

『ブレスラウ論稿』におけるディルタイの認識論 (その 1)

大野篤一郎

I. 精神科学の基礎づけの必要性

ディルタイにとって、哲学の中心課題は、どのようにして精神科学の客観的妥当性は根拠づけられるべきかという問いに答えることであった。「精神科学」(Geisteswissenschaften)とは、「歴史的社会的現実を対象とする科学の全体」(I, 4)¹であり、もっと具体的にいうと、「歴史、国民経済学、法律学、国家学、宗教学、文学研究、芸術・音楽の研究、哲学的世界観の研究」(VII, 70)を包括している。従って、それは後にリッケルトやカッシーラーが文化科学(Kulturwissenschaft)と呼んだものと同様外延を持つ概念であるといえる。

これらの科学の客観的妥当性を根拠づけて来たのは、ディルタイによれば、これまでは形而上学であった。しかし、それは、実際には精神科学を基礎づけることはできなかったのである。何故なら、ディルタイによれば、形而上学は、第1に、現実の一定の内的客観的連関を先天的概念から導き出すか、あるいは所与において示そうとした。しかし、このいずれも不可能である。ディルタイによれば、因果性や実体という先天的概念は、一義的に規定可能な概念ではないから、世界連関を導出するのに利用できない²。また、形而上学は所与からその条件へと遡る。そして、自然の過程に関しては、その分析が、自然科学に必然的な究極の条件としての原子に遡るということについては意見の一致がある。しかし、原子も法則も自然の過程の実在的主体ではない。何故なら、原子そのものが現象性に属するからである。それは、自然を構成している述語規定、即ち、性質、関係、変化、運動の体系の中の連関を表象するための補助手段である。従って、原子は、その実在的主体が未知のままである述語規定の体系の一部に過ぎない。

第2に、「形而上学は、その概念が得られた経験の範囲の相対性を克服しない。」(I, 403) 科学の究極的概念は、われわれの経験の体系を形成している、多定数の与えられた現象的事態(Tatbestände)が思惟されるための条件をなしている。しかし、ディルタイによれば、この条件についての考え方は、われわれの経験の増加と共に変化する。従って、条件についての考え方は、相対的な真理性しか持たない。スピノザの実体、多元論者の原子、ライプニッツの单子、ヘルバルトの実在(die Realen)などは、すべて、ある一定の経験領域から得られた概念に過ぎない。

第3に、形而上学は、究極的科学的概念を形而上学的に結びつけることの根底にある、心的生の制限された主観性を克服していない。このことは、一方では、世界過程の主体についての統一的表象は、心的生が与えるものを媒介することによってのみ生じる。しかし、心的生は常

に発展しており、これ以上の展開において予測できず、すべての点で歴史的に相対的で、制限されており、従って、個別科学の究極的概念を客観的で妥当な仕方では結びつけることはできない。

以上のような理由に基いて、ディルタイは、学としての形而上学は不可能であるという。そしてまた、それ故に、形而上学によって精神科学を基礎づけることも、同様に、不可能である。

さて、16, 17世紀以後、自然科学が抬頭して来ると、今度は、精神科学を自然科学の方法を用いて基礎づけようとする試みがなされた。その最も代表的な例は、J.S. ミルである。ディルタイは次のようにいっている。

「J.S. ミルは彼の論理学の、彼にとって重要な部分、即ち、『精神科学あるいは道徳科学の論理』³の中で、歴史的な事実を説明する方法を次のようにいい表わした。即ち、帰納法は歴史的な事実から経験的因果法則を確立するが、経験的因果法則は次に、演繹的に人間本性の研究の諸結果から検証されねばならぬであろうと。」(V. 42)⁴ この帰納法によって確立された経験的因果法則が演繹的に人間本性の研究から検証されるという考え方に、ディルタイは賛成しない。そしてその理由として、ディルタイは、心理学の現状はミルの主張を正当化していないという。その例として、ディルタイは、ミルの考え方に影響を与えているベンサムの方の不充分さを指摘する。ベンサムは、人間のあらゆる行動の動機は、快を求め、苦を避けることであるという心理学的公理から出発する。そして、この公理から、人間の満足を最大にし、苦痛を最小にすることが社会の課題であるという結論を引出す。この公理の明白さの理由は、ディルタイによれば、われわれが快と不快の感情の、多様で複雑な戯れを通してのみ、われわれを行動へと動かすものについて知るということである。しかし、この命題は、行動への動機に関して内的知覚が示す心理学的なみせかけを理論的に定式化したものに外ならない。快と不快とはわれわれの活動を妨げたり、促進したりすることを意識する仕方であるかもしれない。従って、感情がどのようにして生み出されるかということの研究することによって、この考え方がより確からしい仮定であることが証明されるかもしれない。そして、このようなもっと深い理由づけから、功利主義の体系とは全く異なる社会についての考え方が導き出せるだろうとディルタイは主張する。

更に、後には、ディルタイは、実証主義が自然科学の概念や方法に歴史的現実を順応させるために、歴史的現実をばらばらにしてしまったと非難する⁵。

このような、実証主義の方法に対して、ディルタイは、「われわれは、問題になっている諸科学（即ち精神科学）の問題の中に身を置き、この問題を分析し、ここに与えられた個々の問題の、自然科学の問題との相違を発見し、その相違から、精神科学の歴史が示す包括的な解決の試みを究明するのである」(V. 57 f) という。この方法は、後にディルタイの精神科学の方法としての理解の概念に発展させられて行く。

彼の精神科学の基礎づけは、以上のような形而上学的基礎づけと自然科学的基礎づけの批判の上に立って、一つの認識論の形で展開された。その際、従来のディルタイ解釈によれば、

1875年から1899年までは、専ら心理学的な方法で、1900年以後は、解釈学的な方法で、精神科学の基礎づけが行われたというのが、殆んど定説となっていた。しかし、最近、その内容が注目されて来た遺稿『精神科学序論第2巻のためのブレスラウ論稿』(Breslauer Ausarbeitung zum 2. Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften)⁶を見ると、われわれは、この『精神科学序論』(Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883)の後半をなす筈であった部分が、本来、極めて認識論的な立場で書かれていたことが分る。そこで、われわれは以下において、この『ブレスラウ論稿』を手掛りにして、ディルタイの精神科学の認識論がどのようなものであったかを考察して見たい。

II. 現象性の命題

『ブレスラウ論稿』の認識論は「現象性の命題」(Der Satz der Phänomenalität)から出発する。「現象性の命題」あるいは「意識の命題」(Der Satz des Bewußtseins)とは、ディルタイによれば、次のような命題である。「すべての対象は、私の意識の事実としてのみ、私にとって存在する。」ここで「意識の事実」(Tatsachen des Bewußtseins)といわれているのは、普通、表象とか、意識の直接所与、あるいは感覚与件と呼ばれているものよりは広い意味で使われている。即ち、その中には知覚による表象のみならず、感情の状態や意志の作用も含まれている。それと同時に、この意識の事実を持っている主体である「私」も単なる認識主観としての「私」ではなく、感じ、意志するところの主体として捉えられている。後には、ディルタイは、「意識の事実」という言葉の代りに、専ら「体験」(Erlebnis)という言葉を使うようになる。

われわれが常識的にわれわれの外にあると考えている物も、ディルタイによれば、このような心的事実の寄せ集めである。これらの表象が関係するような対象は存在しない。即ち、カントのいうような「物自体」(Dinge an sich)は存在しない。「対象は正に私が私に対立せしめる表象であり、意識の事実である」(Br. A. 2)とディルタイはいう。ある対象が存在するということは、この意味で、私の意識の事実であるということに他ならない。そうだとすると、この「現象性の命題」は、バークリーの《esse is percipi》と同じことを意味しているように思われる。

さて、それでは意識とは何であろうか。ディルタイは「意識は定義され得ず、それ以上、他のものから導き出すことのできぬ究極の事実として指し示されるだけである」という。しかし、意識には直示的定義も恐らく不可能であろう。意識が何であるかは、意識自身によって知られる。ディルタイは、そこで、「私は、私の中で、あるものが私にとって存在する仕方を体験する」という。「あるものが私にとって存在する仕方」、これが意識についての多分、唯一可能な定義であり、それを私は「体験する」、即ち、直接に意識するのだとすると、ディルタイはここで含蓄的にはあるが、自己意識を前提しているのだといわねばならぬであろう。

さて、現象性の命題は、「私が私の中で体験するものは、すべて存在する」ということをも意味しているから、この命題は意識の事実の事実性のみならず、實在性も主張していると考え

られる。そこで、デイルタイは、この命題は、われわれに「実在性の測り知れぬ王国を開示する」(Br. A. 5)という。デイルタイによれば、これが、この命題のもつ積極的な意味である。

Ⅲ. 覚知(Innewerden)と表象(Vorstellen)

「現象性の命題」においては、「意識の事実」という語は複数形で用いられていることから明らかなように、「意識の事実」のあり方、あるいは、現実が意識において与えられる仕方は一様ではない。少くとも「意識の事実」と呼ばれているものにおいて、二つの事柄が区別されなければならない。それは感情という意識の事実と、対象(Gegenstand)と呼ばれる意識の事実である⁷。この区別に対応する意識作用が「覚知」(Innewerden)と「表象」(Vorstellen)である。私は感情を覚知し、対象を表象する。しかし、「感情を覚知する」という場合、意識の内容(即ち感情)と意識作用(即ち覚知)とは区別されないとデイルタイはいう。これに対して「対象を表象する」場合には、意識の内容と作用とは、程度の違いはあるにしても、区別される。「このような覚知によって、ある思考の連りを追求することを妨げる疲れた不快の感情と、この不快を克服しようとする意志の努力が私にとって存在する」(Br. A. 14)とデイルタイはいう。この場合、覚知するものと、覚知される感情や意志の努力とは区別されない。

あるいは、私がベートーヴェンの第3交響曲を聞いている場合、音に対する喜びの感情を私は覚知しているが、音そのものは対象として表象している。

このように感情においては一般に、意識の内容と作用とは区別されないのに対して、嗅覚や味覚の場合は、作用と内容が区別されるようになり、聴覚においては、上に述べたように、音は、はっきり意識の対象として表象される。視覚や触覚の場合は、意識作用と意識内容の区別は全く明白になるとデイルタイはいつている。

ところで、このように知覚において作用と内容が区別される時、知覚作用を意識させる作用もまた覚知であるといわれる。「対象を表象することは、知覚においては、知覚作用における過程の覚知と結びついている。」(Br. A. 17)しかし、このように知覚過程の直接的確実性が覚知によって保証せられるとすると、知覚の内容の確実性は、この知覚過程の直接的確実性によって、間接的にしか証明されないように思われる。それは、丁度、デカルトにおいて、コギトの明証性は直観されても、コギトの内容をなす、観念そのものは必ずしも明証的でなかったのと同様である。しかし、もしそうであるならば、デイルタイの場合も、直接に確実なのは知覚過程のみであって、知覚内容ではないように思われる。要するに、「現象性の命題」は、極端な観念論に導くように思われる。そこで、デイルタイは、知覚過程だけでなく、知覚内容もまた覚知されることによって、直接的に確実であると主張する。デイルタイは次のようにいつている。「知覚作用の中で、過程の覚知が対象の意識に付け加わる場合、意識は知覚の内容を、全く同じ直接的確実性を持つ事実として所有する。」(Br. A. 19)この文章の中の「意識は知覚の内容を……所有する」というのは、「知覚の内容を覚知する」といい換えてよいと思われる。

しかし、このデイルタイの主張は、私には余り説得力がないように思われる。何故なら対象、あるいは、内容は、まさに知覚過程によって、私に意識せられているのであって、それ以

外に、私が知覚内容を覚知する必要はないと思われるからである。例えば、「私がある対象を見ている」という場合に、同時に、私は、「私が見ている」ということを覚知しているだけでなく、「ある対象を見ている」ということも覚知しているというのは不合理である。何故なら、対象は、見ることを通してのみ意識されているからである。それ故、ディルタイが多くの場合に、意識過程、あるいは意識作用に覚知が伴うといている方が適切な表現であると思われる。

あるいはまた、私が覚知するのは、「私がある対象を見ている」という一つの意識の事実であるといった方がもっと適切であるかもしれない。実際、ディルタイ自身、「懷疑において、私は、私が思惟し、想起するということを、覚知する」(I. 260)という表現を用いており、この場合、覚知は自己意識、あるいは自覚に近い意味を持つに到っている。

このように、ディルタイにおける覚知の概念は、基本的には、そこでは、覚知するものと覚知されるものとは区別されないという意味において、直接知、あるいは直接感情を意味し、更に、知覚過程に伴う直接知を意味し、最後には、自己意識に近づいていると思われる。従って、覚知それ自身の様々な意味を区別することが必要であって、インアイヒェンのように、覚知を直ちにカントの先験的統覚と等置することは⁸、必ずしも、覚知の概念のすべての用法において、正しいとは思えない。もし、カントの中に、他のこれと類似の概念を求めるとすれば、「内官」(der innere Sinn)の働きが、覚知の働きに近いのではないと思われる。カントは『純粹理性批判』の中で「心は内官によって、自己自身、あるいは自己の内的状態を直観する」⁹といており、この内官による直観は、ディルタイの覚知とよく一致すると思われるからである。

また、覚知の主体は、ディルタイにおいては、多くの場合、「私」であるが、これもカントの「私は考える」の場合のように、先験的自我であるとは考え難い。例えば、『論稿』の中で「運動感情において、触れる手において、歩む足において自己自身を覚知するわれわれの意志」(Br. A. 188)という表現が見出される。ここでは覚知する主体は意志であり、しかも、それは自分自身を覚知するといわれている。ディルタイにとっては、「私」は単なる認識主観ではない。それは「思惟する」だけでなく、「意志し」、「感じる」自我である。それ故、ディルタイは、屢々、「自己の総体性」(Totalität des Selbsts)という表現を用いている。しかし、同時に、上の引用文から明らかなように、覚知はまた自己覚知として、自己意識の一つのあり方でもある。ディルタイは「そこにおいて個人が自分自身の状態を所有する、このような覚知は、恐らく自己感情であるといわれる。この事実の中に自己意識の核心がある」(Br. A. 199)といている。このような表現から、innewerdenを「覚知する」と訳すこと自体、場合によっては、不適切であり、むしろ「私は私の意識の事実を感じる」とでも訳すべきかもしれない。いずれにしても、覚知は、意識の内容と作用との区別がない感情という意味から始まって、自己の内的状態を意識する働きであり、最後に、自己自身を意識し、感じる働きであると規定されるのである。そして、重要なことは、覚知においては覚知されたものは、意識の事実であれ、自己であれ、覚知するものにとっては常に直接的に確実であるということである。

しかし、ディルタイ自身の叙述においては、やはり、意識作用が覚知されるが故に、それが直接に確実であるといわれる場合が多く、その結果、意識内容の確実性は充分強調されていないように思われる。それ故、「現象性の命題」そのものが、極端な主観的観念論であり、独我論であるという非難が出されることは容易に推測される。換言すれば、「現象性の命題」を真とする限り、外界の存在は否定され、存在するのは、私の意識の事実だけであると考えられる。このような非難に答えるために、ディルタイは、これと極めて近い考え方をしている、フィヒテの知識学を批判し、それによって、「現象性の命題」は必ずしも「現象論」(Phänomenalismus)ではないことを主張しようとしている。

IV. フィヒテ批判

ディルタイによれば、フィヒテの先験的観念論においては、本来自明である「現象性の命題」に一つの証明されない仮説が付け加っている。即ち、その仮説は、状態の覚知を含む心的作用を、すべての感官における知覚の唯一の事実であると思われ、従って、その仮説によれば、心的作用から対象の空間的秩序がまじない出されるのである。ディルタイは、特に、フィヒテの『人間の使命』(Die Bestimmung des Menschen)の第2篇『知』の中で展開されている知識学の中に、「現象性の命題」の誤った解釈を見出している。

ディルタイによれば、フィヒテの著作のこの部分では、感覚から出発して、空間の中に拡がる外界を演繹しようとする二つの試みがなされている。一つの試みは、カントの場合のように、外的対象の仮定を基礎にしているが、これは、第二の試みによって、部分的に置き換えられている。即ち、第二の試みは、「われわれの意識自身の内的法則から、私の助力なしに私の外に生じる存在についての表象が生じる」という仮定に基いている。

この『人間の使命』第2篇の前半では、フィヒテは、知覚においては、われわれは自己自身と自己の状態を知覚しているという考え方から出発して、われわれが、どのようにして、直接的にはわれわれ自身の意識に過ぎない意識で以て、われわれ自身から出て行き、われわれの知覚する感覚に、われわれの知覚しない感覚の対象をつけ加えるのかを問題にしている¹⁰。フィヒテは、この問いに次のように答えている。「私は触発されており、このことを私は端的に知っている。この私の触発には根拠(Grund)がなければならない。この根拠は私の中にはなく、私の外にある。こうして私は、かかる根拠、即ち対象を措定する。」¹¹

「この私の触発(即ち感覚)には根拠がなければならない」というのは、「根拠律」(Der Satz vom Grund)を感覚に適用したものに他ならない。しかし、フィヒテによれば根拠律は外的経験から演繹されるのではない。何故なら、私は、この命題によって初めて、私の外の事物に到達するからである。従って、根拠律は、私が存在とその連関についての私の表象に対して先天的に指図する法則である。感覚に基いて対象の大きさや距離を測る時、われわれはこの根拠律に基いてそうしているのである。

さて、ディルタイによれば、フィヒテは『人間の使命』の第2篇の後半で、この根拠律に基いて感覚の根拠としての外的事物を演繹する第一の試みに修正を加えている¹²。

フィヒテによれば、感覚はそれ自身直接的意識である。それを通して、私に決して存在の認識は起らず、ただ私自身の状態の感情のみが生じる。そうだとすると、事物の認識はどのようにして成り立つか。主観と客観、私と事物との間の結びつきは、どのようにして成り立つかという問いが答えられなければならない。ところで、フィヒテにとって主観あるいは私の存在は自明である。「私が何であるかを私は知っている。何故なら、私はそれであるから。また私が凡そ存在するということによって、私が直接に知っているところのもので、私はある。何故なら、私はそのことを直接に知っているからである。」¹³ 知る私と知られる私とは同一である。フィヒテはこの主観と客観の同一性——それをフィヒテは「私は私である」とか、「自我は自己自身を指定する」とか表現するが、——という自己意識の論理的構造を意識一般の構造へと投影することによって、私が私の外に見る一切は私自身であると主張する。そして、この自己と対象との同一性の意識を直観 (Anschauung) と呼ぶ。直観によって、「感覚は可感的なものとなり、赤さ、滑かさという私の感覚は、私の外の赤いもの、滑らかなものになる。それを私は空間において直観するのであるが、その理由は、私の直観すること自体が空間であるからである。」¹⁴

この二つの試みに基いて、フィヒテは対象は二重の仕方、即ち、根拠律に従う思考によって、他方、直観によって、私の自己意識に結びつけられるという。

ディルタイは、この「現象性の命題」のフィヒテ的解釈を批判する。確かに、自己省察は、対象も感情も体験であり、意識の事実であることを教えている。しかし、フィヒテのいうように、直接的意識であって、それを通じて対象が全く意識されない感覚というものは自分の中には見出されないと、ディルタイは主張する。知覚の中には二つの契機が常に含まれている。即ち、知覚の過程と知覚の内容である。知覚の過程は、既に述べたように、覚知されるが故に、直接に確実である。しかし、他方、知覚の内容、即ち、知覚において与えられているものも、私にとっては、直接に実在的であると、ディルタイはいう。

しかし、この最後の主張の確実性は、何に基くのであろうか。先ほどわれわれが不合理であるとして退けたような、意識の内容の覚知というものを再び導入しなければならないのであろうか。それとも、知覚の過程の覚知を通してのみ、われわれは、知覚の内容を確信するものであろうか。

ディルタイは、『論稿』第1章の最後で次のようにいっている。「われわれ自身の苦痛の実在性が、直接的経験であるように、物として、われわれとは区別されるものも、それが意識に与えられる仕方によって、単なる知覚されていること (percipi) には解消されない、一種の実在性を持つ。」(Br. A. 26) ここで「意識に与えられる仕方」とは、恐らく、「直接的確実性」を意味しているものと考えられる。いずれにしても、「現象性の命題」が真であり、「すべての対象は意識の事実としてのみ私に与えられている」とすれば、ここから、意識内容の実在性を主張することは困難であり、まして、外界の実在性を導き出すことは不可能であるように思われる。換言すれば、「現象性の命題」は、必然的に、現象論に導くように思われる。そこで、外界の実在性の問題は、『論稿』の第13章で「現象性の命題とその限界」という標題の下で、

改めて論じられることになる。

V. 意識の事実に対する思惟法則の適用可能性

前二章で明らかになったように、私が覚知する意識の事実は直接的に確実であるし、私の内的世界は確実性そのものであると、デイルタイはいう。しかし、この意識の事実をはっきりと認識し、他人に伝達しようとするや否や、それは言明、あるいは判断の形で表現されなければならない。私が現在の心的状態を「私はとても悲しい」という判断の形で述べた場合、普通は、この状態の覚知の中では口に出していわれていないことが、いい表わされていると考えられる。しかし、デイルタイによれば、このような仮定は正しくない。「今日は、私は昨日よりももっと悲しい」という判断で、いくつかの経験——少くとも、この判断では、昨日の悲しさと今日の悲しさとが比較されている——の中に含まれていることを、簡単に表現していると考えられるならば、もっと正しくない、デイルタイはいう。何故なら、そのような仮定が成り立つためには、このような意識の事実から、経験(Erfahrung)を作り上げる思惟作用(Denkakte)、即ち、分析したり、結合したり、判断したり、推理したりする作用は、これらの事実を、意識の新しい条件の下で、内容には何もつけ加えずに、含んでいるということが、先ず証明されなければならない。

ところで、区別したり、一つに結びつけたり、判断したり、推理したり、共通のものを確認するということは、思惟を導く法則に従ってなされる。そして、このような思惟法則の明証性(Evidenz)は、デイルタイによれば、思惟作用の明証性に根拠づけられている。何故なら、このような思惟法則の起源は、これらの思惟作用から、その明証性の普遍的条件を分離する抽象の過程にあるからである。

さて、それらの思惟法則を意識の事実に適用した場合、それが妥当するという普遍的条件の下に、意識の事実についての科学は成り立っている。そこで、次に問題となることは、思惟法則が意識の事実に適用された場合、それが妥当性を持つということを根拠づけることである。この問題は、カントの『純粋理性批判』における先験的演繹論の問題、即ち、先天的概念がどうして経験的対象に適用されるかという問題と、極めて類似しているといえよう。

ところで、デイルタイによれば、思惟法則を意識の事実に適用することは如何にして可能かという問題は、哲学を一つの悪循環に巻き込むことになる。何故なら、この問題を論究しようとする哲学は、どうしても、その客観的妥当性を証明しようとしている思惟法則を前提しなければならないからである。しかし、この循環は、デイルタイによれば、哲学にとって不可避である。そもそも科学を何らの前提も持たずに基礎づけることはできない。

この命題は分り切ったことではあるが、しかし重要な命題である。この命題を科学史が明らかにした科学的精神の歩みと結びつけて見ると、この命題の重要さが明らかになる。科学史が示しているのは、デイルタイによれば、無前提な思惟から次々に帰結が引き出されるということではなくて、思惟がその下で働いているところの前提を明らかにすることであり、これらの前提をより普遍的な前提に還元することであり、そこから出る帰結によって前提を吟味すること

であり、場合によっては前提を間違っていたとして否定することである。この科学史の事実から、デイルタイは次の結論を引き出す。

科学の基礎づけは、前提を持たずには成り立たないが、思惟がその下に働いている前提を意識し、そして、それから引き出される帰結において、前提の真偽を吟味することが科学を基礎づける唯一の手段である。

以上のような理由づけによって、デイルタイは、科学を基礎づける際に、必然的に起る循環の問題に一つの解答を与えた。それと同時に、思惟法則や思惟形式が意識の事実に応用された場合、妥当性を持つか、持たないかの問題に対しても一つの解答が与えられた。即ち、意識の事実に応用された思惟法則や思惟形式の結果、何らの困難や矛盾が結果として生じなければ、そのことがこの思惟法則や思惟形式の適用が妥当であったことを証明すると、デイルタイはいうのである。

この問題は、しかし、直ちにデイルタイが、彼の認識論の出発点とした「現象性の命題」の明証性が何に基くかという重大な問題を引き起して来る。つまり、「現象性の命題」自身、明らかに一つの命題形式をとっていたとすると、その明証性は、思惟法則の明証性に基いているのではないかという疑いが生じる。もし、この仮定が正しいとすると、「現象性の命題」の明証性は、結局は思惟法則を適用したことによって得られたということになる。そうすると、現実の存在について決定を下すのは、思惟法則の明証性であり、実在性はこうして、思惟の必然性から開示されることになる。

他方、「現象性の命題」の明証性が直接知に基くと仮定した場合には、思惟の明証性ではなくて、現実が科学の基礎をなすことになる。「そうすると、現実についてのこの直接知から思惟の働きを理解できるようにする見込みが生じる」(Br. A. 41)とデイルタイはいう。

彼によれば、この二つの仮定のうち、後の仮定の方が真である。即ち、意識の事実の実在性についての知は、論証によって初めて得られたものではなくて、それについての直接知が成り立っていると、いうのである。こうして「現象性の命題」の明証性の根拠についての疑惑が取り除かれた。

しかし、私は、この「現象性の命題」の明証性は、デイルタイの主張に反して、むしろその論理的形式に基いているように思われる。その理由は次の通りである。

「すべての対象は、私の意識の事実としてのみ、私にとって与えられている」という「現象性の命題」において、「私にとって与えられている」ということは、「私の意識において与えられている」ということと同じである。そしてまた「 x が私の意識の事実である」ということも「 x は私の意識に与えられている」というのと同義であると思われる。そうすると「現象性の命題」は「すべての対象は、もしそれが私の意識において与えられているならば、私の意識において与えられている」ということになり、これは恒真命題である。従って、「現象性の命題」が一見真であるように思われ、それ故、明証性を持つように見えたのは、この論理的形式的構造のためであるといえる。デイルタイ自身、このことをある程度感じていたので、上記のような議論を展開したように、私には思われる。

この思惟法則や思惟形式は、どうして意識の事実に対して適用可能であるかという問題は、上に指摘したように、カントの『純粹理性批判』の先驗的演繹論の中心問題と対比させられる、認識論にとって重要な問題であるが、しかし、『論稿』の中では、それは問題として提起されてはいるけれども、十分に論究されたとはいえない。そのような思惟の前提の妥当性は、実際にそれを意識の事実に応用して見て、帰結の中に矛盾が生じなければ、証明されるというのは、この問題に対する解答としては、一面の正しさはあるにしても、いささかナイーフであるように思われる。

この問題は、『論稿』の書かれた10年ほど後、1892年4月28日に、ディルタイがプロシヤ科学アカデミーで行った『経験と思惟』(*Erfahren und Denken*)¹⁵ という報告の中で、ジクヴァルト(Christoph Sigwart 1830-1904)とロッツェ(Hermann Lotze 1817-81)の論理学の批判という形で論じられている。その場合、ディルタイは、この二人の哲学者が、われわれの経験を感覚的内容と直観及び思惟の形式とに分けるカント哲学の前提の上に立っていることを批判して、われわれの経験の素材そのものの中に、形式が内在しているという生哲学的な考え方を対立させている。そして論理的思惟の形式は、すべて、知覚そのものの中に含まれているとし、それを「知覚の理智性」(*Intellektualität der Wahrnehmung*)と称する。そして、知覚の理智性を証明する、比較すること、区別すること、類似や同一を見出すこと、程度を規定すること、結びつけること、分けることなどの過程を、「基本的論理的操作」(*elementare logische Operation*)と呼ぶ¹⁶。

「生や経験の中には、思惟の形式や原理やカテゴリーの形で現われる連関が含まれているから、そしてこの連関が生と経験の中で分析的に示されるから、現象の認識が存在する」(V. 83)のであり、「もし、実際に、表象過程が思惟過程と全く区別されているならば、論理的形式や原理の分析さえも不可能である」(V. 83)とディルタイはいう。そして「単に仮説的に妥当なのではない知が存在すべきだとすれば、知覚と思惟の間には発生的関係が成り立たねばならず、この発生的関係が、認識の基礎の二元性を止揚し、そうすることで、単に仮説的で、前提され、要請された(知覚と思惟の)関係を客観的に妥当する関係に変えるのである」(V. 83 f.)とディルタイは主張する。こうして、思惟形式や思惟法則の客観的妥当性は、知覚の理智性によって根拠づけられる。

しかし、このディルタイの根拠づけも、われわれを納得させるものとはいえない。何故なら、そうだとすると、思惟形式や思惟法則は経験的であって、アプリオリなものではなくなる。そしてそれと共に、意識の事実に応用するによって成り立つ認識は必然性を持たなくなるからである。いずれにしても、思惟形式や思惟法則と意識の事実との論理的関係は、ディルタイによって、充分説得的な仕方では究明されなかったと思われる。

註

1. 引用は Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. 18 Bde. Stuttgart u. Tübingen, 1957 ff. に拠り、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で表記した。

2. (I, 402)参照
3. ミルの原典では《Of Logic of Moral Sciences》となっているのを、最初の独訳者 J. Schielが《Von der Logik der Geisteswissenschaften oder Moralischen Wissenschaften》と訳したのをディルタイはそのまま引用している。現在刊行中の *Collected Works of John Stuart Mill*. ed. by J.M.Robson, Toronto & London, 1974. Vol VIII, p 831 参照。ついでにいうと、ドイツ語で Geisteswissenschaften という語が一般化したのは、シールが moral sciences の訳語として用いてからであるといわれている。(シールの訳は1868年に出版されている。) Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960. S. 1参照。
4. 上記 *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. VIII, p. 862~870参照。
5. (I, X VII)参照。

6. 1880年から1883年までに書かれ、『精神科学序論』の第4篇、第5篇をなす筈でありながら、遂に未完成に終わった、タイプ原稿で270ページを越える遺稿に、『プレスラウ論稿』という名称をつけたのは、ディルタイの弟子で、全集刊行者の一人であったゲオルク・ミッシュ (Georg Misch)であった。ディルタイのノートと口述筆記に基づいて、弟子のベルンハルト・グレートウイゼンが、ディルタイの死後間もなく、タイプ原稿に打ち直したものが、現在東ベルリンのドイツ民主主義共和国科学アカデミーの文書館とゲッチンゲン大学図書館の手稿部に一部ずつ保管されている。現在、ボーフムのルール大学精神科学部哲学研究室で、同大学の Frithjof Rodi 教授とエルランゲン大学の Helmut Johach 博士の手で、『ベルリン草稿』 (*Berliner Entwurf*) と共に、編集中で、全集第19巻として出版される予定である。筆者は1978年10月から1979年1月まで、ルール大学に留学する機会を与えられ、ロディ教授の御好意で、『プレスラウ論稿』及び、1900年から1906年までに、ディルタイがベルリン大学で行なった『哲学体系綱要』 (*System der Philosophie im Grundriß*)の Kabitz, Misch, Nohl による講義筆記の閲覧を許され、また、これらの未公開の遺稿をテキストに用いたコロキウムに出席することができた。

これらの遺稿からの引用を許可されたロディ教授の御好意に対して、心から感謝の意を表したい。なお、『プレスラウ論稿』からの引用に当っては、(Br. A)と略記し、グレートウイゼンのタイプ原稿に付されたページ付を用いた。

7. ディルタイは、このように、意識の事実を対象と表象とに分けたが、その理由は感情においては、意識の対象となるべきものは存在しないと考えたためである。このような感情の捉え方に関しては、ディルタイが影響を受けた、ブレンターノ (Franz Brentano 1838~1917)とは明らかに異っており、むしろ、ブレンターノが批判した、スコットランドの哲学者ウィリアム・ハミルトンの考え方に、ディルタイは近いと思われる。周知のように、ブレンターノは『経験的立場からの心理学』 (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*) において、意識現象の特殊性を、「志向性」に見出した。即ち、意識は常に対象を含んでおり、「表象においては、何か表象され、判断においては何か承認され、あるいは非難され、愛においては何か愛され、憎悪においては何か憎まれ、欲求においては、何か欲求されている」 (Brentano, Fr., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hrsg. v. O. Kraus. 3 Bde. Hamburg, 1973. Bd I, S. 125)と主張した。

これに対して、ハミルトンは、快不快の感情には、志向性がない、いい換えれば、感情においては、対象は存在しないという。「感情の現象においては、即ち、快と苦の現象においては、反対に、意識は心的様態化や状態を自己の前に置かない。それは、心的様態化や状態を、それだけで、自分自身から切り離して、眺めず、いわば、様態化や状態と一つに融け合っている。それ故、感情の特殊性は、その中に主観的に主観的なもの (subjectively subjective) 以外にはなく、自己とは異なる対象がなく、自己の様態の客観化もないということである。」 (Hamilton, W., *Lectures on Metaphysics and Logic*. 4 Vols. ed. by Mansel & Veitch. Edinburgh and London, 1861. Vol. II, p 432) このハミルトンの主張は、ディルタイの感情の捉え方と全く同じであるといつてよいであろう。この点では、ディルタイは、ハミルトンの影響を受けたといつても間違いではないであろう。

更に、デルタイは感情は覚知され、対象は表象されるというが、この覚知と表象との区別も、デルタイは、ハミルトンから学んだものと考えられる。

そして、デルタイは、このように、感情においては、対象は意識されないと考えたために、意識の特性は志向性であるというブレンターノの心理学における中心的な考え方を受け入れることができなかったと思われる。

8. Ineichen, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main, 1975. S. 104.
9. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*. A. 22.
10. *Fichtes Werke*. Hrsg v. I.H. Fichte, 11 Bde. Berlin, 1971. Bd II, S. 212 を参照。
11. *Ibid.*, S. 212 f.
12. *Ibid.*, S. 222 ff.
13. *Ibid.*, S. 225.
14. *Ibid.*, S. 230.
15. 現在は全集第V巻, 74ページ以下に収載されている。
16. (V. 83)参照。

原稿受理1979年9月14日

Diltheys Erkenntnistheorie in der „*Breslauer Ausarbeitung*“

Tokuichiro Ohno

In der „*Breslauer Ausarbeitung zum 2. Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften*“ geht Diltheys Erkenntnistheorie vom Satz der Phänomenalität aus, daß alle Gegenstände nur als Tatsachen meines Bewußtseins für mich da seien. Er glaubt, daß dieser Satz ein unermeßliches Reich der Realität aufschließt. Unter den Tatsachen des Bewußtseins unterscheidet er dann das Innewerden und das Vorstellen. Weil im Innewerden das, was innewird, von dem, dessen es innewird, nicht zu unterscheiden ist, gibt es hier kein Problem des Wissens, wie das Ding ins Bewußtsein treten kann. Dagegen wird in der Wahrnehmung der Gegenstand als Vorstellung vom Bewußtseinsakt unterschieden, der aber nach Dilthey vom Innewerden begleitet werden muß, damit das Subjekt des Aktes selbst sicher ist. Um seinen Satz der Phänomenalität von der Fichteschen Interpretation desselben zu retten, kritisiert er diesen. Dabei behauptet er, daß er in sich keine Empfindung finden kann, durch die kein Gegenstand bewußt würde. Für Dilthey sind nicht nur der Akt sondern auch der Inhalt der Wahrnehmung eine Realität.

Im 3. u. 5. Kapitel der „*Breslauer Ausarbeitung*“ hat Dilthey versucht zu zeigen, daß Denkformen wie Denkgesetze, die erst die Tatsachen des Bewußtseins zur Erfahrung machen, für diese anwendbar sind. Der Rechtsgrund der Anwendbarkeit der Denkformen wie der Denkgesetze liegt aber darin, daß sie in Konsequenzen keine Widersprüche hervorbringen.

Zum Schluß danke ich Herrn Prof. Dr. Frithjof Rodi an der Ruhr-Universität Bochum für den Zugang zu den Manuskripten Diltheys und für das Dilthey-Kolloquium, das er für uns ausländische Wissenschaftler im Wintersemester 1978/79 geleitet hat. Dem Deutschen Akademischen Austauschdienst bedanke ich mich fürs Stipendium, das auch meinen zweiten Studienaufenthalt in Deutschland ermöglicht hat. (Der Aufsatz wird in den nächsten Heften von „Kobe College Studies“ fortgesetzt.)