

ゲーニウスのパラドックス

——初期ベンヤミンにおける「同一性」と「非同一性」をめぐる

道 旗 泰 三

(I)

真なるもの、崇高なるものに対するベンヤミンの視線にきわめて顕著にうかがえるのは、いわば生と死をめぐるぎりぎりのパラドックスである。ベンヤミンは、真なるものの発現は極限的なパラドックスのかたちにおいてしかないと考えていた。それは、真なるものに本質的にそなわるパラドックスであり、たとえて言えば、あのヴェールにおおわれたザイスの女神像のパラドックスである。「……そのヴェールを引きはがしてしまえば、真理を問いただそうとしていた人間は挫折する。それは、事態の謎めいた残忍さによるのではなく、真理の本性によるものである。真理を前にすれば、いかに純粋な探求の炎といえども、水中に浸されたように消えてしまうのだ」(『ドイツ悲劇の根源』一七、I・一—三六)。ベンヤミンの思考世界において、こうした真理のもつパラドックス性をもっとも象徴的に体現している存在は、ゲーニウス(創造的精神)としてのギリシヤ悲劇の英雄である。英雄は、神々よりもおのれのほうにこそ真理があると確信しつつも、その真理を前面に立てることなく、沈黙したまま聖なる贖罪の死につく。英雄は、おのれの死を通して、そこにパラドクシカルに崇高なるもの、真なるものを

浮かび上がらせ、それによつてはじめてゲーニウスとして誕生する。「ゲーニウスの頭が罪のもやのなかからはじめて起き上がってきたのは、法ならぬギリシヤ悲劇においてであつた。というのも、ギリシヤ悲劇のなかではデモニッシュな運命が打破されるからだ。……ギリシヤ悲劇においては、この異教の人間は、おのれは神々よりもすぐれていると自覚しているけれども、この洞察は、彼から言葉を奪うために、いつまでも漠としたものにとどまる。この洞察は、公言されることなく、ひそかに暴力を集めようとする。……あの苦痛にみちた世界の動揺のなかで立ち上がろうとするのは、まだ口をきかない、まだ成年に達していない倫理的人間であり、そういう者として彼は英雄と呼ばれるのだ。倫理的な言語喪失、倫理的な幼児性のなかでのゲーニウスの誕生というパラドックス、これこそギリシヤ悲劇のもつ崇高さに他ならない。おそらくこのパラドックスが、一般に崇高なものもつ根拠なのであつて、そこでは、神よりもむしろゲーニウスが出現するのだ」『運命と性格』四〇五、II・I—七四〇五。

ゲーニウスの誕生のパラドックスの根底をなしている要因は、「倫理的な言語喪失」と「倫理的な幼児性」、つまり、善悪、正邪における沈黙と未成年性である。ベンヤミンにとつての真理の発現は、この沈黙と未成年性のうちにあつた。まずこの後者のゲーニウスの未成年性ということに関して言えば、これは、未成年のもつ自然的潔白性というふう言い換えることができるだろう。ベンヤミンは、これを、生者の罪連関としての固定した運命（ないしは神話）に對置し、「性格」という言葉に定着させた。「性格」は、罪連関としての運命を、「個性の太陽」（同、II・I—二七六）でもって打ち碎き、その無垢さ、潔白さのなかで、神話世界とは別の真理の世界を無言のうちに指し示すということである。「運命が、罪を負わされた人格の途方もなく複雑な纏れを、その罪の

こみいった纏れとつながりを広げてみせるとするならば、性格は、罪連関にとらわれた人格のこのような神話的奴隷化に対して、ゲーンニウスの答えを与える。複雑は簡明となり、宿命は自由となる。……人間の生にそなわる自然的な罪、この原初よりの罪が、原理的には解決不可能であるということが、異教の教理を、そして時としてのその解決が、異教の祭式をかたちづくっているとするとするならば、ゲーンニウスは、このような自然的な罪のドグマに対して、人間の自然的潔白性のヴィジョンを対置するのだ」(同六六、II・一一七)。

ゲーンニウスの未成年性がこのように人間の自然的潔白性をあらわしているとするとするならば、他方、沈黙は、この連関から、ひとまずは、運命の行使する神話的暴力に対抗する、もの言わぬ直接的暴力だと言い換えることができるだろう。『暴力批判論』では、この沈黙は、神話的法措定の原理としての神話的暴力に停止を命じる純粋な暴力、「神」的暴力として結晶させられている。「あらゆる領域において神話に神が対立しているように、神話的な暴力には神的な暴力が対立している。しかもことごとくあらゆる点で対立している。神話的暴力が法措定的とするならば、神の暴力は法破壊的である。前者が限界を設定するとするならば、後者は限界をことごとく打破する。神話的暴力が罪を負わせ、贖わせるとするならば、神の暴力は罪をとり払う。前者が脅迫的とするならば、後者は爆発的であり、前者が血に飢えているとするならば、後者は血を求めることなく、しかも致命的である。……神話的暴力は、純然たる生に対する暴力それ自体のための暴力、血に餓えた暴力であり、神の暴力はあらゆる生に対する、生あるもののための純粋な暴力である。前者は犠牲を要求し、後者は犠牲を受けいれる」(『暴力批判論』三三、II・一一九〜一二〇)。

自然的潔白性の証しとしての未成年性と、無言の直接的暴力としての沈黙が、このようにゲーンニウスという存

在の根底、つまりベンヤミンにとつての真理発現の根本要因をなしているとするならば、ではいったい、この未成年性と沈黙という二つの特性との関連のもとで、ゲーニウスの死の必然性、あの死のもつ本質的なパラドックス性は、どのように理解すればいいのだろうか。これについては、バロック論において、はっきりこう述べられている。「ギリシャ悲劇の犠牲は、犠牲の対象（つまり英雄）という点で、他のいかなる犠牲とも区別されるのであって、それは最初にして同時に最後の犠牲である。最後の犠牲というのは、古き法を守る神々に捧げられる贖罪の犠牲という意味に於いてである。最初の犠牲というのは、これが民族の生の新しい内容を告知する代表的行為だという意味に於いてである。この新しい内容は……英雄の生そのものにもとづいたものではあるが、個人の意志には分不相応なものであって、いまだ生まれざる民族・共同体の生にのみ祝福を与えるものであるがゆえに、英雄を滅ぼしてしまふ。ギリシャ悲劇における死は、オリンピアの神々の古き法を失効させるという意味と、もうひとつ、人類の新たな収穫の初穂として、未知の神に英雄を捧げるといふ二つの意味をもっているのである」(『ドイツ悲劇の根源』二八〇、九、I・一—一六五)。つまり、ゲーニウスとは、その沈黙の暴力によって「古き法を失効させ」、その未成年的潔白性によって自らを「未知の神に捧げる」存在だということ、その死は、前者の観点からいえば「古き神々に対する贖罪死」、後者の観点からいえば「未来の神に対する犠牲死」ということであつて、したがつてゲーニウスの死は、ベンヤミンにとっては、贖罪と同時に犠牲という意味で、必然的にパラドシカルなものにならざるをえないということである。

しかし、このような贖罪死と犠牲死ということだけでは、ゲーニウスの死のパラドックスの真の意味を、とらえ尽くしたとは言いがたい。これだけでは、古き神々の世界を打破するという観点ははっきりうかがえても、未

知の世界に対するゲーニウスの関わりがなお釈然としないままだからである。真理の発現は、未知の神との関わりの中に見てとらねばならず、したがって、死のパラドックスの意味は、より本質的には、未来の神への犠牲死という観点そのものからとらえられなければならない。問題となるのは、右の引用にもあつたように、ゲーニウスがおのれの犠牲死によって祝福を与えるのが、「いまだ生まれざる民族共同体の生」に対してだという点である。「いまだ生まれざる」ということはつまり、死にゆくゲーニウスのもつ真理性には、確たる保証がまったくなくないということである。保証がないゆえにゲーニウスは、最後まで力の続くかぎり、死の襲撃から逃走しなければならぬ。彼の死は、確信に満ちた死ではないのであり、パラドックスの本質は、まさにこの点にこそ求められねばならない。

同じくバロック論では、このことが、英雄の犠牲死のもつ「競技」^{アゴネ}的性質に集約され、きわめて印象的に語られている。「もつとも初期の例は、聖壇で人間が屠られる代わりに、供犠者の刀から逃げまどうとかたぢである。すなわち、死を定められた犠牲が聖壇のまわりを駆けめぐり、いまわの際にその聖壇に手をかけるということだ。すると、聖壇は避難所と化し、怒りの神は恵みの神となり、殺される定めにある者は、神に捕われた者の神の召使いとなる。……こうした競技による予言をあらゆる叙事詩的、教訓的予言と区別しているのは、この予言が死の周辺領域に限定されていること、この予言が絶対的に共同体に依拠しているということ、そしてとりわけ解決や救済の究極性がまったく保証されていないことである」(同二九〇、I・一—二六六)。ゲーニウスは最後の瞬間まで逃げまどい、ついに力つきて聖壇のうえで死にとらわれる。そのときはじめて、この死はパラドックスとなり、救済へと転化する。ここで重要なのは、この競技的な犠牲死においては、「解決や救済の究極性がま

「まったく保証されていない」という点である。英雄は、おのれのうちに息づきはじめている新たな真理をまったく保証されることなく、したがってそれを沈黙のうちに封じこめたまま、死につかざるをえないということである。ここでは、ゲニーウスの沈黙の意味は、古き法に対する直接的暴力という意味から、いわば新たな真理の前でのたじろぎといった意味へと、その位相を変える。そうした沈黙のなかで死につくからこそ、ゲニーウスはその死の瞬間に救済、すなわち自らの真理性を保証されるというパラドックスが生まれるのである。このパラドックスは、他でもない、冒頭で触れたあのザイスの女神のパラドックスと同じものである。すなわち、真理はヴェールをはぎとられ、言葉によって表現されれば、もはや真理ではなくなるとのことである。こうした意味での沈黙については、むろん未確定性という意味での未成年性と絡められて、こう言われることになる。「……沈黙を支配しているのはもっぱら反抗だと考えてはならない。……英雄の所業の内実は、言語と同じく、共同体のものである。民族共同体がこの内実を否認しているため、それは英雄において言葉なきものとしてとどまる。英雄は、おのれの行為と知が大きいほど、またその影響が甚大であるほど、ますます力づくでこれらすべてを肉体としての自己の境界のうちに、文字通り閉じこめざるをえない。英雄が自分自身に忠実であることができるのは、言葉のおかげではなく、もっぱらおのれの肉体のおかげなのであって、それゆえにこそ彼は、これを死のうちになさざるをえないのだ」(同三、I・一―二六七)。

ゲニーウスの沈黙の本質的な意味は、まさしくここにあると言ってよい。つまり彼は、自らの真理性のゆえに、来たるべき未来の共同体の理想像を確定的なものとして立てない、もしくは立てられないということである。彼は理想を、言葉ではなくおのれの行為のうちに封じこめ、最後には肉体のうちに閉じ込めたまま死につかなければ

ばならない。このようなゲーニウスの姿は、後年、「破壊的性格」として、次のように極端化されたかたちで定着させられることになる。「破壊的性格の眼の前には、いかなる像も浮かんではいない。彼には欲求もあまりないし、破壊したあとに何が出現するかなど、ほとんど彼の知ったところではないと言つてよい。かつて事物があった場所、犠牲者が生きていた場所に、さしあたり、少なくとも一瞬、何もない空虚な空間が出現する。この空間を占有することなく使いこなせる者が、やがてきつと現われることになるのだ」(『破壊的性格』三、IV・一—三七)。「破壊的性格」が無言のうちに切り開いてゆくこの「空虚な空間」には、ギリシャ悲劇の英雄が沈黙の死のなかでおのが肉体によつて指し示す未来の空間が、二重映しになっていることは確かであろう。悲劇の観衆は、この新たに浮かび上がってきた「空虚な空間」に、新しい共同体の未来の方向を感じとるのであり、この予感は、英雄の現実的な死の瞬間に、きわめてパラドクシカルなかたちで確信へと転化し、英雄は他でもないゲーニウスと化すのである。

ゲーニウスの死のパラドックスの本質が、このように、未来の理想を立てない、もしくは立てられないという点にあるとするならば、そのようなゲーニウスとかたちは似てはいるが本質的にはまるで異なつた**似非**ゲーニウスの典型は、ペンヤミンにとっては、他でもないソクラテスということになる。ソクラテスは、ゲーニウスと同じく沈黙のまま犠牲の死につくのであるが、死へと向かうなかで、未来にむけて名状しがたい優越をもつてひとつの理想を立てた存在だからである。パロックス論では、このような**似非**ゲーニウスとしてのソクラテスの姿が、ギリシャ悲劇の英雄とどぎつく対立させられて登場している。「ソクラテスのドラマからは、競技的なものが抜け落ちてしまった(彼の哲学的格闘なるものさえ、格闘めかしたトレーニングにすぎないものではない

か)。かくして、英雄の死は、一挙に殉教者の死と化すこととなった。教父たちの愛好やニーチェの憎悪が的確な嗅覚でもって嗅ぎあてたように、ソクラテスは、まるでキリスト殉教者のように自らすすんで死につき、沈黙するときには、自らすすんで、名状しがたい優越をもつて、しかも反抗することなく言葉を失う。……（へ死にゆくソクラテスは、高貴なギリシャの青年たちにとって、かつて見られたことのない新しい理想となった）（ニーチェ）。この理想がギリシャ悲劇の主人公の理想といかにかかはなれたものであったかは、プラトンが師との最後の対話のテーマとして、不滅ということを選んだことが何よりも雄弁に物語っていた。……ソクラテスは、ひとりの死すべき人間として死を直視するが、彼は死を何か自分とかけはなれたものとしか見ず、死を越えた彼方、すなわち不死の世界では、自分を再発見できるだろうと期待していたのだ」（『ドイツ悲劇の根源』二六〇―二六二頁、I・I—二五三―三〇）。英雄の死はこれとはまるで異なっている。英雄は、死の力を自分固有の呪縛的な力として感じ、恐れおののきながら死につく。神々に対する反抗は、英雄を必然的に沈黙へと追いやり、英雄は「知られざる言葉」で逆説的に未来を指し示すしかない。「それ（反抗の必然性）は、言葉の息吹きがかかれば、南風に吹かれた雪のごとくあとかたもなく消えてしまふだろう。だからその言葉は、唯一、知られざる言葉でなければならぬ。英雄の反抗は、自己のなかに閉じこもつて、この未知の言葉をうちに含んでいる。共同体の意識の完全な発達のゆえに、隠された内実というものをはや認めることのできなくなった男（ソクラテス）の傲慢さを、こうした英雄の反抗と分かっているのは、この点に他ならない」（同三三、I・I—二五三）。——ちなみにベンヤミンは、別のところで、やはりソクラテスとゲーニウスの本質的な違いを強調しながら、最初から答えを知りすぎるほど知っているソクラテスの問答法の非ゲーニウス性を、彼の青年愛に絡めてこう揶揄している。「ソクラテスの問い

は外からの答えを圧殺し、ちやうど犬が高貴な鹿を追い詰めるように、この答えを追い詰めてゆく。彼の問いは、織細ではないし、さほど創造的でもなく、むしろ受胎的であつて、けつしてゲーニウスによつて発されるようなものではない。彼の問いは、そこに含まれているあのソクラテスのイロニーと同様であつて——おぞましい事柄にはおぞましい比喩がお似合いだ——いわば知の勃起である」(『ソクラテス』、II・一—三三)。

では、理想を立てない、もしくは立てられないまま無言のうちに死んでゆくゲーニウスのパラドックスのなかに、ベンヤミンはいったい真理のいかなる本性を見ていたのだろうか。真なるものの発現を問題とするとき、いったいなぜ彼は、ソクラテスのな知のあり方を峻拒し、それとは逆のゲーニウスの死のパラドックスに強くこだわるのだろうか。これは、ベンヤミン自身の思考の質の問題に帰着させることができるだろう。とりわけそれは彼が理想、真理、理念というものをいかに定立させようとしていたかという問題に絡んでいる。この点でベンヤミンにとりわけ顕著なのは、理想(理念)がすでに確定的に立てられているところでは、これを、個々の現象への浸透度という観点から徹底的に検証、批判し、理想(理念)がまだ立てられていないところでは、現象の無限の踏査のなかで、これを繰り返し立てては破壊してゆこうとする姿勢である。いずれにせよ、ベンヤミンにいわば資質的なものとして目立っているのは、理念と現象の同一性というものはきわめてパラドクシカルなたちでしか提示できないとする見方である。少なくともベロック論にいたるまでのベンヤミンの思考の歩みには、この理念と現象の同一性をめぐる格闘のあとがいたるところに刻印されていると言つてよい。その格闘は、以下に示すように、いわば死(思考の最後の中断)においてしかひとまずの完結(すなわち救済)に到達できないような、ゲーニウスのパラドックスにあふれるものであつた。つまり一言でいえば、ベンヤミンは、理想を立てないまま

沈黙のうちに死んでゆくゲーニウスのパラドックスのうちに、理念と現象の同一性をめぐっての無限ともいえる思想的格闘の姿を二重映しのかたちで見ていることであり、このようなパラドックスのかたちでしかこの同一性（ないし非同一次性）の問題は、そもそも真理性を獲得できないものであると考えていたということである。この論稿の目的は、さまざまところで書き散らされて残っているゲーニウスのパラドックスについてのこうしたベンヤミン的解釈をさらに詳しく追跡し、そのなかで同時に、理念と現象の同一性ないし非同一次性の問題を、彼の思考の核心として浮き彫りにすること、そしてこの同一性の問題をめぐる彼の格闘のさまを具体的に明らかにすることである。まず前者の点を探るのに手がかりとなるのは、彼の最も初期の著作のひとつ『若さの形而上学』（一九一三〜四年）である。ここでは、ゲーニウスの沈黙ないし死という問題に絡められて、なお萌芽的ながらも、同一性の問題が示唆されているのが読みとれる。むしろ、ここには「同一性」という言葉が直接的に使用されているわけではないし、また「ゲーニウス」という言葉が前面に出されているわけでもない。しかし、ここで言われている「若さ」なるものが、ゲーニウスのあの未成年性を意味していること、また「形而上学」なるものが、理念に代わるものとして同一性の問題圏の中心をなしていることは、一目瞭然である。

まず、「対話」と題された最初の章においてテーマとされているのは、まさしくあのゲーニウスの沈黙である。人間をとりまく現実の神話的世界は「言葉によって組み立てられて」（『若さの形而上学』、II・一〇九）おり、「過去はすでに運命と化して、もはや思い出すべくも」なくなっている（同、II・一一三）。それゆえ対話は、そうした現実からも過去からも逃れて、究極的には沈黙をめざすことになる。「対話がめざすのは沈黙であり、そこでは聞き手は、聞くというよりもむしろ沈黙する者である。意味を受け取るのは、むしろ語り手のほうであって、

沈黙する聞き手こそ、汲めども尽きぬ意味の泉に他ならない。対話はこの沈黙する者に向かって言葉を差し向けるが、その言葉は、自ら意味を求めて手をのばす言葉、いわば空の水瓶にすぎない。語り手は、かつてあったおのが力の記憶を言葉にこめ、聞き手がさまざまなかたちで現われ出てくるのを待つ。なぜなら語り手が語るのは、おのれを改めんがためだからだ」（同、Ⅱ・一九〇）。こうして神話的世界を逃れて「おのれを改めん」とするゲーニウスの対話はおのずと「祈り」に近づく。「ゲーニウスのなす対話は、じつは祈りなのだ。彼の言葉は、語られるはしから、外套のように脱げ落ちてゆく。ゲーニウスの語る言葉はつきつきと意味をはぎ落として、脱げ殻となってしまう。耳を傾けている者をおおっているのは、この脱げ殻にすぎない。耳を傾ける者とは、言うならば、偉大な語り手の過去のことであり、語り手の対象、語り手のなかにひそんでいる死滅した力のことに他ならない。祈る者が神よりも静かなように、語っているゲーニウスは、耳を傾けている者よりも静かなのである」（同、Ⅱ・一九三）。つまりゲーニウスは、言葉を脱げ殻と化さしめ、対話を沈黙へと導くことによって、「過去」、そして現実の「対象（世界）」を、「死滅した力」として振り落としてゆくことである。運命世界からの断絶、それがゲーニウスの沈黙の意味である。ではこのゲーニウスの沈黙のなかではいったいどんなことが生じているのか。それは、次の「日記」の章で語られることになる。

「日記」の章では、この沈黙は「空隙」というかたちをとって出現してくる。「空隙」とは、具体的には、日記が書きつづられてゆくときの断絶的にとぎれた沈黙の空白部分を指すものであり、そのひそかに意味するところは、周囲の運命世界との時間的ならびに空間的な断絶のことである。ここにおいてゲーニウスは運命世界からおのれを断ち切ることによって、自らが時間と化し、それまで十全に体験できなかったさまざまなことから

「日記に入りこんだこの生の時間のなかで、完全なものへと変貌」(同、Ⅱ・一九七)させる。「彼は、断続的に空隙を置きながら日記を書き継ぎ、けっして最後まで書き終えることはない。なぜなら彼はやがて死ぬからだ。いったい日記におけるこの空隙とは何だろうか？ 日記は、順に展開してゆく時間のなかを動いているのではない。そこではそのような時間は止揚されている……日記のなかでは、体験は連鎖的につながってはいない。もし連鎖的につながっているのであれば、空隙などあろうはずがない。そこではむしろ、時間は止揚されており、時間のなかで動く〈私〉も止揚されているのだ。そこでは私は完全に時間そのものに同化しており、時間が私を放射している。時間の創造物であるこの〈私〉には、もはや何ものも生起することはできない。〈私〉には、時間の生起のなかにある他のすべてのものが服従する。というのも、これらすべてのものには、われわれの〈私〉が、まさしく時間として、生起するからだ。日記のなかでは、〈私〉があらゆる事物にふりかかり、事物はすべてこの〈私〉のために生きている」(同、Ⅱ・一九六)。

ゲーニウスはこの沈黙の「空隙」において自らが時間と化すことよって、いわばここを基地として日記を書きつづけてゆく。そのとき、じつさいに書かれて出現するのは「風景」と呼ばれる新たな世界である。そこでは、「空隙」のなかで事物とともに「いったん死んだ」ゲーニウスが、再度活発になった無数の事物のなかで「あらためて息を吹き返す」ことになる(同、Ⅱ・一九九)。「このようにして〈私〉がよみがえる場が開けてくるのは、時間が〈私〉をますます広大なうねりのなかへと送り出すときである。このとき開けてくるのが風景である。あらゆる出来事が風景としてわれわれをとりまくことになる。というのも、われわれ自身が事物にふりかかる時間なのであって、そのようなわれわれ自身にとっては、時間というものはもはや無縁だからだ。われわれが知って

いるのは、ただ木々の傾きや地平線や尾根の鋭い線だけであり、これらは、われわれをその中心に据えることによって、突然つながりに満ちたものとなって目を覚ますのだ」(同、Ⅱ・一〇九)。この「風景」のなかで生じていることは、ゲーニウスが、いっさいの運命から切り離されて自ら問いを発する存在となった事物の集中的な中心となることによって、沈黙のうちにこれら事物を自ら新たに規定しはじめるといふことである。「われわれは、答えを返さぬまま体の動きでもって事物を規定し、中心でありながら遠ざかったり近づいたりしつつ、木々や野原をそのようなものとして固定することをやめ、それらのうえに、今われわれが生きている時間を浴びせかける」(同、Ⅱ・一〇九)。むろんこのとき、それまで固定し凝固していた過去も流動をはじめ、いわばわれわれ自身によっていかようにも規定可能な「未来」となって出現してくる。「われわれは野や山々を、それらの欲するよう規定する。すなわち、野や山々は、子供時代の予告にあったように、われわれの過ぎ去った生になるといふことだ。われわれは、未来というかたちをとったこれら子供時代の野や山々に他ならない。風景は、未来という包み隠しのない赤裸々性のなかで、われわれ偉大な者たちを迎え入れる」(同、Ⅱ・一〇九)。つまり「風景」とは、一言で言えば、ゲーニウスが、沈黙のなかで現実の運命と断絶し、空間的にも時間的にも、事物の新たな運命を紡ぎ出す能動的な中心として現われ出る場のことであり、そこでは、「われわれはすでにとつきの昔に運命をわれわれ自身に関係づけなくなってしまうたゆめに、今や逆にわれわれの運命のほうが、ひるがえってわれわれの側につきはじめる」(同、Ⅱ・一〇九)のである。

「風景」とは、言い換えれば、運命世界と断絶することによって新たに無規定な姿で出現してきた事物の世界、つまりゲーニウスによって規定されることを待っている無限に多様な「現象」のことである。ゲーニウスは、そ

の能動的中心として、自らこの無限の「現象」を規定し、事物に新たな「運命」を与えてやらねばならない。しかし、事物を規定するとは、事物の存在そのものをまったく別の秩序（次元）である理念の世界に掬いとることであり、言い換えれば理念の世界によって解釈され、規定されることでもある。沈黙（空隙）によって現実の運命世界と断絶し、新たな世界構築へと向かうゲーニウスにとっては、しかし、この理念の世界の正しさを保証するものは何もない。ゲーニウスは、この保証がないままに無限の現象に対峙し、理念を立てると同時に現象を規定する、あるいは現象によって理念を破壊するという無限の操作を続けなければならない。やがてこの無限の操作の真の只中で、ゲーニウスは死によって拉し去られる——敵（死）は「風景の中心」に「黒々とした闇となって立ちつくしている」のである（同、Ⅱ・一九）。しかしこの死は、人間を終局へと連れ去る死であると同時に、ゲーニウスをまるごと理念の世界の「無肉体性」のなか、「断固たる強さ」のなかへと移し置くもの、つまりはゲーニウスを中絶的に無限の現象の世界から引き離し、その理念の世界の正しさを究極的なものとして保証するものでもある。ゲーニウスはこれによってはじめて自らの正当性を保証され、ゲーニウスのなかで、事物の世界と理念の世界は同一性を獲得することになる。これが、ゲーニウスにとつての、死を通してのパラドクシカルな「救済」および「不死」ということである。「その敵とは、われわれの盲目のごとき弱さをことごとく自らの断固たる強さのなかに連れ去り、裸のままのわれわれをまるごとおのが無肉体性のなかへと横たわらせ、われわれの沈黙をことごとくおのが無言性によってかき消すであろう敵、あらゆる事物をその生まれ故郷に連れ戻し、あらゆる人間を終局へと導いてゆく敵であり、すなわちそれは、あの大いなる空隙、つまり死に他ならない。われわれは、死のなかでわれわれ自身と出会い、死んだ存在となることによって、事物から解き放たれるのだ。死

の時間とはわれわれ自身の時間のことである。われわれは劇の成就とともに、救済されたおのれの姿を見出すのだ。死の時間とはわれわれの日記の時間のことであった。死とはあの最後の空隙であり、愛にあふれた無上の敵である。それは、あらゆる偉大さをそなえながらもさまざま運命に広くすっぽりと覆われているわれわれを、もろもろの時間の名づけようのない中心へと運んでゆく敵、そしてそこでほんの一瞬なりとも、われわれに不死性を付与してくれる敵である」(同、II・1—10)。

ゲーニウスは、現実的な死に襲われるまで、自ら、現象(「風景」)の世界と理念(「不死」)の世界の同一性を求めて格闘しなければならず、現実的に死ぬことを通してこの格闘が中断されることによってしか、いわば究極的な同一性を見出すことができない。これが、言ってみれば、ゲーニウスが未来の理想を立てないまま無言のうち死んでゆくということのベンヤミン的解釈の概略である。しかし、この『若さの形而上学』においては、この現象と理念の同一性の問題は、あくまで概略にとどまっておき、その内実は、なお漠然としたまま、明瞭な私たちをとりえてはいない。とりわけ、「風景」のなかでのゲーニウスの能動性の内実、および、理念の世界に対するゲーニウスの関係のあり方は、明確にされないまま、つかみどころのない雰囲気の中で、ぼやけて消滅してしまっている。これがさらにはつきりしてくるのは、これより少しあとに書かれた『ヘルダーリンの二つの詩』(一九一四―五年)においてである。ここでは、現象世界と理念世界は、はつきりと空間性と時間性の二つの観点から追跡され、究極的には、前者に正当に対峙しようとするゲーニウスの姿勢は「勇氣」、後者に正当に対峙しようとする姿勢は「静醒ニヒルツェン」というかたちに集約されており、これによって、現象と理念のはざままで格闘するゲーニウスのきわめてパラドクシカルな姿が、明瞭に浮かび上がらせられるに至っている。

(II)

ヘルダーリン論は、形式からいうと、ヘルダーリンの詩の二つの異稿を比較したもので、ベンヤミンの「文芸註釈」ないし「文芸批評」の最初期の例だと言つてよい。そこでは、早くもベンヤミン独自の批評の方法論が、「詩作される(た)もの(das Gedichtete)」という概念のもとに新たに提示されて登場している。「詩作される(た)もの」とは、詩人の生(課題)から詩作品(解決)へのいわば移行領域をさすもので、これは、のちに「事象内実」と「真理内実」なる二つの概念に分化する(ゲート論冒頭)ことを通じて、ベンヤミンの批評のあり方を決定づけるものとなる——このヘルダーリン論、あるいはゲート論をみてもわかるように、ベンヤミンの批評の方法は、一貫して、創作者の生と作品の双方に隣接する領域としてのこの「詩作される(た)もの」の分析にもとづいて、そこにも言わぬ真理を浮かび上げようとするものであった。しかし、たしかにこのヘルダーリン論は、そのような意味でベンヤミンの批評の方法論を決定づける記念碑的なものであったとはいへ、これがたんにそうした方法論の確立のための代替可能なひとつの例として生み出されたものでないことも、また確かなところである。それどころか、ベンヤミンがここで展開しようとしたのは、本質的には、批評の方法論の問題というよりむしろ、いわば『若さの形而上学』に続くゲーニウス論だと言つたほうがよく、それに絡めての理念と現象の同一性ないしは非同一次性の問題だと言つたほうがよい。このことは、「詩作される(た)もの」という概念ひとつみても、明らかかなところである。彼がこの概念によって提示しようとしたのは、たんに作品の評価の前提としての批評の対象領域などではなく、むしろ、同一性の問題が集的に現われ出てくる特別無比の場で

ある。ベンヤミンにとって、詩人（ヘルダーリン）はゲーニウスとして現前しているのであって、その詩作品の「詩作される（た）もの」とは、いわば、ゲーニウスの沈黙の世界のなかで生じている内実のことをいう。つまりここでは、「詩作される（た）もの」とは、ゲーニウスの現実の生（課題）から独自の新たな世界（これが詩作品にあたる）への移行領域ないし隣接領域をさすものであり、理念の世界と事物の世界の新たな統一、融合ないし同一化が必須のものとして要請されている必然的な場として想定されているということである。逆に言えば、ベンヤミンは、このような同一性の問題が典型的なかたちで展開されている特別の場を、ヘルダーリンの詩の世界に読みとり、これを「詩作される（た）もの」と呼んだということである。「詩作される（た）もの」とは、一般的な形式のうえからいえば、精神的〔理念的〕秩序と具象的〔感覚的もしくは事物的〕秩序の総合的統一ということ」（『ヘルダーリンの二つの詩』、II・1—106）であり、したがって「詩作される（た）もの」においてベンヤミンがまず読みとろうとするのは、「具象的要素と精神的要素の結合の集中性〔すなわち同一性の強度〕」（同、II・1—106）である。この具象的要素と理念的要素の同一性を成り立たしめる法則を、ベンヤミンはここではつきり「同一性の法則」と呼び、こう述べている。「見たところ感覚的要素とみえるものと理念的要素とみえるものを、すべて、原理的には無限である本質的な諸機能の総体として現出せしめる法則は〈同一性の法則〉と呼ぶことができる。この同一性の法則ということで意味されているのは、諸機能の総合的統一ということである。この総合的統一なるものが、そのつど個別的な形姿をとりつつ、そのなかで、詩作品にそなわるア・プリオリなものとして認識されるのである」（同、II・1—106）。

ヘルダーリン論においてベンヤミンは、ゲーニウスの沈黙の世界のうちで生じていることの内実を、ヘルダー

リンの詩の「詩作される(た)もの」をひとつの例にとつて、同一性の問題に収斂させながら叙述しようとした。ここで「詩人の勇氣」(第二稿)と「^{フレディエウイト}放心」(「詩人の勇氣」最終稿)という二つの異稿の「詩作される(た)もの」が比較されていることは、もちろんそれなりに意味がある。すなわち、ここではこれらの詩作品における同一性の実現の度合いが比較されるということである。ベンヤミンによれば、前者の詩においてはまた同一性の法則が全面的には実現されるに至っていない。ここでは、理念的の世界と具象的世界は脆弱なつながりしかもたず、おらず、諸要素は、統一を失ってばらばらになったまま、ただ情緒的に結合されているにすぎない。詩人もまた、ゲーニウスとして世界の集中的な中心とはなりきっておらず、「神々と人間たちがそのなかで生きている時空的統一としての詩人の世界、この詩人の世界に対する神々と人間の関係は、強い集中性にすみずみまで貫かれたかたちで形姿化されていない」(同、II・1120)。つまりここでは、詩人がまだゲーニウスとして新しい独自の世界を構築するまでに至っていないということである。したがって詩人の死もまたここでは、ゲーニウスのパラドックスにあふれた緊張をもちえておらず、それは詩の中心テーマに掲げられながらも、あくまで情緒的なものにとどまったままである——そこでは「死とは、造形的力をもった英雄的存在〔詩人〕が自然の無規定な美のなかへと消え入ることだと考えられている」(II・1120)。これに比べると、最終稿の完成度ははずぬけている、とベンヤミンは言う。そこでは、ゲーニウスとしての詩人が詩の世界の中心に屹立し、「神々とへ生けるものたち」は、詩人の「新たななる」運命のなかで、鉄のごとく強靱な結びつきをみせ」(II・1123)つつ、あらゆるものが無限の機能の統一したものとして出現している。つまりここでは同一性の法則が完璧なかたちで成就されているということである。「詩作される(た)もの」のなかで、実体あるものをすべて、原理的には無限の諸機能の

統一として現出せしめる法則こそ、同一性の法則に他ならない。いかなる要素も、じっさいに感じとられている世界秩序の強力な集中性を無視して、ばらばらに切り離して取り出すことはできない。この法則は、あらゆる個々のつながり、もろもろの詩節やイメージの内的形姿として、個々に表現されたおのれの姿を現わし、ついには、すべての詩的連関の中心において、具象的形式と精神的形式との相互の同一性（すなわち、あらゆる形姿が時間的、空間的に浸透し合って、ひとつの精神的総体として、つまり生と同一であるあの〈詩作される（た）もの〉として融合している状態）を生み出すのである」（同、Ⅱ・一―二三）。この最終稿では、その融合状態は、「〈生けるものたち〉の領域と〈天上のものたち〉の領域の調停」（同、Ⅱ・一―二三、すなわち、無限の現象の世界と理念の世界との最終的な同一性として実現をみている。ここでは、この調停を「もたらす」ゲーニウスとしての詩人は、いわば生きながらにして死んだ存在であり、その生と死には、あのパラドックスがきわめて強烈なかたちで鳴り響いている。生と死がパラドクシカルに移行し合う緊張のなかで、現象の世界と理念の世界は、このうえないままでに同一化した形姿となって現前する。つまり、ゲーニウスの「死のなかには、形姿と形姿なきもの、時間的造形と空間的現存、理念と感性が、このうえない無限の現われとなって存在している」（Ⅱ・一―二四）ということである。ここではベンヤミンは、この感性と理念の現われを、はっきり空間的外延性と時間的集中性というかたちでとらえ、空間的造形（空間的形姿化）と時間的造形（時間的形姿化）の二重化の実現として、感性と理念の同一性を論じている。以下、時間と空間という二つの方向からこの同一性の問題を追いかけてみたい。

ゲーニウスは、未知の世界、未規定の空間を、自ら規定しつつ歩んでゆく。その眼の前に現われてくる空間は、あの『若さの形而上学』における「風景」と同じものであり、創造する者の前に無規定の姿で立ち現われてくる

新たな現象の世界である。ヘルダーリンは、この「風景」のなかでのゲーニウスの歩みを力強くこう表現している。「ならば、わがゲーニウスよ！ 歩み入るがよい、／裸のまま、生のなかへ、そして憂いを捨てよ！」。ここでは事物は、「おのれのこのうえない無規定さをはっきり規定してもらうことを強く願って」(『若さの形而上学』、II・一九〇) おり、ゲーニウスは、自ら新たな生を切り開きつつ、これら事物を自らの歩みでもって直接的に規定してゆく。ゲーニウスが広げてゆくこの空間、「生けるものたち」をとり囲んでいるこの空間は、「そこを歩んでゆく者」(『ゲーニウス』)が、いかに恣意的な歩みをなそうとも、その者を必然的に真理の領域にとどめておく(『ヘルダーリンの二つの詩』、II・一一五) というあり方をもっている。このことは、詩においては、右の引用の句の直前に置かれた句「おまえの足は、絨毯のうえを歩むように、真理のうえを歩んでいるではないか」によって、象徴的に表現されている。この「絨毯」のイメージについてベンヤミンはこう言っている。「あの〈絨毯〉のイメージ(ここでは、ひとつの精神的体系を意味するものとして、ひとつの平面が想定されている)からは、この〈絨毯〉の糸乱れぬ完璧さが連想されると同時に、その装飾の精神的専横性というもの——つまり装飾が状況を真に規定し、それを絶対的なものにしていくということだ——も思い浮かばされる」(同、II・一一五)。つまり詩人は、ゲーニウスたるにふさわしい専横性(能動性)をもって、「絨毯」としての「風景」のなかを歩んでゆくということである。しかしこの空間のなかには、ゲーニウスの専横性ばかりが現われるのではなくて——これはのちの時間的(ないしは理念的)造形ということに関係するのだが——ゲーニウスの被規定性も刻印されている。「踏みしめて歩くことの可能な〈真理〉の秩序そのものにも、歩みの集中的な能動性が、時間的造形の内的形式「理念的形式」として、内在している」(同、II・一一五) であり、したがって、「空間的な

かにあつて規定しているものすべてには、その規定しているもの自身の被規定性が内在している」(同、Ⅱ・一二五)。つまり、ゲーニウスが専横性をもつて規定してゆく事物は、すでに理念によって時間的造形を受けているのであり、そもそもこれら二つのことを分けて考えること自体が不可能だということである。ゲーニウスは、自ら現象世界を規定しつつも、そうした理念によって自ら規定されてもいる。ペンヤミンは、こうした空間のなかでの「規定されるものと規定するもの同一性」を「状況の真理」(同、Ⅱ・一二四)と呼び、この「状況の真理」に貫かれた世界を「神話的」世界と読んでいる。「神話」ないし「神話的」という用語(「運命」および「運命的」という用語もそうだ)は、このヘルダーリン論以後、『運命と性格』などにあるように、「生者の罪連関」もしくはそれを紡ぎ出す根源的な力という意味の広がりの中から用いられるようになるが、ここでは(そしておおむね『若さの形而上学』でも)まだ、ゲーニウスによって新たに切り開かれるこの「状況の真理」、ないしはそれをつくり出す力という意味で用いられている(ちなみにこのヘルダーリン論では、のちの「神話」(ミト)「(的)」に近い意味では「神話体系」(ミト「的」)という別の用語があてられている)。「風景」のなかでのゲーニウスの専横性(能動性)は、そのような意味で「神話的」性格をもっており、つまり、ゲーニウスは、その能動性によって自ら運命(理念の世界)を立てると同時に、自らその運命のなかに被規定的に取りこまれ(受動性)、さらにその運命をも自ら能動的に止揚してゆくのである。「この能動性が神話的性格をもっているということの根拠は、この能動性そのものが運命にしたがって進行しているという点、そればかりか、これがすでにそれ自身のうちに運命の成就を含んでいるという点にある。詩人のいっさいの能動性は、運命にしたがって規定された諸秩序のなかに食い込んでおり、これらの秩序のなかで永遠に止揚されていると同時に、この秩序をも止揚

しているのであり、このことをはっきり示しているのが、民という存在（「生けるものたち」つまり空間）であり、その詩人との近さである」（同、Ⅱ・一―二四）。かくして、「風景」すなわち「生けるものたち」の空間は、ゲーニウスのつくり出したこの規定即被規定、能動即受動という神話的な「状況の真理」のなかで、「どんどん神話的秩序の構成要素へと変容」（同、Ⅱ・一―二六）させられ、ゲーニウスにとって真理となって出現することが可能となる。「生けるものたち」の内的形式とは、詩人の運命のなかへ引き入れられることによって、規定されつつ規定しながら、空間のなかで真理となって現われ出るといふ彼らのあり方のことをいうのである」（同、Ⅱ・一―二八）——そして「生けるものたち」はこの真理を體現しているゆえに、詩のなかでは、きわめて力強い形姿を与えられて具象的存在となりえているのである。

このように「生けるものたち」は、先の「絨毯」のイメージに象徴的に表わされていたように、根本的には、空間的造形以外に、時間的造形（理念による造形）によって、十全なる真理を保証されるのであるが、そのためには、この時間的造形の内実および中心が、ゲーニウスの世界のなかにはっきり現われ出てくる必要がある。それによってはじめて、時間的造形の力学が確たるものとなり、空間における「形姿の二重化」（同、Ⅱ・一―二九）が保証されるからである。この時間的造形の中心となっているのは、この詩では、空間における「生けるものたち」に対立している「天上のものたち」（理念）に他ならない。「天上のものたち」は、時間的集中化をひきおこす中心であり、これによって事物は、自らの形姿を保ったまま理念的存在の刻印を受けることになる。「もろもろの事物は、このような〔時間的、理念的〕集中化の方向のなかで、純粹な理念としての存在へと突き進み、諸形姿の広がる純粹な世界のなかで、詩人の運命を規定することになる。つまり、形姿の造形は、精神的〔理念的〕

なものであることが明らかになるといふことである」(同、II・1—2)。このような時間のなかでの内的形変化の原理は、この詩では、「時間の転回」といふ言葉に象徴されている。この言葉が意味しているところは、事物が理念として永続的になる転回点のことであり、ベンヤミンに言わせれば、それは「永続の瞬間、すなわち、他ならぬ時間のなかでの内的造形の契機」(同、II・1—3)である。ゲーニウスは、自らの空間的歩みの能動性のうちに真理を打ち出してゆくのであるが、その真理性が保証されるためには、「時間の転回」点において、この空間のうちに、「時間的に造形された純粹な世界、理念が支配的な力をもっている世界」(同、II・1—3)が、二重映しのかたちで現出せねばならない。ベンヤミンは、これを現出させる時間的原理を「入棺された造形」と、奇妙な言葉を用いて説明している。「同一性の関係は、このように集中性という観点から見れば、形姿の時間的造形へと続いてゆくわけだが、その同じ同一性の関係は、外延性という観点から見れば、形姿の無限の形式、すなわち、形姿を形姿なきものと同一化せしめるいわばへ入棺された造形へ」と続いてゆかなければならない。理念のなかでの形姿の具象化とは、同時に、この具体化がますます無際限、無限大に伸び広がってゆき、もろもろの形姿が、他ならぬ神々の現われとしての形姿のなかで統合することでもある。この神々の形姿を通して与えられることになるのは、言うなれば、詩人の運命を自ら制限させる力をもったものということになるだろう。へ生けるものたちが、事象のいかなる広範な広がりをも、詩人の運命の領分にあるものとして保証している一方で、これと同じく神々は、詩人にとっては、おのれの運命の無際限の形成ということを意味しているわけである。こうして、形変化によって詩人の運命を規定することが、詩人の宇宙の具体性(対象性)をつくり出すことになる」(同、II・1—3)。

この「入棺された造形」、つまり、「天上のものたち」(理念)を死せる形姿、すなわち事物の具象的世界へともたらず操作は、この詩では、詩人(ゲニーウス)によってきわめて象徴的なかたちでなされている。それが、「もし、われらが技芸によって、天上のものたちのうちから／ひとりでももたらずことができるならば」という最終節の句のもつ意味である。つまりゲニーウスが「天上のものたち」を「もたらし」、これを時間的造形の中に据えるということである。この箇所についてベンヤミンはこう言っている。「ここでは、形姿化、すなわち内的造形の原理が、きわめて強められているため、神のうえに、死んだ形式という宿命(「入棺された造形」)がふりかかってくることになり、その結果——比喩的に言えば——造形が突然、内から外に向かうことになり、かくして神はすでに完全に対象と化してしまふ。つまり、時間的形式が、活発に動くものとなって、内から外へ突然現われ出てきたということである。かくして、(天上のものたち)がもたらされることになる。ここには、同一性の最高の発現があると言わねばならない」(同、Ⅱ・一—三)。ベンヤミンは、神々(理念)が自分自身に形姿をもたらずことを、あの最高の罪過「ヒュープリス(傲慢)」と呼んでいる(Ⅱ・一—三)。その意味では、ゲニーウスとはつまり、この「ヒュープリス」をなす存在だと言い換えることができるだろう。詩人(ゲニーウス)は、この「ヒュープリス」つまり「入棺された造形」を通して、「天上のものたち」の秩序を「生けるものたち」の秩序のなかへと同一化させ、理念と事物の究極的な同一性をもたらずのである。これが、いわば、ゲニーウスの沈黙の世界で生じていることに対するベンヤミン的把握の本質だと言えることができるだろう。

しかし、このような造形の二重化によって同一性が完璧なかたちで実現され、ゲニーウスの真理性が最終的に保証を得るためには、さらに、この状態が、いわばこれら二方向からの力が究極的に均衡を見出した極点におい

て現出することが必要である。そうでなければ、みかけの均衡はつねに動揺し、いつまでも決定的なものとはならないからである。時間的造形と空間的造形が究極的な均衡を見出す極点とは、つまりゲーニウス自身の死の瞬間に他ならない。ゲーニウスは、そうした死を通した均衡によってはじめてゲーニウスとして誕生するのであり、したがって、それまでの出来事は、言ってみれば、まだあの「風景」のなかでの保証なき出来事にすぎない。ベンヤミンにとつては、ゲーニウスは、死のパラドックスのなかでしか真の意味でゲーニウスたりえないのである。ではヘルダーリンの詩では、このゲーニウスの死のパラドクシカルな必然性はどのようなかたちをとって出現しているだろうか。この死のパラドックスには、大きく見て二つの観点から接近することができる。ひとつは、ゲーニウスにおいては、事物の世界が、無限の広がりをもったものとして、有限の理念の世界に対していわば無限の課題として提示されているということ、そのためゲーニウスは、死によってこの無限の事物の世界を閉じることによってしか、本当の意味で、理念の世界と事物の世界の同一性に到達することができないということである。そしてもうひとつは、究極的にはこれと同じところに帰着するが、ゲーニウスが、自ら事物世界の一員として、おのれの構築した神話的な理念の世界に対して最後まで醒めた距離を保たねばならず、この距離は死によってしか完全に消失させることはできないということである。ゲーニウスたる者は、自らの現実的な死に至るまで、この二つの姿勢、つまり、事物世界の無限性に対する忠誠という姿勢と、理念の世界に対する醒めた距離化という姿勢を保ちつづけねばならず、死という極点においてしか、これらは究極的な均衡を見出すことができないのである。ベンヤミンは、ヘルダーリンの詩の世界におけるこれら二つのパラドクシカルな姿勢を、それぞれ、「勇氣」（事物世界に広がる危険にすすんで身をさらす「勇氣」）と「静醒」（ニヒルツェルン）（もしくは中間休止ないしは「表現

なきもの」という詩人（ゲーニウス）の二つの姿勢のなかに集約的に読みとっている。

まずこの「勇氣」という観点からいえば、ゲーニウスは、生きているかぎり、事物の無限の空間を無限に歩み続けねばならず、この歩みのなかで彼は、自らがそれまで構築してきた神話的な理念の世界を破壊するような危険につねに出会い、「勇氣」をもってその危険を直視しなければならぬということである。危険とはここでは、理念の世界に対する事物世界からの脅威のことであり、「勇氣」とはあえてこの脅威を直視し、事物の世界に対して正当であろうとする態度のことをいう。ゲーニウスとは、そのような意味で、勇氣をもって危険に対峙し、自らの世界を破壊しつつ繰り返し新たに構築してゆくことを辞さない者のことをいう。この無限の操作が終わり、それによってゲーニウスの世界が確たるものとして安定をみるのは、彼が死によってこのような危険から解放されたときではない。つまり同一性を求める格闘は、ゲーニウスにおいては、死にいたるまで続く無限の課題だということである。ベンヤミンは、こうしたゲーニウスの姿勢を、次のように総括している。「勇氣とは、危険に身をまかせ、それによって、自らの死のなかでこの危険を世界の危険へと拡大し、同時にそれを克服する人間の生感情のことを指す。この勇氣ある者のなかで危険はその大きさを發揮する——つまり危険は、勇氣ある者と出会い、彼がすすんでそれに身をまかせることによつてはじめて、世界と出会うということである。しかし、危険は、勇氣ある者の死のなかで克服されて、もはや危険によつて脅かされない世界に到達することになるのであつて、そうした勇氣ある者の死のなかにこそ、限定された事物となつて日々肉体をとり囲んでいるもろもろの恐ろしい力の解放と同時にその安定化が宿っている。危険というかたちをとつて勇氣ある者を脅かしていたこれらの力は、彼の死のなかで急激な変化をこうむり、そのなかで静められるのである。（これがあの諸力の具象化と

いうものであつて、これこそ、神々の本質を詩人に近づけたものに他ならない。死せる英雄の世界は、危険に満ちみちた新しい神話的世界であり、他でもないこの世界こそが、最終稿の世界だということである」(同、II・一―三三―四)。

もう一方の観点、つまり「ニヒルレンヤクト 静醒」という観点からゲーニウスの死のパラドクシカルな必然性について言へば、ゲーニウスは、自身、ひとりの「生けるもの」、肉体をそなえた事物世界の一員として、死にいたるまで、理念の世界との齟齬を意識し、それとの距離を保ちつづけねばならないことである。論の最後においてごくわずかに示唆されているにすぎないが、ベンヤミンは、このヘルダーリンの「静醒」についてこう述べている。「この言葉の根底にあるのは、彼(ヘルダーリン)の晩年の創作に展開された精神的生がもっている強い確信であり、この生はそれ自体において神聖であり、いっさいの高み「理念」というものを超越した高貴さのなかにあるからこそ、そこでは「静醒」ということが許され、また命じられてもいるのである」(同、II・一―三三―)。「静醒」とは理念に対する醒めた批判であり、理念に対する超越の態度である。その姿勢は、この死の最後の句「もし、われらが技芸によつて、天上のものたちのうちから／ひとりでももたらすことができるならば。※ だがじつに／そのためのしかるべき手をもたらす者こそ、われらなのだ」の中間休止(※)にはっきりと読みとることができる、とベンヤミンは考へる。すなわち、この中間休止は、もの言わぬかたちで、このあとの句の「われら」(詩人、ゲーニウス)、つまり、理念としての「天上のものたち」ではなく「われら」自身の肉体的存在を強調することによつて、理念との醒めた距離化を表わしているということである。「この箇所^に置かれた中間休止は、詩人が、形姿と「理念」世界の統一として、これら形姿と「理念」世界の一切に対してとらねばならない距離を

あらわしている」(同、II・一一三三)。このヘルダーリンの「静醒」ないし「中間休止」は、のちにロマン派論では、理念と事物の無限の往復運動ともいえるあの「反省」に匹敵するものとして挙げられているし(『ドイツ・ロマン主義』二三〇、五、I・一一〇四、六)、またゲーテ論では、「芸術における本質〔理念〕と仮象が混ざり合うことを防いでくれる批判的な力としての表現なきもの」と同義のものとして、ギリシヤ悲劇の英雄の沈黙に匹敵するものであることが強調されている(『ゲーテ 親和力』九六、七、I・一一二六、三)。いずれにせよベンヤミンがこのヘルダーリン論の最後で言わんとしていることは、ゲーニウスは、自らの構築した理念の世界に陶酔的に没入込むのではなく、自らの肉体的性にもとづいて、この理念の世界に対して死にいたるまで静かに醒めていなければならないということである。

以上のことは、逆に言えば、同一性が完璧なかたちで実現をみたこのヘルダーリンの詩の世界では、詩人(ゲーニウス)はすでに生きながらにして死んでいるということである。詩人が死んだ存在であるからこそ、詩の世界の事物は空間的にも時間的にも完璧な形変化を受け、理念と現象は、ぎりぎりのところでふるえながらの均衡、すなわち究極の同一性を見出しているのである。つまり、「死のなかには、形姿と形姿なきもの、時間的造形と空間的現存、理念と感性が、このうえない無限の現われとなって存在している」(『ヘルダーリンの二つの詩』、II・一一三四)ということである。詩人はすでに死んだ存在として世界と一体化しており、「あらゆる関係の中心に生きているがゆえに、もはや死をおそれる必要がなく、まさしく英雄なのである」(同、II・一一三四)。もともと「詩人の勇氣」という表題をもったヘルダーリンの詩が、最終稿において「放^{アハレグロウ}心」と改題された理由もここにあると言ってよいだろう。つまり、最終稿では、詩人(ゲーニウス)はすでに死んだ存在として、もはや

「勇氣」も「静醒」も必要となくなつた状態にあるということである。パロック論では、こうしたすでに死んでいるゲーニウス（英雄）の状態についてこう言われている。「彼（ギリシャ悲劇の主人公）の生は死のなからくり広げられるのであり、そこでは死は生の終焉ではなく、生の形式なのである」（『ドイツ悲劇の根源』二元、I・一—二元）。これこそ、他でもないゲーニウスの死のパラドックスにこめられたもつとも深い意味だと言つてよいかもしれない。ギリシャ悲劇においてゲーニウスが、「おのれは神々よりもすぐれている」と確信しながらも、理想を立てられないまま無言のうちに死んでゆかねばならないということの本質は、以上のことから、理想（理念）と現象の究極的な同一性が死のパラドックスを通して以外にそもそも獲得できないという点に求められよう。つまり、ゲーニウスは、一方では、無限の事物世界をあくまで直視することによって自らの理念世界を破壊することさえ辞さない「勇氣」をもつた存在として、また他方では、（結局は同じところに帰着するのだが）自らの肉体的のもとに理念世界に対してあくまで「静醒」している存在として、そのそもその存在のなかに、自らの死の必然性、つまり死のなかでしか理念世界と事物世界の同一性を最終的につかむことができないというパラドックスを秘めているということである。これが、ギリシャ悲劇においてゲーニウスが沈黙しながら死んでゆかねばならないことのベンヤミン的解釈の核心だと言つてよいだろう。

（Ⅲ）

真理の問題、理念と現象の同一性の問題が、ベンヤミンにとって、いわば死のパラドックスというかたちでしか完結をみないものだとするならば、このことは、言い換えれば、この真理ないし同一性の問題が、彼にとって

一種のアポリアをなしているということでもある。ベンヤミンにとって、理念と現象は、そもそも存在状態（もしくは秩序）が異なったものである。「真理の存在は、理念的なものとして、現象の存在状態と異なっている。それゆえ、構造上、真理が要求する存在は、無志向性という点では事物の単純な存在に等しく、永続性という点ではそれにまさるような存在でなければならぬ」（『ドイツ悲劇の根源』二七、I・一—三〇）。したがって、このような存在状態の異なる理念と現象の同一性は、もとより強引な定式化などによって獲得できるものではないし、かといって、これを放棄すれば、人間の生は、少なくとも貧弱なものにしかなりえない。このアポリアに対するベンヤミン独特の姿勢ないし資質は、このアポリアをアポリアとしてあくまで直視しながら、その周辺をいつまでもぐるぐる回り続けるというところにある。この無限に終わらない旋回、これが、ベンヤミンをしてゲーニウスのパラドックスに眼を向けさせるゆえんであり、また彼の思考の歩みをパラドクシカルにしているゆえんである。

ヘルダーリン論のあと、少なくとも一九二五年のパロッド論にいたるまで、ベンヤミンの思考世界での格闘は、このアポリアをめぐるものであったと言っても過言ではない。その際、このアポリアをあくまで凝視しつづけようとする彼の姿勢は、あえて言えば、あの「ニムテレンバート静醒」の姿勢と「ニムテレンバート勇氣」の姿勢の二つに集約できる。ベンヤミンは、すでに理念が確定的に定立させられているところにおいては、これに対してあくまで醒めた距離を保ち（「ニムテレンバート静醒」）、これを批判、検証してゆこうとする姿勢を前面に出すと同時に、他方、現象世界の切り捨てが顯著にうかがわれる場合には、勇氣をもってこれら無限の現象に忠誠をつくし（「ニムテレンバート勇氣」）、これらをいわばまるごと理念の世界のなかへと掬いとろうとする姿勢を前面に立てる。この両者は、彼において、むろんねじれた縄のよ

うにどちらがどちらであると判別できないほどに絡み合い、相互に浸透し合っているが、しかし方向性としては、破壊と構築の両刃の剣となって反対の方向を指し示しながら、同じアポリアの周囲をいつまでもぐるぐる回りつづけている。以下この章のねらいとするところは、この「静醒」と「勇氣」の姿勢の具体的展開のさまを、ベンヤミンの著作のなかにはつきり跡づけてみることである。大きく見ればこの展開は、ロマン派の反省概念（これはまさに理念と現象の無限の往復運動をそのまま言い換えたものに他ならない）を中間にはさんで、一方の「静醒」の方向では、主としてゲーテ批判からアレゴリー論へといたる批評可能性ないしは哲学の存立可能性という問題圏へと及びており、他方、「勇氣」の方向では、カント批判（『来るべき哲学のプログラム』一九一七〜八年）から経験の豊潤化の問題圏へと及び広がっている。ここで主として論じることになるのは、ゲーテ批判とカント批判ということになるが、その前にまず、同一性のアポリアに正当に対処するためのベンヤミンの方法としてのこの「勇氣」と「静醒」の姿勢というものを、ヘルダーリン論から離れて、より一般的な広がりの中で、再度把握しなおしておきたい。バロック論の「認識批判的序論」では、これら二つの姿勢が、アポリアとの必然的なつながりのもとに、きわめて簡潔なかたちに集約されて提示されているばかりでなく、このそれぞれが、いわばベンヤミン自身の一般的な方法論にまで高められて打ち出されている。

「認識批判的序論」では、まず「勇氣」の姿勢は、「理念とは他に還元できない多様である」（『ドイツ悲劇の根源』三、I・一一三三）というそれ自体矛盾をはらんだ言葉に集約的に読みとることができる。理念は、無限に雑多な現象の「客観的で潜在的な配置、客観的な解釈」であって、それはいわば「星座の星に対する関係」（同二五、I・一一三四）のように「現象を代表することによって」、無限の現象と一体化しつつ現象をとらえる（同四、I

・一三〇四)のであるが、すでにこのこと自体のうちに、無限のものが有限のもの(理念は有限である)と同一であるという矛盾がひそんでいる。この矛盾は、現象を理念のうちに救出しようとするベンヤミンにとっては、当然のことながら、完結的な解決が不可能のひとつのアポリアとならざるをえず、つまり、現象界は、無限に雑多であるという意味において、彼にとつて無限に解決しがたい課題となつて迫ってくるということである。「理念はモナドである——現象の客観的な解釈としてしての理念のなかに、現象は予定的に代表されて安らっている。理念の位階が高いほど、それによってなされる代表もまた完全である。したがって、すべての現実的なものなかに深く深く分け入り、そのなかに世界の客観的な解釈を現出せしめなければならないという意味で、現実界はひとつの課題だと言つてよいだろう。このような現実界への沈潜という課題から見れば、モナド論の思想家が、微積分学の創始者であつたことは、何ら驚くにはあたらない」(同三、I・一三〇六)。ベンヤミンは、アポリアとしてこの無限の課題に正当に対処せんがために、独自の叙述の方法を打ち出す。それが哲学的トラクタートないしはモザイクと呼ばれる方法、くりかえし無限に現象に立ち戻りながら理念を叙述するという方法である。「志向の途切れなき連続というものを断念することが、トラクタートの第一の特徴である。思考はねばり強くたえず新たに考えを起こし、あちこちめぐつたあげく再び現象そのものへとどつてゆく。……思考細片が、志向の全体的構想によつて直接的に測定できないほど、それだけいっそうその価値は決定的になるのであり、ちょうどモザイクの輝きがガラス溶塊の質に依存しているのと同じように、叙述の輝きは、この思考細片の価値にかかつている。……現象内実の個々の細部にこのうえなく深く沈潜することによつてはじめて、真理内実〔理念〕をとらえることができるのだ」(同七、I・一三〇六)。このいわば無限に完結しない方法によつてめざされているのは、「経

驗世界が自動的に理念の世界に入りこみ、そのなかで解消してしまふように、理念の世界を記述しつつ構想すること」(同三、I・一―三三)である——これがベンヤミンのカント批判の中心テーマであることは言うまでもない。

一方、「静醒」(理念に対する醒めた距離化)の姿勢は、「認識批判的序論」では、これとは逆に、すでに確定的に立てられている理念に対する、「概念」を介しての検証、批判というかたちで現われてくる。すでに述べたように、そもそも理念と現象は存在様態が異なっており、それゆえ現象はなまのままの状態でそのまま理念の世界に入ることはできず、構成要素に分割されてはじめて理念の世界に入る。「現象は、こうして分割される際に概念に従属する。事物を構成要素へと解体する働きをなしているのがこの概念である。……理念は、それ自体において叙述されるのではなく、もっぱら概念における事物的な構成要素の配列として叙述される。さらに言えば、理念は、それら構成要素の配置として自らを叙述するということである」(同四、I・一―三三―四)。しかしここにもまたすでに矛盾が内包されている。すなわち、理念は事物と同じように無志向の存在であるのに対して、概念はすでに現象の分割のさいに志向性をもっているということ、したがって、概念的認識によって真理(理念相)互間の関係のあらわれ)はとらえられないということである。この矛盾は定式化すれば、「認識の対象は真理と一致しない」あるいは「認識は問いたたすことができるが真理はそれができない」ということになるだろう(同六、I・一―三六)。この矛盾もまた当然、概念的認識を通してしか理念に接近できないと考えるベンヤミンにとってアポリアとならざるをえない。このアポリアに対して正当に対処するためにベンヤミンがとる方法は、中断の技法、つまり、思考をたえず中断しながら新たに出直し、あらゆる方向から概念によって理念を批判的に包囲す

という方法である。「書かれたものに特有のことは、それぞれの文ごとに停止しては、そのつど新たに直出すやり方である。……観想的な叙述というものは、さまざまな考察の宿駅において読者を停止せしめるのであり、そうすることによってのみ、それは考察を確実なものにするのである。それが扱う対象が大きいほど、考察が中断される度合いもまたはなはだしい。命令的な教説のこちら側では、観想的叙述の散文的な「静醒」というものが、哲学的探求にふさわしい唯一の文体である」(同八、I・一―三九)。この方法はまさにヘルダーリンのあの中間休止に重なるものだと行ってよく、「散文的な静醒」とは、言うまでもなく、ベンヤミン自身の理念批判の姿勢、あの「静醒」の姿勢そのものをさすと言ってよい。この方法によってめざされているのは、概念による理念の批判的包囲ということであり、それはそのまま批評可能性の問題、そしてゲーテ批判につながっている。

まず、このゲーテ批判、批評可能性の問題から見てゆくことにする。大きく見て、ベンヤミンのゲーテ批判が究極的にめざしているところは、ゲーテの生および芸術の本質をあえて批判、否定することによって、芸術批評ならびに哲学の可能性を確保することであった。したがって、ベンヤミン自身、ゲーテの詩の世界に対していかに愛着ないしは憧憬をもっていたとしても、この観点からすれば、ゲーテは彼にとってあくまで批判の対象とかなりえない。ゲーテの芸術理論を成り立たしめている根本姿勢、批評に関する彼の基本姿勢は、「作品は批評不可能であるとする直観」にあった(『ドイツロマン主義』三九、I・一―二〇、その他)。ベンヤミンにとっては、批評に対処しようとしたゲーテの基本姿勢を根底から打ち崩さなければ、批評そのものの原理、哲学そのものの原理を打ち立てることができず、ひいては、彼が問題としている理念と現象の関係も、「神話的」世界のなかへと引きこまれて、漠とした無規定な美のなかに解消させられてしまう——ちなみに、再度繰り返すことになるが、

このゲーテ論においてベンヤミンが使用している「神話ミューゼイム的シムボリック」ないし「運命シュicksal的isch」という概念は、もはやヘルダーリン論とは袂を分かつており、のちに『運命と性格』で使用されている意味、つまり、生ある者を呪縛しつづつづくで闇のなかへと拉し去ってゆく「生者の罪連関」という意味を含意したものである。いづれにせよ、このような見方のもとに、ベンヤミンは、ゲーテの「神話的」な創作態度の根底にまで踏み込み、これに徹底的な批判を加えようとするのである。

ベンヤミンのゲーテ批判のまず第一の眼目は、ゲーテがあの一性のアポリアの前で立ち止まることなく、理念の世界を確定的なものとして、現象世界のなかに定立したという点に置かれる。つまりゲーテは、理念の世界と現象の世界の同一性を、概念を介さず直接経験的に把握し、しかもそうした把握された理念を、フォルム典型として立てたということである。ベンヤミンはまず、こうしたゲーテの態度を彼の自然研究の方法に典型的に見てとる。「この研究は、自然という概念の二重の意味にもとづいており、つまり、一方でその素朴な意味のうえに成り立っていると同時に、他方では、そのじゅうぶん熟慮された意味のうえに成り立っている。ゲーテの場合、この二重の意味とは、知覚可能な現象の領域と直観可能な原型ウフヴェルト（「理念」）の領域のことである。しかしゲーテは、けっして、これら二つの総合についてきちんと説明することはできなかった。彼の研究は、哲学的究明をすることなく、この二つの領域の同一性を、実験を通して経験的に証明しようとして成功していない。彼は〈真の〉自然を概念的には規定していなかったのだ……」（『ゲーテ 親和力』四、I・一―四七）。ゲーテのこのような概念を通さな無媒介的な同一性の定立は、理念としての原現象ウフヴェンネンをそのまま典型フォルムと化さしめるいわば彼の思考法そのものとなつて、自然研究ばかりでなく、文学理論ならびに創作態度全般にもきわめて明瞭に現われ出ている、と

ベンヤミンは言う。彼はゲーテのこの点を鋭く批判してこう述べている——まさしく彼のゲーテ批判の眼目ともいえる箇所である。「ゲーテには批評が必要ではなかった。原現象の自然が尺度となつたのであり、それによつて、あらゆる作品と自然との関係が読みとることができたからである。しかしその場合、自然概念のあの二重の意味〔理念であると同時に現象であるという意味〕にもとづいて、原型としての原現象〔理念〕が、典型としての自然に転化することが、あまりにも目立っていた。……学問においては、原現象に代わるのが理念であるが、理念は知覚の対象に光をあてることはできても、その対象を直観のなかで〔理念へと〕変貌させることはけつしてできない。原現象は芸術の前にあるものではなく、芸術のなかにある。したがつて当然のことながら、原現象は、けつして尺度となることはできない。純粹な領域〔理念〕と經驗的領域が混ぜこぜにされたこの原現象のなかで、感覺的な自然が最高の位置を要求しているようにみえるときには、感覺的自然のもつ神話的な相貌が、その存在の現象総体のなかで勝利を祝うことになる。それはゲーテにとつては、もろもろのジンボールのカオスにすぎないものである。つまりゲーテにあつては、感覺的自然の原現象は他の現象と協同して、そのようなジンボールとして現われてくるということである」(同四六、I・二七〇八)。

ゲーテの芸術においては、典型として立てられた理念がジンボールとして出現してくるといふこの最後の点については、のちにアレゴリーと絡めて問題にすることにして、ここでベンヤミンのゲーテ批判としてともかく確認しておきたいことは二点ある。まずひとつは、ゲーテが原現象を典型として立て、しかもこれを芸術の領域にまで持ち込んだという点、つまり、ゲーテの芸術においては「感覺的な自然が最高の位置を要求している」といふ点である。これに対するベンヤミンの批判は、「原現象は、けつして尺度となれない」といふこと、および「原

現象は芸術の前にあるものではなく、芸術のなかにある」ということである。この後者の批判は、原現象（理念）は、芸術のなかで、あくまで個々の現象を通して浮かび上がらせられるものであって、芸術が展開される以前に、「純粋な領域と経験的領域が混ぜこぜにされた」かたちで、自然的典型として最高の位置を占めることはできない、という意味に解することができる。ゲーテは、芸術の展開以前に、そのなかに原現象を無批判に典型（尺度）として持ち込み、そこで自足することによって批評というものを必要としなかった、というのがベンヤミンのゲーテ批判のまず第一の骨子だと言ってよい。この批判のし方は、すでにロマン派論において決定的に展開されたものでもある。ベンヤミンにとって初期ロマン派の芸術理論は、批評という観点から言えば、ゲーテとは逆に、「芸術作品の批評可能性を原理的に証明しようとしたもの」（『ドイツロマン主義』三元、I・一—二〇）であり、したがってそこでは、理念と現象の絡み合いが無限に追及され、理念はけっして不動の典型として定立されられることはない。そこにはあくまで概念的把握（ベンヤミンはこの必要性を、とりわけフイヒテの「知的直観」に対する批判というかたちで展開している）を介しての批判ないし自己批判がある。このロマン派の方法が他でもない「反省」というものである。「現実的なものにおけるあらゆる統一（体）は、他との関係をもたぬまま自らのうちで完結的に閉じているのではないため、それらは、自らの反省の高まり（勢位高揚、ロマン化）によって、むしろ他のものもろもの存在者、反省のものもろもの中心を、ほとんど自身自身の自己認識のなかへと組み入れることができる。……つまり事物は、自らのうちで反省を強め、自らの自己認識のなかへ他のものもろもの存在者を包みこむのであり、その度合いに応じて、自らの根源的自己認識を他のものもろもの存在者のうえへと放射するということである」（同章、六、I・一—五—七）。ここで説明されている事物の自己認識の高揚とは、事物ないし

事象そのものが、自らの無限の反省運動のなかで、理念として結晶しては解体してゆく尽きることのない過程であると言ひ換えることができるだろう。静的で不動なるものとしての典型をあくまで立てようとしなないこのロマン派の「反省」の方法が芸術の原理となつて現われ出たのが、批評であり、あるいは、批評の要素を内包している「散文」に他ならない。そのような意味で言うなら、「反省」とは、いわば芸術における「静醒ニヒルツェイト」という意味をもつものでもある。「散文をポエジーの理念とする考え方が、ロマン派の全芸術哲学を規定している。……この精神こそまさにヘルダーリンであり、ロマン派に対するヘルダーリンの哲学的関係をつくり出している。……この根本的な考え方が、あのロマン派の哲学の方法、つまり反省という方法とどのように関連しているかは一目瞭然である。散文的なものの中には、反省が芸術の原理としてこのうえないまでに刻印されているのであり、そのような散文的なものこそ、語の使用のうえからみて、他でもない、あの〈静醒〉したものの比喩的な言い換えなのである」(同三〇一、I・一—〇三)。こうした「静醒」を通しての、理念の定立に対する無限の批判、それがロマン派にとつての、そしてまたベンヤミンにとつての批評に他ならない。批評クリティクとはそうした意味での批判クリティクであり、それは、独断論(独断的に理念をたてる形而上学)と懐疑論(経験論)のはざまに身を置いたカントの批判の仕事にも重なるものである(同六、I・一—五)。このような意味で批評の可能性を位置づけようとするベンヤミンには、したがって、芸術のなかに原現象(理念)を典型として持ち込むゲートの姿は、他でもないこの独断論の変種として映つたと言ひ換へることができるかもしれない。

ゲートに対するベンヤミンの批判の第二点は、むしろ、以上の第一点から直接帰結するものであるが、芸術の

なかに原現象を尺度として前もって立てたゲートルにあっては、「感覺的自然のもつ神話的な相貌が、その存在の現象総体のなかで勝利を祝う」という点にある。「静醒」の欠如したところに生じるのは、「神話」でしかありえない。「親和力」という作品においては、この「神話的な相貌」は、一方ではオットーリエ（原現象の美的ないし調和的な現われ）の脆くも無規定な仮象の美として、他方では破壊的な「親和力」（原現象のデモーニッシュな現われ）として出現してくる。自然を典型としたゲートルにあっては、そのような典型になつた美の極致としてのオットーリエを呪文で呼び出すことは、きわめて大きな魅力にみちた作業であつた。ペンヤミンはこう言っている。「オットーリエの美しさを納得させることが、この小説に対するゲートルの関心の大前提であつたと言つても過言ではないだろう」（『ゲートル 親和力』三、I・一―六）^六。しかし、自然のなかには、明るく輝くものだけが存在しているのではなく、人間の生存に重苦しい影を投げかける暗いものもまた存在している。自然の美を典型として立てたゲートルには、そのような美の極致と同時に、その背後に暗い「デモーニッシュなもの」という理念が屹立することになる。それはこの小説でも、人間を破滅に導く「運命」となつて暗い影を落としてゐる。「デモーニッシュなもの」という理念は……生涯にわたつてゲートルの直観方法に付随している。『親和力』の運命理念のなかにあらわれるのも、この理念に他ならない」（同四、I・一―五）^五。呪文によって呼び出された仮象としての美にすぎないオットーリエは、この運命の力によつて贖罪としての死のなかへと連れ去られる。「ゲートルのヘレナのごとき曖昧な無垢さと見かけの美しさのなかで、ヘレナ同様オットーリエも、贖罪の死を待っている。そしてオットーリエが姿を現わすときも、やはり呪文が作用している」（同三、I・一―七）^七。オットーリエは、「植物的な寡黙さ」（同六、I・一―七）^七に身を包んだまま、あくまで仮象としての美にとどま

りつづける。小説の他の登場人物同様、彼女にも、運命と対決するあのゲーニウスの決断というものがいつさい欠如している。それゆえ彼女の贖罪死には、聖性というものが抜け落ちてゐる。「……彼女をその内的な破滅から守ことができるのは死をおいて他にない。したがってこの死は、運命という意味ではたしかに罪の償いではあるが、聖なる贖罪ではない。人間にとって聖なる贖罪となりえるのは、けっして自由な死ではなく、ただ神によって人間に下された死だけである。オッティリーエの死は、彼女のもつ犯しがたさと同じく、荒廃から逃れようとする魂の最後の逃げ道にすぎない。……彼女の生が聖なるものと言えないのは……彼女が外見上も、また内面的發展においても、死に至るまで運命の暴力に屈したまま、決断なくただ漠然と生きてゐるからに他ならない。

……この悲哀にみちた結末ほどギリシャ悲劇的でないものは、他に考えだすことができない」(同六六、一・一七六)。つまりこの小説において勝利を祝つてゐるのは、唯一「自然のもつ神話的な相貌」だけだということである。ベンヤミンが、「神話的なものがこの書の事象内実である」(同三四、一・一一四)と言うとき、その意味していることは、まさしくこのことに他ならない。

ゲーテの紡ぎ出す世界にはゲーニウスが登場しない。これはゲーテを見るベンヤミンにとって決定的なことである。静寂主義的なゲーテは、自然の原現象を不動の典型として立ててしまつたゆえに、その神話的世界に救いの姿をとって現われ出てくるのは、いつさいの真の和解から切り離された美だけである。むしろそれは仮象の美であつて、みせかけにすぎない。「……小説の登場人物たちには、みかけの和解のしるしとして、ただ美しさしか残されていない」(同二三、一・一一五)。ここにはゲーニウスの死におけるパラドクシカルな真理が出現する余地はみじんもない。「ゲーテのような男の静寂主義的な生のなかには……ギリシャ悲劇的要素はこのうえなく

わずかしか存在しない。それゆえ、あらゆる人間的な生にとつてと同じく、このような生にとつても、ギリシャ悲劇の英雄の死における自由ではなく、永遠の生のなかでの救済がふさわしい」（同書、I・一—三四）。ベンヤミンは、「静醒」ということを知らぬこのゲーテを、「聖なる静醒のなかにある」ヘルダーリンと比較しながらこう述べている——その言葉は、（ソクラテスマでとは言わないけれども）非ゲーニウスとしてのゲーテの姿を浮き彫りにすると同時に、ベンヤミンとゲーテの質的な違いをきわめて明確に示すものでもある。「ヘルダーリンの叙情詩には、芸術作品にとらえられるかぎりの限界にまで達したかたちで、へ表現なきもの」が現われ出るとするならば、ゲーテの叙情詩には、同じようにして、美が現われてくる。この限界のかなたでうごめいているのは、一方では狂気の産物であり、他方では呪文によって呼び出される幻（仮象）である」（同書、I・一—三二）。

むしろ、ゲーテの『親和力』にも、ヘルダーリン的な「表現なきもの」（言い換えれば「真理内実」）は認められる。それは、テーゼとしての「神話的なもの」から、アンチテーゼとしてのノウエレ「不思議な隣の子供たち」をへて、ジンテーゼとしての「希望としての流れ星」のなかに、ベンヤミンによって印象的に定着させられている。この小説がこうした「表現なきもの」を宿しているゆえにこそ、それは、ベンヤミンによって批評の対象として選ばれたのである。しかし、この「表現なきもの」は、これまで述べてきたゲーテの非ゲーニウスのな生の本質から必然的に湧き出てきたものではなく、むしろ晩年のゲーテの自己否定の産物だと言ったほうがよい。「ゲーテは、神話的な力との和解は絶えざる犠牲によらないかぎり獲得することはできない、という恐ろしい経験を骨身にしみて感じつつ、なんとかこの力に対抗しようとしてきた。……彼の成年時代にはじめられたこの試みは、神話的秩序が支配するところではどこでもそれに服従し、それどころか、権力者の召使いがつねにそうす

るように、自らが関与することによってこの神話的秩序の支配権を強固にしようとするのであった。……三〇年以上にもわたる戦いに降伏したのち、この試みは挫折した。……そして彼は『親和力』を書きはじめた。ゲータはこれによって、成年時代に契約を結んでいたあの神話的世界に対して抗議したのであり、この抗議は、こののちの彼の作品においてますます強力な展開をみることになったのである」(同七〇一、I・一―益くモ。ゲータの生および芸術の本質は、ベンヤミンがこのゲータ論において抱いていたそもその問題意識、つまり理念と現象の同一性ないし非同一次性の展開としての批評可能性という問題意識からすれば、『親和力』における「表現なきもの」のなかに読みとることはできない。ベンヤミンがこの「表現なきもの」(真理内実)をいかにあざやかに描き出そうとしていようと、このことに変わりがあるわけではない。ベンヤミンのゲータ論は、その本質からしてあくまでゲータ批判の書に他ならない。

ところで、こうしたゲータ批判ないし批評可能性の問題は、ジンボールという観点から見ると、もうひとつの問題圏、すなわち、バロック論におけるアレゴリーの問題圏へと続いている。このジンボールとアレゴリーの問題については、すでに別のところで詳しく論じたことがあるので、ここでは、次のカント批判への移行のために、同一性というコンテクストから見て核心と思われる点だけに触れるにとどめる。同一性の観点から言えば、ベンヤミンのいうジンボールとは、理念が不動の典型として定立されている世界において、この統一的世界の中心に自ら求心的に一体化してゆこうとする志向のもつ完結的かつ静的な思考法ないし表現法だと総括できよう。すでに引用したように、「それ〔自然のもつ神話的相貌〕はゲータにとつては、もろもろのジンボールのカオスにすぎないものである。つまりゲータにあっては、感覚的自然の原現象は他の現象と協同して、そのようなジンボー

ルとして現われてくるということである」。言い換えれば、ジンボールとは、すでに理念が典型とされている統一的な神話的世界が、現象を無媒介的かつ強力に自らの理念のうちへと引きこんでゆこうとする力学だということである。そのような神話的世界においては、現象は、そのまま直接、調和的かつ自己構築的な理念の世界へといわば超越的に移行してゆき、カオスとしての現象（これはそのままだと、人間にとつては、死に他ならない）が一瞬にして、救済的、統一的秩序へと早がわりする。ベンヤミンがバロック論において、「ジンボールにおいては、没落の美化とともに、変容した自然の顔貌〔自然のもつ神話的相貌〕が、救済の光のもとで一瞬その姿を現わす」（『ドイツ悲劇の根源』200、I・1—133）と述べているのは、そうした意味においてである。人間の世界は、ある意味では神話的世界に他ならないという意味では、こうしたジンボールの力学は、たしかに人間にとって不可欠のものかもしれないし、また「本来の芸術」というものも、そもそもそうした力学によって成立するものだと言えるかもしれない。しかしそれも、あくまでこのような統一的世界が固定化し、人間にとって逆に抑圧として働かないかぎりのことであり、したがって、このジンボール的思考法は、あのアポリアを素通りして理念を確定的に不動のものとして定立しているかぎりにおいては、当然、ベンヤミンの「静醒」ないし批評の姿勢からみて、批判の対象としかなりえないのである。これが言ってみれば、ベンヤミンのゲーテに対する、そしてジンボールに対する醒めた距離化というものであろう。

一方これに対して、アレゴリーにまず顕著にうかがえるのは、あくまでアポリアを超越しようとする態度である。ジンボールが超越的に統一的、救済的世界に収斂してゆくとするならば、アレゴリーは、いわば、いつまでも死としての現象のカオスに没したままである。このような浮上なき沈潜のなかで、アレゴリーのとる方向は、

同時に二つに分化する。それは、まずひとつは、シンボルを成立せしめている強力な神話的（理念的）世界を内部から壊死させ、破壊するという方向である。この点からすれば、アレゴリーとは、すでに定立させられている固定的な理念の世界を徹底的に拒否して、やみくもに個々の現象の世界へともぐりこみ、現象を概念化して理念に對置することによって、理念そのものを破壊しようとする力学だと言ってよい。パロックの時代が、彼岸に至る道を自ら閉ざし、「恩寵の状態を断念して、たんなる被造物の状態に立ち返ることに慰めを見出そうとした」（同六、I・一―三六）とするなら、このような姿勢がアレゴリーのこうした破壊の力学と深いところで通底しているのは明らかであろう。ベンヤミンが「アレゴリーにおいては、歴史の死相が、硬直した原風景として、見る者の眼の前に広がっている」（同二〇、I・一―三四）と言うときも、そこで意味されているのは、理念を破壊して統一のかつ構築的な世界を、一挙に死としての廃墟に変貌させてしまうこの破壊の力学に他ならない。「瓦礫のなかに破壊されて残っているのは、きわめて意味深い断片、破片である」（同三五、I・一―三五）——「断片」ないし「破片」とはここでは、理念の世界へと掬い挙げられることなく細切れにされた概念のことだと言ってよい。アレゴリーは、現象界からこの細切れの概念のみを請け出し、これを理念の世界に、そして理念によって変容させられた「自然のもつ神話的相貌」に對置させることによって、神話（理念）を破壊するのである。これは、その姿勢だけを見れば、まさしくあの「静醒」の眼差しに重なるものであり、批評の方法に重なるものである。アレゴリーが批評を内包すると言われるのは、そうした意味においてである。

あくまでアポリアを超越しないアレゴリーのもつもうひとつの側面は、破壊とは反対の構築である——「事物の無常さの洞察、および事物を永遠〔理念〕のなかに救い出そうとする配慮こそ、アレゴリー的なものにおける

もつとも大きな動機のひとつであった」(同三七、I・I—一七七)。むろん、構築、救出といつても、それは、ジンポールにおける統一的構築とは違って、たんなる断片の積み上げにすぎない。つまりアレゴリーは、定立させられた理念を破壊して事物を死物と化さしめ(破壊の力学)、それと同時に、その死物から断片的概念のみを請け出し、それによって、いわば擬似的な理念の世界を構築し、そのなかに事物を救いとりとうとする(構築の力学)ということである。そのためアレゴリーにおいては、断片的事物に対する忠誠というものが、きわめて顕著となる。アレゴリカーは、ばらばらの事物世界に対してあくまで忠誠を尽くし、死ぬまでその忠誠を断ちきれぬまま、いわば無意識的な自己欺瞞のなかで、真理を語り出そうとする。「忠誠ということがもつともふさわしいのは、もっぱら人間の事物世界に対する関係においてである。事物の世界はより高い法則〔理念〕など知らないし、もっぱら忠誠があてはまる対象といえは、事物世界において他にない。……忠誠は、それなりのやり方で、ひとつの真理をたどらしく、その資格もないのに語り、それによって当然、世界を裏切ることになるのである」(同六六、I・I—一三三—一三四)。こうしたアレゴリカーの姿勢、現象に忠誠を尽くし、そこから理念世界を構築しようとする姿勢は、方向性としては、「静醒」とは反対のあの「勇氣」の姿勢、つまり現象の無限性に対する忠誠の姿勢に重なると言えるのであるが、むろんこれは、あくまでアポリアを超越しないという点で、終始一貫して徒勞にすぎない。アレゴリーには、真理を語る「資格」がないのである。「パロック文学に共通している特徴は、厳密な目的設定をしないまま、断片をたえず積み重ねてゆくことであり、たえざる奇蹟待望のために、千篇一律のくりかえしを高揚と取り違えている点である」(同三五、I・I—一三五)。構築のアレゴリーが真理へと転化できるためには、無限の中断を積み重ねながらアポリアを超越し、自ら「表現なきもの」の領域まで入りこまなければなら

いのである（この方向をめざしたのが、ベンヤミンのカント論ということになるだろう）。ちなみに、この構築のアレゴリーに関して一言つけ加えれば、あくまでアポリアを超越しようとしないうアレゴリーそれ自体は、たしかに真理に到達することが不可能だとしても、そこには最後にバラドクシカルな逆転が残されている、とベンヤミンは言う。それはあのバロックの「奇蹟待望」につながるものであり、あのゲニーウスの死のバラドックスに似ていないとも言えない。「一切の現世的なものを瓦礫の山と化さしめる、まさしくこの陶酔的な破滅の幻想においては、アレゴリーの沈潜の理想というよりもむしろ、その限界が明らかになる。当時の無数の寓意画などにあるように、鬮罫がごろごろ転がっているような場所は、アレゴリー表現のお定まりの型として読めるが、このような光景の絶望的ともいえる混乱は、すべての人間存在の荒涼たる味気なさを意味するためだけの図とばかりは言えない。この絶望的な混乱のなかには、無常ということがアレゴリーの意味されているというよりむしろ、この無常そのものがアレゴリーとして提示されて、それ自体何かを意味しているからである。つまりそれは、復活のアレゴリーとして提示されているということである。ついにバロックの死斑のなかで、うしろ向きの極大の弧を描きながら、救済をめざして、アレゴリーの考察は急変する。その沈潜の七年間もわずか一日にすぎぬものと化す。……アレゴリカーは神の世界において目覚めるのである」（同三九、I・一四四～五）。

ベンヤミンのカント論では、むしろこうした逆転的な「復活」が直接入りこむ余地はないし、またそもそもアレゴリーにおける無限の徒勞ということも問題になりえないが、それは、究極的には、以上述べたアレゴリーの「構築」の力学に従いつつ、「勇氣」の姿勢のもとにアポリアに正當に対処しながら、同一性ないし非同一次性の問題に迫ろうとしたものだと言ってよい。最後に、ゲテ批判ないしシンポール批判とは逆の観点から、このカ

ント批判について簡単に眼を向けておきたい。大きく見て、ベンヤミンのゲーテ批判の眼目が、ゲーテがアポリアを素通りして超越的に理念を立てた点を批判するところにあつたとするならば、カント批判の眼目は、カントと同じくアポリアに直面するのを回避して、現象の無限の多様性に正当な眼を注がなかつた点を根底的に批判するところにある。したがって、ゲーテ批判が、「静醒」という姿勢のもとにゲーテの原現象(理念)のあり方を批判するというかたちでなされたとすれば、こちらは、「勇氣」の姿勢にもとづいて、現象の無限の多様性を切り捨てたカントの一面的な見方を批判し、そのうえで、多様な現象に対して正当でありうる理念の世界を新たに構築してゆこうとする方向性をもつと言ってよい。ここでは、現象は「経験」、理念は「形而上学」(ないしは「宗教」というかたちで問題にされ、あくまでアポリアを見据えたかたちでのこの経験と形而上学の同一性が追及されることになる。このカント論のねらいとしているところは、カントが自らの認識理論の構築のためにいわば無意識のうちに前提としてしまった貧弱な経験、「実質価値が零に近づいた啓蒙主義の経験」(『来たるべき哲学のプログラムについて』、Ⅱ・一―五六)に正当な眼を向け直し、多様なままの経験を形而上学の世界へと連続させて救出することによって、現象と理念の真の同一性を現出させようとする事、言い換えれば、この貧弱な経験を、真の同一性の実現のもとに、豊かなものへと転化させようとする事である。むろん、この経験の貧弱さは、啓蒙主義の時代ばかりでなく、人間の経験の基盤を科学的領域にのみ見出そうとする現代にも一般的なものであり、したがって、経験の豊潤化という問題は、のちの『経験と貧困』やボードレー論などにも顕著にうかがわれるように、ベンヤミンにとって生涯を通じてアクチュアルな課題ともなるのである。

しかし、ベンヤミンのカント論は、たしかに、アポリアとの対決を避けて経験をいわば貧弱なかたちに抽象し

してしまったカントを批判するという意味で、彼の生涯にわたる経験批判のさきがけと言えるものなのであるが、ここには、そうした批判と同時に、カント哲学の範型にのっとって正当なる「来たるべき哲学のプログラム」を打ち立てようとする積極的な姿勢もきわめて顕著にうかがうことができる。ベンヤミンによれば、カントの哲学にはそもそも、無限の現象を理念の世界に掬い上げてゆく基本的な図式、つまり体系の三分法というものが確立されている。ここで言うカントの体系の三分法とは、もちろん、彼の三批判書の体系に重なるものであり、それは、ごく単純化すれば、第一の部分（理論哲学）において、独断的形而上学を排除して自然認識の条件を明らかにし、第二の部分（実践哲学）において、定言的命令を通してこの理性を自由とかかわらせ、そして第三の部分（美学、目的論）において、この二元論を克服するかたちで、これら二つでは尽くせない生および美の問題をいわば目的論的見地から克服する、という図式のことを言う。それは、感性および悟性を通しての能動的規定、理念を通しての受動的被規定、そしてこれら両者のいわば選言的総合としての同一性という三分割の図式、つまり、あのヘルダーリン論で説かれていた、規定即被規定、能動即受動といった「状況の真理」なるものを経験の領域において三分割のかたちで実現することを可能にする図式だと言ってよいかもしれない。ベンヤミンはここに、自然および道徳的認識が正当なかたちで形而上学的、宗教的理念へと掬い上げられてゆく場、つまり、あの「トラクタート」と「中断」の方法の無限の展開を通して同一性が実現されてゆく可能性の開けた場を見てとっていた。おそらく彼は、このカントの選言的総合という考え方そのものに、現象にも理念にも正当たりえる態度、つまりアポリアに対して唯一正当ともいえる非完結的な態度ともいうものを見てとっていたにちがいない。それは、カント以後の弁証法に対するベンヤミンの次のような批判にも、はっきり読みとれるように思える。「この

カントの三分法と比べると、カント以後の諸体系がそなえている形式主義的な弁証法は、テーゼを定言的關係、アンチテーゼを仮言的關係、そしてジンテーゼを選言的關係として規定する方式にもとづいてはいない。そこでは、テーゼとアンチテーゼのあいだに、ジンテーゼ以外に何か別の關係が可能であるはずだから、ジンテーゼという概念の他にもうひとつ、これらテーゼとアンチテーゼの二つの概念を第三の概念においていわば綜合しないという（非ジンテーゼ）なる概念が、体系的にどうしてもなくてはならなくなってくる」（同、II・一―一六六）。

かくしてベンヤミンのカントに対する見方は、カントの三分法のもつ正当な方向性に対するこのようなとらえ方のもとに、きわめて両義的な様相を呈することになる。「あらゆる偉大な認識理論の例にもれず、カントの認識理論の問題にも二つの側面があり、カントは、その一方の側面にしか妥当な説明を与えることができなかった。二つの側面というのは、ひとつは、認識の永続的確實性についての問いであり、もうひとつは、永続的でないとされていた経験の尊厳についての問いであった。というのも、いつの場合でも、普遍的な哲学的関心というものは、一方では認識の無時間的妥当性に向けられていると同時に、他方、そのような認識の、唯一とは言わなくてもまず第一の対象と考えられる時間的経験の確實性にも向けられているからである」（同、II・一―一七五）。ここで言われている「認識の無時間的妥当性」というのは、もちろん概念的認識によってとらえられた経験（現象）を理念の世界へと正当なかたちで移行させることであり、「時間的経験の確實性」とは、これによって経験（現象）そのものを理念と同一化させ、豊かにしてゆくことである。カントは、この前者の形式（つまり体系の三分法）を打ち立てはしたが後者をおざりにした、というのがベンヤミンのカントに対する基本的見方である。それゆえ「来たるべき哲学のプログラム」は、まず、このカントの三分法の範型を固く保持しつつ、経験と形而上

学の真の同一性をつくり出すことだということになる。「重要なのは、カントの範型にもとづいてへ未来の形而上学のための序論」を獲得し、そうするなかで、この未来の形而上学、すなわちこのより高次の経験というものを、しかと視野におさめることである」(同、II・一―一六〇)。

したがってベンヤミンのカント批判も、このようなカントの範型を十全に生かすために、まずその基礎になっている部分、つまりカントの第一批判(理論哲学)の部分に対する批判に眼目が置かれることになり、カントの経験そのものとのらえ方に対する批判からはじまって、経験の認識の仕方ないしは認識論一般の批判へと続いてゆくことになる。この経緯を見つめることは、現象から理念へという方向でのベンヤミンの同一性の追及、およびそこでのアポリアの克服の可能性(これはアレゴリー論においては、最後の奇蹟的な逆転というかたちでしか提示されていないものだ)というものを見るうえできわめて興味深いところである。すでに述べたようにベンヤミンはまず、カントの経験のとのらえ方は啓蒙主義のそれだと断じる。啓蒙主義の時代(それはわれわれの現代でもある)とは、一言で言えば、経験(現象世界)から形而上学を遮断した時代、「経験に大きな内容を付与することができたであろう精神的力が存在していなかった時代」、「形而上学固有の重みというものが経験に驚くほどわずかしかそなわっていなかった時代」(同、II・一―一五九)である。ここでは、「形而上学への要求」は、「弱さのあらわれ」ないしは「偽装」として「根こそぎ」にされた(同、II・一―一六〇)。したがってそのような時代的地平にあったカントの眼には、当然のことながら、「単純で自明な裸のままの」経験、「統一をもたないばらばらの時間的経験」こそが、唯一可能なものとして映らざるをえなかった(同、II・一―一五九)。つまりカントの仕事は、「意味の零点、意味の極小値にまで引き下げられた経験をよすがとして企てられた」(II・一―一五九)という

ことである。

こうした経験と形而上学の分断は、カントの経験の認識のし方のなかにはつきり刻印されて現われてくる。それは、彼が、純粹直観形式（時間と空間）なるものを、純粹悟性形式（カテゴリー）とはまったく異質のものとして立て、カテゴリーの有効性をこれに従属させた点にまず顕著に見てとれる、とベンヤミンは考える。つまり、カントは、無限に多様な経験（現象）を時間と空間の形式のもとにいわば抽象し、そうして把握された抽象的経験のみをカテゴリーの妥当性の有効範囲のなかに取り込むことによって、無限に多様な自然的経験（感覺的質料）そのものを、そもそもの最初から、カテゴリーの世界から断絶させ、ひいては形而上学（理念）の世界から遮断したということである（この経緯については、『来たるべき哲学のプログラム』の予備研究として残されている断片一九「知覚について——その（一）経験と認識」の冒頭部分、VI—三〇—三三に詳しい）。こうした時間と空間の形式にもとづいて認識されたカントの経験とは、言うまでもなく、科学的、力学的経験にしかすぎないものである。つまり、「カントは、ニュートン流の物理学を精髓ないしは最良の手本とする経験を粗野かつ強引に取り扱って、何の痛痒も感じないですんだ」（同II・一—五九）ということである。カントの経験認識は、このようにして自らを科学的経験の枠内に制限することによって、経験と形而上学の分断を実現したわけであるが、さらにこの分断を決定的にするかのように彼の認識理論には、なかばその必然的帰結として、「近代特有の神話」（同、II・一—六三）なるものが顕著に現われ出ることになる。それは、「認識と経験をいゆる人間の経験的意識に関連づけようとする態度」であり、あるいはそうした経験的意識によって構成された「何らかの主観と客観の関連」としてのみ認識を把握しようとする態度である（同、II・一—六六）。このような態度で認識された経

驗は、言ってみれば、狭い現実的意識に自己内完結的かつ独断的なかたちで閉じこめられた經驗、「心理学のたんなる対象」(同、II・I—II三)としての經驗にすぎず、經驗的意識としかつながないという点で、「結局のところ幻想や幻覚と同じ真理価値しかもつことができない」(同、II・I—II三)。これが、形而上学から分断されて裸になってしまった經驗概念をさらに貧弱にし、いよいよこの分断を決定的にした要因に他ならない。このようなカントの(そして近代全般の)經驗概念に対してベンヤミンは、これを根底から改めるべく、「主観と客観の概念に関して完全に中立の領域」(これは、たとえば、のちにロマン派論のなかで「反省」概念のもとに強調されることになる)を見出すこと、そして「純粹認識にもつづいた宗教的經驗」を獲得することを、強く要請する(同、II・I—II三)。この要請は、「来たるべき哲学」の課題として、次のように総括されて表現されることになる。「来たるべき哲学の課題は、經驗概念をもつばら超越論的意識にのみ関係づけることによって、力学的經驗のみならず宗教的經驗をも論理的に可能とするような認識概念を見出し、もしくはそうした認識概念をつくり出すことだと理解できよう」(同、II・I—II四)。

この課題は、言い換えれば、認識、および「認識の統一的で連続的な多様性」としての經驗を、形而上学ないし宗教へと体系的に連続させねばならないということ、つまり哲学の領域から宗教の領域への何らかのあたりの超越に踏みこまなければならないということを意味している。これが他でもない、カント論において現われ出した同一性の問題の集約されたかたちである。ここでは、同一性という言葉そのものは、「本論」の末尾近くにおいて、ほんの一箇所現われるだけにすぎないが、そこでは、きわめて示唆に富んだかたちで、こう述べられている。「同一性という概念は……主観—客観の用語法を越えて、認識の領域を自律的に根拠づけるに真にふさわし

いものであるようにも思えるのであるが、そのかぎりで言うなら、この同一性の概念をはっきり確定することは、おそらく超越論的論理学において重要な意味をもつにちがいないまい。経験の統一の根拠となる諸理念については、すでにカントの理解の範囲において、超越論的弁証論のなかにはっきり認めることができる。しかしすでに述べたように、経験の概念を深化させるためには、統一に次いで連続というものが不可欠であり、したがって、通俗的でも、またたんに科学的でもなく、まさに形而上学的である経験の統一と連続の根拠を、諸理念のなかに明確に示すことが必要である。つまり、諸理念が最上位の認識概念へと収斂してゆくことが、「同一性という観点から」証明されねばならないのである」(同、II・1—167)。しかし、この同一性の問題をさらに追及していったとき、どうしても直面せざるをえないのは、もちろんあのアポリア、「認識の対象は真理と一致しない」というアポリアである。ベンヤミンは、このアポリアの問題を「補遺」において、哲学と宗教の関係を問題とすることによって展開しようとした。そこではこのアポリアは、「存在」への到達不可能性というかたちで論じられている。「哲学が問いを立てることによって遭遇できるのは、そもそもの存在の統一〔事物および理念〕ではなくて、いかなる場合でも、法則性の統一、法則性のさまざまな新しい統一〔概念的認識〕にすぎないということであり、〈存在〉というのはこれらの統一を積分したものだということである」(同「補遺」、II・1—170)。ベンヤミンは、あくまでこのアポリアを直視しつつ、この克服の「可能性」を、哲学から宗教への連続的展開という方向性のもとに、次のように描き出している。彼のカント論において問題点がいちばん凝縮されているといえる箇所でもある。「認識理論上の主要ないし根幹概念には、二つの機能がある。それはまず、認識一般に普遍的な論理学上の根拠づけを与えたのち、自ら個別細分化することによって、さまざまな種類の個別的認識の概念、およ

びそれとともにさまざまな種類の特殊な経験へと到達する。これが、この概念のもつそもそも認識理論的な意義であり、そしてそれは同時に、形而上学的な意義という点では弱いほうの側面でもある。この連関においては、認識の主要ないし根幹概念は、けっして経験の具体的総体性というものに到達することはなく、それはかりかいたる存在の概念にも到達することもない。しかし、じっさいには、けっして諸経験の総和としては理解されないような経験の統一というものが存在しているのであり、そのような統一には、認識概念が、教理として、自ら連続的に展開しながら、直接的なかたちでかかわっている。この教理の対象でもあり同時にまた内容でもあるものの、経験のこうした具体的総体性なるもの、それは宗教といえるのであるが、哲学にとっては、それはとりえずは教理として与えられているにすぎない。むしろ、存在の源はこの経験の総体性にあるわけだから、哲学はこの教理においてはじめて、存在としてひとつの絶対的なものに出会い、そしてそれとともに、経験がもっている連続性というものに出会うということである」(同「補遺」、Ⅱ・一—七〇)。

経験(存在) — 哲学理論(概念的認識) — 哲学教理(概念の理念化) — 宗教(理念・存在) といった方向性のもとに、一方では積分をくりかえしつつ、同時に超越を試みるというこの方法は、あの「トラクタート」ならびに「中斷」の方法に重なるものである。すでに述べたように、ベンヤミンは、アポリアの克服に向けて、こうした「トラクタート」および「中斷」の方法が無限に展開される可能性をはらんだ場としてカントの三分法を見ていたのであり、したがってベンヤミンのカント批判は、経験批判からはじまって、結局のところ、カントの体系的三分法の擁護というものを再度示唆しつつ終わりを告げることになる。むしろ、アポリアというものが最終的な解決をそもそももたないように、このカントの三分法は、解決ではなく、解決の可能性にすぎず、しかもた

にひとつの可能性にすぎない。ベンヤミンは「本論」の最後でもうひとつの可能性、おそらくカントの三分法よりもさらに重要であると思われる可能性について示唆している。それは言語である。「数学ないし力学によって一面的に方向づけされた認識概念に対しては、大幅な改変と修正を企てる必要であり、そうした改変と修正は、認識を言語に関連づけることによってしか可能ではない。……すべての哲学的認識は唯一言語においてのみ表現されるのであって、式や数で表現されるのではない……認識の言語的本質をじっくり考察するなかで認識についての概念を獲得するならば、それによって、それに相応した経験概念がじっくり出されるであろうし、こうしてつくり出された経験概念は、カントによってその真に体系的な配列がなされなかった諸領域をも包括することになるはずである。このような領域のうち最も上位にあるのが、宗教の領域である」(同、Ⅱ・一―一六)。

復活のアレゴリーにせよ、三分法にせよ、あるいは言語にせよ、ベンヤミンは、アポリアに直面して、示唆以上踏みこんだ解決を提示することはなかった。カントのようにアポリアを回避して構築に向かうのも、またゲーテのようにそれを一足飛びに超越してしまうのも正当な態度といえないとすれば、アポリアを前にしてつねに解決の予感だけにとどめ、その予感のなかへとおのれを無限に投企してゆくこと以外、正当な態度はないのかもしれない。カント論の周辺には、そこに示唆されていたように、認識論と言語論の断片が細々と散在して残されているだけである。これらがどうつながって解決可能性を解決へと導きえるのか、あるいは導きえないのかは、おそらくベンヤミン自身にも分からなかったにちがいない。これらの断片は、いわば「表現なきもの」のように解決可能性のなかで余韻を響かせているだけである。アポリアをアポリアとして残すこと、その周囲を中断しつつ無限にめぐること、そして「表現なきもの」に語らせることによってほんの一瞬だけ超越を獲得すること、これ

がゲーニウスの沈黙のパラドックスが真に意味しているところだと言えるかもしれない。

[注]

ベンヤミンの著作からの引用は、すべて、ゾーアカンブ社のベンヤミン著作集 (Walter Benjamin: Gesammelte Schriften, 7Bde. hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag.) により、本文中の () 内に、邦訳表題と巻数とページ数を示した。ただし、晶文社、法政大学出版よりすでに邦訳のあるものは、まず当該の邦訳のページ数を示し、そのあとに右記の著作集の巻数とページ数をあわせて並記しておいた。日本語訳については、邦訳のあるものも、こちらの文体に合わせる都合上、かなり自由に改訳させてもらったことをお断りしておく。