

解釈学的経験と弁証法

——ガダマーのヘーゲル批判をめぐって——

水 野 建 雄

(一)

一九六〇年に刊行されたH・G・ガダマーの『真理と方法』⁽¹⁾は、彼の哲学的解釈学の全貌を提示した主著であり、解釈学はもとより歴史認識の問題という点からいってもそれ以後の諸思想に大きな影響を与えた著作である。ここで扱われる主題は、近代の科学的方法論の普遍性の要求に対して科学的方法を超え出たところに成り立つ真理経験、すなわち解釈学的経験であるが、ガダマーはこれを、芸術論、歴史論、言語論の三部構成において論述している。本小論ではこの『真理と方法』第二部の歴史論を中心に、彼の歴史認識の問題をめぐって、その哲学的解釈学におけるヘーゲル哲学の受容と批判の意味を「経験」概念を中心に検討したいと思う。というのは、その論述の根底にあるヘーゲル哲学の影響は根本的であるように思われるからである。もちろんガダマーが立脚しているのはハイデガーの基礎的存在論であり、また、この著書の序文の中でガダマーが自分の先達として挙げているのは、フッサール、デイルタイ、ハイデガーの三人の思想家の名前であるが、しかし随所で、例えば「ヘーゲルに取り組むことが解釈学の中心の意味をなす」(WM, 328)と語られるように、ヘーゲルの哲学に対する深い理解と対決がガダマーの解釈学の論述を一貫して支配しているのであって、『真理と方法』は、いわばハイデガーを根底しつつそれとヘーゲルを結合するところにおいて成り立っているといえるのである。

ところで、ガダマーの哲学的解釈学がヘーゲルの哲学に積極的意味を見出すのは、後述するように、そこに、歴史的過去と現在との「統合」(Integration)ないし「媒介」(Vermittlung)の思想を読み取ることができるからである。そしてヘーゲルとも共有するこの思想を根底

にして、ガールダマーは、彼の中心概念の一つである「作用史的意識」(Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)の構造を明らかにすることによって解釈学的歴史論を展開するのである。その「作用史的意識」を語りはじめるところで、ガールダマーはヘーゲルの『精神現象学』にふれて、次のように述べている。

「主観性を規定している実体性を、いっさいの主観性のうちで提示するという点において、哲学的解釈学は、ヘーゲルの精神現象学の道を逆に辿らねばならない」(WM, 286)。

周知のように、ヘーゲルの『精神現象学』には「実体は主体である」という有名な命題がある。この命題は『精神現象学』のみならずヘーゲル哲学全体を支える基本的視座といってもよいものである。ガールダマーはこの「実体」と「主体」の関係をめぐって、「ヘーゲルの精神現象学の道を逆に辿らねばならない」と語るのである。しかもこの言葉は『精神現象学』解釈の問題を超えて、ガールダマーの解釈学の本質を表現しているとも言えるのである。ここには、ヘーゲル哲学への深い理解と同時にまた批判も含まれているのであるが、しかし、このことは彼の哲学的解釈学の歴史認識におけるどのような事態を含蓄しているのであろうか。またそれは、ヘーゲルの歴史観からみればどのような問題をはらむのであろうか。こうしたこと、すなわちガールダマーがヘーゲルの歴史観において見届けた限界のところまで浮かび上がってくる問題の意味について、ガールダマーの解釈学の構成のうえで主題的に論じられる「作用史的意識」「解釈学的経験」などによりつつ考察していきたい。まず「統合」ないし「媒介」の問題から考えていく。

(一)

『真理と方法』の「精神科学における理解への真理問題の拡大」という表題をもつ第二部の冒頭のところで、ガールダマーは「われわれがシュライエルマッハーよりヘーゲルに従うことを課題として認識するならば、解釈学の歴史はまったく新たな形で強調されねばならない」(WM, 162)と語って、シュライエルマッハーの解釈学に対比してヘーゲルの重要性を語っている。ガールダマーがこのように語るのには、歴史的過去と現在との関係についてシュライエルマッハー的「再構成」(Rekonstruktion)よりもヘーゲル的「統合」ないし「媒介」の思想の方が、解釈学における事柄の本質を正しく表現しているとみなすからである。そして「再構成」よりも「統合」「媒介」の思想のうちに歴史認識の本質を見て

とるといふ考え方は、解釈学の課題を論ずるときに首尾一貫してとられるガーターの基本的な思想的態度である。第二部の前半では、シュライエルマッハー、ランケやドレイゼンなどの歴史学派、ディルタイなどの歴史観が批判的に検討されるが、そこでの批判もこのような考え方を基本的視座としてなされるのである。しかし、過去の「再構成」において成り立つシュライエルマッハーの解釈学が事柄の本質に迫りえないとはどういふことであろうか。

シュライエルマッハーは解釈学の方法として、文法的(言語的)解釈と技術的(心理的)解釈の二つを挙げている。前者は、作品は既成の客観的な言語体系に依存するがゆえに作品を純粹に言語的側面から扱う解釈であり、後者は、既成の言語体系に依存しつつも言語的活動そのものによって言語体系の枠を抜け出すとする、作者の言語的創造性を把握することである。解釈対象としての作品をめぐるこの二つの、いわば客観的全体の生と主観的部分的生の両側面を総合的に把握することによって、生気に満ちた作品の成立の創造過程に身をおき入れて、著者と作品全体を統一的に理解しようとするのである。ガーターは、シュライエルマッハーの解釈学にも最も固有なものは心理的解釈であると考えているが、その解釈学を特徴づけて、それが創造的行為の「模写」「再生産」であるとし、そこには、作品が所属する「世界」や作者の本来的「意図」を再構成することこそが、作品を真の意味において理解し誤った現代化から守ることであるという暗黙の前提が潜んでいるとみなすのである。しかし、歴史を超えた純粹なる再構成は可能であろうか。いかなる過去も現代化を蒙らざるをえないのではないか。シュライエルマッハーの「再構成」の解釈学に対して、ガーターはどのように考える。「再構成された生は……本来のとおり生ではない」がゆえに、過去の再構成、復元は「無力な企てをはじめること」(WM, 159)である。ガーターは、シュライエルマッハーの「再構成」が解釈の対象と主体とを規定している歴史性を忘却した方法であるとみなして、そのかぎり、「再構成」はどこまでも「外面的行為」であらざるをえないことを批判しているが、ガーターの論点は、理解はつねに理解者の歴史性にまわりつかれていくという、「理解の歴史性」にかかわることである。ガーターの解釈学にとって最も基本的なこの点で、ヘーゲルはシュライエルマッハーに優位するとされている。というのは、ヘーゲルは既に存在しない過去のいかなる復元も無力であることを明確に自覚し、理解の歴史性を真に見すえていたからである。「ヘーゲルは、解釈学の問題の根拠である歴史的次元を反省しぬいたのである」(WM, 328)。

ヘーゲルにおいては、歴史的過去は「精神」のうちに内面化され、「精神」として理解者の現在に立ち現われる。ヘーゲルは『精神現象学』

の「啓示宗教」を語るにあたって、ギリシア精神の崩壊とローマ世界の誕生の時代を描きながら、過去を自己の胸に納める「精神」についてこう語る。「この精神とは、これらの「芸術」作品のうちではなお外面化せられていた精神を、内面化して追憶のうちにおさめている (Er-Innening)」。この精神は、あの個性化された神々と、実体の屬性をすべて一つのパンテオンのなかに、すなわち自分を精神として意識している精神のなかに集成する悲劇的運命の精神だからである」と。⁽³⁾ 歴史の過去のなかに表出された実体の屬性のいっさいを自己のうちに Er-Innern している精神が、歴史の全現実のうちに自己を浸透させている。歴史と過去を理解するとは、歴史を超絶した理解者によって外面的になされる表象的再構成などではなく、「精神」が語りだす真理要求と理解者の現在との絶えざる応答として考えられねばならない。したがって「ヘーゲルにとって解釈学の課題を遂行することは、哲学、すなわち精神の歴史的な自己浸透である。……歴史的精神の本質は、過ぎ去ったものの復元にあるのではなく、現在の生との思索的媒介 (die denkende Vermittlung) に存するかぎり、ヘーゲルはこの立場を表明することによって決定的な真理を述べているのである」(WM, 161)。

「現在の生との思索的媒介」という考え方は、「伝承全体と現在との思索的媒介」(WM, 324)「歴史と現在との全体的媒介」(WM, 328)などの表現をとってくり返し語られるのであり、前述したように、ガッダマーの解釈学の基底を流れる主題となっているものである。過去は、決してかつてあったものなどではない。過去は現在の生においてのみ生き、現在としてのみ現存し、そしてそのようなものとしてのみ表わされる。「生きている過去はわれわれの自己—表現の中に生きる」⁽⁴⁾のである。この「媒介」の思想には二重の否定と肯定が含まれている。すなわち、歴史的過去と現在との関係という場面で「再構成」が否定されて「媒介」が肯定され、その関係のあり方において「表象」が否定されて「思索」が肯定される。「媒介」は単なる媒介、形式主義的媒介ではなく、すなわち、自己の歴史性を規定している歴史的精神を、外側から後追的に (nachträglich) とらえるのではなく、「思索的」でなければならない。歴史のうちに自己を浸透させ、生の現場につねに立ち現われ、それ自ら真理において語りだす「精神」の声に、応答して対決するのではないのである。

ヘーゲルのうちに見届けたこの「思索的媒介」の思想を、ガッダマーは「作用史的意識」の概念を通して熟成させていくのである。ところが、この作用史的意識とその意識の経験を論じつつ自己の哲学的解釈学を仕上げてゆく過程で、ヘーゲルの「思索的媒介」はなほかガッダマー的姿容を受けるのである。そしてそのことが、先に挙げた「精神現象学の道を逆行する」という表現にかかわってくる。次にこのことを、

作用史的意識と意識の経験という点を中心にして考えていきたい。

(三)

思索的媒介の思想は、理解は理解に先立ってつねに自己のうちに立ち現われている「精神」との応答において成り立つということであり、結局のところそれは、理解の歴史性ということでもある。もちろん理解は、ガッダマーにおいては人間思惟のさまざまな振舞いの中のひとつということではなく、人間の現存在の根本的動きであって存在論的概念である。ガッダマーは理解の存在論的性格ということハイデガーから学んだ。

ハイデガーによれば、理解とは「現存在の存在の根本様態」であり、「先(予めという)―構造」(Vor-Struktur)をもつ。人間がすでに意味連関の世界に投げ出されてしまっているという被投的な、したがって先行的な全体的な意味連関の中で、理解は遂行される。理解はそれ自身において、予めすでに一定の意味連関の世界をもってしまっているのである。そして、先―構造をもつ理解において了解されていたものがその後で解釈において「あるものとして」自覚化されるのであって、それゆえに解釈は理解の先行性を超え出ることはいできない。理解の意味地平を解釈は動き、解釈において個々の事象の真理が明確にされる。このように理解と解釈の循環構造を、現存在自身もっている。テキスト理解というような認識レベルの理解も、かかる存在論的構造に基づくものである。ガッダマーはハイデガーによって展開されたこの理解と解釈の存在論的循環関係を、「先行判断」(Vor-Urteil)―ハイデガーの「先構造」に対応する―と「伝統」―ハイデガーの「被投生」に対応―との、問いと応答との構造をもつ「作用史的意識」としてとらえ返し、自己の歴史的解释学を展開するのである。

われわれは自己の生を、理解しつつ生きる。存在するとは理解することである。われわれは伝統ないし伝承という歴史的に有限な現実に向け出され、その意味で歴史に規定されつつ、この現実と先行判断との応答を通じて新たな意味世界を切り開いていく。すなわち理解の対象となる歴史的現実と理解する者の理解の働きとが、相互に作用し作用されるという一つの状況を形成するのであるが、この状況を意識することが「作用史的意識」である。いかなる理解も「作用史」(Wirkungsgeschichte)という、いわば「歴史の力」を前提とせざるをえず、「作用史的意識」において現われざるをえないのである。ガッダマーは作用史的意識の意味を「歴史によって規定された意識」であると同時に、「歴史に規定さ

れていることそのものについての意識」であると説明している (WM, XXIf.)。すなわちそれは、被投性と投企という性格をもつのであり、歴史的先所与性としての伝統に帰属しつつ、その状況の中で自己を見出し投企する、そのような「解釈学的状況」についての意識である。したがって、それはわれわれの理解の可能性を限界づけるものであって、世界を理解する主体のうちすでに歴史的先所与的な伝統が実体として潜むということである。このような文脈において、ガーターは「精神現象学を逆に辿らねばならない」と言ったのである。少し長くなるがこれにかかわる部分を引用しよう。

「歴史的に存在するとは、自己知 (Sichwissen) のなかに解消してしまわないということである。あらゆる自己知は、歴史的先所与性から生い育つが、これをわれわれはヘーゲルとともに実体とよぶ。なぜなら、それはあらゆる主観的意見や態度を支えており、したがってまた、或る伝承をその歴史的に異なった形で理解するという可能性をも、指示し限界づけているからである。哲学的解釈学の課題は、ここからまさしく次のように特徴づけることできる。すなわち、主観性を規定している実体性を、いっさいの主観性のうちで提示するという点において、哲学的解釈学は、ヘーゲルの精神現象学の道を逆に辿らねばならないということである」 (WM, 285f.)。

われわれは自己を顧みることによって自己を理解する以前に、自己が現に生きている歴史的世界の中で自己を理解しているのである。「歴史がわれわれに属しているのではなく、われわれが歴史に属しているのである」 (WM, 261)。「状況」のうちが存在するという有限な限界づけられた立場から理解するより他ないということ (認識の先所与性 || 先行判断ないし先入見の妥当性)、これが人間の存在の歴史的現実である。だからガーターは、実体を「自己知」すなわち主観のなかに解消するのではなく、いかなる主観性のうちにおいても歴史的先所与性としての実体が存することを指摘するのである。そのかぎりそれは、主体を実体の方から捉えること、主体を実体化する方向であるといつてよいだろう。しかし『精神現象学』でのヘーゲルの論点は、実体を主体化し自覚することであった。それは前述したように、実体の属性をすべて一つのパンテオンのなかにおさめている精神が自己を浸透させている歴史的世界の「現在」において、主体がこの歴史的精神を自覚するという、主体の「経験」であった。

『精神現象学』における「実体は主体である」という命題の意味するところは、実体は自己を自己と異なる他なるものに分裂させ、この自己分裂 || 自己外化をつうじて再び自己に還帰する現実的な動的主体であるということであり、真理はこの実体の自己展開の運動過程の全体におい

て初めて顕現するということである。ところがこの実体の自己実現の総体は主体そのものの自己展開である。だから、実体Ⅱ精神の自己外化と自己内還帰が、同時に「意識の経験」として叙述されるのである。実体の実体性が実は主体のうちにあり、意識の全経験の表出が実体であって「実体の主体化」と「意識の経験」の両者が一つの「主体」となって絶対知にいたる運動が叙述されるのである。『精神現象学』の叙述は、実体の自己実現を、主体による実体の絶えざる捉え返し（経験）として表現するものであって、主体を実体のうちに解消することではない。ヘーゲルは、実体の本質は主体であり、また主体はそれ自体実体であるという、実体と主体の相関関係をこの命題によって表現したのである。その意味で、「実体は主体である」は「主体は実体である」でもあるが、その相互連関のうちに、あるいはその連関自体がすでに主体の「経験」を含んでいるといえる。

いかなる主体のうちにも主体を規定する実体が潜むこと、その意味で実体は主体のうちに解消されえないというガーダマーの指摘は、主体の経験は無前提になされるものではなくつねに先行的に与えられたものにおいてしか成り立ちえない以上、たしかにヘーゲルとも共有する真理を含むが、しかし、「主体の実体化」を強調することは、それによって主体を実体のなかに解消することになりはしまいか。したがってまた、主体の「経験」を何ほどが希薄なものにすることにしないだろうか。ヘーゲルにおいても、主体の経験は実体性において成り立ち、その意味では実体は主体のうちにつねに現成するが、しかしそれは、実体のうちに主体を解消することではなく、主体の絶えざる実体性の「経験」の場面でのみ実体は実体性を保持するということである。『精神現象学』の叙述は主体から実体へ、その内容は「実体から主体へ」である。その「逆を辿らねばならない」とした場合、もちろん「作用史的意識」において実体と主体の相互の応答関係が主観的に論じられるもの、しかし、応答そのものにおける「経験」の実践的意味が改めて問われねばならない問題として出てくるのではなからうか。この言葉は、「あらゆる自己知は歴史的先所与性から生い育つ」といわれる認識の先所与性そのものに含まれる「自己知」の「経験」の問題を含むのである。すなわち、ガーダマーにおいて先所与性における経験が経験における先所与性へと力点が移動した場合の経験の質が問われねばならないという問題である。

(四)

ガドマーの歴史認識の根幹をなす「作用史的意識」におけるヘーゲル解釈をめぐる問題は、いま述べたように「経験」の問題である。「ヘーゲルの精神哲学は歴史と現在との全体的媒介を遂行することを要求する。……それゆえわれわれは、作用史的意識の構造を、ヘーゲルを顧慮し且つヘーゲルから際立たせる形で規定しなければならない」、そして「作用史的意識の分析のために確認しておかねばならないことは、この意識は経験の構造を持っているということである」(W.M., 328f.)。「作用史的意識」は実体と主体、過去と現在、伝統と判断との「媒介」の働きであり、「状況」の意識であった。そのかぎり、われわれの意識は歴史的に規定されそれを背負いつつ投企するという被投的投企の性格をもつ。しかし前述のように主体の実体化、すなわち被投性が強調されるとき、投企すなわち「経験」はどのように扱われることになるのだろうか。ガドマーにおいて、経験概念は決して二義的なものではない。むしろ作用史的意識の構造的根幹をなすものである。だとすれば、歴史的に規定されているという受動性ないし必然性と投企という能動性ないし自由とは、どういう「経験」として経験されるのか。

ガドマーは経験概念を語るに際してまず、ディルタイも経験論も含めてこれまでの経験理論の欠陥は、いっさいの経験は実証されるかぎりでのみ有効とみなされるとする科学的方法にもとづいて「経験の内的歴史性」に注意を払わなかった点にあると指摘する。このように、科学に対して科学的方法を超え出たところに成り立つ真理経験の指摘は、もちろんガドマーの一貫したモチーフである。そのことを確認したうえでガドマーは、フッサール、ペーコン、アリストテレスの経験概念を検証した後、「本来的经验はつねに否定的なものである。……経験が実行する否定はある特定の否定である。われわれはこの種の経験を、弁証法的と名づける」と、弁証法的経験が本来的经验であることを示し、そしてこの点で「ヘーゲルがわれわれにとって重要な証人になる」と語りつつ(W.M., 335f.)、しかし、ヘーゲルの『精神現象学』の経験概念を批判的に分析する。そしてガドマーが自己の「経験」として提示するのは、「否定性」「開放性(Offenheit)」「有限性」の三つの契機をうちに含む経験である。

ガドマーがヘーゲルの経験概念に積極的意味を見出すのは、それが「意識の転倒(Umkehrung des Bewußtseins)」という否定性の構造を持っているからである。ヘーゲルは「この弁証法的運動は、そこから新たな真なる対象が現われてくるかぎりまで、意識が自己自身におい

て、すなわち自己の知と自己の対象において行なう運動であり、これは本来経験と呼ばれる」とし、「新たな対象が生成したものとして示されるのは意識自身の転倒によってである⁽⁶⁾」と語っている。ヘーゲルにおいて、意識の知の真偽についての吟味は意識自身における知と真の一致をみづから吟味することである。意識は自己の他なる対象に知として関係しつつ、同時に対象の即自によって自己の知が否定されるという真の側面において関係する。意識が対象に關係する知と真という二重の契機が一致しないとき、実は、意識は対象にあわせて自己の知を変えるのではない。知は対象の知であり、知が変わるといふことは、対象が本質的に知に属している以上、「知が変わると対象自身も意識にとって変わる」、すなわち、対象は別の対象として立ち現われてくるのである。こうして意識は、自己の前に現れる新たな対象について、その即自が実は意識に対しての即自に他ならないことを知るのである。この新たに出現した即自が今や意識の知であり、それが新たな意識の対象となる。そしてこの新たな対象と共に意識の新たな形態が登場するのである。ヘーゲルは、意識がつねに自己の他者としての対象に出会い、知の変化と新たな対象の出現という自己否定的な弁証法的運動を通して、新たな意識形態を生み出し自己の真理性を豊かにしていく意識の運動を「意識の経験」と呼ぶのである。しかもこれが、「時代の長き過程にわたる諸形式を遍歴し、世界史の巨大な労苦を引き受けるという忍耐⁽⁷⁾」といわれるように、意識主体の歴史的経験として語られるのである。さてガダーマーによれば、この、他者が実は自分自身の内容であるというように、意識が他者において自分自身を認識する「転倒」の論理を、ヘーゲルが経験の本質としてみぬいたという点で、「ヘーゲルの経験についての弁証法的記述は問題の本質をついている」(W.M., 337)。

ガダーマーは「作用史的意識は経験の構造をもつ」と言った。そして経験の本質が、諸々の観察や知識を単に積み重ねることではなく、これまでの経験を覆すという否定性のうちにあることを、ヘーゲルと共にみてとった。ガダーマーにおいてヘーゲルの「意識の経験」は歴史性の経験であり、それは、われわれは他者(歴史的過去)に出会うという歴史的经验の場面で自己と自己の先行判断(先入見)の吟味と反省をせまられ、その否定を通じて過去の真理要求を聴き取り、新たな自己の存在可能性を形成し続けるということである。他者(過去)と自己(現在)との間で繰り広げられるこの経験のなかで自己の知の閉鎖性は絶えず破壊され、新たな経験へと開かれるのである。ガダーマーは、われわれが被投的存在である以上そこから逃れることのできないところの「現在の」地平が、「過去」の地平に出会うそのつどに、自己における他者(過去)と自己(先行判断)が自覚され、自己の地平が変革されて自己理解が新たな変貌を遂げていく場面を「地平融合」(Horizontverschmelzung)

とよんでいる。「独立して存在していると思われるこれらの地平が融合するというべきこと」(WM, 289) すなわち過去と現在との「問いと応答の弁証法」(WM, 447) がつねに解釈の弁証法に先行し、それが出来事としての理解を規定するのである。そしてまた地平融合による自己の絶えざる否定と地平の革新という事態が、ガードマーの経験概念の中核をなしている。したがってガードマーは、ヘーゲルの「経験」を、それが「否定的媒介」の構造をもつかぎり本質的だとみなすのである。しかしヘーゲルにおける、自己知の完結態としての絶対知において終結する閉じられた経験、あるいは経験を超越しているところから考えられている経験に対しては、経験の「開放性」が強調される。「経験の弁証法それ自身の完成は、排他的な知のうちにあるのではなく、経験そのものを通じて解放される経験の開放性のうちにある」(WM, 338)。

経験が新たな経験への関係を含むという経験の開放性は、また「有限性」の経験でもあるが、ガードマーはこの有限性にふれつつ経験概念を総括するように、次のように語っている。

「真の経験は、そこで人間が自己の有限性を自覚するところの経験である。有限性において、人間の計画する理性の能力と自己意識はその限界を見出すのである。……或るものを経験するとは、現に存在しているものの認識を意味するものではなく、限界への洞察……である。より原則的にいえば、有限な存在の一切の期待と企図は、有限で限定されたものであるということの意味する。真の経験は、したがって、自分の歴史性の経験である」(WM, 340)。

有限性の経験とは人間存在の限界を洞察すること、その限界を神的なものへと廃棄することはできないという洞察である。この限界への洞察において、経験は完成された経験となるが、しかしそこに経験は終わりを告げるのではなく、そこにこそ経験の本来的な開け＝開放が始まるのである。ヘーゲルの「経験の完成」は、自己知の完成＝絶対知、すなわち「学」であるが、経験それ自体は「学」ではありえない以上、解釈学的意識によって否定されねばならない。ガードマーは、ヘーゲルの弁証法が有限性における開かれた対話であるべき経験を「学」のなかに完結させたがゆえにヘーゲルを批判するのである。

さて、これまで見てきたように、ガードマーは経験概念を否定、開放、有限の連関としてとらえ、ヘーゲルの弁証法をうちにとり込んだ対話の弁証法ともいえるべき解釈学的経験概念を提示した。そして、作用史的状况における自己知の限定という思想はたしかにガードマーの歴史洞察の成果である。しかしこれが、「主観性の焦点は像を多様に歪める鏡である。個人の自己省察は歴史的生の閉じられた回路の中で揺らめく

明滅にすぎない」(WM, 261)と主張されて、主体の実体化あるいは一切の未来を限界づける歴史的伝承の強調となるとき、それは問題をはらむことになると思われる。すなわち、主体の能動性および否定の歴史性の、希薄化といった問題である。

ガーマーの強調する開放性、有限性は過去から規定され、否定性も過去からの否定性としてやってくる。被投的投企とは、自己の被投性の自覚においてそのつどそれを新たな投企に実践的に結びつけていくという投企主体の能動性にあるといえるだろう。世界への働きかけという主体的能動性と結びついたとき、否定は歴史的経験たりうる。被投性の単なる自覚ではなくそれを行為的能動性に結びつけていくところで遭遇する主体の自己否定に含まれる動的內容が、ガーマーにおいては歴史的伝承の中に吸収されるかのように、不問に付されている。ヘーゲルが『精神現象学』の中で、意識の経験を古代ギリシアという歴史的舞台において叙述したときの否定性としての「運命」も「過去」と同じように運命の側から主体を襲うが、その襲来はあくまで主体の行為の能動性を前提としているのである。主体の能動性が自己否定を呼び起こすのである。自由意志に基づく行為が、関係の絶対性のなかで主体の自由から離れて社会的歴史的なメカニズムの中に移されてしまう必然性を、ヘーゲルは、能動的自由なるがゆえに蒙らざるをえない主体の否定的経験として、すなわち運命の悲劇として描いた。ヘーゲルが他の著作と違って『精神現象学』において、「意識の経験」と「われわれにとって (für uns)」を区別しているのは、その主役が実体に還元しえない経験する意識主体だからである。この自由と必然というヘーゲルの提起した動的構造が、「精神現象学を逆行する」いわば実体主義ともいえる思想において、主体的能動性が(したがって実体の威力そのものも)希薄な、静的なものへと変容したといえる。とはいえ、開かれた歴史性の経験というガーマーが提起した経験概念の積極的意味を掘り下げていくためにも、さらに、言語問題も含めて、しかもハイデガー、ヘーゲルの思想をもふまえて再検討しなければならない。

註

- (1) H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, 1975. 本書は一九六五、七二年に改訂されているが、本小論で七五年の第四版を用いる。
(以下、本書からの引用は WM の略号で本文中に示す)
 - (2) ガーマーはキムレルの説 (F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, hrsg. von H. Kimmeler, 1959) に従って「シュライエルマッハーに最も固有なものは心理的解釈である」(WM, 175)と述べているが、しかし最近の研究では「シュライエルマッハーにおいて心理的解釈と文法的解釈とは同等の関係にあることが明らかにされている」。
- (Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, 1977)

- (3) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von H.-F. Wessels u. H. Clairmont, Felix Meiner, 1988, S. 491, Vgl. Gadamer, op. cit., S. 161
- (4) J. C. Weisheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, Yale Univ. Press, 1985, S. 132
- (5) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1967, S. 143
- (6) Hegel, op. cit., S. 66f. Vgl. Gadamer, op. cit., S. 336f.
- (7) Hegel, op. cit., S. 23.

Die Hermeneutische Erfahrung und Dialektik

—Zu Gadammers Kritik an Hegel—

Tatsuo MIZUNO

H-G. Gadammers Werk "Wahrheit und Methode", das im Jahr 1960 eröffnet wurde, ist sein Hauptwerk, das das ganze Bild seiner "philosophischen Hermeneutik" dargestellt und damit einen großen Einfluß auf die Hermeneutik und das Problem der geschichtlichen Erkenntnis ausgeübt hat. Die Hauptsache in diesem Werk ist, die Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt, nämlich hermeneutische Erfahrung, aufzusuchen. Gadamer behandelt dieses Problem in drei Teile, als die Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst, der Geschichte und der Sprache.

Nun sagt Gadamer an der Darstellung der Erfahrung in der Geschichte im 2. Teil folgendes: „Die philosophische Hermeneutik hat den Weg der Hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmende Substantialität aufweist.“ (S. 286) Der bekannte Satz in der "Phänomenologie", daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, bestimmt gründlich nicht nur die "Phänomenologie", sondern auch die ganze Hegelsche Philosophie. In diesem Satz erklärt Hegel, die Substanz zu subjektivieren und sich bewußt zu machen, dagegen aber zeigt Gadamer, daß unter jedem Subjekt die ihm bestimmende Substanz sich versteckt. Diese Gadammers Aussage enthält zwar insofern eine Wahrheit, die auch Hegels Philosophie gemeinsam hat, als die Erfahrung des Subjekts nicht voraussetzungslos, sondern immer nur im Vorgegebenen gemacht wird. Aber kommt solche Betonung der Substanz bei Gadamer nicht zu bedeuten, daß das Subjekt sich dadurch in die Substanz auflöst und somit auch die Erfahrung des Subjekts zu etwas einseitig wird? Welche Sachlage bedeutet dies für das Problem der geschichtlichen Erkenntnis in seiner philosophischen Hermeneutik? In dieser Abhandlung will ich durch die Untersuchung des Begriffs „Erfahrung“ und des Satzes der Substanz = Subjekt den Sinn der Aufnahme und Kritik der Hegels Philosophie bei Gadamer betrachten.