

ベンヤミンにおける叙述の意味と意図について —「認識批判的序論」の読解—

山本拓也

はじめに

なぜ叙述(Darstellung)を扱うのか。決して一般的ではない、やや唐突にも思われるこのテーマは、しかし必ずしもベンヤミン研究という領域にのみ資するものではなく、現代的な諸問題を考えるにつけ少なからず寄与するものがあると信ずる。とはいえ、この主張に関して、いまだ確固たる根拠を示すことはできない。さしあたっていえるのは、本論の試みが成功したあかつきには、まさにこの根拠の一端が示されることになるだろうということである。いずれにせよ、本論に入るまえに、叙述を扱う背景についてなにかしらの説明をしておく必要があるだろう。

本論が主要テキストとして扱う「認識批判的序論」で問題になっているのは、いかんにして真理である理念を一認識ではなく一叙述することができるか、という問題である。このように言ったとき問題となっているのは、方法論であって、真理の内実は一とまず問われぬままになっている。しかしながら、ベンヤミンは決して真実の内実をないがしろにしているわけではない。むしろ自身の生において深く真理について洞察したからこそ、叙述という方法において真理を語らなければならなかったのである。

ベンヤミンの生において、念頭におかれているのは、人と事物との関係が幾重にも媒介されているような近代的技術全盛の時代である。そして、ベンヤミンにおける真理叙述は、この時代の在りように厳密に規定されているのだ。従って、ベンヤミンの想定する真理内実の在りようもまたこの現にある世界、従来の認識論が対象にしていたのとは根本的に異なった、技術的な規定を念頭におかざるをえない世界の在りように対応しているのである。これら真理と叙述の、あるいは認識論と叙述論との関係についての厳密な規定は本論に譲るとして、ここで確認しておきたかったのは、この真理に関する叙述論の意図は、時代錯誤的な形而上学の議論を繰

り返すことではなく、より現代的な問題圏に開かれているということだ。

さて「認識批判的序論」を扱うにあたって、今ひとつことわっておかなければならないことがある。この論稿が『ドイツ悲劇の根源』という大著の枕におかれているということの意味についてである。いうまでもなく、この意味について厳密に述べるためには、『ドイツ悲劇の根源』の「序論」はもちろんのことその本論部分への綿密な検討を経る必要がある。このことはしかし本論稿の意図を超えるため、ここでは「序論」と本論部分との内的な関係を逐一触れることは避けつつ、その一つ手前で両者のとりうる関係について若干述べる程度にとどめておく。

そもそもベンヤミンは「序論」の本論部分に対する関係について抽象的な仕方ではあるが次のように述べている。まず、「世の人々、後世の人々をいわば沈黙へと導こうとする」¹ ドイツ・バロックを本論部分において考察の対象に据えることの困難さを強調しつつ、「遠方から近づいてくる考察、それどころか、総体性の眺めをさしあたって断念する考察だけが、いわば禁欲的な修練のなかで、あの〔ドイツ・バロックの〕パノラマを強靱に注視してられる強固さへと、精神を高めることができるのである」として、「序論」に記述されたことこそが「この修練の歩み」に他ならない、という。² このベンヤミンの説明をそのままうけとるならば、本論部分の叙述の方法的態度表明として序論が置かれているという、何の変哲もない「序論」ということになるのだが、その「序論」あるいは本論部分で実際に展開されている内容に目を向ければ、両者の関係がそれほど単純ではないことがわかる。先の引用にもあるとおり、本論部分でベンヤミンが展開しているのは、たとえば、専制君主や独特の暗く重々しい雰囲気といったバロック悲劇の具体的なモチーフの考察であり、いわばバロック悲劇の内在的な読み解きである。一方、「序論」においては、以下の本論稿で述べるように具体的な事柄には一切触れずに、二、三の大哲学者をひきつつ自身の形而上学的な考察がつつられている。非常に両極端な叙述のスタイルをとっている両者の関係は、したがって、先のベンヤミンの説明だけで汲み尽くせるほど自明ではないのだ。

あるいは、「序論」を独立したひとつの論稿として読むこともできるかもしれない。それほどまでに、「序論」は本論部分から独立しているかのような様相を呈しているし、全てを本論部分と関連付けようとする試みはむしろ危険であるとさえいってもよいかもしれない。とはい

¹ Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: *Benjamin Gesammelte Schriften* Bd.1. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1974, S.237. 以下全集から引用の際は略号GSと巻号を記す。なお、訳出にあたっては、既訳の文献を参考にしている。

² GS. Bd.1. S.237.

え、いかに「序論」の形而上学的内容が、とるにたらぬ思弁に思われようとも、あるいは、本論部分をも凌ぐ高度に抽象化された「本質」であるように思われようとも、さしあたり、「序論」として位置付けられているということの意味について洞察することを忘れてはならない。それは、単に序論というニュアンスに付きまとう副次的な性格に留意し、その内容を最小限に縮減することを意味するのではない。それどころか、序論という論文全体における特殊な性格の可能性を最大限に活用するという意図さえ意味しうる。いずれにせよ、本論稿の対象が「序論」であるかぎり、この問題が常に念頭に置かれていなければならないことは、ここで確認しておかなければならなかったことだ。

第一章 真理と美

なぜ叙述(Darstellung)という契機が問題になるのか考えるところから、本論をはじめていこう。方法としての叙述は哲学的探究においてはあくまでも付随的な立場に位置づけられることが通例だといえるかもしれない。しかし、ベンヤミンは方法であるこの叙述に特別な位置づけを与えている。いわく「真理にとって、方法とは、真理そのものの叙述ということにはかならず、したがって、形式として、真理とともにあらかじめ与えられている」³のだ。ここに述べられている方法と目的との一致こそが、ベンヤミンの目指した真理叙述の決定的な特徴の一つであるといつてよい。

ところで、こうした方法と目的との一致が要請されなければならなかった背景には論理的連関という方法で目的への到達は事足りりとする体系論理に対するベンヤミンの強い敵意がある。方法と目的とのこの強引な結びつきをベンヤミンは「学問の隙間なき演繹連関」とよび、このような体系論理と真理との隔たりを強調している。

ほかならぬ、この隙間のなさこそ、体系論理が真理の思考に関わろうとする、唯一の形式なのである。そのような体系的完結性は、たんなる認識や認識連関のなかに真理を確認しようとする他のすべての叙述同様、真理とは無関係である。⁴

そして、この演繹連関の隙間のなさを担保しているものとしてベンヤミンが集中的に批判を繰

³ GS. Bd.1. S.209.

⁴ GS. Bd.1. S.213.

り返す対象こそは、「認識批判的序章」のその名の通り「認識」なのである。われわれは、ベンヤミンにとって叙述が占める位置を見定めるためにも、ベンヤミンが否定項として据えるこの「認識」について知っておく必要がある。

「認識批判的序章」という題名はおそらくカントの「理性批判」をうけてのことだと思われるが、カントが純粹理性に対して肯定的な態度をとるのは異なって、この「序章」においては、認識は徹頭徹尾真理から注意深く周到に距離をおかれている。このカントとベンヤミンの相違は「序論」の冒頭で述べられている数学批判に端的に表れている。

数学は、…叙述の問題を完全に払拭することが真の認識のしるしである、ということを明確に証しているが、もろもろの言語が意図する真理の領域を数学は断念する、ということも、同様に明確に明らかになる。⁵

ベンヤミンはこの数学批判において、明らかに意図的に、数学のアナロジーで哲学を構想しようとしたカントとの距離感を示している。従って、ベンヤミンが目指すのは、数学に代表されるような完結した体系論理と結びついた認識によって到達されるのではない真理である。この否定されるべき認識の概念をベンヤミンは「所有していること(Haben)」の概念とパラフレーズしている。「認識の対象そのものは、意識のなかに一たとえそれが先験的な(transzendental)意識であっても一占有されねばならない、ということによって規定される。」⁶ ベンヤミンはこの認識が方法とする意識の連関から切り離されたところに、真理の形式としての存在(Sein)という様態を構想する。ここでいう存在とは、さしあたり、カントによって厳密に限定されたところの、対象の認識という人間の悟性能力を超えたところにあると考えられた「物自体」を指示していると考えてよいが、先取りして言うと、この存在とは、ベンヤミンの歴史哲学において非常に複雑なロジックの中で展開される名(Name)という存在である。さてベンヤミンはこの存在という様態をとりわけプラトンの理念論の中に見出している。ここからはベンヤミン自身が参照しているプラトンの『饗宴』に即して、その認識の連関から切り離されたところの存在という真理形式の様態を明らかにしていく。

ベンヤミンは『饗宴』において展開される美学理論をてこに自身の真理叙述の決定的要素を

⁵ GS. Bd.1. S.207.

⁶ GS. Bd.1. S.209.

浮かび上がらせようとしている。いわく「真理と美の関係についてのプラトンの見解を洞察することは…真理概念そのものの規定にとって他の何ものにも代えがたいものである」。この真理と美の関係についての考察の中でベンヤミンは『饗宴』の二つの言説を抽出している。ひとつは「真理を、美しい、と明言する」こと。いまひとつは「真理…を、美の本質的内実として展開する」ことである。⁷ 前者の言説については、『饗宴』の中では段階的な展開の中で明らかになっていく。この対話編の冒頭で、饗宴の列席者であるアガトンは遅れてやってきたソクラテスに対して次のように言う。

こちらへ、ソクラテス、私の隣へおかけなさい、あなたにさわって私も、隣の玄関先で今あなたに浮かんだ妙想の御糖分けにあずかりたいから。なぜとってあなたはきっとそれを発見してしっかりと握っておられるに相違ない。(傍点は引用者)

対してプラトンは答える。「それあ好都合だろうがねえ、アガトン、智慧というものが…われわれも互いに触れ合ってさえいれば、われわれのうちの充ちたほうから空の方へ流れ込むというようなものだったら。」⁸ ソクラテスとアガトンとの間の智慧の性質をめぐるこのやり取りには、終結部で展開されるエロスと美の関係が逆説的な仕方ではあるがすでに示唆されている。ソクラテスの言葉からほの見えてくるように、プラトンは智慧を所有の対象とはみなしていない。この場面では完全に明かされなかった智慧の性質は、その後エロスの対象の性質へ投影され、エロス賛美の語り合いの中でいくつかの段階を経て、ついにソクラテスの演説においてその性質が開陳される。ソクラテスは言う「エロス（愛）とは、まず第一に、何かに対して、次には現に欠乏を感じているものに対して、存在するものだ」。⁹ つまり「人は自ら欠いていて所有せぬものを愛求するものだ」。¹⁰ ベンヤミンは、プラトンの叙述においてエロスの対象は所有されていないものであるとされるのみで、対象そのものについては無規定である、というこの事情を汲み取って、さらに次のように言い換えている。「真理は、それ自体において美しいのではなく、エロスにとってこそ美しいのだ。」このことからベンヤミンが導き出す結論は次のとおりだ。

⁷ GS, Bd.1, S.210.

⁸ プラトン『饗宴』（久保勉訳、岩波文庫1952年）、54頁。

⁹ 同上、108頁。

¹⁰ 同上、109頁。

真理はそれ自体において美しいというよりもむしろ、真理を求めるものにとって美しい。¹¹

段落冒頭に引用した二つの言説の内の前者「真理を、美しい、と明言する」とはそうした事情を斟酌して初めて理解できるものだ。

ところで、先に述べたプラトンの叙述、エロスは対象の欠乏と不可分であるという叙述から、ベンヤミンはエロスと対象との関係についての新しい洞察を導き出している。ベンヤミンはエロスとその対象との関係を追うものと追われるものという関係に見立てたうえで、両者の特別な関係のうちに真理が現れ出るのを認めている。しかし、ここでもやはり悟性は対象の「被い」(Hülle)をとろうとする恐怖の「追跡者」であるとして、同じく追うものであるエロスという対象を「愛するもの」と厳密に区別され、このうち後者の「愛するものだけが、真理は秘密を破壊するような〈被いを取るもの〉ではなく、秘密を正当に評価するところの啓示である、ということを実証できる」としている。¹² この引用部分では、真理が悟性によって到達できるのではないことは繰り返し強調されつつも、「被い」という真理叙述の根幹に関わる概念が導入されている。「被い」とはなにか。この概念こそは、ベンヤミンがプラトンの美学理論から自身の真理叙述へと叙述の位相を転換させる鍵概念である。美はそれを追うものにとって常に輝き＝仮象(Schein)的なものとなって現われる¹³ が、言い換えるならば、美とは常に輝き＝仮象という「被い」とともに姿を現すのであって、従ってその内実は常に秘密のまま、問われぬままであるということになる。ベンヤミンはこの「被い」との関係における美のあり方こそが叙述において目指される真理のあり方に他ならないというのだ。こうした美学理論の内実はベンヤミンの別の論考であるゲーテの『親和力』論に詳しいため、少し長くなるがそこから引用する。

…芸術のあらゆる美のなかには、かの仮象が…宿り続けており、この仮象なくして芸術の美はありえない。…美の本質は…芸術作品において仮象に対立して〈表現をもたぬもの〉と言いつぶすことができるもの、しかしこの対立関係において以外には芸術のなかかに現われることはなく、また一義的に名づけることもできないもの、を指し示している。すなわち、仮象に対してこの表現をもたぬものは、対立という形においてではあるが必然的な関係に

¹¹ GS, Bd.1, S.211.

¹² GS, Bd.1, S.211.

¹³ Ebd.

あり、その結果、まさに美なるものは、それ自身は仮象ではないとはいえ、自身から仮象が消え去れば、本質的に美しいものであることをやめる。つまり、仮象は被いとして美に属していて、それゆえに、美そのものは被われてあるものうちにのみ立ち現われる、ということこそ美の根本法則にはからならないことが明らかになる。¹⁴

この美と被いである輝き＝仮象とが関係付けられてある様態こそ、ベンヤミンが叙述しようとする真理の様態である。¹⁵ だからこそ、ベンヤミンの真理叙述がプラトンの美学理論と関係付けられる必然性があるのである。

ベンヤミンは更にこの真理の在りようについて「美の内実とは、しかし、被いを取ることによって顕わになるのではなく、むしろある経過のなかにみずからを明示する」と真理叙述の美学理論に収まらない別の契機を提出する。

すなわち、理念の圏域に入り込んできた被いがぱっと燃え上がることとして、作品の燃焼—この燃焼の際に作品の形式はその光度の頂点に達する—として比喩的に言い表せるような、そのような経過において、美の内実のみずからを明示するのだ。¹⁶

ここにはある時間的契機、後に明らかになるであろう真理叙述の壮大な歴史哲学的契機、が示されているのだが、この契機を更に考察するためには、いくつかの述語関係を確認しておく必要がある。理念、概念、経験、現象などがそれである。

第二章 真理叙述の概念枠組み

ベンヤミンは、ひとまずはカントの経験と超越を原理的に分ける議論ののちとして、経験的世界と理念世界を厳しく峻別している。ベンヤミンはこの経験的世界の根幹を特に「現れ(Erscheinung)の様態」¹⁷ としている。従って「認識批判的序論」が扱うところの経験的世界においては、視覚がその決定的な感覚与件であり、諸現象(Phänomene)がその構成要素とな

¹⁴ GS. Bd.1. S.194.

¹⁵ こうした美の关系的性格を見抜いていた思想家としてベンヤミンがカントを挙げ、評価していることは触れておいてよいことだろう。(GS.Bd.1.S.195-196)

¹⁶ GS. Bd.1. S.211.

¹⁷ GS. Bd.1. S.216.

る。ところで、現れはうつろいやすいものであって、永続的なものではない。ベンヤミンの枠組みにおいても他の諸形而上学の例に漏れず、この経験的世界に対して、理念世界は永遠不変のものとして構想されている。しかし、次に述べることは、これから展開される議論を追ううえで、繰り返し強調されなければならないのだが、ベンヤミンは、外面的には、非常に図式化された二項対立的神学的構図と議論を共有しているかのようだが、実のところ、ベンヤミンの視覚は従来の形而上学とは根本的にずらされている。というのは、従来の形而上学がまさにその永遠性の内実を問題にするところに、ベンヤミンはそうした永遠性を「構想する」という点に議論の最大の重点をおいているからだ。ついでにいつておくと、既に前章の後半で示唆したように、ベンヤミンの真理概念は時間的経過を前提とする歴史哲学的な範疇に属しており、従って、ベンヤミンの視角に捉われる永遠性は、通常いわれるように時間概念を欠いた状態を指すのではなく、むしろある特徴的な時間的経過を必要不可欠な前提としていなければならない。

さて、ベンヤミンがカントの経験と超越とを厳密に区別する超越論的考察を共有しつつも、両者の間に方向性のうえて相違点が表れるのは、ベンヤミンがカントの積極的に扱うことのない理念世界の記述を試みるときである。カントはこの理念世界の記述という問題に対して、経験されうるものから物自体という無条件者の領域の認識は導けないとしつつも、「少なくともこれ〔対象〕を物自体として考えることができなければならないという考えは、依然として留保されている」¹⁸（傍点はママ）と踏み込んだ言及は避けている。この態度とは対照的に、ベンヤミンはカントが「考えることができる」とした領域を、真理叙述という方法論において、さらに追求しようとしている、但し根本的にずれた視覚においてそうするのである。

ベンヤミンは現象と理念世界とを媒介する装置として概念作用を構想している。但し周知のとおり、概念の作用については、すでにカントも指摘していて、カントが、現象を明確に規定するところの起源を探るにつけ、経験から概念が導かれるのではなく、概念が経験を規定するといういわゆるコペルニクス的な発想の転換を遂げたのは有名な話だ。¹⁹ その際カントは体系化されうるいくつかのア・プリオリな概念を認めており、その体系に従って現象を分類するという仕方を示した。ベンヤミンは現象と概念との関係についてのこのカント的な規定を換骨奪胎する形で独自の悟性作用を展開し、経験的なものの超越の領域への参入を認める。ベンヤミン自身は概念作用の働きを次のように規定している。「諸事物をいくつかの構成要素に分解する

¹⁸ カント『純粹理性批判』上（篠田英雄訳、岩波文庫 1961 年（原著 1787 年））、41 頁。

¹⁹ 同上、33 頁。

ものが、概念にほかならない。」そして、「概念は、その媒介者的役割によって(durch)、現象を理念の存在(Sein)に参与させる」。²⁰ ベンヤミンはまたこの過程を次のようにも言い換えている。「諸現象はその偽りの統一を放棄し、そして、分割されて、真理の真の統一に参与するのだ。」²¹ ベンヤミンの枠組みにおいて概念作用は、分類するのではなく、もろもろの現象(事物)をそれぞれ構成要素に分割する。ところで、諸事物が構成要素に分割されるということは、形式というカテゴリーに従って再構成されるということである。形式とはいってみれば概念作用の共通コードである。カントであれば、全ての概念作用に通ずる、いわば感性のア・プリオリな形式として、たとえば空間と時間という形式を打ち出している。しかし、ベンヤミンの形式概念は、概念的抽象のコードという意味ではカントのコノテーションを残しつつも、意図するところは著しく異なる。というのも、カントの形式概念は、すべての現象から共通因子を導き出すところにもとめられるのであって、その目的とするところは、物自体ではなくあくまで現象の可能となる根本原則を見極めることである。従ってその形式の導出方法は、現象からの厳密な経験的帰納であって、これではベンヤミンの意図するところの経験的なものから超越への概念による媒介は果たせない。また、帰納がうまくいかないからといって、まったく厳密性を欠く理念から演繹的に形式を見出すことは、いかに理念を叙述するかという本来の問題設定からして、本末転倒である。従って、厳密に純粋な普遍性を確保しようとするベンヤミンの意図からすると、単純な帰納や演繹は用をなさない。つまりベンヤミンにとっては、「帰納法が、諸理念の構成と配置を放棄することによって、理念を概念へとおとしめるのに対して、演繹法は、諸理念を似非論理的な連続体のなかへ投影することによって、同じことをする」²² のだ。ではベンヤミンが意図する概念作用の仕方とその帰結とは何か。次に述べることはベンヤミンとカントとを分ける決定的な点なのだが、カント的抽象が現象を平均化して同質性を導くことだとするなら、ベンヤミンの意図する概念的抽象が目指すところとは全く反対であって、ベンヤミンにおいて形式に対応するのは諸現象の構成要素であるところの「互いに散漫で異質であるように現われている」²³ もろもろの極端なものであって、その意図するところはむしろ現象を構成する諸要素の異質性を際立たせることにあるのだ。諸現象から分割されたばらばらの極端なものたちが、いかにして真理の真正なる統一に参与するのだろうか。

²⁰ GS. Bd.1. S.214.

²¹ GS. Bd.1. S.213.

²² GS. Bd.1. S.223.

²³ GS. Bd.1. S.238.

この問いは次章に持ち越すこととして、第一章の最後に触れた真理叙述の歴史哲学的契機について、現段階の知見を用いて今一度整理しておこう。その燃焼という経過において美なるものの内実が現われるとされる作品とは、プラトンやライプニッツといった偉大な哲学者の作品を念頭におかれているのだが、先の引用に続いて次のように述べている。「偉大な哲学は、世界を諸理念の秩序において叙述している。この叙述がおこなわれた概念的枠組みは、とうの昔にもろくなってしまうというのが通例である。」すなわち作品の燃焼という経過とは時間の経過に伴う経験的世界の変容を（それは経験的世界の諸構成要素からなる概念的秩序の変容をも）意味する。しかし、「これらの試みすべてに特有なのは、経験的世界にではなく諸理念の世界に関連付けられる場合にあつて、依然としてこの試みの意味を確保していることもさることながら、むしろ、実にしばしば、その意味がいつそう強められて示されるということにある」。つまり、ここで想定されている時間的契機を踏まえるなら、経験的世界とは理念世界という真理を叙述するために不可欠な被いのことをいっている、ということがわかる。しかし、繰り返しになるが、叙述された理念は、経験的世界という被いが消え失せることで現われるのではない。ベンヤミンは哲学者達によって叙述されている理念の現われを、後世の人間がその当時叙述された概念的秩序を解釈する契機のうちに認めているのだ。²⁴ ここではまた新たに経験的世界と理念世界との間に解釈という契機が持ち込まれている。われわれはより厳密な分析に進まなければならない。

第三章 名と根源

再びカントの認識論的転回から分析を始めよう。カントは対象が概念を規定するのではなく、人間がア・プリオリに有する形式に従って、概念が対象を規定するという見解を示した。しかし、既に述べたように、このカントのいうア・プリオリな形式は、経験的帰納である限りは、ベンヤミンのめざす純粋な普遍性には到達できない。ベンヤミン自身もまた独自の仕方でも概念を諸現象から導出しているが、こうした作業から生じる概念的秩序は経験的世界の領域を超え出るものではないし、それどころか、その構成要素はばらばらの極端なものたちである。そこで、ベンヤミンはこの概念的秩序と理念世界との間に一つの媒体を入れ込むことで経験的世界と理念世界との関係を担保しようとした。その媒体とは人間である。

²⁴ GS. Bd.1. S.212.

現象は理念のなかには含まれていない。むしろ、諸理念は諸現象の客観的な潜在的配置であり、諸現象の客観的な解釈なのだ。²⁵

ベンヤミンは人間という解釈の主体を諸現象と理念世界との媒体として捉えようとしたのだ。概念的秩序の客観的解釈によって諸現象を理念世界へと参入させる、この仕方は星座(Konstellation)の比喩²⁶を通して語られている。

理念に課せられた意味は、ひとつの比喩によって言い表わせるだろう。つまり、理念と事物の関係は、星座と星の関係に等しい、と。²⁷

こうして

諸理念は永遠不変の星座であり、そして諸構成要素がそのような星座の中に位置する点として捉えられることによって、諸現象は分割され、そして同時に、救出されているのだ。²⁸

本論にとって、この引用から強調されるべきは「捉えられることによって」という箇所である。つまり、観察者である人間が、事物の諸構成要素である星々を秩序立った形象にみたとすることだ。しかしここでもまだ依然として超越への媒介という課題は解決しているわけではない。なぜ、人間の解釈が客観的であるとされるのか。この点を明らかにするためには今一度「捉えられることによって」というベンヤミンの言葉の意味することを吟味する必要がある。そしてこの点こそが、ベンヤミンの構想する真理叙述を明らかにするうえで最も重要な点である。

人間の解釈を経験的世界と理念世界の媒介者に据えることそれ自体は、真新しいことではない。重要なのは、そうした構図がいかなる背景のもとで構想されているのかということである。この背景は、ベンヤミンが人間による諸現象の解釈という媒介作用を人間による事物の名付けとして言い換えるとき一気に開かれてくる。ベンヤミンは次のように言う。

²⁵ GS. Bd.1. S.214.

²⁶ 比喩はしばしば指示対象の言い換えや記号としての付属的な要素として利用されるが、ベンヤミンは比喩のもつ、より積極的な効果、つまり指示作用対象そのものの性質を変容させる指示作用を意図的に利用する。

²⁷ Ebd.

²⁸ GS. Bd.1. S.215.

経験によって自己規定を見出すような〈意味すること〉(das Meinen)としてではなく、こうした経験の本質をまずもって形作る力として、真理は存立している。この力は一切の現象性から切り離された存在にのみ特有なものなのであって、そうした存在とは、名という存在にほかならない。²⁹

ベンヤミンのいう〈名〉について考えるためには、「認識批判的序論」から離れて、しばし「言語一般および人間の言語について」を参照する必要がある。

まずはこの言語論の概略を述べる必要があるだろう。ベンヤミンは言語の本質をその伝達のあり方にみている。「たとえばドイツ語は、われわれがそれを手段として——誤って——表現できるとするすべてのものにとっての表現では決してなく、ドイツ語において自身を伝達するものの直接的な表現なのである。」³⁰ ベンヤミンの言語観において言語は単なる手段ではなく、自己の形姿である。従って「伝達の手段が言葉であり、伝達の対象は事柄であり、伝達の受け手は人間である」とする言語観は否定される。ベンヤミンによると「人間は他のあらゆる事物を名づけることによって、自身の精神的本質を伝達する。」³¹ では誰に伝達するのか。

[諸事物の] 名において人間の精神的本質は自己を神に伝達する。³²

ベンヤミンが事物の名づけという人間の言語において人間と神を関係付けるのは次の事情による。

すべての自然は、自己を伝達するかぎり、それぞれの言語において、つまり結局のところ
〔事物の言語を聴き取る〕人間において、自己を伝達する。それゆえに人間は自然の主人なのであり、事物を命名することができるのである。」そして「事物が自身の名を人間から受け取ることによって、神の創造が成就されるのである。³³

²⁹ GS. Bd.1. S.216.

³⁰ GS. Bd.2. S.141.

³¹ GS. Bd.2. S.143.

³² GS. Bd.2. S.144.

³³ Ebd.

以上の言語論からの引用部分からは、一見するとベンヤミンの素朴な人間中心主義的キリスト教観が表れているかのようだが、本論でここまで述べてきた文脈を踏まえると異なる見方が容易に開けるだろう。つまり、事物の名付けとは事物の客観的解釈の本質にはかならない。本論において注目すべきはベンヤミンが人間の言語に二つに区別している点である。一つは「完全な認識をなしてはいたはず」の「人間の樂園の言語」、一つは「外面的な伝達を行う」凋落した言語である。³⁴ そしてベンヤミンは前者から後者への移行を原罪による樂園追放となぞらえている。さて、真理叙述を問う本論の意図とはいささか遠ざかっているかのようだが、この言語観を踏まえたうえで「認識批判的序論」において展開される根源という概念を考察することで、ベンヤミンの壮大な歴史哲学的な叙述の構想が明らかになってくる。

ベンヤミンは理念論と根源(Ursprung)の問題がある「発生的分類」とが一致しているとして、次のように述べている。

根源においては、発生したものの生成ではなく、むしろ、生成と消滅から発生してくるものが意図されている。…根源的なものの律動は、ある二重の洞察にのみ開かれている。この律動は、一方では復元・修復として、他方ではほかならぬこの復元・修復における未完成なもの、未完結なものとして、認識される必要がある。どの根源現象においても、そこにおいてひとつの理念が繰り返し歴史的世界と対決するようなその形姿が決定される。³⁵

この引用によってベンヤミンの歴史哲学的背景を述べる手はずは整った。第一章と第二章の最後で述べてきた、真理叙述の歴史哲学的契機と解釈という契機を考えてみよう。つまり、過去の偉大な哲学者達が構想した理念とは、その古くなった概念秩序として現在の解釈あるいは名付けによる復元・復興を待っているのだ。しかし、常に時間の経過によって変化を被る経験的な、そして歴史的な世界にあっては、絶えず概念的秩序は古くなり、構想されるべき理念は決して完全復元・再興に至らず、この構想は未完成・未完結なままなのである。はたして、ベンヤミンは真理をこうした歴史哲学的なスケールのなかで構想したのだ。従って、本論の目的はなぜベンヤミンはこうした真理叙述のあり方を構想したのかといういよいよ最後の問いに突き当たる。これは、なぜ人間言語を二つに区別したのか、それも決してこの二つの言語が交わら

³⁴ GS. Bd.2. S.152-153.

³⁵ GS.Bd.2.S.226.

ないような時間的隔たりを不可避の前提としたうえで、という問いに同じである。しかし、これらの問いに答えるにはまだ時期尚早のように思える。

おわりに

ベンヤミンは「序論」の最初の部分で既に次のように述べている。

真理を認識の連関から切り離すことによって、理念は存在として明確に規定される。このことが、真理という概念にとって理念論のもつ射程範囲なのだ。³⁶

この箇所は率直に次のように言い換えることは可能である。つまり、認識の連関から切り離してもなお真理を主張しようとするならば所与である存在として定義せざるをえない。そして理念論こそがそのような真理を主張できる、と。理念論とは繰り返し述べてきたように人間の解釈を本質とする叙述において理念世界を導く方法論である。つまり、叙述とは、まさにその叙述という行為において真理の存在を存続させようとする緻密で戦略的な方法論に他ならない。従って、認識論と叙述論との間の決定的な差異は、内容の差異にもとめるべきではなく、むしろ真理に対する態度の差異にもとめるべきなのだ。真理は常にそこにあり所有できるか否かが問題である認識論に対して、叙述論において真理の存在は叙述という人間の行為の有無に拠っているという、この差異である。従って、ベンヤミンにとって真理は認識されるものではなく、叙述されるべきものなのだ。だからこそ、ベンヤミンは是非とも叙述の実践的側面にまで踏み込む必要があったし、叙述の習熟という主題が持ち上がる必然性があるのだ。

³⁶ GS. Bd.1. S.210.