

# デューイの「ヘーゲル講義」にみる自然化された精神哲学

\*松 下 晴 彦

- 1 課題—1890年代のデューイの思想形成
- 2 デューイの「1897年ヘーゲル講義」
- 3 ヘーゲル講義の底本とデューイの知見
- 4 ヘーゲルの哲学方法—弁証法
- 5 デューイにおける精神哲学

## 1 課題—1890年代のデューイの思想形成

デューイ研究において、もっとも論争的な課題のひとつに、シカゴ大学時代（1894年－1904年）における思想形成の問題がある。その生涯において哲学的思索の胎動期としてはもっとも充実した時期であり<sup>1</sup>、一般に、この時期にデューイは、絶対的観念論を脱却し、行為的実験的観念論を経て、道具主義的、実験主義的自然主義へと移行していったとされている。デューイは1930年の回顧的論考で、ヘーゲル哲学との邂逅においてその反二元論に心酔したものの、次の15年間のうちにヘーゲル主義からは漂うようにして離れていったと述べ、しかし他方でヘーゲルを知ったことが、自らの思想の中に永遠の財産となった（left a permanent deposit）とも指摘している。デューイは過去を振り返るような哲学者ではなかった。この回顧的な論考においてもヘーゲル哲学からの離脱やヘーゲル哲学からの生涯にわたる影響についての詳細は語っていない。

後年のデューイ哲学の観念論的な読解として、既にS. ランプレヒト（Sterling Lamprecht）らがその論理学の中の観念論的な残滓を指摘していたが、1890年代にデューイに起きた思想の転回については、M. ホワイト（Morton White）が『デューイの道具主義の起源』で初期デューイ思想の転回を論じ、以来、それがデューイ研究者の間で大きな影響力をもった。ホワイトによれば、デューイは論文「グリーンの道徳的動機理論」（1892年）でT.H. グリーン（Thomas Hill Green）

への批判を展開した前後の1891年から92年頃に絶対的観念論からの離脱を準備し、1893年には「実験的観念論」という術語により観念論と機能主義を統合しようという移行期に入り、最後に1903年の『論理学理論の研究』において明確なヘーゲルからの決別をみたという<sup>2</sup>。またR. ウェストブルック（Robert Westbrook）においても、デューイは1890年代のどこかで観念論から離脱し、それが明確になるのはやはり『論理学理論の研究』であると捉えられている<sup>3</sup>。

これに対し、1890年代のデューイの思想的転回は、一般に捉えられているよりも錯綜しており、特に絶対的観念論からの離脱についてはさらに慎重な検討を要するという立場がある。J. シュック（John Shook）やJ.A. グッド（James Allan Good）、またかれらに続くJ. ガリソン（Jim Garrison）やJ.S. ジョンストン（James Scott Johnston）らによる立場である。このうち、シュックは、問題とすべきことは、デューイがいつ観念論の絶対主義を放棄し、機能主義的な心理学を展開し、道具主義的なプラグマティズムを確立したかという問いであり、それらの答えとして、絶対的観念論について言えば1887年から1891年に徐々に放棄し、機能主義的心理学については1884年から1896年に展開し、また道具主義の確立は1891年から1903年にかけてであったというものである。しかし、観念論については放棄などしなかったと指摘する<sup>4</sup>。同様に、グッドもデューイがヘーゲル哲学というよりも、新ヘーゲル主義をいつ放棄したかと問うべきであって、それは1891年頃であったと指摘する。またデューイの機能主義的な心理学の展開は、超越論的な形而上学の放棄に

\* 名古屋大学大学院教員

よる統合的な側面であり、デューイはその種の形而上学を排して、経験を実体ではなく過程における機能として説明するようになったのだと捉える<sup>5</sup>。ここでいう新ヘーゲル主義とか超越論的な形而上学とは、イギリスの新ヘーゲル学派やアメリカのセントルイス学派のヘーゲル主義のことである。

実際のところ、1889年のG.S. モリス (George Sylvester Morris) の急死後、ミシガン大学に再任したときの担当授業科目が心理学から論理学や倫理学へ移行したことにより、デューイの関心は意識や自我概念から、個と社会、経験の諸相へと移っていく。グリーン個別的意識や普遍的意識に代えて、まず意識や自我の実体性が排除され、より機能的に把握されるようになり、次に意識や自我の概念に代えて事実や観念の概念が問題状況における行為の二大機能として捉えられるようになる。デューイ哲学は意識の哲学から行為の哲学へと転換していったのである。

しかしながら、後年のデューイ哲学、発生論的で全体論的な哲学観、自然主義的経験主義の観点からみれば、依然としてその哲学的フレームワークと諸概念の洗練化が必要であった。1939年の回顧談では次のように述べられている。「絶対精神が社会制度において顕在化するという形而上学的な観念は、退けられた。そして経験的基盤をもとに個人の観念や信念、知的態度を形成するときに文化的環境が行使する力についての考え方は残った。・・・私が初期の頃に抱いていた弁証法への自信が懐疑へと変わった後は、連続性と矛盾の機能に関するヘーゲルの強調は、経験的根拠のもとにその後も持続していた。・・・シカゴ時代の初めの数年間、ヘーゲルの論理学セミナーとの関連で、私は、ヘーゲルのカテゴリーを「再適応」と「再調整」という用語で再解釈しようと試みていた。ヘーゲル的な装いから完全に解放されたとき、諸原理が表わすものがよりよく理解でき、述べられるということに次第に気づくようになった」。ここには、ヘーゲルの連続性概念と矛盾の調停を手がかりに、デューイ自身の経験概念の再構築が検討されたことが率直に述べられている。確かに、ヘーゲル哲学の形而上学的な概念、特に絶対精神は棄却された。しかし、それらの存在論的な概念を、論理的で操作的な概念へ変換する（自然化する）ことで、ヘーゲル的な有機的な統一、事物の相互関連、自己発展などの枠組みと諸概念は保持され続けたと思われる。

大方のデューイ研究者は、世紀転換期頃に、デューイはヘーゲル哲学との完全な決別をはかったと捉えてきた。これに対し本稿では、上記のシュックやグッド

に倣い、デューイが批判したのは新ヘーゲル主義者（グリーン、ケアード等）たちであり、またヘーゲル哲学の形而上学的な絶対精神であって、ヘーゲル哲学についてはこれを自然化することにより、後年の著作『経験と自然』（1925年）や『芸術としての経験』（1934年）、『コモン・フェイス』（1934年）などの基本的枠組みと諸概念に翻案し継承していったと捉える。以下では、1897年にシカゴ大学で行われたデューイの「ヘーゲル講義」の記録を手がかりにヘーゲル哲学の諸概念の翻案と継承の痕跡を辿ることを試みる。

## 2 デューイの「1897年ヘーゲル講義」

デューイがミシガン大学時代からシカゴ大学時代にかけて、ヘーゲルを格別に尊重し関心を持続けたことは、「ヘーゲル哲学のセミナー」を開講しつづけたことに現われている。1897年度（1897年から1898年）のカリキュラムを告知するシカゴ大学の Annual Register には、「ヘーゲル哲学セミナー」（ヘーゲルの精神哲学）の概要が次のように記されている。「W. ウォレス (William Wallace) 訳のヘーゲルの小論理学と精神哲学を基礎として学ぶ。またヘーゲルの先駆者であるカントとスピノザの思想との関連を学ぶ。さらにヘーゲル自身の観念については、精神現象学、法哲学、美学の抜粋に参照することにより展開する。大学院生向け」<sup>6</sup>。この講義のデューイ自身のノートは現存しないものの、103頁にわたってタイプされたほぼ同一のものが3部残されており、デューイの講述を速記者もしくは受講した学生が記録したものと推測されている。また1891年のミシガン大学時代に開講された「ヘーゲルの精神哲学」の講義録がE.J. サンダーランド (Eliza Read Sunderland) という学生による手書きにより残されており（ミシガン大学、ベントレー歴史図書館）、1897年の講義と酷似していることがわかっている<sup>7</sup>。このことは、デューイが初期のヘーゲルの読解の仕方を保持していたとともに、1890年代を通じてヘーゲルに絶えず関心を寄せていたことを物語っている。とりわけ、『大論理学』における概念形成による哲学的方法や姿勢のみならず、『精神現象学』や『精神哲学』『法哲学』からは精神哲学を継承し、デューイの後年の社会・政治理論、道徳理論、参加民主主義理論、経験における宗教的なものの位置と役割、また人間論的自然主義についての示唆を得ていたことが推測される。

デューイによる講義「ヘーゲルの精神哲学」は、その内容と展開から3部にわけて理解することができる。第1部は最初の34節であり、生誕から少年時代、

チュービンゲン神学校でのセミナー、ベルン、フランクフルトの家庭教師時代、最初の主著作となる1807年の『精神現象学』の出版のあたりまでのヘーゲルの生い立ちと思想形成を扱っている。第2部は3節のみであるが、デューイは『精神現象学』に焦点化している。ここでは、ヘーゲルが旧友のシェリングと決別するときの哲学的な理由にデューイが特に関心をもっていたことが示されている。第3部は、第38節から第155節までで最も多くの時間があてられており、1817年に出版された『エンツクロペディー』の第3部に当たる『精神哲学』をヘーゲルの目次に従って解説している。

この講義の特徴は、第2部と第3部がヘーゲル哲学の比較的忠実な概要説明にあてられているのに対し、第1部はヘーゲルの議論の道筋から距離を置いたデューイ自身のオリジナルな見解が展開されていることである。つまり、ヘーゲル哲学の真髄をデューイがどのように理解していたか、ヘーゲルのどのような哲学的テーマとモチーフがデューイの関心となり、また学生に対してはどのようなヘーゲルのイメージを伝えようとしていたかを読み解くことができる。そこで本稿では、第1部に焦点化し、後のデューイ思想の「ヘーゲルからの永遠の財産（残滓）」がどのようにして形となっていったのかという観点から探っていくこととする。

### 3 ヘーゲル講義の底本とデューイの知見

講義の冒頭で、デューイはヘーゲルの生涯と思想形成を語る上でその底本としている文献に言及している。すなわち、Karl RosenkranzのGeorg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben (1844)とEdward CairdによるHegel (1883)、そしてJosiah Royceによる論文“Two Philosophers of the Paradoxical” (1891)である。デューイの「ヘーゲル講義」を編集したグッドはこの点について、デューイがプロイセンでは保守的で公式的な読解とみなされていたRudolf HaymeのHegel und Seine Zeitを選択せず、敢えてローゼンクランツによる伝記を基盤にしていることは、既にデューイがヘーゲルを反形而上学的に読み解く姿勢を選び取っていたことを示すと指摘している。ローゼンクランツは、ヘーゲルがデカルトの二元論に基づく近代思想がもたらす存在の問題、西欧人の自然や社会、文化からのまた自己自身からの疎外の問題に焦点化していたと論じていた。因みに、ローゼンクランツは、保守的なヘーゲル主義右派でもなく、無神論と革命思想をもつヘーゲル左派でもなく、第三のヘーゲル主義の中道を代表する論者であった<sup>8</sup>。デューイは、このローゼン

クランツの知見から、ヘーゲルの衝動がカントやフィヒテとは対照的に、哲学研究によるものではなく、政治的、歴史的、神学的問題に由来するものであったと読み取っている<sup>9</sup>。ヘーゲルは日常的世界に具体的な結果をもたらさない空虚な理想を軽蔑し、日常経験で遭遇する具体的な問題の解決に関わろうとしていた。デューイがヘーゲル哲学を受容しようというときの基盤には、ヘーゲル思想を突き動かすそのような精神と意図に対する深い共感があったものと考えられる。

次にデューイは青年ヘーゲルの研究スタイルを興味深い仕方を取りあげている。第一に、ヘーゲルの少年期の出来事を辿りながら、かれが早期に獲得したというその学習方法・研究方法に注目する。ヘーゲルは遅咲きの哲学者であったが、若年期より矛盾とパラドクス、アイロニーに関心を示す一方、元来、機敏、聡明というより地道で勤勉、控えめな気質であった。この控えめな態度(self-effacement)は、知性の第一法則であり、特に沈黙という義務はあらゆる文化と学識の本質である。「私たちは他者の思想を理解するところから始めなければならないが、このことは自身のアイデアについては差し控えることを意味する。一般に精神は先ず質問と反論、解答などにより鍛えられるべきだといわれる。しかし、そのような方法は真の文化を生みださないし、かえって文化を外的で表面的なものにしてしまう。(それに対し)沈黙によって、・・・私たちは諸事物をそのあるがままに理解する能力を獲得するのだ」<sup>10</sup>。self-effacement, self-suppression, silenceなどは、先ず個人の省察、思考、批判について抑制すべきことを含意するが、これらが知性の第一法則だといわれるのは、事実自体が語りをはじめ、その最後の言葉を発するのを聞き届けるためである。リアリティが自らを主張してはじめて、私たちは沈黙を破るべきなのである。

デューイは次のように解説している。「このことは、思考の価値の最高の概念を意味しており、思考がリアルであることによって、思考は主観的な考えではなく、対象の中にもみ見出されるということなのだ。そのような方法は、知識が受動的であること－精神が単に認識の受容であること－を意味するのではなく、逆に、精神が最も鋭敏で強烈な心的エネルギーであることを意味している。心的エネルギーが部分的でしかない場合、・・・主観的な省察と論争に陥ってしまう。精神は自身のアイデアの消耗した凡庸な課題から抜け出し、事実そのものへと切り拓いていくだけの活動をもてないでいる。最高の思考活動とは、それ自体を事実の純粋な表明にさせるような活動である」<sup>11</sup>。こうし

て、デューイは、ヘーゲルの哲学的方法と主張が、あらゆる思想は客観的であること、思想の関係性は客観的世界の形式であること、思考のプロセスは素材の運動に従っているにすぎないことを指摘する。しかし、このような強調が、ヘーゲル像についての誤った解釈、ヘーゲルは主観的観念論者－精神の特別な能力としての思考が真理を展開する力をもっており、その主観的な観念がそれ自身を客観的な事実へ変換していく－であるという誤った認識を引き起こしていることにも注意を促し、ヘーゲルの真の意味は、「事物から引き離された思考の能力などというものは何もないということ、思考とは、事実を単に真の意味へと翻訳するに過ぎないこと、思考は現実への従属であることだ」<sup>12</sup>と解説している。

続いて、デューイは、1788年から1793年までのヘーゲルのチュービンゲン大学神学部時代の特徴に触れた後、1793年から1799年のベルン、並びにフランクフルトの家庭教師時代におきた「哲学的諸観念の発酵と熟成」を取りあげる。ヘーゲルはこの家庭教師時代に神学論や哲学論の草稿を書き上げていたが、それらが『青年期神学論集』として出版されたのは1907年のことであるから、デューイはローゼンクランツらの知見を手がかりに、青年ヘーゲルの哲学的苦闘とモチーフを描きだしたと思われる。ヘーゲルを捉えた問題とは、その歴史的社会的な意味における教会と国家の問題である。この近代の問題に対する解決は、宗教の改造(教会との対決)にあると考えられるが、この問題は外的で便宜的な宗教制度や政治制度の問題ではなく、生命の最も深奥にある問い、人間の中の精神と世界との関係の問題であった。デューイはヘーゲルの初期の論考が教会と国家の関係性をめぐる問題を中心としており、この問題の意味するところは、現実(国家)においていかに理想(精神的諸価値)を具現化するかという問題の精査なのだといっていた。デューイは、ヘーゲルによる知性の問題へのアプローチの特徴を、次のように大胆に形容している。「ヘーゲルは偉大なる現実主義者であった。その意味するところは、かれが思想においても実践においても、現実的に外部に形となり、実際に何事かに結実したものに対して最大の尊敬の念を抱いていたということである。今日と同様に当時、特にスピリチュアルなもののみなされる特定の感情や観念と比べると、科学的なもの、美的なもの、工業的なもの、社会生活に対しては侮蔑の念が投げかけられるということがあった。これら二つのものの間、すなわち、今ここにある世俗的なものと、ある離れた領域にのみ存在しそうあるべきだとされる精神的なもの

との間で、ヘーゲルに選択の困難はなかった。ヘーゲルは・・・自らをこの現実世界に関連づけられないでいる単に理想でしかないもの、空虚な意見、気分を扱うときほど厳しいことはなかった」<sup>13</sup>。

ここで、デューイはヘーゲルが基本的に世俗的な哲学者であり理想や観念はそれらが日常世界に影響をもつ程度において価値があると確信していたと理解している。ヘーゲルは人間の精神的なニーズに関心をもっているものの、精神的なものを世俗的なものと区別したり、対立するものとは捉えていないのである。精神的なものはそれが世俗的な世界においてリアルなものとして経験される程度に応じてリアルなものとなる。

デューイは引き続きヘーゲルの初期の神学論を検討しつつ、ヘーゲルにとって真の宗教とは自己においてはその内面を統一し、社会においては個々人を相互に統一するものであったと指摘し、ヘーゲルの理想的な社会は古代ギリシアにあったとする。ヘーゲルに先行して、既にカントやシェリングが近代社会における宗教の役割について構想していたが、その合理的な宗教解釈は近代人の共感を得るものではなかった。哲学者たちが構想する合理的で純粋な抽象的な宗教に対して、ヘーゲルが構想するのはあらゆる迷信を回避しつつ、理性と歴史の能動的な歩みや想像力、感情を統合するような自然宗教である<sup>14</sup>。「ヘーゲルの理想は、理性と感情をその全体性において統一するよう有機体である。換言すると、自然と個人や社会の統一世界である。ヘーゲルのあらゆる思弁の仕事は、この実践的問題、すなわち自由な自然の生活はいかに可能なのか、人類が固定した永遠の権威に服従することなく、そうした外的なものから逃れようという欲求の中で自身の私的な感情とか知性的抽象の領域に逃避することなく、いかにその全体性において生きることができるかという問題から発せられている」<sup>15</sup>。

後年のデューイは、「宗教的なものの機能の人間的な居場所」(『コモン・フェイス』)において、次のような趣旨のことを述べている。すなわち、人は抽象的な教義への知性的な同意に基づいて教会へ参加するものではない。むしろ、集合的な宗教の儀式や礼拝、信念の中でその社会的統一と組織、伝統が象徴化され祝福されているような共同体で、人は生まれ育てられている。この意味で、協働的な宗教は知性や感情に還元することはできないし、その道徳的な規範は日常実践的生活とは両立し得るものである。従って、宗教的な権威とは外的なものではあり得ないし、むしろ社会的な雰囲気の中で成長し育てられた人間の心の深奥から生じるものであると捉えられる<sup>16</sup>。デューイは、ヘー

ゲルによる宗教的発展の諸段階の分析と協働的な宗教のあり方に同意する。このような見地（自然宗教、協働的な宗教）からは、教会と国家は対立する制度ではなく、多面性をもって展開される社会制度の二つの諸相にすぎないということになるのである。

#### 4 ヘーゲルの哲学方法—弁証法

「ヘーゲル講義」の第一部の最後で、デューイは改めてヘーゲル哲学の特徴について、その哲学的関心、哲学の方法、先駆する哲学者との比較の諸点からまとめているが、ここではそのうちデューイが最も関心が深かったはずのヘーゲルの哲学方法（弁証法）について、後のデューイの「ヘーゲルからの永遠の財産（残滓）」の観点から考察する。

ヘーゲルの哲学方法は、その図式的、形式的な弁証法として知られるが、ヘーゲル自身はそのような外部から事物への図式の適用という捉え方には否定的であった。ヘーゲルにとって弁証法は出来事や運動の結果ではなく、それらの変化のプロセスや運動そのものを捉えることを意図している。そのためにヘーゲル自身もさまざまな仕方でも説明しようと苦心している。まずはヘーゲル自身による『精神現象学』における説明を確認しておく。

ヘーゲルにとってもデカルト的な二元論は乗り越えるべき哲学的課題であったが、この問題は認識論的なアポリアを生みだしたからではなく、人間を自然の欲求、傾性、他の同胞から疎外したことにより非難されるべきなのである。ヘーゲルは心身二元論に対し、精神と世界がともに意識のうちに起こる契機であり、意識自体は世界の諸事物を抱くためにそれ自身を乗り越えることはないことと捉えることで解決しようとした。意識は、異なる内容、素材に対して現実化する（実現する）のではなく、意識はそのうちに見出すものとともに働く。ここで内容とは、潜在的な存在が意識によって顕在的な存在へと移し換えられたものである。この行為のなかで、自己はその行為の否定（他者）に出会う。その否定は分析されることで顕在的な存在となるが、自己もまた否定に対して措定されることで顕在的な存在となる。こうして、自己とその否定が形成される弁証法的なプロセスによって、否定は行為へと再統一される。

ヘーゲルにとって、存在は意識のプロセスにおける一つの段階でしかなく、意識自体も実体ではなく一つの行為として捉えられる。自己と否定の内容も意識の行為によって明示化され、そのプロセスにおいて現実となる。「潜在的にあるものを顕在化するために行動

が起こされるので、行動とは、精神が意識となって現われることである。潜在的なものは、現実となったときに正体が明らかになる。したがって、個人は行為によって自らを実現しない限り、自分が何ものかを知ることができない<sup>17</sup>。行為へとおもむく意識は、行為が完遂するまでは目的を決定できないように思える。また他方で、意識的な行為である以上は、あらかじめ行為の目的を設定しておかなければならないようにも思える。この悪循環のなかで、意識はいきなり動き出すことになる。意識のあり方としては、始まりと手段と終わりがすべて一つになっているとされる。始まりとか手段、終わりは、連続的なプロセス（ここでは自己実現のプロセス）におけるその本質や性質を記述するときの異なった方法に過ぎないのであり、また自己と他者の区別は、他者が自己の試みを妨げ、否定するがゆえに現実となるし、その区別は自己がその試みを存続しようというときの意識のプロセスにおいて形成されるのだとされる。

さてデューイの理解を概括すると、ヘーゲルの弁証法は、潜在的な調和と統一の段階にはじまり、次に顕在的な対立の段階—そこでは、元々の統一の中のさまざまな要素が分離され互いに反発する—が展開され、最後に調停と宥和の段階に達するというものである。「ヘーゲル講義」では、次のように解説されている。

「私たちは既にヘーゲルの方法の一つの大きな特徴に注意してきた。すなわち、彼の方法は主観的能力としてではなく、リアリティ自体の意味が顕現化したものとしての思考概念に基づいているという点である。方法についてのこの考え方は、対立や矛盾、否定は生において重要な位置を占めているというヘーゲルの確信によって、深められ変換されている。私たちは既にヘーゲルが歴史的発展の三段階を構想するに至ったことをみてきた。第一に、見かけ上、全てのことが調和し—そこでは、人間と自然、神が一体となっている—潜在的に統一にある時期である。続いて第二に、否定と不一致の時期であり、元の統一の多様な要素が互いに孤立しせめぎ合うような時期である。しかし、第三の時期においては、真の宥和が生じる。不調和や対立の基底には一つの統一が、いや、それ以上の統一が依然として横たわっている。差異とか否定という原理そのものが、そうした統一の表現であり実現だと理解されている。つまり、不調和の時期も、それによって真の調和が維持され拡張されるときの一つの要素だとみられている。ヘーゲルはこの歴史的な発展のプロセスを思考の用語に翻訳したにすぎないのであるが、そのことによって、かれの方法の性質、あるいは弁証法と

呼ばれたものが確定されたのである。ヘーゲルはあらゆる思考のプロセスにこれらの三つの要素を認めている」<sup>18</sup>。

ここで、哲学的な技術としての弁証法は、ヘーゲルの先駆者であるカントやフィヒテにも見出されることから、デューイは弁証法がもつ三つのプロセスの技術面へと考察を進める。例えば、フィヒテにおいても全ての思考のプロセスは、テーゼとアンチテーゼ、ジンテーゼの三つの段階をもっているとされていた。テーゼの段階では、思考はそこに伴う関係性の要素に配慮せずなすべきことを宣言するのみである。アンチテーゼの段階では、元の統一が互いに異なる要素に分解され、ジンテーゼの段階ではこれらがより高次の全体へと再統一されるといふ具合である。しかし、ヘーゲルの方法からすると、これらはその形式面でしかない。ヘーゲルの弁証法の基底にある真理は、あらゆる思考のプロセスは、リアリティのプロセスと同様に、肯定と否定の、あるいは普遍と特殊の諸要因の結合を包摂しているというものであった。ヘーゲルにとって、生命の否定とは、単に肯定の非現実とか、肯定の別側面というようなものではなく、否定、対立、矛盾は、それによって肯定が前進するときの運動のためのバネとしてある。否定は自らの破壊であるが、肯定に依拠しており、次の高次の肯定に引き継がれていく。ヘーゲルは、この第三段階を否定の否定と呼んでいるが、これは無に解消してしまうという意味ではなく、そこですべての矛盾が宥和されるような肯定の言明なのである<sup>19</sup>。

こうして、ヘーゲルの真理とは、隔絶されたために矛盾していた要素が包摂されたときの結合や総合として理解される。これらの弁証法の三段階は、さらに哲学的な思考としても展開される。ドグマ的思考は、それ自身の矛盾や限界、関係性に全く気づいていない段階である。次の懐疑的思考は、ドグマ的思考に潜在的だったあらゆる条件が作動し、互いに対立する。当面は、あらゆる真理が破壊され、懐疑が最終的な局面かと思われるような段階である。しかし、さらに次の段階では、この懐疑はドグマ的な真理に対する懐疑、つまりそれ自身の基盤や関係性を実現できていない真理であったと判明し、その結果、それ自身の諸条件や関係性を認識する再発見の段階へ展開する。これが批判的思考であり、自己意識の思考段階である<sup>20</sup>。

デューイは、ヘーゲル哲学が常に三つの段階とか局面において遂行されることに注意を促す一方、改めてその基底に措定されている原理にも目を向ける。その原理とは、リアリティと生命、精神の性質に働く原理

であり、まずそれ自体に対立し、その対立を媒介にそれ自体の発展の実現にいたるといふ原理である。ヘーゲル哲学全体もまた論理学、自然哲学、精神哲学という展開において構成されている。論理学はまだ潜在的であり展開されていない精神の理論であり、そこでは主観と客観の対立、意識と自然の対立、自我と非自我の対立はまだ顕現化していない。次の自然哲学は、外在化した精神であり、それ自体から離脱し自身の精神的合理的な自然についての意識を喪失した思考である。しかし、徐々に自然は生命を創出し、遂には感覚をもつ生命を生む。自然の外在性は精神の内在性へと回帰する。こうして私たちは意識的な精神の生命を得る。主観と客観は再び統合されるが、最初の論理学の段階とは異なる形においてである。私たちは絶えざる生命のプロセスのなかにいる。

## 5 デューイにおける精神哲学

### (1) 絶対者について

周知のように、ヘーゲルの『エンチュロクロペディー』は、第一部「論理学」第二部「自然哲学」第三部「精神哲学」から構成され、第三部はさらに「主観的精神」「客観的精神」「絶対精神」に区分される。それぞれが「それ自身で完結する円環」を形成するが、その円環は「自分の存在場面の制限を突き破って、次なる領域を根拠づけ、こうして体系全体は、各々が必然的な契機をなす多くの円環からなる、ひとつの円環として現われる」<sup>21</sup>。各部分の円環は次の部分の根拠となって、論理から自然へ、自然から精神へと展開し、精神哲学においても、独立した精神が主観から客観へ、客観から絶対へと進み、究極的に一つの円環としての体系が現われるという仕組みである。その最終段階に位置するのが絶対精神である。

ところで絶対概念自体はヘーゲルのオリジナルではない。ヘーゲルは絶対概念を無限概念の同意語として、ドイツ観念論の先駆者達から継承している。かれらのいう絶対者とは、その存立がそれ以外の何ものにも依存しないようなものとして理解されており、特にヘーゲルがその実質的な意味で絶対と言及するときは、リアリティ全体を指している。この意味で、ヘーゲルの絶対者は、デューイの自然に近いと言える。デューイの自然がそうであるように、ヘーゲルも絶対者を、日常経験の流れの基底に位置する永久的で不変の実体というよりも、力動的なプロセスと捉えた。つまり、リアリティの全体性は、その内部にあるそれぞれの特殊とともに、それが何をなしたかという歴史、その活動によってのみ知られるという捉え方であ

る。このことは、ヘーゲルがカントのプロジェクトを完成させようという目論みにおいても現われている。ヘーゲルは、カントが経験の連続性を説明し経験の流れに確実性を求めるために超越論的自我を要請したことについて、これをドグマティックな要請であったと批判する。ドグマティズムとは、真理が不動の結果としての命題、あるいは直接的に知られる命題にあると捉える見解である<sup>22</sup>。他方、ヘーゲルにとって、哲学は超越論的な実体とか原理に訴えることはできないし、リアリティについての合理的な説明は、題材自体から展開されなくてはならない。『精神現象学』の最後に、ヘーゲルは絶対知の地点に到達するが、この知は根拠づけのためにそれ自身を超えていこうという知ではない。ヘーゲルの論理学(有論、本質論、概念論)に叙述されるカテゴリーを媒介にリアリティの合理的な(規範としてではなく)記述としての哲学が開始されることを意味する。

さて後年のデューイの『経験と自然』では、先ず自然はアクチュアルなものと同義であり、アクチュアルなものとは経験に生じるあらゆるものを指すということが示唆されている。自然に物理的な諸事物が含まれるのはもちろんであるが、社会的政治的な事象、また幻想のような事象も経験の出来事としてリアリティだと解される。しかしさらに、自然はアクチュアルなもの以外の、私たちが経験で遭遇する可能性としての諸事物の潜在性をも包摂するとされる。従って、デューイの自然概念には、特徴的で明確で明示的な対象はもちろん、潜在的な可能性とか、現実化していない未来に実現する新奇な事柄なども包摂されることが示唆されている<sup>23</sup>。このように、デューイの自然は物理的なリアリティとともに理想的なリアリティを包摂している。この後者には例えば、美的特徴や道徳的特徴が含まれる。ヘーゲルのリアリティや絶対概念と同様に、デューイの自然も固定的な実体ではなく出来事から構成され、歴史、つまり事の発端があり終焉へと展開する変化の連続性によって特徴づけられるとされる<sup>24</sup>。主観的なものと客観的なものを包摂し、しかも活動やプロセス、リズムや運動として捉える自然観を、デューイはヘーゲルの絶対概念から学んだ、あるいはそこから示唆を得たのではないかと考えられる。

## (2) 精神哲学

既述のように、デューイが論及しているヘーゲルの精神哲学は、『エンチュクロペディー』の第三部「精神哲学」において展開された主観的精神、客観的精神、絶対精神である<sup>25</sup>。ヘーゲルの主観的精神は、人間相互の関係を措いて、自然との関係で把握された精神であ

り、自然に拘束されたあり方から精神が脱却し自立していく過程を迎るとされる。活動様式や能力、行動の規則性とか習慣に現われる個人の心理学的な生全体がその対象である。次に客観的精神は、自己意識に到達した個々人の集合的全体(共同体)であり、自らの自由を実現するための客観的条件(政治的、社会的諸制度など)を生み出す精神である。個々の人間は先ずは潜在的に精神であり、徐々に自らを精神へと形成し、自由を獲得していく。これに対して、精神を集合的全体として見た場合は、それは歴史そのものであり、客観的精神の最終段階は世界史ということになる。客観的精神は自由な社会関係においてあるが、依然自然的条件の拘束を受け、有限である。その自然からの拘束を免れた精神が絶対精神であり、芸術と宗教、哲学において実現されるということになる。

デューイ自身はこのようなヘーゲルの精神の概念をどのように取り込み、自らの哲学に実現していったのか。先ずは、例えば、『人間性と行為』における個々人の行為において形成される習慣、衝動、知性についての考察は、ヘーゲルのいう主観的精神の展開を具体化していったとみることができ、あるいは、『哲学の改造』や『確実性の探究』における西洋文明批判や市民社会についての省察は、ヘーゲルのいう客観的精神の哲学を展開したのだと理解することができる。しかし、とりわけ論文「哲学の回復の必要」の中でデューイが、「哲学が哲学者の問題に対処するための手段であることを止めて、普通の人々の問題に対処するための方法、しかも哲学者たちによって培われた一つの方法となると、哲学は自らを回復するのだ」と主張するとき、かれがこのように述べて念頭にあったのは、哲学は精神哲学に焦点化すべきであるというヘーゲル的な意味であったと考えられる。

ヘーゲルの精神は静止的な対象ではなく、活動であり運動である。精神はその認識と実践的活動において、世界からの疎外を克服しつつ自らを世界の現象の中に見出していく。既述のように、ヘーゲルの精神はそれぞれの部分が「それ自身で完結する円環」を形成するが、その各円環が次の部分の根拠となつて、論理から自然へ、自然から精神へと展開し、精神の哲学においては主観から客観へ、客観から絶対へと展開する。こうして絶対精神は一つの体系的な円環の完成であり、人間の精神の最高の段階であるとされる。ただし、ここで完結、完成、円環は閉じた閉鎖性を意味するのではなく、次の展開の中で更新されていく。絶対精神は成就とか終わりではなく絶えず循環する動的なプロセスにある。デューイは1894年のある日J. アダ

ムスとの対談において得たインスピレーションを、妻のアリス宛の手紙の中で興奮気味に伝えている。「自分はいつもヘーゲルの弁証法を逆さまに解釈してきた。つまり、対立をその成長における統一と捉えるのではなく、対立の調停として統一を捉えてしまっていた」<sup>26</sup>。事物の運動や変化を捉えるのではなく、対立する事項を外面的に折衷して統一を生じさせるという捉え方は、ヘーゲル自身が警告し拒否した理解の仕方である。ヘーゲル的な「絶えず循環する動的なプロセス」は、デューイにおいては、経験の連続性と再構築、教育における「終わることのない成長」概念へと転換されていったと考えられる。「進歩とは、現在の意味の増加を意味するが、この意味の増加とは、調和や統一と同様に感じ取られる特徴的な区別の増殖を伴う。この言明は、おそらく人類の経験にも適用される。もし歴史が進歩を示すのであれば、歴史は、経験内部のこのような意味の複雑さと拡張のなかにこそ見出される」(『人間性と行為』)<sup>27</sup>。混乱や困難、逆境、多様性もまた絶えざる成長を促す動因となる。このように、ヘーゲルの絶対者は自然概念に、哲学的方法としての弁証法は、経験の連続性と再構築に翻訳されていった。もちろん、デューイはヘーゲルの中の極端な形而上学的な絶対精神の実体化を継承していない。しかし、ヘーゲルの精神哲学の枠組みについてはこれを継承し自然化していったのであり、そのように捉えることで、後期のデューイ哲学のよりよい理解が得られるものと考えられるのである。

## 〔注〕

- <sup>1</sup> 例えば、A.ライアンは、この時期のデューイが知的な頂点にあって、その後の50年間のデューイ哲学はシカゴ大学時代に蓄積された哲学的知的財産を基盤にしたにすぎないと指摘している。Alan Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism* (W. W. Norton, 1995), p. 154.
- <sup>2</sup> Morton White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism* (New York: Columbia University Press, 1943), pp. 96-108, pp. 110-113, p. 134.
- <sup>3</sup> Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 61.
- <sup>4</sup> John Shook, *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality* (Nashville: Vanderbilt University

Press, 2000), p. 215.

- <sup>5</sup> James Allan Good, *A Search for Unity in Diversity* (Lanham: Lexington Books, 2006), p. 178.
- <sup>6</sup> Annual Register, July 1896-July 1897 with announcements for 1897-98 (Chicago: University of Chicago Press, 1897). John R. Shook & James A. Good, *John Dewey's Philosophy of Spirit with the 1897 Lecture on Hegel* (New York: Fordham University Press, 2010), p. viii.
- <sup>7</sup> John R. Shook & James A. Good, *ibid.*, pp. viii-ix.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.
- <sup>9</sup> John Dewey, *Hegel's Philosophy of Spirit*, *ibid.*, p. 108.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, § 3, p. 94.
- <sup>11</sup> *Ibid.*, § 4, p. 95.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, § 5, p. 96.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, § 9, p. 97.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, § 13, pp. 99-100.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, § 14, p. 100.
- <sup>16</sup> John Dewey, *A Common Faith, in The Later Works Vol. 9*, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989), p. 41.
- <sup>17</sup> G.W. ヘーゲル著、長谷川宏訳『精神現象学』、作品社、1998年、268頁。
- <sup>18</sup> John Dewey, *Hegel's Philosophy of Spirit*, *op. cit.*, § 24.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, § 25, p. 106.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, § 26, pp. 106-107.
- <sup>21</sup> G.W. ヘーゲル著、長谷川宏訳『哲学の集大成・要綱第一部：論理学』、§ 15、作品社、2002年。
- <sup>22</sup> G.W. ヘーゲル著、長谷川宏訳『精神現象学』、前掲書、31-32頁。
- <sup>23</sup> John Dewey, *Experience and Nature, in The Later Works Vol. 1*, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988), p. 28.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 6.
- <sup>25</sup> G.W. ヘーゲル著、長谷川宏訳『哲学の集大成・要綱第三部：精神哲学』、作品社、2006年、§ 385。
- <sup>26</sup> John Dewey to Alice Dewey, 10 October 1894.
- <sup>27</sup> John Dewey, *Human Nature and Conduct, in The Middle Works Vol. 14*, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988), p. 196.



## Naturalized Philosophy of Spirit in Dewey's Lecture on Hegel

Haruhiko MATSUSHITA\*

For Deweyan scholars, the decade that Dewey taught at the University of Chicago is one of the most enigmatic but interesting periods in relation to his thought formation. It is at this point in 1902 or 1903 where it is traditionally believed that Dewey made a complete break from Hegel's absolute idealism, moving to experimental idealism and psychological functionalism.

By contrast, some scholars like J. R. Shook, J. A. Good and others argue that the turn in Dewey's thought is much more complicated and requires more careful analysis. For instance, J. R. Shook suggests that it is significant to make a distinction between Hegel and the neo-Hegelians, arguing that Dewey abandoned neo-Hegelianism but still remained Hegelian, as noted in his attempts to naturalize the main tenets of Hegel's philosophy of spirit throughout his life. One of the reasons for such claims is the Hegel lecture which Dewey delivered at the University of Chicago in 1897, in which Dewey proclaims his continued interest in Hegel's ideas as a significant philosophical interlocutor.

This research examines in what way Dewey continued to be interested in Hegel's philosophy of spirit by examining the content of Dewey's Hegel lecture, focusing on Dewey's use of Hegelian concepts in the naturalistic philosophical terms evidenced in his mature thought.

Dewey's lecture "Hegel's Philosophy of Spirit" consists of three main sections. The first section focuses on Hegel's intellectual development from his birth in 1770 until the publication of *the Phenomenology of Spirit* in 1807. The second section, which is only three paragraphs, discusses *the Phenomenology of Spirit*. The third and longest section exposes Hegel's *Philosophy of Mind* published in 1817. Since the third section amounts to a repetition of Hegel's text, this paper focuses on the first and the second sections, presenting the main remarks of Dewey's lecture only briefly. This research then discusses how Dewey understood the main tenets of Hegel's philosophy regarding absolute spirit, and how that was translated into the concept of nature, and dialectic, a philosophical method; and finally transformed into Dewey's thoughts on experience. In particular, Hegel's idea of an "ever-circulating dynamic process" was transformed into Dewey's idea of the continuity and reconstruction of experience, the "never-ending growth" he envisions in his philosophy of education.

This research concludes that Dewey adopted the frame of Hegel's philosophy of spirit and naturalized it. Taking this perspective allows a better understanding of the development of Dewey's ideas evidenced in his mature thought.

---

\* Professor, Graduate School of Education and Human Development, Nagoya University