

---

## バルバラ・カッサン『ノスタルジー』における

### ハイデガー的「存在のノスタルジー」の解体

馬場智一

---

#### はじめに

バルバラ・カッサンはフランスを代表するギリシア哲学研究者でありかつ文献学者である。彼女の『ノスタルジー』(2013年)は、別荘を構えるコルシカ島へのノスタルジーの記述で始まる。他方、本書後半では、古代ギリシア語とドイツ語を重ね合わせ、哲学言語としての母語の特権性を謳い、哲学自体をノスタルジーであるとするハイデガーの哲学的ナショナリズムが批判される。一方で自らのノスタルジーを語り、他方ではある種のノスタルジーを批判する。一体著者は、どのような一貫した態度でもってノスタルジーという問題に臨んでいるのだろうか。一読すると『ノスタルジー』はこのような問いを惹起する。

実際、筆者が本書を脱構築研究会で紹介した際も、結局カッサンは、ノスタルジーに対して何がしたいのか、と著者の意図を問いただす質問が寄せられた。たしかに、カッサンの論述は、テーゼを主張しその理由や根拠を提示しつつ、予想される反論に答えるといった、一般的な論文の体裁を取らない。むしろ彼女自身の思想は、叙事詩や哲学テクストを緻密に読解するなかで理解される。カッサン自身の立場がどのようなもので、彼女が何と格闘しているのかは、次第に明らかになってゆくとはいえ、結論部で著作の論点が整理されているわけではない。

たしかに、「人はいつ我が家にいるのか」という本書の副題となっている問いに対しては、「自分自身や、自分の隣人を、自分の一つの、あるいは複数の言語を迎え入れてもらった時である」

(Cassin 2015:一二六)という答えが示され、本書は閉じられる。それでも、数多くの論点に関し複雑に張り巡らされた著者自身の主張を巡り、読者が戸惑うのも理由のないことではない。

本稿は、この戸惑いを共有しつつ、本書で示される論点と主張に一定の整理を試み、著者の一貫した立場を浮き彫りにすることを目的とする。「ノスタルジー」という問題に対する著者の立場は一貫していないのではないかという疑念に対しては、その一貫性を主張したい。それはハイデガーの哲学的ナショナリズムに対する批判的立場である。事実、『オデュッセイア』、『アエネーイス』、アーレントについての解釈は全て、ハイデガー批判に資するものになっている。

この主張を裏付けるために、以下ではまず、フランスにおけるハイデガー受容史におけるカッサンの位置を確認する(1.1~1.3)。次に、ノスタルジー論の先例でもありカッサンの論述を理解するための補助線となるジャンケレヴィッチのノスタルジー論の骨格を確認する(2.1~2.2)。ついで、『ノスタルジー』後半で批判されているハイデガーの郷愁に関わる論点を整理する(3.1~3.3)。

最後に『ノスタルジー』の章立てに沿って著者の立場を再構成してゆく (4.1~4.5)。

## 1. 『フランスにおけるハイデガー』

### 1.1 マリオン、クルティエヌら

戦後のフランス哲学は、ハイデガー哲学の受容抜きには語れないと言っても過言ではない。戦前からすでにハイデガーの元で学んでいた学生たちにより、ハイデガーの著作のみならずその講義内容も一定程度知られていた。カッサンが生まれる前年、1946年にはジャン・ヴァールがソルボンヌでハイデガーの1928/29年講義の内容を紹介している (*Introduction à la pensée de Heidegger, Livre de poche, 1998*)。翻訳や研究書／論文などによる受容の過程は、ドミニク・ジャンコー『フランスにおけるハイデガー』(I 物語、II インタビュー) が詳細な歴史的記述を提供している。以下、本書に依拠し、本稿の目的に資する範囲でその一断面を取り出してみたい。

1960年代後半にパリで高校生活を送るカッサンの世代の(その後哲学者となる)若者にとって、高校でのジャン・ボーフレの哲学の講義は、ジャン＝リュック・マリオン (1946～) によれば、そうと知らぬ間にハイデガー哲学への手ほどきとなっていた (Janicaud 2001b : 211)。カッサンもまたボーフレの授業に出席していたが、彼女の場合、さらに大学生時代に実際にハイデガーと会いまみえ、さらに哲学者 80 才記念式典の際にはフライブルクの自宅を訪れている<sup>1</sup>。

『フランスにおけるハイデガー II インタビュー』には、フランスにおけるハイデガー受容において重要な役割を果たした哲学者たちが個人的な体験も含め様々な証言を寄せている。カッサンと同世代の哲学者としては、マリオンやジャン＝フランソワ・クルティエヌ (1944～) らが現れるものの、カッサン自身はインタビューの対象とはなっていない。しかしながらカッサンは、トールでのハイデガーのセミナー、今日『四つのゼミナール』として知られている夏季セミナーに参加し、その講義資料の編纂に二十代前半で携わっている。同世代の哲学者と比べても非常に若くしてハイデガーの警咳に触れたのである。

この世代でハイデガーの影響を早くから受けたフランスの哲学者らは、ハイデガーが示した哲学史解釈を批判的に検証することになる。マリオンはデカルトを、クルティエヌはストアレスなどの研究に取り組み、ハイデガー流の哲学史解釈の批判的検討がなされてゆく。文献学者・哲学者としてのカッサンの仕事もまた、このような動向に棹差している。

### 1.2 アルキエ、デリダ

『フランスにおけるハイデガー II インタビュー』には1930年生まれのデリダも証言者として名を連ねている。高等師範学校の一つ上の学年の哲学者らに比べるとハイデガー哲学に馴染んでいたわけではなかったが、デリダは同校講師時代にハイデガーの哲学史を詳細に検討する講義を行い、それ以後、ハイデガーとの本格的な対決が始まる。それよりも少し前、1950年代前半の高

<sup>1</sup> ジャンコーの著作にはカッサンの名はほとんど登場しない (脚注の3カ所のみ)。カッサンに関する記述は『ノスタルジー』の訳者解説の一部と重複している。詳しくはそちらを参照されたい。

等師範学校周辺の哲学業界におけるハイデガー受容についてデリダは興味深い証言をいくつか寄せている。その中に「ノスタルジー」の語が見られるので、以下引用しておきたい。

〔フェルディナン〕アルキエは、自らをハイデガーのライバルにふさわしいと見なしていた——それは彼の著作だけでなく、彼の言説、思わず出た言葉のなかに現れていた——。ハイデガーはアルキエから、その「存在のノスタルジー」を盗んだのだと。(Janicaud 2001b : 89)

マリオンMarionの指導教官でもあったアルキエがなぜそのように感じたのかは不明であり、本稿の主題ではないので立ち入らないでおこう。しかし、ハイデガーの思想を「存在のノスタルジー」として解釈するテキスト上の根拠は、直接的には、次の一節に見出せるだろう。ちなみにこの一節は、カッサンCassinがハイデガーの「存在論的ナショナリズム」を見い出し、引用している箇所でもある。

〈存在〉”の” […] この近さは、存在の忘却の経験から […] ”家郷”と呼ばれる。この言葉は、愛国的でもナショナリズム的でもなく、本質的な意味で、しかし〈存在〉の歴史の次元で考えられている。家郷の本質も同様に、近代的人間の家郷喪失を、〈存在〉の歴史の本質から考えようとして、そう呼ばれている。(Heidegger 1978 : 四二八) <sup>2</sup>

この一節を含む「ヒューマニズム書簡」(1947)は、1953年にロジェ・ムニエによりフランス語に翻訳された(Janicaud 2001a : 545)。したがってフランスでは1950年代前半には、ハイデガー哲学を「存在のノスタルジー」として解釈する条件が整っていたものと思われる。

その後デリダは、ハイデガーとのテキスト上の格闘を開始する。メルクマールMerquamerとなるものだけを確認しておけば、1964-65年、高等師範学校での最初の講義『ハイデガー：〈存在〉と〈歴史〉の問い』でハイデガー流の存在論の歴史の詳細な読解に取り組み(Derrida 2013)、さらに1984-85年、社会科学高等研究院(EHESS)での最初のセミナー(のちの「ゲシュレヒトIII」)では、ハイデガーにおける「哲学的ナショナリズム」と対決する(Derrida 2018)。

カッサンのハイデガーとの対決も、こうしたフランスにおけるハイデガー受容の脈絡の中で理解される。カッサン自身が脱構築の定義、「一つ以上の言語を」(Derrida 1996 : prière d'insérer : 2)、を持ち出していることを鑑みれば(Cassin 2015 : 七一)、デリダにさかのぼる思想的系譜は明らかであるが、上述の同世代の哲学者たちと同様、哲学史の再解釈による対決もまたその特徴である。

### 1.3 カッサン

『ノスタルジー』における、「存在のノスタルジー」との対決は、ハイデガーとは別様な古代ギリシア思想解釈と<sup>3</sup>、アーレント思想の継承にその主要な特徴がある。学者としての研鑽を古代哲

<sup>2</sup> Cf. Cassin 2015 : 一〇四

<sup>3</sup> これは必然的に翻訳を含むので、「一つ以上の言語を」を定義とする脱構築にもその結果として深く

学・文献学の泰斗ジャン・ボラック（1923-2012）らのもとで積んだカッサンは、「ハイデガーとは別の仕方、ソクラテス以前の哲学者になることはいかにして可能か」と問いかけつつ（Cassin 2020 : II « Vous choisissez votre siège »）、いわば“哲学の他者”としてのソフィスト研究に、哲学者として、文献学者として打ち込んだのであった。ハイデガーの哲学は、以来、40年以上にわたり彼女にとって正面から対峙・対決すべき大きな枠組みである。

また、ハイデガーと対決する際に、カッサンの傍には、常にアーレントの思想があったと言ってよい。アカデミズムにおけるカッサンの専門分野はあくまでもソフィストを中心としたギリシア哲学である。しかし他方で、1970年代にアーレントのテキストをいくつか翻訳している。1971年（24歳）にはハイデガーの80歳記念に寄せたアーレントのテキストを、後には『過去と未来の間に』や『暗い時代の人々』も翻訳している<sup>4</sup>。

アーレント自身が、師でありかつては恋人でもあったハイデガーから大きな影響を受けつつも、自らの専門を「政治理論」と規定する時（Arendt 1994 : 二）、そこにはナチズムに荷担したハイデガーへの批判的な態度が現れている。『ノスタルジー』後半の、ハイデガーとアーレントの思想を対置させる身振りからも理解されるように、カッサンはハイデガーを批判する手がかりとしてアーレントを40年以上読み続けている。

## 2. ジャンケレヴィッチのノスタルジー論

### 2.1 郷愁と憧憬

デリダが高等師範学校で教え始めた時（1952-53）、高等師範学校入学のための面接試験官はメルロ＝ポンティとジャンケレヴィッチが務めていた（Janicaud 2001b : 92）。ユダヤ人として占領下では公職を追われたジャンケレヴィッチもまた、ハイデガーのナチ加担を決して許さなかったが、興味深いことに、1974年にノスタルジー論『還らぬ時と郷愁』を著している<sup>5</sup>。カッサンは以下の一節に付けられた脚注において、ジャンケレヴィッチのノスタルジー論に触れている。

ノスタルジーの内部にある緊張を、Heimweh と Sehnsucht という二つのドイツ語を手がかりにして表現することもできよう。これらは哲学についての二つの表象であり、哲学の全歴史は、結局のところ絶えずこの二つについて考え続けてきたのだ。（Cassin 2015 : 五一～五二）

〔脚注〕ここで私は、私なりの仕方、ウラジミール・ジャンケレヴィッチ（*L'irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, coll. “Champs”, 1974）とボルズィンガーとアンバックを混ぜ合わせている。（Cassin 2015 : 五九）

---

関わることになる。

<sup>4</sup> 「バルバラ・カッサン 著作リスト」を参照。Cassin 2015 : 一七六～一七七

<sup>5</sup> *L'irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1974 [仲沢紀雄訳『還らぬ時と郷愁』国文社、1994年]

我が家に帰りたいという郷愁、そして憧れを求める憧憬、両者をオデュッセイア初め、様々な芸術作品に読み込むジャンケレヴィッチは、明らかにカッサンの先駆者である。カッサンの論述を読み解くための補助線として、以下ジャンケレヴィッチのノスタルジー論の骨格を確認しておきたい。

## 2.2 ノスタルジー論の骨格

ノスタルジーとは、ノストス（帰還）を求めるアルギア（痛み）である。痛みの原因は「国 pays」である。痛みからの回復は、国への帰還によって実現する。国とは、痛みを感じる人が「生まれた場所」である。生まれたという事実だけが重要であり（Jankélévitch 1974 : 357）、その国が美しい国かどうか、さらにいえば、生まれたということ以外のあらゆる性質は、この場所がもつ特別な価値には関わりがない。帰還とは、この「第一の場所」へと移動することである。現在位置している「第二の場所」と「第一の場所」とでは、その空間としての価値が全く異なる。

ところが、空間を移動して第一の場所に戻ったとしても、郷愁の思いが癒されることはない。なぜなら、第一の場所は、すでに過去に過ぎ去っているからである。郷愁が私たちの心をひく真の理由は、過ぎ去った過去、「過去の過去性」にある（同 357）。それゆえ帰還を求める痛みへの真の処方箋は、「時間の中を過去へ向かって後ろに戻る」とである（同 368）。しかし過去に遡ることはできない。それゆえ、第一の場所への回帰は常に「落胆」に終わる運命にある（同 360）。ノスタルジーは、空間的には第一の場所へと戻るという閉鎖性（clôture）により特徴づけられる。しかし、時間的に見ると、戻るべき場所も戻る自分自身も変わっており、決してこの回帰が完結することがない。すなわち痛みが癒されることはない。

郷愁の不安を情熱的で悲壮なものにする（passionné et pathétique）のは、空間的閉鎖におけるこの時間的開けである。なぜなら、帰還は、それにかかる時間そのものによって、常に何等かの未完成なものをもつからだ。つまり、もし〈帰還〉が行き（aller）をなかったことにする（neutralise）のだとすれば、「脱変化」（dédevenir 変化をなかったことにすること）はといえば、それは一つの変化である。あるいはより正確には、帰還は空間において行きをなかったことにし、時間においては行きを延長する。閉じられた回路に関していえば、帰還は、それに先立つ一連の経験の一部に、終わりのけっしてない開かれた未来化（futurition）のなかで加わるのである。（同 371 （ ）内は引用者）

ノスタルジーに内在する郷愁と憧憬の緊張を、ジャンケレヴィッチは、この痛みがその本質上含みこんでいる原理上の癒えなさの中に求めている。カントもまた、ノスタルジーを患う者が欲しているのは、青春を送った場所ではなく「青春そのもの」であるから、帰郷は失望に終わるのだと明言している。しかし、カントはジャンケレヴィッチと異なり、帰郷者は、失望によりノスタルジーから癒えると考えている（Cassin 2015 : 五六）。ジャンケレヴィッチ（およびカッサン）に

よる「オデュッセイア」の読解は、郷愁と憧憬が切り離せないという点を強調している。ノスタルジーの本質を巡るこの考察は、失望を想定しない（少なくともそのように見える）ハイデガーの哲学的ノスタルジーとはさらに一層異なる。

### 3. ハイデガー：郷愁としての哲学、ドイツ語、*apolis*

次にカッサンが批判するハイデガーにおけるノスタルジーがいかなるものであるのかを確認しておきたい。ハイデガーにおけるノスタルジーは決してドイツという国、郷土に対する郷愁の念には還元されない。もしそうであれば、「存在のノスタルジー」は、哲学的ナショナリズムの兆候ではなく、単なるナショナリズムになるだろう。

#### 3.1 郷愁としての哲学

まず、ハイデガーにとって、哲学は一つの郷愁である。その郷愁は、世界の中に戻りたいという衝動である（『形而上学の根本諸概念 世界—有限性—孤独』1929～30年フライブルク講義）。以下は、『ノスタルジー』（Cassin 2015：一〇四～一〇五）で部分的に引用され、注釈されている箇所である。

ノヴァーリスはかつてある断片で「哲学とはほんらい、郷愁であり、随所に、家に居るように居たいと欲う一衝動である」と言っている。[...] 哲学がそのような一衝動でありうるのは、哲学しているわれわれが随所に、家に居るように居ない場合においてだけである。この衝動の願望はどこへと向いているのか？ [...] 随所に家に居るように居るとは、どんなときでも、そして何よりもまず、全体の中に居る、ということである。この「全体の中に」（im Ganzen）とその全体とをわれわれは世界と名付ける。[...] 向こうへと、全体の中にいることへと、われわれはわれわれの郷愁において突き動かされている。われわれの存在とはこの突き動かされるのである。われわれは常に既に何らかの仕方でこの全体へと進み行っているのであり、あるいはむしろ、そこへの途中にいると言った方がよいかもかもしれないのである。しかし同時にわれわれは引っ張られている、すなわち、同時にわれわれは何らかの仕方で或るものによって引きずり戻されている。ある種の引き戻す重みに身を任せて。（ハイデガー 1998：一三）

哲学とは我が家に戻りたいという衝動である。先ほどの『ヒューマニズム書簡』より十年以上前、いわゆる形而上学期に当たる時期の講義であり、慎重を要するものの、二つの記述を重ねると、現存在がそこへ戻るよう突き動かされる郷愁は、全体としての世界へ戻ろうと、家にいるような状態へと戻ろうとする衝動である。現存在の存在がそのような「突き動かされ」と同一視されている。哲学という郷愁＝衝動は、人間の存在に根を持っている。他方で、ジャンケレヴィッチに見られた帰還の不可能性、失望、それに起因する終わりなき憧憬が占める場はここにはない（ただしここには「引きずり戻され」る動きもあることは付言しておくべきだろう）。

### 3.2 哲学言語としてのドイツ語

この衝動としての哲学は、様々な言語によってなされうる。しかし、ハイデガーによれば、ギリシア語と同じ程度に深く創造的で哲学的なのは、ドイツ語である。その哲学としての深さは、それを話す国民と種族の実存の深さと激しさによって量られる。哲学言語としてのドイツ語の深さは、ドイツ民族の哲学的深さと激しさにその根拠をもっている。この、自言語中心主義的な哲学的ナショナリズムは、1930年夏学期フライブルク講義『人間的自由の本質について』の次の一節に見られる。

〔古代哲学のこの根本語〔ウーシア〕の歴史は、〕ギリシア語が哲学的である、[...] 会話として、言語造形として、哲学思索的である〔ということを示す、一つの際立った証明に他ならないのである〕。このことはもちろんどの生粋な言語についても、それぞれの違った程度においてではあるが、云えるのである。その程度は、言語を語り且つ言語の内に実存するところの、国民と種族との実存の深さおよび激しさに従って量られる。ギリシア語とおなじような、深く創造的な哲学的な特質をもっているのは、ただもう我々のドイツ語だけである。(ハイデガー1987: 五三) (Cassin 2015: 一〇二～一〇三)

のちに見るように、この哲学的ナショナリズムは、言語と国民、種族（民族）の一致を前提にしている。言語の複数性、一つの国民内部の多民族性、複数言語使用は想定されていない。

### 3.3 「ポリス」解釈

ドイツ語によって彼が立ち戻る我が家とは、存在である。カッサンはハイデガーにおける「ポリス」の解釈の中に、存在論による政治的次元の抹消の身振りを見ようとしている (Cassin 2015: 一〇五～一〇六)。この解釈は、ソフォクレスの『アンチゴネー』の最初のコロスを巡ってなされたもので、1935年フライブルク講義を元にした『形而上学入門』(1953年)に現れる次の一節である。

Polis は普通、国家とか都市国家とかと訳される。これはこの語の意味を十分汲み尽くしていない。むしろ polis とは居所であり、<sup>ゲー</sup>所、つまり、そこで、またそのようなものとして現<sup>ゲー・ザイン</sup>存在が歴史的なものとしてあるような、そんな所をいう。Polis は歴史の居所であり、<sup>ゲー</sup>所であり、その中で、そこから、そのために歴史が生起する。このような歴史の-居所に、神々、神殿、神官、祭り、競技、詩人、哲人、支配者、長老会議、民衆の議会、武力、船などのすべてが属している。これらすべてが polis に属し、<sup>ポリテイシユ</sup>政治的であるのは (...)、詩人はただ詩人であるかぎり、ただし真に詩人であるかぎり、哲人はただ哲人であるかぎり、ただし真に哲人であるかぎり、神官はただ神官であるかぎり、ただし真に神官であるかぎり、支配者はただ支配

者であるかぎり、ただし真に支配者であるかぎり、すべて政治的であり、歴史の-居所にいるのである。しかしここで、それらが真にそれらであるかぎりと言う場合のそのあるとは、暴力-行為的な者として力を行使し、歴史的な存在の中で、創造者として、行為者として高く抜きんでた者になることを言う。歴史の居所のなかで高く抜ききると彼らは同時に *apolis* になる。つまり都市も居所もなく、孤-独なもの、無-気味なもの、全体としての存在者のただ中で逃げ道もなく、また同時に規則も限界も構造も秩序もなくなってしまう。というのは、彼らこそ創造者としてこれらすべてのものをそのつどまず基礎付けしてかからねばならないのだからである。<sup>6</sup> (ハイデガー1994：二五一～二五二。下線は引用者)

この箇所ではハイデガーはたしかにポリスを歴史の居所、そこから歴史が由来するところとして脱政治化している。引用に見られるようにこの箇所は、ポリスを越え出るゆえに非ポリス的でありながら、*polis* を創設する、いわば法を制定する、国家を創設する暴力である（暴力に関してはカッサンは特に強調していない）。それはすでに制度化された暴力装置としての国家が行使する暴力ではなく、そのような装置を創設する暴力であり、その意味でポリスの外部にある非ポリス的なものであるが、ポリスの起源にあるものであって、政治と無関係なものであるわけではない。

真の詩人、哲人、神官、支配者には、「都市も居所もなく、孤-独なもの、無-気味なもの、全体としての存在者のただ中で逃げ道もなく、また同時に規則も限界も構造も秩序もなくなってしまう」のであるから、たしかにカッサンの言う通り、ハイデガーは「[フランスの文学者で国家主義者のモーリス・] バレスのように、大地や死者たちのなかへの根付きについてここで語る必要性を免れる」(Cassin 2015：一〇六)。それは通常の意味での、ある領土と国民を有した *polis* とは別ではあるが、しかし、それを基礎づけるような場所をハイデガーはここで語っており、その限りで脱というより超政治的である。

#### 4. 『ノスタルジー』の論点

以上を踏まえた上で、以下では『ノスタルジー』の議論の流れを確認し、論点を整理してみたい。数字は振られていないものの、本書は4章立てである。論点はおよそ章立てに対応させたが、アーレントを扱った4章の論点は2つ(4.4 祖国としての言語、4.5 母語の狂気から翻訳へ)に分けた。

##### 4.1 よそ者の根付き

1章は生まれ故郷ではないコルシカ島へのカッサン自身のノスタルジーと、スイス起源の言葉である「ノスタルジー」の語源およびその解釈の概略からなる。ジャンケレヴィッチのノスタルジー論では、第一の場所は出生地であることがその価値の重要な要件であった。この観点からす

<sup>6</sup> Cassin 2015：一〇五～一〇六で注釈され、部分的に引用されている。その他、カッサンは『パルメニデス』におけるポリスを脱政治化する解釈についても言及している。



ると、生まれ故郷ではない場所への愛着から始まる本書は、「なぜ生まれ故郷ではない地への（逆説的な）ノスタルジーから本書は始まるのか」、「これは本当にノスタルジーなのか」といった疑問を読者の中に惹起するだろう。なぜなら移住した場所への愛着は、この図式からは外れる要素だからだ。

冒頭で述べたように、自らのノスタルジーと一体化したコルシカ島への賛歌は、見ようによってはハイデガーの哲学的ノスタルジーへの批判と矛盾するようにも思える。しかし、ハイデガーのノスタルジーがあくまでも「第一の場所」（世界）への郷愁だとすれば、カッサンのそれは、第二の場所への、次第に形成された愛着である。カッサンの両親は共にユダヤ系で、それぞれ母は東欧、父は南仏の家系である（Cassin 2015: 九）。カッサン自身はパリで生まれたが、パリに特別な愛着を抱いているわけではない。彼女が生まれる前、占領下で両親は、バルバラの年上のきょうだいを連れ、ナチスの手を逃れるため南仏で暮らしていたこともある（同一六〇）。

単に生まれたということが第一の場所への愛着につねに結びつくわけではない。一度離れてしまえば、その場所に再び戻っても「受け入れられていない」という感覚を持つこともありえる。他方、第二の場所ではよそ者、移住者が「受け入れられた」ことで、そこが「第二の故郷」となることも現実にはありふれている。カッサンは、夫がコルシカで亡くなった時、遺体を自分たちの墓で受け入れるという二人の現地住民からの申し出を受けた。彼女がコルシカを「我が家」と感じるのはまさにそのような仕方です。「歓待」されたからである（同一一）。

ところで、地方の地域社会に都市部から移住する人、あるいは結婚を通じて別の地域からやってくる「よそ者」について調査した伊藤（2020）は、「よそ者」が地域社会に「受け入れられる」プロセスについてインタビューを通じて明らかにしている。国境や言語をまたがない移住、越境は、『ノスタルジー』ではほとんど扱われていないが、カッサンの事例はこれに当てはまる。移住者が故郷以外のものへと感じる愛着（コルシカ島を我が家と感じ、パリにいとコルシカへのノスタルジーを感じる）は、その後の論の展開のなかで主題化されることはない<sup>7</sup>。最終章で、「人はいつ我が家にいるのか」という本書の副題（翻訳では「我が家にいるとはどういうことか」）に対する回答が、この第一章から回帰してくるとき、読者としてはやや唐突な感じを受けるが、それはこのことに原因がある。

これは、カッサンが「根を張ること」に対してどちらかといえば否定的な態度のまま、この主題を掘り下げていないことも深くかかわっている。これについては、後ほど触れることにしよう。いずれにせよ、移住者による、故郷以外への愛着という主題を最初に置くことで、第一の場所への郷愁というノスタルジーの基本的図式にゆさぶりをかけていることには変わりない。

---

<sup>7</sup> 第二章では、オデュッセウスが故郷イタケーの住人に、オデュッセウスその人であると見分けられない、という承認の要素がある。「よそ者」ではなく、名前を持った人として誰であるか他人から認識されるという事態は、よそ者が「受け入れられる」ためには本質的な条件であるが、カッサンはこの点を詳述していない。

## 4.2 古代ギリシアにおける家郷と他所

第2章は『オデュッセイア』の詳細な読解に充てられる。トロイア戦争に勝利したオデュッセウスは、戦場を引き上げ祖国に帰郷しようとする途上で神々の妨げに出会い、20年もの間、引き延ばされた郷愁の思いに苦しみ続ける。やっとの思いで帰郷しても、変わり果てたオデュッセウスの姿に、彼をその人と判る人はいない。オデュッセウスもまた故郷をそれと判らなかつた。留守を預かった妻も最初は目の前にいる夫を本人と認めなかつたが、オデュッセウスが削って作り上げた、寝室に根を張ったままのオリーブの木の寝台のことを、この帰郷した男が詳しく語ったことにより、ようやく夫と認める。しかし一晩夫婦で語り明かしたのち、オデュッセウスはまだ見ぬ遠い国へと再び旅立つ運命にあることが、物語の途中の預言者により示唆されている。

ハイデガーが依拠する古代ギリシア思想はソクラテス以前の哲学者たち、例えばアナクシマンドロスやパルメニデスであるが、カッサンはパルメニデスが存在を記述する際の形容詞 *empedon autothi menei* (その場に立ったまま動けない) が、マストに縛り付けられたオデュッセウスの様子を記述する表現であることを、すでに博士論文のなかで明らかにしている (Cassin2015: 一五二)。また、寝殿にある大木を削って作られたオデュッセウスとペネロペイアの寝台は、大地にしっかりと根を張っている。カッサンはその様子を再び *empedon* と形容している (同四一)。動かない、固定された場所こそが我が家、故郷なのだが、パルメニデスは、存在の不動性のイメージを『オデュッセイア』から借用しているというわけである。したがって、ハイデガー哲学が帰還を目指すところの、古代ギリシアの「存在」の真理は、このような動かない家郷であると言えよう。

ところが、舟をこぐ櫂をすら見たこともない人々が住む遠い内陸の国へ向かい (それが具体的にどこなのかは分からない)、オデュッセウスは再び旅立つという預言が旅の途中になされていた (同四六)。遠い異国で神に生贄を捧げることで、オデュッセウスはようやく本当に国許へ帰ることができる (同四七)。はるか彼方へと旅立つオデュッセウスの運命をカッサンは、「小対象 a」を求めるラカン的欲望、理想を追い求めるロマン主義欲望、さらには、己を満たすものが何なのか分からないまま己を満たすことを追求するフィヒテ的な憧憬 (*Sehnen*) に擬えている (同五三)。ジャンケレヴィッチの図式では、ノスタルジーは郷愁と憧憬の緊張関係から構成されていたが、オデュッセウスの運命はまさにこの緊張関係を体現している。もし存在が動かない家郷だとすれば、古代ギリシアは、哲学の誕生以前に、存在の彼方への憧憬をもつことを人間は避けられないと見抜いていたと言えよう。こうしてカッサンは、ハイデガーが見落としている、ノスタルジーのもう一つの顔 (憧憬) を、ハイデガーが依拠するより古いギリシアから取り出して見せているのである。

## 4.3 故郷の創建と母語の喪失

『オデュッセイア』が戦地からの引き上げ (帰郷) の物語だとすると、第3章の『アエネーイス』は同じトロイア戦争により故郷から追われる、戦争難民の物語である。アエネアスは落ち延びた先々で第二の故郷を建設しようとする。最終的にたどりついたイタリアに創建する国が、の

ちのローマとなる。しかし、この異国の地は、実はトロイア人の祖先の出身地であった。トロイア人は祖国を追われ、知られざる祖国に帰還したことになる。ある国民、民族の起源を場所と結びつけるナショナリズムの神話的前提を、『アエネーイス』はこうして解体する。さらに言えば、家郷は動かないという前提もまたここで解体される。落ち延びた先である「第二の場所」が家郷である「第一の場所」に入れ替わっている。これは、ナショナリズムへの批判的視座という点では重要な論点である。

とはいえ、ハイデガーの哲学的ナショナリズム（哲学的言語としてのドイツ語）の解体のために、さらに大きな意味を持つのは、母語であるギリシア語を捨て、ラテン語を新たな母語にするという点である。物語の中で、建国と引き換えにトロイア人は、母語であるギリシア語ではなく、当地の言語、ラテン語を話すことを神の意志により余儀なくされる。新たな故郷を手に入れる代わりに、彼らは故郷としての母語から追放される。他者の言語が母語となり、それと引き換えに祖国が成立する（同七一）。

ギリシア人は、ギリシア語話者と非ギリシア語話者との区分を、文明と野蛮の区分に重ねていた。他者の言語を母語とすることは、このような自国語中心の言語観・他者観を脱中心化することになる。「ローマ人」は、言語に自分のアイデンティティを見出さない。元々外国人によって創建されたこの町は、「含み込まれた他性」の模範であり、出自という虚構を解体する。ローマで生まれた人と同様、ローマによって市民権を与えられたよそ者もまた、ローマを祖国とする。『アエネーイス』が示した新しい市民のあり方を、ローマ市民に共有されていた認識として、カッサンはキケロやセネカに語らせている（同七九～八〇）。

とはいえ、普遍的な言語は植民地主義・帝国主義の論理とも不可分である。自らの母語となった言語が、自分の言語ではない。これはデリダ自身の経験であった。アルジェリアで話されているアラビア語は、かつてピエ・ノワールには外国語選択科目として教えられていた。フランスの植民地となったアルジェリアで、ユダヤ人はフランス国籍を与えられ、フランス語を「母語」とするようになった。しかし、この言語は帝国から与えられた母語である。植民地統治下で、宗主国の言語を学ばされ、被植民者の言語である「自分の」言語を忘れる、あるいはその関係が単純なものではなくなるケースは、ローマやフランス以外にも見出せる。例えば日本の植民地統治下で日本語を学び日本語で表現した朝鮮半島や台湾出身の作家たちを想起してもよいだろう。しかし同時に、ラテン語やフランス語や日本語は、イタリア半島やフランス本土、日本列島に住む特定の「民族」だけのものではなくなる。

ローマが示す「内に込められた他性」は、自国語ナショナリズムを解体する契機でもあるし、言語的帝国主義となって自分の言葉との関係に屈折をもたらしもする。さらにはそれゆえにこの言語は一つの民族の言語であることをやめる。ラテン語のこうした逆説的な位置価値は、今日、英語とりわけ世界で通用する「グロービッシュ」に引き継がれている。グロービッシュに対する、カッサンの批判的な態度は本書を通じて一貫しているが、これは移住者たちの話す、決まり文句で溢れた英語に対するアーレントの警戒に通じている。

#### 4.4 祖国としての言語

命の危機ゆえに祖国から「逃げ延びる」こと、そして「祖国としての言語」という第3章のモチーフは、第4章のアーレント論に引き継がれる。アーレントもまた祖国ドイツから、ナチスの手を逃れフランスを経由してアメリカへと逃げ延びる。アーレントは、亡命先の言語である英語を身に付けたものの、母語である「ドイツ語」への愛着は決して捨てなかった。この愛着は、ハイデガーの自国語ナショナリズムとどのように違うのだろうか。

ヒトラー以前のヨーロッパには何の郷愁もないとは言えないとしつつ、その時代を経て（変わらずに）残ったものとしてアーレントはドイツ語を挙げている（同八八）。ヒトラー時代は確かに狂った時代だったが、それでもドイツ語が狂ってしまった訳ではない。ドイツ語なら数多くの詩を暗唱しておりそれは「心の裏側に（in the back of my mind）」いつも潜んでいるが、英語ではもはやそれはできない。母語は故郷から持ち出せる唯一のもので、アーレントはそれをなんとか「無傷」のまま保とうとしてきた（同九四）。

「第一の場所」としてのドイツ語はしかし、アーレントにとってドイツ民族への帰属の証ではない。民族的帰属意識の面では彼女は自分をユダヤ民族やドイツ民族の一員であるとは見なしていなかった（同九〇）。同様に民族や政治的集団は、愛の対象にもならない。対象となるのはあくまでも個人である（同九一）。自身を形成してきたドイツ語を、無傷で残そうと異国の地で努力することは、集団への同調から身を引き剥がし、自らの思考を守ることもあった（「社会的非同調性は知的達成にとって必須条件である」）（同九二）。

母語としての自らのドイツ語を守ることは、英語に対する抵抗であるだけではない。イデオロギーやプロパガンダで満たされた決まり切ったフレーズは、それを話す人から思考を奪う。クリシェを多用して饒舌に話す時、人は自分の責任で考えていない。ドイツ語が母語であるのは、「著者としての責任」を負って、自らがその思考の創造者である時である（同九八）。母語としてのドイツ語が故郷であるのは、そのような時であって、ドイツ語はその時民族の中に根ざした哲学的言語ではなく、一人一人の思考に根ざした政治的言語になる。政治的とは、世界のなかに差異が前提とされているという意味である。ハイデガーは哲学的思考を通じてポリスを非政治的な次元、すべてを創設する次元へと還元していたが、アーレントはプロパガンダやイデオロギーとは異なる世界をもたらす政治的的思考を通じ、政治的な次元を回復しようとしたのである。

#### 4.5 母語の狂気から翻訳へ

アイヒマンの言葉遣いを目の当たりにしたアーレントは、彼女自身の母語であるドイツ語とは全く異なったドイツ語をそこに見ただろう。先述のインタビューでアーレントは、狂ったのはドイツ語ではない、さらに母に代わるものはない、と述べている（同一一〇）。デリダは『他者の単一言語使用』の長大な脚注で、この発言においてアーレントが全く想定していないように思われる可能性を二つ上げている。一つは言語そのものが狂うかもしれない可能性であり、もう一つは

置き換えのきかない母もまた狂うかもしれない可能性である (Derrida 1996 : 104-105)。カッサンはデリダの問いかけのうち一つ目に触れ、そこにデリダの「動転」を読み取っている (同一一〇)。カッサンの論述が示しているのは、この問いかけに対して、アーレントは言語が狂気に陥る可能性を、上述のように垣間見ていたこと、そして狂気に陥らないための方策としてアーレントは、自らの内に複数の言語を取り入れて行ったことである。そしてこの方策は、脱構築の定義「ひとつ以上の言語を」に合致する (同一一二)。

イデオロギーの媒体として、国民言語としてのドイツ語が日々狂気に陥ってゆくさまを日々綴ったヴィクトール・クレンペレの『第三帝国の言語』を紐解くことで、カッサンはデリダの一つ目の問いかけが示す可能性が事実であったことを確認する (同一一一)。しかし、ドイツ語を民族から切り離すアーレントに従うなら、ドイツ語は土地の外にあり追放されたものでもある以上、それによってドイツ語は本土の狂気から救われることになる (同一一二)。この点については『アエネーイス』解釈から引き出された論点が引き継がれていると言える。

狂気に陥らないためには、決まり文句に満ちたドイツ語ではなく上述のように自らが著者となるドイツ語を喋るためには、このドイツ語によって創造することが必要である。創造とは借り物の言葉ではなく、自分の言葉で語ることであろう。

もう一つ方法がある。それはアーレントが思索日記で実践していたことであるが、複数の言語で思索することである。言語が複数あることにより、複数の言語においてほぼ同じものを指す語、例えば机、table、Tisch、があるが、古代ギリシア語でテーブルを意味した *trapeza* は現代ギリシア語では「銀行」も意味し、現代スペイン語でテーブルを意味する *mesa* は、アンデス山脈では「盆」も意味する (同一一八)。差異のない世界が全体主義的な世界だとすると、複数の言語の存在は物事の核心に差異をもたらす。政治は差異のあるところにしか存在しない。研究生活を通じてギリシア語とラテン語に長け、亡命生活を通じてフランス語と英語話者でもあったアーレントは、自らの思索において複数の言語で考えていた。それは「もう一つの言語を」という脱構築の実践であり、ハイデガー的な哲学的言語ナショナリズムの対極にある。

## おわりに

本稿はカッサンの『ノスタルジー』における一貫したハイデガー批判を、浮き彫りにすることを目指した。まずは、その前提となるフランスにおけるハイデガー受容の一側面をまず明らかにした (1)。次に、本書の先例であるジャンケレヴィッチのノスタルジー論の骨格、とりわけノスタルジーに本質的に内在する郷愁と憧憬の緊張を確認した (2)。さらに、カッサンのノスタルジー論が全体として批判の対象とする、ハイデガーの主張を概観した (3)。その上で、本書の各章の内容に沿って、カッサンがどのようにハイデガーとは別様にノスタルジーを描いているかを詳述した (4)。第1章に見られるコルシカへの著者自らのノスタルジーは、「よそ者」が歓待されることで抱く土地や人々への愛着であり、ハイデガーの哲学的郷愁には見られない、他者による歓待や、「第一の場所」ではなく「第二の場所」への愛着が見られた (4.1)。『オデュッセイア』の読

解において著者は、ハイデガーが依拠するギリシアのテクストよりもより古いホメロスの叙事詩の中に、祖国への郷愁と、果てしなく遠い場所への憧憬の緊張関係を読み取った(4.2)。ローマ建国神話である『アエネーイス』では、母語(ギリシア語)を放棄し他者の言語(ラテン語)を母語とすることで祖国が建設され、逆に市民権は生まれによる市民以外にも開かれた。母語(ドイツ語)と民族(ドイツ民族)の合致の上に成立する哲学的言語ナショナリズムの閉鎖性とは対照的な開放性がそこには見られるが、これは同時に言語帝国主義にも開かれており、なおかつこの開放性は、他者によってこの言語が変容する可能性も秘めるものであった(4.3)。祖国を逃れたアーレントに残された「第一の場所」は、母語であるドイツ語であった。母語への帰属や愛着はそれを話す民族への帰属や愛着とは一致しない。自分を形成しているドイツ語をいかにして無傷で守るかということが、思考すること(アーレントはそれを哲学とは呼ばない)にとって課題となる(4.4)。そのための戦略は、自らの内に言語の複数性を取り入れることであり、アーレントはそれを思索日記の中で実践していた。そしてこの実践は「ひとつ以上の言語を」を定義とする脱構築の実践でもある(4.5)。

第4章の最終節は、久々に故郷の町を訪れたアンダースの文章をテコに、オデュッセウスが体験した「よそよそしい故郷」の主題が再び現れる。アーレントやアンダースのように言語が自身の「第一の場所」である時、人は故郷に根をはるのではなく、空中に根を伸ばすことができる(同一二四)。しかしカッサンは「根を持つこと」よりは「土地の外で耕す」ことを、より「適切な」言葉として選ぶ。根を張って動かないのではなく、翻訳によって複数言語へと赴き、世界に差異をもたらしてゆくことが、カッサンがアーレントやデリダから継承した実践である。

しかし、ハイデガーからヴェイユまで「根を持つこと」を丸ごと回避しつつ(同一二四)、「我が家」に在ることを、第1章でも現れた歓待の主題に結びつける最後の一文は、やはり何か違和感を拭えない。ヴェイユは根を持つことを責任と結びつけてもいるのだが、そこには「根を持つこと」という事態の捉え方の別の可能性があるように思われる。カッサン自身がコルシカを我が家と感じ、さらにノスタルジーは憧憬のみならず郷愁によっても、我が家にいたいという衝動によっても構成されているのであれば、ノスタルジー論のためには「根を持つこと」についても正面から論じる必要があるのではないだろうか。根を持つこと、根こぎになることについては、他所で予備的な形ながら論じたが(Baba 2018)、これをノスタルジーとの関わりで論じることは、カッサンから我々が受け取った今後の課題として本稿を閉じたい。

## 参考文献

\*参照ページについては、原文はアラビア数字、翻訳は漢数字で示す。

Hannah Arendt(Arendt 1994), *Essays in Understanding 1930-1954*, Edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace & Company, 1994(ハンナ・アーレント『アーレント政治思想集成1 組織的な罪と普遍的な責任』齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳、みすず書房、2002年)

Tomkazu Baba(Baba 2018), "Place and Uprootedness. Heidegger, Levinas, Weil", Alberto Centeno-Pulido

(ed.), *Places of (Non-)Belonging: Post-colonialism, Nomadism, and Alterity*, Interdisciplinary Discourses, pp. 187-208

Barbara Cassin (Cassin 2015), *Nostalgie: Quand donc est-on chez soi?*, Fayard/Pluriel, 2015 (バルバラ・カッサン『ノスタルジー』馬場智一訳、花伝社、2020年)

——(Cassin 2020), *Le bonheur, sa dent douce à la mort : Autobiographie philosophique*, Fayard, 2020 (電子書籍) \*本書からの引用は、電子書籍版のためページ数を示すことができない。以下引用する場合は章と小見出しを示す。

Jacques Derrida(Derrida 2018), *Geschlecht III : Sexe, race, nation, humanité*, Seuil, 2018 (ジャック・デリダ『哲学のナショナリズム 性、人種、ヒューマニティ』藤本一勇訳、岩波書店、2021年)

——(Derrida 2013), *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, 2013 (ジャック・デリダ『ハイデガー：存在の問いと歴史』亀井大輔・加藤恵介・長坂真澄訳、白水社、2020年)

——(Derrida 1996), *Le Monolinguisme de l'autre*, 1996, Galilée (ジャック・デリダ『たった一つの、私のものではない言葉：他者の単一言語使用』守中高明訳、岩波書店、2001年)

伊藤将人(伊藤 2020), 「地域社会における「移住者」「よそ者」をめぐって—長野県池田町 A 地区にて「よそ者論」の視座から—『長野県民俗の会会報』43, pp. 59-76.

Dominique Janicaud(Janicaud 2001a), *Heidegger en France I Récit*, 2001, Hachette

——(Janicaud 2001b), *Heidegger en France II Entretiens*, 2001, Hachette

Vladimir Jankélévitch(Jankélévitch 1974), *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1974 (ヴラジミール・ジャンケレヴィッチ『還らぬ時と郷愁』仲沢紀雄訳、国文社、1994年)

Martin Heidegger(Heidegger 1978), *Wegmarken, Zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage*, Vittorio Klostermann, 1978 (『道標』辻村公一、ハルムート・ブッフナー訳、ハイデッガー全集第9巻、創文社、1985年)

——(ハイデガー1994)『形而上学入門 付・シュピーゲル対談』川原栄峰訳、平凡社ライブラリー、1994年

——(ハイデガー1987)『人間的自由の本質について』齊藤義一、ヴォルフガング・シュラーダー訳、ハイデッガー全集第31巻、創文社、1987年

——(ハイデガー1998)『形而上学の根本諸概念 世界—有限性—孤独』川原栄峰、セヴェリン・ミュラー訳、ハイデッガー全集第29/30巻、創文社、1998年