

「人間の言語」と言語多様性

——「布置」概念の観点から——

府 川 純 一 郎

(2023 年 6 月 30 日受理)

„Sprache der Menschen“ und Sprachdiversität

—— Aus der Perspektive der „Konstellation“ ——

Junichiro FUKAWA

はじめに

本稿の目的は、ヴァルター・ベンヤミンの初期言語論、特に「言語一般および人間の言語について」（以下「言語一般論」）と「翻訳者の使命」で展開された理論に、人間の言語多様性を擁護する契機があることを示すことである。両テキストでは現在の人間の言語が、理念的な「純粹言語」と対比されつつ、墮落かつ混乱したものとして捉えられており、とりわけ言語の多様性（その数は現在 7168 あるとも言われる¹⁾）は、その象徴として、一見否定的に記述されている。だがテキストを仔細に検討すると、この多様性は、純粹言語に対して弁証法的な関係を築いており、むしろ純粹言語への接近を可能にする、救済的な回路でもあることが分かってくる。その論証のために以下本稿は、「言語一般論」の検討を通じて、その概要と言語多様性の成立過程を確認し（第一章）、「翻訳者の使命」の検討から、その潜在的可能性を論述する（第二章）。ベンヤミンは必ずしも体系的な書き手ではないため、著作間には内容矛盾もあれば、同じ概念が - 例えば「純粹言語」であっても - 多かれ少な

本稿は、第 27 回一橋哲学・社会思想セミナー 特別シンポジウム「言語の力——ベンヤミン『言語一般』論と哲学者たち」での発表原稿に加筆・修正を施したものである。共同登壇者である、青木崇先生、遠藤進平先生、特定質問者をお引き受けくださった柿木伸之先生、総合司会を担当くださった久保哲司先生、並びに当日のウェブ参加の方々からの貴重なコメントに深く感謝申し上げます。また、共同開催者としてシンポジウムに尽力くださった、哲学オンラインセミナー、日本アーレント研究会の担当者の方々に同じく、心よりお礼申し上げます次第である。

¹ <https://www.ethnologue.com/guides/how-many-languages>（最終閲覧、二〇二三年六月二四日）

かれ異なった定義を受けて運用されていることがある。しかし、純粹言語と言語多様性に関しては、ある一つの共通した図式を取り出すことができ、それは（後にテール・オドーア・W・アドルノが自らの哲学的思考法として採用した）「布置」という概念によって説明可能だと考えられる。

一 「言語一般論」と言語多様性の成立

まず「言語一般論」の論旨を確認していきたい。このテキストには、四つの言語が登場する。「神の言語」「事物言語」そして「純粹言語」と「人間の言語」である。この内、後ろ二つは人間によって担われる言語であるが、前者が人間の本来的かつ理想的な言語形態であるのに対し、後者はその墮落形態として区別、規定されている。

まずベンヤミンは、そこで音声化・文字化された言葉が用いられておらずとも、「精神的内容のどのような伝達も、すべて言語に他ならない」(S.140²)と見え、言語的存在者を人間に限定しない。私たちはしばしば - その多くは「美的経験」といわれるが - 目の前の声なき対象から、何かが語りかけられているような経験を。その対象は、彫刻や絵画、遺留品のように、人間精神の痕跡が特に認められるものでもあれば、自然や何気ない事物であったりする。こうした一般的な経験は、「どんな仕方であれ、言語に関わりを持たない出来事や事物など存在しない。なぜなら自らの精神的内容を伝達することは、あらゆるものにとって不可欠なことだからである」(S.140f) という彼の見解を、一定度裏付けるように思える。だが（後述する通り）ベンヤミンはこの際、事物には何らかの精神が、文字通り、宿っていると考えている。それではそうした言語は、一体どんな内容を伝えたいのか。これには「どの言語も自分自身 *sich selbst* を伝達する」(S.142) という、些か奇妙な命題で答えられることになる。言語が伝達するのは、個別的な内容ではなく、言語それ自体である。この同語反復にも思える主張はしかし、次のように言い換えられることで、決してそうではないことが示される³。「言語の内容というものは存在しない。

² Walter Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd.II-1, Frankfurt am Main, 1991, S.140. 以降、「言語一般論」からの引用頁は、略記(S) + 頁数と記す。また、ベンヤミンからの引用に限らず、各引用内での本稿執筆者による補足は、原語併記を除き全て [] で括弧挿入する。

³ 先行研究では、この命題をあくまで単独として捉え、「言語は言語を話しているにすぎないというこの恐るべき同語反復」(藤井俊之「名前、この名づけえぬもの」、『思想』、第一一三一号、二〇一八年、岩波書店、八九頁) 或いは、「ここではもはや人間の自己、人間の精神的本質ではなく、言語の自己、言語それ自体の精神的本質が問題とされている」(細見和之『ベンヤミン「言語一般および人間の言語について」を読む』、二〇〇九年、岩波書店、六〇頁) として、それを論及しようとする試

伝達として言語は、ある精神的本性 *geistiges Wesen* を、すなわち伝達可能性そのものを伝達する」(S.145f)。

あらゆる存在は言語的存在である。言語とは自分自身の伝達可能性(=精神的本性)を伝達する。この二つの命題を統合すると、あらゆる存在は自分自身を伝達しようとする、そして、それが存在するものの精神的本性である、ということになる⁴。とはいえ、ここからは二つの問いが生じる。まず、その伝達はどのようになされるのか。なんであれ、ある伝達が成功するか否かは、それがどのようになされるかに、大きく依存する筈だからである。そして次に、その伝達は一体誰に対して向けられているのか。というのも、伝達とは、とにかく宛先が想定されるからこそ、なされる筈だからである。

一つ目の問いに関しては、「精神的本性を担う〔のは〕言語的本性 *sprachliches Wesen*」(S.141)であると規定され、その伝達のあり方もまた、本性的なものとして固定化されていると主張される。この点を、先の例で考えてみよう。事物は声を持たないので、「自分自身」の伝達は沈黙理に行なわれている。そこに言語性が強く感じられる場合、私たちは、その事物には雰囲気、オーラ、あるいは「存在感」がある、と言い表す。この表現が示すように、事物の自己伝達のあり方とは、存在することだ、と端的に考えることができる。すると私たちは事物の存在を認識しているというよりも、事物の言語的本性、つまりその伝達のあり方を認識しているという方が、より適切な言い方になる。「例えば、今ここにあるランプの言語は、ランプを伝達しているのではない(なぜならランプの精神的本性とは、それが伝達可能である限り、ランプそれ自体では決してないからだ)。それは、言語 - ランプ、伝達のうちにあるランプ、表現のうちにあるランプなのだ」(S.142)。私たちが認識し

みもある。しかしながら「言語一般論」において言語は、常に「自分自身」を伝達しようとする、人間を含む何らかの言語的存在者との、一体的結合のもとに論じられている。もしこの言語的存在者の「自分自身」から分離してこの命題の理解を進めようとするれば、そこには極めて空虚な、抽象的な形式が残されるだけである。それは詰まるところ、ド・マンの(誤った)純粹言語の定義である、伝達するものを完全に捨象した伝達形式、「純粹形式 *pure form* と呼んでも構わないもの」(Paul de Man, *Task of the Translator*, in: *The Resistance to Theory*, Minneapolis, 1986, p.84.)に行き着く可能性すらある。

⁴ 従って、この連鎖的・循環的な定義関係から、「この『自身』」*»Sich«* が精神的本性である」(S.141)という一文が実際に示すように、言語的存在と、その自分自身と、精神的本性は同じものである、と見做すことは可能である。というのも、自分自身を伝達しようという精神的本性は、言語的存在それ自身の定義にもなり得るからである。また「伝達可能性そのものの伝達」は、本文で示したように、自分自身を伝達しようとする、と単純に理解してよいと思われる。この理解は(個別的な伝達内容の否定という)ベンヤミンの議論の枠外でも、少なくとも形式的には説明できる。例えば、中国語を解せぬ人間に、誰かが中国語で何かを訴えたとする。その場合、後者が伝えたいことは前者に伝わっていないが、後者が何かを伝えたがっているということは確実に伝わっている。従ってこの事態は、後者が何かを伝達しようとしている、と理解することが可能である。さらにそれは、前者がもしも中国語を習得すれば、伝達する可能性があるものなのである。

ているのは、あくまで事物の言語的本性である。そしてその際、その言語的本性が、当の事物の自己伝達可能性、つまり精神的本性を十全に満たしているという保証は、実はない。「精神的本性は、その伝達が可能な限りにおいてのみ、言語的本性と同一である」(S.142)。この一文が両者のズレの可能性を暗示している通り、言語的本性とは、あくまでそのものの伝達可能性のうち、実際に受け手に伝達されているものなのであって、それは十全でないこともあり得るのだ。しかし仮にそうであったとしても、事物は自らの言語的本性を変更することはできない。事物は別の、例えば音声のような、言語的手段を選択することはできず、その意味で「事物言語」は、存在することと相即不離の関係にある。「精神的本性は自己をその言語において *in* 伝達するのであって、言語を手段にして *durch* いるのではない。これを知っておくことが肝心なのである。従って、もし言語の話し手を、言語を手段にして自己を伝達するものとするなら、言語の話し手など存在しないことになる」(ebd.)。事物言語においては、それを使うものと使われるものが分離した、道具的な能動 - 受動関係は想定できないのである。

さてしかし、人間は事物と違い、いわゆる音声言語を駆使することができる⁵。「人間の言語は、言葉において語る」(S.143)のだ。だがベンヤミンは、ここで人間のみが、言葉を「手段にして」何か個別具体的な「内容」を他人に伝達していると考えてはならない、と強調する。彼によれば、伝達における手段と言語内容の否定という原則は、本来はどの「言語」にも妥当する。しかし大半の人々は、その点を理解していないので、「通俗的 *bürgerlich* 言語観」を、人間の「伝達的手段は言葉であり、伝達の対象は事柄であり、伝達の受け手は人間である」(S.144)という見方を正しいと考えてしまう。そのことに対する批判が次の二文であり、それは、先の相即不離性が「直接性」という言葉で示されながら、展開されている⁶。

たとえばドイツ語は、私たちがそれを手段にして表現できると - 誤って - 考えているもの全てにとっての表現でなく、ドイツ語において自己を伝達する者の、直接的表現なのである。(S.141)

つまり、どの言語も自分自身を伝達する。あるいはより正確にいえば、どの言語

⁵ この一文は、あくまで「言語一般論」の枠内で議論を進めていくためのものであり、音声言語を特権視して、他の人間の多様な言語形態を排除したり、その価値を貶めたりするものではない。また、本稿の考察が示す通り、純粹言語への回路となる言語多様性とその翻訳可能性は、音声・文字言語以外の言語形態にも開かれており、潜在的には必須でさえあるのである。

⁶ 言語の「直接性」は、「言語一般論」全体の論旨を象徴するとも見做せる鍵概念である。この概念はテキスト全体に頻出、かつ多義的な使用法がされており、言語的存在者とその言語的本性との相即不離性だけでなく、純粹言語に特徴的な、事物の「自分自身」が「名」によって完全に言い当てられている状態も、事物 - 人間間での言語的「直接性」が成立していると言い表される。(vgl.S.153.)

「人間の言語」と言語多様性
 ——「布置」概念の観点から——

も自己を自分自身において伝達するのであり、言語とは、最も純粋な意味で、伝達の媒質なのだ。中動的なものの *das Mediale*、これこそがあらゆる精神的伝達の直接性〔(=手段になり得ないこと)〕 *Unmittelbarkeit* をなし、言語理論の根本問題をなしているのである。(S.142)

人間の言語理解においても、分離的・道具的な能動 - 受動関係は否定される。そうすると、人間の自己伝達は、言語を手段にして、その人がその人についての何かを語る、といったところにあるのではなく、(事物と存在の関係がそうであるように) 言葉を駆使するという、人間の本性そのものに「おいて」なされることになる。さらにこの言語的本性は、次のような厳密な定義を受ける。人間は「他のすべての事物を名づけることで、〔(中略)〕自身の精神的本性を伝達する」(S.143)。「つまり人間の言語的本性とは、人間が事物を名づけることをいう」(ebd.)。そしてこの名づけるの目的は、先の二番目の問い、言語は誰に向けた伝達なのか、への答えとともに、次のように説明される。

ランプは誰に自己を伝達するのか？山々は？狐は？ - その答えは、人間に伝達する、である。〔(中略)〕もしランプ、山々、狐が人間に自己を伝達していないのならば、人間はどうしてそれらを名づけられよう？だが実際、人間はそれらのものを名づけている。それらのものを名づけることによって、人間は自己を伝達しているのである。では、人間は誰に自己を伝達しているのか？(ebd.)

その宛先は、その少し後で明言される。「名 *Name* において、人間の精神的本性は自己を神に伝達する」(S.144)。

一つずつ追加説明を加えながら、上記の関係を整理する。事物言語の自己伝達は人間に対して向けられている。だが、なぜ人間に向けられるのか。それは先に示唆されていた事態、その言語的本性が精神的本性(=自己伝達可能性)を十全に満たしていない事態が、事物には当てはまるからである。「言語それ自体は、事物においては完全には表現されていない。事物の言語は不完全であり、それは沈黙している」(S.147)。生なき事物、ざわめく山の木々、あるいは(高度な)言表能力を持たぬ動物、それらはしかし、物言いたげに私たちの前に現れる。また、何か特別な出来事が生じている、あるいはかつて生じた空間を前にしても同様である。私たちはそうした、いわゆる印象を、どうにか上手く、相応しく言い表そうとする。それはあたかもそれらが、自分では明確に音声化できない「自分自身」を、こちらが言い当てるよう要求しているかのように、「呼びかけ *Anruf*」(S.145)ているかのように、感じられるからだ。そしてもし私たちが、それらに正確無比な名前を与えることができれば、黙せる事物の自己伝達可能性は満たされ、自分自身を伝えたくても伝えられないという状態から、救済されることになる。それゆえ事物言語は本来的に、

人間の名づけによる補完を必要とする。この「名」は事物の「自分自身」に明確に対応したものでなければならず、その意味でそれは「事物言語の人間言語への翻訳」(S.150)、「不完全な言語の完全な言語への翻訳」(S.151)であり、この翻訳の成功によって、人間も事物の言語的本性ではなく、事物それ自身を「認識」(ebd. / Vgl. auch S.148) することに出来るのである。

だが、意味するものと意味されるものの、偶然的・恣意的結合という、ソシュール以降の記号論的理解に真っ向から対立するこの前提 - 対象には特定の「名」に対応する必然的契機が存在するという前提 - には、それ自体、強固な基礎付けが必要とされるはずである。しかしこの前提は、信仰者であったベンヤミンには殆ど自明のことであった⁷。

この翻訳の客観性は、神において請け合われている。なぜなら神が事物を創造したからであり、創造がなされた後、神が最後にすべての事物を名づけたように、事物のうちにある創造の言葉が、認識する名の萌芽となるからである。(S.151)

創世記の記述、「在れ - 神は創られた - 神は名づけられた」(S.148) が示すように、「神の言語」においては、創造と命名は同じことである。それは存在させたあらゆる事物に、その創造の反響として、「名」となるべき契機を、「自分自身」として内在させる。さらにベンヤミンは、神の人間創造を記した一節⁸を解釈し、神は人間を創造した後、人間に名を与えない代わりに、自分のそれに似た命名能力を授け、「事物に名を与えるという使命」(S.151) を課したと主張する。人間は創造することも、事物に名の契機を含み込むこともできないが、神の似姿として、あらゆる事物の「自分自身」を「名」として音声化し、それらの完全な認識と救済とをなすことができる。本来「ただ人間だけが、〔あらゆる事物を名づけることが出来るという〕普遍性と〔それが正確無比であるという〕内部集中性の双方からして完全な言

⁷ ベンヤミンの信仰の有無やその内実に関しては諸説あるため、こうした記述は素朴にすぎるかもしれない。だが少なくとも、この時期のベンヤミンにとって神の存在が自明であったことは、ゲルショール・ショーレムが次のように証言している。「この頃 [(1915-27年)] の会話の中で、彼はあけすけに、少しの躊躇もなく、神について語っていた。私たち二人は神を信じていたので、神が『存在』するかは、議論したことがない。最初期の哲学的草稿から、青年運動の絶頂期の手紙、そして教授資格論文として最初に構想した言語哲学論の草稿に至るまで、神は彼にとって現実的な存在だった。」 Gershom Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main, 2016, S.73f.

⁸ 「神は人間を言葉から造らず、神は人間を名付けなかった。神は人間を言語に従属させようとはせず、想像の媒質として彼に仕えていた言語を、自身のうちから人間の中に解放放ったのだ」(S.149)。なおその際、ベンヤミンが根拠にする「創世記」第一章第二七節では次のように記されている。「神は御自分にかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された。」(新共同訳)

「人間の言語」と言語多様性
 ——「布置」概念の観点から——

語を有している」(S.145) のであり、この言語的本性において、人間は自分自身を、つまり使命の達成者としての自分を、神に伝達しようとする。またこの自己伝達そのものは、神がそうするよう創造した以上、変更不可能な人間の精神的本性なのである。

この事物 - 人間 - 神の織りなす理想的言語関係は、画家ミュラーの詩作品に描かれた、エデンの園に表されている。アダムの前に並んだ動物たちが、神に促され順次前に進み、その動物たちにアダムが名をつけていく。「人により名を与えられしがゆえ、それらの動物の我より飛び去りゆきしさまに、我は高貴なものを見た」(S.155)。ベンヤミンが「ほとんど崇高的」(S.152) と言い表すこの状態では、事物言語は完全に翻訳され、あらゆる事物が、また同時に人間も、至上の喜びに預かっている。そしてこのアダムの、この人間の本来の言語のあり方が「正真正銘の言語」(S.144) たる「純粹言語」なのである。

ところが人間はこの理想状態から、ある出来事 - 知恵の実を食べたこと - を通して完全に遠ざかったという。アダムは事物の認識だけでなく、善悪の認識をも獲得しようとその実を食べたが、その「蛇に誘われて行き着く認識は、[(中略)] 名を欠くものであった」(S.152)。道徳的な認識や判断は「名」を欠いている。この命題が表明しているのは、道徳的判断は対象に内在している契機とは本来何の関わりもないという、道徳的非実在論の立場である。ベンヤミンはそれを「外側からの認識」(S.153) と言い表す。ここでの「外側から」という表現で示されている問題は、人間がある種のラベリング行為を、つまりある対象に対して、その内実とは的外れの判断や認識を与え、そのことへの反省すらなくなる、そうした行為を習得したということである。それは対象の核心的契機に内在した本来の認識、「名」から、人間を疎外する原因になる。

この認識の中で、名は自分自身から離れていってしまう。すなわち、墮罪のときこそが、名をもはや侵害せぬままにはおかない、人間の言葉の誕生のときなのである。(ebd.)

ここで傍点(イタリック)強調されている「人間の言葉」が意味するのは、「名」の墮落形態としての、現在の私たちの言葉である。ラベリング性を帯びたその「言葉」は、「言語を(人間に相応しくない)認識の手段となしてしまい、それと共に部分的には単なる記号」(S.153)の集まりにしてしまう。事物の核心的契機とその音声化に、ズレが生じるのだ。さらに言えば、知恵の実を食べたことで、私たちは個々の事物を指す固有名詞以外に、善悪のような抽象的な事柄を表す言葉、概念を獲得し、それについて思考することが可能になった⁹。だが善悪を明晰に判断できる - とは

⁹ 「[墮罪の] 第三の意味は、あえてこうした推測をすることは許されるだろうが、言語精神の一能

つまり、その概念が指すものを完全に認識していることに他ならない - 神とは違い、墮落した人間の「言葉」である概念は、認識すべきものに対して、やはり不完全でズレのある、記号的なものでしかない。従ってそれらによって構築される思考や議論は、その不完全性に対して無自覚であればあるほど、言表も認識も不可能な事柄に対して沈黙を保たない（キルケゴールのいう）「おしゃべり」（*ibd.*）に行き着くリスクを抱えることになる¹⁰。「知恵の樹は、善悪についての解明 - 神はそれを与えようとすればできたわけだが - ではなく、それを問う者に対する裁きの目印として、神の園に立っていたのだ」（S.154）。こうして、具体的、抽象的、どちらの対象に対しても的外れの、記号めいた「言葉」の集合体になった言語が、「名」の総体である純粹言語に対する、狭義の意味での「人間の言語」なのである。

さて、ここで本稿が課題である、言語多様性の擁護ために着目するのは、「部分的には *an einem Teile*」という、先の引用文にて、何気なく添えられていた留保表現である。この表現は、ベンヤミンが「人間の言葉」を完全なラベリング、完全に記号的なものではなく、ごくごく部分的であれ、「名」と重なっているものと考えていることを暗示している。彼にとって本来「言葉は、決して単なる記号を与えはしない」（S.150）ものなのだ。また、名の侵害は、名づけるという人間の言語的本性を必然的に侵害するのだが、それは、事物を名づけ（自己を神に伝達し）ようという、人間の精神的本性を侵害することを、必ずしも意味しない。ある事物を前にした私たちの一般的な経験が示すように、事物言語を受け取り、それを言い当てようとする「翻訳」への志向性は、依然として保たれているのだ。だが墮落した言語的本性ではもはや、その精神的本性を満たすことはできない。事物の言語と同じく、「人間の言語」は不完全なのである。それではこの落差から何が生じるだろうか。ベンヤミンは名のある種の記号化は、必然的に（バベルの塔に暗示される）「言語の多様性という結果を招くことになる」（S.154）と言う。

事物の言語は、ただ翻訳においてのみ、認識にして名である一つの言語〔（＝純粹言語）〕の中に入り込むことができる。 - あまりにも多くの翻訳、あまりにも多くの言語。それらは人間が、その一つの言葉だけを知っていた楽園の状況から一旦墮ちてしまうや否や、生じざるを得ないものだった。〔（中略）〕すべての認識は、言語の多様性の中で無限に分化し、名における創造のそれよりも低次の段階で、実際、分化していかざるを得なかったのだ。（S.152）

力としての抽象化の起源も、墮罪のうちに求められるということである」（S.153f）。

¹⁰ 多くの註釈者が指摘するように、ベンヤミンのこの表現は、キルケゴール『現代の批判』の以下の箇所を念頭にしていると思われる。「おしゃべりするというのはどういうことだろうか？それは黙っていることと語ることのあいだの情熱的な選言を止揚〔＝破棄〕することである。ほんとうに黙っていることのできる者だけが、ほんとうに語ることができ、ほんとうに黙っていることのできる者だけが、ほんとうに行動することができるのだ。」（キルケゴール、「現代の批判」、所収『死にいたる病 現代の批判』榊田啓三郎訳、二〇〇三年、中央公論新社、三一六頁）

「人間の言語」と言語多様性
——「布置」概念の観点から——

この結果は、先の二つの本性の落差から説明可能である。不完全な言語によって事物言語を翻訳しようとするれば、そこにはそれを試みる者の数だけ、不出来かつ的外れな記号（めいた言葉）が生じるしかない。そしてそれらが「名」ではないことが意識に登る限り¹¹、人間は名を言い当てようと、さらに不出来な記号を積み重ねていく。名の喪失により「事物が混乱するところでは、記号もまた混乱せずにはいられない」（S.154）のである。それら記号が、ある程度整理・体系化され、いわゆるドイツ語や日本語といった諸言語が成立しても、その「悲劇的關係」（S.156）には、何も変わりはない。そこでは相変わらず、自身の唯一の「名」を言い当てられることを切望する事物に対して、夥しい数の、的外れな「過剰命名」（S.155）が繰り返されているのだ。

以上、「言語一般論」を概説し、人間と事物、それぞれの精神的本性と言語的本性の落差を、またそこから言語多様性が否応なしに成立することを確認した。しかしこのベンヤミンの現状認識は - このテキスト全体の特異性以上に - 読む者を戸惑わせる。というのも、この認識によって彼が、純粹言語の回復、それによる人間や事物の救済の可能性を論じたいのか、それともその完全な不可能性を論じたいのか、それを読み取るのが非常に難しいからである¹²。一方で神を信じていた彼が、救済可能性を完全に破棄していたとは考えにくい。だが他方、純粹言語を再獲得する道は、その喪失が人間の墮罪と同義である限り、無限に遠いように思える。また、

¹¹ 少なくともベンヤミンの理論内では、その言葉が「名」ではないことは、言葉を与えられた際に、事物がエデンの動物のような高貴な姿、喜ばしい反応を見せないことで証明される。またそのことは - いかにも奇妙に思えようとも - この世界で自然が沈黙していることの一つの理由になるのである。自然の言語は事物言語であるので、そもそも言表能力は与えられていない。だが「もし自然に〔音声〕言語が与えられたなら、あらゆる自然は嘆き始めるだろう」（S.155）。自然の沈黙は、自分が純粹言語によって救済されていない、その深い悲しみゆえに、塞ぎ込んでいることを表している。「しかし〔自然が〕、名という至福の樂園言語のうちからではなく、名がすでに萎れているにもかかわらず、それでも神の決定に従って事物を認識する、幾百の人間言語のうちから名づけられるとすれば、それはどれほど大きな悲しみであることだろう」（ebd.）。

¹² それは柿木が特に強調するように、「言語一般論」の主要な問題関心が、言語の手段化とその膨張傾向にあり、そこには当時の大戦への大衆扇動言説に対する批判が込められていたこと（柿木伸之、『ベンヤミンの言語哲学 翻訳としての言語、想起からの言語』、二〇〇七年、平凡社、七七～八〇頁）を認めても、そのまま残される問いである。この点に関して藤井は、ベンヤミンの言語論の受容史を概観・整理し、それを救済的な理論として解釈する流れ（ショーレム、ヴィンフリート・メニングハウス、ミヒャエル・ブレッカー）と、その不可能性を強調する流れ（ド・マン）に、実際に二分されていると指摘している（藤井、前掲書、八五～八八頁）。本稿はこの区分では、概ね前者の流れに倅さすものであり、後者に関しては、少なくとも（本稿注15で示しているように）ド・マンがその不可能性の根拠にしている「純粹言語」の解釈は、「言語一般論」と「翻訳者の使命」、どちらのテキストからも引き出せない、という立場である。

多様化した人間の言語を、単にバベル以前にならって、ある一言語に統一しようとするだけでも、途方もない作業に思える。しかしこの、可能か不可能か、という二者択一は、必ずしも次の選択肢を排除するものではない。それは、あることが原理的に達成不可能であっても、それを達成すべく努力を重ねていく、という選択肢である。より正確に言えば、この選択肢は、人間が人間である以上、つまりその精神的本性上、選ぶ以外にないものである。私見によれば、ベンヤミンが後に「翻訳者の使命」において論じたことは、この努力の一形態であり、そこで読み取ることが出来るのは、言語の多様化という、救済からますます遠ざかっていく筈の契機が、同時に救済に徐々に近づいていく回路でもあるという、極めて弁証法的な関係である。

二 「翻訳者の使命」と言語多様性の可能性

まずそのタイトル、「翻訳者の使命」が示す「翻訳」とは、まずは一般的な翻訳行為、例えばゲーテの作品を日本語に翻訳するような行為を指している。だがこのテクストが論じているのは、そうした言語作品の翻訳が間接的に、事物言語を「翻訳」する、純粹言語へと通じる道でもあることであり、その「使命」も、広義かつ究極的には、神から与えられた、先の人間の使命を意味すると、捉えられるのである¹³。

¹³ 但し「言語一般論」と決定的に違うのは、ここで議論の対象になる言語作品やその翻訳 - とりわけ詩的作品が想定されているが - は、いずれも墮落し、抽象的思考が可能になった「人間の言語」の産物である点である。そのため、それが名づけようとする対象は、事物の「自分自身」というよりも、それらを包摂したより抽象的な事柄、或いは表象にまで及ぶことになる。従って、「翻訳者の使命」に登場する「純粹言語」は、事物の固有名に限定された言語から、抽象概念や判断概念も含みながら、対象の内実を正確無比に記述する言語という、やや広い意味で用いられることになる。この点で、この「純粹言語」は「言語一般論」でのそれと全くの同義ではない。いわば概念的な修正・拡張が施されているのである。事実、本文でも確認するように、「翻訳者の使命」で人間の言語が記述しようとする（つまり、純粹言語での記述が依然としてその理想と見做されている）対象は、「事物言語」ではなく、「意図されたもの」という表現に置き換わっており、「名づけ」という表現も用いられていない。だが本稿は、その論旨を明確にするため、細見が示した緩やかな見解に同意して論を進める。細見は「人間の言語的本性とは、人間が事物を名づけることをいう」(S.142)という本文でも示した一文の解説として、次のような見解を示している。「つまり、人間がおよそ言葉で何ごとかを語る場合、それらはすべて『名づけ』であるベンヤミンが見なしているということである。ある事物を『リング』と普通名詞で呼んだり、子供に固有名を与えたりといった行為だけでなく、『空が青い』と口にする場合も、『電車は遅れていませんか?』と確認する場合も、『けさはとても眠いのです』と自分の状態を伝える場合も、すべては命名行為であるということである。いずれもそこでは事物や出来事が人間の言語によって『名指されている』のだ(細見、前掲書、三三頁)。但し前述のように、この解説は「言語一般論」での概念運用に厳格に内在する限りでは、誤りである。細見自身が別箇所

「人間の言語」と言語多様性
——「布置」概念の観点から——

これらのことは、冒頭に表明される幾つかの主張からも読み取ることができる。私たちは、いわゆる翻訳を、ある言語作品の内容を、(主にその言語を解さない)別の言語話者に伝達する手段である、と考えやすい。理解のために、仮にこの考えを「通俗的翻訳観」とでも呼ぶとすると、ベンヤミンの翻訳観はやはり、これと真っ向から対立する。彼によれば、そもそも芸術は「人間一般の肉体的及び精神的本性を前提としており」(A.9 傍点引用者¹⁴)、その一つである言語作品も、「どのような読者に対しても向けられていない」(ebd.)。また、私たちはしばしば、その作品によって作者は何を伝えたいのか、また自分は何を求めてそれを読んでいるのか、と問われ、答えに窮することがあるが、恐らくその経験を念頭にベンヤミンは、「文学は、それを理解する者に対して、殆ど何も伝達しない。文学の本性は〔内容の〕伝達でもないし、言表内容でもない」(ebd.)、少なくとも核心はそこにはないと主張する。原作の関心が個別的な内容の伝達になく、またその宛先も人間(=読者)でないのであれば、同じく翻訳も先のような通俗的な理解にはなり得ないだろう。さらに彼は、そもそも「翻訳という概念を真剣に考えるなら、言語作品は実際にある程度まで翻訳不可能ではないだろうか」(A.10)と、根本的な疑念を呈する。どのような翻訳観に立つにせよ、原作の内容を完全に別言語で再現することの難しさ、不可能性は、それを試みた全ての者が痛感するところである。従って「翻訳が原作との類似性を、自らの究極の本性として追求するなら、どんな翻訳もそもそも不可能であることが証明される」(A.12)。それゆえ、たとえどれほど優れたものであっても、翻訳が「原作にとって有意義なものでは決してないのは、明白である」(A.10)とされるのだ。

それでは、そもそも原作とは何を、誰に伝達するものなのか。翻訳はそのことと、どのような関係にあるのか。そして、なぜ私たちは、その不可能性にもかかわらず、依然として翻訳を行い続けるのだろうか。

まず一つ目の問いは、既に最初の引用文で答えられている。言語作品は、それが人間の「精神的本性」に基づいて創作されているのならば、それは自らの使命のために - 或いは墮落後は自らの救済のために - 事物の「自分自身」を正確無比に音声化しようという、一つの試みなのである。従って、その伝達の宛先は人間ではな

(同書、一一八頁)で確認している通り、「言語一般論」において「名」とはただ「固有名」のみを指し、「名づけ」も事物の「自分自身」に対して行われる、固有名の命名として厳密に定義されているからである。

¹⁴ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire, Tableaux parisiens. Deutsche Übertragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV-1, a. a. O., S.9. 以降、「翻訳者の使命」からの引用頁は、略記(A) + 頁数と記する。該当箇所ならびに対応頁は示さないが、一部邦訳は内村訳(「翻訳者の使命」、内村博信訳、所収『ベンヤミン・コレクション』、浅井健二郎編訳、一九九六年、筑摩書房、三八七～四一一)に従っている。

く、「神の記憶への指示が含まれている」(ebd.)。

この答えは「言語一般論」での論旨を敷衍することで理解可能であるが、二つ目の問いに答えるためには、確認しなければならないことがある。それは、ベンヤミンが「原作と翻訳との〔間には〕地位の差〔がある〕」(A.9)という考えを、誤りと見做していることである。通俗的翻訳観では、原作と翻訳という一対一の関係を前提に、完全である原作と、その不完全な置き換えである翻訳という、単純な優劣関係が暗黙裡に想定されている。だがベンヤミンの翻訳論では、この二つの関係はそれぞれに修正を迫られることになる。確かにベンヤミンも、翻訳に比べ、原作がある種の優位性を持つことは認めている。それが初めて受容された時代を超え、恒久的な価値を持つと認められた言語作品は、自ずと他言語に翻訳され、さらにある一言語内においても、複数の翻訳を派生させることも珍しくはない。そうして翻訳が多数存在することは原作の「名声」となるが、あくまで、「悪質な翻訳者が概して自分の仕事に対して要求するのは違い、翻訳が作品の名声に寄与しているのではない。作品の名声の方に、翻訳は自らの存在を負っている」(A.11)のである。だが翻訳は、そうして単に原作の価値を裏付けるだけの存在ではない。翻訳は、原作を他言語に変換する「媒介以上のもの」(ebd.)であり、「原作の生」を、それが単独の言語で受容されていた段階から、多数の言語によって「生き続けていく Fortleben」(A.10)という、より高次の段階へと移行させる。「翻訳において、原作の生はその常に新しく、最終的な、最も包括的な発展段階に到達する」(A.11)。このとき「原作の生」(並びに「生き続ける」こと)は、二重の意味を帯びる。それはまず、その言語作品が人々から忘却されず、受容され続けていくことを指す。当然ではあるが、ある言語作品の継続的受容は、その純粋な文学的価値よりも、社会的・政治的なそれも含めた、様々な要因が絡み合って決定されていると考えた方がよいだろう。だが、彼自身の理論に即す限り、ベンヤミンが暗黙裡に想定している選定基準は、ほぼ一つと考えられる。それは、その作品が試みた事物言語の翻訳が、長期間の受容や批評に耐え続けるだけの、高いレベルにあるかどうか、高い潜在性を有しているかどうかである。その意味では原作の「生」とは、人間の「生」の本性が、即ち人間の精神的本性が、この墮落後の世界で示している、最高度の表現と言えるのである。

生のすべての合目的的な現象は、[(中略)] 結局のところ、生存に対して合目的的なのではなく、生の本性を表現することに対して、生の意味を描き出すことによって、合目的なのである。(A.11f)

そしてベンヤミンは、翻訳もまた、同じく精神的本性の表現に対する、合目的な現象であると判断する。ただ、その形式は異なっている。「だから翻訳は、究極的には、諸言語の最も内的な関係の表現に対して合目的である」(ebd.)。

このように、翻訳の目的は「諸言語の最も内的な関係」の表現であり、それは「生の本性」の表現と「究極的には」同じだとされる。話を纏めれば、諸言語の最も内的な関係とはつまり、各言語のどれもが、事物言語の翻訳を志向していることであ

「人間の言語」と言語多様性
——「布置」概念の観点から——

り、各言語間での翻訳はその関係を明るみに出す行為だ、ということになる。同時にこのことは、翻訳者の志向は実のところ、原作の言語や翻訳先の言語に向かっていっているのではないことを意味する。

このことは次のように説明できるのではないだろうか。例えば「五月の歌」は、あたかも自らの恋愛の喜びに照応し、呼びかけてくるような五月の言語を、ゲーテがドイツ語によって「翻訳」しようとした記録である。そして今度は誰かがその記録を、例えばある日本語話者が、いわゆる翻訳をしようとしたとする。そして彼がそれに真剣に取り組んだ場合、それはゲーテの記録を日本語に翻訳するという段階を超え、むしろゲーテと一体化し、その五月の言語それ自体を日本語で翻訳しようとする行為になっていくだろう。その過程においては、日本語特有の表現が選択される箇所や、それによってむしろ - しばしば「名訳」と称賛されるものがそうであるように - 原作よりも、五月の言語を言い当てているように思える箇所も生じてくる。そうすると原作と翻訳の優劣関係は崩れていき、より水平的・等価的な関係へと移行していく。そこには、完成された原作を多数の不完全な翻訳が取り囲んでいる、という図式は成立せず、幾つかの不完全な「人間の言語」が、その事物言語を言い当てようと、その持てる力を総動員しながら、ある同一事物を取り囲んでいるという図式をとることになる。

つまり諸言語の最も内的な関係とは、独自の収斂 *Konvergenz* の関係に他ならない。その実質はそれぞれの言語が互いに無縁なものではなく、アプリアリに、あらゆる歴史的な関係とは無関係に、諸言語が言おうとしていることにおいて、互いに親和的な関係にあるという点にある。(A.12)

そして同一の事物言語を「言おう」とする（が、十全にできない）諸言語が作るこの「収斂」という図式からは、その限界性の自覚とともに、ある「真なる言語」(A.16)が理念として浮かび上がってくる。その理念は、各言語の特性や差異を超えて、諸言語を互いに結びつける¹⁵。

¹⁵ 原作と翻訳との水平的・等価的關係、また純粹言語という理念に基づいたそれらの親和性という本稿の解釈の対極に位置するのが、ド・マンの次の解釈である。「全ての作品は純粹言語との関係において断片であり、両者に共通なものはないのです。そしてすべての翻訳は、その意味での原作との関係においては、まったくの断片であるのです。ですから、翻訳は断片の断片であり、断片の破壊であり - つまり器は絶え間なく壊れ続け - 断片が器を再構成することは決してないのです」(De Man, op.cit., p.91. 邦訳は大河内・富山訳に従う。ポール・ド・マン、『理論への抵抗』、大河内晶 富山太佳夫訳、一九九二年、国文社、一八五頁)。上記のようにド・マンにとって翻訳は器たる純粹言語から二重に疎外されたものに過ぎず、原作と純粹言語との間にも「共通なものはない *nothing in common*」と主張される。だが本文後述のように、ベンヤミンの言語論は、原作であれ翻訳であれ、言葉と事物言語が部分的には合致することを、つまりは、「人間の言語」と純粹言語が部分的に合致することを前提に構成されている。それゆえ前者の収斂と収斂が、後者の回復の道筋になり得るのである。しか

〔この〕親和性の実質は、それぞれ全体をなしている個々の言語において、それぞれ一つの、しかも同一のものが志向されているという点にある。しかしこの同一のものに、個々の諸言語では到達することができない。それに到達することができるのは、相互に補完しあうそれら諸言語の志向の総体のみである。つまりそれは、純粹言語である。言い換えれば、諸言語は、そのあらゆる個々の要素、つまり語、文、文脈において互いを排除し合うのだが、その志向においては互いを補完しあっているのだ。(A.13)

従って翻訳という行為は、ある意味で原作の完成性を、仮象として解体する行為である。確かに訳文には、どれほど工夫を凝らしても、原作に比べ、独特のぎこちなさや不一致感が残る。ベンヤミンの表現を借りれば、原作が「内実と言語が果実と外皮のような一体性を形成している」(A.15)のに対し、訳文は内実に対して「ゆったりとした襞をたたえた王のマント」(ebd.)のような関係にある。ところが訳文の抱えるこの空隙、この不一致は、(純粹言語ではない)原作の言語も、その内実たる事物言語に対して、根本的に抱えている筈のものなのである。あくまで事物言語、並びに純粹言語の理念に忠実であろうとするならば、むしろ先のような仮象は解体されなければならない。「異質な言語の内部に呪縛されているあの純粹言語を自ら

レド・マンは「器は初めからなかった、あるいはわれわれはその器に関する知識、意識、それに近づく道をもっていない」(ibid./同頁)という見解を示す。彼が、器は初めから存在しないし、人間はそれに関する知識も意識も持たない、と純粹言語の空虚さや、それとの完全な断絶性を強調する理由は、彼独特の純粹言語の定義にある。彼は恐らく次の一文、「純粹言語とは、もはや何も意図せず、何も表現しないが、表現を欠いた、かつ創造的な言語として、あらゆる言語が意図するものであり、全ての伝達、全ての意味、全ての志向は究極的に、自らが消失すべく定められているこの層に到達する」(A.19)を根拠にしなが、純粹言語を完全に抽象的な形式として解釈しようとする。「純粹言語とは意味〔(=意図、伝達内容)〕 meaning の幻想からまったく自由になった言語のことで、純粹形式と呼んでも構いません」(De Man, op.cit., p.84./一七一頁)。だがこの解釈は端的に言って、誤りである。ベンヤミンは確かに個別的内容伝達から言語を説明する見方に反対しているが、内容の否定によって、形式の独立性を指摘したいのではない。そうではなく彼は、言語が(注3で示したように、言語という観念それ自体ではなく、)言語的存在それ自体の自己伝達であることを指摘しているのである。さらに純粹言語と「人間の言語」は、名づけが成功するか否かにおいて差があるだけで、ともに「意図されたもの」を「意図する方法 die Art des Meinens」である点では、何も変わりはない。先の引用文では、純粹言語の理念性が強調されており、そこではあらゆる伝達、意味、志向が消失するとされているが、その消失の意味するところは、その段階に達すれば、それらの目的は十全に果たし終えたとされ、ゆえにその必要性も無くなる、ということに過ぎない。ド・マンの「翻訳者の使命」解釈は、原作もまた自己疎外的な契機を抱えていることを指摘した点で、特筆すべきものであるが、その疎外の回復先として「純粹形式」という、完全に抽象的な - いわば、現実のありようから完全に疎外されることによってのみ成立する - 観念を想定したために、そこから救済的な道筋を引き出すことが、一切不可能な解釈となってしまう。

「人間の言語」と言語多様性
——「布置」概念の観点から——

の言語の中で救済すること、作品の中に囚われているものを改作 *Umdichtung* によって解放することが、翻訳者の使命に他ならない」(A.19) ののである。

そのためベンヤミン自身は、翻訳の理想は「行間逐語訳」(A.21) だと言う。それはいわゆる、原作であるかのようにすらすらと読める翻訳、つまりは翻訳先の言語で完成性の仮象を作り出すような翻訳を排除するだけでなく (vgl.A.18)、他言語が行間に入り込むことで、視覚的にも原作の完成性が揺り動かされる。例えば、逐語訳により文法構造が崩壊し、意味伝達に齟齬をきたしている言語が並列されることは、原作の文法構造の自明性をも揺るがす要因になり得る。また、重なるようで重ならない二単語の並置からは、その間に両言語が志向している、同一のものがあることを意識させもするであろう。

この行間逐語訳の推奨、このある種の啓蒙的な異化作用の推奨からは、なぜ翻訳は続けられていくのか、という先の問いの答えも引き出すことができる。どれほど完璧に思える言語作品も、そこにあるのは、あくまで不完全な言語による、不完全な名づけの記録である。そしてある「意図されたもの」(A.14) を「名づけ」ようとしないことが、人間の本性上拒まれているのであれば、不完全な名づけが「過剰命名」を招くのに似て、当該言語におけるあらゆる言葉や表現法を超えて、他言語のそれが、「意図する方法」(ebd.) として、潜在的かつ必然的に要請されることになるのだ。(これが「名」に近づく方法であることは、「侘び寂び」や *Waldeinsamkeit* といった、所謂その言語にしか存在しないとされる言葉をあげるだけでなく、ある事柄に関しては、しばしば母語よりも、特定の外国語で話している時の方が、より物事を正確に説明できていると感じる経験によっても、説得的であると思われる。)

人間の精神的本性 (= 人間の使命) から生じる志向性は、他言語への志向性、翻訳への志向性と、表裏一体の関係を築いている。「翻訳者の使命は、ある翻訳先の言語へと向かう志向性を見出すことにある。その志向性から、その翻訳先の言語の中で、原作のこだまが呼び起こされる」(A.16) のだ。翻訳もまた、人間の精神的本性と言語的本性との落差から生じる行為であり、その意味で前者の表現の、間接的かつ特殊な「形式」なのである¹⁶。

しかし - 繰り返すが - 人間はどうあっても純粹言語には到達できない。この救済、「瞬間的で最終的な解決は、人間には与えられていない」(A.14)。けれども、一つの対象を諸言語が取り囲むという「より高次の段階」は、一つの言語がそれに対峙していた段階よりも、遥かに純粹言語に接近している。それは、墮落以後バベル以前の状態、人間が一つの「人間の言語」を有していたときよりも、そうなのである。そこでは人間は、諸言語間の翻訳を何ら必要としなかった代わりに、たった一つの言語内での表現しか知らないという、むしろ低次の段階にあった。ゆえに「翻訳は〔(中略)〕あらゆる言語結合の究極的、最終的、決定的段階へと向かっている

¹⁶ 「翻訳とは一つの形式である」(A.9)。「全ての表現形式のうちで、まさに翻訳という形式にこそ〔(後略)〕」(A.13)。

のであり、このことは否定しようがない」(ebd.)。言語の多様性は、純粹言語からの疎外でありながら、回復の回路でもあるという本稿の主張は、この見解に基づいている。

そしてこの見解は、本稿が「言語一般論」で着目した点、いかに墮落しようとも、人間の言葉は「名」の何かに重なっている、という前提がなければ成立しない。もし諸言語が、対象に対して完全に恣意的・偶然的な、完全なラベリングである「記号」の総体であるならば、それらを集めても、事物言語の翻訳に対する相互補完関係は成立しない。それぞれの「言葉」が、それが志向する事物言語に部分的にでも合致しているからこそ、その総体である「諸言語の中に、一つの高次の言語の隠れた種子」(ebd.)があるという考えが、またそれを集め、互いに照らし合わせることで、純粹言語への道筋になるという考えが、正当化される。人間はそうやって多様な言葉、多様な言語で「意図されたもの」を囲い込んでいく他ない。そしてその囲い込みのあり方は、全てが不完全な言語であるがゆえ、恒常的に変化していくものなのである。

そのことは、次のような例えで説明できるかもしれない。「意図されたもの」と「意図する方法」との関係は、ある対象とそれを照らす懐中電灯の関係に等しい。ただし(言葉、または〇〇語といわれる)この懐中電灯は、照射範囲が狭く、光量も弱く、経年劣化も起こるため¹⁷、対象に当てても、そのごく一部分を、極めて不明瞭に照らすだけである。その対象を十全に照らしたいのなら、もう一つ別の懐中電灯を持ち出すしかない。この頼りにならない懐中電灯たちを、しかし多く集めることで、対象の姿形を、初めの頃よりかは認識できるようにはなる¹⁸。そしてその過程では、光を照らす位置や角度に工夫が凝らされたり、懐中電灯が新たに作られたり、かえって邪魔になるものが遠ざけられたりする。そうして対象に対し、不完全な言葉、不完全な翻訳が、数や配置を変えて「収斂」し続ければ、ある瞬間、その絶妙な配置によって、「意図されたもの」が限りなく明瞭なものとして - まるで

¹⁷ この例えは - その半分しか捉えられないが - ベンヤミンの「後熟 Nachreife」(A.12)に対応させている。「翻訳者の使命」によれば、歴史の流れの中に存在する以上、あらゆる言葉はその内実を一定に保つことはできず、絶え間ない意味変容、価値変容を続けていく。ある言葉は(果実が熟し、発酵することにも似て)以前よりも遥かに芳醇な含意やニュアンスを獲得する場合もあれば、(ただ単に腐っていくだけのよう)に使用期限切れの、陳腐で使いものにならない表現に成り果てる場合もあるのだ。

¹⁸ 三ツ木もまた「志向」に関して、類似した解説を簡潔に行なっている。「Aなる言語においては対象への入射角が固定されており、対象の一部分しか言語化できない。Bなる言語はまた別の入射角を持つがゆえに、A語とは別の部分しか言語化できない。ベンヤミンの言う『志向』とはこの入射角を意味しており〔(中略)〕、完全な形で『ひとつのこと、しかも同じこと』を表現するには、これらの入射角は補いあわねばならない。」(三ツ木道夫、「W. ベンヤミンの翻訳思想 - 「純粹言語」と翻訳-」、『翻訳思想研究』九号、二〇〇九年、一八八頁)

「人間の言語」と言語多様性
——「布置」概念の観点から——

「啓示」(S. 145 / 146)であるが如く - 私たちの前に浮かび上がるかもしれない。それゆえ、対象の「認識」に至るには、一つ一つの言葉や各言語への感覚を磨く以上に、それらの「布置 Konstellation」に対して意識を研ぎ澄ますことが、何よりも重要になる。

後にアドルノは、この「布置」概念を『否定弁証法』にて、自身の哲学的認識方法を解説する決定的な箇所を用いている。この箇所は、『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序説」との関連がしばしば指摘されてきた。しかし、星座の喩えを用いた、かなり入り組んだ説明がなされている後者（「布置」は、諸事物から概念という形で分解され、取り出された諸要素が、ある理念に集まって形成するもので、最終的に理念とはそれら諸要素の秩序的配置だとされる¹⁹⁾）よりも、アドルノの理解は、「言語一般論」と「翻訳者の使命」で示された、「収斂」図式の系譜の方に位置している。そこでは「概念」が「人間の言葉」と、理念としての純粹言語は「それ以上のもの das Mehr」という表現²⁰⁾と、ほぼ対応しながら、次のように語られている。

言語は、諸概念をある事物・事柄 Sache を取り囲むように配置して互いに関連付け、その関連を通してそれらに客観性を与える。これによって言語は、意図されたものを十全に表現しようという概念の志向に仕える。概念がその内部で切り捨てたものを、概念がそうなれないが、それだけに一層そうなりたいと思う、それ以上のものは、ただ布置によって、外側から示すしかない。〔また、〕認識されるべき事物の周りに、様々な概念が集められることによって、それら概念は、自分の内側にあるものをも、潜在的な形で、定めることになる。概念はそうして、思

¹⁹⁾ 「ある理念の叙述に仕える一群の概念は、その理念を、事物的な諸構成要素の布置 Konfiguration として現前させる。というのも、諸現象は諸理念のなかには同化されていないからである。諸現象は諸理念の中には含まれていない。むしろ諸理念は諸現象の客観的で潜在的な、秩序的配置なのである。」(Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, In: *Gesammelte Schriften*, Bd.I-1, a. a. O., 1991, S.214.) 「諸理念はそれぞれ、永遠不変の布置・星座 Konstellation なのであり、諸構成要素がその中に位置している点・星として捉えられることで、諸現象は分割されると同時に救済される。さらに言えば、概念の役目とは、諸現象からこの諸構成要素を遊離させ回収することであるのだが、この諸構成要素は、最も極端なものにおいて、その姿を最も正確に現すのである」(a. a. O., S.215)。

²⁰⁾ この点に関しては、拙稿「アドルノの自然美における二つの位相: M・ゼールによるアドルノ批判の再検討」、所収『美学』第二二五号、二〇一九年、二五～三九頁、も参考されたし。これは「自然の言語」を中心に『美学理論』の自然美章を検討したのだが、アドルノは美的自然を前に、それが観るものに、単なる存在以上のものとして迫ってくる経験を、「それ以上のもの」の経験と言いつけている。この「それ以上のもの」は別箇所「自然美そのもの」あるいは「自然の言語」とも言い換えられており、ベンヤミンの言語論における事物言語の、ある種の美的パラレルと見做すことができる。さらにアドルノは、この瞬間的に現れる自然の言語を模倣し、客体化することが真正な芸術作品の（失敗を運命づけられた）使命だと規定するが、そこにはやはり、理念としての純粹言語がパラレル的に含意されていると見做すことができる。

考が必然的に思考自身から排除したものを、思考しつつ獲得することになる。²¹

そしてこの見解を支えるものも（＝事物言語と言葉の部分的合致、事物言語から名づけを要求される感覚）も、やはりベンヤミンの言語論と、同じ論理構造のもとで示されている。

〔概念が言い当てられない〕非同一的なものは、それから概念が区別したもの〔（＝同一的なもの）〕と、交流をしている。非同一的なものは、ただ同一性が全体性要求 *Totalitätsanspruch* になった場合だけ、不透明になるのだ。全体性要求圧力には、非同一的なものは抵抗する。だが非同一的なものは、そういうものである以上、自らが音声化されることも求めている。²²

アドルノがここで論じているのは、あくまで一つの言語内での認識方法についてである。しかし、こうした「布置」関係は、翻訳を通じて、諸言語の間でも構築されている。その布置は、原文の完成性の仮象を解体しつつ、それが「意図したもの」に、より接近する方法なのである。とすれば、何につけ必要悪と見做されがちな人文学書の翻訳も - 原理的には上記の拙訳ですら - 彼が言わんとした、その哲学的観念をより明るみに出す一契機なのである。

同様に、あらゆる言語が潜在的に純粹言語への補完関係を形成するのなら、言語には多様性があればあるほどよい、ということになる。それは対象と一致し得えない（象徴に対しての）寓意の集積が、転じて救済の寓意になることに似ている²³。かつて、チャールズ・テイラーは、なぜ全ての文化や言語が尊重され、保護されなければならないのか、という問いに対して、それらの価値の平等性を想定することは、ある種の「賭け」だと断りを入れながら、「ある社会全体を長期に渡って鼓舞してきた文化は全て、全ての人間に何かしら重要なものを語りうるという仮定²⁴」はあって然るべきだ、と答えた。言語の価値平等性という彼のこの抗弁は、純粹言語という理念からすれば、擁護可能である。なぜならば全ての言語は人間の精神本性から要請されたものであり、その一つ一つは、いつか再び辿り着く筈の、純粹言語という、「一つの大きいなる言語の破片として認識され得る」(A.18) からである。

²¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd.6, Frankfurt am Main, 1970, S.164f.

²² Adorno, a.a.O., S.165.

²³ Vgl. Walter Benjamin, a. a. O., S.405f.

²⁴ Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, in: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. by Amy Gutmann, Princeton, 1994, p.66.