The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ガダマー「哲学的解釈学」における「伝統」の問題
Author(s)	北川, 東子
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1983, 17, p. 5-19
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/9613
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ガダマー「哲学的解釈学」における「伝統」の問題

北　川　東　子

はじめに

ガダマーの『真理と方法』が出版されたのは、1960年のことであった。それ以来、この書物は、それ自身の「作用史」をなすまでに、色々な形で議論されてきたのであった。この『真理と方法』をめぐる議論の多様性は、ひとつには、ドイツ哲学のその後の多様な分岐を象徴しているともいえるが、他方では、『真理と方法』という書物がもっている多様な性格の反映であったともいえよう。『真理と方法』の魅力は、それが単に理論の体系的叙述にとどまらず、絶え間のない問題提起の総体をなしていることである。それは、「理解」一般が成立する条件の基礎づけの試みであると同時に、芸術論であり、又ドイツ近代思想史でもある。さらには、「理解」という解釈学の次元から展開された言語哲学でもある。

以下では、『真理と方法』の中で、「伝統」の概念が問題となってくる連関を明確にするとともに、この概念が包摂する問題領域を提示することが試みられる。

I　「哲学的解釈学」と「伝統」の問題

ガダマーの「哲学的解釈学」は、哲学史的考察のうちで先鋭化され、かつ洗練されているにせよ、「理解」についての理論のひとつであり、我々が日常絶えず行う「理解」行為を反省の対象としている。「理解」という現象の

この根源性は、『真理と方法』の出発点となっている。この根源性故に、「哲学的解釈学」の対象は、近代自然科学を基盤として認識論が展開してきた「方法」概念の包摂しうる領域を越えている。従って、ガダマー自身いうように、『真理と方法』の要件は、「科学的方法論の監査領域を越える真理についての経験を拾い集めること[1]」であった。それ故、「哲学的解釈学」の意図及び目標は、科学的真理概念に対置されるべきものとしての「解釈学的真理概念」の基礎づけであったともいえるのである。[2] そして表題『真理と方法』という対置の意味もここにあったのである。

ところで、「理解」とその真理認識との問題は、『真理と方法』にあっては、一方で芸術経験の構造分析に、他方でドイツ近代哲学における精神科学の発展史に関連づけられる。

「解釈学的真理概念」の基礎づけの試みとしての「哲学的解釈学」が、カント以来純粋悟性の領域を越えるとされる芸術経験を問題にすることは、一見当然のことのように思われる。『真理と方法』序論も、科学に対する芸術のこの自律を強調している。しかし、「哲学的解釈学」が芸術経験を問題にしたのは、芸術のこの伝統的な形での非理論性及び形而上的性格のためばかりではなかった。もし芸術が「哲学的解釈学」にとって、単に科学とは別の精神領域を提示するものにとどまるならば、ガダマーが『真理と方法』序論において、解釈学的考察の対象と規定する、[3] 哲学の、芸術の、そして歴史の経験は、科学ではないという共通点を有するにせよ、互いに平行した現象でありつづけるし、それぞれについてそれぞれの「理解」の理論が書かれてもよかったのである。従って、『真理と方法』が、実際には、「解釈学的真理概念」の基礎づけにあたって芸術経験の構造分析を拠所としているのには、より根本的な問題意識があったと考えられるのである。

「解釈学的真理概念」の基礎づけという目標が立てられたときにはっきり表明されているのは、「真理」の問題が、もはや真理認識の方法、つまり認

識の形式の問題と同一のものではないということである。この命題は、芸術経験に関しては、「カントによる美学の主観化」批判という形で論究される。[4] 芸術経験が、美的判断の形式に還元されてしまわないのは、芸術という現象が、「遊び」の分析が示したように、「描出」 Darstellung[5] への依存によって規定されているからである。「真理」の問題が、「描出」の問題に関わるというこの状況は、解釈学の問題としては、「真理」の歴史における実現という問題のことではない。というのは、解釈学は、歴史哲学とは異なったやり方で、歴史的時間と対決しなければならないからである。「描出」によってそのつど顕在化する芸術存在にとっては、歴史的時間は、啓蒙主義の歴史哲学におけるように対立的な形であれ、ヘーゲルの場合のように肯定的な形であれ、「過去」と「現在」との一定した関係によって規定されているのではない。芸術にとって歴史的時間の現象形式は、過去と現在との混在という意味での「同時性」 Gleichzeitigkeit である。[6] 過去と現在とが同時的に存在するというこの「歴史性」は、歴史的連関という歴史哲学上の普遍的理論構成の方から基礎づけられることはできない。解釈学は、過去のテキストと現在の解釈者との関係を、そのつど、この混在という状況の中で規定しなければならない。

芸術経験の構造分析を通じて獲得されてきたのは、従って、「理解」のもつ独特な「歴史性」の問題であった。

この問題を取扱うにあたって、ガダマーはドイツ解釈学の伝統の新しい解釈を試みる。[7] それは、解釈学を、一義的な正しい解釈という科学方法論的問題意識から解放して、「理解」の独特な「歴史性」を捕捉するのにふさわしい理論へと転換する試みでもあった。この際依拠されるのが、ハイデッガーの「理解の先構造」のテーゼである。

解釈学という形で継続されてきた思索は何を対象とし、そこから「理解」の新しい理論にとってどのような可能性がひき出されてくるのであろうか。

解釈学が伝統的に取扱ってきた対象は、ガダマーにとっては、テキストの意味や歴史認識のうちで解消してしまう精神的操作のことではない。ガダマーは、解釈学の対象を、「解釈学的経験」と把握することによって、[8] ハイデッガーが証示した「理解」のもつ「現存在の遂行様式」としての性格を明確にする。このことで、シュライヤーマッヒャーの解釈学に新しい光があてられ、ディルタイの解釈学の欠陥が指摘される。

「理解」を「解釈学的経験」と把握することは、「理解」行為がもつ構造の二つの根本的契機を明らかにする。そして、この二つの根本的契機こそは、解釈学を哲学的思索の中で、ひとつの独立した学科として存立させてきたものであった。その二つの契機とは、「理解は、まず互いに理解し合うこと」といわれる「理解」の社会性と、[9] この「理解」がつねに、「なにかについて理解し合うこと」[10] ということで言い表わされる「理解者」に対する対象の「意味の優越」とである。この二つの契機は、ガダマーが「理解」の「言語性」（つまり「理解」がなされるとすれば、それは「言語」によるという「理解」の「言語」に対する依存）に注目することによって、ひとつの視点に収斂してくる。ここに、J．ローマンが逸速く指摘した「哲学的解釈学」の言語哲学としての意義が存在するのである。[11]

「哲学的解釈学」の言語哲学としての特質は、それが、「言語」という問題を「理解」という間主観的方向性をもった行為によって解明しようとし、「理解」の問題を、「言語」のもつ歴史的客観的存在性から捉えてくる点にある。「言語」は、ガダマーにとって、「我と汝」の関係に象徴される対話的構造をもっている。これが、彼のいう「真中」Mitte[12] としての言語の機能である。つまり「言語」は、この間主観的次元にあっては、対象と意味という一元的な指示機能を越えており、全体と部分、現在と過去、他者と自己とを媒介するものなのである。他方、「理解」は、この「言語」に対する依存性（「言語性」）から自己を切り離しては考えられない。従って、「理

解する」ということは、「言語」の展開する歴史的社会的世界へ身を置くことを意味する。

「あるテキストの見解を、事柄についての内実がわかるようにすることができるためには、それを我々の言語に翻訳しなければならない。ところで、それは、我々がその見解を可能な見解の総体と関係づけることの謂である。我々は、語るものとして、言語表現のできるものとして、そうした見解の総体の中にいる。[13]」

「理解」の「歴史性」は「言語性」に媒介されることによって、通時的な対話構造という形で再構成される。従って、「理解」の主体の側からみれば、「理解」の「歴史性」とは、「問いと答えの図式[14]」といわれる「対話」の再構成の手続きという形へ転換されることとなる。

「いかなるテキストも、いかなる書物も、もしそれが他者に伝わる言語を語らないとすれば、語っていることにはならない。[15]」

しかし、「現在」と「過去」との混在という形で与えられる「理解」の「歴史性」を、言語の「対話的構造」は十全に基礎づけることはできない。というのは、それは、確かに「現在」の解釈者が、「過去」のテキストに関わることを可能とするが、しかし「過去」のテキストが「現在」の解釈者に対して持っている時間的距離がいかなるものであるかを明確にすることはできないからである。即ち、このことによって、確かに、なぜ特定のテキストが、時代を越えて（つまり、社会的歴史的状況に完全に還元されてしまうことなく）語ることができるかという事態は説明されうるのであるが、しかし、なぜこのテキストと解釈者との間に、時間的距離が前提とされなければならないかという問題は解決されない。何故、解釈者は、既に存在するテキストについてのみ何かを「理解」することができるのであろうか。「歴史における意味の表出」という救済史を範型とした形で、テキストの存在が考えられるならば、テキストは過去のものである必要はないのであ

る。この問題こそは、ガダマーの考える「理解」の「歴史性」を、「歴史意識」から峻別する点といえるであろう。

それ故、「理解」の「歴史性」を支えるものは、「歴史意識」ではなく「作用史的意識」[16]であるといわれる。

「作用史的意識」は、解釈学の伝統的な原理「著者を彼自身よりよく理解する」と結びつく。この原理、つまり「理解」ということに関しての、解釈者が著者に対してもつ「原理的優位」は、ガダマーにとっては、「理解」の一義的発展段階として位置づけられるべきものではない。「理解」を教義上の意味なり歴史連関に固定させたことこそ、ガダマー以前の解釈学の欠陥であった。そうした考えは啓蒙主義が、「理性」という非歴史的普遍原理に基づいてのみ歴史を構想したように、「理解」の「開放性」[17]を否定することによって「理解」の「歴史性」を保障しようとする。従って、ガダマーの考える「理解」の「歴史性」は、何らかの基準を前提とした「よりよく理解すること」の過程ではなく、「別様に理解すること」のうちで構想される。

「理解することは、実は、決してよりよく理解することの謂ではない。つまり、より明確な概念を通して事柄についてよりよく知っていることでも、意識化されたことが、創作の意識化されないことについて有する原理的優越でもない。何か理解されているには、別様に理解されているということで十分である。[18]」

ここに、二重の意味で考えられた「作用史的意識」が明確となる。「作用史的意識」は一方で、自己の理解が歴史的に生成し規定されていることを自覚する。しかし、このことは、同時に、「理解」行為が、「理解」の歴史的連関を、「理解」の内在的原理として生成してゆくことをも意味する。「歴史的に考えるということが実際に意味しているのは、……過去の概念に起こる転換を遂行するということである。[19]」

「伝統」の概念は、こうした問題連関の中で、「哲学的解釈学」が「理解」

の「歴史性」事実の総体と考えるものとして、うかびあがってくる。

Ⅱ　「伝統」の概念

ヒルベラートは、ガダマーの「伝統」概念を二つの次元に即して分析している。[20] 第一の次元は系譜論の次元であり、第二の次元は、「哲学的解釈学」の体系的次元である。「系譜論の次元」は、「伝統」の具体的な表出としての「偏見」の概念を概念史的に解明することによって、啓蒙主義のもつ、「偏見」に対する「偏見」を明確化し、「偏見」の「復権」を図るのである。[21]「体系的次元」は「系譜論の次元」によって復権された「偏見（先入見）」を、「理解」の必然的条件として規定する。そしてこの体系的な規定が手がかりとしたのが、「古典的なもの」と総称される古典人文教養であった。[22]

(1)系譜論の次元

「伝統」乃至「伝統」踏襲の具体的な表出である「偏見」の概念は、ガダマーによれば、啓蒙主義にあっても、それを批判したドイツロマン主義にあっても、つねに「理性」との対立で捉えられてきた。ここでいわれる「理性」とは、自己を一切の誤謬から解放しようとする批判精神の謂であり、人間精神の本来的有り方のことである。「伝統」を理想的な精神のあり方を阻止するものとして位置づける考え方の起源は、従って、啓蒙主義のうちにある。ドイツロマン主義が主唱した「伝統」との調和的融合も、根底にあっては、「伝統」が「理性」の外に持つ権利を主張したのであって、「伝統」本来の権利を認識したものではなかった。

このように再構成された「伝統」概念の系譜は、「伝統」と「理性」との対立という考え方そのものが、一定の精神的態度に規定されて、歴史的に生成したものであることを明確にする。言いかえれば、「伝統」と「理性」

との対立的把握の根底には、歴史的に規定された「偏見」が働いているのである。

ガダマーは、この「偏見」の本体が、実は過去と未来との対立的把捉であることを洞察する。啓蒙主義にとっては、過去は、批判精神がめざす真の人間的有り方がまだ実現していない段階を意味する。過去と未来との歴史的関係は、啓蒙主義によって、自己を自覚しない未熟な状態と、この未熟な状態を「理性」の批判的な力によって脱した本来的な有り方との対立的関係にすりかえられてしまったのである。

(2)体系的次元

これに対し、「哲学的解釈学」の体系的次元は、「伝統」を、「我々が絶えずとる、過去に対する我々の態度」から規定する。

我々が現実に遂行する「過去に対する我々の態度」は、ガダマーによれば、「伝承から距離をとることや、それからの解放」ではない。「我々はむしろ絶えず伝承のうちにある」といわれる。「伝統」は、事実的に我々の世界の構成要素であり、我々はこの伝承の出来事の世界に絶えず身を置いているのである。

この連関で考察されている「伝統」は、社会存在としての人間の規定要素ではない。「伝統」は、「伝承」という社会関係に置き換えられている。一定の理想的な伝承形態が存在するときのみ、「伝統」は存在する。ガダマーは、そのような理想的な伝承形態の条件を、「古きものの保持」への個々人の「承認と賛同」のうちにみる。[23]「古典的なもの」という形で継承され根づいてきた古典人文教養こそは、ガダマーにとってさしあたっての「伝統」であった。

人文主義のいう「古典的なもの」は、一方で理想的な人間の有り方を示す範型のことである。従って、古典という歴史的対象を研究し理解するということは、単にテキストの陳述内容を理解することではない。古典を理

解することは、古典が成立し自己のうちで開示する世界との一体化をもってはじめて十全なものとなる。しかし、この「古典的なもの」の世界への共属に対する憧憬と努力の根底には、この世界からの転落と距離ということが意識されている。「古典」というカテゴリーは、「古典的なもの」の世界からの時間距離が自覚されたとき、はじめて成立するものなのである。このようにして、「古典的なもの」の分析は、精神的伝統の本質を規範性と歴史性の綜合という形で明確にする。

「このようにして『古典的なもの』のうちには、歴史的存在の一般的性格、つまり時間の廃墟にあって保持であるということが、先鋭化した形で明らかとなる。(24)」

「古典的なもの」に現われた歴史との関わりは、どのような形で「理解」の「歴史性」の問題と結びついてくるのであろうか。

Ⅲ 「伝統」の概念と復興歴史主義

『真理と方法』全465頁中、「伝統」の概念と、それに直接関係している「偏見」の問題が取扱われているのは25頁にすぎない。しかし、この短かい節が、「理解」の「歴史性」の問題全体に及ぼす影響は非常に大きい。「理解」の「歴史性」の問題は、「伝統」の概念によって変性し、「解釈学的真理」の基礎づけという高度に哲学的理論の次元を離れてしまう。

「理解」の「歴史性」の問題を開示することと、「伝統」の概念の分析とが、明確なパラレルを示していることは言うまでもない。「伝統」概念の系譜論の次元は、「解釈学的真理」の基礎づけが「理解」の「歴史性」の問題として把握されてくるように、「偏見」という言葉の背後にひそむネガティブな歴史哲学を暴露することで、「伝統」概念が本来志向していた「歴史性」の「復権」を要請する。体系的次元が明らかにしたのは、「伝統」概念の志

向する「歴史性」の性格である。それは、「古典的なもの」が顕在化するように、「伝統」の世界との一体化を希求させる規範性と、この規範性を可能とする「伝統」の世界からの解釈者の絶体的距離とである。このことは、「理解」の「歴史性」を支えるものが、「言語性」を媒介として構想される「作用史的意識」であったことと対応する。

しかし、このパラレルは以下に述べるように、「理解」の「歴史性」の問題と「伝統」の概念との関係を説明しうるものではない。「理解」の「歴史性」と、それを支える「作用史的意識」という問題連関は、「理解」という行為のうちでテキストと解釈者との関係を解明することをめざしていた。ガダマーは、「伝統」に注目し、そのことで「理解」の「歴史性」の問題連関を具体化しようとする。「理解」についての理論は、しかし、そのことで自己の理論的基盤を失ってしまう。[25]

「伝統」の概念は、「理解」の「歴史性」の問題が、「言語性」という一般原理で説明した「過去」と「現在」との関わりを、「偏見」或いは「先理解」という形で問題にする。「言語性」は、個々の陳述内容を超えて存在する人間精神の原理である。これに対し「偏見」あるいは、「先理解」は、その具体的内容の意味するところが明確となってこそ「偏見」であり、「先理解」でありうる。従って、それは、個々の「理解」された内容の意味連関を考察することなく云々されえない。ガダマーの考える「先理解」というイデーが、個別の具体的な「理解」を基礎づけうる一般的原理として妥当するためには、「先理解」の具体的事実が確定されているか、[26] あるいは意味の全体的連関が先験的に前提されなければならない。[27]「先理解」の具体的事実ということを、ガダマーが「古典的なもの」の分析の際に念頭に置く古典人文教養と同定すれば、「理解」の「歴史性」という問題全体は、「文書学者」の自己弁護となってしまうのである。[28] しかし又、意味の全体的連関を先験的に規定すれば、まさにガダマーが否定しようとした「普遍史」の

イデーを想定してしまうことになってしまい、ここには矛盾が生じる。

「伝統」の概念の持つ理論上の不備は、『真理と方法』が問題とする「理解」の「歴史性」が単なる歴史的制約性ではないことを明らかにする。「過去」のテキストと「現在」の解釈者との間に存する歴史的時間は、事実的なものではない。テキストがもつこの「過去」としての性格は、現実に体験された「過去」のことではないし、解釈者が帰属する「現在」は、「いま、ここ」のことではない。ハバーマスのガダマー批判をめぐる議論で、フォン・ボルマンが注目し、「哲学的解釈学」の実践哲学としての意義をみたのは、この点にあってである。[29] ところでフォン・ボルマンの指摘は、単に「伝統」の概念が、ある伝承形態とそれを支える倫理的実践を要請していることを明らかにするにすぎない。このいわば理念的な「伝統」概念が「理解」の「歴史性」の意味であるのはなぜであろうか。

ひとつには、グリュンダー[30]やブプナー[31]が指摘するように、「理解」の「歴史性」の問題は、始めから、哲学研究の置かれた現代的状況を念頭に置いているといえる。ここで哲学研究の現代的状況として考えられているのは、そこで歴史研究の果たす役割であり、自己相対化の必然性である。哲学の問題は、もはや理性の普遍的な原理のことではない。「真理」の問題とは、従って、「真理」の問題という表題のもとで培われ伝承されてきた問題意識のことであり、この問題意識がその「答え」であろうとした「問い」のことである。

「理解」の「歴史性」の問題が、現代哲学研究の状況と結びつけられ、ひいては、ガダマー自身が身を置いていた哲学研究の状況と関連づけて解釈されようとするときには、ガダマーのハイデッガー体験が忘れられてはならない。

ガダマーのハイデッガー体験は、「伝統」に関していえば、従来の伝統概念の無力さを痛感させた体験であった。一方で、ハイデッガーは、まず、

ガダマーが身を置いていた伝統的な哲学的雰囲気の破壊者として出現したのである。ガダマーにとって伝統的な哲学的雰囲気とは、外ならぬコーエンを中心とした新カント主義マールブルク学派であった。新カント主義は、それが西南学派におけるように、精神科学の領域で理性批判を行うという形にせよ、マールブルク学派におけるように批判的方法の適用という形にせよ、カントの批判精神を継承しようとしたものである。新カント主義は、それ故、自己の哲学の正当性を、歴史的に与えられたカント哲学という現象によって保障しようとする。その意味で、伝統意識に支えられたものであり、カントのいう歴史的先行者なしには考えられないものであった。そして、この伝統意識の表出が、「問題史」の概念と方法である。

この慣習的な伝統意識に対して、それが安住している歴史的時間距離こそが、新たに意味づけられなければならないことを示したのが、ハイデッガーであった。

ところで、歴史的時間距離の新たな意味づけは、伝統との断絶とか継続とかいう一元的な関係では遂行されない。ハイデッガーに与えられていた伝統とは、それまでの西洋の形而上学の言語であったが、この伝統的所与は、彼自身が新しい思想の基盤とできるものではなかった。

「自己の、西洋の思考の伝統によって規定された言語習慣こそが、彼（ハイデッガー）を彼固有の問いのもつ方向から絶えず押しのけようとするものである。[32]」

「伝統」と呼ばれるものは、哲学的思索にとっては、知の自明な堆積のことではない。

「『哲学的』と名づけられた、知への意欲が阻止されることで、言語が提供し強制的となる経験の習慣的図式から脱することの必要性が明らかとなる。哲学的思索は、それ故、常にそして必然的に、極まった言語欠乏のうちで思索することである。[33]」

ガダマーのハイデッカー体験が如実に描き出す歴史喪失の意識は、哲学研究の領域にとどまるものではない。そこでは、哲学研究の現代的状況がみてとられている。

マルクヴァートは、最近の論文で、ガダマーの「哲学的解釈学」全体をひとつの「答え」としてみ、それが「答え」であろうとした「問い」は何であったかという問題を提起している。[34]「理解」の「歴史性」の問題と「伝統」の概念との関係を考える限りでは、それは、歴史喪失の意識のうちにおける歴史再生という課題であったといえる。「過去」のテキストを「理解」するということは、これに従えば、外ならぬこのテキストの過去を再生することであり、このことによってテキストと解釈者を、対象と主体という関係から、「過去」と「現在」という歴史的関係へ移し換えることを意味するのである。

ここで、「理解」についての理論は、復興歴史主義となる。

注

(1) *Wahrheit und Methode*（以下*WM*と略），Einleitung XX VII

(2) J. GRONDINは、この問題を軸として「哲学的解釈学」全体を把握する。そして、「解釈学的真理」概念の基礎づけという点では、『真理と方法』が十分な体系を提供しないことを指摘する。
Vgl. *Hermeneutische Wahrheit?, 1982*

(3) Vgl. *WM*. Einleitung XX VIII

(4) Vgl. *WM*. S. 39 ff.

(5) *WM*. S. 127

(6) Vgl. *WM*. S. 121

(7) Vgl. *WM*. S. 162ff.

(8) Vgl. *WM*. S. 329ff.

(9) 「哲学的解釈学」が明確にした「理解」の社会性は、いうまでもないことであるが、ハバーマスによって「行為を志向した」性格として展開された。 Vgl. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in:

Kultur und Kritik, 1973, S. 269ff.

(10) Vgl. *WM.* S. 169

(11) J. LOHMANN, Rezension zu : H.－G. Gadamer, Wahrheit und Methode in : *Gnomon* 37, 1965, S. 707－718

(12) *WM.* S. 433

(13) *WM.* S. 433

(14) Vgl. *WM.* S. 351

(15) *WM.* S. 375

(16) Vgl. *WM.* S. 284ff.

(17) Vgl. *WM.* S. 343

(18) *WM.* S. 280

(19) *WM.* S. 374

(20) HILBERATH. B.J., *Theologie zwischen Tradition und Kritik,* 1978, Vgl. S. 184ff.

(21) *WM.* S. 261ff.

(22) *WM.* S. 269

(23) 「伝統」の成立する根拠をこのように個々人の「承認と賛同」のうちにみたことは、ハバーマスの攻撃の的となった。ハバーマスはむしろ「伝統」の成立する過程の根底に、現存の社会の支配構造の働きをみてとる。従って、解釈学はイデオロギー批判にまで高まってこそその意義を獲得する。しかし、後述するように、ガダマーの「伝統」概念が、現実の個々の伝統形態そのものの解明をめざしたものではないために、この批判は必ずしもあたっているとはいえない。

Vgl. Zu Gadamers 〉Wahrheit und Methode 〈
in : Hermeneutik und Ideologiekritik, 1971
(以下*HUI*と略) S. 45－56

(24) *WM,* S. 273

(25) v. ボルマンが「理解」概念の二義性ということで批判したのはこのことであった。

Vgl. Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung
in : *HUI,* 1971, S. 83－118

(26) ハバーマスの批判はこう解釈する。

(27) パンネンベルクは、G・エベリングの言語の二つの機能の区分に準拠して、言語の陳述機能が問題とする「事柄」の内容上の連関が連続的に発展させられれば、ひとつの統一した意味連関になることを指摘する。

Vgl. Hermeneutik und Universalgeschichte,
in : *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 1963, S. 90−121

(28) Vgl. H. KUHN, Hermeneutik und Ontologie,
in : *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft,* S. 51

(29) v. BORMANN, a. a. o. S. 96

(30) K. GRÜNDER, Perspektiven für eine Theorie der Geisteswissenschaft,
in : *Saeculum,* Bd. 22, 1971, S. 101−113

(31) R. BUBNER, Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst,
in : *HUI,* S. 210−243

(32) Heidegger und die Sprache der Metaphysik,
in : *Kleine Schriften III,* S. 210

(33) Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie,
in : *Kleine Schriften,* Bd. IV, S. 7

(34) O. MARQUARD, Frage nach der Frage, auf die Hermeneutik die Antwort ist, in : *Philosophisches Jahrbuch,* Bd. 88., 1981, S. 1−19