

# 現象学の幻想

## The Phenomenological Illusion

ジョン・サール、バークレー

2004

わたしは2004年キルヒベルクのワイトゲンシュタイン・カンファレンスで現象学を主題に講義を依頼された。わたしは現象学の哲学者の著作に関する学者ではないし、厳密な意味で現象学的とみなされる著作を書いたこともなかったから少し驚いた。しかし現象学と特別な縁があったので招待を喜んで受け入れた。また現象学は意識に関して大部分関係しているの、分析哲学者の間でも現象学への関心が最近復活しているため、ワイトゲンシュタイン・カンファレンスでこの問題を議論する価値があると思えた。

わたしはその主題について、主導的な現象学者、特に後期フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティの一部が現代の観念論のひとつのタイプだという一般的テーゼを講義した。それは形而上学的に定義された伝統的なバークレーの観念論とはいくらか異なるが、その用語に値する伝統的な観念論の概念に十分密接に家族的類似性がある—わたしが意味論的に定義しようとする特殊な観念である。わたしが使った定義はこうである：ある主張は、還元できないものとして、事物への参照(*de re*)を認めないなら、意味論の意味で観念論である。事物へのすべての参照は現存在や超越論的意識のようななんらかの現象学的操作子の範囲内に存在するものとして解釈される。わたしはまたこの形態の観念論は、これらの現象学の著者たちがなしえるものに、ある種の構造的限界につきあたるとも論じた。キルヒベルクでの議論の問題は、伝統的な意味の観念論者と後期フッサールとハイデガーを解釈するのが正しいかどうかについて議論するのにあまりに多くの時間が費やされた。わたしにとってそれは興味のある問題でなかった。観念論に関する彼らの立場における曖昧さや不明瞭さの問題に過ぎず、彼らが断固として観念論的か断固として実在論的であるか曖昧だという事実は、わたしが望んだ論点には十分ではない。どの場合にも、わたしが観念論に与えた定義は、伝統的観念論の概念との混同につながった。だから今回わたしは大半、その用語の使用を放棄している。「観念論」の代わりに、わたしは何かが一超越論的意識(*transcendental consciousness*)、ダーザイン(*Dasein*：普通「現存在」と邦訳される)、用具的(*ready-to-hand*)、客体的(*present-at-hand*)など—なんらかの存在論の一部とみなされるものから、遠近法を扱う現象学者の傾向を示す「哲学的遠近法主義」の概念を導入した。哲学的論点をメインにして、派生的にフッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティの解釈について取り上げるように論文を書き換えた。わたしは本質的哲学的論点をまったく明白にみえるようにしたい。テキスト解釈についての不明瞭さの問題があろうとも、わたしはそのようにするつもりである。わたしは「もし現象学が意識の構造の説明と定義されるなら、わたしは現象学に対してたとえ何であろう

とも反対はない」ということを始めに強調したい。わたしの疑念はある特定の哲学者やそのこの方法の実践についてである。

## I. 哲学の現状

現象学の議論を始める前に、私がどのように現代哲学シーンを見ているかすこし話したい。現代哲学には正確にひとつの重要な問いがある。予備的な公式として、私たちはその問いをこうすることができる。どのように私たちは力の場の物理的粒子からなると完全に知られている宇宙においてある種の人間として自らの概念をどのように説明するか。より正確には、なんらかのデカルト主義や他の形而上学的二元論を問題にしないとする場合、どのように私たちは「完全に」心のない、意味のない、裸(brute)の物的粒子からなる世界で意識的で、志向的で、合理的で、発話行為をし、倫理的で、自由意志をもつ、政治的社会的な動物を説明するのか。哲学の重要な問題はこのただひとつ問いに関するバリエーションである。だから、自由意志と決定論の問いはこうである。どのように私たちは因果法則に従って決定される宇宙で自由な行為ができるのか。倫理の問いはこうである。意味のない物理的粒子の世界で倫理的な正しさや誤りはあるのか。意識の問いはこうである。頭蓋骨の中の無意識的物質は、意識を引き起こすことができるのか。そして意識の非還元的な主観状態は完全な「物理学的」世界でどのように存在することができるのか。言語哲学の問いはこうである。どのように話し手の口から出る裸の「物理的」音が意味のある発話行為を構成するのか。社会の問いはこうである。お金、財産、政府、結婚などの社会的現実、何らかの意味で、その存在を信じるだけで、そのような現象すべてが存在する場合、どのようにそうすることができるのか。どのように主観的思考のプロセスによって人間が客観的社会的現実を創出することは、どのように可能になるのか。他にも中心的問題に関する哲学的問題のバリエーションはある。私は、よく考えた上で、これらの論点を非常に無作法なやり方で取り上げる。そして分析哲学者として、あなた方は皆、作業に入る前に、もっと注意深い記述が必要だと認めるだろう。その場合どのように私たちこの問題あるいはこの問題の集合にアプローチでき、かつすべきなのだろうか。

私の問いはこうである。どのように人間的現実と基礎的現実と適合するのか。そして何が基礎的な潜在的現実なのか。さて、それは混み入った話だが、ふたつの中心的なその特徴を全く単純に述べることができる。私たちは全宇宙の基礎的な構造が、(完全に正確というわけではないにしても)「粒子」と呼ぶのが適当な実体が構成されて、それが力の場に存在し、通常様々なシステムにまとまっていることを知っている。私たちはさらに私たちとすべての生物システムがダーウィン主義的な自然の選択のプロセスによって 30 億年から 50 億年の間のどこかの期間をかけて進化したということを知っている。これらふたつの命題が単なる科学理論であると考えるのは大きな間違いである。「科学」は私たちが真理を同定してきた手続きの集合の名前であるが、いったん同定されたなら真理は、公共の財産となるのである。それはなにか特別な領土に帰属するので

はない。実際には「科学」は存在論的領土の名前ではない。これらふたつの命題は今日広範に受け入れられているため、私が長々述べる必要はほとんどない。私はまた第三の命題を加えたい。物質の原子論と生物学の進化論に加えて、私たちはすべての人間や動物の精神生活の神経生物学的基礎を加えなければならない。私たちの意識、志向性、自余のすべての精神生活はすべて、神経生物学的プロセスによって引き起こされ、神経生物学的システムで実現される。これは始めふたつの命題ほど普遍的に受け入れられてはいない。だが、それはそうなるだろうし、今回の議論の目的のため、それを自明の理だとするつもりである。原子物理学、進化論生物学に脳神経生物学を加えて—これら3つの命題をひとまとめにしたものを、私は「基礎的事実」ないしは「基礎的現実」を記述する命題と呼ぶつもりである。だから今日私たちの哲学的問いはより正確にすることができる。人間的現実と基礎的現実の間の関係とはなにか。

現象学にもなう予備的な困難は、私が知っている現象学者たちは私が問うた問いを聞く耳を持つことができないということである。彼らはそれをある種のデカルト主義を表明していると考えなのだ。私が「われ思う故に我あり」と人間的領域を物質的領域に対立させているというわけだ。実際、ヒューバート・ドレイファスは繰り返し、私がデカルト主義者だと言いつてきた。この誤解には息をのませられるため答え方がほとんどわからないくらいである。人間世界はひとつの世界の一部でありなにか違うものではない。「どのように人間的現実はより根本的な現実にどのように関係するか」は「どのように化学はより根本的な原子物理学と関係するか」以上にデカルト主義ではない。最近の記事でドレイファスは書いた。「私たちはフッサールやサルガが仮定する心と自然のデカルト主義者の存在論より豊かな存在論を仮定しなくてはならない」。私たちは「第三の種類」の存在」を仮定してメルロ＝ポンティに従うべきだと彼は続ける。(Dreyfus 1999, 21) これはドレイファスについての私の見解の単なる誤解ではなく、非常に根の深い思い違いを明らかにする。その仮定は私たちはすでにふたつの異なった種類の存在、心と自然がすでにあり、私たちは「第三の種類」の存在」に従う必要があるということである。この概念の不適切さを完全に明らかにする余裕は今ない。この議論の目的のため、私はまさに「心と自然」とか「第三の種類」の存在」が哲学の根本的な問いの多くを解決するのを不可能にしているのだと言っているだけである。心と自然の間に対立はなく、第三の種類」の存在」もない。なぜならふたつの種類の存在もなく、ひとつの種類」の存在すらない。ならなら「存在」全概念が混乱しているためである。単純化して私の見解を述べるならば、「being」を名詞で扱うことができるなら(更に悪いことに「Being」と扱うことができるならば)、あなた方は深刻な知的困難に陥る。私たちは、それは何も名指さないというフレーゲの存在に関する陳述の分析以来知っている。

逆説的に、ワイトゲンシュタインは彼が放棄したつもりだったと私が考えるタイプの哲学を可能にするのに役立つ。懐疑論を真面目に受け取り、言語の根本的な誤解に基づいていると示そうと試みることで、ワイトゲンシュタインは哲学的課題の中心から懐疑論を取り除き、彼が不可能だと考えていた種類のあるタイプの意味論的、理論的、建設的哲学を可能にする。懐疑論はふたつの主な理由で哲学的課題の中心から取り除かれた。第一に言語学的哲学は伝統的な種類の懐疑論は理解可能に陳述できないと多くの人々に確信させた(これは

ウィトゲンシュタインの入り口だ)、そして第二にさらに重要なのは私たちは多くのことを知りすぎているということである。現代における単一の最も重要な知的事実は知識が発展していることである。私たちは確実に、客観的で、普遍的な巨大な知識を持っている。例えば人を月に送り、帰還させることができず、その場合深刻に外的世界が存在するかどうか疑う。哲学の中心的な主としての認識論の衰退は、あるタイプのポスト懐疑論、ポスト認識論、ポスト基礎づけ主義哲学を可能にした。これが私がいつも実践してきたタイプの哲学である。発話行為理論、志向性の理論、意識の理論、社会的現実の理論(すべて私が活動してきた領域である)は、正確に、私たちが多くの哲学的難問の領土の一般的、理論的説明を探求する領域である。またこれらの領土に哲学と科学の明瞭な境界はないことに注意してほしい。例えば認知科学の到来と神経生物学の発展は哲学者と科学者の間のあらゆる種類の協力的努力を産んだ。事実、認知科学はかなりの部分、心理学における行動主義の病にかかった哲学者や哲学の心得のある心理学者によって発明された。

それが問い、あるいは問いの集合である。これらの問いを攻撃するための適切な方法はなにか。方法論についての答えはつねに同じである。手にできる方法は何でも使え、そしてその仕事どんな方法でも使え。私の仕事で最も役にたった方法は論理分析の方法と私が呼ぶものであり、私はあまり使わない他の方法とそれとを対比する。

## II. 現象学との私の経験

主要な議論を始める前に、私はもう少し私の自伝的来歴を語りたい。私が志向性に関する著作の仕事で最初始めた時、私はその主題に関する膨大な文献の一部を読んだ。分析哲学の文献は私には内容がないように思えた。最善の著作は志向性の主題に関するチザムとセラーズのやりとりであるように思われたが(Chisholm & Sellers)、そのやり取りは志向性(intentionality-with-a-t)と内包性(intensionality-with-a-s)の一貫した混同を持っているように思えた。志向状態、すなわち例えば信念、欲求、希望、恐れについての多くの文章がそれ自体内包性であった。なぜならば、例えば、それらは代用可能性(ライプニッツの規則)と存在についての一般化のテストに失敗している。外延性についてはふたつの標準的なテストが存在する。だが志向状態についての文が一般的に内包性の文であるという事実は志向状態について何か本質的に内包性があるということを示さない。現象の記述の特徴と記述される現象の特徴を混同するのは言語学的方法を用いる人たちの中ではありふれたものである。だから私はチザム-セラーズのやりとりから、あるいは実際には現象学と私が興味をもっていた問題をつなげることを目指すチザムのコレクションから何も学ばなかった。(Chisholm 1960)。

だから私は現象学に方向を変えた。私が読むよう勧められた本はフッサールの『論理学研究』(Husserl 1970a)だった。さて私は『論理学研究第1巻』を読んだが、正直大変失望した。それはフレーゲから一歩も出ていないように見え、事実かなりの悪文で、曖昧で、混乱していた。私は先行する著作から志向性に

ついてなにか学ぼうとする試みを放棄し、自分一人で仕事をすることにした。それはかなり困難な仕事、私が哲学でかつて企てたことで最も困難な仕事になった。数年語私は『志向性：心の哲学に関する理論』(Searle 1983)を出版した。その本が出版された時、多くの人がそれはフッサール主義だと考えていたこと、私が何かフッサールに追従し、志向性のフッサール主義のアプローチを採用しているということを知ってびっくりした。実際の私の履歴の問題としてそれは全く誤りである。私はフッサールから何も、字義通り何も学ばなかった。もちろんフレーゲやワイトゲンシュタインから多くのことを学んだが。私とその本を書く途上で、私はフッサールの専門家とくにダグフィン・フェレスダールと何度か議論をしたという特別なアイロニーがある。彼はフッサールの志向性のバージョンは様々な点で私のものより優れていると論じた。疑いなく、私の見解とフッサールの見解に興味深い重複がある。実際もし何も重複がなければ驚きである。なぜなら私たちは同じ主題について語っているのだからである。そのような類似性は確かに探る価値はある。だが、私は方法における重大な違いがあることに注意してほしい。

もうひとつの現象学との縁は、私の同僚ヒューバート・ドレイファスとだった。私がおくわずしかフッサールを読んでいないことを知っていたけれど、彼は私がフッサールの見解を本質的に踏襲している確信するようになった。ドレイファスは熱狂的にフッサールを憎んでおり、私のフッサールだと考えたものに対して、彼は、彼の言葉で「ハイデガー遊び」をしていると私に言った。その結果何年も何年も続いたのは、私のさまざまな理論を批判する一連の著作の公刊だった。ドレイファスは今では私の見解がフッサールとは違うとしぶしぶ認めたが批判を公刊し続けた。私は後にそれについて言及する。私のフッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティはドレイファスの影響を受けた。これらやその伝統の他の著者を研究することに彼は生涯を費やした。私たちはこれらや関連する問題に関する様々なゼミでともに教えたので、私は他の評論家のものより彼の読解に曝された。それに加え、おそらく不釣り合いなほどのスペースをドレイファスに捧げた。なぜなら私は彼が読解している著者を私が理解するより多く、私は彼の仕事を理解しているからである。

### III. 超越論的還元、本質直感、それらはどのように論理分析と異なるか

フッサールの方法の2つの重要な特徴は彼が超越論的還元(括弧に入れる: bracketing あるいはエポケー Epoché)と本質直感(あるいは Wissensschau)である。超越論的還元において、あなたはどのように世界が現実にあるかについての判断を停止する。あなたは現実世界を括弧に入れ、あなたの意識経験の構造を記述するだけである。だがあなたの意識経験の構造を記述するふたつの方法がある。ひとつはモノがあなたにどのようにみえるかを単に記述するある種の素朴な自然主義的説明である。フッサールの方法はそうではない。フッサールは超越論的還元の結果を記述するとき、自然主義を超越し、私たちが記述しているものの本質を直感する。だから私たちはこの赤の色合いが私にどのように見えるかを単に記述するだけでなく、あかさの本質を取得しよ

うと試みる。これが本質直感である。だからフッサール主義の方法にはふたつの特徴がある。超越論的還元と本質直感である。これらは等価ではなく実際それらは独立している。私たちは一方なしに他方をもつことができる。

これらの方法と論理分析はある程度関連があるが、決して同一ではない。私が理解し、実践しているような論理分析を記述してみよう。論理分析のパラダイムの例は、字義通り一世紀の間範例として私たしたちに提供されたものは、ラッセルの記述理論である(初版1905年刊)。(Russell 1905) 記述理論で、ラッセルは「フランス王はハゲである」という文を発現するとき、意識的にどのように感じるかを問うことはない。そして私は彼が解釈する限り、彼はフッサール主義の本質直感を追求しているのではない。彼は彼の意識状態がどのようなものであるか自問することはない。そうではなく彼は文が真の場合である条件を記述しようとする。彼は、彼の経験の分析ではなく、「真理条件」の分析によって彼の有名な分析に到達する。これは以降分析哲学の範例を提供し、そして私が応用した方法は、ラッセル主義のパラダイムを超える重要な拡張を含んでいた。発話行為の理論において、私はどのような条件のもとで発話行為が真であるとは問わず、約束のようなある種のタイプの発話行為がどのような条件のもとで、「成功しかつ欠陥なく遂行される」かを問うた。ラッセルの場合のように理想は、約束、命令、陳述のような概念、あるいは他の根本的な発話行為の概念の条件の集合、理想的には必要十分条件の集合に関連して分析をすることだった。その頃、私はもちろん曖昧さ、家族的類似性、ざらざらした質感やその他のよく知られた現象のため、必要十分条件を手に入れる可能性についてワイトゲンシュタインや他の人たちが提起した重要な疑念を完全に意識した上でそれをした。しかしこれらは論理分析のプロジェクトを不可能にはしなかった。それらは単にそれをより困難により興味深くしただけである。だから例えば、約束や要求などの周辺的な曖昧な事例があるという事実は論理分析のプロジェクトを不可能にはせず、より興味深く、より複雑にするのだ。

私が志向性を分析し続ける時、私のその場合の方法は再び、条件、この場合「充足条件」を述べることだった。信念が何かを理解するためには、どのような条件の下で、それが真となるかを知らなければならない。欲求の場合はどのような条件のもとで、それが満足されるかどうか、意図の場合はどのような条件の下で実行されるかどうか他の志向状態についても同様である。だが再び、分析は条件に関連するものである。志向状態は、その充足条件を表象し、すべての表象と同じく志向的表象はフレーゲが「提示の様式」と呼んだ「様相」のもとにある。意識の構造を検証することで本質直感を得ようとしたフッサールとの対照に注意してほしい。私にとって、充足条件の多くは直接意識に与えられない。それらは現象学的現実ではない。私はまたフッサールがある種の現在起きている精神的自体として表象の存在論的概念をもっていたかもまた疑っている。私の概念は純粋に論理的である。私にとって表象はつねに写真や文のようであると考えられてはいない。私にとって充足条件となりうるものは何でも表象であるである。

私は当時自覚していなかったが、私の本『志向性』の影響のひとつは志向性の主題が分析哲学者にとって立派な主題になり始めたということだった。以前分析哲学的な志向性の議論はライルのように行動主義的であるか、チザムとセ

ラーズのように言語学的である傾向があった。伝統的に分析哲学者は、何でも非還元的に、一人称的説明を受け入れるのを嫌がってきた。私は論理分析の資源を使って、志向性、実在する本来的な志向性の一人称の説明を提起した。方法が内観的で、超越論的なフッサールと異なり、私の志向性の概念は断固として自然主義的である。志向性は消化や光合成とともに四つん這いの世界の生物学的特徴である。それは脳によって引き起こされ、そこで実現する。

社会的現実の場合、より明白ではないのだが、私の分析は条件と関連している。その場合問いは、制度的事実を作り上げている構成的特徴とはなにかである。世界についてのどんな事実が、私が結婚したり、アメリカの市民としたり、おカネを持ったり、カリフォルニア大学バークレー校の教授である十分な論拠になるのか。すべてそれらは制度的事実であり、その考えはどんな条件がそのような事実を構成するのに必要十分な条件であるかを明らかにすることによって、その事実の存在論を明らかにすることである。その分析がどんな意味でも因果分析ではないということを強調するのは重要である。私は何が紙片を紙幣である原因となるかは問うておらず、それに関するどんな事実が紙幣であることを構成するのかを問うているのである。私の社会的存在論の研究で、私は他の領域で用いた分析方法を採用した。

だから、予備的公式として私たちはフッサール主義現象学の方法は本質直感を与えることによる志向対象(ノエマ)を記述することだと言うことができる。論理分析の方法は、真理条件、遂行条件、構成条件などの条件を述べることである。

私は超越論的還元および本質直感のフッサール主義の方法と論理分析の方法の間の重複があると言った。その重複は単純に生じる。なぜなら場合によって本質直感とは条件分析と同じ結果を与えるからである。たとえば私はともに信念、少なくとも意識的思考プロセスで生じるものとしての信念について類似的分析を与えるだろうと思う。しかし問題は場合によっては異なる分析を与えるということである。これは数年前フェレスダールとの議論で生じた。そこで私は様々な志向的現象に何らかの因果条件があると主張したが、彼は因果条件には直接的な現象学的現実はないという根拠でそれを否定した。明白な例は知覚、記憶、自発的行為のような多くの志向的現象の因果的自己参照性である。私は後でこれらの事例についてもっと語りたいが、今のところ論点はこうである。「志向性の最も重要な論理的特徴は現象学の範囲を超えている。なぜならそれらは直接的な現象学的現実ををもたないからである」。

さて、その場合、経験の構造をただ記述するだけでないのなら、これらの条件において成果を得る論理分析の方法とは何か。答えは言語学的哲学の方法の拡張であるということである。あなたは「もし…なら、何を私たちは言うのだろうか」とか「もし…なら、何がその場合なのか」と問う。グライスは因果的条件が視覚経験の現象学の一部として経験されない事例ですら、見ることに関する因果条件があるという彼の証拠でこの古典的な例を示した。(Grice 1989)それゆえ私があるモノを見るが、鏡がその場合私が以前持ったのと正確に同じタイプの経験をもつような仕方で挿入されることを考える場合、私は同じモノをみていることになるが、実際には鏡に映ったものは、異なるがタイプが同じモノを反射しているのである。私はもはやもともと見ていたモノを見てはいない。なぜならその

モノは私の視覚経験を引き起こしてはいないからである。この証拠はオリジナルのものを見ていない事例としてこれを「記述するつもりはない」ということだ。これは率直な言語学的哲学である。それは現象学的分析ではない。これは私の志向的内容の概念とフッサールの志向対象(ノエマ)の重大かつ決定的な違いである。志向対象(ノエマ)は現象学的現実であるモノだけしか許容できない。「私の見解に関して、現象学は志向性の分析に関するよいスタートではあるが、単に直接的な現象学的現実をもたないあらゆる種類の条件があるため、すべてを踏破することはできないのである」。

この全議論に対して正しい態度は現象学的方法は適切な場面で使用すべきであり、分析的方法は適切な場面で使用すべきだということであると思える。それは単純でトリビアルである。「適切に理解する場合は、分析哲学と現象学にはなんら相克はない」。それらは研究の非競合的、補完的方法を提供し、真剣な仕事をする用意があるなら誰でも両方を使う準備をしているべきである。私はそれが持つべき正確に正しい態度であり、みんなが同意するなら、もう帰宅することができるだろう。

#### IV. 現象学的幻想のいくつかの例

だがもし現象学者たちの実際の活動を見るなら、私がやっている種類の哲学と現象学の間には深刻な意見の相違がある。現象学者たちとこれらの問題を議論している時、心の哲学の研究において、何かが現象学的に現実的でないところで、現象学者たちが精神的、志向的、論理的現実をしばしばも持たないという意味で、現象学者たちが心が全く現実ではないと仮定しているのがわかった。そして何かが現象的に現実的であるところで、それは十分現実的なのである。私はこれを現象学的幻想と呼び、言語哲学の諸問題を初めとして、そのいくつかを提起する。

1. 意味の問題。その最も顕著な形式における意味の問題は、意味論に対する発話の物理学との関係を説明することである。私の口からでる音風のどのような事実がそれを発話行為にするのか。これは初期に扱った根本的問題の言語学的表現である。どのように私たちはその基礎的事実に与えられた人間的現実を説明するのか。この問題は言語哲学の主要な問題である。どのように心の中の(観察者独立的な)プロセスが(観察者依存的な)意味を創出するのか。私は意味の説明を含む発話行為の理論を提起することでこれに答えようとした。ドレイファスの読解におけるフッサールのその問いに対する答えは、私たしたちは初めに意味のない裸の現象を同定し、その後意識的にそれに意味を課すということである。この説明は明らかに誤りであると思われる。なぜなら、普通そのような事前の同定ないし意識的に課すことは起こらないからである。ドレイファスによれば、現れた表象と対になる現れた音としての言語に由来する指示や真理についての説明はいかなるしかたでもないとハイデガーは考える。私たちは第11章で、ハイデガーがバイクの轟音から言葉まですべての音は直接有意味なものとして経験されると考えるのを見た。だから現象に関して考えるなら、単なる雑音を用いて指示できるために、どのように単なる雑音に対し意味を与えるかというフッサール／サーール問題は解消する(*dissolve*) [斜体はサーールによる]の



である(Dreyfus 1991, 268)。

だから、言語哲学と言語学の基礎となる問題は単に「解消する」(*dissolve*)。そのような問題は存在しない。もしハイデガーが正しいなら、フレーゲからラッセル、ウイトゲンシュタイン、グライス、サールに至る150年間のこの問題の議論は問題の解消によって非関与的なものとなるだろう。だちちょっと待ってほしい。私たちはその前に私たちが話すとき、私の口と咽喉から音風が生じる哲学について出発したことを知っている。これは最初に言及した基礎的事実のひとつ、物理的事実である。私たちは有意義な発話行為を遂行していることも知っている。私たちは再び以前「何が音風と発話行為の間の関係はなにか」という問題に答えがなければならない」という哲学に関して出発したことがわかっている。なぜなら、少なくとも初めから、その関係は同一性のひとつだからである。その音風の産出はまさに、その発話行為の遂行である。志向的な人間の思考や行為なしには意味はないことを知っているため、再び意味の産出は、完全に観察者相対的であり、完全に人間によってなされということを、再び研究を始める前に、わかっている。さて、なぜハイデガー／ドレイファスはこのような明白な問題を見逃すのか。答えは彼らが現象学的幻想の被害を受けていることだと思う。なぜなら無意味なものから有意義なものを創出することは(少なくとも典型的にはではないが)それ自体意識的に経験されるないので、それは存在しない。これは現象学的幻想の明白な例である。

その論点を正確に述べよう。現象学的幻想のため、実存的現象学者は意味の問題を述べることもできず、その答えを聞く耳も持たない。ハイデガーによれば問題は存在しないのである。問題は私たちがすべての音を有意義なものとしてつねにすでに経験するため解消する。ハイデガー主義者はもし意味を課すことがあるなら、意味のない要素をまず同定して意識的に行われなければならない、その後それに意識的に意味を課すと考える。もし意味を課すことが現象学的現実でないなら、それは存在しない。

2. *社会的現実の問題*。言語から社会に移ろう。言語の問題はどのように私たちは音や印から意味を得るかであった。社会についての問題(あるいはひとつの問題)は並行している。どのように裸の事実から社会的および制度的事実を手に入れるのか。現象学者は、第一の問いを聞く耳をもつことができない。なぜなら彼らはそうでない場合、それが現象学的問いだと思えないからである。同じ困難が社会的現実の議論を苦しめる。社会についての問いはこうである。これがインクの印のついた一片の紙であるという裸の事実から、これが20ドル札だという制度的事実をどのように得るのか。私はこの問に答えようと試みる。私が言える限り、実存的現象学者たちは文字通り声を聞く耳を持たない。そのものは「つねにすでに」20ドル札であるので、ハイデガーにとってその問いは解消する。だからハイデガーの意味についての説明に対する私の反駁は、社会的現実の説明にも適用される。事実、私はハイデガーにおいて、義務論が関係しないハンマーのような道具の役割と、義務論的な場合だけ意味をなすお金のような道具の役割の違いを見出すことができない。

3. *機能の問題*。さらにこの考えを続けてみよう。いったん基礎的事実を真に受け取るなら、あなたは重要な区別に打ちのめされる。世界のいくつかの特徴は

私たちの感覚や態度にかかわらず存在する。私はこれを「観察者独立」と呼ぶ。それらには力、質量、重力、光合成などが含まれる。他のものは私たちの創造物であるため私たちに依存する。これらにはお金、財産、政府、ハンマー、自動車、道具一般が含まれる、すべての機能は、それゆえすべての道具は一般的に、観察者相対的である。明らかに世界の観察者依存的な事実は、観察者独立的なものに依存している。なぜなら、依存的な事実は観察者独立的あるいは裸の現実から、人間の意識と志向性それ自体創出される。そのいずれも自体観察者独立的である。そのため、有意味な発話、道具、政府、お金、設備一般は、意味のない観察者独立的な物質から作られた人間的創造物である。だからひとつの紙片はお金であり、あるものはハンマーであるのは私達がそれに機能、お金やハンマーである機能を課したからだけである。

観察者独立的なものは存在的に第一義的であり、観察者依存的なものは派生的である。さてこのすべてが、現在の議論にとって興味深い。「ハイデガーは正確に背後に存在論をもつ」。彼は用具的(ready-to-hand)が第一義的であり、客体的(present-to-hand)が派生的であると言う。ハンマーやドル紙幣は紙切れや金属分子の塊に先立つ。なぜ彼はそう言うのか。答えは明白だと私は思う。現象学的にはハンマーやドル紙幣は典型的に第一義的である。ハンマーやドル紙幣を使うとき、私たちはその基礎的原子構造や他の観察者独立的な特徴についてあまり考えないからである。要するにハイデガーは明確に現象学的幻想に服従しているのである。彼は用具性が現象学的に第一義的だから、存在論的にも第一義的だと考える。さらにひどいのは、彼が用具性が観察者相対的であることを否定することである。かれは何がそれ自体ハンマーであると考え、私たちが無意味な実体から有意味な社会的言語的現実を創出することを否定するのである。むしろ彼は言う。私たちは「つねにすでに」有意味な世界にいる。これが彼の言い分である。

これらの実体に帰属する‘存在’の種類は用具性(readiness-to-hand)である。だがこの性格は、あたかもわれわれが身近に出会う「実体」にそのような「様相」をもたらすかのように、あるいはあたかも身近にそれ自身客体的(present-to-hand)であるなんらかの世界のものがこのような仕方ですべて「主観的に色づけられて与えられていよう」ように、単にそれらを理解する仕方と[斜体はサールによる]理解すべきではない。(ハイデガー 1962、101)

これは間違いであると思われる。もし彼の文体の修辭的な華々しさを手放せば、彼が言うことが誤りであるという見方は、正しい見方である。お金やハンマーである特徴は正確に「それらを理解する仕方」である。お金であるとか、ハンマーであるとかかかいう特徴は、観察者相対的で、私たちがそれをハンマーとして扱うとき、その意味でも「主観的に色づけられて与えられている」のである。ハイデガーの考えは基礎的事実の基礎的本質の彼の拒否の表現である。

#### 4. 知覚、記憶、意図においてに示されるものとしての因果的自己参照 初め

に言及したとおり、いくつかの認知の形式、特に知覚、お金、事前の意図、行為における意図の充足条件を検証するなら、あなたはそれらがすべて因果条件をもつことを見出す。それらはもしその残りの充足条件によって引き起こされないなら(知覚や記憶の場合)、それ自身引き起こさないなら(事前の意図や行為の意図の場合)、充足されないだろう。すでに言及した例を取り上げれば、私はもしものの現前とその諸特徴が、その特徴をもつものを見る経験を引き起こさないなら、それを見ない。さてこの因果的自己言及は一般的に現象学的分析で利用できない。なぜならあなたは通常、ものを見ることを引き起こすものとして意識的にものを経験せず、あるいは持続的行為を引き起こすものとしてあなたの事前の意図を経験しないからである。知覚や行為のこの因果的自己言及は論理分析で明きらかになるが、通常現象学的分析では明らかにならない。なぜならそれは、現に経験する時、意識に現につねに存在しないという意味で、現象学的現実ではないからである。だが、それは条件として現実的である。なぜならそれは問われる志向的現象の充足条件の一部だからである。もちろんあなたは間接的に意識に因果的充足条件をもたらすことができる。知覚の場合私の意図が視覚イメージをを引き起こす視覚的想像力の自発的特徴と、わたしが外的世界のものが引き起こすものとしての視覚経験を経験する私の実際の視覚的知覚の間の経験的対照がある。行為の場合、私が自分の身体運動を因果的に統制する通常の行為と、身体運動がいくつかの有名な実験で脳神経外科医ウィルダー・ペンフィールドがおこなった運動皮質の刺激によって引き起こされるケースとの間の経験的対照がある。(Penfield 1975, 76)だから、あなたは因果的自己参照性を意識的に理解できるが、間接的にだけである。赤いものを見る因果条件は、赤さがするような仕方であたに舞い降りるのではない。

5. 慣れた行為 (*Skillful Coping*)。現象学的幻想のもうひとつの例はメルロ=ポンティの、彼が「自動化された志向性」と呼ぶ慣れた行為に関する議論で生じている。(Merleau-Ponty 1962) その観念は歩くとか運転するとかみたいなすべての種類のルーティーン的行為があるため、それはたとえば講義をしている時あなたがする種類の志向性の焦点を集中した意識をもたず、それゆえ全く異なるタイプをもつということである。もし異なるように感じるなら、その場合異なる。だが実際の充足条件に注意するなら、ふたつに異なる論理構造はない。

これを理解するために、慣れた行為としてのタイプの行為をすることと集中して熟慮した行為としてのそれを対比する。例えば、通常起床し、ドアへ歩く時私は特別な集中あるいは熟慮もなくそうする。だが私がそれをし、かつ私の注意をそれをするに集中すると考える。感じ方は違うが記述したケースは論理的に同じである。ともに私は志向的に行為をしておりかつともに私の自己言及的な充足条件が因果的に存在する。私の行為の意図が身体運動を引き起こした場合に限り、そうしようと試みることに成功する。異なる現象学が異なる論理構造をもつ異なる種類の志向性を含意することを仮定する現象学的幻想の明確なケースである。

6. 命題的表象、充足条件、主観的／客観的志向性 ドレイファスは彼によれば、メルロ=ポンティの自動化された志向性を説明できないことを根拠に私の志向性の概念を批判し続けた。なぜなら彼はそのような命題的表象を持たない志向性は充足条件を持たず「主観的／客観的」志向性ではなく、また行為者は世

界に熟練して関与するため、それは主観的／客観的志向性ではないからだと言ふ。むしろ彼はそれは非表象的で非命題的な「上達の条件」を持つという。そしてなぜならば行為者は世界に熟練して関与し、それは主観的／客観的志向性でないからだと言ふ。実際私を批判する時繰り返す時提起する彼が念頭に置いている種類のもの例は、こうである。テニスをする時私はテニスのストロークに関する「上達条件」を持つことができる。そのような上達条件は、命題的でなくそれは充足条件を持たず、「主観的／客観的志向性」の例ではないと言ふ。私は自己矛盾と呼ぶ出来でないが、この説明が混乱していると思ふ。私は繰り返し私化説明しようとする理由について、それは現象学的幻想を明らかにする。

(7.) 一歩ずつ進もう。第一段階は、彼が慣れた行為は命題的でない上達の条件をもつと言ふ。だが条件はすでに命題的な概念である。なぜなら条件はつねにしかじかがその事例であるところの条件であるからである。第二段階は、私が使用する通りの表現の概念は条件を持つこの領域におけるいかなるものにもトリビアルに適用される。なぜなら、表象は真理条件や服従条件、上達条件、充足条件一般として諸条件を設ける単純に全くどのようなものであるからである。すでに見解を述べた通り、私にとっての表象は、論理的であつて、現象学的概念ではない。表現「精神的表象」は「明示的な文やイメージ」を含意しない。だから充足条件と上達条件の例はともに、哲学的表象のケースである。第三のステップで、定義によりすべての志向性は、「主観的／客観的志向性」である。なぜならすべての志向性は人間ないし動物の思考、知覚、行動が住職条件を持つ世界に関わる人間ないし動物の問題である。意識的志向性が物に主体亭に取り組むように感じないという事実は、関連がなく、論理構造をなう必要条件を持たない。第4の段階。すべての上達の条件は定義により充足条件である。なぜなら上達の条件は遂行に成功したり失敗したりするからである。上達の条件は単に充足条件の下位クラスでしかない。すなわち私の努力で成功したり失敗したりするケースでしかない。要するに私がこれらの表現を使う時、ドレイファスの説明は自己矛盾である。あなた自動化された志向性は上達条件をもっているが表象的、命題的、主観的／客観的志向性でもなく、充足条件を持たない。なぜならまさに上達の志向状態の概念が、命題的、表象的な充足条件と主観的／客観的志向性を含意しているからである。

なぜこの点は明白ではないのか。私はその答えは現象学的幻想であると思ふ。一般にこれらの特徴は現象学に現前しない。私たちはテニスをするとき、私たちは充足条件の命題的表象を持つという意識経験をもたず、世界と相互作用する具現化された意識として自らを意識的に考えることはない。現象学的幻想はテニスラケットが何らかの形で身体の一部である印象すら与えうる。そして実際、テニスとしたり、スキーをしたりしているとき、ラケットやスキー板は道具に見える以上に身体の延長のように思える。しかしもちろん、これは現象学的幻想である。事実、テニスラケットにもスキー板にも神経終端はない。だがスキーやテニスが上手ければ、それはあたかもそのようにあると思える。それはあなた世界と関わる具現化された脳であるようには見えない。そうではなくあなたと世界は単一の統合を形成するすように思えるのである。そしてもちろん、あなたの頭を意識的に駆け巡る命題内容はない。だがすべて同じく、志向性の論理装置は

当てはまる。あなたが現象学を記述するなら、そこで終わりであり、基本的な論理構造を失うのである。

生物学的視点からこの起きていることはこうである。私たちが、実際の論理構造を覆う仕方世界と関わるのが、単に生物学的に経済的に、より効率的に、その結果進化的に有利だということである。実際、生物神経学におけるいくつかの最新の業績は、視覚の場合でさえ多くの志向性が無意識であるという主張を支持している。(Milner and Goodale 2002) 多くの論理的特徴を無視する生きられた現象学は別に悪いというわけではない。反対にすべての論理的特徴を無視することは私たちにとって莫大な進化論的な有利性をもたらす。間違っているのは、現象学を現実に取り違えている事実の総体と取り違えることである。現象学理論は、私の慣れた行為が私と世界の区別の区別に関与しないようには見えないとか、命題内容が関与しないように見えないとか、表象が関与しないように見えないという事実を引き起こす幻想に基づいている。だが意識の範囲を超えた潜在的で基礎的現実を理解しようとするなら、現象学は私たちを誤らせる。完全なテニスのスイングをどのように感じているかを私たちはあらかじめ知る必要はないとドレイファスは頻りに指摘した。まったくそのとおりである。同様に私たちはあらかじめスキーの完全なターンをどのように感じているか知る必要はないが、まったく同時に私完全な、あるいは少なくともマシンなターンをする場合に限り、あるいは私が完全な、あるいは少なくともマシンなテニススイングをする場合に限り、充足されるという内容をもつ充足条件をもつのである。

8. 因果関係と構成。 私がまた現象学的幻想を明らかにすると考えるこれらの問題へに私のすべてのアプローチの興味深い誤解がある。事前の意図と行為中の意図の両方の充足条件が因果の要素を持たなければならないということを見つけることで、行為の構造の「因果的説明」を私はした。事前の意図は行為全体を引き起こす、行為中の意図は身体的運動を引き起こす、など(繰り返すまでもないが、定型的な場合、これは現象学的に利用可能ではないだろう)。さて興味深いのは、私が社会的現実の構造に説明を与えるとき、それもまた因果的に違いない、この目の紙片が20ドル札だという事実の因果的説明を私が与えているとドレイファスは考える。私が問うている疑問は、この紙片や類似の紙片についてのどんな事実がそれをお金にするのかである。私は、何がこの紙片をお金にするを引き起こしているのか、という疑問を問うてはいない。(私はその疑問が何を意味するのかすら定かでない。)そうではなく、それについてのどんな事実がそれをお金にするを構成しているのかと問うているのである。

誰かこれを誤解することがあり得ることに私は驚いた。特にそれを支持する文章がないからである。だが、私は今ではそれは現象学的幻想に由来すると思っている。論理構造があるなら、その場合それは現象学的現実でなければならないが、現象学的現実でないならその場合、これは紙片であると考えて、現象学的な裸の部分、これは20ドル札であると考えて現象学の制度的部分の因果的基礎にならなければならないのだろう。私は今ではもしあなたが現象学的幻想に従属しているなら、当然そう考えるとわかっている。

## V. 現象学的幻想の診断

これまで私が誤りと思ったものが本物の誤りであり、私が批判している著者たちを私が誤解してこなかったと合理的に自信をもっている。だが今度はもつこの論文の不確実な部分を取り上げる。現象学的幻想の診断とは何か。

私は私たちの時代これらの問題を扱う正気の哲学者なら誰でも基礎的事実からはじめなければならないと言ってきた。(もちろんこれは基礎的事実自体の哲学的研究や挑戦が不可能だということは意味しない。) ついでなぜそれらは正確になぜ基礎的なのか。たとえばなぜ文芸批評や社会学の事実より物理学の事実がより基礎的なのか。それは正当に問われる疑問であり、答えは明白だ。物理学の事実が文学や社会学の事実依存しないのと反対に、文学や社会的な事実は物理学的事実に依存する。すべての文学とすべての社会制度を取り除いても、あなたはなお物理学をもつ。すべての物理学的粒子を取り除いたら、あなたは文学も社会もその他すべてを失う。

現象学的幻想の源泉のひとつの可能な診断法は単純にこうである。私が議論している現象学者たちは基礎的事実から始めている。その前提があれば、彼らがいかにありえるか理解するのは難しくない。彼らが採用する実際のアプローチは、基礎的事実より、何らかの意味で根本的なものとして、あるいは一部の者が好む言い方では、より「本来的な」ものとして人間的現実を扱う。彼らの著作においてこれ自体を表明する仕方が、ものについて指示対象としない傾向がある。ものへの指示は超越論的意識あるいはダーザインのような、なんらかの現象学的操作子の範囲内のものとして解釈される。私が尊敬する意見をもつ数人の人たちは、その結果を「観念論」と特徴づけるのは不公平だと考えるが、実際には少なくともそれはある種の哲学的遠近法主義となる。

後期フッサールの場合、彼の超越論的自我や意識の第一義性についての話の全てが、私が基礎的事実と呼んできたものが現実的に基礎的だという考えを一部拒否していると私は思う。フッサールにとっての意識は絶対的な実存をもち、脳のプロセスや自然の他の何かに依存していない(Cf. Morton 2000, 136) 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の中のいくつかの典型的な文章はこうである。「このすべての革命の中で最大な革命は、学的客観主義、つまり、近代はもちろん数千年来のすべてのこれまでの哲学の客観主義の、超越論的主観主義への転回として特徴づけられる」(Husserl 1970b, 68 訳注: 第13節末尾)。再び「むしろ、それ自体において最初の主観性である。しかも、世界の存在を素朴にあらかじめ与えておき、次いでそれを合理化し、あるいは、同じことであるが、客観化するものとしての主観性なのである」(Husserl 1970b, 69 訳注: 第14節 第2段落末尾)。フッサールにとって超越論的主観性は基礎的事実に依存せず、そうではなくそれは遠回りした他者である。この点についての別の文は『デカルト的省察』に見られる。「わたしにとって現にあり、またつねにあったし、これからもつねにあるであろうし、さらにいつでもありうる客観的世界、およびそのうちにあるすべての対象は、すでに述べたように、それらがそのときどきにわたしに対して持つすべての意味の存在妥当性をわたし自身から、先験的、現象学的判断中止によってはじめて現れてくる先見的自我としてのわたしから、汲みとるのである」。(Husserl 1960, 26 訳注: 第11節第3段落)

私はメルロ=ポンティがかなり伝統的な意味で観念論者でだと考える。メルロ=ポンティは彼が身体と呼ぶものについて、身体の重要性について非常に多くを語るが、彼が語る身体は、私たちみんなを作っている肉と血の塊ではなく、私たち自身の身体について私たちがもつ現象学的経験の集合を意味する *le corps vécu* 生きられた身体なのである。メルロ=ポンティは脳や物理的身体の自余の部分は *corps vécu* からある種の抽象によって到達され、*corps vécu* が基本的第一義的だと考える。

さてハイデガーについてはどうか。彼の著作を解釈するのに莫大な努力を費やす人々が彼が観念論者かどうかという根本的問題に同意しないということに私たちの疑いを喚起すべきである。<sup>1</sup> この議論のためなら、基礎的事実に関する決意ある取り組みの欠如だけで十分である。あなたが現実世界における現実的現象に言及すると考える意味でダーザインの概念を真に受けてほしい。あなたの最初の疑問はこうであろう。どのように脳はダーザインを引き起こすのか、そしてどのようにダーザインは脳の中にあるのか。あなたが脳が正しい説明レベルではないと思うなら、どのようにそしてどこにダーザインが生物の時空間軌道上に位置しているかを正確に言わなければならないだろうし、またダーザインの原因となるミクロの原因と、生物の有機のプロセスにおけるその因果的結果の両方の正しい原因を位置づけなければならないだろう。ひとつの時空の連続体に私たちがみな生きているという事実を逃れるすべはなく、もしダーザインが存在するなら、その連続体の位置づけられ、因果関係の場所を持たなければならない。さらにダーザインを真に受けるなら、その場合どのようにダーザインは生物学的進化の系統に適応するのか問わなければならないだろう。他の霊長類はダーザインをもっているのか。他の動物はどうか。その進化論的機能はなにか。私はハイデガーにそのような問いへの答えも、彼がそれに気づいていたり、真に受けいているという意味すら見いだせない。だがもちろんあなたが基礎的事実の本来性を否定しないなら、これらの疑問を真に受けることはダーザインを真に受ける代償なのである。

リチャード・ポルトの最近の著作はこの点に関したいへん暴露的である。「ハイデガーは科学的知識のある読者が問いたいであろう多くの疑問を考慮さえしようとは思わないだろう」と彼は言う。私が今あげたような疑問が存在する。なぜハイデガーはこのような疑問を考慮するつもりがないのか。「ハイデガーにとって存在論的(ontological)問いは、このような存在についての(ontic)問いより根本的である」。(Polt 1999, 43) 私はポルトのハイデガー読解は正しいと思う。いったん基礎的事実を受け入れたなら、その場合ダーザインは派生的、依存的、神経システムの高次の特徴でなければならない。あなたは存在している様々なものが本来的で、ダーザインとかビーイングが派生的だと言わなければならないだろう。

私ができる限り(そして私はこの点で間違えているかもしれない限り)において、現象学者たちが基礎的事実の本来性を認めることができないため、彼らはものへの参照を事物に関して(*de re*)読解をすることができないように思える。

1 Blattner 1999 は、ハイデガーは観念論者だというのが、Carman 2003 はそうでないと言う。――

彼らは例えば分子についてのような基礎的事実への参照を、つねにすでに「客体的(present-at-hand)」（あるいは何かほかの現象学的な）操作子の範囲内のものとして聞く。そしてハンマーやお金などへの参照をつねにすでに「用具的(ready-to-hand)」（あるいは何か他の現象学的な）操作子の範囲内で聞く。ドレイファスの引用を見ていただきたい。「ハイデガーは現に起きている音…として言語を参照し、それらか始める説明法がないと考えている」。だがそれは正確にどのようにひとが意味、参照、真理などについて説明をしなければならないかということである。なぜなら私たちは哲学的問題を始めるはるか以前に、発話行為を「現に起きている音」、印などを発現させて遂行しているからである。実存主義的現象学の不適切さはもっと明快に述べることはありえない。ドレイファスは結局ハイデガー主義者は問いを聞く耳を持たないから答えを述べることができなと言っている。

おそらく事物に関して読解を提供できないことがドレイファスの注釈で出現する最も微妙な仕方は彼が「立場」と呼ぶ繰り返し現れる何らかの難問のにおいてである。典型的な文はこうである。「しかしその場合。フツサールやハイデガーとは異なり、サールは無関心な論理的立場(detached logical stance) [斜体はサールによる]に移り、私たちに語る。“この点で見るため重要なものは、機能がいかなる現象の物理学にとっても決して本来的ではないということである”」。(Dreyfus 1999, 12) ドレイファスのコメントに関する難点は、私はある立場から別の立場に全く移らなかったことである。私は単に事実を記述しただけである。あるものが物質であり自動車の両方であり、紙片が紙片とドル紙幣の両方であるなどであることは事実である。立場の違いは全く必要ではない。私の手にある紙片が20ドル札だというとき「無関心な論理的立場」(紙片)から「関心をもった参加」の立場(20ドル札)に移ってはいない。私は単に事実を報告しているだけである。私が立場を変えなければならないと考えることは私が「友人が私に20ドル貸している」という時、私は人間関係の立場(友人)から経済的立場(私に20ドル貸している)に移らなければならないと考えるような事例ほど信じがたい。なぜこれが立場や立場の移動についての話なのか。これを理解するのにだいぶ時間がかかったが、いったん理解したら、それは自明である。ダーザインの本来性のため、立場は存在論の重要な部分になる。視点は私が記述するものの重要な部分になる。これはものが「現れる」ことに関するすべての難問の要点であり、私が理解する限り、それはある種の相対主義につながる。

同じページで、次の文が出現する。「社会的世界がある場所に関して、自然における裸の事実がなんとかして意味を得なければならないという外的、論理的、神のごとき主張と、つねにすでに意味があるものとしての人間の内的現象学的記述の両方はともに正しいが、緊張状態にあるように思える」。(ドレイファス 1999、12) 「神のような」への参照は、ふたたび彼が立場が現象の重要な部分であること、裸の事実がある種の立場から、この場合あり得るものとして、神のようにか、「無関心な論理的に」かのいずれかの視点からのみ存在することを明らかにしている。さて、これは根の深い誤りであり、根本的な誤りである。裸の事実の場合、観察者独立的な事実が問題なのであり、その存在論に組み込まれた視点は存在しない。基礎的事実はいかなる立場からも、視点からも独



立して存在する。ドレイファスもっていると思われる図式は、制度的事実がひとつの視点から見て存在し、裸の事実が別の視点から見て存在するというものだ。だがそれは間違いだ。裸の事実は単純に存在する。どんな視点も必要がない。制度的事実は制度の参加者の視点から見て存在し、その制度の参加者は諸事実を創出する。だがドレイファスが「緊張」を引用したところに緊張状態はない。私の手にある紙片が紙片でありかつ10ドル札であることを考える場合、緊張状態など全くない。どのように人間が、裸の事実に地位機能を課すことによって制度的現実を創出することとして、哲学的問題がある。私は次の問いを問う。どのように裸の事実から制度的事実を得るのか。どのように心は現象に地位機能を課すか。問いの論理形式はこうである。観察者独立的現象、いかなる人間的態度、立場などから独立した絶対的存在をもつ現象の裸の現実があるなら、どのようにして、そのような現象は地位機能を獲得するのか。裸の現象への参照は、事物に関して(de re)であり、それは幅広い範囲(wide scope)で現れる。問題なのは、現象学者が事物に関する(de re)現れ(occurrence)に貸す耳を持たないことである。そのためドレイファスにはその問いが次のように聞こえる。無関心な論理的視点から裸の事実が存在し、活動的な参加の視点から制度的事実が存在する。ふたつの関係とはなにか。そこで「緊張」があるように思えるのである。なぜなら、無関心な論理的視点を活動的な参加の視点と和解させることについて今や問題があるからである。何も幅広い範囲(wide scope)をもたず、事物に関する(de re)現れ(occurrence)も持たない。それはわたしが同定を試みてきた哲学的遠近法主義なのである。

## VII. ハイデガーにおける哲学的遠近法主義と相対主義

現象学的幻想の基礎であると示唆している哲学的遠近法主義ハイデガーの實在論についての議論でより強く現れる。これはハイデガーに関するドレイファスの著書の奇妙な文章である。「ギリシア人は彼らの行い(practice)で現れた(revealed)神々に恐れた。そして私たちは原子を発見しなければならない—私たちは原子を作らない」(Dreyfus 1991, 268) 彼はまたどのように中世キリスト教徒の行い(practice)が聖人を明かした(revealed)かについて語る。これらはみな、ハイデガーが相対主義者でも観念論者でもなくむしろ、ハイデガーが「形而上学的實在論と反實在論を超えた微妙で巧みな立場をもっている」ことを示すよう意図されている。だから正確にその立場は何なのだ。

自然はそれであるものであり、私たちとは独立した因果的性質なら何でももっている。アリストテレスとガリレオのような異なる問いは異なる自然の種類と異なる因果性の種類を明かす。また實在の異なる文化的解釈は異なる實在の側面を明かす(reveal)。だがその問いに正しい答えはない。他のすべてが理解可能になる視点から見た究極の實在性とは何か。(Dreyfus 1991, 264)

これはいくつかの奇妙な結論を持つ。「いくつかの互換性のない辞書

(incompatible lexicons)が真でありえる、すなわちどのように事物がそれ自身あるかを明かす(reveal)ことができることがハイデガーの説明から帰結する。「互換性のない実在」(incompatible realities)さえありえる。(Dreyfus 1991, 279-280)

一体これから何を待たらよいか。字義通りに受けるなら、それは嘘とナンセンスの塊になる。ギリシアの神々がギリシア人の行い(practice)で現れた(revealed)と言うのは単なる偽である。なぜならいかなる神々も現れなかった(revealed)からである。古代ギリシア人は誤りだった。(私は何がしか認識の権威について今語っているのであって、私自身オリンポス山に実際行ったことがある)。人はサンタクロースはクリスマスイブで子どもたちの行い(practice)によって明かされる(revealed)と同様に言うことができるかもしれない。そして「互換性のない実在」(incompatible realities)とか「互換性のない辞書」(incompatible lexicons)について語るのはナンセンスである。「互換性がない」(incompatible)ことが「一貫性がない」(inconsistent)ことを意味するならば、その場合、命題や陳述などは互換性があるか(compatible)、互換性がないか(incompatible)でありえるだけである。かつ一貫性のない(inconsistent)諸陳述はいずれも真ではありえない。驚くことはないが、ドレイファスはどのように一貫性のない(inconsistent)諸陳述がともに真である例をあげていない。彼はアリストテレスの最終的原因はさらに「明かされるが」(revealing)と推測するが、それは私たちが何を必要とするかを理解させない。もしアリストテレスの最終原因が存在するならば、その場合その存在を否定する理論は単に簡単な偽である。互換性のない(incompatible)命題がともに真であるということは本当ではない。さらに基礎的諸事実が本当に基礎的ならば、それは「他のすべてのが理解になる可能になる視点から究極の実在性」に関する基礎を提供しなければならない。

だからこの場合なにがおきているのか。あきらかなナンセンスを哲学的洞察のように見せるようにするものは根源的な哲学的遠近法主義から派生する相対主義だと考える。その図式はギリシア人たち、彼らの本当に実在する神々の視点(立場、行い、ダーザイン)に由来するものである。私たちの視点(立場、行い、ダーザイン)から見ればそれらは存在しない。同様に私たちの原子は存在するが、おそらく他の視点から見ればそれは存在しない。あるものが正しく、他のものが誤りであると言うことができる究極の正しい視点は無い。「すべての実在の側面が現れる(show up)行い(practice)に関する存在」、ダーザインだけがある。(Dreyfus 1991, 264)

次はハイデガー自身の文章である。

真なる主張として命題「 $2 \times 2 = 4$ 」はダーザインが存在する限りのみ真である。原則的に、ダーザインがもはや存在しないならば、その場合命題はもはや妥当ではない。命題がそれ自体が妥当でないからではなく、命題が偽になって、 $2 \times 2 = 4$ が $2 \times 2 = 5$ になるだろうからではなく、真としての何かを明らかにすること(uncoveredness)は、明らかにすること(uncovering)をする実存するダーザインと共存してのみありえるのである。外的真を仮定に関する単独の妥当な理由は存在しない。

(Heidegger 1982, 221)

これが激しい哲学的遠近法主義である。数への参照は事物に関して(de re)ではない。数自身についてであるが、現象学的操作子デザインの視野内だけである。だから何でもデザインと「外的真を仮定に関する単独の妥当な理由は存在しない」。言うべき正しいことはこうだ。数は一時的な実体ではない。単に算術の等式は無時間的で、その意味で外的である。これについて驚くべきことはない。それはトリビアルである。私はハイデガーがそのようなトリビアルさを否定する事実こそ私が同定しようと試みてきた哲学的遠近法主義の兆候だと思う。

ハイデガーに関する著作で、ドレイファスは、私が解消(dissolve)すべく議論してきた問題について、そのような問題はないと私たちに語る。だが続く著作で彼が言ったことがこれだ。「人間に感謝しつつ、意味ある世界を何らかの仕方では無意味な宇宙に権利譲渡する(devolve)ことが分析哲学者たちや現象学者もどきたちに受けられる現代的所与である」(Dreyfus 1999, 20) 私はこの文章は強い注意を持って精読する必要があると思う。私たちはこれまでに、どのように意味が「権利譲渡」(devolve)されるかについて何の問題もありえない(はずだ)と言われてきたのである。なぜならば私たちはつねにすでに有意味な世界にあり、だから問題は「解消する」(dissolve)からである。さてドレイファスは謝意を表明している。「人間感謝しつつ」。だが、正確にもし最初の場所でもなく起きないなら、感謝すべき何ものも決してないのだから、問題が解消した(devolved)のなら彼が感謝しているものはなににたいしてか。そして「権利譲渡する」(desolve)は何を意味するのか。(実はそれはハイデガーの“Zufall”の訳語である。訳注; Zufall: 普通名詞で「偶然」、動詞: zufallen 「落ちる」から善意に解釈すると「偶然(意味が)落ち(て無くなる)こと」。そしてなぜ「何らかの仕方」なのか。正確にいかにしてかを語るのが哲学者の任務ではないのか。「何らかの仕方」それが起きると私たちに語るときハイデガー／ドレイファスは哲学的問いについて諦めているのか。私はどのようにそれが起こるかについての問いにひとつの答えを与える。ドレイファスは、それは決して起こらなかったと最初に言い、今度は「何らかの仕方」で起こったと言う。どのようにしてそれは起こったかについての私の答えの何が悪いと彼は考えているか。彼は私たちに語らない。そしてなぜ基礎的事実は単なる「現代的所与」であり、絶対的恒常的事実ではないのか。「現代的」は偶然(contingent)を示唆するのか、絶対を示唆しないのか。

言う必要があるのは、次のとおりである。無意味な宇宙が存在し、人間はその宇宙内の進化の産物だということである。人間は個人的か集合的に言語、社会、制度的現実を作る。だから例えば、何かが水を表象する場合、それは私がそれをH<sub>2</sub>O分子と表象するより上の別次元でそれを表象しているのである。おなじものの異なるレベルの記述である。哲学的遠近法主義の源泉のひとつは(他のひとつは認識論的である)表象される實在の背後に、視点を読み込むこもうと試みることである。すべての表象がある視点から、ある立場からのものだという事実から、その立場、視点などが表象される實在の一部であるということは帰結しない。少なくとも私が知っている著作における現象学者たちはこの点を理

解しているようには思えない。だからドレイファスが「現代的所与」について語る  
とき、彼は、私たちの現代的視点からのみ所与を語るのである。彼は、それを現  
代の私たちが発見するに至った絶対的無時間的真理とは語っていないのであ  
る。

制度的、社会的、その他類似の事実などは相対的存在をもっている。それら  
は人間に相関的にのみ存在する。だが、基礎的事実はそのような仕方、相対  
的存在をもたない。それは絶対的存在をもつ。それは私達がどう考えるかにか  
かわりなく存在する。さてこれが私が議論している現象学者たちが認めない点  
である。すべての事実がなんらかの視点や立場に対し相対的でなければならない。  
実存的現象学者たちの場合、それはダーザイン相対的である。後期フツ  
サール主義者たちの場合それは超越論的自我相対的である。基礎的事実へ  
の参照は幅広い範囲(wide scope)ではない。それは事物に関して(de re)で  
ない。それはつねに現象学的操作子の一つの内部なのである。ところで、これら  
操作子のひとつのお気に入り、*「現れ」*(show up)である。たとえ、天体であれ、  
水素原子であれ、絶対な存在をもつものは永遠にない。それらは単に*「現れる」*  
(show up)。それが議論の分かれ目(point)であり、統辞論的-意味論的分か  
れ目であり、これらの著者たちが最も重要な現代哲学の問題を解決するのを不  
可能にする分かれ目である。

人がよく耳にする反対はこんな感じである。私が基礎的事実と呼ぶものは単  
に歴史のある時点で広く信じられるようになったもの、ドレイファスが言うような  
*「現代的所与」*にすぎない。だが、基礎的事実は過去つねに信じられていなかっ  
たし、将来それらは新たなものにとって代わられるということが本当にありそう  
である。だから無時間的な基礎的事実はない。この誤りはたとえばトーマス・  
クーンに顕著である。(Kuhn 1962) だがそれに対する答えはこうだ。最初の  
段階で私たちの見解を変更するに足る非相対的な、絶対的実在に関する仮説  
だけがある。私たちは絶対的非相対的実在についての絶対的非相対的真理を手  
に入れようと試みる。私たちがよりたくさん知ろうとして自分たちの見解を変え  
続けているという事実は、私たちの目的が絶対的、非相対的世界の記述である  
仮説である場合意味をなすだけである。見解を変えるという事実は相対主義と  
対立する議論であり、相対主義のための議論ではない。私たちが基礎的事実と  
呼んできたものの概念は改善し続けるだろうし、少なくとも現在の概念の一部  
は絶対的なものになるだろうというのはまったくありそうだ。これは基礎的事実  
がないとか基礎的事実が相対的存在しかないということを示すのではなく、そ  
の絶対的存在は歴史のいかなる時点においても、私たちは正確にそれらを述  
べてきたことをそれ自身保証しないことを示すものではない。事実は変わらない  
が、私たちの知識の程度が変わるのである。

## VI. ドレイファスへの回答

私は私の見解についてのドレイファスの最近の批判を手短に検討することで議  
論を締めくくりたい。(Dreyfus 1999) ドレイファスはふたつの批判をする。第  
一に、彼は私の説明が吸収された行為(absorbed coping)を無視し、私がそ

のようなケースがある存在すると「しぶしぶ認めた」と言う。第二に、彼は私の社会的現実の説明が社会規範を無視しており、それが私が考える制度的事実より基礎的であると言う。私にとって彼の説明で興味深いことのひとつは私の見解を支持するためもともと私が提示した諸事例を、あたかも何らかの仕方で、あるいは他の仕方でその反対であるかのように、私がある存在に池を述べることができなかつたように彼が使うことである。吸収された行為の事例では、私は最初の著作でスキーをしたり、運転をしたり、あるいは単純に起床したり、歩きまわったりするような事例に関して提示した。(Searle 1983) 社会規範の事例で、彼は単に非公式に保護、尊敬などをもって誰かを扱うことで指導者を選ぶ部族の例を提示した。十分奇妙なことに、これはもともと私が著作で提起したひとつの例なのである。(Searle 1995)

これらの反対に私たちはなんと言わなければならないか。わたしは前の段落で吸収された行為すでに議論した。だから現象学的違いは論理的違いを示さないということを除いて、ここで議論は繰り返さない。事前の意図や行為中の意図の充足条件の因果的自己言及はもっと集中した志向的努力をもつ吸収された行為について同じ構造をもっている。事実、私は彼が事例を誤記していると思う。たとえば、人々がエレベーター内で他の人々から心地よい隔たりに移動する時、無志向的にそうすると彼は言う。彼らは意図を持たない。私はそれが正しい記述だとは思わない。これは典型的な意図的行為の例である。それは前もって熟慮されていない。事前の意図もない。そしてそれは行為者がそうしているという意識さえなしになされているかもしれないが、すべて同じである。それは腸の蠕動収縮とは違う。それは明らかに志向的である。

ついで「社会規範」に移る。私はドレイファスが社会規範のカテゴリーの下に完全に異なる種類のことを提示していると思う。そしてそれは彼がその違いを理解できない現象学的幻想のためである。彼のお気に入りの社会規範の例のひとつは、異なる文化で異なる実践に従う標準の会話でどれくらい離れて立つかである。他のお気に入りの例はある部族による指導者の非公式的な選択、あるいは男性かどうかによって異なって人が扱われる「性差」である。彼はこれらすべてを正確に同じ意味で社会規範であるかのように提示するが、私はこれも別の現象学的幻想の別の例だと思う。なぜならこれらすべての事例において単に私たちは適切と感じる、あるいは思える仕方で振舞っているため、それらの間の大きな違いを記述できない。指導者の選択や、私たちが「淑女」と「紳士」と扱う性差の事例では私たちは義務論をもつ。あなたが誰かを指導者とか淑女や紳士と扱う時、あなたはそれらにある義務論を与える。それは制度的事実の基本的構造である正確にこの義務論であるが、それはある会話であなたが誰からどれくらい離れて立つかとはまったく違う。私の説明では「指導者」「淑女」「紳士」は全て地位機能の名前である。だからそれは制度的事実である。私たちの指導者と私たちの部族におけるしかじかみなされる事実は  $X$  を  $Y$  とみなす ( $X$  counts as  $Y$ ) のパラダイムの事例である。これまでの例のように、現象学的方法は根本的な論理的現実を理解できないように思える。なぜなら現象学的方法は現象学を超えて根本的な論理構造に至る資源を欠いているからである。

## VIII. 結論：現象学の役割

私はほとんどの部分を現象学的伝統の特定の著者たちを語ることに費やしてきた。だが私たちはこれらの著者や問いのことを脇に置いた場合、現代哲学における現象学の正しい役割とは何か。現象学は演ずべき重要な役割をもっているように思える。いったん私達が基礎的事実を受け入れるなら、いったん私たちがすべてのその現象学とともに心が基礎的事実に由来し、依存することを理解するなら、その場合現象学は、私が入り組んできた種類の問題の分析で本質的役割を演じるように私には思える。何にもまして、信念、希望、恐れ、欲求、空腹に言及せず、お金、財産、政府、結婚の扱いについて語る時、私たちの日常的経験の現象学から始める。だが現象学的研究は始まりでしかないというのが相違点である。その場合あなたは、さらに進んで、ほとんどしばしば現象学にはアクセス可能でない論理構造を研究しなければならない。そしてもちろん研究の途上で、現象学は別の役割を演じる。それは適切性の条件を示す。あなたは何が現象学的に誤りか言うことができない。あなたは例えばすべての志向状態が意識的であるとか、すべての意図的行為が意図的に意図されていると言うことはできない。なぜならそれは現象学的に誤りだからである。私が指摘してきた誤りは、研究プログラムとしての現象学に帰されるべきではなく、その研究プログラムの特定の思い違いに帰すべきである。

## 著作引用

- Blattner, William D. 1999 *Heidegger's Temporal Idealism*, New York: Cambridge University Press.
- Carman, Taylor 2003 *Heidegger's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chisholm, Roderick and Sellars, Wilfrid 1958 "Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality", in: Herbert Feigl, Michael Scriven, and Grover Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2: 521-539.
- Chisholm, Roderick (ed.) 1960 *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, IL: Free Press.
- Dreyfus, Hubert L. 1991 *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*, Cambridge, MA: MIT Press.
- 1999 "The Primacy of Phenomenology over Logical Analysis", *Philosophical Topics* 27, no. 2: 3-24.
- Grice, Herbert Paul 1989 "The Causal Theory of Perception", reprinted in: Grice, H. P., *Studies in the Way of Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 224-247.
- Heidegger, Martin 1962 *Being and Time*, New York: Harper and Row. 邦訳引用：『存在と時間』(世界の名著 62 ハイデガー)、原佑、渡辺二郎訳、中央公論社、1971年
- 1982 *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Husserl, Edmund 1960 *Cartesian Meditations*, The Hague: Martinus Nijhoff. 邦訳引用: 『デカルト的省察』(世界の名著 51 ブレンターノ フッサール)、舟橋弘訳、中央公論社、1970年
- 1970a *Logical Investigations*, 2 vols, New York: Humanities Press.
- 1970b *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press. 邦訳引用 『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』(世界の名著 51 ブレンターノ フッサール)、細谷恒夫訳、中央公論社、1970年
- Kuhn, Thomas 1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Milner, A. David and Goodale, Melvyn A. 1996 *The Visual Brain in Action*, Oxford: Oxford University Press.
- Moran, Dermot 2000 *Introduction to Phenomenology*, London–New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice 1962 *Phenomenology of Perception*, London: Routledge.
- Penfield, Wilder 1975 *The Mystery of the Mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*, Princeton: Princeton University Press.
- Polt, Richard 1999 *Heidegger: An Introduction*, Ithaca: Cornell University Press.
- Russell, Bertrand 1905 “On Denoting”, *Mind* 14, 479-493.
- Searle, John R. 1983 *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995 *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press.
- 2001 “Neither Phenomenological Description nor Rational Reconstruction” (“Responses de Searle”), *La Revue Internationale de Philosophie* 55.

---

2 この論文の準備で、私は事前の草稿を読んでもくれた何人かの人たちに非常にお世話になった。私はテイラー・カーマン、ヒューバート・ドレイファス、シーン・ケリー、ジェニファー・フデイン、ダグマー・サール、チャールズシーワート、ベリー・スミスに特に感謝する。