

力への意志と善き意志
——行為論の以前に——

川 越 次 郎

The Will to Power and the Good Will
——Before the Action Theory——

Jirô Kawakoshi

Summary

This article is a part of trials of the searching for the philosophical premises of “action” which is generally situated in the starting point of sociology. Recently, there has been a hot controversy which is concerned in the Nietzsche’s *will to power*, that is, a controversy between the so called post-structuralism and the hermeneutics. Concretely, this controversy has been developed by focusing on the Heidegger’s interpretation of Nietzsche. On the one hand, by J. Derrida who is the representative of the former, and the other hand, by H.-G. Gadamer who is the same of the latter. In this paper, I’m going to catch the sight of stronger basis of sociological theory through the critical study of this controversy.

Received Oct. 29, 1991

Key Words: Will to Power, Good will, Action, Gadamer, H.-G., Derrida, J.

一体青い鳥の幸福という奴は、煎じ詰めて見れば、内に安心立命を得て、外に十分の勢力を施すというより外有るまいね。(中略) 西洋で言ってみると希臘の倫理が Platon あたりから超越的になって、基督教がその方面を極力開拓した。彼岸に立脚して、馬鹿に神々しくなってしまうと、此岸がお留守になった。樵夫の家に飼ってある青い鳥は顧みられなくなって、余計に青い鳥を求めることになったのだね。(中略) Renaissance という奴が東洋には無いね。あれが家の中の青い鳥をも見させてくれた。大胆な航海者が現れて、本当の世界の地図が出来る。天文も本当に分かる。

科学が開ける。芸術の花が咲く。器械が次第に精巧になって、世界の総てが仏者の謂う器世界ばかりになってしまった。殖産と資本とがあらゆる勢力を吸収してしまつて、今度は彼岸がお留守になつたね。その時ふいと目が醒めて、彼岸を覗いて見ようとしたのが、ショペンハウエルという変人だ。彼岸を望んで、此岸を顧みてみると、万有の根本は盲目の意志になってしまう。それが生を肯定することの出来ない厭世主義だね。そこへニーチェが出て一転語を下した。なる程生というものは苦艱を離れない。しかしそれを避けて逃げるのは卑怯だ。苦艱籠めに生を領略する工夫があるというのだ。Whatの問題をhowにしたのだね。どうにかしてこの生を有のままに領略しなくてはならない。

(森鷗外, 162—163頁)

1—1 とりあえずここでは、鷗外のことばを借りて、「生を有のままに領略」しようとする意志を、ニーチェの「力への意志」であるとしておこう。近来、この「力への意志」にかかわるひとつの熱い論争がくり広げられている。すなわち、いわゆる「ポスト構造主義（脱構築）」派と「解釈学」派との対立がそれである。両者に共通してみとれるのは、それぞれに「形而上学」を排除するという基本的な姿勢であり、「力への意志」がこれに深くかかわってくる。

具体的にこの論争は、前者を代表するジャック・デリダと、後者を代表するハンス＝ゲオルク・ガダマーによる、ハイデガーのニーチェ理解を軸にして展開されている（フィリップ・フォルジェ編, 1990）。

1—2 ガダマーはハイデガーのニーチェ理解を擁護する。

ガダマーの形而上学の排除はまず第一に、ハイデガーの後期存在論を最大限評価しながら、自らの解釈学——ひいては「理解と解釈」という人間の基本的能力——に限界を見い出すことによっておこなわれる。「私が『理解しうる存在は、言語である』と書いたとき、この言葉には、およそ存在しているものが完全に理解されることなどはないという含みがあった。（中略）理解してもらいたいことは、言葉にされたこと以外にはない。もちろん、言葉はいつも何かとして受けとられる。つまり、真と認められる（wahrgenommen werden）。これこそ、存在が『自分自身を示す』解釈学的次元である」（ガダマー①, 45—46頁）。

このガダマーの言明を支えるのは、存在は「自分自身を示す」（すなわち「自己開示」）に尽きるものではなく、自己開示をするのと同じ根源性をもって、自分を押しとどめ、逃げさる隠蔽性をもつ、というハイデガーの知見であり、これこそが「本来の洞察」である、とガダマーはいう（同, 45頁）。

1-3 ここで誤解を避けるために確認しておく、存在の追求者としてのハイデガーは、自らを「形而上学」の立場に置いてはいない。デリダに従うならば、ハイデガーは、形而上学を「存在者の存在への問いを排除したかたちで存在者の全体について考える思考」と定義し、これを否定している（デリダ②, 134頁）。

1-4 ガダマーによれば、ハイデガーのニーチェ理解のキー・ポイントはニーチェを「存在の忘却の歴史の究極点」、「存在忘却の極北」として認識する立場にある。

いうまでもなく、ニーチェがツァラトゥストラの姿を借りて「神は死んだ！」と叫ぶとき、その「神」は存在を統一する何かしらの絶対的な観点であったはずである。「神の死」をむかえたとき、ショーペンハウエルを媒介にして、鷗外のいう「一転語」が、すなわちある根本的な逆転が生じる。世界—存在の優位性から、存在そのものへの「切り込み」（デリダの *coupure*）としての自己の絶対的な優位性への転換がそれである。「力への意志」が存在に切り込むとき、存在の「形而上学」は自己解体する。

だが、ガダマーは、ハイデガーのニーチェ像には、ある深遠な両義性が入り込んでいるという。「ハイデガーはニーチェの考えの極限に至るまで付き従い、その究極点においては、あらゆる価値の価値判断と価値転換が生じるとき、実際に存在そのものが『力への意志』のためのひとつの価値概念となる限り、形而上学の非・存在（Un-wesen）が働いているのを目の当たりにしたのである。存在を思考するというハイデガーの試みは、そのように形而上学を価値思考の内に解体するといったことを遙かに超え出ている」（ガダマー①, 45頁、傍点は筆者）。

なるほど、ニーチェが存在を価値と化せしめたということを知るならば、価値とは複数の項の間に生じる何かしらの差異関係であるかぎり、それは必然的に何らかの「全体」を前提にしているはずであり、存在者の存在そのものを追求しようとするハイデガーにとっては、かかる思考のあり方は、最終的には「形而上学」として退けざるをえないことになるだろう（だが、ハイデガーが彼の存在論においてかかる「関係」を排除することに果して成功しているか否かという点については、大いに議論の分かれるところであろう。私のみるところ、あらゆる「関係性」と無縁な「一者」の存在論を展開するラリュエルの「アンチ・ヘルメス」は、野心的なハイデガー批判でもある）。ことばを変えて整理するならば、ガダマーの指摘するハイデガーのニーチェ像の両義性とは、たしかにニーチェは伝統的な、ギリシア—西欧的な形而上学を解体したが、まさにその解体の極に立ったとき、逆説的にも、彼はまた新たな形而上学を開始することになったということの意味するだろう。いうならば、ニーチェは、「産湯（伝統的な形而上学）といっしょに赤ん坊（存在についての思考）も流してしまった」ということでもなるだろうか。それはせいぜい「ロゴスの一面性、結局はロゴスの『皮相性』の認識を行なうことにはなる」（同、45頁）といったレベルにとどまることになる。だが、

果してニーチェは本当に存在を「力への意志」のための価値と化してしまったのだろうか？。

2-1 デリダはハイデガーのニーチェ理解を批判する。

「ハイデガーはニーチェの本質的なそして独自の思考についてのすべての解釈を通じて、次の点を証明しようとしている。つまり、ニーチェの思惟は形而上学の終焉（完成）を本当には踏み越えてはいないのであり、ニーチェの思惟自身がおも偉大な形而上学にはどまっている。そしてもしなんらかの踏み越えの兆しが見られるとしても、それはわずかなものでしかないし、形而上学の境界にひかれた極めて際どい稜線上に留まってしまっている。別言すれば、完全な両義性のうちに留まってしまっている、というのである。この両義性とは、ニーチェそのものにある両義性であるとハイデガーは言うが、それはまたニーチェに対するハイデガーの態度の両義性でもあるのだ」（デリダ②, 122頁）。ガダマー同様、デリダもハイデガーのニーチェ理解に両義性をみてとるが、それはニーチェの両義性ではなく、ハイデガー自身の両義性であるとして、彼はこれを批判することになる。

「存在忘却の極北」に立つニーチェを、ハイデガーはついに形而上学を乗り越えられない者として位置づけることになる。だが、デリダはかかるニーチェ読解を行なうハイデガー自身がまさしく形而上学にとらわれてしまっているという。この議論は、ニーチェの「名前」をめぐる問題として展開されている。

「ニーチェが自分自身に名前をつけているのは、果たしてたった一回だけのことなのだろうか？ ハイデガーがニーチェの名前に出会うのはたった一回だけである。たしかに、彼がこの名前に出会う事件が起きた場所はひとつの境界の稜線上であり、そこから両側を同時に見おろしうる場所、つまり、このニーチェという名前の下に凝集している西欧形而上学の頂点であるかもしれないが、とにかく一回だけしか出会っていない」（同, 127頁）。また彼は、ニーチェこそはキルケゴールと共に、自らの名前を多数化し、複数の署名、複数のアイデンティティ、複数の仮面でもって遊んだ少数の人間のひとりであったはずだと指摘する。ニーチェは、自分自身を何度も名づけ、多くの名前で呼んだ人間であった。そして、まさにこのことが「彼の思惟の事柄、つまり係争事項 *causa*」（同, 128頁）であったとデリダはみる。「ハイデガーのニーチェ読解を読む場合に重要なのは、個々の解釈の内実というよりは、その前提や、それに先行する公理体系を疑ってかかることであろう。おそらく、それは形而上学自身の公理体系でもあろう。というのも、まさにこの形而上学そのものが自己自身の統一性を欲求し、夢に見、あるいは表象するのだから。これは奇妙な循環である——ひとつの解釈なるものが存在しなければならないという公理体系が、ひとつの思惟の回りに凝集しており、その思惟なるものはまた、ただひとつのテキスト、最終的には存在を言い表わすただひとつの名称、存在の経験を言い表わすただひとつの名称を統一体として作り上げようとしているのだから。この名前の価値によって、この統一性とこの唯一性が悪性腫瘍の播種〔分散

Dissemination]というもろもろの危険に対抗して相互に支えあっているのだ」(同, 128—129頁)。

つまり、デリダは、複数に——おそらくそれは原理的には無限の数に——分散するはずのニーチェの「名前」を、ハイデガーは「ロゴスという凝集」(思惟の統一性)すなわち西欧形而上学に依拠することによって、たったひとつの名前に還元してしまっている、とみるのである。それはすでにして、デリダにとっては暴力以外の何ものでもない。

2—2 <1—3>でみたように、ハイデガーは形而上学を「存在者の存在への問いを排除したかたちで存在者の全体について考える思考」と定義している。そしてまさにこの定義にしたがって彼はニーチェを最後の形而上学者とみなしている、とデリダはいう。では、ニーチェにおける「全体」をハイデガーはどのようなものとしてとらえているのか。デリダの整理(を再び私の整理するところ)によれば、それは次のようなものである。

- i 存在者の全体への問いを内包させている形而上学的な——いつもペアになっていた——二つの問題がある。第一には、quidditas もしくは本質 *essentia* としての存在に関する問いであり、第二には、存在様態 *Existenzweise* という意味での存在に関する問いである。
- ii これまでこの二重の答えが秘める謎を解くことはできなかった。その理由は、この「形而上学的」な問いのペアをそれとして確定することができなかったからである。
- iii だが、ニーチェは、ともかく形而上学者であるのだから、存在者の全体へのこの問いに答えようと執拗につとめた。
- iv 第一の問いにたいして提示するニーチェの答えはすなわち「力への意志」であり、第二の問いにたいするそれはすなわち「永遠回帰」である。つまり、実際問題として、存在者の全体とは「力への意志」であり、また、この存在者の全体の存在は「永遠回帰」だということになる。換言するならば、「力への意志」とは存在者のあり方そのものであり、「永遠回帰」は存在者の全体の様相 (*quomode*, 様態) である。
- v 「力への意志」とは同じきものの「永遠回帰」を認識するための原理である(以上同, 135—136頁)。

かくして、「存在そのものが『力への意志』のためのひとつの価値概念となる」(ガダマー, 前掲引用)。「全体性」という価値にからめとられたニーチェは、ハイデガーにとっては形而上学者以外の何者でもなくなる。

2—3 ハイデガーによるニーチェのふたつの引用を再引用しながら、デリダはハイデガーを批判する。

第一の引用は『権力意志』のための草稿からのものであり、「永遠回帰」にかかわっている。

「われわれの世界の全体は、無数の生ける存在の灰である。つまり、生けるものは全体と較べたならばまったく取るにたらないものであるにはちがいないが、そうはいても、すべてはかつていちどは生へと変換されたことがあるのであり、また今後もそのようなことが続くことになるのだ」。

この引用のあとで、ハイデガーは次のように述べて第二の引用へとつなげる。「ところが『華やぐ知恵』のなかで言われている次のような思想は、この発言と反対のことを言っている（*entgegenstehen*）ようにも見える」。

「死は生に対立するものであるなどと言うのは避けようではないか。生けるものは、死せるものの一種、しかも、きわめて稀な一種にしかすぎないのだ」。

デリダの見解を整理（再整理）しよう。

- i 第一の引用の思想は全体性という価値のなかにあるパラドックスを示唆している。つまり、一般的に全体性というカテゴリーで考えられているいっさいのものが安定したものであるなどということはまったく頭に置いていない。このような発言をする者は、いかなる意味でも全体性についての一義的な意味とは無縁の思想を述べている。
- ii つまり、全体と全体ならざるものとのあいだの関連について一義的な意味を知らない「生一即一死」の思想を語っているのである。この引用にみられる「永遠回帰」の思想は、全体性についての思想ではない（ところがハイデガーは、この「永遠回帰」の思想を全体性のひとつの思想として提示する）。
- iii したがって、ハイデガーの言うとおりの、形而上学者なるものが、全体としての存在についての思惟に深く捉えられている者であるとするならば、ニーチェを形而上学者とよぶことはできないだろう。
- iv 生一即一死なる思考は、全体性という価値の優越権をいっさい奪うものであるということこそ留意すべきである。
- v あるときニーチェは、「存在」という言葉は生の方から考えるべきであって「存在」から生を考えるべきではないという提案をしているように、生けるもの（生けるもの一即一死せるもの）は、存在者などではなく、存在論的な規定に適合しないのではないのか（これは、他にも徴候はいくらでもある非常にニーチェ的なジェスチャーにしたがって考えるべきである）。おそらくニーチェは存在者についての思惟を行なう者などではない。
- vi 第一と第二の引用に関して、ハイデガーは、この二つは「反対のことを言っている」ように見えるという言い方をしている。この言い方は、ためにする仮説であり、虚構の反論であるかも知れない。だが、たとえそうだとしても、ニーチェのこの文章の究極においては、ハイデガーの原則のすべてが打ち消されているように思われる。
- vii というのも、ニーチェのこの文章においては、「反対」とか「矛盾」はもはや、思惟に

禁則を課する規則といった地位をもたなくなっているからである。

- viii しかも、そこには弁証法などはない。生と死（生—即—死）の側からそれ以外のものが考えられており、しかもその際に生と死がすべてであるとか、全体であるとかいうことではないのであるが、その両者はまた対立項でもない（第二の引用）。ひとつの思惟を統御していたもの、あるいは全体性なるものの単純な先取りを統御していたもの、つまり、種一類の関係そのものが、第一の引用とまったく同じかたちで打ち消されている。むしろここでは、「部分」のなかに「全体」が独特なかたちで包摂されており、しかもその際に全体化への可能性は存在していない。周辺も紐帯もない野放図な換喩化がなされている——換言すれば、防御柵なしに換喩化がなされているということである。あるとき、「狂気に対する防御柵からわれわれを守ろうではないか」という言葉でニーチェが言おうとしたのは、まさにこのことであるだろう（以上、同、132—138頁）。

2—4 ハイデガーはニーチェの思惟には存在の全体にかかわる「統一性」があるというが、デリダにとってニーチェはそもそも存在を思考する者ですらない。むしろ思惟の統一性の徹底的な破壊を企てた最初の人間こそがニーチェであった。存在にたいして複数の——原理的に無数のといいかえられると私は思う——顔（名前）をもつニーチェを「ただひとつの名前」（統一性）をもって呼ぼうとするハイデガーこそが、彼のその態度こそが「統一性」によって裏打ちされたものでしかない。デリダにとっては、そのハイデガーは形而上学者以外の何者でもなくなる。

鷗外が、ニーチェは「Whatの問題をhowにした」というとき、それは、ニーチェを「存在者についての思惟を行なう者などではない」と言い切るデリダの見解とよく重なりあうだろう。また、鷗外のいう「生の領略」としての「力への意志」は、（統一なり総合なりに対置される）デリダの「切り込み」（*coupure*）についての思惟の原型を指し示すものであるだろう。それは、デリダの別のことばを借りるならば、本来的に「留保なき放出」（*dépense sans réserve*）ないしは「分散」（*dissemination*）としてあることになる。かかるものとしての「力への意志」は、もはや存在を価値とするような思考とは無縁なものとなるだろう。

3—1 ガダマーの「善き意志」についてデリダは質問し、ガダマーがそれに答える。

この問答は、ガダマーが1981年4月25日にパリでおこなった講演——これをもとにして「テキストと解釈」（ガダマー①）が書かれた——をめぐりものである。『テキストと解釈』の編者フォルジェはデリダの質問について次のように注記している。「今回の出版にあたってガダマーの講演は相当に直され、分量も増やされている。重点も変わっている。例えばデリダがもっぱら議論の対象にしている善き意志の問題は、今回の印刷原稿よりも講演の方が詳しく扱われていた。とはいえ、ガダマー理解を構成する前提として善き意志があると考えてい

ることについては、読めばすぐわかるように、完全に同じに残っている」(フォルジェ編, 98頁)。とはいえ、「善き意志」ということばが直接用いられている(残されている)のは、本文中次のただ一個所だけである。「文字の上での会話においては(中略)口頭での意見の交換の場合と同じ基本条件が要求される。話し手と聴き手, 書き手と読み手は, 双方ともに分かり合いたいという善意〔善き意志〕をもっているのである。このように, およそ了解が求められるところでは, どこにも善意〔善き意志〕がある」(ガダマー①, 61—62頁)。

3—2 デリダが投げかける第一の質問は「善き意志」の絶対性にかかわるものである。「最初の質問は, 昨夜ガダマー教授が『善き意志』について述べたことに関わる。つまり, 『善き意志』を持つように彼は訴えかけ, 相互了解を求める努力が絶対的な拘束力を持つべきことを訴えていた。このような公準をつきつけられたならば, その強力な自明性を支持しないわけにはいかないのではなかろうか? なんととっても, これは単に倫理的な要求であるだけではなく, それを越えて, ひとつの言語共同体にとって妥当しうる倫理の一番最初に置かれているはずのものではないだろうか。いや, それどころか, およそ喧嘩や誤解の発生そのものがこの公準によって規定されたものではなかろうか——ということだろう」(デリダ①, 94頁)。

つまり, かかる絶対的な公準を語ることはそのまま, 「善き意志」こそが「絶対性の形式」であることを前提にしているのではないのか, とデリダは問うのである。そこに彼は, 古い「意志の形而上学」の臭いをかぎとっている。

ガダマーは, デリダから質問を受けることによって, デリダの立場を念頭におきながら行なったみずからの見解の発表が何らその所期の目標を達成していないことを嘆く。「私には, 私に向けられた問いを理解するのは難しい。しかし, 他者を理解しようとしたり, 他者から理解してもらおうとする人ならばだれでもするように, 私は理解の努力をするつもりである」(ガダマー②, 99頁, 傍点は筆者)。

第一の質問に関して, ガダマーはこうした「理解の努力」が何故に古い形而上学とかかわるというのかまったく分からないとして, 次のように答える。「善き意志とは, プラトンが『好意ある吟味 eumeneis elenchoi』と命名したことを指している。それが言わんとしていることは, あくまでも自分の正しさを主張し, そのために, 他者の弱点をあげつらうようなことばかりせず, むしろ, 他者の能力をできる限り伸ばして, その言説が説得力をもつように試みよ, ということである。そのような態度は, 私から見ると, どのような了解にとっても本質的であると思える。これは純粋な確認であって, 『訴え』とはなんらの関係もないし, まして倫理とはいささかも係わりがない。非道德的な人間であっても, 相互理解の努力はするからである。この確認に関して実際にデリダが私に同意しないとは, 私にはいかにしても考えられない。口を開くものは, 理解を求めている。そうでなければ, 話したり, 書いたりもし

ないであろう。そのうえ、結局のところ、私にはなんとといっても、次のような有利な明証がある。つまり、デリダは私に問いを向けるのだが、その場合おそらく、私にその問いを理解する気持ちがあることを前提にしているに違いない」（同、100頁）。

3-3 デリダの第二の質問は、「善き意志」と精神分析との関係にかかわるものである。

「もしも、精神分析的な解釈学が、〔ガダマーの〕普遍解釈学なるものに統合されるとするならば、この『善き意志』なるものの位置はどう考えたらいいのであろうか？ところが、この精神分析的な解釈学を、普遍解釈学に統合することこそガダマーが昨晚に提案したことなのだ。精神分析においてこの『善き意志』とはいったいどういうことを意味するのだろうか。（中略）ガダマーは解釈にあたっての連関をただ拡大すればいいというふうに考えているようだが、それで十分なのであろうか？むしろ事柄は逆であって、私に言わせればそのあいだには、ある断絶が必然的に伴うものなのではないだろうか？」（デリダ①、95頁）。

この質問には二つの問題点が指摘されるだろう。第一に、精神分析的解釈学の普遍解釈学への統合という問題。第二に、両者間の「断絶」(rupture)にかかわる問題。

第一の問題については——「昨晚」の講演と印刷物がこの点で同じ内容を示しているのならば——これは一見して明らかにデリダの誤解であるように思われる。というのも、ガダマーは「夢」の解釈について二種類のものをはっきりと区別しているからである。ひとつは、たとえばドイツ・ロマン派の物語文学にみられるように、夢の意外性がひきおこす直接的な意味刺激を解釈しようとするものであり、それはデリダ自身の解釈学におけるテキストともなるものである。「しかし、夢幻の遊びの中でこのように享受され、当然のことながら文学美学的な解釈の対象になりうるのは、美的な性質である。それに反して、同じ夢の現象が全く別種な解釈の対象とされるのは、断片的な夢の記憶の背後にある真の意味を解明しようとする場合（すなわち精神分析——筆者註）である。そのような意味は、夢の幻影の仮面をかぶっているだけであって、解読が可能なのである」（ガダマー①、72-73頁）。

したがって、次のようなガダマーの反論はそれ自体まったく正当なものとなる。「私が精神分析的解釈学を——しかもそれは、分析者が患者に力を貸して、自分自身を理解させ、コンプレックスを解消させる処置をいうのであるが、——このような精神分析的解釈学を、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と私は信じる。私の目標は全く逆であって、精神分析的解釈は全く異なった方向を目指しており、言おうとしていることの理解は求めず、言いたくないこと、あるいは自分では認めたくないことを理解しようとする、という点を指摘したのであった」（ガダマー②、100-101頁）。

したがって、ガダマーは第二の問題（断絶）についても「私から見ても、これはひとつの断絶 *rupture* であり、同じことを理解しようとする別の方法ではない」（同、101頁）と述べ

ている。そして、これもまたそれ自体としては正当なことであろう。だがこの問題に「善き意志」がからんでくると、事はそう簡単に割り切ることができなくなる。ガダマーの陳述を追おう。

精神分析療法では、夢解釈の助けを借りながら、連想を追う会話を進めることによって、障害を解消し、最後には患者をノイローゼから解放しようとする。分析のプロセスは、夢のテキストそのものを再構成し、それを解釈するという複雑な階梯を踏むことによって、夢を見たものが思っていた意味とはまったく違った意味を導き出すことになる。「精神分析の場合は、合意に基づいた了解という出来事が全面的に妨げられた状態、すなわちノイローゼと呼ばれている状態こそ、『考えられていること』の背後へと遡行し、口実を解釈する動機を作り出すのである」(ガダマー①, 73頁, 傍点は筆者)。

すでにみてきたことから明らかなように、ガダマーのいう「合意」とは「善き意志」を根拠にして成立するものである。そのこと自体がここでの係争問題になる。だがその前に、彼の「合意に基づいた了解」は、ある二重性をもっているのではないか、ということを描きおきたい。つまり、この場合の「合意」とは、①夢の記憶の背後にひそむ「真の意味」について治療者と患者との間で達成される「合意」——これによって患者はみずからの障害の理由を了解し、治療へのきっかけをつかむことになる——を意味しているのは明らかである。これは精神分析療法の基本的な手続きを指し示すものにほかならないからである。しかしながらガダマーの文章では同時に、②神経症(ノイローゼ)とは——対治療者間で達成される特定の「合意」のみならず、合意一般としての「合意」に基づいた了解という出来事が全面的に妨げられた状態にほかならない、と読みとることも可能である。というよりも、こちらの読みとりの方がより直接的であるだろう。簡単に言うならば、相互了解という機制(メカニズム)——ガダマーはこの機制ということばを嫌うだろうが——に全体的に狂いが生じたときに、人は神経症になるということである。だがこれは決して自明なことではあるまい。

ここで重要なのは、ガダマーは①と②の「合意」のレベルをまったく区別せずに同一のものとして取り扱っているが、そうしてみると、精神分析的な解釈と解釈学的な解釈を「私からみてもこれはひとつの断絶」であるというガダマーのことばは皮相なものとなり、両者は実質的に連続したものとしてとらえられていることになりはしまいか、という点である。そうであるならば、「ガダマーは解釈にあたっての連関をただ拡大すればいいというふうに考えている」と述べるデリダの見解を否定することはできなくなるのではないだろうか。

デリダが二つの解釈に見い出す「断絶」とは、象徴的に言うならば、「善き意志」と「力への意志」の間にみられるそれである。「精神分析的な解釈というのは、おそらくはニーチェのやり方の解釈に近いものであろう。つまり、シュライエルマッハーからガダマーの伝統よりは、ニーチェに近いものであろう」(デリダ①, 96頁)。フォルジェは、ザムエル・ヴェーバーに依りながら、ガダマーは夢を「描きだし」として、夢の意味を「描きだされたもの」とし

て理解している点を批判する。ヴェーバによれば、フロイトは初期に意識下(Unterbewußtsein)という言い方と無意識(das Unbewußte)という言い方のどちらを採るべきかで迷っていたが、意識下の場合には連続的で同質の空間概念にしたがっている。それゆえにこそフロイトは後者を選択し、前者を捨てた。解釈はなんらかの描きだされた意味を暴きだすことであるとする考え方は、前景と後景、表皮と核、表層と深層、上と下に区別しうるような、均一で連続的な空間を暗黙の前提としている。だが、われわれの無意識的思考についてのフロイトの記述から導きだされる空間経験は決してこのようなものではない、とヴェーバーは言う。フロイトの夢解釈を注意深く読むならば、夢の場としての空間がいかに均質なものではないか、そしていかに直観とは無縁にかたちづくられているかに気づく。それどころか注意深い読者の目には、夢は決してその場を完全には持っていないことが見えてくる。というのも、夢というのは、歪み(Entstellung)であって描きだし(Darstellung)ではないからである。それは、さまざまにせめぎあう「諸力や傾向」が縦横に走る空間であり、しかも、こうした「諸力や傾向のせめぎあい」は、夢を解釈する者をも容赦しない。夢の「内的空間」は、描きだしのような空虚な空間などではなく充滿した空間であり、その点では、夢が「そのなかに現われる心理的空間」(すなわち無意識空間)に優るとも劣らないものである(フォルジェ, 17-18頁)。

デリダが精神分析的な解釈を「ニーチェのやり方の解釈に近いもの」であろうと言うとき、ヴェーバーが提示したような、単なる療法上の手続きとは区別される精神分析の本質的な知見を念頭に置いていたのは間違いなだらう(フォルジェは、ガダマーは精神分析をその治療機能に矮小化してしまっていると指摘する。同, 15, 17頁)。充滿した「諸力や傾向のせめぎあい」は「力への意志」に近いものであらうし、またそれは、それ自体明らかに「善き意志」とは断絶したものとしてとらえられなければならないものである。

3-4 第三の質問も「善き意志」という公準にかかわるものである。「解釈というディスクールに関するこの公準的な条件とはいったいなんのことなのか」という質問は正当な質問だと思われる。あるいは、ガダマー教授が『理解』とか『他者の理解』とか『相互に理解』しあうといった言い方をしているものが、いったいなんのことなのかという質問である。相互了解から出発しようが、誤解から出発(シュライエルマッハー)しようが、了解の条件というのは、連続的に発展する連関(昨晚はこのような言い方がなされたが)とはまったく無縁なものなのではないか、むしろ、了解の条件とはこの連関の断絶なのではないか、という問題を立てなければならないはずである。いわば、連関としての断絶であり、いっさいの媒介の停止なのではないかということである(デリダ①, 97頁)。

ガダマーの答えは、第一の質問にたいする答えと軌を一にするものである。「調和のとれた了解に含まれており、また語られたことの『真実の』意図を規定している真理概念は、デリ

ダにとって、ニーチェ以後もはや看過ごすことのできない稚拙な態度なのである。おそらくこの理由から、デリダは、生活連関ならびに生きた対話の基本的立場について私が語ったことを、特に問題視するのであろう。実際に、私が述べたような言葉と言葉、問いと答えの交換形態をとることによって、合意 (*homologia*) の形成が可能となる。これこそプラトンが絶えず強調した道筋であって、それでこそ、言葉そのものにまつわりつく外見上の意味の一致、誤解、曲解を解消することができるのである。事実、記号体系としての言語体系のみが、*Syntheke*、すなわち慣習、協定を通じて構成されているのではない。こうした構成は、さらに、このような道筋をとって伝達され、互いに分かちもつもの (*Mitgeteiltes und Miteinandergeteiltes*) について言えることであり、それは、デリダ自身が *collocation* (相互発話) と呼んでいる行為の中で完成するのである」(ガダマー②, 101—102頁)。

対話の過程を経て伝達され「互いに分かちもつもの」が、*Syntheke*、つまり慣習、協定を通じて構成されていると言うガダマーは、はしなくもみずからのある根源的な保守主義を露呈したことになるだろう。「互いに分かちもつもの」をもつ主体は——それなくしてはいかなる *Syntheke* も生じないということがいかに強調されようとも——*Syntheke*、あるいはその提出するテキストを決して乗り越えることはできない(彼にとってテキストは主体によって「解釈されることによってのみ、本来的に与えられ、理解されるべきものとしての姿を示すのである。これは対話における了解にすら当てはまる」)のであるが、テキストはまた解釈にとっては「つねに揺るぎない準拠点であることに変わりない」ものであった——ガダマー①, 55頁)。そもそも、すでに「互いに分かちもつもの」をもった主体間に対話の必要性などまったく生じるはずがないだろう。

デリダの質問は、対話における了解の条件は「善き意志」にもとづいて連続的に発展する連関ではなく、連関の断絶なのではないか、というものであった。先の引用から、ガダマーはすぐにこう続ける。「以上述べたところをもって、言語および言語を文字によって固定化するあらゆる可能性を、言語の機能の面から記述しなければならない場合には、自ずと形成し、また形成し直される合意の過程に起点をおくのが正当であると思われる。これは実際にまだ形而上学とは言えない段階であり、会話に加わる参加者はだれでも、デリダも私に問いを向ける限り、例外なくもたざるをえない前提を指しているのである」(ガダマー②, 102頁, 傍点は筆者)。連続的に発展する連関すなわち合意の過程が、ガダマーにとっては、対話における了解の条件ないしは前提となる。だが、その合意という前提には、さらに「善き意志」という前提(公準)がひかえている。デリダが本当に問題としたいのは、この「善き意志」という大前提なのであるから、上のガダマーの発言は、実はまだデリダの質問にたいする答えとはなっていない(ガダマーに「問いを向ける」)デリダは未だ了解にも、ましていわんや合意にも達していない。この意味で、対話を可能にするような、そしてその限りでの連関なり連続性のなかにありながらも、「問いを向ける」者は先ず了解から「断絶」した者として、いっ

さいの媒介を停止した者としてとらえられる必要があのではないのか。そうして後、初めて対話が可能になるだろう)。ガダマーの回答は、かくして再び「善き意志」の擁護に立ち戻らざるをえなくなる。

ガダマーはまず、デリダに皮肉を投げかけることから始める。「私たちが十分理解し合えないのを、デリダは失望するであろうか。そのようなことはない。合意はむしろ彼には形而上学への後戻りに見えるであろう。従って彼は満足することであろう。なぜかと言うと、彼は、失望という個人的経験によって、自分の形而上学が証明されたと考えるからである」。そして続ける。「だが、私の方は、そのことではたして彼だけが正しく、彼が自分自身と合意をしたなどと考えるわけには行かない。ここで、彼がニーチェに依拠することは、私にはじつによく分かりはするが、それも、ニーチェ、デリダともに自分に対する不正を働いているがゆえになのである。あなたがたは理解されるために、語り、そして書いているのだから」(ガダマー②、102—103頁、傍点は筆者)。

3—5 以上、ガダマーの講演にたいするデリダの反論(デリダ①)、それにたいするガダマーの反論(ガダマー②)を「善き意志」に焦点をしばって検討してきたわけであるが、ガダマーの反論にたいするデリダの実質上の再反論は、実はすでに〈2—1～4〉でみてきたハイデガーのニーチェ理解にたいする批判(デリダ②)のなかにみてとることができる。

デリダにたいするガダマーの反論の最終的な根拠は、「われわれ皆がこの経験は知っているはずではないか」(ガダマー①、97頁)というかなり疑わしい「経験」のレベルに求められる——というより、求められざるをえない。要するに、「善き意志」にもとづいて「理解を求め」という対話の常識的な前提をデリダはつきくずせないだろう、というのである。ところでフォルジェは、ガダマーの講演の少し前に新聞でガダマーが自分とした対話の一部を引用している。ガダマーはハイデガーの『ニーチェ』を高く評価する。「ハイデガーのした解釈のなかで、私が完全に適切なものとする唯一のものは、彼のニーチェ解釈です。ハイデガーがアリストテレスを解術して以来というもの、彼がニーチェをある統一的な姿へと展開しているその仕方ほど、私を魅了したものではありません。力への意志と永遠回帰が内的に一つのものと考えられているさまは、私から見れば見事なものです」(フォルジェ、28頁)。

ところが、すでにみてきたようにデリダは、本来無数に分散するはずのニーチェの「名前」をハイデガーは統一的な「ロゴスという凝集」すなわち西欧形而上学に依拠することによってたったひとつの名前に還元してしまっている、と批判する。つまり、ハイデガーが「ニーチェをある統一的な姿へと展開しているその仕方」自体が、デリダにとってはロゴスの暴力以外の何ものでもなくなる。「あくまでも自分の正しさを主張し、そのために、他者の弱点をあげつらうようなことばかりせず、むしろ、他者の能力をできる限り伸ばして、その言説が説得力をもつように試みよ」というガダマーの「善き意志」は、ニーチェのテキストと対峙

する——あるいは「対話」するハイデガーにおいてはまったく作動していないことになる。いや、むしろ、ハイデガーの「暴力」そのものに着目するならば、ハイデガーをつき動かしていたのは「生の領略」あるいは「切り込み」としての「力への意志」であると言えるかもしれない。デリダが二つの論考に「権力への善き意志」と銘打った理由のひとつは、おそらくこの点に求められるだろう。そしてまた、おそらくはもうひとつの理由は、先に触れたガダマーの根源的な保守主義に関係しているのではないだろうか。つまり、「互いに分かちもつもの」が、慣習や協定としての伝統（そしてその提示するテキスト）を通じて構成されているということは、実は何事も「新しく」は語ることができない、ということの意味する（それ以前に、これは完全な同語反復であるだろうが。「互いに分かちもつもの」とはすなわち「伝統」にほかならないからである。「それは、デリダ自身が *collocution*（相互発話）と呼んでいる行為の中で完成する」という部分は、まったくどうでもよいつけ足しになる——相互発話なり対話そのものの前提が問われているというのに）。「善き意志」とは、つまるところ、すでにあるものの擁護として作用する。そしてそれが主体にとって何かしらの外在的な「権力」として現われるとするならば、デリダの銘名のもうひとつの理由はこの点に求められるのではないだろうか。

ここでの問題は、「理解を求める」という「経験的」な対話の前提がはたして本当の前提なり条件になっているのかどうか、というものであった。つまり、ガダマーがニーチェとデリダにたいして「あなたがたは理解されるために、語り、そして書いている」と言うことが対話の前提になりえているのか否かということであった。それはより根本的には、「理解を求める」ということが指し示す「連続性」が、対話者同士の「断絶」よりも先行する条件となりうるのかどうかという問題である。

それにたいする答えは、これまでみてきたことがすでに示しているように、明らかに「否」である。われわれは「理解されるために、語り、書く」以前に、すでに何かしらのものごとについて「理解している」。対話者のおのおのが「理解していること」は同一のものではありえない——あるいは少なくとも同一のものであるという保証はない。ここに「断絶」が前提される。しかるべき後に「理解を求める」という行為が生じる。前後関係は決して逆転を許すものではない。その限りで、対話における「連続性」は「断絶」を前提にしているといわなければならないだろう。

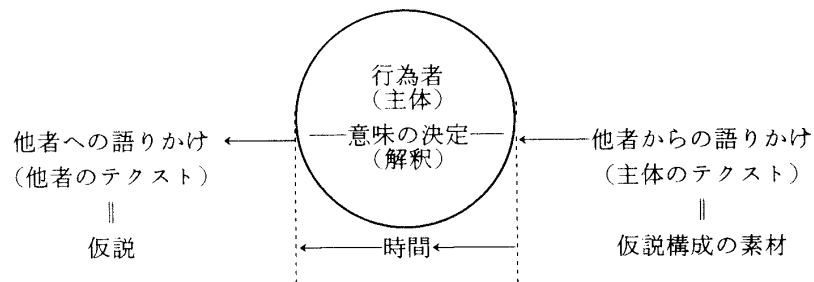
象徴的に——これはあくまでも比喩的という意味だが——言うならば、「善き意志」は「力への意志」を前提にしているのである。

4-1 「理解している」とは、対話の場においては、「他者」の語りかけなり発話の意味を「主体」が決定するということである。1981年4月25日、パリ講演でガダマーはデリダを含む聴衆に語りかける。その場合、語りかける「主体」はガダマーであるが、彼はそれ以前

力への意志と善き意志

に、ハイデガーのテキストが語りかける意味を決定する「主体」である。語りかける「主体」としてのガダマーにとってはデリダは「他者」である。だがその「他者」はまたガダマーの語りかけの意味を決定する「主体」である。次の段階でも同じことが繰り返される。ガダマーの語りかけ（講演）をテキストとして、その意味を決定するのはデリダという「主体」である。しかる後にこの「主体」はガダマーという「他者」に（批判というかたちで）語りかける。だがその「他者」はデリダの語りかけの意味を決定する「主体」である。対話とは、このことの際限ない繰り返しである。そのなかで、相互主観的な何らかの「真偽問題」や「当否問題」の解決がはかられていく。だがその解決は常に仮説性を帯びざるをえないものである。

ここで、「語りかける」主体と「語りかけの意味を決定する」主体との関係を下図によって整理しておこう。それは、「哲学的な対話論」と「社会学的な行為論」を架橋する方向を見定めるものでもあるだろう。ふたつの「主体」は、ひとつの「主体」すなわち「行為者」(actor)を想定することによって原理的に説明される。



他者からの語りかけと他者への語りかけの間には明らかに「時間」が介在する。そしてそのこと自体がすでにデリダのいう「断絶」を指し示しているように思われる。最後に、マンフレート・フランクの引用をもって本稿の結びにかえておくが、上図は彼の指摘をも同時に包摂するものである（行為者のダイアドを想定してみよ）。

「お互い語り合う主体による意味投企が持っている非対称性を克服しえないのも、発話とその応答の非同時性にもとづくように思える。（中略）異なった二つの時点で解釈が行われれば、表現という被覆物が一つにして同じだからといって、その意味の同一性は保証されないのである。それは（中略）すべての表出の特性（中略）にもとづくのである。この特性は、表現と意味との同一性を——プラトン以来主張されている書字の缶詰理論とは異なり——かなりの時間にわたっても、否、あるひとつの時点においても保証することはない。（中略）記号の分節化がもたらす時間性によって、記号の意味論的同一性はいかなる時でも考えられない」（フランク、354—355頁）。

参考文献

- フォルジェ, Ph. 「風変りな論争のための手引」(三島憲一訳), Ph. フォルジェ編, J. デリダ, H.-G. ガダマー他 『テキストと解釈』, 産業図書, 1990, (orig., Ph. Forget, Hrsg.: *Text und Interpretation*, 1984)
- ガダマー, H.-G., ①, 「テキストと解釈」(轡田収訳), *ibid.*
- デリダ, J., ①, 「権力への善き意志 (I)」(三島憲一訳), *ibid.*
- ガダマー, H.-G., ②, 「それにもかかわらず, 善き意志の力」(轡田収訳), *ibid.*
- デリダ, J., ②, 「権力への善き意志 (II)」(三島憲一訳), *ibid.*
- ラリュエル, F. 「アンチ・ヘルメス」(森本浩一訳), *ibid.*
- フランク, M. 「言語をどこまで統御できるのか——ネオ構造主義と解釈学の差異の場としての対話」(岡本英太郎訳), *ibid.*
- 森鷗外『青年』, 新潮文庫, 1985, (初出, 『スバル』第二巻第三号～第三巻第八号, 1910～1911年)