

言語論的コギト解釈に抗して

岩佐 宣明

1 本稿の目的と背景

フランス系のポストモダニズムか英語圏の分析哲学かを問わず、現代哲学の課題は、従来の哲学を呪縛し袋小路に陥れてきた伝統的な思考枠組を、いかに解体し乗り越えるかにあると示唆されるとき、その枠組を築いた元凶としてもっとも多く引き合いに出される哲学者は、まちがいなくデカルトである。そして、このようにデカルトに始まる近代哲学へのアンチテーゼとして現代哲学が語られる際、しばしば併せて指摘されるところでは、哲学におけるこの革新を特徴づける最大のメルクマールは、言語という新たな問題領域の自覚、いわゆる言語論的転回にほかならない。

たとえば、ハッキング⁽¹⁾はこの言語への転回を、ポストモダニズムと分析哲学という一見かなり異質な現代哲学の二大潮流を、根底において結びつける共通のモチーフだと診断した上で、その転回のポイントを、認識する主体と認識される世界との媒介項を、私的な観念から公的な言語へと切り換える点にあると捉える。私的な観念を排して公的な言語へというこの捉え方は、言語論的転回という言葉をより限定的に、分析哲学の方法論的革新を指し示すためののみ使用するダメット⁽²⁾の場合にも、基本線において異ならない。私的な観念から出発してその向こう側にあるはずの实在へ、という伝統的図式がもたらした袋小路は、言語への転回がこの図式を解体し、真理と客観性に関する新たな見方を提示することで解決されるであろう。そうした期待が今なお、この転回を継承する多様な試み全体を駆動し続けている。

なるほど、言語論的転回の要点がこのようなものだとすれば、この新機軸に対置される旧勢力の嚆矢を、ハッキングやダメットとともに、デカルト哲学に見出すのは至極もつともである。私的な観念から出発する道を拓くという点において、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」(以下「コギト」と略記)を第一原理として哲学全体の刷新に挑んだデカルトは、言語論的転回におけるフレーゲやソシュールに比肩される、

あるいはそれに勝るエポックメイキングな仕事を、たしかに成し遂げたのである。この点で、現代哲学における言語への転回は、その根底においてデカルト哲学、とくにそのコギトとの、数世紀を隔てた全面対決であると言っても、けっして言い過ぎではない。

そのコギトに対する史上最大の挑戦は、前世紀後半にピークを迎えた後、今や新勢力の完全勝利に終わったものとして論争自体の興味もすっかり衰えた観を呈しているが、その反面で、この挑戦の全体像を理論的に把握する作業は進んでおらず、その実態はなお霧に包まれたままである。そんな中、論点がある程度出尽くした今だからこそ、現状のどこまでが真に理論的な乗り越えと呼びうる成果で、どこまでがたんなるトレンドの問題にすぎないのかを、あえて旧陣営の視点から再検証する試みにも、一定の意義がありうるだろう。こうした目線で前世紀の論争を振り返ってみるとき、まずもって気づかれるのは、同じくコギトに対する言語論的な挑戦と呼びうるものにも、大きく二つの方向が区別されることである。

一つは一般によく知られた方向で、ウィトゲンシュタインの『哲学探究』、ライルの『心の概念』、デリダの『声と現象』といった著作に代表される方向である。これらの著作はそれぞれの仕方で、コギトの特権性という名の下に総括される近代認識論の基本枠組——観念に媒介された外的認識に対して、観念自身の認識であるような内的認識は直接的であり、絶対確実であるとする枠組——が一つの神話にすぎないことを、人間の認識全般を制約する条件である言語への再反省から暴き出す、というテーマを共有している。デカルト以後の哲学は彼のコギトに始まる問題設定をその帰趨もろとも引き受けていくしかない、と考える点においてカルテジアンを自任する筆者にとって、この種の挑戦はむろん各々に無視できないものだが、それらにきちんと応戦するのは狭義のデカルト研究を超えた大きな課題であり、この小論で適切に扱えるものではない。

これに対して本稿で取り上げるのは、デカルトのテキスト解釈としてのコギト解釈により密着した、その意味ではややマイナーだが、しかし外見の地味さとは裏腹に甚大な破壊力を秘めた、もう一つの方向からの挑戦である。主に分析哲学を知的背景とする哲学者の間で議論されてきた方向で、その標的はコギトを歴史的起源とする認識論的枠組それ自体ではなく、ときにデカルト自身によるそれも含め、コギトをその枠組へと結びつけてきた支配的なコギト解釈である。内観や自己意識に訴える伝統的解

積に抗して、ここではコギトの特権性が、「私は思惟する」や「私は存在する」という文がもつ特異な語用論的特徴に基づいて再解釈される。この再解釈により、コギトは言語論的パラダイムの内部で説明可能な確実性として“無害化”されると同時に、コギトに依拠して開始された近代認識論の問題設定全体が、一つの巨大な誤解にすぎない可能性が示唆されるのである。コギトが有する圧倒的な説得力を真っ向から否定するのではなく、それを新たに説明し直すことで、その影響史をより効果的に解体しようとする老獪な戦略である。

もともと、この新解釈を一方的に挑戦と見るのは、伝統的解釈に頑迷に固執する筆者のような古典的カルテジアン³の邪推であって、言語論的解釈の提唱者自身の意図はむしろ、新陣営の立場から旧陣営の領袖デカルトとの積極的な和解点を探ることなのかもしれない。だが、それを和解と呼ぶにせよ挑戦と呼ぶにせよ、この新解釈がコギトから、その本質的かつ中心的な含意を奪い去るという理論的帰結に変わりはない。これまで、コギトを絶対的な内面性の確立と見る伝統的解釈と、それを広義の文法に還元する言語論的解釈は、二つの解釈の流れとして対比されることはあっても⁴、その対立点は掘り下げて考察されてこなかった。言語論的解釈の主要な展開を洗い直すことで、この新解釈が、コギトのまったく素直な文字通りの意味に照らして、完全に的外れであることを明確化すること、それが本稿の主たる目的である。

2 言語論的解釈の概観

——エイヤー、ウィリアムズ、ヒンティッカ——

筆者が知るかぎり、伝統的な内観的解釈との対決をはっきり自覚しつつ、前節で言語論的と総称した新たなコギト解釈の系譜を開拓した先駆者は、イギリスの代表的な論理実証主義者、エイヤー⁴である。彼によれば、デカルトがコギトのうちに見出した確実性の正体は、「私は思惟する」と「私は存在する」という二つの文がともに有するある特異な語用論的特徴、すなわち、それらの文は真であることなしには言明されない、という語用論的特徴にほかならない。この特徴ゆえに、それらの文を主張することは「不可謬 (infallible)」となり、それらを否定することは「自滅的 (self-stultifying)」となり、それらを疑うことは「無根拠 (unwarranted)」となる。

ここで要求されるのは、思惟することなく、または存在することなく、何かを主張したり否定したり疑ったりすることはできない、という「純粹に論理的な事実」を知ることだけであって、伝統的解釈においてそう想定されてきたように、今この瞬間における自分自身の思惟なり存在なりを内観的に知る必要はまったくない。

自身の解釈を、デカルトが暗黙裏に依拠している洞察と見るエイヤーに、テキストとの不整合⁶⁾をいくらか指摘したところで、暖簾に腕押しかもしれない。たしかに不整合は存在する。たとえば、デカルトがコギトのバリエーションとする「私は疑う、ゆえに私は存在する」(X, 523⁶⁾)や「私は歩くと思惟する、ゆえに私は存在する」(VIII(1), 7-8)において、「私は疑う」にも「私は歩くと思惟する」にも上記の語用論の特徴は見出されない。だがこれらはすべて、エイヤーから見れば、デカルトが自身の発見の真意を誤解した結果にすぎまい。しかし、ならば逆に、エイヤーが自身の解釈をデカルトの真の洞察とする根拠は何か。何の釈明もないどころか、彼がデカルトの有名な定式を表題に掲げながら、その定式中の「ゆえに」を早々に無用視するに至っては、コギト解釈として物足りない以前に、そもそもエイヤーの議論にコギトは登場していないとさえ言いたくなる。そこで、エイヤーの野心を受け継ぐ解釈者たちの次なる課題は、エイヤーの着想の核心を活かしつつ、それをデカルトの定式へとうまく落とし込んでいくことである。

ウィリアムズ⁷⁾とヒンティッカ⁸⁾の解釈は、この課題に正面から取り組み、言語論的解釈をデカルト自身のうちに、たとえ部分的かつ不分明にはあるにせよ、たしかに確認できる洞察として提示し直す試みの代表例である。二人の解釈はその知名度によってだけでなく、両者のアプローチに見られるある対照性によっても、言語論的解釈の包括的検討を目的とする本稿にとって刮目に値する。エイヤーの場合、コギトの「私は思惟する」と「私は存在する」の双方に同時に前述の語用論の正当化を適用することで、かえって両者をつなぐ「ゆえに」の位置づけに失敗した。これに対してウィリアムズとヒンティッカは、コギトの「ゆえに」に一定の働きを残すべく、問題の語用論の正当化を、ウィリアムズは前半の「私は思惟する」だけに、逆にヒンティッカは後半の「私は存在する」だけに、限定して適用する。エイヤーの着想をどこで活かすかというこの一見些細な違いが、結果的にコギト推論説か直観説かという解釈史上の大きな分かれ道へともつながっていく。言語論的解釈がくり出す戦略の広がりにも着目しつつ、両解釈の骨子を順に振り返っていこう。

コギト推論説を支持するウィリアムズ解釈の要石は、ラッセルの記述理論をめぐる論争の中で彫琢された「前提 (présupposition)」という原理である。前提原理によれば、 a が存在しない場合、述語的主張 $f(a)$ は真でも偽でもない。逆に、 $f(a)$ が真か偽であれば、 a は存在する。ウィリアムズはこれこそコギトの「ゆえに」を説明する推論原理だとした上で、通常は内観的解釈の最有力典拠と目されるテキスト、「私は呼吸する」ではなく「私は呼吸すると思惟する」から出発すべきだとするテキスト (II, 37-38) を、巧妙に読み直していく。まず、呼吸ではなく呼吸の思惟をデカルトが重視する理由は、前提原理によって「私は呼吸する」から「私は存在する」を推論するには、「私は呼吸する」は真か偽でありさえすればよく、それゆえ重要なのは呼吸している事実ではなく、自分自身について真か偽である何ごとかを主張するという意味で、呼吸していると思惟している事実に至るからである。ところで、「私は呼吸する」が真か偽であることを知るためには、再び前提原理により、自分自身に関する真なる述語的主張が何か一つ見つければ十分だが、まさに「私は思惟する」というこの主張は、エイヤーが明察したとおり、そうした主張の一つにほかならない。ゆえに自分自身に関するいかなる述語的主張から出発しても、結局はつねに「私は思惟する、ゆえに私は存在する」という同じ定式に送り返される。ウィリアムズのこの解釈は、デカルトがコギトにおいて内観に訴えた試しなどじつは一度もない、という読みを強く示唆する点、じつに野心的である。

これに対して、直観説派のヒンティッカによれば、デカルトのうちには言語論的解釈と内観的解釈の双方が、不分明に混在している。が、そのうち哲学的に有望な前者に即して見た場合、コギトの「ゆえに」が表すのは推論的な前提と帰結の関係ではなく、行為遂行的な過程と所産の関係にほかならない。ヒンティッカはまず、「実在的不整合 (existential inconsistency)」や「実在的自証性 (existential self-verifiability)」といった新たな語彙を導入しつつ、とはいえ実質的にはエイヤーの発想にそのまま従う形で、「私は存在する」は「私は思惟する」から推論するまでもなく、それ自体で直観的に明らかだと論じる。だがしかし、それが直観的に明らかになるのは、「私は存在しない」という文の実在的不整合や、それゆえ逆に「私は存在する」という文の実在的自証性を見て取る、思惟の働きを通してではないのか。まさにその通りであり、これこそヒンティッカによれば、コギトの定式において「私は存在する」に先立つ「私は思惟する、ゆえに」の部分が伝えようとする事態にほかならない。「私は存在する」

という文を否定したり、疑ったり、主張したりする、という仕方です。自分自身の存在について考える思惟行為の遂行を通して、自分自身の存在は明らかになる。デカルトの最も重要な洞察によれば、コギトの「ゆえに」は、こうした行為遂行的正当化を印づけるものにほかならない。これまで内観的解釈を純粋に突き詰めた一つの究極形態として語られる傾向にあったコギト直観説を、あえて言語論的解釈の枠内で展開してみせた点に、ヒンティッカ解釈の醍醐味があると言えよう。

3 言語論的解釈への批判

前提原理と言い行為遂行性と言い、ウィリアムズとヒンティッカの各々が言語論的解釈をデカルトの定式へと接合する発想の卓抜さには目を見張るが、その一方で、すでに二人の解釈には、それが孕むテキスト上の不整合や、さらには解釈そのものに内在する理論的な困難という点についても、多くのことが指摘されてきた。筆者もまたその両面において、双方の解釈に抱く疑問点は少なくない。だが個別の批判は別の機会に譲るとして、ここでは言語論的解釈そのものの可能性の検討という本稿の目的を踏まえ、この一般的な観点から両解釈に共通して指摘しうる難点、その中でも筆者が最も核心的だと考える二点にのみ、批判的を絞ることにする。

(1) 言語論的解釈のパイオニアであるエイヤーは、コギトの確実性は心理学の問題ではなく論理学の問題だと強調したが、同様にウィリアムズとヒンティッカも、「私は思惟する」や「私は存在する」に帰されるあの特異な語用論的特徴——それらの文が真であることがそれらの文が言明されるための条件をなすという特徴——の根拠は、純粋に論理的なものだと見ている。なるほど、たしかにその根拠は、自分の思惟や存在に関する言明を行うことは自分が思惟し存在することを含意するという、 $4 > 1$ は $4+1 > 1$ を含意するというのとまったく同様の論理的関係以外には考えられない。しかしだとすると、論理的に真だと言われる類の事柄には、一般にデカルト的懐疑は及ばない、ということだろうか。論理は疑わないという分析哲学の大前提に忠実にと言うべきか、ウィリアムズもヒンティッカも、ここにさらなる説明を要する謎が存在するとは認めていない様子である。しかし、デカルトが $2+3=5$ でさえ疑っている節がある以上、この問題の放置は、少なくともコギト解釈としては呑みすぎよう。

等しく論理にのみ依拠する真理であるように見えながら、 $2+3=5$ には懐疑が及ぶ

のに、「私は思惟する」や「私は存在する」には懐疑が及ばないのはなぜか、というこの問題に、言語論的解釈の見地から最も肉薄したのは、おそらくエイヤー^⑨である。彼によれば、コギトを構成するこれら二つの文は、その文を疑うこと自体からその文が真であることが帰結するという点で、純粹に論理的に正当化しうると思われるその他諸々の文とは、認識論的ステイタスを異にする。懐疑に対するこの特異な関係性こそじつに、コギトの特権性と言われてきたものの正体にほかならない。なるほど明快な線引きであり、エイヤーに続く解釈者たちが同じ問題を蒸し返さないのは、この説明が一定の共通了解として受容されている証拠なのかもしれない。しかしながら、エイヤー自身がさらに分析しているように、たとえば「私は存在する」という文はそれを疑うことからその真理性が帰結する」という文自体の真理性は、その文を疑うことから帰結しない。エイヤーはこれを、自分の存在は疑いえないがその疑いえないさは疑いうる、という奇妙な結末だと総括する。だがここで実際に奇妙なのは、エイヤーの総括のほうである。ある文の疑いえないさが疑いうるというなら、その結末はたんにその文は疑いうるということにすぎない。むろんこのことは、コギトの特権性に関するエイヤーの説明が、まさに彼自身が述べる意味で「自滅的」であるということ以外ではない。

(2) しかしながら、さらに決定的で重要な論点がある。まず、思惟する自分自身の存在から出発する、というデカルトの企てに関して、一つの基本事項を確認しておきたい。すなわち、デカルトがコギトはいかにしても疑いえない第一原理だと宣言するとき、彼はこの第一原理を真だとみなしている、という点である。併せて、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」を全体として真だとみなすことのうちには、「私は思惟する」と「私は存在する」の各々をも真だとみなすことが含まれている、という点も、蛇足ながら付け加えたい。わざわざ宣言するまでもないと笑われるのを承知で、筆者としては、以上は最低限、あらゆる理解可能なコギト解釈が踏まえるべき前提条件だと考えている。

このほとんどトートロジックな確認がしかし、ただの笑話では済まないのは、デカルトの定式など端から眼中にないエイヤーにおいてはもちろん、その定式を尊重する形で言語論的解釈を練り直そうとしたウィリアムズやヒンティッカにおいてさえ、この前提条件が見事に無視されているからである。この困難はたんに彼らの個人的資質に由来するものではなく、言語論的解釈それ自身の論理に潜むある構造的な限界に

由来する困難にほかならない。その構造的限界とは、この解釈が内観や自己意識の代わりに持ち出す既述の語用論的特徴だけを根拠にしては、「私は思惟する」や「私は存在する」を端的に真であるとみなすことはけっしてできない、という限界である。今かりに上記(1)の困難は等閑に付すとして、純粋に論理的な考察のみにより、これら二つの文がたしかにその語用論的特徴をもつことが、デカルトの懐疑が要求する確実性の水準においてなぜだか知られたと仮定しよう。だがこれを知ることは、問題の二文が端的に真であると知ることではなく、せいぜい、もしそれらの文が現に何らかの仕方で言明されたなら、それらの文は真である、という仮言命題を知ることにはすぎない。言語論的解釈の提唱者たちがデカルトのコギトを解釈するに当たり、この仮言命題の正当化をもって事足りりとしたのは、彼らが策を弄するに急なあまり、肝心の的を見失ったものと評さざるをえない。

この困難が各解釈において具体的にどう現れるかを、簡単に見ておこう。まずウィリアムズの場合、「私は存在する」を前提原理から推論するためには、「私は思惟する」が真か偽であることを知らねばならない。そこでかりに、「私は思惟する」は例の語用論的特徴をたしかに有する文であり、したがって、もし自分がその文を現にある仕方と言明しているなら、それだけで自動的にその文は真である、と確実に知りえたでしょう。しかし、たとえこのことを確実に知りえたとしても、自分がその文を現に言明している、というこの肝心の事実を確実に知りえないなら、「私は思惟する」が真か偽であることを自分自身依然として知らない、という可能性は残り続ける。

ヒンティッカの場合、「私は存在する」が直観されるのは、この文の實在的自証性を見て取る思惟行為を通してだった。だがこの思惟行為によって実際に明らかになるのは、もし自分が「私は存在する」という文を現にある仕方と言明しているなら、その文は真である、という仮言命題以外ではない。むしろ、まさにこの仮言命題の前件が現に満たされているということをこそ、コギトの「私は思惟する」は表現しているのだ、とヒンティッカなら答えるだろう。たしかにそうだが、しかしだとすれば、結局のところ最も重要なのは、ここで「私は思惟する」が表現しているとされる内容、すなわち、自分自身が「私は存在する」という文を現にある仕方と言明している、というこの経験的事実の正当化である。内観を排してただ論理にのみ訴えるヒンティッカが、この正当化をいかに成し遂げるのか、筆者にはまったく見当がつかない。

言語論的解釈を代表する理論家たちがこの困難を素通りし、完全に的外れなコギト

解釈に陥った主因は、おそらく二つある。第一に、彼らが決定的な場面でしばしば用いる「疑いえない (indubitable)」という言葉の曖昧さである。彼らによれば、「私は思惟する」や「私は存在する」が疑いえないのは、その疑いはつねに必然的に、真である事柄への疑いという、疑うべき理由がないものへの不当な——エイヤーの言葉では「無根拠」な——疑いとなるからである。なるほど、それを疑う客観的理由が存在しないという一つの意味において、真理はたしかに疑いえない。しかし他方、それが真理だと確信されない場合にはそれを疑う主観的動機は存在するというまた別の意味で、真理は疑いうるものでもある。真理は客観的には疑いえないが、主観的には疑いうる。そこで問題の二文の場合、かりにそれらの文が真なる文として以外、つまりは客観的に疑いえない文として以外、言明されえないことが確実に知られたとしても、それらの文を用いて自分が現に疑いを遂行している、というこの肝心の事実が確実に知られないかぎり、客観的理由のない疑いへと主観的に動機づけられるというこの懷疑状態は解除されない。懷疑への客観的理由と主観的動機という二つのレベルの混同が、例の語用論的特徴だけでコギトが懷疑を一掃する論理を説明できる、という錯覚を生んだ大きな一因と思われる。

第二の要因として考えられるのは、言論的解釈の支持者たちが、「私は思惟する」や「私は存在する」という文は、もしそれらの文が何らかの仕方で言明されたなら、自動的に真である、という仮言命題について、その前件が現に満たされているのに自分がそのことを確実に知らないことはありえない、という見解を完全に自明視していた、という可能性である。この見解を裏口から解釈に持ち込むことで、彼らは自身の言語論的解釈と、コギトを端的に真だとみなすデカルトの所作との間にあるギャップを、自らに覆い隠したのではないか。容易に推察されるとおり、これは内観的解釈を批判する彼ら自身が実はその解釈の虜であった可能性を強く示唆するものであり、この伝統的な解釈がもつ説得力の源泉を正確に見定めた筆者にとって、その真相はいかにも興味深いところである。

4 結び

——フランクフルトの解釈に寄せて——

以上、言語論的解釈が孕む原理的な困難を二つ確認した。方法的懷疑の射程をめぐ

る微妙な論争点に言及することなく、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というデカルトの定式がもつ文字通りの意味にのみ依拠して提起される点で、(1)よりも(2)のほうが、この新解釈に固有の限界を示す決定的な困難である。にもかかわらず、言語論的解釈を代表する理論家としてこれまでに取り上げた三人に関するかぎり、彼らがこの困難に気づいていた形跡はない。ただし、言語論的解釈の支持者はこの点で皆同じだというのは言い過ぎだろう。筆者が理解するかぎり、少なくともフランクフルト⁽¹⁰⁾は、この困難を正面から見据えた上でなお言語論的解釈を貫く、という果敢な試みをなした哲学者の一人である。言語論的解釈は彼において、自らの理論的帰結を完全に自覚するに到るという意味で、彼の解釈はこの系譜の一つの到達点だと言ってよい。

言語論的解釈の枠内ではせいぜい仮言命題しか正当化されないこと、これと関連して、例の語用論的特徴の発見は「私は存在する」の主観的な——フランクフルトの言葉では「記述的 (descriptive)」な——疑いえなさを保証するものではないことを、フランクフルトは明確に見て取っている。その上で彼が差し出すのは、デカルトの第一原理は、少なくともその最も完全な叙述に従うかぎり、自分が存在することを端的に真だと示すことも、そえゆえまた、自分の存在が主観的に心理的な意味で疑いえないことを示すことも意図していない、という驚くべき解釈である。第一原理を発見した後でさえ、デカルトが自分の存在を端的に真だとは確信できずに、それを心理的に疑うことはありうる。だが彼は少なくとも、もし自分がそのように疑っていることが事実だとすれば、その疑いにはつねに理由がないという意味で、自分の存在は客観的には——フランクフルトの言葉では「規範的 (normative)」には——疑いえないことをすでに確実に知っている。と、このようにフランクフルトは、言語論的解釈の理論的帰結を徹底的に引き受けた上で、じつにこれこそデカルトの真の洞察であったと、大反転を執行するのである。

妥協を許さないその論理的誠実さには感服するが、この大反転はやはりまったく容認しがたい。デカルトが自らの第一原理に与えた有名な定式それ自身をその最たる証拠として、彼がその第一原理において、思惟する自分自身の存在を端的に真だと確信するに至っていることは、あまりにも明白である。とはいえ、フランクフルトもまた言語論的解釈の慣例に従い、自身の解釈を、ミスリーディングなテキストの山に埋もれたデカルトの真の洞察を救い出すものと捉えている。彼を動かすのは、自身の解釈

と折り合いが悪い百のテキストではなく、それを一条の光のごとくサポートするただ一つのテキストである。彼は周到に自身の論文タイトルからその有名な定式を外し、デカルトの形而上学的名著である『省察』本文には一度もその定式が登場しないことを強調しつつ、自身の解釈の典拠としては唯一、次の第二省察の一節に着目する。

それゆえ、すべてを十二分に考慮した上で、最後にこう結論しなければならない。「私は存在する、私は実在する」というこの命題は、私がそれを言い表すたびごとに、あるいは精神で把握するたびごとに、必然的に真である、と。(VII, 25)

二つの定言命題を「ゆえに」でつなぐ例の定式とは異なり、この一節はたしかにただ仮言命題だけを表現している。加えてまた、引用されたテキストを他と切り離してそれ単独で読んだ場合、ここに「私は存在する」という文がもつ例の語用論的特徴への洞察を読み込むことは、ある程度自然ですらある。解釈の視野をあえてこの一節に限定するフランクフルトの論調は全体として、デカルトが自身の根本洞察に最も接近したのはまさにこの第二省察の一節においてであって、定言的な主張にまでコミットする有名な定式のほうは、この根本洞察を逆に覆い隠すミスリーディングなテキストの一例に加えられるべきだ、と言わんばかりである。

しかしならば、その不適切な定式が、後の『哲学原理』にも再び登場するのはどういうわけだろうか。デカルト自身がその後も保持し続ける定式に大胆にも異を唱える前に、問題の第二省察の一節を、デカルトの第一原理そのものの表明ではなく、たとえば彼の定式において「私は思惟する」から「私は存在する」を導く際の推論原理に当たるものの表明だと解釈すれば、この一節とデカルトの定式との間に相互に排他的な二者択一など、実のところまったく存在しないのである。テキスト的整合性を最大化するこうした読みの可能性を、それでは言語論的解釈の枠内に説明が収まらないからという外的理由で予め拒否するとすれば、それは——啓発的な自前の哲学説の披露ではありえても——もはや解釈ではあるまい。

もちろん、テキスト的整合性の最大化を解釈の原則に置くことは、デカルトの発言なら何でも無批判に受け入れるということではない。たとえばこの原則に従い、上の第二省察の一節をコギトの推論原理の表明に止まるものと読んだとして、ではなぜデ

カルトはこの一節を「結論」として提示したのか。吟味を尽くしてなお、この疑問を奇麗に解消する手立てがかりに見つからないとすれば、こうしたケースにおいてデカルト自身の曖昧さや本筋からの逸脱、さらには矛盾や誤りを指摘することは、解釈者の権利でありまた義務であろう。デカルト解釈はデカルト信仰ではないとする点で、筆者は言語論的解釈の系譜に属する哲学者たちに完全に同意する。だがまたそれと同時に、テキスト的整合性の最大化という原則は、解釈者によるテキストの恣意的な取捨選択を許さないものであることも強調したい。筆者が言語論的解釈を退け、伝統的な内観的解釈に固執する頑迷なカルテジアンを自任するのは、ひとえにこの意味においてである。

註

- (1) Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press, 1975. 【邦訳】イアン・ハッキング、『言語はなぜ哲学の問題になるのか』、伊藤邦武訳、勁草書房、1989年。
- (2) Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, 1993. 【邦訳】マイケル・ダメット、『分析哲学の起源—言語への転回』、野本和幸[他]訳、勁草書房、1998年。
- (3) Anthony Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy*, Random House, 1968, pp.41-42.
- (4) Alfred J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Macmillan, 1956. pp.45-54.
- (5) ここで「不整合」とは、矛盾をその最たる例とする、著しい不調和という意味である。第四節で「テキスト的整合性」に言及する際もこの意味に準ずる。
- (6) 本文中のデカルトへの参照はすべてアダン・タヌリ版全集に依り、その巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で、順に示す。
- (7) Bernard Williams, “La certitude du Cogito”, in *Cahiers de Royaumont, Philosophie no.4. La philosophie Analytique*, Minuit, 1962, pp.40-57. 【邦訳】

バーナード・ウィリアムズ、「コギトの確実性」、香川知晶訳、デカルト研究会編、『現代デカルト論集 II 英米篇』、勁草書房、1996年、55-80頁。

- (8) Jaakko Hintikka, “Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?”, in *Philosophical Review*, v.71(1962), pp.3-32. 【邦訳】ヤーッコ・ヒンティッカ、「コギト・エルゴ・スムは推論か行為遂行か」、小沢明也訳、デカルト研究会編、『現代デカルト論集 II 英米篇』、勁草書房、1996年、11-53頁。
- (9) Alfred J. Ayer, “Cogito, Ergo Sum” in *Analysis*, v.14(1953), pp.27-31.
- (10) Harry G. Frankfurt, “Descartes’s Discussion of His Existence in the Second Meditation”, in *Philosophical Review*, v.75(1966), pp.329-356.

Abstract

This paper clarifies the failure of the linguistic approach in interpreting Descartes’s *cogito*. Such an approach emerged in the latter half of the last century from analytic philosophy, or more largely speaking, from a modern philosophical paradigm shift often called the linguistic turn and shares an intention with these intellectual trends to reject the epistemological privilege of private introspection from the public perspective of language; this approach proposes a challenging new interpretation of the *cogito* that is totally free from introspection by reducing its indubitability to a kind of pragmatic feature of the sentences “I think” or “I am”, namely, that these two sentences can never be uttered without being true. First, I review some principal examples of the interpretation, taking Ayer’s work as its original sketch and Williams’s and Hintikka’s versions as its most sophisticated variations. Then, I indicate two main and general difficulties commonly faced by these attempts: (1) the prejudiced reliance on the validity of so-called logical truths and (2) the merely hypothetical character of the justification that they can give to the sentences “I think” or “I am” within the pragmatic framework mentioned above, although Descartes himself asserts both sentences categorically in his *cogito* formula. Finally, taking into consideration Frankfurt’s interpretation which, though clearly aware of the second difficulty,

continues to maintain the linguistic approach, I show exactly in what sense I regard this line of interpretation of the *cogito* as wholly misdirected.