

デイルタイにおける歴史的理性批判の構想(三)

— ガーダマーのデイルタイ批判をめぐる —

水 野 建 雄

(一)

H・G・ガーダマーは『真理と方法』の中で、シュライエルマッハーからデイルタイをへてハイデガーに到る解釈学の歴史を辿った後で、ガーダマー自身の「哲学的解釈学」について語りはじめるところで、次のような端的なデイルタイ批判を記している。

認識論の問題はここでは根本的に異なった仕方で呈示されねばならない。われわれがすでに示したように、……デイルタイは伝統的認識論に捉われてそれを克服できなかった。彼の出発点である「体験」の内面性(*Innersein*)は歴史的事実への架橋をなしえなかった。というのも、社会や国家という大いなる歴史的現実はつねにいかなる「体験」にとっても先行的に規定的だからである。自己省察と自伝——デイルタイの出発点——は何ら根源的なものではなく、また解釈学の問題の基礎として充分ではない。なぜなら、歴史はそれらによって再び私的なものとされるからである。本当は、歴史がわれわれに属するのではなく、われわれが歴史に属するのである(WM. 260-61)。⁽¹⁾

ここにはデイルタイに対する総括的な批判が呈示されているとみることができるが、それは、デイルタイにおいて「体験」の内面性と歴史的事実との間に乖離が存すること、体験に対する歴史の先行性が認識されていないこととして示され、これらはデイルタイ解釈学のうちにひそむ歴史認識上の問題点であるが、それゆえに、デイルタイは伝統的認識論を超えることができなかった、と示されている。ところで、デイルタイ

イは人間の歴史性について最も深い洞察力をもつ思想家であった。ディルタイは「私は、私の自己のものはや探求しえぬ深みにいたるまで歴史的存在である」「われわれは歴史の観察者である以上に、まず第一に歴史的存在である」(GS. VII. 278⁽²⁾)と述べている。そして人間と歴史的世界の固有名なかわりを、まさしく近代哲学の主観主義や近代科学の実証的科学主義のもつ危険性を洞察して、精神科学全体の視野において学的に構成することを目ざした。その方法論を確立するというそのことにおいて、体験と歴史的事実の間を架橋したのではなかったか。しかしそれにもかかわらず、ディルタイのこの営みが、なぜ「伝統的認識論を克服できなかった」ものとして語られるのであろうか。ガーダマーの批判は、ディルタイの歴史認識のどのような事態をさして語っているのであろうか。本論では、ここで語られた体験と歴史的事実の架橋ということを主題として、ディルタイの歴史認識の問題点をガーダマーの批判を介して検討してみたい。

(一)

ディルタイの解釈学は、精神科学的経験はいかに可能であり、そして、いかにしてそれは歴史的精神的現実の客観的知識を可能にするかを問う、「歴史的理性批判」として構想された。しかし、これを構想するディルタイのうちに或る潜在的な「葛藤」(Zwiespal)があった。それは「歴史学派の認識論的前提とカントからヘーゲルに到る観念論の前提」(WM. 206)とが歴史学派において無批判に結びつけられてしまったことに對する自覚から生ずる葛藤である。これは「経験的思惟と観念論」あるいは「経験と哲学」の問題であるが、ガーダマーによれば、ディルタイは精神科学の認識論的基礎づけを遂行することによって、この二つの前提、すなわち経験と哲学の間の二項対立的葛藤の状況を、決して解決したわけではなく、むしろ先鋭化した。この状況をガーダマーは「ディルタイにおける歴史意識分析における科学(学)と生の哲学との葛藤」(WM. 218)と表現している。学問的加工を施す以前の「なまのありさま」(Rohstand)である生と学的構成との間の葛藤を克服すること、その両者の間を架橋することが、ディルタイの出発点であった。そして、ディルタイはその克服を「生はそれ自体において解釈学的構造をもつ」(WM. 213)という命題においてなし遂げようとするのであるが、ガーダマーは、ディルタイにおける「生から学へ」が依然として「生と学」として分裂しているとみなすのである。まずさしあたって、ディルタイにおける生から学への構成を概観しておきたい。

ディルタイ哲学においては、純粋な所与や純粋な主観性といった存在は否定される。「私が所与の純粋性を求めてたとえどれほど努力してみ

たところで、そのようなものは存在しない。……私の意識のうちへ入ってくるいっさいのものは、秩序づけられ、区別され、結びつけられ、もしくは関係づけられた所与、いずれにせよ知的過程の中で把握される所与を含んでいる」(GS. VII. 386)。所与は人間の思惟活動のなかで、つねにいつでも思惟によって秩序づけられた現実として存在するのであって、思惟の外に思惟に無縁な純粹所与があるのではない。したがって、人間の認識もいつも所与を前提として存在する。人間の生の経験のうちに、生そのもののうちに、すでに知が現存するわけである。生のうちにいっさいの所与を現出させる知が端的に現存する。「知は現存する。知はいかなる反省も伴わず体験と結びついている。そして、まさしく体験以外に、知はそのいかなる源泉も根拠も見い出せない」(GS. VII. 18)という、生と知の連関は、ガーダマーもいうように、デイルタイ哲学の源泉である。源泉とは、デイルタイ哲学の生成の源泉であるだけでなく、その構造の基礎をなすという意味の源泉でもある。「プレスラウ論稿」——一八八三年刊行の名著『精神科学序説』の未刊に終わった第二巻の構想の一端を明らかにする一八八〇年の草案——では、生そのもののうちにおける知の現存という根源的所与性をめぐって、それが「意識の事実」(die Tatsachen des Bewusstseins)「現象性の命題」(der Satz der Phänomenalität)として呈示されている。

デイルタイはこの論稿の冒頭で、哲学の始源はいっさいの対象を単に意識の事実とみなす洞察にあると語っている。意識の事実とは、「諸対象が私の意識における経験である」ことであり、「われわれにとって現存するものは、それがわれわれにとって現存するがゆえに、またそのかぎりで、意識のうちに与えられているという条件の下にある」(GS. XIX. 60)ことを意味しており、そしてまた、いっさいの現実が意識の事実であり意識の制約の下にあることを「現象性の命題」とよんでいる。ここでデイルタイは、近代の意識哲学をふまえつつも、そこでの自己と世界を区別するところに成り立つ意識を主観的な意識の事実におきかえている。それは、主—客の区別を前提とした主観による客観の構成ということではなく、反省以前の、主観の世界経験の次元で生起するできごとを表わしている。われわれの生活はどのような局面をとりあげてみても、このような反省以前の意識の事実を根底として所与を感じ、することによって成り立っている。感知(Innwerden)とは意識の事実としてある生の世界の経験であり、いっさいの分析以前の「体験」(Erebnis)である。「感知」と「体験」とはこの時期ほぼ同義的に用いられている。われわれは体験において意識の事実のうちにいる。デイルタイは体験概念にブレンターノの「志向性」の理論を適用して、体験は志向的構造をもつと考えている。体験は必ず「あるもの」に関係づけられ、「…についての体験」として、自己閉鎖的ではなく、他者のもとにあるあ

り方で世界を経験するわけである。したがって、意識内容が自己に対して現存する、その意識の事実としての根源的形態は、体験であり、そして、生はそのような構造をそれ自体のうちにそなえている。

体験のこの志向的構造のゆえに、われわれは体験において、単に感覚の領域を動くのではなくて対象の領域を動くのであり、つねに「何ものか」という意識内容にかかわるのであるが、ディルタイにおいてこの「何ものか」は、表象内容、感情内容、意志内容をうちに含んでいる。そして、この知・情・意の三つの意識状態の作用の統一として、生は一つの統一体である。このことをディルタイは「構造連関」(Strukturzusammenhang)とよんでいる。体験内容がそれぞれの主観に了解可能であるのは、ヘーゲル流の普遍精神のためではなく、生のもつ共通の体験構造のためである。

体験は、意識において形成されるものが形成されてくる過程であり、この体験概念がディルタイの根源である。「歴史的世界の原細胞は体験である」(GS. VII. 161)。この体験概念において、自己閉鎖的意識が生を制約するのではなく、むしろ生においてはじめて自己意識や世界意識が成り立つと考える点で、ディルタイはニーチェと同じ地平に立つといえる。そしてまたこの点においてディルタイは、——M・リーデルが指摘するように——近代認識論の主観—客観のモデルを根底におく要素主義、自己閉鎖的意識、意識内在主義を超えようとしている。ディルタイは近代認識論における認識主観の総合作用を承認しつつも、そこにおける、生自体の体験を捨象して単なる表象作用からのみ経験と認識を説明する表象主義を超えようとするのである。ディルタイにおいては、いっさいの経験は反省以前の生の連関にもとづき、反省と学はこの連関においてはじめてたち現われてくる。体験は依然として認識論の次元で考えられているが、すでにここに、歴史的世界を開示する根拠が与えられている。「〈生活世界〉とのちに呼ばれるこの世界が、ディルタイのまだ使っていた意識哲学のカテゴリーの背後に影絵のような形で見えてくるのである」⁽⁴⁾。ところで、この生における体験から出発して歴史的世界の認識論的基礎づけを目ざすディルタイの課題は、しかし、真に伝統的認識論を超えるものであったかどうか。ガーダーマーが問うたのはこのことであつた。

さてディルタイは、生を体験・表現・理解という円環的三肢構造をもつものとする。体験における生の外化が「表現」であり、表現において具体的形態となった「生の客観態」が「理解」の対象となり、その「理解」が同時に「体験」でもあるようなあり方で、生は動的に自己を遂行する。「生はそれ自体において解釈学的構造をもつ」。したがって、生が自己を知るのは、生が遂行されるかぎりのことなのである。そしてこの

生の現実世界における自己形成が「作用連関」(Wirkungszusammenhang)として生起する。「能動と受動、作用と反作用という関係」としての作用連関によって、個人の行為は、共同的なものから働きかけられつつまた働きかえすという関係のなかで、歴史的世界を生きる歴史的行爲となる。フッサールの『論理学研究』の意味論から「画期的な」示唆を受けたディルタイは、個的な部分としての生の客観態はつねに全体としての生に関係づけられることによって意味充実を遂げていくという、作用連関が意味連関であることを学んだ。生の客観化は全体的生への志向において絶えず意味充実を遂げていく形式であり運動である。個人にのみ妥当する意味は次第に共同性、普遍性の意味をおび、そこで創造された意味のもつ共同性の体験を媒介にしてさらに意味が形成されるというあり方で、生の個別的表現は絶えず止揚されて一層の共同性を実現していく。そして、この作用連関において表出された共同性、生の客観態が「客観的精神」といわれる。客観的精神は、それ自体としてまた諸個人の経験の根拠として個人の経験や発想を制約する、諸個人の共同性の客観態であるが、それは文化、家族、社会、国家のみならず、芸術、宗教、哲学をも包括するものである。これは、生の哲学がヘーゲル流の絶対者を認めず、あくまで生に定位して、いっさいを生の表現とみなすからであるが、それはいっさいの現実的諸形態を相対性の次元におくということをも意味している。こうして、生の理解は客観的精神を理解することである。「個々人はつねに共同性の領域において体験し行動するのであって、この領域においてのみ理解する」(GS. VII. 146f)。したがって客観的精神は理解の対象であるばかりでなく、理解と解釈が成り立つ可能性の根拠でもあるのである。こうして、作用連関において結びつく個と共同の表現の総体が「歴史」としてとらえられることになる。

このような「歴史」の構成についてガーターは、ディルタイは個別的生の経験と普遍的生の経験が精神科学の認識に対してもつ意味を見誤まらなかったが、しかし「彼を魅了しているデカルト主義がより強力に働いているために、ディルタイにおいて、歴史的経験の歴史性が真に決定的要素となっていなかった」(W.M. 228)と語っている。こゝでいわれているデカルト主義、経験の歴史性については後に論ずるが、このような批判の背景には、客観的精神における「歴史」の構成が次のような問題をはらんでいることがあるからである。ディルタイにおいては、流動し運動する生の意味形成は或る地点で完結するものではなく無限に続く自己形成の運動である。しかしそのかぎり、そこでは客観的知の成立は不可能である。それが可能であるためには、生は固定され形態化された生として客観的精神でなければならない。そこで成立する知は、しかし、そのつどの知であり、しかも生の力動性を疎外したかぎりでの知である。この生の未完結性と生の固定の間を動揺しつつ、ディルタイは結

局生を客観的精神のうちにとりこみ、それによって学的知を可能とした。しかし、生が不断の流動である以上、また客観的精神が全体的生の部分である以上、そこで成立する相対的知は、さらに全体的生にむかつて無限に近似的に接近していかなくてはならない。ここに、デイルタイにおける相対主義と全体と部分の循環がある。

この相対主義と認識論的循環の問題は、ガーダマーの「影響作用史的意識」(Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)において存在論的次元でとらえかえられることになる。次にこの影響作用史的意識に焦点をあてて、ガーダマーの哲学的解釈学の大よその位置を確認しておきたい。

(三)

近代解釈学の歴史のうえで「コペルニクス的」ともいうべき画期的転換は、P・リクールが述べているように、シュライマッハー・デイルタイとハイデガー・ガーダマーにおいて生じた。シュライエルマッハーは解釈学を個別的解釈学から解放して一般解釈学として確立したのであるが、そこにおいて、解釈対象をそこで用いられる用語や用語の客観的意味からとらえようとする文法的解釈や、歴史的にとらえる歴史的解釈、さらに修辭学的解釈など、それまでの聖書解釈や古典解釈の中で別々に考えられていたこれら諸機能が統合されて、普遍的解釈学が追究されることになったのである。そしてデイルタイは、シュライエルマッハーの解釈学理論を継承するが、しかしそれは単なる継承ではなく、解釈学問題を精神科学研究の基礎づけという問題にもちこむという、新しい方向への転換でもあった。ところがガーダマーは、デイルタイおよびそれ以前の「伝統的」解釈学のうちに前提されている認識論的理解に対して、その存在論的条件を明らかにすることのうちにみずからの「哲学的」解釈学の課題をみようとするのである。ガーダマーは『哲学歴史辞典』の「解釈学」の項目にみずから筆をとって、デイルタイおよびデイルタイ学派の解釈学の問題はハイデガーの「事実性 (Faktizität) の解釈学」の中で哲学的に徹底され、新たな地平を開くことになったと書き、解釈学は「存在論的なものに転換されざるをえなかった。理解とは、ここでは、もはや他のものの中での人間の思惟の一つの振舞いではなく、人間の現存在の根本的動きである」と述べている。⁽⁶⁾ ハイデガーの存在分析のなかで理解―解釈の構造は現存在の存在の基本構造としてとらえかえられて、解釈学は認識論から存在論の次元に転換される。「了解しつつしか存在しないこの存在の存在様態とは何か」⁽⁷⁾ が問われるのである。そしてガーダマーは、ハイデガーのこの存在論的解釈学を継承する。

・ ガーダマーの根本思想は「われわれは歴史に帰属している」という歴史意識の徹底化ということにある。われわれはすでに有限な状況に、われわれの「見ることの諸々の可能性を制約している」(WM. 286) 状況のうちに投げ出されている。したがって、われわれの理解は、理解それ自体において、すでに或る特定の意味連関を開示してしまっている。この理解の先行的性格が、ガーダマーが「先入見(先行判断)」(Vorurteil) とよぶものである。われわれが世界と自己を経験し過去と出会うのは、先入見を通してなのであり、したがって、先入見はわれわれの理解を可能にする条件である。この先入見の概念はハイデガーのいう理解における「先行構造」(Vorstruktur) に対応している。ハイデガーは、ドイツの「理解」における全体と部分という解釈学的循環の問題を存在論的次元に移行させ、「循環は現存在そのものの実存論的な先行構造の表現である」⁽⁸⁾とした。人間がそこにすでに投げ出されている(被投性)という意味で先行的な、しかも全体的な意味連関のなかで、そのつどそれにふさわしい「先行把持」(Vorhabe)と「先視」(Vorsicht)と「先行把握」(Vorgriff)という先行構造によって、人間は事物や状況を理解する可能性を与えられている。理解は、或る一つの意味全体を開示する先行構造を意識化することにおいて、個々の事象そのものの真理とこの構造との循環において成り立つのであり、そしてまた、この実存論的な理解の構造がテキスト理解の根拠をなすのである。理解は本質的に先行構造をもつというハイデガーの先行構造概念から得られたガーダマーの「先入見」は、認識を規定する存在論的範疇である。だからガーダマーは、「個人の先入見は、彼の判断以上にはるかに彼の存在の現実である」(WM. 261)と語るのである。「われわれが歴史に帰属する」とは、人間が先入見に帰属し、したがって理解は先入見と「伝統」(ハイデガーの「被投性」)に対応して「伝統」といわれる)から出発しそこに足がかりを見い出さざるをえず、解釈はその先行性の地平を超出することはできない、ということである。ガーダマーにとって、まず「先入見」を、それについての啓蒙主義の偏見から救い出して「真に歴史的解釈学の中心問題」(ibid.)としなければならなかった。

したがって理解の問題は、現にある自己とその自己に先立ち自己を規定している他者との、すなわち現在と過去との自己における先入見の働き合いを明らかにすることのうちに開かれる。もちろんここで、先入見の盲目的な肯定がいわれているのではなく、むしろこうした事態を自覚することによって、状況を新たな視点からみるということである。ガーダマーはこのような「解釈学的状況の意識」(WM. 286)を「影響作用史的意識」とよぶのである。したがって、「理解はその本質からいって影響作用史のことであり」(WM. 283)。P・リクールは影響作用史的意識を、「歴史に、また歴史の作用にさらされているという意識」と説明し、これがガーダマーの頂点だとしているが、影響作用史的意識と⁽⁹⁾

は、人間の歴史性、理解の歴史性とその自覚のことである。それは現実の歴史的生成に決定されている意識であると共に、この意識における歴史的規定作用について意識する能動的意識でもあって、自己が他者を、現在が過去を理解すること自体が、自己と他者、現在と過去を包括する歴史の現実を背負いこんでの理解であることを知る意識である。「私が影響作用史的意識によって語ろうとすることは、一方では、われわれの意識は影響作用史的に決定されていること、すなわち、過去に對抗するという意味ではわれわれの意識を自由でないものになっている、現実のできごとそのものによって、決定されてしまっているということである。他方、問題はこの作用を受けていることをつねにわれわれのうちに意識化すること、そのため、われわれが経験する過去はすべて、われわれはそれを克服し或る仕方でその真理を引き受けざるをえないということである」⁽¹⁰⁾。自己(現在)と他者(過去)のそれぞれの歴史性が相互に影響作用をおこして、その事態がいわば歴史の力として、われわれの存在をもわれわれの理解をも規定しているのである。影響作用史とは、或る過去の著作者相互間の影響関係を自己とは無縁な事態として客観的に再現する場合のことではなく、あくまで自己と自己の理解自体が影響作用史の歴史過程にくみこまれているという事実を意味している。理解も解釈もその次元でしか成立しえないという事実である。こうして、ディルタイの「循環」は、他者(過去)に対して開かれた影響作用史的意識のうちにとりこまれて存在論的規定をうけ、「理解」をますます拡大していくところの存在論的循環となる。この存在論的な影響作用史の意識において、過去の語りかけに規定されつつ応答する過去との絶えざる対話を通じて、現在を形成する自己の理解の「地平」(Horizont)は過去に出会うそのつど「地平融合」(Horizontverschmelzung)をおこして、そこにおいて、現在の地平としての先入見として自覚されて絶えざる新たな理解へと変貌を遂げていくのである。

ガーダマー解釈学の「頂点」としての「影響作用史的意識」からみれば、理解と歴史の問題は概略以上のごとくであるが、もちろんガーダマーの解釈学自体はこのことにつぎるのではない。むしろ、一九六七年から七〇年にかけてハーバーマスとの間で行われた所謂「解釈学論争」⁽¹¹⁾の大きな論争点が「言語」の問題であったように、理解されることのできる存在は言語である」(WM, 450)と語るガーダマーにとって、存在するものすべてを言語において反省すること、言語を導きとする解釈学的経験の分析こそ、ガーダマー解釈学の中核であるともいえよう。しかしここでは、その解釈学全体を問題にしているのではないので、それらはすべて不問に付し、ディルタイ批判にかかわることのみに問題を限定して考えてみたい。

さて、人間は歴史的存在であるといえ、そのこと自体はデイルタイにもガードマーにも共通することからであるが、しかしガードマーは、影響作用史における解釈主体の意識が歴史現象そのものに属しているがゆえに、歴史的作用は客観化されえず、むしろ、われわれの存在をこえた伝統がわれわれの理解の可能性をあらかじめ限定しているという立場から、主体への歴史の浸透を（存在論的に）みるのであり、それに対して、デイルタイは主体（意識）の側から（認識論的に）歴史をみているといえる。ガードマーが問うのは、デイルタイにおける意識の原理と歴史（もしくは生）との間の不統一性、すなわち、その間の一貫性の破綻である。さて、その批判はほぼ次のように示すことができる。

（四）

（一）デイルタイはその出発点として「歴史的経験の歴史性」を、生と知の関係を本質とする「体験」概念、生における知の内在性という原理において叙述した。それは前述のごとく、まさしく近代意識哲学の地平をのりこえる可能性をもつものであった。しかしガードマーによれば、この「生の哲学の論理的一貫性をデイルタイは維持できなかった」（WM. 224）。なぜであろうか。ガードマーはそれを、デイルタイにおける「デカルト主義」のためだというのである。

ガードマーによれば、デイルタイは歴史の重みを充分認識していた。近代哲学のうちに分け入れれば入るほど、ますます強くデイルタイは自己の由来である伝統と歴史的諸力の重みを感じていた。ここにおける生の不安定さ、不確実さを、しかしデイルタイは、確実なものにとらえようとした。このようにしてデイルタイは、生の確実性を完成するために科学の確実性に身をよせていく。「デイルタイが生不安定と不確実を克服するために期待したのは、生の経験が提供する確固さよりも科学（Wissenschaft）であった」（WM. 226）。生における反省の内在性という「体験」にこめられた原理が、「科学」にとって代わられる。この原理そのものの一貫性が維持されえず、むしろそれからいわば切断された形で科学によって整序されていくのである。これは、それ自身のうちに構造をもちみずから意味形成を遂げていく「生」の流動性、運動性が、結局のところ固定化された生、客観化された生としてとらえられ、そのようにして「歴史」が構成されるという、先に指摘した事態をあらわしている。デイルタイは「生の〈究めがたさ〉（Unergründlichkeit）の〈恐るべき相貌〉（furchbares Antlitz）に対して、科学的に陶冶された理解という能力を対置」（WM. 226）しなければならなかったのである。かくてデイルタイにおいて啓蒙は歴史的啓蒙として完成され、歴史的

過去の研究は歴史的経験としてではなく、「解説」(Entzifferung)として考えられることになった。そこに、歴史は生のもつ生動性を失なうて平板化されることになる。

影響作用史的意識からみれば、解説としての歴史は、自己と自己とは無縁な歴史的対象との間に成り立つ客観的歴史記述である。そしてそこにおける生は、生とは全く起源を異にする科学のうちにとりこまれた生として、自己の全体性と豊かさを疎外した平板化された生である。この生の平板化という客観主義によって、生は生活の總体的連関から切り離されることになる。この事態をハーバーマスも、デイルタイは「自然科学的客観性の理想を精神科学に転置する」⁽¹²⁾と語っているが、この科学的客観主義——すなわち「デカルト主義」——において、デイルタイの「生」の哲学は「論理的・一貫性を維持できなかった」のである。生における知の内在性という原理が、「究めがたき」生と科学的知の確実性と⁽¹³⁾の対立において破綻するのである。

(二) しかしこの客観主義的な歴史の構成は、同時に、歴史を主観的なものに逆戻りさせるものでもあった。デイルタイの究極の目標は客観的精神を手がかりにして生の全体へと接近していくことであったが、客観的精神における生の固定化において、全体的生は到達不可能な「究めがたき」生として依然として残り残されることになる。そしてそのような生は、再び個的体験のうちで経験される「形而上学的生」ともいうべき無定型な実体として、客観的精神をその背後からおびやかすものとなる。それはもはや科学によっては把握不可能な、いわば芸術的宗教的直観によってのみ開かれうるような生である。デイルタイにおいて、このような生に直観的に関与できるのは芸術や宗教、とりわけ文学(詩)である。こうしてデイルタイの客観的精神の「歴史」は、芸術・文学に象徴される個的体験のできごとにひき戻され、体験の内面性という主観性のうちへと縮小されてしまうことになる。客観的精神は再び主観的精神へと退行していき、そして「歴史は再び私的なものとされる」(WM. 261)のである。

このことは、デイルタイの出発点であった「意識の事実」「体験」が本質的に生の主観性のレベルで成り立っていたことに由来するといつてよいであろう。デイルタイは「私が存在する」ということから歴史的世界を構成した。そこでは、個的「内面性」(Innsein)がつねに根源的である。前述のごとく、デイルタイの「意識の事実」の原理は、近代意識哲学、反省哲学に対抗するはずのものであり、それを超え出る可能性をもってはいたが、しかし、それはどこまでも認識論的次元のものであり、認識論を構成する自己意識の概念に基本的にふみとどまるものであつ

た。それゆえに、デイルタイにとっては「歴史がわれわれに属する」が、それに対して「影響作用史」のガーターは「われわれが歴史に属する」というのである。デイルタイは近代認識論と自己意識の地平をこえて、歴史そのものの地平へ超出できなかった。そのため、生が意識を制約するという、すぐれて現代的な命題も、生という全体、あるいは歴史の全体性からの認識の視点を失って、私人化されていくのである。例えば「客観的精神」の概念も、ヘーゲルのように、いわば歴史の力ともいうべき絶対者の自己表現態としては考えられていず、デイルタイにおいてはつねに主観の側からとらえられている。

「デカルト主義」とは、客観的現実性を求める科学主義を意味すると共に、また主観主義をも意味している。ガーターは先の「デイルタイはその生の哲学の論理的・一貫性を維持できなかった」という言葉につづけて、こういつている。「さもなければ、デイルタイは……生における知の内在からの彼自身の出発点とその土台を突き崩そうとしたところの主知主義 (Intellektualismus) を認めざるをえないだろう」(WM. 224)と。体験の内面性からの出発がその整合性を失っていきつた客観主義と、その出発点が告発するはずであった主知主義的傾向への還帰という、このデイルタイにおける客観主義と主観主義について、ガーターは、「この二義性の究極の根拠は、彼の思惟の内的不統一性、……消しがたいデカルト主義にある」(WM. 224)と語るのである。

(三) デイルタイにおいて、理解は生の表現を理解することである。「解釈学は歴史的意識の普遍的媒介であり、それにとって、表現を理解し表現において生を理解する以外に真理認識は存在しない」(WM. 228)。デイルタイの解釈学は、単に表現の背景をなす表現者個人の心的過程を説明することではなく、表現となった客観態のうちに含まれる共同性と普遍を解釈することである。全体は部分においてみずからを顕現し、部分はみずからのうちに全体を宿すというテーゼは、シュライエルマッハーとともにデイルタイにも共通してあるものであって、解釈者は解釈対象のうちに自己と共通の意味連関を解釈するのである。そこでは、人間の営み全体を人間の共通性もしくは「同型性」(Gleichförmigkeit)に還元して、その同型性を解釈対象において認識論的に「解説」し、再構成・再現すること、これが「解釈」の意味をなしている。したがってデイルタイの解釈学においては、生の世界における人間の自己表出と理解という創造的活動がきわめて稀薄になっている。これに対してガーターは、解釈は本質的に歴史的経験のできことであると考える。すなわち影響作用史のうちにあって、解釈対象はそれを理解するための先行的把握をもそのまま解釈者に呈示する、というように考える。自己(現在)による他者(過去)の再構成、追構成が問題なのではなく、自己(現

(在)と他者(過去)とのそのつどの「地平融合」のなかで解釈対象の意味がおのずから開かれてくるのである。ガーターはこうした事態を説明して、「いっさいの自己知は、われわれがヘーゲルと共に実体とよぶ歴史的先行所与から高まってくる」と語り、ここから自己の哲学的解釈学の課題は、「ヘーゲルの精神現象学の道を、ひとがいっさいの主観性のうちにそれを規定する実体性を提示するかぎり、逆行しなければならぬ」(WM. 285) ことだとする。過去は既に過ぎ去ったものとして現実には存在しない。解釈は、既に存在しない過去を現在に「再現」「再生」することではない。そうではなく、過去を自己のうちに内面化しておさめている「精神」(Geist) 実体こそ、解釈の成立する根拠である。

ガーターはシュライエルマッハー解釈学を語るに際して、シュライエルマッハーよりもむしろヘーゲルに従うことを知るならば、解釈学は全く新たな形をとると語った(WM. 162) が、それというのも、ヘーゲルにおける「精神の歴史的自己貫徹」のうちに現在と過去の結合をみただからである。ガーターは『精神現象学』から、「精神は、作品のうちに外面化されていた精神を内面化して追憶の憶のうちに**おさめている**」(14) ということば引き合いに出しつつ、「歴史的**精神の本質は過去なるものの再生のうちにあるのではなく、現在の生との思惟的媒介のうちに存在するかぎり、ヘーゲルは決定的な真理を表明している。かかる思惟的媒介を、外的追補関係として考えず、芸術そのものの真理を同じ段階に位置づけているかぎり、ヘーゲルは正しい**」(WM. 161) と語っている。解釈学は、客観的な再現、再生などではなく、ヘーゲル流に言えば、実体と主体との絶えざる応答のなかで一つの理解が新たな理解へと変貌を遂げていく「創造」としてとらえられねばならない。

解釈者(現在)が他者(過去)に身を移して、そこで他者(過去)を再現、再生するという認識論的主観主義も、解釈の局面で解釈主体と解釈対象とともに客観的に固定する客観主義も、そのいずれも、現在と過去の、主体と歴史の、その間を架橋しえない。ガーターはこれを、自己と他者を包括する歴史的現実の影響作用史という歴史的存在論の立場から克服しようとするのである。そしてそのかぎり、「ディルタイは伝統的認識論をこえることができなかった」のである。

ガーターの所謂哲学的解釈学そのものの問題はともかくとして、ガーターのディルタイ批判は結局、ディルタイにおける科学主義と客観主義の指摘と、その根底にある主観主義(自己意識の根源性)を明らかにして、解釈学は新たに存在論的次元において築かれねばならないことを呈示したことであると、さしあたっていいてよいであろう。しかし、ガーターはこのようなディルタイ批判によって、ディルタイを全面的にのりこえたかどうかは、それはまた別の問題である。ガーターからディルタイへの解釈学の「転換」がすべて「克服」であったか否かは、

ガーダマー解釈学そのものについての批判的検討にまたなければならない。ここでは、F・ローディが指摘するように、ガーダマーのディルタイ批判のなかで強調される「伝統的」解釈学対「哲学的」解釈学という二分法が、つねに後者による前者の「克服」として示されるという事態をよく見きわめて吟味すること、そして、ディルタイの死後七十年以上を経過した現在でも、ディルタイの新しい未発見資料・草稿が発表され、ディルタイ全集も依然として完結をみていないという事態を前にして、「ガーダマーが影響作用史的意識の構造を詳しく論じることによって、理解の新しい様相を明らかにしたこと、そして他の解釈理論もこの新しい様相を考慮に入れて綿密に研究されねばならない」ということは、疑う余地がない。しかしながら、本当にこのように根本的に新しいアプローチが開始されたのかどうかは、「伝統的」解釈学についての研究が十分な進歩を遂げて、綿密な比較のための確固たる基礎がわれわれに与えられた場合にのみ、判定可能となるのである⁽¹⁵⁾ということをよく考慮しておきたい。

註

- (1) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975 (以下本書からの引用は WM と略記して本文中に示した)
- (2) Wilhelm Dilthey *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (以下本書からの引用は GS と略記して本文中に巻数、頁数の順序で示した)
- (3) Manfred Riedel, *Einleitung*. In: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, S. 53.
- (4) M・リーデル、同書、九五頁。
- (5) P・リクール『解釈の革新』(久米博他訳)、白水社、一九八五、一五九頁。
- (6) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. v. J. Ritter, Schwabe, Basel, 1974, S. 1067.
- (7) P・リクール、前掲書、一五九頁。
- (8) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1967, S. 153.
- (9) P・リクール、前掲書、一七二頁。

- (10) H. G. Gadamer, *Kleine Schriften I*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1967, S. 158
- (11) Vgl., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.
- (12) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, S. 230.
- (13) F・ローディは、ガルダーマーによるデイルタイの科学概念の曖昧さと客観主義とに対する批判が余りに一面的にすぎるとして反論を加えている。F・ローディ「デイルタイ、ガルダーマーと「伝統的」解釈学」(大野篤一郎訳)、『思想』七二六号、二四頁以下参照。
- (14) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburg, 1952, S. 524.
- (15) F・ローディ、前掲論文、三二—三三頁。

Diltheys Konzeption der Kritik der historischen Vernunft (III)

— Um Dilthey-Kritik Gadamer —

Tatsuo MIZUNO

H-G. Gadamer weist eine innere Uneinheitlichkeit in Diltheys Lebensphilosophie, besonders im Aufbau der durch das Erlebnis begründeten geschichtlichen Welt hin und sagt; sein Ausgangspunkt, das Innesein der „Erlebnisse“, konnte die Brücke zu den geschichtlichen Realitäten nicht schlagen. Der letzte Grund für diese Uneinheitlichkeit ist, nach Gadamer, in dem unaufgelösten „Cartesianismus“, von dem Dilthey ausgeht, und darum vermochte er seine Befangenheit in die traditionelle Erkenntnistheorie nicht überwinden.

Diese Abhandlung fragt, warum Diltheys Geschichtserkenntnis als solcher Cartesianismus kritisiert werden kann, und versucht den wahren Inhalt dieser Kritik Gadamer und die Charakter der Diltheys Hermeneutik dadurch klar zu machen, das zwischen dem „Erlebnis“, und dem „Wirkungszusammenhang“ gelegene Problem durch die Vergleichung mit Gadamer Hauptbegriff „das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein“ zu untersuchen.