

生きられた瞬間の暗闇

——ベンヤミンと夢

道 簾 泰 三

われわれの日常の意識は、一見充実した途切れのない連続のうちに休らつてゐるように見えるが、もしかしてその一瞬一瞬を微分するようなことが可能であるなら、そのつどいたるところに、これまで知らなかった何か異様なものが現われ出てくることになるかもしれない。紙の上に引かれた一本の線を限りなく拡大してゆけば、やがてそれが、連続した線ではなくて断続的な点の集合にすぎないことが判明してくるのと同じで、われわれの意識も、微視的に見ればじつは隙間だらけの不連続な点の集合であつて、見かけ上の連続性も、生き物特有の「力への意志」(ニーチエ)めいたものによつて、辻褄合わせのために事後的に作り出されたものにすぎない、とでも言つたほうがいいのかもしれない。われわれの意識のそうしたエアポケットのごときものを、たとえばベンヤミンは、カメラ・アイによつてはじめてつかみ出されることになつた「視覚の無意識」という言い方を用いてこう表現している。「カメラに語りかける自然は、肉眼に語りかける自然とは異なる。とりわけ異なるのは、カメラの場合には、人間によつて意識を織り込まれた空間の代わりに、無意識が織り込まれた空間が出現してくる点だ。

……欲動の無意識が精神分析によって知られるのと同じように、こうした視覚の無意識は、写真によってはじめて知られるのである」〔写真小史〕BS.Bd. II-1.S.371〕と。あるいはベンヤミンの友人E・ブロッホは、この同じ意識の空洞を、彼一流の言い廻しでこう言い表わしている。「少し前に起こったことなら、感じとるのは簡単だろう。しかし、ことが起こっている最中に、この今という瞬間と、そこで生じていることに意識を集中するのは、容易なわざではない。それはまたたく間に過ぎてしまう。……重大な今とここが出現しているときですら、それはめったに気づかれることがないのだ」〔異化〕「大いなる瞬間、気づかれずに」BW.Bd.9.S.228〕と。つまり、われわれは、過去から今への連続性のなかにある自分の姿は把握できても、今ここに生きている一瞬一瞬の自分のありようはつかむことができないというわけだ。「無意識が織り込まれた空間」にせよ「気づかれない今とここ」にせよ、こうした意識の自己忘却的エアポケットは、フロイト以後に生きる者にとつては当然のことかもしれない。だが、ベンヤミンとブロッホの双方にとつても、まさに主体のアポリアとして、きわめて本質的な意味で、思考の出発点、思考を動き出させる一種の刺激剤となるものでもあった。

周知のように、ブロッホは『ユートピアの精神』において、この意識のエアポケットに「生きられた瞬間の暗闇 (das Dunkel des gelebten Augenblicks)」あるいは「われわれ自身の暗闇 (unser eigenes Dunkel)」といった独特の重苦しい呼び名を与え、これを、認識論上のアポリアとして徹底して前景化するとともに、ユートピアへと向かう自らの形而上学の根幹に打ち据えた。「その場に居合わせないこと、それが成就されたもののすべてだったのだろうか？ われわれはいかなる時に、本来の生き方をして、成就の瞬間に意識的に現実にくみ合っているといえるのだろうか？ この影のごときものは、まさに影がそうであるように、たとえ強烈に感じとられて

いる時ですら、そのつと繰り返し滑り落ちてゆくのだ」(BW Bd.3 S.237)。この鬱然たる独特の問いの構成、それは、意識のブラックホールを埋めるための力呼び起こそうとするプロッホの戦略でもある。彼は、この意識の暗闇性、「われわれにとって見知らぬ、覆われた、行方不明の存在」(同S.253)であるこの「影のごときもの」を際立たせることによって、逆に、意識の表層をなぞるだけではとらえきれない重層的、流動的な現実のありようそのものを照らし出そうとするのだ。この戦略のなかで、あたかも空虚さの埋め合わせをするかのように、ブラックホールへと引き寄せられてくるのは、一つは、フロイト的、精神分析的な「もはや意識されないもの」(das nicht mehr Bewusste)である。すなわち、すでに忘却されて無意識のなかに沈み込み、夢や幻想のなかでいわば判じ絵のような謎めいた姿となって出現してくるほかない、かつての経験や願望であり、プロッホによれば、それらはそれ自体ですでに、表層に停止しがちな現在の意識を豊かに流動させてくれるものであった。「しかし、かつての意欲、かつての経験は、たとえそれがもはや現在あるものとして意識されなくとも、存続し作用しつづけることをやめない。この覚めた意識のもとで没してしまった意欲は、とりわけ夢のなかに回歸し、動揺しつづ、しかももはや何ものをも動かすことなく、幻覚のような回想を行なう。フロイトが示したように、その幻覚のごとき回想は、忘却された願望、あるいは今なお成就されていない願望、ないしは道德的意識や大人の意識にはもはや思い出すことが許されなくなった願望の代用品なのである」(同S.237f)。こうした忘却されたかつての願望に並んで、もう一つ、あのブラックホールのご真ん中に戦略的に引き寄せられてくるのは、これぞまさしくユートピアの哲学者プロッホの真骨頂をあらわすと言ってよいだろうが、この太古の無意識的願望のうちに一瞬現れ出る未来志向的な「いまだ意識されないもの」(das noch nicht Bewusste)である。それは、彼によれば、驚きや

空想や憧憬のうちにぼんやりと予感され、「永遠に捕らえられないひらめき」(同S254)として感知されるしかないような「無意識」——ただしそうしたものが「無意識」と呼べるとしての話だが——である。「暗闇は秘密を解く資格を十分もっているにもかかわらず、秘密はその暗闇のなかには存在しない。生きた瞬間の暗闇が、身震いするような驚きの反響のうちに目を覚ましたとき、それまで隠れていたこの暗闇は、今や(目に見えるもの)となつて、驚愕に打たれたわれわれ自身を存分に享受するにいたるのだ」(同S254強調はプロット)。こうしてプロットは、意識のブラックホールとしての「生きた瞬間の暗闇」をことさらに先鋭化することによつて、この闇の空洞のなかへ、「もやは意識されないもの」(太古の忘却された無意識的願望)と、そしてそれと密接につながつたかたちで、「いまだ意識されないもの」(新たな未来の目覚めへと向かう無意識)を呼び込もうとする。現在の一瞬一瞬の生をぽっかりと口を開いた虚ろな暗闇として強調することによつて、逆に、現在の惰性的意識を、判じ絵としての過去の精神的解説にもとづく知と、未来を予感的に先取する秘教的知によつて活性化させ、それによつて、硬化し凝結してしまつた現在を再び生き生きと流動化させること、これがプロットのつた哲学的戦略であつた。

他方、ベンヤミンもまた、その夢理論、とりわけ『パサーージュ論』における独特の夢理論において、「無意識が織り込まれた空間」ないしは「生きた瞬間の暗闇」を意図的に先鋭化することによつて、このプロットときわめて類似した戦略をとっている。誤解を恐れず、とりあえずその骨格だけをプロットの線上でざつとなぞつてみれば、こうなるだろう。つまり、ベンヤミンの夢理論においては、「生きた瞬間の暗闇」としての朦朧たる現在が、そのままずばり、自分が何をしているかの意識をもつことのできない冥々たる眠りの状態に置き換えら

れ、そこに現われ出る「もはや意識されないもの」が、その眠りによってもたらされた夢の諸形象のうちに回帰してくる忘却された太古の神話的願望として提示され、そして、そうした判じ絵的諸形象のうちに「驚き」ないし「ひらめき」として一瞬現われ出る「いまだ意識されないもの」が、そうした神話的な夢からの瞬間的な目覚めとして暗示されるということだ。言い換えれば、ベンヤミンは、まさにブロッホと平行するようなかたちで、われわれが現実的意識のもとに行動していると思い込んでいる「意識を織り込まれた空間」をまさに眠りの世界に置き換えるとともに、カメラの抉り出す「無意識が織り込まれた空間」を、目も縊なる夢とそこからの目覚めとがいわば格闘する場として提示することによって、われわれの現実意識を流動化させ、これをもう一ランク更新しようと画策したということである。ベンヤミンの夢理論についての論を開始するにあたって、以下まず、そうした彼の戦略が、『パサーージュ論』においてどのように具体的に展開されているのかを簡単にでも辿ってみるここからはじめたい。

ベンヤミンが、『パサーージュ論』において、一九世紀の産業資本主義の幼年時代全体を眠りの時代としてとらえ、この時代の（個人ならぬ）集団全体のありようを夢の世界での出来事として解釈しようとしていたことは、つとに知られているところである。パサーージュは彼にとって、そうした前世紀のきらびやかな夢の世界の象徴的なものであった。「一九世紀とは、個人の意識がますます反省的になってゆく一方で、集団的意識の方はますます深い眠りに落ちてゆくような時代（Zeitraum）（ないしは時代の見る夢（Zeit-raum））であった。……この夢見る集団は、こうして、ここパサーージュにおいて、自らの内面（無意識の領域）へと沈潜してゆくのである」（K14）。一九世紀のパリのパサーージュ、ベンヤミンがパリで実際にこれに遭遇したとき、当然それはすでにさびれて崩壊

寸前の状態にあり、それゆえにこそまさしく夢の世界のような印象を強烈に与えたようである——その夢のような実地の印象は、『パサージュ論』の構想当初に書かれた断片「パサージュ」に、奇妙にシウルレアリスティックな文体で報告されてもいる (BSBd V-2S.104ff 参照)。いや、パサージュそのものが夢の出来事だったのではなくて、ベンヤミン自身が、パサージュをあえて夢の出来事として語り、そこから何かをつかみとろうとしたと言ったほうがよいかもしれない——「パサージュを根底から理解するために、われわれはこれを夢のもつとも深い層にまで沈め、まるでこれが〔夢のなかで〕われわれの前に現われ出たかのように語らねばならない」(四. 34)。むろん夢の形象として見られるのはパサージュだけに限らない。「モードも建築も、〈生きられた瞬間の暗闇〉に身を置いており、集団の夢の意識に属している」(BSBd)。パサージュにせよモードにせよ建築にせよ、つまるところ一九世紀社会の文化全体ないし上部構造全体が、ベンヤミンにとつては、まさに「生きられた瞬間の暗闇」にあつて、当時の人間たちの太古の願望、「もはや意識されない」願望が、集団的規模で繰り広げる目も緩なる夢のファンタスマゴリーにほかならなかった。資本主義という欲望生産社会では、産み出される新たなもの(技術や商品など)はすべて、人間の忘却された太古の神話的願望とひそかに、かつ密接につながっているからだ。「資本主義は一つの自然現象であつて、それとともに、ヨーロッパは新たな夢の眠りに襲われ、その眠りのなかで神話的諸力の再活性化が生じた」(Kl. 8) とはそのような意味である。マルクス(『資本論』)のいう「商品の神学的きまぐれ」が産み出す市場のファンタスマゴリーは、「同一物の永劫回帰としてのモード」(Bd. I) や「産業に夢を押しつける詭計」(G. II) としての広告に先導されつつ、万博や娯楽産業やパサージュなどとして現出するとともに、時代の文化全体をいわば外部なき永遠の閉域、太古のカオスの願望の大々的再来としての神話世界へと

変貌させてゆく。夢の世界の特徴の一つは、神話世界と同じく、その永劫回帰性にあるのだ——「建築やモードは、集団が政治においてそれらをわがものとして手中に収め、それから歴史を生み出すようになるまで、永遠に同一のものの循環のうちに閉じ込められつづけるのである」(K1.5)。もちろん、ペンヤミンに言わせれば、この神話的、永劫回帰的な夢の世界は、きらびやかであると同時に、まさに神話である限りにおいて地獄と等価の世界でもある。それはたとえば、挫折し碎けていったあの一九世紀の革命家オーギュスト・ブランキが断罪する「地獄」の世界である。ベンヤミンは言う、そこでは「人類は劫罰に処せられているかに見える。……新しいモードが社会を刷新できないのと同様、新しいものは、人類に対して解放に向かう解決策を与えることはできない。ブランキの天体に関する思索〔宇宙論的思弁のかたちで一九世紀社会を永劫回帰の世界ととらえた彼の著『天体の永遠』〕は、ファンタスマゴリーが場を占めている限り、人類は神話的不安にさいなまれるということを教えている」(パリ——「一九世紀の首都」フランス語草稿BSBd.V.1.5G1)と。ベンヤミンは、まさしくこうした近代の地獄のカタストロフそのものを、まずは、商品ファンタスマゴリーがきらびやかに演出する集団的な夢として叙述しようとしたのである。

しかし、とはいってもそのペンヤミンによれば、このファンタスマゴリーは同時に、その外部にはなく、まさしくそれ自体の内部に、自らの地獄の回転を自ら中断し、これを新たな未知の世界へと方向転換させようとするユートピア的契機を秘めてもいる。彼にあっては、地獄とユートピアがまさに同居しているのだ。有名な箇所を一つ引用しておこう。「どの時代にとっても、続く時代は夢のなかで諸々の形象となつてあらわれるものだが、その夢のなかで、続く時代は、原史の要素、すなわち無階級社会の要素と結びついて出現する。集団の無意識的な

かには、この原史についてのさまざまな経験が保存されており、それらの経験が、新しいもの〔新しい技術や商品〕と深く浸透し合うことによつてユートピアを生み出す。そのユートピアは、永続的な建築物からつかの間のモードにいたるまで、人間生活の無数の布置のうちに、その痕跡をとどめているのだ」（「パリ——一九世紀の首都」ドイツ語草稿BS.Bd.V-1.547）。ベンヤミンによれば、地獄のファンタスマゴリーとして現出している近代社会のさまざまな形象のうちには、カオスの野蛮ないしはカストローフとしての忘却された無意識的願望が荒れ狂っているばかりでなく、太古の無階級社会の無意識的記憶としてのユートピア的要素がひそんでもいる。つまり、資本主義の商品生産の永劫回帰のうちに繰り返し新たに現われ出るこうした太古の神話的願望は、たんに反啓蒙主義的神話として一刀両断的に否定さるべきものであるだけでなく、正しい解釈のもとでは、それ自体きわめて実践的に重要なものに転化する可能性をもっているということだ。「一九世紀のこうした夢見る集団の現象形式は無視することはできないし、また、そうした現象形式は、過去のいかなる集団よりも決定的にこの集団を特徴づけるものであることも否定はできない。だが、それだけではない。それらの現象形式は、正しく解釈されるならば、このうえなく実践的に重要なものであつて、われわれが乗り切ろうとする大海と、われわれが離れてゆこうとする海岸の何たるかを認識させてもくれるのだ」（Kla6）。言うまでもなく、海岸（夢の世界）を離れてゆくこの航海の最終目的地は、醒めた歴史記述者としてのベンヤミン自身が、集団夢としての神話的諸形象の叙述そのもののうちに弁証法的にもぎとつてこようとする「目覚め」（ユートピア的要素のもつ力に触発されての「生きた瞬間の暗闇」からの目覚め）にはかならない。「歴史学の新たな弁証法的方法は、現在を目覚めた世界として経験する技法として提示できる。われわれが過去と呼んでいるあの夢は、じつはこの目覚めた世界とかかわ

っているのだ。過去を夢の回想というかたちで体験しつくすこと」(K13)。ベンヤミンは、『パサーージュ論』の最終目的地を表現した別の箇所では、はっきりプロッホを名指しつつ、「生きられた瞬間の暗闇」から「いまだ意識されないもの」へと伸びる連関のうちに、この「目覚め」なるものをこう言い換えている。「ほかでもない、プロッホが〈生きられた瞬間の暗闇〉として理解していたことこそが、ここ歴史的地平において、集団のうちに明確なかたちで見出されねばならないのだ。過去についての〈いまだ意識されない知〉というものが存在する。そのような知の掘り出しは、目覚めの構造をもっているのである」(K12)と。

『パサーージュ論』におけるベンヤミンの夢理論の大筋を、このように「生きられた瞬間の暗闇」(眠り)、「もはや意識されないもの」(太古的願望の回帰としての集団の夢)、「いまだ意識されざるもの」(歴史的地平での夢からの目覚め)といったプロッホ的な枠組のうちに理解するならば、眠りから目覚めまでを視界におさめたこの夢理論が、フロイト的、精神分析的夢理論を援用しつつも、それよりはるかに射程が広いばかりでなく、夢そのもののとらえ方が——一方が個人夢、他方が集団夢という形式上の違いは無視するとしても——もとよりフロイトとは大きく異なっていることが見えてくる。じつさい、残されているベンヤミンの読書記録(BS Bd VII-)によれば、彼が、フロイトの「快楽原理の彼岸」や「ナルシズム入門」、あるいは「シュレーバー症例」などに関心をもっていたことは確かであるが、ショーレムによれば、彼がフロイトの『夢判断』に関してどのような評価をしていたかは定かではないようでもある(ショーレム『ヴァルター・ベンヤミン——ある友情の歴史』S80 参照)。とはいえ、ベンヤミンには、フロイトの展開した夢理論の核心部をそのまま転用的に用いようという意図がそもそもあったことも否定はできない。ある断片には、そのことがはっきりこう述べられてもいる。「人間の経験的意

識形態を説明するためには、眠りと目覚めた状態とを鮮明に区分するのは有効ではなく、むしろそれよりも、無限に多様な具体的意識状態、あらゆる神経中枢の覚醒度のあらゆる段階によって規定されているまさに多様な具体的意識状態にこそ注意を向ける必要がある——それが精神分析のもつ暗黙の前提の一つでもある。この意識状態、眠りと目覚めた状態によってさまざま格子状にかたどられたこの意識状態を、ここでは、そのまま個人の領域から集団の領域に転用しさえすればいいのだ」(K15)と。精神分析的夢理論を個人から集団に転用するというこのベンヤミンの目論みの背後に潜んでいるのは、むしろ、マルクス主義の修正ないし補完という、いわば彼自身の生涯にわたるともいえる重大な課題であった。それはすなわち、上部構造（文化）と下部構造（経済）の関係についてのマルクス主義の経済一元論的、因果論的な見方に、フロイトが『夢判断』において「夢の作業」というかたちで提示した、夢における具象的表現性ないし視覚的イメージ性というものを継ぎ木し、それによって、その抽象性のゆえにマルクス主義がこれまでおろそかにしてきた社会のありようの具象的叙述というものを徹底して試みるということであった。「どうやらマルクスは、上部構造と下部構造の間の因果関係だけを確認すればいいとでも考えていたらしい。……しかし、上部構造は下部構造の〈表現〉なのだ。社会を存続させている経済的諸条件は、上部構造のうちに〈表現〉されるのである。それはちょうど、眠っている人の場合、詰め込み過ぎた胃袋が夢の内容を因果的に〈条件づけている〉としても、夢の内容が胃袋を反映しているのではなくて、胃袋を〈表現〉しているのと同じである。集団はまず自らの生の諸条件を〈表現〉する。その際、この条件は夢のかたちで〈表現〉され、目覚めのかたちで解釈されるのである」(K25)。マルクスの抽象的な社会理論を修正するためにベンヤミンがフロイトの夢理論に求めたのは、「夢の作業」が集団夢のうちに展開する具象的、判じ絵的な「表

現」そのものに、細やかにして本質的な注意を向けるという姿勢にほかならなかった。集団のうちになされるそうした「夢の作業」のありようについては、個人夢との連関のもとに、たとえばこんなふうに説明されてもいる。「狂人もそうだが眠っている人は、自らの体内で大宇宙の旅に出かけるのであり、その際、血圧や内臓の動きや心臓の鼓動や筋肉感覚といった自らの内部のざわめきや感覚——それらは健康な人が目覚めている場合には健康な活動に連動するもののだが——が、〔眠りによつて〕このうえなく鋭敏になった内部感覚によつて解釈された妄想や夢の形象を生み出すことになる。それは夢見る集団の場合も同じである」(M14)と。夢の具体的形象そのものに微細な注意を向けること、そしてフロイトの夢理論を通してマルクス主義を修正、補完すること、ベンヤミンがそのような意向を強く抱いていたことは、たしかに否定できない。しかしながら、その際彼が、あたかもそれとは逆に、マルクスによるフロイトの修正をも同時に行なおうとしているかのように、フロイトの夢のとなえ方そのものに、根本的な変更と修正をもたらさざるをえなかったこともまた否定できないところである。以下、ベンヤミンの夢理論そのものにいつそう具体的に踏み込み、その核心をより事柄に即したかたちで照らし出すためにも、とりあえずここで大雑把ながらも、フロイトの夢理論との根本的な違いというものを確認しておくことが是非とも必要だろう。

よく知られているように、フロイトは、夢を一種の神経症の症状のようなものと見て、「夢は願望充足である」(『夢判断』FW Bd. II/III: S.123)というテーゼを打ち出すとともに、そのような意味での夢の分析と解読を通して、精神分析なるものを病者のみならず万人にあてはまる一般理論として確立しようとした。ここで彼が、とりわけ解明しようと心血を注いだのは、夢におけるこの「願望充足」そのものの意味——夢というかたちで充足を得る

しかないような現実の生とはいったい何なのかということ——ではなくて、むしろその充足のなされ方——願望がどのようなメカニズムで充足させられるのかということ——、すなわち彼が言うところの「夢の作業 (Traumarbeit)」(同S283) のありようであった。フロイトによれば、夢は、睡眠による意識活動の低下のもとで、充足を求める無意識的願望によって引き起こされるものだが、この願望がもしも偽装されないままストレートに表出されれば、そのショックで睡眠している人を動揺させ目覚めさせてしまうため、夢がこの願望をいわば擬似体験として歪曲されたかたちで充足させることによって、睡眠を保護し持続させようとする。それが夢の機能である。そのため夢は、無意識的願望 (潜在内容) を、日中残滓物 (目覚めている日常生活における諸要素) などの材料を用いて、具体的な夢形象 (顕在夢) として歪曲的に表現するということだ。こうした心的装置の活動をフロイトは「夢の作業」と呼び、この作業機制を克明に分析し、分類し、追跡してゆく。その骨子だけをごくかいつまんでいえば、そこで彼が確認した主なものは、数多くの連想を単一の形象に融合して表現する「圧縮」の機制、一つの形象に向けられた強い関心やアクセントを、何らかの連想関係のもとに別の形象へと移動させる「置き換え (置換)」の機制 (周知のようにこの二つの機制は、のちにロマン・ヤコブソンによって隠喩と換喩として言語論的に重要な展開を与えられるとともに、ラカンによってそのシニフィアン理論の中心に置かれることにもなった)、さらには、思考を視覚的イメージに移し変える「形象性への配慮」、願望の間接的な形象的代理形式としての「象徴化」、そして最後にもう一つ、夢を一貫した物語に変換して分かりやすくするための検閲的修正としての「第二次加工」といった諸機制である (同S284-512)。夢とは、これらの作業機制の錯綜を通して、無意識的願望が、絵文字的、判じ絵的なものへと変形されたものであって、したがってフロイトによれば、夢を

解説するには、むろんこれらの象形文字ないし判じ絵そのものにあくまでこだわりながらも、究極的には、これらをそれ自体として解釈するのではなく、あくまでその記号関係、すなわち意味関係に従って解釈しなければならぬ。「夢内容〔顕在内容〕」は、夢思想〔潜在内容〕を別の表現方法に翻訳したようなものであつて、原典と翻訳の照合なしには、その表現法の記号と統辞法は知ることができない。夢思想の方は、（「当人から」）知らされれば、むろんすぐに理解できるものである。が、夢内容の方は、いわば一種の絵文字でつづられていて、その絵記号は、ひとつひとつ夢思想の言語に翻訳されなければならない。これらの絵記号を、その記号関係ではなく、その絵のもつ価値に則して読もうとするならば、迷路に踏み込むのは必定である。……夢〔顕在内容〕とはそうした判じ絵なのであつて、夢判断の分野でのわれわれの先達は、この判じ絵を、きちんと構成された絵として判断したために、これまで誤謬を犯してきたのだ。夢は、そのように見られたために、先達には無意味で無価値なものとなつたのである」（同〔S283f〕）。

指摘するまでもなく、ここには早くも、ベンヤミンの夢理論との類似性にならんで、それとの本質的な異質性をはつきり現われ出ている。なるほど、連続性のなかで硬直した姿をさらしている具象物に中斷的に恣意的な意味づけをするアレゴリカーを自認するベンヤミンとしては、ある種恣意的な意味の歪曲ともいえるフロイトのこうした「夢の作業」に共感的な関心をもたないはずがなく、じつさい彼は、すでに見たように、この諸々の「夢の作業」を個人ではなく集団としての社会の行なう操作ととらえ、カジノやパノラマや蠟人形館、そしてとりわけモードやパサージュなど一九世紀の集団の見る夢としての判じ絵が、いかなる無意識的ないし神話的願望の現われであるのかを解説にしようとした。しかしながら、その際ベンヤミンがこだわつたのは、これら一つ一つの

夢形象がもつ記号関係（意味関係）というよりもむしろ、個々の形象のもつまさに形象としての価値、事物そのものとしての価値であった。夢の形象としての蠟人形館やパサージュそのものの具体的なありようそれ自体が、彼の関心の向かうところであった。彼が、たとえば照明装置によるパサージュの変容をおそろしく具体的に考察したり（T稿）、あるいは街路名にひそむ視覚的、音声的なイメージの重要性に際限なくこだわったりする（P稿）のは、まさにその現われにはかならない。彼の眼差しが向けられるのは、具象的な生のもつ意味ではなくて、生が表現している具象物そのものもつ力なのだ。そのような意味で言うなら、ベンヤミンは、フロイトが誤謬の名のもとに一括した夢判断における先達の一人にむしろ近いのかもしれないし、少なくとも、彼が、フロイトが「夢の作業」の一つとして掲げた「象徴化」の機制（たとえば杖だとか傘などの長いものを、夢において男性性器の象徴として利用するような、いわば露骨に記号論的な機制）に対しては、むしろ大いに反感をもったであろうことは容易に推察されるところでもある。言いたいのは、ベンヤミンが、フロイトの夢理論をさらにいっそう具象性の極限にまで連れ出そうとしているということである。じつさいそうした事情について彼は、流行運の古びた家具について論じたある断片のなかでこう説明している——それはシュルレアリスムの夢理論についての小論「夢のキツチュ」で、ほぼ同様の文言で繰り返されている（BSBd II-2S621f.）。「廃棄された事物の心臓部にもぐり込み、ありふれたものの輪郭を判じ絵として解説し、鬱蒼とした森の内奥に隠れている（ヴェイルヘルム・テル）を探し当てたり、〈花嫁はどこだ〉という問いに答えるのは、さほど難しい作業ではない。なにしろ精神分析が、夢の作業の図式としての判じ絵というものを、とつくの昔に発見してくれているからだ。だが、われわれがこの精神分析の確信をもつて追跡しているのは、心ではなくてむしろ事物なのだ。われわれは、物たち

からできたトーテム・ポールを原史の藪のなかに探し求める。このトーテム・ポールのいちばん上に最後に現われ出る洪面が、キツチュ〔流行遅れとなつて古びた商品〕なのだ〕(13)。ベンヤミンが探索するのは心(意味)ではなくて物たち(形象)である。言い換えれば、彼は、夢の源としての無意識的願望(「原史」)を、フロイトのように心的装置における意味論的關係としてつかもうとするのではなく、むしろ夢に現われた具象的、判じ絵的な諸形象(「トーテム・ポール」の個々の像)がもつてゐる力そのものを感知しようと全神経を張りつめるということだ。その力とは、人間の太古の無意識的願望(「原史」)のうちにひそむ強力な力であり、それは、ベンヤミンにとつては、まさしくキツチュとなつた死物たちの具象的形姿においてこそ、はじめて現われ出てくるものだ——そして、こういう言い方が許されるなら、彼の生きてゐる現在から見れば、一九世紀の文化的事象はすべてこのキツチュに属してゐるのである。

だがそれはともかく、重要なのは、ここ、すなわち、夢の源としての太古の無意識的願望(「原史」)のうちにひそかな力を感じしようとする姿勢のうちに、ベンヤミンをフロイトからまさに決定的に分かつ第二の分水嶺がはつきりと現われ出ているということである。つまり、ここでベンヤミンは、断固たる反啓蒙主義者の一面——むしろ彼を純粋な反啓蒙主義者に分類するのはもとより不可能ではあるが——をあらわにし、ラディカルながらも啓蒙主義者の変種としての一線を自らけつて越えようとはしないフロイトと、決定的に一線を画すことになるということだ。フロイトは畢竟、ベンヤミンとちがつて、「夢の源泉」としての無意識的願望なるものを、結局のところ、抑制と否定の対象としての病的で非合理な神話のごときものとしてしか見ようとしなない。エディプス神話の取り扱いを見ても分かるように、彼は、近親相姦と父親殺しという無意識的願望、およびそこから発する

罪悪感を、人類にとつて逃れられない普遍的な運命のようなものとみなし、この運命に耐えつつ、これを理性の力でもって統御するところに人間共同体あるいは文化というものに与えられた一種の掟のごときものを見ていた——ベンヤミン、少なくとも初期のベンヤミンならば、この逃れがたい神話的運命なるもの自体を、未熟でいびつな人間共同体によつて作り出された幻想ないしは「第二の自然」ととらえ、そこに倫理的に打破さるべき対象を見てとつただろうことは容易に推察できるところである（「運命と性格」BSBd. II/1-171-179参照）。同じことは、夢を紡ぎ出す原動力としての無意識的願望についても言える。つまり、フロイトは、このアモルフな願望に対しても、結局は、エディプス神話に対するのと同じような態度で対処しているにすぎないということ、すなわち、これを、遠い昔に体験し忘却された退行的（幼児的）ないしは太古的な思い出の残滓、アナーキーな欲望の残滓にすぎないものとして、最終的には、あくまで病的で否定的なものとしてしか見ようとしていないということである。「……分析を通して判明するのは、夢を生み出し、夢によつて充足させられる願望そのものが、幼年時代から来しているということ、それゆえ、驚いたことには、夢のなかには、かつてのままにさまざまな衝動の荒れ狂う子供が、今なお生きつづけているところである」（『夢判断』FWBd. II/III 197強調はフロイト）。あるいは、系統発生的な意味での太古の願望についてはこう言われている。「概して言えば、夢を見るということは、当人の最初の生活への部分的退行であり、幼児時代の再現、ないしは、幼児時代に支配的だった欲動興奮や幼児時代に用いていた表現法の再現ということである。そしてさらに、この個人の幼年時代の背後には、系統発生的な幼年時代、つまり人類の発展史が顔をのぞかせてもいる。……ニーチェは、夢のなかには（太古の人類のいくぶんかが生きつづけており、われわれがまっすぐそこに達することなどとうてい不可能に近い」と述べているが、ま

さ到的を射た言葉だと言わねばなるまい。われわれが期待しているのも、夢の分析を通して人間の太古の遺物、人間が心に生まれ持ったものを知ることができるのではないかということである。どうやら夢と神経症は、われわれが想像している以上に、人間の心の古い遺物を保持しているように思われるのだ」(同SS54)と。「夢の源泉」としての退行的な無意識的願望について語る啓蒙主義者フロイトは、科学者として一見客観的(没価値的)というスタンスをとってはいるものの、その背後に流れている主調トーンは、はっきりと否定的である。分析医としてのフロイトには、治療ということ——それはある意味では退行なるものの否定を前提とする——が至上命令としてのしかかってくるのはいたしかたのないところなのかもしれない。

しかしベンヤミンはこれとははつきり異なる。彼において決定的なのは、一面ではこの無意識的願望にフロイトと同じく否定的神話性の活性化(ファンタスマゴリー)を見ながらも、それだけにとどまらず、先に挙げたキツチュについての考え方にも明らかに見てとれたように、まさしくその否定性それ自体のうちに肯定的要素(具象物としてのキツチュそのもののうちに眠る強烈な力)を引き出そうとする「弁証法的」な姿勢である。キツチュについての先の引用文の続きは、このことをはつきりこう告げている。「キツチュはありふれたものの最後の仮面であり、われわれは夢や対話のなかでこの仮面を被り、死滅した事物世界の力を身うちに吸収しようとするのだ」(「夢のキツチュ」BSBd. II-2S622)と。さらにつけ加えるなら、ベンヤミンは、こうしたキツチュに対する見方を、シュルレアリスム運動一般の根本姿勢のうちに見とり、むしろ基本的な留保の線は引きながらも、この革命的ともいえる芸術運動のありようにはつきり共感を示しつつこう述べてもいる。「シュルレアリスムには、誇らしい驚くべき発見がある。(古びたもの)のうちに現われる革命的エネルギーに出会ったのは、シュルレアリ

スムが最初であった。それは、最初期の鉄骨建築、最初期の工場、最初期の写真、死滅しはじめた事物、サロンの扉、五年前の衣装、モードからとり残されはじめたエレガントなレストランがかもし出すエネルギーである。これらすたれた事物が革命とどうかかわるのかについては、シュルレアリスムの作家以上に理解している者はいない」（『シュルレアリスム』BSBd II-1:5299）。「革命的エネルギー」の感取とは、ベンヤミンに言わせれば、すなわち「目覚め」のことである。彼は、神話的な夢の形象としての諸々のファンタスマゴリーそのもの——正確にはそれらの死滅したときの姿——のうちに、これらを生み出した太古の無意識的願望に本来そなわっている真の肯定的な力を感じとり、これをまさに弁証法的に夢からの「目覚め」（「いまだ意識されないもの」）のために利用しようとしたのだ。『パサーージュ論』梗概の末尾にも強調されているように、すたれはじめた事物（夢の世界の残滓）に向ける眼差しの中に、かつての忘却された願望を肯定的なものへと急転させようとするこの弁証法的志向において、ベンヤミンははつきりフロイトと袂を分かつことになるのである——『パサーージュと室内、博覧会場とパノラマ館、これらは夢の世界の残滓である。目覚めるときに夢の諸要素を利用するのが弁証法的思考の定石である。それゆえ弁証法的思考は、歴史的目覚めのための道具なのだ。どの時代も、続く時代を夢見るばかりでなく、夢見ながら目覚めをめざして進むものだからである」（『パリ——一九世紀の首都』ドイツ語草稿BSBd V-1:559）。

こうしたフロイトとベンヤミンの夢に対する考え方の決定的違いから、当然のことながら、両者それぞれが掲げるいわば理想の人物像なるものもまた大きく分かれることになる。つまり、一言でいえば、一方は、欲望を制しつつ夢を克服する者をめざし、他方は、ある種の留保を置きながらも、夢に陶醉する者に向かうということだ。

フロイトが、夢ないし神経症の原因としての退行的な性的欲動を社会的に価値ある活動へと振り向ける「昇華」の機制に注目し、これを通して自らのアナキーな欲望を克服してゆく者の典型として芸術家や学者を持ち上げたのはよく知られているところである。これに対してベンヤミンが向かうのは、そのような夢の克服者とは対極の存在、すなわち、あくまで厳肅な静醒というものを背後に控えながらの夢の陶酔者である。彼は、この陶酔と静醒の関係についてこう説明している——「陶酔の弁証法というものはじつに独特なものである。一方の世界でのエクスタシーとしてあらわれるものは何であれ、その世界と補角の関係にあるもう一方の世界では、氣恥ずかしいほどの静醒としてあらわれるのではないだろうか」（『シュルレアリスム』BSBd. II, 1, S. 299）と。陶酔しながら醒めている存在、夢の諸形象に自ら没入しながらも、目覚めのためのシグナルを待ち受けている夢遊的存在、ベンヤミンはそのような両義的存在を、ボードレールを念頭に置きながら、フラヌールと規定し、この「意識をそなえた万華鏡」（ボードレールがフラヌールとしての風俗画家コンスタンタン・ギーに与えた形容。人文書院『ボードレール全集』第IV巻「現代生活の画家」303ページ参照）を、自身の夢理論を担うまさに主役の座に据えた。フラヌール（遊歩する者）とは、「集団の眠りに加わっていることの指標」（D37）としての「倦怠」の感情に包まれながら、まどろみのうちに夢の世界を徘徊しつつ、ぬくぬくとした夢の「時間の裏地」をやがて表返そうとする者の謂いである。その微妙なリズムをベンヤミンはこう言い表わしている。「われわれは夢見ているとき、倦怠という暖かい灰色の布にくるまれている。そうしながらわれわれは、この布の裏地のアラベスク模様のうちで安らっている。が、くるまれて眠っている当人は、外から見れば、灰色のうちに倦怠のなかをただよっているように見える。そしてじつさい、眼を覚まして夢見たことを語ろうとしても、彼が伝えるのは、たいていは

この倦怠だけなのだ。なぜなら、時間の裏地を一気に表返すことなど誰にもできないからである。しかし夢を語るとはじつは、ほかでもないそれをする事なのだ。パサージュについても事情は同じである。この建築物のなかでは、われわれは、胎児が母親の胎内で動物の生を生きるように、両親ないしは祖父母の生を今一度夢のように生きている。じつさいこの空間での生は、何の抑揚もなく、夢のなかの出来事のように流れてゆく。遊歩することは、そのようなまどろみのことにほかならない」(D2a1)。このような意味での「時間の裏地の表返し」の行為を真剣に画策するならば、残されている道は、ある意味では、近代という労働社会にまっとう叛く労働忌避、ないしは余暇の享受ならぬよりもっと積極的、自覚的な「無為」以外にはありえないかもしれない。ベンヤミンのフラヌールは、そうした意味で限りなく「無為」者へとつづいてゆく——パサージュを亀を連れて遊歩する(たとえはD2a1参照)ような者は、事実上すでに半ばそのような「無為」者の一員でもあるのだ。きわめて逆説的に響くが、近代の地獄にあつては、そのような「無為」こそが、いわば「全知」へとつづく「イミタチオ・デイ(神のまねび)」(H43)でもある。「神は創世の仕事を終えたのち休息している。市民が無為の模範としたのはこの第七日目の神であつた。遊歩にはこの無為の遍在が、遊びにはこの無為の全能が、そして研究にはこの無為の全知があるというわけである。ボードレーールのサタニズムの根源には、はっきりとこの三位一体がみられる。無為者が神に似ているということは、〈労働こそ市民の誉れ〉という(かつてのプロテスタント的な)スローガンがその効力を失いはじめたことのあらわれでもある」(H46)。

ベンヤミンは、こうしたフラヌールを『パサージュ論』におけるいわば鍵形象とすることによって、「無為」のなかでのその陶醉と静醒のリズムのうちに二重映しのかたちで、一九世紀パリの初期産業資本主義における集団

のありようを叙述しようとした。すなわち一方では、逃れようもなく夢のファンタスマゴリーのなかへ取り込まれてゆくフラヌールの姿に映り出る集団として——「もとより商品への感情移入とは、交換価値そのものへの感情移入のことである。フラヌールはそうした感情移入の達人である。彼は金で買えるという概念そのものをつれて散歩に出る。彼が最後に行き着くところは百貨店であり、サンドイッチマンが彼のなれの果ての姿である」(MITa2)。そしてもう一方では、夢から身をもぎ離しつつ「原史」の藪のなかに目覚めの契機を探るフラヌールの姿に映り出る集団として——「街路がフラヌールを運んでゆくのは、とつくに消え去った過去の時間〔原史〕のなかだ。フラヌールには街路はすべて急な下り坂である。これが彼を下へ下へと連れてゆく。その行き着く先は、母たち〔ゲーテの『ファウスト』における「存在の母たち」だろう〕のもとではないにせよ、一つの過去、彼自身の個人的な過去でないだけにいつそう抗いがたい魅惑的な過去なのである」(MI2)。別の言い方をすれば、ベンヤミンは、自らの眼差しを、こうした両極分解的なフラヌールのそれと同化させることによって、一方でパリを集団的な神話的夢幻(風景)として記述すると同時に、他方では、これを醒めた個人的意識の領域(個室)へと取り込むようなかたちで、一九世紀の歴史を、すでに固定して動かなくなつたものとしてではなく、その内部においてつねに流動するものとして叙述しようとしたということだ。次の文におけるフラヌールの姿は、そのような歴史記述者ベンヤミン自身の姿としてパラフレーズすることができるだろう。「風景——パリはじつさいフラヌールの眼には風景と化す。あるいは、より正確に言うなら、フラヌールにとってこの町は、その弁証法的両極へと分極する。パリは、フラヌールにとって風景として開けてくると同時に、個室と化してフラヌールを包み込むのである」(MI4)。あるいはまた、次のようなフラヌール・ボードレールの姿——それはカタストローフと

ユートピアのオーヴァラップの形式に熟達したアレグリー詩人としての彼の姿である——にもまた、こうした歴史記述者としてのベンヤミン自身の姿がだぶっていると云ってよいだろう。「ボードレールの詩に強調されている」この近代性はつねに原史を引用している。その引用は、この時代の社会状況と産物に特有の両義性にもとづいて行なわれている。両義性は、弁証法の形象的あらわれと云ってよく、静止状態の弁証法の鉄則でもある。この静止状態こそユートピアであって、だからこそ弁証法的形象は夢の形象なのだ。このような形象となるのは、商品、フェティッシュとしての商品そのものである。家であるとともに街路でもあるパサージュもまたそうした形象であるし、売り娘と商品を一身に兼ねた娼婦もそのような形象にほかならない」〔パリ——一九世紀の首都〕ドイツ語草稿BSBd V-1535)。

だが、このような「静止状態の弁証法」ないしは「陶酔の弁証法」、あるいは、夢の諸形象(カタストロフ)に自ら没入することによって、そこから瞬間的に目覚めの契機を啓示のようにもぎ取ってこうとするフラヌールの姿には、あまりにも無定形すぎて、いったいどこに収斂するのか見当がつかないといった危惧があることも否定できない。もしかしたら、フラヌールが受け取るこの啓示なるものがファナティックなたちで勝手な一人歩きをはじめることもないとは言えないだろうし、あるいは、その啓示自体がまたや神話への逆戻りに帰着してしまうといったこともありうるのだ——ついでに言うなら、それは、アドルノが『パサージュ論』の構想全体に対して吐露した危惧(一九三五年八月二―四日付ベンヤミン宛書簡)ともいくらかかわつてもある。むしろベンヤミンは、自らそのような危険性をはつきり意識しており、これに対して、それ相応の留保ないし歯止めを意図的に置いている。それはたとえば、先に前もって示唆しておいたことだが、夢の陶酔それ自体のうちに現

実変革の力を探し求めるシュルレアリスムに対する留保にはつきりうかがうことができる。彼は、夢への陶醉という方向を強調することによってフロイトと袂を分かち一方、今度は逆にその返す刀で、陶酔からの静醒という方向を強調することによって、シュルレアリストたちとはつきり一線を画そうとするのだ。オペラ座バサージュの夢のような叙述でペンヤミンを一時熱狂させたルイ・アラゴンの『パリの農夫』に対する彼の次のような最終的留保——その根底にあるのはあのプロッホの「いまだ意識されないもの」である——は、そのことを明瞭に物語るものでもある。「私の仕事をアラゴンと分かち点。アラゴンがあくまで夢の領域に留まるのに対して、私の仕事は、目覚めの布置（コンステラツイオン）を探ろうとしているということだ。アラゴンには印象主義的な要素——すなわち〈神話〉——が残存しており、この書（『パリの農夫』）に見られる数々の定かならぬ哲学的思考はその印象主義的要素のなせるところと言つてよい。これに対して私の仕事は、（神話）を歴史空間のなかへと解消しきることである。これが可能となるのは、唯一、過去についてのいまだ意識されない知を呼び覚ますことによるほかない」（Nig）。ちなみに、シュルレアリスムとは大きく離れるが、ユングの精神分析に対するペンヤミンの決定的な批判も、こうした連関のなかで読むことができる。「集合的無意識」ないしは「元型（アルケタイプ）」なるものを、一時的な意識的世界像に対して無時間的な永遠の世界像として打ち出し、これによって個々人の無意識の活性化をまもりたてるユングに対して、ペンヤミンは「ユングは夢から目覚めを遠ざけようと画策している」（Nig）と批判しつつ、さらにこう付け加えている。「原史の太古的形態といふものは、いつの時代でも担ぎ出されるものだが、つい最近でも、またぞろユングによって持ち出されている。そうした太古的形態は、歴史における仮象の故郷が自然であることを吹聴しているゆえに、ますます歴史における仮象をぎ

らつかせる結果になっている」(ZII)と。神話(夢)の集団化というものを徹底して厭うシュルレアリスムの夢理論は、もとより、神話(夢)を集団的要請のうちにとらえようとするユングの集合的無意識の考え方とはまるでそぐわないものであるが、ベンヤミンにとつては両者はともに、いわば神話(夢)の領域を自己目的化しているという点で批判の対象となるほかないものであった。彼はこうして、いわば精神分析とシュルレアリスムの中間に位置する者として、シュルレアリスムの陶酔的アナーキズムないしはユングのファッショ的形而上学に代えて、よりもっと日常的で非ロマンティックな行為を、強く持ち上げることになる。すなわち、読む人、思考する人、待つ人、孤独に沈む人といった、ごく目立たぬことから「世俗的啓示」なるものを受け取る人たちの系列である。「……ここで前提とすべきは、ロマンティックな考えの持ち主がけつて見ようとはしない弁証法的絡み合いというものをつかみ取ることである。謎めいたものをもつ謎めいた側面ばかりをパセティックないしはファナティックに強調するだけでは前へ進めないのだ。われわれはむしろ、秘密への没入の度合いを抑え、秘密をありふれたもののうちに再発見するようにつとめねばならない。それには、ありふれたものを見極めがたいものとして認識し、かつ見極めがたいものをありふれたものとして認識するような弁証法的光学の助けが必要である。……読む人、思考する人、待つ人、そしてフラスコは、阿片吸着者や夢見る人や酔っぱらいと同じように啓示を受けるのであって、しかもその啓示は、より世俗的な性質のものなのだ。むろん、われわれが孤独のなかで摂取するもつとも恐るべき麻薬——すなわちわれわれ自身という麻薬——については言うまでもない」(「シュルレアリスム」BSBd. II-1.S.307f.)。

読むこと(書かれていないものを読むこと)、思考すること(表層意識の連続性の彼方へと思考を飛翔させるこ

と)、待つこと(夢のうちに流れてゆく時間を自らのうちにため込み、それを期待というかたちで再び放出すること)、そして孤独に浸ること(ファンタスマゴリーの回転する神話的閉域からひとり身をもぎ離すこと)は、ペンヤミンにとっては、いわばフラヌールの「無為」の行為の属性ともいべき行為であつて、まさにあの「生きられた瞬間の暗闇」でまどろんでいるわれわれを呼び覚ますためのファナティックならぬ醒めた「世俗的啓示」へとつづくべきものである。ペンヤミンはそうした行為の典型を、ある意味では、挫折した者たちの系列のなかに見てとつたと言つてよい。それは、本論では触れる余裕がなかったが、バロックのアレゴリー詩人たちやカフカであり、あるいは、すでに見たボードレールや晩年のブランキであり、そしてまた、じつは見ただ目以上に実人生において挫折していたブルーストであつた。ペンヤミンは、このブルーストが『失われた時を求めて』で展開している「無意志的想起(メモワール・アンヴォロンテール)」の概念、およびそこへの限りなき接近としての彼の書く行為のうちにも、次元は異なるが、もしかしたら『パサージュ論』における自らの目論みと本質的に重なるものを見て取っていたのかもしれない——夢と目覚めの境域、昼と夜の敷居のうえでのブルーストのこの孤独な「想起」の行為は、迫りくる戦争の危機のなかで憂鬱に包まれながら、パリの国立図書館の片隅で、一見無意味とも思えるような無数の断片と無心に格闘するペンヤミンの姿と切り離しがたくだぶっているのだ。「無意志的想起、すなわちブルーストのいうメモワール・アンヴォロンテールは、一般に回想と呼ばれているもの(「意志的、連続的な記憶」)よりも、はるかに忘却に近いのではないだろうか。……われわれは、いつも朝目を覚ましたときには、忘却がわれわれのなかに織り込んだ、生きられた生の絨毯を、そのいくつかの房のところだけ、かすかにそっと手にしているにすぎない。そして昼になると、目的に結びついた行動が、さらにそれ以上に、目的にとらわれた

回想が、忘却が織り込んだこの裝飾模様をほどこしてしまう。だからブルーストはついに昼を夜に変え、閉め切つて暗くした部屋のなか、人工の光のもとで、思いのたけ書き物に時間を捧げ、絡み合つたアラベスク模様のひとつさえ逃さないようにしたのである」(ブルーストのイメージについて)BSBd II.1.311)。行方不明となつて「失われたもの」を無意識の夢のなかに探し求めるようなこのブルーストの行為は、夢と神話のファンタスマゴリーのうちから、目立たないながらも震撼させるような目覚めをもぎとつてこようとするベンヤミンの行為と重なっている。それらはともに一種の探偵行為に似たものであつて、ベンヤミン好みの表現で言い換えれば、「アウラ」と「痕跡」の相克を体现するものとも集約できるかもしれない。すなわち、つねに遠くへ遠くへと逃げてゆくこととする夢の「アウラ」のなかに、忘却されたものの「痕跡」を探り、それをできる限り近くへ引き寄せ、奪回しようとすることである。こうした「アウラ」と「痕跡」の不可分の関係について、ベンヤミンは、フラヌールの探偵のごとき行為とだぶらせながらこう述べている——「痕跡とアウラ。痕跡は、それを残したものがいかに遠くにあるとも、近くにあることの現われである。アウラは、それを呼び起こすものがいかに近くにあるとも、遠くにあることの現われである。われわれは痕跡のなかに事柄をとらえ、アウラのなかで事柄にとらえられるのである」(M16a4)と。

読む人、思考する人、待つ人、孤独に沈む人、想起する人は、自ら「アウラ」を全身で感じ取りつつ神話に向かい、同時に、そこで自らの感知した「痕跡」をもとにして、奪われた現実の事柄へと戻つてゆく。彼ら、このフラヌールに連なる系列が最後に行き着く先は、もしもこのような言い方が許されるなら、ついにはいっさいの「アウラ」なるものが消滅し、いわば「痕跡」だけが残つていような地点だと言えるかもしれない。ベンヤミン

は、そのような地点を、アジェの「犯行現場」写真に暗示的に読み取った。アジェは自らの孤独のなかで、人影のないパリの街路を、建物を、階段を、手すりを、ドアを、そしてとるにたりない細部を、ほとんど白昼夢のようなかたちで定着させることによって、対象を包んでいるいかがわしい「アウラ」をきれいさっぱり一掃した。そこにレントゲン写真のように透けて見えてくるのは、かつてなされた都会の犯行の「痕跡」にはかならない、とベンヤミンは言う。「アジェの撮った写真が犯行現場の写真に比せられたのは理由のないことではない。じつさい、われわれの住む都会は、どの一角もすべて、犯行現場なのではないだろうか。都会の通行人はすべて犯罪人なのではないだろうか。写真家は、鳥占い師や腸卜師の末裔なのであって、自らの撮った写真の上に罪を発見し、誰に罪があるのかを指し示す使命をもっているのではないだろうか」(『写真小史』BSBd II:1538f)。都会における「犯行現場」とは、地獄の近代が夢のファンタスマゴリーのなかで自己を貫徹してゆく際に行なわれた数々の犯罪の現場のことである。ベンヤミンにとってアジェは、いわばフラヌールの最先端に位置する者として、その孤独な熟練のわざを通して、この近代の地獄のありようを、まさに「アウラ」なき醒めきった雰囲気の中に暴露するのである。ともあれ、ここアジェの暴露写真において、ベンヤミンの夢理論は、冒頭に引用した「視覚における無意識」ないしは「無意識が織り込まれた空間」から、夢の世界をぐるりと一廻りしたのち最後に再び同じ写真の領域へと回帰し、この近代という時代の犯行を暴きたてる「アウラ」なき「犯行現場」写真となつて閉じられることになる。この「無意識が織り込まれた空間」から「犯行現場」写真へといたる途上で、終始ベンヤミンの夢理論の張力を作り出しているものは、言うまでもなく、自ら近代の地獄のまっただなかを生きながら、まさにあの「生きられた瞬間の暗闇」からの「目覚め」を求める彼自身の執拗な意志にはかならない。

註

論文中の引用文献については、すべて本文中の（ ）内に、表題、巻数、ページ数など必要事項を明記しておいた。ただし、ベンヤミンの『バサーージュ論』に関しては、煩雑さを避けるために断片番号のみを記すにとどめた。使用したドイツ語引用文献は以下の通り。

Walter Benjamin : Gesammelte Schriften. 7Bde. Hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag. (BS. ㄨㄣㄣㄣ)

Ernst Bloch : Gesamtausgabe der Werke. 16Bde. Suhrkamp Verlag. (BW. ㄨㄣㄣㄣ)

Gershom Scholem : Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft. Suhrkamp Verlag. (Bibliothek Suhrkamp Bd. 467)

Sigmund Freud : Gesammelte Werke. 19Bde. Hrsg. v. Anna Freud usw. Fischer Verlag. (FW. ㄨㄣㄣㄣ)