

## 他人の心をめぐるオースティン : スタンリー・カ ヴェルの解釈を通して

著者	河村 雄輝
雑誌名	筑波哲学
巻	26
ページ	65-82
発行年	2018
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/00151060">http://hdl.handle.net/2241/00151060</a>

# 他人の心をめぐるオースティン

—スタンリー・カヴェルの解釈を通して—

河村 雄輝

## 序

われわれは普段、他人の言動を目にしたときにその人がどのようなことを感じたり考えたりするか判断している。例えば、泣いている小学生を見て「この子は今悲しんでいるんだな」という風に考えたり、テレビを見ながら笑っている人に対して「お笑いを見て面白がっているんだな」と推測したりする。

一方で、われわれは自らの感じていることや考えていることについては何も参照することなく知ることができる。私は自分が悲しいということを知るために鏡を見て涙を流す自分を確認する必要はないのであり、自分がお笑い番組を見て笑っている場合には他人に指摘してもらわずとも「面白い」と感じている。

このように考える際、われわれは他人の心と自らの心の間にある非対称性に気づく。というのも、われわれは他人がどのようにふるまっているかということから彼らの胸の内を推し量るのに対し、私は私に対しそのような関係にないのだから。この非対称性は「われわれは他人の心を知っているのだろうか」という哲学的な問いの前提となる。われわれは他人の心を自らのそれと同じように知るわけではないのに、なぜ他人の心を知っているようにふるまえるのだろうか。

J. L. オースティンはこの問いを考察する先でいささか奇妙な地点に到達する。彼は、われわれが「どうやって他人の心を知るのか」という問いについては慎重に答えを考察する一方、「そもそもなぜわれわれは他人の心を知る、などというのだろうか」という問いには「なんの正当化もない<sup>1</sup>」というのだから。本稿ではこの応答の解釈にあたって S. カヴェルによる解釈を手引きとする。

本稿の扱う問いは「オースティンはこの他人の心をめぐる正当化の問題を解決したのか」というものである。以下まず第一節においては、他人の心の問題をめぐるオースティンの議論を彼の論文「他人の心」の読解を通して再構成し、上記で述べた箇所についての解釈上の問題を提起する。第二節ではカヴェルによるオースティン解釈、

また日常言語学派の哲学についての彼の考察を参照する。第三節においてはカヴェルによるオースティン解釈を踏まえ、「他人の心」論文最終部におけるオースティンの回答の意義を論じる。

## 1. オースティンの「他人の心」読解

オースティンによる論文「他人の心 (Other minds)」は 1946 年に刊行された論文であり、J. ウィズダムと A. J. エヤーの両氏の論文とともに他人の心に関する三編の論考として掲載された<sup>2</sup>。この論文冒頭においてオースティンの検討対象になっているのは、紙面上にて彼の前に掲載されているウィズダムの論文における議論である。以下ではまずオースティンの議論を論文に即して概観してみたい。

### 1-1. 「どうやって知るのか」という問い

彼の論文の扱う問いは「われわれは他人の心をどうやって知るのか」という問いである。オースティンに先立ちウィズダムはこの問いに関して、我々は類比によって知るのだという回答を提出する<sup>3</sup>。簡便に述べるのであれば、これは自らがしかじかの心の状態を有する際に行う振る舞いと類似した行動を他者がとることから、彼らの心の存在を措定するという説である。

しかしながらオースティンは、このウィズダムによる回答が簡略的である一方、正確さを犠牲にしていると述べ、普段われわれが日常的に他人から「どうやって知ったのか」と問われた際にどのような種類の説明を供するかということについて自らの説明を提供する<sup>4</sup>。ここで彼が持ち出すのは、「庭の奥にサンカノゴイ<sup>5</sup>がいる」というような、観察による知識を報告する種類の発言である。このような発言に対してわれわれは「あなたはそれをどうやって知ったのか」と問うことがある。この問いに関してオースティンは、普段このような問いは次のような事がらを問うのだとしている。

- (1) どのように発言者がサンカノゴイについてあれこれと知る立場に到達したのか。
- (2) どのように発言者が今ここにサンカノゴイがいるということのできる立場に到達したのか。
- (3) どのように発言者がサンカノゴイを判別するのか。

(4)どのように発言者が今ここにいるものをサンカノゴイであると判別するのか。

上記のような分類を踏まえ、まずオースティンが着目するのは、(1)と(3)に対しては、われわれがサンカノゴイを弁別するやり方を過去の経験によって習得しているということによって回答できる、という点である。すなわち彼は、このような点が実質として我々が当の対象とどれほど親密にかかわっているのかということを問うのだとみなす。例えば、私が幼いころから猫を見たり触れたりしたことがあり、また今でも日常的に猫を見ているという事実は、私が猫を判別する能力と関わっている。そうすると、猫の場合において(1)や(3)のように問われたとするならば、私は「私は猫をよく知っているんです」と答えるのである<sup>6</sup>。

一方、(2)と(4)についてのオースティンの回答は慎重である。彼によれば(2)と(4)のような問いは「どのようにしてあなたはそれを判別するのか」というニュアンスを含んでおり、われわれはこのような問いに対しては自分がそれを知った理由、すなわち自分がそれを知ったやり方やそのやり方の特徴に言及することで答えることができる<sup>7</sup>。例えば、発言者はサンカノゴイが歩く様子やその外見に言及できるし、事実、発言者はそのようなやり方を通して過去にもサンカノゴイを再認してきたのである。

しかしながら、(2)と(4)をめぐるこの回答に対しては次のような反論が加えられるかもしれないとオースティンは述べる。例えば発言者が「庭にコジキヒワがいる」と述べ、「その振る舞いから」あるいは「その鳴き声から」、「赤い頭を有しているから」と説明した場合、以下のような反論がありうると彼は続ける。

(1)しかしゴシキヒワの頭は赤くない。

(1')しかしそれはゴシキヒワではない、発言者の記述に基づけばそれはクイタダキ<sup>8</sup>である。

(2)しかしそれだけでは十分ではない、発言者の知識すべてを持ってしてもそれはクツキかもしれない。

これらの疑義について、まず(1)と(1')は、ただ発言者が実際にはコジキヒワを弁別する能力を欠いているということを主張するものである。しかし、(2)の反論を踏まえる際には、新たに「重要な問題点が姿を現す<sup>9</sup>」のだとオースティンは述べる。

彼の挙げる問題点、およびそれにかかわる但し書きは次の四つである<sup>10</sup>。一点目に、

このように反論する際には、何らかの競合する理由を出さなければならない。すなわち、もしそれがゴシキヒワではないのではないかと述べる際には、そうでないと考えられる具体的な理由を持たなければならないのである。二点目に、ある理由付けが十分であるということは、すべてを調べつくしたということではない。あくまで理性的な範囲において、もしくは当面の企図と目的の範囲においてのことであり、それ以上を要求するわけではない。三点目に、しばしば我々は対象を弁別する能力を十分に獲得しておらず、言葉にできない範囲で判断していることがありうる。例としては、ある犬を鼻の形で判別する際にどこか独特な特徴を持つことを見て取るが、それをうまく言葉にできないというような場合である。四点目に、私がある判別を行う際に、その判別に対する理由付けは一定の種類に属するものである。例えば証明であれば反例がないことを示すのに十分であるが、証明でない理由付け（例えば評価や非難）は反例がないということまでは示さない。

しかしながらこれらの論点と主張を提示した後、オースティンはより「哲学」的な論点として以下のような疑義を取り扱う<sup>11</sup>。彼の着目する反論は以下のようなものである。

- (1)しかし、発言者はそれが本物のゴシキヒワだと知っているのか。
- (2)しかし、それはゴシキヒワ特有の赤さであることは確かなのか。

ここでオースティンは明らかに懐疑論的な問いに迫っている。すなわち、われわれの行う観察や知識を越えてもなお当の言明の正当性が保証されないのではないだろうか、という問いである。オースティンは、「それは本物なのか」及び「それは確かなのか」というこれらの問いをめぐって検討を進める。

## 1-2. 本物であること (Reality) と確かであること (Sureness and Certainty)

まず初めにオースティンが扱うのは「いったいそれは本物なのか」という問いである。このような問いは普段、本物ではない剥製やまがいもの、あるいは蜃気楼等々の存在を前提として呈される。しかしながら彼は次のような場合に着目する。

形而上学者の策略は「それは本物のテーブルなのか」と問いかけておきながら(テ

ーブルというものが、仮にまがい物であるとしたらどのようなタイプのまがいものでありうるかという点が少しも明白でない種類の対象であるにもかかわらず）当該のものにどのような点でよろしくないところがある可能性があるのかを詳しく述べたり、限定したりするということをしなないということからなっています。……「本物の」という語のこのような使い方こそ、この語が単一の意味（「実在世界」、「物的対象」）を、しかも深淵にして厄介な意味を、もつという想定にわれわれを導いてきたものに他なりません<sup>12</sup>。

ここで彼が指摘しているのは、この種の「形而上学者の策略」に基づいた「それは本物なのか」という問いが、そもそも「本物ではなければ何なのか」という代案を提示していないということである。これはオースティンが先に述べた四つの論点の一つ目（競合する理由を提示するべきである）の応用とも言えよう。オースティンはこの問いへの対処を次のように整理する。われわれは「それは本物なのか」という問いに対しては、普通われわれは「何が言いたいのか、それは剥製のようなものなのかかもしれないということを言いたいのか」という形で問い返す権利を持つ<sup>13</sup>。そして上記のような形而上学的問いに関してもまた「本物」（あるいは「実在」、「物的対象」といった概念）という言葉に何が対比されているのかということは明示されなければならないのであり、それを想定することができないのであればこの種の疑義は自ら瓦解する。こうしたシナリオがオースティンの戦略である。

加えてオースティンは、この返答のまとめとして言語についての次のようなある仮想的な歴史を記している。

言語というものの通常の手順は、図式的に述べるならばおそらく次のように言うてよいでしょう。まず第一に、いくつかの特徴の複合体Cを経験した時に、「これはCである」と言うことにしようという取り決めが行われます。その後、C全体もしくはCの重要かつ特徴的な一部分が、一つないしそれ以上の機会に、限定された状況のもとで、別の特殊かつ独特の特徴ないし特徴の複合体を伴って出現し、その結果われわれの観念を改訂することが望ましいと思われ始めます。そこでわれわれは「これはCのように見えるが、実際は模型に過ぎない、等々」という言い方と「これは本物の（生きている、正真正銘の、等々）Cである」という言い方を区別するようになります<sup>14</sup>。

ここで明らかに彼は規約主義的な説明に訴えている。だが一方でこのような説明は、一種の仮想的なものにとどまりつつも、規約としての意味がある程度恣意的ないし共同体に依存しているということを示唆している。

さて、次にオースティンが取り組む問題は「それがそのもの特有の性質を持つのは確かなのか」という形の問いである。これは、当の対象が本当にサンカノゴイ特有の性質、キクイタダキ特有の性質——例えばその特有の模様、特有のしぐさ、特有の鳴き声——等々を持っており、なおかつそれは間違っていることはないのかということ問うものである<sup>15</sup>。

この疑いについて他人の心の問題という背景からオースティンが言及するにあたって、彼はウィズダムによる心についての議論、特にいわゆる自己知への言及を参照している<sup>16</sup>。ウィズダムによれば、われわれは自らが感じていることや思っていることについて間違えることはあり得ない。例えば、ある人が「痛い」と言うときや「これは赤い」と言うときを考えてみよう。これらのような場合われわれは「彼は痛みを感じており、それを知っている」や「彼は痛みを感じているが、それを知らない」と言うことはないのであり、同じくして「彼はそれを赤いと思っているが、それを知っている」ないし「彼はそれを赤いと思っているが、それを知らない」と言うことはないのである。このような考察からウィズダムは、われわれがこの種の自らの心の内容についての発言をするときに、それが誤っているということとはあり得ないと結論付ける。この議論は他人の心をめぐり「他人が本当にみずからと同じ心の状態を体験しているのか」という問いを検討する必然性を示唆している。

しかしながらこのようなウィズダムの議論にオースティンは疑義を呈する。彼が着目するのは「これは赤く見える」というような発言の多義性である。この多義性は例えばマゼンタのような色を取り上げることでより明確になる。マゼンタを目の前にしてある人が「これはマゼンタかもしれないがそれより少し赤みが強いかもしれない。もしかすると紫色が薄い分ワインレッドと呼ぶべきなのかもしれない。」という風に、確信を持ってないということは往々にしてありうる。このような場合においては、その色を見ている当の本人が色を正確に同定・再認することに支障をきたしているとみなすべきであろう。

だが一方で、このような考察を踏まえてもなお、当の本人が何かしらのことを感じているというのは確かではないのかという再反論について、オースティンは次のよう

に考察している。

……しかしこのことは、ここでの問題には無関係です。そのものがモーブであるということ、そのものが私に今はっきりとモーブに見えるということ、私は知ってはいないのです。それに、自分が何を思っているのかを私が本当に知らずにいる場合もあります。完全に途方に暮れてしまう場合というものがあるのです<sup>17</sup>。

彼の主張に基づけば、何らかのものを感じているということは必ずしも確実なものではない。例えば「彼は自分は何らかの色を見ていることを知っている」という文を考えてみよう。オースティンの主張は、この文は「彼は『あなたは何の色を見ているのか』という問いの答えを知っている」という意味の言明として解釈されるべきであるというものだ。なぜなら「私は自分は何らかの色を見ていることを知っている」という言明は「私は何らかのxを見ており、かつその何らかのxを知っている」という目的語を伴った言明として解釈されるべきではないからである。むしろこの文に現れている「私は何らかの色を見ている」という表現は「あなたは何色を見ているのか」という疑問を前提したものであると彼は強調する。このような説明を踏まえ、当の箇所と言及されていた種の確かさ、すなわち私が確実に何かを知っているという言明の確かさが必ずしも絶対的なことなのではないとオースティンは結論づける。

### 1-3. 誤りえなさと行為—言語行為論の萌芽

ここまでのオースティンの議論をまとめよう。「他人の心をどのようにして知るか？」という問いを検討するにあたり、彼は「あるものが本物であること」及び「確かにそうであるといえるということ」を検討していた。この問題を解決するために彼によって指摘された点とは、われわれは「果たしてそれは本物なのか」と問う際には本物に対比されている別のものを示す準備がなければならず、一方で「それは確かなのか」と問われる際には、われわれが常に十全に確信が持てているわけではないのだということを意識しなければならないということだった。

しかしながらこのような返答において、オースティンにはいまだ課題が残されている。と言うのも、われわれが「それは確実なのか」という問いを向けないのであれば、「知っている」という動詞を含むようなある種の言明を正当性の担保がなされたもの



とみなすからだ。この点を逃すのであれば、オースティンの提示する理論もまた「確実性など存在しない」と述べるだけの懐疑論となってしまうだろう。このような「弱点」を踏まえ、オースティンが次に取り組むのは知識のあり方と人間の行為の共通性についての考察である<sup>18</sup>。

ここでオースティンは「知る」と「約束する」という動詞を対比させ、次のように述べている。

「知っているならば誤っていることはありえない」ということは完全に理にかなっています。ちょうど「私はそれをするを約束するが、それをしそこなうかも知れない」と言うことが許されないのと同じように、「私はそうであるということを知っているが、誤っているかも知れない」と言うことも許されません。言ったことを実行できないかもしれないということに気付いているならば、約束するなどできる筋合いではないのと同様、自分が間違っているかもしれないということに気付いているならば、知っていると言うべきではないのです<sup>19</sup>。

ここでオースティンが主張しているのは、われわれが用いる「知っている」という言葉の文法は「約束する」という動詞が従う文法と同じであるというものだ。すなわち、われわれが「誤ることなく確実に知っている」と言うことにおける確実性とは、「私はあなたに約束する」という言葉における確実性と同種のものである。この主張から帰結するのは、「約束する」という語が「期待する」や「意図する」といった語と同等の次元で用いられるように、「知る」という語もまた「信じる」や「確信する」といった語と同等に扱われるということであると彼は述べる<sup>20</sup>。

しかしながら、われわれはしばしばあることを約束したのにもかかわらず実行できなかったりする。この場合のように、知識を担保する行為を描写する「知る」という語もまた、最終的にはあらゆる知識の基盤を確保できないのではないかという問題が指摘されうる。

このような問いに関しては、オースティンは「実質的な対比であるよりむしろ表面的な対比である」と評価する。例えば結婚について彼が挙げている例を考えてみよう。少なくとも一夫一妻制の社会を仮定し、ある妻帯者の男性について自らが既婚者であることを隠しながら新たに結婚をしたとしよう。この場合、彼が行った結婚が不適切であるゆえに、無効となることはあるだろう。しかしながらこのような場合を範例と

して結婚という制度が考察されるわけではなく、このような事態が起きたからといってあらゆる結婚という制度が皮相な表面的なものでしかないとは主張することは飛躍である。むしろわれわれはそのようなケースを前にして無効であるといいながら、「重婚」という言葉を適用するといったことを通してその状況に対応する。このとき一つの反例により結婚という概念そのものが無意味となることはなく、その反例に適した言葉が用いられるのみなのである<sup>21</sup>。同様に、われわれが何かを「知る」ということに失敗したとしても、それによって獲得されるところの知識一般の確実性が抹消されるわけではないのである。

#### 1-4. 他人の心の問題に対するオースティンの回答

さて前節まで確認したオースティンの議論は次の三点にまとめることができるだろう。一点目に、われわれがあるものを「本物」と判断する場合に対してもし疑いをかけるのであれば、何らかの差や区別を前提とした問いをしなければならない。二点目に、われわれがある対象のありさまを認識する際、その認識は必ずしも絶対的なものではなく、しばしばためらいや迷いを持って評価されたり判断されたりするのである。三点目に、「知っている場合には誤ってはならない」と言う際に描写されている確実性とは「私は約束する」とわれわれが言う場合に前提するような種の確実性なのであって、それが破られたからといって破綻するような性質ではない。むしろ、われわれの普段の生活において誰かの約束が破られたときに、どのようなわけでそれが適切でなかったり不誠実であったりするかと検討することと同じような形で処遇が決まるものなのである。以上の点を踏まえつつ、オースティンは「他人の心はどのようにして知ることができるのか」という問いを考察してゆく。

まずオースティンが検討する他人の心についての問いは「われわれは他人の心をどのようにして信じるのみならず、知ることができるのか」というものである<sup>22</sup>。彼はこの問いを検討する際、確かにわれわれが他人の心を知るのではなく信じる場合もあると認める。例えば、私が初めて会う友人の知り合いが陰しい顔をしているとき、われわれは彼が起こっていると知っているとは言わず、怒っていると「思っている」ないし「信じている」というような言い方をするだろう。しかしながらここからわれわれは直ちに他人の心を「決して判別ないし知ることはいかなることもできない」ということを結論するわけではない。というのも、われわれはもちろんあまり接したことのない、全く

異なる仕方で生きる他者（例えば全く初対面の、異なる国、社会、文化に属する人）を即座にかつ容易に理解することはできない。というのもオースティンの上記までの議論を踏まえれば、われわれが見慣れた動物や建物を、日常的に接してきたというある親密さによって判別できるのと同じように、親密さによって人の心もまた判別されるものだからである。また一方で、もちろん私は相手の感情や感覚を理解するためにはそれを自らにおいても経験したことがなければならないだろう。しかしそこから、それを経験したことがないゆえに相手の心を知ることが決してできないと言うとしたら、そこには飛躍があるのである。

また一方でオースティンは「ある人の振舞いを分析しつくしたとしても、その人の心を知ることにはできないのではないか」という問いに関して、これまで述べたことをもとに次のように論じる。すなわち、もしわれわれが彼の振る舞いを分析しつくしたとしてなおそこに「まだ本当の心の内容を知ることにはまだ達していないのではないだろうか」という問いを正当に発することができるのであれば、そこには何か別の判断につながる内容が示唆されているはずである（怒っているようだが照れ隠しのような声の調子がある、泣いているがそこまで涙は出ていない等々）。また、仮にそれが微妙な差異であったとしても——例えばマゼンタを十分に確信の持てないまま純粋な赤色やワインレッドから区別するように——「不十分な」ものであるわけではないのである。以上の議論が「われわれは他人の心を知ることができるのか」に対するオースティンの大筋の回答である。これら二つの回答はいずれも、懐疑論的な立場の下提示された極端な問いに対して、日常的な答えを求めるための具体的な方法を示すという特徴を持っている。

だがしかし、そもそもわれわれはなぜ人間を自らと同じ種類の、すなわち自分と同じような心を持ち、しばしばそれにしがたい生き、他人と交流する存在として互いを認め合うのだろうか。「そもそもなぜ他人を心を持つものとして信じるのか、いったいそこに正当化は存在するのか」という問いに関してオースティンは「他人の心」最終部において検討している。しかし彼による言及はいささか奇妙である、もしくは答えを避けているという印象を与えるようなものである。

……他の人々を信頼すること、権威や証言を信頼することは、われわれは恒常的に遂行しているコミュニケーションという行為の本質的な部分であるように思われます。……われわれはこのようなやり方のもつ一定の利点を述べることで

きますし、その「合理的な」運用のためのある種の規則を練り上げることもできます（裁判官や歴史家や心理学者たちが、証言の採否のための規則を編み出しているように）。しかし、われわれがこれらのことをすることそのものに関しては、何の「正当化」もないのです<sup>23</sup>。

まさに論文の最終部となる上記の引用において、オースティンによる他人の心をめぐる議論はテキストの解釈に関わる問題を提起しているように思われる。すなわちそれは、オースティンはいったい「なぜ他人を人間とみなしつつわれわれは生きるのか」という問いをどのようなものとしてとらえているのかということである。オースティンはこのような他人の心についての知識についての根本的正当化を不合理なものとして退けているのか、それともこの回答には何らかの正当性があるのだろうか。

## 2. カヴェルによるオースティン解釈

S. カヴェルは博士論文を元にした主著『理性の主張（The claim of Reason）』においてウィトゲンシュタインと並んでオースティンを論じており、それ以降の著作・論文においてもウィトゲンシュタインとオースティンについての彼の関心は一貫して継続している。以下では前節で確認したオースティンの「他人の心」論文の内容を検討する補助線として、彼のオースティン解釈、並びにオースティンが属する日常言語学派による哲学の方法についての考察を参照する。

### 2-1. カヴェルによる「真面目さ」をめぐるオースティン像

カヴェルにおけるオースティン解釈の特異な点は、ウィトゲンシュタインの『哲学探究』に並び、オースティンの著作にテキストとしてのメタ的な評価を加えていることである。彼はオースティンのテキストをある意味で哲学的ではないのだとし、オースティン自身ないしそのテキストがアカデミックな「職業化を望んでいたのだとしても、それは哲学としてではなかった<sup>24</sup>」と述べている。ある種の「真面目さ」をその論文・著作の中で貫いたということである。カヴェルはウィトゲンシュタインとオースティンを両者とも懐疑論に対峙した哲学者として提示するが、ウィトゲンシュタインと異なりオースティンにとって懐疑論は「真面目に取り組むべき知的窮境ではあり

えなかった<sup>25</sup>」のだと指摘する。彼はオースティンの哲学的姿勢についての評価をする際に、続けて以下のように表現している。

……様々な懷疑論的見解に基づいて構築される学説に対し、オースティンが繰り返し明確に提起した第一の問い——私の考えでは、主導的な問い——は、「それをどれくらい真面目に主張しているか」である。オースティンの考えは「それを真面目に主張することはできない」であると、私は言った。……結局オースティンの狙いは「学説を解体する」ことにあるようだ。それはある種の専門用語でいえば破壊願望にほかならず、オースティンの狙いは哲学的というよりかは個人的なものではないかとする人もいようだろう。しかし私の問いはこうである。「オースティンの行うことがすべて不真面目さへの批判であるのはどのようにしてか」。彼自身の行ないが真面目さの手本となることによってである、と私には思われる<sup>26</sup>。

ここでカヴェルはオースティンによって懷疑論が退けられる際の特徴について分析している。ここでカヴェルが見出す「真面目さ」について、彼の一般的かつ正確な定義を見出すのは難しい。しかしながら次の引用はその解釈について手がかりを与えてくれる。

オースティンの教えから私が得たのは、以前にはできなかったような仕方で、私が哲学に関して真面目であるかどうか自問するきっかけだった。この場合の真面目さとは、（世界に対して、私の社会あるいは私自身に対して）哲学が重要性をもちうるかどうかという点ではなく、新たな確信をもってひとつの問いを自分に投ずることができるかどうか、しかもその問い自身が、その難解さと熾烈さによって、さらなる問いを呼び起こしてしまうような問いを自分に投ずることができるかどうかという点で測られるような真面目さである<sup>27</sup>。

ここで彼は「真面目さ」という単語を、ある問いが（哲学的であるかどうかに関わらず）個人的に引き受け可能なものかどうか、個人がその問いを引き受けているかどうかを判断するためのメルクマールとして用いている。

上記のようなカヴェルの解釈を整理するならば次のようになるだろう。オースティ

ンの哲学的姿勢とは、懐疑論と対極の議論を示すことを通して、懐疑論を拒絶するようなものであった。そしてそのような姿勢、すなわち「真面目さ」とはむしろ個人的な問題として取り扱われるという視点から評価されるものなのである。

しかしながら、このような評価ではまだオースティンの議論を十分に考察することはできない。というのも仮にオースティンの扱っている問題がそのような哲学的（しかし一方カヴェルに従えば非哲学的でもある）方針を踏まえていようと、その方針においてどのように彼の主張が内在的に正当化されているのかという問題は避けることはできないからである。この点について、本稿では次にオースティンによる哲学的方法であるとされるところの日常言語学派の哲学についてのカヴェルの論考を参照する。

## 2-2. カヴェルによるオースティンの日常言語学派的哲学的方法

「言うことを意味しなければならないか（Must we mean what we say?）」は、カヴェル自らが「本気で書いた最初の哲学論文<sup>28</sup>」と呼ぶ論文であり、この論文において検討されているのは、「日常的な言語の使用法に基づいて哲学的な問題を解消する」という日常言語学派の哲学方法に対する批判である。本節ではこの論文を参照しつつ、主にカヴェルが日常言語学派の哲学的方法をどのように整理し理解しているのかということについて見てゆく。

カヴェルが取り扱う日常言語哲学への批判とは B. メイツによる次のような主張である。日常言語学派の哲学者が用いる「日常言語」について、彼らは十分なデータや証拠を集めているわけではない。それゆえ彼らは十分に日常言語を操っているという特権的な立場において議論することはできない<sup>29</sup>。彼らは日常言語に関しての経験的・実験的調査を経た証拠を用いているわけではないし、その意味において彼らの主張には正当性はないのである<sup>30</sup>。

カヴェルはこのメイツの批判に対してまず次のように応答する。確かに日常言語学派の哲学者たちはそのような言語学的なデータや証拠を十分に収集しているわけではない。しかしながらこの点についてメイツが見落としているのは、日常言語学派の哲学者たちがまさにその「日常言語」、すなわち英語の母語話者だという事実なのである<sup>31</sup>。言語学者たちによって科学的に調査されるところのコーパスの源とはまさに母語話者たちである彼らの発言なのであり、彼らの発言こそが言語学的探究の対象に

なる当のものである。カヴェルのこの議論はメイツの批判に基づいていた経験的・実験的調査に基づく正当性に代わる別の正当性の概念を示している。

ここから先に進みカヴェルが明らかにするのは、この種の正当性が一体何を明らかにする正当性なのかということ、言い換えればいったい日常言語学派の哲学者たちの取り組みが何を明らかにしているのかということである。例えばオースティンのような日常言語学派の哲学者たちが上記のように自らの母語について「われわれは普段……と言うが、……とは言わない」といった形で議論する際、そこから導かれるのは「われわれが……と言うときに実際には、……ということの意味しているのだ」という主張であるということにカヴェルは着目する<sup>32</sup>。例えばカヴェルは次のような例を引き合いに出す。私に向かってある人が「あなたは意図的にそうしているのですか？」と尋ねるとする。この発言が出合い頭に、その人が私の服装をまじまじと見つめ発されたものだとしよう。この場合その人は「意図的に」という副詞によって私の意図の形成過程・背景やその他の心理的なプロセスを尋ねているわけではないだろう。むしろ例えば「今日のあなたの服装には普段と違う、少し奇妙なところがあります」という含意を示しているというほうが日常的に考えるのであれば自然である。このような考察からカヴェルが引き出す結論は次のようなものである。われわれは「その言葉が何を意味しているのか」ということ（意味論）と「その言葉がどのように使われるのか」ということ（語用論）を完全に区別することはできない。カヴェルはこのことを「このような含意がなんであるかということはその言語を学ぶということである<sup>33</sup>」と表現している。

この点について補足をすれば、カヴェルはオースティンの言語についての分析をより発展的させているのだと考えられよう。というのも上述のオースティンによる「知る」と「約束する」の対比においては、ある言葉が普段どのようにして使われるのかということに考察の焦点が置かれていたのに対し、カヴェルにおいてはむしろ、どのように言葉が用いられるのかということ自体が言葉の意味の領域に参入するということを強調しているからである。この観点を踏まえれば、カヴェルの議論はオースティンの哲学的方法の延長に位置づけられるものと解釈できよう。

### 3. オースティンの他人の心の問題への回答の必然性

さて、前節では、カヴェルによるオースティンへの哲学的姿勢に関する次の二つの

評価を確認した。一点目は、カヴェルがオースティンによる哲学的な議論ないしテキストに、一貫したある個人的な信念のようなものの提示を見ていることである。カヴェルによれば、オースティンによる「不真面目なもの」（あるいは懐疑論）への論駁は「真面目さ」とカヴェルによって評価された類の、オースティン自身の哲学的方針を提示し続けることによって遂行された。二点目に、オースティンが与するような日常言語学派による哲学的方法は言葉の字義的な意味についての分析と言葉の使われ方の間に設けられる区別を破壊している。すなわちある言葉がどのような意味を持っているかということはその言葉がどのような状況で用いられるかということに依存するということ、また、どのようなときにその言葉が用いられるかを理解するということは言語の習得について根本的なことなのだという主張である。

これらのカヴェルの解釈に沿えば、オースティンの「他人の心」論文の最終部の「他人の心を知ることについてなぜと問われるような正当化は存在しない」という主張をわれわれは次のように整理できるだろう。オースティンの上記の応答は少なくとも彼自身にとっては必然的なものであった。というのは、そのような形でしか「不真面目さ」は対処されないと考えたからである。そして一方でこの仮説は「そもそも他人をなぜ人間として、心を持つものとみなすのか」という懐疑論的問いに「正当化はまさに存在しないのだ」と答える際に、そこに日常言語学派による哲学的方法が作用することの可能性を示している<sup>34</sup>。つまり、この応酬の地点で明らかになっている何事かが存在するのだ。

だがしかし、ここで次のような反論があるかもしれない。というのは、もしそこに何らかの明らかにされうる事実があるのであれば、なぜそれをオースティンは明確に述べななかったのかというものである。われわれが「約束するが、それを必ずするわけではない」と言わず「約束する、必ずそれを行おう」と言うという事実から、われわれは約束を果たされなければならないものとみなしているという事実を引き出すように、懐疑論的問いに「正当化は存在しない」という風に応答せざるを得ないという事実から、なぜ彼自身は新たな事実を引き出し、かつ明確にしなかったのだろうか。「そのように答えることが日常性の根本的な要素である」となぜ論じなかったのだろうか。

カヴェルによる日常言語学派的哲学の方法の分析を正面から受け止めるならば、このような問いかけはややミスリーディングであるように思われる。というのも明確に述べなすことと明確に示すことは別であるからだ。なぜならば、カヴェルの議論に



よれば意味という概念は当の状況を含む発言そのものによってのみ示される場合があるということを示唆しているからである。再びカヴェルの例に立ち戻るならば、「意図的にそれを行っているのですか」という問いがしかじかのことを意味していると説明することはあくまで説明なのであり、「意図的にそれを行っているのですか」という発言はそれ自身で何らかのことを当の状況において意味している。オースティンの例を用いて述べなすならば、「約束する」という語を説明することと、実際に「約束する」ことは異なるのだ。前者は論文とその読者の間で交わされうる意味であり、後者はより日常生活に共に置かれた聞き手と話し手の間で交わされる意味である。もしオースティンの書いた文章を徹底的に論文としてとらえるのであれば、彼は最終部において自らの議論の説明に失敗している。なぜなら彼は結論を明らかにしていないからである。しかし彼の文章をより個人的なものとみなせば、彼は自らの応答の提示に成功しているのかもしれない。それは筆者としてのオースティンが自らとともに読者を、日常的な人間として、すなわち「正しく言語を学んだもの」として扱っていることを意味する。さてこのとき、オースティンが読者を人間とみなしていたにせよ、読者はオースティンを人間とみなせるのだろうか。

## 結

本稿では次のことを確認した、以下簡単に振り返ってみたい。オースティンによる論文「他人の心」において、オースティンは最終部で奇妙な結論を提出している。彼はその論文中において知識の獲得と主張に関する具体的な言語的観点からの分析を行ったあと、「他人の心についてどのように知るのか」という問いについて考察を行っていた。しかしこの問いに「何らかの理由によって我々は他人の心を識別するまでに至る」という回答を提示しながら、「そもそもわれわれはなぜ他人を人間として、自分と同じように心を持つ存在とみなすのか」という点についてはまったくもって正当化が存在しないとオースティンは述べる。これは必然的な回答なのか、それはむしろ彼個人の哲学的方針とでもいうべき信念に基づいた問題の拒否なのかという問題を提起した。本稿が明らかにしたのは、カヴェルによるオースティンの解釈を踏まえることで、このオースティンの「他人の心」における奇妙な構造を整合的に理解することができるということである。そしてまたカヴェルによる議論を通して、他人の心の問題に関するオースティンの「正当化は存在しない」という回答が必然的なもので

あるということを示した。そしてこれは他人の心の問題がどのように語られ、提示されるかということと、その問いとしての意味が不可分であるということを示唆している。

オースティンは、少なくとも言語行為というアイデアに関しては後の哲学や言語学に広範な影響を及ぼしているが、彼の思想の全体像については頻繁に顧みられるというわけではないように思われる。一方で、本稿において参照したカヴェルは複雑かつ晦渋な文体を伴い、その議論の意義については判然としないこともある。しかしながら、「英米哲学の手法と独仏哲学のそれとの隔たりによって象徴されるような裂け目<sup>35</sup>」において思索したいと述べるカヴェルは、まさに分析哲学の一派とされる日常言語学派のオースティンという哲学者のテキストを特異な仕方で扱うことを通して、そのテキストに独自の意義を見出している。このプロセスに踏み込む価値を本稿で示せたと考えたい。

## 註

<sup>1</sup> Austin (1971), p. 115.

<sup>2</sup> *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 20 において“Symposium: Other minds”と題する一連の論考に掲載されている。

<sup>3</sup> Cf. Wisdom (1968).

<sup>4</sup> Austin (1971), pp. 77–79.

<sup>5</sup> サギ科に属する鳥であり、低い声で鳴く。

<sup>6</sup> Austin (1971), p. 80.

<sup>7</sup> Austin (1971), p. 81.

<sup>8</sup> 雀の一種。頭部に特徴的な模様を持つ。

<sup>9</sup> Austin (1971), p. 84.

<sup>10</sup> Austin (1971), pp. 84–86.

<sup>11</sup> Austin (1971), p. 86.

<sup>12</sup> Austin (1971), p. 87.

<sup>13</sup> Austin (1971), p. 87.

<sup>14</sup> Austin (1971), p. 89. このような仮想的な歴史を想定することは、ほかのいわゆる「分析哲学」に属する一部の哲学者にもときたまみられる議論の内容であるように思われる。例えばクリプキは固有名詞に意味についての説明を行う際に「命名儀式 (Baptism)」と呼ばれる仮想的な歴史を想定しているし、セラーズはセンスデータ理論への反論のために「ジョーンズの神話」と呼ばれるある種の物語的な説明を用いている。そのような説明形式が必然的なものであるかどうかは別途議論の余地がある。

<sup>15</sup> Austin (1971), p. 90.

<sup>16</sup> Wisdom (1968), pp. 171–173.

<sup>17</sup> Austin (1971), pp. 93–94.

<sup>18</sup> これは彼の主著『言語と行為 (*How to do things with words*)』において包括的に展開された言語行為論につながる論点である。しかしながら『言語と行為』において展開された理論の詳細を検討することは本稿では扱わず、あくまでも論文「他人の心」においてオースティンによって示される範囲の議論のみ取り扱う。

<sup>19</sup> Austin (1971), p. 98.

- <sup>20</sup> Austin (1971), p. 98.  
<sup>21</sup> オースティンはわれわれが弁解の際にどのような言葉を用いるかという主題について、「弁解の弁 (A Plea for Excuse)」と題された論文において検討している。  
<sup>22</sup> Austin (1971), pp. 103–104.  
<sup>23</sup> Austin (1971), p. 115. 傍点は引用者。  
<sup>24</sup> Cavell (1979), p. xvi.  
<sup>25</sup> Cavell (1994), p. 92.  
<sup>26</sup> Cavell (1994), p. 99.  
<sup>27</sup> Cavell (1994), p. 60.  
<sup>28</sup> Cavell (1994), p. 56.  
<sup>29</sup> Cavell (2002), p. 2.  
<sup>30</sup> Cavell (2002), p. 3.  
<sup>31</sup> Cavell (2002), pp. 3–4.  
<sup>32</sup> Cavell (2002), p. 4.  
<sup>33</sup> Cavell (2002), p. 10.  
<sup>34</sup> これをカヴェルはいわゆる「懐疑論の真実」と呼んでいる。Cf. Cavell (1979).  
<sup>35</sup> Cavell (1994), p. 4.

## 参考文献

- Austin, J. L. (1971) “Other Minds”, in Urmson, J. O., and Warnock, G. J. (ed.), *Philosophical papers*, second edition, Oxford University Press, pp. 76–116. (山田友幸訳, 1991 「他人の心」『オースティン哲学論文集』所収, 勁草書房.)  
Cavell, S. (1979) *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press.  
Cavell, S. (1994) *A Pitch of Philosophy Autobiographical Exercises*, Harvard University Press. (中川雄一訳, 2008 『哲学の〈声〉: デリダのオースティン批判論駁』春秋社.)  
Cavell, S. (2002) “Must We Mean What We Say?”, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, updated edition, Cambridge University Press, pp. 1–40.  
Wisdom, J. (1968) *Other Minds*, second edition, Oxford: Blackwell.

なお邦訳の存在するものについては既存の訳文を参照したが、引用に際して適宜変更を加えた。

(かわむら・ゆうき 筑波大学大学院人文社会科学研究科在学)