

死という連帯性

——ツェランの詩をめぐるガダマーと デリダの Aus-einander-setzung——

白鳥 まや

1. 「ガダマー＝デリダ論争」への視点

ハンス＝ゲオルク・ガダマー (Hans-Georg Gadamer, 1900–2002) はジャック・デリダ (Jacques Derrida, 1930–2004) との間に一連の「論争」を展開したとされており、それは一般に以下のやりとりを指して言われる¹。

1. 「テキストと解釈」1981年にガダマーがパリで行った講演をもとにした、ガダマーの解釈学およびテキスト論であり、「論争」の出発点。もともとこの講演原稿を大幅に加筆・修正した内容。フランス語では「解釈学的挑戦」というタイトルになっている。
2. 「権力への善意志 (I)」上記講演に対するデリダからの短いコメント²。3つの質問から成る。
3. 「それにもかかわらず、善意志の力」ガダマーからデリダへの応答。

それは20世紀を代表する独仏の哲学者の出会いだったはずだが、果たして両者のやりとりを「論争 (Debatte)」や「対決 (Konfrontation)」³ という語で表すのは的確な表現なのだろうか。パリでの「ガダマー＝デリダ論争」をまとめ、ドイツ語で『テキストと解釈』⁴ として刊行したフィリップ・フォルジェは、この本の冒頭で導入の役割を果たす自身のテキストに「起こりそうもない論争のための手引き (Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte)」というタイトルをつけている⁵。彼はそこで「たしかにガダマーに投げかけたデリダの質問は相当に〈不公平〉かもしれない⁶」と述べているのだが、フォルジェのように、ガダマーとデリダのやりとりを「論争」もしくは「対決」と名づけ、それが失敗したもしくは不成立だったとする先行研究は他にも存在する。例えば「ガダマー＝デリダ論争」の英語版を出版したミシェルフェルダーとパーマーも「パリで具体化されるべきだった対話の失敗は、結果的にはデリダが言語の理解の入り口としての記号概念に飛びついたせいである」と「対話の失敗」をフォルジェと同様、デリダに帰している⁷。しかしこの「論争」をふり返って指摘しなければならないことは、既存の研究のほとんどが刊行された形のパリでの論争しか扱っていない点である⁸。対象とすべき一次資料はそれで充分なのだろうか。というのも、『テキストと解釈』出版に際して、ガダマーはパリでの講演原稿を大幅に書き換えており、デリダが問題にしたキーワードやテーマの比重は、講演原稿と刊行された「テキストと解釈」(以下、「テキストと解釈」)では著しく異なっているからであ

る。例えば、冒頭に挙げた一連の文書から「善意志 (guter Wille)」が大きな論点となったことが窺えるものの、以下で見るように、「テキストと解釈」においてこの語は一度しか登場しない。さらに、デリダはガダマーが講演で主張したとされる、精神分析学を一般解釈学に統合すべきとの見方に疑問を呈しているのだが、「テキストと解釈」においてはガダマーによる精神分析についての言及はほとんど見られない。このため、デリダの問いの背景が不明瞭となっている。よって、本稿ではドイツ・マールバッハ文学文書館に保管されているガダマーの未刊行の講演原稿 (以下、「マールバッハ原稿」)⁹を参照し、デリダが厳しく批判した、ガダマーが理解の大前提とする「善意志」と精神分析的解釈学に関して実際の講演ではどのように述べられていたのかを考慮した上で分析を進めたい。

ただし、それでもまだ両者の「論争」や「対決」の全貌を掴むには不十分かもしれない。彼らの出会いが失敗とみなされる一方で、両者のやりとり自体はその後も続いているからである。念のために両者のやりとりを確認するならば、ガダマーとデリダの関係は1977年の前者から後者への手紙に始まり、2003年のデリダの追悼講演まで、約四半世紀にもわたる。例えば1988年にはガダマー、デリダ、そしてフィリップ・ラクー＝ラバルトの三人でいわゆるハイデガー問題を取り上げたコロキウムをハイデルベルク大学において開催しており¹⁰、また、数は少ないものの、ガダマーとデリダの文通も残っている¹¹。さらにまた、デリダとのパリでの出会いの後、ガダマーは「破壊と脱構築」(1985)、「初期ロマン派、解釈学、脱構築主義」(1987)、「脱構築と解釈学」(1988)という、いわば脱構築三部作とも呼べるようなテキストを発表している¹²。

上記の文献をすべて本稿で扱うのは難しく、両者のハイデガー解釈や形而上学、精神分析についての相違点を列挙することも本稿の目的ではない。そうではなく、ここで述べたいのは「論争」や「対決」に対する視点を変更するという提案である。というのも、二人のやりとりは、Debatte や Konfrontation ではなく、むしろ Auseinandersetzung という表現こそふさわしいと考えるからである。この語も「論争」と翻訳されることがあるが、本稿はその解釈を採らない。ドイツ語の動詞 auseinandersetzen は、相手を論破するための論争というよりも、「何かに取り組みわかりやすく説明する」、「批判的に熟考する」、「意見が分かれる問題や立場の違いを相手と話し合う」という意味であり、「法律に基づいて遺産相続の配分に合意する」という意味もある。デリダは「権力への善意志 (II)」において、ハイデガーの『ニーチェ』前書きにおける「事柄 (Sache)、係争事項、というものはそれ自体において、問題となっている事柄を開き、その一つ一つに取り組むこと (Aus-einander-setzung) である。われわれの思考を事柄に入りこませること、思考を事柄に対して準備すること——それがこの本の内容をなしている」¹³ という箇所を取り

上げ、クロソウスキーによる仏訳では、Sache が^s cause、Aus-einander-setzung が^s ex-pli-cation (折り目を開き説明すること)と翻訳されていることに触れている¹⁴ (なお、Auseinandersetzung はデリダがフランス語で話したり書いたりする際にもドイツ語のまま使用する語であった)¹⁵。このような解釈を採用するならば、Auseinandersetzung は決して「論争」ではなく、「対決」でもない。それは我と汝の二元的な関係でもない。少なくともそれが第一義的なのではなく、問題となるのはむしろ事柄なのである。理解する主体ではなく事柄を中心に据える Auseinandersetzung という姿勢は、理解とは「事柄における意思疎通 (Verständigung in der Sache)」¹⁶ であり、「解釈学的問題はそれゆえ正しい言語習得の問題ではなく、事柄に関する適切な意思疎通の問題である」¹⁷ というガダマーの主張と重なるものでもある。

以上のように考えると、既に述べたように、ガダマーとデリダの Auseinandersetzung を分析する際、いわゆるパリの「論争」を従来の視点で分析するだけでは不十分であるように思われる。多くの先行研究で述べられているように、ガダマーとデリダの最初の出会いは一見、失敗した、もしくはかみあわなかった対話のように思われるのだが、しかしながら両者のやりとりをより長いスパンで眺めるならば、ガダマーとデリダの Auseinandersetzung はまさに、ガダマーが対話の原形とした、問うこと、そしてその問いを引き受け答えるということを互いにくり返していくプロセスであったことが読み取れる。これについてデリダは後年、ガダマーへの追悼講演『雄羊』の中で、「私の意見では、成功したとは言わないまでも、はるかに運のいいものであったこの出会い、しかし多くの者の目には失敗に見えたこの出会い」、「出会いがあまりにも見事に失敗したからこそ、それは能動的で挑発的な痕跡を残したのであり、その痕跡には、調和と合意に満ちた対話の場合以上の未来が約束されたのだ」¹⁸ と回想している。「調和と合意に満ちた対話の場合以上の未来が約束された」と言っていることから読み取れるように、デリダは決してガダマーの対話モデルには賛同していないのだが、「それ以上の未来」を語り、読者に対してその「未来」を考えるよう促しているかのようなようである。

本稿はささやかではあるがその要請に応えることを目指し、そのために両者のパウル・ツェランの詩解釈をめぐる考察を展開したい。ガダマーとデリダがいわば共に相続した思想家としてはハイデガーが挙げられる。事実、デリダは「権力への善意志 (II)」においてガダマーの名前は一切出さず、ハイデガーのニーチェ解釈の分析を行っている。その一方で、両者の Auseinandersetzung が噛み合うのは、2003年にハイデルベルク大学で行われたガダマー一周忌を記念した式典におけるデリダの追悼講演『雄羊』、およびそこで示される両者のツェラン解釈においてである。『雄羊』においてデリダはツェランの詩「大きな、赤熱した穹窿」の最後の一文「世界は消え失せている、私はお前を担わなくてはならない (Die Welt ist fort, ich muss dich

tragen)」をくり返し引き、ガダマーなき後の世界を担おうとしていることが読み取れる。当事者の一方であるガダマーが死去している以上、それはいわゆる「生きた対話」ではないかもしれない。だとしてもフォルジェの言うように、ガダマーとデリダの間に「真の対話が生じることはありえない」¹⁹ のだろうか。本稿は「ガダマーとデリダとの対比において、ある一致を見出そうとすることがいかにナイーブであるか」²⁰ というフォルジェの見方に基本的に従うものの、ガダマーとデリダの間には立場の隔たりにもかかわらず、以下に見ていくように、ある種の「連帯 (Solidarität)」と呼べるものが見られるのではないかという仮説を立てている。両者の *Auseinandersetzung* を支えていたものとは何だったのか。それはガダマーが主張する「善意志」でも、デリダが引き受ける「応答責任 (responsabilité)」でもなく、実は、ガダマーとデリダ双方が (共通に、しかし別々に) 関わる Sache (事柄) としての詩、ツェランの詩だったと考えられる。そしてこの Sache をめぐって展開される *Auseinandersetzung* は、ガダマーの立場である哲学的解釈学、デリダの立場である脱構築どちらか一方の勝利や正当性に与するものではないというのが筆者の見方である。両者の出会いは解釈学と脱構築という、20 世紀のヨーロッパ哲学を代表する異なる潮流の対決といった文脈で語られることも多いが、それならばなおのこと、パリでの出会いだけではなく、その後のやりとりも考慮にいれなくてはならない。このような着眼点から出発し、本稿ではガダマー＝デリダ論争の意義を再考したい。

2. 1981 年、パリでの出会い

ガダマーとデリダの *Auseinandersetzung* を分析するには、まずは彼らの出会いが「論争」や「対決」と呼ばれるようになった経緯から始めなければならないだろう。冒頭に述べたように、ガダマーは 1981 年にパリで「解釈学的挑戦」という講演を行い、それに対してデリダは三つの問いを投げかけているのだが、それらはいずれも、ガダマーが強調した、理解における「善意志」の働きに向けられている。なお、「テキストと解釈」においては「善意志」という語は 1 回しか登場せず、そのため、いくつかの先行研究においては、デリダはガダマーが一度しか使っていない、ということはそれほど重視していない概念にいわば噛みついたというように捉えられている²¹。しかしながら、マールバッハ原稿では「善意志」という言葉は 6 回も登場するため、やはりこの概念の重要性は無視できない。ここではまずマールバッハ原稿で「善意志」が使われている箇所を確認したい。マールバッハ原稿においてガダマーは、「理解とは意志疎通の中にしかない。意思疎通とは当然のことながら、なによりもまず、一者と他者のパートナーシップを含むものである。呼びかけない発話というものはない」²² と述べ、理解や解釈を、他者との意思疎通および二者間における対話と捉える自身の見解を述べた上で、意志疎通の可能性を

決定する条件として善意志を挙げる。

第一の条件は善意志です。話し手が善意志をもって自分の意味することを言おうとしないところと同様、聞き手もしくは回答者が、他者が言いたいことを聞きとる際、もしくは他者が言わんとしていることに入っていく際に善意志をもっていないところにも、意思疎通はありません。²³ (傍点引用者)

続いてガダマーは意思疎通の第二の条件を挙げる際にも「私のテーゼとはすなわち、一つ目の条件は、善意志をもってお互いにとって開かれていること、そして二つ目の条件はもちろん、我々が何かを言うこと、我々が何かについての意思疎通を求めていること、そしてこの目的においてのみ互いに耳をすませるとのことなのです」²⁴ と再度善意志を強調している。ではこの「善意志」とは具体的にどのようなものなのかというと、それは「他者をその事柄に即した権利においてみとめるというこの心構え」であり、この「善意志なくして」は「誰かとともに何かについて意思疎通をするという」ことは成功しないという²⁵。なお、「テキストと解釈」でガダマーは、「分かり合いたいという善意志」は「口頭でのやりとりにとって」も、「文字での対話においても」あてはまると述べている²⁶。

デリダは一つ目の質問において、ガダマーが講演の中で言及した「善意志」が「相互理解を求める努力が絶対的な拘束力を持つべき」「公準 Axiom」²⁷ として突きつけられたと批判している。さらにデリダはこの善意志を形而上学と結びつけ、これはハイデガーが乗り越えようとした過去の時代、すなわち「意志の形而上学という過ぎ去った時代」²⁸ に属しているのではないかと指摘する。彼は第三の問いでも善意志を取り上げ、理解の条件とはガダマーの主張するような連続性ではなく、むしろ「連関の断絶」、「いっさいの媒介の停止」なのではないかという疑問を呈している²⁹。コメントの最後でデリダは「対話において「合意」なるものが成立するものなのかどうか、あるいは対話の成功を確認しうるような「賛意」などが生じうるものなのかどうか、自信がない」³⁰ と述べているが、彼がガダマーに向けたのは、善意志への批判と、あらかじめ設定された連続性への問い、同意ないしは合意を前提とするガダマー的な理解のプロセスへの問いである。

このパリでの出会いについて、バーンスタインは「決して起こらなかった対話」というタイトルの論文を発表している³¹。そこで彼はガダマーとデリダどちらの理論においても「遊戯 (play)」概念が (別々な仕方であれ) 重要な役割を果たしていることや、両者とも理解や解釈を技術 (テクネー) ではなく、Sache に対する責任である³² という点で一致しているなどの共通点

を示すのだが、「いわゆるガダマーとデリダの出会い是非コミュニケーション、二人の哲学者の話すことが噛み合わず、実質的な交流は起こらなかったということの古典的な実例である」³³ と、従来の研究が下した評価を変えることはない。本当にそうだろうか。彼はガダマーとデリダの共通点と差異を抽出することを試みており、前者の対話や理解、地平融合といった概念は「境界を克服すること、合意、共通性、和解を目指すことによって具現化」されるのに対して、後者が強調しているのは非連続性、中断、障害物、「矛盾した論理」、そして「しっかり定まっていない決定不可能性 (unstable undecidables)」³⁴ だと対比するのだが、この最後の「決定不可能性」は、次項で述べるように、ガダマーとデリダの連結点になるポイントでもある。バーンスタインは両者の間に「生産的な緊張関係」を見ている一方で、彼らの出会いを「本当の出会いではない」³⁵ と切り捨てている。さらに言えば、両者の比較を試みているにも関わらず、パリの出会い以降のやりとりにもまったくと言っていいほど触れていないのは奇妙に写る。

いずれにせよ、この「論争」によってガダマーの解釈学の矛盾点ともなり得るような側面が示唆されたことから、両者のパリでの出会いを単なる失敗や不成立と評することはできない。善意志を前提とし、他者の真理性要求を受け入れ、対話としての理解を始めること、これらは一見説得力を持ち、無害なように見えるが、意志の暴力、すなわち、ニーチェが力への意志と名付けたものが潜んでいる、というのがデリダの指摘であり³⁶、彼にしてみれば、ガダマーの善意志は、本来ハイデガーが暴こうとしていたプラトンからカントに至る主観哲学、および過去の時代に属している形而上学の遺産に他ならない概念であった。

紙幅の関係で、形而上学や精神分析については短い言及に留めざるをえない。ガダマーは1987年発表の「初期ロマン派、解釈学、脱構築主義」において「形而上学の言語」という表現について、「私はよくない、そして細分化されていない言い回しだと見なしている。形而上学の言語というものはない」と断言している³⁷。精神分析に関しては、導入で言及したように、ガダマーは『テキストと解釈』出版時に原稿を大幅に書き換えたという事情がある。デリダはガダマーが「精神分析的な解釈学を、普遍解釈学に統合すること」を主張したことを引き合いに、二つ目の質問で「その際この「善意志」なるものの位置はどう考えたらいいのであろうか?」³⁸ と疑問を呈しているが、オリジナルの講演原稿において精神分析という語が登場するのは、解釈の一例として、「夢という古典的な例、そしてまさに夢というテキストが精神分析、すなわちこの対話による治療での解釈のために見つけた意味というものを考えてみましょう」³⁹ というたった一度だけである。ここでガダマーは夢においては意味の一貫性というものが経験できないと述べ（これは夢では実際には起こりえないこと、矛盾していることなどが滞りなく起こり、流れ、時間的かつ空間的、そしてまた論理的一貫性がないということだと読める）、この

ことが意味の一貫性を求める解釈を動機づけるとしている。ガダマーは、このような解釈の仕方（意味の非一貫性が一貫性を求める方向へと解釈を動機づけること）を一般化してよいし、一般化しなくてはならないと述べているが、この点が精神分析に関するデリダのコメントを誘発したと考えられる。この点に関して、ガダマーのパリ講演の聴衆の一人でもあり、ドイツ語版『テキストと解釈』の編者でもあるフォルジェは以下のような見解を示している。

ガダマーがこの点において自分がデリダから誤解されたと感じたのは実際もっともな理由がある。そのありそうな部分的説明としてガダマーのパリ講演の聴衆が言えることは、ガダマーが常に自分自身のパースペクティブからしか精神分析について言及しておらず、このテーマについてのガダマーの立場を前もって知らない聴衆はこれを〔精神分析の解釈学への〕統合の試みと早合点してしまったかもしれないということである。⁴⁰

これに加えて、フォルジェはさらに、「ガダマーに対する彼〔デリダ〕の誤解の一部は、この点でガダマーをあまりにもリクールの側につけてしまっていることにあるかもしれない」⁴¹と述べる。これはデリダのガダマー解釈が、精神分析学的理解を解釈学に統合すべきだという、フランスにおける解釈学の代表的思想家であるポール・リクールの見方を通したものであることを示唆している。ガダマー自身はというと、デリダの批判を受けてか、「テキストと解釈」において、「私が精神分析的解釈学を（中略）一般解釈学に統合すること、ないしは、古典的で素朴な理解の形態をそのようなところまで拡張することを考えていると想像するならば、私を理解することにはならない」⁴²とデリダの批判的な問いを踏まえたかのような記述をしている。さらに付け加えるならば、ここで詳しくその内容に立ち入ることはできないものの、デリダとの出会いの後に書かれた「破壊と脱構築」と「脱構築と解釈学」は内容的にデリダの「権力への善意志（II）」に対する応答として読むことができる。このような姿勢から読み取れるように、ガダマーはデリダからの問いをその場限りにものにせず、それに対する返答をその後の自分のテキストにおいて展開していた。この点からも、フォルジェが「他者を理解しようという善意志こそは——それがガダマーに欠如していないことはたしかかもしれないが」⁴³と言うように、少なくともガダマーの側に「善意志」があることは確かであろう。それにもかかわらずパリでの出会いが「起こらなかった論争」と評され、対話が成立していないように見えるのは、両者が「善意志」や「精神分析」等の語に関して、各自がその用語に対して抱いている観念や捉え方、各々の立場の違いを明確に言語化することのないままになってしまったからだと考えられる。1981年のパリにおいて、両者の主張は一見平行線を辿ったように見えるが、冒頭で触れた

ように、それはデリダにとっては「能動的で挑発的な痕跡を残した」出会いであった。そしてその痕跡が約束する、両者の「調和と合意に満ちた対話の場合以上の未来」が見えるのは、ツェランの詩という事柄においてのようと思われる。

3. ツェランを読むガダマーとデリダ

駆け足ながらここまで見てきた限りでは、ガダマーが理解に「善意志」という共通性を前提するのに対し、デリダは「中断」や「断絶」を強調するなど、両者が前提とするものは異なり、「論争」は必ずしも噛み合っていないように見える。しかしながらデイ・チェーザレも指摘しているように、ガダマーとデリダをつなぐのはツェランとその詩である⁴⁴。奇しくも、両者とも1986年に各自のツェラン論を出版しているが⁴⁵、そこではそれぞれ異なるツェランの詩を分析対象としているため、本稿では主にデリダの『雄羊』におけるツェラン解釈を軸に、両者の議論がツェラン解釈において交差することを示したい。

デリダはガダマーの死に寄せてツェランを読むことを通して、過去に自分が主張した「断絶」と、ガダマーの *Offenheit* (未決性とも開放性とも訳せる) を結びつけようとしているように見える。例えばデリダは『雄羊』の中で、ガダマーがツェランの『息の転回』所収の「影の——縞の中のいく筋かの道」に寄せた読解を引きながら、「ガダマーは、一連の問いを、敷居のところ未決定 (*indécidée*) なままに、決定不可能 (*indécidable*) なままにしておくのだが、その問いというのは、解釈学的読解を停止させるどころか、その経験そのものを切り開き、解放するものなのである」⁴⁶ と書いており、これは以下に見るように、ガダマーの *Offenheit* を意識していると考えられる⁴⁷。以下にガダマーが『真理と方法』の中で未決性について具体的にどのように記述しているかを確認したい。

(…) 対話術 (*Dialektik*) は問いと答えの遂行様式 (*Vollzugsweise*)、あるいはよりよく言えば、あらゆる知が問いを経る際の遂行様式である。問うことは未決定の状態におく (*ins Offene stellen*) ということである。問われた事柄の未決性 (*Offenheit*) は、答えが定まっていないというところにある。問われた事柄は確認され決定されるまでは、まだ宙に浮いている (*in Schweben sein*) はずである。このように、問われた事柄をその疑わしさについて未決定の状態に置いておくことに、問いの意味がある。問われた事柄は宙に浮いている状態に置かれて、賛成論と反対論の釣り合いが保たれるようであればならない。問いはどれも、このような宙に浮いている状態を経て、未決定の問い (*eine offene Frage*) となることにより、初めてその意味を完成させる。真の問いはどれも、このような未決性を要求する。⁴⁸

(傍点引用者)

ここでガダマーは、問いの本質として、答えを定めない、問われた事柄が宙に浮いているという未決性を挙げる。これは言葉は同一ではないものの、デリダが決定不可能性と中断とのつながりを示す身振りとかなり近いと言える。この点を踏まえた上で以下の引用を読むと、デリダが自らパリでの論争で強調した「中断」と結びつけているのは、ガダマーのこの「未決性」のように思われる。

未決定そのものよりも、ガダマーが未決定という場所に対して示した敬意に、私は感嘆する。未決定は、読解の読解を中断したり宙吊りにしたりしているように見えるが、実はその未来を保証しているのである。未決定は、永久に注意を引きつけて息づかせる。つまり注意を生き生きとして、目覚めた、用心深いものにしておく。他のどんな道にもすすんで身を投じることができるようなものに、耳をそばだてて、他の言葉を到来させ、忠実にそれを聞くことができるようなものに、他の言葉の、他者の言葉の息に宙吊りにされたものにしておく——その言葉が、いまだ理解できず、聞き取れず、翻訳不可能であるように見える場合でも。中断は未決定である。それは未決定にする。中断が問いに息を吹きかけると、問いは、身動きできなくなるどころか動きはじめる。中断が無限の運動を解放することさえあるのだ。⁴⁹ (傍点引用者)

デリダが取り上げる未決定や宙吊りという概念はガダマーが『真理と方法』で説明する未決性と重なり、ここでデリダは「中断は未決定である」と述べることにより、ガダマーと自らの連結点を示す。加えて、この中断が「無限の運動」を解放するというのは、デリダの強調する中断というものが、ガダマーが理想としたような「無限の対話」につながる解放として作用する可能性を示している。さらに、両者のツェラン論において、詩、とりわけツェランのような難解で多義的な詩について、決定的な解釈を与えることはできないという点が共有されている。『雄羊』にはその他にも、デリダがガダマーの問いを引き受けたと読める箇所が散見するが、それを最もよく表していると考えられるのが、ツェランの「大きな、赤熱した穹窿」の最後の一文「世界は消え失せている。私はお前を担わなければならない (Die Welt ist fort, ich muss dich tragen)」をめぐる解釈である。デリダはこの、一見短く簡素に見える一文について、緻密で、かつ多層的——デリダであれば「散種的 (diesséminale)」と言うだろう——な解釈を試みるが、それは、デリダが死をひとつの世界の終わりとして捉えており⁵⁰、それがデリダが講演を行った際

の状況、つまり、ガダマーの死はある一つの世界の終わりであり、その「消え失せて」しまった世界をデリダが担わなければならない、という状況と重なるからだと考えられる。「もはや世界がない世界」において、デリダはガダマーに対して「第三者も、調停者も、仲介者もなく、地上のあるいは世界の領土もなく、おまえの前で、おまえのために私が応えなければならない責任を私が担っており、それを引き受けなければいけない」⁵¹ という応答責任を負っている。そしてデリダによれば、この応答責任を「宣言」することは「誓い=約束」^{アーンガジユマン}でもあるという⁵²。

『雄羊』の中で展開されるデリダのツェラン論は長く非常に複雑に入り組んでいるため、本稿ですべてを紹介することはできない。ここではデリダが特に注目している „Die Welt ist fort, ich muss dich tragen“ に焦点を当てることしかできないが、この一文においてデリダがくり返しこだわるのが tragen と fort の二語である。tragen は「持ち上げる、運ぶ、担う」という意味の動詞である一方、デリダがフランス語の porter を使って説明しているような、子どもを身ごもるという用法も、ドイツ語では雅語ではあるものの、存在する。しかし、「担う (tragen) が誕生の言語を語る」一方で、この動詞は喪に「服す」という文脈でも使用される⁵³。このことを示唆した上で、デリダは次のように言う。

しかし他方で、たとえ担う (tragen) が誕生の言語を語るとしても、たとえそれがいまここにいる生者あるいは来るべき生者に語りかけなければならないとしても、それはまた、人が喪に服すように——そしてメランコリーを抱くように——他者を自分の内に担う (porter) ことであるような経験において、死者に、生き延びる者に、あるいは彼らの幽霊に語りかけることもありうるのだ⁵⁴。

デリダが „Die Welt ist fort, ich muss dich tragen“ という文言にこだわるのは、彼がこの一文の中に生者と死者をつなぐもの、つまり自分とガダマーの間にある死という断絶、しかし断絶であると同時に連帯性でもあるものを見ているからだと考えられる。すなわち、デリダは tragen という動詞の中に、これから生まれてくる子どもを身ごもる、死者の喪に服す、そしてそのどちらにも共通する、「他者を自分の内に担う」という、生と死の、生者と死者の間にある喪のイメージを見ているというのが筆者の見方である。しかしながらデリダのガダマー追悼文=ツェラン論は、フロイト的な意味での喪の作業、すなわち他者をいわば「正常に、規範的に」内化するということには留まらない。

フロイトによれば、喪は、自己のうちに他者を担うことになる。もはや世界はない。そ

これは、他者の死における他者のための世界の終わりであり、私は、この世界の終わりを私の内に迎え入れる。私は、他者と彼の世界を、私の内にある世界を担わなければならない。つまり取り込み、記憶 (Erinnerung) の「内」化、理想化である。メランコリーが、この喪の失敗と病理に対応するという。しかし私が、他者に忠実であるためには、他者の単独＝特異な他性を尊重するためには、私の内に他者を担わなければならない（それは倫理そのものだ）としても、それでもなおある種のメランコリーは、正常な喪に抗議すべきである。このメランコリーは、理想化的な取り込みを決して甘受してはならない。フロイトが、まるで正常さの規範を確認するためでもあるかのように、安穩とした確信を持って述べていることに対して、メランコリーは激怒しなければならない。「規範」とは健忘症の潔白意識にはかならない。そのおかげで私たちは、他者を自己の内部に自己として保存すること、それはすでに他者を忘れることだということを忘れることができる。忘却が、そこに始まるのだ。だから、メランコリーが必要なのだ。この場所で、ある種の病理の苦しみ、法＝掟を——そして他者にささげられた詩を——口述＝命令するのである。⁵⁵

ここで述べられていることは、デリダによる、死した友、ガダマーに対する誠実さ、応答責任に他ならないのではないか。彼はこの追悼文の冒頭で、ガダマーに対する「感謝の気持ちに、またそのもとになっている愛情に、いつの頃からのものかわからない憂愁が混じっている」と告白しているのだが、その直後、「このメランコリーがたんに歴史的なものだなどと言おうとしているのではない」⁵⁶ と断っている。ここで彼が述べている「メランコリー」とはつまり、哀愁をもって故人を想起することでも、フロイト的な意味での病的な喪の作業の失敗でもなく、忘却への反逆・抵抗、かつ、約束を忘れないための、応答責任なのである⁵⁷。

ここまで主にデリダの『雄羊』における文言を見てきたが、最後に短くではあるが、両者がツェラン解釈において呼応しており、それぞれがハイデガーを継承している点に言及したい。ガダマーはハイデガーの試みを「思考の言語と詩人の言語を結びつけること」⁵⁸ と捉えているのだが、これはまさにガダマーとデリダが各自のツェラン論で取り組んだことではないだろうか。前者はデリダとの出会いの前の1975年にツェランの「テネブレ」という詩について2つの論考を発表しており、そこで既に死という連帯性について触れている。他方後者は『世界の終焉』序文において、『雄羊』がこの論集の序論であり、先の詩行を「何年ものあいだ私の頭を離れることのないツェランの詩の一行」と位置づけている。両者のツェラン論の詳しい比較分析のためには稿を改めなくてはならないが、彼らのツェラン論をここで共に取り上げることから言えるのは、両者のツェラン論が、死について（ということは同時に生についても）考えるこ

と、人間と世界と神との関係を読むための示唆を与えてくれるということである。パリの「論争」において、すべての人が持つという善意志を強調したガダマーに対し、デリダは中断や断絶を強調したのだが、実はガダマーのツェラン論から読み取れるのは——デリダは『雄羊』においてこれを引用してはいないのだが——、彼が人間の「最後の」共通性とみなすのは、わかり合いたいという善意志ではなく、「人はみな死すべき存在である」ということである。

人間は死を知っており (kennen)、死という法の下に立っているのだから、人間は死す者と特異な仕方で (auf einzigartige Weise) 結びついているのである。このこと、この最後の共通性を、死す者は祈りにおいて我々に確かめさせるのである。⁵⁹

1983年に書かれた「死という経験」においても、ガダマーは死ぬということ「あらゆる人間の真の連帯 (eine wahre Solidarität aller Menschen)」⁶⁰ であるとしている。みな死すべき存在であるということが、「最後の共通性」として人を、生きている者同士を、そして生きている者と既に死んでしまった者をも結びつける (先に引用した「死者に、^{シュルツェマン}生き延びる者に、あるいは彼らの幽霊に語りかけることもありうるのだ」というデリダの一文を思い起こそう)。死が二者を分かたつものでありながらも、「連帯」を示すものでもあるという二義性。さらにこの死という連帯性は、これまでほぼ注目されてこなかった、ガダマーのラディカルな一面を晒すことになる。彼のツェラン論はその舞台であり、そこで示されるラディカルな見解とは、神にとっても不可知 (Unkenntnis Gottes) があり、それが人間の死であるということ、そしてこの点にこそ人間同士の共通性や連帯性があるということである。

ここまで見てきたことからわかるように、ガダマーとデリダのやりとりは、互いの距離を保ち、それぞれの立場の違いやその前に横たわる断絶を認識しつつ、呼びかけと応答を続けた、いずれの立場にも矛盾しない、それぞれの思想に沿った「やりとり・討論 (Auseinandersetzung)」であったのではないだろうか。このような観点からガダマー＝デリダ論争を再考すると、両者の「論争」は、まさにガダマーが解釈学の真の場とみなしていた、「親近性と異質性の間 (Zwischen der Vertrautheit und der Fremdheit)」で起こっていたと言える。1981年の「論争」は決裂に終わったかのように見えたのだが、デリダがツェラン解釈を通じてガダマーを追悼したことは、デリダが、まさにガダマーが理解や対話の根本原理としていた「共通の事柄 (die gemeinsame Sache) に関わること」⁶¹ を受け入れたことの現れであり、それは同時にデリダのガダマーに対する応答責任でもあったと読むことができるが、それを可能にしたのは Sache としてのツェランの詩であった。ガダマーとデリダのやりとりをこのように読むとき、両者は「死という連帯」

と「喪」という形で、「理解しつつ終わりへ向かう存在、すなわち死に向かって歩むこと」⁶² というハイデガーの見方を継承していると考えられる。では両者がそれぞれどのように、いわばハイデガーからの「宿題」である、思考の言語と詩の言語を結びつけることに取り組んだかについては、今後の研究課題としたい。

¹ ガダマーの講演、デリダの質問、デリダに対するガダマーの応答はまずフランス語で刊行された。Hans-Georg Gadamer, « Le défi herméneutique », « Et pourtant, puissance de la bonne volonté (Une réplique à Jacques Derrida) »; Jacques Derrida, « Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer) », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 151, Bruxelles, 1984. (いずれも加藤恵介訳、ガダマー「解釈学的挑戦」、「それにもかかわらず——善意志の力」、デリダ「力への善意志——ハンス・ゲオルク・ガダマーへの返答」『理想』638号、理想社、1988年、40-52頁。)しかし、本稿ではフランス語版よりも詳細なドイツ語版及びその日本語訳を参照する。Philippe Forget (Hrsg.), *Text und Interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984. フィリップ・フォルジェ(編)、饗田収、三島憲一他(訳)『テキストと解釈』産業図書、1990年。以下、本書からの引用は *Tul* と略記し、ドイツ語版のページ数の後「;」で区切って日本語版のページ数を記入する。なお、引用の訳出にあたっては日本語版の『テキストと解釈』を参考にしたが、論文執筆者の判断で訳語等を断りなく変更している場合がある。

² これは1981年4月25日に行われたガダマーの実際の講演に関するデリダからのコメントを、録音をもとに文字起こししたものである旨、編者フィリップ・フォルジェからの注釈がある。*Tul*, 56; 98.

³ Forget, „Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte“, *Tul*, 10; 8.

⁴ この書籍にはデリダの2つ目の寄稿である「権力への善意志 (II)——署名を解釈する(ニーチェ/ハイデガー)」も収められているのだが、このテキストで彼はハイデガーのニーチェ解釈の分析を展開しており、ガダマーには一切触れておらず、一般的にいわれる「ガダマー=デリダ論争」としては取り上げられない。テキストの内容も「論争」に関わるテーマというよりは独立しているため、本稿でも「論争」のやりとりには含めないが、後で言及するように、パリでの出会い後のガダマーのテキストには、デリダの「権力への意志 (II)」の応答と読めるものがある。そもそも、ガダマーがパリでの出会いの後にデリダにフランス語で手紙を認めたのは(その他のガダマーからデリダへの手紙はドイツ語で書かれている)、ハイデガーのニーチェ解釈について説明するためであった。ガダマーとデリダそれぞれのニーチェとハイデガーの捉え方の違いは本稿で扱うテーマとは大きく異なるため、稿を改めて論じたい。

⁵ 日本語版『テキストと解釈』では「風変わりな論争のための手引き」と訳されている。ドイツ語正書法の代表的辞典である *Duden* によると、*unwahrscheinlich* には大別して2つの意味があり、2つ目の「非常に、ものすごく」という意味は口語的用法であるのでここではふさわしくないため、ここでは1つ目の意味である実現性が(少)ない(=起こりそうにない、ありそうにない)、現実性・実現性に適していない(=信用できそうにない、事実らしくない)という意味を採用した。なお先取りになるが、『テキストと解釈』に収められている「権力への善意志 (I)」の冒頭においてデリダは、ガダマーの講演についての問題提起を以下のような言葉で始めており、この時点でデリダ自身が、自分の問いがガダマーの立場から見ればずれており、議論がかみ合わない、すなわち論争がありえそうにないことをあらかじめ予想しているかのようである。「昨晚、講演とそれに続く議論の際、ここには討論 (*Auseinandersetzung*)——それが成立するというこ

とはありそうにないかもしれませんが (deren Zustandekommen unwahrscheinlich sein dürfte)——や問い返し、そしてほどここのできない事柄との関係 (昨日聞いた表現のいくつかを取り上げれば) とは違う何かがあるのではないかと自問していました。」 Jacques Derrida, „Guter Wille zur Macht (I)“ (以下 GWM1 と略), *TuI*, 56; 93.

⁶ Forget, *TuI*, 9; 6.

⁷ Diane Michelfelder & Richard Palmer (ed.), *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany 1989, 8.

⁸ 例えば Richard J. Bernstein, “The Conversation that Never Happened (Gadamer/Derrida)”, *The Reviews of Metaphysics*, Vol. 61, No. 3, 2008 や Chantéle Swartz and Paul Cilliers, “Dialogue Disrupted: Derrida, Gadamer and the Ethics of Discussion”, *South African Journal of Philosophy*, Philosophical Society of Southern Africa, Volume 22, Issue 1, 2003 等。

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Gesprochener Originaltext in Paris 1982, ‘Text und Interpretation’*, Deutsches Literaturarchiv Marbach, Mediennummer: HS005316761. ガダマーの遺稿はマールバッハ文学文書館にて管理・保存されており、「テキストと解釈」の講演原稿も、全 23 ページのタイプ原稿のうち 13 ページ目が落丁しているものの、同館に保管されている。以下、本資料から引用する場合は出典を *Original* と略記しページ番号を記す。なお未刊行資料のため、引用箇所の原文を註に記す。なお、未刊行資料の引用及び本稿への掲載許可に関して、Andrea Gadamer 氏と Deutsches Literaturarchiv Marbach に心からの謝意を表したい。

¹⁰ 本コロキウムのドイツ語版は 2016 年になって初めて書籍として刊行された。Mirelle Calle-Gruber (Hrsg.), Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger: Philosophische und politische Tragweite seines Denkens. Das Kolloquium von Heidelberg*, Passagen, Wien 2016.

¹¹ モントリオール大学教授のジャン・グロンダンが書籍としてまとめ刊行。彼の academia.edu のページでも公開されている (2019 年 8 月 14 日閲覧)。https://www.academia.edu/9014233/Correspondance_Jacques_Derrida_-_Hans-Georg_Gadamer_1977-2000

¹² Gadamer, „Destruktion und Dekonstruktion“, *Gesammelte Werke 2*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1986/1999. 以下、ガダマーの全集からの引用は *GW* の後に巻号とページ数を表示する。Gadamer, „Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus“, „Dekonstruktion und Hermeneutik“ *GW 10*. しかしこのうち、「脱構築と解釈学」はアメリカの哲学者、フレッド・ダルマイヤーからの要請「ガダマーへの手紙」によって書かれたものであり、初出は英語である。ドイツ語版は全集に収録されている。 *Dialogue and Deconstruction*, 4ff.

¹³ 以下、Auseinandersetzung の翻訳が問題となるため、適宜引用箇所の原文を註に記す。„Die Sache, der Streitfall, ist in sich selbst Aus-einander-setzung. Unser Denken auf die Sache eingehen lassen, jenes auf diese vorbereiten — bildet den Inhalt der vorliegenden Veröffentlichung“. Martin Heidegger, *Nietzsche*, erster Band, Neske, Pfullingen 1961, 9.

¹⁴ 奇妙なことに、ドイツ語版『テキストと解釈』ではこの箇所はフランス語がそのまま挿入されている。日本語訳は「ことから、係争事項、というものはそもそも解きほぐすこと (Aus-einander-setzung) である。われわれの思考をことがらに入りこませること、思考をことがらに対して準備すること——それがこの本の内容をなしている。」となっている (*TuI*, 64; 110)。他方、英語版においては、「ハイデガーの次の段落は、ドイツ語の Sache をクロソウスキーが「事柄 (事案) (cause)」と翻訳している点を説明し、ある程度正当化している。「事案、係争事項、それはそれ自体 ex-plication [折目を開き解明すること]——もしくはドイツ語では Aus-einander-setzung——であり、一方が他方との関係において態度を表明することである。われわれの思考を事柄 (cause) によって浸透されるがままにすること——思考を事柄に対して準備すること——それこそが、本書の内容なのである。」となっている。“Heidegger’s next paragraph explains and, up to a point, justifies Klossowski’s translation of a certain German word [*Sache*] by “cause.” For Heidegger’s next paragraph we read: “A case, in legal case, is, in itself, ex-plication — or in German, Aus-einander-setzung — one party taking a

position in relation to another. To let our thought be penetrated by this “cause” — to prepare it for this — that is the content of the present publication.”” *Dialogue and Deconstruction*, 60.

¹⁵ 例えば、デリダがガダマーの死から 10 日後に *Frankfurter Allgemeine Zeitung* に寄稿した追悼文において等。Derrida, „Wie recht er hatte! Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.03.2002, Nr. 70, 41.

¹⁶ Gadamer, *GW I*, 387.

¹⁷ *GW I*, 388.

¹⁸ Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Galiée, Paris 2003, 14. ジャック・デリダ (著) 林好雄 (翻訳) 『雄羊』筑摩書房、2006 年、12 頁。原文の参照は語彙を確認した程度であるが、以下、本書からの引用は *Béliers* と略し、他の文献の場合と同様、フランス語版のページ数の後「;」で区切って日本語版のページ数を記入する。なお、引用者の判断で訳語等を断りなく変更している場合がある。

¹⁹ *TuI*, 10; 6.

²⁰ *TuI*, 14; 14.

²¹ 例えば以下を参照。Donatella Di Cesare, “Stars and Constellations: The Difference between Gadamer and Derrida”, *Research in Phenomenology*, 34 (1), Brill, 2004, 74; Reed Way Dasenbrock, “Taking It Personally: Reading Derrida’s Responses”, *College English*, Vol. 56, No. 3, 267; 川越次郎「力への意志と善き意志」『聖徳学園岐阜教育大学紀要』23 卷、1992、116 頁。

²² „Verstehen ist nur in Verständigung. Verständigung, das schliesst natürlich ein, und alles allererstes, die Partnerschaft des einen und des anderen. Es gibt keine Rede ohne Anrede.“ Gadamer, *Original*, 6.

²³ „Die erste Bedingung ist: guter Wille. Es gibt keine Verständigung, wo nicht sowohl der Sprechende mit gutem Willen das zu sagen sucht, was er meint, und wo der Zuhörende oder Antwortende nicht mit gutem Willen das, was der andere sagen wollte, herauszuhören und auf es einzugehen versucht.“ *Original*, 7.

²⁴ „Also, meine These ist: erste Bedingung — dieses füreinander mit gutem Willen Geöffnetsein und das zweite ist selbstverständlich, dass wir etwas sagen, dass wir über etwas Verständigung suchen und nur in dieser Abzweckung [sic] überhaupt aufeinander hören.“ *Original*, 8.

²⁵ „[...] es ist kein Zweifel, dass wir in diesen Fällen es immer zunächst mit der Absicht auf Verständigung mit jemandem über etwas zu tun haben, und dass das in den Grenzen gelingt, in denen es gelingt, sicherlich nicht ohne den guten Willen, ohne diese Bereitschaft, den anderen in seinem sachlichen Rechte geltend zu machen.“ *Original*, 8–9.

²⁶ Gadamer, *TuI*, 38; 61–62.

²⁷ Derrida, *GWMI*, *TuI*, 56–57; 94.

²⁸ Derrida, *TuI*, 57; 95.

²⁹ Derrida, *TuI*, 58; 97.

³⁰ Derrida, *TuI*, 58; 97–98.

³¹ Bernstein, “The Conversation that Never Happened”.

³² バーンスタインはここで „responsive to its subject matter (*Sache*)“ という表現をしている。 *ibid.*, 591.

³³ *ibid.*, 578.

³⁴ *ibid.*, 588.

³⁵ *ibid.*, 579.

³⁶ フォルジェはデリダが「善意志」を暴力と結びつける根拠として、デリダがガダマーの「善意志」とカントのそれとを同一視していることを挙げているが、そのすぐ後の箇所、ガダマーの「善意志」を彼の主張の通りプラトンの意味で取るならば、「善意志は他人なしにはありえないものであるし、その意味では対話における相互関係なしにもありえないものだ、ということである。このような議論はやはり、カントの用語法とはその本質からして異なったものであるように思える。」と述べている。Forget, *TuI*, 8–9; 4–5.

³⁷ Gadamer, *GW 10*, 132.

³⁸ Derrida, *GWM1*, *TuI 57*; 95.

³⁹ „Nehmen wir das klassische Beispiel des Traumlebens, und die Bedeutung, die gerade der Traumtext für die Interpretation in der Psychoanalyse, in diesem Heilen durch Gespräch gefunden hat.“ Gadamer, *Original*, 10–11.

⁴⁰ Forget, *TuI*, 14; 33.

⁴¹ Forget, *TuI*, 15; 16.

⁴² Gadamer, *TuI*, 59; 100.

⁴³ Forget, *TuI*, 15; 16–17.

⁴⁴ Di Cesare, „Stars and Constellations“, 73.

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du? — Ein Kommentar zu Celans »Atemkristall«*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986. Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986.

⁴⁶ *Béliers*, 36; 37.

⁴⁷ ガダマーの解釈学、とりわけ『真理と方法』における Offenheit の概念とその重要性については以下の拙稿において論じた。白鳥まや「ハンス＝ゲオルク・ガダマーの解釈学における「開放性」の概念について」『ヘルダー研究』第18号、95–123頁、日本ヘルダー学会編集委員会、2013年。

⁴⁸ Gadamer, *GW I*, 369.

⁴⁹ *Béliers*, 37–38; 38–39.

⁵⁰ 「私が強く感じるのは、とりわけその人が愛されている場合（その場合に限られるわけではありませんが）、他者の死が告げているのは一つの不在、消失、それぞれの生の終わり、すなわち、（常にただ一つである）世界がある生者に立ち現われる可能性が終わりを迎えてしまった、ということではない、ということです。死がそのたびごとに宣告するのは世界の全面的な終焉、およそ考えられうる世界の完全なる終焉なのです。それはそのたびごとに、ただ一つの——それゆえ、かけがえのない、果てしない——総体である世界の終焉を宣告しているのです。まるで、無限なるすべてのものの終焉、すなわち世界それ自体の終焉、そのたびごとにただ一つの世界の終焉がなおも反復されることがありうるといった次第なのです。単独的に。決定的に。」（ジャック・デリダ『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』I、土田知則・岩野卓司・國分功一郎訳、岩波書店、2006年、xi–xii頁。

⁵¹ *Béliers*, 69; 74–75.

⁵² なお、デリダは先述の追悼文においても「われわれの友情の多くの瞬間を共に照らした光」の一つとして「約束」を挙げている。このことから、彼にとって「約束」がガダマーとの関係において重要な意味を持っていたことが推察される。Derrida, „Wie recht er hatte!“.

⁵³ *Béliers*, 72; 78–79. なお、ドイツ語で „um jemanden Trauer tragen“ 「～の喪に服している」という表現や „Trauerkleidung tragen“ という表現もある。

⁵⁴ *Béliers*, 72; 79.

⁵⁵ *Béliers*, 73–74; 80–81. なお、ガダマーも「脱構築と解釈」において「詩は口述である」と述べており、この点においても両者の共通点が見られる。Gadamer, *GW 10*, 140.

⁵⁶ *Béliers*, 9; 7.

⁵⁷ 忘却しないために、内化 (Erinnern) に対抗するメランコリーが必要であり、フロイト的に言えば「正常に」、もしくは「規範に則って」内化できないという「ある種の病理の苦しみ」が法=掟を口述して命令するということは、これは忘却を妨げるためのメランコリーによる力の逆転と言えないだろうか。そしてこのことは、スピヴァクが『グラマトロジー』の英訳序文でデリダに沿って述べている、ニーチェによる「対立物を互いに取り替えるという、彼がよく使う戦略」、すなわち「哲学者の自己そのものをも幻惑しかねないあの権力への意志に対抗する哲学者の身振り」としての「対立の解消」を思い起こさせる。ガヤトリ・C・スピヴァク（著）、田尻芳樹（訳）『デリダ論』平凡社、2005年、57頁。

⁵⁸ Gadamer, „Der Denker Martin Heidegger“, *GW 3*, 227.

⁵⁹ Gadamer, „Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan“, *GW 9*, 455.

⁶⁰ Gadamer, „Die Erfahrung des Todes“, *GW 4*, 293.

⁶¹ Gadamer, *GW I*, 391.

⁶² „Sein zum Ende. Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, als verstehendes Sein zum Ende, d. h. als Vorlaufen in den Tod“ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927/1967, 305.

Tod als Solidarität —Aus-einander-setzung zwischen Gadamer und Derrida über Celans Gedicht—

Maya SHIRATORI

Im Jahr 1981 trafen sich Hans-Georg Gadamer (1900–2002) und Jacques Derrida (1930–2004) zum ersten Mal in Paris. Gadamer hielt einen Vortrag mit dem Titel *Text und Interpretation* und dazu stellte der französische Vertreter der Dekonstruktion drei kritische Fragen. Gadamer gab dann eine wohlgemeinte Antwort, die Derrida nicht unbedingt gefiel. Dabei stand der gute Wille im Mittelpunkt der Diskussion, dessen Rolle im Verstehen Gadamer auf seinem Vortrag behauptet hatte und Derrida kritisiert hatte. Diese Begegnung wurde später als sogenannte Gadamer-Derrida-Debatte bekannt und im Jahr 1984 von Philippe Forget als *Text und Interpretation* herausgegeben. In der Forschungsliteratur wird bislang nicht mehr als dieses Treffen thematisiert, wobei ein Scheitern des Dialogs kolportiert wurde. Beide Philosophen — so wird weiter behauptet — verstünden einander nicht. Der vorliegende Aufsatz weist indes darauf hin: Eine genauere Inbetrachtung ihres Austauschs zeigt, dass es sich in der Auseinandersetzung zwischen den beiden Philosophen nicht um einen aggressiv geführten Streit, sondern um eine produktive *Aus-einander-setzung* im Sinne Heideggers handelt. Dies ist in ihrer Celan-Deutung besonders erkennbar, wie der vorliegende Aufsatz behandelt.

Um ihre *Aus-einander-setzung* genauer zu analysieren, werden die folgenden Punkte in Betracht gezogen: *Erstens*, wegen der Kritik von Derrida revidierte Gadamer bei der Veröffentlichung von *Text und Interpretation* einen großen Teil seines Vortrags. Daher muss das Originalmanuskript von Gadamer's Vortrag berücksichtigt werden. *Zweitens*, in Derridas Trauerrede für Gadamer, *Widder*, lässt sich m.E. ein Bezugspunkt der beiden Philosophen finden, nämlich ihre Interpretation der Gedichte von Paul Celan. Anhand ihrer Celan-Interpretationen wird deutlich, dass nicht der gute Wille alle Menschen eint, sondern ihr Schicksal, irgendwann den Tod zu finden.