

初期ベンヤミンにおける媒質概念  
——〈連続性〉の完成へ向けての〈破壊〉——

小林 永 規

はじめに

第一章 カント批判における経験の問題

第一節 近代とカントの貧しい経験

第二節 カントの認識論への批判

第三節 言語における媒介作用

第二章 経験の復原としての言語運動の回復

第一節 言語一般とブルジョワ的な言語把握

第二節 媒質としての言語

第三節 事物の言語の啞性<sup>あせい</sup>

第三章 連続性と破壊

第一節 反省と無限な連関

第二節 媒質としての作品・批評

第三節 未完の批評を通じた破壊

おわりに

はじめに

ベンヤミンの著作に数多くみられる〈事物の救済〉のモチーフは、経験や言語を問うた初期著作の中でも中心的意義をもっている。世界大戦とそれに続くドイツでのインフレーション騒動を体験する中で彼は、「事物はその退廃をもって、人間の没落に付き従い

つつ、人間を慥らしめる」<sup>1</sup>と書きとめている。人間と事物の共生関係が崩れ、従来の経験概念はもはやそのままの形では通用しないということは、おそらく彼にとって以前からの根本認識であったように思われる。たとえば、初期の言語論においてベンヤミンは、人間と事物が直接的な関係を取り結ぶ場としての〈媒質〉<sup>2</sup>の概念をめぐる中で、人間の言語における〈名〉の喪失と、名づけることの意義を問題としている。

しかし、初期著作において媒質概念をもとに導き出される経験や言語は、統一的な〈連続性〉として捉えられており、そこには現状を否認するあまりに、真なる経験、純粋な名といった不確かなものを希求する傾向も見出される。後に、偽りの統一を打破する〈破壊〉の意義をいっそう強調していくことになるベンヤミンにとって、初期の媒質概念は折り合いのよいものとはいえない。とはいえ、彼が後の思索の中で媒質概念をいかに取り扱うのか、そして媒質概念が保持される中でいかなる要素が改変されたのか、これらを見極めることは初期ベンヤミンの思想のもつ射程を探る上で必要といえる。そこで、本稿では、初期ベンヤミンの著作に依拠しつつ、彼の述べる〈連続性〉としての言語や経験のもつ意義を考察し、それが〈破壊〉という要素といかなる関係をもつことになるかを問うていく。これらの問題は、彼が生涯を通してくり返し扱っている経験や言語に関する諸規定の推移のうちに映し出されている。それゆえ、以下の論述では、初期作品の個々の論点に注目することでベンヤミンのもつ哲学的企図を明らかにすることを試みる。むろん、そのことによって、彼の思想のもつ通常の哲学体系には収まりきらぬ要素は捨象することとなるかもしれない。とはいえ、本稿ではあえてそうした扱いを行うことで、彼の思想のもつ一側面に光をあてることができればと思う。

---

〈註〉

<sup>1</sup> Benjamin, Walter: Einbahnstraße. In: *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser [hrsg.], Frankfurt am Main 1991, Bd. IV, S. 99. ベンヤミンの著作からの引用は以後同全集 (Bd. I-VII) を用い、引用に際しては、タイトル、略号 *GS* および、巻数、頁数を示す。

<sup>2</sup> 〈媒質〉をベンヤミンの重要概念と見る近年の研究としては、浅井健二郎「ヴァルター・ベンヤミン、あるいは批評の瞬間—〈メシア的転換〉の構造とその諸相—」『ユリイカ』(青土社 2002 年 12 月号) 131-141 頁所収や、森田園『ベンヤミン—媒質の哲学—』(水声社 2011 年) などがあり、特に森田の著作における初期ベンヤミンの媒質概念を扱った箇所は、本稿でも大いに参照した。

## 第一章 カント批判における経験の問題

### 第一節 近代とカントの貧しい経験

ベンヤミンの〈経験〉に対する考察は、青年運動に参加する中での、社会や親世代に対する反抗に端を発している。<sup>3</sup> その当時書かれた「〈経験〉」と題された文章では、大人たちが信頼を寄せ、青年たちに押しつける「経験」という語がいかに空虚であるかが批判される。大人たちは若者に自らが経験してきたことをもとに、「そうしたものが人生だ」と教えるが、それは自分たちの青春を「理念の貧しい、熱意のないもの」にしてしまう。自分たち青年はそうした類の経験ではなく、「それ自身のうちに根拠をもつ」精神的なものや価値にこそ奉仕すべきである、といった具合である。<sup>4</sup>

ひとまず、ベンヤミンの経験概念の形成は、若者なら一度は抱くであろう権威的なものへの反発から始まったといえよう。とはいえ、この荒削りなところの多い文章の中にも、後の経験概念へ向けての萌芽が含まれている。「〈経験〉」の末尾では、経験を「精神」の敵対者とみなしつつも、それでも「経験は最も美しく、最も触れがたく、最も直接的なもの」であり、「我々が若いままにいるならば、経験は決して凡庸なものとはなりえない」と語られている。<sup>5</sup> 暗示的に語られているにすぎないが、ここでは単なる経験の拒絶ばかりではなく、精神的なものとも共存可能な経験への希求が表明されている。それは同時に、従来の経験概念の不十分さを考察し、新たな経験概念を作り出す作業へと、ベンヤミンを駆り立てることになる。

そうした新たな経験概念は、「来たるべき哲学のプログラム」（以下、カント論）や「知覚について」の中で提唱されている。カント論は、カントを取り巻く啓蒙期の経験がいかに乏しいものにすぎないか、そして、カントの提唱する経験概念がいかに時代に制約され

---

<sup>3</sup> 初期ベンヤミンの経験概念については以下のものを参照した。Weber, Thomas: *Erfahrung*. In: *Benjamins Begriffe*, Michael Opitz und Erdmut Wizisla [hrsg.], Frankfurt am Main 2000, Bd. 1, S. 230-237. ヴェーバーは、後続する箇所では後期ベンヤミンの経験概念も扱っており、ベンヤミン自身が「真なる経験」を求めようとする傾向をもつ初期の経験概念への批判を行っていると言及の上で論を展開している。この問題については、本稿の問題設定の枠を越え出るため扱うことはできなかったが、こうした経験概念の変遷は、本稿第二章第三節以下の叙述とも大きく関わるものである。

<sup>4</sup> Vgl. Benjamin, Walter: »Erfahrung«. In: *GS*, Bd. II, S. 54-55.

<sup>5</sup> Ebd., S. 56.

たものであったかを指摘することから始まる。<sup>6</sup> 「〈経験〉」では自らの時代における社会や大人たちの経験に向けられていた漠とした批判は、ここで歴史的な拮据をもつて、近代以降の経験概念の是非を問うことへと昇華されることになる。

それでは、カントの経験概念が不十分であるのは、いかなる理由によるのであろうか。そのうちの一つは、カントの「経験を個々の学問領域に分ち、区分することへ向かう傾向」<sup>7</sup>である。周知のように、カントは形而上学の可能性を問う中で、すでに十全たる地位を獲得していた数学や自然科学の認識を模範とすることで経験概念を形成しようと試みていた。たとえば、カントは経験と自然法則の関係を究明する中で、以下のように論じている。

我々が経験を介することでのみ知りうる自然法則は数多くあるが、しかし、諸現象の結合における合法則性、すなわち自然一般を、我々は経験を通じては知ることはできない。なぜなら、経験そのものが、その可能性のア・プリオリな基礎となっている法則を必要とするためである。／したがって、経験一般の可能性とは、同時にまた、自然の普遍的法則であり、そして、前者の〔＝経験の可能性の〕原則は、それ自身後者の〔＝自然の〕法則である。<sup>8</sup>

カントによると、我々の経験は「我々のうちにある表象を結合する原則」<sup>9</sup>によって可能となるが、そうした原則は、現象にカテゴリーを適用する悟性の働きに基づくものであ

---

<sup>6</sup> 「無批判的に従わねばならないという意味においてではなく、経験にひとつの偉大な内容を与えただであろう精神的な力としての権威は、啓蒙主義にとっては存在しなかった。」(Benjamin, Walter: *Über das Programm der kommenden Philosophie*. In: *GS*, Bd. II, S. 159. ) ここでの「無批判的に従わねばならない」権威ではなく、「精神的な力としての権威」により経験が十全たるものとなるという発想は、上述した「〈経験〉」における両義的な態度とも合致するものである。

<sup>7</sup> *Ebd.*, S. 164. この引用文の前後では、カント自身にも十分にその傾向があったとはいえ、新カント学派がカントの経験概念に含まれていた数学・自然科学的要素を一面的に推し進めたことがカントの意図に沿うものではなく、それでは経験概念を十分に展開することはできないだろう、といった趣旨のことが述べられている。したがって、ベンヤミンのカント批判はカント自身に対する批判である以上に、当時の講壇哲学で支配的であった新カント学派、とりわけ、ヘルマン・コーヘンの哲学を念頭に置いていたと考えるのが妥当である。

<sup>8</sup> Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Konstantin Pollok [hrsg.], Hamburg 2001, S. 91. [括弧内引用者]

<sup>9</sup> *Ebd.*

る。ここでいう「自然の普遍的法則」としては、継起していく個々の現象相互を結びつける因果律が挙げられるが、カントは因果律もまたカテゴリーによって可能となると考えている。法則に基づいた因果関係なくしては、我々の知識や経験はあやふやなものとなり、学としての確実性を失う。そのため、カントは経験を成立させる条件を問うた上で、そうした条件を経験によっては知りえない「普遍的な自然法則」と同一視したのである。

そこからの帰結として、カントの経験概念は、確実性を基準とし、自然科学的な性格を帯びたものとなる。しかし、我々の経験はそうした確実性をもったものばかりだろうか。たとえば、ベンヤミンは、カントの定義した経験から排除されているものとして、神の経験を挙げる。そして、カントの生きた啓蒙主義の時代を「経験が、実際に、きわめて皮相で神の存在を認めないものへ沈潜してしまった時代」<sup>10</sup> であると述べ、そこでの〈貧しい経験〉に対し、神をも包括するような〈豊かな経験〉を提唱する。すなわち、ベンヤミンのカント批判は、カントが問うことのなかった「経験概念のひろがり *Umfang des Erfahrungsbegriffes*」<sup>11</sup> をめぐってなされたものであるといえる。

とはいえベンヤミンは、経験概念の貧しさゆえにカント哲学の全てを放棄しようというのではない。ベンヤミンは、カントの経験概念を改変するためには、まずはカントの認識論に基づきつつも、それを〈豊かな経験〉をも規定しうるような認識概念へと改変する必要があると述べる。実際に、カント自身も「経験そのものが認識の一種」<sup>12</sup> であることを認めており、ベンヤミンの「経験の構造は認識の構造のうちにあり、この認識の構造から経験の構造が展開されねばならない」<sup>13</sup> という記述は、カントと同様に、経験と認識の相関関係を表しているといえよう。したがって、カントの認識論の問題点を検討することで、カントの確保しようとした経験が、なぜ〈貧しい経験〉にとどまらざるをえなかったかを探し求めることが必要とされる。同時にまた、それはカントの認識論を新たなものへと組み替えていくことを意味する。

---

<sup>10</sup> Benjamin, Walter: *Über die Wahrnehmung*. In: *GS*, Bd. VI, S. 36.

<sup>11</sup> 「来たるべき哲学のプログラム」が「経験概念のひろがり」をめぐったものであるというベンヤミンの発言は、ショーレムが報告している。(Scholem, Gershom: *Walter Benjamin-die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main 1975, S. 77.)

<sup>12</sup> Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Raymund Schmidt [hrsg.], Hamburg 1976, S. 20.

<sup>13</sup> Benjamin, Walter: *Über das Programm der kommenden Philosophie*. In: *GS*, Bd. II, S. 163.

## 第二節 カントの認識論への批判

それでは、ベンヤミンはカントの認識論にいかなる問題点を見ているのだろうか。ベンヤミンは、カントが「なんらかの諸々の主観と諸々の客観との間の関係として認識を把握」すること、そして「認識と経験を人間の経験的意識 *menschlich empirisches Bewußtsein* に関係づける」ことを問題視する。<sup>14</sup> これら二つの指摘のうち、まず後者の問題からとりあげることにする。ベンヤミンの発言の意図を考えるにあたり、カントの認識論をおおまかに要約すると、大きな分類としては、認識の〈受容性 *Rezeptivität*〉としての感性を扱う「超越論的感性論」と、認識の〈自発性 *Spontaneität*〉としての悟性を扱う「超越論的論理学」とに分かつことができる。認識過程における両者の区分は、まず感覚の多様を感性的な直観のもとに受容し、次いでそれらを悟性がカテゴリーのもとに包括することによってそれぞれ対応しており、この両過程を通じて経験の対象が成立することになる。

さらに、カントは、自然法則がアプリオリに、すなわち誰に対してもいつでも等しく妥当するためには、人間には共通してアプリオリな認識構造がそなわってなければならぬと考える。そして、そこから認識は対象の性質に従うのではなく、対象が認識に従うという、よく知られた認識論的転換が導き出される。<sup>15</sup> しかし、ベンヤミンは、あらゆる人間に共通する認識構造といった考え方に疑いをむける。そして、周囲の事物や動物と自らを同一視する民族や、統合失調症状態に陥ったような人物の状態を例証として挙げた上で、そうした人々にはカントの述べたようなアプリオリな認識構造は見出されないとして、次のように述べる。

---

<sup>14</sup> Ebd., S. 161. ただし、ここでのベンヤミンの発言は、用語法においてやや問題がある。カントが認識や経験を関連づけるのは、経験の成立条件を問う「超越論意識」や、一切の表象を統一する「純粹統覚」であり、後者を例にとればカント自身も「経験的統覚」と「純粹統覚」を区別するように注意を促している。(Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 141b.) 本節での記述を先取りすることになるが、ここでのベンヤミンの批判の狙いは、認識を「人間の経験的な意識」ではなく「言語」に関係づけることで、形而上学的・宗教的経験を展開するということにある。

<sup>15</sup> たとえば、人間の認識能力としての「直観」と「対象」の関係については次のように説明される。「もし直観が対象の性質に従わねばならないとするならば、私は、いかにしてこの性質についての何ごとかをアプリオリに知ることができるのかが理解できない。しかし、(感覚 *Sinn* の対象としての) 対象が我々の直観能力の性質に従うとするのなら、私はそうしたことが可能になるのをありありと思うことができる。」(Ebd.) この箇所続きでは、直観と並んで重要な認識能力である「概念」もまた、認識主観のうちにアプリオリに前提されることが説明されている。

すると、われわれの時代や、カントの時代、またカント以前の時代の、感性的（および精神的）認識についての人間共通の表象というものは、上に挙げたようなものと同様に、あくまでひとつの神話 *Mythologie* なのである。この観点においては、カント的な〈経験〉は、諸々の知覚の受容についての素朴な表象に関しては、形而上学あるいは神話なのであり、しかも、ひとつの近代的な、そして宗教的にはとくに不毛な形而上学あるいは神話にすぎない。<sup>16</sup>

ここまでの、冒頭で確認したベンヤミンの第二の問題提起の意味するところであるが、そこから第一の点もまた説明することができる。つまり、普遍的な認識主観なるものが見出されない以上、そうした主観と相関的に規定される諸客観についても同様に疑いがもたれうる。周知のように、カントは数学と自然科学を模範としていたため、感覚の多様を数量化によって捉えようとするが、そのような把握は認識される客観を一面的に規定してしまうことになる。そのため、ベンヤミンはカントが超越論的感性論の中で述べる「直観形式 *Anschauungsform*」を問題視し、次のように述べる。

諸カテゴリーからの直観形式の分離という表現のもとに生じたのは、いわゆる「諸感覚の質料」なるものであり、この「諸感覚の質料」は、それを不完全にしか取り込まない直観形式によって、いうなれば作為的に、カテゴリー的連関という活性化する中心から遠ざけられることになった。<sup>17</sup>

カントが超越論的感性論で述べる直観形式は、空間・時間の二つの形式であるが、これら両形式は、思惟（悟性）と感性を切り離し、感性の働きのみに着目したうえで、感性に与えられたものから感覚に属する一切のものを除き去ったあとにも、なお見いだされる形式として説明されている。<sup>18</sup> しかし、こうした空間・時間形式に収まりきらない残余はどこへいくのであろうか。

---

<sup>16</sup> Benjamin, Walter: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: *GS*, Bd. II, S. 162.

<sup>17</sup> Benjamin, Walter: Über die Wahrnehmung. In: *GS*, Bd. VI, S. 34. [強調引用者]

<sup>18</sup> Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. S. 65.

そこからベンヤミンは、自然や事物に対する認識規定を批判する。カントの形而上学は、事物一般の概念を扱うが、それは「自然認識一般の諸規定に基づいて自然の諸事物をアプリオリに構成すること」<sup>19</sup> によってなされる。このような主観形式のもとで成立する経験は、たしかに数学的・自然科学的な確実性をもった「学的経験 *wissenschaftliche Erfahrung*」とはなりうるが、事物の一面的な把握を行った上で得られるものにすぎず、前節で述べたような神の経験をも含む〈豊かな経験〉からはほど遠いものといえる。<sup>20</sup> したがって、経験概念の捉え直しに対応して、神や事物の把握を刷新するような認識概念が必要不可欠となる。

新たな認識概念と世界についての新たな表象を創出するという二重の課題もまた、哲学に基づいて同じ一つの課題となるであろう。<sup>21</sup>

それでは、ベンヤミンはいかなる方法で認識概念を改変しようとするのか。また、ここで述べられている「世界についての新たな表象」とはいかなるものを意味しているのか。前者の問いに関しては、ベンヤミンは「そうした改変と修正は、すでにカントの生前にハーマンが試みたように、認識を言語に関連づけることによつてのみ達成されうる」<sup>22</sup> と述べている。ベンヤミンにとって、言語は哲学的認識に必要不可欠であり、ハーマンがカントの認識論における言語の不在を批判したことにならうかのように、彼もまた「言語一般および人間の言語について」（以下、初期言語論）の中で〈人間の言語〉と並んで、〈事物の言語〉、〈神の言語〉について論じている。このことから後者の問いを見るならば、ベンヤミンは新たな〈経験〉、すなわち、「世界についての新たな表象」の可能性を、言語のう

---

<sup>19</sup> Benjamin, Walter: Über die Wahrnehmung. In: *GS*, Bd. VI, S. 34.

<sup>20</sup> ただし、カント自身もまた、宗教的経験や日常的な経験を無視したわけではなかった。坂部恵は、『理性の不安』の中で、カントが『人間学』の中でいかに大学での学問の外に目を向けているか、そして『視霊者の夢』などにおける前批判期のカントが宗教的経験に対して曖昧な態度をとっていたことを論じている。（坂部恵『理性の不安』（勁草書房 1976 年）105 頁参照）その意味では、ベンヤミンのカント批判は法外なものではなく、カントはベンヤミンの述べる〈豊かな経験〉を求める傾向をもちつつも、それを十分に展開することができなかったことが問題とされているといえよう。

<sup>21</sup> Benjamin, Walter: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: *GS*, Bd. II, S. 160. [強調引用者]

<sup>22</sup> Ebd., S. 168.

ちで人間・事物・神の関係を問い直すことによって開こうとしていたと考えられる。<sup>23</sup>

### 第三節 言語における媒介作用

これまで展開を追ってきたベンヤミンのカント批判は、直観形式の抽象性や、認識論における言語の不在に関わるものであった。しかし、これらの批判はベンヤミンのみに固有のものではなく、哲学史の伝統に負うところが大きい。ベンヤミンに影響を与えた人物としては、カントに批判的に対峙したハーマン、そしてカントの諸概念を批判的に継承しつつ言語学を構想しようとした W.フンボルトが挙げられる。ベンヤミンの作品には、これら両者の著作を何らかの形で読んだ形跡が残されているのみならず、<sup>24</sup> ショーレムもまたベンヤミンとハーマンやフンボルトの思想との積極的な関わりを認めている。<sup>25</sup> したがって、ベンヤミンの言語哲学とカント批判のつながりを考察するにあたり、これらの人物からの影響を考えることは欠かせないといえよう。そこで本節では、ハーマンおよびフンボルトのカント哲学との関係を確認する中で、ベンヤミンがカントを批判する際に基づいている観点が、いかに伝統的な哲学との関係をもつかを検証していく。

まず、ハーマンに関しては、カントが『純粹理性批判』の第一版を出版した後に「理性の純粹主義へのメタ批判」と題された書評で応答している。ハーマンの批判の意図は、書評の表題に現れているように、カントが認識論を純化しようとするあまり、伝統や経験、そして何よりも言語を排除しようとしている点に向けられている。ハーマンはカントの感

---

<sup>23</sup> 〈言語一般〉をなしている人間・事物・神の各言語は、カントが「超越論的弁証論」において理念として認めながらも認識可能性を斥けた人間（の魂）・世界・神という領域と重なるところがある。本稿ではこれについて問うことはないが、初期言語論をカント的な理念の世界の構想を問い直す試みとして読むことも可能であるかもしれない。

<sup>24</sup> たとえば初期言語論では、言語を「理性と啓示のアルファでありオメガである」とするハーマンの発言が引用され（Benjamin, Walter: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: *GS*, Bd. II, S. 147.）、フンボルトに関しては後に述べるように「フンボルトについての反省」と題された草稿が現存している。

<sup>25</sup> 「君に固有の堅実な認識は、簡単に言うなら、言語の形而上学から育ってきており、まさに本来ならその言語の形而上学が、君を偽りのない明瞭性へともたらしうるのであろうし、君を批判的思考の歴史における価値ある人物に、そしてハーマンやフンボルトのような最も実り豊かで真正な伝統の正統なる後継者になしうるはずだろう。」（Scholem, Gershom: a. a. O., S. 284.）ハーマンやフンボルトとベンヤミンの言語思想上の関連性を考察したものとして以下の論文があり、本稿執筆上で多くの示唆を得た。柿木伸之「応答する力―ベンヤミンの言語哲学の射程―」『思索の道を求めて』（ドイツ観念論研究会 編、萌書房 2007 年）49-69 頁所収。

性と悟性の区分に対して「どういった必要から、自然が結び付けたものを、あのように乱暴に、権限もなく強情に分断するのか」<sup>26</sup>と述べているが、これは前節で確認したベンヤミンの批判と相応するところがある。

カント自身は、自発性としての悟性に属するカテゴリーが、直観形式を欠いても成立すると考えていたが、しかし、そうなると両者はいかにして関わり合い、経験の対象を成立させるのが問題となる。そこでカントは、ここに図式論を導入することでこの困難を回避しようとしていた。カントによると、超越論的図式 *transzendentes Schema* とは、「一方では知性的であり他方では感性的である」という性質をもち、カテゴリーを現象に適用することを可能にするような、カテゴリーと現象との「媒介をなす表象」である。<sup>27</sup>そして、こうした超越論的図式を成立させるのは、感性や悟性とも異なる、構想力 *Einbildungskraft* の働きと考えられている。しかし、ハーマンは、図式による媒介作用を待たずしても、言語のうちにはすでに感性、悟性の能力が現れているとみる。

したがって、言語は感性的能力と論理的能力とをもつのである。目に見え、声に発することのできる対象としては、それらは、その要素とともに感性と直観とに属しているのだが、しかし、その枠組みと意味の精神にしたがえば、悟性と概念とに属しているのである。<sup>28</sup>

こうした批判がカント哲学をどこまで正確に理解しているのかという問題は置いておくとしても、カントが言語を認識論の主要問題として問おうとしなかったことや、それにも関わらず、言語が思考過程にとって必要不可欠であることは見逃せないであろう。また、カント自身は、言語ではなく構想力および図式のうちに感性や悟性をとりまとめる働きを見て取っていたが、媒介作用を問うているという点では、彼もまた、感性と悟性を単純に分離してしまうことを問題視していたとみなすことができる。<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Hamann, Johan Georg: *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. In: *Sämtliche Werke*, Josef Nadler [hrsg.], Tübingen 1999, Bd. 3, S. 286.

<sup>27</sup> Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. S. 197.

<sup>28</sup> Hamann, Johan Georg: a. a. O., S. 288.

<sup>29</sup> 黒崎政男は、ハーマンのカント批判を扱った論文の中で、構想力の問題に立ち戻り、言語に対するカントの沈黙の意味を考え直すことの必要性を説いている。また、当該論文ではカントの著作とハー

こうして、カントの認識論のうちには、構想力や言語といった未解決問題が依然として残っており、後の課題として引き継がれていくことになるが、W.フンボルトの言語思想もそうした流れのうちに位置づけられる。フンボルトは、言語思想を理論的に構築することはなかったハーマンと比べ、明確な概念規定を行っているが、それは同時に、カントの哲学のいかなる要素を受け入れ、排除するのかをいつそうはっきりさせることとなる。たとえば、フンボルトの言語思想は、カントのような超越論的な問題設定を離れ、経験的に見いだされる個別的な言語を立脚点とする。主観・客観や思考の成立条件を問うという点では同じであっても、両者は出発点において異なる。<sup>30</sup>

こうした相違を伴いつつも、フンボルトの発想のうちで興味深い点は、受容性と自発性に対する解釈である。カントは、受容性と自発性を、それぞれ感性与悟性に備わる能力として考えていたが、<sup>31</sup> フンボルトは、言語を受容性と自発性の両者が混然一体となっている場として考える。ここでフンボルトが着目しているのは、〈語り〉の場面における言語の働きである。人間は思考活動において瞬間的に印象を捉えるが、それを保持するために「音声 *Laut*」を発する。そのことによって、思考活動は「音声を通じて語りのうちに外面化され、感覚 *Sinne* にとって知覚しうるもの」<sup>32</sup> となる。したがって、感性与悟性、受容性と自発性はカントのように分離して働くのではなく、言語のうちに共に助長し合い働くものとして解釈されることになる。このことをフンボルトは、言語は「世界を人間に結びつけて」おり、「人間の自発性 *Selbstthätigkeit* と受容性 *Empfänglichkeit* とを、自

---

マンの「理性の純粋主義へのメタ批判」における発言の比較検討が行われており、大いに示唆を得た。

(黒崎政男「理性の潔癖主義に対するメタクリティーク—J.G.ハーマンのカント批判」『別冊水声通信 坂部恵一精神史の水脈をくむ』(水声社 2011 年) 280-300 頁所収、295-300 頁参照)

<sup>30</sup> 村井則夫は「フンボルトにおいては、人間の内面的活動としての思考をその可能根拠に至るまで問い詰めるかぎりでカント的な方向性が共有されながらも、そのような経験の可能の根拠が、同時に感覚的にも知覚しうる実在物として現存するとみなす点で、カント的な理解から逸脱する」と指摘している。しかし、経験的な言語は「経験に解消されない理念を具現化する」働きをもつ。(村井則夫「歴史と起源—フンボルトにおける媒体としての言語—」『思想』(岩波書店 2003 年 5 月号) 97-124 頁所収、104 頁、106 頁参照)

<sup>31</sup> 「何らかの仕方で触発されるかぎりで表象を受容することができるものである我々の心意識 *Gemüt* の受容性を感性和名づけるならば、これに対して、表象そのものを生み出す能力、すなわち認識の自発性とは、悟性のことである。」(Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 95. [強調省略])

<sup>32</sup> Humboldt, Wilhelm: *Über die Verschiedenheit Sprachbaues und Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. In: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, Albert Leitzman [Hrsg.], Berlin 1968, Bd. 7, S. 53.

らのうちに結合している」と表現する。<sup>33</sup>

さらには、言語は自発性と受容性をともに含むのみではなく、主観・客観の成立条件にも関わっている。フンボルトが言語は「世界を人間に結び付けている」と述べるのは、言語において〈語り〉と〈聴取〉の往復運動が行われることで、世界の構成と受容が同時に行われているからにはほかならない。そして、当の言語それ自体はというと、世界を記述するために現存している所産でありながら、自らを更新しつつ働いている活動そのものであり、単なる主観の作用や、何らかの客体としては把握しきれない。ここから帰結するのが、〈媒体 Medium〉としての言語というフンボルトの思想である。ベンヤミンは、フンボルトの〈媒体〉の概念を継承しており、初期言語論には「言語の領域においてのみこうした比類なき結合となって見出される、受容性 *Empfängnis* であると同時に自発性 *Spontaneität* であるもの」<sup>34</sup> という記述がみられる。ここには明確な言及はないとはいえ、カント哲学との関係の中で育まれたフンボルトの言語思想の概念が、ベンヤミンに影響を与えていることをうかがうことができよう。

とはいえ、ハーマンの名が初期言語論では二度、カント論では一度挙げられているのに対し、フンボルトの名は一度たりともあげられていない。このことは、単なる気まぐれではなく、ベンヤミンのフンボルト評価に関わっているとみなせる。たとえば、「フンボルトについての反省」と題された短い草稿の中で「フンボルトは、あきらかにいたるところで、言語の魔術的側面 *magische Seite der Sprache* を見落としている」<sup>35</sup> と述べられているが、これはフンボルトに対する否定的評価を暗示している。そして、この「言語の魔

---

<sup>33</sup> Ebd., S. 55.

<sup>34</sup> Benjamin, Walter: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: *GS*, Bd. II, S. 150. 本稿では議論の整理のために原語にこだわらず、全てを「受容性」「自発性」と訳したが、カントが両者を表す際に *Rezeptivität* と *Spontaneität* を用いているのに対し、フンボルトは *Empfänglichkeit* と *Selbstthätigkeit* という全く異なる語を使用している。さらに、ベンヤミンにいたっては「自発性」は *Spontaneität* という語を使用するものの、それと対になる用語は、通常ならば「受胎」と訳される *Empfängnis* の語を用いており、言語の受容に神学的なニュアンスを付与している。したがって、フンボルトやベンヤミンにおける「受容性」と「自発性」の継承関係には一種の曖昧さが残ることは認めねばならない。また、これに付随して訳語上の問題に触れると、慣例として *Medium* はフンボルトの場合は〈媒体〉、ベンヤミンの場合は〈媒質〉と訳されるのが一般的であり、両者の差異を意識させるためにあえて訳語の統一ははからなかった。

<sup>35</sup> Benjamin, Walter: *Reflexion zu Humboldt*. In: *GS*, Bd. VI, S. 26. 「魔術的 *magisch*」という言葉の含意については、第三章第二節を参照。

術的側面」こそ、初期言語論において「言語の根本問題」<sup>36</sup> と呼ばれるものに他ならない。

〈言語一般〉においては、音声を中心とする〈人間の言語〉のみならず、音声を欠いた〈事物の言語〉や、それらの言語全てに浸透する〈神の言語〉が互いに伝達し合うことで連続性を形成している。そして、ベンヤミンが用いたハーマンの引用も、こうした一切のものが言語であるとする言語観を伝えてくれるものであり、そこでは、言語を介して人間と神が近い関係にあることが説かれている。<sup>37</sup>

以上のように、ベンヤミンの言語哲学は、ハーマンによる感性と悟性の区別への批判や、フンボルトの媒体の概念というドイツの伝統的な言語哲学を摂取しつつ、感性と悟性あるいは受容性と自発性の媒介の問題をめぐる、カントの認識論の改変を目指している。しかしながら、フンボルトから媒体の概念を通じて決定的な影響を受けつつも、その人間中心主義的な言語観をしりぞけるという側面もあった。次章では、これらの点を前提としつつ、〈言語一般〉の次元において展開される言語運動について考察していく。

## 第二章 経験の復原としての言語運動の回復

### 第一節 〈言語一般〉とブルジョワ的な言語把握

〈言語一般 *die Sprache überhaupt*〉と聞いて、通常思い浮かぶのは、人間の話す諸言語の総和といったところであろうか。しかし、「言語一般および人間の言語について」で語られる〈言語一般〉とは、そのタイトルからも想像されるように、むしろ〈人間の言語〉をその一部として包括するものとなっている。それどころか、ベンヤミンの言語観においては、言語は世界をかたちづくる一切のものへと及んでいるとされ、「自然上の出来事や事物で生命のあるものもないものも、何らかの仕方で言語に関与しないであろうものはない」<sup>38</sup> と述べられる。そして、〈言語一般〉と〈人間の言語〉とを同一視することは、「ブ

---

<sup>36</sup> Benjamin, Walter: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: *GS*, Bd. II, S. 142-143.

<sup>37</sup> Vgl. *Ebd.*, S. 151.

<sup>38</sup> *Ebd.*, S. 140-141.

ルジョワ的な言語把握」<sup>39</sup>と呼ばれ、徹底的に批判される。

我々は人間の言語以外にいかなる言語をも知らないなどと異議をとねえることなかれ。それは誤っている。我々は人間の言語以外に名づける言語を知らないだけである。名づける言語と言語一般とを同一視することで、言語理論は最も深い洞察を奪われることになる。<sup>40</sup>

ベンヤミンによると、人間に対してのみ言語を認めることは、人間相互の意思疎通の必要性から言語の意味は定められたとする発想へと連なる。そうしたブルジョワ的な言語把握は、ホッブスやロックなどの経験主義者によって唱えられた約定的な言語観の特徴と一致する。約定的な言語観においては、事物に符合する本来的な名はなく、人間相互の伝達のために事物に対して定めた記号が言語であると考えられている。なぜならば、仮に言語に自然的な意味があるとすれば、人間がかくも多くの言語をもつ必要はなく、また、直接に経験されることのない抽象的な意味の言葉に対して、我々は人為的な意味の設定を感じずにはいられないからだ、というのがその主たる理由である。<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 144. ここで用いられている「ブルジョワ的 *bürgerlich*」という語は、山口裕之が指摘しているように、当時の教養市民層を指していると推測するのが妥当であると考えられる。『ベンヤミン・アンソロジー』（山口裕之 編訳、2011 年 河出文庫）36 頁、訳注(3) 参照）それに加えて、新カント派などに代表される大学知識人一般を指しているという推測も可能である。本稿ではその代表例として経験主義者の約定的な言語観のみを取り扱うが、言語を理論的な知の手段とみなす認識論一般が批判されていると考ええる。たとえば、カッシーラーは、そうした哲学理論においては「客観的で必然的な認識内容と捉えられようが、あるいは主観的「表象」と捉えられようとも、その際に結局、言葉は観念の記号 *Zeichen der Ideen* である」と説明している。（Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen Tl. 1 Die Sprache*. Darmstadt 1964, S. 90.）カッシーラーは、フンボルトの〈媒体〉の思想を高く評価し、科学的な認識論には還元できない言語の認識論を構築しようとしており、ベンヤミンと多くの共通点をもつ。ただし、カッシーラーが言語を人間の認識能力の能動性に還元しようとする点は、ベンヤミンと大きく異なる。

<sup>40</sup> Benjamin, Walter: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: *GS*, Bd. II, S. 143.

<sup>41</sup> 「したがって我々は、本性上そうした〔自らの観念を他人に伝達するという〕目的に非常によく適合する言葉が、どのように人々によって彼らの観念の記号として用いられるようになったかを理解することになる。それは、特定の分節音と一定の観念の間にあるなんらかの自然の結合によるのではない。というのも、そうであるなら全ての人間の間には一つの言語があればよかったのだから。そうではなく、それはこれこれの言葉を、人為的に *arbitrarily* これこれの観念となす、意図的な設定によるのである。」（Locke, John: *An essay concerning human understanding*. Oxford 1979 (New Ed.),

しかし、ベンヤミンは、そうした言語観をとることは、言語や事物を手段として扱い、人間に従属化させることに他ならないと考える。言語が単なる「記号 Zeichen」と見なされるところでは、決して一義的に特定のもを指示するわけではない言語の流動性が見失われる。さらに、人間は道具のように任意に言語を用いることはできず、言語とともに思考をすすめるが、そのことが忘却され、言語が伝達的手段となることで、記号によって指示される事物もまた一義的に取り扱われることになる。こうした言語に対する態度が生じるまでを象徴的に描き出したものとして、ベンヤミンは「創世記」における墮罪やバベルの塔に関する記述を例にとり、次のように解釈している。

言語を間接的に用いることで言語の多数化の原因をなした墮罪から、言語の混乱まではほんの一步でしかありえなかった。人間たちが名の純粹さを傷つけてしまったために、すでに揺るがされていた言語精神の共通基盤が人間たちから奪われるには、そこで事物の言語が人間に理解される、あの事物の直観からの離反さえ遂行されれば十分だった。事物が混乱するところでは、記号もまた混乱せずにはいない。お喋りのうちでの言葉の隷属化に対するおおよそ必然的な帰結として、愚行のうちでの事物の隷属化がひき続く。<sup>42</sup>

ここで興味深いのは、記号 - 言語観の登場による言語の混乱とともに、事物の混乱と隷属化がひき続くとされる点である。付言すると、引用文の少し前では、墮罪後の人間の言語について語られる中で、言語の記号化と並んで抽象化作用が問題視されている。<sup>43</sup> 前章で論じたカントの直観形式と同じように、抽象化をこととするようになった〈人間の言語〉は事物との直接的な関係を失うことになる。

もちろんのこと、ベンヤミンが経験概念を再構築するための契機とするのは、こうした記号化・抽象化を特徴とする言語ではない。カント論で求められる経験は、諸学科に分離、

---

p.405. [括弧内引用者])

<sup>42</sup> Benjamin, Walter: Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: GS, Bd. II, S. 154.

<sup>43</sup> Vgl. ebd. より正確には、ベンヤミンは言語の記号化と抽象化に加えて、〈名〉の喪失を受けて立ちあがる「判決の魔術」について述べ、墮罪のもつ「三重の意味」について触れている。

区分されたような経験ではなく、「純粋な体系的経験連続性」<sup>44</sup>であり、そのために探りだされるべきは、認識のための「客観と主観という概念の関連から、まったく中立な領域」<sup>45</sup>である。したがって、ブルジョワ的な言語把握ということで批判されているのは、人間の主観性に根差した状態であり、それに代わって事物や自然との新たな関係を築き上げる経験こそが求められているといえよう。

ここから推測されるのは、〈言語一般〉とは、新たな経験の成立を可能とする基盤となる概念であるということである。ベンヤミンにとって言語は、人間の主観的な能力へと還元されるのではなく、自然上の一切の事物、そして神へと関係づけられることで、十全たる意義を獲得するものとして考えられている。そして、こうして拡張された〈言語一般〉は、〈人間の言語〉に加えて、〈事物の言語〉と〈神の言語〉から構成される連続性をなしている。では、そうした連続性のうちで各々の言語はいかに関係しあっているのだろうか。ここで総体としての〈言語一般〉を考える際に導きの糸となるのが、〈媒質〉としての言語という発想にほかならない。

## 第二節 媒質としての言語

初期言語論と同じく 1916 年に書かれた M.ブーバー宛ての書簡では、ブーバーの主催する雑誌が言語を手段することで人々を戦争へと駆り立てていることが批判され、手段としての言語はその本質を示すことができないのみならず、人々を誤った行動へと導くと述べられている。<sup>46</sup> すなわち、言語は、経験を構築する機縁となるものでありながら、同時に経験を崩壊させる要素ともなりうるものであり、ベンヤミンは媒質として捉えられてこそ言語のあり方になかったことであると考えていた。それでは、媒質としての言語はいかなる特徴をもつものなのか。初期言語論の冒頭では次のように述べられている。

それぞれの言語は自己自身のうちで (in) 自己を伝えており、言語は最も純粋な意味での伝達の媒質 Medium なのである。中動相にあるもの Mediale、それはあらゆる

---

<sup>44</sup> Benjamin, Walter: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: GS, Bd. II, S. 164.

<sup>45</sup> Ebd., S. 163.

<sup>46</sup> Vgl. Benjamin, Walter: *Walter Benjamin Briefe*. Theodor W. Adorno und Gershom Sholem [Hrsg.], Frankfurt am Main 1966, Bd. 1, S. 126-127.

精神的伝達の無媒介性 *Unmittelbarkeit* をなし、言語理論の根本問題をなすものである。<sup>47</sup>

「ブルジョワ的な言語把握」においては、言語は人間相互の伝達のうちでのみ捉えられ、そこでは人間と事物との直接的な関係が失われている。しかし、言語の働き、すなわち、語られてある活動態としての言語に着目したとき、<sup>48</sup> そこには主観 - 客観という関係を生み出す媒介作用が見いだされる。その際の言語とは、一義的に何かを指示する記号ではなく、人間と事物の間で成り立つ動的なものである。さらに、ここでは言語が「中動相にあるもの」と述べられているが、そのことは言語が、認識する主観と認識される対象といった能動・受動の関係には収まらないものであることを示している。<sup>49</sup> すなわち、媒質として捉えられた言語においてこそ、我々人間は事物との原初的な関係を経験するのだといえよう。

ここで留意すべきは、ベンヤミンの媒質概念のもつ媒介作用のあり方である。言語による媒介というと、断絶された主観と客観が、言語を通じた認識がもたらされることによって媒介されると考えるのが普通かもしれない。しかし、ベンヤミンの媒質概念は、所与としての主観 - 客観の両者を媒介する作用をもつのではなく、むしろ両者とその関係がそこで産出されるような、絶対的な媒介作用をもつという点に特徴がある。<sup>50</sup> つまり、一切の

---

<sup>47</sup> Benjamin, Walter: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: *GS*, Bd. II, S. 142. なお、ここで「無媒介性」と訳した *Unmittelbarkeit* は「直接性」を意味すると同時に、*Unmittel* が斜字体となって強調されていることを考慮に入れるならば、*Un-mittel* (非 - 手段) を含意しているものと考えられる。すなわち、〈媒質〉として捉えられた言語は、「ブルジョワ的な言語把握」とは異なり、手段とはなりえない側面において言語を扱うということを意味している。

<sup>48</sup> ドイツ語の「*Sprache* (言語)」が「*sprechen* (語る)」から派生したものであり、その動態において考察されねばならないという主張は、W.フンボルトに端を発している。(Vgl. Humboldt, Wilhelm: a. a. O., S. 46.)

<sup>49</sup> ドイツ語で中動相にあたる表現は再帰動詞であり、ベンヤミンは「言語における *in der Sprache*」伝達を表すのに *sich mitteilen* という再帰動詞を用いている。

<sup>50</sup> 本稿での媒質概念の規定は森田の用法をほぼそのまま踏襲したものであるが、森田は、この「絶対的な媒介」について次のように述べている。「媒質を絶対的に、かつ根源的に思考することによってあらわになるのは、媒介者であるものが、逆に媒介するはずの二項を構造的に含み込んでいることにほかならない。／しかし、注意すべきは、この媒質が関係づける二項というものが項として一度立てられると、媒質そのものの性格もまた不可避的に変容してしまうことである。[……] 媒質の絶対性が失われることによって初めて、媒介という事態が語られることになるのだ。」(森田、前掲書、16 頁) ここから、ベンヤミンにとっての媒質としての言語は、認識論的な事態である以上に、存在論的な事

ものに言語が及んでいると考えるベンヤミンにとって、媒質として捉えられた〈言語一般〉は、人間の言語や事物の言語を含みつつも、両者がはじめて関係を取り結ぶような場なのである。<sup>51</sup> そして、こうした人間と事物との絶対的な媒介関係は、〈名 Name〉において極まった場面として見いだされ、名づけの場面においては、単なる人間の自己表出にとどまらず、事物の言語と人間の言語が連関し合う「言語運動 Sprachbewegung」<sup>52</sup> が生じるとされる。

名とは言語の究極的な叫び出し *der letzte Ausruf* であるのみならず、言語の本来的な呼びかけ *der eigentliche Anruf* でもある。このこととともに、名において、言語の本質法則が立ち現われてくる。その法則によれば、自己自身を語り出すことと他のあらゆるものに呼びかけることは同一のことである。<sup>53</sup>

これを人間の命名行為を例にとって考えると、人間は事物を名づけることで「自己自身を語り出す」が、同時にそれは事物に「呼びかける」ことであるといえる。しかし、〈名〉において自己表出を行い、連関し合うのは、事物の言語と人間の言語とに限られない。事物の言語と事物の言語との連関、人間の言語と人間の言語との連関といったものもまた考えられる。名において、「自己自身を語り出す」と同時に「呼びかける」のは、事物や人間を貫いて働いている言語そのものである。すなわち、〈名〉においては、自己を伝達す

---

態であると考えられる。言語の「絶対的な媒介」のあり方については次註 51 も参照。

<sup>51</sup> 言語が単なる媒介作用ではなく、絶対的な媒介作用をもつことは、次のような発言のうちでも示唆されている。「名とは、それを通じて *durch* は何ものもはや自己を伝えることはなく、それにおいて *in* 言語が自ら、そして絶対的に、自己を伝えるものである。名において *Im Namen*、自己を伝達する精神的本質は、言語そのものになっているのだ。」(Benjamin, Walter: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* In: *GS*, Bd. II, S. 144. [強調一部省略]) また、ベンヤミンは、言語の働きを表すには、前置詞の「*durch* (を通じて)」ではなく「*in* (において)」を用いるべきだと主張している。(Vgl. ebd., S. 141.) 前置詞 *durch* は、言語を手段とする見方を連想させる上に、言語の媒介作用は主観 - 客観関係を媒介するものととどまる。それに対して、前置詞 *in* の重視は、主観 - 客観関係すらもそこから生じる場としての、絶対的な媒介作用をもつ言説あり方を示しているといえる。そして、媒質として捉えられた言語「において」、カント論で求められていた〈経験〉が生じるものと考えられる。

<sup>52</sup> Ebd., S. 157.

<sup>53</sup> Ebd., S. 145.

る中で名を与えられるものと与えるものとが言語そのものとなるような、絶対的な媒介が生じるのである。

そうした意味で、〈名〉は媒質としての言語の機能を象徴的に表すものである。とはいえ、〈名〉が原初的な成立の場面においては人間と事物の関係を取り結ぶものであるにせよ、いったんこの成立の場が忘却されてしまった後には、伝達のための手段として流通してしまうことになる。<sup>54</sup> したがって、媒質としての言語が十全に機能することが、ベンヤミンの求める言語のあり方に他ならないといえよう。

そして、媒質としての言語を展開するために必要とされるのが、事物の言語を人間の言語へと移し入れる〈翻訳 Übersetzung〉である。ここでいう〈翻訳〉は独特のニュアンスを含んでおり、我々が日常生活で用いる言葉でいうならば、〈表現 Ausdruck〉という言葉に非常に近いものであると考えられる。たとえば、旅先で見た景色を言い表すことや、絵画や詩作といった芸術活動も、ベンヤミン的な〈翻訳〉として考えることが可能であろう。我々は人間相互の関係からのみ言語を語るのではなく、自らを表現する中で他のものと関連し合っている。すでに述べたように、ベンヤミンは一切のものに言語が及んでいると考えていたが、「人間の精神的生のあらゆる表出は、一種の言語として捉えることができる」とも述べており、そうした精神的生の表出として「技術、芸術、司法、あるいは宗教」といった領域を挙げている。<sup>55</sup> そうした意味で、人間のあらゆる〈表現〉は、言語間の〈翻訳〉によって成り立つといえる。

したがって、いまや〈言語一般〉は、事物の言語が人間の言語へと翻訳されることが可能となる「変換の連続性」<sup>56</sup>をもつと見なされることになる。こうした文脈において、カント論で述べられている「純粋な体系的経験連続性」の意味もまた明らかになる。そうした「連続性」とは、主観 - 客観関係が形成された後に生じる断絶が、再び架橋されたものとして考えることができる。人間の言語は〈翻訳〉を実行する可能性をもつが、ブルジョワ的な言語把握によってこの可能性を阻害されている。そのため、言語間の〈翻訳〉によって生じる〈言語運動〉を取り戻すことが、経験概念や認識に加えられるべき改変として

---

<sup>54</sup> 森田、前掲書、135-137 頁参照。同じく、註 50 に記載した同書からの引用を参照。

<sup>55</sup> Benjamin, Walter: Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: *GS*, Bd. II, S. 140.

<sup>56</sup> Ebd., S. 151.

考えられているのである。

しかし、言語を媒質として把握し、そこでの〈翻訳〉が経験概念を復原するという主張はいささか楽観的ではなからうか。そして、人間の言語は果たして事物の言語を適切に受容しているといえるのだろうか。この問題を検討するにあたり、次節では事物の言語の諸特徴に触れつつ、〈翻訳〉が失敗する可能性を探っていく。

### 第三節 事物の言語の<sup>あ・せい</sup>啞性

事物の言語とは、もちろんのこと、通常思いえがかれるような発話される言語ではない。人間の言語は、「音声 Laut」という純粋な精神的要素を「形式原理」としているが、事物の言語は音声を欠いている。そこからベンヤミンは、人間の言語と比べて「素材的な共同性」によってしか伝達し合えない事物の言語は、「完全に語られてあるものとはなっていない」と述べる。<sup>57</sup> 人間の言語が、音声の分節化を通じて動物のうめきと比して高度な精神的能力をもつということは、一般的な言語学での前提でもあり、フンボルトの言語観にもそうした傾向が見られる。ひとまず、音声を人間の言語と事物の言語とを分かちものとするベンヤミンの区分は我々にも受け入れやすいものであるといえよう。<sup>58</sup>

さらに、ベンヤミンは事物の言語の原理を〈啞性 Stummheit〉<sup>あ・せい</sup><sup>59</sup> とみなす。事物は、ただ自存するだけでは音声のみならず名を欠いているが、しかし、人間は事物に〈名〉を与えることで、事物を認識しようとする。つまり、〈翻訳〉は、事物の〈啞性〉に対して音声を与えられることによってなされる。そして、不完全な事物の言語に対し、音声を原

---

<sup>57</sup> Ebd., S. 147.

<sup>58</sup> ただし、ベンヤミンの述べる〈人間の言語〉の特徴である「音声」は、「創世記」の記述において神が人間の創造の際に吹き込んだという「息吹」と同一視され、全てを創造した〈神の言語〉の認識能力が付与されていると解釈されているという点で、一般的な言語学の定義からは逸脱するものとなる。

<sup>59</sup> Stummheit は〈沈黙〉と訳すことも可能であるが、ここではあえて〈啞性〉<sup>あ・せい</sup>といういささか耳慣れない訳語を与えることにした。というのも、ベンヤミンは他の作品で〈沈黙 Schweigen〉のもつ積極的な意義を論じているが、しかしその場合の Schweigen は、人間が語ることもできるが語らないという、自発的あるいは意図的に押し黙る様を意味している。しかし他方で、Stummheit は、人間の言語とは異なり、そもそも音声言語をもって語ることができないという事物や自然、動物の言語を言い表すために使用されている。ベンヤミンはこうした区別について直接論じているわけではないが、初期言語論では一度も Schweigen という表現が用いられず、事物の言語の特徴を表すのに Stummheit や stumm, verstummt といった表現のみが用いられていることから、こうした区別がベンヤミンの念頭にあったと考えるのが妥当であると考えられる。

理とするという点で優れた人間の言語は、〈言語運動〉を回復させるための〈翻訳〉を行うという使命を担っているのである。

しかし、事物の〈啞性〉は、翻訳可能性のみならず、人間により好き勝手に名を与えられる可能性をも開く。ベンヤミンは、各々の人間が任意に事物を名づけ、混乱をきたす事態を「過剰命名 Überbenennung」<sup>60</sup>と呼ぶ。ここからは、〈名〉はみだりに与えられるものでなく、一種の純粹さが保たれるべきという要求が読みとれよう。たしかに、我々の周囲に溢れ返る日々の情報の氾濫は、命名行為の機会を増やすどころか「過剰命名」をなしていると見なす方が適切であり、純粹な〈名〉は容易に与えられるものとは考えがたい。

『ドイツ悲劇の根源』(以下、バロック論)での表現を用いるならば、人間のなす意味付与の働きは、意味の内へと事物を埋没させてしまう。<sup>61</sup> 先述したように、言語は経験の復原の条件であると同時に、経験を崩壊させる兆しをも含んでいるが、純粹な〈名〉への要求自体が手段へと転化する可能性もあるのではないだろうか。

この救済にまつわるジレンマとでもいうべきものは、晩年の「歴史の概念について」にまで及び、ベンヤミンにとって乗り越えがたくも克服されるべき障壁であったといえよう。初期言語論より後年のベンヤミンの著作を視野に入れると、〈啞性〉は事物のみならず、歴史上の過去にもつきまとうものとして考えられている。これらの音声を欠いたものに対して意味を付与しようとする働きは、ベンヤミンが忌避した対象に対する支配関係と紙一重の関係にある。すなわち、〈啞性〉のうちにあるものは、名づけること自体が道具化される場合には、さらなる隷属の道を歩むこととなる。<sup>62</sup> もちろん、ベンヤミンはそうした道具化された名づけを越えたところに〈名〉を見出そうとしているのだが、両者を明確に区別するような指標を与えているわけではない。こうした観点からすると、初期言語論に

---

<sup>60</sup> Benjamin, Walter: Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: *GS*, Bd. II, S. 155.

<sup>61</sup> Vgl. Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: *GS*, Bd. I, S. 398.

<sup>62</sup> たとえば、マーティン・ジェイはこうした事情を、戦争での死者たちの弔いに対するベンヤミンの態度のうちに見いだしている。ジェイの記述によると、ベンヤミンは戦争の死者たちを英雄として記念碑のもとに祭るような行為は誤れる象徴化でしかなく、国民の戦争への協力態勢を強化する道具としての機能を果たしていると見ていた。そして、ベンヤミンは「嘆きをうまく「終業させる」集団的な弔いの過程を通じて、何らかの新たな象徴的均衡物を求めることを拒絶した」と述べている。(Jay, Martin: *Against Consolation: Walter Benjamin and the Refusal to Mourn*. In: *Refractions of Violence*. New York 2003, p.14.)

において主張される〈名〉における救済は、まだ不十分な点を残していると言わざるをえないだろう。

こうした初期言語論における難点は、先述したような媒質の連続性としての特徴づけにも関わっているように思われる。ベンヤミンは、初期言語論の末尾において、媒質における事物・人間・神の連続的な連関が「伝達の途切れることなき流れ」<sup>63</sup>をなしていると述べており、彼の〈名〉という理念は、こうした言語における連続的な次元があつて初めて成立するものであるといえる。だが、こうした見解からは、俗世とは異なる本来性を追求め、連続的な流れ、躍動感への没入を求める体験主義的な発想と紙一重ではないのかという印象がぬぐい切れない。そうした発想こそが、まさにベンヤミンの忌避した誤れる象徴化へと連なっていく可能性をもつのではないか、また、それは全てを美化するような象徴を打ち砕いていく彼の姿勢とはたして折り合うことができるのかという疑問が残る。

とはいえ、これを若かりしベンヤミンの単なる勇み足とすることは、彼の思想展開を考えていくにあつて有効であるとは思えない。ベンヤミンは、「嘆き悲しむ自然を救済するためにこそ、自然のうちに、通常想像しがちなように詩人だけではなく、人間の生と言語とが存在している」<sup>64</sup>と述べる。こうした発言には、後に至るまで彼のうちにあつた救済のモチーフの原型とも呼べるものが息づいており、それは形を変えつつ後の論考のうちにも生かされていると考えるのが自然であろう。しかしながら、常に〈過剰命名〉へと陥る危険をもった人間の言語のもとで、いかにして経験の復原、そして事物の救済に向けられた使命は果たされるのだろうか。

本章では、初期言語論における経験や言語の捉え返しが事物の救済という発想へと連なるものであることを考察してきた。しかし、救済に関する諸問題は、初期言語論において十分に答えが与えられているようには思えない。そこで次章では、初期ロマン派の批評概念がベンヤミンの媒質概念に与えた影響を見届けつつ、そこで媒質の〈連続性〉がいかに捉えられているかを示すことでこの問いに答えることを試みる。

---

<sup>63</sup> Benjamin, Walter: Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: *GS*, Bd.II, S. 157. [強調引用者]

<sup>64</sup> Ebd., S. 155.

### 第三章 連続性と破壊

#### 第一節 反省と無限な連関

ベンヤミンは、博士論文として提出した『ドイツロマン主義における芸術批評の概念』（以下、ロマン主義論）の中で、F.シュレーゲルとノヴァーリスの批評 *Kritik* 概念を理解するための根本概念として、〈反省媒質 *Reflexionsmedium*〉を取り上げている。反省媒質は、ベンヤミン自身も認めているように初期ロマン主義者の語彙に実際に見出されるものではないが、彼らの芸術批評の概念を考察する上で重要となるという。<sup>65</sup> すなわち、ベンヤミンは、ロマン主義者たちの使用した反省・芸術作品・批評といった概念のうちに自らの媒質概念との親縁性を見出したのであるが、初期言語論の数年後に書かれ、比較的長めの論述であるロマン主義論においては、媒質概念に対するより詳細な説明が見出される。そこで、本章では、ロマン主義論における媒質概念が従来と比べてどのように規定されているか、また、そうした規定がいかなる意義をもつかを考察する。

ベンヤミンは、反省媒質の概念を導入するに先立ち、初期ロマン主義者たちにとって反省が認識論的な出発点となっており、この反省概念はフィヒテから多くの影響を受けつつも、いくつかの点でフィヒテの反省概念とは異なるとしている。第一の違いは、反省の無限性に関わる。反省は、ある特定の対象を思惟するのみならず、思惟活動そのものをも思惟すること、つまり反省する自分自身をも反省することができる。さらには、こうした〈反省の反省〉を反省することも可能であり、そうした遡行性はとどまることを知らない。フィヒテは、こうした無限に連なる反省においては、学や確固たる知識は成立することがないため、これに歯止めをかけようとしたが、一方で、初期ロマン主義者たちは無限性をフィヒテとは異なる意味において理解していたとされる。

---

<sup>65</sup> Vgl. Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: *GS*, Bd. I, S.36f. なお、ロマン主義論におけるベンヤミンによるフィヒテ・初期ロマン主義者たちに対する誤解はメニングハウスによって詳述されている。（メニングハウス『無限の二重化』（伊藤秀一 訳、法政大学出版局 1992 年。特に第二章「ヴァルター・ベンヤミンによるロマン主義反省理論の叙述」31-85 頁参照。）メニングハウスによると、ベンヤミンがなすようなフィヒテとロマン主義者の間の区別は認めたいものであり、ときとして曲解にまで至っているのだが、本稿においてはそうした点は示唆するにとどめ、あくまでベンヤミンの思想展開を追うことを中心として進めていく。

反省の無限性とは、シュレーゲルとノヴァーリスにとっては、まず第一に、進行の無限性ではなくて、連関 *Zusammenhang* の無限性である。後者の連関の無限性は、空虚な完結不可能性とは異なるものとして理解されるべき反省の時間的な進行の完結不可能性と並んで、そしてそれに先立って重要である。<sup>66</sup>

こうした理解の相違は、両者の考察態度の相違に由来する。つまり、フィヒテは、どこまでも「実証的な *positiv* 諸学問の世界像」<sup>67</sup> を追い求めようとしたため、無限性のもつ積極的な性格を無際限な *endlos* のものとしてしか捉えることができなかった。それとは反対に、「シュレーゲルとノヴァーリスは、反省の無限性を連関の満たされた無限性 *erfüllte Unendlichkeit* と理解」<sup>68</sup> することで、無限性を、そこから絶対的なものへと至ることのできる方途として肯定的に捉えていた。ここには同時に、無限性を空虚で未完結なものとしてしか捉えることのない学問風潮に対するベンヤミン自身の批判を重ね合わせることができよう。<sup>69</sup>

では、「満たされた無限性」とはいかなる状態をさすのだろうか。これには、フィヒテと初期ロマン主義者との第二の相違が関わっている。ベンヤミンは、この相違を両者の〈絶対者〉の把握のあり方に求めている。フィヒテにおいては、〈絶対者〉と呼ばれるに足る特権的な位置を占めるのは自我であった。フィヒテの述べる自我は、とどまるところを知らぬ反省系列のさなかにあっても、自らを把握する直観の能力をあわせもっている。自我は外部へと突き進み、非我との衝突の中で自らの有限性を乗り越えていくが、その際に基盤となるのはあくまで自我である。しかし、シュレーゲルは、直観能力は生き生きとした対象や反省活動に制限を加え、固定化してしまうものでしかないとして否定的な見解を示している。<sup>70</sup> シュレーゲルの見解に従うと、自我が確固たる基盤として成立しうるのは、

---

<sup>66</sup> Benjamin, Walter: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. In: *GS*, Bd. I, S. 26.

<sup>67</sup> Ebd., S. 33-34.

<sup>68</sup> Ebd., S. 26.

<sup>69</sup> こうした批判は、新カント学派の「無限性」理解について論じたメモにおいても見てとれる。Vgl. Benjamin, Walter: Zweideutigkeit des Begriffs der »unendlichen Aufgabe« in der kantischen Schule. In: *GS*, Bd. VI, S. 53.

<sup>70</sup> こうした直観のもつ「固定化」という性格についてのシュレーゲル自身による批判は、ベンヤミン

直観によって対象と自我自身を固定してしまっているからに他ならない。とはいえ、シュレーゲルは、フィヒテの無限なものへと向かっていく自我という構想に対しては肯定的な態度を示し、次のように述べている。

私が何かを求めて努力する場合、私の努力の対象は私の外部にある。しかしながら、その対象は同時に私の内部にもなくてはならぬ。すなわち、私はその対象を精神的に所有している必要がある。そうでなければ、ある特定の方向をもつはずである努力はそもそも不可能になるであろう。<sup>71</sup>

シュレーゲルによると、フィヒテの評価すべき点は、有限なものであるはずの自我のうちに無限なものを見出したことにあるが、その一方でフィヒテの誤りは自我を絶対的なものとして実体化してしまった点にある。シュレーゲルにとっての自我は、フィヒテのように非我との対立で考えられるものではなく、人間以外の一切の存在を包括する「原 - 自我 Ur-Ich」として考えられている。<sup>72</sup> すなわち、個々の自我が自らの有限性を乗り越えていくことが可能なのは、それらが無限な原 - 自我の一部分にすぎないからであるといえる。そして、続く箇所ではシュレーゲルは、「一切のものの総体としての」この原 - 自我の概念は、「我々がふだん世界と呼んでいるもの」であると述べる。<sup>73</sup> こうした自我を世界の一部と捉えるというシュレーゲルの発想からはスピノザ主義的な印象を受けるが、フィヒテに対する批判と同様、原 - 自我を絶対者として実体化することなく、あくまで哲学的前提として把握する点において区別されうる。<sup>74</sup>

---

がロマン主義論で重視する、いわゆるヴィンディシスマン講義においても以下のように述べられている。「直観は、実際にあらゆる対象を窒息させ、殺してしまう。なぜなら、直観は、対象が持続的に考えられるのでなければ成立しえないからである。対象が固定され、保持される場合には、対象は直観されうるにすぎない。本来の認識というものは、事物の内なる本質を目指すものでなくてはならない。」

(Schlegel, Friedrich: Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern. In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Jean-Jacques Anstett [hrsg.], München 1960, Bd. XII, S. 329.)

<sup>71</sup> Ebd., S. 336.

<sup>72</sup> Vgl. Ebd., S. 337.

<sup>73</sup> Ebd., S. 339.

<sup>74</sup> 仲昌正樹は、シュレーゲルの原-自我概念について、ベンヤミンの解釈を検討しつつ、その絶対者の性格のあり方を論じている。(仲昌正樹『モデルネの葛藤』(お茶の水書房 2001年) 117-131頁参照。) 仲昌は、原-自我の解釈については、(1) 世界という絶対者として実体化する解釈、(2) 絶対者について

このような原 - 自我＝世界のうちでは、とどまることを知らぬ反省系列も、それぞれが無限な絶対者へと至る通路となる。ここには、カント論や初期言語論での議論との並行性が見出せる。フィヒテの直観は、カントの述べる空間と時間という形式をもった感性的直観とは異なるものであるが、対象を対象たらしめるために固定化するという点では同様の性格をもっており、そうした直観能力をもつのは人間の自我に他ならない。だが、ベンヤミンにとって、人間の共通の諸能力のみを根底に据えたような認識論は〈神話〉でしかありえなかった。そして、自然上の事物、出来事の一切に対して言語を認めることへ向かったのと同様に、こうした反省能力は人間に限定されることなく、次のように述べられる。

この単なる自己思惟は、一切のものに固有のものである。というのも、一切のものが自己であるのだから。フィヒテにとっては、自己 *Selbst* は自我 *Ich* にのみ属している。<sup>75</sup>

反省能力が人間のみならず「一切のものに」認められることによって、それらの諸々の存在は、媒質と関係づけられるものとなる。そして、フィヒテが反省の中心を自我として捉えていたのに対して、ノヴァーリスとシュレーゲルは、それぞれ自然と芸術を反省の中心として認識論的に捉えていたことが指摘される。<sup>76</sup>

自然を非 - 自我と捉えていたフィヒテにとっては、無際限な反省はどこかで制約されねばならぬものであったが、ロマン主義者たちにとっては、反省とは「自我から自由な反省 *Ich-freie Reflexion*」<sup>77</sup> であり、自我は数多くある反省の中心のうちの、ほんの一例にす

---

ての哲学的な語り枠組みの外部から言説を扱う脱構築的な方法と採る解釈、(3) (1) と (2) を両立させる解釈が成り立つと整理した上で、(3) の立場を採っている。(3) の解釈の利点は、原 - 自我を現実的な諸連関の説明として扱いつつも、そうした説明を概念的に固定することなく、絶対者の一側面の叙述として扱うことを可能にすることにある。

<sup>75</sup> Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: *GS*, Bd. I, S. 29. [括弧内引用者]

<sup>76</sup> Vgl. ebd., S. 32. ただし、ベンヤミンはヴィンディシシュマン講義などの中期のシュレーゲルにおいては、反省の中心が「芸術」から「自我」へと移行していることを指摘しつつ、これを初期からの一種の退行であると見なしている。

<sup>77</sup> Ebd., S. 40. ベンヤミンのフィヒテと初期ロマン主義者への理解を論難するメニングハウスもまた、この「自我から自由な反省」という表現がロマン主義者たちの反省概念を言い表すのに適切な概念であることを評価している。(メニングハウス、前掲書、85 頁参照。)

ぎない。一切の諸々の存在が反省をなしている以上、個々の反省の中心は相対的な反省媒質として、より絶対的な反省媒質へと同化されるべく、互いに浸透し合うことが目指される。すなわち、それぞれの反省は、より満たされた反省へと向けて無限に自らを高めていくことが要請されているのである。では、そうした向こうみずともいえる反省概念は、主客関係を中心とする従来の認識論に対し、いかなる転換をもたらすのだろうか。

## 第二節 媒質としての作品・批評

主観 - 客観 *Subjekt-Objekt* という相関概念は、今ではあまりに我々の日常になじんでしまっているため、この用語を抜きにしては認識論についての言説のみならず、日常的な会話さえ難しい。ベンヤミンも、主客関係から中立的な圏域を論じることを試みているが、やはり従来の用語に縛られつつこの企てを実行している。以下では、そうした点を踏まえた上で、媒質の概念によって、客体という語はいかなる意味の変容を被ることになるのかを考察する。

ベンヤミンは、主観による「自己認識の外部における認識」、すなわち「客観認識」は、ロマン主義的な認識論に基づくならそもそもありえないものであると述べる。<sup>78</sup> 人間の自我とは区別された自己が自然や芸術といったあらゆるものに認められる以上、一切のものが自己認識をなす能力をもつということになる。

人間たちのみが、自らの認識を、反省のうちで高められた自己認識によって拡大できるのではなく、全く同様に、いわゆる自然の諸事物はそうしたことをなしうる。自然の諸事物にあっては、この出来事は、一般には、自然の諸事物が認識される、と呼ばれていることに本質的に関係している。つまり、事物は、それが自らのうちで反省を高め、自らの自己認識のうちに他の本質を包みこんでいく、その度合いに応じて、自らの根源的な自己認識を他の本質に向けて放射する。このようなやり方によっても、人間は他のもろもろの本質のあの自己認識に関与することができるのである。<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Ebd., S. 56.

<sup>79</sup> Ebd., S. 57.

ここで述べられているように、一般的には、自然上の事物は人間によって認識されるものとして考えられている。だが、認識がそもそも自己認識でしかありえないとすれば、そこには自己認識同士の相互浸透という構図しかありえない。すると、主観・客観関係は、認識するものと認識されるものとが相互に入れ替わることが可能であるために、実際上の意味を失うことになる。それゆえ、こうした文脈においても〈対象〉という語を使うことが許されるなら、「ある対象についてのあらゆる認識は、その対象そのものの本来的な生成と同時に生じる」<sup>80</sup> といえる。この自己認識の相互関与のうちでの対象の生成に、初期言語論で述べられていた〈名〉において生ずる言語運動と同様の働きを見てとることは容易であろう。

人間の反省の高まりには、事物のなす反省と同化することが必要とされるが、そのように対象へと接近する態度を、ベンヤミンは「魔術的観察 *magische Beobachtung*」と呼んでいる。<sup>81</sup> ここで思い起こされるべきは、フンボルトが見落としていたという「言語の魔術的側面」である。フンボルトの試みは、『言語構造の多様性と人類の精神的発展に対する影響について』という彼の主著の表題に現れているように、人間の精神的能力としての言語の発展を考察するものであった。しかし、フンボルトから媒質の概念を継承しつつも、ベンヤミンにとっては、言語は人間の自発性のみならず、事物の自発性とそこから生じる相互的関与という層において捉えられねばならなかった。それゆえ、「魔術的」とは、こうした人間と事物の相互関与の在り方をさしていると考えられよう。

こうした魔術的観察のもとで遂行されるのが、ベンヤミンがこの論文で追求してきた初期ロマン主義者たちの批評概念であり、それは媒質の概念と次のような関わりをもつ。まず、批評は、一切のものを反省媒質と見なした上で行われねばならず、それゆえ「芸術批

---

<sup>80</sup> Ebd., S. 61. では、人間や自我という意味での主観も同時に、「本来的な生成」のうちで生ずると言いうるのか。この点に関してベンヤミンは触れていないが、とりたてて否定されていない以上、そうした把握も可能かもしれない。おそらく人間中心の認識論を崩壊させるという意図にそぐわぬため、そうした叙述が省かれたと考えられるが、やや疑問が残る。

<sup>81</sup> Ebd., S. 60. なお、メニングハウスは、本稿における *magisch* についての解釈とは異なった、より広範に渡る解釈を示している。メニングハウスによると、*magisch* は「日常と神秘的なものの交差」といった後の「シュルレアリスム論」にも見られる主題へと通じており、まさしくベンヤミンの思想全体の「根本問題」と呼べるものであるという。(Vgl. Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main 1995, S. 17-19.)

評は、この反省媒質における対象認識である」<sup>82</sup> といえる。のみならず、批評をなす者もまた、自らの反省の高まりに乗じることで反省媒質としての作品に関与することができるのであり、「それゆえ、批評とは媒質であり、つまり、個々の作品の制約性がそのうちで芸術の無限性へと関係づけられ、最終的にこの無限性のうちへと方法的に移行させられる媒質なのである」<sup>83</sup> といえることができる。すなわち、ここでは批評の対象である作品と、批評家のなす批評それ自体の両者が媒質として捉えられているのだが、とはいえ、両者は媒質のうちで境界線を失ってしまうことはない。この批評概念こそが初期言語論において十分に論じられていなかった媒質の連続性を捉え返す機縁を与えてくれるのである。

### 第三節 未完の批評を通じた破壊

ベンヤミンは、ロマン主義論の自著紹介文の中で、「自然そして芸術は、反省、すなわち反省媒質の諸々の連続性 *Kontinuen* である」<sup>84</sup> と述べている。反省は無限の連関をなし、反省の中心となる媒質においては主客の区別は意味を失う。ここから、初期言語論において述べられていた諸言語の〈翻訳〉において成立する連続性という発想を顧慮することで、媒質の連続的な性格を認めることは容易である。批評も媒質として捉えられる以上、こうした連続性のうちでなされるものであると考えられる。しかし、もはや主客の区別が失われた連続性のうちの〈翻訳〉や反省の向上を、我々のもつ語彙によって語ることは非常に困難であるように思われる。そして、そこに誤れる象徴化が排除された、事物の〈啞性〉に対する適切な取り扱いというものはあるのか。以下では、この二つの問いに答える形で、批評の概念がもつ意義を論ずる。

批評は、それ自身が媒質であり、そして媒質という連続性のうちで遂行される。とはいえ、その際にそうした連続性は、平板かつ一様なものではありえない。事物のなす自己認識に対する相互関与が前提条件とされるとはいえ、批評はあくまで批評家の意識の高まりに基づいて行われる。それは、従来の媒質概念のもつ連続性の内部における変容にほかならず、ある連関からより高次の連関への高まりといえることができる。その際に、媒質の連

---

<sup>82</sup> Benjamin, Walter: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. In: *GS*, Bd. I, S. 62.

<sup>83</sup> Ebd., S. 67.

<sup>84</sup> Benjamin, Walter: 〈Selbstanzeige der Dissertation〉. In: *GS*, Bd. I, S. 707.

続性は、大きくみると〈絶対的〉な次元と〈相対的〉な次元という両次元をもつことになるが、ベンヤミンは、こうした区別を言い表すために初期ロマン主義者の芸術概念においては、個々の芸術作品における「世俗的な形式」と芸術という理念における「象徴的形式」との区別があることを指摘する。<sup>85</sup> 古代悲劇のもつ形式やソネットのもつ形式、小説のもつ形式など、これらは個々において併存しつつも、芸術という理念のうちでは無関係ではない。そして、諸々の芸術形式は、独立しながらも相互に展開を促すものとして、芸術という理念へと向けて収斂していく。もちろん、芸術という理念のもつ象徴的形式は、我々にとってそれとして見えるものではない。しかし、それは実現されるかわからぬが前提とせずにはいられぬ目標として、批評家を個々の芸術形式を注視することへと促す。

その際に、芸術という理念の「象徴的形式」は決して固定化されることはありえない。なぜなら、それが所与のものとして見出される作品の形式を前提とする以上、「批評活動が完結することはありません」、最終的な判断をくだすことはなしえないからである。<sup>86</sup> こうした批評の開かれた性格、そして必然的な不完結性は、常に誤れる象徴化を防ぐ機縁となりうる。加えて、批評には、新たな連関へと移行するための創造的な局面と同時に、破壊作用 *das Zerstörende* が認められる。ロマン主義における自己創造は、あらゆる同一化を逃れる自己破壊としても捉えられており、「批評は、一なる連関のために、作品を完全に犠牲にする」<sup>87</sup> ものとして機能する。個々の媒質にはどこまでも相対性がつきまとうものであり、それらが「一なる連関」、すなわち理念としての絶対的な媒質のうちへと漸進していくためには、あくまで〈相対的な媒質〉のもつ連関は破壊されねばならない。それゆえ、媒質のもつ真に連続的な性格とは、厳密には、あくまで理念の次元としてある〈絶

---

<sup>85</sup> Vgl. Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: *GS*, Bd. I, S. 96f. 両者の区別は、別の箇所ではより簡潔に「叙述形式」・「絶対的形式」として論じられている。(Vgl. ebd., S. 86.)

<sup>86</sup> Vgl. Ebd., S. 52.

<sup>87</sup> Ebd., S. 86. ベンヤミンは、批評が作品の世俗的な叙述形式を破壊すると理解する一方で、ロマン主義的イロニーは、作品を象徴形式へと関係づけることで破壊を制限する役割があると考えている。ロマン主義者たちはイロニー概念によって主観主義との烙印を押されてきたが、ベンヤミンは、ロマン主義における〈客観主義的イロニー〉・〈形式的イロニー〉を主張し、以下のように述べる。「このイロニーは、それが襲っていく作品を破壊しないのみならず、むしろ作品を破壊不可能にさえ近づける。イロニーにおいては、作品の規定された叙述形式の破壊を通じて、個々の作品の相対的な統一性は、普遍的作品としての芸術の統一のうちへといつそう深く押し戻される」。(Ebd.)

対的な媒質)にのみ認められるべきであろう。この場合、人間のなしうることは、各々の局限された次元を廃棄しつつ、そのことでまた新たな局限を被りつつも、完結することのない活動を続けていくことのみである。

こうした作品の破壊を伴う批評概念のベンヤミン自身による具体的実践は、ゲーテの『親和力』論のうちに見てとることができる。『親和力』論の冒頭では、作品に対する〈批評〉と〈注釈〉の区別について論じられており、両者はそれぞれが作品の真理内実 *Wahrheitsgehalt* と事象内実 *Sachgehalt* に関わると述べられている。事象内実とは、作品が成立した当初の素材や思考形式きなどに制約されており、歴史の経過とともに次第に人々に奇異の念を与えるものとなっていく。しかしながら、作品の真理内実是不変であり、歴史の経過とともに「事象内実が押し出していくときにも、真理内実は依然同じように隠れたまま」<sup>88</sup> であるとされる。そこからベンヤミンは、奇異の念を与える事象内実を無視することなく、むしろそのうちへ深く入り込んでいくことで真理内実を取り出すことを自らの批評の方法論として掲げる。個々の事象内実とは〈注釈〉の中で扱われる必要があるが、真理内実を見出すには、最終的に作品は〈批評〉によって破壊されねばならず、それをなすのが批評家に他ならない。<sup>89</sup>

こうしたロマン主義論での論点を踏まえた上で初期言語論（1916 年）を振り返ってみると、そこでの翻訳の概念は、あくまであくまで〈連続性〉の内部における転換としてのみ語られ、こうした破壊作用としての特徴づけがいささか欠けていたように思われる。しかし、ロマン主義論（1919 年）における自らを構築し破壊するという言語のもつ作用に

---

<sup>88</sup> Benjamin, Walter: *Goethes Wahlverwandtschaften*. In: *GS*, Bd. I, S. 125.

<sup>89</sup> また、『親和力』論では、批評はひとり批評家の力によりなされるのではなく、歴史的経過が批評を準備するという見方も提示されている。「というのも、事象内実と真理内実が作品のうちで分離していく一方で、その両者が作品の不滅を決定するのである。この意味で、作品の歴史は作品の批評を準備する。それゆえ、歴史的な距離は批評の威力 *Gewalt* を高めるのである。」(Ebd., S. 125-126.) ペーター・ゲーブハルトは、真理内実が歴史の経過のうちでも不変であるというベンヤミンの発言をもとに、シュレーゲルが反省を通じて作品と歴史が関係するという発想をとっているのに対して、ベンヤミンは作品と歴史は関わりをもたないと考えていると特徴づけ、こうした立場が後の「歴史の概念について」などの後期の立場と折り合わないものである論じている。しかし、真理を取り扱う批評も歴史性をもつものであり、ゲーブハルトの解釈はいささか図式的である。この点に関してはさらなる検討が必要であると考えられる。(Vgl. Gebhardt, Peter: *Über einige Voraussetzungen der Literaturkritik Benjamins*. In: *Walter Benjamin-Zeitgenosse der Moderne*, Gebhardt u.a. [hrsg.], Kronberg 1979, S. 71-93.)

対する洞察と、「世俗的形式」・「象徴的形式」の区別を踏まえて以下の「翻訳者の使命」(1923年)における記述を読むならば、翻訳の概念がいかに発展させられたかをみることが出来るだろう。

他の言語のうちに呪縛されたあの純粹言語を、自らの言語のうちに救済すること、作品のうちに捕らわれた言語を改作のうちに解放すること、それが翻訳者の使命である。この使命のために、翻訳者は自らの言語の朽ちた柵を打ち破る。<sup>90</sup>

ここでの翻訳の概念は、単に自らを向上させるためではなく、むしろ他のものに応え、自らを破壊していくものとして捉えられている。注目されるべきは、純粹言語を浮かび上がらせるためには、他の言語が翻訳によって改作されるだけではなく、それに応じて自らの言語の制約を取り払っていくことが必要とされていることである。もちろん、「翻訳者の使命」では〈事物の言語〉ではなく、実際の外国語を翻訳することについて語っているという違いはあるが、重要なのは、いまだ自らの言語に浮かび上がっていない要素をいかに表現し、個々の言語のみでなく総体としての言語を高めていくという姿勢の同質性であろう。

それゆえ、初期言語論における媒質概念がいわば絶対的な媒質という理念のかたちで語られていたのに対して、ロマン主義論以降の媒質概念は、有限たる人間の媒質との関わりが中心として論じられていると特徴づけることができよう。前者は、「途切れることなき流れ」を特徴するのに対し、有限者との関わりで論じられる相対的な媒質は破壊や中断を伴うことで、絶対的な媒質へと関与するといえる。したがって、媒質における〈破壊〉の要素は、〈連続性〉の発想が保持されつつも背後へと退いていく中で必然的に強調されることとなったといえる。バロック論においても、こうした批評のもつ破壊性は一層の強調をうけ、次のように言われる。「批評とは、作品の壊死 *Mortifikation*」<sup>91</sup>である。

---

<sup>90</sup> Benjamin, Walter: Die Aufgabe des Übersetzers. In: GS, Bd. IV, S. 19.

<sup>91</sup> Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: GS, Bd. I, S. 357.

おわりに

以上の過程から見いだされるように、初期ベンヤミンの媒質概念は次第に〈破壊〉の要素を強調していくが、それは経験や言語の現状への強烈な批判であると同時に、事物の救済に対しても積極的に働きかけるものとなっている。〈連続性〉としての言語や経験は人間と事物の新たな共生関係を築こうとするにあたって魅力的な面をもつかもしいないが、誤れる象徴化を生む危険もまたあわせもっている。それゆえ、絶対的な媒質と相対的な個々の媒質のそれぞれに即した叙述が必要となり、両者を緊張関係のもとに捉える必要があった。ベンヤミン自身によって明示されていないとはいえ、個々の論点の確認によって媒質概念はより詳細に規定されていったことが伺えよう。

しかしながら、本稿では、あくまで初期作品の一部に焦点を絞ったため、十分に考察することができなかった部分も大きい。たとえば、本論の末尾において、ベンヤミンが初期ロマン主義者たちにおいて見出した批評の概念は、その後のベンヤミンの思想発展にも大きな影響を与えていることを述べた。しかし、ベンヤミンが批評に求める破壊的な性格は、ロマン主義のそれを越えて、さらに徹底的なものとなっていく。たしかに、その後もロマン主義は、バロック論において主題とされるバロックのアレゴリーと同様、「古典主義の敵対者」として「芸術そのものの修正」を行っていることを評価されてはいる。<sup>92</sup> しかしながら、本稿で対象とした時期のベンヤミンの叙述するロマン主義者たちの諸概念には、後のベンヤミンのロマン主義者に対する評価とはいささかのずれがある。<sup>93</sup> 批評による作品の壊死は、「——ロマン主義的に——生きいきとした作品のうちに意識を目覚めさせるのではなく、バロックの作品のうちに、つまり死んでしまった作品のうちに、知見 Wissen

---

<sup>92</sup> Ebd., S. 352.

<sup>93</sup> ベンヤミンのロマン主義に対する評価の変遷については、メニングハウスが『無限の二重化』の末尾において述べているが、そのあらまは以下のようなものである。ベンヤミンがロマン主義とたもとを分かつのは、ロマン主義論の序論の注において述べられる「ロマン主義的メシアニズム」(Vgl. Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: *GS*, Bd. I, S. 12-13, Anm. 3.)の問題と関係している。「ロマン主義的メシアニズム」は、ロマン主義者たちが無限の批評活動を要請しつつも、現在において神の国を到来させようという志向をあわせもっていたことを指している。これは一つの歴史哲学の可能性を告げるものであるが、ベンヤミンの『歴史の概念について』における人間によって歴史は完成されないという歴史観とも相容れないものであり、そこから同時にロマン主義の批評概念に対する評価の撤回が生じたのではなかろうか。(メニングハウス、前掲『無限の二重化』268-277頁参照。)ここからはベンヤミンの歴史哲学の発生と形成に対する問いが湧き上がるが、このことも稿を改めて検討していくに値する課題であると考えられる。

を移住させることである」<sup>94</sup>と述べられ、むしろバロックのアレゴリカーたちにこそ、より徹底した破壊性が認められるのである。

こうした破壊性の強調は、ゲーテ論における〈表現を欠いたもの〉や〈仮象〉としての美についての記述なども視野に入れつつ論じられる必要がある。また、〈破壊〉がいつそう強調されていくことと照応して、経験の復原という主題も形を変えつつ取り扱われていくことになるが、そのことに関して本稿では触れることはなかった。こうしたより長期にわたる変遷の中で、保持されている要素、そして否定されることになった要素を考察することを踏まえてこそ、媒質概念の意義も十全に語られうるであろう。これらの課題については、いずれ稿を改めて論ずることとしたい。

---

<sup>94</sup> Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: *GS*, Bd. I, S. 357.