

# 『ブレスラウ論稿』におけるディルタイの認識論

## (その 2)

大野 篤 一 郎

### VI 自己意識と世界

『ブレスラウ論稿』の第12章で、ディルタイは「自己意識」(Selbstbewußtsein)を主題的に論じている。

『論稿』のこれまでの叙述は、すべての心的作用 (psychischer Akt) の根底にあって、覚醒時の生の大抵の状態の中に見出されるある事実、即ち自己意識の事実を捨象して来た。しかし、「自己意識は、意識の統一との結びつきにおいて考察しても、また意志との関係において捉えても、魂及び世界の本性と本質についての人間の認識への最も深い出発点である」(Br. A, 186 f.)とディルタイはいう。ここに一切の形而上学の起源があり、そして同時に、ここで認識論の主な謎、即ち外界の存在の問題が解決されるであろう。

さて、ディルタイによれば、事物は、われわれの自己と共に与えられており、われわれの自己が事物と共に与えられている。「われわれの自己 (unser Selbst) と事物、自己意識と世界意識とは同じ全意識 (Gesamtbewußtsein) の両側面である」(Br. A, 187)とディルタイはいう。ここで「全意識」といわれているものは、このすぐ後で、「生」(Leben)と呼ばれる。「世界がなければ、われわれは自己意識を持たないであろうし、この自己意識がなければ、われわれにとって世界は存在しないであろう。この接触の行為のなかで働いているのが生である。」(Br. A, 188)このように、ディルタイは生を自己、あるいは自己意識と、世界、あるいは世界意識との相互作用として捉えた。換言すれば、自己意識は生における世界との相互関係においてのみ成り立つのである。この考え方は、ここで明らかになったように、『ブレスラウ論稿』のこの箇所ですべていい表わされたが、その後のディルタイの著作や講演の中に繰り返し表明されている。例えば、1886年に軍医学校で行われた『詩的構想力と狂気』(*Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*)と題する講演の中で、ディルタイは「われわれの自己の生と、それがそこで呼吸し、悩み、行為する環境との間の絶えざる相互作用、これがわれわれの生である」(VI, 95)と述べている。また、1890年代の後半に書かれたと思われる『歴史的意识と世界観』(*Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauung*)の中でも、「自己と世界とは相関的である」(VIII, 17), 「世界は常に自己の相関者に過ぎない」(VIII, 17), 「自己もこの他者、即ち、世界なしには決して存在しない」(VIII, 18)という表現が見出される。尤も、これらの様々の表現の中から、ディルタイの自己と世界と生についての考え方を一義的に理解することは必ずしも容易でないこともまた事実である。即ち、ディルタイが「世界なしには自己は存在しない」という時、彼の主張が、前稿の第I章で、われわれが考え

たような主観的観念論からはかなり離れて来ており、彼が、デカルトからヘーゲルに到る意識の形而上学に対して、その相関者である世界の重要性を強調したと解釈することも可能である。しかし、他方、彼は「自己なしには世界は存在しないであろう」とか、「世界は常に自己の相関者に過ぎない」といっていることを重視するならば、ディルタイの思惟は依然として、デカルトからヘーゲルに到る自己意識の哲学の伝統の内部に留っているとも考えられる。しかし、重要なことは、ディルタイが、『プレスラウ論稿』より後では、最早、「自己意識」を何処でも主観的に論じておらず、その代りに「生の連関」(Lebenszusammenhang)という概念が、彼の哲学体系の中では、極めて重要な役割を果たすようになったということであり、しかも、彼の生の概念は、まさに、自己と世界との相互作用、或いは相関関係として成り立っているということである。ここにこそ、ディルタイの哲学が単に意識の哲学ではなくて、生の哲学と呼ばれる理由があるのである。そして、その際、われわれが忘れてはならないのは、ディルタイの生の概念は世界の概念をもその中に含む包括的な概念であるということである。それ故に、ディルタイにとっては、認識論は、全く異質の精神と物体との間に如何にして認識が成り立つかを明らかにすることではなくて、生が自己自身を捉えようとする、生の「自己省察」(Selbstbesinnung)として遂行されるのである。換言するならば、ディルタイにおいては、生そのものが反省構造を持っているといえる。そしてまたそこに、後のディルタイが、ヘーゲルの客観的精神の概念に近づいて行く一つの理由が見出されるであろう。

さて、このように、生において、われわれは、自己と世界とを覚知するのである。換言するならば、自己意識の根底に全意識、あるいは生が横わっているが故に、そして、生において、われわれの本質の総体が働いているが故に、即ち、生である限りのわれわれの本質は単に表象し、思惟することにあるだけでなく、感じ、意志することであるが故に、自己と事物とは、単に理論的過程の中に成り立つ二つの項であるのではなくて、生の働きである意志や感情においても、二つの項として現われている<sup>1</sup>。例えば、「運動感や触れる手や歩む足において、自分自身を覚知するわれわれの意志は、反作用を経験し、従って、知覚を事物として措定するように強いられているのが分る。実在性とはこの体験に他ならない」(Br. A, 188)このように、ディルタイにおいては、外界の実在性は、表象によっては証明されず、むしろ意志が外界に対する作用に対する反作用を経験することによって初めて体験されるのである。これは、外界の実在性の主意主義的証明として、『論稿』の第13章、及び1890年に「プロシヤ科学アカデミー」の報告の中に公刊された『外界の実在性に対するわれわれの信念の起源及び権利の問題の解決のための寄与』(Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht)<sup>2</sup>の中でもっと詳しく展開されることになる。

それでは、これまでの哲学は自己意識をどのように解釈して来たであろうか。

## VII これまでの哲学の自己意識についての解釈とその批判

「自己意識についての最近の諸研究は、ドイツでは、カントを共通の出発点としている」(Br. A, 192)とディルタイはいう。カントによれば、与えられた直観の多様を統一するために

は、総合 (Synthesis) の働きが必要である。そして、この直観の多様を結びつけ、総合する能力は、感性 (Sinnlichkeit) ではなくて、表象能力、即ち悟性の自発性の作用であり、「悟性の行為」(Verstandeshandlung)<sup>3</sup> である。この行為を、われわれは「総合」と呼ぶ。「われわれが前以って結びつけることなしには、何も対象において結びつけられていると表象することはできないし、あらゆる表象の中で結合 (Verbindung) は、客観によって与えられるのではなくて、主観自身によってのみなされる唯一の表象である」<sup>4</sup> とカントはいう。総合に対立する分析も、カントによれば、総合を前提している。何故なら、悟性が前以って結合しなかったところでは、それは何も分析できないからである。

さて、結合の概念には、結合される多様と多様の総合との他に、多様の統一 (Einheit) が含まれている。従って、「結合は多様の総合的統一の表象である」<sup>5</sup>。この統一の表象は、それ故、結合の結果生じるものではなくて、むしろ、結合の表象を初めて可能にするものである。従って、この統一は、カントによれば、量的統一のカテゴリーとは区別されなければならない。統一のカテゴリーは、むしろ、この統一を前提している。それでは、この統一は何に基づいているか。それは、カントによれば、「私は考える」(Ich denke) という統覚 (Apperzeption)、あるいは自己意識の統一に基づいている。換言すれば、私の意識に与えられている表象が、「私の表象」(meine Vorstellung) と呼ばれるためには、自己意識の統一がなければならないとカントはいうのである。つまり、ある対象の表象が、同時に「私の表象」でありうるためには、その表象は、「私」、即ち、「自己意識」によって、統一されていなければならない。これが、「《私は考える》」ということが、私のもつすべての表象に伴うことが可能でなければならない<sup>6</sup> というカントの有名な言葉の意味である。この場合、「可能」「können」というのは、「私は考える」という表象が、「現実に」伴うとは限らないからである。換言すれば、私はすべての表象を、「現実に」「私の表象」であると意識している訳ではないということの意味している。

この『純粋理性批判』の「先験的演繹論」の中の重要な箇所を、ディルタイは次のように解釈している。「多様なものの統一として、総合を生ぜしめる先天的活動が、この過程の中で同時にこの結合する活動を意識することによって、自己意識が生じる。これが、すべての私の表象に伴うことが可能な、《私は考える》ということの中に現われている。しかも、すべての私の表象、a, b, c, d, が、私の中に現われるものとして、総合されることが可能であり、この総合によって、a は、d や b 等々と関係する。それらの表象は、私が総合することによって、私にとって存在する」(Br. A, 194) そしてこの必然的総合の意識こそが、カントにとっては自己意識である。ディルタイは、このカントの自己意識論は、意識の統一の事実から出発していることを指摘している。そして、その統一は、自発性の作用として、A から B へと総合しつつ進む結合として表わされるという。総合は、客観によっては与えられず、自己活動の中に生み出される、唯一の表象である。「そしてしかも、彼は、総合と共に総合の意識も与えられていると仮定している。こうして、前へ向って自己意識が生じる。しかし、それによって、表象が自我の中で与えられる、意識におけるあらゆる表象の結合を考慮に入れることによって、カ

ントは、後へ向って、自我という単純な表象の中に現われ、自己意識的自我の結合活動の前提をなす、一つの客観的条件、あるいは事実注目する」(Br. A, 195)とディルタイはいつている。ここでいわれている「自己意識的自我の結合活動の前提をなす、一つの客観的条件」とは、「意識の統一」(Einheit des Bewußtsein)を意味していると考えられる。しかし、ディルタイによれば、カントは自己意識と意識の統一との関係をもっと詳しく究明しなかったのである。ディルタイ自身は、後に見るように、意識の統一の中に自己意識の説明の根拠を見出そうとするのである。

さて、カントによれば、「私」を、思惟する主観として意識することは、従って、私の自発性の意識、即ち、自己意識は、直ちに自己の認識ではない。すべての認識は、カントにおいては、その内容として、感性的直観を必要とする。従って、自己の認識が成り立つためには、自己についての感性的直観が必要であるであろう。しかし「私は考える」というのは思惟の働き、自発性の作用ではあるが、直観ではない。私のなしうることは、私の思惟の自発性を表象するだけである<sup>7</sup>。このように、すべての判断において、「私」は判断を成り立たせる関係の限定的主語である。しかし、思惟する私は、思惟において、常に主語と見做されるということは、認められねばならず、そしてこれは、カントによれば、必当然的な、同一命題である。「しかし、この命題は、私が、客観として、私自身にとって存続する存在、あるいは実体であることを意味しない<sup>8</sup>」とカントはいう。また、統覚の主体である自我が、すべての思惟において一であるということも、思惟する自我が実体であることを意味しない。また、すべての多様な表象において、自己自身が同一であるということも、カントにおいては、人格の同一性を意味しない。そして、最後に、私が、思惟する存在者としての私の存在(Existenz)を、私の外の他の事物から区別するというのも、分析的命題である。しかし、この私自身についての意識が、私の外の事物なしに可能であるかどうか、従って、私が単に思惟する存在者としてのみ存在することができるかどうかは、その命題からは演繹されない、とカントはいう<sup>9</sup>。

要するに、カントは『先験的弁証論』の中の「純粹理性の誤謬推理」においては、自己意識の分析から、対象としての自己自身の認識は得られないと主張する。ディルタイは、カントが、自己意識を、デカルトのように実体であると思惟することを拒否し、また、それによって、魂は単純であるとか、魂は不死であるとかいう帰結を引き出すことをも拒否したという。

さて、フィヒテは、「自己意識」を単なる事実ではなく、事行(Tathandlung)と考え、従って、自己意識に対する意志の意義を前景におくことによって、カントの自己意識の理論の主知主義的一面性を止揚する。換言するならば、フィヒテは「自我」の中に単なる理論的自我のみならず、実践的自我を含ませた。フィヒテによれば、「自我は自己自身を定立する」<sup>10</sup>。ディルタイは、ここで働いている意志は、しかし、単なる思惟行為の中で、自己を表現する意志であり、構成的意志であると考ええる。

フィヒテは、自我あるいは自己意識を、「主観と客観の同一性」(Identität des Subjekts und Objekts)<sup>11</sup>であるという。その理由はこうである。まず、意識とは、私が何かある対象を思惟することであると考えられる。ところで、私がある対象を考えているということ、私

はどのようにして知なのか。私の思惟を意識するためには、私は私自身を意識しなければならない。この場合、私は思惟する自我と、思惟されている自我を区別せねばならぬ。しかし、私がある対象を思惟しているということを私が意識しているということは、どうして分るのか。それには、更に、この意識を客観とする意識が必要となるであろう。しかし、この意識されたものが更に意識されねばならず、従って、私は決して、第一の意識に到達することはできないであろう。換言すれば、主観と客観とが区別される限り、自己意識は不可能である。このような無限遡及を生ぜしめないためには、「主観的なものと客観的なものとが決して分離され得ないで、絶対的に一であり、正しく同一である意識がある」<sup>12</sup>。

ヘルバルトは、この自我、あるいは自己意識を「主観と客観の同一性」であるとするフィヒテの立場を批判している。彼は、この定式の中に潜む矛盾を指摘する。

先ず、ヘルバルトは、「自己意識の対象は何か」と問う。これに対して、「自我は自己自身を表象する」(Das Ich stellt Sich vor)<sup>13</sup>と答えられる。この自己は自我自身である。そこで「自己」に「自我」を代入する。すると、上の命題は「自我は自己を表象するものを表象する」(Das Ich stellt vor das Sich vorstellende)となる。同様にこの命題の中の「自己」を「自我」で置き換えると、「自我は、自己を表象するものを表象するものを表象する」(das Ich stellt vor das, was vorstellt das Sich vorstellende)と書き直すことができる。

「この自己は何を意味するか、結局一体表象されているのは誰か」という問いを新にしてみると、自己を自我に、そして自我を「自己を表象すること」に解消することによる以外答えられない。

同様に、自己意識の主観は何かという問いに対しても、答えることができない。この主観は、決して客観にはならない。ヘルバルトは、このような矛盾は、本来、自己意識を持たない物においては、生じ得ないことを、次のような例で示している。「自己自身を意識している木」(Dieser, seiner selbst bewußte Baum)というものを考えて見よう。それは一体どんなものであろうか。第1に、木と、第2に、このような木の表象である。しかし、木は木の表象ではないし、木の表象は木ではない。この木と木についての表象を同一であるとするのは、意味のない言葉の遊びに過ぎない。そして、自我の場合も、表象する主観と表象される客観とが同一であるという、フィヒテの主張からは、上に述べたような不合理が生じる。

ヘルバルトは、この自我を主観と客観との同一性と解することから生じる矛盾を避けるために、対象の表象に捉われている主観から出発する。ヘルバルトによれば、「われわれの表象されたものが、ある仕方で、われわれを自己自身の表象作用そのものから、取り出して移す」<sup>14</sup>。しかし、どんな表象作用も、一定のA、B、C等々の表象作用として、われわれをわれわれ自身から取り出して移すことはできないから、様々の表象作用が、その様々の表象内容によって、かかるものとして、また他のものとして規定されている限り、互に相殺すること、即ち、ある表象作用が、われわれを他の表象作用から取り出して移すしかない。それ故、自我性(die Ichheit)が可能であるべきであるならば、多様な表象が互に止揚し合わねばならない<sup>15</sup>とヘルバルトはいう。

ディルタイによれば、ヘルバルトは、自己意識を主観と客観の同一性であるとするフィヒテの考え方から矛盾が生じることを指摘したが、その矛盾を解決してはいない。その理由としては、ディルタイは、主観と客観の概念は、既に自己意識を前提しているが故に、それを説明することはできないからであるとしている。

## VIII 自己意識

それでは自己意識とは何であろうか。ディルタイは「自己意識、即ち、われわれの自己の意識を、われわれは、われわれの自己においては、意識しているものと、それについて意識が生じるものとが結びつけられているが故に、意識しているものと、それについて意識が生じるものを一つに知ること (In-eins-Wissen) であると解する」(Br. A, 189) といっている。このことは、第1に、それについて意識が生じるもの、即ち、対象としての自己は統一的なものとして意識されるということを含んでおり、従って、多様なもの、分たれたものの意識はここでは生じない。第2に、自己意識は、この統一的なものが、自分自身についての意識をそれ自身の中に含むということを含意している。

この意識の事実を、今まで展開されたものに関係づけると、明らかなことは、意識の統一は、自己意識の中でも現われている同じ事実の結果であると解される。という訳は、われわれの表象が、同じ意識の中で互に関係させられることが可能であるためには、意識の中で、次の条件、即ち、それによって、意識の中で活動しているものが、意識自身に対して、統一的であるものとして現象するような条件が満されなければならない。

この自己意識から、もう一つの意識現象即ち注意 (Aufmerksamkeit) が生じる。何故なら、一つの方向に自己を集中する働きは、統一的な自己としてのみ意識の中に現われる。換言するならば、注意という現象が自己意識の存在を証明する。

さて、自己意識の何であるかを明らかにするには、次の二つの点が明らかにされねばならない。第1の点は、意識の統一である。われわれの意識の中のすべての状態やその中に含まれた表象は、他の状態や表象と一つにされ、比較され、それと関係させられ、従ってそれらと内的に結びつけられるから、結びつけられて、一つの統一をなす。「意識の統一は、その結果として、意識の中に現われることが可能なすべてのものの統一の意識を持つ」(Br. A, 190) とディルタイはいう。

## IX 自己意識の根としての自己感情

このことから、更に、明らかになることは、自己意識においても、意識の対象、即ち自己は、それが与えられている意識作用と一つの統一へと結びつけられている。換言すれば自己意識においては、対象と意識作用とは一つである。そして、このように、対象と意識作用とが一つになる時、自己感情 (Selbstgefühl) が生まれる。こうして、自己感情は、ディルタイにとっては、自己意識の基礎であり、根である。彼は「自己感情の根底にある事実の中に、自己意識の唯一可能な説明根拠がある」(Br. A, 190) という。ここで「自己感情の根底にある事実」

とは覚知 (Innewerden) のことである。

これに対して、主観—客観関係によって自己意識を説明しようとする、先に、ヘルバルトがフヒテに対する批判の中で述べていたような矛盾が生じる。自己意識が、そのような無限の系列を生ぜしめず、従って、完結したものとして成り立つためには、「意識の内容と意識作用そのものが、意識にとって互に外的でない、即ち、主観と客観のように互に対立しない点が存在する」(Br. A, 191) とディルタイはいう。それこそ、「われわれの自己が含まれている何らかの状態や意志作用や、そのエネルギーや思惟作用とその内的緊張や、ある感情過程の覚知に他ならない」(Br. A, 141) こうして、ディルタイにとっては、自己は単なる「私は思惟する」という統覚の働きであるだけでなく、「意志作用」や「感情過程」である。そして、それを意識し、覚知する時、自己感情が自己意識の原初形態として成立するのである。

さて、既に前稿、第Ⅱ章で述べたように、「すべての心的作用は、作用そのものの覚知を含む」(Br. A, 199) ののである。先に述べたように、ディルタイにとっては、感情は覚知であった。欲望もその中に含まれた緊張の覚知なしには考えられない。これに対して、思惟作用や知覚作用は、必ずしも作用自身の覚知を伴うとは限らないが、そのような覚知を伴うことは可能であるとディルタイはいう。このような覚知として、作用と結びついているのは、知覚においては、感官の機能に結びついた平静さ、あるいは運動感や感覚感情であり、筋肉を緊張させる注意の緊張であり、あるいはまた、感官における静止である。思考においても、認識しようという意志の中に置かれ、同様に恐らく認識の意識についての神経状態によって支えられた緊張や阻害の感情などが存在する、とディルタイはいつている<sup>17</sup>。ディルタイは、この箇所では挙げていないが、真なる認識に伴う確信感情 (Überzeugungsgefühl) も挙げる事ができた筈である。『論稿』と同じ頃書かれたある遺稿の中で、彼は次のようにいつている。「思惟過程全体の中で最も冷静なものは確信感情であり、そして、これすらも感情である。この確信感情は、明証性と見做されるものの主観的側面である」(XⅧ, 152)。

既に述べたように、この覚知においては、覚知する主観と覚知されるものとは区別されない。従って、作用としてではなく、状態としての覚知は、直接的意識の状態 (Zustand des unmittelbaren Bewußtseins) と呼ばれる。そしてこの状態においては、覚知するものは、その覚知の状態そのものを所有しており、即ち、覚知の状態は、覚知するものに属し、従って、「私の苦痛」とか「私の喜び」とかいうことができる。従って、覚知の状態にあるものは、そこで、自分を覚知している。

そして、この覚知は、生であり、体験であるが故に、主観と客観の区別を持たず、これらのものの基礎をなす「対自存在」(Für-sich-sein) という原初的事実である。ここで、ディルタイが「対自存在」と呼んでいるものは、別の箇所では「覚知として、心的過程が常に単に客観の中への沈潜であるだけでなく、体験である限りにおける、心的過程の単純な本性である」(Br. A, 199) といわれている。

ディルタイは、この「対自存在という原初的事実」を発展史的に考察しようとする。

苦痛を感じる低級な動物は、その苦痛を自分の苦痛として感じている。しかし、それでもっ

て、その動物が自己意識を持っていると主張することはできない。何故なら、その動物の中に自我は存在しないからである、とディルタイはいう。このディルタイの主張は、明らかに、ロツツェの次のような主張の批判である。即ち、ロツツェは『臨床心理学』(Medizinische Psychologie oder Psychologie der Seele. 1852)の中で、「最も取るに足らぬ虫でも、踏まれて、丸くなる時、苦痛の中で、自分自身の生を、教養ある人物が自己を自我として非我に対立せしめるのと同じ力強い仕方、他の世界に対して区別する」といっているが、ディルタイは、それに対して、苦痛の覚知は、それだけでは自己意識の働きをすることはできないというのである。けれども、ディルタイによれば、その低級な動物は、それが持っているものを覚知するし、覚知するものは持っているのである。換言すれば、それが持つ苦痛を覚知し、そして覚知された苦痛は、自分のものなのである。その動物の感情や欲求も、彼のものとして、その中にある。いい換れば、このような動物も、覚知を持つ限り、自己感情を持つとディルタイはいうのである。

さて、われわれは、覚知するものを、われわれの外にあるものとは区別して、生とか体験とか呼ぶ。ディルタイにとっては、生も体験も、覚知、即ち一種の直接知によって、われわれに与えられることが明らかになる。

また、自己の生が事物と接触しているという経験が、この覚知の作用の中で生じるということも、この自己感情において最も明瞭に示される。何故ならば、自己感情は、外からそれに働きかけ、また働きかける筈のものとの相互作用において、心の力について、心が判断することによって制約されている。例えば、われわれが、ある状態に堪えるとか、堪えないと主張する場合、それは、この経験の表現である。

この自己感情の状態から、反射の過程を介して、顔付や身振りの全体が生じる。それを個人の振舞い(Benehmen)といえることができる。いい換えるならば、自己感情は、顔付きや身振りという形で外的に表現されるから、われわれは、それらの表現を通じて、自己感情を知ることができるのである。このディルタイの主張は、後に『歴史的理性批判のための草稿』(Entwurf zur Kritik der historischen Vernunft)として書かれた草稿の一つにおいて、『他人とその生の表現の理解』<sup>17</sup>の中で展開されることになる。

さて、自己感情は、ディルタイによれば、意志の中にその確固たる基礎を持ち、感情の中にその変易する規定性を持つから、それは、自分の能動的な力を、状況や他の人間に対立させることができる人間において、特に現われる。能動的な本性の持ち主は、「男らしさ」(Männlichkeit)と呼ばれる特徴を示す。戦争や国事の中に生きている人々の態度や振舞いは、自己感情の明白な現われであって、それは、このようなことに従事する使命を持つ階級の教育によって一層昂められる、とディルタイはいう。これに対して、感情が優っている人々においては、自己感情における変易が生じる。この自己感情の変易する点で、芸術家と女性は互に類似している。また事柄や思想に没頭している人々のところでは、自己感情は目立たず、このことが、これらの人々に謙遜な態度をとらせているとディルタイは考えている。

さて、思惟や知覚の過程と過程の知覚とが思惟や知覚の内容と結びつくことによって、思惟



作用全体が、自分自身の思惟作用として知られる、とディルタイはいう。このディルタイの説明は、『純粹理性批判』の「先驗的演繹論」におけるカントの次のような言葉を思い出させる。「ある直観の中で与えられる多様な表象は、もし、それらがすべて一つの自己意識に属さないならば、すべて私の表象ではないであろう。」<sup>18</sup> 即ち、「思惟や知覚の内容」である「多様な表象」は、「思惟過程の覚知」、即ち、「思惟しているのは他ならぬ私であるという自己意識」と結びつくことによって、初めて、「私の表象」であり、また、「私の思惟作用」であるといわれる。

ディルタイの認識論にとって、非常に特徴的であると同時に重要なことは、知覚作用と衝動と緊張の戯れが結びついており、思惟作用は緊張や確信の感情や知的感情の戯れをさえ、自分の中に含んでいるということである。そこで、強い注意なしに、知覚されるものは、知覚する者としての私自身に気づくことなく、単に物として私に対立している。「これに対して、内容が私の意志の影響下に現われ、意志によって注意の方向を変えると消えるのを私が見る場合には、私は、一つの推理によって、その内容が私の自己に属することを認識するのである。これに対して、判断の内容が、知覚、あるいは思惟をコントロールすることによって、取り除くことができない限り、それは対象的 (gegenständlich) である。」(Br. A, 204) ディルタイが「内的現実」(die innere Wirklichkeit) と呼ぶものは、鏡の中の像に似た受動的対象性ではなくて、感情の圧迫や意志の抵抗による覚知であって、それは、私の外の活動を開示する。感情や意志に対してこのように関係する表象は、意識の中でこのような現実性を持つ。外的に既に過ぎ去ってしまったものも、感情や意志に対して関係するが故に、内的現実性を持つのだ、とディルタイはいう。

このように、ディルタイにとっては、精神科学の対象となる内的現実性は、カントにおけるように、単に、先驗的統覚によって総合される、多様な直観ではなくて、「感情の圧迫や意志の抵抗」を通して覚知され、体験されるものである。(未完)

#### 註

1. 前稿の註7において、筆者は、ディルタイが、ブレンターノとは異って、感情においては、主観と客観とは端的に同一であるという理由で、ノエシスと区別されたノエマを認めなかったといった。しかし、この箇所では、ディルタイは、むしろ、感情そのものが、自己と対象との間に成り立つ関係であるといっているように思われる。この点で、この時期のディルタイの考え方は必ずしも首尾一貫したものではない。
2. 全集第V巻、90～135ページに収載されている。
3. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*. B.130 以下 K.d.r. V. と略記し、A版、あるいはB版のページ数を付ける。
4. K.d. r. V. B. 130
5. *ibid.*. B. 130
6. *ibid.*,
7. *ibid.*, B. 157 及び同ページの註を参照
8. *ibid.*, B. 407
9. *ibid.*, B. 407～409 参照

10. *Fichtes Werke*. Hrsg. v. I.H. Fichte. 11 Bde Berlin, 1971. Bd. I, S. 96
11. *ibid.*, S. 98. Anm.
12. *ibid.*, Bd. I. S. 527. D. ヘンリッヒの『フィヒテの根源的洞察』(Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main, 1967)によれば、フィヒテは『全知識学の基礎』(*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794)では、「自我は自己自身を定立する」(Das Ich setzt schlechthin sich selbst. *Fichtes Werke*. Bd. I, S. 96)と考えることによって、自我を反省(Reflexion)であると考えた立場から生ずる循環を克服しようとした。即ち、この立場は、思惟の主観を仮定し、この主観は自己自身と常に関係していると主張する。更に、この立場は、この関係は、主観が自己自身を自分の対象とすることによって、本来、対象に関わっている表象の働きが自己自身へと向けられることによって、成り立つと主張する。即ち、反省は、常に自我を前提しているが故に、自我を説明することはできない、とヘンリッヒはいう、この自我反省説の循環に気づいたフィヒテは、『全知識学の基礎』において、「自我は自己自身を定立する」ということによって、自我を説明しようとした。「この行為によって初めて、行為自身への行為によって、自我は根源的に対自的になる。」(*Fichtes Werke*, Bd. I, S. 459)「自我は定立することであり、それによって、主観としての自我が、自己を客観として自我として覚知するところの行為である。」(Henrich. *ibid.*, S. 18) 自我を自己定立であるとするフィヒテの立場は、自我を前提せず、自我をその契機の一つから説明しようとする。しかし、この定式では、自己意識の中に含まれている、自己自身についての自我の知の契機が無視されている。そこで、フィヒテは、1797年の『知識学の新しい叙述の試み』(*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. 1797)では、「自我は、自己を定立するものとして端的に自己を定立する」といい変えている。ヘンリッヒによれば、この定式は「定立の結果が知であるということを強調している。」(Henrich, *ibid.*, S. 21) デルタイのフィヒテ解釈は、ここでは、この1797年の『新しい叙述の試み』に基づいていながら、この1794年の「知識学」における自己意識の解釈との相違に気づいていない。
- もっと奇異に思われることは、デルタイの覚知における主観と客観の同一性は、フィヒテにおけるのと同様、自己意識が無限遡行に陥らないための条件として、前提されているのに、デルタイは、フィヒテの自我における主観と客観の同一性を退けているということである。
13. Johann Friedrich Herbart, *Sämtliche Werke*. 19 Bde. Hrsg. v. K. Kehrbach u. O. Flügel. Langensalza, 1890. Neudruck, Aalen, 1964. Bd. 5, S. 242.
14. *ibid.*, S. 251.
15. *ibid.*, S. 251.
16. (VII, 205ff) 参照。
17. K.d.r.V. B. 132.

原稿受理 1980年1月7日

## 正 誤 表

『プレスラウ論稿』におけるデルタイの認識論(その1)

神戸女学院大学論集 第26巻第2号(通巻第76号)

37頁20行目 多定数→多数

## Diltheys Erkenntnistheorie in der "*Breslauer Ausarbeitung*" (II)

Tokuichiro Ohno

Im 12. Kapitel der "*Breslauer Ausarbeitung*" erörtert Dilthey das Problem des Selbstbewußtseins. Nach seiner Auffassung entsteht das Selbst erst als Korrelat der Welt im Gesamtbewußtsein, das für ihn das Leben selbst bedeutet. Hieraus ergibt sich zunächst, daß das Leben bei Dilthey das Selbst und die Welt als Relata umfaßt. Später wird er sagen, daß es in der Wechselwirkung des Selbst mit dem Milieu besteht.

Dann untersucht er, wie das Selbstbewußtsein von der abstrakten Philosophie aufgefaßt worden ist. Er weist darauf hin, daß Kant, dessen Auffassung des Selbstbewußtseins als transzendentaler Apperzeption den Ausgangspunkt aller neueren philosophischen Diskussionen über dasselbe bildet, zwar schon darin zwei Momente, d. h. das Innwerden und die Einheit des Bewußtseins, erblicken konnte, aber daß er das Selbstbewußtsein intellektualistisch auffaßte. Diese intellektualistische Einseitigkeit Kants wollte dann Fichte dadurch aufheben, daß er das Ich, das sich selbst setzt, zugleich als den Willen erfaßte. Indem er das Ich als Identität des Subjekts und Objekts erklärte, wollte er den Widerspruch im Selbstbewußtsein lösen, der sich daraus ergibt, daß man in diesem immer das denkende Ich vom gedachten Ich unterscheidet. Herbart findet aber in diesem Fichteschen Gedanken der Identität des Subjekts und Objekts noch einen ungelösten Widerspruch, der darin besteht, daß man dadurch nie zur Erkenntnis des Ich als des Objekts, noch des Ich als des Subjekts kommen kann. Nach Dilthey hat Herbart selbst aber diesen Widerspruch nicht lösen können, weil er immer noch mit dem Subjekt-Objekt-Verhältnis das Selbstbewußtsein erklären wollte, wenn auch jenes dieses voraussetzt.

Schließlich entwickelt Dilthey seine eigene Theorie des Selbstbewußtseins. Er weist darauf hin, daß das Selbst im Selbstbewußtsein mit dem Bewußtseinsakt in dem es gegeben ist, zur Einheit verbunden ist. Wenn aber der Gegenstand sich mit dem Bewußtseinsakt vereinigt, so entsteht zunächst das Selbstgefühl, das nach Dilthey die Wurzel oder die Grundlage des Selbstbewußtseins bildet. Damit dieses keinen Widerspruch hervorruft, müssen der Inhalt und der Akt für das Bewußtsein nicht mehr äußerlich sein. Diese Ununterschiedenheit des Inhaltes und des Akts wird erst im Innwerden möglich. Für Dilthey ist das Selbst nicht nur das Denkende, sondern auch das Fühlende und Wollende. Wenn es also seines Willensaktes oder Gefühlsprozesses innewird, so entsteht das Selbstgefühl als die primitive Form des Selbstbewußtseins. Nach Dilthey kann auch ein niedriges Tier solches Selbstgefühl besitzen, wenn es

seines Schmerzes innewird, obwohl es noch kein Ich haben kann. Nach Dilthey wird dann dieses Selbstgefühl in Mienen oder in Gebärden des Menschen äußerlich ausgedrückt, so daß man vermittels deren umgekehrt das Selbstgefühl verstehen kann. Damit wird uns klar, daß für Dilthey die innere Wirklichkeit, die den Gegenstand der Geisteswissenschaften ausmacht, durch den Druck des Gefühls oder den Widerstand des Willens erlebt wird.