

# 経験と世界への開け

## ——マクダウエルの「最小限の経験主義」のための 存在論的前提——

荒 畑 靖 宏

はじめに

ジョン・マクダウエルが『心と世界』<sup>1)</sup>において心の哲学の脈絡で提示した「経験」についての考え方は、経験の規範性と自然性をめぐってさまざまな賛同と批判を呼び込み、経験の内容の本質性というトピックは、R・ローティによって死を宣告された伝統的認識論——知識についての懐疑論に答えようとする試み——をも再燃させつつ、また分析哲学の陣営による、カントやヘーゲルなどのいわゆる大陸哲学の再評価の動きをもひきおこしながら、一時的にかなりの活況を呈することになった。本稿の目的は、同書でマクダウエルが提示している興味深い「経験」観を、その問題点を確認したうえで擁護する道を模索することにある。以下、まずは第一節で、本稿に関わるかぎり『心と世界』における彼の考えを概説し、次いで第二・第三節で、彼の「経験」観の問題点を二つに分けて論究し、そして最終節で、「経験」についてのマクダウエルの考えを活かすための適切な前提と思われるものを提案する。

### I

マクダウエルの見立てでは、現代哲学に特徴的な不安、心と世界の関係をめぐる不安は、「最小限の経験主義」<sup>2)</sup>を保守することはできるのか、できるとすればそれはいかにしてか、という問題をめぐっている<sup>3)</sup>。世界や実在それ自体が源泉である知識や信念が、あるいは「経験的」世界に必ずべき思考——「経験的」思考——の存在が否定されるべきでない

のなら、経験的世界とは、それに照らしてわれわれの思考や信念や判断が正しかったり誤っていたりしうるものでなければならず、したがって経験的世界への通路である「経験」とは、まさにその裁定の場であるでなければならぬ。ゆえに必要とされているのは、「経験が法廷となって、われわれの思考が物事のあり方に責任を負う——われわれの思考が思考としてそもそも理解できるのであれば、そうでなければならぬ——のを媒介しなければならない」<sup>4)</sup>という考えである。すると経験は、規範的な本性をもつ状態ないし出来事ではなければならないことになる。これをマクダウェルは、経験は「理由の論理空間 (the logical space of reasons)」<sup>5)</sup>に属する、と表現する。彼によれば、このまったく正当な考えが、現代においてはこれまたまったくもつともな——それどころかきちんとした教育の証しであるとすらみなされている——もうひとつの考え方と結びつくことによって、現代哲学に特有の不安が生じる。この後者の源泉とは、経験を理由の論理空間に属するものと考えられないという確信である。「経験」ということで考えられている世界と人間との直接的接触の場は、両者の因果的作用の場——自然上の出来事——のことであり、したがって経験は、むしろ理由の論理空間とは対置される論理空間に、すなわち典型的には自然科学によってもたらされる理解可能性 (因果的法則性) が支配する「自然の論理空間」ないし「法則の領界」に属する。したがって経験とは、それに対してわれわれが規範的な関係をもてるようなものではありえないことになる。

このジレンマに直面した者は、理由空間への非概念的な入力<sup>インプット</sup>を許容して「経験的」信念を確保しようとする「所与の神話 (the myth of the Given)」<sup>6)</sup>と、理由空間の規範性に固執して経験的「信念」を確保しようとする「斉合主義」とのあいだを行ったり来たりする、いわば果てしないシーソー遊びを始めることになる<sup>7)</sup>。このシーソーから降りることが『心と世界』の最終目標であり、そのために彼は、「内容なき思考は空虚であり、概念なき直観は盲目である」<sup>8)</sup>というカントのテーゼを、「受容性が自発性との協働に対して果たす寄与は、観念上でさえそれだけ取り出すことはできない」<sup>9)</sup>という考えとして読み替えたり、論理空間の二分法を自然的なもの<sup>10)</sup>と規範的なものの二分法と同一視する必要性自体を否認するために、アリストテレス倫理学、とりわけそれが前提している、合理性と自然性を対置しない考え方に訴えるのである (彼によれば、

アリストテレスの理解している倫理的<sup>アレテー</sup>徳は「第二の自然」<sup>11)</sup>である)。これによってわれわれは「経験」を、概念的内容を本質的に含みながらも同時に自然的であるものと考えられる。しかし、『心と世界』の公刊以降、マクダウェルの描像のうちでもっとも頻繁に批判されてきたのは、ほかならぬ彼のこの「経験」観なのである。その問題点とされるものを、以下で大きく二つに分けて見てゆくことにしよう。

## II

マクダウェルにとって「経験」とは、そのうちで概念能力が受動的に引き出されて働いているようなエピソードないし状態のことである。こうした経験は、すでに「内容」を所有しており、したがってそれがあある信念や判断を正当化する——知識となりうる (knowledgeable) ——と考えたとしても、所与の神話に陥ることはない。そもそも第二の自然という考えは、経験をそうしたものとして考えることを阻む歴史的影響（とりわけヴェーバーが「脱呪術化」と呼んだ過程の帰結）を払拭するための「思い出す<sup>よすが</sup>縁 (reminder)」<sup>12)</sup>として利用されている。かくしてマクダウェルは、齊合主義の洞察を尊重しながらも「最小限の経験主義」を保持することができる、と信じるわけである。これに対して、所与の神話のある意味で正当な動機づけをまったく無視していると彼が非難するデイヴィドソン<sup>13)</sup>は、どのような形態のものであれそもそも経験主義が生き残ることはできないと考える。しかしながら、少なくとも『心と世界』の時点でのマクダウェルは、デイヴィドソンが経験主義そのものを放棄すべしと訴えた理由の反面しか見ていない。たしかにデイヴィドソンはおもて向き、枠組みと内容の二元論という経験主義の第三のドグマについて、「これを放棄してもなおおほかはつきりと経験主義と呼べるものが残るか明らかではないから、これは第三のドグマであるとともに、おそらくは最後のドグマである」<sup>14)</sup>と言い、マクダウェルは、経験についての自分の考え方はこのドグマを免れているのだから、デイヴィドソンの断言は軽率であり、したがって自分が提案するような「最小限」のものであれば経験主義は可能なのだ、と考えている。しかしデイヴィドソンは、経験主義批判は正当化の本性に関する考察だけでは終わらないと考えているのである。

感覚とか観察といった仲介となる段階や存在者を因果連鎖の中に導入しても、認識論的な問題をいっそう明白にするだけである。なぜなら、もしもその仲介者が原因にすぎないならば、それは、それが原因となっている信念を正当化するものではないし、またもしそれが情報を伝えるならば、それは嘘をついているかもしれないからである。教訓は明らかである。われわれは仲介者に真実を語るよう誓わせることができない以上、われわれの信念と世界の中のその対象との間に、仲介者を認めるべきではない。もちろん、因果的な仲介者は存在する。われわれが避けなければならないのは、認識的な仲介者である<sup>15)</sup>。

要するに、マクダウエルが抱え込むことになる彼の批判者たちが考えている困難は、概念的状態ないしエピソードとしての経験はどうしたら認識的仲介者にならずに済むのか、という問題に由来するのである。というのも、所与の神話から免れているような仕方と考えられた正当化子 (justifier) としての経験でも、それがわれわれにある内容を信じさせるものである以上、伝統的なタイプの懐疑論を惹起し、これに対する最善策とされる「最大公約数」的対処法<sup>16)</sup>は、嘘をつくつかないにかかわりなくいずれにせよ存在する媒介項に着目することになるからである。マクダウエルにおいて問題だと思われているのは、所与の神話ならぬ無用な媒介者という神話（「主観的なものの神話」）なのである。

これに対してマクダウエルは、彼が『心と世界』の以前から主張してきた、知覚経験についての「最大公約数」的見方に対置される見方、すなわち現われの「選言的見方」を持ち出すことができるかもしれない。マクダウエルによれば、現われの「最大公約数」的解釈には必然性がない。というのも、むしろわれわれは、「しかじかが成り立っているという現われは、単なる現われであるか、あるいは、しかじかが成り立っているという事実がそれ自体として誰かに知覚的に顕現していることであるかのいずれかである」<sup>17)</sup>と考えることもできるからである。両者に共通の第三項を想定する必然性などはないのである (*tertium non datur*)。この考えに基づくなら、誰かに対してしかじかが成り立っているという現われは、経験が欺いていない場合においては、まさに「事実それ自体

が経験者に対して開示されているということ」<sup>18)</sup>である。マクダウェルによれば、むしろ「経験という考えの要点は、事実そのものが主体にとって利用可能な正当化因子のひとつとなるのは経験においてである、ということなのである。」<sup>19)</sup>だから自分の描像は経験を認識的仲介者として描いてはいない、というわけである。だが実のところ、この「直接実在論」のテーゼは『心と世界』のマクダウェルにとっては利用不可能である。C・ライトが指摘しているとおりの、マクダウェルは、正当化するものは経験であると言わねばならない。たとえば誰かが抱いているある数学的信念を、彼がまったく与り知らない何かしらの数学的証明が正当化する、とすることなどできないのは明白だからである<sup>20)</sup>。同様に、ある主体が抱いている経験的信念を、彼が経験も観察もしていない事実が正当化することはできない。そもそも、認識主体とは独立に、経験的信念を正当化する「経験的」事実などというものは存在しない。「経験的」というのは認識論的な用語だからである。しかしそうだとすると経験は、たとえかなり信頼のおける情報提供者であるかもしれないとしても、絶対的な正当化子ではないことになる。実際にマクダウェルも認めているように<sup>21)</sup>、経験の提供する現われは、自分の目下の環境についての傍系の信念（たとえばいま自分の視覚環境は正常であるといった信念）やもっと一般的な世界観を巻き込むような信念群（目で見て物を確認するのに適するのはどういう環境であるかについての日常理論）との整合性に鑑みて阻却可能である。そしてここからまたもや、経験は嘘をつくかもしれない、したがってそれが生起するだけで世界が開示されていることになるといったものではないのだから、結局それは主体と世界の間を介在する何ものかであらざるをえないと思われてくるのである。

他方でマクダウェルは、認知主体による最小限のコミットメントを受けしていないような経験内容——印象——という考えを保持することによればほどのメリットがあるのか（というのも「内容」そのものだけでは「理由」とはなりえないからである）というB・ストラウドの問いかけ<sup>22)</sup>に対して、「印象とは、客観的世界についての命題を受け入れることへの招き（invitation）——…請願（petition）——のようなものである」<sup>23)</sup>と応じている。だが、マクダウェルの場合にはこの考えは事態を悪化させるだけであろう。「印象」という、主体のコミットメントから中立な媒介者が、まるで真理と知識の世界への案内者のように、おそらくは主体

と世界のあいだに居座ることになるからである。もしわれわれがその招待を断ったなら、そのときその案内者である印象はどうなるのだろうか。のみならず、印象についてのこうした考え方がそもそも次のような彼の当初の主張と整合的であるかどうかとも疑わしい。

印象を受け取るということは、私の説明では、周囲の事態が自分の中に植えつけられるということである（あるいは少なくとも、そうしたことでありうる）。これはすでに、「外のそこに」あるものについて信念を抱く資格認定となっているのであって、その資格を目指して外部に向かう出発点となる何らかの内的出来事などではないのである<sup>24)</sup>。

これに対してライトとR・ブランダムは、経験そのものが本質的に命題的内容を含んでいて、それが同じ内容をもつ信念に対して内的（あるいは論理的）関係に立つというマクダウエルの「疑似推論的」考え方<sup>25)</sup> そのものに問題の根がある、と指摘する。というのも、それを放棄することによって、この概念的本性をもつ認識の仲介者という問題ばかりでなく、マクダウエルがまた他方で抱え込んでいる問題にも対処できると彼らは考えるからである。それは、通常の成人の経験とまだ言語を学んでいない幼児の経験とのあいだにマクダウエルが認めざるをえない絶対的な懸隔の問題や、自分がどうやって識別をしているのか理解していない伝説的な雛鳥の雌雄識別者 (chicken sexer) の「経験」の問題などである。ブランダムは、マクダウエルの好む要求の強い意味での「経験」——概念的能力の受動的現実化のエピソード——を知覚のモデルとするのではなく、むしろその雌雄識別者にも生じうるような「反応的に獲得された非推論的知識」あるいは「信頼できる差異化的な反応上の傾向性に基づく知識」をモデルとすることを提案している<sup>26)</sup>。だがこれに対するマクダウエルの反論は、実質上、自分の「疑似推論的」考え方の繰り返しでしかない。雌雄識別者の場合、彼の経験そのものが彼の信念の正当化子となっておらず、自分に見えているものにとって外的なもの——たとえば他者が自分の能力に寄せる信頼など——によって正当化がなされている、というわけである<sup>27)</sup>。

またこの問題に関してはライトも、経験はそれ自身が正当化の力をも

つためには概念的なものでなければならないというマクダウエルの要請は、彼が実際にしているような強い要求として定式化しなくとも、シーソーから降りるための十分な条件を与えてくれる、と主張する。つまり、経験の潜在的な正当化の力は、それがいわば「読解可能 (readable)」であることのうちに存していると考えればそれで十分なのであって、そう考えるなら、経験を正当化の脈絡から弾き出すことなく幼児にも経験そのものを帰属させることができる、と言うのである<sup>28)</sup>。幼児の場合には、言語の習得がまだ不完全なので、経験を、それが潜在的にもっている正当化の力を発揮させるように読むことがまだできないのだ、と説明できるからである。けれども明らかにライトのこの提案は、彼自身も認めているように<sup>29)</sup>、マクダウエルが『心と世界』の第三講義で批判しているG・エヴァンズの立場と同様に——伝統的経験論のそれよりは洗練されてはいるとはいえ——やはり所与の神話の一種である。だがライトの論点は、この程度の所与の神話であれば、マクダウエルの目指す「シーソーから降りる」という目的のためには許容できるのではないのか、ということにある。実際マクダウエルは、それすら許容しなかったがために、余計なお荷物を背負うことになってしまったのだ、というわけである。

### III

前節で論じた問題点は、マクダウエルに向けられるもうひとつの大きな批判とも関連している。それは彼の描像の観念論の含意である。たとえばM・フリードマンは、「思考の領域内に閉じこもっているというイメージ」<sup>30)</sup>を喚起するとマクダウエルが非難したデイヴィドソンの斉合主義よりも、マクダウエル本人の描像の方がはるかに伝統的な——観念の世界に閉じこもっているという意味での——観念論に近い、と主張する<sup>31)</sup>。マクダウエルによれば、経験的世界は、現に思考された内容からではなく思考可能な内容からなるがゆえに、思考するという自発的で能動的な活動からは独立であるが、しかし世界は——彼の結論として——理由空間に属するがゆえに、思考に対して合理的制約を果たすことができる。つまり世界そのものが信念の固定の合理的背景のうちに登場することができる。しかしながら、能動的で自発的な作用と対置される「受

動性／受容性」という考えだけでは、認識主体から独立の客観的実在による外的制約という考えが保証されたことにはならない。というのも、マクダウェルも認めているとおり、「内官の印象」も同じく受動的で受容的だからである<sup>32)</sup>。そこでマクダウェルが依拠するのは、彼がセラーズから学んだ「齊合主義的」な考え、すなわち、ある意識が独立の経験的実在についての知識（ないし少なくともその候補）であるということは、その意識のエピソードが、合理的に修正されつつ進展してゆく世界観のうちに統合されるその仕方に依存している、という考えである。（「最善の場合にはひとは経験において観察可能な事実を直接的に取り込むが、しかしそうしたことが理解可能であるのは、今とここを超越し、経験において作動している概念能力の内容の確定のうちに参与するような、全体的世界観の脈絡においてでしかない。」<sup>33)</sup>）しかしそうだとすると、世界（独立の実在、経験的実在…）という考えそれ自体が、自発性の産物だということになる。「かくして、独立性という決定的に重要な観念は、結局のところ、純粹に齊合説的に読まれていることになる。」<sup>34)</sup>純粹に齊合主義的にということは、デイヴィドソンの場合よりもはるかに観念論的に、ということである。というのもデイヴィドソンの場合、「合理性の構成的理想」に支配された規範的な心的領域と、脳科学や神経生理学の自然主義的な用語で記述されうる自然的な領分とは、「トークン同一性」によって結びつけられており、ここに彼の「非法則論的一元論」<sup>35)</sup>の本義があるからである。したがって、感覚末梢神経の刺激やニューロンの発火だとかいった出来事が因果的特性と合理的（ないし志向的）特性のいずれをも持ちうるということは、この一元論においてはまったく否定されていない。見たように、デイヴィドソンが「真理と知識の齊合説」で打ち出している齊合主義の眼目のひとつは、認識的仲介者を拒絶するということである。しかしデイヴィドソンの場合には、「彼の非法則論的一元論に表現されているクワイン的自然主義と物理主義の残滓のおかげで」<sup>36)</sup>、外的実在との直接的接触を保証する因果的媒介者の存在は決して疑われることがない。ところがマクダウェルは、フリードマンによれば、デイヴィドソン流の非法則論的一元論を拒絶し、なおかつ概念的なものの限界のなさというヘーゲル流のテーゼ<sup>37)</sup>に固執することによって、デイヴィドソンがまだ保持していた実在の独立性についての堅固な考え方も掘り崩してしまったことになる<sup>38)</sup>。マクダウェルが頼ることができるのは、概念能

方の受動的発現としての経験（あるいは印象）という考えと、その全体論的世界観内への合理的統合という考えだけなのである。

こうした批判に対してマクダウェルは、すでに『心と世界』の第六講義で援用していたガダマーの考えをもちだすことで応答しようとしている。ガダマーは（複数の）世界観について次のように語っている。

そうした諸世界観は、あたかも人間的で言語的な世界の外部のどこか可能な位置から正しい見方をすれば、世界をその即自存在において見いだすことができるかのように、それらに「世界それ自体」を対置できるというような意味で相対的であるのではない。世界はひとがいなくとも存在しうるし、またおそらくは存在することだろう、ということは、そこではまったく自明である。このことは、言語的に構成された人間の世界観がいずれもそのうちを生きる意味思向そのもののうちに含まれている<sup>39)</sup>。(…)それゆえ、観念論——それが超越論的観念論であっても、「観念論的な」言語哲学であってもかまわない——に反対して世界の即自存在に訴えるのなら、それは単なる誤解である。それでは、観念論——その形而上学的形態はカント以来もはや克服されたものとみなしてもよいだろうが——がもつ方法論的意義を見誤ることになる<sup>40)</sup>。

われわれは、世界それ自体と、われわれの言語が全体として具現している世界観が話題としているものとを区別することはできない、というガダマーの主張を、観念論や相対主義といったレッテルを貼って批判することはフリードマンにはできない。なぜならそれは、デイヴィドソンが枠組みと内容の二元論を拒絶することで、また部分的には彼の「寛容の原則」を適用することで方法論的に確保しようとしたものとまったく同じだからである<sup>41)</sup>。デイヴィドソン自身はこう言っている。

解釈されていない實在、あらゆる枠組みや科学の外部にある何か、という考えへの依存をやめても、客観的真理の概念を放棄することにはならない。事實はまったく反対である。枠組みと實在の二元論のドグマを仮定すれば、概念の相対性と枠組みに相対的な真理とが与えられる。このドグマを欠けば、この種の相対性も消え去る。

(…) 枠組みと世界との二元論を放棄することで、世界を放棄するわけではない。なじみの対象たちとの直接的接触を再び確立するのであり、またそうした対象たちのおどけた仕種が、われわれの文や意見を真や偽にするのである<sup>42)</sup>。

言うまでもないことだが、デイヴィドソンのこの論証は、彼の考えの中のクワイン的自然主義と物理主義の名残りとフリードマンがみなすものに支えられているわけではない。要するに、デイヴィドソンが観念論的で相対主義的だとされる程度には、たしかにガダマーもマクダウェルも観念論的で相対主義的なのである。

私には、マクダウェルのこうしたガダマーへの接近は、彼の根本的な考えを鮮明にしかつ擁護する手だてとしては正しい方向に進んでいると思われる。実際、プープナーも指摘しているように、カント的意味での自発性に浸透された世界という考えを保持しつつも、カント的二元論にもヘーゲル流の観念論的一元論にも陥りたくない場合に、アリストテレスの倫理学の根本思想に訴えるというやり方は、初期のハイデガーからガダマーへと通じる解釈学の運動が、近代認識論の問題設定に反対して新たな描像を提示しようとした際の方向性と一致するのである<sup>43)</sup>。

だがそれでも、「経験」についての問題は依然として残るのではないか。マクダウェルは、信念の形成に対する世界の干渉は概念領域の内部で生じているという考えを、世界の大部分は志向性の語彙を利用せずとも記述されうるといふ考えと両立可能なかたちで理解できるのは、世界からの干渉や制約とはまさに「経験」を成立させる概念能力の受動的現実化にほかならないという考えに基づくことによってでしかないと主張するのだが<sup>44)</sup>、ガダマーの考えを援用したとしても、マクダウェルが『心と世界』とそれ以降にさまざまな角度から説明しようとしている「経験」概念から、認識的媒介者という亡霊を祓うことは難しいであろう。その意味で私には、マクダウェルが『心と世界』の以前に主張していた「直接実在論」は『心と世界』における彼の描像の前提となるべきだといふパトナムの指摘は——マクダウェルはこれを否定するが——正しいように思われる。

私が理解するかぎりでは、マクダウェルが言っていることは単に、

成功裡の知覚のケースのうちに含まれているものは、物事がしかじかであるという事実の取り込み (taking in) にほかならない、ということだけである。この考え方に基づくなら、同じ命題——たとえば「それは壁の青い染みだ」——が、世界において物事がどうなっているのかを記述するのにも適合し、経験の内容を記述するのにも適合する。(…) その内容の少なくとも一部に関するかぎり、心と世界は「形式的に同一」なのである。(…) その染みが青であることを私が知覚するとき、私はその染みが青であるという事実を取り込むが、私はこれを、その染みは青であるという信念 (… ) を私が形成するのを引き起こしているだけにすぎないような心的な仲介者——センスデータ——を形成することによってそうしているわけではない。その染みは青であるということは、ひとつの同じ時に、世界についての事実でありかつ私が経験しているものの正確な記述でもある。世界のこのアスペクトと私の経験のこのアスペクトは (… ) 「形式的に同一」であるが、しかしそのことは、何らかの対象が同時に壁——あるいはどこであれその染みがあるところ——の一片でありかつ私の心の一片でもある、ということの意味するわけではないのである<sup>45)</sup>。

それどころか私は、『心と世界』のマクダウェルが「経験」に負わせている比重は、彼のそれ以前の直接実在論の立場とはむしろ不整合なのではないか、と疑っている。たとえば彼は、1991年の論文「デ・レ志向性」において、個物志向性ないし単称指示にフレーゲ的「意義 (Sinn)」を認めようとする試み (これがクリプキをはじめとする新指示理論の擁護者たちの第一の攻撃目標であったのは周知のとおりである) のJ・サールによる擁護論を採りあげ、それを修正しつつ擁護している。そこで彼は、個物知覚の場面に議論を限定して、ある心的状態の個物志向性を当該の経験それ自体の個物性に基づけるというサールが提案した可能性を吟味している<sup>46)</sup>。典型的には、この種の個物性は「この視覚経験」という直示表現によって表される。この試みがサールが言うとおりの「フレーゲ的」であるのは、それが志向的对象の固定のために「直接指示」や「ラッセル的単称命題」(そのうちに個体そのものが登場している命題) といった道具立てに頼らずに、むしろ対象が思想のうちでどのように提示

されているかはそれがどの思想であるかに影響を及ぼすというフレーゲの原理を遵守しているからである。しかもそれでいてこの考え方は、その提示様態 (Art des Gegebenseins; mode of presentation) を、直接指示の理論が批判する「一般的記述」と同化させるという手を打たずに済む。というのも、「この視覚経験」という表現は、当該の経験主体ならびに彼が置かれている状況とは独立に利用可能な一般的記述ではないからである。それどころかマクダウェルは、記述特定 (specification) とか条件を充足するといった、直接指示の理論が「一般化された記述理論」を攻撃する際の目標となる言い回しすら、ここでは適切であると言う。

ある対象が、当該の内容のひとつが関係しているところのものであるために充足しなければならない条件とは、(当の主体しかそうは言えないし、またその時点においてしかそうは言えないが) この視覚経験であるという条件なのであり、この場合こういったかたちの表現は、問題となっているまさにその視覚経験を当の主体がもっているということを利用するような仕方で、使用される。したがってこの条件は、たとえ当該の経験が存在しなかったとしても表現されたり抱かれたりすることの可能な条件ではないのである<sup>47)</sup>。

たしかに「この視覚経験」は、ある視覚経験がある思想のうちで提示される特定の仕方を示唆している。とすると、この論点を知覚された対象そのものに拡張するのをサールに禁じているものは何なのか、こうマクダウェルは問いかける。つまりそれと並行的に、「あの男」は、ある男がフレーゲ的思想において提示されるひとつの様態を表現しており、これは、その男が知覚されて現前していることを本質的に利用している(したがってその知覚的現前の脈絡外ではその表現と思想も利用不可能である)と論ずることができないのはなぜなのだろうか。マクダウェルは、この拡張をサールに禁じているのは、「内容についての志向主義的説明 (Intentionalist account) は、…『内在主義的』説明でなければならない」<sup>48)</sup>という彼の先入観だと診断する。これに対してマクダウェルは、サールが擁護しているフレーゲ的意義が本質的に「対象依存的」あるいは「存在依存的」である<sup>49)</sup>とするなら、志向主義的説明は外在主義的説明でもありうると指摘するのである。さてわれわれが目すべきは、こ

れについて彼がしているコメントである。「これによって、サールの議論が示唆している優位性、すなわち『あの男』（『あの岩』、『あの木』）等々に対する『この視覚経験』等々の優位性が逆転する（とりわけこのように比較してみると、サールの選好はむしろデカルト的な臭いをもっている）<sup>50)</sup>というのである。だが、この批判はほかならぬ『心と世界』のマクダウェルにも当てはまるはずである。経験が主体の内部で、あるいは少なくとも主体と世界との「あいだで」成り立つものだという先入観が無いかぎり、パトナムが言っているような直接実在論に基づく「同形性テーゼ」よりも、信念への招待であるような「経験」や「印象」<sup>51)</sup>を優遇する動機づけは見あたらないであろう。

#### IV

ここで私は、マクダウェルにとっては受け入れ難いかもしれない提案をせざるをえない<sup>52)</sup>。経験とは「レイアウト実在の布置に開かれてあること」<sup>53)</sup>、「世界に対して開かれてあること」<sup>54)</sup>、あるいは「事実の直接的把握」<sup>55)</sup>であるという、マクダウェルが『心と世界』においてしきりに繰り返しているテーゼが生きてくるのは、経験するとは、人間が世界の中にあるひとつのあり方 (*eine Seinsweise*) にすぎないというハイデガー的な考え方を前提とすることによってである。しかしこうした考えを採用することは、見かけ以上に多くの発想の転換を必要とする。マクダウェルはある箇所では、現われとは「世界それ自体がわれわれに対してみずから名乗り出る (*manifest itself*) ことによって構成される」<sup>56)</sup>ものであると言っているが、この表現はミスリーディングである。われわれはいつもすでに世界それ自体の内にあるのであって、世界とは、ときおりわれわれに対して名乗り出たり出なかつたりするものではない。ハイデガーは、1928/29年のフライブルク冬学期講義で、ライプニッツの言葉を転用して、現存在としての人間は窓を必要としないと言っている。しかし人間に窓が必要なのは、ライプニッツのモナドがおそらくそうであったのとは違って、「人間は外に出てゆく必要がないからなのではなくて、人間は本質的にすでに外に出ているからなのである。」<sup>57)</sup>マクダウェルにとって経験が窓——そこから世界がわれわれに顔を覗かせる——のようなものなのではないかという嫌疑はどこまでもついて回る可能性がある。他方でマクダ

ウェルは、経験とは「観察的思考が事実<sup>1</sup>に直接合理的に<sup>2</sup>応答できる仕方にすぎない」<sup>58)</sup>とも言っているが、しかしこのはるかに適切な表現も、観察的思考というものが、ハイデガーが「現存在のふるまい (Verhalten des Daseins)」と呼ぶ世界内存在の基本的あり方の一様態であるという考えがその基礎にある場合にはじめて生きてくと私には思われるのである。

問題の根は、「経験」という概念のうちに歴史的に蓄積されてきた、懐疑論を呼び起こす潜在的な起爆力にある。そしてマクダウェルも、経験についての自分の考え方があちこちで遭遇する抵抗が、そうした懐疑論への不安に動機づけられているということは分かりすぎるほど分かっているのである。

たしかに、われわれが任意のどの場合にも事実に対して開かれてあるということを立証することはできないし、いずれにせよ、断固たる懐疑論者が満足するまでに立証することはできない。というのもそうした懐疑論者は、あくまでも可謬性を楯にとつて、目下の事例が欺きの事例ではないことをわれわれはいかにして知るのかという問いを切実なものに思わせることができるからである。しかしこれははたはずれである。事実に対して開かれてあるという考えそのものが理解不可能だということがそれによって示されるのだとしたら問題であろうが、しかし、そんなことは示されていない。私の目下の目的にとっては、その考えが理解可能なものであるというだけで十分である。その考えが理解可能なものであるなら、懐疑の問題からは、それがわれわれを悩ますためには不可欠の切迫感が失われる。この切迫感が生じるのは、主体の認知態勢がどれほど良いものであろうとも、それは主体が事態を自分に対して直接あらわれさせることにはなりえない、という厄介な事実が懐疑的問題によって浮き彫りになると思われるからなのだが、そもそもそのような事実は存在しない。ここでの目標は、懐疑的問題に答えることではなくて、常識がこれまでずっと望んできたような仕方<sup>3</sup>でそれを無視し非現実的なものとして扱うことが知的にどれほどまともなものであるかを、理解しようとする<sup>59)</sup>ことなのである。

ここでマクダウェルがあくまで拘っているのは、事実へと開かれてあるという考えは、懷疑論がもち出してくる事実によって理解不可能になるわけではない、ということである。しかしハイデガーであれば、「君たちは何について話しているのだ？」と問い返すことであろう。ハイデガーのやり方はマクダウェルとはまったく逆である。ハイデガーは、そもそも「世界の／への開示性」を欠いては人間の存在をとらえることはできない、と考える。だから、事実へと開かれてあることが人間という存在者に関して理解可能であるか否かということは、彼にとっては問題になりようがない。人間の心が事実へと開かれているということは、何らかの哲学的ディスクール——たとえマクダウェルや彼がお手本としているウイトゲンシュタインの「治療的」なそれであれ——の帰結として理解可能であることが分かる、といったような類のものではないからである。要するに、人間の存在——現存在——を本質的に構成している世界開示性が可能であるか否かという問いは、たとえそれが懷疑論に答えるものではなく、懷疑論は取るに足らないと宣言するためのものだとしても、もはや人間についての問いではなくなっているのである。

マクダウェルは、『心と世界』の以前に、「最大公約数的見方」に対して彼が提案する現われの「選言的見方」を受け入れることを哲学者たちに躊躇させるのに最大の歴史的影響力を与えたものとして、心と世界との間にデカルトが打ち込んだ楔を指摘している<sup>60</sup>。古代の懷疑論の場合、たとえそれがわれわれは世界について何も知りえないということを示すことに成功したとしても、それによってわれわれが世界の内に生きていくことまでもが否定されることにはならなかった。たとえ世界知と世界内存在の間に楔を打ち込むことに懷疑論者たちが成功したとしても、ギリシア人達にとっては、世界を掴んでいることにとって世界を知ることには本質的ではない、という選択肢が残されていたからである<sup>61</sup>。これに対してデカルトが達成した「偉業」は、かの精神的実体と物的実体との「実在的区別 (distinctio realis)」の導入である。これによって主観性は、世界知による支えはもとより、そもそも世界の内にいることなくして自足的な実体たることが可能となったのである。

ところで、この古代の無垢な考え方を——そしてその反面として、世界が有るということへの「驚き」を——デカルト以降の時代にもっとも劇的な仕方で復活させたのは、言うまでもなくハイデガーである。結局

のところわれわれは、ハイデガーの哲学が、彼の「世界内存在」や「開示性」といった存在論的概念のおかげで、少なくとも認識論的懐疑論とは無縁だったということの意味を、真剣に考えてみるべきなのである。経験と思われたものが欺くものであった場合に、マクダウェルがこだわる「選言の見方」がその真価を発揮して、認識的仲介者を産み出さずに済むのは、そのように欺かれること自体が、そもそもわれわれが世界の内にあることを前提しているという考えに基づくことによってである。あるいはマクダウェルの言い方を借りれば、経験の可謬性が「世界へと開かれてあること——可謬的な開示性——という考えそのものを奪う」<sup>62)</sup>のを阻むことが本当にできるのは、ハイデガーの次の考えを基礎に置くことによってであると思われるのである。

現存在はさしあたりおのれの内部領域に封じ込められていて、何かに向かったり何かを把握する段になってはじめてそこから外に出てゆくというわけではなくて、むしろ現存在は、その第一義的なあり方からいって、いつもすでに「外に」いて、そのつどすでに暴露されている世界において出会ってくる存在者のもとにいるのである。そして、認識されるべき存在者のもとに規定しながら留まるということも、たとえば内部領域を立ち去ることなどではなくて、現存在は、このように「外にあって」対象のもとにある場合でも、正しく理解された意味で「内に」ある。すなわち、認識する世界内存在として、それ自身「内に」ある。さらにまた、認識されたものを取得するというのも、把握するために外出していたのが獲物を携えて意識という「カプセル」の中に帰ってくるというようなことではなくて、取得したり保持したり記憶したりしながらも認識的現存在はあくまでも現存在として外に出ているのである。(…) なにかが忘却されたときには、かつて認識されたものへのあらゆる存在関係が消滅してしまったように見えるけれども、この忘却さえも、根源的な内存在の一変様として解されなくてはならない。あらゆる錯誤や誤謬もまたしかりである。(…) 認識することのうちで現存在は、現存在のうちでそのつどすでに暴露されている世界に対する新たな存在態勢 (Seinsstand) を獲得する。(…) しかし、認識することがはじめて主観と世界との「交流」を創造するのではないし、この交

流は、世界が主観に及ぼす影響によって成立するのでもない。認識するということは、世界内存在のうちに基づけられた、現存在の一樣態なのである<sup>63)</sup>。

懐疑論がその不可能性を証明したいと切望している「認識」は、人間において——ハイデガーに忠実に言い直すなら、「現存在」という場において——生じる出来事である。ところが人間とは、「世界の／への開示性」を「根本構制 (Grundverfassung)」<sup>64)</sup>とする存在者である。ゆえに懐疑論者は、自分が疑っているつものものを、本当は疑うことすらできていないのである。私にはこれが、ハイデガーの世界内存在の哲学からわれわれが学ぶべき第一のことであるように思われる。

しかし——とこう反論されるかもしれない——この提案はあまりにも暴力的に見える。たしかに、世界内存在という根本概念は、世界へと開かれてあることとしての「経験」を厄介な認識的仲介者として考えざるをえないという窮境から、マクダウェルと彼に共感を抱く者を救ってくれるかもしれない。だが、マクダウェルが拘っている経験と世界の問題はどうか。彼が必要としているのは、心と世界の間をめぐる不安の源泉となっているふたつの相反する確信<sup>65)</sup>を調停してくれる何か、要するに、経験の内容は概念的でありながらも自然的でありうるという考えを保証してくれる何かである。経験することは世界内存在の一樣態としてしか可能ではないという独断を前提に置くことで、はたしてわれわれはこの哲学的要求にマクダウェル以上にうまく応えることができるのか。——もはや残された紙面はわずかであるので、詳論は次の機会に委ねることにして、最後にこの反論に簡潔に答えることで本論考を締めくくることにしたい。

たしかにマクダウェルにとって重要なのは、われわれは経験をつうじで世界から受けとった裸の所与にあとから概念の衣を纏わせるのではなく、われわれの経験はいつもすでに概念的内容をもっているという考えである。だが、概念的であるということで彼は何を考えているのか。総合的に見ると、マクダウェルは、概念性には命題的構構性、ネットワーク的全体性、そして自発性という三つの契機ないし条件が不可欠だと考えているようである。つまり、何かが概念的であるためには、第一に、それ自体が命題的な構造、あるいは少なくとも疑似命題的な構造をもつ

ていなければならず、第二に、それ自体が他の関連する無数の項目<sup>アイテム</sup>とネットワーク状の関係を築いている（別言すれば、それ自体がそうしたネットワークの中の一分支である）のでなければならず、第三に、それ自体が自発性の働きの結果でなければならぬ、ということになる。ところが、ハイデガーが彼の現存在分析論のなかで説得的に論じたのは、世界内存在を「根本構制」とする「現存在」のあらゆるふるまいが、まさにこの三つの契機を具えているということだったのである。ハイデガーは、あからさまに命題的形式を具えた内容もちいて世界を表象する「表象的ふるまい」と、道具を扱う「使用的ふるまい」とを、完全に連続的なものとしてとらえる。というのも、無言で道具を使用することすらも、それが現存在のふるまいである以上は、何かを何かとして理解することだからである。つまり、現存在のふるまいはすべて「として - 構造 (Als-Struktur)」と呼ばれる形式的構造をもっているのである。さらにハイデガーによれば、表象的ふるまいの構造としての「命題論的『として』 (apophantisches »Als«)」は、使用的ふるまいのそれ、すなわち、より根源的な——現存在に特有のあり方としての「実存 (Existenz)」に近いところにあるという意味で——「解釈学的『として』 (hermeneutisches »Als«)」の変様したものである<sup>66)</sup>。かくしてハイデガーは、人間のすべてのふるまいは、どれほど基礎的なレベルにおいてであれ、もっとも広い意味で命題的な構造をもっていることを明らかとしたのである。

第二に、これは「解釈学的『として』」の場合のほうがより見やすいのだが、「として」経験はある特定の目的 - 手段連関の中でしか可能ではない。ハンマーがハンマー「として」経験されるのは、それによって打ち碎かれるべき石、あるいはそれによって打ちつけられるべき釘、その釘によって固定されるべき板、などからなる複雑で全体論的な脈絡（「環世界 (Umwelt)」）のなかにおいてでしかない。したがってハイデガーは、何か誰かに何かとして現れるという「として」現象そのものが全体論的な現象であるということも明らかにしたのである<sup>67)</sup>。

最後に、概念的内容をもつものはそれ自体が自発性の所産でなければならぬという考えだが、これはハイデガーが「最終目的 (Worum-willen)」と「企投 (Entwurf)」という重要概念もちいて説明していることに対応する。ハイデガーが道具の使用（ならびにそれに具わる「解釈学的『として』」）を、人間の实存の特異性をより明確に反映していると

いう意味で「より根源的」と言ったのにはわけがある。ハンマーは、ただそれを呆然と眺めているだけの者には、決して「ハンマーとして」現れてはこない。ハンマーが本来のハンマーとして現れるのは、それでもって何かを打っている者、打つことによって何かを壊したり作ろうと意図している者、その行為によって何かを達成しようと意図している者にとってでしかない。これをハイデガー特有の存在論的な概念を用いて言い直すなら、現存在にとって世界が一定の分節化をもって「環世界」として現れ、しかもそこにおいて何かが何かとして現れることができるのは、その現存在が、来るべき自分自身の存在（存在可能（Seinkönnen））へと自らを投げ込む（企投する）ことによって、自己の「存在可能」をその目的・手段連関の「最終目的」たらしめる、つまり環世界ネットワークの構造中心たらしめることによってである、ということになる。したがってハイデガーは、「として」経験が現存在の自発的な企投によってのみ可能となるということをも示したのである。

かくしてわれわれは、世界内存在から出発することの有効性を、ここでもまたマクダウェルに対して主張することができる。経験が概念的でありながらも自然的でありうるのは、やはり、経験することが世界内存在の一樣態としてしか可能ではないからなのである、と。

#### 注

- 1) John McDowell, *Mind and World*. With a new introduction by the author. Cambridge 1996.
- 2) McDowell, op.cit., p.xi.
- 3) 「経験主義」とは一般に認識論上の立場であるが、マクダウェルも断っているとおりに (cf. *ibid.*, p.xiii-xiv)、われわれはそもそも知識を持ちうるのかという不安は、もっと深いところに根づいている、心はそもそも自分とは区別される現実や実在に触れることができるのかという不安、「心が世界に向けられていること (directedness of mind to world)」 (*ibid.*, p.xiii) そのものに対する不安のひとつの現われ方にすぎない。
- 4) *Ibid.*, p.xii.
- 5) この概念は W・セラーズの *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom. Cambridge/London 1997, p.76に由来する。
- 6) 言うまでもなくこの立場は、Sellars, op.cit. におけるセラーズの標的として彼によって命名されたものである。
- 7) Cf. McDowell, op.cit., p.9.

- 8) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Frankfurt/M, 121992, A 51/B 75.(頁数はアカデミー版全集に準ずる。)
- 9) McDowell, op.cit., p.51.
- 10) Cf. Ibid., p.xix.
- 11) Ibid., p.84.
- 12) Ibid., p.95. これはウィトゲンシュタインの次の断想に由来する。「哲学者の仕事は、ある特定の目的のために記憶 (Erinnerungen, reminders) を蒐集することである。」(Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen /Philosophical Investigations* (1953), Oxford 32001, § 127)
- 13) Cf. Donald Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” in his: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford 2001, pp.138-157. デイヴィドソンは、経験とは感性に対する概念外的な干渉以外の何ものでもありえないと考え、しかも他方ではセラーズから、理由空間の独自性という論点と、理由空間と概念空間は一致するというテーゼを継承しているため、経験は理由空間の外部にあるのでなければならぬと結論づける。要するに、彼によれば、「整合性が対応を生み出す」のであり、彼のスローガンは「突き合わせなき対応」なのである (cf. ibid., p.137.)。しかしこの結論は、われわれの知識や信念や思考を生み出す働きである自発性はまさに自分にとって外的であるようなものとの摩擦をもたない、ということを含意している。だがこれこそが、所与の神話の洞察を尊重する動機づけを与えるものだとマクダウェルは言う。
- 14) Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”(in his: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford 1984, pp.183-198), p.189. [邦訳: 『真理と解釈』、野本和幸ほか訳、勁草書房、1991年、p.200-201]
- 15) Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, p.144. [強調筆者]
- 16) たとえば伝統的な錯覚論法を回避するために外界の知覚対象そのものではなく内在的な感覚与件から議論を始めるといった、より安全で確実だと思われる共通項 (たとえば知覚と錯覚に共通の「感覚印象」、あるいは「見え」) に撤退するという一般戦略を、マクダウェルはこう呼ぶ。Cf. John McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge 1998, p.385f.
- 17) Ibid., p.386-7.
- 18) Ibid., p.387.
- 19) John McDowell, “Reply to Commentators”(in: *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. LVIII, No.2, June 1998, pp.403-431), p.430.
- 20) Cf. Crispin Wright, “Postscript to Chapter 8” (in: N. H. Smith (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*. London/New York 2002, pp.160-173), p.169.
- 21) Cf. McDowell, *Mind and World*, p.11 ; ibid., Fn. 9.
- 22) Cf. Barry Stroud, “Sense-Experience and the Grounding of Thought”(in :

- N. H. Smith, op. cit., pp.79–91), p.89f.
- 23) John McDowell, “Responses”(in : N. H. Smith, op.cit., pp.267–305), p.278.
- 24) John McDowell, “Experiencing the World”(in : *John McDowell : Reason and Nature*. Lecture and Colloquium in Münster 1999. Marcus Willaschek (ed.), Münster 2000, pp.3–18), p.15. [邦訳 : 「世界を経験する」、荒畑靖宏訳 (『現代思想 特集 : 分析哲学 (2004年7月号)』、青土社、2004年、p.179–193)、p.190]
- 25) Cf. Crispin Wright, “Human Nature?”(in : N. H. Smith, op.cit., pp.140–159), p.148f. ; Wright, “Postscript to Chapter 8”, p.168.
- 26) Cf. Robert Brandom, “Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities : Placing McDowell’s empiricism”(in : N. H. Smith, op.cit., pp. 92–105), p.95f.
- 27) John McDowell, “Responses”, p.280.
- 28) Cf. Wright, “Postscript to Chapter 8”, p.171.
- 29) Cf. *ibid.*, p.172.
- 30) McDowell, *Mind and World*, p.15.
- 31) Cf. Michael Friedman, “Exorcising the Philosophical Tradition : Comments on John McDowell’s *Mind and World*”(in : *The Philosophical Review*, Vol.105, No.4, October 1996, pp.427–467), p.442ff.
- 32) Cf. McDowell, *Mind and World*, p.21f.
- 33) McDowell, “Responses”, p.288.
- 34) Friedman, op.cit., p.444, Fn.22.
- 35) Cf. Donald Davidson : “Mental Events”(in his *Essays on Actions and Events*. Oxford 2002, pp.207–225), p.207ff. [邦訳 : 『行為と出来事』、服部裕幸・柴田正良訳、勁草書房、1990年、p.262–298] ; “Psychology as Philosophy”(in his *Essays on Actions and Events*, pp.229–244), p.231.[邦訳 p.302]
- 36) Friedman, op. cit., p.463.
- 37) Cf. McDowell, *Mind and World*, pp.24–45.
- 38) Cf. Friedman, op.cit., p.463–4.
- 39) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke Bd.1, Hermeneutik I. Tübingen 61990, S. 451.
- 40) *Ebd.*, Anm. 84 (強調筆者).
- 41) Cf. John McDowell, “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”(in : *Gadamer’s Century : Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Jeff Malpas et.al. (eds.), Cambridge/Mass 2002, pp.173–193), p.175f.
- 42) Davidson “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, p. 198. [邦訳 p. 212]
- 43) Cf. Rüdiger Bubner, “*Bildung* and Second Nature”(in : N. H. Smith, op. cit., pp.209–216. Transl. by N. H. Smith), p.210.
- 44) Cf. McDowell, “Gadamer and Davidson on Understanding and Rela-

- tivism”, p.177.
- 45) Hilary Putnam, “McDowell’s Mind and McDowell’s World”(in : N. H. Smith, op. cit., pp.174–190), p.181.
- 46) Cf. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, p.261ff.
- 47) Ibid., p.266.
- 48) Ibid., p.269.
- 49) これが、マクダウェルとエヴァンズによるフレーゲの「Sinn」解釈である。Cf. Ibid., p.233; Gareth Evans, *Collected Papers*, Oxford 1985, p.302; Gottlob Frege „17 Kernsätze zur Logik“(in : ders. *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*. Aus dem Nachlaß. Gottfried Gabriel (Hg.), Hamburg 2001, S. 23–24), § 9 f.
- 50) McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, p.267, Fn. 11.
- 51) Cf. McDowell, “Responses”, p.278.
- 52) 私がこう言うのは、ハイデガーやメルロ＝ポンティの「世界内存在」という根本概念の有効性を認めてはどうか、という Ch・テイラーや H・ドレイファスなどからの再三の提案に対して、マクダウェルが激しい拒絶反応を示しているからである。これについては、Charles Taylor, “Foundationalism and the Inner–Outer Distinction” in : N. H. Smith, op. cit., pp.106–119; Hubert Dreyfus, “Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the phenomenology of Everyday Expertise”(APA Pacific Division Presidential Address 2005); John McDowell, “What Myth?” in : *Inquiry*, vol.50, August 2007, pp.338–351; Hubert Dreyfus, “The Return of the Myth of the Mental” in : *ibid.*, pp.352–365; John McDowell, “Response to Dreyfus” in : *ibid.*, pp.366–370; Hubert Dreyfus, “Response to McDowell” in : *ibid.*, pp.371–377. などを順を追って参照せよ。もっとも、とくにドレイファスとのやり取りのなかで、マクダウェルは、経験が概念的であるとはいかなることかについてはかなり考えを改めては始めている節がある。だがその問題をここで討究することは、紙幅の都合上、残念ながら断念せざるをえない。
- 53) McDowell, *Mind and World*, p.26.
- 54) Ibid., p.111.
- 55) Ibid., p.113.
- 56) Ibid., p.143.
- 57) Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd.27. *Einleitung in die Philosophie*. Otto Saame und Ina Saame–Speidel (Hg.), Frankfurt/M 1996, S.145.
- 58) McDowell, “Reply to Commentators”, p.406. (強調筆者)
- 59) McDowell, *Mind and World*, p.113. Cf. *ibid.*, p.143.
- 60) Cf. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, pp.237–243.
- 61) Cf. *ibid.*, p.238, 240.
- 62) McDowell, *Mind and World*, p.143.

- 63) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1927, S. 62.
- 64) *Ibid.*, S. 62.
- 65) 当論文第一節を参照せよ。
- 66) Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S.158.
- 67) ハイデガー自身は、表象的ふるまい（たとえば、真と思われることを言明すること）が全体論的な脈絡を必要としないかのような記述をいくつかの場所でおこなっているが、私は、それが彼自身の根本思想にとってかならずしも忠実なやり方ではないということを、他の箇所でも論じたことがある。詳しくは、荒畑靖宏「規範内存在としての世界内存在—ハイデガーの「自由の形而上学」の一側面」（日本倫理学会編『倫理学年報』第57集、2008年四月、p.201-215）を参照せよ。