

壊れた記憶

——パウル・ツエランにおけるホロコーストとナクバ1

小 森 謙 一 郎

一 巡礼？

一九六九年十月十四日、パウル・ツエランはテル・アヴィヴのヘブライ語文芸家協会で次のような挨拶を行った。

私がイスラエルへ、みなさんのもとにやってきましたのは、そうする必要があったからです。

見たり聞いたりしたことすべてを踏まえてみると、自分は正しいことをしたのだという感情に支配されています。滅多にない感じ方です——「そう感じるのが」私だけではないといいますが。

ユダヤ的孤独とはどのようなものでありうるのか、何かつかめたように思っています。そしてまた非常に多くのことのうち、「みなさんが」みずから植えた緑、訪れる人々をリフレッシュさせてくれる緑に対する感謝

に満ちた誇りを理解しています。また新たに獲得される言葉、みずから感じられる現実となった言葉、つまり宛先となっている人々に押し寄せて力づけてくれる言葉に対する「みなさんの」歎びを把握しています——以上のことを私が把握するのは、いたるところで自己疎外と大衆化が増大しているこの時代においてです。またここで、この外的・内的風景のうちに、私は数多くの動かぬ真実、自己明証性、世界に開かれた偉大な詩の一回性を見出しています。そしてこう信じています、自分が対話したのは、人間的なものなかで自己を主張しようとする、落ち着いた一確信に満ちた決意なのだ、と。

これらすべてに感謝します、みなさんに感謝します。¹

「自分は正しいことをした」と四十八歳のツェランは述べている。イスラエル訪問は正しかった、「そうする必要」は満たされた、これは「減多にない感じ方」で、自分だけがそう感じているわけではないことを願っている——これが挨拶の出だしである。

続く文言では、そう感じる理由が述べられている。「見たり聞いたりしたことすべて」のうち、具体例が二つ示される。「みずから植えた緑に対する感謝に満ちた誇り」と「宛先となっている人々に押し寄せて力づけてくれる言葉に対する歎び」である。イスラエルには、このような「外的・内的風景」がある。「いたるところで自己疎外と大衆化が増大しているこの時代」を鑑みると、これはそう簡単に見られるものではない。だからこそ「自分は正しいことをした」、訪問前に感じていた「必要」は充足された、ということになるだろう。

それはつまり、ヨーロッパでは見聞できないことを「見たり聞いたりした」、あるいは少なくともツェランが居住していたパリでは経験できないことを経験した、ということかもしれない。イスラエルにおいてこそ、「ユダヤ

的孤独とはどのようなものでありうるのか」に気づくことができたのであり、はつきりとはしなくとも「何かつめた」のである。そしてツェランがそう感じたのは、訪問したイスラエルに「数多くの動かぬ真実、自己明証性、世界に開かれた偉大な詩の一回性」¹が見出されたからにはかなならない。これらは前述の「外的・内的風景」のうちであり、その背後には「落ち着いた一確信に満ちた決意」がある。それは「人間的なものななかで自己を主張しようとする」決意であり、結局のところ自分はそのような決意と「対話した」、しかもそれは正しかった、なぜならまさに「そうする必要があった」のだから、とツェランは述べているように思われる。

ところで、ツェラン自身はこの挨拶文にタイトルをつけなかった。生前にドイツ語の原文が公表されることもなく、没後に編集された全集でも「ヘブライ語文芸家協会での挨拶」とされているにすぎない。だが、パリに戻った後の一九六九年十一月七日、イスラエルの新聞『ダヴァール』に全文のヘブライ語訳が掲載されたとき、そこにはツェランの同意なしに「巡礼 Aliyah la-refuge」というタイトルがつけられていた。² 後年、詩人のイスラエル訪問を回顧する本を刊行したイラーナ・シムエリは、次のように述べている。「彼の来訪はどのように名付られるものだろうか？ 何に対してこの語があてられているのか？ それは「巡礼」と呼べるのだろうか？ 彼には疑念があったが、そのままにしたのだ」³。

もともと、ツェラン自身は当のシムエリに宛てた一九七〇年三月一日付けの手紙のなかでこう書いている。「私⁴がこれに「巡礼」というタイトルに」抗議しなかったということ、むしろこれを許容したのだということが分かる人間は、ここにはほとんどいない。根底では私の意見は同じなのだ」⁴。

「ここには」とは、もちろんパリには、という意味である。この文言の前の部分で、ツェランは前日に知り合いのユダヤ人宅に招かれたことを語っている。「高度な知識人たち」とツェランが呼ぶその招待者は、エドモンド・ジャ

ベス夫妻だった可能性が高い（ひょっとするとジャック・デリダも同席していたかもしれない）。⁵ いずれにせよ、自分はほとんど一言も発せず、口を開いたかと思えば、場違いにもイスラエルのことを——「巡礼」の件を——話したのだ、とツェランは書いている。そのせいもあって眠れなかったのだ、と。

したがって、シユムエリはツェランの言葉——「根底では私の意見は同じ」——を知っていながら、「彼には疑念があった」と後年になって述べていることになる。ここには一種の齟齬があるように見える。シユムエリは何か誤解していたのだろうか？ それともツェラン自身がのちに「意見」を変えたのだろうか？ あるいは口頭で——電話で——当時最も親しかったこの同郷のユダヤ人女性に、ツェランはひそかに「疑念」を打ち明けていたのだろうか？

もともと、「根底では同じ」というのは、表向きは違、う、ということでもありうる。そして実際のところ、本当の内奥、心の真の奥底を覗き込むことは誰にもできない。同様に、何らかの形で残されていない言葉や会話を再構成することはできないし、不可避的に失われてしまった過去を完全にありのままに再現することもできない。できるのはただ入手可能な記録から書き込まれている事柄を読み取ること、つまり何らかの仕方で表面化された心情や考察を——「誇り」や「歎び」や「風景」などについての記述から——見出すことだけである。

かくして「巡礼」をめぐる問いは、次のように換言できる。

そもそもツェランにはなぜ「そうする必要があった」のか？ イスラエルを訪問した理由はどこにあり、実際のところツェランはイスラエルに何を見出したのか？ 「人間的なものなだけで自己を主張しようとする」「落ち着いた「確信に満ちた決意」とは何か？ そこから導き出される「数多くの動かぬ真実、自己明証性、世界に開かれた偉大な詩の一回性」^{ホエジ}は、いかにして「ユダヤ的孤独」に行き着くのか？ そして一九七〇年四月半ばまでのあいだ

に——つまりセーヌ川にツェランの身が投げられる最後の一ヶ月半ほどのあいだに——何があったのか？

二 ホロコーストから再生へ

イスラエル訪問と明確に関係があるのは、一九六七年六月五日から十日にかけての第三次中東戦争、いわゆる六日間戦争である。一報に接したツェランはすぐに「思い浮かべよ Denk dir」という詩を書いた（六月七・八日）。完成した詩は六月二十四日付けの『新チューリヒ新聞』に掲載され、イスラエルにおいてもドイツ語を話すユダヤ人向けの日刊紙『通信 Mitteilungsblatt』（一九六七年七月七日）と雑誌『声 Die Stimme』（一九六七年八月号）に相次いで掲載された。

思い浮かべよ——

マサダの湿原兵士が

己に故郷を取り戻す、その手段は

最も打ち消し難く、

鉄線のあらゆる刺に

逆らって。

思い浮かべよ——

姿なく眼を欠いた者たちが
思うがままにお前を擾乱の渦中に導く、お前は
強くなる、そして
強くなる。

思い浮かべよ——お前の
自分の手が

この再び

生のなかへ上ってくる

苦しめられた

一片の

住まえる大地を

掴んだのだ。

思い浮かべよ——

それは私に近づいてきた、
名に目覚め、手に目覚め、
つねに絶えることなく、

埋葬できないものから。」

六日間戦争を通じてイスラエルが占領した領土は、「一片」どころではなかった。エジプトからはシナイ半島とガザ地区を、ヨルダンからは東エルサレムを含むヨルダン川西岸地区を、シリアからはゴラン高原をそれぞれ獲得した。つまり一週間足らずでおよそ考えうる限り最大の「故郷を取り戻す」ことに成功したのであり、イスラエル側からみれば大勝利にほかならなかった。空軍による先制攻撃の結果である。「その手段は／最も打ち消し難く、アラブ側は実際ほとんど何もできなかった。」

こうしてみると、ツェランの詩はイスラエルの先制攻撃を祝福するとともに、一種の自信を持つべく説いているようにも見える。「お前は／強くなる」と繰り返した上で、「お前の／自分の手が」「住まえる大地を／掴んだのだ」と述べているのだから。事実、「マサダの湿原兵士」という形象に詰め込まれているのは、ディアスポラの歴史とホロコーストの記憶にほかならない。「マサダ」とは、古代ローマ帝国がユダヤ戦争を終結させた要塞であり、エルサレム陥落後に立てこもっていた約一千人のユダヤ人たちが最後に集団自決した場所である。「湿原兵士」の方は、一九三三年頃にベルギーモーター強制収容所で生まれた歌に遡る。成立したばかりのナチス・ドイツ下で政治犯として収容された囚人たちが、自分たちを「湿原兵士」になぞらえて反体制的な歌を作り出したのだ。そして「鉄線のあらゆる刺」がゲッターや収容所を取り囲んでいた鉄条網を示すとすれば、詩は古代から現代に至るすべてに「逆らって」、新たに歴史に登場してきたユダヤ人の姿を「思い浮かべよ」と呼びかけているように見えてくる。

だとすれば、ツェランもまた「ホロコーストから再生へ」というイスラエル国家の公式なナラティブを共有していたことになるのかもしれない。最終連の「名に目覚め、手に目覚め」という表現は、ヘブライ語では「手」と

「名」^{シユム}に送り返される。そのため、これはホロコースト追悼施設ヤド・ヴァシエムを——またその典拠たるイザヤ書五十六章三節を——念頭に置いたものだとされる。ヤド・ヴァシエムは、一九六三年から「諸国民の中の正義の人」を顕彰するなど、「殲滅から再生へ」というスローガンを世界に広めるのに一役買っていた。¹⁰ ヨーロッパで人知れず殺されたがゆえに「埋葬できないもの」を弔うことも、イスラエル国家が設立したこの記念施設の重要な役割の一つである。

したがって、ツエランの詩はシオニズムの見解を擁護しているように読める。ツエラン自身が明確にシオニストだったことはなく、逆にシオニストだった父親が戦前にパレスチナ移住を考えたときも、自分のフランス留学を優先させた。両親をウクライナの強制収容所で失った戦後も、ヨーロッパにとどまることを第一に考えた。¹¹ だが、それから二十年后、「姿なく眼を欠いた者たちが／お前を擾乱の渦中に導く」と書かれた詩を読む限り、アラブ・イスラエル紛争と呼ばれる対立軸において、もっぱらアラブ側に責任を求めようとする——そしてその野蛮性を訴えようとする——シオニストたちの見解に傾いていると考えざるをえないだろう。

ツエランの知人でロンドン在住のユダヤ人エーリヒ・フリートは、後年「思い浮かべよ」が掉尾を飾る詩集『糸の太陽たち』（一九六八年秋に刊行）に抗議して、次のような詩を書いた。¹² 「君の明らかな結び目に／再び結びつけられた／含みある詩行を／君の死から／読みながら／苦い比喩を飲みながら／あの頃と同じ痛みとともに／恐ろしい間違いに／突き当たる／人々が称賛する君の詩のなかで／無へと／荷を積み込みながら／遠くへ荷を下ろす間違いに」。¹³

フリートは出身地のウイーンで父親をゲシュタポに殺された過去を持つ。ナチスによるオーストリア併合後、イギリスに移住した。戦後はイスラエル国家に対して批判的な姿勢を貫いた。ツエランは一九七〇年二月二十三日に

出したシウムエリ宛ての手紙のなかで、フリートのことを「程度の低い反イスラエル主義者」と呼んでいる。また二年前にその姿勢を問いただしてみたものの、「ネオナチの連中と同じ面影が見られた」とも書いている。¹⁴ 事実、ツェランは一九六八年四月前半にロンドンに住む叔母ベルタ・アンチエルのもとに逗留しているから、その間におそらくフリートと話す機会を持ったのだろう。このとき、フリートは「間違い Irrtum」を直接ツェランに指摘しなかったのだろうか？¹⁵

一九六八年四月二十七日、パリに戻っていたツェランに宛てたネリー・ザックスの手紙には、唐突ながら次のような一文が追記されていた。「ご存知のようにわたしは平和に賛成で、どんな復讐とも無縁です！」。¹⁶ ストックホルム在住のザックスは、みずから「弟」と呼ぶツェランからロンドン滞在のことを知らされていたものの、フリートとの会話のことは知らなかったはずである。だが脈絡を欠いたように見えるこの一文には、「間違い」を解き明かすヒントが隠されている。アラブ人との紛争をナチスに対する「復讐」とみなすことが、端的に、「間違い」なのだ。相手が違うのだから当然のことだが、しかしそうした捉え方が実際に主流派シオニズムの根幹をなしていた。アラブ人は敵である、ナチスと同じである、だから打ち倒さなければならない、と（そしてこれはパレスチナを無人の地とみなしながら入植を推進してきたシオニストの思考様式、すなわち「無へと／荷を積み込みながら／遠くへ荷を下ろす」植民地主義的な「間違い」の延長線上にある）。

ひよっとするとザックスは、こうした考え方から遠ざかるよう、それとなくツェランに促していたのかもしれない。前月の三月二十六日付けのザックス宛ての手紙で、ツェランは「秋に出版される私の次の詩集」に言及している。もし年配の女流詩人が前年の夏に発表された「思い浮かべよ」のことを知っていたならば、これが「次の詩集」——『糸の太陽たち』——に収録されることは簡単に予想がつく。そうでなくても、「どんな復讐とも無縁」という彼女の

言葉そのものが、当時のツェランにとっては十分に警句になりえたはずである。母親と同世代の人物が「わたしは平和に賛成」と述べても、壮年期の詩人の心にはもはや響かなかつたのだろうか？

『糸の太陽たち』の最後の詩として「思い浮かべよ」がそのまま掲載され、一年後に「一片の住まえる大地」を詩人が実際に踏む限り、そのように見える。誰のどのような言葉も、ツェランをして「間違い」に気づかせることはなかつたように見える。

だが、急ぎすぎないようにしよう。ひとまず時計の針を一九六七年夏に戻そう。なぜなら、「思い浮かべよ」の発表直後の七月、ツェランはあたかもみずから「湿原兵士」となったかのように、自分が高く評価していたひとりドイツ人、しかもナチスを支持した過去を持つ哲学者と対峙することになるからである。

三 赦しえぬもの

一九六七年七月二十四日、詩人がフライブルク大学の講堂で生涯最多の一千人超の聴衆を前にした際、マルティン・ハイデガーは最前列に座っていた。刊行されたばかりの詩集『息の転換』に収められた作品が読み上げられ、拍手はしばらく鳴り終わらなかつたという。¹⁷翌二十五日に哲学者はみずからの山荘に詩人を招き、その際の対話をきっかけに詩「トートナウベルク」が生まれる。前半に「ひとつの希望、今日／思索者への／心に／到来する／言葉への」とある一方、最後は「半ば／歩まれた丸太の／高層湿原の小径／湿ったもの、／多く」と締め括られている。¹⁸そのため、ツェランはハイデガーに何らかの言葉を期待していたのだが、その期待は裏切られ失望したのではないか、と言われている。

なかでも、フィリップ・ラクー＝ラバルト『経験としての詩』^{ホエジ}（一九八六年）の議論はよく知られている。二部からなるこの本の第一部の末尾で、ラクー＝ラバルトは次のように示唆する。ツェランが期待していたのは「赦し」という言葉だったのではないかと、つまりナチスと結託したことに対する「謝罪」の言葉、何らかの仕方ですら「赦し」を求める言葉である。もしそのような言葉があったなら、少なくとも苦しみは理解されたことになるだろう。両親を強制収容所で殺され、自分自身も強制労働に従事させられた過去を持つ詩人の詩——アウシュヴィッツ以後の詩——は然るべき仕方ですら肯定されることになるだろう。そのような言葉によって可能になるのは、実存であり、言語であり、「他者への関係」である、とラクー＝ラバルトは言う。

だが、ハイデガーは沈黙した。哲学者は何も言わなかった。この点を踏まえて、ラクー＝ラバルトは自身の本の第二部の末尾を——したがって本全体の末尾を——次のように結んでいる。

ここにこそハイデガーの取り返しをつかない過ちがある。彼の過ちは一九三三年から一九三四年にかけての言明にあるのではない（それらの言明は肯定できるものではないにしても、完全に理解できるものだ）。過ちは絶滅に対する沈黙にある。ハイデガーは一番最初に何事かを言うべきだっただろう。赦しを乞うことで十分だと私が一瞬考えたのは間違いだ。厳密に言えば、それは赦しえぬものだ。これこそが言う必要のあったことである。いずれにせよ、そうした沈黙から立ち直ることはできないのではないかと、という懸念が思索にはつねにある。¹⁹

シヨアーは赦しえぬものである。神はアウシュヴィッツで死んだ。「いずれにせよギリシァーキリスト教的な西

洋の神はアウシュヴィッツで本当に死んだのだ」とラクー＝ラバルトは続いて刊行された『政治という虚構』（一九八七年）でも述べている。そしてハイデガーはこのことを知っていた、そのように言おうと思えば言えたはずである、だがそのようには決して言わずに沈黙した、「生存者のうちツエランのように見解を表明することを期待していた人々にも彼は何も言わなかったのだ」とラクー＝ラバルトはあらためてハイデガーを糾弾する。そしてさらにこう付け加える。神が死んだのである以上、「ホロコースト」という語もひとつの形容矛盾であり、ナチスの蛮行に供犠的な側面などない。絶滅は一つの句切りにほかならず、その意味で「この出来事、（殲滅）は、西洋にとつて、その本質の恐るべき啓示なのだ」と。²⁰

こうしたラクー＝ラバルトの見解を踏まえつつ、モリス・ブランショはすべてを逆からなぞるように次のように述べる。ツエランはその啓示を知っていた。神が死んだ後になお他者への関係が保たれるためには、赦しえぬものについてそれでも赦しを求める言葉が語られる必要があった。だが、ハイデガーはそのような言葉を口にすることを拒否した。哲学者は沈黙した。そこに取り返しのつかない過ちがある、と。以下はカトリクス・ダヴィッド宛ての手紙という体裁をとった一九八七年十一月十日付けの文章「アポカリプスを考える」の結語である。

以下の点を強調して締め括りの言葉とさせていただきます。絶滅に対する沈黙にこそ、ハイデガーの取り返しのない過ちがあるのです。ハイデガーは沈黙した。あるいはパウル・ツエランを前にして赦しえぬものについて赦しを求める（＝謝罪する）ことを拒否した。この拒否がツエランを絶望に陥れ、病気にしたのです。なぜならツエランは知っていたからです、シヨアーは西洋にその本質を啓示するものだった、と。そしてその記憶を共同で保持する必要があるのだ、と。他者への関係の可能性を保つためには、あらゆる平安を失うこと

になってもそうする必要があるので、と。²¹

絶滅の記憶を共同に保持する必要がある——まさにそうした名目から、ワシントンでホロコースト記念博物館がオープンしたのは、一九九三年四月二十六日のことだった。パリにシヨアー記念館がオープンするのは、二〇〇五年一月二十七日である。これと前後する形で欧米の各都市にはユダヤ人絶滅に関する博物館や記念碑が次々に建設され、その流れは現在なお続いている。もちろん、人類共同の負の記憶をいつでもどこでも想起することができるようにするためである。それが本場に「他者への関係の可能性を保つため」である限り、たしかに誰にも何の異論もないだろう。だが、こうした力学がホロコーストの記憶を排他的に定着させ、それによって「他者への関係」が逆に阻害される結果になるとしたら、一体どのように考えるべきだろうか？²²

もつとも、一九八〇年代後半のラクーーラバルトやブランシヨは、こうした未来を予見していたわけではない。当時の彼らの眼前にあったのは、ヴィクトル・ファリアス『ハイデガーとナチズム』（一九八七年）だった。これはハイデガーの過ちをもつばらナチズムとの関わりに見ようとすることで、その視座のなかでは哲学者がフライブルク大学総長の座にあった「一九三三年から一九三四年にかけての言明」が不可避免的に幅を利かせることになる。だが、ハイデガーの本当の過ちは、そうしたジャーナリスト的な領域にあるのではなく、もつと根本的な事象、すなわち「絶滅に対する沈黙」にある、というのがラクーーラバルトやブランシヨの主張だった。

換言すれば、ナチズムへの関与という点だけからハイデガーを非難するのはあまりに一面的であり、存在論的差異の哲学をまったく無視している、ということになるだろう。存在そのものと存在しているものを区別すること、そこには時間的な差異があるということ。この差異の発見が『存在と時間』の著者を偉大な哲学者たらしめている

要因の一つであり、ただ存在者の領域で事実関係を追求しても得られるものはほとんどない。そこでは依然として存在者の存在が忘却されており、これはハイデガーの述べている通りなのだから、そのままでは存在の意味に到達することはできない。むしろ存在論的差異を踏まえた上で、「ツェランを前にして赦しえぬものについて赦しを求めること拒否した」点、あるいは「ツェランのように見解を表明することを期待していた人々にも何も言わなかった」点を顧慮するときにこそ、実存的な意味が立ち現れる。つまり倫理的な無意味が、「取り返しのできない過ち」が見出されるのであり、これはナチズムをあらかじめ悪として断罪している領域内では捉えることのできない事象なのだ。²³

しかしながら、ハイデガー論争と呼ばれるこの議論においては、ツェランは後景に退いている。焦点が当てられているのは哲学者であつて、もはや詩人ではない。実際のところ、「神はアウシュヴィッツで死んだ」という見解を、ツェランは本當に持っていたのだろうか？ 詩人が両親を失つたのはガス室ではなく、ウクライナの強制収容所だった。また後には自分のイスラエル訪問を「巡礼」と受け取られても構わないと考えていた。にもかかわらず、アウシュヴィッツで神は死んだと、ツェランは本當に信じていたのだろうか？ もしこの点に疑問が差し挟まれるとすれば、「シヨアーはその本質を西洋に啓示するものだ」という点についても同じことになる。ツェランは「殲滅」というヘブライ語が一九四八年のイスラエル独立宣言に読まれることは知っていたかもしれないが、一九八五年に公開されたクロード・ランズマンの同タイトル映画を観ることはできなかった。ラクー＝ラバルトやブランシヨはこの映画にまつわる言説を——問題なのは純粹な絶滅であり、供犠的側面を想起させる「ホロコースト」という語はもはや使えないとする言説を——踏まえた上でシヨアーについて語っている。だが、一九七〇年に亡くなったツェランが一連の出来事をどのような言葉で認識していたのかは、必ずしも定かではない。ツェラン

をめぐるラクー＝ラバルトやブランシヨの議論には一種の誇張、あるいはアナクロニズムがあるのではないかとツェランが期待していたのは赦しを求める謝罪の言葉だったかもしれないというのは、どこまで確実なのか？ またハイデガーが沈黙したこと、絶滅に関する発言を拒否したこと、そして「この拒否がツェランを絶望に陥れ、病気にした」というのは、真実なのだろうか？

四 墓としての詩

ツェランがハイデガーに会ったのは計三回、一九六七年七月と翌六八年六月、そして一九七〇年三月である。このうちラクー＝ラバルトとブランシヨは、もっぱら最初の一回目に着目しているように思われる。なぜならツェランの詩「トートナウベルク」はそのときに生まれ、両者はそこにハイデガーに対する期待と失望を読み取っているのだから。だが、ツェランが現実には「病気」だったのは、むしろその前だった。一九六二年秋頃から精神の不調を示しはじめたツェランは、同年末から入院を繰り返すことになる。六五年十一月には妻ジゼルを殺める寸前までの状態になり、六七年一月にはみずからの胸にナイフを突き刺した。どちらもハイデガーに出会う前のことであり、さらに六八年六月に再会を果たした際には両者はむしろ「穏やかな雰囲気」に包まれていたという。²⁴

こうして「病気」に疑問符がつくことになれば、「絶望」にも同じ疑問符がつくことになる。実際、ツェランはおそらくブランシヨやラクー＝ラバルトが想定していたであろうよりも、はるかに入念にハイデガーのことを調べていた。そのことは二〇〇八年に刊行された——したがってブランシヨもラクー＝ラバルトも生前に参照することができなかった——インゲボルク・バツハマンとの往復書簡から推し量ることができる。一九五九年八月十日付け

のバッハマン宛ての手紙には、ツェランの次のような言葉が読まれる。

君の知る通り、「ハイデガーの」フライブルク大学総長就任演説やその他もろもろを無視することはできないという点で、私はたしかに誰にも引けを取らない。だが、とくに今、つまりベルヤアンデルシユのようなこれほど特許を与えられた反ナチを非常に具体的に身をもって知った今、私はまた次のように独語する。自分の様な過ちを飲み込むのに難渋する者、過ちなどまったく犯していないかのごとく振る舞ったりしない者、自分にごびりついている汚点を隠さない者、こちらの方がましである、と。それは逆に当時の自分には非の打ち所がなかったことにきわめて安易かつ有利な仕方で身を委ねた者（本当にあらゆる点で非の打ち所がなかったのかと問わざるをえないし、その根拠もある）、あまりに安易なために今ここで目も眩む仕方の下劣なことができる者——とはいえ名声を損ねるがゆえにもちろん公然とはなくただ「私的に」そうする者——、こうした連中に比べれば、ということだ。換言すれば、こうなる。ハイデガーは諸点に気づいていたのかもしれない、と。私には見えるのだ、どれほどの低劣さがアンデルシユとかベルといった輩のうちにあるのか²⁵。

したがって、一九五九年の時点でツェランは「フライブルク大学総長就任演説やその他もろもろ」を知っていた。ファリアスの本より三十年近く前に、ハイデガーの過去を「無視することはできない」と言っていた。この点で「誰にも引けを取らない」というのは、決して誇張ではないだろう。ファリアス以前にも一九六〇年代にジャン＝ピエール・ファイエやフランソワ・フェディエがナチズムに対するハイデガーの関与を問題にしているものの、ツェランの認識はこれにも先立っている。

しかも驚くべきことに、ハイデガーの沈黙にもツェランは一定の理解を示していた。「自分の様々な過ちを飲み込むのに難渋する者」とツェランは書いている。「ハイデガーは諸点に気づいていたのかもしれない」。のみならず、自分の過去を否定しようとか隠蔽しようとか、そうした素振りが哲学者に見られない点については、「ましBesser」という評価さえ与えている。だが、ここで比較の対象となっているのは、一九八〇年代に登場するホロコースト否定論者や歴史修正主義者ではない、点に注意すべきだろう。

つまり、ツェランは「ホロコースト」や「シヨアー」といった概念、還元主義的にならざるをえない認識の枠組みから物事を捉えてはいないということだ。詩人の眼差しはむしろ「具体的に身をもって」経験した事柄に向けている。念頭に置かれているのは「絶滅に対する沈黙」ではない。こうした具体的な観点からすると、ハイデガーが沈黙せざるをえないという点についても、ツェランは十分に予期していたのかもしれない。戦後においては親ナチ的言動がどうあっても許容されない以上、戦中の自分の振る舞いに対するいかなる言葉も言い訳のように響くだけで、過去の消化はより困難なものにならざるをえない、ということである。

こうしてみると、比較の対象が「特許を与えられた反ナチ」である点も、よりよく理解できるだろう。ナチスに直接関与した証拠がなければ、「当時の自分には非の打ち所がなかったこと」になる。そして戦後の民主制下では言論の自由が保障されている以上、何でも好きなように言ったり書いたりすることができるようになる。この点にいわばあぐらをかいて「下劣なことができる」連中、つまり親ナチ的とは断じようがない戦中の自分の姿勢に「安易かつ有利な仕方です身を委ね」、戦後はひそかに人種差別的な言辞を弄して自分の懐を温める連中、これは耐え難い。そうした人々をツェランは「非常に具体的に身をもって知った」のであり、しかもそれは一人や二人ではなかった。だが、ただ単に「低劣さ」だけが問題だったのかといえれば、もちろんそうではない。この点で示唆的なのは、先

に引いた手紙の数ヶ月後、ツェランの第三詩集『言葉の格子』に対して批評家ギンター・ブレッカーが発表した書評である。この第三詩集の最後に収められた「エンゲフェールング」と第一詩集『罌粟と記憶』所収の「死のフーガ」——どちらもジエノサイドを強く想起させる——を名指しながらブレッカーは言う。それは「対位的練習」にすぎず、「これらの詩においては響きが意味を与える機能を持つに至るまでは達していない」、と。さらにこう続ける。「ツェランは大抵の詩人仲間よりもドイツ語に対して大きな自由を持っている。それは彼の出自によるのかもしれない。他の者たちと比べて、言語に備わるコミュニケーションという性質が彼を妨げたり苦しめたりすることは少ない。もつとも、まさにそのことよって、彼はしばしば空虚なものなかで動き回るべく誘惑されている」²⁶。

一九五九年十月十七日、ツェランは書評全体をバツハマンに送り、どう思うか意見を求めている。翌週の二十三日には、バツハマンの当時の連れ合いだったマックス・フリッシュにも手紙を送っている。そこには書評に対する自分の反論——掲載誌の編集者に宛てた反論——も同封されており、「ドイツの次世代の第一級の批評家」が「ヒトラー的乱痴氣」を起こしている、と書き添えてあった。²⁷

「出自」に言及したブレッカーの書評は、今日なら即座に人種差別的と判断されるだろう。書評の議論全体の根拠が当の「出自」に置かれており、ブレッカーはツェランの詩を「出自」ゆえに貶めている。そうである以上、今日なら掲載誌ともどもほぼ間違いなく「反ユダヤ主義的」と断罪され、厳しく責任を問われることになるだろう（今日なら、という点を強調しておく）。

ツェランもまたこの「出自」への揶揄を踏まえて反論を書いている。だが、ブレッカー自身の言葉を随所に散りばめて構成された反論の文面は理解しやすいたは言い難く、バツハマンもフリッシュもツェランの怒りの矛先がどこに向けられているのか分からなかったらしい。そしておそらくフリッシュ宛ての手紙に書かれていた文言のため

に、二人はツェランが文学的名声や政治的陣営にこだわっているものと誤解した。

一九五九年十一月十二日付けのバツハマン宛ての手紙には、ツェランの失望が色濃く表れている。

君はまた知っている——あるいはむしろかつて知っていた——死のフーガのなかで私が言おうとしたことを。君は知っている——いや知っていた——だから今これを思い出してもらわねばならない——、死のフーガはまた私にとってはひとつの墓碑銘であり、ひとつの墓なのだということを。死のフーガについてブレッカーが書いたこと、こうしたことを書く者はこれらの墓を汚すのだ。

私の母もただこのような墓しか持っていない。²⁸

バツハマンはかつてツェランの恋人だった。結婚を考えていた時期もあつたらしい。ツェランが故郷のチェルノヴィッツを後にし、ひそかに国境を越えてウイーンに滞在しているときに、二人は出会った。一九四八年五月のことである。当時バツハマンは哲学専攻の学生で、ハイデガーに関する博士論文を準備していた。出会ってから二ヶ月後、ツェランは予定通りパリに移住する。一九五二年に結婚したのは生涯の妻となるジゼル・レトランジュで、バツハマンではなかった。しかし、一九五七年秋にケルンで再会した際、二人の間で何かが再燃した。十一月七日付けの手紙にツェランはこう書いている。「数日のうちに引越すことになっているので、私は昨日いろいろ古い書類を引っ掻き回さなければならなかった。そうしたら偶然一九五〇年の日記式手帳を見つけた。十月十四日のところに、インゲボルクという書き込みを見つけた。君がパリに来た日だ。一九五七年十月十四日に私たちはケルンにいた、インゲボルク。／お前たち私たちの奥深くにある時計よ」。²⁹

最後の一文は詩「ケルン」の最後の詩行である。この作品もまた詩集『言葉の格子』に収められている。つまりこれほど近い関係にあったバッハマンでさえ、ブレッカーの書評の何に対してツェランが怒っているのか、すぐには分からなかったということになる。

ツェランにとって「死のフーガ」は「墓」だった。そしてブレッカーは「出自」をもとに詩を貶めることで、これを汚した。ユダヤ人墓地に鉤十字の落書きをする「下劣な」ニュースは今日なおしばしば耳にするが、それと同程度の「低劣さ」がブレッカーの書評にはあったのだ。³⁰しかし、ツェランにとってよりショックだったのは、まさにこの点をバッハマンのような人物でさえ理解できなかったことではないか。重要な問題に関する近しい人間の無理解ほど、失望的なことはないだろう。

五 マジョリテイの規準

もともと、同じ頃ブレッカーの書評よりもさらにツェランを疲弊させ、周囲に対する失望を加速させたのは、いわゆる「ゴル事件」だった。ツェランがドイツ語訳した詩人イヴァン・ゴルの作品に関して、その未亡人クレール・ゴルが盗作・剽窃を主張した事件である。クレールは一九五六年頃から知り合いの作家や編集者に密告風の手紙を送付しはじめた。ツェランはゴルの詩から剽窃している、翻訳にしても自分のものを盗んだのだ、と彼女は書いた。一九六〇年四月には、公然とツェランを非難する文書をミュンヘンの文芸誌に発表している。裁判に訴えたわけではなく、事実無根の主張にすぎなかったが、文壇には大きな混乱が生じた。ツェラン自身も状況を説明しなければならぬ羽目に陥り、時には自分を擁護してくれるよう求めることもあったという。そのため相手の判断や立場に

つて必要以上の猜疑心をもって考えるようになっていく。一九六〇年十月にツェランはドイツ文学界で最高の賞とされるビュヒナー賞を受賞するが、嫉妬や羨望も同時に招いた結果、周囲に対する猜疑心はさらに深まった。多くの研究者がツェランが精神を病んだ要因をこの「ゴル事件」に求めるのも頷ける。

ツェランの抱いた猜疑心、それは相手が「反ユダヤ主義者」かどうかということだった。この点で、ブレッッカーの書評をめぐる一件がまさに「ゴル事件」の渦中で生じていることは偶然ではない。「出自」を揶揄するブレッッカーが、ツェランによって「反ユダヤ主義者」とみなされただろうことは間違いない。そして、この点に対する完全な理解を示さなかったバツハマンやフリッツシュにも、ツェランは同じ疑いの目を向けたはずである。「ゴル事件」ではツェランを擁護したバツハマンやフリッツシュの方も、疑いの目が自分たちに向けられていることに気づいていた。このようにして周囲との軋轢は深まり、「病氣」をもたらすように見える。

しかし、ここで見落としてはならないのは、実はクレール・ゴルも——その亡き夫イヴァン・ゴルも——ユダヤ人だった点である。ツェラン研究の第一人者バルバラ・ヴィーデマンによる総括的な大著『パウル・ツェラン——ゴル事件』（二〇〇〇年）の要点を列挙しながら、細見和之はこの事件の「いちばんの深層にふれる点」について次のように述べている。

クレールもアウシュヴィッツで母親を殺されている身だが、そういうユダヤ人が、ホロコーストのあとで、ヨーロッパで生きてゆくことの困難さという視点を抜きにはできないだろうと思われる。クレールの誹謗中傷に与したキャンペーンを張る一方で、所詮はユダヤ人同士の内輪喧嘩と冷ややかに見る眼差しもドイツ社会には明らかに存在していた。ホロコースト後のヨーロッパというマジヨリテイが設えた舞台で、ユダヤ人が生きつづ

ける困難さをそれぞれの姿で曝し、それをふたたびマジョリティがあるときにジャーナリズムの格好のネタにし、あるときはたんなる慰みとして遠目に眺めている、という構図である。³¹

クレールには、「夫イヴァンを非ユダヤ化しようとする身振り」があつたという。それは「ヨーロッパで生きてゆく」手段の一つであり、みずからを「マジョリティ」のなかに溶け込ませる方策にほかならない。「反ユダヤ主義」を糾弾するツェランとは正反対の傾向だと言えるだろう。しかし、クレールが「反ユダヤ主義への強い恐怖心」を抱いていたのなら、結局のところ両者の身振りは「ホロコースト後のヨーロッパ」という同じ源泉から生じていたことになる。そしてもちろん「ドイツ社会」のみならず、ツェランやクレールが現実に生活していたフランス社会にも、同様のヨーロッパ的「眼差し」が——したがってユダヤ人にとつての同じ「困難さ」が——あつたはずである。

一九四〇年にトゥールで生まれたラクー＝ラバルトは、子供時代から高校時代にいたるまで、周囲で数え切れないほどの「反ユダヤ主義的な言葉」を耳にしたと述べている。それは極右主義者から発せられたわけではなく、自分の仲間内で発せられたのであり、「ほとんど自然な」言葉だったという。だからこそ、それは自分が取り組むべき問題だと思えたのだし、フランス人としてこれを清算しなければならぬと考えていると語っている。³² こうした発言を前にすると、ラクー＝ラバルトがハイデガーの沈黙を問題視する理由もよく分かる。だが、それ以上によく分かるのは、「ホロコースト後のヨーロッパ」というマジョリティが設えた舞台」の現実だろう。つまり、ラクー＝ラバルトが高校を卒業した直後の一九五九年に書かれたブレッカカーの言葉は、同時代の環境下では「ほとんど自然」だったのであり、バッハマンやフリッシュユでさえ「出自」の揶揄に気づくことができないほど自明だったということだ。

一九四四年にパリで生まれた精神分析家エリザベト・ルディネスコが語る逸話はさらに衝撃的である。ルディネスコの母方の親戚の何人かは「イスラエルの子孫」を自認する大ブルジョワジーで、フランス在住だった。彼らは同化意識の強い共和主義者で、戦中は黄色い星をつけることを拒否し、洗礼名の偽造証書を作ってレジスタンス活動に従事した。しかし出自としてはみずからを「高貴な」ユダヤ人とみなし、改革派への所属をしばしば主張した。そのため東欧から移住してきたユダヤ人たちを「在留外人 *étrangers*」という差別的な意味合いを含んだ名称で呼び、劣等視していたという。他方、ルディネスコの父親はルーマニアから移住してきた東方アシケナズィーのユダヤ人だったが、義理の家族のこうした態度を苦にしてユダヤ人であることを隠そうと思いつめるようになった。「とりわけシオアーのあとは、ユダヤ人は完全に同化すべきで、もはやユダヤ人でなくなるべきだ、と彼〔父〕は考えるにいたったのです」³³。ルディネスコの子供時代の思い出は、その父親と同じく東欧出身のユダヤ人移住者パウル・ツェランがパリで生活しはじめたときに直面した現実そのものだったはずである。

ラクーーラバルトとルディネスコの記憶を整理してみると、次のようになるだろう。まず、キリスト教ヨーロッパ社会が厳然と存在した。そこでは今日なら明らかに人種差別的とみなされるような「反ユダヤ主義的な言葉」も「ほとんど自然」に流通していた。同時に、ユダヤ人社会の内部においても、強固な偏見があった。これはとくにキリスト教ヨーロッパ社会への同化が進んだ西欧出身のユダヤ人に見られるもので、東欧のユダヤ人を自分たちと同じとはみなさず、余所者・劣等者と捉える先入観である。それは東欧のユダヤ人のユダヤ性——伝統的な生活様式を尊重する保守的傾向——を遅れたもの、劣ったもの、それゆえに外的なものとみなす偏見であり、逆に言えば同化した自分たちは彼らよりも進んでいる、優れている、だからキリスト教ヨーロッパ社会の内部でも無理なく生きていける、と信じる先入観である。

だが、このように考えてみると、非常に複雑に見える社会構造の規準が、実はただ一つしかないことに気づく。つまりキリスト教ヨーロッパ社会の規準が唯一絶対の規準なのであり、西欧の同化ユダヤ人が東欧の非同化ユダヤ人に抱く偏見は、キリスト教ヨーロッパ社会の規準を取り入れた結果にすぎないのだ。

以上の観点から「ゴル事件」に立ち戻るなら、「クレールの誹謗中傷に与したキャンペーンを張る」のも「所詮はユダヤ人同士の内輪喧嘩と冷やややかに見る」のも、実際のところ同一の「マジヨリテイ」の身振りであり、さらに「内輪喧嘩」の「内輪」もいわば外輪によって、つまりユダヤ人社会の外側にあるキリスト教ヨーロッパ社会という規準によって、あらかじめ規定されていることが理解できるだろう。一八九〇年生まれのクレールは、すでに同化していたドイツ・ユダヤ人の両親のもとで生まれ育った。この背景からすれば、後年「夫イヴァンを非ユダヤ化しようとする身振り」が見られるのも「ほとんど自然」に思われる（イヴァン自身も一八九一年にドイツ領アルザスで生まれたユダヤ人だった）。他方、まるで息子のように歳の離れたツェランを当初は夫とともに高く評価し、戦後のパリで同じ移住者として親密に付き合っていたにもかかわらず、夫の死後だんだんと「喧嘩」を仕掛けていく背景には、イヴァンを凌駕するツェランの才能と成功に対する嫉妬に加えて、東欧出身の詩人に対する偏見もあったのかもしれない。本当は自分たちの方が優れている、進んでいるという、無意識的な先入観である（クレールは作家兼ジャーナリストだった）。

そしてここに「ゴル事件のいちばんの深層」があるのだとしたら、すべての辻褄が合うことになる。一九七〇年三月六日、ツェランはパリからシユムエリに宛てた手紙のなかで言っている。君宛ての手紙はウルム街——ツェランやデリダが教鞭をとっていた高等師範学校がある通り——の郵便局から出している。出す前に手紙の重さが量られる。局員は二人いて、一人は礼儀正しいが、もう一人はそうではない。この青年は宛先がイスラエルだと分かると、

私の顔を一瞥してユダヤ的な特徴を探るのだ。そしてこれを認めるや、憎悪の視線を向けてくる。そしてこれは「チェルノヴィッツの子供時代から知っている視線だ」と。³⁴

つまり「反ユダヤ主義」は、口から発せられる「言葉」のなかだけにあるのではない。それは無言の視線、「マジョリテイ」の「眼差し」にすでに宿っている。蔑視的な言葉が「ほとんど自然」に流通していたのは、それ以前に蔑視そのものが「ほとんど自然」だったからである。そしてこれは「ホロコースト後」に限られていたわけではなく、戦前から全ヨーロッパに行き渡っていた。逆にこうした「ほとんど自然な」蔑視ゆえにこそ、全ヨーロッパを巻き込む形でホロコーストが場を持ちえたのであり、その論理的な前後関係を無視することはできない。一般社会の日常生活においては戦前は終わっておらず、いわば戦後においても戦前が続いていたのだ。

だとすれば、ヨーロッパ社会に生きるユダヤ人にとっては、「完全な同化」では決して十分ではないことになるだろう。「同化」とはあくまでも伝統的なユダヤ的生活様式を捨てて、キリスト教ヨーロッパ社会に文化的に同化することである。ルディネスコの父親のように、ユダヤ人社会やユダヤ人家庭の内部で余所者扱いされないためには、「完全な同化」でも十分かもしれない。だが、どれほど完全であつても同化によって身体的特徴まで抹消することはできず、身体的特徴が残る限り、ツェランが「チェルノヴィッツの子供時代から知っている視線」も残ることになる。そして視線が無言のものである限り、公然とこれに抗議することはできず、同じく無言のまま甘受するよりほかない。ツェランの抱いていた猜疑心——相手が「反ユダヤ主義者」かどうか——を考慮すれば、こうした日常的な視線こそが詩人を「絶望に陥れ、病気にした」とも考えられるのではないか。

六 沈黙の意味

いづれにせよ、「絶滅に対する沈黙」にすべてを還元するのは無理がある。ブレッカカーの書評や「ゴル事件」を見る限り、ツェランの「絶望」や「病氣」の要因がもつぱらハイデガーの沈黙にあつたとは思えない。たしかに、ツェランは一九五九年夏の段階で、出版社から依頼のあつたハイデガー七十歳記念論集への寄稿をバツハマンとともに見送っている（プランシヨはこの論集に寄稿した）。しかし、先に引いたバツハマン宛ての八月十日付けの手紙の前の部分で述べられているのは、ハイデガーではなく論集を刊行するネスケに対する不信感である。九月七日付けの手紙でも、ネスケは汚い人間だと述べながら、ハイデガーについては七十五歳の誕生日にもう一度記念論集を出すことがあつたら協力する意思があることを示している。³⁵つまり「フライブルク大学総長就任演説やその他もろもろを無視することはできない」と言いながらも、ハイデガーに対する並ならぬ評価は維持されていたことになる。

こうして「ゴル事件」と前後する一九六〇年代前半から実際に精神を病むことになったツェランは、一九六七年一月三十日には自分自身にナイフの刃を向けた。やや落ち着いた六月、第三次中東戦争のニュースに接する。すぐさま詩「思い浮かべよ」を発表し、七月にハイデガーとはじめて出会う。そして生まれた「トートナウベルク」という作品にラクーーラバルトとプランシヨは「謝罪」への期待を読み取り、これに対してハイデガーは沈黙したと解釈したのであった。しかし、ツェランの「絶望」と「病氣」がハイデガーとは別個に捉えられるとすれば、今こころであらためて考えてみる必要があるのは、ツェランは実際のところハイデガーに何を求めていたのかという点である。

ここまで見てきたことを踏まえるなら、ホロコーストを生き延びたユダヤ詩人がドイツ人の哲学者にまづもつて

求めていたのは、ある意味で沈黙だったと考えることもできるかもしれない。「謝罪」や「見解を表明すること」に先駆けて、詩人が何よりもまず求めていたのは、赦し、えぬものについて沈黙することだったのではないか。その根拠は、ツェランが「死のフーガ」を「墓」だと述べていた点にある。ブレッカーの書評は「墓を汚す」ものだった。「出自」をほとんど唯一の理由としてツェランの詩を貶すような物言いは、ユダヤ人墓地への鉤十字の落書きと同じく「低劣」で「下劣」だった。逆に言えば、「墓」の前で求められる態度とは、まずもって沈黙だろう。「墓碑銘」の前で生者が最初に捧げるべきは、何らかの言葉に先立つ黙禱にほかならない。亡骸さえ見出すことができないがゆえに「埋葬できないもの」をツェランの詩が弔っているのだとすれば、誰であれその前では何よりもまず沈黙すべきことになる。そして「どの詩にも一月二十日が書き込まれている」³⁶、つまりユダヤ人絶滅作戦を決定したヴァンゼー会議の日付をツェランのすべての詩が記憶しているのだとすれば、「死のフーガ」だけが「墓」だけというこにはならない。したがって、ツェランの詩を前にしたすべての人々にまず求められる態度とは、黙禱を通じて死者への敬意を示すこと、それゆえ何も言わずに詩人の言葉に耳を傾けることだろう。死者の前で静寂を乱した瞬間から無作法となり、誰のどんな言葉も不適切で冒瀆的なものになる。「非の打ち所がなかった」者でさえそのようなことから、「自分の様々な過ちを飲み込むのに難渋する者」はなおさら余計な口を利くべきではないことになる。

そしてこの点において、ハイデガーはやはり「まし」なのだった。二人が出会う以前、ハイデガーはツェランに自著を送ることがあっても、ブレッカーのように詩を批評したりはしなかった。それは詩人から見ても適切な態度だったはずであり、だからこそ七十五歳の誕生日に記念論集が再び企画されるなら考えてもよいとネスケに述べたのかもしれない。存在論的差異において存在の意味を探究するハイデガー、しかし存在忘却の不可避性をも指摘するハイデガー、日常世界のなかに頹落し、通俗的時間概念のなかで生きざるをえない存在者の姿を描くハイデガー、そ

のような『存在と時間』の著者なら一般社会で飛び交う「ほとんど自然な」「反ユダヤ主義的な言葉」の低俗さも了解しているはずであり、同時に「墓」の前で保つべき沈黙の意味も理解しているはずである——語りえぬことについて語る詩人がそのように期待していたとしても不思議ではなく、「謝罪」や「見解を表明すること」は実際ことうした沈黙の後に続くべきものだろう。

いづれにせよ、ハイデガーは沈黙を守った。もともと、それはラクー＝ラバルトもブランシヨも知らなかっただろう仕方においてである。というのも、ハイデガーはツエランから献呈された詩「トートナウベルク」に返事を出している——つまりツエランを無視して沈黙したわけではない——からであり、その文面を一九八〇年代のラクー＝ラバルトやブランシヨはおそらく把握していなかったからである。一九六八年一月三十日付けのその返事の冒頭で、ハイデガーはこう書いている。

予期せぬこの大きな贈り物に、私はどう感謝すべきでしょうか。

詩人の言葉、それは「トートナウベルク」と言っています。ひとつの思索が単純なものへ立ち戻る歩みを試みた場所と風景を、そのように名づけています——詩人の言葉、それは督励であると同時に督促であり、様々な気分のみちたシュヴァルツヴァルトでの一日の思い出を保存しています。

しかしそれはホテルでの最初の挨拶、あなたの忘れがたい朗読会の晩にすでにあったものです。

以来、私たちは互いに多くのことを沈黙してきました。

思うに、いくつかの事柄はまたいつか対話のなかで、「これまで」語られずにいたことのうちから解放されるでしょう。

ハイデガーの返事をはじめて公表されたのは、一九九八年一月三―四日付けの『ノイエ・チュルヒャー・ツァイトウング』紙においてだった。フランス語訳は二〇〇二年一月発行の『マガジヌ・リテレル』誌に掲載されている。³⁸そして二〇〇四年には、この返事を含むツェランとハイデガーのやりとり全体に関わる文書を網羅的に収集・分析したアドリアン・フランス＝ラノール『パウル・ツェランとマルティン・ハイデガー——ひとつの対話の意味』が刊行された。

フランス＝ラノールは、さらに一九九五年に刊行されたフランツ・ヴルムとツェランの往復書簡や二〇〇一年に刊行された妻ジゼルとの往復書簡も参照しながら、詩人がハイデガーとはじめて出会った際の状況を検証している。ヴルム宛ての一九六七年八月七日付けの手紙では、ツェランはドイツから戻ってきたばかりであることを伝えつつ、ハイデガーと「実に長く実に明確な対話をした」と述べている。³⁹その五日前の八月二日に妻ジゼルに宛てた手紙でも、ツェランは「自分の方では明らかに言葉でもって重大な対話」を行ったと述べており、「ナチズムが再び高揚したらハイデガーが筆を執って何頁か記し、警鐘を鳴らすことを期待している」と書いている。⁴⁰

こうした事実からすると、最初の出会いの際にツェランがハイデガーの「拒否」にあり、「絶望して病気になった」というのは、やはり憶測が過ぎるように思われる。ラクー＝ラバルトの解釈は、詩「トートナウベルク」を最初の出会いの産物、その結果ないし反映とみなすことから出発しているように見える。だが、それは後年に公表されたツェランの手紙やハイデガーの返事を考慮に入れた解釈ではないし、ブランシヨの見解についても同じことが言える。一九八〇年代のこうした言説について、フランス＝ラノールはヴルム宛ての手紙を読んだジョージ・スタイナーが一九九五年に示した次のような述懐に触れている。パリ界隈ではホロコーストについての責任ある言葉をハイデガーから引き出せなかったことがツェランの自死の一因となったのだと十年程前から語られてきたが、それは間違

いだった、と。⁴¹

もつとも、ラクー＝ラバルトやブランシヨの間違いを指摘することが本稿の目的ではない。そうではなく、彼らをして一種の誇張に向かわせた要因は何だったのか、なぜ彼らはツェランをいわば究極的な被害者として描き出しているのか、その動機を考察してみることがここでの課題である。前述のように、ブランシヨが念頭に置いていたのは、ヴェクトル・ファリアス『ハイデガーとナチズム』だった。一九八七年に刊行されたこの本は、ハイデガーとナチズムの関わりを実証的に示そうとするものだった。折しも、ドイツでは歴史家論争が巻き起こっていた。ホロコーストを過去のものと思なそうとする歴史家エルンスト・ノルテに対し、それはナチスの犯罪を相対化することにはほかならないとして哲学者ユルゲン・ハーバーマスが反論することではじまった論争である。後者が優勢な形で進んだ結果、ナチスの犯罪を歴史化することは修正主義的な傾向であり、ホロコーストは究極的で絶対的な悪、人類史上唯一無二なものとなされるようになった。⁴²

こうした背景からすると、一時的にはあれナチスに与したハイデガーの哲学を重要視することが、修正主義的でファシズム的だと見られがちであることは理解できるだろう。そしてラクー＝ラバルトやブランシヨは——そしてまたデリダをはじめとする多くの哲学者・思想家たちは——ハイデガーの哲学をきわめて重要なものとみなしていた。彼らはファリアスの本をジャーナリストティックなものともみならず一方で、ハイデガーがナチスに関わった事実はもちろん非難しつつ、しかしハイデガーの思想はナチズムに還元されるものではないと考えていた。だからこそハイデガーほどの哲学者がホロコースト被害者ツェランの求める謝罪に応じないのは理解できない、とラクー＝ラバルトは『政治という虚構』に書いたのだった。そして彼は当時この点で一番急進的な立場をとっていた。⁴³

しかしこのとき、ラクー＝ラバルトは「ホロコーストの唯一無二性」というテーゼ——歴史家論争を通じて確立

されたテーゼ——を暗黙のうちに受け入れてしまっているのではないか。「シヨアーは西洋にとつてその本質の恐るべき啓示なのだ」と述べるとき、そこには西洋にその本質を啓示したのはほかならぬシヨアーだというニュアンスが不可避的に含まれる。事実、西洋にその本質を啓示する出来事がほかにもあったのだとすれば、「啓示」もまた——西洋の本質を理解する機会もまた——複数ありえたことになる。だが、そのような機会はシヨアー以前にはなかった以上、ほかならぬシヨアーがはじめて西洋にその本質を啓示したことになる。ホロコーストはこうして比類なき出来事、比較を絶した出来事、他に並び立つもののない唯一無二な出来事として把握される。

このことが問題なのは、まさに「ホロコーストの唯一無二性^{ユニークネス}」というテーゼを基盤として、イスラエル国家がその政策を展開してきたからである。ホロコーストが「人道に対する罪」であり、歴史上最大の犯罪である以上、ホロコーストの前ではほかの犯罪はすべて色褪せる。ほかのどんな凶悪犯罪も、ホロコーストとは比べようのないほど犯罪性が低いことになる。ホロコーストとほかの犯罪を比べることすら「相対化」「平板化」というタブーなのであり、そうした比較自体がひとつの冒涜であり罪だとみなされる。歴史家論争がサブラーとシャティイラにおける虐殺後に場を持ったのは、偶然ではないのかもしれない。一九八二年にイスラエルがレバノンに侵攻し、パレスチナ研究所が破壊されるとともに、多くのパレスチナ人難民が虐殺された後でさえ、ホロコーストはすべてを凌駕する巨大な悪だとされているのだから。しかし、たとえばジャン・ジュネの『シャティイラの四時間』（一九八三年）は、ランズマンの映画『シヨアー』（一九八五年）の前では比較にならないほど取るに足りないものになるのだろうか？

だが、こうした問いかけは、「シヨアーは西洋にその本質を啓示するものだった」という言明の前ではあらかじめ封じられているように見える。そしてこの「啓示」を「ツェランは知っていた」とブランシヨが述べるとき、そ

ここには一種の誇張とともにアナクロニズムが場を持つように見える。実際、ツェランはおよそ二十年後に打ち立てられる「ホロコーストの唯一無二性」というテーゼを知らなかったはずであり、ハイデガーもまた絶対的で究極的な犯罪としてシヨアーを把握していたわけではなかったはずである。むしろ哲学者がそのように認識していなかった点にこそ、ラクーーラバルトやブランシヨの義憤があるだろう。そしてこうした義憤の倫理は、十分に理解できるものだ。とはいえ、一九六〇年代から一九八〇年代のコンテクストを振り返ってみるならば、彼らの誇張とアナクロニズムのうちにひとつの盲点が——別の道義的な盲点、だが同じ道義的な盲点——見出されることも事実ではないだろうか。

(続く)

注

- 1 Paul Celan, » Ansprache vor dem hebräischen Schriftstellerverband *, in *Werke, historisch-kritische Ausgabe*, Abt. 1, Bd. 15-1, vorbereitet von Axel Gelhaus, herausgegeben von Andreas Lohr und Heino Schmall, in Verbindung mit Rolf Bücher, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014, S. 53.
- 2 Paul Celan und Iliana Shmueli, *Briefwechsel*, herausgegeben von Iliana Shmueli und Thomas Sparr, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 227.
- 3 Iliana Shmueli, *Sag, daß Jerusalem ist: über Paul Celan Oktober 1969-April 1970* (2000), mit einem Nachwort von Matthias Fallenstein, 2., erw. Aufl., Aachen: Rimbaud, 2010, S. 26.
- 4 Celan und Shmueli, *op. cit.*, S. 110.
- 5 Paul Celan et Iliana Schmuëli, *Correspondance (1965-1970)*, édition par Iliana Schmuëli et Thomas Sparr, traduction de Lallemand,

- révision et adaptation des notes de Bertrand Badjou, Paris: Seuil, 2006, p. 233.
- 6 Lina Baruch, "Denk dir": On Translating Paul Celan into Hebrew," in *Proof texts*, Vol. 37, No. 2, 2019, p. 280.
- 7 Paul Celan, *Die Gedichte*, neue kommentierte Gesamtausgabe in einem Band, mit den zugehörigen Radierungen von Gisele Celan-Lestrangé, herausgegeben und kommentiert von Barbara Wiedemann, Berlin: Suhrkamp, 2018, S. 266.
- 8 Baruch, art. cit., p. 295.
- 9 関口裕昭『評伝パウル・ツェラン』、慶應義塾大学出版会、二〇〇七年、三七四頁。
一九六〇年代には「正義の人」として認定されなかった杉原千畝がサブリーダーとシャティエーラでの虐殺後に認定されるようになった経緯については、菅野賢治『命のウーザ』の考古学』、共和国、二〇一三年を参照。
- 10 Israel Chalfen, *Paul Celan: eine Biographie seiner Jugend*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979, S. 61-80, 143-144 (ペヌラハル・ハルフェン『パウル・ツェラン——若き日の伝記』相原勝・北彰訳、未來社、一九九六年、九二—一二〇、二一一—二二二頁)。
- 11 関口裕昭『パウル・ツェランとユダヤの傷——「間テクスト性」研究』、慶應義塾大学出版会、二〇一一年、四二三頁。
- 12 Erich Fried, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, herausgegeben von Volker Kaulkeit und Klaus Wagenbach, Berlin: Klaus Wagenbach, 1993, S. 65.
- 13 Celan und Shmueli, *op. cit.*, S. 105.
- 14 オーストリア併合時のラジオ放送について、フリートは次のように回想している。「最後に流されたオーストリアの」国歌が終わるとすぐに戦闘的な音楽が始まり、ヒトラーが任命した新しい首相が発表された。新首相にはオストマルク（と呼ばれるようになったオーストリア）を（第三）帝国へ帰郷させるといふ仕事があった。それからまたナチの歌が流された。「突撃、突撃、突撃、突撃、突撃、突撃で塔の鐘が鳴る……」。後の方には「帝国を手に入れるためにユダが現れる」といふ歌詞が出てくる。これに対して「マインツ目覚め、マインツ目覚め、マインツ目覚め」と呼びかけがあり、韻を踏むために「復讐Rache」といふ語が用いられていた（Erich Fried, *Minster sogar Lachen: Zeitschenfülle und Erimenungen* (1986), Berlin: Klaus Wagenbach, 1988, S. 44-45 (ヘーリム・フリート「ナチスの陰の子ども時代——あるユダヤ系ドイツ詩人の回想」柴崎雅子訳、刀水書房、一九九八年、三九—四〇頁)。こうしたフリートの記憶からすれば、「名に目覚め、手に目覚め」といふ詩句にも「間違」が感じられたかもしれない。
- 15 Paul Celan und Nelly Sachs, *Briefwechsel* (1993), herausgegeben von Barbara Wiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1996, S. 98 (パウル・ツェラン／ネリー・ザックス『往復書簡』飯吉光夫訳、青磁ブロス、一九九六年、一七八頁)。
- 16 関口『評伝パウル・ツェラン』、三七六—三七七頁。

- 18 Celan, *Die Gedichte, op. cit.*, S. 286.
- 19 Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience* (1986), Paris: C. Bourgois, 2015, p. 167-168 (ノイリッブ・ラクーエ・ラバルト『経験と詩』谷口博史訳、未來社、一九九七年、二六四―二六五頁)。
- 20 Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique* (1987), Paris: C. Bourgois, 1998, p. 62-63 (ノイリッブ・ラクーエ・ラバルト『政治と虚構——ハイデガー、芸術として政治』浅利誠・大谷尚文訳、藤原書店、一九九二年、七三―七四頁)。
- 21 Maurice Blanchot, * Penser l'Apocalypse * (1988), in *Écrits politiques: guerre d'Algérie, mai 68, etc. 1958-1993*, Paris: Éditions Lignes & Manifestes, 2003, p. 162 (モーリス・ブランシュ『ブランシュ』政治論集 1958-1993』安原伸一朗・西山雄二・郷原佳以訳、月曜社、二〇〇五年、二二二頁)。
- 22 ほうしたけ排他性ごうごは、Aida Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: eine Intervention*, München: C. H. Beck, 2013 (アライダ・マスマン『想起の文化——忘却から対話へ』安川晴基訳、岩波書店、二〇一九年)を参照。ただし、原著タイトルにある「不満」ないし「居心地悪々」と「介入」が邦訳タイトルのなかで失われているのは、まさに「阻害」の結果にほかならない。
- 23 ハイデガー論争と呼ばれるこの議論は、直前までドイツで進行中だった歴史家論争と密接な関係がある。絶滅を過ぎ去った過去とみなせうとする歴史家エルンスト・ノルテらに対して、哲学者ユルゲン・ハーバーマスが異議を唱えた論争である。ノルテがハイデガーの薫陶を受けていたこともあり、ハーバーマスはハイデガーの哲学を重視するラクーエ・ラバルトやデリダにも批判の矢を向けたのだった。
- 24 関口『評伝パウル・ツェラン』、前掲書、三〇四―三〇六、三五六―三六七、三九一頁。
- 25 Paul Celan und Ingeborg Bachmann, *Herzzeit: Ingeborg Bachmann, Paul Celan, der Briefwechsel* (2008), mit den Briefwechseln zwischen Paul Celan und Max Frisch sowie zwischen Ingeborg Bachmann und Gisèle Celan-Lestrange, herausgegeben und kommentiert von Bertrand Badion, Hans Höller, Andrea Stoll und Barbara Wiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 118 (『パッマン／ツェラン往復書簡——心の時』中村朝子訳、青土社、二〇一一年、一九八―一九九頁)。
- 26 *Ibid.*, S. 124-125 (二〇九頁)。
- 27 *Ibid.*, S. 165 (二七六頁)。
- 28 *Ibid.*, S. 127 (一一三頁)。
- 29 *Ibid.*, S. 68 (一一〇頁)。

- 30 関口裕昭は実際こう書いている。「一九五九年にはケルンのシナゴークにハーケンクロイツの落書きがされる事件が起こっている。ユダヤ人墓地が被害を受けることも頻発していた」(『翼ある夜 ツェランとキーファー』、みすず書房、二〇一五年、一六七頁)。
- 31 細見和之『投擲通信』の詩人たち——「詩の危機」からホロコーストへ』、岩波書店、二〇一八年、二五一―二五二頁。なお、細見は(二〇一七)「さらに広範な視点で今後考えねばならないものだろう」と前置きしているが、本稿の企図の一端はまさにその「広範な視点」を提示する(二〇一七)にある。
- 32 Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer et Philippe Lacoue-Labarthe, *La conférence de Heidegger: Heidegger, portée philosophique et politique de sa pensée: rencontre-débat de Heideberg, 5 et 6 février 1988*, textes réunis, présentés et annotés par Mireille Calle-Gruber, note de Jean-Luc Nancy, préface de Reiner Wiehl, Lignes, 2014, p. 70.
- 33 Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain?—: dialogue* (2001), Paris: Flammarion, 2003, p. 194 (ジャン・デリダ／エリザベト・ルディネスコ『来たるべき世界のために』藤本一勇・金澤忠信訳、岩波書店、二〇〇三年、一七五頁)。
- 34 Celan und Shmuely, *op. cit.*, S. 115.
- 35 Celan und Bachmann, *op. cit.*, S. 121 (二〇三―二〇四頁)。
- 36 Paul Celan, * Der Meridian * (1960), in *Werke*, Abt. I, Bd. 15-1, *op. cit.*, S. 48.
- 37 『パウル・ツェラン』は返事があつたユダヤ人実在は把握しづらき。 Cf. *La poésie comme expérience, op. cit.*, p. 152(二四一頁)。
- 38 Hadrien France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger: le sens d'un dialogue*, Paris: Fayard, 2004, p. 241.
- 39 *Ibid.*, p. 235, Paul Celan und Franz Wurm, *Briefwechsel* (1995), herausgegeben von Barbara Wiedemann in Verbindung mit Franz Wurm, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 88.
- 40 France-Lanord, *op. cit.*, p. 233, Paul Celan et Gisèle Celan-Lestrange, *Correspondance (1951-1970): avec un choix de lettres de Paul Celan à son fils Eric*, éditée et commentée par Bertrand Badou, avec le concours d'Éric Celan, Paris: Éditions du Seuil, 2001, tome 1, p. 550.
- 41 France-Lanord, *op. cit.*, p. 103.
- 42 再々 Aléida Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, op. cit.* (アライダ・アスマン、前掲書)を参照。
- 43 Benoît Peeters, *Derrida*, Paris: Flammarion, 2010, p. 505-506 (ブノワ・ペーターヌ『デリダ伝』原宏之・大森晋輔訳、白水社、二〇一四年、五七一―五七二頁)。

