

ベンヤミンにおける革命と芸術

影 浦 亮 平

0. 本論文の目的

本論文は、ベンヤミンが志向する革命について考察する。ベンヤミンが目指した革命とは何であったのか、そしてそれはどのように実現されると考えていたのかという二点を明らかにすることが本論文の目標である。その際、物質的な暴力ではなく、芸術によって革命がもたらされるという構想が浮かび上がってくるだろう。そのことによって、また芸術の政治性とアクチュアリティが確認されるだろう。そして近代以降に残存する形而上学的なもののすべてを廃絶することをベンヤミンはこの芸術による革命に求めていることを確認できるだろう。ベンヤミンの哲学の受容が伝統的にもっとも盛んなのは美学の分野であって、現在でもこの分野での論文の数は増え続けている。他方で、『暴力批判論』(1921)を中心としたベンヤミンの政治哲学的側面については、ジャック・デリダの『法の力』(1994)を皮切りに、こちらも 90 年代以降、それなりに研究が積み重なってきている。こうした研究動向の中で、それぞれに研究が積み重なってきているものの、この両者をつなぐ試みがこれまでのところしっかりとされていない。そうした試みの第一歩こそが本論文が目指すところのものである。

1. ベンヤミンにおけるマルクスの史的唯物論の解釈

ベンヤミンにおける革命について論じるにあたって、彼のマルクス主義的側面がひとまずの参照点になる。彼はマルクス主義者であると自認する以上、革命を志向するのは当然のことではある。マルクスの枠組みに従えば、人類の技術の進歩による社会の生産力の向上が、そうした社会の物質面の上部構造と考えられている政治や文化といったものと矛盾を起こし、その結果として革命が起きて、法の、または政治の構造が根本的に変わるとされる。この点に関し、『経済学批判』(1859)の序論の有名なくだりを参照しておく。

社会の物質的生産諸力は、その発展がある段階に達すると、いままでそれがそのなかで動いてきた既存の生産諸関係、あるいはその法的表現にすぎない所有諸関係と矛盾するようになる。これらの諸関係は、生産諸力の発展諸形態からその桎梏へと一変する。このとき社会革命の時期がはじまるのである。経済的基礎の変化につれて、巨大な上部構造全体が、徐々にせよ急激にせよ、くつがえる。¹

マルクスが「史的唯物論」(Historischer Materialismus)と名付けるこの歴史と革命についての理論は、人類の物質的ないし経済的な進歩を前提とする。仮にこうした進歩がなければ、革命も起こらず、社会も変わらないということになってしまうので、進歩はゆるぎなき前提とされなければならない。後に『資本論』では、剰余価値の理論を新たに構築することによって、史的唯物論はさらに細密化されるが、そこでも人類の物質的な進歩が前提とされていることには何ら変わりはない。

これから詳述していくことになるが、ベンヤミンも革命を志向することはたしかである。しかし彼の場合は、人類の物質的な進歩から必然的に産出されるものとして革命をとらえていない。ベンヤミンのマルクスとの関わりでまず重要なことは、マルクスとは異なり、進歩の概念を退けているという点である。ベンヤミンは『歴史の概念について』(1940)において、次のように論じている。

自分たちは流れに乗っているのだ、という考えほど、ドイツの労働者階級を墮落させたものはない。技術の発展を彼らは、自分たちが乗っていると思った流れの、その必然の道筋と見なした。そこから、技術的進歩の成り行きの一環だった工場労働が政治的成果のひとつを描いているとする幻想までは、ほんの一步でしかなかった。²

技術の進歩とともに労働形態が変化していき、近代以降の労働形態として工場労働が登場

¹ Marx/Engels: *Werke*, Band 13, Berlin: Dietz Verlag, 1961, S. 9.

² Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, Band 1, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, S. 698-699. (以下、GS1: 698-699 というように略す。)

する。工場労働はマルクスの剰余価値説を説明する際の典型的な例のひとつであって、そのような労働形態が示す社会の下部構造の進化により、上部構造との摩擦が起きて、革命を通じて上部構造が下部構造に対応するものになるのである。ベンヤミンに言わせれば、このような進化が政治構造に対して変化をもたらすという考えは幻想であるということなのだ。そしてこの幻想は単に幻想であるだけでなく、ドイツの労働者階級を墮落させるものであり、つまり本来革命をもたらすはずの主体が革命を志向するのをやめさせて、現体制の中にとりこまれてしまうような性質のものでさえあるのだ。このようにしてベンヤミンはマルクスの史的唯物論の前提である進歩の概念を退けているのである。

それではベンヤミンにおける革命とはいかなるものなのかということが問題になってくる。この点に関し、まずは『歴史の概念について』の中での議論を参照したい。この中で定義されるのは、進歩の概念とは対立関係にあるものとしての革命である。まずは進歩の概念について見ていくが、ベンヤミンによると、進歩の概念は時間の均質的な連続性という考え方と切り離せない。彼は次のように論じている。

歴史のなかで人類が進歩するという観念は、歴史が均質で空虚な時間をたどって連続的に進行するという観念と、切り離すことができない。この歴史進行の観念に対する批判こそが、進歩そのものの観念に対する批判の基盤を形成しなければならない。³

歴史を一直線の時間軸としてとらえ、人類の歴史がひとつのレールの上を進んでいくようなものとして解釈することが、ここで問題になっている。念頭に置かれているのはヘーゲルの弁証法が提示するような歴史観であるだろう。革命が起きて、体制が完全に変わる。前体制と現体制の間には法的連続性はなく、まったく別物の国家になってしまうものの、そこに精神の連続性を見るのがヘーゲルの弁証法である。それは、ヘーゲル自身の比喻に従えば、ある植物のつぼみと花は形態がまったく異なるものの、その植物の連続した成長過程としてとらえられるように、国家体制の変化も、法的な次元を超えたひとつの何らかのものが切れ目なく続いていくような形でとらえることができる。彼にとって、その何らかのものとは精神的なものである。法的次元においては断絶でしかないところに、精神的

³ GS1: 701.

な連続性を見ていこうということになる。こうして、ひとつの国家の歴史は、ひとつの絶対精神が展開していく連続的な過程となるのである。⁴ ここでベンヤミンは絶対精神には言及していないが、いずれにしてもヘーゲルのように、何ものかによって歴史の連続性を保証しようとする思想がここでは問題にされている。そのような広い意味でのヘーゲル的な歴史観こそが、人類が進歩するという観念を批判する際に、ベンヤミンが念頭においているものであると言ってよい。したがって、彼にとっては、ヘーゲル的な歴史観念は単に幻想であるだけでなく、現体制の維持に資するものになってしまう性質のものであるので、それは退けられなければならないということになるだろう。

ヘーゲルの歴史観に従えば、革命は現体制とその次の政治を断絶するものではなく、現体制から次のまったく異なる体制へと連続的に移行していくための触媒として理解される。それに対して、ベンヤミンは次のように革命を理解している。

フランス革命は、みずからを回帰したローマと理解していた。ちょうどモードが過去の服装を引用するように、フランス革命は古代ローマを引用した。アクチュアルなものがかつてというジャングルのどこをうろついていたようにとも、それを敏感にキャッチする嗅覚がモードにはある。モードとは過ぎ去ったものへの虎の跳躍なのだ。ただ、この跳躍は支配階級の権力下にある闘技場で行われる。歴史の自由な空の下でなされる過去への跳躍は弁証法的なものであり、マルクスは革命をそのような跳躍として理解していた。⁵

ここで言われている「弁証法」はもはやヘーゲルの言う弁証法ではない。革命は、歴史のひとつの必然的な流れの中にある媒介ではなく、そうした流れを切断するものとして理解されているからだ。そのような独自の意味で「弁証法」という言葉を用いている。同時に、この革命は、ベンヤミンの言葉に反して、もはやマルクスの革命とも言えないだろう。進歩の観念なり、歴史の中に連続性を求める観念は現体制の維持に資するものであるのだから、革命はそうしたものと根本的に異なるものであると同時に、そうした歴史の観念の支配下において、それに戦いを挑むようなものでなければならない。そのような対抗概念

⁴ ヘーゲルの『精神現象学』（1807）の序論を参照のこと。

⁵ GS1: 701.

として「跳躍」は理解されなければならない。革命は歴史の連続性を打破する跳躍なのだ。さらに、その跳躍は、未来への跳躍ではなく、過去への跳躍とされていることは重要なことである。それは現代から未来に移行するという考えを退けることが、進歩観念に沿う、単線的な時間観念に対する根本的な批判になるからであると考えられる。ヘーゲルの弁証法は、前体制と現体制がどれほど異なるものであったとしても、つまり現体制は前体制に対して跳躍と言うに値するほどの差異があったとしても、その間に発展的連続性という解釈を必ず与える解釈学である。このような解釈学に対して前体制と現体制の否定関係をいくら唱えても意味をなさない。このような発展性なり進歩といった概念が前提としている、時間が単線的に前に進んでいくという時間概念に対する批判だけが、この解釈学に対する根本的な批判となり得る。そしてそのような時間概念の解体こそが、革命に求められていることなのだ。だからこそ、革命は未来への跳躍ではなく、過去への跳躍であらねばならない。ただし過去への跳躍だからといって、その革命は保守革命を意味しているのではない。決して過去の理想郷を現代に再現するのではない。そうではなく、過ぎ去った過去を「引用」する。この「引用」を、同一化と等価の概念としてとってはならない。これらの概念は、ふたつの別々のものを別々なままに関係づける概念として理解されるべきである。したがって、決して過去と同化し、過去に移行するのではなく、現在はどこにも移行せずとどまり、過去と距離を保ちつつも関係をもつことこそ、ベンヤミンが革命に求めているものだと考えてよいだろう。このように、すべての時間を飲み込み尽くす連続的な時間概念に対抗するものとして革命が考えられているのである。

現在から過去と未来に連続性を生み出す時間概念にどのように革命は対抗することになるのだろうか。それは、そのような時間概念が生み出す時間的連続性に対して常にそれに還元されえない外部性が存在することを明るみに出すことによってである。そのような過去の外部性は、まさしく現在という時間からの連続性が断たれているという定義上、現在のわれわれにとって決して認識可能にはならない。この認識不可能性が示す他者性は、過去の時間の中身を決して明るみに出すことなく、ただそうした時間が存在しているということだけを、連続的時間概念によって現在の時間に過去の時間がつなげられ、回収される只中で指し示す。それは現在の時間における過去の解釈は、常に現在の時間から構成されるのであって、それは過去の時間からその本来のあり方を捨象し、現在のわれわれから理解可能な形で回収されるということである。つまり過去は常に現在のわれわれの解釈の

暴力にさらされるということを意味する。しかしそのような解釈の暴力性を認識するとき
にのみ、現在と過去の時間の間の距離なり切断が明らかになり、解釈が施される前にあつ
たはずの過去の時間の他者性が顕わになるのである。ベンヤミンの革命はそうにして
過去の時間の他者性を顕わにすることによって、連続的な時間概念に対抗する。そしてそ
れがマルクスの史的唯物論とは異なる、彼の史的唯物論である。その史的唯物論に基づい
た革命がなすことについて、彼は次のように説明している。

今日に至るまでそのつど勝利をかつさらっていった輩はみな、いま地に倒れている者
たちを踏みつけて進んでゆく今日の支配者たちの凱旋行列のなかを、いつもそうされ
てきたように、戦利品が伴われて行進している。戦利品は文化財と呼ばれる。これら
の文化財は、史的唯物論者が冷徹な距離を保った観察者であることを、覚悟していな
ければならないだろう。というのも、この観察者がそのまなざしに見てとる文化財は、
どれもこれも、ぞっとせずには考えることができない素性のものなのだ。彼のまなざ
しに映る文化財は、その存在を、それを創り出した偉大な天才たちの労苦のみならず、
その同時代人たちの名前のない苦役にも負っているのである。この文化財と呼ばれる
ものが文化の記録であることには、それが同時に野蛮の記録でもあるということが、
分かちがたく付きまとっている。⁶

ここで革命主体は史的唯物論者と表現されている。革命は何よりも、連続的時間の概念に
基づいて描かれる歴史は野蛮の記録であるということを明らかにする。野蛮であるという
ことはつまり、そのような歴史から排除されて、抑圧されている名前なきひとびとがいる
ということである。歴史の外部の人間の名前はもはや救済できないが、そうした人間が存
在することを明るみに出すのが、革命のなすことである。したがって、それは歴史に抑圧
されているものたちにとって唯一可能な解放であり救済である。ベンヤミンは次のように
論じている。

過去はある秘められた索引を伴っていて、それは過去に、救済[解放、Erlösung]への

⁶ GS1: 696.

道を指示している。実際また、かつて在りし人びとの周りに漂っていた空気のそよぎが、私たち自身にそっと触れてはいないだろうか。私たちが耳を傾けるさまざまな声のなかに、いまでは沈黙してしまっている声の餌が混じってはいないだろうか。私が愛を求める女たちは、もはや知ることのなかった姉たちをもっているのではなかろうか。⁷

かつて在りし人びと、沈黙してしまっている声、もはや知ることのなかった姉たちを歴史から解放し、救済するのが革命のなすことである。ベンヤミンの革命はこのように、歴史に抑圧されているものたちの解放なり救済を目指し、そのためには歴史というひとつの物語を支える連続的時間概念を打破する必要があるが、それはこのような連続的時間概念をもつ、他者を排除する暴力性を明るみに出すという行為を通じてなされるということになる。

2. 近代における生命崇拜と神的暴力

前章において『歴史の概念について』を参照しながら、ベンヤミンの想定している革命が目指しているものを明らかにした。そこで提示されている進歩の概念なり、連続した時間の概念の批判という知的な次元での議論が、実際にひとの生命を奪い得る現実の具体的な事象としての革命とどのように結びつくのか、またはわれわれが通常革命と認める事象よりもっと広い意味で、進歩概念批判となりうる性質の事象を革命という名称で想定しているのか、といったことが次に考察されなければならないことである。以上の論点を考察するために、次に『暴力批判論』を検討する。その中で、近代以降の具体的な政治的法的变化の動因の考察をベンヤミンは展開している。具体的な事象の分析を展開する『暴力批判論』を参照することで、『歴史の概念について』において提示されている史的唯物論に沿った革命の具体的なあり方を明らかにしていく。

『暴力批判論』は、法を生み出すものとは何かという問いに答えようという試みだが、タイトルの通り、それは暴力だというのがベンヤミンの考えである。さらに暴力がそのような機能をもつのは近代になってからで、それには近代において生命の尊さというテーゼ

⁷ GS1: 693-694.

が社会的に共有されることになったことが関係していると彼は考えている。ここで尊いと言われている生命とは、単に肉体的な意味で生きている状態を指しており、そこには政治的なり宗教的な意味などは一切含まれていない。つまり、そのひとは、何かを成し遂げたから尊いわけではなく、また何らかの基準の下で評価されているから尊いわけでもない。尊さの根拠をそのひとの生き方に求めることなく、生命を有しているという生物学的な事実を求めるのである。そしてあらゆる人間は生きているのだから、あらゆる人間が等しく尊いということになる。そのような考え方が普遍的なものとして社会的に共有されるようになったのが近代であるということが『暴力批判論』の議論の前提にされている。生命の尊さというテーゼの無根拠性と近代性について、ベンヤミンは次のような見解を提示している。

人間が実に尊いものだとしても（あるいは、地上の生と死と死後の生とをつらぬいて人間のなかに存在する生命が、と言ってもよいが）、それにしても人間の状態は、また人間の肉体的生命、他人によって傷つけられうる生命は、実にけちなものである。こういう生命は、動物や植物の生命と、本質的にどんな違いがあるのか。それに、たとえ動植物が尊いとしても、単なる生命ゆえに尊いとも、生命において尊いとも、言えはしまい。生命の尊さというドグマの起原を探求することは、無駄ではなかろう。たぶん、いや間違いなく、このドグマの日づけは新しい。衰弱した西ヨーロッパの伝統が、見失った聖人を茫漠たる宇宙の中に探そうとした最後の錯誤がこれなのだ。⁸

生きているという点では、人間も他の動植物も変わらない。生命の尊さを主張するのは、人間にのみ尊厳を与えない点で、人間の尊さを説明するのに不適切である。生命の尊さのテーゼは合理的には理解されえないものである。したがってそれは合理的な理解を超えていて、ただ信仰によってのみ支えられているとしか言いようのないドグマである。つまりそれはある種の宗教であるということである。そこからベンヤミンは彼独自の重要なテーゼを提示する。すなわち、生命の尊さのテーゼは衰弱した西ヨーロッパの伝統が見失った聖人を探す試みなのだというものである。聖人崇敬はカトリック教会で行われている慣行

⁸ GS2: 201-202.

である点を踏まえると、衰弱したヨーロッパの伝統とはここではカトリックを指していると思われる。カトリック教会の衰退のきっかけとして宗教改革と啓蒙主義の台頭を挙げることができるだろうが、宗教改革によって成立したプロテスタントの最初の組織神学の書であるところのカルヴァンの『キリスト教綱要』では、カトリックの聖人崇敬に対する批判がなされている。カトリックは神「崇拜」と聖人「崇敬」を区別しているが、カルヴァンは第1編12章において「崇拜」と「崇敬」に違いはなく、神以外のものに対する崇拜として聖人崇敬を批判し、崇拜の合理化を要求する。啓蒙主義の時代においてはさらに神にすら崇拜することが難しくなるわけだが、ベンヤミンの考えでは、このときキリスト教的伝統は人間の生命を、聖人や神に代わる崇敬なり崇拜の世俗の対象として見出したということである。生命を尊ぶことは世俗化した信仰行為であって、近代において神聖なものが生命という姿を取って世俗に現れたのである。この生命の神聖化が『暴力批判論』の議論を支える前提とされる。

生命の尊重がなぜ『暴力批判論』の前提になるかということ、暴力が法を作り出すというシステムが成立するためには生命の崇拜が必要だからであるというのがベンヤミンの考えである。『暴力批判論』の中で彼は暴力を、現行法とその秩序を維持する法維持的暴力と、現行法を破壊し、新しい法とその秩序を指定する法指定的暴力のふたつに区別する。重要なのは、現行の法秩序か新しい法秩序かという違いはあっても、どちらの暴力も法秩序を生み出すということである。法指定的暴力だけでなく法維持的暴力であっても、法秩序を停止させるので、法と法秩序にとっては脅威であって、外部的なものである。しかしながら法秩序を停止させた後、その法秩序を回復させるにせよ、新しい法秩序を指定するにせよ、いずれにしても常に法と法秩序を作り出す。法と暴力にはそのような循環構造があるというのがベンヤミンの考えである。⁹ あらゆる暴力はこのように常に法を生み出すものであるのだが、それに対してベンヤミンは法を生み出す循環を破壊する暴力ならぬ暴力を「神的暴力」と名付けて考察する。その際、法を生み出す通常の暴力を「神話的暴力」と名付け、その性格を考察する。その際、「神話的暴力」の範例を聖書のエピソードの中のコーラの徒党に対してなされた神の裁きに求め、そして「神話的暴力」の範例をギリシア

⁹ 詳しくは拙著「ホロコーストについてのデリダの問いとベンヤミンの『暴力批判論』」(神戸・ユダヤ文化研究会、『港』18号、2013、pp. 80-93)において論じているので、そちらを参照のこと。

神話のニオベ伝説の中でニオベの子供に対してアポロンとアルテミスが行使した暴力に求める。コラーの徒党に対する神の裁きの場合は、地面が口を開いてコラーの徒党をすべて飲み込むという、殲滅の暴力である。それに対してニオベ伝説の暴力の場合は殲滅の暴力ではなく、ニオベの子供は殺されるものの、ニオベは生き残らせられるので、決して破壊的なわけではない。ニオベ伝説についてベンヤミンは次のように論じている。

ところで、暴力は不確定で曖昧な運命の領域から、ニオベにふりかかる。この暴力は本来破壊的ではない。それはニオベの子らに血みどろの死をもたらすにもかかわらず、母の生命には手を触れないでいる。ただしこの生命を、子らの最期によって以前よりも罪あるものとし、だまって永遠に罪を担う者として、また人間と神々との間の境界標として、あとに残してゆくのだ。¹⁰

殲滅ではなく、一部の人間を殺しつつも、他の人間を生きたままにすることが神話的暴力にとって、つまり法措定的暴力と法維持的暴力にとって重要である。というのは、暴力が法を生み出すにはその法の担い手が必要であって、その限りで生命を尊重しなければならないからだ。そして生き残った人間は罪人である。というのは、神話的暴力が新たな法秩序を作りだしたとき、もともと別の法秩序の中に生きていた人間はその新しい法秩序に反していたことになるからである。このようにして神話的暴力は生き残りに罪を担わせるのである。¹¹ そしてここで言う「境界」は法措定を意味するとともに、暴力の停止を、つ

¹⁰ GS2: 197.

¹¹ ここでは論じないものの、引用で言及されている「運命」も、ベンヤミン哲学において重要な概念である。「運命」は神話的暴力による法措定の瞬間と密接に結びついている。この「運命」の概念について付言しておきたい。この概念については、『運命と性格』(1919)においてベンヤミンはより詳細に論じている。その中で「運命」は生命の尊重と結びついた概念であるとして論じられている。彼はその中で、運命とは「生者の罪連関」であると定義し、運命による法措定について次のように論じる。「判事は、好きなところに運命を見ることができる。刑を課することによって、彼は必然的に、わけも分からずに運命をも課しているのである。これにひっつけられるのは決して人間ではないが、しかし(……)人間の中のたんなる生命はひっつけられる。」(GS2: 175) ここで人間とその生命は区別されており、運命は生命を用いて罪の連関を生み出していくとされる。裏返すと、罪の連関を成立させるために、つまり法を措定するために、運命は生命を、その法を担うものとして必要とする。

まり生き残らせることを意味する。この境界についてベンヤミンは次のように説明している。

境界が確定されれば、敵は減ぼしつくされることはない。ばかりか、勝者の暴力がきわめて優越しているときでも、敵にも権利が認められる。しかも悪魔的・二義的なしかたで「平等」の権利が認められる。すなわち、条約を結ぶ両当事者にとって、踏み越えてはならない線は同じ線なのだ。¹²

このように境界という概念でもって、法措定と生命の尊重はひとつのことを指していると理解される。ここで「悪魔的」というのは、悪魔は墮天使ということで天使である側面ももつという意味で、曖昧かつ二義的であるということである。このモチーフについては『ドイツ悲劇の根源』（1925）でベンヤミンが考察を展開するが、今回はその点については取り扱わない。ともかく、神話的暴力は二義的であって、暴力は本来生命を破壊するものであるにもかかわらず、法秩序を作りだすために生命を尊重する。それはつまり、自分自身で自分自身の行使を停止するということである。このように生命の尊重が神話的暴力には不可分に結びついている。そして生命の尊さという近代の定理について、「尊いとここで称されているものが、古代の神話的思考からすれば罪の極めつきの担い手であるもの、 танなる生命なのだ」¹³ とベンヤミンは論じる。このように生命の尊さという近代の定理と神話的暴力の論理の結びつきを彼は主張する。つまり生命の尊さのテーゼは、ひとの命を奪う暴力の停止を求めるものだが、それはけっして神話的暴力と対立しない。むしろ神話的暴力は生命を尊重する。神話的暴力は法秩序を作りだすときに、自身を停止させることで、生命を尊重するのである。神話的暴力は実際に襲う(schlagen)のではなく、脅迫する(drohen)ことにその本質があるのだ。¹⁴ そして生命の尊重の考えが共有されていない場合は、生命を脅かすこの脅迫は意味をなさない。したがって、神話的暴力は自身に他者の生命尊重を求め、また他者にも自身の生命を尊重することを求めるのである。このように生命の尊さという思想は法を生み出す暴力と不可分であり、暴力が法を生み出すシステムが

¹² GS2: 198.

¹³ GS2: 202.

¹⁴ GS2: 199.

成立するための必要条件なのだ。言い換えると、生命が神に代わって崇拜されるようになった近代においてはじめて、暴力は法を生み出すことができるようになったということになる。

この生命の崇拜は二重の構造になっている。法と暴力の循環構造の中で、死をもたらす暴力の領域から逃れている点に、生命の崇拜の根拠があるわけだが、他方、この生命はだからといって法秩序の中にあるのではなく、例外状態に、すなわち暴力にさらされ、暴力が法秩序を作りだす際の媒介と利用されているという点では法秩序からも排除されている。つまり生命は、法秩序からも暴力からも排除されているという、二重の排除構造がある。それはちょうど法秩序と暴力の領域の境界に位置していると言い換えてもよいだろう。この境界において、生命は法秩序から排除されつつ、しかし法秩序に包含されている。ジョルジョ・アガンベンはこの点に着眼して、そこから彼自身の哲学を展開させている。彼自身の哲学の詳細はこの論文では取り扱わないが、彼がベンヤミンの思想から抽出しているものに着目すると、ここでの議論の見通しがよくなるので注目しておきたい。彼は『ホモ・サケル』(1995)において、ベンヤミンの『暴力批判論』におけるこの生命の概念に注目し、法秩序の外側で例外状態に置かれている生命について考察を展開している。その際、例外について次のように彼は論じている。

例外化とは一種の排除である。例外は、一般的な規範から排除された単独の事例である。しかし、例外をまさしく例外として特徴づけるのは、排除されるものが、排除されるからといって規範とまったく関連をもたないわけではない、ということである。それどころか、規範は宙吊りという形で例外との関係を維持する。規範は、`例外に対して自らの適用を外し、例外から身を退くことによって自らを適用する。`したがって、例外状態とは秩序に先行する混沌のことではなく、秩序の宙吊りから結果する状況のことである。この意味で、例外はまさしく、その語源 *ex-capere* のとおり、外に捉えられているのであって、単に排除されているのではない。¹⁵

例外には秩序に排除されつつ包含されているという二重性があるということを、ここでア

¹⁵ アガンベン、ジョルジョ『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』(1995)、高桑和巳訳、以文社、2007年、29頁。

ガンベンが論じているわけだが、人間の生命もまた、法秩序に対して排除されつつ包含されるという関係性を有している、というようにして彼は自身の議論を組み立てていく。彼自身は例外状態における剥き出しの生（das bloße Leben というベンヤミンのドイツ語に対して、アガンベンが la nuda vita というイタリア語をあてた）を古代ローマ法の形象であるホモ・サケルにあてはめることで議論を展開するが、アガンベンにとって重要なのは、いずれにしてもこの ex-capere の構造がこのふたつの形象を支える構造であるということである。そしてここでわれわれが問題にしている生命の崇拝は、まさしくアガンベンの意味での ex-capere によって特徴づけられている。すなわち、近代において生命は、法秩序から排除されつつ包含されており、生命の世俗的崇拝はこの法からの排除と包含の二重性の形を取って現われるのである。アガンベンの議論はこのように、ここで問題になっている生命崇拝は単に基本的人権として近代法の中に書き込まれたものであるという法秩序の中で理解される問題、つまり法の中身の問題ではなく、近代の法秩序を支える構造の問題、つまり法の形式の問題として理解しなければならないということを明瞭にする点において優れている。アガンベン自身の議論ではさらに、現代の政治は本質的に生命への関心によって特徴づけられているとするミシェル・フーコーの「生政治」の概念がこの剥き出しの生に結び付けられ、現代政治の構造が本質的に剥き出しの生の概念と不可分にあるということが論じられていく。ここではフーコーについては詳細に論じることはしないが、しかしここでアガンベンの『ホモ・サケル』における「生政治」の議論は、ベンヤミンの枠組みから理解され得るものであって、フーコー自身のそれとは異なることは付言しておきたい。フーコーは「生権力」を論じることによって、「法をもはやモデルや規範としない権力分析を構築しなければならない」¹⁶ と考え、法権力よりミクロな権力を考察するミクロ物理学を構築しようとしたのであって、それゆえに彼にとって法はもはや考察外である。しかしアガンベンはまさしく生命が法の形式と不可分であることを問題にしており、その点においてフーコーの立場とは明瞭に異なる。それはアガンベンの『ホモ・サケル』がフーコーよりもベンヤミンの議論を理論的なよりどころにしていることを示している。そしてそのベンヤミンの議論とは、例外状態における剥き出しの生の包含的排除の構造のことであって、それは本論文が近代における生命崇拝として考察しているもののことであ

¹⁶ Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976, p. 119.

る。

世俗の崇拜について、『歴史の概念について』においてもベンヤミンは論じており、この点において『暴力批判論』は『歴史の概念について』の議論と合流する。前章で論じた進歩は世俗の崇拜対象であると彼は考える。工場労働は政治的成果のひとつであるとするマルクス主義的な考え、つまり技術進歩に対する信仰について、彼は次のように論じている。

かつてのプロテスタント的な労働のモラルが、世俗的な装いに姿をかえて、ドイツの労働者たちのもとでその復活を祝ったのだ。¹⁷

ベンヤミンはこのように進歩崇拜はプロテスタント的な労働モラルが世俗化したものとして理解している。ここで暗にマックス・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』(1904)が参照されているが、キリスト教の禁欲が初期資本主義を支える精神になったというのがヴェーバーの考えである。そしてこの禁欲はもともと世俗との関係を断った精神的態度であったのだが、近代に入って世俗化され、世俗的生活の中に現れるようになったという見方を彼は提示する。

最初は世俗から去って孤独の中に逃避したキリスト教の禁欲は、世俗を放棄しつつ、しかも修道院の内部からすでに世俗を教会の支配下においていた。しかしその場合、世俗的日常生活のおびる自然のままでもとらわれるところのない性格を、概してそのままに放置していた。いまやこの禁欲は、世俗の営みの只中に現われ、修道院とはきっぱりと関係を断つとともに、ほかならぬ世俗的日常生活の内部にその方法意識を浸透させ、それを世俗における合理的な生活—しかし世俗によるでも、世俗のためのでもなく—に改造しようと企てはじめたのだった。¹⁸

¹⁷ GSI: 699.

¹⁸ Weber, Max: „Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus“, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen: J.C.B Mohr, 1920, S. 162.

このようにヴェーバーは近代における宗教生活の世俗化を主張するわけだが、この世俗化されたプロテスタントの禁欲精神よりさらに世俗化されたものとして進歩崇拜をとらえることができるとベンヤミンは主張している。世俗的禁欲にしても進歩崇拜にしても、現世の中での救済を提示しており、どちらも宗教的なものの世俗的な形態として理解することができる。禁欲的労働を通じての救済を信じることができるのはキリスト教徒だけであるが、キリスト教的伝統が衰退した後に、進歩崇拜の場合は、技術的・社会的進歩の先によりよい世界があるという救済観を、キリスト教徒に限定されない多くの人間に提供する。その意味で進歩崇拜はプロテスタントの禁欲倫理をさらに世俗的にしたものと言ってよいだろう。重要なのは、宗教的なものの世俗化の問いが『歴史の概念について』でも『暴力批判論』でもそれぞれの形で問題にされ、近代に対するベンヤミンの問題意識のひとつとして形成されているということである。そしてそれはまた『歴史の概念について』と『暴力批判論』をつなぐ蝶番でもある。どちらの仕事にしても、世俗化された形で維持されている崇拜の形式の打破こそが問題になっているのである。

世俗的崇拜がなぜ打破されなければならないかといえば、『歴史の概念について』においてはそれが他者の他者性を抑圧するからとされていたが、『暴力批判論』においても同様の趣旨を認めることができる。『暴力批判論』においては、世俗的崇拜を打破するものとして、生命崇拜を本質とする神話的暴力とは異なる暴力が追及される。それが神的暴力である。それは、近代における生命崇拜とそれに基づく暴力と法の循環構造を対立するものとして論じられている。そしてそれはどのような暴力かという、神的暴力は神話的暴力がもつ悪魔的な二義性をもたない純粋な暴力であるとされる。すなわち、コラーの徒党に対してなされた殲滅の暴力を範例とした、自らを停止させることがなく、相手を殲滅しつくす純粋な暴力こそが神的暴力であると考えられている。これは生命をまったく尊重しない暴力である。このように生命の尊重という近代における宗教を否定し、生命を脱神聖化することこそが神的暴力のなすことになる。そしてそれによって、暴力は法を生み出すことをやめるのである。このような神的暴力について、ベンヤミンは次のように評している。

(……) この暴力をも破壊的と呼ぶことは正当だが、しかしそれは相対的にのみ、財貨・法・生命などに関してのみ破壊的なのであって、絶対的には、生ける者の心(Seele)

に関しては、決して破壊的ではない。¹⁹

心身二元論に従って、死んでも身体から切り離された心は存続するといったような主張をベンヤミンはここでしているわけではないことに注意を促しておきたい。それは「死せる者の心」ではなく、わざわざ「生ける者の心」と彼が書いていることから明らかである。ではここで彼が言っていることは何かと言えば、生物学的生命を根拠に、あらゆる人間が等しく尊いとする近代の定理が近代社会において普遍的なものとして受け入れられた際に社会から排除される価値基準は、人間の心だということだ。そして「心(Seele)」という概念でベンヤミンが何を言おうとしているのかが問題になるが、彼が生命の尊さのテーゼを批判する際、「存在がたんなる生命を意味するにすぎないのなら(……)存在のほうが正しい存在よりも高くにある、という命題は虚偽で、下劣だ」²⁰ としていることを踏まえると、「心」の概念と「正義」の概念はここでは同じカテゴリーの概念であると理解してよいだろう。この論考の中では「正義(Gerechtigkeit)」は「適法性(Berechtigung)」と区別され、そして「正義」の概念は神と結びつけられる。「手段の適法性と目的の正義について決定をくだすものは決して理性ではなく、前者については運命的な暴力であり、しかし後者については神である。」²¹ 何が正しいかということについては理性による判断を超えており、神のみが決定できるとされる。運命的暴力、すなわち神話的暴力とは無関係であるということは、ベンヤミンの論じる神は宗教的なものの世俗的な形態であるところの生命崇拜とも無関係であるということになる。つまり神と世俗の崇拜は一致しない。崇拜は絶対的なものと人間との間に連続性を前提とするが、そのような連続性の前提こそが、『ドイツ悲劇の根源』においてシンボルに対してアレゴリーを対置したり、『歴史の概念について』で「歴史の天使」を描き出したりする際に、何よりも拒絶するものである。絶対的なものは到達しえないものであるとされなければならないというベンヤミンの哲学の核心がここでも貫徹されている。そしてそのようなものとして「正義」、「心」は理解されなければならない。そしてここで問題になっているのは、人間の生物学的生命が社会における普遍的価値であるとして受け入れられるということは、「心」、「正義」は社会にお

¹⁹ GS2: 200.

²⁰ GS2: 201.

²¹ GS2: 196.

いて副次的なものとしてみなされることを伴っているということである。生命の尊厳という、一般には人権思想の根幹とみなされているテーゼにベンヤミンはこのように批判的な態度を取っている。そしてこのテーゼに対抗し、「心」、「正義」を救い出すものとして、神的暴力という概念を彼はとらえようとしているということになる。この神的暴力の概念は、『歴史の概念について』において提示された革命の概念と重なり合ってくる。『暴力批判論』では進歩崇拝に代わって生命崇拝が問題になり、生命崇拝によって抑圧された人間の「心」と「正義」の解放こそが神的暴力のなすことであるということだ。このことは言い換えると、他者の救済を求めるベンヤミンの革命は、知的なレベルにとどまるものではなく、ひとの生命を脅かす具象的な暴力のレベルにも関わっているということも示している。

3. 言語と暴力

ここまで暴力に崇拝の世俗的形態の打破の可能性をベンヤミンが求めていることを見てきたが、ここで、だからといって彼が物理的な暴力を追及したり、活動家になったりすることはなかったという周知の事実注意到を促したい。彼は終生、文筆業の人間であり続けたわけだが、それは彼の革命を求める姿勢と理論的にどのように折り合いがついているのだろうか。『暴力批判論』における暴力の考察が、どちらかといえば芸術論を中心とするベンヤミンの哲学全体の中でどのような位置を占めているのかということが問題になる。そこでまず『暴力批判論』における言語の概念を取り上げたい。この言語の概念について考察した上で、ベンヤミンの芸術哲学との交差を考えていく算段である。『暴力批判論』において、言語について以下のように言及されている。

おそらく、嘘を最初から処罰する立法は地上にはないが、このことは、人間の、暴力がまったく近寄れないほどに非暴力的な合意の一領域、「了解(Verständigung)」の本来の領域、つまり言語が、存在することを語っている。それにもかかわらず、後代の独特な没落過程で、この領域へ法的暴力が割りこんできて、詐欺を処罰の対象とするにいたった。²²

²² GS2: 192.

ここでベンヤミンが言語の墮落という言語観を提示している。元来言語は法と暴力とは無縁の領域であったにもかかわらず、言語は墮落して、法と暴力がその領域に割りこんできたとされる。そして言語は、人間の非暴力的な合意および本来的な意味での了解の領域として定義される。つまり二者以上の人間の間にはいかなる不和もなく、いかなる強制もない形で合意ないし了解が成立している状態を元来言語は指し示すということである。このような合意は、暴力によって強制的に一方が他方に押し付ける法とは根本的に異なる。言語はそのような意味で、非暴力的な合意の領域なのである。そして原初の言語と墮落した言語を分かちのは、非暴力的な人間的合意が成立するか、本来的な「了解」が成立するかといった点であるとされる。言語の墮落とともに、本来罰せられることのなかった詐欺が処罰対象となり、法秩序から法維持的暴力が行使される対象となった。そして詐欺の処罰化についてベンヤミンは次のように論じている。

始原の法秩序は自己の無敵の暴力に自信をもち、違法な暴力が出現すれば、これを打倒することで満足する。そこでは詐欺は、それ自体は少しも暴力を伴わないから、ローマ法や古代ゲルマン法における「市民法ハ醒メタル者ノタメニ記サレタリ」ないし「金には眼を」の原則にてらせば、処罰を免れていた。これにたいして後代の法は、自己の暴力への信頼をなくしており、昔の法とは違って、どんな他者の暴力にも対抗できるという自覚を、もはやもっていない。(……) 法が詐欺に反対するのは、道徳的な考慮からではなくて、欺かれた者が振るうかもしれない暴力への恐怖からである。²³

このように詐欺は、古来の法秩序においては処罰対象にならなかったのだが、近代の法秩序においては、暴力を引き起こす潜在的な可能性を理由に処罰対象となったとされる。古来の法秩序は言葉に対して無関心であったが、近代の法秩序は、自身を揺るがす暴力を引き起こしかねないものとして言葉を認知する。言い換えると、近代における法にとって言葉は、法秩序を揺るがす潜在的な法指定的暴力と等価のものであるということである。墮落した言語は、法指定的暴力と等価なものとなり、法と無関係であることをやめ、混ざり

²³ GS2: 192.

合うのである。

『暴力批判論』の言語論をよりよく理解するために、ここで『言語一般および人間の言語について』(1916)を参照したい。また『暴力批判論』の言語論では言語が合意の領域と定義されている点で、言語は一般的にイメージされる記号の体系としての言語より広範な概念になっているが、『言語一般および人間の言語について』においてもそれは同様である。人間の言語以外に、物の言語といったように、ここでも一般的な意味での言語より広い意味で言語の概念は使われており、その意味でベンヤミンが問題にしている言語は一般的な意味での言語に限定されないことが確認できる。そして次の点がより重要なのだが、この論考においてベンヤミンは言語の墮落を主題的に論じている。そしてそこでも言語の墮落と法との結びつきが主張される。墮落に関して、この論考においては聖書における楽園追放のエピソードに言語の墮落を結びつけて解釈するという作業がなされている。それによると、至福状態においては、人間の言語が名付ける名と、名付けられた物が本来的にもつとされる名が完全に一致するとされる。しかし墮落した状態では、人間の言語は名の直接性の外へ出てしまい、人間が物に与える名は、物の本来の名とは異なり、過剰命名の状態になってしまう。その際に、人間の言語には新しい要素が生じ、それが善悪の認識であるとされる。聖書における楽園追放の原因はイブが認識の木の実を食べたことであるが、これについてベンヤミンは次のような解釈を与えている。

認識の木は、それが与ええたやもしれぬ善と悪についての解明のためにではなく、この問いを問う者に対する裁きの目印として、神の園に立っていたのだ。この途方もないイロニーが、法の神話の根源の徴表である。²⁴

このように楽園追放のエピソードを、善悪の認識の根源を言語の始原の楽園状態に求めることができないことを指し示しているものとして彼は解釈する。楽園状態においては名の直接性の下、すべてが直接的に結びついた共同体を成立している。名の直接的な共同体においては、善悪の基準、すなわち法は存在しないということである。名における直接的な結びつきが消失した後に、初めて法が生じるのである。言い換えると、法とはそれがどの

²⁴ GS2: 154.

ようなものであろうとも、行使される対象に対して常に非本来的であって、暴力的に押し付けられるものであって、決して完全な合意で成立する共同体を生み出すことはないものとしてベンヤミンは定義しているということである。墮落後の人間の言語は常にこのような法を作り出す。以上のように『言語一般および人間の言語について』においても、言語の墮落によって言語と法が絡まり合う姿が描かれている。その際、『暴力批判論』においては「非暴力的な合意」とされたものが、『言語一般および人間の言語について』においては「名の直接性」という概念に置き換わっている。

この『言語一般および人間の言語について』の議論を踏まえると、『暴力批判論』における暴力と言語の関係を理解しやすくなる。言語が法措定的暴力と等価なものとなり得るのであれば、言語に求められるべきことは神的暴力と等価なものとして機能することであろう。法を生み出す暴力に対抗する暴力になり得る言葉が必要とされるのである。そのことについて『暴力批判論』においてベンヤミンは次のように論じている。

神話の支配は、すでに現在、そこそこで破れ目を見せているのだから、新しい時代は、暴力に対抗する言葉(Wort)が果たされることが理解できないほど遠く隔たっているわけではない。しかも法の彼方に、純粹で直接的な暴力が存在するとすれば、革命的暴力が可能であることも、それがどうすれば可能になるかということも、また純粹な暴力の顕現に人間によってどのような名(Namen)が与えられるべきかということも、明瞭になってくる。²⁵

純粹な暴力、すなわち神的暴力の概念がここで名の概念と結びつけられていることが重要である。法を廃絶する暴力は、それにふさわしい名を人間が与えることによって可能になる。先ほど取り上げたように、ベンヤミンにおいて名は、原初の言語が保証していた、あらゆる存在の直接的な共同体を指し示す概念である。そのような共同体そのものであるような名が暴力に与えられることと、法を生み出す暴力に対抗する神的暴力が可能になることは一致するのである。言い換えると、そのような名としての言語が、法と暴力に対抗するために必要とされている。言語は神話的暴力にも神的暴力にもなり得る暴力と等価なも

²⁵ GS2: 202.

のであるとされていることになる。

4. 暴力としての芸術

次に芸術論の分野に目を向けたい。この分野は、『ドイツ悲劇の根源』、『複製技術時代の芸術作品』(1935)といった代表作をもつベンヤミンにとって主戦場であったと言って差し支えないであろう。彼の芸術論を革命、暴力の概念と結びつけていくことをこれから試みていくわけだが、その際先ほどの言語論をそのつなぎにしたい。そこで『言語一般および人間の言語について』の中で、芸術に触れているところを参照する。彼は芸術すべてを言語として理解することを提案している。

さまざまな芸術形式の認識にも、それらすべてを言語として捉え、それらと自然の言語との連関をさぐる試みが妥当する。²⁶

このようにあらゆる芸術が言語として理解され、そしてそうした芸術の言語が自然の言語、すなわち物の言語とどのような関係を取り結ぶかが、芸術形式によって変わってくるとベンヤミンはしている。ここで彼は彫刻、絵画、文学を例に挙げているが、彼の分類によると、彫刻と絵画は物の言語寄りであり、文学は人間の言語寄りだという。²⁷ いずれにしても、物の言語との関係が芸術を考える際には重要であると彼は考える。そして芸術を記号についての理論で考えることができるとされる。

また他方において確かなのは、芸術の言語は記号についての理論とのきわめて深い関係においてこそ理解されうる、という点だ。²⁸

『言語一般および人間の言語について』においては、記号は墮落した人間の言語、すなわち物に対して暴力的に名付ける状態の人間の言語を指している。したがって、芸術の言語が記号についての理論との関係で理解しなければならないとするなら、芸術は多かれ少な

²⁶ GS2: 156.

²⁷ GS2: 156.

²⁸ GS2: 156.

かれ、物に対してその法を措定する暴力としての人間の言語として理解されねばならないということである。このようにして、芸術も言語、暴力、革命と同じ次元で考えることが可能となる。

そこで次にベンヤミンの芸術哲学を検討していく。その際、本論文では『複製技術時代の芸術作品』を中心に扱うことになる。というのは、彼の芸術関連の論考は多数あるが、その中でも『複製技術時代の芸術作品』は彼の代表作であるだけでなく、芸術と政治の関係を主題にしているという点で、ここまで明らかにしてきた芸術と政治の関するベンヤミンの考察ともっとも関連している論考であるからだ。この論考において彼は彼の生きた時代の政治についてひとつの診断を下している。それは、政治は耽美主義化されているというものである。これから示していくことだが、この政治の耽美主義化は、これまで議論してきた宗教的なものの世俗化のひとつの現れである。ベンヤミンの芸術論で問題になっていることは彼の暴力論や歴史哲学において問題になっていることと同じことであることを『複製技術時代の芸術作品』の読解を通じて示すことができ、これからこの論考の読解に取り組むのは以上の理由による。

政治の耽美主義化とはつまり政治において美が最高の価値とされている状態を指す。まず美の概念から見ていきたいと思う。美の概念の歴史については美学の分野で盛んな議論があるが、ベンヤミンが少なくとも『複製技術時代の芸術作品』を書くにあたって参照しているのはヘーゲルである。ベンヤミンは次のような『歴史哲学講義』の一節を引用している。

形象は久しい以前からあった。敬虔な信仰は昔から、崇拝のために形象を必要とした。しかし美しい形象は不要であり、それどころか邪魔でさえあった。美しい形象のうちには、ある外的なものも存在しているのだが、形象が美しいかぎりには、このものの精神が人間に語りかけることになる。しかし崇拝において本質的なものは、ある事物への関係である。なぜなら崇拝そのものは魂の非精神的な朦朧化だからである。(……) 美しい芸術は(……) 教会自体のなかで成立した。(……) もっとも(……) 芸術はすでに教会の原理からは抜け出しまっているのだが。²⁹

²⁹ GS1: 492-493 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Vollständige Ausgabe durch

ヘーゲルはここで、美の概念の誕生について説明している。美は崇拜と異なるものである。崇拜は教会の原理に基づいており、神の存在を必要とするのに対し、美は教会の原理から抜け出ており、神とは無関係である。しかしながら美は教会で生まれた。すなわち、美の概念は教会における芸術の受容のあり方、すなわち崇拜から生じた。その意味では美と崇拜との間には何らかの連続性がある。その連続性とは一体何なのかが問題であるが、それは何かを崇めるという崇拜の形式である。つまり教会での崇拜は神を対象としていたのに対し、美の概念は神の代わりに美を崇める対象とすることを要求するのである。美は近代において神の代わりになるものであり、つまり世俗化した神なのである。そこでヘーゲルはこのような形での美の概念を乗り越えることを要求する。ここでベンヤミンはさらにヘーゲルの『美学講義』の一節を引用する。

私たちは芸術作品を神のように崇めたてまつる態度をすでに乗り越えている。芸術作品が与える印象は、もっと醒めた性質のものであり、芸術作品によって私たちのなかに呼び起こされるものは、もっと高度の試金石を必要とする。³⁰

ヘーゲルはこのように芸術を宗教的なものから完全に引き剥がすことを求めている。そしてベンヤミンは以上のヘーゲルの芸術理解を踏まえて、複製技術時代の芸術作品に、ヘーゲルが求めているような美からの解放の可能性を見ている。しかしながら現代の政治は芸術の美からの解放を達成しておらず、むしろ美に最大の価値を認めている。それはすなわち近代以降の政治において、宗教的なものは消えるどころか、むしろ形を変えて世俗的なものとなって存続しているということである。これがベンヤミンの問題意識であって、政治の耽美主義化と彼が名指したものである。

ヘーゲルの芸術理解を立証する形でベンヤミンは議論を展開していくが、まず芸術は神を崇拜するための道具として誕生したということを彼は主張する。この場合の芸術は崇拜

einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd. 9: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. von Eduard Gans. Berlin 1837. p. 414.)

³⁰ *GS1*: 493 (Hegel, l. c. Bd. 10: Vorlesungen über die Aesthetik. Hrsg. von H.G. Hotho. Bd. r. Berlin 1835, p. 14.)

に役立つものとしてのみ価値をもつのであって、そのような芸術の価値を定めるものとして、「礼拝価値」という言葉を彼は導入する。彼によれば、礼拝価値こそが初期の芸術を定義する。しかしながらその場合、ひとつの芸術が他のものとは異なって崇拝対象となるための条件とは何かという問題がある。この点につき、あるものが礼拝価値をもつには、それが隠されていることが必要であると彼は考える。

芸術生産は、呪術に用いるための形象とともに始まった。これらの形象においては、存在するということだけが重要なのであり、見られることは重要ではない。石器時代の人間が洞窟の壁に模写したオオシカは魔術の道具であって、それが仲間の前に展示されるのは偶然に過ぎない。他人にそれを見せることは重要ではなく、せいぜいのところ霊たちに見せることが重要なのであった。そのようなものとしての礼拝価値はまさに、芸術作品を隠された状態に保つことを要求する。ある種の神像は内陣にあって、聖職者しか近づけない。ある種の聖母像はほとんど一年中被いをかけられたままであり、中世の大聖堂のなかにある彫刻のいくつかは、一階平面にいる観察者には見えない。³¹

ヘーゲルに従うと芸術は教会から生まれたとされるのに対し、ベンヤミンによれば、呪術的な実践が生まれた時代に芸術の誕生はさかのぼるとされ、その点でヘーゲルとベンヤミンの差異を指摘することはできるだろう。それはともかくとして、ベンヤミンに従えば、人類の間で礼拝行為が生じたのと同時に、芸術は生まれたと考えられている。そしてそのとき芸術が礼拝対象となりうるには、隠された状態を保たれていることが必要とされる。これは石器時代であろうと、中世であろうと、芸術が礼拝対象とされる限りは変わらない条件である。ただし隠された状態と言っても、全員に隠されているのではなく、一部の人間だけが見ることができるようになっていることが重要である。そしてその一部の人間とは聖職者のような身分が高い人間である。中世の芸術受容についてベンヤミンは次のようにも説明している。

³¹ GSI: 482-484.

中世の教会や修道院、十八世紀の終わり頃までの宮廷においては集団による絵画の受容があったが、しかしそれは同時的にではなく、いくつかの段階に分けられて、身分の序列が介在するかたちで行われた。³²

芸術の礼拝価値は、このようにそれを見ることができる人間を身分の高い人間だけに限定することに存している。このようなヒエラルキーが芸術の神聖な性格を保証するのである。すなわち、神に近いとされる人間だけにアクセスが許されるという事実があることによって、アクセスを許されていない世俗の一般の人間には、自分では見ることができないが、そのような神聖なものが存在するということを信じることができるようになるのである。そのような信仰を生み出すシステムこそが、芸術の礼拝価値を生み出すものということになる。したがって、芸術は一般に公開されるようになると、礼拝価値を失うことになる。美術館や博物館で誰でも見ることができるようになると、芸術はもはや神聖なものとしてはみなし得なくなる。「いろいろな芸術行為が儀式のふところから解放されるにつれて、その産物を展示する機会が増える。」³³ 芸術受容の民主化は、芸術の脱宗教化と一致するのである。またこうした受容のヒエラルキーは中世ヨーロッパの政治においては、神との近さの度合いで政治権力を規定する政治的アウグスティヌス主義とパラレルな関係にある。どちらにしても目に見えない精神的な法秩序の存在を前提し、それに従うという形になっている。芸術受容の大衆化による芸術の脱宗教化はしたがってこうした精神的な法秩序からの人間の解放を意味する。

ここまで受容の側面についてベンヤミンが論じている部分を取り上げたが、芸術の礼拝価値を支えているのはヒエラルキー的な受容のシステムだけではない。それだけではなく、芸術作品それ自体の性質も礼拝価値を支えるのにふさわしいものでなければならない。どのような芸術作品でもそうなのであるが、どれも何らかの物質で作られる以上、その物質性ゆえに有限な存在である。しかしながら精神的なものを表象し、われわれを神に近づけるものとして理解されないといけない。このような形で礼拝対象たり得る性質を芸術はもつ必要がある。礼拝対象たり得る芸術を規定する物質性と精神性をベンヤミンは「アウラ」という概念で説明を試みる。彼はアウラを「どれほど近くにであれ、ある遠さが一回的に

³² GS1: 497.

³³ GS1: 484.

現れているもの」³⁴として定義している。すなわちどのような芸術作品にしても何らかの物質で作られ、知覚可能であるから、われわれにとって「近い」。しかしながら、それは「遠い」もの、すなわち知覚不可能で近寄ることのできない何らかの精神的なものを表象する。すなわちアウラの芸術とは、その「近さ」でもって、「遠い」ものに我々が近付くことを許す媒介として理解されるような芸術である。アウラという媒介は、精神的なものを無媒介的にもたらすものではなく、精神的なものとの連続性を保証するものとして理解される。アウラは物質的なものと精神的なものとの距離を消失させることはしないが、この両者の連続性を保証するのである。例えば、われわれが絵画を見るときに、絵画の背後に何らかの精神的な意味があることを想定するといった形で受容されることを、アウラの芸術は求める。そしてこのような受容を可能にするのは観想という行為であるとベンヤミンは主張する。礼拝対象となる芸術作品は彼が観想と名付ける行為でもって受容される。

原始時代の芸術は呪術に用いられるものであったので、実践に役立つ特定の描写法を固く守っている。しかもこうした描写は、呪術の手続きの実行であり（先祖の像を刻むことはそれ自体、呪術を行うことである）、そしてまた呪術の手続きを指示するものであり（先祖の像は、儀式のときにとるべき姿勢のお手本を示している）、そして最後に、呪術の観想の対象でもあった（先祖を眺めることは、眺める者の呪術の力を強める）のであろう。³⁵

芸術作品を集中して眺めることによって、その作品を超えた精神的なものに近づく力が与えられるような実践として、観想は理解される。芸術作品を観想するとき、それらに集中し、そしてこの集中を通じて作品の精神的本質に近づく。観想のありようについて、ベンヤミンは次のように説明する。

芸術作品の前で集中する人は、作品のなかへ自分を沈滞させる。彼はそのなかに入ってゆく—完成した自分の作品を見て、そのなかへ入っていったという、伝説上の中国

³⁴ GS1: 479.

³⁵ GS7: 359.

の画家のように。³⁶

ここでの「入った」は物理的な意味ではなくて、精神的な意味合いにおいてである。観想は、芸術作品を前にして、集中しながら自己の思考に沈滞していくことを通じて、作品の物質性を乗り越え、作品の精神的な本質に接触する実践として理解される。このような観想を可能にする性質がアウラの芸術、礼拝価値があるとされる芸術に必要とされる。

以上のように、芸術が礼拝価値をもつためには、隠された状態にあることと、アウラの芸術であることのふたつの条件が必要とされる。そして近代以前はそのような崇拜の形式で芸術が成立したが、複製技術の発展の下、完全に同一のものを大量生産できる機械的な複製技術が登場したとき、礼拝価値を支えるこのふたつの条件が成立しなくなったとベンヤミンは考える。あるひとつのものを隠したとしても、オリジナルと区別できないコピーが誰の目にも触れられる状態であれば、見る者の序列化はできない。つまり、芸術作品の序列化した受容を維持することができなくなる。加えて、写真を決定的な分岐点とする技術的複製は、観想という行為に適さない形式の芸術を生み出していく。たとえば映画は連続した映像を見せることでストーリーが展開する以上、一枚の映像を観想しようにも、次々と別の映像が目に入るので、観想という行為で映画を楽しむのは不可能である。このようにして芸術の礼拝価値は成立しなくなり、芸術には礼拝とは異なる機能が求められていくことになる。ベンヤミンは次のように説明する。

芸術作品の技術的複製のさまざまな方法が出現したことにより、芸術作品の展示可能性は飛躍的に増大し、その結果、芸術作品の二つの極、礼拝価値と展示価値のあいだの量的な重心の移動は、芸術作品というものの性格の質的な変化へと転換する。原始時代にも似たようなことがあったわけである。つまり原始時代において芸術作品は、その礼拝価値に絶対的な重みがおかれたことにより、なによりもまず呪術の道具となったのであり、いわば後になってはじめて芸術作品と認められたのであるが、同様に今日、芸術作品はその展示価値に絶対的な重みがおかれることにより、まったく新しい諸機能をもった形成物となるのであり、これらの機能のうち、私たちに知られて

³⁶ GS1: 504.

いる機能つまり芸術的機能は、将来は副次的なものと思なされるかもしれない機能として際立っている。³⁷

複製技術時代の芸術作品はまったく新しい諸機能をもった形成物になるのだが、それらの機能のうち、芸術的機能をベンヤミンは問題視し、そしてまたそれは将来的には副次的なものに過ぎなくなると考えている。芸術的機能とは、政治的にも宗教的にも何にも役立つことはなく、ただ芸術は芸術としてのみ成立するといったものである。芸術はそれ自体として価値がある。そして他の物差しで測られ得ないとされる価値に、芸術はその存立根拠を求めるとされるものである。その価値とは、先に議論した「美」である。芸術の自律的価値としての美は、カントから出発してとりわけドイツ・ロマン主義によって鍛え上げられた概念であるが、先ほど取り扱ったように、ヘーゲルとベンヤミンにとっては世俗化されて存続している崇拜の形式である。そしてここでベンヤミンは、美は複製技術時代に対する芸術の側の反動であると考えている。つまり、礼拝価値が否定される時代にあって、形を変えてでもそれを存続させる試みが芸術の側でなされ、それが芸術の自律的価値としての美の概念として結実したと考えているのである。その流れの中で、「芸術のための芸術」や「純粋芸術」という芸術の理念が生じてきたとされる。

美の世俗的礼拝は、ルネッサンスとともに形成されはじめ、その後三百年間行われたが、この期間が過ぎたのち、はじめて深刻な動揺に見舞われた。その際にあの儀式的な基礎がはっきりと見えてくる。つまり、最初の真に革命的な複製手段である写真の登場（……）とともに、その百年後には誰の目にも明らかになった危機が近づきつつあるのを感じとった芸術は、この事態に対抗して、芸術のための芸術という教義をもち出したのである。これは芸術の神学にほかならない。ここからはその後さらに、まさに否定神学が生じてきた。これは、いかなる社会的機能を果たすことも拒むだけでなく、いかなる具体的なテーマによって規定されることをも拒絶する、「純粋」芸術の理念というかたちで生じた。³⁸

³⁷ GSI: 484.

³⁸ GSI: 481.

芸術にとっての危機とはその礼拝的な基礎を失うことである。この礼拝的な基礎を芸術のうちに保存するためにこそ、美の概念は必要とされている。そして美は「芸術のための芸術」の教義とともに、「神は…ではない」という否定表現でのみ神を語ることが許されるとする否定神学の形で機能する。神の超越性は否定表現によって描かれるというのは、神の無限性はいかなる人間の言葉を超越しているという考えによっているわけだが、美も同様に、他のいかなる価値基準によっても測られ得ないとする事で、その超越性が確保されるのである。したがって、美は「純粹」であって、他のあらゆる価値に対して自律しているのである。この自律性こそが崇拜対象たり得る芸術の超越性を保証している。このような否定神学こそが美が本質的に崇拜の世俗的形式であるとされる根拠を与える。つまり、たしかに美は宗教的価値を含めたあらゆる価値に対して自律的であるという点で、礼拝価値とは異なる。しかしながらこうした自律性は礼拝価値を規定していた神学の構造を維持している点で、美は礼拝価値と同じように機能するのである。美はかつて神が占めた場所を居座っているのだ。そしてこれは礼拝価値が成立する条件が整わなくなった複製技術時代において、芸術が自身の存続をかけて生み出したものなのである。そして美の概念を作りだしたことで、芸術はそれ自身の元々の存在意義を失ったにもかかわらず、それを覆い隠しており、人びとはまた芸術の機能の変化を認めようとしない。

芸術の技術的複製の時代が、芸術をその礼拝的な基礎から引き離したことによって、芸術の自律性という仮象は、永久に消滅した。それとともに生じた芸術の機能転換は、しかしながら十九世紀の人びとの視界には入ってこなかった。映画の発展を体験した二十世紀においても、長いあいだこの機能転換は気づかれないままであった。³⁹

芸術は礼拝的な基礎を失ったにもかかわらず、芸術の自律性、または美という仮象を、複製の技術の発展にもかかわらず、人びとは受け入れ続けている。このことがベンヤミンの問題意識なのである。これは実際には、たとえば映画について言えば、映画の映像それ自体にはアウラの芸術の受容の形態であるところの観想を拒否する性質があり、その映像の背後にあるものを想像するという行為を無意味なものにする性質がある。しかしながら、

³⁹ GS1: 486.

それにもかかわらず映画スターという虚像をつくることに映画産業は努め、観客がスターを崇拜するように仕向けている。そのような状況こそが、複製時代の芸術作品において芸術の自律性を維持しようとする試みの一例である。ベンヤミンが問題にしていることは、芸術がいかにかの形で崇拜の形式を存続させようとするのかということである。

『歴史の概念について』では進歩崇拜、『暴力批判論』では生命崇拜、そして『複製技術時代の芸術作品』では美の崇拜が問題になっている。ここから近代における世俗化した崇拜の形式がベンヤミンにとって、解決しなければならない中心的な問題であることが確認できるだろう。そしてまた、暴力と芸術もベンヤミンにとって決して別次元の存在ではない。この点につき、『複製技術時代の芸術作品』においてベンヤミンは、世俗化された礼拝対象としての美を社会が受け入れている限り、その美の究極的な姿を戦争に見出すことになる」と論じる。

政治を耽美主義化しようとするあらゆる努力は、ある一点において極まる。この一点とは戦争である。⁴⁰

このようにして暴力行使の究極的な形態であるところの戦争と芸術が結びつくと言われるのだが、その際ベンヤミンはマリネッティの『未来派宣言』(1909)をそのような結びつきを説明するものとして取り上げる。以下、『未来派宣言』からの引用である。

二十七年前からわれわれ未来派は、戦争を美的でないとする意見に反対してきた。(… …)したがってわれわれはここで確認する。(……) 戦争は美しい。なぜなら戦争は、ガスマスクや威嚇用拡声器や火炎放射器や小型戦車によって、人間が機械を征服し支配する状態が樹立するからだ。戦争は美しい。なぜなら戦争は、人間の肉体を金属で被うという夢をはじめて実現するからだ。戦争は美しい。なぜなら戦争は花咲く野に、連発銃の炎の蘭を付けくわえるからだ。戦争は美しい。なぜなら戦争は、銃火、大砲の連射、その合間の静寂、芳香と腐臭を、ひとつの交響曲にまとめ上げるからだ。戦争は美しい。なぜなら戦争は新しい構成、たとえば大型戦車、幾何学模様を描く飛行

⁴⁰ GS1: 506.

編隊、燃え上がる村々かららせん状に立ちのぼる煙、その他たくさんのものを想像するからだ。(……) 未来派の詩人と美術家たちよ、(……) これら戦争の美学の諸原理を思い出せ。新しいポエジーと新しい造形をもとめる君たちの奮闘が、(……) これらの原理によって照らし出されるために。⁴¹

マリネッティの表現には、戦争という暴力において用いられる技術に対する崇拝、そして殲滅を可能にする圧倒的に破壊的な暴力に対する崇拝が表現されていると考えてよいだろう。ひとつ目の戦争に用いられる技術の崇拝については、ベンヤミンは次のように論じている。

そして戦争がもろもろの破壊によって証明するのは、社会がいまだ技術を自分の器官として使いこなすまでに成熟していなかったこと、そして技術がいまだ社会の根元的な諸力を制御するまでに成長していなかったことである。⁴²

技術の発展それ自体は本来、芸術の礼拝的基礎を、芸術の超越性を廃絶する性質のものである。しかしながら『未来派宣言』においてマリネッティは、技術それ自体を信仰対象としていることが指摘されている。そして技術が極端な高度化により、社会が使いこなすことができないほどに社会に対して超越性を示すときに、芸術それ自体の信仰対象化は可能となる。このように未来派に関するひとつ目の論点は、本来芸術の礼拝的価値を廃絶する技術そのものの崇拝対象化である。

そして次にふたつ目の論点であるが、社会にとって超越的であるほどの高度化した技術は、人間を大量殺戮するための暴力として用いられるわけだが、このような殲滅の暴力を崇拝対象化することを未来派はここでさらに提唱している。『暴力批判論』においては、生命を尊重する暴力こそが神話的暴力であるとされ、法と神話的暴力との循環構造を打破するためには、生命を破壊しつくす神的暴力が必要とされるとベンヤミンが論じたのを見てきたが、ここではその神的暴力に対応する殲滅の暴力を崇拝対象とすることを未来派は主張していることになる。『複製技術時代の芸術作品』の議論は『暴力批判論』の議論と

⁴¹ GS1: 507 (Marinetti, « Manifesto de Futurisme », *Le Figaro*, le 20 février 1909).

⁴² GS1: 507.

このようにして交差してくる。暴力による人間の生命の徹底的な破壊こそが、この暴力の美の根拠になるとベンヤミンは論じている。

「芸術は行われよ、たとえ世界が減じようとも」とファシズムは言い、技術によって変化した感覚的知覚に芸術的満足感を与えることを、マリネッティが表明しているように、戦争に期待する。これは明らかに芸術のための芸術の完成である。人類は、かつてホメロスにおいてはオリュンポスの神々によって見物されるものであったが、いまや自分自身によって見物されるものとなった。人類の自己疎外の進行は、人類が自分自身の絶滅を第一級の美的享楽として体験するほどになっている。⁴³

アウラの芸術の受容は、集中して対象を眺めるという観想の行為に存しているが、その観想の対象が、人類の生命の殲滅そのものとする 것을未来派は主張しているとベンヤミンは考える。それはすなわち殲滅の暴力こそが芸術であり、美であり、すなわち崇拜対象になるということである。それこそがベンヤミンの生きた時代の政治であったファシズムが求めるものであるとされる。そして人間の絶滅の作品化および神聖化が芸術のための芸術の完成であるとされている。このようにして、未来派によって、美の崇拜と殲滅の暴力の崇拜が結びつけられる。殲滅の暴力であるところの神的暴力は、その破壊性ゆえに超越性を示すものとして解釈されることにより、近代において神の代理となるような事態がここでは問題になっている。生命崇拜を終わらせてしまうほどに純粋な暴力までも、そこに超越性の意味を付加することで神聖化してしまうという事態が、未来派に関するふたつ目の論点である。ひとつ目の論点にしても、ふたつ目の論点にしても、本来脱宗教化をもたらすはずのものが崇拜対象とされ、宗教的なものの維持に活用されてしまうことをベンヤミンは問題にしている。したがって、未来派およびファシズムの本質は、脱宗教化されたはずの社会において、宗教的なものを新たに創り出すことである。そしてそれに抵抗する暴力としての芸術こそが求められなければならない。

ベンヤミンは、あらゆる世俗的崇拜の廃絶を求める。そしてこのような廃絶こそが、複製技術時代の芸術作品に求められなければならないことである。これはしかしながら困難

⁴³ GSI: 508.

なことであるとも彼は考えている。なぜなら未来派にしても、ファシズムにしても、まさしく複製芸術を活用して新たな崇拜形式を作りだすからである。『複製技術時代の芸術作品』はたしかに宗教的崇拜の形式を廃絶するものとしての非アウラの芸術の機能を明らかにする仕事ではあるが、しかしながらこの非アウラの芸術が自動的にこの崇拜の形式を廃絶できるわけではない。芸術は自らの礎であった崇拜の形式を何らかの形で存続させ、新しい形で世俗的崇拜を作りだすことに努めるからである。映画は非アウラの芸術であるにも関わらず、映画業界はスター崇拜を生み出すことで、崇拜の形式を維持させるのである。したがって、非アウラの芸術はその非アウラ性を貫徹する芸術である必要がある。単に非アウラの芸術の形式であればそれでよしというわけではなく、ベンヤミンの言葉に援え「政治化」⁴⁴ が要求されるのである。この「政治化」とは、芸術を何らかの政党を支援するためのプロパガンダにするといった意味合いのものではない。そうではなく、ここでの「政治」とは、あの世に対するこの世として、つまり神の国に対する世俗世界として理解されるべきである。すなわちここで「政治化」とは、芸術を政治に、つまり世俗世界に完全に従属させ、形而上学的なものとの結びつきを断つことを意味している。芸術の現世への内在のモチーフについて、最初にそのモチーフをベンヤミンが見出したのは、彼のバロック悲劇(Trauerspiel)の研究の中においてであるが、今回はそのことについては言及するだけにとどめておく。⁴⁵

5. ペシミズムの組織化

ここではベンヤミンのシュルレアリスム論を参照したい。それが現代芸術の政治化についてある程度明確なヴィジョンを与えるものと思われるからだ。『シュルレアリスム』(1929)においてベンヤミンはピエール・ナヴィルの言葉を用いて、シュルレアリスムを「ペシミズムの組織化」と定義する。『シュルレアリスム革命』誌の編集者のひとりであり、またフランスの共産党員であったナヴィルは⁴⁶、『革命と知識人』(1926)においてシュルレアリスムをマルクス主義に接近させることを試み、その中で、生物進化の観念を人間社会

⁴⁴ GSI: 508.

⁴⁵ 『ドイツ悲劇の根源』の第一部の「バロック悲劇とギリシア悲劇」を参照のこと。

⁴⁶ ただし、1928年にフランスの共産党から除名されているので、ベンヤミンが『シュルレアリスム』を執筆しているときには、すでに共産党員ではなかった。

に持ち込んだハーバート・スペンサーを（そしてまたアナトール・フランスも）「粗野なオプティミズム(grossier optimisme)」として批判し、このオプティミズムに対抗するために「ペシミズムを組織化しなければならない」と論じている。⁴⁷ つまりナヴィルにとって、進歩崇拜こそがオプティミズムであって、それに対抗するものとしてペシミズムが定義されるのである。このペシミズムを生み出すことこそが、ベンヤミンにとって芸術の政治化と一致する。

ベンヤミンはさらにルイ・アラゴンが『文体論』の中で提示した比喩(Vergleich)なりメタファー(Metapher)とイメージ(Bild)の区別をベンヤミンは参照しながら、ナヴィルのペシミズムの組織化の概念を発展させる。ルイ・アラゴン自身は比喩(comparaison)とイメージ(image)について次のように論じている。

詩とルーチンを、詩ともうろくを混同しないこと、つまりイメージと比喩を混同しないこと。⁴⁸

ここでアラゴンはイメージを詩に対応させ、比喩をルーチン、もうろくに対応させている。つまり、比喩とは既存の意味指示の習慣を指しており、それを対立するものとしてイメージと詩をここで彼は定義している。この詩の定義自体は、シュルレアリスムの前身の運動のダダにまでさかのぼることができ、ダダとシュルレアリスムとの継続性を示す考え方であるとも言える。ダダの定義はトリスタン・ツァラの『ダダ宣言 1918』(1918)によって確立されたが、その定義は次の通りである。

ダダは何も意味しない。⁴⁹

このようにしてダダの目指すところは、意味作用そのものに対する抵抗であることを宣言している。この言葉はこの事象を指すというのは習慣的に定められているわけだが、そう

⁴⁷ Naville, Pierre, *La révolution et les intellectuels* (1926), Paris : Gallimard, 1965 , pp. 76-77, 110-117.

⁴⁸ Aragon, Louis, *Traité du style* (1928), Paris : Gallimard, « L'imaginaire », 1980, p. 151.

⁴⁹ Tzara, Tristan, « MANIFESTE DADA 1918. », *DADA* 3, Décembre 1918, p. 1.

した習慣を断ち切って、意味作用をずらしていくことをダダイズムはなしていく。この点はベンヤミン自身もシュルレアリスムの態度の中に見出したものである。たとえば、彼はアンドレ・ブルトンの『ナジャ』(1928)の本の中に挿入された写真に注目し、次のように論じている。

それ(写真)は、都市の街路や門や広場を通俗小説の挿絵のようなものにし、こうした数百年の歴史をもつ建築物から、その月並みな自明さをしぼりとってしまう。それは、昔の女中が読んだ小説本とまったく同様、図版の下にはページ数付きの本文からの文字通りの引用が指示している出来事の記述のほうに、これらの建築物をもっとも根源的な強度をもって向けるようにするためである。そしてここに登場するパリの様々な場所はどこでも、この人間たちの間にあることが、回転ドアのように展開する場所である。⁵⁰

このようにブルトンの『ナジャ』は本来パリの建物を指示しているはずの写真の意味作用をずらして、『ナジャ』の中の登場人物たちの出来事が起きる場所を示すものに変えているとベンヤミンは指摘している。こうした意味作用のずらしこそが、シュルレアリスムの特徴であり、またダダイズムから引き継いだ思想的態度である。⁵¹

ルイ・アラゴンの『文体論』の比喩とイメージの区別に関しても、習慣的な約束事によって意味作用が成立する比喩に対して、そうした習慣から抜け出したものとしてのイメージと詩を主張している点において、このダダの思想的態度を詩において表明しているものとして理解することができる。しかしここでベンヤミンはこの区別を、進歩崇拝に対抗する「ペシミズムの組織化」と結びつけることにより、新たに定義しなおすことをなしている。アラゴンのメタファーとイメージの区別のベンヤミン自身の独自の解釈により、ペシミズムの組織化を次のように論じられる。

⁵⁰ GS2: 301.

⁵¹ シュルレアリスムにおける意味作用のずらしについては、拙著、Kageura, Ryohei, “Walter Benjamin and Psychoanalysis: On Dream and Revolution in Benjamin”, *The Journal of Social and Psychological Sciences*, Volume 2 Issue 1, Oxford Mosaic Publications, 2009 において詳細に論じているので、そちらを参照のこと。

ペシミズムを組織化するとは、政治から道徳的メタファーを追放し、政治行動の空間に百パーセントのイメージ空間を発見することにほかならない。しかしこのイメージ空間は、もはや観想によって測量しきれるものではまったくない。知の分野でのブルジョワジーの優位を崩し、プロレタリア大衆との接触到に成功することが革命的知識人の二重の課題であるとするなら、彼らは課題の後半部を前にして、すでにほとんど完全にお手上げ状態であった。それはこの後半部が、もはや観想によっては達成しえないものだからである。(……) 実のところ肝心なのは、ブルジョワ出身の芸術家を、「プロレタリア芸術」の巨匠にすることではない。そうした芸術家を、彼の芸術家としての活動を犠牲にしていでも、あのイメージ空間の重要な場所において機能させることのほうがはるかに重要である。いや、ひょっとすると彼の「芸術家としてのキャリア」の中断が、この機能の本質的な一部であるべきではなかろうか。⁵²

ここで習慣的な意味作用を破壊するものとしてのイメージは、『複製技術時代の芸術作品』において崇拜形式とされた観想に対立するものとして解釈されている。メタファーは何か別のものを指示する表象であり、それが観想という崇拜形式と一致するというのであれば、イメージはもはや指示作用をずらすものというよりも、指示作用それ自体を破壊するものとして理解されなければならないことになる。したがって、イメージは決して何らかのものの表象ではなく、自分自身をのみ伝達するものとして理解されなければならないだろう。芸術家の課題とはしたがって、メタファー、観想といったあらゆる形態の崇拜の実践を政治から廃絶するイメージの空間を開くことである。また同時にここで言われているのは、芸術家自身が自身の作品や自分自身を崇拜対象とさせるような努力をすべて放棄しなければならないということである。むしろ、自身の作品の脱崇拜対象化こそが芸術家の使命である。したがって、芸術が何らかの超越的なものなり形而上学的なものの代替物であろうとし続けるのであれば、芸術家は自分自身のよりどころを否定し、芸術家であることをやめることが求められることになる。芸術から超越性、そしてそれに代わる超越的なものはすべて排除し、超越的なものなきイメージ空間、精神なき身体を作りだすことこそが芸術に求められていることなのだ。そのような芸術はペシミスティックである。という

⁵² GS2: 309.

のは、世俗的崇拜の対象になることをやめ、自らが自らを放棄することが求められているからだ。芸術は、形而上学的なものと結びつこうとするあらゆる試み、そして現世における救済についてのあらゆるモチーフを断念しなければならない。そしてあらゆる超越性を断念したペシズムこそがベンヤミンの求める革命となる。したがって『シュルレアリスム』の結論は次の通りである。

集団もまた身体的である。技術のなかで組織される集団の肉体が、その政治的・具体的な現実性のすべてを備えた姿で生み出されるのは、あのイメージ空間、世俗的啓示のおかげで私たちが住みつくことのできるあの空間のなかにおいてでしかありえない。世俗的啓示において身体とイメージ空間とが深く相互浸透し、その結果、革命のあらゆる緊張が身体的・集団的な神経刺激となり、集団におけるあらゆる身体的な神経刺激が革命のうちで放電されるならば、そのときはじめて現実には、『共産党宣言』が要求している程度にまで、自分自身を乗り越えたことになる。⁵³

芸術によるペシズムの組織化こそがこのように革命を生み出す政治的实践として説明される。精神性を欠いた身体でしかないものであるところのイメージ空間こそがペシスティックな芸術が生み出すものであって、そこが形而上学的なものを廃す革命の生じる場となる。進歩崇拜、生命崇拜、美の崇拜といった何らかの超越的なものとつながろうとするあらゆる試みを断念したイメージ空間を作り出すことで、人間を形而上学的なものから解放する革命を生み出すことが現代芸術の使命である。そのような政治的实践として、芸術は再定義されなければならない。そしてそうした芸術が、これまでの崇拜の形式によって維持されることのない集団性の中で、形而上学的なものから、すなわち何かひとつのものでそれぞれの人間を強制的に従属させようとする形式すべてからそれぞれの人間を解放するのである。

6. 結論

以上の考察でまず明らかになったのは、宗教的なものが撤退したはずの近代において世

⁵³ GS2: 310.

俗的な崇拜が様々な形で存在していることがベンヤミン哲学の主要な問題であるということである。世俗的崇拜は、進歩、生命、美といったものをその対象としていることを確認した。そしてこの世俗的崇拜形式を打破し、形而上学的なものとのつながりを再構築しようとする、あらゆる種類の反動的な試みを廃絶することこそが、彼にとっての革命の定義である。近代において、芸術は世俗的崇拜のために用いられることも多々あるが、そうした中で革命の政治的实践として芸術を再定義することを彼は求めている。ドイツ・ロマン主義が生み出した芸術の自律性という価値によって芸術が今も定義され続けなければならないとすれば、芸術を廃絶し、芸術から人類を解放する強度をもった言語が今必要とされていると言い換えてもよい。したがって、ペシミズムを組織化しなければならない。つまり、宗教的なものによる救済を完全に断ち切ることが今の芸術には求められているのである。

この断絶を前提にしつつ、ベンヤミンは、この断絶を架橋するのではない形でのメシアニズムないし反転の神学を構想するのだが、この論点については本論文では明瞭に論じることができなかった。この点の詳細については別の機会に譲ることにしたい。

参考文献

- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, Band 1-12, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Band 1-19, Berlin: Duncker und Humblot, 1832-1845.
- Marx/Engels: *Werke*, Band 13, Berlin: Dietz Verlag, 1961.
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen: J.C.B Mohr, 1920.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976.
- Marinetti, « Manifesto de Futurisme », *Le Figaro*, le 20 février 1909.
- Naville, Pierre, *La révolution et les intellectuels* (1926), Paris : Gallimard, 1965.
- Aragon, Louis, *Traité du style* (1928), Paris : Gallimard, « L'imaginaire », 1980.
- Tzara, Tristan, « MANIFESTE DADA 1918. », *DADA* 3, Décembre 1918.
- Kageura, Ryohei, “Walter Benjamin and Psychoanalysis: On Dream and Revolution in Benjamin”, *The Journal of Social and Psychological Sciences*, Volume 2 Issue 1, Oxford Mosaic Publications, 2009.
- アガンベン、ジョルジョ 『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』 (1995)、高桑和巳訳、以文社、2007 年。
- 影浦亮平 「ホロコーストについてのデリダの問いとベンヤミンの『暴力批判論』」、『港』18 号、神戸・ユダヤ文化研究会、2013 年。