

ヘルダーリンからマルクスへ——神話、模倣、悲劇

フィリップ・ラクー＝ラバルト

(高山花子・柿並良佑訳)

フリードリヒ・ヘルダーリンの作品は、長いあいだ、哲学者フィリップ・ラクー＝ラバルトの思考において例外的な位置を占めている。このドイツ詩人についての彼の仕事は、二つの根本的な問題の交差点として現れると言っても過言ではない。すなわち、一方には演劇、上演〔＝表象〕とミメシス〔mimesis〕の問題があり、他方には、ハイデガー哲学と対峙して、また芸術、哲学、政治を結び直す全般的な関係と対峙して採られた、汲み尽くせない批判的な立場がある。

1978年、フィリップ・ラクー＝ラバルトは、ヘルダーリンによってなされた、ソフォクレスの『アンティゴネー』ドイツ語訳をフランス語に訳す。彼はこれをミシェル・ドゥッチュとの共同制作でストラスブール国立劇場(TNS)にて二度上演した。この共同制作は、1982年にはTNSでのエウリピデス『フェニキアの女たち』、そして1990年のジョルジュ・ポンピドゥーセンターでのミシェル・ドゥッチュ『テルミドール』とつづく。1984年のアヴィニョン芸術祭における『表象——演劇と哲学』も、ラクー＝ラバルトの上演・劇作活動のなかに数えられる。そしてそれからまもなく、彼はミシェル・ドゥッチュと『こんな言い方をしてすみません〔*Sit venia verbo*〕』を共同で書き、共同で上演している(グルノーブルのアルプ・演劇センター、ついでパリのコリーヌ劇場)。1998年、フィリップ・ラクー＝ラバルトはヘルダーリンに回帰し、この詩人の訳した『僭主オイディプス』をさらに翻訳する。相変わらず劇場のための仕事であるが、このときのものは『メタフランス』と『ヘルダーリンの演劇』(フランス大学出版局〔Puf〕、1998年)という二つのテキストの出版に直接結びついている。

ハイデガーによるヘルダーリン読解に関して言えば、そこに含まれる我有化と再神話化の効果ともども、『ハイデガー——詩の政治』(ガリレ社、2002年)という書物を構成するテキストの対象となっている。さらに最近、フィリップ・ラクー＝ラバルトは、ヘルダーリンの詩をめぐるエッセーである、映画『回想、あなたを思う』(「プロエム」コレクション、オール・ウィユ社〔Hors-Ceil〕、2004年)にクレジットしている。彼はくわえて、ベルナル・スティグレル、ジャン＝リュック・ナンシー、ハンス＝ユルゲン・ジーバーベルクとともに、デイヴィッド・バリソンとダニエル・ロスの映画『イスター』(オーストラリア、2004年)に参加した。これもまたハイデガーのヘルダーリンに対する関係に焦点を当てたものである。

以下の対話はハイデガーによるヘルダーリン解釈によって投げかけられた莫大な問題には触れない。むしろ出発点として、ガリレ社から1986年に出版された『近代人の模倣(ティポグラフィ2)』に読める2つの画期的なテキスト「ヘルダーリンとギリシア人」と「思弁的なものの中休止」を取り上げる。部分的ではあるものの、『政治的なものの虚構——ハイデガー、芸術、政治』(クリスティアン・ブルゴワ社〔Christian Bourgois〕、1987年)と『ナチ神話』(オーブ社〔Éditions de L'Aube〕、1991年、ジャン＝リュック・ナンシーとの共著)で提示された主張のいくつかも参照している。

『ラビリンス』誌——あなたはソフォクレスの『アンティゴネー』と『僭主オイディプス』のヘルダーリンによってなされた翻訳をフランス語に訳されました。正確にはいつどのような理由によるものだったのでしょうか。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——最初は、たしかに『アンティゴネー』で1977年から1978年にかけてのころでした。この作品は、二通りの違う演出で、1978年と1979年に、ストラスブール国立劇場で二度上演されました。それから、20年後、TNSがわたしに『オイディプス』の翻訳を依頼し、1997年から1998年にかけてこれを訳しました。

『ラビリンス』誌——翻訳を翻訳するという事は、あるときは模倣の、あるときは原典に対する暴力の管轄下にあります。どのようにこの仕事を経験されましたか？そして実践的には、翻訳を翻訳するとは何を意味するのでしょうか？

フィリップ・ラクー＝ラバルト——わたしはいつもヴァルター・ベンヤミンのエッセー『翻訳者の使命』で読んだことに倣っていました。すなわち翻訳することは偉大なる使命であり、それはほとんど文学そのものと混同されるが、すでに翻訳に匹敵しているものを翻訳することはいかなる意味ももたない。しかしヘルダーリンによる翻訳は、あまりの翻訳だったので、突き詰めればヘルダーリン自身の作品であると言えるくらいだったと考えられるかもしれない。そのようにわたしは物事を考えました。もちろん、わたしはギリシア語のテキストに目を通しました。なぜなら、ヘルダーリンが意図的にせよそうでないにせよ、ギリシア語に対して取った距離を測りたいと思ったからです。しかしわたしはドイツ語を訳したのであって、ギリシア語を訳したわけではありません。わたしはソフォクレスを翻訳したのではなく、まるであたかもヘルダーリンの詩であったかのように、わたしがヘルダーリンのものとみなしたテキストを訳したのです。

『ラビリンス』誌——近代のエクリチュール^{再エクリチュール}を翻訳あるいは書き直しとみなすことは、ヘルダーリンにとっては、ギリシア芸術において決して生じなかったもの、にもかかわらず、あなたが断言するように、そこに存在したものの反復と取り組むことに帰着します。だとするとエクリチュールは逆説に匹敵するもの、何か始原にある反復のようなもの、原初の模倣的創設になりますね。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——この逆説の経験は文学の経験そのものだと思います。あらゆる文学は別の文学から始まって書かれます。それはたとえばギリシア悲劇からすでに見られます。すなわち偉大な悲劇作家は、文字によるか口承によるかはともかく、叙事詩の伝統によって伝えられた筋 [intrigues] あるいは物語 [fables] ——アリストテレスが『詩学』冒頭で言うように mythoi¹——か

[訳注]

¹ mythos の訳語としての fable については以下を参照。『メタフランス——ヘルダーリンの演劇』高橋透・吉田はるみ訳、未來社、2003年、63頁。

ら出発して書いており、彼らは望むままにそうしたものを変容させるのです。伝説と神話にみられる同じエピソードに対してソフォクレスとエウリピデスが取っている距離をみると、それは印象的です。

たとえば、エウリピデスの『フェニキアの女たち』を取り上げましょう。オイディプスは、息子たちがテーバイの権力をめぐって争い、アンティゴネーが介入したとき、宮廷に幽閉されており、けっして追放されてはいません。イオカステはまだ生きており、そして彼女こそが2人の兄弟を引き離そうと試み、正義を代表しようとするのです。これが意味するのは、テーバイをめぐる伝説上あるいは神話上の作品群がおそらく存在していたことであり、そこに最終的にオイディプスを生み出す系統全体が含まれていたということです。したがって、おおよそ固定された歴史、おそらくは書かれた語^{レリ}がありました。というのも、信じられていることとは反対に、偉大な叙事詩は、ホメロスのもも含めて、相対的には事後に書かれたからです。そしてそうした筋書き^{シナリオ}から出発して、悲劇作家は、自分たちが変えたいと思う部分を変えながら仕事をしていたのです。これがあらゆる文学の規則です。つまりひとはいつだって、すでに書かれたものから出発して書くのです。

『ラビリンス』誌——『エンペドクレスの死』(1798年)の失敗のあと、ヘルダーリンは近代悲劇を古代悲劇の翻訳として打ち立てることによって、『オイディプス』を近代悲劇の模範^{モデル}に仕立て上げます。この変容をどのように考えるべきでしょうか。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——たしかに、ヘルダーリンは『エンペドクレスの死』を書き上げるには至っていません。つまりヘルダーリンは、アリストテレスの『詩学』を読み、読み直していたまさにその当時、筋書き^{シナリオ}を見つけれず、アリストテレスにとって、悲劇とはよい筋なのだ気づいたはずです。彼は自分の筋書き^{シナリオ}がよくないとわかっていました。なぜなら、それはごく単純に、ある種の思弁的寓話〔fable〕を演劇へ応用したものであり、それでは演劇になりえないからです。葛藤はなく、いかなる現実の筋もありません。

それから、ソフォクレスを翻訳するアイディア、つまり、強い意味で、古代ギリシア語^{トラヂェイール}を移し置いて近代の実例として呈示するというアイディアは、ヴィンケルマンのアイディアが先鋭化されたものだと言ってよいでしょう。ヴィンケルマンが「わたしたちは、自分たちが模倣不可能なものになるために、古代人を模倣しなければならない」と言ったとき——これは『絵画と彫刻におけるギリシア作品の模倣についての考察』(1755)の提言です²——、ヘルダーリンはこの格言を文字どおりにとった最初の人物であると思います。なにせよ自分が知っていることのなかには——フランスの古典主義、シラーとゲーテの演劇——、いつでもある種の翻案、古代悲劇の近代化があるとヘルダーリンは気づいたのであり、とはいえ、この言語、このドラマトゥルギーが持ちえた古風な³何か、伝統によってあとから模倣されたものすべてに先行する何か(ローマのあらゆる伝統と、それからルネサンス以後に作ら

² 『ギリシア芸術模倣論』田邊玲子訳、岩波文庫、2022年、22頁。

³ ラクー＝ラバルトによる *archaïque* という語の用例として以下を参照。『政治という虚構』浅利誠・大谷尚文訳、藤原書店、1992年、112、135、156、164頁、および『近代人の模倣』大西雅一郎訳、みすず書房、2003年、27、289、304頁、『ナチ神話』守中高明訳、松籟社、2002年、53頁など。

れたすべてのもの)を再発見するためにいっそうの努力がなされることはありませんでした。

ヘルダーリンは、^{オリジナル}原典よりもずっと忠実な翻訳をしたいと望んでいます。^{オリジナル}原典に忠実であればあるほど、この種の作品の言語にいっそうしっくりするという、じっさいのところは逆説的なアイデアによって。すなわち、たとえヘルダーリンが誤訳する危険を冒してでも逐語的に翻訳しようとしていたからにすぎないとしても、歴史的にみてその翻訳が意外であればあるほど、近代演劇に衝撃を産み出せるというアイデアによって。彼は詩句に韻律を施し、元はギリシア人のものであるひとつの^{プロソディー}韻律法を尊重しようとしませんが、これをドイツの^{プロソディー}韻律法にアレンジしようとし—それは簡単なことではなく、少なくとも当時では理解不可能な言葉遣いを創り出すことが強いられます。彼は、そうした言葉遣いがギリシア人自身にとって理解不能でありえたように、まさに自分たちの時代にとってもまた理解不能であると言うのです⁴。そしてわたしは、これがヘルダーリンの最後の計画であり、彼にとっては自分になそうとしていたこと、すなわち本当に近代的で本当に古代の^{モデル}模範から解放された文学を産み出すことのうちで決定的な段階を表象していたにちがいないと思うのです。彼の歩みの逆説、それは、古代作品に対する極度の忠実さが、古代作品に対して最大限の距離を取るようになることです。わたしが古代人に対して忠実であればあるほど、わたしは近代的になる。つまりこれは逆説の構造そのものです。そしてわたしは、まさしくこれこそヘルダーリンが探求していたものだと思います。

『ラビリンス』誌——近代的エクリチュールを創造しようとする野心は、隠された政治的身振りでもありませんか？

フィリップ・ラクー＝ラバルト——ヘルダーリンは悲劇の3つの^{コーパス}資料体を自由に使うことができました。エウリピデス(『バックスの信女』)に心を惹かれたあと、ヘルダーリンはソフォクレスだけを取り上げ、そしてソフォクレスのうちでも『アンティゴネー』と『オイディプス』しか選びませんでした。すなわち『アンティゴネー』を古代悲劇として、『オイディプス』を近代悲劇として⁵。彼がこの選択をしたのは、本質的には、近代的な政治的気がかりが理由になっているように思われます。とりわけオイディプスは歴史に復帰した人物であって、理性の独裁官の姿をまもっていました。フランス革命、ロベスピエール、サン＝ジュスト、それからボナパルトがこれにあたります。ヘルダーリンの翻訳はボナパルトの台頭と同時代のものであり、ヘルダーリンは彼を途方もなく賞賛していました。すなわちヘルダーリンはボナパルトがヨーロッパを平和にし、国民国家ではなく、王族の問題を解決したと信じ込んでいました。すなわちアメリカを除外すれば、ボナパルトが普遍的な〈共和国〉を、ヨーロッパの共和国を建立するに至ったと信じていたのです。しばらくして、ヘルダーリンはおそらくは失望することになります。しかし『オイディプス』を書いているとき、ボナパルトの^{フィギュール}形象、ロベスピエールの継承者の^{フィギュール}形象はいまだおぼろげなものであり、とはいえ節度の逸脱(hybris)⁶すれすれのところにあっ

⁴ 『近代人の模倣』、74、111頁参照。

⁵ 二つの作品をめぐるラクー＝ラバルトの解釈とその変化については以下を参照。『近代人の模倣』、71頁以下、および『メタフラシス』、49、67、142頁。

⁶ 「ヒュブリス」については『近代人の模倣』116、310頁、および『メタフラシス』、15、43、62頁参照。「知」については『近代人の模倣』、64、96、302、320、332頁；『メタフラシス』、13、27、67頁などを参照。

て、わたしが思うに、オイディプス、つまりすべてを知っていると信じ、理性を体現しており、そして新たな法、新たな正義、至高性を体現したいと望みもするような男の悲劇、この^{フィギュール}形象がいかに近代的であるのかをヘルダーリンは示したいのだと思います。その「狂気」⁷のなかでさえも。

『ラビリンス』誌——それはある意味では（『政治的なものの虚構』と『ナチ神話』における）虚構作用、加工、あるいは^{モデル}模範の呈示としての神話についてのあなたの分析と交差します⁸。分析それじたいが、ある民族全体、すなわちドイツの自己同一性の産出としての^{ミメシス}擬態論（古代人の「オリジナルな」模倣）をめぐる問いに結ばれています。しかしながら、この仕掛けの射程を定義することが課題として残されています。問題となっているのは境界を定められた政治の次元なのか、あるいは悲劇の法則に従う普遍的な原理なののでしょうか？

フィリップ・ラケー＝ラバルト——むしろ普遍的なものの方だと言っておきましょう。ドイツについてのわたしの分析は、1世紀以上にわたって悲劇が非常に重視されてきたと判明しているコンテクストに関わります。かつそのコンテクストにおいては、選ばれた政治方針がどのようなものであれ、産み出されえた作品のうちに明白な政治的賭け金があります。ドイツ人が、それこそようやくゲートから始まって、18世紀の終わり以来、ギリシアの素材を独占していたのはドイツについて語るためであり、ヨーロッパの状況について語るためではありません。しかし同時に、それは普遍的なのです。すなわち神話はいつも、神話に与する者たちに、その方法はともかく、自己同一性を手に入れさせる任を負った装置として機能してきました。そして神話に与するという事は、神話によって、意識的にせよ無意識的にせよ、生活の実践的な行動を指図されるままになることを意味します。それは、神話が処方箋の宝庫にすぎないなどということはいささかも意味しません⁹。神話はまた、実例をあたえるのです。勇気、苦痛、臆病さなどの実例のように¹⁰。神話は実存に対していわばプラクシスに関わる枠組みをあたえます。実は神話は、大部分においては、このために産み出されます。

『ラビリンス』誌——模倣あるいは歴史的なミメシス論の概念を取り上げましょう。神話と歴史が切り離せないという特徴は、歴史が神話の中に侵入し神話を歪曲する運動に起因してはいませんか？

⁷ 「狂気 folie」については以下を参照。『近代人の模倣』、76 - 77、96、120、185、190 頁、および『メタフラシス』、19 頁；『経験としての詩』谷口博史訳、未来社、1997 年、65 頁。

⁸ 「虚構化作用 fictionnement」については『政治という虚構』、158、176 頁、および『ナチ神話』、44 頁。「加工 façonnement」については『ナチ神話』、44 頁、および『虚構の音楽』谷口博史訳、未来社、1996 年、10、101、172 頁。

「模範 modèle」については『政治という虚構』、31、112、121、135、152 - 153、156、158、160、172、185 頁、および『ナチ神話』、17、48、51、67 頁、加えて『近代人の模倣』、66、85、97、148、157、163、236、252、306、343、409、423 頁；『メタフラシス』、49、59 頁などを参照。

⁹ 「処方箋 recettes」はニーチェの表現 (Recepte) を想起させる。1876 年の断章、16[7]（『ニーチェ全集』白水社、第 1 期第 8 巻、1981 年、17 頁）、および『人間的、あまりに人間的 I』、555 節を参照。

¹⁰ この三者はいずれもアリストテレス『エウデモス倫理学』第 3 章第 1 章で論じられている。また同書、第 2 巻第 3 章、および『ニコマコス倫理学』第 2 巻第 7 章、第 3 巻第 7 章をも参照。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——むしろ逆だと思います。神話概念こそが歴史概念を支配しています。マルクスは攻撃と風刺をあしらった文書『ルイ・ボナパルトのプリュメール 18 日』(1851 年)の有名な一節で、歴史的出来事は一度目は悲劇として上演され、繰り返されるやいなや喜劇的に現れると指摘していました¹¹。歴史における反復は、いかに残忍でありえるにしても、ひとつの喜劇なのです。この真理は少しも変わりませんでした。

マルクスは、たとえば、スパルタのものであれローマのものであれ、1789 年の革命家たちによる古代風の装いを引き合いに出しています。しかし、1917 年もまた 1792 年を繰り返しています。レーニン
は山岳派議員による独裁を模範として(国民公会で、山岳派と呼ばれたものです)、すなわちロベスピエールを模範として権力を取ります。ヒトラーはドイツ風の近代ヘレニズムによって生まれ、そして権力をとるやいなや、ペリクレスとの同一化を完遂します。ペリクレスがヒトラーの真の模範です¹²。同様に、ムッソリーニはみずからをカエサルと気取ります。わたしたちが目にしてるのは、どれほどまで——芸術において、服装において、建築において、祝祭の組織において、遊びにおいて、様々な形をとる社会の軍事化において——神話と化した歴史的模範が影響力を保っているのか、ということなのです。ヒトラーは、ペリクレスのアテネにみられる豪奢な性格とスパルタの軍事的厳格さの混ざりあいです。そのような混ざりあいにはルソーに遡ります。そして戦争のあと、じつに悲しむべきことが起こります。すでにナポレオンは神聖ローマ帝国の皇帝たちを模範として戴冠していたのでした。

また脱植民地化の際、アフリカの独裁者たちは軍事革命に続いて、いつもジャコバン派やレーニンを模範として権力を掌握します。彼らのうちのひとり、ナポレオンを模倣して戴冠式を行ってさえます¹³。こうした一切のことは久しく続いていくのかもしれませんが。結局は相次ぐ模倣のそのまた模倣くらいしか残らない。その過程は悪化することをやめません。ボリバル以来、いったい何人の南米の独裁者がボナパルトを模倣してきたことでしょうか？

『ラビリンス』誌——しかし、そうだとすると歴史的模倣の図式は 20 世紀の歴史にかんするあらゆるアナロジーを可能にするはずです。たとえば古代の模倣をマルクスの模倣に接近させるものです。すなわち、あたかもマルクス主義が生じなかったかのように、にもかかわらずマルクスによって何か
がそこで提起されたと知りながら、マルクス主義を模倣することが問題になるのではないか、という具合です。したがって、原初の模倣を産出することが問題になるでしょう。マルクス主義の発端としての最初の擬態主義^{ミメティスム}のことです。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——それはわたしにとっては、非常に曖昧にヨーロッパの超左翼¹⁴

¹¹ カール・マルクス『ルイ・ボナパルトのプリュメール 18 日』第 1 章冒頭(植村邦彦訳、平凡社ライブラリー、2008 年、15 頁)。

¹² 『政治という虚構』、185 頁以下参照。

¹³ 中央アフリカ共和国の政治家であるボカサ(Jean-Bédél Bokassa, 1921-1996)はダッコ大統領をクーデタで失脚させ 1966 年に大統領に就任、72 年に終身大統領となるが、76 年には共和政から帝政へ移行して皇帝ボカサ 1 世を称し、翌 77 年、ナポレオンを真似た豪華な戴冠式を行った。

¹⁴ 「超左翼 ultra-gauchisme/-gauche」はしばしば「極左 extrême-gauche」と混同されて用いられるが、ジャーナリスト・作家・俳優のクリストフ・ブルセイエによれば、後者がトロツキスト・マオイスト・アナキストな

と呼ばれてきたものを定義する一般的な政治的態度に属します——なぜならこの名の下で互いに異質な多くのものがひとまとめにされてしまったからです。ヨーロッパの超左翼主義の要点はつねにつきのことを言う点にありました。マルクスには、マルクスが首尾よく表明しえなかった真理がある、真理はそこに存在し、それを見つけるのがわたしたちの仕事だ。いっぽうで現在に至るまで、マルクスのなかに明示されている部分的な真理が活用されるばかりである。そうした真理がレーニン、トロツキー、スターリン……といった壊滅的な結果をもたらした。

この政治的路線はつぎのように要約されます。 Kommunismus は一度も存在しなかった、 Kommunismus を発明しなければならない、それはマルクスのなかに隠れている、それは来たるべきものである。ドイツの何人かのマルクス主義者の態度、ドイツのある種のラディカルな左翼の態度は、宗教改革の中でも革命的であった側面のことを大いに考えさせます。ルターによって樹立された宗教改革ではなく、むしろ敬虔主義の運動と混同された改革左派です。すなわちそのなかでシラー、ヘルダーリン、ヘーゲル、シェリングが育ったあの運動です。彼らは全員、政治的な敬虔主義の子供たちです。敬虔主義はルターを急進化するに至りました。つまりルターが、カトリックはキリストの福音^{メッセージ}を歪曲したと述べたように、彼らは、ルターはさらに福音^{メッセージ}を歪曲したと糾弾したのです。この福音^{メッセージ}はしたがってさらになお何か隠されたもの、秘教的なものであり、しかし見つけ出さなければならないものでした。その意味において、マルクスをいわば近代版ルターと捉えるならば（これはさまざまな点で間違っていないと思いますが）、これはじっさいのところ神秘主義的な運動なのです。

『ラビリンス』誌——キリスト教世界の崩壊とは政治神学的なものの崩壊であると言い切るとき、あなたは何を言わんとしているのですか。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——わたしがキリスト教世界 [la chrétienté] と呼んでいるのは、西洋において、ローマ皇帝のキリスト教への改宗に端を発する権力と主権の組織化です。ある種の神学的な支柱が政治的なものにもたらされました。君主〔主権者〕たちは、神の加護によって神権君主と呼ばれます。

キリスト教世界は、皇帝コンスタンティヌスがキリスト教に改宗したときに始まるのだとしておきましょう。もちろん、とりわけドイツでは、多くの抵抗運動があり、それらは数世紀後のルターの叛逆に繋がっています。というのも、ローマ、教会、政治権力に対して蜂起し、そして改革の過程に参画するのはいつもドイツ北部だからです。こうした抵抗活動にもかかわらず、たしかにキリスト教的ヨーロッパは存在しており、その相対的な統一性の基底にはキリスト教への依拠がありました。しかし〈資本〉がそれを 15 世紀に破壊しはじめました。君主、地主、商業ブルジョワジー¹⁵は、富と貨幣流通の

どの革命的潮流の総体を指すのに対して、前者はそうした潮流の一つとされる。1920 年にレーニンが『共産主義における左翼小児病』を公刊して、自らがロシアにおける独裁体制を敷きつつあると批判した勢力を「超左翼＝急進左翼」と呼称したことに由来するという。今日でも、例えばジレ・ジョーンヌ運動のデモにおける「ブラック・ブロック」などの集団を指して漠然とこの呼称が用いられた。

¹⁵「商業ブルジョアジー la bourgeoisie commerçante」は、マルクスが『ブリュメール 18 日』第 6・7 章などで用いた die kommerzielle Bourgeoisie に対応するが（145-147、170 頁参照）、ここではより広い文脈を指して用

教会による接収や、貧しさと慈悲についての公式イデオロギーが正当化していた——融資、利息、借金に関する——いくつかの経済的な禁止事項に対して蜂起しました。この経済的な、結局のところは商業的な反逆には一種の「文化革命」(^{ルネサンス}再生)が伴っており、これが支えとなって、政治的なキリスト教の基礎、つまり教皇権や神聖ローマ帝国の残骸、王権といったものを浸食しはじめました。これは、政治的なものの、キリスト教による、カトリックによる支配に対してもたらされた最初の大打撃でした。なかでも、それはメディチ家、イタリア、ジェノヴァ、スペインの銀行家から到来しました。それから南アメリカ征服、ついで宗教改革が起こり、これは西ヨーロッパ、さらには中央ヨーロッパにおいてさえ、キリスト教の相対的な等質性を破壊します。この時期、キリスト教の^{ヘゲモニー}主導権は疑問視されたのでした。

『ラビリンス』誌——するとそれは政治経済〔une économie politique〕による政治神学〔une théologie politique〕の直接的な代替となるはずです。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——はい、まったくそのとおりです。ただし、今しがた言及した「文化革命」と引き換えに、ですが。すなわち^{ルネサンス}再生のこと、言い換えれば古代への回帰、思考の解放、精神的な自由(教条主義あるいは教会法の勢力に対して)、科学的な創造性、芸術の激変などのことです。

『ラビリンス』誌——しかしこの崩壊は、必然的に、ひとつの達成、ひとつの決定的な状況なのでしょうか？

フィリップ・ラクー＝ラバルト——わたしは、キリスト教世界は終わったと思っています。さて奇妙にも、プロテスタント版から出発して、再び現れることはあるかもしれませんが。それはイギリス・アメリカ版のことです。というのも、アメリカは最後の強力な神学国家であり、そこで神学は、イスラーム諸国におけるように、たんに叛逆であるだけではありません。アメリカはなおも、神権政治〔une théocratie〕であるようにさえわたしには思われるのです。

『ラビリンス』誌——あなたのテキストのひとつに見られるような推論全体を再び取り上げるならば¹⁶、キリスト教世界あるいは政治神学的なものの崩壊に続くのは、政治宗教と芸術宗教のあいだの闘争です。その結果が近代性だとされます。18世紀末から19世紀の一部にまたがる、基礎づけと(絶対)の要請として理解された^{モデルニテ}近代性です。この過程における4番目の動きを取り出して言うのであれば、20世紀には、野蛮あるいは災厄の概念によって形式化されたり再翻訳されたりした一種の悲劇として、2つの宗教の統合が完遂されうるだろう。これで合っているでしょうか？

いられている。例えばフェルナン・ブローデルは la bourgeoisie marchande などの呼称を用いてその役割を記述している。『交換のはたらき 2』山本淳一訳、みすず書房、1988年、146、243頁；『歴史入門』金塚貞文訳、中公文庫、2009年、90頁を参照。

¹⁶ 概ね以下の記述に相当する。Lacoue-Labarthe, « Pour n'en pas finir », *Po&sie*, Belin, n° 95, 2001, p. 124-126 (repris dans *Pour n'en pas finir. Écrits sur la musique*, Christian Bourgois, 2015, p. 102-104)。『ナチ神話』、48頁をも参照。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——わたしは野蛮という言葉は使いません。むしろ「災厄」と言いましょう。「野蛮 [barbarie]」ではギリシア的概念に戻ってしまうからです。さもないと、野蛮の概念をレヴィ＝ストロースの言う意味で取る必要があります。つまり野蛮とは自らに固有の理想を裏切る文明のことだと。この意味においてこそ、ナチズムは野蛮であると言えるでしょう。

災厄はおそらく悲劇的なものという概念を再翻訳していますが、しかし悲劇という概念ではありません。悲劇、それは悲劇的なものの表象 [上演] です。悲劇的なもの、それは悲劇によって上演 [表象] される状況 [situation] です。しかし同時にそれは分析する際には分けることができません。つまり個々の悲劇作品においてしか悲劇的なものが作動しているのは見えないのです。アリストテレス以来、悲劇の詩学があり、シェリング以来、悲劇的なものについての哲学があるのだとペーター・ションディは言いましたが¹⁷、わたしは同意できません。わたしは、じっさいに存在している悲劇的なものについての哲学は、やはりどうしても悲劇の詩学であり、やはりアリストテレスの注釈であると思うのです。2つを分けることはできません。

『ラビリンス』誌——この点にもう一度戻りましょう。キリスト教が宿していた超越性の崩壊の後につづく基礎づけの不在と同一化の意志を、あなたは古代人の（ローマのものであれフランスのものであれ）模倣を模倣することを本義とする虚構作用の歴史として描き、そのような二番煎じの模倣¹⁸は芸術の意志に属するのだと指摘しています。しかしわたしたちはこの美学的／政治的意図について、それはなおも超越の秩序に属していると言うことができるでしょう。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——偉大な帝国、偉大な政治的実体が創設されるたびごとに、いつも芸術には途方もない投資が行われます。ペリクレスはアテネをつくりましたが、ペリクレスのものでこそアテネの芸術は栄えたのです。ペリクレスはアテネをひとつの芸術作品にしました。というのもアテネは権力と主権性のイメージそのものだったからです。

超越に助けを求めずに〈歴史〉において働く力は一つしかありません。〈資本〉がそれです。しかし同時に、アメリカの機能不全というものがあります。なぜならアメリカの国家権力は、漠然としたものだとはいえ、ある種の神学を援用しているからです。アメリカ資本の拡張に対するこうした自己制御は、〈資本〉が唯一の内在を構成することを考慮するならば、あまりにも奇異です。完全に内在的な唯一の歴史的機械、それは金融機械です。

『ラビリンス』誌——相変わらずあなたの記述に従うと、古代人の模倣が仮定しているのはギリシアの存在に固有なものの我有化ですが、これは模倣不可能なもの自体の我有化です。そのような我有化は決して起こらなかったのですから。自己の我有化に到達するためには差異を、故郷喪失を経験

¹⁷ 細井雄介「ションディ筆「悲劇性の哲学」——『悲劇的なものについての試論』第一部」、『聖心女子大学論叢』、第139集、2022年、12頁。

¹⁸ 『政治としての虚構』、152頁、『ナチ神話』、49頁、および『近代人の模倣』、184頁参照。

しなければなりません¹⁹。それに伴う危険は分裂症のなかに沈み込んでしまうことでしょう。この我有化はどのような用語で表現されているのでしょうか。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——芸術はつねに固有ではないものの発明であり、結果として、ひとつの我有化に到達します。肝心なのは固有ではないもののなかに固有なものを導入することであり、そしてこの衝突そのものを示すことです。それは逆説として機能します。すなわちわたしが自分自身を我有化しようとして脱我有化すればするほど、いっそう我有化することがなくなり、じっさいのところいっそう脱我有化することになります。この装置は、理想的には実効力のある弁証法的な仕掛けであるはずなのですが、それが「成功する」ことは不可能なのです。そして近代芸術の偉大な冒険とは、この不可能なものを理解し、この不可能性を受けとめたことなのです。この時代において、かくも多くの狂人が、病理学的な「症例」が認められることは——ヘルダーリン、ポー、[J. M. R.] レンツ、それからニーチェ、アルト——「我有化するために脱我有化する」という機械が抑制されたことを意味します。それは狂気の仕掛けそのものです。

ヘルダーリンとニーチェは、わたしたちはもはやギリシア人と何の関わりもないとわたしたちに言っています。彼らはある種の裂け目の淵にまで進んだのであり、それこそは彼らがわたしたちに遺贈したものです。模倣しなければならぬのが精神病だと言っているわけではありませんが、精神病の構造はそれでもなおわたしたちを支配しつづけています。神経症、それは〈資本〉です。資本は非常によく神経症を管理しています。精神病は、個人のものであれ、国家のものであれ、それとは別物です。すなわち精神病は管理されません。

『ラビリンス』誌——あなたは近代悲劇の経験について「思考不可能なもの〔のものとで〕の彷徨」²⁰として語っています。固有でないものとは、この思考不可能なものなのでしょうか？

フィリップ・ラクー＝ラバルト——そのように言うことはできます。ヘルダーリン由来の定式は、オイディプスの運命を指し示しています。思考不可能なものはおそらくはつぎの問いのなかに含まれています。すなわちどうしてわたしは固有なかたちでわたし自身ではないのだろうか？ これはすぐれて症例〔事例〕オイディプスにあたるものです。

『ラビリンス』誌——たとえばパズリーニには、以下のように近代の経験に対して悲劇の全要素を決定する激昂〔rage〕の概念がみられます。すなわち非宗教的な聖性、残虐性と美の結合などです。しかし、この概念が宗教的でも政治的でもないのであれば、いったいいかなる現実性にこの概念は属しているのでしょうか？

¹⁹ 「模倣不可能」なものとしての「固有なもの」については『近代人の模倣』、121頁、le *dépaysment* については同書、114頁参照。

²⁰ ヘルダーリン『省察』武田竜弥訳、論創社、2003年、176頁；『ヘルダーリン全集』河出書房新社、第4巻、1969年、57頁。以下をも参照。『政治という虚構』、83 - 84頁；『近代人の模倣』、74、93、120、291頁；『経験としての詩』、64頁；『メタフランス』、32、67頁；『ハイデガー——詩の政治』西山達也訳、藤原書店、2003年、138頁。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——それはそれでも宗教的な概念です。怒り [colère] です。今世紀におけるほぼ正真正銘のキリスト教徒であり、稀有な芸術家のひとりであるパズリーニにおいて、このことは明らかです。その力は究極の初期キリスト教的生活から彼にやってくるもので、人類愛の名を借りた、この世界に対する、不正に対する怒りなのです。同様に、先ほど喚起したようにラディカルな敬虔主義の刻印を受けた宗教改革の子供であるマルクスを鼓舞するもの、それが怒りです。旧約聖書の怒り、例えばイスラエルの状態を見たときの、預言者たちの怒り。こうした怒りによって定義されるのが聖性であり、それは預言的な姿勢です。この考え方の起源に見られるのが偉大なる説教師 [フリードリヒ・クリストフ・] エティンガーのテキストですが、彼はシラー、シェリング、ヘルダーリンに相当な影響をもたらしました。エティンガーは敬虔主義の主要な人物で、敬虔主義はまた政治的運動でした。というのも彼の発するスローガンは革命的であったからです。ヤーコプ・ベーム以来、全般的な改革が要請されていました。しかし敬虔主義者にとって、改革はたんに部分的なものにすぎず、結果としては失敗でした。やがて同様に、 Kommunismus が失敗として現れることとなります。というのも、ただひとつの国において Kommunismus を創設することは何も意味しないからです。したがって宗教改革を一般化する必要がありました。ところで、このスローガンは神学によって育成されたシュヴァーベンの若い共和主義者たちのものであり、マルクスはその直系にあたります。そこにこそ、まさしく旧約聖書的な気分 [Stimmung]、神学者が言うように、怒りの気分があります。あるいはまたイスラエルの神は怒れる神であり、その怒りは神の呈示そのものになるのです。さらにまた預言者たちが奇異な人物として到来します。未来を告げるためではなく、人民に話しかけるために、そして、怒りの中で、人民を糾弾するために。モーセもエレミアも怒りに身を任せます。聖性の気分 [Stimmung]、それは怒りであり、したがって愛は怒りなのです。

『ラビリンス』誌——ということは、そのような政治的敬虔主義の概念によって、怒りの概念を媒介にしつつ、マルクスをヘルダーリンの系譜に位置づけ直すことが可能になりますね。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——はい。パリに到着した際にマルクスが創刊した雑誌『独仏年誌』の唯一の号は、ヘルダーリンの、『ヒュペーリオン』から取られたエピグラフを含んでいます。それはヒュペーリオンからベラルミン宛の最後の有名な手紙です (小説の最後から二番目です)²¹。『ヒュペーリオン』もまた怒りのなかで書かれた小説です。そこにこそ直接的なつながりがあります。

『ラビリンス』誌——するとたとえば、ハイネは、そのような系譜に位置づけられますか？

フィリップ・ラクー＝ラバルト——はい。ハインリヒ・ハイネの『ドイツにおける宗教と哲学の歴史』(1852年)はマルクスにとってきわめて重要でした²²。

²¹ 1843年3月付、ルーゲのマルクス宛書簡。『ヘーゲル法哲学批判序論』真下信一訳、国民文庫(大月書店)、1970年、235頁。ヘルダーリン『ヒュペーリオン』青木誠之訳、ちくま文庫、2010年、289頁；『ヘルダーリン全集』、第3巻、145 - 146頁。

²² 初版1834年、第2版の出版が1852年。ハイネ『ドイツ古典哲学の本質』伊東勉訳、岩波文庫、改訳版、1973年参照。

これは非凡な本で、ドイツ神学一般のうちにルターが入ってくることで初めてドイツ哲学が存在するとわかります。マルクスはそのことをよく理解していました。とりわけ、ルターの言語、聖書の伝統と同じくらい、説教と論述の言語こそが、ドイツ哲学の言語を形作ったのです。ハイネの証明はまばゆいばかりです²³。

『ラビリンス』誌——このように系譜をなす過激派は、それでもなおヘーゲル的な意味での悲劇の英雄を²⁴、罪のある潔白を経験する主体を産み出してはいませんか？

フィリップ・ラクー＝ラバルト——ええ。過激派 [enragé] というのはいい言葉です。なぜなら——わたしはそうだと思いますが、もしパリを通過していたならば——ヘルダーリンがパリで出会ったかもしれない唯一の革命派は過激派だからです。罪のある潔白という概念はオイディプスを定義するものです。彼は彼のなしたことによって罪があるのですが、彼はその罪を知りません。したがって彼は無垢なのです。彼の運命は撞着語法です。すなわち、罪のある潔白であり、解決なき矛盾です。

『ラビリンス』誌——ハイナー・ミュラーはかつて、ひとが希望も絶望もなく生きることができる経験としての近代の悲劇的なものについて語りました²⁵。これは結局、進むエネルギーのような——「カタルシス」——、悲劇の効果を食することに帰着します。その結果、力を再び取り戻す者もいれば、消尽せざるをえない者もいるのではないかということです。

フィリップ・ラクー＝ラバルト——そうはいつでも、それはやはり悲劇についてのアリストテレス的な考え方です。それは他者の崩壊が表象される条件で機能します。ミュラーの場合はあきらかにこれです。

『ラビリンス』誌——『近代人の模倣』に収められたヘルダーリンについてのエッセーのひとつで問われている、思弁的弁証法の論理の中間休止ないし中断〔途絶〕のイメージは²⁶、ただ悲劇しかかわらない基礎づけの仕掛けとして理解されるべきですか？ あるいはむしろそこに歴史全般に関わる言表を見るべきですか？

フィリップ・ラクー＝ラバルト——ヘルダーリンによって弁証法的過程のただなかに発見された断裂 [le hiatus²⁷] は、思弁的観念論に当て込むことしかできず、時がくればそれを台無しにしてしまうの

²³ 『ドイツ古典哲学の本質』、72 および 76 頁以下参照。

²⁴ 例えば以下。『美学講義』長谷川宏訳、作品社、下巻、1996年、450-451頁；『精神現象学』、「宗教」章（熊野純彦訳、ちくま学芸文庫、下巻、2018年、469頁）。『近代人の模倣』、65、308頁；『メタフラスィス』、15頁をも参照。

²⁵ ミュラーの正確な出典は不詳だが、以下の箇所に関連のある内容が述べられている。Heiner Müller, *Werke, Suhrkamp*, Bd. 10, 2008, S. 373 ; *Explosion of a Memory*, PAJ Publications, 1989, p. 163. その他関連しうる箇所として、ハイナー・ミュラー『人類の孤独』照井日出喜訳、窓社、1992年、49、75、116頁；『悪こそは未来』照井日出喜訳、こうち書房、1994年、155頁。『近代人の模倣』、52、63、66、76、290頁も参照。

²⁶ 『近代人の模倣』、98頁。

²⁷ 『近代人の模倣』、118頁参照。

でした。ハイデガーはこれを非常によく洞察しました。わたしはその点について、いくぶんかハイナー・ミュラーのように答えましょう。つまり、中間休止をなす言表は死者からやってくる言表でしかありえないのだと。今日、死者とは誰でしょうか？ 何が、断絶 [coupure] をなす何かを言表できる死者とみなされるのでしょうか？ わたしが思うに、直近のヨーロッパの歴史において、問われている死者とはユダヤ人です。しかしこの歴史が忘れ去られているかぎり、もはやそれを知ることはできません。そのような言表を担い発することのできる者は芸術家以外にはいないでしょうし、極限すれば哲学者なのですが、いずれにせよ、死者の代弁者であることが必要なのです——ミュラーがなそうとしたのはこのことです。わたしは、ヨーロッパで引き起こされた政治 - 神学的な争点ゆえに、ユダヤ人の名を挙げています。しかしこの概念は、近代における政治的なものの終焉=目的 [la fin] に伴うすべての犠牲者にまで広げることができます。

『ラビリンス』誌——すると普遍的概念として理解されている、悲劇と不正の並行関係に戻ってゆく必要があるでしょう。この概念は悲劇と政治の連続性を引き受け、あるいは位置づけなおしています。

フィリップ・ラクー=ラバルト——悲劇の最も重要な概念は、ディケー [dyke]、正義の概念です。悲劇の現場はいつも政治でありつづけてきました。しかし悲劇は、とりわけヘルダーリンにとっては、まさに、正義が政治には到達不可能な彼方にあることを示しており、そしてその（超越的とまでは言わずとも、超越論的な）限りで、政治の——可能性の、あるいは、もしかすると不可能性の——条件であることを示しています。

『ラビリンス』誌——それでは宗教は？

フィリップ・ラクー=ラバルト——わたしにとって、宗教とは神話化された政治です。

Philippe Lacoue-Labarthe, « De Hölderlin à Marx : mythe, imitation, tragédie »,

©Labyrinthe, N°22, 2005, pp. 121-133. HERMANN, www.editions-hermann.fr

Reprinted by permission of Éditions Hermann

解説

高山花子

本テキストは、Philippe Lacoue-Labarthe, « De Hölderlin à Marx : mythe, imitation, tragédie », Entretien réalisé par Bruno Duarte, *Labyrinthe*, n° 22, mars 2005, p. 121-133 の全訳である。長らくハイデガーを中心とするドイツ哲学との対峙をつづけたフィリップ・ラクー＝ラバルト (1940-2007) は、主著のおおよそが日本語に翻訳されているが、なにか明快なテーゼを抽出したり、その主張を要約することが難しい印象をいつも読者にあたえている。かつて浅利誠氏はつぎのように書いていた。「ところで、ラクー＝ラバルトの文章が一筋縄ではいかないのはフランスでは周知のことだが、翻訳の困難となるとこれまた格別なものがある。なかでも「グンドルフ賞受賞のことば」の翻訳は文字どおり苦行であった。難解を極めた文章で構成されたテキストである」²⁸。ドイツ文化仲介に貢献した者にあたえられるこの賞の受賞スピーチにかんして、浅利氏は、これがパウル・ツェランを意識して書かれたのではないかという仮説を立て、論述の仕方というよりも文体のエコノミーの過激さが難解さを生み出しており、それでいて並立する繊細さの魅力に引き込まれたことを述べ、「ラクー＝ラバルトの文体を特徴づける偏執的なまでの（イデーの）繰り返し、まさしく呪文のような性格」²⁹がラング体験に由来するらしいこと、「彼の中で強迫観念的に執拗に繰り返されるモチーフ群は、哲学の舞台においてもやはりどこか「家族小説」的な、というよりむしろ私小説的な生々しさを感じさせる」³⁰と指摘している。書かれた話し言葉をめぐる浅利氏のこの記述を踏まえると、分野横断的な雑誌『ラビリンス』（1998年創刊、2015年まで41号刊行）のインタビュアーによる質問に、そのつど返されるラクー＝ラバルトの口頭による応答記録は、彼の即興的な思考の道筋がどのようなものであったのか、ときには平明に理解できる部分もたしかにあったのだと証し立てている。と同時に、そのようなインタビュー形式の話し言葉の次元にあってもなお、まるで書かれているときとおなじように、いつも変わらず彼の頭の中には同じテーマ、とりわけヘルダーリンがあり、それが晩年にはマルクスと堅固に結ばれて、現実世界の問題とたえざる往還をつづけるミメシスの間いとして極められていたことが示されている。

インタビューにおいて文字どおり語り直されているのは、まずもって翻訳の主題であり、ヘルダーリンのドイツ語訳ソフォクレスをみずからフランス語に翻訳した経験である。あたかもヘルダーリン作品であるかのように『アンティゴネー』と『オイディプス』を訳すことは、原典＝オリジナルがじつはすでに反復を抱え込んでいる逆説をあらわにする。いつもどおりアリストテレス『詩学』のミュトス解釈にもとづいて、あらゆる文学はすでに書かれたものからしか始まらないという根源的テーマが語られる。そしてヘルダーリン自身が、ソフォクレスという原典よりも忠実な翻訳を望み、誤訳の危険を

²⁸ 浅利誠「訳者付記」、浅利誠・萩野文隆編『他者なき思想——ハイデガー問題と日本』藤原書店、1996年、315-316頁。

²⁹ 同上、316頁。

³⁰ 同上。

冒してまで逐語的に取り組んだ点が強調され、古代作品に忠実であればあるほどそれとの距離が反比例し近代的になるという近代的エクリチュールをめぐる持論が繰り返される。

こうした近代的エクリチュールの創造には政治的身振りが隠されているのではないかと問われたあと、ラクー＝ラバルトはマルクスを經由して、ヨーロッパ超極左主義による来たるべき коммуニズムを望む姿勢が、ロマン主義の人びとの知的土壌であった敬虔主義と神秘主義的に通じていると語る。そしてキリスト教世界の終焉、さらには今日のアメリカと資本主義に話題を拡げてゆく。ヘルダーリンによるナポレオン・ボナパルト賞賛、ドイツ民族の自己同一性を生み出すための擬態論^{ミメティスム}はいずれも悲劇を基盤とする普遍原理の問題であり、神話が産み出されるのは範例＝実例を与えるためであり、神話こそが歴史を支配しているというのだ。そしてマルクスが指摘するように革命家が古代の装いを模倣してだけでなく、20世紀に入ってなお、レーニンやヒトラー、ムッソリーニといった人々が、かつての皇帝を模範＝モデルとして模倣しており、南米の独裁者にさえその傾向が顕著であると言い切られる。さらにキリスト教の超越性崩壊のあとに古代人を模倣する虚構作用を支える力が資本であり、近代芸術の固有ではないものの発明と我有化の相互関係が、神経症、狂気、資本の問題系であると指摘される。

20世紀において悲劇は「災厄 (désastre)」として再翻訳されるという考えを、悲劇と悲劇的なものの不可分性とともに端的に説明し、ヘルダーリンの怒りという主題がパゾリーニに至ってさえも宗教的だと明言し、さらにはソフォクレスやシェイクスピアの翻案で知られる東ドイツ出身の劇作家ハイナー・ミュラーをパラフレーズして死者＝ユダヤ人からやってくる言表を発する者としての芸術家と哲学者の使命を語っていることは、彼の思考が、どのように著作を超えて関連し、重なりあい、かつて書いた言葉さえ言い直されて循環しているのか、いっきょに汲み取ることを可能にしているだろう。

『近代人の模倣』と『メタフラシス』の変奏が顕著であるが、とくに後半にかんしては、浅利誠氏が聞き手をつとめた2002年8月31日実施のインタビュー「ドイツ精神史におけるマルクス——ヘルダーリンとマルクス」と内容の多くが重複している³¹。ハイデガーの『貧しさ』とそのラクー＝ラバルト自身の読解の補助線とすべく企画されたこのインタビューでは、アメリカのプラグマティズムや論理学が資本主義の思想である点や、ハイデガーのルター主義者的側面、ボスニア・コソボ紛争への言及があり、ハイデガーによる宗教的なものの再構成への強い違和感が語られていた。二つのインタビューをあわせて読むと、21世紀に入ってなおも、たしかに新たに生まれ反復されている主題があったのだとわかり、それは未完に終わったマルクス論の語り直しを大いに含んでいたのだろうと推察される。今回訳出したインタビューの最後の一言、「わたしにとって、宗教とは神話化された政治です」は、戦争と災厄の窮まる現在において、歴史を支配する神話をみつめる視座をわたしたちに静かに力強く投げかけているように思われる。

³¹ フィリップ・ラクー＝ラバルト「ドイツ精神史におけるマルクス——ヘルダーリンとマルクス」浅利誠訳、マルティン・ハイデガー、フィリップ・ラクー＝ラバルト『貧しさ』西山達也訳、藤原書店、2007年、149-177頁。

訳出にあたっては、まず高山が第一稿を作成した。しかし、どこからどこまでがラクー＝ラバルトの考えなのか、自分の言葉と別の書き手のテキストの言葉が混ざり合い、いったいどの著作を念頭に発言しているのか、複数の著作の内容が重なり合っており、文法的にも内容的にも日本語の話し言葉として成立させるには大きな困難があった。そうしたなか、既訳を踏まえての訳語検討と全体の調整を行い、読者の便宜のために、最低限とはいえ少なくない訳註作成を行ってくれたのは、柿並良佑氏である。疑問点解決のための議論を惜しまず、何度も修正をし、推敲の手助けをしてくれた氏に記して感謝したい。