

沈黙の対話術

青年期ベンヤミンの「対話」の理念にみられる絶対的表出の構造

小野 寺 賢 一

はじめに

ヴァルター・ベンヤミンはその青年期におけるいくつかの論考において、「対話」の理念について考察している。この考察をベンヤミンにうながしたのは、プラトンの『饗宴』を讀解することでつちかわれた、対話形式に対する彼の批判的意識であった。『饗宴』の主題である愛とエロスは、ソクラテスが行う問答法の内的原理を提示する。ソクラテスは恋愛術の達人として描かれると同時に、愛を通じて知を探求する問答法の達人として描かれるのである。ベンヤミンが見出したのは、愛とエロスの本質と、それを原理として実践されるというソクラテスの問答法との間に存在する不均衡であった。内容と形式の間にあるこの不均衡をえぐりだし批判することで、ベンヤミンは自身の見出した愛とエロスの本質にかなない、これを内的原理とするような「対話」の形式を構想する契機を得たのである。

理念的対話形式をめぐるこうした問題の核心は、単にソクラテスの問答法がもつ矛盾への批判にあるのではない。事の本質は、その矛盾を成り立たせているソクラテスの態度、すなわち絶対的な知を希求する際の彼の態度にある。ベンヤミンが自身の理念的対話形式によって示そうとしたのは、対話それ自体の問題というよりはむしろ、その形式が具体化する、絶対的なものを希求する際の思考のあり方の問題なのである。こうした問題意識のもとで構想された対話形式は、後に書かれた彼の博士論文『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*』（1920年）において、「反省媒体 *Reflexionsmedium*」という概念のもと、よりいっそう洗練された形で提示されることになる。以下の論述は、ベンヤミンの理念的対話形式の成立に関する事情を詳細に検討するなかで、この対話形式が反省媒体という概念へと展開するに至る、その過程を追うものである¹⁾。

1. 愛についての会話

ベンヤミンによる対話形式の考察は、彼自身の対話篇の創作と密接に関わっている。

1) 以下ベンヤミンのテキストからの引用はすべて、Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. I-VII. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1972-1989 に拠り、ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を、それぞれ本文中に記す。

1912年から15年にかけて、ベンヤミンは『現代の宗教性についての対話 Dialog über die Religiosität der Gegenwart』(1912年成立)、『愛についての会話 Gespräch über die Liebe』(1913年成立)、『虹——想像力についての会話 Der Regenbogen —— Gespräch über die Phantasie』(1915年成立。以下必要に応じて『虹』と略記)という、三つの対話篇を書いた。しかし彼が自身の理念的な「対話」の形式に基づいてその構成を意識的に展開しえたのは、『虹』においてのみである。『虹』を除く二篇には、対話形式それ自体に対する批判的意識とそれに基づく構成が欠けている。ベンヤミンはこの批判的意識をプラトンの『饗宴』を読解することでつちかい、またこの批判的意識を通じてのみ、「対話」の理念的形式を構想しえたのである。いまだ意識的な構成をその形式に見出すことができていない『愛についての会話』はしかし、内容面においてはベンヤミンによる『饗宴』への批判的取り組みの開始を告げている²⁾。『現代の宗教性についての対話』の完成以降に本格化したとみられる『饗宴』読解の試みは、1916年に書かれた『ソクラテス Sokrates』(以下ソクラテス論と記す)で一応の終局を迎えるまで、青年期におけるベンヤミンの課題の一つであり続けた。

『饗宴』に対するベンヤミンの関心は当初、純粋に内容面に向けられていたように思われる。それというのも『愛についての会話』が『饗宴』での議論を、それとの差異を孕みながらも継続的に展開しているとみなせるからである。微妙な、それでいて本質的なこの差異は、やがてソクラテスの問答法への直接的批判というかたちをとって、「対話」の理念的形式の成立に中心的役割を果たすことになる。さしあたって必要なのは、『饗宴』との差異が『愛についての会話』においてどのように表れているかについての、具体的な検証であろう。

『愛についての会話』は、純粋な愛についての考察をその中心に置く。夫婦、友人、親子などの特定の人間関係に固有の愛の諸形式は、その個別性を成り立たせている結婚生活、友情、母性といった諸要素を捨象すれば、すべて同一の愛に帰するのだと説明される。

アーガトン：君はこの前言ったね、ゾフィーア、愛にはたった一つしかないのではないか、と。僕はどうしたらこのことを理解できるだろう、だって愛には、他の愛のことはいわないとしても、夫婦愛、友愛、親の子供への愛があるのだから！ これらすべては同じ内容のさまざまな形式なのか？ あるいはひょっとすると、愛それ自体がすでにある多様なものではないの

2) 現在公刊されている書簡集において、『饗宴』への言及がみられるようになるのは、友人のカーラ・ゼーリヒゾンに宛てて書かれた1913年9月15日付けの手紙からである。Walter Benjamin: Gesammelte Briefe. Band I. Herausgegeben von Christoph Godde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main 1995. S. 175f. 参照。また著作において『饗宴』への直接的な言及がはじめてなされるのも、同じ1913年の6月に『出発 Der Anfang』誌に掲載された『ロマン主義——実際には行われなかった学生たちに向けた講演 Romantik —— Eine nicht gehaltene Rede an die Schuljugend』という論考においてである。II 46 参照。

か？ そして僕らの貧しい言語は、多様なものをいいあらわすただ一つの語では満足しないのだよね？

ヴィンセント：愛はたった一つしか存在しないよ、アーガトン。夫婦は友人どうし、母子と同じ愛をもって、愛しあうのだ。ここではさまざまな差異が明白になるのだから、ある別のものが付け加わってきているのだ。つまり結婚生活——友情——母性だ。夫婦、友人たち、両親が区別されるのは、彼らの愛においてではなく——ただそこに付け加わる別のものにおいてのみなのだ。

ゾフィーア：そして愛のさまざまな表現であると私たちに思えるものは、それでもやっぱり、愛と並んで、そして愛とともに歩む何かの表現でしかないのよ。(II 15f.)

愛はあらゆる所有関係から切り離され、純粋な——この意味においては「プラトンの」と呼べるであろう——愛が抽出される。こうした展開は一見したところ、個別的な愛から普遍的な愛へと向かう『饗宴』の議論の道筋と一致しているように思えなくもない。しかしその実際の意図は『饗宴』とはかけ離れたところにある。エロスを愛知者の位置にすえ、愛を通じて個別的な美から普遍美へと、また善は美しいとされるがゆえに善そのものへと、憧憬を抱きつつ漸次接近を試みる力動と説明する『饗宴』の議論は、個別的な愛とその対象とを、最終的には副次的なものとみなす。これに対して『愛についての会話』は、愛の権利についての問題を取り扱うその核心部において、愛の本質を個別的な人間関係の位相にあくまでつなぎとめて考察するのである。

アーガトン：そして、愛には権利は存在するのか？ 夫婦のもつ^{ハ ウ ッ ス レ ヒ ト}家庭侵入禁止権、母の権威、それどころか——こうしたものがあるとすれば——友人の嫉妬する権利は、結婚生活、母性、友情において根拠づけられているのか、それとも愛においてなのか？

ヴィンセント：愛はハウスレヒトを決してもたないよ。汝、隣人の妻を愛することなかれ、と書いてあるのではない。そうではなく、汝欲情することなかれ、と書いてあるのだ…。権利を与えるのは結婚生活であって、愛ではないのだ。

ゾフィーア：母親が命令する場合、彼女は母親として命じるのであって、愛する者として命じるのではないのよ。母親は罰を与えることができるけれど、でもそれは、彼女が愛をひっこめることによってではないわ——どうしてまた母親が、愛することを止めることができるだろうかしら！ いいえ、息子が再び彼の母親にふさわしいものになるまで、母親が自分の愛を自分自身のうちに閉じ込め、愛から表明を奪うことによってなのよ。

(II 16f.)

夫婦が有するハウスレヒト、友人の嫉妬する権利、子に対する母の權威といった通俗的な愛の諸権利は、ここでもやはり結婚生活、友情、母性といった付加的要素に還元され、愛は所有意識に由来するこれら諸権利から切り離される。これに対して愛の唯一の権利として規定されるのは、ここでゾフィーアによって言及される「表明 Äußerung」である。

ゾフィーア：ここで私たちがしなければならないのは、私が思うにまず、愛の唯一の権利であるものについて語ることよ。それはつまり表明よ。目に見えるようになると、常に駆り立てられることのないだろうような愛なんて、ありはしないわ。いくつもの別の影響が、さしあたってそれを妨害するかもしれない——けれど愛はいつも、恋人に自分を示そうとするのよ。
(II 17)

愛の唯一の権利として規定された自己表明はさらに、それを欠いては愛の純粹性と存立とに疑惑が向けられるほどの、本質的な要素として描かれる。愛から表明という唯一の権利を取り去るとすれば、「愛は死ぬ」といわれ、また嫉妬の原因も、愛に対して表明を妨げることによって生じるとされる不信の念に、その原因が帰せられるのである (II 17 参照)。したがって、常に自己の表明を欲し、個々人の内面にとどめられていると純粹たりえないとされる愛は、表明以外に自己の存在の様態をもちえないことになる。表明は要求されるべき愛の権利であると同時に、愛の存立を支える基盤でもあるのだ。こうして愛は一般的な所有—被所有の関係からは切り離されて、純粹に自己を表明するものとして、その表明を現実に行う者と、表明が向けられた者との間に浮遊することになる。

ここに『饗宴』との根本的な差異を見出すことができる。ソクラテスの示す愛は、最終的な目的を善と知の永遠の所有ならびに永遠の生に置くが、精神的な愛に肉体的産出の性的な暗喩が用いられ、自己の精神的永続が保証されるのは、美しき者に孕ませることによってである、と説明される。こうしたソクラテス的愛の手段的性質は、ベンヤミンの示す、表明のみがその存立基盤である愛の非手段的純粹性とは相容れない。なるほど、確かに『愛についての会話』においても、相手の成長を願うこと、および自己の向上への意志として、愛が善への志向に結びつけられてはいる。しかしここで強調されているのは、知や善の永遠の所有という目的ではなく、愛のもつ、常に善くあろうとする中間的性質なのである。

ゾフィーア：愛は人をより善くする。愛を所有する人は、より善くならざるをえない。こういう場所にすべての愛する者たちがいる——母親たちと友人たちとが。だって彼らは自分の愛する人が成長するのをみたいのだから。

アーガトン：そうすると、ただ善い人間だけが愛することができるわけだ、ゾフィーア。

ゾフィーア：そうじゃないわ——善い人って誰のこと？ だけれど本当に——善くあ

ろうと欲するような人たちだけが、愛することができるのよ。

アーガトン：そして、自分の愛する人が善良であることをも欲する人たちだけが。

ヴィンセント：それは同じことさ。(II 18f.)

つまりベンヤミンはここで、『饗宴』のディオティマの発言において示される、絶えず善へと向かい上昇しようとするエロスの中間的性質を人間関係の位相に反映することで、エロスの垂直的な上昇の神話を、愛しあう者たちが相互に高めあう、楕円的高進過程へと転換するのである³⁾。したがってこの場合の愛が意味するのは、自己の表明以外のいかなる目的も有さず、知の一方的な伝達という目的に仕えることのない、愛しあう者たちの相互的な上昇運動の力学であるといえる。

このような『饗宴』と『愛についての会話』との差異には、ベンヤミンのソクラテス的愛に対する批判的意識を読み取ることができる。『饗宴』においては同義である、愛における善への上昇と知や認識の獲得とをベンヤミンが切り離すとき、この批判的意識は最も鮮明に浮かびあがる。

アーガトン：で、友情は？ 精神の探求は？

ヴィンセント：もし君がこれまでに、君の友人といっしょに新しい認識を発見したからこそ、その友人をよりいっそう親密に、そしてより強く愛していると感じたことがあるのなら、君は友情が愛ではないということを知っているよ——愛は自分を自分で高めることはできない。でもやっぱり僕が認識をいっしょに探し求めることができ、そうしたいと思うのは、僕が愛することもできるであろう人だけだし、自分の愛する人だけを、僕は友人と呼ぶことができるのだ。(II 16)

愛はここで、友情の前提条件として考察されているのであって、精神や認識の探求の源泉それ自体は愛ではなく友情に求められている。ここでは愛の本質として考察された善と、友情をその存立基盤とする精神および認識の探求が区別されるのである。

ヴィンセント：[…] 君は多くの人を愛してもかまわない。でも表明の瞬間には、君はただ一人の人を愛しているのだ。

アーガトン：このことが、会話においてはどんな愛も存在しないということの理由な

3) これより後の1923年ころに書かれたと推察される『心身問題についての図式 Schemata zum psychophysischen Problem』という覚書のなかで、ベンヤミンは『饗宴』でのディオティマの演説の一部、とりわけエロスを媒体として位置づけ、その中間的伝達の性質を説くくだりを抜き書きしている。VI 86 参照。本稿の論述が示すように、ベンヤミンの愛概念は、思考の双方向的な運動における認識の高進という意味で、エロスの中間的・媒体的側面に着目して構成されている。

のかもしれない。僕が愛するとき、僕はただ僕と僕が愛する存在のことしか考えていない。会話においては、僕は世界を考えることができなければならない。

ヴィンセント：僕が愛するとき、と言う代わりに——僕が自分の愛を表明するとき、と言いたまえ、そうすれば僕は君に同意する。(II 18)

愛を愛人へと駆り立てる力動と解し、これを問答法という知の獲得の形式へと展開する『饗宴』での議論とは相反して、ベンヤミンはここで愛を、知の獲得という目的から切り離す。これは同時に、愛についての「会話」であるこのベンヤミンの対話篇が、彼の思い描く愛の原理に従って構成されてはいないことを明示している。しかし、ベンヤミンは実際にはここで提示した愛の形式をこの後さらに観念的に先鋭化することによって、意識的に自身の「対話」の理念的形式に組み入れることになる。つまりこの過程は、一度は分断された、自己表出をその本質とする愛と「対話」における認識の探求とを、ソクラテス批判を通じて統合する道のりなのである。

2. ソクラテスの問答法

『虹』では『愛についての会話』で示された愛の形式が、その対話形式のうちに組み込まれていると想定されるのだが、その理論的な雛形は、1913年ころに書かれたとされるエッセイ、『青年の形而上学 *Metaphysik der Jugend*』の〈会話 *Das Gespräch*〉の章にみることができる。ここで極端なまでに観念化されて示される対話形式は、この文章より2年以上後に書かれたソクラテス論で批判されるソクラテ斯的問答法との鋭い対照を成している。ソクラテス論では『愛についての会話』において見出された『饗宴』との本質的差異が直接、問答法批判として表れるのである。

ソクラテス論でベンヤミンは、肉体的産出を自己の永遠性の獲得原理と解し、これを精神的な意味に転じることによって、少年愛を徳の獲得を目的とした精神的産出の手段としている『饗宴』における考え方について、根本的な転換を試みる。プラトンが『饗宴』で企図したのは、ソクラテスの問答法をこの精神的産出の具体的形式として描き出すことであったが、ベンヤミンはまさにここにソクラテスの愛および問答法の不純性を看取する。

ソクラテ斯的問いは、答えを待ち、そして問いの反響がまた新たに答えのなかで活気づくところの神聖な問いではない。ソクラテ斯的問いは純粋な、エロスのあるいは学問的な問いのように答えの筋道を内包しているのではなく、暴力的に、それどころか厚顔無恥に答えの道筋を内包しているのである。ソクラテ斯的問いは談話を無理やり成り立たせるための単なる手段を自分の都合のいいように調節し、皮肉るのである。——というのもソクラテ斯的問いはすでに、きわめて正確に答えを知っているからなのだ。

(II 131)

基本的に説得の術であるがゆえに自らが発した問いに対応する答えをあらかじめ準備しており、その筋道に沿って弟子を誘導するソクラテスの問答法はさらに、愛とエロスの本質に即せば情欲的なものであると批判される。これは『饗宴』でソクラテス自身が主張した内容とは裏腹な事態であるといえるだろう。この皮肉な結論が導き出されるのは、ソクラテスの愛が最終的な目的を知や徳の産出に置き、それを問答法によって相手に「孕ませる」ものであるからだ。

[...]ソクラテスは饗宴において男たちと若者たちとの間の愛を賛美し、創造的精神の媒体として褒めそやす。彼の教えに従えば知者は知を孕んでおり、精神的なものをソクラテスはそもそも知や徳としてしか知らないのである。[...]ソクラテスにとっての精神的なものは、徹頭徹尾性的なものであった。精神的受胎についての彼の概念、それは妊娠であり、精神的に孕ませることについての彼の概念、それは欲望の放出である。(II 131)

男女間の肉体的産出を超えた精神的産出の手段としてソクラテスが賛美する少年愛、ひいては問答法は、愛と愛の対象を手段化するという局面ゆえに、性的で不純なものともみなされる⁴⁾。これまでみてきたように、ベンヤミンが『愛についての会話』で提示するのは、こうした手段化と支配—非支配の関係から切り離され、その表明以外に純粋な存立形式をもたない愛、自己の表明以外のいかなる目的にも奉仕しない愛である。したがってベンヤミンの愛概念を規定しているのは、自己以外に伝達内容をもたない、伝達されるべきものの自己表出の原理であるといえる。この原理をベンヤミンはソクラテス論で新たに、愛の「自己を伝達する普遍的能力」(II 129)としての芸術として規定しなおし、ソクラテスの愛に欠けているのはこの能力であると説く。自己を伝達する形式である芸術こそが、ベンヤミンの求める「創造的精神の媒体」であるところの愛がもちうる唯一の形式なのである。

成人男性が少年に知を孕ませることを目的とするソクラテス的愛の価値観を逆転させることで、ベンヤミンは精神的創造の産出原理を、男性でありながら、孕むことなき受胎をその精神的表徴とするゲーニウスという、男性性と女性性とを統合した独特な観念的形姿によって提示する。

4) ジークリット・ヴァイゲル氏は、エロスの手段化を中心とするソクラテス批判が、グスタフ・ヴィネケンとの絶縁、およびその理論的動機である教育におけるエロスの手段化の側面に対する批判と関わりがあることを示唆している。Sigrid Weigel: Eros. In: Benjamins Begriffe. Erster Band. Herausgegeben von Michael Opitz und Erdmut Wizisla. Frankfurt am Main 2000. S. 306f. 参照。また今井康雄氏は以下に挙げる著書で、ベンヤミンの用いる特殊な意味における「媒体 Medium」の概念を基点とすることによって、教育学の視点から広範な原典解釈を行い、ベンヤミンの教育思想を巨細にわたって描き出している。今井康夫『ヴァルター・ベンヤミンの教育思想』、世織書房、1998年参照。ここにはソクラテス論についての考察はないが、上に挙げたヴァイゲル氏の示唆と、それに基づくエロスの解釈は、今井氏の洞察を裏づけ、補強するものとなっている。

精神的な者はしかし——恐らくは孕ませる者ではない——、がしかし孕むことなく受胎する者であることは確かだ。女にとって穢れなき受胎が純粹さの大きき観念であるように、孕むことなき受胎は、最も深い意味において、男性であるゲーニウスの精神的表徴なのである。(II 131)

創造性が受胎という契機に移されることで、問答法において師という形で表象された能動的役割の絶対的優位性は崩される。しかもこの受胎は男性において生じ、そしてまた孕むことがないゆえに、単に受動的な役割を意味するだけでなく、それ自体が規定的で能動的な役割を同時に果たすことが含意されているのである。したがって、受容性と自発性、女性性と男性性との統一的形態であるこのゲーニウスは、絶対的開始点も絶対的終点ももつことのない、双方向的な精神的創造の形式を要求するといえるだろう。

この双方向的な精神的運動を支える愛に要求されるのは、ソクラテスの愛には欠けているとされた自己伝達能力である。ベンヤミンはこうして、『愛についての対話』において一度は分断された、精神および認識の探求と自己表出をその本質とする愛とを、一つの形式のうちに統合するのである。二者の愛が支える精神の楕円の上昇運動における、愛それ自体の創造的な自己表出、それがベンヤミンの構想する「対話」の理念である。

3. 沈黙

以上の論述において導き出された「対話」には、なんらかの問いに対応する固定的な答えは存在しない。したがってこの「対話」の原理としての愛は、自己の表出を、その表出媒体としての言語において実体的なかたちではもちえないことになる⁵⁾。愛の非実体的な自己表出はソクラテス論において、この前後の時期のベンヤミンにとって絶対的圏域のエレメントを意味した、光への言及を通じて描き出される⁶⁾。すなわち、ソクラテスの精神的同性愛に対置された「プラトニックな」異性愛、この愛に基づく精神的創造の連関としてのゲーニウスが、その表出の様態においては「光を放つもの」と呼ばれ、またこの「光を放つもの」の本来的な表出のあり方は、「表現を欠いた」という、非実体的な自己表出の

5) 『愛についての会話』において、愛の普遍的な表出はすでに、無言のうちの接吻として描かれている。VII 16 参照。

6) たとえば『青年の形而上学』の〈会話〉の章の冒頭には、ヘルダーリンの詩の『盲目の詩人 Der blinde Sänger』の最初の2行、「お前はどこにいるのだ、若々しいものよ！それはいつも朝の時刻に私を起こす、お前はどこにいるのだ、光よ？」(Friedrich Hölderlin: Werke und Briefe. Erster Band. Herausgegeben von Friedrich Beißner und Jochen Schmidt. Frankfurt am Main 1969. S.88. なお、筆者の参照することのできたこの版では、最後の「？」は、「！」となっている。)——が掲げられており、これは〈日記〉の章で、「若々しい時間」と呼ばれる充溢した時間経験が光の放射の比喩によって語られることと対応している。また本稿の最終節で示すように、ベンヤミンは自身の博士論文の枢軸概念として用いた「反省媒体 Reflexionsmedium」を、光というエレメントに結びつけて考察した。

状態に求められるのである。

光を放つものが真であるのは、それが夜の闇のなかで屈折するところだけであり、そこにおいてのみそれは偉大であり、そこにおいてのみ表現を欠いており、そこにおいてのみ無性的であり、そしてそうはいつでもやはり、超地上的な性をもっている。[...]人間たちにとってゲーニウスはいまだに、夜を引き裂き現れる表現を欠いた者ではなく、光のなかに揺らめく、表現をもった者である。(II 130)

ここでは超地上的性をもつあのゲーニウスは、その表出において本来的に表現を欠いており、またそれゆえに絶対性を有するのだと考えられている。ソクラテス論においてはこのように、「対話」の理念を観念的に形姿化したものにほかならないゲーニウスが、その絶対的表出を「表現を欠いたもの」としてもつ一方で、これより以前に書かれた『青年の形而上学』の〈会話〉の章においては、「対話」における沈黙が「真の言語」、すなわち絶対的表出として言及される。つまりベンヤミンの構想した理念的な「対話」とは、その絶対的な表出を沈黙という非表出のかたちでもつ「沈黙の対話」にほかならない。

〈会話〉の章では直接ソクラテスが名指されることはないものの、問いと答えに精通した者が「自己の会話を独白とみなす者」と呼ばれ、またこの「問う者」は「非生産的な者」と呼ばれて、批判的に論じられる⁷⁾。

非生産的な者は問う——沈黙のなかに、活動する人たちのなかに、思索者たちのなかに、女たちのなかに——、啓示のことを。彼は最後に高められている、彼はどこまでも屈しないままでいる。彼の言葉の充溢は彼から逃げ去る、彼は自分自身の声に恍惚として耳を傾ける。彼は言葉も沈黙も聴取することはない。

しかし彼は性愛のなかへと自らを救い出す。彼のまなざしは処女を奪う。彼が見、そして聞きたいと欲するのは自分自身であり、したがって彼は見かつ聞く者を意のままにすることを欲するのだ。(II 92)

語り出されることばの意味を問答というかたちで所有し、また聞き手を支配しようとするこの「問う者」は、それゆえに、問答の終わりにおいても屈することなく、聞き手に対して優位な立場を保持しつづけるのだとされる。そして「非生産的な者」と規定された

7) ヴァイゲル氏もまた、『青年の形而上学』とソクラテス論との関連性を看取したうえで、後期のボードレル論あるいはパサージュ論との関連を探っている。Sigrid Weigel: Entstellte Ähnlichkeit. Frankfurt am Main 1997. S.139 参照。この著作は、本稿で用いられた諸テキストにおいて非常に重要な役割を与えられていながら、中心的に論じることのできなかった女性、あるいは娼婦という形姿それ自体について詳しい。またこの著作には、先に挙げたヴァイゲル氏の論文が、ほぼそのままのかたちで収められているので、同書 147ff. をあわせて参照されたい。

「問う者」が行う問答には、女性と男性とによる精神的創造の具体的形式である「対話」が対置されるのである。

〈会話〉の章で示される対話形式は、精神的創造の女性性＝受容性と男性性＝自発性を「聞き手」としての女性と「語り手」としての男性へとそれぞれ配分し、さらに第3、第4節以降で男性は「天才」へと、また女性は「娼婦」へと形姿化される。この際、精神的創造における娼婦は、ソクラテス的問答法における弟子、少年愛における愛人に鋭く対置される形姿となる。ベンヤミンのソクラテス批判は、ソクラテスのエロス賛美が精神的産出原理を肉体的産出原理と混同していることに基づいている。少年愛においては愛者が愛人を肉体的に孕ませることはないが、精神的に孕ませることを目的としているというのが、この批判の要諦である。したがってこの場合、愛人である少年は、精神的産出における純潔性を保証する形姿たりえない。〈会話〉の章において精神的産出における純潔性を保証する形姿が娼婦として描かれるのは、彼女が子をもうけることなくエロスに参与する女性の象徴的形姿だからである。つまり娼婦はこの場合、あらゆる目的連関から切り離された経験媒体である創造的運動に参与する「聞き手」の、精神的表徴となっているのである。

「語り手」と「聞き手」との完全な役割分担の上に成り立つこの「対話」の内容は、「語り手」の過去として描かれる。意味を「受胎」するのは、ソクラテス的問答法とは異なって「語り手」自身であり、その一方で「聞き手」である「沈黙する者」は、「汲めどもつきぬ意味の源泉」(II 91)であるといわれるのは、この「対話」における認識のあり方が、回想という個人的な思考形式に結びつけられるためである。「語り手」が、かつてあったものを現在において表出する試みを空転させつつ展開するさなか、「聞き手」、すなわち「意味を理解から護り」、「ことばの乱用を阻止し、自らが乱用されることを許さない」(II 93)女性性は、「真の言語を準備している」(II 92)。

語る者は耳傾ける者のなかに消え入って一つになる。沈黙はしたがって会話のなかから自分を自分で産み出すのである。[...] 聞き手が会話を言語の縁へ導いた、そして語り手が新たな言語である沈黙を創造した。彼、すなわちこの新たな言語に最初に耳を傾ける者が。(II 92)

「対話」それ自体から自己を産出する沈黙、真の言語とも呼ばれるこの沈黙からは「官能」が生じるといわれる。それは「対話」の沈黙が「聞き手」と「語り手」との統合を、すなわちベンヤミンの提示する純粋なエロスの成就を意味するからにはほかなるまい。エロスの成就としての沈黙が真の言語、すなわち絶対的表出である一方で、「語り手」による語りにおける過去の回想の表出は、不完全で相対的な表出にとどまる。第5節に置かれた天才と娼婦との「対話」は、「対話」において語られたところのもの表出を意味する詩を、死産されたものとして描き出し、これによって、語りにおいて回想された過去を固定化し対象化したものである言語表出が、語られたところのものそれ自体とは異なることを指し示す。沈黙は、回想において再構成される過去の経験を対象化して表出しようとする試みの断念

を意味し、どんな規定作用からも逃れ去る、回想され、語られたところのものそれ自体の否定的で絶対的な自己表出となるのである。

沈黙が、回想経験の語りにおける表出の試みを「語り手」自らが断念する場であるとすれば、そこにおいて「語り手」には、語りにおける過去の回想という思考の形式それ自体に対する意識が生じていなければならない。そこに至る以前の表出行為それ自体の意識を含まなければ、沈黙という自己批判的・反省的局面は生まれえないからである。したがって沈黙は、回想されたところのものそれ自体の否定的自己表出を意味するばかりではなく、「語り手」の自己意識を必然的に含むことになるのだ。「対話」におけるこの自己意識の局面は、〈会話〉の章に続く〈日記 Das Tagebuch〉の章において、「対話」が自己内対話としての「日記」へと展開され、回想行為の内実が具体的に描かれるなかで明らかにされる。

〈会話〉の章では「語り手」という形姿を与えられた回想の主体は、〈日記〉の章ではまず、日記の「私」、すなわち「書き手」として登場する。このとき回想において再構成されるべき経験とは、日常的な出来事の反復のうちに埋没してしまった、充溢した時間経験である。

「私」が、自分自身への憧れによって憔悴して、若さへの意志によって憔悴して、これから来るであろう数十年間を思いのままにしたいという気持ちによって憔悴して、集中して日々を過ごしたいという憧れに憔悴して、無為の快樂によって暗い炎へとたきつけられたとき——それでもやはり「私」が、カレンダーの時間、時計と証券取引所の時間へと自分が呪われているのをみ、かつ不死性の時間の光が一つとして「私」に降りてこなかったとき——そのとき「私」は自ら光を放ち始めたのだ。(II 97)

個々の出来事を時間の継起に従って単線的に配列しようとするような、均質で空虚な時間認識に対する絶望が、充溢した「不死性の時間」の再獲得へと人をうながすのであり、この時間の再獲得の場として描き出されるのが日記である。間隔を置いて日々断続的に書き継がれる日記においては、間隔の前後が、結果とその帰結の関係をもたない限りにおいて、体験の連鎖としての時間は進行しない。日記では、「時間は止揚されており、そして時間のなかで行動する「私」は止揚されている」のである。日記における時間的パースペクティブの止揚によって、時間と自己との分割もまた止揚され、書き手である「私」に対しては、「もはや時間が生じることはない。「私」はいわば時間と一体となっており、このとき時間の経過にさらされるのは、「私」を取り囲む「風景」のほうである。つまり「書き手」はここで、「他のすべての事物に対して、時間として生じる」(II 98) ことになるのだ。いまだ死を知らず、過去、現在、未来の概念によって時間の分割が生じる以前の幼年期に類比され、「不死の時間」あるいは「若々しい時間」(II 97) と呼ばれるこのような時間経験が、特殊な空間経験を可能にする。自我の止揚と不可分である継起的な時間意識の中断が、空間的なパースペクティブの止揚をもたらし、これによって人間は空間の中心に差し置かれ、生成する事物が織り成す「風景」によって、パノラマのように取り囲まれることになる。

風景としてすべての出来事が私たちを取り囲む、というのも、私たち、すなわち事物の時間は、どんな時間も知らないのだから。私たちが知っているのは、ただ木々の傾き、地平線、そして尾根の角度だけであり、それらは私たちをその中心に立てることで、突然、結びつきに満ちて目を覚ます。風景は私たちをその中心へと移し置き、梢は問いをもって私たちを取り囲んで震え、谷は霧によって私たちの周りを暗く包み、不可解な家々がその形によって私たちに迫る。これらすべてが、私たち、つまりこれらすべての中心によって、みまわれるのだ。(II 99)

万物照応とも呼びうるこうした身体経験は、充溢した時間と空間の織物である⁸⁾。しかし日記という形式のもとで考察されたここでの時間論の特質は、充溢した時間が意識にもたらされる契機を、そこからの離脱の場としての日記の間隔に置く点にある。日記における時間経験は、継起的な時間の意識の止揚に基づいているのだから、この経験の渦中にある人間には時間は認識されておらず、時間は彼の意識からは欠けている。

「私」は時間を欠いたものにみまわれ、「私」のなかにすべての事物は集められており、「私」の傍に居合わせている。「私」は間隔のうちに、全能の力をもって生きている、間隔（日記の沈黙）において、「私」は「私」に固有の時間、純粋な時間のみまわれる。(II 98)

日常的な時間意識のもとでの間のびした時間に絶望し、日記における充溢した時間に没入した書き手が、その経験の渦中では欠けたものである時間を認識するのは、そこからの離脱の場、すなわちこのエッセイにおいては、一種の死として考察される、日記の間隔においてなのである。したがってこの時間認識が絶頂に達するのは、日記の最後の間隔を意味する死それ自体である。

死において私たちが私たち自身をみまい、私たちの死—存在は、事物から自身を解き放つ。そして死の時間は私たちに固有の時間である。救済されて、私たちは日々の営みの達成に気づく、死の時間は私たちの日記の時間であった、死は最後の間隔であった、死は私たちを愛する最初の敵であった。死、それはあらゆる偉大さと私たちの広い領野の運命とともに、私たちを時間の名づけようのない中心へと運ぶ。死は一瞬の間、私たちに不死性を与えるのである。(II 103)

8) 今井氏はこの箇所の記述が、アウラという概念の原型にあたることを指摘している。今井康夫、前掲書、53頁以下参照。また、ここでの経験が、その喪失の契機とあわせて描写されている点はとくに目を引く。マルレーン・シュテッセル氏は、近代の知覚の変化によって衰微する経験は、それが歴史的に衰微してゆく過程において、はじめてアウラを帯びるのだと指摘する。Marleen Stoessel: *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin.* München/Wien 1983. S.34ff. 参照。

「対話」においては沈黙が、回想されたところのものそれ自体の表出が表現を欠いたかたちで達成される場であったように、日記において「時間を欠いたもの」として経験される、充溢した不死性の時間が認識されるのは、間隔や死といった非表出の場においてなのである。この日記の間隔はまた、日記の「書き手」が「読み手」となることで、人間に固有の時間である死それ自体が認識され、自己に対する意識がもたらされる場でもある。「読み手」とは、ここでの規定に従えば、日記における充溢した時間経験の外部であるとともに、日常の空虚な時間の外部でもある間隔にとどまりつづけた「書き手」自身を意味する。先鋭化された有限性の意識に満ち、それゆえに日記のなかでの充溢した時間に満たされた「私」に対峙する「敵」として表象される「読み手」、その「彼の手に、私たちの時間と不死の時間とをのせた秤はやすらう。いつこの秤は静止するのか?」。この秤が静止し、不死の時間と有限な時間とのバランスが拮抗したとき、「私たちは、私たち自身をみまうであろう」(II 101)。間隔という、有限の時間と不死の時間との均衡が保たれる間において、死というネガティブな時間を背景に不死の時間が浮かびあがる。そこは「書き手」が「読み手」として自己自身と出会う場なのである。

〈会話〉の章での「沈黙の対話」の回想形式は、〈日記〉の章における回想形式に正確に対応している。「沈黙の対話」においては、「聞き手が会話を言語の縁へ導く」のだが、「新たな言語である沈黙を創造」するのは「語り手」であり、彼はこの「真の言語」としての沈黙に「最初に耳を傾ける者」(II 92)である。日記においては、「書き手」が自身の書いた日記の「読み手」へと転じるその間隔において、絶対的時間の認識へと至り、また「対話」の沈黙においては、「語り手」が自身の生み出した沈黙に耳を傾けることで、この絶対的表出の「聞き手」へと転じるのである。「対話」における沈黙も日記における間隔も、表出する自己に対する意識が表出者自身に再びもたらされる場にほかならない。「沈黙の対話」の成就において、回想における「語り手」は先鋭化された自己意識のもと、絶対的表出の受容者となるのである。

4. 虹

ここまでの論述において、ソクラテス論および『青年の形而上学』の〈会話〉の章から再構成した「沈黙の対話」の観念的な図式に基づきつつ、ベンヤミンは、『青年の形而上学』の〈会話〉および〈日記〉の章にみられる認識のあり方に、より整理された認識論的図式を与えることで、「沈黙の対話」の形式をもつ「対話」を作品として具体化した。『虹—想像力についての会話』というその対話篇は、形式だけでなく内容においてもまた、絶対的表出の理論を主題とするという、入れ子構造をもっている。このことが、この対話篇の形式に対してはらわれた意識の高さを物語っているのである。

『虹』はその全篇にわたって、絶対的経験の表出の可否を論じる、一对の男女の「対話」からなる。ここでいわれる絶対的経験とは、『青年の形而上学』の〈日記〉の章においては不死の時間の経験として描かれた、万物照応の経験である。〈日記〉が万物照応の経験の時

間的側面に重点を置いていたのに対し、『虹』はその空間的側面に重点を置き、〈日記〉においても言及された、あの「風景」について議論が展開する。それは夢の回想で始まる。

マルガレーテ：「…」それは一つの風景だったの。だけれどこの風景は色彩のなかで灼熱していた。私はこのような色彩をまだ一度も見たことはなかったわ。画家たちだってこの色彩を知らないわ。

ゲオルク：それは、想像力の色彩だったのだよ、マルガレーテ。

マルガレーテ：想像力の色彩、そうだったわ。風景はその色彩のなかでほのかに光を発していた。あらゆる山、あらゆる木、無数の葉。これらが無限に多くの色彩を、自身のうちにもっていた。それどころか無限に多くの風景を。まるで自然それ自体が、千通りの本来性において活気づくみたいだったわ。

ゲオルク：僕はこの想像力の諸形象を知っている。僕が思うに、想像力の諸形象は、僕が絵を描くとき、僕のなかにあるのだ。僕は色彩を混ぜ合わせる、そしてそのとき僕が見るのは色以外のなにもものでもない。危うくこう言うところだった、僕が色である、と。(VII 19)

夢の形象経験は、ゲーテ以来のトポスである、色彩における見る者と見られるものとの同一性、観察者と事物との絶対的統一に基づく万物照応の経験として言及され、この経験の渦中にあるのは、「事物を感官の諸形象から推定する」(VII 20) 悟性は存在しないといわれる。この主客統一の経験の可能性は夢に加えて、陶酔、酩酊、子供の意識といった、悟性や意識の彼岸での特殊な知覚状態に求められる。明らかにロマン派の美学に基づいてなされるこの議論は、その展開上必然的に、主客統一経験の表出可能性の問題へと向かう。その際に想像力の諸形象が絶対視される一方で、「対象に即して、すなわち自然の純粋な諸形式との関連において」(VII 20) 創造を行う芸術の「絵画において現象するのは、純粋な色彩の写し絵でしかない」(VII 21) といわれるのは、ここでは絵画の本質が想像力や色彩ではなく、空間の構成作用という、形式に求められるためである。

ゲオルク：「…」絵画の形式は生き生きとした空間を把握することだ。一つの原理に従って生き生きとした空間を構成することなのだよ。「…」この原理が絵画のカノンだ。そして何度も何度もこれについてよく考えてみたのだが、僕は、カノンは絵画にとって空間の無限性であることをみつけたのだ——ちょうど彫塑にとってカノンが空間の次元であるようにね。絵画の本質は色彩ではなくて平面なのだ。平面において、深さにおいて、空間は自らの無限性に従って生きる。平面において事物の現存は空間へと展開されるのであって、空間においてでは決してない。(VII 20f.)

こうした主張はむしろ、絵画芸術全般に適用可能なものではなく、キャンバス上に主体の空間構成に基づいて描かれた、風景画に限られよう⁹⁾。つまりベンヤミンはここで、風景画が前提としている空間の対象化・表象化によって引き起こされる、空間内的主客統一状態の破壊を問題にしているのである¹⁰⁾。空間の対象化によって言い表された、美的経験を描き出す際に必然的に生じる主客の分離、それを回避しようとする創造は、ただ神的想像力の範囲に限定される。

ゲオルク：受胎しながら創造するということこそ、芸術家の完成だ。想像力からのこの受胎は、模範の受胎ではなくて、諸法則それ自体の受胎なのだ。この受胎は、詩人¹¹⁾を彼の作った諸形姿それ自体に、色彩の媒体において一体化させることだろう。まるごと想像力から創造する、ということは、神的である、ということなのだろう。これはつまり、まるごと諸法則から創造すること、直接的に、かつ形式を通じた諸法則との関係からは自由に創造するということなのだろう。(VII 24)

受胎することと創造することの統一における自己自身からの創造、創造する者とされるものの同一性を保証する神的創造の領域、それがここでは「媒体 Medium」と呼ばれる。そして神的想像力は、自己自身を産出する絶対的に自由な自己規定性として、また受容性と自発性の根源の一体のうちにあるものとして、対象化の作用を欠く直接的なものという規定を受けるのである¹²⁾。この神的創造の絶対性に対して、事物や経験を対象化する絵画に

9) ここには、カントの空間把握に対するベンヤミンの批判的意識を読み取ることができるだろう。これより少し後の1917年に書かれた断片的論考『知覚について Über die Wahrnehmung』のなかで、ベンヤミンはカントの認識論に対する批判を展開する際に、その図式にみられる空間の表象化によって、取り逃がされてしまうであろう経験領域の可能性に言及し、その空間把握のあり方を風景画に喩えている。VI 36f. 参照。柳橋大輔氏は以上のことを指摘したうえで、当時のベンヤミンがカントの認識論に見出したのは、空間の表象化という局面に端的に表れる、経験と認識との断絶であったことを論じながら、その断絶を架橋するための試みを、青年期の諸論考から析出している。さらに氏はそれを手がかりに後期のエッセイ群の解釈を行うことで、立体的な身体空間に認識論上の断絶を克服する可能性を探り続けたベンヤミンの思考の軌跡を描き出している。柳橋大輔「空間・身体・共同遊戯——ヴァルター・ベンヤミンの《人間学的唯物論》をめぐる」早稲田大学大学院文学研究科修士学位論文、2000年、本稿との関連においてはとりわけ7頁以下参照。

10) ベンヤミンは後に、「思考形象 Denkbilder」と名づけられた散文的断章群のうちのいくつかを書く際に、ここでの認識論的図式を再び用いることになる。これについては拙稿ながら、「近さと遠さ——ベンヤミンのエロスの空間把握について」早稲田大学大学院文学研究科紀要第49輯、2003年、167-177頁を参照していただきたい。

11) ベンヤミンの夭逝した友人である、フリードリヒ・ハイネレを指すという。VII 564 参照。

12) 『言語一般および人間の言語について Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen』(1916年成立)において、ベンヤミンはこの絶対的表出を「命名言語 benennende Sprache」に見出そうとする。II 140ff. 参照。

おける描出には、ただ相対的な創造の可能性しか与えられない。ただ回想のみが、美的形象が失われた後で、想像力がもたらす表現として言及されるのである。

マルガレーテ：回想の世界が私を取り囲んでいる。私は子供たちの色彩を思い出す。なんと回想の世界は、子供たちの色彩においては至るところ、純粹に受胎されたものであり、想像力の表現であることか。[...] 絵画の色彩におけるような混じり合いはなかった。そして色彩のこの固有の世界、媒体としての、空間を欠いたものとしての色彩は、多彩さによってすばらしく描き出されていた、そうあなたには思えない？ (VII 25)

この対話篇は、その表出可能性を自ら否定する絶対的経験を「対話」において共有しようと試みる、一対の男女の回想によって構成されているのだが、この引用箇所では回想という思考形式のもつ表現力の絶対性が、「語り手」自身によって主張されるのである。その一方で、〈会話〉の章において娼婦と天才との「対話」が、過去の回想の言語表出を死産された詩として描き出したように、ここでも語りにおける表出は、不完全なものとして提示される。絶対的経験の再構成を可能にする表現として、唯一回想の世界を挙げたマルガレーテは、この対話篇の冒頭で示した、夢の形象経験を語ることの不可能性についての見解を、その終わりにおいて再度表明するのである。

回想が、絶対的経験を構成する唯一の表現力とされる以上、「沈黙の対話」を構成する二者の認識行為はあくまで個人的なものにとどまろう。『青年の形而上学』の〈会話〉の章における、回想する「語り手」の役回りを互いが入れ替わり演じることで、この対話篇は、「対話」を構成する両者の認識行為が互いに互いを高めあう、楕円的な認識の高進の軌跡を描き出す。ベンヤミンが対話篇の終わりに配置した、夢の形象を語ることはできないというマルガレーテの見解を、「対話」の始まりの時点であらかじめ彼女自身に表明させたのも、事実上の「結論」を冒頭に置くことで、問答の順序に即した展開の末に一つの答えに達するような構成を、この対話篇に与えることを避けるためであったと考えられる。そうすることで彼は、主導権を握る者が問いを發し、相手を説得しながら、あらかじめ用意された答えへと導く問答法とは異なり、「語り手」の認識の拡充をその成就とするような、自身の「対話」の理念をより確実に反映させることができたのである。

あらゆる相対的創造の不完全さは、『虹』の終結部において、マルガレーテのみならずゲオルクによってもまた主張される。しかしその直後、対話篇の末尾に置かれたゲオルクの「沈黙しよう」(VII 26)ということばは、夢の形象の相対的表出を不可能なものとして主張する、この対話編の内容に関わるものではない。『青年の形而上学』において「対話」の成就として描き出した沈黙を、対話篇の末尾に置くベンヤミンの意図を汲み取るならば、この沈黙はあくまで対話篇の形式に関わるものとみなすべきである。したがって、ここでの沈黙は語りえないものの表出の端的な否定を意味するのではなく、「対話」における際限のない認識の上昇運動そのものを、なんらかの固定的な結論に代理させることなく保存する、一連

の動的で相互的な思考の連鎖の休止点である。それは認識および表出行為それ自体に対する意識が、「語り手」自身にもたらされる場にほかならない。

『虹』の後、ベンヤミンが対話篇を書いた事実は伝わっていない。内容が形式についての考察を含み、両者が緊密に絡みあうことによって構成されているこの対話篇の完成度を鑑みれば、これ以降別の対話篇をあらたに創作することはベンヤミンの関心の外に置かれたのだと考えられる。むしろこの後ベンヤミンは理念的な「対話」の図式を、『ドイツ・ロマン派における芸術批評の概念』（以下ロマン派論と略記）において、認識理論の考察に用いたのである。

5. おわりに

「沈黙の対話」の主要な構成要素はロマン派論において、「反省媒体」という概念のもとに包括的に提示される。ベンヤミンがロマン派論において初期ロマン派の理論から導き出したのは、感官感受から主体によって構成される客体の表象という図式には依拠しない、人間と事物との双方向的な「反射」運動としての認識連関であった。この特殊な意味において「反省媒体」と名づけられた認識の運動の渦中では、通常自我として認識者の位置に置かれる人間が絶対的な規定性をもつことはない。むしろこの認識の運動自体が、事物と人間とを等価な二つの極として構成し、結びつけるのである。さらにベンヤミンはこの図式に基づきながら、認識の局面を人間においてだけでなく、事物においても想定する。

人間だけがその認識を、反省のうちで高められた自己認識を通じて拡張できるのではなく、まったく同様に、いわゆる自然の事物にもそれができるのである。自然の事物の場合、ことの経過は、自然の事物が認識されることと一般には呼ばれることに、本質的に関係している。事物はつまり、それが自らのうちで反省を高め、その自己認識のうちに他の存在を含み込むその度合いに応じて、自身の根源的な自己認識を他の存在に向けて放射するのである。(I 57)

自然認識は事物と人間との、また芸術認識は批評家と作品との相互的反射運動に見出され、通常認識対象であるところの事物および作品においてもまた、認識の局面がもうけられる。こうした人間と事物との間の認識の反射運動は、「沈黙の対話」における、対話を担う二者が互いに認識を高めあう相互的な思考の運動を、その図式的基盤としてもつのである。

「沈黙の対話」の主要な構成要素である沈黙は、反省媒体における自己制限を意味する「冷静さ Nüchternheit」という要素に受け継がれる。「反省媒体」の反射運動には終わりがなく、反省には無限に反省を重ねることができるのだとされる。しかし、ともすると上昇の果てに絶対的な知の実現を期待されているかのように思われる無限の反省は、反省であるがゆえに、自らを反省において制限する側面をもつ。反省媒体は終わりをもたない充溢

した自己拡張でありうるが、そのもう一つの側面である自己制限ゆえに、忘我の境地からは切り離されるのである。この観点から、ベンヤミンが反省媒体という概念をロマン派の批評理論の核心として抽出する際に、不可欠の要素として提示するものが「冷静さ」という思考の態度である。

ベンヤミンは完全な知の所有へと駆り立てる狂気に対立するこの「冷静さ」を反省媒体の一規定として証明する際に、ヘルダーリンの詩『キローン Chiron』の冒頭を論拠として引用する。「お前はどこにいるのだ、思慮深さよ！それはいつも、時折傍らに退かねばならない、お前はどこにいるのだ、光よ？」¹³⁾ —。ベンヤミンはこの詩行の引用に先立ち、光というエレメントが初期ロマン派においては時として反省媒体の象徴として用いられていたという主張を行う¹⁴⁾。それに次いで上記の引用を行うことで、思慮深さに含まれる冷静な意識を光と同一視するのである。こうして思慮深さという冷静な意識が反省媒体の根本的な構成要素として導き出され、反省は「忘我、すなわちプラトンのいう狂気とは反対のもの」(I 104)として規定される。

この際、反省媒体の自己制限的側面を意味するものとして、なかば強引にヘルダーリンの詩行から導き出した「冷静さ」という要素を、ベンヤミンは『ゲーテの「親和力」 Goethes Wahlverwandschaften』(1924/1925)において、やはりヘルダーリンが『「オイディプス」への注解 Anmerkungen zum Ödipus』において用いた韻律論の用語である「ツェズーア Zäsur」の言いかえであると断言する¹⁵⁾。そしてこの概念と自身の用いる「表現を欠いたもの」という概念との強固な結びつきを主張したうえで、ツェズーアを、「そこにおいて、一

13) Friedrich Hölderlin, a.a.O., S.90.

14) ベンヤミンがロマン派論において中心的な典拠として用いた、フリードリヒ・シュレーゲルのいわゆる『ヴィンディッシュマン講義 die Windischmannschen Vorlesungen』に収められている諸論考のなかから一つ例を挙げるとすると、ケルン私講義『哲学の展開 12 講 Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern』のうちの第5講、〈自然の理論 Theorie der Natur〉に、これに該当するような記述がみられる。ここでは世界の生成において中心的な役割を果たすエレメントとして、まず火と水が言及され、「世界—自我 Welt-Ich」なるものによる一種の反省であるとされる、この両エレメントの相互作用によって、世界を構成する他のさまざまな要素の成立過程が描かれる。この相互作用の肯定的な意味における到達点として挙げられるのが光というエレメントである。「水と火は共同で、その相互的な作用において、互いにより高次の大気を形成しあう。私たちが光と呼ぶものは、太陽の媒体を通じて私たちに届く、この天上的な大気の現象に過ぎない」(Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Zwölfter Band. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. München/ Paderborn /Wien 1964. S.436)。以下シュレーゲルのテキストからの引用に際しては同版に拠り、KAと略記、ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を、それぞれ本文中に記す。

15) これまでみてきたように、ベンヤミンの理論において絶対的表出は、回想への没入からの回帰や、なんらかの経験が突然に休止するといった、運動からの離脱の瞬間に生じるものとして考察されている。川村二郎氏は、「表現を欠いたもの」とツェズーアとの関係を論じる際に、この二つの用語がともに構成する「動的な激越さ」に着目し、「東洋風の言語否定の静的な悟達の類」との差異を指摘している。川村二郎『アレゴリーの織物』、講談社、1991年、231頁参照。

切の芸術手段の範囲で表現を欠いている威力に場所を空けわたすために、調和と同時にどんな表現も身を伏せる」(I 182) 場として、規定するのである。

ベンヤミンがここで詩の行間や句間での区切りを意味するツェズーアという用語を用いて説明するのは、その表出媒体であるところの言語を絶したものが「表現を欠いたもの」として否定的に表出される間隙である。この間隙がもたらされるためには、表出対象のみならず表出行為に対する意識が、表出者自身に生じていなければならないはずだ。ベンヤミンがこの間隙としてのツェズーアを「冷静さ」と同義のものともみなすのも、ツェズーアに、自身の表出を統御する詩人の冷静で技術的な意識を想定するからである。したがって、対象を表出する際の熱狂的な心情を統御する「冷静さ」が、ロマン派論において、反省媒体という思考の無限の運動における自己制限の局面を説明する際に用いられるのは、この自己制限という局面に、自分自身と、その自分が巻き込まれている思考の運動とに対する、思考者の冷静な意識が想定されているからなのだ。つまり「冷静さ」とは、思考者を永続的な知の所有へと駆り立てる「狂気」から切り離す、思考の運動の「ツェズーア」をもたらす要素なのである。ベンヤミンが「沈黙の対話」の形式に沈黙として組み込んだ絶対的表出の場と、反省媒体における「冷静さ」という要素はいずれも、際限のない思考の運動における一瞬の静止点を意味する。それは二者の相互的な思考の運動を凝固させることなく保存し、かつそれを思考者自身に、相対的表出の媒介によることなしに意識させる場なのである。この思考の運動こそまさに、ベンヤミンがいっさいの对象的所有および表出をも拒む、絶対的領域として考察したものにほかならない。

ベンヤミンは自身の「対話」の理念を『饗宴』の批判的読解から構想し、ロマン派の批評理論のなかに見出した。しかし彼はソクラテス論において、プラトン自身の思考のあり方と、彼の描き出したソクラテスの思考のあり方とをはっきりと区別してもいる。ソクラテス的な方法とは、「プラトンの方法とはまったく異なる方法」であるといわれ、また「[...] プラトンの愛とは本来、非ソクラテス的な愛をいうべきではないか？」(II 131)と問われるのである。つまりベンヤミンはソクラテスの問答法批判を通じて導き出した「対話」の理念を、むしろプラトンの思考の本質と考えていたとみることができる。これが正しいとするならば、ベンヤミンの見解は、彼がロマン派の批評理論を論じる際に主要な典拠として用いたフリードリヒ・シュレーゲルの著作において、シュレーゲルがプラトンの思考の本質として見出したものと一致する。

すでに述べられたことであるが、プラトンは哲学のみをもっていたのであって、しかしどんな体系ももってはいなかった。哲学一般は学問それ自体である以上に、学問の探求、学問への努力なのであるが、このことはとりわけプラトンの哲学にもあてはまる。彼は決して自身の思考を完了することはなく、そして最高のものの完成された知および認識を目標として常に進もうと努力する、彼の精神のこの歩み、彼の諸理念のこの永遠の生成、形成および展開を、彼は数々の対話篇において、技巧的に描き出そうと試みた。これこそ事実、プラトンの哲学の特性的なものなのである [...]。(KA VX 120)

つまりシュレーゲルもまた、プラトンの思考の本質的なあり方を永続的な知の所有にではなく、それを求める精神の無限の運動にみるのである。ベンヤミンのプラトン受容あるいはロマン派論での議論における、シュレーゲルのプラトン論からの影響の有無や両者の差異をここで問題とするわけにはいかない。しかし少なくとも、プラトンの読解に際しての問題意識が両者においては一致し、それがともに、絶対的なものを希求する際の思考のあり方の問題としてあらわれるという点を指摘することは許されよう。ベンヤミンは『饗宴』から導き出した「対話」の理念をロマン派の批評理論に見出したが、彼のこの洞察は、上記のプラトン論に端的にあらわれるようなシュレーゲルの思考の本質をよくつかんでいるように思われる。

Dialektik des Schweigens

Zur Struktur der absoluten Äußerung nach der Idee der „Dialektik“
beim jungen Benjamin

ONODERA Kenichi

Der junge Walter Benjamin entwickelte bei seiner kritischen Interpretation von Platons *Symposion* sein Konzept einer idealen Form des Gesprächs. In dem Essay *Sokrates*, in dem er dies am deutlichsten ausführt, wird die Frage/Antwort-Form des Sokratischen Dialogs zum Vorwurf gemacht, in diesem werde der Eros, der als Medium das innere Prinzip des Gesprächs sein sollte, zu einem Mittel degradiert, den Geliebten die Antwort auf die Frage des Sokrates „zeugen“ zu lassen. Benjamin setzt dem Sokratischen Dialog eine andere Form des Gesprächs als den Prozess einer wechselseitigen Erhöhung der Erkenntnis entgegen. In *Gespräch über die Liebe* bemerkt er, deren Seinsmodus sei allein die Selbstäußerung, wie auch in *Sokrates* die Liebe als die „allgemeine Fähigkeit[,] sich mitzuteilen“, zum Prinzip des Gesprächs erhoben ist. Dabei erscheint das „Geisteszeichen des männlichen Genius“ bzw. der geistigen Schöpfung als die Idee einer „Empfängnis ohne Schwangerschaft“.

Die Reinheit eines solchen Gesprächs, das mit keiner Antwort endet, wird in *Sokrates* als die Idee des „Ausdruckslosen“ und im Abschnitt *Das Gespräch in Metaphysik der Jugend* als das Prinzip des Schweigens charakterisiert. Das Schweigen, das als im Wechselgespräch selbst geborenes die „wahre Sprache“ genannt wird, erscheint hier als die negative Selbstäußerung des Gesprächs und verbürgt die Reinheit dieser Liebe. In dem Abschnitt *Das Tagebuch*, der auf dem Textteil *Das Gespräch* folgt, wird dieses Gespräch in ein Zwiegespräch mit sich selbst verwandelt, welches das Tagebuch-Ich als Schreiber und dessen „Feind“, der Leser, in den sich das Ich auch verwandelt hat, miteinander führen. Und das „Schweigen“ im Tagebuch wird als ein „Abstand“ vorgestellt, in dem das Ich und sein „Feind“ sich treffen. Benjamin hat diesen Gedanken eines Gesprächs, das im Schweigen ende und dessen einziges Ziel die volle Erkenntnis der beiden Sprechenden sei,

in dem Dialog *Der Regenbogen — Gespräch über die Phantasie* genauer ausgeführt.

Dem Konzept eines „Gesprächs“ des Schweigens, das die absolute Einheit der beiden Sprechenden konstituieren soll, hat Benjamin in seiner Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* mit dem Begriff „Reflexionsmedium“ die verfeinerte Form philosophischer Begrifflichkeit gegeben. „Reflexionsmedium“ bedeutet hier eine Art Erkenntnis, die sich nicht auf ein Schema gründet, nach dem das Subjekt ein Objekt gegenständlich begriffe, sondern eine in sich wechselseitig reflektierende Bewegung des Erkennens darstellt. Und das Schweigen, das in der Form des Gesprächs einen negativen Ausdruck gefunden hatte, erhält nun die Funktion reflexiver Selbstbegrenzung. Das Reflexionsmedium kann auf der einen Seite eine unendlich erfüllbare Selbsterweiterung sein, auf der anderen Seite trennt es sich als Selbstbegrenzung von „der Ekstase, der Mania des Platon“. Benjamin behauptet in *Goethes Wahlverwandtschaften*, dass der von ihm von Hölderlin übernommene Ausdruck „Nüchternheit“, der in seiner Dissertation ein Element der Selbstbegrenzung des Reflexionsmediums bezeichne, ein anderes Wort für die „Zäsur“ im „Silbenmaß“ sei, und zwar in dem Sinn, in dem Hölderlin diesen Begriff in seinen *Anmerkungen zum Ödipus* gebraucht hat. Benjamins Meinung nach hat die so verstandene „Zäsur“ eine enge Verbindung mit seinem eigenen Begriff des Ausdrucklosen. Dies nennt er nun eine „[...] Cäsur, in der mit der Harmonie zugleich jeder Ausdruck sich leg[e], um einer innerhalb aller Kunstmittel ausdruckslosen Gewalt Raum zu geben“. „Zäsur“ heißt hier eine Selbstäußerung dessen, was die Dichtung nur negativ ausdrücken kann, die leere Stelle, wo die Sprache selbst sich negativ äußert. Das Schweigen als die „wahre Sprache“, als die es bei Benjamin den Gipfelpunkt der Erkenntnis im Gespräch bezeichnet, ist jener Ort des Gesprächs, an dem die „innerhalb aller Kunstmittel ausdruckslos[e] Gewalt“, das Ausdruckslose selbst, sich negativ äußert. Es ist nichts anderes als der Ort einer Selbsterkenntnis des Sprechenden und von dessen Anerkennung des Ausdrucklosen, was das Schweigen hier bedeutet.