



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	認識の翻訳不可能性と作品の概念 : ヴァルター・ベンヤミン『翻訳者の使命』をめぐって
Author(s)	西村, 龍一
Citation	メディア・コミュニケーション研究, 73, 29-51
Issue Date	2020-03-26
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/78109
Type	departmental bulletin paper
File Information	2.pdf



【論文】

認識の翻訳不可能性と作品の概念 ―ヴァルター・ベンヤミン『翻訳者の使命』をめぐって

西 村 龍 一

1. はじめに一翻訳不可能なものをめぐって

翻訳について考えることは、多かれ少なかれ翻訳不可能なものについて考えることだろう。この場合、送信者と受信者という考え方をすれば、翻訳不可能なものとは、オリジナルにおいては受信者に伝達されるが、翻訳においてはそうではない送信者のメッセージだということになる。だがそうしたメッセージの伝達の成立や不成立を言うためには、メッセージはその前にまずそのようなメッセージとして認識されていなければならない。「私はカゼを引いた」を I caught a cold と翻訳できるか問うためには、まずもって「私はカゼを引いた」というメッセージは、それがメッセージとして意図され日本語において共有されるとき、どのような性質の認識を前提としているかが問われなければならない。その意味で翻訳を問うことは、言語と認識の関係を問うことに他ならない。

諸言語間の根源的な翻訳不可能性という観念は、諸言語が人間の現実認識そのものを規定しているという観念と近い関係にある。構造言語学の祖とされるフェルディナン・ド・ソシュールは「mouton（羊、羊肉）は英語の sheep（羊）と同じ価値を持っていない」¹⁾と指摘し、この場合の「価値」はしばしば世界の分節としての現実認識のように解されてきた。mouton を用いるフランス語話者は、sheep（羊）／mutton（羊肉）を使い分ける英語話者とは、そもそも世界を違ったように分節し認識しているというわけである。だが mouton のフランス語話者は、目の前の物体が生きた羊かそれとも食肉としての羊肉か区別できない、などということがあるだろうか。あるいはその区別をフランス語で伝達できない、などということが。そのためにはたんに la viande de mouton（羊の肉）とでも言えばよいのに。

ロマン・ヤコブソンのよく知られた翻訳論は、認識―伝達の翻訳可能性をきわめてラディカルに主張しているように見える。「言語が本質的に相異なるのは、主として、それらの言語が伝達しなければならないことにあるのであって、伝達できることにおいてではない」（強調原文）。²⁾裏返して言えば、諸言語は認識―伝達において本質的に異なることがない。それどころか「言い表せなかったり翻訳不可能であるような認知的データを想定したりすれば、矛盾に陥ること

になるだろう」。³⁾ 他方でしかしヤコブソンにとって、言語において生じるすべてが翻訳可能なのではない。ただ彼はそうした翻訳不可能性を、認識—伝達から原理的に切り離してしまう。つまりそれは<詩>なのである。「詩的芸術では、地口、あるいはもっと学問的で、おそらくもっと正確な術語で言えば *paronomasia* [掛詞] が支配しており、この支配が絶対的であるか限られたものであるかに関係なく、詩はその定義からしても翻訳不可能である」。⁴⁾ ヤコブソンの翻訳論のこうした展開は、およそ翻訳論一般の宿命のようなもの、つまり翻訳論が翻訳不可能性を問題とすると、その対象が初めから特権的な言語テキスト、典型的には詩や小説の言語芸術に設定されることの必然性を凝縮して示してくれている。ベンヤミンの『翻訳者の使命』もそうした翻訳論の極端な例に他ならない。

ジャック・デリダは「バベルの塔」においてこのベンヤミンの翻訳論を論じながら、その導入としてヤコブソンの翻訳論を批判している。簡単に言えばヤコブソンは翻訳をあまりにも自明視しているというのだ。「しかし、『いわゆる』翻訳、通常の意味での、言語間の、バベル以後的な翻訳の場合には、ヤコブソンは翻訳していない。彼は同一の語を二度使っている。すなわち、言語間翻訳ないしはいわゆる翻訳、と。彼は、翻訳する必要はない、誰もがそれを経験しているからそれが何を意味するかは誰にでもわかっている、と推定しているのである」。⁵⁾ こう批判するデリダにとって、「バベル」とは翻訳の自明性を揺るがすもの、翻訳を命じつつも翻訳不可能なものの象徴である。デリダはそのことを、「バベル」が固有名でありつつも一般名詞としては「混乱」であり、また「神の都」をも意味するとされてきた聖書翻訳と解釈の歴史から論じ始める。

デリダは、ヤコブソンの翻訳論が<詩>の原理的な翻訳不可能性にも言及していることを見ない。それはある意味でもっともなことで、テキスト<一般>を問題とするデリダの脱構築の方法論にとって、言語をコミュニケーション一般と<詩>とに二分し、後者のみに関して原理的な翻訳不可能性を主張するヤコブソンは、その二分法じたいが翻訳の自明視と等しくも見えることだろう。だが他方でヤコブソンが<詩>の翻訳不可能性について言う *paronomasia* は、見方を変えればデリダの言う「バベル」の翻訳不可能性にも通底しているのではないか。なぜならそれは *para*=beside, *nomasia*=naming、すなわち「平行した名付け」であって、固有名でありかつ一般名詞である「バベル」もまた「平行した名付け」である、それどころか脱構築そのものが、一種の「平行した名付け」を前提として展開されるテキスト読解の方法論だとも言えそうに思われるからである。

だとすればデリダの批判に対して、ヤコブソンの翻訳論を再考することにも大きな意義がある。なぜなら彼の二分法は、デリダの翻訳論が、本来的にはテキスト一般について主張されるべきはずなのが、やはり特権的なテキスト、聖書や文学（ジェームズ・ジョイスの『フィネガンズ・ウェイク』）といったテキストについて遂行される理由を、テキスト一般の翻訳可能性と照らし合わせることで指し示すように思われるからである。だがそれはもちろん彼の二分法をそのま

ま継承することではない。むしろ言語が伝達するあらゆる認識は、原理的に翻訳可能かつ不可能であり、それが不可能であることとある種の言語テキストが特権化されることとが、密接な関係にあることが問題なのだ。ベンヤミンの独特な＜作品＞の概念はそのとき重要になってくるはずである。

2. 記号的伝達における認識

ヤコブソンが認識の翻訳可能性を言うとき、そこではひとまず言語は、認識されたものを伝達する単純な記号、ベンヤミンの言うところの「ただの記号」(GSII: 150)として捉えられていると言える。したがって言語と認識の問題を論じる出発点として、最初に記号的伝達において前提とされる認識のありかたを考察する必要が生じる。そうした考察のために＜分化した関係の統一性＞と＜可能的なもの＞⁶⁾という二つの概念を導入する。

単純な記号の例として交差点の「赤信号」と「青信号」を取り上げてみる。「赤信号」によって伝達され認識されるメッセージは、単純に「止まれ=stop」なのだろうか？そうではない。なぜなら「赤信号」で話をやめたり呼吸を止めたりする者はいないからである。また止まるべき位置も信号機それぞれの設置場所に応じて、交差点の手前あるいは横断歩道の手前等に具体的に認識されるからである。

なぜ歩行者あるいは運転者は、言語や文化の相違とは無関係に、「赤信号」が伝達するかなり複雑なメッセージ（どのように止まるか、どこで止まるか）を瞬時に理解してしまうのか。それは送信者と受信者が、＜交通＞という他から分化した関係の統一性を認識として共有していて、この関係の統一性（車と人が交差点において同じ空間を共有させられる、人は車にはねられれば大きなダメージを被る等）において「赤信号」や「青信号」がそれぞれ何をメッセージとして選択しているかを理解できるからである。＜交通＞という関係の統一性において、交差点では選択すべき二つのそれぞれに具体的な＜可能的なもの＞（その線を越えて進行が許されるか、それとも進行の停止が命じられているか）が認識され、「赤信号」は送信者がそのうちの一方を選択したことを伝達する。＜交通＞という関係の統一性が他から明確に分離しているからこそ、「赤信号」の「止まれ」はたとえば遊戯の「だるまさんが転んだ」での「止まれ」とは異なり、運動のすべてを止める必要がないことが了解されるのである。またそこに＜交通＞という関係の統一性がなければ、たとえば信号機が交差点ではなく山頂に設置されているような場合には、「赤信号」のメッセージを日常的な記号のそのように理解することは不可能だろう。なぜならどこで止まるのかも、何のために止まるのかもわからないから、すなわちそこで選択されている＜可能的なもの＞が不明だからだ。

一般に記号の使用が認識させるのは、分化した関係の統一性においてたがいに差異化されて

いる＜可能的なもの＞の選択である。ここで少し補っておけば、符号としての記号の数が有限でも、その使用によって選択される＜可能的なもの＞は原理的に無限である。かつひとたび使用の前提となる関係の統一性が理解されるならば、そうした無限それじたいは単純なものであって、そこから可能的なもの何かが選択されたかを認識するのに困難さは伴わない。たとえば整数は無限だが、無限の整数から何が選択されたかを伝達する記号は十進法ならば十種類の記号ですみ（位を独立した記号と見なすかはさておき）、どんなに大きな整数であれ選択され伝達されているのがその整数であって他ではないことを理解するのは容易である。かつそうした記号は、簡単に諸言語に置き換えられ、また置き換えられた語は容易に他の言語に翻訳される。数学的な「1」という意味での英語の「one」は、日本語の「いち」と完全に同じである。逆に記号が意味しているものは、その使用の前提である分化した関係の統一性とそこでの可能的なもの理解の外で、概念化したり言語化したりすることは必ずしも可能ではない。たとえば囲碁における黒石や白石という記号が何を意味しているかを、囲碁というゲーム全体の関係性の理解に先立って、概念として示したり言葉で記述したりすることはまずできないだろう。

3. 語における選択の過剰性

ここですべての伝達—認識は翻訳可能だとするヤコブソンの翻訳論を改めて問題にしてみる。ヤコブソンはそうした翻訳可能性にひとつの留保を付けていた。それは諸言語は「伝達しなければならないこと」において異なるというものである。ヤコブソンはその典型として文法的カテゴリー、たとえば単数形—双数形—複数形の有無を挙げている。「文法上の数がない言語から英語に訳す場合は、二つの可能性—brother か brothers—のうちのひとつを選ぶか、このメッセージの受け手を *She has either one or more than one brother* という二者択一状況に直面させざるを得ない」。⁷⁾ ちょうど日本語も文法上の数がない言語だが、「彼女には兄弟がいる（「兄弟」を男の兄弟の意味に限定できるとして）」という日本語での認識—伝達を、ヤコブソンはどう翻訳していることになるのだろうか？

ヤコブソンの翻訳の最初の例、brother か brothers のどちらかを選択する例では、日本語の「兄弟」が選択していない＜可能的なもの＞を選択していることになる。日本語が選択しているのは＜兄弟／姉妹＞の差異からの＜兄弟＞の選択であって、＜単数／複数＞の差異からの＜単数＞は選択されていないからだ。これに対して二番目の翻訳では、原文にない選択は強要されていないように見える。だが厳密に考えればそうではない。なぜなら *She has either one or more than one brother* は、brother について＜ひとり／ふたり以上＞の両方を選択したうえで、その未決定性を認識としてさらに選択していることになるからだ。⁸⁾ ためしに「私には兄弟がいる」を同じように *I have either one or more than one brother* と訳せば、たちどころに不条理な訳になってしまう。

特定の選択がはじめから認識の視野に入っていないことと、ひとまずは選択された上でその決定が留保されていることがさらに選択されていることとは、異なっていると考えるべきである。

もし原文の「彼女には兄弟がいる」において遂行されているのが記号の伝達であるとするならば、「兄弟」によって選択されているのは＜姉妹＞と差異化された＜可能的なもの＞である＜兄弟＞である。それは原理的には「赤信号」が選択しているものが＜進め＞と差異化されている＜止まれ＞であるのと同様だ。だが brother においては同じく＜兄弟＞が選択されているのに加えて、＜複数＞と差異化される＜単数＞もまた選択されている。そして brother を英語として用いている限り、＜兄弟＞の選択に対しては過剰な選択である＜単数＞を選択されなかったことにすることはできない。つまりはヤコブソンがそれが諸言語を異ならせるものだと言う「伝達しなければならないこと」とは、実は言語を単純な記号と異ならせるものでもあるのだ。すなわちそれは、記号的選択を基準に置きこれと対比させた場合の、語における選択の過剰性である。

語における選択の過剰性は、認識論的にどのように考えられるべきか。まず注意しておく必要があるのは、選択の過剰性の相違が諸言語を異ならせるとしても、それはその相違と関わって認識―伝達されている＜可能的なもの＞を、他の言語が認識も伝達もできないということではないことだ。なるほど日本語に複数形はないが、しかしだれかの兄弟が一人か二人以上かの差異は、日本語でも難なく認識―伝達できる。逆に単数／複数の差異にかかわらない「兄弟」の認識があり得ることそれじたいを理解できない英語話者もまたいないだろう。つまり「彼女には兄弟がいる」において「兄弟」が選択される関係の統一性も、She has a brother において brother が選択されるそれも、それじたいは相互にほんの少しだけ異なった関係の統一性であって、それらを認識し理解することは＜交通＞や＜整数＞や＜囲碁＞を理解しそこで使用される記号を理解することと違いはないのだ。分化した関係の統一性における認識は、記号のレベルの問題であって言語に特有な問題ではない。逆に言えば「私には兄弟がいる」というメッセージの認識―伝達において、その前提となる分化した関係の統一性が送信者と受信者の相互に共有され、ただ英語の brother の選択の過剰性が「兄弟」の翻訳を困難にしていることが問題ならば、「赤信号」において「止まれ」= stop、「1」において「いち」= one であったように、「兄弟」とイコールになる新たな記号を英語に導入すればいいことになる。それは kyodai でもかまわないし、I have brother という破格な用例を、送信者と受信者がいまここで共有している＜可能的なもの＞の選択としては例外的に認めればよい。だが誰もそんなことはしないし、そうしてしまえばそれはもはや＜英語＞による認識―伝達だと見なすことはできないだろう。このことはしかし言語はそもそも記号とは異なり、分化した関係の統一性における認識だけを伝達するために用いられているのではないことを示している。このことと語が選択の過剰性を伴うことは表裏一体のことがらなのだと考えられる。

語における選択の過剰性は、言語における認識―伝達の特異なありかた、その翻訳の難しさ

に本質的にかかわっている。デリダが挙げる「バベル＝混乱」のような、固有名が同時に一般名詞でもあるケースは、語のそうした選択過剰性のよく引き合いに出される現象だろうが、固有名でなくともそうした選択過剰性には、翻訳においてごく普通に遭遇するにちがいない。たとえばベンヤミンがアンドレ・ジッドの『狭き門』を評した小論において、Ernst という語がそうした選択の過剰性において立ち現われる。この論の冒頭ではまず「支配する運命の Ernst」について言及される。この Ernst にはおそらく「厳しさ」という訳語がふさわしいだろう。しかし論はすぐに幼年時代の本質についての考察に移行し、「幼年時代の Ernst」から「幼年時代のうちにある ernsthaft な究極の敬虔さ」を経た後、最後には「感動の敬虔な Ernst」と述べるにいたる (GSII : 615-616)。幼年時代とその敬虔さについて言われるこれらの Ernst は、むしろ「真剣さ」あるいは「まじめさ」と訳するのが自然だろう。つまりこのテキストは Ernst の選択過剰性を前提とし、いくつかの＜可能的なもの＞のその選択の顕在性の度合いが変化する運動を通じて、ひとつの統一された認識の伝達を実現しようとしているのだと考えられる。

しかしこの Ernst は本当にドイツ語話者にとって、選択の過剰性として感じられているのだろうか。それが「厳しさ」と「真剣さ」を別々の＜可能的なもの＞として選択しているように感じられるのは、それを日本語で考えているからではないのだろうか。Ernst は上のすべての用例において、常に同じひとつの＜可能的なもの＞を選択しているだけではないのか。

ドゥーデンの独独辞典、すなわちヤコブソン言うところの「言語内翻訳」⁹⁾ においては、Ernst はおおむね次のように説明されている。① *ernsthafte Gesinnung oder Haltung* (まじめな心あるいは態度) . ② *aufrichtige Meinung, ernster Wille* (正直な意見、真剣な意志) . ③ *gewichtige Wirklichkeit, Härte, Strenge* (重大な現実性、厳しさ、厳格さ) . ④ *Bedrohlichkeit, Gefährlichkeit* (危険性)¹⁰⁾ . こうした辞書の説明は、語の意味をまずはたがいに分化した関係の統一性における選択の多数性として捉え、それぞれの選択と類似した選択を別の語によって置き換えて説明している。そのことで Ernst という語の意味は、分化した関係の統一性に即して捉えられるならば、＜真剣さ＞＜重大性＞＜厳しさ＞＜危険性＞というたがいに分化した＜可能的なもの＞である一方で、それらのいわば重なり、収斂点としてはひとつの同じ選択としても理解されているのである。分化した選択をひとつの同じ選択として自身のうちに含む語のこうした性格を、ここで語の内包的同一性と呼ぶことができる。¹¹⁾

なぜ言語の語は内包的同一性を有し、自身の内に選択の過剰性をかかえこんでいるのか。それは言語がそもそも分化した関係の統一性における認識を伝達するだけのために用いられる記号ではないから、むしろそれ以上に、分化した関係の統一性相互の関係のなかで認識されるものをも伝達しようとして用いられる記号だからだ。他から明瞭に分化した関係の統一性のなかでだけ差異化された選択を伝達するという目的に照らすならば、語の選択の過剰性は明らかにそこでの認識—伝達の曖昧さをもたらしているだけだろう。語の内包的同一性は、分化した関係の統一性から見られたとき、＜厳しさ＞が可能的なものとして選択される関係の統一性と、

＜真剣さ＞が選択されるそれとの結節点のように機能することで、相互に分化したものの関係をも認識として伝達している。かつ一層考えにくいことには、そうした認識は語の内包的同一性を通じて、ひとつの生成の統一性として生じているものだと捉えるべきなのである。

Ernst の内包的同一性を訳出する手段として、よく目にするルビ訳という手段を用いてみる。そうすれば最初の Ernst は「支配する運命^{エルンスト}の厳しさ」、最後の Ernst は「感動の敬虔な真剣さ^{エルンスト}」と訳されることになり、「厳しさ」や「真剣さ」は Ernst が孕む選択の過剰性においてそれぞれの使用箇所でもっとも顕在的な選択、そしてエルンストというルビはこのたがいに分化して異なった選択が、ドイツ語においてはひとつの結節点において同じ選択であることを顕在的に表示していることになる。だがこうしたルビ訳では、最初の Ernst においてすでに潜在的には＜真剣さ＞も（あるいは＜危険性＞＜重大性＞等のドイツ語の用法に応じた無数の可能的なもの）また選択されていること、その後の Ernst においてはそうした選択の顕在性の度合いが変化していくこと、この変化の運動において分化したものが関係づけられていくことでひとつの認識が生成してくること、そうした生成としての認識を翻訳することができない。ルビ訳が行っているのは、生成した認識の結果から振り返って、二つの分化した顕在的な選択がひとつの結節点において収斂することを＜知識＞として提示することである。ルビという＜知識＞によって、生成としての認識―伝達を、顕在的な二つの（あるいは複数の）＜可能的なもの＞の同一性に置き換えることを翻訳と呼べるとするならば、およそ翻訳できないような認識―伝達はないと言えるかもしれない。だが他言語における認識の生成を、他言語にあつて自言語にはない内包的同一性を＜知識＞として獲得することを前提として再現することを翻訳と呼べないとするならば、語の内包的同一性を通じて生成する認識の統一性は翻訳不可能な認識である。

4. 『翻訳者の使命』における「意図されたもの」と「意図する仕方」

初めに触れたように、ベンヤミンの『翻訳者の使命』は、一見したころ認識の伝達の、ひいては伝達一般の翻訳の問題を論じることがないし、そのこととここで翻訳論の対象とされているのが「文学作品」(Dichtung = 詩作品)であることとは表裏の関係にある。「いったい文学作品は何を＜言う＞のか？それは何を伝達するのか？それを理解する者にはほとんど何も。文学作品の本質は伝達ではない、言述ではない」。(GSIV : 9)

この論はしかし一箇所だけ、言語における認識とその翻訳一般の問題について、ほとんどソシュール的な例を挙げて触れている。かつその例示はきわめてベンヤミン的な力業で、「純粹言語」というこの論の神秘的でユートピア的な中心概念を一挙に出現させる。

Brot と pain において意図されたもの (das Gemeinte) はたしかに同じものだが、これに対して

それを意図する仕方 (die Art des Meinens) はそうではない。意図する仕方においては、二つの語はドイツ人とフランス人にとってそれぞれ違ったものを意味し、両者にとって交換不可能な何かであり、それどころか最終的にはたがいに排除し合う。だが意図されたものに即しては、二つの語は、絶対的に考えるならば、まったく同じ同一のものを意味しているのである。このようにして意図する仕方が二つの語においてたがいに逆らう一方で、それは語が由来する二つの言語においてはたがいに補完される。それも補完されることで意図されたものになるのである。というのも個別の補完されざる諸言語においては、意図されたものはけっして相対的な自律性において見出されることはなく、むしろ常なる変転のなかに包含されているのである。ついにそれがすべての意図する仕方のハーモニーから純粹言語として現われ出るまでは。それまではそれは諸言語のなかに隠されている。だが諸言語がそのようにしてその歴史のメシア的な終末に至るまで生長するとき、作品の永続する生と諸言語の無限の再生において燃え上がり、諸言語のかの聖なる生長を検証するものこそが翻訳なのである。(GSIV : 14)

引用の前半における「意図する仕方」の諸言語における差異の強調は、ソシュールが「mouton (羊、羊肉) は英語の sheep (羊) と同じ価値を持っていない」と言うときの「価値」の概念と同じことを言っているように見える。だとすればしかし、これに対してすぐ続いて言われる、それでも二つの語が「まったく同じ同一のもの」を意味していることになるという「意図されたもの」とは何か？ 普通に考えればそれは、発話の状況に即して認識される指示対象、ヤコブソンの言う「諸言語が伝達できること」、すなわち分化した関係の統一性における可能的なものの選択だろう。それは<米ではなくパン>とりたいときの Brot = pain = パンであって、das Gemeinte はより口語的には「言いたかったこと」とでも訳せることになる。だが同じ das Gemeinte が「純粹言語」と関連して叙述される後半では明らかにそうっていない。こちらはむしろ「志向されているもの」とでも訳すべきだろう。翻訳論の中心にあってそれこそ翻訳が困難なこの das Gemeinte の二重性は、ベンヤミンの翻訳論の難解さを集中的に体現している。

およそ語の意味は、可能的なものの選択という観点からすれば、そうした選択の過剰性を伴って現われる。この過剰性が顕在化する諸々の度合いにおいて、語によって「意図されたもの」は、その語がそれを「意図する仕方」と不可分であって、語は他言語の他の語とは（あるいは自言自语の他の語とも）「交換不可能」である。たとえば Ernst がひとつの分化した関係の統一性において<真剣さ>を選択しているように見えても、そこでは<重大さ>や<厳しさ>等もまた潜在的には選択されているのであり、日本語の「真剣さ」に伴う選択の過剰性はドイツ語の Ernst のそれとはまったく異なっている。したがってもし Ernst と「真剣さ」が可能的なものとしてまったく同じ「意図されたもの」を選択しているとすれば、それは分化した関係の統一性が厳密に閉ざされ、潜在的な過剰な選択が切り捨てられている場合、すなわち「意図されたもの」と「意

図する仕方」が分離され後者が切り捨てられている場合だということになるだろう。だがベンヤミンの翻訳論は明らかにそうした意味で「意図されたもの」の同一性を考えているのではない。ひとつにはこの論で翻訳されるべき対象が＜作品＞である前提とは、他ならないそこで「意図されたもの」と「意図する仕方」の不可分さだからだ。ベンヤミンは原作（オリジナル）について、そこでは「内実と言語が、果実と果皮のような一種の一体性を形成している」（GSIV：15）と言う。また「（語が原作において有している：論者）意味は、原作にとってのその詩的な意義に則るならば、意図されたものにおいて尽くされるのではなく、意図されたものが特定の語においてまさにどのように意図する仕方と結びつけられているかを通じて、そうした意義を獲得するのである」（GSIV：17）。作品の翻訳を問うということは、語がそれを「意図する仕方」と不可分なものとして「意図されたもの」が現われる、まさにそうした局面で翻訳を問うということだ。

現実的にはしかしその場合、翻訳は原作の意図を語よりは上位の単位で捉えることに傾くはずである。つまり「意図する仕方」において原作の語と交換可能な語はないのだから、「意図する仕方」と結びついた形で「意図されたもの」を、より上位の文等において選択された＜可能的なもの＞として確定し、それと同一の選択を自言語の語の配分と統語によって、すなわち自言語の「意図する仕方」によって実現しようと試みるだろう。そのことで翻訳作品が最初から自言語で書かれたもののようには読まれることを目指すだろう。だがベンヤミンが実際にその翻訳論の後半で強調するのは、逆に極端なまでの逐語性重視の翻訳観なのである。「翻訳者にとっての根源的要素とは文ではなく語」（GSIV：18）なのであり、このことはまた「翻訳の最高の賞賛とは、それが翻訳の言語で書かれた原作のように読まれることではない」（GSIV：18：強調は論者）ということなのだ。

ベンヤミン的な翻訳の逐語性は何をしようとしているのか。またそこに *pain* と *Brot* で同じだという「意図されたもの」はどうかかわっているのか。

「意図されたもの」と「意図する仕方」が作品のなかの語において「果実と果皮」のように一体化しているとき、そこで認識―伝達されているのは、たんなる分化した可能的なものの選択、記号的な選択なのではない。語の内包的同一性に孕まれる選択の過剰性は、もっとも顕在的に選択されている可能的なもの、＜米ではないパン＞の外部に切り捨てられるのではなく、選択の過剰性は＜米ではないパン＞と共に「意図する仕方」において *pain* に収斂するのであり、それがこの語が＜作品＞の語であるときの「詩的な意義」だからである。だとすればそれぞれが異なった選択の過剰性をもつ *pain* と *Brot* は、まさにそれが作品の語であることでより強くたがいに排除し合い、翻訳の逐語性は不可能となるように思われる。にもかかわらず二つの語がひとつの可能的なものの選択を共有すること、＜米ではないパン＞をいわば起点にある「意図されたもの」として共有することは必須なのである。なぜならそれがなければ、そもそも *Brot* はその逐語性において *pain* の他者性と出会うことがない¹²⁾、すなわち自己と共有される可能的な

ものの選択を含んだ、自己と異なる内包的同一性に出会うことがなく、そのことで内包的同一性それ自身をその現実化された偶有性ととも焦点化する契機もないからだ。ベンヤミンはこの焦点化において、二つの語の異なった内包的同一性を収斂させるある絶対的な内包的同一性を想定する。それが二つの語が「絶対的に考えるならば」共有しているというまったく同じひとつの「意図されたもの」なのだと考えていい。それは **pain** と **Brot** それぞれの語において選択の過剰性を生じさせている同一性であると同時に、それぞれの語における選択の過剰性の具体的で偶有的な収斂、すなわちそれぞれの「意図する仕方」には還元されないような内包的同一性¹³⁾、いわばそれ自身として純化された内包的同一性であって、そうした内包的同一性において二つの語の選択の過剰性のすべてを収斂させるべき「意図されたもの」とは、それ自身が現実には存在しないひとつの語、二つの現実の言語の補完から生じる「純粹言語」の語であるということになる。

ベンヤミンは純粹言語とそのアイデアの語について、翻訳論に先立つ『言語一般および人間の言語について』での「創造する神の語」(GSII:150)を継続するかのように次のように述べる。「もはや何も意図せず何も表出せず、表出なき創造的な語としてすべての言語において意図されていたものであるこの純粹言語の中で、すべての伝達、すべての意味そしてすべての志向はひとつの層に行き当たるのであり、そこでそれらは消滅するように定められているのである」(GSIV:19)。語の内包的同一性がそこに収斂する選択の具体性を超えて絶対化されるとき、その同一性はもはやひとつの分化した可能的なものの選択であることはできず、したがって記号的な伝達であることもやめてしまう。そのような語として純粹言語は、何も意図せず何も表出しないのである。逆に言えば現実の言語、「意図されたもの」と「意図する仕方」が内包的同一性においてあるひとつの選択に具体的に収斂し結びついているように見える言語においては、純粹言語は隠され呪縛されているものと見なされる。よって「他言語のなかに呪縛されているかの純粹言語をみずからの言語のなかで救済すること、作品のなかに囚われているこの言語を再詩作において解放すること、それが翻訳者の使命である」(GSIV:19)と言われるのだ。

ベルマンは「表出なき創造的な語」について「この純粹な力の存在を言明したこと、それがベンヤミンの歴史的な偉大さである」¹⁴⁾と述べている。語の絶対化された内包的同一性は実際にベンヤミンのテキストにおいて、翻訳が言語にもたらす二つの様相あるいは二つの隠喩の系列を展開する<力>として作用していると言えるだろう。ひとつは純粹言語に向かったの「諸言語の聖なる生長」を促すという<力>であり、この植物の隠喩系においては翻訳はそうした生長の「胚芽 **Keim**」や「種 **Samen**」(GSIV:17)を成熟させるものである。他方でしかし後に述べる破碎された器の隠喩においては、同じ<力>は諸言語の補完の前提として、言語作品としての原作の統一性を解体するものともなる。しかしこの<力>の内実にさらに踏み込むためには、ベンヤミンの思想における作品概念と認識論とのかかわりを一度経由した上で、言語・認識・作品の関係を改めて捉え直さなければならないだろう。

5. 認識としての作品の概念―ベンヤミンのロマン派論

最初に触れたように、『翻訳者の使命』は認識―伝達という要因を作品の本質から切り離して翻訳について語り始めた以上、言語と認識の関係についても作品と認識のそれについても直接に論じるものではない。言語を媒介とした作品と翻訳の関係で前面に出てくるのは、認識―伝達の系ではなく力―運動の系なのである。だがもし後者のみに注目するならば、この翻訳論は一方で作品の認識論との接点を失い、他方で認識一般の媒体としての言語の理論ないし言語哲学との接点を失ってしまうだろう。しかしそうした接点は確実に存在しているのであって、そのことはこれより2年前に書かれたベンヤミンの博士論文、『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』とのこのテキストの構造的な類似性が明瞭に物語っている。翻訳論が言語を媒介とした作品と翻訳の関係を考察するとすれば、ロマン派論は反省(Reflexion)を媒介とした作品と批評の関係を考察であって、両者はともに前期ベンヤミンの媒質の思想ともいべきものに属している¹⁵⁾。

翻訳が原作のなかに見出す「意図されたもの」に、ロマン派論で照応するのは「作品に固有の反省」としての「原反省」である(GSI: 73)。翻訳が原作のなかではその言語の「意図する仕方」に囚われていた「意図されたもの」を解放し、そのことで純粹言語の折りたたまれていた胚芽を展開するのだとすれば、批評は作品における「反省の胚細胞」である「規定された反省、自己限定」(GSI: 73)に基づきつつも、これを「反省媒質」において「絶対者における最高の明晰さへと反省のなかで展開させる」(GSI: 32)ことで「個々の作品の理念を顕す」(GSI: 73)とされる。

認識論としてのロマン派論は、認識の分化という観点から見ると、そうした観点を実は最初から徹底して排除している。¹⁶⁾ それゆえにまた認識論的な「絶対者」が前景に据えられるのである。ベンヤミンが認識の媒質としての反省に着目するのは、表面的には反省が「思考の思考」であることで、認識するものとされるものとの直接的な関係、すなわち認識の直接性によってその確かさを担保するからだ。だがベンヤミンがフィヒテ哲学の反省の「進行の無限」にロマン派の「連関の無限」を対置しこれを称揚するとき(GSI: 26)、反省はむしろ認識の分化を克服する契機として捉えられるのだといっていい。なぜなら諸々の分化した関係の統一性において認識している<私>は、自己が自己を思考する反省においてはそのすべてが同じ<自己>だからである。この意味で諸々の分化した関係性における認識は、反省する<自己>を通じてひとつの同じ媒質、「絶対者」である「連関の無限」のなかでたがいに関係するものとして権利上は認識されうる、あるいはそのような認識を求めさせる強い要請が「反省」において働いていることになる。

だがこれとは裏腹に、認識はそれが具体的で確かであればあるほど、たとえば自然科学がそうであるように他から分化し限定された関係の統一性において可能となるものでもあって、そ

れが認識の近代的な合理性でもあるはずである¹⁷⁾。したがって「どんな単純な反省も絶対的に無差別点から発生する。反省のこの無差別点にどんな形而上学的な質を与えるかは自由なのである」(GSI: 39)とベンヤミンが述べるとしても、そうした無差別点として分化を超えて遍在する「絶対者」あるいは「反省の中心点」が「芸術」と呼ばれる(GSI: 39)ことはそれほど任意の選択ではないだろう。というのも分化したがいに自律化する近代的な認識の諸領域の配置にあって、分化した一領域のように扱われつつ、しかし分化した諸認識がそこで関係づけられる反省＝認識の媒質としても、「芸術」は了解されうるだろうからだ。だが芸術がそうした反省媒質であるためには、それ以前に＜作品＞の概念の認識論的に特権的な位置づけが不可欠であり、むしろ決定的に重要なのはこちらの方なのだと言っている。認識領域の分化が必然であるとき、たとえ分化したものの関係を認識する契機と要請が＜私＞の反省において与えられているとしても、現実の私のあらゆる反省が直ちに「連関の無限」のなかで生起し、すべての分化を包摂しているわけではまったくない。分化したものの関係を認識するはずの反省も、具体的にはそれ自身が新たに分化したひとつの関係の統一性、自己自身として他に対して限界づけられ個体化した関係の統一性における認識として生起するしかない。つまりはそうした関係の統一性の発見であり同時にまたその創造でもあるものが、認識論的に見られた＜作品＞であり、ベンヤミンの言う作品の「自己限定」である。「実践的な、すなわち規定された反省、自己限定が芸術作品の個性性と形式を形成する」(GSI: 73)。「原反省」はすでに分化した認識の諸領域に対して「無差別」に生じつつ分化したものの関係を認識しようとするのだが、しかしこの無差別さは必ず＜作品＞として、所与の分化した諸領域に対して自己を限定し閉ざす方向での反省として発生するのでなければならない。そのうえで批評は反省を逆説的に展開する。批評は「反省が閉ざされていればいるだけ、作品の形式が厳格であればあるだけ、反省を自らの内からより多重により集中的に追い出し、原反省をより高い反省の中で解消し解消しつつける」(GSI: 73)のであり、そのことで初めて「連関の無限」における認識を提示するのである。そうした批評はまた必然的に、分化し個体化された関係の統一性として了解された作品の解体を招来するというのが、ロマン派論でベンヤミンが主張する「内在批評」(GSI: 77)のありかたである。

6. 作品と翻訳のパラドクス

ここで翻訳論に戻るならば、翻訳が言語＜作品＞の翻訳であるとき、ベンヤミンにとってこの＜作品＞の言語的な条件とは、「意図されたもの」と「意図する仕方」がそこで「果実と果皮」のように一体化したものとして結びつけられている、その不可分な強度のことだった。作品の言葉において「意図されたもの」が、「連関の無限」のなかでの展開を志向する原反省としての作品の自己認識に照応するとするならば、「意図する仕方」とはそうした認識が生起する関係の

統一性としての作品それじたい、厳格な「作品の形式」あるいは「叙述形式」(GSI: 75) と等しいことになるだろう。これに対して言語一般において＜米ではないパン＞を意図する仕方が pain と Brot では異なっているとき、pain はその内包的同一性において過剰な潜在的な選択を認識として孕んでいる。この認識の過剰性は、語の通常の使用においては分化した選択に応じて切り捨てられるか、さもなければそのすべてが同じひとつの選択であるかのように分化した選択に収斂させられる。そして後者において、pain の潜在的な認識の過剰性は分化したものがそこでよりあわされ関係づけられる結節点のようにして働くことで、可能的なものの選択はひとつの分化した関係の統一性における認識でありつつも、あたかも全体的なものの関係の統一性における認識＝選択のようにも二重化されて了解されるのだと言える。このときフランス語の「意図する仕方」とは、すなわち認識がフランス語で言い表される場合の全体的なものの関係の統一性であり、そうした全体性において自然言語は、およそあらゆる分化した諸関係とその諸関係の関係を認識し言い表そうとするだろう。

だが現実にはそうした自然言語の統一性と全体性は、語という偶有的な結節点の連動から、ソシュールを思想として解釈する前田英樹の言葉では言語（ラング）の「反復による無基盤なシステム性」¹⁸⁾ から成り立っていて、けっしてそれ自身の認識の統一性を備えてはいない。言い換えれば分化した認識を媒介する関係性は、言語それ自身のなかにではなく世界の側に見出されなければならないのだ。＜作品＞の概念はこのとき重要になる。pain が単純にフランス語であるだけではなく＜作品＞の言葉であるとき、作品という関係の統一性は、偶有的な結節点の連動において仮構される自然言語の統一性を、厳格な「作品の形式」という世界の側での関係の統一性によって実質化する。他方で作品の統一性は自然言語の「意図する仕方」と一体化することで、作品という関係の統一性における認識でありかつそうした統一性そのものの自己認識でもある「原反省」は、統一された全体的なものの関係性における認識のようにして現われるだろう。

以上がいわば認識論的な理想としての原作すなわち言語＜作品＞のありかただとすれば、しかしこのとき認識は＜作品＞において完結し、その後から来る者、批評なり翻訳なりのための場所を残してはいないことになる。作品のなかの原反省は、全体的なものの認識であることでそのまま「絶対者」である「連関の無限」における認識であり、このとき認識された「意図されたもの」がその言語の「意図する仕方」と不可分に結びついている作品の認識は、他の言語に翻訳不可能かつ翻訳不要な認識だろうからだ。したがってもし批評や翻訳になんらかの認識論的な存在理由があるとするならば、そのためにはいま述べたばかりの作品の理想に、本来的につきまといている矛盾やパラドクスに目を向ける必要がある。

作品と批評の関係についていえば、そうした矛盾やパラドクスは、作品が諸々に分化したものと見出される認識の、その相互の関係が認識される関係の統一性であろうとしながら、しかしそのためにはまずは自分自身を他から厳格に分化し個体化した統一性として形象化しな

ければならないことに由来すると言える。ベンヤミンはこの矛盾の延長線上に批評を逆説的に位置づける。すなわち先の引用を繰り返すならば「批評は、反省が閉ざされていればいるだけ、作品の形式が厳格であればあるだけ、反省をそれ自身の内からより多重により集中的に追い出し、原反省をより高い反省の中で解消し解消し続ける」のである。原反省の解消とはむしろ「作品の解消」(GSI: 98)、すなわち作品という関係の統一性そのものの解消と同義である¹⁹⁾。つまり作品自身が分化した関係の統一性であってしまいう以上、そうした分化もまた解消することが「連関の無限」における反省の昂進の条件であり、かつそのことで分化の克服という原反省の契機は作品に内在する自己否定として批評に継続され展開されるのである。だがそうだとすればそうした昂進や展開を認識として実質化する関係の統一性は、＜作品＞のそれが解消されるときにどこに求められるのか。いいかえれば「連関の無限」という認識論的な「絶対者」の、この分化した世界における名前は何か。ベンヤミンはその名前を、ロマン派論にいたるまでの前期の思想の展開においては経験・思考・芸術に、その集大成である『ドイツ悲劇の根源』においては歴史に、そして後期においては次第に政治に求めることになる。

『翻訳者の使命』での作品と翻訳についても、これとまったく同じ型の矛盾とパラドクスの構図があるだろう。語における「意図されたもの」と「意図する仕方」の結合を、作品がその関係の統一性において認識として実質化し強化すること、だがまさにそのことを解消＝解決(Auflösen)を必要とする矛盾すなわち使命＝課題(Aufgabe)として感得すること、それがベンヤミンのなく作品＞の翻訳と翻訳論が出発する動因に置かれているはずだからである。painとBrotによって「意図されたもの」の絶対的な同一性は、この動因において翻訳が分化した選択の彼岸へ投影する語の内在的同一性それ自身であって、この同一性はしかしそうされるのと同時に、現実の作品とその自然言語においては、その関係の統一性のなかに囚われているもの、翻訳という解放を必要としているものと見なされる。この解放は翻訳における「意図されたもの」と「意図する仕方」の結合の解消、言語が「果実と果皮」のようにその内実と一体化するのではなく「大きな襲となった王のマント」(GSI: 15)のように内実をくるむことで果たされる。作品の統一性が強固なものとして前提されることが、逆説的にその解消を要請するという点でロマン派論における批評の概念と同じであるこの翻訳論の動因において、＜作品＞の認識論的な矛盾はどのようにその言語と関連させて捉えられているのか。

語が＜作品＞のなかにないとき、「意図されたもの」と「意図する仕方」の結合は、あくまでひとつの分化した関係の統一性における選択として現われている。たとえばErnstは、選択の過剰性である＜厳しさ＞＜重大さ＞を切り捨てた＜真剣さ＞ではなく、内包的同一性を通じてこれらをいわば加算的に収斂させた結節点の選択であり得る。にもかかわらずそれは依然として分化した関係におけるひとつの選択、つまりは結節点に加算的なものとして最初から同じひとつの＜可能的なもの＞であるような、関係の統一性における選択だろう。結節点は言語の他の結節点と連動して、「連関の無限」を潜在的には動かしている。だがそうした連動は、世界の側

にそれに対応する関係の統一性を持ってはいない。認識として選択されているのは、あくまで具体的な加算を可能にしている、ひとつの分化した関係の統一性における可能的なものである。ただそれが語の内包的な同一性を通じて、あたかも全体的なものの関係の統一性において選択されているかのように²⁰⁾ 現われているだけだ。

対して〈作品〉のなかの Ernst は、この語で初めは〈真剣さ〉が選択され他の二つは潜在的であるかのように、次には〈厳しさ〉が選択され他の二つが潜在的であるかのように使用される。かつこの移行、二つの分化した関係の統一性の間の Ernst の移行は、分化したものの関係を認識する認識の運動として統一され、そのことがすなわち〈作品〉というひとつの分化し個体化した関係の統一性に組み込まれている。この統一性に照らすならば、最初の Ernst と次の Ernst は、それでもやはりひとつの同じ選択なのだが、しかしそこには同時に分化しそして収斂する認識の運動が、語の内包的同一性のそのつどの現われのなかに配分され折りたたまれているのだと言える。

だが作品の語はそうのように振る舞うことで、〈作品〉の認識論的な矛盾を言語のそれへ移し入れていることにもなるはずである。言語において「意図されたもの」と「意図する仕方」が語のなかで結びついたものとして現われるとき、この結びつきはひとつの分化した具体的な選択へ収斂する選択の過剰性と、そのようには収斂しない過剰性が潜在的に連動させる「連関の無限」としての言語、その仮構された全体的なものの統一性における選択との二重化された一致だった。対して作品の語においては、分化したものの相互の関係の認識としての原反省における「意図されたもの」と、作品が分化し収斂する認識の運動の統一性として振る舞う「意図する仕方」との一致が、世界の側の認識において実質化されると同時に、「連関の無限」に対してはそれ自身として分化し個体化した関係の統一性として限定もされている。だがそのようにして作品が言語という全体的なものの仮構された統一性を限定しつつ実質化することは、翻って語のなかでの分化したものと全体的なものとの二重化された一致に岐路をもたらしだそう。岐路の一方では言語の全体性が作品の分化し個別化した統一性のなかに生成として折り畳まれこれと一致することで、作品は分化した認識として閉ざされ完結しながら、しかしその完結性の内部での認識の運動においてはそのまま全体的なものの統一性における認識であるように感じられるだろう。もちろんこの場合、〈作品〉がもたらす認識は他の言語に翻訳不可能であるだけでなく、批評にとっても展開不可能なのである。だが岐路のもう一方、ベンヤミニックな翻訳者にとっては、その分化において制約された作品が自然言語の「意図する仕方」を招き寄せこれと一体化するとき、言語の仮構された全体性としての「純粹言語」は、作品という分化を媒介することであたかも現実の言語の偶有性のなかに囚われているもののように現われるのだ。同時にそれは潜在的に「連関の無限」としての言語を動かす語の内包的同一性が、現実の言語の偶有性に即して〈可能的なもの〉を選択することから切り離されてしまい、何も意味しない「表出なき語」として「純粹言語」を担いつつも、その〈力〉はひとつの分化し個体化したもの

としての作品のなかに囚われたものとして現われることでもあるのである。

7. 破碎された器と言語の聖なる生長

ベンヤミンの言う「純粹言語」のユートピア的な性格は、それがもはや何も意図せず何も表出しないこと、すべての伝達がそこで消滅するとされていることにもっとも明瞭に現われている。言語が何も伝達しないとき、語は分化した関係の統一性において認識される＜可能的なもの＞からの選択ではない、とはすなわち記号ではない。純粹言語を「純粹な言語性」²¹⁾ (C. ザウター) と言い換えることができるとすれば、それは言語性とは上の意味で記号性ではないからだ。だが現実には言語は記号でもあるしかない、つまりは分化した関係の統一性からの選択として、何らかの認識を伝達するものであるしかない。語の内包的同一性にはしたがって、記号的な側面と「純粹な言語性」としての側面がある。後者において語の潜在的な認識の過剰性は、分化した認識がそこでより合わされ相互に関係づけられる結節点として機能し、「連関の無限」へ連動していくことで、その選択はあたかも全体的なものの関係の統一性における認識＝選択であるかのように現われる。にもかかわらず語は依然として実質的で具体的な認識において何事かを伝達するのであり、すなわちたとえ分化したものの相互の関係の認識であっても、事後的に見ればそれもまたひとつの分化した関係の統一性における認識であることにはかわりはない。この場合、内包的同一性は、その言語に固有ないくつかの潜在的な選択の収斂としてはひとつの具体的な選択であり、しかしこのひとつの選択に収斂してはいない認識の過剰性は、この選択を分化と収斂の運動の統一性に連れ出し置き直す＜力＞だといっていい。このような意味で、言語において記号性と切り離された「純粹な言語性」としての純粹言語とは、語の内包的同一性の＜力＞としての側面、分化した認識を常に「連関の無限」のなかに置き直し生成させようとする＜力＞であることになる。

翻訳者に対して原作がその＜認識＞において、翻訳不可能でありつつも翻訳を課すのは、原作が作品という形での言語の認識であることから生じるそうした＜力＞なのだと言えるだろう。したがってベンヤミンが「翻訳者の使命（＝課題）は、そこで翻訳が行われる言語への志向を見出すことにある」(GSIV：16) と言うとき、課されているのはこの＜力＞を原作の言語から解放し自言語のなかへ移植し発現させることだが、そのことは同時に自言語の語の内包的同一性の＜力＞を解放することで「自言語の朽ちた障壁を打ち壊す」(GSIV：19) ことなのだ。この発現をもたらすのが絶対化された逐語性の理念、異なる言語の二つの語がまったく同じ同一の「意図されたもの」を不可視の語として持つという理念であり、発現の結果はまずは翻訳された作品の統一性の解体である。なぜなら分化した関係の統一性としての作品によって選択されている「意図されたもの」と、それを「連関の無限」の中での分化と収斂の生成に置き直して統一

している語の〈力〉は、ただその言語に固有で偶有的な結節点の潜在的な連鎖を通してでなければ、それぞれの語において一致するものとして配分されてはいない。分化したひとつの可能的なものの選択としてだけ原語の *pain* に照応する *Brot* において、この分化と収斂の原語において配分された統一性をも「意図されたもの」の同一性において志向させることは、当然ながら現実の言語としてそこで配分される分化と収斂の分離をもたらし、そのことは翻訳された原作の言語作品としての認識―伝達の統一性の解消でもあるからだ。しかしそのことが、すなわち原作の統一性に媒介されつつ、自言語において分化した認識とこれを「連関の無限」のなかに連れ出す〈力〉とを分離し、この〈力〉を分化した認識に回収されない相において示すことが、翻訳が「そこで翻訳が行われる言語への志向を見出す」ことであり、そのことでまた「それ自身としての言語、言語の全体性」(GSIV: 16) を志向することなのである。そのための比喩として持ち出されるのが、すでに触れたあの破碎された器の比喩だろう。

というも器のかけらがたがいに組み合わせられるためには、かけらは非常な細部に至るまでたがいに付き従う必要こそあれ同じである必要はないように、翻訳は原作の意味に自己を似せるかわりに、むしろ愛しながらそして細部に至るまで意図するその仕方を自己の言語のなかで自己に即して形成するのであり、そのことで両者をひとつの器の破片であるかけらであるかのよう、より大きな言語の破片であるかけらとして認識させるのである。(GSIV: 18)

この比喩の前提として、おそらく原作は「意図されたもの」と「意図する仕方」の作品としての不可分な結びつきにおいて、破壊されざる完全な〈小さな〉器であるかのようにイメージされている。それが〈小さい〉のは、作品の統一性は認識の具体性としては必ずひとつの分化し個体化したものであるしかないからだ。これに対して〈より大きな〉碎かれた器とは、ロマン派論の言いかたでは「不可視の作品」(GSI: 87) としてあらゆる分化を包摂する「連関の無限」そのものの統一性に移行するものだろう。〈より大きな〉作品はこの包摂性においてそのまま「より大きな言語」、究極的には純粹言語に重ねられている。翻訳が原作の「意図するその仕方」を「自己に即して形成する」とは微妙な言い回しだ。作品が認識―伝達の具体的な統一性であることによって、それが書かれる言語の「意図する仕方」を個々の語の「意図されたもの」へ配分し収斂させるからこそ、そのことでまた「連関の無限」における認識の統一性のようにして現前するからこそ、翻訳は作品を介してそうした他言語の「意図する仕方」を自身に取り込むように促される。しかし実際にはそれは「自己に即して形成する」こと、形成の過程で変質させてしまうことに他ならない。なぜなら語に配分される「意図する仕方」の統一性は、分化し個体化した認識としての作品に単純に基づいているのではなく、この認識が分化した諸関係の関係の認識として生成し生成し続ける、その認識の運動の統一性に基づくからであり、もかかわらずそうした生成の統一性は、他言語の語の内包的同一性が「連関の無限」を潜在的

に連動させる、その結節点としての偶有性に依っているからだ。

では翻訳は何をしているのか。翻訳はその理念化された逐語性において、原作の語に「似せる」のではなく「付き従う」ことで、別の言い方をすれば原作の言語の「意図する仕方」に自言語の「意図する仕方」をいわば割り込ませることで、原作において生じている生成する認識の運動に自身の言語をいわば参与させる。この参与はむしろ、「連関の無限」の結節点としての語の偶有性を前景化させることで、生成する認識の運動が分化し個体化した統一性としての作品に収斂することを不可能にしてしまう。この意味で作品の統一性は破碎されているのであり、この破碎において語の内包的同一性は分化した＜可能的なもの＞の選択から解放されたものとして、すなわち分化した認識を生成の運動のなかに置き直す純粋な＜力＞として顕現している。だが翻訳が原作のなかでの認識の生成への参与であってたんなる原作の統一性の破壊でないためには、この＜力＞は原作に比して＜より大きな＞破碎された作品という理念的な目標物を作り出し、生成する認識—伝達への参与としての翻訳をその復元のようにして根拠づけなければならない。この＜より大きな＞作品の復元に＜より大きな＞言語の復元、翻訳される言語と翻訳の言語の相互補完は導かれるのであってその逆ではないだろう。原作の統一性は二重化されている。より小さな作品、自身の言語のなかに破碎されず手つかずで残されている原作の統一性とは、分化しそれ自身として個体化した関係の統一性だが、より大きな作品の統一性、翻訳が参与することで破碎されると同時に復元されるべきものとして設定される統一性とは、分化した諸関係の関係の認識であることでひとつの分化したものとしての自己自身をも超出する、同じ＜作品＞の生成としての統一性なのだ。ただ理念としての翻訳によってのみ隙間もなく継ぎ合わされる二つのかけら、異なる言語の二つの語の相互補完としての「意図されたもの」とは、そうした自己超出としての＜作品＞の認識—伝達の生成を構成するはずの、存在しない語、その内包的同一性である。

ベンヤミンによれば純粋言語とは「諸言語の聖なる生長」が相互補完によって向かっているもの、補完され「すべての意図する仕方のハーモニー」から現われ出るものであり、翻訳は「作品の永続する生と諸言語の無限の再生において燃え上がり、諸言語のかの聖なる生長を検証するもの」だと言われていた。この言い方はあたかも、諸言語の聖なる生長が翻訳とは無関係にそれ自身として存在している、あるいは理念として構成しうるかのようである。だが翻訳がないところに、諸言語の聖なる生長などというものはないだろう。そして自己自身を超出して生成する、認識の統一性としての＜作品＞の翻訳が賭けられているのでないならば、翻訳もまた諸言語の生長やハーモニーという理念を必要としないだろう。つまりは「諸言語の聖なる生長」の生成とは、「意図されたもの」の＜力＞として絶対化された語の内包的同一性を通じて、「連関の無限」における原作の生成する認識の運動へ参与しようとする翻訳の欲求が、現実の言語における内包的同一性の偶有性を克服する運動へと転化して構成されたものであり、そうした構成された翻訳の理念として一種強固なリアリティを有しているのである。

8. 終わりに―翻訳不可能なものと作品

ヤコブソンは「平行した名付け (paronomasia)」に基づきつつ「詩はその定義からしても翻訳不可能である」と述べていた。この考えに従うならば、詩すなわち言語芸術における翻訳不可能なものはきわめて明瞭に特定できる。あらゆる言葉遊び的なもの、駄洒落あるいは押韻といったものは明らかに翻訳できないからだ。しかしそのとき翻訳不可能なものとは、詩が言語として認識―伝達するものから切り離された、詩の効果あるいは作用でしかないだろう。そうした効果や作用の前提として、もちろん翻訳不可能なものにはある種の言葉の〈力〉が承認されている。しかしそうした力は、ヤコブソンの二分法に則るならば、詩の言葉の〈意味〉に関与しないもの、せいぜいがそれを補強し演出するものにしかならないにちがいない。なぜならあらゆる認識―伝達が翻訳可能であり、詩の言葉の〈力〉が定義からして翻訳不可能であるならば、言葉の〈力〉は言葉による認識それ自身には同じく定義からして関与しえないからだ。だがそれはヴィンフリート・メニングハウスがヤコブソンの構造主義的美学、「平行した名付け」の延長線上にあるその「パラレリズム」を批判して言うように「あまりにもみすばらしい、ひからびた美学的形而上学」²²⁾ではないだろうか。なぜなら単純に言って、人は作品を翻訳したいと思い、かつそのことで翻訳不可能なものに行き当たるとき、別に言葉の作用や効果それじたいに躓いているわけではない。そうした作用や効果をもたらす言葉の〈力〉が、言葉の〈意味〉がもたらす認識と一体となっている、かつそうした認識が作品全体の関係の統一性に組み込まれている、そのありように魅了されて翻訳不可能なものを超えようとするからだ。

『翻訳者の使命』のベンヤミンは、作品の本質は認識―伝達ではないと明快に断言しつつ、他方でしかし作品の語によって「意図されたもの」を問題とすることで、記号的伝達ではない認識、分化した諸関係の関係として生成する認識の統一性を、〈作品〉とその言語に見ようとする。極端な逐語的翻訳の理念における「意図されたもの」とは、絶対化された語の内包的同一性であり、純化されたものとしてのその〈力〉である。それはひとつの分化し個体化した関係の統一性としての原作とその言語においてはそのなかに囚われた力であり、翻訳者はこの力、分化した認識を生成し続ける認識の統一性のなかに連れ出し置き直す力を、自身の言語のなかで解放し発現させようとする。それは原作の言語における生成に、自身の言語をいわば参与させることであり、結果として分化し個体化した原作の閉じた統一性は解消され、生成する認識の統一性としての〈作品〉は、復元されるべきより大きな作品、復元されるべき「純粹言語」として理念化される。

そうした復元は「諸言語の聖なる生長」によって果たされる、とベンヤミンは言う。だがそうしたユートピア的な生長を可能にする〈力〉は、「胚芽」や「種」として翻訳が成熟させようとするもの、すなわち作品のなかに囚われているとされる「意図されたもの」自身に孕まれているのである。つまりベンヤミンの翻訳論の〈時間〉は、語の内包的同一性に根源を持つ生成

する認識の統一性を、＜作品＞を媒介として現実の諸言語の偶有性を克服する生成として、すなわち「連関の無限」における認識の生成として表象したものなのだ。そしてそうした翻訳の表象が今日にいたるまで強い訴求力を発揮しているのは、翻訳不可能であるがゆえに翻訳を要請する認識の＜力＞としての言語作品の概念のなかに、近代的な認識の分化を言語を媒介として超えることの可能と不可能の関係が集中して表現されているからのように思われる。

＜注＞

W. Benjamin の著作からの引用は Walter Benjamin *Gesammelte Schriften* Frankfurt/M., Suhrkamp, 1974-1999 に基づき、巻数をローマ数字で表記し文中に (GSIV : 15) というように記す。

- 1) 丸山 (1981 : 219)
- 2) ヤコブソン (2015 : 253) / 原著 Jakobson (2012 : 129)
- 3) 同上 (253-254) / Ibid. (129)
- 4) 同上 (256) / Ibid. (131)
- 5) デリダ (1989 : 12) / Derrida (1987 : 210)
- 6) 言語を考察するときの＜可能的なもの＞という概念に関しては、前田英樹の言語哲学にその着想を負っている。前田 (1994 : 26-27) 参照
- 7) ヤコブソン (2015 : 252) / Jakobson (2012 : 129)
- 8) ヤコブソンのこの翻訳の例は、デリダが「言語間翻訳」において支配する法であるという翻訳の「エコノミー」に見事なまでに反する例だろう。つまり翻訳のエコノミーとは、本論のすぐ後で述べる語の内包的同一性の翻訳の問題なのである。デリダは同じ論文で「翻訳の哲学、翻訳の倫理学は…今日、語の哲学、語の言語学ないしは倫理学であろうと熱望している」と述べている。Derrida (2012 : 370, 386)
- 9) ヤコブソン (2015 : 247) / Jakobson (2012 : 127)
- 10) Duden *Das Stilwörterbuch*, Mannheim, Dudenverlag, 1988 および Duden *Wörterbuch* https://www.duden.de/rechtschreibung/Ernst_Eifer_Bedacht_Haerte (2019.11.7. アクセス) による
- 11) ここで語の内包的同一性と呼ぶものは、クリプキの有名な『名指しと必然性』における「固定指示子」に近い。内包的同一性が分化した＜可能的なもの＞の選択に対して過剰であることは、固定指示子が名の記述理論では説明できない、すなわち分化した記述の集積には還元されないとされることに対応している。クリプキ (1985) 参照。また西村 (2005:76-79) も参照。
- 12) 柿木 (2014) は、翻訳におけるそうした他者性との出会いを、母語を含む言語そのものの他者性としてディアスポラやマイノリティーの言語体験ともつなげて解釈する点で現代的である。現代の翻訳論のそうした傾向はアプター (2018) にも顕著に見られる。

- 13) そうした内包的同一性について、内村 (2012 : 181) は同じ箇所を解釈して「さまざまな同一化がたがいに割り符のように符号しあい結びあうところに、指示の諸条件がたがいに符号しあうかざりで肯定しあえるところにこそ、唯一的な指示の可能性は隠されている」というように述べている。
- 14) ベルマン (2013 : 236) / Berman (2007 : 177)
- 15) ここでベンヤミンの前期と呼ぶのは、ベンヤミン研究で一般的な区分と同じく 1925 年の『ドイツ悲劇の根源』までの時期を指す。またベンヤミンの「媒質」を直接のテーマにした研究では森田 (2011) があるが、後期ベンヤミンのイメージの概念を視野にカッシーラやクラークスとの関係に重点を置くこの浩瀚な著書には、奇異なことにベンヤミンのロマン派論に関する言及はまったくない。
- 16) 『来たるべき哲学のためのプログラム』では、カントの哲学には「諸学問領域への経験の崩壊と分割に抗しようという傾向」(GSII : 164) があることが、すなわち経験の学問への分化に抗しようとしていることが評価されている。ロマン派論はこの問題意識の延長上にありながら、しかし最初から認識の分化が排除されるような構成で論を進めている。Hamacher(2001) も『翻訳者の使命』とベンヤミンのカント論、さらにはカント哲学との関係を論じているが、ロマン派論との関係はそれほど重視されていない。
- 17) ヴェーバー以来、近代的合理性と表裏一体の分化 (Ausdifferenzierung) の概念は、後のハーバマスやルーマンの議論にも前提として引き継がれているように見える。
- 18) 前田 (1989 : 217)
- 19) ちなみにそうした解体をもたらす<力>を象徴する名前が、前期ベンヤミンにとってはヘルダーリンだった。すなわちロマン派論ではヘルダーリンに由来する「醒めた光」(GSI : 119) であり、翻訳論と同時期の『ゲーテの「親和力」』ではそれは「表現なきもの」(GSI : 181) と言い換えられ、翻訳論での「表現なき創造する語」と照応する。Menke(1991 : 119) も同じ関係について翻訳と批評の親和性として言及している。
- 20) 結局のところそうした選択の二重化された一致が、言語が世界を分節しその認識を決定しているという観念に通じる。仮構された全体的なものの統一性とそこからの選択とは、具体的には音韻構造の統一性からの選択であるシニフィアンである。もちろん音韻構造の統一性じたいは、世界の側のいかなる関係の統一性とも対応していない。他方でしかし音韻構造の統一性は、語という単位、語という同一性を抜きにしては現前しえず記述されえない（この点については西村 (1991) を参照）。つまり音韻としての語は、仮構された全体的なものの統一性からの選択のようにして用いられている内包的同一性なのだと考えられよう。
- 21) Sauter (2014 : 12)
- 22) メニングハウス (1992 : 19) / Menninghaus (1987 : 20)

<参考文献>

- アプター、E. (2018) 『翻訳地帯』 秋草俊一郎他訳、慶應義塾大学出版会
- 内村博信 (2012) 『ベンヤミン 危機の思考』 未来社
- 柿木伸之 (2014) 『ベンヤミンの言語哲学 翻訳としての言語、想起からの歴史』 平凡社
- クリプキ、ソール A. (1985) 『名指しと必然性』 八木沢敬、野家啓一訳、産業図書
- デリダ、J. (1989) 『他者の言語』 高橋弁昭編訳、法政大学出版局
- 西村龍一 (1991) 「同一性の中の時間—ヴァルター・ベンヤミンの言語哲学と構造主義言語学」『詩・言語』 39号、東大詩・言語同人会
- 西村龍一 (2005) 「可能世界と非感覚的類似性—クリプキとベンヤミン」 佐藤拓夫編 『遍在するメタファー—その原理と展開』 国際広報メディア研究科・言語文化部研究報告叢書 60、北海道大学国際広報メディア研究科・言語文化部
- ベルマン、A. (2013) 『翻訳の時代 ベンヤミン「翻訳者の使命」註解』 岸正樹訳、法政大学出版局
- 前田英樹 (1989) 『沈黙するソシュール』 書肆山田
- 前田英樹 (1994) 『言語の闇を抜けて』 書肆山田
- 丸山圭三郎 (1981) 『ソシュールの思想』 岩波書店
- メニングハウス、W. (1992) 『無限の二重化』 伊藤秀一訳、法政大学出版会
- 森田園 (2011) 『ベンヤミン 媒質の哲学』 水声社
- ヤコブソン、R. (2015) 『ヤコブソン・セレクション』 桑野隆・朝妻恵理子編訳、平凡社
- Benjamin, W. (1974-1999) *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Suhrkamp
- Berman, A. (2007) *L'Âge de la traduction*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes
- Derrida, J. (1987) *Psyché —Inventions de l'autre*, Paris, Édition Galilée
- Derrida, J. (2012) 'What is a "Relevant" Translation?' Lawrence Venuti(trans.) in : Lawrence Venuti(ed.) *The Translation Studies Reader*, London and New York, Routledge
- Hamacher, W. (2001) 'Intensive Sprachen' in : Nibbrig, Ch.L.(hrsg.) *Übersetzen: Walter Benjamin* Frankfurt/M., Suhrkamp
- Jakobson, R. (2012) 'On Linguistic Aspects of Translation' in : Lawrence Venuti(ed.) *The Translation Studies Reader*, London and New York, Routledge
- Menke, B. (1991) *Sprachfiguren Name-Allegorie-Bild nach Walter Benjamin*, München, Wilhelm Fink
- Menninghaus, M. (1987) *Unendliche Verdoppelung*, Frankfurt/M., Suhrkamp
- Sauter, C. (2014) *Die virtuelle Interlinearvesion—Walter Benjamins Übersetzungstheorie und -praxis*, Heidelberg, Universitätsverlag WINTER

(2019年11月11日提出、2020年2月13日受理)

《ZUSAMMENFASSUNG》

Die Unübersetzbarkeit der Erkenntnisse und der Begriff des Werkes

—Zu Walter Benjamins *Die Aufgabe des Übersetzers*

Ryuichi Nishimura

Über das Übersetzen nachzudenken heißt mehr oder weniger über seine Unübersetzbarkeit nachzudenken. Roman Jakobson vertritt die radikale Übersetzbarkeit der Mitteilungen und damit der Erkenntnisse. Er vertritt aber gleichzeitig die prinzipielle Unübersetzbarkeit der Dichtung mit dem Begriff Paronomasie. Ziel dieser Abhandlung ist, die Übersetzbarkeit und Unübersetzbarkeit der Erkenntnisse in der sprachlichen Mitteilung gegenseitig zu begründen und durch die Interpretation von Walter Benjamins *Die Aufgabe des Übersetzers* die Unübersetzbarkeit mit dem Begriff des Werkes als der privilegierten Erkenntnis in Zusammenhang zu bringen.

Die zeichenhafte Mitteilung ist die Mitteilung der Wahl eines Möglichen, das in der ausdifferenzierten Einheit der Beziehungen erkannt wird. Wenn das Wort als solches als Zeichen verwendet wird, ist es schlechthin übersetzbar. Aber das Wort in der eigentlichen sprachlichen Mitteilung hat Exzess der Wahl mit sich, das in ein und dieselbe Wahl konvergiert. Diese Eigenschaft des Wortes kann man als intensive Identität bezeichnen. Durch diese intensive Identität des Wortes ist, was in der werdenden Einheit der Beziehung der ausdifferenzierten Beziehungen erkannt wird, mitzuteilen.

In *die Aufgabe des Übersetzers* sagt Benjamin: » In ‚Brot‘ und ‚pain‘ ist das Gemeinte zwar dasselbe, die Art, es zu meinen, dagegen nicht. « Das Gemeinte in diesem Fall ist nicht die Wahl eines Möglichen, sondern die verabsolutierte intensive Identität des Wortes, und die Art des Meinens ist die jeweils konkrete Konvergenz des Möglichen in einem Wort, die in den beiden Sprachen variiert. Die verabsolutierte intensive Identität verhält sich als Kraft, die durch das Übersetzen die ausdifferenzierten Erkenntnisse in einem Werk stets in die werdende Einheit versetzt. Diese Kraft entwickelt sich aus zwei Serien der Metaphern, nämlich des Keims oder Samens, der » jenes heilige Wachstum der Sprachen « zur reinen Sprache ermöglicht, und des zerbrochenen Gefäßes, das das sich überschreitende Werk in der Übersetzung und damit die potentielle Einheit und Totalität der werdenden Erkenntnis über die ausdifferenzierten Erkenntnisse darstellt. Dadurch versucht Benjamin, so scheint es, die unvermeidlichen Ausdifferenzierungen der Erkenntnisse in der Moderne mit dem Begriff des Werkes und der temporalen Vorstellung seines Übersetzens zu überwinden.