

教育学の解釈的基礎づけの可能性について

—認識論的方法論的基礎づけか、基礎存在論的基礎づけか？—

別府大学文学部人間関係学科 瀬戸口 昌也

はじめに

—ディルタイの「心的生の目的論(Teleologie des Seelenlebens)」についての疑問

ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833 - 1911) が中期に著した論文『普遍妥当的教育学の可能性について』(1888年)は、第1次世界大戦後のドイツ教育学において主流となった「精神科学的教育学 (Geisteswissenschaftliche Pädagogik)」の「発展と出発点」*¹となった点で、教育学の理論史において重要な論文である。この論文の中でディルタイは、表題が示す通り、時代や国民性を越えて普遍的に妥当する教育目的や教材価値、教授方法を規定する教育学体系の可能性について考察している。ディルタイによれば教育は、個人の精神生活の発展、すなわち「心的生の展開 (Entfaltung)」の手段として役立つものとされる。この「展開」は、ある目的の達成へと方向づけられており、この目的を達成するための規則が、ディルタイの言う「教育の規則 (Regel)」である。教育の諸規則は、さまざまな目的によって規定されているが、これらの目的は相互に関連しあい、これらの関連を遡っていくと「もはやそれ以上遡れない」最終的な目的に達する、とディルタイは言う。ディルタイはこのような目的を「生の最終的目的」と名づけており、それは歴史的な形而上学から導き出されるようなものではなく、心的生それ自体の中に内在しているものとされる。こうして心的生は、それ自体に内在する「生の最終的目的」の「完全な (vollkommen)」実現を目指して、「発展 (Entwicklung)」していくものとなる。ディルタイはこのような「心的生の目的論」に、「現にあるもの (was ist) の中に、あるべきもの (was sein soll) の基礎を、つまり現実の中に規則の基礎」(VI69) *²を見い出している。

このような観点からすれば、教育の目的や規則の普遍妥当性は、心的生の目的論によって基礎づけられることになる。しかしディルタイはこのような目的や規則が、「狭い」範囲にしかあてはまらないことを強調している。なぜならこれらが実現される「教育現実」は、常に歴史的で具体的なものであるから、目的論的性格を持つ心的生の連関から導出された抽象的規則が、いかにして具体的な教育現実へと結びつくのかが問題とされなければならない。このような問題設定から出発するディルタイの教育学の体系は、1. まず心的生の構造から教育の規則や規範を導出した上で (心理学的考察)、2. 次にそれらが歴史的に制約された特定の時代や文化の教育体系の中でどのように現れているのかを明らかにして (歴史的考察)、3. 最後に現実の教育体系の内容の方向を探る、という構想を取っている。つまりディルタイの教育学の基礎は心理学であり、そこでディルタイは、歴史的考察を心理学によって基礎づけようと試みているのである。そしてまた教育学だけでなく、倫理学や詩学など個々の精神諸科学の基礎づけについても、ディルタイは同様の立場を取っている。

ディルタイの精神科学の基礎づけは、このように心理学的考察と歴史的考察とを結びつけて考えているところに特徴があり、方法論的にはそれは心理学と解釈学とに基づいていると言える。

ところが、両者の関係は必ずしも明確ではない。よく知られているように、デイルタイは中期には心理学的基礎づけを重視しているのに対して、後期では解釈学を重視している。しかし心理学と解釈学との関係を、デイルタイの初期から後期に至る思想の発展全体の中で捉えてみれば、デイルタイは後期に心理学的基礎づけを断念したわけでは決してなく、むしろ精神科学と哲学の基礎に終始一貫して心理学を置こうとしていることが分かるのである^{*3}。

しかしながらデイルタイの心理学は、後期の解釈学的基礎づけの発展に対応して、その問題点をも明らかにした。それは簡潔に言えば、意味連関と心的構造との関係の問題であり、より詳細に言えば、意味理解からいかにして「心的なもの」(心的構造)と「物的なもの」(精神科学の対象)との区別が生じるのか、という問題である。デイルタイ中期の「記述的分析的心理学」や「比較心理学(個性心理学)」の中に、この問題の答えを求めることはできない。なぜならそこでは「意味(Bedeutung)」は、心的構造から生じてくるものとして捉えられているからである。この問題を解決するためには、精神科学の基礎づけの根底に、デイルタイの意図とは逆に心理学ではなく、意味理解の学である解釈学が置かれなければならない。それでは精神科学が心的生の目的論ではなく、解釈学によって基礎づけられるとすれば、解釈学は精神科学の普遍妥当性をどのようにして保証するのであろうか。

I. ガーダマーのデイルタイ批判

デイルタイが心的生の目的論によって、精神科学(特に教育学)を基礎づけていることに対する批判と、それに代わる解釈学的基礎づけの可能性については、すでにデイルタイ学派に属するノールやボルノウが考察している。しかしここでは、ガーダマーのデイルタイ批判を取り上げることから出発したい。なぜならガーダマーのデイルタイ批判には、解釈学を心理学によって基礎づけることの問題点が、解釈の歴史性という観点から、最も端的に示されているように思えるからである。

ガーダマーはその著『真理と方法』の中で、デイルタイにおいて「美的=解釈学的モチーフと、歴史学派の歴史哲学的モチーフとの間の緊張」が最高潮に達したと述べている^{*4}。すなわちデイルタイは、シュライアーマッハーの美的な「ロマン主義的解釈学」を継承し、発展させた一方で、ランケや当時の経験論的哲学の影響下で「経験的思考」を取り入れることにより、精神科学を基礎づけようとした。デイルタイのこのような試みは、理解の対象をすべて解釈されるべきテキストと見なし、また歴史をヘーゲルとは違って観念論的ではなく、経験論的に基礎づけられるべきものと見なすものである。デイルタイのこのような見方に対して、ガーダマーは次のように批判を展開する。

1. デイルタイは、シュライアーマッハーの「美的=汎神論的な同一哲学(Identitätsphilosophie)」の立場にとどまってはいるが、しかし解釈学の模範を「我から汝へと到達することのできる、精神的に同等な(kongenial)理解という関係」に求めている点では、同じである。つまりデイルタイは、テキストの理解も親しい者の理解と同様に捉え、著者の考えは、彼の著作物から直接に看取できるものと見なししている。テキストの理解は、その著者自身の理解であり、解釈が過去の精神を現在のものとして捉えることを可能にし、また疎遠なものを親しいものとして捉えることを可能にする。このような見解は「ロマン主義的解釈学」特有のものであり、それは文献学の方法がもたらした成果に他ならない。デイルタイはこのような見解と方法を、精神科学にそのまま持ち込むことによって、精神科学の方法論的基礎づけを意図しているが、それによって精神科学の認識が、自然科学と同様に方法論的に基礎づけられるという誤りを犯している。「ロ

マン主義的解釈学の助けにより、ディルタイは、経験の歴史的本質と科学の認識の仕方との違いを覆い隠すことができたのであり、言い換えれば、精神科学の認識の仕方を自然科学の方法論的尺度と一致させることができたのである」*5。

2. ディルタイの精神科学の基礎づけにおける「心理学的基礎づけから解釈学的基礎づけへの移行」は構想の域を出ず、不十分であるがゆえに、個人と「客観的精神 (Objektiver Geist)」との関係が図らずもヘーゲルの「思弁的な観念論」へと接近している。ガーダマーによれば、ディルタイは「理解」、つまり意味連関によって、個人と客観的精神とを構造的に結びつけているように見える。しかしこの構造連関において、ディルタイは客観的精神の中でも、宗教と芸術と哲学が言語や習慣、国家などより優位にあることを認めており、このことは結局、生が歴史的意識の中で「普遍的なもの」へと完成することを意味する。「こうしてまたディルタイにとっても、実際のところ『絶対的精神』、つまり十分な自己貫徹性 (Selbstdurchsichtigkeit)、すなわち未知なものと他在 (Anderssein) すべてを十分に解消するような精神のある形態が存在しないのかどうか、問われなければならないだろう」*6。

3. ガーダマーによれば、「理解」とはシュライアーマッハーやディルタイが考えているような、著者の心的状態の中に自己を移し入れるということではなく、「共通の意義 (Sinn) に関与する」ことである。このことを考えれば、解釈学における「全体と部分」の循環は、著者の個々のテキストが諸作品全体に占める位置づけを客観的に明らかにしたり、テキストを生み出した時の著者の心的状態と著者のそれまでの心的生全体との関係を主観的に明らかにするものではない。それは解釈者がテキストを通して、歴史の「伝承 (Überlieferung)」と相互に関わっていくことである。解釈者のテキスト理解を導いている意味の「先取り」は、あらかじめ理解の「共通性 (Gemeinsamkeit)」に規定されている。この「共通性」は歴史の「伝承」と結びついているが、「伝承」によって作り出されると言うよりは、むしろ解釈者が「伝承」と積極的に関わる中で形成されていくものである。「共通性は、決して単純に、われわれにとってすでに存在している前提なのではなく、われわれが共通性自体を設置するのであり、それはわれわれが理解し、伝承される出来事に関与することによって、この出来事自体をさらに規定することを通してである。したがって理解の循環は一般的に、『方法論的』循環なのではなく、理解の存在論的な構造契機として描かれる。」*7。

このようにガーダマーは、理解の循環を「方法論的」にではなくて、「存在論的」に捉えている。それはハイデガーのテキスト理解—理解の循環は、常に「前理解 (Vorverständnis) の先行把握的運動」(298) に規定されている—を踏まえたものである。ガーダマーによれば、「同じ事柄に関わりあっていることから生じる前理解」こそが、解釈学の第一条件なのであり、ガーダマーはこのような前理解を「先入見 (Vorurteil)」と呼び、われわれが共に歴史の「伝統 (Tradition)」に「帰属している (Zugehörigkeit)」という意識も、この「先入見の共通性」に基づいていると考えるのである。したがって解釈学の課題は、理解の手順を方法論的に展開することではなく、理解を生じさせる「先入見」の解明となる。このような先入見がわれわれに自覚されるのは、先入見の共通性に対して、歴史の伝承が「疎遠なもの」として際だってくる時である。伝承とのこのような「出会い (Begegnung)」が、われわれにとって理解の契機となる。「われわれにとって伝承は、疎遠さと親密さとの間の緊張状態、つまり歴史的に隔たった対象性と伝統への帰属性という間の緊張状態にある。この間 (Zwischen) に、解釈学の真の位置づけがある」*8。それゆえ解釈者はこの「間」に立って、「伝承によって言葉になっている事柄」に注目し、「伝承がわれわれにそれをを用いて語りかける言葉」に耳を傾けなければならない。これによって解釈者は、自己の先入見を解明し、新たな共通性を設置することによって、伝承された出来事を規定し直すこと

ができるのである。このことはガーダマーに言わせれば、「自己自身をよりいっそう正しく理解することを学ぶ」ことである。つまり解釈者は伝承と出会うことによって、自己理解を迫られる状況に置かれるのであり、歴史のこのような作用をガーダマーは「作用史 (Wirkungsgeschichte)」と呼び、その中で経験されるこのような状況を「解釈学的状況 (hermeneutische Situation)」と呼んでいる。そしてこのような状況の中で、「事柄の真理 (sachliche Wahrheit)」*⁹が獲得されるとしている。

II. ガーダマーのディルタイ批判への反批判

以上のようなガーダマーのディルタイ批判は、要約すれば、ディルタイの解釈学について、1. 心理学的基礎づけに対する批判、2. 観念論的傾向への批判、3. 「理解」の捉え方に対する批判、として捉えることができる。ガーダマーのこのような批判に対して、われわれは次のように答えることができる。

1. 確かにディルタイは、シュライアーマッハーの解釈学の影響を受け、解釈学を「著者を、著者自身が理解している以上によりよく理解する」技術として捉えている (V331)。またそのための基礎を、一貫して「心的構造」に置いているようにも思われる。しかしディルタイが後期において、精神科学を体験と表現と理解との関係において基礎づけようとする場合、内観的な心理学的考察を否定していることも事実である (VII84)。例えば詩学において問題となるのは、作品を生み出した作者やそれを読む読者の内的な心的経過ではなく、その作品を構成している「言葉」と「言葉によって表現されているもの」との関係である。それは例えば演劇では素材、詩的情緒、主題、筋、演出法などの関係であり、これらは確かに作者の心的経過において創造されたものであるが、しかしこれらの関係は作者の心的過程とは独立した「詩の内的法則」として、考察の対象となりうるのである。この意味では精神科学の対象の理解は、それを生み出した作者の心的経過に向かうのではなく、現実に作用して対象を成立させている「ある精神的連関」に向かうのである。

2. ディルタイにとって、個人の力と客観的精神との関係は、言い換えれば個人的な心的構造とそれに基づいた意味理解との関係である。そしてディルタイは、理解は心的構造に基づいていると述べる一方で、客観的精神の理解は、基本的理解の「共通性」から出発すると主張している。しかし客観的精神における理解の共通性から、個別的な心的構造へと至る連関については、ディルタイはそれを内的に体験される連関として前提にはするけれども、その分節化の過程については言及していない。このために、心的構造と理解の共通性(客観的精神)との関係が曖昧になり、精神科学は一見して二重の基礎を持つような印象を与えている。ディルタイはこの分節化の過程の考察を、中期は心的構造から客観的精神へと向かい、後期は逆に客観的精神から心的構造へと向かおうとしたものと考えられる。このことはガーダマーの批判とは異なり、解釈学的基礎づけへの「移行」が「不十分である」というよりも、ディルタイにとって常に、解釈学的基礎づけと心理学的基礎づけとの関係が問題となっていたと捉えるべきだろう。

ディルタイが客観的精神の中でも、哲学と宗教と芸術を上位においたことは、ディルタイ自身の生の哲学の思想上の特徴に基づいていると考えられる。ディルタイの直弟子であるゲオルグ・ミッシュが指摘するように、ディルタイの思考の特徴は、「形而上学的エートスと概念的思考の力との根源的な結びつき」*¹⁰にある。すなわちディルタイは、生の意味や理想や目的を追求する「形而上学的エートス」から出発して、それを「概念的思考」へと結びつけることによって、生の意識的な形態化を目指している。ディルタイにとってこの形態化の最高の形が、哲学と宗教

と芸術ということになる。ここに見られるのは、「形而上学的エートス」から「概念的思考」への一方的で段階的な移行である。しかしミッシュによれば、両者は本来、「同時的・対立的」に生じてくるものとされる。つまり、生の意味や目的を追求して世界の見方を普遍的なものに高めていくこと（世界観）と、生を概念的思考によって形態化していくこと（精神諸科学）は、同時的・対立的に発展するのであり、両者の関係をそれらが生じてきた「生の連関 (Lebenszusammenhang)」にまで遡って考察していくことが、生の哲学の課題なのである。ミッシュのこのような指摘は、生の哲学と精神諸科学の関係、あるいは生の連関と客観的精神との関係について、新しい見方を示唆しているように思われる。

3. デルタイはシュライアーマッハーの解釈学を確かに高く評価し、解釈学の重要な命題としてガーダマーが批判するような、解釈学的循環の客観的側面(「文法的解釈」と主観的側面(「心理学的解釈」)を挙げている。しかしデルタイは、シュライアーマッハーの解釈学をそのまま継承しようとしたわけではなく、批判的に継承し発展させようとしたのである。このことは前述したように、デルタイが晩年において内観的な心理学的考察を否定していることから明らかであろう。デルタイにとって、理解は「感覚的に与えられた心的な生の表示から、この心的生を認識する過程」であるが、この過程は「認識論的、論理的、方法論的」(V333)に分析されねばならず、そのためには心理学的考察だけでは不十分であることを、自覚するようになるのである。

後期の『精神科学における歴史的世界の構成』(1910年)とその続編の草案の中で、デルタイは理解を体験と表現との関係の中で捉えることにより、理解を新たな観点から分析している。そこでは理解は、「基礎的理解 (elementares Verstehen)」と「高次の理解 (höheres Verstehen)」に分けられ、「基礎的理解」において、われわれは「共通性」に基づいて客観的精神を理解しているとされる。そして解釈者と客観的精神との間に「内的な距離 (innere Distanz)」が広がり、「不確実さ」の度合いが高まるにつれて、理解は「高次の理解」へと移行するとされる。高次の理解において、客観的精神は歴史的社会的により広い連関において捉えられることになるが、この連関を把握するための「生の範疇 (Lebenskategorie)」として、デルタイは「意味」をとりわけ重視する。つまり理解とは「意味連関」の把握なのであり、さまざまな客観的精神の理解を通して明らかになった意味連関の関係は、歴史的にひとつの「作用連関 (Wirkungszusammenhang)」として、構造的に把握されるのである。

ここでわれわれは、このようなデルタイ後期の理解の捉え方が、ガーダマーの言う「共通性」や「作用史」と重なっていることに気づく。もちろんボルノウが批判するように、ガーダマーの「先入見の共通性」は、ハイデガーの存在論的に捉えられた「前理解」の影響を受けているので、われわれはわれわれの認識を導いている「前理解」の中にとらわれており、はたしてそれを変えることはできないのかという問題は、別に論じられなければならないだろう*11。しかしながらここで重要なのは、デルタイ後期において、理解の共通性と歴史的作用という、精神科学の解釈学的基礎づけの端緒が開かれているということである。この点においては、デルタイとガーダマーは理解について見解を同じくしていると見なすことができるのではないか。両者が決定的に違う点は、デルタイは理解を「認識論的、論理的、方法論的分析」の対象としているのに対して、ガーダマーは理解を「存在論的」に捉えている点である。

この違いはローディが指摘しているように、解釈学理論の歴史に「決定的な転換点」をもたらすことになった。ガーダマー以後、解釈学をシュライアーマッハーからデルタイに至る「伝統的」解釈学と、ハイデガーに始まる「哲学的」解釈学という「二分法」で捉える見方を確立させたのである。このような区別の持つ問題点について、ローディは次のように述べている。「ここ

で問題となっている区別は一方では、次のように捉えられる。つまり、二つの全く異なる反省のレベル——『伝統的』解釈学の認識論的方法論的反省レベルと哲学的解釈学の基礎存在論的反省レベル——が区別されており、その際両者が、正当ではあっても遙かに離れた反省の可能性として相互に承認しあうならば、両者の間の討論は全く不可能である。他方では、しかし、解釈学理論の展開の内部で、二つの段階が区別される。その場合には、後の段階が、より高い反省の段階を表している、そこでは、前の段階は『克服されて』いるのである^{*12}。ガーダマー自身は、解釈学の「認識論的方法論的反省」の必要性を否定するものではないが、「基礎存在論的反省」の無い解釈学理論を決して認めていない。両者の関係については依然として「曖昧さ」が残っており、これはそのまま解釈学をめぐる論争点として残されている。

この問題は精神科学の基礎づけという観点から見れば、精神科学を解釈学的に基礎づける場合、ディルタイが試みたような理解の「認識論的、論理的、方法論的分析」と、ガーダマーが言うような理解の「基礎存在論的反省」との関係をもどのように捉えればよいのかという問題になる。ディルタイの理解の分析は、晩年において「生の範疇」や「精神科学の論理学」という形でその端緒が開かれたばかりであり、この試みが未完成に終わっていることを考慮すれば、理解の認識論的方法論的反省が、基礎存在論的反省によって克服されたと結論づけることはあまりにも早急であるように思われる。むしろ重要なのは、それぞれが精神科学の基礎づけにおいて果たす有効性が検討され、その上で両者の関係が考察されることであろう。それではこの場合、ローデイが言うように、両者の間で「討論は全く不可能」なのであろうか。

Ⅲ. ミッシェの「解釈学的論理学 (hermeneutische Logik)」における理解の循環

ディルタイが試みた理解の「認識論的、論理的、方法論的分析」は、未完に終わっているが、それを継承し、発展させたのがミッシェである。ミッシェはディルタイの精神科学の基礎づけが、「構造心理学」に基づいていることに対して、このような心理学は「生の中でそれが生み出された根源」にまで遡って捉え直されなければならない必要性を説く^{*13}。それはディルタイの心理学を再構成するというのではなく、「生の連関」の意味理解から、論理的思考によって精神科学の対象がいかにして生じ、概念として確定するかを發生的に考察するものである。ミッシェはこのような考察を「解釈学的論理学」と呼んでいる。

ミッシェはこの解釈学的論理学において、理解における「全体と部分」の循環は、理解の本質に属するものであるとしている。「全体と部分」は、「一般から特殊」と同様に、伝統的論理学において概念形成や判断に使用される「論理的＝形式的な基本範疇」である。しかしそれと同時にミッシェが強調することは、それがディルタイが明らかにしたように、「生の連関」を把握するための「生の範疇」でもあるということである。ディルタイによれば、個人がその生涯において体験する個々の出来事は、個人のそれまでの生全体との関係の中で、初めてその「意味」が確定される。この場合「全体と部分」は、「意味」の範疇と結びついている。「意味の範疇は、生の部分から全体への関係を示すものであり、この関係は生の本質に基づいている」(Ⅶ233)。それゆえ「意味」によって生は、ひとつの連関として把握される。「個々の語 (Wort) がある意味を持ち、その意味によって個々の語があることを示すように、あるいは個々の文 (Satz) がある意義 (Sinn) を持ち、その意義をわれわれが構成していくように、生の個々の部分の規定されているとともに規定されていない (bestimmt-unbestimmt) 意味から、生の連関が構成される」(Ⅶ233)。

このように本来、生の個々の出来事の「意味」は、ディルタイが言うように「規定されているとともに規定されていない」のであり、それは「全体と部分」の循環の中で初めて確定するもの

である。このことを論理的に言えば、認識において問題となるのは、部分（出来事あるいは語の意味）が先に把握されるのか、それとも全体（人生あるいは文の意義）が先に把握されるのかということではなく、むしろ「全体と部分」の循環の中で、全体が形成されるとともに、部分が規定されていくということである。ミッシュはこのことをヘーゲルの言葉を借りて、「内在的統一（immanente Synthese）」と呼んでいる。「それはひとつの統一である。しかしこの統一は、フンボルトが仮定したように、主観的な表象の結合を、現実の中に存在している何かとして見るために、つまりこの結合を対象化するために、上から付け加えていくような統一ではなくて、すでに以前から有意味なものであったが、それぞれが不定型なかたまりのように、それ自体でそのまま生じていたものを、より高い全体の連関へと組み込むような統一である。このことによって統一は、調和すべき要素へと作りかえるのであり、そしてこれらの要素が、この作り出された全体を支えるのである。しかし他方、まさにこのことによって、互いに調和しなければならないこれらの諸要素の中に含まれている、内在的な結合の可能性が展開する」*14。このようにミッシュにとって「全体」はあらかじめ存在しているものではなくて、諸部分の「内在的統一」によって創造的に作り出されるものである。「簡潔に定式化すれば、全体の存在ではなく、それ自体の存在へと向かう全体の生成がある」*15。

この「存在への生成（Werden zum Sein）」という点で、ミッシュは自己の立場をハイデガーと明確に区別している*16。ミッシュによればハイデガーは、人間の存在を「自己自身の発見と自己を世界へと失うことと（Sich-selbst-finden und Sich-an-die-Welt-verlieren）」の間、すなわち「集中と拡散」という「動的な連関」において捉えたが、このことは結局、生の根底に「存在」を置き、人間の存在を「ひとつの同形的な運動性」の中でしか捉えないことを意味している。それに対してミッシュは生を、「規定されているとともに規定されていない根底」として捉える。したがって生の根底に、「現存在の認識上の本質ないしは存在様式（Seinsweise）」といった「確実に規定されるもの」を置くことはできない。生は存在へ向けて生成していくものであるが、この生成はハイデガーとは違って「同形的な運動性」として捉えられるのではなく、「前進する創造に対して自由であり、この創造の中で初めて、力として作用する規定性へと引き集められる」という特徴を持つ。すなわち生は、前進し、創造的に発展するものであるが、意味理解を通して分節化され、構造的に把握される。しかしこのようにして把握された構造は、再び前進する生へのみこまれて、新たに分節化していく運動を繰り返すものとされる。このように生を「思考性と無限界性（Gedankenmäßigkeit und Unendlichkeit）」という両極において動的に捉えるようなミッシュの見方は、生を「展開であると同時に創造（Explikation und Schaffen）」として捉え、生の認識の可能性を追求する一方で、その「窮めがたさ」を強調するデイルタイの生の哲学の意図を正しく反映していると言えよう。

ハイデガーとミッシュの立場の違いは、端的に言えば生の根底に「存在」を置くか、それとも「生成」を置くかの違いであると言える*17。両者は、理解における「全体と部分」の循環を、理解に本質的なものとして承認している点では同じであるが、その立場の違いから、理解の循環を「知の論理的理論」として説明しようとする場合、異なるアプローチを取っている。すなわちハイデガーは、理解を人間の「存在様式」として捉え、ミッシュは理解を、生が「論証的に」形態化されるプロセスとして把握しようとするのである。

IV. ミッシュにおける「論証的なもの（Diskursivität）」

ミッシュにとって、「全体と部分」は伝統的論理学における「論理的＝形式的な基本範疇」で

あると同時に、「生の連関」を理解するための「生の範疇」でもあった。伝統的論理学においては、推論は結論に向けて全体から部分へ演繹的に、あるいは部分から全体へと帰納的に進む。このような直線的に帰結に向かう推論に対して、生の理解においては「全体と部分」は常に循環関係にあり、新たな意味を分節化していく。このような循環が理解の本質に属しているとしたら、循環もまた「論証的なもの」として考えられなければならない。ミッシュは「論証的なもの」という概念を、カントの言うように初めから「純粹に悟性によって規定された」明白に確定した思考形式として捉えるのではなく、「言説 (Rede) の構造に即して生じてくるもので、まず初めに解明されるべき現象」として把握しようとする*¹⁸。つまり推論や概念、判断だけでなく、理解の循環も言説の中で生じてくる限り、「論証的なもの」の現象に含まれるのであり、解釈学的論理学の考察の対象となる。言い換えれば解釈学的論理学は、伝統的論理学がこれまで扱ってこなかった領域にまでその考察の範囲を拡大して、論証的な思考形式を解明しようとするのである。

この場合注目されるのは、ミッシュが論証的な思考形式を両極的に捉えていることである。「一般的に論証的な形式の中では、言わば二つの極が生じる。一方は純粹に論証的な確定 (rein diskursive Feststellung) と呼ぶことができ、他方は喚起的表現 (evozierender Ausdruck) と呼ぶことができる。前者は事柄に即して (対象的な関係へともたらされて)、純粹に理論的な対象性に属しており、後者は生の解釈学的な形態化、つまり生の理解可能な形態化に属している」*¹⁹。ここで言う「純粹に論証的な確定」の形式として、ミッシュは自然科学の命題を例に挙げる。そこでは「意味されたこと (das Gemeinte)」が「言われたこと (das Ausgesagte)」と完全に一致しているので、解釈が入り込む余地はない。われわれは命題を学ぶことによって、それが示している「事態 (Sachverhalt)」を明白に確定することができる。それに対して「喚起的表現」とは、「この思考それ自体が意味していることが、言われたことの中で言い尽くされずに、それを越え出て理論的には把握できないような実在へと向かう」*²⁰思考形式である。このような形式の例として、ミッシュはゲーテの詩を挙げている。自然科学の命題とは違って、隠喩など詩の表現においては、「意味されたこと」は「言われたこと」の中で完全に言い尽くされることは決してなく、常に読み手に解釈を要求する。この解釈によって読み手は、詩人が体験し、表現した生の内容を初めて理解することができる。しかしミッシュによれば、このような表現は、詩においてのみ見られるものではない。それは生成と発展を繰り返す「窮めがたい」生を形態化し、把握するための「方法」として、精神科学や哲学においても用いられるものである。(ミッシュは、「方法」概念を、「分析の仕方」という単に狭い意味で捉えるのではなく、「それによって、それ自体で生動的なもの (Lebendigkeit) が、認識されるべき対象へと関係づけられる処置」、つまり生を対象化するための処置として、広い意味で捉えている*²¹。) 例えば、デイルタイの「体験」概念やハイデガーの「不安 (Sorge)」概念は、このような「喚起的表現」に他ならない。

このようにミッシュは、論証的な思考形式を二つに区別することによって、それが向かう対象を「純粹に理論的な対象性」と「解釈学的な対象性」の二つに区別している。そしてそれぞれが、自然科学の対象と精神科学の対象に対応する。しかしここでミッシュは、自然科学と精神科学の区分を、このような対応関係から単純に区分しているわけではない。論証的な思考形式は「純粹に論証的な確定」と「喚起的表現」のどちらかに属するということではなく、二つの形式の間で展開する。つまり論証的な思考形式の中では、「言われたこと」が「意味されたこと」を完全に言い尽くしている段階から、それを完全に言い尽くすことはできず、解釈を要求する段階までの段階的移行が見られるのである。この中で自然科学の対象領域となるのは、前者の段階だけであるのに対して、精神科学の対象領域はすべての段階を含むものである。ミッシュ自身が挙げている例では、われわれはビスマルクが行った歴史的業績を、一つの「事態」として確定することは

できる。しかしビスマルク自身が「何であったか」は、歴史的な解釈が要求される問題であり、それに答えるためにわれわれは、適切な語と表現を探さなければならないのである*²²。

このように精神科学の対象性が、自然科学のそれと比べて広いのは、精神科学の対象となるものが「それ自らであることを意味している」からである。自然科学の対象となるもの(例えば「熱、光、音、電気など」)は、ある事物や現象の「意味」ではなくて、これらの事物や現象に付随する「性質」である。これらの「性質」は、事物や現象全体の特徴として、われわれの五感を通して個別化され、理論的に抽象化されて確定する。それに対して精神科学の対象となるものは、ある事物や現象がそれ自体で持つ固有の「意味」である。精神科学の対象が固有の意味を持つことを、ミッシュは対象が「自己 (Selbst)」を持つと表現している。「精神科学の対象は、それ自身で自己を持っており、[自然科学の対象のような] 自己を消失した事柄に対して、解釈学的な形態化として、力強い自己を持つ何か (etwas Selbstmächtiges) である」*²³。このようなことから精神科学の対象は、それ自体で「自己」を持つものとしての「他者 (der Andere)」であり、対象の理解は、解釈者とこの「他者」との「互いの出会い (Sich-Treffen)」として表現される。「われわれに対して、それ自らで、その自己表現の中で、それ自体で意味すること (Meinung) が近づいてくるのであり、それに対してわれわれが意味することが出会う。この互いの出会いは再び、われわれにとって最も疎遠なものとの結婚 (Vermählung) へと導く。こうして他者から出発する運動がわれわれを包み込み、われわれ自身の意味づけを、生の対象それ自体の中へと入り込ませる。そしてこの結婚の成果が、解釈学的概念 (hermeneutischer Begriff) である。この概念によって、事物の中にはある深みが開示されるが、この深みは決して汲み尽くされるのではなく、言明によって完全に止揚することはできないという意識を伴う」*²⁴。ミッシュはここで「結婚」という比喩的表現によって、精神科学の対象となる事物の理解が、われわれの理解の「共通性」に基づくと同時に、歴史的な「作用連関」の構造にも基づくものであり、両者の対立が露わになることによって、対象についての新たな意味連関の分節化が生じることを言い表している。このような分節化の結果、生は新たな形で形態化されることになるが、この形態化の表現として用いられる「方法」が「喚起的表現」であり、この表現が概念として定着したものが「解釈学的概念」である。この概念は、伝統的論理学でいう「概念」とは異なり、上位概念への内包関係で秩序づけられるような明確さはないが、しかしその意味がそれが使用される状況の中で絶えず解釈されることによって理解され、発展していくという特徴を持っている。精神科学の概念は、このような「解釈学的概念」として、特徴づけられるものである。

V. 実存的なものとその論理的解明

以上のようなミッシュの見解は、デイルタイの言う「高次の理解」をミッシュなりに発展させたものであると考えることができる。もちろんそこでは、デイルタイに見られたような「構造心理学」による基礎づけは排除されている。そしてミッシュの言う「結婚」の比喩が、前述したガーダマーの「解釈学的状況」や、あるいは理解における解釈者と他者の「地平の融合 (Verschmelzung der Horizonte)」*²⁵と呼ばれているものに近いものであることに気づく。両者の違いは、ガーダマーが理解をあくまで「存在論的」に捉えようとしているのに対して、ミッシュは理解を広い意味で「方法論的」に、かつ「論理的」に捉えようとしている点である。しかしミッシュは、ガーダマーが言うような理解の「存在論的契機」を認めていないわけでは決してない。むしろそれを認めた上で、理解の存在論的契機と理解の論理的・方法論的側面との関係を問題にしているのである。「意味と意義は生の範疇であり、あるいはハイデガーとともに言えば、人間存在の特

徴、つまり実存的なもの (Existentialien) である。しかし意味概念のこの実存的把握によって、われわれを悩ます困難点が生じる。論理的には解明できないものが残るのである」*26。「意味」は確かに人間の存在にかかわる「実存的なもの」として捉えられる反面、「意味志向 (Bedeutungsin-tention)」として、言説において対象を論理的に把握するための範疇としても機能する。意味が持つこのような存在論的契機と論理的契機の二面性は、より一般的には生の哲学における「生と論理との亀裂 (Kluft)」の問題として、両者の関係が問われるのである。

ミッシュはこの問題に対して、「論証的なもの」を生る哲学の立場から根本的に捉え直した上で、その「両極的な表現形式」を際立たせ、その一方の極である「喚起的表現」に、解決の可能性を見出ししている。「しかし積極的に見れば、われわれが論証的表現の喚起的なやり方を、それが属している解釈学的対象性とともに取り上げるならば、その時初めてこの亀裂は克服され、あの論理的に解明できないものも解明される。この場合われわれは、対象性という語を、常に最も広い意味で、つまり判断の対象としてではなく、意味されたものとして用いている」*27。「喚起的表現」が用いられるのは、それ自体で「意味」を持った事物が、われわれのこれまでの理解の「共通性」と互いに出会う時であり、この出会いによって「共通性」が見直され、事物についての新しい表現と理解が必要とされる時である。このような表現、すなわち「解釈学的概念」において事物は対象としての「実在性 (Realität)」を得るが、しかし同時にそこで開かれた「深み」において、われわれは生の「窮めがたさ」を意識せざるを得ない。この点にミッシュは、理解の実存的契機を見出ししているように思われる。そして事物がこのような「実在性」と結びついて理解される所に、「生の真理 (Lebenswahrheit)」が獲得されるとしている。「そしてこの結びつきの中に、真理それ自体の場所がある。そこでは真理と表現の真性さ (Echtheit) とは一体である。この場合の真理は、純粹に論証的な形式化の場合とは違って、判断とその事柄的な正当性に制限されるものではなく、生の真理である」*28。

このように「解釈学的概念」において「生の真理」が獲得されるという見解は、ガーダマーの言う「解釈学的状況」における「事柄の真理」の獲得という見解に対応していると見なすことができる。もちろん、ガーダマーが理解を「存在論的契機」として捉え、ミッシュが理解を「知の基礎的方式 (elementare Art)」として論理的に捉えている点で、両者の立場は根本的に異なるものである。ガーダマーが、最近のインタビューでミッシュの解釈学的論理学についての質問に、その意義を認めつつも、(最近の研究で指摘されているように、) それは「レトリック」に近いものであると述べていることについても考慮しなければならない*29。この点については、さらに深く考察しなければならないだろう。しかしここで重要なことは、ミッシュとガーダマーが、精神科学の方法とされる「理解」の基礎づけに対して、デイルタイとは違って心理学的基礎づけではなく、解釈学的基礎づけという観点から出発している点である。そしてこのような観点から見れば、次の点で両者は共通の見解を持つ。それは、理解はその「共通性」を基礎とするが、歴史的作用として、この「共通性」と「隔たり」を持った有意味な対象が生じ、この「共通性」に迫ってくるのであり、われわれはそれに応えることによって、それまでの「共通性」を捉え直すという点である。(このことをミッシュは比喩的に「結婚」と呼び、ガーダマーは「地平の融合」と呼んだ。) そしてまた、このような「互いに出会い」において、精神科学にとっての「真理」が獲得される場所が開かれるという点でも、両者は共通している。

両者の決定的な違いは、この「真理」が獲得される場所について、ミッシュはそこで「解釈学的概念」によって生の「生産的な分節化」が起こり、生の「窮めがたさ」が開示されると考え、ガーダマーは「先入見」の修正によって、人間の「存在」が開示されると考えている点にある。このような違いは、前述したように生の根底に「生成」を置くか、「存在」を置くかという、デ

イルタイとフッサールの違いにまで遡るものであり、哲学の根本的な問題として、簡単には結論を出すことができない問題である。しかしながら、教育学的观点から言えば、ハイデガーを継承するガーダマーの見解には、理解は人間の存在に規定されており、理解を通して人間の存在の有限性がどうしても強調されてしまうように思われる。それに対してミッシュが、生の「窮めがたさ」の中では、「全くの不確かさに囲まれた人間が保護を求める暗闇だけが存在するのではなく、前進し、自分自身の現存在の新しい可能性を現実化する幸福を開示する測りがたい地平もまた存在する」*³⁰と述べていることに、注目すべきだろう。生は理解を通して、生成し、発展するものであり、人間の存在についての新しい可能性を提示するのである。このような観点は、教育学が人間の陶冶可能性を前提にする限り、必要なもののように思われる。それではミッシュの見解は、精神科学と教育学の基礎づけにどのような帰結をもたらすのだろうか。

VI. 精神科学と教育学の解釈学的論理学的基礎づけの可能性

ミッシュの解釈学的論理学は、精神科学の基礎づけについてローディが定式化した問題——「認識論的方法論的反省」と「基礎存在論的反省」の対立の問題——を解決するための手がかりを与えていると言える。精神科学における「論証的なもの」を「純粹に論証的な形式」と「喚起的表現」の両極性の間で捉えることによって、理解の認識論的方法論的反省と基礎存在論的反省は対立するものではなく、ミッシュが言うように両者をいわば「解釈学的に仲介すること (Vermittlung)」が可能になった。すなわち精神科学の言説は、自然科学の命題のように明確な判断として確定される狭い領域から、「喚起的な表現」でしか表現できないより広い領域へと進む段階的な広がりを持つ。したがって自然科学で言う「普遍妥当性」は、精神科学ではごく狭い領域でしか妥当せず、その代わりに求められるものは、「論証的なもの」のすべての領域にわたる「客観性 (Objektivität)」である。この客観性を維持していくためには、われわれは理解の「共通性」を明らかにし、常に検討していかなければならないのである。そのためにはわれわれは、歴史の隔たりの中で、われわれに有意味なものとして解釈を要求してくる事物を理解するとともに、精神諸科学の中ですでに定式化した命題や規則について、常にその「意味」を問い直していくという作業が必要である。教育学で言えば、教育的規則や命題の「意味」を、それが通用している教育現実全体から発生的に問い直すことが必要である。この作業によって、このような規則や命題を成立させた歴史的な背景—教育目的や価値、陶冶理想の連関——が明らかになる。ディルタイはこのような連関を、目的論的な構造を特徴とする「作用連関」と呼んだが、この「作用連関」が新たに分節化されることによって、新たな構造が把握され、命題や規則の批判や修正が可能になる。そしてこのような作業の「方法」として、「喚起的表現」や「解釈学的概念」は必要不可欠なものとするのである。

理解の共通性を明らかにし、それを検討することは、それを行う解釈者の立場から見れば、解釈者個人と共通性の関係、そして両者の関係を成立させている社会的な「制度 (System)」の関係を問い直すことでもある。ディルタイはこの三者の関係は、「教育」と「習慣 (Sitte)」によってあらかじめ定められているとしている*³¹。そうだとすれば、教育学における理解の共通性の検討は、個人と共通性と制度の関係を問い直すことであると言える。共通性の検討によって、教育の制度から個人と社会との関係へと進み、さらにはガーダマーが明らかにしたように、自己理解にまで至る道の端緒が開かれる。この道は、制度という一般的なものの理解から、個人についての最も個性的なものの理解にまで至る道である。理解の共通性が客観化されたものとしての「客観的精神」の理解から、このような道へ進むことを、ディルタイは「個性化 (Individuation)」の

原理」と呼んでいる。「…この客観的精神は、人類から最も狭い範囲の類型にまで降りていくような分類を、それ自体の中に含んでいる。この分類、つまり個性化の原理が、客観的精神の中に作用している。ところでもし、一般的で人間的なものを基礎として、そしてそれを媒介として、個性的なものが理解の中で把握されるものであれば、一般的で人間的なものから、その個性的なものにまで至る内的な連関の追体験が生じる。この前進は反省において把握され、個性心理学が個性化の可能性を基礎づける理論を企てる」(VII151)。このことから明らかなように、デイルタイは「個性化の原理」を「個性心理学」によって基礎づけようとしているが、今やわれわれは「個性心理学」の代わりに、「解釈学的論理学」を置くことができるであろう。客観的精神の理解とは、「個性的なもの」にまで至る内的な連関の追体験であるが、この追体験の過程で客観的精神は、「一般的で人間的なもの」から「個性的なもの」の間のどこかで、典型的に把握されることになる。デイルタイはこの「個性的なもの」の根底に「心的構造」を置いた。しかし「個性的なもの」の根底で追体験されるものは、デイルタイの言うような「心的構造」ではなく、ミッシュの言うような生の「窮めがたさ」なのであり、積極的に見れば、われわれはそこにおいて、「自分自身の現存在の新しい可能性」を求めることができるのである。

精神科学の「理解」はこのように、最も「一般的で人間的なもの」の理解と、最も「個性的なもの」の理解との間で展開するものである。それはボルノウが言うように、一方では人間が作り出したすべてのものに対して理解の広範な可能性を与える一方で、他方では人間個人が本来の自己を獲得する「実存的な出会い (existentielle Begegnung)」へと導く*³²。このことは教育学的に言えば、教育は歴史的な隔たりから生じてきた有意義なものを教材として子どもに理解させていく行為であり、それは教師と子どもを中心として理解の共通性を検討していく行為であると言える。この行為は言い換えれば、ダンナーの言うように「人間の実存とその都度の関係」を作り出していくことである*³³。したがって教育学の基礎づけの根底に置かれるものは、心理学的な「心的構造」ではなく、「実存的構造 (existenziale Struktur)」であると言うべきだろう。

註

- * 1 ハイネ・レター「精神科学的教育学」(小笠原道雄編『精神科学的教育学の研究』、玉川大学出版部、1999年所収、90頁)。
- * 2 Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VI, S. 69. 以下デイルタイ全集からの引用は、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で本文中に示すことにする。
- * 3 拙論「デイルタイの精神科学の基礎づけにおける心理学と解釈学との関係について」(日本デイルタイ協会『デイルタイ研究』、第13巻、2002年に掲載予定)
- * 4 H.-G.Gadamer, Gesammelte Werke I, S.222.
- * 5 Gadamer, a.a.O., S.244
- * 6 Gadamer, a.a.O., S.233.
- * 7 Gadamer, a.a.O., S.298f.
- * 8 Gadamer, a.a.O., S.300
- * 9 Gadamer, a.a.O., S.302
- * 10 Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, Leipzig/Berlin 1931, S.287.
- * 11 ボルノウ「解釈学をめぐる論争」(浜田正秀他訳『対話への教育』、玉川大学出版部、1973年、115頁)
- * 12 ローディ「デイルタイ、ガーダマーと『伝統的』解釈学」(岩波書店『思想』、No. 716、1984年2月号、27

頁)

- *13 Misch, a.a.O., S.49.
- *14 Misch, Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens, Freiburg/München1994, S.497f.
- *15 Misch, a.a.O., S.473.
- *16 Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S.48ff.
- *17 ここにわれわれは、ボルノウがフッサールとデイルタイの違いで指摘した問題——「あらゆる生成の根底には、その担い手というべき存在があり、そこにおいて生成が行われるということなのか、それとも生成こそ、その背後にあるものを尋ねることのできない究極のものなのかという問題」——が再び繰り返されていることを見て取れる。(ボルノウ、高橋義人訳『デイルタイとフッサール』、岩波書店、1986年、111頁参照。)
- *18 Misch, Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens, S.429.
- *19 Misch, a.a.O., S.502.
- *20 Misch, a.a.O., S.571.
- *21 Misch, a.a.O., S.547.
- *22 Misch, a.a.O., S.549.
- *23 Misch, a.a.O., S.556.
- *24 Misch, a.a.O., S.572f.
- *25 Gadamer, a.a.O., S.311.
- *26 Misch, a.a.O., S.570.
- *27 Misch, a.a.O., S.571.
- *28 Misch, a.a.O., S.574.
- *29 Die Logik des verbum interius, H.-G.Gadamer im Gespräch mit G.K.-Bertram und F.Rodi, in : Diltthey-Jahrbuch, Bd.11/1997-98, S.23.
- *30 Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S.170.
- *31 Misch, a.a.O. S.173.
- *32 Bollnow, Studien zur Hermeneutik, Bd. I., Freiburg/München1982, S.138.
- *33 M.J.Langeveld/H.Danner, Methodologie und 'Sinn'-Orientierung in der Pädagogik, München1981, S.139.

Über die Möglichkeit der hermeneutischen Grundlegung der Pädagogik

—Ist die Pädagogik durch die erkenntnistheoretische methodische oder die fundamentalontologische Grundlegung begründet?—

Masaya Setoguchi

Diese Abhandlung versucht, die Pädagogik durch die hermeneutische Logik von Misch zu begründen, weil die psychologische Grundlegung der Pädagogik von Dilthey problematisch erscheint. Die hermeneutische Logik hat die Möglichkeit, bei der Begründung der Geisteswissenschaften den Gegensatz zwischen der erkenntnistheoretischen methodischen Grundlegung und der fundamentalontologischen Grundlegung hermeneutisch zu vermitteln. Die pädagogische Theoriebildung ist durch die hermeneutische Logik methodisch als die Bildung der hermeneutischen Begriffe bezeichnet und zugleich ontologisch als das Werden des “unergründlichen” Lebens zum Sein.