法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-04

ヘルベルト・シュネーデルバッハ 歴史における'意味'？：歴史主義の限界について

KASAHARA, Kensuke / 笠原, 賢介

(出版者 / Publisher)
法政大学教養部
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
法政大学教養部紀要. 人文科学編
(巻 / Volume)
116
(開始ページ / Start Page)
141
(終了ページ / End Page)
170
(発行年 / Year)
2001-02
(URL)
https://doi.org/10.15002/00004890

Hosei University Repository

ヘルベルト・シュネーデルバッハ
歴史における‘意味’？
——歴史主義の限界について——

笠　原　賢　介

ヘルベルト・シュネーデルバッハ氏は現代ドイツを代表する哲学者の一人であり，以下に訳出した「歴史における‘意味’？——歴史主義の限界について ‘Sinn' in der Geschichte? —Über Grenzen des Historismus」は，氏が1999年4月に来日した際に法政大学で行った講演の全文である。

まずシュネーデルバッハ氏の経歴と業績，および本講演に関していくつかの事柄を述べて導入としたい。

*

シュネーデルバッハ氏は1936年に生まれ，フランクフルト大学に学んで，1965年にヘーゲルに関する研究で哲学博士の学位を取得した。1962年から1966年までテオドール・W・アドルノ（1903〜1969）の助手を務め，1970年に哲学の教授資格を取得。その後，フランクフルト大学，ハンブルク大学の教授を経て，1993年からはベルリンのフンボルト大学の教授に就任し現在に至っている。

〈アドルノの模倣は不毛である〉という趣旨の言葉は，講演をはじめいくつかの機会に氏が語るところであった。氏の哲学は，広い意味での批判理論の流れに関わりつつ，また時代のなかで提起されてくる様々な哲学的問題に応答しつつ，広汎な主題にわたって独自の展開を示していると言えよう。また氏は，分析哲学に対しても関心を深めている。

シュネーデルバッハ氏の著作は，編著を含め数多いが，主要なものとして次のものがある。

Hosei University Repository

『ヘーゲルの主観的自由の理論 Hegels Theorie der subjektiven Freiheit』, 1966年。

『ヘーゲル以後の歴史哲学 歴史主義の諸問題 Geschichtsphilosophie nach Hegel Die Probleme des Historismus』, 1974年（邦訳, 古東哲明訳, 法政大学出版局, 1994年)。

『反省とディスクルス 哲学の論理の諸問題 Reflexion und Diskurs Fragen einer Logik der Philosophie』, 1977年。

『ドイツの哲学 1831～1933 Philosophie in Deutschland 1831～1933』, 1983年。

『理性と歴史 講演・論文集 Vernunft und Geschichte Vorträge und Abhandlungen』, 1987年。

『アニマル・ラツィオナーレの復権 講演・論文集2 Zur Rehabilitierung des *animal rationale* Vorträge und Abhandlungen 2』, 1992年。

『ヘーゲル入門 Hegel zur Einführung』, 1999年。

更に, 氏帰国後の2000年春には, 第三講演・論文集, 『現代文化のなかの哲学 Philosophie in der modernen Kultur Vorträge und Abhandlungen 3』が出版された。講演「歴史における'意味'？――歴史主義の限界について」は, 一部に変更を加えて同書に収録されている。

また氏は, 哲学教育の分野にも強い関心を注いでおり, Ekkehard Martens と共同で『哲学 基礎コース Philosophie Ein Grundkurs』（二巻）を編集している。同書は1985年に出版以来, 改定を加えながら版を重ねている密度の濃い入門書である。

*

講演「歴史における '意味'？――歴史主義の限界について」は, 歴史をテーマとするものである。歴史をめぐる哲学的問題の考察は, 合理性の問題とならんで氏の哲学の軸を成す主題の一つである。歴史に関して氏は, 『ヘーゲル以後の歴史哲学 歴史主義の諸問題』や「歴史主義的啓蒙について Über historistische Aufklärung」（『理性と歴史 講演・論文集』所収）をはじめとする著作や論文ですでに論じているが, 本講演はそれらをふまえながら, こ

Hosei University Repository

の主題に関しての現時点での氏の見解を凝縮して提示したものである。

講演冒頭での「唯物論と観念論の間の闘争」への言及には，ソ連・東欧の社会主義体制の崩壊（同時にその公定の歴史把握の崩壊）が意識されていよう。「唯物論」の敗退とは裏腹に現代の生活において圧倒的な勝利を収めつつある「自然主義」／「科学主義」，これに反比例して反「自然主義」的ないし非「自然主義」的な言説に許容された領域はいよいよ狭められつつある。このような状況のなかで事柄を突き詰めて考えた場合，歴史ないし文化について哲学的になお何を語りうるのか。全体を貫くのはこのようなモチーフと言えよう。

歴史をめぐる哲学的問題の考察に当たって，十九世紀を中心とする「歴史主義」の意義に着目することは，これまでの論考にも見られる氏独自の視点である。「歴史主義」は啓蒙の対極にある反啓蒙の立場として位置づけられたり，「克服」されるべきものとして低く評価されたりするわけだが，いずれも氏は採らない。むしろ氏は，超越的な原理なしに事物を解明する点で，「歴史主義」も「自然主義」とともに近代において相補的に登場した啓蒙の一つとする。啓蒙は不可逆的な過程である。このように位置づけたうえで氏は，「歴史主義」の「克服」ではなく，「歴史主義」の「批判」こそが目指されるべき方向であるとするのである。この「批判」は，カント的意味での限界規定としての批判であり，これによって「歴史主義」の妥当する範囲が明確化されることになる。それはまた，「自然主義」の全面化を斥けることでもある。なおこの講演において氏は，「歴史主義」の変形としての「文化主義」という概念を提示して，そこに現代哲学の多様な潮流を包含し，「歴史主義」問題の射程を広げている。

このような「批判」を遂行するに当たって氏は，「歴史主義」が歴史を自然から区別する指標として，歴史には理解するべき「意味」が存在するとしたことに着目する。この「意味」は一体どのようなものとして考えるのが妥当なのか。このような観点から，氏は「行為的意味（Handlungssinn）」と「伝達的意味（Mitteilungssinn）」の二概念を導入して，「歴史主義」とそれに相前後して登場した歴史把握を整理してゆくわけである。そこから出発する氏の濃密な議論を敢えて要約すれば，次のようなものともなろう。——

ユダヤ・キリスト教的な救済史の伝統が近代の世俗化の過程で崩壊することによって，人間的・実践的な「行為的意味」を歴史に付与しようとする流れが

Hosei University Repository

一方に生じてくる。これは，カントの歴史哲学に典型的な形で現れた後，フィヒテ，マルクス主義，批判理論，プラグマティズムなどの歴史把握に継承されてゆく。他方で，歴史から「伝達的意味」を読み取ろうとする流れが，ヘーゲルにおいて神義論的な歴史哲学の形で出現する。この流れは十九世紀の「歴史主義」に継承されてゆくが，そこでの「伝達的意味」をめぐる議論は，神義論や歴史哲学の性格を払拭し，歴史学の方法を扱う史学論（Historik）のなかで提起されてくる歴史理解の問題に関わるものに変化している。また「歴史主義」は「行為的意味」をも問題にしたが，カントのような歴史の全体を導く実践的な「行為的意味」は斥けられ，観察者の視点からする行為者の主観的な「意味」の理解の問題に議論が限定されてゆく。このような整理を通して，「歴史主義」を「克服」したとされるハイデガー，ガダマーらの流れが，「歴史主義」の延長線上で把握されることになる。すなわちそれは，「歴史主義」のなかで提起された解釈学的な議論を受け継いで，歴史における「伝達的意味」を独特の仕方で「肥大化」させたものに他ならないとするのである。

このような把握に基づいて氏は，歴史に関わる「意味」を妥当に語りうる範囲を確定してゆく。

フィヒテ，マルクス主義，批判理論，プラグマティズムなどの歴史把握においては，「伝達的意味」が捨象され，ハイデガーらとは逆に，「行為的意味」の「肥大化」が起きている。歴史を何らかの「行為的意味」に包摂することはできない。「行為的意味」について語りうるのは，観察者の視点からする様々な行為者の主観的な「意味」のみである。政治によって歴史過程を単一の「行為的意味」に従わせようとする試みは，二十世紀の経験に基づいて斥けられなければならない。他方，ハイデガーらの流れにおいては，「行為的意味」が捨象され，「伝達的意味」が「啓示的意味（Offenbarungssinn）」に「肥大化」している。「伝達的意味」は，もっぱら史料や記録について語られねばならない。また，「行為的意味」，「伝達的意味」いずれの「肥大化」に対しても，「意味」によって包摂不可能な「意味」の「自然的限界」が指摘されねばならない。

ただし，自然と歴史の境界は存在論的なものではない。進化論によって，自然も歴史と同様に「時間化」されたからである。自然の進化の過程も歴史も，目的論的に捉えることの不可能な発展＝進化という点で同一である。両方の過程の叙述も，継起的な記述を通して出来事の意義を語る（＝「物語（Erzählung）」）という点で，構造的に同じとなる。だが歴史は，自然の進化

Hosei University Repository

とは異なって，「再帰的」な過程である。「再帰的」とは，歴史において伝承されてきたものに対して行為者が意図的な継承や非継承の関係に立ちうるということであり，これこそが人間に固有な〈文化〉を語りうる場面に他ならない。歴史過程の「再帰的」な性格のために，歴史叙述は行為者の主観的な「行為的意味」を含みこんだものとなり，出来事の因果的・機能的な連関のみに関わる自然の進化の叙述とは異なったものとなる。このような叙述／「語り」の構造の差異が，「歴史主義」と「自然主義」の境界線となる，とするのである。

「歴史主義」は十八世紀のヴィーコやヘルダーに遡る。その重要性にもかかわらず，十分正当に評価されてきたとは言えないこの水脈に着目しつつ，あくまでもハイデガー，ガダマーらとは異なった議論の筋を提示してゆくのが，多様な論点を緻密に編み合わせた氏の講演を貫く糸になっている。講演の後半で簡潔に提示された，シンボルと文化，シンボルと「生きられたもの」，文化と合理性，「シンボルを操る動物の人間学」と史学論等をめぐる豊富な論点は，「語り」の構造に注目する言語分析的・語用論的な視点とあいまって，問題を更に思考してゆくための手がかりを示唆していると言えよう。

*

最後にシュネーデルバッハ氏の今回の来日について記しておきたい。

氏の今回の来日は，ベルリンのフンボルト大学と法政大学との協定に基づく交換研究員としてのものであり，期間は1999年4月11日（日）～24日（土）であった。短い期間ではあったが氏は，多方面の哲学者・研究者と接触する一方，法政大学での本講演に加えて，講演「“認識の認識”?—認識論の擁護 “Erkenntnis der Erkenntnis”?—Eine Verteidigung der Erkenntnistheorie」を早稲田大学文学部キャンパスで（4月18日），また別に東京大学駒場キャンパスでも講演を行うなど多忙な時を過ごされた。氏は大学院生との討議の機会も積極的に求められ，法政大学では，院生・教員を交え，講演「歴史における‘意味’？——歴史主義の限界について」を中心にした集中的な質疑応答・討議の時間を持っていただいた。

講演「歴史における‘意味’？——歴史主義の限界について」は，1999年4月17日（土）に法政大学の市ヶ谷キャンパスにおいて学内外から多数の方々

Hosei University Repository

の参集を得て行われたものである。内容理解の便のために，帰国後，参照・引用文献名と箇所を明示する注の付いた講演原稿のヴァージョンをシュネーデルバッハ氏から送っていただいた。以下の訳はそれに従っている。文中［　］内は，訳者による補いである。また，意味の明確化のためにいくつかの概念と言葉を〈　〉で括ってある。その他の符号や強調は原文のものである。引用については，既訳がある場合には，いくつかを参照させていただいたことを付記する。

＊＊＊

ヘルベルト・シュネーデルバッハ
歴史における‘意味’？
――歴史主義の限界について――

訳　笠原賢介

弁証法的唯物論の公式の教科書には，レーニンが世に広めたこととして，哲学史の全体は**唯物論**と**観念論**の間の闘争であり，最後は唯物論の究極的勝利に終わる（当然そう書かれるわけですが）と，載っておりました。これはたとえ正しくはないとしても，少なくとも傾向の告知としては，全く間違ってもいません。というのも，今日，観念論者として認められたいと思う者が果たしているでしょうか？　これは，十九世紀半ば以後，‘唯物論―観念論’の二者択一から生じてきたものを考慮するならば，より確からしいものとなります。それに代わって，**歴史主義**と**自然主義**の争いが登場したのであります。そこに，［唯物論か観念論かという］あのより古い形而上学的論争の変形を認めることは難しくありません。唯物論が今なお前進し続けているかどうかは，疑わしいかもしれません。これに対して自然主義の勝利の歩みは，単純に事実であります。我々は**みな**自然主義者ではないでしょうか？　自然主義者であるまいとするの

Hosei University Repository

なら，いったい何を主張しようとするのでしょうか？　世界のなかのすべては，確かに“自然的”すなわち尋常なのであり，例えば，テネリフェやカリフォルニアのどこかの山で我々の魂をさらってしまうUFOのような“より高いもの”は，我々は通常必要としないからであります。こうして今日，自然主義を批判する者は，直ちに**超自然主義**，否，オカルト主義ではないかとの疑惑に陥るのであります。もちろん現代の自然主義は，もはや形而上学的立場としてではなく，**科学主義**として登場するという点で，すなわち，世界に存在あるいは生起する一切に対しては――科学が問題となる場合には――自然科学的方法が権限を持つという確信として登場するという点で，唯物論と区別されます。これはまさしく，今日の哲学のノーマルな意識を定義するものであります。それゆえ，自然主義者とは誰よりもまず哲学者のことである。いまだに哲学者であって，まだあらゆる堅気の人間のように自然科学者にはなれていないという疚しさを抱く哲学者のことである，と言えるのであります。

ところで，［自然主義に］対立する側――歴史主義の代表者が科学的合理性を妨害しようとした蒙昧主義者であった，などと主張することは明らかに中傷と紙一重であります。自然主義も歴史主義もともに近代の**啓蒙**の子供であります。両者は，近代の意識の相補的な二つの基本態度を表わしています。それらはデカルトとヴィーコに体現されているとも言えましょう。**歴史主義**もまた啓蒙なのであります[11]。事物の歴史的性格についての歴史主義の認識は超越的な形而上学からの離脱を前提としており，これは，一切の事物は“自然的”に，すなわち，もっぱらそれ自身から説明されねばならないとする自然主義的原理と同じであります。ただし，両者の重みは常に同等でなかったのであります。**デカルト主義**の影響史の方がはるかに強力で，歴史主義の伝統という**反デカルト主義**は常に守勢でありました。それはそもそもの始めからゲットーに閉じ込められていたのであり，科学的に啓蒙されたノーマルな意識はこれをただいやいや容認したにすぎません。それ以来，それはいよいよ小さくまた狭くなって来ているのであります。今世紀［二十世紀］の20年代には，歴史主義の**危機**を皆が口にしておりました。自然主義の危機などというものはまだ聞いたこともありません。――それ以来，歴史主義はいくらかの変化を遂げましたが，私はカール・レーヴィットとともに，ハイデガーとその弟子たちが要求した歴史主義の“克服”は，真実には単に次のような変化にすぎなかった。すなわち，自然主義的な普遍性要求に解釈学的な普遍性要求を対置しようとする，しかも

Hosei University Repository

'歴史性' という実存範疇に基づいて対置しようとする無力な試みであった，ということを出発点にしたいと思います。しかしこれについては後で述べることとしましょう。変化した歴史主義は今日，まだあまり広まっていない概念ですが **'文化主義** (Kulturalismus)' という概念で最もうまくまとめられそうなものの領域でとりわけ生き残っております。'文化主義' ということで私が考えているのは，世の交渉のすべてについて文化的制約性を主張する哲学的立場のことであり，これは，きわめて様々な経路で生まれてきたし，生まれているのであります。この意味での文化主義者は，ルカーチ，ホルクハイマー，アドルノ，ハーバマスならびにパウル・ロレンツェン，ペーター・ヤニヒでありますが，また，生活世界の現象学の後期フッサール，アルノルト・ゲーレン，ニクラス・ルーマン，そしてリチャード・ローティすらもが含まれます。今日文化主義は，そのメンバーが慢性的に争い合う一家族になっているということもあって，窮地に立っておりますが，そのことが本質的な原因ではありません。時代精神が文化主義に反対しており，自然科学の様々な成功が圧倒的なだけであります。そして，日常我々が何よりも自然科学を信用しているがために，なぜ我々は哲学においても自然主義者ではないのか，ということを理解するのが困難となっているのであります。

'文化主義' という表現を通用に耐えるものにしようと試みるに当たっては，慎重さが必要であり，自然主義者の物の見方は一義的で独断的だと我々が考えたがるのと同様の一義性と独断性で文化主義を主張することはやめるべきでありましょう。そのように主張する理由は，かの古き**歴史主義の危機**がとうの昔に**文化主義**をも見舞っているということからしても，ないのであります。今やこの危機は，認知的および規範的な**文化相対主義**のもたらす望ましからぬ副産物の形をとっております。自然主義と歴史主義の**調和の可能性**という問題は，存在し続けています。しかも，どのようにしたら我々は，我々の自然性と "文化性 (Kultürlichkeit)" を我々のアイデンティティーのなかで結び合わせて考えることができるのだろうか？　という問いとしてであります。すなわち，どのようにしたら我々は，単純に科学主義に席を譲ることなしに，自然主義的な啓蒙に忠実であり続けることができるのでしょうか？　また，どのようにしたら我々は，我々についての絶えず増大する経験的—人間科学的な知の軽視に陥ることなく，歴史主義的伝統の様々な洞察を保存することができるのでしょうか？　我々は**自然主義の批判**と同様に**文化主義の批判**といったものを必要と

Hosei University Repository

するのであります。その際の‘批判’とは，カントの意味で解されねばなりません。すなわち我々は，事物についての双方の見方を理性的な限界内に収め，その上で両者の調和の可能性について考察しなければなりません。

私はこのことについて，以下，**〈歴史的〉思考の限界**を探求することによって寄与したいと思います。私の講演の副題“歴史主義の限界”は，この意味であります。その際に私は，我々の歴史主義的な伝統において月並みなものとなった前提から出発します。すなわち，歴史的なもの（das Geschichtliche）においては，単なる記述や法則的な説明を超えて**理解する**べき何物かが存在するという点で単に自然的なものとは区別される，という前提であります。その際の‘理解’とは，我々に何かが説明される場合に通常生ずるものだけでなく，**‘意味**の理解（**Sinn**verstehen）’のことを指しております。こうして歴史主義によれば，**歴史的なもの**は単に自然的なものとは異なり，**意味的に理解可能なもの**として構成されることになります。しかしこの**意味**はどこにあるのでしょうか？　歴史的なものが意味的なものの総体だとするならば，――**全体としての**歴史もまた一つの意味を持たねばならない，ということにならないでしょうか？　実際，近代の歴史哲学は歴史**の**意味への問いをまず立てたのであり，次にそれが‘史学論（Historik）’（ドロイゼン）となって，そのような問いにより控えめな歴史**における**意味への問いを先行させることを余儀なくされたのでした。従って私はまず，**‘歴史の意味**’についての言説をより厳密に分析することを試み（Ⅰ），次に（カール・レーヴィットに拠りながら），限界規定という意味での**歴史主義的な意味概念の批判**に移り（Ⅱ），最後に，きわめて**制限された意味一構想**を提案したいと思います。我々は，歴史叙述においてはそれで満足すべきであろうと思うのであります（Ⅲ）。（私はもっぱら，‘歴史／歴史的（Geschichte/geschichtlich）’という表現を‘出来事（Geschehen）’の意味で，‘歴史叙述／〈歴史的〉（Historie/historisch）’という表現を出来事についての報告という意味で用います。）

Ⅰ

我々にはよく知られた“人生の意味”についての言説は，十八世紀の終わりになってはじめて現われます[2]。それを最も早くに証明するゲーテとフィヒテの例は，この表現がより古い目的論的な言い回しに取って代わり始めているこ

Hosei University Repository

とを示しております。例えば，人生の“究極目的”や“価値”といった言い回しであります。このような由来は，今日に至るまで用いられている‘意味と目的’，‘意味と価値’といった慣用句にも示されています。このことを詳細に調べたわけではありませんが，“歴史の意味”についても類似のことがあてはまると推測するのであります。確かにこの表現は問題そのものよりもずっと新しいものであり，この表現がそれを表わすようになるのはようやく十九世紀になってからであります。それ以来，意味へのこの問いは，もっぱら**歴史哲学的な**問いとされております。というのも，この問いは，科学的な考えの歴史家が敢えて問おうとするものを超えているからであります。しかし，表現は異なるものの，すでにカントがこの問いを立てておりました。――「人間は，その企てにおいて，動物のように本能だけによって行動するものではないが，理性的な世界市民のように，取り決めた計画に従って全体として行動するものでもないから，（例えば蜜蜂やビーバーのような）計画的な歴史というものもまた人間には不可能と思われる。人間の所業が世界という大舞台にかけられているのを眺めて，個々にはあちこちに知恵めいたものが見られるものの，結局は一切が全体として，愚かさや子供っぽい虚栄，そしてしばしば子供っぽい邪悪さや破壊癖に織り成されているのがわかる時，一種憤りの念を覚えざるを得ないのである。そしてしまいには，自らの長所をかくも鼻にかけている我々人類をどう考えたらよいのかわからなくなるのである」[3]。‘意味（Sinn）’という表現はこの数行前で，カントが「個々人はもとより全民族すらもが…」，「それぞれ自分の意向に従い（nach seinem Sinne）しばしば対立し合いながら，己が意図を追求することによって，彼らが期せずして，彼ら自身にも知られていない自然の意図を導きの糸として前進し，自然の意図の促進に力を貸しているということ」「にはほとんど」思い至らない[4]，と語っている箇所に現われます。ヘーゲルの“理性の狡知”をこのような形で先取りするなかで出てくる‘意向（Sinn）’は，“企てる（Sinnen）”能力，意図し・計画する能力を意味しています。これによってカントは，この意味概念が**実践的な目的定立に関わる主体的目的論**の周辺に属しているという語史的なテーゼを間接的に証明しております。カントによれば，我々は歴史を直視する時に無意味性の経験に脅かされるということになりますが，この経験は何よりも歴史の**無計画性**，すなわち，個人であれ民族であれ歴史においては行為者とその目的定立の“念頭に（im Sinn）”あったものとまったく同じものは決して生じない，という事実に関わるものであり

Hosei University Repository

ます。カントが「人間に関する物事の不条理（widersinnig）な歩み」[5] と言っているのは，この意味であります。一見したところ歴史は，「不条理」という意味で無意味，すなわち，**非合理**（irrational）であるということであります。というのも，哲学者が「人間とその動きを全体として見た時，そこに人間自身の理性的な意図を前提することがまったく」でき「ない」[6] からであります。歴史のこのような非合理性は，アニマル・ラツィオナーレであるという人間の**自己理解**を類のスケールで徹底的に――少なくとも実践の点では――否認し，同時に，この自己理解の没概念性としての無意味さをも呼び起こすように思われます。カントが歴史における意味の欠落に気づき，反省的にこの意味の探求に向かい，最後にそれを人間には隠された“自然の意図”のなかにのみ推測することを得る時，意味されているのは常に〈**行為的意味**（Handlungssinn）〉であります。それゆえ，ドイツ観念論全体においてと同様，カントにおいても歴史哲学は，**実践**哲学の脈絡のなかにあるのですが，これをカントは，アリストテレスやヘーゲルとは異なって規範的理論として理解するのであります。歴史過程の事実的な**非合理性**が，人間の自由と尊厳の実在的基礎である**実践理性**の教説と正反対のコントラストをなしています。この教説自身が無意味となるべきでないとするなら，「人間に関する物事」全般を目の前にして，「どうしようもない偶然」[7] が哲学の最終的結論であり続けてはならないわけであります。

歴史に意味を付与し，それを〈行為的意味〉として解釈するということは，**ギリシア人**には決して思い浮かばなかったでしょう。天地創造以来の世界の出来事を**神の**人間との交渉として解釈したのは，**ユダヤ**の歴史宗教とその**キリスト教**による継続でありました[8]。ユダヤ・キリスト教的な啓示宗教がまだ信じられていた間は，意味の問題は存在しませんでした。歴史を救済史とする教説が，“意味と目的”へのすべての問いに解答を与えたのでした。しかし，救済史からの決別はさしあたり，歴史の意味を〈行為的意味〉とする解釈を何ら変えるものではありません。ただ今や，**人間そのもの**が自らの歴史の作者として登場するのであります。その結果は相当に惨憺たるものであります。というのも，人間の行為の能力と射程を尺度にすると，歴史はあたかもまだ神が“支配している”かのように，はるかに無意味で，非合理なものとして現われるからであります。そこにおいては，行為する人間が自らの意図に反して成し遂げてゆく，人間に関する物事の経過に隠された“自然の意図”を求めたカントの探求は，ただ弱々しい気休めを与えてくれるのみであります。――そこでマルク

Hosei University Repository

スとエンゲルスは，世界史のこのスキャンダルを違った風に解釈しました。すなわち，カントの言う“自然の意図”が我々自身の意図ではなく，我々がまだヘーゲルの言う世界精神の役割を引き受けていない限りは，我々は依然として**前史**のなかにいるのであり，本来的に人間的で，現実に有意味な歴史は，我々が我々の歴史を「取り決めた計画に従って」（カント）自ら形成するところにはじめて始まるのだ，と。

マルクス主義者は，単数形での〈行為的意味〉としての歴史の意味を今日に至るまで固執した唯一の者たちでありました。この意味は，歴史とは，“大文字”の歴史が遂に人類の完全に**自律的な**〈行為的意味〉という意味で有意味となるような状況への通路である，という点にあるとされました[9]。他の者たちは，もっと不明瞭な“大文字”の歴史の〈方向的意味〉ということで満足し，それを“**進歩**”と名付けました。ニーチェとニーチェ主義者は，歴史の意味は，歴史が常に**新たな**意味を生み出す点にある，と主張しました[10]。——'歴史の意味'というテーマの更なる変種であります。それ以外ではこの意味は一般に，歴史**における**意味に引き下げられました。もちろん，それを〈行為的意味〉と解することを放棄せずにであります。これに関しては，“倫理的諸力”を云々するドロイゼンの史学論[11]と並んでトライチュケの“男たち”が歴史をつくる[12]という主張を挙げておきましょう。そして更に，ドイツの歴史家たちが今日に至るまで**政治的な**歴史叙述に集中しているということがあります。そうなる理由は，本来的に歴史的なものは，それを解釈して歴史的に**行為する者たちの意図**（Intentionen）に引き戻して関係付けることができなければ見逃されてしまう，という表象に求められます。こうしてドイツの歴史主義は，歴史のなかに〈**行為的意味**〉が認められるのでなければ歴史は無意味であるという不安に根本的に浸されており，歴史主義はこの不安を，それ以外の点では［歴史主義によって］嫌われ，非難された観念論的歴史哲学と分かち合っているのであります。〈行為的意味〉を**欠いた**歴史——そのようなものは，単に**自然的な**出来事以外の何物でしょうか？　そうであるのなら，歴史主義は自然主義にそのうえ何を対置することができるのでしょうか？　——'歴史における意味'という構想のひとつの重要な変種は，歴史的に行為する者の意図のみならず，歴史的なものの意義（Signifikanz）ないし**重要性**（Relevanz）の問題に関係するものであります。すなわち，**有意義性**（Bedeutsamkeit）としての歴史的意味であります。しかし，ここにおいてもまた'意味'は〈行為的意味〉と

Hosei University Repository

解されています。フランス革命の**我々にとっての**有意義性を問うならば，我々はこれに，**行為者**としての我々の自己理解と我々の価値選択（Präferenzen）との関連でのみ解答を与えることができます。**第三者**のパースペクティヴにおいても同じことが当てはまります。我々がフランス革命のビスマルクにとっての有意義性を問うならば，我々は，彼の自己理解と実践的な価値選択を引き合いに出さねばなりません。彼がこの事件をまったく分かっていなかったとするなら，あるいは分かっていたとしても，事件の帰結を彼の行為の計画に関係付けることができなかったのなら，その事件は彼の行為にとって因果的には依然として重要なのかもしれませんが，**有意義**でなかったことは確かであります。

しかしながら，我々の歴史についての思考の伝統は常にまた，歴史の意味に〈**伝達的意味**（Mitteilungssinn）〉を結び付けてきました。――我々が，記号，印，シンボル，図像，碑文やテクストの'意味と意義（Sinn und Bedeutung）'について語るのと同様にであります。これはこれで**固有の**伝統を形作ってきました。もちろんそれは，〈行為的意味〉による方向付けの伝統と幾重にも交差し，結びついていたのではありますが。語史的に言えば，この'意味'は，ようやく1800年頃に目的論的なより古い述語に取って代わり始める，行為ないし人生の意味よりも古いものであります。すでに宗教改革者たちの間で，神は聖書の"文字の意味（Schriftsinn）"にのみ自己を啓示するのか否かが争われていました。神は歴史における彼の行為と自然のなかに認識することができる，というのがまだ私が習った頃の教理問答には書かれておりました。'聖書によってのみ'という原理にもかかわらず，であります。しかし，自然と歴史が聖書と同様に神を**啓示する**のであれば，それらは**聖書**（die Schrift）と同じ意味で**意味の担い手**（Sinnträger）である，ということになります。その場合それらの意味は，〈**伝達的意味**〉となります。その際，自然の意味はさしあたり**歴史**の意味よりも問題のないものでした。カントは次のように書いています。「というのも，もしも最高の叡智の大舞台の一部分，しかもこの大舞台のすべてについての目的を含む一部分である人類の歴史が，最高の叡智を絶えず反駁し続けるとするならば，そして，その光景が憤懣のあまりそこから我々の目をそむけざるを得ないようにさせ，我々が人類の歴史のうちにいつの日にか理性的意図の達成を見出すことに絶望し，これをただ別の世界にしか希望できないようにさせられるとしたら，理性なき自然界のなかで創造の栄光と叡智を賛美し，それを考察したとしても，何になるだろうか？」[13]　ヘーゲルもまた，自

Hosei University Repository

然のなかに神が認識されるという古くからの信仰を呼び出して，**物理一神学**から**歴史一神学**へと移行します。天空が神の栄光を物語っているのなら，世界史的事件がそうでないことがあろうか？　というわけであります。――「世人は，自然のなかに神の叡智が認識されるということを伝統として引きずっている。こうして一時期，動物や植物に見られる神の叡智を賛嘆することが流行になった。神を知っているということを，人間の運命や自然の所産に驚嘆することによって示すこともある。このような対象や素材のなかに摂理が啓示されることが認められるのなら，世界史のなかに啓示されないということがあるだろうか？このような素材は大きすぎるものに思われるとでも言うのだろうか？…いずれにしても，自然は世界史よりも下位にある舞台である。自然は，神の理念が没概念性のエレメントのうちにある領域である。精神的なものにおいては，神の理念は，それ本来の地盤の上にあるのであって，神の理念は，まさしくそこにおいてこそ認識可能でなければならない。理性の概念で武装するならば，いかなる素材をも怖れてはならないのである」[14]。

すでにカントは，隠された意味を反省によって世界史に想定するよう哲学する者に促しうるものが何であるかを明瞭に述べていました。――「自然――さらに適切に言えば摂理――のこのような正当化というものが，世界観察の特別な視点を選ばせる決して些細とは言えない動機なのである」[15]。問題になっているのは，十八世紀の大テーマ，自然と歴史の〈伝達的意味〉に基づく**神義論**[16]であります。もちろんカントにおいて神義論は，**実践的な**意図に従属しています。というのも，世界史に関連して自然ないし摂理に想定された〈伝達的意味〉は，〈行為的意味〉――「自然の意図」に関するものであり，彼の哲学において，この〈行為的意味〉はまさに，我々の政治的行為を最終目的――平和的に法を運営する市民社会――との関連で規範的に方向付ける機能を持っているからであります。このような**反省された**神義論がなければ，我々は，我々が無条件に義務を負っているものの実現可能性にひたすら絶望せざるをえないでしょう。ユダヤ・キリスト教的救済史の伝統のなかで出来事を神と人間との交渉として理解することが可能であった間は，歴史における**〈行為的意味〉と〈伝達的意味〉の結合**は何ら問題ではありませんでした。その場合，歴史はこの**交渉／行為**（Handeln）とその**意味**を**証言**しており，しかもそれは，歴史の**〈伝達的意味〉**という媒体においてでありました。しかし，我々**自ら**が我々の歴史の作者であるのなら――歴史はさらに何を我々に伝達するというのでしょ

Hosei University Repository

うか？　これによって，歴史の〈行為的意味〉それ自体が疑わしくなります。というのも，我々はもはや**超越的**行為者を参照せよと言うことができないからであります。すなわち，歴史の無意味性に向かい合うことで，カントがやったような**人義論**（Anthropodizee）の問題が生ずるということであります。完成した世俗性のただなかにおいては，我々の歴史の〈行為的意味〉は必然的に謎にとどまります。この謎をカントは，"隠された自然の意図" についての反省によって解こうとするのであります。実際は，歴史的思考のこのような状況下では，人義論は，カントのように**規範的**な究極目的として表現されるにとどまるか，あるいは**ユートピア的**に，前史の終焉として（マルクス／エンゲルス）［未来に］投影されうるか，のいずれかであります。――ヘーゲルもまた，歴史哲学を神義論と理解しています[17]。しかしもはや，実践的意図における人義論という世俗化した形でではなく，文字通りにであります。さしせまる「倫理的世界の無神論」[18] は，もはや彼にとっては道徳的な問題ではなく，なによりも**形而上学的一思弁的**な問題であります。ヘーゲルにおいては，カントが語ったような哲学の "千年至福説" の場所はありません。というのも，現実的なものは理性的であり，理性的なものは現実的だからであります。また，行為の方向付けの場所もありません。ミネルヴァのふくろうは夕暮れになってからようやく飛び始めるからであります。ある**べき**もの，我々が**義務付けられ**ているものは，もはやヘーゲルの実践哲学の主題ではなく，「倫理的宇宙が…どのように…認識されるべきか」，そしてまた，この理性的認識から生まれてくる「現実との和解」[19] こそが主題であります。ヘーゲルにおいて歴史的世界は，彼が歴史的世界からあらゆる規範的要求とともに未来のパースペクティヴを引き離したことによって，ふたたび，**いかなる〈行為的意味〉**も結びつきえない純粋に**理論的な**対象となります。ここでは，歴史の意味は，**観想的な〈伝達的意味〉**にすぎません。ヘーゲル自身が，神は自己を心情や自然においてのみならず，国家や世界史の領域においても我々に伝達する，と明確に主張しております[20]。彼はこの領域を**客観的精神**，すなわち，認識する者に絶対者が顕現する客観性と規定します。こうして，〈歴史的〉神義論は**神の顕現**（Theophanie）となります。

ヘーゲル以後の歴史哲学は，ランケ，ドロイゼンその他のよく知られた発言が証言するように，啓示宗教のこのような変種をもはや**証明可能な思想**としてではなく，**信仰**や**予感**といった仕方でかろうじて保持しました。もちろんその

Hosei University Repository

ような発言は，十九世紀半ば以降いよいよ稀となってゆきます。しかし，歴史の意味を〈伝達的意味〉とするヘーゲルの見解は，**支配的**であり続けたのであります。――十九世紀に非常に広まっていたトポスに，歴史叙述は**自己意識**，あるいは**人間の自己認識**の媒体である，というものがあります。反歴史主義者のショーペンハウアーはもちろんこれと異なって，人間が歴史叙述のなかで獲得する自己意識は，実は人間の真の本質へのまなざしを遮ってしまうと主張します[21]。ところが，ドロイゼンにとってはその逆であり，歴史は「人間の類概念」[22]であります。それゆえ，歴史叙述こそが，人間の自己認識の唯一適切な場所となります。ここにおいても歴史は，単なる歴史的な事実性に解消してしまわない何ものかを**伝達的に**指示する或るものを我々が経験する**シンボル的な**媒体として現われています。ただし今や，指示される何ものかはもはや神ではなく，**我々自身**，そして我々の真の，ないし思い込まれただけの本質となるのであります。――ドロイゼンには次のような箇所があります。「理解が可能であるのは，歴史叙述の材料として提示されている我々と精神的に同等（uns kongenial）な表出（Äußerung）のゆえである。このような表出は，人間の感性的・精神的本性があらゆる内的な過程を感性的に知覚可能なものへと表出し，あらゆる表出のなかに内的な過程を映し出すことで生み出される。表出は，知覚されると，知覚する者の内面に自らを投射して，同様の内的な過程を引き起こす。不安の叫びを聞き取ることで，我々は叫ぶ者の不安を感受するのである。…個々の表出が内的なものの表出と理解されるのは，この内的なものへと遡行することによってであり，この内的なものは，このような表出という実例のなかで理解されるのである…」[23]。ここにおいては，歴史家の「探求的な理解」は，表現（Ausdruck）とは逆の方向で行われる**表現の理解**として把握されています。提示されている「材料」は，それが我々の**精神的な同等性**（Kongenialität）に語りかけ，他の内面が表現するのと同じ仕方で我々の内面を捉える限りにおいてのみ，歴史叙述の材料として通用し得るのであります。ここでの理解は，もはや伝統的な解釈学のように記号やシンボルだけに関係するのではなく，「人間，人間の表出ならびに形成物」[24]一般に関係しますが，にもかかわらずそれらの理解は，シュライアーマッハー以来常であるように，シンボル理解との厳密なアナロジーで生ずべきものとされます。そのためこのような歴史構想においては，**解釈学的な理解**，そしてそれとともに〈**伝達的意味**〉が全面的なものとなります。歴史主義的な史学論における〈伝達的意味〉

Hosei University Repository

のこのような優越は，ドロイゼンが，まだシュライアーマッハーではテクスト理解に関わるにとどまっていた古典的形態の**解釈学的循環**を歴史的なものの理解一般に拡大したことによっても強められました。「個々のものは全体において，全体は個々のものから理解される」[25] と言うのであります。「歴史叙述の材料」において全体と個々のものが，テクストとその部分とまったく同じに交互に説明し合うとするならば，この材料自身が――少なくともこの点に関しては――テクストとなります。――ドイツ観念論の後にディルタイは，**'体験・表現・理解'** という古典的な形態で**生の連関**としての〈伝達的意味〉の全面化を基礎付けました。生の連関において歴史的世界の全体が構成される，と言うのであります。歴史は，彼によれば，もはやヘーゲルの言う絶対的理念の顕現（Epiphanie）という意味で"客観的精神"なのではなく，表現の理解と〈伝達的意味〉という媒体における**人間精神**の表示（Manifestation）として"客観的精神"なのだ，ということになります[26]。

歴史の意味を〈**伝達的意味**〉とする古典的一歴史主義的な理解と〈**行為的意味**〉の**断念**とは，部分的には，近代歴史学がなによりも**文献**史料の方法的取り扱いを通して学問として構成されたという事実から説明することができます。こうして，テクスト理解が行為理解の手段となり，行為理解を背景に押しやったのであります[27]。もちろん，歴史主義のすべての歴史家がこの趨勢に従ったわけではありません。ドロイゼンの構想はまさに，「倫理的諸力」の史学論というものをも含んでおり，これが史学論と**倫理**の統一を約束し[28]，彼および他の歴史家たちが**政治**に飛び出すことを正当化するのに役立ったのでした。しかし，〈伝達的意味〉と〈行為的意味〉の間の**調停**は，史学論と解釈学のドロイゼン的な結合においては，常に問題にとどまり続けました。もちろん我々は，史料の持つ〈伝達的意味〉を通して，行為者が自分の行為に結び付けている意味について何事かを知るのではあります。しかしそうだとしても，そこにおいては単に**主観的**意味が問題となっているだけで，それについては，それが行為の**実際の**原因と同一であるのかも，我々**自身**の行為にとって何らかの重要性を持つのかも直ちには明らかでない，というマックス・ウェーバーによる解明がなければならなかったのであります。

〈行為的意味〉はかろうじて観想的態度のなかでのみ主題となり得るという観想的歴史叙述への趨勢は，政治革命や始まりつつある産業革命の経験との関連で，'歴史は人生の師'という古くからの原則がその**説得力を失い**始めたこと

Hosei University Repository

によっても優勢となったのは疑いのないところです[29]。すでにヘーゲルが次のように述べています。「君主や政治家や民衆にむかって，なによりも歴史の経験からの教訓に目を向けよと言う者がいる。しかし，経験と歴史の教えるところは，民衆や政府が何かを歴史から学んだことはかつてなかったということであり，歴史から引き出せたであろう教訓に従って行為したことはなかったということである」[30]。ヘーゲルはこのこと自身を，歴史的なものの持つ反復不可能な**個体性**を指摘することで基礎付けています[31]。つまり，近代歴史主義の原理，徹底した歴史の〈歴史〉化（Historisierung der Geschichte）の原理によってであり，それ以来，歴史はもはや普遍的なものや恒常的なものの“実例の集積”と捉えることはできなくなったのであります。――しかし今一つの理由は，拘束力ある**規範的な**行為の方向付けを目標として立てることが，精神科学の**客観性**の理想と相容れないものであり，政治化した歴史家たちがにもかかわらずそれを試みた場合には，簒奪であると見破られた，という点にあります。教養ある〈歴史的〉意識にとっては，これを洞察することが必ずしも容易でなかったことは，マックス・ウェーバーをめぐる**価値判断論争**のドラマが示しておりますし，この論争は，“実証主義論争”との関連で今一度繰り返されねばなりませんでした。すなわち，歴史において**学問的**手段によって理解すべき何かが実際にあるとするなら，それは，歴史過程そのものに関わる**客観的な**〈行為的意味〉でも，我々を何かあるものに義務付けるような**規範的な**〈行為的意味〉でもありえません。こうして歴史主義は，歴史叙述そのものを学問化するなかで，**客観的な**〈行為的意味〉をいよいよもって歴史から**放逐し**，わずかにそのなかの**主観的に**理解可能なもののみを残したのであります。これに対するマルクス主義とニーチェの反抗は，ようやく今日になって消滅したのでありました。

ディルタイ学派，ハイデガー，ガダマーにおいて理解は，人間が世界と関わることにとって**根本的**（fundamental）なものとなり，それとともに解釈学は**全般的**（universal）なものとなります。今や，実際の理解行為が**生の連関**としての**体験・表現・理解**に基づいていようとも，**現存在**の根源的な**存在了解**や**作用影響史的な生起**に基づいていようとも，歴史における意味に関してはほとんど違わなくなります。ディルタイの純粋に観想的な理解のコンセプトに反対して〈行為的意味〉を，実践的に重みを持つ現存在の“**かかわる存在**（Zu-Sein）”について（ハイデガー），解釈学的存在論においては理解の契機として

Hosei University Repository

の適用（Applikation）について（ガダマー），なおも認めようとする試みもあまり説得的でありません。"転回" 後のハイデガーにとって歴史は，**存在の歴史的運命**（Seinsgeschick）であります。しかし存在――理解することのできる存在――は，**言葉**であります。それゆえ，理解可能な歴史的存在は一種独特な言語であり，ここにおいてもまた，**〈伝達的意味〉**が全面的となっています。ガダマーにおいて適用は，**解釈学的に**理解されたものの呪縛に完全に囚われており，それから**独立の**〈行為的意味〉を要求するものではありません。カール・レーヴィットが示したように，ハイデガーとその学派が歴史主義を "克服した" ことなどはないのであります。歴史から "歴史性" という実存範疇へ乗り換えることは，**〈伝達的意味〉一色となった歴史主義の全面化**を意味するだけであります。というのもハイデガーによれば，歴史性の基盤は，現存在の時間性の地平における，現存在の存在的に基礎付けられた存在了解だからであります。

II

解釈学的な歴史主義の行う歴史的なものの解釈の特徴は，**〈伝達的意味〉の肥大化**と**〈行為的意味〉の断念**にあります。通常我々は〈行為的意味〉を行為者の告知（Mitteilungen）や行為者を介してのみ知り得るという事実が，〈行為的意味〉を〈伝達的意味〉のうちに解消し尽くしてしまうという解釈学者の誤りを呼び起こした原因であります。しかし，歴史についての我々の思考の伝統は，**〈行為的意味〉の肥大化**をも経験しております。それは，救済史やそれが世俗化したものから**〈伝達的意味〉を縮減してゆき**，主体の意図，計画，目的，目標のみを歴史に**残しておく**場合に引き起こされます。フィヒテ，マルクス／エンゲルス，初期ルカーチ，批判理論，プラクシス派哲学の歴史像，また，プラグマティズムさらにはアルノルト・ゲーレンの歴史像すらもがそのようなものであります。そのキーワードは，'労行' '生産' "実践' であります。それぞれを導く行為概念がまったく異なっているにもかかわらず，ここでは歴史的に理解可能なものは常に，**人間の歴史的行為**に還元されており，**〈伝達的意味〉を伴った意味形象**――"上部構造"・シンボル的なものの世界・諸制度は，**〈行為的意味〉の随伴現象**としてのみ出現するのであります。これらすべての立場は，その最終的効果という点では，解釈学的な歴史主義と同様に**過激な文**

Hosei University Repository

化主義を主張するものであります。これらにとっても歴史は，自然の彼岸において，あるいは，歴史の意味の固有な源泉をなさない周辺的な自然的条件の枠内でのみ生起します。ヘーゲル的マルクス主義者もウィリアム・ジェームズやジョン・デューイも，決して歴史的に可能なもの，有意味なものの何らかの“自然的限界”を承認しようとはしませんでした。フランクフルトでは生得説的な議論は，「人間はその本性からして文化的存在である」と語るアルノルト・ゲーレンにとってと同様にタブーでありました。アドルノとゲーレンが実際にはいかによく分かり合っていたかは，今日の我々のパースペクティヴからしてのみ明らかとなります[32]。たとえ，［人間の］世界開在性（Weltoffenheit）が，アドルノにとっては人間のユートピア的な自由のチャンスの保証であり，ゲーレンにとっては，人間自身を危うくする人間の可塑性という負担，強力な制度によってそこから免れていかねばならないような負担であったとしてもであります。

振り返って見るならば，歴史家と歴史主義の理論家たちが，歴史における〈伝達的意味〉の全般化への趨勢に解釈学的存在論が示そうとした程度にまで付き従った，ということはもとよりありえません。〈行為的意味〉には常に，制限付きの権利が残されていました。しかし，それはまさに観察者のパースペクティヴにおいてにすぎませんでした。というのも，学問的な歴史記述（Historiographie）においては，実践的な見地からの歴史哲学の入り込む余地はないからであります。彼らは，歴史の意味は前史を終わらせることにあり，自らもそれに寄与せねばならないとするマルクス主義者のテーゼを，ひたすら奇異の念を抱いて聞き置くのを常としていたのであり，プラグマティズムについてもたいていは，この立場はまったく浅薄で，典型的にアメリカ的だという形の注釈をする以外には，一切注意を向けませんでした。――更に注意すべきなのは，ドロイゼン，ジンメル，その他多くの者が――そのなかには，「世界史には何の意味もない」[33]という有名な命題を述べたポッパーも含まれますが――歴史の意味を省察する際に，‘理解’と‘意味’についての直観的な先行理解で満足していることの根の深さであります。その省察は，例えば，ささやかではあるが不可欠でもある〈行為的意味〉と〈伝達的意味〉の区別といったものをも行わずになされているのであります。その代わりに通常は，ヴォルフガング・J・モムゼンがクエンティン・スキナーに拠りながら次のように分析して見せたゴタ混ぜで満足していたのであります。「1. 眼前にある言語学的シ

Hosei University Repository

ンボルをコミュニケーションのシステムのなかに変換する方法としての理解。2. 発言ないしテクストの意味を，作者ないし作者たちの意図との関わりで把握する手段としての理解。あるいは，それぞれに具体的行為が対応する一連の証拠が問題である場合には，行為の担い手の意図との関わりで，それら証拠の意味を把握する手段としての理解。3. 〈歴史的〉事態を，包括的な問題設定に照らして浮かび上がるその意義（Signifikanz）との関わりで，解明しつつ解釈する（deutende Interpretation）直接的形式としての理解」[34]。私はこれらのなかに，〈伝達的意味〉と〈行為的意味〉の区別を次のような形で再発見するのであります。1. 〈伝達的意味〉の理解。2. 〈伝達的意味〉を媒体とする〈行為的意味〉の理解。3. 観察者のパースペクティヴでの〈行為的意味〉の理解。このように区別するならば，これらの異なった理解モデルは**相互に**どのように関係するのか，それらはどのように互いに**限定し**合うのか，そして——マックス・ウェーバーの行った説明的理解と因果的説明の区別を思い起こすなら[35]——**理解と説明，意味と因果作用**の**境界**，あるいは**文化と自然**の**境界**はどこにあるのか，ということを知りたく思うのは明白であります。さらに，少なくとも歴史主義の歴史家にとっては，歴史**の**意味はとうの昔に見渡しがたい複数性を帯びた歴史**における**意味に分解してしまっている，ということを考え合わせるならば，ハイデガー風の解釈学的なメタ・歴史主義ではなく，ひとえに**歴史主義の批判**のみが我々を前進させる手立てとなるということが明らかになります。この批判とは，その内部で歴史における意味を語ることが有意味であり理性的でもあるような**限界**を規定する試みのことであります。この限界の**彼方**では，**自然主義**の伝統もその権利を得ることになるでしょう。そしてそれとともに，歴史家の方法論論争における‘理解—説明’という厄介な二者択一も遂にその独占的な地位を失い，**相補的な**関係に席を譲ることになるでしょう。

したがって，歴史主義の批判は，〈行為的意味〉と〈伝達的意味〉の批判から始めなければなりません。歴史における**〈行為的意味〉の批判**については，すでにほとんどのことを述べました。——〈人生の師〉という慣用句は効力を失っております。学問的な歴史叙述は，今世紀の様々な出来事を経るなかで救済史が終焉した以上，歴史における**主観的な〈行為的意味〉**に限定されねばなりません。しかも，**観察者のパースペクティヴ**においてであります。そして学問的な歴史叙述は，何を**する**ことが我々にとって有意味なのかという問いを**政**

Hosei University Repository

治に返還しなければなりません。そしてその場合には（とりわけハンナ・アーレントとともに），**行為**（Handeln）と**製作**（Herstellen）の間の区別があくまでもなされなければなりません。政治的行為を，あらかじめ考えぬかれた計画（プロジェクト）の“実施（Umsetzen）”，現実化と解するとき，それがどのようなものに立ち至るかということを，我々は痛烈に学ばねばなりませんでした。製作という全体主義的・モノローグ的図式に対して，我々は社会的・政治的相互行為という唯一自由を保障するモデルを対置しなければなりません。我々は，行為の個々の合理性と有効な出来事との間の避けることのできない**不一致**は全体としての歴史を**損なうものではない**，ということを理解しない限り，依然救済史としての歴史の呪縛のなかにいるのであります。

〈**伝達的意味**〉**の批判**に際しては，我々は何よりもまず，言語的な，あるいはまた非言語的ではあるがシンボル的に解釈可能な**史料**や**記録**の意味に向かわねばなりません。それにもかかわらず，ハイデガーやその弟子たちとともに歴史的なものの〈啓示的意味（Offenbarungssinn）〉に固執しようと思う者に対しては，カール・レーヴィットのハイデガー批判に注意を促したいと思います。——言葉として理解可能な**存在**，その運命（Geschick）が歴史であるとされるのですが，そのような**存在**がよりによってソクラテス以前の**ギリシア**に現われ，次にそれが存在者のなかに隠され，我々を存在忘却と“立て組み”の世界の夜（ヴェルトナハト）に突き落とすとは奇妙ではないでしょうか？　この存在は，**西洋**に対して特別な「偏愛（Vorliebe）」[35]あるいは愛憎を抱いているのでしょうか？　ヘーゲルとハイデガーの肥大化した歴史主義は，不条理な**人間中心主義**に溺れております。というのもそれは，世界を**歴史的**世界として知るのみであり，その際，すでに予め人間の本質を人間の歴史に還元してしまっているからであります。レーヴィットは次のように問うています。「唯一つの自然的（physisch）宇宙を数多くの歴史的世界に解体し，常に同一な人間本性を多様な歴史的存在様式に解体するというこの近代の誤謬は，どのようにして生まれたのだろうか？」[37] レーヴィットはその解答として，救済史的な歴史叙述の歴史とその後史をヤーコプ・ブルクハルトまでたどって説明し，ニーチェの“永遠回帰”のなかに反歴史主義的な足場を見出そうとしました。——「世界は，我々のそのつどの歴史的な“世界内存在”を越えて存続する。世界と世界史は同等ではないし，生まれながらに生きている人間が，即その歴史的実存であるのでもない。古来哲学が要求してきたように，存在者全体を単に言葉としてで

Hosei University Repository

はなく，実際に考えようとするのであれば，世界を世界史に局限することはできない。そのようにする者は，自らのテーマを見誤ることになる。ヘーゲルの形而上学的な歴史主義，マルクスの史的唯物論，“存在の歴史的運命”についてのハイデガーの言説は皆同様に，世界の理解には不十分である。なぜなら彼らは皆，人間とその歴史的世界から出発しているからである。しかし，彼らがこのような出発点を採る最終的な〈歴史的〉根拠は，彼ら全員がいまだ，天地は人間のために創造されたとする聖書の伝統の内部にいるという点にある。だが，世界は人間とその歴史のためにあるのであって，我々がいなければ世界はありえないと誰が証明できるのだろうか。人間は，そのなかに人間が存在し・それによって人間がそもそも現存している世界なしにはありえないのである」[38]。

カール・レーヴィットの歴史主義批判への反論はすぐに現われました。1963年にユルゲン・ハーバマスが，まるで**青年ヘーゲル派のような**論拠によってレーヴィットの「〈歴史的〉意識からのストア的な退却」[39]を批判したのであります。例えば，人間の第一の自然と第二の自然，「自然と人間世界の，いかなる意味にせよ弁証法的な媒介が持つ」争う余地のない「〈歴史的〉性格」を指摘することによってであります。ハーバマスは当時，歴史はなおも「創造を取り戻してゆく過程」たりうる，という考えを断念したくなかったのであります[40]。今日の我々は，**ずっと自然主義的な**考え方になっております。歴史的労働が惑星の軌道を変更したでしょうか？　ヒトのゲノムへの文化的介入は，今日に至るまでまだ起きていないことは明らかです。というのも，何といっても我々はゲノムの95%以上をピグミーチンパンジーと共有しており，クロマニヨン人のゲノムと我々のそれとは同一だからであります。もちろん，我々が今日危惧しなければならないのは，階級なき社会がではなく，**遺伝子工学**こそが前史の終焉を意味してしまうのではないか，ということであります。――解釈学者たちとガダマーは，レーヴィットに反対して，世界はやはり**言語的にまた歴史的に**のみ開示されている，とあくまでも主張します。すなわち彼らは，歴史主義的啓蒙を思い起こすことを要求し，レーヴィットには無批判な自然主義があるのではないかと推測するのであります。これに対しては，歴史主義的啓蒙は**不可逆的**である，しかし〈行為的意味〉と〈伝達的意味〉の肥大化した歴史主義はそこから**は出てこない**，と答えることができます。**我々の歴史性は自然性を含み込んでいます**。しかし，“止揚された契機”としてではなく，また，単

Hosei University Repository

に実存範疇としてでもありません。我々の実存は，存在の語りかけを待望する空虚で“名なき”ものではありません[41]。そうではなく，極度に救いのない一**惑星**上にいる**哺乳類**の一つの種として，相当に**具体的に**実存しているのであります。**このこと**もまた，我々に言語的かつ歴史的に開示されていますが，存在意味の点で徹底して理解可能な世界を主張する解釈学的な観念論もまた，**そこからは**出てき**ません**。例えばディルタイはまだ知っていたことですが，世界と我々自身は，**理解不可能なもの**としてもまた，我々に開示されています。すなわち，存在は単なる**自然**としてもまた己を現わすのであり，我々が**このこと**を理解したとしても，**すべて**を理解したと思うべきではないだろう，ということであります。

Ⅲ

それにもかかわらず，自然的なものと歴史的なものの**境界**をカール・レーヴィット**よりも厳密に**規定するという課題が残されております。その際には再び，ハイデガーから出発することができます。『存在と時間』において彼は，現存在の**時間性**は直接にその**歴史性**を意味するとし，そこから，現存在の存在了解と自己了解の一貫した歴史性が，そしてそれとともに，存在そのものの了解可能な歴史性が帰結する，としました。こうなれば，そこから，存在の“時熟”の“運命”としての歴史までは，ほんの一歩でありました[42]。時間と歴史の間に裂け目があることは，古典的な歴史主義の閉鎖的な殻のなかに**ダーウィニズム**が侵入してきたことによって，［ハイデガー以前に］すでに明らかとなっておりました。ヘーゲルにとってはまだ，種の発展の思想は哲学的水準**以下**のものでした。「メタモルフォーゼは，概念そのものにこそふさわしい。なぜなら，概念の変化のみが発展だからである。…自然物の形態や領域のより高次なものへの形成や移行を外的・現実的な産物と見なしているのに，それをより明瞭にしようとして，過去の暗闇のなかに引き戻してしまったことは，以前の，また近年の自然哲学の不手際な表象であった。…このように漠然とした，根本において感性的な表象，例えばとりわけ植物や動物が水から発生したとか，より発展した動物組織がより低次の動物組織から発生する等の表象は，思考しつつ考察する際には，捨て去らねばならない」[43]。ドロイゼンも依然として，発展を歴史的世界のために確保しておきたいと考えていました。「現象の世界におけ

Hosei University Repository

る絶え間のない運動のゆえに，我々は事物を不断の生成のうちにあるものと捉えざるをえない。あるものの生成は定期的に反復するように思われ，あるものの生成は反復のなかで上昇し，累積しながら絶えず成長するように思われるとしてもである（〈自分自身への進展〉，アリストテレス，『霊魂論』，第2巻，5-7)。このような前進が我々に示される現象においては，継起，時間のモメントが決定的なものとなる。そのような現象を我々は歴史として把握し，総括するのである」[44]。ダーウィン**以後**はもはや，自然と歴史をかくも無造作に空間と時間に割り振ることはできません。というのも，十八世紀にすでに出現し（ラマルク），ヘーゲルにも知られていた進化の思想は，自然の**時間化**を告知しており[45]，この時間化はもはや循環という**空間的な**表象に閉じ込めることはできないからであります。しかしながら進化とは，**“自然の意図”なしの，目標を欠いた**発展であります。すなわちそれは，真実には，**無意味な**発展なのであり，もしそれが歴史の真理であるのなら，カントが愕然とした“どうしようもない偶然”ともはや区別がつかなくなるでしょう。進化論が，すべての目的論的歴史哲学の難点を明るみにだしたのであります。つまり，そのような歴史哲学が歴史の意味を救うことができるのは，次の場合だけなのであります。歴史の目的（テロス）がすでに**現代において**実現されていると宣言せざるを得ないか――その場合には，歴史そのものが**終わっている**ことになるでしょう――，あるいは，近い将来にこの目的に収斂するのなら，この歴史の終わりを**ユートピア的に予想**せざるを得ないか，であります。歴史的目的論のディレンマは，そこには**歴史がない**という点にあるのであります。

しかし，何がその代案となるのでしょうか？　歴史家ドロイゼンは，“目的のなかの目的”というものをかろうじて信仰のなかに保持することができたのですが[46]，もしそのようなものがなくなれば，彼が述べている歴史的なものの〈自分自身への進展〉というものは，もはや単なる，さらには肥大化しているのかもしれない**成長**（Wachstum）と区別がつかなくなります。進歩の尺度となる目標がなくなれば，**進歩**についての言説は無意味になります。そうなると，ドロイゼンが次のように行っている**説明と理解**の区別も危うくなってきます。「〈歴史〉研究は説明しようとするのではない。すなわち，先なるものから後なるものを論理的必然性に従うかのように導き出すのではない。そうではなく，理解しようとするのである。後なるものの論理的必然性が先なるものにあるとするのなら，倫理的世界に代わって，永遠の物質と物質代謝の類似物が存

Hosei University Repository

在することになろう。歴史的生が常に同じものの再生産にすぎないとするならば，それは，自由も責任も倫理的内実もない単に有機的な本性のものとなるであろう」。まったく同様に**進化の生物学**も，「先なるものから後なるものを論理的必然性に従うかのように導き出す」ことはできませんが，「永遠の物質と物質代謝」の周辺にとどまり続けます。進化の生物学が，常に同じものの再生産を説くことはまったく**ありません**が，有機的自然の領域を離れるわけではありません。しかし，このメカニズムの境界の**彼岸に**，ただちに自由と責任の倫理的世界があるわけでは**ありません**。進化は**記述する**ことができません。なぜならば，すべての中間項や中間の状態を記録することは決してできないからであります。この事態は幾度にもわたって，進化のモデルそのものの信用を失わせる効果を持たざるを得ませんでした。つまり，我々は進化の**説明**を必要とするのですが，それは，変異や淘汰のような先行条件や一般的要因について可能なだけであり，そこから，**特定の**進化の結果がなぜ**こうであって，それ以外のものにならなかった**のか，ということを導き出すことはできません。とりわけ，これによって**予測**を立てることは**できない**のであります。説明力のこのような欠如は，進化が**非決定論的**であるということから来るものでは**なく**，多数の因果的・機能的要因を**見通すことができない**という事実の帰結であります。このような状況に対しては，かつてヘルマン・リュッベが注意を促した“それは〈歴史的〉にのみ説明することができる”という表現が適切であります。これは，厳密には次のようなものであります。――出来事の多岐にわたる繋がりは，**継起的に**記述できるだけであり，その上でそれを，後なるものにとっての意義（Bedeutung）という点で先なるものが明瞭になるような**時間的**構造のなかに持ちこむ試みをすることができるだけである。――ここで“意義”というのは，〈行為的意味〉でも〈伝達的意味〉でもなく，因果的で機能的な**有効性**（Wirksamkeit）のことにすぎません。我々は，このような形の説明もまた**物語／叙述**（Erzählen）と呼んでいます。すなわち，進化に説明的に関わる語りの構造（Redestruktur）を注視するならば，それは**物語的／叙述的**（narrativ）なのであります。ところが，客観的な〈行為的意味〉を想定することがなくなれば，歴史**そのもの**が**進化**以外のなにものでもなくなります。**文化的**進化であります。個々の夥しい意図的行為の意図せざる，意図不可能な結果である歴史は，**自然の**進化に非常によく**似て**います。にもかかわらずそれは，**我々の**歴史であり，単なる前史ではありません。まさに**この**意味で我々は，北

Hosei University Repository

アメリカへの入植や，中部ヨーロッパにおける食習慣の変遷，造形芸術の様式変化の歴史を物語り／叙述します。否，アメリカ車の車体の変遷を恐竜の進化の歴史とのアナロジーで物語る誘惑にすら駆られるのであります。ただし，それによって，自動車がすぐに死滅するという予言を理由付けられるというわけではありませんが。固有に〈歴史的〉なものはただ**物語的／叙述的**にのみ確保することができる，ということが正しいとするならば，**自然と歴史**の間の差異はもはや**自然と文化**の間の差異とは一致しなくなります。というのも，我々が**宇宙の進化**という考え方に慣れ親しんで以来，**自然**もまた〈歴史的〉な物語／叙述（Narration）の対象となっているからであります。

自然の進化論的な時間化は，自然主義と歴史主義の間の**差異**はもはや**存在論的に**は基礎付け不可能である，という結果をもたらしました。そうなると，歴史主義的啓蒙の帰結はわずかに**方法論的に**のみ，もっと厳密に言えば，**言語分析的かつ語用論的に**のみ擁護しうるものとなります。このような「分析的歴史主義」[47] は，必然的に**物語主義／叙述主義**（Narrativismus）であります。というのも，探求すること（historein）における固有に〈歴史的〉なものは，物語／叙述（Erzählung）だからであります。言わんとするのは，歴史家は**ひたすら**物語る／叙述するべきである，あるいは，物語る／叙述すること**のみが**許されている，ということではありません。彼らは，他に多くのことも行っているし，行えるのであります。しかし，物語／叙述（Erzählen）は彼らの**本領**であります。しかし，このような物語主義的／叙述主義的な背景を背にして，自然と文化の**差異**はなおどのように**規定する**ことができるのでしょうか？　自然主義と文化主義には，やはり両者ともにそれぞれの**限界**内に赴くように言うべきでありましょう。自然は，**物語的／叙述的には**把握され**ない**限りにおいては，**説明的な**理論の対象であります。この理論は，孤立したパラメーターの共変性に関する法則的な命題を支えとしますが，それが自然の**すべて**ではありません。**進化**のなかにある宇宙は，法則のもとで説明可能な存在（カント）であるばかりでなく，さらにそれを越えて，**物語的／叙述的**にも把握可能です。物語的／叙述的なものは，自然**および**文化における進化の構造を解明します。しかし，自然と文化の**差異**は，進化の**再帰性**（Reflexivität）にあります。すなわち，自然と文化の関係は，**進化**と**再帰的な**（reflexiv）**進化**の関係に等しいのであります。文化的進化における再帰的なものをより厳密に規定するには，**伝統**を示唆するだけでは十分でありません。高等動物の群れも伝統を形成して

Hosei University Repository

おり，それゆえに，飼育された虎やオランウータンを野生化させることは極めて困難なのであります。**再帰的な進化**——すなわちそれは，文化的な諸変種（Variationen）の**意図的な**（intentional）継承のことであり，保存的な意味での**淘汰／選抜**（Selektion）であれ，選別的な意味での**淘汰／選抜**であれ，伝承されたものに対する**処理**をも含んでいます。進化の再帰性を通してはじめて，歴史家たちが正当にも固執していた**主観的な〈行為的意味〉**が歴史叙述の対象領域に入り込んできます。これによって，**有意義性**についての物語的／叙述的な語りは，単に因果的で機能的にすぎない有効性を**越える**意味を獲得します。しかし，このような意図的な意味での伝統は，それはそれで，生きられたものとの（mit dem Gelebten）**シンボルに媒介された**交流（Umgang）を前提とします。というのも，**この交流こそが**はじめて，諸々の意図を可能にするからであります。シンボル的媒介は通常，**自然的な言語**によって生じますが，また**他の**様々な“シンボル形式”の文法を媒体にしても生じます。カッシーラーとともに我々は，文化的世界を**シンボル的に開示された**世界と見なさなければなりません。そうであるのなら，文化的世界の**歴史的**世界としての開示性も時間指標の文法に基づくことになります。この意味において，実際に**時間**こそが，歴史的なものとしての存在の経験の地平なのであります。しかしそれはまさしく**文法的に**であって，ハイデガーが考えるような“実存的（existenziell）”なものではありません。

文化的進化を**シンボルに媒介された進化**として規定することによって，我々は，史学論の**シンボルを操る動物の人間学**（Anthropologie des *animal symbolicum*）への接点を獲得し，同時に**合理性**の理論への接点をも獲得します。合理性についてはスーザン・ランガーが，「合理性は精神の本質であり，シンボルの変換は合理性の元素的な過程である」[48]と述べております。このような人間学を**歴史**の人間学としても理解するのなら，そこから，歴史における**意味**について次のことが帰結します。——歴史における意味は，歴史叙述のなかでの**物語的／叙述的**な意味としてしか存在しない，すなわちそれは，我々が再帰的進化として理解することのできる**歴史**についてのありうべき**歴史／物語**（Geschichten）の完結することのない**多元性**に関わる意味である，と。しかし，物語主義的／叙述主義的な基礎に立つことによって，**自然主義と文化主義**はそれぞれ厳密に**限定可能な**権利を獲得します。そしてそれによって我々は，我々が**自然的存在であると同時に文化的存在**でもあり，**単に**生まれながらの文

Hosei University Repository

化的存在なのではない，という事実を顧慮することとなるのであります。我々は，願わくは理性的存在でもあります。しかし，これはまた別に論ずべきテーマであります。

《注》

(1) Vgl. Herbert Schnädelbach, Über historistische Aufklärung, in: Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt/Main 1987, 23ff.
(2) Vgl. Volker Gerhardt, Art. "Sinn des Lebens", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (hg. v. J. Ritter u.a.) Band 9, Sp. 815ff.
(3) Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, A387
(4) A386
(5) A387
(6) Ebd.
(7) A388
(8) Vgl. Gerhard von Rad, Theologie des alten Testaments, 1. Auflage 1936
(9) Vgl. Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Berlin 1955, 139
(10) Vgl. Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen (1916)
(11) Johann Gustav Droysen, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, (hg. v. Rudolf Hübner), Darmstadt 1974, 202ff. und 348ff.
(12) 「歴史をつくるのは人物であり，男たちである。ルターやフリードリヒ大王やビスマルクのような男たちである」。(Heinrich von Treitschke, Politik, Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin, zitiert nach: Manfred Asendorf, Aus der Aufklärung in die permanente Restauration. Geschichtswissenschaft Deutschland, Hamburg 1974, 158)
(13) Kant, a.a.O., A 410
(14) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1955, 42
(15) Kant, A 410
(16) Vgl. Odo Marquard, Idealismus und Theodizee, in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/Main 1973, 52ff.
(17) 次の個所に明確に述べられている。Die Vernunft..., a.a.O., 48
(18) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke in 20 Bänden, Theorie Werkausgabe [TWA], Band 7, 16
(19) A.a.O., 27
(20) Die Vernunft..., a.a.O., 43f.
(21) Vgl. Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band, Drittes Buch, Kapitel 38: Über Geschichte
(22) Droysen, a.a.O., 375; auch 357
(23) 328f.

Hosei University Repository

(24) 329
(25) Ebd.
(26) Vgl. Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (hg.v. Manfred Riedel), Frankfurt/Main 1970, insbes. 235ff. und 177ff.
(27) Vgl. Wolfgang J. Mommsen, Wandlungen im Bedeutungsgehalt der Kategorie des "Verstehens", in: Meier/Rüsen (Hg.), Historische Methode. Theorie und Geschichte, Beiträge zur Historik, Band 5, München 1988, 201f.
(28) Vgl. Droysen, a.a.O., 357
(29) Vgl. Reinhart Koselleck, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/Main 1979, 38ff.
(30) Hegel, Die Vernunft..., a.a.O., 19
(31) Vgl. ebd.
(32) Vgl. Christian Thies, Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen, Reinbek 1997
(33) Vgl. Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (dte. Ausg. von *The Open Society and its Enemies* [1954]), Bern/München 1958, Band II, 333
(34) Wolfgang J. Mommsen, a.a.O., 218
(35) Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 4. Auflage Tübingen 1973, 542ff.
(36) Karl Löwith, Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960, 175
(37) Ebd., 164
(38) 178
(39) Jetzt in: Jürgen Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main 1971, 116ff.
(40) Ebd., 129f.; vgl. auch 135
(41) 「人間が今一度存在の近くに至るというのであれば，名なきものの内に実存することをあらかじめ学んでいるのでなければならない。」(Martin Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt/Main o.J., 9)
(42) Vgl. a.a.O., 46f.
(43) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 249
(44) Droysen, a.a.O., 326
(45) Vgl. Wolf Lepenies, Das Ende der Naturgeschichte, Frankfurt/Main 1978
(46) Vgl. Droysen, a.a.O., 356
(47) Vgl. Hermann Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse, Basel/Stuttgart 1977, 118ff.
(48) Susanne Langer, Philosophie auf neuem Wege (dte. Ausg. v. *Philosophy in a New Key* [1942]), Frankfurt/Main 1984, 106

（ドイツ近現代思想史・第一教養部教授）