

## 経験の廃墟から新たな歴史の経験へ

——経験の可能性を探究するベンヤミンの思考をめぐって——

柿木伸之

ジャック・デリダは、死の直前に行われたインタビューのなかで、「原作の〈残存 (Überleben)〉」(IV, 10)にもとづいてその「死後の存続 (Fortleben) の段階をしるしづける」(IV, 11)ような翻訳を語るヴァルター・ベンヤミンの「翻訳者の課題」を参照しながらこう述べている。「生とは生き残りです」<sup>(1)</sup>。「生き残り」としての生は、けっして馴致されえない緊張によって貫かれている。デリダにとって生きるとは、「死の後に生きること」なのである<sup>(2)</sup>。

「死の後に生きること」ですらあるような仕方では緊張のみなきる生を生き残ること、それをここで仮に「経験」と呼ぶならば、それについて述べたマルティン・ハイデガーの言葉が思い起こされる。「何かを相手に経験 (Erfahrung) をなすとは、その何かが事物であろうと、人間であろうと、神であろうと、それがわれわ

れの身に降りかかってくることに、それがわれわれに命中すること、それがわれわれに襲いかかってくることに、それがわれわれを投げ倒して変えてしまうことをいう<sup>(3)</sup>。そのような強度において「経験」を考えるとき、ハイデガーは「経験」という語の由来に思いを馳せている。「経験 (experience/Erfahrung)」という語が語源的に「危険 (periculum/Gefahr)」を「くぐり抜ける (experiri/durchfahren)」ことを意味するのを念頭に置きながら、彼は異他なるものと衝突とともに出会うなかで自己が変貌させられる出来事を、「経験」と呼んでいるのではないだろうか<sup>(4)</sup>。もしかすると「生」を「生き残り」と考えるデリダにとっても、このような「経験」が生きることの核心にあったのかもしれない。

ところで、いかなるコンフォートリズムにも身を委ねることなく時代の現実のうちに危険をえぐり出し、救済の可能性が閃く

までそれを凝視するベンヤミンの思考を継承し、実践しようとした一人ともいべき藤田省三は、実際にベンヤミンの「ブレヒトの詩への註釈」を引きながら、「隠れん坊」という子どもの遊戯が象徴する「経験」の現代における衰滅を描き出す「ある喪失の経験」のなかで、「心身全体の行う物事との交渉」としての「経験」は、「比喩的な死」を経ての「社会的な生まれ変わり」をもたらず、と述べている。<sup>(5)</sup> 藤田は、この「生まれ変わり」の「経験」がもはや従来のようなかたちでは成立しえなくなっている状況を正視しながら、その「経験」の可能性を、それを排除する「合理化」の進行した世界の内部に探ろうとしているのである。そのような試みは、ベンヤミンの思考の「迂路」(I, 208)としての道程を、藤田なりにたどりなおそうとするものといえよう。なぜなら、「生き残り」としての「生」を語るデリダと「生まれ変わり」の「経験」を論ずる藤田がともに参照するベンヤミンの思考もまた、これまでの自分に一つの死ともいべき衝撃をもたらすような異他なるものとの遭遇をつうじて新たな自分を見いだす経験を、もはやこれまでのように積み重ね、他者と交換することが不可能になっていることを洞察しながら、「生き残り」ないし「生まれ変わり」という意味での経験の可能性を、世界大戦の破局へと突き進む時代の現実の内部に探っていると考えられるのだから。ベンヤミンの思考の歩みは、その最初期から一貫して、これまで「経験」と呼ばれてきたものの廢墟を凝視しながら、す

べてを破局へ向けて拉し去る近代の「進歩」の暴風が吹き荒れる世界のなかに新たな「経験」の可能性が開かれる地点を探し求め、そのために従来思考を閉じ込めてきたさまざまな境界を危険を冒して踏み越えてゆく、それ自体「経験」と呼ぶべき歩みだったのではないだろうか。<sup>(6)</sup> そして彼は最終的に、すでに物語られ、自己のアイデンティティの基盤をなしてもきた歴史の連続を解体しながら過去を見つめなおす批判的な歴史の経験のうちに、新たな「経験」の可能性を見ようとしている。「歴史を逆なで」(I, 207)するなかから取り出されてくる「過去とかかわる唯一無二の経験 (Erfahrung)」(I, 702)の言語的な「イメージ」に結晶するような「経験」を、ベンヤミンの歴史哲学は提示しているのである。彼が語っている「経験」は、現存する同類の共同体の主体性に容易に回収されてしまうような自己のアイデンティティの形成と結びつくような経験ではけつしてありえない。ベンヤミンが語る「経験」において、経験する者はむしろ、過ぎ去ったものへの哀悼のなか、神話化された現在を揺さぶるような仕方での記憶を語り出す言葉のかたちで、自分を他者へ差し出すのだ。しかもベンヤミンは、そのように新たな歴史を描く言葉でもありうる「媒体 (Medium)」(II, 142)としての言語のダイナミズムを、それが異他なる言語と応えあう可能性へ向けて、最初期から省察し続けているのである。ここでは、歴史とそれを語る言語について再考を迫る仕方での両者と結びつくベンヤミンの経験概念を、藤田省

三の経験概念と対照させながら検討し、現在におけるその意義を  
探ることにはしたい。

一

ベンヤミンは、カント哲学の批判的継承をつうじて「より高次元にある経験の概念の認識論的基礎づけ」(II, 160)を指す若き日の論考「来たるべき哲学のプログラムについて」のなかで、

カントが「啓蒙主義」の時代の子として語っているという自然科学的に処理されうる「経験」を、「意味の零点、意味の極小値にまで切り約められた経験」(II, 159)と批判しながら、「形而上学」を可能にするような仕方では、「宗教的経験」(II, 164)をも包括する「経験の新しい概念」(II, 163)を模索している。そのような豊かな内容をもった「真正の経験 (echte Erfahrung)」(II, 162)の探究は、一面でベンヤミンが後年に「ボードレールにおけるいくつかのモティーフ」のなかで挙げている「生の哲学」の一連の試み、すなわち大都市の群衆の画一的な行動が示す近代社会における「経験の衰退 (Verkümmerung der Erfahrung)」(I, 611)に抗して「真の」経験 (die wahre Erfahrung)」(I, 608)を回復しようとする試みに連なるものといえるかもしれない。しかしベンヤミンに言わせれば、「生の哲学」は、同時代の歴史的状況から目を背けながら、没歴史的ないし審美的に「真の」経験を「追い求め、その虚像を神話化している。これに

対して彼自身は、「経験と貧困」というエッセイのなかで示しているように、現代の「経験の貧困 (Erfahrungssmuth)」(II, 215)を正視し、そのなかで従来「経験」と呼ばれてきたものが「虚偽」(II, 214)と化してしまっているのを見抜き、それに否を突きつける「経験」批判から、「経験の新しい概念」の探究を始めているのである。

青年運動に深くコミットしていた若きベンヤミンは、その表現媒体であった雑誌『出発』に『経験』と題する小文を寄せているが、そのなかで彼は、「大人たち」が若者たちに説教じみた仕方では若き日の「経験」を物語ることを、みずからの「生の無意味さ」を覆い隠す「仮面」(II, 54)にすぎないと指弾している。

また、先に触れた「経験と貧困」の冒頭では、「物語 (Erzählung)」のなかで「年長の人びとが年少の人びとに教え継いできた」経験の「相場がすっかり下落してしまった」(II, 214)ことが暴露されている。兵士たちが、「伝達可能な経験が、いっそう豊かになってではなく、それがますます乏しくなって」第一次世界大戦から帰還したことは、その証しなのである。

ベンヤミンによれば、かつて何ごとかを経験するとは、みずからが遭遇した出来事を他者に物語りうるようになること、またそれを物語ることでみずからが帰属する共同体の伝統に参与することであった。「個人の過去のある種の内容が集合的な過去のそれと記憶のなかで結合する」までに、「出来事を報告者の生のなかに

沈める」こと、そうして手事的に「出来事が経験として聞き手に与えられるように」(I, 611)することが、「経験」だったのだ。そして、そのことはまさに「聞き手に対して助言を心得る (Rat wissen)」かたちで経験を積むことだったのだが、今や人びとは「自分自身に対しても、他の人に対しても、助言を与えることができなくなってしまうている」(II, 442)。マス・メディアの発展とともに出来事のことを「それだけでわかる」かに思わせる「情報」(II, 444)が日常生活に浸透するなか、物語に「じっと耳を傾ける才覚」(II, 446)もろとも「さらに物語る技量」(II, 447)も失われていった。産業社会に組み込まれた人びとの知覚は、工場労働をはじめ社会生活のうちに遍在する「ショック」に対する一般的な「刺激防御」(I, 613)の反応である「体験 (Erlbnis)」(I, 615)と化してしまっているのだ。このようなかつての「経験」の決定的な「衰退」から目を背けて「真の」経験を吹聴するとは、「経験」の虚像を振りかざすことにすぎない。そこでベンヤミンは、むしろ「経験」の衰滅と向きあい、「経験の貧困」という「未開の状態 (Barbarenum)」(II, 215)をみずからの思考の「創造的零点 (schöpferische Indifferenz)」(II, 451)とすることを運び取るのである。

さて、そのように「経験」の廃墟を正視しようとするベンヤミンの举措は、「最後の経験」を生き抜こうとする藤田省三の思考を思い起こさせずにはおかない。彼は「今日の経験」というエッ

セイのなかで、「物事との遭遇・衝突・葛藤によって恣意の世界は震撼させられ、其処に地震が起こり、希望的観測は混乱させられ、欲求は混沌の中へ投げ込まれ、その混沌のもたらす苦しい試煉を経て、欲求や希望の再形成が行われる」経験の「拒否と排除と回避とが全体的な社会機制として生じている」——この動きを藤田は「安楽」への全体主義と呼んでいたのだ——ことの「苦痛を回避することなく感じ取る」経験を、今や思考の出発点としなければならないと述べている。現在「私たちは経験の消滅という「最後の経験」を生きつつある」のを正視しなければならぬ<sup>(8)</sup>。そうして、これまでの「経験」の喪失を苦痛とともに経験するこの「最後の経験」をあえてくぐり抜けるなかにこそ、経験の可能性が開かれてくるのだ。そして藤田は、ベンヤミンと同様にその経験を、歴史そのものあり方を見つめなおすような仕方では、歴史をとらえかえず経験として考察しようとしているのである。二人がそのように再生させようとする「経験」それ自体を、二人はどのようにとらえているだろうか。

## 二

ベンヤミンが「経験」そのものをどのように考えていたのかを探るための重要な手がかりとなる言葉が、未完に終わった『パス—ジュ論』の覚え書きのなかに見られる。「通過儀式 (Rites de passage) —— 死、誕生、結婚や成人と結びついた儀式を民俗学

では、こう呼ぶ。現代の生活ではこうした節目 (Übergänge) は、しだいに目立たなくなり、ますます生きられえなくなってしまう。私たちは「閼」(敷居) の経験 (Schwellenerfahrung) にきわめて乏しくなってしまうのだ (V, 617)。ベンヤミンの思考には、「閼」(敷居) (Schwelle) のモチーフがちりばめられているが、この『パサージュ論』においては、ブルジョワの夢を具現させる神話的「幻像 (Phantasmagorie) (V, 50) で充満したパリの「パサージュ (Passagen)」そのものが、ユートピアへの「閼」となる。彼は「現代の生活」のなかで「目立たなく」なってしまった「閼」を、潰え去った願望の記憶がそれをつうじて現在に突きつけられてくる場として、「経験」の廃墟とも言うべき生活空間のただなかに取り出そうとしたのである。その際に彼が、「閼」が「満ち溢れる (schwellen)」という動詞に由来することを指摘しているのは注目に値しよう。「経験」を「通過儀礼」とも類比的に語られうる「閼の経験」としてとらえなおすとは、試練の通過という「経験」の語源的な意味へ立ちかえるとともに、その経験が、経験する者の自己が従来の閼値を溢れ出ることもとも結びつくとを不示すことではないだろうか。このとき「閼」は、ひと筋の境界線というよりも、新たな自己へ向けた移行の「域」となっている<sup>(10)</sup>。さらに現代の生活空間からそうした「閼」を取り出すことが、そこにある事物を異形の相貌において見いだすことであるとすれば、ベンヤミンの言う「閼の経験」を、異他

なるものとの緊張をはらんだ交渉をつうじて新たな自己を見いだす越境の経験と考えることもできるはずである。

ベンヤミンが語る「経験」を、そのような越境の経験と見ることでできるとするなら、彼の経験概念は、「自由な経験」を「成年」への飛躍と呼ぶ藤田省三の経験概念と重なってくる<sup>(11)</sup>。今の自分の恣意によって飼いや馴らすことのできない事物や他人の現実と遭遇し、それとの「喰い違い」をくり抜いて、新たな自己を誕生させることが、藤田にとっては「繰り返されるべき精神の「成年式」」なのである<sup>(12)</sup>。そのためには「それ以前の姿の死を経過しなければならぬ」<sup>(13)</sup>。この「一つの社会的存在の死」の「小さな模型」を子どもたちに与えていたのが、彼によれば「隠れん坊」という遊戯なのである<sup>(14)</sup>。それは「恣意にとっての邪魔物を喜んで歓迎し、それと葛藤を含んだ交渉を行う開かれた態度」を育てていたのだが、その遊戯すら今やほとんど不可能になってしまっている<sup>(15)</sup>。そのような状況を前にして藤田は、ベンヤミンと同様、歴史を見つめなおす経験のうちに「経験」の活路を見いだそうとするのである。

### 三

藤田省三は、先に触れた「最後の経験」に際しては、現在の自分にとって心地のよいひと続きの物語に齟齬をもたらす小さな出来事や記憶を呼び覚まし、しかと受けとめることで、歴史をとら

えなおすことが必要であることを示唆している。「最後の経験」を十分に経験するためには、その大経験の原子として、小さな「失敗」や「計算違い」や機構の罅型からの「はみ出し」などを、不愉快だからといって忘却の彼方へ押しやらないで大切に保管し、それが物語って来るところのものを十分に咀嚼しなければならぬであろう<sup>(16)</sup>。それを可能にするのは、ベンヤミンが、『ドイツ悲劇の根源』で語った、「世界の受難史 (Leidensgeschichte)」(I, 343) を見るまなざしである。ここで過去のうちに「時宜を得ないこと、痛ましいこと、失敗したこと」(ibid.) を見て取るまなざしはさらに、現在を「根本的危機の最中」ととらえることにもとづいている。<sup>(17)</sup>「経験の消滅」という現在の「危機」に向きあおうとするとき、そこに立ち至るまでの歴史の総体が見つめなおされざるをえないのだ。このとき「歴史は通り過ぎた過去の段階としてではなく、また単なる追体験の対象としてでもなく、今あらためて経験すべき物事に満ちた場となる」のである。<sup>(18)</sup>今や過去の出来事のひとつひとつは、今新たに経験する可能性を帯びた姿で浮かびあがっているのであり、またそれを経験するとき、現在が新たに照らし出されてくる。そして、このとき「歴史」とは、過去の出来事が「物語って来る」ものを取り出すなかで現在をとらえなおす「経験」の場にはかならない。藤田は、このような新たな「歴史」の経験のうちに、新たな自己を見いだす経験の「最後の」可能性を見て取ろうとしているのである。

このような歴史の経験としての「新たな経験」とは、ベンヤミンが「歴史の概念について」において語る「危機の瞬間に閃くままに一つの記憶をものにする」(I, 695) ような「過去とかわかる唯一無二の経験」を、藤田なりにとらえなおしたものと見えようが、では、この「経験」をベンヤミン自身はどのようにとらえているのだろうか。それは実際にはどのように経験されるのだろうか。この点を考えるうえで手がかりになるのが、「十九世紀の根源史 (Urgeschichte)」(V, 579) を描き出すとする『パサーシュ論』において、この歴史叙述の出発点に「目覚め (Erwachen)」(V, 580) の経験があると彼が述べていることであろう。「進歩」を夢見る近代の「時代の夢 (Zeittraum)」(V, 493) から目覚めるときに初めて、これまで現実として生きられたものの覆い<sup>(19)</sup>が引きはがされ、それが「幻像」にすぎなかったことが露呈する。その場面をベンヤミンは、「歴史の概念について」のなかで、「文化財と呼ばれるものが、同時に野蠻の記録でもあることなしには、けっして文化の記録でありえない」(I, 696) のに気づかされる場面として描いている。その瞬間に、たとえば過去の遺物を「文化財」として顕彰する物語が、実は植民地主義の「野蠻」がこの「文化財」をもたらしただことを隠蔽し、その犠牲者たちの記憶を抑圧する神話であったことが暴露されるのだ。こうして眼前のものが廢墟として立ち現れてくる「目覚めの瞬間」こそが、「認識が可能となる今 (Jetzt der Erkennbarkeit)」

(V, 608)にはかならない。このとき、「抑圧された者たちの伝統」(I, 697)をかたちづくる過去の出来事が、安住の場としての現在へ手繰り寄せられうるエピソードであることを止め、「たった今ふりかかっていたばかりのものとなつてゐる」(V, 491)という。今まさにその記憶が呼び覚まされる可能性をもつて、かつてあった出来事が現在に突きつけられているのだ。ベンヤミンにとつて「目覚め」とは、そのように過去が豹変する「まったく比類のない弁証法の経験」(ibid.)なのである。既成の物語に回収できない過去の痕跡に遭遇してそれに目をとめるなか、「思考が緊張に充ち満ちた布置 (Konstellation) において静止する」、「けつして任意のものではない」(V, 595)「目覚め」の瞬間。そこにおいて「歴史の主体に思いがけず立ち現れてくる、そんな過去のイメージ (Bild) を確保することが重要なのだ」(I, 695)。それゆえ「目覚め」を真に経験するとは、その瞬間をとらえて、過ぎ去ったことの記憶を今に呼び覚ますこと、そうして「進歩」の名のもとで今なお続く「破局」(V, 592)の流れに、楔を打ち込むことなのである。

このように、いかなる連続的な物語も前提することなく一つの「緊張に充ち満ちた布置」において過去と遭遇する現在を「認識が可能となる今」と認めるとは、ベンヤミンによると、現在が「危機の瞬間」であるのを見抜くことである。この「今」に想起されなければ、かつてあったことの記憶は、再び忘却の淵へと葬

り去られてしまふし、また想起の機会を逸した者は、それとともに現在の「破局」を神話化しつつ推し進める——これをベンヤミンは「政治の耽美主義化 (Ästhetisierung der Politik)」(VII, 382)と呼んだのだ——権力に加担するコンフォーミズムに身を委ねることになるのである。では、そのような危機に直面しながら過ぎ去った出来事の記憶を今に呼び覚ますとは、どういうことだろうか。ベンヤミンによれば、そのためにこれまで「被抑圧者たちの伝統」を庄殺してきた神話としての歴史の連続を「発破してこけ開け (aufsprengen)」(I, 701)、「この『歴史を逆なで』して過去の記憶を現在に」引用 (zitiere)」(V, 595)ないし「召喚 (zitiere)」(I, 694)しなければならぬ。それはまた、「一度逸したならもう二度と取り戻せない過去のイメージ」(I, 695)のうちに、これまで隠蔽されてきた出来事の記憶を救い出すことなのだ。この「救出 (Rettung)」(V, 592)としての「想起 (Eingedenken)」(I, 704)は、「過去のイメージ」の「構成 (Konstruktion)」(I, 701)とどうかたぎで遂行されるという。しかもその「構成」は『破壊 (Destruktion)』を前提にしている」(V, 587)。つまり、権力者のための「正史」の連続を打破し、それぞれの出来事を未完結なものにしたうえで、断片化した記憶を「イメージ」へと継ぎ合わせることによって、過去が想起され、これまで埋もれてきた「根源史」が構成されるのだ。ここで構成するとは、けつして実証的に過去を「もともとあったとお

りに「再構成することではなく、むしろ積極的に過去へ介入し、過去を創造的に、その新しさにおいて今に甦らせることである。

そうしてこれまでいわば歴史の他者であった「過ぎ去ったもの」のうちに希望の火花を掻き立てる」(V, 695)とき、その「火花」が飛び散ってくるのは現在にはかならない。かつて潰え去った願望の記憶が現在に突き入ってくるのだ。ベンヤミンによれば、そのことが現在に「目覚め」をもたらさう。つまり、現在を生きたる者たちが、けつして権力者の語る「将来」ではなく、「過ぎ去ったもの」たちがこそが「希望」を指し示しているのを洞察することを可能にするのである。

こうして過去から、既成の歴史の連続を打ち破るかたちで、また現在を掻きぶるものとして取り出されてくる「過去のイメージ」を、ベンヤミンは『パサーシュ論』においては「弁証法的イメージ」(V, 580)と呼んでいる。ここで「弁証法的(dialektisch)」という言葉は、夢の解釈が可能になるような仕方方で夢から目覚める現在に、過去が未完結で可能性に満ちたものに変貌するという「弁証法的転換(Wendung)」(V, 491)と同時に、現在と過去の希望が「飛躍を含んだ(sprunghaft)」(V, 577)一つの「布置」において呼応して、しかもその緊張関係がけつしてひと続きの物語に止揚されえないという「静止状態にある弁証法(Dialektik im Stillstand)」(ibid.)を指し示している。この止揚なき特異な「弁証法」を体现するものとして「過

去のイメージ」が呈示されるということは、ベンヤミンにとって過去の「想起」とは、出来事の記憶をある特定の完結した意味のなかに閉じ込めて所有することもなければ、ましてそれをつうじて対抗的な物語を仮構することも無い。むしろ「イメージ」を貫く緊張は、この「想起」が同時に、取り戻しようもなく失われた過去への「哀悼(Trauer)」(V, 386)でもあることを示している。歴史を「受難史」として見つめなおす者だけが、現在のただなかに「過ぎ去ったもの」の記憶を甦らせるのである。

このような「哀悼」にして「救出」であるような「想起」をつうじて構成される「弁証法的イメージ」を、ベンヤミンは言語的なものと考えている。「このイメージに出会う場、それは言語(Sprache)である」(V, 577)。これまで自己のアイデンティティの基盤をなしてもきたような「正史」としての歴史が根底から掻きぶられるなか、この神話の連続を突き破って、これまで抑圧されてきた過去の記憶を現在に甦らせる者は、「根源史」を描き出す言葉のかたちで、新たな自己を見いだすのである。その点に注目するなら、ベンヤミンと藤田省三の対蹠点も浮かびあがってくる。「精神の「成年式」によって「鍛造された精神的価値と思想的目標として根づく」と述べていることからもうかがえるように、藤田にとって「経験」とはやはり、独立不羈の主体性を發揮しようとする自己を見いださせる出来事である。彼は、今日の「安楽」への全体主義」にけつして隷属することのない

自己が形成されるための最終的な拠点を、歴史の経験としての「最後の経験」のうちに確保しようとしているのである。これに對して、ベンヤミンにとっては、確固とした自己をもち、さらにはそのアイデンティティを主張するような主体の起源を求めることは問題ではない。彼にとつて「経験」とはむしろ、それをつうじて過去の記憶を今に甦らせる「イメージ」でありうるような言語が析出されてくるような出来事なのだ。「關」をくぐり抜けた先に見いだされる新たな自己は、「根源史」を描き出す言葉の私たちで、「誰もが解読しうるような仕方では差し出されている」(V, 596) のである。そして、このように——ここでは過ぎ去ったものである——異他なるものとの遭遇と交渉としての経験のなかでつねに新たに醸成され、語り出されてくるような「媒体」としての言語のありようこそ、ベンヤミンの哲学的思考のもう一つの主題にはかならない。

初期の言語論「言語一般および人間の言語について」によると、言語は本質的に、自己以外のところにある情報やメッセージを伝達するための「手段 (Mittel)」(II, 144) ではなく、まさに「そこにおいて」自己自身がかたちづくられ、「直接に (unmittelbar)」(II, 142) 表現される現場であり、またこうした「媒体」としての言語は地上において、他の被造物が語りかけにくるのに応える「翻訳 (Übersetzung)」(II, 151) の経験をうつつねに新たに形成されるのである。その経験のなから

異他なるものの言語に込めうる言語として、自己の言語が、両者の差異を分節するかたちで語り出されるのだ。さらにベンヤミンが、「翻訳」とともに自己を組成し、表現する言語とは、本質的に「名 (Name)」であると述べるとき、彼は言語そのものの、それがコミュニケーションの道具となる手前にあるダイナミズムをとらえていよう。他者の名を呼ぶとは、何よりもまずその他者が現に存在しているのを肯定することであり、そのとき「名」は、自己自身以外には何も表現することなく「ある伝達可能性 (Mittelbarkeit) そのもの」(II, 146) を伝えてい<sup>(2)</sup>る。つまり「名」は、他者とのあいだに新たな回路が開かれることへ向けて語りかけられているのだ。そのような「名こそが言語そのものの最も内奥の本質である」(II, 144) と語るとき彼は、いかなるコミュニケーションの基盤も共有されていないところで、異他なるものとのあいだに呼応しあう可能性を切り開くものとして自己を形成し、表現する、言語の根源的なダイナミズムをとらえているのである。たしかにそのダイナミズムは、それぞれの言語が同類の共同体の「母語」ないし「国語」として分立する世界のなかでは覆い隠されていよう。しかし、みずからの「母語」を突き破ってまで異質な他の言語で書かれた作品の「文字どおり (wörtlich)」(IV, 17) の姿に寄り添うような翻訳によって、より普遍的な「言語の生成」(IV, 19) を活性化させる「課題」を語る「翻訳者の課題」が示すように、自己の根源的なダイナミズ

ムを現在話されている言語が回復する可能性も、ベンヤミンは、このバベル以後の世界の内部に探っているのである。そして彼は「根源史」を叙述する言葉としての「弁証法的イメージ」のかたちにも、「過去とかかわる唯一無二の経験」を結晶させることのうちにも、言語の「媒体」としてのダイナミズムが再び見いだされる可能性を見て取っていたのではないだろうか。最初期から「もうひとつの経験 (eine andere Erfahrung)」(II, 56) を追い求めてきたベンヤミンの思考の到達点としての歴史の経験とは、歴史そのものを、歴史の他者とも言うべき過ぎ去ったものたちの記憶を、現在を見つめなおさせるかたちで、すでに物語られた歴史を問いただしながら呼び覚ましてゆく可能性においてとらえかえさせるとともに、言語を、共約不可能な他者とのあいだに応えあう回路を切り開きながら自己を形成するダイナミズムにおいて見つめなおさせるような「闕の経験」であると考えられる。

「耳を傾けている声たちのなかに、今では沈黙してしまっている声の筈が混ざってはいないだろうか」(I, 693)。ベンヤミンは「歴史の概念について」のなかでこう問いかけている。「筈 (Echo)」、それは彼の思考のなかに響きわたる一つのモティーフといえるかもしれない。たとえば「翻訳者の課題」でも、一つの作品が文字へと石化した姿——これが「原作の〈残存〉」である——に寄り添うことで、その「死後の成熟 (Nachreife)」(IV,

123) を「原作の筈」(IV, 16) として響き出させるような、またそのために「母語」の呪縛を乗り越えるような翻訳の可能性が語られているのだ。<sup>23)</sup> その可能性は、過去を想起することの可能性を指し示してもいる。「今では沈黙してしまっている声の筈」に耳をとめる——それは過去の痕跡に耳や目を、いわば刺し貫かれることであろう——とき、これまで自明であった「歴史」が「沈黙」を強いる神話だったことが露呈する。その連続を打ち砕いて過去の記憶を救い出すなら、それは記憶を甦らせる「イメージ」としての言葉のかたちで、この「筈」を響き出させることができなのだ。そしてこのとき、想起する者は、「筈」を響かせる言葉のうちに新たな自己を、他者に応答する可能性において見いだすことになる。ベンヤミンが今なお続く「政治の耽美主義化」に抗して「経験」の廃墟から拾い出しているのは、ひとりひとりが——ここでデリダの言葉を借りるなら——「死の後に生きる」、つまりこれまでの自己の死をくぐり抜けて歴史を見つめなおし、言語を再生させるなかに、他者に応答する自己を新たに見いだすかたちで生まれ変わるような、新生の経験の可能性なのである。

注

Walter Benjamin:

»Erfahrung«, in: *Gesammelte Schriften* (GS) Bd. II, Frankfurt a.

M.: Suhrkamp, 1989.

Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: GS Bd. II.

Über das Programm der kommenden Philosophie, in: GS Bd. II.

Die Aufgabe des Übersetzers, in: GS Bd. IV, 1991.

Ursprung des deutschen Trüerspiels, in: GS Bd. I, 1990.

Erfahrung und Armut, in: GS Bd. II.

Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung), in: GS Bd. VII, 1989.

Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nicolai Lesskows, in: GS Bd. II.

Über einige Motive bei Baudelaire, in: GS Bd. I.

Das Passagen-Werk, GS Bd. V, 1989.

Über den Begriff der Geschichte, in: GS Bd. I.

\* 以上のベンヤミンの著作からの引用は、括弧内に全集の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で記すかたちで示されている。

(1) Jacques Derrida: *Apprendre à vivre enfin: Entretien avec Jean Bribbaum*, Paris: Galilée, 2005. 邦訳: ジャック・デリダ『生かぬことばを学ぶ』終て、鶴飼哲訳、みすず書房、二〇〇五年、二四頁。

(2) キッタ、前掲書、二五頁。

(3) Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1986, S. 159.

(4) このような「経験」という語の語源的な意味に関して、以下の論考を参照。Philippe Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience*, Paris: Bourgois, 1986. 邦訳: フィリップ・ラクーエラバルト『経験としての詩——ツェラン・ヘルダーリン・ハイデガー』谷

口博史訳、未來社、一九九七年、五〇頁以下。

(5) 藤田省三『精神史的考察』、平凡社、二〇〇三年、一七頁、二三頁。

(6) ベンヤミンの「経験」の探究を最初期の論考から跡づけたからた「この論考について」以下を参照。Thomas Weber: *Erfahrung*, in: Michael Oplitz und Erdmut Wizisla (Hgg.): *Benjamin's Begriffe* I, Bd., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, S. 230ff. \*た、ベンヤミンの思考の歩みそれ自体が、やがてはその生涯を、境界を突破し、通過する経験として描き出した著作として、以下を参照。

Winfried Menninghaus: *Schwellenhunde: Walter Benjamin's Passage des Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. 邦訳: ヴァンフリード・メニングハウス『敷居卒——ベンヤミンの神話のムサージュ』伊藤秀一訳、現代思潮新社、二〇〇〇年。

(7) 藤田省三『全体主義の時代経験』、みすず書房、一九九五年、七九、八二頁。

(8) 藤田、前掲書、八二頁。

(9) ベンヤミンの思考における「闕」[敷居]のモチーフの遍在に關しては、以下を参照。W. Menninghaus: *Schwellenhunde*, S. 28ff.

(10) ベンヤミンは、『サージュ論』のなかでこう述べている。「闕」[敷居]は、境界から秘密に区別されなければならない。闕は一つの域 (Zone) である。変転、移行、洪水とった意味が、(満ち溢れる (schwellen)) ということ語には含まれてくる」(V, 618)。

(11) 藤田省三『全体主義の時代経験』、七九頁。

(12) 藤田、前掲書、八二頁。

(13) 藤田省三『精神史的考察』、二三頁。

(14) 藤田、前掲書、一四、二三頁。

- (15) 藤田省三『全体主義の時代経緯』、八二頁。
- (16) 藤田、前掲書、八四頁。
- (17) 藤田、前掲書、八五頁。
- (18) 同所。
- (19) この点に関して示唆的なのが、以下の論きである。Stephane Moses: *Langue de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Sholem, Paris: Seuil, 1992*. 邦訳: マナフマ・キーセム『歴史の天候——ローゼンツヴァイク、ベンヤミン、ショレム』、合田正人訳、法政大学出版局、二〇〇二年、一五一頁以下。
- (20) 藤田省三『全体主義の時代経緯』、八一頁。
- (21) 翻訳をうけてそれぞれの言語が新たに形成されるという点に関して、以下の論きを参照。Alfred Hirsch: *Mimesis und Übersetzung: Anmerkungen zum Status der Reproduktion in der Sprachphilosophie Walter Benjamins*, in: Thomas Regehly (Hg.): *Namen, Texte, Stimmen: Walter Benjamins Sprachphilosophie*, Stuttgart: Akademie der Diözese, 1993, S. 51.
- (22) こうした「名」としての言語のありように関して、山内志朗『天使の記号学』(岩波書店、二〇〇一年)の九〇頁以下を参照。
- (23) 翻訳者の「母語」としての不穩ならわめきであることも、言語が他の言語の異質を公開されたものとして新生を遂げるための胎動を示す「聲」に関して、以下の論きを参照。Bettine Menke: *Wie man in den Wald hineinruft, ...: Echos der Übersetzung*, in: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): *Übersetzen: Walter Benjamin, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 378f.*
- (かきゅうのふゆぎ、哲学・美学、広島市立大学講師)