

デイルタイに於ける客観的精神の概念について

折橋 康雄

精神諸科学の理論的基礎づけという課題に生涯にわたって取り組んだデイルタイは、晩年になって、精神諸科学の対象である様々な人間精神の所産の総称として、「生の客観態 Objektivität des Lebens」という概念を導入し、しばしばこれを「客観的精神」とも言い換えている。客観的精神とは、文字通り「客体化された精神的生」を意味しているが、デイルタイは、この言葉を用いるに当たってヘーゲルの同じ概念を強く意識して、ヘーゲルの概念の優れた含意を保持しながらも、ヘーゲルとは異なる新しい内容をそこに付与しようとするのである。デイルタイは次のように述べている。「客観的精神は、世界精神の本質に対

応した普遍的な理性に於ける一面的な基礎づけから、そして観念的な構成からも解放たれることによつて、これについての新しい概念が可能となる。この概念には、家族、市民社会、国家、法律と同様に、言語、道徳、あらゆる種類の生活の形式や様式が含まれる。そしてさらにヘーゲルが絶対的精神として客観的精神から区別したものの、つまり芸術や宗教や哲学もまたこの概念に属しているのであり、それどころか、まさしくそれらに於いてこそ、創造的な個人が共同性の代現者であることが示される。そしてまさにそれらの力強い形式に於いて精神は客体化され、その客体化されたもののうちで認識されるのである」(VII 150f.)。

デイルタイは、歴史的なものの一切を精神の自己展開の運動に還元して理性的に構成しようとするヘーゲルの立場を退けながら、その客観的精神の概念を拡張し、ヘーゲルが絶対的精神と呼んだものを含む人間の精神的所産の一切を包摂するものへと改変するのである。これによって、言語、道徳、法律、芸術、宗教、哲学といった人間の精神的所産は、段階的、階層的なものとしてではなく、むしろ対等な価値を持つもの、一元的なものとして理解されることになるが、その結果、精神の段階的発展の頂点に据えられていた「哲学」もまた、真理を統括するという特権的な地位を奪われることになるのである。

こうした新しい客観的精神の概念には、彼が生涯にわたって考察を進めてきた新しい哲学の構想が反映されている。この概念は、晩年になって前面に押し出されることとなった彼の解釈学的な哲学の構想ととりわけ密接に関わっているが、そこにはさらに、早い時期からデイルタイが取り組んできた人間の文化的創造力の問題をめぐる研究の成果もまた合流しているのである。以下では、まずこの客観的精神の概念の改変が、彼の晩年の解釈学的な哲学の構想

とどのように関わっているのかを示し、次いで、さらに溯って、芸術が世界観形成に果たす創造的な役割をめぐる彼の考え方を辿りながら、それがどのように晩年の解釈学的な構想へと発展的に結びついてゆくのかを検証することにしよう。そうすることによって、彼の新しい哲学の構想の中で、この客観的精神の概念がいかなる意図や役割を持っていたのが一層明瞭になると考えられるからである。

I

デイルタイの新しい客観的精神の概念から帰結する決定的な点は、人間精神の様々な所産が一律に「生の外化」、もしくは「表現」という局面から捉えられるということにあった。「表現」は、人間精神という内的なものの外化であり、常に人間の内面と外面との関係を包含しているが故に、外的なものを通じて内的なもの「理解」を可能ならしめる。「心的生が、既に感性的に与えられているその心的生の外化から認識へと到達する過程のことを、我々は理

解と呼ぶのである」(V332)。理解に於いては、「理解する主体と理解される客体とがともに人間の心的生であり、従って理解は常に自己認識という性格を帯びている。理解は、汝に於ける我の再発見である。精神は、ますます高い段階の連関に於いて自己を再発見してゆく」(VII191)。ここにヘーゲルとの親近性を見ることは容易だが、しかしここで理解の対象となるのは、人間精神がこれまでの歴史の中で生み出してきた所産のすべてであり、デイルタイは、ランケをはじめとするドイツ歴史学派と歴史的意識の立場を共有しながら、ヘーゲルの場合よりもはるかに広い射程をこの「理解」に与えようとする。そして何よりもデイルタイは、歴史を理解する人間もまた歴史のうちにあつて歴史的に制約を受けた人間であるという立場を堅持していた。「この客観的精神に於いては、歴史の大いなる全体的な力が形成されてきた場である諸々の過去が、現在のものとなつてゐる。個人は、自らのうちに織り込まれた諸々の共同性の担い手や代現者として、それらの共同性が成立してきた歴史を享受したり、把握したりする。個人が歴史を理解するのは、彼自身が歴史的な存在だからである」(VII

151)。さらに彼は、客観的精神のみならず、人間の行為もまた心的表現として捉えようとするのであり、このことによつて、歴史的世界の一切の事象は、テキストの如くに理解されるべき「表現」となり、歴史一般もまたヘーゲルとは異なつた意味で「精神史」という性格を帯びることになるのである。

既にこのように歴史的世界のあらゆる事象を「表現」として理解しようとする立場は、「解釈学」という周知のデイルタイの新しい哲学の方法を示唆している。彼はヘーゲルの考えたような哲学の特権的地位を否認したが、このことはもちろん哲学の軽視を意味するものではない。むしろ彼は、従来 of 形而上学的な哲学の伝統から哲学を解放し、哲学に新しい意味と役割を与えようと意図したのであり、こうした彼の意図は、まず何よりも彼自身の哲学的、歴史的な自己認識と密接に関係していた。一九世紀の後半、実証主義的な経験科学が興隆を迎え、従来の哲学が自らの意味と役割を見失つてしまつた時代にあつては、哲学が自らの位置を確保するには、まず哲学が経験科学との健全な関係を構築しなければならないということが時代の要

請であり、そのために従来とは異なった新しい哲学の概念が必要であることをデイルタイは強く意識していたのである。^(三)その点で彼は、一九世紀後半の実証主義者達、或いは歴史学派の歴史学者達と反形而上学的な意識を共有していたが、同時にその関心は大きく人間学的な方向へと傾いており、経験科学の中でもとりわけ歴史学を重視したことに よって、彼の哲学は、実証主義とは明らかに異なった独自の性格を帯びることとなった。彼は、ドイツ・ロマン主義の歴史的研究や、その後を承けて同じくドイツの歴史学派が確立した「歴史学」の豊かな成果を高く評価したが、それは、歴史的研究が提示してくれる多様な人間や社会の在り方が、単なる自然的法則に還元されない、常に創造的に新しいものを表現し、進展を遂げてゆく人間独自の本性を理解するためにきわめて有効であると考えられたからに他ならない。歴史的研究が対象とする様々な人間の行為や文化的所産は、人間本性を理解するための「器官[Organon]」として働くのであり、そうした研究を理論的に基礎づけ、またその成果を利用しながら、人間本性の全体的把握を目指すことが新しい哲学の課題となる。既に若い頃にシユラ

イエルマツハーの解釈学の研究に携わり、解釈学の伝統にも深い関心を寄せていたデイルタイは、晩年になってあらためて解釈学を取り上げ、その哲学の中心的方法の位置に据えたのだった。^(四)彼の解釈学的な哲学は、一方では解釈学理論として、歴史学をはじめとする精神諸科学を基礎づけ、歴史的研究の正当性を理論的に擁護すると同時に、他方では、言語文献やその著者の理解という従来の解釈学の役割を超えて、あらゆる人間的・歴史的世界の表現を通じての全体的な人間本性の把握を目指すという役割を担うことになるのである。

そしてデイルタイは、とりわけ自らの歴史的境界をも規定しているドイツ観念論やロマン主義の様々な精神的遺産についてその研究を続行したのだった。後に弟子のヘルマン・ノールによって「ドイツ運動」と定式化されたこの文 学的哲学的運動の数々の遺産の中に、デイルタイは数多くの価値あるものを認め、それを継承する必要があると感じていた。^(五)またそれらの遺産の中には、シユライエルマツハーの「解釈学」やヘーゲルの「客観的精神」の概念も含まれていたのである。それらの思想に含まれる重要な洞察

は、いわゆるドイツ運動の形而上学的な諸前提と密接に結びついていたが、デイルタイはこの両者をいったん切り離し、一方の有効な哲学的洞察を自らの哲学の方法の構築に、また、他方の形而上学的側面の背後にある世界観を人間本性の理解のための手段として利用するという戦略を取る。ここから彼の晩年の大きな二つの研究テーマである解釈学理論の研究とドイツ精神史の研究とが分岐してゆくことになるが、これら両者の研究方向はなお密接に関わり合っており、彼は、両者の結合の中から、人間本性を全体として理解するという哲学的課題を果たそうとしたのであった。

ところで、デイルタイがこのドイツ運動の様々な遺産を主題的に取り上げたことには、既に彼特有の或る志向が反映されている。この運動は強い宗教的意識を背景にした文学的、哲学的運動であり、ここから芸術、宗教、哲学の重視というその独特の志向が際立ってくるのである。彼の哲学が、あらゆる人間的・歴史的世界の表現を研究の対象としているにしても、彼がとりわけ関心を持って取り上げようとしたのは、芸術、宗教、哲学といった「高次の段階の

表現」であった。彼は、ヘーゲルのように、芸術、宗教、哲学を絶対的精神に数えて精神のより高度の発展段階に位置づけることはせず、むしろそれらを、種々の客観的精神の中でも優れて創造的な役割を担うものとして際立たせようとする。それらの高次の表現は、「世界と人生の謎に対する内的な関係」(V367)を共有し、まさにそうした謎に対して各々の全体的な見方、つまり「人生観」や「世界観」を他の表現以上に明確に提示することができる。そしてまたそれらは、人々の合議によって形成されるという以上に、個人の天才に負うところが大きい点からしても、きわめて自由かつ個人的に獨創性を発揮できる場面なのである。彼がこれらの高次の表現を重視したのは、とりわけこの新しい世界観を開示する豊かな創造性の故であり、ドイツ運動に於いては、まさにこれらの表現が際立った仕方である新しい世界観を開示し、その大きな精神的運動を惹起する原動力となったのであった。

そして、ここでは伝統的な哲学、すなわち形而上学さえも、もはやその真理性という観点から見られてはいない。前述の通り、伝統的な形而上学は、当時既に全くその

信頼を喪失していたし、デイルタイもまた形而上学としての哲学を認めることはできなかった。しかしその一方で、彼は形而上学的な意識が人間にとって不滅のものであることを認め、過去の様々な形而上学的体系の研究を通じて、それが生じてくる源泉へと遡及しようと試みたのである。形而上学は、実証主義者が考えたような単なる思考の遊びではなく、人間の奥底にある形而上学的意識へと遡及する重要な通路である。「フリードリヒ・アルベルト・ランゲが言ったように、形而上学は創りごとではなく、それは、形而上学的意識を概念的なシンボルの中で表現したものである」(H149)。彼は、既に信頼を喪失していた従来の形而上学から、その「真理」を統括するという特権的な役割を奪う代わりに、そうした形而上学のうちに意味深い人間精神の「表現」を見ようとしたのだ¹⁵。そしてこのように形而上学的意識の源泉をその表現を通じて超越論的に探ろうとする試みを、過去の哲学を対象として扱う新しい哲学という意味で、彼は「哲学の哲学」(H13206f.ua)とも呼ぶのである。

このように彼は、形而上学の表現のうちには、人間と世

界との関わりから生ずる数多くの洞察、前科学的な知とも呼べるような洞察が数多く含まれていると考えた。そしてそうした世界観的な前科学的知は、芸術や宗教の中にもまた数限りなく含まれているということが彼の確信であった。彼は、常に芸術、宗教、哲学のうちに共通するものや一種の連続性を見ており、決してそれらを異なるジャンルとして峻別しようとはしない。それらの表現に含まれる知は、唯一絶対的な真理ではないが、他との並立を許すような人間的な知や洞察として学問的に仕上げるのが可能であり、デイルタイは、それらから人間本性の理解に対する重要な貢献を期待するのである。

II

晩年のデイルタイが「客観的精神」という概念を導入したことによつて、「表現」に定位したその志向が一層はつきりと認められることになったにしても、彼の研究は、既に非常に早い時期からこうした方向を示唆していた。一八六七年、バーゼル大学教授に就任した際の講演「一七七〇

年から一八〇〇年に至るドイツの文学的哲学的運動』(以下、『バーゼル講演』と略記)に於いて、デイルタイは、レッシングからゲーテ、カントを経て、ヘーゲルやシユライエルマツハーに至る、「ドイツの文学的、哲学的運動」、つまり前述のいわゆる「ドイツ運動」を取り上げ、ドイツの新しい文学の活動と、カントやドイツ観念論の哲学が共働して新しい世界観を形成し、堅固なものにしてゆく過程を概述している。この時期、新カント主義に代表されるカント復興の風潮に与っていた彼は、そこで次のように言明している。「哲学は、ヘーゲル、シェリング、フイヒテを越えて、カントに立ち還るべきである。しかしこれらの思想家達の傍らを黙って通り過ぎてはならない。……ほとんど半世紀の間、何にもまして我々国民の教養と学問的精神を支配してきたのは、彼らであつた。〔しかし〕この国の国民は、自ら自身に敬意を払わず、その思想世界を全く無内容なものと思做してしまつたのである。……歴史的な研究が私に与えてくれるように思われるのは、〔哲学的〕諸体系について、その論理的・形而上学的基础づけは率直に、無条件に放棄せざるを得ないにしても、それら体

系の普遍的な意味が真に評価されるような観点である。我々が把握しようとするのは、それらの体系をめぐつてこの国をそれほど力強く、しかも正当に動かしていたものが何かということなのである」(213)。この講演でデイルタイは、ドイツ観念論の形而上学的な体系が既にその信頼を完全に失つてゐることを十分に意識しながらも、敢えてこの形而上学を根底で支えている精神的運動と、この運動の中で新たに形成された「世界観」に着目しようとする自らの立場をはつきりと言明している。ここに言明された事柄は、彼の生涯にわたる哲学的思索の方向性を予示し、その全思索に対する序論をなすものであると言つてよいだろう。

しかしこの講演の中で、新たに形成された世界観の中心的な担い手として描かれてゐるのは、哲学者達よりも、偉大な文学者達であつた。「この人生観や世界観の時代は、我々の作家達の偉大な創造物によつて形成された。すなわちそれらの創造物は、その内容からして、ちょうど一つの新しい哲学のように働くのである。作家達自身は、これらの創造物の直観的な叙述から、学問的研究に於いてそれら

を基礎づけることへと歩み出した。そして今度は、シェリングやヘーゲルやシュライエルマツハーの諸体系が現われるが、それらは、レッツィングやシラーやゲーテによつて完成されたこの人生観や世界観をもつばら論理的、形而上学的に基礎づけて成就したものである。我々の思弁的思想家達について、その時代を力強く、絶え間なく捉えていたものは、こうした世界観であつて、その形而上学的・論理的な基礎づけではない」(W. 131)。このいわゆる「ドイツ運動」では、文学と哲学とが密接な関係を保ちながら大きな世界観を展開してゆくが、デイルタイは、この運動に於いて新しい世界観を形成する動きを主に文学に、またこの世界観を概念的に基礎づけ、体系化し、強固なものにする動きを哲学に帰している。この時期のデイルタイは、なお実証主義の強い影響下にあつて、後の時代と比べても、より強固な反形而上学的態度を貫いており、形而上学そのものに対する評価も厳しいものがあつた。つまり結局のところ、この時期の彼は、哲学的諸体系の世界観の内容を体系形式から分離し、その体系の方は、一般にそれが時代遅れと見做されていた通りに単に時代的なものとして凋落す

るにまかせ、世界観の内容の方は文学者達の功績に数えて、哲学者達は文学者からその内容を分与されるに過ぎないと考えたのであつた。

形而上学に対する評価がなお一面的であるにしても、デイルタイが、既にこの時点に於いてそうした形而上学の根底にある世界観的なものに注目し、文学にその世界観を開示する能力を見ていたことは明らかである。そしてまた彼は、ゲーテのような天才の直観が、単なる文学的創造に留まるのではなく、それを基盤にして種々の学問的な研究へと導かれてゆく歴史的な過程についても語っていた(215)。デイルタイは、自らが描いたこのドイツの精神的運動が、単に過去の一時代を画すだけでなく、さらに彼の時代の経験科学に於いて堅固な学問的知識として完成されなければならぬということを意識していたのであり、その意味でこの精神運動はまだ終わつてはおらず、それを豊かな学問的成果へと結実させることが彼の世代全体の課題であることを、彼はこの講演に於いて明瞭に語っているのである。

芸術に於ける世界観開示の能力という問題は、この後も

幾度も取り上げられることになるが、先の『パーゼル講演』からおよそ二〇年を経た一八八七年に発表された論文「詩人の構想力―詩学への礎石」（以下「詩学」と略記）では、まさにこの問題が主題的に取り上げられている。この論文でデイルタイは、文学的（芸術的）天才の創造行為に於ける心的過程を「心理学的に」探求するという試みを行なった。しかしこの「詩学」論文の射程は、芸術的創造という狭い範囲に限られるものではなく、さらに広範に人間の生み出す歴史の所産全般の創造にまで及ぶものと考えられている。「詩学」によって、歴史的所産に於ける心理学的過程の作用が、特に正確に解明されるといふ期待が生ずる」（VI109）。つまり詩学は、人間的生の創造性一般に於ける心理的過程を解明するという課題をも負っており、むしろ芸術は、この創造性が優れて観察される場面なのである。既に「精神科学への序説」（一八八三年）では、芸術の領域が他の歴史的所産の領域に比べて、社会の外的組織との緊張が少なく、相対的に自由であるために、その創造性を發揮するのが容易であるということが指摘されていたが、さらに「詩学」に於いても次のように述べられている。

「もしかすると詩学は、こうした精神科学の根本事実や自由な人間本性の歴史性を研究することに関しては、宗教や道徳等々の理論に対して大きな優位を保っているかもしれない。学問の領域を除けば、（人間の心理的過程の）所産がこれほど完全に保存されている領域はないのである」（VI108）。デイルタイの関心は、人間と世界との関わりから生じてくる前科学的な知や、それに基づいて世界を全体として意味づけてゆく世界観といったものが如何にして形成されるのかという点にあった。そして新しい世界観が最も自由に形成され、天才がその創造的能力をいかなく發揮できる場面が芸術だったのである。彼にとって、天才とは、普通の人々と次元の異なる特殊な人種ではなく、人間に共通する創造性をきわめて力強く發揮できる「完全な人間」（VI04）であった。

この「詩学」論文では、後にさらに詳細な規定を受けて、デイルタイの最も重要な概念の一つに数えられることになる「体験 Erlebnis」という概念が新たに登場する。体験とは、知覚、意志、感情の共働に於いて様々な外的経験（表象）を内的経験（意味、価値）と結びつけるような生

の高まった様態である。この体験に於いては、外的なものと内的なものが常に相互に浸透し合っており、感情を「感性化」或いは「直観化」したり、形態を「生命化」したりする双方の動的な関係が見られる。そしてこの関係に基づいて、外的な事物や出来事を内的なもの「象徴」として捉え、また逆に内的なものを外的な事物や出来事によって「代現」とするという芸術の根本的な在り方が可能になるのである。

そしてこうした体験は、心的生の「獲得連関」の全体によつて制約されている。この心的生の獲得連関とは、心的生が發展を遂げてゆく過程で、自己と世界との間の交互作用によつて獲得形成されてきたものであり、そこでは、過去の様々な体験がいわば構造化され、前科学的な知へと統一的に形成されているのである。デイルタイは次のように述べている。「我々の心的生の獲得連関は、我々の諸表象だけでなく、我々の感情に於いて与えられた価値規定や、我々の意志に於いて生じた目的をも含んでいる。この連関は単に諸々の内容のうちだけでなく、これらの内容の間に作られる諸々の結合のうちにも存している。こうした結

合は、表象間の諸関係、価値評定、目的秩序として経験され、体験され、心的生の連関のうちに組み込まれるのである」(VI 143)。過去の体験は、忘却されてしまうのでもなければ、不変の固定的なものとして独立しているのでもなく、他の体験と織り合わされて、特殊の一回的な性格を脱し、普遍的な性格を獲得することになる。そして新たな体験もまた、こうした過去の体験から生じた獲得連関の要素をそのうちに取り込みながら成り立つのであって、個々の体験は、個人の心的生のうちで全体に対する部分をなし、全体との関係の中でその意味を規定されるのである。

デイルタイによれば、芸術的天才を特徴づけるものは、こうした体験力の強さであり、その力強い体験は、心的生の様々な獲得連関内の諸要素を取り込んで、典型化するという働きを持つ。もちろん芸術的天才の獲得連関そのものは、彼が一つの時代に生きている中で形成されたものである以上、常にその時代の刻印を帯びている。そしてその時代の雰囲気、そこに半ば無意識的に内包されている欲求や感情を、芸術家は典型化することによって明示するのである。デイルタイは次のように述べている。「常に偉大な詩人の

徴標をなしているのは、あらゆる経験を踏み越えてはいるが、かえって共通の経験を一層よく理解させ、一層身近なものにするような一つの典型を生み出すという点である」(V192)。天才の役割は、単に個性的な表現を生み出すということに尽きるのではなく、その表現に於いて一つの典型を新たに生み出すことによつて、多くの人々に共通の経験を意識させるという点にあり、その故に、人々は優れた芸術作品に触れたとき、その心を揺り動かされることになる。この場合の共通の経験とは、或る出来事や人物、或いは人間や世界全般に対する意味づけや価値づけということを本質的に伴つており、それは人間や世界に対する見方、つまり世界観を提示し、一般の人々は、芸術作品を通じて無意識的なものを意識化するという仕方である。そうした見方を身につけることができるのである。

『詩学』論文よりもさらに後の論文『個性性の研究への寄与』(二八九五/九六年)以下『個性性』論文と略記)でも、芸術は、一般の人々に人間や世界に対する見方を示してくれる「器官」であることが主張され(V244f)、芸術のそうした役割を可能ならしめているものとして、「典型

化する見方 [typisches Sehen] (V279) があげられていた。ここでもデイルタイは、この典型化する見方がただ芸術創造の場面に於いてのみ見られるのではなく、様々な学問に於いて用いられてきたばかりか、我々が日常的に経験している事柄であることを指摘している(V273ff)。既に『詩学』に於いて指摘されていたように、芸術的創造の基盤として分析された心理的過程は、芸術という特殊な場面を超えて、すべての人間の前科学的な知や世界観の形成について妥当するものであり、そこでは常に人間の生活経験を典型化し、普遍化しようとする志向が働いている。確かに芸術は、依然として最も自由に典型的なものを生み出すことのできる場として、世界に対する洞察を新たに切り拓く主導的な働きを担っている。しかし重要なのは、その個性性でありながら同時に典型的であるものを生み出す創造的な能力そのものであり、芸術のみならず、宗教や哲学もまた同じようにその創造的な能力に基づいて表現され、典型的なものを産出する働きを担っているのである。ここに『パーゼル講演』での哲学(形而上学)に対する芸術の優位性という主張は次第に緩和されて、デイルタイの関心

は、表現の持つ優れた創造的能力へと次第に移動することになるのである。

III

一八八〇年代から九〇年代にかけてデイルタイが行なった精神科学の基礎づけをめぐる研究は、明らかに心理学主義的な傾向を示しており、またそのために彼が心理学主義の代表者であるかのようにも見做されてきた。しかし一九〇〇年頃を境に、彼は次第に心理学的な方法を脱して、解釈学的な方法へと接近してゆくことになる。『詩学』論文や『個性性』論文についてこれまで見てきたように、人間的生の創造的能力をめぐる問題についても、中期のデイルタイは、芸術的創造をモデルとしてそれを「心理学的に」説明しようとしたが、これに対して、晩年のデイルタイは、この創造性の問題を、表現そのものの持つ優れた働きという観点から説明しようとするのである。晩年になって『詩学』論文の補註として書かれた断片には、その観点的移動が示唆されている。「体験は表現を含む。表現は体験

を十分に表現する。表現は新しいものを提示する。表現は心理学的な概念形成なしに行なわれ、これを必要としない」(VII17)。ここに看取されるのは、「体験」という人間的生の完全にして全体的な在り方が、心理学的に「内観」によつて捉えられるのではなく、むしろ表現を通じてのみ完全に外化され、意識されるという洞察である。体験と表現とは一体のものであり、まず体験を持ち、これに対して表現を後から探すのではない。むしろ何かを表現しようとするとき、人間的生の心的構造に従つて、様々な心的連関は一つの体験へとまとめ上げられるのであり、表現の過程の中で体験は形成され、展開されるのだと言つてもよい。まさに表現は、体験そのものが創出される場なのである。表現が取り込んでいるのは、意識にはつきりと現われてくるようなもの、内観や内省によつて捉えられるものばかりではない。我々は表現を通じて、今まで気づき得なかつた自らの心的連関を意識することになるのである。「つまり表現は、心的連関について、あらゆる内観が確保する以上のものを包むことができる。表現は、意識が明らかにし得ない深みから現われるのである」(VII 206)。「意識的な

生という小さな領域は、一つの島ののように、到達し難い深みから聳え立っている。しかしこの深みから表現は立ち現われてくる。表現は創造的である。従つて、生そのものが我々に到達可能となるのは、理解ということに於いて、また創造の追形成ということによるのである」(VII220)。そしてこうした表現の際立つた性格が最もはつきり現われるのが、文学的創造の場合であつた。「叙情詩の天才の持つ特性とは、高められた体験力や体験したものを、それを表現する力によつて、まさに意識に高めることにある。体験されたものの内容が反省によつてまだ破壊されていない、その無意識の表現によつて、彼の魂の構造が彼自身にも他者にも意識されるのである。広い意味での叙情詩の能力はまさにこのことに基づいている。つまり叙情詩は、現実に対する体験という無意識の深みの中に含まれるものを汲み尽くすことができるのである」(D80)。

さて、無意識的な創造、意識に上らない心的連関ということが前面に押し出されてくるならば、作家や芸術家の内面を心理学的に探求するという従来の立場は、少なくともその意義を減ぜられてしまうことになる。心理学的なアブ

ローチが全く無意味であるわけではないにしても、ここに新たに登場する解釈学的なアブローチは、心理学的なそれよりも一層包括的なものとなるのである。そしてこのいわゆる解釈学的転回によつて、芸術作品と法律、道徳、社会制度といったものは、全く同様の扱いを可能にするものになる。或る法律を研究するに際して、それを起草者の心理的過程に還元しようとすることは無意味であらう。しかしその法律自体は、世の様々な現実に対して、いかなる「意味」を与え、いかなる「価値」を認め、またいかなる「目標」を目指しているのかを表現しており、それは、結局のところ、その時代や社会に生きた人々の人間精神の共同性に他ならないのである。芸術作品についても事情は同じであり、作品を作家の心理的過程に還元するのではなく、作品そのものの中に含まれる様々な心的連関こそが研究の対象であり、作品の中には、作家の心理的内容以上のものが含まれているのである。「決定的なのは、これが作家に於ける内的な過程ではなく、この過程の中で創出されたものではあつても、そこから切り離し得るような連関であるということである」(VII85)。このような法律の起草者や文

学作品の著者の心理的過程からは切り離し得るような連関のことを、デイルタイは特に「精神」と呼んでいる。従来ならば「生 Leben」や「魂 Seele」と言われていたような箇所、精神という言葉が頻繁に用いられるようになったのは彼の晩年のことであり、ここに、彼が心理学主義から次第に距離をとるようになったことが確認できる。さらに彼は、ここで言われる精神が、イェーリングの『法の精神』の意味に於ける「精神」であると指摘した上で、次のように述べている。「この精神の理解は心理学的な認識ではない。これは、それ自身のうちに固有の構造と合法則性を持つている精神的形成物への回帰である」(VII 85)。もはや著者や起草者の心理的過程は問題ではなく、客観的精神のうちに定着させられた表象、意味、価値といったものの結びつきの「固有の構造」こそが問題であり、それが理解の本来の対象となるのである。

さて、精神という概念は、当然ヘーゲルの概念とのつながりの連想させるが、そこには、それが個人の心的生を超えて、何らかの共同性を指示しており、或る民族や時代といった共同体的集合を主体とするもの(民族精神、時代精

神)であるということが含意されている。しかしデイルタイは、そうした共同性を、時代精神や民族精神という或る種の先天的同質性とは考えない。彼によれば、むしろこの共同性は、或る時代や国家の中で生まれ、育ち、生きてゆく人々が後天的に身につけてゆくものであり、この共同性を後天的に獲得させるものが様々な客観的精神なのである。我々を取り巻いている世界は、道徳、習慣、生活様式、法律、学問、芸術といった客観的精神に満ちており、我々は生まれたときから、日常の生活や教育の中で、繰り返し現われるそうしたものを身につけることによって、文化的な「人間」になる。「子供は話すことを学ぶ以前に、既に共同性という媒体の中に浸されている。また子供が色々な身振りや表情、動作や叫び声、言語や文章等を理解することを学ぶのも、まさにそれらが彼にいつも同じものとして現われるし、またそれらと、それらが意味し、表現するものとの連関も同一のものとして現われるからである」(VII 208)。デイルタイは、客観的精神に、人間にとつての共同性を保証する媒体という新しい役割を与えようとする。既成の様々な客観的精神は、人間がそこに「浸されて」生き

ることで、共有される共同性を形成し、日常的に行なわれる様々な理解の基盤となるような理解の媒体として働き、そこでは外的なものとの内的なものとの結合が根源的な仕方と与えられることになる。デイルタイは、一八九〇年代に至るまで、人間の生の根本的同質性に理解の根柢を求められなかつたが、晩年に至って、様々な客観的精神の世界を人間の共同性を保証するものとして捉えたことで、歴史的に形成された文化的所産によって常に制約を受けるといふ人間精神の歴史的な性格を一層前面に押し出すことが可能になったのである。

晩年のデイルタイは、このように客観的精神を共同性を表わす基本的な理解の媒体と考えることによって、解釈学的なアプローチへの移行を決定的なものにしたのだった。しかし彼の本来の意図は、共同性を超え出した個性的なものの理解、とりわけ新しいものを含んだ個性的な表現を理解する可能性を探求することにあつた。実際、客観的精神の世界は、創造的な個人が絶えず新たに創出し、さらにそれが多くの人々によって理解され、共有されることで新しい共同性を形成してゆくものでもある。それは既成のもの

単なる繰り返しではなく、常に新たなものを表現するといふ創造的行為の中で豊かにされてゆくのである。それ故、デイルタイが早い時期から、とりわけ中期の研究の中で探求してきた芸術をはじめとする高次の表現の問題は、ここで高次の理解の問題として再び取り上げられることが必要となるのである。

IV

言うまでもなく優れた芸術作品は、単に既成の共同性、共同的精神の表現に留まるものではない。既に見てきたように、真に優れた芸術は、新しいものを創出し、新しい世界観を開示する役割を担っているとデイルタイは考えていた。芸術のみならず、宗教や哲学といった高次の表現は、常に、容易には理解できない個性的なものを含み、さらなる理解や解釈の努力を強いるものである。これらの高次の表現は、優れた意味での体験の表現であり、デイルタイは、表現の中でも特に体験表現のみに本来的な意味での表現の地位を認め、判断や伝達を行なう陳述的表現や目的連

関を示す行為的表現は、体験表現の派生的な様態と見做したのだった (V1205f)。こうした体験表現の優位は、陳述的表現や行為的表現が体験から切り離されているのに対して、体験表現は体験という人間の内的なものへの洞察を可能にするという点に基づいている。内的なものの洞察と言っても、それは心理学的な観察を要求するようなものではない。前述のように、体験は表現のうちで形成されるのであり、「表現は、心的連関について、あらゆる内観が確保する以上のものを包むことができる。表現は、意識が明らかにし得ない深みから現われるのである」(V1120g)。体験表現はまさに新しいもの、個性的なものが創造される場であり、デイルタイの考える理解とは、本来的には、こうした個性的なものを含んだ体験表現を対象とするものであった。「理解は、常に個別がその対象である」(V1121a)。それ故、この新しいものや個性的なもの、つまり共同性を超えるようなものがどのようにして理解されるのかという問題が、新たに取り上げられなければならないのである。そこでデイルタイは、理解という事態の全体を、基礎的な理解と高次の理解という二つの段階に分けて説明しよう

とする。基礎的理解とは、先に述べられたような、様々な客観的精神に取り巻かれ、そこに「浸されて」生きることによつて獲得される、内的なものとの根源的な結合に基づいている。発せられた言葉とその意味、表情や身振りとそこで示される感情の關係は、根源的な結合として与えられており、それは決して外的なものから内的なものを「推論」するのではないことをデイルタイは強調する。「基礎的理解は、結果から原因への推論ではない。それどころか、もっと慎重な言い方をするならば、我々はこれを、与えられた結果からこの結果を可能ならしめる生の連関の部分へと遡及する処置と捉えてはならない」(V11207f)。ここには、個人の心的な連関からは切り離された共同性としての客観的精神の性格が反映されている。基礎的理解は、この共同性に関わるものであり、またそうである以上、あくまで中立的、表面的な性格を免れないのである。

これに対して、高次の理解は、基礎的理解の中立性を超えて個性的なものを対象とするものである。しかし個性的なもの、何か新しいものが理解されるためには、それが理

解される地盤となるような共同性がやはり必要である。基礎的理解から高次の理解への移行は、基礎的理解が妨げられることによって生じてくる。或る表現と意味との正常な関係が働かなかつたとき、その表現は、より大きな連関（背景）との関係からさらに捉え直されねばならない。部分の意味を全体との関係の中から捉えようとするいわゆる「解釈学的循環」の運動がここで生じてくることになる。デイルタイは完全に新しいもの、完全に異質なものが理解や解釈の対象になるとは考えない。「生の表出が全く異質な場合、解釈は不可能である。逆にその中に何ら異質なものが無い場合、解釈は必要ない。つまり解釈は、これら二つの極端な場合の中間に存するのである」(VII.225)。しかし個性化は必ず共同性に基づいて生ずるということは、デイルタイの大前提であった。「天才の作品にも、或る時代と環境の中での理念、感情、理想等との共同性が現われている」(VII.208)。それ故、如何に独創的な天才の作品と雖も、共同性との関係の中から個人的なもの、新しいものの意味を規定してゆく余地は残されており、この部分と全体の関係を、単語と文、文と文章、文章とその天才の作品

全体、そしてさらに同時代の作品の全体へと徐々に拡張してゆくことによつて、その客観的な理解に努めることが絶えざる課題と見做されるのである。

このようにデイルタイが理解を二つの段階に分けて考えたことは、彼が客観的精神としての表現に二つの役割を見ていたということの意味している。すなわち客観的精神としての表現は、理解の媒体となるような共同性を形成するものである同時に、その共同性を超えた新しいものを創出するものなのである。しかしこの両側面は相互に関係し合っており、共同性に基づいてのみ新しいものは理解されるが、理解されることでこの新しいものはさらに新しい共同性の要素となつて、共同性の領域を豊かにしてゆく。しかし注意を要するのは、芸術、宗教、哲学といった高次の表現は、通俗的な理解、つまり既知のものをそこに読み込もうとし、そこにある本来の相違を無化してしまうような理解によつてはその本来の役割を發揮することができないという点である。ここに精神諸科学の「学問的な」仕事の持つ重要な課題が生じてくる。人間が自らの狭さを超えて、その多様な可能性に目を開かれるためには、個性的な

もの、新しいものをその個性に於いて理解することが必要である。またデイルタイにとつて、歴史の進展とは、前時代の文化の超克ではなく、むしろ文化の多様性の増大を意味していたように思われる。彼が擁護した精神諸科学の課題もまた、様々な地域や時代の文化的所産を理解し、我々が手にすることのできる文化的多様性の増大に貢献し、囚われなき「歴史的意識」の立場へと高まろうとするものであった。そしてあらゆる時代や地域のあらゆる個性を理解し、人間の全体的な本性を把握することが、歴史学派の哲学者デイルタイの思い描いた夢でもあったのである。

デイルタイの客観的精神の概念は、人間精神の共通性と個性との相関的な在り方を示す存在論的な概念であると言えるだろう。それは、人間精神が常に新たな表現によってその様々な局面を提示してゆく一方で、それらの表現が単に散逸するのではなく、再び理解されることによって取り戻されて真にはじめて豊かなものとなるという事態を示すものである。デイルタイが若い頃から繰り返し取り組んできた人間の創造性をめぐる研究は、客観的精神の概念の中に取り込まれ、表現が共同性の領域を突き破って個性的な

ものを生み出し、精神的世界を豊かにしてゆくという客観的精神の重要な側面を補完するものとなっているのである。

(引用後のローマ数字は、Wilhelm Dilthey *Gesammelte Schriften*, Leipzig und Berlin 1921ff. の巻数、記号Dは、*Von deutscher Dichtung und Musik*, Göttingen 1957⁷ 後のアラビア数字はそれぞれのページ数を表わす。)

(一) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *Ges. Werke Bd. I*, Tübingen 1990⁶, S. 245 を参照。もともとデイルタイは、行為を完全な意味での表現と考えていたわけではなく、むしろ完全な意味での表現(芸術を典型とするような体験表現)の派生的な様態として理解しているに過ぎない。この点に関しては、W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: *Ges. Schriften Bd. 7*, S. 207ff. を参照。

(二) H.-G. Gadamer, *Das Problem Diltheys. Zwischen Romanik und Positivismus* (1983), in: *Ges. Werke Bd. 4*, Tübingen 1987 を参照。

(三) ガタマーが指摘するように、デイルタイが擁護したドイツ歴史学派の歴史家達の方法的態度には、部分と全体の関係からこの双方の意味を明らかにしようとするロマン主義解釈学の方法が既に前提されている。デイルタイもまた、シュライエルマッハーをはじめとするロマン主義解釈学から歴史学派へと至るラインの延長線上にいますのであり、彼がシュライエルマッハーの解釈学に取り組んだことには必然性があったのである。H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 201f. を参照。

(四) Hermann Nohl, *Die Deutsche Bewegung*, Göttingen 1970.

(五) O.F. Bollnow, *Dilthey*, Schaffhausen 1984, を参照。

(六) Georg Nisch, *Vorbericht des Herausgebers*, in: W. Dilthey, *Ges. Schriften*, Bd. 5, S. xxxvi.

(七) O.F. Bollnow, *Dilthey*, S. 212ff. を参照。

(八) デイルタイの思想を發展史的に見る場合、一八八三年の『精神科学への序説』以降、一八九〇年代に至るまでの心理学的なアプローチに傾いていた時期を中期、一九〇〇年の『解釈学の成立』以降の解釈学的なアプローチに重点を移していた時期を後期と考えることができる。こうした変化は、研究や論争を通じて心理学的な方法の限界を次第に意識するに至ったばかりでなく、彼が一九〇〇年頃から、『シュライエルマッハーの生涯』を完成するためにその思想体系の研究を再開したことや、後に論文『ヘーゲルの青年時代』として結実することになるヘーゲルの研究に取り組んだこと、さらにフッサールの『論理学研究』に刺激を受けたこと等が様々な作用していると考えられる。

(九) ガダマーは、晩年のデイルタイが従来「生」概念を「精神」の概念に置き換えた点を取り上げて、デイルタイの試みが結局、ヘーゲルの「概念の發展史」を繰り返しているに過ぎないと述べている。しかしローディが指摘するように、デイルタイはあくまで生の概念に固執しており、その生の歴史性を明らかにするために、主体的個人的な生が超個人的な共通性の媒体としての客観的精神へと組み込まれるという様態を提示したのだ。そうした意味に於いて「生の概念は客観的精神の概念に書き換えられるものではなく、むしろ補充されるものなのである」。H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 232. F. Roodi, *Der Rhythmus des Lebens selbst*, in: *Erkenntnis des Erkannens*, Frankfurt a. M. 1990, S. 56ff.

(一〇) O.F. Bollnow, *Dilthey*, S. 197f. を参照。ハンニボホルノーは「ディ

ルタイのこの共同性の領域についての考え方を、ハイデガールの有名な「ひと Das Man」の概念と相重なるものとして説明している。(一一) もちろん人言語習得のような基礎的な理解に関わる場面でも、既に循環的な関係は働いており、むしろこの循環的構造は理解全般に共通する徴標である。

(一二) デイルタイが、誤解の可能性や異質な文化の理解不可能性に対して、余りに楽観的であるという批判は少なくない。実際、彼のうちには、人間の根本的な同質性とその同質性を基礎にした多様な個性化というモデルは依然として残存しているように思われる。H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 222ff. を参照。

Semper fallar et interdum fallar

— Du raisonnement cartésien —

Seiji MUTÔ

Descartes a employé ces expressions, *semper fallar* (je me trompe toujours) et *interdum fallar* (je me trompe quelquefois), à travers des doutes développés dans la méditation première (AT.VII-21). Il nous semble qu'elles constituent une paire. Toutefois celle-ci mise à part, quelle est la signification de celle-là? Descartes suppose comme suit: «si la bonté de Dieu devait exclure qu'il m'ait créé tel que je me trompe toujours, cette même bonté devait aussi s'opposer à ce qu'il permette que je me trompe quelquefois, ultime conséquence qu'on ne peut pourtant pas soutenir (*ibid.*)» Ce raisonnement cartésien semble une sorte de sophisme; mais nous le tenons pour indispensable.

C'est pourquoi nous voulons examiner l'état de «je me trompe toujours» et tirer son importance au clair. Nous amorçons d'abord l'examen des deux interprétations divergentes lues dans plusieurs traductions d'un passage cartésien.

Ensuite nous considérons la différence de ces deux expressions, c'est-à-dire, «je me trompe toujours» et «je me trompe quelquefois», surtout la particularité du mot «toujours».

En dernier lieu, nous montrons que «un profond trou d'eau», dans lequel était tombé Descartes malgré lui à force des doutes hyperboliques, est plutôt le point auquel il avait voulu parvenir.

Dilthey über den Begriff des objektiven Geistes

Yasuo ORIHASHI

In seinen letzten Jahren führt Dilthey den Begriff des objektiven Geistes (der Objektivation des Lebens) in seine Philosophie ein. Er versucht hier, diesen Begriff Hegels in einen für die Zeit der Erfahrungswissenschaften passenden Begriff umzugestalten. Der neue Begriff der objektiven Geistes tritt zwar aus dem Entwurf der hermeneutischen Philosophie heraus, den Dilthey in späteren Jahren versucht, steht aber auch zu seinen früheren Untersuchungen über das dichterische Schaffen (bzw. die dichterische Einbildungskraft) immer noch in einer engen Beziehung.

Dilthey beginnt damit, von früh an die weltanschauung-eröffnende Leistung des Dichters ins Auge fassend, den Vorgang des dichterischen Schaffens psychologisch zu erörtern. Später legt er auf die schöpferische Leistung des Ausdrucks als solches mehr Nachdruck, indem er die hermeneutischen Beziehungen zwischen Ausdruck und Verstehen in Betracht zieht, hält aber zugleich auch an manchen früheren Einsichten fest. Der Diltheysche Begriff des objektiven Geistes umfaßt also auch seine früheren Untersuchungen über das dichterische Schaffen. Sein sinnvoller Inhalt konnte sich erst aus diesem Gesichtspunkt erklären.