

象は我々の内にあることになるのだろうか。すなわち、心は我々の中に存在しているのだろうか。このことに関してパトナムは次のように書いている。

「心について話すことは、われわれの中の非物質的な部分について話すことなのではなく、われわれが有する複数の能力の行使をどう描き出せばよいかということについて話すことなのである」⁷¹

我々が用いる言語がそれ自体で様々な対象を指示することができる と考えるのは間違いである。日本語を解さない人間にとって「橋」という語はその語が指示する対象を意味しえないし、日本語を解する人間にとっても「橋」という語が発されただけでは、指示されたものが「橋」なのか「端」であるのか区別することができないということは容易に想像することができるだろう。すなわち、言語はそれ自体が意味を持つのではなく、我々が「記号列の中に意味を知覚」⁷²することによって初めて言語と意味が結びつけられるのである。そして我々がある言語に十分に習熟したときはもはや言語は思考の媒体になっており、我々が日常的に行う様々な知的活動もすべて言語が媒介とされている。その意味では、我々が「心」と呼んでいるものもまた言語を通じてのみ語るすることができるものである。それゆえ「心は我々の中にあるのか」という問いは、そのまま「言語は我々の中にあるのか」という問いに置き換えることができる。そしてその答えを端的に言い表したのが「心は我々の所有する能力である」という上のパトナムの言明である。その「心」の部分を「言語」に置き換えれば、我々はこのことをただちに了解することができるだろう。

「言語」が我々の持つ能力であることは自明な事柄ではあるが、「言語が我々の中にある」と考えることは誤りである。というのは、言語は思考の媒体になることによって我々自身を構成するものであると同時に、知覚に際して我々と世界を繋ぐものだからである。言語が単に我々の中（とりわけ、脳の内）でだけ生じるものであるならば、通常我々が考えているような、言語はその外にある対象を指示することができるという信念は成り立たない。その場合の言語は個々の頭の中でのみ機能するものであり、それゆえ一切の公共性は絶たれることになるが、それは結局私的言語に他ならない。

⁷¹ MBW, pp. 37-38 [邦訳 55 頁] .

⁷² Ibid, p. 46 [邦訳 66 頁] .

確かに我々の種々の言語能力は我々の脳の活動に依存しているが、それが例えばニューロンの発火と同様であり、そうした物理的な過程に還元できるようなものではないことは、「私」という語がそれを発する主体の数だけ異なる対象を指示しうることから言っても明白である⁷³。言語はやはり「私」と発するときそれを発話した主体を指示しうるほど世界との関係性を持つものであり、また誰かが「私」と言うとき、他でもない発話者自身のことを指しているとは別の誰かが理解できるほど公共的なものである。

こうした言語の持つ代表的な能力の一つである表象作用は、言語が単に我々の中だけで完結しているものではないことを示している。指示とは指示するものと指示されるものとの区別があって初めて成り立つものであり、その意味で言語は常に我々の外にある世界に対して開かれているのである。そしてこうした言語によって可能となる、何かを想像したり、計算したり、思考したりする我々が「心」と呼ぶ一連の知的活動は、まさに能力と考えるのが適している。結局我々の心的活動もまた物理的なものの知覚と同様に、言語によって世界をアスペクトとして切り取るということの延長に他ならないのである。

第4章 言語と価値

第1節 主観的なものは私秘的なのか

内的实在論からセンスデータ説を排除したものが自然な实在論であるということは既に何度か述べた。しかし最終的に自然な实在論が主張する内容は内的实在論と同様になるわけではない。そこにはセンスデータ説を排する上で修正することになったいくつかの変更点が存在し、中でも我々の種々の知的活動がみな言語という公共的なものを媒体としているという考えは、知覚する際に主観性の問題に関係する境界面を挟む必要がないことが示されることで一層強調されるようになったことだろう。

そう考えてみれば、内的实在論が主張するような語り方に相対的な「世界」というだけでは、まだ「私にとってだけ真」であるような「世界」が存在するように思える。しかし我々には言語を用いて語る以外の手段はないのであり、また「世界」の語り方に関

⁷³ Cf. RTH, pp. 22-25 [邦訳 34-38 頁] .

してもすべて言語という公共的なもので語るしかないということを知覚すれば、少なくとも「世界」に関する語り方から私私的という意味での「主観性」というものは排除されなければならない。簡潔に言えば、内的実在論と自然な実在論では「語る」ということに関するパトナム自身の認識が変わっているのである。すなわち、内的実在論においては「私」が語る事が主張されているが、自然な実在論では「私」が「言語によって語る」ということが強調されていると考えられる。

形而上学的実在論から内的実在論への転向にせよ、内的実在論から自然な実在論への転向にせよ、パトナムの転向には常に相対主義に対する強烈な批判が根底にある。前者の転向は、マイケル・ダメットに代表される真理が単に無数に存在する世界ヴァージョンに相対的なものである（あるいは真理は存在しない）という主張⁷⁴を退けるために、後者の転向はセンスデータ説という相対主義を招く主観性に基いた概念を退けるためのものだった。そうまでしてパトナムが批判的を相対主義に絞るのは、どのような形を取ろうとも相対主義はつまるところ自己論駁的にならざるをえないと考えたからであるが⁷⁵、ここでは相対主義の種々の問題に関しては深く踏み込むことはしない。ここで注意しておきたいのは、内的実在論を経てパトナムが最後にたどり着いたのはセンスデータ説という主観性に関わる相対主義だったということである。

理解可能性と「知覚についての『交流』説」を受け入れた後、この相対主義に関して残る問題は、結局「主観性」という言葉によって一体何が意味されていたのかということであろう。具体的な例を用いてこの「主観性」というものについて考えてみたい。例えば誰かが「橋」という言葉を発するとき、その口の動きや空気の振動はその人物特有のものという意味で主体の形式に従った固有のものであるに違いない。そもそも我々が各々発する「橋」という語はすべてその意味で主観の形式に従った固有のものであり、「橋」という文字にしても字体やその語が印字された紙質などあらゆる点においてそれぞれ異なった固有のものである。これは紛れもない事実だが、しかしそれでも我々は「橋」というその人物の発した音声の中にその語の意味を見出しうるし、このことは我々が「橋」という概念を持っている限り、発話者が語を発する際にその対象を意図しているかどうかと無関係に起こりうる。なぜなら我々はある一定の音程の適切な仕方の

⁷⁴ ダメットの反実在論に関しては Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, 1978 [邦訳『真理という謎』、1986年] を参照した。

⁷⁵ RTH, pp. 113-124 [邦訳 168-185 頁] .

空気の振動だけに「橋」という語が指示する対象を思い浮かべるのではなく、不特定の音程の不適切な空気の振動にも「橋」という対象を想像しうるのであり、そこで必要なのは「橋」という対象の概念を持っていることと、そして実際の発話された音が「橋」と言っているように聞こえるということだけだからである。

この「橋」の例において既に「主観性」という語の内容が明らかになっている。すなわち、「主観性」とはこの例で言えば個々人が発する様々な「橋」という音声のことであり、そのときにこれが意味しているのは、こうした主体の発する音は他者と同じではないという点で主観的な領域が存在しうる、ということだったのである。しかしこのことはあらゆるものが主観の形式に従って現れ、我々はそうした形式に沿って出力するしかないということは示しても、「私」だけに固有のプライベートな領域が存在することは示さない。もし「主観」が何らかの私秘性を持つならば、どのようにしてそうした私秘的なものを持っていると我々は表すのだろうか。「表すのではなく、今私はそれを感じている。そしてそれは言語化することはできないのである」と感覚に訴えて表現したとしても、感覚も言語による影響を受けていることからしても完全な私秘性を保つことはできないだろう⁷⁶。

もちろん主体が知覚している領域に存在しないものは、その存在自体がないわけではなく、あくまで主体の知覚する領域に存在しないだけであって、存在することと知覚することが同義であるわけではない。例えば目の前にある木々や空というものは我々が知覚していないときも存在しうる。その意味で確かに私秘的なものも（それが理解可能な概念であると仮定するならば）主体が認知する領域の外に存在しうるだろう。だがそうしたものは実際に存在するとしても、いつまでたっても我々の認識できる領域には入っては来ない（そこが木や空と決定的に異なる点である）。なぜなら我々がそれを認識したその時点でそうした対象は言語化を被ることになり、その対象自身の性質である私秘性はたちまち失われることになるからである。

結局我々は「私秘的な主観的なものが我々の中に存在している」と主張しても、第2章で扱った「岩」の例と同様にそうしたものをどのようにして検証したのかも、そもそ

⁷⁶ ある刺激に対して「痛み」と名づけることによって、その刺激はそれ以降「痛み」として知覚されることになる。無論その刺激を名づけなくても「痛み」という感覚は存在しうるが、それが他の刺激とは異なる特殊なものであると区別し同定した時点で我々はある種の命名を行っているのであり、そのとき既に我々は「痛み」という概念を所有しており、単に音声化していないだけでその「痛み」を我々は自覚している。

もそこで示されたものの内容が具体的にはもちろん、抽象的に何であるかも理解できないのである。そして仮に内容があるとしてもそれはあくまで「私秘的なもの」という一言に尽きるようなものに過ぎないのであり、こうした言明は言葉の上で意味を持つだけで実際に何かを指示することはないだろう。

無論こうした「主観性」の内容を認めたとしても、「私」の中から主観的なものがすべて取り除かれ、「私」が何か公共的な存在へと変わるわけではない。なぜなら「私」を構成するものは公共的でも、「私」の所有する声や思考、あるいは価値観という主観の形式は「私」に固有な特殊なものであり、それらはすべて他者と異なった「私」にとって相対的なものだからである。そして自然な実在論が強調しているのは、「世界」の切り取り方は主観の形式に従って無数に存在しうるし、その意味で任意であるが、一方で切り取られた「世界」は常に公的なものであるから、主観の形式に従って様々なクラスに分類されたとしても、その中身までが主観的なものにはならないということである。こうした観点からすれば、「私」という主観に関係する問題を扱ったとしても、主観の形式に従うという意味で主観的であるものは存在するにしても、私的言語のような私秘的なものが入り込むような余地はない。こうした主張は紛れもなく、主観性の問題と深く関わるセンスデータ説を放棄することでより鮮明になったことの一つであろう。

第2節 世界・真理・価値

前節では主観性という言葉がもし我々の中に私秘的な領域があるということの意味しているとしたら、それは我々が思考によって整合的に理解できるようなものではないということを述べた。すなわちこの一連の議論は十分な理解可能性に足りていなかったのである。誤解を恐れずに言えば、自然な実在論が提起している議論のほとんどは、内的実在論の説明では曖昧過ぎて実際には理解可能性に足りていないような事柄を理解可能なレベルにまで厳密化して再び論じたものである。自然な実在論で理解可能性のような認識的価値が強調されるようになったのにはこうした事情がある。

しかし語り方に相対的とはいえ、認識的価値は一体どのようにして現れ、また語り方の形式の内の一体何に基づいているのかという疑問はまだ残っている。この疑問を明らかにするためには、パトナムが内的実在論の見解として述べている、「ある文が真であ

るとは、十分良好な認知的条件のもとでその文の受容が保証される程度に、検証されていることだ」⁷⁷ということについて考えてみれば良いだろう。この主張は自然な実在論では修正されなければならない内容を含んでおり、またこの修正は認識的価値を我々はどう扱うべきかという問題を決定づけるものでもある。

問題となるのは、内的実在論では十分な認知的状況（理想化された状況）の場合のみ我々は「世界」に到達することができ、世界の真なる記述を行うことができるとする一方で、自然な実在論は認知状況が十分良好であろうがなかろうが、我々は常に「世界」を認識していると主張する点である。自然な実在論がなぜこのように述べるのかはすぐに理解できる。というのは、我々は言語によって「世界」のアスペクトを切り取っているが、そうして経験される知覚が正常か異常かを決定する真理性などの認識的価値は語り方に相対的であるから、その知覚が本当の「世界」に届いている真なる知覚かどうかは語り方に相対的に決定されなければならないからである。このとき自然な実在論が語っている「世界」は、正常な知覚において認識される「世界」ではなく、そのとき我々が切り取ったアスペクトのことであるという点で、内的実在論の「世界」とは異なる。なぜならたった今述べたように、何が「正常」であるかどうかは語り方に相対的に決定されるからである。

こうして考えてみると、内的実在論の「世界」という概念は誤っているというよりも幾分か不十分であることが理解できる。簡潔に言って内的実在論の「世界」に関する問題点は、我々が「十分」あるいは「理想化された」認知状況において「世界」の真なることに到達するのだとしたら、その「十分」や「理想化された」という認識的価値は真理性よりも先に決定されていることになるが、そうだとしたらそうした認識的価値は語り方の形式の外に存在していることになり、語り方に相対的ではなくなってしまうということである。自然な実在論はとにかく我々が常に「世界」を知覚していることを主張する。そして何が真であり、何が正常な知覚であり、何が首尾一貫した合理的なものであるかといった認識的価値は、語り方の形式が我々に与えられたときにすべて同時に与えられているのである。

我々が「世界」を知覚していると主張可能である最大の理由は、「世界」を我々は本当に知覚しているかどうかを決定する認識的価値というのもまた、「世界」が、すなわち、ある語り方の形式が与えられることによって主張可能になるからである。そう考え

⁷⁷ MBW, p. 17 [邦訳 25 頁] .

れば、認識的価値もまた「世界」に関するアスペクトだと考えなければならぬだろう。

もちろん認識的価値は「残酷な」や「冷静な」といった語のような「それらの語を用いる人物の感情を表している」⁷⁸倫理的な価値とは異なるし、区別されるべきではある⁷⁹。しかし人物の態度や性質を切り取ったのが倫理的価値であるとするならば、事物の性質を切り取ったのが認識的価値であり、この意味で両者とも世界のアスペクトを記述したものである。そして実際にはこれらの価値の多くは分ち難く絡み合っている。例えば「残酷さ」（倫理的価値に属する）をまさに絵に描いたような人に「残酷である」と記述することは、まさに事実（認識的価値に属する）を語ることになる一方で、この人物を「良い人間だ」と形容することは「残酷」という言葉の定義に「善ではない」ことが含まれている点で整合的ではなく、このことは「残酷」という語が価値（評価や判断という意味で倫理的価値に属していると考えられる）を語るものでもあることを示している。このように価値語の多くは事実的な側面と倫理的な側面の両方を持っており、またそれらは完全に分類することが困難なほど絡み合っているのである。それゆえこうした価値はどちらか一方が一次的な価値で、他方がそれに付随する二次的な価値なのではない。両者は常に同時にしかも混ざり合った形で語り方の形式の中に織り込まれているのである。

以上のことをまとめれば、自然な実在論は内的実在論よりもずっと明確に様々な形の二分法を放棄した実在論なのだということが分かる。なぜ二分法を拒否しようとする態度が鮮明になったのかは、精神と物自体という伝統的な形而上学的な対立の構図を放棄し一元論を唱えるようになったことに関係している。そしてこの一元論が通常唯物論⁸⁰と異なるのは、「心」と呼ばれるものを単に物理的なものに付随するものや、行動主義のように実際のところないと同然のものとするのではなく、我々が「世界」と関係するための様々な能力であるとみなすことによる。

またこうした一元論的構図を採用することは、二分法を取ることによって生じる、どちらか一方をもう片方に還元することができるのかどうかや、どちらがより本質的で一次的な性質であるのかといった、解決の見込みのないような問題に陥ることから回避す

⁷⁸ RTH, p. 135 [邦訳 205 頁] .

⁷⁹ Cf., CFVD, pp. 31-33 [邦訳 36-39 頁] .

⁸⁰ 内的実在論を採用していた頃のパトナムはもちろん二元論という考えは捨てていたが、少なくともここで言うところの通常唯物論を採用しており、自然な実在論が主張するような対象は「外部にある」実在であるというような一元論的な構図は採用していなかった。

ることにもなる。この一元論の下、本節で提起した「認識的価値は一体どのようにして現れ、また語り方の形式の内の一体何に基づいているのか」という疑問に答えるならば、言語が表象作用を持つことによって語り方の形式が生まれたときには、認識的価値を含めたすべての価値はそうした語り方の形式を構成するものとして生じており、そうした価値はそれぞれ独立したものとして現れるのではなく、相互に依存した形で一度に現れるのである。このように個々の価値が独立したパラメータとして存在しえないのは、ある価値を説明するためには、説明しようとしている当の価値以外の価値の存在を仮定し、そうした別のクラスに属する価値語を用いることなしに当の価値を説明することができないからである。

価値が相互に依存していることは紛れもない事実であるが、もちろんこうした事実は価値自身の依存するパラメータである語り方の形式以上に保証されることはない。なぜなら価値は言語、すなわち語り方の形式が存在するという前提があって初めて機能し、また機能していること自体が理解されるようなものであり、そうした前提がなければそもそも価値は存在しえないし、存在すると言うこともできないからである。この点に関して内的実在論では、「真理」に関する「十分な」や「理想化された」という判断基準のパラメータは語り方の形式の外にある、ある種の絶対的な価値だと考えているように見えるが、語り方の形式の外に存在するような絶対的なものは、「世界」が語り方に相対的である以上存在しえない。こうした根本的に基礎付けられているもの（神の眼のごとき観点⁸¹から見た真理）があたかも存在するかのような曖昧な表現は、自然な実在論を採用するならば修正されなければならないだろう。

第3節 パトナムは絶対主義者なのか

自然な実在論を前提として、第4章では主観性と価値の問題という現代でも様々な形の相対主義が幅を利かせているテーマを扱った。本稿ではセンスデータ説と同様、そのような相対主義はいずれにしろ本当の意味で理解可能な仮定ではないということ退けてきた。相対主義に関してこうした批判を向けることが可能になったのは、一重に自然な実在論が我々のあらゆる知的活動が言語に基づいているという事実から、我々が直

⁸¹ 『実在論と理性』、79頁。

面する一切の問題を言語の問題に還元しようとしたことによる。理解可能性とは言語が公的なものであることを仮定した上で、「ありうる事態の記述」という文が示す意味とその射程に関して論じたものであり、言語の意味と射程の問題に留意することは自然な実在論の根本をなす態度である。

しかしパトナムは一方で「少なくともいくつかの価値は客観的でなければならない」⁸²と述べており、こうした言い方はパトナムが「偽装した絶対主義」⁸³と批判する相対主義と同様に語り方の形式を越えた、すなわち、言語の射程を無視した言明であるように思える。プラグマティストを自称していることから無論可謬主義を唱えてはいるが、結局パトナム自身が「偽装した絶対主義者」ということになるのだろうか。

こうした疑いに関してももちろんパトナムは自分が可謬主義者であることを主張するだろう。その理由は、一切の価値は語り方に対して相対的にしか存在しないのであり、従って価値は「みずからの依存するパラメータ以上に客観的ではありえないから」⁸⁴である。この主張の内容自体は容易に受け入れることができるが、しかし問題なのは例えば当の「客観的」という言葉のような、パトナム自身が述べている「いくつかの価値」に関する言葉である。「客観的」という言葉が指示することができる射程は一体どこまでなのだろうか。「語り方に相対的」という意味で、『客観的』という言葉もまた主観的である」という批判が理解可能な言明であるとしたら、その「客観的」という語は自己矛盾を起こしており、我々はこの「客観的」という言葉が示していることを理解できていないことになる。そうであるならば、やはり我々が「客観的」という言葉を用いるときのこの語の射程は、語り方の形式などの制限を一切受けない「客観的」であることまで示しているのだろうか。

こうした批判を回避するためには、我々が「世界」をアスペクトとして切り取っていると考えることと同様に、「客観的」などのある種の価値は、語り方の形式をアスペクトとして切り取った、その意味で語り方の形式の性質であると考えることが肝要である。「客観的」という言葉について考える際、先にこの語の意味の方に目を向けてしまうと、その言葉の性質上、文字通り「客観的」でなければならないように思ってしまうに違いない。しかし他のすべての価値もそうであるように、「客観的」という言葉もまた「世

⁸² Cf., RTH, pp. 135-137 [邦訳 204-207 頁] .

⁸³ 『実在論と理性』、249 頁。

⁸⁴ RTH, p. 135 [邦訳 205 頁] .

界」の中の性質というアスペクトを切り取っていると考えれば、この語の射程は語り方の形式の中だけに留まるだろう。その場合の「客観的」という意味は語り方の形式の中ではまさしく主観的ではなく客観的であることを示すが、語り方の形式に変化が加われれば、同様にその中で機能していた「客観的」という言葉の意味も変化するようなレベルでの「客観性」を保持していることになる。このように考えれば、少なくともパトナムは絶対主義の一步手前で踏みとどまっており、同時にパトナムの言うような相対主義にも陥っていないことにはなるだろう。

言語の射程を以上のように説明しても、「語り方の形式自体が主観的でありうる」という批判は考えられるが、一人にしか通用しない語り方の形式が存在すると主張することは、それが私的言語であると主張しているのと同様である。こうした批判は受け入れることはできないし、そもそも理解可能ではないということは既に示した。このようにパトナムの自然な実在論はあらゆることの中心に言語を置き、また我々にはそうすること以外に何かを思考する術はないと想定している。もちろんそこには言語が公的なものであるという私的言語批判に基づいた仮定も存在している。内的実在論から自然な実在論への転向は、センスデータ説という相対主義の放棄だけでなく、こうした言語を中心に置くことの徹底化の表れだとも考えることはできるだろう。

確かに結果として自然な実在論が主張していることは、パトナム自身が自然な実在論を常識的な実在論(*commonsense realism*)と言い換えていることからしても、我々のごく日常的な常識に大きく背くようなものではない。だがそれも言語という我々の最も身近なものを根幹に据えることを徹底したことと無関係ではないだろう。こうした徹底によって、過去にパトナム自身が扱った様々な議論を厳密化し、本当の意味で理解可能なものにしていくという点で、自然な実在論が内的実在論を発展させたものであることは間違いない。その意味でも自然な実在論が形而上学的実在論に「後退」したというのは当てはまらないだろう。

結語

それでは本稿で議論してきたことを総括しよう。既に何度も述べたが、パトナムの唱えた自然な実在論は内的実在論からセンスデータ説を排除した実在論である。第1章で

は実在論を主張するに渡って一体何が問題になってきたのか、そして今何が問題なのかを、仮定における曖昧さや相対主義的仮定を中心に、それらの批判を通じて説明してきた。そして第2章では実在論の問題の中でも最も問題含みであるセンスデータ説というある種の相対主義を、主に理解可能性を用いてその是非を検討した。センスデータ説を放棄しなければならなかった背景には、相対主義はたとえどのような形を取ろうとも整合性を持ち得ないというパトナム自身の確信がある。そのためパトナムは立場の転向を繰り返しても一貫して相対主義を批判の対象としており、その一環としてセンスデータ説を排除するということがあったのである。

内的実在論からセンスデータ説を排除するだけならば、この二つの章ですべて足りるだろう。だがセンスデータ説を排除することによって改めて言えるようになることは、これだけではない。まず第3章ではセンスデータ説を排除した後、知覚の問題はどうなるのかを解説した。ここでは我々の知覚というのは言語を媒介にして成立しているものだと示した上で、知覚は単に外的な環境や我々の生理的な要因だけでなく、我々がどのような概念（言い換えれば言語）を持っているかに影響されるという点で、相互交流的なものであると述べた。我々の様々な知的活動は言語に基づいていると考えることは自然な実在論を採用する上で欠かすことのできないことである。というのは、このように考えることによって初めて、我々が常に語り方の形式の内に世界をアスペクトとして切り取っていることと、それゆえその語り方の形式を越えて何かについて知覚したり語ったりすることは、そもそも不可能なのだということが理解できるからである。

一度様々な知的活動が言語を媒介としていることを受け入れると、言語が公共的なものであるだけに、我々が外部に知覚する実在も、他者と合意することができるという意味で公的なものということになり、また「心」というものも、我々は言語を用いて「心」を語るという意味で、公的なものということになる。それゆえ「心」が我々の中にあるという伝統的な仮定は甚だしい勘違いである。何かを想像したり計算したりする我々の「心」の働きが、私密的な内容ではなく公的な内容を持っていることや、言語が我々の頭の中だけで完結したものではないということは、「心」が我々の外に（あるいは我々の間に）開かれたものであることを端的に示している。そしてこうした我々と外部を繋ぐ働きを持つ「心」というものは、我々の所有する能力であると主張するのが最も適している。

第4章では知覚に関して説明した後にも残る自然な実在論の疑問を扱った。主観的な

ものは、我々を構成する物理的なものも、知識などの言語化されたものも、共に主体に固有なものではあるが、両者とも他者に理解されうる公的なものであるという点で、他者に理解されえない私秘的なものとは異なるということを述べた。また認識的価値は語り方に相対的な「世界」の性質を語ったものであり、従って価値はみな語り方の形式の範囲内で、その性質が示す通りの価値を持っているのだということも述べた。一方で価値がどのように存在しているのかに関しては、認識的価値だけでなく倫理的価値を含め、多くの価値は絡み合っており、それらはすべて語り方の形式が生まれた瞬間に同時に生じると説明した。それゆえ事実を語ることが一次的な言明で、判断を下すことは二次的な言明であると主張することは、端的に誤っている。このように二元論的構図や事実と価値の二分法を放棄しているという点は、自然な実在論の大きな特徴だと考えられる。

以上のように、自然な実在論が強調するのは、様々な事柄を、とりわけ知覚の問題を言語の問題と同様の仕方で説明することができるということである。しかし最も重要なのは、仮に我々の知的活動が言語を媒介としていることが事実だとして、そうであるならば知覚や認識はどうでなければならぬのかを示しているのが、自然な実在論という立場なのだということである。自然な実在論は精神活動の根本に言語を置いた実在論のありうる条件を満たしており、また我々の日常的な知識はもちろん、現在存在する種々の科学理論と矛盾しない。それゆえ確かにその結論の多くは我々の一般的な常識と重なるものではあるが、その過程において主張されている様々な議論は決して凡庸なものではないだろう。

—参考文献一覧—

- Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, (RTH) [邦訳『理性・真理・歴史』野本和幸／中川大／三上勝生／金子洋之訳、法政大学出版局、1994年]
- Hilary Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge University Press, 1983 [邦訳『实在論と理性』、飯田隆／金田千秋／佐藤芳／関口浩喜／山下弘一郎訳、勁草書房、1992年]
- Hilary Putnam, *The threefold cord Mind, Body, and World*, Columbia University Press, 1999 (MBW) [邦訳『心・身体・世界』、野本和幸 監訳 関口浩喜／渡辺大地／入江さつき／岩沢宏和訳、法政大学出版局、2005年]
- Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Harvard University Press, 2002, (CFVD) [邦訳『事実／価値二分法の崩壊』、藤田晋吾／中村正利訳、法政大学出版局、2006年]
- Aristotle, *De Anima*, Penguin Classics, 1978 [邦訳『靈魂論』、山本光雄訳、岩波書店、1968年]
- John McDowell, *Meaning, Knowledge and Reality*, Harvard University Press, 1998
- John R. Searle, *Mind*, Oxford university press, 2004 [邦訳『MIND』、山本貴光 吉川浩満訳、朝日出版社、2006年]
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, 1953 [邦訳『ヴェイトゲンシュタイン全集、哲学探究』、藤本隆志訳、大修館書店、1976年]
- Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, 1978 [邦訳マイケル・ダメット、『真理という謎』、藤田晋吾訳、勁草書房1986年]
- Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing, 1978 [邦訳『世界制作の方法』、菅野盾樹／中村雅之（共訳）、みすず書房1987年]
- William James, *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, 1976 [邦訳『根本的経験論』、梶田啓三郎／加藤茂訳、白水社、1978年]
- 渡辺幹雄、『リチャード・ローティ ポストモダンの魔術師』、春秋社、1999年