

深淵に架橋する

ヴァルター・ベンヤミンにおける〈媒質的なもの〉としての身体¹

柳橋 大輔

序

1936年、亡命中のヴァルター・ベンヤミンがデトレフ・ホルツの筆名で編纂し発表した『ドイツの人々 書簡集』*Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen* (IV, 149-233) は、序言や付録も含めると全部で27通を数える書簡の数々によって構成されているのだが、そのなかに、弟ヨハン・ハインリヒがイマヌエル・カントに宛てた一通の手紙が収録されている。高名な哲学者である兄や、同じくケーニヒスベルクに暮らす二人の姉の健康状態を訊ねかたがた、自分たち家族の単調な日々の暮らしぶりを朴訥な文言で書き送るヨハン・ハインリヒ・カントの手紙によせて、ベンヤミンは次のような文章を含む序文を書き記している。

それ[この書きもの]が真の人間性に満ちていることは疑いない。だが完全なものが総じてそうであるように、自らがそこで完璧に表現しているものの条件と限界についても、何がしかのことを物語っている。人間性の条件と限界？ そうなのだ。そしてこの条件と限界は、我々の立場からみて明確に認められているのと同様に、他面では中世的な現存状態からもまた、はっきりと際立っているように思えるのである。(ebd.,156)

ベンヤミンにとっては畢竟啓蒙主義時代の哲学者以外の何者でもなかったカント²が、そうであるかぎり依拠していたはずの〈人間性〉*Humanität* という概念を、ベンヤミンはこの編纂作業当時の現代や中世における生の様相を参照することで歴史的に相対化しながら、その条件と限界を示唆してみせている。それ自体としてみれば決して独創的とは言えまいこうした指摘を、しかしベンヤミンは彼に特有のある種のやり方で敷衍してゆく。つまり、

* ベンヤミンからの引用はすべて、Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M., 1972-1989. に拠り、引用箇所直後に巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で、それぞれ指示するものとする。

¹ 本論文は、2000年度早稲田大学大学院文学研究科提出の修士学位論文『空間・身体・神経刺激 ヴァルター・ベンヤミンの《人間学的唯物論》をめぐって』の前半部分(第1章ならびに第2章)に、改題のうえ加筆したものである。

² Vgl. ders.: *Über das Programm der kommenden Philosophie* (II, 158f.)

彼は自らの思考の内実を、ある個別具体的な空間へと押し広げるのだ。

この手紙の精神のなかに身を置くためには、[...] この手紙の宛先である家を、[...] 眼前にありありと思ひ浮かべなければならない。すなわち、シュロスグラーベンのイマヌエル・カントの家を。(ebd., 156)

こう書き記してカントの家のなかに入りこむベンヤミンは、この家の〈室内〉*Intérieur* の、何らの装飾も見当たらず、みすぼらしいまでに質素なたたずまいや穏やかな静けさを素描した文章を引用してみせたあと、「人間性の条件と限界」をその部屋に、なかんずくその「狭さ」*die Enge* に即して分析してみせる。

啓蒙主義の偏狭さとはこうしたものだった。この偏狭さのお蔭で人間性はその崇高な働きを展開したのだし、この偏狭さなしには、人間性は萎びてしまう運命にあった。つましく限定された現存と真の人間性とのあいだのこの相互依存状態がカントにおいて最も明白に立ち現われているとすれば、この弟の手紙は、この哲学者の著作において意識されるようになった生活感情が、いかに深く民衆のなかに根を張っていたかを示しているのだ。簡潔にいえば、人間性が話題になるところでは、そのなかへ啓蒙主義が光を投げかけていた市民の部屋の狭さを、忘れるべきではない。(ebd., 157)

窓から啓蒙主義の光が射し込む、この狭い部屋。啓蒙主義は、そのなかで人が「臣下たちを幾つかの箱 [兵舎] のなかで、諸学問を様々な引き出し [専門領域] のなかで、細々した財産を小箱 [(帳簿などの) 柵目] のなかで、行進させた」(ebd., 156f.) 一つの小さな空間、狭い部屋以外の何物でもありえない。つまりここでベンヤミンは、人間性という理念に拠って立つ「世界観」*Weltanschauung* (II, 158) としての啓蒙主義的思潮そのものや、さらにこの理念・世界観をこの思潮と共有していたカントの哲学を、こうした手狭な部屋として想定することを要請しているのだ。

ある内面的存在や理念を、空間的な形象として捉えること。デカルト以来人間存在を分かち究極の対立軸をなす両極と見做され続けてきた「思惟するもの」と「延長するもの」とのあいだの、つまりは精神と身体とのあいだの境界を、ある空間的形象によって乗り越えてみせるこうした身振りは、ベンヤミンのテキストにおいて様々な箇所での出現を指摘することができる。ここではその言わばマニフェスト的な提言として、次のような文章を挙げておくことにしよう。「成功への道 13 箇条」*Der Weg zum Erfolg in dreizehn Thesen* (IV, 349-352) と題されたこの文章は、13 という数字に拘泥するダンディズムをプルーストと共

有していたベンヤミン³による、成功する著作を書くためのシニカルな手引きのスタイルをとっているのだが、その最後、まさに第13番目のテーゼは以下のような文章を含んでいる。

成功の秘密は精神に住まっているわけではないことを、ドイツ語は「Geistesgegenwart [精神の現前、当意即妙]」という語によって暴露している。つまり、事実や様態ではなく——ただ**精神の所在**のみが決定的なのだ。精神が瞬間のなかに、また空間のなかに居合わせているという事態を、精神はただ、発声や微笑み、沈黙、眼差し、身振り、といったもののなかに入り込むことによって生じさせるのである。というのも、精神の現前 *die Gegenwart des Geistes* を作り出すのはただ身体のみなのだから。(ebd., 352)

事態にとって（ここでは成功する作品をものする場合）、決定的なのは思惟する精神という実体そのものではなく、それが存在している具体的な場所、空間にほかならない。精神の所在 *das Wo des Geistes*、ひいてはそのなかに精神が住まう身体と、精神そのものとは不可分である。あるいはむしろこう言うべきであろう。ベンヤミンにおいて重要なのは実体化された「思惟するもの」・「延長するもの」という二つの定点ではなくむしろ両者の関係なのであり、ある空間ないし身体のうち精神が存在するという事態そのものが精神／身体二元論に先行するのだ。

ベンヤミンがそのテキスト群において描き出し様々に配置してゆく空間的／身体的諸形象はしたがって、ある精神的意味を標示するためにのみ用いられる単なる比喩ではありえない。ここでベンヤミンのいわゆる初期言語論、「言語一般について、そして人間の言語について」*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (II, 140-157) において印象的に詳述された言語観を想起してみてもよかろう。楽園の言語であるアダムの言語・名称言語においては、「精神的本質」*das geistige Wesen* は言語によって *durch* ではなく、むしろ言語において *in*、伝達されるものにほかならなかった。(ebd., 142)⁴。ベンヤミンによっ

³ 例えば『一方通行路』*Einbahnstraße* (IV, 83-148) には、娼婦と書物との親縁性を主題とし、『失われた時を求めて』からのエピグラム「13——この数字にこだわることに、私は残酷な喜びを覚えた」*Treize – j’eus un plaisir cruel de m’arrêter sur la nombre.* (IV, 109) (久保哲司訳「十三番地」『一方通行路』(『ベンヤミン・コレクション3 記憶への旅』浅井編訳、久保訳、ちくま学芸文庫、1997年)、63頁。ただし現在の校訂版では語り手はこの数字に恐れを抱いたことになっている。プルースト、マルセル(鈴木道彦訳): 失われた時を求めて 7 第四篇 ソドムとゴモラ(集英社)1998年、341-342頁)を付与された断章「13番地」Nr. 13のほか、「張り紙禁止!」*Ankleben verboten!* という標題のもと集められた「作家の技術13箇条」*Die Technik des Schriftstellers in dreizehn Thesen* や「反スノッブ13箇条」*Dreizehn Thesen wider Snobisten*、「批評家の技術13箇条」*Die Technik des Kritikers in dreizehn Thesen* (ebd., 106f.) といった断章が収められている。

⁴ ベンヤミンの空間と身体をめぐる問題系を扱う本論はこうした言語論に直接言及することはないが、とはいえ彼の幾つかの論考には空間や身体という要素が言語と取り結ぶ無視し得ない関連が確認され得る。例えばこの初期言語論に見られる言語観や「器の破片」(IV, 18)を組み合わせる行為

て思考像 *Denkbild* として素描されることになる様々な形象が、その外に意味されるべき何らかの内容をもつ実体化された形式としてではなく、「能動にして受動」である〈媒質的なもの〉 *das Mediale* として、つまり自己自身において自己を伝達する「名」として叙述されるためには、いかなる条件が要請されるのか。本稿は、この問いのうちひらく問題圏の基本的な構図をまずベンヤミンによるカント批判のうちに読み取り、しかるのち、既にヘルダーリン論がこうした問いの領野を踏破する基体を描き出しているさまをあとづけることになるだろう。

1. 空間の非 - ジンテーゼ的弁証法 ——風景画家カントに抗して——

さて、ひとまずカントの部屋へ戻ることにして。ベンヤミンはこの偏狭な部屋に「人間性の条件と限界」を看取していたのだが、とはいえこうしたカント的空間へのある種の違和の表明は、一般に「後期」ベンヤミンと名指され、「唯物論的歴史家」を自称しもする存在が、単にこの哲学者のもつ啓蒙主義的ないしブルジョワ的ヒューマニズムに対して行なった歴史哲学的批評、という側面においてのみ理解されるべき性質のものではありえない。ベンヤミンにとってカントの空間が孕んでいた問題はより本質的かつ〈立体的〉なものだったのであり、というのもベンヤミンがこの序文において披瀝するカント思想ならびに啓蒙主義的問題構成への言わば〈空間論的〉固執は、若き哲学徒としてカント哲学を学びつつあった青年期の彼が、より理論的な位相に即したかたちで既に提示していた身振り

としての翻訳を論ずる「翻訳者の使命」*Die Aufgabe des Übersetzers* (ebd., 9-21) における言語理解は、ヤーコブソンにしたがう限り、外的参照項を内面的・相似的に指示する言語の〈隠喩的〉 *metaphoric* な極に対して措定されるもう一つの極、つまり空間的・外面的接触関係が意味作用において主導的な機能を果たす〈換喩的〉 *metonymic* な極に、近接した見解であると言えるだろう。ロマーン・ヤーコブソン (川本監修、田村ほか訳) : 一般言語学 (みすず書房) 1973 年、21-44 頁参照。その限りにおいてベンヤミンの〈換喩的〉言語観はそれ自体空間的であり、ある種の思想史的言説が行なうように、カントの思想を諸命題の意味のレヴェルで・内面的に展開する方向へと短絡することなく、まずもって空間的隣接関係へと置きなおす、ここでの同様に〈換喩的〉な振舞いと同一の基盤の上に立っている。

また、ベンヤミン的言語がもつ身体性の最も鮮明な形象化を、我々は当時の言語学的諸学説をベンヤミン自身の関心に即して整序した研究ノート「言語社会学の諸問題 ある集約報告」*Probleme der Sprachsoziologie. Ein Sammelreferat* (III, 452-480) の後半部において素描されている〈言語観相学〉*Sprachphysiognomik* (ebd., 478) に見出すことができる。この報告書の『「言語と思考」という問題』をめぐる箇所においてベンヤミンは、言語の起源を模倣のうちに、ただし擬声語つまり音声にはなく、思考に先立つ「言語器官の身振り」に、あるいはより一般的に「擬態的 - 身振りの要素」(ebd., 475f.) としての身体的運動のうちに認めるペジット *Paget* らの研究に、言語をめぐる自らの思索にとってのある重要な焦点を看取している。ここからベンヤミンの言語観における身体性の最も秘教的かつ *problematisch* な発現形態である「類似を見る天分」や「模倣の能力」まではあと一步に過ぎない。

の、約20年後におけるささやかな回帰現象の一つにほかならないのだから。大戦中の1917年、妻のドーラともどもスイスへ移り住んだばかりのベンヤミンの手になるカントをめぐる断片的考察「知覚について I 経験と認識」*Über die Wahrnehmung. I Erfahrung und Erkenntnis* (VI, 33-38)と、この時期の彼のカント研究における一つのクライマックスをなしたと言えるだろうある綱領の素描「来たるべき哲学のプログラムについて」*Über das Programm der kommenden Philosophie* (II, 157-171)が、この問題系への彼の根深い固執の淵源を示唆してくれているはずだ。

どちらの論考においてもベンヤミンはカントの認識論、とりわけ『純粹理性批判』*Kritik der reinen Vernunft* という書物の前半部分、先験的感性論ならびにカテゴリー論を議論の中心的空間に位置づける。彼はカントの認識論的な事業、すなわち〈合理論対経験論〉・〈独断論対懐疑論〉という言説的布置の批判的整序作業や、またこの作業が準備する「未来の形而上学への^{プロレゴメナ}序論」(II, 160)の展開の様相に対して惜しめない讃辞を捧げる一方で、こうした企図が具備せざるを得なかった否定的側面に注目する。ここでのベンヤミンにしたがう限り、カントがこの書物において行なったのは本来分割し得ないはずの領域に一本の境界線を走らせるというある一回的な地誌学的事業にほかならなかったのであり、彼はこの事業を執行することで、一様な風景を形作っていたはずの我々の視界のうちに、ある決定的な不連続性を取り返しのかたがたで招き入れてしまったのだ、ということになる。ここではまず、こうしたベンヤミンのカント理解を「知覚について」における彼の分析のうちに明確な輪郭とともに浮かび上がらせる作業から始めることにしよう⁵。

言うまでもなく、この第一批判書においてカントが企てていたのは、あらゆる偶然的要素を離れた先験的認識によってのみ可能となる総合的判断、すなわち先験的総合的判断による哲学的言説を打ち立てることであった。ライブニッツ・ヴォルフ学派の大陸合理論から出発したのち、ヒュームを始めとするイギリスの懐疑論の洗礼を受けたカントにとって、「神」や「永遠」、「自由」といった諸理念をもアプリアリに演繹し認識し得ると考える独断論的形而上学はもはやそのナイーヴさ故に存在を許されてはいない。しかし他方、実証的な裏づけの完全な欠如故にそうした諸理念の存立さえ否定してしまう徹底的な経験論や、そもそも事物の存在自体を否定する懐疑論に与することも彼の本意ではない。

こうした状況認識のもと著されたこの著作の本質的な関心はしたがって、「学としての

⁵ 以下に行なわれるベンヤミンによるカント論の読解が目的とするのは、本論文が有する文脈において、つまりベンヤミンの諸テキストにおける空間や身体をめぐる文脈において、有効なくつかのモチーフがもつ意味論を詳細に分節化し、議論のさらなる触発のために展開すること以外の何物でもない。したがって、ベンヤミンのカント理解のカント研究の文脈における妥当性を問うことはここでの議論の関心外に置かれている。

形而上学」⁶の可能性をめぐる、とはつまり啓蒙主義を経由したのちになおかつ形而上学が存立し得る可能性をめぐる、ある根源的な問いの提起とその徹底した精緻化の遂行に置かれている。その際、彼は従来の形而上学に対して一定の距離を取ることを要請されるのだが、この離隔の試みは、ベンヤミンによれば、自然認識におけるカテゴリーの妥当性への制限と正確に連動したものである。というのも、カントは旧来の独断論的な形而上学の概念、すなわち彼が「超越的使用」と呼ぶ「カテゴリーの無際限な使用」〔強調原著者。以下同〕や、「最上位の認識原理、あるいは認識連関から世界を演繹し得るという考え方」(VI, 35) に対して、ある怖れと危惧とを禁じ得なかったのだ。

しかし他方において、形而上学と「世界」とのあいだに、つまり認識連関とその外にあるはずの「経験そのもの」(ebd., 36) とのあいだにこのようにして深く刻まれた深淵もまた、同様に怖れの対象として姿を現わすことになる。

[...] この深淵ほどカントが怖れていたものはほかになかった。彼はこの深淵を、[...] あらゆる自然認識と、したがってまた自然の形而上学を、自然認識における秩序概念としての空間と時間に関係づけることによって、またそれだけでなく、この空間と時間とをカテゴリーから天と地ほどにも遠く離れたものとして区別される諸規定となすことによって、回避しようとしたのである。このようにして、そもそもの始めから統一的な認識理論の中心は回避されてしまったのであり、[...] 他方でいまや自明なことだが、アポステリオリな経験可能性の何らかの基礎が希求されるようになったのだ、つまり、認識と経験との、関連とは言わぬまでも、連続性が引き裂かれてしまったのだ。[...] 形而上学と経験との分離、とはつまり、カント自身の言葉遣いにしたがえば、純粹認識と経験との分離は、このようにして遂行されたのである。(ebd., 34)

純粹認識と経験とのあいだに口を開いている断絶に演繹によって力任せに架橋する独断論的試みに対してカテゴリーの制限的使用という予防線を周到に張りめぐらせながら、他方でカントはこの深淵を怖れるあまり、「空間 - 時間的に規定された諸連関」(ebd., 33) つまりは「二つの直観形式」(ebd., 35) を、設定することによって本質的な問題からの回避を企図しもしていたのではないか。先験的感性論とは、経験／認識間の離隔に対する潜在的な恐怖を明確な架橋の企てによって解消する作業が啓蒙主義的・懐疑論的言説によって無効を宣せられていた当時の状況に拘束され、この恐怖に対抗する手段を喪失してしまったカントが、この窮境から逃れ深淵を敢えて見まいとするために仮構した恣意の産物に過ぎないのではないか。

⁶ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: ders.: *Werkausgabe*, Werke in zwölf Bänden, Band III. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M, 1968, 61.

経験の領域への困難な架橋の試みからのこうした逃避は、直観形式という枠組に依存する自然認識の様態、すなわち「経験の認識」Erkenntnis der Erfahrung (ebd., 37) への自閉を帰結することになった。ベンヤミンが飽くことなくカントへの失望感を吐露しつづけた要因をなす当の対象、「科学的経験」(ebd., 35) というシェーマは、まさにこの様態における経験の認識がさらに純化され道具化された姿にほかならない。

こうして決定的になった〈経験〉／〈経験の認識〉間の断絶を、ベンヤミンはさらに言わば〈換喩的〉に次のような形象へと展開してみせる。

いかに逆説的に響こうと、経験そのものが経験の認識のうちに生起することはまるでない。それはこれが経験の認識であり、つまりはひとつの認識連関であるからにほかならない。しかし経験はこの認識連関の象徴であり、それゆえこの認識連関自体とは全く異なる秩序のうちにあるのである。象徴という表現は選んだのはあるいは不適切だったかもしれないが、この表現は単に秩序の相違を表現するために用いたものに過ぎない。この相違はおそらく次のような形象のかたちで説明することもできるだろう。ある画家が風景の前に腰掛けこの風景を、我々が通例言うように、模写する場合、この風景自体は画家の描く絵画の上に現われることはなく、せいぜい彼の芸術的連関の象徴と呼ぶことができるだけであろうし、またそうすることで風景に絵画よりも高次の尊厳を認めることになるのは言うまでもなかろう、そしてまさにこの認定もまた正当とされるだろう。(ebd., 36f.)

認識連関とその彼岸に広がる経験とを、風景の前にイーゼルを立て掛ける風景画家というイメージによって鮮明に形象化した上で、ベンヤミンはカンヴァスを前にした風景画家カントが〈経験の認識〉と〈経験〉という二つの概念の混同 *Verwechslung* という錯誤を犯している、と指摘する (ebd., 36f.)。画架の向こうに広がる広大な空間とその眺望とを眼前にしつつもそこへ眼を向けることをひたすら回避しつづけるこの奇妙な風景画家は、カンヴァスの表面にみずからの手で「模写」された風景画にのみ視線を集注し、その虚構のイメージにある種の現実性を認めさえしてしまう。窓から啓蒙主義の光が射し込む狭い部屋のなかで、直観形式というカンヴァスの枠のなかに写し取られた世界（経験の認識）にのみ尊厳を認め、その向こう側に横たわる世界にはもはや「象徴」的価値を喪失した偶然的で「空虚な神なき経験」(ebd., 37) をしか見ようとしない倒錯に、カントは避けようもなく没入してしまっている、とベンヤミンは告発するのだ⁷。

⁷ ここでベンヤミンが描き出すカント像のもつ潜在的意味論は、視覚をめぐる言説布置のデカルト以降 19 世紀末に至る歴史の変遷をフーコー的系譜学の観点からあとづけるクレリー『観察者の系譜』において提示される啓蒙主義的学者像によって、より精緻に分節化することが可能だ。ジョナサン・クレリー（遠藤知巳訳）：観察者の系譜 視覚空間の変容とモダニティ（十月社）、1997 年、75-78 頁。ベンヤミンによるカント像は一方において、外的指示対象 *réfèrent* をそれに正確に対

カントの認識理論における認識と経験との分断という事態は、こうした解釈の結果何らかの解決を待つ問題としてベンヤミンの視界に浮上する。彼は偶然的であるとして先験哲学によって無価値の烙印を押された経験に必然性をもたらすことを通じて、この分断された風景に再び連続性を奪還することを目指すのだ。

断絶から連続性へ、内的認識連関と外的な経験そのものとあいだの架橋へ。このヴェクトルによって指し示された目標への方途を跡づけるために、我々は次に、この「知覚について」の翌年に成立した「来たるべき哲学のプログラムについて」を考察の対象に選ぶことにしよう。というのも、この素描された綱領はより具体的なかたちで架橋作業の工程を指示する意図を有しているからである。

この論考においてベンヤミンはまず、「科学的経験」「経験の認識」への自閉を可能となさしめた要因を、カントが拘束されていた歴史的条件のうちに看取している。彼の認識論的作品は「啓蒙主義の布置の下で」unter der Konstellation der Aufklärung (II, 159) 着手されたが故に、「人間的な経験的意識」*menschlich empirisches Bewußtsein* (ebd., 161) が行なう経験、すなわち「言わば意味の零点に、意味の最小値に還元された経験」(ebd., 159) をこそ前提としていた。したがって彼はもはや経験を演繹する企てへの関心自体を既に喪失してしまっていたのだ、とベンヤミンは分析する。

したがって経験／認識間の連続性構築の企ては、啓蒙主義がその基盤としていた「人間性」の有する幾つかの本来的属性を否定する手続きを必然的に経由することになる。具体的に言えば、ここで問題となるのはカントにおける徹底性と一貫性の不足の原因となっていた排他的で「思弁的な（つまり退化してしまった）形而上学」の二つの「原初的要素」である。つまり、まず第一に「認識を何らかの諸主観と諸客観の、あるいは何らかの主観と客観のあいだの関係として捉える [...] 見解」。次に、「認識と経験の人間的な経験的意識への [...] 関連づけ」。無価値な経験の代わりに「より高次の経験」を眼前に据えるためには、これらの要素を「絶滅すること」が、必然的に要請されるのだ。この行程を経由して初めて、我々は「まったく自由で深遠な経験の領域からの認識の遮断」(ebd., 160f.) を、真に克服し得るのだ。とはいえ、どのようにして？

カントの認識論の内部に「退化し」つつも根強く残存している形而上学的要素がそのイ

応する表象を通して理解する「カメラ・オブスキュラのパラダイム」の典型としてここで解読されている肖像画「地理学者」・「天文学者」（フェルメール）に描かれた二人の学者と同様に、啓蒙主義の光に照らされた小さな〈暗い部屋 *camera obscura*〉のなかで研究にいそしむ。ただし、他方でカンヴァス上に視線の焦点を定位することで外的参照項への関心を急速に喪失させているここでの風景画家カントはしたがって、既にクレリーの言う「主観的視覚」のパラダイムへの移行を経ていることにもなるだろう。その意味でベンヤミンによるこのカント像もまた、クレリーの提示する二つのパラダイムを同時に包摂することで〈古典主義時代〉から〈近代〉への決定的な転換を（どちらかと言えば後者のもつ特性への批判に重点を置きながら）示す範例的な像として解読し得る。

ンデックスとする「人間的・経験的意識」はまず、「所謂プレアニズム段階の原始民族」や「精神異常者」、「病人」や「透視者」の行なう、「幻想や幻覚」に類した経験によって相対化され、ともども放棄される。「認識する人間、認識する経験的意識は狂気の意識の一種である。このことによって意味されているのは、経験的意識の内部にはその様々な様態のあいだにただ段階的な差異があるだけだ、ということの以外の何物でもない」(ebd., 162)。

このようにまったくの無能を露呈した人間的な経験的意識に代わって、まったく新たな認識概念を導入すること。しかもこの認識概念は「主観的なものすべてを脱ぎ去った」、「主観と客観という概念に関する完全な中立性の領域」を指示するものでなければならず、またその「精華」Inbegriff はまさしく神でなければならない。これらの条件をすべて満たす理想の認識概念として「純粹な先験的意識」や「純粹認識」を仮構し、そうすることで経験／認識間のあの深淵に橋を架け、「純粹で体系的な経験の連続体」を構築することに「未来の哲学の綱領命題」(ebd., 163f.)を見出す、ベンヤミンのここでの思考の推移に、無条件に追随してゆくのはいささか困難な道行きであると言わねばならない。

とはいえ、ここで問題になっているのは実は相変わらず、自然＝経験を前にした風景画家の振舞い方以外の何物でもないのだ。「純粹認識」「先験的意識」といった言わば秘教的で雲を掴むような用語の数々をも、我々はしたがってベンヤミンの身振りを模倣しつつ〈換喩的〉にその都度展開してゆけばよい。これらの意識・認識の様態は、この論考の末尾で「経験とは、認識の統一的で連続的な多様性である」(ebd., 168)と言っているのけるために新たに要請された橋梁の名称に相違あるまい。

本来的で「純粹」な橋梁を召喚したことで、問題はいかにも予定調和的に解消してゆかに見える。しかしベンヤミンはこうした事態のなりゆきを安閑として座視し得るほどナイーブな画家ではありえない⁸。ここにはある齟齬の意識が指摘されねばならないのだ。つまり、深淵の上に新たに架けられた橋への不信ないし違和感は、それを導入したそもそもの始めからベンヤミンの(無)意識のうちに否定しがたく盤踞していたのである。

この、言わば自らに対する違和は「知覚について」において既に顔を覗かせている。例えば上に引用した風景画家という形象を描き出す箇所だが、ここで要請されている作業は見かけほど容易なものではない。「経験そのもの」すなわち自然・世界＝象徴と「経験の認識」すなわち理性・悟性・内面性＝カンヴァスとは、単に一つのものに合一さるべきものなのではない。つまり風景画家は眼前に広がる風景を正確に対応するように「模写」すれ

⁸ ベンヤミンをこのように画家に準えることほど不釣り合いな〈換喩〉もまたとあるまい。カントに画家の姿を見たベンヤミンを同様に何らかの視覚的(芸術)媒体との関連において喩えてみるならば、やはり映画の観客こそが最も似つかわしいのではないか。例えば、カントの直観形式をベンヤミンに150年先だって批判し、身体的受容運動によって言わばカンヴァスを作り出すところから始めねばならないと考えていた『彫塑』の鑑賞者ヘルダーらを外挿することで、視覚的(芸術)媒体の思想史とでも言うべきものを構想することができるかもしれない。

ばそれでよいわけでは決してない。それならば、その作業は前カント的混同、すなわち認識連関からの自然の独断論的な演繹に立ち戻るか、あるいはカント的＝啓蒙主義的（ここでベンヤミンは明らかにこうした等号のコノテーションとともにカント的シェーマを論じている）混同、すなわち直観形式を介した「科学的経験」（の認識）を経験一般と見做す混同へと退却するか、どちらかの道しか残されていないことになる。 「模写」はそれがいかに正確な筆致によるものであれ、カンヴァスと風景との混同以上のものをもたらすはしない。だからこそ、風景に絵画よりも高次の、象徴的尊厳を認めることが「正当とされる」のだ。ここでベンヤミンが前景化させるのは、したがって異質な二つの空間のあいだの、つまり「経験そのもの」のレベルとその認識のレベルとのあいだの、それゆえに困難な接続の試みであり、それは相接し合う両者の特質をどちらかに帰してしまうことのない、言わば〈内面〉と〈外界〉との空間的モンタージュでなければならないのである。

したがって今やはっきりしたのは、すべては以下の問題にかかっているということである。つまり、「経験」という概念は「経験についての認識」という術語において、単なる「経験」の概念に対してどのような関係にあるのか、という問題である。なかんずく言うておかねばならないのは、上記のような用語の使い方は誤りではなかったということ、つまり、経験の認識において我々が経験する「経験」は、経験の認識において我々が認識する「経験」と実際に同じものであり、同一であるということである。これを前提としたうえで問うべきは、この二つの場合の経験が何故同一だと言えるのか、また経験は経験のなかでは経験されるが、認識のなかでは演繹される、というような、両者の場合にみられる経験に対する関係の違いは何処から来るものなのか、といった問題である。(VI, 37)

「純粹認識」という万能の橋によって認識／経験間に架橋することで両者の同一性を予め前提しておく可能性を自ら保証し、この架橋作業が無限遠点において実現するであろう「諸経験の総和としては決して理解し得ない経験の統一性」(II, 169)を設定していながら、にもかかわらずこの線的な推移を己に信じさせることができないでいるここでのベンヤミンは、経験と認識とのあいだの接続において常に既に不可避なかたちで生成してしまうある過剰から、目を背けておくことができない。深淵を挟んだ二つの空間は、言わば架橋されると同時に架橋され得ないままにとどまるのだ。

二つの空間の接続と齟齬との共存という状況は、予定調和的連続性の回復を貫徹するかにも思われた「プログラムについて」においても過たず言及されている。上に挙げた経験の統一性のもつ「諸経験の総和としては決して理解し得ない」という性格にもうかがえるように、連続性の構築は同時に決定的な境界線を不可避免的に内部に孕んでしまうのだが、こうした逆説的な構成の様相を、ベンヤミンは第一批判の領域に属する「経験」と第二批判における「自由」の領域のあいだにも見て取り、この接続／離隔の錯綜を以下のようにし

るしづけるのだ。

[...] その形而上学的にきわめて深い諸関連が未だ見出されずにしまっている三分法は、カントの体系において関係のカテゴリーの三つ組みに則って既にその決定的な基礎づけを有している。まさにこの三分割において文化の全領域に関係しているこの体系のもつ絶対的な三分法のうちには、カントの体系がその先行者たちのそれに対してもつ世界史的な優越性の一つが存しているのだ。カント以後の体系がもつ形式的な弁証法はしかしながら、テーゼを定言的、アンチテーゼを仮言的、ジンテーゼを選言的關係と規定してはいない。しかし、ジンテーゼの概念以外に、二つの概念を一つの他の概念のうちに綜合しない、何らかの非 - ジンテーゼという概念が体系にとって最高度に重要となるだろう、というのもテーゼとアンチテーゼとのあいだには、ジンテーゼ以外にさらにいま一つの関係が可能であるのだから。(ebd., 165f.)

カントの「偏狭な」部屋＝〈認識〉を、その外部に広がる空間＝〈経験〉に接続することで拡大することを目指したベンヤミンのカント読解の道程は、この〈非 - ジンテーゼ〉の概念において一応の終局に到達する。認識／経験間に、あるいは内部空間と外部空間とのあいだに生起する空間の弁証法的運動は、両者の接続＝〈ジンテーゼ〉を達成しながら、しかしそれと同時に、その背後に常に存在する接続の不可能性としての離隔＝〈非 - ジンテーゼ〉を、伴わずにはいないのだ。「分離的」をその語義としてもいる「選言的」disjunktiv [離接的] 関係において再び見出されたこの新たな裂開の存在は、一方における円滑な綜合の成立を可能にするために、事態の裏面において支払われるべき代価にほかならない⁹。

ともあれ現在の文脈において何を措いてもまず確認しておくべきは、ベンヤミンが「純粹認識」という仮構された媒体によって行なった連続性構築の試みが、言わばその企図を裏切るかたちで新たな距離を、断絶の状況を惹起してしまったという事実である。容易に推測し得ることだが、ここでの弁証法の帰結である〈ジンテーゼ〉と〈非 - ジンテーゼ〉という両極は、両者を接続する試みである弁証法的運動を、いま一度、そしてさらには反

⁹ この〈非 - ジンテーゼ〉はだが逆説的に、問題に新たな局面を打ち開く生産的な余剰ともなり得る。例えばドゥルーズ／ガタリは、明らかにカントの「選言的關係」の概念を念頭に置きながら、固定化した社会的・家庭的秩序を攪乱しその都度異なる無数の文脈を創出しつづける接続の形式〈離接的綜合〉について語り、この関係にむしろ生産的でポジティブな価値を見出している。ジル・ドゥルーズ／フェリックス・ガタリ（市倉宏祐訳）：アンチ・オイディプス 資本主義と分裂症 河出書房新社、1986年、21-29頁。状況を固定化せず変転させてゆくプロセスとしてのこの〈離接的綜合〉に類似したモチーフを、我々はベンヤミンにおいても、例えば『一方通行路』所収の断章「ビールスタンド」などに認めることができるだろう。そこでは〈非 - ジンテーゼ〉の否定的側面が身体の介在によって克服されることになる。Vgl. Benjamin: Stehbierhalle. In: ders.: *Einbahnstraße*. IV, 144f.

復的に、要請することになるだろう。深淵を媒介し連続性を実現するはずのこの運動が、逆に累乗的な距離の増大を執拗に生みつつけることになるのではないか、という疑念を払拭することはここではまったく容易ではない。この加速度的な距離化・不連続化の運動を押しとどめる術を、我々は何処に探し求めるべきなのか？

こうした接続と離隔との錯綜は、無論ベンヤミンが展開する空間をめぐる問題の最終的な帰結ではない。とはいえもし、この袋小路から超出する契機をカント的空間のなかに見出そうとするならば、その努力は徒なものにならざるを得まい。というのもその契機は、カント論においては「経験的意識」の基体として両空間間の断絶を固定化する機能を帯びていたに過ぎない存在である〈身体〉にほかならないのだから。不連続性の克服への努力が却って両空間のあいだの距離を増大させてしまうここでの悪循環を断ち切る媒質を、ベンヤミンは人間の身体に見出そうとするのだ。

2. 詩人の身体 ——深淵上の〈虎の跳躍〉——

これら二つのカント論から遡ること3年余り、1914-15年に執筆された詩作品の「美学的〔感性的〕」ästhetisch (II, 105) 研究の試み「フリードリヒ・ヘルダーリンによる二つの詩作品『詩人の勇気』—『臆心』」*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. »Dichtermut« – »Blödigkeit«* (II, 105-126) をもまた、我々は第1章において概観してきた若きベンヤミンの「空間論的」固執の一側面として考察することができる。つまりここでもベンヤミンは、ヘルダーリンをまずもってカントのような風景画家として考察してゆこうとするのだが、とはいえこの詩人は〈経験〉と〈認識〉、つまり外的に広がる風景としての象徴と、その前に置かれたカンヴァス上に描かれる絵画とのあいだの裂開を、ただ否定的に叙述するしかない負の存在としてのみしるしづけることに甘んじはすまい。また、彼はこの深淵によって分かれた此岸と彼岸という二つの空間のあいだに、「純粹認識」「先験的意識」といった言わば抽象的に仮構されたに過ぎない万能の橋を架けることで満足することもないだろう。カント論が徹頭徹尾〈経験〉と〈認識〉の二分法に則って書き進められていったとするなら、このヘルダーリン論はこの二者のあいだに横たわる〈非-ジンテーゼ〉の領域を、単に否定的懸隔として消極的にのみ描き出すことなく、とはつまり、風景画家の描写の際に妨害的に作用するという局面においてのみこの深淵を名指すのではなく、より積極的に第三の領域として措定するのだ。その上で、このヘルダーリン論は「具象的-精神的に」(ebd., 111) この領域を繰り返し分節化してゆくのである。

詩作品の分析作業においてベンヤミンがその研究の中心的な対象として位置づける「詩作されてあるもの」*das Gedichtete*こそ、その領域にほかならない。彼はまず、一つの詩作

品には三つの領域が常に潜在していると述べ、それぞれの領域を確定する作業に手をつける。第一にまず、今まさに読者の眼前に現存している「詩作品」*das Gedicht* そのもののレベルがあるだろう。研究はこの「詩作品」に対峙することによってしかその幕を切って落とされることはない。他方、詩人が詩作行為においてその対象としたものが想定されねばならないだろう。この対象、創作者に対して「課題」[使命] *Aufgabe* として立ち現われるものに、ベンヤミンは「生」*das Leben* という名辞を付与する。詩人は課題としての生を前にして詩作品を創作する——風景画家カントが風景やカンヴァスとともに形成していた一連の布置を、ヘルダーリンもまた正確に踏襲するだろう。

同様の布置には、同様の警告が投げかけられる。

一般的に言えば、生こそが詩作品の詩作されてあるものである——こう言うことができるかもしれないが、とはいえ詩人が生の統一を変化させずにそのまま芸術の統一へと移し替えようとすればするほど、ますます彼はへぼ詩人だということになる。この種のへたくそな詩が「直接的な生感情」や「心の温かさ」「心情」として擁護され、さらには推奨されることに、我々は慣れてしまっている。(ebd., 107)

予め所与のものとしてそこにあるだろう「生」を、そのままのかたちで芸術的連関のうちへと「模写」すること。このようにして生じる詩作品における「生の無媒介的な感情」に基づいて生まれるものは、あくまで「芸術の最も脆弱な働き」に過ぎないものとならざるを得ない。

それゆえ、他方で詩作品の分析についても同様の指示が与えられるのもまた当然である。

しかし詩作品の分析が、直観の形姿化や精神的世界の構成に突き当たることなく、生そのものをこの詩作品の詩作されてあるものと見做して生そのものへ性急に向かえば向かうほど、詩はますます——狭い意味で——素材的で、無形式で、無意味なものとなってしまう。(a. a. O.)

こうして、詩の分析は生と詩作品とのあいだの「隣接概念」ないし前者から後者への「移行」としての「詩作されてあるもの」へ向かうことになる。この領域においては、二つのレベルで描き出される二極間関係が交差し、両極が総合的に統合されることになるのだ。

まず一方のレベルは、「直観的要素」と「精神的要素」という二つの極が構成する関係である。慣習的に用いられるシェーマをそのままあてはめるとするならば、これらはそれぞれ〈形式〉と〈内容〉に相当するだろう。具体的に詩作品の分析の場を想定すれば、前者は詩作品のなかで叙述され描写される具象的な形象を指示し、後者はその形象において含意され志向される理念的な存在のカテゴリーとなるだろう。これら「直観」と「精神」

とはしかし、一つの詩作品が潜在的に含む上記のような三つの領域のうちのどれかに、例えば「詩作品」には「直観」、「生」には「精神」、というように、振り分けられはしない。そうではなく、この二つの要素は三つの領域すべてにわたって遍く存在してはいるのだ。ただ両者の統合の緊密性・「集中性」[強度] *Intensität* の度合は段階的に異なっており、「詩作品」は読み得る作品として定着される実定的な性格を持つが故に両者の高度の緊密性によって特徴づけられ、他方「生」は、「究極の統一」としてあらゆる詩作品の前提をなしながらも、その潜在的で流動的な性格ゆえに「直観」・「精神」の両要素もまた弛緩した結合状態をなしている。

とはいえ両要素の実定的な結合の領域である「詩作品」はしかし、両要素が「生」の領域においては持っていた様々な規定の可能性を、今まさにそこにあるかたちでの規定によって排除することによってのみ成立し得た存在、巨大な氷山の水面上に顕在化したわずかな一部に過ぎない。潜在的な規定可能性をも含めた究極の規定性、両要素が真に遺漏なく結合する領域を、ベンヤミンはいささか逆説的にも、「詩作品」に対して相対的に少ない実定的な規定をしか持たないはずの領域、「詩作されてあるもの」に、求めることになる。

詩作されてあるものは、詩作品自体において支配権を揮っている確固とした機能的結合を解きほぐすことであり、これが可能となるのは、ある諸規定を度外視し、そうすることでその他の諸要素の相互連関を、つまり機能統一を明確にすること以外の方途によってはありえない。[...] したがって詩作品の接合を洞察することは、詩作品のもつますます厳格になってゆく規定性の把握においてこそ可能になるのだ。詩作品のこうした最高度の規定性に到達するために、詩作されてあるものは幾つかの諸規定を度外視しなければならないのである。(II, 106)

「詩作されてあるもの」はこのように、まずこの「直観」／「精神」の二つの要素の結合に関する「最高度の規定性」の領域と定義される。この定義に基づいて、「詩作されてあるもの」はまた同時に、いま一つのレベルにおける関係性の領域としても定義される。「直観」／「精神」両要素の結合の相対的・段階的な差異をしるしづけていたに過ぎない「生」と「詩作品」という二つの領域は、それぞれ互いに対立しあうベクトルを有する二つの極、二つの定点として描き出されもするのだ。「詩作されてあるもの」を叙述するために

[...] 要請されるのは、直観的な要素と精神的な要素との結合の集中性[強度]を、しかもまずもって個々の例に即して、証しだてることにほかならない。しかし、まさにこの証明において露わにされねばならないのは、諸要素ではなく諸関係こそが問題なのだということである。このことは詩作されてあるもの自体が、芸術作品と生とが——これら各々の統一そのものを把握することは徹頭徹尾不可能なのだが——、関係しあう領域をなしてい

るのと同断である。(ebd., 108)

つまり、「詩作されてあるもの」は、「生」の領域と「詩作品」の領域とのあいだの「移行領域」であり両者が「関係しあう領域」であると同時に、これら両極の一方においてはあまりにも弛緩し潜在しており、他方においてはあまりに実定的・顕在的であるが故に真にまったき姿で現われることのない、「直観」と「精神」とのあいだの結合が最も緊密に行なわれる領域をなしてもいるのだ。

詩人は「生」を課題としてその芸術的営みの対象に据え、この未だ潜在的で形を成していない「生」を形姿化することで「詩作品」を構成する。しかし「生」は「形式 - 素材という図式」(ebd., 107)における単に「形式」を欠いた「素材」なのではない。ベンヤミンによるヘルダーリン像が直面していた「課題」としての「生」は、その内部に「形式」と「内容」としての「直観的要素」と「精神的要素」とを、それが未だ顕在的には結合していない状態においてではあれ、予め含有しているのだから。したがって、ここで描き出される詩人の姿と風景画家としてのカントが抱えていた問いとのあいだに、ある明確な差異を指摘することもできるだろう。というのも、ここでの「詩人」における「詩作品」と「生」との場合とは異なり、カント論においてこの哲学者が怖れの対象としたほど不可避的な所与と見做されていた「経験」／「認識」間の断絶は、真の意味での「深淵」、つまり両者の位相の決定的な質的差異の具現以外の何物でもなかったのだから。その意味で、カントが問題にしていた認識批判的な布置、すなわち人間の経験とその認識を普遍的レベルで問う彼の姿勢と、ヘルダーリンがあくまで文学という理念的な位相においてその形姿化を目論んでいたという「課題」とは、少なくとも無媒介的な通約を拒む資格を有してはいるだろう。とはいえ言うまでもないことだが、ここで我々が議論の対象としているのはカントとヘルダーリンという二人の人物の行なう思索や営為そのものではありえない。ここでより本質的な関心の焦点が向けられているのは、ベンヤミンが彼らを論じつつ眼前に展開していた空間的パースペクティヴ¹⁰にほかならないのだ。またのちに述べるように、カント論においてもまた、ベンヤミンは「経験」と「認識」のあいだの「総合」の様相を、ヘルダーリン論における方途と平行したベクトルにおいて把捉することを試みてもいる。このように捉えるとき、カントとヘルダーリンのあいだの位相的差異はベンヤミンにおいては解消される。したがってここには、両論考が有する平行性と、他方でそれでもなお残存する齟齬との、さらに精緻な分析への要請だけが残ることになる。

¹⁰ カント論における「経験」と「認識」とは、ここでは直接的には「直観」と「精神」とにあたり、これらが未だ結合していない領域としての「生」と、実定的な結合の相の下にある「詩作品」とは、ただ類比的にのみカント論の遠近法に対応するに過ぎない。それゆえカント論の「空間的パースペクティヴ」はヘルダーリン論において累乗的に複雑化していると言えるが、とはいえこのことは前者に対する本質的な差異を意味しはしない。

ともあれカント論において抗しがたい架橋の困難さを証し立てていた深淵の場所に、ここではその両側に位置する「生」と「詩作品」との「移行領域」として「詩作されてあるもの」が措定される。一方の領域においては能う限り顕在化されており、他方の領域においてはまったくの潜在性を示している「直観」と「精神」との真の結合が、そしてそうすることによる両領域間の結合が、ここでは実現するのである。深淵はこのようにして克服への途上にある己を見出すのだ。

この「移行領域」である「詩作されてあるもの」の空間は、「神話的」*mythisch* 空間である。

[...] 偉大な詩の分析は、神話にではないとしても、互いに逆方向へ向かう神話的諸要素の力によって生み出される統一、生の本来的な表現である統一に、突き当たることになる。
(ebd., 108)

対立するベクトルをもつ二つの極が結合し統一されるという事態こそが、ここで「神話的」という形容詞を付与されているものにほかならないとすれば、この事態が生起する「移行領域」である「詩作されてあるもの」はまさに神話的領域であるということになるだろう。ここでベンヤミンの分析の対象となっている詩作品の二つの稿のうち、先に成立した『詩人の勇気』が依拠しているギリシャ神話のような、詩作品の外部に予め完成した体系をなしている「神話体系」*Mythologie* とは区別されるこの「神話」*Mythos* の概念は、その都度の詩作行為において、とはつまり「課題」としての「生」の「直観の形姿化や精神的世界の構成」(ebd., 107) において初めて生成される関係性の謂いなのだ。

しかしここで、ベンヤミンの視点は言わば密かに反転する。深淵はこのように神話によって架橋されることになるのだが、この神話は「同一性の法則」*das Identitätsgesetz* の名で呼ばれる原理によって律せられたものと捉えられているのだ。規定するものと規定されるものとの同一性（「同一性は、ある形式において、つまり規定するものと規定されるものという形式において、生起する」(ebd., 116)）をその定理とするこの法則は、ここまでの文脈において常に「直観」と「精神」、「生」と「詩作品」という所与の二項のあいだに二次的に構成される紐帯の束として構想されてきた「詩作されてあるもの」を、むしろ一次的に存在する原理そのものと捉え返すのである。

一見、感覚性の要素と理念の要素と見えるものすべてが、本質的な、原理的に無限な諸機能の精華として立ち現われる際に従う法則は、同一性の法則と呼ばれる。この用語が意味しているのは、諸機能の総合的統一である。この統一はその都度個別的な形姿をとって詩作品のアプリオリとして認識される。(II, 109)

関係の一次性そのものとしての「同一性の法則」は、神話の根底をなし、個々の詩作品のアプリオリな基盤を提供する原理である。予め存在する本質的な統一が、一見分離されているように見える「直観」と「精神」とを貫徹しているのだ。

しかし、仮にそうであるとしても、ベンヤミンのここでの視点の転換は、カント論がいささか性急に仮構した理想的橋梁「純粹認識」・「先験的意識」と同列に置かれるようなある種の悪しき抽象的思弁への、同様に短絡的な横滑りだと見做されかねない。ベンヤミンのうちに自らに対する違和の意識を惹起した、紛糾する事態の予定調和的解決という畏に、ここでのベンヤミンもまた落ち込んでしまっていないか？

まず確認しておくべきは、この「同一性の法則」が、単に抽象的な理念の位相においてではなく、何よりもまず具体的な空間において生起する事態に適応されるものであるという事実である。空間におけるこの法則の現出に「位置の真理」*die Wahrheit der Lage* の名を与えつつ、ベンヤミンは以下のように述べるのだ。

空間的・精神的秩序は規定するものの規定されるものとの同一性によって結合されたものであることが明らかとなる。両者はともにこうした同一性を有するのである。この同一性は双方の秩序において相同なものではなく同一なものであり、この同一性によってこれらの秩序は相互浸透し、その結果互いに同一なものとなるのである。というのも空間的原理によって決定的なのは、この原理が規定するものの規定されるものとの同一性を直観において実現しているということなのだ。位置という言葉が意味しているのはこの統一なものであり、空間は位置とそこに置かれたものとの同一性として把握されねばならない。空間における規定するものすべてには、この規定するもの自体の被規定性が内在している。あらゆる位置は空間においてのみ規定されており、空間においてのみ規定するものなのだ。(ebd., 114f.)

こうした空間における規定・被規定の同一性・同時性の事例の数々を、ベンヤミンはここで論じているヘルダーリンの詩作品の二種の稿のうち、現在最終稿とされ、この論考におけるベンヤミンにとって讃歎措く能わざる稿である『臆心』*»Blödigkeit«* から、その都度注意深くとりあげ分析してみせる。例えば彼はこの稿が含む語彙の一つ、形容詞であり動詞の過去分詞形である *geschickt* という表現に、何らかの(能動的)行為に「適している」という意味と、どこかから何者かによって(受動的に)「送られた」という意味との同時共存を見¹¹、また初期の稿『詩人の勇氣』と比較した場合に明瞭になるこの稿の具体的イメ

¹¹ ベンヤミンにおける「神話」と「運命」との親和性は例えば「暴力の批判について」*Zur Kritik der Gewalt* (II, 179-203) や「運命と性格」*Schicksal und Charakter* (ebd., 171-179) に見られるとおり隠れもない。メニングハウスはその『敷居学』のある一章においてこの両者の重なり合いを啓発的に整理してくれている。Winfried Menninghaus: *Die Polarität von Mythos und Freiheit in Gesellschaft und Kunst*

ージの鮮明さのレベル＝「直観的秩序」（「空間的秩序」とも呼ばれる）と、そこに盛られた理念的な思惟のレベル＝「精神的秩序」との分かちがたい同一性を飽かず強調しつつけるのだが、ここでそのすべてを紹介し論ずることは煩瑣に過ぎる。したがってここではそれらのうち最も典型的だと思われる一つの例に焦点を合わせることにしたい。その例とはすなわち次の詩行、

お前の足は絨緞の上を歩むように真理の上を歩んでいるではないか？（ebd., 114）

という、この稿の第二詩行にあたる箇所である。この詩行は、神話体系（ここではギリシヤ神話）への依存度が減少し、また詩人の勇気の淵源がより能動的になっているという点で、『詩人の勇気』における相当する箇所と明確に区別される。つまり、

[...] 依存関係からある能動性が生じたのだ。[...] しかしこの能動性が有する神話的性格は、この能動性そのものが運命に則って進行し、さらにはこの運命の実現を既に己のうちに含んでいるということのうちに基礎づけられている。詩人のもつあらゆる能動性は規定された諸秩序に運命にしたがって手を伸ばし、そうすることでこの諸秩序において永遠に止揚されており、またこの秩序そのものを止揚する [...]。[...] イメージの法外な張力をもつ第二詩行の可能性は、ヘルダーリン的世界の秩序概念として位置の真理を必然的に前提とする。（ebd., 114）

こうした「神話的性格」の内実をなす「能動性」と「運命」との「止揚」はしかし、その具象性を増すことでカント論におけるような抽象的思弁からのさらなる離隔を帰結するだろう。「同一性の法則」を実現する「位置の真理」は、ある空間のなかに身体が存在し運動する、という具体的事象のなかでこそ、最も典型的に生起するものと見做されねばならないのだ。第二詩行が証しだてているのはこうした脈絡にほかならない。

いま絨緞の形象において（そこではある平面が精神的体系を表わすものとして想定されているのだが）、この絨緞の模範的なあり方「模様があること」が想起され得、思考における装飾の精神的恣意が見出され得るように——したがって装飾は位置の真の規定をなし、この規定を絶対的なものとしているのだが——、その上を歩むことのできる真理

(Tragödie, Märchen, Goethes Wahrverwandtschaften). In: ders.: *Schwelkenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*. Frankfurt/M, 1986, 73-92. ただし、メニングハウスはこの本で、ベンヤミンにおける神話概念は『ゲーテの親和力』に至るまで「ほとんどもっぱら運命的な時間 - 構造から、常に同じものという強制連関から『定義』している」（ebd., 110）と述べているが、本論文においてみるように、神話概念はヘルダーリン論において既に、典型的に空間的なものとして扱われてもいる。

という秩序そのものには、歩行という内包的〔集中的・強度的〕能動性が内的で造形上時間的な形式として内在しているのだ。この精神的区域は歩むことができるのであり、歩む者がどれほど恣意的に足を踏み出したとしても、彼を真なるものの領域に必然的に留めおくのである。(ebd., 115)

精神に歩むことのできる領域を提供し、その上を自由に歩く権利を無条件で与えつつ、まさにそうすることによって精神をその領域のうちに滞留させつづけるこの「真理」という「絨緞」。直観的イメージ（「絨緞」）と精神的要素（「真理」）との、こうした遺漏ない同一性を証しだてる場面において生起する一連の出来事、ある平面がうち開く空間のうちに精神が身体のかたちをとって存在し、かつそのなかで自発的に運動するという「位置」のうちに、ベンヤミンは「同一性の法則」としての「神話的性格」、すなわち「規定するものと規定されるものとの同一性」の、ある典型的な事態を看取しているのだ。我々がここまでカント論における「経験」／「認識」の二項対立と類比的に理解してきた「直観」／「精神」ないし「生」／「詩作品」という二重の二分法を構成する両極の「同一性」を、ベンヤミンはここで、空間における精神の現前 *Geistesgegenwart* という「位置」として提示するのである。

空間における精神の現前という事態においては、空間を歩み能動的に規定する存在であるはずの精神が、同時に、その足元に横たわる「絨緞」がうち開く空間によって規定されている。この「同一性の法則」にかなった事態においてはしたがって、空間と精神とはもはや互いに厳密に区別され得る要素ではありえない。詩人は「課題」としての「生」の「本来的表現」である「関係の専制的支配」(ebd., 124) = 「詩作されてあるもの」のただなかへ「歩み入り」（「ならば、我が創造的精神よ、ただ歩み入ればよいのだ、／裸のまま生のうちへ、そして思い煩うことなく！」(ebd., 116)）、「同一性の法則」に即してその関係性に一体化するのだ。

「臆心」——これがいまや詩人の本来的態度になった。生のただなかに置き入れられた詩人には、不活発な現存と勇気ある者の本質をなす完全なる受動性のほかには、すなわち己を丸ごと関係に委ねること以外には、何も残っていないのだ。(ebd., 125)

この「位置の真理」のうちに「世界の二元性は消失する」(ebd., 122)。カント論において深く刻印された境界線によって区画された二つの領域をなしていた「経験」／「認識」あるいは「直観」／「精神」・「詩作品」／「生」の、「位置」における交錯は、こうした様相のもと「空間」と「精神」との、ひいては外部と内部との、真の同一性へと到達するのだ。

しかしここで忘れてはならないのは、「精神」が「空間」のうちに存在するためには、その「空間」のなかを歩行する「足」＝「身体」というメディアが必然的に要請されるとい

う事実である。「精神」が能動的に「空間」を規定し、同時に「空間」によって規定されるという「詩作されてあるもの」の舞台となる具体的な「位置」は、「精神の所在」das Wo des Geistes を生成させる「身体」にほかならないのだ。

本論の冒頭において、我々はある狭い部屋のなかにある哲学者カントの姿を概観しつつ、ベンヤミンにおける「精神」と「空間」のある独特な存在様態を、「沈着 [当意即妙、精神の現前性]」Geistesgegenwart という概念に即して一瞥しておいた。そのとき引用した断章にしたがえば、精神は単にあらゆる事態の動因をなす能動性そのものの具現ではありえない。そもそも精神が存在するためには、それはある具体的な場所＝空間に存在し「精神の現前性」を形作らねばならず、そのためには「精神」が「身体」のうちに、またその様々な身振りのうちにあるという事態が決定的に不可欠なのだ。ケーニヒスベルクはシュロスグラバー街にあったはずのある狭い部屋のなかにあつて思索を進めるカントの精神は、その部屋の間取りや家具の配置、またその部屋に敷かれていたかもしれない「絨緞」の模様といった、「空間」のもつ極度に具体的な様態から抽象的に分離することの不可能な「関係性の領域」としての「身体」においてのみその存在を享受し得たのだった。こうして我々はこのヘルダーリン論において、後期ベンヤミンの思想圏において中心的な機能を有する概念の一つ「精神の現前 [当意即妙]」Geistesgegenwart の淵源を指摘し得ることになる。

ベンヤミンのテキストに現われる身体像、つまり空間的「位置」における具体的現存としての身体は、このヘルダーリン論が「詩作されてあるもの」として綿密に分節化してきた「同一性」の領域と、かなりの程度まで重なり合う存在と見做すことができる。能動性と受動性との、規定性と被規定性との、内部と外部との、錯綜しあう関係性の媒質としての身体。主体／客体という二分法を架橋するこの身体は、こののち様々な具体的「位置」において多様な身振りを伴いつつ前景化してくることになる¹²。外部空間＝「経験」と内部空間＝「認識」とのあいだに深く刻まれていた深淵の上に身を躍らせる身体こそが、あの風景画家に「非 - ジンテーゼ」の袋小路から脱出するための鍵を手渡したのだ。

¹² とりわけ博士論文『ドイツ・ロマン派における芸術批評の概念』*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (I, 7-122)以降に登場する媒質的な身振りの諸様相については、本稿のもとになった修士学位論文（註1参照）の後半部分に詳述したので、参着されたい。

Den Abgrund überbrücken

Der Leib als das ›Mediale‹ bei Walter Benjamin

Daisuke YANAGIBASHI

In *Deutschen Menschen* (1936) bemerkt Walter Benjamin auf der »Enge« des Zimmers, wo der Philosoph Immanuel Kant in Königsberg wohnte, die Borniertheit der Weltanschauung der Aufklärung, die die Grenze seiner Philosophie ausmacht und von einem typisch aufklärerischen Begriff »Humanität« verursacht würde. So stellt Benjamin mehrmals das Motiv der Identität zwischen konkretem Raum bzw. Leib und geistig idealen Konstruktionen als vielfältige Denkbilder dar. Von Anfang seiner schriftlichen Arbeit an ist diese Tendenz ganz deutlich. Der vorliegende Versuch verfolgt den Gedankengang bei ihrer Entstehung in 10er Jahre.

Für jungen Benjamin war Kant schon damals der Gegenstand dieses ›räumlichen‹ Gedanke, wie uns einige frühe Aufsätze, z.B. *Über die Wahrnehmung. I Erfahrung und Erkenntnis* (1917) und *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1917/18) offensichtlich zeigen. Der erste thematisiert die transzendente Ästhetik und Kategorien in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87). Da betrachtet Benjamin kritisch die Haltung Kants, die auf einem eigentlich kontinuierlichen Bereiche, der aus der inneren »Erkenntnis« und der äußeren »Erfahrung« besteht, eine Grenzlinie zieht und diese beide Elemente entscheidend trennt. In dieser Haltung erblickt Benjamin eine Wirkung des aufklärerischen Diskurses: Statt die »höhere Erfahrung« jenseits des »Abgrunds« erfassen zu wollen, vermeidet Kant diesen und setzt dort die transzendente Ästhetik, damit er nur zufällige »leere gottlose Erfahrung«, d.h. die »Erkenntnis der Erfahrung« ansehen muß.

Mit einer Metonymie illustriert Benjamin diesen Sachverhalt viel konkreter: Ein Landschaftsmaler setzt seine Leinwand und malt die Landschaft jenseits des Abgrunds ab. Dabei bedeutet diese Landschaft die Erfahrung, und die Gemälde die Erkenntnis der Erfahrung. Mit diesem Schema macht Benjamin Kant einen Vorwurf, daß er als Landschaftsmaler sein Blick nur diesseits, also auf seine Leinwand richtet und zwei verschiedene Ordnungen verwechselt.

So wird für Benjamin der Abstand zwischen Erfahrung und Erkenntnis ein aufzulösende Problem: Er will wieder die Kontinuität der Landschaft, indem er den Abgrund irgendwie überbrücken. Darum ist es einleuchtender in: *Über das Programm*.

Der Brückenbau fordert zuerst auf, eine wesentliche Voraussetzung Kantscher Philosophie zu zerstören, nämlich die aufklärerische »Humanität«, die sich als das subjektische »empirische

Bewußtsein« verkörpert. Anstatt ihr versucht Benjamin mit einem idealen Bewußtsein wie »reiner Erkenntnis« diesen Abgrund zu überbrücken, trotzdem wird hier die Unruhe um diese allzu spekulative Auflösung stattfinden. Denn der Abstand zwischen Erkenntnis und Erfahrung soll sich nicht unmittelbar vernichten und zwei Ordnungen müssen nicht einfach homogen gemacht werden. Vielmehr ist es notwendig, sie ohne abstraktes Verschwinden des Unterschieds zu montieren, sonst würde man in die Verwechslung der beider Ordnungen geraten. Zur Brücke wählt Benjamin folglich eine Dialektik ohne synthetische Aufhebung, d.h. »Nicht-Synthese« in der Kategorie »disjunktiver Relation« (*KrV*.) Jedoch erhält dies Adjektiv »disjunktiv« die Nuance »trennend«, was uns in den unendlichen Zweifel zwingt.

Im zweiten Kapitel wird der Aufsatz: *Zwei Gedichte von Freidrich Hölderlin* (1914/15), in dem der im vorigen Kapitel verunglückte Versuch wieder (doch von der Zeitfolge aus umgekehrt) auftaucht, diskutiert. Das Schema, daß Dichter das Leben ins Gedicht überträgt, kann ähnlich wie jenes erkenntnistheoretisches in oben genannten Kant-Aufsätze betrachtet werden. Unterschiedlich davon ist aber dieser Hölderlin-Aufsatz, weil hier Benjamin positiveren Blick auf die vermittelnde Sphäre zwischen dem Leben und dem Gedicht, d.h. auf das »Gedichtete« richtet. Diese Instanz zeigt die höchst intensive Bestimmtheit der Verbindungen zwischen der »Anschauung«, der Form, und dem »Geist«, dem Inhalt, und die beider Fügungen sind im Leben potenzieller und im Gedicht aktueller. Hier entsteht die »Identität« zwischen dem »Bestimmenden« und dem »Bestimmten«, die diese Sphäre im Namen des »Identitätsgesetz« beherrscht. Dieser Vorgang kommt in der Situation der Gegenwart des Geistes im Raume, d.h. in der »Lage« vor: Der scheinbar passive äußere Raum bestimmt in Wahrheit den inneren Geist. Diese »Identität« zwischen dem Äußeren und dem Inneren fordert notwendig als ihre Bühne den konkreten Leib, der im Raume schreitet und den Geist in sich erhält. Es ist der Leib, der das Substrat innerer-äußerer »Identität« ausmacht.

So werden die Bedingungen für das Denkbild, das wir am Anfang angesehen haben, daß Kant im engen Zimmer sitzt, gut genug eingerichtet. Der Geist bedeutet dabei keine erste Ursache, sondern kann erst im leiblichen Vorgang verwirklicht werden. Dieses mediale Motiv, nämlich »Geistesgegenwart«, ist als der Schlüssel aus der Sackgasse »Nicht-Synthese« dem Landschaftsmaler gegeben.