

経験の零点

―初期ヴァルター・ベンヤミンにおける

〈瞬間〉の認識論へのスケッチ―

清水 一 浩

一

ヴァルター・ベンヤミンは、一九一九年にスイスのベルン大学の哲学科に博士論文『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』を提出し、学位を得ている。その表題が示しているように、それは初期ロマン主義、とりわけシュレーゲルとノヴァーリスを讀解し、彼らのテクストを導く「批評」概念を再構成してみせたものである。これは、現在では主に批評家として読まれているベンヤミンの「批評」の、ひとつの出発点と見なすことができるだろう。だが、ベンヤミンはそもそも博士論文ではカントを論じるつもりだった。彼は、ゲルシウム・シヨールムに宛てられた一九一七年十月二十二日付けの書簡において、博士論文の計画に言及している。

この冬には、カントと歴史について取り組み始めるつもりです。この点に関して必然的でまったく積極的な内容が歴史上のカントに見出されるかどうかは、まだ分かりません。博士論文をこの研究から展開できるかどうか、その点にかかっています。(Briefe, I, 151) (一)

結局、ここで予告されているカント研究は、直接には博士論文にならなかった。上に引用された最後の文が、悪い形で裏切られることになったからである。それからほぼ二か月後、一九一七年十二月二十三日付けの書簡にはこう書かれている。

カントの歴史哲学に関しては、これに関わる二つの主著（『歴史の理念』、『永遠平和のために』）を読んで、とても張りつめていた期待は裏切られてしまいました。これは特に、博士論文のテーマを計画するという点で、とても具合の悪いことです。（Ebd., 161. 「引用者註。『歴史の理念』とは、『世界市民的な企図における普遍的な歴史への理念』のことであろう。』）

さらに翌年、一九一八年二月一日付けのショーレム宛て書簡では、「カントの歴史的な著作から歴史哲学への通路を獲得することは、まったくもって不可能です」とまで書かれることになる（ebd., 176）。こうして、博士論文の完成を優先することと、ベンヤミン自身の関心が初期ロマン主義に集中していったこともあって、カントを博士論文のテーマにすることは最終的に放棄されるにいったった（2）。

とはいえ、ベンヤミンはこの間、つまり一九一七年の終わりから一九一八年の始めにかけて、カントに取り組み続けていた。そのさしあたりのノートが、『来たるべき哲学のプログラム』という表題のもとに残されている。これはカント哲学の細部にわたる研究というよりも、その表題が示しているように、カント哲学から刺激を受けたベンヤミンが期待するところの「来たるべき哲学」にむけたスケッチである。ここには、スケッチであるがゆえにややまとまりを欠いている観が否めないとはいえ、それだけに却って、哲学に対する彼の期待と初発の問題意識とが率直な形で現れている。先取りして言ってしまうと、それは形而上学に新しい意味を与えることだった。そのため

には、純粋な認識の概念から経験の構造を展開することによって、これまでのいわば経験的な経験概念では説明することのできなかった経験——ベンヤミンはそれを宗教と呼んでいるが——を説明しうるような認識論を獲得せねばならず、しかもそれはカントの体系に基づいてなされねばならない、とされている。

純粋な認識というモティーフにせよ、カントの体系への指向にせよ、ベンヤミンの問題意識は、新カント派、とりわけヘルマン・コーヘンから学んだ結果であり、さらにはコーヘンとの対決を企図するものであった。しかし、本稿ではその詳細に立ち入ることはしない⁽³⁾。むしろ以下では、いまだそれ自体として読まれることのほとんではない、『プログラム』の根本的なモティーフを際立たせるにとどめよう。

何よりまず問われるべきは、ベンヤミンの言う来たるべき哲学という要求がどこから来るのかということである。この問いは、『プログラム』全体を支配するある構造、いや、そうした構造が見出されるべき特異な地点、より正確に言うなら時点——瞬間——にむかうことになるだろう。この時間、この瞬間にこそ、『プログラム』が立てる課題のすべてがかかっている。そこから、ベンヤミンの見た限りでのカント哲学の意義、すなわち、ベンヤミンがカント哲学に依拠せねばならぬとした動機が、垣間見えてくることになるはずである。それはいつさいの経験的なものを縮減した「零点」なる概念に求められるだろう。

二

『プログラム』においては来たるべき哲学が要求され、そのための課題が立てられている。しかし、この要求はどこから来るのだろうか。あるいは、この課題はどこにおいて立てられるのだろうか。『プログラム』の冒頭を読むならば、ただちにそう問うことを強いられることになる。冒頭には、こう書かれている。

来たるべき哲学の中心的な課題は、その哲学がこの時代と偉大な未来の予感 (Vorgefihl) とから汲み取ってくる最も深い予感 (Ahnung) を、カントの体系に関係づけることによって認識へといたらしめることである。(II, 1, 157.)

この「課題」は奇妙な時間のなかにある。どういうことか。この課題をもつのは、来たるべき哲学である。それはまだ到来しきっておらず、実現されていない哲学である。実現されていないからこそ、それは課題となる。それゆえ、それは一方で、未来の哲学である。ところが他方で、それは現在において「予感 (Ahnung)」を与えるものでもある。つまり来たるべき哲学は、すでに現在に到来してきてもいなければならぬ。そうでなければ、それが与える予感なるものを、どうして現在において課題として引き受けることができるだろうか。したがって、来たるべき哲学は到来してしまっていないが、しかし現時に、すでに到来してもいなければならぬ。

この到来の奇妙な構造が、課題として引き受けられるべき予感の時間を構成している。一方で、予感すること自体は現在のものである。だが他方で、予感されるものは未来のものである。そうでなければ、予感という言葉の意味に使うことができなかったはずだ。予感とは、現在においてあらかじめ、未来のものを感ずることだからである。このような予感が本当のところどこから来るのかは、決定しえぬままである。予感は現在のなかから汲み取られもすれば、「偉大な未来」から汲み取られもする。しかし、注意しよう。これらがたんに予感のふたつの源泉である、というのではない。むしろ、「偉大」だとされる未来、予感されるべき未来は、予感において初めてそのようなものとして構成される。問題は、待ていさえすれば必ずから訪れてくるような未来ではなく、来たるべき哲学の課題においてぜひともつかまれるべき未来、「偉大」だと呼ばれるに値する未来だからである。偉大な未来は、予感されることによって初めてそのようなものとして、すなわち「偉大な未来」として予感される。予感されなければ、

それが「偉大な」未来だと形容されることはなかったはずだ。予感することこそが、予感されるべき未来を構成する。

これはしかし、けっして単純に、現在という時間が未来を構成するということではない。未来が「偉大な未来」として問題となるのが予感においてであるのと同じように、その未来を予感すべき現在、来たるべき哲学の課題となるべき現在は、けっしてたんなる現在ではなく、予感において初めてそのような意味を担う現在である。つまり、この現在もまた予感において初めて当の現在として構成される。未来は予感されるべきものだからこそ未来であり、現在は予感するべきものだからこそ現在である。こうして、未来と現在が、予感において互いに照応しあうべきものとして、同時に構成される。この同時性こそが、「来たるべき」という言葉によって印づけられている時間である。それはたんなる現在でもたんなる未来でもない。現在と未来の照応において、両者の時間を初めて構成するような〈現在〉である。

ここで仮に〈現在〉と名指してみた時間は、それ自体としては、時間的なものとして意識も経験もされない、ある瞬間である。この瞬間は、未来と現在とが収斂して照応しあう限りなく小さな点、両者をその区別において初めて関係づける限界点だからである。つまり、この〈現在〉は、未来と現在とを同時に可能にする地点、時間的であることの可能性の条件としての地点——正確に言うなら、**時点**——である。それゆえ、この点それ自体が時間的なものとして意識されたり、経験されたりすることはありえない。来たるべき哲学の課題は、このような予感の〈現在〉を、しかし認識にいたらしめることである。つまり、課題とされる予感の認識可能性を初めて構成する（非）時間としての〈現在〉を、認識可能なものとして見出すことそれ自体が課題なのである。「来たるべき哲学の課題」には、このような時間が刻印されている。

この認識可能性の時間は、カントの体系に関係づけられねばならない。なぜカントなのかという問いに答えるべく、ベンヤミンは、彼が見て取ったカント哲学の「偉大」さを次のように定式化している。

カントの体系につながることで保証される歴史的 (historisch) な連続性は、同時に、決定的な体系的射程をもつ唯一の連続性である。というのもカントは、認識の拡がりと深まりを直接問題とするのではなく、何よりもまず認識の正当化 (Rechtfertigung) を問題とした哲学者たちのなかで、プラトンに並ぶ最後の、唯一の者だからだ。(Ebd.)

ベンヤミンにとってのカント哲学の意義は、こう述べることができるだろう。カントは個々の認識の具体的な内容をそのものとして問題にしたのではなく、認識可能性一般の形式を問題にすることによって、個々の認識のいさゝかにあらかじめの正当性を与えようとしたのだ、と。つまり、カントは個々の具体的な認識を扱わなかったからこそ、あらかじめの認識可能性を探究することができたのである。かくしてカント哲学には、予感としての認識可能性への洞察があることになる。それゆえ、カントもその探究の構造において、来たるべき哲学の課題を引き受けていたのだ、とすることができると言える。こうした意義をもつ「カントの体系につながる」とそれ自体がすでに、来たるべき哲学の課題と別のものではない。それは、来たるべき哲学の課題を引き受けた哲学的営為をなお受け継ぐこと、つまり、来たるべき哲学の課題を引き受けることにほかならない。実際ベンヤミンは、上の引用の直後にこう書いている。

来たるべき哲学の展開 (Entfaltung) が見通しの利かない、大胆なものとして予告されるならば、それだけ

いっそう深く、その展開は確実性を求めて悪戦苦闘するほかない。この確実性の基準は体系的な統一性、あるいは真理である。(Ebd., 156)

この文の接続関係は、逆に読むことができる。つまり、カントが「体系的な統一性、あるいは真理」を基準とする「確実性を求めて」問いを立てていた以上、カントの思索には「来たるべき哲学の展開が見通しの利かない、大胆なものとして予告され」ていたはずである、と。カントの体系には、来たるべき哲学が予告されている。この予告は、待ってさえすれば自ずから訪れてくるような未来を、単純に告げ知らせるものではない。というのも、この予告は「見通しの利かな」さのうちに読み取られうるものだからである。もしはっきりと見通せるものを告げ知らせるに過ぎないならば、それは、単純な意味での現在における認識に属していることになるだろう。予告されるべきものは、見通しが利かないからこそ、来たるべきものとして予感されうる、つまり、予告されるべき当のものでありうるのだ。したがって、この予告を読み取る可能性は、来たるべき哲学の課題である予感を読み取る可能性と異なるものではない。かくして、来たるべき哲学の課題を引受けるなかで、カント哲学それ自体が「来たるべき哲学の展開」として新たに見出され、新たに特徴づけられ、引き受けられるのである。

それゆえ、「カントの体系につながる」とによって保証される「歴史的な連続性」は、厳密に受け取るならば、けっして単純な連続性として理解されるわけにはいかない。ここで言われる連続性は、確かにさしあたりは、過去の学説を現在に生かすべく「カントの思考の諸要素のうち、どれを受け入れて保持せねばならないか、どれを改変し、どれを退けねばならないかを認識し、選り分ける」(Ebd., 159) ことにある。つまり、さしあたりは素朴に思い浮かべられてよいような学問の伝統が言われている。しかし、このような伝統を引き受けること自体が来たるべき哲学の課題をなすのであれば、それもまた、あの予感の認識可能性の〈現在〉においてあるほかはない。予感の

《現在》において現在と未来とが初めてそのようなものとして有意味に構成され、引き受けられていたのと同じように、ここで言われる伝統もまた、同じ《現在》において初めてそのようなものとして構成され、見出され、引き受けられることができるのだ。受け継がれるべきものは、受け継ぐという振るまいの瞬間において新たに発明しなおされ、受け継がれるべき当のものとして構成され、そうして受け継がれたことになる。したがって、この伝統は過去から途切れなく受け継がれてきたものを単純に意味しているのではないし、伝統の連続性は単純な連続性ではない。むしろそれは、来たるべき哲学の課題を引受けるなかで、そのつど非連続な再発明によって構成され（続ける）ることによって、初めて当の伝統になるのだ⁵⁾。伝統が伝統となる、この構造的に非連続的な瞬間において過去が受け継がれ、そこに同時に、未来と現在が照応する。来たるべき哲学の課題たる予感の《現在》と呼ばれるべきこの瞬間に、当のその予感の「歴史的な」認識可能性が収斂する。ベンヤミンは、いや、ベンヤミンのテクストは、まさにこのような瞬間を組織しようとしているのである。

三

このような瞬間のうちにのみある「来たるべき哲学」は、カントの体系につながらねばならないし、それを可能にしている構造的条件において実際につながっていることになるだろう。それは、カントが個々の認識の具体的な内容ではなく、認識可能性一般の正当化、その確実性こそを問題にしたからである。しかし、そうであるならなおさら、このようなカントの問いは両義的なものとして立ち現れてこざるをえない。とはつまり、カントが個々の認識の具体的な内容を問わなかったことは、一方では確かに、来たるべき哲学がその課題をもちうる本来の地点——正確には時点——である予感の瞬間への問いを可能にしているが、しかし他方では、個々の認識の具体的な内容を

問うことができなかったというネガティブな制約とも見なされうるからである。では、なぜカントにはそれができなかったのか。ベンヤミンの考えでは、これはまずは「歴史上のカント」(Briefe, I, 151)の制約である、と見なすことができる。この制約は、「なんらかの仕方では彼の時代の地平を分けもっていた人間としてのカント」(II, 1, 158)が生きた、啓蒙主義時代の経験概念に基づいている。その経験概念は「低次の」もので(ebd.)、「宗教的、歴史的な盲目」(ebd., 159)によって特徴づけられる。啓蒙主義時代の経験概念は、かくも貧しい経験に基づいているというわけだ。カントは、その貧しい経験を「時間的に制約された特異な経験」であると見なすことができず、却ってそれに基づいて「認識の没時間的な妥当性」へと「普遍的な哲学的関心」をむけることになった(ebd., 158)。ベンヤミンは、このことの意味を次のように定式化している。

カントがその途方もない仕事に、まさに啓蒙主義の布置関係のもとで着手しえたということ、これが意味しているのは、この仕事がいわば意味の零点(Nulipunkt)、ミニマムにまで縮減された経験に基づいて企図されたということである。(Ebd., 159.)

ここで言われている経験の「零点、ミニマム」は、カントの問いの両義性を先鋭化させ、際立った姿にもたらし言葉として記入されている。一見すると確かに、まるでベンヤミンがカントにおける経験の貧困を単純に欠陥と見なして、それに代わるべき「より高次の経験」(ebd., 160)——「宗教的な経験」(ebd., 164)——を単純に要求しているかのように思える。しかし、そうではない。引用された文を文字通りに、厳密に受け取るならば、むしろこの零点、ミニマムこそが、ベンヤミンの見るカントの仕事の「途方もなさ」を可能にしている本来の場だと見なされているのだ。そもそも、カントが認識可能性一般の正当化、現実性を探究することができたのは、ほかでもなく、

カントが個々の認識の内容に関わる「拡がりや深まり」をそれ自体として問うことをしなかったからであった。なぜ、それらは問われなかったのか。カントにとっての経験——認識の拡がりや深まり——が、「零点、ミニマム」にまで縮減された貧しいものだったからである。つまりカントにとって、ある経験ないしある認識の具体的な内容、事象としての内実とは、初めから限りなくゼロに近いものだった。だからこそカントは、まずそうした事象内実を認め、解釈し、吟味するといった必要なしに——正確に言うなら、そうすることができなかったという、まさにその条件のもとで——、そうした事象内実のうちに認識されるべき「真理」(ibid. 158)に直接問いかけることができたのである(6)。もしそうでなかったなら、カントは豊かな経験の内実を考察をむけてしまい、認識可能性に問いを集中させることをしなかったかもしれないだろう。かくして、経験の零点、ミニマムこそが、カントの途方もない仕事の本来の場をなしている。その仕事の途方もなさが歴史的な連続性を要求しており、その連続性がもたらるべき哲学の予感を認識可能とする《現在》の瞬間にあるのなら、カントの仕事の途方もなさは、ほかでもなく、この《現在》の瞬間において見出されることこそを要求している。その途方もなさは、認識可能性の地点および時点として、ミニマムな経験の零点と、来たるべき哲学の予感の《現在》の瞬間とが収斂し、一致する。認識の具体的な内容に関わる拡がりや深まりではなく、認識可能性の収斂する限りなく小さな地点と時点、すなわち零点と瞬間こそが、来たるべき哲学の課題の場なのである(7)。

したがって、経験の貧困はけっして単純に欠点だと見なされはしない(8)。それどころか、来たるべき哲学の課題においては、むしろ具体的な経験の内実をゼロにいたるまで、つまり、このような零点、このような瞬間にいたるまで縮減することが、いっそう徹底化されねばならない。そのような縮減がとりわけ要求されるのは、ほかでもなく、次のように特徴づけられる「古い経験概念」に対してであろう。

「……」その最も顕著なメルクマールは、この経験概念が純粹な意識だけでなく、同時に経験的な意識にも関係しているということである。しかし、まさにこのことが、つまりプリミティヴで (primitive) 自明な剥き出しの経験という表象が、問題である「……」。(Ebd.)

ここに引用した部分は、カントに基づいていたとされる貧しい経験概念について述べる脈絡のなかにある。先に引用した経験の零点、ミニマムについての部分は、この直後に続くものだ。それゆえ、一見すると確かに、ここで言われている「プリミティヴで自明な剥き出しの経験」に基づく経験概念、つまり経験的な経験概念が、啓蒙主義の経験概念の貧困さに、ひいては零点ないしミニマムにまで縮減された経験に基づくのだとされているようにも読める。しかし、事態はそうのように単純ではない。この零点、ミニマムは、その言葉の意味からして、経験の内実がゼロであることを表している。であれば、この地点にあつては、「プリミティヴで自明な剥き出しの経験」はゼロにまで縮減されていなければならない。ここにこそ、カントの仕事の「途方もなさ」があつたはずだ。したがって、「プリミティヴな」経験に基づく経験概念、つまり経験的な経験概念は、むしろカントの「不十分な徹底性」(ebd., 160) を表しているのである。カントが十分に徹底的でないものを残していたとするなら、それは、経験概念のなかに経験的な要素を残してしまっていたからだ。だからこそ、経験的な経験を零点、ミニマムにまで縮減することにおいて、徹底的でなければならないということになるだろう。このプリミティヴな経験の要素は、同じ形容詞をもって「不毛な形而上学のプリミティヴな要素」とも、また「形而上学的な要素」とも呼ばれている (ebd.)。このような要素をゼロにいたるまで縮減することが必要である。実際、ベンヤミンはこう書いている。

認識論においては、あらゆる形而上学的な要素は病気の萌芽である。この病気の萌芽は、経験の領野から認

識を追い払うことのうちに、そのまっただき自由と深さをもって現れ出てくる。認識論におけるこうした形而上学的な要素の根絶が、同時に、そうした要素を形而上学的に充実した経験へと送り返す。これによって、哲学の展開が期待されるのである。ここに存している、そしてここに休まっているのが、来たるべき哲学の歴史的な萌芽である「……」。(Ebd., 160-161.)

ここで問題となっているのは明らかに、形而上学の新たな可能性である。この引用文は錯綜しているが、これまでに述べてきたことから、こう理解してよいだろう。すなわち、認識論において、経験の貧困は確かに形而上学という病気の萌芽である。しかし、これは他方で、来たるべき哲学の萌芽でもある。そうであるためには、経験の貧困がいっそう徹底化されねばならない。つまり、プリミティヴな経験に基づく形而上学的な要素のいっさいを「根絶 (Annihilation)」せねばならない。これによって、形而上学という病気の萌芽は、ただちに来たるべき哲学の萌芽、換言するなら「この来たるべき形而上学、このより高い経験」の萌芽であることになる。「根絶」が形而上学を、ひいては経験の概念自体を、新たに再定義し、新生することになるだろう⁽⁹⁾。

四

来たるべき哲学の萌芽は、プリミティヴな経験を徹底的に、ゼロにいたるまで根絶するところに見出されうる。これは、来たるべき哲学の予感の《現在》を見出すことと構造的に等しいからである。重要なことは、それ自体としてはいささかも経験的な対象ではありえない零点だ。ここにいたって、ではしかし、認識ないし経験は、いかなる機制のもとにとらえられることになるのだろうか。この点を考えるための準備として、ベンヤミンは、カント哲

学における「方法上の、すなわち本来の哲学一般としての」問題点を示唆している。それは、すでに述べられてきたプリミティヴに経験的なものの残存に本質的に関係しながらも、より認識論的な理論構成に関して摘出されてくる問題点である。すなわち、認識の概念が「なんらかの主体」を基礎にして構築されている、という点である。ベンヤミンは、こう定式化している。

次の点には、まったく疑う余地はない。すなわち、カントの認識概念においては、感官によって感覚を受容し、それに基づいて自らについてのさまざまな表象を形成する、個別的で身体・精神的な自我という表象が——たとえ昇華された表象としてではあれ——大きな役割を演じているということである。(Ebd., 161.)

ここでもずもって問題とされているのは、このような自我概念に基づく認識論は、まさに「感覚 (Empfindung)」に余地を残していることによって、不可避免的に経験的なものの残存を許してしまう、ということである。確かに、このような「経験的で人間的な意識」(ebd.)としての自我は、その「剥き出しの」姿で、「プリミティヴかつ自明な」ものとして、つねにすでにたやすく了解されてしまっている。「フラット (flach)」(ebd.)に考えるならば、経験なるものは、現実存在している人間的な主体の意識によって意識されるものだ、あるいは、そのような意識に関係づけられて初めて経験として語りうるものだ、と。この引用文の直前でベンヤミンが書いているように、仮にこうしたフラットでプリミティヴな把握が洗練されて、「物自体」という表象が「感覚の原因」としてのみ「客体」の構成要素であると見なされ、これによって主体・客体のあいだの架橋といった問題が(主体にとっての客体のみを問うという問題構成において)とりあえず回避されたとしても、「認識する意識という主体・本性が、なおも抹消されるべきものとして残っている」ことになるだろう (ebd.)。これが経験的で人間的な意識、個体的で身

体・精神的な自我に基づいて考えられている限り、認識論はなおも「不足した徹底性」を抱えたままにとどまるであろう。というのも、ベンヤミンによれば、そうした自我意識にとつての経験は、例えば「プレアニミズムの段階にある自然民族」の人々や「狂気の人々」が自らの感覚に基づいて構成する自我表象から、「たんに段階的に」區別されることしかできないからである (ebd., 162) (29)。

それゆえベンヤミンが主張するのは、このような人間的な主体概念を、認識論の徹底性のために根絶することである。とはつまり、ある対象を認識可能なものとして探究するにあたっては、その対象を現に存在する人間的な主体がそれとして現実に経験しうるかどうかは、もはや原理的に問題としないということだ。仮にこの世界にただの一人もそれを現実に経験した者のないような対象であっても——あるいは、現実に経験することがそもそもできないような対象であっても——それでもなお、その認識可能性を問うことができるのでなければならない。認識可能性への問いは、まったく脱人間化されねばならない (1)。

その帰結として、仮に主体を「経験的で人間的な意識」として考えないとしても、認識を主体・客体図式に基づいて定義すること自体がもはや許されなくなるだろう。はたして、そのようなことが可能なのだろうか。ベンヤミンは明確な答えを与えてはいない。次のように書くとき、ベンヤミンの考えは揺れている。

すべての真正な経験は、純粹で認識論的な（超越論的な）意識に基づく——もしこの術語が、あらゆる主体的なものを剥ぎ取られるという条件のもとで、なおも使用しうるのであれば。(Ebd., 162-163.)

ここで添えられている「あらゆる主体的なものを剥ぎ取られるという条件」が、決定的に重要である。およそ主

体的でない意識、およそ主体的でない主体なるものが、ありうるだろうか。ベンヤミンはここで、はっきりと言明していないものの、主体概念それ自体を認識論の基礎から根絶することを暗に要求している。それはおそらく、主体概念が、ベンヤミンにとっては、感覚なり触発なりといった観念を通じて、いつでも経験的なものを呼び起こしかねないものだったからである。「フラットな」考察にとつては、確かに、認識される客体が認識する主体に對峙しているように見える。これは確かに、認識というものを規定するひとつの枠組みではあるだろう。だが、ここには不可避的に主体と客体との関係が、したがって主体概念が、前提されている。であれば、「あらゆる主体的なものが剥ぎ取られるという条件」が満たされていない以上、ここには「プリミティブで自明な剥き出しの経験」が混入しており、それゆえ、経験をその「零点、ミニマム」にまで縮減することが、まだなお徹底されていないことになるだろう。この縮減を徹底したところでは、もはや主観・客観図式は原理とはなりえないはずだ。そこにいたって原理的に問題たりうるのは、むしろ、認識する主体が仮に一つも現実に存在しないとしてもなお問われうる、認識されるものの認識可能性以外の何ものでもないだろう。ここで問われるべき認識可能性は、「認識されうるという客体の能力」でもなければ、「認識の対象に依存することなく主体に備わっている超越論的な装備」としての「主体の認識能力」でもなく、そうした認識の主体と客体との両者が初めて認識の主体と客体でありうるような境位である¹²。このような境位への要求は、こう定式化されている。

来たるべき認識論の課題は、認識に対して、客体および主体という概念に関するまったく中立性（Neutralität）の圏域を見出すことである。換言するなら、認識の自律的で根源的に固有な圏域を探り出すことだ。この圏域においては、認識という概念はもはや、いかにしても、ふたつの形而上学的実体のあいだの関係を表すものではない。（Ebd., 163.）

認識論の探究における経験的主体の意識の根絶、さらには主体・客体図式そのものの根絶を通じて、新たに見出されるべきだとされるものは、主体も客体も決定的根拠としない「中立性の圏域」である。つまりそこで決定的なのは、主体が客体を構成することでもなければ、客体が主体を触発することでもない。主体と客体をあらかじめ互いに独立して存在するのだと想定し、その後で両者の関係を考えろといったことは、もはや問題にならない。むしろ主体も客体も、互いに関係しあうなかで初めて、主体および客体として名指すに値する極になったはずである。そうでなければ、両者はどこまでも互いに没交渉に存在していることになり、両者を主体と客体として名指すことに、根本的にはいかなる必然性もなかったことになるだろう。両者のあいだの関係は、どこまでも偶発的なものとどまることになるだろう。かくして、認識論は「不足した徹底性」を抱えたままにとどまることになるだろう。この点を指摘して、ベンヤミンは、「経験的な意識と経験の客体概念とのあいだの客観的關係は不可能である」と書いている (ebd., 162)。したがって——繰り返し強調しておくならば——主体と客体がそのようなものとして呼ばねばならないとするなら、両者をそのようなものに行っている関係が先行していなければならない。ここで問われているのは、そこから初めて主体と客体がそのようなものとして分節化されてくるような、両者に先立つ両者の関係可能性そのものである。それは徹頭徹尾「純粹で認識論的」に、とはつまり「超越論的」に探究されるべき、認識可能性という境位でなければならぬ (ebd., 162)。

五

かくして、経験的な経験から出発して認識の可能性の条件を練り上げる、といった探究はすでに問題ではなくなっ
てしまっている。逆である。認識可能性という境位から出発して、経験の概念を新たに練り上げねばならないのだ。

このなかで、形而上学とともに宗教にも新たな意味が賦与されることになるだろう。実際、ベンヤミンはこう書いている。

経験の構造は認識の構造のうちにあるのであって、認識の構造から展開されねばならない。哲学はこの点に基づいている。このような経験は、実際また宗教をも、すなわち真なる経験を包摂している。そこでは神と人間のどちらも経験の客体でも主体でもなく、むしろこの経験が純粹な認識に基づいているのだ。哲学は、ただこの純粹な認識の総体としてのみ神を考えることができるのであり、またそのように考えるほかないのである。(Ebd., 163.)

宗教が「真なる経験」であるとすれば、それはなおさら、プリミティヴで自明な剥き出しの経験であってはならない。それはむしろ、普通の意味では経験することのできないような経験であるかもしれない。だがそれは、けっして否定性に汲み尽くされるものとして考えられているのではない。少なくともカントの——より正確には、おそらくはコーヘンの——徹底化を要求する限りで、ベンヤミンは、認識の構造を練り上げることを通じて、そうした経験的ならざる経験をその認識可能性の境位においてとらえることを企図している。この企図において、いや、来たるべき哲学の課題をなす予感において、「宗教」なるもの自体が新たに再定義されようとしているのだ。

そこで言われる「神」は、神の名をもちうるいかなる形象とも似ていない。もし神なるものが人称的にとらえられたとしたら、それは客体に対峙する主体であるか、あるいは実際に人間である主体に対峙するもうひとつの人間的主体であることになってしまいただろう。そのような神は、人間的な経験的意識をもって客体に対峙することになってしまいただろう。ベンヤミンの考えでは、このようなとらえ方は、いかにしても宗教と呼ぶことはできない。

それは宗教ではなく、むしろ神話と呼ばれるべきものだ。主体と客体とを互いに独立な自立した存在者としてあらかじめ想定するような概念構制は、どこまでも「認識神話」(ebd, 161)にとどまる。

神話ならざる「真なる経験」たる宗教は、そのような神の形象を「根絶」するところにのみある。こうして新たに定義しなおされた「神」は、「純粹な認識の総体 (Inbegriff)」でなければならぬであろう¹³⁾。しかしそれは、けっして単純に、経験から抽出された個々の認識の総和という意味ではありえない。そこにはまたしても「プリミティヴで自明な剥き出しの経験」が混入したままであるだろう。そのようにとらえられた「神」は、なおも哲学における「不足した徹底性」を証し立てていることになるだろう。これに対して、来たるべき哲学の課題は個々の認識の内実ではなく、認識可能性にこそある。したがって、来たるべき哲学の課題において新たに再定義されるであろう「神」は、まさしくそうした可能性の「総体」でなければならない。そのようなものとして、それはまた「純粹で体系的な経験の連続体」(ebd, 164)とも呼ばれている。この連続体のなかに「宗教という領域」(ebd, 168)もあるのである。

この連続体もまた、経験的に了解されるような経験の継起的連続ではありえない。それはむしろ、そのような継起的連続が断ち切られる地点、瞬間において初めて見出されうるような、非連続的な連続体でなければならない。というのも、そうした連続体の可能性は、経験的な経験の継起的連続を「根絶」すべき「徹底性」にしかありえないからだ。その徹底的な根絶において残るのは、ただ経験の可能性が収斂している経験の「零点、ミニマム」だけであろう。この限りなく小さな点は、まさに来たるべき哲学の課題を構成する〈現在〉の瞬間と構造的に同じものである。したがって、そこで言われる「神」、「純粹で体系的な経験の連続体」とは、「歴史的な連続性」と異なるものではないだろう。

六

かくして、『来たるべき哲学のプログラム』は、素朴に了解されているような経験的なものの連続性を断ち切る零点、瞬間のうちにのみあって、当のその零点、瞬間の認識可能性に差しむけられている。この非連続的な限りなく小さな点において、そのつど、新生された経験の連続体が認識可能になる。そして、この連続体は、構造的に、歴史的な連続性でもある。ここで問われているのは連続体なるものにおける移行の地点である、とも言えるだろう。というのも移行とは、文字通り、あるものから別のものへの変化であって、この変化の瞬間においては、あるものの連続的な存立はいったん中断されたうえで、別のものへと接続されるはずだからである。移行の瞬間、移行の地点とは、あるものと別のものとの境界それ自体であり、そこにあつては、非連続性のうちに連続性の可能性がある。この可能性において初めて、あるものと別のものとの互いに関係づけられたものとして（移行の関係にあるものとして）構成される。ベンヤミンは、このような限りなく小さな点における認識可能性を狙うことによって、その可能性から、形而上学および経験の概念を新たに練り直そうとしていた。『プログラム』本文に付せられた「後記」において（これは一九一八年に入ってから、文字通りの後書きとして書き足されたものである）、彼は実際、形而上学そのものを「移行」によって特徴づけている。

哲学全体は、認識論と形而上学とに、あるいはカントに依拠して言うなら、批判的な部分と独断的な部分とに、分割される「……」。批判的なものが止み、独断的なものが始まる地点は、おそらく正確に指し示すことができないだろう。なぜなら、独断的なものという概念は、もっぱら、批判から教説への移行、普遍的な根本諸概念から特殊なそれへの移行を、印づけるとされるからである。（Ebd., 169）

カントにあって独断的なものと呼ばれるべき形而上学は、批判と教説 (Lehre) との限界を印づけている。これまでに述べられてきたことからするなら、この限界は限りなく小さな点としての零点、瞬間であって、ここにおいて初めて、批判と教説とが互いに関係しあうものとして新たに構成され、獲得されるはずである。このような点への指向は、歴史的な連続性について言うなら、伝統を伝統として受け継ぐ伝承の地点、瞬間である。

こうした地点、瞬間を組織しようとするのが、『プログラム』のプログラムである。それは文字通りプログラムであって、あらかじめ書かれたものにむけられている。限界としての零点、瞬間への思考は、『プログラム』にあっては文字通り、書かれたもの、文字への思考となるだろう。実際、ベンヤミンは、本論考の冒頭に引用した一九一七年十月二十二日付けのショーレム宛ての書簡において、いかにカントにアプローチするかという点で、こう書いている。

しかし、わたしはこう確信しています。カントのなかで教説の思考そのものが悪戦苦闘しているのを感じられない者、それゆえ、このうえない敬意をもって、カントを彼の文字 (Buchstaben) とともに伝統たるものとして、伝承されるべきものとしてとらえる (その後いかにカントを変形せねばならないとしても) ことをしない者、このような者は哲学についてなにも分かっていないのだ、と。(Briefe I, 150.)

カントが伝承されるべきものであるならば、それは、カントが書いたからである。伝承可能性は、文字にある。しかしこれもまた、書かれたものだけが形として残るから伝承可能なのだというように、単純に理解することはできない。どういうことか。丸括弧とともに挿入されている譲歩の条件は、『プログラム』に明らかなように、実際には必然的な要求を述べている。つまり、カントの体系につながろうとするその地点、その瞬間において、カント

自体は変形されねばならないのだ、と。しかし、この変形がなおもカントを受け継ぎ、伝承することであるのなら、カントにおける何ものかが、変形を通じて同じものにとどまっていなければならない。変形を通じて同じものにとどまる何ものかがなければ、カントにおけるその何ものかを受け継ぎ、伝承したことにならず、そもそもカントが変形されたとすら言えないだろう。この同じものとして伝承されるべきもの、それがカントの文字である。それは、たった今考察してみたところから明らかのように、カントを変形するなかで、カントを変形することを通じて、当の変形が変形であることの可能性の条件として、初めて見出されるべきものだ。したがって、ここで言われるカントの文字は、ほかでもなく、カントにつながることによって保証される歴史的な連続性が唯一認識可能でありうる非連続性の地点、瞬間にあって、その地点を印づけている当のものである。来たるべき哲学の課題がその地点、その瞬間にあるのなら、来たるべき哲学は文字に関わるほかはない。文字に関わってこそ、「カントのなかで教説の思考そのものが悪戦苦闘している」ことが感じられる。これはひとつの予感である。教説の予感は、教説が教説として構成される地点、つまり批判と教説との限界点、来たるべき哲学、来たるべき形而上学という移行の地点、瞬間にのみありうる。それは、文字とともに、文字にあって、可能なのである。

こうした考察から、初めて、『プログラム』の末尾に唐突に記入されている断言を理解する手がかりを得ることができる。ベンヤミンは、こう書いているのである。

偉大な変形と修正は「……」カントの生前にすでにハーマンが試みていたように、ただ認識を言語に関係づけることによってのみ獲得されうる。「……」認識の言語的本質への反省から獲得される認識概念は、それに照応する経験概念を生み出すであろう。そしてこの経験概念は、カントが真に体系的に秩序づけることのできなかった諸領域を、包括するであろう。それらの領域のうちで最も高いものは、宗教という領域である。(三)

来たるべき哲学は、こうして、その課題が存している瞬間、零点を印づける文字とともに、認識の言語的本質への反省へと送り返されることになる。この反省から練り直されるだろう認識、経験、形而上学の新たな概念は、余すところなく、言語の機制のもとにあることになるだろう。しかしその言語の概念もまた、単純な意味での言語ではないだろう。それは、認識、経験、形而上学の機制そのもの、哲学の対象の内的形式そのものと見なされることになるだろう⁽¹⁴⁾。ベンヤミンのその後のさまざまなテキスト、それらに記入されたさまざまな文字は、このような言語の機制のもとにあって明確に企図された哲学的営為として読まれねばならない。これもまた、もちろん、来たるべき哲学の課題であるということになるだろう。それは〈現在〉、つねに要求されているのである。

註

(1) 書簡からの引用は以下の書簡集に基づく。Walter Benjamin, *Briefe 1*, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978. また、以降の箇所では書簡以外のテキストから引用する場合には、以下のブーアカンプ全集版に基づき、巻号・分冊数・頁数を掲げる。訳文は引用者による。Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* in 7 Bänden, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972-1989.

(2) とはいえ、実際に書かれ、提出された博士論文『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』には、ベンヤミンがけっして単純にカントへの関心を手放したわけではないことが読み取られる。その序論では、確かに、「[Kritik]」という言葉がカントの批判哲学の意味ではなく、もっぱら芸術批評の意味で用いられることが断り書きされている(1, 1, 13)。しかし他の箇所では、ロマン主義の批評的営為がカントの批判哲学の鍵術語と同じ「[Kritik]」という名のもとに行なわれたことは「もっともである」といわれている(ebd., 53)。このうのは、ベンヤミンによれば、ロマン主義は芸術理論における二つの潮流と闘っ

ていたのだが——それは独断論と懐疑論と呼ばれる (eba)——、それはカントの哲学的な闘いと構造を同じくしているからである。この構造的な一致は、けっしてロマン主義書の明示的なテーマではなかったが、しかしベンヤミンの重要な狙いのひとつだったと言わねばならない。その一致は、すでにロマン主義で博士論文を書くことに決められた後、すなわち一九一八年三月某日付けのエルンスト・シェーン宛ての書簡において、「歴史的に原理的に重要な一致」とも言われている (Briefe, I, 188)。

(3) 初期ベンヤミンのコーヘン受容とその対決については、以下を参照。Astrid Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergangende Erfahrung*, Berlin: Vorwerk 8 2000.

(4) このような時間構造を最初期のヘルダーリン論から後期のボードレー論にいたるまで通覧してみせた決定的に重要なベンヤミン論として、以下を参照。Vgl. Eva Geulen, »Zeit zur Darstellung, Walter Benjamins *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*«, in: *MLN* 107 German Issue, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1992.

また、この時間構造の生成の瞬間を「掴む (greifen)」べく「手を」延ばす (tendere) という振るまいを印づける一連の言葉——*Griff, Begriff, Inbegriff, Tendenz, Intention, Intensität*——において読解したものと、拙稿『*tend.*——ヴァルター・ベンヤミン「技術的な複製可能性の時代における芸術作品」について』、『超域文化科学紀要』第十号、二〇〇五年、所収)を参照。

(5) こうした伝統の構造は、後年に書かれ、現在ひろく読まれているテクスト『技術的な複製可能性の時代における芸術作品』にも認められる。このテクストはしばしば、伝統的芸術の凋落に対する新しい芸術の賞揚を基調とするかのように受け取られている。例えば、よく知られた「アウラ」概念は、技術的な複製可能性が拡まる以前からそれとして機能していたかのよう、そして、技術的な複製可能性の拡がりによって凋落するかのよう、理解されがちである。しかし、そうではない。「アウラ」は「伝統」を要約する言葉だとされており、したがって、「伝統」が自らの連続性の中断こそを自らの構成的契機としているのと同じように、アウラもまた自らの凋落こそを自らの構成契機としているのだと理解されねばならない。

こうした洞察の端緒を拓いたのは、アレクサンダー・ガルシア・デューッマンである。Vgl. Alexander Garcia Düttmann, »Tradition and Destruction: Walter Benjamin's Politics of Language« (Übersetzt von Debbie Keates), in: *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Hrg. von Andrew Benjamin und Peter Osborne, London: Routledge 1994.

この点について『芸術作品』のテクストにより、こそう密着した読解として、前掲の拙稿『*tend.*』の註の、その註を付

せられた本文中の箇所とを参照。

- (6) 『プログラム』よりほぼ三年の後、一九二二年に書き終えられた『ゲテの「親和力」の冒頭には、こう書かれている。「批評はある芸術作品の真理内実を追求し、注釈はその作品の事象内実を追求する。両者の関係は、書き物のあの原則を規定している。その原則によれば、ある作品の真理内実とは、その作品が重要なものであればあるほど、いっそう目立つことなく、いっそう内密に、その作品の事象内実に結びついているのである」(J, 1, 125)。カントの「批判(Kritik)」の仕事は、ここで言われている「批評(Kritik)」と同じ立場にあったと見なすことができる(「Kritik」については、註2も参照)。つまり、その批判の仕事が認識というものの真理を追求したとき、その認識が結びついているべき事象内実、つまり個々の認識に具体的な内容を与える経験は、ほとんどゼロに等しい貧しいものだった。だからこそ、その批判が追求すべき真理は、すでに目立った形で問いの対象でありえたのである。カントにとっては、個々の認識の具体的な内容としての「事実」は「死滅してい」たがゆえに、彼の「眼前には」、その真理が「いっそうはっきりと立ち現れてきていた」のだと言いうことができるだろう(ebd.)。

- (7) 徹底的に縮減された経験の零点を強調するといったことは、その後のベンヤミンのテキストでも、いたるところに見出される。初期のテキストから例をとってみるなら、ロマン主義書では「零点(Indifferenzpunkt)」(J, 1, 39)や「限界値(Grenzwert)」(J, 1, 106)という言葉が用いられている。経験的な与件をこうした零点にまで縮減するところに、却って新たな経験の可能性の条件を見えるというベンヤミンの思考は、ヘルマン・コーヘンにおける微分法のモティーフから学んだものと言いうことができる(『カントの経験理論』および『微分法の原理とその歴史』)。実際、ベンヤミンは、カントで博士論文を書くことの最終的な放棄を告げる一九一八年三月三十日付けの書簡で、ショーレムに宛ててこう書いている。「微分法についてのコレクションにはさしあたり出席せず、すべての力をドクターを片づけることに、つまり、博士論文を始めることに集中するでしょう。数学も、カントおよびコーヘンへのさらなる取り組みも、延期されざるをえません。……」試験を片づけてから、まったく自由な状態で、完全にそれに打ち込むためです」(Briefe, I, 180)。つまりベンヤミンは、微分法とカントおよびコーヘンとに対して、両者の緊密な連関において強い関心を抱いていたのである。また、後に書かれた『ドイツ悲劇の根源』でも、問われるべき対象の場を構成する原理として、まさに微分法が強調されている(J, 1, 228 und 271)。

- (8) 一九三三年に書かれた『経験と貧困』では、ベンヤミン自身を含む世代の「経験の貧困」が主題とされている。この世代は、多感な時期に第一次世界大戦を経験した。戦地に赴くのが、その端的な場合である。ところが、この経験はあまりに

「途方もない」ものであったので、おとぎ話に見られる智慧のように後の世代に物語り、伝承することができない。この経験は、確かに経験されたものとして伝承されえない。つまり、経験の伝承連関がいったん中断してしまっているのである。この中断状況が「経験の貧困」と呼ばれている。ベンヤミンは、この状況を普遍化してとらえ、こう書いている。「実際、我々は同意している。この経験の貧困は、たんに私的な経験の貧困ではなく、人類の経験一般の貧困なのだ、と。そしてこれによって、新たな種類の野蠻に同意しているのである。『改行』野蠻？ 事実そうである。我々がそう言うのは、ある新しい、積極的な野蠻概念にいたるためである。では、経験の貧困は、野蠻をどこへと導くのだろうか。それは野蠻を、最初から始めることへと導く。新たに始める、ということである」(II, 1, 215)。この「新たに始める」ということが、一九二五年に書き終えられた『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序説」では、哲学的著作一般の、ひいては思考一般の「リズム」だとされている。「思考は粘り強くも絶えず新たに始められ、形式はつてもたつきながら事象そのものに立ち戻る」(I, 1, 208)。思考が事象の解釈と真理の追求とのあいだで悪戦苦闘するものであるなら、その始まりには「絶えず新たに始められる」ということがなければならぬ。この際、事象が「死滅している」ならば、それだけですます真理ははっきりと「立ち現れてくる」(ebd., 125, 註6も参照)。経験の貧困は、こうしてむしろ(意図せず強いられた状況であるにせよ)積極的な条件として新たに引き受けられるべきものとなる。

(9) 経験的なものの根絶、破壊というモチーフは、ロマン主義書でも重要な役割を演じている。そこでは、個々の作品の個々の形式を「破壊すること」(Zerstörung, Vernichtung) (I, 1, 85)「無き」等しいものの根絶 (Annihilierung) (ebd., 109) が、芸術の理念にいたる批評を規定する操作として強調されているのである。こうした「無 (Nichts, nihil)」への指向を、ベンヤミンの言語論および暴力論の根本問題として際立たせているものとして、以下を参照。Werner Hamacher, »Affirmativ, Streik«, in: *Was heißt »Darstellen«?*, hrsg. von Christian L. Hart Nibbrig, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.

(10) ベンヤミンは、とはいえ、こうした表象を単純に退けはしない。彼はむしろ、こうした表象の在り方それ自体の固有性にも強い興味をもっていた。実際、彼は後年にいたって、実験として自らハシッシュを摂取しての体験を記録しているし (vgl. VI, 568ff.)、言語概念に関わる諸論考においては、占星術などに見られるいわば魔術的な経験の在り方を強調している。これらはどれも、一見していわば異常な経験の在り方であるとしても、何らかの意識主体が感覚によってさまざまな表象を形成している事例であると見なされたはずである。いわば常識的な経験がこれと同じ形式に従ってとらえられるなら、それはこれらの表象から根本的に区別されることはできない。彼にとっての問題は、これらの表象を単純に受け入れるのでも退け

るのではなく、もちろんこれらの表象に基づいて、認識論を構築することでもなく、これらの表象もいわば常識的な経験も——さらには「高次の」経験も——統一的に説明しうる認識論を獲得することだった。このような企図は、『プログラム』から一貫しているのである。

- (11) 脱人間化への要求は、ベンヤミンの思考に一貫して読み取られうる。例えば、『翻訳者の課題』にはこう書かれている。

「翻訳可能性は、ひとつの形式である。[……] ある作品の翻訳可能性への問いは、二重の意味をもっている。それは、次のことを意味しうる。すなわち第一に、その作品が、その読者全体のうちに信頼しうる翻訳者を見出すことになるのか。あるいは第二に——これがこの問いのより本来的な意味なのだが——その作品が、その本質からいって翻訳を許容するのか、したがって——翻訳可能性というこの形式の意味に即して——翻訳を要求するものでもあるのか。原則的に、第一の問いは蓋然的に (problematisch) しか決定されえないが、第二の問いは必然的に (apodiktisch) 決定されうる。[……] ある種の関係概念は、まず初めにもっぱら人間に関係づけられるのではないときに、その優れた意味を、いや、おそらくは最良の意味を、保持するのである。[……] 言語的な形成物の翻訳可能性は、たとえそれが人間にとっては翻訳不可能だったとしても、なお吟味することができる」(IV, 1, 10)。ここで言われる「翻訳可能性のような〈可能性〉への問い——言語理論における伝達可能性 (II, 1, 142)、ロマン主義書における批評可能性 (I, 1, 79) 等々——は、脱人間化されて初めて、その成否を必然的に決定しうる問いとして立てられることができる。このような可能性にとっては、それが人間的な主体によって現実に満たされうるかどうかの問題なのではない。そのような問題に関わることなく、ここで問われている〈可能性〉は、考察対象をそれとして構成する内的形式として見出されるものだ。それを見出す手続きこそが、おそらく、ベンヤミンがカントの超越論哲学から学び取ったものである。そのようなカント受容は、この問いの様相がカントの判断表に従って特徴づけられていることに、また、「関係概念」という言葉が『プログラム』における「関係カテゴリー」への言及をただちに思い起こさせること (II, 1, 165-166) 見て取られうる。

- (12) Werner Hamacher, »Intensive Sprachen«, in: *Übersetzer: Walter Benjamin*, hrsg. von Christian L. Hart Nibbrig, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 174.

- (13) 「総体 (Inbegriff)」は、ベンヤミンにあつては、問われるべきことからの可能性そのものが収斂する地点・時点を印づける言葉である——より正確には、たんなる言葉である以上に「名」である。これについて、前掲の拙稿『*tend-*』の註13を参照。

- (14) ベンヤミンにあつて「言語」は、考察の対象を厳密に現象へと限定する操作——一種の現象学的還元操作だと言うこと

ができる——によって得られた現象の形式、それも、対象を当の対象として可能にしている対象の内的形式として、考えられている。この点を『プログラム』におよそ一年あまり先立つ論考『言語一般および人間の言語について』に即して読解したものととして、拙稿『純粹言語、名、物質的言語の（不）可能性——初期ヴァルター・ベンヤミン「言語一般」論文について』（『超域文化科学紀要』第九号、二〇〇四年、所収）を参照。

来たるべき哲学の場合は言語である——より正確には、文字である。このような主張は、すでに述べられた主体・客体関係の根絶にも関わっている。ベンヤミンが問題視していたのは、人間的な主体、意識を基礎にするという問題構制であった。このような主体あるいは意識が「感官によって感覚 (Empfindung) を受容する」(II, 1, 161) ものとして前提されるならば、そこにはつねにプリミティヴな経験が紛れ込み、もって「不足した徹底性」が残ることになるだろう、と。ベンヤミンはこれに対して、『プログラム』執筆の直前まで書き継がれていた諸断片において、「知覚するとは読むことである (Wahrnehmen ist Lesen)」という根本構想のもとに、経験概念の構制を言語の機制のもとに移し替えようとしている (VI, 32-38)。少なくとも『プログラム』におけるベンヤミンにとっては、すでに、知覚するとは読むことであるとして、言語的な機制のもとでとらえられていた。『言語一般』論文における「言語」、ショーレム宛ての書簡における「文字」、そして『プログラム』における「言語」において、認識論の機制 (Verfassung) の根本的な書き換えが明確に企図されていた。この企図の延長線上にあってこそ、後期ベンヤミンにおける「知覚」概念にも特異な意義が賦与されているはずである。例えば『技術的な複製可能性の時代における芸術作品』で言われる「転換期において人間の知覚装置に対して立てられる課題」(VII, 1, 381) は、このような認識論的な基礎のうえで探究される必要があるだろう。初期ベンヤミンにおける言語的な「知覚」概念のより立ち入った読解には、しかし、別稿を期したい。