

体験の外の沈黙 ——ブーバー批判から見たベンヤミンの言語論——

小林 哲也

はじめに

1916年7月16日付のマルティン・ブーバーに宛てた書簡で、ベンヤミンは、ブーバーから依頼されていた雑誌『ユダヤ人』への寄稿を次のように断っている。

第一号によせられた多くの寄稿への私の異論……は激しく、そのため、この雑誌に対する私の姿勢は政治的な効果を果たす書き物すべてに対する姿勢と実際のところ変わることなく、そのようにしかあり得ないものでした。¹

ベンヤミンの「異論」は、当時行われていた戦争に関わるものであった。この節に続けて、彼は、「政治的書き物」が言語を目的のための手段におとしめるものであることを批判する。ブーバーの当時の戦争肯定的言説に関しては、例えばベンヤミンの友人だったゲルハルト・ショーレムやグスタフ・ランダウアーなど、反戦姿勢を明確にしていた少数のものからも批判的にみられていた。だが、例えば、ショーレムに関しては、ユダヤ性の精神的自覚に基づくシオニズムという大きな目標においての一致もあり、『ユダヤ人』誌への寄稿をはじめ、ブーバーとの協力的な関係が築かれた。これに対して、ベンヤミンの拒絶は頑なで、ブーバーとの間にはほとんど親交を結ぶ余地もな

¹ Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. v. Gödde, Christoph u. Lonitz, Henri. Bd.I. Frankfurt am Main 1995, S. 325.

かった。

ショーレムの言によれば、ベンヤミンのブーバーへの反感は、その戦争肯定的な言説と、その中で持ち出される「ユダヤ的体験」の拒絶からくるものだと考えられる。² 本稿から明らかになるように、この「体験 *Erlebnis*」偏重的な思考への批判的姿勢は、『言語一般および人間の言語について』に見られるベンヤミン独自の言語把握と密接に関わっており、その成立にあたって大きな役割を果たしている。このベンヤミンのきわめて特異な言語論については、すでに多方面から論究され、研究も膨大に存在するが、³ ブーバー批判との関係については、不思議と詳論されることがなかった。⁴ ブーバー宛

² 「当時からすでにベンヤミンは、ブーバーを評価するのに、はっきりと留保付きでしていた。わたしたちのこの最初の会話の折に、それは私の共鳴を強く呼び覚ました。というのも、ブーバーと彼の主な弟子たちが戦争を（いわゆる戦争「体験」を）肯定する態度をとっていたことが、わたしの憤慨の種だったのだから」。Scholem, Gerschom: *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main 1997, S. 14.

³ 主要な研究として、『言語一般および人間の言語について』を『ドイツ悲劇の根源』における認識論の中で検討し、さらにヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』との比較を行ったヴィーゼンタールの研究、ベンヤミンの言語論とフンボルトやハーマンの言語論との関係を探りつつ、ベンヤミンの言語魔術を論じたメニングハウスの研究、『言語一般および人間の言語について』をほとんど全ての節にわたって細かく解明することを試みたカーターの研究、ベンヤミンの言語論のうちの、デリダなどの脱構築的思考と通じる先進性を論究するメンケの研究などが挙げられる。Wiesenthal, Lieselotte: *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main 1973. Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt am Main 1980. Kather, Regine: »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«. *Die Sprachphilosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main 1989. Menke, Bettine: *Sprachfiguren. Name · Allegorie · Bild nach Benjamin*. München 1991. 日本でのまとまった研究としては、細見和之『ベンヤミン『言語一般および人間の言語について』を読む——言葉と語り得ぬもの』（岩波書店 2009 年）がある。

⁴ 2006 年以前のベンヤミン研究の成果を網羅的にまとめた『ベンヤミン・ハンドブック』では「ブーバーへの手紙」に一項があてられ、『言語一般および人間の言語について』を中心とした初期ベンヤミンの言語論の一環をなすものとして論じられている。だが、ここではブーバー批判の歴史的文脈、ベンヤミンによる体験概念批判については十分に論じられていない。Weber, Samuel: Brief an Martin Buber 16. 7. 1916. In: Lindner, Burkhardt(Hrsg.): *Benjamin Handbuch*. Stuttgart/ Weimar 2006, S.603-608. ディヴィッド・ピアールは、ショーレムのカバラ研究における歴史と言語の重視を扱う際にベンヤミンの影響を論じるとともにブーバーとベンヤミンとの対比を行っている。非歴史的体験を重視するブーバーと、歴史的経験の中での言語伝

の書簡は、ブーバーとベンヤミンとの間に、言語と政治、言語と「語り得ないもの」との関係をめぐる真剣な議論を呼び起こし得るものだった。

本稿では、起こりえたかもしれない両者の議論を、「体験」と「言語」の関係に着目しながら構成していく。ベンヤミンがブーバーに直接言及したテキストは上述の書簡を除いてほとんどなく、ショーレムの証言、あるいは同時期に書かれたテキストに依拠し考察を行う必要がある。その際に、当時ベンヤミンに映っていただろうブーバーの姿も明らかにするべく、当時のブーバーの言説を詳細に追い、これを踏まえた上でベンヤミンの批判を見ていくことが欠かせない。本稿の論究によって、ブーバー批判においてベンヤミンに芽生えた問題意識が後々までの思考に通じる重要なものだということ、そして『言語一般および人間の言語について』を書くことでベンヤミンがどういった課題を追っていたのかということが明らかになる。

1 体験の神秘化と言語の記号化

ベンヤミンは、パリ亡命中の 1938 年に、『ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて』の中で「生の哲学」に批判的に言及している。

前世紀の終わりから、哲学は一連の試みに出た。それは、文明化された大衆の、規則化されて不自然な生活の中に沈められた経験に対立する＜真の＞経験を我がものとしようという試みだった。こうした突撃には、生の哲学という概念が標題として掲げられている。⁵

ベンヤミンは、ディルタイやクラークス、ベルクソンの名を挙げつつ、「大

達を重視するベンヤミンという対立の構図は、クリアかつ的を射ている。ただし、ブーバー、ベンヤミンそれぞれの思考の内的展開を十分に踏まえておらず、図式的対比にとどまっている感がある。Biale, David: *Kabbalah and Counter-History*. Cambridge 1979, pp. 81-86, 103-108.

⁵ Benjamin, Walter: Über einige Motive bei Baudelaire. In: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung v. W. Adorno, T. u. Scholem, G. herausgegeben v. Tiedemann, R. u. Schweppenhäuser, H. Bände I. – VII. Frankfurt am Main 1991, hier Bd. I. S. 608. 以下同全集からの引用の際には、略号 *GS*.とともに、巻数とページを記す。

工業時代の無愛想だが目を眩ますような経験」に対抗して「＜真の＞経験」を取り戻そうとしていた彼らの試みに歴史性が欠けていたことを指摘している。この回顧にはベンヤミン自身の自己批判も含まれるものと見られており、⁶ たしかに、ベンヤミンにも同じような志向が見られる。青年運動に関わっていた彼は、大人のふりかざす『経験』という言葉に対して、青年のあらゆる反抗的な力を動員させていた。⁷ 大人は、短い青年時代の後にくるのが「偉大な『経験』としての妥協の時代」であることを青年に告げ、人生のほろ苦さを知った先輩として、「お前は真理など決して見つけないだろう……私はそれを体験したのだ」と忠告を与える。しかし、探求する青年は、精神を欠いた「俗物のリズムの中で眠り込む」ことなく、大人が語るのとは「別の経験」を求めた。⁸ ベンヤミンもいわば「＜真の＞経験」を求めているというわけである。⁹

ところで、子細に見ると、若きベンヤミンも自らの「真の経験」の探求を、当時流行っていた「体験」追求と微妙に区別しているように思われる。ブーバーは、「体験」を「経験」よりも根源的なものとして称揚していた。そのブーバーの影響を強く受けていた学生ルートヴィヒ・シュトラウスに宛てた手紙で、ベンヤミンは「体験」というものに距離をとっている。¹⁰ ここでは、

⁶ Weber, Thomas: Erfahrung. In: Opiz, M. u. Wizisla, E. (Hrsg.): *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main 2000, S. 230-258, hier S. 235f.

⁷ Benjamin: *GS*. II. S. 902.

⁸ Benjamin: Erfahrung. *GS*. II. S. 54-56.

⁹ ボードレール論では、「＜真の＞経験」として求められたものにも、「体験」と言い表わされるようなものと、「経験」と言い表わされるようなものの区別がなされている。前者は、意識において出来事を受け止めるものであり、後者は「無意志的記憶の構成要素」、意識を超えて受け取られた印象を含むより広いものと考えられている。この区別の含意については、本稿の範囲を超える部分が大きいが、最後にもう一度触れよう。

¹⁰ ベンヤミンは、「私のユダヤ的なものへの姿勢は、ユダヤ的な体験によって形成されたものではありません。そもそもいかなる体験によるのでもありません。そうではなく、ただ重要な経験によって形成されました。理念とともに私が外へと向かったところでは、たいてい、精神的なことでも実践的なことでも、私の前に現れたのはたいていユダヤ人だったのです」と述べている。Benjamin: *Gesammeltebriefe*. Bd. I. S. 75. これは、シオニズム的傾向の雑誌への協力を打診されたベンヤミンの返事の手紙である。この後、ベンヤミンは、シオニズムではなくむしろ普遍的な文化を目指すとし

「経験」に特別の意味はこめられていないが、逆に、「体験」に特別な意味をこめることへの皮肉が読み取れる。第一次大戦を契機に、ブーバーの「体験」概念へのベンヤミンの批判は鋭さを増す。

1-1 媒介されたのでない生、分断されたのでない生

「体験 Erlebnis」あるいは「体験すること Erleben」は 19 世紀半ば頃から特別のアクセントをおかれて流布した言葉である。クラマーによれば、

＜体験すること＞は、まず、＜何かが生じるときに、なおも生きのびていること＞を意味した。次いで、そこから、この語は、直接性——何か把握されるのは直接性ととともにであり、直接性は、よそよそしい確認を必要とせず、あらゆる媒介的な解釈に先行する——の響きを帯びる。体験されるものはつねに、自ら体験されたものであり、その内容はいかなる構成に負うものでもない。同時に＜体験すること＞という形態が指すのは、直接的な体験の流れにおいて、そこから発見された成果として生の連関全体にとって永続性と意義深さを獲得したことである……体験において、体験者は、その＜他の＞体験の些細な連関から引き上げられ、同時に彼の生の全体へと意義深く結びつく……体験の理論は、ディルタイが、精神科学固有の真理の要求という、彼を貫くモチーフの基盤上で、はじめて発展させた。¹¹

ディルタイは、はじめシュライエルマッハーの思想研究から出発したが、その際、ただ彼の作品分析を行うにとどまらず、その成立過程を日記や書簡

ろにユダヤ人の活動場所があるのではないかと行って、協力を断っていく。

¹¹ Crammer, K.: Erleben, Erlebnis. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe 1971, S. 702-711, hier S. 703, 706. 「体験 Erlebnis」およびその動詞型の「体験する erleben」はカントやヘーゲルの時代あたりまでは Erfahrung や Leben といった語と特段の区別なく使われていた。「体験あるいは体験することが哲学的用語の位置を一般に獲得するのはようやく 19 世紀半ばになってからであり、次いで、認識理論の根本概念へと昇りつめる」Ebd., S. 702.

も含めて追体験することで思想形成の道を辿り直すという包括的方法を用いた。彼はこうした歴史研究的方法によって『体験と創作』などの豊かな作品群を生んだ。同時に彼は「歴史的理性」を掲げ、カントの「純粹理性」を批判する形で精神科学の基礎付けを行っていく。彼が分析するのは、超越論的主観の法則ではなく、固有の心的連関を生きる体験の主体である。歴史的環境の中での人間の体験と行動、そしてそれらが形成した「表現」を追体験するのが「歴史的理性」の役目である。¹²

同じ頃市民層はしきりに伝記的体験へと固執するようになっていた。「経験から経験への移行、そしてまた経験から経験への移行、これを可能にしていた結びつきは壊れてしまった。経験と生は離散する。日常は、もはや伝承の可能という地平において生じることはない。子どもが、古い時代から受け伝わったものを遊びながら学ぶということはますます稀になり……大人の論争には、いよいよ頻繁に不確かさとショックがともなう」¹³ という事態への反応としてこのことは理解される。産業革命と資本主義の発展が本格的になった 19 世紀半ば以降、社会変化はスピードを上げ、伝来の、人生についての黄金の経験はそれに追いつかなくなって廃れてしまった。伝統と共同体の中に生きる人々は、過去の輝かしい記憶を祝いや祭りの形で共有し、喜びを溢れさせ、あるいは苦難を乗り越える糧を得る。¹⁴ だが、そうした共同体的な暮らしは社会の変化の中で、解体される。人々は、地域の共同性、宗教的共同性の中に包摂され、伝統的な経験を失い、繋がりをなくしている。彼らは、ディルタイよろしく自らの人生を「表現」に値するものになりたいと思い、例えば、自らの「体験」を「記念品」の形で連関付けようとする。「記念品はく

¹² ディルタイについては、小林政吉『ブーバー研究』（創文社 1978 年）、42~45 頁を参照。

¹³ Peronen, Ugo: Die Zwei Deutigkeit des Alltags. In: B. Casper. u. W. Spran (Hrsg.): *Alltag und Transzendenzen. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Freiburg/ München 1992, S. 241-265, hier S. 245.

¹⁴ 例えば、こうした記憶と祭りとはユダヤ共同体においては歴史的救済への祈りと複合していた。Grönzinger, Karl Erich: Gedanken, Erinnern und Fest als Wege zur Erlösung des Menschen und zur Transzendenzerfahrung im Judentum. In: *Alltag und Transzendenz*. S. 19-50.

体験>の補完物である。死んだ財産として過去を目録登録する人間の自己疎外が、記念品の中でかさを増して沈殿していった。」¹⁵ 『パサージュ論』など 1930 年代の仕事においてベンヤミンが問題にした「体験」は、おもにこうした「記憶」とその所有に関わるもの、商品や記念品に感情移入する「保護ケース入り人間」の夢の「体験」である。¹⁶ 人々は、自らの「あのとき、あの場所」での体験を並べて、そこに伝記的な意味を作り出すことに夢中になる。意味に満ちた「体験」は、写真や記念物とともに所有物の性格を帯びる。

学生だったブーバーも関わった団体「新たな共同体」の主唱者ハルト兄弟にとっての「真なる知は体験」であった。彼らは、市民的な夢にまどろむことに飽き足らず、「体験」にさらに神秘的な役割を期待し、それを日常から一足飛びにマクロ・コスモスへと繋がる場と捉えた。ブーバーの友人オイゲン・ディーデリヒスも、「高次の超越的現実への回帰」をうたった出版社を立ち上げていた。¹⁷ 非合理的なもの、感情の内的世界を扱う著作がここから多く出され、東西の神秘体験記録をブーバーが編集した『忘我の告白』も後にここから出版される。

媒介を経た間接的なものである認識に背を向け、感情における全的な統一へと向かおうとする動きは、実証主義的な経験論への反対とも呼応している。実証主義的態度は人間の精神を劣化させるものとして攻撃される。¹⁸ そこでは、世界は全体において捉えられることなく、個々の印象、個々の現象の連なりにすぎないものとして扱われるからである。そこでは、今、ここでの体験は、因果連鎖の列の一コマか、ただそのときに存在する偶然的な出来事で

¹⁵ Benjamin: Zentralpark. GS. Bd. I. S. 681.

¹⁶ ノルベルト・ポルツ『批判理論の系譜学 両大戦間の哲学的過激主義』（山本尤／大貫敦子 訳、法政大学出版局 1997 年）、134～135 頁を参照。

¹⁷ Mendes-Flohr, Paul: *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*. Königstein 1978, S. 11.

¹⁸ 当時の「実証主義」批判においては、「実証主義」が必ずしも厳密に理解されたものではなく、物質文明を重視する傾向一般と言い換えられるものだった。この「実証主義批判」は、特に社会思想においては必ずしも非合理主義にいたるわけではなく、むしろ合理性のさらなる追求の中で出てきている。スチュアート・ヒューズ『意識と社会』（生松敬三／荒川幾男 訳 みすず書房 1970 年）24～46 頁を参照。

しかなくなる。こうした経験論的な世界把握は、新カント派やマッハの経験論などの形で、その正統性を誇っていたが、これに飽き足らない者は、ショーペンハウアーやニーチェに依拠して、世界全体を貫く「意志」の存在に向かう。¹⁹ アトム化した個人は、つまらない列をなす日々から抜け出て、世界の根源的な意志や力との合一をはかる。団体「新たな共同体」内での講演において若いブーバーも、俗世の日々のルーティンによって闘いと疑惑に巻き込まれた状態から、「静かな孤独な時」の「体験」を通じて抜け出る瞬間、そこで「言い難い生の意味」が現れる瞬間について語っていた。²⁰

ブーバーにおける「体験」重視の姿勢は第一次大戦にいたる頃まで変わらなかった。1913年の著作『ダニエル』に関しても、「体験と経験」の対立が第一のテーマとして考えられ、前者の意義が強調されている。²¹ ブーバーは「経験」を、計算に汲々としながら自己の安全を確保することに専心する人間がその目的のために利用する認識の系列、因果性の妥当する場とし、そうした合理的に配置しなおされたものではない「体験」を重視している。²²

人間がその体験に対してとる態度は二つある。位置を定めて配列するか、現実化し実現するか二つだ。行いつつ、耐えつつ、生み出しつつ、そして喜びながらお前が体験するものを、あるいはお前は、お前が抱く目的のために、経験の連関の列にくみいれることができる。またあるいは、その体験するものそのもののために、それをその固有の力と神聖さのうちに捉えることができる。²³

¹⁹ Vgl. Mendes-Flohr: a. a. O., S. 55-62.

²⁰ Buber, Martin: *Alte und neue Gemeinschaft*. In: *Association for Jewish Studies Review* 1. Cambridge 1976. 引用は、メンデス・フローアの前掲書から。Mendes-Flohr: a. a. O., S. 63, 95.

²¹ 草稿でこのテーマを挙げている。Cf. Friedman, Maurice: *Martin Buber's Life and Work. The Early Years 1878-1923*. New York 1981, pp. 390-391.

²² Buber, Martin: *Daniel*. In: *Werkasugabe*. Bd. 1. Hrsg. v. Mendes-Flohr, P. u. Schäfer, P. Bielefeld 2001, S. 192f.

²³ Ebd., S. 204

ここでは、「体験するものそのもの」こそが一次的であって、「経験の連関の列」については、それを配置した二次的なものと理解されている。普通の市民生活においては、体験は、こうした経験の列の一コマをなすものとしておかれてしまっているが、ブーバーは、今、ここの「体験」に、「固有の力と神聖さ」を回復させねばならないと考えているのである。

1-2 言語懷疑と真の現実

ブーバーが重視するのは、「真の現実」を求める態度、媒介無しに現実を直接的に体験することである。こうした直接性の重視は、媒介としての言語を間接的なものとして一段下に見ることでもある。言語は、「真の現実」の隠喩、それを表す記号にすぎないと理解されるのである。言語についてのブーバーの見方は、フリッツ・マウトナーの影響下にあった。マウトナーの言語把握は、体験に言語を絶した意義を見いだしていく思考パターンに道を与えるものであり、グスタフ・ランダウアーに影響を与え、ランダウアーを介して、ブーバーにまで伝わっていくことになる。

マウトナーは、哲学者としてではなくジャーナリストとして執筆活動を行い、文芸欄にあふれる「絶対的なもの」や「精神」といった言葉への批判的意識から、言語批判のための『哲学辞典』を執筆した。²⁴ 哲学的な概念も、つまるところ言葉でしかないという唯名論的な立場にたつマウトナーは、言葉を物象化し、ありもしないものを大げさにふりまわす傾向に立ち向かう。彼は、比喩として現実を表すにとどまるはずの言語の限界を超えて「概念的怪物」を生み出すような言語運用を批判した。次いで出版した三巻にわたる大著『言語批判への寄与』において、マウトナーは、言語への「穏やかな絶望」にいたる。

²⁴ マウトナーについては、嶋崎隆『『オーストリア哲学』の独自性とフリッツ・マウトナーの言語批判』『人文・自然研究』第6号（一橋大学大学教育研究開発センター2012年）、121～179頁、およびS・トゥールミン/A・ジャニク『ウィットゲンシュタインのウィーン』（藤村龍雄訳、平凡社2001年）、201～219頁を参照。

懷疑論的な断念、つまり現実の世界の認識不可能性への洞察は、単なる否定ではなく、われわれの最良の知識である。哲学は認識の理論である。そして認識の理論は言語批判である。しかるに言語批判は、解放的な思考のための仕事である。つまり、日常言語を用いるにせよ、哲学の言語を用いるにせよ、われわれは、世界の具象的叙述を越え出すことはなしえない。²⁵

語り得る範囲に、言語の限界をおこうというマウトナーには、しかし同時に語り得ないものへの神秘的憧れもあった。マウトナーの言語批判はホフマンスタールの『チャンドス卿の手紙』執筆に重大な影響を及ぼしたと言われ、マウトナーも『チャンドス卿の手紙』に感激した旨の手紙をホフマンスタールに送っている。²⁶ 詩文を自在にあやつって、すべてを美しく語れたはずのチャンドスは、突然言語への懷疑に見舞われ、世界との断絶感に襲われる。しかし、言葉を欠いた動物や自然の沈黙の光景から立ち上がってくるものの輝きに目覚める。これと同じように、マウトナーも「語り得るもの」の限界に行き着いた先にある「沈黙」を重視する。「真に言わねばならないことがあるときは、われわれは沈黙せざるをえない」²⁷ のである。この沈黙は、言葉で語り得るものすべてを超えた価値を持つような偉大な沈黙である。この意味でマウトナーは、マイスター・エックハルトにみられるような言語や理性を越えた神秘的現実の体験を尊重する。²⁸

マウトナーの神秘主義への憧れに関しては、グスタフ・ランダウアーの影響が指摘される。彼は 1899 年から、冤罪が疑われる裁判に異議を申し立て

²⁵ Mauthner, Fritz: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. München/ Leipzig 1910, S. XI.

²⁶ これについては、西村雅樹『言語への懷疑を超えて——近・現代オーストリアの文学と思想』(東洋出版 1995 年)、83～122 頁を参照。

²⁷ Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Hildesheim 1967, Bd.1. S.111.

²⁸ マウトナーの『哲学辞典』には「神秘主義」の項目があり、「おしゃべりな理性」を越えた現実を体験するエックハルトのような神秘主義者に好意的な記述がなされている。「まさに神秘の天才であるエックハルト、言葉の軽蔑者にして、言葉の芸術家、彼は言葉に奉仕するのでは決して無い」。Mauthner: *Wörterbuch der Philosophie*. S. 127.

て、逆に偽証罪で投獄されていた。その獄中で、彼はマウトナーの『言語批判への寄与』の校正作業を行い、そこで同時に、マイスター・エックハルトの現代語訳を行うなど神秘主義研究にも励んでいた。ランダウアーは、マウトナーの言語批判という「懷疑」を受容すると同時に、自らの「神秘」を総合する形で、1903年に『懷疑と神秘』を出版する。彼とのやりとりがマウトナーに神秘主義受容をすすめさせた。²⁹

『懷疑と神秘』では、マウトナーの言語への「懷疑」について解説がなされると同時に、懷疑を超えた神秘的現実の体験がうたわれる。³⁰ ランダウアーは、マウトナーにならって、「言語」が、知覚内容の隠喩であるとみる。現実の知覚という「独自のもの *das Eigentliche*」を、「独自ではないもの *das Uneigentliche*」に翻訳するのが言語である。それは、現実の類似品であって、人間に直接に働きかけてくる現実、人間が直接に働きかける現実を不十分に表現するものであるということになる。ここからランダウアーは独自の道を歩み出す。マウトナーの「言語」に対する「穏やかな絶望」は、言語が語り得ない現実に対しては「沈黙を学ぶこと」を要求していたのだが、ランダウアーは、この語り得ない現実の充溢した「体験」を追求していく。言語の断念は、懷疑を超えた新たな行為へと転換され、世界の変革に向けられる。

こうしたランダウアーの歩みは、言語批判から、「生の哲学」にみられるような「体験主義」への道をいくものだと理解できる。ただその際に、例えば、ディルタイであれば、個体の体験とその連関の固有性を強調し、その中でいわずば個体の尊厳を美的に高めるのに対して、ランダウアーは人間同士の共同性の体験を焦点におく。彼は、各地の青年運動や社会主義運動と関わりながら同志を探し、ブーバーとランダウアーは、前述したハルト兄弟が主導する団体「新しい共同体」において出会っていた。ブーバーは年上のランダウアーから多大な影響を受けた。神秘主義研究に向かうことにも、そしてその個

²⁹ マウトナーとランダウアーの関係については Franz, Michael: Skepsis und Enthusiasmus. Gustav Landauers „Anschluß“ an Fritz Mauthner. In: Henne, H. u. Kaiser, C. (Hrsg.): *Fritz Mauthner—Sprache, Literatur, Kritik. Festakt und Symposium zu seinem 150. Geburtstag*. Tübingen 2000, S. 163-174.

³⁰ 以下、小林政吉、前掲書、58～71頁参照。

人的陶醉に飽き足らなくなることに關しても、ランダウアーの影響が指摘される。³¹

ブーバーも、言語が真の實在としての現実のすべてを表現するものではなく、そのうちで共約可能なものを表す手段としてあると考えている。個人の体験には、それが強度に満ちたものであれば、言い表わし難い固有の意味と価値が宿りうる。しかしこれを他人に伝える言語は、他人も理解しうる範囲でしか、その意味を伝えない。言語は「共同的なものの機能であり、共同的なものをしか言い表すことができない」ために、「このうえなく個人的なものは、それを言い表すためにはなんらかの仕方で人間の共同体験のうちに移し入れられねばならない。あるいは何らかの仕方で正しく混ぜ入れられなければならない」。だが「共同体験の彼岸にある忘我」は、「単一性であり、孤独であり、唯一性である。それは移し入れることはできないものである」。それゆえ、神秘体験は「言い表し得ないもの *das Unsagbare*」としてあることになる。³²

1-3 体験の重視される共同体？

H・M・ドーバーは、ベンヤミンにおける「宗教性」を問題にする著書の中で、1900年前後の「体験」主義をドイツの敬虔主義と類比して論じている。³³ 17世紀後半に起こった敬虔主義運動は、形骸化した宗教的教えに反対して、神への道をたどる個々人がその人生において経験した回心体験を重視した。教会によってドグマ的に与えられるものよりも、固有の内的で神聖な経験にアクセントがおかれた。経験、体験を重視するこのような宗教的伝統は、「必要な変更を加えて」1900年前後にも当てはまるとドーバーは言っている。

³¹ 小林政吉、前掲書、79～86頁参照。

³² Buber, Martin: *Extatische Konfessionen*. In: *Werkausgabe*. Bd. 2-2. Bielefeld 2012, S. 54f. ちなみに神秘主義 *Mysterium* の語源はギリシア語の「口を閉ざす *muein*」にあり、秘儀の体験者が外部に対して沈黙を守ったところからくるのだという。植村亘『ブーバー対話思想の研究』（人文書院 2001年）、17頁参照。

³³ Dober, Hans Martin: *Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins*. Tübingen 1999, S. 61-75.

たしかにブーバーが見いだすことになるハシディズムも、ユダヤ教版の敬虔主義と言えないことも無い。ブーバーは、ラビによる律法や伝承の解釈よりも、ハシッド（義人）の神秘体験が敬われるハシディズムを、自らのユダヤ性発見の鍵としたのであった。

ブーバーのハシディズム解釈は、彼自身の志向に沿ったものだった。絶対的なものの体験に基礎をおいて、精神的な共同性を回復しようという彼にとって、ハシディズムはその理想像を提示しているように思われたのだった。

「真の体験」に基礎をおいた共同性の形成というモデルは、しかし、ショーレムが後に指摘するように問題を抱えていた。実際のハシディズム共同体においては、たしかに体験が重視されるにせよ、律法や伝承（カバラー）への敬意が失われていたわけではなかった。神秘的体験は、伝承と離れて存在するのではなく、そうした伝承の真実性を確証するものとしてあった。また体験の真実性を裏付けるものとして、伝承が参照されもした。ショーレムは、教え（あるいは教えの重要性）が共有されることなしには、神秘的体験の伝承も残らなかっただろうと指摘し、ブーバーのハシディズム解釈が「体験」に偏ったものとなっていることに苦言を呈している。³⁴

たしかに、ブーバーの『忘我の告白』の記録を見ても、体験者はみな宗教共同体、あるいは周縁部で修行に励む者であり、日々の（宗教的）行いの中で体験に至っている。それはアトム化した個人の宇宙的体験とは異なる。疎外された個人がルーティン的な日常から脱するための「真の体験」は、共同性の基盤をもたず、内面において世界や宇宙の力とつながるだろうものとならざるを得なかった。

1-4 「同時代の力」の「体験」

ベンヤミンがブーバーに反感を覚えたのは、ブーバーの戦争肯定それ自体に対してであるよりも、ブーバーの独自のレトリックによる戦争「体験」礼

³⁴ ゲルショム・ショーレム「マルティン・ブーバーのハシディズム解釈について」『ユダヤ主義の本質』（高尾利数 訳、河出書房新社 1975 年）、139～176 頁所収。

拝に対してであった。これについて、ショーレムは次のように伝えている。

ブーバーがベンヤミンに個人的に与えた印象は、彼が常に恍惚を生きて、どこか自分自身から離れたところで、「二重の自我」を生きているというものだった。このことは、『時代のこだま』に掲載された『同時代的なもの』という文章にもっとも深く示されているという。ベンヤミンは、当時(とりわけ 1910 年から 17 年の)ブーバーの著作を支配している「体験」礼拝を鋭く否定した。ブーバーが言う通りだとしたら、あらゆるユダヤ人に最初にくあなたはユダヤ的体験をすでにしましたか? >と聞かなきゃならないことになると、ベンヤミンは嘲笑的に言っていた。ベンヤミンは、体験とブーバーの「体験的」態度に対しての決定的な拒絶を、私の論文に盛り込ませようとしていた。この点に関してベンヤミンに影響されて、実際私は後の論文でこれを行った。³⁵

後のショーレムの批判は、「体験」概念における歴史性の欠如に向けられているが、ベンヤミンの拒絶は、それにとどまらず、むしろ体験を媒介して自我が肥大化し、内面的体験と外面とが象徴的に接合されることに向けられている。

上で言及されている『同時代的なものへ』(1915 年初頭に発表)は短いエッセイである。ブーバーの詳細な伝記を書いたフリードマンは、この『同時代のものへ』に、内面的な観想的陶醉への沈潜から、現実との直面、現実への参加という変化の兆しを見ている(これが後に汝との対面を中心におく「対話思想」へつながっていくというわけである)。³⁶ たしかにエッセイでは観想的な陶醉と、現在荒れ狂う力への献身が対比されている。ブーバーは「同時代の力」に向かってこう呼びかける。

誰もお前を消すべきではない。私は生涯、お前の炎の獲物、生け贄であ

³⁵ Scholem: a. a. O., S. 42.

³⁶ Friedman: *ibid.*, p. 192.

りたいのだ。お前の炎から光が生まれる。お前以外からは光はうまれな
いのだ。私はお前に触れて燃え、燃えて光となろう。³⁷

『ダニエル』では、平板化された市民的日常の列は、カオスにさらされな
ければ破られず、それゆえに強度にみちた新生をもたらすために、一度カオ
スがくぐり抜けられねばならないと考えられていた。ここでそうしたカオス
のくぐり抜けが再び語られている。フリードマンは、ブーバーのこうした思
想に出来事との直面と参加への意志を見いだした。しかし、回顧的に対話思
想への契機を探せばそのような解釈もあるいは可能であるにせよ、ここでの
ブーバーの思考において特徴的なのは、戦争に象徴される「同時代の力」に、
形而上学的な意味を見いだそうとすることにある。

ブーバーの言葉は、熱狂に満ちている。内面的な決断において自らを「力」
へと犠牲に捧げることで、その現実化を果たすことができるのだからである。
戦争の現実とは、ブーバーにとっていわば形而上学的な、絶対者の実現の舞台
と映っていた。同時期に書かれた「運動」の中では、ブーバーは国同士が争
う相対的正義を問題にせず、無条件のものへと向かう精神を重視する。「真
に闘う者は比較級を知らない。彼にとって重要なのは、『より高次のもの』で
はなく、無条件のものなのだ」。³⁸ ブーバーにとって重要なのは、絶対的価
値といかにつながるかということである。現実化を求めて蠢いている「力」
に適切な方向を与えることがこの戦争の目的であるとブーバーは言う。戦争
はそれ自体重要なのではなく、それが「力」の現実化へむけた「運動」に奉
仕するが故に重要なのである。戦争は、内的な闘争の「象徴 Sinnbild」とし
てある。³⁹ ベンヤミンは、後で見るように、ブーバーが戦争の哲学的意味を
語るために言葉を連ねることに激しく反対した。そして、ブーバーが「ユダ
ヤ体験」を、内的な闘争、内的な決断の中で生ずるものとして賛美する点に
問題を見ていた。

³⁷ Buber: An das Gleichzeitige. In: *Werkasugabe*. Bd. 1. S. 276.

³⁸ Buber: Bewegung. In: *Werkausgabe*. Bd. 1. S. 285.

³⁹ Ebd.

2 ベンヤミンのブーバー批判

上述したように、ブーバーは、疎外された個人が真の現実に触れる体験によって進むべき生の方角を見いだすこと、そして、この方向線上には共同性の回復が目標としてあることの重要性を呼びかけていた。この呼びかけは、とりわけ彼自身も含めた西方のヨーロッパに同化したユダヤ人に向けられていた。

他の民族が、伝来の土地に根ざした習慣の中で生き、同じ言語によって経験を分かち合うのに対して、各地の同化ユダヤ人は、国も地域も、言語や慣習もばらばらになった状態にある。このような西方のユダヤ人にとっての「ユダヤ性」、その回復と「新生 *Erneuerung*」を問題にするとすれば、内面的なユダヤ性への自覚、ユダヤ人としての意識、あるいは「ユダヤ的体験」に依拠せざるを得ない。民族の外的基盤を共有することがないゆえに、「ユダヤ性」は内面的な発見の対象としてかけられる。内的な「ユダヤ的体験」を基に、これから作り上げられていくべきものだということになるわけである。具体的な共同性が無い中になんとか共同性を回復しようとするブーバーの情熱的な呼びかけは、とりわけ「未来」を担う青年たちの心に響いた。⁴⁰

だが、ベンヤミンには、ブーバーの言葉は、実際のつながりが存在しないところに観念的な紐帯を作り出し断絶をごまかすものと映っていた。しかも、そうした「ユダヤ的体験」を世界の根源に満ちた「力」にまで繋がるものと語るやり方に対しては、彼は非常に強い疑念を抱かざるを得なかった。ベンヤミンは、ブーバーの言語を批判するところから、自身の言語論を育てていく。

2-1 象徴による接合

戦争がはじまって最初の 12 月、ユダヤの祭ハヌカーに際して、ブーバー

⁴⁰ ブーバーにとっての「ユダヤ性」の意味と、第一次大戦前後に彼の言説がドイツ語圏のシオニストたちにいかなる意味をもったかについて、詳しくは拙稿「第一次大戦、ブーバー、ベンヤミン——内的決断と言語の問題」『ナマール』第 18 号（神戸ユダヤ文化研究会）を参照（2014 年発行予定、掲載決定済み）。

は「ユダヤ性」の自覚を促す講演を行った（「神殿聖化」）。彼はそこで、戦争とその勝利という外面的事実よりも重要なのは、内面的な「宗教的直観」であると言う。「あらゆる外的出来事は、宗教的直観にとっては内的な秘密の世界的出来事の象徴であるにすぎない」。ブーバーによれば、「あらゆる外的解放は……世界の内的解放の象徴である」。⁴¹ かつてヘルツルのシオニズム運動に関わった際にも、ブーバーは外交的策謀を重視するのではなく、精神的な解放が重要だと訴えていた。

真の生への道を妨げるのは、外的なものではなく、むしろわれわれ自身のうちにある。世界のうちに悪しきものがあるということではなく、我々自身善きものへと腹藏なく向かわないということが妨げなのだ。……我々は我々の内的分裂を克服して一つにならねばならない。そうすることによって、世界の統一に奉仕することができるのだから。⁴²

ブーバーは、戦争という外的出来事にひきつけて、内面的解放を目指した闘争を訴える。ブーバーは「神殿聖化」を自己引用しながら、『ユダヤ人』誌第一号冒頭におかれた文章「スローガン Losung」でも、同じような議論を行っている。彼は、ここで明確に「ユダヤ的体験」を共同体への責務を内面的に自覚するための契機として、「ユダヤ性」という目的実現のための契機として語り出す。

このような時代に見物人として共同体の生活に立ち会いながら真に生きることが出来るという錯覚、ただそうだと認めるというだけで共同体の生活に参加出来るという錯覚は、打ち崩された。元来その地上での存在と真面目に向き合おうとする者は、自らの責任を感じることによって、共同体への自らの関係と真面目に向き合わねばならない。この戦争のユダヤ的体験によって震撼させられたユダヤ人、彼らは自らの共同体の運

⁴¹ Buber, Martin: Tempelweihe. In: *Werkausgabe*. Bd. 3. Bielefeld 2007, S. 282.

⁴² Buber: ebd. S. 283.

命に対して責任を感じている。彼らの中で、新たなユダヤ性の統一が表現されているのである。⁴³

戦争においては、イギリスやフランスにもロシアにもユダヤ人はいるのであり、敵味方に分かれて「あちらでもこちらでも手段」となって国の戦争に奉仕している。だが、ユダヤ人が自覚すべき「ユダヤ性」は、国同士が争う相対的な正しさよりも、高次の目標としてある。「ユダヤ性は破る事のできない自己目的であり、ただ人間性の発現のために奉仕する」のである。「ユダヤ性」は、国家間のナショナリズムの相対性を超えて、いわば絶対的な人間性への架け橋として語られる。

ドイツ、オーストリアが掲げた専制ロシアからの諸民族の解放という理念を、ブーバーも否定しない。「低劣な状況におかれた民族共同体のための生活と労働の自由」と「今日その大部分が出来事の無力な対象として扱われている彼らが、彼らの運命と活動の自由な主体となること」は「われわれの戦争のひとつのスローガン」としてある。ドイツの勝利は、ロシアからの解放地域のユダヤ人に主体としての自由を与えるものであり、その意味で、ドイツの戦争と、ユダヤ人の内的解放を目指す「われわれの戦争」が矛盾することなく接合される。「われわれの戦争のもう一つのスローガン」とは、「ユダヤ性そのもののうちにあって使命に逆らう、利己心や分断の妨害的な力を克服すること」である。「われわれの共同体への関係を真剣なものとするのが重要だと認めるならば、共同体への責任に目覚め……共同体を純化するために、すべてを投入しなくてはならない」とブーバーは語る。⁴⁴

ブーバーは、基本的には個々人の内面的な自覚と責任に訴えることに徹しつつ、「すべてを投入しなければならない」と「体験」の強度を求める形で、出来事への参加を呼びかける。ブーバーは、ユダヤ人それぞれにあるだろう「ユダヤ体験」に訴えかけ、同時代の出来事へと参加する事、闘うことへの責任を訴える。ブーバーの言葉の魔術は、「ユダヤ体験」の自覚にもとづいた

⁴³ Buber, Martin: Die Losung. In: *Werkausgabe*. Bd. 3. S. 288.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 289.

「内面的決断」を「われわれの戦争」と言ってしまうことによって、内実をカッコにいられたまま、多くの体験を包含する比喩を成立させる。現実にあるのはヴェルダンやソンムでの塹壕戦であり、あるいは後方支援という形での「残されたものの闘い」である。それらが「われわれの戦争」という「象徴 Sinnbild」となることによって、ドイツの戦争への支援や支持も立派な意味を得ることになり、それがいつのまにか「ユダヤ性」のための闘争ともなる。

「象徴」の本義は、「一つにあわせること」にある。⁴⁵ ブーバーの言葉は、実際には断絶を孕んだものを内面的な体験と自覚において象徴的に一つに合わせる。アトム化されて互いに分かれて戦うユダヤ人も「ユダヤ体験」において一つになり、戦争へのコミットも「われわれの戦争」を闘うことと重ね合わせる。

ブーバーが解放をまず内面から訴えるのは、分断されたユダヤ人同胞全体を包摂する外的な解放の難しさの裏面である。ブーバーを駆り立てていたのは、何とかして真の現実に近い生を取り戻すことであり、そうした生に基づく共同性を打ち立てることであった。だが、政治的スローガンと、精神的なスローガンを情熱的に結びつけて、人々を糾合する彼のレトリックに対して、ベンヤミンは嫌悪を抱いた。

2-2 象徴の断絶

象徴の機能は、ポジティブに見る事もできるものである。異質な者同士の間では困難な気分の共有はシンボルを介することで成立する。例えば、戦没者の共同墓地には、「塹壕体験」という「共同体験」のゆえにドイツ系もユダヤ系も区別なく埋葬された（宗教の違いによって区別することにむしろ心理的抵抗があった）。そこに並ぶ墓は、石という共通の材質を用いて、形状もほぼ同様であって、形式的統一を持つ。同時に、墓地全体は一つの壁で囲まれ、

⁴⁵ 「象徴」と訳した Sinnbild はドイツ語において「象徴 Symbol」と区別なく使われる。「象徴」の語源にはギリシア語の「一つに合わせる symballein」がある。Cf. Wellek, Rene: Symbol and Symbolism in Literature. In: Wiener, Philip P. (Ed.): *Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas*. New York 1973, vol. 4. pp. 337-345.

その中ではドイツ人もユダヤ人も他の民族も区別がなくなり、ドイツ帝国のために闘ったという一つの仲間性がすべてをつなぐことになる。「クリスマス」などの宗教的儀式も広く世俗化することで、例えばユダヤ教会にも取り入れられており、家や家族との愛ということでは区別無く心に訴えるものとなる。装飾や歌に宗教の別はなくなり、「ドイツ」中同じ気持ちが確認される。実際、「クリスマス」の共有は、戦場ですら起こったのであり、1914年には一日の休戦が成立している。⁴⁶

現実の断絶を象徴の力も借りてうめようとすることは、それ自体悪いことではないだろう。だがベンヤミンにとっては、こうした断絶は回避するよりもむしろ見据えられるべきものだったのであり、「偽りの総体性」の回復を行うことは、彼の目には欺瞞として映っていた。ベンヤミンは、学校改革運動の中で、「認識者たちの共同体」を打ち立てる事を強く希求していたが、これは挫折し、親友フリッツ・ハインレたちの自殺という形で終わりをつけていた。これはベンヤミンに決定的な喪失感を刻み込んだ。彼は共同性を決意によって打ち立てるという自分たちのラディカリズムが身振りにすぎなかったことを痛切に感じさせられた。⁴⁷ それと同時に、象徴による断絶の接合をベンヤミンは断念したのだと思われる。⁴⁸ 戦没者たちにとっては、同胞を象徴することとなった墓は、自殺したハインレたちを救われないものとした。彼らを一つの墓に葬ろうというベンヤミンたちの努力は、虚しく終わり、二人のための弔いは十分には行えなかったのである。⁴⁹ 彼らは大義によって奉ず

⁴⁶ Cf. Mosse, George L. : *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*. New York 1980, pp. 266-270.

⁴⁷ 「私たちはラディカリズムがあまりに身振りであったことを…意識するようになっていきます。そして、それがより堅固で、純粹で、目に見えぬ、そして私たちに不可避的なものとならねばならないことも。」 Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 1. S. 257

⁴⁸ 「記念碑的象徴」によるキズの回復をベンヤミンが拒否したことに関しては、次のものが詳しい。マーティン・ジェイ『暴力の屈折』（谷徹／谷優 訳、岩波書店 2004年）3~32頁。

⁴⁹ Benjamin: *Berliner Chronik*. GS. Bd. VI. S. 478. ベンヤミンは、このハインレに向けて、10年にわたり、70余編のソネットを綴る形で、メランコリックな喪の作業を行っていた。ハインレとベンヤミンのソネットについては次の拙稿を参照。「W・ベンヤミンのソネット——反復と目覚め——」『文明構造論』（京都大学大学院人間・

ることのできない、公には語ることのできない、弔いきれない死を死んだ。死者たちは祝福されることなく、沈黙している。この沈黙は、言語を絶した体験の中での沈黙とは違って、体験の中にすら現れ出る事もないものである。

そして、「塹壕」の共同性も、実際は、機関銃が兵士の命を等しく亡きものとする無惨さの中で出来上がったものである。第一次大戦では、防衛拠点に機関銃が設置されたことによって、それまでの戦争では通用した銃剣を構えての突撃戦法が決定的に無効となった。戦争の死傷者の八割は機関銃によるものだった。塹壕戦は機関銃の守りを突破するための文字通り決死の手段となったが、これは騎士道精神や、兵士の美德の完全なる無化を意味した。「塹壕の共同性」が成り立つのは、機関銃の前には、馬に乗った士官も一兵卒も、階級に関わらず、いかに剛健で人徳に溢れていようと、皆が等しく一瞬でなぎ倒されるだけの的になったからであった。⁵⁰ 伝来の英雄性はその崩壊を余儀なくされる。「戦場から人々は押し黙ってかえってきた。伝達可能な経験を豊かにしてというよりも、貧しくして」。⁵¹ 彼らが象徴するのは、戦争中の英雄性賛美や、後の戦記物が語るものとは違った、「ヒポクラテスの相貌」であった。ベンヤミンは後に1930年に、次のように言っている。

技術があやまって英雄的と受け取ったのは、ヒポクラテスの相貌、死の相貌だった。それゆえに、技術は自ら固有の非道さに浸透されながら、自然の黙示録的な顔貌を鑄造し、自然を押し黙らせた。-だが、技術は自然に言語を与え得たのかもしれないのだ。⁵²

技術の問題がこのように考えられ出すのは後年のことであるが、第一次大戦中にすでにベンヤミンは、沈黙するものたちの言語について考え出していた。

環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野発行) 第8号、35～74頁所収。

⁵⁰ 機関銃が戦争の意味を全く変え、兵士の平等性と「塹壕体験の共同性」の基礎となったことについては、ジョン・エリス『機関銃の社会史』(越智道雄 訳、平凡社 2008年)、193～252頁を参照。

⁵¹ Benjamin: Erfahrung und Armut. *GS*. II. S. 214.

⁵² Benjamin: Theorien des deutschen Faschismus. *GS*. III. S. 247.

だが、この沈黙に至る前に、饒舌に言語を手段として繰り出すことを批判せねばならなかった。

2-3 言語の手段化はなぜ批判されるべきか

言語が比喩にとどまらざるをえないものであれば、「言い表し難いもの」を言い表すために、言葉を尽くすということはある。だが、そこに、言語は比喩にすぎず、言い表し難い行為や体験の方が根源的であり重要という価値付けが入り込むとき、言語は、行為や体験を語る手段として、単なる比喩として粗雑な扱いを受けざるを得ない。ブーバーは「絶対的なもの」と結びつくことの重要性を言う。その際も彼はアクセントを体験や行動におく。「われわれと絶対的なものとの連関は、われわれの知識においてではなくわれわれの行為において告げられる」のであり、「我々が絶対的なものを体験するのは、われわれが聞き知るところのものにおいてではなく、われわれが生み出すところのものにおいて」である。⁵³ ブーバーにとって、何かを作り出すのは知識や言葉ではなく、行為であり、言葉は行為へと動員するための手段、比喩にすぎないものとなる。ベンヤミンは、言語をこのような形で貶めることに異議を申し立て、目的へむけて人を動かすための手段として言語を用いることを厭わない雑誌への寄稿を拒絶する。

行為の動機を手渡すことによって、書き物が倫理の世界や人間の行為に影響を与えうるのだという考えは、広い範囲で、いやほとんどいたるところで自明なこととして支配的になっております。人々を特定の行為へと、あらゆる種類の動因によって動かすこと、これが政治的な書き物の意図であります。この意味でいくと、言語というものは、魂の内面で行為者を規定している動因を、多かれ少なかれ暗示にかけるような仕方で流布させるための単なる手段ということになります。⁵⁴

⁵³ Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Bd. I. 1897-1918. Heidelberg 1972, S. 377.

⁵⁴ Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 1. S. 325.

「言語と行いの結びつき、言語が行いの手段であるのではないだろう結びつき」は、ここではそもそも考慮されない。言語は手段であって、目的の実現のために繰り出される手管である。ここでは、しかし導き出された目的、行為も何かおぞましいものになりかねない。ベンヤミンは次のように言う。

……こうした道筋における行為は（原則的にいえば）、あらゆる面から検査した計算プロセスの結果のようにして、最後に導き出されるのです。言葉から言葉へと列をなす拡大傾向の中にある行為はすべて、私には恐ろしいものに思われます。言葉と行いとがまったくこのように関係するところでは、よりますます破滅的に思えます。ちょうど私たちのところでそうですが、この関係が、さらに度合いを強めて、正しい絶対的なものの実現のためのメカニズムとして蔓延しているのですから。⁵⁵

動機の伝達と、意図にかなった動因を政治的著作は行う。文化、民族、解放等々、当時掲げられた大いなる言葉、「正しい絶対的なもの」の象徴を旗印にした言葉は、人を動員するために惜しみなく繰り出される。このように言語を動員の手段とすることの批判は、当時書かれた他の著作、特に『ソクラテス』にも顕著にみられる。知への愛、美しい真理への愛という、一見すると哲人たちの夢の領域でしかないところにも、しかし、上で見たようなおぞましが潜んでいる。ジークリッド・ヴァイゲルが指摘しているように、ベンヤミンは、青年の戦争参加を促す発言をした自らの師ヴィネケンの姿をソクラテスに重ねていると考えられる。⁵⁶ だがヴィネケンにとどまらず、ここには、ブーバーも含めた「青年に毒を盛り、彼らを誘惑する」当時の言説全般への批判が込められていると言ってよいだろう。

ベンヤミンは、ソクラテスが『饗宴』で語る「知への愛」の暴力性を指摘している。知を求める者、青年たちを知へと導く者として現れるソクラテス

⁵⁵ Ebd., S. 326.

⁵⁶ Weigel, Sigrid: Eros. In: *Benjamins Begriffe*. S. 299-341.

は、いわば「産婆」としてあり、求めるものたちに知を産出させる。自ら産み落とせるように、ソクラテスは無知を装い、自らは問いを発することに努める。だが、ベンヤミンが言うように、ソクラテスの問いは、答えをすでに所有するものが放つ問い、教壇から教師が生徒に問うような問い、「暴力的に、それどころか厚顔無恥に答えの道筋を内包している」問いである。たたみかけられる問いに、聞き手は「ええたしかに」としか答えられず、続けて起こる「だとすると…ではないかね？」という再びの問いにも「ええたしかに」としか応えられない。ソクラテスの実のところ自らの結論を「知」の目的として隠し持っている。若者たちに彼が語る愛は、知への憧憬を共有するものとされているが、実のところは自らの知を押し付けるための手段になっている。彼の発する問いは、「語りを押し付けるために、単なる手段のふりをしてみせる」が、目的へと導くために連ねられた巧妙な手段である。ソクラテスの問いかけの目的は、自らの語りを貫徹することであり、いわば単なる手段である。ソクラテスの「産婆術」は、それゆえ自らの答えを相手に孕ませて、それを取り出してくるようなものであり、ベンヤミンの表現でいえば相手に自分の知を無理矢理に孕ませようとする「知の勃起」である。⁵⁷

いずれにせよ、ここでの問題は、言語が単に手段となることよりも、モティーフの伝達という目的に奉仕させられることである。手段となった言葉において語られるのは知への愛といった美しいものなのだが、実は自らの動機の貫徹がそこに潜んでいる。動員の先にある「目的」は、実のところ最初に動機として語り手がもっていたものであり、言葉を連ねてこれを目的として導きだすことによって、内的な動機が「正しい絶対的なもの」の秘密の殿堂に納められる。そして、秘密の真理をちらつかせて、求める者を誘惑するのである。

ベンヤミンはこのような絶対的なものの実現のメカニズムを拒絶し、言語

⁵⁷ Vgl. Benjamin: Sokrates. In: *GS*. II. S. 129- 132. 比喩からもうかがえるが、『ソクラテス』において、ベンヤミンは「精神」と男性性、女性性の関係を探ろうとしている。これについては小野寺賢一：「沈黙の対話術——青年期ベンヤミンの「対話」の理念にみられる絶対的表出の構造」：早稲田大学『ワセダ・ブレッター』第 12 号、2005 年、44～64 頁を参照。

を手段として「神的なものへと導くこと」を批判する。

私は言葉が「現実的な」行為よりも、神的なものの遠くにあるだろうとは信じません。したがって、神的なものへと導くことは、言葉それじしんによって、そしてその固有の純粋さによる他にはできないことです。⁵⁸

2-4 語り得ないものの Elimination

「正しい絶対的なもの」へと誘惑する饒舌な言語の批判は、ベンヤミンに「語りから沈黙への移行」⁵⁹を取行させる。ベンヤミンは、言語から、書き物から、「言い表し得ないもの *das Unsagbare*」を取り除くことの必要性をブーバーに訴えている。「言語の中の言い表し得ないものを、水晶を結晶させるようにして純粹に取り除くこと *die kristallinen reine Elimination des Unsagbaren in der Sprache*」が「本来的に即物的な、冷静な書き方とまさしく合致する」はずだと言うのである。⁶⁰

ブーバーの熱のこもった著作では、明確にそれと名指せない「言い表し得ないもの」が頻繁に現れる。「ユダヤ的体験」がそうであり、民族の「血」がそうであり、「ユダヤ性」もそうであり、「われわれの戦争」もそうである。例えば、外的な戦争という象徴的出来事とともに語られるがゆえに、これらは決断を差し迫る。「言い表し得ないもの」は、体験し尽くす他ないものであるはずだが、ブーバーはこれに関してむしろ情熱的といえるほどに饒舌である。こうした饒舌的熱狂に、ベンヤミンは冷静な書き方を対置するわけである。「言い表し得ないもの」を取り除くということは、まずは、これについて饒舌に語ることをやめることを意味する。

しかし、そのことによって「言い表し得ないもの」が排除されるのではない。「取り除くこと *Elimination*」という語には単に「排除する」ということ

⁵⁸ Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 1. S. 327.

⁵⁹ Weber, Samuel: a. a. O., S. 606

⁶⁰ Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 1. S. 326.

ではなく、「敷居の外へ出す」という含意がある。⁶¹ 「言語の中の言い表し得ないものを、水晶を結晶させるようにして純粹に取り除くこと」は、単に語り得ないものを無用だと排除することではなく、むしろベンヤミンにとっては「言葉には拒まれたものへ導く」ことである。言い換えると「言葉の集中性」の先にある「内奥の沈黙の核」をくぐらなければならないということ、そして沈黙を沈黙として結晶化させることである。ここにはベンヤミンの使命が感じられる。ハインレたちの沈黙のような形で語り得ないものがあるということ、そうした言葉には拒まれる沈黙を結晶化させねばならないという使命である。

3 言語論の射程

ブーバーの体験礼拝は、言語の軽視、その単なる手段化に行き着く。そして、逆説的なことに、単なる手段、単なる比喩であるがゆえに、「絶対的なもの」についての言葉は饒舌に綴られる。この饒舌のメカニズムは、比喩的な言葉を象徴としてかけ、分断された人々を行為へと動員する。

これを批判するベンヤミンは、まずは「沈黙の核」と連帯しなければならなかった。この沈黙との連帯は、マウトナーによる「沈黙」の聖化、そしてブーバーによる言語を絶したものの絶対化(内的モチーフの絶対化)とは、似ているようで全く異なっている。他者の沈黙との連帯に、ベンヤミンの言語論の核がある。以下では、この沈黙の核との連帯を基点として、ベンヤミンの『言語一般および人間の言語について』の射程を見極めていこう。

ベンヤミンは沈黙を聖なるものと崇めるのではなく、いわば、それと何とか対話をしようとする。沈黙している者から、何とかその声を聞き取り、それを翻訳しようというのが、ベンヤミンの目指すところである。このことのちょうど裏面として、語り得るもの／語り得ないもののパースペクティヴの逆転がある。ベンヤミンが構想したのは、体験の直接性に閉じこもることではなく、言語的経験の媒介性に豊かさを回復すること、言語にも、行為と同

⁶¹ Weber: ebd.

じく「直接性 Unmittelbarkeit」を与えることによって、「語り得ないもの」をめぐるパースペクティヴを転換することだった。そのことによって、偽りの総体性とは違った、豊かな連続性の理念を考えることができるからである。また「非-手段-的 un-mittel-bar」な言語の有様は、主観的な意図や体験に閉ざされない、広さを言語という媒質にもたらしめるものである。主観と世界が体験によって無理矢理に連結させることを避けながら、連続的に伝達が響き合う媒質の領域への考察が開かれる。

3-1 「言語」の「直接性」と「語り得ないもの」のパースペクティヴ

「直接性 Unmittelbarkeit」には二義的な意味が指摘される。「その手元にあるものにいかなる距離もない」という直接的＝即時的という意味と、すでに上で言及した「非-手段-性 Un-mittelbar-keit」という意味である。⁶² ブーバーが言語を媒介的なものとして斥け直接的な体験を重視する場合、その「直接性」は、前者の意味のそれである。そこで体験される精神的存在は、言語による媒介を通してはとらえきれないものとなる。こうした見方に逆らうように、ベンヤミンは『言語一般および人間の言語について』の中で、言語が直接的に精神的本質であることを強調している。「或る精神的本質の中で伝達可能なものは、直接的に言語そのものである。あるいは、或る精神的本質の言語は、直接的に、そこにおいて伝達可能なものなのである」。⁶³ ここで「直接的」なのは、精神的なものと言語との関係である。⁶⁴ 言語は、精神

⁶² Hirsch, Alfred: Gespräch und Transzendenz. In: Klaus, G. u. Rehm, L. (Hrsg.): *Global Benjamin*. München. S. 959-968, hier, S. 960.

⁶³ Benjamin: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: *GS*. Bd. II. S. 140-157, hier, S. 142.

⁶⁴ この言語の直接性がベンヤミンの言語論で注目すべきものだということに関しては衆目の一致するところである。だが、その解釈についてはわかれる。例えば、ジャック・デリダなどを参照しつつ、脱構築的なベンヤミン読解を進めるベッティーネ・メンケは、「言語はその本当の内実の表象＝再現前ではな」く、それ自体「ひとつの直接的なもの」としてあることを言った後で、この「直接的なもの」を所与の根源としてではなく、言語現象において「媒介」と「直接性」が二義的に交差するところから生じてくる、二次的 directivity だとして理解している。いわばポスト構造主義的な根源にある差異性に着目する読解をすすめていく。Vgl. Menke: *Sprachfiguren*. S. 38-42. だが、後で論ずるように、ベンヤミンにおいては、そのような差異の「運動」から思

的本質の外部にあるもの、精神的本質に外側から関係する偶然的なものとしてあるのではない。言語は、精神的本質を即、そのままに表現しているものとして考えられており、伝達される精神的本質はそのまま言語である。このように言語を把握することによって、ベンヤミンは、語り得るもの／語り得ないものの見方を変更する。

あらゆる言語的形成物において、語られたこと、語りうることと、語り得ぬもの、語られなかったものの間の相克が働いている。この相克を見る場合、語り得ぬもののパースペクティヴの中に同時に究極的に精神的な本質が見いだされる。だが、精神的本質と言語的本質を同一視する場合、両者の間の逆比例関係について疑義が呈されるのは明らかである。⁶⁵

「疑義が呈される」のは、語り得ないがゆえに精神的に深いものであるという形での、言語を絶したものの神秘化である。ブーバーにおいてもマウトナーにおいても、認識の根源は、現実の直接的な体験・知覚におかれていた。そして特にブーバーにあっては、語り得ないような体験を媒介なしに直接的に体験し尽くすことに比べれば、媒介的な認識は明確に価値の低いものとされていた。直接的な体験は、二次的な言語によっては達する事のできない語り得ないものとして、重視される。ベンヤミンはこの言語の二次性、体験の直接性をちょうど引っくり返す形で、精神的本質と言語的本質の直接的な一致を言うことになる。

精神が、深ければ深いほど、つまり実在的かつ現実的であればあるほど、それだけ語り得るものとなり、語られてあるものとなる。……一言でい

考が展開されるというよりも、二極——一方には神の言語のような直接的に存在が統一をえている理念があり、他方には、沈黙という現実がある——の間の断絶の緊張から思考が展開されていると見た方がベンヤミンの議論の意義を把握できる。

⁶⁵ Benjamin: *GS*. II. S. 146.

えば、最もはっきりと語られてあることが、同時に純粋な精神的なものなのである。⁶⁶

このような「最もはっきりと語られてあること」の範型としてベンヤミンは、「啓示 Offenbarung」を考えている。「宗教の最高次の精神領域は（啓示という概念において）、同時に、語り得ぬものを知らない唯一の領域である」。⁶⁷ この「啓示」とはつまり「神」の言葉である。「神」の言語を想定するとすれば、すべては語り得るはずであり、これが純粋な直接性と合致してわるいわげがない。神の言葉は、認識的なだけでなく、創造的であるはずのものだからである。

だが、「最もはっきりと語られてあること」としての「啓示」はあくまでも、「神」と関わるものであって、人間が語り出せるものではないはずである。直接的に存在そのものを生み出し、直接的にその認識であり、直接的にそれに名を与え、「啓示」するような言語をベンヤミンは想定するが、こうした「神」の言語はあくまで可想的な理念である。直接的な合致状態は理念としておかれつつも、それをブーバーのように根拠として語ることがないよう、或る断絶がもうけられている。⁶⁸

人間の言語が「啓示」に与るところが少ないのだとすれば、「最も語られてあるもの」よりも、押し黙っているものに囲まれているとすれば、「語り得ないもの」は言語を絶した、絶対的な秘密を孕んで屹立しているのではなく、あちらこちらに、密やかに隠れているのだろう。ベンヤミンの見た沈黙の領域は、媒介をしえないほど根源的であるがゆえに語り得ないのではない。比喩を積み上げてこれをまつり上げることはなされない。この沈黙は、目を凝

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd., S. 147.

⁶⁸ もっとも、こうした啓示にみられるような充溢に関して、ベンヤミンは『来たるべき哲学のプログラム』や『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』においては、ポジティブに追求しているようにも思われる。一方では充溢した直接性の理念を追求しつつ、他方でその断念を前提とするところにベンヤミンの思考の緊張感を見ることができる。

らせばそこら中にころがっているのがわかる沈黙であり、聞き取られることを待っている。⁶⁹あるいはそもそも聞き取られたいなどとは思ってもいない沈黙である。ましてや、この沈黙は、象徴的にまつり立てられることなど思いもよらずにある。

3-2 主観的体験や意図に内包されない伝達

ブーバー批判から出てくる、もう一つの重要なポイントは、言語が主観の体験や、主観の意図、動機という枠を、常にはみ出ているということである。これは意図された目的のための手段としてあるのではないことの強調、「非-手段-性」の強調と合わせて考えられるべきものである。ベンヤミンは、言語を<主観の意図のための手段>という図式の外で捉えるとともに、言語を意識的体験の枠から解き放ち、その多様な顕現に着目させる。

意識の枠に囚われたのではない言語現象を理解することは、言語現象の焦点を話し手と意味内容から、言語という媒質において生じる伝達作用そのものに移すことで可能になる。「話し手」とその「動機」を中心に言語を捉えた場合、焦点となるのは、話し手の意図やその内実が受け手に正確に受け取られるかどうかである。言語はそのための手段として、ただ伝達の効果を測られるだけのものに成り下がる。そして、一つのモチーフの枠、意味の限定された内容の枠に言語表現の外延が定められる。こうした言語把握をベンヤミンは拒否していた。「各々の言語に内在している、固有の無限性」が捨象されてしまうからである。ベンヤミンは「言語の限界を示すのは、その語られる内容ではなく、その言語的な本質である」⁷⁰と言う。例えば、語ったことが、抱いていた動機にそぐわない意図せざる結果を巻き起こすこともあるように、言語の限界は、抱いたモチーフと語った内容にはない。その意味で、ベンヤミンは挑発的に「語り手は存在しない」と言う。言語によって語りた

⁶⁹ ベンヤミンがみせる「沈黙」への「注意深さ」に関しては、拙稿「不透過なものの『聴き取り』——ベンヤミンによるゲーテの『親和力』読解」『モルフォロギア』（ゲーテ自然科学の集い発行）第34号、67～94頁を参照。

⁷⁰ Benjamin: *GS*. II. S. 143.

い事柄と、実際に言語において伝達されうる事柄は一致しない。「話し手」は、語った事柄の所有者として、その管理権をもっているわけではなく（責任はとらされるが）、むしろ語った事の外側にたたされる。「言語において伝達されるものは、外側から制限されたり、測られたりすることはできない。そしてそれゆえに、各々の言語には、同じ尺度では測れない、固有の無限性が内在している」。⁷¹

言語的伝達がなされている場面を俯瞰的にみれば、話し手と受け手の間でボールをパスするように意味が受け渡しされているのではなく、むしろ表現を中心にした振動に応じて、「受け手」や「語り手」の精神も揺れ動く様が見えるだろう。

これは「体験」に関しても言い得ることであり、主観を基礎においてみれば、彼が受け取る「体験内容」がすべてであるにせよ、世界で起こる出来事の中においてみると、彼が出来事を体験し尽くしたというふうには言えない。主観的体験はいかにその強度が高くても、そこに閉ざされる限り広がりを持ち得ない。しかし、実際に起こっていることは、主観の外側に広がっているものであり、この外側で起きる事へと目を向けなければならなかったと言える。そうしていれば、主観的体験を、一足飛びに宇宙へと接続する必要もなかったように思われる。逆に言えば、ベンヤミンは言語において起きる伝達の出来事に焦点をあてることで、主観の枠で見ている場合に見えない、媒質の作用の広がりを問題にしていたのである。後にベンヤミンが、ボードレー論などで、主観的意識の体験においてあるものではなく、無意識に蓄積された経験に力点をおくのは、経験の媒質のなかで出来事としての伝達をもつ広がりやを考慮に入れて、歴史を把握するためである。ここには初期の言語把握の問題意識が続いているのを見ることができる。

⁷¹ Ebd.

3-3 事物の押し黙り

上で論じたことから明らかなように、ベンヤミンは意味の送り手がメッセージを受け手に送るための伝達手段として言語を把握する「市民的言語観」を斥けている。彼は、言語を伝達的手段に限定せずに、「人間の精神生活のすべての表現は、ある種の言語として把握され得る」⁷² と、言語の枠を大きくとる。『言語一般及び人間の言語について』に包括的なコメンタールを施したカーターが言うように、ベンヤミンはいわば汎言語的世界把握を試みているのである。⁷³ 「言語一般 *Sprache überhaupt*」には「人間の言語」にとどまらず、自然や事物の間での伝達作用まで含めて考えられている。人間の手段と目的に規定された言語などは、こうした言語一般の中でみれば、ごくわずかなものだと言ええる。これら事物は、分節された音声言語を用いることはなく、いわば沈黙している。言語は、現実の中で、自らの存在を語り明かすよりも、むしろ沈黙している。「言語はどのような場合でも、伝達可能なものの伝達であるだけでなく、伝達不可能なものの象徴でもある」⁷⁴ と言われているように、伝達不可能なものの存在がそこに想定されている。一方で、理念的なすべての直接伝達状態が想定され、他方で、現実的にはこの直接性を拒まれた断絶がある。このことについては、『言語一般および人間の言語について』と関わる或る断片を見ると、とりわけ事物の精神的本質が、言語的本質と直接的に一致するのではないことが言われている。

独自の事物の精神的本質はその言語的本質のうちで消えることはない。言語的本質のうちで精神は言語を「耐え抜く」のだ。つまり、事物は押し黙っているのである。そしてかくして、事物の精神的本質はその言語

⁷² Ebd., S. 140.

⁷³ 「彼の根底にある仮定は、存在しているものがすべて——自然でも芸術でも人間の領域でも——持続的に言語的に現れでており、存在しているものは、そこでお互いに伝達し合っているということである。その際、存在者の言語は、内容伝達のための手段ではなく、そこにおいて、その特別性において存在するものが直接的に自らを表現する媒質である。」 Kather: *Die Sprachphilosophie Walter Benjamins*. S. 25.

⁷⁴ Benjamin: *GS*. II. S. 156.

なのではない。というのも精神的本質は言語のうちで完全に伝達可能ではないであるからである。事物の精神的本質は、ただ伝達可能である限りにおいてその言語的精神なのである。⁷⁵

事物は、言語を「耐え抜く *überstehen*」形で「押し黙っている *stumm sein*」。この事物の沈黙は、語り得ないものとして祭り上げられるものではない。伝達されないままに沈黙を守る事物や自然、そして人間の存在にベンヤミンは注意を向ける。これはブーバーの情熱の視界の外にあったものである。ブーバーが言うような、直接的体験と絶対的なものとの接合が世界の中で占める位置は、それが主張するほどには大きくない。世界には、むしろ主張できずに沈黙しているものが溢れている。

自然は、そもそも嘆く……嘆きというものは、しかし、分節化されないままの無力な言語表出であって、ほとんど感性的な吐息しか含んでいない。そして、植物がわずかに葉ずれの音をたてているところにさえ、つねにその嘆きが共鳴している。自然は黙せるがゆえに悲しむのである。⁷⁶

この「悲しみ」は、代弁されること、認識されることをも拒むような頑なな悲しみである。それは、言語を「耐え抜く」のである。このような沈黙の存在に対しては、「神」の言語でさえも、無力かもしれないことをベンヤミンは示唆している。ベンヤミンの言語論が示唆するところは、流出論的な伝達の流れの完成の理想、言語存在の大いなる鎖といった単純なものではあり得ない。沈黙する現実の存在が歴史には無数にあふれていること、そして饒舌な言語が作り出す偽りの統一が禍々しくも力をふるっていること、こうした状況においてベンヤミンは自らに何ができるのか、思考をあたためていた。

⁷⁵ Benjamin: *GS*. VII. S. 789.

⁷⁶ Benjamin: *GS*. II. S. 157.

おわりに

以上見てきたように、第一次大戦の間、ベンヤミンは体験に閉ざされた主観の限界、主観的意図と内容に奉仕する言語の虚しさを痛感させられていた。比喩となった言語が語り出す象徴的な統一は、その時点では感動と熱狂を誘い得るものだが、世界の多様性、あるいは象徴が汲み取り得ない沈黙を無視することで成り立ちうるものにとどまる。象徴を掲げる「スローガン Losung」は、絶対的なものへ向けて人を動員するが、一つの方向をめがけたそれが描き出す世界は貧しい。その伝達は響き合わずに、暗く燃える。そうした一元的な形而上的な力に世界を還元することをベンヤミンはしない。自然の秘密の「合い言葉 Losung」は、一つの力に収斂するのではなく、それぞれが多様に響くはずである。

自然の言語は或る秘密の合い言葉 Losung に喩えられる。それぞれの歩哨は、次の歩哨に、自分自身の言語でその合い言葉を引き継いでいく。だが、合い言葉の内容は、その歩哨自身の言語なのである。⁷⁷

「歩哨」は自らの持ち場についていながら、しかし持ち場の目的を知らない。彼らの「合い言葉」は彼ら自身のものであり、何を伝えているのかも定かではない。彼らの「合い言葉」は、ただ一つの秘密の殿堂を指し示すことはなく、無数の存在の固有の沈黙を密やかに震わせている。饒舌な言説の吹き荒れる中、ベンヤミンは沈黙の振動が生み出しうるかもしれない何かをめぐって、注意深く思考を紡いでいた。

⁷⁷ Ebd., S. 157.