

デューイのカント批判 —— 自然科学の方法の解釈 ——

小澤 照彦

(人文学部人文学科欧米文化コース)

Criticism of KANT by J. DEWEY Their Interpretations of the Method of Natural Science

Teruhiko OZAWA

(*European-American Studies, Department of Humanities
Faculty of Humanities and Economics*)

目 次

序

- (1) 確実性の探究と近世の科学革命
- (2) デューイのカント批判
- (3) コペルニクスの革命とデューイの実験的方法

序

近世の哲学が何らかの形で数学的自然科学の成功に範をとって思考の方法を考察してきたということに異論を唱えるものはいないだろう。デカルト、スピノザは、自然科学の数学的直観的、論証的な側面に注目しており、ホッブズ、ロックは、観察における原子論的考察と因果的推論に注目して、それぞれの哲学が形成したといわれてきた。そしていずれの面に注目したにせよ、彼らは一様に、自然科学をモデルにした思考法を他の道徳、社会、文化の領域に適用し、成功を収めようと意図していた。そのような意図は、ヒューム、カントにも継承されていた。特にカントは、自然科学の経験的側面、実験、観察、検証の側面と、合理的側面、数量的計算に基づく推論の側面を総合的に考察したものとして、評価されてきた。自然科学における思考法の改革に倣ったカントの思考法の改革は、「コペルニクスの転回」と呼ばれ、近代における思考の枠組みの変革を特徴づけるものとされてきた。

しかし彼らによって描かれた思考の方法についての考察、特に「認識論」と呼ばれる、真なる知識を得る方法に関する記述は、自然科学の方法を忠実に模したものであったのだろうか。このような問い方が不適切ならば、彼らが見た自然科学の方法は、果してその方法であったのかと問うことができるだろう。デューイは、『確実性の探究』^(註1)において、そのような疑念を表明し、ニュー

^(註1) 『確実性の探究』の引用の指示は、The Quest for Certainty, Southern Illinois UP, 1984. により、略号 Q. によって行なう。訳文については、『確実性の探究』 植田清次訳 春秋社 (1950年5月20日) を参照した。だが訳文は旧仮名であったので、大幅に改変している。従って訳文の責任は筆者にある。

トンからアインシュタイン、ハイゼンベルクに連なる近代の自然科学的方法の特徴を明らかにし、思考法の改革の意義を明白にしようとするのである。

このような疑念は、カント自身が別の形で、デカルト、スピノザ、ライプニッツ、ロック、ヒュームに対して既に表明していたものでもある。そしてカントは『純粹理性批判』を書いた。それは数学的自然科学の方法に定位した思考法の研究であり、そこで捉えられた方法によって形而上学の再構築を意図するものであった^(註2)。しかしニュートン力学はアインシュタインの相対性理論によって塗り替られた。そのような変化、ここでは発展といわず、あえて変化というのであるが、そのような変化の可能性をニュートン力学が提示していたのに対して、カントの哲学はそのような可能性をもっていたのであろうか。このような問いとともに、ここでは、デューイのカントの批判、そしてカントに対して主張されるデューイ自身の見解の特徴を、『確實性の探究』における記述を中心に検討してみたい。

カントはニュートン力学に定位し、デューイはアインシュタインの相対性理論に定位しているといわれているが、そのような観点からカントの批判を試みるならば、デューイのカント批判は歴史の後知恵の批判を免れないだろう。従って単純にニュートンとアインシュタインを比較するような形でのデューイとカントの関係を論ずることは無意味である。しかもデューイは、カントと多くの共通点を持っている。だが非常に重要な問題を巡って、デューイはカントから離れる。その点を明らかにするのも拙論の意図である。

(1) 確實性の探究と近世の科学革命

R. ローティは、その「デューイの形而上学」という論文の中で、デューイの『確實性の探究』を、「観念の歴史」とでも呼ぶことのできるジャンル」に属するものと見ており、「伝統についての論争的な批判」を行なうものと語っている^(註3)。しかし『確實性の探究』は、単純に「伝統についての論争的な批判」を行なうだけではない。その批判と平行して、デューイは、自らの思考の方法についての見解を記述し、その正当性を論じているのである。それゆえ、「一生を通じて彼は、哲学に対する治療的な立場ともう一つの全く異なった立場——哲学を「科学的」で「経験的」なものとし、何か真剣で体系的で重要な構築的なことをなすことができるようにする立場——の間を揺れ動いていた」^(註4) というローティの見解は、『確實性の探究』にも当てはまるのである。『確實性の探究』は、『哲学の改造』のような「伝統についての論争的な批判」の側面を持つとともに、体系性という点では『論理学』よりも劣るが、具体性を含む点で、思考の方法の体系的記述としては、特異なものである。ローティは、後者の点を、デューイの形而上学への愛好と見ており、その面を捨て去り、「治療的」な観点でデューイを読むことを提唱しているのであるが、この問題にはここでは触れない。デューイのカント批判がいかなる論点の下で現われるか、それを示すために、『確實性の探究』の論点に触れておこう。その論述の過程で、デューイの包括的な思考の方法を求める形而上学的意図が、どのようなものであるかも明らかになるだろう。だが、デューイの形而上学的傾向の是非を問うのは、拙論の範囲を超えている。

^(註2) 『純粹理性批判』序文、B xii - xviiを参照。Kritiki der reinen Vernunft からの引用の指示は慣例に従いA=Bの略号を用いた。

^(註3) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972 - 1980)*, University of Minnesota, 1991 (1982). Dewey's Metaphysics, p. 73. 邦訳『哲学の脱構築—プラグマティズムの帰結』室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・庁茂訳、御茶の水書房、1985年。200頁。

^(註4) *ibid.*

『確実性の探究』は、まさにその表題が示しているように、「確実性」を求める我々人間の動機についての考察である。つまりなぜ我々は「確実性」を求めるのか、そしてそれはどのようにして求められるのかということである。前者は我々の思考の営みに関する考察を引き起こす。そして後者は、その方法に関して、伝統的哲学に対する批判をもたらす。デューイによれば、思考は、日常的行動を特徴づけている「変化」とそれがもたらす「不確実性」を回避し、「安全」を求める企てとして、そしてその技術として成立した^(註5)。これは、別の表現を与えるならば、思考活動は、思考そのもののために成立しないということ、無前提の思考はありえないということである。この見解は、デューイの基本的な発想である。思考の成立は、何か問題があるからであり、それゆえ思考は、問題解決の方法であると考えられている。それは、上述の仕方というならば、「不確実性」を回避し、「安全」を求める企てということになる。

思考の目的が、「安全」を求めることを第一義としていることを、デューイは承認している。この見解は、素朴で一面的な印象を与えるかもしれない。またこのような前提から出発することにも問題はあるだろう。だがデューイは、発生論的にその前提を形成する。かの「不確実性」を引き起こす「危険」として「未開人」における「誕生、発情期、疾患、死、戦争、飢餓、疫病など、または狩猟の不確実性、気候の変動、および季節の大変化」^(註6)が挙げられる。そしてそのような危険に対する態度として「原始宗教」が成立したという見解が述べられる。デューイによれば、「原始宗教」は「人間を取り巻いており、人間の運命を決定する霊力 [powers] をやわらげようとする企て」^(註7)に他ならない。その際「平常なもの [ordinary]」と「異常なもの [extraordinary]」^(註8)が区別されるというのである。この区別は、「神聖 [holy]」、「幸運 [fortunate]」と「世俗 [profane]」、「不運 [unlucky]」^(註9)の区別となる。そしてこの区別に基づいて「日常的信念」と「想像的で感情的な形態の信念」^(註10)が形成される。もっとも両者は完全に分断されていたわけではないが、この点にデューイは「人間の注意と関心に関する根本的な二元論」^(註11)を見いだすのである。それによって、人間が予測でき、技術や道具によって統制できる領域と、人間が予測できず、統制できない霊的存在の領域が区別される理由が示されている。それゆえデューイによれば、哲学的伝統とされる「理論と実践」の区別は別に「哲学的伝統」の独創ではない。それは「平常なもの」と異常なものとの区別がなじみとなった社会的雰囲気の中で発展した」^(註12)ものなのである。

哲学的伝統は、この区別から神話的想像物をはぎとり、その区別を思考活動における「純粹行動 [pure activity]」と「日常的行動 [practical action]」の区別へ、その対象である二つの存在領域の、即ち「真の实在者の領域」と「変化の世界」^(註13)の区別へと徹底させていく。そして周知のように、この二元論的区別は、「価値」の区分と平行しており、前者は「高級な領域」、後者は「低級な領域」^(註14)として、価値の二つの領域を分断することになったというのである。そして純粹行動としての理性的能力は、「真の实在者の領域」である「高級な領域」に係わることによって、

(註5) Q. p. 6

(註6) Q. p. 8.

(註7) Q. p. 3.

(註8) Q. p. 9.

(註9) Ibid.

(註10) Q. p. 11.

(註11) Ibid.

(註12) Ibid.

(註13) Q. p. 15.

(註14) Q. p. 17.

不変の確実性にいたり、安全をもたらすが、日常的行動としての知覚的能力は、「低級な領域」である「変化の世界」に属し、不確実な知識にとどまり、安全をもたらすことができないということになる。このようにデフォルメされると、デューイの表現は、我々にはにわかには信じ難い響きをもつのであるが、このような二元論的発想は、今日でもさまざまな形で、我々に影響を及ぼしているのである。

二元論のバリエーションを示すことは、ここでの問題ではない。問題は、その二元論が、デューイの思考の解釈からもたらされた目的、即ち「不確実性」を回避し、「安全」を求める企てにとって有効であったかどうかである。かの二元論的区別が「理論と実践、知識と行為」の分離として恒久化されると、「日常のいとなみ」は、「不確実な未来」の内に危険、不幸、矛盾、失敗を含んでいるので、その「日常のいとなみ」の煩わしさから逃れ、確実な、体系化された、あるいは権威ある知識の中での安住を求めるという態度を生み出す^(註15)。それは、日常的な変化する対象から離れ、不変の対象に関係することによって確実であることが判定される知識をもち、その知識の確実性によって安全を得ようとする考え方である^(註16)。

しかし歴史的に見れば明らかなように、「知識の確実性」は「絶対確実なもの」ではなく、それゆえ「絶対確実なもの」が与える絶対的安全などは幻想にすぎない。だが伝統的哲学は、その幻想を現実であるかのように語ってきた。「絶対確実なもの」の領域は、たとえ虚しく希求され、欲せられようとも、なおその虚しさは、この世界が、現実不安定で動揺している危険であることによって、慰められる。「我々が住んでいる世界において、不安定で動揺している価値は、高級な領域においては、永久に安全であり、この我々が住む世界においては、打ち負かされるすべての善が、その高級な領域においては、勝利を得るのである、という思想は、悲惨な人々にとって慰めを与えるであろう^(註17)。だがその考え方は、ただ「慰め」を与えるのであって、「安全」を保障するわけではない。むしろその考え方は、「現実の状態を変化させない」のであって、「理論と実践のあいだに設けられた区別」^(註18)が、そのような現状の変革をもたらさない結果を生みだしているのである。それゆえかの二元論的思想が永い間、西欧の支配体制において統治者によって維持されてきたということも理解できるのである。

現実には「安全」への幻想しか生み出さない伝統的哲学に対して、デューイは、その理論と実践という二元論を廃棄し、むしろ理論と実践の「交互作用 [interaction]」に基づく自らの「実験的手続 [experimental procedure]」^(註19)を置き換え、それによって思考の方法に、そして哲学にとって実り多き成果をもたらさないかどうかを考察するのである。そのような論点は、「科学的研究上の現実の手続き」^(註20)を反省ことによって、デューイにもたらされた。

デューイは、彼が「科学的研究上の現実の手続」の内に見いだした「プラグマティズム的道具主義 [pragmatic instrumentalism] の本質」^(註21)を説明する上で、効果的な論点を提出する。それは、十六世紀および十七世紀において始められた科学革命が、「自然科学の結論と観念的ならびに精神的な性質の属する領域との対立」という「危機」として捉えられ、この「科学と宗教とのあ

(註15) Cf. Q. p. 17.

(註16) Cf. Q. p. 24.

(註17) Q. p. 28.

(註18) Ibid.

(註19) Q. p. 29.

(註20) Ibid.

(註21) Q. p. 30. n.

いだの世に知られた闘争」に対して哲学が「表面的不和の背後にある調和を見いだすこと」^(註22) に自己を制限したのはなぜかという問題である。これは近世の、いわゆる「認識論」を形成する問題点である。その危機に対する近世哲学の態度は、デューイによれば、この危機は、科学が創り出したのであるから、その科学を可能とした条件を検討し、その根底に「観念的かつ合理的な性格」をもった条件を見いだすことによって、即ち「物質や機構が非物質的な精神に基礎をもつことを確信」^(註23) することによって、その危機に対して安心を得ようとしたというものである。

デューイの問いは、この「危機」が果して危機であったのかどうか、あるいは誰にとっての危機であったのか、あるいはそれは自然科学がもたらした危機なのかどうか、また「認識論」はこの危機を脱して「安全」を与える方策を示すことに成功したのかどうかということである。

そのような「危機」として声高に主張されるのは、自然科学の成果と「価値」の問題の乖離という事態である。それが「科学と宗教とのあいだの世に知られた闘争」といわれる事態を生み出したといわれるのであるが、デューイによれば、自然科学が「価値」と関係をもたないというのは、いいがかりなのである。確かに、自然科学は、既に述べた二元論的区別に基づいた、高級な知識領域に属する価値、最高の善、あるいは至福、あるいは霊的生活には係わらない。だが自然科学もまた思考の努力である限り、「安全」を求めるといって価値に従っているのである。デューイの観点からすれば、全ての知的活動は、価値の問題と不可分であり、我々の知的活動は、全て「現実に一層安全とするため」の行動と不可分な活動なのである。

それゆえデューイは、このような自然科学の成果と価値の乖離から生ずる危機と混乱は、科学と宗教、あるいは高級な知識との対立というよりも、「権威の分裂」^(註24) から生ずると見るのである。つまり、かの危機は、自然科学に内在する原因から生ずるのではなく、「判断の規準」を「経験の過程」におくのか、「啓示」におくのか、「経験を超越した理性」におくのかという混乱から生ずるといっているのである。「もしも人間が、経験の過程において、判断の規準を見いだすことを禁じられるならば、どこか他の場所において、もし啓示のなかにおいてではないならば、その時は経験を超越した理性の救済において、それらの判断の規準を探しもとめることになるであろう」^(註25)。

そしてまさしく「科学と宗教とのあいだの闘争」というより、理性と啓示のあいだの闘争を調停するという問題が近世の認識論的問題を形成したのであった。デューイの分析によれば、その調停は、次のようなものである。近代科学は、「ギリシャ的な目的論」を否定したので、それとともに「理念的形相も神秘 [occult] として排斥」^(註26) された。それによって目的論が提示していた下級知識から高級知識への段階的上昇と結びついた人間の「道徳的完成」^(註27) という目的が否定される。従って近世哲学は、この「道徳的完成」の段階的上昇という道徳的宗教的動機を満たす領域として、「精神」の世界を設定し、自然科学の妥当する「自然」の世界と切り離すことになる。だがこの分離に際して、「精神」の世界がなお高級な知識の領域であり、自然に対して優位を持つことを示すためには、精神によって自然を構成的に認識する「認識論」の成立が必須の要件であったというのである。「自然と精神とが対立しながら、しかもなお両者が必然的に結合していること、このことによって生まれる緊張状態は近代哲学の特色的な問題のすべてを生みだした」^(註28)。

その典型としてデューイが挙げるのが、カントの「科学と正義の両王国」の分離、没交渉の主

^(註22) Q. p. 33.

^(註23) Ibid.

^(註24) Q. p. 35.

^(註25) Ibid.

^(註26) Q. p. 41.

^(註27) Ibid.

^(註28) Q. p. 43.

張である^(註29)。カントは理論的認識の対象と、実践的・道徳的認識の対象を区別し、両者の各々の領域を区分した。彼の『実践理性批判』の「結語」がその分断を明確に示している。「二つのものが、たえず新たに増大する驚嘆と畏怖をもって心を満たしている...すなわち私の上なる星輝く天空と私の内なる道徳法則である」^(註30)。自然の「必然性」に対して超越的な「自由」の主張によって、カントは両者の領域の区別と、後者の前者に対する優位を容認していた。それゆえ確実性の探究は、それぞれの領域において固有の仕方でおこなわれねばならないことになる。

それによってカントの意図したことは、デューイによれば、次の点にあると解されている。「実践的側面に関して、いかなる反対も押しきって防衛されねばならなかった中心点は、具体的で経験的ないかなる事態も究極の道徳的実在に影響を及ぼすことは許されないということであった」^(註31)。もしこの影響が認められることになると、それは「自然科学に道徳的実在を支配する権能を与える」とともに、「自由」を「機械的因果性の支配下におくことになるからである」^(註32)。それゆえカントの主題は、自然科学的認識の側面を「現象界」に限定し、その侵食から「究極の、いわゆる倫理的宗教的信念」^(註33)を、とくに「自由」を守ることであったといえるのである。デューイによれば、カントのこのような図式は「歴史的危機における要求」^(註34)と完全に合致していた。カントが『純粋理性批判』の中で、「私は信仰に場所を与えるために知識を取り除かねばならなかった」^(註35)と自ら述べていることは、デューイの上述の見解の正当性を示しているだろう。

しかし近世の哲学は、理論と実践、精神と自然に分断されたものの結合に失敗した。デューイは、その象徴を「知性的権威の不在」^(註36)に見ている。近世になって人々は多くの新しい知識を手に入れた。そしてそれに対応する「欲望と情感、希望と恐怖、目的と意図」^(註37)を持った。しかしそれらの欲望と情感、希望と恐怖、目的と意図の「知性的な指導」^(註38)を果たすことに近世哲学は失敗した。理論的領域と実践的領域の分断は、確かに伝統的価値観、特に宗教的価値観のための領域を確保するという点では有効であったが、感性と理性の明確な関係、特に理性による感性の指導という問題に関して有効な解答を与えることができず、むしろ感性の領域を放置する結果をもたらしたのである。そして近世哲学の失敗は、伝統的宗教的見解が現代でも勢力を持っている理由でもある。

さてこの失敗が、デューイに自然科学的方法に関する認識論的解釈の反省を促したのである。彼の意図は、「科学と宗教とのあいだの闘争」という危機が自然科学によってもたらされたのではなく、別の伝統によって引き起こされたということを明らかにすることであり、それゆえこの闘争を調停するという認識論的問題が疑似問題であることを示すことである。そのためにデューイは、十六世紀および十七世紀において始められた科学革命の中心点、その方法についての考察を行ない、「実験的方法」の特性をまとめ、同じように自然科学的方法に定位した「認識論」がいかなる点に

^(註29) Q. p. 47.

^(註30) Kritik der praktischen Vernunft (1788), Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Bd. V, S. 161.

^(註31) Q. p. 49.

^(註32) Ibid.

^(註33) Ibid.

^(註34) Ibid.

^(註35) Kritiki der reinen Vernunft, B xxx.

^(註36) Q. p. 57.

^(註37) Q. p. 58.

^(註38) Ibid.

問題を含んでいたか、その失敗の解釈を通じて、彼自身の「実験的方法」の正当性を明らかにしようとするのである。それはまた「コペルニクスの革命」の解釈の問題でもある。「コペルニクスの革命」はいかなる意味で革命であったのか、そのような問いとともに、カント批判が行なわれる。

(2) デューイのカント批判

『确实性の探究』において直接カントに言及されているのは、三箇所である。第一には、既に述べた認識論の失敗に関連して言及されており、第二には、認識論の中心的論証である、判断基準の問題をめぐる論議の中で、第三には「コペルニクスの転回」の解釈に関連して言及されている。第一の点は、既に触れたのであるが、カントの認識論的考察が失敗したのかどうかは、第二の点との関連を示唆している。また第三の点も、第二の点の評価に関連しており、ここでは関連させて論ずることが得策であろう。

「科学と宗教とのあいだの闘争」あるいは理性と啓示のあいだの闘争を調停するという問題の解決に臨んだ近世の哲学にあって、「経験論」と「合理論」の派生的対立が生じた。両学派は、知識あるいは認識の起源とその确实性の根拠について相異なる見解をもって対立した。その対立は、「究極的知識の根源およびテスト」が「理性ならびに概念」であるのか、それとも「知覚および感性」^(註39) であるのかという論争から生じたとデューイによって解されている。この論争は対象と主観の二方面から考察される。対象については、合理論者は「普遍者を個別者の上位においてきた」のに対し、経験論者は「個別者を普遍者の上位においてきた」^(註40)。「精神的能力」については、「概念の総合的活動」を強調するもの、また「感覚」おける「所与」の独自性を主張し、「精神」はただ感覚されるものの「報告を記録する」^(註41) にすぎないという見解をとるものがある。これらの錯綜した対立によってさまざまな近世の哲学説が形成されたことは、哲学史においてよく知られたことがらであるが、デューイによれば、これらの対立は単に哲学説の対立にとどまらず、道德、社会の問題にまで及んでいるのであり、「政治面」では、「秩序と組織の信奉者たち、理性だけが安全をもたらすと感ずる人々」と「自由と革新と進歩に興味をいだく人々、すなわち個人的要求ならびに個人的欲望を哲学的根拠として用いてきた人々」^(註42) との対立となっているというのである。

デューイは、かような論争に係わっている「三つの主要な学説」として、「感覺的経験論」、「合理論」、「カント主義」^(註43) を取り上げる。「感覺的経験論」は、何かある事柄についての思考の确实性を、(ロックにおける「単純観念」あるいはヒュームにおける「印象」のような)思考作用とは独立に、直接知られる「感覚与件 [sense-data]」との一致にもとめる。それに対して「合理論」は、何かある事柄についての思考の确实性を、(デカルトにおける「生得的観念」のような)直接知られるアプリオリな観念との一致に求める。そのような一致を明らかにすることが「論証」^(註44) と考えられてきた。

デューイによれば、これらの見解は相互に異なっているように見えるが、「一つの前提」を共有している。その前提は、「反省的推理の結論は、もしもそれらの結論が証明され得るならば、既

^(註39) Q. p. 136.

^(註40) Ibid.

^(註41) Ibid.

^(註42) Ibid.

^(註43) Q. p. 137.

^(註44) Q. p. 145.

知の事柄へ還元されることができなければならない」^(註45) ということである。「既知の事柄」が、「感覚与件」であるのか「アプリオリな観念」であるのかという相違はあるが、いずれの見解においても、その「論証」は、問題となっている事柄を「既知の事柄」によって置き換え、説明するという共通の構造をもっている。

この論証構造の欠陥を、デューイは、「月蝕は龍が月をむさぼろうとして起こるのであると主張することによる」^(註46) 説明を例に論ずる。このような奇妙な説明を信ずるものはだれもいないだろう。デューイは、その奇妙な説明の正当性を問題にしているのではなく、先の論証構造の欠陥を、その例によって示そうとしているのである。そのような主張をする人は、月が欠けていくのはなぜかということについて、彼が納得すべき理由として「龍が月をむさぼる」ということを挙げているのである。その人にとっては、月が欠けていくことより龍が月をむさぼることの方が明白な事実なのである。それゆえ彼の主張は、月蝕についての一つの説明である。その説明構造の内に、デューイは、「知られるものが他の何かとの一致によって説明されている」^(註47) ということを指摘するのである。そしてこの「他の何か」はまた別の何かによって保証されなければならない。こうして説明における「無限の後退」^(註48) が生ずる。この後退を避けるために有効な方法は、「この、あるいは、あの対象もしくは真理が、感覚的直観によつて、あるいは合理的直観によつて、意識の直接伝達物として、あるいは何らかの他の方法における直接伝達物として、直接的に知られる」^(註49) と主張することである。しかし問題は、そのような主張は、何によって保証されるのだろうか。デューイは、「だれが保証人たちを保証するのか」^(註50) と問う。そのような保証はない。それゆえ「既知の事柄」を、だれかある人に「直接的に知られる」ものとするならば、それは「勝手な独断論」^(註51) といわれても仕方がないだろう。

カントは、説明におけるかような「無限の後退」に気づいた哲学者の一人であった。そして彼は、その説明の連関を「感覚与件」で終わらせようとアプリオリな観念で終わらせようと、どちらか一方を取る場合には、「独断論」に陥ることも知っていた。カントは、いわば説明の連関の両端に「直接的に知られる」ものを置くことによって、問題の解決を計ろうとしたのである。それによって彼は、「感覚的経験論」と「合理論」の総合を企てたといわれてきたのであるが、デューイの「勝手な独断論」という批判は、なおカントにも当てはまるのである。だがカントは、認識の獲得における感性と悟性という分離された要素の共同を主張するゆえに、後に述べるデューイの「実験的方法」の主張との類似性を示しており、それゆえデューイのカント批判の検討は、デューイ自身の「実験的方法」の解釈の特徴を顕著にするだろう。

上述の論争との係わりにおいて、デューイは、「カント主義」を次のように捉えている。「カント的図式においては、感性と思惟とは本来たがいに独立に存在し、両者の結合は、精神内の隠れた場所ですらとして遂行されるある隠された操作によって確立される」^(註52)。実際、デューイが見るように、カントは「感覚与件は外部から印刻され」、「結合概念は悟性の内部から供給される」^(註53)

^(註45) Ibid.

^(註46) Q. p. 146.

^(註47) Ibid.

^(註48) Ibid.

^(註49) Ibid.

^(註50) Q. p. 147.

^(註51) Ibid.

^(註52) Q. p. 137.

^(註53) Ibid.

という見解をもっていた。しかしデューイは、概念と感覚与件の「結合関係」について、それが「自動的に [automatically]」^(註54) 行なわれるという点を批判するのである。

このようなカント的な認識の理解においては、「感覚与件」についての位置づけについて正当性は見られると評価されるが、現実の問題を解決する場合には、そのような固定化されたカテゴリー、およびその自動的結合では十分ではないとデューイは述べている。なぜならカントの主張するような「感性と悟性との総合」からは、科学的認識も生ずるが、また幻想や過失も生ずるのであり、カントの観点では「真実と虚偽の区別を立てること」^(註55) ができないからである。

デューイの主張をカントの用語で記述するならば、感性に与えられた多様を悟性が統覚の総合的統一へもたらし、多様の総合的統一が成立するとき認識の対象が成立するという見解に当てはまる。感覚を通じて得られた雑多な知覚表象は、「私は考える」という統覚の表象の下に、その統覚の能力によって、総合統一される場合に、私は対象を認識したというのである。確かにカントは「感性と悟性の総合」という点で、すなわち「内容のない思惟は空虚であり、概念のない直観は盲目である」^(註56) ということを明確にした点で、経験論と合理論の欠陥を補正しているということができる。しかしデューイが指摘するように、この「感性と悟性の総合」は、カントによって「人間の心の深みに隠された技術」^(註57) とされており、それがデューイによって「自動的に」と解されたような、曖昧な印象を与えることは否めない。なぜなら我々が現実に対象を認識する場合、カントはともかくとして、我々が多様を統覚の総合的統一の下にもたらしたかどうかは、自分以外誰も知らないのであり、またその限りにおいて我々が幻想を抱いているかどうか自分で判別することもできないのである。

もっともカントは、我々の認識を可能にする条件を問題にしたのであって、現実の認識の成立を問題にしたわけではないということもできるだろう。しかしカントはそのような認識の可能性の条件についての認識も主張しているのであるから、カントの用語で言えば、そのような「超越論的認識」は、同じように不明確なものなのである。なぜならそれはより主観的な、精神の働きについての認識だからである。曖昧な直観の多様が確実な認識となるのかどうかを、主観的能力という検証できないより曖昧なものによって説明することは、「主観主義」の大きな問題点である。知覚という主観的な曖昧なものを、更に主観的能力という曖昧なものによって説明するのであるから、確実性に達したとしても、それはほとんど自己満足にすぎない。それゆえカントの方法では「真実と虚偽の区別を立てること」はできないといわざるをえないだろう。

デューイの批判しているのは、今日のいい方では、「独我論」の問題点である。この点について、カントを弁護するならば、彼もこの問題に気づいていたのではないかと思わせる表現がある。カントは、『純粹理性批判』の「超越論的方法論」において、「純粹理性の規準」に触れた際、「意見」が「真理性」を持つ外面的規準について言及している。そして「意見があらゆる理性的存在者に妥当する」、即ち真とされる規準を、次のように述べている。「意見が確信であるのかそれとも自信であるのかを判断する規準は、外面的には、それが他人に伝えられることができ、また他人の理性に妥当すると認められることができるということである。なぜならその場合には、判断する主観が相互に異なるにもかかわらず、これらの判断がすべて一致する根拠は、共通の根底である客観に基づいているので、これらの判断はすべて客観と一致し、そうしてこの判断の真理性が証明される

^(註54) Ibid.

^(註55) Q. p. 138.

^(註56) Kritiki der reinen Vernunft, A 51 = B 75.

^(註57) Kritiki der reinen Vernunft, A 141 = B 180.

からである」^(註58)。

「他人に伝えられることができる」ということは、確かに外面的な真理規準であり、それが可能な根拠は、その判断が客観と一致しているからだ、とカントは主張しているのであるが、「判断が客観と一致している」かどうか分からないという事態にあっては、むしろこの外面的である「他人に伝えられることができる」という規準の方が重要であることは明白である。それは、他人との「合意」という意味での真理の規準と解することができるからである。そうすると確実性は、結果において成立するというデューイの見解までもう一步なのである。「合意」の観点を取ったならば、カントは、統覚の総合的統一とは別の可能性を示したかもしれない。しかしその場合、もはやカントはカント的ではないだろう。カントは、毅然として「判断が客観と一致している」という真理の解釈として、感性の多様を悟性が対象へ構成するという「直観の多様の総合的統一」の見解を堅持したのである。

それでは、そのようなカントの見解は、自然科学の成功に倣って哲学に導入された「実験的方法」なのであろうか。デューイの疑念もそこにある。その問題は、カントが自らの試みを自然についてコペルニクスが行なった改革になぞらえた、いわゆる「コペルニクスの転回」の解釈に係わる問題である。

次にカントの「コペルニクスの転回」の主張についての、デューイの批判を見てみよう。デューイによれば、その主張の要点は、カントが認識主観の主体性を強調している点にある。「カントは、認識主観の立場から、世界と世界に関する我々の知識とを扱うことによつて、哲学のなかにコペルニクスの革命をもたらしたと主張した」^(註59)。そしてこの見解は多くの哲学者によってコペルニクスとは逆であると解釈されてきた。なぜならコペルニクスの見解は、地球から太陽へ中心を移動させているのに対して、カントの解釈では、中心が対象から人間〔主観〕へ移されているからである。

だがデューイによれば、コペルニクスは、カントが理解したように、天体の運動を天体と認識主観との関係から「解釈した」^(註60)のである。「感官知覚に示されるように、地球の周囲を太陽が回転することは、人間の観察の条件によるものと見なされ、太陽それ自身の運動によるものとは見なされなかつた」^(註61)。地球を中心に太陽が回転しているように見えるのは、太陽と、あるいは他の天体と地球〔人間〕との相関関係についての一つの解釈なのである。その解釈がうまくいかないもので、その相関関係について別の解釈、つまり地動説が導入されたのである。デューイは、コペルニクスもまず「感官知覚」から出発し、感覚している主観との関係で天体の運行を解釈していることを述べているのである。ただデューイによると、カントはコペルニクスのこの成果には注目せず、むしろ「コペルニクスの方法の独自性」^(註62)にのみ注目した。それによると、カントは相関関係の解釈ではなく中心の移動に注目したということである。「コペルニクスの方法のこの特性を一般化し、そうして問題となっている事実を認識する人間的主観の構造に帰することによつて、多くの哲学上の難問を除去できるとカントは考えた」^(註63)。それゆえ「その結果が、コペルニクス的であるよりは、むしろプロトマイオス的であつたことは怪しむに足りない」^(註64)とデューイは述べている。

その場合、カントは、デューイによると、伝統的哲学の見解に従っているのであり、その見解

^(註58) Kritiki der reinen Vernunft, A 820f. = B 848f.

^(註59) Q. p. 229.

^(註60) Ibid.

^(註61) Ibid.

^(註62) Ibid.

^(註63) Ibid.

^(註64) Ibid.

を明確にしたにすぎないということになる。その伝統的哲学の見解とは、「認識が宇宙の客観的構造によつて規定される」ということであり、そのために「宇宙それ自体が理性の範型にしたがつて構成されている」^(註65) という前提である。つまりカントは、この「自然の合理的体系」という前提に注意を促し、そしてその前提に対する信頼が、「神に帰せられるよりも、むしろ人間の理性に帰せられることを力説した」^(註66) というのである。それゆえデューイによれば、「カントの「革命」は神学的権威づけから人間的権威づけへの転位であつた」^(註67) ということになる。そしてそれを除けば、カントのなしたことはカント以前の哲学者たちが「無意識的に実行していたことの明白な承認」^(註68) にすぎないというのである。

この前提は、例えばスピノザにおいては、「知性と自然構造とのあいだには本質的な対応関係がある」^(註69) という前提としてとらえられているのであるが、確かに対応関係の根拠は基本的には、カント以前には神の知性に置かれてきた。我々は理性の眼差しでそれを捉えることができるというのが合理論の発想である。しかし我々の知性がなお対象〔神〕に依存するという見解にもとづかならば、我々が確実な先行的概念をもつことは不可能になる。なぜならその場合、感覚所与の不確実性について当てはまる議論が適用されるからである。それゆえデューイによれば、カントは「知性の場所を認識主観としての人間のなかにおくこと」^(註70) によって、その前提の含む困難を克服したということになるのである。

従つてカントは一方では、「感覚所与」に正当な地位を与えながら、なおデカルトと同様に、対象認識を、現象が「先行的概念と一致することによつて」^(註71) 説明しているということになる。それは、カントが挙げる「ガリレイの実験的方法」についての彼の理解を見れば明らかだとデューイは述べている。そしてカントの実験的方法の理解が、「実験的認識方法のなかに含まれていることの全くの逆であるということ」を示しており、「実験活動において既知の対象を規定するときの観念の任務と、カント理論において観念に帰せられる任務とのあいだの差異は、コペルニクスの体系とプトレマイオスの体系とのあいだほど大きい」^(註72) というのである。

コペルニクスの転回と実験的方法に関するカントの見解について、デューイの批判を見てきた。その結論は、近代科学における実験的方法に関するカントの理解は、コペルニクスについての理解に見られるように、その本質を捉えていないということである。むしろデューイは、カントの思考法がなお伝統的哲学の思考法を継承、発展させたものであると見ている。それでは次にデューイの批判点を中心に、カント自身の主張を吟味してみよう。

デューイが参照を指示した「ガリレイの実験的方法」を、カント自身は、次のように述べている。「ガリレイが自分自身で選んだ重さの球を斜面上に落下させた時、またトリチェリが熟知していた水柱の、それに等しいと前もって測つておいた重さを空気によって支えさせた時、更に後にはシュタルクが、金属を石灰に、再び石灰を金属に変化させた時、一条の光があらゆる自然研究者に見え始めたのである。彼らは、理性が洞察するものは、理性自身が自己の構想に従つて産出したも

^(註65) Ibid.

^(註66) Ibid.

^(註67) Ibid.

^(註68) Q. pp. 229-30.

^(註69) Q. p. 230.

^(註70) Ibid.

^(註71) Ibid.

^(註72) Ibid.

のみであるということを理解した」^(註73)。この表現において理解されている「実験的方法」の核心は「理性が洞察するものは、理性自身が自己の構想に従って産出したもののみである」という点にある。「理性自身が自己の構想に従って産出したもの」は「仮説」とよばれるものであり、ガリレイ、トリチェリ、シュタールの行動は、その仮説の検証としての実験である。仮説の形成に際して、ガリレイ、トリチェリ、シュタールが全く「理性」だけで構想したかどうか問題であるが、この実験の理解には、デューイが「実験的認識方法のなかに含まれていることの全くの逆である」と述べるものがあるかどうか疑わしい。

しかしカントが自然研究者に倣う「思考法の改革」を説明する段階になると、問題が生ずる。まずその説明を見ておこう。カントの主張する「思考法の改革」は、「我々はこれまで全ての認識は対象に従っていなければならないと想定してきた」^(註74)が、「コペルニクスが、全ての天体が観察者の周囲を回転すると想定すると、天体の運動の説明がうまくいかなかったので、天体を静止させ、観察者を回転させるならば、もっとうまくいかなさうかと試みた」^(註75)のに倣って、必然的で普遍的な認識が可能のために「対象が我々の認識に従って規定されねばならないと想定」^(註76)することである。それによって、必然的で普遍的な認識は、我々が対象の内へ入れたものであるという思考法が提出される。「事物について我々がアプリアリに認識できるのは、我々自らが事物の内へ入れたものだけである」^(註77)。

この表現は、自然研究者の実験についての表現と相違している。カントの挙げるガリレイ、トリチェリの実験の表現と対比するならば、カントは仮説の構成的要素を人間の主観的能力の内に移し変えている。しかしガリレイもトリチェリも対象認識の基準となるアプリアリな認識を対象の内へ入れたわけではない、つまり実験したわけではない。そして「事物について我々がアプリアリに認識できるのは、我々自らが事物の内へ入れたものだけである」という表現が示していることは、実験というよりむしろ認識の対象を構成する主観的機構についての認識だけを我々はアプリアリに認識できるということである。それはデューイがいうような対象と主観の関係についての解釈というより、対象認識の妥当性の基準を対象の側から主観へ移動させただけのことであり、合理性の根拠を対象の側から主観の側へ移動させただけと解することもできるだろう。

それでは、デューイがカントの実験的方法の理解を「実験的認識方法のなかに含まれていることの全くの逆である」と解した点を考察しよう。カント自身が挙げる「ガリレイの実験的方法」と自分の「思考法」を比較することによって、デューイは以下の相違点を挙げる。まず「知覚および表象についてのカント的形式に関しては仮定的もしくは条件的なものが少しもない」^(註78)。それは「仮説」の資格に関する相違である。カントは、仮説が実験によって逆に変更される可能性を示していない。また「カント的形式は結果による何らかの相違を示すテストを必要としない」^(註79)。それは「検証」の有無に関する相違点である。カントの空間時間形式、カテゴリーは、本質的に「検証」を必要としていない。「これらの形式をカントが要請する理由は、仮説的かつ蓋然的なものかわりに、普遍性と必然性とを確保することにある」^(註80)。それは実験的方法の結果に関する質の

^(註73) Kritiki der reinen Vernunft, B xii-xiii.

^(註74) Kritiki der reinen Vernunft, B xvi.

^(註75) Kritiki der reinen Vernunft, B xvi f.

^(註76) Kritiki der reinen Vernunft, B xvi

^(註77) Kritiki der reinen Vernunft, B xviii.

^(註78) Q. p. 231.

^(註79) Ibid.

^(註80) Ibid.

問題、即ち蓋然性で満足するのか、それとも厳密な普遍性と必然性をもとめるのかという問題である。カントの求めるところは、まさに厳密な普遍性と必然性であった。また「カント的機構のなかには外面的な、観察可能な、時間的もしくは歴史的なものは何もない」^(註81)。それは実験の歴史性あるいは公開性に関する相違である。

この歴史性あるいは公開性に関する相違は、「ガリレイの実験的方法」とカントの「思考法」を比較する場合、デューイによって特に指摘されているものである。自然科学の実験的方法においては、「各々の段階は、明白であつて、観察されることができる」のであり、また「ある対象についてのこれこれの判断が妥当であるという結論にいたるまでの全過程が明白である」^(註82)。そしてなによりもその過程は、「一步一步、どの人によっても反復されることができる」^(註83)。かくして「誰でも独力で、対象に関してもたらされた結論が認識の主張を正当化するか否か、あるいはそれらのあいだに間隙や偏向があるか否か、を判断することができる」^(註84)。そしてこの「一定操作の公的で明らさまな連続」は、「内省によってのみ接近できる内部的精神過程によって遂行される認識活動、そして仮定された前提から弁証法によつて推理される認識活動」を「科学的認識活動」^(註85) から区別するものなのである。

既にカントの認識論における主観主義の欠陥として触れた問題が、この場合にも当てはまる。カントの認識過程の説明は、その難解さと主観性のゆえに、誰でもが追体験できる公開性をもつといえるものではない。またカントはその空間時間形式とカテゴリーという思惟の形式によって、自然科学の実験的方法が否定した「形式」を主張したという点に、実験的方法との対立が見られるのである。カントの形式とカテゴリーは、「その廃棄が近代科学発展の先決要件であつた神秘的な形相や本質が観察に触れることができなかつたのと同様に、観察に触れることができない」^(註86)。従つてデューイによれば、「カントは著しく新しい学説を發展させたというよりは、むしろ認識活動における精神とその活動とについての古い概念を新しく表現した」^(註87) ということになる。カントは、確実性の根拠を「認識活動の構造そのもののうちに内在する形式やカテゴリー」^(註88) に見いだそうとしたということであり、また近代哲学が保持していた古典哲学の伝統を、つまり「第一に、確実性もしくは安全性は恒久かつ不変の存在においてだけ見いだされ得るということ、第二に、知識は本質的に安定し確実であるところのものに達する唯一の道であるということ、第三に、実践的活動は低級な事態であり、ただ人間の動物性のためにだけ、ならびに環境から支持を得ることが必要であるというためにだけ、必要とされるということ」^(註89)、これらの二元論的要素を保持していたということになる。

従つてデューイによれば、「コペルニクス的革命」は、カントがそれによって表現しようとしたように、伝統的思考法の変革である。しかし、カントはなお基本的には伝統的思考を継承し、むしろ哲学的伝統としての二元論を擁護しようとしていたということになる。従つてカントを代表とする近世哲学が問題にした「科学と宗教の対立の調停という問題」は、近代科学がもたらしたもの

^(註81) Ibid.

^(註82) Q. p. 230.

^(註83) Ibid.

^(註84) Ibid.

^(註85) Q. p. 231.

^(註86) Ibid.

^(註87) Ibid.

^(註88) Q. p. 50.

^(註89) Q. p. 41.

ではなく、むしろ伝統的哲学の内でも生み出された問題であるということになる。それは、デューイの言葉でいえば、伝統的「権威の衝突」であった。つまり十六世紀・十七世紀の科学革命によって示されている実験的方法からは、科学と宗教の対立の調停という問題は生じてこない。むしろその問題は、哲学者の「安心」を脅かす危機であって、哲学者に固有の問題にすぎないということである。それは理論と実践という伝統的な区別を継承し、高級な価値と知識の領域を保持しようとする意図から生まれるのである。

(3) コペルニクスの革命とデューイの実験的方法

デューイにとっても、「コペルニクスの革命」は、カントが理解しようとした意味で、伝統的思考法の変革である。それは、「精神および知識についての古来の考えかたにおいて要求されている大変革」^(註90)なのである。それでは、まず十六世紀・十七世紀の科学革命において生じた変化についてのデューイの見解を見ていくことにする。

まずデューイがあげる「変革」は、「経験 [experience]」の捉え方の変化である。それまで経験は「雑多な過去の行為と経過の記憶のうちに堆積された成果」^(註91)であり、偶然的で不確実であるがゆえに、危険に満ちたものであり、「真の学の障害」^(註92)であった。しかし近代科学はレンズ、あるいは観察を強化する道具を作りだし、経験を研究の土台としたのである。それとともに知識の獲得に関する見解も変化した。伝統的思考は、「変化」から離れ、「不変なもの」を求めたのに対し、近代科学の対象はまさにこの「変化」であり、変化の「関係」であった。伝統的思考にとっては、「変化は単に避けがたいわざわざであった」が、「科学の目標は、変更不能の不可変対象を規定することにはなくて、さまざまな変化の間の恒久的関係を発見することにある」^(註93)。変化があるということは、未知の問題があるということであり、従って変化がないということは、問題がないという状態であって、それは「科学の死」^(註94)を意味するのである。

そのような「変革」は、「所与」あるいは「素材」に対する態度にも見られる。素材は、そのまま眺められ、できるだけ正確に受け入れられるべきものと考えられていたが、それはまた伝統的経験論をも縛っていた見解であるが、近代の科学者は、道具や装置によって感官の素材を変形させるのである。すでに挙げたトリチェリ、シュタールの実験がそれを示しているように、それは素材の内に変化をもたらすのである。確かに天文学のような学問においては、「我々は遠隔の天体に変化をもたらすことはできない」^(註95)が、天体と我々との関係の解釈を変えることができる。

「観察」の理解の変革について、デューイは、「ハイゼンベルグの「不確定性原理」 [principle of indeterminacy]」^(註96)を取り上げ、公平な「観察者」という伝統的見解を否定する根拠としている。「不確定性原理」は、デューイの見解によれば、ミクロの領域での対象と観察の相互作用に本質的な「不確定性」^(註97)を明らかにしたものであるが、デューイは、その問題から「介入者とし

^(註90) Q. p. 59.

^(註91) Q. pp. 65-6.

^(註92) Q. p. 67.

^(註93) Q. p. 82.

^(註94) Q. p. 81.

^(註95) Q. p. 68.

^(註96) Q. pp. 160-1.

^(註97) Q. p. 162.

ての精神」^(註98) という実験的方法における要因を取り出すのである。つまり対象をありのままに観察するということが不可能であり、観察によって対象が影響を受けるという見解を取り出すのである。その意味は、「我々がみな、触覚によってある対象を知覚するとき、その接触が触れられたものに微かな変容をもたらす」^(註99) ということである。そのような観察によって対象が影響を受けるという事態は、我々が人を観察する場合にも体験されることであり、それほど奇妙なことではないのである。それは自然認識にあっても同様であり、我々は、カントのように根本的に受容的な観察者ではなく、「介入者」である。例えば、ある森の植生の観察は、道を作り、草木を倒し、その植生に干渉することなしにはありえないのである。

また同様の変革は、「量」の概念の変化にも見られる。デューイによれば、アリストテレスにあっては、「量」は属性として、本質とは係わりなく変化するものであった。それに対して「デカルト的な量の規定」は、「量は物質の本質である」^(註100) というものである。同様に「関係」も、アリストテレスにあっては、対象の本質もしくは性質には無関係であったが、近代の科学においてはその研究の主たる対象となった。そして「質」は「量」に還元され、質的相違はそれほど重要な問題を形成しなくなった。そのことが端的に示されているのは、デューイが主張するように、天空と地上の質的相違の廃棄である。「遊星の運行は、地球上の物体と同様に、質量および加速度の機械的法則に従うということが示された。天体ならびに天体の運行は地上の現象において見いだされるのと同じ法則のもとにおかれた。空間の、異なる部位における、現象間に種的な区別があるという観念は廃棄された」^(註101)。

このような変革は、伝統的思考における「観念」あるいは「概念」の役割の変更も要求しているのである。観念あるいは概念は、可変的な知覚から離れ、不変の固定的實在に接近するものから、デューイによれば、実験における「操作」を示す「仮説」となった^(註102)。デューイの挙げる例に従って、それを説明するならば、例えば、「長さ」の概念は、ある「操作」を表わしており、ある特定の規定された条件の反復と、それによる「二つの物体の関係」を固定する操作を表わしており、それゆえ「質量ならびに時間を規定する操作のような他の操作と関連して、物体間における多くの関係が確立されるための道具となる」^(註103)。このような観点の下では、我々が「長さ」あるいは「延長」とは何かと問うことはそれほど重要な問題ではなくなる。なぜならその問いは、デューイ的に解すれば、長さを計るという操作を問うのであるから、長さの計り方が分からない場合のみ意味を持つということになるからである。我々は長さを直接感覚できないのであり、むしろ長さの観念は、我々が何かによって測量する「操作」をあらわすものとして、また概念的道具として考案されたものだからである。

このような思考された観念あるいは概念は操作を表わす「仮説」であるという見解は、他の観念あるいは概念にも拡張される。そうして「空間・時間・運動の測定の単位を規定する概念は知性的道具となり」^(註104)、それらによって「相互にいかなる質的類似性ももたないあらゆる種類のもの

^(註98) Q. p. 160.

^(註99) Q. p. 162.

^(註100) Q. p. 74.

^(註101) Q. p. 78.

^(註102) Cf., Q. p. 89. デューイは、ブリッジマンの「一般に我々は何らかの概念によつて一連の操作だけを意味する。概念は概念に対応する一連の操作と同義である」という見解に従っている。Bridgman; *The Logic of Modern Physics*, New York, 1927, p. 5.

^(註103) Q. p. 100.

^(註104) Q. pp. 100-1.

が比較され、同一の体系のなかにもたらされることができ」^(註105) のである。それゆえ科学的操作においては、「性質よりも関係が重要な問題なのである」^(註106)。

このように、観念を「関係」と関係を形成する「操作」の思考として扱う見解によれば、観念は、このような操作のプランとして、また「仮説」として、実験において確かめられねばならないということになる。それゆえ観念はそのような検証の行為と結びつかねばならないことになる。観念がこのように道具的に考えられるならば、「道具が最善であるということは、それが他の道具よりも一層よく働くことによつて、実証されねばならない」^(註107)。そしてその働きは、観念が「科学的」であるならば、ある観念を他の観念へと「一般的かつ包括的に移しこむという目的」^(註108) によつて計られることになる。それゆえ「実験的方法」において「知識と行為」^(註109) は密接な関係を持つというのである。

観念あるいは概念がこのように操作的、道具的に解されたことによつて、デューイは、その見解を科学的観念だけでなく、全ての思考に係わる観念あるいは概念に展開する。具体的なものと抽象的なものの区別を、「現実遂行せられる操作と、可能的な、ひたすら可能的な、操作そのものとの相違」^(註110) と解することによつて、「数学的観念」が、そして「論理的観念」が操作的に再解釈されていくのである。ここではその詳細に触れる必要はないだろう。彼の『論理学』が、このような観点から書かれていることを指摘するにとどめる。そのような発想によつて、最終的には、デューイは「すべての一般的概念〔観念・理論・思想〕は仮説的 [hypothetical] である」^(註111) と結論づける。そして「仮説は条件的であり、仮説は、それが規定し、指導する操作の結果によつて、テストせられねばならない」^(註112) というように、観念についての検証あるいはテストの要因を強調するのである。

この操作とテストの強調は、「一般的概念」が経験、そして行為から離れられないということを示している。抽象的であるということは、経験から切り離されることではない。デューイが解するように抽象的であることは、可能的であることであり、それはまた数字の2が示しているように、操作の対象領域が拡大されていることを意味するのである。そして数字の2が示している操作は、我々が何か数を数えるとき、あるいはそれに類似した他の行為によつてテストされているのである。

上述したことは、デューイの「コペルニクス革命」の解釈であり、それによつて変革された思考法である。従つてそれは同時に、「実験的方法」の特性を記述したものである。だがデューイ自身が認めるように「実験的方法」はそれほど特異な方法ではない。なぜなら、彼が例証するように、我々の日常生活においては、「知識と行為」の分離は見られないからである。「晴雨計の目盛表を雨が降るかもしれないということの記号として読むことは、我々に降雨の来襲をとめさせることとはなり得ない。しかし晴雨計の目盛表を読むことは、庭に樹を植え、外出に際して雨傘を携え、航行中の船舶の航程を指導する等々のごとく、降雨に対する我々の関係を変化させることができる」^(註113)。「知識と行為」の密接な関係という見解は、別に近代科学の成立をまつまでもないことなのである。

^(註105) Q. p. 101.

^(註106) Ibid.

^(註107) Q. p. 108.

^(註108) Ibid.

^(註109) Q. p. 110.

^(註110) Q. p. 124.

^(註111) Q. p. 132.

^(註112) Ibid.

^(註113) Q. p. 106.

「知識と行為」の密接な関係は、「高級な知識」と「低級な知識」の区別によれば、後者の知識の内にいつでも見られる一般的態度なのである。それゆえかの「理論と実践」の分離という二元論的見解の方が、むしろ特異であるといつてよいだろう。いずれにせよ、「知識と行為」の密接な関係を、近代科学は有効に、また意識的に使用したといふことができるだろう。それは同時にかの二元論を、即ち理論と実践の分離を解消する示唆を含んでいる。

このような自然科学の方法の内に見いだされる「実験的方法」のそれぞれの特徴に係わる論点に即して、デューイは、自分の説をそれぞれ「実験的手続き」^(註114)、「実験的観念論」、「実験的認識論」^(註115)、「実験的経験論」、「経験的認識論あるいは観察的認識論」^(註116)等々と呼んでいる。それらは、伝統的哲学の見解に対して、彼の説の「実験的」性格を明白にするためにそのように名づけてられていると解される。そしてそれらの論点が、『確実性の探究』全体において、「道具的概念論 [the instrumental theory of conceptions]」^(註117)と呼ばれる見解を形成するのである。ここで、「実験的方法」についてのデューイの見解をまとめておこう。

デューイの分析によれば、自然科学の「実験的方法」は「与件」、「分析」、「仮説の形成」、「演繹と計算」、「検証あるいはテスト」の要因からなっている^(註118)。与件は、伝統的経験論が主張するような、観念が一致すべき先行的存在ではない。デューイによれば、与えられ、現象するものは、いまだ確定的なものではなく、曖昧なものであり、我々に不安をもたらすものである。その段階は、『論理学』では「不確定的状況」^(註119)と呼ばれている段階である。従って科学者は、感覚の不明瞭な要因をレンズやその他の道具で明確にするとともに、研究に必要な要因を分析する。それは何か分からず、不安な状況から、問題を見つけ出す段階であり、それは「問題の状況」^(註120)と呼ばれる。問題が見いだされるならば、それを解決し、「確定的状況」^(註121)を生み出す操作としての「仮説」が形成される。そしてそのような操作のための手続きが取られる。それが「組織化」である。そして仮説のテストが行なわれる。それは「問題の状況」を改変する仮説の指示を実行することであり、状況进行操作することである。そして問題がなくなるならば、つまり「安全」がもたらされるならば、仮説の妥当性が証明される。従って仮説の有効性は、それが不確かな所与を確実な所与に改変することができるかどうかという結果によって判定されることになる。

デューイの解釈による「実験的方法」が示している思考法の特徴は、一言でいえば、知識の獲得における人間の創造的な関与であるといつてよいだろう。カントの求めたものもそのような方法ではなかったのかと思われるのであるが、既に論じたように、カントは「創造的」である点において、また「関与」の仕方が明確でない点で、その意図を十分示したとはいえない。デューイは、「実験的方法」を「自然」の認識のみならず、道徳、政治、社会的文化領域へ拡大する意図を示している。それは、上述した知識の獲得に関する解釈に従えば、「自然」に対して人間が創造的に関与することであり、また道徳、政治、社会に人間が創造的に関与することを意味する。この創造的関与は、各々の領域における伝統的な概念の対立という「困難な事態」の変革をもたらさざらう。

^(註114) Q. p. 29.

^(註115) Q. p. 136.

^(註116) Q. p. 166.

^(註117) Q. p. 90. n. 2.

^(註118) Q. p. 189.

^(註119) John Dewey, *The Later Works*, vol. 12, *Logic: The Theory of Inquiry*, Southern Illinois UP, 1986. P.108. 以下、L. と略記。

^(註120) L. p. 111.

^(註121) L. p. 112.

デューイの意図はそのような対立を解消するという点で、ローティが見たように「治療的」である。しかし私は、知識の獲得における人間の創造的な関与という見解からもたらされる別の予想を述べることによって、結語に代えたい。

知識の獲得における人間の創造的な関与という観点から見れば、自然と社会という環境における「困難な事態」に対して、どのように対処すべきかということが示される。そのような事態に対して、例えば心身二元論を持ち込み、「こころ」の問題とすることによって困難を回避することはできなくなる。「こころ」を入れかえる、あるいは、「自己に変化をおこす」^(註122) ことによって「困難な事態」を避けようとしても、それは知ることを拒否し、無知にとどまっているにすぎない。「困難な事態」を知ることは、それに創造的に関与することであり、状況を変えるということである。もっとも状況を変えるといういい方は誤解を招くだろう。デューイもいうように、我々は状況を完全に変えることはできない。我々が行なうことができるのは我々の「環境に対する具体的関係の変化」^(註123) である。それは態度を変えるということであるが、当然「一定の行動をふくむ」^(註124) のである。

それゆえ知識の獲得における人間の創造的な関与というデューイの「実験的方法」の解釈は、環境への操作的関与において、重要な意味をもっている。自然に関与し、自然を操作することによって、自然を理解するということは、「伝統的な意味における内在的合理性から、人間的行為によって実現される可知性への変化」であり、それは同時に「人間に責任を課すのである」^(註125)。我々は自然を知ることによって、自然に対して責任を持つことになる。それに対して自然の傍観者を装うことは、無知を装うことであり、自然に対して無責任になることを意味する。今日の我々はその責任をどのように果たしているのか、またどのような責任を果たすべきなのか、その明確な解答をもっていないとしたら、我々は自らの自然に対する無知を告白していることになるであろう。

平成6(1994)年9月29日受理

平成6(1994)年12月26日発行

^(註122) Q. p. 185.

^(註123) Q. p. 186.

^(註124) Ibid.

^(註125) Q. p. 172.