

黙示録か、それとも〈法の前〉か

—ベンヤミンのメシアニズムと デリダによる暴力の脱構築について

工藤達也

「そうであるがしかし、かれは闇の中で輝きが消える
ことなく掟の門扉からこぼれ出るのが分かった」。

カフカ：『掟の門前』¹⁾

I

ヴァルター・ベンヤミンのメシアニズムは歴史を黙示録的な終点に向かうプロセスと考えていた。歴史の終わりの日に世俗の悪とそこからの救済をめぐる最後の審判の舞台が出現する。これは『歴史の概念について』（以下、『歴史テーゼ』と略記）でベンヤミンが最後期に明確に語ったヴィジョンである。ただしメシアニズムと黙示録は、かれの文筆の仕事の最終到達点というよりは、むしろ綱領として文字通りアルファとオメガのようにしてあった。初期に成立したと見なされる『神学的-政治的断章』（以下『断章』と略記）は²⁾、その歴

1) Kafka, Franz: „Der Proceß“ (hrsg. von Malcolm Pasley), Fischer Frankfurt a. M., 2002, S.294

2) 『断章』の成立時期については一九二〇年前後というショーレムの証言をここでは支持する。その時期にエルンスト・ブロッホの『ユートピアの精神』をベンヤミンが集中して読んだ事実が何よりも重要と思われるからである。（ベンヤミンからの引用は Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann und Herrmann Schwepenhäuser, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2. Auflage 1978 とし、本文中に GS の略号とローマ・アラビア数字の順で巻冊数を示してから頁数を記す。）

史と救済の思想が圧縮したごく短い断片である。すでにこのメモ書きに、ベンヤミンのメシアニズムが胚芽の姿で今後展開するのを待つかのようにさえ見える。文章自体が字数も僅かで、これからそのまますべて説明を加え読んでいくことにするが、しかしメモと言うには考え抜かれた^{ヘルメーティッシェ}「気密」で打ち解けない文章であり、どんなにかみ砕いても理解に苦しむ困難を強いられる。

ベンヤミンの思考様式自体が持つ固有性について、前もって説明が必要だろう。それは要するに非連続性の重視である。線や流れ、そして時間等の滑らかな進行に反発し、連続が分かたれる点を探り当てて、そこで対立や逆転のチャンスを狙う。そのような点において、たとえば二つの要素が対立し逆向きの方向に引き合う、あるいは衝突して逆を向くことになる——。こういった焦点を孕んだ図式の思考がベンヤミンの特色であり、それはこの『断章』にも該当する。対立の均衡、逆向きへの転回等の動きの契機^{モメント}はともに、まさしく瞬間^{モメント}という時間性に凝縮し、そこに思考が入り込む。『断章』で語られるメシアニズムの場合、均衡する二つの力の一つは、人間が世俗の幸福を追求する方向を向き、その逆の方向に歴史が瀑布の勢いでなだれ込む没落の流れがある。おそらくは、ここで地上の歴史の上に蒼穹がかかる舞台装置を想定して、この両者の緊張のプロセスを思い描くとよい。ベンヤミンはつまり、二つの力の緊張のしなりから一矢放たれ、地上から蒼穹に向けて勢いよく弾け飛ぶような、そんな像を描いている、と。

ベンヤミンは『断章』で世俗にある価値が没落によって崩壊する必然を容認しながら、その虚無の過程で幸福が発するパトスが没落に抗するのを見、それをバネにベクトルが上向く刹那に、メシアの到来と救済のヴィジョンをうかがい知る。ところでなぜ、そんな逆説においてしかベンヤミンは救済を期待しないのか——。その問いの答えを要約すればつまり、救済の期待が歴史においていつまでも裏切られ続ける事実を説明するためだということになる。ベンヤミンは『断章』で歴史の敗北の意味を、世俗の歴史の終わりの後に初めて、神の

国が到来することから帰結する。世俗が神の国と断絶し続け、預言も成就しないのは絶滅の前史にすぎないからと、現世の歴史の成果を強烈に否定する。『断章』の冒頭で「メシア自らによってやっと、あらゆるすべての歴史で生じたことが完成する」と言われ、世俗の歴史の終わりにおいて「かれが自ら歴史の出来事をメシア的なものと関係させることで救出し、それを通して初めてその出来事を完成と、創造に至らしめる」³⁾とは、終わりの後の始まりを告げる預言である。メシアの到来は、われわれのいる時代も含めてすべての歴史の出来事を終着点から裁く最終時点であり、この清算を通して創造と終末の懸隔を架橋し結ぶといった、歴史そのものの神学的総括をベンヤミンは『断章』の冒頭で公式化している。

勿論、歴史哲学のフクロウが夜に飛び立つといった、事後からの歴史叙述の優位が語られることはまったくない。ベンヤミンは「歴史的なものはいっさい、自ら進んでメシア的なものに関係することを望むことすらできない」⁴⁾とも言うが、それはつまり歴史の目標は歴史の外にある超越の存在のみが賦与でき、歴史の渦中に存在しているわれわれのような存在には知る権利すら望めないことを意味する。続けて、「だから神の国は歴史の^{デュオミヌス}可能態の目的ではないし、そもそも神の国は目標として措定されえない。歴史的に見るなら、神の国は目標でなく終焉なのだ。だから世俗のものの秩序は神の国の構想に基づいて築けないし、だから神権政治 Theokratie は政治的意味を持たず、むしろ宗教的意味のみを持つ。神権政治の政治的意味を徹底的に完膚なきまでに否定してみたのが、プロッホの『ユートピアの精神』の最も偉大な功績である」⁵⁾と述べ、世俗と神の国の断絶が明確に記される。

これが鮮烈なのは、真の正義は俗の存在が儚く滅びという必然の向こうにしかない」と主張しているからである。だが、かといってこれがニヒリズムのたんなる喧伝のわけがないのは、世俗の繁栄と滅びの交錯する中、終焉へ向かう強

3) GS. II-1, S. 203

4) ebd. S. 203

5) ebd. S. 203

力な力に抗する微細な力として、さも幸福がささやかな異議申し立てをするかのように制止するからである。すなわちベンヤミンによれば、「世俗のものの秩序は幸福の理念に沿って打ち立てられる」が、「この秩序をメシア的なものに関係させることが、歴史哲学の本質的な規範の一つ」であり、これによって歴史は幸福と滅びの均衡した対立の中に置かれ「ある一つの神秘的歴史」として認識されることが可能になる⁶⁾。次に長くなるがベンヤミンが均衡の奇跡を図示するのを直接引用し確認しておこう。

「一本の矢の向きが、世俗的なものの潜在力が向かい作用する目標を、そしてもう一方の矢の向きはメシア的なものの集中を示しているとすれば、自由な人類の幸福の探求は明らかにそういったメシア的な方向からは遠ざかろうとするが、しかし片方の力が自らの道を通り抜けることによって、もう一方の力が反対方向へ向かう道を歩むのを促す能力があるように、世俗的なものの世俗的な秩序がメシア的な国の到来を促す能力を同じように持つのである。すなわち世俗的なものはどうあっても、かの国の範疇ではないが、その国が極めて目立たぬようにして近づいていること、もっと言おう、その接近のもっとも正確なカテゴリーの一つである。なぜなら、幸福においてあらゆる地上の存在は自らの没落を熱望するが、だか地上的なものにとって没落に気づくよう定められている場所は、ただ一つ幸福しかないのだから。——他方で明らかに心^{ハート}は、すなわち内面的個々の人間が抱く直接的でメシア的な集中は、不幸を受苦という意味において貫通するのである。不死性の中へと導き入れる霊的な〈原状回復 *restitutio in integrum*〉に対応するのは、世俗的な〈原状回復〉であり、それは没落の永遠の中に通じており、この永遠に過ぎ去ってゆき、総体において完全に儂い、空間的のみならず同様に時間的な総体においても儂い、この世界のもののリズム、メシア的な自然のリズムが幸福である。なぜなら、

6) ebd. S. 203

自然がメシア的であるのは、それが永遠かつ総体として衰滅 Vergängnis からできているからである。

この衰滅を熱望することは、自然の段階にある人間にとっても、この地上の政治の課題であり、その方法はニヒリズムと呼ばれねばならない⁷⁾。

「幸福においてあらゆる地上の存在は自らの没落を熱望する」、そして「地上的なものにとって没落に気づくよう定められている場所は、ただ一つ幸福以外にない」——この箇所では、悲観と希望とが独特に交錯している。受難の代償として希望の確信を得るためには、幸福の出現は儚く消失するだけにあるとされているからである。ここで言われている「幸福」を後期のベンヤミンの焦点の一つ「時代-夢 Zeit-traum」(『パッサージュ論』⁸⁾)に読み変えることが許されるだろう。そこで一九世紀のブルジョアの夢は覚醒の準備のために消えるよう、歴史においてはそう定められていると述べられる。それは覚醒に立ち返る「今」の瞬間^{モメント}において夢見られた過去と離別し弔う trauern ことの必要を説くが、結局のところ夢から醒めた味気なさしか残らない感慨を呼び起こす。これと同等の空虚な決別の必然が『断章』の結語としてベンヤミンが「政治の課題」と記したニヒリズムの方法にすでに認められる。

『断章』で確立したこの「ニヒリズムの方法」は、それから先に、この地上における神話的暴力と地上に終焉をもたらす神的暴力の対置として暴力の批判に発展し、それは初期ベンヤミンのゲート批評『ゲートの親和力』の結語、つまり「ただ希望なき者たちだけのため、希望がわれわれにあたえられているのだ⁹⁾」に変奏される。ただし、『歴史テーゼ』というベンヤミンの最後期まで一貫して連なる「ニヒリズムの方法」が、世俗の出来事やその意図さえもあまりに強引に否定するではないか、と疑う距離は保った方がいい。詳細には後で論じることにするが、ベンヤミンの『暴力の批判』に対してジャック・デリダも

7) ebd. S. 203f.

8) GS. V-1, S. 491

9) GS. I-1, S. 201

また『法の力』で、世俗の人間の歴史で繰り返される暴力の中断のために、その世俗の存在を被造物まるごと消去する神的暴力に期待するようなベンヤミンの発想に、ナチスの最終解決 *Endlösung* や絶滅収容所の発想と通底するものがあると疑義を抱いた¹⁰⁾。デリダがベンヤミンの『暴力の批判』をどう扱い法権威の脱構築を意図するかについては詳細に後で触れるが、かれが苛立つのは、ベンヤミンの黙示録の志向においてどう弁解しようが拭いようもない、歴史の外というメタレベルを根拠とする自負であり、そこで歴史的諸事象を包括する梃子として神学という装置を用意することが原因だろう。この指摘を待たずとも、ベンヤミンの言う歴史における過去の救済 *Rettung* のコンセプトも黙示録という最終的な意味づけと結びつくのは自明であり、歴史を終わってから「読む」超越、すなわち、われわれにとって絶対に不可知な他者との約束に纏る神学的思考はあまりに堅牢すぎるとは思える。

ただ、ベンヤミンのこの頑なにも思える態度の根拠を探れば、それは過去の像の記憶と回帰の有意味性が自身の中心テーマとして譲れなかったからと想像できる。すなわち、この過去の像は、いわば白日夢のように回帰する、とりわけ人の表情とまなざし、そして遠くにいる存在の記憶、つまりは「アウラ」を实体として捉えるのをベンヤミンは放棄できなかった。像がたとえ、苦痛にまみれたまま硬直した息絶えた人々の^{かんぼせ}顔として悪夢のように回帰しても、そして髑髏を歴史の衰退そのもの表徴と見なす（『ドイツ悲劇の根源』）アレゴリー的観相の悲惨な歴史観に染め抜かれていようとも、それでもなお夢像の渦中に身を置き、覚醒の言葉を紡ぎ出すことに、おそらくかれの救済者の使命の重心が措かれていた。

ベンヤミンにとってどんな像も夢として儚く、その消失の過程には覚醒が対置されるのが必然である。像は覚醒による破碎との弁証法的緊張の中に据えられなければ、夢は夢のまま持続し世俗の受苦を隠蔽し告発を封じ込める。この

10) Vgl. Derrida, Jacques: „Gesetzeskraft – »Der mystische Grund der Autorität«“ (aus dem Französischen von A. G. Düttmann übersetzt), Suhrkamp Frankfurt a. M., 1991, S. 123f.

抑圧はベンヤミンにとって、過去に生きた者たちへの裏切りに相違なかった。多少の引用は別にして、ベンヤミンはおそらく精神分析のことをそれほど知悉しているわけではないとはいえ、夢がときに粉飾や検閲であることは弁えていただろうし、また同時に夢の表出が不可知な存在の発する暗号であり、それを解説する作業の重要性も精神分析と同様の見解を持っていたであろう。ただ、ベンヤミンの場合は、意味解説の成功により夢から浮上するよりは、むしろ沈潜する深さを重視する特徴があったと思う。かれは夢を虚無的に裏切りつつも、なお夢に没入するかのような倒錯をあえて選んだようにさえ思えるのだ。おそらくその場合、その深さの分だけ夢の密度は増し、浮上する際のエネルギーを強力に備蓄することになっただろう。そして、その反動の分だけ浮上の勢いは破壊度を増すことになるので、ベンヤミンはまた、いま生きる現在の儂ささえ強烈に打ち出し、それが将来に古び朽ち時代的廃墟となることを予見するようにもなった——。こういった、過去を偏愛しその夢を呼吸し心身を通過させる媒質^{メデイウム}（いわば霊媒）的体質がベンヤミンには備わっていたとさえ思える。かれの、歴史に「逆向きのブラシをかける」（『歴史テーゼ』¹¹⁾）ようにして書くという強硬なまでの後ろ向き^{レトロスペクティブ}の視点はこれから先も触れることになるが、それもおそらくこのような過去への強烈な固執と偏愛の体質のせいと言えるかもしれない。

次の章で『歴史テーゼ』に触れる前に、ここで『断章』で「心^{ハート}」と呼ばれているメシアニズムの内面性の評価に関連して、ヤーコプ・タウベスによるゲルショム・ショーレム批判を紹介する。タウベスが、メシアニズムにおいて政治性と内面性とが不可分と考え、内面の抱く基準と現実政治との安易な妥協は決して許されることがあってはならないと説くのも、かれがベンヤミンのメシアニズムの正統な継承者ゆえと見なせるからである。タウベスはユダヤ学の研究者でありながらも、同時に現代思想家としてどんな論争をもいとわぬ態度をとり、二〇世紀のポストモダンの台頭する時代まで鮮烈な思考の軌跡を残して

11) GS. I-2, S. 697

いる。特にかれの終末論とメシアニズムに関する論攷は、ベンヤミンの著作については勿論のこと、同時にまたカール・シュミットに対する直接的言及と思想的対峙においても、比類無くラディカルで独自の成果を遺した。タウベスの著書に『パウロの政治神学』と題された講演録があるが、これはパウロに熱心党 Zelot の末裔であるとの系譜を見¹²⁾、その思想的に背景である古代キリスト教成立時期のディアスポラ（異郷での民族分散）と反ローマ（すなわち反帝国主義）にユダヤ学の観点からも積極的な意義を読みとろうとする刺激に富んだ考察である。タウベスは、『歴史テーゼ』のメシアニズムと共通した思想的本質、すなわち解放への蜂起と敗北の連続に塗り込まれたメシアニズムの歴史がパウロの思想の礎にあると見なし、またパウロ神学の政治的プロフィールを辿れば古代のグノーシス主義から二〇世紀のシュミットに至るまでキリスト教における反ユダヤ主義と通底するメシアニズムの思想的血脈さえ抉り出せると考えている。タウベスが——そしておそらくベンヤミンも同じく——探究するのは、メシアニズムのヴィジョンが解放の指針として現れ、抑圧された者たちの抵抗の根拠となった事実に他ならない。そして実際、この解放の動きが成功し実現されたかどうかは、もともとそれほど重要視されていない。『断章』でベンヤミンがプロッホを評価し神権政治の実現を否定した姿勢を、タウベスも同じく持つのは確かである。抵抗の根拠としてのユートピア思想は、没落の力との均衡において自立しうるほどの不屈な強度を持つ。現実の歴史において抵抗が一敗地に塗れようと、思想の強度は変わらないはずであるとの確信の血脈が、ベンヤミンとタウベスの間で辿れるのである。

周知のようにショーレムはベンヤミンの友人であり、メシアニズムの研究者として浩瀚な著作を遺したユダヤ思想史の巨人である。かれを通してベンヤミンはユダヤ神秘思想を深く知ったこと、さらに後にカフカに関して二人による往復書簡の検討は、それ自体が珠玉のカフカ研究として評価されている。そしてタウベスもユダヤ教神学者としてショーレムは一代上の同僚であり、特に

12) Vgl.: Taubes, Jacob: „Die politische Theologie des Paulus“, Wilhelm Fink München, 1993, S.38–39

メシアニズムの研究については多大な影響を受けている。この二人が決裂する時が、中東の「解放地帯」をめぐる激しい紛争の最中に訪れた。

『断章』で心 Herz と言われていた箇所をここで思い起こし、その意義を確認しよう。メシアニズムの重点は、神の王国が未知の存在であることと、そして世俗が「かのように als ob」と捉えられ、それはもはや現実の一枚岩でなく、その「幸福」の移ろいを透かして歴史の終点までの道標が兆すことになる。世界が「対自 für sich 化」され不可知の必然が可能性の広まりへと転化するとき、やっと内面が根拠を持ち自立する。自分の内側で聴き取られる脈音が思考の指針を支えるようになる事態を、心^{ハート}と呼んでベンヤミンは示唆したのであろう。可能性の世界の開示と内面の思考の自立については、『ドイツ悲劇の根源』の『古代悲劇と近代悲劇』という章で『解放の星』が多く引用されていることから分かるが、明らかにフランツ・ローゼンツヴァイクの影響を受けた発想である。また、そこでは近代悲劇の理念が遊戯 Spiel として存在することにあることから説明されるが、それも内面性と関連する。心^{ハート}は、遊戯によって現実の生の極枯から解放され自由を享受することにより、遊戯の展開の可能性に悦びを感じ取るようになる。この悦びが至極知的であるのは、思索することの動機の原点にあるのが、可能な（この世とは違う）世界を探索する気概であり、それゆえ遊戯は救済された世界に向かう媒質の資格も帯びることになる。ベンヤミンの場合このことは劇のみに限定されず、むしろ近代芸術の理念そのものにまで拡がる。つまり、かれの『ドイツ・ロマン派による批評の概念』という初期の批評論は、メシアニズムの救済を軸にして確立しえたものであった。

ベンヤミンのメシアニズムは内面性を根拠としたユートピア思想である。このユートピアはたんなる現実逃避の空想でないことははっきりしているのに、友ショーレムはそれを裏切っている、とタウベスは『メシアニズムの代償』という論攷で反論した。ショーレムの主張は要するに、メシアニズムの失敗はそのユートピア志向ゆえに、理想と現実が乖離した結果、高い代償を支払ったといささかナイーブな現実主義でしかない。ベンヤミンの没後二〇年、第二次大戦も生き抜いたショーレムは、『ユダヤ主義におけるメシアニズムの理念』と

題されたニューヨークでの講演で政治的失敗の「代償 Preis」という言葉を用いたが¹³⁾、そのことによってかれは中世の民族解放の伝統を担うメシアニズムとハシディズムの近世以降のそれを比較し、後者を否定的に評価した。タウベスによれば、ショーレムがこのようにメシアニズムの内面性を否定的に扱うこと自体、かれの教条主義に由来するという。ショーレムは、ユダヤ教の信仰は外に向かうべき解放の傾向を元々持っていたのが、ハシディズムはというと、世俗の「地上の国」と内面性の「神の国」との分離というキリスト教の発明に影響され内面化し、本来進むべき歴史的道筋を見失ったと、そう訴える。それに対してタウベスは、ショーレムが最初からユダヤ教とキリスト教の違いを外面と内面の二分において把握することを問題視し¹⁴⁾、両者の共通項に世界を対自化する思想的奥行きが元からあったのを見ようとしないと指摘する。ショーレムの限界はそこにあり、だからこそユダヤ教の律法の現実化の方が運動や社会参加として優れていると見なすだけで、信仰が世俗から切り離されるのを、どんな程度の差があろうとどれも逃避や退行としか論じなくなったのだ、とタウベスは言う。後にショーレムは別の機会でハシディズムがメシアニズムを中和（脱対立化）したと非難し、現実的解放による「メシアニズムの王国」の到来がそれによって歴史的に阻害されたとも説くようになったが、ショーレムはその結語に「ハシディズムはこれまで聞いたことがないような宗教的な集中性と内密さをもたらしたのだが、その高い代償を支払った」と断定することになる。ハシディズムはその隆盛によって「内面性の王国を手に入れはしたものの、メシアニズムの王国は諦めたのである」、とショーレムはそう総括するようになったが¹⁵⁾、そう述べるかれの目に真の目標である「王国」が当時のイス

13) タウベスはショーレムの講演の英語原稿から引用しているが、この講演はドイツ語翻訳されている：„Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“ (Im: Scholem, Gershom: „Über einige Grundbegriffe des Judentums“, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1970. S121-170)。筆者はドイツ語訳を参照した。

14) Taubes, Jacob: „Preis des Messianismus“ (Hrsg. Elettra Stümili), Königshausen & Neumann Würzburg, 2006, S. 45

15) ebd., S. 35 タウベスのショーレムの引用は、Scholem Gershom: „The Neutralisation of the Messianic Element in Early Hasidism“ (Im: Journal of Jewish Studies

ラエルで実現されていると映えたのは間違いなかった。

ユダヤ神秘主義の歴史的研究の大家であるショーレムはかくして、ハシディズムも含め近代においてメシアニズムの神秘体験が公的な生から疎外され私的なものにすぎなくなったと断定し、その現実逃避を克復するのは唯一イスラエル国家であると考えようになった。ショーレムはすなわち「個々の人間が解放者であり、自身固有の小さい世界のメシアであるなら」、「メシアニズムはアクチュアルな歴史的な力としては解消される。それは自らの黙示録的な炎と迫りつつある終末に対する感覚を失うことになる」と主張するようにまでなる。タウベスはそれに反発して、ショーレムが「メシア的な理念それ自体を目指す努力という正統な論理的帰結として内面性を見なすことを拒否している」と徹底的に批判した¹⁶⁾。実際のところは察するしかないが、このようにハシディズムを決然と否定的に評価するのもショーレム自身の自己批判と考えられなくはない。現実的解放に結びつかない以上、メシアニズムも内面という「私的領域の牢獄」から抜け出ないまま想像の未来に全身を委ね、迫害されるままの現実に縛り付けられてしまった、そのせいで多大な生命が前の大戦では支払われなくてはならなかったではないか——、それを高い「代償」とショーレムが述べるのはある意味本心からだろう。だが、これは悔悟を吐露する真実味はあるにしても、イスラエルが建国した現在から歴史の意味を後付けすることにすぎないと、そう疑問を抱く方が冷静で正しい。

タウベスとはいうとしかし、ショーレムのメシアニズムの総括に対しそう冷静ではいられないほど、強烈に反感を覚えた。そもそも解放の希望の住処が内面にあることのどこが間違いであろうか——、タウベスはショーレムが「内面性の領域」と、現実の改革としての「メシア的希望とを対立と見なす」ことについて、「歴史的に考察すれば分かりそうなものだが、たとえメシア的な理念

vol. 20, 1969), S. 55

(Im PDF:<https://www.scribd.com/document/27220296/Scholem-The-Neutralization-of-the-Messianic-Element-in-Early-Hasidism>)

16) ebd. S. 35

の馬鹿げたかつ絶望的な終焉の結論を導くのを避けるためにも、内面性という迂回を経る以外に可能性はないのだ」、と述べる¹⁷⁾。タウベスは、ショーレムがヨーロッパの革命の歴史においてメシアニズムの倍音が響いている事実を否認し、しかも内面性と熱狂の妄想とを短絡させることによって「メシア的な黙示録の含意をいっさいシオニズムのユートピアの^{エクスペリメント}実験から解放する」のを目指していると述べ¹⁸⁾、ショーレムの間違いは内面性を現実に対する無力と、その破綻として暴徒による狂気の暴力しか見ようとしなない点にあると指弾する。ショーレムの主張は要するに、メシアニズムの内面性は熱狂と通じるところがあり、ゆえにイスラエルという「宗教的近代国家」の創設という「ユートピアの実験」のような国家理性による制御から排除されねばならないと分別くさいことを言っているだけである、と。それに反して、たしかに知性とも実験ともほど遠かったと見なされようが、それでも内面性は反乱者の過激な暴力に対しては冷静な距離を保つことは事実あったし、しかも蜂起者たちの内面性に訴えることがない解放思想には、そもそもなんの実現の意義は見いだせるはずもない——、とタウベスははっきりと内面性を擁護する。かれは、ショーレムがメシアニズム及び革命の集団的狂躁に顔をしかめて、それをもっぱら内面性とユートピアの空想という現実離れした妄想の結果と短絡することしかしない、と抗議したのだった。

つまるところ、そもそも生死を賭けた瞬間に、すなわち「これまで」と「これから」が断裂する瞬間に関わることなのに、現実政治の成否によって評価する姿勢くらい日和った軟弱なものはないとタウベスは言っている。ショーレムの抱く解放の指針は——これはイスラエル国家の綱領から導き出されたに等しいのだが——、内面と現実の対立が強いる決断の緊張と関係ない安穏とした場所にある。そういった指針は現状維持のため希望的観測のみを帰結し、安易な擬制によって現実を覆い尽くすことを幫助する。タウベスにしてみれば、ショーレムの方こそが現実を「実験国家」の擬制を担保にして現金を引き出す

17) ebd. S. 39

18) ebd. S. 38

ような、いわば現実政治の名義で代償を「精算」しているだけなのだ。この精算の取引が行われる舞台が、ショーレムが生き延び戦後二十年を経た「現在」なのだろう。大戦後の国際政治におけるイスラエル、ドイツ、そして欧米の文化戦略に関連して、ショーレムのこの立場がどれくらいの重要度があったかは自分には分からないが、どのみちメシアニズムの内向のせいと一概に過去の失敗例を並べるくらいしかないのだから、かれの総括は大まかすぎる。タウベスも、ショーレムの「メシア的な理念の偉大は、流謫にあつて歴史の局面に力を投入する準備がなかったユダヤの歴史の無限の弱さに対応する」との発言に対して、「こういった勘定は精密な歴史事実の検査には耐えられない」と断定する。そうして内面性と現実の対立と、危険に関して「メシア的な理念をアクチュアルなものにする努力は、どんなにそれが神話的なものへ逸脱しようとも、歴史の渦中に跳びこもうとする試みである」とタウベスは断固として譲らない。そしてかれは、ショーレムのようにメシアニズムの「空想と歴史の現実」に具体化することとが互いに対立するものであると理解する」だけなら、それは「たんなる間違いである」と露骨に否定する¹⁹⁾。

以上、タウベスのショーレム批判を紹介してきた。二人はしかし、若者たちが理想を抱き、その理想が逸脱し迷妄の危険に曝され、絶望しつつも歴史の混乱の渦中に跳びこむしかなかった第二次大戦頃の決断の時代を知っている。同胞の解放の希望と幻滅が交錯する歴史の熱狂の空気を、ショーレムも、そして一世代遅れたタウベスであろうと、ともにシオニズムに関係した世代はみな呼吸したに違いない。シオニズム運動のユートピア的志向の「大胆な企て」を、長い迫害の辛酸によって馴致されたりアリズムが伝統への服従に同一化してしまった「ラビの権威たちはみな例外なく、いぶかしげな目つきで眺めていた」とタウベスは回顧する²⁰⁾。ラビのような伝統主義者はメシア主義が帯びる革命の倍音を恐れ、ユートピア主義の解放を阻害する態度を示していたが、いまや皮肉にも、ショーレム自らメシアニズムの内面が情緒的といっさい切り捨てる

19) ebd. S. 38

20) ebd. S. 39

ことにより、あのラビたちの権威的反動を真似ている。タウベスが、イスラエルが歴史的解放の実現を担うと信じないのは、たとえそれが新国家創設の実験と現代的に装われようが、『断章』のベンヤミンが言う「神権政治」そのものだからである。タウベスは中東問題の渦中においてこそ逆に「内面性へ向かうことがないなら、ユダヤ教におけるメシア的理念は〈解放の地帯〉を灼熱の炎を上げる」現実の「黙示録に逆転することもありえる」と、政治的現実との距離と緩衝として内面性の必要性を強調する。それから、かれはイスラエルという国家自体に対しても、「もし撤回しない覚悟で歴史の中に入り込むのを望むならば、なによりも緊急に、解放が歴史という舞台で催されるなどという幻想に対して警戒せねばならないし」、内面性の緩衝を外してしまい「メシア的理念を変化させないまま歴史の局面において解放を実現するような試みはどれも、なんら障害なく奈落へと直行するものなのだ」と警鐘を鳴らした²¹⁾。

メシアニズムとはつまり、歴史の終焉を渴望するユートピア主義である。それをショーレムはユダヤ民族の陥った弱さと見なすようになり、強い国民国家の創設にメシアニズムの目指していた本来の解放が結実するとさえ考えるようにもなった。しかし、これはなんと不遜な、内面性の放棄なのだろう。ショーレムのようなユダヤ民族の歴史を知る人物なら、ほんの少しでも内省すれば、強国の力がそのまま正義であるという現実政治は認めることはできないはずだろうに。内面性によって暴力の応酬を留保することが可能であるとの信念を放棄するとは、解放は現在すでに（ただ武力に頼ることによって）現実化されたとの盲信に他ならず、真理を粉飾するとはどちらであろうかについては言を俟たない。現実政治への成熟こそが「世界史」に関与する資格であるとショーレムが見なすのなら、タウベスはあえて理念が歴史の舞台で現実化されえない、『断章』でベンヤミンが言う「ニヒリズムの方法」をあえて選択する。イスラエルであろうと国家が現実政治による「解放」の偶像になるなら、ニヒリズムは真の解放を無限遠に追いやり偶像を破壊するのをかれは厭わない。それはと

21) ebd. S. 39

きに現実からも仲間からも孤立することもあるが、それにも拘わらず内面性において黙示録を保持し現実の生を耐え抜くのはタウベスがベンヤミンから引き受けたメシアニズムの本義だった。『歴史テーゼ』の像の弁証法的均衡にも、この緊迫する内面性の緊張がパトスとして継続しているのを次で見る。

II

ベンヤミンの『歴史テーゼ』では、かれの後期の最も重要な鍵となる「弁証法的像 *dialektisches Bild*」あるいは「静止状態の弁証法 *Dialektik im Stillstand*」のコンセプトが語られる。ベンヤミンはそこで歴史の認識を過去の像の獲得と同視し、歴史の像が対立の中から生じ、その消え去ろうとする瞬間に把握されるしかないとも言う。いわば歴史の像が認識の媒体となるには、それが過去から現在に移行する刹那をいわば通過せねばならない。その通過は夢からの覚醒の過程である。たとえば第五テーゼは過去に感情移入する歴史主義ヒストリシズムと、それと決裂する歴史的唯物論とを対置し、こう述べられる。

「過去の真実の像は傍らを〈さっと過ぎる〉ものである。もう二度と相まみえない切迫に際し、ようやく認識されるようになるような、そんな瞬間に発光する像としてしか、過去は記録されえない。〈真実はわれわれから逃げ去ることはないだろう〉——ゴットフリート・ケラーに由来するこの言葉は、歴史主義の歴史像の中にある、歴史的唯物論によって打破されるべき箇所を正確に記している。なぜなら、どのような現在も、あやうく消え去ろうとしている、もはや取り返すことのできない過去の像としかともいられないのであり、現在は自分が過去の像の中にあるとは、絶対に認識できないからである」²²⁾。

22) GS. I-2. S. 695

本来、歴史家は過去を呼び起こしそこに留まることは許されていない。過去との決別は、夢と覚醒の弁証法的な対立関係を通してることによってようやく果たされる。それはたんなる否定ではなく、いったん呼び起こされた夢に沈潜しその核に到達して覚醒の方向に翻る瞬間^{モメント}の出来事であり、その夢の潰え消える刹那に静止し、一個の認識が獲得されることになる。さもなければ覚醒のなのまま、上述の歴史主義のように「現在は過去の像の中に」自分を見る^{リフレクシオン} 反 映によって錯覚を重ね、ひたすら昔話を織り出すだけの自己恍惚^{ナルシズム}から抜け出せず、そうして夢にすっかり囚われる。

ここで「認識」という言葉にあらためて注意を払わねばならない。認識とはつまり新しい発見の「驚き Staunen」を誘発するものとされており、また歴史認識は既知の実証の集積によっても、また主知主義的のように方法を体系化することによっても獲得されない。歴史認識はメシアニズムの構図において審判の告発である。過去の悪事が告発されて、しかもそれが現在の危機と重なることによりわれわれは驚く（ちなみに、「驚き」は『複製技術時代の芸術作品』では「ショック」と呼ばれている）。認識の驚きは、現状に甘んじたわれわれの既知の事実性の枠組みを揺さぶる。そして、驚きは歴史記述の連続性を中断する破壊効果も持つともベンヤミンは言う。歴史の叙述形式は、過去の語りが進行する時間の連続に驚きの楔を打ち込み、それで生じる中断によって独自の文体のリズムが作られるとされるわけである。

そしてベンヤミンの問題提起は、認識の素材である危機的状况はその気で見直しさえすれば、過去に現在にも見つけられるだろうに、見ないようにする怠惰そのものに向けられる。歴史主義は「昔話」を「歴史」に無理やり格上げし、過去に没入したまま夢がただ持続するためだけに、さも愛撫するかのよう^{リフレクシオン}に語る。そして同程度の横着を見せるものとして、マルクス主義の唯物史観を放棄した修正主義者のコンフォーミズムに対し、ベンヤミン呵責ない批判を行う。コンフォーミズムの妥協する姿勢は現状認識が安易な自己満足と化し、しかも「過去より現在の方が進歩しているから」との安逸のせいで、闘争の継続から離脱する。その安逸と倒錯は過去の像を忘却し認識を放棄するのみなら

ず、現下の敗北を逆立ちさせ妥協に馴れた処世術もどきの教訓を語り出すことになる。こうコンフォーミズムを批判した上で、ベンヤミンは第六テーゼで歴史の像を獲得する闘争姿勢を以下のように明確に提起する。

「過ぎ去ったことを分節化するとは、それを〈かつてそのとおりにあったままどおり〉認識することを意味しない。それが意味するのは、ある危機の瞬間に光を放って出現する記憶を奪取することである。歴史的唯物論にとって重要な問題となるのは、過去の像に関して、それが危機の瞬間に歴史の主体に対してどのように出現したかを記録することである。危機は伝統の存続だけでなく、その受容者に対しても同様に脅威なのだ。両者にとって、危機は支配階級の道具になるよう奉仕するというで完全に一致する。どの時代においても伝承は、制圧しようとするコンフォーミズムの企図から何度もあらためて勝ち取られねばならなかった。メシアは解放者としてのみ到来するのではない。アンチ・クリストを克復する者として現れるのだ。この歴史記録者の他に、過ぎ去ったものの中で希望という火花をかき立てる才能を持ち合わせている者はなく、その火花は以下の事実によって満たされている。つまり、死者たちであつても敵が勝った場合は安心できないのだ、そして敵が勝利し続けるのは途絶えたことはなかったのだ、と」²³⁾。

上で「伝統の存続と伝統の受容者」とあるのは新旧世代間の連帯と言い換えてもいいものだろう。そして世代の連なりが危機に瀕するとは、どうやら伝統の貴重な担い手である世代がいつも少数であることをベンヤミンが自明の前提と捉え、しかも迫害される少数者たちにこそ正統性 *Legitimität* の価値を認識しようとするとも思える。ベンヤミンの言う伝統、すなわち世代間の伝承は要するに、どうあつても勝者に略奪され搾取され続ける敗北者の側にあり、そう

23) ebd., S. 695

あってもなお抵抗する少数者の絶え間ない継承が、史的唯物論の階級闘争の主題に織り込まれていると考えられるのである。敗者はこの地上において少数者として迫害されて逝き潰えるにしても、記述によって累計され「死後の生」に甦る最後の審判の日の救済の名表にはきっと多数取り上げられるであろうという願いが、ベンヤミンの『歴史テーゼ』には確固としてある。それは黙示録に色濃く染め抜かれ、ベンヤミン自らの正義の名表の列に加われる信念と、伝承者の使命の自負とを揺るぎなく語っている。

また上の引用では、敵であるファシズムを指して、そのカリスマ支配の洞察からか「アンチ・クリスト」と重ねて考えられている。ファシズムの懐柔の手口の欺瞞を断固と斥けるほどの思想の強度を持つのは、それをアンチ・クリストという絶対的な敵と見なす神学の研鑽を積んだメシアニズムである、と述べられている。これは神学が異端を排除する機構や論法を備えるからとかの理由で、そう簡単に納得のいくものではない。むしろ、このカリスマ的悪を完全な敵と闘争の標的に据える根本の理由は、それが『断章』の諦観であった歴史の「没落」を加速する存在と捉えるからである。『断章』で没落に抗するのは世俗の幸福であったのが、『歴史テーゼ』でアンチ・クリストの到来が没落の下降の極点と見なされ、その到来を抑えつける主体が没落に抗する存在と定義し直し、しかも抵抗自体をベンヤミンは少数者の迫害への抵抗と置きかえることとなった。要するに、歴史の終わりと死者の復活の現世における約束というメシアニズムの構図が、上のテーゼでアンチ・クリストに対する闘いのそれに変容している。この、破滅と救済とが表裏一体である思考像を唯物史観の階級闘争に結びつける説の牽強付会にマックス・ホルクハイマーもベンヤミンのフックス論を読んで気づいた。かれは階級闘争を現実的社会関係の所産として考察すべきなのをベンヤミンが捨象し、メシアニズムの神学的言説に回収することに違和感を覚え、かれ宛の手紙にそのことをしたためた²⁴⁾。

24) ホルクハイマーからベンヤミンに宛てた手紙（一九三七年三月一六日）にこうある。

「過去の作品がどの程度まで完結しているのかという問いに関して、私はずっと以

しかも、ベンヤミンがアンチ・クリストという、^{ヘルマゲドン}最終戦争とか聞くも物騒な言葉を用いてまで、ファシズムとの闘いに全存在を投入せよと訴えることには、さらに慎重な考察が必要とされる。闘いによる地上での己が破滅を必至と了解し、神の義の犠牲となる覚悟自体が没落に抗した証とするとベンヤミンが述べる根拠はなにか。それは要するに、闘争自体が最後の審判の日における復活の徴たりうるとの主張であり、第二テサロニケ書第二章六節および第七節にある「カテコン τὸ κατέχον (保持するもの)」を指している。聖書学の観点から文献の由来がいろいろ問題視されているらしいが、ともかくこの黙示録は新

前から考えをめぐらしていました。あなたの定義は、今あるとおりに手を付けないままでおいておくのがいいと思います。個人的に、ここでもただ弁証法的にしか把握できない関係が問題になるのが心配だ、と私は主張します。非完結性の断言は、完結性がその中に取り込まれていなければ観念的になります。過去の不正は起きて、完結したものです。殺戮された者たちは現実に殺戮されつくしてしまいました。究極において、あなたの発言は神学的です。非完結性をまったく真剣に捉えようと、最後の審判を信じるしかなくなります。それに対して私の思索はしかし、あまりにも唯物論に毒されているようです。ひょっとしたら非完結性との関係に存立するのは、肯定的なものと否定的なものとの間の区別であり、その結果、過去の不正や驚愕、そして痛みは修復不可能なものになるのかもしれませんが。行使された公正、歓喜、そして仕事といったものの時間との関わりは違ったもので、なぜならそれらの肯定的な性格は儂さによって広範に否定されるからです。こういった考えはさしあたり個人の存在において当てはまるもので、この存在においては、幸福ではなく、むしろ不幸の方が死によって刻印が施されます。良いことと悪いこととは時間との関わりは同じようにはならないのです。こういった範疇に対しては、言説的な、概念の内容に無関心な論理は、それゆえ十分ではないのです」。(Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften Bd. 16 (hrsg. von G. S. Noerr), Fischer Frankfurt a. m., 1995, S.82f.)

『バサー・ジュ論』でベンヤミンはこの手紙を書き写し応答も記している。それは『断章』の内面性を、記憶における「未完結と完結の変換」の場所に発展させたものである。記憶を『断章』で言われている「内面性」の意味で置換すれば、ベンヤミンが記憶と科学を対置する以下の意図も理解できる。つまり、「この思考の一連による訂正の所在は、歴史は科学であるだけではなく、同時にそれと劣らず記憶の形態でもあるという熟慮にある。科学が〈確証した〉ものを記憶は変化させることができる。記憶は未完結のもの(幸福)を完結したものに、そして完結したもの(苦しみ)を未完結なものにすることができる。これが神学である。しかし記憶においてわれわれは、歴史を原理として非神学的に把握することをわれわれに禁ずるような経験をするが、また同様に、われわれは直に神学的な概念において歴史を記述してはならない」。(GS.V-1, S.589) なおフックス論の正式なタイトルは『エドゥアルト・フックスー収集家と歴史家』である。

約聖書のパウロのもの、しかもカテコンはシュミットの反動的政治思想の核心であり、かれとベンヤミンとの親和とさえ見なせる影響関係を明かしている。そもそも、ベンヤミンのメシアニズムが純粋なユダヤ教神学に括られる必然性はない。そして『歴史テーゼ』自体も神学と唯物史観とが交錯している以上は、思想的に反ユダヤ主義の要素が入り込むのもことさら驚く必要もない。ただ、革命と反革命、被迫害者と迫害者の思想的対立が、神学の名の下、没落になだれ込む歴史の時間に抵抗するという壮大な自負において一体化してしまうようなら、それは深刻な問題としてまだ徹底的に考え抜く必要がある。たとえば、ベンヤミンが『断章』で「ニヒリズムの方法」を掲げていた頃よりは、政治性がずっと暴力的な色彩を帯びるようになったのが、ひょっとしたらシュミットのカテコンの考えに引き込まれたから、そしてパトスの共鳴によって冷静な距離が欠けている傾向はないか、と²⁵⁾。

25) 『歴史テーゼ』で言われる「アンチ・クリストの克服」という動機は、カール・シュミットがカテコンの考えを、科学技術と無神論（アナーキズムおよびコミュニズム）などの「現代」の克服に読み替えたことから影響を受けたものである。そう考えるとベンヤミンは進歩史観に対する攻撃の徹底によって、反ユダヤ主義のシュミットとの極端な対において一致することになる。シュミットのカテコンについて長尾は『ホブズとシュミット』という論攷でこう説明する。「シュミットの国家論の神学的性格は、単に神学上の概念を〈転用〉した点以上に、彼の国家論・政治論が神学的世界観の一環をなしている点に見られる。すなわち彼の終末論的歴史観である。キリスト教の歴史観によれば、歴史は無時間的に永遠のものではなく、天地創造から最後の審判に至る有限のものである。この歴史はいくつかの時代に分たれ、現在はキリストの受難と再臨の中間の時期とされている。このキリスト再臨の直前に、諸々の偽預言者、とくに自らをキリストの姿に似せて人々を惑わすアンチ・クリストが登場する。（中略）神を喪失した近代文明の中にこのアンチ・クリストの像をみ、それ故近代文明の進歩といわれるものが実は滅びへの道であると説いた思想家は少なくないが、シュミットはその一人であるといえよう。（中略）二十世紀はこの進行過程の帰着点たる技術の時代である。（中略）こうしてアンチ・クリストに仕え、滅びの途を推進しようとする勢力と、これを阻もうとする勢力との決戦が迫っている。この両者の間に妥協はありえない。〈善と悪、神と悪魔の対立は生死を賭けた二者択一であって、総合も《高次の第三者》もありえない〉。それ故討論を通じて対立を融和し、弁証法的な統合をもたらそうとする自由主義・議会主義は決戦を引き延ばすのみで固有の価値をもたない」。（長尾龍一：『リヴァイアサン』、講談社学術文庫、1994年、174～180頁より抜粋）ベンヤミンはファシズムにアンチ・クリストを見たが、長尾によればシュミットは全く逆の者をそこに見て賭けの「決断」をしたという。「ナチ政権の当初、かれはヒトラーの

そのことに関連して、クリスラ・カムバスもベンヤミンが『歴史テーゼ』の第八テーゼでシュミットに由来する「例外状況 Ausnahmezustand」の概念を用いていることに触れ、その決断主義の孕む構造的危険について触れている。かの女の主張を紹介する前に、まず第八テーゼそのものを引用しよう。

「抑圧された者たちの歴史はわれわれに、自分たちが生きている〈例外状況〉が通常であることを教えてくれる。われわれは、それに対応する歴史の概念に至らなくてはいけない。そうすれば、われわれは眼前に、自分たちの課題である現実の例外状況が引き起こされているのを直視することになる。そして、そのことを通してファシズムに対する闘争も改善されるようにもなるのだ。ファシズムにとっての好機はとりわけ、敵対する者たちが進歩を歴史の基準にして、その名の下においてファシズムを遇しようとする点にある。——〈われわれが体験しているこんなことが二〇世紀になっても《まだ》ありうるなんて〉という驚きは、哲学的なもの**ではない**。それは認識の始まりにさえ立っていないからだ。ただし、驚きが由来する歴史に関するイメージがもはや持ちこたえられないという認識の始まりにはなれるだろう」²⁶⁾。

終わりに、相変わらずコンフォーミズムの脆弱さが指弾される。すなわち「いまはそうではないから」と過去に学ばず安心する愚かさから、いまさら目覚めて狼狽えたところでどうにもならないだろうと言うわけである。「例外状況が通常 Regelなのだ」との教訓を過去の苦難から学び噛みしめてさえいれば、ああ惰眠を貪ることはまずない。過去の歴史に安息はなく、常に例外状況だったとの諦観があって、「抑圧された者たち」から想いの伝承が開示する。

内に、アンチ・クリストを滅ぼす終末論的人格(=メシア)をみたようにみえる。(中略)だが戦局の進行に伴って、彼の幻滅も進行した。ヒトラーはメシアではなく、Katechon なのではないかと思直したようにみえる」と長尾は言う。(同書 180~181 頁より抜粋)

26) GS. I-2, S. 697 強調箇所は原文イタリック。

そしてまさしくこの伝承こそが、ベンヤミンが説く「歴史の概念」の本質を担っている、と一息に要約することもできよう。

しかし、ここでカンバスはこの例外状況に関して、歴史に超越の介入を呼び起こすこと自体に問題が潜むのを指摘する。かの女によれば、例外を鎮められるのは超越しかないという理論モデルを用いる以上、ベンヤミンもシュミットも自説に忠実な優れた知性の持ち主ゆえにかえって、いざ現実の深刻な例外状況を前にするとどうしても冒険的な決断を強いられるようになってしまったという。そもそも、二人とも理論的な「例外状況と、現実の例外状況とを区分」してはいるものの、しかしその区分自体に実は「非戦争状態の国家暴力がどんなときにも〈例外状況〉に推移しうるような、ある種の暴力が存在すると理解されて」いるのだ、とカムバスは言う。そして、大戦の開戦が間近になると、戦争こそが国家機構という暴力装置の腐敗による抑圧や制御から解放するための絶好のチャンスと見なすようになってしまい、例外状況に超越の介入を期待する場合はなおさらのこと、すべての暴力の最終的一掃という黙示録の表象を戦争に重ねて待望するようになってしまう——。こういった理論的一方通行路がシュミットにもベンヤミンも「政治神学」的構想が浮かんだ段階ですでに定まっていたのだ、とカンバスは説明する²⁷⁾。

そしてカムバスは続けて、ベンヤミンがシュミットの友敵理論の相似物を階級闘争に織り込んだ様子を以下のように描く。すなわち、「シュミットが全体主義の色合いを持つ復古の理想にまで高めた例外状況に関するホッブス的な構想に（中略）レーニンや、ローザ・ルクセンブルクに由来する語法を付与した。そこにこそ、〈ファシズムの暴力よりも少しも劣らない深みで発生する暴力〉が確保されているわけだ。この暴力について第一二テーゼではブランキとスパルタクス団を参照しながら、労働者階級の蜂起戦略として具体的に語られ

27) Kambas, Chryssoula: „Wider den „Geist der Zeit“ – Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins“ im „Die Fürst in dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen“ (hrsg. von Jacob Taubes)
Wilhelm Fink / Ferdinand Schöningh Paderborn, 1983, S. 287f.

ている。そのようにしてベンヤミンの歴史の概念は〈政治的俗物〉（第一〇テーゼ）の籠絡を破碎しようと希望する。これを教えたのは二度の世界大戦とファシズムの世紀だった」、と²⁸⁾。さらにカムバスは、ベンヤミンがマルクスの階級闘争論をメシアニズムのユートピア思想に純化した過程の傍証として『歴史テーゼ』執筆のメモ書きを紹介する。

（筆者註：『歴史テーゼ』という）「テーゼの構想の周辺からの一つのメモにはこうある。〈マルクスは階級のない社会のイメージの中にメシアの到来する時のイメージを世俗化し入れ込んだ。そして、それは正しかった。（中略）この革命的な思想家にとって、独自で革命的なチャンスは、政治的な状況から現れるどの瞬間においても確証されえた。しかし、かれがそういったチャンスを確認しえたのは、この瞬間が過去として完全に規定されてしまい、とことん施錠されている部屋としてあるのを解き開く、暴力を少なからず用いたからである。この部屋に足を踏み入れるのと〈政治活動〉は厳密に一致していた。政治活動がどんなに破壊的であろうとも、メシア的なものとして理解されるよう訴えくるのは、そういった瞬間を通り抜けてのことだったのだ」²⁹⁾。

ベンヤミンは唯物史観の無階級社会のユートピアと歴史の終焉とを同一視し、マルクス主義もプロレタリア階級を嚮導し、プロレタリアも含め階級すべてが消滅する未来への鍵を「暴力的に」こじ開けさせる使命を帯びたと理解する。そうである以上、歴史の終焉を幻視する瞬間をどうあっても革命家は「通り抜ける」しかなく、階級闘争の理念はこの地上の利害と完全に手を切り、闘争の主体は世俗から消え失せるのを惜しまぬ決死の覚悟が必要だと的前提を持たざるをえない。マルクス本人が無階級社会の理想にそこまで決然と賭けるほ

28) ebd. S. 288

29) ebd. S. 289 カンバスが引用するベンヤミンのメモは補遺として GS. I-3, S.1231 に所収。

どのユートピア主義者であるかを見なすのはとうてい無理なのにも拘わらず、ベンヤミンはともかくマルクスをそこまで「読み込んだ」ことになる。

この無階級社会のユートピアは、具体的に折り合える目標とかの現状と和解する場所は持たず、いわば純粋な理念として歴史の外に措かれる。ベンヤミンは『断章』のニヒリズムを『歴史テーゼ』でも維持し、コンフォーミズムの偽の和解が生じる根本原因に、理想と現実との強烈なコントラストを像において捉えるユートピア思想の欠如を見る。ベンヤミンは、ブランキとスバルタクス団の中にユートピアが先端化し現実に切っ先を向けるような、虐げられた階級の怒りと復讐が伝統として連なるのを見る。過去の像は抑圧に抗し繰り返される蜂起と失敗の記憶外傷であり、しかも告発のショックを与える以外の現状への効果は無い。すなわち虚無という否定性しかなくとも、現実と妥協し偽の和解を生きるよりはずっと潔いとされる。そしてベンヤミンは過去の悲惨の想起が現実の例外状況に釣り合うまでに像となって——たとえば『シュルレアリスム』の言葉をここで借りれば「夢と覚醒の敷居が巨大なイメージの洪水の繰り返しによって踏みならされ消える」³⁰⁾ようになるまで——肥大し、過去の膨大な悲惨が現在になだれ込み、今ある現状と衝突するのを期待することにもなる。

『断章』で述べられていた、対立する力から生じるベクトルの先に歴史の終わりと救済のユートピアが示されるといったメシアニズムの構想は『歴史テーゼ』でも貫かれる。この一貫し公式化されている「ニヒリズムの方法」によって、ベンヤミンみずから歴史の終末の先に見る内実がいったいどんなものか、これから考察していくことにする。だがその前に『歴史テーゼ』で過激な告発を絶やさないベンヤミンの歴史認識の姿勢に関して、一つだけ留意する必要がある。それはつまり、『歴史テーゼ』で言われる例外状況の伝承が被抑圧者の怨恨の連鎖にしても、それもやはり「悪」であると、ベンヤミン自身も踏まえていると理解せねばならないということである。歴史の概念を迫害され虐げら

30) GS. II-1, S. 296

れた者たちの伝承と見なし、「神学」と「史的唯物論」とを連結させる、ベンヤミンの作業場も悪の巣窟である。そもそも認識自体が悪であるという命題は創世記の樂園追放の事件から導き出されるものだが、その主題はかれの著作に通底している。それが『ドイツ悲劇の根源』でも顕在化するが、その中でベンヤミンが寓意家アレゴリカーのサタンの知識欲に関して論じているのをここで取り上げてみよう。『歴史テーゼ』での認識の今と過去の受難との対は、寓意家の冷徹な知見とその対蹠にある材質・物質との対に呼応しているようだと、以下の箇所から類推できる。

「知見こそが、行いでなくそれこそが、悪の最も固有の存在形態なのである。(中略) この存在理由はむしろ絶対的な、つまり神のいない精神性の王国という蜃気楼によって開示し、この王国はその対立物として物質的なものと結びつくことによって初めて、悪を具体的に経験させるようになる。その中で支配する心情の状態は哀しみ Trauer であり、それはまた同時にアレゴリーの母であり、その内実でもある。そして、そこから由来するのが、三つの根源的なサタンの約束である。その三つは精神的な性質を持つ。それらを近代悲劇(筆者註:すなわち「哀悼劇 Trauerspiel」)はときに専制君主の、またときに陰謀家の登場人物を用いて活動させるのだ。誘惑するのは自由の仮象——禁じられたものの究明において。また自立性の仮象——敬虔な人たちからの分離において。無限性の仮象——悪の空虚な奈落の底において。(中略) それゆえ上のモチーフが確証される悪の神学は、教会の教えがふつう靈魂の捕獲者と表現する警告からまったく離れたところにある、サタンの転落から取り出されたものなのだ。サタンの中にあると言われている絶対的な精神性は神聖なものの束縛から自由になることによって自らの生命を奪う。その——ここではもっぱら靈魂の抜け落ちたことが原因の——材質性がこの精神性の故郷である。たんに物質的ではないものと、このような絶対的な精神性とがサタンの領域の双極をなす。そして意識はこの双極の奇術による総合であり、それを用いて精神性

は、本物の、すなわち生命の総合の猿まねをするのである」³¹⁾。

この「精神性」は人間の主観が陥る悪無限の類似で語られており、そしてこの無限の渦中にこそあえて飛び込む他はないのだ、とベンヤミンは考えている。本当に救済を期待するなら悪が充満した物質の冥府に深く入らなければ、どんな解決の糸口もないとされるのである（『歴史テーゼ』のモードに見られる「虎の跳躍」の喩えをここで想起してみもいい³²⁾）。サタンの「神学」とは自己中心の不遜の悪から生じ、そしてサタンと化した自己も知の毒に蝕まれ、文字通り自滅するに至る。そして、その滅亡のときにやっと逆転が訪れる。救済の形式とはこの逆転の他にない。歴史的認識にしても結局は世俗の幸福な夢を否定し、どのような持続も儂いとときに冷笑する残酷を併せ持つ点で、寓意家の知見と同様の悪であり、カテコンであろうと階級闘争であろうと暴力の抗争やそれにより生じる憤りといった悪をくぐり抜けるしかない。だが、この終わりにおいて、悪の窒息するような息苦しさこそが、自分の主観性の産み出した夢にすぎないとはっきりと自覚されることになる、とベンヤミンは考えている。すなわち、すべて認識に伴う苦しみは、この救済のための「迂回」の悪夢だったと了解されるに至る、と。

こういった内実の情景をベンヤミンはドイツ・バロックに見出す。バロックの寓意家は知見の目的で無限の奈落を彷徨する。その沈潜の過程で様々な寓意物、いわば謎めいた神意の文字の痕跡である断片を拾い上げ、あてもなく収集する。寓意物のコレクション、意味も半ば存在さえも吹き消されつつあるような被造物の過去の残骸に囲まれる密室は独房さながら、そこで一つ髑髏を手にする。憂鬱なまなざしに逆転が訪れ、幻視の時がやって来る。すなわち髑髏が自分の未来の甦りを語りだすというのだ。その意義は、かつて生きた自分の過去も髑髏となってからも聴取されることがあろうという期待に他ならず、死後に認識されるという受動にこのようにして思い馳せることは真の希望と呼ぶに

31) GS. I-1, S. 403f.

32) GS. I-2, S. 701

値する。ベンヤミンはその希望をダニエル・カスパー・フォン・ローエンシュタインの詩節から引用して示し、死相と髑髏からの穏やかな表情を持つ顔への鮮明な逆転を描く。「最期となって、パロックの死斑の中で——やっと初めて逆に向いて最大の弧を描き、救済に向かう——アレゴリーの省察が逆転の飛躍が起こる。かれらが沈潜した七年間は、たった一日に過ぎなかった（中略）。神の世界で寓意家は目覚める〈そうだとも／至高の方が聖堂の農場で収穫を得る／そのとき俺の髑髏頭も天使の顔になるだろうよ〉」、と³³⁾。

『歴史テーゼ』でベンヤミンが願うのも、髑髏となった姿で、あるいは朽ちかけた筆跡において、自分も含めた個々の存在がこの世界にいた痕跡が将来きつと神の手に収まり読まれるであろうということなのだろう。過去に残されたことを現在読むとは将来との紐帯でもあった。伝承の紐帯はメシアニズム的には、連綿と続く認識の「読む－読まれる」という連鎖がいつか到来する終章において、創造主の手中で始まりから終わりまで読み閉じられる。『歴史テーゼ』の「微かなメシア的力」³⁴⁾も、過去に生きた被造物の神秘的な時空の結びつきにより、完結において始原と結ぶ復活の円環を目指す。認識者は自らが命尽き果てる際に、この神秘にすべてを委ねる受動に至る。この神秘の受動は自己恍惚エウスタシーの没我状態のそれとはまったく違う。なぜなら寓意家同様いっさいを捨て去る最期の刹那は、一生涯の逆転の賭けだからである。そして、復活がこの逆転の内実であり、賭けに出る瞬間はやはりどうあっても先鋭化した中断のモメント契機としてある。

III

ベンヤミンが『歴史テーゼ』で述べる「弁証法的像」は、過去の断片を回想のイメージにおいて再獲得する試みとその否定との対立において静止し、浮上してくる像のことである。この呼び出された像は最後の審判の日の復活という

33) Vgl. GS. I-1, S. 406

34) GS. I-2, S. 694

将来に捧げられ、その消失する瞬間に生じる虚無のショックが、夢の連続に縋り付く歴史主義の自己恍惚とコンフォーミズムの進歩史観とともに穿つ。歴史の回想は、過去の想起を媒体にした存在と不在との間に立つ弁証法的機能に変換される。『歴史テーゼ』の階級闘争の檄の激しさの下地にはユートピア思想が隙間なしに敷き詰められている。

デリダの哲学も構造の連続や全体性の包括の危険を警戒し脱構築する点から、ベンヤミンの「静止状態の弁証法」の構想と類似するように見える。脱構築はイデオロギーの自明を宙づりにし、究極までなぞるコメントの終わりに取り消し線で無効を宣言する。この否定がベンヤミンの弁証法的像の批判的契機の機能とどこか似ているように思える。しかしデリダも、ベンヤミンが「悪の神学者」に身をやつし体現していた虚無と黙示を有しているとは、とても言えそうにない。

先にも述べたように、デリダにはベンヤミンの『暴力の批判』に関して詳しい論考がある。『法の力』という題の講演原稿を元にした考察だが、そこではベンヤミンのテキストも脱構築の手法でなぞるように忠実に読み下しつ、最終的にテキストの意義自体を放下する。繰り返しになるが、しかもデリダはベンヤミンの暴力批判とナチズムの最終解決との類似を指摘するのだから、それは明白な拒絶でもある。もともと、かれの脱構築にはベンヤミンが『歴史テーゼ』で「現時 Jetztzeit」と呼んだ重大な bedeutend（有意的）決断の瞬間が欠落している。デリダの戦略は、権威の根源を意味が失効する空虚な場所に導くことが主たる目的であり、だからこそかれは、歴史における「弁証法的静止」と、そこにある超越者の隠された意図の兆し等とはいっさい縁がない。

ここでベンヤミンの『暴力の批判』の要旨を紹介しておく。その結論部でベンヤミンは、自らの暴力の批判が「暴力の歴史の哲学で」あり、「この歴史の〈哲学〉と呼ばれるゆえんは、その開始の理念が、暴力の時代的なデータに対して、もっぱら批判的な、区切り scheiden、決断する entscheiden 態度を可能

にするから」と告げる³⁵⁾。ベンヤミンは自らの立場が「歴史哲学」でなく、むしろ「歴史を切断する哲学」であることを表明し、歴史哲学がもっぱら法の措定と維持との間で揺動するのを観察するだけなのを批判する。つまり、暴力の史実の推移として「新しい暴力か、あるいはかつて抑圧されていたこれまでの法措定的暴力に勝利し、新しい法を打ち立て、結局はまた腐敗するまで続く」というプロットを辿り反復するだけでは、循環を打破する指針は出せないからだと言われる³⁶⁾。ベンヤミンは「囲い込む *schalten*」暴力と「統べる *walten*」暴力とを区別し分析するが、前者の囲い込みの暴力装置が法であり、その維持と刷新だけに終始する暴力は「神話的 *mythisch*」であると一括する。その上でかれは「神話的な法形態の呪縛によるこの循環を打破すること、法が暴力といっしょに打ち砕かれそこから解放されること、とりわけ、法は暴力に依拠し暴力は法なしには存立しえないのであるから、特に国家暴力から解放すること、そういったことの上に、新しい歴史的時代の根拠が打ち立てられねばならない」³⁷⁾と述べることとなる。かくして統べる方の暴力、すなわち法という装置を解体する「神的 *göttlich*」な超越の介入をベンヤミンは期待するが、これが歴史の連終止符を打つメシアニズムの期待と重なるのは言うまでもない。

さらにまた、法の暴力が「法維持的 *rechtserhaltend*」か「法措定的 *rechtsetzend*」と二つに区分され、後者に関して境界を「定める (= 措定する) *setzen*」する機能が言及される箇所にも注目しよう。ベンヤミンは戦争の講和での国境設定も例挙するが、むしろかれがジョルジュ・ソレルを引用して強調するのは、内戦状態の結果としての階級分けする暴力の機能の方である。そう暴力の歴史を着目することによって、権力、そして法権威の根源が解明されるようになるのだ。ソレルが法 *Recht* の起源を支配階級の優先権 *Vorrecht* と見なしたように³⁸⁾、法は内戦で勝利した階級の暴力による、その根源から不平等で

35) GS. I-1, S. 202

36) ebd. S. 202

37) ebd. S. 202

38) ebd. S. 198

恣意的な境界線設置の結果である。この優先権の系譜を遡及し正当化するのが神話に他ならず、しかもそれがもともと神々の存在の鮮烈なマニフェストにすぎないことをベンヤミンは明らかにする。神々に指定された境界による支配の枠組みから誰も免れえないという神話的暴力装置の特徴は、古代神話の英雄の運命、すなわち生き残りの遁走と犠牲死執行の追跡とを繰り返す罪と劫罰との血まみれの連関において顕著になると、そうベンヤミンは言う。運命とは要するに、不遜の思い上がった「自由」によってかえって盲目にされた英雄が仕返しを受け、呪われ脅かされ、ついには困い込まれ必然に追いやられ潰えるといった、神々の示威のための一本道の過程・審判^{プロツェス}に他ならない。そう述べてからベンヤミンは、古代の掟・法が打ち立てられた起源を運命によって追い詰められた存在の軌跡として露見する神話的暴力との対照に、法の創設も維持も、その境界線まるごと無に帰す暴力の存在を考案する。それはすなわち、法の無効宣言によって自らの存在を明かす超越の暴力、すなわち超法的な統べる暴力 *waltende Gewalt* であり、しかも神的暴力としてどんな人知の想定も外し直接接介入するものと位置づけられる。勿論、これも黙示録的な最後の審判における神の裁きの暴力と同じものであり、神話的暴力が生命の与奪を左右するのは異なり、地上の存在を根幹から震撼させる点で純粋な暴力であると、ベンヤミンはそう区別し考えている。この暴力の純粋性が不可知という強力な防御壁により、人知の不純からも絶縁されているとの説明を、『暴力の批判』の最後を引用し確認しておく。

「暴力が法の彼岸にあってもなお純粋で直接的なものとして存続が保証されているのなら、それによって明らかになるのは、革命的暴力が可能であること及びどのようにそれが可能であるかということ、そして人間を通して純粋な暴力という最高度の宣言がどのような名前によって裏付けられるかということである。しかし人間にとって、いつ純粋な暴力が特定の事例において現実になったのかという決断が、即座に可能になることもなければ、また切迫して分かるわけでもない。なぜなら、斯く斯く然々である

と確実に認識されるのは神話的な暴力のみであり、神的な暴力はそうならないからである。ただし後者に関しても、暴力の罪を清める力が人間には明らかにされていないがゆえ比類ない影響を与えるというなら、認識される例外となる場合もある。純粹な神的暴力は、神話が法を用いてこさえるすべての永遠の形式から自由であることをあらためて繰り返し表明するものだ。それは真の戦争において、そしてそれとまったく同様に、犯罪者に対する多数者の神明裁判においても出現しうる。いまわしいのはしかし、一切の法措定的な、神話的な暴力であり、それは囲い込む暴力と呼んでいい。同様にいまわしいのは、それに奉仕する、法維持的な、管理された暴力である。神的な暴力は神聖な執行の記章かつ印章であり、けっして手段となることはないのだから、統べる暴力と呼んでいいだろう³⁹⁾。

純粹であることにより格別な位置を占める神的暴力は、戦争や裁判のような形態であろうと、循環の連続性を中断するならば稀であろうが認識されることはあると言われている。要は、すでに何度もここで論じ指摘してきたベンヤミンの思考の常套にまたもここでわれわれは遭遇するわけである。『暴力の批判』では、「静止状態の弁証法」の中断する瞬間に該当するのはソレルの言う「プロレタリアのゼネラルストライキ」に顕現するとされる。やはり、そこでも兆すのは黙示録の最後の審判の、純粹な暴力の到来に他ならないだろう。つまりは裁判や戦争、そしてストライキであろうと、歴史の終わりの前兆であるなら神学における奇跡と同一視されうるということだ。暴力の連続を断絶する最終暴力の到来を兆す闘争は現世に刻まれるまさしく「神聖な印章」であり、しかもそれが過去から伝承されてきた奇跡譚の内実と等しいとベンヤミンは考える。

例外状況に際して超越者が直接介入する奇跡、人知を超える超越の威力が暴力として顕現することへの期待。通例の進行が滞る中断の刹那を崇高と見なす

39) ebd. S. 202f.

こと——。こういったベンヤミンの終末論はデリダの脱構築とは全然通じ合わない。デリダは、ベンヤミンの神学的な意図に対して、たとえそのヴィジョンの意義を知悉していても、強く疑義を呈しどこまでも審級を引き延ばす作戦に出る。そもそも歴史の中断を超越の存在と結びつけること自体、形而上学的でないかと警戒し誰もが距離を保つものだが、デリダの場合は、暴力の根源に超越を据える思想の問題を徹底した存在論的解明を施すことによって、他者の不明として比類無く深刻に受け止め、それから脱構築する。こういった根源は他者の痕跡としていつの間にも据え付けられたものであり、しかも消失点としてわれわれは過去や未来の時間を探る無理を強いられる以外に選択肢が持てない場所・トポスなのだ——、そう捉えてデリダは他者の痕跡をなぞり、法権威の脱構築を試みることとなる。デリダに共感するのは暴力や法、そして権力がもともと虚無の場所から生じ、それゆえどんな正統性も怪しいものだと誰しものが実感できるからだろう。たとえば、なにかしらの痕跡を辿るかのよう移動してきた人の群れが、どこの高みか窪みかは知らぬが、どこかの果てに到達して蝟集し、抗争し妥協して権威、権力が形成される。その程度の出来事に、発生や由来とか起源とかの正統性の話を聞かせられたところで、いかがわしいフィクション・擬制と思うのは無理からぬことだ。デリダの『暴力の批判』の読解も、そういった権威の空虚と、そしてまたその空虚ゆえに生じる恐怖を織り込んで語る。デリダが「暴力の歴史」から追究するのは、神話的とも神的とも分類されないような、そもそも暴力と呼ばれる以前の、むしろ空虚において権力を奪取するやり方、その結果生じる暴力の徹底的非根源性と、その幻像の引き起こす恐怖である。デリダと比較すると、ベンヤミンの方は法権威の実像について奇蹟のマニフェスト・印章の例を引き合いにしながらも、実は純粋と夾雑の差異を反復する以外にはなに一つ語っていないようにさえ見えてくる。デリダは、権力にむしろ儀礼と演劇性といった過剰を見、そのスキャンダルの的な、偶然に左右される暴力のあり方だけを追究し抉り出す。かくして権威は空虚に模倣される伝承として権力者の身体に憑依する「語り・騙り」の言説の所産と見なされるようになる。おそらく、今日の人類学や社会学の知見をも射程

に入れ挑発する点で、デリダの提起の有効性も自ずと理解できるはずだ。

デリダが『法の力』で用いる法の行為^{パフォーマンス}遂行という言葉は、いま述べたような暴力の空虚を含蓄している。かれはオースティンの言語哲学の^{パフォーマンス}遂行文に関する考察を意識し、言語と意味の紐帯の外にあり、機会的振る舞いによって将来を拘束する、この言語行為に権威の源泉を見いだす。つまり、デリダは言語行為の演劇性、いわば科白を発するパフォーマンスの示威の強力さに権威の在処を見いだすのだが、しかしかれは^{パフォーマンス}行為遂行的な力が法の創設の「土台 Grund (根拠)」を成す制度化の契機と見なしながらもなお、どの権威も演者によって失敗の可能性は必ず孕むことを示唆する。行為遂行はよって身体性を——特に予期できない偶然が成功を左右するような不安定な土台の上に立つことよって——聴衆の前に曝す。身体において意味の明晰と対立する沈黙が深刻な意味を帯びるようになる。行為遂行は不安定の極致に演じられるがゆえに、その「決断 Entscheidung」は重大さを帯びるのだろう。デリダも行為遂行が「歴史上の〈お話〉という一様な織物に織り込まれることはなく」、また「一個の決断という形姿をなし」、ときに歴史のような連続した「織物を引き裂く」と述べている⁴⁰⁾。法の権威の基礎付けはこのような切断として、ベンヤミンが「神的暴力」に関連させた奇跡譚の伝承のように、鮮烈な記憶の後付けとして注釈を——そしてときには解釈をも——強いることになる。しかも、デリダの言うように、記憶の痕跡を強く刻み込む行為遂行はむしろ「兆すだけの deutend 暴力であり、その中身自体には正義も不正もない」⁴¹⁾にも拘わらずに、である。デリダはそして、法の権威をその由来から事件の連なりとして通時的に語ることが、その暴力の剥き出しの姿を隠蔽し、空虚な饒舌 Gerede に終始すると断定する。かれによれば、そもそも歴史が「メタ言語としての役割を引き受けることは不可能で、しかも許されない、制度化する言語の行為遂行をめぐる、あるいはその支配的な解釈をめぐる話題となるとときに、メタ言語が話される

40) Derrida: „Gesetzeskraft“, S. 27

41) ebd. S. 28

ように手配することも不可能かつ許されない」⁴²⁾のである。それゆえ、行為遂行に関する語り・言説は、目的に向かい線的に伸長するという表象は否定され、権威が基礎づけられた時点に膠着するだけのテーマの反復でしかないと思なされなくてはならない。法が権威としてあるのは、行為遂行が本質的にどう歴史的に遡及しようとしても蜃気楼のように逃れ近寄れないという、そのことが威厳と倒錯された結果にすぎない。しかも蜃気楼が不条理にも神秘として人を魅了してやまないのだから、それこそ法のアウラと言ってよい。行為遂行の当事者自身もその内実が理解できないまま根源という神秘を再現し、アウラを放出する。主体性の根拠が全く欠如しているせいで、それはまた憑依した他者に導かれるかのような振る舞いのようにもあり、どうあっても法の権威自体はずっと模倣であり続ける。権威は古代悲劇同様に行為遂行の暴力を演技することにより視線を集める。そして視線の焦点にあるその根源らしきは、ただ究めがたさだけを記憶に残すだけなのだ、そうデリダは主張したいのだろう。

行為遂行が根拠ない振る舞いなら、しかも不可解な根源の痕跡を示すだけというなら、それはまさしく徹底した不条理の劇と見なすこともできる。行為遂行を担う法権威のパフォーマーは発話の限界にぶつかり、そこに閉じ込められている。デリダは限界が「自分自身の内部で、自身固有の行為遂行の能力の中に、自らの行為遂行の力ないしは権力の中に膠着する」とも言う。権威がどんな判断（あるいは判決）を導き出す場合でも、その刹那には、法自体の権威の根源的意味を尋ねつつも跳ね返される反復の空虚が必ず見られるわけである。その反復には、先に述べた法の回路を成す境界線の外側に超越（シュミットの『政治神学』で言うならば主権者 *Souverän* の体現するもの）が暗黙に想定されようが、本当はそれが現前することはまったくない。デリダによれば、法を「創始する行いの暴力的な構造は沈黙をはらむ。ある沈黙がその中に閉じ込められている、ないしは壁で塞がれて」おり、「壁に四方を囲まれていると述べているのは、沈黙が言語の外側にあり続けるわけにはいかないからだ」と

42) ebd. S. 28

も言っているが⁴³⁾、要するに沈黙は神の超越の言葉の届かなさというよりは、むしろ言語の内在に見捨てられた極限状況の証とされるべきということであろう。デリダはここでヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』の沈黙の結語を再生し聞かせる。沈黙は世界全体を超越の意味が支えているといった表象を禁じる。おそらく、沈黙の中で独り語りする発話は、音はあってもその意味はとどのつまり沈黙する壁の反響から生じる錯覚でしかない。法にしてもこの反響の錯覚装置の一種であり、その中の発話行為者は自身の内在に取り残されたまま、朦朧とした反響の幻想にしか支えを持ってない脆さを露呈する。しかもそれが幻想と暴露するのが、暴力の原光景の回帰である。間主観性とかいう相互了解なども前提とされない、どんな了解も原光景を回避することが強いた錯覚で始まり、いつかまたそれも錯覚と暴露されてしまうような反復の場が根源に据えられるだけなのである。しかも、それで暴露されるのは「権威の根源や、土台（理由）づけとか、あるいは根拠、自らの中に法を措定する等すべては、根拠－喪失 grund-los の暴力（あるいはそういった不－条理な暴力〈行為〉 grund-lose Gewalt (tat)）である」⁴⁴⁾という事態に他ならない、とデリダは言う。すると、法の行為遂行はすべて根拠なき暴力が再演される神秘と不条理の瞬間を通過するだけの、いわばエピゴーネンか、あるいはレプリカにすぎない。だからこそデリダは、形骸化して傀儡芝居のようになった法的儀礼の方が「条件や規則、因襲とその支配的な解釈が自らの根源を持ち」、「〈神秘的な〉限界」の痕跡をなぞるだけだから、かえって暴力の原光景の通過という事態をはっきりと理解させる好例と見なすことになる⁴⁵⁾。

デリダの法の脱構築はさらに、権威が形骸化されてもなお持続してあり続ける不思議を追究する。もしこれが歴史の終焉をめぐる考察のひとつとして捉えられるなら、ベンヤミンよりもずっと新しい黙示録なのかもしれないし、しかもベケットのゴドーも彷彿させる点でずっと「モダン」に屈折を被っているよ

43) ebd. S. 28

44) ebd. S. 29

45) ebd. S. 29

うに見える。ただ黙示録と呼ぶにほど遠く、むしろ超越を排除し内在に膠着しながらも神秘の痕跡を辿る覚悟から、デリダはカフカの「解決のなさ」の動機に接近する。デリダは法の権威の脱構築のために相当な熱量をカフカ読解に注ぎ、しかも行為遂行の根拠のなさを説明するのにそれを用いるときもカフカの絶望のあり方に寄り添い、まったく恣意がなくフェアに振る舞っているように思える。たとえば法の権威をジェスチャーの所産であると脱意味化し告発するだけでは、カフカの書き物に記される父の権威の恐怖と、またカフカ自ら恐怖の場面にずっと魅せられるように書き連ねたテキストに密着し論じたことにはならない。だからデリダはカフカ読解を通して権力の恐怖に、そして暴力による恐怖の光景がまったく究めがたく、かつ魅惑する神秘であることに対し探究の照準を合わせる。

デリダが法権威の脱構築に参照するのはカフカの『掟の門前 Vor dem Gesetz』という小品である。長編の『審判』の中の挿話でもある、この散文テキストからデリダは「法の－前の－存在 Vor-dem-Gesetz-Sein」という発想を獲て、フッサールの現象学的還元に見られる判断停止^{エポケー}のような生の滞りに擬えて説明する。デリダは法の回路が既存のものから新しいものに切り変わる刹那に、回路の持続が束の間中断される「この停止の瞬間」を捉えることによって、「未決で－宙づりに－保つ In-der -Schwebe-Halten という、この判断停止」が訪れると言う。デリダは続けて「この、法を設立し根拠づける rechts (be) gründen か転覆されるかどうかの革命的な契機は、法において非－法 Nicht- Recht (不法行為 Unrecht) の審級で」あり、この不法が実は「法の総体の歴史を構成」する事実の暴露が「まさしく、法とともに重要な関係を担う」⁴⁶⁾と述べる。しかしデリダはベンヤミンと違い、法措定的暴力のたんなる権力交代と、神的暴力の中断による交代の断絶との間に差異を見ようとしないう。デリダは、いわば回路のスイッチ切り替えの点滅のようなもので十分に足り、他にはなにも期待しないのである。法の時間すなわち^{フロツェス}審判の経過そのもの

46) ebd. S. 78

が滞る「差延 *différance*」として、「この瞬間は絶えず生じており、かつ決してひとつの現在の中には生じない。虚空の中、あるいは奈落の上に、法の設立が浮かび上がる、その瞬間は純粹な行為遂行的な演技^{アクト}にぶら下がっている」⁴⁷⁾と、そうデリダは述べる。無垢な状態から法が誕生するのを待望し仰ぎ見、息をのむ——、だがしかし、そんな瞬間の先にある効果は不発し空虚なまま間延びする。新しい時代の接続は来ない。まなざしはその「前」に停止したままの刹那が無限に繰り返すだけで、そこから離れる機会がないまま虚空の点滅のみが眼球に映える。

権威が生じる間近で寸止めのまま瞬間が持続するという、言うなれば「超越なき例外状況」とも呼ぶべき事態を説明するのに、デリダはカフカの『掟の門前』の情景を借りる。そこでは判断停止が判断留保による吟味よりかは、むしろ判断が没機能し無効である「法の前」の時空が描かれていると、そうデリダは見なす。ベケットのゴドーは、やはりカフカの『掟の門前』にまったく重ならない。ゴドーという固有名詞の中には超越の名が残響しており、カフカほど権威の不在が徹底してはいないからである。カフカの記す門前の情景は、「まだいない」か「もういない」の分水嶺で待ち望む「いまここ」という、現前の決断の瞬間ではまったくない。むしろ神の再訪も再^{リプレゼンタツィオン}現前もありえない、出来事そのものが空虚化する時空、出来事の勃発どころか不発しかないスキャンダルの時空なのである。そこは法の言葉が神との契約の模倣・再現前として聴衆に提示される政治神学とはまったく無縁な舞台である。つまり、主権者の王の身体に超越（あるいは霊）が降りかかり、その口から公布される定言命法、要するに純粹な遂行文の崇高なデモンストレーションは、カフカの辺鄙な門前の情景からはずっと遠く離れた別世界の話なのだ。むしろ法（＝掟）の権威が「法の－前－存在」、つまり『掟の門前』の門番と田舎からやってきた男の二人の対話と身振り以外は存在しない、そんなミニマムな寓話劇に投げ込まれ解体の遡上に上るのである。ベンヤミンが『暴力の批判』で「いまわし

47) ebd. S.78 強調斜体字の部分は原文イタリック

い verwerflich」と呼んでいた法維持的暴力が、もっともみすぼらしい末端の姿で、すなわち法機構の入り口を守る門番、いや、そう自称するだけかもしれない、やたら屈強に見える野蛮な男として具象化される。その男が門の傍らに立ちさえすれば、卑屈な田舎者の男の狭隘なまなざしには、すでに法權威として適切に映えるのだらう、そんな滑稽な舞台装置が「根源」として設定される。そのような門前の寸劇が法と、日常的な掟の実相が伝わる。われわれは法を前にして偏見に囚われ、その入り口の門前で竦む存在でしかありえないのだ。『法の力』から、カフカに依拠しつつデリダが政治神学を脱構築する箇所をここで引用する。

「もう法の前に立ってないだらう、いや、むしろこう言うべきか。その主体は、まだ実存しない法としての法の前に立つだらうとか。まだ届かない、なお到来しつつある、いまも迫りつつある、きっと到来し、かつ到来すべき法としての、法の前に立つのだらう、と。カフカが描写する〈法の－前の－存在〉は、日常的でありながらも同時に恐怖でもあるこの状況と類似している。人間はそこで法が見えなくなってしまい、そこでは何よりも人間は法と接触することすらできず、法に到達することができない。つまり、法は人間自らが暴力の行使により設立する必然が増すほど超越的になるものだが、しかも法が到来するものとしてあるなら、なおさらなのだ。ここで〈触れる〉もの——実際には接触することはないままのもの——は、逆説としては途轍もないものだ。なぜなら人間が（空間的にも時間的にも）前に立つ法には近づけないという超越は限りなく超越的であり、それゆえ神学的であると見えるにも拘わらず、法の超越は、〈人間〉の近くにあり人間にのみ依存しているゆえ、人間に用いられ超越を創始するという行為遂行的行為に依存しているという限りにおいてしか存在しないのだから。法が超越的であり、暴力的でありながらも同時に暴力的でないことの理由は、法がただ法の前に立っている者だけに依存しているからで——その者は法に先んじて、そこにいる——、その者は、自分の手から

絶えず現在が逃げ去っていくような絶対的な遂行文を通して法を産出し設立し、そして是認する。法は超越的かつ神学的であり、それはいつも到来しつつあり、それはいつも約束されたものであるが、それはなぜかという、法が内在的であり、有限かつ、有限であるゆえに疾うに過ぎ去ったものだからである。どの〈主体〉もすでに以前からこういったアポリア的な状況の中にあり、すでに以前からこの状況の囚人なのである」⁴⁸⁾。

簡略化すれば超越らしきものが内在に即してありながら、手に届かないところにあるという、諦めきれぬディレンマ。「法の前」の空虚な瞬間に囚われることで生じる、このディレンマを説明するのにデリダは別に『Préjugés 掟の前』⁴⁹⁾と題したカフカ論で、ジクムント・フロイトを援用してさらに分析を加える。そこでは、この囚われ状態がさらに精神分析の観点から考古学的人類史のモデルに接近して論じられ、『掟の門前』での法権威の空虚が禁忌、すなわちタブーの原型に即して読み込まれることになる。田舎者の男の法権威への憧憬も、そして門番の野蛮かつ狡猾な威嚇する姿も、ともに法の物神^{フエティッシュ}を物語り、しかもこの物神が差延によって浮かび上がる^{フアントム}幻像である。その幽霊らしき非在がずっと記憶にこびりつく原光景として回帰するのを、デリダはフロイトに沿って説明する。「掟の前」は禁忌が生じる刹那の光景として、いわば「表裏一体する不一致」のように欲望と禁止とが幻想的に交錯する、そんなパトスの源泉となる。動物であったことから人間を引き離す裂け目として、禁忌は本能から乖離した報いとして繰り返される焦燥の幻像であり、「人間」の開始の時点に設けられた欲望の陥穽と説明される。そして、法はどんなに巧妙に権威付けされようとも禁忌の一つにすぎないことが判明する。

デリダが「法の前-存在」に先立つ前史の痕跡と指摘するのは、顔の中

48) ebd. S.78

49) préjugés はドイツ語で逐語訳すると Vorurteil 「判決の前」とも訳されようが、それは一般的に偏見 préjudice という意味と取るのがふつうである。この奇妙な題名の意味は、特にカフカの『審判』における中傷と噂と衆目の監視などのモチーフを示唆していると思われる。

にあるれっきとした隆起物、すなわち鼻である。デリダはフロイトの鼻に関するエピソードを扱い考察を展開するが、そもそも鼻へのフロイトの執着は精神分析の一つの有名なトピックとしてすでに知られてはいる⁵⁰⁾。デリダはそこからさらに踏み込み、フロイトが鼻や嗅覚、そして臭いに関して、その「抑圧の概念に関する諸考察の中に入り込む」際には、「直立歩行と結びつく、言い換えれば、ある種の**隆起 Erhebung** と結びつく抑圧の器官の根源の諸仮説」も入り込んでいて⁵¹⁾、しかも鼻が顔の中の隆起物としてフロイトにとって壮大な歴史上の差延の象徴を孕んでいたのだと言う。動物が起立し sich erheben、そして視覚によって地^{ホリゾン}平を見据えるようになった直立歩行は人類史の起点とふつう見なされる。だがその後も、動物であった前史に地面に近く、臭いを嗅ぎ分けてきた来歴を証す隆起物、すなわち鼻はずっと存在し続ける。鼻は自分の両目の間に隆起しながらも、近接しすぎ視界には入らない。この顔に表れる無意識の縮図には抑圧の原型が凝縮して示されている。

フロイト自らが禁忌（すなわち法の起源）の起源が鼻の嗅覚にあると仮定していたことを紹介しながら、デリダは好悪の心的両義性^{アムビヴァレンツ}の起源に関して臭物に鼻を突っ込む動物習性をモデルにし、そしてまた禁忌の権威が「上方に über」措かれるようになった事態にしても、突き刺す腐臭に動物が顔を背ける動きに由来するという、興味深い見解を示す。つまりかれは、そもそも「隆起という図式、高みへの動きや、前置詞の über が指示するものすべては、浄化や、不潔なものから顔を背けること、いやな臭いがするとか、触ってはいけないとされているとかの身体の一部から顔を背けること等、そういった図式と同様の決定性がある。嫌悪して背ける顔は高い方に向くわけだ」⁵²⁾と述べる。デリダは

50) その一つにたとえば、L. シェルトーク、R. ド・ソシュール（長井真理訳）：『精神分析学の誕生』（岩波書店、1987年）ではフロイトがフリースに何度も「反射性鼻神経症」の手術を受けたことと、フリース自身も何回も鼻の手術を受けていることなどが紹介されている（同書131ページ参照）。

51) Derrida, Jacques: „Préjugés »Vor dem Gesetz«“ (aus dem Französischen übersetzt von Detlef Otto und Alex Witte), Passagen Wien, 1992, S. 45 強調斜体字の部分は原文イタリック

52) ebd. S. 46

それから、鼻や嗅覚の両義性の禁忌が法の権威に昇華してからもなお、なぜにまだわれわれを魅了し引きつける物神の力を維持するのかという問いに向かう。そのあたりの事情に関してデリダは、フロイトがフリース宛ての手紙で上のように不浄の回避と禁忌の起源を説明しているのを引く。フロイトはそこで謎の解明に至るどころか、むしろフリースへの説明を通して自らの個人史の中に迷い込み「法が残した痕跡を追っていた」ことを告白するはめになったという。つまり、フロイトが禁忌として法の人類史の起源を「嗅ぎ分けよう wittern とした」と同時に、なぜそのために鼻、すなわち「嗅覚を用いるのかということ」を嗅ぎ分けなければならなくなった⁵³⁾という出口のない循環に入り込んでしまったと、デリダはそう述べる。

おそらくデリダの言わんとすることをここで要約すれば、顔を背けて臭物が内面に巣くうイメージとなっても、その臭物の残像の「無臭を嗅ぎ続ける」習性が人間には残り続けたということになろう。しかも、禁忌が鼻という隆起物を抑圧した結果、立ち入り禁止の^{イマジネール}想像的な境界線さえ没入するような厄介な事態も生じることにもなった。思えば隆起するものの形はもともと連続し、差異も境界もない。それなのに禁忌による抑圧の結果、想像的な線の区切りが現れ、地図が描かれるようにもなる。そして隆起の連続は地か背景という無象に隠れることになり、その際に鼻という隆起は嗅覚もろとも身体性の暗箱に入れられることになる。フロイトにとって鼻は倒錯の発生の、謎めいた痕跡と化した。しかも、それはあたかも夢の中であって抑圧の原光景を目撃してもなお、実際に行為者として自身も入り込んでしまってその正体が突き止めるなどとも不可能であるかのような、謎の反復する袋小路の象徴となったのである。鼻は、ずっと未遂なままであり続ける行為遂行の、意味の無い反復の徒労という謎の導入であり、突破も到達もされえない、法に関する謎の循環を示す^{メトニミー}換喩の機能を帯びるようになった。

そして、カフカの『掟の門前』の門番の鼻もフロイトの場合と同じ換喩機能

53) ebd. S. 46

を担っているのだ、とデリダは断定する。田舎者の男は、門の向こうにある法の謎めいた地平をうかがい知ろうと、身をかがめのぞき込む⁵⁴⁾。だが、その前に大きな鼻の門番が立つ。これは、果てまで見渡し見知ることができる可能性が錯覚を呼び、かえって鼻に対し無意識のセンサーの特権 *Vorrecht* が与えられるというアイロニーなのだ（この特権については上記のソレルとベンヤミンの言う「階級分け」の神話の起源がここで逆転していると見なしていい）。そして隆起の連続において、鼻と生殖器とは「感知する－感知される」という能動と受動の対置として結びつく。しかも両者はともに毛に囲まれた隆起としてある。デリダによれば、この毛の中にある特性がカフカの『掟の門前』の門番の身にまとう衣装と装飾が毛皮や突起した髪飾りであることに投影するという。そしてカフカの場合も、野蠻の物神が門番として立つことによって、法の原光景が浮上する。田舎者の男に示される差延の原光景とはこの門番の鼻である。そして、田舎者の男は「大きな尖り鼻とタップリした真っ黒な髪をした門番の格好を知覚すると（その瞬間に）、待つことに決め、それが得策だと判断する。田舎者の男が怪訝ではあるものの同時にまったく素朴で、自然である（ここで異様な *uncanny*、不気味な *unheimlich*、と言ってもいいかもしれない）結論を下して決心し、決断するのは、まさしくこの毛むくじらの好色な男の芝居を眼前にして、岬を囲む、すなわち鼻の先端ないしは鼻の突出を囲む黒い森の過剰を前にしてのことなのだ⁵⁵⁾と、そうデリダは言う。

かくして法の権威は、末端の番人の威嚇的な形姿に具象化かつ凝縮し、しかもこの過剰に猥雑な門番の幻像が法のいかがわしい代理として回帰する。カフカの小説には主人公が、大人の大きさに威嚇される無力で脆弱な子どものようなデフォルメの描写がよく見られるが、それがまた田舎者の男が門番の前に臆し縮こまることで再現される。小さな子どもを圧倒する大人の身体の野蠻

54) その場面を訳出しておく。「掟への門はずっと開いたままで門番がその脇に立っていたので、男は門を通して中が見えるようにうずくまった」。Kafka: „Der Proceß“ S. 292

55) ebd. S. 48

と門の表象は、門の奥にある禁忌の存在と空虚を暗示する。そして、どうあっても法が直接に現前化することはない。カフカの示したこの猥雑な幻像を経由してデリダはまた、道徳原則である「超自我 Über-Ich」の誕生を父殺しから説明する『トーテムとタブー』の読解を転倒しえた。抑圧の起源を説明するのに「父殺し」のような世代間の抗争劇という反逆や継承とかの区切りを想定したところで、それは結局「歴史的暴力事件」のでっち上げ、いわば境界線の幻像を作る小細工にすぎないとされる。そして、そういった擬制の必要性があるとすれば、それは隆起に固着する惨めさと父殺しの失敗を隠蔽する慰み以外にないということになる。

父殺しの失敗を体現する像が『掟の門前』の門番であるとデリダは考える。この像は原光景として回帰し、若い世代による権力奪取と世代継承の空想を破壊し、それによって失敗のスキャンダルが露呈することとなる。デリダによれば、猥雑な門番は父の非在の代償として不気味な幻像として回帰することになり、それによって「死んだ父がさらなる権力を行使できるようになった」という。このような回帰が続くならむしろ「父を生きた状態のまま（有限に）維持することが、父を殺す最良の方法ではないか？そして父の殺害が父を生命に留めおく最良の方法にならないか？」と恐怖の幻像を前に逆説にしかならない問いが生じ、かくして最初から決まっていたように「失敗が——そうフロイトは明確に規定するのだが——道徳的反動を準備させ」、「要するに道徳が、なんら益をもたらさない犯罪から産み落とされる」こととなった⁵⁶⁾と、デリダはそう結論する。ここで付言すれば、デリダの言う「父殺し」は父の非在の願望であり、父の死と同義でない。実際殺害の罪を犯したかどうか関係なく、息子は自らの欲望を満たすために父がいなくなることを願っただけで疾く「失敗」という罠に入り込み、回帰する父の亡霊に拘束されることになったと、そう言ってしまうでもいい。すなわち殺害の動機を抱かれて、父はそれだけで猥雑な大男と厳めしい法とに分離し二重化された幻像になる。そしてその動機を抱いた

56) ebd. S. 52

だけで息子は、未踏の奥にある不可視で無窮の掟（あるいは道徳）の門前で大きな鼻をした門番（「有限の父」の権化。これは要するに「不気味なもの das Unheimliche」、つまりドッペルゲンガー的性質も帯びる⁵⁷⁾）が番に立つ原光景の永遠回帰に苦しめられる。そして田舎者の男の様に、無力な息子は決断できないままその前でずっと佇むしかない。同じく法の前で佇むカフカは『掟の門前』で、この差延を謎としていつまでも引き受けて生き続けることを表明したと、デリダはそう理解する。

ここでやっとベンヤミンに戻り、デリダとの比較を通して論を閉じようと思う。ベンヤミンの暴力批判とデリダの法の脱構築はまったく異質であり、前者が暴力の断絶を世代継承の観点から約束するものであるのに対し、後者は息子たちの世代の脆弱と失敗に寄り添い、カフカを参照して暴力を脱構築するための論拠とする。ベンヤミンの『歴史テーゼ』にしても、先行する世代の歴史の終わりとして復活は過去の負い目の総決算として、過去の敗者たちの伝承として正統性を掲げる物語の一種であり、しかも先行する世代から息子たちに伝承され

57) フロイトは『不気味なもの』でホフマンの『砂男』に出てくる弁護士コッペリウスと光学技士コッペルがドッペルゲンガーであり、そのようにして父のイマーゴが不気味なものとして回帰するのを説明する。ドッペルゲンガーは息子に去勢を強いる父の像を分裂させ抑圧することによって生じる。『砂男』では父の分裂した像が「優しい父」と「目玉を奪う砂男」のペアを組み、その継続として物語が展開するという。フロイトは註でこう言う。「子供の頃の回想話で父親とコッペリウスは心的両義性によって二つの対立に分解された父のイマーゴが表現されている。片方は目潰し（去勢）によって脅し、もう片方の善良な父親は子供の目が取られないことを懇願する。抑圧によって一番強く該当するコンプレックスの一片、すなわち邪悪な父に対する死の願望は、善良な父の方の死によって表現されることになるが、それは（筆者註：復讐としてさらに）コッペリウスの担うものになる。この父のペアは後に大学生となったナタナエルの伝記では、スパンツァーニ教授と光学技士コッポラに対応し、教授は父の系列に登場人物として、またコッポラは弁護士コッペリウスと同一人物として認識される」。 (Freud, Sigmund : „Psychologische Schriften (Studienausgabe IV)“ (hrsg. von Th. v. Uexküll u. I. Grubrich-Simitis), Fischer Frankfurt a. M., 1994, S.255) 父の像が二重化して物語のセリで変奏を被りながらも持続する。この事態をデリダは参照して法の「不気味さ」を説明するヒントとしているのではないかと思われる。たとえば門番はコッペリウス・コッペラであり、法・道徳は死んだ父であると、ここで置き換えることはできないだろうか。

る遺言のような威厳と権威を持つ。遺言への忠義の重みはしかし、「父殺し」の原史と同じくらいの負担と息苦しさを再生産することにならないか。デリダもカフカも、このような桎梏が無意味の恐怖でしかなく、負い目としてであろうが引き継ぐこと自体がまったく不可解と考えるくらいなのだから。重さに押しつぶされるくらいなら、いっそ遺産放棄し廢嫡を覚悟するか、あるいは、見通しのない物語を書き連ね相続を未決に落とし込み回避し続けるか（言うなればそれは、差延を差延すること）——、おそらくカフカ本人にはそのような出口なしの選択肢しかなかったのだろう。この思いを汲むなら、神秘的刹那は空虚と恐怖の回帰にすぎないと諦観し、超越の到来は期待せず、将来の目処がないまま生を引き受ける覚悟を示すデリダの、ベンヤミンに対する応答は、圧倒的な反論であるここで支持する。しかもカフカの含羞とはにかみから、やわからなまなざしが向けられる先を想うと、それは「世界の終わり」にはとても釣り合わない脆弱な被造物たちであろうから、なおさらなのだ。

文献目録 (引用及び参照・参考にしたものを示す。)

- Benjamin, Walter: „Gesammelte Schriften“, hrsg. von Rolf Tiedemann und Herrmann Schweppenhäuser, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2. Auflage 1978
- Derrida, Jacques: „Gesetzeskraft – »Der mystische Grund der Autorität«“ (aus dem Französischen von A. G. Düttmann übersetzt), Suhrkamp Frankfurt a. M., 1991 (堅田研一訳『法の力』、法政大学出版局、2011年)
- Derrida, Jacques: „Préjugés »Vor dem Gesetz«“ (aus dem Französischen übersetzt von Detlef Otto und Alex Witte), Passagen Wien, 1992,
- Kafka, Franz: „Schriften Tagebücher“ (hrsg. von J. Born, G. Neumann u. a.), Fischer Frankfurt a. M., 2002

I

- Taubes, Jacob: „Preis des Messianismus“ (hrsg. von Elettra Stimilli), Königshausen & Neumann Würzburg, 2006
- Taubes, Jacob: „Die politische Theologie des Paulus“, Wilhelm Fink München, 1993
- Taubes, Jacob: „Vom Kult zur Kultur“ (hrsg. von A. und J. Assmann u. a.), Wilhelm Fink München, 1996
- Scholem, Gershom: „Über einige Grundbegriffe des Judentums“, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1970
- Scholem, Gershom: „The Neutralisation of the Messianic Element in Early Hasidism“ (Im: Journal of Jewish Studies vol. 20, 1969)
(Im PDF:<https://www.scribd.com/document/27220296/Scholem-The-Neutralization-of-the-Messianic-Element-in-Early-Hasidism>)
- 上山安敏：『シヨールームとブーバー——ユダヤの思想とその運命』、岩波書店、2009年

II

- Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften, Fischer Frankfurt a. m., 1995
- Taubes, Jacob (Hrsg.) : „Die Fürst in dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen“, Wilhelm Fink / Ferdinand Schöningh Paderborn, 1983
- Schmitt, Carl: „Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität“ (7. Auflage), Duncker & Humblot Berlin, 1996
- 長尾龍一：『リヴァイアサン』、講談社学術文庫、1994年

III

- J. L. オースティン (坂本百大監訳)：『オースティン哲学論文集』、勁草書房、1991年
- S. フェルマン (立川健二訳)：『語る身体のスキャンダル』、勁草書房、1991年
- L. シェルトーク、R. ド・ソシユール (長井真理訳)：『精神分析学の誕生』、岩波書店、1987年
- Freud, Sigmund : „Freud-Studienausgabe“ (hrsg. von A. Mitscherlich, A. Richards u. a.), Fischer Frankfurt a. M., 1994

Apokalyptik oder „Vor dem Gesetz“ Über Benjamins Messianismus und Derridas Gewaltdekonstruktion

Tatsuya KUDO

In dieser Abhandlung werden die messianischen Gedanken von Walter Benjamin im Vergleich zu Derridas Dekonstruktion behandelt. Benjamins Motiv des Messianismus kann man wohl als „Alpha und Omega“ seiner Schriften bezeichnen, dessen Essenz schon in seiner frühen kleinen Notiz „Theologisch-politisches Fragment“ im hermetischen Stil ausgedrückt wurde. Das in diesem Fragment gezeichnete Geschichtsschema, das als Endziel das Gericht des Jüngsten Tages hat, besteht als eines der wichtigsten Themen in Benjamins schriftstellerischem Leben bis in sein letztes Werk „Über den Begriff der Geschichte“ fort. Die Apokalyptik verbindet sich aber bei Benjamin immer mit dem Utopismus. Er greift zwar in „Über den Begriff der Geschichte“ den Konformismus als blinde Affirmation zur Dominanz des Faschismus aggressiv an, er weist aber auch auf den Schutz der Toten durch das Gedenken hin, und betrachtet das Vorbild dieses Gedenkens in der Überlieferung des Messianismus: des Glaubens, dass die Unterdrückten nach dem Geschichtsende im Gottesreich auferstehen werden.

In Benjamins Messianismus kann man auch seine einzigartig intensive und fokussierende Denkweise finden: die Unterbrechung der Kontinuität im Punkt des Augenblicks. Mit dem Mikropunkt des Denkgebildes wird das fahrlässige Weiterdenken, das man auch den unkritischen Automatismus der Wissenschaften nennen könnte, zum Stillstand gebracht und darin aufgehoben. Das betrifft auch die wichtigen Motive des späten Benjamin wie „Dialektik im Stillstand“ oder „dialektisches Bild“, die auch die Pointe des Anstoßes für den Lebensnerv des Denkens notwendig haben. Sie sind schon in dem oben erwähnten „Fragment“ in Form der Urzelle zu finden. In „Fragment“ sieht Benjamin in der Weltgeschichte zwei Momente, die einander in die gegensätzlichen Krafrichtungen fortziehen: das profane Glück einerseits und andererseits den notwendig jedes Glück vergänglich machenden Untergang der Geschichte in Hinsicht auf die Apokalypse. Die beiden Momente geraten durch die Spannung der Kräfte augenblicklich in Stillstand, in dem man wörtlich „momentan“, über die Ferne nach dem letzten Tag der Geschichte, den Anblick der Utopie gewinnt, nämlich die Vision, dass das Auferstehen der Gestorbenen erst im Gottesstaat Wirklichkeit wird.

Benjamins Messianismus ist sowohl in „Über den Begriff der Geschichte“ als

auch in „Fragment“ von den apokalyptischen Thesen mit den Resultaten der leidvollen Menschheitsgeschichte durchdrungen. Diese Vision des letzten Tages der Weltgeschichte hat Benjamin auch unter dem Einfluss Carl Schmitts ganz politisch dargestellt, sei es denn auch kommunistisch klassenkämpferisch.

Es handelt sich dabei um die Theorie des Ausnahmezustandes, den Schmitt in seinem Werk „Politische Theologie“ als Wunder definiert, in dem der Souverän sich einzig und allein entscheiden muss, um wieder alles vom Chaos in die Ordnung zu bringen. Der pure Ernst der politisch-theologischen Entscheidung im Ausnahmezustand stammt von dem Katechon, nämlich dem Aufhalter des Antichrist. Diese kämpferische theologische Idee, deren biblische Quelle die Lehre von Paulus an die Thessalonicher ist, hat Benjamin mit Schmitt gemein, um den modernen Zeitgeist zu prüfen und ihn sogar „antichristlich“ zu definieren, der ohne Widerstand von Katechon den Geschichtsuntergang beschleunigen würde. Die apokalyptische Idee Benjamins in „Über den Begriff der Geschichte“, wo er sowohl den konformistischen Fortschrittsbegriff des Revisionismus als auch die Einführung des Historismus sehr scharf kritisiert, könnte man meinen, sei so dezisionistisch, dass er wie Schmitt den wirklichen Ausnahmezustand in den Jahren nur blind und unausweichlich mit dem abstrakten politisch-theologischen Modell anwenden musste.

Gegenüber der Apokalyptik, die von dem dringenden Dezisionismus stark geprägt ist, hat Derrida Distanz haltend und durch dekonstruktionistische Lesart „Die Kritik der Gewalt“ Benjamins analysiert. Derrida bezeichnet Benjamins apokalyptisches Gewaltkonzept als Gegenstück zum Endlösungskonzept der Nazis, weil beide die pure Gewalt für das Resultat der Geschichte verlangt haben. Gegen die „göttliche Gewalt“ und die „Endlösung“ bezieht Derrida sich dadurch auf Kafka, dass er auch Kafkas Parabel „Vor dem Gesetz“ genau kommentiert und analysiert. Derrida sieht darin den Prototyp seines eigenen Versuchs zur Dekonstruktion des Rechts. Das nennt er „Vor-dem-Gesetz-sein“, worin keine Autorität eine Entscheidung treffen kann und die Gewalt des rechtlichen Prozesses an sich in der Epoché stillsteht. Statt die Gewalt auf der letzten Instanz der Geschichte oder der geschichtlichen Entscheidung zu vollziehen, macht Derrida wie Kafka nur Versuche, „vor dem Gesetz seiend“ die Gewalt zu suspendieren, um sie in ihre primitiven Urszenen exponiert vorzuführen und dann die Autorität des Gesetzes ungültig zu erklären. Bei Derrida könnte man wohl eine bessere Methode und Perspektive von der kritischen Theorie der Gewalten sogar auch in Bezug auf Geschichte finden als Benjamins Apokalyptik, die man, sei es auch gegenüber Benjamins damaliger politischer Aktualität sonst ausweglos gewesen, nur für allzu extrem und radikal halten kann.