

広島市立大学学術リポジトリ

翻訳としての言語：

「言語一般および人間の言語について」
におけるベンヤミンの言語哲学

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-22 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 柿木, 伸之, KAKIGI, Nobuyuki メールアドレス: 所属:
URL	https://hiroshima-cu.repo.nii.ac.jp/records/264

翻訳としての言語

——「言語一般および人間の言語について」におけるベンヤミンの言語哲学——

柿木伸之

Language as Translation: Walter Benjamin's Philosophy of Language in his Essay *On the Language as Such and on the Language of Man*

Nobuyuki KAKIGI

During World War I Walter Benjamin wrote an essay *On the Language as such and on the Language of Man* as a crystallization of his thinking which tries to confront the essence of language. In this essay Benjamin shows under some influence of Jewish mysticism his intention of grasping language as such in its dynamism, which does not let language function as a fixed tool of communication. As such dynamism Benjamin points out translation, which constitutes the core of every speech. In his conception translation is rather an experience of forming language newly as a response to the language of the other than a mere procedure, which presupposes two fictive-substantial systems of language. Benjamin describes the experience of responding to the other as the experience of the otherness of the other under the concept of naming. Through this experience language is formed in itself in the communicability with the incommensurable other. This reflective self-formation of the language is grasped by the concept of medium. When we follow Benjamin's discussion, also the self of its speaker can be found and expressed through the experience of the new formation of the language in its responsibility to the other. Benjamin's concept of translation not only emancipates the language from its fictive substantiality and its speaker from a fixed identity, but also lets us rediscover the language and its speaker in the possibility of experiencing reality through facing the otherness of the other and of expressing this experience in the response to the other.

目次

- I. 翻訳の概念
- II. 命名の経験

- III. 媒体としての言語
- IV. 翻訳としての言語

I. 翻訳の概念

ベンヤミンの言語哲学の問題設定と本論考の射程

言語とは何か。ヴァルター・ベンヤミンの哲学的思考においてこの問いは、彼が今ここにある言語の危機をしかと見すえているところから発せられている。一つの現実が崩壊するとき、これまで世界を分節し、現実を構成してきた言語がその力を喪失している。今や世界の現実に応じうる言葉が失われているのだ。そのような危機を目のあたりにするなかで、ベンヤミンは言語そのものを、その新たな可能性へ向けて問おうとしているのではないだろうか。なぜなら彼は、ヨーロッパ世界の未曾有の破局とも言うべき第一次世界大戦のさなかに、おそらくはその破局のうちにある言語の危機を正視しながら、「言語の本質 (das Wesen der Sprache) に向きあおうとする」(Benjamin 1995: 343) 思考の結晶として、「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) を書き下ろしているのだから。そして、ベンヤミンにとって言語とは、彼自身の思考の、さらには文学的な表現活動の媒体にほかならない¹。

さて、ベンヤミンは、生前に公刊されることなかった、いやおそらく彼自身公表するためにではなく、もっぱら自分自身のために書き下ろしたこの言語論において、「翻訳 (Übersetzung)」を、言語の本質的な次元に位置づけようとしている²。「翻訳の概念を、言語理論の最も深い層において根拠づけることが必要不可欠である」(151)。「言語の本質」に迫ろうとする思考が、言語そのものが最初にかたちづくられてくるところに「翻訳」を見て取っているのだ。そのように言語の核心に「翻訳」という運動ないし活動を見いだす視点から、言葉を語ることと、言葉を語る自己とを、どのようにとらえかえすことができるだろうか。おそらくは、言葉を話し、書くことを、自分とは共約不可能な他者とのあいだで行なわれる活動として、また話し、書く者自身を、そうした他者に応える可能性そのものとして、とらえなおすことができるのではないだろうか。ここではそうした見とおしをもって、若きベンヤミンが「言語一般および人間の言語について」において言語の核心に見ようとしている「翻訳」の概念を、ジャック・デリダがその『他者の単一言語使用』において、言語それ自体を「絶対的翻訳 (la traduction absolue)」(Derrida 1996: 117) として浮かびあがら

せているのをおもに参照しながら検討してみたい。そして、そうすることによって、言語が、第一次的に共約不可能な他者とのあいだで語られることを、つまり言語が、同類のあいだの意思疎通の手段となる以前に、他者とのあいだに応えあう回路を切り開きうることを見つめなおし、さらに言語の語り手の自己を、他者に応答する可能性においてとらえかえすこと、それがこの論考の最終的に目指すところにはほかならない。なお、このようにしてベンヤミンの初期言語論における「翻訳」の概念を考察しようとする試みは、管見のかぎり未だ類例のまれなものである³。

ところで、これまで見てきたところからすでにうかがえるように、言語とは何か、という問いは、ベンヤミンの言語哲学において、言語が静態的に、たとえば一個の体系としてどのようなあり方を呈しているかを問題にするものではない。彼の思考においてこの問いは、むしろ動的な言語のはたらきを問題にするものである。「言語の本質」は、すでに語られた諸々の「語 (Wörter)」ではなく、「語る」はたらきにある⁴。では、語るとは、すなわち「言葉 (Wort/Worte)」を話し、書くとは、どのようなはたらきなのか。ベンヤミンの思考は、この点に照準を合わせようとしているのだ。そのような問題設定のもとで「言語の本質」が探究されることによって、「翻訳」が、話し、書くことの核心に見いだされるのである。そのように「翻訳」が言葉を語ることの核心をなして、語ることが言語そのものの精髓であるとすれば、言語とは、究極的には「翻訳」である。この一見奇妙にも映るテーゼが、それ自体としてベンヤミンの言語哲学の核心をなしているのではないか。だからこそ彼は、「翻訳の概念を、言語理論の最も深い層において根拠づける」ことを要請しているのではないだろうか。実際彼は、「言語一般および人間の言語について」のなかでこう述べている。「高次の言語は (神の言語を例外として) どれも他のすべての言語の翻訳である」(151)。ベンヤミンは、地上の言語それ自体を、他の言語をもう一つの言語へ翻訳する活動として考察しようとしているのだ。彼にとって「語る」こととしての言語とは、翻訳なのである。ここでは、このテーゼを彼の言語哲学の中心に位置づけたうえで、彼の「翻訳」概念を検討してみたい⁵。それをつうじて言語とその語り手を、その可能性において見つめなおすことができればと思う。

「母語」を脱構築する翻訳の概念

さて、ここでベンヤミンが言語活動の核心に見ようとしている「翻訳」とは、どのような言葉のいとなみなのか、またそれが一般的に「翻訳」という名称のもとで考えられている手続きと異なっているとすれば、どのように異なるのか、いくらか見通しをつけておきたい。ベンヤミン自身は、このように「翻訳」を定義している。「翻訳とは、変容の連続をつうじて、ある言語を他の言語へ移行させることである。抽象的な合同とか相似の領域ではなく、変容の諸連続 (Kontinua der Verwandlung) をこそ、翻訳は踏破するのだ」(151)。ここでいう「翻訳」は、「母語」と「外国語」といった二つの言語の「抽象的な合同とか相似」をあらかじめ想定する二次的な補助手段ではなく、ひとつひとつの言語それ自体を第一次的に、またつねに新たに構成するはたらきである。「変容の諸連続をこそ、翻訳は踏破する」という言い方は、そのつど翻訳が遂行されるとともに一つの言語が、他の言語と区別されつつ新たに形成されてくる、という事態を言い当てるものであろう⁶。

そのように言語を第一次的に構成する翻訳の概念は、今なお一般的な「翻訳」の観念とは著しく異なっていよう。なぜなら、言語を意思疎通のための手段と見なす一般的な言語観からすれば、翻訳とはそのように言語にとって一次的なものではなく、むしろ二次的な補助手段とでも言うべきものなのだから。「日本語」なり「英語」なりといった言語がそれぞれ完結した体系として確立され、すでに同類のあいだの「コミュニケーション・ツール」として機能しているなかで、たとえば映画の字幕や会合の席での通訳のように、「日本語」を話し、「英語」という「外国語」を理解しない者のために、補助的な役割を果たすのが翻訳である、というのが翻訳についての支配的な見方ではないか。そうした見方からすれば、「外国語」で話されたり書かれたりした言葉は、そのまま翻訳なしに理解できるに越したことはない。「原語のニュアンス」を味わうためにも、翻訳などしなくてすむのならしないほうがよいのだ。そのように、翻訳を二次的な補助手段、さらには必要悪とする見方において前提とされているのは、「日本語」や「英語」といった言語がそれぞれ完結した統一体として実在し、他方で翻訳される「原語」も、同様に完結した統一体として実在するという言語観にはかならない。しかしながら、ベンヤミンが提示している翻訳概念は、そのように見られた個々の言語の内部にも、さらにはそこでのひとつひとつの発話の

うちにも「翻訳」のはたらきがあることを示すことによって、一個の完結した統一体として実在する言語という観念を徹底的に解体するとともに、二つの言語の差異そのものが、翻訳の遂行をつうじて初めて分節されることを露呈させることだろう。

翻訳を言語にとって二次的な補助手段とする見方において、翻訳するとは、ある他の言語で語られた言葉が、一つの制度として見られたその言語の体系の内部で指し示しているとされる意味内容を、自分の言語で理解可能であるかぎりでとらえ、そしてその理解内容を、自分の言語の内部ですでに制度化されている一定の言い方で、自分の同類たちに伝達することである。その際当然ながら、他の言語で語られたオリジナルの言葉がもっている独特の響きやニュアンスは失われるほかはない。デリダが、彼自身のユダヤ系の「フランス—マグリブ人」としての来歴も披瀝しているその『他者の単一言語使用』において述べているように、そうしたものを別の言語へ移植することを断念し、ひたすら制度化された意味を、すなわちすでに与えられているシニフィエを、制度化された記号的な言い方で、つまりは手持ちのシニフィアンで表現する作業が、補助手段としての翻訳なのである。彼によれば、そのような仕方でも、すべてを翻訳することさえ不可能ではない。「一語に対するに一語、お望みならば、シラブルに代えるにシラブル。このようなエコノミー上の等価性——そもそもそれは厳密には不可能なことだ——を断念するかぎり、ひとはすべてを翻訳することができる」(Derrida 1996: 101—102)。だが、このような翻訳とは、彼に言わせれば、「翻訳」という語の弛緩した意味における弛緩した翻訳 (une traduction lâche)」(Derrida 1996: 102) である。一つの言語をもう一つの言語へ翻訳すること自体に含まれているはずの緊張を見失い、またそれによって言語を虚構の制度のうちに閉じ込めるような翻訳が、一般に「翻訳」と呼ばれているのだ。そしてこの「弛緩した」翻訳は、特殊で比較的新しい翻訳観にもとづくものであり、それは民族言語や国民言語を完結した統一体として実体化する近代の言語観とも共犯関係にあることだろう⁷。

こうした、翻訳するみずからの言語と翻訳される他の言語をそれぞれ一個の体系として実体化する翻訳こそが、「翻訳」にはかならないとする考え方——今なお一般的な翻訳観——は、異なった言語によってそのシニフィアンがどのようにさまざまな形態をとろうとも揺らぐことのないシニフィエ——デリダ

が「超越論的シニフィエ」と呼ぶもの——の存在を想定する悪しき観念論に陥っており、その際、翻訳を行なう以前に二つの異なった言語を等価の制度的な体系として俯瞰する、言語の外部の不可能な立場に立とうとしていよう。言葉を話すなかで言語の外部に出ることはできない。一つの言語の外部は、当然ながらすでにもう一つの言語の内部なのだ。それに一つの言語が他の言語と異なっていたり、あるいは類似していたりしているのが知られるのは、翻訳が行なわれた後のことである。翻訳することによって初めて、自他の言語の差異が分節され、それとともに両者があたかもすでに存在していたかのように見いだされるのである⁸。では、二つの言語を実体化することのない、両者の差異が分節される以前に行なわれる、未だ「弛緩」していない翻訳とは、どのようなはたらきなのだろうか。

デリダによると、言語を語るとは、「他者の言語」、すなわち他者たちによってすでに語られた言葉を、唯一の「特有言語 (idiome)」(Derrida 1996: 17) へ向けて絶えず翻訳することである。一般的に他言語の「翻訳」と呼ばれている手続きにかぎらず、言葉を話し、書くとは、つねにこの「他者の言語 (la langue de l'autre)」(Derrida 1996: 42) の「特有言語」への翻訳なのだ。言語の語り手は、自分だけの固有の言語、「私的言語」を語ることはできない。語ることができるのは、他者によって語られた言語だけである。しかし、この「他者の言語」が一人の語り手によって語られるとき、言語はつねに唯一無二の自己を形成しようとしている。「他者の言語」は、「絶対的特有言語 (l'idiome absolue)」として語り出されようとしているのである (Derrida 1996: 126)。とはいえ、それはけっして「みずからが語るのを聴く」(Derrida 1996: 48) ことはない。語られた言葉は、語り出された瞬間に「差延 (différance)」(Derrida 1996: 49) に委ねられてしまい、一つの「特有言語」としての自己同一性に達することはないのだ。それゆえデリダによれば、言語の語り手はつねに、「絶対的翻訳のなかへ」、この「準拠の極なき、起源の言語なき、出発の言語なき翻訳のなかへ」投げ出されている (Derrida 1996: 117) のである。

ところで、ベンヤミンが考える「翻訳」も、この「絶対的翻訳」から遠く隔たってははいまい。それは、言語活動の核心をなす言葉のいとなみである以上、デリダの考える「翻訳」と同様、いわゆる「翻訳」を含めた、あらゆる言語活動のうちに遍在している。ベンヤミンにとって「翻訳の概念」は、「時折な

されるように、何らかの観点から補足的に論じられるにしては、あまりにも広範囲におよぶ強大なもの」(151) なのだ。むしろ、後で見るようにバベル以前の「樂園」の言語、すなわち「アダムの言語 (lingua adamica)」をモデルに言語の本質に迫ろうとする初期のベンヤミンは、デリダのいう「他者の言語」は想定していない⁹。しかし、ベンヤミンも「翻訳」を、一つの言語が自己自身を形成するはたらきと考えているのである。彼にとって「翻訳」という語は、「受容にして自発性であるものを言い表わすための」(150) ものにほかならず、言語とはそれ自体「中動的なもの (das Mediale)」、すなわちギリシア語の中動態をはじめ、ドイツ語の再帰動詞やフランス語の代名動詞のはたらきにも比せられうるような仕方、他の言語の受容とみずから能動的に語ることが一体となるなかで、再帰的に自己を形成する「媒体 (Medium)」(142) なのである¹⁰。つまり、ベンヤミンの考える「翻訳」は、他の言語——ここで他の言語として想定されているのは他の被造物の言語である——とのかかわりのなかで、それとは異なったものとして、一つの言語がつねに新たに、また再帰的に自己を形成するはたらきであり、それがあらゆる言語活動の核心をなしているのだ。だからこそ彼は、「変容の諸連続をこそ、翻訳は踏破する」と述べているのである。

このように、ベンヤミンとデリダが考える「翻訳」とは、一つの言語を第一次的に構成するはたらきであり、二人は翻訳が行なわれるに先立つかなる言語の存在も認めていない。とすれば、二人が提示している翻訳概念は、一般的に自然に与えられていると想定されている「母語」の観念を脱構築するはずである。翻訳以前に一個の実体のように固有の「母語」が与えられているわけではなく、その観念とは、ある種の翻訳の副産物ないしそれが作り出した歴史的な虚構にすぎない。言語の語り手は、固有の「母語」を所有することなどできず、一つの言語を他の言語との差異においてつねに新たに構成し、語り出す「翻訳」を生きることができるのみである。そのように、一個の実体として、場合によっては民族的ないし国民的なアイデンティティのよりどころとしても想定される本質主義的な「母語」の観念を、歴史的な構築物として、さらには虚構として脱構築するような「翻訳」の概念が、とりわけベンヤミンの思考においては「言語の本質」の探究をつうじて取り出されている。彼の思考は、具体的な諸言語についての本質主義を解体してしまうほどに、「言語の本

質」へと深く突き入り、それによって言語活動を虚構の制度から解放するのである¹¹。

ベンヤミンの翻訳概念の問題点と他者の概念

ベンヤミンは、「言語一般および人間の言語について」の末尾で、言語とは翻訳であるというテーゼを次のようにも提示している。「より高次の言語はすべて低次の言語の翻訳であり、ついには究極の明澄さのうちに神の言語がみずからを展開するが、それはこの言語の運動の統一なのである」(157)。この言葉からうかがえるのは、初期のベンヤミンが、被造物の言語が、被造物そのものを「究極の明澄さのうちに」語り出す神の言語と一体化しようとする運動を構成するものとして、「翻訳」の概念を導入していることである。この初期言語論における言語哲学が、すでに述べたように、もはや取り戻すことのできない「楽園の言語 (die paradisische Sprache)」(152)をモデルに「言語の本質」を考察するばかりでなく、「楽園」のうちに生命なき事物から人間を経て神に至る位階秩序と言語の連続性を想定する「言語の形而上学」(146)であることは否定できない。ベンヤミンの初期言語論においてそれぞれの事物どうしは、またその言語どうしは、究極的には神のもとで共約可能になる。そのように神との関係において人間と事物、すなわち「被造物」と、その言語とを見る観点からすれば、彼が導入している「翻訳」の概念は、これまで述べてきたような、言語を根底から見つめなおさせるポテンシャルをもった概念である一方で、そうした位階秩序を構成する形而上学的概念でもあるのだ。さらに、後にもう少し踏み込んで考察するように、彼は人間の「至福の生」からの没落とバベル以後の「言語の混乱 (Sprachverwirrung)」(154)を、「言語精神の墮罪 (der Sündenfall des Sprachgeistes)」(153)と断じているために、地上で言語を語ること、なにかずくそれが翻訳であることによってもたらされる暴力を、言語活動自体にとって不可避のものとしては考察できていない。初期言語論のベンヤミンによれば、バベル以後の墮落した翻訳だけが、「過剰な精確さ (Überbestimmtheit)」(156)をもち、過ぎた「お喋り (Geschwätz)」(154)によって他の事物をさらに深い「言語の喪失 (Sprachlosigkeit)」(155)へ追い込むような暴力でありうるのだ。しかし、デリダが指摘しているように、今や言語の語り手は、バベル以後の、「他者の言語」が散乱している世界のなかでしか、言葉を話し、書くことはできないはずである。

すでに不特定の他者たちが語った言語を、自分が語る一つの言語へ向けて拾い集め、みずからの言語を構成してゆくほかあるまい。そのうえデリダによれば、そうして語り出された言語も、けっして「固有」の言語になることはなく、すぐさま他者たちの手に引き渡され、「差延」とともに新たな「言語の混乱」を招き寄せる。だとすればなおのこと、翻訳することはつねに、他の言語に対する、ひいては他者に対する暴力でもありうるのではないか。初期ベンヤミンの「翻訳」概念において十分に考慮されていないのは、このような翻訳すること自体、すなわち他者が語った言葉をもう一つの言葉へ置き移すこと自体にまつわる暴力なのである¹²。

おそらく、若きベンヤミンが「楽園」のうちに想定した神から生命なき事物に至る形而上学的な位階秩序は、バベル以後の世界における、共約不可能な他者たちのあいだの非対称的な関係へと脱構築されなければならないはずである。そう考えるとき、言語を語るとはつねに、「他者の言語」の、来たるべき単一の「特有言語」への「絶対的翻訳」であると述べ、「私は一つしか言語をもっておらず、しかもそれは私のものではない」(Derrida 1996: 15)というテーゼで「母語」の観念をラディカルに脱構築するデリダの『他者の単一言語使用』における議論は、ベンヤミンが「言語一般および人間の言語について」のうちに導入した連続的な位階秩序を、他者たちのあいだの非対称的な関係へ解体する視点を提示するものと言えよう。ここで他者は、「他の人間」として、「人間」という類における共約可能性においてではなく、けっして「私のもの」になることのない、どこまでも異他なる言語の語り手としての共約不可能性において考えられるべきである。けっして「固有」のものにできない言語を語る他者たちだけが、デリダの議論においては、「私」に言語を与えるのであり、また他者たち以外のところには「私」の語る言語は存在しないのである。

とはいえ、そのようにベンヤミンの「言語一般および人間の言語について」における「言語の形而上学」の位階秩序をバベル以後の世界における現実の他者たちの関係へ脱構築することを要請したうえで指摘しておかなければならないのは、異他なる言語の語り手という意味での他者ならば、この初期言語論のうちにも登場していることである。そこで「人間」以外の被造物たちは、彼が一つの形而上学的な位階秩序に依拠しつつ「不完全な」と形容する、「人間」とは異なる言語を語る者として現われている。

「事物の言語を人間の言語に翻訳する」ことは、「ある不完全な言語をより完全な言語に翻訳することなのだ」(151)。そして、他の被造物の言語が「不完全」であるのは、それが「音声をもたない (lautlos)」(150)からである。「人間」による他の被造物の命名とは、まずもって「黙せるものの音声あるものへの翻訳 (Übersetzung des Stummen ins Lauthaften)」(151)なのだ。では、他の被造物の言語に「音声」が欠けているとはどういうことを意味しているのだろうか。それはたんに人間以外のものたちの言語が「劣っている」ということよりも、むしろ他の事物の言語のうちに、「音声」として分節化できない、つまり意味理解に解消して現前化できない異質さ、ないしは物質性とでも呼ぶべきものがあることを指し示しているよう¹³。ベンヤミンのいう「翻訳」は、ある異質な言語とのあいだの緊張関係を分節するかたちで遂行されるのである。ベンヤミンが「人間」以外の「事象」ないし「事物」と呼んでいるのは、この物質性を帯びた、異他なる言語の語り手——そうである以上の「事物」および「事象」の属性には、ベンヤミンはいっさい言及していない——としての他者にほかならない¹⁴。彼によると、この他者が、つねに「人間」の自己に先だって語りかけてくる。「人間が事象に与える名は、事象がどのように自己を人間に伝達するかにもとづいている」のであり、その「受容 (Empfangnis)」(150)以前のところに「人間の言語」は存在しないのだ。むしろ、後でもう一度触れるように、ベンヤミンが語る「楽園」のなかでは、この「音声をもたない」異他なる言語も、「音声」へと解消されようとしているのも否定できないのだけれども。

ベンヤミンの言語哲学の位相と今後の論述

こうした問題があるとはいえ、「言語一般および人間の言語において」においてベンヤミンが提示している「翻訳」の概念はやはり、一般的な「翻訳」のみならず、日常的にも非日常的にも実践されている言語活動一般をラディカルに見つめなおさせるインパクトをもっていると考えられる。とすれば、「アダム」の言語」をモデルに「言語の本質」に迫ろうとする、あまりにもナイーブに「形而上学的」とも映るベンヤミンの初期言語哲学の視点は、現在世界のなかで話され、書かれている言語を批判的に照射するものと評価することもできよう。その視点から見れば、言葉を話し、書くとは、その核心において、自分のとは他なる、異質な言語の経験、それをもう一

つの、自分の言語のうちに、自他の言語の緊張関係を分節しながら見いだす経験であり、言語を語る自己はそれ自体、そのように異他なる言語を語る他者に応える可能性としてある。ベンヤミンの「翻訳」概念は、言語が第一次的に自己とは非対称的な他者とのあいだで語り交わされることを示すとともに、言語の語り手の自己を、他者に対する「応答可能性 (Verantwortung/responsabilité)」としてとらえかえさせるのだ。では、そのようなポテンシャルをもった「翻訳」の概念は、ベンヤミンの叙述のなかでは、もう少し具体的にどのような次元で、どのようにとらえられていて、またそれをこの論考のうちにとり取り出してくることができるのだろうか。今後の論述のために、これらの点についていくらかの見通しをつけておきたい。

これまで述べてきたことから推察されうるように、ベンヤミンは「翻訳」としての発語を、彼が「事象」ないし「事物」と呼ぶ特定の他者に応答する場面において考察している。彼にとってその応答とは、「命名する (bennenen)」(143)この経験にほかならない。他者からの語りかけを、もう一つの言語で聴き届け、それに応答すること、これが「翻訳」であり、それは同時に他者を名づけること、その「名 (Name)」(144)で呼ぶことなのである。この「命名」を、ここでは世俗化しながら、つまり具体的な言語的实践の経験に引き寄せながら、批判的に考察してみたい。また、ベンヤミンの叙述において「命名」としての発語は、「受容にして自発性」であるような「翻訳」である。そのように「翻訳」が、受動と能動が一体となっている実践として考察されることによって、言語が、「翻訳」の遂行とともに、他の言語との関係のなかで再帰的に自己を構成し、同時に自己を伝える「媒体」であることが洞察されている。ここでは、その点にも注目することによって、言語を、同類のあいだの意思疎通の「手段」としてではなく、共約不可能な他者とのあいだでつねに新たに自己を形成するとともに、そうした他者と呼応しあう回路を切り開きうるものとして、とらえなおすことを試みることにする。それをつうじて、言語の語り手の自己が、他者に対する応答可能性そのものとして浮かびあがってくるだろう。

II. 命名の経験

ベンヤミンにおける「言語の本質」としての「名」の概念

これまで見てきたように、ベンヤミンの初期言語哲学は、「言語の本質」を「語る」活動においてとらえようとするとともに、地上のあらゆる言語活動の核心に「翻訳」を見届けようとしている。彼によれば、言葉を話し、書くとはそれ自体「翻訳」、すなわち「ある言語を他の言語へ移行させること」、さらに言えば、他者の言語を聴き届け、それに応答するもう一つの言語を新たに構成するはたらきなのだ。そのように言語を「翻訳」としてとらえかえすことを要請しているのが、「言語一般および人間の言語について」における「翻訳の概念を、言語理論の最も深い層において根拠づけることが必要不可欠である」、という彼のテーゼにほかならない。ところで、この初期言語論のベンヤミンにとって、「翻訳」とは「命名」の遂行でもある。「黙せるものの音声あるものへの翻訳」を遂行する「人間の言語」とは、「命名する言語 (die benennende Sprache)」(143)であり、「言語の本質」とは、何よりもまず「名」なのである。「名こそが言語そのものの最も内奥の本質 (das innerste Wesen der Sprache selbst) である」(144)。そうすると、彼の「翻訳」の概念を、言語そのものを見つめなおさせるものとしてとらえるためには、まず彼にとって言語そのものにほかならない「名」の概念を検討しておかなければならないことになる。「名」が言語の「本質」であるとはどういうことか、また「名」を言語の「本質」として考えるとはどういうことなのか。この点を問題にすることが、ベンヤミンの「翻訳」概念の射程を計測するためには不可欠なのであろう。そして、それをつうじて、翻訳することの具体的なあり方がいっそう明らかに浮かびあがってくるのではないだろうか。

ベンヤミンが言語を「語る」活動においてとらえようとしているということは、「言語の本質」である「名」の概念もやはり、すでに名づけられた「名前」や「名称」ではなく、むしろ何ものかを「名づける」はたらきにおいてとらえようとしているはずである¹⁵。彼は実際、「名」は、突きつめるなら、名づけられるものを創造するはたらきであると考えている。彼のいう「名」とは、名づけられるもののリアリティを創設するような、「名づける」はたらきなのだ¹⁶。そして、「名づける」ことの最も純粋な遂行形態を、彼

は、聖書の『創世記』に書かれている神の完全に自発的な創造のうちに見ているのである。彼は「言語一般および人間の言語について」のなかで4段落にわたって、「言語の本質を『創世記』冒頭の数章にもとづいて考察」(147)しているが、そのなかでこう述べている。「創造行為は、言語の全能の創造力を開始させ、最後に言語は、創造されたものを言わば自身と一体化させる、ということはつまりそれを命名するのだ。したがって、言語は創造するものであり、かつ完成するものである。言語は言葉 (Wort) にして名なのである。名は言葉であるがゆえに、神のうちにおいて名は創造する力を持ち、神の言葉は名であるがゆえに、この言葉は創造する力をもっている」(148)。神が被造物を名づけるとは、そのままこの被造物それ自体を語り出し、そのリアリティを創設し、開示することである。この命名行為が神の創造であり、神の言語とは、それを遂行する「言葉」なのだ。たしかに、このように『創世記』にまで遡って、言語が本質的に「名」であることを描き出そうとしていることは、ベンヤミンの言語哲学を、とてつもなくアナクロニックなものにしているのかもしれない。だが、言語それ自体を「名」として、いや自分以外の人間や事物を「名づける」はたらきとしてとらえかえす、アナクロニックな——あるいは反時代的とも言えるかもしれない——思考は、たとえば言語を恣意的な諸記号の差異の体系として静態的にとらえるソシュール以後の言語観がともすれば見落としてしまう、言語を語ることと、他人や他の事物が現にそこに存在しているリアルな世界との関係を浮かびあがらせるとともに、世界と交渉するなかで言語を語ることの始まりにある経験を抉り出してくるのではないか。つまり、ベンヤミンのアナクロニックなまなざしとはむしろ、現在語られている言語を、世界を開示するその可能性において批判的に見つめなおさせるものなのではないだろうか¹⁷。

したがって、ベンヤミンが『創世記』にまで遡っているのは、何も言語の神聖な起源を主張することで、言語を神秘化しようとするためではない。むしろ、神において創造のはたらきと重なるものとして語られてきた、自分以外の事物や人間を名づける行為とは、それらのリアリティをこの世界の現実として初めて成立させる創造的な活動にほかならず、こうして一つの現実を新たに語り出す経験こそが、歴史的に構成された言語規則の適用となる以前に、他者へ向けて語られる言葉をそれ自体として構成していること、また規則にしたがって機能している言葉

もその経験に開かれていること、これを指し示すために、「言語一般および人間の言語について」において『創世記』が参照されているのである。その意味で、彼はこう述べているのであろう。「以下では、言語の本質が『創世記』の冒頭の数章にもとづいて考察されるが、この考察によって聖書解釈が目的として追求されるわけでもなければ、本論考のこの箇所、聖書が、啓示された真理として、客観的に省察の根拠にすえられるわけでもない。この考察によって、言語そのものの本性にかんがみて聖書のテキストから明らかになるものこそが見いだされなければならないのである」(147)。ここでいう「言語そのものの本性にかんがみて聖書のテキストから明らかになるもの」としてベンヤミンが語ろうとしているのは、「名」の神秘と言うよりも、世俗的な世界の現実を、ひとつひとつの事象のリアリティにおいて新たに構成し、開示しようという、「名」に内在する、あくまで世俗的なものとして考えられるべきポテンシャルなのである¹⁸。

「人間」における「名」の創造力の分有と縮減

このようにベンヤミンは、言語の本質を「名」と規定することによって、世界の現実をひとつひとつの事象のリアリティにおいて創設し、開示する能力を言語に認めるとともに、『創世記』の解釈をつうじて、そうした言語の能力が、神の創造において最も純粋な仕方では発揮されていることを描き出そうとしている。そのことにもとづいて、「言語一般および人間の言語について」において考察の中心となるのは、実は「人間の言語」である。彼はそれをまず、「樂園」におけるアダムの「命名」をモデルに考えることで、その本質的な、また純粋な形態を取り出そうとしている。すでに見たように、ベンヤミンは「人間の言語」を「命名する言語」と規定しているが、彼にとってその最も完全な姿を示しているのは「アダムの言語」なのだ。彼がそのように、自分以外の事物にその固有の名を与える「アダムの言語」を「人間の言語」のモデルとしているのは、何よりもこの「命名する言語」が、神の言語において完全なかたちで発揮されていた「名」の創造力を分有しているからである。「人間の言語」とは、神から「相続している遺産 (Erbteil)」(144) ないしは神からの「贈りもの〔天賦の才〕 (Gabe)」(148) なのだ。「人間の言語」が神の言語の創造力を分有していることは、このようにも言い表わされている。「人間とは命名者 (der Nennende) であり、その点にそくして

私たちは人間のなかから純粋言語 (die reine Sprache) が語り出ているのを認めるのである」(144)。ここでいう「純粋言語」とは、神の言語のことである¹⁹。この創造の言語は、ひとつひとつの被造物そのものを、それ自身のリアリティと一体化しながら語り出すほどの「純粋」さをそなえており、その「純粋」さを、もはや完全なものではなくなっているにせよ、「人間の言語」も分有しているのだ。では、「人間の言語」がそのように「名」の創造力を分有しているとは、どういうことなのだろうか。

「名づける者」としての「人間」——ちなみに言うておくと、「言語一般および人間の言語について」においてこの「名づける」能力があること以外には「人間」の特性はまったく言及されていない——が、他の人間を含めた他の事象を実際に命名することを、ベンヤミンは、親が生まれたばかりの自分の子どもにその固有の名をつけ、その名を呼ぶことを例に考察している。彼によると、そのように「固有名 (Eigenname)」を与えることにおいて、「人間の言語」は、「人間が神の創造する言葉と結ぶ共同性」(150) を保っているのである。そして、親が新生児に固有名を与えることを、彼はこう「認識」から区別している。「名を与えることによって、両親は子どもたちを神に捧げる。ここで両親が子どもたちに与える名に適合するのは、親は生まれてきたばかりの子どもを命名する以上——語源的にはではなく、形而上学的に考えるなら——認識 (Erkenntnis) ではない。厳密に言うならば、いかなる人間も名に (その語源的意味からして) 適合してはいない」(149—150)。生まれただけの子どもを名づけるとは、目の前にあるすでに知られた一つの事物の一般的な名称、たとえば「本」を語ることで、それを「印刷された紙の束」、「研究用の資料」、あるいは「暇つぶしの種」といったその概念的諸規定に解消し、その事物を把握するような「認識」とはまったく異なる。一般的な名詞と異なって、固有名は、それ自体としては、それに適合する概念的内容をもたない。その意味で、「名に適合するのは〔……〕認識ではない」のだ。むしろ親が生まれたばかりの自分の子どもにその名を授けるとは、子どもの存在を肯定し、その顔を認め、既知の事物の概念的規定にはけっして解消できないその唯一無二の自己があることを語り出すことである²⁰。このとき、「人間の言語」は、神の創造する言語との絆を確かめる。「固有名によって、どの人間もそれが神によって創造されたことが保証されるのであり、そしてこの意味では、固有名自体が

創造するものなのだ」(150)、というのである。それゆえ、固有名を与え、固有名で呼ぶとは、名づけられたものの実在を、概念的諸規定に回収されえない特異性において肯定し、それをけって恣意的でない仕方では世界へ向けて語り出すことで、名づけられたものの地上におけるリアリティを創設することなのだ²¹。そのことは、新生児を命名したり、もの言わぬ自然の事物を最初に命名したり、みずからを語る言葉をもたない、あるいはそれを奪われた人びとの存在を最初に証言したりする場面などを思い浮かべてみるなら、比較的容易に理解できようが、それらだけについて言えるものではない。いかなる事象も、いかなる人間も、生まれだての子どもにその固有名を与えるのにも比せられうるような仕方では名づけられるときにこそ、すなわちその特異な存在を肯定し、それに応える言葉で語り出されるなかでこそ、それ自身のリアリティをもって立ち現われてくるのだ。その意味でベンヤミンは、こう述べているのであろう。「すべての自然は、みずからを伝えるかぎり、言語において、ということは究極的に人間において、自己を伝えるのである」(144)。「言語の本質」を「名」のうちに見るとともに、「人間の言語」を「命名する言語」と規定するとき、ベンヤミンは、言語が、一定の「認識」を伝達する記号となる以前に、第一次的には、概念的諸規定に解消されえない他の事物や人間の存在に呼応して、それを地上の現実として初めて語り出そうとするものであること、それゆえリアルな世界と恣意的ではない結びつきをもっていることを示しているものと考えられる²²。

このように、「人間」の行なう命名は、一方では、ひとつひとつの事物の独自のありようを肯定するかたちで世界の現実を創設し、開示する創造力をもっている。このことをベンヤミンは、「人間の言語」が、神の言語において完全なかたちで発揮されていた「名」の創造力を分有している、という思想をもって言い表わしているのである。しかし他方で、「名」の創造力は、「人間」の「命名する言語」においてはやはり縮減されている。「人間のあらゆる言語は、名のうちにあるこの〔神の〕言葉の反照(Reflex)にすぎない。認識が創造に達することがないのと同じく、名がこの言葉に達することはないのである。人間のあらゆる言語の無限性は、神の言葉の絶対的で、無制約的で、創造する力をもった無限性に比して、つねに制約された、分析的(analytisch)な本質のものであるにとどまっているのだ」(149)。

ベンヤミンは、「人間」の言語における「名」の創

造力の縮減を、とりわけその言語が、他の被造物からの語りかけに依存している点に見ている。「事物の言語的本質(das sprachliche Wesen der Dinge)をつづじてのみ、人間は自己自身にもとづいて——つまりは名において——事物の認識に達するのだ」(144)。自分以外の事物が語りかけてくることなしに、またそれを受けとめることなしに、「人間の言語」が神から分有しているとされる創造力が発揮されることはない。「人間の言語」が「命名する言語」であることは、どこまでも「人間」以外の被造物、すなわち異他なる言語を語る他者たちが、「人間」が語るに先だて自己を伝えてくることと、そしてそれを受容することに依存しているのだ。「事象のこのような認識は自発的な創造ではない。この認識は、自発的創造とは異なって、絶対的に、無制約的に、そして無限におこなわれるものではない。人間が事象に与える名は、事象がどのように自己を人間に伝えるかにもとづいているのである」(150)。そうすると「人間」の命名とは、その他者に対する応答にはかならない。その意味でも「人間」の名づけるはたらきは、究極的には恣意的ではありえないことになろう。ベンヤミンによれば、「人間」が言葉を話し、書くことは、他者の言葉をみずからの言葉で聴き届けることなのである。たしかに、「人間」が名づけることがなければ、他者の存在がこの世界の現実となることはないのかもしれない。その意味で、「言語一般および人間の言語について」においては、「人間」が「自然の主人」(144)と呼ばれているのだろう。だが、ここで「自然」と呼ばれている「人間」の他者たちが語りかけてくるのを受容することなしには、「人間」はひと言も言葉を発することができなるとすれば、「人間」は、「自然の主人」であるどころか、みずからの言語の「主人」であることすらできないことになろう²³。実際ベンヤミンは、「人間」以外の被造物からの語りかけを受けとめる以前のところ「人間の言語」の存在をいっさい認めていない。自分以外の諸事物のそれぞれに固有名を与える、すなわち他者の存在を肯定するとともに、その独自のありようをこの世界の現実として開示する、「命名する言語」の語り手としての「人間」は、固有の言語を一つの実体のようにあらかじめ所有することはできず、他者からの語りかけを受けとめるなかで、つねに新たにみずからの言語を形成し、それに応えるかたちで語り出すほかはない。そして、ベンヤミンの議論にしたがうならば、それ以前には「人間」すらも存在しないのだ。「言語一般および人間の

言語について」において「人間」は、自分以外のものにその名を与える可能性そのものとして登場しており、その可能性は、他者に応えるなかで初めて開かれるのである。とすれば、後で見るように、そこで「人間」は、他者に対する応答可能性そのものとして描き出されているのだ。

このように、「人間」が他者を自発的に命名するとは、他者に対する応答にほかならないこと、つまり能動的に「名づける」はたつきはつねに同時に他者からの語りかけの受容にもとづく応答である、というように「名」の原初的な、神の言語のうちにある創造力を、「人間」が縮減されたかたちで分有していること、これを言い表わすのが、実は「翻訳」の概念であり、ベンヤミンによれば、「翻訳」の遂行とともに、「人間」はその他者と唯一無二の仕方であらえあい、絆を結ぶのである。「言語の領域でのみこうした無比なる結合というかたちで見いだされる受容にして自発性 (Empfängnis und Spontaneität) であるものを言い表わすのに、言語はしかし、その固有の言葉をもっている。そしてこの言葉は、名なきものを名において受け容れる先に述べた受容 (jene Empfängnis des Namenlosen im Namen) にも当てはまるのだ。それは、事物の言語の人間の言語への翻訳という言葉である」(150)。そうすると、彼のいう「翻訳」とは、地上において、とりわけ「人間の言語」において、「名」という「言語の本質」が実現される、そのかたちを言い当てるものであることになる。言語を語るとは、既知の事物の概念的規定が代表する手持ちの情報を記号を用いて伝達する手続きである以前に、何よりもまず、自分に語りかけてくる他者の存在を肯定しながら、言わばその顔を認めながら、その語りかけを受けとめ、それに応える言葉を発することで、他者の存在を一つの現実として語り出そうとすることなのである。これが、ベンヤミンが言語活動の核心に位置づけようとする「翻訳」であり、それは彼にとって、この世界のなかで「名」の創造力が発揮され、それとともに名づける者と名づけられる他者があえあう、その最も原初的なあり方にほかならない。そして、このように他者からの語りかけを受けとめるなかで初めて、それを聴き届ける一つの言語が新たに形成されてくるのである。

このように、若きベンヤミンは「言語一般および人間の言語について」において、「アダムの言語」をモデルとする「人間の言語」を、「命名する言語」と規定し、それが「名」の創造力を縮減されたかたち

で分有していること、そしてその分有が、他の被造物からの語りかけに応答する「翻訳」の遂行によって証明されることを描き出しているが、そうした「楽園の言語」をモデルとする「言語の形而上学」の語り口によって見失われていることが一つあると考えられる。それは、名づけられるのが生まれたての自分の子どもであれ、名づけること、なかんずく「固有名」を与えることが、すでにして名づけられる他の人間や事物に対する暴力になりうることである。他者をその唯一無二の存在において肯定し、そのリアリティを語り出そうとする「命名」は、「楽園」においてさえ、他者自身に特有のありかたをどこか抑圧することなしには遂行されえないのではないか。ベンヤミンが十分に考察していないのは、こうした命名そのものの暴力なのではないだろうか。

命名の暴力

ベンヤミンによると、バベル以後、人間の「命名」は他者に対する暴力を孕んだものになってしまう。「楽園」における「アダムの言語」、このバベル以前の言語だけが、他の被造物がみずから伝えてくるのを聴き届け、それをもう一つの、より「完全」な言語において響き出させることができたのだ。だが、蛇の誘惑に屈したために楽園から追放された後、人間の言語は、他の被造物をある何かとして「外側から (von außen)」判断するものになってしまったのである。対象をある何かとして概念規定する認識、それは善悪の判断、つまり自己保存のための価値判断を含んでいる——このニーチェ的な洞察——ために、他者それ自身に応えるものではありえないのである。「蛇に誘惑されて行き着く認識、つまり何が善で何が悪かという知には、名が欠けている。それは最も深い意味において無効であり、そしてまさにこの知そのものが、楽園の状態を知る唯一の悪にほかならない。善と悪に関する知は、名を放棄する。それは外側からの認識であり、創造する言葉の非創造的な模倣である」(152-153)。他の被造物を「外側から」認識する墮罪以後の人間の言語が、「創造する言葉の非創造的な模倣である」という言い方は、対象を何かとして同定することが、同定される当の、けっして同定されえない他者——この「非同一的なもの (das Nichtidentische)」——とは別の何かを捏造することにほかならない、という事態を言い当てている²⁴。ここでベンヤミンが抉り出しているのは、現在日常的に用いられている、自己保存のために価値を判断しながら対象を同定し、支配しようと

する、概念的な言語の実相なのだ。それは恣意的に記号と意味の結びつきを措定し、自分にとって都合のよい事物の性質だけを把握する。そうして「人間の言語」は、一定の性質を帯びた虚像を産み出しながらその善悪を一方的に裁く——判断する——ようになるとともに、自己自身とは別の意味内容を指示するたんなる記号になり果ててしまうのである。「言葉は(自己自身以外に)何かを伝達するものとなる。これこそまさに言語精神の墮罪にほかならない」(153)。たしかに、「名」であることを離れ去った言語は、今もなお、どこにもいない「敵」の像を産み出しては、この虚像に対する裁きの戦争を繰り返しているのではないか。

こうして、それ自身とは別の概念の担い手を仮構しながら他の被造物にある都合のよい一般的な名称を付けるとは、ベンヤミンによると、それに対して「異名の命名(Überbenennung)」をおこなうことであり、その概念の「過剰な精確さ」は、他者がみずから語る言葉を圧殺し、他者を「悲しみ」の「沈黙」のうちに閉じ込めるものである。「言語の混乱」以後、「人間の言語」は、他者からその言葉を奪う過剰な「お喋り」(154)と化してしまっているのだ。

「人間の言語が事物の言語に対してもつ関係のうちには、近似的に「異名の命名」と言い表わせるものが入りこんでいる。つまり、すべての悲しみの、そして(事物の側から見た)すべての沈黙のきわめて深い言語的な根拠をなす異名の命名である。悲しみのうちにあるものの言語的本質としてのこの異名の命名は、言語のもつもうひとつの注目すべき関係を暗示している。それは過剰な精確さということであって、話す能力をもった人間たちの諸言語間の、その悲劇的な関係のなかで支配しているのは、この過剰な精確さなのだ」(155-156)。自然支配と意思疎通の手段と化した「人間の言語」は、それが対象化する他の被造物が語りかけてくるのをけっして聴き届けることなく、むしろそれを圧殺し、沈黙させてしまう。そのような「異名の命名」が、他者と自己のあいだの分断を固定させ、自己を他者に応答する可能性から遠ざけてきたのだ²⁵。そして、そのことは今なおお人びとの関係に影を落としていよう。このように、「啓蒙」の近代とそれに陸続している現在における「人間の言語」の実相を仮借なく浮かびあがらせる、ベンヤミンの「お喋り」と化した言語への批判的なまなざしは、きわめて鋭いと言わなければならない²⁶。そのまなざしは、今日常的に用いている言語のありようをあらためて見つめなおさせるもの

であろう。だが、この鋭いまなざしは同時に、両刃の剣なのではないか。すでに述べたように、「言語一般および人間の言語について」におけるベンヤミンの「言語批判」は、バベル以後今に至るまで地上で語られてきた言語の「墮罪」を鋭く批判するあまり、「至福の言語精神の凋落(der Verfall des seligen Sprachgeistes)」(153)のただなかに踏みとどまりながら、そこで遭遇する他者に応答する言語の可能性を探り、混乱した言語のなかから他者からの語りかけを聴き届けようとする一つの言葉を拾い出して行く道を、みずから閉ざしてしまいかねないものなのではないだろうか。

とはいえ、ベンヤミン自身、すでに「楽園」の「アダムの言語」に関して、「つねに制約された、分析的な本質のものであるにとどまる」と述べていたのではないか。自分以外の事物のリアリティを表現するには、そのありようを「分析」せざるをえない「人間の言語」、それはつねに「過剰」なものであるほかはないのではないだろうか。「言語精神の墮罪」以前に、「人間」の「命名」はすでに「異名の命名」であり、そこには他者を一方的に裁いてその特異な自己を抑圧する「過剰な精確さ」が含まれていたのではないか。「分析的」であるとは、他の事物それぞれの不可分の自己のうちに、その特異性のうちに切れ目を入れ、それを分割することで、それについて一般的な判断を下す暴力性をもっている、ということであるはずだ。だとすれば、デリダが指摘しているように、「固有名はすでもはや固有名ではなく、その産出はその抹消であり」(Derrida 1967: 159)、「名づける(nommer)」こと自体が言語の「第一の暴力(une première violence)」(Derrida 1967: 164)であることになる。他者を名づけることは、その名がたとえ固有名であったとしても、反復可能で、その他者以外のもの名でもありうるような——私の名も他者の名でもありうるはずだ——名称をその他者のうちに書き込むことであり、また固有名自体がみずからを抹消記号の下に置きながら——固有名はつねにすでに「固有名詞という一般名詞」(Derrida 1967: 151)なのだ——他者の唯一性を抹殺することなのだ。そして、デリダによると、固有名を付けることにかぎらず、ある他者のことについて何か語ること、その他者を形容することも、つねに他者自身のもつ、唯一無二の特異性のうちに刻み目を入れて抹殺し、それを反復可能な一般性へと解消する判断であり、それは他者がある体系のなかに書き込む、すなわち名づける者の社会的秩序のなかに組み入れる

「原—エクリチュールの暴力 (la violence de l'archi-écriture)」(Derrida 1967: 162) の発動なのである²⁷。それどころか、ベンヤミンが「楽園」における最初の「人間」アダムの業として叙述している、自分以外の事物にそれ自身の名を与える行為も、他の事物が現にそこにあることに応えるかたちでそのリアリティを初めて表現するはたらきである一方で、これら事物どうしがそのなかで、「人間」が知ることのできないような仕方ではあるかもしれない、事物自身の世界とも言うべき世界に刻み目を入れ、ひとつひとつの事物をそこから切り出し、「人間」の世界のうちでその存在を現実化させ、そうして「人間の」世界を織りなしてゆく暴力でしかありえないのではないか²⁸。「人間」の命名がつねに「分析的な本質のものであるにとどまる」とは、このように「人間」が他者をつねに名づけそこねてしまうことを言い当てているのではないだろうか。

しかしながら、「言語一般および人間の言語について」のベンヤミンは、この点に踏み込んだ考察を向けるのではなく、「言語精神の墮罪」以後の他者の命名のありようを描くなかで、こう述べるにとどまっている。「名づけられてあるということは——その命名者が神々にも等しい至福の者 (ein Seliger) である場合でさえ——おそらくつねに悲しみの予感 (eine Ahnung von Trauer) であり続けるだろう」(155)。だが、ベンヤミンは、この「至福の者」アダムの命名それ自体の暴力性をもう少しはっきりと指摘することで、地上においては命名が「翻訳」という仕方、すなわち「ある言語を他の言語へ移行させる」という仕方ではか遂行されえないことが、つねに他者に対する暴力を招き寄せようことを描き出すべきだったはずである。そうすれば、地上においては命名は「翻訳」である、という思想の内実のみずからメスを入れ、「翻訳」が「変容の連続を踏破する」言葉のいとなみとして、いかなる共通の地盤も与えられていないなかでの他の言語への「移行」ないし「変移 (Übertragen)」(151) であり、そこにはつねに他者に対する暴力をもたらしうような飛躍があることをもう少し明確にできたばかりでなく、みずからの「言語の形而上学」とともに、それが前提とする神から生命なき事物に至る連続的な位階秩序を、非連続的で、関係がつねに齟齬であるような他者たちの非対称的な関係へと、みずから脱構築できたのではないだろうか。ベンヤミンがアダムの命名を「分析的」と形容するとき、彼はその可能性をすでに洞察していたと考えられる。にもかかわらず初期言語論

のベンヤミンは、「名」としての「言語の純化された概念」(157) を探究する「形而上学」の立場に踏みとどまろうとしているように見えるのである。そればかりか彼は、本質的に「名」であるがゆえに、他の事物を概念的諸規定の束に解消できないその独特のリアリティにおいて開示しようという、「人間の言語」の可能性を強調するほうに力点を置いているようだ。彼は、バベル以後の世界における「人間」の混乱した、過剰な命名によって自然の事物が抑圧され、沈黙を強いられるようになることを描いた後、こう述べているのである。「この〔沈黙を強いられた〕自然を救うためにこそ、自然のなかに、通常思われているところとはちがって、ひとり詩人のみならず、人間一般の生と言語があるのだ」(155)。「言語精神の墮罪」の後でも「人間の言語」は、他者の特異性に応えうる。その言語は、一定の情報を担う記号である以前に、他者の特異性を響き出させる「名」でありうるのだ。こうした可能性を洞察しようのが、言語がそのような記号としてある次元を越えた言語のありようへ向かう「形而上学」の立場にはかならない。「言語の本質に向きあう」ベンヤミンは、そのように考えていたのではないだろうか。だからこそ、「言語一般および人間の言語について」を書き下ろした後、「来たるべき哲学」というかたちで、本質的に「名」である言語を媒体とする、一つの「救出」でもあるような新たな「認識」の可能性を語ろうとしたのではなかったか²⁹。こうした初期ベンヤミンの思考の方向性は、その思考を、現在における認識と、その媒体となる言語とを、その可能性において見つめなおさせる、批判的なポテンシャルを含んだものとして評価しようとするならば、けっして見落とすことができないだろうし、またここでも、そうした彼の思考のポテンシャルを、固有名を脱構築した先にある言語の可能性を示しえていない『グラマトロジーについて』におけるデリダの思考をも乗り越えうるものとして評価しておきたい³⁰。そして、このような「救出」としての「認識」へと結晶しうる「経験」のありようは、すでに初期言語論のうちに、「人間」が他の被造物を「翻訳」をつうじて「命名する」経験というかたちで、描き出されているのではないだろうか。その経験についての叙述をたどるならば、ベンヤミンが「言語一般および人間の言語について」において、「翻訳」ということでどのような経験を考えているのか、いっそうくっきりと浮かびあがらせることができるはずである。

命名という経験

これまで見てきたように、「言語一般および人間の言語について」によると、地上における「人間」の命名は、他の事物や人間に対する応答というかたちで遂行される。現にそこに存在する他者が語りかけてくるのを、「人間の言語」で受けとめること、それが能動的に他者を名づけるはたらきと一つになっているのであり、ベンヤミンは、そのように「受容にして同時に自発性」であるような言葉のいとなみを「翻訳」と呼んでいるのである。アダムによる他の被造物の命名からして、地上における命名は「翻訳」というかたちで遂行されるのだ。では、この「翻訳」とは、初期のベンヤミンの思考においては、より具体的にはどのような経験として考えられているのだろうか。

ベンヤミンにとって「人間」以外の事物が存在するとは、それが言語的に自己を表現することである。「言語の存在は、何らかの意味でつねに言語内在的な人間の精神の表出 (Geistesäußerung) のすべての領域を被うばかりでなく、文字どおりすべてのものにおよんでいる。生命ある自然のなかにも、生命なき自然のなかにも、ある一定の仕方では言語に参与していない出来事や事物は存在しない。というのも、みずからの精神的内容 (der geistige Inhalt) を伝えることは、いかなるものにとっても必要不可欠だからである」(140-141)。彼は続けて、ここで「《言語》という語はけっしてメタファーではない」(141)と述べているが、では「精神の表出」といい、「精神的内容を伝えること」といい、これが「言語」であると言えるのはなぜなのか。ここでベンヤミンの議論から導き出される結論を先取りしておくなら、ある事物の「精神の表出」、すなわちそれがみずからを伝えるはたらきは、それを聴き届ける「人間」の言語において、それが行なう「翻訳」とともに、その事物の「言語」として発見され、語り出されるからである。だからこそベンヤミンは、「すべての自然は、それが自己を伝えるかぎり、言語において、ということとはつまり究極的には人間において自己を伝達する」(144)、と述べることができるのだ。この点は後に検討するとして、今はまず、ベンヤミンの初期言語論において、この「自然」という「人間」の他者が自己を表出する独特の仕方注目しておきたい。

「人間」以外の事物の言語とは、ベンヤミンによると「黙せる (stumm)」(147) 言語である。そこには、「人間」がじかに言語として聴き取り、聴き分け

ることのできる「音声 (Laut)」が欠けているのである。「事物には、純粋な言語の形成原理——音声——が拒まれている」(147)。「音声」の不在、それはすでに触れたように、事物がみずからを伝えてくる表現の物質性を際立たせる。言ってみればその表現を、「人間」のなかで意味を結ばない、言わばノイズを含んだものとして現前させるのである。ベンヤミンは、事物の自己表出の物質性を、こう言い表わしている。「事物は、ある多かれ少なかれ物質的な共同性 (eine stoffliche Gemeinschaft) によってしか、自己を伝えあうことができない」(147)。たしかにそれぞれの事物は、人間が参与することのできない仕方と呼応しあい、人間が「自然」と呼ぶ一つの連続的な秩序を形成していよう。それはたとえば、それぞれ異なった生き物たちが人間を驚かせるような相貌や生態を示しながら共棲し、種を保存している山林や水域でもありうるだろう。そのなかで事物どうしがどのように応えあっているのかは、究極的には人間にとっては「自然の黙せる魔術 (die stumme Magie der Natur)」(150) としか言いようのない謎であるにちがいない。事物の自己表出が人間に呈する、事物どうしの「万物照応 (correspondances)」(ボードレール) の関係のなかに容易に入り込むことを拒む、それどころか生命の危険さえもたらしかねない、人間にとっての硬い異質さが、ここで「物質的」と形容されているのではないだろうか³¹。ところで、そのように意味を結ばず、言わば硬質の物体としての純粋な強度において迫ってくるような表現は、何も自然の事物だけがもたらすものではあるまい。他の「人間」たちもまた、しばしば「人間」と認められることのない、異なった言語を話し、信仰や習俗などを自分と異にする他者たちはもちろんのこと、時に同じ「母語」を共有しているはずの「人間」たちさえも、こちらが言葉を失ってしまうような表現とともに立ち現われてくることがあるにちがいない³²。あるいは、他者の物質的な強度をもった自己表現は、ときに「生理的」と形容したくなるような憎悪をもよおさせるかもしれない³³。今日では、凄惨な出来事をくぐり抜け、そのためにみずからの身体のうち形容しがたい暴力の痕跡を刻み込まれた他者たちが、その出来事を、聴衆の面前で、あるいはスクリーンの上で、自分自身の身体の傷跡のなかから、その身体的記憶にもとづいて証言するとき、その証言という表現もまた、しばしば自動的な論理の内部で「みずからが語るのを聴く」次元に解消しえない物質性において、それどころかそうした音声

中心主義的な論理自体を問いただすような強度をもって、迫ってくることもあるはずである³⁴。ベンヤミンが「言語一般および人間の言語について」において語っている、他の被造物の言語の沈黙、そして物質性とは、このような「他者」と呼ぶほかはない者たちの、まずは一つの衝撃として受けとめるほかはない自己表出の強度を言い当てるものと考えられる。そのとき他者は、言葉を失わせ、これまで語られた言語を問いたださせるような強度をもった他者性を顕現させるのだ。むしろ、ここでベンヤミンがそのように他者性を呈する者として念頭に置いているのは、直接にはあらゆる自然の被造物たちなのだけれども。

そうすると、ベンヤミンが他の事物の命名として語っている経験は、何よりもまず、音声として聴き分けることのできない、物質的な強度をもって迫ってくるような他者の自己表出に直面するところから始まることになる。そして、彼が考えるように、「名」が言語の「本質」であり、それゆえ本質的に「名づけ」であるような経験が、記号としての言語が一定の情報を伝達するようになるに先立って、言語活動の始まりにあるとすれば、言語は第一次的に、自分とは非対称的な他者とのあいだで語り交わされる、ということにもなるはずである。彼が事物の言語を「黙せる」と形容するときを示唆しているのは、命名の経験が、他者とのラディカルな差異の経験にほかならないことなのだから。ベンヤミンは、命名の経験が原初的には、他者の物質的な強度をもったその他者性の表出に遭遇するところから始まる差異の経験であることを指摘することによって、言語そのものが第一次的に、けっして同類のあいだの定型化されたコミュニケーションの道具ではなく、むしろ共約不可能な他者たちのあいだで、そこにある深淵の上で、つねに新たな響きをもって語り交わされることを示していると考えられる。

さて、沈黙において現われ、こちらの言葉も失わせる他者性の顕現を「人間」が受けとめることを、ベンヤミンは、「名なきものを名のうちに受け容れる」(150) ことと言いつわっている。他者がその他者性を突きつけるのを、命名する言葉で受けとめるとは、けっして今の自分が容易に理解できる範囲で、すなわち手持ちの概念で処理できるかぎりですれを受け容れ、他者を概念的に固定された一つのアイデンティティのうちに閉じ込めて支配することを目指すものではない³⁵。とすれば、「名なきものを名のうちに受け容れる」という言い方もまた、具体的

に、それ自体としては反復可能で、それ以外のものの名であることもできるような一つの名を、それ自体としては確定された概念的内容をもたない「固有名」として他者に付与するまさにそのとき、名づける者は、他者がその他者性において現われてくるのに向きあい、それをみずからの言葉で受けとめようとしており、またそうして他者の存在を、自己とは共約不可能な特異性において肯定している、という事態を表現しているはずである。それどころか、ベンヤミンが考えるように「名こそが言語そのものの最も内奥の本質」であるとすれば、言葉を話し、書くことの始まりにあるのは、たとえそれが何ものかを最初に命名することでなくとも、つねに他者をその固有名で呼ぶことに結晶しうるような、他者の唯一無二の存在を、自己との共約不可能性において肯定する「原聴取 (Urvernehmen) 」(Benjamin 1928: 216) であることになろう³⁶。と同時に、「名は究極の語り出し (der letzte Ausruf) であるのみならず、言語の本来の呼びかけ (der eigentliche Anruf) でもある」(145)。それゆえ言語は、定型化されたコミュニケーションの手段として機能する以前に、他者の顔を認めるとともに、他者とのあいだに共約不可能性の深淵の上で応えあう回路を切り開こうとする呼びかけ——それは対話を開始させる挨拶として語り出されるかもしれない——でありうるのだ。その意味でもベンヤミンは、言語は「ある伝達可能性そのもの (eine Mittelbarkeit schlechthin) を伝達する」(145—146) と述べているのであろう³⁷。むしろ、他者に応えて、他者とのあいだを開こうとするものとして語り出される言葉それ自体は、すでに指摘したように、たとえそれが「固有名」であったとしても、つねにすでに反復可能であり、そのために他者の特異性を奪う暴力を含んでいるのだけれども。とはいえベンヤミンは、言葉を語ることが本質的に、他者がその他者性において現われてくるのを「名のうちに受け容れる」ことであると述べるとき、それが他者の共約不可能な特異性を肯定するところに始まる経験であることを強調している。もしかすると彼のいう「翻訳」とは、この共約不可能性の経験の別名なのかもしれない³⁸。

しかしながら、他方で「言語一般および人間の言語について」のベンヤミンは、沈黙を音声のうちに解消し、それとともに、自己と他者のあいだの非連続性を、神から人間を経て生命なき事物に至る形而上学的な連続性に変質させる言語の力も重視している。彼によると、『創世記』において最初の人間アダ

ムには、地上の事物を命名するという課題が与えられているのだが、「人間は、事物の黙せる名をもたない言語を受け容れ、それを音声となった名へと置き移すことによって、この課題を解くのだ」(151)。「事物の言語の人間の言語への翻訳」(151)とは、言わば事物の顔に对应しつつも、そこにある沈黙ですらあるような物質的な自己表出を、「音声」として分節された表現に変え、それを言語として聴き取られうるものにする事なのである。さらにベンヤミンは、この言語論が書かれる4か月ほど前の日付をもつマルティン・ブーバー宛の書簡(München, 17. 7. 1916)においては、「語りえないものを、言語において結晶のかたちで、純粋な仕方では除去すること(die kristallene reine Elimination des Unsagbaren in der Sprache)」(Benjamin 1995: 326)を要請している。ベンヤミンが言語の本質的なはたらきと考える命名とは、初期言語論の時点において究極的には、いまだ言語として語り出されえない表現の物質性を、純粋な精神性とも言うべき音声的なありかたに解消することでもあるのだ。たしかに、言語として聴き取られうるかたちに分節されなければ、他者が現にそこに存在し、そこで自己をこちらに表現していることは、一つの現実として語り出されることあるまい。だが、そのように「語りえないもの」を「語りうる」言葉へ変える翻訳、この「名なきもの」の名への翻訳(151)は、これまで見てきたように、すでにして他者の特異性を抹消する暴力である。唯一無二の他者がそこにいることの肯定は、その特異性の否定というかたちでしか語り出されえないのだ。にもかかわらず、「言語一般および人間の言語について」のベンヤミンは、この原初的な、すでに「樂園」のなかですらはたらいっている命名の暴力を取り出すのではなく、むしろ「人間」が他の事物を命名しうること、すなわちアダムが神から与えられた課題を果たしうることの根拠を、「人間の言語と事物の言語がともに神の創造の言語のうちに起源をもつことに、つまりは等根源性という共約可能性のうちに求めることによって、アダムの命名を神聖化してしまっている。「もしも人間の名の言語(die Namenssprache des Menschen)と、事物の名なき言語とが、神のうちで親縁でなければ、つまり、もしもそれらの言語がかの創造の言葉のうちから——すなわち、事物にあっては魔術的な共同性によってなされる物質の伝達となっており、人間にあっては至福の精神のうちにある認識と名の言語となっている、かの創造の言葉のうちから——解き放たれたのでな

ければ、その課題は解きえないだろう」(151)。しかし、「名」という言語の「本質」にそのような解決を与えて、その地点から現在の地上の言語のありさまを、「至福の言語精神の凋落」(153)と断じる以前に、ベンヤミンは、自分以外のものを名づけることそれ自体のうちに含まれる暴力を振り出すことによって、みずからが前提した、形而上学的な位階秩序をも形成するような、神から生命なき物質に至る連続的な関係を、共約不可能な他者との非連続的な関係へ解体すべきではなかったか³⁹。そうすれば、バベル以後の、情報伝達の道具と化した記号としての言語のありようも脱構築し、その可能性において見つけなおすことができたはずである⁴⁰。

このような「言語の形而上学」の音声中心主義とでも言うべき問題があるとはいえ、「翻訳」としての命名の経験を描き出すベンヤミンの議論には、もう一つどうしても見逃すことができない論点がある。その議論にしたがうなら、「人間」は、言葉として聴き取ることのできない事物の自己表出を、言語的に分節された、言葉として聴き取られうる表現に変えるような、「黙せるものの音声あるものへの翻訳」(151)を遂行するわけだが、実はこうして「事物の言語」を見いだすときに初めて、「人間の言語」がかたちづくられ、語り出されるのである。ベンヤミンは、他の事物の言語に回答する以前に「人間の言語」がすでにどこかに与えられていることを認めていない。「命名者」であること、これが「樂園」における、すなわち原初的な状態にある「人間」の唯一の規定である。そして、名づけることは、「人間」の天賦の才であるとともに、神から与えられたその使命でもあるのだが、そのことはあくまで、他の被造物が自己を伝えてくるのに対する応答としてしか遂行されえないのだ。「人間が事象に与える名は、事象がどのように自己を人間に伝えるかにもとづいているのである」(150)。ということは、「人間の言語」は、それぞれの事物からの物質性を帯びた語りかけを受けとめ、それを言語として見いだす翻訳の遂行とともに、つねに新たに構成されてくることになる。「言語一般および人間の言語について」の議論にしたがうかぎり、一個の体系として表象されうる言語、さらには自己のアイデンティティのよりどころともなりうる実体のような「母語」など、「人間の言語」としてはどこにも存在しない。一つの言語は、その語り手が遭遇した——異他なる言語の語り手という意味での——他者の言語を、言語として見いだすような翻訳を行なうなかで、そのつど新生を遂げ

ながら、語り手自身の言語として発見されるのだ。その意味で、ベンヤミンの言語哲学において、「語ること」としての言語とは、その核心において「翻訳」にはかならないのであり、「変容の諸連続」を「踏破」する翻訳を生きる言語は、それ自体、絶えざる再生を経験するなかで語り出されるのである。それゆえ、ここでいう「翻訳」も、一般に思われているように、二つの異なった言語の体系の存在を前提するものではなく、むしろ他者の言語を発見するなかで、それに応えるみずからの言語を新たに生成させるはたらきなのだ。しかも、これまで見てきたように、ベンヤミンにとっては、このような翻訳が、他者の存在をその唯一無二のリアリティにおいて肯定し、開示するような命名の遂行でもありうるのである。このとき他者の言語は、けっして外から一個の全体として限定されえない、「共約不可能な唯一無二の無限性」において見いだされている。彼によれば、「どの言語にも、その共約不可能な唯一無二の無限性 (ihre inkommensurable einzigartige Unendlichkeit) が内在している」(143) ののである。命名するとは、他者の存在を概念的に同定されえないその特異性において肯定し、一つの現実として語り出すことであるが、それは同時に他者の言語をその「無限性」において見いだすことにかならない。このとき、他者への応答とともに語り出される言葉としての名は、けっして概念的に同定された対象を指示するのではなく、他者の「共約不可能な唯一無二の無限性」をもった言語の存在を指し示しているのである⁴¹。その意味で他者に呼びかけられる名とは、他者からの語りかけを言語として聴き届けたことの証しなのだ。だからこそベンヤミンは、こう述べているのだろう。「名において、自己を伝える精神的本質は、言語そのものとなっている」(144)。むろん、名づける言語それ自体はつねに、他者に対する暴力でありうる力を孕んでいるのだけれども。

このように、ベンヤミンにとって他者の命名を遂行する「翻訳」とは、未だ一つの沈黙でしかないような、物質性を帯びた他者の自己表出をその独特の強度において受けとめ、そこから一つの「言語」を聴き出してくるはたらきであるが、それは同時に、他者に応えて、他者の言語をまさに「言語」として見いだす自分自身の言語を新たに見だし、形成するはたらきでもあるのだ。そのような、他者の言語とともに、それに応える自己の言語を新たに見だしてゆく翻訳の経験が、「言語一般および人間の言語について」においては、「樂園」における「人間」の

最初の言葉のいとなみとして、しかも自分以外の被造物自身のリアリティを開示する命名の遂行ですらありうる経験として、提示されているのである。そのことは何も、バベル以後失われた「至福」の「樂園」へのノスタルジーを表明するものではない。むしろ一つの言語が、同類のあいだの意思疎通の道具ないし情報を伝達する記号として用いられうる手段として与えられる以前に、第一次的には共約不可能な他者とのあいだで、それに応えるものとして、つねに新たに構成され、語り出されてくること、また現在意思疎通や情報伝達の手段として機能している言語も、こうした言語の絶えざる生成の運動に開かれていることを、「アダムの言語」がその核心において「翻訳」であるというベンヤミンの議論は、示唆しているものと考えられる。では、他者が自己を表出するかたちで語りかけてくるのを受けとめ、それを言語として見だし、聴き届ける自分自身の言語を新たに発見することは、いつ、どこで問題になるのだろうか。たとえば、詩人が自然のなかの微かな物音や歌声に耳を澄ませ、その言葉をみずからの詩の言葉のうちに聴き出してくるとき、その詩人は、他の事物の言語を見だしながら自分自身の言語を新たに形成する、一つの「翻訳」を行なっていると見えるかもしれない。いや、そうした牧歌的な情景だけが「翻訳」の場ではないはずだ。すでに述べたように、同じ「母語」を共有しているはずの他人も、突如としてその他者性を突きつけることがあるし、あるいは凄惨な出来事のなかで身体の中に暴力の痕跡を刻み込まれた他者たちが、その出来事の記憶を身体の傷跡のなかから語り出そうとする証言もまた、「音声」として聴き取ることでできない物質性をもって迫ってくることはあるはずだ。このとき、たとえある一つの「母語」を習得し、それとともに一つの「世界観」や「価値観」のようなものを身につけていたとしても、それらはもはやこうした他者の自己表出に拮抗し、それに応答する力を失ってしまっている。デリダの言い方を借りるなら、それを聴き届けるには、「今なお未聞の一つの言語」(Derrida 1996: 126) が必要なのだ。たしかに、それにもかかわらず、他者からの語りかけに対して耳を塞ぎ、手持ちの観念を虚しく振りかざすことによって、他者とともに自分自身も硬直したアイデンティティのうちに囲い込んでしまうことがしばしば起こっている。だが、ベンヤミンが示唆しているのは、これまで身につけてきたものを絶対化することなく、こうした物質的な強度をもった他者の自己表

出にしかと向きあい、それを一つの言葉として聴き届けようとするならば、他者の言語を一つの「言語」として発見する自分の言語を、新たに構成することが問題になる、ということである。彼がここで「翻訳」と呼んでいるのは、そのように他者の言葉を言葉として聴き届け、それに応答するみずからの言語を——たとえば自分の「母語」をも相対化し、さらには解体することも含んだかたちで——新たに形成し、他者に向けて語り出す、そんな経験のことなのである。そして、彼によるとその経験は、他者の存在を唯一無二のものとして肯定する命名を遂行するものでもありうる。「翻訳」とともに構成される言語は、他者の顔を認め、その存在を一つの比類なき現実として語る、「呼びかけ」と「語り出し」を含みうるのだ。それゆえ「翻訳」とは、特異な他者への応答とともに、一つの言語を生まれ変わらせる経験とさえ言えるかもしれない。おそらく次に引くデリダの言葉は、このように、他者への応答がつねに一つの言語の新生をもたらす「翻訳」を要求していることを的確に言い当てていよう。「もしきみが私の言語を聴き取ることができ、またそうしたいと望むなら、きみの言語のなかで発明したまえ。すなわち、もしきみがそれをわかるように差し出すことができ、そうしたいと望むなら、私の言語を、きみの言語と同様に発明したまえ」(Derrida 1996: 106)。

ところで、このように他者の命名を遂行する「翻訳」をつうじて新たに見いだされた言語は、ベンヤミンによると、もはや意思疎通や情報伝達のたんなる「手段」ではない。その言語は、他者に応答するなかで、他者の言語との差異を分節しながら、再帰的に自己を構成するとともに、自己を直接に表現する「媒体」なのである。しかも、この「媒体」としての言語は、「ある伝達可能性そのものを伝える」ことによって、他者とのあいだに伝えあう回路を、さらに言えば——共約不可能な他者とのあいだにある——コミュニケーションの可能性を新たに切り開こうとしているのだ。そこで次に、ベンヤミンが「言語一般および人間の言語について」のなかで、言語の「媒体」としてのありようをどのように描き出しているのかを見ることにしたい。その叙述をたどるならば、言語の語り手の自己も、他者に対する応答可能性そのものとしてあることが浮かびあがってくるのではないだろうか。

Ⅲ. 媒体としての言語

「媒体」の概念

ベンヤミンが「言語一般および人間の言語について」において地上の言語活動の核心に見届ける「翻訳」とは、他の被造物が物質性を帯びた仕方では自己を表現するのを、他者との根源的な差異に直面しながら受けとめ、その表現を言語として見いだすことでそれに応答するみずからの言語を新たに構成してゆく、一つの言語の新生をもたらすような経験である。彼にとってその翻訳とはまた、他の被造物の存在を肯定し、それに呼びかけつつその唯一無二の現実を語り出すような命名を遂行し、「名」の創造力を発揮させるはたらきにほかならない。さて、そのような翻訳とともにつねに新たにかたちづくられる言語を、彼は「自己自身において自己を伝える」ような「媒体 (Medium)」と規定している。「どの言語も自己自身において自己を伝えるのであり、言語はすべて最も純粋な意味で伝達の媒体なのだ」(142)。すでに述べたように、翻訳においては、他者からの語りかけを受けとめると同時に、それに応える言語をみずから発見し、語り出すというように、「受容」と「自発性」が一つになっている。そのように受動と能動が一体となったはたらきとともに、自己の言語が一つの言語として形成され、語り出されるのである。そして、このように翻訳とともに構成される以前には、一つの言語はどこにも存在しない。したがって、ベンヤミンにとって言語とは、そのように再帰的に自己を限定しつつ、自己自身を伝える——と言うよりも「打ち明ける」——「中動的なもの (das Mediale)」、すなわち「媒体」なのである⁴²。そうすると、言語とは本質的に、自己以外のところにある意味内容、すなわち情報やメッセージを間接的に媒介するための「手段 (Mittel)」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 (unmittelbar)」に表現される現場であることになる⁴³。若きベンヤミンは、そのことをとくに力を込めて主張したかったにちがいない。「言語一般および人間の言語について」のなかで、彼はこう述べているのだ。「中動的なもの、これこそがあらゆる精神的伝達の直接性 (Unmittelbarkeit) をなし、言語理論の根本問題をなしている」(142)。そのように彼が、言語が自己を「直接」に、つまり「非媒介的」で、何かの手段になりえない仕方では伝える「媒体」であることを強調する際、何にもまして注意を喚起しているの

は、「そこにおいて (in)」自己を伝える、という表現と、「それによって (durch)」何かを伝達する、という表現との差異である。後者の言い方では、言語は「それによって」何かすでにある情報なりを間接的に伝達するための手段に、さらにはその媒介に適したたんなる記号になりさがってしまう。これに対して、前者の言い方において言語は、自己自身を語り出す表現がまさに「そこにおいて」、すなわち「直接に」かたちづくられてくる現場になるのだ。ベンヤミンは、そのように自己表現の現場としての「媒体」であることが、言語にとっては本質的だと考えているのである。言語は、間接的に「何かを伝達する (etwas mitteilen)」ための道具である以前に、直接に「みづからを伝える (sich mitteilen)」ないしは「打ち明ける」表現として語り出されているのだ⁴⁴。彼はこのことを、「ドイツ語という言語」を例に——彼は手近な言語を引き合いに出しているだけなのかもしれないが、その身ぶりは、巧まずして当時話されていた「ドイツ語」への痛烈な批判にもなっている——こう語っている。「すなわち、たとえばドイツ語という言語とは、私たちがそれによって表現できると——誤って——考えているものすべてのための表現などでは断じてなく、ドイツ語という言語において自己を伝えるものの直接的な [=非媒介的な、手段となりえない] 表現なのである。ここでいう《自己》(dieses ›Sich‹) が、精神的本質 (ein geistiges Wesen) にほかならない」(141)。ここでベンヤミンは、「精神的本質」という古めかしい術語を用いているが、これはけっして何か言語の背後にある形而上学的な実体を名指すものではなく、一つの言語が語り出されるとともに、その言語において直接に表現され、言語として見いだされる「自己」のことである。後でもう少し詳しく見ることになるが、これ以外に「言語的本質 (das sprachliche Wesen)」——「諸事物の言語的本質とはそれらの言語のことである」(143) という言い方からもわかるように、これは言語と同一視されうるものである——という術語も導入していることからもうかがえるように、その「自己」は、つねに余すところなく言語として表現されるわけではない。「精神的本質は、それが伝達可能 (mittelbar) であるかぎりにおいてのみ、言語的本質と同一なのである」(142)。言語として伝えられえない「自己」が残余としてあること、もしかするとそれが表現に物質性をもたらしているのかもしれない。

ともあれ、ベンヤミンにとって言語とは、自己自

身とは別のところにある一定の意味内容を媒介する記号である以前に、みづからにおいて自己を直接に打ち明ける媒体である。とりわけ言語が他者それ自身の名を呼ぶものであるとき、それは他者の顔を認め、その存在を肯定しながら、自己自身だけを差し出している。そのように言語が、けっして手段として機能しえない媒体として語り出されているとき、そこにはまだ他者とのあいだにコミュニケーションの回路は開かれていない。むしろ他者への呼びかけは、その名で呼びかけられる他者とのあいだに新たなコミュニケーションの回路を切り開こうとしている。だからこそベンヤミンは、こう述べているのだ。

「言語の内容は存在しない。伝達として言語は、ある精神的本質を、言い換えるなら、ある伝達可能性そのものを伝えるのである」(145-146)。言語が純粹に「名」であることを突きつめるなら、それが媒介する内容は存在しない。他者に呼びかけられる「名」は、内容を媒介しないことによって他者に応える自分をありのまま差し出し、そうして他者と応えあう関係を新たに築こうとしているのである。一つの言語は、それが「名」として語られるとき、「ある伝達可能性そのもの」として自己を伝える媒体となっているのだ。そのような、極端なまでに純粹な自己表現の媒体としてのありようを取り出すことでベンヤミンが言おうとしているのは、言語がけっして同類のあいだの定型化されたコミュニケーションの手段につきるものではなく、むしろそうである以前に、言語は、異質な他者とのあいだに応えあう回路を切り開きうる、ということである。そして、このようにまで彼が、意思疎通の手段になることのない媒体としての言語の可能性を強調するのはなぜか考えてみると、「言語一般および人間の言語について」が書かれた時代の状況と、そこに置かれたベンヤミンの思考のモチーフとが浮かびあがってくるはずである。

言語の手段化に抗して

「言語一般および人間の言語について」のなかでベンヤミンは、言語を情報伝達および意思疎通の手段とする——おそらく今日でも一般的な——言語観を、「ブルジョワ的言語観 (die bürgerliche Auffassung der Sprache)」(144) と批判している。それにしたがうなら、「伝達的手段は語であり、伝達の対象は物象 (die Sache) であり、伝達の宛て先は人間である」(144)。つまり、「ブルジョワ的言語観」における言語は、同定され、概念的に把握されたかぎり

での事物の情報を、記号としての語を用いて、「人間」という同類に伝達するだけの虚しい隠語になってしまっているのだ。「その言語観の根拠薄弱さと空虚さは、以下においてしだいに明らかにされるはずである」(144)。言語が道具になるとき、言語はもはや世界のリアリティと向きあい、それに応える力を、とりわけ「名」の包容力と創造力を見失って、空虚な「お喋り」と化してしまっている。そのような言語観は、言語が手段としてのみ用いられうるほどに硬直したものではなく、つねに新たに自己を形成する「媒体」であることを忘却しているのだ。そのように、言語を人間が意のままに操ることのできる道具へと手段化するプラグマティックな言語観をきびしく批判する言語論が書かれたのは、すでに見たように第一次世界大戦のさなかのことである。では、なぜベンヤミンは、この破局に直面しながら、「ブルジョワ的言語観」を批判しつつ、情報伝達や意思疎通の手段につきない言語のありようを語ろうとしたのだろうか。

このことを考えるための手がかりとなるのが、先に触れたブーバー宛の書簡である。ゲルショム・ショーレムとの周回な打ち合わせを踏まえて、ブーバーがその文化復興運動としてのシオニズムを進めるために創刊した雑誌『ユダヤ人 (Der Jude)』へ寄稿してほしい、というその要請を拒否するこの書簡のなかには、次のような一節がある⁴⁵。「言葉が《実際の》行為にくらべて神的なものから遠ざかったところにあるとは思えません。つまり言葉は、ほかならぬそれ自身とその固有の純粋さによって神的なものへ導き入れることができるのです。手段にされた言葉など蔓延るばかりです」(Benjamin 1995: 327)。ベンヤミンが「名」として語られる「媒体」としての言語の「固有の純粋さ」を語るより前に、同類のあいだの虚しい「お喋り」と化した言語の喧騒はすでに、それこそ雑草のように蔓延って、人びとを戦争に駆り立てていた。言語を道具として操る人びとは、自己と他者の区別を敵対へと硬直させ、さらには権力の道具となって、「敵」となった他者との殺しあいに動員されるようになっていたのだ⁴⁶。それどころか、彼がかつては師と仰ぎ、彼が青年運動にのめり込むきっかけをもたらした教育者グスタフ・ヴィネケンまでもが、みずからの言葉を、国粋主義を吹聴し、若者たちを戦地へ送り込むための道具にしてしまっていたのである。かつての師の「唾棄すべき裏切り」を指弾するヴィネケン宛の絶交状(Berlin, 9. 3. 1915)においては、かつて師を称賛す

る文脈でベンヤミンが書き記したという「わたしたちは文章による安易で無責任な表現をはねつける」(Benjamin 1995: 263)という言葉があらためてヴィネケンに突きつけられている。そして、先に引いたブーバー宛の書簡の一節においてベンヤミンは、雑誌『ユダヤ人』を発刊することによってブーバーが言語を、彼のシオニズム運動における自分の影響力を保つための「手段」にしようとしていることを、暗に批判しているのである。そして、こうした動きが代表するかたちで、言語がますます同類のあいだの意思疎通の「手段」へと還元されてゆくなか、人びとは次々と「友」と「敵」の殺しあいの場へと駆り立てられ、今や戦争という破局が到来してしまっている。『言語一般および人間の言語について』は、そのような危機を目のあたりにしながら書かれた論考なのである⁴⁷。

ベンヤミンがとりわけおぞましく感じていたのは、たんなる手段と化した言語が、マス・メディアの影響力によって、空虚なスローガンといったかたちでますます多くの人びとの口にのぼるようになることで、戦争に反対する考え方を許容しないような空気がだんだんと醸成され、それによって言語がだんだんと真綿のように人びとを締めつけるようになっていくという状況だった。彼は、ブーバー宛の書簡のなかでこう述べている。「著作物が行為の動機を提供することによって、倫理的世界ならびに人間の行動に影響を与えることができる、というのは、広く行き渡った、それどころか、ほとんどどこでも自明のこととして支配的な考えです。人びとをどんな種類の動機を用いても特定の行動へ動かそう、というのが、政治的な著作物のねらいとするところなのです。そうすると、この意味における言語は、行為者をその心のなかで規定する動機を、多かれ少なかれ暗示的に準備するための手段にすぎません。〔……〕行為は結局、さながらすみずみまで検算済みの計算の結果のように、(原理的に)末尾に置かれることになります。言葉に言葉をつなぐ系列の肥大傾向 (die expansive Tendenz des Wort-an-Wort Reihens) に乗じた行為は、どれも私にはおぞましく思われますし、またそのような行為は、このような言葉と行為の関係の全体が、私たちのところのように、真に絶対的なものを実現するためのメカニズムと称して、ますます規模を拡大しながら言葉と行為を包囲しているところでは、ますます破滅的に思われます」(Benjamin 1995: 325-326)。ここでベンヤミンは、戦争を遂行する国家に身を捧げる人びとと

は別様に考える思考が圧殺され、批判的な言論が封殺されてゆく状況を「破滅的」と形容するとともに、そうした状況において支配的な言語観が、言語を行為を動機づける手段として計算できると見なしていることへ、批判の矛先を向けている。もし両者の関係が計算可能と見なされるなら、言語が操作と動員のためのたんなる手段と化してしまうばかりでなく、ひとりひとりの行為も情報への機械的な反応としての行動へと還元され、それとともに人びと自身が、情報によって操作可能な権力の道具へとなりさがってしまうのだ⁴⁸。しかし、言語と行為の関係は、彼にとって一定の言い回しや記号によって媒介される計算可能な関係ではない。ベンヤミンによると、行為と結びつく言語の力が示されるのは、「内容の媒介によってではなく、みずからの尊厳と本質が純粋に開示されることによって」(Benjamin 1995: 326)なのである。このとき一つの言葉が他者の行為を導くことがあったとしても、言語と行為の関係は、彼にとってはもはや「魔術的」としか言いようがないものなのだ。彼は同じ書簡のなかでこうも述べている。「著作物一般を、私は文学的にも、予言的にも、即物的にも理解できますが、しかしその影響力に関して言えば、いかなる場合にもこれを魔術的(magisch)にのみ、すなわち非-媒介的に[=手段となりえないかたちで](un-mittel-bar)のみ理解します」(Benjamin 1995: 326)。

言語の「魔術的」次元へ

言語の固有の「尊厳と本質が純粋に開示される」とは、これまでたどってきたベンヤミンの議論と照らし合わせるなら、言語がもはやいかなる特定の意味内容も志向することなく、自己自身を直接に差し出す一つの純粋な「媒体」として語られるという事態を指す表現であると考えられる。「言語一般および人間の言語について」によると、たんなる「手段」と化した言語の宛て先が同類としての「人間」であるのに対し、「媒体」として語られる「人間の言語」は、「自己を神に伝達する」(144)。そのことが言おうとしているのは、言語が、究極的には祈りの言葉のように、けっしてその到来を予測できない、どこまでも未来であり続けるような他者へ向けて差し出されている、ということであろう。にもかかわらず、そのように語り出された一つの言葉は、予期せぬ仕方では他者に届くことがある。そのような言語の「真の作用(die wahre Wirkung)」(Benjamin 1995: 327)、それはベンヤミンにとって「魔術的」としか形容し

ようのないものだったにちがいない。そして、そのように計算不可能な仕方では他者と呼応しあえるような言語の「魔術的」な次元が、言葉とその語り手のすべてが計算可能なものとして戦争へ動員されてゆく今こそ、見つめなおされなければならない。彼が「言語一般および人間の言語について」において言語を「媒体」として提示するとき、彼は、戦争一色に染まりつつある空気の中に身を置きながら、このようなモチーフを抱いていたのではないだろうか。

ベンヤミンによれば、言語は本質的には、「手段」ではなく、「媒体」である。つまり、特定の記号や規則にしたがった言い回しによって、情報という一定の意味内容を間接的に伝達する以前に、一つの言語は究極的に、言わば「おのずから」語り出されてくる。彼にとって言語とは、何よりもまず、「そこにおいてみずからを伝えるものの直接的表現(der unmittelbare Ausdruck)」(141)なのである。「そして、この直接性を魔術的と呼んでみるなら、言語の根源的問題(Urproblem)とは、言語の魔術(Magic)ということになる」(142-143)。ここでは、言語がそのように自己自身を直接に差し出す表現であることが、すでに「魔術的」と形容されている。すでに見たように、一つの言語が「おのずから」語り出されてくること自体、その他者性を突きつけてくるような他者への応答である。そこにはすでに、他者に応え、その言葉を聴き届ける「翻訳」が含まれているのだ。また、ベンヤミンによれば、自己を直接に伝える「媒体」として一つの言語が語り出されるとき、それは「ある伝達可能性そのもの」を伝えていく。それは予測不可能な仕方では他者へと伝わり、他者とのあいだに新たなコミュニケーションの回路を開きうるのである。それゆえ言語の「魔術」という言い方は、秘教的に、たとえば何らかの宗教的な儀式のなかで言語が霊媒のようなものとして機能するといった言語の「オカルト的」性格——むしろ言語がそのような機能へ開かれていることもベンヤミンは否定しないだろうが——に照準を合わせるものではない⁴⁹。言語の「魔術」とはむしろ、言語がそのように他者と応えあうことができることを、このけっして予測不可能な、しかし意思疎通の手段として機能する手前のところにある言語にとっては本質的な可能性を指し示しているのではないか⁵⁰。それゆえ、この「魔術」が、すなわちプラグマティックな言語理解にしたがうかぎりけっして不可能なことの可能性こそが、言語の「根源的問題」である、という彼の言葉は、言語がそれ自体としてこの可能性に

開かれるかたちでつねに他者たちのあいだで語られるものであり、言語を語るとはその核心において、一つの言語が他者への応答とともに自己を形成する「翻訳」の経験であることを示すことによって、同類のあいだに囚われた言語を他者たちのあいだへ解き放つのが、みずからの言語哲学の中心的な課題であることを表明するもの、と理解されるのではないだろうか。とすれば、ベンヤミンがみずからの言語哲学の基本構想を示す「翻訳の概念を、言語理論の最も深い層において根拠づけることが必要不可欠である」という言葉と、少し前に引いた「言語の根源的問題とは、言語の魔術ということになる」という言葉とは、同じ一つのことから、すなわち言語活動の計算不可能な核心をまなざしていることになろう。そして、彼によると、けっして意のままに操れる道具となりえない仕方で、それどころか、たとえばメタ言語のようなものによってメタ・レヴェルから統御されることもできないような仕方で自己自身を形成し、直接に表現するとき、言語は、その語り手が向きあっている他者を名づける言葉でもあることによって、概念的な諸規定には解消されえない他者の存在を、一つの現実として立ち上がらせる象徴として語り出されてもいる。言語は、「媒体」であると同時に、「伝達不可能なもの象徴 (Symbol des Nicht-Mitteilbaren)」(156)でもあるのだ。そうとしか語りえない一つの言葉のかたちで、ひたすら自己自身だけを差し出すまさにそのとき、言語は、概念に解消されえない世界の現実と——ベンヤミンが「魔術的」と呼ぶような仕方で——結びつく。このとき「翻訳」とは、そのように「媒体」にして「象徴」であるような一つの言語を、他者の言語に応答するかたちで新たに形成するはたらきなのである。

媒体性と象徴性

「言語一般および人間の言語について」におけるベンヤミンの議論にしたがうならば、つねに他者の言語の翻訳として、また他者を名づける一つの言葉としても語り出されてくる一つの言語は、「そこにおいて」自己自身を打ち明ける「媒体」であると同時に、一つの「象徴」、それも「伝達不可能なもの象徴」でもある。言語の語り手が、自分が遭遇した他者に応える一つの言語を見いだすとき、その言語は、「言語が語る」とも言うべき仕方で自己を表現すると同時に、他者の存在を、概念には解消できないリアリティとして語り出す、一つの「象徴」に結晶してもいるのだ。ところで、彼がここで、翻訳と

もに他者を名づける言葉としてかたちづくられ、語り出される言語が、たんに「象徴」であるばかりでなく、「伝達不可能なもの象徴」である、と述べているのは、何よりもその言語が、それまで言語として伝わることのなかった他者の言語を聴き届けるものであるからである。彼によれば、他の事物の言語は、「音声をもたない」。他の事物が「みずからの精神的内容を伝える」(141)表現、すなわちその自己の表出は、それ自体としては「黙せる」、物質的なものでしかない。要するに、表現がまだ一つの言葉になっていないのである。それゆえ、ベンヤミンによれば、「精神的本質」はつねに「言語的本質」と重なりあうわけではないのだ。もちろん、だからと言って言語の背後に、何か「精神的本質」という実体が存在しているわけではない。「精神的本質」という「自己」——「*自己*」が、精神的本質にほかならない」(141)——とは、けっして記号としての言語「によって」媒介され、間接的に表現される「精神的内容」なのではなく、むしろ言語における「表現」なのである。したがって「精神的本質」とは、言わば言葉とともに見いだされる「自己」であり、ベンヤミンにとって、それ以外のところには「自己」は存在しない。たとえこのときその「自己」が余すところなく言葉にならなかったとしても。そのように、言語がそれ自体として、言葉とともに見いだされるが、つねに余すところなく言葉になるわけではない「自己」が形成される現場だとするならば、そこにはつねに、「自己」が言葉として現われ出ようとする闘いがあることになる。言語とは、言わば「自己」が沈黙の殻を打ち破ろうとする格闘の現場なのだ。「あらゆる言語的形 (alle sprachliche Gestaltung) の内部では、語られてあるものならびに語り出されうるものと、語り出されえないものならびに語られぬままのものとの相克 (der Widerstreit des Ausgesprochenen und Aussprechlichen mit dem Unaussprechlichen und Unausgesprochenen) が支配している」(146)。そして、一つの言語が「黙せる」物質的な表現でしか語り出されえないとき、両者の「相克」はまだ乗り越えられていないのである。

「言語一般および人間の言語について」のベンヤミンにとって、「あらゆる言語的形」のうちで渦巻くこの語りうるものと語りえないものの「相克」とは、最終的に乗り越えられなければならないものである。なぜなら、「精神が深くあればあるほど、つまりは精神がその実在性と現実性を増せば増すほど、それはますます語り出されうるものとなり、語られ

であるものとなる」(146)のだから⁵¹。では、どのようにしてその「相克」を乗り越えることができるのだろうか。ベンヤミンの議論にしたがうならば、「ある不完全な言語をより完全な言語に翻訳すること」(151)によって、それは克服されうる。それは一つの言語が、これまで言語として伝わる表現になっていなかった、「黙せる」他者の言語を、一つの言語として分節されたかたちで聴き届け、「語られてあるもの」にすることなのである。そして、このように他者の言語を発見する「翻訳」を遂行することが、他者の「実在性」と言語の語り手自身の「現実性」を増幅させるのだ。それゆえ、後でもう一度見るように、言語の語り手の自己は、他者に応答する一つの言葉としてかたちづくられうる、他者に対する応答可能性そのものとしてとらえかえされてくるのである。しかも、一つの言語が他者に応答し、その存在の「実在性」を証言する表現として自己を形成すること自体、さらに別の他者へ「魔術的」な仕方でも伝わりうるような「現実性」をもちうるのだ。だからこそベンヤミンは、先に引いたブーバー宛の書簡のなかで、「[……] 言語は、内容の媒介によってではなく、みずからの尊厳と本質を開示することによって、その影響力を示すはずです」(Benjamin 1995: 326)、とさえ述べているのである。

このように、ベンヤミンの言語哲学においては、再帰的に自己を形成し、表現する言語の「中動的」な「媒体」としてのあり方と、これまで言語的に表現されえなかった、他者の、まさに他者としての「実在性」を表現する「象徴」としてのあり方とが、翻訳の遂行において結びつくことになる。未だ言葉となっていない他者からの語りかけに耳を澄ますとき、自己自身に沈潜することと、他者に応答することが一つになる。そして、他ではありえない一つの言葉が、他者に応答する自分自身の言葉として見いだされるとき、自己伝達の「媒体」としての言語は、「伝達不可能なものの象徴」に結晶しているのだ。しかもそのとき、この言語は、みずからが他者に呼応しうることを証明すると同時に、共約不可能な他者とのあいだに新たに伝えあう回路を開きうるものとして、みずからを他者たちの前に差し出している。ベンヤミンによれば、このとき初めて、「言葉」と「行為」が「魔術的」に結びつく、つまり一つの「言葉」が、深淵によって隔てられた他者に伝わり、その他者を動かすことができるのだ。「この言葉をもたないものの圏域 (diese Sphäre des Wortlosen) が、言いようもなく純粋な夜のなかで開示されるところ

でのみ、言葉と感動的な行為のあいだで魔術の火花が飛びうるのですし、そこには同じくらい現実的な両者の統一があるのです。最も内奥にある沈黙の核へ向けてひたすら言葉を差し向けるときのみ、真の影響に達することができます」(Benjamin 1995: 326-327)。

ベンヤミンはさらに、「言語一般および人間の言語について」において、そのように「伝達不可能なものの象徴」として言語がみずからを形成することで「語りえないものを言語において結晶のかたちで、純粋な仕方でも除去する」ことを、宗教的な「啓示 (Offenbarung)」の概念とも結びつけている。「宗教という最高の精神領域は、(啓示の概念においては)同時に、語りえないものを知らない唯一の領域である。なぜなら、それは名において語りかけられ、啓示として自己を語り出すのだから」(147)。しかし、ここで「啓示の概念」は、神だけに許された創造的な言語活動というよりも、むしろ「伝達不可能なものの象徴」であるような言語すべての質を言い当てようとしている⁵²。そのようにベンヤミンが「象徴」の概念を、「語りえないものを知らない」ような「啓示」の概念を結びつけるとき、彼は、「最も内奥にある沈黙の核へ向けてひたすら言葉を差し向ける」翻訳とともに見いだされた「象徴」としての言語において、これまで「言葉をもたないもの」だった他者が純粋に自己自身を語り出す、つまりその「沈黙」が余すところなく解消される、と考えていたのかもしれない。このとき、この「象徴」としての言語の語り手は、その言語において自己を表現すると言うよりも、むしろ他者が自己自身を表現する現場となった言語のうちに、自己を消失させることだろう⁵³。初期言語論のベンヤミンは、言語の透明性のうちに言語の語り手が消滅することによって、言語そのものの「尊厳と本質」が成就されると考えていたのではないだろうか。そして、言語自体の「尊厳と本質」が顕現する現場となった「啓示」の言語は、もはやいかなる物質的な厚みももたない、純粋な「媒体」にして「象徴」であるはずである。そのように、言語性と精神性を重ねあわせ、「言語に関する一つの純化された概念」(157)を追求める「言語の形而上学」は、デリダが「原-エクリチュール」の概念でもって指摘していた、地上に語り出される言語につねに付きまとう身体性ないし物質性を否定せざるをえない。デリダが指摘しているのは、語られた言語がつねに厚みを持ち、そのためにすべてを余すところなく表現できない不透明性に付きまといわれてい

ること、そのために他者に対してつねに暴力的でありうることである。他者の固有な名として語られる言葉さえも、他のものの一般的な名称としても転用可能な反復可能性をそなえており、そのために他者のかけがえのない固有性を剥奪する暴力を孕んでいるのだ。ベンヤミンは、言語の手段化に抗して、「非—媒介的」、すなわち手段となりえない言語の純粋な「尊厳と本質」へ突き進むあまり、地上に語り出された言語が、つねに物質性と不透明性を背負わざるをえないことを正視することができなくなってしまうのである。しかしながら、バベル以後の世界においては、眼の前の他者に応答する言葉も、すでに他の他者たちの手垢にまみれて散乱している言語のなかからかたちづくらなければならないはずだし、またいかに研ぎ澄まされようとも、その言葉が完全に曇りのない「象徴」として語り出されることはできないはずである。もしかすると、ベンヤミンが後に『ドイツ悲劇の根源』において、身体性をもった「文字 (Schrift)」ないし「文字像 (Schriftbild)」(Benjamin 1928: 351–352) として語り出される「アレゴリー (Allegorie)」の「表現 (Ausdruck)」——「アレゴリーは、[……] 言語が表現であるのと同様に、それどころか文字が表現であるのと同じく、表現なのである」(Benjamin 1928: 339) ——としての可能性に注目するとき、彼はそのように「象徴」へとあまりにも「純化された」言語の「尊厳と本質」を追い求めたかつての自分の思考を、批判的にとらえなおしているのではないだろうか⁵⁴。

応答可能性としての自己

このようにデリダと後年のベンヤミンの視点からは批判されるべき問題があるとはいえ、言語がひたすらに自己自身を語ろうとすることが、他者に応答することと一つになりうることを示す若きベンヤミンの議論は、デリダの議論と呼応しあう論点を含んでもいる。言語の媒体性と象徴性を結びつけるベンヤミンの思考は、デリダが『他者の単一言語使用』において述べている、「一つの言語は、それ自体をそれ自体から語ることはできない」という、言語そのものに内在する「この独我論 (solipsisme)こそが、他者への語りかけを条件づけるものである」(Derrida 1996: 43)、という事態に触れているのである。メタ・レヴェルから統御できないような仕方、一つの言語が新たに「絶対的特有言語」として自己を形成しようとする、すなわちそこへ他者の言語を翻訳

することのうちには、「言語が他の事物について語り、他者へ語りかけることを可能にする異質論理的な開かれ (l'ouverture hétérologique) を呼び寄せる力がつねにある」(Derrida 1996: 129) のだ。一つの言語が、別様ではありえないようなかたちで自己自身を新たにかたちづくり、語り出そうとするまさにそのとき、他者に応答することができる。翻訳とともに新たに——とはいえ他者たちがすでに用いた言語のなかから——生まれた一つの言語は、既成のコミュニケーションの制度を前提することなく、みずからにおいて他者の言語を聴き届け、他者とのあいだに応えあう回路を切り開くことができるのである。

ベンヤミンによれば、そのように一つの言語が、他者に応答するものとして新たに自己を形成し、表現するところにしか、「人間」の「自己」、彼の言葉で言えば「精神的本質」は存在しない。彼は、「すべての精神的存在のなかで、人間の精神的本質だけが余すところなく伝達可能である」と述べるとともに、「人間の精神的本質は言語そのものである」(144) とまで言い切っているのである。そのように、人間の「自己」を「言語そのもの」と同一視することは、「最もはっきりと語られてあるものこそが、同時に純粋に精神的なものとなるのである」と彼が語っているのを考えあわせるなら、たしかに一面で「人間の言語」の完全性を主張しようとするものであろう。「言語一般および人間の言語について」において、翻訳する「人間」はやはり、言語が一つの言葉となって語り出される唯一の場である。その意味でベンヤミンは、「人間」を「言語の唯一の語り手」と規定するとともに、「ひとり人間だけが、普遍性と内部集中 (Universalität und Intensität) の両方からして完全な言語を有している」(145) とさえ述べているのだ。翻訳を遂行する「人間」は、あらゆる他の被造物の言語を、言語として聴き届けることに開かれているし、またそのとき「黙せる」ものを「語り出されうるもの」にすることができる。しかし、「命名者」としての「人間」のありようにそくして確認したように、ある他の被造物がその言語においてみずからを伝えてくるの受けとめ、それに応える以前のところに「人間の言語」は存在しない。そしてこの「言語」が「人間」の「自己」であるとすれば、他者の言語に応答する翻訳を遂行すること、すなわちそれを言語として聴き届け、語り出すような一つの言語を形成することが「人間」の「自己」であることになる。今なお多くの人びとが確固たるものとして、つねに同一性を保ち続ける実体として確

立し、手にしようと欲している「自己」、それは他者の言語に応え、それを翻訳するところに初めて、一つの言葉としてつねに新たに見いだされ、かたちづくられうるのだ。ベンヤミンが示しているのは、「自己」が他者に対する「応答可能性」そのものとしてあることなのである。もし、他者に応答する言葉が、他ではありえない唯一無二のものとして見いだされるならば、そこにのみ、他のだれのものでもない「自己」があるのだ。その言葉は、あたかも祈りの言葉のように、他の他者によって聴き取られることを待ち望みながら「ある伝達可能性そのものを伝える」一つの言葉として自己自身を差し出していよう。たとえ物質性を負った文字として読み解かれるほかはないとしても。「言語一般および人間の言語について」を締めくくるベンヤミンの言葉は、そのように自己自身を差し出す一つの言葉が他者のもとに届くことへの希望を語るものでもあるにちがいない。「自然の言語は、それぞれの歩哨が次の歩哨へ自分自身の言語で順次伝えてゆく、ある秘密の合言葉 (eine geheime Losung) にたとえることができる。ただし、合言葉の内容をなすのは、歩哨の言語そのものなのである」(157)。

IV. 翻訳としての言語

ベンヤミンが第一次世界大戦のさなかに「言語の本質と向きあう」思考の結晶として書き下ろした「言語一般および人間の言語について」は、言語それ自体を、情報伝達や意思疎通の手段としてけっして計算されえないダイナミズムにおいてとらえかえそうとしている。「言語の根源的問題とは、言語の魔術ということになる」というそのテーゼは、そうした論考の志向を表現するものなのだ。たしかにその論考のうちには、言語の物質性を清算しながら「言語の純化された概念」へ向かう、音声中心主義的な「形而上学」が繰り返されていよう。しかし、まさにそれを展開するなかで、ベンヤミンは、自然な所与としての「母語」の観念を脱構築し、日常的に話され、書かれている言語を根底から見つめなおさせるような洞察を示しているのだ。そのような洞察としてここでとくに注目したのは、ベンヤミンが言語活動の核心に「翻訳」というダイナミズムを見届けている、ということである。この地上に言語は、つねに他者の言語の翻訳というかたちで語り出されてくる。言語とは翻訳にほかならない。しかもその「翻訳」は、他者に応答するみずからの言語を新たにか

たちづくるはたらきであると同時に、他者に応える自分を一つの言葉のうちに見いだす経験でもある。言語も、それを語る自分も、翻訳することのうちにしか存在しないのである。

そのように、言語とそれを語る自分をそれ自体として構成する翻訳の経験を、ベンヤミンは、「命名」の経験として描き出している。このとき彼は、共約不可能な他者とのあいだに応えあう回路を開く言語の可能性に触れていよう。言語を語るとは、何らかの意味内容を伝達しようとする以前にまず、その他者性を突きつけてくる他者が、手持ちの概念にもとづく諸規定の束にけっして解消できないような姿でそこに実在していることを肯定することである。それは、他者からの語りかけを一つの言語として聴き届けることなのだ。それはもう一つの言語が、他者の言語との差異を分節しながら、それを共約不可能なものとして受けとめる自己自身を、他者の前に差し出すかたちで遂行される。このとき、一つの言葉が、「ある伝達可能性そのものを伝える」ものとして、あたかも祈りの言葉のように、他者へ向けて呼びかけられているのだ。そのように他者とのあいだに新たな回路を切り開こうとする言葉を、「名」と規定するとき、ベンヤミンは、その言葉が言語的な現実を創設しうることを、そうして世界に拮抗しうることに触れていると考えられる。彼は、戦争の破局とともに失われた、現実に応えうる言葉を、「名」というかたちで取り戻そうとしたのではないだろうか。

ベンヤミンによれば、このように他者に応答することを試みるかたちでリアリティに触れる経験のなかから、一つの言語がつねに新たに——バベル以後の世界にあっては、今まで語られてきた言語を問いただし、そのなかから新たに語りうる言葉を「未聞の」響きにおいて取り出してくるという仕方——かたちづくられてくる。言語を「媒体」と規定するとき、彼はそのことを言い当てようとしているのだ。そして、今ここで語りうる一つの言葉を見いだすとき、自分が主体としてそれを語るわけではない。むしろ言語がもうみずから語ってしまっている。一つの言語が、「絶対的なメタ言語の不可能性 (impossibilité absolue de métalanguage)」(Derrida 1996: 43) を告げるような仕方でもみずからを新たに形成しながら、自己自身を打ち明けているのだ。この出来事を、ベンヤミンは「翻訳」と呼んでいるのである。それは他者に応答する一つの言語の新生をもたらすのだ。さらに彼によれば、他者に応える一

つの言葉を、他ではありえないものとして見いだすことができるならば、その言葉としてのみ、他のどれのものでもない自己が見いだされうる。現実を生きる言語の語り手の「自己」とは、けっして一つのアイデンティティのうちに閉じ込められうるものではなく、他者に応える言葉としてつねに新たに見いだされうる、他者に対する応答可能性そのものなのである。

言語を翻訳として提示する若きベンヤミンの言語哲学は、言語を、共約不可能な他者とのあいだで、そのような他者の言語に応える経験のなかから、他者の言語との差異を分節するかたちでつねに新たに形成され、語り出されてゆくダイナミズムにおいてとらえかえし、他者とのあいだに伝えあう回路を切り開く可能性において見つめなおすとともに、言語の語り手の自己を、他者に対する応答可能性において見いだしてもいる。その「翻訳」の概念は、言語を、定型化されたコミュニケーションの制度という虚構から、また言語の語り手の自己を、確立したアイデンティティという虚構から、無数の共約不可能な他者たちがそこにいる現実のなかへ解き放つとともに、その現実を経験し、さらにはその経験を未聞の響きをもった言葉のかたちで語り、そうして他者に応答する可能性において、言語とそれを語る自分を再び見いださせるのである。

文献目録

- Adorno, Theodor W. 1966: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 邦訳: 木田元、徳永恂他訳『否定弁証法』、作品社、1996年。
- Arendt, Hannah 1998: *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press. 邦訳: 志水速雄訳『人間の条件』、筑摩書房、1997年。
- Benjamin, Walter 1916: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. 邦訳: 浅井健二郎訳「言語一般および人間の言語について」、同編訳『ベンヤミン・コレクションI——近代の意味』、筑摩書房、1995年、所収。*本論考における考察の中心となるこのテキストからの引用に関しては、煩雑さを避けるため、括弧内に頁数のみを記すことで、その箇所を示すことにする。
- Benjamin, Walter 1917: *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. 邦訳: 道策泰三訳「来たるべき哲学のプログラム」、同編訳『来たるべき哲学のプログラム』、晶文社、1992年、所収。
- Benjamin, Walter 1923: *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. 邦訳: 内村博信訳「翻訳者の使命」、浅井健二郎編『ベンヤミン・コレクションII——エッセイの思想』、筑摩書房、1996年、所収。
- Benjamin, Walter 1928: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. 邦訳: 浅井健二郎訳『ドイツ悲劇の根源: 上・下』、筑摩書房、1999年。
- Benjamin, Walter 1933: *Über das mimetische Vermögen*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. 邦訳: 内村博信訳「模倣の能力について」、浅井健二郎編『ベンヤミン・コレクションII——エッセイの思想』、筑摩書房、1996年、所収。
- Benjamin, Walter 1940: *Über einige Motive bei Baudelaire*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. 邦訳: 久保哲司訳「ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて」、浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクションI——近代の意味』、筑摩書房、1995年、所収。
- Benjamin, Walter 1995: *Gesammelte Briefe* Bd. I: 1910–1918, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 1967: *De la grammatologie*, Paris: Minuit. 邦訳: 足立和浩訳『根源の彼方に——グラマトロジーについて: 上・下』、現代思潮社、1984年。
- Derrida, Jacques 1994: *Force de loi : Le Fondement mystique de l'autrité*, Paris: Galilée, 1994. 邦訳: 堅田研一訳『法の力』、法政大学出版局、1999年。
- Derrida, Jacques 1996: *Le monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine*, Paris: Galilée. 邦訳: 守中高明訳『たった一つの、私のものではない言葉——他者の単一言語使用』、岩波書店、2001年。
- Handelman, Susan A. 1991: *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Sholem, and Levinas*, Bloomington and Indianapolis:

- Indiana University Press. 邦訳：合田正人／田中亜美訳『救済の解釈学——ベンヤミン、ショーレム、レヴィナス』、法政大学出版局、2005年。
- Hallacker, Anja 2004: *Es spricht der Mensch: Walter Benjamins Suche nach der lingua adamica*, München: Wilhelm Fink.
- Hanssen, Beatrice 1998: *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hirsch, Alfred 1993: *Mimesis und Übersetzung: Anmerkung zum Status der Reproduktion in der Sprachphilosophie Walter Benjamins*, in: Thomas Regehly (Hg.): *Namen, Texte, Stimmen: Walter Benjamins Sprachphilosophie*, Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- Hirsch, Alfred 1995: *Der Dialog der Sprachen: Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*, München: Wilhelm Fink.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. 1969: *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer. 邦訳：徳永恂訳『啓蒙の弁証法——哲学的断想』、岩波書店、1990年。
- 細見和之 2004: 『アドルノの場所』、みすず書房。
- 細見和之 2005: 『言葉と記憶』、岩波書店。
- 市村弘正 1996: 『〔増補〕「名づけ」の精神史』、平凡社。
- 柿木伸之 2002: 「救出としての認識——ベンヤミンの認識論」、『哲学論集』第31号、上智大学哲学会。
- Kaulen, Heinrich 1987: *Rettung und Destruktion: Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Lévinas, Emmanuel 1971: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Martinus Nijhoff. 邦訳：合田正人訳『全体性と無限——外部性についての試論』、国文社、1992年。
- Lévinas, Emmanuel 1978: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff. 邦訳：合田正人訳『存在の彼方へ』、講談社、1999年。
- Menke, Bettine 2001: *Sprachfiguren: Name- Allegorie- Bild nach Benjamin*, Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.
- Menninghaus, Winfried 1995: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 道簇泰三 1997: 『ベンヤミン解説』、白水社。
- 三原弟平 1995: 『ベンヤミンの使命』、河出書房新社。
- 港道隆 1997: 『レヴィナス——法—外な思想』、講談社。
- 三島憲一 1998: 『ベンヤミン——破壊・収集・記憶』、講談社。
- 守中高明 2004: 『存在と灰——ツェラン、そしてデリダ以後』、人文書院。
- Regehly, Thomas 1999: *Näheres zum >sofern<: Überlegungen zu Benjamins Sprachaufsatz 1916*, in: Klaus Gaber und Ludger Rehm (Hgg.): *Global Benjamin: Internationaler Walter Benjamin Kongress 1992*, München: Wilhelm Fink.
- Said, Edward 1979: *Orientalism*, New York: Vintage Books. 邦訳：今沢紀子訳『オリエンタリズム：上・下』、平凡社、2002年。
- 酒井直樹 1997: 『日本思想という問題——翻訳と主体』、岩波書店。
- 酒井直樹 1999: 『死産される日本語・日本人——「日本」の歴史—地政学的配置』、新曜社。
- 崎川修 2005: 「他者と沈黙——ウイトゲンシュタインと言語的ニヒリズムの問題」、ギュンター・ペルトナー／渋谷治美編著『ニヒリズムとの対話——東京・ウィーン往復シンポジウム』、晃洋書房、所収。
- Seel, Martin 2004: *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sholem, Gerschom 1970: *Judaica III: Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sholem, Gerschom 1997: *Walter Benjamin: Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. 邦訳：野村修訳『わが友ベンヤミン』、晶文社、1978年。
- 高橋哲哉 1998: 『デリダ——脱構築』、講談社。
- 高橋哲哉 2003: 『「心」と戦争』、晶文社。
- Wentzer, Thomas Schwarz 1998: *Bewahrung der Geschichte: Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*, Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft.
- 山内志朗 2001: 『天使の記号学』、岩波書店。

註

- 1 ベンヤミンが、言語が現実を構成する力を失い、それとともに世界のリアリティが崩壊するという危機を目のあたりにしながら、言語を主題化していることについては、道簇泰三の『ベンヤミン解説』(1997: 59-76)を参照。また、彼の初期言語論が、彼自身の「文学的および文学批評的生産活動の基礎」として構想されている点について、Regehly (1999: 335)を参照。
- 2 ベンヤミンは、1916年11月11日付のゲルショム・ショーレム宛の書簡において、「言語の本質に向きあおうとする」一つの「小さな論文」、すなわち「言語一般および人間の言語について」を清書していると述べている (Benjamin 1995: 343)。また、当時のいくつかの書簡からは、この論文が、ショーレムをはじめわずかな、ごく親しい友人たちのあいだだけで回覧されていたことがうかがえる (Cf. Benjamin 1995: 348-351, 365-367, 373-375)。この論文は結局、ベンヤミンの生前に公刊されることはなかった。
- 3 ベンヤミンにおける「翻訳」の概念を、その思想史的前史を描き出したうえで検討し、その解釈学的意義を明らかにした先駆的な論考としては、Kaulen (1987)が挙げられる。また、ベンヤミンの「翻訳」概念を、デリダの言語論とベンヤミンのそれを突きあわせることをつうじて検討し、その意義を探るものに Hirsch (1995)があり、本論考も基本的にはこれと軌を一にするものであるが、ここではとくに、その論考の後に公刊されたデリダの『他者の単一言語使用』を参照しつつ、ベンヤミンの「翻訳」概念を検討し、それをつうじて、言語を第一次的に共約不可能な他者とのあいだで語り交わされるものとして、また言語を語る自己をそうした他者に対する応答可能性としてとらえなおすところまで踏み込んでみたい。なお、ベンヤミンの「言語一般および人間の言語について」を、ことさらに神祕化するのではなく、その内実を、世俗的な言語をラディカルに見つめなおさせるポテンシャルにおいて取り出そうとする試みとしては、Menke (2001)を挙げるができる。
- 4 言語の本質を、すでに「語られたこと (le dit)」に還元不可能な「語るはたらき (le dire)」のうちに見ようとする思想を提示するものとして、エマニュエル・レヴィナスの『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ』を挙げることもできよう (Cf. Lévinas 1978: 16-20 et passim)。この点に触れたものとして、港道隆のレヴィナス論 (1997: 296-312)も参照。
- 5 このように言語とは翻訳である、というテーゼをベンヤミンの言語哲学の核心に見ることは、「翻訳」が彼の思考において「言語一般の精髓 (Inbegriff von Sprache überhaupt)」をなしており (Menninghaus 1995: 36)、「典型的な言語運動 (die paradigmatische Sprachbewegung)」であるとする (Hirsch 1995: 79) 見方に呼応するものである。
- 6 この点に触れたものとして、以下のような論者の言葉を引いておきたい。「むしろ、事物の「言語」も人間の「言語」も、「翻訳」から立ち現われてくるのである。[……]問題になっているのは、転移の逆説的な運動 (die paradoxe Bewegung einer Übertragung) であるが、それは「何を」転移させているのかをまだ知らない。すなわち、転移が行なわれる際、「何」が転移されているのかはまだ同定されていないのである。[……]それぞれの翻訳とともに、相互に共約可能な言語間の翻訳であっても、翻訳の過程に参与している諸言語が新たに創造されているのである」(Hirsch 1993: 51)。
- 7 一對の同等な統一体として二つの言語を想定する「翻訳の表象」は、酒井直樹によれば「対一形象化の図式」にもとづいている。翻訳を既存の二つの言語のあいだでおこなわれるものとするこの翻訳観は、この図式から生じてきたものであり、歴史的につくられたものなのである。「二つの言語間の伝達として翻訳を理解するこの翻訳の表象は特殊なものであって、それは疑いもなく歴史的に構築されたものであり、この特殊な翻訳表象こそが別の言語統一体と対称しつつ、民族/国民言語の統一を形象化する可能性を生み出したのだ」(1997: 28)。なお、酒井直樹によると、日本における「対一形象化の図式」は、18世紀に漢籍を翻訳しようとする際、日本列島における多言語性ないし言語の雑種性が、ある種の儒学者によって純粹な統一体としての言語の欠如として意識化され、古代にあって今は失われたものとして「日本語」が仮構される、すなわち「死産される」ことに起源をもつ (Cf. 1999: 184-210)。
- 8 二つの言語を体系として実体化する翻訳観が、不変の「超越論的シニフィエ」を想定する観念論に陥っているうえ、二つの言語を俯瞰する不可能な視点に立とうとしている点、また二つの言語の

- 差異や類似が認識されるのは、翻訳が行なわれた後である点については、守中高明の『存在と灰』を参照(2004: 151-154, 172-175)。なお、デリダの「超越論的シニフィエ」の概念については、高橋哲哉のデリダ論(1998: 76-82)を参照。
- 9 この点に関して、以下のような論者の評言を参照。「ベンヤミンの初期の言語理論は、どの観点から見ても、典型的なアダムの言語の理論である。その理論は、そこにおいて人間と事物の世界が、言語の共通の文脈のうちにある、一つの〈楽園の〉状態を主題化するのである」(Hallacker 2004: 88)。
- 10 このような言語の「中動的」ないし自己再帰的な「媒体」としてのありかたについて示唆的なのが、山内志朗の『天使の記号学』(2001: 99)である。
- 11 こう述べたからといって、言語に関する「構成主義」を標榜するつもりもなければ、抑圧された人びとが「戦略的に」「本質主義」を用いることを否定するつもりもないことは、ひと言断わっておく。
- 12 「言語一般および人間の言語について」の5年後に書かれた「翻訳者の課題」においては、「翻訳の言語は、その固有の内容に対しては適合するものではなく、また暴力的で異質 (gewaltig und fremd) であるにとどまる」(Benjamin 1923: 16) という言い方で、翻訳の暴力性とでも呼ぶべきものが考慮されるとともに、翻訳をつうじて被造物の言語が神の言語、すなわち「純粹言語 (die reine Sprache)」(13)と一体化してゆく「言語の運動」が要請されつつも、地上にあっては実現不可能なものとして考察されている。
- 13 言語が「音声」を有することと対立するその「物質性」という概念をここで導入することについては、以下のような解釈を参照。「というのも、名一言語が音声を有していること (Lautlichkeit) は、〈声〉を意味しているわけではなく、またこの術語において意図との近さが意味されているわけでもない。むしろ音声を有していることによって、言語の〈物質性 (Materialität)〉が問題にされているのであり、この物質性こそが「非物質的」なものとしての「名」のうちに、「事物との魔術的な共同性」(147)を打ち立てるのである」(Menke 2001: 130)。
- 14 管見のかぎり、ベンヤミンが「他者」という語を特別な術語として用いている例は見あたらない。しかしながら「他者」と呼ぶべきものは、彼の思考のなかで核心的な役割を果たしているものと考えられる。ベンヤミンの哲学的思考を、「被造物への応答 (Response to the Kreatur)」として、また「他の人間」に回収されえない「他者」に応える歴史を構想するものとして描き出した論考として、Hanssen (1998) を挙げておきたい。
- 15 ベンヤミンが、あらゆる文法的ないし言語学的分類を越えた次元にある「名づける」はたらきとして、「名」の概念を考えようとしていることについては、Menninghaus (1995: 20-21) を参照。
- 16 ベンヤミンのいう「名」が、名づけられるものの現実性を創設するという点に関しては、Menke (2001: 101) を参照。
- 17 ベンヤミンが「言語の本質」として提示する「名」が、世界を開示する創造力をもっていることについては、Wentzer (1998: 116-122) を参照。
- 18 このような見方をするなら、「ベンヤミンは長いこと純粹な言語の神秘家 (Sprachmystiker)」だったとするSholem (1970: 8) の見解とは対立することになる。むしろ、「言語一般および人間の言語について」というテキストに取り組む際、彼がベンヤミンに伝えたと思われるユダヤ神秘主義の影響を軽視することはできない。しかし、ここではそれを、あくまで世俗の言語を批判的に照射するものと理解しうるかぎりにおいて取り出すことしかできないし、またそうすることのほうが、ベンヤミンの『創世記』に対する態度にもかかっていよう。「ユダヤ神秘主義」を神秘化するかたちで読み込むことだけは避けなければならないはずである。
- 19 この「純粹言語」が「翻訳者の課題」においては、あらゆる翻訳が志向するものとして主題化されることになるのである。ベンヤミンはそこでこう述べている。「むしろ諸言語間のあらゆる歴史を超えた親縁性 (Verwandschaft) は、全体としての諸言語のそれぞれにおいて、そのつど一つの、しかも同一のものが志向されている点にもとづいている。にもかかわらず、その同一のものは、諸言語がそれぞれ個別に到達しうるものではなく、相互に補完しあう諸言語の志向の総体にのみ到達可能なものであり、これこそが純粹言語 (die reine Sprache) にほかならない」(Benjamin 1923: 13)。このような「純粹言語」のありようについては、三原弟平のベンヤミン論 (1995: 87) も参照。
- 20 このように概念的規定、すなわち分析哲学でい

う「確定記述」に解消できない唯一無二の存在を肯定し、語り出そうとする固有名の特質についてとくに示唆的なのが、Seel (2004: 45-49)である。また、他者の顔を認めることとその名を呼ぶことの緊密な結びつきについては、山内志朗の『天使の記号学』(2001)を参照。彼はそこでこう述べている。「ベンヤミンは顔と名前の関係には言及しないけれども、彼の考えを拡張すれば、名前を呼びかけながら、顔を知らないことはないと言えるだろう。顔を知らない人に、名前前で呼びかけることはできない。名前を呼びかけることはその存在を認めることだ。そして、名前を呼び、そこに応答があるとき、顔を知ることになる」(95)。また、ここで顔という概念を導入するに際して、念頭に置いているのはやはりレヴィナスの「顔」の概念である。彼によると、「他者の顔 (le visage d'Autrui)」とは、「私の内なる他人の観念をはみ出しつつ、他人が現前するその仕方」であり、「自己を表出する」ものであり、また「発語 (parole)」ないし「言説 (discours)」でもある (Lévinas 1971: 43)。この「他者の顔」がそれ自体「語る」ものである点については、港道隆の『レヴィナス』(1997: 122-155)を参照。

- 21 ベンヤミンは、『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序説」のなかで、「アダムによる命名は、戯れや恣意からはほど遠いものである」(Benjamin 1928: 217)、と述べている。
- 22 市村弘正は、『「名づけ」の精神史』(1996)のなかで、聖書以外の神話のなかでも、「名づける」ことが、「物事を創造または生成させる行為であり、そのようにして誕生した物事の認識そのものであった」(134)ことが表現されていることを指摘するとともに、子どもが一つの同じ生きものにさまざまな別の名前を与えることや、特定の事物が時代や場所によって異なった名前と呼ばれることを例に、名づけることが、「本来多様にして変化にみちた相貌をもつ」(136)事物のリアリティを語り出そうとすることで「事物の秩序と緊密に応答しあっていた」(138)ことを示唆している。
- 23 ベンヤミンの初期言語論における「人間」がみずからの言語の主体ではありえないことに関しては、Menke (2001: 56)を参照。
- 24 「非同一的なもの」とは、アドルノが『否定弁証法』(Adorno 1966)において導入している術語であるが、それによると、思考とは「同定すること」(17)である一方で、概念的な同一性に解消し

えない「非同一的なもの」をとらえようとするものでもある。しかし、思考がみずからに内在する「同一性の仮象」を絶対化するなら、それは本来とらえようとしている「非同一的」な実在を、どこにも存在しない一般概念の担い手のサンプルにしてしまうのだ。「非同一的なものの認識に対して同一性の思考が語るのは、そのあるものが何に属するのか、それが何のサンプルあるいは代表例であるのか、ということではしかなく、要するにそのあるものそれ自身とは別物なのである」(152)。ちなみにアドルノは、ナチによる「最終的解決」のうちに、「同一性の思考」の最も全体的で、それゆえに最も暴力的でもある実現形態を見て取っている。「収容所において死んだのは、個人ではなくサンプルであった」(355)。

- 25 たとえばサイドが『オリエンタリズム』(Said 1979)において示したことは、欧米の「人間」の言語がこれまでも、オリエントの地に現に生きている人びとの現実を見届け、その声を聴き届けることなどしようとはせず、その人びとを一括して支配し、搾取するために、どこにもいない「東洋人」なる名称をもった実体を捏造し、学問的知の蓄積によってその属性を過剰に規定することによって、オリエントの人びとを「もの言わぬ他者」の地位に長く閉じ込めてきたことである。それによって「西洋」と「東洋」のいまだ解決されていない対立が固定されてしまったというわけである。
- 26 ここで「啓蒙」の近代と言うときに念頭に置いているのは、当然ながら、人間の「自己保存 (Selbsterhaltung)」のための「自然支配 (Naturbeherrschung)」としての「啓蒙」のありようを抉り出したホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』(Horkheimer & Adorno 1969)である。
- 27 このようなデリダの『グラマトロジーについて』の読解については、高橋哲哉の解釈 (1998: 124-130)を参照。
- 28 市村弘正は、『「名づけ」の精神史』(1996)のなかでこう述べている。「名づけられることによって「世界」は、人間にとっての世界となった。人間は名前によって、連続体としてある世界に切れ目を入れ対象を区切り、相互に分離することを通じて事物を生成させ、それぞれの名前を組織化することによって事象を了解する。このように「名づける」ことによって物事が生みだされるとすれば、世界はいわば名前の網目組織として現われる

- ことになるだろう。したがって、ある事物についての名前を獲ることは、その存在についての認識の獲得それ自体を意味するのであった」(134)。
- 29 その構想を示したのが、「言語一般および人間の言語について」が書かれた翌年の論考「来たるべき哲学のプログラムについて」(*Über das Programm der kommenden Philosophie*, 1917)にほかならない。なお「救出」としての「認識」については、私は別の論考で、それについての新たな理論の構想をベンヤミンの思考を晩年まで貫くモチーフと考えて論じておいた(2002)。
- 30 「翻訳者の課題」におけるベンヤミンの翻訳論と、『ドイツ悲劇の根源』における彼のアレゴリー論とを、新たな再構築へ向けてデリダのエクリチュール論を乗り越えるものとして考察した論考に、道旂泰三の『ベンヤミン解説』(1997: 90-91)がある。
- 31 ベンヤミンは、晩年の『ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて』において、「現代性(modernité)」の詩人ボードレールの『悪の華』に収められたソネット「万物照応(correspondances)」を、おそらくは近代においてより顕著となった「至福の言語精神の凋落(*der Verfall des seligen Sprachgeistes*)」(153)とともに「もはや取り戻しがたく失われたものに捧げられている」(Benjamin 1940: 638)ものとして引いている。ちなみに、「万物照応」の第二連は、以下のとおりである。「夜のように、光のように広々とした、深く、また、暗黒な、一つの統一の中で、遠くから混じり合う長い木霊さながら、もろもろの香り、色、音はたがいに応え合う」(阿部良雄訳)。
- 32 崎川修は「他者と沈黙」のなかで、このとき自分の「生活形式」だった言語ゲームの虚構性が突きつけられるとともに、私と他者の根源的差異に直面させられると述べている(2005: 115)。
- 33 ホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』(Horkheimer & Adorno 1969)において、反ユダヤ主義の口実として持ち出されることの多い「病的嫌悪(Idiosynkrasie)」という生理的な拒否反応が、実は抑圧されたミメーシスの衝動の屈折したかたちでの充足を目指すものであることが指摘されている点を、細見和之(2004)は詳細に解きほぐすとともに、それが反ユダヤ主義のみならず、他者に対する敵対的なふるまい一般を見つめなおさせるより普遍的なインパクトをもつものとして取り出してもいる(Cf. 176-187)。
- 34 細見和之は『言葉と記憶』(2005)のなかで、ベンヤミンの『言語一般および人間の言語について』を念頭に置きながら、こう述べている。「クロード・ランズマンの『ショーア』やジョン・ヨンジュの『ナヌムの家』、あるいは『マギーの遺言』(アメリカ人のジョン・マギー牧師が当時の南京を撮影した貴重な実写フィルムを、在米中国人のグループが発掘し、再編したもの、日本語版も制作されている)などに登場する証言者たちは、しばしば自分自身の身体そのものに凄惨な暴力の痕跡を刻まれている。「南京大虐殺」で集団殺戮の現場にいたひとびとは、機関銃のいっせい射撃を受けたのち、銃剣で突き刺され、おまけにガソリンをかけられて焼かれたりしているのだ。そうして残された身体上の傷跡そのものがベンヤミンふうには言えば「言語」なのであって、彼ら、彼女らはまさしく出来事の言語の文字どおりの体験者たちなのだ」(126)。しかし証言者たちは、出来事の物質的な言語を、「人間の言語」へと翻訳しつつ語り出そうとする。「その意味で「証言者」とは、このような出来事の言語と人間の言語に強調された意味で引き裂かれざるをえないひとびと、そしてその分裂のただなかから語っているひとびと、ということになるだろう」(126-127)。もしかすると、そのように「分裂のただなかから語っている」ことが、証言者たちの表現に独特の強度をもたらしているのかもしれない。そして今日では、この強度こそが、悲しむべきことに、「日本人」や「ドイツ人」といった虚像への否定主義的な退行に口実を与えてしまっていることも否定できない。
- 35 ベンヤミンは、そのように異質なものを同定するかたちで対象化することを、「来たるべき哲学のプログラムについて」(Benjamin 1917)において、「零点までに、意味の極小値にまで切り約められた経験」(159)と呼んで厳しく批判している。
- 36 ベンヤミンは、『ドイツ悲劇の根源』(1928)の「認識批判的序説」において、「現象の救出」をこととする「諸理念(Ideen)」(214)が、「名」としての言語を媒体として叙述されるとする議論を展開しながら、こう述べている。「原聴取(Urvernehmen)において言葉というものは、その名づけるものであるというみずからの高貴さを、認識をこととする意味のうちに失うことなく保持しているのである」(216)。

- 37 この点に関して、直前に引いたベンヤミンの言葉の、以下のような山内志朗 (2001) の解釈を参照。「名前を呼びかけることは、メッセージを伝えることではない。しかしながら、言葉とは、不特定多数の者に呼びかける場合でなければ、特定の人間に向けられる。そして、語り手と語りの向けられる人物との間には、初めからコミュニケーションの通路が開かれているわけではない。もちろん、コミュニケーションの通路を開くためには、名前を使用しなくても、挨拶をするということでもよいのだが。[……]名前を名乗ることも、名前を呼びかけることも、名前を尋ねることも、すべて絆を作ろうとする行為である」(94-95)。
- 38 おそらくは、そのように他の被造物の「黙せる」自己表出を受けとめる経験とは、彼がこのカントを批判的に継承しつつ新たな形而上学を構想する論考においてその概念を規定しようとしている「真正の経験 (die echte Erfahrung)」(Benjamin 1917: 162)とも言うものであろうし、その経験はまた、たとえそれまでである一定の世界観をもって事物に接していたとしても、その世界観が他の被造物の異質さによって一度突き崩されてしまうほどの深い経験と考えられるべきであろう。そして、他の被造物の自己表出を受けとめるとは、何よりもまずその「黙せる」物質性に正面から向きあうことである。その点で、「言語一般および人間の言語について」において命名行為というかたちで語られる「事物の言語の人間の言語への翻訳」(151)は、「翻訳者の課題」(1923)において要請される、翻訳が「文字どおりであること (Wörtlichkeit)」(17)を、すでに先取りしているとさえ言えるかもしれない。
- 39 『法の力』(Derrida 1994)におけるデリダのベンヤミン批判、とりわけはバベル以後の表象する言語を「お喋り」と断罪することの批判(139-146)は、こうした初期ベンヤミンに見られる、「言語の本質」といった理念の純粹さのために、あまりにも性急にそこに内在する両義性を解決し、現在の現実を断罪してしまおうとする二極化の傾向を突いたものと言えるだろう。
- 40 そうした考察は、萌芽的には「翻訳者の課題」において、さらには『ドイツ悲劇の根源』、とりわけそのアレゴリー論において、より詳細に繰り広げられることになるだろう。それについては、稿を改めて検討することにしたい。
- 41 ベンヤミンのいう「名」が、概念的に同定された対象ではなく、他の事物の言語に言及するものであるという点については、Wentzer (1998: 116)を参照。
- 42 このように「媒体」としての言語が再帰的ないし反省的な自己限定をつうじて構成されるという点について、山内志朗の『天使の記号学』(2001: 99)を参照。
- 43 この点に関して、以下のような解釈を参照。「媒体とは、表現の手段となることのない、表現の構成される現場 (das Element der Darstellung) のことである」(Mennunghaus 1995: 17)。
- 44 「伝達する」という意味をもつドイツ語の動詞 *mitteilen* には、「何かを伝達する」と「みずからを打ち明ける」という二つの大きく異なった意味がある。この動詞が後者の意味で用いられることは少ないが、ベンヤミンは、後者の意味のほうを、言語の本質的なはたらきを言い表わすものとして取り上げているのだ。それによって日常的で自明な言語の用法に揺さぶりをかけ、それを根底から問いなおさせようとしているのである。この点に関して以下のような解釈を参照。「同様に言語における「伝達 (Mitteilung)」の概念も、「言語一般および人間の言語」においては、ある特有の、日常言語の用法の裏をかくような仕方でも導入されている。「言語による伝達」が日常言語の用法に対応して、述定的な機能を表わす一方で、「言語における伝達」という言い方がまなざすのは、あるまったく異なった仕方でも機能し、述定的な機能を転覆させることなのである」(Menke 2001: 43.)。
- 45 この書簡がショーレムとの話し合いの末に書かれたことに関しては、彼とベンヤミンの交友を回想する『ヴァルター・ベンヤミン——ある友情の歴史』(Sholem 1997: 34)を参照。また、この『ある友情の歴史』には、それに続いて、ショーレムが1916年の8月にミュンヘン郊外のゼースハウプトに滞在していたベンヤミンを訪問した際、ベンヤミンがブーバーを厳しく批判し、とりわけその「《体験 (Erlebnis)》崇拝」を否定していたことが記されている (Cf. Sholem 1997: 42)。
- 46 ハンナ・アーレントの『人間の条件』によると、言語が「たんなるお喋り (mere talk)」と化すのは、「たとえば近代戦のように、人間たちが行動に出て、ある一定の目的を達成するため暴力という手段を、味方のために、また敵に対して用いる」場合である。このとき言語は、「敵を欺くのに役立つ

つにしても、あらゆる人びとをプロパガンダで幻惑するのに有用であるにしても、目的に達するための一手段にすぎない」(Arendt 1998: 180)。

47 「言語一般および人間の言語について」が、人びとを戦争へ動員する政治のための手段へ言語が凋落している状況に抗するかたちで、また「言語は啓示的経験の本質に参与できず、むしろその経験は直観的で、忘我的恍惚をもたらす、非歴史的な、そして個人的な」体験であるとするブーバーの立場を拒絶する立場を表明するかたちで書かれたことに関して、Handelman (1991: 62) を参照。なお、このあたりの伝記的事実に関しては、三島憲一の『ベンヤミン』(1998: 97-117) も参照。

48 グローバルな情報伝達のネットワークが密度を増し、言語が情報伝達の手段へと還元されてゆくなか、それに乗じるかたちで、国民国家の権力が産み出した虚構でしかない「国語」としての「日本語」を、たとえば「古典」の音読をつうじて、言わば音声中心主義的にひとりひとりの身体なかで、あたかも「正しい」言語がどこかにあるかのように実体化することが、マス・メディアをつうじて推奨され、それと呼応するかのように、学校への「心のノート」の配布や、学校における「国旗」と「国歌」の強制といった仕方で、子どもたちの身体を、国家のために戦争を遂行することさえ可能な「日本人」のアイデンティティのうちに囲い込もうとする動きが進められていることを考えあわせるならば、言語を人びとを動かす手段として用いることに対するベンヤミンの批判は、第一次世界大戦当時のドイツだけに向けられたものではなく、「日本語」が「日本人」という同類にしかわからない隠語と化しつつある今この問題をも照らし出すものと言えるのではないだろうか。そしてベンヤミンの言語論は、そうした動きが、言語を同類どうし意思疎通の道具へ局限することによって、他者に応えうる言葉を新たに見いだし、他者とのあいだに呼応しあう回路を切り開く言語の潜在力を抑圧するものであることを突きつけてもいよう。その視点から見れば、「よりどころ」ないし代補物としての「日本語」の音声中心主義的な顕揚は、他者とのあいだに新たな関係を築きうる応答可能性を見失わせるものでしかないはずだ。なお、「こころ総動員法前夜」とも言うべき、学校が代表する現在の状況については、高橋哲哉の『「心」と戦争』(2003) を参照。

49 ショーレムに語ったとされる、「コーヒーカップ

の底に溜まった澱から予言の可能性を取り入れようしないのは、またそれを読み解くことができないのは、真の哲学ではありえない」(Sholem 1997: 77) というよく知られた言葉を引くまでもなく、ベンヤミンが、今日「オカルト的」と称される事象に並々ならぬ関心を抱いていたうえ、みずからの哲学をそうした事象にも開かれたものとして構想していたことはよく知られている。占星術やテレパシーの理論を引き合いに出しながら、万物の「魔術的照応関係 (die magische Korrespondenz)」(Benjamin 1933: 211) を読み解く人間の「模倣の能力 (das mimetische Vermögen)」(210) を論ずる論考ばかりでなく、そのことを示す証拠に事欠くことはない。しかしながら、そのことを指摘したうえで強調しておかなければならないのは、彼はけっして「オカルト的」なものを神話化するかたちで偏愛していたわけではないことである。彼はむしろ、かつて神話的だったもののなかから、現在の神話——その代表的なものが、言うまでもなく「進歩」の神話である——の支配を打ち破りながらユートピアの可能性を開くような潜在力を、神話化する理解を解体するかたちで取り出してくることを目指していたと考えられる。この点に関しては、三島憲一の『ベンヤミン』(1998: 20-23) を参照。

50 「言語の魔術」を、ベンヤミンの言語哲学がそれをめぐって展開される中心として理解するものとしては、以下のような解釈を参照。「(当初ベンヤミンによって、また彼自身の言語哲学の諸概念によって分析された)《魔術》の理論、すなわち言語的形式という媒体としての諸力がつ、ある自律的で、〈生きて〉いる、また無限の再帰性の詩学、そして諸言語、諸形式また諸作品の〈特性描写〉(〈批評〉)の要請、これらはそもそもの初めから一つにして同じものなのである」(Menninghaus 1995: 30)。これに対して、「魔術」という言い方にはそれほど必然性がないという反論も提出されている。「これら翻訳や媒体性の概念に対して、「魔術」の概念は、[……]〈媒体性〉のもつある特有な、また特殊視されなければならない象面として、従属的な役割しか果たしていない。「魔術的」であるとはすなわち、「この直接性を魔術的と呼んでみるなら」という場合にのみ、「直接性」のことをいうだけのことである」(Menke 2001: 35-36)。ここでの解釈も、言語の「媒体」としてのありようを形容するものとしてベンヤミンが用いて

いる「魔術的」という言い方そのものを、彼の言語哲学全体を特徴づけるものとして、取りたてて重視するつもりはない。しかしながら、言語活動を計算可能性の彼方にある経験と考へ、共約不可能な他者と呼応しあう可能性において言語をとらえる彼の言語哲学の核心的な内容は、彼に「魔術的」という言い方を採用させうるものだったのではないか、と推測する余地は残しておきたい。

- 51 この点に関して、以下のような解釈も参照。「むしろ現にある言語において「表現をもたないもの」は、その凋落を印づけるものなのだ。それは可能性にしたがって除去されなければならない、というのである」(Hallacker 2004: 179)。
- 52 この点に関して以下のような解釈を参照。「《語りえないものを言語において結晶のかたちで、純粹な仕方では除去すること》——それはベンヤミンにとって、言語における《啓示》に関する言説の核心をなすものであり、《言語において》そのような《言葉の内容によって (durch verbale Inhalte)》は言い表わされえないものであれ、表現に達しうることにもとづいているのである。[……]何か語り出されえないものがみずからを示すこと (das Sich-Zeigen von etwas Unaussprechlichen) ——それがまさに《啓示》である——それは〔ベンヤミンが言語の啓示という神秘主義的＝神学的規定をアクチュアルなものにするとき〕もはや神的なものだけに許されたその証しではなく、語ることすべての表現の質なのである」(Menninghaus 1995: 21f.)。
- 53 この点に関しては以下のような解釈が示唆的である。「言語とは、主体の道具でも手段でもなく、そこにあつて、またそのなかで、主体が語るために自己を喪失するかの媒体なのである。言語は(自己自身から)語るのだ。〈他の〉あるいは〈異質な〉言葉にして初めて、〈独特の価値をもった〉言葉、〈明白な〉あるいは最も明澄なる言語なのである」(Menke 2001: 56)。
- 54 『ドイツ悲劇の根源』の「アレゴリーとバロック悲劇」のうちに、彼は「言語一般および人間の言語について」の一節を引用しているが、それはこの初期言語論の批判的な解釈を含んだ引用ではないだろうか。