

哲学者、小説家、比較文化研究——ハイデッガー、クンデラ、デイケンズ

リチャード・ローティ（吉田和久* 訳）

私たちが「西洋」と呼ぶものを構成している国々が、熱核爆弾によって一掃されて、明日にも消滅してしまうと仮定して見ていた。東アジアとサハラ以南のアフリカだけが居住可能地として残り、これらの地域では、大惨事への反動が脱西洋化という残酷な宣伝戦——

過去三百年の記憶を抹殺する試みが始まる——となることを仮定していただきたい。しかしまた、この脱西洋化の宣伝戦の只中であって、概ね大学の中にある少数の人びとが秘匿できる限り多くの西洋の形見——書物、雑誌、小さな工芸品、複製の芸術作品、映画、ヴィデオテープなど——を溜め込んでいると想像して見ていただきたい。

さて、二五〇〇年ごろ、大惨事の記憶が薄らぎ、封印された地下貯蔵庫が再び開けられ、芸術家や学者たちが西洋について語り始めると想像して見ていただきたい。そこには、多くの異なった物語が多くの異なった道徳と共にあるだろう。そうした物語の一つは、増大しつつあるテクノロジ—支配に焦点を当てているかも知れないし、更に別の物語は、芸術の形態の進歩に、あるいは社会経済の諸制度に、あるいは性のタブーの解除に関心を集中させているかも知れない。物語作者

たちが着目するであろう基本的な特徴は、他にも数十とあるだろう。それぞれが他よりも関心を集めたり有用であったりするのは、そうした特徴が内部に普及しているアフリカやアジアの様々な社会が持つ特定の必要性によって決まることになる。

しかしながら、そうした物語を書く人びとの中に**哲学者**がいるとしたら、「パラダイムとしての」西洋とは何かについての、つまり、西洋の**本質**についての論争が巻き起こる、と私たちは想像できるだろう。

これらすべての物語を結びつけて、それらを一つのもの——西洋が辿った道程についてのただ一つの正しい教訓を指し示す、西洋についてのただ一つの正しい説明——に還元する試みを私たちは想像できるだろう。私たちは、**哲学者**がそうした試みを企てがちだと考える。なぜならば、理論を物語の代用にしようとする試みに注目する時、私たちは、一つの文化の一部分を哲学と同一視してしまう傾向、つまり、本質主義へと向かう傾向を持つからだ。本質主義は、多くの領野で実り多いものであった——最も顕著なのは、複雑な動きの背後にエレガントな数学的関連を、そして、紛らわしいマクロの構造の背後に明晰なミクロの構造を私たちが見て取るのに役立つ時である。それであつても、歴史学や社会学や人類学のような領野においては、人間のことに適応された本質主義に私たちは徐々に懐疑的になってきている。

*よしだ・かずひさ、教養学部非常勤講師、比較文学比較文化

歴史の法則を、あるいは、諸文化の本質を見つけようとする試み——物語の代わりに理論を使い、その援助によって私たち自身を、他者を、そして私たちが提示しあう【未来への】選択肢を理解すること——が不毛だったことは広く知られている。カール・ポPPERがヘーゲルとマルクスについて、チャールズ・テイラーが実証的な社会科学について、アラスデア・マッキンタイアやマイケル・オークショットが伝統の重要性について書いた多様な文章は、この不毛さについて私たちが気づくのに役立つ。(1)

自然科学ではうまく行っている本質主義的な思考の習慣が道徳や政治の考察には役に立たないという認識が増大しているにも関わらず、私たち西洋の哲学者たちは、異文化間の比較を企てる時になると、本質主義へ向いやすいという惨状を今なお呈している。このことが最も明瞭になるのは、近頃、私たちが「西洋」について自発的に語る際、それを私たちが参加している現在進行形の、サスペンスに満ちた冒険としてではなく、むしろ、私たちはそこから一步退いて或る一定の距離から精査できる構造物として自ら進んで語る時である。この見方がかくも自発的に語られている様子は、ニーチェとハイデッガーが現代西洋の精神生活に対して深甚な影響を持っている原因を説明してくれる一方で、また逆に、そのニーチェとハイデッガーの影響が生み出した結果ともなっている。その自発性は、私たちが資本主義にもはや好意を持たず、それと同時に社会主義にも愛想を尽かして以来ずっと——マルクスがニーチェとハイデッガーの代案を提示するのを止めて以来ずっと——欧米の知識人たちを悩ませて来た社会経済的なペシミズムを反映している。このペシミズムは、しばしば「ポストモダンニズム」と名乗っているが、それは、西洋の近代史を特徴づけている、より大

きな自由と平等への希望がどういうわけかひどく自己欺瞞的であったという悲惨な感覚である。西洋をカプセルに閉じ込めてそれを要約しようとするポストモダンニズムの試みによって、西洋を一つの完全体とし、また、世界の他部分を【もう】一つの完全体として両者を対比することがますます魅力的になった。そうした試みのおかげで、「東洋」や「非西洋的な思考の様式」を神秘的な救済の力の名目として、つまり、今なお希望を提供してくれるかも知れない何かとして使い始めることが容易になる。

このエッセイにおいて私は、西洋をカプセルに閉じ込めて要約するという傾向、つまり、西洋は完成した対象であり、それは構造的な分析に付されるべきだという見解を私たちが持つことに反対しようと思う。特に、西洋についてのハイデッガーの説明を自明のものとして受け取る傾向に私は反対したいと思う。世界に対する西洋の最終的なメッセージとしてハイデッガーを読もうとする【盲従的な】姿勢がますます増大しつつある、と私には思われる。このメッセージは、ハイデッガーのお気に入りのフレーズの一つを使うならば、「その様々な可能性を使い尽くしてしまった」という主張によって主として構成されている。ハイデッガーは、私たちの世紀を通観できる偉大な想像力の持ち主の一人であったが、彼の並外れた才能によって、彼のメッセージは、私が観る実際よりもずっとまことしやかに響いている。私たちが思い出さなくてはならないのは、ハイデッガーの想像力は偉大ではあるものの、その射程は主として哲学と抒情詩に限られていること、つまり、彼が「思想家」とか「詩人」の称号を授与した人びとの文章作品に限られているということである。一つの歴史的な時代の本質は、その時代に特徴的な哲学者の作品を読み、彼の「存在の理解」を確認

することによって発見される、とハイデッガーは考えていた。西洋の歴史が一番よく理解されるのは、連続する偉大な哲学の思想家たちの作品を結び付けている弁証法的な進展を見つけることによってである、と彼は考えていた。哲学を職業としている者たちはとりわけ、西洋の来歴と行く末についてハイデッガーが紡ぐ物語の説得力に屈してしまいがちである。しかし、このように影響を受けやすいことは、私たちが克服すべく格闘しなくてはならない職業的な奇形である、と私は考える。

ハイデッガーに対抗する一つの方法として、より一般的には、冒険の連続として西洋を見るのを拒否するような類のポスト・ハイデッガー的思考に対抗する一つの方法として、私は、ディケンズを一種のアンチ・ハイデッガーとして提示したいと思う。ディケンズとハイデッガーそれぞれの重要性についての私の認識を要約するとしたら、次のように述べればよいだろうか。つまり、私の空想するアジア人とアフリカ人たちが、何らかの理由によって両者の作品を保存できないとしたら、彼らはディケンズの作品を残した方がずっとよいと私は考える、と。というのも、ディケンズの助けを借りれば彼らは、西洋に顕著で、おそらくは固有でさえある諸傾向の複合体を理解できるだろうが、ハイデッガーやその他の哲学者たちの流儀に従ってはい、そうは行かないからである。ディケンズが示す【多様な人物像の】例のおかげで彼らは、小説を、特に哲学教説の小説ではなく倫理的な異議申し立ての小説を、西洋が卓越するジャンルとして考えることが出来るだろう。このジャンルに焦点をあわせることによって彼らは、西洋の最も重要な遺産とは科学技術ではなく、むしろ自由と平等への希望であると理解できよう。私が採用しようとしている視点から言うと、西

洋と東洋の交渉をより優れて体現するのは、朝鮮の製鋼場とか日本の版画のファン・ゴッホへの影響とかではなく、天安門広場でのベートーヴェンの第九交響曲の演奏の方だということになる。^{1) 2)}

この視点を説明するべく、このエッセイの残りの部分で、私は三つのことをする。第一に、ニーチェが「禁欲的な聖職者」と呼んだものの更なる一例としてハイデッガーを説明する。第二に、存在神学の議論への叛逆の手段、つまり、禁欲的な聖職者たちによる文化の独占に対抗する反聖職的な反応の手段としての小説に関するミラン・クン德拉の説明を要約して注釈をつける。第三に、小説は民主主義に特有のジャンルであること、つまり、小説は自由と平等のための戦いと最も密接に結びついたジャンルであるというクン德拉の示唆を例証するために、私はディケンズを使う。

ハイデッガー晩年の仕事は、私が想像する未来のアフリカやアジアの哲学者たちによって問われる質問に対して唯一の正しい答えを提示する試みであった。ハイデッガーならば、これらの哲学者たちに対して、西洋を殺したものを——科学技術——について考えることによって西洋の考察を始めるように、そして、そこから過去へ遡るように、と助言するだろう。彼らは運がよければ、ハイデッガー自身が紡いだ物語を、つまり、彼が「存在の歴史」と呼んだ物語を再構築することが出来るだろう。ハイデッガーにとって西洋は、ソクラテス以前の哲学者たちと共に、つまり、「もの」*what*と「こと」*that*との間の分離と彼が呼ぶものと共に始まる。ある一つのものがそれ自体としてある姿とそのものが他のものと持っている関係との間におけるこの分離は、本質と偶然、実在と現象、客観と主観、合理と非合理、科学と非科学などの区別——権力への欲望が増大し、存在者を存在させることがます

ます難しくなってきた歴史中の諸時代に傷痕を残す二元論すべて——を生み出す。これが、ハイデッガーがニーチェの句 *die Wüste wächst*

(砂漠が広がる) によって要約している歴史である。²⁾⁽³⁾

ハイデッガーがこの物語を語る時、それは、彼が言う「世界像の時代」、つまり、すべてのものが枠に嵌められて、不正な操作や美的な快樂の根拠を提供するものと見られる時代において、頂点に達する。それは、巨大症の時代、美・技術に熱狂する時代である。それは、人びとが百メガトンの爆弾を作り、熱帯雨林を伐採し、去年よりも更にポストモダニズムが徹底した芸術を作り出そうとし、何百人という哲学者たちを結集させて彼らがそれぞれに持つ世界像を比較させる時代である。ハイデッガーは、これらすべての活動はただ一つの現象の多様な局面であると見ている。世界像の時代とは、人類が存在を完全に忘れてしまい、如何なるものでも手段・目的の関係から離れた立場をとれるという可能性を完全に忘却している時代である。

ものごとをこのように見ることは、ハイデッガーに特徴的な「本質化による抽象」とハーバマスが評するものの一例である。一九三五年、ハイデッガーは、スターリンのロシアとルーズベルトのアメリカを「形而上学的に言えば同じもの」と見た。³⁾ 一九四五年、彼は、ホロコーストとドイツ系住民の東欧からの追放を同じ現象の二つの実例であると見た。⁵⁾ ハーバマスが言うように、「存在の哲学者が持つ平準化の視線の下では、ユダヤ人の根絶でさえもが、他の多くと同様な一つの出来事に思われるのである」。³⁾ ハイデッガーは、人間の幸福の相対量を計算する必要を超越することを、つまり、より巨視的な視点を持つことを得意とする。彼にとつて、うまくゆく冒険とうまくゆかない冒険——例えば、ガンジーの成功とドブチェクの失敗——は、単に表面

的な混乱状態に過ぎず、偶然による本質からの逸脱であり、**実際に**起こっていることを理解する妨げでしかないのである。⁶⁾

ホロコーストに多くの関心を払うのをハイデッガーが拒否することは、西洋の物語の下部や背後に西洋の**本質**を捜し求めようとする衝動を、つまり、哲学者を小説家から分かつ衝動を典型的に示している。この衝動に支配された誰かは、実在を明らかにするために現象を一掃するプロセスの一部分としてのみ物語を語るものである。物語は、ハイデッガーにとつては、常に二流のジャンル——魅力的ではあるが危険なもの——である。『存在と時間』の冒頭において、ハイデッガーは、存在者その他の存在者と結び付ける物語の試みと存在論とを混同する誘惑に対して警告を発している *mython tina diegethar*【イカナルオトギ話ヲモノベナイ】。⁴⁾ 経歴の最後になつて彼は、「思考の仕事」と呼んだものは、**存在の歴史**によつて、つまり、形而上学と西洋がどのようにしてその可能性を使い尽くしたのかについての物語を紡ぐことによつて達成されるかも知れない、という先の示唆を取り消している。こうなつてしまうと、彼がこの仕事にそもそも着手しようとするならば、形而上学についての物語を紡ぐのを止めなくてはならないということ、つまり、形而上学をそれ自体のままに放置しなくてはならないということを彼は了解する。⁵⁾

このように叙事詩を疑問視し抒情詩を好んだにも関わらず、劇的な物語を紡ぎ出す能力は、ハイデッガーの最も偉大な才能であった。彼の文章の中で最も記憶に残り独創的なのは、西洋哲学の聖典的テクストの連なりの中に彼が見出す新しい弁証法的な型であるように私には思われる。私が考えるに、この型を見出すために彼が依拠する手がかりは、禁欲的な聖職者たちについてのニーチェの解釈である。聖職者

たちが知恵や熟慮や冷静さを得ようとする試みは、彼らが持つ権力への意志を内密かつ憤怒に満ちて表現したものである、とニーチェは解した。

しかしながらハイデッガーは、ニーチェ自身を最後の形而上学者と読むことによつて、ニーチェを脱ニーチェしようとした。そうすることによつて、ニーチェが自らの意図に反して非常に顕著な形で示してしまった怒りからハイデッガーは自分を解放したいと願っていた。この怒りから、そして、支配への衝動から自由になれるならば、彼は西洋から自由になれる、と、また、ヘルダーリンを引きながら彼が言うように「新しい歌をうたう」ことが出来る、とハイデッガーは考えた。

彼が権力への意志から自由になれるのは、その最後の偽装を見通した結末である、と彼は考えた。形而上学をそのままに放置して、存在の歴史 *Seingeschichte* から思索 *Denken* へ、つまり、存在 *Sein* から性起 *Erregnis* へ方向転換することによつて、叙事詩から抒情詩への移行を達成して、西洋から方向転換して西洋とは完全に異なつた何かへ向かうことが出来る、と彼は考えた。

しかし私の読むところでは、ハイデッガーは単にもう一人の禁欲的な聖職者に過ぎず、西洋をカプセルに入れて要約し、そこから彼自身を引き離そうとする彼の試みは、もう一つの権力の遊戯であつた。ハイデッガーは、自分がそうした遊戯を演じているという危険を強烈に自覚していた。しかし、その危険を強烈に自覚することは、そこから逃れることには必ずしもならない。私の読むところでは、アテネの街を見下ろす超感覚的な世界を創造した時にプラトンがしようとしていたのと同じ種類のことを、または、中世の暗黒時代を見下ろす神の王国を想像した時のアウグスティヌスと同じ種類のことを、ハイデッガー

はまだしているのである。自分の精神を他者の干渉できない場所とすることで、つまり、彼自身の物語を価値ある唯一のものとする——正に行動を断つことによつて自分を時代の救済者にする——で、彼は彼の仲間たる人類の格闘から身を引いているのである。ハイデッガーがしようとしたのは、プラトンの線分を歴史化することに過ぎない。(7) 彼はそれを横に傾げる。上から鳥瞰された現象というプラトンの世界に対応するハイデッガーのそれとは、形而上学を越えたところから俯瞰された西洋である。プラトンは下を眺める一方で、ハイデッガーは後ろへと眼を向ける。しかし両者は、自分たちが見ているものから自らを引き離し、そこから自らを開放したいと願っている。

この希望によつて二人の男たちが導かれた先にあるものは、全き他者である何かとの交わり——例えば、善のイデアの受胎、あるいは、存在に開かれていくこと——に彼らを適合させる何らかの浄化の自己鍛錬がなくてはならないという考えである。この考えは明らかに西洋の伝統の重要な一部分となつており、それは東洋においても明らかかな類似物(そしておそらくは源泉)を持つている。それゆえにハイデッガーは、東洋の哲学と最も頻繁に「対話させられた」二十世紀西洋の思想家なのである。(8) 存在者と存在者の関係を考えずに、忙しさから逃れ、単純なもの素晴らしさに感性を示す必要性といったハイデッガー的なテーマは、東洋においても容易に見出される。

しかし、西洋思想においては、別の要素、つまり、ハイデッガーが軽蔑した要素で、東洋の何かと対話させるのがもつとずっと難しいものがある。特に、私がこれからすぐ詳細に述べるように、小説——禁欲的な聖職者に対するラブレール的な反応——があるのだ。それゆえに、私たち哲学者たちがプラトンと東洋の間の、あるいは、ハイデッガー

と東洋の間の対話に満足している限りでは、私たちは、通文化的な比較の諸問題に安易な解決策をとっているに過ぎないかも知れないのだ。私たちが哲学に集中している限り、私たちは気がつく、**如何なる文化にも出現することが期待される、ある特定の人間のタイプ——禁欲的な聖職者、つまり、「本当の自分」とか「存在」とか「ブラフマン(梵)」**とか「無」などと呼ばれるものと接触することによって、自身を人間の人間たちから引き離したいと思っている人——を相手にしているだけかも知れないのだ。⁽⁸⁾

私たち哲学者たちは皆、禁欲的な聖職者の素質を少なくとも多少は持っている。私たちは皆、本質に懂れるし、物語に対峙する形での理論への嗜好を共有している。もしそうでなかったら、私たちはおそらく何か他の仕事に進んでいただろう。そうだから、この嗜好の誘惑によって、異文化に関しては私たちの相棒だけを、つまり、私たち自身と似た嗜好を持った者たちだけを信頼して、彼らだけを情報源とするような思い込みに陥らないように、私たちは注意しなければならない。比較哲学は通文化的な比較への王道ではないのみならず、そうした比較からの逸脱でさえあるかも知れないという危険に私たちは注意しなくてはならない。というのも、私たちが比較しているものとは、文化を横断して存在する唯一のタイプの性質を異なった環境に脚色している以上の何物でもないということに結局はなるかも知れないからだ。

このタイプの性質を具現化している人びとは、それぞれの種族の言葉を彼らの舌がかりから除外しようとしている。⁽⁹⁾ 禁欲的な聖職者は、この言葉をサルトルの意味において**邪悪なもの**と考えている。⁽¹⁰⁾ 彼が常に目指すゴールとは、言葉で表現できないものである。彼が言語を使うことを強制されている限り、彼は、種族の言葉により純粋な意味

を与える言語を望むか、そうでなかったら、いつそのことその種族の活動領域から完全に切り離されていて、単なる喜びの追求や苦痛の回避に過ぎないものとは無関係な言語を望んだりもする。そうした人だけが、ニーチェが「最後の人間」と呼んだ人びとに対するニーチェやハイデッガーの軽蔑を共有することが出来る。その人だけが、最大の災害——存在の忘却として理解される大地の荒廃 *die Verwüstung der Erde* ——は、「すべての人間に対して保障された生活水準と、すべての人間に対する画一的な幸福の状態とが手を取り合つて円滑に進む」だろうという、ハイデッガーの軽蔑に満ちた見解のポイントをつかむことが出来る。⁽¹¹⁾ 禁欲的な聖職者たちは、単なる幸福だとか苦痛の減少に過ぎないものが存在の忘却 *Seinvergesenheit* を補ってくれる、つまり、全き他者である何かと触れ合う能力の欠如を補ってくれるかも知れない、と考える人びとに我慢がならないのである。

禁欲的な聖職者についての私の描写は、軽蔑と彼らの性差別への批判を含んでいるが、それは熟慮の上のことだ。私がポートレートを描いたのは、男性中心主義の強迫観念に取り付かれた人物であり、この人物の女性に対する姿勢は、髪の毛や泥に形相はあるのかと尋ねられた時のソクラテスの姿勢に典型的に似ている。⁽¹²⁾ そうした人物は、ニーチェが倦むことなく繰り返した、何にも増して高潔さへの欲望を告白している。彼はまた、ハイデッガーが倦むことなく繰り返した単純さへの欲望を告白している。彼は性の取引に対して、物の取引と同じような態度を持っている。そうした取引はまともではない、と彼は思っている。それゆえ彼は、女性たちを伝統的な従属の地位に、つまり、「去る者は日々に疎し」の状態に留めておく傾向がある。それと同時に彼らはまた、男らしい戦士たちは頻繁に入浴するゆえにバザール

の臭い商人たちよりも上に格付けされる、とするカースト制度を好む傾向を持っている。しかし戦士たちは、もちろんのことながら聖職者——より頻繁に入浴し、より更に男性的である——に比べると身分は下である。聖職者もつとつと男性的である。なぜならば重要なのは、肉体的な男根ではなく霊的なそれ——戦士たちが決してなし得ないような方法によって、現象のヴェールを貫き、真の实在と接触し、トネルのあちら側にある光へと到達するもの——であるからだ。

ラブレールやニーチェやフロイトやデリダの助けを借りて、言語や物質に出来ないものをそのように追い求める人びとを醜悪に思わせるのは簡単である。しかし、彼らのために公平を期しておけば、禁欲的な聖職者たちは非常に有用な人びとであることを私たちは忘れるべきではない。もし、西洋にせよ東洋にせよ、それぞれの場に禁欲的な聖職者たちがさほど多くいなかったならば、ハイカルチャーの多くは存在しなかっただろう。というのも、種族の言語とは違ったそれを見つけようとすれば結果として、その種族の後の世代の言語を豊かにすることになるからだ。ある一つの社会が多くの禁欲的な聖職者たちを養う余裕を持つようになればなるほど、これらの聖職者たちが空想に耽る余暇を供給することから生まれる剰余的な価値がますます多く利用可能になり、その社会の言語と研究課題はますます豊かで多様になるだろう。純化という私的なプロジェクトの副産物は、結果として莫大な社会的利便性を持つことが分かる。禁欲的な聖職者たちは、周囲にいてもあまり面白くないことがしばしばであるし、もしあなたが幸福に関心を持っているならば、彼らは普通は無価値である。しかし彼らは、言語的な斬新さを伝統的に担う者であったし、一つの文化が過去とは面白いまでに異なった未来を持つための手段となるのである。彼らは、

文化が自らを変化させて伝統を破り、以前では想像もされなかった未来へ入ってゆくことを可能にする。

しかしながら、このエッセイでの私の目的は、個別的にはハイデガーについて、また、一般的には禁欲的な聖職者たちについての最終の公平な評価に到達することではない。そうではなくて私の目的は、理論、単純さ、構造、抽象、本質などに関する禁欲主義者の嗜好と、物語、細部、多様性、偶然などについての小説家の嗜好との間に対比を構築することである。これ以降私は、クン德拉の『小説の精神』から引いた次のテキストについて教説を垂れることにしたい。

「小説の知恵は哲学の知恵とは別のものです。小説は理論的精神からではなくユーモアの精神から生まれました。ヨーロッパの失敗のひとつは、もつともヨーロッパ的である芸術——つまり小説を、その精神を、その巨大な認識と発見を、その歴史の自立性を決して理解しなかったことです。神の笑いに触発されて生まれた芸術は、その本質からして、さまざまのイデオロギー的確信に従属するものではなく、それらに異を唱えるものなのです。それはペーネロペーさながらに、神学者や哲学者や学者たちが徹夜で織りあげたタピストリーを、その夜のうちに壊してしまうのです。【中略】ヴォルテールを抑圧的政治体制の責任者とする人々に論戦をいどむ力が私にあるとは思いませんが、そのかわり、そのような私でも次のようにいうことはできると思います。つまり、十八世紀はたんにルソーやヴォルテールやドルバックの世紀ではなく、また（特に、ではないにしても！）フィールディングの、スターンの、ゲーテの、そしてラクロの世紀でもあると。」。

私がこの一節から引き出す最初の教訓は、私たちが他の文化を眺めるときには、私たちは新しいジャンル——人間的なことがらを**理論化**しようとする試みに反応して、その代替物として勃興してくるさまざまなジャンル——に目配りをしなくてはならないということである。もし、私たちそれぞれの理論の伝統の間での対話がそれぞれの反理論の伝統で補充されるならば、私たちは、より興味深く、実際により有益でもある東西比較を手に入れることができそうだ。特に、東洋の哲学を揶揄する何らかの東洋の文化的伝統が突き止められるならば、そのことは、私たち西洋の哲学者たちが東洋に対してどのような姿勢をとるべきかを定める手助けになるだろう。私が念頭においている種類の揶揄とは、私たち哲学者たちがお互いにしあうような種類の組織内のもの（例えば、プラトンがプロタゴラスについて、ヒュームが自然神学について、キルケゴールがヘーゲルについて、あるいは、デリダがハイデッガーについてするような種類の揶揄）ではない。むしろそれは、チャレンジしても哲学的な議論には付いてゆけない人びとが、あるいは、チャレンジする気などそもそも持たない人びとがするものである。私たちは、日本のハイデッガーやインドのプラトンや中国のヒュームに目配りする必要があるばかりか、中国のスターンやインドネシアのラブレールにもそうする必要がある。私は無知ゆえに、後者の種類の人びとが**今**いるのかどうか分からないのだが、いることを信じているし希望している。聖人や賢者たちが織ったタピストリーを解きほぐすことを楽しんでいる人びとが東洋のどこかにずっと存在してきただに違いない。

これらのタピストリーを解きほぐす必要は、聖職者たちが最大多数の最大幸福に対して無関心であることへの俗人たちの復讐であると考

えることが出来るだろう。【例えば】ホルクハイマーとアドルノが啓蒙の弁証法を捜し求める時、彼らは、アウシユピッツと『カンディード』を【無理やりに】同じ型へと組み込んでしまい、その型を注意深く観察することで、啓蒙の希望は無駄だったと確言を下す。この彼らの流儀こそ、【聖職者たちの】無関心を例証するものである。⁽¹³⁾ その無関心はまた、ハイデッガーが自動車工場と死の収容所との区別を曖昧にするやり方によっても例証される。⁽¹⁴⁾ 私たち哲学者たちは、俗人たちには見えていない弁証法的なパターンを認識したいと思うのみならず、これらのパターンが歴史世界のドラマの結末への鍵となることを望んでいる。私たちの禁欲主義にも関わらず、私たちは、自分自身が、そして私たちと同じような人びとが単なる私的なプロジェクト以上の何かに参加している、と考えたがっている。私たちは自分の持つ私的な妄想が、つまり、純粹さや斬新さや自律について私たちが抱く私的な幻想が、自分よりも大きな何か、つまり、偶然の力を持った何か、人間的なことがらの道筋を密かに決定する秘密の底流である何かと繋がっている、と考えたがっている。

クンデラの視点から言えば、人間的なことがらに対する哲学者の本質主義的なアプローチは、つまり、冒険や物語や変化の代わりに観想や弁証法や運命を持ち出す試みは、不誠実なもの言い方である。【哲学者は言う】私にとって重要なものは、あなたにとって重要なものよりも優先するし、あなたにとって重要であるものを無視する権利を私に与えてくれる。なぜならば、私が触れている何か——実在——とは、あなたが触れていないものであるからだ。これに対する小説家の応答はこうである。一人の人間がもう一人の人間以上に何か人間以外のものに多く接していると考えるのは滑稽である。言葉に出来ない他者を求

める気持ちを誰かが持っているからといって、それを使って他の人びとが持つ全く違った気持ちを無視する口実とするのは滑稽である。誰でもが幸福の追求を超越できると考えるのは、つまり、すべての理論は幸福を得る手段よりも優れており、喜びと苦痛を超越する真理と呼ばれる何かがあると考えるのは滑稽である。小説家は、私たち【哲学者たち】を喜劇の登場人物として見る——ヴォルテールがライプニッツを、スイフトがラピュタ島の科学者たちを、オーウェルがマルクス主義の理論家たちをそう見たように。(15) 私たちが滑稽なのは、他のすべての人びとが見て取れるもの——苦痛が減少し幸福が増大しているというようなことがら——は「単なる現象」だと自分たちに納得させることによつて、私たちはそれらを直視できなくなっているということだ。

現象・実在の区別に代わつて小説家が提示するのは、視点の多様性であり、同じ出来事の描写の複数性である。小説家がとりわけ滑稽だと考えるのは、これらの描写の一つに特権を与えようとする、つまり、他のものすべてを無視する口実としてその一つを利用することである。彼／彼女が最も高潔だと考えるのは、一つを除いた他のすべての描写を厳しく拒否する能力ではなく、むしろ、それらの間を往還する能力である。次のように述べる時、クンデラはこのことを指摘している。私は考える。

「人間が個人となつたのは、まさに真実の確信と他者の満場の一致の同意とを失うことによつてなのです。小説とは、個人の想像上の樂園です。それは、だれひとり、アンナやカレーニンでさえも真実の所有者ではない領土であり、しかし同時に、すべての者が理解される権利をもっている領土です。」¹⁰

クンデラはここで、「小説」という用語を「民主的なユートピア」——神や真理や事物の本性などが彼／彼女の側にあると考える夢に誰も耽つたりはしない、空想上の未来の社会——とほぼ同じ意味で使っている。そうしたユートピアにおいては、快樂や苦痛よりリアルな何かがあるとか、私たちには幸福の追求を超越するべく課せられた義務がある、などとは誰も考えない。民主的なユートピアとは、真理の追求ではなく寛容と好奇心が主だつた理知の価値となる共同体である。それは、国家の宗教や国家の哲学にほんの僅かでさえも近づこうとする者はいない共同体である。そうした共同体の中で哲学に残されているのは、ミルの『自由論』の格率、あるいは、ラブレレー的なカーニヴァルの格率——何かをしたい時、他の誰かを傷つけないければ、誰でも自分のしたいように出来る——に過ぎない。クンデラが言うように、「唯一の真理の世界と小説の相対的で曖昧な世界は、完全に異なつた物質から形成されているのです」。(16)

クンデラとハイデッガーは、いわば共通の敵を乗り越えようとしている、と見ることが出来る。それは、西洋の形而上学の伝統、つまり、表面的には多様に見えるもの背後に横たわるパターンを提示する唯一の正しい描写があることを言外に仄めかす伝統である。しかし、この二人の男たちがその伝統に対する代替物として提案するものの中には大きな相違がある。ハイデッガーにとつて形而上学の反対物とは、存在に開かれていること、つまり、変化しない習慣を備えた、科学技術が普及する以前の農民共同体において最も容易に達成される何かである。ハイデッガーのユートピアとは、牧歌的なものであり、人が疎らな山中の溪谷、つまり原初的な四つの要素——大地、空、人間、神——との関係によつて生活が形成される溪谷のことである。クンデラのユ

トピアはカーニバル的またディケンズ的であり、エキセントリックな一群の人びとがお互いの特異性を悦び、原始性へのノスタルジアよりも斬新さに興味を持つ。群集は、その規模がより大きくなり、より多様になり、より騒々しくなればなるほどよい。ハイデッガーにとっては、支配への衝動を乗り越える道は、賢者が運命の車輪を遠くから眺めるように、一歩下がって西洋とその権力の歴史を遠方から見ることである。クンデラにとっては、支配への衝動を克服する道は、すべての人びとがこの衝動を持っており、将来に互つても常に持ち続けるだろう、と気づくことである。しかしそれはまた、誰かが他の人以上にその衝動を持っているからといって、その人が多少なりとも評価されることはない、と主張することでもある。真理を、存在を、思惟を支持する者はいない。何か異なったものや何か高いものを支持する者はいない。私たちは皆、私たち自身を、つまり、楽園の平等な住人であり、理解される権利をすべての人びとが持つてはいても、支配する権利は何人たりとも持たない諸個人の群れに属する平等な住人たちを支持するだけである。

クンデラは、禁欲的な聖職者に対する彼の態度を次のように書いて要約している。

「人間は、善と悪とが明確に判別されうるような世界を望んでいません。というのも、人間には理解する前に判断したいという欲望——生得的で御しがたい欲望があるからです。さまざまな宗教やイデオロギーのよって立つ基礎はこの欲望です。【中略】宗教やイデオロギーは、だれかが正しいことを要求します。たとえば、アンナ・カレーニナは狭量な暴君の犠牲者なのか、それともカレーニンが不道德な妻の犠牲者なのか

いずれかでなければならず、あるいはまた、無実のヨーゼフ・Kが不正な裁判で破滅してしまうのか、それとも裁判の背後には神の正義が隠されていてKには罪があるのか、いずれかでなければならぬのです。」

「この「あれかこれか」のなかには、人間的事象の本質的相対性に耐えることのできない無能性が、至高の「審判者」の不在を直視することのできない無能性が含まれています。」¹¹

クンデラは、ハイデッガーに短く間接的に言及しつつ、彼の用語「存在の忘却」とは、この本質的な相対性の忘却である、とやんわり注解を加えている。¹²しかしハイデッガーは、初期の「プラグマティズム」の段階においてさえも、言葉のクンデラ的な意味における本質的な相対性を決して信じてはいなかった。¹³ハイデッガーのジャンルは抒情詩であり、小説ではなかった。彼のヒーローはヘルダーリンであり、ラブレーやセルバンテスではなかった。ハイデッガーにとっては、他の人間は思想家と詩人の利便のために存在するのである。思想家や詩人の存在するところでは、人間の生活は正しいものとなる。というのも、そこでは全き他者なる何かが寄港し *touches*、そして、触れられる *touched* からである。そうではないところでは、荒地が広がっているのである。

ハイデッガーにとっては、歴史を救済し歴史がカプセルに包まれるのを可能にする或る瞬間が或る生活の中に存在する一方で、クンデラにとっては、歴史に対処する際に重要となるのは、歴史を進行させ続けて、自分自身をその中に投入することである。しかし、自分自身を歴史の中にこのように投入するとは、イデオロギー的な革命家が推奨するような類のことではない。それは、伝統を理性に置き換えたり、

誤謬を真理に置き換えたりすることではない。啓蒙主義の予想の何が
まづかったのかを知りたいと思うならば、私たちは、ホルクハイマー
とアドルノではなく、むしろ、フローベールを読むべきである、とク
ンデラは考える。彼は言う。

「フローベールは愚かさを発見しました。私はあえて申しま
すが、これこそ、おのれの科学的理性をかくも誇りに思つて
いた世紀の最大の発見です。もちろんフローベール以前にも、
愚かさの存在を疑う人などおりませんでした。しかしそれは
はやや異なつて理解されていたのです。つまりそれはたんな
る認識の不在、教育によつて矯正可能なひとつの欠点とみな
されていたのです。【中略】フローベールの愚かさに対する見
方は、愚かさは、科学、技術、進歩、近代性を前にしても消
え去ることはないということであり、それどころか、進歩と
ともに、愚かさもまた進歩する！ということですよ。」¹⁴

クンデラが言っているのは、啓蒙主義は愚かさのない時代を望んだ
点において間違つていた、ということだと私は理解する。その代わり
に希望すべきものは、ある特定の時代や地域に普及していた多様な
愚かさ【を参照すること】によつて、私たちの時代に私たちが持つ多
様な愚かさが引き起こしている不必要な苦痛が更に減少する【未来の】
時代である。すべての時代には、それ自体の栄光とそれ自体の愚かさ
がある。小説家の仕事とは、その両方についてこれまで分かっている
最新のことがらを私たちに知らせることである。最高裁判事もいなか
れば、唯一の正しい描写もないので、そして、全き他者へ逃れる道も
ないので、これは可能な限りで最も重要な仕事となる。しかしそれは、
健全な心を持った誰かによつて企てられなくてはならない。健全であ

るとは、人間の歴史が内部で上演される非歴史的な枠組みによつて、
つまり、歴史が説明されるときの参照点となる普遍的な人間の本性で
あるとか、歴史が目的地として動いて行く遙か遠くの神聖なる出来事
といった夢によつて煩わされていけない、という意味である。クンデラ
の意味における、人間的なことがらの本質的な相対性を正しく理解す
ることは、時間と変化から逃れようとする禁欲的な聖職者たちの試み
の最後の痕跡を、つまり、舞台上に上がる前から既に書かれていたドラ
マの役者として私たちを見ようとする試みの最後の痕跡を放棄するこ
とである。ハイデッガーは、存在と真理を歴史化することによつて形
而上学から、つまり、唯一の真理というイデアから逃れられると考
えた。彼は、存在 *Sein* についてではなく、西欧という出来事 *Beigens*
についての物語を紡ぐことによつて、プラトンのな現実逃避癖から逃
れられると考えた。しかしクンデラの視点から言えば、ハイデッガー
の試みは、時間と偶然から逃れようとする更にもう一つの試みである
に過ぎなかつた。もつとも今回は、永遠への逃避ではなく、歴史性へ
の逃避ではあつたのだが。クンデラにとっては、永遠と歴史性は等し
く滑稽であり、等しく本質主義的な観念である。

クンデラとハイデッガーの間にある西洋の形而上学の伝統への反応
の違いは、結末への態度においてもつともよく表れる。クンデラにと
つて、西洋の冒険には終わりがないと考えること——奇妙で新しい悦
びや独創的な新しい愚かさを記録しつつ、新しい種類の小説を絶えず
心に描くこと——が重要なのだが、その一方で【結末をめぐる】ハ
イデッガーにとつて重要なのは、西洋はその可能性を使い尽くしてし
まった、と主張することである。この違いが明らかになるのは、小説
は**特質**を持たず、歴史を持つているに**過ぎない**という主張、つまり、小

説は「発見の連なり」であるというクンデラの主張においてである。¹⁵一つのジャンルとしての小説にとつては、忠誠を尽くさなくてはならないプラトンの形相は存在しないし、ある小説が別の小説以上に優れて示す本質的な構造もないのだが、それは、人間存在にとつても、そのような形相や構造がないのと同じである。小説が可能性を使い尽くすことがないのは、人間存在が幸福への希望を使い尽くすことが出来ないのとちょうど同じである。クンデラが言うように、「小説の価値を理解するための唯一の文脈は、西洋の小説の歴史である。小説家は、セルバンテス以外の誰にも答える必要はないのだ」。¹⁶

同じ論点はまた、小説の歴史、そしてヨーロッパの歴史はヨーロッパの現実的な政治の未来によつては——あるいは、西洋の現実的な運命（それがどんなものであれ）によつては——判断され得ないとクンデラが主張する時にも出現する。特に、自らが持つ爆弾によつて自分自身を吹き飛ばしてしまった西洋は、小説やヨーロッパについての判断として読まれるべきではない——また、終わりのない全体主義の夜の到来として読まれるべきでもない。¹⁷そんなことをするとしたら、一人の人間の生【の全体】を暴力的に終らせた何か馬鹿げた事件を参照点にしてその人間の生を判断するか、あるいはまた、アウシュビッツを参照点にして西洋のテクノロジー【の総体】を判断するようなものだろう。クンデラが言うように：

「かつては私もまた、未来を私たちの作品や行為のただひとりの有能な裁判官と考えたことがありました。未来との野合は最悪の順応主義であり、最大の強者への卑劣な追従であることを私が理解したのは、ずっと後になってからです。というのも、未来は現在よりもつねに強いからです。事実、私た

ちに審判を下すのはまぎれもなく未来でしょう。しかも未来にはそうする権限など何ひとつないことは確かなのです。」クンデラは続ける。

「しかし、未来が私の眼にただひとつの価値すら提示していないならば、私は何に固執するのでしょうか。神にでしょうか。祖国にでしょうか。人民にでしょうか、個人にでしょうか。私の回答は真摯なものでもあれば馬鹿げたものでもありません。つまり私はセルバンテスの不評を買った遺産を除いて、何ものにも固執することはないのです」。¹⁷

「個人の【想像上の】楽園」というクンデラの句は、明らかにディケンズに当てはまる。なぜならば、彼の小説の最も人口に膾炙し記憶に残る特徴は、登場人物たちが持つ、包括や分類が不可能な奇矯さであるからだ。ディケンズの登場人物たちは、道德の類型の下で包括されることに、つまり、この徳やあの悪を示すように描かれることに抵抗する。そうではなくて、ディケンズの登場人物たちの名前は、道德の原則や徳悪のリストに**取って代わる**。名前がリストに取って代わるのは、私たちがお互いを「スキムボールのような人」とか「ピックウイックさんのような人」とか「グラッドグラインドのような人」とか「ジェラビー夫人のような人」とか「フローレンス・ドンビーのような人」と呼ぶのを許すことによつてである。¹⁸クンデラが「小説の知恵」と呼ぶものに基づく道德の世界においては、道德の比較や判断は、漠然とした言葉や一般的な原則ではなく、固有名詞の助けによつてなされるだろう。道德の語彙を存在論的の神学あるいは存在論的の神学からではなく小説から取る社会は、人間の本性、人間経験の急所、人間生活の意味などについての質問を自らに問うことはしないだろう。

むしろ、その社会が問うのは、お互いにうまくやってゆくために私たちは何ができるだろうか、お互いに快適になるために私たちはどのようなものごとを調整できるだろうか、理解されるというすべての人に与えられた権利が満たされる可能性が高まるためには、諸制度はどのように変えられるだろうか、といったことだろう。

「最後の人間」が悪臭を放つというニーチェの観念を共有する人びとにとつては、快適さが人間の社会組織と道徳的考察のゴールであると提唱することなど馬鹿げているだろう。しかしデイケンズならば、この提唱を馬鹿げているとは思なかつただろう。それゆえにデイケンズは、マルクス主義者や他の禁欲的な聖職者たちによつて、「ブルジョワ的な改革者」として非難されてきたのである。「ブルジョワ」という用語は、ニーチェの用語「最後の人間」のマルクス主義者にとつての等価物である——それは、禁欲的な聖職者が洗い落としたいと願っているすべてのものを意味している。というのも、プラトン主義やハイデッガー主義と同じように、マルクス主義は快適さ以上の多くを人間に望むからである。それは変化を、つまり、唯一の普遍的なプランに則つた変化を望む。マルクス主義者は常に、彼らが「新しい社会主義の人間」と呼ぶものを空想している。デイケンズは、何人として変化させられることを望まなかつた——ただ一点を除いては。彼がすべての人に【変化を】望んだのは、彼や彼女が街路で見て見ぬふりをしている人びとに気づき、彼らを理解することである。彼が人びとに願っていたのは、道徳的なレッテルを貼り付けることでお互いを不快にすることではなく、彼らの仲間の人間たち全員——ドンビーやドンビー夫人、アンナやカレーリン、Kや大法官——が理解される権利を持っている、と認識することであつた。(19)

人間のつながりの快適さ以上のゴールを掲げないにも関わらず、デイケンズは、平等と自由のために莫大な量のことをした。スイフトが自分で書いた墓碑銘の末行——もし出来るのならば、彼を真似してみてくれ。彼は人間の自由のために奉仕したのだ——は、デイケンズの銘板にもあてはまるだろう。18しかし、デイケンズが人間の自由に対する彼の奉仕をしたのは、スイフトが適切にも彼自身の特徴だとして「猛烈な怒り」の助けを借りてではなく、何かもつとブルジョワ的なもの——感傷的な涙やオーウェルが「寛大な怒り」と呼ぶもの——の助けを借りてのことである。デイケンズは、ヤファーを描いた男よりもずっとブルジョワ的な作家として私たちを感動させる。(20)なぜならば、彼は人間たちと共にいる方がずっと快適なのであり、人間たちのためにより多くの希望を持っているからである。この快適さの一つの指標は、以下の件でオーウェルが言及している事実である。

『オリヴァー・トウィスト』『つらい世の中』『荒涼館』『トル・ドリット』においてデイケンズは、それに比肩するものはいまにいたるまで現れていないほどの激しさをもってイギリスの体制を攻撃した。しかしデイケンズは自分を敵役にすることなしにうまく攻撃することができたし、それどころか、彼が攻撃した当の相手が完全に彼の言い分を飲み込んでしまうので、彼は自ら国家の体制そのものと化す結果となつた。19

重要なポイントは、デイケンズは自分が憎まれないようにした、ということである。私が思うに、この理由の一部としては、彼が攻撃したのは「人間性それ自体」あるいは、彼が生活していた社会や時代のような抽象的な何かではなく、むしろ、個人としての他者が持つ苦し

みを無視する個々の人びとの具体的な事例であったからだ、ということがある。こうして彼は「私たちの一人」として——他の人びともまた、それに気づいたならばすぐさま同じような立腹をもって反応するだろうと考えられる何かにたまたま気がついた人物の声として——話すことが出来たのである。²⁰

オーウェルが言うように、ディケンズは「気のいい無戒律主義者」——この句は、ラブレーやモンテニューやセルバンテスには同じように当てはまるだろうが、ルターやヴォルテールやマルクスには決して当てはまらないだろう——であった。⁽²¹⁾ それゆえに、「寛大な怒り」が意味しているのは「激しい憎悪を伴わない怒り」のような何かである、と私は考える。⁽²²⁾ それがなぜ憎悪を持たないかと言えば、「悪を指摘する必要があるのは単にそれを改善するために過ぎない、と考えるからである」。これは、後にハリエット・ピーチャー・ストウやマーティン・ルーサー・キングに見出されるような種類の怒りであって、禁欲的な聖職者たちに見出されるような種類の怒りではない。⁽²³⁾ というのも後者は、社会の変革は相互調整の問題ではなく、再創造の問題である——ものごとをよりよくするためには、私たちは新しい種類の人間、つまり、現象ではなく実在を意識した人間を創造しなくてはならない——と信じているからである。彼らの怒りは非寛容なものだが、その意味はこういうことである。つまり、彼らが怒りのターゲットにしているのは、個々の人びとが他の個々の人びとについて理解していないという状況ではなく、むしろ、人びと一般に、あるいは少なくとも言っても、現代に生きる人びとすべてに共通する存在論的な欠陥なのである。【これに対して】ディケンズの、ストウの、キングの怒りの寛大さは、彼らが次のように考えていることから明らかにになる——人び

とは、傷ついている人びとに眼を向けて、彼らが受けている苦痛の細部に気が付きさえすればよいのであって、認識の装置全体を再構築する必要はない、と。

経験論的な主張としては、この仮説はその期待が裏切られることもしばしばである。【しかし】それはまた、私たちが今持つ想像力を越えたところにあるものについて、物語を紡ぐ人びとと理論を構築する人びととの間にある倫理的な姿勢の違いを際立たせる。【なぜ違いが生じるのかといえば、彼らが問題としているのは】私たちが今持つ言語を越えているからである。オーウェルが寛容な怒りを持つ能力を「自由な知性」の徴しるしと認めた時、私がこのエッセイで展開しようとしているのと同じ種類の理論家と小説家の対立を予示していたのだと思う。⁽²⁴⁾ ハイデッガーのような理論家は、眼に見える細部よりもっと深い何かを見ていた、つまり、ありふれた一般的な細部の背後に控えた本当の意味を把握することに比べて、物語を常に次善のもの、予備的なものと見ていた、と先に私は述べた。オーウェルやディケンズのような小説家は、理論は常に次善であり、特定の目的、つまり、物語をよりよく紡ぐという目的のための覚書以上のものでは決してない、と見たいと思っている。近代西洋における社会変革の歴史は、物語と理論の関係について、前者の概念の方がより実り多いことを示している、と私は思うのだが、どうだろうか。

小説家の概念の方がより実り多いと述べたが、【理論家のそれが劣っていると言いたいのではなく】それは次のようなことを述べているに過ぎない。つまり、小説家と理論家が社会に与えた善悪を天秤にかけてみると、人は理論よりも小説の方に多くを望んでいるということが判明する、と。革命に成功した指導者たちについて言えば、人が彼ら

に望んでいるのは、概括的な思想を教える書物を読むのはもつと少なくして、彼らがこれから支配する人びとの立場を想像することでその人びとと一体化する力量を授ける書物の方をもつと多く読んでもらいたかった、ということである。コワコフスキーが著したマルクス主義の歴史のような書物を読むと、党の理論家、つまり、「正しいイデオロギーのライン」に責任をもっていた男は、なぜ中央委員会のメンバーの中で——最高指導者自身は別として——最も恐れ嫌われていたのが分かる。⁽²⁵⁾このことは、グスマン——毛沢東主義もどきのペルーのセンデロ・ルミノソ運動の指導者——がカントについての博士論文を書いたことを思い起こさせるかも知れない。⁽²⁶⁾それはまた、一九三三年、社会民主主義者の同僚の投獄に対するハイデッガーの反応が「取るに足らない些事で私を煩わせないうくれ」に帰着したということを思い起こさせるかも知れない。⁽²⁷⁾

理論家と比較した場合、小説家について重要であるのは、彼らは細部が得意だということである。これは、なぜデイクンズが小説のパラダイムとして有用なのかを説明するもうひとつの理由である。再度オーウェルを引用すれば、「きわだった、見紛うことのないデイクンズの文章の特徴は、**不必要な細部**にあるのだ」。「デイクンズはすべて断片と細部ばかりからなっている。建物全体としてはひどいものだが、ガーゴイルひとつを見るとすばらしいものである。後になってつじつまの合わない行動をせざるをえない人物を作り出す時にこそ、彼は本領を発揮するのである」。⁽²¹⁾デイクンズが西洋のパラダイムを特徴的に示していると私たちが考えるならば——私の空想するアフリカ人やアジア人たちにはそう考えてもらいたいところだ——、近年の西洋の歴史に関して最も啓発的なことがらとは、多様性に対して寛容に接する姿

勢が強まってきたことだと分かるだろう。このことを別様に見るならば、それは、一見したところでは首尾一貫していないように思われるもの扱う場合に、それを非現実的で邪悪な何かと捉えて拒否するのはなく、説明と判断に関する私たちの習慣的な語彙が不十分である証拠だと捉える度量が増してきたということでもある。⁽²²⁾首尾一貫していないように見えるものごとを私たちが処置する際の変化は、異なった種類の人びとが持つ多様性を快適に思う度量が増し、それゆえに、人びとに干渉せず自身の見地に従うのを認める度量が増したと関連している。これらを進んで受け入れる度量が反映されているのは、多元的なブルジョワ民主主義において、つまり、偉業を説く道徳的な召命ではなく、むしろ、苦しみの軽減へ向けた情感に満ちた呼びかけによって政治が構成されている社会においてである。

この種の自発的な気持ち closest の西洋——人種主義者、性差別主義者、帝国主義者と指弾されても全く仕方のない文化——の属性とするのは奇妙に思えるかも知れない。しかしもちろん、西洋はまた、人種主義、性差別主義、帝国主義のみならず、ヨーロッパ中心主義、偏狭さ、知的な非寛容をととても懸念している文化でもある。西洋は、自らが持つ残忍なまでに非寛容な素質を非常に自覚しており、それによって、おそらくは私たちが記録してきた他のどの文化以上に非寛容の精神を警戒しており、多様性が望ましいという感覚を鋭敏に備えている文化でもある。私が示唆してきたのは、私たち西洋人たちがこの意識と感受性を負っているのは、私たちの哲学者や詩人たちがばかりか、それ以上に私たちの小説家たちだ、ということである。

寛容の精神、そして、一緒にいて快適だという気持ちの二つが社会の合言葉となる時、人はもはや世界史的な偉大さを望んだりもしない。

もし、偉大さ——例えば、過去との根本的な差異とか、眩しさのあまり想像すら出来ない未来など——が望まれているものならば、プラトンやハイデッガーやスーロフのような禁欲的な聖職者たちが十分にその要件を満たすだろう。(28) しかしそうでなければ、セルバンテスやディケンズやクンデラのような小説家たちで十分だろう。(29) 一つのジャンルとしての哲学は、そうした偉大さの探求——一人の思想すべてを一つの狭いビームの中に集中させて、以前に考えられていたものすべての境界を越えてそれらを送り出そうとする試み——と密接に結びついているので、現代西洋の自己嫌悪が最も猖獗(しょうけつ)をきわめているのは、西洋の哲学者たちの間である。アフリカ人やアジア人——西洋の帝国主義や人種主義の第一の犠牲者——は、この自己嫌悪は西洋の当然の報いだと見る誘惑に駆られるに違いない。しかし私が示唆したいのは、この自己嫌悪は、純粹さに関して古くからある、あの珍しくもない探究心のまたもうひとつの症状に過ぎないということである。禁欲的な聖職者という仕事の古記録を調べてみれば、その探究心は洋の東西の至るところに及んでいることが分かるだろう。これらの記録など当面は無視しておけば、東洋が利用できる西洋に独自の何かを見つける可能性が高まるだろうし、その逆もまた然りであろう。

【原注】

1 天安門広場に通じる高速道路を塞いだ一般大衆によって軍隊が足止めを食った時、学生たちはこの交響曲の録音を流したと伝えられている。西洋の衝撃についての同じような論点は、学生の演説者たちがソローとマーチン・ルーサー・キングの名前を繰り返して引き合いに出したことを考えてみても立証されるだろう。

2 次を見よ。Martin Heidegger, *What Is Called Thinking*, trans. by J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968), pp. 29 ff. (*Was Heisst Denken?* [Tübingen: Niemeyer, 1954], pp. 11 ff.). 『ハイデッガー全集 別巻』 思惟とは何の謂いか』四日谷敬子、ハルムト・ブフナー訳、創文社、一九八六年、二〇頁]

3 J. Habermas, "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective," *Critical Inquiry* 15 (Winter 1989): p. 453. 「ユルゲン・ハーバマス『マルティン・ハイデガー——著作と世界観』(『テキストとコンテキスト』所収) 井上純一訳、晃洋書房、二〇〇六年、六七頁】【本文中の引用部の訳文は吉田による】

4 Heidegger, *Sein und Zeit*, 10th ed. (Tübingen: Niemeyer, 1963), p. 6. 『存在と時間I』原佑・渡邊二郎訳、中央公論新社、二〇〇三年、一八頁]

5 次を見よ。Heidegger, *On Time and Being*, trans. by Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1972), pp. 24, 41 (*Zur Sache des Denkens* [Tübingen: Niemeyer, 1969], pp. 25, 44). 『思索の事柄へ』辻村公一、ハルムト・ブフナー訳、筑摩書房、一九七三年、四八頁および七九頁。この訳書の訳文は次の通り。「超克といふことを捨て去つて形而上學をそれ自身に委ねることが必要である。」(四八頁) 「形而上學に限界として所屬してゐるに相違ない。そのことは、有の忘却といふ形態に於て形而上學を特徴づけてゐる脱去が今やそれ自身を、覆藏それ自身の次元として示すといふことを、意味してゐる。」(七九頁)]

6 例えは次を見よ。Graham Parkes, ed., *Heidegger and Asian*

Thought (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987). 私がこれから述べることが明らかにするように、パルクスの次のような主張(二頁)に私は疑問を抱いている。「二千年以上に、まったく異なった文化的な環境において発生し、程度の差はあれ異質な言語で表現された諸概念とハイデッガーの思想とが深く共鳴するように仕向けることが出来るならば、伝統を超克した最初の西洋人思想家であるという彼の主張はもつと真剣に受け止められるはずである。」この共鳴はまた、超越ではなく退行の兆候——乗り越える方途ではなく子宮への回帰への道として——であると解釈することも出来る。

7 次を見よ。Heidegger, *What Is Called Thinking?* p.30 (*Was Heisst Denken?* p.11). ニーチェの句「砂漠が広がる」*die Wüste wächst* は「私たちの時代の評価とは別の場所からやってくる」(*aus einem anderen Ort als die gaengen Beurteilungen unserer Zeit*). とハイデッガーは引き続いて述べている。「思惟とは何の謂いか」二〇頁。この訳書の訳文は次の通り。「砂漠が広がる」という語は我々の時代に関するありふれた通り一遍の諸々の判定とは別の所在に由来している。」幸福は考える人が検討するものではないとして却下している一節については、次を見よ。*The Question Concerning Technology*, trans. by W. Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), p. 65 (*Holzwege* [Frankfurt: Klostermann, 1972], p. 204): 「形而上学は歴史の開かれた空間である。そこでは、超感覚的な世界、イデア、神、道徳律、理性の権威、進歩、最大多数の幸福、文化、文明などは、その構築力を失って苦しみ、空になることが運命となる。」「ニーチェの言葉「神は死せり」(茅野良男、ハ

ンス・ブロッカルト訳『ハイデッガー全集 第五卷 拙徑』創文社、一九八八年) 二四七頁。この訳書の訳文は次の通り。「形而上学とは歴史空間のことであり、その内部では、超感性的な世界、諸理念、神、道徳律、理性の権威、進歩、最大多数の者どもの幸福、文化、文明が、それらの立て直す力を喪失して虚ろになるという事実が命運となるのである。』」

8 Kundera, *The Art of the Novel*, trans. by Linda Asher (New York: Grove Press, 1986), p. 160. 『小説の精神』金井裕・浅野敏夫訳、法政大学出版局、一九九〇年、一八六・七頁]

9 この衝動について私はハイデッガーとの関連で次の書物の中で論じている。*Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp.107 f. and 119f. 『偶然性・アイロニー・連帯』齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳、岩波書店、二〇〇〇年、二二四・五頁および二三九頁。この箇所より一部を引用する。「アイロニストの理論家は、アイロニストの小説家とは違い、たんに美だけではなく崇高を追い求めるようたえず誘惑されている。だからこそ、彼は形而上学に逆戻りし、さまざま現象のあいだにある一つのパターンではなく、一つの大きい隠された実在を手に入れようと、たえず誘惑に駆られているのだ。自分が体現する「ヨーロッパ」「歴史」「存在」と呼ばれる、大いなる何者かの存在を暗示したがる。」(二二四・五頁) 「形而上学は、自己発見と政治的な効用は統一されうるのだと示すことで、私たちの私的な生と公共的な生とをひとまとめにしようとする期待した。形而上学は、私的な部分と公共的な部分とに分かれることのないような終極の語彙を提供しようとする期待し、小さな私的なところでは美しくあり、同時に大き

- な公共的なところでは崇高でありたいと望んだ。」(二三九頁)
 10 Kundera, *The Art of the Novel*, p. 159. [邦訳、一八六頁]
 11 *Ibid.*, p. 7. [邦訳、八頁]
 12 *Ibid.*, p. 5. [邦訳、三・四頁] この箇所、つまり彼の書物の冒頭においてクンデラは、フッサールの生活世界とハイデッガーの世界内存在は「世界を技術的ないし数学的な単なる一研究対象に還元する」「ヨーロッパの諸学問の一方的に片寄った特徴」と対立するものと考えて、「人間の事象の本質的相対性」についての彼の観念に両者を何気なく同化させてしまっている。しかし、この同化はあまりにも儀礼的であり誤解を招きかねない。フッサールもハイデッガーも、生活世界、あるいは、世界内存在の基盤となる根本的な構造に手を着けることを執拗に主張していた。クンデラにとっては、私たちは互いに協調しながら、この構造を作り上げるのである。
 13 『存在と時間』におけるプラグマティズム、つまり、企投 *Entwurf* や関係 *Bezuglichkeit* の強調と転回 *Kezre* 以後の静寂主義を分けるハイデッガーの経歴の説明については次を見よ。Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism* (Ithaca: Cornell University Press, 1988).
 14 *Ibid.*, p. 162. [邦訳、一八九・九〇頁]
 15 *Ibid.*, p. 14. [邦訳、一七頁]
 16 *Ibid.*, p. 144. [邦訳、一七二頁]
 17 *Ibid.*, p. 20. [邦訳、二三・四頁]
 18 “...imitare si potens, strenuum pro virili libertatis vindicem.”とスイフトが書いたものをイエーツが訳したもの。
 19 George Orwell, *Collected Essays, Journalism and Letters*, vol. 1

- (Harmondsworth: Penguin, 1968), pp. 414-415. 「チャールズ・ディケンズ」横山貞子訳『新装版』オーウェル評論集³ 鯨の腹のなかで』川端康雄編、平凡社ライブラリー、二〇〇九年、九〇頁
 John Roden の啓発的な著作 *The Politics of Literary Reputation: The Making and Claiming of St. George Orwell* (Oxford: Oxford University Press, 1989) において著者は、「このエッセイでオーウェルは「ディケンズと自分を直接に同一視していた」(一一八頁)こと、そしてまた、この同一視は「私が引用した一節の最後の文において」オーウェルがディケンズについて書いたことはすぐさま彼自身にも当てはまるといふ意味において、うまく機能した」(一二二頁)という二つに着目している。この同一視の一つの局面は、この二人の男たちに共通する愛国心——イングランドとの一体心、そして、万国史におけるイングランドの位置についての理論ならば如何なるものであろうとも喇叭を吹いて自慢するその歴史との一体心——であった。理論家の視点から言うと、時空世界の単なる一部分にしか過ぎないものへの忠誠心はすべてそうであるように、愛国心は常に疑わしいものである。しかし、オーウェルやディケンズやクンデラのような人びとにとっては、愛国心に代わる唯一のものは、時空間の何か他の部分、つまり、国家以外の何かの歴史——例えば、ヨーロッパの小説の歴史、「セルバンテスの不評を買った遺産」——への愛着である。
 20 オーウェルは『エッセイ集成』第一巻の四六〇頁[邦訳、一九一頁]で次のように言っている。「大金持ちでさえも、盗んだ羊の脚肉を食べている犬のように、漠然とした罪悪感に悩まされる。その人の上の行ないがどうであれ、ほとんどあらゆる人が、人間は

すべて同胞だという理念に心を動かされる。ディケンズは、ひとつのおきてを言い表した。そのおきては過去にも、そしてつまるどころは現在もなお信奉されているし、そのおきてを犯す人々によってさえも信奉されている。そう考えでもしないかぎり彼がなぜ労働者たちに読まれ（彼くらいの程度の他の小説家たちにはこんなことはありえない）、同時にウエストミンスター寺院に葬られているのかということの説明しようがない。」あの理念やあの掟が人間に本来的に備わっていると考えているのか、それとも、歴史の中で偶然に出来上がったものと考えているのかとディケンズが尋ねられたならば、おそらく彼は、そんなことは知らないし関心もないと答えたことだろう。これは、「小説の知恵」もまた、関心がないし的外れだと却下する類の質問である。

21 これら二つの引用はそれぞれ次から取った。Orwell, *Collected Essays*, vol. 1, pp. 450 and 454. [邦訳、一七〇および一七九頁。「ガールゴイル」とは、「ゴシック建築にある、奇妙な鳥獣の形をした雨水の排水口のこと。』

22 私は別の場所（“Freud and Moral Deliberation,” in *The Pragmatist's Freud*, ed. Smith and Kerrigan [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986]）において、厄介な行動についてのフロイト的な説明の人氣が増したのは、一見したところでは首尾一貫していないものに対する態度がこのように変化したことの一例であると論じたことがある。

23 バイロンは、寛容な快適さの株の上昇が偉大さの可能性を脅かすと考える人物の良い例である。私の同僚であるジェローム・マックガンが私に指摘してくれたように、バイロンはこの怒りをセルバン

テス（他の人びともいるのだが）にぶちまけている。⁽²⁹⁾「セルバンテスはスペインの／騎士道を笑いで追い払った。／たった一つの笑いが彼の／生まれた国の右腕を／叩き潰した。その日以来／スペインに英雄はなくなつた。」（*Don Juan*, XIII, 11）『ドン・ジュアン』小川和夫訳、富山房、一九九三年、二七二頁」このエッセイで私は、（哲学・小説の対照に比する形での）詩・小説の対照についてあまり多くを語らなかつたが、バイロンとディケンズの間にある相違は、彼ら（のいずれか）とハイデッガーとの間の相違と同じくらい大きいと示唆しておきたい。それゆえに、文学対哲学というのは、あまりにも肌理の粗い対比であつて、役に立たない。ミルとディケンズ、ファレルとデュレイの間の距離は、ディケンズとブルースト、あるいは、バイロンとヘルダーリンの間のそれよりもずっと近い。⁽³⁰⁾

【訳注】

(1) カール・ポッパー（一九〇二—一九九四）は、ウィーンに生まれ、イギリスで活躍した哲学者。『開かれた社会とその敵』（一九四五）の第二巻『予言の大潮』ヘーゲル、マルクスとその余波』大河原誠・内田詔夫訳、未来社、一九八〇年』において、ヘーゲルとマルクスを批判した。チャールズ・テイラー（一九三一—）は、カナダの哲学者。初期の著作である『行動の説明』（一九六五）などにおいて、英米の人間社会科学の主流であつた方法論的個人主義や行動主義心理学を批判し、彼独自の哲学的人間学を展開した。多文化主義の理論家としても名高い。アラスデア・マッキンタイアー（一九二九—）は、アメリカの哲学者で、

西洋近代の自由主義や個人主義を越えた伝統を重視する共同体主義の理論家。代表的著作に『美徳なき時代』（一九八二）「篠崎榮訳、みずず書房、一九九三年」がある。マイケル・オークショット（一九〇一―一九九〇）は、イギリスの政治哲学者。イギリスの保守主義の論客で、合理主義を批判した。代表的著作に『政治における合理主義』（一九六二）「嶋津格・森村進・名和田是彦・玉木秀敏・田島正樹・杉田秀一・石川文彦・桂木隆夫訳、勁草書房、一九八八年」がある。

(2) 「朝鮮の製鋼所—the steel mills of Korea」が何を示すのかローティは具体的に言及していないので、詳細は不明である。ここでローティは、東西の文化交流の例として、日本の浮世絵のゴッホへの影響のような《芸術》的なものと対比される、《思想》的なものを示唆しようとしているようにも思われる。とするならば、ローティの念頭にあるのは、二十世紀後半における東アジアの社会主義国（中国や北朝鮮）を支配していた毛沢東や金日成の政治イデオロギー（「マオイズム」や「主体主義」）が、サルトルのような、一部の西洋の左派知識人たちの熱烈な支持を得たことではないか。おそらくは、「朝鮮の製鋼所」とは、一九五〇年代の北朝鮮で行なわれた大衆運動である《千里馬運動》の契機とされる《降仙製鋼所》のことを指しているのかも知れない。

(3) ここではやや簡単に祖述されている古代ギリシヤにおける哲学の大転換を、ローティが言うソクラテスではなく、アリストテレスを軸に敷衍するならば、次のような解説が有用であろう。「ハイデガーは、アリストテレスが単純な感覚や純然たる形相の観相そのものには虚偽がありえないとしていることなどを手掛かりに、アリストテレスの思索の中にいまだ認められる古代ギリシヤの根源的な真理経験を明らかにしてゆく。言語をいまだ介さず、虚偽の可能性に脅かされない、物の現われとしての真実。しかしハイデガーは、このアリストテレスの真理観の中に、根源的な真理経験の痕跡と同時に、また、在るものを単純な直観、直知という形で与えられる不動のものと見えず、バルメニデス以後の新たな真理経

験の層をも見て取ろうとする。けっして、単純にアリストテレスが、バルメニデスやプラトンといった先達に対して反抗して、より古い層の真理経験の再興に努めた人として理解されているのではない。とりわけ、言語を介し、発言内容が間違っていないという意味での真実、言わば虚偽と対立しながら常に虚偽の可能性に脅かされている真実・真理の概念の確立と定着にも、アリストテレス自身が加担した、とハイデガーは考える。」高田珠樹『ハイデガー 存在の歴史』（講談社、一九九六年）一五八―九頁。

(4) このことが述べられているのは、一九三五年に行なわれた講義をテキストにした『形而上学入門』（一九五三）の一節。「このヨーロッパは今日救いがたい盲目のままに、いつもわれとわが身を刺し殺そうと身構え、一方にはロシア、一方にはアメリカと、両方からはさまれて大きな万力の中に横たわっている。ロシアもアメリカも形而上学的に見ればともに同じである。それは、狂奔する技術と平凡人の底のない組織との絶望的狂乱である。」マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』（川原栄峰訳、平凡社ライブラリー、一九九四年）七〇頁。

(5) このことは、ヘルベルト・マルクーゼに返信したハイデッガーの公開書簡（一九四八年一月二八日付）に述べられている。ちなみに、ローティは一九四五年と書いているが、これは誤りであろう。『何百万人もユダヤ人を虐殺し、テロルを普通の状態にし、実際精神、自由、真理という概念と結びついていた一切をその反対へ変えた政府について』あなたが述べている厳しくかつ当然の非難にたいして、私はただこう付け加えることができるだけです。つまり、『ユダヤ人』を『東部地域のドイツ人』に置き換えなければならないこと、そうすればまったく同じことが連合国のひとつにあてはまること、違いは、一九四五年以降に起こったすべては世界中に知れ渡っているのに、ナチの血生臭いテロルはドイツ民族には事実上秘密にされていたということです。この訳文は次の書物からの再引用。トム・ロッキモア『ハイデガー哲学とナチズム』（奥谷浩一・小野滋男・鈴

木恒夫・横田栄一訳、北海道大学図書刊行会、一九九九年）三二二頁。

(6) ドプチエク（一九二一・一九九二）は、チエコスロバキアの政治家。一九六八年の「プラハの春」の改革運動を進めたが、ソ連の武力介入によって、共産党第一書記を翌年辞任した。

(7) 「プラトンの線分」 platonic divided line とは、プラトンが『国家』の中で、イデアの世界を説明する際に使った三つの比喩（太陽の比喩、線分の比喩、洞窟の比喩）のうちの一つ。

(8) 「ブラフマン（梵）」とは、インド哲学において《宇宙の最高原理》とされる概念。中性原理であるブラフマンは、人格の最高原理であるアートマンと同一のものとされ、ブラフマンとアートマンの一致説は、『梵我一如』思想と呼ばれる。

(9) 「舌がかり」 tongues とは、宗教的な忘我の状態や精神の分裂状態などで発せられる意味不明の言葉。ここでは「哲学者に特有の言葉遣い」といった意味であらう。

(10) 例えば、フッサールやハイデッガーの強い影響を受けた初期サルトルの『嘔吐』（一九三八）の次のような一節などが、「禁欲的な聖職者」の言語不信をよく表現しているだろう。「つまり、私はさつき公園にいたのである。マロニエの根は、ちょうど私のベンチの下で、地面に食いこんでいた。それが根であるということも、私はもう憶えていなかった。言葉は消え失せ、言葉と一緒に物の意味も、使い方も、人間がその表面に記した微かな目印も消えていた。私は少し背を曲げ、頭を下げ、たった独りで、まったく人の手の加わっていないこの黒い節くれだった塊、私に恐怖を与えるこの塊を前にして腰掛けていた。」ジャン・ポール・サルトル『嘔吐』（鈴木道彦訳、人文書院、二〇一〇年）二二二頁。また、ローティが原注の6でやや批判的に言及している、いわゆる《比較思想》的な視座の例としては、日本の東洋思想研究者である井筒俊彦の次のような一節などが興味

深い。ここで井筒は、サルトルのこの一節を引用しつつ、次のような比較思想論を行なっている。「サルトル的『嘔吐』の場合、あの瞬間に意識の深層が垣間見られることは事実である。もともと言語脱落とか本質脱落とかいうこと自体が、深層意識の事象なのであって、それだからこそ『存在』が無分節のままに顕現するのだ【中略】じつは東洋の哲学的伝統では、そのような次元での『存在』こそ神あるいは神以前のもの、例えば荘子の齊物論の根拠となる『渾沌』、華嚴の事無礙・理事無礙の窮極的基盤としての「二真法界」、イスラームの存在一性論のよって立つ「絶対一者」等々であるのだが。」『井筒俊彦著作集6 意識と本質』（中央公論社、一九九二年）一五頁。

(11) 『思惟とは何の謂いか』二〇頁。ちなみに、この全集の独語原文からの訳は次の通り。「大地の砂漠化は、人間のきわめて高い生活水準を目標とすることとも、同様にまたあらゆる人間の一樣な幸福状態の組織とも、提携して行く。」

(12) ソクラテスに尋ねるのは、パルメニデスである。ソクラテスの答えは次の通りである。「これらの物【引用者注・毛髪、泥、汚物などのこと】については、われわれの知っているものが、そのままあるにしても、それらの何か形相みたいなものが存在すると思うのは、おそらくひどくおかしなことになるでしょう。」『プラトン全集4 パルメニデス・ピレボス』（田中美知太郎訳、岩波書店、一九七五年）一四頁。

(13) 『カンディード』（二七五九）は、フランスの啓蒙主義哲学者ヴォルテールの小説。「楽天主義」という副題を持つ十八世紀風刺文学の代表作。ここでは、ヴォルテールの啓蒙主義と、アドルフ・ホルクハイマーの啓蒙批判は基本的には対極的なものであることに注意する必要があるだろう。

(14) このことが述べられているのは、一九四九年にハイデッガーがブレイメンで行なった講演においてであるが、次の引用部に見られるように、ハイデッガーが機械化の例として挙げているのは、『自動車工場』ではなく『農業の機械化』

についてである。もともと、この講演ではハイデッガーは自動車工場にも言及している。ローティは両者を、意図的にか非意図的にか、混同したのだろう。

「いまや農業は、機械化された食糧産業となっており、その本質においては、ガス室や絶滅収容所における死体の製造とおなじものであり、各国の封鎖や飢饉化と同じものであり、水素爆弾の製造と同じものなのである。」マルティン・ハイデッガー『ハイデッガー全集 第七九巻 ブレーメン講演とフライブルク講演』(森一郎、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、二〇〇三年 三七頁)。

(15) 「ラピュータ島」とは、『ガリヴァー旅行記』(二七二六)に登場する、架空の空飛ぶ島。住民たちは馬鹿げた科学実験などに耽っている。

(16) 金井・浅野訳『小説の精神』一七頁。

(17) 「自らが持つ爆弾によって自分自身を吹き飛ばしてしまった西洋」とは、この論文の冒頭でローティが述べている架空の物語——熱核爆弾で西洋世界が全滅してしまう——のことであろう。

(18) 「スキムボール」は『荒涼館』(一八五二)に登場する自己中心的な芸術家。「ピックウィック」は『ピックウィック・クラブ遺文録』(一八三七)の主人公で、親切で純情な性格の人物。「グラッドグラインド」は『つらい世の中』(一八五四)に登場する功利主義的な商人。「ジェビリー夫人」は『荒涼館』の登場人物で、アフリカ人救済に熱中して家庭をかえりみない婦人。「フローレンス・ドンビー」は『ドンビーと息子』(一八四六・八)に登場する人物で、父のドンビーに虐待される娘。

(19) 「ドンビー夫人」は『ドンビーと息子』の登場人物。このドンビーにとつての二度目の妻は店の支配人と駆け落ちする。「アンナ」と「カレリーン」はいずれもレフ・トルストイの小説『アンナ・カレリーナ』(一八七七)の登場人物。アンナとカレリーンは夫婦の関係。カレリーンは政府の高官で面子を気にしてばかりいる。アンナは青年将校のヴロンスキーと激しい恋に落ちる。「K」とは、

フランツ・カフカの小説『審判』(一九一四・五)の主人公。理由の分からないまま裁判にかけられ、最後には処刑されてしまう。「大法官」とは、財産分割をめぐる裁判についての物語である『荒涼館』において批判的に描かれたイギリスの大法官裁判所 Court of Chancery の裁判官のこと。

(20) 「ヤフー」とは、『ガリヴァー旅行記』に登場する野獣。理性を備えた馬フイヌムに比べ、人間の姿をして、人間のすべての悪徳を備えている。

(21) 横山訳「チャールズ・デイケンズ」一八九頁。

(22) 横山訳「チャールズ・デイケンズ」一九二頁。

(23) ハリエット・ビーチャー・ストウ(一八一・一八九六)は、アメリカの作家。奴隷制をキリスト教的人道主義の立場から批判した『アンクル・トムの小屋』(一八五二)を書いた。マーティン・ルーサー・キング(一九二九・一九六八)は、アメリカの牧師、社会運動家。人種主義に反対し、ノーベル平和賞を受けた(一九六四)が、ストライキ支援中に暗殺された。

(24) 横山訳「チャールズ・デイケンズ」一九二頁。

(25) レシエク・コワコフスキー(一九二七・二〇〇九)は、ポーランドの哲学者。代表的な著作に、『責任と歴史 知識人とマルクス主義』(一九六七)「小森潔・古田耕作訳、勁草書房、一九六七年」がある。

(26) センデロ・ルミノソは、一九七〇年に結成されたペルーの極左武装組織。スペイン語で「輝ける道」の意味。活動の過酷さから、「南米のポルボト派」とも呼ばれた。グスマン(一九三四・)はセンドロ・ルミノソの最高指導者。一九九二年に逮捕され、現在は収監されている。出身地であるアレキバの大学に学び、カントの空間論についての論文を書いているが、これは、ローティの言うような「博士論文」ではないらしい。次の文献に言及がある。Edward F. Mickolous &

Susan L. Simons, *Terrorism, 1992-1995* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1977), p. 204.

- (27) 「社会民主主義者の同僚の投獄」が具体的に何を示しているのかは不明である。おそらくは「社会民主主義者の同僚」とは、解剖学の教授であったヴァイルヘルム・フォン・メレンドルフ（一八八七―一九四四）のことを指しているのだろう。ハイデッガーは、一九三三年にフライブルク大学の学長に就任したが、元々はこのメレンドルフが選出されていた。このころ、ナチスによる社会民主主義者への迫害が始まっており、襲撃、逮捕拘禁、家宅搜索などが行なわれていた。こうした事情から、社会民主主義者のメレンドルフが学長に就任することが難しくなり、その代わりに、ハイデッガーが選出されたのであった。もともと、メレンドルフが「投獄」された記録はないので、ローティの記述には曖昧な点が残る。おそらくは、ローティはいくつかの事件を混同しているのかも知れない。また、「私を煩わせなくてくれ」という表現はローティ自身による言い換えであろうが、これは、ハイデッガーの「学長就任演説」の内容を指しているのだろうと考えられる。これらの事情については、次の伝記的文獻に詳しい記述がある。リュディゲル・ザフランスキー『ハイデッガー ドイツの生んだ巨匠とその時代』（山本尤訳、法政大学出版局、一九九六年）三五四―三六六頁。フーゴー・オット『マルティン・ハイデッガー 伝記への途上で』（北川東子・藤澤賢一郎・忽那敏三訳、未来社、一九九五年）二〇八―一三頁。
- (28) ミハイル・スースロフ（一九〇二―一九九二）は、旧ソヴィエト連邦の政治家。フルシチョフとブレジネフの時代の共産党イデオロギー担当書記を務めた。クレムリンに君臨する様子から、「灰色の枢機卿」とも呼ばれた。
- (29) ジェローム・マックガン（一九三七―）は、ヴァージニア大学教授で英文学研究者。
- (30) ファレルとは、ジェームス・トマス・ファレル（一九〇四―一九七九）のことか。代表作に『若いロニガン』（一九三三）「石川信夫訳、三笠書房、一九五五年」などがある。

【訳者付記】

この論文は、Richard Rorty, "Philosophers, Novelists, and Intercultural Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens" の全訳である。この論文は、Anindita Nyogi Balslev, *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*, Atlanta: Scholars Press, 1991. の付録として収録されている。ほぼ同じ内容の論は、Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. にも収められているが、細かい点でかなりの相違が見られた。この訳稿は前者に拠っている。

原文に忠実に訳出することを心がけたが、日本文の意味の通りをよくするために、原文における括弧やダッシュの用法を少し変更した場所があることをお断りしておきたい。原文のイタリック体による強調は太字によって示した。訳者の補足は【】によって示した。原注および訳注における訳者の補足事項は「」によって示した。訳注においては、調査の結果を出来る限り盛り込んでおいたが、不明な点もいくつか残っている。訳文の内容と併せて、誤りや足りない点については、識者の皆さまのご教示を賜れば有難く存じる。

訳者は、本学部紀要の同じ号に、別の論文（英文）を寄稿し、ローティのリベラル・プラグマティズムの哲学が比較文化研究の今後に与えてくれる可能性について論じている。そこでは、ローティの《自文化中心主義》や《会話》といった概念と比較文化研究の関連を扱ったが、それらの物足りなさについても指摘しておいた。こうした物足りなさをごのように克服して行ったらよいか、という問題意識から、この翻訳を試みた。併せて私の論文の方も読みただければ幸いです。

© Cambridge University Press 1991