

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

で論文として刊行されました)、解釈学とは何であるかを解明しようと試みていました。そして私は、現象学者たちがやがてまた現象学の概念も解明しようと試みると希望していました。というのも、何と言ってもそうこうするうちにフーコーも現象学者として見なされるのと同じように、このことは必要だからです！しかし、現象学概念のそのような解明は、残念ながらここでは誰も試みていません。

さて、私の論文の帰結についてまだ残っています。ブラーニスは、アリストテレス的論理学とカント的論理学とヘーゲルの論理学を結合しようとして、それを一つの体系に組み立てました。私の考えでは、われわれもまたそのように解釈学の異なった形式を結合しようとしなければなりません。そのための問いは：(1)どのようにして私は正しく解釈しなければならないか？(2)どのようにすれば理解することは総じて可能であるか？(3)どのようにして私は自己自身、世界、社会を理解することができるか、そして理解しなければならないか？—これは、三つの異なった答えを必要とする三つの異なった問いです。しかし、これらの答えは相互に矛盾すべきではありません。しかし、方法論的解釈学ないしテクネー的解釈学とハイデッガー学派の哲学的解釈学が相いれるのは困難だという印象を私はもっています。ガーダマーはベッティ、ヒルシュ、ヴィーアッカーと論争しましたが、和解の道筋が開けるきざしはありませんでした。この論争を最近ハンス・アルバートが、ガーダマーを論難することによって新たに燃えあがらせました。そしてこれが、Philosophia naturalis で印刷されている一つの議論に通じました。私は、それへの私の寄稿論文をコピーして同封しています。

ミッテルシュトラスとアーペルに関して、もう少しつけ加えます。いわゆる「合理的再構成」は、私には邪道だと思われまゝ。というのも、それは、著者が言うべきであったことを構成すること、したがって著者に彼のほんとうの考えを指示することを目的にしているからです（同封の〔私の〕項目の“Rekonstruktion” aus dem HWP [Historisches Wörterbuch der Philosophie], Sp. 575f. を見て下さい）。それに反して、私にはなおつねに、シュライエルマッハーとベックとともに解釈学と批判を区別することが正しいと思われまゝ。すなわち、解釈学は、著者が何を考えたかを解明し、批判は、考えられたことがどのように評価されるべきかを照らし出します。— アーペルはガーダマーの歴史主義（解釈、認識の相対主義）にひどく悩まされているので、彼は正しい解釈のための超越論的な根拠づけを追求しています。彼はそれを「超越論的コミュニケーション共同体」という理念の中に見出しています。私にはアーペルの問題は納得できますが、しかし彼の解決策は納得できません。そのような共同体の理念が正しい解釈を保証するなどとは、私にはまったく思われまゝ。むしろわれわれは対話から出発するべきです。われわれが対話の相手を正しく理解したと言えるのは、その対話の相手が「はい、その通りです。私はそのように考えています」と言う場合です。われわれがいかなる直接的な対話も行うことができなかつたら、われわれが尽力できることは、ただ著者の考えを探し出すことだけです。そして私見では、それはそのままにしておかれないべきです。われわれは、接近していく仕方では正しい理解を獲得する尽力を、何とかして倫理的に根拠づけることができまゝ（それはちょうど、このことが啓蒙主義と20世紀の解釈学において、たとえばE. D. ヒルシュによって行われたようにです）。

3. あなたの最後の質問は、よりよく理解することにかかわっています。F. シュレーゲルとシュライエルマッハーは、まず試みられるに値するのは、著者が彼自身を理解したのと同じようによく著者を理解することであり、その次にまたよりよく理解することであると言っていました。ディルタイはこれを引き継いでいます。われわれが気づくのは、こうした決まり文句はテクネー的解釈学ないしテキスト解釈学のために公式化されていたのであって、解釈学的哲学のためではないということ。というのも、われわれは著者が彼自身を理解した以上によりよく著者を理解できますが、世界がそれ自身を理解する以上によりよく世界を理解することはできないからです。もっとも、解釈学的哲学はまさにある一定の社会ないし歴史的な時期を理解することにも取り組みまゝ。そしてここで、われわれはたとえば、以前の時期がそれ自身を理解した以上によりよく以前の時期を理解することができるし、理解するべきであると言うのは、意味のあることです。というのも、われわれは、後の世代の人間なのですから、たとえば、ある一定のイデオロギーないし実践がどのような帰結に至ったか、あるいは、どのような無意識的な強制に服従させられていたかを知っているからです。たとえばダントーの分析的な歴史哲学がきわめて明白にしているのは、以前の役者たちがみづからもつことができなかった歴史的な知識も、時間的にもっと遅くなった立場からすればつねに可能だということ。すなわち、

アルフレート・シュッツとハイデッガーを解釈学的哲学への正しい関係の中へ位置づける困難は、解釈学と現象学の概念がひじょうに拡大して不明瞭になった点に何と云ってもまぎれもなく存します。『存在と時間』は、思うにまさにその両方になっています。われわれはボーフムでヴッパータール大学と共同して、「現象学と解釈学」という卒業生のための講義 (Graduierten-Kolleg) を行っています。私は自分の講演で（それが Dilthey-Jahrbuch

## 「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

ここでは、解釈されるべきものと解釈者の地平線が相互に密接に関連しあうのです。しかもそれはまさに、われわれがこのことをまったく意図していない場合でもあるのです。つまり、われわれは自己の立場から逃れることができず、自己の歴史性を振り切ることができないのです。そのようにガーダマーは考えています。

歴史性というこのテーゼ、すなわち人間が歴史に拘束されているというテーゼは、私見ではハイデッガーとガーダマーにおいてはかくも強力なので、昔からのテクネー的解釈学ないし方法論的解釈学は、そのことによって無力化されます。というのも、著者の見解ないし意図がまったくどうでもよい（ハイデッガーとガーダマーが強調していることです）ならば、すべての方法的歴史学が現存在をそれ自身の歴史性からただ「疎外する」だけである（ハイデッガー）ならば、精神科学的真理が方法を通じて達成され得ない（ガーダマー）ならば、自己自身の歴史性から免れようと欲し、時間を耐え抜いて生き残る何かを言おうと欲することが無意味であるならば、一つねに可能なかぎり正しい解釈を目標としてきた方法論的解釈学は、そうなるとなおどのような意味をもつべきでしょうか？ハイデッガーは学問批判を推し進めました。そして、このことを緩和された仕方でおまたガーダマーも行います。しかし、ガーダマーは、テクネー的解釈学の必然性への問いを顧慮すれば、決して完全に一義的であるとはかぎりませんでした（ローディもそのように考えています）。そして、ガーダマーは、そのような解釈学はまったく必要とされないと決して言いませんでした。彼においては時折、それは彼にとってはどうでもよいと響いているように聞こえることがあります。しかし、方法論的解釈学が哲学的解釈学に対してどのような関係にあるかについて、ガーダマーは一度たりとも明快な回答を与えたことがないのです。—ハイデッガーとガーダマーは、彼らの解釈学を用いて、歴史的事実主義ないし客観主義の意味での歴史主義に、つまり単に客観的な歴史的知識に反駁を加えます。しかし、彼らの歴史性の理論—と、そのように、われわれは正しくも言ったのですが—は、それ自身が一つの歴史主義です。つまり、それは、認識の歴史的相対主義という意味での歴史主義です。彼らにとっては、もはやいかなる超時間的で非歴史的な真理も存在しません。すべての解釈は歴史的に制約され、歴史の流れに従属させられています。それはちょうど、まさに人間の現存在が総じてまたただ歴史的にのみ存在するのと同じです。それゆえに、点検可能な仕方での正しい解釈への問いは、無意味なものになります。そのような解釈は、ハイデッガーとガーダマーによれば、歴史の流れから免れようと欲しています。ガーダマーは『真理と方法』の中でハイデッガーの立場を第二級の歴史主義と呼んで、これをマイネッケの歴史主義と並置し、そうすることによって第一級の歴史主義（マイネッケ）と第二級の歴史主義（ハイデッガー）の差異をおのずとならしています。それゆえに、われわれは彼自身の哲学も「歴史主義」と呼ぶことができます。

テキストの意味を自己の思考から際立たせるということが、ガーダマーにおいては解釈規則を叙述しているという、118頁に関してあなたが言っていることは正しいと私は思います。しかし、まさにこのように際立たせるということが、彼においてはあまりにも失敗しすぎているのです。彼が言うには、なじみのない意味は「ただちに」再び自己の地平線の中へ鋳つぶされる（290頁）わけです。そして、シュライエルマッハーは、このことに成功せず、それゆえにそれをただ「修復している」にすぎない人物として批判されます（このことは間違っていると私は思います。なぜならば、シュライエルマッハーにおいては、解釈学に批判もつけ加わっていたからです）。

理由があります。カントとドイツ理想主義は、論理学の概念に対して、あるまったく新しい意味を与えていました。ヘーゲルにおいては、論理学はまさに論理学と形而上学の統一体でした（ちょうどシュライエルマッハーにおいては、弁証法がそうであるように）。それゆえに、19世紀の初頭に示されることは、論理学がつねに不変であったというのではなくて、論理学は変化し、新しい形式を展開したということです。ベルリンのアカデミーはそれゆえに、論理学の歴史的変化は明示されるべきであろうという懸賞課題を設定しました。当時、Ch. J. ブラーニスの研究が受賞しました（この研究は、Die Logik in ihrem Verhältniß zur Philosophie, geschichtlich betrachtet, Berlin 1823. のタイトルで印刷されています。私はあなたに、私の学位論文からの私のそれについての詳論を同封して添付しています）。解釈学の概念は、しかし若きハイデッガーにおいてはじめて、まったく決定的に変化しました。それはたとえ、私が私の論文で暗示したように、ディルタイにおいてすでに概念拡張の端緒が見出されるとしてもです。かくして、すでに19世紀のはじめには（それどころか、すでに18世紀のおわりには）、論理学は何かきわめて異なったものであり得る（たとえば、伝統的論理学ないしカント的論理学ないしヘーゲルの論理学）ことがわかっています。しかし、ようやく20世紀になってから、解釈学のもとでも何かきわめて異なったものが考えられることができるのです（たとえば、伝統的解釈学ないしハイデッガー的解釈学）。ディルタイは、解釈学を用いて、シュライエルマッハーと伝統がそのもとで理解したのとなお同一のことを特徴づけていますが、しかし彼は、その拡張を構想しています。

とりわけG. ミッシュが形成し、現在キューネ＝ベルトラムとローディによる版で出されているような「解釈学的論理学」は、私の区別に従えば、おそらく一つの「哲学的解釈学」でしょう。なぜならば、それは言語の中に世界理解と意志疎通の条件を見出すからです。それは、いかなるテクネー的解釈学でもありません。なぜならば、それは、われわれが解釈する際に注意を払わなければならないどんな規則も立てないからです。ミッシュが詳論しているのは、何と言っても本来的には一つの言語哲学です。彼はそれを「解釈学的論理学」と呼んでいます。なぜならば、彼が示したいと思っていることは、アリストテレス的論理学もカント的論理学も、精神科学を顧慮することができるためには、あまりにも狭すぎるということだからです。— そのように哲学的解釈学が（ちょうどミッシュが、そして後にまったく異なった仕方でもガーダマーがその輪郭を描いたように）規則付与する規範的な学科では決してないとしても、しかしそれはいわば規範的な帰結をもっています。すなわち、精神科学者は今や十分に良心的に、形式論理学が教えるよりももっと多くのことを行うことができ、形式論理学が教えるのとは異なったことを行うことができるのです。

2. 以上のことによって、私はすでにあなたの第2の問いにさしかかっています。ガーダマーはいかなる解釈規則ないし解釈規範も構想しなかったと私が言う場合に、私は彼自身の言葉に忠実に従っているのです。というのも、彼が何と言ってもE. ベッティーとの対決において強調しているのは、彼はベッティーとは異なって方法論的解釈学を記述しようとしたのではなく、どのようにすれば理解が可能になるか（Vorwort zur 2. Aufl. von Wahrheit und Methode, S. XV）を問う「哲学的解釈学」を記述しようとしたということだからです。解釈者が何をなすべきかを彼は定めたいのではなく、それぞれの理解や解釈において何が実際に起こっているかを彼は言いたいのにすぎません。「地平線融合」は、私には一義的にそのような出来事であるように思われます。すなわち、理解されると

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

ぶされることを望んでいない点、いかなる再構成主義者も即座に合理的に再構成されたくない点、いかなる脱構成主義者も脱構成されたくない点だ。彼らのすべては、さしあたりただ、理解されるという人間的な、あまりにも人間的な、しかしきわめて当然の願望をもっているにすぎない。そして、そのためにはテクネー的解釈学が必要である。」(119頁)と述べられるように、ようやくこの最後に至ってもう一度、テクネー的解釈学、哲学的解釈学との連関において解釈学的哲学の意味ないし意義を問うことが必要であるように思われます。その意味で「解釈学の領域においても、分散していくものそのような調和を達成することが望まれるだろう。」(119頁)という最後の文についてのもっと立ち入った展示を示していただければありがたく存じます。

以上のような3つの質問に対して、ありがたいことに原著者から、多忙をきわめておられたにもかかわらず、1996年8月15日付の書簡で親切な回答を寄せていただいた。該当する部分だけを紹介すれば：

1. 解釈学概念 (Hermeneutikbegriff) を解明しようとする際に、論理学の歴史を無条件に顧慮しなければならないわけではもちろんありません。しかし一方では、17世紀および18世紀における一般的解釈学は、まだ論理学の一つの部分領域でした。他方では、私には両者の領域の間が平行になっていることが、何と云ってもきわめて明白であるように思われます。したがってまず：論理学において三つの異なった形式を区別することが、なぜ有意義なのか？アリストテレスによって根拠づけられた形式論理学 (a) は、われわれが正しくかつ誤りなく考えようと欲する場合に、われわれがどのような規則に注意を払わなければならないかを、われわれに述べています。それは、われわれが注意を払うべき思考規則を教えます。カントの「超越論的論理学」(b) は、しかしすべての思考の (もっと厳密に言えば：すべての自然科学的思考の) 前提を列挙します。これは、今一つ別の論理学、つまり真に哲学的な論理学であり、カントが『純粹理性批判』の中でそれを展開したように、彼の超越論哲学の核心を叙述しています。したがってわれわれがここで知らされるのは、われわれの思考のための規則、つまりわれわれが意識的に顧慮しなければならない規則ではまったくなくて、すべての学問的認識の条件なのです。それに反して、最後に「論理学的哲学」(c) は、若きヴィットゲンシュタインとカルナップがそれを促進したように、論理学的方法を用いて哲学的問題を解決することを試みます。(ヘーゲルは哲学的論理学も起草し、またこれ [哲学的論理学] を用いて論理学的に哲学することも実行しました。) — 三つの論理学形式をこのように区別することは、(私が知るかぎりでは) 論理学の教科書のどこにもまだ見出されません。しかし、このことについて私は、論理学、とりわけG. フレーゲの専門家である同僚のゴットフリート・ガーブリエル氏と議論しました。彼は、それをきわめて納得のゆく正しいことだと見なしています。彼もまた、「テクネー的論理学」(アリストテレス的伝統) と「哲学的論理学」を区別しています。しかし、まさにこうした三分がまだ一般的に受容されていないので、私は私の論文の中で用心深く自分の考えを述べて、そのような区別を行うことは「不当なことではない」と言っているのです。

興味深いのは、どうして論理学の領域においてきわめてずっと早く、区別に見舞われるのがやむを得ないと見なされるようになったかというあなたの質問です。これには、次の

合せよ！」という命令ないし命令法は、もはや理解の条件の分析にとどまらず、一つの規範、したがって一つの解釈規則になっているように思われます。また、「ハイデッガーとガーダマーは、理解することのもつ徹底的な『歴史性』というテーゼを用いて、昔からのテクネー的解釈学の機先を制した。」(106頁)ということや「その結論は、ガーダマーの解釈学も歴史主義の形態であると言ってよいだろう。」(106頁)ということは、どのように理解されるべきでしょうか。さらに、「というも、たとえばガーダマーの哲学的解釈学において、テキストの意味がいわゆる地平線融合の行為の中で現在の知識の地平線へ取り戻される以前に、テキストの意味はようやく別のなじみのない意味として自己の思考から際立たせられなければならないと言われるとすれば、こうした手続きのためにはすでに暗黙のうちに、さしあたりなじみのない意味は総じて理解されるということが前提になっているからだ。」(118頁)と述べられますが、私にはこうした手続きは解釈規則それ自体であるように思われます。このような連関において、J.ミッテルシュトラースの「合理的再構成」とK.-O.アーペルの「超越論的解釈学」をどのように評価するかについて、もう少し立ち入って答えていただければ幸いです。

第3の問い：解釈学的哲学の意味ないし意義およびその今後の方向性について。われわれは、生きるかぎり、つねに理解します。しかも、解釈学的に哲学しなければなりません。というのも、「われわれが一論理学者でなくても一考えたり話したりする場合に、テクネー的論理学の基底層がなければどうすることもできないのと同じように、われわれは一解釈学者でなくても一聞いたり理解したりする場合に、テクネー的解釈学の基本的な規則を使用している」(98頁)と述べられるような基本的な事実があるからです。われわれの出発点をつねに、解釈学というものが本来何であるかを歴史の進行とともに徐々に解明していく点に存します。しかし、われわれは今やすでにみずから解釈学的に哲学し、われわれの世界を解釈しなければなりません。このような文脈において、とりわけディルタイの「解釈学的手続きの最終目標は、著者が彼自身を理解した以上に著者をよりよく理解することである」(GS V, S.331)という命題を顧慮して、解釈学的哲学はどのようにもう一度新たにテーマ化されることができのでしょうか。したがって私の質問は、よりよい理解の問題 (das Problem des Besser-Verstehens) は、解釈学的哲学においてどのように取り扱われることができるかということなのです。そのように考えれば、「解釈学的哲学は…みずから明白に理解し解釈する活動をすることだ。しかし、ここで、何が、そしてどのようにして解釈されるのか？ボルノウは、解釈学的哲学の課題は『生活世界の現実の解釈』だと言う。しかし、これは私には一ボルノウの詳論にもかかわらず一完全に誤解の余地のない規定ではまだないように思われる。というのも、解釈学的哲学が生活世界の現象学だとするならば、たとえばアルフレート・シュッツがハイデッガーよりももっとまぎれもなく解釈学的哲学者だということになってしまうからだ。」(107頁)という箇所は、私には多少問題であるように思われます。なるほどこのような把握の仕方も、現象学の一つの解釈としては可能なのでしょう。しかし私は、もはやこれ以上何も言うことができなにもかかわらず、むしろシュッツをそのように理解することに賛同します。それでも私は、どれほど解釈学的哲学が現象学や、あるいはまたさらに論理学と連関しているかを問うこともできると思います。そして、後者については、あなた自身がすでに大きな貢献をなさったのではないのでしょうか。いずれにしても、「昔からの解釈学の妥当性は、すでに次の点に示される。すなわち、いかなる哲学的解釈学者もなじみのない地平線の中へ鑄つ

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

所です。「ヘーゲルやフレーゲに即して示されるであろうように、まさに論理学の領域においても、論理学的哲学と哲学的論理学の間の境界は、いたるところで鋭く画定可能であるわけではない。」(118頁) この箇所では、この問題とその次の文章で述べられる「解釈学の諸形式の間の移行は、したがってしばしば流動的であり、当然それはまた何かを相互に共有しあっている。すなわちそれは、理論において、あるいは実践において、あるいはその両者において、理解と解釈にかかわりあわなければならない。それゆえに、そのような移行を『解釈学』のタイトルのもとでまとめることは、まさにまた誤っていない。」(118頁) ということだが、どの程度まで平行に論じられることができるかという疑問が生じます。最後の箇所では、「解釈学の領域において必要とされる区別は、その波瀾に富んだ歴史の帰結である。論理学の領域においては、同一の理由から、そのような細分化がそれよりもずっと早く必然的になっていた。ヨルク・フォン・ヴァルテンブルクの哲学の師である Chr. J. プラーニスは…論理学を『感性的概念の論理学』(伝統的、アリストテレス的論理学)、『悟性概念の論理学』(超越論的哲学の論理学)、『理性概念の論理学』(思弁的論理学)に区分した。相互に補完するこの三つの論理学は、歴史の進行を映す。」(119頁) ともう一度繰り返されます。この箇所でも依然として、論理学の領域においてそのような細分化が、それが実際に歴史の進行として起こったとしても、どうしてずっと早く必然的になっていたのかという疑問が残ります。最後に、人間の意味経験を分節化するという言語のもつ可能性を探究するものとしてすでに言及された「解釈学的論理学」(114頁)を、こうした文脈においてどのように評価して、それを論理学の歴史の進行の中へ組み入れるかについて質問します。

第2の問い：テクネー的解釈学の定義との連関における哲学的解釈学の定義について。  
哲学的解釈学の定義に関して、たとえば「われわれは、哲学的解釈学のもとに解釈学、したがってまさに哲学的に手続きを行う理解と解釈の理論のことを思い浮かべている。」(94頁)、「…ある解釈学を哲学的解釈学と呼ぶのは、これが言語表出や、さらにまた象徴やシンボル一般の理解と解釈の可能性を問う場合だとするのは、意味がある。」(99頁)、カントとディルタイを踏まえて、「かくして、われわれの第二の節を成す問いも次のように答えられている。『哲学的解釈学』をわれわれは、精神科学の基礎づけを顧慮して理解と学問的な解釈の可能性を問うような理論であると呼んでよいだろう。」(103頁)、「哲学的解釈学は、精神科学の基礎づけと方法論を顧慮して、理解と解釈、そしてその条件を照らし出す。」(107頁)と述べられています。そのような定義のすべては、とてもわかりやすく首尾一貫したものだと思います。そしてまた次の箇所は、とても興味深く卓越していると思います。「ある解釈学をわれわれが『テクネー的』なものと呼ぶべきか、あるいは『哲学的』なものと呼ぶべきかを知らうと欲すれば、われわれはただ、その解釈学の言明が解釈のための規範へ変形させられるかどうかを問うだけでよい。」(104頁)しかしここでは私には、(ディルタイの場合においてではなく) ガーダマーの場合においてのみ、解釈規則と理解の条件の分析の区別に関して疑念が生じます。ディルタイが理解は体験を前提にすると言う場合に、「体験しておけ!」、「つねにすでに理解しておけ!」と命令ないし勧告することはできません。なぜならば、これは解釈規則ではなく、理解の条件の分析だからです。しかし、ガーダマーがすべての理解はあるすでに「理解されて=しまったもの」に基づき、理解は「地平線融合」を意味すると主張する場合にも、同じことが言えるでしょうか。なるほどこれも解釈規則ではありませんが、「おまえの地平線を他者の地平線と融

ト神学を修められ、Karlfried Gründer, Joachim Ritter, Ernst Bloch, Walter Schulz に師事された。1968年、高等学校教職国家試験合格。1970年、Münster 大学で、哲学博士の学位取得。学位論文の印刷出版は：“Historismus” als spekulative Geschichtsphilosophie: Christlieb Julius Braniß (1792-1873), Frankfurt/M. 1973. 1979年、Ruhr-Universität Bochum で、哲学の専門領域の教授資格取得。教授資格論文は：Schleiermachers Musikphilosophie, Göttingen 1981. およびシュライエルマッハーに関するその他の諸論文。現在、Ruhr-Universität Bochum [Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik, Institut für Philosophie] の「精神科学の歴史と理論」(Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften) の教授。その他の主な著作として：Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt 1984 (イタリア語訳出版準備中)。Zwischen Wissenschaft und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlagen und Wandel der Geisteswissenschaften, Frankfurt/M. 1991. Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt/M. 1995. ハンドブック、論文集、専門学術雑誌で、比較的最近の哲学の歴史や精神科学についての項目と論文を執筆。Archiv für Begriffsgeschichte の編集者。Historisches Wörterbuch der Philosophie と Diltthey-Jahrbuch の共同編集者。

訳文の稚拙さについてはともかくも、原論文は明快で興味深い。とりわけ、「テクネー的解釈学」(原論文の趣旨からここでは、technische Hermeneutik を「技術的解釈学」ではなく、ギリシア語の techne の語を生かす意味で「テクネー的解釈学」と訳出した)、「哲学的解釈学」(philosophische Hermeneutik)、「解釈学的哲学」(hermeneutische Philosophie) のそれぞれの輪郭が明瞭に描き出されている点が傑出している。それにもかかわらず、訳者には疑問に思われる点もあったので、1996年6月25日付の書簡で、次の3点について原著者に質問した。その箇所のみを抜粋すれば：

第1の問い：論理学の領域において三つの領域を区別することの根拠と妥当性について。この論文においては、論理学のそのような区別が所与のものとして前提され、同時に論述の枠組みを形成しているように思われます。まず、「というのも、論理学においても、技能としての論理学と、哲学的論理学と、論理学的哲学を区別することが有意味だからだ。」(94頁)と述べられます。しかし、なぜ、そしてどのような意味で、そうすることが有意味なのかを理解するのが私には多少困難です。次に、論理学の発展史を踏まえて、「三つの領域を区別することが論理学の領域において不当なことでないように…」(94頁)と述べられます。したがってこの場合、どのような根拠づけから、三つの領域は不当でなく区別されることができのでしょうか。あるいは、こうした区別は、一般的に妥当するものと見なされなければならないのでしょうか。残念ながら私は論理学の領域にまったく疎いので、解釈学というものが本来何であるかが問われる際に、論理学のそのような発展史がなぜ前提されなければならないかという必然性を示していただければありがたく存じます。なるほど回顧的に、「ボルノウの示唆に結びついて少なくとも解釈学の三つの形式を区別するという私の提案のもつ一つの難点は、かなりの解釈学の立場が二つないしそれどころか三つの分類項目に含まれる点にあると思われる。」(117頁)と述べられますが、このことは私にはさしあたりそれほど問題であるように思われません。もっと重要に感じられるのは、何と云ってもやはり論理学の形式を区別するという問題で、たとえば次のような箇



「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

115-139, 304-315.

- (74) Wahrheit und Methode, 289f.
- (75) Jürgen Mittelstraß: Über den Begriff der Rekonstruktion, in: Ratio 27 (1985), 71-82.
- (76) Jochen Hörisch: Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik. Frankfurt/M. 1988. ヘーリッシュは、あらゆる解釈学への熱狂がどこへ通じて行くかについて、ある印象的な例を挙げている。すでに彼の書物のタイトルが、ある誤解に基づいている。というのも、ヘーリッシュの考えでは、シュライエルマッハーは宗教に関する発言において、「理解の熱狂」という表現を用いることによって、啓蒙主義の解釈学から距離をとったとされるからだ。そして、このことを自己と読者に納得させるために、彼はシュライエルマッハーからの引用を次のところで中断している。すなわちそれは、宗教の衰退の責任を誤らせるのは「思慮分別のある者たち」(die Verständigen)だと述べる箇所である(a.a.O., 51)。しかし、それに続く言葉の「および実際的な人間たち」やその文脈全体から明らかになるように、シュライエルマッハーはここで、ただ実際的=思慮分別のある行動に向けられた啓蒙主義だけにねらいを定めているのであって、解釈学はここではまったく話題にされていない。(s. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799. Orig.-Pag. 144) さらにヘーリッシュがとりわけシュライエルマッハーによる仲介者〔神と人間の仲介者としてのイエス・キリスト〕に関するキリスト論的まとめや、ゲーテの親和力とのその関係についてつじつま合わせをしていることは、少なくともフリーデリケ・ケンプナーの叙情詩と同じくらい滑稽である。〔原著者から訳者に宛てられた書簡での説明によれば、フリーデリケ・ケンプナーは叙情詩をまじめに書こうとしている。しかし、この詩作はある批評家によってパロディーとして紹介された。真剣に考えられたこの叙情詩のもつ滑稽な効果のゆえに、それは今日までドイツで印刷されて読まれている。〕
- (77) Chr. J. Braniß: Die Logik in ihrem Verhältniß zur Philosophie, geschichtlich betrachtet. Berlin 1823. Ders.: Grundriß der Logik, zum Gebrauch bei seinen Vorlesungen entworfen. Breslau 1830. S.v. Verf.: »Historismus« als spekulative Geschichtsphilosophie: Christlieb Julius Braniß (1792 bis 1873). Frankfurt/M. 1973, 5-15, 55-72.

#### 【訳者付記】

本稿は、原著者のグンター・ショルツ教授の承諾を得て、Gunter Scholtz: Was ist und seit wann gibt es »hermeneutische Philosophie«?, in: Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.8/1992-93, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, S.93-119. を訳出したものである。原文中の》《と〈〉の両方とも「 」で表記した。イタリックには、下線を付した。[ ]は、原著者ないし訳者が説明・補完のために適宜挿入したものである。

原著者から訳者に送られた略歴書によれば、Prof.Dr.Gunter Scholtzは、1941年1月12日、Oppeln [Oder 河畔の都市。1945年以降ポーランド領。ポーランド語形 Opole。Breslau の東南約80km.] の生まれ。Münster と Tübingen で、哲学、ゲルマン学、プロテスタン

- (61) F. Rodi: Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von »Sein und Zeit«, in: Dilthey-Jahrbuch 4(1986/87), 161-177. Auch in: ders.: Erkenntnis des Erkannten, 102-122.
- (62) Bernhard Groethuysen: Philosophische Anthropologie, in: Handbuch der Philosophie, hrsg. v. A. Baeumler, M. Schröter. Abt.3. Beitr. A. München, Berlin 1931.
- (63) Paul Ricoeur: Le conflict des interprétations. Essais herméneutiques. Paris 1969.
- (64) VII, 279.
- (65) 周知のようにハイデッガーは、「人間」という言い方をすることを承知しようとしなかった。しかしカッセルでの講演では、彼はディルタイの「人間学」を擁護した。それゆえに、ただ「人間」が即座に神学的ないし自然科学的視点から見られるにすぎないというわけでないならば、ハイデッガーにとってすら、この概念は不適切ではない。
- (66) O. F. Bollnow: Zum Begriff der hermeneutischen Logik, in: Argumentationen. Festschrift für Josef König, hrsg. v. H. Delius, G. Patzig. Göttingen 1964, 20-42. 「解釈学的論理学」の概念のさらなる明確化については Gudrun Kühne-Bertram: Logik als Philosophie des LOGOS. Zu Begriff und Geschichte der hermeneutischen Logik, in: Archiv für Begriffsgeschichte 36 (1992).
- (67) E. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. 4. Aufl. Darmstadt 1961, 20.
- (68) G. Forni: Studi di ermeneutica. Schleiermacher, Dilthey, Cassirer. Bologna 1985.
- (69) Kurt Hübner: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. 3. Aufl. Freiburg, München 1986, 88. もっと厳密な意味で「解釈学的」なのは、歴史的な科学哲学 (historische Wissenschaftsphilosophie) であるが、ただしそれがそれ自身の分析をも「解釈」として理解すればである。かくして、たとえば Yehude Elkana: Anthropologie der Erkenntnis. Die Entwicklung des Wissens als episches Theater einer listigen Vernunft. Frankfurt/M. 1986.
- (70) それゆえに、ラインハルト・コゼレック (Reinhart Koselleck) は、概念史的方法の重要性を、絶えず国家概念に即するのを好んで明らかにする。 Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit, in: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), 81-99, siehe 90. Ders.: Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: Ders. (Hg.): Historische Semantik und Begriffsgeschichte. Stuttgart 1978, 19-36, siehe 21f.
- (71) 解釈学的哲学ないし歴史哲学の意味での「永遠化する哲学」というこの概念については Joachim Ritter: Vorwort. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.1, S.VII.
- (72) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck v. Wartenburg 1877-1897. Halle (Saale) 1923, 69.
- (73) Siehe Axel Horstmann: Antike Theoria und moderne Wissenschaft, a.a.O.,

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

- Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck v. Wartenburg 1877-1897. Halle(Saale) 1923, 69. ハイデッガーは、まさにヨルクのこの思想に魅了され、それを次のようにまとめている。「哲学することは、歴史的に考えることです。」Brief an E. Rothacker vom 4. 1. 1924, in: Dilthey-Jahrbuch, a.a.O., 202-203.
- (51) Johann Georg Hamann: An J. F. Hartknow. Briefwechsel, hrsg. v. Arthul Henkel. Bd.4, 342.
- (52) Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. IV/1 (1819), 237.
- (53) A.a.O., 234.
- (54) F. Schleiermacher: Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn (1808). Sämmtliche Werke III/1, 560. [Rede beim Eintritt in die Akademie] SW III/3, 6f. [Zur Charakteristik des Herrn v. Leibnitz]. Ebd. 17f.
- (55) A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, §53. SW hrsg. v. Paul Deussen. Bd.1, 322. — 法学における「歴史哲学」(historische Philosophie oder geschichtliche Philosophie)の概念については、次の書物を参照。A. F. J. Thibaut: Versuche über einzelne Theile der Theorie des Rechts. 2. Ausg. Jena 1817, I, 129. F. J. Stahl: Die Philosophie des Rechts. 2. Aufl. Heidelberg 1845/46, II/1, S.XV.
- (56) Leonhard von Renthe-Fink: Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck. Göttingen 1964. Verf.: Ergänzungen zur Herkunft des Wortes »Geschichtlichkeit«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 14 (1970), 112-118. たとえすでに19世紀前半に典拠が示されるとしても、「歴史性」はディルタイとヨルクにおいてはじめて中心的な哲学的概念の性格を含む。
- (57) V, 172.
- (58) Martin Heidegger: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). GA Bd.63, 14.
- (59) 1925年のハイデッガーのカッセルでの講演を参照。Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, in: Dilthey-Jahrbuch, a.a.O., 143-180.
- (60) Sein und Zeit. Tübingen 1960, 398. ディルタイに関するこの章句は、今ではハイデッガーのカッセルでの講演によってもっとわかりやすくなっている。ハイデッガーは、決してディルタイの人間学と心理学から距離をとったのではない。むしろ彼は、(たとえばG. ミッシュのような)ディルタイの弟子たちを批判した。ディルタイの弟子たちは、過失を留保して、ディルタイを誤って理解した。彼らが欲したのは、その解釈学と心理学を分離すること、あるいはその両者を相互に葛藤において見ることだった。こうした弟子たちに反対して、ハイデッガーはディルタイの「解釈学的=心理学的探究」に関心を寄せている (ebd., 398)。ディルタイの心理学とハイデッガーの現存在分析を結びつけるものは、とりわけ構造概念だと言ってよいだろう。おそらく言語学と(シュライエルマッハーの)解釈学を経由してディルタイに到達したこの構造概念を用いて、ディルタイとハイデッガーの両者は、彼らの企てを近代自然主義から際立たせている。

- (35) A.a.O., 166.
- (36) A.a.O., 164.
- (37) A.a.O., 165.
- (38) Axel Horstmann: Antike Theoria und moderne Wissenschaft. August Boeckhs Konzeption der Philologie. Frankfurt/M. 1992, 186-232. ベックの百科全書においては、「批判の理論」が「解釈学の理論」と同様に広い領域を占める。A.a.O., 169-260. シュライエルマッハーは、解釈学の仕事を、倫理学において述べているように、「認識の認識」、ひっくり返して「批判」と呼ぶことができた。Sittenlehre, 169. 解釈学に関する彼の講義は、さらに「批判」もともに含んでいた。この批判がベックにおけるのと同じ強力な地位をまったくもたないならば、次のことのせいである。すなわち、シュライエルマッハーにおいては、十分に発達した体系的な哲学が存在し、これが真理に対する権限をもっていた。それに反して、ベックにおいては、文献学が大部分において哲学の課題を引き受けている。
- (39) Grondin: Einleitung, 15f.
- (40) Gadamer: Wahrheit und Methode, 500. この「第二級の歴史主義」という符号は、次のようなことである。「相対主義は、克服されるべき課題としてではなく、人間の歴史的な有限性の必然的な構造として考えられる。」Gadamer: Historismus, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3.Aufl. Bd.3(1959) 370. Vgl. Heidegger: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). GA Bd.63, 42. H.リッケルトの歴史主義＝非難に抗し、歴史的な思考を擁護して、ハイデッガーは、歴史主義を克服ないし解任したい要求をまったく出さなかった。それとは反対に、彼は歴史主義を過激化した。このことをガーダマーは正しく見て—そして肯定した。
- (41) これに関しては、次の論文を参照。F. Rodi: Hermeneutische Philosophie im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.8/1992-93, 235-250.
- (42) F. Bacon: Novum Organon, I, 26. 28.
- (43) G. F. Meier: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Halle 1757, 17ff.
- (44) Rudolf A. Makkreel: Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment. Chicago 1990.
- (45) Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Aph.374, GA V/2, 308f.
- (46) Der Wille zur Macht. GA VIII/1, 323.
- (47) Ebd.—マルティン・ハイデッガーは、理由もなくニーチェの解釈概念に関するカール・レヴィットの学位論文の世話をしたのではなく、この研究の一部を『ドイツ季刊誌』(Deutsche Vierteljahrsschrift)に掲載させようとした。Brief Heideggers an E. Rothacker vom 16. 4. 1924. in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.8/1992-93, 205-206.
- (48) Z.B. V, 353, 379.
- (49) VIII, 82.
- (50) Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches( I, 3). GA IV/2, 19ff. Yorck von Wartenburg, Brief an Dilthey vom 4. 12. 1887. Briefwechsel zwischen

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

る周辺のであり、奇妙なことに「解釈学」というそれ自身の章で姿を現していない。解釈学概念に対するディルタイの慎重さは、当時「解釈学」が何ら哲学的な学科ではなく、圧倒的に神学的な学科だった点にその理由があるかもしれない。(これに関しては、やがて原稿の形で私の手に入る次の書物の編者序文を参照。Dilthey, Selected Works vol.4, ediert von R. A. Makkreel und F. Rodi) 論理学と結びついた初期近代の解釈学は、忘却のかなたに沈んだ。こうした成り行きにとって重要なのは、エルシュとグルーバーの偉大な百科全書である。「解釈学」の項目(I-II)の著者である神学者のC. G. W. タイレは、なるほど1828年になお、「言葉の解釈技能の理論」としての一般的解釈学は「応用論理学の一部」であると谈及している。しかし、この項目の強調点は、明らかに神学にあり、それは執筆分量の配分が示している。すなわち、1. 一般的解釈学300-304頁、2. 神学的解釈学304-319頁、3. 法学的解釈学319-322頁。Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, hrsg. v. J. S. Ersch und J. G. Gruber. 2.Sect. 6.Thl. Leipzig 1829, 300ff. 補完項目の《Interpres, Interpretation, Interpretieren》も同一の様相を呈している。膨大な最初の一般的な部分は、ここでは文献学の前進を反映している。A.a.O., 2.Sect. 19. Thl. Leipzig 1841, 365-406. ベルリン大学哲学部で行われたシュライエルマッハーの解釈学に関する講義も、彼の作品集の神学の部門へ取り入れられていた。Sämmtliche Werke 1. Abt.7. Berlin 1838.

- (24) V, 317-338. ディルタイは手書きの補足で、次のようにメモしていた。「解釈学」は一論理学と美学と同様に[!]-「技能論」であり、それは決まり文句の形で解釈の手続きの規則をまとめる。(337).
- (25) V, 318.
- (26) V, 329. ディルタイはここで(330)人間の個人的な差異を「程度の違い」と説明することによって、シュライエルマッハーの心理学に結びついている。
- (27) VII, 218.
- (28) 理解の問題は、彼の『序説』第6部、精神科学の方法に関する章(XIX, 276ff.)で叙述されるつもりであった。解釈学の成立に関する1900年の論文では、(新しい哲学的な)解釈学の地位について、次のように言われているにすぎない。「精神科学の認識論、論理学、方法論の連関の中へ取り入れられて、今日この学説は、哲学と歴史的学問の間の重要な連結項に、つまり精神科学の基礎づけの主要構成要素になる。」(V, 331)
- (29) H.-G. Gadamer: Die Hermeneutik und die Diltheyschule, in: Philosophische Rundschau 38 (1991), 174.
- (30) Wahrheit und Methode. 2.Aufl. Tübingen 1965, S.XV.
- (31) Jean Grondin: Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt 1991.
- (32) 同様の考え方をしているのがまた Frithjof Rodi: Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1990, 91ff.
- (33) Grondin: Einführung, 164.
- (34) A.a.O., 165f.

- Bd.7, 128ff.
- (15) Dialektik, hrsg. v. Ludwig Jonas. Sämtliche Werke 3.Abt. Bd.4/2. Berlin 1839, 260f.
- (16) Hermeneutik, a.a.O., bes. 114ff.
- (17) Wolfgang G. Müller: Topik des Stilbegriffs. Zur Geschichte des Stilverständnisses von der Antike bis zu Gegenwart. Darmstadt 1981.
- (18) シュライエルマッハーの「テクネー的」解釈と「心理学的」解釈がさらに個々に読者にもたらす困難については、次の論文を参照。Henrik Birus: Schleiermachers Begriff der »technischen Interpretation«, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. v. K.-V. Selge. Teilbd.1. Berlin, New York 1985, 591-599. Bernd Willim: Problemüberlagerungen im Konzept der technisch-psychologischen Interpretation, a.a.O., 613-621.
- (19) August Boeckh: Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hrsg. v. Ernst Bratuschek. Leipzig 1877. この版の約800頁のうち、「解釈学の理論」に該当するのは、79-168頁だけである。同様に、ヨハン・グスタフ・ドロイゼンの『歴史学概要』において、「解釈」はただ「方法論」に関する章の下位条項にすぎないとされ、全体で95のパラグラフのうち8つが当てられている。Historik, Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. Peter Leyh. Bd.1. Stuttgart 1977, 159ff.
- (20) Boeckh: Encyklopädie, 80.
- (21) Boeckh: Encyklopädie, z.B. 119, 122, 168. われわれは同質性の概念を慇懃無礼にもまじめに取り合わないことに慣れてしまった。しかし、俗物が芸術について、ユーモアを解さない者が機知について長広舌をふるうならば、以前からこの概念とともに考えられていたことがわれわれにやはり明白になる。シュライエルマッハーとベックは、思弁的な個性理論によって同質性を根拠づけたのである。すなわち、個々人が同一の諸力の特殊な混合を具現するので、その結果、個々人はあらゆる他者の個性を少なくともミニマムとして自己の中に担うとされる。同質性の場合においては、通常よりもっと大きな程度で、混合関係が極限に近づく。
- (22) 「人間…に関する学問の歴史の研究について」と題された「1875年の論文の続行の計画」において、第8章は「文筆家の芸術作品の解釈（解釈学）」というタイトルを備えていたが（XVIII, 109）、この章は詳述されなかった。「構築」において「解釈学」の表題をつけられた箇所は、ただシュライエルマッハーの思想をまとめたところだけである（VII, 225f.）。テキストの断片である「解釈（Auslegung oder Interpretation）」（VII, 216-220）において、ディルタイはさらに解釈学の認識論的転回ないし続行を要求している（以下参照）。
- (23) ディルタイのバーゼルでの講義「哲学的学問の論理学と体系」（1867/68）においては、解釈学のテーマは特に「直観」の章でスケッチされている（XX, 98-110）。「精神科学序説第二巻のための推敲と草案」においても、「内的知覚と外的知覚」に関する章（XIX, 223-227）と「精神科学の方法」に関する節（XIX, 276-282）で、理解の問題のためのいくつかのテキストが見出される。ここで問題なのは、解釈学のことからである。しかし、認識論が詳述されているのと比較すれば、この草案はむしろ

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

- (2) Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1968, 3; vgl. bes. 134ff; ders.: Plädoyer für kritischen Rationalismus. München 1971, 106ff.
- (3) Otto Friedrich Bollnow: Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag, in: Dilthey-Jahrbuch 2 (1984), 49f. ボルノウにおける解釈学的哲学の概念については、次の論文も参照。Wilhelm Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie, in: ders.: Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze. Aachen 1988, 169-188, bes. 178.
- (4) ボルノウはこの解釈学を、哲学的解釈学と区別して、時折「文献学的解釈学」と呼ぶ。(Studien zur Hermeneutik I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. Freiburg, München 1982, 195, 199) しかし、この概念が役に立つのは、ただたとえばA.ベックが把握するかぎり「文献学」の概念をわれわれが把握し、非=言語的なシンボルも文献学の対象として承認する場合だけである。
- (5) Johann Conrad Dannhauer: Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum. Augsburg 1654.
- (6) Karlfried Gründer: Hermeneutik und Wissenschaftstheorie (1967), in: ders.: Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte. Göttingen 1982, 74-87. Henning Graf Reventlow: Epochen der Bibelauslegung. Bd. I: Vom Alten Testament bis Origenes. München 1990, bes. 32ff. Literaturhinweise 205ff.
- (7) Vgl. z.B. Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.3. Basel, Stuttgart 1974, 1061f.
- (8) Johann Conrad Dannhauer: Ideae Boni Interpretis et Malitiosi Calumniatoris. 1630. 解釈学が関係する「解釈の方法」は、論理学の一部である。なぜならば、それは「科学の方法」だからである (Art. I, §2)。テクネー的論理学の部分としてのこのテクネー的解釈学の課題は、発言の真の意味を突きとめることにある。》Finem Hermeneuticae esse verum orationis sensum exponere atque falso vindicare.《 (Art. II, §7)。これに関しては、次の論文を参照。Hasso-Ernst Jaeger: Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik, in: Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974), 35-84.
- (9) Jaeger, a.a.O., 47.
- (10) Ebd.
- (11) Schleiermacher an E. v. Willich. Brief vom 13. 6. 1805. Aus Schleiermachers Leben. 2. Aufl. Bd.1, 78. Schleiermacher: Hermeneutik, hrsg. v. Heinz Kimmerle. Heidelberg 1959, 80.
- (12) Schleiermacher: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, hrsg. von Otto Braun. Werke. Auswahl in vier Bänden. 2. Aufl. Leipzig 1927, Bd.2, 356 (Ethik 1812/13). シュライエルマッハーにおいては思弁と経験の間を媒介する彼の「テクネー的な」学科の概念については、Sittenlehre のとりわけ506および549f. (Ethik 1816) を参照。
- (13) Hermeneutik, a.a.O., 80.
- (14) Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. §2. Akademie-Ausgabe

代わりに「合理的再構成」を持ち込みたがっているJ.ミッテルシュトラーヌにおいて、その事情は異なっていない。<sup>(75)</sup> というのも、ある著者が思慮分別からいって当然のことながら言うべきであったことをわれわれが構成する前に、その著者自身がほんとうに言ったことや考えたことを結局われわれは可能なかぎり厳密に知っておかなければならないからだ。解釈学的哲学者も、歴史的な世界を解釈するためには、テキストの意図された意味を接近していく仕方で理解しようとする意欲を放棄することはできない。そして、解釈学は理解するということをただ妨害しただけだとヨッヘン・ヘーリッシュという人物が悲嘆しているとすれば、<sup>(76)</sup> このことは、論理学は論理的思考を妨害するとわれわれが主張したとしたらどうなるかということと同様の意味である。昔からの解釈学の妥当性は、すでに次の点に示される。すなわち、いかなる哲学的解釈学者もなじみのない地平線の中へ鑄つぶされることを望んでいない点、いかなる再構成主義者も即座に合理的に再構成されたくない点、いかなる脱構成主義者も脱構成されたくない点だ。彼らのすべては、さしあたりただ、理解されるという人間的な、あまりにも人間的な、しかしきわめて当然の願望をもっているにすぎない。そして、そのためにはテクネー的解釈学が必要である。われわれは単に次のように言うことができるだけだ。すなわち、あるはっきりした技能論は、実際の理解の技能の行使よりもさして重要ではない（上記参照：F.A.ヴォルフおよびディルタイ）。

解釈学の領域において必要とされる区別は、その波瀾に富んだ歴史の帰結である。論理学の領域においては、同一の理由から、そのような細分化がそれよりもずっと早く必然的になっていた。ヨルク・フォン・ヴァルテンブルクの哲学の師であるChr. J.ブラーニスは、すでに1822年にある受賞論文で論理学を「歴史的に考察」していたのだが、1830年には体系的論理学を出版し、それを次のように区分した。すなわち、「感性的概念の論理学」（伝統的、アリストテレス的論理学）、「悟性概念の論理学」（超越論的哲学の論理学）、「理性概念の論理学」（思弁的論理学）である。相互に補完するこの三つの論理学は、歴史の進行を映す。<sup>(77)</sup> 解釈学の領域においても、分散していくもの（das Divergente）のそのような調和を達成することが望まれるだろう。

#### 註

- (1) Richard E. Palmer: Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer. Evanston 1969, S.XIII.



「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

として示される。というのも、ベックにとって「解釈学」は文献学の一部にすぎず、文献学の全体ではなかったし、文献学の理論は彼にとって文献学的な実践とは何かしら異なったものだったからだ。もっと困難なのは、ディルタイにおける、そして彼以降における「哲学的解釈学」と「解釈学的哲学」の領域の分離である。しかし、このことは具体的事実の中に根拠づけられて存在する。すなわち、理解と解釈の条件を問う者は、まさにその際にひょっとしたらみずから、より厳密に申告可能な意味で理解し解釈しながら活動するかもしれない（それはたとえば、ディルタイ、ハイデッガー、またガーダマーにおいてそうであるように）。そして、歴史を解釈する者は、その際にひょっとしたら原則的な理解の条件を挙げるかもしれない。それゆえに、あの困難は観点の選択と問いの方向の原理的な区別可能性を抗弁していないように私には思われる。この両方の領域はまさにまた分離されても現れ出るのであるから、なおさら一層そうである。哲学的解釈学とは呼ばれてはならない解釈学的哲学が存在する。たとえば、パウル・ヨルク・フォン・ヴァルテンブルクの歴史的な思考—彼は歴史的な世界を解釈するが、それはしかし、理解の根拠づけの方へ、そして精神科学の基礎づけの方へ方向づけられていない。反対に、何も解釈せず、それゆえにいかなる解釈学的哲学も描き出さない哲学的解釈学も存在する。たとえば、K.-O.アーペルの超越論的解釈学がそれだ。その他にも、ヘーゲルやフレーゲに即して示されるであろうように、まさに論理学の領域においても、論理学的哲学と哲学的論理学の間の境界は、いたるところで鋭く画定可能であるわけではない。解釈学の諸形式の間の移行は、したがってしばしば流動的であり、当然それはまた何かを相互に共有しあっている。すなわちそれは、理論において、あるいは実践において、あるいはその両者において、理解と解釈にかかわりあわなければならない。それゆえに、そのような移行を「解釈学」のタイトルのもとでまとめることは、まさにまた誤っていない。

哲学的解釈学と解釈学的哲学を通過して、古くからのテクネー的解釈学は、その年下の姉妹であるこの二つの解釈学の日陰に入り込んだし、あるいはそれどころか批判の対象になった。それにもかかわらず、それがもつ妥当性の点では、それはちっともすたれていないと言えるだろう。というのも、たとえばガーダマーの哲学的解釈学において、テキストの意味がいわゆる地平線融合の行為の中で現在の知識の地平線へ取り戻される以前に、テキストの意味はようやく別のなじみのない意味として自己の思考から際立たせられなければならないと言われるとすれば、こうした手続きのためにはすでに暗黙のうちに、さしあたりなじみのない意味は総じて理解させられるということが前提になっているからだ。<sup>(74)</sup> そしてそのような理解をテクネー的解釈学は教える。解釈学的理解の

ねに歴史の批判となる哲学である。このことが合っているならば、解釈学的哲学の根底には次のような確信がある。すなわち、

- a) 理解 — 他者の、自己の生活世界の一は、あらゆる概念的、学問的認識に先立ってすでに存在し、人間にとって本質的 (konstitutiv) である。
- b) ただ歴史からのみ、歴史について有意味に語られる。それは、虚構の超歴史的な立場からではない。
- c) あらゆる知識は、超越論的ではなく歴史的で偶然的な前提を有する。つまりそれは、そのような合理的に再構成できないものを有する。
- d) 哲学の歴史的観点と体系的観点は、分離させられない。というのも、無時間的で無歴史的な哲学者言語が [作為的に] 構成させられるのとは異なって、永遠の問題はほとんど存在しないからだ。過去に関するあらゆる言明に際して、現在に対する新しい関係がともに危険にさらされている。また同様に、その逆でもある。

解釈学概念の上述のような解明の試みにおいて、私は一部は言葉の使用法に向かい、一部はそれに対する態度を決定し、したがって同時に記述的かつ規範的に振る舞った。その理由は、概念のある逸脱にある。すなわち、もしアウグスティヌスとフーコーが「解釈学者」だとすれば、解釈学という言葉はなお何を意味することができるか？ 実際の言語使用から結果として生じるのは、この間にほとんどすべてのものが「解釈学」と呼ばれることができ、したがってこの概念が役立たずになったことだけだ。反対にもっぱら規範的に振る舞えば、われわれがみずから「解釈学」のもとで理解するものだけをわれわれは規定するにすぎず、他者の解釈学を排除してしまう。それゆえに私は、少なくとも相違をその中で際立たせるために、領域を多少分割した。そして当然、こうした探索は続行され、完全なものにされることができる。しかし、それはすべての解明にとってすでに遅すぎて、この概念はもはや救出され得ないと考えられるかもしれない。

ボルノウの示唆に結びついて少なくとも解釈学の三つの形式を区別するという私の提案のもつ一つの難点は、かなりの解釈学の立場が二つないしそれどころか三つの分類項目に含まれる点にあると思われる。ベックの解釈学は、テクネー的解釈学である。しかし、われわれはその中に、理解の条件を問う哲学的解釈学の要素も見出す。そして、文献学がほんとうにベックがそれに要求するように振る舞うならば、文献学は相当程度に哲学の職務も引き受け、<sup>(73)</sup> 人間の歴史を反省し、かくしてすでに徹頭徹尾、解釈学的哲学と呼ばれることができるものになる。それにもかかわらず、領域の分離がまさにここで有意味なもの

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

同様に言語が変化するような前進する議論へ変貌する。そして、変化する歴史へ立ち戻る中で、解釈学的哲学者につねに少なくとも二つのことが同時にゆだねられる。すなわち、一つは、あったもの、過ぎ去ったものの認識、今一つは、自己自身の現在の意識だ。「体系的」哲学は、今やもはや永遠に真理である思想のアンサンブルではなく、歴史の批判であり、そして中心的には現在の批判である。つまりそれは、歴史に対して意識的、反省的な態度をとることだ。

パウル・ヨルク・フォン・ヴァルテンブルクは、彼はこの意味で哲学したし、際立った解釈学的哲学者として見なされることのできるが、歴史から分離される哲学的体系学を、古くさい形而上学的な思考方法の残余であると完全に首尾一貫して指定した。<sup>(72)</sup> それゆえに、われわれもまた正しくも、ハイデッガーが呼び出すヨルクの精神で『存在と時間』の体系学はほんとうに研究されているかどうかを問うてよい。というのも、なるほどここで過去の哲学が解釈され（プラトン、アリストテレス、デカルトなど）、作品の第二の歴史的部が計画されていたからだ。しかし、現存在の形式構造を明白にする試みは、何と云っても歴史的な対決からすでにはるか彼方に解き放たれている。われわれがヨルクに即して解釈学的哲学の概念を手に入れるならば、したがってハイデッガーの著名な書物はすでにそれ以上にこうした哲学のはずれの縁まで立ち至っていて、中心的にはむしろ現象学の新しい形式として叙述されていると言えるだろう。他方で、このように解釈学的に哲学することと歴史的な精神科学との境界を画定可能にするのは、しばしば困難である。というのも、歴史的な精神科学もまた、過去へさかのぼって現在への明瞭な反省を実行するからだ。あるいは、それが少なくともこのことを行うことができるからだ。その一例は、「詩学と解釈学」の研究領域である。

「歴史性」に彩られたこうした哲学は、歴史的な精神科学の確かな方法に対して批判的な態度をとり、そしてそれらの方法を制限しなければならないか？事情はその反対だ。すなわち、方法的に獲得された知識がなければ、そのような哲学は根拠のある仕方で人間とその文化の「歴史性」という言い方をすることができないだろう。この場所は、たとえば「歴史性」のような定数をつねにまた設定しなければならない点に特に存するこうした近代哲学のもつ困難を議論する場所ではない。むしろここでは、次のことがただ簡潔に要約されることができるだけである。すなわち、

もっと詳しく規定できる意味での「解釈学的哲学」は、したがって、形而上学や超越論主義、そして理想主義的、実証主義的な出所をもつあらゆる歴史哲学が退役した後では、「歴史的な哲学」である。それは、偶然的な歴史の流れの中で自己自身の時代に対する反省された態度決定を目標に掲げ、かくしてつ

理論も「解釈学的」だと言われることができるだろう。なぜならば、それによって学問は、世界の一定の「解釈」であるからだ。<sup>(69)</sup>しかし、ここで「解釈学的」という表現が軽々しく過度に拡大されて、その意味を喪失しかかっているのは明白である。文化を生と世界の「解釈」として捉える哲学は、そのことによってまさに、すでにみずから必然的に、もっと詳細に記述できるという意味で、「解釈しながら」そして「解釈学的に」活動していない。すでにハイデッガーは、解釈学概念の拡張は彼にまでさかのぼるのだが、『存在と時間』において、この概念を再びもっと儉約して使用していたし、そうなるとますます一層われわれは、言語、芸術、学問などの哲学が、どうして、そしてどのような意味で「解釈学的哲学」であるのかを根拠づけるべきだろう。

(3.)しかし、私見では、哲学は、次の場合には必ず、より厳密な意味で「解釈学的」になる。すなわち、哲学が明瞭に、それがもつその都度の対象や立場や自己自身の言語の「歴史性」をとともによく考える場合である。というのも、それを通してはじめて、哲学は今やみずからより狭い意味で理解しながら、そして解釈しながら活動的にならなければならないからだ。すなわち、哲学はほんとうの歴史 (wirkliche Geschichte) の中へ自己を投入し、その際またつねに一定の証しを理解し解釈しなければならない。かくして、哲学は今やたとえば、国家というものが何であるかを、もはや単に定義的に固定する能力を失い、自己自身に対して大きな変化に関する釈明をしなければならない。国家の概念も国家の具体的事実 (Sache) もそのような大きな変化に隷属していたのだった。<sup>(70)</sup>そして、同一のことが解釈学の規定にもあてはまる。人間の世界のもつ徹底的な「歴史性」をこのように顧慮することによって、解釈学的哲学においては、歴史的なものと体系的なものが、見分けのつかないまでに密接に緊密の度を加えている。というのも、あらゆる概念が歴史とともに浸透させられて示されるからであり、そして概念が、E.フィンクが呼ぶようないわゆる「操作概念」として、それが歴史をまた再び理解可能なものにできるかぎりにおいてのみ、役に立つからである。

ところで、こうした哲学の中には、人間の精神が絶えずそれにひどくてこずり消耗するようないかなる永遠の問題ももはや存在せず、あらゆる問題はある時間的＝歴史的インデックスをもっている。すなわち、あらゆる問題は、それらに属している概念とまったく同じように、古いか新しいかだ。そして、ある問題が人類と同じくらい古いかどうか、人類の根本問題の一つとして見なされることができるかどうかは、ただ思考の歴史を通り抜けることからのみ判明する。かくして、永遠の哲学 (Philosophia perennis) は、永遠化する哲学 (perennierende Philosophie)<sup>(71)</sup>へ、つまりその中でテーマが交代し、また

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

特殊学科 (Spezialdisziplin) でも学問論 (Wissenschaftslehre) でもなく、哲学することのもつ、もはやそれ以上背後へさかのぼることができない最終的な基礎を露呈させる基礎哲学 (Fundamentalphilosophie) であり、まさに人間的生である。ハイデッガーの「事実性の解釈学」と「現存在の解釈学」は、そのかぎりではディルタイの生の哲学に結びつく。<sup>(61)</sup> ところでハイデッガーにおいては、第一哲学は明瞭に「解釈学的哲学」の意味での「解釈学」として提示される。この解釈学が示すのは、あらゆる世界解釈の源泉は理解し解釈する人間だということである。長い伝統の中で人間が思考する存在として自己を考えたように、今や人間は理解する存在として自己を理解し、解釈する存在として自己を解釈する。ハイデッガーの初期哲学におけるパトスは、わけても、こうした端緒を用いてあらゆる伝承された概念体系の効力を失わせたという確信に基づいている。

しかし、まさにこのことが、歴史的になった理性という標識において、そしてつねにすでに解釈された世界という前提のもとで、問題をはらんだものとして示された。ディルタイの弟子たちは、現存在、つまり人間の本質へのこのような直接的な接近を、たいていの場合もはや可能だと見なさなかった。B. グレチューイゼンとG. ミッシュは、人間の自己省察という歴史的に証言された種々様々の形式を経由する回り道をすることによってのみ、人間学的な問いに接近しながら答えることができると考えた。<sup>(62)</sup> そして、後になおより批判的にP. リクールは、次のように言う。人間の存在は、解釈によって包み隠されている。この解釈から、用心深くすることによってのみ、人間の予感が解剖されて取り出されることができる。<sup>(63)</sup> このような言い回しによって、人間を問う哲学は、より厳密な意味で「解釈学的」になる。すなわち、この哲学は、人間の種々様々の自己証明や解釈を、その根底に存しているものへ向けて解釈する。すでにディルタイは、人間とは何であるかを、人間はただ歴史からのみ経験すると言っていた。<sup>(64)</sup> そして、この命題をわれわれは思うに、ディルタイの心理学の反駁ではなく、補完として把握してよいだろう。

(2.) 歴史的現存在、つまり人間<sup>(65)</sup> は、自己解釈と世界解釈の種々様々の形式を生み出すので、「歴史性」に彩られた哲学も、こうした形式を視野に収めて、再帰的な生と自己理解する現存在の表現としての文化の形態へ集積する。かくして、たとえばディルタイ学派においては、「解釈学的論理学」が成立する。これは、人間の意味経験を分節化するという言語のもつ可能性を探究するものである。<sup>(66)</sup> エルンスト・カッシーラは、「象徴的形式」(言語、神話、宗教、芸術、学問など) は「世界の解釈」であると言っていたので、<sup>(67)</sup> 彼の哲学も「解釈学」に算入された。<sup>(68)</sup> この意味で、するとまた現代の歴史的な学

省になり、しかも人間とその世界解釈や文化の歴史性の反省になる。もっと厳密に見れば、哲学は、歴史的な生と歴史的な現存在を把握する試みにおいて、三つの方向を受け取る。すなわち、哲学は、第一に、波瀾に富むこうした歴史の根拠と源泉を問い、第二に、歴史的な生のもろもろの形態、つまり種々様々の表現形式や解釈形式に従事する。そして第三に、哲学は具体的な歴史へ向かい、その中で自己を方向づけて現在に対する態度を決定しようとする。このことを簡潔に明らかにしてみよう。

(1.) 哲学は、人間の歴史性へ集積する。つまり哲学は、あの世界解釈を生み出す人間へ集積する。そして哲学は、このことを種々様々のタイトルのもとで実行することができる。すなわち、心理学（ディルタイ）として、現存在分析（ハイデッガー）ないし人間学（プレスナー）として。構成的自然科学と一線を画して、そしてあらゆる伝承された概念体系を疑って、哲学は人間へ向けられた自己の仕事を、今やみずからしばしば理解と解釈と呼ぶ。かくして、すでにディルタイの心理学において、次のように言われている。あらゆる理解と解釈は、「われわれに生き生きとして与えられている全体の連関から出発し、この全体の連関から個別的なものがわれわれにとって把握可能になり」、そしてこうした「理解の根源的な手続きに、心理学における一般的な人間本性の追構築（Nachkonstruktion）もつなぎとめられて [いなければならない]。」<sup>(57)</sup> まさにそれゆえに、われわれはディルタイによって構想された「記述的分析的心理学」を、それなりの道理をもって、「理解心理学」ないし解釈学的哲学と呼んでよいだろう。それが問うのは、人間の生はどのようにして理解され、解釈されなければならないかである。

こうした仕方ではハイデッガーもディルタイを理解した。なるほどハイデッガーにとっては、精神科学の方法論としてのディルタイの解釈学の構想は、「災い多き制約」、解釈学的問題設定の矮小化にすぎなかった。<sup>(58)</sup> そしてこのことは、ハイデッガーが「哲学的解釈学」にまったく関心を示さなかったことを意味する。それどころか、哲学的解釈学は、過ぎ去ったことの「学問化」に奉仕した方法論として、彼にとってはむしろさくさくした。しかし、ディルタイの心理学は、ハイデッガーにとって、「生」を理解できるものにするという、これまで誤解されていたが完全に正しい端緒だった。総じて、つなぎとめられるに値するディルタイの中心テーマは、人間的＝歴史的な生であった。<sup>(59)</sup> 『存在と時間』の中でハイデッガーは、ディルタイの研究の中心点に、「生」へ向けてしつらえられた心理学と「解釈学的＝心理学的研究」が存していたことを確証している。<sup>(60)</sup> そしてこのことは、ハイデッガーがディルタイの歴史的な生の哲学の中に、「解釈学的哲学」を発見したことを意味する。それは、いかなる

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

さきがけであろう。<sup>(50)</sup> そのような歴史的な哲学をわれわれは、たとえばJ.G.ハーマンにおいて見出す。すなわち、「歴史なき哲学は、気まぐれと美辞麗句である。」<sup>(51)</sup> あるいは、F.H.ヤコービの確信において見出す。すなわち、人間の歴史は、「その思考方法から生じるのではなく、その思考方法が人間の歴史から生じる。」<sup>(52)</sup> あるいは、ヤコービの問いにおいて見出す。すなわち、「生きた哲学は、そもそも歴史とは何か違ったものであり得るか？」<sup>(53)</sup> われわれは歴史的な哲学を、さらに異なった仕方で、「哲学の歴史的かつ批判的取り扱い」というシュライエルマッハーの計画の中に見出す。それは、学士院でしかるべき場所を獲得できたとされる唯一のものである。<sup>(54)</sup> 「歴史的に哲学すること」、これがショーペンハウアーの時代の歴史哲学を—それだけではないが—支配しているが、これに対するショーペンハウアーの論駁に際して、<sup>(55)</sup> こうした構想のもつまたく新しいもの、時代にとっては醜聞的でもあるものが明白になる。すなわち、哲学的に＝合理的なものとは歴史的に＝経験的なものというアリストテレス以来通用する対立、つまり学問理解の基礎が解体され、無効なものとして説明された。それにもかかわらず、本来的な変革がここではじめて暗示されるにすぎない。というのも、ハーマンにおいては、歴史的に哲学することはまだ、拘束力のある世界解釈としての聖書をそのよりどころにし、歴史神学であるからだ。ヤコービは彼の箴言から、まだいかなる広範囲に及ぶ結論も引き出していない。シュライエルマッハーにおいては、哲学の歴史的取り扱いと並んで、また中心的には哲学の体系的取り扱いが存する。そして、理想主義的な歴史哲学は、歴史的な思考を体系的形而上学の枠内へ引き入れていた。かくして、このことは新しい状況を表す徴候、つまり歴史から免れた理性の中に確実な足場を見出す試みに反対する対立を表す徴候であるにすぎない。解釈学的哲学に歴史的な哲学がようやくなくなったのは、歴史神学が退役した時のみならず、歴史の変遷を合理化して、それを論理的発展の形式へもたらした理想主義的な歴史形而上学も退役した時である。今やわれわれは、われわれが歴史的に前もって与えられた偶然的な文脈の中で生き、行動し、感じ、考えること、それゆえにあらゆる学問は—自己自身の学問も—歴史的、偶然的な前提をもっていることを知っている。したがって、絶対的な精神が歴史の中で展開され解釈されるという確信をわれわれが喪失した時にはじめて、解釈する哲学、つまり解釈学的哲学が成立した。

あらゆる思考が束ねられて、変遷する偶然的な世界解釈の文脈の中へ指し示され、そして学問はこうした解釈を視野に収めることなく、その解釈に依拠しているにすぎないならば、哲学はいったい何を行うことができるのか？哲学は、こうした事態の反省になり、その新しい概念が言うように、<sup>(56)</sup> 「歴史性」の反

のいくつかの可能性が存在する。というのも、それらの可能性の全部は、実体の模写として証明されることができず、むしろ実体はいわば解釈の背後へ引きさがり、解釈の中でただ遠近法的にのみ不完全な仕方で輝きだすからだ（ディルタイにおいては「計り難い生」として、ニーチェにおいては「計り知れない世界」として）。まさにそれゆえに、あの解釈はもっぱら解釈であるにすぎず、思考と存在の符合という昔からの意味での知識ではない。しかし、(2.) 人間は人間として、そのような解釈をまったく放棄することができない。人間は解釈しながら存在し、人間にとって世界と生への接近は、それ以外に存在しない。そしてそれゆえに、このような解釈が文化の最終的な基礎である。

ヨルク・フォン・ヴァルテンブルクが言ったようなこうした新しい「意識の立場」(Bewußtseinsstellung)の中に、解釈学的哲学の基盤を認識すれば、解釈学的哲学の成立に関するテーゼは、たとえば次のように言われなければならない。すなわち、解釈学的哲学は、伝統的な真理理解と学問理解の危機に由来する。その根底には、はじめてカントが伝統的な存在論を破壊して、世界を現象界へ変化させたという確信、そしてさらに、(ニーチェにおけるように)全面的にせよ、(ディルタイにおけるように)少なくとも部分的にせよ、カントの超越論的理性も学問の基礎として役に立たないことが証明されたという確信がある。その構造を存在論が言明しようとした一つの実体に代わって、そしてカントが分析していた一つの理性に代わって、今や—ますます—「世界の見方」(Weltansichten) (フンボルト)、「世界観」(Weltanschauungen) (ディルタイ)、すなわちすでに前学問的な言語において分節化され、世界を解釈する伝統と慣習が登場してくる。このような解釈は、いわば世界と、学問として意識的に行われることとの間へ進み出る。学問は、このことを知らずに、解釈の上に成り立ち、解釈をさらに紡ぎ出す。世界理解は、自然科学的認識よりもより以上のもので、より原則的なものであること、自然科学の概念形成は、すでに言語的に分節化された世界の態度 (Weltverhalten) に依拠していることを、学問は知らないままである。

したがって、解釈学的哲学者は、彼がすでに解釈され理解された世界の中に生きていること、この世界が実際には種々様々に解釈されることを知っている。もしそのようであれば、解釈学的哲学の根元は、18世紀末の歴史的意識の成立の中にある。なぜならば、今や人間の文化の多様性と変遷可能性が視野に入れられたからだ。そして、当時—たとえばフリードリヒ・シュレーゲルにおいて—現れた「歴史哲学」の概念は、ちょうどまさにニーチェも後に「歴史的に哲学すること」という言い方を、ヨルク・フォン・ヴァルテンブルクは「哲学することの歴史化」という言い方をすることになるように、「解釈学的哲学」の



「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

学の代表者たちは、この意味で解釈という言い方をすることがまだできなかった。というのも、彼らはまさに、テキストの意味に関する真の話法 (Rede) が可能であり、それが誤った話法から区別させられることを前提していたからだ。そして彼らの解釈学は、テキストとシンボルの意味への増大する接近に役立つこと以外には、何も欲していなかった。解釈は、彼らにとっては単に理解の分節化、近似的な実体把握、所与の実体的な意味の把握にすぎなかった。

しかし、19世紀後半にとりわけニーチェが解釈の概念を別様に使用することができるようになる。彼は言う。世界はわれわれにとってもう一度「計り知れないもの」になってしまった。なぜならば、世界は無限の解釈の可能性をそれ自身の中にはらんでいるからだ。<sup>(45)</sup> いかなる事実も存在せず、あるのはもっぱら解釈だけだ。<sup>(46)</sup> 総じて、重要なのは「生」(Leben)だ。すなわちそれは、解釈すること (Auslegen, Interpretieren) だ。<sup>(47)</sup> ここで解釈の概念が、知識や学問に取って代わっている。知識や学問は、それが「単なる解釈」(bloÙe Auslegungen) に変化させられることによって、思考と存在の符合の意味で真理を提供するというその昔からの要求の点では破滅させられる。

ディルタイにおいても、われわれはこうした新しい解釈の概念を見出すが、しかしそれは緩和された形式においてである。この概念は、そのような普遍的な意味でも、かくもラディカルな意味でも用いられない。というのも、自然科学もではなく、ただ宗教や芸術や形而上学だけが「世界解釈」を提供するからだ。<sup>(48)</sup> そして、もしそれらがいかなる学問的な真理ももっていないならば、何と云ってもディルタイにおいては、それらはいわば主観的な真理を提供することになる。すなわち、形而上学においては、計り難い生が解明されるので、よりよく言えば、自己自身を解明するので、それは単に誤ったものないしナンセンスなもの、あるいは単に—ニーチェにおけるのと同じように—有用で生活の役に立つものではない。むしろ、それは近代精神 (Moderne) においては学問を補完する。すなわち、「学問は分析し、そして…孤立させられた…構成要素に…即して…その一般的な関係を展開する。宗教や詩作や素朴な形而上学は、[それに反して] 全体の意味 (Bedeutung und Sinn) を表明する。前者は認識し、後者は理解する。世界のそのような解釈が、すでに言語の中で始まっている。そして世界は、その多種多様な本質をある単純な本質を通して明らかにしている。」隠喩法や擬人法や類比法は、言語においての世界の解釈に用いられる。<sup>(49)</sup>

世界解釈 (Weltinterpretation und Weltauslegung) という言い方は、ニーチェとディルタイにおいて、少なくとも二種類のことを含んでいる。すなわち、(1.) 解釈の真理に関して争いが生じさせられることなく、原理的には、解釈

ていた。

### 3. 解釈学的哲学

テクネー的解釈学は、理解困難なテキストを（そしてさらにまた非＝言語的記号やシンボル形態を。すなわち、すでにシュライエルマッハーの弟子のベックが解釈学の管轄領域を非＝言語的記号へ拡大した。）正しく解釈することを教える。哲学的解釈学は、精神科学の基礎づけと方法論を顧慮して、理解と解釈、そしてその条件を照らし出す。解釈学的哲学—あるいはもっとゆるやかに表現すれば、解釈学的に哲学すること—は、みずから明白に理解し解釈する活動をすることだ。しかし、ここで、何が、そしてどのようにして解釈されるのか？ボルノウは、解釈学的哲学の課題は「生活世界の現実の解釈」（Interpretation der lebensweltlichen Wirklichkeit）だと言う。しかし、これは私には—ボルノウの詳論にもかかわらず<sup>(41)</sup>—完全に誤解の余地のない規定ではまだないように思われる。というのも、解釈学的哲学が生活世界の現象学だとするならば、たとえばアルフレート・シュッツがハイデッガーよりももっとまぎれもなく解釈学的哲学者だということになってしまうからだ。そして、さらにたとえば、解釈学的哲学が、学問や芸術、宗教、技術や経済の理解をも対象にするかどうか、そしてどの程度そうなのかは、なお未決定であろう。

解釈（Auslegung und Interpretation）の概念が、人間的な記号やシンボルへのみならず、自然や出来事などの対象的世界へも転用されたところに、解釈学的哲学の開始を認めたい誘惑に駆られるだろう。しかし、すでにフランシス・ベーコンが帰納的な学問における自然の解釈という言い方をし、<sup>(42)</sup> ヴォルフ主義者のゲオルク・フリードリヒ・マイヤーが彼の解釈学を1757年に自然の対象と自然の出来事の理解と解釈へも拡大し、<sup>(43)</sup> カントが細分化された仕方で「自然の解釈」という言い方をしたので、<sup>(44)</sup> 近代の自然科学も歴史学も、また超越論的哲学も、すでにその全部が解釈学的に哲学することの例証になっているだろうし、これを申し立てるのはほとんど意味がない。

それゆえに、解釈学的哲学の開始の徴候をはじめて次のところを見ることを私は提案する。すなわちそれは、解釈の概念が—世界と関係づけられて—ある新しい意味を獲得するところであり、そのような新しい意味はせいぜいカントにおいて感じ取られるようなものである。つまりそれは、実体（Realität）を把握し模写する知識と対立する「もっぱら解釈」（nur Auslegung）という意味である。たとえばシュライエルマッハーやベックのようなテクネー的解釈

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

の方向への道ということになるが、その可能性をガダマーは反駁し、それを守るためにベッティーは戦った。ベッティーは「純粹に言葉による解決で満足して」振る舞い、「歴史主義の末流」にすぎないと彼を非難するのは、正当化されない。<sup>(37)</sup>しかし、かの「標準」が歴史性と相対性を限定しないならば、標準が歴史性と相対性にかかわりをもつということもなくなり、それではなぜ標準に「制限された権能」が容認されるべきで、なぜ標準が破棄されるべきでないのだろうか？ガダマーの立場からは、かの標準を—そしてそれとともに現代の学問文化を—みずから単に歴史的なものであると宣言すること、そしてそこから、啓蒙主義の証しとして、距離をとることは、ずっと首尾一貫しているだろう。(3に関して) E.ベッティーとともにテキストの意味(およびその含意)と意義とを、(あるいはE.D.ヒルシュとともにテキストのセンス(Sinn)と意味(Bedeutung)とを)区別することが(そしてそれは私見では意味のあることである)、ほんとうに意味のあることで正しいと言えるべきであるならば、この両者が「溶け合う」と表明して事足りるとするのは、十分ではない。むしろそうなる、解釈者にとっては、二つの異なった問いの方向が存在する。すなわち、根源的な意味への方向と、われわれにとっての意義への方向である。するとまたこのことによって、たとえばシュライエルマッハーや特にA.ベック<sup>(38)</sup>が主張したように、解釈学と批判の分離と関連も承認されている。しかし、こうした思考法は、まさにガダマーと相いれない。

かくしてはたせるかな、伝統的解釈学とガダマー的解釈学を和解させる試みは、そしてこの試みは前者[伝統的解釈学]に「制限された権能」を許容しようとしているのだが、難破したものと見なされるべきだ。ハイデッガーとガダマーは、理解することのもつ徹底的な「歴史性」というテーゼを用いて、昔からのテクネー的解釈学の機先を制した。接近するに値する客観的な意味が前提されなければ出て来ようがないテクネー的解釈学に制限された権能を承認しようとするれば、理解することのもつ徹底的な歴史性というテーゼは制限されなければならない。しかし、グロンディンはあらゆる理解のもつ歴史性というテーゼを「歴史主義からの決別」として擁護しようと思っている。<sup>(39)</sup>ガダマー自身は、ハイデッガーの哲学は「第二級の歴史主義」であると言っていたし、<sup>(40)</sup>ガダマーもこの点でハイデッガーの忠実な弟子でないかどうか、そしてやはり第一級と第二級の歴史主義はどのようにしてより密接に相互に関係し合うかを問うことは、実り豊かであっただろう。その結論は、ガダマーの解釈学も歴史主義の形態であると言ってよいだろう。すなわち、客観主義としての歴史主義の代わりに、相対主義としての歴史主義が持ち出されたのだ。B.クローチェは、予断をもつことなく彼の新ヘーゲル主義を「歴史主義」(storicismo)と名づけ

のだが（以下参照）。哲学的解釈学はテクネー的解釈学ないし方法論としての解釈学を今や克服したのだという見せかけを作り出したのが、この著名な書物であった。ジャン・グロンディンは、彼の『入門書』(Einführung)<sup>(31)</sup>において、なお最近次のようにこの事態を表現した。解釈学はみずからの歴史の中でみずからの基礎をますます深く固め、最終的にガーダマーにおいてその完成に達した。しかし、もっと詳細に見れば、ガーダマーの哲学的解釈学と「伝統的」ないしテクネー的解釈学との関係は、一つの未解決の問題である。<sup>(32)</sup>

まさにこのことをグロンディンは不本意にも示している。E.ベッティの批判に対してガーダマーを擁護することにおいて、グロンディンはまず、ガーダマーの哲学的解釈学と並んで、独自のテクネー的解釈学が存在するということがらのすべてを認めた。すなわち、(1.) 言明／テキストの「根源的な意味」が存在し、それに接近することが重要である（もっとも、この意味を「最終的に固定する」ことを欲した者は、私の知るところではこれまで誰もいない<sup>(33)</sup>）。(2.) 解釈の一般的な「標準」が存在し、それがあの意味を解明するのを助ける。<sup>(34)</sup>（グロンディンがベッティから察知しているように、これらの標準がほんとうに「ただ否定的なもの」であるかどうか、そしてそうであり得るかどうかは、今は問わないでおこう。）(3.) テキストの意味 (Bedeutung) と、われわれがテキストを「現代化する」意義 (Bedeutsamkeit) とを区別するのは、意味のあることで正しい。<sup>(35)</sup>（どこでガーダマーが、意味と意義は溶け合うと言っているかは、残念ながら裏付けられない。）<sup>(36)</sup> ところでグロンディンは、ガーダマーの意味でこれらのテーゼを用いて、テクネー的解釈学および方法論的解釈学の「制限された権能」を示して、こうした解釈学をガーダマーの哲学的解釈学と和解させたと思っている。しかし、グロンディンが実際かの解釈学が両立しないことを提示して、ガーダマーの立場をすでに部分的に放棄したという印象は、拭い切れない。

というのも、(1)に関して) ある根源的な意味への「接近」ということをガーダマーはみずからの立場から受容できないからだ。なぜならば、第一に意味は対話においてはじめてその都度新たに具体化されるからであり、第二に接近は進歩のようなものを含み込むからだ。「つねに別様に理解する」というテーゼと、近接 (Approximation) のテーゼは、相いれない。(2)に関して) もしほんとうに解釈の「標準」が存在するならば、ガーダマーによって強調された理解の「歴史性」をこれらの標準は限定するのだろうか、それともしないのだろうか？これらの標準はたとえば、シュライエルマッハーがナショナリズムの先駆者として解釈されることを防止するのに役立つのだろうか、それとも役立たないのだろうか？前者〔役立つ〕とすれば、これらの標準は解釈の「客観性」

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

かくして、われわれの第二の節を成す問いも、次のように答えられている。「哲学的解釈学」をわれわれは、精神科学の基礎づけを顧慮して理解と学問的な解釈の可能性を問うような理論であると呼んでよいだろう。そして、そのような解釈学が一遅くとも—ディルタイ以来、たとえ彼が「哲学的解釈学」という術語をまだ用いていなかったとしても、存在する。そのような哲学的解釈学が必要になったのは、自然科学的方法の普及によって精神科学の領域の独自性が申し立てられなければならなかった時だった。

ある解釈学をわれわれが「テクネー的」なものと呼ぶべきか、あるいは「哲学的」なものと呼ぶべきかを知ろうと欲すれば、われわれはただ、その解釈学の言明が解釈のための規範へ変形させられるかどうかを問うだけでよい。たとえば、シュライエルマッハーが個別的なものは全体からのみ、全体は個別的なものからのみ理解されることができると言えば、そこから次のような命令法や指示が結果として生じる。たとえば、ある特定の解釈学がおまえに関心を起こさせるならば、その都度の著者の哲学全体を研究せよ。あるいは、おまえがある著者の作品をさんざんに酷評する前に、序文だけでなく、書物全体を読み。しかし、ディルタイが理解は体験を前提にするとすれば、あるいはガーダマーがすべての理解はあるすでに「理解されて=しまったもの」に基づき、理解は「地平線融合」を意味すると主張すれば、そこからいかなる解釈規則も生じない。というのも、次のような命令ないし勧告はできないからだ。「体験しておけ！」、「すでにつねに理解しておけ！」、「おまえの地平線を他者の地平線と融合せよ！」。解釈規則と理解の条件の分析とが区別されない、すなわちテクネー的解釈学と哲学的解釈学とが区別されないところから、解釈学をめぐる議論における多くの混乱状態は由来している。もちろん、ある解釈学は両方の形式を結合させることができる。そして、哲学的解釈学にとっての試金石は、それがテクネー的解釈学のもつ承認された基本的なルールと一致できるかどうかにあるだろう。

H.-G.ガーダマーは、彼の主著『真理と方法』を回顧しながら、彼が自書をほんとうはただ慎み深さからのみ「哲学的解釈学」と命名したこと、それに反して彼の師のハイデッガーが思うにより正しくその点で「解釈学的哲学」を目にとめていたことを最近明かしている。<sup>(29)</sup>しかしガーダマーは、明確に意思表示をして「どのようにして理解することは可能であるか？」という問いに対する答えを求めて、<sup>(30)</sup>精神科学の基礎の反省を提出しているのです。彼の作品のサブタイトルである「哲学的解釈学の要綱」は、徹頭徹尾正しくかつ適切だろう。—ここでも実際は解釈学的に哲学されていると言えるかもしれない

積はどのようになっているか、普遍妥当的な解釈はどのようになれば可能であるか？と、彼は問う。ディルタイのまとめ方では、次のように言われる。「どのようにして…個々に形態化された意識は、そのような追構成 (Nachbildung) によって [すなわち理解によって]、他者の、しかもまったく別様に性格づけられた個性を、客観的な認識へもたらすことができるか？」<sup>(25)</sup> そしてこの問いが彼の心をとらえたので、彼はシュライエルマッハーの解釈学を心理学的に基礎づけることを要求する。なぜならば、「普遍的な人間本性」が、それが著者と解釈者を結合することによって、理解の基礎になるとされるからだ。<sup>(26)</sup> われわれは、ディルタイのさまざまな心理学的研究を、理解論のそのような基礎づけの試みとして見ることができるであろう。というのも、ディルタイがまさにここで試みているのは、恒常的な心的構造連関を解明することであり、その構造連関の中へ個々の体験のすべてと個々の表現のすべてが埋め込まれていて、したがってその構造連関が一普遍的なものとして一文化の境界を越えて、個々人の間のいわば架け橋を表しているからだ。

学問としての理解と解釈の可能性へのあの問いとともに、ディルタイは解釈学を別の方向へ向ける。すなわち、解釈学のもつ手引きの機能に代わって、解釈学のもつ根拠づけの機能が登場する。解釈学は「技能論」であることをやめて、認識論の形式になる。別の箇所ディルタイは、解釈学のこの新しい規定をみずから明瞭に表明し、それを歴史の知識を基礎づける作業の中へ立てた。「現在、解釈学は、歴史的世界の連関の知識の可能性を明らかにして、その実現のための手段を発見するという一般的な認識論的課題との関係に立ち入らなければならない。」<sup>(27)</sup> なるほど、こうした解釈学がようやくなお創作されて構築されなければならないかのような見せかけである。そしてディルタイは、こうした解釈学が彼の体系において、どのような範囲をもつべきか、どのような厳密な地位をもつべきかを、まったく未決定のままにしている。<sup>(28)</sup> しかし、ディルタイはまさに至るところで理解の可能性へのあの問いの解決に従事したので、われわれは関連する構想や著作の中で彼の新しい解釈学への端緒も見てよいだろう。

したがって、カントが彼の純粹理性批判の中へ、思考規則をともなったいかなるテクネー的な形式論理学も差しはさまず、その中では、超越論的な哲学的論理学を構想したように、ディルタイもまた歴史的理性批判という彼の計画の連関において、テクネー的解釈学の伝統を継承するのではなく、理解と解釈の可能性の条件を問い、哲学的で認識論的な解釈学に、つまり理解するということの中に精神科学の基礎を認識し、この基礎の積載能力を吟味する理論に従事している。

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

こうした構想をよりどころにして、解釈学がどのようにして ars、つまり技能論や熟練の性格を喪失して、研究方法論になっていったかを観察できる。しかし、規範的な性格を解釈学はまたそれ自体としてももっている。すなわち、理解と解釈の正しい道が示されるべきなのだ。われわれがこうした作品の中に哲学的解釈学の痕跡を探せば、それをわれわれが最も容易に見出すであろうのは、思弁的認識や自然科学的認識と区別された形で、文献学的ないし歴史的な認識のもつ「同質性」(Kongenialität)<sup>(21)</sup> と特殊性が問題にされるどころであり、その際に学理論的、言語哲学的、人間学的、歴史哲学的問いが言及されるところである。

ヴィルヘルム・ディルタイにおいて、この事態は顕著できわめて啓発的である。すなわち、彼は今日至るところで解釈学者として見なされているが、彼自身はいかなる解釈学も、「解釈学」という表題をつけられていないようないかなる一篇の体系的なテキストも起草していない。<sup>(22)</sup> それどころか、それ以上にもっと驚くべきことは、彼はシュライエルマッハーとは異なって、哲学の体系のためのさまざまな詳細な構想や、精神科学の基礎づけのための諸構想において、一度たりとも「解釈学」という表題を用いて章を計画していない(『全集』19巻と20巻を参照)。<sup>(23)</sup> ディルタイの体系構想に添えば、彼は認識論と論理学の歴史においては一つの確固たる地位を占めているはずだが、解釈学の歴史においてはそうではない。こうした事態の原因は単純である。すなわち、ディルタイも「解釈学」のもとでは、さしあたりただすでに言及されたあのテクネー的解釈学だけを理解したし、これを彼はみずからそれ以上形成せずに、ただ歴史的にのみ探究したのだ。これに関しては、彼の膨大な受賞論文である「以前の[プロテスタント的]解釈学との対決におけるシュライエルマッハーの解釈学的体系」(1860)と、さらにまた1900年の著名な論文である「解釈学の成立」<sup>(24)</sup>が証言している。

この後者の著作は、ともかく何がディルタイに、彼がシュライエルマッハーにおいて隆盛に達すると見た昔からのテクネー的解釈学に対する関心を起こさせたかを、誤解のおそれのない仕方で述べている。すなわち、それは解釈の規則ではなかった。これをまとめることにシュライエルマッハーはなお尽力していた。この点ではディルタイはむしろ、規則の知見よりも生き生きとした解釈の練習の方がよりよいと言ったフリードリヒ・アウグスト・ヴォルフに同意している。そうではなく、それは哲学的な問題だった。もっと厳密には、あの解釈学の根底にあった認識論的な問題、つまり理解と解釈の可能性への問いだった。この問いへディルタイの注意は向けられる。われわれはどのようにして正しく解釈すべきかと、彼は問わない。そうではなく、個々の生の表出の解

私見では、哲学的論理学という言い方ができるのは、これがもはやいかなる「思考学」(Denklehre [：論理学])、規則規準、技術的手段でもあろうとせず、思考の動機や、論理的形式の根拠づけや、その可能性の条件を問う場合だ。これと対比して、ある解釈学を哲学的解釈学と呼ぶのは、これが言語表出や、さらにまた象徴やシンボル一般の理解と解釈の可能性を問う場合だとするのは、意味がある。理解することの可能性へのそのような問いの答えは、部分的にはすでに以前のテクネー的解釈学、つまり「技能論」においても見出される。しかし、これは困惑させようというのではない。というのも、たとえば詩学や弁論術は18世紀までは、それゆえにそれらはすでに現代的な意味での美学ではなかったが、美学的な原理も含んでいたからだ。したがって、詩学、弁論術、解釈学などの「テクネー的な」学科は、ある一定の構成要素を哲学的な原理に即して装備している。なぜならば、techne/arsは、一すでに言及されたとおりの(原理の)知識も含むからだ。しかし、原理についてのこうした知識—たとえば詩学における美しいものの概念—は、たとえば形而上学のような別のもっと根本的な学問から借用されたものである。同様のことが、たとえばシュライエルマッハーの解釈学に関しても言える。いわゆる解釈学的循環は、弁証法において基礎づけられている。したがって、テクネー的で規則付与する解釈学においても、哲学上の学説に対するある一定の関心が存在するが、だからといってわれわれは、こうした解釈学をひっくるめて「哲学的だ」と呼ぶように強要されているわけではない。そして、どのようにすれば理解することは可能であるかという問いは、別の学科へ通じていく。シュライエルマッハーにおいては、弁証法、倫理学、そして心理学へである。

ところで、本来的に哲学的な解釈学がどこで始まるかを言うのは、私見では容易でない。われわれがむしろ確認するのは、哲学的な関心がしだいに増大していることだ。アストとシュライエルマッハーにおいては、その関心は18世紀の特殊解釈学におけるよりもっと大きい。それにもかかわらず、ここではいたるところでなおテクネー的な解釈学が問題になっている。それは、たとえばアウグスト・ベックやヨハン・グスタフ・ドロイゼンにおけるように、理想主義の世代の弟子たちにおいてもなお同様である。彼らの百科全書的な講義は、彼らの学問の対象領域や課題や方法—文献学や歴史学—の中へ入り込んでいくが、これらの講義は今日、解釈学の歴史の中へ組み込まれる。しかし、「解釈学」ないし「解釈」をベックとドロイゼンの両者は、ただ彼らの百科全書の一つの部分、つまりそれが理解と解釈の方法にかかわる部分とだけ呼ぶ。<sup>(19)</sup>そして、これらの解釈学は双方とも、規範的、規則付与的だ。ベックは、「それに従ってわれわれが理解すべき原則」という言い方をする。<sup>(20)</sup>われわれは



「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

てや死滅したものではない。とりわけエミリオ・ベッティーの作品は、それが生き生きとしている有り様を感銘深く描くイメージを与えている。しかし、それはとりわけ実践の中に存在する。というのも、われわれが一論理学者でなくても一考えたり話したりする場合に、テクネー的論理学の基底層がなければどうすることもできないのとちょうど同じように、われわれは一解釈学者でなくても一聞いたり理解したりする場合に、テクネー的解釈学の基本的な規則を使用しているからだ。すなわち、もしわれわれがほんとうに理解することに関心をもっていれば、われわれは述べられた言葉の意味をただその文脈を通してのみ受け取る。つまりわれわれは、何が著者にとって重要であるか、何を彼がねらっているかに注意を払うわけであり、彼の個人的で歴史的な状態に基づけば彼が抱き得なかったような思想や意図を彼のもとに仮定したり決してしないし、小説を歴史的な記録として読んだりしない。そのようなことを目指すテクネー的解釈学が、多くの人にとってその魅力を失ったとすれば、その原因はとりわけ、テクネー的解釈学の洞察の基本的なストックがいつのまにかわれわれの学問文化の自明性に属していることにある。一もっとも、テキストを故意に、それが述べられているのはただもう別様にのみ理解するという最近の流行は、テクネー的解釈学をいつか再びきわめて時宜にかなったものにすることがあり得るであろう。あるいは、われわれが脱構成主義者 (Dekonstruktivisten) をも誤解して、彼らのもとに一口にするのも恐ろしいことだが一何らかの意味を発見するということまで事態はさらに進んでいくべきであろうか？

## 2. 哲学的解釈学

上述のように、「解釈学」は言葉に従えば、ギリシア語の >technai< (ラテン語の >artes< ) の領域から由来し、それゆえに解釈学は解釈の遂行と同時にまたその理論を特徴づけることができるし、たとえば弁論術を研究するということが意味していたのとまったく同じように、語ることを学び、規則を学ぶことができる。さて、哲学的解釈学のもとに、哲学的に解釈すること (das philosophische Auslegen und Interpretieren) が理解されているとすれば、ハイデッガーのヘーゲル解釈が哲学的解釈学の一例であるのみならず、ヘーゲルのプラトン解釈もプラトンの神話解釈もそうである。しかし、そのように使用されれば、哲学的解釈学の概念は、それがふつうにもっている意味内容を喪失する。それゆえに、ボルノウに結びついて、哲学的解釈学 [の概念] を用いることによって、哲学的な解釈理論と理解理論を特徴づけることが正しい。

けである。<sup>(13)</sup> そして第二に、それが「哲学的だ」と言えるのは、「哲学的に重要だ」という意味においてである。すなわち、カントが認識論においてではなく、ただ彼の人間学においてのみ、「エゴイズム」、すなわち独白し、それゆえに制限された思考は、思考者とその論拠の「多元論」によって止揚されなければならないという言い方をしたのに反して、<sup>(14)</sup> シュライエルマッハーはこのことを思考と知識の理論の原理、つまり弁証法の原理にしている。別の認識主体、それとともにコミュニケーションは、真の認識にとって、認識客体とまったく同様に重要である。そしてまさにそれゆえに、生産的な思考には受容的な理解と解釈が不可欠だし、したがって弁証法には解釈学が不可欠だ。<sup>(15)</sup> シュライエルマッハーの解釈学は、その方向づけにおいてはいずれにせよなおテクネー的解釈学、つまり「技能論」である。というのも、それを貫く中心的な問いはなおつねに次のようになっているからだ。すなわち、とりわけ重要なテキストのできるだけ正しく完全な理解は、どのようにして達成されることが出来るか？そして、—「心理学的解釈」と密接に結びついて—「文法的解釈」に対置される特殊な「テクネー的解釈」という言い方がこうしたテクネー的解釈学の内部でもう一度なされても、それは読者を混乱させるつもりなのではない。シュライエルマッハーの「心理学主義」に関する大胆な推測に到達した事態は、ほんとうはかなり単純である。すなわち、「文法的解釈」は一般的なものから、つまり言語から出発し、「テクネー的解釈」は「テクネー的な」能力から、つまり一人ひとりの話者／著者の熟練から出発する。形態化のための一人ひとりの能力は文体において示され、<sup>(16)</sup> しかしこの文体は古代から魂の鏡と見なされているので、<sup>(17)</sup> シュライエルマッハーはテクネー的解釈を心理学的解釈とも呼べたし、ときには「テクネー的」と「心理学的」を、異なっているが隣接する二つの視点として取り扱えた。<sup>(18)</sup> ハイデッガーにならって解釈学の中に哲学の中心を求めたシュライエルマッハーの解釈者たちが、シュライエルマッハーにおいても解釈学は圧倒的にただテクネー的な学科にすぎず、またそうあろうとしているだけで、もっと狭い意味での彼の哲学は別の諸学科において、とりわけ弁証法と倫理学において展開されているということを見抜いていたとしたら、彼らは多くの時間とインクを使わなくてすんだはずだろう。

以上のことで、われわれの最初の問いは、答えが出されているであろう。すなわち、テクネー的解釈学は、テキスト、つまり書かれたり話されたりしたものを解釈するための手引きであり、そのような解釈の規則は、理解したり解釈したりすることが困難になったところではじめてまとめられた。そして、すでに古典古代においてそのような事例があったし、しかも歴史の変遷に制約されていた。解釈学のこのような形式は、決して時代遅れのものではないし、まし

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

だし、初期にも一般的な解釈学が存在した。H.-E. イェーガーが示したように、ダンハウアーはなお彼の神学的な解釈学に先立って、1630年に論理学の一部分として一般解釈学を起草し、<sup>(8)</sup> その際アリストテレスの分析論も受け継いだ。その後18世紀まで論理学は、テキストの理解や判断の問題に従事する「解釈学」をしばしば付随的に同行させる。われわれは、こうした構想がすでに解釈学的哲学を描き出しているかどうかを問う誘惑に駆られているわけではない。というのも、ここでは何一つ哲学的に解釈されないからだ。しかし、それらが哲学的解釈学であるかどうかは疑わしい。それでもダンハウアーは、彼の一般的な解釈学をまた時折みずからすでに「哲学的だ」と呼ぶことができた。<sup>(9)</sup> その答えは次のように述べられなければならない。すなわち、こうした初期近代の一般的な解釈学は、それが哲学部に由来し、神学や法学や医学にとって、否むしろこれらすべてのいわゆる「上級学部」にとって同じ仕方で役に立つことを要求しているのではないというまったく弱い意味でのみ、哲学的であるにすぎない。したがってそれは、アリストテレス的な論理学も哲学的であるというかぎりでのみ哲学的だが、形而上学や「理論」が哲学的であるとは異なる。そしてそれは、論理学と密接に結びついている。この両者は、導きの学問 (Einleitungswissenschaften) だ。解釈学は、一義的に道具的な性格をもつ。ダンハウアーは、「解釈学的手段」という言い方をするが、それを彼は準備しようとして願っている。<sup>(10)</sup> そしてそれゆえに、われわれはこうした解釈学の中にテクネー的解釈学を見なければならない。つまりそれは、理解するということを一般的に問題にすることはないが、テキストの正しい理解と解釈のために基準を与える解釈学である。

シュライエルマッハーにおいては、この事態は一見してまったく異なっているように見える。というのも、彼がはじめて解釈学を「学問」として根拠づける要求を出したからだ。彼は、理解と解釈の技能は「思考する技能と連関している」と考えているので、時折彼は、解釈学を「哲学的だ」と呼んだ。<sup>(11)</sup> しかし、もっと詳細に見れば、一般的な解釈学は彼においても決して本来的に哲学的なものではなく、テクネー的な解釈学になっている。というのも、シュライエルマッハーは、そこにおいて解釈の基準をまとめて、それをみずから「技能論」と呼び、それを一倫理学の中で一はっきりと「テクネー的な」学科に組み込んでいるからだ。そして、このテクネー的な学科が、すでに存在している実践に対して、行動の方向づけを行う理論を提供するからだ。<sup>(12)</sup> 第一に、それが「哲学的だ」、すなわち学問的だと言えるのはただ、それが一従来の特殊解釈学と異なって一もはや単に「観察の集合体」であろうとせず、哲学的な原理から出発して、体系的な秩序を得ようと努力するという意味においてだ

易に解明されて答えられることができる。ギリシア語の hermeneuo は、告知する、翻訳する、解釈するということを意味し、したがって hermeneutike techne は、解釈の技能 (Auslegungskunst) である。ギリシア語の単語の techne のもとでは、才能や練習や知識に基づいて何かを行う能力のことを思い浮かべなければならないので、techne、[ラテン語の] ars としての解釈学は、技能も、知識も、またその両者も同時に意味することができる。解釈学的に活動するということは、今日でも二重ないし三重のことさえも意味することができる。すなわち、1. 理解することや解釈すること、2. それに関して熟慮すること、3. その両者、である。タイトルに「解釈学」を掲げる著作 — その最初は J. ダンハウアーの1654年のもの<sup>(5)</sup> — には、ただしいかなる実践的な解釈の練習も含まれず、解釈の理論、つまり解釈の実践を顧慮した理論だけが含まれているにすぎない。それゆえにそれは、解釈のための手引きと手続きの規則を与えるいわゆる「技能論」である。そのような規則 — たとえば言語の規則 — に半ば意識的にあるいは無意識的に従うことのみならず、それらの規則をはっきりと意識化してじっくり検討することが、理解や解釈が困難に出会った際に、つまり何かを理解され、受容もされようと欲し、またそうされるべきであるにもかかわらず、理解できないままになってしまった際に必要になった。そしてこのようなことは、歴史の変遷を通じて過去と現在が分離された時、つまり理解されるべきテキストの世界が読者や聴衆の世界にとってなじんだものでなくなってしまった時につねに起こった。古代ギリシア、そして後にアレクサンドリアにおけるホーマーの解釈に際して、また紀元前1・2世紀のユダヤ教においてなされ、本格的にははじめてキリスト教においてなされたモーセ五書の解釈に際して、テクネー的解釈学への端緒、すなわち解釈の正しい形式に関する反省が生じた。<sup>(6)</sup>

たとえばガーダマーのように、テキスト解釈の学問化に危険を見る人は、最初の解釈者たちは神の指示の告知者であったこと、彼らは、まだあるいはまさに、解釈するということについて熟慮する以前に、規範的な知識を媒介していたことを強調するだろう。<sup>(7)</sup> しかし — われわれのように — テクネー的解釈学の起源を規定しようとするれば、それとは多少異なった力点の置き方をしなければならない。すなわち、解釈学的な技能論が成立したのはまさに、解釈者どもはや神々の使者ないし預言者でなくなり、時間的な隔たりをおいた世界の媒介者になった時、つまりある程度の世俗化が達成されて正しい解釈に関する議論が可能になった時だ。

最初の解釈学は、周知のとおりいわゆる特殊解釈学 (Spezialhermeneutiken) だった。すなわち、それらは神学や法学、詩の解釈の文脈の中で成立した。た

「解釈学的哲学」とは何であり、それはいつから存在するか？

めに、哲学的解釈学と解釈学的哲学を区別する。というのも、われわれはそれどころか実際、言葉に注意すれば、解釈学的哲学のもとに「解釈学的に手続きを行う哲学」をイメージしているからであり、その目標は倫理的あるいは学理論的、あるいはそれ以外であるかもしれないからだ。しかしわれわれは、哲学的解釈学のもとに解釈学、したがってまさに哲学的に手続きを行う理解と解釈の理論のことを思い浮かべている。それゆえに、これらの表現を同義的に使用しないのは、実際自然なことだ。それに加えて、鋭い境界線が何ら引けない場合にも、区別することにはたしかに意味がある。かくしてわれわれは、どこで谷が終わり、どこで山が始まるかをつねに申告できることなく、山と谷を区別している。しかし、私は—ボルノウを補完しながら—解釈学的哲学と哲学的解釈学に、第三のものとしてなお、テクネー的解釈学 (technische Hermeneutik)、つまり規則を付与するテクネー的〔技能的・技術的〕な学科としての解釈学を付け加える。<sup>(4)</sup> そうすれば、解釈学の場合において、論理学におけるのと類似した状況をわれわれはもつであろう。というのも、論理学においても、技能 (Technik) としての論理学と、哲学的論理学と、論理学的哲学を区別することが有意味だからだ。技能としての論理学は、思考にその規則を示して正しい思考の実践の役に立つために、判断形式と推論形式を組み立てる。そのような論理学をわれわれは、アリストテレスにおいて、また彼以降において見出す。哲学的論理学は、合理的、論理的な手続きの根拠を問う。それは、思考のためのいかなる手引書でもなく、原理学 (Prinzipienwissenschaft) である。そのような論理学をわれわれは、たとえばカントの超越論的論理学において、あるいは—別の仕方では—ヘーゲルの論理学において見出す。最後に論理学的哲学は、論理学の助けを借りて、哲学的課題を解決する。たとえばそれは、R. カルナップが要求したように、「世界の論理的な構築」を示すために、さまざまな実学がもっている圧倒的に直観的に見出された知識を論理学的な体系へ変化させる。—要するに、三つの領域を区別することが論理学の領域において不当なことでないように、—ひょっとしたら—それは解釈学の領域においても同様に不当なことでない。したがって、私のテーマとなる問いは、もっと正確には次のようになるはずだ。テクネー的解釈学、哲学的解釈学、解釈学的哲学とは何であり、それらはいつから存在するか？

## 1. テクネー的解釈学

第一の、そして根源的な意味での解釈学にとって、思うにこの問いは最も容

## 「解釈学的哲学」とは何であり、 それはいつから存在するか？

グンター・ショルツ  
森 邦 昭 訳

ヨーロッパ、わけてもドイツは、「解釈学」と呼ばれる哲学の発祥地と見なされている。<sup>(1)</sup> 同時に解釈学の領域は、多くの学理論家にとって、まぎれもない泥沼地帯、不明瞭という典型的にドイツ的な祭式の場所、つまりハンス・アルバートの言う「疑似＝神学的思考」<sup>(2)</sup>の場所と見なされていて、解釈学の比較的最近の批判者たちだけがなお、解釈学というものが本来何であるかを知っているかのように見える。この領域の困難さと不明瞭さは、すでにその名称に起因している。というのも、われわれは解釈学、解釈学的哲学、哲学的解釈学という言い方をしているが、その際通常これらの概念を意識的に区別せずにいるからであり、その結果またこれらすべての概念が同一のことを意味しているのか、同義語なのか、同義語であるべきなのかが問われるからだ。O.F.ボルノウは、哲学的解釈学と解釈学的哲学を区別する提案をした。「前者は、文献学的小説および歴史的諸学問において形成された方法を、より高次の哲学的意識へ高めるものであろう。二番目の概念〔解釈学的哲学〕とともに、解釈学的手続きを全体として獲得するための哲学の尽力、したがって生活世界の現実の解釈が特徴づけられるであろう。」<sup>(3)</sup>

ボルノウは最初から、正しい言葉づかいをしている。女らしい男と男らしい女は、何かしら異なったものだ。それは、最初に一瞥した際にはひょっとしたら、何が問題なのかがまだわからなくてもである。また、「ボーフム人の哲学者」(Bochumer Philosoph)と「哲学しているボーフム人」(philosophierender Bochumer)のような表現についても、たとえこの両者が同一人物に該当することが起こり得るとしても、われわれはこれを完全に同義的に使用しているわけではない。それゆえに、私は次にボルノウの示唆を取り上げて、それがどの程度まで射程をもつのか、それが難しい地形の調査に役立つかどうかを見るた