

批評とメシアニズム

Critique and Messianism

三崎 和志

MISAKI Kazushi

1919年、ヴァルター・ベンヤミンはベルン大学にて博士号を取得する。博士論文は『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』一題名どおり、フリードリヒ・シュレーゲルの初期の芸術思想、特にその批評概念をノヴァーリス、ヘルダーリンなどを参照しつつ解明した論文である。本稿の課題は、ベンヤミンがロマン派の理論家たちのテキストから引き出した芸術と批評の概念を、それが拠って立つ哲学的前提の関連で検討すること、そして同時に、表題のとおり、そこに潜むメシアニズム的含意をあきらかにすることである。

メシアニズムという視点は、芸術批評に関する論文に対するものとしては、内容にそぐわないと思う向きもあるかもしれない。だがこれは恣意的な選択ではない。たしかに博士論文の後、『ゲーテの親和力』『ドイツ悲劇の根源』といった批評的、美学的著作を発表するベンヤミンにとって、芸術、批評をどう理解するかという問題は、それ自体として意味を持っていた。しかし、博士論文に到る過程での彼の関心は、芸術論、美学より包括的な主題に向けられていた。それがメシアニズムとして、博士論文に流れ込んでいるのだ。

まず、ベンヤミンが博士論文に到る過程を書簡から再構成し、博士論文にどのような観点が込められていたかを検討する。

I ロマン派への視点—博士論文まで

以下、重要な書簡ごとに節を区切って記述をすすめる。

a. 1916年7月17日付ブーバー宛書簡

出発点は1916年に置かれる。ベンヤミンはそれ以前、グスタフ・ヴィネケンの影響下、青年運動の急進的一翼を担う存在であったが、大戦に対する態度の相違からヴィネケンと絶縁、運動から身を引き、思索への沈潜の日々を送るようになる¹。この年、マルティン・ブーバー主宰の雑誌に寄稿を要請されるが、その記事の中にみられる大戦肯定の論調を受け入れられず、依頼を断る書簡をブーバーに出す。

しかし、これはたんなる断り状ではない。そこでは言語に関する思索が展開され、雑誌『ユダヤ人』がその言語観には一致しないということが婉曲に表現されている。

彼はそもそも著作とは何かについてから議論を進め、そこでの言語のあり方を問題にする。「著作が人間の道徳世界と行為に、行為の動機を与えることで影響を与えうるという考えは広範に広まり、ほとんどあらゆる場所で自明で支配的なものとされています。いろいろな動機によって人間を特定の行為へと動かすことが政治的著作の意図です。こういう意

味での言語は結局のところ、行為者をその魂の奥底で規定する動機を多かれ少なかれ暗示的に整える手段に過ぎません」[GB1, 325]。このような言語の位置付けにベンヤミンは異議を唱える。この種の見解の特徴は「言語の行動に対する関係について、前者が後者の手段ではないようなあり方をそもそもまったく考慮していない」点にある、つまり言語が行動のたんなる手段とされ、言語独自の意義が捉えられていないというのだ[GB1, 325-6]。そして、これは同時に行動を貶めることにもなる。なぜなら行動の最初にある動機を言語化すれば、その動機の動機へと無限背進がおり、「行動は、まるであらゆる面から吟味された説明の過程の結果のように、一番最後に置かれる」ことになるからだ[GB1 326]。

彼は行動の手段ではない、言語独自の意味を「言語において言葉にしがたいものdas Unsagbareを結晶のごとく純粋に析出すること」であると述べる[ebd.]。言葉が言葉にしがたいものを言い当てることで、行動と言葉のある種の神秘的な統一が達成されると彼は言う。「言いようもなく純粋な闇のなかにあるこの言葉無きものdas Wortloseの領域が自己をあきらかにするとき、言葉と活動的な行動のあいだに魔術的な火花があがり、両者がひとしく現実的なものとして統一されます」[GB1, 326-7]。

以上の件りにみられる、言語にはたんなる行動の手段とは異なる独自の意味があるという主張は、雑誌『ユダヤ人』が言葉を行動の手段に貶めているという、遠まわしの批判なのだが、この観点は、ロマン派とフィヒテとの相違が問題にされる際にも用いられることになる。そして、彼は自分が志向するような言語の理念にもとづいて雑誌が営まれた例は少ないだろうとしつつ、その数少ない例としてシュレーゲル兄弟の雑誌『アテネウム』の名を挙げる²。

このブーバー宛書簡の少し前、ベンヤミンはフリードリヒ・シュレーゲルの著作（『歴史哲学講義』と1827/28年の『生の哲学』）を手にとっていたのだが³、さらに、この書簡の後、友人ショーレムの回想によれば、ベンヤミンはシュレーゲル『歴史哲学講義』の中に「違った用語で、彼が書簡で表現したかったことと同じことを言っている箇所を発見した」という[Scholem 1990 40]。ベンヤミンは17年11月頃、神学的言語論『言語一般と人間の言語』を執筆するが、それは幾つかの点でシュレーゲルの影響を受けたものとみることができる⁴。

このように16年7月前後、シュレーゲルの名が頻繁にあらわれる⁵。この時期を彼のロマン派への関心の始まりとみて、おそらく間違いないだろう。

b. 17年7月ショーレム宛書簡

まだ博士論文の対象としてロマン派を意識する以前、17年7月のショーレム宛書簡では、フリードリヒ・シュレーゲルをはじめとする初期ロマン派からベンヤミンが何を、如何に読みとろうとしたかが示されている。

まず《如何に》という点。雑誌『アテネウム』等に発表されたフリードリヒ・シュレーゲルのアフォリズム群は、ロマン派の非体系的思考のあきらかな徴表として喧伝されてきたが、ベンヤミンは、これらの断片を「その体系的根本思想」にしたがって「組み立てる」ことから、出発するという[GB1 362]。この方法は、ロマン派イコール非体系的とする一般の見解に逆らうものだ。そのような「体系にもとづいて解釈しうるフラグメントの数は限られている」ことをベンヤミンはみずから認め、自己の解釈法の限界を自覚しつつも、彼の「初期ロマン派理解はこれまでほとんどすべて」この方法のおかげであると述べる[ebd.]。

この証言においては、ベンヤミン個人がロマン派を彼なりに理解するに際し、体系という支えを使用したというニュアンスが濃厚で、ロマン派の思想そのものに体系性が内属していたかどうかは問題になっていない。博士論文においては、この点、つまりロマン派が体系的思想をもっていたことが、論文全体をつうじて主張される重要な論点とされることになる。

では、ロマン派にベンヤミンはそもそも《何》をみてとったのか。彼は「初期ロマン派の思想の中心は宗教と歴史である」と明解に定式化している[ebd.]。ただし、明解さはここまでで、この定式の内実を見極めるのはきわめて困難である。ロマン派の思想は、この宗教と歴史を内的に結びつけるために、たんなる宗教的事実、歴史的な事実に拠り所を求めるのではなく、「二つの領域が一致しないではないような、より高次の領域を自身の思惟と生のうちに作り出そうとした」点にその独自性があり、この高次の領域とは、いわゆる『宗教』なるもの（ベンヤミン自身が括弧をつけている）ではなく、「宗教抜きに存在するもの、ことばのうえで宗教と呼ばれていただけだったものすべてが焼失し、灰と化すような大気圏」であるという[ebd.]。これは、宗教に関する既成の観念のうち、不純なものが取り除かれ、その本質が純粋に結晶して残るような領域がロマン派により示されたということであろう。また、すこし先の箇所にも、ロマン派は「カントが理論的対象についておこなったことを、宗教についておこなおうとした、つまりその形式を示そうとした」[GBI 363]とある。対象認識が成り立つアприオリな諸条件の吟味が、ここで念頭に置かれたカントの理論理性の批判の課題であったとすれば、宗教が成立しうるアприオリな条件をロマン派は探求したということになるだろうか。

さらに、この「大気圏」においては、歴史（宗教という概念で、ある超越的なものが捉えられているとすれば、歴史とは世俗的なものを総括する概念として理解できよう）が宗教と内的に結びつき一致する領域、超越的なものと世俗的なものとの真の連関が示されている、とベンヤミンは考えているようだ。同書簡ではまた「歴史」と関連して「伝統」という概念も使用されている。ロマン派とは、「カトリックの伝統」へと墮すこととなった「時宜の適わぬ時期尚早の試み」にとどまったものの、「伝統という概念を助け出した最後の運動」であるという[ebd.]。この「伝統」という語の使用については、ユダヤ神秘主義との関連が考えられる。17年のこれより少し前、ベンヤミンはショーレムに『歴史の哲学、あるいは旧約聖書における伝統について、そして新約聖書に立脚する教会と伝統との関係について。カバラを特に顧慮して』という表題の本の存在を示唆され、手にとっている⁶。この4巻に及びながらも未完におわった書を遺したモリトーア Franz Joseph Molitor (1779-1860) は、ショーレムによれば、「シェリング、バーダーの弟子」で、ドイツ語圏でカバラ研究をおこなった「唯一真剣に受け取られるべき哲学的著作家」である⁷。まず著作の表題が、この本とベンヤミンの関心との符合を示している。また、そもそもユダヤ神秘主義の別名としてひろく知られている《カバラ》という語は《伝統》を意味する。

c. 17年10月22日付ショーレム宛書簡

おそらくこの事情から「歴史」は、この時期のベンヤミンにとって、とりわけ重要な意味を持っていた。（もちろんこの関心は、ベンヤミンの思想全体にも見出されるが）。この書簡の3ヶ月後、17年10月22日付ショーレム宛書簡で、「カントと歴史」をテーマに仕事をし、

それを博士論文に発展させようとのもくろみが報告されている。つまり、博士論文のテーマとしてカントを考えた際にも、関心の中心は歴史にあったわけだ。この歴史という主題の意義を彼はこう説明している。「いくつかの外的なこと、興味深いことはさておき、私をこのテーマに導く究極の根拠は、こう理解できると思う。つまり、真に規範的たらんとするような哲学的世界観の形而上学的威厳は、その世界観と歴史との対決のなかにもっとも明瞭に示されるであろう。いいかえれば、歴史哲学において、ある哲学と真の教理との特別な親和性が浮き立つにちがいなからう。なぜなら、ここに認識の歴史的生成という、教理が解決に導く主題が登場するに違いないからだ」[GB1 391]。この「教理Lehre」という語は、ショーレムによれば、当時のベンヤミンが「体系」と同様な意味で使用していたものだが⁸、ここでは、この語のもつ宗教的なニュアンスからしても、個々の哲学がそれにしたがって意味性を判断されることとなる絶対的真理の総体と考えておこう。結局、歴史的認識、ある時代の限定された認識が、超歴史的な究極の真理とどのような関係にあるか、そして、限定された認識の積み重ねが歴史と捉えられるとして、その認識は真理に近づいていくのか近づかないのか、近づくとすればどのようにしてか、どうやらベンヤミンの歴史への関心はこのあたりの問題に向けられているようだ。これはユダヤ神秘主義、カバラの教えの真理性はどのように保証されるのかという問題の一般化ともみることができる。カバラに触発されつつ、ベンヤミンはそれを一般的哲学問題として定式化し、その答えをカントに即して模索しようとしていたのではないか。

d. 1918年11月エルnst・シェーン宛書簡書簡

書簡cの時点で、まだカントの歴史哲学的著作そのものを手にとつてはいなかったベンヤミンは、実際に目を通したのち、それらが期待に合わないことが判明したため、博士論文のテーマをロマン派に移す。ほぼ1年後、論文の予備作業中に書かれたエルnst・シェーン宛書簡では次のように述べられている。「博士論文の仕事は、外的なきっかけなしには決して手をつけなかったものであるが、無駄な時間ではない。もっとも、私がそれを通じて学んだこと、つまり真理の歴史に対する関係は、賢明な読者が気付くことを願うけれども、そこではまったく明白ではない」[GB1 486]。カントから対象を転じたとはいえ、「真理の歴史に対する関係」が関心の中心に置かれている点は、先の「カントと歴史」をテーマと考えていた時期と一致している。ただ、それは論じる対象を芸術批評に限定したため、それ自体としては見えにくくなったのだ。つづけて、より詳細な内容が語られる。「この仕事はロマン派における批評（芸術批評）の概念を扱う。ロマン派の批評概念から現代の概念が生まれた。しかし、ロマン派の理論家たちにおいて『批評』はまったく秘教的概念であり、この概念は、認識に関しては神秘的諸前提にもとづいているが、芸術についていうと、同時代と後代の作家の最良の洞察を、すなわち、多くの点で我々の芸術概念と共通する新しいものを含んでいる」[GB1 486-7]。後半におけるロマン派の芸術概念の先見性の評価よりも、目下のところ興味をひくのは、前半の神秘的諸前提にもとづく認識論である。真理と歴史の関係、つまり歴史のなかで真理がどう捉えられるのかという問題は、おそらくそれ自体としては見えにくいあたりで、このロマン派の認識理論の考察中に含まれると考えられる。

e. 19年4月7日付エルンスト・シェーン宛書簡

最後に、博士論文の草稿を書き上げて数日後の書簡をみる。ある程度、論文の体裁が整った時点でのベンヤミンの自己評価である。「数日前に博士論文の草稿をしあげた。なるべきものにそれはなった。つまり文献においてまったく触れられてこなかったロマン派の真の本性の指摘だ。しかしそれはただ間接的にだ。求められる複雑で因襲的な学問的態度—これと真の学問的態度を私は区別している—から手を切ることができなかつたため、ロマン派の中心つまりメシアニズムにも、また私にとってきわめてアクチュアルな別の問題にも少ししか近づくことができなかつた。ただ、これらの内実が論文の内奥から感知できるくらいのところまで、私はこの仕事をやりあげられたと思う」[GB2 23]。ここでほのめかされている、当時の彼の心を占めていた「別の問題」については知る術がない。注目したいのは「メシアニズム」をロマン派の「中心」であると述べている点だ。書簡bにおける定式化中の「宗教」に関わる用語が、この書簡で再びあらわれたといえる。

整理しよう。ベンヤミンはロマン派の思想の中心には「宗教と歴史」（書簡b）ないしは「メシアニズム」（書簡e）が位置するとみていた。歴史が問題とされるのは、まずもって真理との関係においてであり、その意味で、この歴史の問題はある認識論的な課題として捉えられてた（書簡c）。この認識論の問題は、メシアニズムと無関係ではなかろう。これが、ロマン派の認識論の「神秘的諸前提」（書簡d）といわれているものではないか。メシアニズムを前提として、それにのっとった認識論があり、その認識論に立脚しているのがロマン派の批評である—ベンヤミンの博士論文の骨子をこう予想することができる。そしていうまでもなく、メシアニズムとは《救済》についての教えにほかならない。ベンヤミンの博士論文は、芸術作品を対象とする認識、すなわち批評という枠組みの中で語られた救済の思想として読むことが可能なのではないか。以上が、書簡を考察をつうじて再構成される、ロマン派に対してベンヤミンの採用したパースペクティブである。

f. 博士論文

以上の事情が博士論文そのものではどう語られているか、まず、この点を確認してから内容上の検討に移る。

ベンヤミンは序論で、自身の仕事を芸術批評という概念の変遷という「問題史的探求」に寄与するものと規定する[I 11]。示されるのはその問題史のうちのあくまでも一契機、ロマン派の芸術批評の概念であり、その変遷については、末尾でその一端が示されるにとどまる。これは終章でのゲーテとロマン派の芸術論との比較を指す。この「問題史」的アプローチは、「哲学史的」考察とは対象の点ではおおいに交差するところがあるが、方法的な面で、時代順の思想家の学説叙述という哲学史の方法と区別される。それに対して、「歴史哲学的」立場との関連では次のように説明される。この論文では「ロマン主義の歴史的本質を描くという、しばしば不十分な資料によって企てられる考察はおこなわれぬ。つまり歴史哲学的問題設定はまったく埒外にある。それでも以下の論述では、特にフリードリヒ・シュレーゲルの思惟に固有の体系と初期ロマン派の芸術観について、本質規定の素材を一ただし観点をではない—提供することになろう」[I 12]。前半では、書簡において重要な関心事とされていた歴史哲学を問題にしないことが明言されている。問題は「それでも」以下の部分である。「フリードリヒ・シュレーゲルの思惟に固有の体系と初期ロマン派の芸

術観」に関する本質規定の「観点」の方、これは「ロマン的メシアニズム」に求められると彼は注で述べ、それを示すためにいくつかの引用をおく。次に示すのはそのうち、ある二次文献からの一節である。「完全な人類という、無限の中で実現されるような思想は拒否され、むしろ『神の国』が今、時間のなかで、この地上で求められる。…存在がいかなる時点でも完全であること、生のいかなる段階においても理想が実現されること、この定言的要求からシュレーゲルの新たな宗教が生いたつ」[I 13]。絶筆『歴史哲学テーゼ』をも思わせるこのロマン的メシアニズムの叙述から、書かれなかった「観点」の一端がうかがわれる。このメシアニズムはそれ自体として扱われなかった「歴史哲学」の内容を構成しているだろう。そして、このメシアニズムは、明示的な観点としては立てられなかったものの、シュレーゲルの体系とロマン派の芸術観の本質規定に関わる「素材」として、この論文に一定程度、含まれているはずだ。書簡dにおける「論文の内奥から感知できるくらいのところまで」ロマン的メシアニズムを描きえたという記述は、具体的にはこう理解できる。

Ⅱ 《自我das Ich》か《自己das Selbst》か—初期ロマン派の認識論

以下、博士論文そのものの検討に入る。第1部では、ロマン派の芸術、芸術批評を語る前提として、初期シュレーゲルがノヴァーリスと共有していた認識論が問題とされ、その認識論の特徴がフィヒテとの対照で示される。

① 《直接的》で《無限》な《反省》

シュレーゲルらにとって思惟とは反省であった。思惟とは何かを対象としてなされる知的活動である。その際、自己とは異なるある客体に対する思惟と、自己自身に関する思惟とが区別されうるが、彼らにとってその区別はない。思惟とは何よりもまず、「自己意識において自己を反省する思惟」、すなわち自己を対象として自己の内部でなされる反省であり、他のあらゆる思惟もここから展開されるという[I 18]。これはフィヒテの1794年の『知識学概念について』の影響だとされる。

ロマン派におけるこの思惟ないし反省概念の特徴として、《直接性》と《無限性》が挙げられる。前者についてのロマン派の把握はフィヒテのこの学問論に由来するが、後者の理解はフィヒテと異なるものだという。

思惟が《直接的》であるというのは、反省的思惟においては、対象は自己と異なるものではなく、自己自身であるということの謂である。その意味で、この直接性は反省とほぼ同義であり、一般的にこの表現に込められる《直観的》という意味を含まない。「反省は直観ではなく、絶対的体系的思惟であり、概念把握である」[I 32]。自己自身についての概念的思惟、これがロマン派の反省のもつ直接性の性格であり、その意味でこれは「媒介された直接性」である[I 27]。問題は《無限性》の方である。まず、フィヒテ自身の議論に即してみよう。

『知識学概念について』においてフィヒテは、知識学における知性の2種の自由な行為として、抽象と反省を挙げる。抽象はあらゆる内容の捨象によって形式を取り出すことであり、これは論理学となる。それに対し、「形式を自身の内容とし、自己に還帰する第二の自由な行為」が「反省」である[Fichte 1971, 67]。この区分では、論理学的思惟以外はすべて反省になる。しかし彼はまた、知識学が論理学を基礎づけるのであってその逆では

ないともいう。したがって、反省が論理学を基礎付けることになり、すべての思惟は反省となる。この主張をフィヒテは、論理学の基本原則である同一律に即して説明する。

同一律《 $A=A$ 》が論理的に正しいといえるのは何故か。《 $A=A$ 》は知識学的には《 A が措定されたならば A は措定されている》ということの意味する。ここで A を措定するものは何かという問題が生じる。この命題の形式と内容が一致する、つまり措定者として A 以外のものを持ち出さないうで済むのは、この主語が私である場合のみである。つまり「私 ich は私が措定したがゆえに私は措定されている」という場合であり、「 $A=A$ という命題は本来、自我についてのみ妥当する」とフィヒテは考える。そして他の A についても、「 A は自我のうちに措定されたもの以外の何ものでもありえない」、つまり A が自我以外の場合、《 $A=A$ 》は「自我のうちに措定されたものは措定されている」ということを意味し、結局のところ同一律は、自我の措定を認めることでその正しさが基礎付けられるというのである [Fichte 1971 69-70]。

あらゆる学 $Wissenschaft$ を体系化し基礎付けるような知識学 $Wissenschaftslehre$ は、あらゆる知の出発点となる「絶対的かつ第一の根本命題」を持たねばならず、この根本命題の内容は「あらゆる可能な内容を自己のうちに含みながら、みずからはいかなる他の内容にも包含されることがない」ような「端的な内容、絶対的内容」でなければならない[Fichte 1971 52]。このような根本命題こそ、先の《自我が自我を措定する》ことである。この自我はまた、自身のうちに非我を措定していく。

フィヒテにおいては無限性はこのように、自我の自己措定を第1の根本命題、端緒としてもち、この自己自身を措定した自我がさらにさまざまな非我を措定していくことにより無限性は実現することになる。フィヒテにおける無限性は、自我の措定活動の無限性だといえるだろう。

ベンヤミンがロマン派との相違をみた1797年の『知識学の新たな叙述の試み』において、フィヒテは反省の進展—何かについて考える私₁を考える私₂、さらにその私₂を考える私₃—は際限がないと論じる。この無限背進は、「主観的なものと客観的なものが分ちがたく合一し、絶対的な一者」となることにより、つまり《思惟する私》と《思惟されている私》が同一であるような「自己意識」を直観することにより終止符が打たれる[Fichte 1971 528]。この自己意識は先の自己自身を措定する自我と同一のものである。自己意識は自らを制約しているものを反省し辿っていくうち、この根源的自我に対する「知的直観」に達して終わる。

以上のようなフィヒテの無限性把握をベンヤミンは「フィヒテはいたるところで、自我の活動の無限性を理論哲学の領域から排除し、これを実践哲学の領域に追いやろうと努力している」とまとめる。[I 22]。結局「非我」は、「認識」すなわち反省「においては自我の統一のうちに還り」、「行為」すなわち措定活動「においては無限のうちにはいって行く」という「二重の機能」を持つ[I 23]。

これに対し、ロマン派は無限性をあくまでも思惟、認識論の領域の基礎におく。ここにはロマン派特有の無限性の考え方があるという。ベンヤミンは、これを表現するのに「進行 $Fortgang$ 」の無限性に対する「連関」のそれであるとし、さらにこれに「充実した $erfüllt$ 」という語を冠する。《連関の充実した無限性》—これがロマン派の反省概念の根本性質である[I 26]。「進行」とは、ある終局に至る直線的過程である。ある過程は、そのおわりに位

置するテロスにより過程全体の意味が規定される、言い換えれば、「進行」の中間地点はそれだけでは無意味である。それに対し、「連関の充実した無限性」の「充実」とは、連関の中にある諸要素がそれ自体、意味性を有することと含意している。また、自身のうちに意味性を包含した諸要素が、「進行」におけるように単線的ではなく、「無限に多様な仕方」、他の要素と繋がりをもつということの表現が「連関」の「無限性」である[I 26]。さらに、その繋がりにはどれも必然性があるということ、「充実」とはこのことも意味しているようだ。この必然性を示すのにヘルダーリンの「厳密なgenau」という語が引かれ、ベンヤミン自身はこれを「体系的」という語と等置する[I 26]。

反省が《空虚な》無限性しか持たないとすれば、反省、反省の反省という、反省の高まりは、あたかも合わせ鏡に映し出された事物のように、「高まり」という語にふさわしい何ものも示さない。フィヒテにとっては、思惟における反省の無限性はこのような種類のものであり、だからこそ、自我の措定行為という実践的領域へと問題の重心を移していった。シュレーゲルにとって、自我の反省がこのような空虚な無限性に陥るのは、「自我という思想が世界という概念とひとつでない場合」、つまり自我と世界が別物と考えられている場合である」[I 35]。この逆、つまり自我と世界はひとつであり、自我への内的遡行が世界の豊かさへとつうじるような反省、その性格がここで「充実」した無限性と呼ばれているものだ。このロマン派の無限性把握につうじるものとして、ベンヤミンは次のシュライエルマッハーの言葉をひく。「自己観照と世界das Universumの観照とは、置き換え可能な概念Wechselbegriffである。したがっていかなる反省も無限である」[I 35]。反省がこのような「充実」した無限性の性格をもつためには、いわば反省する個物の内に世界が含まれているような構造が求められる。それなら、自己反省は自己に内蔵された世界を反省することであり、空虚なものではない。

②《自我das Ich》と《自己das Selbst》。

つづいて、フィヒテとロマン派の違いが《自我das Ich》と《自己das Selbst》という語を対比することで特徴付けられる。ロマン派にとっては「すべてが自己」なのである。「フィヒテにとっては、自我にのみ自己が帰属させられる。つまり、反省が存在するのはただ措定活動に相関的なかたちにおいてだけである。フィヒテにとって意識が『自我』であり、ロマン派にとって意識は『自己』である。別のいい方をすれば、フィヒテにおいて反省は自我に関わり、ロマン派においてはたんなる思惟に関わる。より詳細に示すことになるが、そしてまさに後者の事情によって、ロマン派固有の反省概念が構成されるのである」[I 29]。フィヒテの《自我》は、自身と他我を生み出してゆく措定活動を担いうる主体的能動性をそなえた存在である。先にもみたとおり、フィヒテにとって反省は、自我が非我を措定するという実践的活動を同時に想定してこそあらたな内容を獲得しうる。措定活動を欠く反省は、なんら新しいものを自己のうちにとり込むことができず、空虚なものとなる。その意味で、フィヒテにおいては措定(根源的な自己措定と非我の措定)という実践的活動を担いうる主体性を有するもの、《自我》のみがあり、反省も自我の活動の一環である。それに対し、ロマン派においては、措定活動という実践を伴わない「たんなる思惟」に、フィヒテが自我にのみ帰した無限な反省が帰され、この「たんなる思惟」をおこなう存在はすべて《自己》であるという。こう考えると《自己》とは、他我を措定せずともその自己反省が

たんなる空虚におわらない、豊かさをはらむようなものの性格規定である。したがって自己とは、先にみた「充実」という性格をもつ存在を意味する。

フィヒテとロマン派の「自己」把握の相違について、このつづきでベンヤミンが与える説明は、彼自身「一見、ソフィスト的」と述べるとおり、難解である[I 30]。彼は反省の高まりがロマン派において独特な意味を持つと解釈する。

彼は反省が第二段階、つまり「思惟の思惟」から出発して、第三段階「思惟の思惟の思惟」に高まる際に「原理的に新たなこと」が生じているという(ロマン派にとってたんなる思惟がすでに反省であるから、「思惟」から「思惟の思惟」への移行は問題にならない)[ebd.]。というのは、この第三段階は:

「(思惟の思惟)の思惟Denken (des Denkens des Denkens)」とも、

「思惟の(思惟の思惟)(Denken des Denkens) des Denkens」とも解しうる[I 31]。第二段階の「思惟の思惟」が第三段階においてどう位置づくかについて、二とおりの解釈が成りたつ。第二段階の「思惟の思惟」は、「反省の範例的な形式、原形式」であるが、第三段階に到って、この原形式の中に「破壊」が生じているという[I 30]。

幾分なりともわかり易くするために、《思惟の思惟》を《第二段階の思惟》と書き換え、訳を補ってみる。すると、この第三段階はそれぞれ:

《第二段階の思惟》に対して《思惟》をおこなうこと、および

《思惟》に対して《第二段階の思惟》をおこなうこと、と理解される。

つまり第二段階の反省の「原形式」は、第三段階の反省において思惟される客体であると同時に思惟する主体でもある。これをベンヤミンは《破壊》だと主張するのだ。この《ソフィスト的》説明の意味は、ベンヤミン自身、明確に述べていないが、先にみたフィヒテ理解との対照において、はじめて理解されうるものだ。《破壊》されているのは、より高次の、より根源的な主体性への遡行という、フィヒテ的反省における直線的系列である。

フィヒテにおいては、根源的な主体的能動性を備えた原自我への遡及が問題なのであり、反省の高まりはつねに高次の主体＝自我へと移行することだ。反省の形式を与える働きを自我はどこまでも保持し、もっとも根源的な産出をおこなう原自我めざしてこの反省は高まる。ところがロマン派においてはそうではない。思惟する自我の主体性は、反省の高まりにおいて主体であり続けつつも同時に客体化され、結果、思惟の形式を与える主体としての自我は、反省の高まりにつれて曖昧化され、解体されていく。これをベンヤミンは「絶対者に向けての本来の反省形式の解消」だという。ロマン派の反省は、反省の枠、形式としての自我を越えた地点にある絶対者を目指す。「反省は際限なく拡大され、反省の中で形式を与えられた思惟は、絶対者を目指す無形式な思惟となる」[I 31]。

以上が、自我と自己についてベンヤミン自身の与えた説明である。

《自我》と《自己》—いずれも一般的な語であり、言葉から受ける印象だけでその違いを理解することは難しい。しかし、ことロマン派の思想において、このふたつの語が対照的な意味合いで用いられていたらしいことが、いくつかの文献で指摘されている。

テオドーア・レッシング(Theodor Lessing 1872-1933)はナチによって懸賞金をかけられ暗殺されるという、その非業の最期によって記憶された理論家で、本稿では扱わないが、その著作『無意味なものへの意味付与としての歴史』は、ベンヤミンの歴史観、殊に歴史哲学テーゼとの関連において重要である。この書の末尾近く、「生得の自我と生来の自己

das angeborene Ich und das eingeborene Selbst」と題された節がある [Lessing 1983, 231]。この見出しへの註でレッシングは次のように述べる。「私はドイツロマン派で慣用的な概念の境界付けにしたがって、経験可能な所与の人格を生得の自我と呼び、それに対して人格の歴史にとっての模範像を人格生来の自己と呼ぶことにする」 [ebd.]。1919年、ベンヤミンのロマン派論とほぼ同時に書かれたこの注釈は、こういった区別が、当時のベンヤミンの念頭にもあったかもしれないということを示唆する。

また、ホフマイスター編『哲学概念事典』における《自己Selbst》の項の記述も有益である。「たんなる個別存在（個人/個体）と、自然の制約を受け、心理学的に説明可能な自我と区別され、宗教的経験においてのみ把握可能な、人格[……]の本質的核心ないしその内的水源の意」 [Hoffmeister(hg.) 1955, 551]。先のレッシングの記述同様、《自己》は《自我》に対立するもので、《自我》よりも根源的（事典にいう「水源」）かつ範例的（レッシングのいう「模範像」）な何かである。事典の「宗教的経験においてのみ把握可能」という記述も注目に値する。この概念はロマン的メシアニズムとの関連においても大きな意味を持っていそうである。

さらに事典にはヘルダーの詩『自己』を参照せよとの指示がある。この詩は相当長いものだが、次のように始まる。「汝の自我dein Ichを忘れよ／汝の自己Dich selbstを決して失うな／豊かな神はその胸中より汝の自己Dich selbstより偉大なものを／汝に与えることはできない」 [Herder 1990, 830]。この箇所だけからも《自我対自己》という対立図式を看取できる⁹。

以上、幾つか間接的な例証を挙げてきたが、実はフィヒテ自身が『知識学の新たな叙述の試み』において《自己》に関して言及している。ベンヤミンが《自我と自己》という対比をおこなったのは、直接にはこの記述に拠ると推測される。フィヒテは、根源的自我に関する直観について述べた件りの注で、このような概念が最近、自己と呼ばれることが多いが、「自我ich」が措定されてはじめて「自我自身ich selbst」が問題となる、「したがって自己Selbstは自我Ichの概念を前提している」という。そして、自我を否定的に、そして自己を肯定的に捉えるような論調に対し、次のようにいう。「自己と自我の両概念を異なるものとして対立させ、前者を崇高なものを、後者から嫌悪すべきものを導き出すことでいかなる目的が達せられるのであろうか、最近、ある広範な読者に向けられた著作でそういうことがおこなわれているが、後者の言葉はまだ別の意味をもち、その意味で用いられたこの概念をもとにある体系が樹立されるのであり、この体系は決して嫌悪に値するような教えを含まないということ、少なくともその著者は歴史的に知っているに違いないというのに」 [Fichte 1971 530]。

確かに、フィヒテの主張にも一理ある。ヘルダーの詩にいうような自我は、経験的、日常的レヴェルで了解されている自分のことである。ところがフィヒテのいう自我はそのようなものではなく、根源的な自己措定とあらゆる非我の措定の主体である。上の引用での自我の「別の意味」、それにもとづく体系とは、まさにフィヒテのそのことである。

しかし、このことはこれまでの議論においても当然に前提されてきたことがらである。問題は、フィヒテのいうような根源的自我を認められるか否かであり、ロマン派はフィヒテと違う立場にあったというのがベンヤミンの主張なのである。

マンフレート・フランクは初期ロマン派の思想と観念論の違いを次のように特徴付ける。

「私が観念論的とするのは、殊にヘーゲルによって拘束力を持たされることになった、意識とは自足的現象であり、自己の存立の前提も自身のもつ手段から理解しうるものであるという確信である。それに対して自己の存在Selbstseinはある超越的根拠のおかげであり、その根拠は意識の内部に解消しきれるものではない、というのが初期ロマン派の確信である」[Frank 1994 108]。フィヒテの反省のゴールにある原自我は、根源的産出の主体である。意識の根底にある原自我がすべての産出をおこなうという意味で、フィヒテの意識は「自足的」であり、「観念論的」だといえるだろう。それに対してロマン派は、意識の内部に解消されないような「超越的根拠」が個々の「自己存在Selbstsein」を存立させていると考える。このとき、この根拠は産出せずとも、意識にとってすでに与えられている。「充実」とはそういう意味であろう。この超越者に向かうために意識が行うべきことは、自己を自己として成立させている枠、形式の廃棄である。

シュレーゲル自身は、1804/5年のケルン講義で、フィヒテと自分の立場をそれぞれ《創造するmachen》と《見出すfinden》という動詞で特徴づけ、対照させる。「自我が主体でも客体でもある」という点でシュレーゲルとフィヒテの立場は共通するが、「存在として把握されない」という点が、フィヒテ哲学の問題だという[Schlegel Bd.12 342]。フィヒテにおいて自我が《主体＝客体》なのは、根源的自我が客体を産出する能動性を持つからだ。この作用を「自我の創造Machen」と呼ぶ。「彼[＝フィヒテ]をMachenというあやまった表現に導いたのは、思惟においてしか自我が見出されないことであり、思惟に最高度の威力、活動、自由が属す（そのかぎりで自我が無限であるということはある程度である。有限な自我とはつねに感じられるものである）。また思惟はいうまでもなく恣意的な行為である。だがこのことから、この恣意的で自由で高められた行為から自我が創造されるgemachtとは結論づけられない。だとすれば我々自身の演繹された自我を我々の自己Selbstの創造者とみなし、結局、神も人間の創造物であるとみなすことになってしまう。我々にとって我々自身は概念的に捉えられず、我々は我々自身の一部としてしか現象しないように、我々が我々自身の作品などでありうるはずがない」[Schlegel Bd.12 343]。それに対し、シュレーゲルにとって自我の存立を根底的に支える何ものかは、すでに存在するするのであり、自我はそれを《見出す》だけでよい。それがシュレーゲルにとっての《反省》である。

Ⅲ ロマン派の自然観と自然認識—メシアニズムの「素材」？

「すべてが自己である」という立場は初期ロマン派において一貫しており、この見解が自然観と自然認識にも適用されていることが次に示される。この徹底は、ロマン派の思想の神秘的側面を垣間見せることになるが、ここにこそ、問題の「ロマン的メシアニズム」への手がかりが存在する。以下、ベンヤミンが16年に書いた言語論との関係で、そのメシアニズム的含意を考える。そして、このメシアニズムとの関連で当時のベンヤミンにとって意味をもったであろうカバラの概念《シェキナ》の概念を紹介する。

①自然認識と自然の言語

ロマン派は思惟の働きを根本的に自己に関する思惟、自己反省とみた。この見解は対象認識についても維持される。「ある思惟する存在が認識されるには、かならず、その存在の自己認識が前提される」[II 55]。つまり、ある対象の他のものによる理解は、その対象自身の自己認識があって始めて可能になるというのだ。

では、そのような自己認識をもたない存在、たんなるモノはどのように認識されうるのか。じつは、この常識的な問いほど、ロマン派の発想から遠いものはない。自己認識しない存在などない、自己認識、反省を自然の事物もおこなっているというのがロマン派の考えなのだ。「人間だけが反省において自己認識を高めることにより、自己の認識をひろげることができるだけではない。いわゆる自然の事物Naturdingeも同じようなことができる」[I 57]。あらゆるものが《自己》であるからには、あらゆる存在に自己反省作用をみとめることは、論理的に当然といえる。すべての「対象」認識は、ある対象の「自己認識」を前提し、その自己認識を他者が捉えることにより可能となる。そこで、この自己認識が高揚するにつれ、その中に他者の認識が含まれるようになり、また、その認識の他者への発信がおこなわれるというのだ。「モノは自己内で反省を高め、おのれの自己認識に他の実在をとりこむ度合いが高くなるほど、その根源的自己認識を他の実在に向けて放射する。このようにして、人間は他の存在の自己認識に関与するのである」[I 57]。ある個物は、反省の高まるにつれ、自己認識の内部に他者を「ひき込み」、その自己認識を外に、他者に向け、「放射する」。この外部への放射が受け止められ、対象認識が成立する。

この認識観が端的に表現されると、その特異性はあっさり明瞭となる。「ロマン派の対象認識に関する理論の根本命題のもっとも厳密な形式」をベンヤミンは次のように定式化する。「ある存在が他の存在により認識されるということは、認識されるものの自己認識、認識者の自己認識とおなじであり、認識者の認識する存在により認識者が認識されることとおなじである」[I 58]。たとえば、ヒトがモノを認識するというのであれば、じつはそこには、モノの自己認識、ヒトの自己認識、ヒトによるモノの認識、そしてモノによるヒトの認識(!)という4つの作用がつねにあることになる。この考えにしたがえば、どちらかが一方的に認識し、どちらかが一方的に認識されるという、認識論的主体客体の図式が否定される。「自己認識が存在しないところに、認識は存在しない。一方的に認識されるだけの客体が存在しなくなる。他に認識されるには、認識されるものの自己認識がなくてはならないから、認識のたんなる客体がなくなるのである。自己認識があるところには、主体客体の相関関係は廃棄されている」[I 56]。

問題はここにみられる自然観である。ここには、16年の『言語一般と人間の言語』でベンヤミンが示した自然観との並行性がある。ベンヤミンはすべての存在は言語をもつと考える。すべてのモノ、自然物は神による創造の際に付与された《精神的本質》のうち伝達可能な部分である《言語的本質》を《伝達》する。モノの言語は無音であるのに対し、神がアダムに与えた人間の言語はモノを命名することにより、モノの言語的本質に名を与えた。ところが、墮罪以降、人間が言語を恣意的に使用することによって、人間の言語はモノの本質伝達からずれてしまった。

この言語論における《伝達》を、ここにいうロマン派の《認識》と重ね合わせるができるだろう。ここで認識は主体と客体との非対称的關係ではなく、互いの自己認識の交流という相互性において捉えられている。その意味で、ここにいう《認識》は《伝達》と等価である。

ベンヤミンの思想において、主客図式とそれに則った主観主義の優位に対する批判は、一貫した特徴である。17年の『来るべき哲学のプログラム』においてベンヤミンは、カントの経験、認識概念が主客図式にもとづいていることを批判し、「来るべき哲学の課題」を

「主体と客体という概念の関連において完全に中立的領域」、「認識の根源的に固有な自律的領域」に求めるべきだと主張する[II 163]、あるいは『ドイツ悲劇の根源』の『認識批判序説』において、主体による「所有ein Haben」としての真理を批判し、主観の意図を放棄した「理念の表現」を目指すと宣言する[I 209]。

この反主観主義は、シュレーゲルとベンヤミンの共通した理論的構えである。1808年のフィヒテ書評でシュレーゲルは次のようにいう。「フィヒテ氏は次のように主張する。自然は、死せる感性界、反省のたんなる沈殿物であり、本来的に無の存在Nichtseinでしかない、まったく虚しく、神的でないたかたの存在Scheinwesenであり、無限へと発展をつづけようとする精神にとって障害、柵でしかない」。それに対して「ドイツの自然学ないし自然哲学」は、「死せるものでない、完全に生命と魂に満たされた自然」から出発する。「シェリング氏が著作のなかでフィヒテに抗し十二分に明らかにしたことだが、自然哲学者や深い洞察を持つすべての自然学者の考える自然は、客観的感性界という理解とはまったく共通点を持たない。この客観的感性界というみせかけは反省の形式から生じ、それは虚しいものとされることが多い。しかし、自然は神的なものの表現Darstellungであるということ、また、表現にはいろいろ違いはあるだろうが、自然には神的なものが宿っており、自然は最高の実在性に関与しているという考えは、フィヒテの体系には、まったくあられないことがない。なぜなら知が、定在の唯一可能なあり方ないし根源的存在の啓示として、自然の占めるべき位置を占めているからである」[Schlegel Bd.8 68]。ここで「ドイツの自然学ないし自然哲学」のもっともされているきわめてロマン主義的な自然観、これはベンヤミン自身のものともなっている。

16年の言語論においては、墮罪後の人間の恣意的言語によりモノの言語的本質が十分に伝えられなくなった状況において、自然は無音の嘆きをあげているとされる。この墮罪状況の克服の道として示唆されているのは、言語の象徴的使用による、モノの本質の伝達である。この象徴的使用においては、アダムの名言葉語においてすでに伝達不能であった、モノに神が与えた《精神的本質》のうちの《言語的本質》以外の部分の言語による伝達が目指される。これはIにみたブーバー書簡の記述にも重なる主張だが、伝達不可能なものの象徴的表現、これこそ、人間の言語の使命ということになる。「自然の救済のために人間の生と言語は自然の中にある」のである[II 155]。

シュレーゲルはケルン講義でこういう。「この世の人間は、有機体の系列における特定の、必然的一段階であり、特定の目的を持つ」。この目的とは、「自己を解消し、より高次の形式に移行すること」であり、「より高次のエレメントのもつ自由へと帰還すること」である[Schlegel Bd.13 10]。人間の目的を「自己の解消」とし、それこそが「高次のエレメント」への還帰による「自由」の獲得であるとするこの思想、ベンヤミンが博士論文中で何度も注意深く留保を表明しているように、ここにはたしかにカトリック改宗へと向かうシュレーゲルの、神を頂点とする位階秩序として世界を捉えようとする前近代的世界観への逆行という色彩が濃厚である。しかし、ベンヤミンは、それをたんなるアナクロニズムとしてのみ片付けるのではなく、近代の主観性肥大、その反面としての自然からの意味剥奪に対する批判として読んだのである。

②《シェキナ》

「我々のすべての自己、あらゆる物—世界、星辰、神Gottheitは我々にとって無限に現象する。無限の思想もまた我々の内にある。この思想を我々は外から受け取るのではない」[Schlegel Bd.12 334]。このケルン講義の一節も、ベンヤミンが注目した、すべてを自己と捉えるロマン派の思想の明白な表現である。この自己に関する思想と関連する重要なカバラの概念が《シェキナSchechina》である¹¹。ヘブライ語で本来、「住处」を指すこの語は、神の後ろに差す後光を意味する場合もある。

まずベンヤミンと無関係に、小林政吉がブーバーの『パール・シェムの伝説』を解説する中でシェキナに触れた箇所を引用しよう。カバラにおけるシェキナの意味の説明である。「ハシディズムの思想上の基礎となっているカバラ(Kabbala)の思想によれば、永遠にして絶対なる神の自己顕現によって神の栄光(力)が流出(Emanation)し、万物に宿った。しかし、これら万物、すなわち、固定化した事物や罪深い個人の有限性の殻のなかにこれらの神の栄光(Schechina)が分散したままで閉じ込められてしまっている。一人一人の人間の中に、一つ一つの獣や木石の中に。そして、自力によってはこの罪の厚い殻を破ることができず、ただ、いつかはこの殻から解放(erlösen)されて、根源なる神に還帰すること(heimkehren)を願っている。この万物の願いに耳傾け、これと出会って、この一つ一つのシェキナを解放する使命を与えられているのが、前にのべたHitlahawutとAwodaに生きる人、すなわち神への信仰に生きる人なのである。こうして神への信仰に生きる人は、当然、解放を待っている他の人や有限なる個物にすすみいで、これとまじわって、閉じ込められているシェキナの救済に専念すべきである。この救済の志向をKawwanaというのである」[小林1978 91]。

言語論にみられる自然の救済説との並行関係が読み取れる。神的なものは万物に宿りながらも(言語論における精神的本質にあたるだろう)、これは神のもとにみずから帰ることができない。このシェキナの救済が人間の使命とされるのである。

ベンヤミンもシェキナを知っていた。例証として2つあげられる。ひとつはブーバーの『ユダヤの宗教性』という文章で、これの収められた1911年出版の『ユダヤに関する3つの講演』についてベンヤミンは書簡で言及している¹²。彼は青年運動の一環でブーバーの講演会も開催している。その関連で、ブーバーからシェキナのはなしを聞いていても不思議はない。

もうひとつの例証はバーダーである。17年5月、ショーレム宛の書簡で、バーダー全集でシェキナが言及されている箇所を彼はページ数まであげている。ショーレムとのあいだでこの概念に関するやりとりがあったようだ¹³。バーダーは基本的にカトリックの思想家だが、ショーレムによれば、彼の思想には、特にヤコブ・ベームを経由して、カバラ的思想が入り込んでいるという。そして、ベンヤミンは、「バーダーはきつとロマン主義とたいへん多くの関係があるだろう」と述べているが[GBI 361]、事実、バーダーはシュレーゲルらと交渉があった。以下がバーダーの説くシェキナの思想である。「われわれの生理学者らが有限な生とは別の生命的存在、身体的存在を知っていたら、そして多くの神学者らが、彼らの永遠の生という表象は永遠の肉体を伴わないかぎり没概念であると知っていたら、彼らはこのパウロのテキストにおいて、次のことを見誤ることは無かつたろう。すなわち、超自然性という正当にも精神的誕生にあてられた概念は、没自然性(たとえば自然を脱ぎ落と

すこと)としてではなく、後者[=自然]を高めることと把握すべきなのである。これはすなわち自然を神的自然に關与せしめることであり、この神的自然は、被造物、創られた自然との関係で超-自然Über-Naturといわれているのであり、これへの關与によってのみ人間は、そして他の被造物はこの人間を介して、精神としての神に住まうことができるのだ。なぜなら神は直接にはそのシェキナのうちにのみ住むからである(『シェキナは御身が纏う衣である』)。そのため、シェキナは、精神としての神ではなく、被造物の中でみずから被造物的にならねばならず、聖書があるときには喜び、充足をもたらす光、あるときはまばゆく(盲いさせる)、歪ませる、被造物には耐えられない閃光、炎の輝きとして描き出す威力と威厳をそなえた自然の概念と切り離すことができない」[Baader 1963 347-8]。

創造された自然のなかに超自然、自然としての神が宿っている、これが人間を介して精神としての神に關与せしめられるという、ブーバーに関する小林の記述と基本的に一致する把握がみられる。そしてこれらは、本節冒頭に引用したシュレーゲルの自己のうちにある無限、神的なものという思想とも共通する。

あらゆる存在に神的なものが宿ると捉え、その神的なものを解放すること、このメシアニズムがロマン派においては反省を中心に置く認識論に表現されている—ベンヤミンはおそらくそう考えていた。

IV メシアニズムの世俗化としての批評

前節ではメシアニズムの要素をロマン派の自然認識論から読み取れることを示したわけだが、認識論としては、やはり通常の枠組みを超えた、神秘的なものであるとの印象を抱かずにはいられないだろう。ところが、この認識理論が芸術や芸術批評に適用されるとき、それなりの説得力を持ち、芸術批評というものに新たな位置づけを与えることになる。次の言葉から、ベンヤミンもそう考えていたと推測できる。「芸術の概念は、アテネウム時代にあってはフリードリヒ・シュレーゲルの体系的志向のひとつの—そして歴史の概念を除いておそらく唯一の—正当なる実現である」[I 44]。別の言い方をすれば、批評を作品に対する《救済》として捉えるという、メシアニズムの一種の世俗化が、ここで試みられているといえる。

ひとことでいえば、ロマン派の提出した芸術批評の概念とは、「内在批評」である[I 77]。

カントの《批判主義Kritizismus》は独断論と懐疑主義との関係から説明されるが、ベンヤミンは、ロマン派の《芸術批評Kritik》把握を同じ構図で特徴付ける。一方に、ある作品にそのジャンル、様式等に関する一般的規範をあてがい、その規範に照らして作品の完成度等を判定するという態度、例としてゴットシェッドの名があげられているが、これが独断論に対応する。他方、作者の「創造力へ際限なき崇拜」のあまり、芸術作品を「たんなる主観性の副産物」にしてしまうシュトゥルム・ウント・ドラングの理論が(完全には一致しないが)懐疑主義になぞらえられる[I 71]。

作品そのものとは無関係な規則を外からあてる判定ではなく、作者の天才性に対する信仰から無批判に作品に感溺するのでもない。シュレーゲルにとって批評とは「作品そのものの特定の内在的構造という基準」によるものであり[I 71]、「評価beurteilen」ではなく「理解verstehen」、「説明erklären」である[I 79]。そして、この批評概念を形づくったのが「反省媒体としての芸術」そして「反省の中心としての作品」の理論である[I 72]。

まず、《芸術》と個々の《作品》が区別されている点が重要である。ここでいう芸術とは、すでに引用した、「アテネウム時代のフリードリヒ・シュレーゲルにとって、絶対者になるほど芸術というすがたをとった体系であった」という言葉にみられるとおり、作品とは区別される「絶対者」、「体系」としてのそれである [I 45]。

この芸術は「理念」であるとも言い換えられる。この理念は、決して「経験的に見出された諸々の芸術作品からの抽象」などではなく、「プラトンの意味における」それ、「本性上先なるもの」、「あらゆる経験的作品の实在根拠」である。また、「目に見える」作品、すなわち実際の作品を「自己のうちに取り込む」ような「目に見えぬ作品」であり、あらゆる作品を芸術とするような「さまざまな形式の連続態」である [I 90]。最後の規定は、芸術の理念の「体系」としての性格を物語っているだろう。

この理念、「目に見えぬ作品」は当然、それ自体として捉えられることはありえない。我々にとって先なるものは、個々の芸術作品である。作品は「相対的統一態」、そして「その中に一にして全の置かれた試作品 [= エッセー-Essay]」という「二重の本性」をもつ [I 75]。作品が一箇の作品として屹立しうるには、それが統一態であることが当然、求められる。同時に、「いかなる作品も芸術という絶対者に比すれば、どうしても不完全である」 [I 70]。ゆえに、いかに優れた作品といえども「試作品」にとどまる。

先の理念論の構図を受け入れるならば、作品が芸術たりえるのは、作品が何らかのかたちで芸術の理念に関与していることだ。ここで問題なのは作品と理念の両者がいかなる位相関係において捉えられているかである。先の「一にして全」という表現は理念を指しているともみていいだろう。すると、この作品の理念への関与は、理念が作品に包蔵されているというかたちになる。だが同時に、理念はあらゆる作品を「自己のうちに取り込む」ような存在だともいわれた。この表現からは、理念に作品が包摂されるという関係が読み取れる。この作品と理念の二重の関係が作品と批評の関係を規定している。

作品は理念を内に宿しているとしても、それを完全に表現しえているわけではない。ここで前節にみた反省の働きが生じうる。反省は「作品のまさに中心的な、つまり普遍的な契機を捉える」のであって、作品は「反省の中で、作品自身を超え、作品を絶対的なものとする」。この反省こそが批評であり、批評とは作品を「完成する方法」 [I 69] である。

作品、批評、芸術の理念の三者の関係は次のように捉えられる。「ある形成物の批評的認識はいずれも、ある形成物の中での反省であって、その形成物のより高次の、自発的に発現した意識段階に他ならない。批評におけるこのような意識高揚は、原理的には無限であり、したがって批評とは媒体であり、そこで個々の作品の被制限性は、方法的に芸術という無限に関連付けられ、遂にはその無限に転換されていく。というのは、芸術は、おのずから明らかなように、反省媒体としては無限だからである」 [I 67]。作品なしに批評はありえないし、理念としての芸術もそれ自体では把握不可能である。したがって、反省は作品 (= 「形成物」) から始まる。作品が「反省の中心」である所以である。また、批評は作品と理念の潜在的な連関を明るみに出すこと、その「意識高揚」により、さまざまな意識段階において、絶対者としての芸術を表現する。批評が「作品の完成、補足、体系化」とはこのことを意味する。批評は作品から出発して、無限な連関を持つ理念としての芸術へと進む。その意味で、作品と理念をつなぐ「媒体」である。これは前節に見たメシアニズムの世俗化といえるのではないだろうか。つまり、絶対者としての《芸術》へと《作品》

を媒介する批評、これはメシアが人と神とのあいだで果たす役割と重ね合わせて理解できる。

日常意識にしてみれば、批評は作品の製作者と別の人間がおこなうものである。しかしある批評が作品に対して真に《内在的》な批評であるかぎりには、その批評は作品自身の反省であり、批評家はいわば「反省の諸段階が人格化されたもの」[I 69]、いわば作品のエージェントに過ぎない。それにしても、ここには、作品自身による作品内部での反省が、作品にとっての他者による批評として作品の外にあらわれるという位相的な《ねじれ》が生じている。これを矛盾なしに説明しうるのが、先の理念としての芸術の構造である。つまり、作品の内部に理念的なものが宿っている（この構造が《シェキナ》を想起させる）と同時に、理念はあらゆる作品を包摂する。批評も然りだ。批評は理念の内部にある。これが理念としての芸術が「反省媒体」たる所以である。作品自身の反省が作品の外に成立しうるのは、絶対者としての芸術の内部に作品と批評はあり、この媒体が両者の連関を与えるからである。そして、この反省媒体としての芸術は結局、あらゆる作品、批評を内に含むことになるので、同時に「体系」なのである。この体系の特性こそが、作品、批評、芸術のメシアニズム的関係を可能にする構造を成立させている。

ロマン派のこの体系概念の特性についての記述をもう少し拾っておく。

アテネウム時代のシュレーゲルは、体系を「循環哲学die zyklische Philosophie」という語で表現していた。シュレーゲル自身の言葉によると、それは次のようなものだ。「哲学は相互証明のみならず、相関概念を根底におかねばならない。[...]まず最初のを、それだけで完全に根拠付けられ説明されてでもいるかのように扱って、それからひとつひとつ付け加えていくように哲学を説明することは不可能である。存在しているのはひとつの全体なのであり、全体を認識する道はそれゆえ、直線でなく円環である」。これにベンヤミンは、哲学が「その対象のいずれをも原-反省と同一視するのではなく」、「それらの対象の中に媒体のなかにおかれた中間物をみること」であると解説を加える[I 43]。哲学的思惟において、フィヒテにおける原-自我Ur-ichのような絶対的端緒、体系の《中心》となるものを設定し、その第一者を他のあらゆる存在の根拠とするような発想、それが否定されている。第一者としての絶対者はシュレーゲルの体系にはない。絶対者は体系全体なのである。そして、その中の個々の要素はいずれも「中間物」に過ぎない。作品が「相対的統一」、「未完成」とされる所以である。そして全体とは、結局、要素間の媒介を可能とする媒体として間接的にのみ示される。これが反省媒質としての芸術の性質である。

では、全体はそれ自体、一挙に捉え得ないものなのか。シュレーゲルはそれを目指してもいたようだ。シュレーゲルはそれを言語にみていたとベンヤミンは考え「神秘的言語術mythische Terminologie」と呼ぶが、そのあらわれとしてシュレーゲルの《機知Witz》論をとりあげる。機知（＝ウイット、冗談）は、ある伏線をともなった話の流れの先に、いわゆる落ちが付き、笑いを誘うものだが、落ちが笑いを呼ぶのはその瞬間に話の伏線、構造全体の意味が一挙に理解されるからだ。笑いはたんなる感覚的反應ではなく、話の構造の理解である。しかもこの理解は、時間をかけた思惟のプロセスではなく、瞬間的な、ベンヤミンの言葉を借りれば「閃光のごときblitzartig」ものである[I 47]。概念的実の理解がこのように瞬間的に果たされること、「体系の非直感的な直覚」を初期シュレーゲルは目指していたとベンヤミンはいう。

もう一点、体系に関する一見パラドキシカルな規定をみておこう。体系とは混沌だというものだ。「混沌とは絶対的媒体の兆表Sinnbildにほかならない」[I 92]。《体系》にして《混沌》？これには少し説明が必要だ。

バウムガルテンが感覚的認識の学として『美学』を構想したとき、ライプニッツの体系が前提とされていたことはよく知られている。ライプニッツはデカルトが真理認識の基準として提唱した明晰・判明の原理を修正した。まず《明晰klar》な認識が《曖昧dunkel》な認識とが区別され、さらに前者が《判明deutlich》な認識と《混乱verworren》した認識に分けられる。明晰かつ判明な認識は学的認識であるが、バウムガルテンが感性的認識として、その独自の意義を基礎付けようとしたのが、《明晰》ではあるものの《混乱》した認識であり、美はそこに分類される。フランクは、このライプニッツ／バウムガルテンの用語法がノヴァーリスにも踏まえられていることを指摘しており¹⁵、ベンヤミンは、「最高の美、最高の秩序」とは、「混沌のそれにほかならぬ」というシュレーゲルの言葉を引く[I 92]。つまり、ここでいう《混沌》はバウムガルテンにおける《混乱》と関係しており、《混沌》とは《美》の言い換えである。それを踏まえるなら、混沌＝美が「絶対的媒質」＝絶対者としての体系、限定すれば、理念としての芸術の「兆表Sinnbild」＝感覚的あらわれ、ということになり、最初のパラドキシカルな印象は消失する。ある作品が理念との芸術の諸連関のうちにあることは美として感知される。そこで批評が作品自身の反省として発動する。

以上、シュレーゲルの体系観の特徴を循環哲学、機知、混沌との関連でみてきたが、ここでは、体系の概念的構造的性とその直観的な理解というふたつの対抗的な要素が、絡まりあっていることがわかる。これは初期ロマン派の《体系》観の特徴を示している。初期ロマン派については、絶対者を直観的に捉えようとしたとの理解が一般的である。しかし同時に、それを本質的には概念的なものとして捉えようとする志向が存在していたこと、そして、理念は美としてただ直観されるより、むしろその真の姿を捉えるためには思惟的態度が求められること、ベンヤミンのロマン派解釈はそこに力点がある。それを示すのが、《小説Roman》と《散文》に関する議論である。

あらゆる実在の芸術諸形式の中で、反省媒体としての芸術に似通った性質、つまり、「反省による自己限定ならびに自己拡大がもっとも決定的に形成され、その頂点において両者が区別無く移行し合う」ことを可能とするのが小説だとされる。小説は「意のままに自己について反省し、つねに新たな考察の中であって、より高次の立場からあらゆる以前の意識段階を捉え返すことができる」、つまり、作品に多様な意識段階を含むこの特徴が、作品とその反省＝批評を包摂する媒体としての芸術のあり方と平行なものとみられている。そして、それを可能とするのが、「無拘束性と無規則性」という小説の形式上の特徴である[I 98]。いわば、無規則であるがゆえにあらゆる形式を呑み込むことができる、そこが理念としての芸術の構造につうじるといっているのである。この小説論では、ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修行時代』に対するシュレーゲルの批評が重要な典拠となっている。ゲーテの『マイスター』は、シューベルトが歌曲としたミニョンの歌、シューマンが独唱、合唱、管弦楽のためのオラトリオ的作品としたミニョンの葬儀の場面といった詩的要素（かつ、潜在的に音楽的要素）を含むし、有名な『美しき魂の告白』という小説中の小説などからなる複合体である。シュレーゲルはこの小説の中に、芸術に関する批評的反省、しか

もその体系的展開までをも見出す。「あらゆる会話や折にふれての展開が好んで対象とするもの、あらゆる出来事や人間とその環境を好んで結び付けられる点に瞳を凝らすならば、すべてが演劇と演技、芸術と文学をめぐって回転していることに気づくであろう。間然するところのない芸術論を打ち立てることが、あるいはむしろ個々の生きた例や見解によってそれを描き出すことが作者の切なる意図だったのだから、作者はときに工場主の芝居や工夫たちの演劇といったまったくの挿話にさえも入り込んでゆくことになるのである。それどころか文学についてのこのような詩的な自然学[注：これは「理論」の隠喩である]の開陳のなかには、体系的な秩序さえも見出されるであろう」。この体系性は、小説中の批評的部分ばかりでなく、小説そのものの構造についても指摘される。「徹頭徹尾有機的に組織され、かつまた有機的にはたらく作品に本来そなわる、自らをひとつの全体へと形成しようという衝動は、大小さまざまな部分にあらわれている。どんな中断も偶然ではなく、重要でないものはない」[Schlegel Bd.2 131=110]。

媒体、理念としての芸術と小説との重ね合わせから、理念に関して重要な規定が下される。それは理念の《散文》的性格である。散文においては、詩的形式の「拘束されたリズムがのこらず、互いに融合し、ひとつの新たなる統一、散文的統一へと結合される」。この散文的という規定は、理念は本質的に概念的思惟によって捉えられるものであるということの意味する。ロマン派は、「陶醉」「熱狂」、つまり感覚的忘我状態の対極にある「思惟、熟慮という態度」こそ理念の把握にふさわしいとしたのである。ロマン派のこの理念に対する姿勢をベンヤミンは、ヘルダーリンの「神聖なる冷静さ heillignüchtern」という言葉と重ね合わせる[II 104]。

この散文的なものとは、詩的なもの、そして美の対極にあるものだ。芸術の核心は美の彼岸にある。「形式はもはや美の現象態でなく、理念それ自体としての芸術の表現」である。こうして、「美の概念は、ロマン派の芸術哲学一般からは遠ざかってゆく」[II 106]。ロマン派がこの見地に立ったのは、美が「『娯楽』、満足、趣味の対象」となったこと、つまり美が完全に世俗的でトリヴィアルなものとして捉えられるようになったことに起因する。この美の世俗化は、彼らが「新たな把握で芸術の本質を規定することとなった厳格な冷静さ Nüchternheit」と折り合いがつかなくなったためだとベンヤミンは考える[II 106]。

批評においては、作品自体の持つ美的印象は消滅するだろう。それをもって、作品の美そのものは語りようがない、といった批評不要論が唱えられることがある。そして作品固有の美こそ作品の核心だとすれば、批評が作品に対してメシア的役割を果たすという理解は不可能になる。しかし、美とは理念の究極的な姿ではない。そもそも芸術の核心をなす理念は美を超えたところにある。であるからこそ、作品に対する思惟、反省としての批評は、「おのおのの作品に対する散文的核心の析出 Darstellung」といえるのである[I 109]。

以上のようにベンヤミンは、ロマン派の批評観にメシアニズムの影を看取していた。それは決して、超越的実体への非合理的耽溺、拝跪を意味するのではなく、むしろ、醒めた(nüchtern)概念的思惟の芸術に対する寄与の可能性を示すものであった。

文献：

Baader, Franz von: *Samtliche Werke*. Bd.4. *Gesammelte Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hg. v. Franz Hoffmann, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1853,

- Aalen(Scientia Verlag),1963.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedeman und Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a. M.(Suhrkamp) 1974-1989. 本文中、カギカッコ内に巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)のみ示す。*訳出に際しては各種翻訳を参考にした。
- : Gesammelte Briefe Bd.1. Hg. v. Theodor-W.-Adorno-Archiv, Frankfurt a. M.(Suhrkamp) 1995. [GB1] という略号とページ数を表示。
- Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Frankfurt a. M.(Suhrkamp) 1989.
- : Philosophische Grundlagen der Frühromantik. In: ATHENÄUM. Jahrbuch für Romantik. 4. Jg. Hg. v. Ernst Behler, Jochen Hörisch, Günter Oesterie, Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1994.
- Fichte, Johann Gottlieb: Zur theoretischen Philosophie (Fichtes Werke Bd.1).Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin(Walter de Gruyter) 1971.
- Herder, Johann Gottlieb: Werke. Bd.5, Frankfurt a. M. (Deutsche Klassiker Verlag) 1990.
- Hoffmeister, Johannes(Hg.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2.Aufl., Hamburg (Felix Meiner) 1955.
- Lessing, Theodor: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. München(Matthes & Seitz) 1983.
- Schlegel, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg.v. Ernst Behler unter Mitwirkung v. Jean-Jaques Anstett u. Hans Eichner, München・Paderborn・Wien (Ferdinand Schöningh) 1958ff. * [Schlegel 巻数 ページ数]と表示。『ゲーテのマイスターについて』に関しては邦訳(『ロマン派文学論』山本定祐訳、富山房百科文庫、1978年)のページ数も表示。
- Scholem, Gerschom: Walter Benjamin—die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1990.
- : Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1.Halbband 1913-1917 unter Mitarbeit v. Herbert Kopp-Ooberstebink, hg. v. Karlfried Gründer u. Friedrich Niewöhner, Frankfurt. a. M(Jüdischer Verlag) 1995a.
- : Major Trends in Jewish Mysticism. New York (Schocken Books), 1995b.
- 小林政吉：『ブーバー研究』創文社、1978年。
- 三崎和志：『青年ベンヤミンの思想圏』（『一橋研究』第23巻1号所収）1998年。
- ：『ベンヤミンにおける「主体」の行方—娼婦からミッキー・マウスまで』（『唯物論研究年誌』第6号所収）2001年。
- ：『ベンヤミンと第一次大戦』（『桐朋学園大学研究紀要』第28集所収）2002年。

注：

¹ この間の事情は、[三崎 2002]を参照。また、ベンヤミンは運動から離れて後、突如として秘教的思索に入ったわけではなく、それと運動のあいだに紡がれた思索とのあいだに連続性は存在する。青年運動期の彼の思想については[三崎 1998]で素描を試みた。

- ² Vgl.[GB1 327].
- ³ Vgl.[GB1 324].
- ⁴ シュレーゲル『歴史哲学講義』のベンヤミンの言語論への影響については[三崎 2001]でふれた。
- ⁵ ちなみに、ブーバー宛書簡の3日後、7月20日付けのエルンスト・シェーン宛の書簡で、このごろ、地獄と悪魔の夢をよく見ると報告しており、その夜の夢はあたかも「以前、シュレーゲル兄弟が見たのと同じ場所で」悪魔を見ているようなものだったという[GB1 329]。シュレーゲルのイメージはベンヤミンの夢の領域にまで浸透していたらしい。
- ⁶ Vgl. [GB1 357, 359].
- ⁷ Vgl. [Scholem 1990 53].
- ⁸ Vgl.[Scholem 1990 79].
- ⁹ このフラグメントは『自我Das Ich』という詩と対になっている。
- ¹⁰ ベンヤミンの反主観主義の諸相については、言語論も含め、[三崎2001]で論じた。
- ¹¹ 正確には「シェキナー」とすべきところであるが、ここでは[小林1978]の表記に従う。
- ¹² Vgl.[GB1 71].
- ¹³ Vgl.[GB1 357,364].どうやら関心を主導していたのはショーレムであったようだ。彼の16年頃の日記には、シェキナに関する記述が散見される(vgl[Scholem 1995a 387, 410, 419, 434].
- ¹⁴ Vgl.[Scholem 1995b 238].
- ¹⁵ Vgl.[Frank 1989 46-7]