

## 道具主義的自然主義の展開(2)

——自然主義的経験概念の形成——

加 賀 裕 郎

### 第4章 自然主義的経験概念の確立

#### 第一節 直接的経験論の要請

1890年代前半の行為的ないし道具主義的観念論以降、現在の行為は、デューイ思想の根幹に位置づくようになった。それは「哲学入門—課程5のシラバス (“Introduction to Philosophy: Syllabus of Course 5”)」(1892年)で「反射弧 (reflex arc)」として捉えられたのを手始めに、その後「回路 (circuit)」, 「調整 (co-ordination)」を経て、最も包括的に「経験」と規定され、1903年の『論理学研究』では、デューイ思想全体が「経験の論理学 (the logic of experience)」(MW 2: 313) と規定された。

ところでアレクサンダー (Thomas Alexander) によれば、デューイの最初の著作である『心理学 (Psychology)』(1887年) 刊行当時、デューイはロイス (Josiah Royce) 以上に「アメリカ観念論の皇太子」<sup>(4)</sup>とみなされており、『論理学研究』でさえ「急進的・力動的観念論」と評価された。つまり「経験の論理学」は観念論の一形態と解釈されたのである。しかし1894年の『倫理学研究：シラバス (*The Study of Ethics: A Syllabus*)』において自らの立場を「実験的観念論 (experimental idealism)」(EW 4: 264) と規定して以降、デューイは次第に観念論から遠ざかっていく。したがって『論理学研究』が「急進的・力動的観念論」と解釈されたことは、デューイにとって違和感を覚えるものであったろう。ただし『論理学研究』刊行時において、デューイは自らの立場を明確に規定していない。1902年にボールドウィン (James M. Baldwin) 編集の『哲学・心理学

事典 (*Dictionary of Philosophy and Psychology*)』が刊行され、デューイは「自然主義」の項目を担当するが、そこで「自然主義」は科学主義や実証主義と同義として解説されており、自らの立場と同一化していない。(Cf. MW 2: 142)

以上の観点からすると、『論理学研究』以降、とりわけ1905年にコロンビア大学に移籍して以降、「急進的・力動的観念論」の一形態という評価を払拭することは、デューイにとって喫緊の課題だったと解される。その課題への取り組みは、コロンビア大学移籍直後に開始された。「直接的経験論の要請 (“The Postulate of Immediate Empiricism”）」(1905年、以下「要請」と略記)、「諸信念と諸実在 (“Beliefs and Realities”）」(1906年)、「経験としての実在 (“Reality as Experience”）」(1906年)がそれである。「要請」は1910年に『根本的経験論集 (*Essays on Radical Empiricism*)』に結実するジェイムズ (William James) の根本的経験論と明らかに結びついており、アレクサンダーは、それを「デューイが書いた最も急進的で革命的な作品の一つ」<sup>(2)</sup>であるとさえ評価する。この論文の目的の第一は、経験を主観と客観のインターフェイスとする従来の解釈枠組みを払拭することである。この枠組みでは、経験はさらにその内容的側面と形式的つまり意識的側面から構成される。つまり経験は主観と客観、内容と意識といった解釈図式に被われているために、「経験の論理学」が観念論の一種と解釈されることは、20世紀初頭の哲学的状況に照らして自然であった。根本的経験論や直接的経験論の目的の一つは、経験に関するこうした解釈図式を取り払うことであった。もしこの目的が達成されるならば、経験はただちに実在を構成するという直接的実在論ないし自然的実在論が帰結する。<sup>(3)</sup>

この論文のもう一つの目的は、実在と知識の対象の独占的関係を解消することであった。つまり理論的、実践的、美的の区別、あるいは認識的、非認識的の区別を問わず、すべての経験は同時に実在だとみなされた。このような実在の小文字化あるいは民主化は、アレクサンダーが指摘するように、西洋哲学の伝統から見て「急進的で革命的」だといえよう。

「要請」は「経験」を観念論的汚染から救うことを目的とするが、「諸信念と諸実在」や「経験としての実在」は、より積極的に自らの立場を実在論として、

プラグマティックな实在論ないし「自然主義的实在論 (naturalistic realism)」(MW 6: 112) として確立することであった。管見の限り、デューイが自らの立場を明確に「自然主義」と規定したのは、「諸信念と諸实在」が最初である。その論文のなかでデューイは「徹底した自然主義」(MW 3: 98) の必要性を強調した。こうしてデューイは、20世紀初頭において興隆しつつあった实在論の諸形態——例えばウッドブリッジ (Frederick J. E. Woodbridge) のアリストテレス主義的实在論、ペリー (Ralph B. Perry) やモンタギュー (William P. Montague) らの新实在論、マクギルヴァリー (Evander B. McGilvary) の客観的相对主義、サンタヤナ (George Santayana) やラブジョイ (Arthur O. Lovejoy) などの批判的实在論——との対決を通して、プラグマティックな实在論ないし自然主義的实在論を確立しようとした。「経験」の観念論的汚染からの解放とプラグマティックな、あるいは自然主義的实在論の確立という二つの課題は密接に結びつき、またその課題への着手も同時的であったが、本章では主として前者の課題を、次章では後者の課題を追求しよう。本章ではまず「要請」とそれに対する諸批判を検討し (第一～第二節)、次いでデューイの観念論批判を検討する (第三節)。さらに観念論批判の発展として、「意識」、「心」、「主観と客観」などがどのように非観念論的に再解釈されたかを明らかにし (第四節)、最後に直接的経験主義の現代的評価について検討する。(第五節)

さて「要請」は次のように述べられる。「もの (things) ——『もの』という語句の日常的ないし非専門的な用法におけるあらゆるもの——は、それらが、として経験される (experienced as) ものである。したがって誰かが何ものかを真に記述しようとするならば、その人がなすべきことは、それが何であるとして経験されるかを語ることである。」(MW 3: 158) 「もの」とは「～として経験される」あるいは「～であるとして経験される (experienced as being)」あらゆるものである。したがってまた、「ある経験」あるいは「ある種の経験」といわれる場合には、必ず「あるもの」あるいは「ある種のもの」が意味されている。例えば馬は、商人、騎手、安全な御者を求める臆病な家族、動物学者、古生物学者によって、各々「～として経験され」、記述される。各々の記述は部分

的に一致し、部分的に異なる。しかしすべての記述は、「～として経験された」ものの記述である限り、等しく「もの」であり「リアル」である。したがって例えば、商人による馬の記述が「現象的」で、動物学者によるそれが「実在的」であるという区別は一切ない。それらの違いは「現象」と「実在」の違いではなく、「経験の異なったリアル」(MW 3: 159)の違いである。

「要請」を前述のように定式化した後で、「経験」を観念論的汚染から解放するためのもう一つの要請が語られる。それは「～として経験される」ということと「～として知られる」ことは等値ではないということ、「あるものが存在する」ということと「あるものが意識的思考者 (a conscious knower) にとって存在する」ということは等値ではないという要請であり、それらを等値とみなすことは、「すべての観念論の根本的な誤謬推理」(MW 3: 159)だと主張される。「～として知られる」ものは一つのリアルであるが、そのものは「～として知られる」以外の多くの仕方で「～として経験される」のであり、その限りで「～として知られる」以外の多くのリアルが存在する。「存在」が「意識的思考者にとっての存在」から切り離され、「～として知られる」もの以外の多くのリアルが存在することが認められるならば、残された哲学的問題は、「知る」という経験は他の種の経験とどのように差異化され、また関わるのか、知られたものとしてのリアルは他の種のリアルとどのように差異化され、また関わるのかを、大文字の「実在 (Reality)」, 「実在との対応としての真理 (Truth)」などという語句を使わずに説明することである。というのは知識経験の内容は他の経験の内容よりも「確かにいっそう真であるが、どんな意味でもいっそうリアルではない。」(MW 3: 161) からである。つまり「真理」は大文字の実在に関わる語句ではなく、さまざまな小文字の諸実在 (reals) における価値に関わる語句である。

観念論はすべての経験を認識の一樣態とし、すべての存在を意識的思考者にとっての存在とみなす。しかし例えば「私は驚いている (I-am-frightened)」という経験と「私が驚いていることを知っている (I-know-I-am-frightened)」という経験とは異なる。その限りで各々は異なったリアルである。これに対して観

念論者は、「驚き」の経験をしているとき、その人は「本当は、自分が驚いていることを知っていたのでなければならない」と反論するかもしれない。「本当は…知っていたのでなければならない」は我々の経験に対して、外部からある仮定を持ち込むことである。しかし「直接に経験されるものを正当化するために、直接に経験されない語句で定義されるものに依拠する」(MW 3: 158)ことは「要請」に照らして無効である。

デューイは観念論者の誤謬を説明するために、「認識的 (cognitive)」と「認識された (cognized)」を区別し、それらの関係について論じる。例えば私が室内に入ったとき、聞き慣れない音を聞いて驚いたが、その音の正体を調べたら、風でブラインドが窓に当たる音だった、という単純な経験を考えてみよう。聞き慣れない音に驚く経験は「～として経験された」リアルであるが、その経験は音の正体を調べる一連の行動のきっかけとなる経験という意味で「認識的経験」(MW 3: 162)といわれる。認識的経験に後続するのは、最初の得体の知れない雑音を、風、窓、ブラインドなどと結びついた脈絡のうちへと組織化する過程である。最初の経験では、音が他の経験から孤立しており、有機体の直接的反応を誘起した。しかしその音が正体を突き止められるべき課題つまり認識的経験となって以降、一時的に直接的反応が延期され、音の正体を突き止めるという行為の径路へと移行し、最終的にブラインドが風によって窓に当たる音として同定される。この最終的局面が「認識された経験」である。デューイが後に「探究 (inquiry)」と呼ぶ認識的経験から認識された経験への移行過程は、行動の回路が回復した状態、つまり制御された有機体の行動に至るために、適切な刺激と適切な反応を相互に調整しつつ確定する過程である。

認識的経験から認識された経験に至る過程は、経験の連続的再組織化の過程であると同時に、「要請」によって「もの」の連続的再組織化の過程である。「経験」は基本的に「直接的で非論理的な性格のそれ自身の組織」(MW 10: 323)をもつ脈絡を意味するから、この過程はそうした脈絡が時間的に再組織化される過程である。直接的経験論にとって、この過程を分析するさいに重要なのは、その過程を「時間的脈絡 (temporal context)」(MW 10: 320)に即して記述的に

分析することである。その過程を「時間的脈絡」から独立した要因を原理として解釈することは「絶対主義的」として否定される。したがって感覚主義的経験論は、経験の連続的再組織化における適切な刺激の選択的確定という機能をもつ感覚与件を脱脈絡化し、それを認識論的基礎として使用する点で絶対主義的である。(Cf. MW 3: 158) 同様に観念論は経験の連続的再組織化における反応の選択的確定という機能を脱脈絡化して認識論的基礎とする点で、また連続的再組織化の結果として生じた認識された経験を脱脈絡化し、再組織化の終局の位相を初期の位相に読み込むという過ちを犯している。

「要請」の目的は、主観と客観のインターフェイスという枠組みから「経験」を解放することであり、また「経験」の内的構造を内容（経験されたもの）と形式（意識）の統一として、つまりあらゆる経験を意識的、認識的経験の一樣態とみなすのを否定することである。前述のように、この目的はジェイムズが「意識は存在するか（“Does Consciousness Exist?”）」や「純粹経験の世界（“The World of Pure Experience”）」などの論文で追究した新カント派的観念論からの脱却の試みと軌を一にする。しかし「要請」にはもう一つの目的がある。それは「哲学的分析の方法」（MW 3: 165）論の提起である。ただしその方法は哲学独自のものではなく、「科学の方法と種類の点で同じ」（MW 3: 165）である。<sup>4)</sup>デューイは科学の方法を「發生的方法」（MW 2: 26）とか「ダーウィンのな發生的・実験的論理」（MW 4: 18）と捉えるので、哲学的方法論は發生的・実験的方法ということになる。具体的にいえば、それは「主観」、「客観」、「心的」、「物的」、「原因」、「実体」などの哲学的概念を経験の時間的發展という脈絡に即して、あるいは「絶対的な、終局的な、還元不可能な、確固不動の具体的質（concrete quale）」（MW 3: 163）の記述によって分析する方法である。

「要請」に関して、デューイは、そこからは「何も演繹されない、どんな単一の哲学的命題も演繹されない」（MW 3: 165）と断わっているが、一見してある種の存在論を主張しているようである。もしこの論文を存在論として読むならば、次のような問いが自然に生じる。例えばそれは無媒介的なものの実在性だけを認め、媒介的なものを否定しているのではないか、ヒューム的な単純印

象に類する実在を仮定しているのではないか、直接的経験に時間的に先行するものの存在を否定しているのではないか、極端な主観的観念論を主張しているのではないか。実際、「要請」に対しては实在論者、観念論者を問わず、さまざまな批判があった。節を改めて、これらの批判について検討しよう。

## 第二節 直接的経験論をめぐる論争

「要請」へ直接的批判としては、ベイクウェル (Charles M. Bakewell)、ボード (Bode H. Bode)、ウッドブリッジ、レイトン (Joseph A. Leighton) のものがあり、その論文に的を絞ったものではないが、マクギルヴァリーの一連の批判も見逃せない。<sup>(5)</sup>

まずベイクウェルの批判からみてみよう。ベイクウェルの批判は、「直接的経験論」における「直接的 (immediate)」を経験の無媒介性ないし原子性を含意するものと解釈することから生じている。デューイは「要請」の冒頭で、古典的経験論のアトミズムを否定しているから、デューイの直接的経験は古典的経験論の単純印象や単純観念とは異なる。しかしベイクウェルによれば、デューイのいう直接的経験は、単純印象や単純観念よりやや複雑ではあるが、やはり無媒介的なものに過ぎない。そこから次のようなディレンマが生じる。第一に「～として (無媒介的に) 経験された」ものが直ちにリアルだとすれば、その経験を訂正することは不可能である。それはある通りのものである。これは直接主義 (immediatism) の立場である。しかし第二に訂正された経験について語ろうとすれば、「～として (無媒介的に) 経験された」ものを超えていく自己超越性が認められねばならない。これは超越主義である。するとデューイは直接主義者か超越主義者のいずれかになるが、いずれの立場をとったとしても、その反対の立場を容認せざるを得なくなる以上、直接的経験主義は維持できない。

「直接的経験論」の「直接的」を古典的経験論のアトミズムと同一だと解釈すれば、ベイクウェルのような批判が出てくるのは当然である。しかし直接的経験論はアトミズムとしてではなく、方法論として提起されている。その立場の意味は、ベイクウェルの批判に即していえば、媒介的なものが存在するか否

かは、ある種の脱脈絡的原理によって決定されるべきではなく、経験的脈絡の観察によって決定されるべきだということである。その方法に基づいて、デューイは「ものは連続的であるとして、自己訂正的であるとして直接に経験されることを発見したという、まさにその理由で、私は連続性と自己訂正性を信じる」(MW 3: 169)と述べる。したがって媒介的なものの実在性に関する限り、バイクウェルとデューイに違いはないという結果になる。

ただし「要請」では「絶対的な、終局的な、還元不可能な、確固不動の具体的質」や「具体的な質的なものないしそれ」(MW 3: 163)が強調されているので、バイクウェルのような批判が出てくるのは不自然ではない。私見では、「具体的な質的なものないしそれ」の重視は、デューイ哲学の根幹に位置づく。ただしその意味はバイクウェルの解釈するようなアトミズムではない。「具体的な質的なものないしそれ」の重視は、デューイがグリーン (Thomas H. Green) 的観念論を克服しようとする過程に端緒をもつ。現在の経験は絶対的全体の現象や不完全な再生であることから独立したユニークな実在である。変化の背後にはそれを可能にし、制約する不変のエイドスやスペチエスは存在せず、質的な変化の持続だけが存在する。ここから徹底した脈絡主義的分析方法が帰結し、それが「具体的な質的なものないしそれ」の重視に結びつくのである。

次にウッドブリッジの批判を検討しよう。ウッドブリッジの批判は、デューイが「～として経験される」ものすべてをリアルとし、したがって認識的経験も他の多くの経験と並列な経験ないしリアルに過ぎないと主張したことに向けられる。批判の骨子はこうである。たとえ多くの種類の経験ないしリアルが存在するとしても、それがどのような種類の経験ないしリアルであるかは、それらの経験自体によってではなく、認識的経験によって明らかにされる他ない。すると認識的経験は他の多くの経験ないしリアルと並列な一つの経験ないしリアルではなく、他の多くの経験ないしリアルが実際に何であることを決定する上位の経験である。これをウッドブリッジは「認識的経験の超越 (the transcendence of the cognitive experience)」<sup>(6)</sup>と呼んだ。

認識的経験は確かに一つの経験に過ぎないが、他の多くの非認識的経験の意



味を明らかにするという点で、他の種の経験に対して上位を占める「超越」という性格を帯びた経験である。この批判に答えるための鍵は「超越」の意味をどう解釈するかにある。このためにデューイは「知識」を二つの意味に区分する。その一つは、あるものが「硬い」とか「不快な」として経験されるのと同じように「知られた」として経験されたものとしての知識である。例えば我々は「 $5 + 7 = 12$ 」を「知られたもの」として経験するのであり、その限りで「 $5 + 7 = 12$ 」は知識である。この意味での「知識」は、硬いものの経験や不快なものの経験と並ぶ一つの経験であり、どんな意味でも超越的ではない。

「超越」が意味をもつのは、今述べた意味での知識の場合ではなく、「疑念—探究—答え経験の機能ないし結果」(MW 3: 176)としての知識である。ある疑念を出発点とし、データの収集や仮説の形成を経て最終的に得られた知識経験は、ある意味で超越的である。つまり最終的な知識経験は、最初の経験を越え、それを再組織化された経験へと変形したものである。しかしここでの「超越」はウッドブリッジのそれに含蓄されている特権的、垂直的意味をもたない。その意味は「機能的、相対的、経験的であって絶対主義的、超越論的」(MW 3: 177)ではない。

観念論に立脚するボードもまた「認識的経験の超越」を支持する立場からデューイを批判する。ボードの批判は、デューイが区別した認識的 (cognitive) 経験と認識された (cognized) 経験の関係に対して向けられる。ボードによれば前者はある程度「見知りの知識 (knowledge-about)」といえるような経験であるが、後者は理想的ないし完全に「直接的知識 (acquaintance-with)」であり、それは完全に無意識的な経験である。この区別に基づけば、「探究—疑念—答え経験の機能ないし結果」としての知識自体は、理想的ないし完全な直接的知識である。しかし直接的知識は無意識的経験であり、そのためにそれがどのような経験なのか不明になる。ボードの批判は、ウッドブリッジやモンタギューといった実在論者の意識概念、つまり意識を個々の経験に必然的に随伴するものとしてではなく、諸経験の表意的関係だけに関わるものとみなした見地をデューイのうちに読み込むことから生じる。

もしこのような意識概念をとるならば、意識的経験は二つないしそれ以上の経験の表意的関係に限定され、個々の経験は無意識的経験となり、それらについては認識不可能になるだろう。このような不条理を避けるために「認識経験の超越」、つまりすべての経験への意識の随伴が主張されるのである。この批判に十全に答えるには、デューイの意識概念を検討せねばならない。これについては第四節で検討する予定なので、ここではデューイの回答を暫定的に見ておくにとどめる。

ボードは「疑念—探究—答え経験」の最初の項と最終項を無意識的経験と捉え、そこから不条理な帰結を引き出した。しかしそれらの項は無意識的経験ではなく、非認識的経験、例えば美的経験や道徳的経験である。プラグマティズムは時々、すべての思考を実践のための便宜とみなす立場、実践の成功が思考の妥当性を保証する立場とみなされる。しかしそれは思考の妥当性を帰結に結びつける立場ではあるが、「帰結の本性については何も言わない。帰結は性質の点で美的、道徳的、政治的、宗教的でありうる。」(MW 10: 366) したがって「疑念—探究—答え経験」の最終項は単なる無意識的経験ではなく、例えば道徳的ないし美的経験であり、そうした経験には「情動的ないし道徳的、美的に意識的な内容が浸透して」(MW 3: 179) いる。

ところで直接的経験論の定式は、実在と直接的経験を同一化しているようにも読むことができる。すると経験より時間的に先行する実在、例えば地質学的時代の実在性をどのように考えるべきかが問題になる。この点を問題にしたのがマクギルヴァリーである。しかし「要請」は無媒介的な経験だけが実在だという主張ではなく、哲学的問題を検討する際には経験のうちに表れたものの記述的分析によるべきだという方法論的主張であり、この観点からすれば、諸事物は経験と同時にではなく、経験に先立って既に存在しているものとして経験されるのであるから、経験より時間的に先行するものの実在性が認められることは当然である。尤もマクギルヴァリーも、デューイが経験に先立つものの実在性を否定していると批判しているわけではない。

マクギルヴァリーの批判は次のように理解することができる。言明Sの妥当

性は現在の経験（純粹経験）Eによって初めて確証できる。したがってもしEが実在しないならば、Sで指示される対象の実在性もまた認められない。この点に関してマクギルヴァリーとデューイは一致する。しかし両者は、この点の解釈に関して異なっている。マクギルヴァリーの解釈では、Sの真偽の知識はEに依存する、つまり前者は後者に認識論的に依存するが、Sで指示される対象の実在性はEから独立である、つまり前者は存在論的に後者から独立している。しかしデューイはSのEに対する認識論的依存と、SのEに対する存在論的依存を混同した。つまり「現在の経験として、ある事実を知的に認識することと、それを認識する経験に時間的に先行する実在として認識された事実」<sup>(7)</sup>、あるいは「経験なければ実在なし」ということと「同時的経験（contemporaneous experience）なければ実在なし」ということを混同し、Sの指示対象の実在性が現在の純粹経験Eに依存するとみなしたために、反実在論的立場をとることになった。

マクギルヴァリーの批判はデューイの実在論の根幹に関わるので、次章で詳細に検討したい。ここでは直接的経験論に関わる範囲で、この批判を検討してみよう。まず思考に先行するものの実在性はまったく疑われていない。すべての思考は反省的思考であり、したがって実在自体が観念によって構成されるという観念論的立場はデューイのものではない。ただし知識の対象が思考に先立って実在するということが、つまり経験Eによって確証されたSの指示対象が、Eに至る思考過程に先行し、それから独立して、既に知識の対象として実在するということが、直接的経験論によっては認められない。（Cf. MW 4: 122-123）SがEにおいて確証されるまでは、時間的に進行する「疑念—探究—答え経験」の過程があり、その累積的・連続的過程の最終項において、Sの対象が知られた対象として確定される。つまり知識の対象は「疑念—探究—答え経験」の結果として成立したのであり、その結果が「疑念—探究—答え経験」に先立って既に知識の対象として存在していたということは、直接的経験論からは導出できない形而上学的主張である。経験に先立って諸事物が存在することと、経験に先立って諸事物が知識の対象として存在することは別である。知識の対

象としてのSの対象の実在性は現在の「疑念—探究—答え経験」だけでなく、探究共同体の長い伝統が負荷されて確定されるのであり、そうした探究伝統の枠組みのなかでSの対象は実在する。その伝統の外部でSの対象が知識の対象として実在するという主張——パトナム（Hilary Putnam）が「形而上学的実在論（metaphysical realism）」と呼ぶ主張——は「要請」の方法論からは導出できない。

そもそもデューイには、実在の本性は、認識論的論議に基づき哲学によって決定されるべきだという発想がない。（Cf. MW 4: 124）その発想は、ウィットゲンシュタイン（Ludwig Wittgenstein）的に言えば、治療されるべき病気である。したがって「要請」は実在の本性に関する哲学的主張ではない。逆に実在の本性に関する論議を解消するならば、我々は経験において出会うすべてのものを等しくリアルなものと見なすことになり、思考もそうしたリアルの一つとして扱えばよいという主張を含意している。それはデューイにとって「素朴に、率直に自然主義的な、生物学的な、道徳的な態度」（MW 4: 124）を意味する。

これまで検討してきたように、「要請」は観念論と実在論の双方から批判を受けた。したがってデューイは、1905年以降、観念論と実在論の双方と対決しつつ、自らの立場を確立することに努める。その基本方針についての最初期の言明は次の通りである。

認識的な（cognitive）なものとしての意識を超え、認識的なものとしての意識を規定するものがある。それは実践的—美的態度が自らを継続させるために反省的態度を喚起するという意味で、意識を文字通り規定する。またそれは、知識内容が、知識意識（knowledge consciousness）それ自体が供与しない諸条件に適合しなければならないという点で、認識的なものとしての意識を論理的に決定する。しかしこの「作用」因と「形相」因は、意識的な行為者あるいは人物が、そのうちに必ず存在するような状況を示す。それは非経験的な物自体（それに対して観念論者が異議を唱えてきた）ではない。それは意識的存在がある役割を果たすも

のである。認識論的観念論は、実際には実践的—美的状況で成り立つ関係を知識状況に移しかえただけなのだろうか。それは均衡勢力として「実在論」を常に呼び起こす誤訳である。それは結局、そうした状況の本質である独自の個別性を破壊することに向かい（知識だけに所属する普遍的、客観的な内容の諸項へ個別性を解消する）、知識状況（knowledge situation）を解釈するための鍵を意図的に見逃すことによって、その状況の扱いを救いがたいほど複雑にする誤訳である。（MW 3: 180-181）

この引用文では、第一に「認識的なものとしての意識」ないし「知識意識」を決定する客観的条件が実在すること、第二にその条件の構成要素には意識的行為者が含まれていること、第三に認識論的観念論は、「認識的なものとしての意識」ないし「知識意識」を決定する客観的条件自体を「認識的なものとしての意識」ないし「知識意識」によって構成されたと見なす点で誤っているということ、第四に認識論的観念論は、状況の個別性を破壊し、それを一般者の特殊事例へと還元してしまった、ということが主張されている。観念論に対する批判はことのほか厳しい。以下ではデューイの観念論批判を詳細に検討しよう。

### 第三節 客観的観念論批判

『心理学』（1887年）はもとより、『論理学研究』（1903年）でさえ、「急進的、力動的観念論」とみなされたことは既述の通りである。例えば心理学者のコルヴィン（Stephen Sheldon Colvin）は、1904年、シカゴで開かれたアメリカ心理学会において、心理学は主観的観念論を前提にしてきた観があるが、その立場の徹底化は独我論かプラグマティズムに帰着するとし、各々の不条理を指摘したうえで、実在論への賛意を表明している。<sup>(8)</sup>

この批判に対してデューイがとった戦略は、第一に観念論を「徹底した経験論（thorough-going empiricism）」（MW 3: 128）ないし「修正された経験論（revised empiricism）」（MW 3: 134）に至る前段階と位置づけることであり、第二にプラグマティズムを自然主義ないし実在論の一形態と規定することであっ

た。ここでは第一の戦略を検討しよう。

この戦略を具体化したものの一つは、前章で検討した「主知主義的な真理の基準」(1907年)である。この論文はブラッドリーの「真理」概念を批判的に検討するなかから、プラグマティックな「真理」概念を導出する試み、つまり絶対観念論的真理概念を換骨奪胎するなかからプラグマティックな「真理」概念を導出する試みである。この論文と並んで重要なのが「経験と客観的観念論(“Experience and Objective Idealism”）」(1906年)である。

この論文の最初に、哲学的伝統に現れた、経験と理性(思惟)の関係についての三つの型が提示される。第一の型は経験を過去の雑多で断片的な蓄積、生成過程にある意味と捉え、理性を純粹かつ永遠な意味の統一と捉える。経験は純粹かつ永遠な意味の統一の不完全な現象に過ぎない。これはギリシア哲学における経験と理性の関係についての捉え方である。第二の型は近世における経験論と合理論に見られる。それによれば、経験は外部世界からの印銘である。これに対して理性は、このような印銘を整序し学問的認識を可能にする純粹概念に関わる能力である。この型において経験は、外部世界からの否応のない刻印と捉えられるが、ヒュームになると「外部世界からの」という規定が消え、経験は感覚与件とその派生態である観念の主観的流れにすぎなくなる。<sup>(9)</sup>この主観的観念論を克服するためには、主観的な意識状態である経験の流れを組織化し統一して、経験を客観化するための理性能力が必要になる。ここから経験と理性の関係についての第三の型が生じる。すなわち経験とは主観的な意識の流れであり、理性とはそれに組織化と統一を与えることによって経験の客観性を保証する能力だとする型である。

「経験と客観的観念論」で主題となっているのは、これらのうち第三の型のカント的および新カント派的な客観的観念論であり、特にその立場の「構成」概念、概念的思考と知覚的データの関係、および「理想性(ideality)」概念が批判的に検討されている。

(1)まず客観的観念論の「構成」概念から検討してみよう。デューイによる批判の要点は、客観的観念論が二つの異なった「構成」概念の解釈の間で揺れ動

いているということである。一つの解釈は、カントが『純粹理性批判』序言において、自らの哲学を近代科学の「実験的方法 (Experimentalmethode)」に準えたことに表れている。この場合、構成的な思惟とは、「調整し、方向づけ、制御するという意味での思惟、意識的、意図的に、確定的な意味と方法で、経験を異なったものにする思惟」(MW 3: 133)を意味する。つまりそれは以前に盲目的にまた無目的に行われていた実践的活動を意識的で巧妙なものにし、それによって実践的活動を改善すると同時にいっそう有意味な行為的世界を創造する。(Cf. MW 3: 135) 思惟が構成的だとは、それが経験ないし行為的世界のうちで機能し、その世界をより有意味なものへと再組織化する、ということである。

しかしカントおよび新カント派的観念論は、ヒュームの懐疑論に対応しようとして、これとは異なる「構成」概念を案出した。思惟が構成的だとは、「『心』のなかに潜み、あらゆる経験された対象を確定するための硬直し、固定した法則を自動的に与える静態的な天与の才」(MW 3: 133)の機能だと解釈された。つまり思惟は、すべての経験の根底に常に既に潜み、その実在性を無差別的に保証する超越論的機能となった。

カントおよび新カント派的観念論は、思惟を単なる模写としてではなく、構成的なものに見なした点で「科学の論理学への一定の貢献を示している。」(MW 3: 134) しかし上述した二つの「構成」概念を混同したために、その貢献を台無しにした。彼らの誤謬は、ヒューム的な経験概念を受け入れたことから生じた。したがって彼らの貢献を生かすには、ヒュームの「経験」概念を批判する必要がある。この点に関するデューイの基本的見解は、経験は常に「共時的および継起的な…一定の組織化された排列と分類」(MW 3: 134)をもっている、ということである。もしそうした排列と分類までも思惟の構成の所産だとすれば、脳の機構も身体器官もすべて思惟によって構成されたものとなる。アプリアリ性は思惟の独占的機能ではない。あらゆる生物学的機能、筋肉運動的態度、生の衝動は行動の方向づけを統御するという意味でアプリアリであり、習慣や制度も同様な意味でアプリアリである。経験はこれら生物学的アプリアリ

と社会的アプリオリによって組織化された構造をもつ。ところが客観的観念論は、ヒュームの経験概念を受容したために、思惟の機能を極大化して、経験の一切を超越論的な思惟の構成に依存するとみなした。その結果、思惟は超越論化され脱脈絡化されて、経験の埒内での「特定の、あるいは差異化的な」(MW 3: 137) 働きではなくなった。

以上を要約すれば次のようになる。カントおよび新カント派的観念論は、思惟の構成的機能を認める点で科学の論理学を前進させた。しかしヒュームの経験概念、さらにはデカルト以来の主観性の哲学を受け入れたために、思惟の構成的機能を、あらゆる経験の根底に常に既に潜み、経験された対象を成立させる超越論的機能とみなしてしまった。しかし洗練された経験論にとって、経験は生物学的アプリオリと社会的アプリオリによって常に既に組織化されている。思惟はその組織の根拠ではなく、逆に組織化された経験は思惟にとっての与件である。ハーバーマスのようにいえば、理性は脱超越論化され、状況に埋め込まれる。<sup>99</sup>その時、理性は前反省的な経験の組織を再組織化し、「実践的、意志的であり、特定の目的のために熟慮して行使される、行為としての、熟練した媒介の技芸」(MW 3: 135) となる。

(2)客観的観念論を洗練させれば「修正された経験論 (revised empiricism)」(MW 3: 134) ないし「機能的経験論 (functional empiricism)」(MW 3: 141) に至るという論理構成は、概念的思考と知覚的データの関係に関する客観的観念論の立場への批判にも貫かれている。この批判についての検討の出発点として、我々はデューイのロック評を取り上げよう。デューイによれば、通例ロック哲学は心理学としては正しいが、論理学としては誤っていると言われるが、真実はその逆だという。ここで論理学とは「根拠づけられた確信に向けられた意識的制御」(MW 3: 139) を意味するが、その確立にロックは重要な貢献をした。ところがロックは論理的なものを心理学つまり「臆見や信念という意味での知識の自然史」(MW 3: 139) に拡張したために、ヒュームの経験概念を誘起し、さらにミルに典型的な、ある程度妥当な論理学と誤った心理学が結びついた立場や、主観的な印象と観念の流れを客観的に妥当な経験へと組織化するための



非経験的道具立てを案出する客観的観念論を導いてしまった。もしこの説明が正しいとすれば、ロックにおける論理学と心理学の混同を正せば、ヒュームの経験概念や客観的観念論の道具立てが不必要だ、ということになる。ではどんな意味でロックは論理学と心理学を混同したのだろうか。

「論理学」は「根拠づけられた確信に向けられた意識的制御」を対象とする。そのためにはまず、意識的制御という目的と無関係な、あるいはその目的を阻害するような要因が除去される必要がある。情動的なものや実践的なもの、あるいは習慣的で無批判な事実や意味の理解は一時的に括弧に入れられる。その上で根拠づけられた確信の獲得のために関わりのある事実や仮説が求められる。ここで一時的に括弧に入れられたものは非存在なのではなく、文字通り存在しており、単に根拠づけられた確信の獲得に無関係だという理由で除外されているだけである。またこの過程では観念的なものと事実的なもの、概念的思考と知覚的データが区別されるが、その区別もまた根拠づけられた確信の獲得という目的のための分業である。それらがどの程度区別されるかは、専ら「特定の状況と問題の性格」(MW 3: 140)に依存している。つまり概念的思考と知覚的データは、根拠づけられた確信の獲得という活動の脈絡において機能的に区別されるのであり、その脈絡を超えて、経験一般が純粋な概念的思考と純粋な知覚的データから構成されると見なすならば、両者が特定の脈絡において如何に結びつくかという問題は解決不可能になる。

以上の考察を基礎として、デューイのロック評を再考しよう。ロックが論理学に貢献したという意味は、ロックが「根拠づけられた確信に向けられた意識的制御」の方法論としての、概念的思考と知覚的データの分業体制の在り方を明らかにしたということである。反面この結果を心理学に拡張した点で誤っていたという意味は、「根拠づけられた確信に向けられた意識的制御」という脈絡から概念的思考と知覚的データを孤立させ、経験一般をそれらの構成体とみなしたということである。そこからヒューム的な主観的観念論および客観的観念論が派生することになった。

しかし既に検討したように、心理学的に見た場合、経験は単純観念や反省の

観念から構成されているわけではなく、生物学的小よび社会的アプリオリによって構成された構造をなしている。知覚は有機体と環境の相互調整の作用であり、それは単なる反射や本能的適応と異なり、行為の諸条件が「客観的に、あるいは識別されて現前すること」(MW 3: 138)である。そのような知覚は概念的思考と反立しない。というのはそれには「想像的に与えられ、反省的に支えられた理想的要因」(MW 3: 138)が浸透しているからである。こうした経験はそれ自体のシステムをもっている以上、経験を成立させる超越論的機能は不要であり、かくして客観的観念論は機能的経験論に席を譲ることになる。

(3)最後に「理想性」の問題について検討しよう。客観的観念論は思考が介在する以前の断片的で不完全な世界と、思考が介在した後に達成される有意味な世界の相違に目を向け、その相違を極大化した。一方には不完全な感覚的、歴史的世界が、他方には例えばグリーン的な「単一の、永遠の、すべてを包括する諸関係の体系」の世界がある。歴史は前者が後者を部分的にまた不完全に再生する過程、前者が後者のうちに回収されていく過程である。

近世以降の主観主義的転回によって、感覚的、歴史的世界と「単一の、永遠の、すべてを包括する諸関係の体系」の対比、現象と実在、多と一、差異と同一性などとも結びついた対比は、存在論的次元から主観性の次元へと移動し、経験的主観と超越論的主観、経験的自己意識と超越論的ないし永遠の自己意識という対比となった。<sup>101</sup>1890年代初頭までのデューイ思想も、この枠組みを踏襲していた。しかし1890年代以降、デューイはこの枠組みを解体することに着手した。<sup>102</sup>その鍵となったのは、現在の行為的経験であった。観念論は論理構成上、個性ないし個別性を捉えきれない。それは普遍的なものの派生態や現象に貶められる。そこでデューイは、漸進的に変化しつつある現在の行為的経験において、特殊と普遍、現実と理想などが暫定的に統一されると考えた。「経験と客観的観念論」におけるカント的ないし新カント派的な「理想性」の批判は、明らかに1890年代の思索を基礎としている。

客観的観念論の「客観的な存在論的目的論 (objective ontological teleology)」(MW 3: 143) つまり経験の外部から経験へと自動的に価値が射入されるとする

理論は、実際には理想的ではなく機械的である。そうした価値は現在の行為的経験を方向づける力をもたず、その経験に無差別的に降りてくる。前述のように、観念論は個性ないし個別性を捉えきれないのである。そこで発想を転換して、現在の行為的経験のうちでこそ、理想的である価値が生まれると考えてみよう。すると次のようになる。

あらゆる経験は過程のうちに、つまりその内容に関してより良くあるいはより悪くなる過程のうちに、浸食や衰退に抗して、ある満足な価値水準を支えようと意識的に努力する過程のうちにある。この努力において、先行するもの、現在の縮図、理想化、可能的なものの予想、そして疑わしいながらも未来が出現する。理想化がないと、つまり先行するものによって規定された現在が、その推移において予示しうる好ましい結果についての概念がないと、先行するものの記憶とか試験的な規則の定式化は無意味である。しかし過去によって示唆された諸要素による現在の同定がないと、再認識がないと、理想、目的として投企された価値は、依然として不活発で、無力で、心情的であり、実現の手段がない。(MW 3: 143)

常に推移しつつあり、その成り行きが未定であるような行為的経験の価値水準を支えようと努力するなかで、「過去に照らして現在を未来に向けて投企する」という時間構造が出現する。推移しつつあり、努力しつつある行為的経験という基盤を欠いた過去自体とか理想性自体は存在しない。理想性は「過去に照らして現在を未来に向けて投企する」という営みのなかで出現し、その限りで現在の行為を方向づける。「行為的経験の埒内からの未来に向けての投企」には、手近な目的から真に「理想的」と呼べるものまで含まれる。デューイは理想的なものの実在性を認めたが、それを「行為的経験の埒内からの未来に向けての投企」とすることによって、客観的な存在論的目的論を「反省的、意志的な実験的目的論」(MW 3: 143)へと再構成したのである。

#### 第四節 意識と心の自然化

以上のように、デューイは客観的観念論における「構成」概念、理想的なものの実在性、論理学における概念的思考と知覚的データの区別といった遺産を評価しながらも、それらの批判的検討を通して、直接的経験論あるいは機能的経験論へと至った。次章で検討するように、その立場は实在論者たちとの論争を経て、プラグマティックな实在論、自然主義的实在論に結実する。そのためには「意識」、「心」、「主観と客観」といった諸概念の脱観念論化ないし自然化が必要である。本節では、これらの概念が如何にして自然化されたかを検討する。

まず「意識」概念についてであるが、手掛かりを1906年の『『意識的』および『意識』という語句 (“The Term ‘Conscious’ and ‘Consciousness’”)]に求めてみよう。この論文で、デューイは「意識」を六つの用法に区別している。(1) “conscious” のうちの “con” を強調する用法。この場合、“consciousness” とは「共同的ないし相互的感知 (joint or mutual awareness)」あるいは「～と知識を共有すること (sharing knowledge with)」を意味する。<sup>(1)</sup> この用法は、「意識」が語源的に、社会的事実に関する語句であることを示す。(2)(1)の意味が個人に適用された場合、「意識」は、自分が自分自身の事柄——とくに無実や罪や意志の弱さ——について他人には不可能な仕方で知っていることを意味する。この場合、行為者は行為しつつ、同時にその行為について認識しており、その場合の認識とは、罪の知識に「通じている (privy to)」こと、またその知識の「裁判管轄権のある共犯者 (a cognizant accomplice)」だということである。ただし(2)は、哲学における自己意識とは異なる。というのは(2)は実践的態度と認識的態度との関係を表すが、哲学的自己意識は二つの認識的態度の関係を表すからである。(3)「意識」は他の自然的諸事物と区別される存在様態——意識的存在——を表すために使われる。この場合「意識」はさまざまな知識、感情、目的、意図をもつことを意味する。「意識」は人とそれ以外の自然的諸事物を区別するためだけではなく、人びとを区別するためにも使われる。というのも人びとは相互に異なった知識、感情、目的、意図をもつからである。(4)「意識」は「感

知している (aware)」ことをも意味する。ただしこの用法は、意識の内容については何も含意していない、その意味で哲学的には中立的である。(5)哲学的な「意識」の意味。これは「すべての思考、感情、意志の制約および随伴としての意識状態ないし意識能力」(MW 3: 80)を意味する。この意識は、行為者の特有の存在様式ではなく、すべての思考、感情、意志の背後にあり、それらの成立条件である、心、魂、主観をともなった作用ないし状態である。ロックの「自分自身の心のなかで通り過ぎるものの知覚」という「意識」の定義は、(5)の用法に基づいている。(6)(3)の用法の近代版として、「意識」は「健康的で目覚めた正常な状態」を意味する。例えば何かに熱狂することから、ふとわれに返った状態が「意識的」で表現される。

これら六つの用法のうち、問題なのは(5)の哲学的用法である。(5)は(2), (3), (4)の用法が独特の仕方で結びつくことによって成立する。まず(4)から「意識」は「感知している」、しかも心のなかにあるものを「感知している」という意味が借りてこられる。次いで(3)から知識、感情、目的、意図などを私的に見るという意味が借りてこられ、その結果、「意識」は自分の心について自分自身が知覚することを意味するようになり、しかも(3)の具体性と事物性が保持されて、すべての知識、感情、目的、意図の先行与件ないし随伴物としての意識状態という哲学的「意識」概念が成立する。

「意識」という語の用法の分析から妥当な「意識」概念が導かれるわけではない。しかし少なくとも、哲学的「意識」概念がけっして自明のものではなく、多くの形而上学的前提の下に、歴史的に形成されたものに過ぎないことを明らかにできる。「すべての知識、感情、目的、意図の先行与件ないし随伴物」としての意識は、経験と実在を遮断する障害であり、そうした「意識」概念が歴史的な偶然の所産にすぎないとすれば、それを再解釈あるいは消去する可能性が出てくる。ではそれは如何にして可能であろうか。

近世以降の主観性の哲学は、孤独な主観が世界を表象するというモデルに基づいている。客観的観念論において、主観は二重の現れ方をする。一つは経験的主観であり、その場合、主観は世界内の一要因である。もう一つは経験的世

界を可能にする超越論的主観である。そして各々の主観には意識ないし自己意識が必然的に随伴するとされる。しかし「孤独な主観が世界を表象する」というモデルは、20世紀を通じて次第に疑われるようになった。解釈学やプラグマティズムはその潮流の一つに位置づけられる。デューイが「意識」や「心」の意味を検討するさいのモデルは、「生物学的アプリオリと社会的アプリオリによって常に既に組織化された世界と相互作用しつつある主体」である。このモデルでは、行為主体は理論的ないし傍観的表象を主とする存在ではなく、世界の運動に巻き込まれ、世界の一部をなす実践的存在である。このモデルにおいて、「意識」はどのように捉えられるだろうか。

デューイによれば、「意識」は基本的に「感知すること (awareness)」であり、それは「注意 (attention)」を意味する。注意とは「現在の状況におけるある種の危機、ある素材の進む道が分岐していること、あれこれの道を進む傾向」(MW 4: 138) である。「ある種の危機」とか「不確かな、緊張を孕んだ状態」は、主として主体が常に既に埋め込まれている状況全体の性質であり、情動的な不安や疑念は、そうした状況全体の質の一部にすぎない。「注意」は「対立している諸習慣の現象」(MW 3: 138) とも言われるが、この場合にも、習慣は単なる主観的状态ではない。『人間性と行為 (*Human Nature Conduct*)』の言い方では、習慣は「環境を使用し、組み入れる様式」(MW14: 15)、つまり環境の客観的エネルギーを行為のうちに組み入れて、安定した相互作用を作る様式である。行為主体と環境は、ともに習慣の構成要因であり、したがって「習慣は『個人的』であるのと同様に生物学的であり、生物学的であるのと同様に宇宙的である。習慣はある仕方で表現された諸事物の総体的秩序である。」(MW 3: 138)

この引用文の意味は次のように解釈できる。「習慣」は心理学的語句として使用されるが、実際には、習慣は行為主体と環境との安定的な関係様式である。したがって習慣には個人的なものと宇宙論的なものが組み込まれており、それらの安定的関係は有機体の環境への適応として生物学的に記述できる。その点で習慣は単なる心理状態ではなく、「ある仕方で」諸事物の総体的秩序を表して

いる。ここで「ある仕方」とは、同一の事態は「習慣」という語を使わずに、別の仕方でも、例えば物理的—化学的語句でも記述可能だということである。直接的経験論にとって、心理学的語句と物理的—化学的語句のいずれが真の实在を記述するかという問題は生じない。というのも「いずれが真の实在か」は、大文字の实在 (Reality) を前提している場合に限り有意味な問いだからである。

すると「対立している諸習慣の現象」としての意識とは、不安定化しているか、再安定化へと向けて運動しつつある行為主体と環境の関係様式あるいは諸事物の総体的秩序、「有機体として知られる特定の事物を媒介にして、異なった方向に向かう——あるいは付加的な——変化という特有の状態に入りつつある事物」(MW 3: 138) である。<sup>(44)</sup>つまり意識とは、有機体の関わりを通して、一定の方向へと再組織化されつつある存在の総体的秩序のことである。意識はすべての経験に随伴する形式的かつ心的な作用ではなく、第一義的には一定の方向へと運動しつつある存在の秩序であり、副次的に、その運動に加担している有機体の行動の性質である。マクギルヴァリーは、デューイが有機体の行動と意識を区別しているとし、その関係は何かと問うているが、この問いは誤解に基づいている。<sup>(45)</sup>「『意識』は行動の形容詞」(MW 4: 144) であり、区別されるのは意識と行動ではなく、意識的行動と無意識的行動だからである。

以上のようにデューイは意識を自然化したが、では心はどのように捉えられるべきであろうか。デューイの心の理論は、『経験と自然の』の第六章「自然、心、主観」において体系的に展開されるが、コロンビア大学時代前半のものとしては、1912年11月21日、ニューヨーク哲学クラブ (New York Philosophical Club) での口頭発表「心の状態とは何か (“What Are States of Mind?”)」のタイプ原稿が主なものである。<sup>(46)</sup>この報告における心の分析は、前述した意識の分析と同様に自然主義的である。

この報告の冒頭、心の状態は、心という特有の存在の状態ではなく、一定の行動で示されるような「情動的性向 (an emotional disposition)」(MW 7: 31) であり、その所有者は「調整が—不良な—状況—のうちに—実際に—巻き込まれている—生ける有機体 (living organism—as—actually—implicated—in—a—

mal—adjusted—situation)」(MW 7: 31) だと言われる。ここでのハイフンは、生ける有機体と状況の区別が原初的ではなく、派生的であることを示すために使われている。つまりそれ自体として存在するのは、第一次的性質、第二次性質、および第三次性質 (tertiary qualities) の混合体であるような状況である。例えば「恐れ」は「本能であれ、獲得されたものであれ、環境の関数である。人間が恐れるのは、彼が恐ろしい、畏怖すべき世界に存在しているからである。世界が不安定で危険なのである。」(LW1: 43-44) つまり「恐れ」は原初的に世界に浸透している質であり、派生的にのみ有機体に関わる。しかもそれは心的実体が所有している状態ではなく、「あるタイプの行動の質」(MW 7: 43) である。では心の状態が「行動の質」であるとはどんな意味であろうか。この点に関してはジェイムズの影響が容易に見て取れる。デューイは次のように述べているからである。

ジェイムズの理論において、彼が「心の素材」(引用符はジェイムズのものである) と呼ぶ有機体の共鳴とか反響は、本当は、あらゆる「心の状態」がそれから構成されるような素材である。正統的な心理学を支配する「心理状態」という概念が心理学を起源とするものではなく、その素性と遺伝が科学的ではなく認識論的であることを想起しなければならない…私が確信するところでは、単なる歴史的な先入観から解放されてその主題に接近する人だったら誰しも、主要な与件とするものは生を中心 (a center of life), 苦闘しつつある生ける存在である。そのような存在の生きようとする努力が成功するか失敗するかは、それがそのなかで生きている世界に対して行う反応の種類に依存する。(MW 7: 34-35)

この引用文にある「ジェイムズの理論」とは、具体的には「ジェイムズ—ランゲ説」として知られる情動理論である。この理論は、ある事実の知覚が情動という心的状態を喚起し、次いでその状態が身体表現を引き起こすという常識的見解を逆転させ、ある事実の知覚とともに身体的変化が生じ、その変化を知



覚することが情動に他ならない主張する。すなわち「ある強い情動を想像し、その次にそれについてのわれわれの意識から、その身体的兆候の実感を抽象しようとするならば、残されるものは何もないことが、情動がそれから構成されるような『心の素材』などないことが、冷静で中立的な知的知覚の状態が残るすべてであることが分かる」<sup>10)</sup>ジェイムズ—ランゲ説によれば、情動は身体的変化の原因でも随伴現象でもなく、身体的変化自体の性質である。例えば恐怖の情動とは、心拍が早くなること、呼吸が浅くなること、唇が震えることといった客観的事実の性質である。心的状態とは、環境と相互作用しつつ苦闘している生命の行動に付帯する特有の性質である。

ここで述べられている心の理論は唯物論の一種ではない。原初的な世界は第一性質、第二性質、第三性質の混合体であって、それ自体は心的でも物的でもない。デューイの立論の特徴は、それらの区別が「社会的圧力と教育」(MW 7: 40)の所産だとすることにある。これは何を意味するのであろうか。前述のように、原初的な経験的状况は心理的／物理的、主観的／客観的、生物的／宇宙的という区別をもたない。このような状況から、さまざまな区別が生じるようになる手掛かりは、「経験的状况の連続性」(MW 7: 38)に求められる。それはあるタイプの出来事が常に他のタイプの出来事を示唆し、産出するものとして経験されることである。このような経験が繰り返される過程で、次第に、あるタイプの出来事は、あるクラスの出来事を予測するには適しているが、他のクラスの出来事を予測するには適していないことが分かるようになる。例えばかつて太陽に帰属された「怒り」が明日の天気を予測するには不適であるが、ある人に帰属された「怒り」はその人の行動を予測するのに適していることが明らかになる。かつて、人間を死に至らせた自然的事物は法的、道徳的に裁かれ、逆に人間の悪行は自然が汚染されている証とみなされたが、自然物の振る舞いを統制する方法と人間の振る舞いを統制する方法を別個のカテゴリーに入れたほうが、出来事の制御には好都合だとみなされるようになった。こうして人間の行為を制御するための技法は自然物を制御するために技法から区別され、教育、統制、賞罰などの体系が組織化されるようになった。つまり物質と心と

いう区別は、「帰結の産出における効率、帰結を予測するさいの効率」(MW 7: 38) という観点から生じたのである。

いったん区別されたカテゴリーは、別の要因によってさらに強化された。一つは宗教の発達である。宗教は、神と個人の態度や動機の関係如何によって、神の救済の有無が決定されると説いた。もう一つは「ドラマ芸術」(MW 7: 41) である。環境で苦闘している生命は、愛と憎しみ、怒りと恐れなどの感情をもつようになる。これらは自然的感情であるが、やがて人びとはそうした感情を人為的に生み出した。その素朴な現れは踊りや身振りであるが、やがて複雑化しドラマ芸術、詩、小説が発展した。これらの芸術は感情を人為的に生み出そうとするものであるだけに、その非日常性、非現実性が強調され、「心の状態」が独立した存在領域をもつかのように見なされるに至ったのである。デューイによる「心」の分析は、ジェイムズによる分析と類似性がある。というのはジェイムズもまた、心的なものと物的なものを、各々の質料の相違によってではなく、外的関係の在り方によって——例えば同じ絵の具が、画材屋の絵の具壺のなかにあるときには物的であるが、キャンバス上にあるときには精神的であるように——区別したからである。ただしデューイは外的関係の形成を社会的脈絡のなかで分析している点で、ジェイムズとは異なる。

ところで「意識」と「心」の自然主義的再解釈は、当然「主観」の再解釈を伴うはずである。この問題を検討するために、デューイの論理学と心理学概念を再確認することから始めよう。<sup>98</sup>まず論理学は、認識論的形而上学から解放されて、ある事物から他の事物への妥当な推論や結論が導かれる方法の学と見なされる。次に心理学は、形而上学的心理学から解放されて、意識状態の科学ではなく行動の科学と捉えられる。ここから感覚、知覚、観念、イメージ、情動などは行動図式における特有の位相、機能、となる。例えば観念は記号(symbol)である。記号は、その質料的位相では馬や消防自動車と変わらない自然的事物であるが、それが果たす機能つまり「表意的性格(representative character)」(MW 4: 95)によって「記号」と呼ばれる。人間は、それ自体としては単なる自然的事物である存在を記号として使うことによって、世界の影響

への直接反応から一時的に解放され、反応の在り方を確定するために探究行動を営むことができる。つまり観念は、心的素材から成るという理由で「心的」なのではなく、自然的事物の特有の働き方のために「心的」と呼ばれる。

それでは「主観」はどのように解釈されるべきであろうか。前述した「論理学」概念から出発して考えてみよう。論理学とは、感覚器官や脳を含む身体、物理的装置、記号を使用し、ある事物から他の事物への妥当な推論や結論を導こうとする推論的行動の学である。この行動自体は自然的過程であるが、扱われている問題に関して、妥当な結論が得られるまでは実験段階であり、その段階の対象を宇宙的对象とみなすことはできない。では実験段階にある対象が帰属されるべき場所は何処か。それは「有機体の内部 (intra-organic)」(MW 4: 96) という他ない。これが「主観的」と呼ばれるものである。しかし前述のように、この「主観的」状態は、それ自体としては自然的過程であって、「宇宙的对象の単なる結果や歪んだ屈折」(MW 4: 96) ではない。実験段階にある対象が「主観的」だとは、それが妥当な結論へと向かって再組織化の過程にあるということ、「諸対象が方向づけられた再構成を経ている場合の、自然存在の一樣態」(LW 1: 171) だということである。<sup>(9)</sup> この「主観的」の意味から、「客観的」の意味も明らかになる。「客観的」とは、妥当な結論に到達した結果、宇宙的对象へと帰属された事実である。かくして主観—客観の区別は、存在の秩序に関わる区別ではなく、同一の自然的過程における位置や機能に関わる区別、要するに「論理的—実践的区別」(MW 4: 97) なのである。

## 第五節 直接的経験論の評価

これまでわれわれは、「要請」を起点とする、コロンビア大学時代初期におけるデューイの経験概念を検討してきた。「要請」当時、デューイは「急進的、力動的観念論」者と見なされていた。しかしこの規定はデューイにとって不本意だったはずであり、「要請」以降の課題もまた、この規定を払拭しつつプラグマティックな实在論ないし自然主義的实在論を構築することに置かれた。「要請」における直接的経験論は、イギリス経験論の発展形態というよりも、観念論と

りわけ客観的観念論の発展形態であり、新實在論を初めとする實在論の動向と対決しつつ、それをプラグマティックな實在論ないし自然主義的實在論へと練り上げることが、デューイの課題だったと解釈される。「要請」における経験は、感覚的主義的経験論のような印象と観念の束でも、客観的観念論のような認識主観によってアприオリに秩序づけられた世界でもなく、生物学のおよび社会的アприオリによって組織化された自生的秩序をもつ世界であり、人間は常に既に、その秩序のうちに埋め込まれている。そうした世界は自然的實在であるが、人間はその實在の単なる傍観者ではなく、能動的参加者であり構成的作用を果たしうる一員である。本章の最後に、このような直接的経験論が、現代に至るプラグマティズムの展開過程において、どのような意義をもつかについて検討したい。

最初に直接的経験論に対する現代の批判を取り上げよう。現代のプラグマティストのなかで、その理論に対する最も鋭い批判者はリチャード・ローティ(Richard Rorty)であろう。ローティの批判は、端的に言えば、真の「経験」概念——直接的経験論——に基づいて、伝統的哲学における現象と實在、経験と自然といった二元論や認識論的問題を解消しようとするデューイの試みは無駄だったということである。つまり元来、「経験」、「意識」、「思考」などの概念は、自然と自然から独立したものを対照させるために援用された語句なのだから、経験と自然を宥和させる汎心論的形而上学を構築することによって伝統的問題を解決しようとしても、成功しない。<sup>24)</sup>デューイは哲学的二元論に反論するための二つの方法を混同した。一つの方法は、かつては特定の文化的理由で二元論が受容されたが、現在ではその理由が消滅したので二元論は無効だとするものであって、これはヘーゲル的な歴史主義的方法である。もう一つの方法は、現象と實在、経験と自然を非二元論的に記述するものであって、これはロック的な形而上学的方法である。<sup>25)</sup>『経験と自然』は後者の方法に拠っているが、これは間違いであり、第一の歴史主義的方法に拠るべきであった。この方法によれば、伝統的な哲学的二元論はもはや無効だということになり、「経験」の再記述によって二元論を克服しようとする必要がなくなる。<sup>26)</sup>

ローティは「真理」概念との関連でも、デューイの混同を指摘する。デューイやジェイムズは、「真理」を一方ではわれわれの思考上の便宜とみなす正しい見解に至りながら、他方でそれを観念と経験との正しい関係に関わる語句とみなした。しかしローティからすれば、デューイやジェイムズは前者の見解をとるべきであった。というのは「真理」は文の述語であって、経験の述語ではなく、したがって言語と前言語的なものとの関係には関わらないからである。<sup>23</sup>言語と前言語的なもの、認識と感覚には断絶があり、「真理」は言語と認識だけに関わっている。したがって「真理」を定義するために経験に訴える必要はまったくない。

ローティの批判に対して、我々はどのような態度をとるべきであろうか。我々は、ローティに一理あることを認めなければならないと考える。シャスターマン (Richard Schusterman) は、デューイの経験概念には基礎づけ主義的な側面があったと指摘し、次の五つを挙げているが、我々もこれに同意する。<sup>24</sup>すなわち、(1)デューイにとって認識は、常に特定の脈絡のなかから、特定の課題を担って生起するが、その脈絡を決定するのは、直接に経験された性質 (quality) である。(2)反省的思考における諸対象の区別や関係づけを制御するのは、直接に経験される性質である。(3)どの程度の精確さと厳密さをもった判断を下せばよいかを決定するのは直接的な性質である。(4)反省的思考は時間のうちで進行し、またその過程には多くの活動や要素が含まれる。しかしそれらを一つの統一した過程として成り立たせているのは直接的性質である。(5)古典的経験論における観念連合の原理は、実際の観念連合において働かない。それを可能にするのは直接的性質である。

直接的経験に(1)～(5)のような認識論的機能をもたせる立場は「経験的基礎づけ主義 (experiential foundationalism)」<sup>25</sup>である。しかしシャスターマンによれば、このような立場は不必要である。なぜなら、直接的経験に頼らなくとも、習慣、目的、有機体のニーズなどに依拠して思考の目的と機能を説明できるからである。つまり「思考が要求する状況の基礎的な構造的統一は、目的の実践的統一および習慣の連続性と方向づけによって与えられる。」<sup>26</sup>

ローティによれば、「経験」、「意識」、「思考」などはいずれも、自然と自然から独立した存在を対照させるために案出された概念であり、したがってそれらの使用は必然的に表象主義に帰着する。そこでローティは言語的世界と前言語的世界を断絶させ、両者には論理的関係ではなく因果関係だけが成り立つとした。その結果、言語的世界は一切の表象主義から解放され、社会的脈絡に拘束された言語共同体内部での対話と正当化の問題だけが残る。この観点からは、直接的経験論は「所与の神話」に取り込まれている。

したがって直接的経験論は、経験的基礎づけ主義とは異なる観点から評価される必要がある。その観点とは何か。フリスナ (Warren G. Frisna) の次のような述懐を出発点にして考えてみたい。フリスナは『経験と自然』を読むなかで、デューイの「経験」の用法に困惑したという。つまり「経験とは誰の経験なのか。」やがて彼女が気づいたのは、「経験は独立して存在する主観を本質的に特徴づけるものではない。それは状況のうちで示される有機体の特性であり、その意味でどんな個人によっても所有されていない」<sup>27)</sup>ということである。フリスナが気づいたことをデューイの文章を使って示すならば、次のようになる。

…「我経験す」や「我思う」ということは厳密でも適切でもない。「それ」経験す、あるいは経験される、「それ」思う、あるいは思われるが、いっそう正しい表現法である。経験、それ自身の特徴的な属性と関係をもった事態の連続的過程は、生じ、起こり、そしてある通りのものである。これらの出来事の外部や根底にではなく、それらのなかに、埒内に自我と命名される出来事が存在する。(LW 1: 179)

経験は主観—客観のインターフェイスではなく、生物学的アプリアリと社会的アプリアリによって組織された、主観—客観の区別がその埒内で可能になるような場である。経験の場所的性格を表すためにデューイが使う語句は「状況 (situation)」であるが、フリスナはそれを「生態系 (ecosystem)」<sup>28)</sup>と表現する。「それ経験す」とか「それ思う」は、場、状況、生態系に自我が埋め込まれ、そ

れと一体化していることを意味している。「それ思う」とは、個人の脳と口を通して自然と社会が考えているということである。ただし「それ経験す」とか「それ思う」が一次的事態だとしても、時々「我経験す」とか「我思う」という表現が意味をなす事態が生じる。この事態はどのように解釈されるべきであろうか。デューイは「家」を例にして説明する。家はそれ自体として物理的存在であり、その住人はその家の一部となって生活を営んでいる。しかし、あえて「私の家」という場合がある。「私の」という限定は何を意味するだろうか。それによって家が物的存在から心的存在に変わると考えることは馬鹿げている。「私の」という限定の有無に関わらず、家は相変わらず物理的存在である。その限定は、家に対して行為者が一定の責任を引き受けること、一定の権利を要求できることを意味する。つまり「私の」は物的存在としての家に新たに生じた付加的事実である。「家」の例を「経験」や「思考」に適用してみよう。「我経験す」、「我思う」言っても、場、状況、生態系は主観的になるわけではなく、相変わらず自然的実在である。「我」という限定は、そうした自然的実在の成り行きに関与し、責任を引き受け、場合によっては、一定の権利を要求できることを意味する。「我」は自然的実在の付加的事実なのである。

以上を要約すれば、経験とは生物学的アプリオリと社会的アプリオリによって構成され、自我がその一部として埋め込まれている場、状況、生態系であり、時々それに「我経験す」とか「我思う」と言われるような位相が自然的実在の付加的事実として生起する、ということになる。ここで場、状況、生態系といった面が強調される理由は何であろうか。それは言明を真とするような認識論的基礎の必要性からではないであろう。むしろ言語的経験がそれに対して責任を負う場所の本性を明らかにすることが主眼だったと考えるべきであろう。シャスターマンはその本性を、経験の美的、身体的次元として捉え、アレクサンダーはデューイ思想に「エコ存在論 (eco-ontology)」<sup>29)</sup>の可能性を見出す。経験の美的、身体的、生態学的次元は哲学的伝統において抑圧されてきたし、「言語論的転回」以降、この傾向はいっそう顕著になった。ローティのデューイ批判は、「言語論的転回」後の立場からなされているが、逆に言語の遍在化は次のよ

うな事態を生み出した。

テキスト主義イデオロギーは、われわれの偶然的で、変化しつつある言語的、社会的実践の外部にある絶対的基礎への探究という誤りから哲学を思いとどまらせるさいに、極めて大きな力となった。しかしローティが「言語の遍在」と呼ぶものを強調することによって、この治療を行うさいに、テキスト主義は人間の世界内存在を言語活動と同一視し、そうして他の身体的経験を無視したり、極小化したり過度にテキスト化する傾向にあるという不健康な観念論を助長しもした。<sup>(4)</sup>

世界を偶然的なテキストの戯れに解消すれば、基礎づけ主義、プラトン主義は消滅するが、反面、人間は美的に増殖しつつあるテキストの戯れになってしまう。言語的経験は、美的、身体的、生態的次元を含む場、状況、生態系の成り行きに参加し、責任を負う。ローティのように言語的経験と前言語的経験を断絶させ、言語の自律に基づく「ロマン主義的プラグマティズム」<sup>(5)</sup>に走るのではなく、言語が責任を負うべき経験の重層的構造を明らかにした点に、直接的経験論の意義があるといえよう。<sup>(6)</sup>

続く

## 注

- (1) Thomas Alexander, "The Aesthetics of Reality: The Development of Dewey's Ecological Theory of Experience", *Dewey's Logical Theory: New Studies and Interpretations*, ed. by F. Thomas Burke, D. Micah Hester, and Robert B. Talisse, Vanderbilt University Press, 2002, p.3.
- (2) *Ibid.* p.3.
- (3) 「直接的实在論 (direct realism)」はパトナムの術語であるが、彼はこれをジェイムズの「自然的实在論 (natural realism)」と同じ意味で使っている。なおパトナムは近年、内在的实在論 (internal realism) から、ジェイムズやオースチン (J. L. Austin) の影響下で直接的实在論へとシフトしつつある。直接的实在論の意義と



問題点については別の機会に検討する予定である。パトナムの近年の見解については、以下を参照のこと。H. Putnam, "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia University Press, 1999, pp.3-72および "Pragmatism and Realism", *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, ed. by Morris Dickstein, Duke University Press, 1998, pp.37-53.

- (4) 『経験と自然』において、デューイは次のように述べている。「哲学は『实在』の世界を新しく創造するとか、常識と経験から隠れた実在 (Being) の秘密を深く探究するという要求をもたない。哲学はそれ自身に固有な情報の在庫も知識の集まりももたない…哲学の本分は、それ自身の時と場所で手に入る最善の知識を受容し、ある目的のために利用することである。」(LW 1: 305)
- (5) 彼らの批判論文とデューイの応答論文は以下の通りである。Bakewell, "An Open Letter to Professor Dewey concerning Immediate Empiricism", *Journal of Philosophy*, Vol.2, 1905, pp.520-522./ Bakewell, "The Issue between Idealism and Immediate Empiricism", *Journal of Philosophy*, Vol. 2, pp.687-691/ Bode, "The Concept of Immediate Experience", *Philosophical Review*, Vol. 14, 1905, pp.684-695/ Bode, "Cognitive Experience and Its Object", *Journal of Philosophy*, Vol. 2, 1905, pp.658-663/ Bode, "The Concept of Immediate Empiricism", *Philosophical Review*, Vol. 14, 1905, pp.684-695/ Woodbridge, "Of What Sort Is Cognitive Experience?", *Journal of Philosophy*, Vol.2, pp.573-576/ Leighton, "Cognitive Thought and Immediate Experience", *Journal of Philosophy*, Vol.3, 1906, pp.174-180./ McGilvary, "Pure Experience and Reality", *Philosophical Review*, Vol. 16, 1907, pp.266-284. バイクウェルへの応答は "Immediate Empiricism", *Journal of Philosophy*, Vol. 2, pp.597-599に、ボードへの応答は "The Knowledge Experience Again", *Journal of Philosophy*, Vol. 2, 1905, pp.707-711に、ウッドブリッジへの応答は "The Knowledge Experience and Its Relationships", *Journal of Philosophy*, Vol. 2, pp.652-657に、マクギルヴァリーへの応答は, "Pure Experience and Reality: A Disclaimer", *Philosophical Review*, Vol. 16, 1907, pp.419-422に各々みることができる。マクギルヴァリーは、デューイの応答に対して、さらに "Pure Experience and Reality: A Reassertion", *Philosophical Review*, Vol. 16, 1907, pp.422-424を書いている。なおレイトンに直接答えた論文は、管見の限り存在しない。
- (6) Woodbridge, "Of What Sort Is Cognitive Experience?", *Journal of Philosophy*, Vol. 2, 1905, reprinted in MW 3: 396.
- (7) McGilvary, "Pure Experience and Reality", *Philosophical Review*, Vol. 16, 1907, reprinted in MW 4: 301.

- (8) Colvin, "Is Subjective Idealism A Necessary Point of View for Psychology?", *Journal of Philosophy*, Vol. 2, 1905, pp.225-231, reprinted in MW 3: 382-389.
- (9) 第二の型の経験概念の典型はロックのそれである。ただしデューイはロックとヒュームの経験概念を区別し、ヒュームの経験概念をロックの経験概念に投影させて解釈するのは誤りだという。ヒュームは主観的観念論者であるのに対して、ロックは「常識的客観主義者 (common-sense objectivist)」(MW. 3: 132, n. 7) である。前者にとって経験は主観的な意識状態であるが、後者にとっては「経験されたもの」である。この解釈によれば、ロックは直接的实在論ないし自然的实在論の先駆者ということになる。
- (10) Jürgen Habermas, "From Kant's Idea of Pure Reason to the Idealizing Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized Use of Reason", *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*, ed. by William Rehg and James Bohman, MIT Press, 2001, p.12. ハーバーマスのこの論文で、「デイルタイからハイデガーに至る歴史主義的伝統とパースからデューイに至るプラグマティズムの伝統（そしてある意味でウィトゲンシュタイン）は、理性を状況化するという課題を、認識主観を脱超越論化するという課題だと理解する。有限な主観は『世界を構成する (world-constituting)』自発性を完全に失わずに、『世界のうち』に状況定位されるべきである」(Ibid.) と述べている。これは客観的観念論に対してデューイがとった態度をかなり正確に捉えている。なお別の論考で、ハーバーマスは「理性の状況化」の哲学的意義について透徹した説明を行っている。Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, 1988. および *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985.
- (11) Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Erster Teil.
- (12) 詳細は拙論「デューイにおける知性の自然化」『デューイ認識論の研究』, 晃洋書房, 近刊を参照のこと。
- (13) この「意識」の用例として、ホッブズ (Thomas Hobbes) の『リヴァイアサン』第7章の次の文がある。"When two, or more, men know of one and the same fact, they are said to be Conscious of it one to another: which is as much as to know it together."
- (14) このような「意識」概念は、『経験と自然』でも維持されている。例えばデューイは「意識、観念とは、一定の時に、再方向づけと推移的変形 (transitive transformation) を蒙っている諸意味の体系の位相である」とか「意識とは再形成の過程にある出来事の意味である」(LW 1: 233) と述べている。これらの言明によってデューイは、意識を出来事の変化の原因とみなす観念論的立場を批判して

いる。意識とは一定の方向へと変化しつつある諸意味の体系の一位相であるにすぎない。

- (15) Evander Bradley McGilvary, "Professor Dewey's 'Action of Consciousness'", *Journal of Philosophy*, Vol. 8, 1911, reprinted in MW 4: 314-316
- (16) このタイプ原稿はニューヨーク哲学クラブペーパーとしてコロンビア大学に保管されていたが、幸いにも、デューイ中期著作集の第七巻に収録された。その意味で、R. ロス (Ralph Ross) が指摘するように、この報告書は「デューイの後のいっそう十分に練り上げられた哲学に向かう重要な動き、彼の知的伝記の連鎖において従来失われていたリンク」(MW 7: x vii) を提供している。
- (17) William James, *The Principles of Psychology*, Vol.2, Dover Publication, 1950, p.451.
- (18) 詳しくは拙論「デューイにおける知性の自然化」『デューイ認識論の研究』, 近刊を参照のこと。
- (19) この引用文は『経験と自然』からのものである。コロンビア時代初期の「主観」概念と『経験と自然』のそれに連続性があることは明らかである。ただし『経験と自然』には、従来なかった視点が登場する。それは「主観的なもの」の「言表不可能性 (ineffability)」が強調されている点である。例えばデューイは次のように述べている。「古い本質や意味が解体過程にあり、新しいそれが仮説的図式としてさえも、まだ形成されていないとき、その過程内に介在する諸存在は極めて流動的、無形式であって、自我に対してさえ公表できない。その存在自体が休みなく変形しつつある…この流れと言表不可能性の過程は、主観的、私的ななどな思考にも本質的である。」(LW 1: 171) ただしコミュニケーション不可能、言表不可能なものは、非自然的存在ではなく、自然的存在における独特の位相である。この位相はやがて性質 (quality) の理論、質的思考 (qualitative thinking) の理論へと発展していく。
- (20) Richard Rorty, "Dewey between Hegel and Darwin", *Rorty and Pragmatism*, ed. by Herman J. Saatkamp, Jr., Vanderbilt University Press, 1995, p.6.
- (21) Cf. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p.82.
- (22) なおデューイは、晩年、ローティが指摘するのとは異なる理由で「経験」の使用を放棄し、「文化」を使用した。未刊に終わった『経験と自然』の改訂版は『文化と自然 (Culture and Nature)』というタイトルの予定であった。実際『経験と自然』の「経験」概念は、文化人類学にかなり依拠しており、ゴールデンワイザー (Alexander A. Goldenweiser), ボアズ (Franz Boaz), マリノフスキー (Bronislaw Kasper Malinowski), タイラー (Edward Burnet Tylor) といった人類学者らが度々援用されている。この著作のなかで、デューイはタイラーの「文化」の定義

「知識、信念、芸術、道德、慣習、そして社会の成員としての人間によって獲得された他のすべての能力」(LW 1: 42)を引用するが、これはデューイの「経験」概念とほぼ同義といってよく、主観と客観のインターフェイスとしての経験という意味は含まれていない。この点についての批判者の無理解が克服不可能だと悟ったことが、「経験」を放棄した理由だと思われる。なおデューイはタイラーからの引用文の出典を明記していないが、Taylor, *Primitive Culture*, 3<sup>rd</sup>. ed., Vol. 1, John Murray, 1891である。

- (23) ローティにとって「真理」は非言語的存在に対して一切の責任をもたない、つまり「真理」の本質は存在しない。ローティが認める「真理」の用法は「警告的用法 (the cautionary use)」である。つまりわれわれが出会ったすべての聞き手に言明 p を正当化 (justification) できたとしても、将来出会うであろう他の人びとすべてに p を正当化できないかもしれない (真理ではないかもしれない)、という注意を促すために「真理」が使われる。Cf. Rorty, "Universality and Truth", *Rorty and His Critics*, ed. by Robert B. Brandom, Blackwell, 2000, pp.4-5.
- (24) Richard Shusterman, "Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction?", *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, ed. by Casey Haskins and David I. Seiple, State University of New York Press, 1999.
- (25) *Ibid.*, p.202.
- (26) *Ibid.*, p.202.
- (27) Warren G. Frisna, *The Unity of Knowledge and Action: Toward a Nonrepresentaitonal Theory of Knowledge*, State University of New York Press, 2002, p.156.
- (28) *Ibid.*, p.155.
- (29) Alexander, *op. cit.*, p.5.
- (30) Shusterman, *op. cit.*, p.210. なおテキスト主義については、Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", *Consequences of Pragmatism*, University Press of Minnesota, 1982, pp.139-159.
- (31) Isaac Nevo, "Richard Rorty's Romantic Naturalism", *Pragmatism: Modernism to Postmodernism*, ed. by R. Hollinger and D. Depew, Praeger, 1995, pp.284-297.
- (32) シャスターマンは、デューイ哲学を「身体の哲学 (somatic philosophy)」として解釈しなおそうとする。このような観点はフリスナや、認知意味論の立場に立つレイコフ (George Lakof) やジョンソン (Mark Johnson) にも見られる。すなわち「ジョン・デューイは、メルロ＝ポンティに劣らず、われわれの身体的経験が、われわれが意味し、思考し、知り、意思疎通することができるあらゆるものにとっての主要な基礎だということを看取した。彼は身体的経験の十分な豊かさ、複雑さ、哲学的重要性を理解した。」(Lakof and Johnson, *Philosophy in the Flesh*,

Basic Books, 1999, p.x i) なおシャスターマンは、デューイの「身体哲学」が、いわゆる「アレクサンダー・テクニク」の創始者である F. Matthias Alexander の影響を受けたものだとして解釈する。デューイとアレクサンダーの思想的関係についての研究はほとんどないが、差し当たり次を参照のこと。Jay Martin, *The Education of John Dewey: A Biography*, Columbia University Press, 2002, pp.285-287. Steven Rockefeller, *Religious Faith and Democratic Humanism*, Columbia University Press, 1991, pp.333-344. Thomas C. Dalton, *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*, Indiana University Press, 2002, pp.96-101.