

# ベンヤミンの「政治論」と形而上学 —1920 年前後の形而上学的思考の連関—

小 林 哲 也

## 序

### 1 『暴力批判論』の法治国家批判

#### 1-1 『暴力批判論』における法批判

#### 1-2 法の暴力性

#### 1-3 ソレルの『暴力論』

### 2 ベンヤミンの形而上学的思考

#### 2-1 「神話的暴力」と「運命」

#### 2-2 運命の二義性

#### 2-3 神的暴力

#### 2-4 「人間」と「神」の関係

#### 2-5 超越的なものの前に立つ人間

## 結び

## 序

ヴァルター・ベンヤミン（1892-1940）をどのように性格づけ、何と規定するのかに関しては広い一致を得ることは難しいことと思われる。「特異なマルクス主義者」、左派の批評家と見るか、神秘的な言語論や独特の思考をもった思想家と見るか、あるいは「複製技術時代の芸術」を論じるなどしたメディア理論の先駆者と見るか…多様な受容、研究がなされ、その全体像は未だ画定されていないといってよく、また何らかの「型」にはめる必要もないだろう。本稿は、ベンヤミンがまだ学生だった 1910 年代後半から、

雑誌の編集を計画し、大学での職を得ようと考えていた 1920 年代はじめころまでのベンヤミンの思考連関を研究対象とする。ベンヤミンは、1921 年にアナーキズム的に国家廃棄を唱えた『暴力批判論』を発表しているが、ベンヤミンのこの頃の「政治的志向」と「形而上学的志向」がどのように連関し、その間にいかなる媒介があったのかをとりわけ問題にする。

富裕なユダヤ系の美術商人を父にして生まれたベンヤミンは、ベルリン西区で幼少期を送っている。ベンヤミンは、ベルリンのギムナジウムから林間学校へ転校し、当時ドイツで盛んだった青年運動の一指導者で、教育改革論者のグスタフ・ヴィネケン (1875-1964) とそこで出会い、自らも運動に参加している。ベンヤミンは、「同化ユダヤ人」として育ったが、1912 年にはヴィネケンの周りで最も際立った「ユダヤ人」として「ドイツのユダヤ人のための雑誌」への参加を問われるが、シオニズムに関する見解の相違などから見合わせている。<sup>1</sup> 第一次大戦に際して、戦争への態度を巡ってヴィネケンと訣別し、以後兵役を逃れながらドイツ諸邦の大学で新カント派の哲学などを学んでいる。1917 年にドーラ・ポラクと結婚し、スイスのベルン大学に移る。第一次大戦後「革命」の余波冷めやらぬドイツの状況を尻目に、1919 年にスイスで学位をとっている (学位論文は『ドイツロマン主義における芸術批評の概念』)。ベンヤミンは、スイスでエルンスト・ブロッホ (1885-1977) に出会い、「真の社会主義」を唱えていた彼によって「政治の問題」を突き付けられている。

この頃までのベンヤミンは青年運動に関わっていたとは言え、この運動の性格は、政治的な体制変革や社会改革へ向うものというよりは、人間の内面的、精神的な生活を価値あるものへと高めることを目指すものであったと考えられる。少なくともベンヤミンの関わり方がそういった精神的な価値を重んじるものであったことは『学生生活』 (1915)<sup>2</sup> などからもうかがわれる。ベンヤミンは、ドイツにおいて大学生活が「職業

---

<sup>1</sup> ベンヤミンが自身の「ユダヤ性」と向きあうのはショーレムとの出会いによる影響が大きいと一般に理解されているように思うが、例えばラビンバツハは、この青年運動期にすでにベンヤミンがこの問題に向きあっていたことを強調している。Rabinbach, Anson: *In the Shadow of Catastrophe German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. University of California Press, California 1997. pp.39-43.

<sup>2</sup> 『学生生活』 (*Das Leben der Studenten*). In: *Gesammelte Schriften*. Bd.2-1. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1977. S.75-87 ベンヤミンの著作からの引用は以下同全集 (GS と略記) から行う) は、自由学生連合の議長就任演説に部分的に基づいたもので、それが連合内の「社会的・政

生活」、「結婚生活」までの「ナンセンスな待ち時間」と墮し、ただ「若さ」を享受するだけの期間となっていることを批判し、「学生の生活」が「孤独な創造者たち」の「精神革命」の場になるべきことを論じている（末尾でゲオルグ（1868-1933）の詩が引用されているのが印象的である）。若いベンヤミンは、このように「精神」を重視していたが、この頃書かれた断片や論考の大半は極めて思弁的な性格をもったもので、ベンヤミンの関心は哲学や芸術などに向けられていたと考えられる。後にユダヤ神秘主義の研究者となったゲルショム・ショーレム（1897-1982）—1915 年以来ベンヤミンと親しくしており、ベンヤミンは言語や哲学に関する論を見せるなどして深い知的交流を続けていた—は、ベンヤミンが「ドイツ革命」やレーテ共和国に冷淡だったことを様々に伝えている。

<sup>3</sup> 同じ頃ベンヤミンは、友人宛の手紙で自らの「あらゆる今日の政治的傾向の拒否」<sup>4</sup> をしていることを告げているが、おそらく、「精神的な」「高次の生」を目指すあまり現実を冷淡にとらえ、俗な政治からは意識的に自身から斥けていたのではないかと思われる。ベンヤミンはしかし、『暴力批判論』（1921）において、一転して、ゼネストによる革命を賛美しているように見える。

この「政治」への接近は、ブロッホの影響によるものと思われるが（ちなみに後年ベンヤミンはマルクス主義に接近することになるが、この時点ではマルクス主義の影響はみられない）、しかし、単にブロッホの感化を受けて「真の社会主義に目覚めた」が故の

---

治的活動を志向するグループ」に対立するものであったことをショーレムが伝えている。

Vgl. Scholem, Gerschom: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975. S. 21.

<sup>3</sup> 「ベンヤミンはその頃〔1919 年春〕ブロッホやバルとの会話のなかで、政治活動の問題と直面させられていたが、彼の話し相手たちが彼に促したような意味での政治活動を拒絶していた。1919 年 4 月のミュンヘンのレーテ共和国がかれの視野へはいつてきたのは、かれが哲学者として高く買っていたフェリクス・ネゲラートが、その共和国に参加したかどで逮捕されたからにすぎない。そのことはベンヤミンをひどく興奮させた」 Scholem. Ebd. S. 103.

<sup>4</sup> 「私は自分のために多くのことを深く考え、そうして、じきに書き留められることを期待できるほど明晰な思想をつかんだ。それは政治に関わっている。多くの関係で—政治のことだけでないが—私に役だったのは或る知人の本だ。彼はこれまで私がスイスで知った、ただ一人の重要人物だ。彼とのつき合いは本よりもさらにである。というのも、彼の話は非常にしばしば私があらゆる今日の政治的傾向を拒絶していることの反対を向いており、私をこれらのことに没頭させたほどだったが、どうやら無駄でなかったのだ。私の思想についてはまだ何も漏らせない。本はエルンスト・ブロッホの『ユートピアの精神』という」（エルンスト・シェーン宛、1919.9.19 日付。Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz: *Walter Benjamin Gesammelte Briefe*. Band 2. 1919-1924. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. S. 46. 以下手紙は同書から引用し、GB と略記する。）

ものではないと思われる。

1919年から20年末にかけて、ベンヤミンは『運命と性格』の他に『ユートピアの精神』の書評、『真の政治家』、『真の政治』といったものを書いていたが、それらの大部分は失われており、『暴力批判論』を含めた大きな「政治論」<sup>5</sup>の全体像は推測されるほかない。本稿では、「政治論」にも形而上学的次元におけるベンヤミンの思考連関が大いに関わっているという仮定のもと、『暴力批判論』を中心に考察をすすめる。本稿は、1920年前後のベンヤミンの思考連関とアナークシスティックな主張の関係がどのようなものかを検討し、明らかにする事を目指すものである。

## 1『暴力批判論』の法治国家批判

### 1-1『暴力批判論』における法批判

「暴力批判論」<sup>6</sup>という論題から、暴力を悪ととらえ批判するといったことをベンヤミンが行ったと予想されるかもしれないが、暴力一般を非難し、「非暴力」や「絶対的平和」を訴えることではなく、例えば「絶対的平和主義」や「生命の尊さ」の主張に批判的態度をみせている。ベンヤミンはこれを、平和主義を主張していたシッケレ（1883-1940）が編集する『白の草紙』（*Die Weißen Blätter*.1913-1920）<sup>7</sup>に載せるつもりであったが、結局『社会科学・社会政策論叢』に載った。ショーレムは、『白の草

---

<sup>5</sup> ベンヤミンが「政治論」について手紙でショーレムに伝えているのをまとめると、「政治論」は二部構成を予定されていた。第一部がパウル・シェーアバルト（1863-1915）の小説『レザベンディオ』の「哲学的批評」で、これはおそらく『真の政治家』として1920年末には書き上げられ、清書もされている。二部は『真の政治』という表題で、「暴力の解体」と「最終目的なき目的論」の二章からなり、1920年末の段階ではまだ書かれていない。「必要な本がフランスから一冊届いたら」着手する旨を伝え、翌月の手紙で「ソレルの『暴力論』の届くのは近日中だろう」と述べているところから推測すると、この第二部が『暴力批判論』であるのかもしれない。『書簡集』の編集者は、「暴力の解体」が『暴力批判論』と推測している。Vgl. *GB*. Bd.2. S. 109,119. すると、この第二部が『暴力批判論』となったとも考えられる。

<sup>6</sup> Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*. In: *GS*. Bd.2-1. S.179-203. 以下引用に際しては本文中に頁数のみを指示する。

<sup>7</sup> 「表現主義の代表的な雑誌のひとつ」だったが、「総合雑誌としての特色が存分に発揮されたのは、1915年1月にルネ・シッケレがその編集をひきうけてからだった。徹底した平和主義者である…シッケレ自身の時事論説をはじめとして、ブロッホ、バルビュス、ベルンシュタイン、レーオンハルト、ムジル、ヴェルフェスなど多彩な寄稿者の思想・芸術各分野にわたる労作が、その紙面を飾った」。『資料世界プロレタリア文学運動』第一巻、栗原幸夫、池田浩士他編訳（三一書房1972年）、272頁参照。

紙』誌が掲載をしぶったため、この論文は 1921 年、場違いの感を否めないある社会学関係の雑誌に発表された」<sup>8</sup>と記しているが、『白の草紙』の発刊が 1920 年までで止まっていることを考えると、「掲載をしぶったため」というのはショーレムの勘違いではないかと思われる（「平和主義」に対する『暴力批判論』の論争の性格がこう思わせたのかも知れない）。

『暴力批判論』は、暴力の批判であるよりも一例えばテロリズム、ミリタリズム、戦争といったものの暴力を道義的見地から批判するのではない—むしろ、法の批判であって、法<sup>9</sup>のもつ暴力性の剔出に多くの頁が割かれている。ベンヤミンは、ヨーロッパの法治国家において、法が暴力を自らに集中させている状況を指摘している。そこでは例えば秩序の維持が、市民の武装・自警にではなく、法にもとづいて管理される警察機構に委ねられる。個人や共同体の武装を認めずに、国家が個人から暴力を収奪し、それを法に則って、管理して執行するというこのような歴史的形態をベンヤミンは考察の前提にしている。そこでは法によって承認されないあらゆる暴力は、法によって制限され、暴力の行使、執行は法によって管理される。ベンヤミンは、この法による管理が必ずしも公正でないこと、むしろ、法は国家によって恣意的に運用され、それ自体暴力的な様相を帯びていることを指摘する。ベンヤミンは例えば、ストライキが「法的手段」（法によって認められた手段）と解されるか、制限されるべき暴力と解されるかは、国家の裁量に任されていることを指摘する。ストライキが単に一企業内で敢行される場合は、それは恐喝、暴力ではなくて、労働者に認められた権利であるとして容認されるが、ゼネストにおいては、国家の裁量でそれは「暴力」とされる。

国家の見解に対立する労働者集団の見解にしたがえば、ストライキ権は、特定の目的の貫徹のために暴力を行使する権利である。両者の見解の対立は、革命的なゼネラルストライキに直面してきわめて先鋭的に現れる。ゼネストにおいて、労働者集団は、その都度自らのストライキ権を楯にとるが、国家はこれを権利の濫用と呼ぶだろう。というのも、ストライキ権は<そのように>考えられるものとして与えられていない

---

<sup>8</sup> Scholem. a.a.O. S.119.

<sup>9</sup> Recht は「法」を意味するとともに「権利」をも意味する。ベンヤミンはこの両方の含意を念頭においている。本稿では適宜訳し分ける。

とされ、国家は特別命令を発布するだろう。(S.184)

ヴァイマル共和国では成立期からインフレ収束後の相対的安定期にいたるまで、政府はしばしば「治安維持」の名目で警察による取り締まりを断行し、大統領は「非常事態」を宣言し、「秩序の維持」のために無制限に近い執行権力をふるった。このような「解釈」の「濫用」によって、大規模デモやゼネストは次々に弾圧されていった。ベンヤミンは、ソレル (1847-1922) の言—「はじめ、すべての法／権利は、王たちや強大なものたち、端的に言えば権力者たちののく特>権であった」(S.198)—を引用しながら、「法／権利は、存続する限り権力者たちののく特>権であり続けるだろう」(Ebd.)と述べている。法あるいは権利が「正義」に基づいたものでなく、不公正さと不平等さから免れ得ないという洞察が『暴力批判論』の根底にある。公正な立法と公正な運用とは達成され得ないのではないかという疑念が根底にあると同時に、さらに実際の状況において法が明らかに恣意的な運用のもとで、抑圧的にはたらいていることをベンヤミンは批判的に捉えている。

## 1-2 法の暴力性

ベンヤミンは、暴力を管理する法が不公正に運用されている事態を指摘したが、仮に公正な立法と公正な運用が可能であるとしても、法の暴力性をなお指摘するものと思われる。というのも、法は法的主体（法の下にあるもの）を「強制的にしたがわせる」という性格をもっており、また、その法の措定は正義や真理ではなく暴力によってなされるとベンヤミンは見るからである。このような法の暴力性を批判せずに軍隊などに関わる法規のみを批判する態度を、ベンヤミンは批判する。

「最近の戦争において、軍事的暴力への批判が暴力一般への情熱的な批判の出発点となった」(S.186) ことをベンヤミンは記し、軍事への批判からあらゆる暴力への批判に向かうのでは駄目で、それが法の批判とならねばならないことを論じている。時に国家は、軍備による国家の防衛、あるいは軍備をもとに対外発展を成し遂げるべく、国民に兵役義務を強制する。この強制に多くの平和主義者が反対し、ベンヤミンも大戦時はそういった立場にあったと思われるが、彼は単に「平和主義」に基づいた批判を斥ける。近代

国家において徴兵制が敷かれる場合、国民は法規にしたがって、軍事に従事しなければならない。兵役に就くことは法規で定められているのだから、国民は従うように強制される。ベンヤミンは、「この強制のうちに、自然的な目的のための単純な暴力行使とはまったく別のはたらきにおいて、暴力が表れて」いることを言い、この「はたらき」が法規に市民を従わせるという「法が保持している暴力のはたらき」<sup>10</sup> (S.186) であると指摘する。この法が保持している強制の性格は、何も「兵役を命じる法規」においてのみあるのではない。平和主義者たちや行動主義者たちは、兵役やミリタリズムを批判するが、「兵役義務は、法が保持する暴力の一適用例で、原理的にはいかなるものとも区別されないから…兵役義務に対する批判は、むしろ、一切の法が保持する暴力の批判、すなわち、合法的あるいは執行的な暴力の批判と重なり、これより低級のプロプログラムにおいてはまったくはたされない」(S.187) とベンヤミンは論じ、「論難が、法秩序そのものに対して全面的に異議を唱えるのでなく、むしろ、個々の法規や法慣例に向けられるなら、全く無力である」(Ebd.)<sup>11</sup> と述べる。「平和主義者」が、原理的に暴力を批判するのなら、法秩序を是認したまま兵役にのみ反対するという在り方はおかしいと、ベンヤミンは考えている。

法が強制の性格をもっていて、あらゆる法規がそれに与っているのは確かに明らかである。何も兵役だけが強制されるのではなく、交通法規といったものも強制されている。多くの個人が兵役を「強制」と感じるにせよ、必ずしも全員が嫌々従うとは限らないということも考えられ、また、交通法規を「強制」と見るのではなく、「安全のために従うべき秩序」と見る人がいてもおかしくはないように、法の強制的性格は必ずしも意識さ

---

<sup>10</sup> 『暴力批判論』にみられる“rechtserhaltende”という語は、これまで多くは「法維持的」と訳されてきたが、国家が法規によって国民に軍事に従事することを強いていることに関して議論していることをふまえるなら、ここで論じられている暴力の rechtserhaltende なはたらきは、「法を維持する」というよりも、むしろ「法が維持（保持）している」強制的、暴力的なはたらきのことを言っていると思われる。あるいは暴力が「法的に保持している」はたらきを指すとも読める。Rechtserhaltende という形容詞はこのような多義性をはらむものとして読まれるべきだが、本稿では「法が保持する」とした。

<sup>11</sup> Ebd.S.187. 法の強制的性格を批判しないで、兵役の強制だけを批判するのでは不十分というベンヤミンの議論は、原理的にみるなら、筋が通っており、その帰結としてあらゆる法、国家による強制の廃棄というアナーキズム的思考に行き着く。あらゆる強制に原理的に反対するのは現実的でないことを、ベンヤミンも認めるだろうが（この点については後述）、原理的には、アナーキズムをよしとする。

れているものではない。だが、個人が強制されるのではなしに従おうとする秩序、倫理、徳等々といったもの（それらに従わないからといって非難される事こそあれ、罰されることはない）と法とは異なっていて、法に従わない者には、何らかの罪が宣告され、何らかの刑が課される。ベンヤミンは法に「脅かすもの」をみている。罪と罰は、違法行為を抑止し、個人の行為を改めさせるというよりは、ただ「脅かす」。人は駐車違反で捕まっても「悪いことをした」とはおそらく考えず（そう思うのは、例えばその行為が誰かに迷惑をかけたことを知った場合などで、倫理的な罪の意識が生じる）、「運が悪かった」としか思わないだろう。「それだけ、ますます法規は、運命のように、脅かすものとわかる。犯罪者が法規の手に陥るかどうかは、運命次第である」（S.188）。ベンヤミンは「抑止」には或る倫理的な意味を認めているように思われるが、<sup>12</sup> 法は或る行為を「抑止」して、倫理的であるように促すのではなく、ただ不幸な結果をちらつかせて「脅かす」。ベンヤミンはこのように、法を運命と並べて、それらが、倫理をではなく罪を告げて、何らかの正しい行いを課すのではなく、もっぱら罰のみを課すものであるとする。

ベンヤミンは、このように法に基づいて執行されるものの暴力性—法的主体に対して強制的な性格をもつてはたらく—を指摘する一方で、法の措定にも（それがどんなに平和裡に行われるようにみえても）暴力が孕まれているということを言う。

暴力には、法、あるいは何らかの関係を措定するはたらきがあることをベンヤミンは論ずる。労働条件の改善を求めるストライキは、「変えないなら働かない」といういわば恐喝であって、措定される新しい条件は、その意味で暴力に根拠をもっている（ベンヤミンは、生産関係全体を変革するのではなく、自分たちに関わる諸条件のみを変えようとするストライキをソレルに倣って「政治的ゼネスト」とよぶ。この点に関しては後述）。戦争は単に資源を強奪し、土地を奪い、人を殺すものではなく、むしろ、新たな権利関係を画定し、領土の線を引き直すものであり、その新たな関係には勝者も敗者もしたがわねばならない。資源、土地自体を強奪するのが目的なのではなく、それらに対する権利、それらに付随する権利が重要なのであって、権利関係を改めるものである。また、戦争は敵を破壊し、関係を清算するものではなく、つまり敵を根絶するためのものではなく、暴力をもって新たな関係を措定するものである。ストライキや戦争のように、何

---

<sup>12</sup> ベンヤミンは、「法」と違って罰に対する恐れに訴えるのでないもの—「掟」（律法）—に抑止の性格を見ている。この点については後述。

らかの関係や法を指定する暴力をベンヤミンは「法指定の暴力」とよぶ。

ストライキや戦争という暴力には、法を指定するはたらきが見出されるのだが、ベンヤミンは逆の命題—法を指定するはたらきには暴力が見出される—があらゆる法指定において同時に妥当することを論じる。仮にどんなに平和裡に結ばれたものであっても、法的契約は「結局暴力の可能性につながっている」。というのも、「法的契約は、当事者たち双方の側に、もしも相手側が契約違反をおかすようなことがあれば、相手に対してなんらかの暴力を用いる権利を与え」(S.191)、したがって契約違反に対しては何らかの暴力的措置がとられ得るからである。また契約は必ずしも恐喝や武力をもって行われるのでないにしろ、何らかの権力による保証が契約を可能にするのであるから、「暴力はたしかに、法指定的なそれとして、契約のうちに直接的に現前しているとは限らないが、契約のうちで代理されている」(Ebd.) ことは否定しがたい。<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> ベンヤミンはこのような文脈において議会の批判をしている。特にヴァイマル共和国における議会の現状を念頭において、「議会が、この暴力にふさわしい諸決議へと至ることがなく、ただ妥協のうちに、誤って解釈されたく政治的要件の非暴力的な扱い方>にむしろいそいでいるの」として、それが「自らの暴力性への感覚を失って」「周知の惨めな光景をさらしている」(S.191) ことをベンヤミンは指摘している。ベンヤミンは「議会制」の原理を批判しているというよりも、平和的に見える議会制も実のところ暴力の連鎖と無縁なものではないことを指摘し、その暴力性を見ない欺瞞を批判しているとした方が妥当である。この「議会制批判」もその一つの例であるが、ヴァイマル期の右翼と左翼の類似性（自由主義批判、黙示録的、破壊志向等々）がしばしば指摘され、ドイツの法学者・政治学者カール・シュミット（1888-1985）とベンヤミンの類似性もしばしば語られる。ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』において、『政治神学』を引用していることなどをもとに両者の比較が行われ、しばしば「議会制批判」が彼らの共通項とされることもある。しかしここで「議会主義批判」をもってベンヤミンとシュミットを比較するのはいささか短絡的であると思われる。カール・シュミットが『現代議会制の精神的地位』（1923）で行った議会制批判は、議会主義の原理である「公開の討論」（議会や世論によって様々な見解が闘わされ、それが均衡を得るところにはじめて「真理」がみいだされる）が無効であるという見解に基づいてなされ、議会制はその精神的核心がない以上、生命のないもの、存在理由のないものであると、シュミットは判断している。それに対してシュミットは、「民主主義的独裁」としてマルクス主義的独裁とイタリアのファシズムを挙げて、いわば「議会主義か独裁か」の決断を迫るように見える（例えば同時代の法学者リヒャルト・トーマはこのように受け止めている—もっともシュミット自身はトーマに答えてそのような「意図」を否認してはいるが）。さらにシュミットは、現在最も力強く生き生きとした「神話」（ゾレルの『暴力論』を援用している）は、ポリシェヴィズムのあるいはサンディカリズム的な「階級闘争」の神話ではなく、むしろ「国民」の神話であると判断しているが、これは暗にファシズムを称揚しているものに見える。ベンヤミンとシュミットでは、同じ「議会制批判」でもこのように意味が異なっている。シュミットが「議会の原理」を批判したのに対し、ベンヤミンの議会制批判は、法治国家批判のうちの一部である。ただベンヤミンも、議会が行き着くのは正しい「均衡」ではなく「妥協」でしかないと見ており、議会で達成されるのは、より公正なものというよりも、「ほんとうは別な風がいいんだが、仕方なしに」受け入れられるものでしかないと判断しており、ベンヤミンにも自由

このようにベンヤミンは、法が根源的に暴力を孕んでいることを論ずるのだが、法の孕む暴力への批判は、法と法治国家の批判へ帰着する。ベンヤミンは急進的で、法制度の中で議会制民主主義のなかで平和裡に妥協を繰り返すことに意義を見出さず、また現行秩序の中で平和主義的な主張をしていくことにも軽蔑的な態度を見せている。法秩序には、それがどんなに公正なものに近くても、強制や権力といった暴力的なものが残存し、しかも、当時の状況ではそれが公正なものとはとても考えられなかった。「正義」の基準ではありえない法と、それに基づいて統治する国家機構、そしてそれらによって管理される暴力—そういったものは廃棄されるべきであるという結論に『暴力批判論』は達している。ソレル (1847-1922) は、『暴力論』において、サンディカリズム<sup>14</sup> をベルクソンの強い影響のもと哲学的に理論づけ、ゼネストによって国家権力を廃棄するというヴィジョンを提示したが、ベンヤミンもここから引用を行い、自らの論を進めている。<sup>15</sup>

### 1-3 ソレルの『暴力論』

ソレルは、議会主義的方针をとることは、改良主義的にブルジョアジーとプロレタリアートとの妥協をはかることにつながり革命を妨げると激しく非難し、さらに、そうい

---

主義的原理への信頼がないことは認められる。(トーマの書評の邦訳は服部平治・宮本盛太郎 訳『現代議会主義の精神的地位』(社会思想社、1972 年) 所収)。

<sup>14</sup> フランスでは 1890 年代から暴力放棄や、議会による権力奪取、あるいは労働者に対する啓蒙活動等によって社会の変革を目指すのではない運動形態—労働組合に拠るサンディカリズムの運動—が現れていた。晩年のエンゲルスは議会において変革を目指すことを良しとし、フランスでも議会主義路線が主流であったが、それが結局のところブルジョアジーとプロレタリアートの間に行われる単なる妥協に帰結するのではないかという疑念が、運動家たちに別の変革手段を生み出させた。労働組合を拠点に一斉に生産放棄を行うというゼネラルストライキは、平和的で合法的な諸手段であり、経済的変革を促進し、予想される反動を回避して、第四階級の成功を確実にするものと考えられた。労働組合同士が連帯することで、ストライキを貫徹し、生産関係の変革が可能になるとするものである。この運動は無視する事のできない力を持ち得た。ドイツにおいても、例えば大戦後に鉱業労働者を中心に「生産の社会化」を要求して、大規模ストが起こっている。

<sup>15</sup> ちなみに、カール・シュミットも『現代議会制の精神的地位』(初版 1923) において、『暴力論』について論じているが、第二版でつけた注において「ドイツではソレルは今日なお [1926] ほとんど知られていない。そして最近何年かで数知れぬ本がドイツ語に翻訳されているのに、おそらく“永遠の対話”のために、ソレルは無視されている」と述べている (Schmitt, Carl: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, 1926. S.78)。ソレルがドイツではほとんど知られていないなか、ベンヤミンがわざわざソレルを (フランス語で) 読んでいたという事実は尊重されるべきだろう。

った方針をとる者が、議会で権力をとって新たな支配者となろうと目論むものであることを非難している。「社会革命は支配的少数者にかえるに、他の少数者を以てすることに終わるべきではないというマルクスの思想」<sup>16</sup>を実現するのは議会を通じてではならないとソレルは考える。「マルクスの思想」に照らしてみれば、プロレタリアートのゼネストこそが「正しい」社会革命を行うものであって、議会において利害を調停するよりは、階級間の対立、生産関係の矛盾を先鋭化させ、最終的、破局的な対決に至るべきだとしている。

ソレルのいう「プロレタリアートのゼネスト」は、漸進的に要求をかなえ状況を改善するためになされるものではないし、まして単なる賃上げ要求のためのものではない。ソレルは、ゼネストを二種類に区別する。権力獲得（少数の支配者に代えて別の少数をおくこと）のための恐喝的手段となされる「政治的ゼネスト」と、いかなる権力奪取をも目指さず、あらゆる権力の廃棄を達成する「プロレタリア・ゼネスト」の二種である。ソレルは、前者において働く力を権力 *force*、後者において働く力を暴力 *violence* と定義し、「権力は少数者によって支配されるある社会秩序の組織をおしつけることを目的とするものであり、他方、暴力はこの秩序の破壊を目指すものである」<sup>17</sup> と論ずる。

ソレルは「暴力」を「生の非合理な力」としてかかげているが、「プロレタリアゼネスト」の価値は、「権力廃棄」にのみあるのではなく、生命をもった現代の「神話」として、労働者の「暴力」を喚起することにある。ソレルは、「神話」が、労働者たちに「プロレタリアート」としての統一を与えるものであると言う。労働者たちは、みなが革命への意識をもつのではないし、現状の「改良」をのみ望む者もあろうし、臆病で現状が部分的にであれ失われることを恐れる者も多いだろう。また、生まれも育ちも暮らしも仕事も人それぞれで、一条乱れずにまとまって革命的行動へ向かう、というわけにはいかないだろう。このように革命にとって困難な状態を脱するためのものがゼネストの「神話」である。「神話」としてのゼネストは、社会主義へと向かうようなあらゆる傾向がばらばらに存在し、個々が弱く小さなものとしてある状況において、意識なき労働者に、革命的意識を与え、革命への方角を指示し、個々ばらばらにある労働者たちの生を結集させ、

---

<sup>16</sup> ソレル、『暴力論』（木下半治訳、岩波文庫、1965年）、上巻185頁。このマルクスの言葉は『共産党宣言』にある。

<sup>17</sup> ソレル、同上、下巻44頁。

ひとつの全体とする。このような「神話」が世界史を駆動する力であり、「神話」の担い手こそが世界史の担い手であるとソレルは考える。<sup>18</sup> ベンヤミンは、そのような「神話」に惹かれたのではなく、「あらゆる権力の廃棄」と妥協を嫌う「破局的」志向においてソレルに惹かれていると思われる。ベンヤミンは、プロレタリアゼネストを以下のようにとらえる。

この政治的ゼネストに対して、プロレタリアゼネストは国家暴力の根絶という唯一の課題を措定する（それはそうと、政治的ゼネストの定式は、ドイツ革命の定式であるように思われる）。…労働停止の第一の形態が暴力である—というのもこれはただ労働条件の外面的緩和のきっかけになるだけである—のに対して、第二の形態〔プロレタリアゼネスト〕は、ひとつの純粋な手段として、非暴力的である。というのも、このプロレタリアゼネストは、外面的譲歩や労働条件のなんらかの緩和の後で再び労働を始めるという準備のもとではなく、むしろ、ただ完全に変革された労働、国家に強要されるのでない労働のみを再び始めるという決意のもとで行われるからである。つまり、これは転覆であり、この種のストライキは、転覆のきっかけになるのではなく、むしろ転覆を遂行する。したがって、やはりこのストライキの試みの最初のものは、法措定的であり、それに対して二番目のものはアナーキスティックである。マルクスの折に触れての発言にならって、ソレルは、あらゆる種類のプログラム、ユートピアを、一言でいえば法措定を、革命的運動のために斥ける。（S.194 傍点引用者）

ベンヤミンは、「プロレタリアゼネスト」が権力獲得ではなく変革のみを目指す点を強調—ソレルがその「暴力」性を強調したにも関わらず、むしろ「非暴力的」としている—「生」の昂揚に魅せられているのではないのは明らかである。ベンヤミンは、ソレルの「暴力」を「法-暴力」を斥ける限りにおいて（その意味で非（法）暴力である）受容

---

<sup>18</sup> シュミットは、「ソレルが現代政治思想の鍵である」という考えに賛意を与えているが、この賛意は、当時「現代の神話」を実現していたムッソリーニが、「ソレルに学んだ」と述べていることを念頭においてのものであると考えられる。ソレルは「生の直接性」を顕揚し、「神話」理論でまとめあげたが、シュミットはこれを重要なものとみなし、「最も強力な神話がナツィオナルなものに在る」（a.a.O.S.88）として現代の「神話」の担い手を「プロレタリアート」から変更しつつ、イタリアのファシズムに言及している。ベンヤミンは神話理論には言及しない。

した。<sup>19</sup> 「結局は、国家暴力の廃絶によって、新しい歴史的時代が基礎づけられる」(S.202)というベンヤミンの結論めいた言葉は、ソレルが唱えた国家の廃棄と通じ合うものであり、その限りでは、両者の志向はまったく一致している。このように法や権力を措定することの否定に関してベンヤミンはソレルを引いているが、他方で、「生」の「神話」が世界史を駆動するといったヴィジョンについてはまったくふれていない。ソレルが提示する国家廃棄のヴィジョンでは、「生=暴力」に満ちた「プロレタリアート」という「主体」が歴史的役割を担うものとして中心にあったが、『暴力批判論』にはそのような「歴史を駆動する主体」についての考察はみられない。ベンヤミンの志向は、もっぱら悪しき現状の打破に向けられて、達成されるべき目的や新しい社会のプログラムの措定の方を向いていない。

『暴力批判論』の性格は、社会学的見地、政治学的見地からのみでは捉えきれるものではない。職についたこともなく、労働組合とは関わりもなかっただろうベンヤミンが普通の意味でサンディカリストであったとは考えにくいし、国家権力の批判は、ソレルのような「生の哲学」にもとづいたものでもなかった。批判のモチーフは、ベンヤミン独自の形而上学にある。後にベンヤミンはマルクス主義に接近したが、『暴力批判論』にマルクス主義的思考の萌芽を見出そうとする読解ではベンヤミンの形而上学的連関を捉えられないし、『暴力批判論』を「内在的」に理解しようとしても連関は見えないし、「政治の拒絶」からの転換、推移も理解されない。

以下では形而上学的連関の分析を進める。

---

<sup>19</sup> ベンヤミンは暴力の廃棄のための「テロリズム的实践」について或る断片で以下のように記している。「暴力の撤廃というアナークスティックな要求は、ただ管理された暴力に関する限りで意味をもち、それゆえまた、そのテロリズム的实践は、その定理と矛盾しない。これに対して、完全に暴力のないことの要求は、正確には定義され得ない(どこで暴力が途絶えるというのか?)。その要求は、生とそのうえ自殺をも否定するというその論理的帰結において不合理であるのみならず、何よりもそのために持ち出される理由などないのである」。(GS. Bd.7-2. S.791.) “die verwaltete Gewalt” (「管理された暴力」)。行政的管理のもと執行される暴力というニュアンスがある)というタームは『暴力批判論』の末尾にも見られ、そこでは「法措定的暴力」に仕える暴力として挙げられており、法の下に行われる強制的な執行としての暴力のことを言っていると思われる。引用したメモでは「ただ管理された暴力に関する限り」において「暴力の撤廃というアナークスティックな要求」が「意味をもつ」と書かれており、「テロリズム的实践」も「その定理と矛盾しない」と言われている(それに対して「完全に暴力のないこと」を是しとすることが論理的矛盾に陥ることを指摘している)。「管理された暴力の廃棄」をこえて、自身が新たに権力関係を措定するならば、その実践は矛盾していることになるだろう。「プロレタリアゼネストが国家暴力の根絶という唯一の課題を措定する」限りにおいて、ベンヤミンはそれを肯定している。

## 2 ベンヤミンの形而上学的思考

### 2-1 「神話的暴力」と「運命」

ベンヤミンは、法的暴力の正当性が、何に基づくのかを考察し、権力に他ならないことを言う。このような法的暴力は「正義」、「目的の正しさ」とは関係がなく、ただ運命的な力をもつがゆえに従わねばならないものである。神話において、「神々」<sup>20</sup> が人間に不幸な運命を課するように、法は罪と罰をのみ課す。法に基づいた秩序に不正を見たベンヤミンはその打破を唱えたが、これは、思弁的次元で「神話の打破」といわれるものと対応する。「神々」が支配する「神話的」世界の打破は、『暴力批判論』のみならず、ベンヤミンの 1920 年前後の著作に広くみられるものである。

ベンヤミンは、「神話的暴力」の「原像的な形態」が「神々のたんなる顕現」にあるとし、以下のように続ける。

神話的暴力は、その原像的形態においては単に神々の顕現である。神々の抱く目的のための手段でなく、ほとんど神々の意志の顕現なのでもなく、まずもって神々が現に在ることの顕現である。(S.197)

神々の現存在の顕現、神々が「我々が現に在るぞ」という表明を行うことは、人間に何を告げるのか。ベンヤミンは、ニオベーの伝説—ニオベーは子に恵まれているという自らの幸福を神々に対して誇示し、その高慢のために子を失い石にされた—を例に、神話的暴力について論ずる。ニオベーが子どもを喪失し石とされたことは「処罰に過ぎない」と見えるかもしれないが、神々の暴力は、現存する法の違反に対して罰することであるよりも、むしろ、或る法を打ち立てるもので (Ebd.)、その法は、いわば運命の前にくずおれる人間の上に立てられる。ここで「神々」は、「犯してはならないものを犯したことに對する処罰」を行っているというよりも、「犯してはならないものがあるということ」を表明するためにただ存在を現している、とベンヤミンは見ている。ニオベーは何

---

<sup>20</sup> ベンヤミンの思考において「神々」と「神」は別のものであって、「神々」は「異教的」ものでしかない。といっても、誤解のないように言うておくが、この「異教」に対する批判は、キリスト教、あるいはユダヤ教の立場からの批判といったものではない。これはあくまで形而上学的思考におけるものである（といってもそれが経験的に接する宗教の教義等と関係がないわけではないだろう）。

もきまりを破ってはいないのだが、「神々」―彼らは自らを「犯してはならないもの」として表明する―に挑戦したことで、不幸な運命を招いた。「神々」はしてはならないとされる行為を罰する、つまり悪しきを正すというよりも、ただ「従わねばならないもの、従わねばならないものが存在する」ことを告げ、自らに従うように権力を見せつけている。ここで「運命」とは「犯してはならない」というよりも、むしろ、「従わざるをえないもの」、「動かしがたいもの」である。神々の現存在の顕現は、人間が動かしがたい「運命」の前に在ることを告げ、「神々」の力の表明とともに、従わねばならない法を指定する。従わねばならない境界、違反するものには罪を宣告し罰を執行する法―こういったものを指定する「神々」は自らの価値を誇示し、力を背景に自らが現に在ることを知らしめる。

「神々」は、人間に運命を告げるようにして、罪を宣告し、罰を与える。「神々」は、人間に恩寵を与えるのではなく、罪を与え、贖罪を求める。罪に対して神々が与えた罰である運命的な不幸―それを甘受することは、しばしば何か宗教的なこととされ、贖罪のように見なされるのだが、そのように運命の甘受に崇高さを見ること<sup>21</sup>をベンヤミンは否定する。「運命」と関わりがないことこそがむしろ望ましいとベンヤミンは考えるのだが、例えば、『運命と性格』<sup>22</sup>において次のように述べている。

…むしろ幸福は、諸々の運命の連鎖、彼自身の運命の網から、幸福な者を解き放つものである。ヘルダーリンが、至福の神々を<運命なきもの>と呼んだのは、謂われの

---

<sup>21</sup> カール・シュミットは、『ハムレットもしくはヘカベ』(*Hamlet oder Hekuba – Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1985.)において、人々がその「歴史の実存」において関与することによって結びつけられている「歴史的现实」が、「覆しがたさ」のもとで「運命の様相」を帯びるときに「悲劇」が成立することを論じている(ちなみにその中でベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』に言及している)。「疑い容れずに現実的な出来事が予測もつかないように経過するうちに、疑い容れずに現実的な人間が謎めいて連なり、かかわり合うこと」(S.47)が、一つの動かしがたい巡り合わせとして看取されるとき、それは忖えられることも相対化されることもない運命的なものとなる。「現実」は、合理的に解きほぐすことなどできないような人間の理性を超えた運命と感ぜられることを、シュミットは、言い、そこに或る種の崇高さを見ているのは間違いない。「人間の頭脳が創作したのではない、むしろ外から与えられ、降りかかり、そこにある、覆すことのできない現実を、そこに関与する者ならば、誰もが知っている。覆すことのできない現実とは黙した岩塊であり、劇の戯れはそこで砕け散り、真の悲劇性の波飛沫が泡立つ」(Ebd.) シュミットは、このように「運命」の覆しがたさに或る種の崇高さをみているが、これはベンヤミンとは対照的である。

<sup>22</sup> Benjamin: *Schicksal und Charakter*. In: *GS*, Bd.2-1, S.171-179. 以下、本文に引用箇所を記す。

ないことではない。幸福と浄福は、したがってまた無垢と同様に、運命の圏域から外へと導く。それにしても、その構成的概念が不幸と罪であり、その内部にはいかなる解放という道も考えられないような秩序（というのは、運命がある限り、不幸と罪がある）—そのような秩序は、たとえ誤解された罪概念がそれを宗教的秩序だと思わせるのだとしても、宗教的では有り得ない（S.174）

ベンヤミンは、神によって与えられる恩寵、浄福がそこには欠けていることを指摘し、運命は宗教的なものではないとして、運命の圏域は法の圏域でしかないと見る。「犯してはならないことを犯さない」ことが宗教的であるとしても、「従わねばならないものに従うこと」は単に屈従である。不幸と罪にとらわれて、それに甘んじて従う状態は打破されねばならないものとベンヤミンはみる。

このような運命や法を巡るベンヤミンの形而上学的思考は、少なくとも、1920年前後においては一貫したものとしてあり、それゆえ、その問題圏において書かれたテキストは、密接に関連しあっていると見てよい。例えば、ゲーテの『親和力』を論じる<sup>23</sup>際にも「運命」が重要な概念となっているが、『運命と性格』において語られるものとはほぼ同じ意味で用いられているものと思われる。『運命と性格』には、「運命とは生あるものの罪の連関である。この罪の連関は、生あるものの自然的な状態にふさわしく、あの未だ余すところなく解消されてはいない仮象にふさわしい」（Bd.2-1.S.175）とあるが、『ゲーテの親和力』にも「罪を負った生のうちで、運命は引き止めがたく広がっていく。運命とは生あるものの罪の連関である」（Bd.1-1.S.138）とあるように、両者は同じ連関のうちにあるものと読める。

『親和力』は、四人の男女が、化学反応において物質が親和性に導かれて結合するように、自然と引かれあいながらも、社会の掟との葛藤の中で皆が自制し、悲しい結末に終わるまでを描く。エドゥアルトとシャルロッテという夫婦のもとに、友人の「大尉」とシャルロッテの姪オットーリーエが来たことで、そこにいわば「選択親和力」<sup>24</sup>が働

<sup>23</sup> Benjamin: *Goetes Wahlverwandschaften*. In: *GS*. Bd.1-1. S.123-201. 以下、本文に引用箇所を記す。

<sup>24</sup> 例えばAとBとの結合から成っていた物質にCとDとから成る物質を加えるとBはCとの間に働く強い親和性のために新たな結合を形成し、Aはまた、Dと結合する。或る物質、例えばBのもつ親和性は別の物質との接触の機会に際して、特定の物質（ここではC）との結合関係を必ず「選

き、エドゥアルトはオットーリエと、シャルロッテは大尉と引かれあうのだが、すでに成立してあった婚姻という法的関係を尊重して彼らはお互い自制し、夫婦関係という元の結合を維持させ、結局皆結ばれることなく、オットーリエは衰弱して死んでしまう。この小説においては、「自然的親和力」に対して、「人間の自覚的意志」が提示されているというふうに「自然の選択」に対し、「人間の選択」を置く一ひとまず読める。

ベンヤミンは、しかし、彼らにそのような「意志」を認めず、彼らが法にしたがったことに「意志」ではなく、むしろ屈従を見ている。ベンヤミンは、「人間の意志」のように見える法の遵守が、実のところ意志的決断ではなく運命にとらわれたものであることを主張している。犯してはならないものを犯さずに自制したというよりも従わざるをえないものに従ったわけである。

ベンヤミンは、「ひたすらに罪と購いの連関の中に生きている自然的なものを包みこむ、現存在の運命的な在り方を、詩人はこの作品で展開した」(Ebd.)と見て、エドゥアルトとオットーリエが「自然的な罪」<sup>25</sup>に陥っていることに多くの頁を割いて論じている。ベンヤミンがいう「自然的な罪」とは、エドゥアルトが、妻ある身にもかかわらずオットーリエと結びつこうとしたという「法に反する罪」ではない(「自然」にしたがう人間が、社会の掟に反することで生じる罪ではない)。

ここで話題になっているのは、倫理的な罪ではなく…人間が決意や行為によってでなく、ためらいと無為によって陥る自然的な罪である、もし人間が、人間的なものに留意せずに、自然の力のとりこになるなら、自然的な生は…高次の生を下へと引きずりおろす。人間の中の自然を超える生が消えるとともに、それが行為において倫理に背かなくても、生の自然的な罪が生じる。というのも、人間の生は、単なる生に包みとられ、そのことが人間において罪としてあらわになる。(S.138f.)

---

択」する。物質は、他の物質との巡り合わせにおいて、定まった親和関係に従って、必然的な結合関係を形成している。この親和性を選択親和力 *Wahlverwandtschaft* という。ゲーテの小説の題は“*Die Wahlverwandtschaften*”。

<sup>25</sup> ベンヤミンの「自然」概念は、多面的であるように思われるが、ここで論じられる「自然」—人間の中にある「自然を超えた高次の生」を引きずりおろす「自然」—は、『言語一般として人間の言語について』や『ドイツ悲劇の根源』で語られるような「自然」—悲しみのうちに沈黙し救済を待ち望んでいる—とは明らかに異なっている。ここでの「自然」は、むしろ人間をとりまく「運命」のようなものに近い。

エドゥアルトとシャルロッテの婚姻は、意志的、人間的な決断によって結ばれたというよりも「巡り合わせ」によって生じたと言すべきものであった。そのすでに起こってしまった巡り合わせに、動かしがたい力を認め、それをいわば運命的なものと捉え、その前に屈してしまったがために、エドゥアルトとオットーリエは運命の諸力にとりこまれ、「自然的な罪」に陥ってしまったとベンヤミンは見る。ベンヤミンはむしろ、法という運命的なものにあらがって、「恋人たちが身をゆだねる」ことを決断するべきであったと考えている。

ベンヤミンがよしとするこのような「決断」は、現実<sup>26</sup>に起こった巡り合わせを動かしがたい崇高な運命のようなものと見る立場からは、否定的にとらえられるだろう。巡り合わせを変更しようとする人間の選択は、運命を認めない思い上がりであり、認識を欠いた盲目としか捉えられないことになる。そのように運命の崇高さを尊重する態度として、ベンヤミンはゲーテの次の言葉を引用している。

「選択よりも巡り合わせこそがわれわれを据え置いたところで、人は耐えぬくべきである。ある民族、ある都市、ある王侯、ある友、ある女のもとに踏みとどまること、そのものにあらゆるものを関係づけること、そのもののために総てを為し、総てを欠いても耐え忍ぶこと—そういったことが重んじられる」(S.139f.)<sup>26</sup>

ここに見られるのは、巡り合わせという所与の事態を尊重し、そこに立脚してすべてをなすことを重んじる態度である。巡り合わせによって与えられたものは、たんにたまたま出会った偶然的なものではないのだから、そうすることがたとえどのように苦しく実りなく思われても、その所与のものを一つの運命として引き受けねばならない、ということが言われている。このように巡り合わせを尊重する立場からみれば、所与の事態を受け入れずに別のものを選ぶとすることは、運命から逃れようとする逸脱行動であり、巡り合わせがもつ力を見ない盲目的行動ということになろう。婚姻関係は、単なる制度でしかないとも言えるわけだが、一度婚姻を結んだという巡り合わせを重くみるな

---

<sup>26</sup> これはゲーテの『ヴィンケルマン』(1805)からベンヤミンが引用したものである。

ら、お互い自制したとはいえエードゥアルトとオッティーリエは、それを乱すことをしてしまったことになる。

しかし、ベンヤミンは、「彼らが崇高な意志によって情熱を自制した」とは見ない。そうではなくて、二人は自分たちが惹かれあうことが所与の婚姻関係＝法に反するものであることを看取し、やはりそのような運命には逆らってはいけないものとあきらめ、所与の事態の動かしがたさを認めた、と見る。法という運命的なものに繋がれ、人間として決断することを怠り、単なる「自然的生」へと転落してしまった有り様を、ベンヤミンは、彼らのうちに見る。

現実という連関のうちにあって、それを運命として受け入れ、それにとりこまれてしまうなら、「人間の高次の生」は「単なる生」と変わらないとベンヤミンは言う（「単なる生」よりも「高次の生」をベンヤミンは評価する）。人間は、行為の決意をためらい、状況に飲み込まれた在り方を是認してしまうことによって運命にとらわれてしまい、彼あるいは彼女の中にある「自然を超えた何か」を失う。運命にあらがい、そこから離脱しようとする「決断」をベンヤミンは重要なものとする。運命、神話的なものを打破することにこそ、ベンヤミンは崇高さを見る。

『親和力』という小説には一つの短編が組み込まれており、若い恋人たちが描かれている。その恋人たちは、エードゥアルトやオッティーリエが運命の前に自らを犠牲に捧げたのとは異なり、「決死の跳躍」をする。運命には逆らい得ないと諦め、それにとらわれていくのではなく、そこから敢えて離脱していく若い二人の決断にベンヤミンは崇高さを見る。ベンヤミンの言う「決断」は、単に勇ましい精神主義のような立場から説かれるものではなく、形而上学的な意味をもって語られている―「決断は、超越的 *transzendent* である」(S.189)。すべてが必然性の相を帯びて現れ、あらゆることが動かしがたいものと見えて来る運命的な状況―そのような状況に裂け目を入れるものとして、人間の「決断」は捉えられているが、それは自然的な連関に飲み込まれてしまうことからの離脱のための超越的な契機である。ベンヤミンは、所与のものを運命として受け入らずに、それを超えた在り方を目指すことに価値を見出す。「決断」は、運命が指定されるところから、神話的な圏域から離脱する意志の現れととらえられる。

## 2-2 運命の二義性

運命は必然的なものとしてしめされるものであるが、これは因果関係のようなものとして必然的なのではなく、或る種恣意的に見出され、意味付けられた必然性である。「そうなるようになるからそうになっている」と「そうなるようになっていたのだと思うから、そうなるようになっていたと見える」ことの間には違いがある。

運命を宣告する者は、何らかの「しるし」が、運命を示しているとして、それに意味付けを行うわけだが、その「運命」は、現実が動かしがたいものと見えだすことによつてはじめて成就する。予言は論理的な演繹と違ってア・プリオリに必然的なものとしてなされるのではなく、つねに事後的に成就する。運命の力の源泉は、「現実の必然性」を信じることにあるが、その必然性は（事後的な）経験的現実によってはじめて保証される。1 + 1 が2でなければならないという論理的必然性と、現にこのようにある現実はこのようにあらねばならないという運命的必然性（現実性）では、様相が異なる。運命とは現実性と必然性の混同にもとづいて形成される連関であつて、ベンヤミンは、この二種の必然性に対しては、それを打破する「可能性」を評価する。

ベンヤミンは、『暴力批判論』の中、不文律について述べる際、その「必然性」の「二義性」について示唆している。

法規と書き改められた境界は、少なくとも古代において、書かれていない法規にとどまった。人間は何も知らずにそれを越え、そうして購いを背負わされることがあり得る。書かれず、知られずの法規を侵犯することが呼び起こす、あの法の介入は、やはり、刑罰とは異なつて、購いと呼ばれる。しかし、何も知らずに購いを負わされるのがいかに不運だとしても、購いの発生は、法の意味においては、偶然ではなく、ここでさらにその計画的な二義性のうちに現れる運命である。（Bd.2-I.S.198f.）<sup>27</sup>

不文の法規は、「こうするとこうなる」とは明確に告げずに、行為の後で購いを負わせる。運命は、論理的に書き込まれていないにも関わらず、それゆえ、「こうするとこうだからこうなる」ということは、事実先に立って、必然的なものと見えることはないにも

<sup>27</sup> 引用した文章とはほぼ同内容の文章が『フランツ・カフカ』(1934)にもある。1920年前後の法や運命などに関する考察は、一時的に思いついただけのものではなかったことを思わせる。

かかわらず、成就した後では、「こうしたらこうなるしかなかった」ものとして、それが必然的なものであったかに見えてくる（あらかじめ予言されていた場合であっても、告げられた者は、「こうすると」何故かは不可解だが「こうなる」と知らされるのみである。成就しなければそれはただの妄言である）。

例えば、ギリシア悲劇のオイディプス王が、自らの父を父だと知らずに殺し、自らの母と母だと知らずに交わったのは、それと知らずにであったが、予言者によって「従うべき掟」を踏み越えていることを、そしてそのことの不幸と罪とを告げられた後で、自らが呪われた子であったことを知り、それを一つの運命として引き受け、目を潰して国を捨て自らの罪を購う。犯した後で「知らなかった」と言うのでは済まされないのであって、すべてがあらかじめ定められていたかのように受け入れることを強いられる。運命は偶然のようでもあり、また、はじめから必然的なものとして計画されていたかのようなものでもある。その様相は「偶然のようで必然」である。起こってしまった後では動かしがたいもののように見えてくるのである。

ベンヤミンに従えば、このような運命の動かしがたさを受け入れて、自らの罪をみとめ、罰を受け、神々と宥和することは、人間がその「最良の部分」を捨てて、「単なる生」をのみもつ存在となることを意味する。覆しがたいのは「起こってしまった」からなのであって、あらかじめ覆せなかったのでは必ずしもない。悲劇における英雄が崇高さを帯びるのは、神々による運命の宣告を斥け、「自分は自分の神々よりもすぐれている」（Bd.2-1 S.174.）と自覚することによる、とベンヤミンは見ている。<sup>28</sup>

『運命と性格』や『ゲーテの親和力』において、語られている人間の「決断」と「運命」の打破とは、『暴力批判論』で語られた法と国家と打破と通じ合っているものとみて間違いない。そして、『暴力批判論』の法批判は、社会的、政治的関心からよりもむしろ

---

<sup>28</sup> 悲劇においては、運命の動かしがたさが大きな主題となる。このことは、シュミットも指摘していたが、その際シュミットは、動かしがたい運命を前に打ち崩れる人間が呼び起こす感情に浸っている。シュミットは、一方で、現実を前におびえすくむことを批判し、現実を「知」でもって捉えることに意義を見出すが、他方で、その現実が知を超える非合理的な力を孕んでいることを看取するなら、その力の前にすすんでかしく。或る構造的な条件から、不可避的な「現実」に心情的に反発するだけなのは愚かしいが、シュミットはその反動で、「現実」を過度に尊重するばかりか、不可避的ではなかったにも関わらず、現実的にそうってしまったという事態にまですり寄っていく。レーヴィットはシュミットに「機会原因論的決断主義」を見たが、むしろ、「機会原因論的現実主義」であり、そこではすべての現実が「運命」の成就の起因であるがごとき様相を呈する。

「運命」の批判という形而上学的次元の思考からなされているのではないと思われる。サンディカリズム的なゼネストを論じるに際して、ベンヤミンの関心は、具体的な運動の在り方や、その有効性といったことでなく、その理念的な意味にあることは明らかで、それまでのベンヤミンの政治との関わりを見ても、労働者や労働組合、革命運動への実際の関与はほとんどないと思われる。ショーレムは、『暴力批判論』に関して「この論文はかれの一連の「政治的」労作の端緒となるものであって、ソレルと対決しつつ、スイス時代のかれを動かしていたすべてのモティーフを、神話・宗教・法・政治にかんするかれの理念を展開している」<sup>29</sup>と記しているが、やはり、そういったベンヤミンの中にあつた「諸理念」が論文を書く動機であつたと考えられる。その中で最も重要な位置を占めるのが「神」である。経験的な次元では、プロレタリアゼネストが法治国家を廃棄する可能性が語られていたが、思弁的次元では、「神的なもの」が「神話的なもの」を打破することが語られる。ベンヤミンは「神的暴力」を、「神話的なもの」を破壊する暴力として提示する。

あらゆる領域において神話に神が対立するように、神話的暴力には神的暴力が対立する。しかも、神的暴力は、神話的なそれに対して、あらゆる点で対立を示す。神話的暴力は法措定的であるが、神話的暴力は法根絶的であり、前者は境界を措定し、後者は境界なしに破壊し尽くす。神話的暴力は罪を負わせると同時に購わせ、神的暴力は罪を浄め、前者は脅かし、後者はとどめを刺す。(S.199)

『暴力批判論』解釈において、この「神的暴力」がプロレタリアゼネストという「暴力」と等置され得るものなのかどうかしばしば問題になる。『ゲーテの親和力』などでは、人間の「決断」によって「運命」を打破することが語られていたが、人間達の決断によって行使されるプロレタリアゼネストも同様に「法」(＝「運命」)を打破するものとされていることを考えると、人間による「決断」が「神的暴力」をもたらして、革命を起こすと捉えられているように見える。しかし、厳密に読むならそうではないことが理解される。

---

<sup>29</sup> Scholem, a.a.O.S.119.

## 2-3 神暴力的

ベンヤミンは『暴力批判論』の後半部において「神暴力的暴力」に對立するものとして、「法破壊的で…罪を浄める暴力」(S.199)である「神暴力的暴力」なるものを提示する。「法の暴力」＝「神暴力的暴力」が暴力の連鎖を繰り返すこと、は一般に理解されることと思われる。ベンヤミンは次のような「法指定暴力」の連鎖を見る—或る暴力がそれまでの権力を打ち破って、なんらかの法を指定する。しかし、その力は時間の経過や状況の変化のうちに衰弱することを免れ得ない。この法は自らの力を弱め、「新しい暴力、あるいは以前には抑圧されていた暴力が、これまでの法指定的暴力に対して勝利し、新しい法を基礎づける」ことにおいて、終りを告げる。しかし、この新しい法も「新たな凋落に向けて」基礎づけられるにすぎず、つまり、その新しい指定暴力も凋落を免れ得ず、将来別の暴力に取って代わられることを運命づけられている(Bd.2-1.S.202)。支配者が誰なのかに関しての違いはあっても、そしてその「圧政」の程度に違いはあっても暴力、権力は歴史に宿命的なもので、不可避である…人間の歴史を、このように「暴力の連鎖にすぎない」と見ること(「法によって治めることで、多少とも、恣意的な暴力が剥き出しに圧政的にはたらくことは抑えられてきた」として漸進的に暴力が廃棄されてきていると捉えるにせよ、あるいはそうは見ないにせよ)は一つのもっともな見解であるように思われる。このような「暴力の歴史」に終りを告げ、暴力の連鎖を断ち切るものとして、ベンヤミンは「革命的＝神暴力的暴力」を提示しているようにみえる。ベンヤミンは次のように「新たな歴史的時代」に近いことを示唆する。

新たな歴史的時代は、神暴力的な法形態の呪縛のうちにあるこの暴力の循環の打破の上に、暴力とともども法を廃絶することの上に…したがって結局国家暴力を廃絶することの上に、基礎づけられる……暴力が法の彼岸で純粋な直接的暴力として、その存続を保証されているのなら、それとともに革命的暴力が可能であること、および、如何にそれが可能であるかも明らかであり、人間による純粋な暴力の最高の顕現がどのような名でもって確保されるのかということも明らかになる。(Ebd.)

ここでベンヤミンは、国家を廃棄する「純粋な直接的暴力」が有り得るのなら、それ

が「革命的暴力」としてあることを言っているとみて間違いないだろう。そして人間による「純粋な暴力の最高の顕現」は「プロレタリアゼネスト」と名づけられるだろう。ベンヤミンは、このように言うとき、革命的な動きが、悪しき現状を打破することに期待をかけていたことは間違いない。

このように見ると、ソレルの「神話」—プロレタリアートの「暴力」がゼネストにおいて権力、国家を廃絶するとしていた—をベンヤミンがそのまま引き継いでいるように見える。しかし、そのような「純粋な直接的暴力」を、人間によって（durch）下されるものと考え、また「神的暴力」と単純に等置することができないのは、上の引用に続く、次のくだりを見れば、明らかである。

しかし、人間にとって、或る特定の場合においていつ純粋な暴力が現実にあったかを決定することは、ただちに可能でも、差し迫って重要なことでもない。というのも、神的なものではなく、ただ神話的なものだけが、そのようなものであると、確かさをもって認識され得るのである。暴力の罪を浄める力は、比類ない作用におけるものを除いてだが、人間には明白ではないからである。（S.202f.）

或る暴力が法や権力と関わりのない「純粋な暴力」であるかどうかは、人間の理性にとっては認識不可能なことであり、人間が決定することでもない。自らの「暴力」を正しい目的のための最後の暴力であるとして正当化すること、あるいは自らの「暴力」が純粋な生の顕現であると主張することをベンヤミンが斥けるのは間違いない。「神的なもの」は人間によって担われるもの、代理されるものではなく、何らかの主体の行為としてあるものではない。ベンヤミンの思考の中では、「プロレタリアート」あるいは「人類」は、ソレルやあるいは、マルクス、ルカーチなどと違って、歴史を決定する主体の位置にはない。人間にそのような決定の権利を与えるのなら、都合のいい法を措定することに帰着するだけではないか—結局のところ、暴力の連鎖がやむことはないのではないかとベンヤミンはおそらく考え、そのような決定を「神」に委ねる。

手段の正当性と目的の正しさを決定〔決断〕するのは、決して理性ではなく、手段の

正当性を決定するのは運命的暴力であり、しかし、目的の正しさを決定するのは神である。(S.196)

目的の正しさの決定は、人間の決断によってではなく「神」によってなされる。「正しい目的」によって手段を正当化しようとすることにおいて、実のところ「正しさ」は口にだされるにすぎず、実際はもっぱら強い「暴力」が物を言っている。<sup>30</sup>

ベンヤミンは或る断片において、「神的なもの」が現世において顕現する場合は、破壊的な仕方、浄化するものとしてのみ現れることを言い、「この世界においては、いかなる不変なものも、いかなる形態化も、神的暴力のうえには基礎づけられず、いわんや、世界の最高原理としての支配を基礎づけることなどできない」(Bd.6. S.99.)と言っている。ここでベンヤミンは、「神的暴力」が、何らかの制度を指定するものではなく、悪しき制度をただ破壊するものとイメージしているが、このことはカトリシズムや前衛党による独裁の批判につながる。「カトリシズムの問題は、(誤った現世的な) 神権政治という問題である」としているが、ベンヤミンはカトリシズムが神の名を語り神を代表する形で現世統治を行うことを問題にしている。そのような神的な作用を、宗教の名のもとで世俗的な法の形態のうちに専有する在り方をベンヤミンは批判する。<sup>31</sup> ソ連においても「党」という或る種の教会が、「真理」を代表するものとして現れるが、ベンヤミンはこのような「代表」の考えを斥け、神的なものを人間が僭称することに批判的である。神的なものは表象不可能なものである。

ソレルの「暴力」は、人間の中の非合理的な生の力の発現であり、その生の昂揚が国家を根絶し、新しいものを創造するとされていた。ブルジョアジーとプロレタリアートの「破局的対決」を強調する『暴力論』は、ドイツの「革命」が結局は権力間の調停に終わってしまったように見えていたベンヤミンにとって、好ましいものに思えたのではないと思われる。しかしベンヤミンは、このように人間に内在するものに創造的な地

---

<sup>30</sup> ソレルの「暴力」も実際のところ、多少ともこのような性格をもっていたことは否定しがたい。シュミットが注目したように、「生の非合理的な力がプロレタリアートにある」という歴史的事実において、「暴力」の有効性が説かれていたし、ソレルはただそれを「正しい」ものと言うだけである。「正しさ」の判定はそこではもっぱら生の事実性によってなされる。

<sup>31</sup> ベンヤミンと正反対に、シュミットは『ローマカトリシズムと政治形式』(1923)において、カトリシズムの「代表原理」を称揚した。

位を与えてしまうことを絶対にしない—「プロレタリアート」に時代の創造者の役割を演じさせることをしない。ベンヤミンにあっては、新しいものの到来の前には古いものの破壊がなければならないという考えが、所与の状況を破壊的に打ち壊す革命を待望させているが、それはいわば神的な正しさの顕現として待たれているのであって、人間が僭称する「正しさ」の実現として待たれているのではない。ベンヤミンにあるのは、革命的なゼネストにおいて「神的なもの」のしるしが読みとれるのではないかという期待であって、ゼネストへの熱狂やマルクス主義的信仰ではない。

神的暴力は人間の行為において顕れることはあるが—しかも必ずしも革命的事例において現れるのではなく、「犯罪者に対する群衆の神裁に現れうるのと同様に真の戦争においても現れ得る」(S.203)とされる<sup>32</sup>—一人間によって執行される行為ではない。人間が自らの行為を「神的なもの」であると決定することは決してできないし、人間の行為自体が神的暴力であるのでもない。

このようにベンヤミンの思考において、「神」と人間との間には或る断絶が設けられているように思われる。両者の関係はどのようなものであろうか。

## 2-4 「人間」と「神」の関係

ベンヤミンは、人間と神的なものとの間に、断絶があると考えている。人間と神的なものを分ける断絶は何なのか。

カール・レーヴィットは、『ヴィーコの基礎命題く真なるものと作られたものは相互に置換される—その神学的諸前提と世俗的諸帰結—』と題された論文<sup>33</sup>において、人間

---

<sup>32</sup> ジャック・デリダは、ベンヤミンがナチズムをどう考えたかについて推論をし、おそらくナチズムおよび「最終解決」に反対し、拒絶したであろうとしながらも、『暴力批判論』の論理にあるナチズムとの親近性（啓蒙批判、真正さを求める点、表象／代理＝議会制批判等）とともに、その論理に従って「ホロコースト」が「神的暴力」の顕現として解釈され得てしまう可能性を指摘している。

『法の力』、堅田研一訳、法政大学出版局、東京、1999年）たしかにこの神の名を冠する暴力には判定を神にゆだねるがゆえの不気味さがある。ベンヤミン自身は、神を代表して「正しい目的」を措定するようなことをきびしく斥けたにせよ、「正しさ」を絶対的なものにゆだねる態度は敬虔であるとともに、不気味である。

<sup>33</sup> Löwith, Karl: *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*. In: *Sämtliche Schriften*, Bd.9. Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, 1986. s.195-228.（邦訳（上村忠男・山之内靖）は『学問と我々の時代の運命』（未来社、1989年）所収。）

を工人（ホモファーマーベル）として、自然と歴史との主人となるものと見ることが、真理観を変化させ、自然に神の摂理をみるような敬虔さを失わせ、技術支配に転化してきたことを論じている。レーヴィットに見られる問題意識は同時代人であるハイデガーやシュミットにも見られるものである。敬虔さを失い、同時に機械文明の中で魂をも失った近代人に対しては、彼らはそろって批判的である。ベンヤミンと彼らの類似性は様々に指摘でき、<sup>34</sup> 広い意味では同じ問題圏にあったと理解できるが、ベンヤミンは人間と真理、絶対的なもの、神などがどのような関係にあると見ていただろうか。存在の真理は、自由主義的に人間同士の間での議論によって形成されるものとは見ない。人間は「存在の真理」をもっぱら受け取る。

ベンヤミンは、例えば芸術的なものに関して、詩人、芸術家を決して創造者としてではなく、創造的精神を呼び入れるものとして見ている。『ゲーテの親和力』にはゲオルグ派のグンドルフ（1880-1931）に対する批判の書という側面もあるが、グンドルフが詩人を神のごときものとして、あるいは創造者として崇拝するのを批判している。「詩人にとって、ちょうど英雄にとってと同じように、その作品は使命であるとゲオルグ派は認定するが、それとともに、詩人が受けた委託は神的なものに見なされる」ことをベンヤミンは批判し、「ゲオルグクライスには詩作の任務は直接神に由来するものと見えるので、詩人に、その民族のうちでの不可侵ではあるけれどもただ相対的な身分が承認されるのみではない。全く疑わしいのだが、詩人に、人間そのものとしての優位が承認される。そして、それとともに、詩人の生の神への優位も承認される。詩人は超人として神に劣らないように見えるのである」（Bd.1・1.S.159）と批判的に捉える。ベンヤミンは「創造」の領域を「超越者」のものとして尊重している。

詩人は、ゲオルグ派が見るような神の使命を与るものではなく、ましてや神のごとき創造者ではないことをベンヤミンは強調する（詩人は創造者ではなくむしろ造形者であ

---

<sup>34</sup> 例えば清水多吉は、「左右を問わず、ラディカリズムの本質は、類落した現状と人間に対し、「今」この瞬間に、「根源的なもの」「本質的なもの」を対置させて、弾劾しようとするところにある」として、ハイデガーとベンヤミンの問題意識の類似性を論じている—『戦後思想史のなかのハイデガー』〔岩波書店『思想』793号（1990年7月）、33-57頁〕、46頁—。また、ハイデガーの恋人であり、ベンヤミンの友人であったハンナ・アーレントは、両者が「過去」に対する構え（「伝統の破産」を受けての）において、あるいは言語と真理との関係に関する考察において類似したものをもっていたと述べている。『ヴァルター・ベンヤミン』阿部斉訳、『『暗い時代の人々』（河出書房新社1986）、187-251頁〕、242,246頁。

る)。ベンヤミンは、ヘルダーリン (1770-1843) の詩を引用しながら、詩人は、自らの体験から受け取った感情をもとに創作する天才 *Genie* ではなく、機会を見つけて創造的精神 *Genius* を呼び入れる者であると述べている。

くはたして、お前には、多くの生あるものが知られているのではないか？お前の足は、もろもろの絨毯の上を行くように、真なるものの上を行くのではないか？それゆえ、私のゲーニウスよ！さあ、歩み入れ、裸で生のうちに、そして心配などするな！生じること、そのすべてがお前に折よくあれ！> [ヘルダーリンの詩『臆心』] まさにこれこそ詩人の古代的な召命であり…ただその高さが異なるとはいえ、詩人はそのようなものとして、つねに自分の歌のためにふさわしい機会を見出し、歌を体験の上に基礎づけることは、したがって、詩人には思いもよらなかった。(S.166)

このように詩人を「内発的に歌いだすもの」というよりも「聞き取る者」として、ベンヤミンは性格づけている。<sup>35</sup> ベンヤミンの思考において創造者は超越者の位置にあるが、人間はそのような位置にはなく、大いなるものを、あるいは神の言葉を聞き取るものである。

ベンヤミンは、『言語一般、そして人間の言語について』<sup>36</sup> において、人間に特別の位置づけをし、名づけるという能動的行為に人間の言語の高次の特性を見るが、その際にも能動的生産能力をいたずらに賞讃するのではなく、受容能力に重きを置いている。

ベンヤミンは、「言語」を認識の媒質として考える。普通、言語というと伝達手段として考えられ、何らかの精神的存在（意味など）がまずあって、それを言語によって伝達すると考えられるが、ベンヤミンは、「精神的存在は、自らを言語において伝達するのであって、言語によってではない」(S.142) ということを強調する。誰にも伝えられたことなく、何物とも関わりのない意味など考えられないが、意味のような精神的存在は、

---

<sup>35</sup> 前者は自らの体験から創造しようとするが、後者は経験において機会を見出す。ベンヤミンにとっては、「体験」*Erlebnis* と「経験」*Erfahrung* の明確な区別が少なくとも筆者が見た範囲では一貫してなされているように思われる。例えば『ゲーテの親和力』における、「体験に基づく決断」と「経験が担う決断」の区別 (Bd.1-1.S.190) など。

<sup>36</sup> Benjamin: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: *GS*. Bd.2-1. S.140-157. 以下引用箇所を頁数で指示。

「言語」という媒質において伝達可能となる限りにおいて在ることをベンヤミンは言う。無定形な混沌としての精神は認識されず、常に「言語」において、精神は存在する。

さらにベンヤミンは、この精神的存在を、「意味」などの所謂言語に関わるものに限らずに、視覚などの感覚、知覚をも含めて考えている。たとえば、「人間がランプを見る」ということにおいても、「ランプ」の精神的存在は、人間に（知覚的）「言語」において伝達されていると捉える。次のような事例—或る日、私は道で、遠くに見た「白い何か」は、吠える声から「白い犬」（「近所の都築さんの犬」）であることがわかった。私はその犬を「ペロ」と呼んでいる—において、すべては「言語」において伝達されたものということになる。何かの「白さ」も犬の「声」も、その「名前」もすべて「言語」において伝達されている（普通は、「白さ」は視覚によって認識され、「吠える声」は聴覚によって認識されると考えるが、ベンヤミンはそれらの知覚を「言語」化する）。

例えば「白いもの」を認識することはおそらくはカエルにもできるが、「鳴き声」から「イヌ」と特定して認識することはできない。「イヌ」の認識はサルにでもできるが、それに「ペロ」と名付けて、サル同士で「ペロだよ」と伝えあうことはできない。この対象を名付けるという言語活動において、ベンヤミンは人間の「高次の言語」を見出す。

人間は、自身の精神的存在を人間の言語において伝える。人間の言語は、ところで、言葉において語る。それゆえ人間は、固有の精神的存在を（それが伝達可能である限りにおいて）、あらゆる他の事物を名づけることでもって、伝達する。ところでわれわれは、事物に名づける言語を、まだ他に知っているだろうか（S.143）

ベンヤミンは、この「名づける言語」に特別の価値が在ることを言い、「名」において「絶対的に言語が伝達」（S.144）されること、名づけることにおいて、人間は「絶対的な認識」に達し得ることを言う。人間は、事物を言語において認識し、それに名を与えるが、しかしこれは決して認識を人間の主観が創造することではない。つまり、認識は人間の内発的創造ではないとされる。「…事柄の認識は、しかし、内発的創造ではなく、内発的創造のように言語のうちから絶対的に無制約かつ無限に生起するのではない。人間が言語に与える名は、事柄が自らを人間に対していかに伝達するかに基づいている」

(S.150)。

沈黙する自然、<sup>37</sup> 認識されるのを待つ事物は、人間の能動的な言語活動によって、はじめて伝達されるのだが、人間の能動性は、自然、事物の本質をつくりあげるものではなく、それらが発するその本質を受け取るものである。ベンヤミンは人間の能動性を、黙した事物の存在を受け取り、本質を聞き取り、それを「翻訳」という形—「あらゆる高次の言語（神の言葉という例外はあるが）は、すべての他の言語の翻訳として捉えられる、という洞察において、翻訳という概念の十全な意義が得られる」（S.151）—においてあると見ている。

ベンヤミンは、ロマン主義の芸術批評を、無限の反省において絶対的なものを補足することとして理解しているが、無限の反省は、いわば無限の翻訳である。『翻訳者の使命』（1921）で語られるような「純粹言語」<sup>38</sup>の域に言語をもち込むことにおいて、「絶対的なもの」が芸術の中で語りだすのである。この「純粹言語」も、事物のうちの神の言葉を十全に捉えるものではあるが、あくまで事物を翻訳するものであって、構成的に働くものではない。人間は、認識の領域にとどまり、創造の領域に達するものではない。人間は事物に名を付けることにおいて、その本質を認識するが、決して創造するのではない。「翻訳は他でもない認識を付け加えることができるが、この翻訳の客観性は、神のうちに保証されている」（S.151）というが、翻訳を可能にするのは、認識の萌芽として事物に宿っている事物を創造した「神の言葉」である。人間の言語における翻訳は、事物を無限に創造していくものではなく、「神の言葉」を無限に分析していくものである。

あらゆる人間の言語は、名のうちにある神の言葉の反映にすぎない。あらゆる人間の言語の無限性は、絶対的に無制約かつ創造的な神の言葉の無限性に比すれば、つねに

---

<sup>37</sup> 「…沈黙をわれわれは、自然の深い悲しみとともに考えるのである。もし自然に言語が授けられたら、すべての自然が嘆き始めるだろうことは、形而上学的な真理である。…嘆きはしかし、分節化されない力なき言語表現であって、ほとんど感性的吐息をしか含まない」（S.155）。「自然」を悲しみのうちに沈黙するものと捉える観方は、『ドイツ悲劇の根源』等でも顕著である。

<sup>38</sup> 『言語一般、そして人間の言語について』ですでに「純粹言語」について言及している。「人間は名付けるものであり、われわれはこのことによって、人間のうちから純粹言語が語りだすことを、認識する」（S.144）。地上において、この純粋な状態が失われてしまっていることを、『聖書』の人間の墮罪に関する記述と関連させてベンヤミンは指摘する。『言語一般…』の前半において「絶対的な認識」が人間に可能であるというようなことが語られてあって、いささか奇異な感じを与えるかもしれないが、そういった「絶対的」なものが、現在は阻まれていることが大前提としてある。

制約された分析的な本質にとどまる。(S.141)

人間が主観として世界を構成する能力は、決して絶対的な無制約のものではなく、神、世界、事物自体はつねに人間を超えて在る。ベンヤミンにとって、神、世界は、人間の主観的志向によってどうとでも構成されるようなものと考えられるのではない。また共同的主観によって暫定的に成立しているものとして考えられてもいない。主観を超えてある世界は、「黙せる自然」として沈んでいる。世界の真理、世界という真理は、このような黙した自然においては開示されておらず、人間がそれを聴き取ろうとするときにのみ啓示的に垣間みられるものである。ベンヤミンの中では、始源にある「神の言葉」が超越性をもって輝いているのだが、この「神」を或る種の「超越性」のことと考えるなら、世界が人間を超越してあることへの畏敬をそこに見ることができる。

## 2-5 超越的なものの前に立つ人間

上でみたように、ベンヤミンの理解する人間と「神」との間には大きな断絶があるのだが、それでも人間は、「超越性」と向きあうことにおいて或る神聖さを帯びると考えられる。人間の生の神聖さは、単に「現に在ること」には断じて基づかない。「現に存在するものの幸福や正義よりも、現に存在するもの自体がより高く在る」(Bd.2, S.201)というクルト・ヒラーの命題をベンヤミンは批判して、単に在ることは「単なる生」でしかないと見る。人間は単に存在することによってではなく、「何か」によって<人間>固有の神聖さを得る。ベンヤミンは<人間>が「断じて、単なる生と合致するものではないし、同様に、人間の中の単なる生とも合致せず、人間の状態や特性のもつ別の何らかのものとも合致せず、それどころか、人間の肉体を持った人格の唯一性とも合致しない」(S.201)と言うが、人間を人間たらしめる「何か」は何であるのか。

ベンヤミンは、『親和力』論において、人間の「決断」に或る「超越性」を認めていたが、おそらく、それがその「何か」と関わっている。「決断」は人間の意志に関わるものと考えられるが、ベンヤミンは、『親和力』における二組(ロマーン(小説)のエードゥアルト／オットーリエとノヴェレ(短編)の若い二人)を対照的に論じる。エードゥアルトとオットーリエの自制の選択を、キメラ的な自由の産物でしかないとして否定

的に論じる。それは運命の連鎖にとどまることの選択、あるいはその中での選択ではない。

短編内の二人は、隣同士の家に生まれ、双方の親は将来の縁組みを楽しみにしていたが、それぞれ明確な意志と実行力が建設的にはたらく周りから敬愛される子どもであった。しかし建設的であるのは一人でいるときのみで、二人顔を突き合わせると、競争し、敵対し、破壊的になってしまい、反発しあう。二人はそれぞれ別々に成長し、少女はやがて年上の男に求婚され婚約するが、立派な軍人になっていた少年に再会し、惹かれてしまう。

彼女は夢から醒めた思いでした。隣の少年との喧嘩は最初的情熱でした。そしてその烈しい闘争は、反抗の形をとった、強烈な、いわば生まれながらの恋だったのです。…彼女はあの別離を呪い、自分の陥っていた眠りを嘆き、自分がこんなつまらぬ婚約者を持つ原因となった、あのだらしのない、夢うつつのうちの惰性的な日々を呪詛しました。彼女は変わった、将来へ向け過去へ向け二重に変わった、そう思われるのです（柴田翔訳）

しかし、青年は無関心さをしか示さず、彼女は、「せめて彼の想像、彼の悔恨と永遠に結びつくために」自殺しようという「狂気」におちいる。船遊びの折り、操舵手をつとめる青年の前で彼女は水に飛び込み、青年は助けようと水に飛び入る。半死の彼女を抱えた青年は一軒の家に辿り着くが、そこで彼女は息を吹き返し、二人は「もう離れない」ことを誓う。家にいた夫婦は、愛し合う二人の水浸しの服の代わりに自分たちの婚礼衣裳を着せる。水に落ちた二人を心配していた親や婚約者たちの船が岸に辿り着いたとき、当の二人が「奇妙な」衣裳で現れる。

「あなた方の祝福を！」あたりのみなは驚きのあまり言葉を失いました。「あなた方の祝福を！」二人が叫びました。「あなた方の祝福を！」叫びは三たび周囲にこだましました。そして誰にそれを拒むことができたでしょうか！

オッティーリエがひたすらに自制する中で衰弱して死んでしまうのと対照的に、短編の少女は、「破壊的」であり、「永遠」に向けて跳躍する。オッティーリエの自制—運命の中での選択—は、決して自由な決定ではなく、虚無へと導く。「決断」はこの運命を引き裂き、運命を超えたものへの道を開く。人間の「決断」は、しかし、それ自体超越的に作用するというよりも、運命を切り開き、それを越えた場所を示すもの、示す契機であって超越的なのはあくまで「神」である。二人の「祝福」は「決断」に「暗示されている」(S.171) が、それを授けるのはやはり「神」である。

愛は、ただそれが、その自然的本性を越えて高められ、神の摂理によって救出される  
ところでのみ、完全なものとなる……成長したあらゆる愛は、この世界に打ち克つ  
ものとならねばならない…このことをゲーテは、ノヴェレにおいて語った。そこでは、  
ともに死を覚悟した瞬間が、神の意志をとおして、愛する者たちに新しい生を贈るの  
であり、古い諸法は新しい生に対する要求権を失っている (S.187f. 傍点引用者)

「決断」は、それ自体で人間を救済するのではなく、救済が啓示的に示されるための契機、すなわち「神の前」に立つ契機としてある。「決断」が崇高さを帯びるのは、それが「超越性」を目指す故であり、「真正さ」に向けられたものだからである。<sup>39</sup> その

---

<sup>39</sup> カール・シュミットやハイデガーに関してしばしば言われるところの「決断主義」と、ベンヤミンに見られる「決断」の尊重は、区別されて論じられるべきものと思われる。共に「決断」を重視するといっても、「真正さ」という基準の有無という点において、決定的な違いが生じる。例えば、カール・レーヴィットは、シュミットやハイデガーらの思考の在り方に「決断」を過度に持ち出す傾向を見出し批判的に論じているが、レーヴィットによれば、彼らの「決断主義」は、何に対して決断するのか、どういう基準にしたがって決断をするのか等々を問題にしないままにともかく決断するというところに重きをおいているとされる。「決断」への「強い意志」が叫ばれる一方で、諸基準、諸価値に照らしてその決断が正しいという確信がなくても「機会」さえあれば節操なく決断するという姿勢があるため、オポチュニスティックに権威にすり寄っていくことになるというのである。このような「決断主義」に見られるところの「決断的であることそのものへの決断の熱情は、両大戦の間に、一般的な反響を呼び起こし」ており、「ヒトラーの決断的であることへの決断を準備し、「ニヒリズムの革命」としての政治的変革を可能ならしめた」とレーヴィットは捉え、シュミットやハイデガーの思想を批判している。Löwith, Karl: *Der Okkasionale Dezisionismus Von C. Schmitt*. In: *Gesammelte Abhandlungen Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart. 1960. (1935) (カール・レーヴィット、「シュミットの機会原因論的決定主義」(カール・シュミット『政治神学』所収)、田中浩、原田武雄訳、未来社、東京、1971年) ベンヤミンの「決断」は「超越性」を強く志向し、「真正さ」を目指す故に、上記の「決断主義」とは違った性格をもつと思われる。

ような「決断」においてはじめて「神」の前に人間は立ち得る。

実際、真の宥和は神とともにしかない。真の宥和において個々の人間が神と宥和し、それによってのみ、人間と和解するのに対し、人間たちをお互いに和解させ、そしてそれによってのみ、神と宥和しようとするのは、仮象的宥和に固有である。……神との真の宥和は、宥和のうちで自らに関わるすべてを破壊しつくし、神の宥和した顔の前ではじめて破壊したものが復活するのを見るのでない者には、為し得ないのだから、二人の決死の跳躍は、彼らそれぞれが神の前にまったくひとりで、宥和のために身を投げ出す瞬間を示している。そしてそのような宥和のなかではじめて和解してお互いを得る。(S.184)

「永遠」に向ってすべてを賭する「決死の跳躍」において、人間は神の前に立ち得る—このようなヴィジョンのもとにベンヤミンは「真の宥和」を見、「彼らがもはやいかなる運命ももたず、他の人間がいつかどきどき着かねばならないところにたっているという感情」(S.171)を覚えていたと思われる。<sup>40</sup>

ベンヤミンが「革命」に見たのも、おそらくは、このような超越性へ向けた跳躍であり、そのようなものと見える限りで政治的な運動に希望を見ていたと思われる。後年、マルクス主義に接近してからのものだが、ショーレム宛の手紙において「 Kommunismus のく目標>を無意味な存在しないものとみなし」、「有意味な政治的目標などない」と述べている。<sup>41</sup> おそらく、政治的次元で実現される目的が「真の正義」や「浄福」と関わるのではなく、「真正さ」や「超越性」にふれるものでないという考えが、ベンヤミンを

<sup>40</sup> このようにベンヤミンは決断するノヴェレの二人に大きな希望を見て、他方でオットーリーエのうちには「宥和の仮象」を見ている。決断の側面のみを強調すると、ベンヤミンが「意志の決断主義者」であって、オットーリーエのような「希望なきもの」には何の希望も見なかったように思われるかもしれないが、そうではないことも注意しておかねばなるまい。ベンヤミンは、「超越性」への憧れ、希求にこそ希望が宿ると見ている。『親和力』論末尾で、オットーリーエにはエードゥアルトと結ばれる希望は与えられてはいなかったことを言うが、しかし、彼女が「宥和」を望んでいたことに「救済への希望」を見出している。「最もはかない希望が、宥和の仮象のうちから姿を現す…最もゆたかな希望さえも、そのかすかな光からしかなりきたらない。…宥和の仮象だけが極限の希望のすみかなのである」(Bd.1-1..S.200) ベンヤミンが、「はかなくくずおれるもの」、「クズやボロ」といったものに眼差しを向けるとき、そこに超越性への希求を見ていたと思われる。

<sup>41</sup> GB. Bd.3 S.160

してそのような冷淡な言葉を言わしめていると思われる。また、ベンヤミンは、同じ手紙で、「アナーキズムの方法を無効とみなす」ことを伝えながらも、「＜以前の＞アナーキズムを恥じない」と言っている。おそらくベンヤミンは、『暴力批判論』でみられたようなアナーキズムを、国家などの抑圧機構がない真の解放状態を目指すものととらえ、仮にそれが現実的に無効であっても、その「超越性」への希求に可能性を見出していると思われる。

## 結び

『暴力批判論』において語られる「新たな歴史時代」の予感、ベンヤミンの形而上学的思考の連関のうちにあるものであった。「革命」への接近は、諸々の革命論にベンヤミンが学んだことによるというよりも、ベンヤミンの志向と革命の志向が一致することで共鳴したことによる、と見るべきである。「運命の打破」への志向、「人間の決断」の尊重がそこに見られるが、このようなものに「プロレタリアゼネスト論」が接合されている。それゆえ普通の意味での政治論にとどまらず、また単に一つの革命論であるのではない極めて特異な複合体となっている。それは、きわめて急進的に真の解放を希求する点で際立っており、批判もラディカルなものであると思われる。

最後に、『暴力批判論』には上述した革命的なヴィジョンとは別のヴィジョンもあったことを指摘しておくべきだろう。上で引用した断片で、管理された暴力＝法暴力廃棄に向けられる「テロリズム的实践」の矛盾しないことを記していたが、それには以下のような続きがあった。

…暴力は、暴力をもってしては克服され得ず、次の問い——いったいいかにして、彼らの生の自由な共同体において、人間が信頼できるようにあらねばならぬのか——という問いが生まれる。ただ情愛だけが、そこにおいて悪しき行為を無効にしていく。が、そのような根源的暴力は全く手をつけられない<sup>42</sup>

たとえ、法が強制する暴力、国家による個人への強制といったものが廃棄されたとし

---

<sup>42</sup> GS. Bd. 7-2. S.791.

ても、例えば、親の子どもへの教育といったものにおいてはたらく一種の強制<sup>43</sup>（別に教わりたくもない習慣やきまりをしつけられる）や、人間が生を維持するための殺生は、根源的に不可避であり、また人間同士の間には喧嘩や争いがなくなるわけでもないだろう（「抑圧」さえなくなれば心根は正しいものである人間たちは皆調和していくと言うのなら別だが）。社会の仕組みが変わることとなくなるもの—「管理された暴力」と変わってもなくなるもの—「根源的暴力」—の区別がなされている。そのような区別なく唱えられるものに対してベンヤミンは批判的であり、「絶対的非暴力」が、つまるところ生の否定につながることを、また「絶対的調和」「絶対的無葛藤状態」が社会的に有り得ないことを言っている。

ベンヤミンはこのように暴力を区別した上で、『暴力批判論』で論じられたように「管理された暴力」の廃棄というアナーキスティックな要求を是しとするのだが、それはまた「気に入ったことなら何をしてもかまわぬ」という「まさに子どもじみたアナーキズム」（Bd.2-1.S.187）を唱えることでもない。統制がない混沌状態に見出される「生」の発現を称揚するのとは違っている。上のメモでは「情愛」が「悪しき行為」を無力化していく、その武装を解除していくと言われているが、根源的に暴力を孕む法を廃棄した上で、法のような強制的なものなしで人間的合意が形成されていくことが望ましいとベンヤミンは考えている。

「情愛」が「悪しき行為を無効にし」、「人間を信頼できるように」すること—これは『暴力批判論』で論じられたこととつながっている。そこでベンヤミンは、法、国家の廃棄後の状態、あるいは廃棄されていない状態でも私人間には存在するであろう状態として人間相互間の同意の領域があることを言っている。

そもそも、葛藤の非暴力的な調停は可能なのか？ 疑いもない。私人同士の諸関係は、その例に満ちている。非暴力的な意見の一致は、心の文化が合意という純粋な手段を人間の手にゆだねたところにおいて、至る所見出される。例外なく暴力であるところの、あらゆる種類の法に適う手段、あるいは法に反する手段に対して、非暴力的な手段は、純粋な手段として対置されてよい。（S.191）

---

<sup>43</sup> ちなみにベンヤミンは、個人の「自然的目的」として「教育処罰権」について言及している。

「純粋な手段」＝「非暴力的な手段」といわれるものは、上の断片をも考慮にいれて読むなら、法と混じっていないという意味で「純粋」で、「管理された暴力」と関わらないという意味で「非暴力的」なものであろう。つまり、法のような強制的性格なしに諸関係における葛藤を調停していくための手段である。「心からの礼儀ただしさ」「情愛」「平和への愛」「信頼」といったものが有り得、現に在ることをベンヤミンは言い、それが「純粋＝非暴力的な手段」の前提となることを言う。また「純粋な手段」が直接的に葛藤、紛争にあたるのではなく、間接的に事柄に媒介される形であることを言い「技術」的なものであることを言う。論述が不十分で、不可解ではあるが、例えば、何らかの葛藤に際して、両者の「生」「暴力」が直接対峙するのではなく、あるいは「心と心を開きあい」「裸でぶつかり合う」のではなく、「嘘」や「共通の不利益に対する恐怖」といった打算も交えたものであろう（話し合いの）技術」を媒介した形で葛藤解決するようなことを言っていると思われる。<sup>44</sup> 「話し合いにおいて嘘が罰せられないこと」にベンヤミンは、「非暴力性」を見ていることは、「掟」（「戒律」）が、あくまでも行為に先立つ原則であって、為された行為に対して罪を言いわたし、罰を決定するものではないと言っていることにつながる。それは、人間を脅かす罪と罰の境界線ではなく、「孤独のうちに向きあわねばならぬ」格律である。（S.200）

これらの法＝暴力的でないものによって人間の間の葛藤を調停していくことの射程と意義、あるいはそれらが如何にして可能であるのかについての論証は『暴力批判論』にはない（多くの読者は、おそらく、法なしでは社会はたちゆかないと考えるのではない）。この「純粋な手段」の領域は、そこに至る道筋をはっきりとしないとは言え、法、国家といった暴力的強制がない中での人間社会の在り方の一つの理念的な社会のヴィジョンとして提示されているとは言えるだろう。

---

<sup>44</sup> カントは人間が相互に敵対的であることを指摘しながら、それぞれの利害関心に従って動くことで破局をさけ、紛争が解決されるようになっていくと考えた。人間は、道徳法則によってのみ平和にいたるのではなく、また人間本性的善によって調和するのでもないというのである。（「自然の狡智」と呼ばれる）。ここでベンヤミンはそれに近い考えを提示しているのではないかとと思われる。