

# 博士論文

論文題目 歴史哲学としての〈批判=批評〉理論  
— 初期ヴァルター・ベンヤミンの思想形成 —

氏 名 内村 博信

博士論文

歴史哲学としての〈批判=批評〉理論

— 初期ヴァルター・ベンヤミンの思想形成 —

内 村 博 信

# 目次

## 序章 本論文のテーマと構成 (3)

### 第一章 芸術批評の理論と作品の概念 (14)

- 1 〈詩作されたもの〉の概念 (17)
    - (1) ヘルダーリン論における「同一性の法則」(17)
    - (2) 「形姿の原理」と「オリエント的なもの」(22)
  - 2 〈神話的なもの〉の概念 (33)
    - (1) ゲーテの〈<sup>デモニッシュ</sup>魔神的なもの〉とカントの道德律 (33)
    - (2) 美の仮象と憂鬱、「死の欲動」(40)
    - (3) 市民的自由と宥和の仮象 (47)
  - 3 芸術批評の理論 (51)
    - (1) 〈反省=反射〉の概念 (51)
    - (2) 作品の概念と〈批判=批評〉(60)
- 補論 シラーと初期ロマン主義の象徴理論 (71)
- (1) シラーにおける自然と美学 (72)
  - (2) 初期ロマン主義における美とアレゴリーの理論 (80)

### 第二章 法の概念と近代悲劇 (91)

- 1 法と法の力 (96)
  - (1) 法措定的暴力と法維持的暴力 (96)
  - (2) 「境界=限界措定」と神話的暴力 (103)
  - (3) 行為遂行的トートロジーの暴力 (108)
- 2 ギリシア悲劇と近代悲劇における運命の概念 (115)
  - (1) ギリシア悲劇における罪と贖い (115)
  - (2) 近代悲劇における「亡霊的なもの」(121)
  - (3) 主権論 (125)
- 3 正義と〈神的なもの〉の概念 (132)
  - (1) 「手段の正当性」と「目的の正しさ (正義)」(132)
  - (2) 正義と最終的解決に関するデリダの読解 (136)
  - (3) 神話的暴力と神的暴力 (146)

### 第三章 言語理論と歴史哲学 (153)

- 1 伝達可能性の逆説性と表現 (157)
  - (1) 言語の伝達可能性の逆説性 (157)
  - (2) 伝達と表現 (161)
- 2 固有名と翻訳可能性 (165)
  - (1) 諸言語の「親縁性」と「語」(165)
  - (2) 固有名の指示と一般名の指示 (172)

- 3 歴史記述の方法としての理念論 (178)
  - (1) 理念と名 (固有名) (178)
  - (2) 「自然史」の概念 (184)
- 第四章 バロック論における歴史神学の意味 (194)
  - 1 スペイン・バロック演劇とドイツ・バロック悲劇 (198)
    - (1) 異教文化との対決、現在、摂理 (200)
    - (2) スペイン演劇における遊戯、可能性としての名誉、栄光 (206)
    - (3) ドイツ・バロック悲劇における内在性、破局、はかなさ (212)
  - 2 メランコリーと「<sup>トラウアー</sup>悲しみ」の劇としての<sup>トラウアーシュピール</sup>悲劇 (222)
    - (1) 君主のメランコリー (222)
    - (2) ハムレットの亡霊とデカルトの「悪しき霊」(227)
    - (3) 「翼をもったメランコリーの<sup>ゲーニウス</sup>精霊」(233)
  - 3 アレゴリーと歴史神学 (238)
    - (1) 象徴とアレゴリー (238)
    - (2) バロックにおけるアレゴリー (247)
    - (3) 救済のオイコノミアと歴史神学 (252)
- 終章 批判=批評と歴史哲学 (261)

【注記】

ベンヤミンの著作からの引用および参照箇所 (Vgl., Cf.) は、略記号およびローマ数字による巻数とページ数、邦訳のあるものは、邦訳書の略記号および巻数 (必要に応じて) とページ数によってしめた。また手紙からの引用は、略記号およびローマ数字による巻数とページ数によって、邦訳のあるものは、邦訳書の略記号および巻数とページ数によってしめた。なお訳文は邦訳を参照したが、解釈および議論の都合上、原書から直接訳している。

GS: Gesammelte Schriften. 7 Bde. Und Suppl., unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1974-1999.

GB: Walter: Gesammelte Briefe. 6 Bde. hrsg. von Theodor W. Archiv, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1995-2000.

『コレクション』: 『ベンヤミン・コレクション』五巻、浅井健二郎責任編集、筑摩書房、一九九五年—二〇一〇年。

『著作集』: 『ヴァルター・ベンヤミン著作集』十五巻、晶文社、一九六九年—八一年。

『ロマン主義』: 『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』浅井健二郎訳、筑摩書房、二〇〇一年。

『根源』: 『ドイツ悲劇の根源』上・下、浅井健二郎訳、筑摩書房、一九九九年。

## 序章 本論文のテーマと構成

ベンヤミンは一九二六年四月五日のショーレム宛の手紙で『一方通行路』について、「この著作では自分の古い相貌と新しい相貌が重なり合っている」<sup>1</sup>と述べ、この著作がみずからの思考の転換点をしるすものであることを告げている。道路標識のような唯物論的なタイトルとアヴァンギャルド的なアフォーリズムからなるこの作品をつうじて、それまでもつばら作品を対象に展開してきた思考が、現実の具体的な対象の分析と批判へと向けられるのである。作品を読解し批評することから、現実の世界を書物のように解釈し政治的な批判を展開することへの転換をベンヤミンは『一方通行路』をつうじて獲得することになるが、本論は『一方通行路』が成立するにいたる以前のベンヤミンの初期の作品を対象に、その思想を全般に論じることを試みたものである<sup>2</sup>。

ベンヤミンの初期の作品は三つの領域に区分できると考えられる。第一に、『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』、『ゲーテの親和力』、『ドイツ悲劇の根源』、さらにさまざまな批評および書評などの一連の芸術批評および批評理論にかかわるテキスト、第二に、おもに『暴力批判論』に代表され、さまざまな草稿として残されている法や政治にかかわるテキスト、第三に、『言語一般と人間の言語について』、『翻訳者の使命』、『ドイツ悲劇の根源』の序などの言語理論にかかわるテキストである。本論は初期ベンヤミンの思想を、芸術批評、法、言語という観点から論じると同時に、これらの観点の背景にある歴史哲学の意味について、さらにこれらの観点に通底する〈批判=批評〉理論について論じる。

一九五五年にテオドール・W・アドルノ他によって二巻本の『ヴァルター・ベンヤミン著作集』が刊行され、戦前に優れた批評家として知られていたベンヤミンが戦後、再発見されて以来、現在にいたるまで多様な領域において、多様なテーマ、多様な観点から論じ

---

<sup>1</sup> Benjamin, Walter, *Gesammelte Briefe III*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1997, S. 133.

(『ヴァルター・ベンヤミン著作集』第十四巻、晶文社、一九七五年、二三一頁)

<sup>2</sup> 『一方通行路』は、一九二三年から二六年にかけて書かれ、二五年から二七年にかけて『文学世界』や『フランクフルト新聞』に掲載され、二八年に単行本として刊行される。この間に幾度かの変遷をへて、最終的に唯物論的なタイトルとアフォーリズムからなるこの形式を獲得することになる。なお、二五年に『ドイツ悲劇の根源』を教授資格論文としてフランクフルト大学に提出するが撤回を余儀なくされる。したがって『一方通行路』は、研究者を断念し、文芸批評家として活動することになる最初の仕事でもある。Vgl. Benjamin, Walter: *Einbahnstraße*, in: *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe Bd.8*, hrsg. von Detlev Schöttker unter Mitarbeit von Steffen Haug, Frankfurt a.M. 2009.

られている。

当初、一九六〇年代、七〇年代には、アドルノ、ゲルショム・ショーレム、エルンスト・ブロッホ、ベルトルト・ブレヒトなどのベンヤミンの知人たちによって、フランクフルト研究所と関係する研究者としての、ユダヤ神秘主義とかかわりをもつ思想家としての、マルクス主義の活動にたずさわる文芸批評家としての、ベンヤミンの人物像が描きだされ世に知られるようになるが<sup>3</sup>、その後、一九七二年からロルフ・ティーデマンによる全著作集が刊行されはじめると、ティーデマンの研究<sup>4</sup>を皮切りに本格的なベンヤミン研究がなされるようになる。その研究のあり方は、青年運動、ユダヤ神秘主義、マルクス主義などの思想的潮流のなかでベンヤミンの思想を位置づけようとするもの<sup>5</sup>、フローレンス・クリスティアン・ラング、ヘルマン・コーエン、カール・シュミット、マルティン・ハイデガーなどの同時代の批評家や思想家と関連づけ、時代的な影響史のなかに位置づけようとするもの<sup>6</sup>、さらに翻訳論、批評理論、アウラ、歴史哲学など個別のテーマをつうじてベンヤミンの思想の意義を現代社会のなかで問いなおそうとするもの<sup>7</sup>、など多様である。とりわけ一

---

<sup>3</sup> Vgl. Adorno, Theodor W: Über Walter Benjamin, Frankfurt a.M. 1970; Scholem, Gershom: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt a.M. 1990. 一九六〇年代、七〇年代におけるベンヤミン研究に関しては、浅井健二郎が『ヴァルター・ベンヤミンにおけるアレゴリーと〈歴史〉の概念について』の序章で詳細に論じている。またその後も、数多くの伝記が書かれている。Vgl. Fuld, Werner: Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie, München/Wien 1979; Witte, Bernd: Walter Benjamin mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbeck 1985; Bolz, Norbert/Reijen, Willem van: Walter Benjamin. Leben und Werk, Bühl-Moos 1990; Steiner, Uwe: Walter Benjamin, Stuttgart / Weimar, 2004; Weigel, Sigrid: Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, Frankfurt a.M. 2008.

<sup>4</sup> Tiedemann, Rolf: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Mit einer Vorrede von Theodor W. Adorno, Frankfurt.a.M. 1965.

<sup>5</sup> Arendt, Hannah: Benjamin, Brecht. Zwei Essay, München 1971; Günther, Hennig: Waler Benjamin. Zwischen Marxismus und Theologie, Olten und Freiburg 1974; Gaber, Klaus / Rehm, Ludger (hrsg.): global benjamin. Internationaler Walter Benjamin-Kongreß 1992, 3 Bde., München 1999.

<sup>6</sup> Vgl. Steiner, Uwe: Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins, Würzburg 1989; Deuber-Mankowsky, Astrid: Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werke, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung, Berlin 2000; Heil, Susanne: Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt, Stuttgart 1996; Knoche, Stefan: Benjamin- Heidegger. Über Gewalt. Die Politisierung der Kunst, Wien 2000.

<sup>7</sup> 数多く存在するが、たとえば以下のようなものがある。De Man, Paul: Conclusions. 'Walter Benjamin', 'The Task of the Translator', in: *The Resistance to Theory*, Minneapolis 1986; Gaber, Klaus / Rehm, Ludger (hrsg.): global benjamin. Internationaler Walter Benjamin-Kongreß 1992, 3 Bde., München 1999; Menke, Bettine: Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän – das Trauerspiel - Konstellation – Ruinen, Bielefeld 2010.

九八二年に、『パサージュ論』の草稿が刊行されると、『複製技術論』とともに、都市論やメディア論など、それまで以上の多様な領域のなかで取りあげられ論じられ<sup>8</sup>、またジャック・デリダやジョルジョ・アガンベンなどの現代の思想家たちが、ベンヤミンの思考に新たな可能性を見いだすべく読解を試みたことから、現代の思想的潮流のなかでアクチュアルな思想家として論じられるようになる<sup>9</sup>。

本論文もまた、現代の思想的潮流のなかでベンヤミンの可能性を探ることを目的とし、ベンヤミンの初期の思想を芸術批評、法と暴力、言語と歴史という観点から論じるものだが、これらの観点に関して主要なものとして、以下のような文献をあげることができる。芸術批評に関しては、これまで数多くの研究が存在するが、とりわけヴィンフリート・メニングハウスの『無限の二重化—ロマン主義・ベンヤミン・デリダにおける絶対的自己反省理論』<sup>10</sup>が重要であり、本論文でも参照し検討している。しかしメニングハウスの議論は、おもにロマン主義について論じることを目的としているために、ベンヤミンの議論の可能性を大きく制限するものであり、とくにベンヤミンの論じる〈反省=反射 Reflexion〉概念をデカルトあるいはフィヒテの「思惟 Denken」に還元し理解している点に問題がある。本論文ではベンヤミンの展開する〈反省=反射〉概念と〈批判=批評〉概念の意味を検討する。法と暴力に関しては、『暴力批判論』をとりあげて論じたデリダの『法の力』<sup>11</sup>とアガンベンの『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』<sup>12</sup>が重要だと考えられる。デリダの議論をめぐっては、ベッティネ・メンケ<sup>13</sup>やピーター・フェンヴス<sup>14</sup>などが新た

---

<sup>8</sup> Buck-Morss, Susan: *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge 1989; Missac, Pierre: *Walter Benjamins Passage*, Frankfurt a.M. 1991; Bolz, Norbert / Faber, Richard (hrsg.): *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins ‚Passagen‘*, Würzburg 1986.

<sup>9</sup> Vgl. Haverkamp, Anselm (hrsg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994; Steiner, Uwe (hrsg.): *Walter Benjamin 1892-1940. Zum 100. Geburtstag*, Bern 1992.

<sup>10</sup> Menninghaus, Winfried: *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1987. (W・メニングハウス『無限の二重化—ロマン主義・ベンヤミン・デリダにおける絶対的自己反省理論』伊藤秀一訳、法政大学出版局、一九九二年)

<sup>11</sup> Derrida, Jacques: *Force de loi. Le „Fondement mystique de l’autorité*, Éditions Galilée, 1994. (ジャック・デリダ『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、一九九九年)

<sup>12</sup> Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002 (ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社、二〇〇三年)

<sup>13</sup> Menke, Bettine: *Benjamin vor dem Gesetz. Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas*, in: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, hrsg v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1994,

に批判的な議論を展開しているが、本論文ではこうした議論を参照しつつ、ベンヤミンが近代社会における法=権利のはらむ問題をいかなる点に見いだしているかを検討する。言語論に関しては、メニングハウスの『ヴァルター・ベンヤミンの言語魔術の理論』（一九八〇年）が刊行されて以来、やはり多くの文献が存在する<sup>15</sup>。とくに重要なのはやはりデリダの『他者の言語』<sup>16</sup>に収められた論考「バベルの塔」だが、本論文ではソール・クリプキの固有名の理論との対比のなかでベンヤミンの固有名の理論の意義を明らかにすることを試みる。ベンヤミンの言語論の特徴は固有名の理論を歴史哲学的に論じる点にある。デリダは、固有名をもつばら起源におけるロゴスの同一性として理解しあくまでそこに潜む暴力を強調するがゆえに、みずから主張する生と出来事の特異性、唯一性との関係を明らかにすることができない。クリプキは固有名を諸可能世界において固定される指示子として理解するが、固有名を共同主観的な指示の伝達と同一視するがゆえに、最終的に一般名と固有名との区別を曖昧にしている。ベンヤミンの議論はこうした問題にたいするひとつの解決をあたえるものとして理解することができる。ベンヤミンは、固有名を歴史哲学的に最終的に見いだされるべきものとして理解する。本論は、ベンヤミンの展開する芸術批評、法と暴力、言語と歴史に関する議論を、固有名の理論から照らしだそうとするものである。

初期ベンヤミンの思想は、まず学生時代にかかわっていた青年運動のなかで形成される。ベンヤミンは、ギムナジウム時代の一時期、ヴィッカーズドルフにあるグスタフ・ヴィネケンの「自由学校共同体」に身を寄せている。大学時代のその活動の中心であった「談話室」と、その機関誌『出発』もまたヴィネケンの指導のもとにあった。ハーバーマスは、「<sup>ユーゲン</sup>青年の文化」を表明し、ヴァンダーフォーゲルの青年運動とかかわりをもつヴィネケンの影響に、ベンヤミンの「若き保守性」を見ているが<sup>17</sup>、実際、『出発』に寄稿されたベ

---

<sup>14</sup> Fenves, Peter: *Testing Right - Lying in View of Justice*, *Cardozo Law Review* 13 1991. p.1081-1113.

<sup>15</sup> Vg. Menninghas, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a.M. 1980; Menke, Bettine: *Sprachfiguren: Name, Allegorie, Bild nach Benjamin*, München 1991.

<sup>16</sup> Derrida, Jacques: *Des tours de Babel*, in: *Psyché*, Paris. 1987. (ジャック・デリダ『他者の言語』高橋允昭訳、法政大学出版局、一九八九年) また Derrida, Jacques: *Moscou aller-retour*, éditions de l'Aube. 1995. (ジャック・デリダ『ジャック・デリダのモスクワ』土田知則訳、夏目書房、一九九六年)

<sup>17</sup> Habermas, Jürgen: *Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins*, in: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1991, S.337. (ユルゲン・ハーバーマス『哲学的・政治的プロフィール』下、小牧治他訳、未来

ベンヤミンの文章には、ヴィネケンの思想が濃く影をおとしている。『現代の青年の宗教的位置』(一九一四年)、『青年の形而上学』(一九一三/一四年)、『学生的生活』(一九一四/一五年)など、青年運動の活動のなかで書かれたテキストでとりわけ強調されるのは「精神の優位」であり、その特権的な生を担うものとして呼び覚まされるのは、「<sup>ユーゲント</sup>青年」であり、また「詩人」である。そこでは「<sup>ゲーニウス</sup>創造的精神」とともにエロスが、「創造者のエロス」が語られる。ベンヤミンはこれらのテキストで、「<sup>ユーゲント</sup>青年」を「眠りこんだまま、魔法を解いてくれる王子が近づいてくるのに気づかない」いばら姫に、その秘められたペシミズムによって世界を解放しようとするハムレットに、「どこにも制約されることなく、つねにみずから実現しなければならない新たな目標を見さだめる」ファウストに、そしてペシミズムあるときは悲劇的にあるいは喜劇的に、風刺をまじえて人間性へのオプティミスティックな信仰へと変えるシュピッテラーの主人公たちにたとえている<sup>18</sup>。「人間はまだ完全に自己の理想を実現していないかぎりにおいて青年なのである。あたえられているものを完全なものと思うことは、まさに老年の徴なのだ」<sup>19</sup>。ヴィネケンが、人間の文化にかかわるあらゆる歴史を「青年の受難の歴史」と見なして、「<sup>ユーゲント</sup>青年」の無垢と明晰さへの衝動のうちに、社会を束縛している目的性を中断する力を、既存の文化や社会秩序を変革する潜在力を見ようとしているとすれば<sup>20</sup>、ベンヤミンもまた「<sup>ユーゲント</sup>青年」の無垢とそこに秘められたペシミズムに、自由への希望と改革への可能性とを見いだそうと、そして「<sup>ユーゲント</sup>青年」という観念を精神の権利へと重ね合わせることによってその闘争の輪郭を形成しようとするのである。

他方、第一次大戦開戦の数年前、ヴィッカーズドルフがシュテファン・ゲオルゲの影響を受けはじめるころ<sup>21</sup>、ベンヤミンの口にもゲオルゲの名がさかんにもぼることになる。ゲオルゲとそのサークルからの影響は、あくまで間接的なもの、予感めいたものであったとはいえ、ベンヤミンの語る「<sup>ユーゲント</sup>青年」や詩人の生に倒錯的な意味をあたえている。後年、ゲオルゲの六〇歳の誕生日に寄せたエッセイ『シュテファン・ゲオルゲについて』(一九二

---

社、一九九九年、一三〇頁)

<sup>18</sup> Vgl. Benjamin, Das Dornröschen, GS II 9ff. (『コレクション』第五巻、一八一―二三頁)

<sup>19</sup> Ebd., GS II 11. (同書、二二―二三頁) „...und jung ist ein Mensch, solange er sein Ideal noch nicht völlig in die Wirklichkeit umgesetzt hat. Das ist das sichere Zeichen des Alters, in Gegebenen das Vollkommene zu sehen.“

<sup>20</sup> Vgl. Kupffer, Heinrich: Gustav Wyneken, Stuttgart (Ernst Klett) 1970; Fuld, Werner: Walter Benjamin. Eine Biographie, München/Wien 1979, S.26ff.

<sup>21</sup> Vgl. Ehrentreich, Alfred: Stefan George in der Freien Schulgemeinde Wickersdorf, in: CP. 101. 1972. S.62-79.

八年) のなかで、ベンヤミンはゲオルゲの詩、とくにその『魂の一年』のなかの詩を引用し議論の場へもちだしたり口ずさんだりすることが当時、「青年の特権であり、至福」であったと語っているとすれば<sup>22</sup>、さらに一九三三年、匿名で『フランクフルト新聞』に掲載されたあるゲオルゲ研究についての書評『シュテファン・ゲオルゲ回顧——ある新しいゲオルゲ研究について』では、ゲオルゲにユーゲントシュティールの雰囲気を重ねあわせながら、暗い時代の予言者と無力な改革者の姿を認めている。ゲオルゲの詩集『第七の輪』(一九〇七年)のなかの「世界の夜」ということばを引用しつつ、ベンヤミンは「世界の夜」が一九一四年にはじまったと語り<sup>23</sup>、さらにつぎのように述べている。「ユーゲントシュティールは実際にひとつの大きな、そして無意識的な退行の試みなのだ。ユーゲントシュティールの形式言語のなかには、間近に迫っているものを回避しようとする意志と、間近に迫っているものに驚き慄く予感が表現される」<sup>24</sup>。一九一四年のはじめ、若者に戦場へと呼びかけるゲオルゲの詩集『盟約の星』が戦争の不吉な前触れとなる時、ベンヤミンは「<sup>ユーゲント</sup>青年」ということばに、もはや新しいものへの期待ではなく暗く立ちはだかるものへの予感が、また改革による断絶への意志というよりも無力さによる回避への思いが、より鮮明に映しだされるのを認めるのである。そのとき、ベンヤミンにとって特権的な意味になっていた「<sup>ユーゲント</sup>青年」ということばにおいてもまた、そこに秘められたはかない欲求のいっさいが破壊的なものを、無垢なものといっさいがその暗い背景を反映させ浮かびあがらせることになる。アドルノのいうように「ゲオルゲの詩で、暴力が自己破壊的なものとして告知されていないような詩はひとつもない」<sup>25</sup>とすれば、またベンヤミンの精神の権利をめぐる運動も、さまざまな束縛からの解放を訴えながら、そこに隠された暴力の暗い衝動をみずから照らしてしまいう危険に脅かされている。

ベンヤミンは、第一次世界大戦からその後の混乱期にかけて、こうした危機的な状況に身を曝しつつ、みずからの思想を形成することになる。そこにはなにか危ういものが、みずからの生を裁断しようとする暴力がつねにつきまとっているとしても、ベンヤミンの思

<sup>22</sup> Vgl. Benjamin, Über Stefan George, GS II 623. (『コレクション』第四巻、三八五頁)

<sup>23</sup> Vgl. Benjamin, Rückblick auf Stefan George, GS III 393. (同書、三九〇頁)

<sup>24</sup> Ebd., S.394. (同書、三九四頁) „Der Jugendstil ist in der Tat ein großer und unbewußter Rückbildungsversuch. In seiner Formensprache kommt der Wille, dem, was bevorsteht, auszuweichen, und die Ahnung, die sich vor ihm bäumt, zum Ausdruck.“

<sup>25</sup> Adorno, Theodor W: George, in: Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften. Bd. 11, Frankfurt a. M. 1997, S.525. (テオドール・W・アドルノ『文学ノート』2、三光長治他訳、みすず書房、二〇〇九年、二六一頁)

考をさらにずっとあとになっても触発し、突き動かすにつづけることになるのは、まさにこの暴力を反映する危機の徴候にほかならない。生は、みずからを束縛するものからの解放を、自己を無垢なもの、未決定なものへと解き放つことによって、みずからの生を裁断する暴力に身を曝すことによって獲得する。この危機の徴候に、ベンヤミンは状況を批判し、現在を批判する力を見いだそうとするのである。『学生生活』(一九一四年／一五年)のなかで、進歩や進化という近代の思想が〈現在〉をたんなる経過へと、〈生〉をたんなる生命へと還元してしまっていると訴えつつ、ベンヤミンは、「事物の本質のうちに潜み決定=決断 *Entscheidung* へと導く危機 *Krisis*」を認識すること、しかも「みずからをその決定=決断のもとに組み込むこと」によってその危機を認識することこそ、批評の仕事であり、歴史の課題なのだと主張している。

終局的状態の根本的諸要素は、無形姿の進歩傾向となって目にうつるものなのではなく、さまざまな創造や思想として、それはきわめて危ういもの、きわめていかがわしいものとして嘲笑の的とされているとはいえ、そのようなものとしてあらゆる現在のうちに深く埋めこまれている。完全なものの内在的な状態を純粹に絶対的な状態へと形成していくこと、その状態を現在において目に見えるものにし支配的なものにする、それが歴史の課題である<sup>26</sup>。

〈現在〉を経過のなかで決定されたものとして見るのではなく、そこに「終局的状態の根本諸要素」を、なにか「決定=決断へと導く危機」を見ようとする思考、〈生〉をたんに生命を維持する有機的な組織と見なすのではなく、そこにみずからの主権を奪ってしまうかもしれないものの絶対的な力を見いだそうとする思考、つまり連続的な経過や持続を断ち切り、断絶によって〈現在〉と〈生〉を構成しようという危機をめぐる思考こそが、ベンヤミンの批評理論と歴史哲学を形づくることになるはずのものである、とすればまた同時に、ベンヤミンはそうした状況に身を曝しつつ近代社会における生のあり方を、さらに近代社会そのもののあり方を問うのである。

---

<sup>26</sup> Benjamin, *Das Leben der Studenten*, GS II 75. (『コレクション』第五巻、六七頁) „Die Elemente des Endzustandes liegen nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage, sondern sind als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet. Den immanenten Zustand der Vollkommenheit rein zum absoluten zu gestalten, ihn sichtbar und herrschend in der Gegenwart zu machen, ist die geschichtliche Aufgabe.“

ベンヤミンは初期の一連の作品で、第一次世界大戦からその後の混乱期にかけて近代市民社会のかかえる矛盾がさまざまなかたちで噴出する時代に、近代市民社会がどのような特徴をもつのか、どのような原理のもとに形成されているか、その原理はどのような問題を内包しているのか、どこに再構築のための視点を見いだせばよいのか、という問題を、芸術批評、法、言語の領域において問いかける。近代市民社会における芸術の意味とはなにか、芸術批評はどのような言説を形成するものなのか（第一章）、近代市民社会は法=権利という観点から考えるならいかなる性格をもつものなのか、ベンヤミンの〈神話的なもの〉という概念はどのような意味をもつのか（第二章）、近代の〈神話的なもの〉という性格に対抗するためにベンヤミンは言語と歴史に訴えるが、そこで論じられる言語理論と歴史哲学とはどのようなものなのか（第三章）、これらの観点の背景にある歴史哲学はどのような意味をもつのか（第四章）、またこれらの観点に通底する〈批判=批評〉理論とはどのような性格をもつものなのか（終章）、が本論文のテーマである。

ベンヤミンの初期の思想は、さまざまな思想的な影響のもとに展開されているが、なかでもベンヤミン自身がフライブルク大学でハインリヒ・リッカートの講義を受け、また友人ショーレムとともにヘルマン・コーエンの著作を批判的に検討していたこともあり、新カント派の影響圏のなかにあつて、一面において新カント派の議論にいかに対抗すべきかという関心のもとに形成されている。本論では、とくに新カント派、その流れをくむ法実証主義、さらにこの時代に新カント派と共通する科学主義的な思想的潮流のなかにあつた論理実証主義との対比のなかで、ベンヤミンの思想を明らかにすることが試みられる。

第一章では、芸術批評について論じることになるが、ベンヤミンがそこで批判の対象とするのは、新カント派の理論と、そうした議論に対抗するかたちで現われてくるディルタイやグンドルフの精神史学派の議論だと考えられる。一方において、コーエンなどの新カント派は、認識、倫理、美学の領域をそれぞれ区別し基礎づけようとするが、ベンヤミンはそうした議論にたいして、むしろ芸術作品などの美的領域のなかで問われるべきなのはまさに倫理の問題であることをしめそうとする。他方において、ディルタイやグンドルフが倫理的な問題を、作品のなかで作家の生を追構成することによってしめそうとするのにたいして、近代社会では美が宗教的な関心から解放され、美の領域が自律的なものと考えられるようになると、倫理的な問題が美にとってますます潜在的なものとなって現われてくることを、すなわち倫理的な問題がますます問われるべき思考形態として潜在的な領域へと構造化されるのを、ベンヤミンは明らかにしようとする。本論では、ヘルダーリン論、

ロマン派論、親和力論を中心に、ベンヤミンがゲーテに代表される古典主義の芸術理論と、ノヴァーリスやシュレーゲルに代表される初期ロマン主義の芸術理論とを対比的に論じている点を検討することで、ベンヤミンが作品の概念と芸術批評の理論をどのようにとらえようとしているかを明らかにすることを試みる。

第二章では、おもに『暴力批判論』と『ドイツ悲劇の根源』のギリシア悲劇とバロック悲劇を比較している箇所を中心に、ベンヤミンが論じる神話、法、政治について検討する。法的な暴力に関するベンヤミンの議論は、ハンス・ケルゼンの法実証主義と、ケルゼンを批判するカール・シュミットの決断主義との対決として理解することができる。ベンヤミンはケルゼンの法理論については言及していないが、その議論はヴァイマル期に法学の世界で絶大な影響力をもっていた、新カント派の流れをくむケルゼンの議論と対立するものと考えることができる。一方において、ベンヤミンはまず暴力批判論のなかで法を「法措定的暴力」と「法維持的暴力」というかたちで問うのだが、この問題設定はケルゼンが「純粹法学」として展開する法理論とは対立するものとして、すなわち法規範を「法措定的暴力」と「法維持的暴力」といった法の力とのあいだの関係において問うというベンヤミンの問い方は、法規範は効力をもつがゆえに正当であるとし、法命題と法規範の関係を問うケルゼンの法理論とは対立するものと考えることができる。他方において、ベンヤミンは法と法の力のあいだの関係を相互に矛盾する可能性を秘めたアポリアとして問うのだが、それはシュミットの決断主義と対立する。つまり、シュミットはケルゼンの法理論では法がどうして効力をもちうるのか理解できないことを批判し、例外状況について決定を下すものが主権者だと主張することで、主権者の決断こそが法を効力のあるものにする主張するのだが、ベンヤミンは近代法では主権者が法の淵源であるとしてもその能力をもたないことに近代的な主権に内在するアポリアを認め、そこに近代法における「法=権利」の特徴とその問題点を、さらに近代国家において法的暴力が発生する要因を見いだすことになる。ベンヤミンは、そうした暴力に対抗するものとして「神的暴力」を、法を「解除=脱措定 *Entsetzung*」する力として対置するのだが、それは主権のアポリアを、シュミットのように主権者に決定を下す権限をあたえることで解消するのではなく、法に内在するアポリアを批判的な力として再構成することで、近代国家における法的暴力の機構からの解放の可能性を問っているのだと考えることができる。本論では、ベンヤミンがケルゼンの法実証主義ともシュミットの決断主義とも異なるかたちで、近代法と国家について批判的に考察しようとしている点を問題にする。

第三章のテーマは言語論だが、ベンヤミンの言語論の特徴は、語さらに固有名を言語論の中心におくことによって新しい言語論を構想しようとしている点に、とくに「固有名 **Eigennamen**」の理論を歴史哲学的に論じようとしている点にあると考えられる。こうした議論は当時、ラッセル、フレーゲ、ヴィトゲンシュタイン、カルナップなどによる、文を単位として論理的命題を分析することをつうじて言語論を展開しようとする論理実証主義の議論に対立するものである。論理実証主義に関しては、実際にベンヤミンは言語論に関するメモのなかでラッセルのパラドックスに言及しているだけでなく、教授資格論文を当初言語論として構想し当時の言語論関係の資料を収集していたこと、また後に社会研究所の紀要に掲載した「言語社会学の諸問題」でカルナップの名を挙げていること、さらにブレヒトとの議論のなかでたびたび論理実証主義を批判していることなどから、当時ある程度、論理実証主義の議論に精通していたと考えられる。本論では『言語一般と人間の言語について』、『翻訳者の使命』、『ドイツ悲劇の根源』の序章を検討することをつうじて、ベンヤミンの言語論を、表現と伝達、語あるいは一般名と固有名の指示という観点から論じる。

第四章では、ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』で論じる「近代悲劇」<sup>トラウアーシュービール</sup>の意味、さらにメランコリーとアレゴリーの意味を明らかにすると同時に、バロック悲劇に内在する歴史神学の意味を問うことで、ベンヤミンの歴史哲学について、それが一九二〇年代において担う意味を検討する。ベンヤミンはバロック演劇の諸々の特徴を決定している要因を、自然や歴史の観念が、キリスト教的な罪と古典古代の異教的な「魔神的」<sup>デモニッシュ</sup>な運命との対決のなかで構成されている点に認めるのだが、そのさいドイツ・バロック悲劇における君主のメランコリーと、「はかなさ」あるいは凋落のアレゴリー表現を形成しているのは、宗教改革以降のプロテスタント的な、けっして浄化されることのない「罪=負債 **Schuld**」の意識であると論じ、そこにベンヤミンは「はかなさ」という観念と結びついたバロックの歴史神学を認める。ベンヤミンはそこで、ドイツ・バロック悲劇にシュミットが主張する政治神学ではなく、歴史神学を見いだすことで、政治神学とオイコノミア神学という二つの政治的パラダイムに歴史という概念を対比的に導入する。本論では、政治神学とオイコノミア神学との対比のなかでベンヤミンが展開する歴史哲学の意味を、とりわけ一九二〇年代の歴史的背景のもとに検討する。

終章では、ベンヤミンの初期の作品に通底する〈批判=批評〉<sup>クリティーク</sup>という概念について歴史哲学との関係において再度検討する。ベンヤミンは初期の作品のなかでしばしばテーゼ、

アンチテーゼ、ジンテーゼとういかたちで弁証法的に議論を組み立てることを試みているが、ベンヤミンがテーゼとして問題にするのはわれわれが潜在的に受け入れてしまっている現実、その現実が構成される象徴的構造であるとすれば、アンチテーゼとして設定する〈神的なもの〉は、区別し「脱=措定」する〈批判=批評〉の、内在的な矛盾を喚起する力として考えられている。ベンヤミンはそこで、ジンテーゼとして政治的な対象となるのは「はかなさ」であり、「世界政治の課題=使命」は「はかなさを追い求めること」にあると論じるのだが、その意味を問うことをつうじて、ベンヤミンが〈批判=批評〉と「世界政治」の歴史哲学的な「課題=使命」との関係について論じている点を検討する。

本論文の課題は、芸術批評、法、言語をめぐるベンヤミンの議論が、どのように〈批判=批評〉理論と歴史哲学を構成しているかを明らかにすることにある。

## 第一章 芸術批評の理論と作品の概念

大学時代、いまだ青年運動に積極的にかかわっていた時期に書かれた『現代の宗教についての対話』<sup>27</sup>（一九一二年）という文章のなかで、ベンヤミンは啓蒙主義以降、かつては宗教によって制約されていた、無制約に作用すると恐ろしい諸力が、「困苦や悲惨」が解放たれることになったと述べてつ<sup>28</sup>、啓蒙主義以降の時代における芸術と倫理との関係について、ゲーテに代表される古典主義を、カントの理性批判とロマン主義の自然への洞察と対比させて論じている。

ベンヤミンは、ゲーテに代表される古典主義がルネサンスの「人文主義 Humanismus」の系譜のなかにあることを、そこにギリシアの神々への信仰、「汎神論」に類似するものがあることを確認しつつ、そうした「人文主義」は「幸福のもっとも高次の、もっとも調和したさまざまな瞬間を体験する」<sup>29</sup>ことを可能にするものであると述べている。「人文主義」の精神を体現する「詩人」とは、「もっとも力強く、もっとも造形力に富んだ感情生活を営む人間」<sup>30</sup>であり、まさに青年運動において学校教育がめざすべき人間の理念とされてきたというのである。他方、ベンヤミンは、そうした「人文主義」が「思考の欠如 Gedankenlosigkeit」ゆえにそもそも「倫理的な生を規定する諸力」をもっていないと批判する。それにたいして「ロマン主義」こそが「自然的なものの暗い側面への鋭い洞察」をしめすことで、その「思考の欠如」を補うことになったと主張するのである。つまり、「自然的なもの」は、けっして根本的によいものではなく、「異常で、ぞっとするような、恐ろしく、おぞましい、野卑な」ものであるという洞察をしめしてみせたところに、ロマン主義の意義があるというのである<sup>31</sup>。

---

<sup>27</sup> Benjamin, Dialog über die Religiosität der Gegenwart, GS II 16ff. この最初期に書かれたこの文章ではすでに、ゲーテの古典主義とロマン主義との対比的な議論ばかりでなく、技術と進歩への、また「体験」概念への批判的考察、宗教と芸術との関係に関する、さらに社会主義的な倫理の可能性に関する考察など、その後、展開される議論のさまざまなモチーフがとりあげられている。

<sup>28</sup> Vgl. ebd., GS II 18. (同書、三一―二頁) „Eine Religion band Mächte, deren freies Wirken zu fürchten ist. Die vergangenen Religionen bargen in sich die Not und das Elend. Die sind frei geworden.“

<sup>29</sup> Ebd., GS II 22. (『コレクション』第五巻、三九頁) „...die höchsten, ausgeglichensten Augenblicke des Glückes erleben...“

<sup>30</sup> Ebd., GS II 21. (同書、三九頁) „...für Menschen des stärksten, gestaltungsfähigsten Gefühlslebens?“

<sup>31</sup> Vgl. ebd., GS II 22. (同書、四〇頁) „Aber Gedankenlosigkeit, die werfe ich ihm vor. Denn die Zeiten sind nicht mehr die Goethes. Wir haben die Romantik gehabt und ihr

さらにベンヤミンは、ロマン主義が発見したものは、「われわれの生のなかに織り込まれてしまっているすべての恐ろしいもの、理解不可能なもの、低次のものにたいする理解」<sup>32</sup>なのだと述べつつ、いまわれわれがおかれている状況についてつぎのように説明している。「カント、フィヒテ、ヘーゲルとともに、われわれが精神の自律性を自覚するにいたったその瞬間に、自然は計り知れない対象性において立ち現われてきたのだが、こうした事態に近代の悲喜劇的な法則がある。つまり、カントが人間的生の根幹を実践理性のうちに発見したその瞬間に、理論理性は、はてしない苦勞をかさね近代自然科学を築きあげなければならなかった」<sup>33</sup>。この「瞬間」についてベンヤミンはさらに、「カントが感性と悟性とのあいだの深淵を引き裂いた瞬間、いっさいの生起するものに倫理的な理性が、実践理性が支配しているのを認識した瞬間」であり、それは人類の「目覚め」の瞬間であると同時に「目覚め」が人類から「統一性」を奪ってしまった瞬間であったと説明する<sup>34</sup>。それにたいして、古典主義は「判断力 *Urteilkraft* を活動させる」ことをつうじて、ふたたび「精神と自然」の「統一性 *Einheit*」をつくりだしたのだが、しかしその「統一性」は、われわれの「生の基盤 *Grundlage des Lebens*」とはなりえない「瞬間の統一性、陶醉 *Ekstase* の統一性、偉大なる観察者たちの統一性」でしかないものなのだと主張するのである<sup>35</sup>。

この対話形式の文章のなかで議論されているのは、もはや宗教がその内実をしめすことができなくなった時代における芸術と倫理との関係である。ベンヤミンが明らかにしようとしているのは、「精神の自律性」が自覚されると同時に、「判断力」という、多様なものを総合する精神の構成的な能力が、芸術すなわち美をどのような領域へと構造化することになるか、という問題である。ベンヤミンは、一方において、われわれがカント、フィヒ

---

verdanken wir die kräftige Einsicht in die Nachtseite des Natürlichen: es ist nicht gut im Grunde, es ist sonderbar, grauenhaft, furchtbar, scheußlich – gemein.“

<sup>32</sup> Ebd., GS II 24. (同書、四四頁) „...das Verständnis für alles Furchtbare, Unbegreifliche und Niedrige, das in unserem Leben verwoben ist.“

<sup>33</sup> Ebd., GS II 24. (同書、四四頁) „Es waltet ein tragikomisches Gesetz darin, daß in dem Augenblick, wo wir uns der Autonomie des Geistes mit Kant, Fichte und Hegel bewußt wurden, die Natur in ihrer unermeßlichen Gegenständlichkeit sich auftat; im Augenblick, da Kant die Wurzeln des menschlichen Lebens in der praktischen Vernunft entdeckte, mußte die theoretische Vernunft in unendlicher Arbeit die moderne Naturwissenschaft ausbauen.“

<sup>34</sup> Vgl. ebd., GS II 31f. (同書、六〇頁) „Es war der Augenblick, da Kant die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft aufriß und da er in allem Geschehen die sittliche, die praktische Vernunft erkannte.“

<sup>35</sup> Vgl. ebd., GS II 32. (同書、六〇頁)

テ、ヘーゲルとともに「精神の自律性」を自覚するにいたったとき、自然は「対象性」において立ち現われてくると同時に、それまで宗教によって抑制されていた「倫理的な生を規定する諸力」が解放されることになったと述べ、他方において、ゲーテに代表される古典主義がそこで引き裂かれた「精神と自然」の「統一性」を芸術活動をつうじて回復することによって幸福の調和的な瞬間の体験を可能にしたのだが、その調和は瞬間的なもの、陶酔的なものにすぎず、ロマン主義はそこに「自然的なもの」が異常で恐ろしいもの、理解不可能なものとして潜在化され構造化されるのを発見したのだ、と説明するのである。古典主義がますます美の領域を諸々の作品のなかに幸福の調和的な瞬間として描きだそうとするとき、ロマン主義は「倫理的な生を規定する諸力」を美にとってますます潜在的な領域として見いだす。そしてベンヤミンは、これらの領域の関係を問うことをつうじて、後に近代における作品の概念と芸術批評の理論を展開するのである。

ベンヤミンは、第一次世界大戦の勃発と同時に自殺した友人フリッツ・ハインレという若き詩人の死を契機に、戦争を賛美するヴィネケンにたいして、まさにあらゆる犠牲を強いてきた「国家」に「<sup>ユーゲント</sup>青年」というみずからの理念をすら犠牲に捧げようとしている、と決別の手紙を送り、青年運動から決定的に距離をおくことになる。その後、大戦をはさんで、ハインレの死の直後に書かれた『フリードリヒ・ヘルダーリンの二つの詩』（一九一四／一五年）から、徴兵をのがれた出国先のベルン大学で博士論文として提出された『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』（一九一九年）、さらにベンヤミンの批評のもっともすぐれた理論的実践をなす『ゲーテの親和力』（一九二二年）にいたるまでの作品のなかで、ベンヤミンは現実の政治状況には背を向けつつも、この危機的な歴史的状況をもっぱら芸術と倫理との関係のなかで問いつづけている。創刊されることのなかった雑誌『新しい天使』の予告（一九二一／二二年）で、雑誌の「使命=課題 Aufgabe」とは「その時代の精神のアクチュアリティ」を救済すること、「歴史的要求」を掲げることにあると主張し<sup>36</sup>、〈批判=批評 Kritik〉こそがそうした救済と訴えの力を担うはずのものであると述べているが、ベンヤミンは危機的な歴史的状況にある倫理的な生を、作品のなかで、その「表現されたもの」の領域のなかで、〈批判=批評〉の理論と実践というかたちで問うのである。

---

<sup>36</sup> Vgl. Benjamin, Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus, GS II 241. (『コレクション』第四巻、十三頁)

## 1 〈詩作されたもの〉の概念

### (1) ヘルダーリン論における「同一性の法則」

第一次世界大戦前、市民的教養とその生活様式に反旗を翻す青年運動は、時代の潮流もあって、新カント派やヴィルヘルム・ディルタイなどの思想の影響を受けている。ヴィネケンのサークルにはユダヤ人の学生が多く集まっていたこともあり、新カント派のユダヤ人哲学者ヘルマン・コーエンなどの思想が受け入れられていたが<sup>37</sup>、他方、とりわけディルタイの「体験 *Erlebnis*」という概念は、青年運動の高揚と結びついて、その旗印としてもちいられてもいた<sup>38</sup>。そもそも「体験」は一八七〇年代、近代産業社会にたいする異議申し立てを表明することばとして頻繁にもちいられるようになり、ニーチェ、ベルクソンの生の哲学と結びついて、またディルタイの『体験と文学』（一九〇五年）の影響下に、ゲオルゲのサークル「ゲオルゲ・クライス」でも宗教的な響きをもった合言葉となっていた。こうした状況のなかでヴィネケンおよび青年運動との決別を契機に、新カント派の「認識」や「批判 *Kritik*」の概念とディルタイの「体験」や「芸術批評 *Kunstkritik*」の概念との対決が、その後のベンヤミンの思考を形成することになる。『フリードリヒ・ヘルダーリンの二つの詩』においても、ディルタイやフリードリヒ・グンドルフが「体験」の概念のもとに展開した「詩人」や「神話」、「運命」や「勇気」といった概念とともに、作品と批評が「生 *Leben*」にたいしてもつ意味が問われている。ディルタイが、さらにグンドルフがこの時代に、「体験」という概念をつうじて生と作品とを結びつけ、批評を個人の生の追体験として理解しようとするのにたいして、ベンヤミンは論考において、生と作品と批評との関係を新たに問いなおそうとするのである。

ベンヤミンはヘルダーリン論の冒頭で、みずから注釈を試みているのだと語っている。またそのとき問題なのは、すなわち作品において問われるべきものは、「課題 *Aufgabe*」としての生なのだと説明している。つまり、作品に注釈をくわえること、そこに思考がみずからを反映させる領域をつくりだすことによって、生をその領域において問うことが問題なのだ。ベンヤミンはこの領域を〈詩作されたもの *das Gedichtete*〉と呼んでいる。

「〈詩作されたもの〉において、生は詩作品によって、課題は解決 *Lösung* によって規定さ

<sup>37</sup> Deuber-Mankowsky, Astrid: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin 1999, S.299ff.

<sup>38</sup> Vgl. Gadamer, Hans G: *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke Bd. 1, Hermeneutik I*, Tübingen 1960/90, S.69. (H・G・ガダマー『真理と方法 I』 嚮田収他訳、法政大学出版局、一九八六年、九〇頁)

れる」<sup>39</sup>。根底にあるのは、「芸術家の個人的な気分 *Lebensstimmung*」などではなく、「芸術によって規定された生の連関 *Lebenszusammenhang*」なのだという。つまり、「解決」としての作品は、「課題」としての生を「生の連関」において繰り返し思考へと送りかえずものとしてとらえられている。開かれたものとしての作品を前に、生は追構成されるべきものとしてではなく、「課題」として繰り返し思考へと送りかえされることによって、たんなる生命から、またみずからを決定されているものとして規定するあらゆる観念から解放されるとともに、ふたたび生の連関とその多様性において問われるのである。したがって注釈には二重の要請が含まれていると考えられる。作品のなかで思考が解放されるままにある拡がりを獲得していくようにすること、そしてその拡がりのなかに生がみずから包みこんでいるものを問うこと。つまり、作品が個人の生の追構成としてではなく生の連関において問われるべく、そこに批評の領域が開かれること。

ベンヤミンは〈詩作されたもの〉を「生の機能統一から詩作品の機能統一への移行領域 *Übergang*」<sup>40</sup>であると、そこでは「詩作品のなかに現実的 *aktuell* に存在している諸規定も他の諸規定も潜在的 *potentiell* なあり方をしている」<sup>41</sup>と述べている。ベンヤミンはここでまず生と作品にとって「潜在的」なものである〈詩作されたもの〉の領域を、ことばがその意味とイメージをめぐって響きあう空間として、生がことばの透明な領域へとひきこもる境界として浮かびあがらせようとする。そのときその空間はひとつのことばを介してこたえあう意味や、類似的あるいは隣接的な関係によって反映しあうイメージによって作りだされている。たとえば「器用な、巧みな」および「送られた、派遣された」という二重の意味をもつひとつのことばが「詩人」の生を運命ということばへと結び合わせるとすれば、また「歩み」、あるいは「絨緞」といったことばは「集中的=強度的」な運動や完璧さを意味するその隣接的なイメージによって〈詩作されたもの〉の領域をあるひとつの拡がりへと展開する、といったように。ベンヤミンによれば、意味とイメージに満たされたこの空間を支配するのは、「同一性の法則 *Identitätsgesetz*」であるという。

この同一性の法則が意味しているのは、詩作品のなかでは、あらゆる統一がはじめか

---

<sup>39</sup> Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, GS II 107. (『ロマン主義』、二七三頁) „Das Gedichtete erweist sich also als *Übergang* von der Funktionseinheit des Lebens zu der des Gedichts. In ihm bestimmt sich das Leben durch das Gedicht, die Aufgabe durch die Lösung.“

<sup>40</sup> Ebd., GS II 107. (同書、二七三頁)

<sup>41</sup> Ebd., GS II 106. (同書、二七一頁)

ら集中的=強度的 *intensiv* に浸透しあうことによって出現しているということ、諸要素はけっしてそのまま把握することはできず、ただそれぞれの関係の構造だけが把握されうるのみであるということである。そこでは個々の本質の同一性は無限の連鎖をつくりだす機能となって、〈詩作されたもの〉を展開するのである<sup>42</sup>。

〈詩作されたもの〉は、また〈神話的なもの *das Mythische*〉とも言い換えられている。それはヘルダーリン論のなかでは、「神話学 *Mythologie*」によって前提とされていた意味を否定すること、その意味の同一性を否定することによって展開される<sup>43</sup>。ベンヤミンは、「同一性の法則」とは「見たところ感覚的な要素と見えるものと理念的な要素と見えるものとのそのすべてを、本質的で原理的には無限な諸機能の総体として現出する法則」<sup>44</sup>であると説明するとき、いわゆる概念と対象との一致を問題にしているのでも、そこに同一性と相違性によって作りだされる秩序を問題にしているのでもない。「同一性の法則」、あるいは「関係の独裁 *die Alleinherrschaft der Beziehung*」ということばで問題となっているのは、構成された同一的な関係ではなく、その関係を解体し再構成する「機能」、ことばを類似・隣接するものの配置においてふたたび意味とイメージの反映と分散へと回帰させる操作そのものにほかならない。つまり、関係によって構成される同一的な秩序ではなく、関係をみずから生成する隠された「機能」としての〈同一性〉が問われている。諸要素を境界の反復において逸脱させ、そこに繰り返し表象の限界を回帰させる〈同一性〉によって、意味やイメージの類似性と隣接性が、すべての構造を逸脱するものとして展開されるのである。そこでは、「具象的要素と精神的要素の結合の集中性=強度 *Intensität*」、つまり具象的なもの、可視的なものがある統一的な意味において現象するときの、意味やイメージの類似・隣接がある規定的な意味において成立するときの、その「集中性=強度」が問題となる。

---

<sup>42</sup> Ebd., GS II 112. (同書、二九二頁) „Dieses Gesetz der Identität besagt, daß alle Einheiten im Gedicht schon in einer intensiven Durchdringung erscheinen, niemals die Elemente rein erfaßbar sind, vielmehr nur das Gefüge der Beziehungen, in dem die Identität des einzelnen Wesens Funktion einer unendlichen Kette von Reihen ist, in denen das Gedichtete sich entfaltet.“

<sup>43</sup> 〈神話的なもの〉という概念は、ヘルダーリン論では「神話学」とは対立する概念としてポジティブな意味でもちいられているが、その後の作品ではもっぱらわれわれの生を拘束する諸観念を包括的に表わす概念としてネガティブにもちいられることになる。

<sup>44</sup> Ebd., GS II 108. (同書、二七五―二七六頁) „Das Gesetz, nach dem alle scheinbaren Elemente der Sinnlichkeit und der Ideen sich als Inbegriffe der wesentlichen, prinzipiell unendlichen Funktionen zeigen, wird das Identitätsgesetz genannt.“

ベンヤミンはまた、ヘルダーリンの詩において関係が独裁的に支配している状態を詩人の「勇気」、「根底に感じとられる世界秩序の集中性=強度」をその「運命」ということばによって表現しようとしている。そこでは、「詩人」と運命との同一的關係は「ふさわしい gelegen」もの、その空間の拡がりは「運命がその手を伸ばしていく広大な地平」としてとらえられる<sup>45</sup>。「勇気」や「運命」といった神話的な概念をめぐってなされるベンヤミンの議論には、ヴィネケンとその青年運動の影響が認められることからしても、さらに「人民 das Volk」と「詩人」からなる「神話的秩序」、その「運命による結合関係」について語られるとき<sup>46</sup>、ハイデガーのヘルダーリンに関する論考を予感させることからしても、たしかにどこか危ういものが感じられる。しかし、さらにはっきりとせめられるのは後の作品においてであるとはいえ、そもそもディルタイが「体験」ということばにもとめた生と作品との統一といった観念は、けっしてベンヤミンがヘルダーリンの詩に見いだそうとしているものではないばかりでなく<sup>47</sup>、また〈詩作されたもの〉のなかに見いだされる生はけっして「一民族 ein Volk の生」でもなければ「一個人 ein Individuum の生」でもないと述べられている<sup>48</sup>。運命に支配された「詩人」のあり方が、「創造的精神」として「生あるものたち」のなかにも「送られたもの das Geschickte」であると同時に、「ふさわしさ=機会 Gelegenheit」、すなわち「創造的精神そのものから発するひとつの関係」であると述べられるとき、「この〈ふさわしさ=機会〉の現前」は、生が作品のなかにもありうべき場所をあたえられることを意味するというよりも、むしろ生がけっして作品とは調和しえないものであることをしめしている。

ふさわしさというものが、すでに見たように、(〈創造的精神〉にたいする関係ではなく)、〈創造的精神〉から生みだされる関係であったように、響き合い Reim は(喜びにたいする関係ではなく)喜びから生みだされる関係なのである。むしろ、音響的不

<sup>45</sup> Vgl. ebd., GS II 113. (同書、二九六頁)

<sup>46</sup> Vgl. ebd., GS II 116. (同書、三〇二—三〇三頁)

<sup>47</sup> Vgl. Dilthey, Wilhelm: *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1985. ベンヤミンは、一九〇五年に出版されたこのテキストのヘルダーリンの章について、一九一二年八月十二日のヘルベルト・ベルモーレ宛ての手紙(Brief an Herbert Blumenthal vom 12. 8. 1912, GB I 58)では肯定的に、一九一九年七月二十四日のエルンスト・シェーン宛ての手紙(Brief an Ernst Schoen vom 24. 7. 1919, GB II 37)では否定的に触れている。

<sup>48</sup> Vgl. Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, GS II 126. (『ロマン主義』、三二八頁)

協和をきわめて強烈に想起させせるあのイメージの不協和こそ、喜びに内在する精神的な時間秩序を感じとれ聞きとれるものにする機能をもっているのであり、響き合いの無限の可能性に対応する無限の拡がりをもった事象の連鎖をもたらすのである。それはたとえば、真理なるもののイメージと絨毯のイメージとのあいだの不協和が——ちょうど〈ふさわしさ=機会〉ということばが、状況の精神的時間的同一性（つまり状況の真理）を意味していたように——この二つの秩序を統一する関係としての歩みの可能性を呼び覚ましたのと同じである。こうした不協和こそ、詩的機構のなかで、あらゆる空間的關係に内在する時間的同一性と、また精神的存在の絶対的に規定するその本性とを際立たせるものなのである<sup>49</sup>。

ベンヤミンが「同一性の法則」において強調するのは、「イメージの不協和 *Bilddissonanz*」にほかならない。思考するものと感覚されるべきものとの「響き合い *Reim*」は、調和ではなくむしろ「不協和」に支配されているというのだが、「不協和」は「空間的關係に内在する時間的同一性」と「精神的存在の絶対的に規定するその本性」とを際立たせるという二重の機能をもつものとしてとらえられている。

ベンヤミンはまず、「イメージの不協和」こそが「響き合いの無限の可能性に対応する無限の拡がりをもった事象の連鎖」をつくりだすと論じるのだが、「不協和」は表象の空間を逸脱させ、つねに諸形姿をその充足した状態、諸要素のままの状態へと循環させてしまう時間ではなく、その円環からはずれた時間という形式を構成するのである。またそこでは「生あるものの物象化 *Versachlichung*」が、「諸形姿のそれぞれが自己のうちにもう一度みずからの集中性を見だし、時間のうちに現存すること *Dasein* の表現として純粋に内在的な彫塑性 *Plastik* を自身のうちに担うことによって、形姿の（つまり同一性によ

---

<sup>49</sup> Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, GS II 117. (『ロマン主義』、三〇七頁) „Wie das Gelegene als ein Verhältnis vom Genius erkannt wurde (nicht *zu ihm*), so ist der Reim eine Beziehung von der Freude (nicht *zu ihr*). Vielmehr hat jene *Bilddissonanz*, der in äußerstem Nachdruck eine lautliche anklingt, die Funktion, die innewohnende geistige Zeitordnung der Freude sinnbar, lautbar zu machen, in der Kette eines unendlich erstreckten Geschehens, das den unendlichen Möglichkeiten des Reimes entspricht. So rief die *Dissonanz* im Bilde des Wahren und des Teppichs die Beschreitbarkeit als einende Beziehung der Ordnungen hervor, wie die ‚Gelengenheit‘ die geistig-zeitliche Identität (die Wahrheit) der Lage bedeutete. Diese *Dissonanzen* heben im dichterischen Gefüge die aller räumlichen Beziehung einwohnende zeitliche Identität und damit die absolut bestimmende Natur des geistigen *Daseins* innerhalb der identischen Erstreckung hervor.“

て空間的諸規定と結びつけられている形姿の) 独特な二重化が、生じるのだ」<sup>50</sup>という。したがって「同一性の法則」には、「集中的=強度的 *intensiv*」であると同時に「外延的 *extensiv*」な二重の機能がある。「同一性の関係は、集中性=強度的な意味においては、形姿の時間的造形へといたるものなのだが、この同じ同一性が、外延的な意味においては、形姿の無限の形式、つまりそのなかで形姿が形姿なきものと同一化するいわば納棺された造形へと続くのでなければならない」<sup>51</sup>。さらに「集中性=強度をそなえた思考の造形的構造」が自己を諸形姿で満たしながら非円環的な時間という形式と空間のその外延的拡がりをつくり出すのは、「眠り」、そして「思考された昼」においてなのだという。ベンヤミンは、ヘルダーリンが「臆する心」でもちいている「眠り」という表現を「観照にとらえられた意識」と、「思考する昼」という表現を「観照の *kontemplativ* 原理」にまで高められた「造形の原理」と理解し、この造形の瞬間、「永続=静止 *Beharrung* の瞬間」においては、諸形姿は二重化し、さまざまなイメージは不協和として知覚されるのだと説明する。「眠り」のなかで、「観照にとらえられた意識」のなかで、「時間の転回 *Wende der Zeit*」と「形姿の二重化 *Verdoppelung der Gestalt*」、あらゆるものを同一的な連関から逸脱させてしまう時間と、諸形姿をその連関の結び目から解きつつ新たに統合する「空間的諸規定」が、「詩作されたもの」の領域を生と作品の背後に構成する、というのである。

## (2) 「形姿の原理」と「オリエント的なもの」

ヘルダーリン論のなかでベンヤミンが注釈をくわえているのはその後期頌歌である。ここでとりあげられている「詩人の勇氣 *Dichtermut*」と「臆する心 *Blödigkeit*」という二つの詩は、第一次大戦において夭逝したゲオルゲ派の研究者ノルベルト・フォン・ヘリングラートによって、すでにその学位論文『ヘルダーリンのピンダロス翻訳』（一九一〇年）のなかで、ヘルダーリンがその破局へといたる過程で試みた頌歌の一連の改作のひとつの例として引きあいになされている。十八世紀の詩や翻訳においては、ことばは個人に固有なものではなく、因襲的なもの、時代が共有しているものだと考えられていたとすれば、

<sup>50</sup> Ebd., GS II 119. (同書、三一〇頁) „Es entsteht eine eigentümliche Verdopplung der Gestalt (die sie mit räumlichen Bestimmungen verbindet) indem eine jede in sich nochmals ihre Konzentration vorfindet, eine rein immanente Plastik als Ausdruck ihres Daseins in der Zeit in sich trägt.“

<sup>51</sup> Ebd., GS II 120. (同書、三一四頁) „Die gleiche Identitätsbeziehung, die hier im intensiven Sinne zur zeitlichen Plastik der Gestalt führt, muß im extensiven Sinne zu einer unendlichen Gestaltform führen, zu einer gleichsam eingesargten Plastik, in der die Gestalt mit dem Gestaltlosen identisch wird.“

十九世紀にはいり個人が解放されみずから固有な言語を獲得していくにしたがって、また他方で詩と翻訳のレトリックが一般にまったく恣意的で通俗的な偽りの固有性に支配されてきたために、そしてヘルダーリンの後期頌歌とピンダロス翻訳の特色がそのような時代の潮流に逆らうようなことばの硬質なつかいかたにあったために、その発見が遅れたのだとヘリングラートは主張している。さまざまな通俗的な感情や観念連合によって組み立てられたつながりを「なめらかな結合」と、ヘルダーリンの硬質なことばのつながりを「ごつごつした結合」と呼びつつ、ヘリングラートはそこに個人におけることばの固有な、そしてまた統一的な形成を、語の配置の生み出す緊張が個人の固有性と全体との調和において刻印されているようすを認めるのである<sup>52</sup>。ベンヤミンもまた、ことばの配置に、ことばが充足的なイメージや思考から解放されるところに、新たな表現の可能性を見いだしてはいるものの、そこにヘリングラートのように個人の統一と全体との有機的な調和を見ているわけではない。ヘリングラートにとって「新しい生」とは「人間たちと神々とを調停する」もの、個別的な生を全体において反復し、繰り返すものであるとすれば、ベンヤミンにとって生はむしろ危機のなかに、調和を破壊するもの、断絶を繰り返すもののうちに問われ、見いだされるべきものなのである。

ベンヤミンは「詩人の勇気」と「臆する心」という二つの詩のあいだの改稿を問題にするとき、そこに創作上の連続的な移行をではなく、決定的な転換を見ている。「詩人の勇気」には二つの稿があり、初稿は一八〇〇年から一八〇一年にわたる時期に書かれ、ベンヤミンが初稿として注釈をくわえている第二稿は、一八〇一年の春に成立したものと考えられている。また、「臆する心」は一八〇三年十二月にはほぼ完成し、一八〇五年に発表されることになるが、この間にヘルダーリンはフランスを訪れ、カージミール・ウルリヒ・ベーレンドルフ宛の手紙（一八〇二年十二月二日）で「アポロに打たれた」と書き送ることになる。したがって、ベンヤミンが論じる改稿は、ちょうどフランス訪問をはさんだ、ヘルダーリンがその思考を大きく転換させる時期に対応している。よく知られているようにボルドーからの帰国後、ヘルダーリンの詩は透明さを増しつつ次第に断片化し謎めいたものになる、と同時に、ヘルダーリン自身も精神異常の徴候をしめしはじめ狂気への道をたどる。ヘルダーリン論でベンヤミンが問題にするのは、あくまで詩作品を構成する「内的形式」であって、生が〈詩作されたもの〉の根底をなすと語られつつも、実際にそこでどの

---

<sup>52</sup> Vgl. Hellgrath, Norbert von: Hölderlin-Vermächtnis, hrsg. v. Ludwig von Pigenot, München (F. Bruckmann A.G.) 1936.

ような生が想定されているのか、改稿と根底にあるその生がどのような関係にあるかは論じられていない。他方、ベーレンドルフ宛の手紙は、後に「フランクフルト新聞」に注釈を付した一連の書簡のひとつとしてとりあげられ、『ドイツの人々』（一九三一／三二年）に収められているが、一七八三年から一八八三年にかけてさまざまな作家の手紙によるアンソロジーとして編まれたこの著作は、「市民階級 **Bürgertum**」がその地位をかためていく時代、しかし地位を確保するだけで、「この地位を勝ちとったさいの精神をもはや保持することができなかつた」時代、市民階級がみずから「歴史の天秤」にかけなければならなかつた時代を描きだそうとするものであると、序で解説がくわえられている<sup>53</sup>。ベンヤミンはそこでヘルダーリンの手紙に、まさに市民階級がその地位を勝ちとった時期の「精神」を読みとるのだが、ヘルダーリンが市民階級の姿を託すギリシアは「繁栄する理想のギリシアではなく、荒廃したギリシア」、その「受難共同体 **Leidensgemeinschaft**」であり、それはその後の「西欧の、とりわけドイツの民族精神 **Volkstum**」と結びつくものであり、また「歴史的変容の、ギリシア精神の化体 **Transsubstantiation** の秘密」をなすものなのだと説明している<sup>54</sup>。ベンヤミンが後に認める「歴史的変容の秘密」を、ヘルダーリン論に読み込むことはできないにしても、二つの詩の改稿のなかに開かれた〈詩作されたもの〉の領域には、それとはっきりとしめされているわけではないが、おそらくは市民階級の生が詩作品のなかにその形姿を刻印する過程を読みとることができる。

なによりヘルダーリン論では、〈詩作されたもの〉は生と作品とのあいだに構成される「内的形式」のもとで、生を束縛するあらゆるものが転倒する領域、またその転倒によって成立する領域として展開されている。そこで論じられるのは〈死〉というテーマであり、さらに〈勇氣〉、〈運命〉というテーマである。

ベンヤミンが〈死〉をめぐる二つの詩の改稿のなかで問題にするのは、生との関係で〈死〉が担う意味の変遷であり、そこで美がはたす役割の転換である。「詩人の勇氣」では、〈死〉はギリシア神話のモイラに由来する古代ローマの「太陽神」という形姿をつうじて「宇宙そのものの没落を意味する」ものと、「彫塑的、英雄的な存在の自然の無規定な美のなかでの消滅」と考えられていた<sup>55</sup>。それにたいして「臆する心」では、「死の新しい意味の導入」によって、〈死〉はたんに神話学的な「宇宙」の「没落」を意味するのではなく、諸形姿の

<sup>53</sup> Benjamin, *Deutsche Menschen*, GS IV 151. (『コレクション』第三巻、二六九頁)

<sup>54</sup> Vgl. ebd., GS IV 171f. (同書、三一八—三二〇頁)

<sup>55</sup> Vgl. Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, GS II 109f. (『ロマン主義』、二八四—二八七頁)

生成の場であると同時に、生をみずからの多様な交感の場へと送りかえすものとしてとらえられている。ベンヤミンはまず、「死のなかには、形姿と形姿なきもの、時間的造形と空間的現存、理性と感性のその無限の現われが存在している」<sup>56</sup>と述べ、〈死〉を、「臆する心」の「究極の法則」をなす「結び合い *Verbundenheit* の特別な中心となる場」として、「生と〈詩作されたもの〉との境界がもっともはっきりとしてくる場、意味されている生がますます無形式なものとなって溢れでてくるにしたがって、内的形式のエネルギーがそれだけいっそう強力なものとなることがしめされる場」<sup>57</sup>として位置づけている。さらに「臆する心」において「死が〈通い合い *Einkehr*〉という形姿をとって詩の中心に移し置かれたこと」を強調することで<sup>58</sup>、〈死〉が脅威によって生を閉じこめるものではなく、生をあらゆる束縛から解放し、他者との、異質なものの〈通い合い〉へと開かれた状態をしめすものと理解するのである。「詩人の勇氣」では生がいまだ「死の前提条件 *Vorbedingung*」にとどまり、「死の危険」が「美によって克服されていた」のにたいして、「臆する心」では「人間と死の二元性 *Zweiheit*」が解消され、〈死〉が〈通い合い〉の場として生的前提と見なされているというのである<sup>59</sup>。したがって美の意味もまた、〈死〉の意味とともに変化する。「死の危険は初稿（第二稿）では美によって克服されていた。他方、最終稿ではいっさいの美は危険の克服から流れでる」<sup>60</sup>。美はもはや諸形姿をその消滅において呈示するのではなく、生あるもののなかで危険を克服するもの、生を死の脅威から解放するものとして、諸形姿の消滅ではなく、異質なものの〈通い合い〉のなかでの諸形姿の生成と変容として理解されるのである。

〈死〉が生に対立するものではないとすれば、〈勇氣〉もまた、たんに生を脅かす死、その死の脅威へと身を曝すといった特性を意味するものとは考えられていない。「勇氣ある者の死のなかには、ふだんは限定された事物として肉体をとり囲んでいるもろもろの恐ろ

---

<sup>56</sup> Vgl. ebd., GS II 124. (同書、三二四—三二五頁)

<sup>57</sup> Ebd., GS II 122. (同書、三一九頁) „Aber ein besonders zentraler Ort dieser *Verbundenheit* muß noch aufgewiesen werden, in dem die Grenze des Gedichteten gegen das Leben am weitesten vorgeschoben ist, an dem die Energie der innern Form sich um so mächtiger erweist, je flutender und formloser das bedeutete Leben ist.“

<sup>58</sup> Ebd., GS II 124. (同書、三二五頁)

<sup>59</sup> Vgl. ebd., GS II 123. (同書、三二一—三二二頁)

<sup>60</sup> Ebd., GS II 123. (同書、三二一頁) „Die Gefahr des Todes war in diesem Gedichte überwunden durch Schönheit. Während der spätern Fassung alle Schönheit herfließt aus Überwindung der Gefahr.“ „dieses Gedicht“は原文では das Gedicht „in der ersten Fassung“を受けているが、ベンヤミンが初稿としている稿は実際には第二稿である。

しい力の解放と、同時にその安定化が宿っている」<sup>61</sup>。異質なものがたがいに結び合う場として生の多様性を条件づけている〈死〉を前にして、危険はもはや世界の「消滅」あるいは「没落」にではなく、生が「世界」へと、つまり「関係」として潜在的な他者へと開かれていることにあるとすれば、〈勇氣〉は異質なものの領域、もろもろの力が交錯しあう領域への生の解放を意味する。〈勇氣〉は、もはや世界の消滅あるいは没落としての死の脅威にたいする犠牲的な行為としてみずからを象徴的な構図のなかに映しだすことはないし、生を克服するものとして死とともにみずからを美しく飾りたてることもない。〈死〉によって事物を束縛していた諸力が解放されるとともに、〈勇氣〉は「人民」との「自然的な結合関係」が「詩人」の生の条件となることにその新たな意味を獲得することになる。ベンヤミンは〈勇氣〉とは「世界にたいする態度 *Verhalten*」であると説明し、つぎのように述べている。「この態度こそ勇氣であり、勇氣はより深く理解されればされるほど、それだけいっそうひとつの特性ではなくなり、世界にたいする人間の、人間にたいする世界の関係になる」<sup>62</sup>。ベンヤミンはまた「おまえ」と呼びかけられる対象が改稿によって「詩人」から「創造的精神」<sup>デーニウス</sup>に変わっていることを指摘しているが、もはや「詩人の勇氣」が問題なのではなく、「創造的精神」、その「臆する心」のもとで、生が死との対立、その脅威から解放されることで、諸形姿が世界へと開かれたものとして新たな意味を担うものとして展開されることになるというのである<sup>63</sup>。

したがって、〈運命〉もまた改稿とともに死と同様、その象徴的な、神話的な意味を失うことになる。「臆する心」では、〈運命〉はもはや「詩人の勇氣」のように、生をその対立において支配するものとは理解されていない。「そして、初稿（第二稿）では因襲どおり運命が生を規定していたのにたいして、この世界における生のすべての機能が運命となって

---

<sup>61</sup> Ebd., GS II 123f. (同書、三二三頁) „Die Größe der Gefahr entspringt im Mutigen – erst indem sie ihn trifft, in seiner ganzen Hingabe an sie, trifft sie die Welt. In seinem Tode aber ist sie überwunden, hat die Welt erreicht, der sie nicht mehr droht; in ihm ist Freiwerden und Stabilisierung zugleich der ungeheuren Kräfte – die täglich als begrenzte Dinge den Leib umgeben.“

<sup>62</sup> Ebd., GS II 123. (同書、三二一頁) „Dieses ist der Mut, der, je tiefer er verstanden ist, desto weniger eine Eigenschaft, sondern eine Beziehung von Mensch zu Welt und von Welt zu Mensch wird.“

<sup>63</sup> アガンベンによるなら、「創造的精神」とは、「生まれ」を意味するラテン語の *genus* を語源とし、この世に生まれた者の身体的および倫理的な特質の総和を表現することばであり、同時にその者にとってもっとも非個人的で前個人的な要素との共生をも意味し、われわれが自己同一性のなかに閉じこもることを妨げ、自分とは無縁の存在とともに共生していることをも表現することばであるという。ジョルジョ・アガンベン『瀆神』（月曜社、二〇〇五年）参照。

いる」<sup>64</sup>。生が〈運命〉に支配されるとき、〈運命〉は生との対立のなかで限界をあたえるもの、生を囲いこむものとして象徴的な、否定的な意味をおびるのにたいして、生のすべての機能が〈運命〉となるとき、〈運命〉は開かれたものとして、「もろもろの限界を乗り越えていく原理」のなかに解消されている。後にベンヤミンは『運命と性格』（一九一九年）、『ゲーテの親和力』（一九二二年）のなかで、「運命とは生あるものの罪連関にほかならない」と、現実の社会において生を拘束するものこそが〈運命〉であると論じることになるが、「臆する心」では〈運命〉は生のすべての機能によって乗り越えられているものと理解されている。ベンヤミンはこうして、生を拘束する〈運命〉が新たな交感の場である〈死〉と潜在的な他者への解放にほかならない〈勇氣〉のもとで解消されるのを見いだすのだが、そこにはヘルダーリンがギリシアに託した市民階級の形姿が新たな生として描きだされているのを認めることができる。いまだ「太陽神」という神話的形姿のもとに結びつけられていた諸形姿が、〈詩作されたもの〉の領域において、それと明示されてはいないが市民階級という新たな生の「空間的・時間的な統一」の場、新たな他者との交感の場のなかで再構成されるのである。そこで問われることになるのは、この新たな生が作品のなかに諸形姿としてどのように構造化されるのか、そしてそれがどのような意味をもつのか、生と作品は新たにどのような関係を構築することになるか、なのである。

ベンヤミンは〈運命〉を解消するこの「もろもろの限界を乗り越えていく原理」を、「オリエント的な神秘的な原理」<sup>65</sup>と呼んでいる。「オリエント的なもの」ということばは、実際にヘルダーリンがヴィルマンズに宛てた手紙（一八〇三年九月二十八日付）<sup>66</sup>のなかで見いだすことができる。他方、『ドイツの人々』で候補にあげられながらとりあげられなかったもうひとつのベーレンドルフ宛ての手紙（一八〇一年十二月四日付）<sup>67</sup>では、「天なる

---

<sup>64</sup> Ebd., GS II 124. (同書、三二四頁) „Und jede Funktion des Lebens in dieser Welt ist Schicksal, während in der ersten Fassung herkömmlich das Schicksal das Leben bestimmte.“

<sup>65</sup> Ebd. (同書、同頁) „Das ist das orientalische, mystische, die Grenzen überwindende Prinzip...“

<sup>66</sup> Hölderlin, Friedrich: Hölderlin Werke und Briefe, hrsg. v. Friedrich Beißner und Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. (Insel) 1969. S.946f. (『ヘルダーリン全集』手塚富雄責任編集、河出書房新社、一九六九年、四〇二頁)

<sup>67</sup> Hölderlin, ebd., S.940ff. (同書、四六三―四六六頁) ちなみにヘリングラート版ヘルダーリン作品集は、一九一三年に初期の詩と手紙（一七八四―一九四年）を収めた第一巻と、翻訳と手紙（一八〇〇―一〇六年）を収めた第五巻が出版され、一九一六年に「詩人の勇氣」や「臆する心」などの詩を収めた第四巻が出版される。さらにヘリングラートの死後、一九二二年に詩と『エンペドクレス』と哲学的断章と手紙（一七九八―一八〇〇年）を収めた第三巻が、一九二三年に詩と『ヒュペーリオン』と手紙（一七九四―一九八年）を収めた

火]、「聖なるパトス」が「西欧的なユーノー的な冷徹さ *Nüchternheit*」と対立するものとして論じられている。ギリシア人にとって固有なものは、この「天なる火」、「聖なるパトス」であって、「ユーノー的な冷徹さ」はむしろ彼らには「異質なもの」であり、その特徴がホメロスの叙述のなかに見られるとすれば、それはギリシア人にとって、もともとそのような明晰さが生得のものであったからではなく、ホメロスの卓越した叙述の才能によるものなのだ、とヘルダーリンは説明している。自己に固有なものを駆使することほど困難なことではなく、だからこそドイツ人はその生得の「叙述の明晰さ」をよく学ぶ必要があるというのである。だとすればヴィルマンズ宛ての手紙で、むしろみずからソポクレスの翻訳では、ギリシア文化が拒絶した「オリエンティックなもの」を強調し、公衆の前にそれが現われるままに呈示したかったのだと主張し、さらに半年後、同じくヴィルマンズに宛てた手紙（一八〇四年四月二日付）のなかで、「たとえ詩人には禁じられていることを大胆にもくわだてることになろうとも、常軌を逸した *exzentrisch* 熱狂にむかって書く」<sup>68</sup>とみずから宣言しているのはどうしてなのだろうか。

ペーター・ゾンディは、この二つの手紙の矛盾を問題にしている。ヘルダーリンがヘラスすなわちギリシア的なものとヘスペリアすなわち西欧的なものという二つの概念をめぐる展開する議論にゾンディが認める矛盾、「質的飛躍」は、「ヘラスにおいて〈芸術の国〉をつくりだすもの、つまり冷徹さと描写の才能は、ヘスペリアにとって民族的に固有なものなのだが、その一方で、ヘラスにおいて芸術のために否認されないがしろにされたものが、ヘスペリアにおいてなによりも芸術を構築するものである」という点に、すなわちヘルダーリンが、一方でホメロスの「叙述の明晰さ」は西欧にとって生得的なものであり、西欧はその生得的なものを学ぶ必要があると述べながら、他方でギリシア人にとって生得的なものであり、ホメロスが否認した「聖なるパトス」こそが、西欧にとって「芸術を構築するもの」と語る点にある<sup>69</sup>。ゾンディによるならこれら二つの概念は、「ギリシア芸術

---

第二巻が出版される。

<sup>68</sup> Hölderlin, ebd., S.951. この手紙のなかの *gegen die exzentrische Begeisterung* という語句については、フリードリヒ・バイスナーとベーダ・アレマンのあいだで解釈が分かれている。ここでは手紙の文脈の整合性から、ゾンディと同様、バイスナーの解釈にしたがっている。Vgl. Szondi, Peter: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1970. S.160. (ペーター・ゾンディ『ヘルダーリン研究——文献学的認識についての論考を付す』ヘルダーリン研究会訳、法政大学出版局、二〇〇九年、一五三—一五四頁)

<sup>69</sup> Vgl. Szondi, ebd., S.161f. (同書、一五六頁) ゾンディは, *eine Entsprechung zwischen dem Vaterländischen der Griechen und der hesperischen Kunst* 'についてつぎのように

がもはや〈聖なるパトス、アポロンの国を表現するもの〉として〈冷徹さ〉という媒体のうち認められるというのではなく、〈冷徹さ〉のために〈聖なるパトス〉を否認するものと見なされるとき、固有なものと異質なものと二つの契機が、「たがいに媒介しあうのではなく敵対しあう」ものにとらえられるとき、乗り越えることのできない障害となる。ソンドイは、むしろ〈冷徹さ〉は〈聖なるパトス〉と抽象的に対峙しあうものではなく、「パトスそのものの質的な変容」<sup>70</sup>としてとらえられなければならないと、〈冷徹さ〉のなかにこそ、もっとも偉大なるパトスは見いだされなければならないと主張するのである。ベンヤミンもまた、「オリエン特的」ということばにかならずしも正当性はないと留保をつけくわえつつも、ギリシア的な「形姿の原理」に対立するものを「オリエン特的なもの」と呼びながら、そこに非神話的な、神秘的な力を見いだすとき、「オリエン特的なもの」に「西欧的なユーノー的な冷徹さ」の根源を認めている。ただし、ソンドイのばあいアクセントがおかれているのは、ヘラス的すなわちギリシア的な芸術のあり方と、ヘスペラス的すなわち西欧的な芸術のあり方のあいだの弁証法的な関係であるのにたいして、ベンヤミンのばあいむしろ問題は、そのような弁証法的な関係の彼方にある。「オリエン特的なもの」は、ギリシアの「形姿の原理」の根源にあって、制限された形姿を非制限的なもの、非完結的なものにかえる。「同一性の法則」に認められる「不協和」は、「形姿の原理」とそれに対立する「オリエン特的な神秘的な原理」とのこの二重の働きから生まれてくるものと考えられているのである。

アドルノは『パラタクシス』のなかで、ベンヤミンのいくつかのモチーフを借用しながら、ヘルダーリンの後期の詩に注釈をくわえている。シンタクスの従属、および同一的な意味の媒介を中断し回避する言語上の操作をパラタクシスと呼びつつ、アドルノはヘルダーリンの詩のなかに神話と脱神話化の弁証法を読みとろうとする。

---

論じる。„Denn auch die Konzeption dieser Entsprechung muß durch den Wandel in Hölderlins Verständnis der griechischen Kunst erschüttert worden sein. Wird diese nicht mehr als *Äußerung des heiligen Pathos, des Apollonsreichs, im Medium der Nüchternheit* gesehen, sondern als Verleugnung jener um dieser willen, treten die beiden der *Grundstimmung* und dem *Kunstcharakter* korrespondieren den Momente des Eigenen und des Fremden, statt miteinander sich zu vermitteln, antagonistisch auseinander, so läßt sich der Unterschied zwischen Hellas und Hesperien: daß nämlich, was dort das *Reich der Kunst* stiftet, Nüchternheit und Darstellungsgabe, hier ein Nationelles ist, während, was dort der Kunst zuliebe verleugnet und versäumt wird, hier allererst Kunst konstituiert, nicht mehr in der Konzeption von Spiegelsymmetrie als ein Unterschied formaler Natur aufheben: er wird zum qualitativen Sprung.“

<sup>70</sup> Ebd., S.163. (同書、一五七頁) ‚qualitative Veränderung des Pathos selbst‘は前注最後の ‚der qualitative Sprung‘を受けていると考えられる。

後期賛歌にとって、主観性は絶対的なものではなく究極的なものでもない。主観性はみずから絶対的なものであると僭称するならするがいい。しかし、他方でそれは、内在的に自己措定するよう強要されているのである。これがヘルダーリンにおける<sup>ヒュブリス</sup>傲慢の構造である。傲慢は神話的なイメージ圏に、犯罪と贖罪の類似性というイメージに由来しているのだが、しかしそれは、人間の自己神格化のうちに神話を再発見することによって、脱神話化へとむかうのである。・・・傲慢にたいする罰は、精神そのものの運動からその総合を撤回することである。ヘルダーリンは、歴史的に追いつ越されたものとして犠牲に有罪判決を下す。しかも自分にひとしくないものをたえず犠牲にする精神を犠牲にすべく有罪判決を下すのである<sup>71</sup>。

アドルノのばあいヘルダーリンの詩は、「総合の撤回」、同一的自我の解体、たえず犠牲を強いる「精神」にたいする「罰」という方向において読まれる。他方、ベンヤミンがそこに見いだすのは、つねに思考の限界において彼方から自己の形姿を還帰させようとするような存在のその「集中的=強度的」なあり方にほかならない。「自己自身に形姿をあたえる」という、犯罪と贖罪の類似性がつくりだす<sup>ヒュブリス</sup>「傲慢」の構造を、神話と脱神話化の弁証法というかたちでしか問えないとすれば、逆説的なことに、神話はその脱神話化の理論の中心にどこまでも生きつづけることになる。アドルノにとってたしかにこの<sup>パラドックス</sup>逆説にこそ、その理論の批判的な力が宿っているのにたいして、むしろ非同一的なもの、総合を罪として撤回するものが同時にその限界において秘められたもの、けっして撤回しえないものとして照らしだしているものこそが——おそらく非同一的なものの中心にあるのは、固有名の問題、つまり生と出来事の特異性、唯一性の問題なのだが、この点については第三章で検討したい——、そこに撤回しえないものとして還帰するものこそが、まさにベンヤミン

---

<sup>71</sup> Adorno, Theodor W.: Parataxis, in: Noten zur Literatur. S.485f. (アドルノ『文学ノート』2、二〇三頁) „Den späten Hymnen ist Subjektivität das Absolute nicht und nicht das Letzte. Jene frevle, wo sie als solches sich aufwirft, während sie doch immanent zur Selbstsetzung genötigt ist. Das ist die Konstruktion der Hybris bei Hölderlin. Sie entstammt dem mythischen Vorstellungskreis, dem der Gleichheit von Verbrechen und Buße, will aber auf Entmythologisierung hinaus, indem sie den Mythos in der Selbstvergottung des Menschen wiederfindet... Die Strafe für die Hybris ist der Widerruf der Synthesis aus der Bewegung des Geistes selber. Hölderlin verurteilt das Opfer als geschichtlich überholt und verurteilt dennoch zum Opfer den Geist, der immerzu opfert, was ihm nicht gleicht.“

にとって問題となっているのだと考えられる。

「臆する心」、その「形而上学的な受動性」にアドルノは、神話に抗して、「人類が自然へと呪縛された自己の状態から解放されるであろう、現実への希望」<sup>72</sup>を読みとる。ヘルダーリンが詩のなかで韻律を中断させるものとして強調する「中間休止 *Zäsur*」もまた、アドルノにとって、たとえば「運命」にたいして「感謝」を対置するというように、あくまで弁証法的な役割を担うものとして考えられている。他方、ベンヤミンにとって「臆する心」が受動的なのは、自己を実現することがないということにそもそもその理由がある。したがって「詩人」は〈中間休止〉によって、「もはや形姿としてではなく、もっぱら形姿の原理、制限をあたえるものとして、また同時に自己の身体をなおも担うものとして」<sup>73</sup>とらえられる。問題は、「完全な受動性」、「感覚的な充溢」のなかにおかれた「詩人」の生が、そこに実現された諸形姿による世界とはけっして一致することがないということ、つまり作品の「体験」として追構成されることはないということにある。そのとき、その存在は「あらゆる関係の触れることのできない中心」、「生にたいする限界、無差別点 *Indifferenz*」を形成するのだという<sup>74</sup>。「詩人」には、たしかに「形姿と世界の統一として」特権的な役割があたえられているように見えるとしても、その受動性は、実現された諸形姿とは区別されるべきものとして、まさにその諸形姿のもとに抑圧されたみずからの「集中的=強度的」な存在のあり方を照らしだしている。「詩人」の生を常軌を逸したものにする〈中間休止〉のこの暴力は、後に『ゲーテの親和力』のなかでは、「表現なきもの *das Ausdruckslose*」の暴力として、同一的なものの総合を拒むもの、対象をたえずトルソーへと、多様性のなかへと送りかえすものとして理解されているが、それは「西欧的なユーノー的な冷徹さ」のもとに見いだされる暴力、後に「神的暴力」と呼ばれる暴力と同じものだと考えられる。生は作品の「体験」として追構成されることはないということこそが〈冷徹さ〉の根源であり、ベンヤミンがとりあえず「オリエンティックなもの」と呼ぶ暴力、「形姿の原理」に潜む抑圧的な性格を暴露すると同時に、倫理的な生をたえずその彼方

<sup>72</sup> Ebd., S.491. (同書、二〇九頁) „Die metaphysische Passivität als Gehalt der Hölderlinschen Dichtung verschränkt sich wider den Mythos mit der Hoffnung auf eine Realität, in welcher die Menschheit jenes Bannes der eigenen Naturbefangenheit ledig wäre, der in ihrer Vorstellung vom absoluten Geiste sich spiegelte.“ (下線部引用)

<sup>73</sup> Benjamin, Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin, GS II 125. (『ロマン主義』、三二七頁) „So ist der Dichter nicht mehr als Gestalt gesehen, sondern allein noch als Prinzip der Gestalt, Begrenzendes, auch seinen eignen Körper noch Tragendes.“

<sup>74</sup> Vgl. ebd., GS II 125. (同書、三二五—三二七頁)

に位置づけるこの暴力のもとに、諸形姿は、「形姿へと制限されつつみずからのうちに安ら  
っている現われにたいして、制限なき現われとして」展開されるのである<sup>75</sup>。いずれにせ  
よそこでは、おそらくは市民社会における生とその諸形姿との関係が問題になっている。  
自己に形姿をあたえようとする、自己を実現しようとする思考は、同時にその背後に、潜  
在的な、反復強迫的な暴力をかかえこんでいる。生が諸形姿との彼方に位置づけられるが  
ゆえに、倫理の問題が諸形姿のもとに問われるべきものとして見いだされるのである。「芸  
術作品のなかで、非神話学的な、そして非神話的な無比の形姿へと、もはやそれ以上われ  
われには理解できない形姿へと形成されている神話的結合」という逆説的な表現からは、  
〈詩作されたもの〉、〈神話的なもの〉の限界と可能性を読みとることができる。そこには、  
「形姿の原理」の限界がしめされていると同時に、抑圧されたもののうちに潜在的に秘め  
られた構成の原理がしめされているのである<sup>76</sup>。

ベンヤミンは〈詩作されたもの〉、〈神話的なもの〉という、生と作品とのあいだに構造  
化された領域に、生の連関が諸形姿として問われるべき課題として潜在的に表現されてい  
るのを見いだす。近代市民社会においては、生はそこに実現された諸形姿による世界とは  
けっして一致しえないがゆえに、生の連関は〈詩作されたもの〉、〈神話的なもの〉という  
領域において構造的に問われるべきものとして現われてくる。したがって批評の課題は、  
個人の生を追体験することではなく、〈詩作されたもの〉、〈神話的なもの〉の領域に構造化

---

<sup>75</sup> Vgl. ebd., GS II 126. (同書、三二九頁) „...alle gegen die in sich ruhende geformt begrenzte Erscheinung sich als unbegrenzte erheben.“

<sup>76</sup> ヘルダーリンは『オイディプスへの注釈』で、『オイディプス』の悲劇性を、神に見はなされた「無益な müßig 時代」にあって、「天上の者たちの記憶が消失しないように、神と人間が、不実 *Untreu* というすべてを忘却する形式において伝達しあう *mittheilen*」ことにあると説明し、時間の「定言的転回 *kategorische Umkehr*」についてつぎのように述べている。「この極限において、人間はみずからを忘れる。なぜなら、人間は完全にその瞬間のなかにいるからである。そして神も。なぜなら、神は時間にほかならないからである。そして両者は不実になる。時間が不実なのは、時間はそうした瞬間に定言的に転換し、始めと終わりが時間のなかで絶対的に一致しなくなる〔韻をふまない *reimen*〕からである。人間が不実なのは、人間はこの瞬間に定言的転回にしたがわねばならないからであり、それゆえにそののちに始まりにあるものと絶対的に類似しえなくなるからである」。ヘルダーリンは、時間性を神の収縮として理解している。神との「伝達」とはこの時間性にほかならない。神との「伝達」が「定言的」な形式、すなわち時間というすべての人間に共通な形式としてあたえられるところでは、人間がもはやはじまりにあるものとは一致しえなくなり、主体と客体が一体化した「存在」からは永遠に分離されることになる。ヘルダーリンは自然と意識との関係を、〈わたしがわたしである〉ことと〈反省〉との「判断=原-分割 *Ur-Teilung*」として、主体の行為遂行的な分裂のもとに見いだすのだが、そこに「人間の権利と市民の権利」を標榜する近代市民社会の特性を認めることができる、と考えられる。Vgl. Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke (Frankfurter Ausgabe)*, hrsg. v. D.E.Sattler Frankfurt a.M. Bd.16. 1988, S.257f.

された生の連関を問うことにある。ベンヤミンがヘルダーリン論のなかで問題にするのは、そうした生と作品との、作品と批評との関係にほかならない。『ゲーテの親和力』では、さらに『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』では、そこにしめされた作品の「形姿の原理」とその潜在的な構成の原理とが、それぞれ〈神話的なもの〉という概念をつうじて芸術理論として、〈批判=批評〉という概念をつうじて芸術批評の理論として展開されるのである。

## 2 〈神話的なもの〉の概念

### (1) ゲーテの〈<sup>デーモニッシュ</sup>魔神的なもの〉とカントの道徳律

ゲーテの創作と芸術理論は、カントの「批判」を前提にして展開されることになった、とベンヤミンはいう。一九二一年の夏から翌年のはじめにかけて書かれた『ゲーテの親和力』のなかで、ベンヤミンは、「カントの仕事が完成され、現実という裸の森を歩くための道路地図がスケッチされた」まさにその時期に、「永遠なる生長の種子をもとめるゲーテの探索」が、すなわち「倫理的、歴史的なものよりも、神話的、文献学的なものを把握しようとする擬古典主義の傾向」が生まれることになった、と述べている<sup>77</sup>。はたしてベンヤミンは、経験の意味を、その確実性のもとに追求しようとするカントと、あくまで感覚的な具象性に見いだそうとするゲーテとのあいだに、どのような関係を認めているのだろうか。『来たるべき哲学のプログラム』（一九一八年）のなかのことばにしたがうなら、カントの仕事はドイツの啓蒙主義の経験、ただその確実さによる以外、いかなる意味をも獲得することはないであろうような経験にもとづいている<sup>78</sup>。他方、ベンヤミンは親和力論のなかでカントの『人倫の形而上学』のなかの婚姻に関する記述を引用しつつ、ゲーテの『親和力』の内実を「破滅していく婚姻関係への洞察」に認め、ゲーテは「凋落 *Verfall* の過程で婚姻 *Ehe* から生じるかの諸力」、「法の神話的 *mythisch* な諸々の暴力」をしめそうとしたのだ、と説明している<sup>79</sup>。ベンヤミンがゲーテの〈<sup>デーモニッシュ</sup>魔神的<sup>dämonisch</sup>なもの〉という

---

<sup>77</sup> Vgl. Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, GS I 126. (『コレクション』第一巻、四三一四四頁) „In diesem bestimmenden Zuge der deutschen – wenn nicht der gesamteuropäischen – Aufklärung darf eine unerläßliche Vorbedingung des Kantischen Lebenswerks einerseits, des Goetheschen Schaffens andererseits erblickt werden.“

<sup>78</sup> Vgl. Benjamin, Über das Programm der kommenden Philosophie, GS II 159. (『ロマン主義』、三五二頁)

<sup>79</sup> Vgl. Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, GS I 130. (『コレクション』第一巻、五一頁)

概念に見いだすのもまた、啓蒙主義以来、ドイツの市民社会に潜むそうした自己破壊的な諸力、倒錯的な暴力にほかならない。ベンヤミンが親和力論のなかでもちいる〈神話的なもの *das Mythische*〉という概念は、確実性のもとに追求された啓蒙主義の経験に隠された倒錯性、啓蒙主義に内在する矛盾を言い表わすものと考えられる。

田舎貴族の生活を舞台としたゲーテの『親和力』（一八〇九年）の世界は、なにか救いよのない沈鬱な雰囲気につつまれている。エドゥアルトとシャルロッテは、若いころ愛しあいながらそれぞれ別々の相手と結婚し、それぞれの相手との死別後再婚する。田舎の領地で静かに生活する二人のもとに、エドゥアルトの友人である大尉と、寄宿学校にあずけられていたシャルロッテの姪のオットーリエが呼びよせられると、自分の感情を偽らないエドゥアルトは控え目でひたむきなオットーリエに夢中になり、つねに冷静さをたもっているシャルロッテもまた落ち着いた物腰の大尉に惹かれるようになる。抗いがたい力に導かれるままに、エロスをめぐる情念にとらわれた者たちは、庭園の造営を手がけながら、その情念から解かれることなく破滅していく。彼らの市民的で、因襲から自由な振舞いも、もろもろの情念からみずからを解放するどころか、ますますみずからの倫理的諸関係を閉ざすばかりである。エドゥアルトとオットーリエのあいだでは、二人の情熱が激しくなるほどに外界はますます排除され、シャルロッテと大尉とのあいだの関係もまた、あくまで穏やかで自制的であるにもかかわらず、そうした自制的な振る舞いがその関係をいつそう閉ざされたものにしていく。背景をなす人間関係は遮られ、そのなかで親和力の呪縛のうちにある者たちが造園に手を染めていく過程は、この世界を形づくっているエロスという情念を深めていく過程と重なりあう。ベンヤミンは、エドゥアルトの設計にしたがって庭園につくられた湖水の災いにみちた静けさについて、つぎのように語る。「つまり、徐々に陸地をとりこわして沼をつなぎあわせていく作業は、結局この地方にかつてあった山中の湖を再現することになるのだ。概して人間の手のもとで超人的な働きをするものこそ、自然そのものにほかならない」<sup>80</sup>。エロスという情念に倫理的諸関係を閉ざしていく世界、それをベンヤミンは「神話的自然」にゆだねられた「運命」的な世界と呼んでいる。そこでは、大地や水は超人的な力をもって人間を脅かし、人間たちも「親和力」の呪縛のなかでみずからのうちに秘められた自然の力を表明することになる。沈黙

---

<sup>80</sup> Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I 133. (『コレクション』第一巻、五六頁) „Denn zuletzt läuft jene Vereinigung der Wasser, wie sie schrittweis festem Lande Abbruch tut, auf die Wiederherstellung des einstigen Bergsees hinaus, der sich in der Gegend befand.“

が支配し、破滅へと誘う謎めいた静けさのなかで、「ロマーン Roman」つまり小説の登場人物たちは、みずからの「教養」によって克服したと称する諸力の支配下にある。

ベンヤミンは、ロマーンを支配するこの「神話的自然」の特徴を、「類型性 Typik」と「二義性 Zweideutigkeit」に認めている。『親和力』の登場人物たちの名は、そのほとんどが洗礼名で、文字どおりの意味においては彼らは命名されていない。名ざされることなく、「名もなき法則 Gesetz」のもとに彼らは「類型」をなしている<sup>81</sup>。ベンヤミンは、「その類型性を運命的なものとして認識してはじめて考察は目標に到達する」と、「類型性」には「運命的存在というモチーフがとらえられなければならない」と述べているが<sup>82</sup>、この「類型性」こそが、生を「運命」として、もっぱら罪と贖いの連関のなかにある自然物のような存在として現象させる、というのである。「あらゆる同一なるものの永遠回帰」が、「運命のしるし」であり、「運命とは生あるものの罪連関にほかならない」<sup>83</sup>。運命は犯された罪を贖うことを要求し、贖いはまさに自然の災禍のように人間の上にふりかかる。神話の世界のように、彼らの行為のひとつひとつが罪を引き寄せ、その罪がみずからの上に呼び覚ます不幸から彼らは逃れられない。「ここで問題となっているのは、倫理的な罪ではなく——どうして子供がそのような罪を担うことができようか——、人間が決断や行為によってではなく、逡巡や無為によって陥る自然的な罪なのである」<sup>84</sup>。ベンヤミンはさらに、「自然的な罪」が「情念 Leidenschaft」にとらわれた生をつうじてもたらされることを、つぎのように説明する。「これらの人間たちを人間的な、いや市民的な人倫の圏域に包み込み、そこで情熱の生を彼らのために救いたいと願う、沈黙のとまどいのなかには、暗い罪過 Vergehen が潜んでいて、これがその暗い贖いを要求するのだ」<sup>85</sup>。ゲーテによって「人

---

<sup>81</sup> Vgl. ebd., GS I 135. (同書、五九頁) „Sie (diese Kargheit der Namengebung) gehört vielmehr innigst zum Wesen einer Ordnung, deren Glieder unter einem namenlosen Gesetz dahinleben, einem Verhältnis, das ihre Welt mit dem matten Licht der Sonnenfinsternis erfüllt.“

<sup>82</sup> Vgl. ebd., GS I 137f. (同書、六四—五頁)

<sup>83</sup> Vgl. ebd., GS I 137 (同書、六四頁) „Denn die ‚ewige Wiederkunft alles Gleichen‘, wie es vor dem innerlichst verschieden Fühlen starr sich durchsetzt, ist das Zeichen des Schicksals, mag es nun im Leben Vieler sich gleichen oder in dem Einzelner sich wiederholen.“

<sup>84</sup> Ebd., GS I 138f. (同書、六七頁) „Nicht von sittlicher ist hier die Rede – wie könnte das Kind sie erwerben – sondern von natürlicher, in die Menschen nicht durch Entschluß und Handlung, sondern durch Säumen und Feiern geraten.“

<sup>85</sup> Vgl. ebd., GS I 185. (同書、一五四頁) „In der stummen Befangenheit, welche diese Menschen in dem Umkreis menschlicher, ja bürgerlicher Sitte einschließt und dort das Leben der Leidenschaft für sie zu retten hofft, liegt das dunkle Vergehen, welches seine dunkle Sühne fordert.“

間的な、いや市民的な人倫の圏域」として描かれているこの世界では、「情熱」にとらわれた生は「罪過」と「贖い」からなる自然の「法則」のもとにあるものとして、そして「法則」は犠牲を要求する諸力を内在させたものとして表象されることになる。ベンヤミンはそこに、「自然の二義的な *zweideutig* 力」を認める。『親和力』の世界では、市民的な自由を構成するはずの婚姻関係は、その崩壊のもとに明るみにでてくるであろう自然の諸力を潜ませている。カントは『人倫の形而上学』のなかで「法則 *Gesetz* (道徳的実践的) とは、定言命法 (命令) を含む命題である」と、それは「われわれ自身の理性をとおしてア priori に無条件にわれわれを拘束するもの」であると述べているが<sup>86</sup>、ベンヤミンは、啓蒙主義以来、このような「法則」のもとに表象される生の背後には、そこに抑圧された自己破壊的な諸力が、倒錯的な暴力が隠されていることを指摘するのである。ちょうど庭園につくられた湖水が、一方で「反映するもの、透明なもの、浄化するもの」でありながら、他方で「黒いもの、暗いもの、究めがたいもの」として作用するのと同じように<sup>87</sup>。

ベンヤミンはカントの『人倫の形而上学』から、婚姻についてのつぎのような説明を引用する<sup>88</sup>。婚姻とは、「性を異にする二人の人物の、それぞれの性的特性を生涯にわたってたがいにかついでに所有しあうために結合することである。子供を生み育てるという目的は、両性にたがいへの性愛を植えつけた自然のひとつの目的なのかもしれない。しかし、結婚する人間がかならずこのことを目的としなければならないということは、このような人間の結合の適法性のために要請されるわけではない。なぜなら、さもなければ子づくりが途絶えれば、婚姻は同時におのずと解消されることになるであろうから」<sup>89</sup>。このような婚姻の定義にたいして、ベンヤミンは、「婚姻の自然的本性」から、「婚姻の倫理的可能性、それどころかその必然性」、「婚姻の法的現実性」を演繹的に証明できると考えたのは、カントの

---

<sup>86</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe. Bd. 8. Frankfurt. a. M. (Suhrkamp) 1982, S.334. (イマヌエル・カント『人倫の形而上学』加藤新平他訳、『世界の名著 カント』所収、中央公論社、三五〇—五二頁)

<sup>87</sup> Vgl. Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, GS I 183. (『コレクション』第一巻、一五〇頁)

<sup>88</sup> Vgl. Kant, Die Metaphysik der Sitten, S.389f. (カント『人倫の形而上学』、四〇八頁)

<sup>89</sup> Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, GS I 127. (『コレクション』第一巻、四六頁) „Sie erklärt demnach die Ehe als ‚die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. – Der Zweck Kinder zu erzeugen und erziehen mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegen einander einpflanzte; aber der Mensch, der sich verehelicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmäßigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen‘.“

まったくの誤りであったと批判する。しかし、ベンヤミンはまた、この命題に先行する部分の説明は「崇高な」ものであり、忘れてはならないともつけくわえている。「性の共同性は、ひとり人間が他の人間の性器と性的能力を使用する、その相互使用にほかならず、それは自然な使用（これによって同種のものをつくることができる）あるいは不自然な使用であり、後者にあつては、同性の人間あるいは人類とはべつの類の動物にたいするものとなされる」<sup>90</sup>。ベンヤミンはカントのこの説明を、同時代のものであるモーツァルトの『魔笛』が婚姻の内実の「予感」を「誠実さという感情」のうちにもっとも純粋に表現しているのにたいして、むしろ「予感をいれないという意識」において「崇高」だと主張する。「崇高」ということばはおそらく、美と崇高について論じたカントの『判断力批判』を念頭においたものだと考えられる。カントは『判断力批判』で崇高についてつぎのように述べている。「崇高なもの **das Erhabene** とは、つぎのように説明することができる。崇高なものとは、その表象が自然の到達不可能性を諸理念の表出 **Darstellung** として想定するような心情を規定する、ある（自然の）対象である」<sup>91</sup>。カントはさらに、「理念」とはそもそも「表出することができない」ものであり、「崇高なもの」とは「理念が構想=想像力 **Einbildungskraft** によって到達不可能であるという心情」を規定する対象だと説明している<sup>92</sup>。ベンヤミンはカントのこの「崇高なもの」という概念を婚姻という倫理的な領域に転用することによって、倫理的な不可能性、不能性を表わすことばとしてもちいているのである。カントは性的能力の「自然な使用」を「享樂 **Genuß**」と定義しているが<sup>93</sup>、ベンヤミンが注目しているのは、「性の共同体」の背後に隠されている、性的能力の「不自然な使用」、そのような逸脱した性の「享樂」にほかならない。性的能力の「自然な使用」にもとづく婚姻の規定の背後には、いまわしいもの、猥褻な誘惑が隠されている。フロイトは近親相姦の禁止こそがむしろ不可能なものの享樂を生みだしていることを見いだしている

---

<sup>90</sup> Ebd., GS I 128. (同書、四七頁) „Geschlechtsgemeinschaft (commercium sexuelle) ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines andern Geschlechtsorganen und –vermögen macht (usus membrorum et facultatum sexualium alterius), und entweder ein natürlicher (wodurch seinesgleichen erzeugt werden kann) oder unnatürlicher Gebrauch und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts oder einem Tier von einer anderen als der Menschengattung.“

<sup>91</sup> Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe. Bd.10. Frankfurt. a. M. (Suhrkamp) 1990, S.193. (イマヌエル・カント『判断力批判』篠田英雄訳、岩波書店、一八六頁) „Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als *Darstellung von Ideen zu denken.*“

<sup>92</sup> Vgl. Ebd. (同書、同頁)

<sup>93</sup> Vgl. Kant, Die Metaphysik der Sitten, S.390. (カント『人倫の形而上学』、四〇九頁)

が<sup>94</sup>、ベンヤミンは、啓蒙主義的な婚姻がそのような倒錯によって成立していることを指摘しているのである。

ゲーテの「原現象 *Urphänomen*」という概念にもまた、ベンヤミンは啓蒙主義の思考の倒錯性が表現されていることを見いだしている。ベンヤミンは、後に百科事典の「ゲーテ」の項目のために記した文章（一九二八年）のなかで、もともと植物学や解剖学の研究の脈絡のなかで形成されることになったこの概念によって、ゲーテはみずからの自然研究を、芸術理論と結びつけようとしたのだと説明している。ゲーテは自然研究において、動物の頭蓋骨は脊柱骨が変形して発達したものであることを、また植物の根や雄しべは葉の変形したものであることを発見し、さらに『色彩論』ではニュートンの光学に対抗して、色彩が、光の変態したものだ、つまりひとつの実体である光と、光の非在ではなく「反光 *Gegenlicht*」というもうひとつの実体にほかならない闇との戦いのなかで形成されるものだとして理解しようとしている。同じように芸術理論においても、「知覚可能な現象 *Erscheinung* の領域と直観可能な原像 *Urbilder* の領域」とを総合しようと、ゲーテはこの二つの領域の同一性を、経験的に実験をとおして証明しようとする。ベンヤミンはこの二つの領域の同一性について、親和力論では「原現象」を「模範 *Vorbild* としての自然」へと、すなわち「象徴 *Symbol*」へと転化させようとしたのだと、「ゲーテ」では「人間自体」が「この世に存在しうるもっとも偉大で、もっとも正確な自然の装置」なのだというゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』のことばを引用しつつ、「自然の認識の最高の効用は、ゲーテにとって、それがひとつの生にあたえる形式において定められた」<sup>95</sup>と述べているが、ゲーテが人間の生という倫理的なものの領域にあたえられるべき形式を「原現象」として、「模範」として表出される自然に見いだそうとしている点を、問題にするのである。ベンヤミンは、「原現象」という概念のもとに、自然のうちに倫理的な可能性を条件づけるものを見いだそうとするゲーテのこのような姿勢を批判し、「原現象が——理想

<sup>94</sup> Vgl. Freud, Sigmund: Totem und Tabu; Das Unbehagen in der Kultur, in: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe, Bd.9. Frankfurt a.M. 1974. (ジークムント・フロイト「トーテムとタブー」、「文化における不満」『フロイト著作集』第三巻、人文書院、一九八九年) フロイトは「トーテムとタブー」(一九一二年)で、タブーとはカントの「定言命法 *kategorische Imperativ*」であると述べ (S.292)、一方でトーテムイズムに認められる族内婚の禁止を分析し、他方でタブーを強迫神経症と結びつけることで、近親相姦の禁止が強迫神経症的なタブーをつうじて成立する過程を説明している。さらにフロイトは「文化における不満」(一九三〇年)で、「禁止 *Verbot*」とは「すべての者たちにたいする同一種類の性生活への要求」(S.234)であり、こうした要求が近親相姦や幼児性欲を異常なものにしていると論じている。

<sup>95</sup> Benjamin, Goethe, GS II 720. (『コレクション』第二巻、一九九頁)

Ideal として——直観にたいして表出される *sich darstellen*」ことがあるとすれば、それは科学における知覚の対象としてではなく、あくまで芸術の領域においてのみ妥当すると主張する<sup>96</sup>。ゲーテの「原現象」という概念にたいするベンヤミンの批判は、つぎのように理解することができる。ゲーテは、「すべては自然の罪であり、すべては自然の功績である」<sup>97</sup>というが、しかし自然は、倫理的諸関係を照らしだすことはあっても、倫理的な可能性の原因、条件となることはありえない。それでもなお、倫理的なものは自然のなかに、その感覚的な具象性のうちに形象化されて発現しなければならない、とゲーテが要請するとき、自然は〈魔<sup>デモニッシュ</sup>神的なもの〉として、倒錯的なものとなって現われてくる。感覚的な対象を、あたかも倫理的なものの原因であるかのように遡及的に見いだそうとすることこそが、ベンヤミンがここで言及する「象徴」の機能にほかならない。近代社会のなかで倫理的諸関係は、感覚の対象、〈もの〉どうしの関係として抑圧されて現われてくることはあっても、そこに形象化された感覚的な対象はあくまで社会の神話的な側面、抑圧された倫理的な諸関係を反映するだけであって、それが倫理的な条件となることも、その新たな可能性となることもけっしてありえない。したがって、倫理的諸関係を反映しながら、けっして「判断の尺度」となることはない領域こそが「芸術」である、と考えられるかぎり、  
「原現象」は、あくまで「芸術」のなかに見いだされるべきものである。

さらにベンヤミンは、ゲーテの生、その「諦念 *Entsagung*」という姿勢そのものにも、その生を「類型」化する運命的なもの、神話的なものを認めている。「諦念」とは、「失われたものを感情においてなおも抱擁しようという、最後の試み」にほかならない<sup>98</sup>。みずから怠ったゆえにとり返しえないことへの思いから、ゲーテは神話的なもろもろの力を作品のなかに確保しようと、構成的な技法をしめすはずの草稿をすべて破棄し、「詩作されたもの」にも、生起したものと同一権利があたえられるように要請する。ゲーテにとって作品は、まさに「神話的自然」そのものなのである。さらにゲーテは、すべての批判に背を向け、みずからの生をも執拗に、秘密めいたもの、神話めいたものにしようと試みている。とくに晩年の作品、『詩と真実』、『西東詩集』、『ファウスト』第二部では、すべてが「生を歴史化すること」、「この生がいかに詩的な内実のみちた生の原現象であったか、〈詩人〉にとっていかに素材と機会のみちた生の原現象であったかを、確証し虚構する」ことに注が

<sup>96</sup> Vgl. Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, GS I 148. (『コレクション』第一巻、八四頁)

<sup>97</sup> Goethe, J.W.v.: Natur, Werke (Hamburger Ausgabe) Bd.13, München 1982, S.47.

<sup>98</sup> Vgl. Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, GS I 145. (同書、七九頁)

れている<sup>99</sup>。ベンヤミンはそこに、「魂の存続」について語りつつ、「不死性」を「担保として要求する異教的な気遣い」があることを認めている<sup>100</sup>。ゲーテにとって不死性の理念とは、どこまでも「境界のないものから境界のないものへと逃れること」を意味するにすぎない。自然の生が無形姿のままに遍く支配する神話的世界をもっとも脅かすものが死であるとすれば、その気遣いにもまた神話的なものが、運命的なものがつきまとっている、というのである。

## (2) 美の仮象と憂鬱、「死の欲動」

ベンヤミンはゲーテの時代について、つぎのように述べている。「むしろ、現存在のもっとも本質的なもろもろの内容は事物世界のなかに刻印されて現われる、それどころか、そのように刻印されて現われることなしには実現されえない、という考え方が、ゲーテの時代ほど疎遠であった時代は決してなかった」<sup>101</sup>。思考を、「生成する理念」ではなく、「生と言語のうちにたもたれている、すでに形式をあたえられた内実」として、すなわち生と言語を「類型性」においてとらえようとする点に、ベンヤミンは啓蒙主義の倒錯的な傾向を認める。「類型性」とは、まさに「経験」の内容が「事物世界」のなかに「刻印 Ausprägung」されて現われてくることを否認するための形式にほかならない。しかしそれゆえにこそ、ベンヤミンはその抑圧的な形式に、啓蒙主義以来の市民社会に秘められた「内実」、その欲望を読みとろうとするのである。その関係は、たとえばカントの『人倫の形而上学』における「性愛 die Liebe zum Geschlecht」についての記述にも認めることができる<sup>102</sup>。そこでは、「性愛」とは二個の人格が契約において相互に種の保存という義務をはたしあうことであり、他方、自慰や同性愛、獣姦のように現実の対象ではなく、対象を「構想=想像 Einbildung」すること——カントは「構想=想像」と考えている——によって「情欲 Wollust」をかきたてられることは、「動物的衝動」へと身をまかせることであって、それは自然に反する行為であるばかりでなく、義務の違反であると論じられている。カントは、「構想=想像」による「情欲」、幻想にたいする欲望を禁止し抑圧することによ

<sup>99</sup> Vgl. ebd., GS I 166. (同書、一一六——一七頁)

<sup>100</sup> Vgl. ebd., GS I 151. (同書、九一頁)

<sup>101</sup> Ebd., GS I 126. (同書、四三一—四四頁) „Vielmehr war gewiß nie eine Zeit, der mehr als Goethes der Gedanke fremd gewesen ist, daß die wesentlichsten Inhalte des Daseins in der Dingwelt sich auszuprägen, ja ohne solche Ausprägung sich nicht zu erfüllen vermögen.“

<sup>102</sup> Vgl. Kant, Die Metaphysik der Sitten, S.556ff. (『世界の名著 カント』、五八二頁)

って、はじめて市民のはたすべき義務、その市民的自由は確保されうると主張する。しかし、「動物的衝動」には種の保存という自然の義務以外にはたして何があるのかを問うなら、「性愛」とはその本質からいって自然に反する行為であり、「構想=想像」による「情欲」をむしろ必要としている。幻想にたいする欲望を禁止し抑圧しようとするカントの姿勢には、むしろ市民的自由をもとめるエロスの倒錯的な性格が隠されているのである。

ベンヤミンは『ゲーテの親和力』のなかで、プラトンの『饗宴』における美とエロスについての記述を参照する。「美 Schönheit」とは、つねにエロスとの関係のなかで現われてくるものであると同時に、それは現象ではなく、あくまで「被われているときにのみ本質的に自己自身と同一でありつづける、そのような本質 Wesen」にほかならない。美はなにか他のもののための被いではなく、「仮象 Schein」として被いつつ被われてあるものうちのみに現われ、それが消え去ればそもそも美しいものであることをやめる。美における「仮象」とは、「〈もの〉自体 Ding an sich を不必要に被うものではなく、われわれにたいして〈もの〉を必然的に被うもの」なのである<sup>103</sup>。『ドイツ悲劇の根源』では、ベンヤミンは『饗宴』に注釈をくわえつつ、さらに「真理」をエロスとの関係において「仮象的なもの」として論じている。ベンヤミンは、つぎのように主張する。プラトンによるなら、「真理」とは「美しい」ものであると同時に、「美の本質の内実」として、そもそも「仮象的で傷つけられやすい」ものにほかならない。「真理」は美しいがゆえに、「誘惑するもの」となって悟性の追跡を招き、エロスに追いもとめられる。だが、「理解してくれる者からは恐怖ゆえに、愛する者からは不安ゆえに」悟性からもエロスからも逃れる。ついに「真理」は、悟性にたいしては、「真理の祭壇に逃げ込むときに、その無垢を認識させうるにすぎない」のにたいして、エロスは「真理が秘密を破壊するような「暴露=被いをとりさること Enthüllung」ではなく、秘密をそれにふさわしく正当にあつかう啓示にほかならない」ことを明らかにする<sup>104</sup>。すなわち「真理」とは、そもそも認識の対象ではなく、「美なるもの das Schöne」として、エロスという欲望との関係のなかでとらえられるべきものとして理解されている、というのである。「真理」とは「美なるもの」として、その美しさによってエロスを「誘惑するもの」とであると同時に、その不可触性において「無垢 Unschuld」

<sup>103</sup> Vgl. Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, GS I 195. (『コレクション』第一巻、一七一—一七三頁) „...: nicht die überflüssige Verhüllung der Dinge an sich, sondern die notwendige von Dingen für uns.“

<sup>104</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 211. (『根源』上、二五一—二六頁) „Und nur dieser kann es bezeugen, daß Wahrheit nicht Enthüllung ist, die das Geheimnis vernichtet, sondern Offenbarung, die ihm gerecht wird.“

なるものとして認識される。「真理」とは、エロスにたいしてはあくまで美的な「仮象」として現われ、エロスという欲望を可能にする、と同時に、到達不可能な対象としてとらえられている。

ベンヤミンは、「ゲーテ」のなかで、そもそも「新興市民階級の文化の担い手」<sup>105</sup>であったゲーテがはじめてヨーロッパの貴族階級とのたしかなつながりを獲得した時期に、『親和力』はこの読者層に向けて、市民階級が台頭するなか貴族階級の凋落を描いた作品として書かれたと説明し、つぎのように述べている。「しかしこの制度に解体という犠牲を強いている力は、市民階級ではなく、魔術的な運命の諸力という形態のもとに、その原型状態において復興された封建社会なのだ」<sup>106</sup>。ベンヤミンはさらに、ゲーテが「完全に発達した市民階級の像を形成する」ことを試みた『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』においてすら、「神秘めいた中世的な集団の残像——塔のなかの秘密結社」へと立ち帰ってしまうのだと述べ、ゲーテは「市民的な文化世界の展開」をだれよりも包括的に推し進めようとしたのだが、それはあくまで「醇化された veredelt 封建国家という枠組み」のなかにおいてであった<sup>107</sup>、と説明している。つまり、ベンヤミンは台頭する市民階級によって抑圧されたこの「魔術的・家父長制的な根本モチーフ」の回帰こそが『親和力』のテーマだと理解しているのだが、抑圧されたものの回帰とは、フロイトが世紀転換期に「症候 Symptom」という概念によって精神分析の領域において探求したテーマにほかならない。フロイトはブロイアーとともに書かれた『ヒステリー研究』（一八九五年）のなかでヒステリーの「症候」の発生について分析し、『精神分析——五つの講義』（一九〇九年）では「症候」を「抑圧された観念の代替形成物」として説明している<sup>108</sup>。ベンヤミンは、ゲーテが没落する貴族階級を市民階級との対立のなかでではなく、市民的な文化世界を封建的な、「魔術的・家父長制的」な枠組みのなかでしか展開することしかできなかつたと述べているが、しかしまたそれゆえにこそ、その世界を市民的自由を追いもとめるエロスの「症候」として、抑圧された諸力の回帰として描きだすことができた、と理解するのである。

---

<sup>105</sup> Benjamin, Goethe, GS II 705. (『コレクション』第二巻、一六九頁)

<sup>106</sup> Ebd., GS II 732 (同書、二二三頁)

<sup>107</sup> Ebd. (同書、同頁)

<sup>108</sup> Vgl. Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen, gehalten zur 20 Jährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester Mass, Leipzig und Wien 1909, S.24f. ベンヤミンは生涯にわたり読み終えた書物のタイトルをノートに記しているが、ノートにはゲーテの『親和力』のタイトル以前に、『精神分析について——五つの講義』のタイトルの記載がある。ベンヤミンは「症候 Symptom」という概念をもちいているわけではないが、両者のエロスをめぐる議論には親縁性が認められる。

ベンヤミンはとりわけ、『親和力』のなかで犠牲の死をとげるオットーリエという存在の美の仮象性を問題にするのだが、オットーリエの存在を、まさに市民的自由という「仮象」を追いもとめるロマンに秘められたエロスの「症候」、「抑圧された観念の代替形成」と同時に、エロスの実現の不可能性を認識させる「憂鬱者」<sup>メランコリカー</sup>としてとらえていると考えることができる。

婚姻関係はひとつの運命であり、オットーリエはその運命の「暗い諸力の犠牲」となって死ぬ。エドゥアルトとオットーリエのイニシャルの刻まれたクリスタルグラス、オットーリエの死装束の布地が入れられる衣装箱、シャルロッテやオットーリエの目を楽しませる太古の墓から発掘した品々を納めた建築家の所有する容れ物箱、といった「死の象徴表現」によって、作品全体はくまなく織りなされている。これらの死の象徴表現は、最終的にオットーリエの犠牲においてその運命を成就する。ベンヤミンによるなら、ロマンの運命を呼び醒ましているのは、登場人物たちの市民的な生に秘められた「情熱 *Leidenschaft*」、そのエロスであるとすれば、その恐ろしい運命を負うべく定められているのは、彼女の「無垢 *Unschuld*」にほかならない。オットーリエの自然な身振りは、その完璧な受動性にもかかわらず、彼女をうっとりとするくらい近づきたいものになっている。しかし、その近づきがたさは、彼女の「純粋さ」によるものではない、とベンヤミンはいう。オットーリエの無垢には、「処女性」という異教的な理念に認められるのと同様の、なにか不純なものがまといついている。「処女性」の猥褻さは、「その内的な純粋さのしるしとして考えられるものが、まさに欲望 *Begierde* にとってもっとも歓迎されるものとなる」という点にある<sup>109</sup>。オットーリエは、みずからの「無垢」ゆえに供犠の執行される呪縛圏から逃れることができない。オットーリエの無垢な形姿を覆っているのは、「純粋さ」ではなく、その「仮象」であり、「仮象のその不可触性」が、彼女を近づきたいものになっているのである。シャルロッテにも同様の仮象性がつきまとっている。シャルロッテは母として、主婦としてふるまうときも、なにか幻影のような印象をあたえる。この不明確さを代償に、彼女のなかに高貴なものが現われてくる。オットーリエの「無垢」は、シャルロッテの高貴さと同様に、エロスに包まれた「仮象」にすぎないがゆえに、その死は神聖なものではなく、そこには、「死だけが彼女を内的な破滅からまもりうる」とい

---

<sup>109</sup> Vgl. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I 175. (『コレクション』第一巻、一三四—一三五頁) „Denn eben das, was als das Zeichen innerer Reinheit gedacht wird, ist der Begierde das Willkommenste.“

う否定的な意味しか見いだすことはできない。ベンヤミンは、当時、出版されたばかりのフロイトの『快樂原則の彼岸』（一九二〇年）のなかの「死の欲動」という用語——親和力論のなかで一度だけ登場する<sup>110</sup>——をもちいて、つぎのように述べている。「オッティエーリエの死は、彼女の不可触性と同様に、破滅した状態から逃れようとする魂の最後の逃げ道にすぎない。彼女の死の欲動 *Todestrieb* のなかで語っているのは、安息への憧憬なのだ」<sup>111</sup>。オッティエーリエは死にいたるまで運命的暴力にしたがうばかりで、そこから逃れようともせず、「二義的な無垢と仮象的な美しさ *Schönheit*」につつまれたまま、「贖いの死」を待ちつづけている<sup>112</sup>。オッティエーリエは、けっして主体化されることなく、かろうじて無力な犠牲者となることを自覚することによって、主体化の形跡をとどめるにすぎない、ロマーンの登場人物たちの「症候」、すなわち市民的自由という「仮象」を追いもとめるエロスのなかで「抑圧された観念の代替形成物」なのである。

「高貴な抑制と自制」という原理がロマーンの登場人物たちの振舞いを、市民的自由という「仮象」が彼らのエロスを支配している。ロマーンの登場人物たちは、どこまでも市民的な慣習のなかで高貴なまでに慎み深く、市民的な生、そのエロスを和解させ、救済したいと願う。しかし、この執拗な思いが、暗い罪過を生みだし、その贖いのために彼らは犠牲をしいられる。ゲーテはみずから記した『親和力 *Die Wahlverwandtschaften*』の広告文のなかで、「選択 *Wahl*」と「親縁性=血縁関係 *Verwandtschaft*」という二つの語から

---

<sup>110</sup> フロイトは一九二〇年十二月のはじめに『快樂原則の彼岸』を出版するが、ベンヤミンは翌年の早い時期に、晩年に『ボードレールのいくつかのモチーフについて』（一九三九年）において詳しく論じることになるこのテキストを注文している。ダーヴィット・バウムガルツ宛の手紙（一九二一年六月九日）を参照。Vgl. Benjamin, *Brief an David Baumgardt vom 9. 6. 1921*, GB II 159. 親和力論では直接的にはフロイトの名を挙げていないが、ベンヤミンが一回だけ言及している「死の欲動 *Todestrieb*」という概念は、さらに「エロス・タナトス」という対立もまた、『快樂原則の彼岸』の中心的なテーマであることから、ベンヤミンはフロイトの理論をある程度参照しているものと考えられる。なお、ベンヤミンが読み終えた書物のタイトルを記しているノートでは、『快樂原則の彼岸』のタイトルは一九二七年頃と一九三九年頃に記載されている。親和力論が書かれた時期に、どの程度このテキストを読んでいたかはわからないが、ノートにはゲーテの『親和力』のタイトル以前に、フロイトの著作に関して『機知とその無意識との関係』、『自伝的に記述されたパラノイアの一例に関する精神分析的考察』、『ナルシシズムの導入に関して』、『精神分析について—五つの講義』のタイトルの記載があり、またこの時期に書かれたと考えられる「宗教としての資本主義」と題されたメモにおいても、フロイトの理論の重要性について触れられていることから、すでに親和力論を執筆する以前にフロイトの理論にある程度は通じていたものと考えられる。Vgl. Benjamin, GS VII 443, 449, 475, GS V 101.

<sup>111</sup> Ebd., GS I 176. (同書、一三七頁) „Ottiliens ist, wie ihre Unberührtheit, nur der letzte Ausweg der Seele, welche vor dem Verfallensein entflieht. In ihrem Todestriebe spricht die Sehnsucht nach Ruhe.“

<sup>112</sup> Vgl. ebd., GS I 179. (同書、一四三頁)

構成され、当時、化学反応をあらわす自然科学の用語として使われはじめたこのことばによって、自然の陰鬱な必然性に支配された世界にたいして倫理的なものの根源をしめそうとしたのだ、と述べている。それにたいしてベンヤミンは、自然の力に対抗するために「選択」を、その自由を擁護し、愛する者たちの「神の国」を「晴れやかな理性の自由の国」にもとめてみたとしても、自然の陰鬱な必然性から逃れることはできないと批判する<sup>113</sup>。親縁性あるいは血縁関係、つまり婚姻関係は、「選択」という行為によって根拠づけられることはありえないことを、婚姻の倫理性は結局、「選択」の段階を超えたところにあることを強調するのである。ベンヤミンの議論は、つぎのように理解することができる。「選択」はむしろ「自然的なもの」であって、主体の自律性をなによりも保証してくれるように見える「選択」の自由は、理性を欲望から自由にするどころか、ますます逃れようもなくその働きに拘束することになる。それは、選択したことがらが、新たな欲望を生み出すというよりも、むしろ、「選択」という行為そのものが、倒錯的な欲望の働きそのものだからである。すなわち、欲望をその対象や動機から解放しようとする行為には、そうしなければみずから計り知れない深淵へと陥ってしまうかもしれないという反復強迫的な衝動がまといついている。さまざまな動機に支配されることのない「選択」という自由な行為が、まさにさまざまな動機を排除するという行為によってしかあたえられないというところに、「選択」という行為の倒錯性がある。その行為は、自分が病的な動機に屈しているのではないかと疑うことによってしか、みずから自由であることを確認することができない。したがって、「選択」はさらに無気味な、倒錯的な欲望の働きを生み出すという意味で、運命からすれば、いかなる「選択」も盲目であり、盲目的に災禍と結びついているのである。

他方、オットーリエが市民的自由という「仮象」を追いもとめるエロス、あるいは「情熱 *Leidenschaft*」の「症候」であるとすれば、その反復強迫的な衝動の帰結であると同時に、その衝動に対抗する契機を、ベンヤミンはオットーリエの「憂鬱」<sup>メランコリー</sup>に認めるのである。

ベンヤミンは、「情念 *Phatos*」<sup>パトス</sup>こそがオットーリエの存在 *Dasein* を他のすべての存在から区別している<sup>114</sup>、と述べているが、まずオットーリエの「憂鬱」<sup>メランコリー</sup>は、市民的自由を追いもとめるエロスの「病理的」<sup>パトローギッシュ</sup>な帰結としてもたらされる。「それゆえに、人間の自然によってのみ決定されるあらゆる愛するという行為には、エロス・タナトスの本来の

<sup>113</sup> Vgl. ebd., GS I 188. (同書、一六〇—一六一頁)

<sup>114</sup> Ebd., GS I 198. (同書、一七八頁)

仕事としての傾向性 *Neigung* が入り込んでくる。つまりそれは、人間には愛することはできないという告白である<sup>115</sup>。ベンヤミンはここで、フロイトの『快楽原則の彼岸』のテーマである「エロス・タナトス」に言及しているが、「傾向性」とはまさにフロイトのいう「死の欲動 *Todestrieb*」にほかならない。カントは「傾向性」のその習慣的で、感覚的な欲望を「病理的 *pathologisch*」なものに見なしているが、「情熱」に潜む反復強迫的なこの衝動こそが、むしろ「仮象」をもとめる「情熱」の原因となっているのである。カントは、情欲をみたそうとすれば罰として絞首台が待っているといわれるなら、かならずそのような欲望は抑制することができるかと主張するのにたいして、ベンヤミンは、むしろそれでも抑えることのできない傾向犯の欲望にこそ、欲望一般の原因を見いだしているのである。ロマーンの中心には、オッティエリエを呪縛する「死の欲動」がある。オッティエリエは、「死の欲動」に支配された「憂鬱者」<sup>メランコリカー</sup>にほかならない。ベンヤミンはオッティエリエを、市民的エロスの実現を不可能にすると同時に、世界そのものを崩壊させてしまうような不可能性の中心をなす存在と見なしているのである。

カントは『人倫の形而上学』の徳論の章<sup>116</sup>のなかで、「怒り」のような熟考を不可能にする突発的な感情を「激情 *Affekt*」と、「憎しみ」のような「永続的傾向性 *Neigung* となった感性的欲望 *Begierde*」を「情熱=情念 *Leidenschaft*」と呼び、両者を区別している。「情熱=情念」はむしろ熟考をはぐくみ、「傾向性」が「法則」に反するばあいであってもみずからの欲望の原則をつらぬくように、「悪」をみずからの「格率」のなかに取り入れるようにうながす。したがって、「徳」はそのような「悪」に対抗するために内的自由を確保すべく、「みずからの感情や傾向性に支配されてはならないという禁止（<sup>ア</sup>平<sup>バ</sup>静<sup>テ</sup>=<sup>ア</sup>無<sup>イ</sup>情<sup>ア</sup>念<sup>の</sup>義務）」を含むものでなければならない。カントの「傾向性」についての議論を参照しつつ、ベンヤミンの議論について考察するなら、まさにこの「禁止（<sup>ア</sup>平<sup>バ</sup>静<sup>テ</sup>=<sup>ア</sup>無<sup>イ</sup>情<sup>ア</sup>念<sup>の</sup>義務）」にこそロマーンの「症候」の原因があると、とすればまたオッティエリエの「憂鬱」はカントが「激情」から解放され内的自由を確保するために要請する「<sup>ア</sup>平<sup>バ</sup>静<sup>テ</sup>=<sup>ア</sup>無<sup>イ</sup>情<sup>ア</sup>念」に関係すると理解することができる。市民的自由のエロスのもとに婚姻関係を破ろうとする「選択」

<sup>115</sup> Ebd., GS I 187. (同書、一五七頁) „Darum tritt in alles Lieben, was nur sie bestimmt, die Neigung als das eigentliche Werk des Ερωσ θάνατος: das Eingeständnis, daß der Mensch nicht lieben könne.“

<sup>116</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S.539f. (『世界の名著 カント』、五六三—五六四頁)「憂鬱」という概念については、スラヴォイ・ジジェクの議論を参照。Cf. Zizek, Slavoj: *The Metastases of Enjoyment*, Verso, London/New York, 1994. (『快楽の転移』松浦俊輔訳、青土社、一九九六年)

は、古い法規約を破棄しようとする自由の行為のように見える。しかしその行為は、そのエロスを追いもとめながら、そこに潜む「死の欲動」に支配される。そもそも「選択」という行為は反復強迫的な不安のなかでなされるのだから、つまり「選択」という行為そのものが倒錯的な欲望の働きなのだから、「選択」はその倒錯的な欲望から自由になることはない。ロマーンの登場人物たちが市民的自由という「仮象」のエロスを追いもとめ、オットーリエがそのなかでみずからの仮象性、非存在性を引き受けるとき、オットーリエは「死の欲動」に支配され、ついには絶対的に自己自身のうちに引きこもり、「憂鬱」の深みへと陥ってしまう。他方、ベンヤミンはまた、オットーリエが子供の死という自然的災禍をもみずからの罪として引き受けながら陥るこの「憂鬱」にこそ、その「<sup>ア</sup>平<sup>バ</sup>静<sup>テ</sup>=無<sup>イ</sup>情<sup>ア</sup>念」の身振りにこそ、ロマーンがエロスの呪縛圏から逃れる契機を見いだしている。ベンヤミンはオットーリエの「死の欲動」のなかで語っているのは「安息への憧憬」なのだと言っているが、カントが市民的自由を確保するために「<sup>ア</sup>平<sup>バ</sup>静<sup>テ</sup>=無<sup>イ</sup>情<sup>ア</sup>念」という態度を要請するのにたいして、オットーリエの「<sup>ア</sup>平<sup>バ</sup>静<sup>テ</sup>=無<sup>イ</sup>情<sup>ア</sup>念」はむしろ市民的自由というエロスの作りだす因果の鎖から逃れるための反復強迫的な身振りにほかならない。つまり、オットーリエがロマーンに秘められたエロスの「症候」であるとすれば、また同時に、ロマーンがもとめる「宥和」の可能性は、まさにオットーリエの「憂鬱」にこそ、ロマーンを支配するエロスの倒錯性を暴き、それによってエロスの拘束から逃れようとするオットーリエの「<sup>ア</sup>平<sup>バ</sup>静<sup>テ</sup>=無<sup>イ</sup>情<sup>ア</sup>念」の身振りにこそ託されているのである。

### (3) 市民的自由と宥和の仮象

運命とはそもそも神話の世界を規定する概念だが、ベンヤミンは、神話では運命は英雄の生の「規範的な *kanonisch* 形式」をしめすものであることを強調する。英雄の超人間的な生のもとでは、その行為は象徴的な意味を担い、英雄の形姿はその内実一致しているのだという。「そこでは、本質は<sup>デーモン</sup>魔神であり、生は運命であり、この両者に唯一明確なかたちをあたえる作品は、生きた形姿 *Gestalt* となっている」<sup>117</sup>。神話のなかの英雄は、人類の「代理者 *Stellvertreter*」、その「類型 *Typus*」であって、規範性が英雄を人間の本来の個体的なあり方から区別しているのである。たしかに「人間の生の象徴的表現」が、ひと

<sup>117</sup> Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, GS I 157. (『コレクション』第一巻、一〇一—一〇二頁) „Dort ist das Wesen Dämon und das Leben Schicksal und das Werk, das nur die beiden ausprägt, lebende Gestalt.“

つの形姿として出現することはあるかもしれない。「愛国的な〈万人のための一者〉から救済者の犠牲死にいたるまで、道徳の領域における代理者はすべて神話的な性質をもっている」<sup>118</sup>。しかし、ベンヤミンによるなら、それはけっして人間の生の本質をなすものではない。そもそも人間の生は、英雄の生のもとに隠された象徴表現とは、根本的にその性質を異にしている。「というのも、この本来の人間的な生の隠された象徴表現は、生あるものの個体的なあり方にも、人間的なあり方にも同じように拘束的に依存しているのにたいして、英雄の生にあからさまな象徴表現は、個体という特異性 *Sonderart* の領域にも、道徳的な唯一性 *Einzigkeit* の領域にも到達することはないからである」<sup>119</sup>。ベンヤミンにとって倫理的な問題は、「個体的な特異性の領域」、「道徳的な唯一性の領域」にこそ見いだされなければならない。ヘルダーリン論のなかでも、詩人の「死」や「運命」は、神話学的な死、運命とは対立するものとして論じられていた。類型的な「死」、回帰的な「運命」にたいする、唯一的な「死」、繰り返されることのない「運命」が、人間の生を英雄の生からへだてているのである。

ベンヤミンは、歴史こそがそのような「人間的な生の隠された象徴表現」の場であることを、「体験」と「機会」という概念を区別することによって説明している。ベンヤミンによるなら、ゲーテの文学は一般に「機会詩」といわれてきたが、それが意味しているのは「体験文学」にはほかならない。「体験 *Erlebnis*」ということばは、ディルタイの『体験と文学』の成功によって二十世紀初頭の文学批評の流行語となっている。その影響下に、グンドルフの『ゲーテ』が書かれ、また文学史におけるいわゆる「精神史学派」が登場することにもなる。ベンヤミンもまたディルタイと同様に、伝統的理性と自然的存在論からなるカントの理性批判が没歴史的であることの批判から出発し、「経験 *Erfahrung*」の概念を救出しようとする。しかし、ディルタイが人間の創造的能力に訴えることによって、経験は内的感覚の総合ではなく、意識そのものが歴史的、経験的であること——すなわち、ディルタイのことばでいえば「体験」であるということ——を主張し、「歴史的理性批判」を構想したのにたいして、ベンヤミンはディルタイのそのような構想が心理主義的であり、

---

<sup>118</sup> Ebd. (同書、一〇二頁) „Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich vom vaterländischen ‚Einer für alle‘ bis zu dem Opfertode des Erlösers.“

<sup>119</sup> Ebd. (同書、同頁) „Aber dieses menschliche Leben ist vielmehr das übermenschliche und daher nicht nur in dem Dasein der Gestalt, entscheidender vielmehr im Wesen des Gehalts vom eigentlich menschlichen unterschieden. Denn während die verborgene Symbolik dieses letzten bindend gleich sehr auf Individuellem wie auf dem Menschlichen des Lebenden beruht, erreicht die offenkundige des Heroenlebens weder die Sphäre individueller Sonderart noch jene der moralischen Einzigkeit.“ (下線部引用)

歴史を「世界観 *Weltanschauung*」に還元してしまっていると見なすのである。「体験」によって詩を書くことは、主観的感情にしたがって詩を書くことにすぎない。「なぜなら、機会 *Gelegenheit* は内実をあたえるのに、体験 *Erlebnis* は感情を残すだけだからである」<sup>120</sup>。歴史はディルタイの主張するような主観的なものではなく、「機会 *Gelegenheit*」を見いだすことによってしか、すなわち、他者の呼びかけに応え、「眠っている責任 *Verantwortung* を呼び覚ますこと」<sup>121</sup>によってしか、現われてくることはない。ベンヤミンによるなら、歴史こそがまさに個体の特異性とその道徳的な唯一性を問うる場なのである。

『親和力』全体を構成するロマンが神話的な運命に支配されているのにたいして、いかに個体がその特異性と道徳的な唯一性において問われることになるか、その可能性を、ベンヤミンは『親和力』に挿入された一篇の「ノヴェレ *Novelle*」つまり短篇「隣り同士の不思議な子供たち」に見いだしている。ノヴェレはあらゆる意味でロマンとは対照的な関係にある。ロマンの「神話的モチーフ」には、ノヴェレの「救済のモチーフ」が対応する<sup>122</sup>。オッティエリエの死装束や呪われた湖水の小舟といった死の象徴表現には、恋人の婚礼衣装や祝福をもたらす恋人たちの船などの象徴表現が対立する。隠遁生活を営むロマンの登場人物たちの生は、社会的な制約を完全にまぬがれているという意味で自由を確保しているのにたいして、ノヴェレの人物たちは、あらゆる面から周囲の世界に拘束されて、さまざまな制約を課せられて登場する。ロマンでは両親との関係よりもつねに愛がエロスが優位にあるのに、ノヴェレでは愛しあう二人は両親の祝福を受けなければならないと感じている。ロマンの人物たちは、犠牲が奉じられるまで平和な人々の共同社会からますます締めだされていくのにたいして、ノヴェレの恋人たちは、彼らの平和を犠牲によって贖いはしないし、けっしてその家族や仲間から追放されることはない。ロマンの登場人物たちはどこまでも「曖昧な、不決断の無名性」にあるとすれば、このノヴェレを支配する明るい光は、「ロマンの薄暗い冥界へと射し込む決断 *Entscheidung* の昼」である、とベンヤミンは説明する。「ロマンの人物たちの上に運命を呼び覚ますのは、キメラ的な自由志向 *Freiheitsstreben* である。ノヴェレのなかの恋人たちは、運命と自由の彼岸に立ち、彼らの勇気ある決断は、彼らの上に暗雲のように立ちこめる運命を引き裂き、

---

<sup>120</sup> Ebd., GS I 166. (同書、一一七頁) „Denn die Gelegenheit gibt den Gehalt und das Erlebnis hinterläßt nur ein Gefühl.“

<sup>121</sup> Ebd. (同書、一一八頁)

<sup>122</sup> Vgl. ebd., GS I 171. (同書、一二七頁)

彼らを選択 Wahl の無へと陥れようとする自由の正体を見破るのに十分なのである」<sup>123</sup>。

「決断 Entscheidung」とは、運命に身をゆだねることを意味するのでも、あるいは他者と没交渉的に、因襲から自由であることを意味するのでもない。ベンヤミンの語る「決断」は、ハイデガーの、他者との関係を拒絶しつつ、しかもなにか共通の運命へと、全体的な意志へと自己を帰属させようとするあの「決意性 Entschlossenheit」とは異なっている。むしろそこでは、他者との関係のなかで、同時にそのような全体化から逃れるべく行為することが要請されている。ベンヤミンは、「すなわち、あらゆる後の事象や比較を超えたところで、その本質からいって、経験をなしつつある者に一回限り einmalig ただひとつの einzig 姿を現わす経験だけが、決断を担いうるのだ」<sup>124</sup>、と述べている。人間の生は、その特異性において、その道徳的な唯一性において、あらゆる運命の拘束から逃れたところに、あらゆる同一化を逃れたところに現われるべく、たがいの関係をつくりだすよう行為することがもとめられているのである。

ベンヤミンは、「ローマの人物たちの上に運命を呼び覚ますのは、キメラ的な自由志向である」と述べているが、近代市民社会における自由と運命との関係についてはつぎのように考えることができる。そもそも自由は、そのつど自由を「選択」という行為をつうじて確認されるほかになく、自由の観念は、みずからの行為が受け入れられないこと、あるいは他者の行為がどうしても受け入れがたいことを経験することをつうじて獲得されるほかない。宗教にしろ、善の観念にしろ、純粹に個人的な目的や価値といったものは存在しない。目的や価値は共同体のなかでしか発生しえないにもかかわらず、あたかも自分が特殊な目的、特殊な価値にしたがっているのではないか、という疑いや、そのことにつきまとう不安に、近代的な自由の観念はつねに拘束されているといえる。寛容さ、他者へと歩みよる準備、公平さの感覚といった近代の自由主義的な原理は、それぞれの個人がみずからの特殊な意向や愛着にしたがって目的を追求しようとするなら、かならず不合理な盲目性へと陥るといふ強迫観念にある側面で依存している。市民的自由には、さまざまな対立や軋轢を生みだすであろう問題を私的な領域に制限し、否認しようとする傾向がつねに

---

<sup>123</sup> Ebd., GS I 170. (同書、一二六頁) „Das chimärische Freiheitsstreben ist es, das über die Gestalten des Romans das Schicksal heraufbeschwört. Die Liebenden in der Novelle stehen jenseits von beiden und ihre mutige EntschlieÙung genügt, ein Schicksal zu zerreiÙen, das sich über ihnen ballen, und eine Freiheit zu durchschauen, die sie in das Nichts der Wahl herabziehn wollte.“

<sup>124</sup> Ebd., GS I 190. (同書、一六二—三頁) „Nur diejenige Erfahrung nämlich vermag die Entscheidung zu tragen, welche, jenseits alles späteren Geschehens und Vergleichens, wesensmäßig dem Erfahrenden sich einmalig zeigt und einzig, ...“

隠されている。ベンヤミンは市民的自由につきまとうそうした傾向に、「キメラ的な自由志向」を拘束する運命を見いだすのである。

近代市民社会における自由は、異なる道徳的、宗教的構想の調停にたえず失敗することをつうじて、つねに心的外傷として経験される可能性をつうじて形成されてきた。したがって近代市民社会は、いかなる歴史的な事象であろうとも、その象徴化に失敗するように構造化されている。それが歴史的悲慘を反復させるのであり、しかしまたそれによつてはじめて社会は宥和への「希望」をいただくことも可能になる。『ゲーテの親和力』は、「希望なき人々のためにのみ、希望はわれわれにあたえられている」<sup>125</sup>、ということばで閉じられている。象徴化の失敗が自由の観念を生み出すのだとすれば、自由の観念は、その観念のもとに構成される諸原理や諸価値、諸規範のもとに抑圧された対立や軋轢を、またそこにある排他性をつねに考慮しなければならない。自由な社会はみずからを実現するために、克服されたとして忘れ去られようとするものにたいしてこそ、「眠っている責任」をたえず呼び覚まさなければならないのである。

### 3 芸術批評の理論

#### (1) 〈反省=反射〉の概念

『ゲーテの親和力』(一九二一年)では、芸術作品が近代市民社会のなかでどのように象徴的な、倒錯的な機構のなかで形成されてきたかが問題にされたとすれば、一九一九年に博士論文として書かれた『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』で展開されているのは、その機構の構造を問うための形式と方法にほかならない。

ベンヤミンは『古代の人間の幸福』(一九一六年)という初期のエッセイのなかで、近代人の無垢を苦悩につつまれたもの、狂気にみちたものとして想いえがいている。それは、いわゆる〈反省=反射 Reflexion〉をつうじて、自然からきりはなされた個人の内面の奥深くに秘められたものとして、自然との対立のなかで微少なまでに縮小されたホムンクルスの無垢として見いだされるものだというのだが、そのとき〈反省=反射〉の概念はいまだ限定された意味でもちいられている。近代人の幸福は、魂の「ささやかな慎ましき」、「あえて自己自身より前にみずからの状態を認識しようとしぬ魂の形式」のなかにある<sup>126</sup>。

<sup>125</sup> Ebd., GS I 201. (同書、一八四頁) „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“

<sup>126</sup> Benjamin, Das Glück des antiken Menschen, GS II 127. (『コレクション』第五巻、

ベンヤミンは、ゲオルク・ビュヒナーの『レンツ』のなかの描写、ゲーテにうばわれた恋人フリーデリケへの想いを語るレンツの姿を引用する。レンツは、その恋人、自己のなかにひきこもり慎ましく家のかたすみにたたずんでいるフリーデリケの姿を想いうかべ、そこにささやかな幸福を認める。恥じるばかりのその子供のような無邪気さにこそ、魂の素朴さ、純真さが秘められていると、レンツは語るのである。それにたいして、古代ギリシア人のいだいていた無垢のイメージは近代人のものとはまったく異なっていた、とベンヤミンはいう。ギリシア人にとって、自己、内面をもった個人を幸福の担い手と考えることは、「狂った高慢という罪、<sup>ヒュプリス</sup>傲慢」にほかならない。幸福は神々の贈り物として勝利の祝祭のなかにあたえられる。ギリシア人にとって魂の幸福は、人間からいわゆる〈反省=反射〉というものが遠ざけられているところに、人間が宇宙とのあらゆる力と直接的に触れあい、その諸力のなかにみずからの形姿をつくりだすところに見いだされるべきものである。レンツもまたそのよき牧師、既成の宗教と社会的な生活との宥和を説く牧師オーバーリンの家から一歩足を踏みだせば、アルプスの空や星、石や草花との交流のなかに、自然のあらゆる形態の生との深い触れあいのなかに至福の感情を見いだしている。そこにはもはや内部も外部もなく、自然のいっさいの諸形態はレンツの身体をつらぬいている。しかし、自然のなかにいるときのレンツのその姿は、むしろ狂気のふちをさまよう分裂病患者のものにほかならない。「やすらぎに憧れる病者の夢想」と「感じやすい魂の小さな幸福」。レンツがその恋人の子供のような無邪気さのうちに想いうかべる幸福は、狂気につつまれている。

他方、ベンヤミンが『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』のなかで展開する〈反省=反射〉という概念は、もっぱら〈反省=反射〉の形式的側面が強調されるがゆえに、その内容は謎めいている。〈反省=反射〉は、自然との対立のなかで人間性の統一を自己の内部で再現しようとするものであるより、むしろ自然とのかかわりのなかでその分裂を表現するものとしてとらえられているからである。ロマン主義の〈反省=反射〉は、レンツのささやかな幸福にではなく、むしろその狂気に関係している。ベンヤミンはロマン主義の〈反省=反射〉を「思惟 **Denken** の様式」として理解する。しかし、ベンヤミンが「思惟の思惟そのものへの関係」、「思惟の直観的性格」を強調するのは、ヴィンフリート・メニングハウスが主張するような、そこに疑いようのない自己の確実性、あるいは自己の存

在論的根拠を見いだしているという理由からではない<sup>127</sup>。ベンヤミンはそもそも初期ロマン主義の「自己思惟」には、はじめからフィヒテに認められるような〈反省=反射〉と「存在」を結びつける「定立 *Setzung* のうちに存するあの特別な存在論的規定」が欠けていることを認めている<sup>128</sup>。それではなぜベンヤミンは「思惟の反省=反射的な本性」を強調するのだろうか。ベンヤミンが、まずカントとフィヒテの知的直観をめぐる議論の批判から「認識の直接性」を導きだしているとすれば、そこにはどのような意味があるのだろうか。

カントにとって、認識とは対象を対象として表象することにはかならない。つまり、対象を認識することと、対象を表象することは同じことを意味している。この可能的経験の対象を表象することが「直観」であり、このとき思惟は「直観」に従属する。すなわち、思惟は「直観」において対象をある概念のうちで表象するように制限を受ける。カントは『純粹理性批判』の冒頭で、つぎのように述べている。「いかなる仕方で、またいかなる手段によって認識が諸対象に関係しうるにしても、認識が直接に諸対象に関係するときの様式、またすべての思惟が手段としてその目的と定めている様式は直観である」<sup>129</sup>。ベンヤミンのいうように、カントにとって、「直観のみが、直接的認識をあたえる」<sup>130</sup>ものと考えられているのである。それにたいして、ベンヤミンが思惟のうちに〈反省=反射〉的な本性を見いだそうとするとき、その意図はまず、思惟を「直観」から、そうした対象への従属から解放するということにある。ベンヤミンが「反省=反射のうちにあたえられている認識の直接性」<sup>131</sup>を強調するのも、認識が思惟の〈反省=反射〉、すなわち思惟の自

---

<sup>127</sup> Vgl. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, GS I 19.

(『ロマン主義』、三二―三三頁) またメニングハウスの議論は以下を参照。Vgl. Menninghaus, Winfried: *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1987, S.30ff. (W・メニングハウス『無限の二重化―ロマン主義・ベンヤミン・デリダにおける絶対的自己反省理論』伊藤秀一訳、法政大学出版局、一九九二年、三二―三九頁)

<sup>128</sup> Vgl. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, GS I 29.

(『ロマン主義』、五三頁) „Während Fichte die Reflexion in die Ursetzung, in das Ursein verlegen zu können meint, fällt für die Romantiker jene besondere ontologische Bestimmung, die in der Setzung liegt, fort. Sein und Setzung hebt das romantische Denken in der Reflexion auf.“ (下線部引用)

<sup>129</sup> Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg. (Felix Meiner Verlag) 1956, B33. (イマヌエル・カント『純粹理性批判』上、岩波書店、一九七九年、八六頁) „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.“

<sup>130</sup> Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, GS I 32. (『ロマン主義』、六〇頁)

<sup>131</sup> Ebd., GS I 20. (同書、三六頁)

己関係性にあることを明らかにするためにほかならない。認識の機能とは、対象を表象することではなく、対象における「自己認識」、つまり対象を構成する諸連関を明るみに出すことにある。ベンヤミンがフィヒテの初期の論文にかぎって肯定的に引用するのも、そこにはいまだ精神の自由な行為とともに、思惟のそのような〈反省=反射〉的な性格を見いだすことができるからである。『知識学といわゆる哲学の概念について』<sup>132</sup>(一七九四年)のなかでは、「〈知性の必然的な行為〉、あらゆる対象的なものに先立って精神のうちにある、この精神のもつ純粋な形式にほかならない、かの行為」<sup>133</sup>、つまり精神のもとに表象される対象に先立ち、その対象を表象する純粋な形式としての精神の行為が問題となっている。ベンヤミンが主張する「認識の直接性」とは、対象の認識がなにか実体的な、自己現前的な内容のうちにはなく、諸形式の諸連関のなかにあることを、つまり諸対象の「直観」はこの諸形式に媒介されていることを意味しているのである。そもそもカントは、すべてを普遍的な主体として出現する「精神」の諸能力の問題として、つまり「精神」の対象への働きかけの問題として理解しようとしている。「直観による制限」とは、対象を複数のひとつひとつにとって共有しうるもの、接近可能なものにすることを意味する。したがってカントのばあい、そこに見いだされる対象、同一的概念によって表象される対象には、特殊な社会的諸条件と結びついた経験的、心理的な内容が含まれている。ベンヤミンは認識を同一的概念の表象から解放することによって、対象を潜在的にそのような社会的諸関係のなかにあるものとしてしめそうとするのである。認識とは、思惟の自己関係性のうちに、さらに対象を構成する思惟の潜在的な諸連関のうちに見いだされるべきものだというのである。

さらに、ベンヤミンがその後のフィヒテの思想的展開との対立のもとに、ロマン主義の「思惟の直接性」を強調することになるのは、フィヒテが〈反省=反射〉を、もっぱら「自我」の循環的な構造へと制限しはじめるようになるからである。フィヒテにとって〈反省=反射〉とは「精神」の自由、その自律性の問題と結びついている。「精神」はつねに自由

---

<sup>132</sup> Fichte, Immanuel Hermann: Über Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, in: Fichtes Werke Bd. I, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1971, S.27ff. (『フィヒテ全集』第四巻、哲書房、一九九七年、九一七五頁)

<sup>133</sup> Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, GS I 20. (『ロマン主義』、三六頁) . „Das, wovon die Wissenschaftslehre Wissenschaft ist, ist die notwendige ‚Handlung der Intelligenz‘, jene Handlung, die vor allem Gegenständlichen im Geiste, welche die reine Form von diesem ist.“ (下線部引用)

を獲得するために、対象がすべての人間にとって近づきうるものとなるように、「自我」の自律性と対象の同一性とを獲得すべく活動しなければならない。「フィヒテの〈反省=反射〉は絶対的措定のうちであり、絶対的措定の内部での〈反省=反射〉であって、その外部では空虚なものになってしまうためにいかなる意味ももたない」<sup>134</sup>。フィヒテもまた「思惟の直接性」を主張するとしても、それは「無意識的」なものであり、「思惟する自我」と「この自我の思惟において思惟される自我」との無限の分裂を回避するためにもとめられるのである。フィヒテにおいては「自我における非我の形成が自我のある無意識的な機能によっている」<sup>135</sup>、あるいは、「他方、フィヒテにおいては周知のように自我は非我によって自己を局限する——ただし無意識的に」<sup>136</sup>というとき、無限な〈反省=反射〉はあくまで「無意識的」な自我の「定立活動 *Setzungstätigkeit*」へと制限されなければならないものと理解されている。無限な〈反省=反射〉をつねに「定立活動」のもとで制限することをつうじて、対象は接近可能なものとして見いだされる。「だからフィヒテは自己意識がすでに直接そこによこたわっているような、原理的に終わりのない〈反省=反射〉によってはじめて喚起される必要がないようなある精神態度をもとめ、そして発見する。このような精神態度が思惟である。・・・思惟の直接的な意識は自己意識と同一である。それはその直接性のゆえに直観 *Anschauung* と呼ばれる」<sup>137</sup>。ベンヤミンの引用する新カント派のヴィルヘルム・ヴィンデルバントのことばにしたがえば、フィヒテにとって「知的直観」とは、「ただ自己自身とその諸活動とを眺める知性の機能」にほかならない。「知的直観」は現象を統一しつつ、さまざまな能力との関係において対象の同一性を構成するとともに、諸能力の総合として「自我」の同一性を保証する。「自我」はその無限の活動のなかで、自己の

<sup>134</sup> Ebd., GS I 29. (同書、五三頁) „Die Fichtesche Reflexion liegt in der absoluten Thesis, ist Reflexion innerhalb derselben und soll außerhalb ihrer, weil ins Leere führend, nichts bedeuten.“

<sup>135</sup> Ebd., GS I 23. (同書、四一頁) „... daß die Bildung des Nicht-Ich im Ich auf einer unbewußten Funktion desselben beruht.“

<sup>136</sup> Ebd., GS I 35. (同書、六六頁) „Bekanntlich begrenzt sich aber bei Fichte das Ich selbst durch das Nicht-Ich – allein unbewußt.“

<sup>137</sup> Ebd., GS I 25. (同書、四四頁) „Fichte sucht also und findet eine Geisteshaltung, in der Selbstbewußtsein schon unmittelbar liege und nicht erst durch eine prinzipiell endlose Reflexion hervorgerufen zu werden brauche. Diese Geiteshaltung ist das Denken... Das unmittelbare Bewußtsein meines Denkens ist identisch mit dem Selbstbewußtsein. Wegen seiner Unmittelbarkeit wird es eine Anschauung genannt.“ (Tiedemann と Schweppenhäuser によって編集された全集では、Selbstwußtsein となっているが誤植。Steiner 編の全集では Selbstbewußtsein となっている。) つまりフィヒテは、あくまで〈反省=反射〉と「存在」を結びつけるデカルト的な「思惟 *das Denken*」に依拠しつつけているというのである。

確実性をともなった表象作用となる。「自我」の自律性は、「表象者の表象」をつうじて完成されるのである。

カントが〈反省=反射〉を対象の表象へと、フィヒテが絶対的自我の自由な活動へと従属させようとするのにたいして、ロマン主義は〈反省=反射〉を「自我」の循環的な構造から、対象を同一的な観念から解放しようとする。〈反省=反射〉において、自我はふたたび他者へと、対象はふたたび非対象的な存在へと乗り越えられるのである。もはや実体的統一も、絶対的自我による統合も必要ではない。ロマン主義では、「存在」は無限の〈反省=反射〉によって語られることになる。「あるまさに空想的な断章のなかで、ノヴァーリスは地上の存在全体を諸精神=霊 Geist の自己自身への反省=反射として、そしてこの地上に生きる人間を〈かの原始的反省=反射〉の部分的な解消 **Auflösung** ないし〈突破 **Durchbrechen**〉として理解しようとしている」<sup>138</sup>。「存在」とは、屈折であり反射である。すべてのものが競合し、対立しあい、反映しあうことが「存在」なのであり、それが「原始的反省=反射」にほかならない。自然は、たがいに指示しあい制限しあいながらなんらかの統一をつくりだすことがないかぎり、「象徴のカオス」である。自然は根源的な二重化のなかにあり、おのずとみずからを反映し、そして連鎖をつくりだしている。「存在」とはこの反映と連鎖をくりかえす二重化を意味しているのである。反映は、自己を反復すると同時に、外に触発されることを、連鎖とは、外の触発を自己の反復する力に従属させると同時に、その従属をふたたび外の反復へと解体し解放することを意味する。そして人間は、「存在」のこの「原始的反省=反射」を部分的に「解消」することによって、つまり外の触発を自己の反復する力に従属させることによって、その多様な分裂的な「存在」の位相を縮限することによって、また外を同一的なものとして対象化し、世界を「突破」することによって、この世を生きることになる。

したがって、ベンヤミンは〈反省=反射〉が空虚な無限性へと消えさっていくようなものではなく、それ自身において「実体的であり、充実している」ことを強調する<sup>139</sup>。〈反

---

<sup>138</sup> Ebd., GS I 18f. (同書、三二頁) „In einem in der Tat phantastischen Fragment sucht Novalis das gesamte Erdendasein als Reflexion von Geistern in sich selbst, und den Menschen in diesem Erdenleben als teilweise Auflösung und ‚Durchbrechen jener primitiven Reflexion‘ zu deuten.“

<sup>139</sup> Vgl. ebd., GS I 31. (同書、五八頁) „Die Unendlichkeit der Reflexion ist für Schlegel und Novalis in erster Linie nicht eine Unendlichkeit des Fortgangs, sondern eine Unendlichkeit des Zusammenhanges. ... Das Gleiche hatten Schlegel und Novalis im Sinn, indem sie die Unendlichkeit der Reflexion als eine erfüllte Unendlichkeit des Zusammenhanges verstanden; es sollte in ihr alles auf unendlich vielfache Weise, wie

省=反射)は無限にくりかえされうる。しかし、その無限性はシュレーゲルやノヴァーリスにとって、まず第一に「連関の無限性」であって、それは「進行の無限性」の空虚な非完結性に先行するのである。あらゆるものは、まず「無限に多様なしかたで」反映しあい、無限に多様な連鎖をつくりだしている<sup>140</sup>。この「連関によって充たされた無限性」こそが、ロマン主義の構想する「絶対者」にほかならない。「反省=反射は絶対者を構成する。しかもひとつの媒質 Medium として構成する」<sup>141</sup>。〈反省=反射〉そのものは方法論的には第一のものではあっても、存在論的には空虚である。しかし、ベンヤミンによるなら、〈反省=反射〉の「媒質」は内在的であり充実しているという意味で、「存在論的な絶対者」なのである。〈反省=反射〉の「媒質」は徹底的に内在的であり、けっして超越を存在論的に規定することはできない。しかし、〈反省=反射〉の「媒質」が存在論的規定を欠いているとしても、それが「媒質」として内在的であるかぎり「絶対者」として存在論的に充実している、とロマン主義は主張するのである。ベンヤミンはこの「絶対者」としての「媒質」について、「もろもろの直接性による媒介」と「媒介された直接性」といった一見矛盾した言い方をしている<sup>142</sup>。それは、「媒質」が〈反省=反射〉の自発性によってつねに媒介されていると同時に、しかもなお、どこまでも内在的であることを意味している。「もろもろの直接性による媒介」とこの連関を内在的に生き生きとしたものにする「媒介された直接性」、すべてのものは形式の産出、その直接性によって媒介されていると同時に、その直接性は媒介され展開された連関そのものに内在するものでもある。〈反省=反射〉は、まずそれが「たえまなく連関をつくりだす力によって」「媒質」であると同時に、「そこで反省=反射が運動する場である」という意味で「媒質」なのである。ロマン主義は、みずからの連関をつくりだす力であり場であるという〈反省=反射〉からなる「絶対者の媒質としての性格 Medialität」を、「勢位=累乗化 Potenzieren」、「ロマン化 Romantisieren」といったことばで表現する。またノヴァーリスは、それを「自己触発」と「自己透徹」ということばによって特徴づけている。ノヴァーリスによるなら、〈反省=反射〉とは「けっして終わることのない精神の真の自己透徹のはじまり」であり、未来の世界は「自己透徹したカオス」

---

wir heute sagen würden systematisch, wie Hölderlin einfacher sagt ‚genau‘ zusammenhängen.“

<sup>140</sup> Vgl. ebd., GS I 26. (同書、四八頁)

<sup>141</sup> Ebd., GS I 37. (同書、六八頁) „Die Reflexion konstituiert das Absolute, und sie konstituiert es als ein Medium.“

<sup>142</sup> Vgl. ebd., GS I 27. (同書、四九頁) „Es handelt sich also um eine Vermittlung durch Unmittelbarkeiten... Diese prinzipielle, jedoch nicht absolute, sondern vermittelte Unmittelbarkeit ist es, auf der die Lebendigkeit des Zusammenhanges beruht.“

なのである<sup>143</sup>。

ベンヤミンは、〈反省=反射〉は「論理的に第一のもの」、「絶対的に創造的なもの」、「芸術およびあらゆる精神的なものにおいて根源的なものであり、構築的なもの *das Aufbauende*」であると主張する<sup>144</sup>。他方、ベンヤミンは感情における「反省の無差別点 *Indifferenzpunkt*」、〈反省=反射〉そのものが無から生じるような「無差別点」について言及し、それを「詩的感情 *das poetische Gefühl*」と呼んでいる<sup>145</sup>。ベンヤミンが感情における〈反省=反射〉の「無差別点」に触れながら、しかしそれ以上議論していないことについて、メニングハウスは、「〈反省=反射〉の先行性と構成性」が主張できなくなることを恐れているからだとその理由を説明し、ロマン主義において〈反省=反射〉の起源を「感情」におくことは「無意識」の契機をそこにふくんでいることを意味するはずであるにもかかわらず、ベンヤミンはロマン主義に認められる「無意識」の契機を排除しようとしているのだと批判している<sup>146</sup>。しかし、はじめて思惟を発現させる〈反省=反射〉の無差別点、あるいは無差別点における〈反省=反射〉こそが「詩的感情」であるからといって、「詩的感情」は、思惟の形式としての〈反省=反射〉の論理的な先行性と構成性を否定することにはならない。「思惟の直観的な性格」が自己意識の疑いようなない確実さを意味するのではなく、思惟が〈反省=反射〉によって媒介されていることを意味するのだと、また〈反省=反射〉の媒質はどこまでも内在的なのだと主張するとき、術語上は対立しているように見えるとしても、むしろベンヤミンは、メニングハウスが主張するのとは異なり、「無意識」の契機を排除しようとしているのではなく、あくまで「〈反省=反射〉の先行性と構成性」を主張することによって、「無意識」が構成的なものであり構造的なものであることをしめそうとしているのである。フロイトの用語で言い換えるなら、〈反省=反射〉の「媒質」こそが「無意識」であり、それを制限し対象へと向ける能力にほかならない「意識的な意志」<sup>147</sup>が「意識」なのである。たしかにベンヤミンはロマン主義の用語法にしたがい、「無意識」を〈反省=反射〉の制限を意味することばとしてもちいてはいるが、しかしロマン

<sup>143</sup> Vgl. ebd., GS I 36ff. (同書、六九一七〇頁)

<sup>144</sup> Vgl. ebd., GS I 39, GS I 63, GS I 65. (同書、七三頁、一二七頁、一三一頁)

<sup>145</sup> Vgl. ebd., GS I 63. (同書、一二九頁)

<sup>146</sup> Menninghaus, *Unendliche Verdopplung*, S.50f. (メニングハウス『無限の二重化』、五八一五九頁)

<sup>147</sup> Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, GS I 36. (『ロマン主義』、六七頁) 初期ロマン主義の用語法では、「無意識」とはたんに、意識の、〈反省=反射〉の中断を意味するにすぎない。むしろ「〈反省=反射〉の媒質」こそがフロイトの「無意識」にあたり、初期ロマン主義はそれを「自然」という概念のもとに見いだすのである。

主義が、〈反省=反射〉を対象へと制限し拘束するものの背後にあるものを、〈反省=反射〉の「媒質」としてとらえていることをしめすことによって、すでにフロイトの「無意識」とその機構を見いだしていたことを明らかにしているのである。

認識することは表象することではなく、認識されるものは観念ではない。むしろ認識することはさまざまな表象を逸脱することであり、認識とは表象あるいは観念の交替であり、変容である。「対象のどのような認識とも、この対象自身の本来的な生成は同時に起こる」<sup>148</sup>。認識とは、「認識されるべきものを、それがそのものとして認識されるところのものに、はじめてなす過程」にほかならない。ベンヤミンは思惟の〈反省=反射〉的な本性に認識の直接性を見ようとしているのは、認識というものは対象を表象することではなく、対象を構成する形式の諸連関、その社会的構造を明らかにすることのうちにしかありえないからである。認識するものと認識されるものとは、〈反省=反射〉の相対的な構成要素であり、実際に主体による客体の認識というものは存在しない。認識とはすべて、「絶対者」におけるひとつの「内在的連関」である。人間にとって、ある存在者についての認識であると記述されるものはすべて、「その存在者における思惟の自己認識が人間のなかに反映したものの Reflex」にすぎない。「客体という術語は、認識におけるある関係ではなく、関係の欠如を言い表わしているのであって、いずれにせよ認識関係が明らかになれば、その意味を失うことになる」<sup>149</sup>。ある存在者が他の存在者によって認識されることは、「認識されるものの自己認識、認識するものの自己認識、そして認識するものがみずから認識する存在者によって認識されること」と同じことを意味する。

ベンヤミンは、ロマン主義の思想がしばしば問題にされるように断片的であり、〈<sup>システム</sup>体系〉的でないという批判にたいして、ある思想が〈体系〉的であるかどうかを問題にする以前に、〈体系〉とはまず「諸概念の〈反省=反射〉媒質」として理解されなければならないと主張する。そもそも思惟とは、「絶対的に概念的な、すなわち言語的な思惟」であり、「〈反省=反射〉とは、体系が絶対的な把握を志向するさいの活動であって、この活動に適合す

---

<sup>148</sup> Ebd., GS I 61. (同書、一二〇頁) „Simultan jeder Erkenntnis eines Gegenstandes ist das eigentliche Werden dieses Gegenstands selbst. Denn die Erkenntnis ist, nach dem Grundsatz der Gegenstandserkenntnis, ein Prozeß, der das zu Erkennende erst zu dem, als was es erkannt wird, macht.“

<sup>149</sup> Ebd., GS I 58. (同書、一一二頁) „Der Terminus Objekt bezeichnet nicht eine Beziehung in der Erkenntnis, sondern eine Beziehungslosigkeit und verliert seinen Sinn, wo immer eine Erkenntnisrelation an den Tag tritt.“

る表現形式が概念なのである」<sup>150</sup>。シュレーゲルは、〈体系〉に「個体的自然」を見いだそうとしているが、むしろベンヤミンは、ロマン主義が「機知 Witz」と呼ぶ〈概念〉の運動にこそ、「個体的自然」の特徴が現われていると説明するのである。〈体系〉とは「叙述 Darstellung」の形式であり、「言語 Sprache」であって、「個体」は〈概念〉によってさまざまな〈体系〉のなかで構成され「叙述」される。〈概念〉は、〈体系〉というその媒質のもとで、世界を包括し、ふたたび世界を拡大するべく「稲妻」のように運動する。〈体系〉とは、無意識の潜在性にほかならない。〈体系〉は無意識が〈概念〉の運動をつうじて構造化されていることをしめしている。〈体系〉が〈概念〉を規定するのではなく、〈概念〉がもろもろの可能な〈体系〉のなかで運動し、意識を、認識の諸対象を現象させているのである。その意味で、ロマン主義は〈体系〉が断片として特徴づけられることをむしろ肯定するのである<sup>151</sup>。

## (2) 作品の概念と〈批判=批評〉

そもそもベンヤミンがその博士論文『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』のなかで展開しているのは、ロマン主義の芸術理論とその〈批判=批評〉の概念である。ベンヤミンが「芸術批評」を構想するのに、とりわけ初期ロマン主義の理論に注目した背景にはなにがあるのだろうか。

まず第一に、ロマン主義論のなかでもしばしば引用されるヴィンデルバントや、またベンヤミン自身その講義に出ていたハインリヒ・リッカートなどの新カント派による議論を考慮する必要がある。ベンヤミンは、当時の〈批判=批評〉は、前提としなければならない認識論が啓蒙主義以来、いまだある種の不毛な形而上学的な片鱗をとどめているために、どこまでも恣意的なものにとどまっていると考えている。カントから新カント派にいたるまで継承されてきた認識論の「形而上学的残滓」については、『来たるべき哲学のプログラム』（一九一六年）のなかで、それはまず、認識を「なんらかの諸主観と諸客観、なんらかの主観と客観の関連」として把握しようというところに、さらに「認識と経験とを人間の経験的 empirisch 意識に関連づけようとする」ところに認められる、と論じている。たしかに、認識や経験をもろもろの感覚の原因としての「客観的自然 Objektnatur」へと還元

<sup>150</sup> Ebd., GS I 47. (同書、八八一八九頁) „Die Reflexion ist der intentionale Akt absoluter Erfassung des Systems und die adäquate Ausdrucksform dieses Aktes ist der Begriff.“

<sup>151</sup> Vgl. ebd., GS I 48ff. (同書、九一一九三頁参照)

しようとする考え方は、カントや新カント派によって克服された、ということができるとしても、認識する意識という「主観的自然 Subjekt-Natur」は依然として残存している。このような観念、「感官によってもろもろの感覚を受けとり、その感覚にもとづいてみずからの表象を形成する個体的 individuell、肉体・精神 leibgeistig 的自我」<sup>152</sup>という観念は、みずからを動植物と同一視する未開民族や、自分の知覚とその対象との対立をうまく実現できない神経症患者、自分の肉体的感覚をなにかべつものに関連づける精神病者、あるいは他人の知覚を自己の知覚のように感受しようと主張する透視者、などの幻想と同様に、まさに「神話 Mythologie」にほかならない。「感性的（ならびに精神的）認識という人類共通 gemeinmenschlich の観念」そのものが、ベンヤミンにいわせれば神話なのであり、狂気の産物なのである<sup>153</sup>。ベンヤミンによるなら、「認識する人間、認識する経験的意識」は、「一種の狂気の意識」なのである。

第二に、ディルタイによって完成され、とくに文学研究の領域では、ゲオルゲ派のグンドルフなどによって継承され、いわゆる「精神史学派」を生み出すことになる、この時代の美学的、哲学的潮流を考慮しなければならない。いわゆる「精神」を探求するとされる「精神科学」は、十九世紀にフンボルトやフィヒテ、ヘーゲル、ディルタイなどによって、自然科学にたいして独自の意義を担う領域として展開されてきた。創造の過程を精神の形成過程として追構成することが、つまり創造を統一的な行為と見なし、そこに「人類 Menschengeschlecht」、「人間性 Menschheit」の共通の関係を見いだすことが、探求されるべきものとして考えられてきたのである。みずからを客体化すると同時に、みずからの生の表出を反省する「精神」というモデルは、現代ではたとえばチョムスキーの言語理論などにも認められるが、ベンヤミンはそのような無限なものなかで自己を実現する「精神」というモデルを拒絶するのである。そこには、ゲオルゲをつうじてディルタイなどの影響下にあった青年期の思考にたいする、決別の意味がこめられているのかもしれない。いずれにせよ、〈反省=反射〉の二つの根本的な契機、「自己活動性と認識作用」の中心は、

---

<sup>152</sup> Benjamin, Über das Programm der kommenden Philosophie, GS II 161. (同書、三六〇頁) ベンヤミンは、„die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich welches mittelst der Sinn die Empfindungen empfängt und auf deren Grundlage sich seiner Vorstellungen“, を受けて、„Diese Vorstellung ist jedoch Mythologie...“と述べている。

<sup>153</sup> Vgl. ebd., GS II 162. (同書、三六二頁) „Die gemeinmenschliche Vorstellung von sinnlicher (und geistiger) Erkenntnis sowohl unserer als der Kantischen als auch der vor-Kantischen Epoche ist nun durchaus eine Mythologie wie die genannten.“

自己形成する精神というモデルには認めることはできない。とりわけ〈批判=批評〉の課題は、ディルタイが『体験と文学』（一九〇六年）のなかで試みているような、芸術家の「精神」の形成過程を追構成することにあるのではない。さらに、そのような「自己創造」への傾倒は、ちょうどロマン主義論が書かれた戦時下の高揚したいわゆる「ロマン主義」と呼ばれる運動の時代的風潮でもあったことを考慮するなら、ベンヤミンは、初期ロマン主義の芸術理論と「芸術批評」に、むしろそのような時代的風潮に対抗するものを認めたのである。ベンヤミンの引用するエルヴィン・キルヒャーによるなら、「これらのロマン主義者たちは、まさに——当時そして現在でも一般に理解されているような——〈ロマン的なもの〉を自分自身から遠ざけようとした」<sup>154</sup>（『ロマン主義の哲学』一九〇六年）のである。

ベンヤミンにしたがうなら芸術もまた、〈反省=反射〉のひとつの媒質にほかならない。芸術とは、ノヴァーリスによるなら、いわば「自己自身を観照し、自己自身を模倣し、自己自身を形成していく自然」<sup>155</sup>なのである。「詩的感情」は、「反省=反射の無差別点」として自然のなかに埋めこまれている。したがって、芸術作品とは、ヘルダーやモーリッツが構想したような「調和や有機体」などではなく、〈反省=反射〉の中心をなすものと見なさなければならない。作品とは、なにか規範に照らして評価されるべき対象でも、主観的な趣味判断の対象でもなければ、またゲーテが、さらには後にディルタイやグンドルフが考えたような、「精神」の「<sup>シンボル</sup>象徴」による客体化などといったものでもない。ロマン主義は、「作品自身のもつ確固たる内在的な構造という基準」をうちたてることによって、「それまでは理論的にはけっして導入されえなかった根本概念、すなわち作品の概念」を見いだした<sup>156</sup>。「かつてカントが『判断力批判』において判断力にたいしてあたえていた、芸術の領域における自律性」<sup>157</sup>を、シュレーゲルが客体あるいは形成物に認めたのだとすれば、ロマン主義ははじめて、作品が対象化された思考形態として構造をもつことを発見したのである。したがって、ロマン主義が「芸術の統一性」について語る時、芸術が「諸形式

---

<sup>154</sup> Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, GS I 107. (同書、二二八頁)

<sup>155</sup> Ebd., GS I 64. (同書、一三〇頁) „die sich selbst beschauende, sich selbst nachahmende, sich selbst bildende Natur“

<sup>156</sup> Vgl. ebd., GS I 71. (同書、一四五頁) „...daß diese Voraussetzungen neben ihrer befreienden Leistung einen Grundbegriff sicherten, der theoretisch vordem mit Bestimmtheit nicht eingeführt werden konnte: den des Werkes.“

<sup>157</sup> Ebd., GS I 72. (同書、一四六頁) „diejenige Autonomie im Gebiete der Kunst, welche Kant der Urteilkraft in ihrer Kritik verliehen hatte.“

の反省=反射媒質」であることを考慮するなら、その意味は逆説的である。ロマン主義は、芸術の理念が、芸術作品から経験的に抽象されるようなものではないことを強調する。つまり芸術という理念が、むしろ権利上、偶然的に見いだされる作品に先行するものでなければならないことを意味するというだけでなく、「芸術の統一性」とは、作品をつねに「生成」のうちにあり、「永遠に生成しつづけ、けっして完成されない」ものへと送りかえすものだと理解するのである<sup>158</sup>。

作品は素材においてかならずさまざまな外的な制限のなかにおかれている。素材もまた〈反省=反射〉の媒質であるとはいえ、それは外的に、偶然的に制限されているためにどこまでも恣意的なものにとどまらざるをえない。しかしもし、作品がたんなる恣意的な素材の集積にすぎないのなら、作品はそもそもなんらかの「形成物」と呼ばれることはない。ベンヤミンによるなら、作品における素材の制限を〈反省=反射〉の「自由な自己制限」へと「変容 Modifikation」させているものこそが、ロマン主義が「叙述形式 Darstellungsform」と呼ぶものにほかならない。〈反省=反射〉は、「判断力のような、主観的に反省する態度」にではなく、作品の「叙述形式」のなかに内包されている<sup>159</sup>。作品の〈反省=反射〉媒質としての潜在性をつくりだしているのは、「叙述形式」である。「叙述形式」は、「作品に固有な反省=反射の対象的な表現」であると同時に、「反省=反射の可能性」そのものを意味している。シュレーゲルは、作品が形成されるのは、「それがいたるところで明確に制限され、他方、その制限の内部では無制限なものであるときである」、と述べている<sup>160</sup>。つまり、「叙述形式」は、作品を統一的なもの、完結したものとしてしめすとしても、その統一性は「相対的な」ものにすぎず、作品は「反省=反射の生き生きとした中心」として、絶対的な「芸術の統一性」へと開かれていなければならない、というのである<sup>161</sup>。

ロマン主義において芸術の理念は、まず「諸形式の連続体」ということのうちに、さらにその永遠の「生成」のうちにしめされる。これらの理念の性格を具現する形式であると同時にその概念そのものを、ロマン主義は、あらゆるジャンルの制限が解消され、あらゆる

---

<sup>158</sup> Ebd., GS I 91. (同書、一九〇頁) „Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann.“シュレーゲル『アテネーウム』からの引用。

<sup>159</sup> Vgl. ebd., GS I 88. (同書、一八三頁)

<sup>160</sup> Vgl. ebd., GS I 76. (同書、一五四頁)

<sup>161</sup> Vgl. ebd., GS I 73. (同書、一四八頁)

る「文学」形式の混ざりあう「ロマン」<sup>ボエジー</sup>という形式に見いだす。「ロマン」とは、作品の形式が相対的な統一と〈反省=反射〉の可能性からなることそのものを象徴的に表明する「文学」形式にほかならない。「ロマン」のなかで、諸形式の「外面上の無拘束性と無規則性」、その多様性は「その形式の純粹さ」においてしめされている。そこには、「反省=反射的な自己制限と自己拡大」とがきわめて決定的に形成されている形式が見いだされる。その意味で、「ロマン」とはロマン主義にとって、他のジャンルにならぶひとつのジャンルといったようなものではなく、「あらゆる文学的<sup>ボエーティッシュ</sup>ものの総和」、「文学的絶対者の名称」なのである<sup>162</sup>。それにたいして、「ロマン」という諸形式の総体の「規範的な創造的基盤」、その無拘束性と無規則性をその純粹な形式においてしめす潜在的な「叙述形式」を、ロマン主義は「散文」<sup>プローザ</sup>と呼んでいる。「散文」という「叙述形式」をとおして、「ロマン」は諸形式の連続体の把握可能な現象となる。「散文の結合的 *vereinigend* 機能」について、ベンヤミンは、それは「諸形式の結合 *Vereinigung*」と「諸形式の多様性 *Mannigfaltigkeit*」を発展させることにあると述べつつ、「文学的形式の反省=反射の媒質は、散文のなかに現われる」と、その意味で「散文」は「文学の理念」なのだ<sup>163</sup>と説明している。「芸術および芸術作品は、本質的には美の現象でも、直接的で熱狂的な興奮の表明でもなく」、芸術とは、「諸形式がみずからのうちにやすらう媒質」にほかならない<sup>164</sup>。ベンヤミンは、ロマン主義がもつめた芸術の理念を、ヘルダーリンの「冷徹な=醒めた *nüchtern*」ということばによって表現する。「というのも作品は、いずれ解体される陶醉 *Ekstase* のなかにではなく、おかすことのできない冷徹な散文的形姿のなかに根ざしているのだから。メカニク的な理性をつうじて、作品はなお無限なもの<sup>165</sup>のなかで——制限された諸形式の限界値のなかで——冷徹なものとして構成されている」。規範としての美、満足や趣味の対象としての美ではなく、思惟のうちにある冷静な態度として、「陶醉」とは、プラトンの「熱狂」<sup>マニア</sup>とは対照的な「冷徹さ」こそが、芸術の本質を規定するものにほかな

<sup>162</sup> Vgl. ebd., GS I 88ff. (同書、二〇五—二〇九頁)

<sup>163</sup> Vgl. ebd., GS I 102. (同書、二一一—二一六頁)

<sup>164</sup> Vgl. ebd., GS I 107. (同書、二二七頁) „Die Lehre, nach welcher die Kunst und ihre Werke essentiell weder Erscheinungen der Schönheit noch Manifestationen unvermittelter begeisterter Erregung, sondern ein in sich ruhendes Medium der Formen sind, ...“

<sup>165</sup> Ebd., GS I 106. (同書、二二六頁) „...weil es nicht in der Ekstase beruht, die zersetzt werden kann, sondern in der unantastbaren nüchternen prosaischen Gestalt. Durch die mechanische Vernunft ist auch noch im Unendlichen – im Grenzwert der begrenzten Formen – nüchtern das Werk konstituiert.“

らない、というのである。

したがって、〈批判=批評〉がなすべきことは、まず「作品そのものの秘められた諸々の構成を発見し、その隠された諸々の意図を執行すること」<sup>166</sup>にある。「芸術という〈反省=反射〉媒質における認識が、芸術批評の課題である」<sup>167</sup>。〈批判=批評〉が芸術作品の認識であるかぎり、それは「芸術作品の自己認識」であり、〈批判=批評〉が芸術作品の判定であるかぎり、それは「芸術作品の自己判定」であると考えられる。作品を理解することは、芸術家の「<sup>シンボル</sup>象徴化」された生を追構成することではない。作品は構造をもち、その意味で潜在性を担っている。そしてこの構造と潜在性が〈批判=批評〉を可能にするのであり、そこにこそ〈批判=批評〉の可能性がある。作品の価値はもっぱら「その作品がそもそも内在批評を可能にするかどうか」にかかっている。「批判=批評は、今日理解ではもっとも主観的なものとされているが、ロマン主義者たちにとっては、作品が成立するときのあらゆる主観性、偶然性、恣意性を規制するものであった」<sup>168</sup>。ロマン主義は、〈反省=反射〉の媒質の内在性に訴えることによって、〈批判=批評〉を構想する。それは、シュレーゲルのことばでいえば「批判的でない超越論哲学」を疑問に付すために要請されるのであり<sup>169</sup>、すなわち、思惟を直観の対象認識から、その世界観、神話的世界から解放するために、さらにそこに見いだされた諸対象を「自我」から解放すると同時に、諸対象をそれを条件づけている諸関係のなかでとらえなおすために要請されるのである。

さらにベンヤミンは、ロマン主義にとって〈批判=批評〉の役割は、作品それぞれのなかにある「<sup>プローザ</sup>散文」的核心を「叙述=析出する *darstellen*」ことにあると説明する。芸術作品は、〈批判=批評〉をつうじてその「散文」的核心が「叙述」される時「ロマン」となる。その意味で「散文」とは、作品の潜在的な「叙述形式」なのであり、芸術という〈反省=反射〉へと展開された「叙述形式」なのである。作品をその〈反省=反射〉「媒質」である「叙述形式」へと展開すること、それが作品の「隠された意図」だということである。ベンヤミンによるなら、「散文的なもの」は、二つの意味において〈批判=批評〉をつうじ

<sup>166</sup> Ebd., GS I 69. (同書、一三九頁) „die geheimen Anlagen des Werkes selbst aufdecken, seine verhohlenen Absichten vollstrecken.“

<sup>167</sup> Ebd., GS I 65. (同書、一三一頁) „Die Erkenntnis in dem Reflexionsmedium der Kunst ist die Aufgabe der Kunstkritik.“

<sup>168</sup> Ebd., GS I 80. (同書、一六四頁) „Kritik, welche für die heutige Auffassung das Subjektivste ist, war für die Romantiker das Regulativ aller Subjektivität, Zufälligkeit und Willkür im Entstehen des Werkes.“

<sup>169</sup> Vgl. Schlegel, Friedrich: Athenäum-Fragmente. Bd.2, S.204. この点は、補論を参照。

て把握されることになる。すなわち、「散文的なもの」は、まず〈批判=批評〉が展開されるその無拘束な表現形式をつうじて、そして作品が〈批判=批評〉により「永遠の冷徹な持続」として対象化されるときその形態をつうじて。したがって〈批判=批評〉は、ロマン主義にとって、「プロセス」であると同時に「形成物」として、作品の「必然的な機能」と見なされるのである<sup>170</sup>。

しかし、作品が必然的に構造をもつことが、そして〈批判=批評〉が作品の「必然的な機能」であることが認められるとしても、はたしてロマン主義は、作品の「隠された意図」を執行することに、どのような意味を見いだしているのだろうか。ロマン主義は、「芸術の無限性と統一の表現」を「理念」というカテゴリーのもとに理解し、「方法のアプリオリ」を追求することによって、そこに〈反省=反射〉の媒質という、超越論的なものを回避する創造的な契機を見いだす。ベンヤミンは、ロマン主義論の最後に付された「初期ロマン主義の芸術理論とゲーテ」という文章のなかでつぎのように述べている。「創造された作品の絶対化、つまり批判=批評的な手続きがシュレーゲルにとって最高のものである。それはあるイメージによって具象化するなら、作品のなかに眩耀を発生させることにほかならない。この眩耀——冷徹な光——が作品の多数性を消滅させる。この光が理念なのである」<sup>171</sup>。しかし、ロマン主義が作品の多数性を解消することによって、そこに「あの詩的な絶対者を覆うもの」として倫理、宗教を見いだそうとするなら、ベンヤミンのいうように、結局、「理想の仮象」を手に入れているにすぎない。ベンヤミンは、ロマン主義には「形式についての把握とは対照的に、芸術に特有なものへのあらゆるより厳密な関係が欠けている」<sup>172</sup>と述べている。ロマン主義は、みずからはじめて作品を思考形態として見いだしたのだとしても、その思考形態がどのようにして形成されたのか、作品の「隠された意図」を執行するとしても、そこに意図されているものがどのような関係のなかで構築されたかについて明らかにすることができない。

それにたいしてベンヤミンは、ゲーテの芸術哲学にこそ、それが批判的に読まれるなら、

---

<sup>170</sup> Vgl. Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, GS I 109. (前掲書、二三五頁)

<sup>171</sup> Ebd., GS I 119. (同書、二六四頁) „Die Absolutierung des geschaffenen Werkes, das kritische Verfahren, war ihm das Höchste. Es läßt sich in einem Bilde versinnlichen als die Erzeugung der Blendung im Werk. Diese Blendung – das nüchterne Licht – macht die Vielheit der Werke verlöschen. Es ist die Idee.“

<sup>172</sup> Ebd., GS I 111. (同書、二四一頁) „Alle Bestimmungen ...entbehren im Gegensatz zu seiner Auffassung der Form jeder genaueren Beziehung auf das Eigentümliche der Kunst, geschweige daß er ein a priori dieses Gehalts gefunden hätte.“(下線部引用)

作品がどのように構造化されるのかその機構を読みとることができる」と説明する。ゲーテの芸術哲学は、「方法のアプリオリ」ではなく「内容のアプリオリ」から芸術の「理想」<sup>イデアール</sup>を追求することによって、その「理想」を「もろもろの純粋な内容の限定された、調和のとれた不連続性」のうちに、その「多数性」のうちに見いだそうとする<sup>173</sup>。ゲーテの追求した「芸術の純粋な内容」を、ベンヤミンは「詩神的なもの *das Musische*」と呼んでいるが、問題になっているのは「真の自然」という概念であるという。ゲーテは「原現象 *Urphänomen*」という概念によって、「芸術作品の内容をなすべきこの〈真の〉目に見える自然」と「たんにこの世界に現象する目に見える自然」とのあいだの同一性という問題を提起するのだが、ベンヤミンによるならそこにはある「屈折 *Brechung*」が、「逆説的」な関係がある。「直観しうる *anschaulich* 原現象的な真なる自然」は、「世界の自然」においてではなく芸術のうちのみその姿を現わすのであり、「真なる自然」はあくまで「詩神的なもの」としてはじめて人間にとって対象化されうるというのである。ここで論じられている「詩神的なもの」とは、『ゲーテの親和力』や『ドイツ悲劇の根源』においてエロスとの関係で論じられている対象と同じである。ベンヤミンは親和力論のなかで、自然が倫理的な可能性の原因や条件となることはありえないと主張しているが、同時に、ゲーテの作品が自然のなかに倫理的諸関係を象徴的に、感覺的対象、〈もの〉どうしの関係として描きだしていることを運命や神話という概念をつうじて明らかにすることが、親和力論のテーマでもある。エロスは倫理的諸関係を、あくまでそれを追いもつめるエロスにとって「真なる自然」として自然のうちに「二重写し」にすることによって、感覺的対象、〈もの〉どうしの関係のうちに映しだす。自然は芸術の領域において、「詩神的なもの」を追いもつめるエロスをつうじて、欲望の原因であると同時に倫理的諸関係を反映する対象として構築=再構築されるのである。

ロマン主義にとって芸術とは、「制約されたものと無制約的なものとの直接的な和解をもっとも純粋に遂行しようと努力した領域」<sup>174</sup>である。「芸術作品はその形式においてみずからを制限することによって、偶然的な形姿においては自己をはかない *vergänglich* ものとしながら、移ろいゆく形姿においては批判=批評をつうじてみずからを永遠のもの」と

<sup>173</sup> Vgl. ebd., GS I 111ff. (同書、二四二—二四七頁)

<sup>174</sup> Ebd., GS I 114. (同書、二五一頁) „Die Kunst war dasjenige Gebiet, in welchem die Romantik die unmittelbare Versöhnung des Bedingten mit dem Unbedingten am reinsten durchzuführen strebte.“

する」<sup>175</sup>。ベンヤミンは、ロマン主義が、典型として自律しそれだけで完結した形成物といったものを承認しないという点でロマン主義を支持するが、他方、ロマン主義がそのような偶然的なものの契機、作品という契機を、芸術の絶対性、その統一性のうちに解消しようと考えている点で、むしろ作品の還元不可能性を訴えるゲーテを評価している。ゲーテにおける「様式 *Stil*」とは、「多かれ少なかれ歴史的に限定された様式」、「類型化する作法の提示」にはほかならない。しかし、そこにこそ、歴史的に限定されたかたちで真実が、現実の構造化の機構がしめされている。ロマン主義は、作品が構造をもつことを明らかにする。しかし、作品がどのように構造化されているか、その機構をしめすことができない。ゲーテはみずからの欲望の対象をあくまで「直観」の対象のうちに見いだすことによって、作品がどのように構造化されるかをしめすのである。だが、それゆえにこそ、ゲーテが「原像 *Urbild*」あるいは「原現象 *Urphänomen*」という概念をつうじて、芸術のうちに倫理的なものの完成された姿を見いだそうとするとき、そこにはゲーテみずからのエロス、倒錯した欲望が反映されざるをえない。ゲーテは、どこまでも自然のうちに「必然的な知覚可能性」を、「感情においてみずからを純粹だと告げる内容が、完全に知覚可能となる必然性」を見いだそうとするが、それによって芸術作品は「典型」あるいは「類型」へとゆがめられてしまうのである<sup>176</sup>。ロマン主義は芸術を永遠の生成のなかに、「諸形式の媒質の創造的な運動」のなかに解消しようとするのにたいして、ゲーテは「芸術が創造ではなく自然であるような芸術の領域」を認め、倫理的な問題をも含めたすべての問題を、対象として知覚される領域へと還元しようとする。ゲーテが作品の構造化の機構をしめすことができるのは、象徴的なものの領域を近代社会の根源的な倒錯的な特性において描きだす、そのような病理的な身振りをつうじてなのである。

十八世紀のドイツ啓蒙主義においては、フランス古典主義のさまざまな影響を受けつつ、美は市民社会が形成されるなかで、その全体のありうべき調和を模倣するもの、市民としての「良き趣味」を養う社会的教育の装置と考えられてきた。たとえばフリードリヒ・シラーは『カリアス書簡』（一七九三年）のなかで、模倣のうちに見いだされる自然とは「みずからに規則をあたえるもの、すなわちそれみずからの規則にしたがうもの」、つまり「自

---

<sup>175</sup> Ebd., GS I 115. (同書、二五三頁) „Indem es sich in seiner Form beschränkt, macht es sich in zufälliger Gestalt vergänglich, in vergehender Gestalt aber ewig durch Kritik.“

<sup>176</sup> Vgl. ebd., GS I 112. (同書、二四三—二四四頁参照)

由」であると述べている<sup>177</sup>。「現象における自由」、まったく必然的にみずからによって規定されている自然のその姿には、美のもとに表現された「自由」を認めることができる。つまり、芸術とは自然のうちに映しだされる市民的「自由」を模倣するものと考えられているのである。ゲーテにおいてもまた、作品は感覚的なイメージが自己を失うことなく無限な全体性を表現するものとして見いだされるのだが、市民的「自由」がその感覚的なイメージのもとで、どのような倒錯的な構造のなかで表現されるかを明らかにするのである。

ゲーテやシラーにおいては、美的判断力が、つまりみずからしたがっている規則を産出する市民的「自由」の構想力が問題になっているのにたいして、初期ロマン主義においては、つかのまの、相対的な総合のなかに世界を現実的なものとして出現させる構想力がもとめられている。初期ロマン主義にとって、美は生を個体的な宥和のうちに描き出すものではなく、また〈反省=反射〉の形式ももっぱら人間性を形成するための統合的な役割を担うものではない。しかし、作品は恣意的でつかのまのものでしかないとしても、ゲーテのばあいと同様に無限なものを暗示している。作品は全体性を形成するものではなく、無限なものがつねに開かれたものであることを表現するものとして見いだされるのである。初期ロマン主義は「超越論的なもの」を、カントのようにいわゆる超越論的主観性にもとめるのではなく、思考の外に実現された思考形態、つまり〈作品〉のなかに見いだす。初期ロマン主義が「批判=批評 *Kritik*」と呼ぶのは、かの超越論的主観性のアプリアリな諸条件を問うことではない。それは、実現された思考形態がその思考の内容ではなく、思考そのものの諸特性をいかに表現しているかを問うことなのである。シラーのばあいには個別的な趣味判断は、判断力の普遍性を形成するのに、いずれ偶然的な障害でしかなかった。そのような障害は、たとえ根絶されるのではないにしても、反省的に、普遍的な意識を形成することによって乗り越えられなければならない。またゲーテは、個別的な趣味判断の偶然性にこそ象徴的に市民的自由が表現されていることを、市民社会の諸関係のなかでは自由が倒錯的な形姿をとって現われてくることを見いだすのだが、形姿の象徴的な構造に固執するあまり、社会的諸関係のなかで形成された形姿のその意味を問うことができない。他方、初期ロマン主義は、市民社会において判断力の普遍性に訴えることによって近代的な自我が形成されるなかで、個別的な社会的諸関係は思考の外に、すなわち対象化された

---

<sup>177</sup> Schiller, Friedrich: *Kallias oder über die Schönheit*. In: *Sämtliche Werke*. Bd.5, München (Hanser) 1980, S.411. (フリードリヒ・シラー『美と芸術の理論—カリアス書簡』草薙正夫訳、岩波書店、一九七六年、四八頁)

思考形態のうちに、後のフロイト的な意味における無意識として構成されることを見いだす。つまり初期ロマン主義にとって〈作品〉とは、思考そのものの外にある思考形態として無意識を構成するものとして見いだされるのである。

近代の成立とともに、〈作品〉という概念は二つの意味において形成される。まず〈作品〉はその匿名性から、モニュメントとしての価値から引きはなされ、人間という滅びゆくものに永遠の真理をあたえるもの、起源をもたないものにその固有性を刻印するものとして出現する。ゲーテやシラーにとって〈作品〉とは、有限なものに、満たされたものとしての全体性と統一性を――それぞれ調和的にあるいは倒錯的という相違はあるものの――約束するものなのである。他方、〈作品〉はまた開かれたもの、みずからの存在そのものを相対化するものとして、滅びゆくものをふたたび思考へと送りかえずもの、思考がたえず外に触発されていることを明かすものとして、すなわち構造をもつものとしてとらえられることになる。つまり〈作品〉は「文学の文学」として、そこに〈批評〉という近代におけるもう一つの言説を形成する可能性を秘めたものとして見いだされる。啓蒙主義以来のさまざまな趣味判断から、そしてさらに市民社会の共通感覚を形成する美的意識から、はじめて近代的な〈批評〉を解放することになるのは初期ロマン主義である。初期ロマン主義は、〈作品〉が構造をもつことを、つまり〈作品〉がつねに外部によって、無意識によって浸透されていることを見いだす。しかも、すでに無意識を、思考をさまたげるものではなく思考を解放するものとして、障害としてではなく社会的諸関係の潜在性を開示するものとして発見するのである。いまだ「自然」という概念によって展開されてはいるものの、この無意識の創造性こそ、ベンヤミンが初期ロマン主義に見いだしたもののなのである。

## 補論 シラーと初期ロマン主義の象徴理論

ここで問題となるのは、近代における象徴理論にほかならない。以下では、シラー、フリードリヒ・シュレーゲル、ノヴァーリスの象徴とアレゴリーに関する議論を検討することつうじて、古典主義と初期ロマン主義の象徴理論が近代社会においてどのような意味を担っているか、確認しておきたい。

トドロフは『象徴の理論』<sup>178</sup>のなかで、修辞学がその終焉をつけるちょうどそのときに美学がはじまると語っている。つまり、美がもっぱらさまざまな宗教的、政治的な関心のもとに語られることから解放され、美の領域が自律的なものであると認められるようになるとき、美学が成立するというのである。しかし、美はたとえトドロフがいうように宗教的な関心から解放されたとしても、その時代の社会を構成する政治的な関心からけっして完全に自由になったことはないし、たとえある時代に美の自律性が声たかだかと表明されたことがあったとしても、それは時代の政治的な関心のなかで構成された社会的な理念の投影にすぎないというほうがむしろあたっているだろう。近代社会のなかで美は自律的なものとして語られながらもますます潜在的にその社会を構成する政治的な関心の表現となる。すなわち、美はみずからの起源を覆い隠そうとしつつ、その執拗な身振りによって隠された関心を表現しているという意味でますます象徴的なものとなる。カントは『判断力批判』のなかで、美は趣味判断の問題であるとする啓蒙主義の考え方を継承しつつ、美は無関心なものでなければならないというとき、美の理念を、趣味判断からアプリアリな総合的判断力を抽象することのうちに見いだしている。カント以来、多様なものを総合するというこの精神の構成的な能力とともに、美は二重の象徴作用のもとに形成されることになったと考えられる。シラーと初期ロマン主義の象徴理論は、この二重性がどのようにして生みだされるようになったのかを告げている。一方では、人間性の理念をめぐってつねにその統一的なイメージへと回帰する軌跡のなかで美は形づくられる。他方では、美は異質なものの、同化しえないものとして、ちょうど判じ絵のように謎めいた形態のうちに見いだされることになる。つまり美は、そこに近代社会の構成的な機能が隠されている象徴作用と、あくまで多様なもの、非統合的なものであろうとし、あらゆる同一化に抵抗しようとする象徴作用とのあいだで近代市民社会の政治的な関心を表現するものと見なされるようになるのである。

---

<sup>178</sup> ツヴェタン・トドロフ『象徴の理論』（一之瀬正興他訳、法政大学出版局、一九八七年）参照。

## (1) シラーにおける自然と美学

シラーは、そもそも自然が人間との調和のうちにあったことを、かつて存在したはずの「自然の幸福」、「自然の完全性」を前提としている。われわれは「文化の段階」にはいり「人為=技巧 Kunst」をつうじて自然を支配するにいたり、もはや自然との調和を失っている。シラーは『素朴文学と情感文学について』（一七九五～六年）のなかでつぎのように述べている。「人間は、まだ純粋な——もちろん粗野というのではない——自然であるかぎり、分裂せざる感性的統一として、調和する全体として働く。感覚と感性、感受する能力と行為する能力の働きはまだ分裂していなかったし、ましてたがいに矛盾することもなかった。その感覚は偶然の無形式な戯れではなく、その思想は表象力の無内容な戯れではない。その感覚は必然性の法則から生じ、その思想は現実から生じる。人間が文化の段階にはいり、人為=技巧 Kunst が人間に手をふれるようになると、人間のうちにある感性的調和は失われてしまい、人間はただ道徳的統一として、つまり統一をもとめて努力するものとして、自己を表現することしかできなくなる」<sup>179</sup>。シラーは人間がいまだ自然とともに、その調和的な、幸福な状態にあったときのことを想定しているのだが、近代の「人為=技巧」的な生活においては調和する全体として活動していた「感受する能力」と「行為する能力」の働きは分裂し、もはや「感性的調和」は失われている。人間は「人為=技巧」をつうじて自然を支配しつつ、みずからの「文化」を形成し、他方で自然との調和を失い、自然から疎外されることになる。すると自然もまた盲目的な力をふるうものとなり、人間を支配するようになる。とりわけシラーの恐怖小説では、自然の盲目的な力が運命となって人間をのみこんでいく世界が当時の社会的状況を背景に、あるいはさまざまな歴史的な

<sup>179</sup> Friedrich Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung, in: Sämtliche Werke. Bd.5, S.716f. „Solange der Mensch noch reine, es versteht sich, nicht rohe Natur ist, wirkt er als ungeteilte sinnliche Einheit und als ein harmonierendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und selbsttätiges Vermögen, haben sich in ihrem Geschäfte noch nicht getrennt, viel weniger stehen sie im Widerspruch miteinander. Seine Empfindungen sind nicht das formlose Spiel des Zufalls, seine Gedanken nicht das gehaltlose Spiel des Zufalls, seine Gedanken nicht das gehaltlose Spiel der Vorstellungskraft; aus dem Gesetz der *Notwendigkeit* gehen jene, aus der *Wirklichkeit* gehen diese hervor. Ist der Mensch in den Stand der Kultur getreten, und hat die Kunst ihre Hand an ihn gelegt, so ist jene *sinnliche* Harmonie in ihm aufgehoben, und er kann nur noch als *moralische* Einheit, d.h. als nach Einheit strebend sich äußern.“ シラーの美学理論は時代的に変遷しまた議論も複雑であり、統一的に理解することは困難であることから、ここではおもに一七九〇年代のシラーの作品、とくに『素朴文学と情感文学について』を中心に、他の『カリアス書簡』、『人間の美的教育について』等の美学理論を参照するかたちで、シラーの象徴理論と自由との関係に限定して論じる。シラーの象徴概念の時代的な変遷については、小田部胤久『象徴の美学』（東京大学出版会、一九九五年）を参照。

モチーフをつうじて描かれている。『招霊妖術師 Der Geisterseher』<sup>180</sup>(一七八九年)でも、秘密結社が日常の生活を破壊する無気味な、デモーニッシュな存在として登場する。秘密結社はさまざまな陰謀をはりめぐらせ、人間の心を翻弄しながら、ついには組織のロボットへとつくりかえ、人間を破滅へと導いていく。そこには疎遠になってしまった機械論的世界によって人間が制御される恐怖が描かれている。シラーにとって自然が機械論的なものとして表象されるのは、自然が調和から逸脱してしまった結果にほかならない。

人間はこの盲目的な自然の力を克服すべく、ふたたび人間と自然との感性的調和を回復しなければならない。シラーは、「人間はただ道徳的統一として、統一をもとめて努力するものとして自己を表現することしかできなくなる」と述べているが、感性的調和の回復の可能性を近代的精神にほかならない「情感的な気分」に、その内省的な、まさに統一をもとめて努力する活動そのものうちにもとめるのである。

情感的な詩人は対象が自分にあたえる印象について反省する。そして彼自身のいづく感動、またわれわれにもたらされる感動は、ひとえにこの反省にもとづいている。ここでは対象は理念に関係づけられ、彼の詩人としての力はひとえにこの関係にもとづくものである。したがって情感詩人はつねに相争う二つの観念と感情、すなわち限界としての現実および無限なものとしての理念と関係するのである<sup>181</sup>。

シラーはここで「反省」を二重の機能を担うものとして理解している。一方において「反省」は統合的な機能を担うものとしてとらえられている。「われわれは観察しながら自己の内部へと沈潜することをむしろ好む」とすれば、そこに盲目的な自然の力の束縛から逃れる可能性を見いだすからである。詩人は対象のなかに美を見いだすとき、「反省」をつうじて自己の現実が拘束され束縛されていることを認識する。それとともに調和を「反省」の自己回帰的な活動のなかに取り戻そうとする。シラーにとって「反省」は、現実を限界の

---

<sup>180</sup> Schiller: Der Geisterseher, in: Sämtliche Werke. Fünfter Band. シラーの『恐怖小説』については石川實『シラーの幽霊劇』(国書刊行会、一九八一年)を参照。

<sup>181</sup> Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung, S.720f. „Dieser (der sentimentalische Dichter) reflektiert über den Eindruck, den die Gegenstände auf ihn machen, und nur auf jene Reflexion ist die Rührung gegründet, in die er selbst versetzt wird und uns versetzt. Der Gegenstand wird hier auf eine Idee bezogen, und nur auf dieser Beziehung beruht seine dichterische Kraft. Der sentimentalische Dichter hat es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu tun...“

なかに描き出すとともに、自己を無限の統一的な活動へと展開する力をもつものなのである。自然は、「反省」が統合的な機能を獲得するために、「詩人のなかで抽象によって破棄された統一を自己の内部から再現し、人間性を自己の内部において完成し、限定された状態から無限の状態へと移行する力をあたえるもの、というよりそうする生き生きとした衝動を刻みこむもの」<sup>182</sup>にほかならない。「反省」はこの自然の衝動をつうじて、盲目的な自然にたいする批判的な力と、みずから「人間性」を形成する力とを獲得することになる。

他方において「反省」は、対象が「理念 Idee」と関連づけられていることを認識させる機能をもつものとしてとらえられている。シラーは『素朴文学と情感文学について』のなかで、近代的な美の特性を古代の「素朴」な美との対比においてとらえているが、近代的な美の課題は人間が「反省」をつうじて「理念」を感受することにあると論じている。人間は自然にたいして感動と敬愛の念を抱かせるようなものを見いだす瞬間がある。そのとき自然は素朴なものとなって現われ、さまざまな「人為=技巧」的なものに取り囲まれ生活している人間の心情を恥じいらせる。シラーが素朴ということばによって自然のなかに見いだすのは「道徳的 moralisch なもの」にほかならない。素朴なものに恥じらいを感じるのは、人間はそこに「道徳的なもの」、すなわち「理念」を感じとっているからである。「自然にたいするこのような快感は、美的なものではなく、道徳的なものであることがこのことから明らかとなる。というのもそれは理念によって媒介されるのであり、直接に観察によって生ずるのではないからである。・・・われわれが愛するのは、これらの対象ではなく、対象によって表現された理念である。われわれは対象のうちに、静かに生成する生命、自己の内部からの穏やかな働き、自己本来の法則による存在、内的な必然性、自己自身との永遠なる一致を愛するのである」<sup>183</sup>。対象によって表現された「理念」とは、対象のうちに認められる「自己本来の法則による存在」、「内的な必然性」、「自己自身となる永遠なる一致」であり、シラーはそこに「道徳的なもの」を見いだしているのである。シラ

---

<sup>182</sup> Ebd., S.751f. „Dem sentimentalischen hat sie die Macht verliehen oder vielmehr einen lebendigen Trieb eingepägt, jene Einheit, die durch Abstraktion in ihm aufgehoben worden, aus sich selbst wiederherzustellen, die Menschheit in sich vollständig zu machen und aus einem beschränkten Zustande zu einem unendlichen überzugehen.“

<sup>183</sup> Ebd., S.695. „Daraus erhellt, daß diese Art des Wohlgefallens an der Natur kein ästhetisches, sondern ein moralisches ist; denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt; ... Es sind nicht diese Gegenstände, es ist eine durch sie dagestellte Idee, was wir in ihnen lieben. Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eignen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst.“

一にとって「理念」とは、あらゆる束縛から解放され自律的にみずからを形成する「自由」にほかならない。そして自然が「理念」を表現しているかぎり、ひとはそこに「道徳的なもの」を見いだすことができるというのである。近代にいたり感性的調和が文化のなかで「理念」としてしか見いだされなくなると、詩人の仕事は到達しえない「理想の表現」となる。詩人は「反省」をつうじて感性的調和の可能性を探求することしかできない。シラーによれば、芸術作品における「精神」とは、近代において自然との調和の喪失のなかに生みだされるものなのであり、芸術作品における「精神」は感性的調和を、分裂した自然のなかに表現されている「理念」をつうじて探しもとめなければならない。

したがって美の課題は、感性の束縛と倫理的な自由との宥和を「理念」をつうじて見いだすことにある。シラーは『人間の美的教育に関する書簡』（一七九五年）のなかでつぎのように述べている。「さて理性はいう。美しいものはたんなる生命でもなければ、たんなる形態でもなく、生きた形態、すなわち美であるべきだと」<sup>184</sup>。理性は、人間性の概念の完成を美のなかに達成しなければならない。美の理想は、感性と知性との、「現実性と形式との可能なかぎりもっとも完全な結合と均衡のなかに」<sup>185</sup>もとめられなければならない。シラーがそこで訴えるのは「模倣 *Nachahmung (Analogie)*」<sup>186</sup>の理論である。シラーもまた『カリアス書簡』（一七九三年）のなかで、ロマン主義の詩人たちと同じように模倣の理論を批判する。芸術における美は、自然の外観を模倣することによって見いだされるのではない。自然を眩惑が生じるほど厳密に模倣することができたとしても、それがたんに自然を盲目的に写しとっているにすぎないとすれば、模倣であると自覚されたら、たちまち美は見失われてしまうだろう。美はかならず素材としての自然に媒介されるとしても、その媒介者としての自然は、「模倣されるものの自然」によって完全に征服されなければならない。シラーは盲目的な模倣を批判しつつ、模倣の理論を捨て去っているわけではない。十八世紀のドイツ啓蒙主義においては、美は形成されつつある市民社会の全体的調和を模

---

<sup>184</sup> Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: *Sämtliche Werke*. Bd.5, S.617. „Nun spricht aber die Vernunft: das Schöne soll nicht bloßes Leben und nicht bloße Gestalt, sondern lebende Gestalt, das ist, Schönheit sein; ...“

<sup>185</sup> Ebd., S.619. „in dem möglichst vollkommensten Bunde und *Gleichgewicht* der Realität und der Form“

<sup>186</sup> Vgl. Friedrich Schiller: *Kallias oder über die Schönheit*, in: *Sämtliche Werke*. Fünfter Band. München. (Hanser) 1980, S.397f. シラーは「模倣 *Nachahmung*」を、実践理性がみずからの行為にあたる自律的な形式と、自然の自律的な諸法則の形式との「類比 *Analogie*」の問題として理解しているのである。

倣するもの、市民としての「良き趣味」を養う社会的な教育的装置と考えられてきた。シラーの美学は、啓蒙主義の考え方を受けつぎながら、フランス革命を経験した十八世紀末という時代を反映している。シラーは、必然的にみずからによって規定されている自律的な自然にこそ「自由」があると理解し、美が自然の模倣であるべきことの根拠を、自律的な自然のうちに「自由」が表現されていることのうちにもとめるのである。「美の根拠はそもそも現象における自由である。われわれの美の表象の根拠は自由を表現するその技術 **Technik** にある」<sup>187</sup>。つまり美とはシラーにとって、自律的な自然のうちに見いだされる「自由」の模倣なのであり、それはまさに人間のうちにある感性的調和を喪失させた「人為=技巧 **Kunst**」、「技術 **Technik**」によって獲得されるというのである。

シラーの象徴理論は、この模倣の理論と関係している。というのも、シラーは『カリアス書簡』のなかで「感性界においては〈美なるもの **das Schöne**〉だけが、〈みずからにおいて完成したもの、あるいは完全なもの〉の象徴 **Symbol** なのだ」<sup>188</sup>と述べているが、「自由」という道徳的な「理念」を、美において表現する媒介者としての自然という考え方のうちには、象徴するものと象徴されるものとの関係が構造化されているからである。普遍的な記号としての言語もまた媒介者としての自然にほかならないのだから、「模倣されるものの自然」によって完全に克服されなければならない。シラーはさらに、つぎのように述べている。

したがって詩的表現が自由であるべきだとすれば、詩人は〈言語の普遍的傾向を彼の技法の偉大さによって克服しなければならない。そして素材（言語とその変化および構成の法則）を形式（つまり形式の適用）によって克服しなければならない〉。言語の自然（いま述べた言語の普遍的なものへの傾向）は、その言語にあたえられた形式のうちに完全に埋没していかななければならない。物体は理念のうちで、記号は表示されたもののうちで、現実性は現象のうちで消えさなければならない。表現されるはずのものは表現するものから自由に、勝利者として現われてこなければならない。そして言語のあらゆる拘束にあらがって、自己の全真理性、生命、個性において構想力の前に立たなければならない。ひとことでいえば、詩的表現の美とは、〈言語の拘束のうちにおける自然

---

<sup>187</sup> Ebd., S.411. „Der Grund der Schönheit ist überall Freiheit in der Erscheinung. Der Grund unsrer Vorstellung von Schönheit ist Technik in der Freiheit.“

<sup>188</sup> Ebd., S.416. „...ist in der Sinnenwelt nur das Schöne ein Symbol des in sich Vollendeten oder des Vollkommenen, ...“

の自由な自己行為)なのである<sup>189</sup>。

シラーにとって言語とは「種や類のための抽象的記号」であり、規則の体系としての「普遍的な事物そのもの」にはかならない。言語は概念としてその普遍性によって、まず対象から多様性を、その個性を奪いさるものなのである。それは媒介するものとして、「対象の表現のなかに他律性 *Heteronomie* を導入する」のである。対象は反省の前に、構想力の前に、自己自身によって規定されたものとして、自律した自由な形式として現われてこなければならない。事物は自由という理念のなかに、媒介者としての記号は表現されるものの自然のなかに、束縛された現実が仮象の戯れのなかに消えさるなければならない。言語はどこまでも拘束するものであって、美はその拘束からのがれて「自己の全真理、生命、個性」といった全体的な調和を出現させなければならない。シラーにとって言語における美とは、言語がその普遍的な記号としての性格を消しさりながら全体性を表現するとき顕わになるものなのである。シラーの象徴理論は、「自由」という理念を言語という媒介者としての自然をつうじて表現することにある。

シラーは、しばしば国家を精巧な機械仕掛けにたとえ、神性を失った世界を形象化するものとして、無数の歯車からなる時計仕掛けとして描きだしているが、国家もまた美的教育によって感性の束縛と倫理的な自由との宥和を達成しなければならない。シラーにとって「自由」とは、「無法則ではなく諸法則の調和であり、恣意ではなく最高の内面的な必然性である」<sup>190</sup>。自然のさまざまな力が解放された状態は自由ではない。ギリシャ人は自然

---

<sup>189</sup> Ebd., S.432f. „Soll also eine poetische Darstellung frei sein, so muß der Dichter, *die Tendenz der Sprache zum Allgemeinen durch die Größe seiner Kunst überwinden und den Stoff* (Worte und ihre Flexions- und Konstruktionsgesetze) *durch die Form* (nämlich die Anwendung derselben) *besiegen*“. Die Natur der Sprache (eben diese ist ihre Tendenz zum Allgemeinen) muß in der ihr gegebenen Form völlig untergehen, der Körper muß sich in der Idee, das Zeichen in dem Bezeichneten, die Wirklichkeit in der Erscheinung verlieren. Frei und siegend muß das Darzustellende aus dem Darstellenden hervorscheinen und trotz allen Fesseln der Sprache in seiner ganzen Wahrheit, Lebendigkeit und Persönlichkeit vor der Einbildungskraft dastehen. Mit einem Wort: Die Schönheit der poetischen Darstellung ist *freie Selbsthandlung der Natur in den Fesseln der Sprache*.“ 「人為=技巧 *Kunst*」という概念は、『素朴文学と情感文学について』ではもっすら人間が感性的調和を失った要因として否定的な意味でしか言及されていないが、『カリアス書簡』では、「美とは技巧性 *Kunstmäßigkeit* における自然である」と、「自由はそれゆえに技術 *Technik* の助けによってはじめて感性的に表現される」と肯定的な意味で論じられている。『カリアス書簡』ではまた、「人為=技巧 *Kunst*」と「技術 *Technik*」は同義語としてもちいられている。

<sup>190</sup> Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S.626. „...daß die Freiheit, in welche sie mit allem Recht das Wesen der Schönheit

を解放された諸力の不協和としてえがいているが、自然がみずからのうちに秘めている個体としての調和をかき消してしまうからである。また、形式のもっている規定性は、現実性の排除のうちに見いだされるのではなく、現実性を包括するものでなければならない。それは制限ではなく、無限への展開をうながすものでなければならない。そしてこの現実性と形式との均衡をつうじて、個体の自然は全体的な意志を形成することができる。シラーは、美的教育によって形成されるべき国家の特徴をつぎのように説明する。「力動的國家は自然を自然によって制御することによってのみ、社会を可能なものとすることができる。倫理的な國家は、個人の意志を一般的な意志にしたがわせることによって、社会をただ（道徳的に）必然的なものにするすることができる。美的國家だけが個体の自然をとおして全体の意志を実現するために、社会を現実的なものにするすることができるのである」<sup>191</sup>。美こそが、個人のなかで感性の束縛と倫理的な自由との宥和をもたらすことによって、社会の全体的な調和を達成することができるというのである。

ガーダマーは、シラーの美学によって美的意識が、市民社会の共通感覚を形成するものとして、はじめて趣味判断から抽象されることになったと主張している。美的意識とは、「普遍性へと自己を高めること、無思慮に承認したり拒否したりする個別的な立場から距離をとること、自分自身の期待や好みにあわないことにも妥当性を認めること」<sup>192</sup>によって、社会のなかのある特定の支配的な趣味判断から意識を解放しようとするものにほかならない。美的意識は、いかなる社会的立場をも特権化し選別することなく、対象をつねに自由な自己行為へと解放する。したがって芸術作品もまた、ガーダマーによれば、それが帰属する世界の特殊性にではなく、判断力の普遍性によって選別されることなく受け入れられることになる。シラーが近代的精神の特徴とみなす「情感的気分」とは、判断力の普遍性によって共有される共通感覚を意味するものと理解することができる。「反省」は、現

---

setzen, nicht Gesetzlosigkeit, sondern Harmonie von Gesetzen, nicht Willkürlichkeit, sondern höchste innere Notwendigkeit ist;...（下線部引用）

<sup>191</sup> Ebd. S.667. „Der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloß möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloß (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht.“

<sup>192</sup> Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke I Tübingen 1960/1990, S.90. „Denn im ästhetischen Bewußtsein finden wir die Züge, die das gebildete Bewußtsein auszeichnen: Erhebung zur Allgemeinheit, Abstandnahme von der Partikularität des unmittelbaren Annehmens oder Verwerfens, Geltenlassen von solchem, was nicht der eigenen Erwartung oder Vorliebe entspricht.“

美を限界のなかに見いだすとともに、自己を無限の調和へと統一しようとする。このような「反省」の批判的な働きをつうじて自己を統合することは、まさに判断力の普遍性を獲得することを意味している。「反省」の統合的な力とは、そのように自己を普遍性へと解放するところに、つねに批判的にあらゆる拘束から自己を解放していくところに見いだされる。しかしこのような反省的判断力には、密かに、いずれ特殊なものを普遍的な意識の所有へと帰そうとする傾向が秘められている。美的意識が個別的なものの中に見いだされる判断力の共通性を意味しているとすれば、そこにはある逆説的な構造が隠されている。たとえばコゼレックは『批判と危機』<sup>193</sup>のなかで、シラーの〈舞台〉には「弁証法」的な二重の機能があることを認めている。コゼレックによればシラーの〈舞台〉は、国家の支配からみずからを疎外することによって、みずから非政治的な緩衝地帯をつくりあげることによって国家を批判しようとするものにほかならない。国家は道徳を政治へと従属させようとするのにたいして、〈舞台〉は人間的な感情にもとづいて行動しうる場としてその自律性を主張し、そのことによって国家と対立することになる。つまり、「道徳的な芸術」と「支配する国家」との対立にもとづく人間性への新たな要請が、シラーの社会批判をつくりだしている、というのである。しかし、そのような人間性への要請は、〈批判〉を、純粋なものから不純なものを、真実から虚偽を、美しいものから醜いものを排除する判断の装置へと変えてしまうことにもなる、と考えられる。つまり、シラーの〈批判〉は、人間性という理念の要請によって、すなわち判断力の普遍性への要請によって、市民社会を形成していくなかでまさに統制的で抑圧的な機能をはたすことになるのである。

シラーは美を、多様なものを破壊することなく、特殊なものを排除することなく、全体との調和を完成するものだと論じている。しかし、その調和は普遍的な美的意識を形成することによって、判断力の普遍性を共有することによって獲得されるものにほかならない。したがって、判断力の普遍性がつねに判断を実現することをつうじて意味をもつものであるかぎり、調和は共有可能なものと共有不可能なものとの対立をけっして構造的に取りはらうことはできない。あるいは、たとえシラーの美学が、特殊なものを全体性へと解消させようとするものではなく、けっして特殊性を排除するものではないとしても<sup>194</sup>、特殊な

---

<sup>193</sup> Vgl. Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise*. Frankfurt/M. 1989, S.81-87.

<sup>194</sup> Jay, Martin: *"The Aesthetic Ideology" as Ideology, or What Does It Mean to Aestheticize Politics?*, *Cultural Critique*, 21 1992. 『イデオロギーとしての「美学的イデオロギー」政治の美学化とはどういうことか?』(田村齊敏訳、批評空間Ⅱ-2、太田出版、一九九四年)、一三七-一五二頁参照。また、ハーバーマスは『近代の哲学的ディスクール』

もの、異質なものは社会的に無力なものに、まったく影響力のないものに沈静化されてしまうのである。シラーのばあい、個別的な社会的諸関係は否定されるわけではないにしても、それは偶然的なもの、あるいは乗り越えられるべきものと見なされているのである。

## (2) 初期ロマン主義における美とアレゴリーの理論

シュレーゲルは『ギリシア文学研究論』の「序」<sup>195</sup>のなかで、シラーが近代的な文学だとしている情感文学もまた、それが理想を現実のものとしようとしている点で「関心の文学」であると批判している。情感文学は「黄金時代」というものを一時的にはあるにせよ、まじめに信じようとしている。それは「理念的なもの」をつねに実在性の根拠としながら、「理念的なもの」と実在的なものとを反省によって媒介しようとする。「情感文学の著しい特徴は、理念 Ideal 的なものの実在性への関心、理念的なものとの実在的なものとの関係についての反省、創造的主体が理念化する構想力を行使するときの個体的対象への関係である。特性的なものとおしてのみ、つまり個体的なものの叙述をおしてのみ、情感的な気分は文学となる」<sup>196</sup>。シュレーゲルによれば、情感文学は「理念的なもの」の実現を個体的なものにもとめ、この個体的なものを理想化し美化しようとするものなのである。他方、「客観的美の文学 Poesie の法則にほかならない芸術的真理」<sup>197</sup>は、無関心なものでなければならない。近代文学は美を理想化してはならない。文学において美は実践的なものであるとしても、それは個体を飾りたてるものではないし、いっさいの道徳的要請とは無関係なものでなければならない。「しかし客観的な文学は、関心というものを知らず、実在性を要求することもない。ただそれは戯れをもとめ、仮象をもとめるのみである。だ

---

のなかでこの美的意識を「対話的理性」と結びつけながら論じているが、引用する際、シラーのテキストにしばしば現われてくる「全体」ということばを巧妙に避けている。Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M. 1988, S.59-64.

<sup>195</sup> Schlegel, Friedrich: *Vorrede. Über das Studium der Griechischen Poesie*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Bd. 1, hrsg.von Ernst Behler.

Paderborn/München/Wien. 1958ff, S.203-367.この「序」は『ギリシア文学研究論』(一七九五年)の執筆の二年後に書きくわえられている。『ギリシア文学研究論』の直後に発表されたシラーの『素朴文学と情感文学』の「序」への影響については、山本定祐『ロマン主義文学の誕生と変転—フリードリヒ・シュレーゲル』(ドイツ・ロマン派全集第十二巻『シュレーゲル兄弟』国書刊行会、一九九〇年)を参照。

<sup>196</sup> Ebd., Bd.1, S.212. „Die charakteristischen Merkmale der sentimental Poesie sind das Interesse an der Realität des Ideals, die Reflexion über das Verhältnis des Idealen und Realen, und die Beziehung auf ein individuelles Objekt der idealisierenden Einbildungskraft des dichtenden Subjekts. Nur durch das *Charakteristische* d.h. die Darstellung des Individuellen wird die sentimentale Stimmung zur Poesie.“

<sup>197</sup> Ebd., S.211.

がこの戯れはまったく神聖な真面目さと同じ価値をもつものであり、この仮象は絶対的な真理と同じように普遍妥当的であり、立法的である」<sup>198</sup>。「客観的な文学」、「抒情文学」もまた、情感文学と同じように反省による無限なものを希求するものだとしても、それは「無限なものへの、個々の対象に縛られることのない純粋な、制限されることのない志向」<sup>199</sup>でなければならない。

初期ロマン主義にとって、美は生を個体的な宥和のうちに描きだすものではなく、また〈反省〉の形式ももっぱら人間性を形成するための統合的な役割を担うものでもない。シュレーゲルは、創造と破壊のたえまない交替のうちに「浮遊する反省」<sup>200</sup>について、「いかなる実在的関心にも理念的関心にもとらわれることなく」無限に累乗化する「詩的反省」<sup>201</sup>について語っているとすれば、ノヴァーリスは『フィヒテ研究』（一七九五／九六年）のなかで、存在をたえず二重化する〈反省=反射〉について言及している。フィヒテは『知識学あるいはいわゆる哲学の概念について』（一七九四年）のなかで、知識学をA=Aという同一律の命題から展開するとき、この命題のうちに精神の自由な活動が表現されていることを見いだす。論理学もまた、内容を統合する形式そのものを内容として分析するものであるかぎり、すでに精神の自由な行為であるとしても、それは精神の活動をそのものとして、知を知の構造としてとらえていないという点で、まだ精神そのものの自由を問題にしているとはいえない。知識学は、論理学の形式を根拠づけている自我の能動性こそを問題にするのである。「A=Aという命題は根源的に〈自我についてのみ〉妥当する。それは自我は自我であるという知識学の命題から派生したものである」<sup>202</sup>。フィヒテにとって〈反省〉とは、内容へと自己を失うことなく自己を繰り返しその活動においてとらえることであり、そしてそのような精神の自由な行為を分析することが知識学の課題なのである。精

---

<sup>198</sup> Ebd. „Die objektive Poesie aber weiß von keinem Interesse, und macht keine Ansprüche auf Realität. Sie strebt nur nach einem *Spiel*, das so würdig sei, als der helligste Ernst, nach einem *Schein*, der so allgemeingültig und gesetzgebend sei, als die unbedingteste Wahrheit.“

<sup>199</sup> Ebd., S.211f. „das reine, unbestimmte, an keinen einzelnen Gegenstand gefesselte Streben nach dem Unendlichen“

<sup>200</sup> Schlegel: Philosophische Lehrjahre. 1796-1801. Bd.18, S.400. „ $\alpha$ [Skepsis] ist d[er] Zustand d[er] schwebenden Reflexion.“

<sup>201</sup> Schlegel, Athenäum-Fragmente Bd.2, S.182.

<sup>202</sup> Johann Gottlieb Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, in: Fichtes Werke. Erster Band. Hg.von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, S.69f. Vgl. Wolfgang Janke: Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970. „Nemlich der Satz: A=A gilt ursprünglich *nur vom Ich*; er ist von dem Satz der Wissenschaftslehre.“

神はそのとき自己拘束と自己解放のたえまない過程として持続し、その持続において同一的なものとして把握される。他方ノヴァーリスは、フィヒテの知識学の命題  $A=A$ 、自我=自我には、「定立すること、区別すること、結びつけること」が含まれていると指摘する<sup>203</sup>。つまり、同一的なものがみずから同一的であることをしめすためには、分割され、そしてふたたび結びつけられなければならないというのである。この「見せかけの *scheinbar*」手続きをへて同一的なものはみずから同一的であることを明らかにすることができる。それをノヴァーリスは「哲学的パラレリズム」と呼んでいる。すでにそこには存在しているものが生成するという出来事が記されている。「想像上の分離と結合」をつうじて、「すでに存在しているものが、生起する」のである。同一的なものは「その非存在、非同一的なもの、つまり記号 *Zeichen* によって」現実のものとなる。つまり、自己の存在はみずからの反映、あるいは「反射 *Reflex*」において見いだされる。自我もまた、自己を形式として認識するとともに、形式としての〈反省=反射〉のうちにその内容を認識することになる。すなわち自我は〈反省=反射〉によってみずからの同一性を告知しつつ、つねに非我によって媒介されているのである。シュレーゲルにとっても、ノヴァーリスにとっても〈反省〉は、生に個性という輪郭をあたえるのではなく、生を累乗的なものとして、つねに回帰と破壊のうちにあるものとして提示するものなのである。

メニングハウスは『無限の二重化』というそのロマン主義論のなかで、ヤコブソンを引きあいにしつつこのパラレリズムを問題にしている<sup>204</sup>。シニフィアンはつねに二重化されること ( $A=A$ ) によって、自己の存在との差異のうちに、シニフィアンとしてつまり構造的に何ものかを指ししめすものとして生みだされる。この二重化にこそ「人間〈精神〉の本質の自己表出」があるとメニングハウスはいう。そこで問題になっているのは、いわゆるシニフィアンの否定性、つまりシニフィアンがシニフィアンとして何ものかを指ししめすのは他のシニフィアンとの差異によるのだということ、さらにシニフィアンはその二重

---

<sup>203</sup> Novalis: *Philosophische Studien 1795/96 (Fichte-Studien)*. In: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Zweiter Band.* hrsg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. München/Wien 1978, S.8-11.

<sup>204</sup> Vgl. Winfried Menninghaus: *Unendliche Verdoppelung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion.* Frankfurt/M. 1987. マンフレート・フランクは初期ロマン主義に存在の二重化というよりも、むしろ主観性の脱自的性格を読みとり、そこにサルトル流の実存主義的な時間性を見いだしている。Vgl. Frank, Manfred: *Das Problem »Zeit« in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung.* Paderborn/München/Wien/Zürich 1990.

化によって、閉じた世界を開かれた世界へとつねに新たに構成するということである。思考はつねに、思考しえないものによって媒介されている。精神が根源的に疎外されたものであること、異質なものによって媒介されていることを、ノヴァーリスは、「自我はヒエログリフ的な力をもっている」<sup>205</sup>ということばで表現している。精神は自己を構成するためにみずからのうちにその異質なものを知覚しなければならない。そしてそれはまた、疎外とは回帰的に自己を生産する活動であり創造的なものであることを、行為は〈反省〉というその媒介的な機能によって構成されるものであることをしめしているのである。「自己自身をとらえるために、自我は自分と似ていて他なる存在を表象、いわば解剖しなければならない。この自分と似ていて他なる存在は、自我そのものにほかならない。この疎外 Alienation、回帰的生産の行為を、自我は同じようにこのような思考の標本においてのみ知覚する。自我は、自己自身のもとでちょうどそのように存在しなければならないことを、行為はけっして反省に先行する別のやり方では自我のもとで生じえないことを発見するのである」<sup>206</sup>。さらにシュレーゲルのばあい、後年一八〇四年から一八〇五年にかけてケルンでおこなわれるいわゆる『ヴィンディッシュマン講義』のなかでは、この二重化は、自我の自己回帰の能力とたえず生成する世界とのかかわりのなかで論じられることになる。シュレーゲルは、第一に直観において対象を受容するとき自我は対象のなかへと自己を失ってしまうことがないように、あくまで自我でありつづけるために、自我は「自我の自我」でなければならないと述べている。まず対象が存在するためには、自我は自己を二重化し、自己自身を意識していなければならないというのである。「つぎのことはまったく明らかである。対象 a が存在するためには自我が a を意識できなければならない。他方このことは、自我が自己自身へと回帰する活動によって自己をつかみ、自己を自身において二重化し、自己自身を意識することができなければ不可能である」<sup>207</sup>。さらに、シュレーゲルは世界

---

<sup>205</sup> Novalis: Fichte-Studien, S.12. „Das Ich hat eine hieroglyphistische Kraft.“

<sup>206</sup> Ebd., S.11. „Um sich selbst zu begreifen muß das Ich ein anderes ihm gleiches Wesen sich vorstellen, gleichsam anatomiren. Dieses andre ihm gleiche Wesen ist nichts anderes, als d[as] Ich selbst. Die Handlung dieser Alienation und resp[ectiven] Production wird es gleichfalls nur an diesem Gedankenpräparat gewahr – es findet, daß es bey ihm selbst eben so seyn muß, daß die Handlung auf keine andre Art bey ihm geschieht, die dieser Reflexion vorhergeht.“

<sup>207</sup> Schlegel: Die Kölner Vorlesungen von 1804-1805, Bd.12, S.325. „Es folgt ganz klar: damit es ein a geben könne, muß das Ich sich des a bewußt werden können. Dies ist aber nicht möglich, ohne daß es sich selbst ergreifen, sich in sich selbst verdoppeln, sich seiner selbst bewußt werden könne, durch in sich selbst zurückgehende Tätigkeit.“

を、「生成しつつある無限の自我」とみなしている。この無限の自我のなかで、対象は一瞬もとどまることなくたえず流動するもの、無限に変化するものとしてとらえられる。シュレーゲルにとって、世界は自我との対立のなかで存在するのではなく、内在的に、「原自我」のうちで生成するものと考えられているのである。「しかしいまや世界は無限の生成のなかにあるものとして、無限の充溢と多様性の総体である。無限の充溢こそ自我性の自由と生成する自然におけるもっとも本質的なものである」<sup>208</sup>。

一八〇〇年以降のシュレーゲルの思考においては、世界を自我へと、あるいは自我を世界へと内在化し同一化しようとする傾向が認められる。シュレーゲルは、「カトリック」という観念によって、自我と世界とを根源的に無差別なものにしてしまうのである。他方、初期ロマン主義が生をもっぱら美的なものとして、あくまで芸術という領域のなかで論じようとするとき、むしろ生は他者性において、構造的に開かれたものとしてとらえられている。そこで問われているのは美的カオスである。シュレーゲルは『ギリシア文学研究論』のなかで、近代文学の特性が完璧さや調和ではなく、「最高の充溢のうちにある混乱の叙述や、力にあふれる絶望の描写」<sup>209</sup>にあると語っている。生は全体からみれば目的も法則もなく溶けあい入り乱れ、拮抗する諸力のなかで断片となって「美的無政府状態」をつくりだしている。それは「崇高や美や魅惑のカオス」にほかならない。このカオスは、「伝説の教えにあるように世界の秩序を生みだした古きカオスのごとく、異種の構成要素を分離し、同種の構成要素を統合するために愛と憎しみが現われるのを待ち望んでいるのである」<sup>210</sup>。シュレーゲルにとって、カオスはけっして空虚なものではなく、創造と対立するものではない。創造はカオスからの脱出によって、カオスを根絶することによってなされるのではなく、カオスそのものが「無限の充溢」として事物の生起を根拠づけている。むしろ、世界の創造性と対立するものがあるとすれば、それは閉じられた<sup>システム</sup>、あるいはその<sup>システム</sup>の有限性である。『哲学修業時代』の断片のなかで、「<sup>システム</sup>はコスモスではない」<sup>211</sup>と、また

---

<sup>208</sup> Ebd., S.400. „Nun ist die Welt aber, als in einem unendlichen Werden, der Inbegriff einer unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit. Die unendliche Fülle ist das Wesentlichste in der Freiheit der Ichheit und der werdenden Natur;...“

<sup>209</sup> Schlegel, Über das Studium der Griechischen Poesie, Bd.1, S.219. „...daß es eine Darstellung der Verwirrung in höchster Fülle, der Verzweiflung im Überfluß aller Kräfte gibt,...“

<sup>210</sup> Ebd., S.224. „Man könnte sie ein Chaos alles Erhabnen, Schönen und Reizenden nennen, welches gleich dem alten Chaos, aus dem sich, wie die Sage lehrt, die Welt ordnete, eine *Liebe* und einen *Haß* erwartet, um die verschiedenartigen Bestandteile zu scheiden, die gleicharigtgen aber zu vereinigen.“

<sup>211</sup> Schlegel: Philosophische Lehrjahre. 1796-1801. Bd.18, S.328. „<System ist nicht

「充溢とは破壊された統一である」<sup>212</sup>と述べられている。カオスにおいては、同一的な体系<sup>システム</sup>はつねに逸脱され回避される。そこにはいかなる統合も方向性もなく、「コスモスはあらゆる方向へと無限にひらかれている」<sup>213</sup>のである。そもそも同一的な体系<sup>システム</sup>、あるいは有限なものは、意識が無限なものの力を寄せつけないためにつくりだした幻想にすぎない。生は有限なものという幻想から解放されるときにこそ、無限なものとして周囲との永遠の葛藤のなかに姿を現わすことになる。「無限なものの意識は現存する。ただ有限なものという幻想が破壊されさえすれば、それはしめされる」<sup>214</sup>。無限なものということばで、ロマン主義は世界の大きさや広がりを表わそうとしているわけではない。「無限」とは、世界が絶対的に開かれていることを、いかなる宥和もつかのまのものでしかないということを表示しているのである。そして、宥和はかならず偽りのものでしかなく、有限性は無限なものの拒絶を意味するものでしかないとすれば、無限なものはつねに解放され構成されるべきもの、あるいは解放を構成すべきものとして見いだされなければならないのである。「無限なものの意識は構成されなければならない——反対物を滅ぼすことによって」<sup>215</sup>。

したがって、シュレーゲルのイロニーという概念の意味もまた、カオスを無限に充溢するものとして知覚することにある。「イロニーとは永遠の敏捷さの、無限に満たされたカオスの明瞭な意識である」<sup>216</sup>、とシュレーゲルは『アテネウム』の断章のなかで述べている。すなわちイロニーは、たえず拘束しようするものをのがれ、全体をつねに開かれたものとして意識するのである。シュレーゲルにとって、「自己創造と自己破壊のたえまない交替」<sup>217</sup>を意味するこのイロニーこそ、精神の自由そのものにほかならない。イロニーのもとでは、自由は絶対者にも個体の権利にも結びつけられることはない。自由はいかなる統合的な機能を担うものではないし、いかなる実体的なものとも結びつけられてはならない。ド・マンはロマン主義のイロニーに、「その展開のいかなる段階をも最終的なものとして受

---

Universum>“

<sup>212</sup> Ebd., S.313. „Fülle ist zersetzte Einheit“

<sup>213</sup> Ebd., S.302. „Das Universum ist schlechthin nach allen Seiten unendlich wie d[ie] Religion.“

<sup>214</sup> Ebd., S.413. „Das Bewußtsein d[es] Unendlichen ist da, nur die Einblidung d[es] Endlichen darf annihilirt werden, so zeigt es sich.“

<sup>215</sup> Ebd., S.412. „Das Bewußtsein d[es] Unendlichen muß *constituirt* werden – indem wir d[as] Gegenteil annihiliren“

<sup>216</sup> Schlegel, Bd.2, S.263. „Ironie ist klares Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos.“

<sup>217</sup> Schlegel: Athenäum-Fragmente. Bd.2, S.172. „Naiv ist, was bis zur Ironie, oder bis zum steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung natürlich, individuell oder klassisch ist, oder scheint.“ (下線部引用)

け入れない精神の不服従」<sup>218</sup>を読みとっている。しかし、それはまたどこまでも際限なく拘束されつづけているという体験、つねに自己を他者性において語るという反復強迫的な体験を生きることでもある。『アテネウム』の最後の巻に、その「断片」が難解だということこれまでの非難にこたえるべく書かれた『不可解ということについて』というエッセイのなかでは、イロニーは原理的に不可能な経験として語られている。『アテネウム』の文章が難解なのはイロニーにあると説明しながら、シュレーゲルは原理的に理解できないものの、接近不可能なものの経験に触れているのである。そして、たとえその経験が白日の狂気の不安を呼び覚ますことになるとしても、世界は根源的にこの「不可解なもの」によってささえられているのだ、とシュレーゲルは強調する。「この無限の世界そのものもまた、悟性をつうじて不可解なものから、あるいはカオスから形成されているのではないか」<sup>219</sup>。「不可解なもの」は、われわれにとって親しみのない、予測しえないもの、内面化しえないものとして、世界そのものを生成する。それはこの世界を予期しえないままに変容させ、たえず意味を逸脱させつつ世界を再構成するのである。

無限をもとめること、それは世界を調和的な統一ではなく、カオスとして見いだすことにほかならない。そこにはたんに無限の反映があるのみで、なんらかの支配的な統一、その無限性を包括するような統一はいっさい存在しない。絶対的な総合はなく、つねにあるものにたいするあるものの支配関係と循環があるのみである。知はカオスから、かりそめの調和をつくりだしたとしても、それは構想力の表現にすぎないことを意識している。有限なものは仮象として、無限への可能性のなかでのみ肯定される。「有限なものの仮象は、無限なものの暗示とたがいに交錯しあっている」<sup>220</sup>。いまや世界が現実的なものであるとすれば、それは無限への暗示によるしかないのだから、世界は「象徴的」にのみ表現されるものとなる。「あらゆる<sup>システム</sup>体系はその理想の近似にすぎない。懐疑は永遠である。学問は象徴をもちいることができるが、真理はただ生産されるのみであって（思考は生産的である）、それは無差別点の中心をなしている。あらゆる真理は相対的であり、あらゆる知は象

---

<sup>218</sup> Paul de Man: *The Rhetoric of Temporality*, in: *Blindness and Insight*. Minneapolis. 1986, p.220.

<sup>219</sup> Schlegel: *Über die Unverständlichkeit*. Bd.2, S.370. „Und ist sie selbst diese unendliche Welt nicht durch den Verstand aus der Unverständlichkeit oder dem Chaos gebildet?“

<sup>220</sup> Schlegel: *Philosophische Lehrjahre*. 1796-1801. Bd.18, S.416. „Der Schein d[er] Endlichen und die Anspielung aufs Unendliche fließen in einander.“

徴的である」<sup>221</sup>。シュレーゲルにとって象徴とは、総合が統一的なものではなく相対的なものでしかないことを、真理が永遠のものではなく生産されるべきものであることを意味している。シュレーゲルが象徴と呼ぶものは、ゲーテやシラーの構想する象徴概念とは異なっている。ゲーテは、感覚的なイメージが自己を失うことなく無限な全体性を表現するとき、そのイメージを象徴と呼んでいる。そして芸術の本質は、恣意的な意味作用の記号でしかないアレゴリーにではなく、象徴にこそあるとゲーテは主張する。おそらくゲーテやシラーの象徴概念との違いを意識して、シュレーゲルはむしろ象徴よりアレゴリーということばを好んでもちいている。『文学についての会話』（一八〇〇年）のなかでは、文学 Poesie は「世界の無限の戯れ」を、どこまでも自己自身を再構成しつづけるものを模倣するのだと説明しながら、それをアレゴリーと言い換えてつぎのようにいう。「あらゆる美はアレゴリーである。最高なものは言明できないためにアレゴリーとしてのみ語られる」<sup>222</sup>。ゲーテが否定的な意味しか認めなかったアレゴリーに、シュレーゲルは積極的な意味を見いだしている。アレゴリーは、その感覚的なイメージが恣意的であり、つかのまのものでしかないとしても、シュレーゲルのばあいゲーテやシラーの象徴概念と同じようにそれは無限なものを暗示している。それゆえに、アレゴリーは無限なものがつねに開かれたものであり、なんらかの全体性を形成するものではないことを表現するのである。

アレゴリーは、たしかにイロニーにかわって一八〇〇年以降のシュレーゲルの思想をおもに特徴づけることばである<sup>223</sup>。しかし、すでに『アテネウム』誌に載せられた諸「断片」や『文学についての会話』などのエッセイのなかにも、しばしばアレゴリーということばを見いだすことができる。とくに『ルツィンデ』（一七九九年）では、アレゴリーは「アラバスク」とともに、この小説の特徴を表わす特別なことばとして言及されている。

生のあるもつとも深い中心にあって、創造的な恣意は魔術的遊戯を繰りひろげる。そこには、精神の形成する織物のすべての糸がつむがれる始源と終焉がある。おもむろに時間のなかに浸透していくもの、空間のなかに拡がっていくものだけが、ただ生起するも

---

<sup>221</sup> Ebd., S.417. „<Axiome>. Jedes System ist nur Approximation seines Ideals. Die oχ[Skepsis] ist ewig. Die W[issenschaft] darf Symbole brauchen die Wahrheit kann nur producirt werden – (das Denken ist produktiv,) liegt in der Mitte in der Indifferenz. – *Alle Wahrheit ist relativ Alless Wissen ist symbolisch.*“

<sup>222</sup> Schlegel: Gespräch über die Poesie. Bd.2, S.324. „... alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen.“

<sup>223</sup> 山本定祐前掲論文参照。

のだけが、物語の対象となりうる。瞬間的に生じる生成や変容の秘密は、ただ暗示することしか、アレゴリーによってほのめかすことしかできない<sup>224</sup>。

ここで述べられているのは、イロニーとアレゴリーとの微妙な関係である。イロニーのその「創造的な恣意」によって、生は恣意的なもの、つかのまのもの、つまりアレゴリーとして叙述されるようになる。アレゴリーは、参照すべき統一的な全体性などありえないことをしめすことによって、存在が何ものにも解消しえないもの、根源的に「不可解なもの」であることを明らかにする。すなわち、アレゴリーはつかのまの照応のなかに相対的な総合をもたらすものでしかないとしても、それによって存在は還元不可能なものとしてその現実性を獲得することになる。生はこのようにアレゴリーという形式によってのみ物語の対象として現実的なものとなりうる。他方、またイロニーの精神のまえでは、有限なものはすべて無限なものを暗示する仮象にすぎないのだから、「純粋な叙述や事実としか見えないものにも、アレゴリーは忍び込んでいる」<sup>225</sup>のである。アレゴリーは、有限なものがその現実性を自己自身において実現しえないことを、まただからといって自己をどのような統一体へも還元することもできないことを明らかにする。シュレーゲルは『レッシング論の帰結』（一七九八-一八〇一年）のなかで、アレゴリーをつうじてこの不可能性、非還元性のなかで構成される現実的なものを〈意味 *Bedeutung*〉として説明している。「アレゴリーによって、象徴によって、錯覚ではなく〈意味〉が、現存において唯一現実的なものがもたらされる。というのも、あらゆる錯覚とあらゆる現存を超えたものに由来し回歸するのは、現存の感覚、精神のみであるから。・・・あらゆる詩、あらゆる作品は全体を意味すべきであり、実際に現実的に意味すべきである。そしてまた意味と模倣によって実際の現実的なものであるべきである。というのもそれが意味するより高いもののほかに意味だけが存在と現実性をもっているからである」<sup>226</sup>。シュレーゲルはここで、「現存

---

<sup>224</sup> Schlegel: Lucinde. Bd.5, S.59. „In jener tiefsten Mitte des Lebens treibt die schaffende Willkür ihr Zauberspiel. Da sind die Anfänge und Enden, wohin alle Fäden im Gewebe der geistigen Bildung sich verlieren. Nur was allmählig fortrückt in der Zeit und sich ausbreitet im Raume, nur was geschieht ist Gegenstand der Geschichte. Das Geheimnis einer augenblicklichen Entstehung oder Verwandlung kann man nur erraten und durch Allegorie erraten lassen.“

<sup>225</sup> Ebd. „Auch in dem was reine Darstellung und Tatsache scheint, hat sich Allegorie eingeschlichen, und unter die schöne Wahrheit bedeutende Lügen gemischt.“（下線部引用）

<sup>226</sup> Schlegel: Abschluß des Lessing-Aufsatzes. Bd.2, S.414. „...: durch Allegorie, durch Symbole, durch die an die Stelle der Täuschung die *Bedeutung* tritt, das einzige

の感覚、精神」としての〈意味〉を、〈意味されるもの〉へと還元しえないものとして見いだしている。全体との関係とは無限に開かれたものとの関係であり、アレゴリーは無限を指示することによって、世界がつねに生起することにおいて〈意味〉をもつものであることをしめしている。アレゴリーのまえでは、〈意味〉は生起するものの意味ではなく、生起そのものとして出現するのである。それによって〈意味〉はまた無限なものに由来し、無限なものへと回帰しつつ、つねに構成されるべきものとして見いだされる。アレゴリーは、存在が無限に開かれたものであること、またつねに存在が構成されることによって現実的なものとなりうることを明らかにする。

初期ロマン主義にとって美は判断力の問題ではない。たしかにそこでは、シラーと同じようにいわゆる「超越論的なもの」が、つまりみずからしたがっている規則を産出する自己の構想力が問題となっている。しかしこの構想力は、シラーのように美的判断力ではなく、むしろつかのまの、相対的な総合のなかに世界を現実的なものとして出現させる象徴作用、すなわちアレゴリーにもとめられているのである。シュレーゲルは『アテネウム』のあの有名な断章のなかでカントの超越論的哲学とのアナロジーから「超越論的文学 Transzendentalpoesie」なるものを提唱し、その特徴をつぎのように述べている。

批判的でない超越論哲学、また産出者をもその所産によって叙述しない超越論哲学、超越論的思想の体系のなかに同時に超越論的思考の特性描写をふくんでいない超越論哲学にほとんど価値が認められないように、超越論的文学もまた、創作能力についての文学理論を形成するための、近代の詩人たちにあってはまれではないさまざまな超越論的素材と予備演習を、芸術的反省およびすぐれた自己反映（それらはピンドロスの作品、ギリシア人たちの抒情詩の断片、古代の悲歌、近代にあってはゲーテに見いだされる）と統合し、その叙述のどれをとってみてもそれがまた自己自身をも表現したものとなっていなければならないだろう。そしてあらゆる点で文学であり、文学の文学でなければならないだろう<sup>227</sup>。

---

Wirkliche im Dasein, weil nur der Sinn, der Geist des Daseins entspringt und zurückgeht aus dem, was über alle Täuschung und über alles Dasein erhaben ist... Jedes Gedicht, jedes Werk soll das Ganze bedeuten, wirklich und in der Tat bedeuten, und durch die Bedeutung und Nachbildung auch wirklich und in der Tat sein, weil ja außer dem Höheren, worauf sie deutet, nur die Bedeutung Dasein und Realität hat.“  
<sup>227</sup> Schlegel: Athenäum-Fragmente. Bd. 2, S. 204. „So wie man aber wenig Wert auf eine Transzendentalphilosophie legen würde, die nicht kritisch wäre, nicht auch das

シュレーゲルはここで「超越論的なもの」を、カントのように特殊な社会的諸条件と結びついた経験的・心理的な意識から解放された超越論的主観性にもとめるのではなく、思考の外に実現された思考形態、つまり〈作品〉のなかに見いだしている。シュレーゲルが「批判的」と呼んでいるのは、超越論的主観性のアприオリな諸条件を問うことではない。それは、「所産」として実現された思考形態が「産出者」の思考の諸特性をどのように表現しているかを構造的に問うことなのである。シュレーゲルがいうように「無限なものの意識は構成されなければならない」とすれば、〈作品〉は思考の前に構成されたもの、構成されるべきものとして見いだされなければならない。

シラーでは、芸術とは自然のうちに〈理念〉として映しだされる市民的「自由」を模倣するものと考えられている。シラーにおいては、みずからしたがっている規則を産出する市民的「自由」の構想力こそが問題になっているのである。他方、初期ロマン主義が問題にするのは、つかのまの、相対的な総合のなかに世界を多様で現実的なものとして出現させる構想力にほかならない。初期ロマン主義にとって、美は生を自然との感性的調和のなかに描き出すものではなく、また〈反省=反射〉も人間性を自由という〈理念〉のもとに探求しようとするものでもない。作品とは、模倣をつうじて人間と自然との感性的調和を達成するものではなく、無限なものがつねに開かれたものであり、構成されたものであることを表現するものなのである。シラーの象徴理論では、特殊なもの、個別的なものは判断力の普遍性を形成する妨げでしかなく、反省的に、普遍的な意識を形成することによって乗り越えられるべきものとして理解されている。初期ロマン主義は、市民社会のなかで市民的「自由」とともに近代的な自我が形成されようとするとき、特殊な、個別的な社会的諸関係は思考の外に、すなわち対象化された思考形態のうちに構成されることを見いだす。初期ロマン派の象徴理論は、〈作品〉を思考そのものの外にある思考形態として、アレゴリーとして見いだすのである。

---

Produzierende mit dem Produkt darstellte, und im System der transzendentalen Gedanken zugleich eine Charakteristik des transzendentalen Denkens enthielte: so sollte wohl auch jene Poesie die in modernen Dichtern nicht selten transzendentalen Materialien und Vorübungen zu einer poetischen Theorie des Dichtungsvermögens mit der künstlerischen Reflexion und schönen Selbstbespiegelung, die sich im Pindar, den lyrischen Fragmenten der Griechen, und der alten Elegie, unter den Neuern aber in Goethe findet, vereinigen, und in jeder ihrer Darstellungen sich selbst mit darstellen, und überall zugleich Poesie und Poesie der Poesie sein.“

## 第二章 法の概念と近代悲劇<sup>トラウマ・イン・ドイツ</sup>

一九二三年、パレスチナへの移住を決意し旅立つショーレムに、餞別にと手渡したベンヤミンのエッセイ、四年後、「ドイツのインフレーションをめぐる旅」と題され、『一方通行路』のなかに収められることになるそのエッセイには、敗戦後のインフレーションのために窮地に陥っていたドイツの状況が暗い陰鬱な調子で描かれている。第一次大戦後のドイツを見舞った破壊的なインフレーションのなかでは、貨幣はその価値を失い、貨幣共同体は解体し商品世界も崩壊する。貨幣の信用が失われ、貨幣に将来を保証する価値を見いだすことができなくなったとき顕わになってくるのは、中世にすら存在していた自由移住権をも失った「不自然な共同体」であるという<sup>228</sup>。交換によって剰余価値を生みだせなくなり、必要なものだけがかろうじて交換されるのみで、剰余価値によってその生命をえていた商品が死滅するとき、事物は人間をそっと、だがかたくなに突き放しはじめる。かつて都市は、城壁によってそのなかにある者をまもり、地平線の景観を隠すことで「いつも目覚めている根元的な諸力の意識」を奪ってきたが、都市の城壁はいたるところ「侵入する大地」によって突破される<sup>229</sup>。侵入してくるのは、風景ではなく、街灯やネオンの消滅した夜空なのだが、それが都市民を不透明で恐ろしい不安に陥れる。

だが、ベンヤミンによるなら、何よりも恐ろしいのはそのような状況のなかで陥っているドイツ市民全体の「知性の凋落」であるという。ドイツ人からは、「あらゆる富のうちでもっともヨーロッパ的な富」、すなわち「イロニー」が失われてしまっている。そうした「イロニー」をもって、「人間はそれぞれ、いかなる共同体の存在 *Dasein* とも一致することなく、みずからの生を営もうとする」<sup>230</sup>ものなのだが、「イロニー」の欠如が「事物の頹廢 *Entartung*」をより救いようのないものになっているというのである。世の中に、とりわけドイツで溢れかえっている「生の理論」や「世界観」は、そのひとつの徴候にほかならない。しかし、そうした理論や観念はむしろ、個人的な実存の威信を救いだそうとすることくつまらない私的状況にかかわるものにすぎない。むしろ、ベンヤミンによるなら、個人がどれだけ無力であり、どれだけまわりの状況にかかわり合っているかを見きわめることこそが重要なのである。

<sup>228</sup> Vgl. Benjamin, Einbahnstraße, GS IV 100. (『コレクション』第三巻、四六頁)

<sup>229</sup> Vgl. ebd., GS IV 100. (同書、四七頁)

<sup>230</sup> Ebd., GS IV 98. (同書、四三頁)

そうであるなら、とベンヤミンは問いかける。むしろ、安定した状況はかならずしも快適な状況ではなく、「凋落 *Verfall*」こそがまさに安定した状況であると認識すべきなのではないか。実際に戦前においても、ある階層では、安定した状況とは安定した悲惨だったのだから、むしろ没落にこそ「現状の唯一の道理」があると考えべきなのではないか。戦前の幸福な生活に慣れてきた人々にとって、当時のドイツの状況は耐えがたいものであるとしても、目前に「破局 *Katastrophe*」が迫っていながらしばしば口にする、「もはや事態はこれ以上進むことはあるまい」という言い回しは、何よりもドイツ市民の愚かさや臆病さをしめすものにほかならない。ベンヤミンが危険だと感じているのは、大戦後のドイツの経済的に悲惨な状況を愚かにも認識しようとせず、「かつて慣れ親しんでいた、もうとっくのむかしに失われてしまっている生」にしがみつこうとする人々の意識が、無意識のうちに人々を共同体の神話的な力へと隷属させてしまっているということにある<sup>231</sup>。そこには、「部外者にはまったく理解不可能な、とらわれている者にとってはまったく意識されない暴力」、すなわち「生活状況、悲惨と愚昧がこの舞台で人々を共同体の力へと隷属させるときの暴力」がある<sup>232</sup>。もはやこのような「破局」は永くはつづかないだろうという期待にたいして、むしろ「個々の人間の苦しみ」、ないし「共同体の苦しみ」にとって、もはや事態が進まなくなる唯一の限界があるとすれば、それは「殲滅 *Vernichtung*」しかない。しかし、「嘆くこともできず極度に注意力を緊張させるべくしいられたこの状態」において、われわれは、われわれに敵対し、われわれを包囲する諸力と密かに接触しているのだから、むしろそこにこそ実際に奇跡がもたらされる可能性を見いだすべきなのではないか<sup>233</sup>。破壊的インフレーションはたしかに「事物の頹廢」をもたらしてはいるが、そうしたあらゆる「正当化」を留保する力にこそ、まさに「メシア的な力」が隠されていると認識すべきではないか。

第一次世界大戦後、一九二〇年に、ベンヤミンは政治論を構想している。当初、表現主義の月刊誌に依頼され、結局、社会科学関係の雑誌に掲載されることになる『暴力批判論』（一九二一年）は、この政治論のなかの一章となるはずのものだった。ヴィネケンとの絶縁以来、青年運動からも距離をとり、政治の時事的な問題や具体的な戦況を話題にすることすら嫌悪するほど、政治から遠のいていたベンヤミンが、ふたたび政治的な問題に関心

<sup>231</sup> Vgl. ebd., GS IV 96. (同書、三八—三九頁、参照)

<sup>232</sup> Vgl. ebd., GS IV 97. (同書、四二頁、参照)

<sup>233</sup> Vgl. ebd., GS IV 95. (同書、三八頁、参照)

を向けるようになるのは、徴兵検査を逃れるために滞在していたスイスのベルンで、当時、反戦運動のグループが編集する『自由新聞』や『平和の見張り』などで論陣を張っていたフリーゴ・バルやエルンスト・ブロッホと知り合ったことがきっかけだったと考えられる。『暴力批判論』のなかで重要な文献として参照されるジョルジュ・ソレルの『暴力についての省察』も、おそらくはバルとブロッホをつうじて知ることになる<sup>234</sup>。

ベンヤミンの政治論は、書簡から判断するかぎり、パウル・シェーアバルトの『レザベンディオ』（一九一三年）についての書評を含む「真の政治家」——「真の政治家」は書かれたもののその後すぐに紛失している<sup>235</sup>——と、「真の政治」の二部構成からなり、さらに第二部は「暴力の解体 *Abbau*」と「最終目的なき目的論」という章立てをもつはずだった<sup>236</sup>。結局、完成されることはなかったが、『暴力批判論』はこの「暴力の解体」の章にあたるものではないかと考えられている。最後の章となるはずの「最終目的なき目的論」は書かれてはいないが、この時期に記されたとされる「神学的・政治的断章」からその内容をうかがい知ることができる<sup>237</sup>。『レザベンディオ』の舞台である小惑星「パラス」の世界は、法も国家も私的所有も存在しないユートピア社会として描かれている。ベンヤミンはショーレム宛の手紙のなかで、「パラス」を「あらゆる世界で最善の世界」と述べているが<sup>238</sup>、ベンヤミンはそうしたユートピアをけっして歴史の目的として想定することはないとしても、『暴力批判論』のなかで展開されるのは、国家と法的な暴力との関係と

---

<sup>234</sup> ベンヤミンは、バルとはベルンで隣家に住んでいたことから、さらにブロッホとはバルをつうじて、知り合うことになる。バルとブロッホから、ベンヤミンもまた彼らとともに活動するように誘われるが断っている。Vgl. Scholem, Gershom: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1990, S.109f. ちなみに、バルとブロッホは一九一七年秋に知り合っている。バルはブロッホに強い関心を寄せ、その特徴的な風貌について記しているが、ブロッホはそれを「反ユダヤ主義 *Antisemitismus*」の傾向があると批判している。Vgl. Bloch, Ernst: *Briefe*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) Bd.1, 1985, S.232f.

<sup>235</sup> Vgl. *Brief an Gershom Scholem vom 23. -27. 11. 1919*, GB II 54, GB II 58. (『著作集』第十四巻、一二三頁) 『レザベンディオ』についての書評は、それ以前に、一九一七年から一九一九年ころに書かれたものが残されている (Vgl. GS II 18ff.).

<sup>236</sup> Vgl. *Brief an Gershom Scholem vom ca. 1. 12. 1920*, GB II 109, GB II 111. (『著作集』第十四巻、一三七頁)

<sup>237</sup> Vgl. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, GS II 203f. (『根源』下、二二三一―二二六頁) アドルノはティーデマンに、ベンヤミンがこのテキストを一九三七年か三八年にサン・レモで彼とその夫人との前で「最新のもの」として朗読したとつたえているが、ティーデマンやショーレムのいうように、手紙や残されたメモなどからもやはりこのころに書かれたものだと思われる。

<sup>238</sup> Vgl. *Brief an Gershom Scholem vom 23. -27. 11. 1919*, GB II 54. (『著作集』第十四巻、一二三頁) またパウル・シェーアバルト『小惑星物語』（種村季弘訳、一九九五年、平凡社）を参照。

その「廃棄」というテーマにほかならない。マックス・ヴェーバーが国家とは秩序を貫徹するためにあらゆる暴力を、あらゆる法的強制を独占するものであると述べているとすれば<sup>239</sup>、ベンヤミンは、近代国家に内在する暴力を、近代法の性格を明らかにすることによって明るみにだそうとするのである。啓蒙主義以来、人間の権利や自由を普遍的理性によって基礎づけようとするヨーロッパの自由主義、民主主義に潜む矛盾は、ドイツ革命の挫折、ヴァイマル共和国の成立とその崩壊という時代状況のなかでドラスティックなかたちでしめされることになる。ベンヤミンは、議会の機能停止と戦後ますます巨大化する官僚機構のもとに発生する暴力の要因を、近代的な「法=権利」のあり方そのものに認めるのである。その目的は、暴力の「批判」、すなわち暴力が近代社会のなかでどのような構造をもって現われてくるかを明らかにすることにある。ベンヤミンが問うのは、近代社会の内部に隠された暴力の構造、ベンヤミンが「神話的」と呼ぶ暴力の内的な発生の原理である。

すでに一九一七年あるいは一八年に、ベンヤミンはシュティフターについて論じたメモのなかで、運命と自然について、さらにそれらと「人間が世界にたいしてもつ根本的な関係」、つまり「正義」とのかかわりについて論じているが、運命と神話と正義は、ベンヤミンが二〇年代に繰り返し展開するテーマにほかならない。ベンヤミンはヴィネケンとの絶縁後、ベルンへと出国する以前に、一九一五年冬学期から一七年夏学期にかけてミュンヘン大学に在籍している。そこでモーリツ・ガイガーの現象学のゼミ、アステカ文明とマヤ人、アステカ人の宗教をテーマにしたヴァルター・レーマンの講義で知り合ったフェリクス・ネゲラートをつうじて、神話やアニミズムへの関心を深めることになる。また、「ゲオルゲ・クライス」に属し、当時、「宇宙論サークル」を結成していたカール・ヴォルフスケールやアルフレート・シューラーにも、ネゲラートをつうじて接触している。もともとベンヤミンがミュンヘンの大学に移ったのも、「宇宙論サークル」の中心をなしていたルートヴィヒ・クラークスに会うという目的もあった<sup>240</sup>。しかし、クラークス自身は、すでに戦争に反対しスイスへと去ってしまっていた。ベンヤミンのその後の思考、とくに二〇年代前半の思考を支配することになる〈神話的なもの〉という概念は、このころ、すなわち

<sup>239</sup> Vgl. Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, S.29f., S.183f.

<sup>240</sup> Vgl. Brief an Fritz Radt vom 21. 11. 1915 und 4. 12. 1915, GB I 291, GB I 301. のちにクラークスを高く評価するのをいぶかしがるアドルノにたいして、ベンヤミンはクラークスにはユダヤ的なものが真に対決すべきものがあると語っている。ちなみに、ヴォルフスケールはその後、シオニズムに傾倒し、シューラーは反ユダヤ主義の傾向を強めていく。

第一次大戦をへて、ヴィルヘルム帝国の崩壊、ドイツ革命、ヴァイマル共和国の成立と解体のなかで形成されることになる。

一九一九年、ドイツ革命の渦中、マックス・ヴェーバーは『職業としての政治』という講演のなかで革命の興奮に駆られている青年たちを戒めているが、むしろベンヤミンは、ミュンヘン革命のリーダーで同年、獄中で死をとげるグスタフ・ランダウアーや、やはり同じ年、社会民主党左派の理論家でスパルタクス・ブントを組織しベルリンで暗殺されるローザ・ルクセンブルクに共感をよせている。ヴェーバーのサークルに出入りしていたブロッホやさらにその友人のゲオルク・ルカーチは、ヴェーバーの大戦への熱狂をいぶかしがり、そのころヘーゲル、マルクスへと傾倒しはじめている。彼らは、「鉄の檻」というヴェーバーの時代診断を踏襲しつつ、弁証法的な構図のなかにそれぞれの芸術理論、社会理論を展開することになる。ルカーチは、古代ギリシアを宥和的な世界として想定し、機械技術、分業による専門化、官僚化によって脱魔術化されていくこの世界にたいして、マルクスの影響のもとに疎外論を展開していく。他方、ブロッホは、古代ギリシアをあくまで美の仮象であると見なし、したがって古代ギリシア的世界はヴェーバーのとなえるような形式的で無機的なエジプト的世界との対立をへて、たえずわたしといずれわたしになるであろう自我との出会いのもとに織りなされる無限の装飾からなるゴシック的世界へと克服されなければならないことを説いている<sup>241</sup>。ベンヤミンもまた、ルカーチやブロッホと同様に、というよりもおそらく彼らの影響のもとに、政治論を弁証法的な構図のなかに構想する。ベンヤミンは、ギリシアをルカーチのように宥和的な世界として思いえがくのではなく、むしろ神話との関係において、つねに「<sup>デモニッシュ</sup>魔神的なもの」としてとらえると同時に、この世界をまず〈神話的なもの〉として理解することからはじめている。ベンヤミンにとって近代社会は、つねにアリアドネーの迷宮のなかにある。したがって、ベンヤミンはこの世界を、ルカーチのように「先験的な故郷喪失」<sup>242</sup>と規定し、全体性への回復を希求するようなことはないとするれば、またブロッホのように自我によって克服されるべきものとして論じることもない。そもそもブロッホの「ユートピアの精神」、「神の国」の待望には

---

<sup>241</sup> Vgl. Bloch, Ernst: Geist der Utopie, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1973, S.29ff. (エルンスト・ブロッホ『ユートピアの精神』好村富士彦訳、白水社、一九九七年、二九一四〇頁)

<sup>242</sup> Vgl. Lukács, Georg: Die Theorie des Romans, Darmstadt 1971, S.52f. (ゲオルク・ルカーチ『小説の理論』、『ルカーチ著作集』第二巻所収、大久保健治訳、白水社、一九八六年、六〇頁)

どこかシュペングラーに似て、現世への呪詛が、この世界を誤謬だと、没価値だと見なそうとする欲望がまといつている。ベンヤミンは、現世を没落だと認識することはあっても、没落すべきもの、終焉すべきものだと断じることはない。ベンヤミンにとって「暴力の終焉」、「国家の廃棄」という理念は、あくまで法的暴力や国家の構造を明らかにし、この世界をふたたび歴史的なものとして位置づけるために要請されるのである。

## 1 法と法の力

### (1) 法措定的暴力と法維持的暴力

ヨーロッパの近代法には、「個々の人格の自然目的 *Naturzweck* を、それが場合によっては合目的的に暴力によって追求されうるようなすべてのケースにおいて許容しない」<sup>243</sup> という傾向が認められる、とベンヤミンはいう。「すなわちこの法秩序は、個人の目的が暴力をもって合目的的に追求されうるようなすべての領域に、まさに法的暴力のみが合目的的に暴力をもちいて実現しうる法的目的 *Rechtzweck* を設定するようせまるのだ」<sup>244</sup>。このとき、「法 *Recht*」は個人の手にある暴力を、法秩序を崩壊させかねない危険と見なしている。この点にベンヤミンは法の奇妙な性格を認める。法が個人の手にある暴力を危険だと見なすのは、法の目的や法の執行を犯すという理由からではない。もしそうであれば、暴力全般ではなく違法な目的のためにもちいられる暴力だけを断罪すればすむはずである。ベンヤミンは「現代ヨーロッパの立法の普遍的格率」を、「個々の人格のすべての自然目的は、それがあがる程度以上の暴力をもちいて追求されるときには、法的目的と衝突せざるをえない」<sup>245</sup>、と定式化し、つぎのように主張する。「個人にたいして暴力を独占しようという法の関心は、法的目的をまもろうとする意図によってではなく、むしろ法そのものをまもろうとする意図によって説明される」<sup>246</sup>。たとえば大犯罪者が、その目的が反感を引

<sup>243</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 182. (『根源』下、二三四頁) „...Naturzwecke dieser einzelnen Personen in allen den Fällen nicht zuzulassen, in denen solche Zwecke gegebenenfalls zweckmäßigerweise gewaltsam erstrebt werden könnten.“

<sup>244</sup> Ebd., GS II 182. (同書、二三四頁) „Das heißt: diese Rechtsordnung drängt darauf, in allen Gebieten, in denen Zwecke von Einzelpersonen zweckmäßigerweise mit Gewalt erstrebt werden könnten, Rechtszwecke aufzurichten, welche eben nur die Rechtsgewalt auf diese Weise zu verwirklichen vermag.“

<sup>245</sup> Ebd., GS II 182f. (同書、二三四頁) „...alle Naturzwecke einzelner Personen müssen mit Rechtszwecken in Kollision geraten, wenn sie mit mehr oder minder großer Gewalt verfolgt werden.“

<sup>246</sup> Ebd., GS II 183. (同書、二三五頁) „... daß das Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt gegenüber der Einzelperson sich nicht durch die Absicht erkläre, die Rechtszwecke, sondern vielmehr durch die, das Recht selbst zu wahren.“

き起こすばあいでも民衆の共感を誘うのは、その行為のためではなく、その行為が証拠だてる暴力のためである。大犯罪者は、まず個人にたいして暴力を独占しようとする法の関心を暴きだすがゆえに<sup>247</sup>、さらに「新たな法を措定するぞ」という「脅し」めいたその行為が畏怖の念を呼び起こすがゆえに<sup>248</sup>、これらの二重の理由から民衆の共感を喚起するのである。ベンヤミンはスピノザの『神学・政治論』（一六七〇年）を参照しつつ、「自然法の国家理論」によるなら「諸々の人格は自分のもつすべての暴力を国家のために放棄する」と述べ、そこには「個々人はそれ自体としては、そのような理性にしたがった契約を締結する以前には、個々人が事実上所有しているいかなる思うがままの暴力をも権利上も行使する」という前提がある、と説明しているが<sup>249</sup>、スピノザは実際に『神学・政治論』で、自然の権能は神の権能そのものであり、人間は「自然によって定められているように *prout naturaliter determinatum*」存在し活動する「至高の権利 *jus summum*」をもちながら、安全かつ最善の生活を送るためにその権利を集合的にもつべく「契約を結ぶ *pacisci*」ことによって、国家が、さらに民主制が成立すると論じ<sup>250</sup>、共和制の連邦国家であった十七世紀オランダで進歩的な統治理論を展開している。スピノザにかぎらず一般に、近代法は神授権や君主の専制に対抗するためにさまざまな自然状態（ホブス、ロック、ルソー）を想定しつつ、個人の自然目的を法的目的として確立しようとしてきた、ということができる。しかしまさにその過程で、個人の「諸権利 *Rechte*」を実現しようとする法の関心が、あらゆる領域で個人の暴力を奪おうとするひとつの専制的な暴力として現われてくる点に、さらに個人がまた「諸権利」を実現しようとするのが、法そのものを危うくする可能性がある点に、ベンヤミンは近代法に内在する二重の矛盾を、すなわち法そのものにかかわる矛盾と「法=権利主体」に関わる矛盾を認めるのである。

ベンヤミンは、まずこの二重の矛盾が、「法に内在する論理的な矛盾」ではなく「法的状

---

<sup>247</sup> Vgl. ebd. GS II 183. (同書、二三五頁) ベンヤミンは、「群衆の共感」はまず大犯罪者の犯罪が個々人から行為のあらゆる領域で暴力を奪おうとする法に対抗する行為であることにある点を指摘している。„In diesem Fall tritt also wirklich die Gewalt, welche das heutige Recht in allen Bezirken des Handelns dem einzelnen zu nehmen sucht, bedrohlich auf und erregt noch im Unterliegen die Sympathie der Menge gegen das Recht.“

<sup>248</sup> Vgl. ebd. GS II 186. (同書、二四一頁) „Im großen Verbrecher tritt ihm diese Gewalt entgegen mit der Drohung: neues Recht zu setzen, vor der das Volk trotz ihrer Ohnmacht in bedeutenden Fällen noch heute wie in Urzeiten erschauert.“

<sup>249</sup> Vgl. ebd. GS II 180. (同書、二二九頁)

<sup>250</sup> Cf. Spinoza: *Tractatus theologico-politicus*, in: *Opera* Bd.3, Heidelberg 1972, p.189, p.191. スピノザ『神学・政治論（下）』（吉田量彦訳、光文社、二〇一四年、一四九—一八三頁）および解説を参照。

況に内在する実際的な **sachlich** 矛盾」であることを強調する。近代の法秩序では、個人の権利は法的目的と結びついている。しかし、権利の行使は同時に、個人の自然目的でもある。ベンヤミンはしたがって、「法=権利主体 **Rechtssubjekte** が承認する暴力の目的が、承認する者たちにとってはあくまで自然目的であり、その結果、事態が深刻化したばあいには承認する者たち自身の法的目的あるいは自然目的と衝突することが起こりうる」ということに「法的状況に内在する矛盾」がある、と説明するのである<sup>251</sup>。この矛盾が「論理的」なものではなく「实际的」なものであるとすれば、ベンヤミンは法を、法規則としてそれにしたがって演繹的に適用される論理的な形式というよりも、法あるいは法規範と「法之力（権威）=権力 **Macht**」とのあいだの関係において理解しているのである。

ベンヤミンは『暴力批判論』で法について論じるとき、カントの『実践理性批判』と『人倫の形而上学』、ヘルマン・コーエンの『純粹意志の倫理学』（一九〇七年）を参照しているが、さらにこの時代のどのような法理論を念頭において議論しているかははっきり述べていない。しかしベンヤミンの法と法に内在する暴力をめぐる議論は、新カント派の流れをくむハンス・ケルゼンに代表されるヴァイマル共和国期の法実証主義の議論とは対立するものと考えられる。法実証主義の考え方にしたがうなら、法学が対象とするのは、人間の具体的な行動が適法か違法かであって、その行動が道徳的善と考えられるか悪と考えられるか、賛成か反対かということではない。ケルゼンは、「法命題 **Rechtssatz**」を法学的理論構成の中心概念とし、法学的諸問題を「法命題」の特殊な定式化として理解することで、法実践に道徳的なあるいはイデオロギー的な影響がおよぶことがないように、法学の対象を法現象の形式のみに限定して議論する方法を確立しようとしている<sup>252</sup>。一定の要件のもとで一定の効果が生ずべきだと述べる仮言判断である「法命題」と、指令（命令・許可・授權）であり命法である「法規範 **Rechtsnorm**」とを区別し、法規範の「効力 **Geltung**」を法規範を記述する法命題の論理的真理値を問うことと結びつけることで、法学を規範科学として体系化しようとするのである。ケルゼンにしたがうなら、「法命題」は「法秩序が

---

<sup>251</sup> Vgl. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, GS II 185. (『根源』下、二三九頁) „..., daß Rechtssubjekte Gewalten sanktionieren, deren Zwecke für die Sanktionierenden Naturzwecke bleiben und daher mit ihren eigenen Rechts- oder Naturzwecken im Ernstfall in Konflikt geraten können.“ 「法=権利主体 **Rechtssubjekte**」は、複数形であることから、またそれと同格である「承認する者たち **die Sanktionierende**」も複数形であることから、国家ではなく諸個人を指しているものと考えられる。

<sup>252</sup> Vgl. Kelsen, Hans: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Tübingen 1923 (Erste Auflage 1911), S.3ff.

定める特定の要件が生じれば、法秩序が定める特定の強制行為が行われるべきだ」と定式化されるが、法規範の効力は法秩序によって特定された要件に法秩序が定めた強制行為を結びつけることによって発生する<sup>253</sup>。ここで要件と強制とを結びつけているのは、自然法則における因果律とは異なり法的権威なのだが、法的権威もまた規範設定権限をあたえる規範を基礎にしてのみ成立しうることから、法秩序を可能にする法的権威もまた法規範として法秩序のなかにあたえられていなければならない。したがって、ある規範の効力根拠はべつの規範の効力でしかありえないというのだが、ケルゼンはさらに権利（私権・政治的権利などの権限）もまた授權によってあたえられた法秩序の機能として理解し、そうした権限をあたえる最上位にある規範を「根本規範 Grundnorm」と呼ぶのである<sup>254</sup>。ケルゼンはこうして、法と「法の力（権威）=権力 Macht」との関係を「法命題」と「法規範の効力 Geltung」の関係に還元することで、法学の対象を道徳や政治の問題から解放し実定法の純粋な理論の問題に制限しようとする。

カール・シュミットは、ベンヤミンが後に『ドイツ悲劇の根源』で参照することになる『政治神学』（一九二二年）で、ケルゼンに代表されるこうした法実証主義の議論を批判している。シュミットのケルゼンにたいする批判は、ケルゼンが国家を法秩序とはべつのなんらかの「实在 Realität」、「構想物 ein Gedachtes」としてではなく、「純粋に法律学的な存在」、「規範的に妥当する存在」として、まさに「法秩序」そのものとして理解している点にある<sup>255</sup>。ケルゼンにおいては規範が効力をもつ根拠は規範にしかないがゆえに、国家すなわち法秩序は「究極的な帰属点、究極的な根本規範への諸々の帰属の体系」そのもの

---

<sup>253</sup> Vgl. Kelsen, Hans: Allgemeine Staatslehre, Berlin / Zürich 1966 (Erste Auflage 1925), S.47f.; Reine Rechtslehre, Wien (1960 Zweite Auflage), S.72ff., S.80. (ハンス・ケルゼン『純粋法学 第二版』長尾龍一訳、岩波書店、二〇一四年、七二一六頁、七九頁、参照) „...unter bestimmten, und zwar von der Rechtsordnung bestimmten, Bedingungen soll ein bestimmter, und zwar von der Rechtsordnung bestimmter, Zwangsakt erfolgen.“

<sup>254</sup> Vgl. Kelsen, Allgemeine Staatslehre, S.248ff.; Reine Rechtslehre, S.196f. (『純粋法学 第二版』一八六一八頁) ケルゼンの「根本規範」は、国内法では憲法制定権力の前提となる授權規範であると考えられているが、「根本規範」の効力をあたえている効力根拠はいったいどこにあるのかが、「根本規範」はすでに憲法制定権力を前提にしているのではないか、法学を「法命題」と「法規範の効力」の関係に還元できるのかが、やはり問題になるように思われる。長尾龍一『ケルゼン研究 I』（信山社、一九九九年）、三一六一四〇頁、また森村進『法哲学講義』（筑摩書房、二〇一五年）、八〇一一二二頁を参照。

<sup>255</sup> Vgl. Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1990, S.28. (『政治神学』田中浩・原田武雄訳、未來社、一九八六年、二七頁)

であり<sup>256</sup>、したがって「最高の権能」はひとつの「人格 Person」あるいは「社会学的-心理学的権力複合体」にではなく、「規範的体系の統一」そのものに帰属するものであるがゆえに、実際にケルゼンが『主権の問題と国際法理論』（一九二〇年）で主張しているように、「主権 Souveränität」の問題が排除されてしまう、というのである<sup>257</sup>。それにたいしてシュミットは、「主権」にこそ法に効力をあたえる權威の源泉があると主張し、さらに主権の問題を「独裁」という構想へと発展させ、その後ナチズムとの関係を深めていくことにもなる。他方、ケルゼンと同じく法実証主義者であり、シュミットとは立場を異にしていたグスタフ・ラートブルフは、ケルゼンがナチ政権成立時にユダヤ人であるという理由からケルン大学を追放されるのと同様に、社会民主党員であるという理由からハイデルベルク大学を罷免されることになるが、第二次世界大戦後、「南ドイツ新聞」に発表した小論文「実定法の不法と実定法を超える法 Recht」（一九四六年）で、「法律 Gesetz は法律だ」という法実証主義の原則がナチズムにたいして抵抗する力を結果として奪ってしまったことを自責の念をこめてみずから批判している。ラートブルフは、「必然 Müssen はおそらく力 Machtのもとに根拠づけることができるであろうが、当為 Sollen と効力 Gelten は力のもとに根拠づけることはけっしてできない」と、「当為と効力はおそらくは法律に内在する価値 Wertのもとにのみ根拠づけることができる」と述べ、「正義が追求すらされないばあいには、正義の本質をなす平等が実定法の措定のさいに意識的に否定されるばあいには、そうした法律はたんに〈悪法 unrichtiges Recht〉であるだけでなく、むしろそもそも法としての本質 Rechtsnatur を欠いているのだ」と主張することになる<sup>258</sup>。

---

<sup>256</sup> Vgl. ebd., S.28. (同書、三〇頁)

<sup>257</sup> Vgl. ebd., S.31. (同書、三一頁) ; Kelsen, Hans: *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*. Tübingen 1981, S.320. ケルゼンが問題にしているのは、国際法における主権国家の問題にはかならない。ケルゼンはつぎのように述べている。「自然法的な国家契約理論の主観論が人間の主権という観念によって克服され、個々の国家の法秩序が客観的に妥当することが疑問の余地のないものとされたのと同様に、個々の国家の主権というドグマが克服されることによって、また客観的な、いかなる〈承認〉にも依存しない、個々の国家を超えた国際的法秩序、正しい世界法秩序が、世界国家 *civitas maxima* が実在するにいたるであろう。いうまでもなく主権の観念は徹底的に排除されねばならない」(S.320)。

<sup>258</sup> Radbruch, Gustav: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* (1946), *Juristische Zeitgeschichte Bd.4*, hrsg.von Thomas Vormbaum, Baden-baden 2002, S.10ff. グスタフ・ラートブルフ「実定法の不法と実定法を超える法」(小林直樹訳、『ラートブルフ著作集』第四巻、東京大学出版会、一九七五年、二五九—二六一頁) なお、ケルゼンは第二次大戦後、法実証主義の相対主義が全体主義国家にたいして責任があるという、神学者エミール・ブルンナーからの批判にたいしては、むしろ教会による絶対的正義への信仰こそが全体主義国家の最初の教師だった、と反論している。ケルゼンは、あくまで政

ベンヤミンが認める「法的状況に内在する実際的矛盾」とは、後にシュミットが『政治神学』で法実証主義を批判するなかで主張することになる「主権」——ベンヤミンはここでは「法=権利主体」の問題としてとらえ、「主権」という概念はもちいていない——と、ラートブルフがみずから批判することになる「法律は法律だ」というかたちで法実証主義によって定式化された法秩序とにかかわる問題であると考えることができる。これらの問題をベンヤミンはみずから「法措定的暴力」と呼ぶ暴力にかかわる矛盾と、「法維持的暴力」と呼ぶ暴力にかかわる矛盾として議論するのである。

ベンヤミンはまず、法には法関係そのものを効力あるものにするとともに壊乱させる「暴力のある機能」が潜んでいることを、とりわけ法が自然目的のために行使される暴力を攻撃するのは、法の起源にある暴力のまさにその機能のためであることを強調し、ストライキ権と交戦権を例にあげて説明している。ストライキ権は、労働者に保証された法的な権利であり、組織労働者は法=権利主体として暴力を行使する権利を認められた者たちである。「組織労働者は、こんにちおそらく国家をのぞいて、暴力の行使権をあたえられた唯一の法=権利主体である」<sup>259</sup>。にもかかわらず、国家がストライキにたいして脅威をいだいているとすれば、それはストライキが暴力のある機能、「法関係を措定し、変更することができる」という、法の起源にあつて法を脅かす機能をもっているからである。あるいはまた、当時、主権国家の権利として承認されていた交戦権にも、ほとんど国法らしきもののない原始状態から戦争の終結には「講和=平和 Friede」が儀式的にどうしても不可欠なものとされてきたとすれば、そこにもベンヤミンが「法措定的暴力 *rechtsetzende Gewalt*」と呼ぶそのような暴力を認めることができるという。というのも「講和=平和」は、それぞれの国家の既存の法関係とは独立した法の承認を要求するからである。ベンヤミンが「法措定的暴力」と呼ぶこの暴力は、法を実現する暴力として法にとって不可欠なものであるにもかかわらず、その暴力が行使されるとついに法そのものを不可能にしてしまうことにもなる。法と法の力とのあいだにある、あるいは法の力そのものに内在するこの矛盾、「不確定性 *Unbestimmtheit*」は、法が法であるためにはそもそも解消不可能なものである。

---

治と法の問題は区別すべきだと主張するのだが、しかしまた法を政治や価値の問題から切り離して「純粋な」かたちで議論できるかについては疑問である。

<sup>259</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 183. (『根源』下、二三六頁) „Die organisierte Arbeiterschaft ist neben den Staaten heute wohl das einzige Rechtssubjekt, dem ein Recht auf Gewalt zusteht.“

他方、それにもかかわらずこの矛盾を脅威と見なし、法秩序を維持すべく、自然目的として行使されるあらゆる暴力を否定し、すべての暴力を独占することによって矛盾を解消しようとするなら、法をまもろうとするその暴力はかならず倒錯的なものにならざるをえない、とベンヤミンは主張する。というのもそこでは、法的目的のための手段として適用される暴力——この暴力をベンヤミンは「法維持的暴力 *rechtserhaltende Gewalt*」と呼んでいる——は、違法を罰するという個別的な制裁以上の意味をもつことになるからだというのである。ベンヤミンがたとえばミリタリズムに認めるのは、そのような法措定的暴力に内在する矛盾を調停しようとするひとつの倒錯的な暴力にほかならない。このような暴力の問題は、たんにミリタリズムにとどまるものではなく、合法性の暴力があらゆる自然目的として行使される暴力を否定し、すべての暴力を独占しようとする暴力であるかぎり、「あらゆる法的暴力の批判、合法的ないし行政的暴力の批判」につづるものであるという<sup>260</sup>。ベンヤミンが「正しい *gerecht* 目的は、正当な *berechtigt* 手段によって達成される、正当な手段は正しい目的へと適用される」<sup>261</sup>という考え方をドグマだと批判するのは、そこにはつねに法措定的暴力に内在する矛盾を調停しようとする倒錯的な暴力がつきまとうからである。ベンヤミンは、カントの定言命法をミリタリズムにたいする批判としてもちだす議論について検討しているが、そもそも「君の人格のなかと同じように、それぞれの他の人々の人格のなかにある人間性 *Menschheit* をつねに同時に目的として、けっしてたんに手段としてではなくもちいるべく行為せよ」、というカントの定言命法もまた十分な批判とはならないことをつぎのように説明する。「なぜなら、実定法は、みずからの根幹を自覚しているなら、どこまでも人間性の関心をあらゆる個々人の人格のうちに承認し促進するように要求するであろうからである。実定法はこの関心を、ひとつの運命的な秩序を表現し維持することのうちに認めている」<sup>262</sup>。つまり実定法は、「それぞれの他の

---

<sup>260</sup> Vgl. ebd., GS II 187. (同書、二四二頁)

<sup>261</sup> Ebd., GS II 196. (同書、二六二頁) „Zugleich Grunddogmas: Gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden.“

<sup>262</sup> Ebd., GS II 187. (同書、二四三—二四四頁) „Denn das positive Recht wird, wo es seiner Wurzeln sich bewußt ist, durchaus beanspruchen, das Interesse der Menschheit in der Person jedes einzelnen anzuerkennen und zu fördern, Es erblickt dieses Interesse in der Darstellung und Erhaltung einer schicksalhaften Ordnung.“ なお、ベンヤミンはさらに脚注で、カントの定言命法が「ほぼ疑う余地のない最小限のプログラム」であると評価しつつ、その要請の内容が十分でない理由を、それが「人間性」を目的としてもちいるべく行為せよとの要請であるとしても、「けっしてたんに手段としてではなくもちいるべく行為せよ」という要請が、場合によっては他者を手段として使用することが許

人々の人格」のなかにある「人間性」を目的とせよというカントの要請のもとに「どこまでも人間性の関心をあらゆる個々人の人格のうちに承認し促進するよう要求する」としても、この「人間性の関心」をひとつの運命的な秩序の表現と維持のうちに見いださざるをえなくなる、というのである。それは、そもそもカントがあらゆる個々人の人格のうちにある「人間性」を認め促進せよと命じるとき、その法の目的とされる「人間性」には、理性的意志としての、みずからに法則をあたえる立法者としての「関心」が、すなわち、立法者である能力を、みずからに法則をあたえるべきであるという責務へと、負債へとかえる暴力が潜んでいるからだと考えられる。このような負債は、神話の英雄が神々によって負わされる苦悩のように、法を「運命的」なものにする。そしてそれは、法を維持するための暴力に、制裁以上の意味をあたえてしまうのである。

ベンヤミンはこのように、近代法において法措定的暴力が「法=権利主体」にあたえられているかぎり「法=権利」にとって必要不可欠な暴力なのだが、それが必要以上に行使されると「法=権利」そのものを壊乱させてしまう点に法措定的暴力に内在する矛盾を、他方、法維持的暴力は法的安定性にとって必要不可欠な暴力であるにもかかわらず、つねにそれ以上の暴力を要請する点に法維持的暴力に内在する矛盾を、「運命的」な暴力を認めるのである。

## (2) 「境界=限界措定」と神話的暴力

ベンヤミンは、近代法に内在する暴力には「神話的」な「運命的」な性格がまといついていると主張するのだが、そもそも「神話的暴力」をどのようなものとして理解しているのだろうか。またそこに近代法の根源的現象を認めているとすれば、それはどうしてなのだろうか。

ベンヤミンは、ギリシア神話における神々と英雄との闘争のなかに近代法における法的暴力の「原像的 *urbildlich* な形態」を認めるのだが、まず「神話的暴力」とは神々の「顕現=宣言」であると説明する。神話の世界では、「傲慢 *Hybris*」とは狂気であり、ホメロスの叙事詩、その「英雄伝説」では、「英雄」の「傲慢」、つまり狂気が運命を挑発し、そのとき神話的暴力は、いかなる目的のための手段でもない、いわば無関心の直接的な「憤激

---

されていることを含んでいる点に認めている。ただし、本文の文脈で問題となっているのは、実定法がなぜ運命的秩序を結果的に要請することになるのかという点にあり、ベンヤミンはそれを「人間性」を目的にして行為せよという要請と、「人間性の関心」を承認し促進すべく行為せよという要請との関係に認めているものと考えられる。

Zorn」となって伝説の「英雄」の上にふりかかるのだという。

神話的暴力は、その原像的な形態においては神々 *Götter* のたんなる顕現=宣言である。神々のいづく目的のための手段ではなく、その意志の顕現=宣言でもなく、第一に神々の現存 *Dasein* の顕現=宣言にほかならない。ニオベの伝説は、この顕現=宣言の傑出した一例を含んでいる。「たしかに、アポロとアルテミスの行為はたんなる処罰のように見えるかもしれない。しかし、この行為の暴力は、ある既存の法を犯したことを罰するというよりも、むしろあるひとつの法をうち立てるものなのだ。ニオベの高慢 *Hochmut* がみずからの上に宿命 *Verhängnis* を呼び覚ますのは、その高慢が法に違反するからではなく、運命 *Schicksal* をある戦いへと、すなわち、そこでは運命がかならず勝利し、しかも勝利していよいよひとつの法を出現させる、そのような戦いへと挑発するからである<sup>263</sup>。

「現存の顕現=宣言」ということばには、二重の意味があると考えられる。まず、運命となって英雄たちの上にふりかかる神々の暴力は、法を犯すことによって下される処罰とは異なり、英雄がその侵犯行為によって招く「贖罪 *Sühne*」は、そもそも制裁とは異なる意味を担っている。ベンヤミンによるなら、英雄の贖罪は法そのものをもたらす根源的な事象なのであり、そこでは神々の圧倒的な、直接的な暴力が「法規=掟 *Gesetz*」を、象徴的な契約の場を到来させるのである。他方、英雄は運命を挑発し、命運をかけて闘争をくりかえし、ついに運命の前にみずからの行為が招きよせた罪を贖うべく滅ぼされるのだが、そのさい運命はかならず勝利すべく定められている。つまり、神話的暴力が神々の「意志の顕現=宣言」ではなく、「その現存の顕現=宣言」であるということは、英雄の贖罪的行為とともに暴力が消滅するというわけではなく、いよいよもって暴力そのものとして、しかもあらかじめ英雄たちの贖罪的行為をもたらす定めとなっているかのように現われてく

---

<sup>263</sup> Ebd., GS II 197. (同書、二六四頁) „Die mythische Gewalt in ihrer urbildlichen Form ist bloße Manifestation der Götter. Nicht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestation ihres Willens, am ersten Manifestation ihres Daseins. Die Niobesage enthält von ihr ein hervorragendes Beispiel. Zwar könnte es scheinen, die Handlung Apollons und der Artemis sei nur eine Strafe. Aber ihre Gewalt richtet viel mehr ein Recht auf, als für Übertretung eines bestehenden zu strafen. Niobes *Hochmut* beschwört das *Verhängnis* über sich herauf, nicht weil er das Recht verletzt, sondern weil er das *Schicksal* herausfordert – zu einem Kampf, in dem es siegen muß und ein Recht erst allenfalls im Siege zutage fördert.“

る、ということの意味している。運命は「法規=掟」を、英雄たちの贖罪的行為をつうじて、あたかもあらかじめ定められているかのように到来させるのである。

こうした英雄の贖罪的行為のなかに近代法における法的暴力の「原像的な形態」があるというのだが、ベンヤミンは「法措定的暴力一般の根源現象」をなにより「神話時代のあらゆる戦争の〈講和=平和〉によってなされる境界=限界措定 *Grenzsetzung*」に認めるのである。「境界=限界が確定される場所では、敵は完全に滅ぼされる *vernichtet* ことはない。それどころか、圧倒的に勝者の暴力が優位にあるばあいでも、敵の諸権利 *Rechte* が認められる。しかも魔<sup>デーモニック</sup>神<sup>シユ</sup>的で二義的なかたちで〈同じ〉諸権利が認められる。契約=協定 *Vertrag* を結ぶ当事者たちにとって、踏み越えてはならない線は同じなのだ<sup>264</sup>。「講和=平和」のもとで敵が滅ぼされないことが保証されているばあい、結果として勝者ととも敗者の権利を保証するのは「契約=協定」によってなされる「境界=限界措定」にほかならない<sup>265</sup>。ベンヤミンは、「法律は富者にも貧者にも同じように橋の下で寝るのを禁じる」というアナトール・フランスのことばを引用しているが、「境界=限界」は、両当事者のあいだではなく、「諸権利」および正当性をあたえるものとそれらをあたえられるものとのあいだにある。神話の世界では、英雄が「境界=限界」を踏み越える行為によって神々の憤怒を惹き起こし、「法規=掟」を招来するのとちょうど同じように、「講和=平和」においては、「境界=限界」を措定するその行為によって両当事者の権利があたえられ、それと同時に両者をつらぬく「権力=力（権威）」、法の権威が要請される。しかも、神話では神々の直接的な暴力が英雄たちの越境という挑発的な行為によって、その「境界=限界措定」とともに暴力そのものとなるのと同様に、法においては法そのものにまといついている「力

<sup>264</sup> Ebd., GS II 198. (同書、二六七頁) „Wo Grenzen festgesetzt werden, da wird der Gegner nicht schlechterdings vernichtet, ja es werden ihm, auch wo beim Sieger die überlegenste Gewalt steht, Rechte zuerkannt. Und zwar in dämonisch-zweideutiger Weise ‚gleiche‘ Rechte: Für beide Vertragsschließenden ist es die gleiche Linie, die nicht überschritten werden darf.“

<sup>265</sup> ベンヤミンの「交戦権」、「講和=平和 *Friede*」、「法 *Recht*」をめぐる議論には、「私闘権 *Fehde*」、「平和 *Friede*」、「法 *Recht*」をめぐる、いわゆる「古典学派」による当時の中世法制史研究の影響が認められる。ベンヤミンはのちに『ドイツ悲劇の根源』のなかでは、クルト・ラッテを引用し「私闘権」の議論について触れているが、実際にこの当時、ベンヤミンがどの程度こうした議論に精通していたかはわからない。また、ジョルジョ・アガンベンは、ベンヤミンがこのテキストで「たんなる（剥き出しの）生」と呼ぶものを、中世において法の保護を奪われた存在である「平和なき *friedlos*」者（「狼男」）と結びつけて論じている。Vgl. Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002.* (ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社、二〇〇三年)

(権威) = 権力」が「境界=限界指定」とともにあらかじめあたえられていたかのように要請されるのである。

ベンヤミンはさらに「境界=限界指定」について、つぎのように述べている。「指定され画定された法規は、少なくとも太古においては、どこまでも書かれていない法規=不文律 *ungeschriebene Gesetze* でありつづける。人間はこの境界を知らぬままに踏み越え、そしてそのようにして贖罪を負わせることがありうる」<sup>266</sup>。ベンヤミンは、神話における贖罪の登場、「書かれも知られもしない法規=掟が破られることによって惹き起こされる法の介入」が、偶然ではなく運命であると述べ、運命はそのとき「その策略に満ちた二義性」のもとに姿を現わすことになる、ヘルマン・コーエンのことばを引用しつつ、つぎのように説明している<sup>267</sup>。「『このような逸脱、離反を引き起こし招きよせるように見えるものは』、運命の『秩序 *Ordnung* そのものにほかならない』」<sup>268</sup>。運命は「法規=掟」を、あたかも英雄の挑発的行為によって招きよせられているかのように、英雄の挑発行為を誘発し、英雄を逸脱、離反へと働きかけることをつうじてもたらすことになる。戦争の「講和=平和」において、復讐や報復が断念されるとき、そこに勝者として姿を現わすのが当事者ではなく法であるのは、コーエンのいう「運命の『秩序』」の一例にほかならない。さらにベンヤミンは、近代における成文法にも「法契約 *Rechtsvertrag*」という観念をつうじて「運命の『秩序』」が前提とされていることを認める。「さらに、法規 *Gesetze* を知らなかったといって罰を免れることはできない、という近代的な原則は、こうした法の精神を証明している。また古典古代の共同体の初期における成文法を獲得するための闘いもまた、神話的な規約 *Satzung* の精神にたいする反乱として理解することができる」<sup>269</sup>。成文法は、書かれざる「法規=掟」にたいする抵抗という物語をつうじて、その闘争のなかで獲得されたものと見なされているのだが、近代法が書かれざる「法規=掟」という起源を必要とするのは、それが構造的にそのような起源における「法契約」を必要とするからだと考えられ

---

<sup>266</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 198. (『根源』下、二六八頁) „Gesetzte und umschriebene Grenzen bleiben, wenigstens in Urzeiten, ungeschriebene Gesetze. Der Mensch kann sie ahnungslos überschreiten und so der Sühne verfallen.“

<sup>267</sup> Vgl. ebd., GS II 198f. (『根源』下、二六八頁)

<sup>268</sup> Ebd., GS II 199. (同書、二六九頁) „... daß es seine ‚Ordnungen selbst sind, welche dieses Heraustreten, diesen Abfall zu veranlassen und herbeizuführen scheinen.“

<sup>269</sup> Ebd. (同書、同頁) „Von diesem Geiste des Rechts legt noch der moderne Grundsatz, daß Unkenntnis des Gesetzes nicht vor Strafe schützt, Zeugnis ab, wie auch der Kampf um das geschriebene Recht in der Frühzeit der antiken Gemeinwesen als Rebellion gegen den Geist mythischer Satzungen zu verstehen ist.“

る<sup>270</sup>。ベンヤミンは、「法契約」には暴力の「代理 *Vertretung*」、さらに「表象=代理 *Repräsentation*」が構造化されていることを指摘し、つぎのように説明する。「暴力は、たしかに法措定的暴力として、契約のなかに直接的に現前しているとはかぎらないが、契約には暴力を表象=代理するものがある。つまり、法契約を保証する力（権威）=権力が、まさにその契約そのものにおいて暴力をつうじて合法的に確立されるのではないにしても、その力（権威）=権力が暴力的な根源をもつかぎり、暴力は契約において代理されている *vertreten*」<sup>271</sup>。法契約は、契約にかかわる当事者たちによってどんなに平穩に結ばれようと、契約の当事者たちがどちらも相手が契約をまもることを要請し、場合によってはそのために結果としてなんらかの暴力をふるう権利をも要求するがゆえに暴力の可能性をはらんでいるばかりでなく、つねに「力（権威）=権力」による保証を要請するがゆえに、その起源においても暴力を「代理する *vertreten*」というのだが、契約の当事者を「代理」するはずの法が当事者を拘束する「力（権威）=権力」をも「代理」するという点に、法契約を「運命的」なものにする契機が潜んでいるのである。

したがってベンヤミンは、法的目的のための手段として適用される法維持的暴力ばかりでなく、そもそも法措定的暴力そのものに「神話的」な、「運命的」な性格がまといついていると主張し、法措定的暴力のつぎのような二重の機能のうちに「あらゆるケースにおいて法的暴力の根底にある運命」を認める。「すなわち、法措定における暴力の機能はつぎの意味において二重である。たしかに法措定は、法として制定されるものをみずからの目的として、暴力という手段をもちいて追求するのだが、その目的とされたものが法として制定された瞬間に暴力を解任するわけではなく、暴力をいまこそ厳密な意味で、しかも直接的に、法措定的暴力にする。つまり、暴力から自由でも独立でもなく、必然的にかつ緊密に暴力と結びついた目的を法として力（権威）=権力 *Macht* の名のもとに設定することによって。法措定は力（権威）=権力の措定であり、そのかぎりでは暴力の直接的な顕現=宣言

---

<sup>270</sup> たとえば、ロールズが「無知のヴェール」をかけられた「原初状態」における合意を想定するのは、ドゥウオーキンのように、そのようにしてはじめて法=権利主体というものを構成することができるからである。Vgl. Rawls, John: *A Theorie of Justice*, Cambridge / Massachusetts 2000. (ジョン・ロールズ『正義論』川本隆史他訳、紀伊國屋書店、二〇一〇年) ; Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*, London 2002. (ロナルド・ドゥウオーキン『権利論』木下毅他訳、木鐸社、一九九五年)

<sup>271</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 190. (『根源』下、二五〇—五一頁) „Sie (die Gewalt) braucht als rechtsetzende zwar nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein, aber vertreten ist sie in ihm, sofern die Macht, welche den Rechtsvertrag garantiert, ihrerseits gewaltsamen Ursprungs ist, wenn sie nicht eben in jenem Vertrag selbst durch Gewalt rechtmäßig eingesetzt wird.“

Manifestation の行為なのである」<sup>272</sup>。ベンヤミンは、法措定的暴力が法を措定するだけでなく、同時に措定された法を法として機能させるために「力（権威）=権力」を措定する点に、法の措定だけでなく「暴力の直接的な顕現=宣言」でもある点に、「法措定における暴力の二重の機能」を認めるのである。法秩序は、あらゆる自然目的を否定しすべての暴力を独占する「力（権威）=権力」の措定をつうじて、はじめてみずからを必然的にかつ緊密に暴力と結びつけた目的として設定することができる。この「法の力（権威）=権力 Macht」こそが個々の法律や法的慣例を保護しているのだとすれば、その実質は、「ただひとつの運命しか存在しないこと、まさに存続するもの das Bestehende、とりわけ脅迫的なもの das Bedrohende が、犯しがたくその秩序に属していること」<sup>273</sup>にある。法措定的暴力のもとに行使されることになるこの「力（権威）=権力の措定」、「暴力の直接的な顕現=宣言の行為」こそが、法を「脅迫的なもの」、運命的なものにする、というのである。

### （3）行為遂行的トートロジーの暴力

ベンヤミンが法を神話的なものととらえることをつうじて具体的に批判するのは、戦後の混乱のなかで思うように機能しない議会制民主主義と、ビスマルク体制のなかで強大化し、大戦の混乱のなかでますます無気味な存在となっていく官僚機構にほかならない。議会主義にたいする批判は、当時、プロイセン主義を標榜する右翼からばかりでなく、ボルシェヴィキやサンディカリストたちからもあがっていた。ジョルジュ・ソレルは『暴力についての省察』のなかで、議会制民主主義を、ブルジョア的「権力 force」とプロレタリア的「暴力 violence」との対立のなかで、ブルジョア的「権力」が現状維持のために生みだした道具と見なしている。他方、マックス・ヴェーバーは、近代化にともない合理化された官僚制と財政制度が整備されるなか、社会主義者による議会主義批判にたいして、議会

---

<sup>272</sup> Ebd., GS II 197f. (同書、二六五—二六六頁) „Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zwiefach in dem Sinne, daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, was als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne und zwar unmittelbar zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt. Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt.“

<sup>273</sup> Ebd., GS II 187f. (同書、二四四頁) „... daß es nur ein einziges Schicksal gibt und daß gerade das Bestehende und zumal das Drohende unverbüchlich seiner Ordnung angehört.“

のない民主主義はいずれにせよ「統制されない官僚支配」へと結びつくことを主張し、むしろ官僚に行政の公開をせまるだけの権力をもった独立した機関として議会が必要であると説いている<sup>274</sup>。さらに、ヴェーバーのサークルに出入りしていたブロッホは、『ユートピアの精神』のなかでヴェーバーの議論を前提にしつつ、むしろソレルの影響下に法と議会を批判している。橋の下に寝ることを、法は金持ちにも貧乏人にも禁じるというアナトール・フランスのことばを引用しつつ、ブロッホがそこから導きだすのは「法は現実の不平等を制限するというより、いよいよもって保護している」<sup>275</sup>という見解である。ブロッホにとって法は、さらに議会もまた、それが支配者階級の利益、ブルジョアの利益をまもる道具として機能しているかぎり、もはや階級的でない共同体を、しかも牧歌的なユートピア主義的ではない共同体を共産主義的な社会経済の「純粋な」管理機構のもとに実現するために、打破されなければならない。こうした議論のなかで、ベンヤミンの議会制民主主義にたいする批判は、議会の立法機能のうちに、また官僚機構のうちに潜む暴力に向けられるのである。

ベンヤミンはまず、ドイツの議会制民主主義がそれまで法と正義を象徴的に媒介していた君主の「力（権威）=権力」を打破すると同時に「表象=代理」する革命的暴力をつうじて成立した、という意味でそこには暴力的な起源が潜んでいると主張し、しかしその「表象=代理」において革命が担っていた「根源」としての暴力が忘れさられていると批判する。ドイツの議会制度は、一九一九年に失敗に終わった革命的な力を、「みずからの現存を成立させてくれた革命的な諸力を自覚しつづけることができなかった」<sup>276</sup>がゆえに、みじめな見せ物になってしまった。カール・シュミットは、第一次大戦後の混乱期に『政治神学』のなかで、議会制民主主義を決定を引き延ばすシステムと見なし、それが社会の危機的な状況を生みだしていると批判している<sup>277</sup>。さらにシュミットは、法的に判断を留保せざるをえない「例外状況」について決定を下す者こそが主権者であると主張し、一九三〇

---

<sup>274</sup> Vgl. Weber, Max: *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1988, S.395f. マックス・ヴェーバー『政治論集2』（中村貞二訳、みすず書房、一九八二年、四三一—四三二頁、参照）

<sup>275</sup> Bloch, *Geist der Utopie*, S.297. (ブロッホ『ユートピアの精神』、三一—二頁)

<sup>276</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 190. (『根源』下、二五〇—二五一頁) „...weil sie sich der revolutionären Kräfte, denen sie ihr Dasein verdanken, nicht bewußt geblieben sind.“

<sup>277</sup> Vgl. Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1990, S.17f. (『政治神学』田中浩・原田武雄訳、未來社、一九八六年、一八頁)

年代には「独裁」という構想へと向かうことになる。ベンヤミンもまた、議会が法措定的暴力への感覚を失うとき議会はみじめな見せ物になると主張し、「議会主義 *Parlamentarismus*」を批判する。他方、ベンヤミンはまた、議会を徹底的に批判し廃絶しようというボルシェヴィキやサンディカリストの主張にたいして、比較的すぐれた議会があることは望ましいことかもしれない——ベンヤミンの強調点は逆ではあるが、しかし批判の矛先は議会ではなく「議会主義」にある——とも述べている。ベンヤミンにとって問題は、議会がそのような危機的状況を誘発せざるをえないのは、たしかに議会制民主主義のシステムにその原因があるとしても、なにより議会がみずから担っているはずの暴力の可能性を自覚していないということ、「そこに表象=代理されている法措定的暴力への感覚」を失っているということにある。議会もまた、その営みが「議決 *Beschluß*」という法契約によって成立するがゆえに、運命的な「力（権威）=権力」の暴力的な根源を「表象=代理」しているのだが、ベンヤミンはさらに、議会制度がけっして原理的に非暴力的ではありえないことを、エーリヒ・ウンガーの『政治と形而上学』（一九二一年）を参照しつつ強調する<sup>278</sup>。ウンガーにしたがうなら、ジンメルが「人類のもっとも偉大なる発明」と呼んだ「妥協」は、あくまで「力 *Kraft* の調整」、その「均質化」にほかならない。したがって「妥協」は、けっして非暴力的な手段などではなく、それがもろもろの力の配分の表現であるかぎり、神話的暴力をまといつかせている。議会が議決を回避するためにこととする「妥協」もまた、政治問題を処理するひとつの暴力的な手段なのである。いかなる法契約にも運命的な「力（権威）=権力」がまといついている、そして議会制民主主義の「根源」にもまたそうした暴力の可能性が潜んでいる、というベンヤミンの主張と、むしろ法をつくるものこそが「力（権威）=権力」である、とするシュミットの主張には、根本的な相違がある。ベンヤミンの主張はあくまで、議会は「議決」においても「妥協」においてもつねに暴力の「表象=代理」するものであることをけっして忘れてはならない、という点にあり、民主主義は法を措定するそうした根源的な暴力の自覚をつうじてはじめて機能するというのである。

他方、死刑制度と警察組織は、ベンヤミンによるなら近代法の担っている倒錯的な性格と運命的な性格をよくしめしているという。ベンヤミンは、官僚制のひとつの機関である警察組織と、その行政機構のひとつである死刑制度に、法措定的暴力と法維持的暴力とを

---

<sup>278</sup> Vgl. Unger, Erich: *Politik und Metaphysik*, Würzburg 1989, S.12.

「亡霊的に *gespenstisch*」混合させた暴力を認め、そこに「法におけるなにか腐ったもの *etwas Morsches im Recht*」、「恥ずべきもの *das Schmachvolle*」を感じとっている<sup>279</sup>。ドイツにおいて死刑は、オランダで廃止される一八七〇年に激論のすえ刑法典に取り入れられる。その後、二十世紀初頭には、ノルウェーが一九〇五年に、スウェーデンが実質上一九一〇年から、また実際には一九二一年に死刑を廃止するなかで、ドイツでもモーリッツ・リープマンなどを中心に死刑廃止論が展開されることになる。そうした社会状況のなかで、ベンヤミンは死刑制度について言及するのだが、死刑制度にはそもそも違法を罰するということ以上の意味が認められると、死刑とは近代法を構成するはずの法=権利主体としての個人を抹消しようとするのだから、何よりも「法=権利そのものをその根源において攻撃し」脅かすものであり、法秩序の根源がすべての暴力を「代表=表象」するものとして恐ろしい姿となって現われてきたものにほかならない、と主張し批判するのである。実際に、君主制では死刑は君主の権力の誇示として儀式的な意味を担っていたとすれば、契約説のもとでは、死刑は契約に違反した者に処罰として課せられるのだとしても、契約説の根拠が法=権利主体の諸権利にあり、死刑がその法=権利主体を決定的に脅かすものであるかぎり、けっして根拠づけられることはない。ベッカリーアが死刑を残忍な行為として非難する根拠も、社会契約において誰もみずからの生命を奪う権利を他人にあたえようと欲することはない、という点にある。死刑は、いかなる権利によっても根拠づけられることはないし、そもそも社会契約とは矛盾するものにほかならない。カントは、刑罰はあくまで君主の権利であって、社会契約とは無関係であることを強調することによってベッカリーアを批判するが、死刑を肯定する論拠をあげるのに、結局、応報説に訴えることしかできない。むしろ、刑罰は君主の権利であるとするカントの反論は、問題の所在を明らかにしている。死刑は、いかなる処罰よりもその脅迫的な役割を効果的に達成してみせることによって、法そのものを強化し確実なものにする。それが死刑に処罰以上の意味をあたえ、死刑制度を運命的なものにしているのである。

またベンヤミンによるなら、「警察 *Polizei*」には、死刑制度以上に、法措定的暴力と法維持的暴力とを「亡霊的」に混合させた暴力が認められる。警察暴力は、法的な効力をもつとするあらゆる命令をみずから発動するのだから法措定的であり、また同時に、法を保持するために行使され、もっぱら法的目的のために奉仕するのだから法維持的でもある。

---

<sup>279</sup> Vgl. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 188f. (『根源』下、二四六一二四七頁)

法措定的暴力と法維持的暴力を無差別に行使するがゆえに、「警察制度は、文明国家の生活においてどこでもとらえどころなく、いたるところに遍在する亡霊のような現象であって、同様にその暴力も無形姿である」<sup>280</sup>。ベンヤミンはそこに、法に潜む暴力の運命的な、「亡霊的」な二重の性格、全能であると同時に偏在的であるという二重の性格を認めるのである。警察暴力は、「もはや法秩序によって保証しえない」、判断を留保せざるをえなくなった地点をめざして介入する。また警察暴力は、生活のすみずみまで法令によって規制し、市民につきまとい監視する。とすれば、支配者の暴力が「立法権 *Legistalive*」と「執行権（行政権）*Exekutive*」の全権力を統合し、警察がこれを代理する絶対君主制よりも、民主制における警察の「霊=精神 *Geist*」のほうが暴力の形態が見分けられないだけにむしろ脅威だといえる。民主主義社会において、警察はいわゆる「例外状況」を決定する機能を代理するがゆえに、考えられうるもっとも頹廢した暴力を顕わにする。ベンヤミンは、警察暴力に秘められたこの機能を「恥ずべきもの *das Schmachvolle*」と見なし、あくまでその暴力を告発すべきものと主張するのである。

ジャック・デリダは『法の力』<sup>281</sup>のなかで、とりわけベンヤミンが呈示する法措定的暴力と法維持的暴力とを「亡霊的」に混合する暴力について、この「亡霊」ということばを強調することによって問題にしている。デリダは、これらの暴力がどちらもけっして純粋なかたちで現われてくることはなく、かならず他方の暴力を内包し、両者の暴力を分離することはできないことを、法の力に内在する「反復可能性 *l'itérabilité*」のパラドックスとして説明するのである。法とはルールであり、社会的な約束であるかぎり、法を設立しようとする行為が約束という一回的な「行為遂行的 *performatif* 発言」に依存すると同時に、法そのものが恒常性を約束する「事実確認的 *constatif* 発言」と分離できなくなる。

根拠づけの *fondatrice* 暴力の構造のなかには、みずからを反復することを要求するものがあり、維持され維持できるものを根拠づけること、相続され、受け継がれ、分与されるべく約束されたものを根拠づけるということが、その構造のなかに含まれている。根拠づけとは約束なのだ。あらゆる措定 *Setzung* は、認可し、約束し=前におき *pro-met*、おく *mettre* こと、そして約束する *promettre* ことによって措定する。そし

<sup>280</sup> Vgl. ebd., GS II 189. (同書、二四九頁)

<sup>281</sup> Derrida, Jacques: *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Éditions Galilée, 1994. (『法の力』 堅田研一訳、法政大学出版局、一九九九年)

て、たとえ約束が現実に保持されなくても、その反復可能性 *l'itérabilité* は根拠づけのまったく突然の介入の瞬間のなかに、保持の約束を書き込んでいる。そのようにして、根拠づけは起源の中心において反復の可能性を書き込んでいる。しかも、あるいは都合の悪いことに、根拠づけは反復可能性の法のもとに書き込まれ、その法のもとにあるいはその法の前にある。その結果、純粋な法の根拠づけあるいは純粋な法の措定などはなく、したがって純粋な根拠づけの暴力などはありえず、同様に純粋な維持的暴力もありえない。措定はすでに反復可能なものであり、自己・維持的反復への呼びかけなのだ。他方、維持もまた再・根拠づけ的であり、それによってみずから根拠づけようとするものを維持することができるのである<sup>282</sup>。

デリダは、起源における「反復可能性」を、起源が起源であることを維持するために起源においてみずからを反復しなければならないこの矛盾を、「差延化された汚染 *une contamination différentielle*」と呼んでいる。警察は、法を維持するために暴力を行使しながら、とりわけ法的状況が明らかでないところではもろもろの行政命令を公布しつつ法を措定することによって介入し、安全を保障しようとする。警察は「国家の亡霊 *spectre*」、国家の分身としていたるところにとり憑いて権力をふるうのだが、あたかも民主主義の原理を保障しているかのように振る舞うがゆえに、われわれの前により無気味な存在として現われてくる。デリダはそこに、警察の「亡霊」たるゆえんを見だし、ベンヤミンのテクストのテーマは民主主義社会がつねにそうした「亡霊」にとり憑かれてしまう可能性、「頹廢 *Entartung*」の可能性に曝されているということにあると論じる。

そもそも民主主義社会のなかで「国家の亡霊」が生じる要因を、デリダはベンヤミンが法維持的暴力と呼ぶ暴力に認めるのだが、この「法=権利 *droit* から一定の暴力が現象する

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, p.94. (同書、一一九—一二〇頁) „Il appartient à la structure de la violence fondatrice qu'elle appelle la répétition de soi et fonde ce qui doit être conservé, conservable, promis à l'héritage et à la tradition, au partage. Une fondation est une promesse. Toute position (*Setzung*) permet et promet, elle pose en mettant et en promettant. Et même si une promesse n'est pas tenue en fait, l'itérabilité inscrit la promesse de garde dans l'instant le plus irruptif de la fondation. Elle inscrit ainsi la possibilité de la répétition au cœur de l'originnaire. Mieux, ou pire, elle est inscrite dans cette loi d'itérabilité, elle se tient sous sa loi ou devant sa loi. Du coup, il n'y a pas plus de fondation pure ou de position pure du droit, donc de pure violence fondatrice, qu'il n'y a de violence purement conservatrice. La position est déjà itérabilité, appel à la répétition auto-conservatrice. La conservation à son tour est encore re-fondatrice pour pouvoir conserver ce qu'elle prétend fonder.“

構造」を法の「行為遂行的トートロジー *tautologie performative*」と呼び、「法=権利」から現象するこの暴力は、「自分を承認しないすべてのものを暴力的だ（ここではアウトローという意味において）と宣言することによって、自分自身を定立する」のだと説明している。「この行為遂行的なトートロジー、あるいはア・プリオリな総合が、法=掟 *loi* のすべての根拠づけ *fondation* を構造化するのだが、この根拠づけにもとづいて、慣習 *convention*（あるいは前に述べた〈信用 *crédit*〉）が行為遂行的に産出されるのである。この行為遂行的に産出される慣習が、行為遂行的行為の妥当性を保証してくれるのだが、それによってはじめて、合法的な暴力か非合法的な暴力かを決定する *décider* もろもろの手段があたえられる」<sup>283</sup>。デリダは、法の側から法そのものを保護しようとする法の関心を「行為遂行的トートロジー」と呼ぶのだが、他方、「法=権利主体」の側からすると、「法=権利 *Rechte*」をある程度以上に実現しようとする「法=権利」を保障してくれるはずの法を壊乱させてしまう「法的状況に内在する実際的な矛盾」は、デリダの用語法にしたがうなら行為遂行的矛盾と呼ぶことができる。ベンヤミンが問題にしているのは、あくまでヨーロッパの近代法である。ヨーロッパの近代法にはその根底に、法=権利主体が承認する暴力の目的

---

<sup>283</sup> Ibid., p.83. (同書、一〇四頁) „Tautologie performative ou synthèse *a priori* qui structure toute fondation de la loi à partir de laquelle on produit performativement les conventions (ou le ‚credet‘ dont nous parlions plus haut) qui garantissent la validité du performatif grâce auquel, dès lors, on se donne les moyens de décider entre la violence légale et la violence illégale.“デリダは、「行為遂行的」という表現はベンヤミンのものではないが、こうした表現をもちいてもベンヤミンの意図に反することはないだろうと述べている。デリダは、法が法の力を保証する法を要請することを「行為遂行的」と特徴づけるのである。デリダはサールとの論争で、言語行為がつねにそれを実現する慣習や法あるいは行為の反復可能性との関係のなかで成立するものであることを強調している。オースティン、さらにサールは、現実の言語行為にたいして劇のなかでの言語行為を寄生的なもの、非本来的なものとして区別しようとするのだが、むしろ両者を区別することができないことが言語行為の特性だと主張するのである。つまり、現実において「結婚します」という言語行為が実現するのは、その社会の慣習や法の力が前提されているからであって、劇のなかでの「結婚する」という言語行為もまた劇のなかでも同様に、仮構のものではあるが慣習や法の力が前提とされているからである。また逆に現実においても、日本の社会で結婚が実現していたとしても、他の国ではかならずしも実現していると見なされないことから、仮構の慣習や法の力が前提とされているのである。また、「絶交するぞ」という言語行為もまたそれが実現されるには、行為における反復可能性が前提とされなければならない。「絶交するぞ」という言語行為は、たんなる冗談として発言されることもあるとすれば、その後で相手と話さない、会わないなどの反復的な行為をとらなければ、絶交を実現することができない。ちなみに、J・L・オースティンの「言語行為論 *speech act theory*」の発想を法理論に導入したのは H・L・A・ハートだが、ハートは『法の概念』（一九六一年）で、法的言明をだれかに権利や責任を帰する行為遂行的発言としてとらえることで法理論を展開している。ジャック・デリダ『有限責任会社』（高橋哲也他訳、法政大学出版会、二〇〇二年）参照。Vgl. Hart, H.L.A: *The Concept of Law*, London 1997. (H・L・A・ハート『法の概念』矢崎光圀訳、みすず書房、一九九七年、参照)

は法そのものと衝突することがありうる、という法に内在する行為遂行的矛盾と同時に、法はみずからを承認しないすべてのものを暴力的だと宣言することによってみずからを定立する、という法の行為遂行的なトートロジーがある。つまりそこには、立法権と執行権に内在する矛盾とトートロジーの問題があるのだが、デリダは、警察がとりわけ民主主義社会において、君主制社会とは異なり立法権と執行権がひとつに結ばれていないがゆえに、「亡霊的」に振る舞うのだと説明する。したがって「亡霊」とは、デリダのいうように、あたかも全能であるかのように立法権と執行権とをひとつに結び合わせようとするところに生まれてくるものだとすれば、立法権と執行権を構成する近代的な「主権 Souveränität」のあり方にこそ「亡霊」が生みだされる要因がある。法=権利主体が近代君主から引き継がれることになる主権という形態にこそ、「亡霊」がとり憑いているのである。

## 2 ギリシア悲劇と近代悲劇トラウアーシュピールにおける運命の概念

### (1) ギリシア悲劇における罪と贖い

一九二五年に教授資格論文としてフランクフルト大学に提出され、最終的に受理されることなくとり下げられることになる『ドイツ悲劇の根源』のテーマのひとつは、まさに主権という概念にほかならない。ベンヤミンは第一部で、バロック以降の「近代悲劇トラウアーシュピール Trauerspiel」をギリシア「悲劇トラグデーエ Tragödie」と対比的に論じつつ、その相違点を明らかにしようとしているが、そこで問題となっているのは、主権者としての近代的主体の性格である。

ベンヤミンはまず、「ギリシア悲劇」とバロック悲劇以降の「近代悲劇」について、それらはまったく異なる「理念」のもとに形成されてきたものであると主張する。ギリシア悲劇はそもそもホメロスの叙事詩における英雄「伝説 Sage」との対立のなかで生まれてきたものであり、近代的な自然観や美的形而上学、心理学などによってギリシア悲劇を基礎づけることはできない。ベンヤミンは、フォルケルトに代表される十九世紀の哲学あるいは美学がギリシア悲劇の世界秩序を自然的な因果関係のもとに説明したり、悲劇的運命を心理的なものとして解釈することによって、ギリシア悲劇の担っている意味を決定的にゆがめてしまっていると、『悲劇の誕生』におけるニーチェの試みもまたその唯美主義的な思考態度のゆえに悲劇と伝説とのあいだの密接な関係をとりにがしてしまっていると批判する。『暴力批判論』ではホメロスの叙事詩のなかの英雄伝説に登場する英雄と神々との関係、さらにそこに運命として現われてくる法が問題になっていたが、ギリシア悲劇のテーマは

そうした「法のもつ魔力 *Dämonie* にたいする戦い」にあり、それゆえにそこで展開される世界は、オリンポスの神々の<sup>デーモニシエ</sup>魔神的な世界秩序にたいする、すなわち占星術的な「運命」にたいする古代ギリシア人の対決として「歴史哲学的」に考察する必要がある<sup>284</sup>。したがって、ギリシア悲劇は近代悲劇との相違のなかで、また英雄伝説のたんなる劇化ではなく伝説との対立のなかで理解されなければならないと、神話やホメロスなどの叙事詩がさまざまな伝説をさまざまな観点から収集し叙述したものであるの<sup>284</sup>にたいして、ギリシア悲劇は伝説や民族の太古の歴史を「一回限り」のものとして「再構築」すること<sup>284</sup>にあり、それゆえにそこで展開される犠牲、「<sup>アゴーン</sup>競技」の意味を問うことが必要なのだと主張するのである。

ベンヤミンは、ギリシア悲劇がとりわけ「犠牲」の観念の上に成り立っている点を強調し、しかもそれは、犠牲に捧げられるのが「英雄」であるという点で、最初にして最後の犠牲であることを意味し、他のあらゆる犠牲とも区別されると主張する。つまり、「古き法をまもる神々に捧げられる贖罪の犠牲」という意味で最後の犠牲であり、「民族の生の新しい内容が告知される代表的行為」という意味で最初の犠牲だ<sup>285</sup>というのである。オリンポスの神々にたいして告知される世界は、英雄の生そのものから生じてくるものなのだが、個人の意志とは関係なく、まだ生まれていない「民族共同体の生」にしか祝福をあたえないがゆえに、英雄を滅ぼしてしまう。「<sup>トラゲーシユ</sup>悲劇的の死は、オリンポスの神々の古き法を失効させる」という意味と、新しい人類の収穫の初穂として英雄を未知の神に捧げるという、二重の意味をもつ<sup>285</sup>。すなわち<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇は、英雄を未知の神に捧げる供犠の場であると同時に、古き法を失効させる審理の場なのである。この<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇がもつ二重の性格を、ベンヤミンは「<sup>アゴーン</sup>競技的なもの」と呼んでいる。<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇が供犠の場となる条件は、死をめぐってなされること、その死があくまで共同体にかかわるものであること、解決や救済が保証されていないことにある。それらの特徴は、英雄にたいする裁きというかたちをとりながらオリンポスの神々の古き法にたいする審理へと変貌する。ベンヤミンによるならギリシア悲劇のテーマは、まさにオリンポスの神々にたいする戦い、その古き法にたいする戦いにある。

他方、ベンヤミンはそもそもギリシア悲劇が「<sup>アゴーン</sup>競技的」といわれる根拠を、アッティカ

<sup>284</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 298. (『根源』上、二五四—二五五頁) なお浅井訳にならない、*Tragödie* の訳語は「ギリシア悲劇」、*Trauerspiel* の訳語は文脈に応じて「バロック悲劇」、「近代悲劇」とし、どちらも「悲劇」と訳さざるをえない箇所はカタカナでルビを付した。

<sup>285</sup> Ebd., GS I 285f. (同書、二二四頁) „Der tragische Tod hat die Doppelbedeutung, das alte Recht der Olympischen zu entkräften und als den Erstling einer neuen Menschheitsernte dem unbekanntem Gott den Helden hinzugeben.“

の演劇が競演というかたちをとっておこなわれたという形式的な側面のほかに、さらに「<sup>アゴーン</sup>断末魔の<sup>ニ</sup>苦し<sup>ミ</sup>」との語源的な関連にもとめ、その意味について考察している。「<sup>アゴーン</sup>競技的なもの」の意味は、まずなにより<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇が遂げられるさいの英雄の「重苦しい沈黙」にある。英雄の「沈黙」を支配しているのは反抗ではなく、そこには個人の決意や意志といったものを認めることはできない。英雄の存在の内実は言語同様、共同体のものであるにもかかわらず、共同体がこの内実を否定するがゆえに、その内実が英雄の口から語られることがないという点に、まさしく英雄の<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇性があるという。「<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇的せりふが状況の背後にとり残されていなければならないほど——せりふが状況に迫いついてしまえば、そのせりふはもはや悲劇的であるとはいえない——英雄はそれだけ古き法の手から逃れているのであり、この古き法が最後に英雄の身におよぶとき、彼は自分の本質の無言の影、つまりあの自我を犠牲に供し、他方、魂は遠くの共同体のことばへと救いとられているのである」<sup>286</sup>。英雄のことばは状況からとり残され、英雄は自己をますます「身体 *Physis*」的境界へと閉じこめていく。英雄にとって死は終焉ではなく、「<sup>トラゲーディエ</sup>みずからの形式」であって、「<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇的存在 *Dasein*」には、はじめから言語的および身体的生の限界がつきまどっている。したがって、犠牲となる英雄の存在はそもそも<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇を成就するための「*Rahmen*」にすぎず、ギリシア悲劇の神託もまた「<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇的生がその枠のなかへとえられなければ存在しえないという確信」の現われ以上のなにもものでもないことが明らかになるのだが<sup>287</sup>、ベンヤミンはそこに、「<sup>アゴーン</sup>競技」の根源的な意味を認めるのである。つまり、英雄が弁明することなく沈黙し、その「無言の苦悩の証言」によって追求する者へと嫌疑をはねかえすことによって、みずからにたいする裁きをオリンポスの神々にたいする審理へと変貌させる点にこそ、「<sup>アゴーン</sup>競技」の意味があるというのである。「英雄の生を代償に沈黙の権利を獲得する悲劇的傲慢 *Hybris* は、太古にしか存在しえなかった。神々の前で弁明するのをいさぎよしとしない英雄は、いわゆる契約的な調停手続き *Sühneverfahren* をとることで神々と合意に達することになるのだが、この手続きはその二重の意味において、生まれ変わった共同体の言語意識における古い法制度の更新のためばかりではなく、とりわけ古い法制度の転覆のために

<sup>286</sup> Ebd., GS I 287f. (同書、二二九頁) „Je weiter das tragische Wort hinter der Situation zurückbleibt – die tragisch nicht mehr heißen darf, wo es sie erreicht – desto mehr ist der Held den alten Satzungen entronnen, denen er, wo sie am Ende ihn ereilen, nur den stummen Schatten seines Wesens, jenes Selbst als Opfer hinwirft, während die Seele ins Wort einer fernen Gemeinschaft hinübergerettet ist.“

<sup>287</sup> Vgl. ebd., GS I 294. (同書、二四五—二八六頁) „Der Orakel der Tragödie ist nicht magischer Schicksalszauber allein; es ist die nach außen verlegte Gewißheit, tragisches Leben sei nicht, es verlief denn in seinem Rahmen.“ (下線部引用)

なされるのである」<sup>288</sup>。悲劇における「競技」の意味は、なにより古い法制度の転覆のためになされる神々との「契約的な調停手続き **Sühneverfahren**」にある。

ベンヤミンは、古代ギリシアにおける法の形態と悲劇とのこの親縁性について検討するために、クルト・ラッテの『聖なる法』<sup>289</sup>（一九二〇年）を参照している。ラッテは、ハインリヒ・ブルンナーやリヒャルト・シュレーダーによる当時の中世ドイツ法制史研究をギリシア社会史の研究へと反映させ<sup>290</sup>、古代ギリシアの訴訟はゲルマン法と同様に、有罪か無罪かを問題にするのではなく、「私闘 **Fehde** の回避」と「当事者 **Partei** の和解 **Aussöhnung**」を目的とするものであったと論じている。

私闘権 **Fehderecht** や自力救済 **Selbsthilfe** にたいする闘いのうちに、古代ギリシアにおける立法と訴訟手続きが形成されたのである。自力 **Eigenmacht** への傾向が弱まるか、国家がそれを制限することに成功したときでも、訴訟はさしあたり裁判官による判決をもとめるという性格ではなく、調停審理 **Sühneverhandlung** という性格を担うことになった。いつの時代でも、国家による司法とともに仲裁裁判所が存在したが、古代ギリシア社会ではそれが新たな花を咲かせることになる。絶対的な法を見いだすのではなく、侵害された者が復讐をあきらめるようにうながすことをおもな目的とする訴訟手続きの枠内では、証拠と判決のための聖なる形態が、敗訴者にも不当でないという印象をあたえるために、特別に高い意味を獲得しなければならなかった<sup>291</sup>。

<sup>288</sup> Ebd. (同書、二四七頁) „Die Vorzeit allein konnte tragische Hybris kennen, welche mit dem Leben des Helden das Recht ihres Schweigens erkaufte. Der Held, der es verschmäht vor den Göttern sich zu verantworten, kommt in einem gleichsam vertraglichen Sühneverfahren, welches seiner Doppelbedeutung nach nicht nur der Wiederherstellung, sondern vorrab der Untergrabung einer alten Rechtsverfassung im sprachlichen Bewußtsein der erneuerten Gemeinschaft gilt, mi den Göttern überein.“

<sup>289</sup> Latte, Kurt: Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland, Tübingen 1920.

<sup>290</sup> Vgl. Latte, ebd., S.11, S.21. 「古典学説」と呼ばれる当時の中世ドイツ法制史研究については、ミッタイス＝リーベリッヒ『ドイツ法制史概説』（世良晃志郎訳、創文社、一九七一年）、成瀬治『絶対主義国家と身分制社会』（山川出版社、一九八八年）、オットー・ブルンナー『ヨーロッパ——その歴史と精神』（成瀬治他訳、岩波書店、一九七四年）、Brunner, Otto: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Darmstadt 1984. を参照。また、ラッテはユダヤ人であり、『聖なる法』を教授資格論文としてミュンスター大学に提出したのち、一九三一年にゲッティンゲン大学で教職につくが、一九三五年には大学から追放されることになる。戦時中はハンブルクで隠れ住んでいたようだが、戦後、一九四五年からふたたびゲッティンゲン大学の古典文献学の教授に復帰している。

<sup>291</sup> Latte, ebd., S.2f. „Im Kampf gegen Fehderecht und Selbsthilfe sind Gesetzgebung und Verfahren in Hellas geformt worden. Wo die Neigung zu Eigenmacht schwand oder

ラッテは、古代ギリシアの立法や訴訟手続きもまた「私闘権」や「自力救済」にたいする戦いから発達していったと考えているが、しかし、「自力救済」の傾向が弱まったり、国家が「自力救済」を断念させることに成功したばかりでも、古代ギリシアでは、いまだ訴訟は裁判官による判決というよりも「調停審理」という性格が強かったと論じている。なぜなら、古代ギリシアでは絶対的な正義をもとめるよりも、被害者に復讐を断念させることが第一の目的とされたからだというのである。古代ギリシアの訴訟、とくに刑事訴訟が、「対話 Dialog」という形式をとったのも、当事者のどちらも原告と被告の二重の役割を担い、「裁判官による手続き **Offizialverfahren**」が欠けていたからであるという<sup>292</sup>。ベンヤミンはラッテを参照しつつ、ギリシア悲劇の「<sup>アゴーン</sup>競技」において展開されるのもまた、英雄と神々とのあいだの「調停審理」なのだと説明する。<sup>トラゲーディエ</sup>悲劇における合唱隊は、あるときは宣誓の保証人、あるときは裁判にたいして慈悲を請う被告の仲間たち、あるときは裁きをおこなう人民集会という役割を担うことになる。そこでは、所の統一は「法廷」であり、時の統一は「公判の一日に限定された時間」、そして筋の統一は「審理の統一」なのだという<sup>293</sup>。

ギリシア悲劇における「<sup>アゴーン</sup>競技」のもつ意味については、古代ギリシアにおける悲劇が占星術的な運命、その閉ざされた世界からの解放を意味していたこと、英雄の沈黙とディオニュソスの陶酔のことは「<sup>アゴーン</sup>競技」の循環を打ち破るためのものであったこと、ギリシア悲劇の形式とアテナイの訴訟手続きとのあいだに親縁性があることなど、その議論の多くをフローレンス・クリスティアン・ラング——当時、ラングとは以前からの友人エーリヒ・グートキントをつうじて知り合い、またラングの紹介でホフマンスタールの編集する雑誌

---

es dem Staate gelang, sie einzudämmen, trug der Prozeß doch zunächst nicht den Charakter eines Nahsuchens um richterliche Entscheidung, sondern den einer Sühneverhandlung, und zu allen Zeiten hat es neben der staatlichen Rechtsprechung Schiedsgerichte gegeben, die im Hellenismus sogar eine neue Blüte erleben. Im Rahmen eines solchen Verfahrens, dessen Hauptziel nicht war, das absolute Recht zu finden, sondern den Verletzten zum Verzicht auf Rache zu bewegen, mußten sakrale Formen für Beweis und Spruch um des Eindrucks willen, den sie auch auf den Unterliegenden nicht verfehlten, eine besonders hohe Bedeutung gewinnen.“

<sup>292</sup> 実際に、古代ギリシアにおいてポリスが確立する以前、紀元前六〇〇年代にアテネのドラコンやソロンによって法整備が行われるようになるまでは、私闘が秩序維持のための一般的な手段であったということである。笹倉秀夫『法思想史講義（上）』（東京大学出版会、二〇〇七年、一二—一五頁）を参照。

<sup>293</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 296. (『根源』上、二五一頁)

に『ゲーテの親和力』を掲載している——に負っている<sup>294</sup>。しかし、ラングがギリシア悲劇に、星辰による運命の呪縛から解放された人間性の勝利という啓蒙的な契機を読みとろうとするのにたいして、ベンヤミンは、たしかにギリシア悲劇においてはじめて「創造的精神」が、「<sup>モラリシユ</sup>道徳的人間」が、つかのま登場することになるが、そこで成就されるのはあくまで英雄という存在に固有なものであると見なしている。ギリシア悲劇の英雄は、何世代にもわたってふりかかってくる呪いをみずからの犠牲によってとり払う。「<sup>トラギシユ</sup>悲劇的なもの」は、英雄へと集中的にもたらされる<sup>デモニシユ</sup>魔神的な運命との関係においてとらえられなければならない。「<sup>デモニシユ</sup>悲劇的なものと<sup>デモニシユ</sup>魔神的なものとの関係は、<sup>パラドックス</sup>逆説性 Paradoxie と二義性との関係にひとしい。ギリシア悲劇のあらゆる逆説性において——つまり古い法にしたがいながら新しい法をつくりだす犠牲において、贖いでありながらもつばら自我を奪いさっていく死において、人間に、さらに神にも勝利する結末において——<sup>デモン</sup>魔神の刻印である二義性は死に瀕している」<sup>295</sup>。ギリシア悲劇において、<sup>デモニシユ</sup>魔神的な運命、「罪と罰の異教的な測りがたい連鎖」、すなわち、贖いが復讐であり、新たな罪を呼び覚ますものであるような、罪を犯すことがすでに贖いであるような二義性は打破される。ギリシア悲劇の英雄は、あらゆる行為を罪と贖いの連鎖へとおとし入れる運命の犠牲となると同時に、その運命を支配する神々に勝利することによって、古き法の力を失効させる。しかしそれは一時的なものであり、「罪を贖い、けがれなき神と和解した人間の無垢」にとってかわることによるのではない。ギリシア悲劇の「逆説性」は、罪をとり払う罪、贖いの要求を消滅させる贖いという点にある。古き法は失効するとしても、そこに展開されるのはどこまでも罪と贖いの供儀にほかならない。ベンヤミンは、ギリシア悲劇の結末はつねに証拠不十分に終わると、解決はたしかに救済ではあるとしても、それはあくまで「その場かぎりの、問題をはらんだ、条件付きの救済」なのであり、英雄は「未成熟な」まま、「道徳的人間」として

<sup>294</sup> Vgl. Brief an Florens Christian Rang vom ca. 27. 1. 1924, GB II 418f. und 14. 2. 1924, GB II 425ff. また、一九二四年一月二十七日に書かれたと考えられているラング宛の手紙のなかで、ベンヤミンは、ソポクレスとエウリピデスの悲劇に認められる対話形式とアッティカの訴訟手続きとの関連についてラングにたずねているが、おそらくベンヤミンはそこでラッテの文献を教えられたのではないかと思われる。ラングがベンヤミンに宛てた手紙の草稿がラングの日記のなかに残されているが、そこでアッティカの訴訟手続きについて論じられている内容はラッテの議論にしたがっているものと考えられる。

<sup>295</sup> Benjamin, ebd., GS I 288. (『根源』上、二三〇頁) „Das Tragische verhält sich zum Dämonischen wie das Paradoxon zur Zweideutigkeit. In allen Paradoxien der Tragödie – im Opfer, das, alter Satzung willfahrend, neue stiftet, im Tod, der Sühne ist und doch das Selbst nur hinrafft, im Ende, das den Sieg dem Menschen dekretiert und dem Gotte auch – ist die Zweideutigkeit, das Stigma der Dämonen, im Absterben.“

「個体化 Individulaisation」をいまだとげることがないと説明する<sup>296</sup>。それはギリシア悲劇のテーマが、あくまで運命との対決に、法の根底にある神話的な二義性との対決にあり、近代における道徳的人間の形成や「個体化」にあるわけではないからだというのである。

## (2) 近代悲劇における「亡霊的なもの」

ベンヤミンは、「ギリシア悲劇 Tragödie」が近代的な理念、すなわち自然的な因果関係や登場人物の心理、あるいは美的形而上学などによって解釈することが許されないとすれば、「近代悲劇 Trauerspiel」もまたギリシア悲劇の類似物として理解することは許されないと主張する。ドイツの近代悲劇は、十七世紀のバロック悲劇から発展し、その後、啓蒙主義以降は運命劇というかたちで受け継がれていくことになるが、十七世紀、反宗教改革期のバロック演劇をルネサンス的と位置づけてきた二十世紀初頭までの文学研究が、バロック演劇に影響をあたえたアリストテレスの教義をあまりに過大評価してきたことを批判するのである。オランダの古典やイエズス会の学校劇からその多くを学んだバロック演劇は、みずからの演劇の正当性を主張するために、イタリア・ルネサンスの美学者ユーリウス・カエサル・スカーリゲルの『詩学七書』（一五六一年）を手本とし、その演劇がアリストテレスの理論にもとづいていることを強調する。しかし、ベンヤミンにしたがうなら、バロック悲劇はアリストテレスの理論をほとんど理解していない。ギリシア悲劇を構成するはずの「三一一致の法則」については、時の統一や筋の統一はしばしば破られ、所の統一にいたってはほとんど問題にされていない。アリストテレスが『詩学』のなかでギリシア悲劇の効果としてあげる「憐れみ」と「恐れ」は、事件全体へではなく、もっとも際立った登場人物の運命へと関与するものと見なされている。さらにジークムント・フォン・ビルケンでは、「憐れみ」と「恐れ」にかわって、「神の栄誉」と「市民の教化」というまさに反宗教改革期の理念が「近代悲劇」<sup>トラウアーシュピエール</sup>の効果の担う目的とされている。ベンヤミンは、バロック悲劇における「悲劇」<sup>トラウアーシュピエール</sup>の解釈がアリストテレスの悲劇論<sup>トラゲーディエ</sup>とはまったく異質なものであり、したがって王が主人公であるという唯一の事実だけが、近代悲劇とギリシア悲劇を結びつけているにすぎないと論じ、そのうえで最後に王が遂げる犠牲の死の意味と王にふりかかる運命の意味の、両者における相違を問題にするのである。

ベンヤミンはまず王の犠牲の意味について、近代悲劇の主人公としての王の性格を端的

---

<sup>296</sup> Vgl. ebd., GS I 296. (同書、二四九頁)

にしめすのは「殉教者」にほかならないと述べている。「近代悲劇は、聖者悲劇の形式として殉教者劇によってその真価が保証されている」<sup>297</sup>。ギリシア悲劇の登場人物が王家の出であることは、前史としてその起源が英雄時代にあることをしめすもので、英雄的自我の特徴も性格上の特徴ではなく、身分からくるものであるのにたいして、王がバロック悲劇の主人公であるべく定められているのは、神々や運命と対決するからでも、対決すべき神話を現前化するからでもない。ベンヤミンは王がバロック悲劇の主人公である理由を、反宗教改革期の時代にあって「被造物」の弱さをなによりもドラスティックにしめし、ふりかかる運命に畏怖の念をいだかせるために、登場人物の権力や権威をできるかぎり大きなものにすることが要求されたことに認めている。王はまたそのために、歴史を代表し具現する者として、外交的な営みを見抜き、政治的な陰謀をたくらみ、王にふさわしい美德や悪徳をしめさなければならなかった。バロックの時代には、「<sup>トラウアーシュピール</sup>悲劇」は歴史の経過そのもののなかでみずからの真価を明らかにすることができると信じられていた。それゆえに「<sup>トラウアーシュピール</sup>悲劇」ということばは、十七世紀では戯曲だけでなく歴史的事件にももちいられ、たとえば国家の陰謀が文学論争の題材になるだけでなく、国家が文学論争そのものを利用し介入するという奇妙な事態も生じたという。

ベンヤミンはこのように、近代悲劇を特徴づける性格を「殉教」に認めるのだが、すでにギリシア精神史における転機としてのソクラテスの死に、ギリシア悲劇の末路と同時に、殉教者劇の端緒があったと主張し、「死にゆくソクラテスのうちに、ギリシア悲劇のパロディとしての殉教者劇が生まれる」<sup>298</sup>と述べている。外面的には、ソクラテスの死は、ギリシア悲劇の英雄の死とまったく変わらないようにも見える。ソクラテスの死は古き法から見れば「贖罪の犠牲 Sühnetod」を意味し、また来たるべき正義からすればそれはまさに「犠牲の死 Opfertod」にほかならない。しかしベンヤミンは、そこにはギリシア悲劇の「<sup>アゴーン</sup>競技的なもの」、あの英雄の無言の苦悩と格闘が欠けていると、沈黙の闘争は対話によってかわり、それゆえに英雄の死は殉教者の死に変わっていると主張する。とりわけソクラテスの死をギリシア悲劇的な死と決定的にへだてているのは、「不死」というテーマであり、「魂の浄化」というテーマであるという。「ソクラテスは死すべき者として——死すべき者のうちの最良の、もっとも道徳的な人間として、といってもいい——死を直視したが、彼

<sup>297</sup> Ebd., GS I 292. (同書、二四〇—二四一頁) „Das Trauerspiel ist als Form der Heiligentragödie durch das Märtyrerdrama beglaubigt.“

<sup>298</sup> Ebd. (同書、二四一頁) „Im sterbenden Sokrates ist das Märtyrerdrama als Parodie der Tragödie entsprungen.“

は死をなにかよそ事として認識し、その彼方では、つまり不死においてはふたたびみずからをとり戻せるものと期待していた」<sup>299</sup>。プラトンにとって、魂は死によって肉体の牢獄から逃れ、共同体のもとに「不死」を獲得しイデアの観照へといたるのだから、死はもはや恐れるべきものではない。それにたいして、ギリシア悲劇では、犠牲になるものの魂そのものが問題となることはなく、英雄の死は、そもそも「魂の浄化」とはまったく無関係だった。ソクラテスの死において、はじめて共同体への忠誠としての死と、「魂の浄化」としての死が結びつき、魂は死をとおして共同体のなかで浄化されるのである。ベンヤミンはニーチェとともに、そこにキリスト教的な殉教というテーマが隠されていることを認める。ソクラテスの死は、文字どおりの意味で殉教者の死なのである。

他方、ギリシア悲劇においても近代悲劇においてもその中心には運命があり、運命を中心に劇が組み立てられている。ギリシア悲劇では、<sup>トラージシユ</sup>悲劇的出来事が経過していくなかでその運命をひとりの英雄が引き受け、何世代にもわたってふりかかってくる呪いを英雄みずからの犠牲において消しさり、とり払う。それにたいして、バロック悲劇から発展する近代悲劇の運命の概念は、ベンヤミンによるなら反宗教改革期の復古神学の精神における「自然史のカテゴリー」として考えることからはじめなければならない。ベンヤミンは「自然史 Naturgeschichte」を、「被造物」としての自然とキリスト教的な罪という観念からなるものとして理解している。近代悲劇における運命は、純粋な自然現象でもなければ、ギリシア的自然でもない。自然そのものに秘められた力を罪としてとらえることが、近代悲劇の特徴だというのである。近代悲劇における運命の意味は、世界の存在を自然法則的な事実性としてではなく、「被造物」として、罪を担うものとして認識する点にある。「それが明かされるのはたとえかりそめであるとしても、因果関係をたえず繰り返りひろげられるもろもろの宿命の道具として呼び覚ますのは、むしろ罪、このばあい行為者の倫理的な過失ではなく、つねに被造物の罪——つまりキリスト教的に言えば原罪——である、という確信が、運命観念の中核をなしているのである。運命とは罪の場に生起する事象の<sup>エンテレヒー</sup>円現である」<sup>300</sup>。近代悲劇における運命とは「歴史的な事象に潜む根源的な自然の暴力」であり、

---

<sup>299</sup> Ebd. (同書、二四三—二四四頁) „Sokrates sieht dem Tode ins Auge wie ein Sterblicher – wie der beste, der tugendhafteste der Sterblichen, wenn man will – aber er erkennt ihn als ein Fremdes, jenseits dessen, in der Unsterblichkeit, er sich wiederzufinden erwartet.“

<sup>300</sup> Ebd., GS I 308. (同書、二八二頁) „Kern des Schicksalsgedankens ist vielmehr die Überzeugung, daß Schuld, als welche in diesem Zusammenhang stets kreatürliche Schuld – christlich: die Erbsünde –, nicht sittliche Verfehlung des Handelnden ist,

それは「罪」という形態をとって歴史的な事象を形成するのである。

したがって、ギリシア悲劇のなかで英雄のもとにふりかかる運命と、近代悲劇のなかで被造物としての君主の上にふりかかる運命とは、どちらも圧倒的な威力で彼らを打ち負かしていくという点では、つまりそこには無媒介的な「権力 Macht」が秘められているという点では共通しているとしても、その構造的な意味はまったく異なっている。英雄は運命を挑発することはできるが、近代悲劇の登場人物は運命に翻弄されるだけである。ギリシア悲劇では運命は英雄のもとに集中的に現われるが、近代悲劇では被造物としての君主たちの上をさまよえる「亡霊 Geist, Gespenst (spectrum)」のごとく彷徨する。ベンヤミンは、「運命の主体は規定しがたい」<sup>301</sup>と述べているが、だからこそ近代悲劇には英雄にあたるような「悲劇」<sup>トラゲーディエ</sup>を構成する人物は登場せず、たださまざまな「配置 Konstellation」だけがあるのだという。ギリシア悲劇では世俗的な「事物の世界 Dingwelt」はでる幕はなく、事物の世界から完全に解放されているのにたいして、近代悲劇では事物の世界はむしろ重要な意味を担っている。宿命は登場人物たちに分けあたえられているばかりでなく事物をも支配しているがゆえに、呪いや罪が小道具をつうじて何世代にもわたって受け継がれるのである。ベンヤミンは、中世では機械から神を呼びだしたのにたいして、われわれは墓から亡霊を呼びだす、というグリューフイウスのことばを引用しているが、小道具のほかに夢や幽霊もまた、呪いや罪を担う存在として近代悲劇の不可欠の構成要素となっている。ギリシア悲劇のテーマは「調停審理」であり、審理はすべて昼間におこなわれるのにたいして、近代悲劇では、「永遠回帰の真の秩序としての運命」が出現するのは丑三つ時である。当時、時間とともに時が秤の針のように平衡にいたりとまってしまう、というイメージはひろくゆきわたっていたという<sup>302</sup>。亡霊の世界は歴史のない世界、つまり、結末のない世界である。ギリシア悲劇では、英雄の個体的身体をつうじて歴史的に一時期が画されることになるのにたいして、近代悲劇では、死者はその役の生命力において力を減じることなく霊の世界で息を吹きかえすのである。

---

durch eine wie auch immer flüchtige Manifestierung Kausalität als Instrument der unaufhaltsam sich entrollenden Fatalitäten auslöst. Schicksal ist die Entelechie des Geschehens im Felde der Schuld.“

<sup>301</sup> Ebd., GS I 310. (同書、二八八頁) „Das Subjekt des Schicksals ist unbestimmbar.“ この箇所は、„Schicksal und Charakter“からの自己引用である。

<sup>302</sup> Vgl. ebd., GS I 313. (同書、二九六頁) ; Emrich, Wilhelm: Deutsche Literatur der Barockzeit, Königstein/Ts., 1981. (ヴィルヘルム・エムリッヒ『アレゴリーとしての文学——バロック期のドイツ』道旗泰三訳、平凡社、一九九三年)

ベンヤミンはこのように、近代悲劇における王とその周辺の事物を支配する運命に亡霊的な性格を認めるのだが、王にふりかかる「殉教者」としての運命は、「被造物」の最高位にある王の地位と、原罪という観念を内包する「自然史」の概念から生じるものだと理解している。それは運命が、ギリシア悲劇では新たな共同体を創設する英雄の一回的行為にかかわるものとして、英雄の闘うべき対象として現われてくるのにたいして、近代悲劇では王が「被造物」のなかで最高の地位にありながら、「被造物」として生まれながらにして罪を負った存在であるがゆえにみずからの行為を決定できない、という状況に介入し出現するからである。そして、ベンヤミンはまさにその点に、近代悲劇における「主権」の亡霊的な性格が生みだされる要因を見いだすのである。

### (3) 主権論

ベンヤミンによるなら、そもそも近代悲劇における王位にある者の運命を規定しているのは、「政体 *politia*」にかかわる議論とプロテスタンティズムの理念のあいだにあるアポリアにほかならない。ボダンが『国家論』(一五七六年)のなかで、それまでの王権と諸身分とのあいだでなされてきた混合政体を批判し、「主権 *Souveränität*」という絶対的な、分割不可能で永続的な権力なくして国家はありえないと主張してから、十七世紀には、「主権」をめぐる議論がさかんに展開されることになる。それと同時に、教会を中心とする法秩序の維持や正義の実現にかわって、王の権力の運用、国家自身の利益のためのそのより広い活動を問題にする「国家理性 *raison d'Etat (Ratio Status)*」の議論が展開される。ベンヤミンはとくに、中世以来もっぱら王位の「篡奪者 *Usurpator*」を意味してきた「専制君主 *Tyrann*」にたいして、その殺害の指令を下すのは対立王なのか、人民なのか、それともただひとり教皇庁のみなのかという問題をとりあげているが、空位期間における王国の連続性と王位を奪われた際の政治体制の連続性は、後期中世以来法学者のあいだでさかんに議論された問題であったという。そもそもボダンの『国家論』は、内乱に苦しむフランスが平和と秩序を回復すべく書かれたものだが、ドイツは三十年戦争の舞台となったこともあって、十七世紀にいたっても戦争や内乱による荒廃にさいなまれていた。反宗教改革の時代、教会は「神政主義 *Theokratie*」的国家論を主張したのにたいして、プロテスタントはこれに抵抗し、一六八二年には、ルイ十四世がガリカニズム四箇条(神父ボシュエが起草)によって教皇権を制限することに成功すると、実質上、教皇庁にたいする「主権

者の絶対的不可侵性」が勝ちとられることになる<sup>303</sup>。他方、十七世紀のヨーロッパでは、カトリックによる失地回復のための反宗教改革が遂行されるなかで、三十年にわたる宗教戦争をへてウェストファリア条約では、かろうじて神聖ローマ帝国の存立はまもられたものの、カトリック教会の庇護者たる皇帝の権力は著しく弱められ、その結果として帝国内でのカトリックとプロテスタントのあいだの宗派同権体制が生まれる。そのような政治的背景のもとに、プロテスタントが善行を否定し、聖餐と洗礼以外の秘蹟による救済を廃棄しようとするのにたいして、反宗教改革の運動もまた、イエズス会を中心に、中世以来の修道士的な禁欲的徳行を説くことによってカトリック教会を改革し世俗的な生活への浸透をはかろうとしている。そもそも、アンドレーアス・グリューフィウスやダニエル・カスパー・フォン・ローエンシュタインなど、ドイツ・バロック期のおもな劇作家はルター派の新教徒だったことから、宗教改革の試練をまぬがれえたスペインのバロック演劇とちがって、とりわけドイツのバロック演劇は現世における恩寵や宥和を拒まれた重苦しい雰囲気につつまれることになる。

---

<sup>303</sup> Vgl. ebd., GS I 245. (同書、一一五頁); Kantorowicz, H. Ernst: *The King's Two Bodies*, Princeton 1997. (エルンスト・H・カントーロヴィチ『王の二つの身体』上・下、小林公訳、筑摩書房) また、ヘルマン・テュヒレ『キリスト教史6 バロック時代のキリスト教』(上智大学中世思想研究所編訳、平凡社、一九九七年)を参照。カントーロヴィチはキリスト教政治神学の特徴として、パウロの〈キリストの体 *corpus Christi*〉という表現が、中世の〈教会の神秘体 *corpus ecclesiae mysticum*〉をへて、近世の〈国家の神秘体 *corpus reipublicae mysticum*〉へと発展し、十六世紀イングランドにおいて「王の生身の身体」とそれとは異なる「王の〈けっして死ぬことのない〉政治的身体」が、「王の二つの身体」という「擬制 *fictio*」として形成されるにいたると論じているが、とりわけ王の死による空位期間と篡奪者による王権の分断において王国の連続性を確保する権限が、それぞれ「王の自然的身体」と「王の政治的身体」という二つの「擬制」のもとで教皇庁から世俗国家そのものへと移っていった経緯を明らかにしている。王の空位期間における王権の連続性は、初期中世では教会によって確保されると考えられていたのにたいして、後期中世以来けっして死ぬことのない「王の自然的身体」としての王朝の連続性という「擬制」によって確保されると考えられるようになる (p.334-336、上七七一八〇頁)。他方、「篡奪者」の問題は、「擬制としての王冠」をめぐる議論の一例としてとりあげられている。ヘンリー四世とエドワード四世のあいだの王権をめぐる闘争で、王位が奪われるごとに「王の自然的身体」は分断されることになるが、内戦を避けるために国家は「唯一なる王冠」、「唯一なる王の政治的身体」という「擬制」のもとに存続すると考えられた (p.370-372、上一二四一一二六頁)。そのさい、王冠の「擬制」への誓約は中世後期以来、教皇庁からしだいに世俗国家そのものへと移っていったとされる。カントーロヴィチは、「王の二つの身体」という「擬制」が十六世紀イングランドにおいて成立したと論じているが、十七世紀大陸における絶対主義の王権にも同様の性格が認められると考えられる。Vgl. Koschorke, Albrecht / Lüdemann, Sussane / Frank, Thomas / Matala de Mazza, Ethel: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a. M. 2007, S. 151ff.; Wolfgang, Ernst / Vismann, Cornelia (hrsg.): *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, München 1998.

ベンヤミンは、ドイツのバロック演劇に特有なこの禁欲的なプロテスタンティズムに、マックス・ヴェーバーのように近代的合理主義の精神を見いだすのではなく、むしろゲルマン的な異教性と新ストア主義的な運命への信仰を認めている。「ついに善業の功績や贖罪的な性格のみならず、善業そのものをも撃退してしまったあの過剰の反動のうちには、ゲルマン的な異教性と運命的没落への暗い信仰の片鱗がうかがわれる。人間の行為からはあらゆる価値が奪われていった。それにかわって新しいもの、空虚な世界が生まれた」<sup>304</sup>。ヴェーバーが、罪、悔い改め、懺悔、赦免、新たな罪という循環に支配された無計画で無組織な生活態度から人間を解放し、倫理的な実践のもとに合理的に組織された現世の生活を営むことによって地上における神の栄光をえる、ということに禁欲的なプロテスタンティズムの意義を認めるのにたいして<sup>305</sup>、ベンヤミンはむしろそのような実践が人間にたいしておよぼす荒廃を強調するのである。バロックのストア主義にとって問題となったのも、その「合理的なペシミズムの受容よりも、ストア主義的实践が人間にたいしておよぼす荒廃」<sup>306</sup>だった、とベンヤミンは述べている。そのような情動をあらわすことばが「悲しみ Trauer」であり「近代悲劇 Trauerspiel」の秘められた意味もまさにそこにあるというのである。ベンヤミンは、ショーペンハウアーがストア派の「平静=無情念」にたいするキリスト教の「諦念 Resignation」の意味の相違に触れた箇所を引用している。前者が、「もっぱらどうしようもない必然悪を平然と耐え、覚悟して待ちのぞむことを教える」のにたいして、後者は「断念、意欲 Wollen の放棄」を教える。ギリシア悲劇の主人公は、「避けがたい運命の打撃を受けながら毅然としたがう姿勢」をしめすのにたいして、キリスト教悲劇では主人公は「生へのすべての意志を放棄し、世の無価値とむなしさを悟って喜んで世を捨てる」のである<sup>307</sup>。

ベンヤミンは、近代悲劇において被造物としての君主の運命が問題となるのは、なによ

---

<sup>304</sup> Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 317. (『根源』上、三〇九頁) „Ein Stück germanischen Heidentums und finsternen Glaubens an die Schicksalsverfallenheit sprach sich in jener überladnen Reaktion aus, die zuletzt das gute Werke schlechthin, nicht seinen Verdienst- und Bußcharakter allein, aus dem Felde schlug. Jeder Wert war den menschlichen Handlungen genommen.“

<sup>305</sup> Vgl. Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988. (マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムと資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店、一九八九年)

<sup>306</sup> Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 319. (『根源』上、三一三頁) „Für sie fällt eine Rezeption des rationalen Pessimismus viel weniger ins Gewicht als die Verödung, der die stoische Praxis den Menschen entgegenführt.“ (下線部引用)

<sup>307</sup> Vgl. ebd., GS I 291. (同書、二三九頁)

り主権者としての君主、その決定機関としての唯一性にその要因があるとして、つぎのように述べている。「近代の主権概念が、至高の、君主の執行権をみざすものだとすれば、バロックの主権概念は、例外状況 *Ausnahmezustand* をめぐる議論から発展したものであり、例外状況を除去することが、君主のもっとも重要な機能だとしている。支配する者は、戦争や反乱、あるいはその他の破局 *Katastrophe* が契機となってもたらされる例外状況において、独裁的権力の保持者であるべく、すでにあらかじめ定められているのである」<sup>308</sup>。ベンヤミンが主権概念を「例外状況」と結びつけて論じているこの箇所は、カール・シュミットの『政治神学』を参照していることから、また第二次大戦後に、みずから『ドイツ悲劇の根源』を贈呈し感謝の意を表明しているシュミット宛の手紙が発見されたこともあって、シュミットの理論がベンヤミンを惹きつけたのはなにか、またベンヤミンのバロック研究にどのような影響をおよぼしているのかが、しばしば議論の的になってきた。『政治神学』におけるシュミットの定義にしたがえば、「主権者とは、例外状況について決定を下す者である」<sup>309</sup>。サミュエル・ウェーバーは、ベンヤミンがこの箇所で「例外状況を除去する」と述べていることを強調し、そのことによってベンヤミンが例外状況について決定することを問題にしているのではなく、むしろ「決定」そのものに異議を申し立てているのだと主張している<sup>310</sup>。しかし、ベンヤミンはまた他の箇所で、「例外状況についての決

---

<sup>308</sup> Ebd., GS I 245f. (同書、一一六頁) „Wenn der moderne Souveränitätsbegriff auf eine höchste, fürstliche Exekutivgewalt hinausläuft, entwickelt der barocke sich aus einer Diskussion des Ausnahmezustandes und macht zur wichtigsten Funktion des Fürsten, den auszuschließen. Wer herrscht ist schon im vorhihein dafür bestimmt, Inhaber diktatorischer Gewalt im Ausnahmezustand zu sein, wenn Krieg, Revolte oder andere Katastrophen ihn heraufführen.“

<sup>309</sup> Schmitt, Politische Theologie, S.11. (『政治神学』、一一頁) „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ *Ausnahmezustand* はふつう「非常事態」を意味するが、シュミットは『政治神学』のなかで「通常事例 *Normalfall*」との対比で「例外 *Ausnahme*」という語を用いて、「例外は通常事例よりも興味深い」、「例外はすべてを証明する」(S.22)とも述べているので、「例外状況」と訳されるのが一般的であり、ここではその慣例にしたがった。なお、「例外状況について」の前置詞「ついて *über*」の意味だが、『政治神学』の冒頭では「いまが例外状況だ」と認定する権限をもつのが「主権者」だ、という議論をし、その後、「例外状況」においてなにを決定すべきか、と議論を進めていくことになる。したがって「決定」は二重に意味をもつのだが、シュミットはつぎのように述べている。「主権者は、極度の緊急事例であるかないかを決定すると同時に、これを除去するためにながなされるべきかをも決定する」(S.12f.)。シュミットは明らか一九二〇年代の政治状況を念頭におき、おもに「例外状況」の認定権限をもつ人間を問題にしていると考えられるが、ベンヤミンは、「例外状況を除去することが、君主のもっとも重要な機能だ」と述べていることから、おもにバロックの時代における後者の意味の重要性を強調しているものと考えられる。前者の意味については、長尾龍一『ケルゼン研究Ⅲ』(信山社、二〇一三年、二五九―七二頁)を参照。

<sup>310</sup> Cf. Weber, Samuel: Taking Exception to Decision. Theatrical-theological Politics.

定 **Entscheidung** は君主の手にかかっているのだとしても、その君主は、どんな状況においても、決断 **Entschluß** を下す能力がほとんどないことが明らかとなる」<sup>311</sup>とも述べている。ベンヤミンにとって問題はむしろ、君主は例外状況において決定を下さなければならないのだが、そしてその決定はたしかにウェーバーのいうように例外状況の除去であるかもしれないが、君主はその決定にたいして決定的に無能力である、という点にある。シュミットが例外状況における決定から独裁者を要請するとすれば、ベンヤミンの論点は、そのような要請にたいして主権者は、さらに近代における主体は決定的に無能力だということにある。ギリシア悲劇のテーマが運命との戦いであるとするれば、近代悲劇を支配しているのはまさに運命にほかならない。ギリシア悲劇は罪と贖いの連鎖を断ち切るべく、たとえその場かぎりの条件つきのものであろうとも救済をもたらそうとする。それにたいして、近代悲劇では、主権者は例外状況をつうじてまさに運命に支配されるのである。

このような主権の理論は、サミュエル・ウェーバーが回避しようとする以上に、君主を「独裁的な **diktatorisch** 決定機関」として、「専制君主 **Tyrann**」のイメージのうちに完成しようとするものである。ただし、「支配者の権力と支配能力とのあいだの対立 **Antithese**」が、「専制君主の優柔不断=決定不能性 **Entschlußunfähigkeit**」を帰結するかぎりにおいて<sup>312</sup>。ベンヤミンは、バロック悲劇の主人公たちのたえず変転する決断、その激情の突発性はまさにこの対立から生じてくると論じる。君主は例外状況を除去すべく行動しなければならないが、決定的にその能力を欠いていることから、結局、破滅せざるをえない。専制君主と殉教者は、バロックにおいては王位にある者の二つの側面にほかならない。それは、君主の本質の、必然的に極端な現われなのである。「専制君主という人格の無力さ、邪悪さと、専制君主の役割には神聖なる力がそなわっているという時代感情に潜む確信とのあいだの抗争」<sup>313</sup>が、専制君主の滅亡におけるバロック悲劇の特徴をなしている。「主権者 **Souverän** は歴史を表象=代理する **repräsentieren**。主権者は歴史上の事象を、王笏のように手中にしている」<sup>314</sup>。したがって、専制君主は支配者として歴史上の人類の名において

---

Walter Benjamin and Carl Schmitt, in: Walter Benjamin 1892-1940, zum 100. Geburtstag, hrsg. v. Uwe Steiner, Bern/Berlin/Frankfurt a. M./New York/Paris/Wien/Lang 1992.

<sup>311</sup> Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 250. (『根源』上、一三一頁) „Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht, erweist in der erstbesten Situation, daß ein Entschluß ihm fast unmöglich ist.“

<sup>312</sup> Vgl. ebd. (同書、同頁)

<sup>313</sup> Ebd., GS I 251. (同書、一三五頁)

<sup>314</sup> Ebd., GS I 245. (同書、一一五頁) „Der Souverän repräsentiert die Geschichte. Er hält

破滅するのだから、その没落はひとつの裁きとして演じられ、臣下もまたその判決が自分に向けられていると感じるのである。たとえば、狂った独裁者として「乱された創造秩序の寓意画」となる以前から初期キリスト教徒のあいだでもアンチキリストとして心に刻まれていたヘロデ像は、王の不遜の表現にもっともおぞましい特徴をあたえているという<sup>315</sup>。とくにヘロデ像がバロックの人間の興味をそそったのは、被造物の頂点としての主権者が、火山のように突如として荒れ狂い、周りの廷臣もろともみずから破滅していく点にあった。二人の嬰兒を打ち殺そうと両手にかかえたまま狂気に襲われるという、この典型的なユダヤ王のモチーフは当時の画家の得意としたものでもあったが、そこには「神によってあたえられた無制約な階層上の高位と、あわれな人間という存在とのあいだの、不均衡の犠牲」<sup>316</sup>となって死ぬ、というバロックの時代の専制君主劇の精神が明確に表現されている。ベンヤミンはまたヘロデ王とともに、貞節を固持し、肉体的禁欲のもとに殉教する「貞淑な女王」を、バロック悲劇における殉教者の典型をなすものとしてとりあげている。

したがって、ベンヤミンがなにより近代悲劇の特徴として見いだすのは、シュミットが主張するような「例外状況について決定を下す者」としての主権者の能力ではなく、主権者の無能力、近代的主体の無能力にほかならない。グリューフiusやローエンシュタインなどのバロック悲劇の劇作家は、カトリックを代表する皇帝にたいしてプロテスタントの領邦都市の利益を代表する政治家、法律家——グリューフiusは領邦都市グローガウの法律顧問、ローエンシュタインは都市共和国ブレスラウの法律顧問、後に神聖ローマ皇帝レオポルト一世の顧問官——でもあった。彼らは宗教的対立と、帝国と領邦都市との対立のなかで、国家理性にもとづく政治を追求し、君主の絶対的権力の倒錯性を君主の殉教や「<sup>メランコリー</sup>憂鬱」といったテーマのうちに描きだすのである。グリューフiusの『カーロルス・ストゥアルドゥス』（一六五七年）では、教皇と皇帝の権威がゆらぎつつあるなか、キリストの地上における代理司祭であるはずの専制君主カーロルスすなわちチャールズ一世が、プロテスタンティズムの「信仰による義」にもとづきやはり神のもとにある人民の代表者クロムウェルとの対立のなかで殉教者として処刑されることになるが、専制君主のもとでは王冠のもとにあるはずの政治的安定性が絶対君主の身体的供犠によってしか維持さ

---

das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter.“

<sup>315</sup> Vgl. ebd., GS I 250. (同書、一三〇頁)

<sup>316</sup> Ebd. (同書、同頁) „... er fällt als Opfer eines Mißverhältnisses der unbeschränkten hierarchischen Würde, mit welcher Gott ihn investiert, zum Stande seines armen Menschenwesens.“

れえないことがしめされる。またローエンシュタインの『クレオパトラ』（一六六一年）や『アグリッピーナ』（一六六五年）では、近親相姦や母親殺しといったモチーフによって血統的限界というテーマが、また篡奪者といったモチーフによって身分的限界というテーマが展開されるが、そこではその倒錯的な表現によって君主の絶対的権力のはらむ限界が描きだされるのである。こうして絶対君主としての主権者は、みずからの象徴的儀礼の遂行的効果をつくりださなければならないその倒錯的な身振りによって、むしろみずからの無能さをさらけ出すことになる<sup>317</sup>。そして主権者は、立法権と執行権とをあたかも全能であるかのように結びつけながらその無能さをあらわにするがゆえに、まさにそこに「亡霊的」なものをまといつかせている。とりわけ啓蒙主義以降の君主制では、執行権は官僚機構のなかで発展し、君主の立法権は一般意志として、すなわち君主の意志は人民の意志として解釈されるようになる。そして近代社会における法=権利主体は、けっしてその象徴的な死を遂げることのできない主体としての、はじめからその属性をはぎとられた主権者としての地位をみずから引き受けることになる。こうして近代の民主主義社会では、法=権利主体が主権者としての王の位置を「表象=代理」するのだが、警察が民主主義社会で「亡霊的」に振る舞うのは、そもそも主権者としての法=権利主体にこそ「亡霊的」なものを、みずからの分身を生み出す要因があるからだといえる。

ベンヤミンは、主権者の「亡霊的」な分身の地位を担う存在として、ドイツ・バロックではなく、すでにこの時期に絶対王政を確立し官僚制を発展させていたスペイン・バロックの演劇に登場する顧問官をとりあげ、その地位の担う「精神=霊的 *geistig* 主権の比類ない二義性」がバロック的な「弁証法」を根拠づけているとし、つぎのように述べている。「精神=霊 *Geist* は権力 *Macht* において自己を証明する、これがこの世紀のテーゼである。つまり、精神=霊とは独裁 *Diktatur* を行使しうる能力である。この能力は、内部においては厳格な規律 *Disziplin* を、また同様に、外部にたいしては、はばかるところのない行動 *Aktion* を要求する。この能力の実践は、世の成り行きにたいする冷徹さ *Ernüchterung* をもたらし、この冷徹さが強度 *Intensität* において肩をならべることが

---

<sup>317</sup> Vgl. Koschorke / Lüdemann / Frank / Matala de Mazza, *Der fiktive Staat*, S. 141ff. ベッティーネ・メンケは、カントーロヴィチの「王の二つの身体」という「擬制 *fictio*」に「現実の現前 *Realpräsenz*」と「再-現前 *Re-Präsentation*」のパラドクスを認め、バロックの時代のパフォーマティブでフェティッシュな権力のもつ「演劇性 *Theatralität*」の危うさについて論じている。Vgl. Menke, Bettine: *Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän – das Trauerspiel – Konstellationen – Ruinen*, Bielefeld 2010, S.70ff.

できるのは、権力意志 *Machtwillen* の激しい病的欲求 *Sucht* だけである」<sup>318</sup>。つまり主権者たる君主にではなく、顧問官のあり方にこそむしろ「独裁」を行使する可能性が秘められているというのである。「精神=霊的主権の比類ない二義性」によって、主権者はそもそも「独裁」を行使する能力を欠き、主権者の分身、その「精神=霊的」存在である顧問官こそが、その「権力意志」において「独裁」という、内部における「厳格な規律」と外部にたいする「はばかるところのない行動」を実践する可能性を内在させている。主権の弁証法とは、主権とは法秩序の源泉をなすものなのだが、主権者は原理的に全能ではありえない、という点にある。近代社会では、「フランス人権宣言（人間と市民の権利の宣言）」以降、「市民」としての「人間」が主権者の地位を引き受けることになるが、「市民」としての「人間」は「構成的権力 *pouvoir constituant*」として法秩序を構築する源泉でありながら、立法権と執行権の分離、さらに立法・司法・行政の「権力の分立」のもとでしか、その権利を実現することができない。近代民主主義社会はそもそもこの分離、「権力分立」のもとでしか機能しえないのだが、主権者の分身が、その「精神=霊的」存在が生みだされる要因もまたそこにある。法と法の力とのあいだに存在するこの行為遂行的矛盾を解消しようとする行為遂行的トートロジーへの要請こそが、まさに「亡霊的なもの」を生み出す要因なのである。

### 3 正義と〈神的なもの〉の概念

#### (1) 「手段の正当性」と「目的の正しさ（正義）」

近代的な法=権利主体が主権者の地位を引き受けようとするとき、いずれにせよそこには主権者の決定的な無能力の問題と、それゆえに生じてくる行為遂行的トートロジーへの要請がつきまとわざるをえない。近代的な主権のこうしたあり方を認識しつつ、法=権利の行為遂行的トートロジー、法的暴力の倒錯性を回避するために、ベンヤミンは『暴力批判論』のなかでさらに、「非暴力的な手段」の可能性と法の倒錯的暴力を解消する「純粋な暴力」の可能性について検討している。ベンヤミンはそこで、手段と目的という二つの側面から、純粋な、非暴力的な手段としての「政治」と純粋な目的としての「正義」の可能性

---

<sup>318</sup> Ebd., GSI 276. (『根源』上、二〇〇頁) „Geist – so lautet die These des Jahrhunderts – weist sich aus in Macht; Geist ist das Vermögen, Diktatur auszuüben. Diese Vermögen erfordert ebenso strenge Disziplin im Innern wie skrupelloseste Aktion nach außen. Seine Praxis führte über den Weltlauf eine Ernüchterung mit sich, deren Kälte nur mit der hitzigen Sucht des Machtwillens an Intensität sich vergleichen läßt.“

を問う。つまり、法的契約がかならずなんらかの倒錯的暴力と結びついているとすれば、そもそも「紛争の非暴力的な調停」は可能かという、あるいはまた倒錯的暴力を解消する純粋な暴力は可能かという問題を、「手段の正当性 *Berechtigung*」と「目的の正しさ（正義） *Gerechtigkeit*」との関係を問うことによって考察するのである。

ベンヤミンはまず「正当な手段」という観点から、「市民的合意 *zivile Übereinkunft* の技術としての話し合い *Unterredung*」とソレルの展開する「プロレタリア・ゼネスト」がそれぞれ、紛争の調停の非暴力的な手段となりうるか、いっさい法的暴力をまぬがれた手段となりうるか、その可能性について検討している。「話し合い」は、たしかに人間相互の紛争を直接的な手段に訴えるのではなく、「言語」という間接的な手段によって調停しようとする点で、非暴力的な解決を追求するものだと考えることができる。ただしベンヤミンは、「話し合い」が純粋な非暴力的な手段でありうるのは、あくまで嘘が罰せられないという条件のもとでのみである——この点については第三章で検討したい——と述べ、近代的法秩序は詐欺を処罰することによって法的暴力をこの領域に侵入させているがゆえに、純粋な非暴力的な手段とはなりえていないと論じている。他方、「プロレタリア・ゼネスト」は、「政治的ゼネスト」が結局は国家を他の国家によって転覆しようとするという点で法措定的であり暴力的であるのにたいして、国家を強化するのではなく「国家暴力の根絶 *Vernichtung der Staatsgewalt*」を唯一の課題としているという点で、いっさいの法的暴力の彼岸を目指していることを、法=権利に構造的に現われてくる暴力、法=権利の行為遂行的トートロジーの暴力に徹底的に対抗するものであることを指摘し評価している。しかし「プロレタリア・ゼネスト」もまた、ある職業階級の非倫理的な暴力として現象することもありうることから、かならずしも非暴力的ではありえないと論じるのである。いずれにせよ純粋な手段もまた手段として論じられているかぎり暴力をまぬがれることは不可能であり、したがって「正当な手段」は非暴力的ではありえない。ベンヤミンはそこで、非暴力的であることよりもむしろ法的暴力とは異なる暴力の可能性について、人間的な「使命=課題」を解決する「純粋な暴力」の可能性について検討する必要があると主張する。「にもかかわらず、いっさいの暴力の完全な原理的な排除のもとでは、人間的な使命=課題のおよそ考えうる解決 *Lösung* を、ましてこれまでのすべての世界史的な現存在 *Dasein* のあり方の勢力圏からの救済 *Erlösung* を表象することはどこまでも不可能なままである」

319。「これまでのすべての世界史的な現存在のあり方」からの「救済」を可能にするような「純粋な暴力 *reine Gewalt*」、「現存在」につねにまといつている法=権利の倒錯的暴力を「浄化する *reinigen*」新たな暴力の可能性を追求しなければならないというのである。

ベンヤミンはそこで、「正しい *gerecht* 目的は、正当な *berechtigt* 手段によって達成されうる、正当な手段は正しい目的へと適用されうる」、というドグマから解放される必要性を説く。「正当な手段」がかならず法的暴力をまぬがれないとすれば、正当な手段と正しい目的との関係がそうした「循環 *Zirkel*」的な関係にあるかぎり、「正しい目的」にもまた法的暴力がつきまとうことになる。純粋な暴力の可能性について問うためには、むしろ正当な手段と正しい目的とのあいだには「調和しえない抗争 *unvereinbarer Widerstreit*」があると、「そのような目的の正当な手段でも正当でない手段でもありえず、そもそもそのような目的にたいする手段としてではなく、むしろべつの仕方でも目的にかかわるような、別種の暴力」があると想定しなければならない。「いっさいの法的問題の最終的な決定=決断不可能性 *Unentscheidbarkeit* という奇異な、さしあたり意気阻喪させるような経験」にたいして解決の可能性を見いだすためには、「目的の正しさ（正義）」とかかわるような暴力の可能性を問うことがもとめられる。「というのも、手段の正当性 *Berechtigung* と目的の正しさ（正義）*Gerechtigkeit* について決定=決断を下す *entscheiden* のはけっして理性ではなく、それは手段の正当性については運命的な暴力、目的の正しさ（正義）については神なのだから」<sup>320</sup>。ベンヤミンは、「普遍的に妥当する *allgemeingültig*」ことが正義の特徴であるとしても、それを「普遍化しうる *verallgemeinerungsfähig*」ものと考えたことは正義の特徴と矛盾すると主張する。なぜなら、「ある状況においては正しく *gerecht*、一般に承認され、一般に妥当する目的も、他の状況ではそうはいかない」ことがありうるからである。つまり、「正義」はある特定の状況においてのみ「普遍的に妥当する」ものとして到来するものであり、なにか「普遍化しうる」原理や法則のようなものではないというのである。ベンヤミンはこの点に、正しい目的と正しい手段とを区別して議論する可能

---

<sup>319</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 196. (『根源』下、二六一—二六二頁) „Da dennoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu geschweigen einer Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach anderen Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt.“ (下線部引用)

<sup>320</sup> Ebd. (同書、二六二—二六三頁) „Entscheidet doch über Berechtigung von Mitteln und Gerechtigkeit von Zwecken niemals die Vernunft, sondern schicksalhafte Gewalt über jene, über diese aber Gott.“

性を認め、「手段の正当性」について「決定=決断」を下すのが運命だとすれば、「目的の正しさ（正義）」についてそれをなすのは「神」だと論じるのである。

直接的暴力の神話的な顕現=宣言は、より純粋な領域を開くどころか、もっとも深いところではあらゆる法的暴力と同一のものであることをみずからしめし、法的暴力が問題性をはらむものであるという予感を、法的暴力の歴史的機能が破滅をもたらすもの *Verderblichkeit* であるという確信に変える。したがって、その機能を絶滅=根絶すること *Vernichtung* が課題となる。まさにこの課題こそ、最終段階においていま一度、神話的暴力を阻止しうるであろう純粋な直接的暴力についての問いを提起するのだ。あらゆる領域において神話に神が対立するように、神話的暴力 *mythische Gewalt* に神的暴力 *göttliche Gewalt* が対立する。しかも、神的暴力を神話的暴力にたいして特徴づけるのは、あらゆる点でこの対立なのである。神話的暴力が法措定的であるとすれば、神的暴力は法絶滅=根絶的 *rechtsvernichtend* である。前者が境界=限界を設定するとすれば、後者は境界=限界を認めることなく絶滅=根絶する。神話的暴力が罪を負わせると同時に罪を贖うとすれば、神的暴力は罪を浄化する *entsühnen*。前者が脅かすものであるなら、後者は有無をいわせぬもの *schlagend* であり、前者が血なまぐさい *blutig* ものだとすれば、後者は無血的に *unblutig* 致命的である<sup>321</sup>。

しかし、こうした突然の神への言及は、それがユダヤ教の「怒れる神」を念頭においているのだとしても、そしておそらくはヴェーバーが『古代ユダヤ教』のなかでヤハウエの怒りを犠牲の血を要求するものとして、「<sup>デモニッシュ</sup>魔神的で超人的なもの」として叙述していることにたいして論じられているのだとしても<sup>322</sup>、われわれを当惑させる。デリダは『法の力』の

---

<sup>321</sup> Ebd., GS II 199. (同書、二六九—二七〇頁) „Weit entfernt, eine reinere Sphäre zu eröffnen, zeigt die mythische Manifestation der unmittelbaren Gewalt sich im tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch und macht die Ahnung von deren Problematik zur Gewißheit von der Verderblichkeit ihrer geschichtlichen Funktion, deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird. Gerade diese Aufgabe legt in letzter Instanz noch einmal die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt vor, welche der mythischen Einhalt zu gebieten vermöchte. Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. Und zwar bezeichnet sie zu ihr der Gegensatz in allen Stücken. Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entsühnend, ist jene drohend, do diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal.“

<sup>322</sup> Vgl. Werber, Max: Das antike Judentum, in: Gesammelte Aufsätze zur

なかで、ベンヤミンが「神話的暴力」に対立するものとして登場させる「神的暴力」について読解を試みているが、そこでもやはり「神的暴力」をどのようなものとして理解すべきか、その解釈をめぐる戸惑いが、さらにまた逡巡が認められる。デリダは、ベンヤミンが法的暴力を分析し批判するさいに、法措定的暴力と法維持的暴力という概念を導入しつつ、これらの概念のあいだの「不確定性」について論じ、法の力に内在するパラドックスを問題にしている点を強調し評価する。他方、ベンヤミンがさらにもうひとつの暴力、「神的暴力」について語りはじめるとき、テキストのなかで「神話的暴力」と「神的暴力」という二項対立が最後まで維持されたままで終わることに疑問をなげかけるのである。デリダの批判は、「正義」について論じることにはつねにアポリアをはらんでいるということに、したがってベンヤミンが「神的暴力」をどこまでも「神話的暴力」に対立させようとしているが、想定されている「神的暴力」にもまた「神話的暴力」がつきまとっているのではないか、ということにある。ベンヤミンの「神的暴力」は、どのような意味をもつものとして、とりわけデリダの批判との関係においてどのように理解すればよいだろうか。

## (2) 正義と「最終的解決」に関するデリダの読解

ベンヤミンの『暴力批判論』について論じた、最終的に『法の力』のなかに収められることになるデリダの「ベンヤミンの名前 *prénom*」というテキストは、二つの講演をへて成立している。テキストは、まず一九八九年十月にニューヨークのカルドーズ・ロー・スクールで開催されたコロキウム『脱構築と正義の可能性』での講演「正義への権利について、法=権利から正義へ」のさいに、この講演の原稿とともに配布され、さらに翌年一九九〇年四月、カリフォルニア大学で開催されたコロキウム『表象の限界を検証する——ナチズムと〈最終的解決〉』のオープニングでの講演で口頭発表されている。これら二つの講演は、「カルドーズ・ロー・レビュー」第十一巻一九九〇年七・八月号に仏英対訳のかたちで掲載され、その後一九九四年、フランス語の単行本『法の力』として出版されることに

---

Religionssoziologie III, Tübingen 1988, S.137f. このころ書かれたのではないかと考えられているベンヤミンのメモのなかに、ソレルの『暴力についての省察』とウンガーの『政治と形而上学』とならんで、一九二〇年に出版されたヴェーバーの『宗教社会学論集』のテキストのタイトルが記されている (Vgl. GS VI 102)。なお、ベンヤミンが「神」ということばに訴えるとき、その意味を一義的に理解することは困難だが、とりあえず「神」とは隣人としての他者の存在の絶対性を、「神」への訴えはその歴史的な顕現への要請を意味していると理解できるように思われる。

なる<sup>323</sup>。テキストは、カリフォルニア大学での講演のさいに序文と後記がくわえられ、さらに単行本では「カルドーズ・ロー・レビュー」に掲載されたテキストに若干の加筆修正が施され、カリフォルニア・コロキウムでくわえられた序文と後記とともに出版されている。

当初、カルドーズ・ロー・スクールで配布されたテキストと、その後、カリフォルニア・コロキウムで口頭発表されたテキスト、さらにフランス語で出版されたテキスト、すなわち序文と後記が付され、さらにそれに合わせて若干の加筆修正が施されたテキストのあいだでは、とりわけ「神的暴力」についての解釈に大きな相違があるように思われる。カルドーズ・ロー・スクールの講演でのテキストでは「正義」が、カリフォルニア大学でのコロキウムのテキストでは「最終的解決」あるいは「絶滅」がテーマになっているが、『暴力批判論』はこの二つの可能性のなかで読解されているのである。これらのテキストを比較すると、デリダ自身がある「誘惑」に「とり憑かれている」ように、すなわち「ナチズムと〈最終的解決〉」をテーマにしたコロキウムでベンヤミンのテキストのあるスキャンダラスな読解を試みたいという誘惑、ベンヤミンのこのテキストを読む者を不安にするものがあるとすればその所在を明らかにしたいという、シュミットやハイデガーとの親縁性が認められるとすればそれはどこにあるのかをつきとめたいという誘惑にとり憑かれているように感じられる。デリダは、当初、このテキストをパスカルの『パンセ』の読解とともに「正義」論の一部として構想しながら、テーマの中心を転換するのである。「カルドーズ・ロー・レビュー」版のテーマはあくまで「正義」であり、「最終的解決」についてはいっさい触れられていないのにたいして、カリフォルニア・コロキウム版では「神的暴力」と「最

---

<sup>323</sup> Derrida, Jacques: *Force of Law. The "Mystical Foundation of Authority"* (Force de Loi. The "fondement mystique de l'autorité"), translated by Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, New York, vol 2. 1990, pp.919-1045; ders: Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité, Éditions Galilée, 1994. 引用箇所は、単行本については略号 F とページ数によって、『カルドーズ・ロー・レビュー』に掲載された論文については略号 C とページ数によってしめすことにする。なお、カルドーズ・ロー・スクールでの講演ではパスカルについて論じた「正義への権利について、法=権利から正義へ」が口頭発表されたあとに配布され、あわせて議論されたということである。また、『カルドーズ・ロー・レビュー』に掲載されている序文と後記は、カリフォルニア大学の講演で読み上げられたと考えられる英語の講演原稿のみであり、フランス語の原稿は載せられていない。また、『カルドーズ・ロー・レビュー』に掲載されている序文と後記は、カリフォルニア大学の講演で読み上げられたと考えられる英語の講演原稿のみであり、フランス語の原稿は載せられていない。またカリフォルニア大学のコロキウムにおける他の発表については、ソール・フリードランダー編『アウシュヴィッツと表象の限界』（上村忠男・小沢弘明・岩崎稔訳、未来社、一九九四年）を参照。

最終的解決」との親縁性を論じた序文と後記がつけくわえられることになる。とりわけ「正義」というテーマがアポリアをはらんでいることは、「〈最終的解決〉の唯一性」について考察しようとするとき、もっとも顕著に現われてくる。「最終的解決」はもっとも恐ろしい、おぞましい出来事であるにもかかわらず、その「特異性」、「唯一性」において語られること、想起されることが要求される。「最終的解決」という出来事は、それが「神話的暴力」の最終的な帰結として、すなわち「正義」を絶滅し根絶しようとする過程のなかで生まれてきたものであるにもかかわらず、それがまさに絶滅し根絶しようとしたものをつうじて「証言」されることを要求する。だが、その「証言」は、「法的訴訟、歴史的編纂、法学的概念」から汲み上げられた解釈を経由しようとするなら、ふたたび神話的暴力との共犯関係を問わなければならなくなる。

デリダはまず単行本で、それ以前のテキストに修正を施しているが、そこには、ベンヤミンの「正義」という概念を、みずからの「特異性」という概念と「反復可能性」という概念のなかにどのように位置づけるかをめぐって逡巡が認められる。デリダは、ベンヤミンの議論から、「法=権利 *droit*」の「根拠づけ *fondation*」をなす暴力、「法措定的暴力」そのものが「法維持的暴力」を内包していること、そこには「反復可能性 *l'itérabilité*」が書き込まれていることを主張し、さらにそこに「差延による汚染 *contamination différentielle*」<sup>324</sup>があることを、「法=権利の核心部にあるなにか腐ったもの *etwas Morsches im Recht*」があることを認めた後に、つぎのような文章を削除している。「私がとりわけここで考えているのは、特異性 *singularité* の、唯一性 *unicité* のパラドックス、特異性における多様性 *multiplicité* というパラドックスである。反復とは、唯一なるものの唯一性の条件そのもの、そのパラドックスをはらんだ反復可能性にほかならない」<sup>325</sup>。さらにデリダは、「革命的瞬間」——「例外的決定」であると注釈がつけくわえられている——について語りながら、この瞬間に入り込む「汚染作用 *contamination*」について、法を根拠づける作用こそが、「根源性 *originarité* のなかに、反復可能性を書き込む」<sup>326</sup>のだと主張する箇所、さらに「唯一性のなかに、特異性のなかに」という語句を削除してい

<sup>324</sup> Ibid., F94/C996. (『法の力』、一二〇頁)

<sup>325</sup> Ibid., C996. フランス語の講演原稿にはあるものが、すでに対訳の英語の講演原稿からは削除されている。„Je pense en particulier ici au paradoxe de la singularité, de l'unicité, de la multiplicité des singularités. Et la répétition est la condition même de l'unicité de l'unique, sa paradoxale itérabilité.“

<sup>326</sup> Ibid., F98/C1002. (同書、一二六頁)

る<sup>327</sup>。他方、「正義」について言及する個所では、「特異性」、「唯一性」ということばが、削除されることなく残されている。ベンヤミンは、法的问题の「最終的な決定不可能性」という認識、「正当な手段」にはつねに運命的な暴力がつきまわっているという認識から、「正しい目的」、つまり「正義」は、「正当な手段」とはことごとく対立するものであるとしたら、と問いかける。すなわち、「手段の正当性」について決定を下すのが運命だとすれば、「目的の正しさ（正義）」については「神」だとベンヤミンが論じるのにたいして、デリダは、「理性と普遍性の彼方、法にもとづく一種の啓蒙 *Aufklärung* の彼方にあるものとしての神への突然の言及は、あらゆる状況の還元不可能な特異性への言及にほかならないと思われる」と、さらに、それはまさしく、「個人の唯一性 *unicité* にたいして、また人民 *people*、言語、ようするに歴史にたいして」言及しているのだ、と説明する<sup>328</sup>。デリダが「特異性」、「唯一性」ということばを「反復可能性」とともに語る時それを削除し、しかし「正義」や「個人」とともに語る時それを残すのは、「特異性」、「唯一性」が「反復可能性」、「差延による汚染」をまぬがれている可能性を否定してしまうことをためらうからだと考えられる。デリダによるなら、いかなる形而上学も根源的な「反復可能性」という暴力の可能性をはらんでいる。しかし、同時に根源的な暴力は、その暴力をこうむるものの可能性を前提していなければならない。カルドーズ・ロー・スクール版の講演原稿と、カルフォルニア・コロキウム版の講演をへて出版されることになる単行本のテキストとを比較すると、デリダが、「特異性」、「唯一性」という概念を「反復可能性」という概念との関係で、どのように位置づけようか、揺れ動いているのが読みとられる。そしてデリダはカルドーズ・ロー・スクール版では、ベンヤミンの「神的暴力」を、「法=権利」の彼方にあ

---

<sup>327</sup> Cf. *ibid.*, C1002. 対訳の英語の講演原稿では、まだ削除されずに残されている。„*Elle inscrit l'itérabilité dans l'originarité, dans l'unicité et dans la singularité,...*“

<sup>328</sup> Cf. *ibid.*, F121/C1022-4. (同書、一五七頁) „*Cette référence soudaine à Dieu au-dessus de la raison et de l'universalité, au-delà d'une sorte d'Aufklärung du droit, n'est autre, me semble-t-il, qu'une référence à la singularité irréductible de chaque situation. Et la pensée audacieuse, aussi nécessaire que périlleuse de ce qu'on appellerait ici une sorte de justice sans droit, une justice au-delà du droit* (ce n'est pas une expression de Benjamin) vaut aussi bien pour l'unicité de l'individu que pour le peuple et pour la langue, bref pour l'histoire.“ (F121) (単行本では下線部が追加されている) おそらく「正義」もまた、カルドーズ・ロー・スクールにおける講演とカルフォルニア大学における講演では、その位置づけが変化しているように思われる。『パンセ』の読解では「正義」はもっぱら「絶対的な他性の経験」(F61、同書、七一―七二頁)として、法=権利や政治を変革する唯一の特異な「出来事」の到来の可能性として理解されていたのにたいして、「最終的解決」との関連では「正義」そのものが、「最終的解決」という出来事の唯一性について「証言」することを要請するという点で、アポリアをはらんでいると論じられることになる。

る生の「特異性」、「唯一性」をしめすものとして、「正義」の側にあるものとして位置づけようとしていたのにたいして、カルフォルニア・コロキウム版および単行本では、「特異性」、「唯一性」を「反復可能性」をまぬがれているものとして語りはじめると同時に、「神的暴力」にもまた、それが「名前」や「絶滅 *Vernichtung*」とともに語られようとするところで、「反復可能性」が書き込まれているのではないかという可能性のなかで読解しはじめるのである。

他方、単行本ではテキストの最後にベンヤミンの「名前 *prénom*」をめぐってそれ以前の講演にはなかった説明がつけくわえられている。「しかし、誰が署名するのか。それはいつものとおり神、まったくの他者であり、それはいつもすべての名前に先行し、しかしそれらをあたえているであろう神的暴力なのである」<sup>329</sup>。講演ではこう述べてから、デリダはベンヤミンの最後のセンテンス、「神的暴力は、神聖な執行の表章 *Insignium* であり印章 *Siegel* であって、けっしてその手段ではないが、それは摂理の *waltend* 暴力と呼べるかもしれない」<sup>330</sup>、というセンテンスを引用して締めくくる。デリダはそのとき、この「摂理の（暴力）と呼べる *die waltende heißen*」を「主権的・至高の（暴力）と呼べる *appelée souveraine*」と訳している。その後、出版されたテキストでは、この箇所にさらに、「神的暴力が自分の名を呼び *s'appeller*、それが主権的・至高の権限をもって自分の名を呼ぶときにひとがそう呼ぶ、という点で」、神的暴力は「主権的・至高な」のだ、という説明をつけくわえている<sup>331</sup>。そして「神的暴力」はすでに「表章であり印章である」ということにおいて署名されているがゆえに、デリダは「摂理の（暴力）と呼べる」というベンヤミンの記述を、「呼べる *heißen, appeler*」ということばを強調することによって、神はみずからの名を呼ぶがゆえに「主権的・至高な」のだと転倒するのである。「それは自分を名づける。主権的・至高なのは、その根源的な名を呼ぶこと *appellation* の暴力的な力 *puissance* なのだ。絶対的な特権、無限の大権。大権は、およそ名を呼ぶこと条件をあたえる。大

<sup>329</sup> Ibid., F134/C1036. (同書、一七四頁) „Mais qui signe? C'est Dieu, le Tout Autre, comme toujours. La violence divine aura précédé mais aussi *donné* tous les prénoms.“

<sup>330</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 203. (『根源』下、二七八頁) „Die göttliche Gewalt, welche *Insignium* und *Siegel*, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag *die waltende heißen*.“

<sup>331</sup> Cf. Derrida, *ibid.*, F134-135. (『法の力』、一七六頁) „La violence divine, qui est *insigne* et *sceau*, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être *appelée souveraine (die waltende heissen)*. / Elle peut être *appelée – la souveraine. En secret. Souveraine en cela qu'elle s'appelle et qu'on l'appelle là où souverainement elle s'appelle.*“

権は、それ以外のことをいわないし、したがって沈黙のうちに自分の名を呼ぶ。そのとき鳴り響くのは名だけであり、名の以前にある名の純粋な命名作用 *nomination* である。神による命名作用〔命名作用以前の命名作用 *prénomination*〕、これこそが、無限の力をそなえた正義なのである。それは署名 *signature* にはじまり、そして終わる<sup>332</sup>。すなわち、「神的暴力」は「神による命名作用」として、生の「特異性」、「唯一性」をその「反復可能性」のうちに書き込もうとする暴力として読解されるのである。「神とは、この絶対的換喩の名、みずからがさまざまな名を移し換えることによって名づけるもの、置き換え作用、この置き換え作用のなかでとって代わるものである。神は、まさしく名 *nom* の以前にあり、名の前〔名-前 *pré-nom*〕にすでにある」<sup>333</sup>。

また、デリダが追加した序文では、ベンヤミンのテキストを「最終的解決」とのかかわりのなかで「検討=尋問する *interroger*」ことが告げられる。デリダにしたがうなら、ベンヤミンのテキストは、「徹底的な破滅、絶滅 *extermination*、完全なる廃棄 *l'annihilation totale* というテーマにとり憑かれて *hanté* いる」<sup>334</sup>、すなわち「法=権利の廃棄」にとり憑かれている。デリダはこのテキストが「人間的な法=権利の廃棄、少なくとも、ギリシア的なモデル、あるいは〈啓蒙主義 *Aufklärung* モデル〉に属する自然法の伝統のなかで解釈されうるような人間的な法=権利の廃棄」といった「絶滅の暴力に関するさまざまなテーマ」にとり憑かれていると、それは「とり憑かれていること=強迫観念そのもの」に、「亡霊 *fantôme* の疑似論理」にとり憑かれているのだと説明する。この「疑似論理」は、「現前、不在、再-現前化をめぐる存在論の論理よりも強力で、それゆえにそれにとってかわる必要があるかもしれない」ものなのだという。そしてデリダは、「最終的解決」というテーマについて考えようとするなら、「亡霊の法則 *loi*、幽霊の *spectral* 経験、亡霊 *fantôme* の記憶」と、「死んでもいなければ生きているわけでもなく、死んでいるだけでも生きてい

---

<sup>332</sup> Ibid., F135. (同書、一七六頁) „Elle se nomme. Souveraine est la puissance violente de cette appellation originaire. Privilège absolu, prérogative infinie. La prérogative donne la condition de toute appellation. Elle ne dit rien d'autre, elle s'appelle donc en silence. Ne résonne alors que le nom, la pure nomination du nom avant le nom. La prénomination de Dieu, voilà la justice en sa puissance infinie. Elle commence et finit à la signature.“

<sup>333</sup> Ibid., F134. (同書、一七五頁) „Dieu est le nom de cette métonymie absolue, ce qu'elle nomme en déplaçant les noms, la substitution et ce qui se substitue dans cette substitution. Avant même le nom, dès le pré-nom:...”

<sup>334</sup> Ibid., F67/C973. (同書、七九一八〇頁) 絶滅収容所 *Vernichtungslager* は、フランス語で *camp d'extermination*。„... hanté par le thème de la destruction radicale, de l'extermination, de l'annihilation totale...”

るだけでもないそれ以上のもの、つまりただ生き延びているもの」を「歓待する *hospalière*」べきではないかと、「もっとも差し迫ってくる、つまりもっとも控えめな、もっとも消え入りそうであるにもかかわらず、まさしくそれゆえにもっとも多くを要求する記憶の法則」を「歓待する」べきではないか、と論じるのである<sup>335</sup>。

さらにデリダは後記で、ベンヤミンが「最終的解決」についてどのように考えたであろうか、と問いかけている。それは、ベンヤミンがナチズムや反ユダヤ主義についてどのように考えていたか、ベンヤミンなら「最終的解決」についてどのような判断や解釈をしめしたであろうか、ということではなく、「ベンヤミンが、〈最終的解決〉に関してみずからの言説をおそらくは書き込んでしまっていると思われる、問題のある、解釈を要する空間の大まかな特徴」を再構成しようということなのだという<sup>336</sup>。デリダは、ベンヤミンが一方において、〈最終的解決〉をナチズムのひとつの論理の究極的な帰結として、すなわち、「特異性と唯一性にたいする考慮に対抗する暴力」と見なしたであろうと、だが他方において、ベンヤミンにしたがうなら、〈最終的解決〉の「唯一性」について考えることが、すなわち想起することができるのであれば、それはそのような暴力の空間とは別の場所からでなければならないであろうことを、しかしまた、その「唯一性」について語ることはさらなる「名の破壊」に直面することになることにほかならないと論じるのである。

一方ではベンヤミンの議論にしたがうなら、おそらく〈最終的解決〉はナチズムのひとつの論理的な究極的帰結ということになるはずであるという。それは、言語の情報伝達の道具的な機能への墮落と結びついた悪の先鋭化であり、国家のひとつの論理の全体主義的な先鋭化であり、議会制、代表制民主主義の、それと不可分の警察組織による立法権の腐敗の先鋭化、神話的暴力の犠牲を生みだしつつ根拠づけるという契機と、もっとも強力な維持作用という契機の先鋭化にほかならない。ここに見いだされるのは、「群衆 *mass* 構造

---

<sup>335</sup> Cf. *ibid.*, F67-68/C973. (同書、七九一八一頁) „Or je me demande si une communauté qui se rassemble ou se recueille pour penser ce qu’il y a à penser et à recueillir de cette chose sans nom qu’on a surnommée la ‚solution finale‘ ne doit pas d’abord se montrer *hospalière* à la loi du fantôme, à l’expérience spectrale et à la mémoire du fantôme, de ce qui n’est ni mort, ni vivant, de ce qui est plus que mort et plus que vivant, seulement survivant, *hospalière* à la loi de la mémoire la plus impérieuse, quoique la plus effacée, la plus effaçable, mais pour cela même la plus exigeante.“

<sup>336</sup> Cf. *ibid.*, F138-39/C1040-41. (同書、一八一—一八二頁) „C’est en tenant compte de certains éléments insistants de cette continuité cohérente que j’essaierai quelques hypothèses pour reconstituer non pas des énoncés possibles de Benjamin, mais les grands traits de l’espace problématique et interprétatif dans lequel il aurait peut-être inscrit son discours au regard de la ‚solution finale‘.“

にたいして好都合な概念的-一般性」として、「特異性と唯一性にたいする考慮に対抗する」暴力の先鋭化である<sup>337</sup>。それこそが、官僚主義的形態、合法化の模擬行為、法万能主義、権限とヒエラルキーにたいする尊重といった、「〈最終的解決〉が技術-産業的、科学的に実行に移されたことをしるす法的-国家的組織全体」を説明するものである。ベンヤミンにしたがうなら、当時すでに、法=権利に関するある特定の神話論が正義にたいして猛威をふるっており、ナチズムとは、「この法=権利を維持する革命」として理解されることになるはずだというのである。

他方では、法=権利の神話的な暴力がナチズムに、〈最終的解決〉にいたるとすれば、〈最終的解決〉の「唯一性」を想起することができるのは、法=権利の神話的な暴力の空間とは別の場所からでしかない。「というのも、ナチズムが神話論的暴力の論理の完成者として行なおうとしていたであろうことは、他の証人を排除すること、他の秩序に属する、すなわち法=権利には還元できない正義をみずからの正義とする神的暴力に属する、法=権利（それが人間の法=権利であろうと）の秩序とも、表象と神話の秩序とも異質なひとつの正義に属する証人を破壊することだからである」<sup>338</sup>。「神話的な暴力と表象的暴力」の極限にまで達した出来事である「最終的解決」という出来事の「唯一性」について、「神話的な暴力と表象的暴力」のその内部から考察することはできない。したがって、「他なるもの」から、それが排除し破壊しようとしているもの、絶滅させようとしているものから、その出来事を考えてみる必要がある。「その出来事を、特異性の、署名と名の特異性の可能性から考えてみようとする必要がある。というのも、表象の秩序が絶滅させようとしたものは、たんに何百万もの人間の生命だけではなく、正義にたいする要求であり、数々の名だからであり、とりわけ名をあたえ、書き込み、呼び、想起することの可能性だからである」<sup>339</sup>。

---

<sup>337</sup> Cf. *ibid.*, F140/C1041. (同書、一八四—一八五頁) „... cette dimension mythologique répond aussi à une certaine violence du droit étatique, de sa police et de sa technique, d'un droit totalement dissocié de la justice, comme la généralité conceptuelle et propice à la structure de masse par opposition à la considération de la singularité et à l'unicité.“

<sup>338</sup> *Ibid.*, F141/C1042. (同書、一八六頁) „Car ce que le nazisme, comme achèvement de la logique de la violence mythologique, aurait tenté de faire, c'est d'exclure l'autre témoin, de détruire le témoin de l'autre ordre, d'une violence divine dont la justice est irréductible au droit, d'une justice hétérogène aussi bien à l'ordre du droit (fût-ce des droits de l'homme) qu'à l'ordre de de la représentation et du mythe.“

<sup>339</sup> *Ibid.* (同書、一八七頁) „Il faut tenter de le penser depuis la possibilité de la singularité, de la singularité de la signature et du nom, car ce que l'ordre de la représentation a tenté d'exterminer, ce ne sont pas seulement des vies humaines par millions, c'est aussi une exigence de justice et ce sont aussi des noms: et d'abord la possibilité de donner, d'inscrire, d'appeler et de rappeler le nom.“

さらにそれは、「名や名の記憶そのもの、記憶としての名の破壊あるいは破壊の企てがあった」というばかりでなく、「神話的な暴力の体系」がこの出来事のあとにもとどまり、ひとつの体系を産出しているからでもある<sup>340</sup>。デリダにしたがうなら、その体系の論理、客観性の論理こそが、「証言やさまざまな責任-応答可能性 *responsabilité* を無効にし、したがって消去すること」を、また「最終的解決の特異性を中性化すること」を可能にするのであり、それが歴史修正主義の論理や、「歴史家論争」の相対主義的客観主義を生みだしているのである。

こうした点からすると、ベンヤミンはおそらくナチズムだけでなく、その責任にたいする法的な解釈をも、歴史的な解釈、さまざまな哲学的、道徳的、社会学的、心理学的または精神分析学的な解釈をも「出来事に釣り合うだけの正当性をもたないもの」として判断したのであろう、とデリダは推測する。神話的な暴力のもとで法=権利の悪しき秩序が生まれる原因は、法=権利を根拠づける暴力と維持する暴力とを区別することができないという「決定=決断不可能性 *indécidabilité*」にある。「反対に、この秩序を立ち去るやいなや、歴史が——そして神的な正義の暴力が——はじまるのだが、われわれ人間はそのための判断を、すなわちまた決定=決断可能な解釈を計り知ることができない」<sup>341</sup>。つまり「二つの秩序（神話論的秩序と神的な秩序）を一体化し境界線をつくっているもの全体」、「神話的なものと神的なものとのあいだの断絶」、「〈最終的解決〉のような企てに認められる極限的な経験」を計り知ることができない。「〈最終的解決〉のような企ては、神話的な暴力とはべつのもを、表象=再・現前化とはべつのもを、すなわち運命 *destine*、神的な正義、そのことについて証言しうるものを消滅させようと、つまり、みずからの名を神から授かることなく、神からは名づける権力 *pouvoir* と使命 *mission*、みずから同胞に名をあたえ、事物に名をあたえる権力と使命を授けられた唯一の存在としての人間を消滅させようとするのである」<sup>342</sup>。名づけることは、表象すること、さまざまな記号によって伝達すること

---

<sup>340</sup> Cf. *ibid.*, F141-2/C1042. (同書、一八七頁) „... Non seulement qu'il y a eu destruction ou projet de destruction du nom et de la mémoire même du nom, du nom comme mémoire, mais parce que le système de la violence mythique (objectiviste, représentationnelle, communicationnelle, etc.) est allé jusqu'à une limite de lui-même, se tenant à la fois, de façon démonique, des deux côtes de la limite:...”

<sup>341</sup> *Ibid.*, F143/C1043. (同書、一九〇頁) „Au contraire, dès qu'on quitte cet ordre, l'histoire commence – et la violence de la justice divine –, mais nous, les hommes, ne pouvons y mesurer des jugements, c'est-à-dire aussi des interprétations décidables.“

<sup>342</sup> *Ibid.*, F144/C1043. (同書、一九〇—一九一頁) „solution finale を受けてつぎのように述べている。„Celui-ci tent tout simplement d'annihiler l'autre de la violence mythique, l'autre de la représentation, à savoir le destin, la justice divine et ce qui peut en

ではない。しかしこれらの言語活動は、それぞれ純粋なかたちで維持することはできないであろうことから「妥協」は必然的であるとすれば、デリダは、「この二つの異質な秩序のあいだの妥協にともなう運命性 *fatalité*」についてつぎのように指摘する。「妥協」は「正義の名において」なされ、そうであるとすれば「正義」は、「表象=再・現前化の法則-掟（啓蒙 *Aufklärung*、理性、客観-対象化 *objectivation*、比較、説明、多様性を考慮に入れること、したがってもろもろの唯一無比なるもの *des uniques* を系列化すること）と、表象=再・現前化を超越し、唯一無比のもの、すべての唯一性が、一般性のあるいは比較の秩序へと書き込まれることがないようにまもる法則-掟とに、同時にしたがうことを命じることになるであろう」<sup>343</sup>。

結論として、デリダは、最悪のものとの親縁性を超えたところに、啓蒙にたいする批判、墮落と根源的な真正さに関する理論、根源的な言語活動と墮落した言語活動とのあいだの二極性、表象=代理と議会制民主主義にたいする批判といった点に見られる親縁性を超えたところに、「テキストのうちにあるもっとも恐ろしいもの、さらに耐えがたいもの」を認めることになる。デリダは、このテキストを読解しようとするとき、われわれはひとつの「誘惑」、「ホロコーストを神的暴力の解釈不可能な顕現 *manifestation* として考えたいという誘惑」にかられるのだという。ベンヤミンにしたがうなら、「神的暴力は、殲滅させる *anéantissant* ものであると同時に、浄罪的な *expiatrice* ものであり、かつ無血の *non-sanglant* ものであるだろう」<sup>344</sup>。デリダは、ベンヤミンが旧約聖書のコラーの一党にたいする神の裁きを引用しつつ、罪を浄化しつつ襲いかかる神的暴力、法=権利を破壊する神的暴力について論じる箇所に触れ、つぎのように問いかける。「ガス室や焼却炉のことを考えると、無血であるがゆえに罪を浄化するというような絶滅化作用 *extermination* をほのめかすこの箇所を、戦慄を覚えることなく聞くことがどうしてできようか。ホロコー

---

témoigner, s'est-à-dire l'homme en tant qu'il est le seul être qui, n'ayant pas reçu son nom de Dieu, a reçu de Dieu le pouvoir et la mission de nommer, de donner lui-même un nom à son semblable et de donner un nom aux choses.“

<sup>343</sup> Ibid., F144/C1044. (同書、一九二頁) „C'est peut-être une des leçons que nous pourrions en tirer ici, la fatalité du compromis entre des ordres hétérogènes, et cela au nom de la justice qui commanderait d'obéir à la fois à la loi de la représentation (*Aufklärung*, raison, *objectivation*, comparaison, explication, prise en compte de la multiplicité et donc de la mise en série des uniques) et la loi qui transcende la représentation et soustrait l'unique, toute unicité, à sa réinscription dans un ordre de généralité ou de comparaison.“

<sup>344</sup> Cf. *ibid.*, F145/C1044. (同書、一九二—一九三頁) „cette violence divine serait à la fois anéantissante, *expiatrice* et non-sanglante, ...“

ストを、ひとつの浄罪作用 *expiation*、正義にかなった暴力的な神の怒りの読み解くことのできないひとつの署名と考えるような解釈の着想に、われわれは恐怖で震えあがる」<sup>345</sup>。まさしくこの点において、デリダは、テキストの多義性からくる意味の流動性や、意味を反転させる秘められた可能性を考えあわせても、このテキストが「最終的に、幻惑させるにいたるまで、眩暈を起こさせるにいたるまで、反対の態度と考え方をしめし、言動をとらなければならないものそのものにも類似し *ressembler* すぎている」ように思われると述べている<sup>346</sup>。デリダは、このテキストが他のベンヤミンのテキストと同様にいまだあまりにもハイデガー的であり、メシア主義的-マルクス主義的であり、始原-終末論的であると主張するのである。したがって、われわれはつぎのことを考えなければならないとデリダはいう。それは、「これらすべての言説と最大の悪（ここでは〈最終的解決〉）とのあいだに生じうる共犯関係 *complicité* を思考し、認識しなければ、それを表象し、形式化し、判断しなければならないということ」である。「このことが、わたしから見るなら、使命や責任=応答可能性を定義するものなのだが、わたしはそうしたテーマをベンヤミンの〈破壊 *destruction*〉にもハイデガーの〈破壊 *destruktion*〉にも読みとることができなかった。このような、一方におけるこれらの破壊と、他方における脱構築的な肯定 *affirmation* とのあいだの差異 *différence* の思考が、わたしを今晚この読解へと導いてきたのである。〈最終的解決〉の記憶が吹き込む *dicter* ように思われるのは、まさにこの差異の思想なのである」<sup>347</sup>。

### （3）神話的暴力と神的暴力

デリダのベンヤミンにたいする批判は、ベンヤミンが法=権利のアポリアについて論じ

---

<sup>345</sup> Ibid., F145/C1044-45. (同書、一九四頁) „Quand on pense aux chambres à gaz et aux fours crématoires, comment entendre sans frémir cette allusion à une extermination qui serait expiatrice parce que non-sanglante? On est terrifié à l'idée d'une interprétation qui ferait de l'holocauste une expiation et une indéchiffrable signature de la juste et violente colère de Dieu.“

<sup>346</sup> Cf. *ibid.*, F145-6/C1045. (同書、一九四頁) „C'est à ce point que ce texte, malgré toute sa mobilité polysémique et toutes ses ressources de renversement, me paraît finalement ressembler trop, jusqu'à la fascination et jusqu'au vertige, à cela même contre quoi il faut agir et penser, faire et parler.“

<sup>347</sup> Ibid. (同書、一九五頁) „Cela définit à mes yeux une tâche et une responsabilité dont je n'ai pu lire le thème ni dans la ‚destruction‘ benjaminienne ni dans la ‚destruktion‘ heideggerienne. C'est la pensée de cette différence entre des destructions d'une part et une affirmation déconstructrice d'autre part qui m'a guidé ce soir dans cette lecture. C'est cette pensée que me paraît dicter la mémoire de la ‚solution finale‘.“

ながら、「正義」もまた「神話的暴力」との関係においてアポリアをはらんでいることを考慮していないということにある。「正義」の可能性を「神話的暴力」の彼岸にもとめようとしても、「正義」について語ろうとすることは、つねに「神話的暴力」との、最悪なものとの共犯関係をまぬがれることができない。その点で、ベンヤミンは「使命や責任=応答可能性」に応じていないというのである。とりわけ、デリダはこうした問題を、ベンヤミンが「神的暴力」を「神話的暴力」との対立のうちに表象=再・現前化しようとする点に、すなわち「絶滅」を血の象徴との関係において説明し、旧約聖書のカラーの一党にたいする神の裁きを引用する点に、神話のあとにやってくる「歴史」という概念に訴え、したがってその論述があまりにメシア=ユダヤ主義的、マルクス主義的である点に認めるのである。これらの点については、ベッティーネ・メンケがデリダにたいして反論を試みているが<sup>348</sup>、問題は、ベンヤミンの語る「正義」、「神的暴力」が、デリダの語る「唯一性」、「特異性」、「反復可能性」といった諸概念にたいしてどのような関係にあるか、ということにある。

デリダは、ベンヤミンのテキストのうちに見いだされるもっとも恐ろしいもの、耐えがたいもの、つまりホロコーストこそが「神的暴力」のはかりがたい顕現ではないか、「神的暴力」は殲滅的であると同時に贖罪的であり無血であるとベンヤミンはいうが、あのアウシュヴィッツのガス室と死体焼却炉のことを考えると、無血であるがゆえに贖罪的であるということが、まさにあの「殲滅」を暗示するかのようには思えると思えば、それをどのように理解すればよいのだろうか、もしも個々の暴力にたいする批判的で分析的な態度を可能にするはずの「暴力の歴史の終焉という理念」が、もっとも忌まわしいものと結びついていると思えばどうすればよいのだろうか、と語るのにたいして、メンケは、ベンヤミンは「神的暴力」は無血であり罪をとり払うといているのであって、血を流すことのない殲滅が「神的暴力」だといっているわけではないことを強調する<sup>349</sup>。デリダの懸念のひとつは、「無血である」ということばにある。しかし、明らかにベンヤミンのテキストにおいて「無血である」ことは判断の基準とはなっていない。血を流そうと流すまいと、血を象徴的なものとして解釈することは、ベンヤミンにとってどこまでも神話的な暴力に属するものにほかならない。

またデリダは、法の決定不可能性、腐敗は「弁証法的であり、弁証法的に避けられない」

---

<sup>348</sup> Menke, Bettine: Benjamin vor dem Gesetz. Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas, in: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, hrsg v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1994, S.217-275.

<sup>349</sup> Vgl. ebd., S.238.

ものであることを、あくまで強調する。しかしデリダが、「反対に、この秩序を立ち去るやいなや、歴史が——そして神的な正義の暴力が——はじまるのだが、われわれ人間は、そのための判断を、すなわちまた決定=決断可能な解釈を計り知ることができない」というとき、メンケのいうように、デリダはベンヤミンが展開する論理の因果関係を転倒している<sup>350</sup>。デリダは「最終的解決」を「(神話的な秩序と神的な秩序という) 一対の秩序を構成すると同時に、その境界を画定するもの」として、つまりそれは神話的暴力の帰結であると同時に、その神話的な暴力の他者を殲滅する試み、神の正義とそれについて証言することのできる者をも殲滅する試みとしてとらえることによって、ベンヤミンのテキストそのものに潜む「決定不可能性」を照らしだそうとする。神話的暴力の秩序のあとに「神的暴力」の秩序がはじまるとすれば、そこにもまた、みずからの正義をも、またそれについて証言できる者をも殲滅してしまう暴力の推し量ることのできない「決定不可能性」があると見なすのである。だが実際には、ベンヤミンのテキストでは、神話の秩序のあとに「神的暴力」がやってくるというのではなく、神による正義の暴力は、あくまで神話の秩序を打破するもの、その打破にほかならないものとして論じられている。ベンヤミンは、「暴力に依拠している法を、同様に法に依拠している暴力ともどもに解除=脱措定すること *Entsetzung*、したがって究極的には国家暴力を解除=脱措定すること」と述べているが<sup>351</sup>、メンケのいうように、神話的暴力のあとに神的な正義の歴史がはじまると主張しているわけではない。ベンヤミンにとって問題なのは、「暴力の歴史の終焉」あるいは「国家を廃棄する *aufheben*」にいたることではなく、あくまで「国家暴力を解除=脱措定すること」、その「解除=脱措定」という理念がはたす「批判」的な役割なのであり、さまざまな現実にたいする「批判的」な態度、「批判=裁く *krinein*」の語源的な意味において区別し「決定=決断」する態度を可能にすることなのである<sup>352</sup>。テロスではなく、現在にたいしてどのような批判的態度をとることができるかが問題なのである。

---

<sup>350</sup> Cf. Derrida, *ibid.*, F143/C1043. (『法の力』、一九〇頁) „Au contraire, dès qu’on quitte cet ordre, l’histoire commence – et la violence de la justice divine –, mais nous, les hommes, ne pouvons y mesurer des jugements, c’est-à-dire aussi des interprétations décidables.“

<sup>351</sup> Vgl. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 202. (『根源』下、二七七頁、参照) „Auf der Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter.“

<sup>352</sup> Vgl. Menke, *ebd.*, S. 225f.; Agamben, *Homo sacer*, S. 74ff. (アガンベン『ホモ・サケル』九五頁—一〇〇頁)

そもそもベンヤミンは、デリダの読解が指摘している危険に気づいていたようにも思われる。『暴力批判論』のために記されたと考えられる「暴力の適用のための法=権利」について論じたメモのなかで、ベンヤミンは「倫理的 *ethisch* アナーキズム」について、それが実際の政治的プログラムとしては、すなわち「新たな世界市民的状态の生成という観点のもとに把握されている行為計画」としては矛盾をはらんではいないが、「個々人 *der Einzelne* や共同体が、彼らにとって暴力による抵抗 *Widerstand* が神によって命じられているようには思われないがゆえに、苦悩のうちにあるばあいには、倫理的アナーキズムにかなった行為こそが、その道徳性を最高度に高めることができる」と主張しつつ、つぎのように述べている。「ガリチア地方のユダヤ人共同体がシナゴグで抵抗すること *Gegenwehr* なく撲滅されたとすれば、それは政治的プログラムとしての〈倫理的アナーキズム〉とは無関係であり、このばあい、たんなる〈悪にたいする否-抵抗 *Nicht-Widerstehen*〉が道徳的行為として聖なる光のなかに現われてきているのである」<sup>353</sup>。ベンヤミンは、「暴力の適用のための法=権利を個々人 *der Einzelne* にたいしてのみ承認する」「倫理的アナーキズム」という立場を説明することがみずからの道徳哲学の課題なのだと主張している。その理論は、「暴力そのものの倫理的な法=権利を認めないのではなく、もっぱらつぎのようなすべての人間的制度、共同体あるいは個性 *Individualität* の法=権利を認めない理論、すなわち、暴力を神的な権力の贈与として、個々のケースにおける権力の完全性として崇拝するのではなく、暴力を独占しうることをみずから認め、あるいは暴力にたいする法=権利をももっぱら原理的かつ一般的になんらかのパースペクティブにおいて自分自身にあたえるようなすべての人間的制度、共同体あるいは個性の法=権利を認めない理論」<sup>354</sup>なのである。ベンヤミンは、「法治国家における存在者 *Dasein* をめぐる戦いが法=権利をめぐる戦いとなることは、まったくの誤りである」と主張する。経験はまったく逆のことをしめしている。「倫理的アナーキズム」とは、暴力と倫理とのあいだに原理的な矛

---

<sup>353</sup> Vgl. Benjamin, *Das Recht zur Gewaltanwendung*, GS VI 107. „Wenn Gemeinden galizischer Juden sich in ihren Synagogen niederschlagen ließen ohne *Gegenwehr*, so hat das mit ‚ethischem Anarchismus‘ als politischem Programm nichts zu tun, sondern hier tritt das bloße ‚Nicht-Widerstehen dem Bösen‘ als moralische Handlung in heiliges Licht.“

<sup>354</sup> Ebd. GS VI 106f. „eine Theorie..., welche das sittliche Recht nicht der Gewalt als solcher, sondern allein jeder menschlichen Institution, Gemeinschaft oder Individualität abspricht, welche sich ein Monopol auf sie zuspricht oder das Recht auf sie auch nur prinzipiell und allgemein in irgend einer Perspektive sich selbst einräumt, anstatt sie als eine Gabe der göttlichen Macht, als *Machtvollkommenheit* im einzelnen Falle zu verehren.“

盾がなく、しかし倫理と国家ないし法=権利とのあいだの原理的矛盾が見てとれるばあいには、とられなければならない考え方なのだと説明するのである。

それでもなお旧約聖書のカラーの一党にたいする神の裁きが、日常的な「怒り」の感情との類比に訴えることによってもちだされるとすれば、神的暴力の「顕現」について、しかも「神々の顕現 *Manifestation der Götter*」<sup>355</sup>と同じようにその「顕現」について語られるとすれば、デリダが主張するように、やはり神的暴力にもまた神話的暴力がつきまとうことをはからずもしめしているとも考えることもできるかもしれない。ベンヤミンはたしかに、「正義」をひとつの「暴力」の「顕現」として、「正義」を神話的暴力と同じ「顕現」という概念によって語ろうとする。神話的な暴力が神々の、その「力（権威）=権力」の「顕現」であると、すなわちそもそも神話的暴力とは「境界=限界措定」によって生みだされるひとつの機能のうちに「顕現」するものであると主張しながら、「正義」についてもひとつの暴力の「顕現」の可能性として、「純粋な暴力の最高の顕現」の可能性として論じる<sup>356</sup>。他方でベンヤミンは、「純粋な暴力」がほんとうに存在したのか、いつ存在したのかについての「決定=決断 *Entscheidung*」は、人間にとってただちにできることでも、しなければならないことでもない、そもそも「暴力の浄罪的な力は人間にとって明らかではない」とも語る。はたして神的暴力はデリダの主張するように、神話的暴力をはらんでいると理解すべきなのだろうか。デリダの議論は、むしろ転倒されるべきように思われる。神的暴力の「顕現」の可能性が神話的暴力の「顕現」のもとでしか語りえないのは、神的暴力が神話的暴力につねに汚染されているからというよりも——たしかにその可能性について考慮する必要はつねにあるとしても——、そもそも神的暴力が神話的暴力の打破と逸脱の可能性のなかにしか現われようがないからにほかならない。ベンヤミンは、近代社会において現実がさまざまな欲望の象徴的構造のなかに構成されるものであることを、〈神話的なもの〉というテーゼによって表現する。それにたいして〈神的なもの〉というアンチテーゼは、テーゼに二項的に対立するものというよりも、テーゼを構成する行為遂行的トートロジーを逸脱させる内在的な矛盾を喚起する力として理解している。アンチテーゼとしての〈神的なもの〉は、現実が行為遂行的トートロジーの暴力をつうじて象徴的な構造のなかに安定化されようとするとき、そうした行為の象徴的構造に内在する矛盾を顕わにすると同時に、その矛盾を象徴的構造を逸脱させる力へと転化させるのである。あたかも

<sup>355</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 197. (『根源』下、二六四頁)

<sup>356</sup> Vgl. ebd., GS II 202. (同書、二七八頁)

全能であるかのように振る舞うのが「亡霊」であるとするれば、法と法の力とのあいだの行為遂行的矛盾は、法の行為遂行的トートロジーの暴力に還元されない暴力の可能性をしめしている。法はつねにこの可能性へと開かれていなければならないと、この可能性が忘却されるとき、法と法=権利主体とのあいだの関係が行為遂行的トートロジーへと還元されようとするとき、法措定的暴力と法維持的暴力の汚染がはじまるというのである。

ベンヤミンは、「判決の基準」ではなく、「行為の規範」としての「戒律 Gebot」というユダヤ教的な概念に言及している。「戒律」とは、行為にたいする判決ではなく、そもそも行為以前にあるもの、「なされた行為にたいしては適用できない、共約不可能な inkommensurabel」ものであるという<sup>357</sup>。「戒律」とは、なされた行為に適用されるものではなく、行為以前に行為そのものに課せられる「責任」にほかならない。「行為する個人や共同体は戒律と孤独に対決しなければならず、非常のばあいにはそれを度外視する責任 Verantwortung をみずから引き受けなければならない」<sup>358</sup>。神的暴力は、神話的暴力から逃れるという可能性を意味するというだけでは十分ではない。それは処罰への恐怖ではなく、「課題=使命 Aufgabe」を課すものとして、人間にたいして神話的暴力との関係においてたえず責任を負うものとしてみずからを構成するようにながすという意味で、「批判的」な暴力として理解すべきなのである。ロドルフ・ガシェは、ベンヤミンが『暴力批判論』で「批判」の語源にあたるギリシア語の κρινω には「分ける、区別する」と「決定する、決断する」という意味があることに言及していることをとりあげ、「純粋な暴力」とは「批判的」なものにほかならないと述べている<sup>359</sup>。ガシェによるなら、「純粋な暴力」とは「批判する=裁く krinein」もの、「区別し scheiden、決断=決定する entscheiden」ものであり、すべての暴力の「顕現」からみずからを区別し決断=決定するもの、「それどころ

---

<sup>357</sup> Vgl. ebd., GS II 200. (同書、二七三頁)

<sup>358</sup> Ebd., GS II 200f. (同書、二七三頁) „Dieses steht nicht als Maßstab des Urteils, sondern als Richtschnur des Handelns für die handelnde Person oder Gemeinschaft, die mit ihm in ihrer Einsamkeit sich auseinanderzusetzen und in ungeheuren Fällen die Verantwortung von ihm abzusehen auf sich zu nehmen haben.“ (下線部引用)

<sup>359</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion: Der Fall Benjamin, in: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, S.196-216. たしかに、『暴力批判論』が書かれた当時のベンヤミンの思考は、「怒れる神」というユダヤ教的なイメージにとらわれている。デリダ派のロドルフ・ガシェは、ベンヤミンの「批判」にたいして、デリダの『法の力』を分析し、「脱構築」をあらゆる区別の可能性と、区別をその純粋性において構築しようとすることを不可能にする思考であると説明している。「脱構築」とは、あらゆる規範的な区分、分割、決断によって構成される他者にたいしてではなく、あらゆる批判的な区分が前提とする還元不可能な他者にたいして応答し、「区分し分離する決断」に対抗して唯一無比なるものにたいして無限に責任を負うのだという。

か自己自身を自己自身から分離する分離そのものの力として構成する」<sup>360</sup>ものにほかならない。たしかに、すべての暴力は神話的な暴力として「顕現」するものであるとしても、「純粋な暴力」は人間がそうした暴力からみずからの行為をその責任において区別し決定=決断するべくうながすものとしてとらえられるのである。そのとき〈主体〉は、神話的運命の呪縛からみずからを分離しつつ、みずからの責任において行為する出来事の「倫理的主体 das ethische Subjekt」<sup>361</sup>、晩年の『歴史の概念について』（一九四〇年）では「歴史的主体 das historische Subjekt」と呼ばれる主体として構成される<sup>362</sup>。責任は、そのような〈倫理的主体〉、〈歴史的主体〉にしか到来することはないし、責任が問われるのはそのような〈倫理的主体〉、〈歴史的主体〉としてなのである。ベンヤミンは、「正義」とはなにか「普遍化しうる」原理や法則のようなものではなく、ある特定の状況においてのみ「普遍的に妥当する」ものとして到来するものであると理解している。神的暴力は、神話的暴力のなかに拘束された「法=権利主体」を〈倫理的主体〉、〈歴史的主体〉としてその「唯一性」、「特異性」へと位置づける出来事の到来する場を切り開き、開示するのである。

---

<sup>360</sup> Ebd., S.209. „...die Macht des Trennung selbst, die sogar sich selbst von sich selbst trennt, konstruiert hat.“

<sup>361</sup> Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 337. (『根源』下、一七頁)

<sup>362</sup> Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, GS I 695. (『コレクション』第一巻、六四九頁) 初期のテキストでは、「歴史的主体」という表現はいついもちいられていない。法=権利主体としての個人とは区別される人間の「歴史的主体」としてのあり方は、かわりに「被造物 Kreatur」という表現によって追求されている。

### 第三章 言語理論と歴史哲学

ベンヤミンは『暴力批判論』（一九二一年）のなかで、紛争を解決するために行使されるいかなる法的な手段も暴力的であることをまぬがれないと強調しつつ、「紛争の非暴力的な調停」の手段があるとすれば、それは「市民的合意の技術としての話し合い *Unterredung*」にもとめられなければならない、と主張している。ハーバーマスは『近代の哲学的ディスクール』<sup>363</sup>のなかで、この箇所を引用しつつ、「非暴力的な和解の領域」として言語を参照するとき、ベンヤミンは「相互了解という非暴力的な間主観性」を準拠点としているのだと説明する。しかし、つぎのような条件がつけられていることをハーバーマスは見落として、あるいは故意に無視している。「つまり、話し合いでは非暴力的な和解が可能だけではない、暴力の原理的な排除が、ある重要な一点で——つまり嘘が罰せられないという点で——はっきりと証明されなければならない。おそらく、はじめから嘘を罰する立法はこの世には存在しない。その点に、暴力がまったく近寄れないほど非暴力的なひとつの領域、〈了解 *Verständigung*〉のほんらいの領域、言語が存在することがはっきりとしめされている」<sup>364</sup>。ハーバーマスにとって問題は、アドルノがいかなる全体性をも拒絶するのにたいして、間主観的な相互了解、その「反事実的」な「想起 *Erinnerung*」の能力のもとに、ファシズムへと陥ることなく、いかに全体性を再構築することができるかにある。しかし、実際にはアルブレヒト・ヴェルマーが主張するように、「反事実的」な「想起」の能力のもとに「非暴力的」な全体性を再構築することはおそらくは不可能だろう。いかな

---

<sup>363</sup> Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1985. S.258f. (ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクールⅡ』三島憲一他訳、岩波書店、一九九〇年、三八九—三九〇頁) ハーバーマスはすでに初期のベンヤミン論「ヴァルター・ベンヤミン——意識化する批評か、救済する批評か」(一九七二年)のなかで同じ箇所をとりあげ、ベンヤミンの「言語的コミュニケーションの理論」の可能性に言及している。Vgl. Habermas, *Philosophische-politische Profile*, S.376. (『哲学的・政治的プロフィール』下、一八四頁)

<sup>364</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 192. (『根源』下、二五三—二五四頁) この箇所は解釈が分かれるところかもしれない。ベンヤミンは、「可能なだけではない *nicht allein möglich*」と述べ、「証明されなければならない *sondern ...ist zu belegen*」とつづけているが、「証明することができる」と理解することもできる。そのように解釈するなら、「話し合い」では「嘘が罰せられない」ことが可能だということになるが、ここでは前半で「可能なだけではない」とあるので、後半はより強い要請であると解釈した。いずれにせよベンヤミンは、「嘘が罰せられない」ことが「〈了解〉のほんらいの領域」の条件であると主張している。したがって、ハーバーマスが考えるような「話し合い」は「誠実性」を要請するという点で嘘を許容しないので、ベンヤミンの構想する「〈了解〉のほんらいの領域」ではありえない。

る「理想的発話状況」の条件を想定しようと、そこに構築される全体性は暴力の可能性をまぬがれることはできないし、あくまで非暴力的な相互了解というものに固執するなら、それはばかげたことを除去するという、全体性からみれば消極的な効果しか生みだすことはできないであろうから<sup>365</sup>。ベンヤミンはむしろ、「〈了解〉のほんらいの領域」である言語は「嘘が罰せられない」という条件のもとでのみ存在しうる、と主張するとき、非暴力的な領域としての言語をいかなる「間主観性」とも相容れないところに見いだそうとしているように思われる。ハーバーマスはコミュニケーション的行為の理論、さらに討議理論において、コミュニケーション的な相互行為は「真理性 Wahrheit」、「正当性 Richtigkeit」、「誠実性 Wahrhaftigkeit」にかかわる「妥当要求 Geltungsanspruch」の間主観的な承認がえられるかどうかという条件のもとに成立するのだと主張するが、ベンヤミンは言語を「非暴力的な和解」ばかりでなく、「暴力の原理的な排除」をも可能にするはずのものとして、そうした条件の彼方に位置づけようとするのである。

ベンヤミンは、『暴力批判論』が書かれたところに記されたと思われる、「客観的虚偽性 Objektive Verlogenheit」と題されたメモを含む、言語論に関する一連のノートを残している。そのなかで、あの有名な嘘つきのパラドックスに言及する。エピメニデスはいふ、「すべてのクレタ人は嘘つきであり、自分もクレタ人である」と。ベンヤミンはこの陳述を、「例外なく私のすべての判断は、真理とはまったく反対のことを述べる」<sup>366</sup>という陳述に書き換えて考察している。ベンヤミンによるなら、「この判断は、それ自身においては——すなわち存在論的な領域においては——どういうわけか無意味あるいは不合理であることなく、論理的領域における矛盾のあの解くことのできない連鎖を構成する」<sup>367</sup>のだという。ベンヤミンはデカルトの『省察』のなかの「欺く霊 Geist der Täuschung」——つ

---

<sup>365</sup> Vgl. Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1986. ハーバーマスによるなら「理想化」とは、「もろもろの表現に同一的な意味を帰し、妥当要求に超越論的な意義を付与し、話し手の合理性や帰責能力を強調する」という論議の不可避の条件にかかわるものであり、事実には反するとしてもこうした条件を満たしていることを想定しないと論議はまじめなものにならないというのだが、だからこそたえず、そうした「反事実的」な条件のもとに構築される全体性がいかなる暴力をはらんでいるか、批判的に検討されなければならない。Vgl. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991, S.161. (清水多吉他訳『討議倫理』法政大学出版局、二〇〇五年、一九〇頁)

<sup>366</sup> Benjamin, *Über den »Kreter«*, GS VI 57. „Ausnahmslos jedes meiner Urteile prädicert das konträre Gegenteil von der Wahrheit.“

<sup>367</sup> Ebd., GS VI 58. „Konstituiert es jene unlösliche Kette von Widerspruch im logischen Gebiet, ohne an sich – d.h. im ontologischen Gebiet – irgendwie unsinnig oder widersinnig zu sein.“

まり、デカルトが『省察』で想定している「悪しき霊 *genius malignus*」<sup>368</sup>——に言及し、「この判断が存在論的に議論の対象になりうる」とすれば、「判断の主体 *Subjekt* に、存在論的に卓越した地位があたえられる」ばあいである<sup>369</sup>、と説明する。さらにここで問題になるのは、「仮象の自律的な原理から生じる仮象、実際に欺き *Täuschung* あるいは嘘の原理から生じる仮象」だという<sup>370</sup>。デカルトが『省察』で、「欺く神」をつうじてもはや欺かれることのない「存在 *sum*」として見いだすのは、「思考するもの *res cogitans*」としての「私 *ego*」、「精神 *mens*」であるとすれば<sup>371</sup>、デカルトがここで見いだしている「思考するもの」としての「私」、「精神」こそが、ベンヤミンによるなら「仮象」なのである。つまり、「判断の論理的仮象は、その主観性 *Subjektivität* において構成される」<sup>372</sup>というのだが、「論理的」な陳述の主体を「存在論的」な判断の主体と結びつけようとするのが「主観性」の仮象を生みだしているのである。したがってベンヤミンは、「解決 *Lösung*」は「判断自身を構成する判断の〈私-形式 *Ich-Form*〉」へと結びつけて考察する必要があると、そのさい「主観性」は「非論理的 *alogisch*」なものではなく、「反論理的 *antilogisch*」なものであることを根拠づけなければならないと主張する<sup>373</sup>。そもそも「存在論的」には、陳述の主体を判断の主体へと一致させる必要性はかならずしもないし、ましてその必然性はどこにもない。にもかかわらず、「判断の主体」に存在論的な地位をあたえ、私の陳述と私の判断を一致させようとするところこそが、まさに存在論的な問題を生みだしている。近代の主観性は、「論理的」なパラドックスを回避しようとするところに、「あのデカルトの欺く霊の効果」のもとに「仮象」として生みだされる、というのである。

近代の法秩序は、自己自身については留保することが許されている領域があるとしても、少なくとも世界のすべてのことについて真実をいうことを強制する。嘘をつくことが許されている、嘘をつく権利のある領域は、法の外部、司法権の彼方にある<sup>374</sup>。真実をいうと

---

<sup>368</sup> Cf. Descartes, René: *Meditationes de prima Philosophia*, Paris 1964, p.22. (ルネ・デカルト『省察』山田弘明訳、筑摩書房、二〇一一年、四一頁、参照) 一般に、いわゆる「欺く神 *Dieu trompeur*」としても論じられる。

<sup>369</sup> Vgl. Benjamin, Über den »Kreter«, GS VI 58. „Während es aber ontologisch Gegenstand der Discussion nur werden kann, wo seinem Subjekt eine ontologisch ausgezeichnete Stellung zugebilligt werden sollte, wie etwa im Falle des Cartesischen Geistes der Täuschung,....“

<sup>370</sup> Vgl. ebd., GS VI 59

<sup>371</sup> Cf. Descartes, *Meditationes de prima Philosophia*, p.27. (デカルト『省察』、四八頁、参照)

<sup>372</sup> Benjamin, Über den »Kreter«, GS VI 59.

<sup>373</sup> Vgl. ebd.

<sup>374</sup> Cf. Fenves, Peter: *Testing Right - Lying in View of Justice*, *Cardozo Law Review* 13

いう原理にしたがって権力を行使する法秩序の起源は、超越論的主観性の批判的な能力、世界を共有可能なものとして表象する能力にある。カントは『人倫の形而上学』のなかで、「人間がその諸表象と一致するように行動する力こそ生にほかならない」<sup>375</sup>と述べているが、カントにしたがうなら、みずから表象した諸表象との一致のもとに行動することが自由であり権利であって、そのような権利を保護することが正義を構成するのである。それにたいして、ベンヤミンが「客観的虚偽性」という概念によって主張しようとしているのは、カントが構想する「法=権利 *Recht*」の理念、「主観性 *Subjektivität*」と「誠実さ *Ehrlichkeit*」からなる法=権利の理念の、その転倒にある。「真理の要請ではなく、おそらくは誠実さの要請こそが、無力な、したがって不当な権威を代弁するものとして徹底的に疑われねばならないであろう」<sup>376</sup>。「客観的虚偽性」とは意味の回避であり、主体に世界を表象する力と形式とをあたえようとするカントの超越論的論理学への決定的な批判をなすものとして考えられているのである。

さらにベンヤミンは、「客観的虚偽性」とは「実践的な（論理的・ドグマ的というのではなく）カトリックの権威の原理、教会の規律や告解における裁決 *Rechtsprechung* の原理」である「決定=裁定 *Entscheidung*」とは対立するものであると、それは「（イスラム教における *kedman*）最後の審判（すなわち決定=裁定）の、カトリック的、悪い意味での引き延ばし *Verschiebung*」にたいする、「最後の審判のユダヤ的な、良い意味での猶予 *Aufschub*」<sup>377</sup>であると説明している。カトリック的な「最後の審判」には、「あらゆる猶予に停止を命じ、あらゆる報復 *Vergeltung* に介入を命じる期日」<sup>378</sup>という考え方が潜んでいる。近代法では「報復」は一世代を超えてはならないとされているが、かつて報復の暴力は何世代にもおよぶことが許されていたことからすれば、法の根底にはまさにカトリック的な「最後の審判」の「報復」へと向かう傾向が認められる。そのような考え方からすれば、「客観的虚偽性」は、それがどこまでも「決定=裁定」の回避としてしか考えられ

---

(1991), p.1081-1113. ベンヤミンは、かつて嘘を罰する法はなかったと述べているが、フェンヴスによると、ローマ法では詐欺にたいするペナルティの問題は曖昧であり、それは法的権利の問題とは結びついていなかったということである。フェンヴスは、ベンヤミン、カント、バンジャマン・コンスタン、プラトンをとりあげ、嘘をつく権利について論じている。たとえばプラトンの「高貴な嘘」は、「正当な *justice* 時間をあたえる」という「パルマコン（薬）」としての意義をもっていたと述べている。

<sup>375</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S.315. (『世界の名著 カント』、三三二頁)

<sup>376</sup> Benjamin, *Notizen zu einer Arbeit über die Lüge II*, GS VI 63.

<sup>377</sup> Benjamin, *Notizen über »Objektive Verlogenheit« I*, GS VI 60.

<sup>378</sup> Benjamin, *Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt*, GS VI 98.

ないかぎり、たんなる「引き延ばし」にすぎない。それにたいして、「決定=裁定」が延期されるということは「猶予」をあたえられることであり、それはけっして空虚なためらいなどではない、とベンヤミンは主張する。どこまでも到来することのない、「どんな悪行がなされようとたえずその時点から未来へと逃れていく最後の審判」には計り知れない意味があると、その意味は「報復の支配する法=権利 *Recht* の世界」ではなく、「この報復に許し *Vergebung* が対立的に現われてくる」<sup>379</sup>ところでのみ明らかになるものであるというのである。カトリック的な「最後の審判」が「時間」にたいして「無差別的」に対峙するのにたいして、「猶予」は「時間」のなかで、罪を犯した者の不安の叫びをかき消し、悪行の痕跡を消しさりながら、歴史のなかをつらぬき通りすぎる。ベンヤミンによるなら、「猶予」とは「許しの嵐」となって荒れ狂う「神の怒り」にほかならない。

ユダヤ教的な「怒れる神」は、とりわけこの時期のベンヤミンの思考を支配しつづけている。それは、中心的な権威を構成しようとするいかなる正当化をも否認し、転倒しようとするものの観念にほかならない。そこでは、近代的な主観性は仮象であるとして廃棄され、「論理的」判断もまた主観的なものにすぎないとして留保される。法=権利が意味の領域と罪の領域を一致させようとするのにたいして、「客観的虚偽性」においては、そのような統一はたえず逸脱され、撤回される。意味の伝達は回避され、いかなる法=権利的な正当化も否認される。そして、まさにそのような意味の伝達の彼方、法=権利の領域の彼方にこそ、ベンヤミンは言語の可能性を位置づけようとするのである。ベンヤミンにしたがうなら、言語の本質は意味の伝達にあるのではないし、共同主観的な行為の実現にあるでもない。しかし、言語を可能にするものが主観性や意味の実現にあるのではないとすれば、それはいったいどこにあるというのだろうか。はたして言語とは、どのようなものであると考えればよいのだろうか。非暴力的な和解の領域が言語にあるとはどういうことなのだろうか。

## 1 伝達可能性の逆説性<sup>パラドックス</sup>と表現

### (1) 言語の伝達可能性の逆説性<sup>パラドックス</sup>

ベンヤミンは初期の言語論『言語一般と人間の言語について』（一九一六年）で、言語の本質は意味の伝達にあるのではないとしても、しかし伝達にある、というテーゼからその

---

<sup>379</sup> Ebd.

議論を展開している。問題とされているのは、言語の伝達可能性に潜む「逆説性」<sup>パラドックス</sup>である。つまり、その「逆説性」とは、言語において伝達されるべきものは、言語そのものではなくその言語とは区別される、にもかかわらずその言語の外には存在しない、ということにある。ベンヤミンは、この伝達されるべきものを「事物の精神的本質」、伝達するものをその「言語的本質」と呼びつつ、つぎのように述べている。

ある事物の精神的本質がまさにその言語のうちにあるという見解、この見解が仮説として理解されるなら、それはあらゆる言語理論の陥りかねない巨大な深淵となる。そしてこの深淵の上に、まさにこの深淵の上に漂うままにみずからを保持することが言語理論の課題なのだ。精神的本質と、その精神的本質がそのもとに伝達される言語的本質との区別は、言語理論の探求においてもっとも根源的な区別であり、この区別は疑いようのないものに見えるため、むしろしばしば主張される精神的本質と言語的本質の同一性は、ロゴスということばの二重の意味のもとに表現されてきたような、理解を超えた深い逆説性<sup>パラドックス</sup> Paradoxieを形成することになるのである。にもかかわらず、この逆説性は解決として言語理論の中心にその位置をしめ、しかし逆説性であることをやめることはなく、そしてこの逆説性がはじまりにあるときには、どこまでも解くことができないままでありつづける<sup>380</sup>。

はじめから伝達されるべきものが伝達するものによって汲み尽くされているなら、すべては語られ伝達されてしまっている。伝達はモノローグに陥り、そもそも伝達という観念は意味をなさなくなる。ベンヤミンはロゴスの同一性という「逆説性」<sup>パラドックス</sup>を、起源においてではなく、歴史哲学的に「解決」をあたえるものとして見いださなければならないと主張

---

<sup>380</sup> Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II 141f. (『コレクション』第一巻、一——頁) „Die Ansicht, daß das geistige Wesen eines Dinges eben in seiner Sprache besteht – diese Ansicht als Hypothesis verstanden, ist der große Abgrund, dem alle Sprachtheorie zu verfallen droht, und über, gerade über ihm sich schwebend zu erhalten ist ihre Aufgabe. Die Unterscheidung zwischen dem geistigen Wesen und dem sprachlichen, in dem es mitteilt, ist die ursprünglichste in einer sprachtheoretischen Untersuchung, und es scheint dieser Unterschied so unzweifelhaft zu sein, daß vielmehr die oft behauptete Identität zwischen dem geistigen und sprachlichen Wesen eine tiefe und unbegreifliche Paradoxie bildet, deren Ausdruck man in dem Doppelsinn des Wortes *Λόγος* gefunden hat. Dennoch hat diese Paradoxie als Lösung ihre Stelle im Zentrum der Sprachtheorie, bleibt aber Paradoxie und da unlösbar, wo sie am Anfang steht.“

する。しかしこの問題は、『言語一般と人間の言語について』のなかでは、いまだ暗示的にしか議論されていない。ここでは、ロゴスの二重の意味にかかわる「逆説性」は、言語の本質が伝達であることからくる「逆説性」として、また同時にその伝達の可能性にかかわる「逆説性」として考察されている。この「逆説性」からベンヤミンは、言語の本質が伝達にあることからまず認められなければならない条件と、そもそも伝達が可能であるための条件を見いだそうとするのである。

ベンヤミンは、言語の本質は伝達にあると同時に、すべての事物はみずからを「表現 Ausdruck」において伝達するという、すなわち「事物の言語 die Sprache der Dinge」というテーゼから言語論を展開する。いわゆることばによるものばかりでなく、音楽や絵画、彫刻など、さまざまなかたちの伝達、さまざまな言語が考えられる。ベンヤミンは、「みずからの精神的本質を表現において伝達しないようなものを、われわれは何ひとつ考えることはできない」と、そしてこの「精神的本質」とは「自己 Sich」である、と述べている<sup>381</sup>。したがって「事物の言語」は、「自己」を表現することをつうじて伝達するという「伝達の〈媒質 Medium〉」としての、「能動的かつ受動的なもの das Mediale」としての特徴をもつのだと説明する<sup>382</sup>。ベンヤミンは、「事物の言語」のこの「媒質」としての特徴は「直接性」と「無限性」にあり、この「無限性」には「直接性」が前提となっているとし、つぎのように述べている。「なぜなら、なにものも言語によつて自己を伝達しないがゆえにこそ、言語において自己を伝達するものは、外から制限されたり比較されたりすることはできず、したがってどの言語にも、共約不可能な inkommensurabel、唯一無比なる無限性が内在してるからである」<sup>383</sup>。「直接性」とは、なにものも「言語によつて」、すなわち言語を手段として自己を伝達するわけではないがゆえに、「外から制限されたり比較されたりする」ことなく、みずからを伝達することを意味し、「無限性」とはそれゆえに言語が「共約不可能な、無比なる」ものとしてみずからをたえず展開することを意味するものと考えられる。世界全体はすでに、なにものかを伝達するものとして、みずからを表現するもの

<sup>381</sup> Vgl. ebd., GS II 141. (同書、一〇頁)

<sup>382</sup> Vgl. ebd., GS II 142. (同書、一三頁)

<sup>383</sup> Ebd., GS II 143. (同書、一三頁) „Denn gerade, weil durch die Sprache sich nichts mitteilt, kann, was in der Sprache sich mitteilt, nicht von außen beschränkt oder gemessen werden, und darum wohnt jeder Sprache ihre inkommensurable einziggeartete Unendlichkeit inne.“ 「伝達の〈媒質〉」の概念について、ここではこれ以上の説明はないが、第一章で検討したように、後に『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』のなかで、「〈反省=反射〉の媒質」の概念として議論されることになる。

としてあたえられ、われわれはすでに「事物の言語」、その表現の全体性のなかにおかれている。言語の本質が伝達であることから認められなければならない条件は、その「表現」にある。ベンヤミンが言語を「伝達の〈媒質〉」と呼ぶとき、まず第一にその意味は、伝達における言語のこの直接的な「表現」としての性格にある。

ベンヤミンは、言語とは「伝達の〈媒質〉」であって、「たんなる記号 *bloßes Zeichen*」ではないと説明する。伝達において、言語が「自己」を伝達するものの直接的な「表現」であることについては、たとえばつぎのように考えることができる。もし言語が一定のコードのもとにメッセージを伝達するための「記号」にすぎないとすれば、すでにメッセージの送り手と受け手は参照されるべきコードを共有していなければならない。しかし、たとえたがいにも共通のコードのもとに伝達しあっていると思いついていても、コードがほんとうに共有されているかどうかは、「記号」が実際に伝達されることによって確認されるほかない。「記号」が一定のコードのもとに伝達されていることを確認するためには、まず伝達されねばならないのだから、「記号」がつねにみづからコードを動揺させてしまうかもしれない可能性に、もはや「記号」ではありえなくなる可能性に訴えることなく、「記号」であるという確証を、われわれはうることができない。モノログであれば、あるいはコードは脅かされることなく伝達が可能であるかもしれない。しかしモノログ的な伝達とは、もはや伝達とはいえない。言語の本質が伝達にあるかぎり、すでに参照すべきコードをもたない言語的要素を考慮せずに、一定の「記号」のコードといったものはそもそも考えることはできない。むしろ、すでに参照すべきコードをもたない言語的要素こそが、「自己」を伝達する表現としてのその「直接性」こそが、伝達を成立させているのであり、コードとは伝達の実現されたところにつねに新たに再構成されるものなのである。「伝達の〈媒質〉」としての言語ということによってベンヤミンが強調したいのは、言語とはいわゆる「記号」、主観的な伝達の道具ではないということ、言語はたえず伝達において「表現」の「直接性」をつうじて伝達するというところにある。「伝達の〈媒質〉」としての言語は、みづからを表現することをつうじてつねに新たな伝達を実現し、伝達はたえず世界を新たな現実へと到達させるのである。

言語の本質が伝達であることから認められなければならない条件がその「表現」としての性格にあるとすれば、そもそも伝達が可能であるための条件はどこに見いだせばよいのだろうか。伝達ということをもじめに考えるなら、言語は手段ではない。ベンヤミンは、伝達の手段はことば、伝達の対象はことがら、伝達の受け手は人間だとする言語観を、「市

民的言語観」として批判する。そのさいベンヤミンは、伝達の手段としてのことばや、伝達の対象としてのことがらという考え方ばかりでなく、最終的に伝達の受け手が人間であるということをも否定するのである。「名において人間の精神的本質はみずからを神へと伝達する」<sup>384</sup>。言語を手段として自己を伝達する者を「話し手」と考えるとき、ベンヤミンがいうように、「言語の話し手」<sup>385</sup>というものは存在しなくなる。なぜなら、そのとき伝達されるべきものは、はじめから可能的なものとしてすでに言語によって汲み尽くされていなければならないからである。言語の話し手は、伝達されるべきメッセージの集積、あるいはメッセージの通過する装置でしかなくなってしまう。そもそも伝達のためのほんらいの契機をもたない者を、「話し手」ということはできない。コミュニケーションがたんなる情報の交換ではなく、モノローグ的なものでもないとすれば、他者との出会いは驚異でなければ、他者は自己にとって絶対的な外部を告知するものでなければならない。絶対的な他者にたいする伝達、絶対的に伝達不可能なものにたいする伝達、ベンヤミンのことばでいえば「神への伝達」こそが、伝達可能性の条件なのである。ここで「神への伝達」とは、まず他者との出会いの驚異を表現するものであると考えられる。

## (2) 伝達と表現

ベンヤミンの議論にしたがうなら、「事物の言語」が伝達の条件としてとらえられるのにたいして、「人間の言語」は伝達の可能性そのものを意味しなければならない。ひとは伝達不可能なものへの伝達の可能性なしに、言語活動をおこなうことはできない。伝達の条件と伝達不可能なものへの伝達、「事物の言語」と「人間の言語」、表現と伝達。しかしこれらは、いったいどのような関係にあると理解すればいいのだろうか。後年、教授資格論文を拒絶された翌年に、リガ生まれのロシア人革命家であり演出家でもあるアーシャ・ラツィスのあとを追ってモスクワを訪れたさい手記として記され、死後ショーレムによって出版されることになるいわゆる『モスクワ日記』のなかでも、ベンヤミンは「表現」と「伝達」を言語の本質の両極をなす特性であると主張している。あらゆる言語の本質には、「表現であると同時に伝達であるという両極性」<sup>386</sup>が潜んでいる。もしその伝達的な特性をむ

<sup>384</sup> Ebd., GS II 144. (同書、一五頁) „...: *im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit.*“

<sup>385</sup> Ebd., GS II 142. (同書、一一頁)

<sup>386</sup> Benjamin, *Moskauer Tagebuch*, GS VI 331. (『モスクワの冬』藤川芳朗訳、晶文社、一九八二年、八二一―八三頁)

やみに展開するなら、それは「言語の破壊」へとつながるし、また、言語の表現としての特性を絶対的なものにまで高めようとするなら、神秘的な沈黙に陥る。モスクワ日記のなかでは、伝達は表現にたいしてもっぱら手段としての「記号」的な伝達へと単純化されているようにも見える。実際にデリダは、ベルリンの壁崩壊後、やはりモスクワを訪れたさいに記している『モスクワ往復』のなかで、ベンヤミンのモスクワ日記をとりあげ、初期の言語論にも言及しつつ、表現と伝達のこの両極性をたがいに対立し排除しあう関係として理解している。つまり、「記号の情動的ないし道具的な媒介なしにみずからたち現われてくる」表現あるいは表明の言語と、「コミュニケーションの技術的、道具的、記号的、慣習的、媒介的な言語」<sup>387</sup>、すなわち「墮落」した言語との対立として。たしかに『言語一般と人間の言語について』でもある種の伝達、「たんなる記号」的な伝達は「市民的」とされ、批判の対象となっている。しかし、少なくともこの初期の言語論においては、表現と伝達はかならずしもたがいに対立しあい、排除しあうものだと考えられていないように思われる。むしろ、伝達は記号として、あたかもあらかじめコードが存在するかのようによく実現されるものだとしても、そのような伝達にたいして、絶対的に伝達不可能なものへの伝達、絶対的な他者への、「神への伝達」が伝達の可能性の条件をなすものと見なされるとき、同時に伝達は伝達の条件としての「事物の言語」を前提とするものだと考えられているのである。可能な伝達の条件と伝達の可能性の条件とは、区別されなければならない。対立するのは、可能な伝達すなわち記号あるいはコードにもとづく伝達と、伝達を可能にするもの、絶対的な他者への伝達であって、表現と伝達はかならずしも対立するものではない。伝達可能性は「事物の言語」を前提としているとすれば、また「事物の言語」が伝達可能なのは、あくまで「人間の言語」による伝達不可能なものへの伝達可能性にもとづいている。「事物の言語」は伝達の可能性を前提とし、伝達の可能性は「事物の言語」を要請する。表現と伝達はどこまでも根源を同じくするものとして理解されなければならない。

伝達の可能性は表現の全体性を要請する。もし事物の世界があらかじめみずから表現するものとしてあたえられていなければ、そもそも伝達というものが成立しない。他方、伝達不可能なものへの伝達の可能性なしには、すべての事物は共同主観的な対象として表象されるばかりで、みずからを表現することはない。自然が「事物の言語」においてみずからを伝達されるべきものとして表現するのは、「人間の言語」における伝達の可能性にもと

---

<sup>387</sup> Derrida, Jacques: *Moscou aller-retour*, éditions de l'Aube. 1995, p.84. (『ジャック・デリダのモスクワ』土田知則訳、夏目書房、一九九六年、一一五頁)

づいている。「あらゆる自然は、自己を伝達するかぎりで言語のうちに自己を伝達し、したがって最終的には人間において自己を伝達する」<sup>388</sup>。さらにベンヤミンは、「人間の言語」は伝達の可能性そのものを意味すると同時に、「語 Wort において語られ」、したがって人間はみずからの「精神的本質」を「あらゆる他の事物を名づけることによって伝達する」、と述べている<sup>389</sup>。ベンヤミンによるなら、「名 Name」とは「言語の究極の語り出し Ausruf」であり「言語の本来の呼びかけ Anruf」にほかならない<sup>390</sup>。それは、「絶対的に伝達可能な精神的本質としての言語の内包的全体性」と「普遍的に伝達する（名づける）本質としての言語の外延的全体性」という性格を、すなわち、みずからの「精神的本質」の表現としての性格と同時に、外延的な指示という性格を担っているのである。「名を欠いた、非音響的な言語、物質からなる言語」においては、事物のあいだの伝達には、「物質的共同性 *stoffliche Gemeinschaft*」がはたらいている、とベンヤミンはいう<sup>391</sup>。彫刻や絵画の言語といった「事物の言語」において、事物がみずからを表現しながら、そのものでありえないところに「事物の言語」の「精神的本質」があり、他方、繰り返し事物をその物質性へと送り返しつみずからを表現するところにその「言語的本質」がある。そのようにみずからをその物質性に訴えつつ表現するところに、ベンヤミンは「事物の言語」の「媒質」としての性格を認めるのである。それにたいして、「人間の言語」の特性は、名の外延性すなわち指示にある。「名」もまた、伝達において指示を可能にするために「記号 Zeichen」の物質性に訴えざるをえないかぎり「伝達の媒質」にほかならない。ベンヤミンは、「たんなる記号」、コード化された記号を「市民的」と批判するいっぽうで、「名」と「記号」、さらに「文字 Schrift」との関係は「根源的、根本的」と主張している<sup>392</sup>。他

---

<sup>388</sup> Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II 144. (『コレクション』第一巻、一六頁) „Alle Natur, sofern sie sich mitteilt, teilt sich in der Sprache mit, also letzten Endes im Menschen.“

<sup>389</sup> Vgl. ebd., GS II 143. (同書、一三頁参照) „Die Sprache des Menschen spricht aber in Worten. Der Mensch teilt also sein eignes geistiges Wesen (sofern es mitteilbar ist) mit, indem er alle anderen Dinge *benennt*.“ここで Wort およびその複数形 Worte は「語」と訳した。背景にあるのは「神のことば（語）Gottes Wort」なのだが、またそれは固有名との関連で議論されているからである。想定されているのは、文を形成する文法上の最小の単位（「単語 Wörter」）ではなく、なんらかの事態を記述することばの単位だととりあえず考えられる。

<sup>390</sup> Vgl. ebd., GS II 145. (同書、一七頁参照)

<sup>391</sup> Vgl. ebd., GS II 156. (同書、三四頁参照) „Es handelt sich hier um namenlose, unakustische Sprachen, um Sprachen aus dem Material; dabei ist an die materiale Gemeinsamkeit der Dinge in ihrer Mitteilung zu denken.“

<sup>392</sup> Vgl. ebd. (同書、三四—三五頁参照)

方、世界は「伝達の媒質」をつうじて、「事物の言語」のもとではみずからを「分化せざる全体」として包括するような「共同性」において表現するのにたいして、「名」のもとではみずからを指示によって「分化される」であろう可能性において提示するというのである。

たとえば一九二〇年、おそらくはハイデガーの教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意味論』(一九一五年)について記されたものと考えられるメモ<sup>393</sup>のなかでは、「媒質」はまさに「指示 *Hindeutungen*」の可能性との関係で触れられている。ハイデガーは、スコトゥスが「存在の様態 *Modus essendi*」にたいして「表示の様態 *Modus significandi*」の意義について論じている点を強調し、「中世には、まさしく近代的精神の本質的な特徴をなすもの、環境への束縛からの主体の解放、自己の生の確立が欠落している」<sup>394</sup>のにたいして、スコトゥスの「意味論 *Bedeutungslehre*」では、そのような超越との関係からの解放が、近代的な「主観性 *Subjektivität* への接近」<sup>395</sup>が試みられているのだと主張する。ハイデガーが「表示の様態」を「主観的」なもの、すでに「意識」にあたえられているはずのものとして理解しようとするのにたいして、ベンヤミンは「意味するものの領域と意味されるものの領域のあいだの臨界的媒質 *kritisches Medium*」として、あくまで事物とその指示の可能性との関係においてとらえようとするのである。言語は、「意味されるものの存在の様態」を表示するという性格と、また同時に「意味するものの基盤 *Fundament*」としての形式、指示を可能にするための形式を担うものとして理解されなければならない。指示すると同時に、指示を可能にする形式を担うという二重の性格に、ベンヤミンは「人間の言語」の、「名」の「媒質」としての特徴を認めるのである。

言語の本質が伝達であることからくる言語の条件と、そもそも伝達が可能であるための条件を、ベンヤミンは言語に認められる「逆説性」<sup>パラドックス</sup>から展開する。その「逆説性」とは、伝達されるべきものは言語の外には存在しない、にもかかわらず言語とは区別される、ということにある。まさにこの「逆説性」から、ベンヤミンは言語の「媒質」としての性格

<sup>393</sup> Vgl. Benjamin, GS VI 22f. またベンヤミンはショーレム宛の手紙(一九二〇年十二月一日前後)で、この論文を哲学的粉飾をほどこしたたんなる翻訳にすぎないとこき下ろし、またリッカーとフッサールに媚びているとけなしている。Vgl. Brief an Gershom Scholem vom ca.1. 12. 1920, GB II 108. (『著作集』第十四巻、一三六頁)

<sup>394</sup> Heidegger, Martin: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Gesamtausgabe Bd.1, Frankfurt a. M. (Vittorio Klostermann) 1978, S.199. (マルティン・ハイデッガー『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』、ハイデッガー全集第一巻『初期論文集』所収、創文社、一九九六年、二〇〇頁) „Es fehlt dem Mittelalter, was gerade einen Wesenszug des modernen Geistes ausmacht: die Befreiung des Subjekts von der Gebundenheit an die Umgebung, die Befestigung im eigenen Leben.“

<sup>395</sup> Ebd., S.401. (同書、四〇九頁)

を導きだす。すなわち、伝達の「媒質」としての言語に、表現という性格、さらに「名」すなわち指示を可能にするための形式としての「記号」あるいは「文字」という性格を認めるのである。みずからを表現するものとその表現との関係は、指示の可能性によって、「名」と内包、すなわち指示とその諸条件との関係としてとらえられることになる。したがって、「判決=判断 Urteil」の抽象性、すなわち命題の論理性が生まれてくるのもまた、ベンヤミンにしたがうなら、まさに指示の可能性によるのである。とすれば、ベンヤミンが言語論を展開するのに、指示の機能に、「判決=判断」の抽象性ではなく、むしろあくまで指示の外延性にこだわるのは、すなわち文ではなく語を中心に言語論を構想するのはどうしてなのだろうか。指示すること、名ざすことに「人間の言語」の可能性を認め、同時に、「人間の言語」こそが伝達、さらに言語そのものを可能にしていると主張するとき、その意味をどのように理解すればよいのだろうか。これらの問いは、「固有名 **Eigennamen**」と翻訳の可能性の問題と結びついている。しかし、初期の言語論ではこれらの問題については、『創世記』のなかの「神の創造」と「樂園からの追放」の物語への注釈というかたちで語られるばかりで、やはり暗示的にしか議論されていない。

## 2 固有名と翻訳可能性

### (1) 諸言語の「親縁性」と「語」

『翻訳者の使命』は一九二一年、みずから翻訳したボードレールの『パリ風景』の序文として書かれている。そのなかで展開されているのは、まさに翻訳の可能性と「固有名」の問題にほかならない。

『言語一般と人間の言語』のなかで、ベンヤミンは翻訳の概念を言語理論のもっとも深いところに基礎づけなければならないと主張している。『翻訳者の使命』のなかでも、翻訳の可能性は、言語の理論、諸言語の可能性の理論として議論されている。ここでも伝達のばあいと同様に、翻訳の本質をなすものはたんなる言表内容の伝達ではないことが、翻訳の受け手は読者ではないことが強調される。ベンヤミンにしたがうなら、原作の形式や意味を再現することが翻訳の課題ではないし、ましてや翻訳を可能にするのは翻訳者ではない。ベンヤミンは、原作と翻訳の言語との関係をたとえてつぎのように述べている。「原作ではその内実 **Gehalt** と言語が果実と外皮のようにある種の統一を形成しているとすれば、

翻訳の言語はその内実を、ゆったりとした襞をたたえた王のマントのように包み込む」<sup>396</sup>。もし翻訳の言語が原作の内実を完全に再現できるものであるとすれば、はじめから諸言語は類似的な、交換可能な関係になければならない。しかし、現実には相違する諸言語しかないところに、どのようにして、すべての言語は他の言語によってあますところなく翻訳されうるという確証がえられるのだろうか。翻訳された言語がたしかに原作の内実を再現していると、どのようにして確認すればよいのだろうか。ベンヤミンはむしろ、翻訳不可能なもの、意味の再現を不可能にしているものこそが翻訳を要請し、翻訳を可能にしているのだと主張する。原作の内実と翻訳の言語との「不整合性 *Gebrochenheit*」にこそ翻訳の可能性があるというのである。したがって、翻訳の可能性があくまで言語の可能性として検討されるべきであるとするならば、「置き換え不可能」であること、翻訳の言語とその内実とのあいだの「不整合性」は、翻訳ばかりでなく言語の本質をなすものとして考察されなければならない。「伝達の範疇の外にあるもの」、「とらえがたいもの、秘密にみちたもの、〈詩的なもの〉」もまた、創作者や翻訳者の主観性ではなく、あくまで言語そのものの問題としてとらえられなければならない。

翻訳の本質は原作の形式や意味を再現することにあるわけではないことを、さらに、諸言語の本質はその類似的な関係にあるわけではないことを、ベンヤミンは主張する。とすれば、翻訳によって明らかになるのは諸言語の「類似性 *Ähnlichkeit*」ではなく「親縁性 *Verwandtschaft*」である、とベンヤミンが強調するとき、それは何を意味するのだろうか。

むしろ、諸言語間のあらゆる歴史を超えた親縁性の実質は、それぞれ全体をなしている個々の言語において、そのつどひとつの、しかも同一のものが志向されているという点にある。それにもかかわらずこの同一のものとは、個別的な諸言語には達せられるものではなく、諸言語がたがいに補完しあうもろもろの志向 *Intention* の総体によってのみ到達しうるものであり、それがすなわち、〈純粹言語 *die reine Sprache*〉なのである。言い換えれば、諸言語のあらゆる個々の要素、つまり語、文、文脈がたがいに排除しあうのにたいして、諸言語はその志向そのものにおいて補完しあう<sup>397</sup>。

---

<sup>396</sup> Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, GS IV 15. (『コレクション』第二巻、三九九頁) „Bilden nämlich diese im ersten eine gewisse Einheit wie Frucht und Schale, so umgibt die Sprache der Übersetzung ihren Gehalt wie ein Königsmantel in weiten Falten.“

<sup>397</sup> Ebd., GS IV 13f. (同書、三九六一三九七頁) „Vielmehr beruht alle überhistorische

諸言語において、「志向されるもの *das Gemeinte*」と「志向する仕方（様相） *die Art des Meinens*」とを区別しなければならない。ベンヤミンは、パンを意味するドイツ語の〈*Brot*〉とフランス語の〈*pain*〉において、「志向されるもの」は同一だが、それを「志向する仕方（様相）」は同じではないと述べている。「志向されるもの」は、諸言語にたいして同一のものとして、「相対的な自律性において」見いだされるはずのものであり、したがってそれぞれの言語においては、けっして相対的なものでも自律したものでもありえない。その意味で、「志向されるもの」はソシユールのいうような「意味されるもの」ではない。ソシユールは「記号」を、意味の生成と主体の構成において潜在的な働きをする言語の単位として見いだそうとする<sup>398</sup>。それぞれの言語のなかで、連辞的な対立と連合的な対立のもとに見いだされる「記号」は、諸言語のあいだではたがいに相対的な関係にあり、その価値はとりわけ「意味されるもの」が諸言語において自律的であるところに認められる。したがって、「意味されるもの」は「志向されるもの」とは異なり、そもそも諸言語にたいして同一であることはない。また、「志向されるもの」は「指向対象」でもない。「指向対象」は、共同主観的な対象として「記号」が世界のなかにみずからその意味を実現するところに見いだされるのにたいして、「志向されるもの」はどこまでも諸言語のなかに隠されている。「・・・つまり、この志向されるものが、あのさまざまな志向する仕方すべての調和のなかから、純粹言語として現われることができるようになるまでは。そのときまでは、志向されるものは諸言語のなかに隠されたままなのだ」<sup>399</sup>。「志向する仕方（様相）」は、諸言語によって異なり、たがいに「交換不可能なもの」、「排除しあうもの」であるとしても、それらは「志向されるもの」にたいしてたがいに「補完」しあい調和しあう、とベンヤミ

---

Verwandtschaft der Sprachen darin, daß in ihrer jeder als ganzer jeweils eines und zwar dasselbe gemeint ist, das dennoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist: die reine Sprache. Während nämlich alle einzelnen Elemente, die Wörter, Sätze, Zusammenhänge von fremden Sprachen sich ausschließen, ergänzen diese Sprachen sich in ihren Intentionen selbst.“

<sup>398</sup> 前田英樹『沈黙するソシユール』（書肆山田、一九八九年）、『言語の闇をぬけて』（書肆山田、一九九四年）、またフェルディナン・ド・ソシユール『ソシユール講義録注解』（前田英樹訳・注、法政大学出版局、一九九一年）を参照。

<sup>399</sup> Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, GS IV 14. (『コレクション』第二巻、三九八頁) „Bei den einzelnen, den unergänzten Sprachen nämlich ist ihr Gemeinstes niemals in relativer Selbstätigkeit anzutreffen, wie bei den einzelnen Wörtern oder Sätzen, sondern vielmehr in stetem Wandel begriffen, bis es aus der Harmonie all jener Arten des Meinens als die reine Sprache herauszutreten vermag. So lange bleibt es in den Sprachen verborgen.“

ンは主張する。「志向されるもの」のこのあり方によって、ベンヤミンは諸言語が親縁的な関係にあることを説明しようとする<sup>400</sup>。

しかし、諸言語の類似性を否定してしまうなら、意味の再現がまったく不可能であるなら、そもそも翻訳というものは成立しうるだろうか。むしろ、諸言語の精神構造の共通性を強調することが可能であり、また必要であって、それこそが翻訳を成立させていると考えるべきではないのか。実際に、フンボルトから十九世紀の言語哲学、さらにチョムスキーにいたるまで、諸言語に共通に認められる精神構造が強調されてきたし、それが現代の市民社会を形成する原理ともなってきた。とりわけ十九世紀末から二十世紀初頭、ディルタイなどによって展開される精神科学や、フレーゲやラッセルを中心に発展していく論理学には、そのような傾向が顕著に認められる。ベンヤミンは『暴力批判論』や『ゲーテの親和力』のなかで、市民社会を形成するそのような精神性を〈神話的なもの〉という概念のもとにもつばらその倒錯的な側面を照らし出すことによって問題にしてきたとすれば、またこのころ記されたと思われるノートのなかで、近現代の論理学が言語をそのような精神構造のなかに位置づけるものであることを明らかにしようと試みている。

ショーレムとのあいだでさかんに議論がかわされているとはいえ<sup>401</sup>、ベンヤミンが当時の論理学にどれだけ精通していたかは明らかではない。しかし、ベンヤミンのノートからは、とりわけフレーゲやラッセルなどによって展開される、「完全な言語」とは分析的でなければならないとする当時の論理学の主張への反発と、カント以来、近現代の論理学が担う特殊な性格についての批判的な認識が読みとられる<sup>402</sup>。ベンヤミンはノートのなかで、まず「意味 *Bedeutung* 判断」を「表示 *Bezeichnung* 判断」から区別することによって、

---

<sup>400</sup> ド・マンは、語の「志向 *intent*」と「意味 *meaning*」とのあいだの相違によって喚起される換喩的な効果を強調することによって、ベンヤミンが翻訳を「脱構築」の問題としてとらえていると解釈する。しかし、それでは諸言語の「親縁性」、「補完」という概念が理解できないように思われる。Vgl. de Man, Paul: “Conclusions”: Walter Benjamin’s “The Task of the Translator”, in: *The Resistance to Theory*, Minneapolis (University of Minnesota Press) 1986. (ポール・ド・マン『理論への抵抗』大河内昌訳、国文社、一九九六年) ; Rüffer, Ulrich: Anmerkungen zu Paul de Mans Benjamin-Lektüre, in: Walter Benjamin, 1892-1940, zum 100. Geburtstag, Bern 1992.

<sup>401</sup> Vgl. Scholem, Gershom: Walter Benjamin: die Geschichte einer Freundschaft, 3. Aufl. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1990. ベンヤミンの論理学にたいする関心と当時の論理学との関係については、つぎの論文を参照。Maas, Utz: Sprachwissenschaftliches im Werk Walter Benjamins, in: *global Benjamin / Internationaler Walter-Benjamin-Kongreß*, hrsg. v. Klaus Garber und Ludger Rehm. München (Wilhelm Fink) 1999.

<sup>402</sup> Benjamin, Das Urteil der Bezeichnung, GS VI 9f.

意味判断が分析的ではないことを、さらに論理学が対象にするのは分析的判断ではなく総合的判断であることをしめそうとしている。論理学の推論は分析的ではなく総合的だとするこの主張は、論理実証主義者たちが一九二〇年代以降となえた「規約による真理」とは対立するものである。論理実証主義者たちは、ヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』から、われわれの言語活動をあらかじめ決められた共通の言語規則への関与としてとらえ、そこに見いだされる必然性をそうした規約からの分析的な帰結だと理解しようとしている。ベンヤミンは、言語とは規約ではないことを、したがって論理学に認められるべき論理性もまた「規約による真理」にあるわけではないことを強調するのである。

ベンヤミンはラッセルのパラドックスを問題にする。主語にその意味を述語づけできる語を「述語づけ可能的 *prädikabel*」と表示するものとし、述語づけできない語を「述語づけ不能的 *imprädikabel*」と表示するとき、「述語づけ不能的」という語は述語づけ可能的なのかあるいは述語づけ不能的なのか、という問いはパラドックスに陥る。しかし、このパラドックスは、ベンヤミンにしたがうなら、表示判断と意味判断とを混同していることから生じるのである。意味判断は、表示判断から徹底的に区別されなければならない。「述語づけ不能的」という記号はある特定の判断の述語を表示し、「近よりがたい *unnahbar*」という語は何ものかを意味する。「表示 *Bezeichnung*」によってあたえられる「記号 *Zeichen*」は、その語の外延に帰属するための条件、すなわち語の内包があらかじめ決定されているのだから、いかなる述語もつけくわえることはできない。それにたいして、意味判断が対象とする自然言語は、記号とちがって、さまざまな記述によって述語づけされる。ベンヤミンのことばでいえば、「意味には表象 *Repräsentation* が潜んでいるのに、表示にはそれがない」<sup>403</sup>。表示は規約によって規定されたものであり、その語の外延に帰属するための必要で十分な条件があたえられているのにたいして、意味にはそのような条件は認められない。事物はさまざまな述語によって説明することができるかもしれないが、ある語の外延に帰属するための必要で十分な条件をあたえることはできない。その意味で「表示というカテゴリーは、ひとつの述語を根拠づける他のあらゆる判断とは、つまり実体や因果性の判断とは異なっている」<sup>404</sup>。このように意味を表示から区別することによっ

<sup>403</sup> Ebd., GS VI 10. „In der Bedeutung liegt Repräsentation vor, in der <Bezeichnung> nicht.“

<sup>404</sup> Ebd., GS VI 9. „Die Kategorie der Bezeichnung ist völlig von allen andern auf die eine Prädikation sich gründen kann, also etwa von der der Substanz, Causalität u.s.f. verschieden...“

て、ベンヤミンは二つのことを主張する。まず、論理学が問題にするのは意味判断であり、それは推論の正しさを問うのではなくその意味を問うのだということ。しかし同時に、意味判断において語の外延に帰属するための必要で十分な条件をあたえることはできないということ。ラッセルは、語が有意味であるのはそれがなんらかの存在者に対応するかぎりであるという「意味論的」原則から、表示 *denote* と意味 *meaning* とを区別しようとする。そのとき、ラッセルはいかなる存在者にたいしても、その指示を実現するための十分な記述があたえられうることを前提としている。しかし、しばしば指摘されるように、すべての語を記述に置き換えることはそもそも不可能である。というのも、記述には確定されていない語が、なんらかの存在者を指示するはずの語がかならず含まれているからである。ベンヤミンは表示から意味を区別することによって、意味判断が対象とする自然言語においては語の必要で十分な内包をあたえることができないことを、つまり語は記述によって確定されえないことを主張する。むしろそこにこそ、すなわち、語は何ものかを指示するにもかかわらず記述によって確定することは不可能であるという点にこそ、まさに意味判断に内在するパラドックスがあるのだといえる。

論理学が推論の正しさではなくその意味を問うのだということについて、ベンヤミンはさらにつぎのように説明する。「判断の本質的な論理性は、〈・・・は真である〉という表現にではなく、〈SはPであるということは、SはPであることを意味する〉という意味判断への書き換えにおいて現われてくる」<sup>405</sup>。この書き換えによってベンヤミンが明らかにしようとしているのは、推論が近現代の論理学において担うその特殊な性格である。おそらくはフレーゲにしたがいつつなされているこの「意味判断への書き換え」は、推論の論理性が命題の「言明 *Aussage (statement)*」そのものにあることをしめしている。アリストテレス以来、論理学の命題における主語・述語の結びつきは、実体とその属性との関係を表わすものとして、帰属的な関係にあるものと考えられてきた。ベンヤミンは、推論は近現代の論理学では、もはや実体とその属性との関係を表わすものとしてではなく、「言明」として、すなわち人間の精神の表出として理解されている、と主張しているのである。論理実証主義者たちが「完全な言語」として追求しているのも、まさにそのような意味で人間の精神性にたいして、すなわち世界を知覚し、その価値を評価し、働きかける人間の行

---

<sup>405</sup> Ebd., GS VI 10. „Die essentielle Logizität eines Urteils kommt nicht in der Formulierung ‚Es ist wahr, daß ...‘ zum Vorschein, sondern in der Umformung ins Bedeutungsurteil ‚S ist P *bedeutet*, daß S P ist.“

為にたいして、どこまでも透明な言語にほかならない。彼らは語ではなく、文を言語の単位と見なし、語はあくまで文の理解のために寄与するものであると考えようとしている。言語を言語行為へと、行為にとって透明な言語へと還元しようとするとき、命題は行為の対象を指示すると同時に、語の内包は指示を命題の論理性のもとに実現するための条件として理解される。彼らにとって語は、命題の指示、あるいは命題関数の真理値を確定させるための機能をそなえた変数にすぎない。それにたいしてベンヤミンは、あくまで語を中心に言語論を展開しようとすることによって、語は命題の変数ではないことを、指示はかならずしも論理性のもとになされるのではないことを主張するのである。語は普遍者を指示する変数ではなく、つねに不確定なもの、特定しえないものとの関係を担い、担わされている。論理実証主義者たちが主張するような論理学にたいするベンヤミンの批判は、たとえ判断が人間の行為にかかわるものだとしても、それはけっして分析的なものではなく、言語は人間の行為にたいして透明にはなりえない、ということにある。

言語を「言明」において、文という単位において、その主語・述語という単位の生成においてとらえようとすることは、判断の抽象性を言語論の中心におこうとするものにほかならない。主語と主語に従属する述語との関係は、もはや帰属的なものではなく、判断の回帰的な連鎖とその重層性を形成するものとして、あるいは言語使用の潜在的な知識としてとらえられることになる。語ではなく文を言語の単位としようとする傾向はけっして新しいものではない。啓蒙主義からロマン主義をへて二十世紀にいたるまで、これまでずっと人間の行為にたいして、その論理性にたいして透明であるような言語が追求されてきたといえる。そこでは、語は機能的なもの、文の理解へ寄与するものと見なされ、判断の抽象性、その精神性が強調される。「記号」を言語論の単位としてとりだそうとするソシュールの記号論は、むしろそうした傾向に対抗しようとして構想されたものであったと考えることができる。ベンヤミンもまた、「神話的」という概念のもとに諸言語の精神的構造の共通性をとなえることが可能であることを、またその必然性を認めている。しかし、そこにはある倒錯的な欲求が隠されているというだけでなく、それによって諸言語がまさに類似的な交換可能な関係にあるということになるとすれば、諸言語の可能性が否認されるばかりでなく、言語そのものが不可解なものになってしまうと主張しているのである。諸言語のあいだで、たがいに交換不可能な文が存在することが許されないとすれば、推論はそれぞれの言語においてすべて分析的でなければならない。しかし、ベンヤミンが主張するように、そもそも自然言語にもとづく推論がすべて分析的であるということはいえない。したが

って、諸言語は類似的ではありえないし、そのかぎり、交換不可能な諸言語の可能性は言語そのものの可能性を表わしているのである。ベンヤミンにしたがうなら、むしろ諸言語の類似性が、あるいはすべての言語と交換可能な普遍的な言語が、あたかも存在するかのように想定してしまうことこそ精神の働きによるものにほかならない。ベンヤミンは、文ではなく語を強調することによって、そのような精神の働きを、さらにまたそのような精神性を中心に展開される言語論を批判する。フンボルトの言語論には「ヘーゲル的な意味における客観-精神的なもの *das Objektiv-Geistige*」しか認められないと、諸言語の不完全性をとなえるマラルメこそが言語の「魔術的な側面」をもっとも深く探求したのだと強調するのもそのためである<sup>406</sup>。

## (2) 固有名の指示と一般名の指示

諸言語の類似性を強調することは、翻訳の可能性を制限するものであり、諸言語の可能性を、さらに言語そのものの可能性を否認するものにほかならない。しかし、翻訳の可能性が諸言語の類似性にあるのではないとすれば、また翻訳を成立させているものが翻訳者や読者ではないとすれば、いったい何が翻訳を可能にし、翻訳を成立させているのだろうか。ベンヤミンは、翻訳とは「復原」ではなく「後熟 *Nachreife*」であると述べている。つまり、まさに「原作」のうちには、「死後の生 *Überleben*」において新たな生を享けるべく、翻訳への要請が隠されている、というのである。「原作」のなかにこそ、翻訳を可能にする翻訳の法則、翻訳そのものを要求する法則、さらに翻訳者にたいして、読者にたいして何ものかを要求する法則がある。「なぜなら、原作のなかにこそ、その翻訳可能性として、翻訳の法則が内包されているからである」<sup>407</sup>。法則として「原作」に内在するという翻訳へのこの要求は、「ある忘れがたい生ないし瞬間」に秘められた、まさにその「忘れがたい」ということばにこめられた強い要請にたとえられる。それは人間には応えられない要請であり、しかし、おそらくは何ものかによって応えられているはずの要請であると、すなわちその要請とは「神の記憶への指示 *Verweis auf ein Gedenken Gottes*」<sup>408</sup>であると、ベンヤミンは説明する。つまりそこには、「神の記憶」としての歴史、あらゆる生を包

<sup>406</sup> Vgl. Benjamin, *Reflexionen zu Humboldt*, GS VI 26f.

<sup>407</sup> Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, GS IV 9. (『コレクション』第三巻、三八九頁) „Übersetzung ist eine Form. Sie als solche zu erfassen, gilt es zurückzugehen auf das Original. Denn in ihm liegt deren Gesetz als in dessen Übersetzbarkeit beschlossen.“ (下線部引用)

<sup>408</sup> Ebd., GS IV 10. (同書、三九〇頁)

括するであろうはずの歴史が要請されているというのである。「あらゆる自然の生を、歴史の包括的な生から理解する」必要がある。

歴史をなすあらゆる存在、たんに歴史の舞台であるにとどまらないあらゆる存在に生を認めるときはじめて、生の概念はそれにふさわしい権利を獲得することになる。なぜなら、自然によってではなく、ましてや感覚や魂といった曖昧な現象によってではなく、最終的に歴史によってこそ、生の圏域は規定されるからである<sup>409</sup>。

「死後の生」という概念によって、いわゆる「魂 *Seele*」による「生の支配の拡大」、「魂」のもとに生きながらえることを意味しようというのではない。そもそも、生の神話的支配を拡大し、生を境界のないものにする要因は、意味を「復原」しようとするその行為にこそある。しかし、どんなに優れた翻訳でも、やはりかならずその新たな言語の内部で滅んでいかざるをえないという意味で、意味の「復原」はまさに「死滅した言語のむなしい等質化」にすぎない。「死後の生」とは、生きながらえることではなく、むしろ生がその特異性、唯一性において指示されるであろう可能性を意味するものと考えられる。「神の記憶への指示」とは、その特異性、唯一性において指示されること、すなわち「神」によって名ざされること、名による応答への可能性を意味しているのである。

デリダが『バベルの塔』のなかで述べているように、ベンヤミンの言語論の根底には固有名の理論がある<sup>410</sup>。しかし、はじめから生が「典型」として、その固有性において特定されることを、むしろベンヤミンは「神話的」という概念によって批判している。とすれば、固有名とはいったいどのように理解すればよいのだろうか。いずれにせよ、名ざすことが、他の名でもありうるという可能性のもとになされる行為であるかぎり、名はどこまでも「典型」的であり「神話的」である。そこにはあくまで、類型化と組織化のぬぐいさることのできない暴力がまといついている。デリダが『バベルの塔』のなかで問題にしているのも、そうした名に潜む根源的な暴力の可能性にはほかならない。デリダは、名の暴力

---

<sup>409</sup> Ebd., GS IV 11. (同書、三九二頁) „Vielmehr nur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht. Denn von der Geschichte, nicht von der Natur aus, geschweige von so schwankender wie Empfindung und Seele, ist zuletzt der Umkreis des Lebens zu bestimmen.“

<sup>410</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Des tours de Babel*, in: *Psyché*, Paris. 1987, pp.218-219. (ジャック・デリダ『他者の言語』高橋允昭訳、法政大学出版局、一九八九年、二八一―二九頁)

の根源性を強調するために、まさに神の名のなかにダブル・バインドがあると主張する。神もまた、みずからに名をあたえることによって翻訳に訴えたのであり、したがってそこに秘められた「法則=掟 loi」には、それが読まれ、解読され、翻訳されることを要求せずには命令しないというダブル・バインドがある。主観はその固有性において現前することはないし、たとえ諸言語の起源を保証する超越論的な契約というものが考えられるとしても、それはあらゆる社会契約を可能にすると同時に、不可能なものにするようなたぐいの契約でなければならない。デリダにしたがうなら、名はかならず「反復可能性」という「符号 *marque*」としての性格と同時に、神話的な性格、暴力的性格を担っている。名づけることによって、その反復可能な「符号」としての性格をつうじて、世界は繰り返し特定されうるもの、類型化されたもの、組織化されたものとして所有されるのである。ベンヤミンもまた、はじめから生が「典型」としてその固有性において特定されてしまうことを「神話的」という概念によって批判する。にもかかわらず、すべての生があるいは出来事が、その唯一性において、特異性において名ざされる可能性に言及するのはどうしてなのだろうか。

実現され伝達されているはずの指示と、実現されるべき伝達されるべき指示とを、区別する必要があるように思われる。『言語一般と人間の言語』では、これらは「名 *Name*」すなわち一般名と「固有名 *Eigennamen*」とのあいだのアポリアとして論じられている。名すなわち一般名の指示は、共同主観的に実現され、指示の諸条件をも含めて伝達の連鎖のなかですでにあたえられているものとして理解される。名は、実現され伝達されているはずの指示なのであり、その内包はけっして十分ではありえないとしても、つねに指示の条件として見いだされる。それにたいして固有名は、実現されるべき伝達されるべき指示にはかならない。固有名の指示は、生がその唯一性において指示される可能性を先取りしているとしても、その内包は、すでにあたえられているものとしてではなく、実現されるべき指示の条件として理解されなければならない。『言語一般と人間の言語』のなかで、ベンヤミンは創世記に注釈をくわえながら、「人間の語 *Wort* は事物の名である」<sup>411</sup>と言いつつ、つぎのように述べている。「事物は神のなか以外にはいかなる固有名ももたない。というのも、神は創造する語において、事物をもとよりその固有名によって呼びだしたのだから。

---

<sup>411</sup> Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II 150. (『コレクション』第一巻、二五頁)

ところが人間たちの言語では、事物は過剰に命名されている」<sup>412</sup>。さらにまた、つぎのよう  
にいう。「あらゆる存在のうちで人間は、そもそも神が名づけることのなかった唯一の存  
在であり、同胞をみずから名づける唯一の存在なのである」<sup>413</sup>。事物の名の、すなわち一  
般に語の内包は、たとえ見いだされたものであろうとも、それが指示する対象に帰属する  
ものとして理解される。すなわち、経験的に見いだされたのだとしても必然的なものとし  
て、あらかじめそのように認識されるべく存在するものとして理解される。たとえば水の  
分子がH<sub>2</sub>Oであることは、たとえあとから発見されたものであろうとも、あらかじめそ  
の事物にあたえられているものとして説明される。それは、事物の名が伝達の連鎖のなか  
で、すでに共有された指示、起源において実現されているはずの指示としてつねに見い  
だされるからである。それにたいして、人間の生にかかわる出来事は、述語として主語に内  
在するかのように記述されるにもかかわらず、主語の側にはない。出来事は、あらかじめ  
認識されるべきものとして存在するのではなく、ありうるかもしれないさまざまな可能性  
とともにもたらされる<sup>414</sup>。「最初の人間」、「樂園」、「骨からつくられた女性」、「罪を犯す」  
といった述語は、あらかじめアダムに内在するのではなく、前個体的な出来事としてアダ  
ムという個体のまわりに到来するのである。しかし、前個体的な出来事が出現するところ  
にのみ個体は見いだされるのだとしても、出来事はまた、さまざまな可能性のなかでもた  
らされるために、固有名を必要としている。アダムが罪を犯すという出来事は、罪を犯さ  
ないこともありえたという可能性とともにあたえられる。たしかに、出来事はあらかじめ  
主語に内在するものではないとしても、個体にどこまでも出来事が先行し、個体はそもそ

<sup>412</sup> Ebd., GS II 155. (同書、三四頁)

<sup>413</sup> Ebd., GS II 149. (同書、二四頁)

<sup>414</sup> Cf. Kripke, Saul A.: *Naming and Necessity*, Cambridge / Massachusetts (Harvard University Press) 1998. (ソール・A・クリプキ『名指しと必然性—様相の形而上学と心身問題』八木沢敬他訳、産業図書、一九八九年) クリプキの議論のなかで、諸可能世界で指示が固定されることと、伝達の連鎖のなかで指示が固定されることは区別されなければならないように思われる。その区別は、ア・プリオリで偶然的な事象とア・ポステオリダが必然的だと考えられている事象とのあいだの区別に対応する。クリプキは明らかに、伝達の連鎖においては、固有名も一般名もともに固定されるはずのものと考えている。しかし、固有名の問題は伝達の連鎖においてはではなく、あくまで諸可能世界との関係のなかで考察されなければならないように思われる。またそのさいクリプキの提示する諸可能世界が、あらかじめ固有名が固定されるべく選ばれていることに、たとえば水の分子がH<sub>2</sub>Oではないかもしれないような可能世界は想定されていないことに、注目しなければならない。ちなみに、ライプニッツは「出来事 *evenement*」を、ア・プリオリで偶然的なものと理解し、「偶然的真理」を「必然的真理」から区別している。この点については、第四章で検討したい。Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Discours de Métaphysique*, in: *Philosophische Schriften* 1. Frankfurt a.M. 1986, S.84ff. (「形而上学叙説」『ライプニッツ著作集8』西谷裕作訳、工作舎、一九九〇年)

も出来事によって構成されるほかないとすれば、罪を犯さなかったかもしれないことは、もはやアダムの可能性ではありえない。実際にアダムが罪を犯すだけでなく、罪を犯さなかったかもしれないことがアダムの可能性であるべく、アダムという固有名があたえられるのでなければ、罪を犯すという出来事は、ふたたびアダムという個体に必然的に内在するものと見なされてしまう<sup>415</sup>。

生ばかりでなく、生のもとに到来する出来事の指示もまた、それが生起することにおいてその記述がさまざまな可能性のなかであたえられるかぎり、生と同じように考えることができる。出来事もまた、さまざまな可能性のなかで記述されるためには、その特異性において、唯一性において指示されるであろう可能性を、すなわち固有名を必要とする。他方、事物がその固有名において呼びだされることがあるとすれば、それは「神の創造する語」においてのみであると、事物が諸可能世界を包摂するものとして呼びだされるのは神の前においてのみであると、ベンヤミンは説明する。人間は名ざすことによって、事物や個体を純粹にその唯一性において特定する可能性を「人間が神の創造的な語と結ぶ共同性 *Gemeinschaft*」<sup>416</sup>において共有しあいながら、しかし同時にそこに実現された名は、かならず他の名でもありうるという命名の過剰さを、その暴力的な性格を逃れることができない。みずからの同胞、さらに出来事を名ざすこともまた、そこに到来する出来事を主語に内在するものと見なすことであり、生を、また出来事を「類型」的なものにし、運命的なものにする。しかしまた生は、諸対象を共同主観的に、みずから働きかける行為の対象

---

<sup>415</sup> Cf. Deleuze, Gilles: *Logique du sens*, Paris. 1969, S.134ff., S.200ff.; id., *Le pli. Leibniz et Baroque*, Paris. 1988, S.79ff. (ジル・ドゥルーズ『意味の論理学』岡田弘他訳、法政大学出版局、一九八七年、一四一—一四四頁、二一五—二一七頁、『襞—ライプニッツとバロック』宇野邦一訳、河出書房新社、一九九八年、一〇五—一〇六頁) ドゥルーズもまた、ある可能世界に罪を犯さないあるアダムがいるのだとすれば、罪を犯すことと罪を犯さないことは、それぞれの可能世界におけるあるアダムに帰属する属性と見なされてしまうことから、あらゆる可能世界において固有名が固定されていなければならないことを指摘している。しかし、ドゥルーズのばあい、固有名はあくまで、世界が実在する対象としてライプニッツの「不共可能性」という原理にしたがって認識されなければならないとすればそのかぎり、われわれの世界があらゆる他の世界を排除して実在する唯一の世界であると認識しなければならないとすればそのかぎり、必要なものだと考えられている。ドゥルーズが想定する世界は、ラディカルである。その世界は、さまざまな発散する出来事のセリーが「不共可能性」という原理によってそれぞれの可能世界に振り分けられ、そこからわれわれの世界が選択されるのではなく、不調和や不協和そのものからなる世界にほかならない。そのような世界では、固有名は必要とされないばかりでなく、あらゆる述語が特異性、出来事と見なされる。そこでは、あらゆる束縛や拘束を回避するための思考と実践のみが重要な意味をもつ。

<sup>416</sup> Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II 150. (『コレクション』第一巻、二五頁)

として組織化し類型化することでしか、あるいはそのような反復される記述のなかでしか、そもそも対象を認識することができない。したがって、生は、また出来事はその唯一性において、さまざまな同一化の暴力をまぬがれたところに指示されるべきであるとしても、その可能性はさまざまな命名、同一化のなかにしかもとより見いだすことができない。とすれば、生あるいは出来事の指示は名ざされることのなか、さまざまな同一化のなかにもどのようにしてあたえられると考えればよいのだろうか。

「補完」という概念は、名の指示と固有名による指示との、「類型」的な指示と唯一的な指示とのあいだのこのアポリアを説明するものとして理解することができる。名の指示は共同主観的に、あるいは伝達の連鎖のなかで固定されているとはいえ、その指示の諸条件は十分なものではなく、かならずたがいに矛盾したものをふくんでいる。とりわけ諸言語のあいだでは、たとえば〈Brot〉と〈pain〉では、同一のものが指示されているはずのものだとしても、すなわちそれぞれの語の外延が一致するはずのものだとしても、その内包はかならずしも一致しはしない。その意味で、指示の条件、すなわちベンヤミンのことでいえば「志向する仕方」はそれぞれの言語によって異なり、指示されるもの、「志向されるもの」は、過剰な命名にさいなまれている。したがって、指示の諸条件、もろもろの「志向する仕方」相互の関係からすれば、諸言語は排他的な関係にあるように見える。それにたいして、ベンヤミンは、指示されるもの、「志向されるもの」との関係からすれば、どのような指示の条件、「志向する仕方」も、そもそも十分なものではありえないばかりでなく、むしろ指示を実現するためにはたがいを必要としていると主張する。さまざまな指示の条件をたがいに「補完」しあうものにするのは、固有名である。「神の記憶への指示」、あらゆる生あるいは出来事が、その唯一性において指示されなければならないという要請こそが、指示の諸条件をたがいに補いあい符合しあうものにするのである。というのも、歴史をなすあらゆる存在に生を認めること、歴史におけるあらゆる生を肯定することこそ、対象にたいするそのもろもろの志向性を、たがいに矛盾するとしても肯定しあえるものにするからである。ベンヤミンは、〈Brot〉、〈pain〉によって「志向されるもの」が、ある特異な出来事、あるいは出来事の記述である可能性を想定している。そのさい「志向されるもの」は、さまざまな志向性の排除しあうところに獲得されるべきものとして現われてくるのではなく、非同一的なものとして、同一化を否認するというよりもあらゆる同一化を受け入れるものとして、たがいに志向性の補いあうところに見いだされなければならない。したがって、生あるいは出来事もまた反復可能な「符号」のもとにさまざまなかたち

で名づけられるほかないとしても、その唯一的な指示は、さまざまな同一化がたがいに排除しあうところではなく、たがいに「補完」しあうところにしか見いだすことはできない。同一化は、起源における指示を反復するはずのものだと考えられるかぎり、たがいに排他的な役割をになわされ、そのために起源における指示そのものを危ういものにせざるをえないのにたいして、そもそも指示は伝達の可能性においてしか実現されえないものだとすれば、それらは両立不可能なものとしてたがいに排除しあうのではなく、たがいに補いあうものとして見いだされなければならない。さまざまな同一化がたがいに割り符のように符合しあい結び合うところに、指示の諸条件がたがいに符合しあうかぎりでは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のである。

固有名に訴えることは、けっして生を、出来事を実体化するものではない。むしろ、生あるいは出来事は実体化されることなく、すなわちその記述がみずからに帰属する属性ではなく、さまざまな可能性のなかであたえられるためには、固有名を必要とする。はじめから生は、また出来事はその特異性、唯一性において指示されているわけではないとしても、その特異性、唯一性において指示される可能性なしには、言語もまた歴史も考えることができない。生あるいは出来事のその唯一的な指示は、歴史的に「解決」として見いだされるべきものなのである。固有名の指示に内在するアポリアは、指示を不可能にするのではなく、指示を可能にする、指示を実現するためのアポリアとして、言語に潜む「同一性」をめぐる「逆説性」<sup>パラドックス</sup>は、起源においてではなく、歴史的にひとつの「解決」をあたえるものとして考察されなければならない。

### 3 歴史記述の方法としての理念論

#### (1) 理念と名（固有名）

『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序章」の冒頭で、ベンヤミンは「十九世紀的な体系概念」が「歴史 Geschichte」と「叙述 Darstellung」の問題を無視しているという点を批判している。とりわけベンヤミンが念頭においているのは、哲学は「完結性」をそなえていなければならないとする、哲学はまた真正なる認識の証しとして「叙述」の問題を払拭し、数学的な形式を獲得しなければならないとする、十九世紀以来の考え方にほかならない<sup>417</sup>。認識とは「所有」であり、その対象は「意識のなかでの連関」のなかに獲得され

<sup>417</sup> ベンヤミンの念頭におかれているのは、当時、ドイツの哲学的潮流をなしていた新カント学派の理論、とりわけヘルマン・コーエン、ハインリヒ・リッカート、ヴィルヘルム・

る。ベンヤミンは、「真理」はもろもろの認識や認識の連関によって獲得することはできないことを、また体系論理の演繹的連関、その「完結性」によっても獲得できないことを主張する。「真理」は、「認識の領域へのいかなるたぐいの投影」であろうと、「あたかも外から飛んでくるかのように、諸認識のあいだに張られた蜘蛛の巣のなかに」とらえることはできない<sup>418</sup>。また「真理」は、経験から帰納法的に、諸現象の共通性、その概念的「広がり Umfang」によって導きだすこともできない。ベンヤミンは、たとえば当時の文献学者であるコンラート・ブルダッハがとなえているような「唯名論」には、「一般概念の実体化」を否定しようとするあまり、個物の形態の多様性に拘泥し、「構成的 konstitutiv」な側面を無視する傾向があると指摘しているが、また、そもそも「帰納法的推論」は主観的な直感をまぬがれることができないと批判している。『ドイツ悲劇の根源』の「序章」は、「概念を構築あるいは再構築することに向けられているのではないというかぎりで、〈認識-批評的 epistemo-critical〉なのだ」とサミュエル・ウェーバーは述べているが、そもそも「概念」は、「全共同体的一致 communality の、同種のもの das Gleichartige の収斂」にもとづいている<sup>419</sup>。十九世紀の哲学は、「概念」をつうじて「同種のもの」を一致させることによって体系化し、そうすることによって諸現象を共同主観的に共有しあえるものとして対象化しようとしてきたのである。ベンヤミンは、論理的な連続性や諸現象の共通性にこそ「真理」があるという主張を否定することによって、「真理」を歴史のカテゴリーのうちにとり戻そうとする。すなわち、「真理」を非時間的、非歴史的なものではなく、現実のさまざまな制約のなかにあたえられ、またそこに「構成的」に見いだされるものであると理解しようとするのである。

「真理」を歴史的なものとして見いだそうとするとき、ベンヤミンが訴えかけるのは固有名の理論である。ベンヤミンは、「真理」は「概念における統一」としてではなく、「存在における統一」としていっさいの問いの外にあり、認識の対象が意識の連関のなかに獲得されるのにたいして、「叙述された諸理念 Ideen の輪舞」のなかに現われると説明する。また、概念が「悟性の自発性」に由来するとすれば、「理念」とは「存在」として定義されるものであり、考察にたいして外からあたえられているものであって、分析的に獲得され

---

ヴィンデルバントなどの理論であると思われる。

<sup>418</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 209, GS I 207. (『根源』上、二一—二二頁、一八頁)

<sup>419</sup> Weber, Samuel: *Taking Exception to Decision: Theatrical-theological Politics. Walter Benjamin and Carl Schmitt*, in: Walter Benjamin, 1892-1940, zum 100. Geburtstag, S.124.

るものではないと、またそれは「言語的なもの」であり、「現実のもっとも深い内部から、新たにみずからの名づける権利を要求する語となって分離してくる」<sup>420</sup>はずのものだと主張する。すなわち、「理念」とは、論理的な連続性や諸現象の共通性のうちにはなく、固有名との、出来事との連関のもとにあたえられるものだというのである。ベンヤミンにしたがうなら、哲学的研究の対象はもろもろの「理念」、すなわち出来事の連関であり、哲学的思考は「理念の叙述 *Darstellung*」、出来事の連関の記述でなければならない。「真理」は、諸「理念」のなかに、「みずから叙述され=現われ出るもの *ein Sich-Darstellendes*」<sup>421</sup>でなければならない。

「序章」のなかでも、ベンヤミンは「名ざす」ことの、その指示の特性をアポリアとして描きだしている。そもそも「理念」は、分析的にも総合的にも獲得しえないという意味で、「あらかじめあたえられているもの *ein Vorgegebenes*」であり、その「所与性 *Gegebenheit*」を規定しているのが「名 *Name* の存在」——「序章」では「名」は、もっぱら固有名の意味でもちいられている<sup>422</sup>——だというのである。「名」と「理念」との関係について、ベンヤミンはつぎのように説明する。「しかし、諸理念が所与のものとしてあたえられているのは、原-言語 *Ursprache* においてではなく、原-聞きとり *Urvernehmen* においてであり、原-聞きとりにおいて、語 *Wort* は認識を担う意味 *Bedeutung* へと陥ることなく、その名ざすという高貴さを保持しているのである」<sup>423</sup>。諸「理念」が「原-言語」として、すなわち、すでに起源において実現され、共有されているはずの指示としてあたえられているとすれば、一般に「語」の内包はたとえそれが見いだされたものであったとしても、それを指示する対象に帰属するものと見なされ、その結果、「理念」は共同主観的な指示のもとに獲得されるものと、「運命的」なものと理解されることになる。ベンヤミンが、諸「理念」は「原-聞きとり」においてあたえられるというとき、それは「名」すなわち固有名の指示

---

<sup>420</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 217. (『根源』上、三九頁) „... vielmehr löst in der philosophischen Kontemplation aus dem Innersten der Wirklichkeit die Idee als das Wort sich los, das von neuem seine benennenden Rechte beansprucht.“

<sup>421</sup> Ebd., GS I 209. (同書、二二頁)

<sup>422</sup> 『言語一般と人間の言語』では「固有名 *Eigenname*」は、「名 *Name*」すなわち一般名から術語的に区別されていたのにたいして、ここでは「固有名」ということばは、おそらく「固有な *eigen*」という修飾語が「固有名」のもつ「非同一的」な、「非固有な」性格と矛盾することから避けられ、「固有名」のかわりに「名」という術語が使われている。

<sup>423</sup> Ebd., GS I 216. (『根源』上、三七—三八頁) „Gegeben aber sind sie nicht sowohl in einer *Ursprache*, denn in einem *Urvernehmen*, in welchem die Worte ihren benennenden Adel unverloren an die erkennende *Bedeutung* besitzen.“

が「経験をつうじてみずからの規定を見いだすであろうような志向」ではなく、ある絶対的な「要請」のもとにあたえられるはずのものであることをしめしているのである。ベンヤミンは、「語」を「叙述=現われ出ること」をつうじてその「世俗的な意味」、「外へと向けられたあらゆる伝達」からその対極にある「自己了解 Selbstverständigung」へともたらずことが哲学の課題であると述べているが、「名ざす」ことは、世俗的な意味での「伝達」において共同主観的に「指向対象」や「意味されるもの」を獲得することではなく、事物を「あらかじめあたえられたもの」すなわち到来した出来事として「叙述=現われ出ること」をつうじて構成=再構成することを意味している。「名ざす」ことは、「なによりもまず原-聞きとりへと立ち戻ってくる想起 Erinnern」なのだという。「諸理念は無志向的に名づけることのうちにあたえられ、哲学的観想では、そのようにして諸理念が新たに再生されなければならない。この再生のなかで、語の根源的な聞きとりがふたたび打ち立てられるのである」<sup>424</sup>。ここで「志向 Intention」は概念とのかかわりでもっぱら主観的なあるいは共同主観的な意味でもちいられているが、「原-聞きとり」、また「想起」とは、出来事として到来したものを名の指示のなかに諸理念として再構成することを意味するものと考えられる。

「理念」は、事物の概念ではなく、事物の法則でもない。また「理念」とそれによってとらえられる事物との関係は、類と種のあいだに認められるような包摂関係でもない。「理念が諸現象を同化によって包含しているのでもなく、機能のなかに、諸現象の法則のなかに、〈仮説〉のなかに解消するのでもないとすれば」、いったいどのようにして「理念」は現象をとらえるのだろうか<sup>425</sup>。ベンヤミンは、「現象の表象=代理 Repräsentation において」とこたえている。また、「あるひとつの理念の叙述に奉仕する一群の概念によって、理念は諸概念の布置 Konfiguration として現前化する」と述べている。「理念」のそれぞれは「諸現象の客観的で潜在的な配置 Anordnung」、「永遠の星座 Konstellation」であり、「諸現象の客観的な解釈」だというのである。「理念」は諸現象の認識をもたらすものではない。また諸現象が「理念」の存立にたいしてその判断基準となることもない。しかし、また「理

<sup>424</sup> Ebd., GS I 217. (同書、三九頁) „Wie die Ideen intentionslos im Benennen sich geben, so haben sie in philosophischer Kontemplation sich zu erneuern. In dieser Erneuerung stellt das ursprüngliche Vernehmen der Worte sich wieder her.“

<sup>425</sup> Vgl. ebd., GS I 214. (同書、三二頁) „Wenn sie (die Ideen) die Phänomene weder durch Einverleibung in sich enthalten, noch sich in Funktionen, in das Gesetz der Phänomene, in die ‚Hypothese‘ verflüchtigen, so entsteht die Frage, in welcher Art und Weise sie denn die Phänomene erreichen. Und zu erwidern ist darauf: in deren Repräsentation.“

念にとって現象の意味は、現象の概念的な構成要素<sup>エレメント</sup>のなかにつくされ」<sup>426</sup>でもいる。出来事<sup>出来事</sup>がその唯一性において、さまざまな同一化の暴力をまぬがれたところに指示されるべきであるとしても、その可能性はさまざまな同一化のなかにしか見いだすことができなかつたように、出来事の連関としての「理念」もまた、「概念」としてとらえることはできないにしても、やはり諸「概念」をつうじて「叙述」されるほかない。「星座」という形象は、ちょうど諸言語の「補完」という観念が、一般名の指示と固有名による指示との、類型的な指示と唯一的な指示とのあいだのアポリアを説明したように、「概念」と「理念」とのあいだのアポリアを説明する。「概念」がもつばら認識の連関をつくりだし、演繹的な体系論理に従属しているかぎりでは、諸現象を「理念」として「叙述」することはできない。「概念」はその「弁別 *Unterscheidung*」機能によって、諸事物、諸事象を、それを構成するもろもろの「構成要素」へと分割するのだが、諸「概念」のもとに分類される事物的な「構成要素」<sup>エレメント</sup>は、諸現象のなかに見いだされる諸規則や諸法則、そこに認識される連続性によってではなく、「極端な=極限的なもの *das Extreme*」として、つまりそのまわりに収束する「概念」によって叙述される特異点として、ひとつの出来事として構成されることを、ベンヤミンは要請するのである。そのような「媒介的な役割」をつうじて、現象は「諸理念の存在」に参加することができる。そして「理念」は、「〈一回的で極端な=極限的なもの *das Einmalig-Extreme*〉 どうし<sup>どうし</sup>の関係をしめす形姿」<sup>427</sup>として「叙述」されるのである。「言語がもっとも普遍的に指示するもの *die allgemeinsten Verweisungen der Sprache*」は「概念」ではなく、「理念」である<sup>428</sup>。さまざまな出来事によって記述される固有名もまたひとつの出来事の指示であるように、「理念」もまたさまざまな「構成要素」<sup>エレメント</sup>としての出来事によって叙述されると同時に、ひとつの出来事の指示にほかならない。それはベンヤミンにいわせるなら、「神の記憶への指示」であるという意味で、もっとも「普遍的」な指示なのである。「普遍的なもの *das Allgemeine*」とは、一般的に理解しうるもの、平均的なものといったようなものではなく、それはひとつの出来事としての「理念」なのである。

したがって、ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』のなかで「近代悲劇 *Trauerspiel*」を

<sup>426</sup> Ebd. (同書、三三頁) „Vielmehr erschöpft sich die Bedeutung der Phänomene für die Ideen in ihren begrifflichen Elementen.“

<sup>427</sup> Ebd., GS I 215. (同書、三三頁) „Als Gestaltung des Zusammenhanges, in dem das Einmalig-Extreme mit seinesgleichen steht, ist die Idee umschrieben.“

<sup>428</sup> Vgl. ebd. (同書、三三一三四頁) „Daher ist es falsch, die allgemeinsten Verweisungen der Sprache als Begriffe zu verstehen, anstatt sie als Ideen zu erkennen.“

「ギリシア悲劇 *Tragödie*」との類似性において論じることを批判するのは、「近代悲劇」とはひとつの「理念」であり、すなわちひとつの出来事として理解されなければならないからである。「近代悲劇」という出来事のもとに見いだされる「差異 *Differenzen*」や「極端な=極限的なもの」は、文学史的な論述では概念的に分類され、相対化されてしまうの  
にたいして、歴史記述という観点からは、「理念」へと参与する「構成要素<sup>エレメント</sup>」として「叙述」されなければならない。ある形式あるいはジャンルの「極端な=極限的なもの」もまた出来事、「理念」なのであり、それは「分類概念」とはまったく異なったものなのである。ルネサンスやバロックといった「名」は、「概念としてはなしえないことを、同種のもの=均質なもの *das Gleichartige* を一致へともたらずのではなく、極端な=極限的なものを総合命題 *Synthese* へともたらず諸理念として達成する」<sup>429</sup>。「同種のもの」の一致にもとづく「概念」と、「極端な=極限的なもの」の総合にもとづく「理念」とは区別されなければならない。したがってベンヤミンは、近代の体系概念よりも中世のスコラ哲学的論考の叙述形式のひとつであった「トラクタート」のほうが、「歴史」と「叙述」の問題をけっして無視することがなかったという意味でむしろ哲学的だと述べている。「志向 *Intention* の中断なき進行を断念すること」、思考を全体の構想にしたがわせようとするのではなく、ことごらの核心へとたえず立ち戻りつつ開始すること、まさに「迂回としての叙述 *Darstellung als Umweg*」<sup>430</sup>こそが、哲学的形式にふさわしいというのである。その形式は、断片の輝きの配置のなかにその形式を浮かびあがらせる「モザイク」にたとえられる。「理念」は、

---

<sup>429</sup> Ebd., GS I 221. (同書、五〇頁) „Was aber solche Namen als Begriffe nicht vermögen, leisten sie als Ideen, in denen nicht das Gleichartige zur Deckung, wohl aber das Extreme zur Synthese gelangt.“ したがってベンヤミンは、ルネサンスやバロックもまたたんに「分類概念」としてではなく、出来事として叙述されなければならないことを主張しているのだと考えられる。たとえばバロックという用語は、ヤーコブ・ブルクハルトがルネサンスに続く美学史上の時期をしめすために導入した「分類概念」であるとしても、歴史的にはひとつの出来事として叙述する必要があることを主張しているのである。なおドゥルーズによるなら、物理的な事象と非物理的な出来事とは区別されなければならないことは、ストア派以来、オッカムをへてマイノングにいたるまで繰り返し主張されてきたことであるという。ドゥルーズは『意味の論理学』のなかで、「物体もしくは事物の状態 *les corps ou états de choses*」から「非物体的な結果もしくは出来事 *les effets ou événements incorporels*」を区別しなければならないことを強調し、出来事を「観念的 *ideél*」で非物体的なものとして特徴づけている。ただし、ドゥルーズが出来事を問題にするのは命題あるいは動詞との関係においてであり、出来事の「無限定なものへの生成変化」という位相においてであるのにたいして、ベンヤミンにとって問題なのは、固有名のもとに指示される生や出来事の特異性、唯一性という歴史的な位相であると考えられる。Vgl. Deleuze, Gilles: *Logique du sens*, Paris 1969, pp.13. (ジル・ドゥルーズ『意味の論理学』岡田弘・宇波彰訳、法政大学出版局、一九八七年、七頁一三〇頁)

<sup>430</sup> Ebd., GS I 208. (同書、一九頁)

さまざまな事象の内実へと深く沈潜していく思考のもろもろの細片が、あるひとつの構想のもとに結び合わされるのではなく、「個別的なもの **Einzelnes**」、「異質なもの **Disparates**」としてたがいに肯定しあい補いあうところにひとつの出来事として見いだされるべきものなのである。諸事象へと沈潜する思考の細片がたがいに補いあい、ひとつの「理念」を指示するところにこそ、歴史はその姿を現わすというのである。

## (2) 「自然・史」の概念

ベンヤミンによるなら、「理念」とは、対立をはらんだ「突飛な極端な=極限的なもの」、「一見発展の過剰と思われるもの」の「並存 **Nebeneinander**」の可能性によって特徴づけられる「総体性 **Totalität**」であり、その「理念」の「配置」を浮かびあがらせる形式が、「根源 **Ursprung**」の学としての「哲学的歴史 **die philosophische Geschichte**」にはほかならない。「根源の理念のうちにとらえられたもの」によって、歴史は「理念」とは無関係に「その外部からふりかかってくる事象 **Geschehn**」としてではなく、「その内部においてはじめて知りうる」、すなわち「理念」とのかかわりのなかではじめて知りうるひとつの「内実」として理解されうるものとなる<sup>431</sup>。「事実 **Tatsache, Faktum**」は、そのままのかたちで歴史的な契機として認識することはできない。「事実」は、そこからなんらかの統一性を構成したり共通性を見いだしたりするのではなく、ひとつの出来事を構成する「構成要素<sup>エレメント</sup>」として現われてくるとき、はじめて歴史的な契機として見いだされるのである。たとえば、「ヴァンゼーでの会議」、「チクロンB」、「捕らえられたアイヒマン」といった「事実」は、「アウシュヴィッツ」という出来事が指示される可能性のなかではじめて歴史として、さらにまたみずからも出来事として理解されるのであり、そうでなければこれらの「事実」はもはや何ものでもない。したがって歴史は、出来事の指示の可能性のもとにはじめて構成=再構成されるという意味で、出来事の「前史と後史 **Vor- und Nachgeschichte**」としての性格を担うと同時に、したがってちょうど言語が実現された伝達にたいしてつねに潜在的なものであったように、「潜在的」なのである。ベンヤミンは歴史のこの潜在性を、「自然的な歴史 **natürliche Geschichte, die natürliche Historie**」、「自然・史 **Natur-Geschichte**」と呼んでいる。

---

<sup>431</sup> Vgl. ebd., GS I 227. (同書、六六頁参照)

そのような本質的な存在 **Wesen** の前史と後史は、純粋な歴史ではなく、自然的な歴史 **natürliche Geschichte** なのであり、このことは本質的な存在が理念世界の領域へと救出され、とり集められていることによるし **Zeichen** なのである。もろもろの作品やもろもろの形式の生、つまりこのように保護されてのみ人間の生によりはっきりと曇らされることなく展開される作品や形式の生は、ひとつの自然的な生にほかならない。この救出された存在は理念のなかにあるべきものと確定されているのにたいして、非本来的な、すなわち自然史的な **naturhistorisch** 前史と後史の現存 **Präsenz** は、潜在的 **virtuell** なのである<sup>432</sup>。

歴史は、そもそも無限の事象的経過ではなく、「本質的な存在」すなわち出来事に関係づけられるときはじめて歴史として、この出来事の「前史と後史」としてその姿を現わす。ベンヤミンが歴史の「根源」について言及するのは、歴史がつねに「理念」の指示の可能性のもとに、この「潜在的」な「前史と後史」の構成=再構成として叙述されるからである。歴史はつねに「根源的なもののリズム」のなかに、一方では「復古 **Restauration**」、「復原 **Wiederherstellung**」として、他方では「復古、復原における未完成なもの **Unvollendetes**、未完結なもの **Unabgeschlossenes**」として「叙述」される。「どの根源現象 **Ursprungsphänomen** においても、ひとつの理念が繰り返し歴史的世界と対決するさいにとる形姿が決定される。ついにその形姿が、理念の歴史の総体のなかで完成され安らうにいたるまでは」<sup>433</sup>。

ベンヤミンは、「根源」というカテゴリーが、ヘルマン・コーエンが考えているような「純粋に論理的」なものではなく、歴史的なものであることを強調する。コーエンは、感覚の対象は思惟をつうじてはじめてその「実在性 **Realität**」を獲得しうることを、とりわけ「真なる」認識は数学的、自然科学的思惟によって、また近代科学の基礎は「根源のカ

---

<sup>432</sup> Ebd. (同書、六七頁) „Die Vor- und Nachgeschichte solcher Wesen ist, zum Zeichen ihrer Rettung oder Einsammlung in das Gehege der Ideenwelt, nicht reine, sondern natürliche Geschichte. Das Leben der Werke und Formen, das in diesem Schutze allein sich klar und ungetrübt vom menschlichen entfaltet, ist ein natürliches Leben. Ist dies gerettete Sein in der Idee festgestellt, so ist die Präsenz der uneigentlichen nämlich naturhistorischen Vor- sowie Nachgeschichte virtuell.“

<sup>433</sup> Ebd., GS I 226. (同書、六一頁) „In jedem Ursprungsphänomen bestimmt sich die Gestalt, unter welcher immer wieder eine Idee mit der geschichtlichen Welt sich auseinandersetzt, bis sie in der Totalität ihrer Geschichte vollendet daliegt.“

テゴリー」によってあたえられることを主張する<sup>434</sup>。したがって、コーエンによるなら、数学における「根源」的な思惟である微積分の方法が「無限小なるもの *das Infinitesimale*」に「内包量 *Intensität*」としてその実在性を保証するかぎり、対象はその実在性を確保しうるのである。ベンヤミンは、それにたいして、「真理」は数学的な思惟によって獲得することはできないことを、「根源」のカテゴリーは「純粹に論理的」なものではなく「歴史的」なものであり、したがって「内包量=強度 *Intensität*」もまた「単一性 *Einheit*」として覚知され、「多数性 *Vielheit*」を否定するものではなく、「一回性 *Einmaligkeit*」と「反復 *Wiederholung*」とを前提とする「根源に内在する弁証法」のうちにあるものとして理解する。「根源は、どこまでも歴史的なカテゴリーであるとはいえ、発生 *Entstehung* とはなんの共通するものをもたない。根源においては、生じてきたものの生成 *Werden des Entsprungenen* ではなく、むしろ生成と消滅から生じてくるもの *dem Werden und Vergehen Entspringendes* が、志向されるのである」<sup>435</sup>。歴史は、なにか生じてきたものが変化したり、変容したりするというかたちで現われてくるものではなく、出来事の唯一的な指示の可能性のもとにしか現われてこないものであり、その可能性のもとで「潜在的な「前史と後史」から遡及的に歴史として叙述されるという意味で、「発見 *Entdeckung* の対象、唯一のやり方で再認 *Wiedererkennen* と結びつくひとつの発見の対象」<sup>436</sup>なのである。したがって、「事実」の構造は、「事実」がひとつの「根源」として現われてくるように探求されなければならない。「極端な=極限的なもの」、「諸現象のもっともまれな、もっともゆがんだもの」、「もっとも無力で、もっともごちない試み」のなかに、その構造は見いだされなければならない。

ジル・ドゥルーズは、その晩年のバロック論『襞——ライプニッツとバロック』（一九

---

<sup>434</sup> Vgl. Cohen, Hermann: *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914; ders.: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin 1984. また、忽那敬三「問題学への展開」(『理想』六四三号、理想社、一九八九年)を参照。ベンヤミンも参考文献に挙げている『純粹認識の論理学』では、論理学とは「根源の論理学」でなければならないと論じられている。

<sup>435</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 226. (『根源』上、六〇頁) „Ursprung, wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein. Im Ursprung wird kein Werden des Entsprungenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint.“

<sup>436</sup> Ebd., GS I 227. (同書、六二一六三頁) „Das Echte – jenes Ursprungssiegel in den Pänomenen – ist Gegenstand der Entdeckung, einer Entdeckung, die in einzigartiger Weise sich mit dem Wiedererkennen verbindet.“

八八年) 437のなかでバロックの世界について論じようとするとき、「襞」という形象に訴えている。それは、出来事の特徴を、とりわけ生成における展開の連続性と無限性、折り畳まれた「力能 *puissance*」においてとらえようとするからである。ドゥルーズもまたバロックの世界を、特異点のまわりで収束する無限の「系列」<sup>セリー</sup>として理解する。現前する世界は、モノドという特異点のまわりで発散する共約不可能な他の可能世界を排除して実在する唯一の世界なのである。神は、アダムが罪を犯すような世界を創造し、世界を表現するあらゆるモノドのなかにその世界を包摂する。展開の連続性は、特異点としてのモノドによって乗り越えられるが、しかしその尖端もまた教会の丸天井のように無限に折り畳まれている。世界は、それを表現するモノドの襞においてのみ「現働化 *actualisation*」されて存在する「潜在性 *virtualité*」なのであり、モノドは無限に展開される世界を結びなおす「観点」であると同時に、また世界を無限に展開する「力能」でもであると理解されるのである。そもそも『ドイツ悲劇の根源』はドイツのバロック演劇について論じたものだが、ベンヤミンもまた、バロックの世界の特徴を、無限に縮小しまた無限に展開されるバロック建築の「渦巻装飾 *Volute*」に、また無限に縮小されると同時に無限に反復される「遊戯 *Spiel*」として展開されるバロック演劇の「反省＝反射 *Reflexion*」形式に認めている。にもかかわらず、ベンヤミンが「襞」ではなく、「星座」という形象に訴えるのは、ベンヤミンにとって、出来事は生成するのではなく、あくまで実現されるべき指示の可能性のもとに「叙述」されるべきものだからである。世界が無限に展開されるとすれば、それはどこまでも伝達の可能性の条件、ベンヤミンのことばでいえば「神の記憶への指示の要請」のもとにみずからを表現するからである。また「理念」は、出来事相互のなかに見いだされる諸規則や諸法則、そこに認識される連続性によってではなく、固有名によって指示される出来事の不連続性によって、その配置によって「叙述」されるのである。ベンヤミンは、「理念はモノドである」<sup>438</sup>と述べている。ベンヤミンにとってモノドが折り畳まれた「力能」としてみずからを展開するとすれば、それは生あるいは出来事として唯一的なものとして指示される可能性のもとにみずからを表現するからなのである。

「自然史」の概念もまた、アドルノはそこに自然と歴史との弁証法的な関係を見いだそうとしているが、あくまで生あるいは出来事の唯一的な指示の可能性との関係において理

---

<sup>437</sup> Cf. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*. (ジル・ドゥルーズ『襞—ライプニッツとバロック』)

<sup>438</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 228. (『根源』上、六八頁) „Die Idee ist Monade.“

解されるべきものであるように思われる。アドルノは、一九三二年、カント協会のフランクフルト支部で行なわれた『自然史の理念』と題された講演<sup>439</sup>で、当時、その名を馳せつつあったハイデガーの現象学的「存在論 *Ontologie*」に対抗し、ベンヤミンの「自然史」の概念をとりあげ論じている。アドルノの主張は、そもそもマックス・シェーラーからハイデガーにいたる現象学的「存在論」の課題が主観主義的な哲学の克服にあったはずが、結局は観念論に陥っているということ、したがってそれに対抗するために具体的な歴史へと向かう「自然史」的な考察が必要だということにある。

現象学的「存在論」は、「存在そのものへの問い」と「存在の意味 *Sinn* への問い」を立てることによって観念論を克服しようとするが、それは、まさに現実が、理性にとって「異質なもの」、「失われたもの」として、もはや直接的に接近しえないもの、「事実的なもの」として認識されるからである。しかし、「存在の意味」への問いは、「存在の意味を存在のカテゴリーの意味内容 *Bedeutung* として問うこと、存在とはほんらい何なのかを問うこと」を可能にすると同時に、「存在者そのものを、存在者が存在として性格づけるものへと向けて解釈すること」をも可能にする<sup>440</sup>。したがって、「存在の意味」は、その背後にある「存在カテゴリー」の「超越論的な内容」であると同時に、他方で、存在者によってみずからを存在として性格づけるものへと向けて解釈された内容でもある。アドルノによるならハイデガーの「存在の投企 *Entwurf*」は、前者を後者へと、すなわち「存在の意味」の超越論的な内容を解釈学的内容へと還元しようとするものであり、「理性」を解釈学的に「存在の意味」への問いへと参与させることによって、そもそも初期のシェーラーに認められた、歴史的な現象の背後にあつて「意味」を担う「存在」と「歴史」そのものとのあいだにあつた原理的な緊張関係を解消してしまうものなのである。「存在」は、「理念」として叙述されることは放棄され「生あるもの *ein Lebendiges*」として、歴史は、存在の「投企」のその「運動性 *Bewegtheit*」のもとに「歴史性 *Geschichtlichkeit*」としてとらえられることになる。アドルノは、「歴史性」というカテゴリーの問題点を、それが撞着語法に陥っているということ、そしてその要因はそれが観念論的であるということ、さらなる種の暴力と結びついていることに認める。

結局、ハイデガーが肯定的に主張する存在論的・解釈学的「循環」は、「自己自身を存在

---

<sup>439</sup> Adorno, Theodor W.: *Die Idee der Naturgeschichte, Gesammelte Schriften Bd.1, Frankfurt a. M. 1997.* (テオドール・W・アドルノ『哲学のアクチュアリティ』細見和之訳、みすず書房、二〇一一年)

<sup>440</sup> Vgl. Adorno, ebd., S.348. (同書、四六頁)

として規定するか、自己自身を解釈する存在は、解釈行為においてみずからが存在として解釈される諸契機を明らかにする」<sup>441</sup>ということを行っているにすぎない。アドルノによるならこの「循環」は、「歴史的な存在」が、「歴史性」という「主観的」な、観念論的なカテゴリーへととり込まれていることによって生じるのである。この新たな存在論的な現象学は、二重の意味であいかわらず観念論的である。まず、個々の事例はそれを包括する「総体 Ganzheit」のもとに、システムの総体としてではなく、いまや「構造の総体」、「構造の統一」、「全体性 Totalität」というカテゴリーのもとにとらえられる。現実全体がひとつの構造のうちに統一されるという可能性には、すべての「存在者」をひとつの全体的な形式のもとに認識し包括する「権利」と「力」への要請が隠されているという意味で、そこには「非合理主義」的な内容をもった観念論的な思考が認められるというのである。また、存在論的現象学が観念論的であるのは、現実をたいして「可能性」を強調するところにも認められる。というのも、それは存在の「投企」が、かならずそのもとに処理されるはずの「事実性」にたいする優位を主張すること、そのような諸可能性の専制を主張していることにほかならないからである。そもそも「歴史性」というカテゴリーの問題は、アドルノによるなら、「歴史的偶然性の問題は、歴史性のカテゴリーからは克服されえない」<sup>442</sup>ということにある。「生き生きとしていること Lebendigkeit」の諸契機は多様であって、そこから個々の現象の「事実性 Faktizität」を規定することは困難であり、脱落する「事実性」の領域がつねに存在する。ハイデガーの「歴史性」のカテゴリーにおいては、「存在論的投企」に入りこむことのない「事実性」はすべて偶然的なもの、思いがけないもの、「無意味なもの Sinnloses」というカテゴリーのなかに入れられ、排除されてしまうのである。

したがって、新たな「存在論」のもとに歴史を構想しようとするなら、「包括的な総体性」や存在の「可能性」にではなく、具体的に歴史のうちにある存在者へと向かわなければならぬ。アドルノは、現象学的「存在論」が現実と可能性との分離のもとに観念論の克服をめざすのにたいして、現実の側からの「批判」の必要性を説く。それが可能なのは、「歴

---

<sup>441</sup> Ebd., S.353. (同書、五七頁) „Ich bin hier geneigt, Heidegger recht zu geben. Aber wenn die Philosophie ihrer eigenen Aufgabe getreu bleibt, kann dieses richtige Hineinkommen nichts anderes besagen, als daß das Sein, das sich selbst als Sein bestimmt oder sich selbst auslegt, im Akt der Auslegung die Momente klarmacht, durch die es sich als solches auslegt.“ (下線部引用)

<sup>442</sup> Ebd., S.350. (同書、五一頁) „Das Problem der historischen *Kontingenz* ist von der Kategorie der Geschichtlichkeit her nicht zu meistern.“

史的な存在を、それがきわめて歴史的に規定されるところで、つまりもつとも歴史的であるところで、みずから自然的な性質をもつ存在として把握することに成功するばあい、あるいは、自然を、それが自然としてもつとも深くみずからのうちに止まりつづけるように見えるところで、歴史的な存在として把握することに成功するばあい」<sup>443</sup>にほかならない。ベンヤミンの「自然史の理念」を、アドルノはルカーチの疎外論との関係において説明する。ルカーチは『小説の理論』のなかで、「直接的な世界」、「意味に満たされた世界」と、「疎外された世界」、「意味の空疎になった世界」すなわち「商品の世界」とを区別し、後者を人間によって創造されながら人間から失われた事物の世界として、「第二の自然」、「因襲 Konvention の世界」と呼ぶ。アドルノによるなら「自然史」の問題は、この疎外された世界、死んだ事物的世界を認識し、解釈することがいかに可能か、ということにある。ルカーチは、「第二の自然」を硬直しもはや内面性を喚起することのない「感覚複合体」、「死んだ内面性のゴルゴタの丘」と見なすことによって、「過ぎ去ったもの Gewesenes」としての「歴史的なもの」が自然へと変化することを主張する。それにたいしてアドルノは、ベンヤミンの歴史哲学にはルカーチの歴史哲学には原理的にないものが、「はかなさ Vergängnis, Vergänglichkeit」という契機が認められることを強調する。ルカーチが「歴史的なものを過ぎ去ったものとして自然のなかへと還帰させる」のにたいして、ベンヤミンにおいては、「自然そのものがはかない自然として、歴史として表現されている」というのである<sup>444</sup>。

被造物としての自然は、はかなさの刻印 Mal を記されたものとして、ベンヤミン自身によって考えられている。自然そのものがはかないのである。しかしそのことによって、自然はみずからのうちに歴史の契機をはらんでいる。歴史的なものがたとえいつ現われようと、歴史的なものはそのなかに過ぎ去る自然的なものを遡及的に指し示す。

---

<sup>443</sup> Ebd., S.354f. (同書、五九頁) „Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ernsthaft gestellt werden soll, bietet sie nur dann Aussicht auf Beantwortung, wenn es gelingt, das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharret, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.“ (下線部引用)

<sup>444</sup> Vgl. ebd., S.358. (同書、六五頁参照) „Wenn Lukács das Historische als Gewesenes in Natur sich zurückverwandeln läßt, so gibt sich hier die andere Seite des Phänomens: Natur selber stellt als vergängliche Natur, als Geschichte sich dar.“

逆に、「第二の自然」がいつ現われようと、因襲の世界がわれわれのもとにいつ接近しようと、第二の自然が解読されるのは、その意味作用 *Bedeuten* としてまさにそのはかなさが明らかになることをつうじてなのだ<sup>445</sup>。

アドルノによるなら、ベンヤミンの「意味作用の原史 *Urgeschichte des Bedeuten*」という概念は、自然そのものが「はかなさ」という歴史的なモチーフを担って現われてくることを意味する。「意味作用」は、歴史哲学的な解釈学から解放されて、「歴史を原史において構成的に超実体化する契機」となることによって、具体的な歴史をその「諸特性 *Züge*」において自然として、自然を「はかなさ」という「しるし *Zeichen*」において歴史として解釈し「弁証法」的なものにする。「意味作用の原史」において、歴史はそれがもっとも歴史的なものであるところで硬直し死んだ事物の「廢墟」へと変容するが、同時に「意味作用」をはらんだ自然と歴史の絡まり合った「断片」として見いだされる。他方「第二の自然」は、ルカーチにおいては死んだ事物的世界あるいは「たんなる謎めいたもの」にすぎなかったのにたいして、ベンヤミンにおいては歴史的に「解読されるべき暗号」と見なされることになる。そこでは、「いかにして歴史そのものが、ある意味で存在論的な転換を強いられることになるか」、また、「いかなる方法で、存在論的な問いの提起が具体的に歴史なものとして先鋭化できるか」、という二重の転換の契機が問われなければならないというのである<sup>446</sup>。おそらくは、たとえば音楽といったもっとも抽象的な「第二の自然」に歴史的な契機を見だし批判することが、また、たえず歴史的に生起する「新しいもの」に神話的な契機を認め、そこに潜む暴力を暴くことが、アドルノのいう「自然史」的な考察なのである。

アドルノは、ベンヤミンの「自然史」の概念にルカーチの歴史哲学にはない契機を見い

---

<sup>445</sup> Ebd., S.359. (同書、六八頁) „Die Natur als Schöpfung ist von Benjamin selbst gedacht als gezeichnet mit dem Mal der Vergänglichkeit. Natur selbst ist vergänglich. So hat sie aber das Moment der Geschichte in sich. Wann immer Geschichtliches auftritt, weist das Geschichtliche zurück auf das Natürliche, das in ihm vergeht. Umgekehrt, wann immer ‚zweite Natur‘ erscheint, jene Welt als Konvention an uns herankommt, dechiffriert sie sich dadurch, daß als ihre Bedeutung klar wird eben ihre Vergänglichkeit.“

<sup>446</sup> Vgl. ebd., S.360f. (同書、七一頁参照) „Ich habe auf der einen Seite die ontologische Problematik auf die geschichtliche Formel gebracht, zu zeigen versucht, in welcher Weise die ontologische Fragestellung konkret geschichtlich zu radikalieren ist. Auf der anderen Seite habe ich unter dem Zeichen der Vergänglichkeit gezeigt, wie die Geschichte selber hindrängt zu einer in gewissem Sinn ontologischen Wendung.“

だし強調しようとしてはいるが、しかしやはりその議論は、あいかわらずルカーチの「疎外論」の枠組みのなかにあるように思われる。アドルノによるなら「第二の自然」は、それが解説されるためには、「はかなさ」という「意味作用」を担うものとして見いだされなければならない。「因襲の世界」は、それがはかないもの、無常で恣意的なものであるということが認識されるときはじめて、「意味作用」を担うことができる。しかし、アドルノがそこで解説すべきものとして見いだすのは、自然と歴史とのあいだの弁証法であり、その二重の転換の契機である。アドルノにとって問題は、歴史が人間的な諸関係のなかに描きだされようとするときそこにその自然へと疎外された姿を、自然が客観的対象として認識されようとするときそこに人間的な諸関係のはかない投影を見いだすことによって、実体化されようとする自然や歴史の「神話的」な側面を批判的に暴きだすことにある。他方、ベンヤミンにとって問題なのは、あくまで実現されるべき指示の可能性であると考えられる。ベンヤミンが「自然史」に「歴史の死相」、「硬直した原風景」を見るのは、そもそも歴史が「あらゆる時をえなかつたこと *Unzeitiges*、痛ましいこと *Leidvolles*、失敗したこと *Verfehltes*」をはらんでいるからである<sup>447</sup>。歴史そのものに内在するみずからを実現しえなかつた出来事こそが、「髑髏の形態」をとって現われてくるのである。そこにこそ、「人間存在そのものの自然」や「個々人の伝記的な歴史性」が意味深く「謎の問い」、解説されるべき「暗号」として現われてくるというのである。したがって、アドルノにとって「自然史」はあくまで「主観性」の偽りの姿を反映し、断罪する契機をあたえるものであるとすれば、ベンヤミンにとって「自然史」はどこまでも出来事の指示の可能性を担う潜在性として理解されているのである<sup>448</sup>。

ベンヤミンは、言語において伝達されるべきものは、言語そのものにはなくその言語とは区別される、にもかかわらずその言語の外には存在しない、という言語に内在する

---

<sup>447</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 343. (『根源』下、二九頁)

<sup>448</sup> Vgl. ebd. (同書、二八一三〇頁)「自然史」をめぐるアドルノとベンヤミンとの考え方のもうひとつの相違は、ここでは議論できないが、「第二の自然」としての「商品のファンタスマゴリー」が担う意味にあると考えられる。ベンヤミンは「商品のファンタスマゴリー」をあくまで肯定的に理解しようとするのにたいして、アドルノはそこに「自然支配」しか認めようとしなない。その点に、ベンヤミンのアドルノとの相違があり、またベンヤミンのクラークスとの親縁性がある。ベンヤミンにとって「商品のファンタスマゴリー」は、そこに「抑圧された者」との関係がしめされているかぎりで決定的な意味を担っているのにたいして、アドルノにとって映画やジャズといった大衆メディアは、どこまでも「文化産業」でしかない。ベンヤミンとアドルノとのあいだで、『パサーージュ論』をめぐる交わされる議論の論点はそこにあると思われる。

「<sup>パラドックス</sup>逆説性」から言語論を展開する。この「逆説性」を言語において伝達されるべきものと言語そのものとの同一性を前提することで解決しようとするなら、言語はイデオロギー的な性格をおび、世界はその表現において自然へと疎外され暴力的な性格をもつことになる。アドルノにとって問題は、この暴力を自然と歴史との弁証法のもとに暴くことにある。他方ベンヤミンは、こうした言語のあり方に対抗する契機を固有名の理論に見いだす。固有名は生や出来事をその特異性、唯一性のもとに指示するところにその特異な機能がある。固有名はイデオロギー的な構造のなかに疎外されている生や事物をその構造から解放し、ふたたび歴史へと位置づけなおすのである。ベンヤミンはこうした固有名の機能にイデオロギー批判的な契機を見いだすとともに、近代市民社会の象徴的構造から生や出来事を救済する契機を認めるのである。

## 第四章 バロック論における歴史神学の意味

ベンヤミンの芸術批評、法、言語をめぐる議論の背景には、固有名の理論にもとづく歴史哲学がある。生や出来事をその特異性、唯一性のもとに指示することによって、イデオロギー的な構造のなかに疎外されている生や事物をその構造から解放し、ふたたび歴史へと位置づけなおすという、固有名の理論をつうじて、その歴史哲学は展開される。そこでまず、法と言語との関係において論じられるベンヤミンの歴史哲学の意味は、シュミットの政治神学における主権概念に対抗する議論として、近代社会の主権概念の担うアポリアを明らかにする点に認めることができる。他方、ベンヤミンは固有名について論じるさいに生や出来事の特異性、唯一性から帰結する「はかなさ」という観点を強調するのだが、この観点からベンヤミンの歴史哲学はもうひとつの領域へと開かれていることがしめされる。それは『ドイツ悲劇の根源』では歴史神学として、オイコノミア神学との対立のなかで論じられる。本章では『ドイツ悲劇の根源』で論じられる歴史神学の意味を、メランコリーとアレゴリーの概念をつうじて検討したい。

ベンヤミンは一九二一年ごろに書かれたと思われる「宗教としての資本主義」と題されたメモのなかで、当時刊行されたばかりのマックス・ヴェーバーの『宗教社会学論集』をとりあげ批判している。ヴェーバーの死後、出版されたこの論集には、一九〇四年から翌年にかけて発表された『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が収められているが、ベンヤミンはメモのなかで、資本主義とはヴェーバーが分析しているような「宗教的に条件づけられた形成物」であるばかりでなく、「本質的に宗教的な現象」とであると主張している<sup>449</sup>。

---

<sup>449</sup> Vgl. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, GS VI 100f. (『コレクション』第七巻、五二六頁) この短いテキストは、ディルク・ベッカーの編纂する『宗教としての資本主義』(二〇〇四年)と題された論文集で、近代資本主義における「資本」のあり方を考察するためのひとつの材料としてとりあげられている。論文集では、冒頭にベンヤミンの「宗教としての資本主義」が掲げられ、このテキストで論じられているもろもろのモチーフをめぐって、Norbert Bolz、Werner Hamacher、Uwe Steiner など哲学・社会学・文学等の研究者によって議論が展開されている。Vgl. Baecker, Dirk (hrsg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2004. ローザ・ルクセンブルクは『資本蓄積論』(一九一三年)でマルクスの『資本論』第二巻を分析し、「再生産 Reproduktion」と「流通 Zirkulation」によって形成される資本「蓄積 Akkumulation」の機構を明らかにすることが、帝国主義との実践的闘争のために必要であると主張しているが、マルクスはまた『資本論』第三巻(遺稿として残された草稿をエンゲルスが編纂したもの)で、資本の全体的な運動過程における信用制度の意味についても論じている。とりわけ資本主義が産業資本主義社会から一九〇年以降の金融資本主義社会へと展開する過程における問題は、最後には破綻にいたるま

ベンヤミンはまず、「資本主義はひとつの宗教であると見なすことができる」と、「資本主義は本質的に、かつてもろもろの、世にいうところの宗教によってあたえられたのと同じ心配、苦しみ、不安を鎮めるのに役立っている」<sup>450</sup>と述べ、両者の類似性を資本主義が人間の意識に「罪=負債を負わせ *verschuldend*」、「罪=負債 *Schuld*」を普遍的なものにする「礼拝宗教 *Kultreligion*」的な性格をもつ点に認め、さらにニーチェの「神は死んだ」ということばに言及しつつ、「神は人間の運命のなかに組み込まれたのだ」と、ニーチェの「超人」こそが、「資本主義という宗教を認識しつつ実現しはじめる最初の人間」なのだと言論する<sup>451</sup>。他方、ベンヤミンは『快樂原則の彼岸』（一九二一年）を発表したばかりのフロイトの名をあげ、「抑圧されたものという罪深き観念は、きわめて深い、さらになお解明されるべき類<sup>アナロジー</sup>比性からすれば、無意識という地獄によって利子をつけられる資本である」<sup>452</sup>と述べ、さらに「さまざまな心配、資本主義の時代に特有な精神病」<sup>453</sup>について語っている。資本主義がひとつの宗教であり、もはや神は隠され、宗教は資本主義という「人間の運命」のなかに組み込まれたのだとすれば、また宗教の意味が心配、苦しみ、不安を鎮

---

で投機的に拡大する「資本」のあり方とその機構にあるとすれば、現代社会はいまだ十九世紀末から二十世紀初頭の問題構成のなかにあるといえる。Vgl. Karl Marx: *Das Kapital* Bd.3. Karl Marx / Friedrich Engels Werke, Berlin 2008. (カール・マルクス『資本論(六)』エンゲルス編、岩波書店、一九六九年)、David Harvey: *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. London 2010. (デヴィッド・ハーヴェイ『資本の〈謎〉—世界金融恐慌と21世紀資本主義』作品社、二〇一二年参照)、Rosa Luxemburg: *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Gesammelte Werke Bd.5, Berlin 1985, S.9ff.

<sup>450</sup> Vgl. Benjamin, a.a.O., GS VI 100. (前掲書、五二六頁参照) „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d.h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“

<sup>451</sup> Vgl. ebd., GS VI 101. (同書、五二八頁参照) „Aber er (Gott) ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen.“ „Dieser Mensch ist Übermensch, der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt.“

<sup>452</sup> Ebd., GS VI 101. (同書、五二九頁) „Das Verdrängte, die sündige Vorstellung, ist aus tiefster, noch zu durchleuchtender Analogie das Kapital, welches die Hölle des Unbewußten verzinst.“ ここでフロイトの「抑圧されたもの」という概念と「資本」が *copula* で結ばれているが、この *copula* は、まず主語が述語に帰属することを意味しているのだが、フロイトの「抑圧されたもの」が資本主義的であるというだけでは、「宗教としての資本主義」というこのメモに付されたタイトルのテーマと結びつかない。同時に、「資本」が「抑圧されたもの」であるという転倒した意味を含むとき、つまり *copula* が同値的な意味を表わすときはじめて、資本主義と宗教が「抑圧的なもの」という概念をつうじて結びつくものと考えられる。メモのテーマは、宗教と、かつてもっぱら宗教の問題であった「抑圧されたもの」との関係が、宗教改革をつうじて、「資本」と「抑圧されたもの」との関係へとどのように転移していったのか、にある。

<sup>453</sup> Ebd., GS VI 102. (同書、五三〇頁) „Die Sorgen: eine Geisteskrankheit, die der kapitalistischen Epoche eignet.“

めることにあると見なされるとすれば、フロイトの「抑圧されたもの」と資本との関係は、「抑圧されたもの」すなわち無意識が資本主義的であるだけでなく、「資本 Kapital」そのものが「抑圧的なもの」、つまり心配、苦しみ、不安によって生成する、という意味で理解されているものと考えられる。ヴェーバーは世俗的日常労働に宗教的意義を認めることによって、禁欲的プロテスタンティズムこそが近代資本主義の職業倫理を条件づけることになったと論じるのにたいして、ベンヤミンはむしろそこに資本主義の合理的精神ではなく「資本」そのものに内在するメカニズムを認め、「資本」と宗教的な現象との類似的な性格を問題にするのである。禁欲的な職業倫理によって近代的合理主義の発生を解明することはできても、それだけでは資本主義、とくに後期資本主義の発展を説明することはできない。「資本」の蓄積と循環に内在するメカニズムにこそ資本主義のもっとも重要な問題があり、ベンヤミンによれば、それは宗教と同様に生の不安や苦しみを増幅したり癒したりする機構のうちに認められるというのである。

さらにベンヤミンはメモのなかで、宗教改革にこそ近代資本主義を特徴づける決定的な意味があることを強調する。「資本」という観点から見れば、そもそもカルヴァン主義にだけ資本主義と結びつく要因があるわけではない。「カルヴァン主義だけでなく、他の正統キリスト教諸派においても裏づけられるにちがいないが、資本主義は西洋でキリスト教に寄生しつつ発展してきたのであり、結局は、本質的にキリスト教の歴史はその寄生者である資本主義の歴史なのだといえる」<sup>454</sup>。ベンヤミンは、西洋における資本主義が宗教改革以

---

<sup>454</sup> Ebd. (同書、五二九頁) „Der Kapitalismus hat sich – wie nicht allein am Calvinismus, sondern auch an den übrigen orthodoxen christlichen Richtungen zu erweisen sein muß – auf dem Christentum parasitär im Abendland entwickelt, dergestalt, daß zuletzt im wesentlichen seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist.“ 一般に資本主義という概念は、もっぱら産業革命以降の生産様式に限定されて用いられ、ヴェーバーの議論もおもに、産業資本主義がプロテスタンティズムの「精神」と適合的であったという点にあるのだが、ベンヤミンは資本主義をもっと広い意味でとらえていると考えられる。ベンヤミンはここで資本主義という経済構造とそれを支える理念を、産業資本主義の生産様式とそれと結びついた合理主義の精神にではなく、「資本」の循環と増殖という機構とその背後にある特殊な精神構造に認めるのである。マルクスもまた「商業資本 Handelskapital」が資本主義的生産様式よりも古いことを指摘しているが、資本主義の経済構造に関しては、たとえば岩井克人は、資本主義が資本の増殖を目的とした利潤のたえざる獲得を追求する経済機構であるとするれば、産業資本主義が成立する以前から、資本主義は遠隔地貿易をつうじて商業資本主義として発展してきたと論じている。ちなみにヴェーバーもまた、『プロテスタンティズムと資本主義の精神』で問題にしているのは「近代資本主義」なのだが、「資本主義」は中国にも、インドにも、バビロンにも、また古代にも、中世にも存在したと述べ、そこには「本来的なエートス」が欠けていたことが問題なのだとしている (S.34, p.45)。Vgl. Karl Marx: Das Kapital Bd.3, S.337. (カール・マルクス『資本論 (六)』、五一〇頁)、Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des

前からずっとキリスト教に寄生しつつ発展してきたことを強調しつつ、宗教改革の意味は、それが資本主義を促進させたことではなく、宗教そのものを資本主義へと変貌させたことにあると主張する<sup>455</sup>。「宗教改革時代のキリスト教は資本主義の発生を助長した、というのではなく、宗教改革時代のキリスト教が資本主義へと変貌したのである」<sup>456</sup>。ベンヤミンはさらにこの資本主義のあり方をニーチェの超人の思想と結びつけつつ、つぎのように述べている。「資本主義という宗教の思想類型は、壮大に表現されたかたちで見いだされる。超人の思想は黙示録的な〈跳躍〉を、回心、贖罪、浄化、悔い改めのうちへではなく、一見したところ恒常的な、しかし最後の瞬間にはいっさいを粉砕する、不連続な高まりのうちへと移すのだ」<sup>457</sup>。ヴェーバーが、罪、悔い改め、懺悔、赦免、新たな罪という循環に支配された無計画で無組織な生活態度から人間を解放し、合理的に組織された現世の生活を営むことによって地上における神の栄光をえることにプロテスタンティズムの意義を認め、そこに資本主義の発展する要因を見いだすとすれば、ベンヤミンは、悔い改め、懺悔、贖罪という循環による救済を説いていたカトリックにたいして、カルヴァン主義が個人の悔い改めや懺悔によっても、教会の秘蹟のもたらす恩恵によっても、あらかじめ救われるべく定められていない魂はけっして救済されることはないと言ふことによって、現世においてけっして解消しえない苦しみや不安をひとびとに植えつけたことを強調する<sup>458</sup>。かつ

---

**Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, S.34.**

(ヴェーバー『プロテスタンティズムと資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店、一九八九年、四五頁参照)、岩井克人『ヴェニス商人の資本主義』筑摩書房、一九九二年参照。<sup>455</sup>たとえば、ウォーラステインは、プロテスタントの神学がカトリックの神学より資本主義に適合的であったとはいえないとヴェーバーの議論を批判し、『カトリックの倫理と資本主義の勃興』と題する書物も書くことができるかもしれないと述べている。I・ウォーラステイン『近代システム論 I』川北稔訳、名古屋大学出版会、二〇一三年、一六五頁参照。

<sup>456</sup> Benjamin, a.a.O., GS VI 102. (ベンヤミン、前掲書、五三〇頁) „Das Christentum zur Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt.“

<sup>457</sup> Ebd., S.101. (同書、五二九頁) „Der Typus des kapitalistischen religiösen Denkens findet sich großartig in der Philosophie Nietzsches ausgesprochen. Der Gedanke des Übermenschen verlegt den apokalyptischen ‚Sprung‘ nicht in die Umkehr, Sühne, Reinigung, Buße, sondern in die scheinbar stetige, in der letzten Spanne aber sprengende, diskontinuierliche Steigerung.“

<sup>458</sup> Vgl. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S.28f. (ヴェーバー『プロテスタンティズムと資本主義の精神』一九六―七頁参照) ベンヤミンが宗教改革期以降の資本主義を、「回心、贖罪、浄化、悔い改め die Umkehr, Sühne, Reinigung, Buße」というカトリック的な循環にではなく、ニーチェの「跳躍」と結びつけて論じる前注の箇所は、直後に資本主義はカルヴァン主義にのみ適合的であったわけではないと続くことから考え、ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の以下の箇所を念頭において述べられていると考えられる。「カルヴァン主義の神がその信徒にもと

て悔い改めや恩恵によってそのつど解消されていた「抑圧されたもの」が、けっして解消されることのない永続的な苦しみ、不安となって、「資本」の永続的な蓄積と循環を生みだし、経済を、さらに社会を動かしはじめたというところに、宗教改革の意味があるというのである。ベンヤミンの論じる反宗教改革期のバロック演劇とその歴史神学もまた、そうした宗教と資本主義との新たな関係に関する考察を背景に検討する必要がある。

## 1 ス페인・バロック演劇とドイツ・バロック悲劇

バロック芸術は、完璧な形式とシンメトリックな規則性と調和をそなえたルネサンス芸術の頹廢と見なされ、バロック芸術の渦巻き模様などからなる過剰な装飾、螺旋状に旋回する構図やその情動的で誇張的な動き、鏡の効果による多重化といった表現様式は、その後、ヴィンケルマン、レッシング、ゲーテなどによって批判の対象となってきた。他方、ヴェルフリーネが『美術史の基礎概念』（一九一五年）<sup>459</sup>で、バロックをルネサンスとはまったく異なる芸術表現として解釈する必要性を説いたことを契機に、バロック芸術を新たに積極的に評価しようという傾向が生まれてくる。ヴェルフリーネはルネサンスとバロックの芸術表現を、線描と彫塑、平面と奥行き、閉じた形式と開いた形式、多数性と単一性、明瞭性と不明瞭性という、五つの対立する基礎概念によって表現したが、この対概念はワイリー・サイファーの『ルネサンス様式の四段階』（一九五五年）<sup>460</sup>にも取り入れられている。

ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』は、バロックを新たに評価しようとする系譜のなかに位置づけることができるが、ベンヤミンがバロックについて論じるとき参照するのは、古代ギリシア文化とキリスト教文化との関係について論じるエルヴィーン・パノフスキー、カール・ギーロ、アビ・ヴァールブルクなどの議論である。

---

めたのは、個々の〈善き業〉ではなく、組織にまで高められた行為主義だった。罪、悔い改め、懺悔、赦免、新たな罪のあいだを上り下りするカトリック的なまさには人間的な振る舞いや、全生涯の残高が世俗的な罰によって贖われ、教会の恩恵の手段によって返済されるべきだとする考えは、問題とならなかった。„Der Gott des Calvinismus verlangte von den Seinigen nicht einzelne ‚gute Werke‘, sondern zum System gesteigerte Werkheiligkeit. Von dem katholischen, echt menschlichen Auf und Ab zwischen Sünde, Reue, Buße, Entlastung, neuer Sünde oder von einem durch zeitliche Strafen abzubüßenden, durch kirchliche Gnadenmittel zu begleichenden Saldo des Gesamtlebens war keine Rede.“

<sup>459</sup> ハインリヒ・ヴェルフリーネ『美術史の基礎概念』海津忠雄訳、慶應義塾大学出版会、二〇〇〇年。

<sup>460</sup> ワイリー・サイファー『ルネサンス様式の四段階』河村錠一郎訳、河出書房新社、一九八七年。

ベンヤミンによるなら、そもそもバロック演劇を構成するモチーフや自然のなかに刻まれた神の文字を解説するアレゴリー的な見方の歴史的な枠組みをあたえているのは、中世に遡る「キリスト教が定めた罪を負う<sup>ビュシス</sup>自然」と「パンテオンのうちに体现されたより純粹な神々の自然」との「対決 Auseinandersetzung」にほかならない<sup>461</sup>。古代ギリシアの神々にたいしてキリスト教が勝利をおさめた後期ローマ時代には、古代ギリシアの神々もはや抽象的なアラベスク装飾の表現手段としてしか考えられていなかった、しかしその後、教会が人々の記憶から古代ギリシアの神々を完全に追い払うことができたら、そもそもアレゴリーの積義といったものはけっして生まれることはなかったであろう、とベンヤミンは述べている<sup>462</sup>。アレゴリーの積義は、スコラ的な勝利の記念碑ではなく、むしろ古代ギリシアの神々の生命の残滓を払拭するために考えだされたものであり、古代ギリシアの神々とのキリスト教神学のそのような対決のなかで、アレゴリーは生きながらえることになった。そして「ルネサンスとともに異教的なものが、反宗教改革とともにキリスト教的なものが新たに生氣を得ることによって、アレゴリーもまた、両者の対決の形式として復活し」、バロック演劇の諸特徴を構成することになる<sup>463</sup>。つまり、ルネサンス期にはキリスト教的なものと同教的なものとの調和が追求されたのにたいして<sup>464</sup>、反宗教改革以降のバロック演劇において、両者の「対決の形式」が、カトリックにおいてもプロテスタントにおいてもふたたび重要なテーマとしてとりあげられることになったというのである。

ここではまず、バロックの時代の演劇の特徴を決定している諸要因とともに、ベンヤミンが対比的に論じるスペイン・バロック演劇とドイツ・バロック悲劇の性格について検討したい。

---

<sup>461</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 400. (『根源』下、一五九頁参照)

<sup>462</sup> Vgl. GS I 396. (同書、一五〇—一頁)

<sup>463</sup> Vgl. GS I 400. (同書、一五九頁) „Die allegorische Anschauung hat ihren Ursprung in der schuldbeladenen Physis, die das Christentum statuierte, mit einer reineren natura deorum, die sich im Pantheon verkörperte. Indem mit der Renaissance Heidnische, mit der Gegenreformation Christliche neu sich belebte, mußte auch die Allegorie, als Form ihrer Auseinandersetzung, sich erneuern.“

<sup>464</sup> サイファールの前掲書、またエルヴィン・パノフスキー『イコノロジー研究』浅野徹他訳、筑摩書房、二〇〇二年を参照。

## (1) 異教文化との対決、原罪、摂理

ベンヤミンはバロック演劇の諸特徴を決定している要因を、(a) キリスト教文化と古典古代の異教文化との対決、(b) 罪と運命という観念、(c) そうした観念の背景にある自然と歴史に関する考え方に認めている。

(a) ベンヤミンは、ルネサンスの「人文主義」<sup>フマニスムス</sup>において古代ギリシアの異教の神々が復活したことで、十七世紀にこの復活に対抗するものとしてバロック悲劇が誕生することになったと説明している。

そもそも中世初期のキリスト教社会では、ゾロアスター教、ミトラ教、ユダヤ教、マニ教などさまざまな異教の神々との対立のなかにあつて、とりわけ古代ギリシアの神々を克服することが決定的な意味を担っていた。古代ギリシア後期の宗教運動から初期キリスト教の分派として発展するグノーシス主義は、通俗化されたイデア論や魂の転生などのプラトン主義哲学をもちいてユダヤ・キリスト教神学を神話的に体系化しようとしたが、こうした運動に対抗して教父神学の教義学が確立することになる<sup>465</sup>。グノーシス主義は、世界の全能の創造者である神が同時にこの世界の破壊とそこからの人間の救済をみずからの中心的行為とすることは、すなわち創造と歴史の神が同時に救済と世界審判の神であることは矛盾であるとし、悪しき創造主としての創造の神にたいして人間を救済する未知の神を対置する。唯一なる神の正統化のための教義として確立されるカトリックはこうしたグノーシス主義的な二元論に、宇宙的「摂理」<sup>コスモス</sup>としてのストア派の神と、怒りと裁きの神としての旧約聖書の神によって対抗しようとした。ハンス・ブルーメンベルクによるなら、世界は人間のために造られたとするストア派の自然認識を受け入れることで、世界を悪しき創造主<sup>デミウルゴス</sup>から取り戻し、古代の宇宙<sup>コスモス</sup>を摂理、つまり唯一なる神の「神意」としてキリスト教の体系のなかへと救い出すことが、アウグスティヌスから盛期スコラ哲学にまでいたる中心的な努力だったという<sup>466</sup>。他方、循環的宇宙論<sup>コスモス</sup>が摂理として受容されるとともに、宇宙<sup>コスモス</sup>

<sup>465</sup> クリストフ・マルクシーズ『グノーシス』土井健司訳、教文館、二〇〇九年、ジョン・マレンボン『初期中世の哲学』中村治訳、勁草書房、一九八九年、参照。

<sup>466</sup> Vgl. Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M., 1996, S.141f. (ハンス・ブルーメンベルク『近代の正統性 I 世俗化と自己主張』斎藤義彦訳、法政大学出版局、一九九八年、一四三一五頁、参照) また、『アウグスティヌス』世界の名著 16、山田晶責任編集、中央公論社、一九七八年、『トマス・アキナス』世界の名著 20、山田晶責任編集、中央公論社、一九七八年、エティエンヌ・ジルソン、フィロテウス・ベーナー『アウグスティヌスとトマス・アキナス』服部英次郎・藤本雄三訳、みすず書房、一九八一年を参照。ここでは、中世初期と中世末期におけるグノーシス主義とキリスト教神学に関する議論の多くを、ブルーメンベルクに負っている。

を支配する古典古代の神々もまたキリスト教社会のなかに潜在的に生き残ることになる。キリスト教会が占星術のような異教的な宇宙論を黙認していたことにもうかがえるように、古典古代の神々は<sup>デーモン</sup>魔神として日常生活のなかで影響をおよぼしつづけるのである<sup>467</sup>。

ルネサンスは、一四五三年にコンスタンティノープルがトルコに征服されビザンティンの知識人がイタリアに亡命したのを契機に、フィレンツェにプラトン・アカデミーが再建され、またマルシリオ・フィチーノによってプラトンや新プラトン主義のプロティノスが翻訳されたことなどから、中世末期のとりわけイタリアの諸都市における経済と市民階級の成長を背景に発展する。以来、一方において自然支配こそが人間という存在の可能性を構成する条件と見なすベーコンやデカルトにいたる近代的な自己認識や世界理解が生まれるとともに、他方においてジョバンニ・ピコ・デラ・ミランドラなどによって古典古代の神々やグノーシス的世界が復活することになる。

ブルーメンベルクによるなら、すでに中世末期の哲学において世界は人間のために造られたとするストア派的な教義はますます受け入れがたくなり、自然現象はその情念関係から解放されなければならない、という自然学的仮説が展開されていたという。その結果、自然が人間にたいしてより無関心であるように見えるだけ、それだけいっそう自然は人間にとってみずからの活動領域を確保するために利用可能なものと見なされ、支配の対象として屈服させられるべきものと考えられるようになる。人間が自然の主人にして所有者となることが、世界における人間の現存在の可能性の条件とされ、かつて手仕事から解放された沈思黙考を意味した「<sup>テオリア</sup>観照=理論」はいまや世界支配の道具と見なされるようになる<sup>468</sup>。

他方、ルネサンスとともにふたたび古典古代がキリスト教世界に接近しはじめたとき、占星術、錬金術といったグノーシス的なオカルティズムの諸潮流とともに、中世にはいまだ暗く作用していた古典古代の影響が新たによみがえることになる。かつてアウグスティヌスがそこに恐ろしい霊を認めたのと同様に、ベンヤミンは、芸術精神がもっとも自由でもっとも創造的であったルネサンスの時代においてすら、古典古代は「美的崇拜をもとめ

---

<sup>467</sup> ジャック・ル・ゴフ『中世西欧文明』（桐村泰次訳、論創者、二〇〇七年）、阿部謹也「蘇る中世ヨーロッパ」（『阿部謹也著作集5』筑摩書房、二〇〇〇年）、「西洋中世の男と女」（『阿部謹也著作集6』筑摩書房、二〇〇〇年）、保坂高殿『多文化空間のなかの古代教会—異教世界とキリスト教2』教文館、二〇〇五年、参照。

<sup>468</sup> Vgl. Blumenberg, a.a.O., 206f. (ブルーメンベルク、前掲書、二一—二二頁参照) ブルーメンベルクが『近代の正統性』のなかで論証しようとするテーマのひとつは、中世末期における神学的絶対主義の先鋭化が逆説的に近代的自然学を生み出す契機となった、ということにある。

るオリュンポス神の晴れやかな顔」と「迷信的な祭式を要求する<sup>デモニッシュ</sup>魔神的で陰鬱な顔」という二面性をもったものとして崇められていた、というヴァールブルクのことばを引用している<sup>469</sup>。一方において、ヴィンケルマン以来、近代的精神と結びつけられ古典主義的に美化された古典古代の神々の世界が、古典古代そのものを象徴するものとして人文主義文化のなかで新たに創造されると同時に、他方において、古典古代は<sup>デモニッシュ</sup>魔神的な暗い衝動としてよみがえるのである。

(b) バロック悲劇さらに<sup>トラウアーシュベール</sup>近代悲劇における運命を自然の諸力のもとに支配しているのは、<sup>デモニッシュ</sup>魔神的な暗い衝動とともによみがえる古典古代の神々にほかならない。しかし自然の諸力もまた神の摂理にしたがうとすれば、どのようにして古典古代の<sup>コスモス</sup>宇宙は災いに満ちた運命をもたらすことになるのだろうか。

ベンヤミンは、バロック悲劇における運命とは「歴史的な事象に潜む根源的な自然の暴力」なのだが、それは純粋な自然現象でも、純粋な歴史的な事象でもなく、キリスト教的な「罪」という形態をとって現われてくると述べている。「運命概念の核をなしているのは、むしろつぎのような確信、罪とは運命連関では行為者の倫理的な過失ではなく、つねに被造物の罪——つまりキリスト教的にいえば原罪——なのだが、その罪がたとえかりそめであれ表明されることによって、阻止しがたく展開されるもろもろの宿命の道具として因果関係を呼び起こす、という確信である。運命とは罪の場における事象の<sup>エンテレヒー</sup>円現である」<sup>470</sup>。すなわち、運命は根源的な自然の暴力として異教的、神話的な装いのもとに生起するとしても、キリスト教的な罪という形態をとってはじめて歴史的な事象を形成する。自然そのものに秘められた力、その異教的、運命的な暴力を、キリスト教的な罪としてとらえるところに、この時代の運命劇の特徴があるというのである。

こうした罪と自然との結びつきは、ブルーメンベルクにしたがうなら、まさに新プラ

---

<sup>469</sup> Vgl. Benjamin, a.a.O., GS I 399. (ベンヤミン、前掲書、一五五一六頁参照) Vgl. Warburg, Aby: *Heidnisch – antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeichen* (1920), in: *Werke in einem Band*, hrsg. v. Martin Treml, Sigrid Weigel, Perdita Ladwig, Berlin 2010, S.424f., 454f.

「ルター時代の言葉と図像における異教的=古代的予言」『ヴァールブルク著作集6』伊藤博明監訳、ありな書房、二〇〇六年、十頁、四四頁参照)

<sup>470</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 308. (『根源』上、二八二頁) „Kern des Schicksalsgedankens ist vielmehr die Überzeugung, daß Schuld, als welche in diesem Zusammenhang stets kreatürliche Schuld – christlich: die Erbsünde –, nicht sittliche Verfehlung des Handelnden ist, durch eine wie auch immer flüchtige Manifestierung Kausalität als Instrument der unaufhaltsam sich entrollenden Fatalitäten auslöst. Schicksal ist die Entelechie des Geschehens im Felde der Schuld.“

トン主義的、グノーシス主義的な悪の問題とのカトリック教会の対決のなかで生みだされたものにほかならない。プラトンの説く宇宙生成論では、<sup>デミウルゴス</sup>創造主は世界を善く、みずからの善に似るべく生成することを望み、存在しうるものの可能性はアイデアの模倣として、世界はアイデアと質料からなるものとして説明され、悪は模倣理論によって規定されていない質料の残滓として消極的にしか理解されていなかった。それにたいして、新プラトン主義ではアイデアは神学化、質料は悪魔化され、世界の成立は質料の牢獄への世界靈魂の捕われとして論じられるようになる。さらにグノーシス主義では<sup>デミウルゴス</sup>創造主は悪の原理にとって代わり、世界は道に迷った霊の迷宮として理解され、世界の創造とは対立する超越神による救済が待望されることになる<sup>471</sup>。カトリックの教義では、聖書の創造神は全能の存在でなければならないがゆえに、新プラトン主義的、グノーシス主義的な二元論は排斥する必要があった。アウグスティヌスは悪の根源を意志の自由にもとめ、原罪と予定説によって、つまり樂園においてアダムが侵した自由の罪という考え方と、許しは恩恵によって約束されてはいるものの、許しによってすべての罪が世界から取り除かれるわけではないという考え方によって、グノーシス主義の二元論を除去しようとした。人間の自由から生じる墮落の罪深さのうちに悪の原理を見いだすことによって、善と悪の二元論を回避するのである<sup>472</sup>。

バロック悲劇、さらに近代悲劇におけるこうした運命の意味を、ベンヤミンはこの時代の「自然史的カテゴリー」のもとに理解すべきだという。「つまり運命は純粋な自然的事象ではない——純粋に歴史的事象ではないのと同じように。運命というものは、たとえふつうどんなに異教的、神話的な装いを身にまとっていても、反宗教改革期の復古神学の精神における自然史的カテゴリーとしてのみ十全な意味をもつのである」<sup>473</sup>。そもそも「自然史 *Naturgeschichte*」ということばは、十八世紀にいたるまで「博物誌 *historia naturalis*」の訳語としてもちいられていたものであり、自然界における事物の記録と叙述

<sup>471</sup> Vgl. Blumenberg, a.a.O., 1996, S.139ff. (ブルーメンベルク、前掲書、一四一—三頁参照) また、ジョン・マレンボン『初期中世の哲学』中村治訳、勁草書房、一九九二年、参照。

<sup>472</sup> Vgl. Ebd., S.63, S.148. (同書、一五〇—三頁参照) また、『アウグスティヌス』世界の名著 16、エティエンヌ・ジルソン、フィロテウス・バーナー『アウグスティヌスとトマス・アキナス』を参照。

<sup>473</sup> Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I.308. (『根源』上、二八一頁) „Denn Schicksal ist kein rein natürliches Geschehn – sowenig als ein rein historisches. Schicksal, wie immer sonst es heidnisch, mythologisch sich verkleiden mag, ist sinnerfüllt nur als naturgeschitliche Kategorie im Geiste der Restaurationstheologie der Gegenreformation.“

を意味し、そこにはいわゆる「歴史」という意味はなかった<sup>474</sup>。十七世紀は博物誌が新たに再構築されていく時代、さまざまな事物のあいだの類似と神の〈しるし〉のもとに語られてきた自然界の事物が、世紀半ばから十八世紀初頭にかけて世俗的に経験可能なひとつの空間のなかに配列され再構成されていく時代である<sup>475</sup>。ベンヤミンが問題にするのは、バロック期に新たに再構成されていく博物誌の背景にある「自然史的カテゴリー」にほかならない。パラケルススはアダムが犯した罪の結果、事物には隠されたものとの関係が〈しるし〉づけられることになる<sup>476</sup>と述べているが、ベンヤミンはルネサンスから十七世紀にかけて恩寵の神意を事物の背後に隠した神のもとで、バロックの時代に自然と歴史とをひとつの領域に記述することを可能にしたのが、神の創造の絶対性と原罪という観念であると理解するのである。恩寵の神意が原罪によって事物の背後に隠されたがゆえに、自然と歴史は〈しるし〉づけられた読まれるべき書物として、しかもどちらも同じ神の創造に由来するものであるがゆえに、同一の書物としてとらえられたのである。

(c) とりわけ十七世紀は予定説という考え方に支配された時代である。予定説は、プロテスタントの側ではルター主義とカルヴァン主義との対立においてとりあげられることになるが、カトリックの側においても、意志の自由を支持するイエズス会と、人間の自由をできるかぎり制限されたものと見なすドミニコ会やヤンセン主義者とのあいだで激しく議論されることになる。ルター派は神意は測りがたいとしても恩寵は信仰によって新たに獲得することは可能だと説いたのにたいして、カルヴァン派は人間のために神があるのではなく神のために人間が存在すると説き、恩寵による選びの絶対性と不変性を主張する。イエズス会とヤンセン主義者とのあいだで展開された恩寵論争においても、イエズス会が人間のあらゆる行為に神の手がつねに働くと説くことで、意志の自由を保持しようとしたのにたいして、ヤンセン主義者はあくまで神に選ばれた者にしか恩寵はあたえられないと説

---

<sup>474</sup> このことはカントの『天界の一般自然史と理論』（一七五五年）にも認められる。ヴォルフ・レペニース『自然誌の終焉』山村直資訳、法政大学出版局、一九九二年、二七頁参照。（Vgl. Lepenies, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte*, Frankfurt a. M. 1978, S.30.）なお、中高ドイツ語 *geschicht* に由来する *Geschichte* と、十三世紀にラテン語の *historia* からドイツ語に取り入れられた *Historie* は、十六世紀にいたるまではそれぞれおもに「出来事」と「記述」という別の領域を意味することばとしてもちいられていたのにたいして、十七世紀には同一の意味をもつことばとして、しばしば *Historie und Geschichte* と併記された。Vgl. Koselleck, Reinhart: *Geschichte, Geschichtliche Grundbegriffe Bd.2*, Stuttgart, 1975, S.647ff., S.653ff., S.678ff.

<sup>475</sup> ミシェル・フーコー『言葉と物』渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、一九七四年、参照。

<sup>476</sup> ジョルジョ・アガンベン『事物のしるし』岡田温司・岡本源太訳、筑摩書房、二〇一一年、五一—五四頁参照。

き、意志の自由は制限されていると主張するのである<sup>477</sup>。

予定説は、神はすべてのものを人間のために創造したわけではないが、神によって選ばれた者たちのためにそうしたのだと説く。選ばれた者への理由のない恩寵は、神の絶対性を表現するものにほかならない。しかし神の絶対性と原罪とが強調されればされるほど、選別の神意は隠されているがゆえに、人間にとって恩寵への期待はますます遠のくことになる。ベンヤミンは、中世ばかりでなくルネサンスにおいても「世界の終末」あるいは「時代の転回」への待望がいまだその運動の原動力だったのにたいして、反宗教改革期にあつて「バロックの終末論というものはない」と述べ、バロックの時代における恩寵の断念を強調している<sup>478</sup>。自然の諸力のもとに人間へとふりかかる運命は、樂園における自由の罪、原罪から生じたものであり、神の摂理によるものであるがゆえに、人間はそこから逃れることはできない。災いに満ちた諸力を行使する星辰、潜在的に<sup>デモーニッシュ</sup>魔神的な宇宙<sup>コスモス</sup>に、人間はただ身をまかせるか、「<sup>アパティイア</sup>平静」をもって対峙するしかない。ベンヤミンは古代ストア派の<sup>アパティイア</sup>平静こそが「新しい悲劇の理論」であると述べているが<sup>479</sup>、バロック悲劇さらに近代悲劇は、<sup>アパティイア</sup>摂理と<sup>アパティイア</sup>平静との葛藤のなかで繰り返りひろげられるのである。

バロック演劇の世界ではそもそも個人というものが、個人という概念にもとづく近代の自由という考え方が存在しない。人間は私的な能力をそなえた個人として周囲の世界との葛藤のなかで運命を担う存在ではない。バロック演劇は、近代的な意味における個人の性格にではなく、神によって決定された摂理にしたがつて、運命の常なる変転のなかで展開される。劇の登場人物の振る舞いは、個人の固有の性格やその内的人格から生まれてくる運命を表現するものではなく、超個人的、普遍的な典型をしめさなければならない。劇のなかで展開される葛藤や破局は、登場人物の人格の内部から発生するものではなく、神意によってあらかじめ定められているのである。したがってバロック演劇では、登場人物が超個人的な存在であるがゆえに任意に交換可能であるとすれば、また人間の情熱、美德、悪徳などの人格的な特性もまた個人的なものではなく超個人的な現象であり、それゆえに

---

<sup>477</sup> Vgl. Emrich, Wilhelm: *Deutsche Literatur der Barockzeit*, Königstein/Ts. 1981, S.117. (ヴィルヘルム・エムリッヒ『アレゴリーとしての文学——バロック期のドイツ』道旗泰三訳、平凡社、一九九三年、二三四頁参照)、Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S.87ff. (ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、一四四頁—一五六頁参照)。

<sup>478</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 246, GS I 259f. (『根源』上、一一七頁、一五二—一五六頁参照)

<sup>479</sup> Vgl. Ebd., S. 242. (同書、一〇七頁参照)

幕間劇でアレゴリー的形式で描かれるのである。バロック演劇は個人の意志や自由ではなく、神意と摂理によって展開される。それゆえに演劇は現実の歴史を映す鏡と考えられ、歴史的出来事をできるかぎり忠実に模写することが要求された。作品を出版するさいには、文献学的注、引用や原典指示によって、個々の場面の歴史的典拠をはっきりとしめさなければならなかった。劇作の自由が許されたのは、歴史的出来事の解釈、すなわち登場人物の台詞や対話、アレゴリー的幕間劇においてのみだった。しかも、それは素材に認められる普遍的で客観的な意味をしめすためにのみ許されるものだった<sup>480</sup>。

他方、人間は神意のもとに、たんに運命の鎖につながれているだけなら動物と変わらない。とはいえ人間は、みずからを圧倒する運命を前に、情熱や衝動や感覚の誘惑に屈することで悪徳に陥るか、不屈の精神と敬虔な生き方によって、すなわち<sup>アパティア</sup>平静をつうじて理性と美德をしめすか、そのどちらかの役割を演じるしかない。運命と美德の二つの力の対立こそが、バロックでは重要な意味を担っていた。運命のもとでは、あらゆる事物は永遠の変転のなかにあり、被造物としての人間の決意や行動はつねに予期せぬ悪意にみちた陰謀に翻弄され転倒されることになる。それにたいして、美德は人間に、みずからの生命を犠牲にしてでも、運命の変転のもたらすあらゆる困難に抵抗する能力をあたえるのである。運命に身をゆだねる者は、その変転のうちにある感覚的自然とともに没落し、みずからが永劫の罪のなかにあることを確かめることしかできない。美德のもとにある者は、たとえその肉体が滅びようと、神の栄光と永遠の至福の可能性をしめすことができる。したがって、バロック悲劇では、善と悪がひとつの人格のうちに錯綜する心理的な人物像にではなく、情熱と運命の変転に屈する専制君主と美德=力量を保持しつつ世界を克服する殉教者とのあいだの抗争のなかにこそ、普遍的で客観的な意味が隠されていたのである<sup>481</sup>。

## (2) スペイン演劇における遊戯、可侵性としての名誉、栄光

スペイン・バロック演劇は、一五八八年に無敵艦隊がイギリス海軍に敗れて以来、スペイン国家が政治的にも経済的にも衰退の途をたどりつつあるなか、演劇の観客層が貴族中心から大衆中心へと移行していく時期に、しかしなお反宗教改革期のカトリック社会にあ

---

<sup>480</sup> Vgl. Niefanger, Dirk: Barock. Lehrbuch Germanistik, Stuttgart 2012; Marian Szyrocki: Die deutsche Literatur des Barock, Stuttgart 1997, S.33ff.; Emrich, Wilhelm: Deutsche Literatur der Barockzeit. Königstein/Ts 1981, S.113ff. (ヴィルヘルム・エムリッヒ『アレゴリーとしての文学——バロック期のドイツ』道旗泰三訳、平凡社、一九九三年、二二六—二三一頁参照)

<sup>481</sup> Vgl. Dirk, ebd., S.43ff.; Emrich, ebd., S.115f. (同書、二三—二三三頁参照)

って王侯貴族と教会がその権力を維持強化しようとする時期に発展する。とりわけ、宮廷や貴族の城館で演じられていた芝居がロペ・デ・ベーガの登場とともに大衆の面前で上演されるようになる十六世紀末から、各地で常設劇場が建設され演劇が大衆の娯楽の中心となる十七世紀中ごろにかけて、スペイン演劇は黄金時代を迎える。当時の観客は、王侯貴族、聖職者、下級貴族、兵士、商人、従僕、馬蹄などさまざまな社会層からなり、それぞれの身分に応じて客席が設けられ、そうした観客の嗜好に合わせて愛、名誉、信仰といったテーマがプロットに取り入れられ演じられた。制海権が奪われ新大陸からの物資が減少し、財政危機、インフレ、通貨危機に見舞われ、国家が弱体化するにしたがって、スペイン社会はルネサンスの理想主義にたいする幻滅、懐疑に支配される。そうしたなか、調和ではなく日常生活の矛盾や葛藤、そこから生まれる苦悩や不安、絶望感や厭世観がバロック演劇の特徴を形成することになる。光と影、天と地、肉体と魂という両極性が強調され、現世のはかなさ、栄華の一過性、虚無、死、無常こそがバロック演劇の中心的なテーマとなる。一方、観客の中心が大衆へと移っても劇のなかでは国王と教会の権力とその栄華が讃えられ、大衆はあくまで社会の秩序や教会の信仰にしたがい、その庇護のもとでのみ救済が保証される存在として描かれた<sup>482</sup>。

ベンヤミンは、スペイン演劇こそがバロック演劇の最高峰にあることを確認しつつ、なによりその特徴を「遊戯」、可侵性としての「名誉」、君主の「栄光」がヘーゲル的な弁証法のもとに展開される点に認めている。

(a) バロック演劇では、感覚的な現世の世界は非現実的ではなく無であり虚構であって、神的なものの超感覚的・彼岸的な永遠の世界のみが現実性を担うものと理解され、それゆえに世界全体、人間の生全体は、劇ないし見世物として非現実的な虚構の仮象世界と見なされ、その仮象の仮象性がバロック建築の装飾模様のように誇張され展開される。ベンヤミンはスペイン演劇の特徴をなによりこの仮象の遊戯的性格に認めている。つまりスペイン演劇は恩寵なき被造物の状態がはらむ葛藤を宮廷世界のなかで縮小されたかたちで展開しつつ、王権を世俗化された救済力として明かすことによってそれを解決する。世俗社会が劇のなかで「遊戯 Spiel」と「仮象 Schein」との「反省=反射 Reflexion」のうちに展開され、そこに「超越」を確認することが、スペイン演劇の特徴だというのである。と

---

<sup>482</sup> 佐竹謙一『スペイン黄金世紀の大衆演劇—ロペ・デ・ベーガ、ティルソ・デ・モリーナ、カルデロン』三省堂、二〇〇一年、牛島信明編訳『スペイン黄金世紀演劇集』名古屋大学出版会、二〇〇三年、佐竹謙一他訳『バロック演劇名作集』国書刊行会、一九九四年参照。

いうのもバロック演劇では、「仕掛け=陰謀 *Machination* のなかにこそ、新たな舞台は神をもっている」からであり、舞台が遊戯として展開されることのうちに神が機会原因論的に介在することが確認されると見なされるからである<sup>483</sup>。

カルデロンの『人生は夢』では夢が目覚めた生を覆うかのごとく展開されるのだが、ベンヤミンはバロックの遊戯が、古典主義の遊戯概念とは異なり芸術の誕生と作用にではなく、芸術作品の構造そのものに関係すると論じる。古典主義では「天才 *Genie*」の創造的行為のうちに神が宿っているとすれば、バロック演劇では被造物によって展開される舞台にこそ神が宿っている。その意味で、初期ロマン主義が作品の構造のうちに遊戯を認めたように、バロック演劇は作品の構造そのもののうちに神の創造性を確認するのである。初期ロマン主義が遊戯の「反省=反射」をつうじて作品が構造をもつことを、つまり無意識の領域を見いだしたとすれば、バロックはそこに機会原因論的に展開される被造物の世界を見いだす。スペイン演劇では恩寵なき被造物の世界が宮廷世界のうちに縮小と「反復=反射」を繰り返しながら展開されるのだが、そこに王権の位階的な「潜勢力 *Potenz*」が世俗的な救済力としてしめされるというのである<sup>484</sup>。カルデロンの演劇では、運命は歴史の「根元的精神 *Elementargeist*」として展開され、王のみが混乱した世界秩序の偉大なる復興者として運命を鎮めることができる。星辰の運命と君主の尊厳がカルデロンの世界の両極をなしている。運命に支配された現実の世界が、王権の救済的な潜勢力との対立のなかで展開されることによって、世俗社会のうちに彼岸の超越性が確認される。そのようにして異教的な運命劇が、教会の聖史劇を補完するものとして提示されるのである<sup>485</sup>。

(b) この恩寵なき被造物の世界と王権の救済的な潜勢力との対決の背景にあるのが、「原罪 *Erbsünde*」という概念である。ベンヤミンによるなら、カトリックの世界においては人間は原罪によって「傷つけられている」と考えられている。スペイン演劇では、罪はとりわけ「名誉 *Ehre*」をめぐる展開される。ヘーゲルは『美学講義』のなかで、名誉が「人格的自立性」を守るべく闘うのは、公共体のなかで公正さや誠実さをしめすためではなく、個々の主体の「承認」と「抽象的な不可侵性 *Unverletzlichkeit*」を確保するためであると述べているが、ベンヤミンは名誉の問題とはまさにヘーゲルのいう「まったくの可侵的なもの」として被造物の状態そのものに関係すると述べ、さらにつぎのように説明す

---

<sup>483</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 260f. (『根源』上、一五六―一六〇頁)

<sup>484</sup> Vgl. ebd., GS I 262f. (一六三―一四頁参照)

<sup>485</sup> Vgl. ebd., GS I 309. (同書、二八三頁参照)

る。「しかし、とはいってもこの抽象的な不可侵性は、自然=肉体的 *physisch* な人格のもっとも厳格な不可侵性にすぎず、名誉に関する不文律のもっとも抽象的なもろもろの要請の根本原因も、その肉と血の非のうちどころのなさとしての不可侵性のうちにある」<sup>486</sup>。スペイン演劇において名誉とは、先祖から引き継がれた功德によって得られる魂の遺産と考えられているが、それが生命と同等の価値をもつものとして執拗に追求される要因を、ベンヤミンは不名誉がそもそも原罪に由来する被造物の欠陥、「自然=肉体的」欠陥として現われてくる点に認めるのである。不名誉の根源が原罪に由来するがゆえに、名誉を失った者は法の保護を剥奪されるばかりでなく、処罰されるべく挑発される。名誉はまた、被造物としての人格の「肉と血の非のうちどころのなさ」として現われてくるがゆえに、自分自身だけではなく血縁関係にある親類縁者の名誉が穢された場合でも傷つく。それゆえに「名」は、人格の抽象的な不可侵性を表明するものであると同時に、人間の傷つきやすい肉体を覆うべく定められた「盾」として機能するのだという<sup>487</sup>。

したがって名誉は、恩寵なき被造物の世界と王権の救済的な潜勢力との対決のなかで弁証法的な役割を担うことになる。ベンヤミンは、スペイン演劇における名誉の概念について、「スペインの演劇では、名誉概念の比類ない弁証法によって、人格の被造物的な剥き出しの生 *Blöße* は、ほかに例のないような卓越した、それどころか宥和的な表現を可能にした」と、「名誉の本質のなかにスペインの演劇は、被造物の肉体のためにそれにふさわしい被造物的な精神性と、それと同時に世俗的なものの宇宙を発見した」と述べている<sup>488</sup>。スペイン演劇では、とりわけカルデロンの作品に見られるように、宮廷は「支配者の名誉を第一法則とする最高の段階にある自然現象」として描かれる<sup>489</sup>。「王冠を戴く者 *der*

---

<sup>486</sup> Ebd., GS I 265. (同書、一七三一四頁) „Diese abstrakte Unverletzlichkeit ist aber doch nur die allerstrenge Unverletzlichkeit der physischen Person, in welcher als der Unbescholtenheit von Fleisch und Blut auch die abgezogensten Forderungen des Ehrenkodex ihren Urgrund haben.“

<sup>487</sup> Vgl. ebd., GS I 256f. (同書、一七四頁参照)

<sup>488</sup> Vgl. ebd., GS I 266. (同書、一七四頁参照) カントーロヴィチは十六世紀以来、国家は「王の生身の身体」と「王の〈けっして死ぬことのない〉政治的身体」という「王の二つの身体」という「擬制 *fictio*」のもとに、つまり一方において「王の自然的身体」としての王国の連続性という「擬制」によって、他方において王の交替における内戦を避けるために「唯一なる王冠」、「唯一なる王の政治的身体」という「擬制」のもとに存続すると考えられるようになったと論じているが、ベンヤミンがここで論じている「名誉」の概念にも、同様の「擬制」を認めることができる。エルンスト・H・カントーロヴィチ『王の二つの身体』上・下、小林公訳、筑摩書房、参照。(Kantorowicz, H. Ernst: *The King's Two Bodies*, Princeton 1997.)

<sup>489</sup> Vgl. ebd., GS I 266. (同書、一八八頁参照) „Im spanischen Drama ist durch eine beispiellose Dialektik des Ehrbegriffs die kreatürliche Blöße der Person wie nirgends

「Gekrönte」は、自然全体をみずから義務を負うものとして自己のうちに引き受けなければならない。カルデロンにおいては、名誉はどのような恥辱にあっても最後には王の鶴の一声あるいは「詭弁 Sophisma」によって立ち直ることができる。スペイン演劇の舞台は、名誉の可侵性が被造物の罪として描かれるのにたいして、傷つけられた名誉がすべての罪を引き受ける支配者の「栄光 Glanz」をつうじて回復されるという、名誉をめぐる弁証法のもとに展開されるのである。

(c)「遊戯」がスペイン・バロック演劇の構造の特性、「名誉」がその構造を支える観念であるとすれば、「仕掛け=陰謀」は劇のプロットを構成する根源的な意味を担っている。ベンヤミンは、陰謀家の邪悪な計算が観客の関心を満たすのは、陰謀家が政治的機構に精通しているからというだけでなく、陰謀家のうちに観客を熱狂させる「人間学的」、「自然=生理学的 physiologisch」な知見が認められるからだと説明する。バロックの時代には人間の「激情 Affekte」は、世界史において被造物を政治的な活動へと駆り立てる「駆動装置」であり、またそれは計算可能なものと考えられた。「卓越した陰謀家は、まさしく悟性にして意志そのものにほかならない」<sup>490</sup>。マキャヴェッリは『君主論』のなかで、君主たる者は獅子の獐猛さと狐の狡猾さという二つの資質を、すなわち激情を理性のもとに制御し、「政体 stato」を統治するために道具として使いこなす資質を備えていなければならないと述べているが<sup>491</sup>、ベンヤミンはむしろ陰謀家にこそ、マキャヴェッリの論じる資質を体現する存在を、十七世紀の文学的・理論的文献のなかで完成されていく理想像を認める。陰謀家は、やがてヴィーン派のパロディや市民悲劇の型にはまった敵役に追いやられてしまうが、バロック演劇では劇と同時に世界を構成する根源的な役割を担っていたというのである。

ベンヤミンによるならスペイン演劇における陰謀の特徴は、「独裁 Diktatur」と「聖性 Heiligkeit」が弁証法的に展開される点にある。スペイン演劇では「枢密顧問官

---

sonst einer überlegenen, ja versöhnenden Darstellung fähig geworden.... Im Wesen der Ehre hat das spanische Drama dem kreatürlichen Leibe seine adäquate kreatürliche Spiritualität und damit einen Kosmos der Profanen entdeckt, der deutschen Dichtern des Barock, ja selbst den späteren Theoretikern sich nicht erschloß.“

<sup>490</sup> Ebd., GS I 274. (同書、一九四頁) „Der überlegne Intrigant ist ganz Verstand und Wille.“

<sup>491</sup> マキャヴェッリ『君主論』河島英昭訳、岩波書店、一九九八年、一三一—一六頁参照。Vgl. Koschorke, Albrecht/ Lüdemann, Susanne/ Frank, Thomas/ de Mazza, Ethel Matala: Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt a. M., 2007, S.156ff.

Geheim-Rat」が、『カトリックのエトスを古典古代の<sup>アパテイア</sup>平<sup>アパテイア</sup>静 Ataraxie と、教会的にして世俗的な廷臣という理想像において融合させる』〈心の安らかさ〉の尊厳」をもって登場する<sup>492</sup>。十六世紀から十七世紀にかけて、諸領邦国家の主権が形成されつつあるなか、「国家理性 ratio status」とともに「命令権の奥義=国家機密 arcana imperii」が、権力を行使し安定的な支配を確立するために必要な観念と考えられ、たとえば場合によっては敵をだまし策略を弄することの必要性がさかんに議論された。同時に、諸領邦国家が形成されていく過程で、軍事・財政・外交などの官僚機構が発展し、そうしたなか君主の顧問機関としての「枢密院 Geheimrat」が国家の運営の中核的な役割を担うことになる<sup>493</sup>。ベンヤミンは、枢密顧問官の地位のバロック的な弁証法を根拠づけているのが、その「精神=霊的主権の比類なき二義性」であるとし、バロック演劇における主権と独裁との関係についてつぎのように説明する。「精神=霊 Geist は権力において自己を証明する、これがこの世紀のテーゼである。つまり、精神=霊とは、独裁を行使しうる能力である。この能力は、内面においては厳格な規律=自制心を、また同様に、外部にたいするはばかりとてならない行動を要求する」<sup>494</sup>。スペイン演劇では、独裁は聖性との弁証法的対立のなかで展開される。顧問官は冷徹に人間の激情を計算し策略を弄するのだが、劇のなかで展開される惨劇を前にいっさいの情動を剥奪されたかのようにしめす「平<sup>アパテイア</sup>静」のその完璧な態度のうちに、被造物としての〈悲しみ〉が喚起される。顧問官が〈悲しみ〉という「<sup>シュティムング</sup>気分」をつうじて、逆説的に聖人たるべきことが要請されるのである。聖性を〈悲しみ〉の気分のなかに描き出すという、世俗的で妥協的な表現こそが、スペイン演劇の特徴だというのである。ひとりの人物のうちに潜む独裁と聖性というこのような対立が、理想的な被造物としての廷臣のあり方を、さらにスペイン演劇そのものを性格づけている<sup>495</sup>。顧問官によって行使される独裁の二義的な「精神=霊」が、最後には君主の栄光を弁証法的に展開し、また同時に顧問官を逆説的に聖なる存在へと特徴づけるのである。

<sup>492</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 276. (『根源』上、一九九—二〇〇頁、参照)

<sup>493</sup> Vgl. Stolleis, Michael: Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt a. M., 1990, S.37ff., S.197ff.

<sup>494</sup> Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 276. (『根源』上、二〇〇頁) „Geist – so lautet die These des Jahrhunderts – weist sich aus in Macht; Geist ist das Vermögen, Diktatur auszuüben. Dieses Vermögen erfordert ebenso strenge Disziplin im Innern wie skrupelloseste Aktion nach außen.“

<sup>495</sup> Vgl. ebd., GS I 276f. (同書、二〇〇—一頁参照)

### (3) ドイツ・バロック悲劇における内在性、破局、はかなさ

ドイツ・バロック悲劇は反宗教改革期、三十年戦争（一六一八—一四八年）の混乱から戦後の新たな秩序が形成されていくなか、プロテスタントとカトリックのギムナジウムでラテン語教育を目的として演じられていた十六世紀人文主義の学校劇を起源として、中世の聖史劇や民衆劇、さらにイギリスから招かれた職業役者団などの諸外国の演劇や演劇理論の影響を受けて発展する。とりわけ神聖ローマ帝国下にあつて新教徒派が支配するシュレージエン（旧ポーランド王国の国境沿いの地域、現在はポーランド領とチェコ領に跨る）という特殊な地域で展開されたことに、ドイツ・バロック悲劇の性格が形成される条件があつたと考えられる。

三十年戦争は、オーストリア領ボヘミアの新教徒が神聖ローマ皇帝フェルディナント二世にたいして反乱を起こしたのを発端とし、オーストリア・スペインのハプスブルク家とフランスのブルボン家との対立を背景に、デンマークとスウェーデンが新教徒派を支持し参戦、政治的な権力闘争へと発展していく。ウェストファリア条約が締結され戦争が一応の終結を迎えると、皇帝の権限が制限されるが、戦場となつたドイツの諸領邦国家は、戦乱における破壊と殺戮によって人口の三分の二を失うことになる。しかし戦後、オランダがその独立を国際的に認められ、スウェーデンが領土を拡張し、フランスやスペインなどの近隣諸国が絶対主義国家を確立していくなか、大小に細分化されていたドイツの諸領邦国家もまた、自由都市市民や地方貴族が対立しながらも中央集権的行政組織を構築し、市民出身の官僚と宮廷貴族を中心に宮廷文化が形成されていく。

アンドレーアス・グリューフイウスやダニエル・カスパー・フォン・ローエンシュタイン、ヨーハン・クリスティアン・ハルマンなどのドイツ・バロック演劇の代表的劇作家は、シュレージエン地方出身のおもにプロテスタントであり、また法律家・政治家でもあつた。グリューフイウスは高位の牧師の息子として生まれ、当時ヨーロッパでもっとも進歩的だったオランダのカルヴァン派のライデン大学で哲学と自然科学を学び、一六五〇年にグローガウ侯爵領の法律顧問になっている。またローエンシュタインはブレスラウの市参事会員の息子として生まれ、ライプツィヒ大学とテュービンゲン大学で法律を学び、ブレスラウの法律顧問を務めた後、一六七五年に神聖ローマ皇帝レオポルト一世の顧問官となる。ハルマンもまたブレスラウの法律家をへて劇作家となっている。シュレージエンは宗教改革によってルター派の信仰が根づいた地域であつたが、三十年戦争後、カトリックのハプスブルク家の支配下におかれ、グリューフイウスやローエンシュタインは、法律顧問・外

交官として神聖ローマ帝国の反宗教改革政策にたいして交渉の任などにあたっている。そうしたこともあり、イエズス会劇がおもに宮廷においてラテン語で上演されたのにたいして、彼らの作品はローエンシュタインの『ソフォニスベ』などいくつかの作品が宮廷で演じられることもあったが、たいていはプロテスタントの学校劇の舞台で演じられた<sup>496</sup>。

ベンヤミンがドイツ・バロック悲劇の特徴として強調するのは、まずその徹底的な「内在性 Immanenz」である<sup>497</sup>。そこには中世聖史劇のもっていた彼岸への展望が欠けているという。当時のヨーロッパのキリスト教界はきわめて深刻に分裂していたために——それでも絶大な権力を有していたが——歴史的な出来事はもはや聖史劇の並列舞台で演じられるような連続的な救済過程と見なすことはできなくなっていた。なにより三十年戦争の舞台となったドイツは、教会と諸領邦国家が宗教的・政治的に対立する緊張関係のなかにあつて、浄化されることのない閉ざされた重苦しい精神状態に支配されることになる。ベンヤミンは、宗教劇の終末論に背を向けたことが当時のヨーロッパ全体の新しい演劇の特徴だが、すべてを恩寵のない自然へと還元しようとするところに、恩寵を断念し、たんなる被造物の状態に立ち返ることに慰めを見いだそうとするところに、ドイツ・バロック悲劇の独自性があると述べている。『ドイツ悲劇の根源』では、この被造物の状態の「内在性」が、主権、破局、自然史の観念のもとに論じられるのである。

(a) ベンヤミンはまず「内在性」を、歴史の代表者であり、しかしなおあくまで被造物にとどまる主権者の地位の問題として議論している。

反宗教改革の時代、教会が「神政主義 Theokratie」的国家論を主張したのにたいして、ヨーロッパ諸国家はこれに抵抗し、三十年戦争をへて教皇権をしだいに制限し「主権者の絶対的不可侵性 Unverletzlichkeit」を勝ちとっていく。ベンヤミンは、近代の主権概念が「至高の君主の執行権」を目ざすものであるのにたいして、バロックの主権概念は「例外状況 Ausnahmezustand」を除去することにそのもっとも重要な機能があつたと述べている。バロックの時代には、いまだ統一的に組織化された近代的な国家という観念はなく、領域的に境界づけられた地域が「領邦 Territorium」として統治されていた。したがって諸領主を束ね支配する君主の役割は、戦争や反乱、あるいはその他の大災害などの「破局

---

<sup>496</sup> Vgl. Niefanger, Dirk: Barock. Lehrbuch Germanistik, Stuttgart 2012; Szyrocki, Marian: Die deutsche Literatur des Barock, Stuttgart, 1997; Emrich, Wilhelm: Deutsche Literatur der Barockzeit. Königstein/Ts 1981. (ヴィルヘルム・エムリッヒ『アレゴリーとしての文学——バロック期のドイツ』道旗泰三訳、平凡社、一九九三年参照)

<sup>497</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 257ff. (『根源』上、一五〇—一五四頁参照)

Katastrophe」が契機となってもたらされる「例外状況」を除去し、同時に「原状回復 Restoration」、つまり教会・国家体制の復活という理想を、軍隊・学問・芸術・教会の栄える国家の存続を保証し発展させることで実現することにあると考えられた<sup>498</sup>。神聖ローマ帝国の支配下にありながら諸領邦国家が自治を強化しつつあったドイツでは、主権は「国家理性」とともに神聖ローマ帝国と領邦諸国とのあいだで二重化された概念として受け入れられている。ベンヤミンもまた、「国政上の理性」すなわち「国内における支配者の地位を法的に固定化すること」と、「世界支配の法外な理想」と結びついた「バロックの神政主義的な情熱」との関係について指摘しているが、フランスやスペインなどの周辺諸国が帝国の主権を自国の主権へと還元し一元化しようとする傾向にあったのにたいして、ドイツでは両者は、ハプスブルク家の支配にたいする懐疑とトルコの脅威を背景に、対立的であると同時に補完的な関係にあるものとして議論されたのである<sup>499</sup>。

ベンヤミンは、とりわけ十七世紀ドイツの自然法において「例外状況」が特別な意味をもっていたことを強調する。その意味が十八世紀に失われてしまうこととなったのは、政治状況がより安定したことだけに原因があるわけではないという。ベンヤミンは、「カントにとって緊急権 *Notrecht* はもはや権利ではなかった」、というカール・シュミットの『政治神学』（一九二二年）のことばを引用し、その原因をカントの神学的合理主義に認めている。カントは、主権者の意志とは神のごとき普遍的立法者の意志であるはずであり、人民はすでにひとつの普遍的立法意志のもとに結合していると見なされなければならないがゆえに、いかなる場合であれ緊急権に訴えてその意志に抵抗することはできないと、その意味で緊急権は「法=法則 *Gesetz*」とはなりえないと主張する。それにたいしてシュミットは、法にとって重要なのは主権者による「決定 *Entscheidung*」であり、「例外状況」における「決定」こそが法に権威をあたえ法を可能にすると論じる<sup>500</sup>。どちらも主権者の意志の絶対性は認めつつ、カントが緊急権をその意志にたいする抵抗権と見なし否定するのにたいして、シュミットは緊急権をその意志の絶対性の条件として理解し、法体系におよぼ

---

<sup>498</sup> Vgl. ebd., GS I 259. (同書、一五三頁参照)

<sup>499</sup> Vgl. ebd., GS I 247. (同書、一二一頁参照) Vgl. Stolleis, Michael: *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a. M., 1990, S.110ff, S.132f.

<sup>500</sup> Vgl. Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe. Bd. 8.* Frankfurt. a. M. (Suhrkamp) 1982. S.437ff. (イマヌエル・カント『人倫の形而上学』加藤新平他訳、『世界の名著 カント』所収、中央公論社、四五七頁—四六三頁参照); Schmitt, Carl: *Politische Theologie*, Berlin 1922, S.20. (カール・シュミット『政治神学』田中浩・原田武雄訳、未來社、二一頁参照)

す意義を強調するのである。他方、ベンヤミンが問題にするのはバロックの時代を支配する「破局 *Katastrophe*」という理念にほかならない。「破局」と「原状回復」との「相反的關係 *Antithetik*」こそが、バロックの時代の神学的-法学的な考え方ばかりでなく、バロックの政治体制をも決定づけている。「というのも、原状回復 *Restauration* の歴史上の理想とは相反的に、バロックの前には破局の理念があるからだ。そして例外状況の理論は、この相反的關係に向けられている」<sup>501</sup>。バロックの現世強調の根底には、「破局」という理念と「原状回復」の理想がつくり出す「超越を過度に遅延させる緊張 *Überspannung*」が存在する。この「緊張」がバロックの君主制を可能にするとともに、その極端な対照性がシュミットが論じる以上にバロックの政治体制を「独裁的 *diktatorisch*」なものにしているというのである。

こうした主権の概念の根底にあるのが、バロックの時代の「歴史的生」の「相反的 *antithetisch*」なあり方にほかならない。ベンヤミンによるなら、バロック悲劇の内実は時代の「歴史的生」を描き出すことにある。「歴史の第一の代表的人物としての主権者は、ほとんど歴史の具現者になろうとしている」<sup>502</sup>。バロックの時代には王権の根源は被造物の状態にあると考えられていた。国王の地位はアダムが被造物の長として世界を支配する権利を授かったことに由来し、その支配権は特定の家長に継承され世襲されるようになったとされた。しかしそれゆえに主権者もまた、被造物の状態の次元を超えることはできない。「主権者がいかに臣下と国家のうえ高く君臨しようとも、その位階は被造物の世界の域をでることはなく、被造物を支配する者でありながら、あくまで被造物にとどまるのだ」<sup>503</sup>。スペイン演劇では、名誉の可侵性という観念によって、被造物としての主権者が君主の栄光と教会による救済を可能にする弁証法的な役割を担うのにたいして、主権者の絶対的不可侵性とその被造物としての地位とがヘーゲル的な弁証法によっては解決されえない「相反的關係」のもとに展開されるところに、ベンヤミンはドイツ・バロック悲劇の特徴を認めるのである。

---

<sup>501</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 246. (『根源』上、一一七頁) „Denn antithetisch zum Geschichtsideal der Restauration steht vor ihm die Idee der Katastrophe. Und auf diese Antithetik ist die Theorie des Ausnahmezustands gemünzt.“

<sup>502</sup> Ebd., GS I 243. (同書、一一〇頁) „Der Souverän als erster Exponent der Geschichte ist nahe daran für ihre Verkörperung zu gelten.“

<sup>503</sup> Ebd., GS I 264. (同書、一六八頁) „So hoch er über Untertan und Staat auch thront, sein Rang ist in der Schöpfungswelt beschlossen, er ist der Herr der Kreaturen, aber er bleibt Kreatur.“

専制君主と殉教者がドイツ・バロック悲劇において王位にある者の二つの側面を反映する者として登場するのは、「歴史的な生」のこの「相反的」なあり方にもとづいている。ベンヤミンは、「神によって授けられた絶対的な位階」と「人間というみじめな存在の位相」とあいだの不均衡にこそ主権者の本質があり、それゆえに専制君主が殉教者として死を遂げることにこそ「<sup>トラウアーシュピエル</sup>悲劇」の本質があるとし<sup>504</sup>、つぎのように述べている。「主権の理論は、独裁的な *diktatorisch* 決定機関の発展をともなう特殊なケースをその手本としているために、まさしく、主権者のイメージを専制君主 *Tyrann* の意味において完成させようと迫ってくる」<sup>505</sup>。被造物の頂点にありながら火山のように突如として荒れ狂い、周りの廷臣もろともみずから破滅していく主権者の姿こそが、バロックの「歴史的な生」を具現しているというのである。専制君主の没落において特徴的な点は、「専制君主という人格の無力さ、邪悪さと、専制君主には神聖なる力 *Gewalt* がそなわっているという時代感情に潜む確信とのあいだの抗争 *Widerstreit*」<sup>506</sup>にある。ベンヤミンは、なにより専制君主の「行為 *Tat*」よりもその「耐え忍ぶ姿 *Dulden*」が、しかも「魂の苦悩」よりも「身体的な災厄ゆえの苦痛」が強調されることで、その姿に「キリストの受難の姿」が重ね合わされる点に、殉教者劇の性格を認めている<sup>507</sup>。グリューフイウスの『レオ・アルメニウス』（一六四六／四七年）では神政主義的なビザンチン帝国の専制君主殺害が、『カーロルス・ストゥアルドゥス』（一六五七年）ではイギリスの清教徒革命における専制君主の暴政にたいする反逆がテーマとなっている<sup>508</sup>。専制君主殺害は当時、カルヴァンの理論から発展した主権

<sup>504</sup> Vgl. ebd., GS I 250. (同書、一三〇頁参照)

<sup>505</sup> Ebd., GS I 249. (同書、一二七頁) „Die Theorie der Souveränität, für die der Sonderfall mit der Entfaltung diktatorischer Instanzen exemplarisch wird, drängt geradezu darauf, das Bild des Souveräns im Sinne des Tyrannen zu vollenden.“

<sup>506</sup> Ebd., GS I 251. (同書、一三五頁) „Immer von neuem fasziniert im Untergang des Tyrannen der Widerstreit, in welchem Ohnmacht und Verworfenheit seiner Person mit der Überzeugung von der sakrosankten Gewalt seiner Rolle im Gefühl des Zeitalters liegen.“

<sup>507</sup> Vgl. ebd., GS 252. (同書、一三六頁)

<sup>508</sup> グリューフイウスの<sup>トラウアーシュピエル</sup>悲劇では、この世の正義、つまり「国家理性」と、神の正義との関係が問題となるのだが、たとえ「国家理性」が勝利を収めたとしても、最後には神の正義が執行されることがしめされる。その特徴は、専制君主にたいする反逆が外見上は成功したとしても、反逆者は神の正義のもとで神の裁きを逃れることができないことがしめされる点にある。専制君主殺害は自然法的には是認されように見えるとしても、神の正義のもとに破廉恥な行為として裁かれるのである。『カーロルス・ストゥアルドゥス』では、チャールズ一世（カーロルス・ストゥアルドゥス）が、独立教会派の指導者クロムウェルとの対立のなかで処刑されるが、王党派は王の処刑を神を恐れない不法行為と見なすのにたいして、独立教会派は神の欲した歴史として擁護する。グリューフイウスにとってチャールズ一世の処刑が恐ろしい事件であった理由は、王の殺害そのものよりも、王の処刑が

者と人民とのあいだの統治契約論である暴君征伐論<sup>モナルコマキ</sup>によって正当化されていたが、同時に秩序を乱す行為でありキリストの信仰に、とりわけ神政主義<sup>テオクラティエ</sup>に反するものと見なされた。前者では帝国の主権が、後者では領邦国家の主権が問題となっているが、いずれの作品でも専制君主が殉教者として苦悩のうちに処刑されることで、この時代の神政主義<sup>テオクラティエ</sup>的な絶対主義が確認される。ドイツ・バロック悲劇では、帝国と諸領邦国家の安定化をめざす「原状回復」という理想は、独裁的な専制君主の殉教というかたちで逆説的にしか実現されえないものとして描かれるのである。

(b) ベンヤミンは、バロック時代の主権という観念と独裁的な政治体制が、神によってあたえられた絶対的な位階を担いながらあくまで被造物という存在の位相にとどまる主権者の「歴史的生」の「相反的」なあり方によって決定づけられていると論じる。この「歴史的生」の「相反的」なあり方を条件づけているのが、「原罪 Erbsünde」という概念にはかならない。

ドイツ・バロック悲劇では、アダムの墮罪以降、被造物はすべて墮落したものとして生まれ、したがってこの墮落した被造物の最高位にある君主は必然的にはなはだしく罪を犯すべく運命づけられ、その「没落 Untergang」は「裁き Gericht」と見なされる。ベンヤミンは、スペイン演劇では原罪は名誉の観念と結びつき、君主の栄誉のもとに弁証法的に克服されるべきものとされたのにたいして、ルターの影響を受けたドイツ・バロック悲劇では、この時代の「破局」という理念の背後にこそ原罪の観念があると考えているが、カトリックでは人間は原罪によってたんに「傷つけられた」と考えられているにすぎないの

---

正義の名のもとに執行されたことにあった。王の殺害はあくまで神にたいする犯罪にほかならない。グリューフィウスはクロムエルを利己的な権力主義者として、他方、カーロルの没落はキリストの受難として描いている。劇ではカーロルがみずからの無垢を確信しつつ、イエスの磔刑に重ね合わせられながら殉教者として処刑される。専制君主は、その振る舞いゆえに没落する運命にあるのだが、同時に、貶められ没落しながらこの世のほかなさ、空虚さにたいする洞察をしめし、死を受け入れるとき、殉教者となるのである。『レオ・アルメニウス』(一六四六／四七年)では、先帝を殺害しビザンチン帝国皇帝の座についたレオの残忍な振舞いにたいして、将軍ミカエル・バルブスが謀反を企て、ミカエルは捕らえられるものの、同士たちによってレオは殺害され、ミカエルは総主教の手により新たな皇帝として戴冠する。劇では、専制君主レオにたいする反逆を企てるミカエル・バルブスの行為はその傲慢さゆえに「大罪 Todsünde」と見なされ、専制君主レオはみずから罪深き者であることを認識しているがゆえに殉教者として処刑される。救済は現世では隠されたままであり来世で明かされるものとして、レオの死は苦悩のうちに隠された救済のしるしとして描かれるのである。Vgl. Wagner, Hans: Nachwort, in: Gryphius, Andreas: Carolus Stuardus, Stuttgart 1972, S.155ff.; Rusterholz, Peter: Nachwort, in: Gryphius, Andreas: Leo Armenius, Stuttgart 1971, S.127ff.; Koschorke, Albrecht / Lüdemann, Sussane / Frank, Thomas / Matala de Mazza, Ethel: Der fiktive Staat, S.141ff.

にたいして、ルターにおいては原罪は完全なる喪失、破壊であり、和らげられはしても肉体の死による以外には根絶することのできないものとされている、と理解している<sup>509</sup>。それゆえにドイツ・バロック悲劇では、恩寵の神意を事物の背後に隠した神のもとで、歴史はおのずと破局へと向かうものとして、またその没落の歴史は逃れがたい「自然的事象 Naturgeschehen」と見なされるのである。「はかなさ Vergänglichkeit」はこの時代の考え方にしたがうなら「原罪」のしるしであり、「専制 Tyrannie」は墮落した被造物に内在する自然的事象にほかならない。人間が自然現象から逃れることのできないのと同様に、国政上の出来事の逃れがたい必然性もまた、自然と同一化した歴史として展開される。ローエンシュタインの作品では、しばしば倫理的に動機づけられた態度や議論、倫理的な反省は、歴史的なものを自然現象と類比させる隠喩法によって置き換えられ、すべて徹底的に排除されてしまう。没落は「倫理的な過失」としてではなく、自然的事象、被造物の逃れがたい運命として現われてくるのである<sup>510</sup>。ローエンシュタインのローマ悲劇『アグリッピーナ』(一六六五年)では、ネロの暴政も凶作や嵐のように自然現象と見なされ、たとえネロが打倒され共和主義的自由が獲得されたところで、ふたたび暴政へと陥るだけである。

主権者を襲う「激情=情念 Affekt」は、原罪を起源とするものと考えられ、それゆえにしばしば「自然-物理的 physisch」にサディスティックなまでに過剰に倒錯的に表現されることになるが、ベンヤミンは「廷臣 Höfling」もまた、スペイン・バロック演劇では「聖性」と世俗との妥協をもたらすべく登場するのにたいして、ドイツ・バロック悲劇では陰謀をつうじてまさに激情を際立たせるために登場するのだと論じている。ドイツ・バロック悲劇における廷臣には、「暴君 Despot の悪しき精神の権化たる陰謀家 Intrigant」と、「王冠を戴いた者の無垢 Unschuld の苦悩をともにする者としての忠実な従者」という二つの側面しかなく、廷臣は陰謀家として専制君主にたいして策を弄し反逆しつつも、ともに没落するほかない<sup>511</sup>。スペイン演劇においては、支配者であることの栄光が宮廷国家の第一

---

<sup>509</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 251f. (『根源』上、一三五頁参照) ; Luther, Martin: De servo arbitrio (Vom unfreien Willensvermögen), in: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd.1, hrsg.v. Wilfried Härle, Leipzig, S.620ff; ders: Von den guten Werken, in: Deutsch-Deutsche Studienausgabe Bd.1, hrsg. v. Dietrich Korsch, S.252f. (マルティン・ルター「奴隷的意志について」『ルター著作集』第一集第七巻、聖文舎、一九六三年、四五六―八頁、「善きわざについて」『ルター著作集』第一集第二巻、聖文舎、一九六三年、一三二―三頁参照)

<sup>510</sup> Vgl. ebd., GS I 268. (同書、一七九頁参照)

<sup>511</sup> Vgl. ebd., GS I 277. (同書、二〇一頁参照) „Vom Höfling kennen sie die beiden

の徴表であったのにたいして、ドイツ・バロック演劇では、陰謀のもつ陰鬱な調子が第一義的な意味を担い、顧問官の「冥府=悪魔的 *infernalisches*」な特徴が強調されるのである。なにより君主に立ち向かう廷臣に革命的な信念などはなく、「不機嫌 *Mißvergnügen*」という感情だけが彼らを陰謀へと駆り立てる。したがって、陰謀は劇のなかで動機、場面、類型において孤立し、陰謀家はもっぱら残酷さと悪辣さ、卑劣な計画を展開するだけのように見える。ベンヤミンは、詩人は「事件の進行 *actio*」をとおして「激情 *affectus*」を教えるのだと、事件の進行は劇におけるひとつの手段、激情はその目的なのだという、ルネサンスの人文学者ユリウス・カエサル・スカリゲルのことばを引用しているが<sup>512</sup>、レッシング以来、バロック悲劇には内的葛藤が欠けていると、悲劇的罪過が存在しないと非難されてきたことにたいして、バロック悲劇の価値は、レッシング以降の演劇の概念によってはかることはできないことを強調する。ベンヤミンは、むしろ政治的人間学や類型学によって表現するバロックの作劇法にこそ、出来事を必然的ではあるがたんなる継起的事象として記述する歴史主義から脱するための契機を見いだしている。感情と意志の争い、陰謀の「反筋 *Gegenhandlung* の経済」こそが、バロック演劇の特徴なのであり、そこにこそこの時代の神学、国家理論を形成する理念があるというのである<sup>513</sup>。

したがって、「遊戯」よりもむしろ「時計仕掛け」のイメージがドイツ・バロック悲劇の構造を特徴づけているとすれば、それは陰謀における激情と事件の進行との関係が問題になるからにはほかならない。ハルマンの『マリアムネ』（一六七〇年）、ローエンシュタインの『ソフォニスベ』（一六六九年）、またその小説『アルミニウス』（一六八九／九〇年）、ヨーハン・クリストフ・メンリングの『死の舞台あるいは弔辞集』（一六九二年）では、被造物の行為、国家、統治が時計の比喻によって表現され、激情がその機構のなかを駆けめぐる。そこで君主は振り子であり指針だと、廷臣、顧問官は歯車だとされる。こうした比喻の背景には、理性的意識、思惟実体の時計と、自然、延長実体の時計という、世界をたがいに調整された二つの時計の進行ととらえるデカルト・ゲーリングスの考え方があるという。ベンヤミンはデカルトの神を政治の世界へと反映させて考察する。君主は、すべてを支配する神の機会原因論的なイメージにしたがって国家の潜勢力を連続的な創造へと展開し、歴史的な事象を激情と事件の進行の二つの時計の調和のとれた秩序へと配列すべく

---

Gesichter: den Intriganten als den bösen Geist ihres Despoten und den treuen Diener als den Leidensgenossen der gekrönten Unschuld.“

<sup>512</sup> Vgl. ebd., GS I 277. (同書、二〇二—三頁参照)

<sup>513</sup> Vgl. ebd., GS I 254f. (同書、一四一—二頁参照)

直接的に国家機構へと介入する。陰謀は、そこで激情を政治的事象と結びつける時計仕掛けの歯車の役割を担うのである<sup>514</sup>。

(c) 他方、ドイツ・バロック悲劇では、こうして君主の没落と廷臣の陰謀が自然現象のごとく展開されるのだが、また同時に牧人劇に認められるような自然への憧憬が宮廷のイメージのなかに描き出される。ベンヤミンはそこに、ルソーの自然との調和的な結びつきとは異なる「相反的」な自然憧憬を認め、歴史的事象をみずからのなかに取り戻そうとする「創造の自然」がバロックの「世界逃避」のユートピアを形成しているのだ、と説明している。「というのも、歴史と自然との相反的関係ではなく、被造物の状態における歴史的なるものの完全なる世俗化が、バロックの世界逃避において決定的なことなのだから。世界年代記の慰めのない進行に対立するのは、永遠ではなく、樂園的無時間性の回復 **Restauration** なのである」<sup>515</sup>。ベンヤミンは、「樂園的無時間性の回復」とは時間的な「運動事象」を「空間イメージ」のなかにとらえることだと、歴史つまり神の創造を世俗化し舞台において再現することだと説明し、それは微積分法に行きつくことになった自然科学と同様に、この時代の形而上学的傾向をしめすものだと論じる。スペイン演劇では、被造物の世界を代表する宮廷こそが最高の段階の自然現象であり、その秩序を形成する法則が王の名誉なのであって、宮廷という舞台の上で自然全体が弁証法的に展開される。それにたいしてドイツ・バロック悲劇は、君主の没落を原罪に起因する逃れることのできない自然的事象と見なし、「自然=物理的」な激情を強調すると同時に、宮廷という舞台のなかに「創造の自然」を再現することによってそこに創造の絶対性を見いだそうとするというのである。

したがって、ドイツ・バロック悲劇においてストア派的な「<sup>アパテイア</sup>平静」が要請される要因もまた——ドイツ・バロックはユストゥス・リプジウスのネオ・ストア主義の影響を受けているが<sup>516</sup>——、ベンヤミンによるなら、激情と無時間的な樂園の回復という理想とのあいだの相反的関係にある。ドイツ・バロック悲劇では、しばしば主人公の行為よりもその耐え忍ぶ姿、魂の苦悩よりも主人公を突然襲う肉体的な災難にともなう苦痛に注意が向けら

<sup>514</sup> Vgl. ebd., GS I 274f. (同書、一九五一八頁参照)

<sup>515</sup> Ebd. GS I 270f. (同書、一八六頁) „Denn nicht die Antithese von Geschichte und Natur, sondern restlose Säkularisierung des Historischen im Schöpfungsstande hat in der Weltflucht des Barock das letzte Wort. Dem trostlosen Laufe der Weltchronik tritt nicht Ewigkeit sondern die Restauration paradiesischen Zeitlosigkeit entgegen.“

<sup>516</sup> Vgl. Emrich, a.a.O., S.162, S.195f. (エムリッヒ、前掲書、三一八頁、三八三—六頁参照)

れる。悲劇の主人公は、友や敵の不忠のために悲しい思いをし、同時にいかなる事態においても高潔さをしめし、苦悩を果敢に克服するべく、すべての完全な美德の模範でなければならない。とりわけ殉教者は極端なストア主義者として登場する。「専制君主のなすべきことは、例外状況における原状回復であり、独裁であり、変転する歴史経過に代わって、自然法則の鉄のごとく堅固な体制をしることが、つねにこの独裁のユートピアでありつづけるだろう。それにたいして、魂の例外状況、つまり激情の支配にたいするストア派的な技術もまた、同様のことを確定するための権能をあたえようとするものである」<sup>517</sup>。「例外状況」と原状回復との相反的關係が専制君主を独裁という政治体制へと駆り立てるのと同様に、破局としての激情と世界逃避としての樂園的無時間性の回復とのあいだの相反的關係こそが「<sup>アパティア</sup>平靜」という鉄の精神を形成すべく要請するのである。ドイツ・バロック悲劇では、しばしば女性が刑の執行の犠牲者となる。肉体的禁欲のもとに貞節を守り殉教する女王の行為、たえず興隆と没落のドラマが繰り返されるなかでしめされるその美德の忍苦は、「道徳性」というよりも、むしろその「不屈さ Beharrlichkeit」において歴史の成り行きの必然的な側面として理解される。こうして道徳的概念は、自然的事象と同一化された歴史的概念へと融合されることになるのだが、ベンヤミンはそこに十七世紀の「自然史」の観念に潜む「歴史のエトスの殲滅 Vernichtung」の傾向を認める。「歴史・倫理的葛藤」を自然的事象へと還元すると同時に、その解決を自然法則のような堅固な体制のうちに見いだそうとする点に、この時代の「自然史」の観念があり、それが歴史と倫理との関係を問う必要のないもの、問いえないものになっていると主張するのである<sup>518</sup>。

一般にドイツ・バロック悲劇の劇作家たちがフランスやスペインの演劇にたいして反発する理由は、そのストア主義的な道徳主義にあると考えられている。たとえば恋愛の争いは、殉教行為の形而上学的な「まじめさ Ernst」を汚すことになることから、殉教者劇ではふさわしくないとされる。恋愛は動物的な情動に属するものであると考えられたがゆえ

---

<sup>517</sup> Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 253. (『根源』上、一三九頁) „Sache des Tyrannen ist die Restauration der Ordnung im Ausnahmezustand: eine Diktatur, deren Utopie immer bleiben wird, die eiserne Verfassung der Naturgesetze an Stelle schwankenden historischen Geschehens zu setzen. Zu einer entsprechenden Fixierung aber will auch die stoische Technik für einen Ausnahmezustand der Seele, die Herrschaft der Affekte, ermächtigen.“

<sup>518</sup> おそらくベンヤミンは、倫理の問題は歴史と自然とのあいだの「相反的關係」にこそ問われなければならないと考えている。『ドイツ悲劇の根源』の認識論的序章で「自然・史 Natur-Geschichte」と名の指示の問題として論じられているのは、この「相反的關係」であると考えられる。

に、現世的な恋愛というテーマは殉教者劇から徹底的に排除される。そのことが、ドイツ殉教者劇がフランスやスペインの演劇のような普遍的な広がりをもちえなかったひとつの理由にほかならない。シェイクスピアやフランス、スペインの演劇に見られるような恋愛の多様なニュアンスのようなものは、ドイツ・バロック悲劇には欠けている。しかしそれゆえに、世界と神、現世と永遠との関係といった神学の問題が、専制君主は同時に殉教者、殉教者は同時に専制君主という構図のなかで、徹底的に複雑に展開されるのである。ベンヤミンは、中世が世界の出来事の「移ろいやすさ」や被造物の「はかなさ」を「救済の道程の宿駅 Station」として提示するとすれば、ドイツ・バロック悲劇は、あくまで地上的なものの慰めのなさのなかにとどまりつづけ、自然的事象の内在性にこそ超越を、すなわちその法則を見いだそうとしたのだと論じる。ルターの「職業倫理 Berufsethik」が信仰生活の超越を日常生活の内在性へと結びつけようとするものであるとすれば、同様に、ドイツ・バロック悲劇が「道徳的なもの」の優位性を強調するように見えるのは、むしろバロックの内在性という性格に起因するものなのである<sup>519</sup>。ドイツ・バロック悲劇では「摂理 Vorsehung」ないし「神意 Verhängnis」が誰にも予知できない歴史の経過を導く本来的な力として描かれるが、それゆえに世界の出来事は絶え間なく繰り返される激情と没落のなかで鉄の法則を見いだすべく展開されるのである。

## 2 メランコリーと「<sup>トラウアー</sup>悲しみ」の劇としての<sup>トラウアーシュピール</sup>悲劇

ベンヤミンはドイツ・バロック悲劇の特徴を、すべてを恩寵のない自然へと還元し、たんなる被造物の状態に立ち返ることに慰めを見いだそうとする点に認め、この被造物の状態の「内在性」を独裁と「<sup>アパティエ</sup>平静」の観念のもとに論じる。他方、ベンヤミンはまた『ドイツ悲劇の根源』第一部の最後の章でバロック悲劇のなかで君主が陥るメランコリーを問題にし、君主がメランコリーに陥る要因をこの被造物の状態の「内在性」に見いだすと同時に、メランコリーがバロックの時代に担う意味を問うている。

### (1) 君主のメランコリー

そもそもメランコリーは、古代ギリシアではもっぱら「体液病理学」として論じられて

---

<sup>519</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I, 260, GS I 263. (『根源』上、一五六頁、一六五頁参照) ベンヤミンは十七世紀のドイツ・バロック悲劇全般の特徴について論じているが、実際には十七世紀前半から後半、グリューフイウス、ローエンシュタイン、ハルマンにかけてその作品の特徴には大きな違いがある。

いたものが、中世キリスト教文化のなかで七つの大罪のなかの第四の大罪「<sup>アケーディア</sup>怠惰」と結びつけられ、さらに十二世紀に古代ギリシアの占星術がアラビアの学問を経由して復活すると、頻繁に土星との関係で言及されるようになる。

ルネサンスに再発見されるメランコリーは、テオフラストスなどのアリストテレスの弟子によって編纂された『問題集』におもに依拠しつつ展開されている。『問題集』におけるメランコリーの議論は、プラトンの『パイドロス』における「<sup>マニア</sup>狂気」にもとづいているが、『パイドロス』の「<sup>マニア</sup>狂気」が神々によって命じられたものであるのにたいして、『問題集』では反プラトン主義的に脱神学化、自然化される。そもそも四つの体液（血液、黄胆汁、黒胆汁、粘液）のひとつである「黒胆汁 *mélaina cholé (schwarze Galle)*」から派生したことばであるメランコリーは、『問題集』では身体的な実体として理解され、人間は体液のひとつである黒胆汁がある特定の変化をこうむるときメランコリーに陥るとされている<sup>520</sup>。十二世紀、古代ギリシアのメランコリーは、サレルノの医学校の校長コンスタンティヌス・アフリカーヌスの「気質論」に取り入れられることになる。そこでは、渴いた冷たい憂鬱質の気質が黒胆汁に、湿った暖かい多血質の快活な気質が血液に、湿った冷たい粘液質の無気力な気質が水に、渴いて暖かい胆汁質の怒りっぽい気質が黄胆汁に関係するとされ、憂鬱質の人間は、嫉妬深く、悲しみに沈み、食欲で、吝嗇で、不誠実で、臆病で、粘土色の皮膚をしていると、また禍に満ちた黒胆汁は脾臓が生成するものとされる。被造物としての人間の「悲惨さ」を本来的なものとして思い描いていたバロックの時代には、こうした体液病理学はきわめて影響力をもつものだった。さらに『問題集』ではプラトンの「<sup>マニア</sup>狂気」の概念にしたがい、メランコリーは弁証法的に「狂気」とともに「天才性」と結びつけられている。「最高度に集中した精神的な活動と、そのもっとも深い凋落 *Verfall* との対比」、メランコリーの「予言的能力」、こうした古典古代の考え方は十七世紀にも受け継がれ、バロック悲劇のなかにも登場することになる<sup>521</sup>。

他方、十二世紀にメランコリーと結びつけられた「<sup>アケーディア</sup>怠惰 *Acedia*」、「心の怠惰 *Trägtheit*」は、もともとはカトリックにおいて神の恩寵を失う七つの「大罪 *Todsünde*」、高慢・嫉妬・

<sup>520</sup> Klibansky, Raymond/ Panofsky, Erwin/ Saxl, Fritz: *Saturn und Melancholie*, Frankfurt a.M. 1990, S.39ff. (レイモンド・クリバンスキー、アーウィン・パノフスキー、フリッツ・ザクスル『土星とメランコリー』田中英道監訳、晶文社、一九九一年、二一七四頁参照)

<sup>521</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 323ff. (『根源』上、三二四一三三〇頁参照) また、『アリストテレス全集』第十一巻、戸塚七郎訳、岩波書店、一九六八年、四一三一四三〇頁参照。

憤怒・怠惰・吝嗇・飽食・肉の快樂のうちの第四の大罪とされたものにほかならない。「<sup>アケーディア</sup>怠惰 a-kédia」は中世において「心配=配慮 kēdos (Sorge)」のない状態を意味し、それは神によってもたらされた安心、安寧ではなく、ほんらいなされるべき「心配=配慮」がなされない状態であり、「悲しみ tristitia (Trauer)」という心の状態と関係するものとされた。また「<sup>アケーディア</sup>怠惰」は神への喜びが失われた状態、神の不在への意識から生じる「生の倦怠 taedium」、「無気力=無関心 torpor (Schlaffheit)」として現われてくるものとされ、それは近代における神の喪失の経験を先取りするものであり、それゆえに罪として理解された。十二世紀にメランコリーは「<sup>アケーディア</sup>怠惰」と結びつけられ、アダムの罪を犯したときに胆汁は「黒胆汁」へと変化し、メランコリーは「神への冒瀆行為 Gottlosigkeit」を意味することになる<sup>522</sup>。

さらに、サレルノの医学校で古代ギリシアの体液病理学とともに占星術 Astrologie が復活するが、もともと惑星を神と崇めながら、星座の位置や運動への崇拜のなかった古代ギリシアに占星術を伝えたのは、以前から運命を定める神々として星辰を崇拜していたバビロニアだった。古代ギリシアでは以降、占星術はオリュンポスの神々の信仰と結びつけられ、体液病理学とも関連づけられる。中世にいたり古代ギリシアの星辰崇拜は教父神学によって排撃されるが、星座と運命との関係への信仰はその後も数百年にわたって世俗社会のなかで生き残ることになる。十二世紀、古代ギリシアの天文学者プトレマイオスと九世紀のペルシャの天文学者アブー・マーシャルの著作がラテン語に翻訳されヨーロッパに紹介されると、占星術にたいする信仰が復興し、神学者の抵抗にあいながらもスコラ自然哲学の体系のなかにしだいに導入され、哲学の領域の内外において展開されるにいたる。アブー・マーシャルは古代の四体液の理論をプトレマイオスの天文学と関連づけ、暗く黒い土星は黒胆汁と、赤い火星が赤胆汁と、木星は血液と、月は粘液と結びつくとした。とりわけメランコリー気質に関係すると考えられたのが土星 Saturn であり、パラケルススはメランコリーを医術的体系から切り離して、占星術的体系に関連づけようとしている。サレルノの気質論ではメランコリーはもっぱら悪い意味でとらえられていたのにたいして、バロックでは危険をはらんだ星にもっとも遠い位置を指定した神の理性が讃えられ、悲しみに沈んでいる者の沈思は土星によるものであるとされ、その土星の弁証法的特徴には古

---

<sup>522</sup> Vgl. Teunissen, Michel: Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters, Berlin 1996, S.25ff.

典古代のメランコリーの概念が組み込まれることになる<sup>523</sup>。

こうしてメランコリーは、黒胆汁という体液病理学的観念と土星という占星術的観念からなる古代ギリシアを起源とする考え方が、神の不在の意識を意味する「怠惰<sup>アケーディア</sup>」というキリスト教を起源とする考え方と結びつくことで、ルネサンス期からバロック期にかけての自然哲学を形成することとなるのだが、ベンヤミンはこうした自然哲学がバロックにおいて君主のメランコリーとして構成される要因を、プロテスタンティズムの影響とバロックにおける君主の政治的な地位のなかに見いだすのである。

ベンヤミンは、善行の功徳的性格と贖罪的性格だけでなく、最終的に善行そのものを撃退してしまったルター派の「過剰な反応」には、「ゲルマン的な異教性」、「運命にとらわれていることへの暗い信仰」があると主張する。つまり禁欲的プロテスタンティズムに、マックス・ヴェーバーのように近代的合理主義の精神を見いだすのではなく、むしろゲルマン的な異教性と新ストア主義的な運命への信仰を認めるのである。ヴェーバーは、罪、悔い改め、懺悔、赦免、新たな罪という循環に支配された無計画で無組織な生活態度から人間を解放し、倫理的な実践のもとに合理的に組織された現世の生活を営むことによって地上における神の栄光をうる、ということに禁欲的プロテスタンティズムの意義を認める。つまり、ヴェーバーは、世俗的な職業労働が、宗教的不安の解消のための適切な手段となったと説明する。それにたいして、ベンヤミンはむしろそのような実践が人間にたいしておよぼす「二律背反的<sup>アンチノミー</sup>」な関係を強調にするのである。カトリシズムが「反宗教改革的復古 Restoration」の時代にあらゆる「宗規=規律 Disziplin」をつうじて世俗的な生活を統制しようとしたのにたいして、ルター派は、一方で市民生活を営むうえで厳格な倫理性を説くと同時に、他方で善行を否定するという二律背反的な姿勢をしめすことになる。ルター派の信仰は最高の宗教的体験として神との「神秘的合一 unio mystica」を追求したがゆえに、信仰にすべての価値をおくことで人間の行為からはいっさいの価値を奪ってしまう。さらにカルヴァン派は、「神秘的合一」によって信仰の証を立てることは不可能だとし、ひたすら「神の栄光を増すため in majorem gloriam Dei」に現世で人々の生活に役立つべく職業労働に従事することを説く。しかし、信仰には直接的な、絶対的な効力がありながら、人間の行為は相互に区別されないとすれば、そもそも人間の生に何の意味があるのかが問

---

<sup>523</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 326ff.; Klibansky, Panofsky und Saxl, a.a.O., S.203ff. (『根源』上、三三一—三三七頁、『土星とメランコリー』、一二三—一八一頁参照)

われることになる<sup>524</sup>。ベンヤミンは、一方において、ルター派が信仰のみを訴えることで民衆のあいだに厳格な服従心を根づかせ、さらにカルヴァン派が民衆のあいだに「ささやかな誠実」、「誠実に生きる」といった信仰にもとづく世俗内的な義務の遂行という道德感情を広めることができたことを強調するヴェーバーの議論の意義を確認する。しかし他方において、国家の政治的領域をも宗教的に間接的な徳の検証の場に化すことによって、君主などの高位にある者たち、高貴な人間たちを、「憂鬱 Trübsinn」、「生の倦怠 taedium vitae」へと陥らせることになったと論じるのである<sup>525</sup>。

ベンヤミンは君主が陥るメランコリーについて、つぎのように説明する。そもそも君主は、その地位ゆえにさまざまな権力を掌中におさめ、また必然的にさまざまな策謀の渦中に引き込まれざるをえない。一方において、現世の頂点であり中心である君主は、権力欲、野心、憎悪、肉欲などのあらゆる「激情 Affekt」を代表する者であり、これらすべての力をつうじてこの世界を支配する。したがって、君主と宮廷を頂点とするこの世界は、陰謀、殺戮、災厄、情熱の渦巻く舞台として現われてくる。他方において、君主はこの世において生起する事象の中心にいるがゆえに、すべてを身に引き受け、どのように解決すべきか洞察力をしめさなければならない。とりわけ滅ぼされた先王たちの亡霊が預言者となって登場する場面では、専制君主は敵を滅ぼすことが必然的にみずからの死をもたらすことを知っているがゆえに逡巡する。しかし、君主は世界の成り行きを洞察し、それによって自分自身の運命を予見しているとしても、みずからの運命を変えることはできない。絶対的な主権者である君主は、いかなる結果をもたらすことになろうと専制君主として鉄の法則のもとに統治することを目指すほかない。君主はこの運命を逃れることができない。逃れることができるのであれば、その地位を退き、すべての支配を断念し、この世を去るときのみである。こうして君主は、激情に駆りたてられながら、突如として憂鬱、メランコリーの硬直した意識へと陥ることになる。こうした激情とメランコリーとの結びつきはまた、支配者の権力と支配能力とのあいだの「相反的關係」として「専制君主の決断力のなさ=優柔不断 Entschlußunfähigkeit」となって現われてくる。グリューフフィウスの『レオ・アルメニウス』では、レオ自身によって、王であることの恐怖が、宮廷は地獄にほかならないことが語られる。王位にある者はその地位ゆえに必然的に不安の戦慄とともにメランコ

<sup>524</sup> Vgl. ebd., GS I 317f. (同書、三〇八一—三〇一〇頁参照)；Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S.98ff., S.106ff. (ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、一六五—一六七頁、一八二—一八五頁参照)

<sup>525</sup> Vgl. ebd., GS I 318. (同書、三〇〇頁参照)

リーに支配され、不可避的な運命として最期を迎える。メランコリーが専制君主を「狂乱状態 Tobsucht」へと陥れるのだが、それゆえに君主はその政治体制のみならず、その没落にいたるまでバロックの時代の典型でありつづけるのである<sup>526</sup>。

こうしてルネサンス期に、体液病理学の黒胆汁と占星術の土星が、キリスト教における原罪、神の不在の意識である「怠惰」<sup>アケーディア</sup>と結びつくことで、メランコリーは新たな意味を担うことになるが、バロックの時代には、とりわけ君主の、主権者の特性として再構成されるのである。ベンヤミンは、君主の「歴史的生」の相反的關係のもとに要請される独裁という鉄の政治体制と「平静」<sup>アパティヤ</sup>という鉄の精神とともに、プロテスタンティズムの影響とみずからの政治的地位によって生みだされる君主のメランコリーとのあいだに、バロックの時代を形成する<sup>エンチノミー</sup>二律背反的な特徴を見いだすのである。

## (2) ハムレットの亡霊とデカルトの「悪しき霊」

そもそもバロックの時代にメランコリーの諸特徴がプロテスタンティズムの影響と君主の政治的地位のもとに形成される起源は、中世末期に古代ギリシアから受容されることになる体液病理学、占星術と、中世のキリスト教における「怠惰」<sup>アケーディア</sup>とが結びつくルネサンス期にある。ベンヤミンはそのさい、ドイツ・バロック悲劇におけるメランコリー像が、「類型 Typ 形成」においては反宗教改革期の反動的な態度をもって、中世のメランコリー像にしたがって構築されたが、総体的な形式、その「様式 Stil と言語」においてはルネサンスの「思弁 Spekulation」——語源的にはギリシア語の「観照=理論」<sup>テオリア</sup>のラテン語訳——がなした大胆な転換がなければ考えることはできないことを強調している。

マルシリオ・フィチーノは新プラトン主義をキリスト教神学と結びつけ、物質的世界を逃れた「観想的な生活 *vita contemplativa*」による神との合一への道を説き、ジョバンニ・ピコ・デラ・ミランドラもまた観想的な生活のなかでのあらゆる靈魂の合一を説くとともに、神の属性の流出について瞑想することで神学的観想へといたる道としての「思弁的」カバラについて論じている。またルネサンス期に見いだされる消失点遠近法は、キリスト教的な神の全能が無限の広がりをもった矛盾を含まない一義的な空間的自然として現勢化するという考え方を反映するものとして確立する<sup>527</sup>。ベンヤミンはこうした転換によって、「ル

<sup>526</sup> Vgl. ebd., GS I 320ff. (同書、三一七一三二四頁参照)

<sup>527</sup> チャールズ・B・シュミット、ブライアン・P・コーペンハイヴァー『ルネサンス哲学』榎本武文訳、平凡社、二〇〇三年、エルヴィン・パノフスキー『〈象徴形式〉としての

ルネサンス的思弁は、涙をながしながら観るまなざしの諸特徴のうちに、沈潜 *Versenkung* の根底からこのまなざしに向かってかすかに光っている遠い光の反照を認めた」のだと述べている<sup>528</sup>。つまりメランコリーは、体液病理学、占星術、七つの大罪といったかつて中世末期に用意された類型的「視座 *Beleuchtung*」が、ルネサンス的な思弁=観照的・観想的「視座」との相克のなかで結びつけられることで、形成されることになったというのである。

ベンヤミンはこの二つの視座がつかのま符合した人間像を、なによりシェイクスピアのハムレットに認めている。復讐を誓いながら逡巡するハムレットのことばは、ルターの哲学そのものであると同時に、それにたいする「反乱 *Aufbruch*」を表明するものなのだという。

「人間とはなにか、人間のこの世の糧が、その最高の財産が、／ただ寝たり食ったりするだけだとしたら？家畜以外の何ものでもない。／われわれを創造し、未来を予見し、過去を顧みる／思考力 *Denkkraft* (*discourse*)をあたえた神は、きっと／この能力を、神のごとき理性 *Vernunft* (*reason*)を／使わぬままに黴びてしまうようにとあたえたわけではないだろう」<sup>529</sup>。ベンヤミンは、ハムレットのこのことばのうちに、その行為からすべての価値が奪われた人間の「憂鬱」、「生の倦怠」と同時に、神によってあたえられた「未来を予見し、過去を顧みる／思考力」を父の復讐のためにもちいる決意を読みとるのだが、おそらくそこから展開されるハムレットのメランコリー像に、中世的な視座がルネサンス的視座によって克服される姿を認めるのである。

ドイツ・バロック悲劇と同様に、『ハムレット』においても、近親相姦ないし不貞と王位篡奪が物語の中心をなすテーマとなっている。デンマーク王子ハムレットの前に現われる父親の亡霊は、弟であるクローディアスが自分を毒殺し王位についたことを告げ、ハムレットに復讐を誓わせる。ハムレットの母親である王妃ゲートルードは夫の死後二月もた

---

遠近法』木田元他訳、筑摩書房、二〇〇九年参照。

<sup>528</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 334. (『根源』上、三五一頁参照) „Doch die von dieser Typik grundverschiedene Gesamtform dieses Dramas: Stil und Sprache, sind nicht zu denken ohne jene kühne Wendung, mit der die Renaissancespekulationen in den Zügen der weinenden Betrachtung den Widerschein eines fernen Lichtes gewahrten, das aus dem Grunde der Versenkung ihr entgegenschimmerte.“

<sup>529</sup> Ebd., GS I 317. (同書、三〇九頁) Vgl. Shakespeare, William: *Hamlet*, London 2005, p.103. „Was ist der Mensch, / Wenn seiner Zeit Gewinn, sein höchstes Gut / Nur Schlaf und Essen ist? Ein Vieh, nichts weiter. / Gewiß, der uns mit solcher Denkkraft schuf / Voraus zu schauen und rückwärts, gab uns nicht / die Fähigkeit und göttliche Vernunft, / Um ungebraucht in uns zu schimmeln.“

たぬうちにクロードと結婚するが、ガートルードが夫の殺害に加担していたのか、またそれ以前からクロードと関係していたのかは、劇では最後まで明らかにされない。またハムレットは、典型的な復讐劇の主人公とは異なり、復讐を決意しながらいつまでも思い迷い悲嘆にくれ、父親の亡霊が告げたことが真実かどうかを確かめるべく劇中劇を画策する以外に、自分からは復讐を果たすために何も実行に移さない。物語は王妃の罪と王位篡奪の罪の浄化をめざす復讐劇というかたちで展開されるが、罪の曖昧さとハムレットの逡巡が、とりわけ劇の決定的な特徴をなしている。

カール・シュミットは『ハムレットもしくはヘカベ』（一九五六年）で、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』を引き合いにだしつつ、王妃と復讐者の振る舞いにかかわるこれらの二つの謎を問題にしている<sup>530</sup>。シュミットはこれらの謎を、『ハムレット』が成立し初演された時代、一六〇〇年から一六〇三年にかけての歴史状況から、その中心人物であるジェームズ一世を念頭におくことで解き明かそうとするのである。ジェームズ一世の父親であるヘンリー・ダーンリー卿は一五六七年にボスウェル伯に殺害されるが、同年、母親であるカトリックのスコットランド女王メアリ・ステュアートは自分の夫の殺害者であるボスウェル伯と再婚する。また一六〇三年にイングランド女王エリザベス一世が歿しジェームズ一世がイングランド王に即位するが、『ハムレット』が成立するのはちょうどイングランドで王位継承問題が取りざたされていた時期にあたる。シェイクスピアとその一座もまた、エリザベス女王に対立するカトリック教徒のエセックス伯とサウサンプトン伯の庇護を受けていたこともあり、そうした争いの渦中にあつた。シュミットは、当時、王位継承者の期待がかけられていたジェームズ一世への配慮からシェイクスピアが父親殺害の罪が母にあると設定することができなかったこと、他方、プロテスタントのイングランドの観客はメアリの罪を確信していたがゆえに罪がないと設定することも不可能だったことから、王妃の罪は不明瞭なものとなったと推測している。他方、ジェームズはカトリックとして洗礼を受け、生後一年でスコットランド王に即位し、プロテスタントとして教育を受け、あらゆる党派的な争いのなかで育ち、スコットランド女王メアリの息子として生まれながら、イングランド王位を獲得するためにエリザベス女王ともうまくやっていかなければならなかった。ハムレットは父親の亡霊が地獄からきた悪魔ではないかと疑い、復讐を

---

<sup>530</sup> Schmitt, Carl: Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel, Stuttgart 1993. (カール・シュミット『ハムレットもしくはヘカベ』初見基訳、みすず書房、一九九八年)

遂げるべきか逡巡するが、中世以来、亡霊は煉獄から現世にもどってくると考えられたのにたいして、プロテスタントは煉獄を認めないがゆえに、亡霊は地獄からきた悪魔と見なされた。ハムレットの懷疑と逡巡は、当時の王位継承をめぐる権力抗争と、カトリックとプロテスタントの対立とを背景に理解する必要があると、シュミットは論じるのである。

王妃の罪とハムレットの逡巡の謎は、父親の亡霊のことばをめぐって展開される。ハムレットが思い迷う背景には、たしかにシュミットのいうように、当時の権力闘争と宗派間対立があるのかもしれない。しかし、それらは劇にとって選択しえない消極的な理由を説明しても、劇を構成する積極的な理由をあたえてはくれない。むしろベンヤミンも強調するように、ハムレットの運命の秘密、つまり王妃の罪と王位篡奪の罪の浄化を課せられた存在の秘密が、復讐を遂げるハムレットという人物を形成する行為の秘密と内的に結びついている点にこそ、この劇の歴史的な意味があると考えられる。「ハムレットの運命の秘密が、彼のこのまなざしとまったく同質な事象のうちに含まれているように、ハムレットという人物 Person の秘密は、この志向的な空間のすべての段階 Station を遊戯的に、しかしまさにそれゆえに悠然とたどっていくその歩みのうちに含まれている」<sup>531</sup>。ハムレットは、「憶えておくように Remember me」という父親の亡霊のことばにしたがひ、父親の復讐を果たす決意をかため、「このままでいいのか、いけないのか To be, or not to be」、逡巡しながら、自分の記憶からすべてを拭き去り、父の亡霊の命令のみを脳裏に刻みつけようとする。ハムレットのまなざしは、こうしてすべての志向を亡霊の命令へとしたがわせ、それゆえにメランコリーへと陥っていくのだが、同時にその「志向的な空間」においては、すべての事象はみずからのまなざしと「同質な」ものへと変貌する。ベンヤミンは、亡霊をなにより「しるし Zeichen や未来について思い煩う者」によって引き寄せられてくるものであると述べているが<sup>532</sup>、ハムレットは神にあたえられた「未来を予見し、過去を顧みる／思考力」をメランコリー、懷疑と逡巡のなかへと導きながら、偶然の運命的な行為をつうじて父の復讐を遂げていくのである。

ハムレットの亡霊は、人間を懷疑へと誘うデカルトの「悪しき霊 genius malignus」と比較することができるかもしれない。デカルトは『省察』（一六四一年）の第一省察で黒胆

---

<sup>531</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 334. (『根源』上、三五―二頁参照) „Es ist Hamlet. Das Geheimnis seiner Person ist beschlossen im spielerischen eben dadurch aber gemessenen Durchgang durch alle Stationen dieses intentionalen Raumes, wie das Geheimnis seines Schicksals beschlossen ist in einem Geschehen, das diesem seinem Blick ganz homogen ist.“

<sup>532</sup> Vgl. ebd., GS I 370. (『根源』下、八六頁参照)

汁に言及しつつ〈悪しき霊〉を呼びだすのだが<sup>533</sup>、それは人間精神の自由を獲得するためである。「省察=瞑想 **Meditation**」はまずなにより、人間精神が判断と先入見によって誤謬に陥る危険性を忘れないでいられるような態度、「揺るぎない精神」を身につけることを志向する<sup>534</sup>。そこで全能なる神、約束された救済の条件以外に善意や信頼性をあたえない〈隠れたる神〉は、人間が世界を認識するさいにはもはや〈悪しき霊〉としてしか考慮することができない。デカルトは全能の神を「欺く神」、「最強の詐欺師」へと変形することによって、方法論的自由をつくりだすのである。どのようなかたちで欺く力が行使されようと、同意を拒む行為のなかに最小限の自由がのこされている。神は人間が真理を認識することをそのつど妨げることができるが、人間は欺かれるという危険を冒さなければ誤謬に陥ることはない。したがって、みずからの行為を根拠にもとづかせうのではなく、根拠を断念しうることこそ、人間の本来の自由がある。先入見から自由な精神はデカルトにとって、決断しないことを決断する行為というストア派の判断理論によって実現可能であるように思われた。そこに人間はみずからの存在の可能性の条件を見いだすと同時に、それによって「観照=理論」はもはや世界を神の視点から観察し神の幸福を分かち合うという理想から解放され、人間の活動の技術的手段へと関連づけられるようになる。

ハムレットもまた亡霊の**ことば**を疑い逡巡し、その**ことば**の真理を確認すべく画策するのだが、それは亡霊の**ことば**から自由になるためではない。ハムレットはそれどころか、ますます亡霊のしめす運命に巻き込まれていく。ベンヤミンはむしろ、「ハムレットだけがバロック悲劇にとって神の恩寵を受けた観客 **Zuschauer von Gottes Gnaden** なのだ」<sup>535</sup>、と説明する。「このような君主的な類の生においてのみ、メランコリーは自己自身に出会うことによって自己を請け戻す」<sup>536</sup>。土星の血筋を受け、<sup>アケイディア</sup>怠惰の烙印を負ったハムレット

<sup>533</sup> Cf. Descartes, René: *Meditationes de prima Philosophia*, Paris 1964, p.17ff. (ルネ・デカルト『省察』山田弘明訳、筑摩書房、二〇一一年、三四一四二頁、参照)

<sup>534</sup> ルネ・デカルト『省察』山田弘明訳、筑摩書房、二〇〇六年参照。またデカルトについては、ブルーメンベルクの議論に負っている。Vgl. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, S.207ff. (ハンス・ブルーメンベルク『近代の正統性 I 世俗化と自己主張』斎藤義彦訳、法政大学出版局、一九九八年、二一二一五頁参照)

<sup>535</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 335. (『根源』上、三五二頁) 「神の恩寵を受けた観客 **Zuschauer von Gottes Gnaden**」というこの**ことば**、「王権神授説 **Gottesgnadentum**」を念頭においたものと考えられる。おそらくベンヤミンはハムレットの存在を、彼が最期にフォーティブラスに王権神授説にもとづく王位継承を遺言することから、ルネサンス的な視座のなかにある最後の存在と見なしているのである。

<sup>536</sup> Ebd. (同書、同頁) „Sein Leben, als vorbildlich seiner Trauer dargelegener Gegenstand, weist vor dem Erlöschen auf die christliche Vorsehung, in deren Schoß seine traurigen Bilder sich in seliges Dasein verkehren. Nur in einem Leben von der

のメランコリーは、その「メランコリーの沈潜」がまさに「キリスト教精神」となること  
によって克服されるのだという。

シュミットはベンヤミンのこの議論をとりあげ、ハムレットはもはやキリスト教的では  
ないと反論している。シュミットによるなら『ハムレット』で展開される世界は、中世的  
な意味ではもはや教会的ではなく、他方で十六世紀、十七世紀のヨーロッパ大陸で発展す  
る「国家主権」という意味ではいまだ「国家的」でも「政治的」でもない。大陸の主権国  
家は宗派間の対立を克服し宗教的には中立的なものとして、中世の封建制と身分制秩序に  
かわって公共の安寧・安全・秩序を保障する機構として成立するのだが、ハムレットはい  
まだカトリックとプロテスタントとの対立のなかにあり、父の亡霊にたいする懐疑も煉獄  
と地獄の教義の違いから生じている。ベンヤミンはハムレットに「キリスト教的精神」を  
認めるひとつの根拠を、ハムレットが死の直前にキリスト教的摂理について言及している  
点にもとめているが、そこで言及されているのは「特殊的摂理」であり、そこに一般的摂  
理と特殊的摂理をめぐるカトリックとプロテスタントのあいだの神学論争が反映している。  
『ハムレット』は、宗派間戦争が中立化され、もはや神学的ではない主権国家という新し  
い政治秩序が発展していく、その初期の段階に成立したというのである。

シュミットは、ハムレットがいまだ宗派間対立のなかにあると同時に、新たな政治体制  
の初期段階にあるがゆえに、もはや中世的な意味でキリスト教的ではないと主張するのだ  
が、しかしベンヤミンがハムレットにキリスト教精神を認めるのは、まさにそうした対立  
のなかにあつて、いまだキリスト教的な恩寵への「訴え Appell」に最後の望みをつないで  
いるからである。王妃の罪にしろ王位篡奪にしろ『ハムレット』で展開されているのは、  
王位継承の問題にほかならない。ジェームズ一世は権力闘争と宗派間対立のなかにあつて  
王位継承のために、「王権神授説 the theory of the divine right of kings  
(Gottesgnadentum)」を主張するのだが、シュミットはステュアート家の悲劇がいまだ教  
会的・封建的中世から離れることができなかつたことにあると述べている。ハムレットも  
また最期に王権神授説にもとづく王位継承者として新しい王にノルウェイ王子フォーティ  
ンブラスをと遺言するが、ベンヤミンはハムレットを「神の恩寵を受けた観客」と見なす  
ことで、王権神授説をルネサンス的な視座のなかでとらえている。つまりハムレットこそ  
が、「観照=理論」と幸福の同一性を主張するルネサンスの人文主義的伝統のなかにあつて、

---

Art dieses fröstlichen löst Melancholie, indem sie sich begegnet, sich ein.“

世界を神の視点から観察し神の幸福を分かち合うという至福の境地にある観察者を体現していると理解するのである。

### (3) 「翼をもったメランコリーの<sup>ゲーニウス</sup>精霊」

ベンヤミンはドイツ・バロック悲劇が、『ハムレット』のようについに一度もメランコリー的な「自己沈潜」のなかにルネサンス的な観想の至福を呼び覚ますことができなかつたのにたいして、ドイツ・ルネサンスの画家アルブレヒト・デューラー（一四七一一—一五二八年）の銅版画「メランコリア I」に描かれた「翼をもったメランコリーの<sup>ゲーニウス</sup>精霊」にこそドイツ・バロックの舞台の可能性が息づいているとし、そこにバロック悲劇へとつながるメランコリーの意味を見いだそうとしている。

ベンヤミンは「メランコリア I」を、マクシミリアン帝時代（一四九三—一五一九年）の宇宙論的文化のもっとも円熟した成果であるとして、そこに描かれたメランコリーの女性像と、犬、魔方陣、天秤、球、石などの形象について考察するのだが、そこで参照するのは、カール・ギーロの「デューラーの銅版画〈メランコリア I〉とマクシミリアン一世時代の人文主義サークル」（一九〇三／四年）、アビ・ヴァールブルクの「ルター時代の言葉と図像における異教的=古代的予言」（一九二〇年）、アーウィン・パノフスキーとフリッツ・ザクスルの『デューラーの〈メランコリア I〉——資料史のおよび類型史的研究』（一九二三年）である。

ギーロは「メランコリア I」に描かれたさまざまな形象を、コンラート・ポイティンガー、コンラート・ツェルティス、ネットスハイムのコルネリウス・アグリッパなどの、マルシリオ・フィチーノの影響を受けたマクシミリアン帝時代におけるドイツ人文主義の精神運動のなかに位置づけている<sup>537</sup>。銅版画に描かれた容器、火ばさみ、ハンマーといった形象を錬金術の象徴としてとらえ、眠っている姿の犬——脾臓が犬の生命機構を支配していると考えられたことからメランコリー気質の陰鬱な位相をしめしていると言われた——を悪夢と予言的な夢を象徴する形象として理解することで、ギーロはこうした形象に囲まれたメランコリーの女性像のサトゥルヌス的な相貌に「予言的な精神集中」を認め、そこにドイツ人文主義の精神運動が強調する「天才 Genie と狂気 Wahnsinn の神秘的な境界」を

<sup>537</sup> Vgl. Giehlow, Carl: Dürers Stich „Melencolia I“ und der maximilianische Humanistenkreis. in: Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst, Wien, 26 1903 (Nr.2), 27 1904 (Nr.1/2, 4).

めぐる議論が反映されていると論じる。

それにたいしてヴァールブルクは、宗教改革の時代における占星術の予言的思考が担う数学的・論理的抽象と偶像崇拜的・魔術的連関との「対極 Gegenpol」的な関係を問題にしている。前者は記号化によって人間と対象とのあいだに思考空間をつくりだすのにたいして、後者は星辰信仰によって人間と対象をふたたび結び合わせるのだが、ルネサンスの人文主義者のあいだでは、土星から霊的能力を学びとりながら、狂気に陥るのを逃れるにはどうすればいいか、ということが議論された。肉体と魂の「養成法」と占星術的な魔術が、「崇高なるメランコリー」を「低劣で破滅的なメランコリー」から区別するためにもとめられることになるが、ヴァールブルクは魔法陣を土星の陰鬱な諸力に抵抗する木星を表わすしるしとして、また天秤を木星の星座である天秤座を暗示する形象として理解し、メランコリーの女性像がその傍らで祝福をもたらす精霊に、崇高なる探求の庇護者に変容すると論じている。ファウストの時代、「近代的科学者が魔術的实践と宇宙論的数学とのあいだで、みずからと対象とのあいだに冷静な反省的思考空間を獲得しようとしてつとめた時代」にあつて、メランコリーの女性像を土星の<sup>デーモン</sup>魔神の人格的変成、「思考し労働する人間の造形的な具象化」としてとらえるのである<sup>538</sup>。

他方、パノフスキーとザクスルが強調するのは、ギーロと同様に、「怠惰と無気力」と同時に「知と観想の力」をもたらし、その支配下にあるものを「憂鬱と狂気の法悦という危険」をもって脅かすメランコリーの「両極端性 **Extremitas**」である。しかしこの「両極端性」は「内在的な<sup>ポラリテート</sup>両極性 **Polarität**」であり、「唯一なる魂の極端な現象形態」であるがゆえに、普遍的な美を幾何学的・数学的思考によって描きえないことが表現されているのだと論じる。パノフスキーとザクスルは、中世以来自由学芸のひとつであった幾何学の象徴にほかならないコンパスをもつ女性像が憂鬱に物思いにふける姿で描かれ、その足元に鋸、鉋、石臼などの道具類がその知的活動のために使用されることもなく無造作に散乱する様子を、「ファウスト的な不可知 **Nichtwissenkönnen** の表現」と理解するのである<sup>539</sup>。

デューラーの銅版画に、ギーロがルネサンス期のドイツ人文主義の精神運動を、ヴァー

---

<sup>538</sup> Vgl. Warburg, Aby: *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* (1920), in: *Werke in einem Band*, hrsg. v. Martin Treml, Sigrid Weigel, Perdita Ladwig, Berlin 2010. (アビ・ヴァールブルク「ルター時代の言葉と図像における異教的-古代的予言」『ヴァールブルク著作集』6、伊藤博明監訳、ありな書房、二〇〇六年参照)

<sup>539</sup> Vgl. Panofsky, Erwin/ Saxl, Fritz: *Dürers „Melencolia I“. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig / Berlin 1923.

ルブルクが思考し労働する人間を、パノフスキーとザクスルが人間のファウスト的な「不可知」を読みとったとすれば、ベンヤミンが問題にするのは、「悲しみ」という「激情=情念」によってもたらされる人格の「両極性」、<sup>ボラリテート</sup>「自己の身体からの疎外 *Entfremdung*」にほかならない<sup>540</sup>。一方において、ルネサンスではかつて冷たく乾いた<sup>エレメント</sup>基本物質としてのみ重要だった大地が「重力と思考の集中」の新しい<sup>アナロジー</sup>類比として理解され、それゆえに重力によって事物をその中心へと引きつける地球の存在は精神をたえず中心へと集中させるメランコリーの象徴として、また球も「思い煩う者の記念碑的象徴」として理解されたことが強調される。他方において、古くから冷たく乾いた地球を象徴する石臼は、「慣性的 *träge* 物質」としてカトリックにおいて神の恩恵を失う七つの「大罪」のうちの「怠惰 <sup>アケーディア</sup>*Trägheit*」の概念を暗示すると考えられたことが指摘される。土星の鈍い光がこのメランコリーと「怠惰」<sup>アケーディア</sup>を結びつけるというのだが、こうしてメランコリーの理論は、バロックの時代にはとりわけ君主の、さらに廷臣の人格の内在的な<sup>ボラリテート</sup>「両極性」として、同時に「怠惰」<sup>アケーディア</sup>が神の不在の意識と結びつくがゆえに、「罪=負債 *Schuld*」の意識として展開されることになるというのである<sup>541</sup>。

<sup>トラウアーシュピール</sup>近代悲劇は文字通り<sup>トラウアー</sup>「悲しみ」の劇であり、「悲しみ」という精神のあり方にドイツ・バロック時代の社会構造が反映している。ベンヤミンはストア派の<sup>アパテイア</sup>「平静」から「悲しみ」まではほんの一步にすぎないが、ただしその一步はキリスト教の空間のなかではじめて可能となると述べている。ルネサンスのストア主義の「観想」、その合理的なペシミズムではなく、「病的」な「悲しみ」の状態としての「脱人格化 *Depersonalisation*」が、バロック時代の君主と廷臣との関係、宮廷の世界をどのように構造化するかを問題にするのである。

ベンヤミンは、ドイツ・バロック悲劇における君主がメランコリーに陥る要因をその地位とプロテスタント主義の影響に認めるのだが、君主において「脱人格化」は、「悲しみ」によってもたらされる「決断力のなさ=優柔不断 *Entschlußunfähigkeit*」と「誇示 *Ostentation*」との関係のなかに現われてくるのだという。ベンヤミンはパスカルの『パンセ』のことばを引用しつつ、王位にある者が「自分が何者であるか」を演じることをやめ、「自分自身のことを考え」はじめるときメランコリーに陥ると述べている。絶対君主と

<sup>540</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 318. (『根源』上、三一三頁参照)

<sup>541</sup> Vgl. ebd. GS I 331f. (同書、三四〇—六頁参照)

しての主権者は、みずからの無能さを自覚するがゆえにその倒錯的身振りによって、象徴的儀礼の遂行的効果をつくりださなければならない。カントーロヴィチが『王の二つの身体』で論じているように、実際に十六・十七世紀のヨーロッパでは、「王の自然的身体」と「王の政治的身体」という二つの「擬制 *fictio*」のなかで、王権の連続性が王の死による空位期間や篡奪者による王権の分断のさいにどのように確保されるべきかが議論された<sup>542</sup>。ベンヤミンのメランコリーをめぐる議論は、こうした王の身体をめぐる「擬制」の問題と関連するものと理解することができる。ベンヤミンは王の自然的身体と政治的身体の対立を、メランコリーによって陥る「脱人格化」の問題としてとらえるのである。メランコリーゆえにみずからの自然的身体を自覚する専制君主は、みずからの権力を行使するために、政治的身体を王冠、緋の衣、王笏などの小道具をつうじて「誇示」しなければならないが、「怠惰<sup>アケーディア</sup>」ゆえに陥る「決断力のなさ=優柔不断」によって破滅せざるをえない。「支配者の権力と支配能力とのあいだの対立」が、専制君主を「決断力のなさ=優柔不断」へと陥らせる要因にほかならない。「専制君主という人格の無力さ、邪悪さと、専制君主には神聖なる力がそなわっているという時代感情に潜む確信とのあいだの抗争」が、専制君主の没落におけるドイツ・バロック悲劇の決定的な特徴をなしている<sup>543</sup>。

他方、ベンヤミンは廷臣の行動が「無節操さ=思慮のなさ」ゆえに独裁の身振りと同時に主権者への「不忠 *Untreue*」となって現われてくることを問題にする。廷臣の人格は主権者の意志を実行するものとして、主権者との関係において形成されるのだが、それゆえに廷臣たちは王冠、緋の衣、王笏といった小道具に潜む運命の支配下にある。ベンヤミンによるなら、廷臣たちの人間にたいする「不忠」は、彼らがまさにこうした「観想的に服従するがままに沈潜する事物への忠実さ *Treue*」——英語の *true* と同じ語源をもち、そもそも事柄に即して忠実であるという意味がある——ゆえになされるのである。こうした廷臣の振る舞いは、「被造物的なものへの、その生の罪=負債の法=法則 *Schuldgesetz* へのこのような希望のない忠実さ」によってはじめて説明されうるのだという。「忠実さが完全に適しているのは、唯一、人間の事物世界にたいする関係にのみである。事物世界は忠実さより高次の法則を知らないし、忠実さは、事物世界以上にもっぱら帰属するにふさわしい

<sup>542</sup> Cf. Kantorowicz, H. Ernst: *The King's Two Bodies*, Princeton 1997. (エルンスト・H・カントーロヴィチ『王の二つの身体』上・下、小林公訳、筑摩書房、二〇〇三年参照)

<sup>543</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 251. (『根源』上、一三一頁参照) „... Immer von neuem fasziniert im Untergang des Tyrannen der Widestreit, in welchem Ohnmacht und Verworfenheit seiner Person mit der Überzeugung von der sakrosankten Gewalt seiner Rolle im Gefühl des Zeitalters liegen.“

対象を知らない」<sup>544</sup>。廷臣たちの振る舞いは、事物世界への忠実さゆえに「無節操な＝思慮のない」ものとして現われてくるのだが、それは忠実さが真実を事物世界の法則というかたちで語ろうとするからである。「人間にたいする廷臣の不忠」と「この事物にたいする、まさに観想的な献身にふける忠実さ」こそが、世俗世界をも代表する宮廷の世界を構成するのである。

デカルトにとって「省察＝瞑想」は、人間精神が先入見によって誤謬に陥ることがないように根拠を断念することで「揺ぎない精神」を身につけることを、人間精神の自由を獲得することを意味する。根拠を断念することに人間はみずからの存在の可能性の条件を見いだすと同時に、それによって「観照＝理論」は人間の活動の技術的手段へと関連づけられ、世界は利用可能な「物質 Material」として見いだされるようになる。人間は、世界をその諸前提であるたんなる「物質性 Materialität」へと還元することで、みずからの行為の可能性を確保するのである。それにたいしてベンヤミンがドイツ・バロック悲劇に見いだすのは、人間が世界を物質性へと還元したにもかかわらず、まさにその事物をつうじて運命が人間を支配する世界である。カルデロンの運命劇では、小道具が運命を担うばかりでなく、たとえば嫉妬が短剣のように、激情＝情念そのものが小道具の性格をおびて現われてくる。人間の諸関係を支配する生の働きである激情＝情念が、小道具の活動を喚起するのである。ドイツ・バロック悲劇は、たとえその生真面目なキリスト教精神から占星術にたいして抑圧的な態度をとったために運命劇というかたちをとるにいたらなかったとしても、王冠、緋の衣、王笏といった小道具をつうじて運命がドイツ・バロック悲劇をも支配しているというのである。

バロック期は、キリスト教が絶大な権力を誇示する反宗教改革の時代であると同時に、ベーコンやデカルト、ガリレオ、ケプラーなどをつうじて近代科学が発展していく時代である。世界が神の視点から観察するという至福から解き放たれ、物質性へと還元され、自然が利用可能なものとして人間の可能性の条件を構成しはじめるとき、人間の諸関係は激情＝情念をつうじて自然の物質性によって、しかも「罪＝負債の法＝法則」として「罪＝負債」の意識とともに支配されはじめるのである。

---

<sup>544</sup> Ebd. GS I 333. (同書、三四八頁) „Alle wesentlichen Entscheidungen vor Menschen nämlich können gegen die Treue verstoßen, in ihnen walten höhere Gesetze. Restlos angemessen ist sie einzig dem Verhältnis des Menschen zur Dingwelt. Sie kennt kein höheres Gesetz und die Treue keinen Gegenstand, dem sie ausschließlicher gehörte als der Dingwelt.“ (下線部引用)

### 3 アレゴリーと歴史神学

『ドイツ悲劇の根源』の後半部分をなす第二部の中心的なテーマはアレゴリーである。ベンヤミンは、アレゴリーが近代の芸術作品および芸術理論において象徴との対立のなかで二次的な意義しかあたえられてこなかったことを問題にする。象徴概念は、ゲーテやシラーに代表される古典主義以来、有機的で総体的なものとして、無定形で断片的なアレゴリーとは対照的なものとして受容されてきた。象徴にたいする理想主義的な解釈はその後、ロマン主義をへて二十世紀初頭にも、ヴィルヘルム・ディルタイやフリードリヒ・グンドルフなどの芸術理論やエルンスト・カッシーラーの哲学などによって受け入れられている。ベンヤミンはこうした時代的潮流にたいして、ヴァールブルク学派によるイコノロジー研究にも触発され、アレゴリーの意味を問いなおすとともに、アレゴリーを基本的な芸術様式とするバロック芸術の復権を唱えることになる。

#### (1) 象徴とアレゴリー

ベンヤミンは、象徴概念がしばしば形式と内容の不可分の結びつきを強調する点について、「感覚的対象と超感覚的対象の統一」という神学的な「象徴の逆説性 Paradoxie」を現象と本質の関係へと歪曲しようとするものだと、そうした象徴概念がディルタイやグンドルフなどに代表される当時の芸術批評を空虚なものにしていると批判している<sup>545</sup>。こうした傾向は、そもそもドイツ古典主義、さらにロマン主義の美学にも認められるものであるというのだが、古典主義は「完成された個人」のうちに「人間存在 Dasein の神格化<sup>アポテオーゼ</sup>」を追求し、またロマン主義は倫理的世界が美的なものの世界に内在すると考え、完成された個人を「教養 Bildung」という理念のもとに「無限ではあるが救済史的な、それどころか神聖な過程」<sup>546</sup>へと組み入れ展開するのである。しかしベンヤミンは、倫理的な主体を個人へと還元し、その「美しい魂」を描き出すことによっては、「人間存在」の倫理性を問うことはできないと主張する。

ベンヤミンはゲーテのことばを引用しているが、なによりゲーテにとって象徴は、「総体的なもの」、「必然的なもの」、「究めがたいもの」としてとらえられている。「詩人が普遍

<sup>545</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 336. (『根源』下、一六一七頁参照)

<sup>546</sup> Ebd., GS I 337. (『根源』下、一七) „...in einen zwar unendlichen doch heilsgeschichtlichen, ja heiligen Verlauf...“

的なもののために特殊なものをもとめるか、それとも特殊なものの中に普遍的なものを見るか、そこには大きな違いがある。前者のあり方からアレゴリーが生まれる。このばあい特殊なものはたんに普遍的なものの事例、実例と見なされる。他方、後者のあり方はそもそも文学の本性をなすものである。それは普遍的なものを考えたり示唆したりすることなく、特殊なものを言い表わす。この特殊なものを生き生きととらえた者が、同時に普遍的なものをそれと気づかずに手にすることになる。あるいは、あとになってそれと知るのである<sup>547</sup>。また、ベンヤミンは引用していないが、ゲーテは「特殊なものが普遍的なものを、夢や影としてではなく、究めがたいものの生き生きとしたそしてありありとした啓示として表象するものが、真の象徴表現である」<sup>548</sup>、とも述べている。ゲーテは象徴を、感覚的な対象として現われる特殊なものが、超感覚的なものとしての普遍的なものを表象する表現と理解している。ベンヤミンは古典主義の象徴概念を、人間が「完成された個人」のうちに「神格化」されることに認めるのだが、ゲーテの象徴が「完成された個人」を近代社会において総体的なものとして、しかも必然的なもの、究めがたいものとして「神格化」し描きだすと、他方、アレゴリーは、普遍的なもの、すなわち「完成された個人」のひとつの事例、偶然的な断片をしめすにすぎないと、理解するのである。

さらにゲーテは他の断章で、象徴を理念へと、アレゴリーを概念へと関連させているが<sup>549</sup>、ショーペンハウアーもまた——ベンヤミンはゲーテではなく、ショーペンハウアーを引用している——アレゴリーが「概念の表現」であり、芸術にとって二次的なものにすぎないことを強調する。象徴は「理念の表現」に、アレゴリーは「概念の表現」に奉仕するのだが、そもそも芸術的価値があるのは、「理念の表現」だけである。「概念の表現」は、

---

<sup>547</sup> Vgl. ebd., GS I 338. (同書、一九頁参照) ; Vgl. Goethe, Johann Wolfgang von: Werke. Hamburger Ausgabe Bd.12, München 1982, S.471. (『ゲーテ全集』第十三巻、小岸昭他訳、潮出版社、一九八〇年、三一三一四頁参照) „Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besondern das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie: sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nun dieses Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät.“

<sup>548</sup> Goethe, ebd. (ゲーテ、同書、三一四頁)

<sup>549</sup> Ebd., S.470f. (同書、三一三頁) „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe. / Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild, doch so, daß der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und zu haben und an demselben auszusprechen sei.“

ひとつの形象に象形文字として、碑銘の役割を果たさせる遊びにすぎないというのである<sup>550</sup>。以来、アレゴリーとは近代において、形象と意味との「慣習的」な関係をしめすものであり、その表現形式は「記号的表示」にすぎないと批判されてきた。それにたいしてベンヤミンは、アレゴリーが断片的なもの、偶然的なもの、慣習的なものだとしても、まさにそこにアレゴリーの芸術的な表現としての意味があることを強調するのである。

他方、ベンヤミンは、ロマン主義の文献学者・考古学者フリードリヒ・クロイツァーや思想家ヨーゼフ・フォン・ゲレスがこうした古典主義の象徴理論を継承しながら、さらに時間的な契機を考慮に入れている点を評価している。クロイツァーが『古代諸民族とりわけギリシア人の象徴表現と神話』（一八一九年）のなかで象徴の意味を「瞬間的なもの *das Momentane*、総体的なもの、起源の究めがたいもの、必然的なもの」に見いだしつつ、とりわけ強調するのは「瞬間的なもの」、「瞬間的な総体性」にほかならない。そもそも象徴の語源は、古代ギリシアにおいて仲間の証拠としてしめされる「割符 *σύμβολον*」に由来し、ふたたび結びつけられひとつとなるために分離された「しるし *Zeichen*」を意味していたが、宗教的な領域では象徴的形象は超越的なもの、直観的に知覚できないものの表象としてもちいられた。古代ギリシアにおける「象徴 *σύμβολα*」とは、魂を震撼させるような生の重大な局面、不吉な瞬間において期待された「神々の前兆」を意味していた。したがって「神秘的象徴表現」においては、いずれ「言語を絶するもの」がその無限の力によって脆弱な現世の形式をこなごなに破壊してしまうために、具象的な形象もまた粉碎されてしまう。「彫塑的象徴」においてこそ、「無限なるもの」は自己を限定し、「知覚可能となった、具現化された理念」となって自然の有限な形式のなかへと浸透し、「形式の美しさと本質の最高の充実」とが統一される。クロイツァーはギリシア彫刻を例にあげ、芸術における象徴を「彫塑的なもの」としてとらえ、「象徴的なもの」を古典主義と同様に「人間的なもの」の最高の充実のうちにもとめるのである。それにたいしてそもそも「ほかのことをいう」という意味をもつ「アレゴリー *ἀλληγορία*」は、その表現とはべつの観念を、普遍的な概念の「代理」を意味するという役割を担うにすぎない。そこにはなにより象徴に認められる「瞬間的なもの」、「瞬間的な総体性」が欠けている。クロイツァーはアレゴリーの時間性がむしろ「一連の諸契機 *Moment* における進行 *Fortschritt*」に、その継起的

---

<sup>550</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 338. (『根源』下、十九—二〇頁参照) Vgl. Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke Bd.1*, Stuttgart / Frankfurt a.M. 1960, S.322ff. (『ショーペンハウアー全集』第三巻、加藤尚武他訳、白水社、一九九六年、一一五—一八頁参照)

な性格にあるとし、その特徴を概念による思考の展開に認め、神話、「進行していく叙事詩」の形式に関連づけるのである<sup>551</sup>。

クロイツァーはこのように、精神が形式を破壊してしまう「神秘的象徴」ではなく、精神と自然との調和をめざす「彫塑的象徴」を強調し、また象徴を「存在 *Seyn*」と、アレゴリーを「意味作用 *Bedeuten*」と関連づけるのだが、ゲレスはこうした議論をクロイツァーに宛てた書簡のなかで批判している。象徴を「ものいわぬ巨大で強大な山や植物の自然」に、アレゴリーを「生き生きと進行していく人間の歴史」に関連づけつつ、象徴では諸「理念」が自己完結した「しるし」として自己のうちにとどまりつづけるのにたいして、アレゴリーでは諸「理念」が「流動的な写像 *Abbild*」として時間とともに「継起的に進行し」活動しはじめるとしている。したがって象徴はアレゴリーへと発展されるべきであると、そのときはじめてアレゴリーは「神秘的象徴」と一致することになるのだと主張するのである<sup>552</sup>。

ベンヤミンは二人の議論から、「象徴的経験の時間的尺度」は象徴がその隠された内部に「意味 *Sinn*」を迎え入れる「神秘的な刹那」であり、アレゴリーではこれとは対照的に「観想的平静」が「形象的存在 *bildliches Sein*」と「意味作用 *Bedeuten*」とのあいだに沈潜するときのその深淵のなかで「弁証法的運動」が激しく渦巻いているのだと論じる<sup>553</sup>。ベンヤミンが問題にしたいのは、象徴に認められる「瞬間的な総体性」と、アレゴリーの担う「はかなさ *Vergänglichkeit*」という二つの時間性の関係にある。象徴的志向は、出来事をそれぞれの時代の「人間的なもの」の典型と結びつけることでひとつの総体的な形象を一挙に獲得しようとするが、その背後にはこうした形象へと結実することのできなかつた無数の出来事が潜んでいる。アレゴリーの志向は、そうした出来事を照らしだそうと

---

<sup>551</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 340ff. (『根源』下、二四一―八頁参照) Vgl. Creuzer, Friedrich: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe. Leipzig und Darmstadt 1819, S.52ff., S.68ff.

<sup>552</sup> Vgl. Creuzer, ebd., S.147ff.

<sup>553</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 342. (『根源』下、二八頁参照) „Das Zeitmaß der Symbolerfahrung ist das mystische Nu, in welchem das Symbol den Sinn in sein verborgenes und, wenn man so sagen darf, waldiges Innere aufnimmt. Andererseits ist die Allegorie von einer entsprechenden Dialektik nicht frei und die kontemplative Ruhe, mit welcher sie in den Abgrund zwischen bildlichem Sein und Bedeuten sich versenkt, hat nichts von der unbeteiligten Süffisanz, die in der scheinbar verwandten Intention des Zeichens sich findet. Wie gewaltig in diesem Abgrund der Allegorie die dialektische Bewegung braust, das muß unterm Studium der Trauerspielform deutlicher als bei jedem andern an Tag treten.“

するというのである。

ベンヤミンは『ドイツ悲劇の根源』の「認識論的序章」で、ゴットフリート・ライプニッツ（一六四六—一七一六年）の『形而上学的叙説』（一六八六年）を参照しているが、ベンヤミンが「はかなさ」という概念によって提起する問題は、ライプニッツの「モナド」——『形而上学的叙説』ではモナドではなく、「個体」あるいは「個体的実体」という概念がもちいられている——と「可能世界 *monde possible*」をめぐる議論との関係において考察する必要がある。三十年戦争の喪失感のなかで生まれ、政治的・宗教的対立の調停をはかり、帝国の再建のためにその人生を捧げた、バロックの時代の反動的思想家ライプニッツにとっての問題は、神の理性と神の選択との関係、なかでもとくに神の選択における善性と悪の存在との関係にあった。ライプニッツは、神は完全であり悪の原因ではありえないとすれば、なぜ悪は存在するのか、という問いにたいして、「可能世界」と神による最善の選択という考え方によって説明するのである。

ライプニッツは、「必然的な *necessaire* もの」と「確実な *certain* もの」とを、事物の「必然的真理」と個体の「偶然的 *contingent* 真理」とを区別する。自然の現象はいかに複雑であろうと自然法則にしたがって生起するがゆえに必然的であるのにたいして、個体のもとに到来する出来事はわれわれの意志によって反対のことも起こりうるがゆえに、われわれはその行為を違う仕方で行うことも、また完全に中断することもできるがゆえに、必然的なものではなく偶然的なものである。しかし、それは神の意志にしたがって起こるがゆえに確実なものであり、この確実性は神の最善の選択によってもたらされるのだという。

「偶然的命題はそれが必然的であるという証明はもっていない。この命題の理由は、偶然性すなわち事物の現実存在 *existence* の原理に、つまり等しく可能的な多くの事物のうちで最善であり、あるいはそう見えるものに基礎づけられているにすぎない。それにたいして必然的真理は、矛盾律に、つまり神や被造物の自由意志を顧慮することなしに、本質そのものの可能性と不可能性に基礎をおいているのである」<sup>554</sup>。種の可能性や永遠の真理は

---

<sup>554</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Discours de Métaphysique*, in: Philosophische Schriften Bd. 1, hrsg. v. Hans Heinz Holz, Frankfurt a.M. 1986, S.92. (G・W・ライプニッツ『形而上学叙説』ライプニッツ著作集第八巻、西谷裕作訳、一九九〇年、一六四頁) „...mais qu’elles n’ont pas des demonstrations de nécessité, puisque ces raisons ne sont fondées que sur le principe de la contingence ou de l’existence des choses, c’est à dire sur ce qui est ou qui paroist le meilleur parmy plusieurs choses également possibles, au lieu que les verités nécessaires sont fondées sur le princpe de contradiction et sur la possibilité ou impossibilité des essences mêmes, sans avoir égard en cela à la vononté libre de Dieu ou des creatures.“

もっぱら神の「悟性 *entendement*」に依拠するのにたいして、個体のもつ可能性、すなわち「偶然的真理」の可能性は神の「意志 *volonté*」、その自由決定にもとづいている<sup>555</sup>。したがって、「偶然命題」における「述語 *predicat*」は属性ではなく「出来事 *evenement*」であり——ライプニッツは「すべての述語あるいは出来事」<sup>556</sup>と述べている——、個体はみずからの意志のもとに到来する出来事をつうじて、みずからを「表出する *exprimer*」のである。他方ライプニッツは、個体に到来する「真理」は「述語の概念はなんらかの仕方

で主語の概念に含まれる、つまり述語は主語のうちに内在する」<sup>557</sup>ことにあると説明する。

「どの個別の実体 *substance singuliere* もそれぞれの仕方

で宇宙全体を表出する。また個別の実体の概念のうちにはあらゆる出来事が、その出来事をとりまくすべての状況や、外的な事物のすべての系列 *suite* とともに含まれている」<sup>558</sup>。すなわちライプニッツは神の「完全性 *perfection*」を、個体概念がすべての出来事の「系列」を含んでいるという意味で「完足的 *complet*」であることにもとめるのである。

したがって悪の問題は、「なぜユダが罪を犯したのか」ではなく、「なぜ罪人ユダが他の可能的な人々をさしおいてむしろ存在することが許されたのか」、というかたちで、つまり神はさまざまな可能的な世界のなかでなぜこの世界を選んだのか、というかたちで問わなければならない<sup>559</sup>。ライプニッツは、アルノー宛書簡（一六八六年）のなかで「可能世界」についてつぎのように説明する。「世界を創造する可能的なやり方は、神が計画を立てるさまざまな構想 *dessein* にしたがって無限にあった。そしてそれぞれの可能世界 *monde possible* は、それぞれの世界にふさわしい、なんらかの神の主要構想や目的に依拠している。すなわち（「可能性の面から」考えられた）なんらかの原初的な自由決定、あるいはこの可能的宇宙がもつ一般秩序の諸法則に依拠している。この法則は、その宇宙に適合し、この同じ宇宙に含まれることになるすべての個体的実体の概念もろとも、宇宙の概念を決

---

<sup>555</sup> Vgl. Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*, in: Die Philosophische Schriften Bd. 2, hrsg. v. C.J. Gerhardt, Darmstadt 1889, S.51. (『アルノーとの往復書簡』ライプニッツ著作集第八巻、竹田篤司訳、二六一頁参照)

<sup>556</sup> Leibniz, *Discours de Métaphysique*, S.92. (ライプニッツ『形而上学叙説』、一六六頁)

<sup>557</sup> Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*, S.56. (ライプニッツ『アルノーとの往復書簡』二七二頁) „... la notion du predicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet, p r a e d i c a t u m i n e s t s u b j e c t o...”

<sup>558</sup> Leibniz, *Discours de Métaphysique*, S.76. (ライプニッツ『形而上学叙説』、一五五頁) „Que chaque substance singuliere exprime tout l’univers à sa manière, et que dans sa notion tous ses evenements sont compris avec toutes leurs circomstances et toute la suite des choses exterieures.“

<sup>559</sup> Vg. ebd., S.138. (同書、一九四頁参照)

定する」<sup>560</sup>。ライプニッツは悪の問題、神の善性が前提されるとすれば、なぜ悪は存在するのだろうか、という問いにたいして、「この罪人という現実存在が含まれている事物の系列が、他のすべての可能的なやり方のなかでもっとも完全である」<sup>561</sup>と、その選択が神による最善の行為であると答えるのである。あらゆる事物は神の理性にしたがい理由があって存在するのだが、神の選択は事物の選択にあるのではなく、したがって神は悪しき事物を選択するのではなく、神が選択するのはひとつの世界にほかならない。「神はわれわれの意志が最善と思われるものを選ぶように定めるがけっして必然的にもたらず *necessiter* ことはない」<sup>562</sup>。神はアダムにりんごを食べさせるかどうかを選択するのではなく、りんごを食べるアダムを含む世界を選択する。神の選択する世界では悪が存在するように見えるとしても、神はあらゆる可能世界のなかで最善のものを選んだのである。

ライプニッツが問題にするのは、さまざまな悪が存在するにもかかわらず、あらゆる可能性のなかで神が選択した世界があくまで善であることの証明である。他方、ベンヤミンが問題にするのは、ありえたかもしれない可能性のなかで生起する出来事の担う特異性、唯一性という性格であり、同時にそれゆえに出来事につきまとう「はかなさ」という性格である。ベンヤミンは『ドイツ悲劇の根源』の「認識論的序章」のなかで、ライプニッツの『形而上学的叙説』を参照しつつ、「理念とはモナドである」と述べている。ライプニッツが『形而上学叙説』で、「ひとが考えたり形成したりする表出 *expression*」としての「概念 *notion, conseptus*」と「われわれが考えていようとしまいとわれわれの魂のうちにある表出」としての「理念 *idée*」とを区別し、「理念」を魂がすでに「潜在的」に真理として持っているものとして理解しているが<sup>563</sup>、それにたいしてベンヤミンは「理念 *Idee*」を「モナド」すなわち「個体的実体」として、しかも「叙述 *Darstellung*」の対象として、つま

---

<sup>560</sup> Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*, S.51. (ライプニッツ『アルノーとの往復書簡』二六一頁) „... qu'il y avoit une infinité de manieres possibles de créer le Monde selon les differens desseins que Dieu pouvoit former, et que chaque monde possible depend de quelques desseins principaux ou fins de Dieu, qui luy sont propres, c'est à dire de quelques decrets libres primitifs (conçus *sub ratione possibilitatis*) ou Loix de l'ordre general de cet Univers possible, ququel elles conviennent, et dont elles determinent la notion, aussi bien que les notions de toutes les substances individuelles qui doivent entrer dans ce même univers.“

<sup>561</sup> Leibniz, *Discours de Métaphysique*, S.142. (ライプニッツ『形而上学叙説』、一九七頁) „... cette suite des choses dans laquelle l'existence de ce pecheur est comprise, est la plus parfaite parmy toutes les autres façons possibles.“

<sup>562</sup> Ebd., s.138ff. (同書、一九五頁) „... il (Dieu) determine la nostre aux choix de ce qui paroist le meilleur sans la necessiter neantmoins.“

<sup>563</sup> Vgl. ebd., S.134. (同書、一九二頁参照)

り諸現象が「解釈」をつうじて救済されるべき領域にあるものとして理解する。ベンヤミンは、「理念世界——それが根本において志向されたものである——の本来的 *originär* な叙述 *Darstellung* のためになるべき概念秩序」<sup>564</sup>について、もろもろの現象はその「構成要素 *Element*」に分割されて、「救済され、諸理念の領域へと参入する」と<sup>565</sup>、「概念はその媒介的な役割をつうじて、諸現象を諸理念の存在へと参与させる」<sup>566</sup>と説明する。「諸現象は諸理念のなかに含まれてはいない。むしろ諸理念は、諸現象の客観的 *objektiv* で潜在的 *virtuell* な配置 *Anordnung* であり、諸現象の客観的な解釈なのである」<sup>567</sup>。つまり、諸現象は諸理念へと参与することがないかぎり、潜在的に隠されたままであるがゆえに、「概念」を媒介とした「解釈」をつうじて叙述されなければならない。ベンヤミンは「諸現象の救出と諸理念の叙述」<sup>568</sup>と述べているが、ライプニッツにとっての問題があくまで神の創造、神の最善の選択にあり、それを実現された「現実 *reel*」にもとめるとすれば、ベンヤミンが問うのはむしろ実現された「現実」の背後に隠された出来事とその意味である。ベンヤミンはつぎのように述べている。「一六八六年の『形而上学叙説』のモナドにおいて、ひとつのモナドのうちにそのつどすべての他のモナドが不明瞭なかたちで *undeutlich* ともにあたえられているように、前史および後史とともに理念のなかに参入する存在は、みずからの形姿のなかに隠されたまま *verborgen* その他の理念世界の縮約されたおぼろげな形姿をあたえるのである。理念はモナドである——この理念たるモナドのうちに、諸現象の代理=表象 *Repräsentation* が予定されたかたちで *prästabiliert* 安らっている」<sup>569</sup>。ベンヤミンにとって問題なのは、「ひとつのモナドのうちにそのつどすべての他のモナドが不

<sup>564</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 212. (『根源』上、二七—八頁)

<sup>565</sup> Vgl. *ebd.*, GS I 213. (同書、三〇頁)

<sup>566</sup> *Ebd.*, GS I 214. (同書、三一頁)

<sup>567</sup> *Ebd.* (同書、三二頁) „Sie (Phänomene) sind in ihnen (Ideen) nicht enthalten.

Vielmehr sind die Ideen deren objektive virtuelle Anordnung, sind deren objektive Interpretation.“

<sup>568</sup> *Ebd.*, GS I 215. (同書、三四頁)

<sup>569</sup> *Ebd.*, GS I 228. (同書、六八頁) „Die Idee ist Monade. Das Sein, das da mit Vor- und Nachgeschichte in sie eingeht, gibt in der eigenen *verborgen* die verkürzte und verdunkelte Figur der übrigen Ideenwelt, so wie bei den Monaden der ‚Metaphysischen Abhandlung‘ von 1686 in einer jeweils alle andern *undeutlich* mitgegeben sind. Die Idee ist Monade —in ihr ruht *prästabiliert* die Repräsentation der Phänomene als in deren objektiver Interpretation.“ ライプニッツは、けっして「理念はモナドである」とはいわない。ライプニッツは、事物の「必然的真理」と個体の「偶然的真理」とを、さらに「概念」と「理念」とを区別しているが、これらを別の次元の問題として議論するのにたいして、ベンヤミンは「概念」を事物の「自然的真理」と、「理念」を個体の「偶然的真理」と結びつけて解釈しているように思われる。

明瞭なかたちであたえられている」ことであり、「みずからの形姿のなかに隠されたまま」あたえられている「その他の理念世界の縮約されたおぼろげな形姿」なのであって、むしろそこにこそ、ライプニッツが政治的・宗教的対立の調停をはかる以前の、バロック悲劇の特徴が現われているというのである。問われなければならないのは、その時代に象徴的に実現された「現実」の背後に隠された出来事とその意味であり、アレゴリーはその意味を、ありえたかもしれない可能性、「はかなさ」という時間性のなかで問うのである。

象徴はその時代の「人間的なもの」を、形象と意味との結びつきのなかに構造化し提示しようとするのにたいして、アレゴリーはそこに、構造化しえなかった形象と意味との関係を問う。したがって象徴において自然は人間にとって調和的なものとして現われてくるのにたいして、アレゴリーにおいて「歴史の死相 *facies hippocratica*」が「硬直した原風景」として目の前にひろがっている。ベンヤミンが「歴史の死相」、その「硬直した原風景」ということばによって表現しようとしているのは、歴史というものがはらんでいる「時をえないこと、痛ましいこと、失敗したこと」にほかならない。歴史そのものに内在する自己を実現しえなかった出来事こそが、「髑髏の形」をとって現われてくる。「歴史には最初から、時をえないこと、痛ましいこと、失敗したことがつきまとっていて、それらのすべてのことに潜む歴史は、ひとつの顔貌、いやひとつの髑髏の相貌のなかにその姿を現わす」<sup>570</sup>。そこには、古典主義やロマン主義がもとめた表現の自由、形姿の調和、「人間的なもの」が欠けているのだが、「人間存在そのものの自然」と「個々の人間存在の伝記的な歴史性」が、「謎の問い」として現われてくるのである。

ベンヤミンは、アレゴリーの志向こそが歴史を「自然史」として、「意味作用あるいは志向の原史 *Urgeschichte des Bedeutens oder der Intention*」として弁証法的なものにする論じる<sup>571</sup>。そこに見いだされる歴史の相貌は、象徴的な、古典的な調和や人間性を失

---

<sup>570</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 343. (『根源』下、二九頁) „Die Geschichte in allem was Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus.“

<sup>571</sup> Vgl. ebd., GS I 342. (同書、二八―九頁参照) ベンヤミンはつぎのように述べている。「ゲレスとクロイツァーがアレゴリーの志向に帰する、世俗的な広がり、歴史的な広がり、自然史として、意味作用あるいは志向の原史として、弁証法的な性質をもつ」。「Jene weltliche, die geschichtliche Breite, die Görres und Creuzer der allegorischen Intention zuschreiben, ist als Naturgeschichte, als Urgeschichte des Bedeutens oder der Intention dialektischer Art.」ベンヤミンは『翻訳者の使命』や『ドイツ悲劇の根源』の序などにおいて、「志向 *Intention*」という概念をもちいているが、フッサールの現象学にかならずしもしたがっているわけではないが、しかし少なくともつねに「志向するもの」と「志向されるもの」との関係のなかで「志向」という概念はもちいられている。ここで

った、「個々の人間存在のもっとも深く自然の手に堕ちた姿」にほかならない<sup>572</sup>。そこでは自然もまた、象徴的な調和や人間性が決定的に失われた状態を意味するとともに、そこでこそ歴史の逆説性が現われてくる場であるという意味で、弁証法的なものとして見いだされる。アレゴリーの志向は、象徴的に構成された自然と歴史との関係を破壊し、そこに抑圧されたものの意味を問いかける。「意味作用をもつ自然の歴史」を、クロイツァーが叙事詩という古典的形式に継起的なものとして認めたとすれば、ベンヤミンはアレゴリーのバロック的形式に弁証法的なものとして見いだすのである。

## (2) バロックにおけるアレゴリー

ベンヤミンはバロックにおけるアレゴリーの特徴を、バロック悲劇と同様にまずなにより、キリスト教文化と古典古代の異教文化との対決、罪と「はかなさ」という観念、そうした観念の背景にある「自然史」という概念に認めるのだが、さらにこの時代のアレゴリーという表現形式が、五世紀に編まれたとされるホラポロの『ヒエログリフイカ』が一四一九年に発見されたという歴史的事実と結びついていると説明する。ベンヤミンはカール・ギーロの研究「ルネサンスのアレゴリー、とりわけ皇帝マクシミリアン一世の凱旋門のアレゴリーにおける人文主義のヒエログリフ学」（一九一五年）を参照している。ギーロはエンブレムなど近代のアレゴリー表現が人文主義者たちによるエジプトの「ヒエログリフ」——「聖なる *ιερός*」と「彫る *γλύφω*」から派生した語——の解読から発展することを明らかにしようとしているが<sup>573</sup>、ベンヤミンはバロック期のアレゴリーの特徴を、キリスト教におけるギリシア的なものとの「対決」という意味において中世のアレゴリーを継承していると同時に、ヒエログリフの新たな発見という歴史的影響を受けている点から考察するのである。

ベンヤミンは、近代において象徴が総体的なもの、必然的なもの、究めがたいもの、瞬間的なものとして、アレゴリーが断片的なもの、偶然的なもの、慣習的なもの、はかないものとして特徴づけられ、アレゴリーにたいする象徴の優位が主張されてきたのにたいし

---

はアレゴリー的な「志向」と、そうした「志向」によって見いだされる「自然史」、「意味作用あるいは志向の原史」との関係が問題になっているものと考えられる。

<sup>572</sup> Vgl. ebd., GS I 342f. (同書、二九頁参照)

<sup>573</sup> Vgl. Giehlow, Karl: Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance, besonders der Ehrenpforte Kaisers Maximilian I, Ein Versuch, in: Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses, Bd.32. Heft1 1915, S.2ff.,S.7ff, S.12.

て、アレゴリーの意味を強調する。とくにバロックのアレゴリーの特徴を、これらが内在と超越の「<sup>アンチノミー</sup>二律背反」的關係のなかで、偽りの総体性の破壊、知の氾濫、教示の権威、凋落としての歴史意識として展開される点に見いだすのである。

バロックのアレゴリーは、ルネサンス期の芸術にたいする反動として登場する。ヴィンケルマンはバロックの図像を批判し「象徴的総体性への意志」を強調しているが、この象徴的総体性こそ人文主義が人間像に認め崇拝したものにほかならない。バロックのアレゴリーにとって古典古代のさまざまなモチーフは新たな全体を構築する構成要素なのだが、それらをひとつの全体に統一するのではなく、破壊において古典古代の調和を凌駕することが目指される<sup>574</sup>。ベンヤミンはアレゴリー的な直観の前では「総体性という偽りの仮象」は消え去ってしまうと述べているが<sup>575</sup>、偽りの総体性が破壊され、その骨組みが顕わになるところにこそ真実がしめされるという確信が、バロックの人々のあいだにはあったというのである。バロックの詩人たちにとって、全体ではなく「構成」が、「構成を誇示すること」こそが重要なのである。バロックにおける自然の擬人化もまた、内面化のためではなく、魂を奪い偽りの総体性をはぎとるためになされる<sup>576</sup>。

バロック芸術が偽りの総体性を破壊しようとするのは、超越にたいして考えられうるかぎりの厳しさ、排他性、仮借なさをあたえようとするからである。具象的な事物の被いを取り剥きだしにすることこそが、バロックのアレゴリーの機能なのである。ベンヤミンは象徴とアレゴリーの違いについて論じている箇所、象徴が存在の内部に「<sup>シ</sup>意味<sup>ン</sup>Sinn」を迎え入れると述べているが<sup>577</sup>、そこで象徴と結びつけられた「<sup>シ</sup>意味<sup>ン</sup>」は存在との調和的な統一を獲得したと想定される「<sup>ベドイトゥング</sup>意味<sup>ン</sup> Bedeutung」として理解されている。他方、バロックにおける事物は、みずから調和的な「<sup>シ</sup>意味<sup>ン</sup>」を担うことができない。なぜなら、「アレゴリー的な<sup>ベドイトゥング</sup>意味<sup>ン</sup>」を担うもの dem allegorisch Bedeutenden には、罪によって、自己自身のなかにその<sup>シ</sup>意味<sup>ン</sup>の実現を見いだすことが拒まれている<sup>578</sup>からであり、自然にはその偽りの総体性の背後に無数の隠された「<sup>ベドイトゥング</sup>意味<sup>ン</sup>」が潜むと考えられているからである。事物は、その隠された新たな「<sup>ベドイトゥング</sup>意味<sup>ン</sup>」が発見されることによるのみ、みずから価値を表現する

<sup>574</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 362f. (『根源』下、七〇―一二頁参照)

<sup>575</sup> Vgl. Ebd., GS I 352. (同書、四八頁参照)

<sup>576</sup> Vgl. Ebd., GS I 354ff., (同書、五三一―五頁参照)

<sup>577</sup> Vgl. ebd., GS I 342. (同書、二八頁参照)

<sup>578</sup> Ebd., GS I 398. (同書、一五四頁) „Dem allegorisch Bedeutenden ist es durch Schuld versagt, seine Sinnerfüllung in sich selbst zu finden.“

ことができる。事物のなかに氾濫する「意味」、暗号の夥しさこそが、そうした「意味」を発見し発明する知の力の現われである「恣意 Willkür」、事物を新たな可能性へと位置づけなおす能力こそが、バロックの特徴なのである<sup>579</sup>。

したがって、啓蒙主義の目的論では「人間の幸福」が自然の最高の目的であるのにたいして、バロックの目的論は、被造物の現世的なあるいは倫理的な至福にではなく、被造物にたいする「神秘的な教示」にある。なぜならバロックにおける自然は、見いだされた「意味」のアレゴリー的表現にとって「合目的的」にできているからである。中世は古典古代の諸概念を、異教的テーマはキリスト教のテーマに、神話物語は救済の物語に変えることによって受け入れた。その意味で中世のアレゴリーはキリスト教的・教訓的なのだが、バロックのアレゴリーは中世のアレゴリーのあからさまな教化的側面を消し去ることで発展することになる。それは王侯たちの前ではっきり口にしたくないことを表現したり、神学的な秘技の表現のためにもちいられたが、そこにアレゴリー的なものの「二律背反」的な性格が存在する。バロックのアレゴリーは、「表現の慣習」ではなく「慣習の表現」、すなわち「権威の表現」である、とベンヤミンは述べている。つまり「権威の根源がもつ尊厳ということからすれば秘められたもの」であり、「権威の及ぼす範囲からすれば公衆のもの」であるという二律背反的な性格をもつというのである。アレゴリーは、弁証法的に慣習であると同時に表現であると理解されるのだが、世界のあらゆる現象が密かな（しるし）、隠された「意味」によって満たされていると考えられたがゆえに、「神聖なもの」と見なされたのである<sup>580</sup>。

こうしたバロック悲劇のアレゴリーは、イタリアの人文主義者たちによってもっぱら表意文字として理解されたヒエログリフ——後にジャン＝フランソワ・シャンポリオンによってその多くが表音文字であることが解読される——の影響下に流行するエンブレムなどの「図像文字 Bilderschrift」から発展する。実際に十六世紀末から十七世紀初頭にかけて、夥しい数のエンブレムに関する書物と目録が出版されているが、ベンヤミンはバロックの時代に図像文字が発展した歴史的事実を、文字を音声との対立のなかでとらえたこの時代の言語観と関連づけている。

ベンヤミンによるなら、バロック悲劇ではそもそも「文字 Schrift」および「意味作用を担う文字像 Schriftbild」は、けっして「音声 Laut」および「魂を吹き込まれた音声」の

<sup>579</sup> Vgl. ebd., GS I 360. (同書、六六頁参照)

<sup>580</sup> Vgl. ebd., GS I 347, GS I 351. (同書、三八一九頁、四五―七頁参照)

もとに、象徴的あるいは形而上学的に浄化されることがない。音声もまた物質的なものとして文字と対立関係にあり、「陶醉作用をもつ言語音声」と「意味作用を担う文字像」とのあいだのこの深淵がバロックの言語の特徴をなしている<sup>581</sup>。ベンヤミンは文字と音声の関係について、ヤーコプ・ベームの理論の「唯心論＝心靈主義的」な方向とニュルンベルク派の詩人の自然論的な方向との二つの両極端な考え方があったことを指摘しているが、そこにベンヤミンが認めるのは「感覚論的言語」あるいは「自然-言語」にほかならない。ベームは、アレゴリーの文字像が「意味作用の常軌を逸した錯綜」へと事物を隷属させるのにたいして、音声言語を「被造物の自由で根源的な発話の領域」にあるとし、「至福の被造物」の言語へと関連づけているが、あくまで「感覚論的なもの」と見なしている<sup>582</sup>。他方ニュルンベルク派は、アナグラム、擬音語法などをつうじて、語、音節、音声を従来のあらゆる意味連関から解き放ち、音響絵画、音形絵画と呼びうるような言語形式を展開するが、被造物の言語を「擬音的 onomatopoetisch 形成物」と見なし、やはり音声の「感覚的」な響きに神秘的な秘密を見いだそうとする<sup>583</sup>。

いずれにしても「音声的なもの」は、バロックにとって純粋に「感覚的なもの」であり、それにたいして「意味」は文字のなかに宿っていると考えられている。つまり「音声的なもの」は、自然のうちに隠された「意味」を発見する「感覚的」な契機としてのみ受け入れられる、というのである。バロック悲劇は十七世紀末にはオペラへと解消されていくことになるが、ベンヤミンはオペラを、それが「響きへの耽溺」へとうながすがゆえに、バロック悲劇の衰退の産物と見なしている。バロックの言語哲学の特徴は、音声言語と文字言語を弁証法的にテーゼとジンテーゼとして理解している点にある。音楽はバベルの塔以降、普遍的であるがゆえにしばしばあらゆる人間の究極の言語と見なされるが、「アンチテーゼ的媒概念」として理解する必要があるという。バロック悲劇におけるアレゴリー的な「意味」の展開と陰謀家の活動は、音楽がもたらす「響きへの耽溺」の「阻止＝障害 Hemmung」においてのみ可能になるというのである<sup>584</sup>。

ベンヤミンは、「近代悲劇」とともに歴史が舞台のなかに入りこむと、バロックにとって歴史は「はかなさのヒエログリフ」となる、と述べている。「自然は永遠のはかなさとして彼らの念頭に浮かんでいて、このはかなさのみ、当時の人々の土星的なまなざしは歴

<sup>581</sup> Vgl. ebd., GS I 376. (同書、一〇二一三頁参照)

<sup>582</sup> Vgl. ebd., GS I 377f. (同書、一〇二一七頁参照)

<sup>583</sup> Vgl. ebd., GS I 379f. (同書、一〇九一一〇頁参照)

<sup>584</sup> Vgl. ebd., GS I 386ff. (同書、一二五一三〇頁参照)

史を認めたのである」<sup>585</sup>。ベンヤミンにしたがうなら、そもそも「博物誌 *historia naturalis*」の訳語としてもちいられ、自然界における事物の記録と叙述を意味していた「自然史 *Naturgeschichte*」に歴史という観念をもたらしたのは「近代悲劇」ほかならない。恩寵の神意が原罪によって事物の背後に隠されたがゆえに、自然と歴史は〈しるし〉づけられた読まれるべき書物としてとらえられるのだが、近代悲劇はけっして解消しえない「罪=負債」を「はかなさ」という観念のうちにしめそうとするがゆえに、自然を「廢墟」としてとらえ、そこに「凋落 *Verfall*」としての歴史を刻みこむことになる。カントは『唯一可能な立証根拠』（一七六三年）のなかで、現実の世界は諸可能世界のなかで最善のものでなければならない、というライプニッツの要請にたいして、「すべての諸可能世界のもとでは完全性の度合いにおいて終わりなき上昇が見いだされるのではないか、なぜならより優れた秩序を考えることができないような自然的秩序はありえないからである」という問いを対置することで、「未完の世界」という理念を見だし、「無限の進歩 *Fortschritt*」という宇宙論を展開する<sup>586</sup>。ベンヤミンはバロックの「はかなさ」という観念のうちに「無限の進歩」という観念の背後にある近代のもうひとつの歴史意識を、「とどまることを知らない凋落」としての歴史意識を見いだすのである。

そもそもバロックにおける凋落する事物は、初期ルネサンスが理解した「変容せる神々しい自然」とは対極をなすものである。ルネサンスの芸術理論が自然模倣を「神によって形づくられた自然の模倣」として理解するのにたいして、バロックにとって歴史のイメージが刻みこまれる自然は「廢墟」である。瓦礫のなかに壊れて散らばっている破片、意味を担う断片、その断片をひたすら積み上げていくこと、そして奇跡を待望しつつ反復を高まりと見なすことは、バロック文学に共通する特徴であるという。バロックは、「変容させ神々しくする仮象」、総体性という仮象を徹底的にその作品から排除する。事物はけっして内部から変容して神々しくなることはないがゆえに、「神格化=華<sup>ア</sup>美<sup>ボ</sup>な大<sup>テ</sup>詰<sup>オ</sup>め<sup>ー</sup>ぜ<sup>ム</sup>」のもとに照らしだされる必要があった<sup>587</sup>。

<sup>585</sup> Ebd., GS I 355. (同書、五四一五頁) „Natur schwebt ihnen vor als ewige Verhängnis, in der allein der saturnische Blick jener Generation die Geschichte erkannte.“

<sup>586</sup> Vgl. Kant, Immanuel: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Werkausgabe Bd. 2. Frankfurt. a. M. 1982. S.726ff. (イマヌエル・カント「神の存在の唯一可能な証明根拠」福谷茂訳、『カント全集3』所収、岩波書店、一一一頁一二頁参照) ; Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M., 1996, S.243. (ハンス・ブルーメンベルク『近代の正統性 I 世俗化と自己主張』斎藤義彦訳、法政大学出版局、一九九八年、二四九頁参照)

<sup>587</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 353ff. (『根源』下、五〇

バロックの「<sup>ア</sup>神格化=<sup>ボ</sup>華<sup>テ</sup>美<sup>オ</sup>な<sup>ニ</sup>大<sup>ザ</sup>詰<sup>メ</sup>め」は弁証法的なものであり、「極端=極限的なものの急転 Umschlagen von Extremen」というかたちで展開される<sup>588</sup>。カントは自由と必然を近代的主観性の「<sup>ア</sup>二<sup>ン</sup>律<sup>チ</sup>背<sup>ノ</sup>反<sup>ミ</sup>」として論じているが、内在と超越の「<sup>ア</sup>二<sup>ン</sup>律<sup>チ</sup>背<sup>ノ</sup>反<sup>ミ</sup>」こそがバロックにおける事物を「<sup>ベ</sup>意<sup>ド</sup>味<sup>ト</sup>」の氾濫として、その世界を「罪=負債」の高まりとして構成するのである。

### (3) 救済のオイコノミアと歴史神学

ベンヤミンは、バロック悲劇の内実がなにより悲劇形式のアレゴリーの構造にあることを強調し、その構造が美学的な考察では「逆説性 Paradoxie」としてしか理解されえないのにたいして、神学的な考察によって明らかにされる必要があると主張する。またそれは、「保証された救済のオイコノミア学 Heilsökonomik」のもとに「静的に」ではなく、「歴史神学 Geschichtstheologie」のもとに「動的に」のみ解明されうるのだという。『ドイツ悲劇の根源』の最後で展開されるこの二つの神学概念は、カルデロンに代表されるスペイン・バロック演劇とドイツ・バロック悲劇のそれぞれの演劇の構造に関連づけて論じられるのだが、問題となるのはバロック悲劇における「受難 Passion」の意味にほかならない<sup>589</sup>。

ドイツ・バロック悲劇では残虐な場面や拷問の場面が頻繁に描かれる。アルブレヒト・シェーネはベンヤミンの議論を引き合いにだしつつ、悲劇的葛藤の末に悲劇の主人公の死体がエンブレムとして呈示されるのは受難をつうじて主人公の偉大さをしめすためだと論じている<sup>590</sup>。しかしベンヤミンはむしろ、殉教の「肉体的な苦痛」が悲劇を構成する要素

---

一六頁参照)

<sup>588</sup> Vgl. ebd., GS I 337. (同書、一八頁参照)

<sup>589</sup> Vgl. ebd., GS I 390. (同書、一三七頁参照) ベンヤミンは神学的考察が必要であると主張していることから、*Heilsökonomik*でもまた神学概念としての *oeconomia divina* が意図されていると考えられる。この章で *Ökonomie* という語は、いま一度、*die Ökonomie des Ganzen* (S.407) という語句で、スペイン・バロックについて論じている箇所<sup>589</sup>で用いられている。ちなみに『ドイツ悲劇の根源』全体のなかでは、他に演劇について論じるさいに、*Ökonomie dieser Gegenhandlung* (S.254)、*in der Ökonomie des Dramas* (S.277) といった語句として用いられている。これらの箇所では一般的に「経済」という意味であると考えられるが、いずれにせよベンヤミンは *Ökonomie* を、一般のおよび神学的な二重の意味で用いているように思われる。『ドイツ悲劇の根源』における *Heilsökonomik* について論じた論文は見あたらないが、「宗教としての資本主義」に関する以下の論文が *die reformulierte oeconomia civina, die Heilsökonomie* について系譜学的に論じている。Vgl. Pridat, Birger: *Deus Creditor: Walter Benjamins ‚Kapitalismus als Religion‘*, in: Baecker, Dirk (hrsg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2004, S.231,

<sup>590</sup> Vgl. Schöne, Albrecht: *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock. Dritte Auflage mit Anmerkungen*, München 1993, S.218ff. (アルブレヒト・シェーネ『エンブ

となりうるのは、殉教のエンブレム的な「意味」が有機的な身体の破壊そのものにあるからだと説明している。バロック悲劇の登場人物が死ぬのも、死体となってアレゴリー化されるためであり、彼らが滅びるのは死体になるためであって不滅なものになるためではない。「意識に装われた肉体 *Physis*」、「有機的なもの」としての人間の「身体 *Körper*」もまた、真の「意味」を読みとるために破壊され、「意味の多様な領域」へと配分されなければならない。つまり、受難の意味はなにより殉教のエンブレム的な「意味」、すなわちアレゴリーをつうじて「神の全能」を明らかにすることにあり、そこにこそバロック悲劇の神学的な内実があるというのである<sup>591</sup>。

ベンヤミンによるなら、バロックの受難の理論にはデカルトの精神物理学的な理論の影響があるという。アレゴリーの根源はキリスト教に起源をもつ「罪を負った自然 *Physis*」とギリシアの「神々の自然」との対決にあるのだが、中世の人々は「悪魔」という形姿のもとに「物質的なもの」を「魔神的なもの」と結び合わせることで、情欲、飽食、怠惰といったさまざまな情念のうちに悪を認識していた。デカルトは『情念論』<sup>592</sup>で、身体を「精神=魂の情念=受動 *les Passions de l'âme*」を引き起こす主体として位置づけ、「思考」を本性とする「精神=魂」から区別し、その機能を機械論的に説明することで、中世以来さまざまな悪と結びつけられ議論されてきた情念を悪から解放しようとする。それにたいしてベンヤミンは、デカルトの機械論的な二元論と、「精神=魂」に「苦痛をともなう暴力」をもたらす「情動=情念 *Affekt*」の理論こそがむしろ、悲劇的葛藤とともにバロック悲劇の内実を構成していると説明する。バロック悲劇では、「悪魔」はまさにデカルト的な二元論のなかに見いだされるというのである。

悪の存在形式は行為にではなく知にあり、悪の存在根拠はなにより神を認めない絶対的な「精神性 *Geistigkeit*」——中世においても「怠惰」は神の不在の意識を意味していた——にある。悪魔は人間を、その「好奇心 *Neugierde*」に訴えることで、「自由の仮象（禁じられたものを究めるとき）」と「自立性の仮象（敬虔な人々の共同体から離脱するとき）」と「無限性の仮象（悪の空虚な深淵における）」という三つの約束のもとに「知 *Wissen*」へと誘惑する。知をめざす好奇心は事物を「意味を担うもの *ein Bedeutendes*」に変容させるのだが、この変容の図式がアレゴリーにほかならない。それは「主観性の勝利」と「事

---

レムとバロック演劇』岡部仁編訳、ありな書房、二〇〇二年、二二〇—三六頁参照)

<sup>591</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I 391f. (『根源』下、一三七—四一頁参照)

<sup>592</sup> デカルト『情念論』谷川多佳子訳、岩波書店、二〇一二年参照。

物にたいする専制的支配」の始まりを意味する。「純粹に物質的なもの」と「絶對的に精神的なもの」が悪魔の領域の両極をなしているのである。デカルトの二元論は「悪魔」によって生みだされたものであり、「意識」はこの両極のまやかしの総合にすぎない。こうして「悪魔」の誘惑は、事物をアレゴリーへと変容させ、人間を主観的なメランコリーへと導くのだが、そこにバロック悲劇の受難の意味があり、それゆえに「神の全能」はアレゴリーと主観的なメランコリーをつうじてしめされねばならない<sup>593</sup>。

スペイン・バロック演劇では「神の全能」は、「主観的なパースペクティヴ」がアレゴリーの世界像のなかで「全体のオイコノミア die Ökonomie des Ganzen」へと完全に組み入れられることによってしめされる。ベンヤミンは、ベルニーニの彫刻『聖女テレジアの法悦』のモデルとなったスペイン・イエズス会の聖女テレジア（一五一五—一八二年）の神秘体験を例に挙げ、またトリエント公会議（一五四五—一六三年）以降、カトリックの建築や彫刻において奇跡の芸術的表現が頻繁に登場するようになった、というカール・ボリンスキーの『詩学と芸術理論における古典古代』（一九一四年）のなかのことばを引用しているが、そこに認められる表現はスペイン・バロック演劇にも見いだされると論じている。ちょうど超自然的な諸力が建築物の上層部において力強く張り出した部分や宙に浮いているように見える部分によって喚起されるように、スペイン・バロック演劇では、舞台装置、合唱、幕間劇、無言の場面などによって展開される「神格化=華美な大詰め」は、「神秘的均衡 Ponderación misteriosa」によって、「全体のオイコノミア」、「全体の意味に満たされた配置 Konstellation」によって実現される<sup>594</sup>。「天使のように深みへと墜落していく主観性は、アレゴリーによってとり込まれ、天に、神のなかに、〈神秘的均衡〉によってしっかりとつなぎとめられる」<sup>595</sup>。そこでは「主観性」は聖女テレジアの神秘体験のように、「神の行為そのものを告知する」がゆえに「奇跡の保証人」になるのだという。

他方、スペイン・バロック演劇の「神格化=華美な大詰め」がその建築様式の構造に見いだされるとすれば、ドイツ・バロック悲劇の理念はあくまで廢墟にある。「アレゴリーの精神のなかで、ドイツ・バロック悲劇ははじめから廢墟として、断片として構想されている。他のもろもろの形式が最初の日のごとく輝かしい光を放っているとすれば、この形式

<sup>593</sup> Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 403f, GS I 407. (『根源』下、一六六一—七頁、一七五頁参照)

<sup>594</sup> Vgl. ebd., GS I 407f. (同書、一七六一—八頁参照)

<sup>595</sup> Ebd., GS I 408. (同書、一七八頁) „Subjektivität, die wie ein Engel in die Tiefe niederstürzt, wird von Allegorien eingeholt und wird am Himmel, wird in Gott durch ‚Ponderación misteriosa‘ festgehalten.“

がしっかりと保持しているのは最後の日における美しきものの像なのである」<sup>596</sup>。ドイツ・バロック悲劇では、悪の空虚さ、知の無限性、沈思の深淵がどこまでも支配し、「比喻像 Sinnbild」はその知の「欲動 Trieb」のなかでたえず解釈され、相互に交換される。特徴的なのは、玉座を牢獄に、快樂の間を地下納骨堂に、王冠を血まみれの、悲しみの象徴である糸杉に変容させるといった、相反する比喻像によって展開される「対比表現 Gegensatz」であるという。このエンブレムの図式こそがドイツ・バロック悲劇の「<sup>ア</sup>神格化=<sup>ボ</sup>華美な<sup>テ</sup>大詰<sup>オ</sup>め」を廃墟のうちに映し出すのである。比喻像が「はかなさ」という概念をめぐるたえず解釈され相互に交換されていくとき、そのもっとも極端な像において、すべての比喻像がまさに「自己欺瞞」であることが明かされる。「というのも、あらゆる地上的なものが崩壊して廃墟となる、殲滅の陶醉 Vernichtungsrausch という幻想において、アレゴリー的沈潜の理想よりも、その限界が露呈されるからである」<sup>597</sup>。そのとき「死と地獄を志向する」陰鬱な比喻像は、「救済の至福 das Heil der Rettung」へと豹変する比喻像と対比表現として結びつくことになる。メランコリー的な沈潜の本質は、「みずからを表現する場である虚無を実現しつつそれを否認すること」、その瞬間に意を翻して「復活 Auferstehung」へと跳躍することにある。こうして「はかなさ」は最後の瞬間に、意味されるものではなく意味するものとして、「復活」のアレゴリーとして呈示されるというのである<sup>598</sup>。

ジョルジョ・アガンベンは『王国と栄光』で、主権と統治という近代の二つの政治的パラダイムが政治神学とオイコノミア神学という二つのキリスト教神学に由来し展開されてきたことを系譜学的に明らかにしている<sup>599</sup>。ベンヤミンはドイツ・バロック悲劇に、シュミットが主張する政治神学ではなく、歴史神学を見いだすことで、アガンベンが指摘する二つの政治的パラダイムに歴史という概念を対比的に導入するのである。政治神学に歴史の概念を対置することは、主権にたいして生あるいは出来事の唯一性、特異性について問

---

<sup>596</sup> Ebd., GS I 409. (同書、一七九頁) „Im Geiste der Allegorie ist es als Trümmer, als Bruchstück konzipiert von Anfang an. Wenn andere herrlich wie am ersten Tag erstrahlen, hält diese Form das Bild des Schönen an dem letzten fest.“

<sup>597</sup> Ebd., GS I 405. (同書、一七一頁) „Denn gerade in Visionen des Vernichtungsrausches, in welchen alles Irdische zum Trümmerfeld zusammenstürzt, enthüllt sich weniger das Ideal der allegorischen Versenkung denn ihre Grenze.“

<sup>598</sup> Vgl. ebd., GS I 404ff. (同書、一六八—一七三頁参照)

<sup>599</sup> Vgl. Agamben, Giorgio: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen genealogie von Ökonomie und Regierung (aus dem Italienischen von Andreas Hiepko), Frankfurt a.M. 2007. (ジョルジョ・アガンベン『王国と栄光—オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』高桑和巳訳、青土社、二〇一〇年参照)

うことを意味する。それにたいしてオイコノミア神学において歴史を考慮することの意味は、統治の問題を「罪=負債 Schuld」、精神的な抑圧と資本の蓄積という観点から問うことにある。『ドイツ悲劇の根源』で問題になっているのは、なによりメランコリーとアレゴリーとの、虚無を実現しつつ否認するメランコリー的な主観性と、「罪=負債」ゆえに自己を実現することができない「意味<sup>ベドイトゥング</sup>」との関係であり、反宗教改革期の精神のあり方と言語との関係なのだが、生を多様な「意味<sup>ベドイトゥング</sup>」の領域へと解体するこの時代の「受難」に関する議論が、同時にベンヤミンが「宗教としての資本主義」というメモのなかで論じている宗教改革以降の「抑圧的なもの」と「罪=負債」との関係をめぐる議論と結びつくことを確認することは、その後のベンヤミンの思想——後期のベンヤミンの思想においてフロイトとマルクスは重要な意味をもつ——を展望するうえでも必要であると考えられる。

ベンヤミンは「宗教としての資本主義」のなかで、「罪=負債」という概念の「魔神的な二義性<sup>デモニシユ</sup>」に注意を喚起しつつ、資本主義はひとつの宗教と見なすことができると論じている。ベンヤミンは資本主義の宗教的な特徴を、そこではあらゆるものが直接的に「礼拝 Kultus」とかかわることによって意味をもつことから、資本主義がひとつの純粋な「礼拝宗教」であるという点、その礼拝は一般の宗教とは異なり、「罪=負債を浄化する entsühnend」のではなく「罪=負債を負わせる verschuldend」性格をもつという点に認めるのである<sup>600</sup>。ベンヤミンはそこで、資本主義において「罪=負債」が、フロイトの抑圧あるいは無意識の理論と、マルクスの資本あるいはその蓄積の理論とが結びついた観念として形成されると、つまりフロイトの「抑圧されたものという罪深き観念」は「無意識という地獄によって利子をつけられる資本」にほかならないと、そして宗教改革以降の資本主義の特徴はけっして浄化されることのない途方もない「罪=負債」の意識が「罪=負債」を普遍的なものにしている点にあると主張し、つぎのように説明する。「資本主義は、たぶん罪=負債を浄化するのではなく罪=負債を負わせる礼拝というものの、はじめての事例なのだ。この点でこの宗教システムは、ひとつの途方もない運動が瓦解していく渦中にある。みずからの罪=負債を浄化する術を知らないあるひとつの途方もない罪=負債意識が礼拝を執り行って、そこでこの罪=負債を刻み込み、最後に——そして、なによりもまして——神自身に罪=負債を浄化することへの関心を喚起するために、神自身をこの罪=負債へと

<sup>600</sup> Vgl. Benjamin, Kapitalismus als Religion, GS VI 100f. (『コレクション』第七巻、五二六—七頁)

引き入れるのだ」<sup>601</sup>。「罪=負債」はもはや礼拝によっても、改革によっても、拒絶によっても浄化することができない。したがって資本主義の本質は、「最後まで耐え抜くこと、神がついにすべての罪=負債を負い、〈まだかろうじて期待されるのは絶望である〉という世界状態に達するまで耐え抜くこと」にある<sup>602</sup>。宗教改革によって、カトリック的な改心、贖罪、浄化、悔い改めの循環は、恒常的な「罪=負債」の「高まり *Steigerung*」へと変容するが、「高まり」とは最後の瞬間にはいっさいを粉碎するにいたるまで「罪=負債」を負いつづけることを意味する。マルクスが社会主義に認めるのは、「改心することのない資本主義」が「罪=負債の機能としての利子および複利」の「高まり」によって粉碎され転換する姿だというのである<sup>603</sup>。

ベンヤミンはまたメモのなかで、エルンスト・トレルチの『キリスト教の教会および団体の社会理論』（一九一二年）に言及しているが、トレルチは実際にこの著作のなかでヴェーバーの議論を発展させつつ、カルヴァン主義の経済倫理がいかに近代的な経済精神の発展に寄与したかについて論じている<sup>604</sup>。そもそもヴェーバーは宗教改革の資本主義にたいする功績を、カトリックとは対照的に、世俗内の「職業 *Beruf*」として秩序づけられた労働を倫理的に肯定し促進したことに認める<sup>605</sup>。ルターは「高利貸と利子取得 *Zinsennehmen* 一般」を非難するものの、営利活動を自分の身分に相応しい必要の限度を超えないかぎり、神によって各人にあたえられた「職業」と身分の枠を超えないかぎり承認するのだが<sup>606</sup>、カルヴァン主義はルターと同様に物欲を否定しつつも、さらに財の獲得と利潤追求を積極的に促進することを奨励する。禁欲主義的プロテスタンティズムは、物欲を「拝金主義」として排斥し、「富を目的として追求すること」を罪悪だとし非難するが、他方、「富を職業労働の結果として獲得すること」は「神の恩寵 *Segen Gottes*」として推

---

<sup>601</sup> Ebd., GS VI S.100. (同書、五二七頁参照) „Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus. Hierin steht dieses Religionssystem im Sturz einer ungeheuren Bewegung. Ein ungeheures Schuldbewußtsein das sich nicht zu entschuldigen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen, dem Bewußtsein sie einzuhämmern und endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen (>) um endlich ihn selbst an der Entschuldigung zu interessieren.“

<sup>602</sup> Vgl. ebd., GS VI 100f. (同書、五二七頁参照)

<sup>603</sup> Vgl. ebd., GS I 101f. (同書、五二九頁参照)

<sup>604</sup> Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1919, S.704ff.

<sup>605</sup> Vgl. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S.74. (ヴェーバー『プロテスタンティズムと資本主義の精神』一一七頁参照)

<sup>606</sup> Vgl. ebd., S.76. (同書、一二二頁参照)

奨励するというのである<sup>607</sup>。ヴェーバーはつぎのように述べている。「プロテスタンティズムの世俗内的禁欲は、所有物の無頓着な享樂には全力をあげて反対し、消費を、とくに浪費を圧殺した。それにたいして禁欲は心理的効果において、財の獲得 *Gütererwerb* を伝統主義的な倫理の障害から解き放ち、利潤追求 *Gewinnstreben* を合法化しただけでなく、・・・直接的に神の意志によるものと見なすことによって、利潤追求を拘束していた鎖を破碎した」<sup>608</sup>。さらに「禁欲的節約強制による資本形成」について、獲得したものの浪費的使用を阻止することは、「獲得されたものの投下資本 *Anlagekapital* としての利用」を促進することになると論じ、実際に、厳格なカルヴィニズムが支配したのは七年にすぎなかったオランダで、絶大な「資本蓄積熱 *Kapitalaufsammlungssucht*」がもたらされたことを指摘している<sup>609</sup>。しかし、ヴェーバーが経済活動の推進力としてプロテスタンティズムの精神に認めるのは、あくまで「経営に適合した合理的な資本活用」と「合理的な資本主義的労働組織」にとどまるのにたいして<sup>610</sup>、トレルチはさらに、カルヴァン主義的倫理が貨幣、信用、利子の循環からなる貨幣経済を発展させたことを強調するのである。トレルチはヴェーバーと同様に、「かの反拝金主義的なキリスト教精神が、根本的に貨幣経済的、商業的、産業的な社会を基盤に主張され、貫徹されることを、カルヴァンが確信していたことに決定的な転回点がある」<sup>611</sup>と主張する。そしてルターが原料生産によって生活する家内経済にもとづく閉鎖的な「農業的・家父長的な生活様式」を目指したのにたいして、カルヴァンは、「農業生産とともに貨幣経済的-産業的生産を職業労働の自明な基盤として承認し、いたるところで根本的に貨幣経済的-産業的生産に実際にかかわっていた」<sup>612</sup>のだと論じる。さらにトレルチはヴェーバーと同様に、「労働の要請と浪費の禁止は、それ

<sup>607</sup> Vgl. ebd., S.192. (同書、三四四頁参照)

<sup>608</sup> Ebd., S.190. (同書、三四二頁) „Die innerweltliche protestantische Askese – so können wir das bisher Gesagte wohl zusammenfassen – wirkte also mit voller Wucht gegen den unbefangenen *Genus* des Besitzes, sie schnürte die *Konsumtion*, speziell die Luxuskonsumtion, ein. Dagegen *entlastete* sie im psychologischen Effekt den *Gütererwerb* von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengt die Fesseln des Gewinnstrebens, indem sie es nicht nur legalisierte, sondern (in dem dargestellten Sinn) direkt als gottgewollt ansah.“

<sup>609</sup> Vgl. ebd., S.192f. (同書、三四五頁参照)

<sup>610</sup> Vgl. ebd., S.43. (同書、五五頁参照)

<sup>611</sup> Troeltsch, a.a.O., S.706. „Der entscheidende Wendepunkt nämlich war, daß Calvin überzeugt war, jener antimammonistische christliche Geist lasse sich auch auf dem Boden einer wesentlich geldwirtschaftlichen, kaufmännischen und industriellen Gesellschaft behaupten und durchführen.“

<sup>612</sup> Ebd. „...sondern er kannte die geldwirtschaftlich-industrielle Produktion als selbstverständliche Grundlage und Form der Berufsarbeit neben der agrarischen an und hatte überall wesentlich mit den ersteren praktisch zu tun.“

が結び合わされると〈経済的に貯蓄の義務〉として作用し、貯蓄の義務は資本形成として作用する」<sup>613</sup>と主張するのだが、トレルチの強調点はここではむしろ、カルヴァンとカルヴァン主義的倫理が教会法の利子徴収の禁止を退け、貨幣と信用の生産力を承認し、貨幣、信用、利子について近代経済学につうじる教義を信奉した、という点にある<sup>614</sup>。貨幣、信用、利子をめぐる貨幣経済のこうしたトレルチの議論を背景に、ベンヤミンは、フロイトの「抑圧的なもの」という概念とマルクスの「改心することのない資本主義」という観念から、最後の瞬間にいっさいが粉碎されるにいたるまで高まり蓄積される「罪=負債」について語るのである。そして『ドイツ悲劇の根源』では、反宗教改革期において、カトリックのスペイン・バロック演劇が呈示する「救済のオイコノミア」に、すなわち「罪=負債」の贖いを演出するその「神秘的均衡」に、プロテスタントのドイツ・バロック悲劇が展開する「歴史神学」を、すなわち「罪=負債」をどこまでも累積させる世界の不均衡を対置することで、ベンヤミンは宗教改革期以降の近代社会のあり方を問うのである。

ベンヤミンはドイツ・バロック悲劇の内実を、主観的なメランコリーの受難と悲劇形式のアレゴリー的構造に認める。それは近代化の過程にある世界を、浄化しえない「罪=負債」を負った世界として、累積する「罪=負債」の意識によって支えられた世界として認識することにほかならない。『ドイツ悲劇の根源』の前半部分のテーマが主権との、つまり政治神学との対決にあるとすれば、後半部分のテーマは自由主義的な統治との、オイコノミア神学との対決にある。『ドイツ悲劇の根源』が書かれた一九二〇年代は、ベンヤミンが問題にする政治神学的な理念とオイコノミア神学的な理念が民主主義的な主権と自由主義的な統治という点で不穏な社会的領域をつくりだしつつあった時代である。ケネス・バークは『動機の文法』（一九四五年）で、ベンヤミンと同様に「罪=負債 debt」の二重の意味に言及し、カルヴァン主義によって宗教的な「罪=負債」の意識が商業主義的な「罪=負債」の意識へと日常化したと論じている。「早くも、カルヴァン主義が〈高利貸し〉を是認して以来、明らかになったのは、われわれの貨幣経済の主要面は、貨幣経済が信用 credit を強調したことであり、信用を受けとることが負債 indebtedness になるということだった。こうして貨幣経済は、その投資としての強度な未来志向的性格にくわえて、借り=負い owing という意味合いで、〈報い〉や〈罪滅ぼし〉といった宗教的心理を〈野心〉という商

<sup>613</sup> Ebd., S.714. „Arbeitsgebot und Luxusverbot wirkten in ihrer Vereinigung ‚ökonomisch als Sparzwang‘, und der Sparzwang wirkte Kapital bildend.“

<sup>614</sup> Vgl. ebd., S.708f.

業主義的心理へと転換することによって、〈罪 *guilt*〉や〈原罪 *sin*〉の技術的な日常化 *normalization* をもたらした。負債 *debt* という象徴的記号が会計事務の方式によって処理されるという事実は、さらにこの転換を際立たせている」<sup>615</sup>。第一次世界大戦から二〇年代の政治、経済の混乱期をへて、その後の第二次世界大戦にかけて、一方ではシュミットが論じるような主権の観念が政治の領域を支配しはじめると同時に、他方ではバークが批判的に論じるような商業主義的な貨幣経済の観念が経済の領域に浸透しはじめる。ベンヤミンがこの時代をバロックの時代に重ね合わせることで問いかけているのは、そうした近代における民主主義と自由主義に内在するアポリアなのである。

---

<sup>615</sup> Burke, Kenneth: *A Grammar of Motives*. University of California Press 1969, p.114. (ケネス・バーク『動機の文法』森常治訳、晶文社、一九八二年、一三二頁) „As early as the Calvinistic sanctioning of ‚usury‘, it was apparent that a primary aspect of our monetary economy was its stress upon *credit* – and the receiving of credit is *indebtedness*. Thus, in addition to its strongly *futuristic* nature as investment, in its connotations of *owing* it provides a technical normalisation of ‚guilt‘ or ‚sin‘ by converting a religious psychology of ‚retribution‘ or ‚penance‘ into a commercialist psychology of ‚ambition‘. The fact that the symbolism of debt itself can be manipulated by the resources of accountancy adds further notable convertibilities.“ベンヤミンとバークの議論の類似性については、Norbert Bolz と Joachim von Soosten の議論を参照。Vgl. Norbert Bolz: *Der Kapitalismus – eine Erfindung von Theologen?*; Joachim von Soosten: *Schwarzer Freitag: Die Diabolik der Erlösung und die Symbolik des Geldes*, in: Baecker, Dirk (hrsg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2004, S.207, S.132.

## 終章 批判=批評と歴史哲学

ベンヤミンは、初期ロマン主義の芸術理論と〈批判=批評〉の概念を、その〈反省=反射〉概念から展開する。『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』では、初期ロマン主義の〈反省=反射〉概念がカントやフィヒテの哲学にたいしていかなる特性をもつものなのか、そして初期ロマン主義の展開する〈批判=批評〉とはどのような性格をもつものなのか、というテーマを中心に論じられる。他方、ベンヤミンは当初、カントの歴史哲学を博士論文のテーマにすることを考えていた、とショーレム宛の手紙のなかで告げているとすれば、また繰り返し手紙のなかで、この論文では直接的に論じているわけではないが、まさに歴史哲学を問題にしているのだと語っている<sup>616</sup>。さらに論文のなかでも、歴史哲学的な問題設定はこの論文では無関係であるにもかかわらず、その「材料を——視点をではなく」<sup>617</sup>提供しようとするものであると述べている。ベンヤミンは、ゲーテの芸術哲学と比較しつつ、ロマン主義は作品が構造をもつことを発見したと、その作品の構造を展開することこそが〈批判=批評〉の課題であると論じるのだが、最後に、ロマン主義の芸術理論のどこに歴史哲学を見だし、〈批判=批評〉と歴史哲学とのあいだにどのような関係を認めようとしているのか、を確認し、『ドイツ悲劇の根源』で論じられる歴史神学との関係について検討したい。

(1) ベンヤミンはロマン主義論に付された注で、まさに歴史哲学的な「視点」について、それは「ロマン主義のメシアニズム」にもとめられるべきだと語り、当時のシュレーゲル研究者シャルロッテ・パングーのことばを引用している。「無限性のなかで実現する完全な人間性という理想といった考え方が拒否され、むしろ〈神の国〉が、いまこの時間のなかでこの地上において要請される。・・・現存在のすべての点における完全性、生のそれぞれの段階において実現される理想、この定言的要求からシュレーゲルの新しい宗教が生まれ

<sup>616</sup> 当初、一九一七年十月二十二日付のショーレム宛の手紙では、カントと歴史というテーマで博士論文にとりかかろうとしている、とベンヤミンは語っている。その後、結局、カントの批判からは、「歴史」ではなく「倫理的関心のある歴史的配置 *Konstellation*」(Brief an Gershom Scholem vom ca. 23. 12. 1917, GB I 408. 『著作集』第十四巻、九二頁)の問題しか読みとることができないと、それゆえにカントの歴史哲学を論じることは断念せざるをえないと、ショーレムに告げている(一九一七年十二月二十三日付)。また、ベンヤミンは、エルンスト・シェーン宛の手紙(一九一九年四月七日付)のなかで、「ロマン主義の中心にあるメシアニズム」に言及している。

<sup>617</sup> Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, GS I 13. (『ロマン主義』、一六頁)

る」<sup>618</sup>（『フリードリヒ・シュレーゲルの美学理論の輪郭』一九一四年）。ベンヤミンは、フィヒテの「自我」に認められるような「無限性のなかで実現する完全な人間性」という観念を拒否し、「現存在のすべての点における完全性」や「生のそれぞれの段階において実現される理想」というパンダーのことばにロマン主義の歴史哲学的な「視点」を、そのメシアニズムを認めるのである。他方、ベンヤミンは、ロマン主義が最高の普遍性を「個性 Individualität」として、ひとつの「個体 Individuum」の性格をもつものとして表現しようとするのを批判する。「芸術の統一の個性性を表現しようとして、シュレーゲルは彼の諸概念に過大な要求を課し、逆説的なことをくわだてることになった。そうでなければ最高の普遍性を個性性として言い表わそうとする思想は実現不可能だった」<sup>619</sup>。それにたいして、ベンヤミンはロマン主義が「個性性」を「作品」に、その有限な偶然性に認めようとするとき、その点を評価するのである。「つまり、作品は偶然的な契機につきまとわれている。この特殊な偶然性を原理的に必然的な、すなわち避けることのできないものとして承認すること、この偶然性を反省=反射の厳格な自己制限をつうじて認めること、それが形式の厳密な機能なのである。自己制限という実際の、つまり限定された反省=反射を形成するのが、芸術作品の個性性と形式なのだ」<sup>620</sup>。作品の「個性性」は、ここではその「形式」をつうじて、作品の生じる偶然性が必然的なものとして、避けることのできないものとして承認される、という過程のなかに現われてくるものと考えられている。ベンヤミンによるなら、「作品をその内在的な基準において判定すること」、それは「芸術個体 Kunstindividuum のための諸方式を発見すること」にほかならない<sup>621</sup>。ノヴァーリスは、「すべての芸術作品はアプリアリな理想を、つまりそこに現存するという必然性をそなえ

---

<sup>618</sup> Ebd.（同書、一七頁） „Abgelehnt wird der Gedanke eines sich in der Unendlichkeit realisierenden Ideals der vollkommenen Menschheit, es wird vielmehr das ‚Reich Gottes‘ jetzt in der Zeit, auf Erden, gefordert... Vollkommenheit in jedem Punkte des Daseins, realisiertes Ideal auf jeder Stufe des Lebens, aus dieser kategorischen Forderung erwächst Schlegels neue Religion‘(Pingoud).“

<sup>619</sup> Ebd., GS I 89.（同書、一八六頁） „Um die Individualität der Kunsteinheit zum Ausdruck zu bringen, hat Schlegel seine Begriffe überspannt und nach einer Paradoxie gegriffen. Anders war der Gedanke, das höchste Allgemeine als Individualität auszusprechen, unvollziehbar.“

<sup>620</sup> Ebd., GS I 73.（同書、一四九頁） „...; das Werk bleibt mit einem Momet der Zufälligkeit behaftet. Diese besondere Zufälligkeit als eine prinzipiell notwendige, d.h. unvermeidliche einzugestehen, sie durch die strenge Selbstbeschränkung der Reflexion zu bekennen, ist die genaue Funktion der Form. Praktische, d.h. bestimmte Reflexion, Selbstbeschränkung bilden Individualität und Form des Kunstwerks.“

<sup>621</sup> Vgl. ebd., GS I 72.（同書、一四七頁参照）ベンヤミンは、Formeln für Kunstindividuen finden」というシュレーゲルのことばを引用している。

ている」<sup>622</sup>、と述べている。つまり、芸術作品はひとつの「個体」として、「アプリアリな理想」、「そこに現存するという必然性」をそなえた、ひとつの特異な出来事として見いだされなければならない、というのである。ベンヤミンは、ロマン主義の歴史哲学的「視点」がそのメシアニズムのうちに、現存するものがすべての点においてたとえ偶然的なものであるとしてもその必然性において承認される、というパンダーあるいはノヴァーリスのことばのうちに提示されていることを認める。とすればまた、ロマン主義の歴史哲学がその芸術理論のうちに、芸術作品を「個体」として、ひとつの出来事として、「個体」あるいは出来事をひとつの作品として構想するところに展開されているのを見いだすのである。

ここでベンヤミンが「芸術作品の個体性と形式」について言及するとき、「個体性」とは作品という「個体」が生成するときのその多様性を、「形式」とはその多様性を記述する「叙述形式」を意味しているものと考えられる。問題となっているのは、「個体」の特異性を記述するための「叙述形式」にほかならない。ベンヤミンは、「芸術批評のロマン主義的な概念規定」があくまで「認識論的 *erkenntnistheoretisch* 諸前提」<sup>623</sup>のもとに構築されることを、たとえ「芸術批評」という概念を意識的に認識論的な諸前提から展開したというわけではないとしても、「芸術批評」という概念が概念一般と同様に認識論的な諸前提にもとづいていることを強調する。ベンヤミンがロマン主義の芸術理論、「芸術批評」を展開するさいに、まず「認識論」的前提について論じているのも、さらにその後、『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判序論」において「認識批判 *Erkenntniskritik*」を展開することになるのも、その背景には、なにより新カント派に支配された当時のドイツの学問的状况があったと考えられる。新カント派は「認識論 *Erkenntnistheorie*」を、形而上学にかわって諸学問を基礎づける学として確立しようとしている<sup>624</sup>。当時、「批判=批評 *Kritik*」という語は、

---

<sup>622</sup> Ebd., GS I 76. (同書、一五五頁) „Jedes Kunstwerk hat ein Ideal a priori, eine Notwendigkeit bei sich, da zu sein...“

<sup>623</sup> Ebd., GS I 11. (同書、一三頁)

<sup>624</sup> リチャード・ローティ『哲学と自然の鏡』(野家啓一監訳、産業図書、一九九三年)を参照。デカルトやホッブスが、知の世界をコペルニクスやガリレオにとって安全な場所にするために、キリスト教会から知的生活を解放するために闘ってきたとすれば、カント以来、科学と学問的活動にたいする教会の支配が打ち破られるようになってからは、新たに教会にかわって、知の世界の基礎づけの役割を担う理論が、知の客観性を保証してくれるはずの理論が、「認識論」として要請されることになる。ローティは歴史的「認識論 *Erkenntnistheorie*」という観点から、「認識論」そのものを基礎づけ主義として批判の対象としているが、問題になっているのは、「ポスト-分析的」哲学と「ポスト-超越論的」哲学が共通に批判の対象としてきた基礎づけ主義であり、そのとき「ポスト-超越論的」哲学はその批判を「認識批判」として展開してきたことを考慮するなら、ローティは「認識論」に大きな重荷を負わせすぎているように思われる。

「認識論的方法」や「哲学的立場」として、カントと結びついて「無比で完璧な哲学的な立場にたいする秘教的な術語」<sup>625</sup>にまで高められていたという。ベンヤミンは、ロマン主義の芸術理論が「芸術批評」の概念の叙述にとって重要であると思われるかぎりでのみ追求されるべきことを、芸術理論として「芸術および芸術作品の理念という概念」のみが考察されるべきことを強調しているが、「認識論」的前提に言及するとき「芸術批評」を「認識批判」的な性格をもつものとして探求しているのである。認識論もまた、さらに経験諸科学も、ひとつの記述の方式、事物の状態をその諸機能のもとに記述する方式だと考えることができる。事物の状態は、認識論によって、あるいは経験諸科学によって、共同主観的な指示のもとにひとつの日常的な、あるいは社会的な機能として記述される。それにたいして、ベンヤミンはロマン主義の芸術批評が、「作品」をさまざまな諸形式の可能性のなかに指示されるべきものとしてあたえる「叙述形式」として構想されていることを見いだす。問題なのは、共同主観的な認識対象の記述の方式ではなく、「個体」の特異性を記述するためのその形式である。「個体」は、共同主観的な指示をつねに逸脱するところに「叙述」される。ベンヤミンは「散文」という「叙述形式」について、その機能が「諸形式の結合」と「諸形式の多様性」を発展させることにあると述べている。「散文」とは、事物が生成し現われてくるがままに諸形式の結合のなかに記述しようとする、事物を認識の対象としてではなく出来事として記述しようとする、「叙述形式」なのである。「個体」は「散文」をつうじて、指示されるべきものとして、生成のなかで構成されるはずのものとして「叙述」されるのである。

したがって、ベンヤミンが歴史哲学との関係において〈批判=批評〉に認める「課題=使命」は、「その媒質である散文<sup>プローザ</sup>を完全に積極的に評価すること」<sup>626</sup>にある。ベンヤミンは、〈批判=批評〉が一般的な用語法として、「根拠づけられた価値判断」<sup>627</sup>という意味において定着することになったのは、初期ロマン主義の影響なしには考えられないことを強調するが、それは〈批判=批評〉が新カント派的な「批判」概念へと制限され、経験が対象認識へと切りつめられてしまうことへの対抗的契機を初期ロマン主義に見いだすからにほかならない。新カント派が「認識論」を諸学問の基礎づけの理論として、「批判」をその実践

---

<sup>625</sup> Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, GS I 13. (『ロマン主義』、一八頁)

<sup>626</sup> Ebd., GS I 109. (同書、二三四頁) „Zuletzt beruht diese Einschätzung der Kritik auf der völlig positiven Bewertung ihres Mediums, der Prosa.“

<sup>627</sup> Ebd., GS I 13. (同書、一八頁)

として位置づけようとするのにたいして、ベンヤミンは〈批判=批評〉を「個体」の記述のための「プロセス」と「形式」をあたえるものとして理解するのである。ショーレム宛の手紙（一九一七年十月二十二日付）のなかで、ベンヤミンは、博士論文で展開したい歴史哲学の課題は「認識の歴史的生成というテーマ」<sup>628</sup>にあると述べている。問おうとしているのは「認識」の「歴史的生成」、つまり近代において「認識」という観念がどのように歴史的に形成されることになったかだが、実際には作品と〈批判=批評〉の「歴史的生成」と、さらに〈批判=批評〉に託された「課題=使命」が論じられる。〈批判=批評〉は「個体」としての作品を、社会的に構造化された解釈されるべきものとして提示すると同時に、「歴史的生成」のうちにあるもの、すなわち出来事として叙述されるべきものとして価値づけるといふ二重の「課題=使命」を担う。ロマン主義論のなかで〈批判=批評〉は、いかなる論理的あるいは弁証法的な関係によっても克服しえない「個体」を出来事として叙述するためのその「プロセス」と「形式」をあたえるものとして理解されているのである。

〈批判=批評〉は、経験を可能的対象の認識から解放し、そこに見いだされる諸対象をその社会的構造のなかにとらえなおす、と同時に、そこに「個体」を「歴史的生成」のうちに叙述されるべきものとして提示する。「個体」としての作品は〈批判=批評〉をつうじて、社会的構造のなかにあって解釈されるべきものとして見いだされると同時に、「歴史的生成」、すなわち出来事として叙述されるべきものとしてとらえられるのである<sup>629</sup>。

(2) 「個体」としての作品にたいしてばかりではなく、「個体」としての生にたいしても同じように考えることができる。ジョルジョ・アガンベンは、ベンヤミンが『暴力批判論』、『ドイツ悲劇の根源』のなかで言及する「たんなる生=剥き出しの生 *das bloße Leben*」ということばを、古代ローマにおいて誰にも処罰されることなく殺害可能であると同時に、儀礼的に殺害することの許されない存在を意味した「<sup>ホモ・サケル</sup>聖なる人間」という概念と結びつけ

---

<sup>628</sup> Brief an Gershom Scholem vom 27. 10. 1917, GB I 391. (『著作集』第十四巻、八九頁)

<sup>629</sup> ラング宛の手紙（一九二三年十二月九日）では、〈批判=批評〉とは「ひとつの理念の叙述 *Darstellung*」であると述べられている。「その内包的（集中的=強度的 *intensiv*) 無限性は、諸理念をモナドとして特徴づける」(Brief an Florens Christian Rang vom 9. 12. 1923, GB II 393. 『根源』下、三六四頁)。ベンヤミンは〈批判=批評〉とは「解釈 *Interpretation*」であり、「芸術作品の解釈の課題=使命は、被造物の生を理念のなかに集合させること *versammeln*、しっかりと位置づけること *feststellen* である」(GB II 393. 同書、三六五頁)と説明するのである。「人間が知っていること *Wissen* のすべてが釈明されるべきだとすれば、他のいかなる形式でもなく、解釈という形式をとらなければならないこと、諸理念こそがしっかりと位置づける解釈の手掛かり *Handhabe* であること」(GB II 394. 同書、三六五頁)が認識されなければならない。

で論じているが<sup>630</sup>、むしろ「たんなる生=剥き出しの生」は出来事として叙述されるべき「個体」としての生との、さらに生を出来事として構成する〈批判=批評〉との関係において理解する必要がある。

アガンベンは、主権者とは例外状況において決定を下す者、つまり例外状況において法を布告し執行する者、立法権と執行権を同時に行使する者である、というシュミットの議論を参照しつつ、法秩序の外にありながら「構成的権力 *pouvoir constituant*」として法秩序を構成する主権者に、まさに「<sup>ホモ・サケル</sup>聖なる人間」としての性格を認める。かつて君主が主権者として、法秩序の外にあり法秩序を構成する権力として法秩序を「宙吊りにし *suspendieren*」ていたのにたいして、近代民主主義社会においてはじめて、「剥き出しの生」そのものに主権者の地位が、「構成的権力」としての地位があたえられる。「フランス人権宣言（人間と市民の権利の宣言）」以来、人間は法秩序を構成する「構成的権力」として、市民を構成する権力として前提とされながら、つねに法秩序によってけっして包摂しえない過剰として位置づけられることになる。いまだシエイエスにおいて女性、子供、外国人、公共財の提供にたいして貢献のない者は市民から締め出されていたとすれば<sup>631</sup>、現在においてもたとえば難民は市民の地位から締め出され、法秩序の外に位置づけられている——少なくとも二級市民の地位しかあたえられていない。主権は、主権者を法秩序の外にある自然状態に位置づけることによって、したがって憲法そして市民は、「剥き出しの生」としての人間を「構成的権力」として法秩序の外に位置づけることによって、構成されるというのである。

たしかにベンヤミンの「たんなる生=剥き出しの生」ということばには、アガンベンの指摘するような意味、近代民主主義を構築する原理的な地位が表明されているということができるかもしれない。まさに〈神話的なもの〉という概念とは、そのような近代民主主義を構築する原理の倒錯的な性格をしめすものだと考えることができる。しかしまたそこには、アガンベンが指摘するのとは異なる意味が託されている。ベンヤミンはつぎのようにいう。「人間というものは、人間のたんなる生命とはけっして一致することはないし、人間のうちにある〈たんなる生=剥き出しの生〉とも、人間の状態と特性をもった他の

---

<sup>630</sup> Vgl. Agamben, *Homo sacer*. (アガンベン『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』); ders: *Ausnahmestand, aus dem Italienischen von Ulrich Müller-Schöll*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2004. (アガンベン『例外状態』上村忠男他訳、未來社、二〇〇七年); Schmitt, *Politische Theologie*, S.14. (シュミット『政治神学』、一三頁)

<sup>631</sup> Vgl. Agamben, *Homo sacer*, S.139. (アガンベン『ホモ・サケル』一八一頁)

なんらかのものとも、それどころか肉体的 leiblich 人格の単一性 *Einzigkeit* とも一致しはしない」<sup>632</sup>。「人間の諸状態、人間の肉体的な生、他の人間によって傷つけられうる生」は、「神聖な」ものではない。「たんなる生=剥き出しの生」とは、「古代の神話的な思考にしたがえば、罪を負っていることのしるしを負うもの」<sup>633</sup>にほかならない。ベンヤミンは「たんなる生=剥き出しの生」を、「罪を負っていること *Verschuldung*」と結びつけているように、それが近代民主主義を構築する原理であるとしても、同時にそこから救済されるべき対象としてとらえているのである。歴史の「課題=使命」とは、人間を「たんなる生=剥き出しの生」、その「肉体的人格の単一性」から「道徳的な唯一性 *Einzigkeit*」へと救済することにある。アガンベンが法秩序の外にある自然状態を「剥き出しの生」ととらえているが、ベンヤミンはむしろ、法秩序の外にある自然状態を出来事の生成する潜在性と理解している。救済とは、「剥き出しの生」を固有名をつうじて「歴史的主体」として構成=再構成することにほかならない。固有名の指示をつうじて、神話的暴力のなかに埋め込まれている生を救出することこそ、ベンヤミンが「課題=使命」と呼ぶものなのである<sup>634</sup>。

ベンヤミンが法と正義、〈神話的なもの〉と〈神的なもの〉という概念のもとに展開する議論の背景には、カントの第三アンチノミーの問題がある。カントは自由と自然とのあいだに認められるアンチノミーを、すなわち「自由による原因性（因果性）*Kausalität*」を想定する必要があるというテーゼと、諸現象はすべて「自然法則」にしたがうというアンチテーゼとのあいだのアンチノミーを、みずからの自由な普遍的立法に従属することこそが人間の自然目的である、ととなえることによって媒介しようとする<sup>635</sup>。それにたいして

---

<sup>632</sup> Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II 201. (『根源』下、二七五頁) „Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen, so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften, ja nicht einmal mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person.“

<sup>633</sup> Ebd., GS II 202. (同書、二七六頁) „Zuletzt gibt es zu denken, daß, was hier heilig gesprochen wird, dem alten mythischen Denken nach der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben.“ (下線部引用)

<sup>634</sup> アガンベンは、「剥き出しの生」をはじめ法秩序の外に構成的権力として位置づけようとしたことが近代の特徴だと説明するが、同時に「剥き出しの生」は法秩序の外に閉じ込められ排除されることになる。それにたいしてベンヤミンは、「剥き出しの生」を法秩序の外に出来事の〈歴史的主体〉としてあらためて位置づけなおすことこそが救済であると見なす。正義とは、ある種の理念や観念のようなものではない。もしそうであるなら、正義について論じることにはつねにアポリアをはらんでいるというデリダの批判が妥当することになる。ベンヤミンは、「剥き出しの生」が出来事として歴史的な生へと救済されることを、そうした事態を正義と呼ぶのである。

<sup>635</sup> Kant, *Immanuel: Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, S.462ff. (イマヌエル・

ベンヤミンは、両者をむしろ法と正義の問題として、けっして媒介しえない対立のなかにとらえなおす。ベンヤミンがテーゼとして問題にしているのが、われわれが受け入れてしまっている現実、その現実が構成される象徴的構造であるとするれば、アンチテーゼは、テーゼに対立するものというよりも、テーゼを構成する行為遂行的トートロジーを逸脱させる内在的な矛盾を喚起する力として考えられている。現実を行為遂行的トートロジーをつうじて象徴的な構造のなかに安定化させようとするとき、そうした行為の象徴的構造に内在する矛盾が問題なのである。アンチテーゼは、それがテーゼを構成する行為遂行的行為を逸脱させる力として現われてくるとき、事物を出来事として、生を出来事の〈歴史的主体〉として構成しはじめる。〈神的なもの〉が正義といわれるのは、それがなんらかの解決をもたらすからではなく、そこに指示されているものをその特異性、唯一性において構成するからである。ベンヤミンは『ゲーテの親和力』のなかで、倫理的な問題は「個体的な特異性の領域」、「道徳的な唯一性の領域」にこそ見いだされなければならないと、また『ドイツ悲劇の根源』では、「われわれが道徳的に *moralisch* すなわちわれわれの唯一性 *Einzigkeit* においてかかわる生」は、「神とともに道徳的に孤独にあることの表現」のうちにしめされなければならない<sup>636</sup>、と述べている。ベンヤミンが〈神話的なもの〉というテーゼと〈神的なもの〉というアンチテーゼとのアンチノミーから導き出すのは、「個体的な特異性」とその「道徳的な唯一性」を問いうる場としての「歴史」である。アドルノは『否定弁証法』のなかでやはりカントの第三アンチノミーの問題をとりあげ、「自由」という観念は歴史的に生成したものであることを強調しているが<sup>637</sup>、むしろベンヤミンは「歴

---

カント『純粹理性批判 中』篠田英雄訳、岩波書店、一九八二年、一二五—一三三頁）カントは、「人間はただおのれ自身の、とはいえ普遍的な立法にのみ従属すること」と「人間はおのれ自身の、とはいえ自然目的からすれば普遍的な立法意志にしたがってのみ行為するべく義務づけられること」とを同じことを意味するものと理解している。Vgl. Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe. Bd. 7. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1991, S.65. (『人倫の形而上学の基礎づけ』野田文夫訳、『世界の名著 カント』所収、一九九六年、二八二—二八三頁)

<sup>636</sup> Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I 284. (『根源』上、二一九頁) „Die menschliche Gestalt der Dichtung, ja der Kunst schlechweg, steht darin anders als die wirkliche, an der die in so vieler Hinsicht nur scheinbare Isolierung des Leibes wahrnehmungsmäßig gerade als der Ausdruck moralischer Vereinsamung mit Gott ihren untrügerischen Gehalt hat... Und dieses Leben, welches uns moralisch, das heißt in unserer Einzigkeit, betrifft, erscheint vom Standpunkt jeder Kunstgestaltung aus als negativ oder sollte doch so erscheinen.“ (下線部引用)

<sup>637</sup> Vgl. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M. 1997, S.243ff. (テオドール・W・アドルノ『否定弁証法』木田元他訳、作品社、一九九六年、二九九—三〇二頁、参照) アドルノは、カントの「自由の原因性(因果性)」という概念がそもそも「因果性」という概念を拡張的に解釈するものであり、すで

史」こそが自由を問いうる場であることを主張する。たしかにアドルノのいうように、市民社会的な「自由」はあくまで市民社会が発生するという歴史的な偶然性に依存するのだが、まさにそれゆえに同時に、「歴史」という場のなかでしか何が自由であるかを問うことはできないし、そもそも自由であることはできない。したがって、カントにとって人間を自由な自己立法のもとに〈法=権利主体〉として構成することがジンテーゼであるとすれば、ベンヤミンのばあいジンテーゼは、そのような〈主体〉化が虚偽として暴かれるところにもとめられる。要請されているのは、〈歴史的主体〉の可能性であり、生と出来事の唯一的な指示の可能性である。カントの理性批判があくまで認識あるいは法=権利の〈主体〉化のプロセスを意味するとすれば、〈歴史的主体〉はそのような〈主体〉化が不可能なところに出現するのである<sup>638</sup>。

---

に自由が「因果性」に拘束されることを表明する撞着語法に陥っていると批判している。<sup>638</sup> ベンヤミンの課題は、カントにおける認識の主体と法=権利主体を〈歴史的主体〉として問うことにある。まずカントの「もの自体 *Ding an sich*」は、共同体のなかの〈主体〉を構成するために対象化された不活性な物体としてではなく、生や出来事を構成する潜在性、「痕跡」としてとらえられなければならない。「もの自体」がさまざまな可能性のなかで生起する出来事を構成する「痕跡」としてとらえられるところに、〈歴史的主体〉が形成される。他方、またそこではじめて、倫理の問題もまた問うことができる。つまり倫理の問題は、「個体」の特異性、唯一性、〈歴史的主体〉のもとに、諸可能性のなかで問われるべきものなのである。アイヒマンに、彼が自分は命令にしたがっただけだと、それはみずからの意志ではないと主張するかぎり、その意志を問うことによって責任を負わせることはできない。近代市民社会が個々人の意志の表明の形式である妥当要求にもとづいて形成されるかぎり、近代法は責任の問題を意志とのかかわりのなかで問うことになるが、責任とはそもそもそうした意志とは無関係なところに生じるものにほかならない。デリダのいうように、「決定=決断」はさまざまな可能性のなかで「決定=決断」されなかったものとの関係においてなされるとすれば、責任は選択されなかった行為との関係において、みずからとった立場にたいしてではなく、とりえなかった立場にたいして問われる。アイヒマンは、諸可能性のなかで行為する〈歴史的主体〉として責任を負わなければならない。命令にしたがわないこともできたかもしれない、少なくともみずから進んで命令にしたがうこと、効率的にユダヤ人をアウシュヴィッツに輸送する有能な官吏であることを回避することができたかもしれない、という可能性においてなされた行為にたいして、アイヒマンは責任を負う必要がある。そのような契機を、ベンヤミンは『ゲーテの親和力』のなかで「機会 *Gelegenheit*」と呼んでいる。責任は、諸可能性において到来するひとつの可能性としての「機会」のもとにみずから担うことが要請される。そうした可能性において責任を負うのでなければ、アイヒマンはみずからの意志を否定しているのだから、贖いは復讐のためになされるということにしかならないし、そうなればそこには復讐と贖罪の連鎖しか生まれることはないだろう。命令にしたがっただけだと主張するアイヒマンは、つねにとりえなかった立場にたいして責任を負わなければならない。責任は、そのような行為遂行的な矛盾へと身をおくことによって生じる。みずから出来事が構成される場に身をおくこと、アポステオリで必然的なものを、偶然性であるにもかかわらずアプリアリなものにすること、それは行為遂行的矛盾、「不可能性」のうちに身をおくことにほかならない。「決定=決断」は、「決定=決断」されなかったものとの関係において、そうした「不可能性」においてなされたものとして理解されなければならない。

(3) ベンヤミンの思考においては、つねにテーゼとしての〈神話的なもの〉に、アンチテーゼとしての〈神的なもの〉が対立する。しかし、ベンヤミンはいわゆる終末論や終末後の世界について肯定的に語ることはないし、なにか〈神的なもの〉の到来を待望したり、そのための政治的なあり方を論じたりはしない。むしろ〈神的なもの〉は、区別し「決定=決断」する〈批判=批評〉の力に関係するものと考えられている。とすればまた、ジンテーゼとして政治的な対象となるのは、「政治的・神学的断章」のなかでも語られているように「はかなさ *Vergänglichkeit*」であり、ベンヤミンにとって「世界政治 *Weltpolitik* の課題=使命」は「はかなさを追いもとめること」<sup>639</sup>にある。

ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』でバロック悲劇に内在する歴史神学を政治神学とオイコノミア神学と対比することで問うのは、バロックの時代、さらに近代社会における「はかなさ」が担う意味にほかならない。政治神学に歴史の概念を対置することは、主権にたいして生あるいは出来事の唯一性、特異性について問うことを意味するとすれば、オイコノミア神学において歴史を考慮することは、統治の問題を「罪=負債 *Schuld*」、精神的な抑圧と資本の蓄積という観点から問うことを意味する。アガンベンは、オイコノミアという用語が古代ギリシアでは「家政」を意味していたのにたいして、中世のキリスト教神学において神による世界統治という意味を担うことになる経緯を明らかにし、さらにこの神学的オイコノミアが十七世紀、十八世紀におけるオイコノミアの用語にも見いだされると論じている<sup>640</sup>。博物学者カール・フォン・リンネの「自然のオイコノミア」という用語のうちには、創造者によって被造物に刻印された摂理にもとづく「布置 *dispositio*」という神学的オイコノミアの意味が認められるとすれば、また経済学者フランソワ・ケネーにおいてもオイコノミアが、リンネによってしめされた諸事物に刻印された自然的秩序と同様に、政体が存続するための秩序を意味する用語として用いられている。さらにジャン・ジャック・ルソーが一七五五年に『百科全書』のために書いた「政治的オイコノミア論 *Discours sur l'économie politique*」で問題になっているのは、一般意志にもとづく最善の統治のあり方だが、アガンベンは、やがて十九世紀に「政治経済学」あるいは「経済学」を意味することになる「政治的オイコノミア *economia politica*」という用語が摂理的オイ

<sup>639</sup> Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, GS II 204. (『根源』下、二二六頁)

<sup>640</sup> Vgl. Agamben, Giorgio: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur thologischen genealogie von Ökonomie und Regierung* (aus dem Italienischen von Andreas Hiepko), Frankfurt a.M. 2007, S.313ff. (ジョルジョ・アガンベン『王国と栄光—オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』高桑和巳訳、青土社、二〇一〇年参照、四八六一五三五頁参照)

コノミアの社会的合理化として用いられるようになった、と論じている。ベンヤミンは、スペイン・バロック演劇がカトリック教会によって再興された神学的オイコノミアによって構造化されているのにたいして、ドイツ・バロック悲劇がけっして浄化されることのないプロテスタント的な「罪=負債」の意識に支配されていることをしめすことで、オイコノミア神学に歴史神学を対置し、そこに近代的な資本主義のあり方を——『ドイツ悲劇の根源』の本来のテーマは演劇論であるとしても——見いだすのである。なにより宗教改革以降の資本主義の特徴は、けっして浄化されることのない「罪=負債」の意識が宗教そのものを資本主義へと変貌させたことに、つまりカトリック的な悔い改めや恩恵によってそのつど解消されていた「罪=負債」が恒常的な「罪=負債」の蓄積へと変容し、「抑圧されたもの」という宗教的心理が資本の蓄積と循環を形成する商業主義的心理となって経済さらに社会を動かしはじめたことにある。禁欲的プロテスタンティズムに、ヴェーバーが近代資本主義の職業倫理を条件づける合理的精神を認めるのにたいして、ベンヤミンは資本の蓄積と循環の新たな機構が形成される要因を見いだすとともに、ドイツ・バロック悲劇のなかでその機構が「罪=負債」の意識によってどのように構造化されるかを問うのである。

ドイツ・バロック悲劇をプロテスタント的な「罪=負債」の意識によって支配された「<sup>トラウアーシュビール</sup>悲劇」として構造化するのは、主観的メランコリーの受難と凋落のアレゴリーの諸形象である。メランコリーとアレゴリーは、後に『パサージュ論』では近代都市における<sup>フラヌール</sup>遊歩者と商品の特徴づける概念としてもちいられることになるが、バロックの世界を浄化しえない「罪=負債」を負った世界、累積する「罪=負債」の意識によって支えられた世界として照らしだすのは、支配者としての地位とその能力とのあいだで「決断力のなさ=優柔不断」へ陥る主権者と、総体性という仮象を徹底的に問うもろもろの凋落のアレゴリーにほかならない。バロック論では、これらの概念は相補的な関係にあると同時に、二重の役割を担うものとして論じられる。一方において、主観的なメランコリーのもとでのみ、世界は総体性の仮象を剥ぎとられたアレゴリーとして見いだされ、また凋落のアレゴリーの諸形象のなかでのみ、主権者は独裁的な権力を誇示し行使することができる。他方において、バロックの時代はこれらの概念をつうじて上記のように特徴づけられるのだが、同時に、やがて近代社会を形成する原理となる主権の意味が、また「人間的なもの」の総体的な形象を獲得しようとする近代の象徴理論にたいして、そうした形象と結びつくことのできなかつたさまざまな形象の担う意味が問われる。

したがって、このメランコリーとアレゴリーの相補的な関係と二重の役割にこそ、「はかなさ」に〈批判=批評〉的な性格をあたえる契機が、「はかなさを追いもとめること」の「世界政治の課題」がある。すなわち、現実をそれを構成する神話的暴力、行為遂行的トートロジーを逸脱するものとして「はかなさ」のうちに見いだすことが、同時にみずからもまた「はかなさ」のなかに、行為遂行的矛盾のうちにおくことが、〈批判=批評〉の、さらにまた「世界政治」の歴史哲学的な「課題=使命」なのである。

## 文献目録

- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. 7 Bde. Und Suppl., unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1974-1999.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Briefe. 6 Bde, hrsg. vom Theodor W. Archiv, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1995-2000.
- Benjamin, Walter: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, in: Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe Bd.3, hrsg. von Uwe Steiner, Frankfurt a.M. 2008.
- Benjamin, Walter: Einbahnstraße, in: Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe Bd.8, hrsg. von Detlev Schöttker unter Mitarbeit von Steffen Haug, Frankfurt a.M. 2009.
- ヴァルター・ベンヤミン『ベンヤミン・コレクション』五巻、浅井健二郎責任編集、筑摩書房、一九九五年—二〇一〇年。
- ヴァルター・ベンヤミン『ヴァルター・ベンヤミン著作集』十五巻、晶文社、一九六九年—八一年。
- ヴァルター・ベンヤミン『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』浅井健二郎訳、筑摩書房、二〇〇一年。
- ヴァルター・ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』上・下、浅井健二郎訳、筑摩書房、一九九九年。
- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, in: Gesammelte Schriften Bd.7, Frankfurt a. M. 1997.
- Adorno, Theodor W./ Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung, in: Gesammelte Schriften Bd.3, Frankfurt a. M. 1997. ホルクハイマー、アドルノ『啓蒙の弁証法』徳永恂訳、岩波書店、二〇〇八年。
- Adorno, Theodor W.: Die Idee der Naturgeschichte, Gesammelte Schriften Bd.1, Frankfurt a. M. 1997. テオドール・W・アドルノ『哲学のアクチュアリティ』細見和之訳、みすず書房、二〇一一年。
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a. M. 1997. テオドール・W・アドルノ『否定弁証法』木田元他訳、作品社、一九九六年。
- Adorno, Theodor W.: Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften. Bd. 11, Frankfurt a. M. 1997. テオドール・W・アドルノ『文学ノート』2、三光長治他訳、みすず書房、二〇〇九年。
- Adorno, Theodor W.: Über Walter Benjamin, Frankfurt a.M. 1970.
- Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002. ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社、二〇〇三年。
- Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand, aus dem Italienischen von Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2004. アガンベン『例外状態』上村忠男他訳、未来社、二〇〇七年。
- Agamben, Giorgio: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (aus dem Italienischen von Andreas Hiepko), Frankfurt a.M. 2007. ジョルジョ・アガンベン『王国と栄光—オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』高桑和巳訳、青土社、二〇一〇年。
- ジョルジョ・アガンベン『事物のしるし』岡田温司・岡本源太訳、筑摩書房、二〇一一年。
- Arendt, Hannah: Benjamin, Brecht. Zwei Essay, München 1971.
- Arnold H.L.(hrsg.): Text +Kritik 31/32: Walter Benjamin, Berlin 1971.
- 浅井健二郎『ヴァルター・ベンヤミンにおけるアレゴリーと〈歴史〉の概念について』東京大学文学部研究報告 第六号、一九七八年。
- アリストテレス『アリストテレス全集』第十一巻、戸塚七郎訳、岩波書店、一九六八年。
- Baecker, Dirk (hrsg.): Kapitalismus als Religion, Berlin 2004.
- Bloch, Ernst: Geist der Utopie, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1973. エルンスト・ブロッホ『ユートピアの精神』好村富士彦訳、白水社、一九九七年。
- Bloch, Ernst: Briefe, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) Bd.1, 1985.

- Bolz, Norbert/ Reijen, Willem van: Walter Benjamin. Leben und Werk, Bühl-Moos 1990.
- Bolz, Norbert / Faber, Richard (hrsg.): Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins ‚Passagen‘, Würzburg 1986.
- Brunner, Otto: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Darmstadt 1984. オットー・ブルンナー『ヨーロッパ——その歴史と精神』成瀬治他訳、岩波書店、一九七四年。
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit, Erneuerte Aufgabe, Frankfurt a. M. 1966/1996. ハンス・ブルーメンベルク『近代の正統性 I 世俗化と自己主張』斎藤義彦訳、法政大学出版局、一九九八年。
- チャールズ・B・シュミット、ブライアン・P・コーペン・ヘイヴァー『ルネサンス哲学』榎本武文訳、平凡社、二〇〇三年。
- Buck-Morss, Susan: *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge 1989.
- Burke, Kenneth: *A Grammar of Motives*. University of California Press 1969. ケネス・バーク『動機の文法』森常治訳、晶文社、一九八二年。
- Cohen, Hermann: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1914.
- Cohen, Hermann: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, Berlin 1984.
- Creuzer, Friedrich: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe. Leipzig und Darmstadt 1819.
- Deleuze, Gilles: *Logique du sens*, Paris. 1969. ジル・ドゥルーズ『意味の論理学』岡田弘他訳、法政大学出版局、一九八七年。
- Deleuze, Gilles: *Le pli. Leibniz et Baroque*, Paris. 1988. ジル・ドゥルーズ『襞——ライプニッツとバロック』宇野邦一訳、河出書房新社、一九九八年。
- De Man, Paul: *The Rhetoric of Temporality*, in: Blindness and Insight. Minneapolis. 1986.
- De Man, Paul: *“Conclusions”*: Walter Benjamin’s *“The Task of the Translator”*, in: *The Resistance to Theory*, Minneapolis (University of Minnesota Press) 1986. ポール・ド・マン『理論への抵抗』大河内昌訳、国文社、一九九六年。
- Derrida, Jacques: *Force de loi. Le “Fondement mystique de l’autorité”*; Éditions Galilée, 1994. ジャック・デリダ『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、一九九九年。
- Derrida, Jacques: *Force of Law. The “Mystical Foundation of Authority”* (Force de Loi. The “fondement mystique de l’autorité”), translated by Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, New York, vol 2. 1990.
- Derrida, Jacques: *Moscou aller-retour*, éditions de l’Aube. 1995. ジャック・デリダ『ジャック・デリダのモスクワ』土田知則訳、夏目書房、一九九六年。
- Derrida, Jacques: *Des tours de Babel*, in: Psyché, Paris. 1987. ジャック・デリダ『他者の言語』高橋允昭訳、法政大学出版局、一九八九年。
- Vgl. Descartes, René: *Meditationes de prima Philosophia*, Paris 1964. ルネ・デカルト『省察』山田弘明訳、筑摩書房、二〇一一年。
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung, Berlin 1999.
- Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1985.
- Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*, London 2002. ロナルド・ドゥウオーキン『権利論』木下毅他訳、木鐸社、一九九五年。
- Dworkin, Ronald: *Freedoms Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Oxford 1999. ロナルド・ドゥウオーキン『自由の法——米国憲法の道徳的解釈』石山文彦訳、木鐸社、二〇〇三年。
- Ehrentreich, Alfred: Stefan George in der Freien Schulgemeinde Wickersdorf, in: CP. 101. 1972.
- Emrich, Wilhelm: Deutsche Literatur der Barockzeit, Königstein/Ts., 1981. ヴィルヘルム・エムリッヒ

- 『アレゴリーとしての文学——バロック期のドイツ』道旗泰三訳、平凡社、一九九三年。
- Fenves, Peter: *Testing Right - Lying in View of Justice*, *Cardozo Law Review* 13. 1991.
- Fichte, Johann Gottlieb: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, in: *Fichtes Werke. Erster Band.* hrsg.von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971.
- Fichte, Johann Gottlieb: Über Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, in: *Fichtes Werke Bd. I*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1971. ヨハン・ゴットリープ・フィヒテ『フィヒテ全集』第四卷、哲書房、一九九七年。
- ミシェル・フーコー『言葉と物』渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、一九七四年。
- Frank, Manfred: *Das Problem »Zeit« in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung.* Paderborn/München/Wien/Zürich. 1990.
- Freud, Sigmund: Totem und Tabu; Das Unbehagen in der Kultur, in: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe, Bd.9.* Frankfurt a.M. 1974. ジークムント・フロイト「トテムとタブー」、「文化における不満」『フロイト著作集』第三卷、人文書院、一九八九年。
- Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen, gehalten zur 20 Jährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester Mass, Leipzig und Wien 1909.
- Fuld, Werner: *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie.* München/Wien 1979.
- Gaber, Klaus / Rehm, Ludger (hrsg.): *global benjamin. Internationaler Walter Benjamin-Kongreß 1992, 3 Bde.,* München 1999.
- Gadamer, Hans G: *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke Bd. 1, Hermeneutik I,* Tübingen 1960/90. H・G・ガダマー『真理と方法 I』響田収他訳、法政大学出版局、一九八六年。
- Gadamer, Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode.* Tübingen 1960.
- Gasché, Rodolphe: Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion: Der Fall Benjamin, in: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin.*
- Giehlow, Carl: Dürers Stich „Melencolia I“ und der maximilianische Humanistenkreis. in: *Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst, Wien, 26 1903 (Nr.2), 27 1904 (Nr.1/2, 4).*
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Werke. Hamburger Ausgabe Bd.12,* München 1982. ヴォルフガング・フォン・ゲーテ『ゲーテ全集』第十三卷、小岸昭他訳、潮出版社、一九八〇年。
- Gryphius, Andreas: *Carolus Stuardus,* Stuttgart 1972.
- Gryphius, Andreas: *Leo Armenius,* Stuttgart 1971.
- Gryphius, Andreas: *Papinian,* Stuttgart 1965.
- Gryphius, Andreas: *Catharina von Georgien,* Stuttgart 1975.
- Gryphius, Andreas: *Cardenio und Celinde,* Stuttgart 1968.
- Habermas, Jürgen: *Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamin,* in: *Philosophisch-politische Profile,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1991. ユルゲン・ハーバーマース『哲学的・政治的プロフィール』下、小牧治他訳、未來社、一九九九年。
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1988.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik,* Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991. ユルゲン・ハーバーマース『討議倫理』清水多吉他訳、法政大学出版局、二〇〇五年。
- Hallmann, Joh. Chr.: *Mariamne,* Stuttgart 1973.
- Haverkamp, Anselm (hrsg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin,* Frankfurt a.M. 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Der Geist des Christentums.* Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1971.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit.* Max NiemeyerVerlag Tübingen 1979.
- Heidegger, Martin: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Gesamtausgabe Bd.1,* Frankfurt a. M. (Vittorio Klostermann) 1978. マルティン・ハイデッガー『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』、ハイデッガー全集第一卷『初期論文集』所収、創文社、一九九六年。
- Heil, Susanne: *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt,* Stuttgart 1996.

- Hellingrath, Norbert von: Hölderlin-Vermächtnis, hrsg. v. Ludwig von Pigenot, München (F. Bruckmann A.G.) 1936.
- Hölderlin, Friedrich: Hölderlin Werke und Briefe, hrsg. v. Friedrich Beißner und Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. (Insel) 1969. フリードリヒ・ヘルダーリン『ヘルダーリン全集』手塚富雄責任編集、河出書房新社、一九六九年。
- Hörisch, Jochen: Man muss dran Glauben. Die Theologie der Märkte, München 2013.  
石川實『シラーの幽霊劇』国書刊行会、一九八一年。
- Janke, Wolfgang: Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin. 1970.
- Jay, Martin: "The Aesthetic Ideology" as Ideology, or What Does It Mean to Aestheticize Politics?, Cultural Critique, 21 1992.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg. (Felix Meiner Verlag) 1956, B33. イマヌエル・カント『純粹理性批判』上、岩波書店、一九七九年。
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956. イマヌエル・カント『純粹理性批判 中』篠田英雄訳、岩波書店、一九八二年。
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1991. イマヌエル・カント『人倫の形而上学の基礎づけ』野田文夫訳、『世界の名著 カント』所収、中央公論社、一九九六年。
- Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe. Bd. 8. Frankfurt. a. M. (Suhrkamp) 1982. イマヌエル・カント『人倫の形而上学』加藤新平他訳、『世界の名著 カント』所収。
- Kantorowicz, H. Ernst: *The King's Two Bodies*, Princeton 1997. エルンスト・H・カントーロヴィチ『王の二つの身体』上・下、小林公訳、筑摩書房。
- カルデロン・デ・ラ・バルカ『スペイン黄金世紀演劇集』牛島信明編訳、名古屋大学出版会、二〇〇三年。
- カルデロン・デ・ラ・バルカ『バロック演劇名作集』佐竹謙一他訳、国書刊行会、一九九四年。
- Kelsen, Hans: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Tübingen 1923 (Erste Auflage 1911).
- Kelsen, Hans: Allgemeine Staatslehre, Berlin / Zürich 1966 (Erste Auflage 1925).
- Klibansky, Raymond/ Panofsky, Erwin/ Saxl, Fritz: Saturn und Melancholie, Frankfurt a.M. 1990. レイモンド・クリバンスキー、アーウィン・パノフスキー、フリッツ・ザクスル『土星とメランコリー』田中英道監訳、晶文社、一九九一年。
- Knoche, Stefan: Benjamin- Heidegger. Über Gewalt. Die Politisierung der Kunst. Wien 2000.
- Koschorke, Albrecht / Lüdemann, Sussane / Frank, Thomas / Matala de Mazza, Ethel: Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt a. M. 2007.
- Koselleck, Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989.
- Koselleck, Reinhart: Geschichte, Geschichtliche Grundbegriffe Bd.2, Stuttgart, 1975.
- Kripke, Saul A.: *Naming and Necessity*, Cambridge / Massachusetts (Harvard University Press) 1998. ソール・A・クリプキ『名指しと必然性一様相の形而上学と心身問題』八木沢敬他訳、産業図書、一九八九年。
- Kupffer, Heinrich: Gustav Wyneken, Stuttgart (Ernst Klett) 1970.  
忽那敬三「問題学への展開」『理想』六四三号、理想社、一九八九年。
- Latte, Kurt: Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland, Tübingen 1920.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Discours de Métaphysique*, in: Philosophische Schriften Bd. 1, hrsg. v. Hans Heinz Holz, Frankfurt a.M. 1986.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Correspondance avec Arnauld*, in: Philosophische Schriften Bd. 2, hrsg. v. C. J. Gerhardt, Darmstadt 1889.
- ライプニッツ『形而上学叙説』『アルノーとの往復書簡』ライプニッツ著作集第八巻、西谷裕作、竹田篤司他訳、工作舎、一九九〇年。
- Lepenius, Wolf: Das Ende der Naturgeschichte, Frankfurt a. M. 1978. ヴォルフ・レペニース『自然誌

- の終焉』山村直資訳、法政大学出版局、一九九二年。
- Lohenstein, Daniel Casper von: Sophonisbe, Stuttgart 1970.
- Lohenstein, Daniel Casper von: Cleopatra, Stuttgart 1965.
- Lukács, Georg: Die Theorie des Romans, Darmstadt 1971. ゲオルク・ルカーチ『小説の理論』ルカーチ著作集第二巻、大久保健治訳、白水社、一九八六年。
- Luther, Martin: De servo arbitrio (Vom unfreien Willensvermögen), in: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd.1, hrsg.v. Wilfried Härle, Leipzig; Von den guten Werken, in: Deutsch-Deutsche Studienausgabe Bd.1, hrsg. v. Dietrich Korsch. マルティン・ルター「奴隷的意志について」『ルター著作集』第一集第七巻、聖文舎、一九六三年、「善きわざについて」『ルター著作集』第一集第二巻、聖文舎、一九六三年。
- Maas, Utz: Sprachwissenschaftliches im Werk Walter Benjamins, in: global benjamin / Internationaler Walter-Benjamin-Kongreß, hrsg. v. Klaus Garber und Ludger Rehm. München (Wilhelm Fink) 1999.
- 前田英樹『沈黙するソシユール』書肆山田、一九八九年。
- 前田英樹『言語の闇をぬけて』書肆山田、一九九四年。
- クリストフ・マルクシーズ『グノーシス』土井健司訳、教文館、二〇〇九年。
- ジョン・マレンボン『初期中世の哲学』中村治訳、勁草書房、一九八九年。
- ジョン・マレンボン『後期中世の哲学』加藤雅人訳、勁草書房、一九九二年。
- マキアヴェッリ『君主論』河島英昭訳、岩波書店、一九九八年。
- Menke, Bettine: Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän – das Trauerspiel – Konstellationen – Ruinen, Bielefeld 2010.
- Menke, Bettine: Benjamin vor dem Gesetz. Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas, in: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, hrsg v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1994.
- Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, Frankfurt a.M. 1980.
- Menninghaus, Winfried: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1987. W・メニングハウス『無限の二重化—ロマン主義・ベンヤミン・デリダにおける絶対的自己反省理論』伊藤秀一訳、法政大学出版局、一九九二年。
- Missac, Pierre: Walter Benjamins Passage, Frankfurt a.M. 1991.
- ミッターイス=リーベリッヒ『ドイツ法制史概説』世良晃志郎訳、創文社、一九七一年。
- 森村進『法哲学講義』筑摩書房、二〇一五年。
- 長尾龍一『ケルゼン研究Ⅰ』信山社、一九九九年。
- 長尾龍一『ケルゼン研究Ⅲ』信山社、二〇一三年。
- 成瀬治『絶対主義国家と身分制社会』山川出版社、一九八八年。
- Niefanger, Dirk: Barock. Lehrbuch Germanistik, Stuttgart 2012.
- Novalis: Philosophische Studien 1795/96 (Fichte-Studien), in: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Zweiter Band. hrsg.von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. München/Wien. 1978.
- Opitz, Martin: Buch von der Deutschen Poeterey, Stuttgart 1970.
- 小田部胤久『象徴の美学』東京大学出版会、一九九五年。
- Panofsky, Erwin/ Saxl, Fritz: Dürers „Melencolia I“. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung, Leipzig / Berlin 1923.
- エルヴィン・パノフスキー『〈象徴形式〉としての遠近法』木田元他訳、筑摩書房、二〇〇九年。
- Radbruch, Gustav: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, Süddeutsche Juristenzeitung 1946. グスタフ・ラートブルフ「実定法の不法と実定法を超える法」小林直樹訳、『ラートブルフ著作集』第四巻、東京大学出版会、一九七五年。

- Rawls, John: *A Theorie of Justice*, Cambridge / Massachusetts 2000. ジョン・ロールズ『正義論』川本隆史他訳、紀伊國屋書店、二〇一〇年。
- リチャード・ローティ『哲学と自然の鏡』野家啓一監訳、産業図書、一九九三年。
- Rüffer, Ulrich: Anmerkungen zu Paul de Mans Benjamin-Lektüre, in: Walter Benjamin, 1892-1940, zum 100. Geburtstag.
- ワイリー・サイファー『ルネサンス様式の四段階』河村錠一郎訳、河出書房新社、一九八七年。
- 笹倉秀夫『法思想史講義』東京大学出版会、二〇〇七年。
- 佐竹謙一『スペイン黄金世紀の大衆演劇—ロペ・デ・ベーガ、ティルソ・デ・モリーナ、カルデロン』三省堂、二〇〇一年。
- Schiller, Friedrich: Kallias oder über die Schönheit, in: Sämtliche Werke. Bd.5, München (Hanser) 1980. フリードリヒ・シラー『美と芸術の理論—カリアス書簡』草薙正夫訳、岩波書店、一九七六年。
- Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung, in: Sämtliche Werke. Bd.5.
- Schiller: Der Geisterseher, in: Sämtliche Werke. Bd.5.
- Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: Sämtliche Werke. Bd.5.
- Schlegel, Friedrich: Vorrede. Über das Studium der Griechischen Poesie, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 1, hrsg.von Ernst Behler. Paderborn/München/Wien. 1958ff.
- Schlegel: Abschluß des Lessing-Aufsatzes. Bd.2.
- Schlegel: Athenäum-Fragmente Bd.2.
- Schlegel: Die Kölner Vorlesungen von 1804-1805. Bd.12.
- Schlegel: Gespräch über die Poesie. Bd.2.
- Schlegel: Lucinde. Bd.5.
- Schlegel: Philosophische Lehrjahre. 1796-1801. Bd.18.
- Schlegel: Über das Studium der Griechischen Poesie, Bd.1.
- Schlegel: Über die Unverständlichkeit. Bd.2.
- Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1990. カール・シュミット『政治神学』田中浩・原田武雄訳、未來社、一九八六年。
- Schmitt, Carl: Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel, Stuttgart 1993. カール・シュミット『ハムレットもしくはヘカベ』初見基訳、みすず書房、一九九八年。
- Schöne, Albrecht: Emblematisches und Drama im Zeitalter des Barock. Dritte Auflage mit Anmerkungen, München 1993. アルブレヒト・シェーネ『エンブレムとバロック演劇』岡部仁編訳、ありな書房、二〇〇二年。
- Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke Bd.1, Stuttgart / Frankfurt a.M. 1960. アルトゥール・ショーペンハウアー『ショーペンハウアー全集』第三卷、加藤尚武他訳、白水社、一九九六年。
- Scholem, Gershom: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1990.
- Shakespeare, William: *Hamlet*, London 2005.
- フェルディナン・ド・ソシュール『ソシュール講義録注解』前田英樹訳・注、法政大学出版局、一九九一年。
- Spinoza: Tractatus theologico-politicus, in: Opera Bd.3, Heidelberg 1972. スピノザ『神学・政治論』吉田量彦訳、光文社、二〇一四年。
- Steiner, Uwe: Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins, Würzburg 1989.
- Steiner, Uwe: Walter Benjamin, Stuttgart / Weimar, 2004.
- Steiner, Uwe (hrsg.): Walter Benjamin 1892-1940. Zum 100. Geburtstag, Bern 1992.
- Stolleis, Michael: Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt a. M., 1990.

- Szondi, Peter: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1970. ペーター・ソンディ『ヘルダーリン研究——文献学的認識についての論考を付す』ヘルダーリン研究会訳、法政大学出版局、二〇〇九年。
- Szyrocki, Marian: Die deutsche Literatur des Barock, Stuttgart 1997.
- Teunissen, Michel: Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters, Berlin 1996.
- Tiedemann, Rolf: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Mit einer Vorrede von Theodor W. Adorno, Frankfurt a.M. 1965.
- ツヴェタン・トドロフ『象徴の理論』一之瀬正興他訳、法政大学出版局、一九八七年。
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1919.
- ヘルマン・テュヒレ『キリスト教史6 バロック時代のキリスト教』上智大学中世思想研究所編訳、平凡社、一九九七年。
- Unger, Erich: Politik und Metaphysik, Würzburg 1989.
- Warburg, Aby: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeichen (1920), in: Werke in einem Band, hrsg. v. Martin Tremml, Sigrid Weigel, Perdita Ladwig, Berlin 2010. アビ・ヴァールブルク「ルターの時代の言葉と図像における異教的=古代的予言」『ヴァールブルク著作集6』伊藤博明監訳、ありな書房、二〇〇六年。
- Weber, Samuel: Taking Exception to Decision. Theatrical-theological Politics. Walter Benjamin and Carl Schmitt, in: Walter Benjamin 1892-1940, zum 100. Geburtstag, hrsg. v. Uwe Steiner, Bern/Berlin/Frankfurt a. M./New York/Paris/Wien/Lang 1992.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988. マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムと資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店、一九八九年。
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972.
- Weber, Max: Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, in: Gesammelte Politische Schriften, Tübingen 1988. マックス・ヴェーバー『政治論集2』中村貞二訳、みすず書房、一九八二年。
- Weber, Max: Das antike Judentum, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Tübingen 1988.
- Weigel, Sigrid: Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, Frankfurt a.M. 2008.
- Wellmer, Albrecht: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1986.
- ハインリヒ・ヴェルフリーネン『美術史の基礎概念』海津忠雄訳、慶應義塾大学出版会、二〇〇〇年。
- Wolfgang, Ernst / Vismann, Cornelia (hrsg.): Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz, München 1998.
- Witte, Bernd: Walter Benjamin mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbeck 1985.
- 山本定祐『ロマン主義文学の誕生と変転—フリードリヒ・シュレーゲル』ドイツ・ロマン派全集第十二巻『シュレーゲル兄弟』国書刊行会、一九九〇年。
- Zizek, Slavoj: *The Metastases of Enjoyment*, Verso, London/New York, 1994. 『快樂の転移』松浦俊輔訳、青土社、一九九六年。