The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	＜書評＞ Frank B. Farrell, ”Subjectivity, Realism and Postmodernism : The Recovery of the World, Cambridge University Press, 1994
Author(s)	前田, 高弘
Citation	年報人間科学. 1995, 16, p. 202-208
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/12760
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

◇書　評◇

Frank B. Farrell

Subjectivity, Realism and Postmodernism : The Recovery of the World

Cambridge University Press, 1994

前田　高弘

この本は、ときに分析哲学と呼ばれ主に現代英米で展開されている哲学がいかに、主観性、心、言語についての深く根差された観念に挑戦してきたか、ということに焦点を当てたものである。そこで、著者ファレルは、その挑戦を通じてある種の形而上学的概念を拒否することは、反実在論や相対主義に到るよりもむしろ、実在論のよりポジティヴな意義の理解、あるいは本書の副題である「世界の回復」に到る、と主張している。近代の疎外された自我は、世界そのもののうちに自らの故郷があることを確信し、そして世界自身も、近代の主観の力によって被った希薄化と縮小のプロセスから回復する、というのが「回復」に込められた二つの意味である。

序言によるとファレルの最初の動機は、ローティに対する疑念だったという。即ち、現代哲学の挑戦は、「物事を正しく捉えること」について世界自身が与える制約は何もないような自由で流動的な会話というイメージに到る、というローティの信念は間違っており、とりわけデイヴィドソンを誤って捉えている、と感じたことが彼に筆を取らせた。彼はデイヴィドソンを高く評価するが、ローティの解釈とは全く異なる意義においてである。だがこれを論ずるためには、近年の分析哲学の重要性をより広いコンテクストにおいて説明しなければならない。本書がやや異例なことに、中世哲学やドイツ観念論についての記述を含み、さらに最終章でポストモダンについての批判を加えているのはそのためである。というのも、西欧哲学史には、中世後期から現代初期まで発展してきた思想の「宗教的」パターンの慣性が存在し、デイヴィドソンを中心とする最近の哲学

の展開は、その慣性から抜け出る試みである、と彼は考えているからである。もっとも彼にとって、哲学におけるある種の人為的障壁、即ち哲学史と哲学の実践との間のそれ、及び英米とドイツやフランスとのそれは居心地が悪いということも本書のスタイルの理由になっている。

近代哲学における諸概念の起源はしばしばデカルトに遡るとされるが、ファレルは、中世まで遡るべきだという。中世の哲学者達は、神の思考と意志がどのようなものであるかに関心があった。同時にまた、自我の内面性を増大させる宗教的圧力も存在した。なぜなら、神の存在はその内面空間において最も身近であり、告白などの実践がそれに深淵を与えたからである。ファレルはここに主観性や世界に対する心の関係のモデル(宗教的または神学的モデルと呼ばれる)を見る。彼によると、このモデルが近代哲学においてより世俗化した形で現れ、そして現在もある種の立場を形作っている。それが今、幅広い挑戦を受けているのである。ただし、思想史における因果的影響を実証することが彼の目的なのではない。ただ、そのようなパターンを思想史から読み取ることによって、心、主観性、実在論に関する中世と現代の思想の間にある類似性が際立つのである。

本書の一つのキーワードは、「脱魔術化（disenchantment)」である。もちろん元はヴェーバーの用語であるが、ここでは世界または主観性の「魔術化された」地位の喪失という意味で使われている。アリストテレス的な自然観においては、本質は自然の中にあった。だがそれが中世の神学では問題となった。というのも、事物がそれ自身固有の本性を持つような世界は、完全無欠であるはずの神に好ましからぬ制限を置くように見えるからである。それに対し、中性的な個体からなる唯名論的な世界は、神の神聖なる意志が事物にその本質を持たせることを可能にする。このように中世において世界は脱魔術化（あるいは希薄化）されていった。（ただし、アリストテレスの影響が強い中世よりも、後のプロテスタントが普及する時代になるほどその傾向が顕著になる。）近代において、事物に確定性を与える神の主観性の力が人間の主観性に移されるようになると、世界の希薄化はさらに徹底された。ところがこのプロセスがさらに進んで現代になると、今度は主観的領域における心的内容の本性や、意味を創出し確定性をもたらす力が疑われるようになった。主観的領域と云えど、唯名論的観点から免れているわけではないからである。従って、世界ではなく主観性の中に確定性や価値が存在するとみなす積極的な理由はもはやなくなる。これが主観性の脱魔術化である。問題は、ローティやポストモダンの思想家らが信じるように、世界と主観性の二重の脱魔術化は不確定性と相対主義をもたらすかどうかである。だがファレルによれば、もともと世界は神聖化された主観との関係においてのみ「希薄化」されたのだから、今や我々は、むしろより「濃厚な」世界という実在論的概念に到るのである。

ファレルは、デイヴィドソンの言語哲学における仕事を言語の脱魔術化と捉え、それが自らの描く実在論の方向を示すものとして評価する。彼によれば、デイヴィドソンの哲学的戦略は次のように特

徴付けられる。例えばクワインの不確定性や指示の不可測性の原理をラディカルに推し進めると、もはや異なる指示の枠組みについて語ることができる地点は存在しなくなる。つまり、相対主義的観点をラディカルに推し進めれば、それは逆により実在論的な立場に転換するのである。（意外なことに、このような戦略はヘーゲルのそれとある類似性を持つという。因みに、第一章のタイトルは、「「神学的」主観性とヘーゲル的反応」である。）言語に関するデイヴィドソンの哲学は、「意味」というものを実体化せずに説明する、という問題意識から始まり、最終的には「言語」という概念そのもの（哲学者が一般に抱くものとしての）を拒否するに到っているが、意味の実体化が言語の実体化に由来する以上、彼としては必然的な成り行きである。[1] あるいは彼の標的は、それ自身で自らの有意味性を維持しているような言語のイメージであるといえよう。それゆえ、彼の全体論は、彼の根元的解釈のモデルと切り離すことができない。著者が注目する論点は次のことである。われわれが「同じ」（同じ意味、同じ対象、同じ言語、同じ信念）という概念をいかに使うべきかを予め規制するような意味論的性質などはない。何かそのようなものがなければならないように思えるのは、世界を極度に希薄化し、その役割を過小評価するからである。むしろ言語は、我々の活動がまさにこの世界の中にあることによって生命を持つのである。また、この同じ世界について「私」と他の認識主体が様々な信念を持ちうることが客観性の概念をもたらすのである。[2] 即ち意味は、世界、「私」、他の認識主体という三者の相互作用において浮かび上がってくるようなものと言える。意味と分節化に関して、この三者は互いに寄与するが、決して一つが他の一つないし二つに対して一方的に構成かつ投射するような関係ではない。このピクチャーは、世界を映す鏡としての言語というイメージを放棄するどころか（ローティはそう考えるが）、むしろそれをより洗練された形で示している。言語の論理構造を正しく捉えることは、個体や出来事や時間の存在へのコミットを要求する、ということが発見されるとすれば、それは世界そのものについて何事かを発見することなのである。

ローティは、デイヴィドソンの議論を彼の描くプラグマティズムの方向を示すものとして解釈している。しかし、両者の決定的な違いは、ローティの視野には世界が抜け落ちていることである。彼にとって世界は、我々のディスコースの影でしかなく、また「言語と世界」という二項関係も存在しない。だがデイヴィドソンはその関係を、語や文のレベルの同型性によっては構築されえない全体論的なものとして捉えているのである。ローティについて奇妙なことは、彼が実在論者に対し、言語と実在の関係を捉え損なっているという哲学的失敗を帰しているように見えることである。だがここには（メタ哲学的態度にありがちな）困難がある。というのも、ローティによると、言語と実在の関係について語ることができる地点に我々は達しえず、客観性はプラグマティックなものにすぎないのだが、一方で彼は実在論者の誤りを示すために、言語と実在の関係の一つの在り方について語ることができなければならないからである。

それにしても、何が正しく何が誤りであるかについての我々の言

説に対する世界の側からの本質的な制約は何もない（会話への制約以外は）、という主張はそれ自体正しいのだろうか。次のような区別に注意しなければならない、とファレルは言う。我々は概念化されていない裸の実在と向き合っているのではないと言うことは、我々が向き合っているのはテクストだけであると言うことではない。たとえ世界が我々の概念枠にしたがって現われるとしても、現われているのは非概念的な世界であって、概念枠そのものや文化的人工物などではない。それは、我々がそれについて十分な説明を持とうと努めるところのものである。著者と同じく私は、何が正しく何が誤りであるか（認識的にせよ倫理的にせよ）は少なくとも作られるのと同じ程度に発見されるものである、と考えるのは健全なことだと思う。（世界について正しい信念を持つことは、我々がより良く生きることとも関わるだろう。）なぜローティはそう考えることができないのか。著者の基本的論点は先に示した、世界、「私」、他の認識主体（または共同体）という三者が互いを反映し合うようなモデルにある。神学的思考パターンの問題点は、意味や価値を創造する力をこの三者のうちの一つに集中させることである。（「私」は最初、神であり、次に人間になった。そして現在、ローティやポストモダニストらは、共同体にこの力を集中させる。）ファレルの主張は、そのような神学的モデルに囚われなければ、我々は謂わば中庸な（modest）実在論に到る、ということである。ところがローティには二つの選択肢しか見えていない。我々の真なる信念はそれ自体で、所与の非概念的な世界に適合するものでなければならないか、それとも、信念の成功の尺度は、その時点で受け入れられている他の信念の背景（ノイラートの船の差し当り手の触れられない部分）との斉合性のみであるか、である。もう一つの選択肢として中庸な実在論があるのだが、ローティがこれを無視するのは、彼が神学的思考のパターンに囚われているからである。これがローティに対するファレルの診断である（もちろん彼はもっと緻密にローティを分析しているが）。

以上、本書の中心部をなす第一、三、四章の大筋を私なりにまとめてみた。私自身は、（既に察せられるように）ファレルに強い共感を感じている。また、彼によるデイヴィドソンの解釈はローティによるそれよりもはるかに的確であると思われる。[3] その一つの根拠は、「対応」という概念に対するデイヴィドソンとローティの態度の違いである。[4] ローティにとって世界は、その因果的影響力は認めるものの、非常に希薄なものであることは確かである。それは、「対応」という概念そのものを拒否すべきだという彼の主張に表れている。だが私には、なぜそれを拒否すべきなのかよくわからない。言語と実在の対応という概念は、哲学史におけるその素姓を暴くことによって治療されるべきであるとしても、「対応」という概念そのものを放棄すべきであることにはならないだろう。ローティは「突き合わせなき対応（correspondence without confrontation）」というデイヴィドソンの有名なスローガンを巡って、デイヴィドソンの哲学の一つの帰結は懐疑論に答えることではなく、「対応」という概念そのものの無効性を示すことによって、懐疑論の問い自体を撤

回させることであるべきだ、と論じているが、しかし、デイヴィドソンは「対応」という概念を放棄すべきだとは考えないからこそ、懐疑論に答えようとするのである。そして彼の答えのポイントは、そもそも言語は世界とある種の対応関係（「充足」という概念によって特徴付けられる）を持つからこそ機能するのであるから、我々の言明のほとんど全てが偽でありうると主張することは（「この言明自体は真である」と付け加えたとしても）、チェスのルールのほとんど全てを破りながらチェスをすると言うのと同じくらいナンセンスである、ということではないかと私は思っている。[5]

一体ローティは、治療というメタ哲学的な作業すらも哲学内部の営みであるとは考えていないかのように思わせる。私にとって（多くの人にとっても同様であると信じるが）哲学とは、我々の知識（とされているもの）や日常的な信念、及び行為などについて反省的に捉え直す営みである（その意味で他の諸学問と連続的に繋がっているし、誰に対しても開かれている）。そしてそれは、実在論の問題を避けて通れるものではない。というのも、思うに実在論とはある特定のテーゼのようなものではなく、個別の主題を考えるに当たっての我々の態度に関わるものだからである。ある信念が真であることと、真であると見なされることとは区別されるが、これは認識主観と客観世界の関係に内在的なことである。ファレルに従って実在論を特徴付けるならば、ある信念が真であるか否かについて、主観と対比される世界からの寄与を積極的に評価すること、或いは、ある主題の分節化そのものに世界の側からの寄与を認める態度がそれであると言えよう。それに対し反実在論は、極めて一般的に言えば、主観と世界が真理を介して繋がっているようなイメージを拒否する（ないしフィクションと見なす）態度であろう。我々は知識や信念の身分について、それの世界に対する関係によって問わざるをえない。そして、知識や信念の身分を問うのが哲学の仕事である以上、哲学的思索には実在論を巡る判断が（非明示的であれ）付随し、判断を拒否することもまた一つの判断なのである。私に言わせれば、実在論と反実在論の対立の多くが伝統的な哲学の枠組みの所産であるとしても、ローティの主張は反実在論そのものである。哲学や科学の仕事は世界について探究ではなく、我々は単に世界からの因果的影響に対処しているだけである、とローティは言うが、伝統的な認識論に対するアンチテーゼとしてでなければ、その主張の意義は理解されないだろう。しかも、哲学に毒されていない一般人は、我々が世界について科学的知識を持つことをまず疑わないから、ローティの主張はまさしく「哲学的」だろう。また言語哲学について、それが認識論や形而上学的問題と関わるのでなければ、なぜそれが哲学者（ローティも例外ではない）の興味を引くのか（或いはなぜそれが「哲学」と呼ばれるのか）が不可解になる（言語哲学が結局それらとは関係を持たないことが判明するとしても）。私の見解では、認識論や形而上学的な問題意識を共有する点で、デイヴィドソンはローティよりもはるかにダメットに近い。（ダメットに対するローティの批判は概ね正しいとは思うが。）哲学者にとって、少なくともローティが考える以上に、真理について語るべきことが

あるのである。そして真理について語るためには、「対応」という概念そのものを放棄することはできないはずだ（ローティすらも）。ローティはファレルの態度こそ宗教的だと言うかもしれない（ファレル自身が予想するように）。仮にそれが宗教的だとしても、それこそが我々にとって最終的に落ち着くことのできる宗教ではないだろうか。少なくともローティのプラグマティズムは、真理や客観性について我々が持つ概念を正しく捉えているとは思えない。

本書の議論は実に多岐に渡っているため、手短な紹介しかできないものが多い。だがどれも非常に興味深いものである。まず第二章は心について、パトナムの双生地球やヴィトゲンシュタインの規則遵守の問題、さらにデネットやマギン、フォーダーらの議論が扱われている。心の哲学に関心ある人はこの章だけでも読む価値があろう。五章は（三、四章はそれぞれデイヴィドソン、ローティについて）、分析哲学における「実在論」という主題そのものに関する議論について、主にウィギンズやパトナム及びダメットやライトらの見解を批判的に検討している。また六章では、道徳的実在論を擁護している。私は本書を読むまで、道徳についてはヒューム的な観点を取っていたが、認識を改められた。確かに、実在論が著者の主張するように捉えられるべきであれば、道徳についても実在論を擁護しなければ一貫しないだろう。七章では、意識と志向性について再考している。以上の問題に関するファレルの議論はときに入り組んでいてわかりにくい部分もあるが、彼の関心が中庸な実在論の擁護にあると考えれば、一貫した論点を読み取ることはできよう。最終章はやや付録的な印象を受けないでもないが、主にリオタール、スタンリー・フィッシュ、フーコーといった人々が批判されている。（デリダも取り上げているが、彼はポストモダンの中では特異な存在であり、一般的な批判は当てはまらないとされる。また、フーコーに対して著者は、ややアンビヴァレントである。）

もとより本書は分析哲学を専門としない人に対しても書かれている。とりわけローティやポストモダンの影響を被った人々にとっては、或いはよい解毒剤になるかもしれない。

注

（1）ただし、著者も言うように、デイヴィドソンは言語の規約的な側面をやや軽視し過ぎる嫌いがある。だが、規約的な側面を過大視することは、言語を実体化することになりかねない。

（2）ここの文脈では、他の認識主体は言語的共同体に置き換えてもよい。また、科学的実在論の文脈では、「私」と他の認識主体をそれぞれ「我々」と我々以外の知的生命体に置き換えられる。著者によると、パトナムの人間中心に偏った実在論（internal realism）は、人間以外の知的生命体がはるかに進んだ科学的知識を持つ可能性について十分な説明を与えていない。ポイントは、「我々」をいかに、共同体や人類を越えて他の知的生命体にまで拡張できるか、ということにある。

（3）ローティによる解釈としては特に次を参照。
Rorty. R.,‘ Pragmatism, Davidson and Truth’ in E.LePore, ed., *Truth and Interpretation*, Blackwell, 1986, 333－355.

（4）実際、ローティはしばしばデイヴィドソンの実在論的態度に困惑し

ている。

（5）懐疑論に対するデイヴィドソンの態度は、ヴィトゲンシュタインと通じるものがあると私は考えている。