

哲学研究

第五百七十五号

志向性

——現在状況と歴史的背景*——(二)

中畑正志

最初に、前稿(中畑二〇〇一「一」)での踏査結果を、本稿の議論との関連性を念頭に置きながら要約する。

(1) 志向性をめぐる基本問題・現代哲学において、志向性——心のはたらしきのもつ(何かにかかわる)あるいは(何かに向けられている)という特徴——をめぐって基本的な問題と考えられているのは、志向性の自然化の可能性である。すなわち、自然科学的な世界観を前提とした上で、心的状態(の大部分)の本質的要件と考えられている志向性が、自然的なタイムあるいは自然科学によって説明されるならば、心的状態をも自然化しようとする試みはいっそう有望となる。逆に、もしも志向性が完全に自然化されることが不可能ならば、志向性は自然主義的な世界観に重大な問題を提起することになる。

(2) 志向性の定式化・英語圏の哲学に志向性の概念を導入し定着させた功績は、まずチザム(Roderick M. Chisholm)に帰せられる。彼は志向性を、ある文が志向的であるための基準という形で定式化した。しかしその定式化によれば、志向性の概念は一枚岩ではない。その基準には、心的事象とその対象との関係(志向的関係)の特質を、(i)実在しない事象との関係が成立する、あるいは(ii)実在する事象と関係するがその関係が当の事象の記述や理解の仕方に依存する、という点のそれぞれに認めるという、複数の理解を胚胎していた。

(3) 問題の図柄の定着・チザムは、自ら定式化した志向性の概念に基づいて、志向性の行動主義的説明や物理主義的な還元を批

判した。彼は第一に、言語の志向性が心の志向性から派生したものであることを前提とする。批判の要点は、言語の志向性、すなわち人がある言葉によって意味するものを、対象や状況の現前と発話者の発話および反応や行動から規定しようとしても、その発話者が対象や状況を誤認して発話し行動するという可能性がある以上、たんなる外的な観察からはその発話の意味が確定できないということにあった。これは、より一般的には、因果の世界における規範性についての問題提起である。物理的な因果的過程という関係それだけを見るかぎり、そこには「誤り」が成立する余地はないが、志向的關係においては、心的状態が何にかかわりながら、その何かを正しく表象することも誤って表象することも成立しうるからである。

チザムが指摘した志向性の特異性は、しかし、クワインによっていわば逆手に取られる。クワインはチザムの議論から、志向性が現実の自然的世界に存在する性質ではなく、したがって志向的イデオロムは額面通りに受け取ってはならないという教訓を導き出した。こうして現代の志向性をめぐる問題の基本線が定着された。

(4) 志向性の議論の前提・しかし志向性をめぐる議論は、多くの場合、次のような事柄をいわば前提として承認している。

(i) 必ずしも心的なものすべてが志向性をもつのではない。つまり心的なものなかに、志向性をもつものともたないものも存在する。もしそうであれば、心的なもの統一性の指標となるものとして重要視されてきた志向性への着目は、かえって心的なもの理解の統一性を掘崩すかもしれない。

(ii) 言語の志向性は心の志向性から派生したものであるという考え方が、暗黙のうちに認められてきた。しかしこの前提は、かならずしも自明ではない。言語と志向性との関係をめぐっては、志向性の概念がチザムによって導入される時点で、論争的な状況があったことを想起すべきだろう。

(5) ブレンターノによる志向的内在の導入・志向性をめぐる以上のような問題状況は、その問題を構成する諸前提を含めて、その概念の生成のあり方に根をもっている。志向性の原型である「志向的内在」(intentionale Inexistenz)という概念は、フランク・ブレンターノの『経験的立場からの心理学』において提示された。思弁的な観念論を拒否し、経験的立場に立つ彼の「心理学」は、次のような理論的枠組みを備えていた。(i) 現象は物的現象と心的現象とに二分される。(ii) 心的現象への接近は、心的現象がもつ対象意識に付随して感覚される「内的な知覚」にもとづく。(iii) 心的現象は、ひとつの心的な体験における、対象とは区別される心的な作用(活動)の局面である。

(6) 志向的内在をめぐる論争・ブレンターノの心理学の成立にとって決定的意味をもつ心的現象と物的現象との区別を支える最

重要な指標が、志向的内在の概念である。しかし、その概念の導入された文脈には、この志向的内在の概念のもつ、(i) (心的現象への) 内在性と (ii) (心的作用の対象への) 指示性という二つの含意が識別できる。志向的内在が志向的対象の特殊な存在論的身分を意味するものかどうかという点についての解釈者たちの論争も、この二つの含意の理解をめぐったものとしてみることができ

る。

(7) 背景としてのアリストテレス・ブレンターノ自身は、志向的内在の概念を、新たに創出したとは考えていなかった。ブレンターノにとって、この概念の先駆者として最も重要なのは、アリストテレスであり、そのようなアリストテレスへの評価は、彼自身のアリストテレス研究、とりわけ『魂について (デ・アニマ)』に関する研究に基づいていた。その研究において、志向的内在と実質的に同じと言ってよい内容が、「質料を伴わない形相の受容」という、感覚 (知覚) と思考とに共通するアリストテレスの規定についての解釈に示されている。この規定は、対象に対する心的作用の独特の関係を表わすものであり、このことは、「志向的に内在する」ものが特殊な存在論的身分を伴うとする解釈に疑念を抱かせる。この点をはじめとして、ブレンターノのアリストテレス解釈を確認することは、彼の志向的内在の概念の精確な理解に資するだろう。

(8) 背景としてのデカルト・しかし、ブレンターノのアリストテレス解釈は、彼独自の視点を伴っていた。なかでも、志向的内在を、「対象的な (objectiv) 内在」へと換言・説明しそれを「デカルトの用語」としていることが注目される。このことは、志向的内在の概念の歴史的背景には、アリストテレスの魂論だけではなく、デカルトの精神 (Mens) の哲学が控えていることを示唆する。しかしデカルトの心の哲学の基礎は、アリストテレスの魂の概念を否定することを通じて確立された。したがって、志向的内在の概念は、その内に理論的な緊張関係を孕んだものであることが予想される。

そして前稿を次のように結んだ。——「予告的に述べるならば、ブレンターノは、本来相反するこの二つの思考の方向を、「志向的内在」というひとつの概念に詰め込んだのである。しかし二つの思考は、調和的に共存しうるものではなかった。たとえば、この概念の内部に走る「内在性」と「指示性」との亀裂も、この断層に由来する。そして現代の志向性概念も、その複数的性格の可能性も含めて、やはりそこから地続きなのである。」

この予告を、とりわけブレンターノ自身の思考に即して具体的に跡づけることが、本稿の課題である。

IV アリストテレス・デカルト・布伦ターノ

22 アリストテレスの魂論と、それを否定することを通じて成立したデカルトの精神 (mens) の哲学、そしてその両者を受容する布伦ターノの「心理学」。あらためて布伦ターノの志向的内在の概念——とりわけ『経験的立場からの心理学』(Brentano 1874/1955) において提出されたその初期形態——の理論的位置を、デカルトとアリストテレスという対蹠的な二つの点から測量してみよう。

少なくとも志向的内在の概念については、布伦ターノ自身はアリストテレスの魂論を最も有力な源泉と考えていたことは間違いない。前稿で確認したように(前稿19—20節)、「志向的内在」の概念はすでに彼の『アリストテレス心理学研究』においてはほぼ先取りされており、また『経験的立場からの心理学』でこの概念の導入時に付された歴史的跡づけの註(Brentano 1874/1955, S. 125 Anm.)においても、アリストテレスを最も重視した記述が与えられている。彼自身によるのちの回顧(Brentano 1930, SS. 88)も、この点に確証を与えている。

にもかかわらず、布伦ターノにその源泉と見えたものは蜃気楼ではなかったかを疑う理由がある。志向的内在という概念は、心的現象 (psychologische Phänomen) の最も主要な指標として提示されている。そのような指標が要求されるのは、布伦ターノのいう「心理学」の自律性が、心的現象が物的現象 (physische Phänomen) から区別される、ひとつの統一した領域であるということに依拠していたからである(前稿14節(i))。現象はそうように、物的現象と心的現象とに包括的に分割される。この「現象」(Phänomen) という概念を使用することで、布伦ターノは、「思惟する実体」と「延長する実体」というデカルトのような形而上学的カテゴリーの導入を意図的に回避している。しかしながら、心的／物的という二分法およびへ心的なものへの統一的理解という思考は、あきらかにデカルト以来のものである。そしてその統一性を支える志向的内在という概念が、少なくとも一方では、デカルト的な意味での「objective

(対象的あるいは思想的)な内在」と考えられている以上(前稿21節)、「志向的内在」に求められる理論的役割という点で、布伦ターノとデカルトとの親近性は否定しがたい。

これに対して、アリストテレスには、デカルトの「精神」(mens, res cogitans)に相当するような「心的なもの」を包括する概念は存在しない。近似的な概念は「魂」(ψυχή)であるが、周知のように、魂のはたらしには栄養摂取や運動も含まれるため、魂の活動とそれ以外の事象との区別は心的活動と物的活動との区別とは重ならない。そしてアリストテレス以来の魂の概念を批判するデカルトの標準は、まさにその点に定められていた。その告発理由は、魂の概念が本来区別されるべき意味を不当に一つに押し込めており、そのため二義的で曖昧(aequivocus)なものとなっている、ということにあった。⁽¹⁾

さらに、アリストテレスの魂概念は、その包摂する諸能力の範囲だけでなく、包摂される諸能力の関係についても、デカルトや布伦ターノの「精神」「心的現象(作用)」の概念と決定的に異なっている。たとえば、人間の魂は、アリストテレスにとって、階層的構造にある諸能力の複合である。言い換えれば、その「魂」は、デカルトの「精神」や布伦ターノの「心的現象」のような統一性を欠いている。

A1 魂の説明規定(definition)が一つであるとすれば、それは形の説明規定と同じ意味においてであるということ は明らかである。なぜならば、形の場合は、三角形やそれにつづくさまざまな形を離れて「形」は存在しえないのである。また当面の問題である魂の場合にも、これまで言及された諸能力を離れて「魂」は存在しえないからである。けれども、さまざまな形についても、そのすべてに当てはまるがしきどの形にも固有ではない、というような共通の説明規定が成立しうるであろうし、これまで言及されたさまざまな魂についても、それと同様のことが言いうるであろう。したがって、いまの魂や形の場合もまたそれ以外の場合も、存在するものうちのどれについても固有な説明規定でなく、また本来的でそれ以上分割されない「種」に即したものでないような共通の説明規定

を探究するのは、そのような個別的な説明規定を無視して顧みないならば、馬鹿げたことである。

また、魂をめぐる次の事情はさまざまな形の場合と近似的である。すなわち、形の場合でも魂をもつものの場合でも、より先なるものがそれに引き続くものうちに、つねに可能態において存在している。たとえば、四角形のうちには三角形が、感覚（知覚）する能力のうちには栄養摂取する能力が、可能的に存在する。したがって、たとえば植物の魂は何であるか、人間の、あるいは獣の魂は何であるのか、というように、それぞれの魂はどのようなものかを、各々について個別的に探究しなければならぬ。（『魂について』第一巻第五章 414p27-33）

魂は、このように、諸能力の複合体として規定される。デカルト以後は〈心〉の能力に分類される感覚知覚と思考についてさえ、両者を覆うような魂の概念は、三角形と四角形とを包摂する類としての〈形〉に相当するような、二次的な位置をもつにとどまる（アリストテレスにとって魂の「統一性」が意義をもつのは、とりわけ身体（物体）との関係において、身体を一つの身体すなわち生きている有機体たらしめているという点をめぐってであろう）。そこには、デカルト及び布伦ターノが〈心的なもの〉に認めたような統一性を求めることはできない。

23 心的現象の統一性という布伦ターノの論点と密接に関係するのは、〈表象〉（Vorstellung）の概念である。彼は、『経験的立場からの心理学』において、アリストテレスからバインへといたる心的現象の分類史の回顧を踏まえて、心的現象あるいは心的作用を、表象、判断（Urteil）、そして情意運動（Gemütsbewegung）あるいは愛憎現象（Phänomen der Liebe und des Hasses）という三つの種類に区分した。ただし、すべての心的現象の基礎には、表象が指定される。「われは何かを表象することなしに、それについて判断したり、それを欲求したり、希望したり、恐れたりすることはできない。このことは、すべての心的現象についていわれる」（Brentano 1874/1955 I, S. 112）。「判断と愛」（⁽²⁾）
 「情動」はつねにそのうちに表象を含む」（S. 127）のである。表象が、判断や欲求の対象を準備する。⁽³⁾このように、すべての心的現象の基層には表象のはたらきが存在する。

したがって、表象の概念と志向的内在の概念とが（控えめにいっても）重要かつ密接な関係にあることは、あきらか
だろ。いやむしろ、すべての心的現象には対象が志向的に内在し、また心的現象は表象されたものにかかわる以上、
「志向的に内在するもの（対象）」と「表象されたもの（対象）」とが同一であると受け取られても、不自然ではない。
事実、そのような解釈がおこなわれたために、うちにブレンターノは両者の関係について明確化する必要に迫られるこ
とになる。⁽⁴⁾彼は、「表象された対象」(vorgestelltes Objekt)と「表象の対象」(Objekt der Vorstellung)という、重要
ではあるが微妙な区別に依拠して、⁽⁵⁾「内在する対象」イコール「表象された対象」ではないと主張する。しかしこの弁
明さえ、「経験的立場からの心理学」での時点での彼の見解について、正当な自己理解であるかどうか疑われている。⁽⁶⁾
いずれにせよ、心的現象の表象、判断、情意への区分とそのなかでの表象の基層的な位置づけは、志向的内在の理解と
理論的に密接な運動関係にあったことは疑いえない。

このような心的現象の区分と表象の基層的位置づけは、ブレンターノにとって、デカルトに由来するものだった。彼
は、デカルトがいっさいの心的状態を「観念*ideae*、判断*judicia*、意志*voluntas*あるいは感情*affectus*」という三つ
に区別し（『省察』『第三省察』）、なかでも観念に基礎的な位置を与えたと解釈していた。『経験的立場からの心理学』
では明記してはいないものの、のちにブレンターノ自身がこの点でデカルトが先駆者であることを表明している。⁽⁷⁾しか
もデカルトの解釈としてはヴィンテルバンツらの異論があることを承知の上で、自らの解釈の擁護を試みているのであ
る。

他方でブレンターノがアリストテレスに帰するのは、二つのタイプの二分法——感覚と思考、あるいは（広義の）思考
と欲求——である（Brentano 1874/1955, II, S. 6-9, 33）。このアリストテレス的二分法は、いずれも『経験的立場からの
心理学』での心的現象の区分の選択において、（デカルト的な）三分法に対比される選択肢のひとつであり、検討の結
果却下されている（Brentano 1874/1955, II, S. 27-37）。したがって、心的現象の分類と表象の基層的性格という、志向

的内在の概念と深くかかわる重要な論点においても、ブレンターノは意識的にアリストテレスではなくデカルトの側に立っていると云わねばならない。

一部のブレンターノの研究者は、このような基層的な心的現象である表象の概念の源泉をもアリストテレスに求め、それをパンタシアー (*phantasia*) あるいはパンタスマ (*phantasma*) の概念に見出ししている (Minch 1993)。日本語では「表象」「表象像」あるいは「想像」としばしば訳されるこれらのギリシア語にとって、たしかに *Vorstellung* は代表的なドイツ語の訳語のひとつである。ブレンターノの『アリストテレス心理学研究』では、「パンタシアー」は *Phantasia*、*「パンタスマ」* は *Phantasma* と訳されているが、分析や議論のなかでは、パンタシアーあるいはパンタスマに *Vorstellung* という概念を重ねていると思われる箇所も散見される。もしもアリストテレスにとって、パンタシアーやパンタスマが感覚知覚や思考、欲求などの、いわゆる「心的な」はたらきのすべての基礎であると解釈されるならば、ブレンターノの表象概念に連絡しうるであろう。実のところ、そのようなパンタシアーの解釈は、古代から現代にいたるまでのアリストテレスの解釈史においても、試みられてきた。⁽¹¹⁾

だが、ブレンターノ自身についてみるならば、いま確認したような、アリストテレスの区分との対比の上での (デカルト的) 三区分の選択という論証のプロセスは、彼がパンタシアーを自らの〈表象〉のような基層的対象と位置づけたという解釈と相容れない。また実際、彼の『アリストテレス心理学研究』でのパンタシアーの取り扱いはかなり簡単なものであり、『経験的立場からの心理学』での表象概念の原型となりうるほどの器として扱われているように思われ⁽¹²⁾ないし、その具体的な分析においても、自らの表象の概念に直接引きつける仕方でパンタシアーを解釈してはいない。したがって、志向的内在の概念と密接な関係にある表象の概念をめぐっても、ブレンターノはデカルトに立脚点をもつ。

24 こうして、志向的内在の概念の理論的背景を構成する基本的な論点について、ブレンターノの思考の重心は、デ

カルトの側に大きく傾いている。同時にそれらの論点について、デカルトとアリストテレスの見解は対蹠的な位置にあった。しかし、以上のような基本的とも言える相違にもかかわらず、ブレンターノ自身は、志向的内在の概念の原型を何よりもアリストテレスの魂論のうちに見届けたのである。志向的内在の概念を理解するうえで、背景としてのアリストテレスの重要性が繰り返し指摘されているのも、必ずしも不当ではない。

だからブレンターノの志向的内在の概念を、ギルバート・ライルのように単純に「心理学者による「観念の道」の修正」(Ryle 1972)と断定したり、「デカルト的、内在主義的、内省主義的な前提に基づく」ものであり「ブレンターノ自身は、心およびそれと志向的に関連するものの説明の点で、洗練されニュアンスのあるデカルト主義以上には、あまり前進していないことは明らか」(Moran 1996)であるという結論に急いで従ったりしないほうがいいだろう。志向性的内在の概念は、もう少し理論的にも歴史的にも陰影のある思考の産物である。とりわけ志向的内在をめぐるブレンターノとアリストテレスとの関係を精確に考えるためには、ブレンターノ自身のアリストテレス解釈にまで具体的に立ち入って査察する必要がある。

志向的内在の概念を提出したとき、ブレンターノが志向的内在の原型であると表明しているのは、次のようなアリストテレスの見解であった (Brentano 1874 / 1955, S. 125 Anm.)。

- (a) 感覚されたもの (das Empfundene) は、感覚されたものであるかぎりで、感覚する主体の内にある。
- (b) 感覚は、感覚されたもの (das Empfundene) を、質料(素材) 抜きで受け取る。
- (c) 思考されたもの (das Gedachte) は思考するものの内にある。

このなかで、(a)、(c)を挙げるブレンターノの着眼点が、対象の何らかの意味での「内在性」——それが必ずしも特殊な存在論的身分を表わすものではないとしても——にあることは明白である。(a)(c)は、要するに、感覚されたものと思われたものの「内在性」しか語っていないからである。

しかし(a)(c)よりも、おそらく(b)が重要だろう。(b)は(布伦ターノはいずれについても参照箇所を明記してはいないが)、

A 2 感覚とは、感覚される形相をその質料(素材)抜きで受け入れるものである。『魂について』第二卷第十二章 424a17-19)

A 3 感覚器官は、感覚されるものを質料を伴わずに受容する。(同書第三卷第二章 427b25)

を典拠とする。布伦ターノにとつて、このアリストテレスの「質料を伴わない形相の受容」という見解の解釈こそ、志向的内在の概念に直結するものであった(前稿19節)。

しかし第一に、(b)についても、布伦ターノの着目点が「内在性」にあることも、同じく『アリストテレスの心理学研究』から確認される。すでに前稿でも言及したテキストを、より詳しい検討のために、ここで再度引用しなければならない。

B 1 われわれは、冷たくなるかぎりでは、冷たさを感じしない。もし感覚するならば、植物や非有機的な物体なども感覚することになるだろう。むしろわれわれが冷たさを感じするのは、冷たさが対象的に、すなわち認識されたものとして*われわれの内に存在する (das Kalte objectiv, d. h. als Erkanntes in uns existiert) かぎりにおいてであり、したがって、われわれ自身がその物的な主体となることなく、冷たさを内に受容するかぎりにおいてである。それゆえアリストテレスは、『魂について』第二卷第十二章で、感覚は感覚される形相を質料(素材)抜きで受け取ると語るのである。(Brentano 1867. S. 80f.)

そして*の箇所への註では、

B 2 この箇所と以下において、われわれは「对象的 objectiv」という表現を、近年の慣例的な意味「客観的」ではなく、中世のアリストテレス主義者によってこの言葉に結びつけられている意味(スコラ哲学の用語での objectiv-

(ive) で用いる。そのことによって、アリストテレスの教説を簡潔で正確に特徴づけることができる。質料的には、物的性質として、冷たさは冷たいものの内に内在する。対象としては、すなわち感覚されたものとしては、その冷たさを感じるその人に内在する (als Objekt, d.h. als Empfundenes, ist sie in dem Kältefühlenden.)。

布伦ターノはこのように、「質料(素材)を伴わない受容」を、「対象として」あるいは「感覚されたものとして」の内在という意味で解釈している。

もはや正面から問うほうがよいだろう。このような解釈は、はたして正当であろうか。——(b)の典拠となっている見解は、アリストテレスの感覚(知覚)論の中核の見解であるとともに、現在ではアリストテレス研究者たちの主戦場のひとつとなっている。布伦ターノの解釈あるいはそれに類したものを支持しようとする解釈も、志向的内在や志向性の概念をそこに重ねるかどうかは別としても、有力な研究者たちの支持を得ている。⁽¹⁴⁾

しかし、参照されるテキストは、布伦ターノの志向的内在の源泉をアリストテレスに見いだす典拠とはなりえない。そのことは、アリストテレスの専門家たちのやりとりの細部にまで立ち入らなくとも、次の考察によって示すことができるだろう。——指摘されることがないようだが、アリストテレスのテキストに多少とも親しんだ者にとって(b)および(a)の記述で目につくのは、(das) Empfundene という言葉である。というのも、これはいま引用したアリストテレスのテキスト A2・A3において「感覚される(もの)」と(中立的に)訳されたギリシア語 αἰσθητόν に対応するが、布伦ターノは『アリストテレスの心理学研究』では、基本的にこのギリシア語に sensible (das sensible Objekt) というドイツ語を当てていたからである。

一般的に言うならば、-τος という接尾辞をもつ動形容詞は、その動詞のはたらきの(受動)可能性の意味とともに、ある完了した状態を表し現在完了分詞のような意味をもちうる。しかし、典拠となったテキストの αἰσθητόν がけつして後者のような意味ではありえないことは、⁽¹⁵⁾アリストテレスが αἰσθητόν に与えた機能から明らかであろう。たとえば、

aiōnētōn の代表的事例である「色」を、アリストテレスは次のように規定する。

A 4 色はすべて、現実態にある透明なものを動かす(変化させる)ことができるもの (*kunētikōn*) であり、このことこそが色の本性なのである。(『魂について』第二巻第七章 418a31-b2)

A 5 色にとつての色であるということ(色の本質)とは、……現実態にある透明なものを動かしうる(変化させる)ものである (*tō kunētikōi elvuzi*)¹⁶⁾ とのことである。(同書同章 419a9-11)

色とは、いわゆる「媒体」である透明なものを動かしうるものであり、視覚活動はそのような透明体の作用・はたらきを受動することによって成立する。したがって少なくともアリストテレスにとっては、*aiōnētōn* は、「感覚されうるもの」であり、*das Empfundene* (感覚されたもの)ではない。

以上の事情は、たんに訳語のもつニュアンスのずれという以上の、かなり大きな意義をもつ。「感覚(知覚)可能」という様相性は、かりにそれを感覚するという活動が現実¹⁶⁾に成立していなくても、その感覚されうるもの——実際には可感的な形相としての色や音、匂いなど——として成立していることを告げる。このことは、それぞれの感覚知覚の主体にとつて感覚可能な形相が外在的であること、言い換えればそれぞれの感覚する主体に内在するものではないことを含意するだろう。感覚の主体に内在しながら、なお感覚(知覚)されていないという可能性は、ブレントノにおいても考えられていないからである。それゆえ、「感覚されうるもの」としての *aiōnētōn* に、ブレントノが期待するような「志向的内在」や「対象的な内在」の意味を読みとることはできない。

25 私 は、自らの志向的内在の概念に適合するように、ブレントノが(恣意的に) *aiōnētōn* の訳語を変えたとは思わない。すでに『アリストテレスの心理学研究』においても *das Empfundene* という訳語は (*sensibele Formen* という言葉とともに) 先に引用した「質料を伴わない形相の受容」という規定の解釈 (B 1) に登場していたからである。さらに、同じく引用したその箇所への註 (B 2) では、(引用された部分につづけて)『魂について』第三巻二章

425b25 への参照を求め、その箇所での「現実態にある感覚対象」(αἰσθητὸν κατ' ἐπιφανείαν)⁽¹⁷⁾が、そのような「対象として、あるいは感覚されたものとして内在する」ものを意味すると説明している。参照を指示された箇所の議論では、たとえば「現実態にある色」は、「現実態にある視覚(すなわち視覚活動)」と同一であると説明されているので、外在する可感的な形相そのものとは区別されるであろうし、これならプレンターノがいう「感覚されたもの」あるいは「感覚されているもの」と解釈する余地があるだろう。

残念ながら、このような解釈は適切でない。A2・A3の規定において「質料(素材)を伴わない」という限定が付されるのは、その受容において、感覺能力が当の外在する感覺対象(色、音など)そのものと同一合致するのではないことを表わすためである。そのことは、裏を返せば、「質料(素材)を伴わない」という受容形態の限定は、感覺活動が外在する感覺対象(αἰσθητὸν)それ自体とたしかに同一という関係にはないものの、まさにその対象に別の仕方に関係していることを告げるものである。つまり、外在するものを感覺の「対象」として(同一性とは別の関係において)それにかかわっていることを表明しているのである。あえてプレンターノ的な表現を借りるなら、その「志向的对象」がまさに外的な存在であることの確認でもある。

したがって、感覺(知覚)の対象の外在性を告げる次の表明も、素直に受け止めるべきものである。

A6 感覺の場合、感覺に作用してその現実態をつくり出すことのできるもの(τὸ ποικιλικόν)は、見られるものや聞かれるものなど、外的なものである。そして他の感覺されるもの(τὸ αἰσθητὸν)も同様であるが、この相違の理由は、現実態にある感覺は個別的なものにかかわるが、知識は普遍にかかわるといふことにある。……以上感覺について述べたことは、感覺されるものを対象とする知識についても同様当着てはまり、またそれは感覺されるものが個別的なもの、また外的なものに属するという同じ理由に基づく。『魂について』第二巻第五章417b19-28)

少なくとも感覚——(b)はまさに感覚について述べられている——については、ブレンターノの求める意味での「対象」として、アリストテレスが「内在」的な何かを想定してはいなかった。いかなる意味でも、内在する何かを対象（志向の対象でもよい）となる余地はないのである。

V アリストテレスの解釈史における志向性

26 以上のように、ブレンターノのアリストテレス解釈には、ある重大な疑義がある。しかしそのことは、ブレンターノのアリストテレス解釈が恣意的でずさんであったということの意味するものではない。繰り返すが、彼のアリストテレス研究は優れたものであった（前稿18節）。にもかかわらず、ブレンターノをそのような解釈へと促した動因のひとつは、アリストテレス解釈のある強力な伝統である。この解釈史の問題については他で論じたので、⁽¹⁸⁾詳細は省略するが、志向的内在の概念の成立に直接関係する次の事情だけは確認されるべきだろう。

ブレンターノが、哲学者として評価するだけでなくアリストテレスの注釈者としても最も敬意を払うのはトマス・アクィナスである。⁽¹⁹⁾そのトマスは、問題の箇所、すなわちアリストテレスが感覚知覚について「質料を伴わない形相の受容」という規定を与えるくだり（A2）を、次のように説明している。

……作用を受けるものが、質料ではなく形相に即して作用するものに似たものにされるといふかぎりにおいて、形相は、質料を伴わずに、作用を受けるものにおいて受容される。そしてこのような仕方では、感覚は質料を伴わずに形相を受容する。なぜなら、形相は感覚においてと感覚対象においてとは、異なった存在（esse）の様式をもつからである。すなわち可感的事物においては自然的存在（esse naturale）を、感覚においては志向的、精神的な存在（in sensu autem habet esse intentionale et spirituale）をめぐ。⁽²⁰⁾（『アリストテレス「魂だつて」注解』lib. 2

l. 24 n. 3 [§ 553]

布伦ターノがトマスのこの注解をどのように受けとめたのかということは興味深い。トマスがいま注釈しているアリストテレスのテキストこそ、すでに確認したように、その布伦ターノの解釈(B1、B2)が彼の「志向的内在」概念の源泉となった箇所であり、志向的内在の概念の導入においても明確に典拠として意識されていた箇所でもあるからである(本稿24節)。そして布伦ターノは志向的内在の概念を、「中世のスコラ哲学者たちが、志向的(またおそらくは心的)内在と呼ぶ」という形で導入した(Brentano 1874/1955, S. 126)。そのように布伦ターノが語るとき、いま引用したトマスの「感覚の内における志向的また精神的存在」(in sensu autem habet esse intentionale et spirituale)という説明が、彼の念頭にあったのではないかと、推測することもできるかもしれない。⁽²⁰⁾

27 しかし、布伦ターノは、トマスだけではなく「中世のスコラ哲学者たちが志向的(またおそらくは心的)内在と呼ぶ」と記した。この主語の表現は、曖昧な一般化ではないだろう。なぜなら、「質料を伴わない形相の受容」というアリストテレスの規定(A2)の解釈の歴史において、いま見られたような説明は、トマスに限定されず、事実多くの「中世のスコラ哲学者」によっておこなわれていたからである。布伦ターノは、アリストテレスのテキストの解釈の歴史に精通していた。

アリストテレスによる感覚知覚の受容の規定について、*intentio, intentionalis*という言葉を使用して注釈したひとびとの系譜には、すでにトマスの師アルベルトゥス・マグヌスらをはじめとした有名無名の論者が名を連ねている。⁽²¹⁾さらにこの系譜は、少なくともアヴェロエスによる『魂について』の注釈のラテン語訳にまで遡ることができる。「形相は魂の内なる *intentiones* であり *comprehensiones* である」と彼は語っている。⁽²²⁾

そしてアヴェロエスのラテン語訳の *intentio* はアラビア語の *ma'na* の訳語である。アリストテレスのこのパッセージ(A2)の解釈において、このアラビア語が使用されている事例は、時間的にはさらに遡ることが可能である。⁽²³⁾だが、志向的内在の概念の解明にとって重要なのは、「中世スコラ哲学者」たちの解釈の系譜に注目する布伦ターノの視点

である。

いうまでもなく、*intentio*という言葉の意味や理論的役割については、*mana*というかなり一般的な概念の訳語という生い立ちからしても、さまざまな意味や役割が認められるであろう。また事実、それぞれの論者により、またそれぞれの文脈に応じた相違がある。スコラ哲学における、あるいはトマスにおける*intentio*というテーマを設定するならば、それだけで一冊の書が必要とするだろう。しかし、アリストテレスのこのパッセージ(A2)を起点とし、ブレンターノによる志向的内在という概念への集約を終点とする歴史のなかで考えるならば、次のことが指摘できるだろう。

まず確認されなければならないのは、ブレンターノにとって志向的内在の背景として重要であったのは、*intentio*というタームよりも *intentionale* というターム、より正確には *esse intentionale* という概念であったという点である。⁽²⁴⁾

そしてこちらの「存在論的」概念は、トマスからなほと遡ることはない。⁽²⁵⁾そして *esse intentionale* という用語は、引用したトマスの注解でもそうであるように、(i) 外的感覚対象においてではなく感覚 (*sensus*) の内部において (ii) 成立するあり方を表示するとともに、(ii) しばしば *esse materiale, esse naturale* と対比され、多くの場合 (*esse*) *spirituale* という語句を併記することによって換言・説明されている。このような用法が示唆するのは、感覚知覚活動において、感覚の内部と外部に成立するものとを区別・対比し、内部に成立するものを精神や認知にかかわるものとして特定する思考である。⁽²⁶⁾ *esse intentionale* とは、そのような内的に成立する、ある心的・認知的な性格を備えた特殊な「あり方」を表すタームである。もちろんこれは、トマスの概念の解釈としては問題があるだろうが、少なくともブレンターノにはそのように解釈されたことはたしかであろう。「志向的(またおそらくは心的)内在」という彼の集約の仕方は、そのような解釈の表明である。

内と外との対立、そして魂の内部におけるある認知的なものの成立——このように要約されうるような理解は、すでにアヴェロエスのA2の解釈における*intentio*というタームの使用の一部にも見られるが、⁽²⁷⁾さらに歴史的に大きく俯

瞰するなら、アヴェロエスもその影響下にある思考、すなわち新プラトン主義に由来するといつてよいだろう。

28 プロティノスにはじまる新プラトン主義にとって、魂と身体との分離は根本的教説である。魂は直接に物体・身体的な影響 (*pathos*) を被ることはない。とりわけ感覚を含めた認知的能力は、一般的に非受動的でなければならぬ。そのことは、彼らの理解する魂が単に身体的影響にさらされないというだけではなく、そのような身体を介在して交渉すべきいわゆる外的世界からも分離されていることを意味した。いわば魂は、身体とそして外的世界とから二重に分離あるいは退却していることになる。しかし、魂の非受動性を確保することは、たとえば身体的器官を通じて感覚対象とかわり、その作用を受けているように思われる感覚知覚などの魂の活動について、当然問題を惹起する。新プラトン主義者たちは、これに対して、感覚における受動性をあくまで身体的レヴェルにとどめ、感覚知覚における「認知」は、そのような身体の受動性に対する魂自身の「能動的活動」であると理解した。⁽²⁸⁾

しかし、感覚知覚などの外界とかわる魂の活動については、さらに、二元的断絶を保持しつつも同時にそれを架橋する方策が必要となる。身体性と外界の作用から分離された魂が、ある対象に対して非因果的な仕方とかわり、それについての認知状態である（現代的意味での「志向性!？」）という可能性を確保するために、新プラトン主義者たちはさまざまな理論的装置を開発している。たとえば、（外的対象の）物理的な意味を脱色された「刻印」(*typos*) や像 (*eikōlon*) などの概念が、外的な事物そのものとは別に、魂の認知的な活動がいわば直面するものとして構想される。⁽²⁹⁾

このような新プラトン主義の思想傾向とその問題は、彼らのアリストテレスの魂論の解釈に、顕著なかたちで現れている。アリストテレスは、感覚と思考がともに「はたらきを受けること」(*παύειν*) と語り、とりわけ感覚については、外的な対象によるはたらきを受けることであると規定しているからである。⁽³⁰⁾ このことは、プラトンとアリストテレスとが思想的に調和すると想定し、アリストテレスに好意的な立場から注解する新プラトン主義者たちに、解釈上の課

題を課すことになる。彼らはそのために工夫を試みなければならなかった。⁽³¹⁾ これまでその解釈を問題としてきたテキスト(A2)は、まさにそのような工夫を要する箇所である。

新プラトン主義者たちは、このテキストでの感覚における形相の受容を彼らの概念的枠組みのなかで理解するために、「質料的な受容」と「認知的な受容」という区別を導入し、感覚的形相の受容を後者に分類して理解する。⁽³²⁾ これは、中世のスコラ哲学者たちに先立って、ブレンターノの「質料的な内在」と「対象としての内在」という区別を先取りするものといえるだろう。⁽³³⁾

29 急ぎ足で辿ってきた以上の事情は、次のことを告げるであろう。ブレンターノにとって、アリストテレスの魂論とりわけ「質料を伴わない形相の受容」という感覚や思考の規定が、志向的内在の概念の最も重要な源泉であった。またそのかぎりで、志向的内在は、外在する対象を受容する一つの形式であるという、アリストテレスに即した思考の方向を、ともかくも継承している。このような思考の方向は、内在性により強いアクセントがおかれたように見える「経験的立場からの心理学」以後も、ブレンターノの内に存続し続けた。彼が再びアリストテレスのこの規定に言及するのが、「志向的内在」を「思维的な存在」(ens rationis)や「非実在的存在」(ens irrealis)と同一視するという「誤解」を論駁するための文脈においてであったことは、⁽³⁴⁾ そのことを証するだろう。

前稿で、ブレンターノによる「志向的内在」の概念の換言や説明に、(i)対象の内在性と(ii)対象への指示性という二つの局面が含まれるように見えること、そしてチザムによる志向性の定式化においても、志向的関係の特殊性を、(iii)実在しない事象との関係が成立する、あるいは(iv)実在する事象と関係しつつその関係が事象の記述や理解の仕方依存する、というそれぞれの点に認められていることを指摘した。アリストテレスの思考の継承という局面は、大局的に見るならば、志向的内在の(ii)、志向性の(iv)の特徴づけに繋がるものである。

けれども、そのように最も重要な源泉であるアリストテレスを見つめるブレンターノの視線には、すでに、新プラト

ン主義的な解釈の伝統の蓄積と、さらにはデカルトという、ともに反アリストテレス的と言ってよいフィルターが介在していた。布伦ターノの志向性の概念は、基本的には、やはりデカルト的な、そして内在主義的な思考の枠組みのなかにある。これは志向的内在については(i)、志向性については(iii)の特徴づけと連帯する。とりわけ、『経験的立場からの心理学』における布伦ターノの考察は、こちらの局面に強い光が当てられていたといわねばならない。

以上の意味において、最初に予告したように、「布伦ターノは、本来相反するこの二つの思考の方向を、「志向的内在」というひとつの概念に詰め込んだ」と言わねばならない。もちろん布伦ターノ自身はそのように意識していたわけではない。むしろ、そのような概念的な集約は、哲学の歴史のなかに——なかでもアリストテレスの解釈というかたちをとって——現われる重要で錯綜した思考を引き受けるものであったという注意を、布伦ターノの名誉のために、せひとも添える必要があるだろう。

しかし以上の観察は、志向性の概念とアリストテレスの魂論との間には、布伦ターノ自身の(あるフィルターを介在させた)見方とは異なった仕方での遡行的関係が、可能的に存在していることを示唆するであろう。次の課題は、そのような可能性を現実態へともたらすことである。 [未完]

注

* 本稿も、前稿(中畑二〇〇一[二])と同じく、二〇〇〇年一月三日の京都哲学会における講演に手を加えたものである。ただし、本稿の執筆時点で、その講演からすでに二年以上が経過しており、その間に、本稿の主題に密接に関連する論考を新たに数多く目にする機会を得た。講演後に公刊されたものとしては Chudzinski 2001; Cottingham 2000; Honderich 2001; Perler 2001; Walsh 2001; 藤本二〇〇一などが、すでに公刊されていたが、講演後に読んで参考になるところがあったのは Hahn 1997; Pasnau 1997などが挙げられる。また、「古代哲学における志向性の問題」をアリストテレスを中心に精力的に論じている

V. Caston の書も、近刊の予定が告げられている（これまでの彼の業績から見ても、私の見解とは大きく異なることが予想されるけれども）。こうした諸論考には、もちろん、賛同できる見解も受け入れたい解釈も見られる。しかし、それらについて検討し論評することは、この論文をさらに長大なものとしてしまうので、最小限の注意と次に述べる全般的な観察を除いて、基本的には論究を断念し、講演で述べたことに補強を加えるにとどめた。

いま挙げた最近の論考のなかで、賛否は別として注目されるものを挙げるなら、志向性概念そのものについては、Honderich 2001、志向性概念の歴史的探究としては Perler 2001 のなかのいくつかの論考、ブレンターノ自身の志向性概念の成立背景については Chudzinski 2001、またチザムについては Hahn 1997 に収録された Kim 1997 の論考である。なかでも Chudzinski 2001 は、これまで公刊されていないブレンターノの草稿をも利用して、初期ブレンターノの志向性（志向的内在）の概念の動向を解明したものである。草稿の利用から期待されるような文献学的研究ではなく、その利用がどれだけ新しい知見をもたらしたのかは必ずしも明らかではないが、デカルト的な枠組みの重視やブレンターノの志向的内在の概念に含まれる異なる諸理論の指摘などの点で、私の見解と重なるところが少なくない。ともあれ、「志向的内在」の概念をはじめとして、ブレンターノ哲学をめぐる歴史的な探究が、このような草稿の精査にまで踏み込む段階にあるとすれば、詳細な跡づけは、少なくともひとたびは専門的研究者からの情報を待つべきときにあるのかもしれない。

(1) 魂の概念に対するデカルトの批判については、『省察』とりわけ「第三省察」(A-T. VII. 25-27) を、その「二義性 (aequivocum, aequivocatio) の指摘は、『第二答弁』(A-T. VII. 161) および『第五答弁』(ibid. 355-6) を参照。このようなデカルトの批判は、全般的には、中畑一九九三において検討された。

(2) すでに前稿において、本来は心的なものの最有力の指標として提示された志向性の概念が、現代においては、かえって心的なものとの統一的理解の困難を示唆するものとさえ受け取られていることを指摘した（前稿11節）。そこで引用された、心的なものの概念的統一性への懐疑や心の多元性を示唆するローティーやウィルクスらの発言は、むしろ魂を諸能力の階層的構造とするアリストテレスの理解と親近的であるかもしれない。

(3) ただし、意識が表象の対象としてかわる仕方と判断の対象としてかわる仕方とは異なることが、ブレンターノが表象と判断とを区別する上での重要な論点であった。

(4) Brentano 1930, S. 87-89; Brentano 1952, 119-21.

- (5) McAlister 1970 が指摘するところ、*チサム*は *vorgestelltes Objekt* や *Objekt der Vorstellung* と同じく 'object of thought' と訳してゐるが、この区別を曖昧にしてゐるように見える。
- (6) この議論をそれぞれが編んだ論文集に収録した編者たち自身が、ブレントナーは自らの過去の立場を十分に理解してゐないところを批判してゐる (Kraus の引いた Brentano 1930, 177 Anm. 33, cf. 192 Anm. 8 や Mayer-Hillebrand の引いた Brentano 1952, 407 Anm. 18 を参照)。
- (7) Brentano 1889/1955, S. 45-46 Anm.25, 26; Brentano 1930, S. 33-37 を収録。
- (8) *Strabberger Abhandlungen zur Philosophie*, 1884 に収録された論文 (未見)。
- (9) 最近では Lasson 1924; Theiler 1959 が *phantasia* や *Vorstellung* と訳してゐる。Kirchmann 1871 などを参照。私も『魂に ついて』の翻訳 (中畑二〇〇一 [二]) にあつて、*phantasia* を「表象のはたひき」、*phantasma* を「表象」と訳した。
- (10) Münch 1986 は、『ブリストテレス心理学研究』における次のような照応関係を指摘してゐる。
「意識を伴つて何かを欲求するものはその対象の表象 (Vorstellung) を把握してゐなければならぬ」(S. 71) → 『魂に ついて』第三巻第一〇章 433b27ff.
「ブリストテレスによれば、精神的な思维は感覚表象 (Sinnsvorstellungen) に対して、それを通じて生起しそれに伴われることを必要とする」(S. 144) → 『魂について』第三巻第三章 427b24ff., 第七章 431a16f.。
- (11) ブレントナーの解釈とは独立に、現在のブリストテレス研究においては、思考や感覚知覚、欲求などの活動の共通の基礎として *phantasia* を位置づけようとする有力な論者が存在する。それぞれは相互に異なり競争するものであるが、概括的に見たときに、このような解釈の傾向に含めらる有力な見解として、ここでは、Nussbaum 1978, Wedin 1988, Caston 1996, 1998 を挙げておく。(1)のような解釈については、続稿で検討することになるだろう)。
- (12) Münch 1986 が証拠として挙げる『ブリストテレス心理学研究』の記述(本稿註(10)参照)は、ブリストテレスによる *phantasia* や *phantasma* の議論にブレントナーが直接論究したのではなく、『魂について』の特定の箇所への参照もないので、それだけでは表象概念の原型をブリストテレスの *phantasia* に読みとるのに十分な証拠とはいえない。
ブリストテレスの *phantasia* および *phantasma* の概念とブレントナー自身の表象概念との関係をめぐっては、次の箇所のほうが注目に値する。ブレントナーはブリストテレスの *phantasia* および *phantasma* を次のように説明してゐる。

感覚を伴わない場合でも、われわれは可感的な形相をわれわれの内に対象として（表象されて）もつのであり（auch ohne Sinneswahrnehmung haben wir sensible Formen objektiv (vorgestellt) in uns）、人はこれを Phantasmen と呼び、そして Phantasmen をもつ能力を Phantasie と呼ぶ。（Breitano 1867, S. 102）

ここでは、「対象として（内にもつ）」ことと「表象されて（内にもつ）」ことが換言され、さらにその「対象として（表象されて）」という言葉には、「志向的内在」の原型的思想の表明と解される箇所（本稿一〇頁で引用されるB1）を参照せよという註が付されている。この事情は、のちに「志向的内在」として概念化されるものを、当時は「表象されたもの」として布伦ターノが理解していたことを示唆するだろう。しかもしそうであったとしても、いま引用した箇所からパンタスマと表象を同一視することとは困難である。パンタスマは、感覚知覚を伴わない場合という条件の下でそのように「対象として（表象されて）内在する」可感的形相と同一視されているだけである。逆に言えば、布伦ターノは、感覚知覚において与えられる「表象されたもの」をもパンタスマに対応させて解釈してはいないのである。もちろんこのように限定的条件の下で登場するパンタスマの概念は、布伦ターノの「表象」概念とは一致しない。

(13) 前稿註(21)参照。また『経験的立場からの心理学』の英訳の第二版に付された Peter Simon の序文でもそのことが強調され、私は未見であるが R. George, B. Smith らの論文が参照されている。

(14) 近年、この布伦ターノの伝統に属する解釈を最も雄弁かつ詳細に主張しているのは、Burnyeat 1992, 1993, 2001 である。また、このような解釈を擁護するのは、Johansen 1998 である。

(15) ちなみに、あくまで参考として言及するのであるが、Kühner 1890-1904/1992 T. 1, B. II S. 288 は、接尾辞 *-τος* が付された動詞が、知覚されうる活動・行為を表現する場合（つまり外的に観察されうる動きを表わす場合）は受動的意味をもち、心的はたらきを表現する場合は、可能性を意味するという基準を提出している。十分な文献学的裏づけは与えられていないが、この基準も、*αἰσθητός* は「感覚されうる」という、可能性を含蓄する言葉であることを支持する。かりに、*das Empfundene* を古代ギリシア語に「直訳」するとすれば、*tò αἰσθηόμενον* であるかも知れないが、しかし『魂について』では、感覚知覚の主体あるいは器官を表す言葉として使用されている（*tà αἰσθηόμενα* 410b19, *tò αἰσθηόμενον* 424a26）。*αἰσθητα* という語もあるが、このような文脈では用いられていない。

(16) このように限定するのも、*αἰσθητόν* の意味は単に語学的な見地からだけでは決着できず、論者あるいは解釈者のもつ理論に

応じて別様の意味を与えられうるからである。事実ここで問題としているアリストテレスの *alôthra* を、ブレントラーノよりはるか以前に、アリストテレスの注釈者がブレントラーノ的な解釈を施している。註(33)参照。

(17) ただし『魂について』およびアリストテレスの著作には、*alôthra kat' eûpôreian* というそのまゝの表現は存在しない。

(18) 中畑一九九九、二〇〇一「二」を参照。

(19) ブレントラーノは『アリストテレス心理学研究』(Brentano 1867)において、トマスに「スコラ哲学者の君主」すべての神学者たちの王」その他の最大級の敬称を与え、トマスの解釈を初期の解釈のうち最も真実に近いことなどを、熱情的とも呼びうるような調子で賞賛している(S. 229-229)。もちろんブレントラーノにとって第一の師は、疑いもなく、アリストテレスであるけれども(Brentano 1952, S. 291)。

(20) 藤本二〇〇一は、トマスの『自由討論集』V, II, 4cを「ブレントラーノは「手元に置いて、……書いたのではないかと思われるほどである」と語っている(しかしその箇所には *intentionale* も *intencio* も登場していない)。もしかりにブレントラーノが、「トマスのどこかのパッセージを念頭に置いているとしたら、私にはここに述べた理由で、『アリストテレス』魂について」注解』のこのパッセージのほうが、はるかに有力な候補であると思われる。ただし実際には、以下で述べるように、トマスに代表されるがそれだけに限定されない解釈の伝統をブレントラーノは考えていたであろう。

(21) このような解釈者のリストは、Gauthier 1984, Lib. II 24 n. ad56を参照せよ。

(22) Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima Lib. II 121*, in comm., 17-18 (Crawford, p. 317)。

(23) たとえば、テミステイオスの『アリストテレス「魂について」注解 (paraphrasis)』(Heinze 1899) のアラビア語訳において、感覚の規定(A2)に続いて、感覚における作用のあり方を規定する次のくだりに現われるロコス(λόγος)という言葉が、「すでに *mana* と訳されていたことが報告されている (Ivry 2002, p. 187 n.28)。

感覚もまた、色をもつものや匂いをもつもの、音をもつものによって作用を受けるのであるが、しかしそれらの対象それぞれがそれぞれの事物として語られるかぎりにおいてではなく、かくかくという特定の性質のものとして語られるかぎりにおいて、そしてそのロコスに従って作用を受けるのである。『魂について』第二巻第二章(24a29-31)。

現在では多くの解釈者が、このロコスは「比」を意味すると考えるが、テミステイオスがそのように解釈したかどうかは明らかではなく、新プラトン主義者のシンプリキオスもピロポノスも、そのような意味で受けとっていない。おそらく *mana* という訳

も、「比」という意味での解釈を採っていないであろう。このことは *intentio* という概念の成立事情を考える上で示唆的であるが、いまこの問題に立ち入ることはできない。

(24) 少なくともこの点は、Spiegelberg 1969 によって一応認識されていた。残念ながらそのこの論文を批判的に検討する論者たちの見解、とりわけスコラ哲学やトマスにおける「志向性」を問題とする議論は、しばしばこの点の意識が明確でなく *intentio* の用法までも含んで分析している。もちろん *intentionale* と *intencio* という二つの概念は密接な関係にあるが、少なくとも「中世スコラ哲学者」とフレンターノとの関係を考える上では、まずとりあえずは *esse intentionale* という概念に焦点を絞らな

い、議論は曖昧となるだろう。

(25) Gauthier 1984, Lib. II 24 n. ad56 によれば、一二五〇年頃には学芸学部において使用されていたとされている。ロジャー・クインやアルベルトゥス・マヌスの用例を含めて、同註および II 27, 224-228 への註を参照。

(26) トマスの *esse intentionale* につづけば、Pasnau 1997 の分析が明快であり、かりにそれに賛成しない——実際多くの異論が予想されるが——としても、考察のよい手がかりを与えている。

(27) 註(2)の「*アヴェロエスのテキストは*、'extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino' と続く。

(28) たとえば新プラトニ主義の祖プロティノスにとって、感覚は魂の活動 (*ἐνεργεια*) の一つであるが、作用を受けること (*ἰσθός*) ではない。

われわれは、感覚は受動様態 (パトス) ではなく、受動様態にかかわる活動であり識別 (判断) であると主張する。受動様態は何か別のもの、たとえばかくかくしかじかという性格の身体 (物体) において生じるのであり、他方で識別 (判断) は魂において成立するのである。(['*ヘンネアデス*』III 6.1.1-4)

また『*ヘンネアデス*』IV 4. 19.5seq. における「痛み」の分析は、痛みについても作用 (Akt) と対象 (Objekt) のモデルを導入して志向性が成立することを論証したフレンターノの見解を想起させるものとなっている。

(29) 『*ヘンネアデス*』I. 1. 7, IV. 6.1, V. 5. 1 などが重要なテキストである。

(30) 『*魂について*』第二巻第五章 416b33-4, 429a13-15 など。

(31) たとえばシンブリキオスは、感覚における作用の受動を感覚器官内の出来事に押しとどめたうえで、感覚器官に生ずる受動様

態 (*patos*) を使用するものであると解釈し、次のように述べている。

感覚は、非受動的な仕方では現実活動し、感覚器官の受動的な活動と一致調和するように感覚対象のロコス「概念を」を内部から射影し、そのロコスに基づいて……感覚は認識する。つまり判別という活動をおこなうのである(シンブリキオス『「魂にうつり」注解』(Hayduck 1882 166.14-17)。

(32) ヨロホニス『魂にうつり』注解』(Hayduck 1897, 303.5-6, 309.19, 25, 432.38; 437.11, 438.13)。⁶ またこれと類似した区別は、シンブリキオス『魂にうつり』注解』(Hayduck 1882, 167.5, 170.34, 282.38)。

(33) ちのち、新プラトニズム的な解釈を代表するヨロホニスは「感覚に作用するもの」に次のような区別を設けている。⁷
感覚が成立しなくては、ちのちをまな色を匂いや音その他は存在するが、感覚されるもの (*παθητόν*) は、もし感覚がそれらを把握するのではければ、存在しなう (Hayduck 1897, 18-20)。

この「感覚されるもの」は、ちのちの「感覚されるもの」の意味を理解すれば、*αἰσθητόν* と *das Empfundene* とするブレントアンの「解釈」(本稿24—25節) は、この点でも、いわば先取りされたものといえる。

(注) Brentano 1930, S. 87-89. 前稿8節参照。

参考文献

- Brentano, F. C. 1867. *Die Psychologie des Aristoteles, in besondere seine Lehre von NOUS POLETIKOS*. Mainz: Franz Kirchheim.
———. 1874/1955. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker and Humblot. edn. rev. Oskar Klaus, Leipzig: Felix Meiner, 1924, repr. Hamburg: Felix Meiner, 1955-59.
———. 1889/1955. *Vom Ursprung stitlicher Erkenntnis*. Hrsg.: O. Kraus. 4., mit der 3. übereinstimmende Ausg. Hamburg: F. Meiner. originally publ. Leipzig: Duncker & Humblot, 1889.
———. 1930. *Wahrheit und Evidenz; Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, ausgewählt, erläutert und eingeleitet*. Leipzig: Felix Meiner.
———. 1952. *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Hrsg. F. Mayer-Hillebrand. Bern: A. Francke. repr. in 1977, Hamburg: F. Meiner.
Burnyeat, M. F. 1992. 'Is an Aristotelean philosophy of mind still credible? A draft.' In Nussbaum and Rorty 1992, 15-26.

- . 1993. 'Aristote voit du rouge et entend un «do» : Combien se passe-t-il de choses ? Remarques sur «De Anima», II, 7-8.' *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 118 :263-80.
- . 2001. 'Aquinas on 'spiritual change' in perception.' In Perler 2001. 129-153.
- Caston, V. 1996. 'Why Aristotle needs imagination.' *Phronesis* 21 :20-55.
- . 1998. 'Aristotle and the problem of intentionality.' *Philosophy and Phenomenological Research* 58 :249-298.
- Chrudzinski, A. 2001. *Intentionalitäts-theorie beim frühen Brentano*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.
- Cottingham, J. 2000. 'Intentionality or phenomenology ? Descartes and the objects of thought.' In Crane and Patterson, 131-148.
- Crane, T., and S. Patterson, eds. 2000. *History of the mind-body problem*. London : Routledge.
- Gauthier, R. A., ed. 1984. *Thomas Aquinas : Sententia libri De anima*. (Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII edita ; T. xlv, 1). Roma : Commissio Leonina.
- Hahn, L. E. 1997. *The philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago, Ill. : Open Court.
- Hayduck, M., ed. 1882. *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria*. (Commentaria in Aristotelem graeca ; 11). Berlin : Reimer.
- , ed. 1897. *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. (Commentaria in Aristotelem graeca ; v.15). Berlin : Reimer.
- Honderich, T. 2001. 'Consciousness as existence, and the end of intentionality.' In O'Hear 2001.
- Ivry, A. L., ed. 2002. *Averroes, Middle commentary on Aristotle's 'De anima'*. Provo, Utah : Brigham Young University Press.
- Johansen, T. K. 1998. *Aristotle on the sense-organs*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Kim, J. 1997. 'Chisholm on intentionality : de se, de re and de dicto.' In Hahn 1997. 361-383.
- Kirchmann, J. H. von. 1871. *Aristoteles drei Bücher über die Seele*. Berlin : L. Heilmann.
- Kühner, R., F. Blass, and B. Gerth. 1890-1904/1992. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. Hannover : Hahnsche Buchhandlung.
- Lasson, A. 1924. *Aristoteles Über die Seele*. Jena : E. Diederichs.

- McAlister, I. L. 1970. 'Franz Brentano and intentional inexistence.' *Journal of Philosophy* 8:423-430.
- Moran, D. 1996. 'Brentano's thesis.' *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 70:1-27.
- Munch, D. 1993. *Intention und Zeichen: Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nussbaum, M. C. 1978. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C., and A. O. Rorty, eds. 1992. *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Hear, A. 2001. *Philosophy at the new millennium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasana, R. 1997. *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peter, D. 2001. *Ancient and medieval theories of intentionality*. Leiden: Brill.
- Ryle, G. 1972. 'Intentionality theory and the nature of thinking.' In *Jenseits von Sein und Nichtsein*, edited by R. Haller. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. 7-14.
- Spiegelberg, H. 1969. 'Intention und Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl.' *Studia Philosophica* 29:189-216. repr. of 'Der Begriff der Intentionalität in der Hochscholastik, bei Brentano und Husserl' in *Philosophische Hefte* 5 (1936).
- Theiler, W. 1959. *Aristoteles Über die Seele*. (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 13). Berlin: Akademie-Verlag.
- Walsh, D. M., ed. 2001. *Naturalism, evolution and mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wedin, M. V. 1988. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press.
- 中畑正統 一九九三。「心を理解するとは何か」『ムルケー (関西哲学会年報)』一:一五二—一六五。
- 一九九九。「アリストテレス解釈と心理主義的言語観」『行為の文法の成立—因果的世界における合理性と規範性—』(平成九—〇年度科学研究費補助金研究成果報告書 代表森俊洋) 三五—六九。
- 二〇〇一 [一]。「志向性—現在状況と歴史的背景—」『哲学研究』五七二:二五—五九。
- 二〇〇一 [二]。『アリストテレス 魂について』京都大学学術出版会。
- 藤本 温 二〇〇一。「ブレントアノと中世スコラ学のインテンテイオ論」『中世哲学研究』二〇:四二—五八。

(筆者 なかはた・まさし) 京都大学大学院文学研究科助教／西洋哲学史)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Intentionality in a Historical Perspective (Part II)

by

Masashi NAKAHATA

Associate Professor of Ancient Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

In this second part, I examine Brentano's notion of intentional inexistence, with particular reference to Aristotle's psychology and Cartesian philosophy of mind. The primary focus of my research is centered on the following two issues:

1. Theoretical framework of the concept of intentional inexistence: (i) Brentano's concern in psychology is to find a feature which distinguishes mental phenomena from physical phenomena. It was in connection with this distinction that he developed his conception of the intentional inexistence as the decisive feature of mental phenomena. Such a distinction has its origin in Cartesian mental-physical dualism, although Brentano uses the term "phenomenon" in order to avoid the commitment to substance dualism. In Aristotle's theory of the soul (psyche-logy), on the other hand, there is no such dualistic distinction. The soul is a composite of different kinds of faculties, including a digestive and a locomotive faculty. Digestion is just as much a psychological activity as is intellectual thought, and even the sensitive and intellectual activities of soul do not have such a unity as the mental phenomena have. (ii) Brentano distinguishes three fundamental classes of mental phenomena: representation (*Vorstellung*), judgment (*Urteil*), and phenomenon of love or hate (*Phänomen der Liebe oder des Hasses*). Among these classes, representation constitutes the primary phenomenon. It provides the foundation for the phenomena of judgment and love or hate respectively. Therefore in unifying the mental phenomena for which the notion of the intentional inexistence is introduced as a positive criterion, representation plays a crucial role. In this

threefold division and the primacy of representation, Brentano admits that Descartes preceded him ; Descartes distinguishes *ideae*, *judicia*, and *voluntates*, giving the fundamental role to *ideae*. For Aristotle, however, there are no phenomena of the soul that have founding function for all mental activities.

2. The problem with Brentano's interpretation of Aristotle's psychology : The notion of intentional inexistence comes from Brentano's interpretation of the Aristotelian idea that sense-perception is the reception of *τὸ αἰσθητόν* without its matter. Brentano, in his footnote to the so-called intentionality passage in his *Psychologie*, refers to this idea with the paraphrase : 'sense receives the sensed object (das Empfundene) without its matter'. However, *τὸ αἰσθητόν* means (at least for Aristotle) the *sensible* object (as Brentano himself usually translates it 'das sensibles Objekt'), not the *sensed* object. It is clear that *τὸ αἰσθητόν* as the sensible object should be external to the sensing subject. For it is possible for *τὸ αἰσθητόν* in this sense to be there without being actually sensed by any sensing subject. Brentano's interpretation of *τὸ αἰσθητόν* as the sensed object ignores this implication of that term and makes it possible to 'place' the object of sense-perception *in* the sensing subject. Finally I add some remark on the tradition of Neoplatonic interpretation of Aristotle's theory of perception, which might provide a background for Brentano's immanentistic interpretation.

From these considerations, I conclude that, in spite his conviction that the principal source for the notion of intentional inexistence is Aristotle's psychology, we can detect greater influence of Cartesian, internalist view in this notion.

Le problème de Dieu dans la philosophie réflexive française sur le «Cours sur Dieu» de Jules Lagneau

par

Yasuhiko SUGIMURA

Professeur associé de philosophie de la religion
Institut des Lettres, Université de Kyoto

«Le tournant théologique de la phénoménologie française» (Dominique Janicauld), caractérisation assez superficielle d'une tendance philosophique dominante en France depuis une trentaine d'années, suggère toutefois une possibilité inédite de la philosophie de la religion. En bref, il s'agit de penser Dieu après la «mort de Dieu».