

デューイにおける経験の分有について

——目的合理性と合一的共同性を超えて——

木 下 慎

はじめに

私たちは日々、経験を分かち合うことで各自の経験を豊かにしている。しかし、経験の分有とは何を意味し、それはいかになされているのかと改めて問われれば、私たちは答えに窮する。これは教育の可能性の条件に関わる問いであるのだが、簡単には答えられない複雑さを秘めている。そのような問いに正面から対峙した教育思想を求めるならば、まずもってデューイの教育哲学を挙げねばなるまい。

デューイによれば、経験はコミュニケーションを通じて分有される。そして、デューイはコミュニケーションを目的や手段という概念を用いて分析している。そこで、コミュニケーションや経験の分有に関するデューイの議論は目的合理性の範疇を逃れられていないのではないか、といった疑念が生じる。実際、このような議論は、近代の道具的理性に距離をとる近代教育批判の観点から提出されている。その代表例として、今井康雄のデューイ論が挙げられる（今井 1998）。

他方、デューイの記述するコミュニケーションは、「道具的」(instrumental) な特徴だけではなく、「完結的」(consummatory) な特徴を備えている。デューイはしばしば、コミュニケーションの直接的かつ全体的な享受を「コミュニオン」(communion) や「相互浸透」(interpenetration) といった概念で表現している。この側面を重視して、デューイの思想を狭義の道具主義や科学主義から救い出そうとしている研究の代表例として、早川操のデューイ論が挙げられる（早川 1994）。

しかし、道具性よりも完結性を強調するデューイ論には、次のような批判を提起できる。すなわち、コミュニケーションの直接的な享受を「コミュニオン」といった概念で表し、コミュニケーションに参加する自他の合一性を強調すれば、経験の「分有」という概念が前提としている個々の経験の固有性、

複数性、有限性が看過されてしまわないか。

上記二つの批判は、デューイの経験論の道具的特徴と完結的特徴のそれぞれの側面に焦点化した相互補完的なものである。したがって、両者の批判を同時に俎上に載せ、それらに十分な応答を構築できれば、目的合理性にも合一的共同性にも回収されない、経験の分有に固有の共同性が明らかになると思われる。

このような狙いのもと本稿は、デューイの（教育）哲学の核心をなす「経験の分有」を主題として取り上げ、上述の二つの批判への応答を通じて、教育の可能性の条件をなしている共同性の構造を問い直す。以下では、まず、第一の批判への応答として、デューイの経験論が目的論的構成を備えながらも、全体論的な観点から目的論を組み換えているため、狭義の目的合理性の枠組を超え出ている点を明らかにする。次に、第二の批判への応答として、デューイのコミュニケーション論の全体論的特徴を踏まえた上で、デューイの美的経験論を参照し、合一性や全体性に回収されない経験の分有に固有の共同性を考察する。

1. 目的合理性を超えて

1-1. デューイの経験論に対する批判

デューイの思想に胚胎された目的合理性を明確に批判しているものとして、今井康雄の研究が挙げられる。今井は、デューイの哲学を、主客二元論を乗り越えた思想として評価する一方、それは依然として「目的合理性」の図式に収まっていると批判を加えている（今井 1998）。

今井は、目的合理性の範疇で経験を捉えることに留保を加える。そこで想定されているのは、主客二元論と連動した目的合理性の範疇である。すなわち、個人主体が目的のための手段を合理的に選択し、その手段によって客体を統制するという意味で

の目的合理性である。このような目的合理性に依拠する限り、いかに子どもを「自己活動」の主体として認めたとしても、結局は、教師や親といった別の主体が、子どもの自己活動さえも、教育目的のために合理的に組織した教育手段の統制下に置くことになる。今井はこの種の認識論的布置を「新教育の地平」と名付け、そこでは「〈子供の自己活動を目的合理的に統御するにはいかにすべきか〉が、教育実践と教育研究の基本的な問題設定となる」と指摘している（今井 1998：23）。

今井によれば、経験を相互作用として把握し、その相互作用の異なる位相として主客を連続的に捉えるデューイの反二元論的な経験論は、このような議論の地平を超えている（ibid.：323）。デューイは、主体の自己活動を、経験に先立って存在するものとして経験の相互作用から切り離して捉えたりしない。

しかしながら、その一方で、今井によれば、デューイはあくまで目的合理的な構造において人間の経験を把握している。目的合理性から最も遠ざかったように見える美的経験でさえ、デューイは「目的-手段」の概念で記述している。今井はデューイの美的経験論の特質について次のように述べる。

能動（素材の目的合理的処理）と受動（素材に対応した手際の修練）とが密接に接合することによって、活動そのものが一体的となり、活動を目的と手段とに裁断するわけにはいなくなる。このような目的と手段の融合に、デューイは美的経験のしるしを見た。（ibid.：154）

ここでは、能動と受動の循環的な相互関係のなかで、活動の目的と手段が一つに融合している点に、美的経験の特徴が認められている。芸術活動では、作品の構想が素材の操作に先立って存在するのではなく、一筆ごとに作品の構想が更新される絵画のように、目的と手段が連動しながら刻一刻と変化している。この点で、確かに、美的経験は、目的が手段に先立って固定されている経験とは異質である。その点を認めたくえて、今井は次のように指摘している。

日常的経験——たとえば機械工の機械製作——が美的性質を含んでいたと同じように、美的経験も機械製作と同様の目的合理的構造を有して

いる。この目的合理的構造を介して、美的経験は日常的経験に繋留されるのである。（ibid.：156）

今井によれば、デューイは、日常的経験から美的経験を切り離すことなく、日常的経験には美的性質の可能性を認め、美的経験には日常的経験と接続可能な目的合理的構造を認めている。そして、双方の経験に共通する目的合理的構造を媒介として、目的と手段が一体化した美的経験は、日常的経験の連続線上で、日常的経験が到達しうる「上限モデル」に位置づけられる（ibid.：156）。

そのため、能動と受動の均衡が崩れ、目的と手段が切断された、現代の機械労働に代表される「経験の貧困」に対して、デューイが解決策として提示するのは「経験が本来有している目的合理的構造の回復」ということになる（ibid.：164）。今井によれば、「『経験の貧困』についてのデューイの批判的認識は、伝統的な手仕事の——あの理想的な機械工が体現しているような——目的合理的構造へと結局は回収されていくのである」（ibid.：165）。今井は、経験論の目的合理的構造をあくまで保持した点にデューイの議論の限界を見て取っている。

確かに、今井の指摘するように、「目的」と「手段」の概念は、デューイの形而上学を貫く、基礎的な範疇である。しかし、デューイは、従来の目的論をそのまま踏襲するのではなく、その批判的再構築を試みている。そのため、その理路を慎重に検討しなければ、デューイの目的論的经验論に対する批判は性急なものになりかねない。すなわち、日常生活の目的合理性を侮蔑する哲学や美学の術学趣味は、世界を仮象と本質に分断する形而上学的な二元論に支えられ、さらにその形而上学的二元論は社会の階級的な分断に支えられてきた、という西洋思想の歴史に対するデューイの批判的診断を無視しかねない。このような危険を回避するために、次項では、デューイの目的論的经验論の構造を再検討する。デューイの経験論の構造を把握することによって、経験の分有を可能にする構造も理解できるようになるだろう。

1-2. 経験の全体論的構造

本項では、デューイの目的論的经验論の構造を検討する。まず、デューイの目的概念の内容を精緻

に整理した井上環の研究を参照しよう。井上によれば、デューイの唱える「目的」(end)には、以下の三つの特徴が認められる。

第一に、目的は自然の外側に非時間的に措定されたものではなく、自然のなかで出来事が展開する過程の終局(end)に位置する時間的局面である(井上 2017: 224)。第二に、自然的出来事の終わりに位置する局面は、有機体と自然の相互作用において、「直接的質」(immediate quality)として享受される(ibid.: 249)。第三に、相互作用の直接的質は、人間の実践においては、価値を帯びた「目論見」(end in view)となってその実現が目指される(ibid.: 29-31)。以上の整理に基づけば、デューイの目的論において、目的と手段の関係は経験に先立って規定されておらず、経験の相互作用の直接的質の享受を起点として、目的が価値を帯びた局面として生起する。

デューイによれば、質とは「ある事物が、存在するために、また関係の主題や言説のテーマとなるために必然的に持つ、還元不可能で、際限なく多元的で、定義も描写もできないもの」である(EN: 74、強調原文)。デューイは、「存在の直接性」(immediacy of existence)は「言葉で言い表せない」としている(ibid.: 74)。存在の質は直接的に享受されるのであって、他の事物との関係に媒介されて把握されるのではない。言い換えれば、事物の存在は、事物相互の関係において他の事物に到達するための媒介＝手段には回収されない存在の位相を備えている。

このようなデューイの記述を踏まえるなら、存在は、手段を経由して目的に到達する目的合理的関係には還元されない。そして、存在の直接的質を契機としてはじめて、価値を帯びた目的が生起するのだとすれば、目的それ自体に、手段に媒介された目的－手段関係に単純に還元できない位相が備わっている、ということになる。

さらに、デューイによれば、このような直接的な質は、個々の事物にあらかじめ備わっているものではなく、事物と人間の双方が「状況」のなかに置かれてはじめて享受されるものである。私たちは、その状況の全体を、要素間関係として反省的に分析する以前に、直接的に感受している。デューイによれば、反省的な思考を介した「二次的な経験」は、質の直接的な感受がなされる「一次的な経験」を土台としている。この通時的な構造を共時的な構造と

して記述しなおせば、人間の経験は、無意識の「背景」として潜在的に拡がる全体と、意識の「前景」に焦点化される部分が、絵画の地と図のように折り重なって成立している(EN: 235-6、CT: 13)。「思考の対象を選択的に決定し、それらに関係づける過程は、状況——状況はそこに浸透して内的な統合を果たす質によって構成されている——を参照することで統制されている」(QT: 246)と述べられているように、反省的な思考を支えるのは、状況の全体に浸透した質の感受である。

このようにデューイは、全体論的な背景を備えたものとして人間の経験を重層的に把握している¹⁾。経験は潜在的に拡がる全体的な状況のなかで生じ、人間の反省的意識はその部分として派生的＝事後的に生じる。確かに、デューイは、一方で、経験を目的－手段の図式で捉えているが、その全体論的な背景を踏まえるなら、その都度の経験を規定する目的－手段の関係は、潜在的に拡がる文脈の全体から分出すると理解すべきである。そのため、前項で確認したような個人主体が企図する目的合理性は、経験全体の構造に照らせば、意識に顕在化することを許された限定的なものとして捉え直される²⁾。

それでは、その都度の目的－手段の分節を可能にする経験の土台とはどのようなものか。この点について、早川操は、ケステンバウムの現象学的なデューイ研究を参照して、デューイの経験論において経験の母胎となっているのは、過去から蓄積されてきた諸意味の体系としての「習慣」(habit)ないし「精神」(mind)だと述べている(早川 1994: 49)。早川によれば、過去の経験を媒介することで、状況全体の質が、「直観」や「想像」といった機能によって、「センス」(sense)として了解される。そして、この「センス」が、探求的思考の出発点をなす(ibid.: 50-1)。全体的に感受された「センス」(sense)を基盤にして、探求的な思考は「ミーニング」(meaning)を分節化していくことになるのだが、そのような経験の発展的な過程も、過去の経験によって獲得された意味の累積を土台にしているのである。

つまり、直接的な質を感受する一次的な経験と、それに事後的な反省を加える二次的な経験は、前者が後者を規定するという一方向的な時系列を成しているのではなく、後者の過程で獲得された諸々の意味が「習慣」や「精神」として累積的に保持され、

前者の過程に組み込まれるという循環構造を成している³⁾。したがって、デューイの経験論において、人間の経験はその都度の状況の全体を背景に持ちながら、その状況の構成に過去の経験の体系が関与しているため、その経験の土台は文化的なものとして捉えられている。

以上をまとめると、デューイの経験論において、経験の目的は相互作用の直接的な質から生じ、その直接的な質は自然と文化の双方の過程（文化をその一部に含んだ自然の過程）を含んだ文脈の総体を母胎として生じる。デューイの目的論的経験論は、個人の意識に顕在化する狭義の目的合理性を超えて、その成立を背後で支えている潜在的な文脈を照らし出す。そのような経験の再帰的記述は、個人主体の意識に専ら準拠した統制的行動に反省を迫り、より豊かな経験の文脈に開かれた態度を要請することになる。デューイは文脈の意識化に関して次のように述べている。

私が言いたいのは、哲学者は、反省の完全な対象にするという意味で、文脈を考慮に入れられるということではない。しかし、哲学者はそのような文脈の存在に気付くかもしれない。そして、文脈の存在に気付くことで、謙虚さを学び、自分の出した結論をあまりにも無制限かつ教条的に一般化することを抑制するようになるかもしれない。(CT: 13)

ここには「無知の知」にもつながる反省の徹底がある。そして、この批判的かつ謙虚な哲学的態度こそ、経験の豊かな文脈を開示するはずの全体論が保持すべきものであろう。

というのも、経験の全体性を強調する議論には、その都度の状況の全体的な感受から無意識に排除されるものを看過しかねない危うさが含まれているからである。この点に関して、次節では、デューイのコミュニケーション論の全体論的構造に注目して議論を進めたい。

2. 合一的共同性を超えて

2-1. コミュニケーションの全体論的構造

前節では、デューイの経験論を狭義の合目的性の観点から批判する議論に応じて、デューイの経験

論を支える全体論的構造を概観した。結論として、デューイは、直接的な質によって浸透・統合された状況の全体性を、反省的思考の出発点を成すものとして、原初的な経験のうちに見出していた。

このような状況の質的な全体性は、有機体と環境の相互作用である経験一般に認められる。当然、それは人間同士の相互作用であるコミュニケーションにおいても重要な位置を占めている。それどころか、コミュニケーションにおいてこそ、状況の全体性は決定的な意味と価値を帯びることになる。順を追って検討しよう。

デューイによれば、「コミュニケーションは、経験が共有されるに至るまで、経験を分有する過程である」(DE: 12)。ただし、私たちは自分の経験を、レンガのように譲渡できないし、パイのように配分できない。デューイによれば、経験はコミュニケーションを通じて「意味」(meaning)として分かち合われる。デューイはその機制を、“participate in”あるいは“share in”という述語で表現している。“participate in”と“share in”という表現は、「～に参加する」と「～を分有する」という二つの含意を持っている。デューイはこれらの述語を用いることで、この二つの様態が相互に不可分であることを示唆している。すなわち、自己と他者が共同の活動に「参与」する過程において、活動を構成する諸々の意味を自他で「分有」する、といった事態の全体を指している。

例えば、デューイは、たんに人間に使役されるだけの馬は自らの行動の「社会的用途を分有していない」(the horse does not really share in the social use) ので、「分有された活動の協力者ではない」(He is not a partner in a shared activity) と述べている (DE: 17)。それに対して、幼児が周囲の人間の習慣を身につける際には、「幼児は実際に共通の活動に参加する」(he really shares in or participates in the common activity) (ibid.)。さらに、以下のような同系の表現が繰り返される。「共通の理解を分有させるコミュニケーション」(communication which insures participation in a common understanding) は、「類似した感情的性向や知性的性向を獲得させる」(ibid.: 7)。「このような分有は、子どもが大人の作業に直接参加すること」(this sharing is direct, taking part in the occupations of adults) で遂行される (ibid.: 10)。「コ

コミュニケーションはそこに参加する参加者相互の性向に変化を加える」(It modifies the disposition of both the parties who partake in it) (ibid. : 12)。

これらの例に見られるように、デューイは共通の活動への「参加」(participate in / take part in / partake) がなされる際には、「協力者」(partner) ないし「参加者」(party) が活動の「役割=部分」(part) を分担することによって経験を分有する、といった機制を示唆している。

ここで、デューイがコミュニケーションの様態を記述するのに、前置詞“in”を繰り返し用いていることに注目したい。そもそもデューイは、「社会はトランスミッションによって [by]、コミュニケーションによって存在し続けるばかりでなく、トランスミッションのなかに [in]、コミュニケーションのなかに存在する」と述べている (DE : 7, 強調原文)。デューイにとって、社会的現象だけでなく、すべての出来事は世界に内在する (in) と同時に、世界の部分を構成し (of)、相互に作用しあっている。それゆえ、「経験は自然のなかにあると同様、自然の一部を成している」(experience is of as well as in nature) (EN : 12, 強調原文) と言われる。このように内在的な観点を強調する記述は、デューイの思想がそもそも、世界の外部にイデアや超越者を措定する二元論を回避し、一貫して、世界に内在的な一元論的観点に立っていることと関わっている。

デューイにとって、あらゆる存在は自然に内在する。なかでも人間は、コミュニケーションを通じて経験の意味を分有することで、「習慣」と「精神」を形成し、共同の世界に参入する。先に触れたように、デューイは経験の母胎として、「習慣」として蓄積された意味の文化的体系を見出していた。デューイは次のように習慣の意義を強調している。

世界との相互的な関わりのなかで形成された習慣 [habits] を通じて、私たちは世界のなかに住んでいる [in-habit]。世界は家 [home] になり、その家は私たちの日々の経験の一部となる。(AE : 109)

人間は「習慣」(habits) を形成することで、世界の「なかに住む」(in-habit)。そして、人間は習慣を分有することで、共同の世界のなかに共に住む。

このことを「センス」と「ミーニング」の意味

論的観点から記述すれば、次のようになる。人間は世界のなかに住み、自らの置かれた状況の全体を「センス」(sense) として質的に感受する。そして、その質的なセンスが分節されて「ミーニング」(meaning) が生じる⁴⁾。すなわち、世界内のあらゆる邂逅を通じて、無数の「センス」が経験に受胎され、そこから反省的に分出した「ミーニング」が世界を満たしていく。そのようにして、世界は多様な「意味」(センス/ミーニング) に彩られ、私たちに住まわれる「家」(home) へと変容される。

もちろん、世界に住んでいるのは、一人の人間ではない。多様な意味を産出する自然の多産性は、人間と事物の相互作用だけでなく、人間同士のコミュニケーションを存立条件としている。デューイにとって、コミュニケーションは、人びとが共に住まうところの共同の世界を成立させる決定的な契機なのである。それゆえ、次のように言われる。

あらゆる物事のなかで、コミュニケーションが最も不思議だ [the most wonderful]。事物が相互外在的に押しやり引いたりする次元から、事物が人間に現れて、それによって事物が自身に対しても現れる次元へと移行がなされる。コミュニケーションによって参与ないし分有 [participation, sharing] が生みだされる。このような事態はとても不思議なことであって、それに比べれば、[キリスト教の聖体拝領の秘蹟でパンとワインがキリストの血と肉に変化するとされる] いわゆる実体変化も影を潜めてしまう。(EN : 132)

私たちはコミュニケーションによって、この世界に他者と共に参与し、この世界を他者と分有している。このあまりにも自明な事実を「不思議」だと驚いてみせる感性こそが、デューイのコミュニケーション論——さらにはcommon / community / communication / communionの一連の語彙に彩られたデューイの哲学体系——の根底をなしている「センス」だと言えないだろうか⁵⁾。デューイは、共同の世界を生起させるコミュニケーションの力を強く感じていたからこそ、次のような理想的ヴィジョンを描けた。

コミュニケーション——分有された生、分有さ

れた経験という奇跡——が持っている感情的な力、神秘的とも言えるその力を内発的に感じられるとき、現代の粗野で過酷な生活は、かつて陸にも海にも存在しなかった光に洗われるだろう。(RP : 201)

デューイによれば、現代の過酷な生活から私たちが救済してくれるのは、私たちが共同の世界から掬い上げる超自然的な奇跡ではなく、私たちが共同の世界に掬い上げるコミュニケーションという奇跡である。デューイは、経験の分有をもたらすコミュニケーションに、神秘的とも形容される力を認めている。事実、デューイはコミュニケーションの理想的な様態に、「美的質」とともに「宗教的質」を見出している。そして、この点に、デューイのコミュニケーション論の全体論的特徴が、最も顕著に現れている。項を改めて、検討を重ねよう。

2-2. コミュニオンの共同性

デューイによれば、コミュニケーションは、「道具的」(instrumental) な側面とともに、「完結的」(consummatory) ないし「充足的」(final) な側面を持っている。

コミュニケーションは、他者の協力を調達することで自分の欲しているものを獲得しようとする「やり取り」(exchange) という側面では、道具的な性質を帯びている (EN : 144)。

他方で、コミュニケーションは、それ自体において享受される「生の直接的な高揚」という側面では、完結的な性質を帯びている (ibid.)。この点について、次のように言われる。

コミュニケーションは、共同体において大切にされている事物や芸術を分有するという点で、すなわちコミュニオンのセンス [sense of communion] において諸々の意味を増大させ、深化させ、強化させるような分有であるという点で、充足的 [final] なものである。(EN : 159)

コミュニケーションが何らかの状態に到達するための媒体であるだけでなく、それ自体で充足的といえる性質を持っているのは、コミュニケーションにおいて「分有」が実現され、しかもそこで分有される

意味が「コミュニオンのセンス」において深化されるからだと言われる。さらに、次のようにも述べられる。

コミュニケーション、およびそれに同質的な対象は、目的としての価値を持っている。なぜなら、そのような目的としてのコミュニケーションにおいて、人間は自分一人の孤独から救われ、意味を分かち合うコミュニオンに参加する [share in a communion of meanings] からである。(EN : 159)

ここでは、コミュニケーションが目的としての価値を持っているのは、コミュニケーションにおいて人間は孤独から救われ、「意味を分かち合うコミュニオンに参加する」からだと言われる。上記二つの引用のいずれにおいても、「コミュニオン」という言葉が、「コミュニケーション」の充足的な側面を説明するために使われている。

それでは、コミュニケーションにおけるコミュニオンとは、いかなるものか。デューイは、コミュニケーションそれ自体にとまなう「センス」について次のように述べている。

行動が他者と協調的に一致することほど、達成感を与えてくれる価値ある行動の様態は存在しない。それは、一つの全体に参加し、そこに溶け込んでいるというセンス [sense of sharing and merging in a whole] をもたらす。(EN : 145)

コミュニケーションは、他者との行動の一致において、「一つの全体」(a whole) に参加し、それを分有し、そこに溶け込んでいるという「センス」をもたらす。デューイによれば、コミュニケーションは、「複数の協力者 [partners] が参加する活動、すなわち各々の協力者の行動が相互の協力関係 [partnership] によって修正・統制される活動において、協働 [cooperation] を実現する」(EN : 141)。そして、コミュニケーションにおいて、人間は「相異なる参加者同士が参加 = 分有する状況の観点」(standpoint of a situation in which two parties share) に立つことで、「自己中心的」(ego-centric) な様態ではなく、「参与的 = 分有的」(participative)

な様態で、存在するようになる (ibid.: 140)。すなわち、人間はコミュニケーションにおいて、自他が共に参与している状況の全体を参照し、その全体の観点から自らの行動を調整するがゆえに、「一つの全体」に参与しているという「センス」を抱くのである。デューイは、このような協働的な状況の全体に根ざした「センス」を「コミュニオンのセンス」と呼び、そこにコミュニケーションそれ自体の充足的な質を見出している。

デューイのコミュニケーション論に見いだせるこの種のセンスに注目した研究として、早川操のデューイ論が挙げられる (早川 1994)。早川は「このひとつの『全体性』と呼ばれるコミュニケーションの完結的局面では、ある個人の経験と他者の経験とがあるものを媒介にして『ひとつの共有された意味』でもって結合され、理想的な人間的融合の状況が創られる」と述べている (早川 1994: 60)。その上で、「ひとつの共有された意味によって理想的な対人的融合の状況が創造される時、そこには『美的質』とともに『宗教的な質』も浸みわたっている」(ibid.: 199-200) と述べ、「対人的融合」を創造するコミュニケーションの働きに、デューイの唱える美的質と宗教的質を認めている。特に、コミュニケーションの宗教的質については次のように言われる。

コミュニケーションの過程で、あるものを媒介にして人と人がつながりを見出す時、そこには二人の人間の相互作用によって『関係のなかにある諸個人』という分離不可能な融合状態にあるひとつのまとまり (全体) が形成される。そのまとまりのなかでは、諸個人がそれぞれのセンス・意味・行動様式に応じて、全体とユニークな関係をもつ諸部分として活動する。その活動は、『交わり』というひとつの全体形成のために協働する個性的な部分を構成することになる。デューイは、より大きな全体のために協働的な部分として協力する人間の気高さは『畏敬や啓示 (awe and reverence)』の感じと同じくらい宗教的なものであると主張している。(ibid.: 208)

ここで早川は、デューイのいう「コミュニオン」を、ひとつの全体が形成される「交わり」と捉えた上で、個人がその「全体」を構成する「部分」としてより

大きな全体に向けて協働する感覚に、宗教的な質を見出している。

早川が解釈するように、デューイの唱える「コミュニオン」が一つの全体のなかに複数の存在者を融合させるようなコミュニケーションの様態であるとすれば、ここにはデューイの経験論の全体論的特徴が際立った形で現れている。そして、だからこそ、その立論の危うさも同時に浮き彫りになっていると思われる。

この点を明確にするために、ジャン＝リュック・ナンシーの議論を参照しよう。ナンシーは、西洋思想の底流には、「失われた共同体」に対するノスタルジーが存在すると指摘している。そして、「真の意味での共同体喪失の意識はキリスト教的なものである」としたうえで、その失われた共同体への郷愁を体現してきたものこそ、「コミュニオン」をめぐるキリスト教の言説であったと述べている (Nancy 2004=2001: 31=20)。

ナンシーによれば、西洋の共同体論は、死すべき存在の有限性が合一的な共同体によって超克されるかのような幻想を生みだしてきた。しかし、合一的な共同体へと内在することは、かえって、有限な存在者同士の共同性を合一性に解消してしまうことになる。それゆえ、ナンシーは、合一的な共同体によって存在の有限性から救済されるという幻想を振りまく「コミュニオンのシステム」(le système de la communion) を脱構築すべきだと呼びかけている (ibid.: 46=32)。

もちろん、このような批判が即座にデューイのコミュニケーション論に妥当するというわけではない。第一に、キリスト教思想の歴史的な文脈において、コミュニオンは「聖体拝領」の秘蹟を通じた神と人の合一を意味するのだが、デューイ自身は、先に引用した文章で確認したように、キリスト教の聖体拝領における実体変化よりも、「コミュニケーション」がもたらす変化にこそ、世界を変容させる力を認めていた⁶⁾。

第二に、デューイの全体論的なコミュニケーション論は、個体の「個性」(individuality) を状況の全体性に解消するのではなく、むしろ状況の全体性と個体の個性を相互規定的な条件として相関的に捉えている⁷⁾。早川もこの点を踏まえているからこそ、先の引用で、全体の部分を構成する個人はあくまで「個性的」なものであって、「それぞれのセンス・

意味・行動様式に応じて、全体とユニークな関係をもつ」と述べていたのだと思われる（早川1994：208）。

とはいえ、これらの点を踏まえた上でも、全体性のセンスを根底に据えるデューイの立論には、経験の分有という概念が前提としているはずの個々の経験の固有性や複数性、さらには存在の有限性を看過させかねない危うさが見いだせる。

この点については慎重な検討が必要だが、ここでは全体性のセンスに付随する「選択」（selection）の問題、すなわち包摂と排除の問題を指摘しておきたい⁸⁾。デューイは「感情」（emotion）や「関心」（interest）に、当該の状況に適合するものとそうでないものを区別する「選択」の機能を認めている（AE：49, 75, 271, CT：145）。デューイは、「素材の選択と組織」は、「経験される感情の質が果たす機能」だと述べている（AE：75）。経験に多様な素材が包含されるとしても、そのなかに「すべて」を含むことはできない。まとまりをもった経験が成立するためには、全体の質的感覚に準拠した、各々の素材の包摂と排除が必要なのである⁹⁾。

ここで問題にしたいのは、選択がなされることそれ自体ではなく、その選択が要素の不可逆的な排除に繋がっていないかどうか、ならびに、その選択の過程が隠蔽されていないかどうかである。この点の自覚が消失してしまえば、特定の感情や関心のもとで、すべてが調和的に結びついているという意識だけが前景化して、その背後で進行している包摂と排除の過程が看過されかねない。

以上の問題点を踏まえて、本稿の最後に、経験の分有を合一的共同性に解消しようとする議論の傾向に抗うようなポテンシャルを、デューイの議論の内部に探してみたい。次項では、デューイの宗教論ではなく芸術論を参照することで、経験を分有するコミュニケーションの様態を別の角度から描出しよう。

2-3. 単数にして複数の経験

デューイによれば、芸術作品を介した経験の分有は「最も普遍かつ最も自由なコミュニケーションの形式」である（AE：275）。それは「経験の共同体を分断する深淵や障壁に満ちた世界のなかで生じる、人間同士の完全で制約なきコミュニケーション」とさえ言われる（ibid.：110）。

デューイは美的経験の基本構造を、「一つの経験」[an experience]として記述する。デューイによれば、「経験される素材が完成に向けた道程を歩むとき、私たちは一つの経験を手にしている」（ibid.：42、強調原文）。「一つの経験」とは、経験が対立や緊張を孕みつつも調和的な統一を維持し、それ自身の「完成」[fulfillment]ないし「完結」[consummation]に至る、連続的かつ発展的な一つの過程を意味している。「そのような経験は一つの全体をなし、それ自身の個性ある質と自足性を備えている」（ibid.：42）と言われるように、「一つの経験」はその経験に固有な質によって統一化されると同時に個性化されている。

「一つの経験」は、知的経験や実践的経験においても成立するが、美的経験として成立する場合には、質的感覚による経験の統一が最も完全な仕方を実現している。そして、芸術作品の製作においては、質的感覚を母胎として新たな意味を帯びた「一つの経験」が、具体的な形式を備えた作品として公共世界に表現される。ここでは、作者の経験の基礎に置かれた質的感覚が、音・色・形といった自然に共通の素材を媒体に作品として表現されるため、鑑賞者はその作品を介して製作者の経験を分有できる（ibid.：88, 112, 291）。

しかしながら、鑑賞者が製作者と同一の経験を反復することはありえない。作者の「一つの経験」を分有するためには、鑑賞者も製作者と同様、作品の鑑賞を「一つの経験」にまで練り上げなければならない。それゆえ、次のように言われる。

知覚するためには、鑑賞者は自分自身の経験を創造 [create] しなければならない。そして、鑑賞者による創造は、元々の製作者が経験した諸関係と比較可能な諸関係を含まなければならない。（中略）再創造 [recreation] の行為がなければならない、対象は芸術作品として知覚されない。（ibid.：60、強調原文）

作品に織り込まれた素材の諸関係に忠実に、しかしあくまで新たな創造行為として鑑賞を遂行することでしか、経験は分有されない。デューイによれば、「芸術作品として美的に経験されるその度ごとに、芸術作品は再創造される」のである（ibid.：113）。

この意味で、美的経験に代表される「一つの

経験」の分有において、一つの経験は単数の経験 (an experience) であると同時に、複数の経験 (experiences) である¹⁰⁾。「個性 [individuality] とは歴史 [history] ないし道程 [career] の固有性である」(TI: 103) と言われるように、経験が「一つの経験」として「個性」を帯びるのは、その経験が自らに固有の時間を刻みつつ、自らに固有の道程を歩むからである。それゆえ、他者の経験を「一つの経験」として分有するために、他者の経験をそのまま反復することは許されない。他者の「一つの経験」を受け取る側も、他者の経験に触発されつつ、自らに固有の経験の道程を歩んで、「一つの経験」を紡ぎ出さねばならない。

それゆえ、「一つの経験」を単数にして複数の経験として分有するコミュニケーションの空間は、固有にして多様な経験の道筋が交差する十字路に喩えられるかもしれない。その時、その場所で、その度ごとに、私たちは他者とすれちがいがながら、相手の歩む道程と相手の刻む時間の固有性に想いを馳せながら、敬意を孕んだ目配せを交わし合う。そのような仕方でのコミュニケーションが交わされるとき、私たちは「いかなる形で現れるにせよ、個性を知ること、個性に敬意を払うことを学ぶ」(TI: 114) のである。

いわば、単数にして複数の経験の分有は、反復しえないものを反復しようとする試みである。固有の経験は、厳密には、反復することも占有することもできない。それゆえ、そのような経験を分有することに欲びが感じられるのだとすれば、それは分かち合えないものを分かち合おうとする欲びである。それは、他者と同一化したり、全体に合一化したりする快楽から慎重に区別されねばならない。他者の経験が私の経験として反復されず、反復しえないものを反復することに欲びが宿るからこそ、経験の分有は「もう一度！」と繰り返し求められるのではないだろうか。そして、このような経験の分有に固有な質を母胎として、単数にして複数の経験の分有が目的ないし理念に高められたとき、デューイはその種の分有の共同性を「デモクラシー」と名付けたのではないだろうか。仮にそうだとすれば、デューイが分有の共同性を「デモクラシー」という理念で名指すのは、反復不可能な分有の欲びが、この世界に繰り返し到来し続けることを願っているからだろう。

おわりに

本稿では、デューイの経験論に対して目的合理性と合一的共同性の視点から疑問を投げかける二つの批判を俎上に載せ、両者への応答を試みるなかで、デューイ思想の全体論的特徴の豊かな可能性と、その困難を辿ってきた。

本稿の作業を通じて、とくに以下の三点が明らかになった。第一に、デューイの目的論的経験論は、個人主体の意図に準拠した狭義の目的合理性を越えて、目的-手段関係の契機となっている存在の直接的な質、さらにその質的なセンスの背景となっている意味の文化的体系を参照しているため、個人の経験をより一層豊かな文脈に開いていくポテンシャルを備えていた。

第二に、デューイのコミュニケーション論は、共通の状況への参与による経験の分有という「参与=分有」の機制を軸にしていたが、自他が共に参与する状況の質的な全体性に準拠して、コミュニケーションそれ自体の充足的な側面が「コミュニケーション」の共同性として強調されるとき、経験の分有の前提となる固有性や複数性が合一的共同性に回収されかねない危険性が顕在化していた。

第三に、デューイの美的経験論では、各々の経験の個性的な質と固有な過程に注意が払われていたため、経験の固有性と複数性を状況の全体性に解消することなく経験の分有を果たすような共同性が萌芽的に構想されていた。

デューイにとって、経験の分有とは、共同の世界が立ち上がる決定的な契機であった。それはまた、各自固有の経験に宿る新たな意味(センス/ミーニング)によって、その共同の世界を刷新しつづけるのに必要不可欠な契機であった。デューイはこのような経験の分有に、「デモクラシー」と「教育」双方の可能性の条件を見出している。

しかし、翻って、教育の様々な困難に直面している現在の私たちは、経験の分有をもたらずコミュニケーションの奇跡的な力を、デューイのように驚きをもって迎え入れられているだろうか。私たちが既に、デューイの教育哲学を支える固有のセンスから遠く隔てられてしまっているとするなら、この間隔を丁寧に測り直す必要がある。経験の分有はそのような分断の可能性に絶えず曝されている。哲学を分かち合う営みもその例外ではない。

本稿の考察ははまだ示唆の範囲に留まっていて、十分な検討を尽くせていない。とくに、「一つの経験」に代表される経験の内的な統一性や連続的な時間性の構造を批判的に考察せずに、個々の経験の固有性を論じてしまった点には問題が残っている。「一つの経験」それ自体のなかに複数性を見いだす作業も必要だと思われる。また、「コミュニオンの共同性」という論点を掘り下げるにあたって、ナンシーの共同体批判を部分的に参照したが、「分有」を鍵概念としたナンシーの思想をデューイの思想に十分に突き合わせることもできなかった。これらの点は今後の課題としたい。

【文献表】

・デューイの文献

Dewey, John 1969-91 *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, ed., Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville : Southern Illinois University Press. [The Early Works (EW), The Middle Works (MW), and The Later Works (LW)].
Democracy and Education (MW. 9) [DE].
Reconstruction in Philosophy (MW. 12) [RP].
Experience and Nature (LW. 1) [EN].
 “Qualitative Thought” (LW. 5) [QT].
 “Context and Thought” (LW. 6) [CT].
Art as Experience (LW. 10) [AE].
 “Time and Individuality” (LW. 14) [TI].

・その他の文献

井上環 2017 「自然的出来事の終わりとしての質」『日本デューイ学会紀要』, 58号, pp. 21-34.
 今井康雄 1998 『ヴァルター・ベンヤミンの教育思想』世織書房.
 田中智志 2012 「プロジェクト活動と存在」『プロジェクト活動』, pp. 141-166. 東京大学出版会.
 ———2015 「デューイ教育思想の基礎」『大正新教育の思想』, pp. 34-61. 東信堂.
 早川操 1994 『デューイの探求教育哲学』名古屋大学出版会.
 古屋恵太 2000 「後期デューイ存在論における『個性』(individuality) 概念の考察」『教育哲学研究』, 82号, pp. 65-80.
 吉田教彦 2007 『ブーバー対話論とホリスティック教育』

勁草書房.

Alexander, Thomas M. 1987 *John Dewey's Theory of Art, Experience & Nature*, Albany : State University of New York Press.
 Biesta, Gert J. J. 2006 “Of all affairs, communication is the most wonderful” : The Communicative Turn in Dewey's Democracy and Education,” in David T. Hansen (ed.), *John Dewey and our educational prospect*, Albany : State University of New York Press, pp. 23-37.
 Nancy, Jean-Luc 2004 [1986] *La communauté désœuvrée*, Paris : Christian Bourgois. = 2001 西谷修／安原伸一郎 [訳] 『無為の共同体』以文社.
 ———2013 [1996] *Être singulier pluriel*, Paris : Galilée. = 2005 加藤恵介 [訳] 『複数にして単数の存在』松籟社.

〈注〉

- (1) Alexander (1987) は、美的経験論を切り口として、デューイの経験論の全体論的な構造に接近している。彼によれば、「経験は感情の地平 [horizons of feeling]、センスの対象、意識の焦点を含んだ、場のなかの出来事 [field-event] である」(Alexander 1987 : 174)。
- (2) 田中智志は、デューイの経験論に「有用性」・「能力」・「個人主体」から区別される「道具性」・「技量」・「情況内存在」を見出している(田中 2012 : 153-161)。
- (3) この循環を踏まえるなら、「直接」(immediate)と「間接」(mediate)の両契機は、前者が後者を可能にするという基礎づけ関係では捉えきれない。この点について、アレグザンダーは以下のように指摘している。「直接的経験論は経験の間接的で関係的な側面を否定するのではなく肯定するものとデューイは主張している。そのような経験の側面によって、人間は探求の過程を通じて、自然や知識との直接的な関係に置かれるのである」(Alexander 1987 : 63)。
- (4) センスを母胎としてミーニングが分節されることを、デューイは母親と胎児の比喩で記述している。「センスの質はミーニングを運ぶものである。それは荷物を運ぶ乗り物のようなものとしてではなく、赤ちゃんが自分の身体組織の一部になっているとき、赤ちゃんをお腹に抱えている母親のようなものとしてである」(AE : 122)。
- (5) ビースタはデューイの思想に「コミュニケーション論的転回」を認め、その契機を『民主主義と教育』に見出している(Biesta 2006)。

- (6) コミュニオンとコミュニケーションの関係を論じた田中智志のデューイ論を参照（田中 2015：43）。
- (7) デューイの個性論については、古屋恵太の議論を参照（古屋 2000）。加えて、デューイの以下の記述も参照。「部分が属する全体を離れてそれ自体で意義を持った部分から構成されるのでなければ、いかなる全体も意義を持たない。すなわち、意義のある個人から構成されるのでなければ、意義のある共同体は存在しえないのである」（AE：207-8）。
- (8) ホリスティック教育の立場から全体論（ホーリズム）の危うさを引き受け、プーバーの「我と汝」の二者関係に全体論を刷新する可能性を見出した吉田敦彦の議論は、全体論に対する内在的な批判として啓発的である（吉田 2007）。吉田はプーバーの思想に、フレーベルやデューイなど生の全体性に依拠した近代教育思想、さらには大正生命主義から「全体観の教育」論に至る日本の教育思想を批判的に乗り越える可能性を見出している（ibid.：141-166）。
- (9) 無意識になされる排除の機制に敏感な思想として精神分析の言説がある。加えて、感性的経験における排除の問題を論じたパトラーの『戦争の枠組』とランシエールの『感性的なもののパルタージュ』も参照。
- (10) 以下の解釈は、ナンシーの「複数にして単数の存在」（être singulier pluriel）という概念を参考に行っているが、ナンシーとデューイの用語系が完全に一致する訳ではない（Nancy 2013）。