

脱自としての心的生

——ハイデガーとマクダウエルの「特異」な外在主義——

荒 畑 靖 宏

はじめに

マルティン・ハイデガー¹⁾が、人間存在を「現存在 (Dasein ないし *Da-sein*)」という「純粋な存在表現」(SuZ,12) をもって呼ぶことで、人間においては「何であるか (Was-sein)」すなわち「本質 (Wesen)」に「いかにあるか (Wie-sein)」すなわち「実存 (Existenz)」が先立つという事実を強調しようとしたことはよく知られている。だが私はあえて、この術語に含まれている「da」という直示表現に注目してみたい。この表現には、「現に」や「本当に」といった事実性や現実性という意味合いのほか、時間的指標性と空間的指標性のいずれもが含まれている。したがって、冗長さを承知で「da」を日本語に訳しきろうと思うなら、「現にいまここに」ということになるだろうか。ところが、周知のように『存在と時間』におけるハイデガーは、人間の存在のもっぱら時間的側面だけを強調し、最終的には現存在の実存を時間性だけに還元する。現存在は、デカルト的な物 (res) がもつ空間性 (延長) とは峻別さるべき特異な空間性 (「脱-距 (Ent-fernung)」と「切り開き (Ausrichtung)») を具えているとされるが、それらは最終的には、現存在の^{ゾルゲ}気遣いの存在意味であるとされる根源的な時間性によって「実存論的に基礎づけられる」という意味で『包括される』(SuZ,367) と考えられている。ハイデガーによれば、フッサールが「志向性」と呼んだものの可能性の条件である「開示性 (Erschlossenheit)」は、したがって結局のところ世界内存在そのものが、将来と既存性と現在という三つの「脱自態の統一における時熟 (Zeitigung in der Einheit der Ekstasen)」(SuZ,329) としての根源的時間性に

基づいている。かくして、現存在がいつもすでに自分自身の外に、世界の内に、そして存在者のもとにあるのは、要するに現存在そのものが「脱自 (Ek-sistenz)」²⁾であるのは、Da-sein を構成する根源的時間性それ自身が「脱自 (das ἐκστατικόν, Außer-sich)」であるからなのである (vgl. ebd.)。

しかし、現存在そのものが「脱自」と特徴づけられるからこそ、私はあえて「da」の指標的意味一般に注目したいのである。ハイデガーは現存在を、「私がいつもそれ自身であるような存在者、その存在に私が存在者として『参与』しているような存在者、いつも私なりの仕方であるようにあるところの存在者」(GA20,205)として規定している。したがって「現存在」が、一人称の主観性を表すハイデガーなりの概念として提出されていることは疑いない。けれども「da」は「ここ (hier)」と同じではない。たとえば、「Wer ist denn da? (そこにいるのは誰?)」といった使われ方が可能であることからそれは明らかである。かといって「あそこ (dort)」とまったく同じなのでもない。「da」は、指標詞としては、「hier」や「dort」のように話し手からの遠近を表すというよりは、むしろ文脈上の近さを表すものなのである。この意味で「da」とは、いわば、話題となっている当のものの時間位置と空間位置を指すものである、と言ってよいかもしれない。「da」のこうした意味に着目すると、現存在は「その第一義的なあり方からしても、いつもすでに『外に』、そのつどすでに暴露された世界の、出会われる存在者のもとにある」(SuZ,62)とか、現存在としての人間には窓が無いばかりでなくそもそも必要でないのは、「人間が外に出てゆく必要がないからなのではなくて、人間が本質的にすでに外にあるからなのである」(GA27, 145)といったハイデガーの主張は、志向的内容ないし心的内容についての特異な外在主義のテーゼとして読むこともできると思われる。

世界の存在の連関について知る場合、この連関を本源的に経験せずにそれを単に考えているだけだとか単に表象しているだけという場合ですらもすでに、〔経験の場合と〕同様に私は存在者のもとに、外に出て世界の内にあるのであり、私のところで内に籠もっているのではけっしてない。私がフライブルクの大聖堂を単に思い浮かべるとき、それは、この大聖堂が単に表象作用のなかに内在的に見いだされるという

ことではなく、この単なる表象作用が、まさしくもっともすぐれた真の意味で存在者そのもののもとにある、ということなのである。(GA 20,221)

この主張をまさに凝縮していると思われる「脱自」という概念は、心や意識と呼ばれるものの本質を的確にとらえている、と私は考えている。心や意識についてハイデガーが述べていることが、心的内容についての内在主義に分類されえないことは、もちろん疑いの余地がない。とはいえ、現代の外在主義者たちのほとんどが——そのバリエーションにもかわらず——共有している本質的な考えのいくつかが彼に欠けていることも確かであり、その意味で彼の外在主義は「特異」である。本稿の目標は、ハイデガーのこの特異な立場を、彼とほぼ同じ意味で特異な外在主義を提唱していると思われるジョン・マクダウエルJohn MacDowellの議論を援用しながら、明確化し擁護することにある。

I

私が何を考えているかは私の内部の話だという日常的直観には、じつに根深いものがある。内在主義を採用するもっとも強力な動機となるこの直観は、皮肉なことに、哲学に毒されているのでないかぎり誰も疑おうなどとは思わないほど自明とされているのである。しかしながら、上の引用文でハイデガーが仮想敵にしている表象理論は、これまた皮肉なことに、そうした日常的直観から滋養を得てきたのではない。彼は、「いつもすでに外に、世界の内にある」存在者という自分の考えが遭遇する執拗な抵抗の根は、意識と心についての伝統的なデカルトDescartes的描像であり、またその根をさらにたどるならば、究極的には、デカルトの導入した思惟する物 (*res cogitans*) と延長する物 (*res extensa*) との「実在的区別 (*distinctio realis*)」である、と考えていたからである。しかもこの伝統は、「志向性」という概念の根本性をハイデガーがその現象学から学んだとつねに認めていた、ほかならぬフッサールをも支配していたのである。1925年夏学期のマールブルク講義でハイデガーは、フッサールの「意識」概念がどれほどデカルトの実在的区別に依拠しているか、したがってまた、フッサールが「意識」や「心」を見る目がどれほどデカルト的

問題設定によって曇らされているかを、執拗に告発している。そこでハイデガーは、現象学の主題領野とされる「純粹意識」に対してフッサールが与えている規定のいずれもが、デカルト的問題設定を前提し、その地盤の上を動いていることを暴露している。ハイデガーによれば、フッサールの「純粹意識」は、まず第一に、彼が「実的 (reell)」と呼んだ意味で「内在的」である。これによって言われているのは、現象学の意味での「体験」においては、外的対象についての経験の場合と違って、反省する意識と反省される意識が、ひとつの同じ流れに属するということが、それどころか「相互浸透 (Ineinander)」(GA20,142) の関係にあるということである。この規定は、フッサールの場合、第二の規定、すなわち意識は絶対的に与えられる、という規定に直結する。なぜなら、互いに浸透し合っているもの同士のあいだの把握関係には、超越的な外的対象の把握の場合とは異なり、「解釈」の入り込む余地がないからである。解釈の余地がないところには誤謬の生じる可能性もない、というわけである。かくして、反省される意識としての純粹意識は絶対的に与えられる。ここからさらに、第三の決定的な規定が与えられる。このように絶対的に与えられる純粹意識は、したがって、絶対的に自律的な存在である。

したがって、いかなる実在的存在も、つまり意識にとって現れを通して呈示され証示されてくるようないかなる存在も、(体験流という最広義における) 意識そのものの存在にとっては必然的ではない。〔∨〕内在的存在はそれゆえ、それが現実存在スルタメニハ原理的ニイカナル「事物」ヲモ必要トシナイという意味において、疑いもなく、絶対的存在である³⁾。

それに対して、超越的で「実在的 (real)」な事物の世界は、こうした絶対的自律性をもたない。そうした世界は、意識のうちに現れる必要があるからである。実在的世界は意識に全面的に依拠しているのである⁴⁾。

そしてまたもや、この第三の規定はそのまま第四の規定へと通じる。意識が絶対的に自律的であるためには、それはなにか自己充足した実体的なものである必要がある。しかしながら意識は、超越の対象と同じ意味での実体、つまりもうひとつの実在であるわけにはいかない。なぜな

ら、実在的人格の内部にあると想定されるやはり実在的な心理状態は、フッサールにとっては超越的解釈の産物だからである⁵⁾。むしろ絶対的な学の対象たる資格を有する絶対的意識は、非実在的という意味で「純粹」であるのでなければならない。したがって、実在的な超越の対象が現象する場(領野)としての純粹意識ということでは、「意識それ自体のイデア的本質存在、そのつどある体験クラスや体験の構造連関を規定している類的に普遍的なもの」という意味での、体験のアプリオリ」(GA20,146)、要するに純粹な内容でなければならないのである。この純粹性が第四の規定である。

こうして、以上の四つの規定をもって、イデアの王国としての思惟する物が、延長する物から完全に実在的に——つまり、二つの絶対的に別種の存在領域として——分離されるのである。実際フッサールは、こうした意味での純粹な意識を獲得することは、自身の現象学的研究の頂点であるのみならず、デカルトの企てを完成させることにもなる、と明言する。

以上によってわれわれの考察は、ひとつの頂点にまで達した。われわれは、われわれが必要としていた認識を獲得したのである。われわれに開示されてきた本質連関のうちにこそ、われわれが下そうと思う結論のための、もっとも重要な諸前提が、すでに含まれているのである。その結論とは、全自然的世界は、意識の領分から、つまり体験の存在領分から、原理的に引き離しうる、ということである。この結論のうちにおいてこそ、[...] デカルトの(まったく別の目標の方に向けられていた)諸省察の核心が、ただこれまでは純粹にその功を奏しないままであったのが、今やついに、それ相応の権利を認められるに至ったのである。(Hu. III/1, 99; 強調筆者)

するとフッサールの現象学的還元の本義とは、まさにデカルトの実在的区別を、彼が遂行したのよりもっと素朴でなく劇的なやり方で導入することにあつたのだ、と言えるだろう。

II

ところが、自分こそがデカルトの企図の真の完成者であるというフッサールの宣言は、彼を窮地に追い込むことになる。というのも、もしも現象学の眼目が、「志向性を志向性のアプリアリにおいて分析的に記述すること」(GA20,129)に、あるいは「志向性の領野の根本的な獲得」(GA20,140)にあるというのが正しいのだとしたら、現象学的還元は、皮肉なことに、現象学というものの自体が不可能であることを示すからである。なぜなら、現象学的還元によって確立される実在的区別は、まさに当の志向性を不可能にしてしまうからである。

ここで、「悪霊のジレンマ」と呼ばれるものを考察してみよう⁶⁾。志向性は、この実在的区別の心(思惟する物)の側に属するか、世界(延長する物)の側に属するかはのいずれかでなければならない。ここで最初から、志向性はそのいずれにも属すると想定することはできない。さもなければこの区別は「実在的」区別、すなわち本質を絶対的に異とする二つの領域を分けるものではなくってしまうからである。すると、まず一方で、志向性は心の領域に属するものと想定すると、デカルト的な悪霊が存在するような場合には、志向性の向かう先が「真の」世界であることは保証されないことになる。すると、心が実際にある内容もっているということは、それが必然的に世界に向けられていることに基づいているのではないことになるだろう。心は、自分が本質的にもっている志向性の先に何があろうとも、つまり「真の」世界があろうとも悪霊がいようとも、それには関わりなく同定可能な内容を持ち、それには関わりなく自足していることになる。これがジレンマの一方の角である。他方で、志向性は実在的な世界の側に属すると考えると、心はその本性からして何かに向けられているわけではないことになる。したがって心は、それ自体からして「おのれの」世界に向けられているのではないことになる。こうして、実在的区別を前提とするなら、理解不可能で盲目的因果関係によって関係づけられている二つの完全に異質な領域が存在し、両者のあいだの調和はけっして保証されない、ということにしかならないのである。「志向性」はまったくの謎に留まる。ハイデガーが次の文章で指摘しているのは、まさにこの問題であると言える。

志向性の通常理解は——知覚の場合であれば——知覚作用が何に向かっているかを見誤っている。それと一緒に、この理解は、…に向かう (Sichrichten-auf) という構造、つまり *intentio* をも見誤る。誤解は、志向性を誤って主観化することのうちにある。ひとは自我つまり主観を前提して、その自我のいわゆる領分に志向的体験を帰属させるのである。自我はこの場合、ひとつの領分をもったなものかであって、その領分のうちにその自我の志向的体験がいわば包み込まれているわけである。いまやわれわれに示されるのは、志向的なふるまいそのものが超越をなしている、ということである。[…]
おのれの領分のうちのみ志向的体験をもってはいるものの外に出てはならず、自分のカプセルのうちに閉じこめられているような主観という観念は、われわれ自身がそれであるような存在者の存在論的根本構造を見誤った、非概念である。(GA24,89f.)

実際には、実在的区別を直接間接に前提するデカルト以後の哲学者で、第二の角のほうに刺し貫かれた者はほとんどいない。たいていの者は、フッサールと同じように、内在的で、絶対的に与えられ、自律的で、延長する物ではない固有領域として心を解するデカルトに追従したのである。こうして実在的区別は、伝統的に「外界の存在証明」と呼ばれてきた問題を引き起こすことになった。よく知られているように、カントは、この問題に関してあらゆる懐疑論を退けようような決定的な証明が存在していないことを「哲学および一般の人間理性のスキャンダル」⁷⁾と呼んだ。しかしハイデガーに言わせるなら、それは誤解である。本当のスキャンダルは、「こうした証明がこれまでまだなされていないことにあるのではなく、むしろ、そうした証明が相変わらず期待され試みられていることにある」(SuZ,205)。カントすら基本的に同意し前提しているこの証明の必要性に、ハイデガーは重大な倒錯を見る。

正しく理解された現存在は、そのような証明には抵抗する。なぜなら、現存在がその存在においてそのつどすでにそれであるところのものを、後からやってくる証明は、自分がまずは現存在に証明してみせる必要があると思こんでいるからである。[…]
外界は存在するか否か、

それは証明可能か否かという問いという意味での「実在性問題」は、こうして不可能な問題であることが判明する。それというのも、それがその帰結において解決できないアポリアに達するからではなく、この問題において主題にされている存在者自身が、こうした問題設定をいわば拒絶するからである。証明されるべきは、「外界」が存在するという、またそれがいかに存在するかということなのではなく、世界内存在としての現存在が、「外界」をまず「認識論的に」掘り崩して虚無化しておいて、それから始めてそれを証明しようとする傾向を具えているのはなぜなのか、これを明らかにすることこそが必要なのである。(SuZ,205f.)

ハイデガーはこの傾向性の根を、現存在が本質的に頹落していることのうちに求める。というのも、彼によれば、頹落している現存在の存在了解は、「存在」ということでもっぱら、彼が「Vorhandenheit」と呼ぶ存在カテゴリーしか、すなわち伝統的な意味での事物的-対象的客観性というあり方しか理解しないからである。なるほど、カントの有名な「観念論論駁」は、一見したところ外在主義的であるように見える。彼の論駁は、「私自身の現実存在の単なる、しかし経験的に規定された意識が、私の外なる空間における対象の現実存在を証明する」(KrV,B275)という定理の証明にあるからである。たしかにこの証明は、単純な原因論的推論ではなく、時間における規定性という考えに基づいた「形式的」な証明であり、したがって実在的区別をまたぐ不可思議な直接的因果関係の想定に依存しているのではない。にもかかわらずカントは、ハイデガーによれば、「私の内なる」内容はそれ単独で同定可能であるというデカルト的原理に依然として忠実である。「なぜなら、『私の内で』のみ、証明の支えである『時間』が経験されているからである。時間が、『私の外』へと証明によって飛躍するための地盤を与えるのである」(SuZ,204)。実際カントも、この証明が成功するのは、「われわれの内的経験、すなわちデカルトがもはや疑いえないとした経験すら、外的経験を前提してのみ可能である」(KrV,B275)ということが示されえた場合のみである、と言っている。したがってカントの証明は結局のところ、ハイデガーが診断するように、二つの実体の間の、すなわち内的な(心的な) Vorhandenes と外的な(物的な) Vorhandenes とのあいだの特異な関

係——交替する存在者は持続する存在者を形式的に前提するという関係——への訴えに依存しているのである。

Ⅲ

「はじめに」で私は、志向的内容についてのハイデガーの考え方——それは「脱自」という概念に結晶化している——は「特異な」外在主義であると言った。現代の心の哲学において志向的内容について外在主義の立場をとる者は、たいていの場合、意味ないし意味知についての外在主義的な考え方を基礎にしている。そしてこの意味論的外在主義は、直接指示の理論に代表される反フレーゲ運動や反「内包主義-記述主義」運動の議論から基本的着想を得ている。だがハイデガーは、その〈として〉構造の普遍性⁸⁾のテーゼ⁸⁾をもって、直接指示の理論の根本的な思想とは一線を画する。このことは、彼がフッサール現象学の根本概念である「志向性」を堅持し続けたことからの直接的な帰結である。しかしながら他方で、彼が完全な内包主義に与するのではないことも、たっただいま見た彼の反デカルト主義からすでに明らかである。完全な内包主義はいわゆる志向性主義 (Intentionalism)⁹⁾を動機づけるが、この場合の後者は必然的に内在主義という形をとらざるをえず、ゆえにフッサールがデカルトから受け継いだ意識の第三の決定的な規定——心的領域は絶対的に自律的である——を承認することになるからである。したがって、志向的内容についてのハイデガーの考え方が「特異」であるのは、彼が現存在と呼ぶ存在者は、それが脱自というあり方をもつがゆえに、いつもすでに外に出て世界の内にあるにもかかわらず、志向性という特性を本質的にもっている、と彼が考える点にあるのである。

この脈絡で引き合いに出してしかるべきだと思われるのは、従来はラッセルの「(確定) 記述」と言語哲学上の本義を同じくするものと考えられてきた——それゆえに反記述主義-反内包主義の陣営からやり玉に挙げられてきた——単称名辞のフレーゲ的「意義 (Sinn)」を、むしろ「対象依存的」¹⁰⁾ないし「存在依存的」¹¹⁾なものとして読もうとするエヴァンズとマクダウェルの試みである。とりわけマクダウェルはまさにこの「対象 (存在) 依存的意義」という考えを心の哲学に応用することによって、意味と心的内容について、ハイデガーと同じ意味で「特異」

な外在主義を提案していると思われるからである。すなわちマクダウェルの外在主義は、

- (1) 意味と内容は頭の中にはない
- (2) 意味と内容は心の中にある

このいずれをも抱懐するのである。したがってマクダウェルの立場からは当然、「心は頭の中にはない」というテーゼが帰結する¹²⁾。そして私は、本質的に脱自である現存在というハイデガーの考えは、まさにこのテーゼの省略形であると考ええる。

マクダウェルは、「単称思想と、内的空間の広がり」(1986)、「デ・レ志向性」(1991)¹³⁾、「心と意味に関するパトナム」(1992)¹⁴⁾のいずれの論文においても、心的内容と意味について彼が提案する外在主義が誰の目にも選択肢として入ってこないことの原因は、心的内容についてのデカルト的原理——なかでも上で見たフッサールの第三の意識規定——の影響力にあると指摘している。

たとえば「単称思想と、内的空間の広がり」においては、ラッセルが、自身の「単称命題」という考えに含まれている洞察を、彼自身が設けている制限を超えて適用することを不可能にしていた深い動機づけがやはりデカルト的原理のうちに求められている。ラッセルが「論理的固有名」と呼ぶ表現単位は、確定記述句とは異なり、「見知られている(acquainted)」対象とのみ結びついており、したがってこの固有名は、述語と結びつくことによって、指示されている対象が存在しない場合にはそもそも利用不可能な命題を形成することになる。これが「ラッセル的単称命題」の眼目であり、マクダウェルはこれこそが、基本的に対象(存在)依存的であるような思想(Gedanke, thought)が存在するという考えを強く示唆するものであると解釈する¹⁵⁾。ところがラッセル自身は、この見知りの対象は、それを見知っているという錯覚がありえないような対象だけに限定されるべきだと考えるのである。こうして見知りの対象は実質上、当の命題や思想を抱いている本人に直接的に与えられる感覚与件ないしそれと同等の不可謬性をもつものだけに限られることになる。しかし、なぜラッセルは、それほど魅力的ではない帰結へと繋がるこんな制限を設けたのか。マクダウェルによればそれは、まさに彼の

単称命題という考えが心の哲学に応用されることによって次のような結論が引き出されることに、ラッセルが反発を覚えたからなのである。

単称命題についてのラッセル的な考え方が直に心理学に応用されると、そこからは、心がどのような構制 (configuration) を得ることになるかは、部分的には、世界のうちにどの対象が存在するかによって決定される、という含意が出てくる¹⁶⁾。

この考えを認めることは、心的空間のトポロジーは、世界内の対象の存在の偶然性から独立ではないということを、したがってまた、主体は自分の心の構制について思い違いをすることがありうるということをも認めることを意味する。単称思想が本質的にフレーゲ的でもあるなら、指示の失敗は真理値ギャップを生み出す(「被指示項 (Bedeutung)」をもたない固有名が登場する文の場合、それが真理値をもつことは決定されない) のだから、そして思想とは真ないし偽でありうる内容なのだから¹⁷⁾、主体は、自分が単称思想を抱いていると間違っと思ひこむこともありうることになる。それどころか、「彼は、いわば自分の内在的組織の一定の場所にある単称思想が存在すると考えているかもしれないが、にもかかわらず本当は、ほかならぬその場所にはなにも無いということがありうる」¹⁸⁾のである。

このことを認めるのがラッセルにとって困難なのは、彼のうちに根づいている真正のデカルト主義のせいである。デカルトの懐疑論が哲学史のうちに持ち込んだ最大の怪物は、「世界の喪失」という脅威である。懐疑論者が手始めにおこなうように、われわれの認識や知識が誤りうるという事実を強調するだけでは、世界の喪失にまでは至らない。たとえば古代の懐疑論は、われわれが世界に触れていることによって知識や認識は非本質的である——われわれが世界を所有しているのはわれわれが世界について確たる知識を所有しているからではない——という結論に落ち着くことができたからである。しかしデカルトは、この「快適な区別」¹⁹⁾に甘んじるよりはむしろ、知識を確保するほうを選んだのである。彼の第一歩は、物事がある主観にどう見えるかを、すなわち「見え (appearances, lookings)」を、物事のあり方のひとつとして、すなわちそれについて真偽が問題となりうる事実として認めるということである。

これによって、「われわれは外界について可謬的である」という事実から「われわれは何も知らないのだ」という結論を導く論証に対して、われわれは少なくとも物事が自分にはどう見えるか——正確には、どう見えているか (how things are looking) ——については知っている、と反論することができるようになる。とはいえ、主観的なものを真理と可知性の領域——「事実」の領域——に持ち込むだけでは、つまり主観的なものを実在的な領域として認めるだけでは、デカルト的懐疑論の射程と徹底性を正確に見積もるには不十分である。この時点においてであれば、マクダウエルが「現われについての選言的見方」と呼んだもの²⁰⁾を採用することによって、デカルト的描像にまで達しないことも可能だからである。つまり、物事が自分にはしかじかに見えるという事実は、外界への真正な通路であるか、ただそう見えているだけであるかのいづれかなのであって (*tertium non datur*)、それは世界において物事がどうであるかに全面的に依存している。したがって、この新たに認められた事実が主観性の領域の全体を尽くすなどと考える必要はないのである²¹⁾。こういうわけで、デカルトにはもうひとつ決定的な一歩を進める必要があった。それが、「主観性を、現われが真理と可知性の範囲内に持ち込まれた際に新たに認められるように^{レイアウト}なる能力にとって透明な——すみからすみまでアクセス可能な——^{レイアウト}配置をもつ実在領域とする描像」²²⁾である。つまり、われわれが完全にデカルト的な描像に達するのは、新たに認められた内部スキャン能力によって検索可能なもの以外に、主観的な内部領域にはなにひとつ事実など存在しない、という考えをもってなのである。かくして主観性は、フッサールの言うなら、絶対的に与えられる絶対的に自律的な領域——純粋なイデアの内容——として「知識」と「認識」の模範的対象となり、その代償として現実世界を喪失することになる。最終的に世界の全面的喪失にまでいたるこの道程の出発点に位置していた知への欲求は、あるいはハイデガーの言葉を借りるなら、「認識を認識するという方途で認識を確たるものにする^{ゾルゲ}ことへの気遣い、絶対的な科学性の保証と根拠づけ」(GA17,72) はまさに、デカルトがはじめて意識的に「哲学」のうちに持ち込んだものであり、はじめて「認識論」という学科を創設せしめた欲求なのである。

しかしながら、マクダウエルの言うとおりに、「一般的な認識論から出発して、単称命題を抱いているという錯覚が存在しうるということを認

めるのを拒むことを、独立に正当化することなどはできない²³⁾。むしろわれわれは、ハイデガーと共に、われわれはまず最初は——そしてつねに——あらゆる意味で（社会環境的に、因果環境的に…）世界の内にあるのであり、われわれが内部スキャンという高等な能力を獲得するためには、われわれはまずもって世界に対して開かれており、かつ世界はわれわれに対して開かれている必要がある、と考えるべきなのである。この出発点をハイデガーと共有するならば、「認識」が、世界内存在を「根本構制（Grundverfassung）」とする存在者のふるまいの一様態でしかないと同様に、誤謬や錯覚もまた、世界内存在によって条件づけられている、と考えることができるようになる。そうすれば、ラッセル的単称命題が心の構成要素であるという考えも無理なく受け入れることができるはずなのである。

完全にデカルト的な描像においては、内的生活は、主体の内省的な気づきにとって透明な、自律的な領域のうちで生起する。これに応じて、世界の残余の部分に対する主観性のアクセスが、デカルト以後の認識論の主流において周知の仕方で見られているとおり、問題含みのものとなる。もしわれわれが、内部空間の内容のうちに、たとえば知覚可能な日常的対象についての疑似ラッセル的単称命題が存在することを認めるなら、もはや内部空間を、外在的条件のおかげを蒙らない自立的な構制の住まう場所と見なすことはできなくなる。そしていまや、主観性の領域と日常的対象の世界とのあいだの裂け目——これを架橋しようとしたり、架橋することは不可能だと宣言したりすることが、哲学の仕事とされるのだが——などというものは問題ではなくなるのである²⁴⁾。

IV

この「存在するのに、あるいは少なくとも同定されるのにそれ以外の存在者を必要としないもの」としての心的内容、という基本的にデカルト的な考えは、第一節の冒頭で指摘した日常的直観と同じくらい堅固な先入観である。それは、さまざまな形態をとりながらも、現代の心の哲学において——立場の相違を超えて——負の共有財となっている、とい

うのがマクダウェルの見立てである。たとえば彼は論文「デ・レ志向性」において、知覚対象へと向けられた心的状態の個物志向性（ならびに言語的な単称指示）を当該の経験それ自体の個性に基づけるというサールが提案した可能性を擁護し、この個性をあらわす「この視覚経験」という表現は、サールが主張するように精神においてフレーゲ的に²⁵⁾解されうるし、また同時に、直接指示の理論からの批判に晒されるような仕方では記述主義的に解される必要はない、と主張する。というのもこの表現がもつ「意義」は、対象依存的だからである。しかしマクダウェルは同時に、サールをして、この論点を知覚された当の対象そのものに拡張する（したがって単称性をたとえば「この机」という表現の対象依存性——ないしトークン反射性——に関連づける）のに反発を覚えさせているのは、「内容についての志向性主義的説明 (Intentionalist account) は、…『内在主義的』説明でなければならない」²⁶⁾という彼の先入観だと指摘するのである。しかしこのことは、心的内容の個別化のための資源は、当該の内容がその一部をなしている主観性の領域からは手に入らない、とマクダウェルが主張しているということの意味しない。なぜなら、内容についての説明は志向性主義的でなければならないとマクダウェルは考えているからである。つまり彼は、根本的にサールのな次のような考えを支持するのである。

個物を内容とするものも含めて、内容を含んだ心的状態を帰属させるということは、主観性の輪郭を描くということであり、そうした仕事をするためには、当該の主観性がどのようにアレンジされているかについての真理全体に加えて、なおそのうえに「外在的」な考慮をする必要がありうる、と想定することは意味をなさない²⁷⁾。

マクダウェルが反対しているのは、主観性の輪郭を描くために外在的な——当人の「脳」の、あるいは身体の外にあるという意味で——要因を考慮することが必須であるという考え（外在主義の要件）に対してではなく、むしろ、当該の意味で外在的アスペクトに手を伸ばす前に、それとは独立に、「内在的」なアスペクトを同定できるとする考えに対してなのである。この考えを前提にしているからこそ、外在主義者たちは、内在的なもののうちには当該の志向的状态の内容を完全に個別化で

きるような資源は見つからなかった、と主張できるのである。

マクダウェルは、コリン・マッギン²⁸⁾や『ニレとエキスパート』(1994)におけるジェリー・フォード²⁹⁾などに代表されるこうしたいわゆる外在主義を、「『二重アスペクト』的立場³⁰⁾と呼ぶ。どちらも、志向性という現象全体は最終的には外在主義的な観点から理解されるべきだということを——「脳は意味論的エンジンではない」というスローガンのもとに——認めながらも、志向性がそこに帰属されるべき心的状態そのものの因果的な力は、「狭い内容」や「内在的(狭い)アスペクト」のみから説明されるべきだと考えている。しかしマクダウェルによれば、このような仕方以外に色目を使ってもなんの意味もない。むしろ、「ある主体についての一人称的真理——彼の主観性のレイアウトについての真理——は、彼に概念的に直面している外的対象から独立ではない」し、「ひとの主観性は、自身の環境内にある対象への自身の観点によって部分的に構成されている」³¹⁾のである。つまり、志向性主義的説明は、一人称的観点を含む必要はあるが、しかし、「脳の中に」という意味で、それどころか「身体に」という意味ですら内在的である必要はないし、それどころか、そうした意味での内在性に定位する観点にとっては、主観性そのものが、したがって志向性も、そもそも見えてこないのである。この内在的なアスペクトの独立の同定可能性の要請は、その自然主義的な一元論の装いにもかかわらず、依然としてデカルトの実在的区別の亡霊に取り憑かれているのである。

基本的にデカルト的な伝統に根ざすこの二重アスペクト的な立場に向けられるマクダウェルの反論の骨子は、「心と意味に関するパトナム」では、今度は意味知と指示の問題という脈絡で繰り返されている。パトナムは、有名な「双子地球」の思考実験に基づいて、ある話し手が「水」によって意味しているものを彼が現に意味することができているということは、部分的には、彼の物理的ならびに社会的環境によって構成されている、というテーゼを打ち出した³²⁾。『『意味』そのものは頭の中にはない』³³⁾のである。パトナムの主張は、ある語の被指示項はその語の「意味」によって——トリビアルに——決定される、というものである³⁴⁾。ゆえに彼にとっては、ある意味についての知識は、あるいはある語を正しく使いこなす力は、主観のうちで物事がどうなっているかという問題ではありえないことになる。しかしマクダウェルは、パトナム

にとってこの選択肢はやむを得ないものではないと言う。むしろ、パトナムが双子地球の事例から得た基本モラルを遵守しながらも、被指示項を決定する意味についての知識は主体の「心」の状態でありうると整合的に考えることは可能である、と主張するのである³⁵⁾。

パトナムのテーゼは、外部環境へのコミットメントを欠いたまま主体に帰属させられる心理(学)的状态には、意味知を帰属させることはできない、という主張として読まれるのが普通である。すると、おそらくは脳内の出来事として同定されうる「狭い」心理学的脈絡は、物理的-社会的環境を含む「広い」脈絡のなかに位置づけられないかぎり、意味知の在処とは認められない、ということが言われているように見える。しかし、これは要するに、上で見た「二重アスペクト」的見方と同一線上にある。というのも、パトナムの場合も、たとえば語「水」の意味についての知識や、水についての思考や信念などの成立における何らかの役割が、「狭い」意味での心理学的なもののために取っておかれているからである。しかしマクダウェルによれば、こうした処置が魅力的に思われるのは、それが「心的なものについてのわれわれの理解がどのように機能するかについての科学主義の名残りと思われるものに慰めを与える」³⁶⁾ように見えるからでしかない。実際マクダウェルははっきりと、パトナムも「科学主義の影響の余韻に揺さぶられている」³⁷⁾と言う。パトナムは、ニレとブナを見分けることのできない地球上のパトナムが「ブナ」と発する場合と、これまた両者を見分けることのできない双子地球上の彼の分身が「ニレ」と発する場合とについて、「彼の心理学的状態が私のものとはほんの少しでも異なっていると考えることは馬鹿げている」³⁸⁾と言っている。しかしマクダウェルに言わせるなら、これはまったく馬鹿げたことではない。むしろマクダウェルがパトナムのモラルを遵守するより良い方法として提案している前提に基づくなら、パトナムの心理学的状態と彼の分身の心理学的状態はまったく異なる、と言わねばならない。なぜなら、各人の心理学的状態の範囲は、彼らが使う名辞の外延の確定のために必要な範囲と一致するからである³⁹⁾。パトナムがこうした考えを選択肢のひとつとして考慮していないということは、彼が暗黙のうちに二重アスペクト的な立場を採用していることのみよりの証左である。したがって、彼がここで自分と彼の分身に共通でなければならぬと考えている「心理学的状態」とは、まさにマッギンや

フォーダーの「狭い内容」と同じものなのである。

V

パトナムのこの不問の前提は、『理性、真理、歴史』(1981)⁴⁰⁾においてもやはり彼の議論の暗黙の前提となっている。彼がそこで打ち出しているのは、指示を何か魔術的なものと考えないかぎり、心的状態や心的エピソードが本質的 (intrinsic) に指示的——志向的——であると考えすることは不可能である、という考えである。パトナムの論証は、心的な状態やエピソード (彼の考えによればこれらは、魔術に訴えないかぎり本質的に指示的-志向的であるとみなされえない) とは、伝統的に心像、表象、観念、感覚与件などと呼ばれてきたものに限定される、ということをも前提としている。

自省してみたところで、「概念」が概念としてわれわれの心の流れをゆくのを知覚できるわけではない。いつでもどこでも好きなところで思考の流れを中断してみたまえ。つかまえられるのは、語であり、イメージであり、感覚であり、感じである⁴¹⁾。

以上のこと全部から出てくることは、(a) 心的出来事——イメージや、より「抽象的」な心的事件や心的性質——のいかなる集合も理解を構成しないということ、そして、(b) 心的出来事のいかなる集合も理解にとって必要ではないことである。とりわけ、概念はいかなる種類の心的対象とも同一ではありえない⁴²⁾。

ここからパトナムは、彼の外延確定の原理に基づいて、こうした心的アイテムが本質的に志向的であることはありえない、と結論づけるのである。けれども、そうした結論が必然的と思われるのは、パトナムの外在主義的モラルに基づくなら必然的であるはずのまた別の考えが彼の視野に入っていないからなのである。マクダウェルによれば、パトナムの論証において見失われているのは、「表象 (representations) なしに心的な表象すること (representing) が可能である」⁴³⁾という可能性である。実際、脳内の「狭い」状態にはけっして意味知や志向的状态を帰属させ

ることはできないが、しかし意味知や志向のエピソードというものは主観のうちで物事がどうであるかという問題である、と考えるのなら、まさに、表象や観念をもたずに表象したり思考したりすることが可能でなければならないのである。この可能性が見えないパトナムは、明らかに科学主義から脱却できていない。それ単独では意味論的エンジンたりえないとされる脳内の状態や出来事は、それでも、彼にとっては、意味知や志向の状態を潜在的に構成するものなのである。だからこそパトナムは、そうしたものが本質的に——つまり当該の脳状態が埋め込まれている物理的-社会的環境への顧慮なしに——指示や志向をもつと考えることは「魔術的」だと非難できるわけである。けれども、パトナムが反対している言語についての「分離主義的 (isolationist)」な考え方は、心についての分離主義的な考え方とまったく同種である。したがって、言語的意味についてのパトナムのモラルは、「意味の知識や水にかかわる思考等々についてのわれわれの言説を、自分自身と他者についてのわれわれの理解のうちでわれわれの心的生活が果たす役割についての科学主義的な考え方の手がまったく届かないところに位置づける」⁴⁴⁾ような考え方をこそ、推奨しているはずなのである。

だがそうだとすると、マクダウェルが推奨している立場は、徹底した心理学主義批判の帰結でもあるフッサールの「純粹意識」のようなものを想定していることになるのではなかろうか。フッサールはある意味で、志向性の王国は「それ独自 (*sui generis*)」であると考えており、ゆえに彼は経験科学としての認識論を認めないのである。したがって、意味と志向的内容は頭の中にはないけれども主観性のうちにあるということに、フッサールは喜んで同意するだろう。しかしながら、そう考えることはむしろパトナムの論点をあまりに狭小に見積もることになるだろう。パトナムの論点は、心理学主義的な内在主義だけに向けられているのではなくて、「狭い」ものが意味知や志向的内容でありうるという考えそのものに向けられているのである⁴⁵⁾。「狭い」内容を科学主義的に確保しようとする立場においてと同様、「還元」という操作によって獲得される「純粹意識」は、それがどのような環境のうちにもどのように埋め込まれているかということとは独立に、それに内在的でそれに固有な構制をもっていると想定されざるをえない。いわばフッサールの立場も「分離主義」の一種なのである。いまや明らかであろうが、この分離主義は、

デカルトの實在的區別と、それを動機づけている「知 > 世界内存在」という選択の亡霊である。

ハイデガーによれば、彼が挙げたフッサールの四つの意識規定のいずれもが、いかにして意識が学の対象たりうるのか、という関心から規定されている。そして皮肉なことにハイデガーはここに、「事象そのものへ」という現象学のモットーへの背馳を見さえする。

フッサールの第一義的な問いは、まったく意識の存在の性格への問いではない。むしろフッサールを導いているのは、そもそも意識は絶対的な学の可能な対象たりうるのか、という考慮なのである。フッサールを導いている第一義的なことは、絶対的な学の理念である。この理念、意識が絶対的な学の領域であるべきだという理念は、単に案出されたものではなく、デカルト以後の近代の哲学が没頭してきた理念である。純粹意識を現象学の主題領野として取り出すことは、現象学的に事象そのものへの還帰において獲得されたのではなく、哲学の伝統的な理念へ還帰することによって獲得されたのである。(GA20, 147)

そしてこれは、科学主義的な立場において「狭い」内容を切り離すことの眼目がそうであったのとまったく同様である。この意味では、むしろマクダウェルの次の主張のほうが、私にはすぐれて現象学的に見えるのである。

心的生活は、われわれの生の一局面アスペクトなのであり、それが心の中で生じるという考えは、物質的であれ（そのようなものが意味をなすと想定するなら）非物質的であれ、ともかくそこにおいて心的生活が生起するような部分がわれわれには具わっているという考えから切り離すことができるし、また切り離すべきなのである。心的生活がどこで生起しているかということは、それはわれわれの生が営まれているところで生起するのだと言うこと以上に正確にピンポイントされる必要はない。また、だとするなら、心的生活の状態や出来事は、われわれの生がそうであるのに劣らず、本質的にわれわれの環境と関係していることが可能なのである⁴⁶⁾。

このことは、心的生活の大部分をなす志向性ないし志向的エピソードは本質的に——そして還元不可能に——現象学的な性格⁴⁷⁾をもっていることをマクダウェルが認めている、ということの意味している。またマクダウェルの以上の議論は、このような意味での志向性を問題のないものと考えることができるためには、ハイデガーがフッサールの意識概念のうちに、そしてマクダウェルがラッセルの心の哲学と現代の「心的なものについての二重アスペクト的立場」のうちに嗅ぎつけたデカルト的原理を完全に放棄することが不可避である、ということをも示している。私が、ハイデガーの「脱自としての現存在」は、内容と意味は頭の中にはないが心の中にはあるとするマクダウェルの特異な外在主義——あるいは別の観点からは同じ権利をもって「特異な内在主義」とも呼べるかもしれないが——の省略形であると言ったのは、以上のような意味においてである。逆に言うなら、マクダウェルが提案しているような外在主義／内在主義は、まさに、脱自としての現存在というハイデガーの考えを現金化^{キヤッシュアウト}するものであるとも言えるのである。

本質的な対象依存性を認めることによって、われわれは、どのようなものであれ文字通り空間的な境界線が問題となっているのであれば、それを主体の肌や頭蓋骨の外に設定しなければならない。認知空間は、「外的」世界の当該の部分をも取り込むのである。そうだとすると、認知空間がその世界に対してもつ関係がデカルト風の哲学的困難を引き起こすはずなどないのである⁴⁸⁾。

注

- 1) 以下、ハイデガーの著作からの引用は、『存在と時間』(Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer, 182001) からは略記 SuZ ならびに頁数を、ハイデガー全集 (Gesamtausgabe. F.-W. v. Hermann et al. (Hg.), Frankfurt/M: Klostermann, 1975ff.) からは略記 GA ならびに巻数・頁数をもって本文中に表記する。
- 2) 「Ek-sistenz」をハイデガーは「ex (外へ)」と「sistere (立つ)」の合成語として、「外へと立ち出でる」という意味で用いており、「脱自」よりは「脱存」のほうがまだましである (後者のほうが「実存 (Existenz)」との語呂合わせがよい) と考えられるかもしれない。しかし、本文中でも指

摘したとおり、ハイデガーは「Ek-sistenz」を「Außer-sich」とも言い換えているため、「脱自」もあながち誤訳であるとは言い切れない。したがって本稿では、慣例を重んじて「脱自」という訳語を採用した。

- 3) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband. Karl Schuhmann (Hg.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995 (1950), S.104 (強調解除)。以下、フッサール著作集 (*Gesammelte Werke. Husserliana*. R. Boehm et al. (Hg.), Den Haag: Martinus Nijhoff u. Dordrecht: Kluwer 1950ff.) からの引用は、略記 Hu ならびにローマ数字による巻数・算用数字による頁数をもって表記する。
- 4) とはいえ、フッサールを擁護する者は、上の引用箇所の「存在」や「現実存在」を文字どおりに受け取ることには反対するであろう。そうした存在論的コミットメントは、自然的態度に特有のものであるため、現象学においてはもはや必然ではない。むしろ自然的な存在論的コミットメントから自由になるためにも、一般定立の遮断としての現象学的還元という方法が有効なのだ——こう反論されるかもしれない。この点には譲歩してもよからう。というのも、それはハイデガーのフッサール批判の核心部分とは無関係だからであり、それでも意識は内容として絶対的に自律的であるとフッサールが考えていることは否定しようがない、とわれわれは切り返すことができるからである。
- 5) Vgl. Hu. XIX/2, 751ff.
- 6) この段落の議論は、Gregory McCulloch, “Phenomenological externalism” (in Nicholas H. Smith (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*. London/New York: Routledge, 2002, pp.123-139), p.124f に負っている。
- 7) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787]. Frankfurt/M: Suhrkamp, 121992, S.XXXIX, Anm. 以下、同書からの引用は、略記 KrV ならびにアカデミー全集版のページ数 (第一版 A, 第二版 B) をもって表記する。
- 8) Vgl. Christina Lafont, *Sprache und Welterschließung*. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994, S.79; Stephan Mullhall, *On Being in the World*. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects. London: Routledge, 1990, p.125ff.; vgl. a. SuZ,149:「…と係わり合うことのうちに見られる、もっとも身近な事物を端的に見ることに、解釈構造 (Auslegungsstruktur) がかなり根源的に具わっているがゆえに、何かをいわば『として』なしに捉えるためにこそある種の転換が必要となるほどである。」(SuZ,149)
- 9) Vgl. Albrecht Wellmer: *Sprachphilosophie*. Eine Vorlesung. Thomas Hoffmann, Juliane Rebenisch & Ruth Sonderegger (Hg.), Frankfurt/M: Suhrkamp, 2004, S.20.
- 10) John McDowell, “Singular Thought and the Extent of Inner Space”

- [1986] (in his *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge : Harvard University Press, 1998, pp.228-259), p.233.
- 11) Gareth Evans, “Understanding Demonstratives” [1981] (in his *Collected Papers*. Oxford : Clarendon Press, 1996, pp.291-321), p.302. ごく単純化して述べるならば、ラッセルが「確定記述句」という意味論上のカテゴリーを導入したのは、指示対象を持たない単称表現（たとえば「現在のフランス王」）を文法上の主語として含む文がそれでも——つまり世界が現実かどうかに関わりなく——有意味でありうることを説明するためであったとされる。これに対してマクダウエルとエヴァンズは、フレーゲが「意義」というカテゴリーを導入した動機は、 $t = t$ の場合の $A(t)$ と $A(t')$ の認識価値の相違を説明するという、命題の態度の心理学と密接に絡み合ったものであったと主張する（エヴァンズによれば、フレーゲ自身が挙げている「明けの明星 = 明けの明星」と「明けの明星 = 宵の明星」の違いはこの現象の一特殊例にすぎない。Cf. *ibid.*, p.301）。したがってフレーゲの「意義」は、指示対象を欠く名辞の有意味性を確保するという目的とは無縁の理論的概念であり、むしろ、対象——これが「存在」することは前提されている——の「与えられ方 (Art des Gegebenseins)」にかかわる概念なのである。
- 12) Cf. McDowell, *op.cit.*, p.276.
- 13) John McDowell: “Intentionality *De Re*” [1991] in his *Meaning, Knowledge, and Reality*, pp.260-274.
- 14) John McDowell: “Putnam on Mind and Meaning” [1992] in his *Meaning, Knowledge, and Reality*, pp.275-291.
- 15) Cf. McDowell, “Singular Thought and the Extent of Inner Space”, p.233.
- 16) *Ibid.*, p.230.
- 17) Vgl. Gottlob Frege, „Der Gedanke : Eine logische Untersuchung“ [1918] (in *ders.*, *Logische Untersuchungen*. Günter Patzig (Hg.), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, S.35-62), S.38 ; *ders.*, „Gedankengefüge“ [1923] (in *ders.*, *Logische Untersuchungen*, S.85-107), S.88.
- 18) McDowell, *op.cit.*, p.236.
- 19) *Ibid.*, p.238.
- 20) Cf. John McDowell: “Criteria, Defeasibility, and Knowledge” [1995] (in his *Meaning, Knowledge, and Reality*, pp.369-394), p.386f.
- 21) Cf. *Ibid.*, p.387.
- 22) McDowell, “Singular Thought and the Extent of Inner Space”, p.240.
- 23) McDowell, “Singular Thought and the Extent of Inner Space”, p.232.
- 24) *Ibid.*, p.236f.
- 25) Cf. John R. Searle, *Intentionality*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983, p.197 ; McDowell, “Intentionality *De Re*”, p.260.
- 26) McDowell, “Intentionality *De Re*”, p.269. フッサールの次の文章は、彼が

まさにサールと同じ先入見に囚われていることの明白な証拠として読むことができる。「意識体験をわれわれは、完全に充滿したその具体相において考察する。この具体相と相俟って意識体験は、その具体的脈絡——体験流——の中で登場するが、意識体験はそれ固有の本質をつうじてこの体験流へと合流してゆく。そこで明白となるのは、反省的な眼差しによって捉えることのできる、この流れの各体験はいずれも、ある固有の、直観的に把握可能な本質を、すなわちその固有態においてそれ単独で考察されうるような「内容」を有している、ということである。われわれにとって肝要なのは、コギタチオのこの固有内実を、その純粋な固有態において把握し、一般的に特徴づけること、つまりコギタチオがそれそのものとして何たるかに鑑みればコギタチオの内に含まれているのではないはずの一切のものを排除したうえで、特徴づけることなのである。」(Hu. III/ 1, 70f.)

- 27) McDowell, "Intentionality *De Re*", p.270f.
- 28) Cf. Colin McGinn, "The Structure of Content" (in Andrew Woodfield (ed.), *Thought and Object*. Oxford: Clarendon Press, 1982), esp. p.254f.; "Conceptual Causation: Some Elementary Considerations" (in *Mind* 100, 1991, pp.573-586), p.583, Fn.13.
- 29) Cf. Jerry Fodor, *The Elm and the Expert*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- 30) McDowell, "Intentionality *De Re*", p.271.
- 31) *Ibid.*, p.272.
- 32) Cf. Hilary Putnam, *Mind, Language, and Reality*. Philosophical Papers, vol.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- 33) *Ibid.*, p.227.
- 34) というのも、パトナムが「ある語の意味 (meaning) の通常形式記述」と呼ぶものには、端的にその語の外延が含まれているからである。Cf. *ibid.*, p.269.
- 35) Cf. McDowell, "Putnam on Mind and Meaning", p.276, p.281f.
- 36) *Ibid.*, p.279.
- 37) *Ibid.*, p.290.
- 38) Putnam, *op.cit.*, p.226.
- 39) Cf. McDowell, "Putnam on Mind and Meaning", p.283.
- 40) Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- 41) *Ibid.*, p.17.
- 42) *Ibid.*, p.20f.
- 43) McDowell, "Putnam on Mind and Meaning", p.287.
- 44) *Ibid.*, p.279f.
- 45) Cf. *ibid.*, p.281.
- 46) *Ibid.*

- 47) Cf. McCulloch, *op.cit.*, p.131f., p.134f.
- 48) McDowell, "Singular Thought and the Extent of Inner Space", p.258f.