

「デイルタイにおける『相対性』の 論理的基礎構造」

塚 本 正 明

I はじめに

この論文において私は、デイルタイ哲学を貫徹する「相対性」(Relativität)の問題を、いくつかの主要概念の間の論理的基礎構造の分析を通じて考察し、最後に、これに関連して、「創造」(Schaffen)の問題についていくらか触れることにしたい。

さてデイルタイがその晩年に到達した「哲学の哲学」としての「世界観学」が得た帰結は、周知のように、人類の精神史に現われた諸世界観を哲学的に回顧することにより、「自然主義」、「自由の観念論」、「客観的観念論」という基本三類型に分類すること、そしてこれによって諸世界観に独断的絶対性、普遍妥当性を拒み、むしろ歴史的相対性を付与することであった。

ところで、デイルタイによって性格づけられた世界観の歴史的相対性によって来る源は、世界観そのものの成立の場としてのLebenの「根本事実」(Grundtatsache)がもつ歴史的相対性である。これは、普通に「相対主義」として論じられる場合の、世界観の認識論的「主観性」という意味での「相対性」に対し、さらにその根にあるLebenの客観的有り方としての存在論的な根源的相対性である。吾々の本質的な課題は、この根源的相対性を解明することである。この解明によって、「万物の尺度は人間である」とするプロタゴラス流の人間中心主義的相対主義を批判することも可能になるのである。

さてLebenとりわけ具体的体験は、一般的に言って、「意識の直接与件」としての確実性をもつ「事実そのもの」、「実証性(Positivität)そのもの」、「経験(Empirie)そのもの」といわれる。Lebenは、人間的経験そのものとして自らを露わに示す「現象そのもの」(Phänomen selbst)^{注1}である。それは、いわゆる形而上学的実体ではなく、「現象そのもの」として、無前提的に直接的に自己自身を示すものとして、自らの背後に前提をもたない。むしろそれ自身前提そのものである。しかし全くの無制約者ではない。即ち条件づけられている。但し、Lebenが、自然科学の対象としてでなく、精神科学(Geisteswissenschaft)^{注2}の対象としての本来的な精神的歴史的なLebenである限り、これを本質的な意味で制約する条件は、Lebenに対して外的超越的でなく、むしろLebenそのものに内在していると考えられる。LebenがLeben自身を条件づけているのである。ここに物質的自然に対するLebenの原理的な自律性がある。Lebenはこの意味で、前提そのものであり、「現象」として自らを露わにするとところがその全てであり切るような「現象そのもの」である。そして、この「現象そのもの」の実質は、知・情・意のTotalitätとしての「経験的意識」(empirisches Bewußtsein)の領域である。この領域は、例えばカントやフッサールが開示した「超越論

的意識」(transzendentes B.)や「純粹意識」(reines B.)あるいは一般に形而上学的な、超歴史的、超時間的意識に対して、徹底して時間的、歴史的であり、文字通り経験的である。Lebenは、「現象そのもの」として、端的な経験そのものの領域であり、„empirische Realität“ないし„lebendige Realität“^{注3}をもっている。デイルタイのLebensphilosophieが拠って立つところは、以上のような「現象そのもの」としての「経験的意識」そのものの領域である。^{注4}この領域こそが、デイルタイにとっての第一次的な「現実」(Wirklichkeit)であり、生命的歴史的世界なのである。^{注5}シュブランガーの言葉を借りるならば、デイルタイは「ヘーゲルの思弁体系に対して、Subjektそのものの内に含まれているLebenのエネルギーに立還ろうとした」^{注6}のである。

それでは、吾々自身にとっての第一次的現実、具体的現実であるLebenの「根本事実」をいわば宿命づけているRelativitätの論理的基礎構造はどうなっているであろうか。この問題を明らかにするために、私は、ホイシーの『歴史主義の危機』(Heussi, Die Krisis des Historismus 1932)にいくらかヒントを得て、Relativitätを相対的關係性(relative Relationalität)として捉え直し、これを以下の三つの側面から考察しようと思う。即ち、

- 1) 共存の次元での相対的關係性としての「構造連関」(「心的構造連関」)
- 2) 時間性の次元での相対的關係性としての「発展連関」(「心的生」の「発展」)
- 3) 時空の総合的次元での相対的關係性としての「作用連関」(「歴史的・作用連関」)

ちなみにLebenの「根本事実」をその具体性において分析する場合、正しく「具体(konkret)」という語の原義が示す通り、連結した有り方、即ち「連関」(Zusammenhang)の分析が必要なのである。そして、この基礎分析によって、歴史的変遷を貫いて恒常的に妥当するとみられるLebenの論理的骨組み、即ちデイルタイの言う„innere Logik“を明らかにすることが可能である。

ところであらかじめ注意しておきたいが、Relativitätの論理構造を分析する際見出されるLebensbegriffないしLebenskategorieは、一般的に言って、構造概念ないし関係概念と機能概念とに大別されうる。また、デイルタイの哲学を全般的に特色づける論理性は、「全体と部分」のカテゴリーに根本規定される生命秩序の論理としての有機体說的論理構造である。「Lebenの第一次的なカテゴリー的規定」とされる「時間性」(Zeitlichkeit)と並んで否それ以上に、この「全体と部分」のカテゴリーこそ、常に至る所でLebenの論理構造全体を支配している。但しこのカテゴリーは、「物理的現実」と「精神的現実」との両現実についての言明の有り方である「包括的カテゴリー」であるが、^{注7}特に「精神的現実」を述語づける場合には、Lebenにおける部分の全体への関係そのものを標示するLebenskategorieとしての「意義」(Bedeutung)のカテゴリーと結びついている。^{注8}例えば、室内の家具の配置とか、最も典型的には、文章における単語の配置に示されるように、部分の全体に対する関係の有り方が全体の意味そのものを左右すると同時に、その意味(Sinn)によって逆規定さ

れる有機的論理構造において、その部分（家具、単語、歴史的主体）はそれを包括する全体（室、文、時代）に対し *Bedeutung* をもつといわれる。

なお、一般にデイルタイにおける「概念」は、そのものとしては、*Leben* の *sachlich* な「根本事実」を、抽象的に色々の観点から代現する *Repräsentation* とされることに注意しておきたい。注⁹

さて具体的に本論に入ることにするが、問題を単純化するために、1) 構造連関と 2) 発展連関については、「個人」のレベルに重点をおいて簡単に述べたい。というのも、デイルタイにおいて „*Einzeldasein*“ とか „*Individuum*“ とか言われる「個人」は、それ自身、唯一の「自己価値」（*Eigenwert*）として個的全体であり、「全人」（*Allmensch, der ganze Mensch*）であり、そのようなものとして全体と部分の有機体說的論理構造に従って生命的歴史界の全体を反映する最も単純な歴史の論理的主体かつリアルな主体とされ、歴史的な作用連関の「交差点」（*Kreuzungspunkt*）として機能する単一の「力」（*Kraft*）とされるからである。

II *Leben* の相対的關係性の諸相

1) 構造連関 (*Strukturzusammenhang*)

まず *Leben* を、個人的体験の直接性としての「経験的意識」のレベルで捉え、これを „*das Physische*“ に対して „*das Psychische*“ とみた場合、注¹ この内在的制約性は、第一に「構造連関」である。„*das Psychische*“ の領域は、「構造連関」そのものである。経験そのものとしての具体的体験は、本来抽象的に分離されえぬ知・情・意相互の構造的関係に基いて成立する。即ち、トータルな生命統一として「体験」（*Erleben*）は、「構造連関」そのものである。*Leben* の具体的発現の基本単位であり、生命的歴史界の「原細胞」（*Urzeile*）である個々の「体験」に内在的統一を与えるものは、この「構造連関」である。「体験」は、大きく知的把握体験、感情体験、意欲体験の三つの基本的態度に抽象分離されるが、これらは互いに還元や導出のされえぬ独自の内的構造的関係によって各々区別されると同時に、また相互に相対的に関連し合い、一つの統一的体験を形成する。例えば、対象把握に際して、注意作用が付随し、注意作用には関心が伴ない、しかもこの関心は、自己の状況や自己の対象に対する関係から生ずる感情の関与（*Gefühlsanteil*）であること、あるいは知的欲求がその充足による満足感を伴うことなど、ごく容易に体験しうるところである。また同様に、一つの態度、例えば知的把握体験においても、知覚、表象再生、統覚、言語による思惟作用などが、互いに結びつき統一されて具体的に知的把握体験を形成している。このように色々のエレメントが相対的に係り合い、結合統一する内的関係が、心的生命現象の「構造連関」である。この連関は、流動的な個人的な *Leben* の「瞬時的意識状態」の構造統一を可能にしている秩序であり、この意味で共存的次元からみた *Leben* の相対的關係性といえるのである。そしてこの「構造連関」によって可能となる *Leben* の統一性は、イギリス経験論の見解、つまり個々の単純な構成成分から、その集合

体として経験を構成しようとする唯名論的で atomistic な構成説によっては得られない。「統一」(Einheit)ないし「全体」(Ganzes)ということは、単なる部分の「寄せ集め」(Sammulung)とは異なる。知・情・意として抽象分離される意識「態度」は、Leben そのものの Artikulation, Gliederung として発現するのであり、元々全体として統一性をもつ Leben から、その部分として分節化してくるのが、具体的体験のエレメントである。^{注2} 従って、「全体と部分」の有機体説的論理構造がここにも見出される。またこの場合、「構造連関」は、生命充実、欲求充足、幸福の追求、生命価値の実現へ向かい、得ようと働く (erwirken) 内在的目的論的傾向性をもつとともに、外界環境との作用的係り即ち「生の係り」(Lebensbezug)の内に既におかれていて、ここに一種の「作用連関」(Wirkungszusammenhang) が成り立っていることが注意される。〔「心的構造連関の主観的内在的合目的性」〕

以上ごく簡単に述べたように、「経験的意識」即ち知・情・意の Totalität としての具体的体験統一である「生命統一」(Lebenseinheit)は、Leben のダイナミズムのその都度の共存的横断面において、「構造連関」そのものという有り方をしている。^{注3} これが、Leben を秩序づける第一の規則性であり、Leben の流れを貫いて恒常的で同形的 (gleichförmig) な一般的形式としての相対的關係性である。

2) 発展連関 (Entwicklungszusammenhang)

次に、「Leben の第一のカテゴリー的規定」である「時間性」の次元から Leben の有り方を問題にしたい。

Leben が、吾々にとっての「根本事実」、「経験そのもの」として lebendig な実在性、経験的実在性をもつというその根底には、Leben が徹底的に時間的であるという宿命的事実がある。吾々の個々の Leben は、時間的変化を免れた「実体」ではなく、徹底して「現象そのもの」である。このように時間的に限定されていること、否むしろ時間性そのものを自己の本質として生きること、そこに Leben が、ただの statisch な Sein に解消されぬ自己形成的な dynamisch な Leben である所以もある。^{注1} 勿論 Leben は存在性をもち、Realität であるが、それは抽象的に有るのでなく、具体的な Wirklichkeit として機能性をもっている。常に構造的、機能的に「現象そのもの」として自己を露わにするダイナミズム、それが徹底的に時間的な Leben の有り方である。個人レベルでの Leben は、「構造連関」として「生命統一」(Lebenseinheit)であるが、同時に dynamisch な時間的な「生命経過」(Lebensverlauf)であり、その Glied は、想起作用において互いに結合され、体験の時間統一を成している。常に進行形であり、Werden であり、不断の Entwicklung そのものであること、しかもその都度時間統一を形成すること、それが Leben の第一のカテゴリー的規定を「時間性」とする意味である。「現象そのもの」である Leben は、ただ不断の Entwicklung としてのみ吾々の直接与件である。ただしデイルタイにおける Entwicklung のダイナミズムは、ヘーゲルにおけるように「絶対精神」へと dialektisch に高められた

り、「形而上学的概念詩」や「思弁的空想」によって解消されたりするものでなく、あるいは一般に「進歩」でも、永遠のユートピアへ約束されたプロセスでもなく、これらに対して、「形而上学的中立性」(metaphysische Neutralität) 注2 がそれを性格づけている。ただ一般的に言えることは、Entwicklung は、「現象そのもの」、「経験的意識」そのものの時間的有り方として、過去に満たされ、未来を担った不断の現在の進行であり持続であるということで、これが精神科学における Entwicklung の意味である。

ところで、フッサールは、この主観的時間性を現象学の立場からより厳密に反省分析し、根源的意識流が、過去指向としての Retention と未来指向としての Protention という意識の根源的「指向性」(Intentionalität)によって、過去と未来との契機を統一していることを明らかにしたが、注3 デイルタイは、Entwicklung の内実であるこのような主観的時間性の時間統一、換言すれば、主観的時間意識の三一的な有り方 注4 に、さらに意義＝目的＝価値の意識連関を結びつけるのである。この連関の考察に当って、吾々は三つのレベル即ち、ⅰ) リアルな具体的体験主体である個人レベルとⅱ) 共属性意識、共同体意識に支えられる共同体レベルとⅲ) 普遍的な歴史的全体レベルとを一応区別する必要がある。そしてここでは、第一の個人レベルに限ってこの連関をみると、過去の既成事実や体験を想起に基いて意味理解し把持しつつ、合目的な志向性において未来の可能性へ向かい、現在における価値の感情に満たされ、しかも意義、目的、価値が内的連関において規定し合う「意義＝目的＝価値連関」の構造と機能の統一として「自己」を「形態化」していくこと、即ち「獲得連関」(erworbener Zusammenhang)として、「個性」を形成していくこと、これが Leben の内的発展の具体的意味である。この場合、「Entwicklung は、構造連関が根底に存する場合にのみ可能であり」、注5 かつ「Entwicklung は、その中心点として、心的生の獲得連関を作る。」注6 ⅰ) 過去一意義一想起・理解(知的把握体験)、ⅱ) 未来一目的一志向的意志的意欲体験、ⅲ) 現在一価値一感情体験、という図式化が示すように、「発展連関」を貫く主観的時間性の時間契機が、意義＝目的＝価値の意識連関および知・情・意の「構造連関」と二重対応的に結びつくことによって、具体的「経験的意識」は内容的に充実され、こうして Leben は、時間充実として具現する。このように「発展連関」は、「構造連関」と「相互制約的」に、元々動的統一の内にあり、その都度「獲得連関」として個別的な「自己」、具体的な「個人」を合目的に形成している。

ここで「獲得連関」について簡単に言及しておくことにしたい。「心的生の獲得連関」は、発達した人間の内にあって、一様な形像、表象、諸概念、価値規定、理想、確固となった意志方向、目的などを包括している。注7 それは、不明確な意識下層から明確な自覚的意識層まで広い意味での意識内容を統一し、自己に自己としての同一性を与える人格性の原理であると共に、歴史的表現的世界において作用的係りから獲得的に自己形成する作用連関の「交叉点」ないし「凝集点」として時代や社会の縮図であり、「生の歴史性」の原理である。この「獲得連関」の有り方に基いて、「自己」は、自己集散的に「個人」であると同時に、歴史的 세계 を反映する「歴史の実存」(歴史のモノイド)として有ることになる。

Entwicklung を持続的に担うのは、この「獲得連関」である。Entwicklung とは、「増加する獲得連関の法則によって規定される経過の形式」^{注8}なのである。この場合、「発展連関」の構造形式そのものは恒存的であるが、その具体的実質内容は流動的であり、一回性、個別性、^{注9}有限性、現象性によって性格づけられる。こうして「現象そのもの」としてのLebenは、限定されながら、その限定を「合目的」に創造的に超えていこうと働くもの、即ち「限定されつつ限定されぬもの」(Ein Bestimmtes-Unbestimmtes)であり、「開かれたもの」(das Offene)である。そして、このようなLebenを、時間形式において限定するLebensformとしての「発展連関」が、時間性の次元での相対的關係性である。

なお「発展連関」は、以上の個人レベルから共同体レベル、さらに歴史的世界全体のレベルへ拡張された「発展連関」としては、歴史的時間である「時代」を形成している。しかしこの個人レベルを超えた「時代」は、「発展連関」が次に述べる「作用連関」と係るところで初めて歴史的時期として、即ち、過去の時代に満たされ、来たるべき時代を担った「現代」として現実的に成立するのである。このとき、歴史の論理構造を支配する機能的關係概念が、「作用連関」の概念であり、この「作用連関」を担った歴史的な「発展連関」として、歴史は運動そのものである。

3) 作用連関 (Wirkungszusammenhang) —特に「社会的歴史的連関」としての。

前述した「構造連関」と「発展連関」とは、Lebenの客観体制であるRelativitätを基礎づける共存的秩序と時間的秩序として個人レベルで考察されたが、この二つの相対的關係性においては、本来の意味での「歴史性」(Geschichtlichkeit)はまだ充分明らかとならない。結論から言うと、Lebenが「歴史性」により根本的に性格づけられるのは、時空の総合的次元での相対的關係性である「作用連関」によってである。先に言及した「意義＝目的＝価値の連関」や、「生の歴史性」の原理とされた「獲得連関」にしても、この「作用連関」と結びついているからこそ、歴史的現実のlebendigな内容性ないし「原細胞」として機能するのであり、真にwirksamなものとしてWirklichkeitを形成するエレメントとなりうるのである。従って、歴史的相対性の論理構造を本来的に基礎づけているのは、この「作用連関」の論理構造である。ここで初めてLebenは、<今・ここ>に呪縛された単なる主観的直接性としての事実性を超えて、歴史的に媒介され限定された客観的事実の領域として明らかにされる。即ち、経験的意識領域としてのLebenは、「作用連関」の歴史的媒介性そのものとして、人間精神の客観化の世界、表現的世界となりうる。体験の直接態から、自己の外なる、感性的に知覚しうる、人間身体をも含めた自然物へと、自己を外化し客観化する「表現」において、歴史的媒介性の有り方が明らかとなる。そして、人間ないし人間的なものの客観的な自己認識つまり「自己解釈」も、単なる「内省」によってではなく、表現的客観化的な歴史的世界の相において、従って自覚的な「歴史的意識」に基く「歴史的自己省察」(geschichtliche Selbstbesinnung)において可能となるのである。

ところで一般的に言って、物質的自然界が、分子、原子、素粒子という原物質を究極の単位と

て、自ら分節化した *Glied* とみられる。部分なくして全体なく、全体なくして部分はない。個的現存（「獲得連関」）なくして「作用連関」なく、「作用連関」なくして個的現存（「獲得連関」）は現実には有りえない。こうして「作用連関」は、意義＝目的＝価値の意識連関を本質内容として機能する精神科学的力を媒介している *action* と *passion*、*action* と *reaction* の連関そのものである。それは、個的現存と自然環境、ないし「客観的精神」^{注4}とされる「文化体系」や「社会の外的組織態」の精神的、文化的、社会的環境との間で、能動的受動的な反作用的に働き、個的現存同士の間で相互的に働き、あるいは、複数の個的現存が共同体の全体に対して協働的に働くという働きそのもの、*Wirkung* そのものの連関である。個人と外界、個人と共同体と歴史的現実全体——これらの間の「作用連関」の場面には、常に至る所、全体と部分の有機体說的論理構造が原理的に支配している。そしてこの場合、「部分の全体に対する関係」そのものを表わすカテゴリーが「意義」（*Bedeutung*）であることは既に述べたが、しかし、個々の歴史的主体としての部分は、„*ansich*“に「意義」を具有しているのではなく、それを包括する全体への関係を実現する限りで、換言すれば、諸力の作用連関の「交叉点」として *wirksam* に機能する限りで、その全体に対して「意義」をもつが、こうした全体と部分の有機体說的論理構造において「作用連関」は成立している。例えば、有機的生物体において、その部分（器官）の意義、機能が、全体への関係を離れては充分説明しがたいように、人間的＝社会的＝歴史的現実（*Wirklichkeit*）が、まさに „*wirklich*“ であるのは、それがこの „*Wirkungszusammenhang*“ の有機体說的全体を実現しているからである。個々人の *Einzelkraft* も、歴史的な生命界全体の *Totalkraft* への係りに関して本来機能しているのである。こうして、精神的創造を担った *Wirkung* そのものとして、物理現象的自然の因果性に解消されぬ精神の領域が成立するとみられる。精神科学的な意味での *Kraft* の概念あるいは *フイヒテ* に倣って、*Energie* の概念が、*Substanz* に代わる精神の概念となるのである。

ところで、「作用連関」としての歴史的・精神的現実には、さらに「体験＝表現＝理解」の三位一体的連関が固有である。これに関して、デイルタイは次のように述べている。

「*Menschheit* は、知覚や認識において把握されるならば吾々にとって *physisch* な事実であり、そのようなものとして自然科学的認識にのみ近づかれうるのである。ところがそれは、人間的状態（*Zustände*）が体験される限りでのみ、それが *Leben* の外化において表現に達する限り、そしてこの表現が理解される限りでのみ、精神科学の対象として成立する。」^{注5}（傍点、筆者）

ここで吾々は、創造的機能的な「作用連関」として把握された歴史的現実を、表現的世界として見直さねばならない。まず「表現」ないし「精神の客観化」は、個人の表情、身ぶりなどから、様々な「文化体系」や「社会の外的組織態」に至るまで、歴史的現実の至る所に見出される。そして、この包括的な表現的世界として *Leben* の領域が把握されてこそ、能動的、作用的、創造的な「作用連関」である本来の歴史的現実が明らかになる。この表現的世界においては、一回的

なもの、単一なもの、個別的なものは、包括的な「作用連関」の全体への関係を実現することによって、全体と部分の有機体説的論理構造のリアルな論理的主体となる。また、「意義＝目的＝価値連関」が、「作用連関」の本質内容として、「表現」とその「理解」に基いて機能することは言うまでもない。このように、有機体説的に自己を構造づけつつ、「作用連関」として創造的表現的に自己実現していくもの、それが自己を自己自身において示し露わにする「現象そのもの」としてのLebenの歴史的有り方であり、そこに歴史的現実そのものの自律性がある。以上のようにして、創造的表現的世界である歴史的精神界は、共存秩序としての「構造連関」と、時間的秩序としての「発展連関」、及びこれを個人レベルで統一し個的現存を成立可能にする「獲得連関」を基礎にして、さらにこれらを機能的創造的に関係づけ統制する「作用連関」をば、歴史的現実の有機体説的論理構造の機能的全体秩序として成立しているのである。

ところで次に、精神的歴史界が、表現的世界として物質的自然を条件としている点に簡単に触れておきたい。

文字、記号、図形、色々な記録、音声、表情や身ぶり態度その他一切の表現を媒介するのは、常に一無機物から有機物、有機的身体に至るまで一外的感性的に知覚されうる物理的自然である。注6「表現」あるいは「精神の客観化」は、自然空間の何らかの部分に固定化され、寝かし付けられることなしには不可能である。また「作用連関」でさえ、物理的自然を舞台にして成立しうることも明らかである。自然を舞台にした、いわば「間空間（Zwischenräume）を通り抜けて、諸個人は連関を形成しうる」注7し、またそれによって、歴史的社会的構造が成立しうるからである。

こうして物理的自然は、精神的歴史界が、表現的世界、具体的作用連関の現実として成立する際の基礎条件であり、歴史の舞台であるが、しかしこの舞台で演じられる本来の歴史そのものではない。自然の歴史とか、吾々の住む地球の回りの広大な膨張宇宙の歴史とか言うこともできるが、それは、本来の「人間的＝社会的＝歴史的現実」の発生論的基礎づけとして、この現実のいわば前史としてであって、少くとも、物理的自然それ自体が没価値的＝没意味的であり、非目的論的に解される限り、本来の歴史的現実そのものの解明とはさし当たり無関係である。

要するに、純粋に客観的な自然そのものは、吾々が、「心的＝物理的生命統一」として現存する限り、地理的風土的自然環境として吾々を制約しており、また意義＝目的＝価値の意識連関が外化され、表現される場合の必要条件であり、表現を具体的に媒介すると共に、表現された内的意識連関の理解をも媒介することによって、歴史の基礎となるのである。

さて以上述べたように、物理的自然空間を表現の定着する舞台として、歴史的社会的環境における「作用連関」が機能し、また時間的推移の観点からみて、過去の歴史的表現的創造物と現在の体験とくに「体験の知性」である「理解」との間には、「発展連関」の時間性の契機である「想起」に基いて、一定の「作用連関」とりわけ意味的「作用連関」が機能している。このように「作用連関」は、「人間的事象の共存と継起における作用連関」注8として、全体的に、時空の総合的次元での相対的關係性であり、歴史的現実を機能的に統一する秩序であるといえよう。注9

Ⅱ 歴史的意識と創造

運動そのものである歴史的現実、歴史的宇宙のダイナミズム——それは既にみたように、ヘーゲルにおけるように *dialektisch* でなく、*organisch* な有機体的論理構造をもつ——は、以上に述べた「構造連関」、「発展連関」、「作用連関」を、三つの恒常的な相対的關係性として実現する「相対性」のダイナミズムである。吾々の *Leben* を本質規定するこの「相対性」という不安定さ、クロノスに支配された有り方——ヘーゲルの言う「悪無限」、ヘラクレイトスの言う「流転」そのもの、仏教に言う「無常界」、「輪廻」そのもの——を吾々はどう受けとめるべきか。吾々は、「シジフオスの神話」の諦めをただ甘受すべきであるのか。

ホイシーは、「相対主義」をむしろ積極的に受け入れて、次のように述べている。

「相対主義は、歴史的に生成した生活様式への隷属化を阻止し、歴史の重みからの自由の感情を人間に与えるが故に、行動主義 (*Aktivismus*) をもうながしうるのである。……それは実際、生命を高め、豊かにさせうるのである。それは、そこに私たち自身の実存があるところの、大きな歴史的連関を示すことによって、この実存に意味と内容を与え、その実存から偶然性と無意義性の性格を取り去るのである。」注1

また「相対主義そのものは、精神的独創性の否定へと向かっていくものではない。」注1

Leben の相対的關係性を自覚した相対性の意識としての「歴史的意識」は、確かに＜今ここ＞への本能的盲目的呪縛から吾々を解放し自由にする。それは、ガダマーが指摘する通り「自己認識の有り方」注2である。それは、個的現存の体験の直接態をもつ主観的狭さを越え出て、歴史的に媒介された人間の客観的有り方、相対的連関における有り方を自覚した、経験的意識の媒介され高められた精神の有り様である。このように「人間精神の自己知は、概念の思弁的知識においてではなく、歴史的意識において成就される。」注3 デイルタイにおいてはもとより、「歴史の内容は *Leben* であり、この *Leben* の何であるかを教えるべきものが歴史である。」注4 つまり、*Leben* そのものの自己展開の具体相が歴史的現実であり、この現実についての「歴史的意識」を通して、*Leben* は自己を知ることになるのである。精神としての *Leben* は、自己を「客観的精神」として客観化し、その客観性に基いて、自己を歴史的に自覚する。即ち、「歴史的意識」に根ざした、諸々の「精神科学」による人間精神の領域の「理解」、「解釈」に基いて *Leben* の客観的自己省察が成立する。そして、ここに人間は、社会的、歴史的実存としての自己認識に到達する。このような「自己認識の有り方」として「歴史的意識」を高調する歴史的哲学の根底には、そもそも「人間本性の総体性 (*Totalität*) は、歴史の内にのみあり」注5、それ故「人間が何であるかを彼に告げるのは、彼の歴史のみである」注6 とする歴史内在論的前提があることは言うまでもない。

しかしところで、「歴史的意識」の自由さにおいて、＜今ここ＞の体験の直接性を超越した人間の経験主体の *Realität* は、一体どこに見出されるのか。勿論、歴史的現実の＜今ここ＞を離れて、「現象そのもの」としての吾々の *Leben* の *Realität* は見出されない。吾々は、再び時空的に限定された自己の現場に立還らねばならない。体験の主観的直接性から歴史性へと超

越し、この歴史的媒介性を自覚して、再び自己の直接性に立還り、媒介された直接性を得なければならぬ。このようなLebenの自覚のプロセスこそ、デイルタイが言うところの „innere Dialektik“ の本質であろう。このようにして吾々は、自覚的創造主体として、歴史的現実の内に自己のRealitätを見出すことになる。吾々の自己は、「歴史的宇宙」の「作用連関」の「交叉点」として、創造的に機能する「力」であり、表現的なモナドである。「体験＝表現＝理解」の連関に生きるものとして、窓をもった開かれたモナドである。歴史的なLebenは、何よりも創造するのである。注7

デイルタイは言う。

「歴史はそれ自身、人間と出来事との意義がそこで測られる、価値規定や理想や目的の産出にあっての、生産力である。」注8

さらに「相対性に対して、創造する力の持続が、歴史の中核的事実として妥当せしめられる。」注9

ここでデイルタイが強調しているのは、不断の変化発展において、自己同一的に恒存する「創造」(Schaffen)の持続性であり、この「変化における持続」を、彼は「本質」(Wesen)のカテゴリーによって表わそうとする。この場合、「創造」の最も具体的な担い手は、持続的に自己形成する「獲得連関」としての個的な自己、即ち歴史のリアルな論理的主体としての個的現存である。そもそも、精神的歴史界において、価値や善の不断の「創造」の担い手として機能する諸個人や、さらに共同体、文化体系など、すべての「精神的統一」は、自己自身に中心をもっている。このような自己集中性、自律性に基いて、「創造」も可能である。この自律的な「創造」において「人間のSouveränität」注10は、最もよく発揮される。注11

ところでまた、「創造の様々な担い手は、より広い社会的＝歴史的諸連関に織込まれている。」注12 自律的創造もまた、全体と部分の有機体説的論理構造に基礎づけられている。創造的モナドは、創造的「歴史的宇宙」において現実的に機能している。「歴史的宇宙」として創造的に分節化する有機的機能的連関の全体、それが「Lebenそのもの」である。歴史とは、「時間経過と同時性におけるLebenの実現」注13であり、「部分の全体に対する関係におけるLebenの分節化」注13である。創造的に機能する「歴史的なLebenは、Leben一般の一部である。」注14 つまり「歴史は、連関を形成する人類の全体という観点の下で把握されたLebenに他ならない。」注15

以上の論述にうかがえるように、「歴史的宇宙」の創造的持続性の根底に、デイルタイは、個々のLebenを分節化する有機的全体としての「Lebenそのもの」を想定しているように思われる。ラントグレーベが指摘するように、普遍史において初めて露わにされうるような全体としてのLebenは、根本的には時間的なものでなく、「イデアールな永遠に自己同一的なもの」(ein ideales, sich selbst ewig gleiche)注16とみられているかのようである。しかし、このように「Leben一般」を一種イデア化しようとする傾向、即ち、Lebenを究極的に、objektiv-idealistischなものとみなす「客観的観念論」的な「歴史的

汎神論」の傾向が、デイルタイに属していることは否定すべくもないが、それは、Lebenの「事実性」に即し、「LebenをLebenそのものから」、「歴史を歴史そのものから理解」しようとすることに哲学的努力を費した「連関」の哲学者、「具体的現実」の哲学者というべき彼の基本思想と齊合的に調和しないと思われる。即ち、ここには、トレルチが指摘する「実証主義とドイツ観念論の逆説的結合」^{注17} という不斉合が見出されるのである。

LebenのLebendigkeit という性格は、なるほど一方で、不断の現在、永遠の現在における創造的生命の有り方であると言えよう。しかし他方それは、決して「実体」的、固定的でなく、「現象そのもの」として „bestimmt-unbestimmt“ ^{注18} という dynamisch な性格であり、そのような「現象性」として、「実証性そのもの」、「経験そのもの」とみなされるのである。Lebenにおいて機能する「創造する力」にしても、根源的に「歴史的」に限定されており、「歴史的」に創造的なのである。デイルタイにおいて、「人間の本質」は、超歴史的に実体として留まるものではなく、「歴史的」に限定された創造性において見出されるのである。そして、このように「人間」というLebenの「現象そのもの」における歴史的創造的機能的な「エネルギー」を高調し、自由な「精神の自律性」に信頼する歴史的生の哲学者として、デイルタイは今や、ベルクソンの言葉を共有しなければならないのである。

「人類の未来は決定されてはいない。なぜならば、それは人類に依存しているからである。」^{注19}

このように「人類の未来」が人類自身に依存していること、このLebenの歴史的自覚を可能にする、「経験的意識」の高められた有り方が、デイルタイの言う「歴史的意識」であり、これまで述べてきた「すべての歴史的・生命形式の Relativität」^{注20} という人類の客観的存在体制の認識なのである。

しかし最後に補足したいが、歴史的創造的モナドとして自己を認識し、「自己了解」すること、これのみでは、充実な「人間の自律性」は得がたい。吾々は、歴史的表現的創造の舞台となる「自然」の認識を無視することはできない。かえって、自己の身体をも含めた「自然」についての透徹した認識が伴ってこそ、歴史的創造主体としての自覚も充実なものとなりうる。ここに、互いに還元されえぬとみられる、自然科学的「認識」と精神科学的「理解」との補完・調和が大きな問題となってくるのである。それにしても、「認識」と「理解」とを総合的に論ずる理論の場を開くこと、それは、何らか「超越論的形而上学」の次元に吾々を導く問題のように思われる。ところが、デイルタイにおいては、一般に、「形而上学は、その諸概念がそこから得られた経験の圏域の、相対性 (Relativität des Erfahrungskreises) を克服しない」^{注21} とされるのである。

それではデイルタイ哲学の積極的な意味での aufheben は如何にして可能であるのか。

これが吾々に残された哲学的課題である。

注 釈

I. 注1. いわゆる Phänomenalismus の現象から区別される Leben そのものの現象で

あり、これをデイルタイは、„Phänomen selbst“とか„Phänomenalität“と表現する。さらにハイデッガーは、„Phänomen“の概念を、カントの„Erscheinung“や一般に„Schein“と区別して、„das Sich-an-ihm-selbst-zeigende“, „das Offenbare“の意味で捉えた。(Heidegger, Sein und Zeit, S. 28-31)ハイデッガーの「基礎的有論」における「有論的差別」(ontologischer Differenz)の観点に従えば、デイルタイの「生の哲学」における„Leben“の概念は、「有論的無差別」の不明晰さの内に留まっていることになるが、一般に„Phänomen“そのものの形式的一般的定義については、両者は極めて近似しているといえる。

注2. 「自然科学」に対して、「了解心理学」を「基礎学」とする領域的(方法論的)に「独自の精神科学」を対置させるデイルタイおよび「精神科学」者をリッケルトは批判し、論理的・方法論的観点を重くみて、「価値関係的」な「文化科学」(Kulturwissenschaft)でないし、「歴史的文化科学」(historische Kulturw.)をもって、「自然科学」に対置させる。(Vgl. H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1926年版S. 22-23, S. 98-100. および, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1929. S. 183. u. s. w.)さらに現代では、「自然科学」と領域的(あるいは方法論的)に区別して、「人文・社会科学」という呼称が一般化していることは周知の通りである。

注3. これは、Lebenの性格によって„die unerschöpflich-schöpferische Realität“とも言われる。(Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 217.)

注4. 「形而上学的意識」そのものは、高められた「意識の事実」として許容されうるが、それは発生論的に、飽くまで「経験的意識」に根づいているとみられる。Vgl. Dilthey, Gesammelte Schriften, I. S. 386. u. s. w.

注5. 「経験」を踏み越えた「空虚な形而上学」をデイルタイはよしとしなかった。

注6. Spranger, Wilhelm Dilthey. S. 9

注7. Dilthey, G. S. VII. S. 195, 197

注8. Vgl. Dilthey, op. cit. S. 233

注9. 従って「歴史的概念」は、その言明内容である歴史の世界における変化的なもの, dynamisch なものを適切に表現するよう改変さるべき余地を残している。(Vgl. Dilthey, G. S. VII. S. 281)

II. 1)

注1. デイルタイは、「心理学」中心の時期から、「解釈学」(Hermeneutik)重視の後期への移行に伴い、単に主観的な「心的現象」に対して、共同的客観的な„Geist“を区別するようになる。そしてリッケルトの考え、即ち、„Psychisches“と„Physisches“

とは共に「知覚さぬる」 „Natur“ に属する、とある考案に傾いていったと思われるが、(Rickert, Die Grenzen d. naturw. Begriffsbildung, Zweites kapitel)しかし具体的体験のもつ「構造連関」という内在的固有性は維持されるのである。

注2. 「構造」(Struktur)は、「内容の変遷において恒常的な形式」であり、(Bollnow, Dilthey, S. 153)かつそれは、Lebenにおける全体の部分への「分節化」の有り方つまり「心的連関の個々の諸部分が互いに係っている諸関係の総体」(Ⅶ.S.15)である。

注3. デイルタイは、「吾々は、…この構造連関を覚知する(innewerden)故に、人間的生、歴史、人間的なもののすべての深み、深淵(Abgründe)を理解する」(G. S. V. S. 206)とし、「もし人間の学があるとすれば、それは、体験のTotalitätを、構造連関に従って理解しようとする人間学であろう」(Ⅶ. S. 279)と述べている。

2)

注1. ヨルクは、デイルタイへの書簡で、「SeinはLebenの欠如態(Derivat)である」と明確に規定している。(Briefwechsel W. Dilthey und P. Yorck von Wartenburg, S. 203)また、ハイデッガーにおけるSeinないしDaseinとデイルタイにおけるLebenとを比較考察したミュシュの興味深い研究がある。G. Misch, Lebensphilosophie und phänomenologie, S. 47. ff.

注2. Diwald, W. Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte, S. 242

注3. Husserl, Vorlesungen zur phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (Husserliana, Bd. X)

注4. この三一的時間統一としての主観的時間性をデイルタイは、「具体的時間」(konkrete Zeit), 「現実的時間」(wirkliche Zeit)と呼ぶ。(Ⅶ. 72)

注5. Dilthey, G. S. V. S. 218 注6. Dilthey, op. cit. S. 214

注7. Dilthey, G. S. Ⅶ. S. 80. V.S.225 注8. Dilthey, G. S. Ⅶ. S. 253

注9. これに関しては、フッサールも、「永遠な」「非時間的な」「客観的真理」に対して、「事実」、「意識体験」は、「realな個性性」であるが、「個別的」であることは「時間的に限定されて」いることであり、従って「一回的」であることを述べている。(Vgl, Husserl, Logische Untersuchungen, I. S. 119 Max Niemeyer V.)

3)

注1. Dilthey, G. S. Ⅶ. S. 229 注2. Dilthey, op. cit. S. 135

注3. Spranger, W. Dilthey, S. 20

注4. デイルタイの言う「客観的精神」(objektiver Geist)とは、吾々諸個人間の共通性である「理性の自同性」や「感情生活における共感」また「当為の意識に伴われた権利、義務における相互拘束」などに基いて、人間精神が「感性界」へ表現的に「客観化」

された多様な形式—例えば、生活様式から経済、法、学問、芸術、宗教に至る「文化体系」や、集団組織、政治的組織などの「社会の外的組織態」—であり、吾々が、生まれた時からその中で生活している精神的・文化的・社会的環境を形成している。この用語そのものは、ヘーゲルから借りたものだが、「主観的精神」—「客観的精神」—「絶対的精神」というヘーゲルの精神哲学の体系 (Vgl. Hegel, Encyclopädie, Dritter Teil. Philosophie des Geistes) における用語法とは、「概念の体系的位罫、そのねらい、および範囲」に関して異っている。(Dilthey, G. S. VII. S. 148. ff) それは、ヘーゲルの「絶対精神」—「芸術」「宗教」「哲学」—やある限度内で、「主観的精神」をも包括するものであるといえる。

注5. Dilthey, G. S. VII. S. 86

注6. リッケルトも言うように、内的に「理解しうるもの」は、外的に「知覚しうるもの」を基体として、それに結びつくときに初めて、「具体的意味形象」として、客観的に「理解しうるもの」となる。(Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 25)

注7. Dilthey, G. S. VII. S. 263

注8. Dilthey, op. cit. S. 273

注9. 自然の「因果連関」に対して、「人間的=社会的=歴史的現実」の「作用連関」の独自性をデイルタイは高調したが、それは根本的に有機体説的論理構造に立脚している。しかしこの場合、カント的な「現象界」としての自然観と古典的な因果説を継承しつつ、しかもこれを自己に対立させるところに、デイルタイは一つの時代的限界内に留まっていると思われる。ところで他方、「因果性」について近年、啓発的なより深い洞察を示した科学哲学者、フンゲも、広義の「決定論」の立場をとりながらも、「社会・歴史的現象は顕著に非因果的である」として、「自己決定的」、「弁証法的」、「目的論的」、「統計的」という諸特徴を「社会・歴史的現象」に含ませた広い視野から「決定性」の問題を論じている。(マリオ・フンゲ、「因果性」邦訳、岩波書店、285頁参照) このように一般的に広い見地からみると、デイルタイが「因果連関」に対置させた「作用連関」は、彼自身十分に分析し尽さずに終わった多くの問題点を残していると言わねばならない。

Ⅱ.

注1. Heussi, Die Krisis des Historismus, 1932 S. 72

注2. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 221

注3. Gadamer, op. cit. S. 216

注4. Dilthey, G. S. VII. S. 262

注5. Dilthey, G. S. VII. S. 204

注6. Dilthey, op. cit. S. 226

注7. Dilthey, G. S. VII. S. 153

注8. Dilthey, op. cit. S. 290

注9. Dilthey, op. cit. S. 291

注10. Dilthey, a. a. o.

注11. 人間の歴史的自己認識、精神科学的理解において「普遍妥当性」が得がたいという認識論的アポリア、言い換えれば、Lebenの「扱み尽くし難さ」(Unerschöpflichkeit)

も、このような表現的な創造的發展性に根をもっていると思われる。

注12. Dilthey, G. S. VII. S. 154

注13. Dilthey, op. cit. S. 243

注14. Dilthey, op. cit. S. 261

注15. Dilthey, op. cit. S. 256

注16. Landgrebe, W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, S. 128

注17. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (G. S. I), S. 524

注18. Dilthey, G. S. VII. S. 227, 233, 220

注19. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, 1932. P. 323

注20. Dilthey, G. S. VII. S. 77

注21. Dilthey, G. S. I. S. 403