

書評

久米 暁: 『ヒュームの懐疑論』

(岩波書店, 2005, xiii+235p.)

渡邊 一弘

本書はヒュームの懐疑論を、「実験的な推想法」との関係から論じたものである。このように書くと、ヒュームの認識論をオーソドックスに論じた解説書であるかのようだが、実際のところ本書はそんな穏やかなものではない。ヒュームの懐疑論は彼の哲学を論じるにあたって任意に選択できるトピックのひとつなのではなく、ヒュームにかかわろうとすれば必ずむきあわねばならない問題である。だからこそこれまで夥しい数の解釈がこの問題に与えられてきたのだ。そしてある意味で本書は、これまでの主だった解釈のすべてを向こうにまわし、ひっくりかえすのである。かといって本書の解釈でなにかアクロバティックなことがなされているかという、まったくそんなことはない。著者である久米氏の論述は、精緻で、力強く、ごまかしがない。それはあたかも、よく考えればこれ以上ないほど当たり前だが、ちょっとした誤解から知られていなかったことを、読者に噛んで含ませるかのようである。

以下では本書の章立てに沿って内容を要約・紹介していき、最後に評者が抱いた疑問点をひとつだけ挙げることにしたい。まず「序」において、これから展開される解

釈の大枠が示される。本書の解釈で中心的役割を果たすのが、「自然的信念 (natural belief)」と「実験的推想法 (the experimental method of reasoning)」というふたつの用語である。「自然的信念」とは、たとえば自然の斉一性や外界存在の信念など、理性的には正当化されえないが人間本性によって私たちがいただくように決められている信念のことである。また著者が強調するに、個々の「自然的信念」が依拠する一般的原理は、私たちのすべての理性的議論が依拠する岩盤であり、しかもそれは命題知ではなく一種の実践であるという。また「実験的推想法」とは、ヒュームが『人間本性論』の表題において導入を予告した、経験と観察にもとづく推論方法のことである。このふたつの用語を使って、著者は次のようにヒュームの認識論を規定する。すなわちヒュームの認識論は、一貫して、「自然的信念」の一般的原理を前提としつつ、日常的枠組みの内側から人間知性を「実験的推想法」によって探求するものである、と。ここで「日常的枠組みの内側から」というのは、私たちの日常的認識を可能たらしめている「自然的信念」の根拠を問うような、いわば基礎づけ視点には立たずに、という意味である。そして日常的枠組みを前提とした自然な探求法としての「実験的探求法」に基づいたかたちで、その探求法自体の哲学的擁護をおこなっているのがヒュームの認識論なのだ、というのが本書の見立てなのである。

第一章ではヒュームによって導出される

二種類の懐疑論、すなわち「全面的懐疑論」と「緩和された懐疑論」の関係に注意が促される。懐疑論のベクトルには、対象と強さの二要素がある。対象ということでは、ヒュームの「全面的懐疑論」は科学的信念や宗教的信念といった一部のタイプの信念にとどまらず、信念全体にたいして疑いをむける懐疑論である。懐疑の強さについても、信念の絶対性や確実性にとどまらず、判断の完全な中止を求めるものである。その意味でヒュームの全面的懐疑論は、信念のすべてを破棄せよと要求する、最も大きくて強い懐疑論になる。ただしヒュームはこのような懐疑論を理論上正しいものとして導出しつつも、日常生活では持続性をもたない無力なものであるとした。ヒュームが自らの最終的な立場としたのは「緩和された懐疑論」であるが、注意すべきことはこの最終的立場がわざわざ「全面的懐疑論」を経て導出されているということと、この懐疑論がとる探求の制限という立場がヒューム自身による経験的な探求を擁護するという点である。すなわちヒュームの認識論は、経験的な事実の探求から始まり、「全面的懐疑論」を経て「緩和された懐疑論」へと至り、その立場から経験的な事実探求を擁護する、という円環構造になっているのである。

第二章では、ヒュームの懐疑論をめぐる二十世紀に提出された三つの解釈が検討される。その三つとは基礎づけ主義的懐疑論解釈、自然本性主義解釈、文脈主義解釈

である。これらの解釈はいずれも日常的枠組みの視点とそれに外的な視点との二元論を前提としている。それゆえ、互いに矛盾する懐疑論の主張と日常性の立場とが、別視点に相対化されていないにもかかわらず、両者とも自然で正しいとヒュームが認めているという決して解きえない謎が残されてしまうのである。

そうした謎を解くために第三章で具体的に提示されるのが、本書の解釈である。それによれば、ヒュームの懐疑論は伝統的認識論の文脈で生じる超越論的・外的懐疑論ではなく、日常的枠組みを前提とした自然的態度からなされる経験的・内的懐疑論である。こう解釈することによって、第一に、懐疑論も日常性と同様の自然性を有すると考えることができ、第二に、日常的視点のみを適切な視点とするヒュームの立場とも合致する。第三に、懐疑論と日常性が同一文脈上にあると考えることが可能になり、第四に、懐疑論の導出におけるヒュームの立ち位置も日常的文脈上にあるとみなせる。このように捉えられるヒュームの認識論とは、因果信念の形成メカニズムに関する「心理学としての認識論」である。それは知識や信念の身分や権利問題を問う規範的認識論ではなく、信念の形成プロセスを事実に探求する心理学的認識論なのである。そこではたとえば因果信念の形成プロセスが探求されるが、ヒュームはその出発点から外界存在や因果性を前提として議論している。もしこれが規範的認識論の営みだとす

れば、明らかに循環の誤謬を犯していることになる。しかしヒュームが実際に示そうとしたのは、因果関係の信念が一種の情動的性格をもった精神の被決定についての印象であり、対象知や表象とは異なる、実践や表出であるということである。このように因果や帰納に関してヒュームが行っていたのは経験にもとづく信念形成プロセスの事実的探求であり、ここまでは懐疑論が出てくる余地はまったくないのである。

しかしその後ヒュームは懐疑論を導出した。第四章ではそのようなヒュームの導いた懐疑としての「全面的懐疑論」が検討される。ここでも著者は懐疑論の提出から自然主義的探求へと進んだとする通説を批判して、ヒュームはむしろ自然主義的探求によって懐疑論を導いたと解釈する。「理性に関する懐疑論」でヒュームは、帰納推理にコミットしつつ強力な懐疑論を導出する。すなわちここでは、「経験されてきた対象と経験されたことのない対象の間には類似性がある」という自然の斉一性についての自然的原理が前提されているのである。しかしながら同じ原理が、導出された懐疑の対象にもなっている。そのような意味で著者はここでの懐疑論を一種の自己破壊的なものとして描くのである。

第五章では「外的対象に対する懐疑論」が取り上げられる。ここでも著者の意図は、ヒュームの全面的懐疑論が「自然的信念」の一般的原理から「自然的信念」の否定を導いているという構造を示すことにある。

ただ「理性に対する懐疑論」と異なるのは、ここでは複数の「自然的信念」の一般的原理から外界の「自然的信念」が否定されるという点である。

第六章ではヒュームの道徳論、宗教論、必然性と責任との両立可能性についての議論が検討される。ここではコースガードの「反照性のテスト」「反省的認証のテスト」が引き合いに出され、ヒュームの道徳論における規範性の帰結、そしてヒュームの懐疑的議論が知性的原理や道徳的原理を合わせた総合的な視野に内在的な視点に立ってなされていることが主張される。

第七章ではいよいよ「全面的懐疑論」からヒュームの最終的な立場である「緩和された懐疑論」への移行に焦点が当てられる。日常性のすべてを否定する「全面的懐疑論」から私たちを救うのは、理性的な議論ではありえない。そのような状態から日常への復帰は、ただただ事実として起きるのである。そうして日常生活に復帰した後では、哲学への復帰もありうる。ただしここで許される哲学とは、「名声への野心」と日常にとどまっていられない「弱さ」からなされるものである。このような知的探求は消極的なものに映るが、そうした意味での制限された探求のみが、「全面的懐疑論」を経て得ることのできた人間知性の自然な働きに適ったものである。そしてここが本書のもっとも重要な主張であるが、この日常的枠組みを前提とし、知性の能力に適した範囲の物事を経験的に探求する方法こそヒュー

ムの「実験的推理法」なのである。それゆえヒュームの懐疑論の根拠と目的は次のようにまとめられる。すなわちその根拠とは「実験的推理法」そのものにもとづく経験的・事実的な知性研究であり、その目的とは「実験的推理法」にもとづく探求それ自体の方法論的擁護にあったのである。

本書の解釈をまとめると、ヒュームの認識論とは次のような構造をもっている。すなわち、私たちにとって日常的で自然な信念をとりあえず前提とし、「実験的推理法」によって事実的なレベルでの知性研究を行う。あくまでそうした日常的な地平での探求の結果として、当初前提していた自然的信念までをも疑う全面的懐疑論が導かれる。そしてそこから自然の傾向によって抜け出した後は、極端に走らない制限された知的探求のみが残される。それがすなわち、「実験的推理法」による探求なのである。超越論的な視点からの基礎づけという視点をヒュームにあてがってヒュームの懐疑論をなんとか説明しようとしてきたこれまでの解釈に比べ、本書の解釈がいかに一貫して明晰な見通しをもっているかがわかっていただけたと思う。

それでは最後に、評者なりの疑問点をひとつだけ挙げておきたい。ヒュームの「全面的懐疑論」が私たちに何をどこまで要求してくるのか、著者の記述だけでは不明瞭であるように思われる。たとえば第一章では、「全面的懐疑論」は信念のすべてを破棄せよと要求する、最も大きくて強い懐疑論

とされる。それは日常生活とのかかわりであれば、生きることを不可能にするものとされる(pp. 10-12)。これは別の言葉を使えば、信念をもつことすら許されないということではないのか。しかし第七章の「日常生活への復帰」の箇所、すなわち全面的懐疑論を経てどのように日常状態へと復帰しうるかを説明するくだりでは、「全面的懐疑論」が主張していることは、厳密にいえば、いかなる信念であっても真である見込みはもたないことであるとされる。それゆえその限りでの信念は自然にもつことになるというのだが(pp. 198-199)。厳密にいえばそうとれることのテキスト上の根拠が評者には不明である。むしろ信念とは活気のある観念にほかならないとするヒュームの公式見解にしたがえば、信念の蓋然性がゼロになればそこにはもはや知覚の対象たるなものも残されていないと考えるべきではないだろうか。「理性に関する懐疑論」において、ヒュームは信念の真理性や明証性だけがゼロになるといっているのではなく、信念が完全に消滅すると宣言しているのだから。

さて、今後日本のヒューム研究においては、本書の解釈全体にどのようなスタンスをとり、どの部分にどのような批判を加えるかが最大の課題のひとつとなろう。評者の疑問がそうした新しく大きな動きのはじまりを告げる、ささやかな捨石となれば幸いである。

書評

H. O. Mounce: *Hume's Naturalism*
(Routledge, 1999, x+148p.)

渡邊 一弘

ヒュームの哲学を自然主義として論ずる本書は、ふたつの性格をあわせもっている。まずひとつめは、ヒューム哲学の入門的概説書としての性格である。著者自身がいうように、本書は専門家にむけて細部の問題を論じようとするものではなく、ヒュームの哲学に関心をもつ一般の読者にむけて、彼らが抱くであろう疑問に応えようとするものである。叙述は平易かつ明晰であり、巻頭から巻末まで論旨が一貫している。本書で扱われるヒュームのテキストはおもに『人間本性論』と『自然宗教に関する対話』のふたつであるが、論じられるトピックは知性論に重点をおきつつも多岐にわたっており、その点も入門書としてふさわしい。すなわち、ヒューム哲学の基本的道具立て（経験主義的観念理論）にはじまって、因果論、懐疑主義、情念論、理性と道徳、宗教論とつづき、ヒュームの哲学がもつ幅のひろさを感じさせ、そこでの諸問題を概観できる構成に本書はなっている。

しかしこうした入門書的性格をそなえているからといって、本書の内容があたりさわりのないヒューム解釈にとどまっているというわけではない。むしろ反対に、ここではマウンス自身の果敢な挑戦がなされて

いる。ヒュームの全体像をいかにとらえるべきかという問いをめぐって、専門的研究者にとっても新鮮な視角を提起する、すぐれて論争的な研究書。これが本書のもつふたつめの性格である。

マウンスが提示する新しいヒューム像をひと言でいえば、それは、自然主義と経験主義という相反するふたつの要素に引き裂かれる姿である。つまりヒュームは、つねに自然主義的な立場を志向しながら、18世紀的な経験主義の諸前提を自らの哲学の道具立てとして採用してしまっただけのために、その哲学全体に深刻な不整合を生ぜしめてしまった。これがマウンスの診断であり、彼はヒューム哲学におけるこうした意図と道具立ての乖離を指摘してゆくのである。

それでは自然主義とはなにか。ここでマウンスが自然主義と呼んでいる哲学的立場とは、ヒュームと同時代人であったトマス・リードに代表される、スコットランド自然主義者たちにみられる考え方である。リードによれば、外的世界や因果性などの信念は感覚経験から推論によって正当化されるものではなく、むしろそれがなければ推論自体が不可能であるような、理性が機能するための必須条件である。それら「自然な」信念はコモン・センスとして私たちにはじめから与えられており、その究極的根源を問うことなどできない。また、マウンスのいう「経験主義的な諸前提」とはいったいなんだろうか。それはまず、「知識の直接の対象は知覚（ヒュームにおいては

印象と観念)のみである」というものであり、精神と世界との関係については、「世界は、機械論的 (mechanical) な仕方で自身を精神に刻印する」という前提である。また経験主義にとって「精神は、私的で主観的なもの」とされる。

ところで、ヒュームの哲学的立場をめぐっては、これまでも様々な主張がなされてきた。そして経験主義、懐疑主義、自然主義の三つ組みがヒューム哲学のなかでどのように絡み合い、どれが最も基本的なのかという問いが、そうした議論の大きな枠組みとなっていたのである。それでは、これまでになされてきたヒューム解釈のなかで、自然主義的な意図と経験主義的な道具立ての衝突を強調するマウンスの解釈はどのように位置づけられるのだろうか。

最も古典的なヒューム解釈は、ほかならぬリードによるものである。経験主義の考え方では、信念は、感覚経験からの推論によって正当化される。しかし感覚経験は主観的で精神にとって内在的なものであり、精神から独立した外的世界についての観念を私たちに与えてくれない。したがって経験主義的観念理論を自身の認識論的道具立てとして選んだヒュームは、不可避的に懐疑論に陥ることになる。経験主義にもとづいた懐疑論、これがリードの診断によるヒューム哲学の基本的性格であり、彼はその不合理を批判する。リードは、ヒュームの哲学に自然主義という要素を見出していなかったのである。

こうした古典的見解に異を唱え、「自然主義者ヒューム」を最初に打ち出したのはいうまでもなく N. K. スミスである。彼によれば、ヒュームの基本的主張が見てとれるのはハチスンの自然主義の影響をうけた『人間本性論』第2巻(情念論)および第3巻(道徳論)であり、リードをふくむスコットランド自然主義の考え方に近い。そして第1巻の懐疑的な認識論は本論を展開するまでの暫定的なものにすぎないのである。N. K. スミスのヒューム解釈は自然主義と経験主義の折衷的なものであり、両者の主従関係が問題であった。

しかしマウンスは、ヒュームの哲学とスコットランド自然主義が基本的立場を共有しているという見方をここからさらに積極的に推し進める。すなわち自然主義において、人間知性の条件たる根本的信念は究極的には不可知であるとされるが、これはヒュームにおいても根本的な主張であるとす。しかもこのような自然主義的態度は決して経験主義と相容れることができず、N. K. スミスの提示したような、両者の楽観的折衷は成り立たないと主張するのである。ヒュームの哲学は、むしろこのことによって経験主義的前提の誤りを明らかにした点に意義があるとされる。

さてマウンスはこのような主張を、先にも挙げたヒューム哲学の様々なトピックに即して論じていく。本稿では知性論と情念論におけるマウンスの説明をみてみよう。まず知性論についてであるが、例えばヒュ

ームによる信念の本性の検討が採りあげられる。具体的には存在と非存在の区別についてである。そこでのヒュームの目的は、信念のルーツが理性的推論にではなく精神の自然な働きにあることを示すことにある。しかしその分析は、ヒューム自身の論述からも明らかのように、非常に苦しいものになっているとマウンスはいう。ヒュームはまず、「存在の観念と任意の対象の観念とはなんら異なるところがない」という主張から始める。さらに、(対象の)存在の信念も対象の観念を構成する諸観念と同じである、という。しかしそれならば、私たちは「ある対象が存在しない」という信念をいかにしてもつことができるのであろうか。存在の信念と非存在の信念の違いは、対象となる観念を私たちが抱く仕方(the manner of conceiving them)にあるとヒュームは答える。存在と非存在の信念は、印象と観念と同様、それらの勢いと活気の度合いによって区別される、という。こうした説明の難点にはヒューム自身気づいており、『人間本性論』付録において、同じ対象の観念が勢いと活気によって異なるとしたのは誤りであったと認めている。さらにヒュームは、信念を、各人がもつ感じ(feeling)によって説明しようとするが、そのような説明が非哲学的にみえ、さらにこの感じを完全に説明することは不可能であると率直に認めてしまう。存在と非存在との区別は、精神とそれとは独立した外的世界との関係に源泉をもつはずであるのに、ヒュームが

使う経験主義的な用語(印象 観念 観念連合)はどれも精神にとって内的なものである。ここにおいて、自然主義と経験主義がおこす軋轢をよくみてとることができる、とマウンスはいうのである。

次に、情念論におけるマウンスの解釈をみてみよう。ここでも彼は、ヒュームの説明に不整合を指摘する。理性と情念との関係を説明する箇所(2巻3部3節)でヒュームは、情念にたいして理性が優位にあり理性が情念を統御するという通念を批判し、理性は単独では行為の動機たりえず、意志を生みだすのはつねに情念であると主張する。理性の役割は、情念が定めた目的に到達するための手段を選ぶことにある。行為の主導権を握っているのは情念であり、その意味で理性は情念の奴隷であるとされるのである。こうしたヒュームの基本的な考え方はきわめて自然主義的なものである。しかし、この基本的視点をくわしく展開していく段階において、またしてもヒュームの経験主義が足枷となり、その説明に不整合をもたらしている、とマウンスはいう。ヒュームの経験主義的な前提によれば、感情は、心のなかに感じられる勢いの強さによって主観的に規定される。しかしこのような仕方によっては、感覚(sensation)と感情(emotion)を明確に区別することができない。感情とは、心のなかに現れる感覚のみによって明確に同定できるものではないのである。感情の区別において重要なのは、その感情を抱くことによってどのよう

に考えたり行動したりするか、ということである。怒りという感情のばあいを考えてみるとわかりやすいだろう。私たちが怒りを暴力と結びつけて特徴づけるのは、怒った人がしばしば乱暴にふるまうからであって、その人が心のなかで感じている感覚は関係がない。ほんらい精神と世界との関係によって特徴づけられるべき感情を、経験主義の主観的な用語で説明しようとするヒュームは、感覚と感情とを明確に区別することができず、この点がヒュームの情念論、ひいては道徳論の弱点となっているというのがマウンスの解釈である。そしてヒュームはこのような困難を取り繕うために、穏やかな感情と激しい感情という区分をもちだすのであるが、それはヒュームが自身の経験主義的な前提に翻弄されてしまっている証左であるとマウンスは指摘する。

知性論と情念論以外にも道徳論、宗教論と、自然主義と経験主義の軋轢をヒュームの哲学全体にみてとろうとするこうしたマウンスの解釈は、その一貫性の裏返しとして、かなり危うい側面をもっていることも否めない。まず一口にスコットランド自然主義といってもそれは決して単一的な主張にまとめられるものではない。このことはヒュームが依って立つとされる経験主義についても同じである。マウンスによるそれらのまとめ方が恣意的なものではないか、おおいに検討の余地が残るであろう。またそもそも、自然的信念の根源が不可知であるとする自然主義の立場は、経験的な方法

によって人間についての普遍的な学を打ちたてようとする『人間本性論』の意図と鋭く対立するのではないか。この点についても疑問が残る。

しかしながら評者は、このような危険をあえて冒すところに著者の誠実さがあるといいたい。ヒュームの哲学、とりわけ『人間本性論』という書物の不可思議さは、個々の部分は明晰に書かれているのにたいして、全体を見渡そうとした途端に構造が捉えがたくなってしまおうという点にある。ヒュームの全体を捉えるには部分を知らなければならぬが、部分を知るにも全体との関係が必要である。実際にヒュームの哲学に取り組もうとする私たちは、この部分と全体をゆきつもとどりつしながら、もどかしく解釈を深めていくしかない。ただ、ときには本書のような大胆で一貫した解釈に出会う必要もある。本書のような分析はむしろその危うさによって、ヒューム哲学の個別的部分にたいする私たちの自覚的注意を呼び起こしてくれるのである。

書評

Macbeth, Danielle, *Frege's Logic*
(Harvard Univ. Press, 2005, x+206
p.)

大西 琢朗

フレーゲを研究しようとする人がまず最初にする事と言えば、彼独特の表記法、概念記法を眺め、そしてため息をつくことではあるまいか。もちろん、ため息をつくのは私だけかもしれないが、現代論理学の表記法に慣れ親しんだ我々の目から見ると、奇妙と言えば奇妙な表記法である。なにより、場所をとりすぎなのではないか。ともあれ、その次にせねばならないのは、その概念記法の読み方をマスターすることである。我々は概念記法の記号を、量化論理学の記号へと置き換えていく。条件線は馬蹄形(「 \vdash 」)へ。ドイツ文字を乗せたくぼみは普遍量化子へ。なるほど、この文は「 $\forall x (Fx \supset Gx)$ 」と言っているようだ...

だが、概念記法を、慣れ親しんだ量化論理学の表記法へと何となく翻訳し、それで事足りりとする事は、暗黙のうちに「フレーゲの論理学(Frege's Logic)」を量化論理学の一変種だと見なすことかもしれない。本当にそれでよいのだろうか。ひょっとしたらフレーゲの論理学は、ペアノやラッセル、ウィトゲンシュタインから我々が受け継いだそれとはまったく異なる種類の、我々には「未知の」論理学ではないのか。

本書は、これまで問われてこなかったこの問いを取り上げ、「本質的に新しい」ものとしてのフレーゲの論理的言語を、そしてその論理的言語、概念記法によってのみ具現化されうるフレーゲの論理学を描き出すとする試みである。

そして、著者によれば、我々はこの問いに取り組まねばならない。なぜなら、冒頭で述べたように、彼の表記法は、現代のそれには現れないさまざまな特徴を備えているからだ。例えば、なぜ線形(一次元)ではなく二次元の表記法なのか?あるいは、一般性の表現のためにラテン文字とドイツ文字という二種類の文字が使用されるのはなぜか?それらの間の区別は、自由変項と束縛変項の間のそれではないように思える。だとすれば、それぞれの文字の論理的役割は、その間の相違とは何か?などなど。

これらの奇妙な、あるいは独特な特徴をどう見るべきなのか。それを、科学の初歩段階における誤解や思慮不足に起因するものと見ることは容易だろう。だがフレーゲは、自身の独特な表記法の必要性や重要性について多くの言葉を費やして説明しているのであり、著者の見るところ、それに対する検討は必ずしも十分になされてこなかった。フレーゲに安易に誤りを帰すのではなく、彼の著作群を徹底的に吟味することで、彼独自の表記法のすべての特徴に「論理的な役割」をしっかりと与えてやること、それによって「思想の式言語(formula language of thought)」たる概念記法が機能す

る仕方についての彼の理解を解明すること、これが著者の目標である。

少し話はややこしくなるが、本書によれば、フレーゲその人からして、最初から自分の表記法を完全に理解していたわけではないのである。すなわち、記号体系としての表記法は、本質的には一貫して不変であるにもかかわらず、その記号たちの表現力や論理的な役割に関する『概念記法』(1879)の時点での理解は、時が進むにつれてラディカルに変化していく。そして、初期のテキストには、量化論理学としての概念記法の読み方を支持するものも見出されるのである。それゆえ本書の議論は主に、フレーゲの晩年の見解を「成熟した」ものとして位置づけた上で、そのゴールへ向かう彼の歩みを、すなわち、彼が自身の概念記法理解を発展させ、独自の論理学を完成させていく過程を跡づける形で進んでいく。

彼が概念記法を開発したのは、何と云っても彼自身の論理主義プロジェクトという目的のためである。最終目標は、算術の全真理が、論理学以外の認識根拠を用いることなく知られうる、と示すことである。それを妨げる障壁となっていたのが、算術における推論だった。論理主義者フレーゲは、それが正確にはいかなる推論なのかを明示的にし、かつ、その妥当性がもっぱら論理のみに基づいていることを示さねばならない。だが、その役割を果たすことを自然言語に期待することはできない。なぜなら、自然言語が許容する推論的移行はあまりに

も多様であり、その認識論的源泉を見極めることが困難だからだ。

概念記法はこの自然言語の欠陥 著者によれば、フレーゲにとっては最大の欠陥を克服するために生み出された。その体系内での原初的推論規則はモドゥス・ポネンスのみに切り詰められる。その他の推論様式はいったん式の形で表現され、その真理が承認されてはじめて、それは推論規則として使用できるものとされる。論理主義の確立という目的のために概念記法に課せられた任務は、算術で使用される推論様式を式の形で(しかも論理学の知識のみに基づいて正当化がなされるような仕方)で)正確かつ厳密に表現することである。

第1章で、このようなフレーゲの「出発点」が確認された後、フレーゲの表記法とそれを支えるフレーゲの発想、考え方が検討されていく。大雑把にまとめるならば、表記法の二次元性(2章)、二種類の文字を使った一般性の表現(3章)、意義(Sinn)とイミ(Bedeutung)という論理的な観念の区別(4章)そして、ラッセル・パラドクスの発見という悲劇を招いた、値域の観念と基本法則V(5章)。前述のように、これらのアイディアそれぞれに対する、フレーゲの自己理解の変化あるいは深化の過程が各章で追跡される。と同時に、この章の並びもほぼ、時間的な順序及び洗練度の度合いに対応しており、全体としてフレーゲの思想的発展を俯瞰できるようにもなっている。

では、著者が「未知の」、「本質的に新し

い」ものと形容する概念記法とは、いったいどんな表記法なのか。それは論理的に妥当な推論を厳密に、しかも見通しよく定式化することを目標とする。その目標は、概念記法が思想を表現し、かつ、その多様な仕方での分析の可能性を提示することによって、達成される。どういうことか。ここでは概念記法が使えないため、現代の論理的表記法に算術の記号を加えた、少し豊かな言語を使って考えよう。

「 $(1<2) \& (2<3)$ 」という文が与えられたとしよう。各記号（数字、「 $<$ 」、結合子）は原初記号だとする。我々はそれらに付与された意義を合成して、この文全体の意義、すなわち思想を把握できる。しかし、この思想それ自体の中には、主語も述語もない。つまり、特定の何かについて、何かを語っているものとは見なせない。

その「特定の何か」が姿を現すのは、我々がこの思想を（フレーゲの用語で言えば）項と関数へ分析したときのみである。例えば、「 2 」を項と見なそう。先の文からこれを取り去った「 $(1<) \& (<3)$ 」が関数である（項を取り去って残った空所をギリシャ文字で表わす）。このとき、我々は最初の思想を、数 2 に対してある性質を帰しているものとして、分析したのだ。

もちろん、他の仕方での分析も可能だが、今度は先の文を前件として持つ「 $(1<2) \& (2<3) \quad (1<3)$ 」について考えよう。これを証明したい。我々はこの文が順序関係の推移律「 $(a<b) \& (b<c) \quad (a<c)$ 」の一例であ

ることに気づくかもしれない。とすれば証明は簡単だ。このとき我々は、最初の文が「 $((<) \& (<)) \quad (<)$ 」という、推移律と同じ形をしていると気づいたのであり、そのように思想を分析したのだ。例えばもし「 $((<2) \& (2<3)) \quad (<3)$ 」という分析しか思いつかなかったならば、この推論をすることはできなかつただろう。

我々の言語の文は世界の中のある事態の像だ、と言えるかも知れない。例えば「 $1<2$ 」は、数 1 と 2 の間のある関係の成立、という事態の像だ。我々は、文をそのように読むことができる。しかし、その文を使った推論をしたり、その推論の正しさを見てとったりするためには、全く異なった「本質的に新しい」読み方、すなわち思想の分析が必要である。上の例で見たように、推論のためには、把握された思想を分析せねばならない。文が表現する思想は多様な分析を許容するものであり、それゆえに、それ自体は特定の何かの像ではない。そして思想を表現する概念記法は、推論にとって本質的な、多様な分析の可能性を、一目瞭然となるような仕方で提示できるよう設計された表記法なのである。

この一目瞭然さを見てとるには、本書を手にとっていただくしかない。本書は、概念記法文の実例をふんだんに用いて、それが多様な分析の可能性を見事に提示する様子を、鮮明に描き出した労作である。二種類の文字や条件線が、著者の突きとめたそれぞれの論理的役割を果たしつつ、思想の

多様な分析の可能性を提示する仕方を、つまり言語の新しい読み方を、本書を通じて実際に体験していただきたい。

さて、この、思想の多様な分析の可能性という概念記法の設計理念は、豊かな含意を持つアイデアだと思われる。例えば著者も言及しているが、それは定義や演繹的推論の生産性(fruitfulness)、すなわちそれらによる知識の拡張を説明するかもしれない。

例えば、算術の真理の発見が、我々の知識を拡張すること、これは否定しがたい事実だろう。だが、算術の真理が、論理的な語彙のみを用いた定義とそこからの論理的な推論のみによって導出される、と主張する論理主義者フレーゲは、この事実をどうやって説明するのだろうか。

ここでも再び上の言語を使って、今度は順序関係の推移律について考えてみよう。我々は「 \langle 」の部分で項と見なす分析を思いつくかもしれない。「 \langle 」を除去して残った関数部分は「 $a \ b \ \& \ b \ c \ \ a \ c$ 」となる。同様の分析結果が、同一性や平行関係などの推移律からも引き出されるだろう。つまり我々は、分析によって、1 階の関係がもつ 2 階の性質(概念)「関係 は推移的である」を、言い換えれば、「推移性」の定義を手に入れたのである。

このように、与えられた文を分析することで、原初的ではない、任意の複雑さを持った概念語を、我々は引き出すことができる。これを用いて定義される概念は、新し

く形成されたものである。なぜなら、元の文の思想を把握するためには、そのような概念語の理解は必要なかったからである。分析によって、何か新しい概念理解が我々の理解に付け加わるのである。

さらに我々は、このような定義を用いて新しい文を形成し、それを含む推論を行うだろう。そして、推論は本質的に分析を必要とする。推論とは、その各ステップごとに、思想の分析によって、新しい概念を発見していくプロセスなのかもしれない。だとすれば、この発見こそが定義や推論の生産性の源だと言えるのではないか。

ともあれ、本書の第一の目標は、「フレーゲの論理学」とはいいたいいかなるものなのか、それを提示することであり、それがもつ(上のような)哲学的意義については、まだ多くが今後委ねられている。だが、最初期から晩年に至るまで、フレーゲのあらゆる仕事を網羅し、丁寧にそれを読み解いた本書は、単なるフレーゲ解釈という枠にとどまらず、きわめて斬新で、かつ、非常に興味深い論理観、言語観を提供されている。概念記法を「未知の」、「本質的に新しい」論理的言語として描き出そうという本書の目論見は、平易な文章と明晰な議論に支えられ、見事に達成されたと言えるだろう。今後の著者の研究や、本書に触発された活発な議論に期待したい。

書評

Frédéric Worms: *Bergson ou les deux sens de la vie* (Presses Universitaires de France, 2004, 361p.)

笠木 丈

本書で目的とされるのは、ベルクソンの主著の読解と、それによって明らかにされる、各著作の連関の解明である。読解の対象とされるのは、『意識に直接与えられたものについての試論』(以下、『試論』と略記)『物質と記憶』『創造的進化』『道徳と宗教の二源泉』(同じく『二源泉』と略記)であり各章はそれぞれの著作の読解にあてられている。

著者ヴォルムスによれば、ベルクソン哲学の展開は「拡大運動」と「緊縮運動」という二つの側面を持っている。ベルクソンは経験的な領域との対話によって自己の哲学を発展させたが、心理学、生物学や社会学など、著作を追うごとに進行する対象領域の拡張が「拡大運動」の側面である。

またヴォルムスは、ベルクソン哲学の展開において、持続と空間の二元性(dualité)の問題に注目する。ベルクソン哲学の展開に伴い、持続と空間の二元性は存在論的に基礎づけられ、さらにそうした二元性に対して統一(unité)が与えられる。このプロセスが「緊縮運動」として捉えられ、著作ごとの連関を考察する際の参照軸とされる。

以下、ヴォルムスによる各著作の読解を順にたどることにする。

持続と空間の二元性は、最初に『試論』において登場する。ベルクソンによる持続と空間の区別には、自由行為や心理的事象をめぐる議論の誤謬を批判するという目的があった。そうした区別は同時に、形而上学的な射程を持っている。持続と空間という二つの領域には、互いに還元不可能な二種類の存在、すなわち相互に浸透しあい絶えず異質的に継起する存在と、相互に外在的で数的多数性を構成する自己同一的な存在がそれぞれ属している。

ただし、『試論』の段階では空間の位置づけは曖昧であり、そのために以下のような問題が生じる。まず、空間は一方で、等質的な諸要素の並置を可能にする認識の形式であり、科学はそれによって基礎づけられる。だが他方で、空間的認識は知性を備えた人間という種に固有の認識とされる。人間は行為の効率性を追求するために、空間的認識を行なう。つまり、空間的認識は生物学的な機能としての側面を持っている。空間のこうした側面は、科学の基礎として考えられるような自律的で形式的な側面とのあいだに齟齬を生み出してしまう。

また、空間的認識は相互外在的な外的事物を対象にするとされるが、そうした対象とは物質のことを指すのではない。相互外在性は物質そのものの性質ではなく、空間的に表象されることで付与されたものにすぎない。空間的な認識は持続を捉えるこ

とができないが、空間の性質を付与することなしには物質をそれ自体で捉えることもできない。空間的表象はいわば、物質と精神の中間に置かれており、存在論的なステータスは不明である。

さらに、持続と空間という二元性の統一の問題が残されている。持続と空間という『試論』の二元性は、われわれの生の二側面を極限的なあり方で示している。実際のわれわれの生は、持続と空間的性質、すなわち深層の自我と表層の自我のあいだを揺れ動いている。持続と空間は互いに還元不可能であるといわれるが、同一の生の異なる側面であるなら、それらの統一が考えられなければならない。以上の問題が、『物質と記憶』以降に引き継がれる。

ヴォルムスによれば、『試論』の二元性は『物質と記憶』において持続の概念のもとで乗り越えられる。『物質と記憶』の読解では、物質についての二元性と統一、精神についての二元性と統一が、順に整理される。

まず、物質の二元性について言えば、『試論』での空間的表象は『物質と記憶』第一章の判明な知覚に対応している。そして、『試論』では積極的には語られなかった、空間的に表象される以前のそれ自体で実在する物質が考察される。つまり、『試論』では曖昧だった空間的表象と物質との関係は、『物質と記憶』において知覚と實在の二元性として考察を加えられる。知覚と實在の関係は次のとおりである。知覚されるイマ

ージュは主観の側にあるのではなく、實在そのものの一部分である。實在の全体から、行動のために必要な一部分が知覚される。したがって、知覚と實在の関係は部分と全体との関係にある。このようにして規定された知覚と實在の二元性は、次のように統一される。物質の運動についてのわれわれの経験を、空間的表象を介さず直接に、かつ實在の全体から孤立させず把握することで、物質そのものの形而上学的な本性が解明される。物質はわれわれ同様に持続し、われわれと物質とのあいだには持続の収縮の程度の差異しか存在しない。空間的表象と物質、すなわち實在と知覚は、最終的には持続概念のもとで統一される。

続いて、精神についての二元性とその統一が論じられる。『試論』における持続としての自我の深層、空間的性質を帯びた自我の表層という生の二元性は、『物質と記憶』では二種類の記憶として考察される。つまり、各々が固有性をもつ純粹記憶と、個々の出来事の経験が一般化された記憶という二元性である。前者の記憶は潜在的でありなすべき行為に対して無力であるが、後者は身体によって現実化される、行為に有用な記憶である。記憶は、心理学的なレベルでは有用性を基準にして二種類に区別されるが、両者の差異は持続においては記憶の収縮の程度の差異として捉え返すことができる。こうして、精神についての二元性もまた、持続の概念のもとで一元的に把握される。

以上のように、精神と物質の二つの側面の二元性は持続によって統一されるが、空間の存在論的な身分は依然として規定されていない。『物質と記憶』では空間的認識は、存在論的により本質的な持続へと到達するために乗り越えられるべきものにすぎない。空間と持続の二元性が存在論的に確立されるためには『創造的進化』を俟たなければならない。

ヴォルムスによれば、空間が存在論的に基礎づけられるのは、『創造的進化』第三章における知性の発生過程についての考察においてである。ベルクソンによれば、われわれの知性の基礎には空間的認識が存在しており、知性の発生過程をたどることは結局のところ、空間の存在論的なステータスを定める作業となる。知性の発生は、すでに同書の第二章において、生物の進化の過程をたどることで説明されていた。だが、それは進化の結果として生みだされた生物種についての考察であり、進化の創造的な過程そのものを捉えたことにならない。そのため第三章では、直観によって知性の発生過程があらためて捉えなおされる。

ここで、空間は持続の弛緩によって生み出されることが明らかになる。持続の継起が停止し諸瞬間の統一性が弛緩することによって、空間は持続から分化して発生する。『物質と記憶』では物質が持続によって説明されたが、ここにおいて空間もまた持続と関係づけられることになる。さらに、持続の弛緩として捉えられた空間は、同じよ

うに弛緩の側に位置づけられている物質と、互いに適合しあうと考えられる。それによって、物質と空間が権利上一致することが認められる。こうして空間に存在論的基礎が与えられ、空間と持続との二元性は確立される。

さらに、知性を発生論的に解明することによって、知性が分化する以前の統一へと回帰する可能性が開かれる。それによって持続とそこから分化した空間の二元性を乗り越えることが可能となる。とはいえ、二元性を乗り越えることは知性以前の本能に戻ることを意味しない。生物は人間に至るまで、意識や反省の可能な方向に進化しており、その延長線上に、知性を乗り越え完全な生の統一を体現した「超人」のビジョンが示唆される。このように二元性の確立と同時に、その統一が示される箇所について、ヴォルムスはベルクソン哲学全体の頂点であるとして、高い評価を与えている。

しかし、ヴォルムスの解釈によれば、ベルクソンはこうした形而上学的な考察にとどまらず、『二源泉』において引き続き、人間の経験の次元での二元性と統一を論じるとされる。『二源泉』において表面上は、持続あるいは空間という語はほとんど登場していない。だが、『創造的進化』と『二源泉』の連続性は確かに存在している。『二源泉』では、道徳と宗教について開いたものと閉じたものが区別されるが、それらは『創造的進化』で基礎づけられた持続と空間の二元性に対応すると考えられる。

まず、閉じたものについて言えば、空間をその基礎として持つ知性が「擬似的本能」として作用することで、人間は知性以下の存在へと墮してしまう。そのことは、閉じた道徳における責務、静的宗教における仮構 (fabulation)、戦争へとわれわれを導く閉じた社会での規律や支配において確認される。このようにして人間は、『創造的進化』で述べられた生の統一性から切り離され、閉じたもののうちに孤立させられてしまう。だが、人間はこうした状態を神秘的経験によって脱却することができる。ここにおいて、二元性の統一が人間の経験に即して解明される。知性によって生の統一性から分離された人間は、ふたたび神秘的体験によって、生の統一性を取り戻すことが可能となる。

以上が、ヴォルムスによって示された持続と空間の二元性と統一をめぐるベルクソン哲学の展開である。この他にも、二元性と統一の問題に関わらない箇所も含めて、各著作はほぼ全ての範囲が読解の対象とされている。それぞれの著作についても、各部分が相互に関連づけて論じられており、一貫した視点による読解が目指されていた。ただ、読解が広範囲にわたるだけあって、個別的な問題について深く踏み込んだ議論はあまり見かけられなかった。とはいえ、二元性と統一の問題に着目することで、各著作の意義と、ベルクソン哲学の展開が明快に論じられていたのは確かである。ベルクソンの各著作の関係を整理し、一定のパ

ースペクティブを与えるという試みは、成果を得ているように思われる。

書評

Howard Wettstein: *The Magic Prism: An Essay in the Philosophy of Language* (Oxford University Press, 2004, x+241p.)

藤川 直也

20 世紀の言語哲学において盛んに論じられた話題の一つは指示の理論であり、その中心には、60 年代後半から 70 年代始めにかけて登場したいわゆる直接指示論があった。本書の著者、H. ウェットスタインは直接指示論を代表する論者の一人である。彼のこれまでの仕事に特徴的なことは、直接指示論の理論的洗練ではなく、より大局的な視点から直接指示論のもつ哲学的意味を明確化することに向けられてきた、という点にある。本書は著者がこれまで展開してきた仕事を一書の長さで発展させたものである。

ウェットスタインはこの直接指示論の登場を言語哲学における「革命」と位置付ける。彼によれば、このことは直接指示論の支持者の間でさえ認められていない。本書は直接指示論がいかに革命的であるかを描き出し、直接指示の革命はそれ以前の指示の理論——フレーゲとラッセルに由来するとされる——の単なる理論的洗練に尽きるものでは決してないということを明らかにしようとしている。

本書は、イントロダクションと 10 の章か

らなり、内容的に前半と後半に分けることができる。前半部（1 章から 5 章）では、フレーゲとラッセルに由来する言語観と、直接指示論が示唆する言語観とが根本的に対立するものであるということ、そして後者の言語観を我々は採用すべきであるということが論じられる。後半部（6 章から 10 章）では、フレーゲ-ラッセル的なアプローチを動機付けており、しかも、直接指示論では処理するのが難しいとされているいくつかの問題が論じられる。それらの問題とは、言語の認知的意味の問題、とりわけ、同一性言明の情報性の問題（6 章）、空名の問題（7 章）、信念および信念報告文の問題（8、9 章）である。ウェットスタインの基本的な考えは、そのような困難、パズリングに思われた現象というのは、直接指示論が示唆する言語観からみればそもそもパズリングでなく何ら特別な説明を必要としないようなものになる——つまり問題は「解消」する——というものである。これらの議論を受けて、最後の 10 章では命題という考えに疑問が呈される。

以下では前半部を中心にウェットスタインの議論を紹介しよう。

まずウェットスタインがフレーゲ-ラッセル的であるとする伝統的言語観について見てみよう。その言語観を特徴付けるもっとも基本的な考えは、言語についての「デカルト的見通し」、すなわち「思考を言語に優先させる」という考えである。この優先

のうち、もっとも重要視されるのは、言語の思考に対する機能的存在論的依存性である。すなわち、言語の表象作用はより本来的な表象である思考の表象作用に派生的なものであり（言語は思考と結び付くことによって生命力を得る）、言語の存在理由はそれが思考を表現する道具であるというところにある、という考えである。

このデカルト的言語観を下敷きに、フレーゲ-ラッセル的な伝統のもとでは、「志向性直観」、あるいは「認知的固定の要求」という考えが明示的あるいは暗黙裡に想定されてきた。その考えは「もし人が一つの対象について語ったり考えたりできるならば、[中略]その人の認知状態に関する何か、当該のものを世界における他のあらゆる対象から識別できるのでなければならぬ(p. 57)」というものである。つまり、特定の一つの対象について語ったり、考えたりするためには、主体はその対象を選び出す認知的な手段をもっていなければならないのである。

このように、ウェットスタインが描き出すフレーゲ-ラッセル的言語観は極めて個人主義的な言語観である。ウェットスタインはこれに社会的な言語観を対置させる。「公共言語見取り図」ないし「社会的慣習見取り図」と呼ばれるその言語観の中心にあるのは、「公共言語、共有された社会的慣習の集まりという考え(p. 66)」である。この言語観において指示論の仕事は、社会的慣習のもとで語が果たすとされる機能の記

述という「人類学的」なものとされる。この考えをさらに詳しく見ていこう。

ウェットスタインが目にするのは、クリプキやドネランらがいわゆる固有名の記述説(これはフレーゲ-ラッセル的言語観に基づいた指示論の代表である)に対して提出した反例である。ウェットスタインの考えでは、それらの反例は、フレーゲ-ラッセル的言語観の内部での理論的改良を要求するものではなく、その言語観に根本的な不都合があること明らかにしている。というのも、反例は日常的な言語実践の中には認知的固定の要求を満たしていないけれども、固有名を用いて指示に成功していると思なすべき事例がある、ということを指摘しており、そして、認知的固定の要求は、フレーゲ-ラッセル的言語観の核心部分であったからだ。

この議論を受けてウェットスタインは、認知的固定の要求を退け、それに変わる考えとして「認知的接触なしの言語的接触」を提案する。つまり、言語と世界の結び付きは認知的な背景を全く必要としない、というのである。この見解は多くの論者にとって「奇怪な」ものに映るであろうと彼は言う。しかし、認知的接触なしの言語的接触は「日常的な言語慣習の簡単な調査によって強く示唆されるものである(p. 76)」つまり我々の日常的な言語使用において認知的接触なしの言語的接触は実際によくある話なのである。したがって、我々が認知的固定の要求をあらかじめ想定した上で言

語慣習を観察するのではないが、認知的接触なしの言語的接触という考えはミステリアスなものではない。

それだけではない。ウェットスタインは認知的接触なしの言語的接触という考えを、固有名のその担い手はタグに過ぎないというミルの見解を社会的慣習の文脈に位置付けることによってさらに積極的に擁護する。例えば、次のような仮説的言語共同体を考えてみよう。親は子供が生まれると、社会保障番号を割り当てる。その番号は関連する個体のタグを提供する。このとき、共同体のメンバーは、番号を使って、当該の個体を、その個体もつ性質について何も知らなくとも、指示できるだろう。つまりこのような共同体における番号の使用の実践には認知的固定なしの指示が存在する。さらに、その実践に認知的固定を付け加えることは、その実践をよりよく理解する助けにはまったくならない。

このように、ウェットスタインは、認知的接触なしの言語的接触を擁護するために一貫して社会的慣習に訴える。そしてそのような慣習の観察からは、固有名がそこにおいて果たす役割、機能が見えてくる。社会的慣習における固有名の機能は、その指示対象を会話の主題にするということに他ならない。

しかし、このような社会的慣習の文脈に置かれたミルの見解は、語と対象を結び付けるものが認知的固定でないのだとしたら、一体何かという問題を答えないままに残し

ている。というのも、そもそも言語を使用できるということは、それが何らかの仕方
で意味をもっていることを前提としている
だろうからである。一方、認知的固定は、
この問題に一定に解答を与えているように
思われる。すると、認知的固定の要求を完
全に退けるべきではないのではないか。

このような疑念に対して、ウェットスタインは二つの応答を用意している。第一に、認知的固定が与える答えはその見かけとは違って答えになっていない。その説明は、思想や与えられ方といった言語以外のものに本性的な志向性を想定し、そこから派生的に言語の志向性を説明している。しかしこの説明は、その本性的に志向的とされたものの志向性を説明しないかぎり論点先取であろう。第二に、実は、その説明自体が「偽の説明」である。指示一般についての説明は、説明を求めるべきではないところに説明を求めるものとして却下すべきものなのだ。言語使用の社会的慣習を記述したならば、もはやそれ以上問われるべきことはない。「これ[指示]を哲学にとって原初的なことと考へ、哲学者がより単純なあるいはより原初的な用語による説明を提供する義務を負っている、あるいは提供できるかもしれないような何かであると考えてはならない」(p. 108. []内現筆者)のである。

このようにウェットスタインの議論の焦点は、社会的慣習見取り図にたてば、フレージ-ラッセルの意味論の核心である認知

的固定は否定される、という点にある。しかしながら、彼のこの主張においては、指示の一般原理としての認知的固定の要求の拒否と、指示論からの認知的固定の全面的排除という、区別されるべき2つのことが曖昧になっているように思われる。

上で見たように、ウェットスタインは、固有名に注目して、その社会的慣習における機能が認知的固定を必要としないということ論じており、この議論はかなり説得的である。それゆえ、固有名の事例は、指示一般についての見取り図としての認知的固定の要求という言語観が、もはや成り立たない、ということを示している。というのも、ウェットスタインが論じるように、固有名の事例を例外とすることで、指示の一般原理としての認知的固定を維持しようとするのは、理論の核心部分における一貫性の欠如を意味するだろうからだ（それは精神主義者が、ある人間は魂なしでも機能しうる、と主張するようなものである）。

しかしこのことは、ウェットスタインのいう認知的接触なしの言語的接触が言語一般の特徴である、ということの意味しない。言い換えれば、指示の一般原理としてではなく、個々の表現の社会的慣習において認知的固定が一定の役割を果たすという可能性は排除されていない。というのも、全ての指示が認知的固定によって成立するということの否定は、いくつかの指示は認知的固定によって成立するということと矛盾しないからである。この意味での認知的固定

と、社会的慣習見取り図の両立可能性としては、例えば、「ここ」や「あれ」は、社会的慣習によれば、認知的固定によってその指示が決定される、という可能性が考えられるかもしれない。ここでの私のポイントは、「ここ」や「あれ」の使用に関する社会的慣習が実際にそのようなものだ、ということではない。そうではなくて、それがどのようなものかは、我々の言語慣習の精査という経験的な探求を経なければわからない、ということである。したがって、社会的慣習見取り図のもとで、認知的固定の要求が言語について全面的に拒否されるかどうかは、固有名以外の表現に関して、その社会的慣習における機能がどのようなものであるかを、経験的に探求することによって初めて答えが出る問題であるだろう。この点に関して本書の議論は不十分である。

ただし、注意したいのは、この仕事が、ウェットスタインの主張する人類学的な探求に他ならない、ということである。それゆえ、私のここでの指摘は、本書が提案する、社会的慣習見取り図やそれに基づいた指示の理論を価値のないものにするわけでは決してない。そうではなく、これらのアイデアを、直接指示論の発展型として具体的に展開するということが、残された重要な課題であるということを示しているのである。