

幸福のパラドクスと他者の希望 —W・ベンヤミンのゲーテ『親和力』読解—

小 林 哲 也

はじめに

『歴史の概念について』をはじめ随所で展開されるヴァルター・ベンヤミンの歴史哲学的思考の核心には、「過去」へのこだわりが強くある。

何と言っても我々の生活の経過は我々をはねつけて時代へと追いやっている。我々が心の中で育てている幸福のイメージは時代によって染め上げられている。我々に羨望を引き起こし得るような幸福は、我々がかつて吸った空気の中にだけ存在している。それは、我々が語り合ったかもしれない仲間たち、我々に身を任せた女性たちとともにだけある。¹

ベンヤミンは、幸福のイメージが未来からはかれるものではなく、すでに過ぎ去った時間、その中で生が営まれた時間とともにあることを指摘している。人間はある時間の中に投げ込まれて、その時代を過ごして死んでいく。その中で抱かれる「幸福のイメージ」は、この過ぎ去っていった時間とそれとともにした人々の記憶と切り離せないというのである。幸福を積み上げられ未来に達成されるものとしてではなく、かつて抱かれたものとして扱うベンヤミンの思考はすでにその青年期においてみられる。青年ベンヤミンが『来たるべき哲学のプログラム』で行ったカントの認識論批判にも「はかなさ」

¹ Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung v. W. Adorno, T. u. Scholem, G. herausgegeben v. Tiedemann, R. u. Schweppenhäuser, H. Bände I. – VII. Frankfurt am Main 1991, hier Bd. I. S. 693. 以下同全集からの引用の際には、略号 *GS*.とともに、ローマ数字で巻数を示し、アラビア数字でページを記す。

の思考がある。そこで、カントが「不変のものの認識の確實性」を問うのみで、「はかないものとしてあった経験の尊厳」を視野にいれていなかったとして、² カントおよび新カント派において、「はかなさ」の経験が扱われないことに不満を見せているのである。ヴェルナー・ハーマッハーが言うように、³ こうした経験を視野にいれた思考は 1920 年代前半に書かれたとされる「神学的一政治的断章」⁴ に見られる。

『歴史の概念について』では、「幸福の観念のうちで、救済の観念が頼りなげに共振している」と論じるベンヤミンは過去の幸福の観念のうちに「救済の観念」が内在しており、「過去が要求する弱いメシア的な力を持たされている」「我々」の応答を一つの課題として提示している。⁵ 「メシア」については「神学的一政治的断章」でも論じられているのだが、そこでは「メシア」と「幸福」の関係は錯綜している。

現世的なものの秩序は幸福という理念に向けられねばならない。……現世的なものの可能態が示す目標の方向を一つの矢印が指している。別の矢印はメシア的な力の緊張の方向を指している。そのようなときに、自

² GS. II. S. 158.

³ Hamacher, Werner: Das Theologisch-politische Fragment. In: Lindner, Burkhardt(Hrsg.): *Benjamin Handbuch. Leben—Werk—Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2006, S. 175-192, hier 175-178.

⁴ この断片は、アドルノがタイトルをつけた、もしくはアドルノの示唆に従ってベンヤミンがタイプ原稿にタイトルを記したか定かでなく、成立年に関しても確定されていない。アドルノが 1937 年頃にこのテキストについてベンヤミンが聞かされて「最新のもの」と考えたのに対し、ショーレムは言葉遣いから 1920 年から 21 年にかけてのものとして主張した。全集編集者のティーデマンらはブロッホとの取り組みから 1920 年頃と推定してショーレム説を支持している（これに関してアドルノも賛成したらしい）Vgl. GS. II. 946-949. ハーマッハーは、これらの推定をふまえて、「精神-物理的問題の図式」との親近性から見てこれが書かれた 1922～23 年成立の可能性もあると見ている。Hamacher, a. a. O., S. 175.

⁵ 「はたして、我々自身をかすめるのは、かつて人々の周りにあった空気ของ そよぎではないか？ 我々が耳を傾ける音のうちに、今は鳴り止んだ音の反響があるのではないか？ 我々が言い寄る女性たちには、もはやそうとは見分けられなくなった姉たちがいるのではないか？ もしそうであれば、過去の世代とわれわれとの間には密かな約束が成り立っている。そうであれば、我々はこの地上で期待を受けていたのだ。そうであれば、我々の前のどの世代とも同じく、われわれは過去が要求する弱いメシア的な力を持たされている」。GS. I. 693f.

由な人類の幸福追求は、メシア的なあの方向からたしかに遠ざかっていく……⁶

ここでは「メシア的な方向」は、幸福の願望を救い出し成就させるという形で合致せず、「人間の幸福追求」と「メシア的な方向」が食い違っているというズレが語られている。本稿では、ここに見られる幸福のパラドクスとでも言えるものが、単なる論述の矛盾や思考の混乱ではなく、ベンヤミンの幸福と救済をめぐる思考の根幹をなしていることを明らかにする。ベンヤミンがゲーテの『親和力』の人物に対して行う注釈も、幸福のパラドクスの一形態として理解できる。ここでも人物たちが幸福を求めることがむしろ皮肉な「没落 *Untergang*」の運命を招くという事態が指摘されている。この「没落」は、「はかなさ」の不可避な中では正面から見据えられなければならないものであり、そこからしか「希望」の感情も浮かび上がらないとされている。

現世的な幸福追求とメシア的なものの関係は、ただ、神学的・形而上学的な構図から把握しようとするならその内実を理解できない。また没落と希望の関係も、例えば Th. W. アドルノが理解したような「可能性を欠くものが可能になる」⁷ という逆転の論理に一般化され得るかどうか疑問である。アドルノのこの論理は「神学的-政治的断章」を解釈する際にもみられる。アドルノは、人間主観も自然もブルジョワ的近代においては「没落」を免れず、その中ではじめてそれとは「非同一的なもの」がほの見えるのだという自らの考えにそって、ベンヤミンの思想も解釈している。⁸ ベンヤミンもたしかに、このような大きな視野でみた文明の没落と悲観の反転という構図をある程度共有しているように思われる。だが「希望なきものたちのために、希望はわれわれに与えられている」というような言葉は、それによつては理解できないものを含んでいる。「希望」の感情は、人間の意志と幸福、「情熱」と

⁶ GS. II. 203.

⁷ Adorno, Theodor Wiesengrund: *Über Walter Benjamin*. Frankfurt am Main 1970, S. 31.

⁸ Vgl. Garber, Kraus: *Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin*. Tübingen 1987, S. 132.

「愛」などをめぐる人間学的考察に裏打ちされたものであり、また一人の人間が別の人間との関係において抱く感情として語られている。本稿では、ゲーテ論などと同時期に書かれていた「精神物理的問題の図式など、旧全集第六巻に「道徳と人間学について」として集められている断片群を補助線として、これを明らかにしていく。ベンヤミンは精神と自然を分離するのではなく、精神が自然の中に繰り込まれているというふうに人間の身体をとらえ、それゆえ自然を超脱して意志が絶対化されることの不可能性を突きつけている。ここに見られる人間把握と「はかなさ」の認識がベンヤミンにおいてどのように関係するのか、「はかなさ」が不可避の歴史の中での希望を彼がどのように考えたのか、本稿ではその内実に迫りたい。

1 幸福のパラドクス

1-1 メシアと歴史の「目的」

「メシアその人がはじめ、あらゆる歴史的な出来事を完成する」という言葉からはじまる「神学的-政治的断章」では、メシアと歴史の問題、現世的な幸福追求と政治の関係が、一読して明瞭とは言えない形で書かれている。これに関する詳細な注釈、メシアの到来をめぐる時間論的構造の分析はすでに白井亜希子の研究によってなされている。⁹ 本稿では白井が問題にしていなかった「自由な人類の幸福追求 *das Glückssuchen der freien Menschheit*」とメシアの方向の食い違いという事態、とくに「自由な *frei*」という形容詞に着目して、「幸福追求」が「没落」を求めることになるという逆説の意味を明らかにしていく。本節ではまず、そのための補助線として、ベンヤミンも影響を受けた新カント派のヘルマン・コーエンのメシアニズムに関する議論を確

⁹ 白井亜希子「メシアの救出：ヴァルター・ベンヤミンのメシアニズムをめぐる研究への一寄与」（博士論文）一橋大学大学院社会学研究科 2012 年、30-50 頁を参照。ここでは、メシアニズムをめぐる注釈は詳細であり、また近年のジョルジョ・アガンベンによるパウロのメシアニズム解釈（ベンヤミンにも言及されている）などとも関連づけて丁寧な議論がなされている。この点に関しては大いに参考になるが、幸福追求と没落の解釈に関しては、本稿と大きく異なった見方をしている。

認しよう。¹⁰「自由」と「理想」の緊張を軸にしたコーエンのメシアニズム理解と歴史把握は、ベンヤミンのそれととくに「過去」への姿勢に関して対照的である。

コーエンはメシアが歴史に「終わり」をもたらすというときの「終わり」が理解しがたいものだと考えている。それゆえ、この観念に背を向け、メシア的なものが告げる「無限の課題」を歴史に導入する。メシアは時間を終わりに導き、無時間的な永遠の至福をもたらすものではなく完成へと向かう前進の永遠性を告げるものである。コーエンは「未来」の理想へと向かうこの前進を果たす意志の力を重視している。「欲望 *Begehren*」は現前する「時間的なもの *das Zeitliche*」を目指して動くのに対し、「意志」は永遠の前進において「未来 *Zukunft*」へと向かう。¹¹ これは単純な進歩主義であるようにも見えるが、ベンヤミンがこの未来へ向かう意志の議論を彼の悲劇論の構図に活かしていることに鑑みても、コーエンが意志におくアクセントの意義は明らかにする必要がある。

コーエンは「未来」の獲得に、「神話」と「宗教」の差異があると論じている。「神話」においては血族の運命から個は自由でなく、その共同体はいわば過去が反復される場となる。血の運命の反復が繰り返されるこうした場所において個の尊厳と自由、そして「未来」はない。コーエンは、この過去の反復を断ち切って、個が自らの未来と関わる場所においてはじめて、個々の人間は自らの尊厳を獲得しうるのだと言う。土着の宗教から普遍宗教を区別するモメントの一つに、こうした個の自由があることは宗教学などにおいてもしばしば指摘されることでもあるが、コーエンの認識もこうしたものの一つである。このコーエンの認識を共有する形でベンヤミンも、ギリシア悲劇における神話の打破の意義を論じている。¹² そこでベンヤミンも血の運命の

¹⁰ コーエンからベンヤミンへの影響に関しては次のものを参照した。

Deuber-Mankowsky, Astrid: *Der Frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*. Berlin 2000.

¹¹ Vgl. Mankowsky, S. 106ff.

¹² これに関しては拙稿を参照。「ベンヤミンのギリシア悲劇論——『英雄』の『反抗』と『沈黙』——」『文明構造論』（京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野発行 2011年）第7号、63～93頁。

鎖からの脱却から「人間」の歴史の開始がはじまると考えている。だが歴史の推移がどうなるかに関しては、両者は対照的である。コーエンは、この未来志向と自由への意志を、歴史の「目的 **Telos**」としておかれた理想によって牽引させ、永遠化する。「理想から育つのは無限の課題と倫理的前進の永遠性である」。¹³

ベンヤミンは人間の歴史の端緒としてコーエンが語ったこのモメントを重視する一方で、この自由のモメントが歴史の過程を規定するものだとは見ていない。自由を歴史のテロスと関係づけることもない。メシアは人間的自由と関係するのではなく、メシアと神の国の到来は単なる「終わり」となると言う。

メシアその人がはじめて、あらゆる歴史的な出来事を完成する。しかも、メシアが出来事のメシア的なものへの結びつきを初めて救済し、完成させ、そして作り出すという意味においてである。それゆえ、歴史的なものは自分自身からメシア的なものへと結びつこうと望むことはできない。それゆえ、神の国は歴史的な可能態 **Dynamis** の目的 **Telos** ではない。それは目標として打ち立てられうるものではないのだ。神の国は終焉 **Ende** である。それゆえ、世俗的なものの秩序が、神の国の思想の上に打ち立てられることはできない。¹⁴

ここでベンヤミンは終わりの後に何がくるのか、終わりとは何を意味するのかといった神学論争に立ち入っていない。本稿でもこれには立ち入らず、ベンヤミンが人間の意志と歴史のテロスの合致を想定せず、メシアの超越性と現世的なものの内在性を峻別するということをさしあたり確認しておこう。コーエンは、人間の意志と歴史のテロスの合致を想定し、メシア的なものをテロスへの牽引として把握していた。これに対してベンヤミンは、意志と歴史のテロスを合致させない。人間における自由、あるいは自由への意志とい

¹³ Mankowsky, a. a. O., S. 107.

¹⁴ *GS*. II. 203.

うモメントは彼の歴史把握の中心にはない。

進歩の永遠性を説くコーエンに対してきわめて敵対的なヤーコプ・タウベスは、ベンヤミンが一切の内在的努力の無効を考えていたことに卓見があると指摘している。彼は、「絶えず賢明に励む者」(『ファウスト』)をよしとする「ゲーテ崇拜」的な思考を拒否している。絶えざる内在的努力、あるいは無限への努力を説くのは、観念論的アウラにまとわれた大学教授くらいであるとタウベスは皮肉りメシアの外部性を強調する。

ベンヤミンは、カール・バルト的な頑迷さを持っている。これにかかれば、内在的なものなど何の意味もない。内在的なものから出発しても、どうにもなりはしない。跳ね橋は向こうからかけられる。そして向こう側へ招かれるかどうかは、カフカが描いているように、当人の自由にはならない。¹⁵

タウベスはここで内在か超越かという二者択一的思考のもとで超越を強調し、内在的努力の無効を主張している。彼が言うように、ベンヤミンは歴史を人間が内在的な努力によって自分たちを自己救済する過程とは捉えていない。だが「神学的-政治的断章」において世俗的なものがメシア的なものに対して関係を持つということ自体をベンヤミンは決して否定しておらず、このため彼が言わんとすることは非常に曖昧になっている。この曖昧さは、無闇な晦渋さに由来するのではなく、ベンヤミンが内在と超越との間の一筋縄では捉えがたい緊張関係を問題にしようとするところに由来している。メシアの外部性・超越性をベンヤミンの議論の主眼とすることによってタウベスが描き出す構図は明解だが、この緊張関係を捉え損なってしまう。これについては後で論ずることとして、ここでは、ベンヤミンが「自由な人類の幸福追求は、メシア的なあの方向からたしかに遠ざかっていく」¹⁶ というように、人間的、現世的なものとメシア的なものとのズレを前提としていたことを確認してお

¹⁵ Taubes, Jakob: *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, S. 105f.

¹⁶ GS. II. 203.

こう。以下では、まず「自由な人類の幸福追求」の内実を、人間の「自由」に焦点をあてて考察していこう。

1-2 地上的で制約された意志

1929 年、スイスのダヴォスでマルティン・ハイデガー（1888-1976）と新カント派のエルンスト・カッシーラー（1874-1945）の公開の討論が行われた。そこでカッシーラーによって語られる「自由」とハイデガーの「自由」とは非常に対照的である。ハイデガーは「哲学は不安から自由にさせるという使命をどれほど持っているというのだろうか？ むしろ、人間をまさにラディカルに不安に引き渡すという使命を持っていないだろうか？」とカッシーラーに問う。¹⁷

その2年前に公刊されていた『存在と時間』において、ハイデガーは、「自由」が自らの実存を引き受け自らが投げ置かれてある状況において自らに固有の可能性を選び取る「決意性 *Entschlossenheit* においてのみあるのだと論じていた。そこにおいてのみ、現存在に固有に与えられた可能性が開き示されるのである。例えば、ひとは様々な選択肢を取ることが可能な状況を「自由である」と考えるかもしれないが、ハイデガーにとってみれば、そのような自由はいわば可能性を平均化して考えられたものでしかなく「非本来的[自分固有のものでない]」である。「自由は、ただ一つの実存的可能性においてのみ在る。すなわち、他の実存的可能性が選ばれたのでなく、選ばれ得ることもないということを担うことにおいてのみ在る」。¹⁸「自由」は漠然と解放を希求するようなところにあるものではなく、自らの投げ込まれている不安において、有限な可能性を意志して選びとることにおいてであるとハイデガーは考えるのである。「ラディカルに不安に引き渡す」ことなしに自由はない。カッシーラーはハイデガーに次のように答える。

¹⁷ Davoser Disputation. In: Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main 1998, S. 274-296, hier 286.

¹⁸ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 2001, S. 285.

これはラディカルな問いであって、それに対してはただ或る種の信仰告白をもってだけ答えられる。哲学は人間をただ彼が自由になり得る限り、自由ならしめねばならない。私が信じるのは、哲学はこうすることによって、単なる気分としての不安から、たしかに或る意味において、人間を根底から解放する。…私は、自由の意味と目標は、次の意味での解放にあるとしたい。〈汝から現世的なものの不安を投げ捨てよ！〉これは、理想主義の立場であり、それを私はいつも認めてきた。¹⁹

ハイデガーにおいてはカッシーラーがかかげるカント的な「叡智的自由」はすでに死んでいた。人間の有限な実存における「自由」がラディカルに示されねばならないし、そこからしか思索できないとハイデガーは考えていた。

1920年前後のベンヤミンはこの問題において、ハイデガー的な方向で自由を考察していた。ベンヤミンはカントを研究する中で、主観を自由意志の主体とし、それと肉体とを分割するカント的人間理解にあきたらず、主観の中にある志向の多様性（「エロス」「意志」「欲望」「情熱」「心の傾き」をはじめ、多数）に関して、それぞれ独自の働きが人間の中でいかなる相互作用をもたらしているか、非常に細かい検討を行っている。この検討は、『精神物理的問題についての図式』と題された覚え書き的論考をはじめ多岐にわたってなされている。ベンヤミンは精神を肉体から超越させずに、肉体の内部において捉える。自然＝身体に囚われる中での憧憬やエロスについて考察するのである。²⁰

ベンヤミンは、主体の意志、「個人の自由」は肉体から自由な純粹意志ではあり得ないという前提から出発する。内から起こってくる感情や衝動としての「内発性 Spontaneität」は自我にみとめられるが、これは所謂自由意志とは異なる。²¹ 人間の意志は、身体や外的条件に制約されたものであらざるを

¹⁹ Davoser Disputation. S. 287.

²⁰ Vgl. Weigel, Sigrid: Eros. In: *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main 2000, S. 299-340, besonders 310-316.

²¹ 「自我の内発性は、個人の自由というものからは完全に区別されるべきである。意志の自由に関する問いは、しばしば誤って内発性と結びつけられ、思惟行為の自由に

得ず、それはそのつどそのつど様々な動因に規定される。「決断」が対象を作り出す主意主義的思考とは異なり、肉体との分離の不可能性を強調するベンヤミンは意志に創造的な力を与えない。²² 意志は無から生じるのではなく、意志の外部にあるモチーフに規定されてある。ここで生じた「選択意志」を自由な内発性と考えることから、「意志」の創造性への錯覚が生じる。意志は、様々な「動機」に触発されて様々な方向に向かい、また多重的なものとなる。「多様なものとなった意志の動機は、相互に規定し合」い「地上的で、制約された意志が生ずる」のだが、仮に意志を遊ばせて「無制約のままに」させておくと、それは名誉や快樂を求め「悪の深みに陥る。功名心や肉欲は無制約な意志の方向性である」。²³ 純粹でない「地上的で制約された意志」は、複合的であり、多様な方向に揺れる。

人間の意志は、その都度目的をもつが、必ずしも普遍的な道徳法則や未来の理想を目指すものではない。むしろ現世的な幸福追求をはかる。歴史過程に存在するのは、純粹意志ではなく、地上的に制約された意志である。「自由な人類」の意志は様々な動機に駆られて、様々な方向に向けられてそれを選択していく。「神学的・政治的断章」で述べられた「幸福」の理念を中心に浮かんでくる様々な動機に向かう自由と選択を人間たちは獲得している。「自由な人類」は、幸福を動機としてその都度選択を行うが、この幸福の内実は様々であり、またうつろいやすいものである。幸福を求めてうつろっていくのが歴史過程の中での人間であり、この人間の現世的秩序も幸福の理念に向けられている。だが、「自由な人類の幸福追求は、メシア的なあの方向からたしかに遠ざかっていく」とされていた。次にこの逆説的な事態を幸福論の系譜において位置づけてみよう。

関する問いが生じ、あるいは単なる肉体的行動の自由に関する問いが生じることとなる。そのような自由は存在しない。」 *GS. VI. 55*.

²² これについてはベンヤミンのブーバー批判を論じた拙稿を参照。「体験の外の沈黙——ブーバー批判から見たベンヤミンの言語論——」『文明構造論』（京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野発行 2013 年）、第 8 号、115～148 頁。

²³ *GS. VI. 55*.

1-3 「高まらざる人間性」の「幸福」

現世的なものの秩序が目指すのが幸福であるということは当たり前のようでもあるが必ずしも自明ではない。幸福とは何かということもそもそも自明ではなく、この問いは古来より繰り返されている。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において幸福をめぐる諸説を概観している。或る者は幸福を徳あるいは知恵によって根拠づけ、或る者は快楽に根拠づけ、また幸せの巡り（＝運）に見出す。²⁴ アリストテレス自身は、運や所与性に幸福が宿るのではなく、習慣と行動つまり徳によって獲得されるものだと論じている。こうした哲人的な幸福把握は、感覚快や運のように変化するかりそめのものではなく、徳や知がもたらす平静な状態に幸福があると考え。こうした考えがエピクロス派、ストア派からスピノザにいたるまで哲人たちの幸福論をつくりあげる。これとは別に、中世を通じて宗教的な幸福の観念も並行して存在していた。快楽を基準とした幸福ではなく、神の恵みとしての幸福、神とともにあることの幸福、あるいは流出論的思考においては神という根源への帰還に幸福が見出された。²⁵ 現在も喧伝される感覚的な心地よさと快楽の増大としての幸福追求が前傾に現れるのは、産業の発展と功利主義的思考の登場以降のことである。

歴史的に「幸福追求権」が当たり前のものとなったのは、18世紀後半以降のことである。近世においては政治機構に要求されたのは、生命と財産の保証であった。「17世紀のロックが財産の保護は公益を確保することと等しいと主張したならば、18世紀後半のジェファソンは『アメリカ合衆国独立宣言』（1776）において、それを譲渡不可能な権利としての幸福の追求と置き換えた」。ここでは「進歩と幸福の追求のための諸条件を保証すること」が政治の目的となっている。²⁶ 古代の哲人たちが、徳による欲望の制御と魂の平安に

²⁴ アリストテレス『ニコマコス倫理学』（神崎繁 訳、岩波書店 2014年）、24～25頁。

²⁵ エイブラハム・イーデル「幸福と快楽」（野町啓 訳）『西洋思想史大事典』（平凡社 1990年）143～157頁所収、147～148頁参照。

²⁶ 経済発展による繁栄と科学的知識の増大による環境と生活のコントロールへの自信から、「組織化された社会の目的自体が、理論上、秩序付けのための最小限の条件から進歩と幸福の追求のための諸条件を保証することへと進行した。17世紀のロッ

幸福を見出したのに対して、ここでは、快樂あるいは現世的な欲望の成就に幸福が見出されることになる。世俗的な成功と積み上げられた富、そしてその拡大が資本主義とともに幸福追求の本流となる。

「進歩」の理念は、総体的な幸福量の増進をうたう思考と相まって輝かしさを帯びる。かつて樂園は神の創造＝起源にあり、歴史過程はそこからの涸落として考えられていた。だが、進歩の理念とともに、樂園は未来に達成される目的として想像される。科学の進歩と啓蒙の進展によって不合理は退けられて、不快を退け、快を増大させる技術は経済発展と相まって、未来に向かえば向かうほど、幸福が保証されるという観念が成立したのである。こうした幸福の進歩思想は、19世紀後半には爛熟し、自分たちが幸福を作り出したという満足感を謳歌した。これをニーチェは「末人 *der letzte Mensch*」の満足として退け、ベンヤミンも、父親世代の俗物志向として——その恩恵には与りつつも——反発していた。だが、ニーチェが「末人」に「超人 *Übermensch*」を対置し、来るべき人間性をもって現状批判に向かうのに対して、ベンヤミンは、「高まらざる人間性」を前提に思考をすすめていく。

ベンヤミンは『宗教としての資本主義』という生前未発表の小考察において、資本主義が平日も祭日も区別のない形で価値を礼拝して高まるという独特の宗教として規定している。これは特定の教義と礼拝形式を欠くという意味で、質や形式に無関心に幸福量の増大をはかる功利主義と対応している、とベンヤミンは言う。²⁷ そして、「高められた人間性」²⁸ としてのニーチェの「超人」も資本主義的な上昇と無縁ではないと指摘する。「超人」への憧憬を、「反転（回心）*Umkehr*」のような形で方向転換的「跳躍」をとみなわずに高みを目指す動きとして捉え、資本の動きと類比的に見ているのだろう。ニーチェと資本主義の親和性についてはしばしば指摘されることであり安易

クが財産の保護は公益を確保することと等しいと主張したならば、18世紀後半のジェファソンは『アメリカ合衆国独立宣言』（1776）において、それを譲渡不可能な権利としての幸福の追求と置き換えたのであった」。イーデル、同上、149頁。

²⁷ *GS*. VI. 100.

²⁸ *GS*. VI. 101.

な感もある。²⁹ だが、ベンヤミンによる政治の定義と合わせて考えると興味深い。

1920 年前後のベンヤミンの思考において、「超人」のような「高められた人間性」が（少なくとも「政治」において）目標とされることはない。彼は上昇の論理をもちこまずに「高まることない人間性の成就」³⁰ を政治の定義としている。これに呼応するように「神学的-政治的断章」においては、「世俗政治 Weltpolitik」の「使命」は「移ろいやすさの追求」に見出されており、これを「ニヒリズム」と呼んでいる。卑俗な幸福追求の虚しさを克服した哲人的徳の境地や、幸福を作り出した満足感にふんぞり返ることに甘んじずに、さらなる憧憬の矢を放つ超人的な上昇世の動きは、「少なくとも」政治的目標となることはない。³¹ ベンヤミンは「自由な人類」が「幸福追求」のうちに無際限に高まることはなく、むしろその中で「没落」していると見ている。地上の富を積んでも真の至福は得られないという哲人的批判ももちろんだが、確立した幸福追求制度に人間がむしろ縛られていることも見ていたように思われる。加速する経済発展と社会変化の中では、しばしば現実が夢よりも速く変動する。人間の夢、願望を先取りして幸福が人間を束縛する。進歩が達成する幸福のユートピアにおいて、人間が幸福のコントロールをする一方で、それは人間が幸福にコントロールされるディストピアと紙一重である。このような意味での（『啓蒙の弁証法』的な）進歩の批判をベンヤミンが主題とするのは、もう少し後年になってからのことである。ここで確認しておきたいのは、幸福の追求の中で人間はその人間性を高めることはなく、はかなくも没落していくというベンヤミンの見方である。同時期に、ロマン主義におけるメシアニズムにベンヤミンは関心を寄せていたが、そこでも、「無限におい

²⁹ こうした指摘は、頻繁にみられる。例えば次のエッセイを参照。Diedrichsen, Diedrich: „People of Intensity, People of Power: The Nietzsche Economy“. In: „Are you working too much? Post Fordism, Precarity, and the Labor of Art.“ Berlin 2011, pp. 8-30.

³⁰ GS. VI. 99.

³¹ 1920 年前後のベンヤミンは「真の政治」論を構想しており、この「世俗政治」はそれとの関連で検討されるべきものである。これに関しては次の研究を参照。Steiner, Uwe: der wahre Politiker. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. Vol. 25-2, Tübingen 2000, S. 48-92.

て実現されつつあるような完全なる人間、という理想についての考えが斥けられ」ていることが重要であった。³²

2 「高まらざる人間性」と「はかなさ」

2-1 幸福への意志と情熱

ベンヤミンが「高まることない人間性」による「幸福追求」がどのようなものになると考えているかを具体的に把握するには、彼が 1919 年～22 年にかけて取り組んだ長大な批評、『ゲーテの親和力』（以下『親和力論』）において登場人物たちにいかなる注釈を加えたかを検討することで理解できる。³³

『親和力 Wahlverwandschaften』（1809 年）は、幸福追求権が憲法に書き込まれ出した時代、ナポレオン戦争期のドイツを舞台にしている。主人公で、田舎貴族のエドゥアルトは望まざる結婚が終わった後に偶然昔惹かれていた年上のシャルロッテと再会し結婚している。彼らは「以前あんなにも憧れて後によりよく叶えられた幸福を妨げられずに享受したい」³⁴ と思って周囲の喧噪から離れて領地で穏やかな生活を送っている。エドゥアルトが屋敷に呼び寄せた大尉と、シャルロッテが寄宿学校から引き取った姪のシャルロッテは彼ら夫婦に新たな恋情を引き起こす。物質の間にはたらく「親和

³² GS. I. 12.

³³ 『親和力論』は、ベンヤミンが編集をするはずだったが、インフレーションのためにその発刊が頓挫した雑誌『新しい天使』への掲載を考えられていた。なぜ『親和力』への注釈が書かれたのかということに関しては、当時のベンヤミンの結婚生活における大きな変化がきっかけだと指摘されている。Scholem, Gerschom: *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main 1997, 120ff. 妻ドーラはベンヤミンの年来の友人エルンスト・シェーンに惹かれ、ベンヤミンはこれも青年運動期からの友人であるユーラ・コーンに惚れ込んでしまっていた。この伝記的事実はちょうど、『親和力』における二組のカップルと似ていなくもない。これをもとに『親和力論』に迫る議論としては、三原弟平『ベンヤミンと女たち』（青土社 2003 年）がある。他方、内的関係や経緯が異なるこれらの事実は「テキスト読解の助けにはならない」という見解もある。Vgl. Lindner, Burkhardt: »Goethes Wahlverwandschaften«. Goethe im Gesamtwerk. In: *Benjamin Handbuch*. S. 472-493, hier S. 472. 伝記的事実の援用はテキストの内的論理の追求を疎かにしてしまう傾向は否めず、本稿は他のテキストも援用しつつテキスト内の論理の追求を目指す。

³⁴ Goethe, Johann Wolfgang: *Wahlverwandschaften*. In: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Bd. 6, München 1981, S. 246.

力」に導かれるかのごとく、エドゥアルトとオティーリエ、シャルロッテと大尉とが惹かれ合い、それまでの夫婦の結合とは別の新たな組み合わせが生み出されたのであった。彼らの情熱と幸福の追求は挫折し、破滅的な結末にいたる。愛を断念したオティーリエは衰弱死し、エドゥアルトも後を追うように生を失う。生前結ばれることのなかった二人が共に葬られたことについての最後の文³⁵ は現在にいたるまで解釈が争われるものとなっている。大きく分けるなら、ゲーテが挫折した二人を聖化しているのだと捉える解釈と、挫折の結末は何らの理想や至福にいたらないものだという解釈に分かれる。前者は、オティーリエをキリスト教的な聖人³⁶ とするか、「世俗的な聖人」³⁷ とするかとの差異はあるにせよ、ゲーテがある種の理想を『親和力』において示したと捉えるものである。後者は、読者に悲しみを残すが理想は示さないと見る見方である。「愛の挫折」が「作品全体の意味内実」³⁸ だと言いつつ切っているベンヤミンの解釈は大まかに言えばこちらに分類できる。ベン

³⁵ 「こうして、愛し合う者たちは並んで安らぎのうちにある。彼らの場所には平和が漂っており、彼らによく似た晴れやかな天使の図像がアーチを描いた天井から彼らを見下ろしている。そして、もしいつか彼らが共に目覚めるとしたら、それはなんと快い瞬間となることだろう」。Ebd., S. 490.

³⁶ 「聖人伝風な小説の結末は、いかにもキリスト教的にみえる」こともあり、同時期にキリスト教回帰を遂げつつあったロマン派の一部に肯定的に受け止められた。『親和力』には特に後半部分において初期ナザレ派的な雰囲気 が漂い、一見ロマン主義的な印象を与えるものであった」のである。木村直史『親和力』における自然の超克』『上智大学ドイツ文学論集』第27号、1990年、3～28頁、4頁を参照。オティーリエに関しては、聖人オディーリエンとの関連がロマン内部および『詩と真実』で示唆されることもあり、聖人として理解されるに十分な要素がある。フリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービは、『親和力』の筋立てを「肉の見かけじょうの霊化」を行う「悪しき快樂の天上旅行」であると感じ、怒りをすら示している。彼も、拒絶するという形においてではあるが、ゲーテが作品においてある種の聖化の素振りをみせているという解釈の範疇にいる。ヤコービの反応については次のものを参照。Hühn, Helmut: Wirklichkeit und Kunst. 200 Jahre Goethes Wahlverwandtschaften. In: ders. (Hg.): *Goethes »Wahlverwandtschaften«. Werk und Forschung*. Berlin/ New York 2010, S. 3-26, hier S. 4-7. ヤコービを含む同時代の反応についてさらに詳しくは、Heinz, Jutta: »Durch und durch materialistisch« oder »voll innern heiligen Lebens?« Zur zeitgenössischen Rezeption der Wahlverwandtschaften. In: Hühn(Hg.): *Goethes »Wahlverwandtschaften«*. S. 433-458 を参照

³⁷ 木村は、奇跡の領域においてではなく自然の範囲内に存在する聖人伝が語られていると読み解く。木村、前掲論文、17～18頁。

³⁸ GS. I. 183.

ヤミンは、「高まることない人間性」のために幸福追求はパラドクスに陥り、愛は挫折を余儀なくされると捉えており、ゲーテがこのことを周到に描き出していると論じている。以下でまずベンヤミンが見出す『親和力』における幸福追求のパラドクスを検討しよう。

ナポレオン戦争のさなか、屋敷に引きこもっているエードゥアルトたちは一種の「敷居的時代」にいる人間として理解できる。物語冒頭でエードゥアルトが手入れをしている庭は移行期のイギリス式庭園である。「啓蒙的封建主義と貴族に列された教養エリートの連合は、種苗栽培園と楽しみのための園亭、そのどちらも欲する。実りをもたらす無為を欲するのである。」³⁹ エードゥアルトの態度も、権力を強くふるって有無を言わせない貴族的なものとも、合理的計算によって最大限の功利をうまく引き出すブルジョワ的なものの間にある。彼の振る舞いは、啓蒙専制君主よりはマイルドであり、利益の計算に徹する市民的合理性よりは遊びをもっている。領内の秩序と清潔さが不十分なことへの不満を漏らすエードゥアルトは、領域内を専制的な力によって統御することはないが、「こっちが思うままに命令できるのじゃなければ、住民や農民たちとかかわり合いになりたくない」というほどの支配意識はある。「多くの者は目的と手段を取り違えて目的を見据えることなしに手段で喜んでいる」ことに注意を払って振る舞う「大尉」ほどに理性的ではない。⁴⁰

エードゥアルトは、安定した幸福を享受したいという欲求と、高まった情熱を成就させたいという二つの方向に対して素直であるが、二つの方向は突き詰められることなく曖昧に混じり合う。『親和力』はエードゥアルトが領地の庭園づくりを楽しむ場面から語りだされる。彼はそこで楽園を作り出す「第二の創造者」のように振る舞い、「現在の幸福を予定調和的な秩序として上演しようとする、現在の引き延ばしの試み」⁴¹を行っている。何かを切り開くほどの冒険精神や勤勉さをもたずに、すでにある財産を前提とした、その延長上に約束される幸福を永続させようとするのみである。ここでなされる「自

³⁹ Honold, Alexander: *Der Leser Walter Benjamin : Bruchstücke einer deutschen Literaturgeschichte*. Berlin 2000, S. 128.

⁴⁰ Goethe, *Wahlverwandtschaften*. S. 39.

⁴¹ Honold, a. a. O., S. 127.

由な人類の幸福追求」は、所有された余裕と優雅さを永続させて眺めることに向けられている。こうした安逸さを求める傾向は、「情熱（苦悩）Leidenschaft」によって乱される。「情熱」は、例えばカントがその『人間学』で言うように、他の感性的欲望との比較考慮を妨げるような欲望としてある。猛烈な惚れ込みや極度の名誉欲として現れる「情熱」は、一切の他の関心を放り出して燃え上がる「疾病」である。⁴² やむにやまれぬこの感情は、ある種の苦痛をもって、欲望の貫徹を目指す。エドゥアルトのオティーリエへの惚れ込みや、これが阻まれたときの突発的な行動（戦争に身を投じる）は実際きわめて情熱的である。

カントは、「情熱」は「不幸な心の調子」として、また「道徳的にも唾棄すべき」「例外なく悪しきもの」としている。だが、エドゥアルトの不幸は、情熱そのものからではなく、情熱が安逸への傾向に引きずられ挫折するところから起こる。「情熱は、それが、市民的生活、裕福な生活、安全にされた生活と協定を結ぼうとするとき、倫理的な掟に従って、その権利の全てとその幸福とを失う」と述べている。⁴³ そして、繰り返し、エドゥアルトの情熱が市民的な倫理に遠慮し、しかし、それに抵触するようなものであったことを指摘している。一方で、婚姻関係の掟に対して無遠慮であるようでいながら、例えばオティーリエの家族との結びつきを、申し開きをしなければいけないという重荷を嫌って避ける。エドゥアルトの情熱は、「自分たちの放射する光によって、あらゆる束縛からお互いを解き放つ」⁴⁴ までのものではなく、そこにはどこかびくついたものがともなっている。エドゥアルトの「情熱」が夢みる幸福は、甘美な快樂として浮かび、彼はこれに向かっていくが、甘美な対象が束の間でも消えると同時に彼の情熱もまたしぼんでしまう。「情熱」は、対象の理想的性質が失われるとともに消えてしまう。ベンヤミンは永続する真の愛と情熱のほれこみを次のように対比する。

⁴² Kant, Immanuel: *Anthropologie in praktischer Hinsicht*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Bd. VII. 1968, S. 265f.

⁴³ *GS*. I. 185.

⁴⁴ *GS*. I. 169.

真に愛し合うものたちにとって、愛する者の美しさが決定的なのではない。彼らをはじめ惹きつけ合ったのが美しさだったときでも、様々の晴れやかなことのために、美しさは繰り返し忘れられる。そして当然記憶の中では最後に至るまで、繰り返し美しさが甦ってくる。情熱は違っている。あらゆる美の消失、ほんの束の間失われるだけでも、情熱は絶望させられてしまう。⁴⁵

言い換えるなら、情熱は対象の理想化を契機に駆動される。他方で、安逸への傾きは現にある幸福を楽園状態のうちに保存しようとする。ここにあるのは、現状を理想的楽園として整えようとする幸福への意志である。ベンヤミンは、幸福への意志が、現状を別の「至福の生」への予感よりも優先させるがゆえに、愛が挫折を余儀なくされるのだと論じている。

「幸福を意志すること」は、「波風のたたない」魂の静けさのうちにとどまっている。だがそこから愛が生まれることはない。愛の根源は至福の生を予感することにある。ところが、この上なく痛切な情熱として立ち現れた愛のなかで、それにもかかわらず、観想的な生が最も強力になってしまっ、て恋人との合一よりも最も輝かしい者を眺めることの方が熱望され、そのようにしてこの愛は自ら挫折していく。⁴⁶

情熱も或る意味では自らの欲望を追う中で幸福を意志するものだとも言える。だが、これは現にある幸福の美しさの「観想」に力を弱められ、「至福の生」の予感という意味での愛に到達することはなく、挫折を余儀なくされている。

幸福を意志するエドゥアルトの庭作りが、都合の良い幸福のユートピアを打ち立てることもない。ここでは、天上の楽園であれば存在する必要のな

⁴⁵ GS. I. 185.

⁴⁶ GS. I. 196.

い調停者「ミットラー」が「大活躍」している。⁴⁷ 外部の混沌を借景として取り入れるイギリス式の庭園には「内部に呼び込まれた混沌」⁴⁸ が「神話的自然」として悲運を導き入れる。『親和力』の語り手は、情熱に対する道徳の優位を説くミットラーをほとんど道化扱いしており、情熱において「幸福を意志する」エードゥアルトの挫折を指摘するベンヤミンも人倫に従う抑制された幸福を問題にすることはない。この意味では、ゲーテ自身も示唆したような、理性の優位の説——みなが大尉とシャルロッテのように振る舞ってあればよかったのだという戒めと情熱の抑制の必要を親和力は示している——もベンヤミンは退けている。大尉と大尉に惹かれるシャルロッテは、エードゥアルトらと同様「欲望」と「情熱」に動かされる存在である。しかし、彼らの理性は、人間の倫理に従って自らの欲望を自制する。だが、理性による情熱の断念は幸福をもたらすわけではない。親和力の結末は最後まで生き残った「大尉とシャルロッテを煉獄の亡霊のように放置している」。⁴⁹ 幸福追求する人間は、情熱に動かされるにせよ、理性に抑制されるにせよ没落していく。地上的な幸福への意志は、幸福をめざして自由な選択を繰り返しながら、「至福の生」と響き合うことなく、はかなさをのみ残す。

2-2 「ノヴェレ」と「決断」の問題

ニクラス・ルーマンは近世からの恋愛をめぐる意味論の変遷を追うなかで「情熱としての愛」が「度をこすこと」を、規則とするものだと論じている。情熱は、対象にどうしようもないほどに惹き付けられ、それを理想化してあがめる形で対象へと言い寄っていく。ここで対象は度を超して理想化されると同時に、対象への愛も過度に高められる。そして、「家族」や「歓談的社交性」といった社会的枠組みによって設定された限度を踏み越える行為が「愛」

⁴⁷ Honold, a. a. O., S. 125f.

⁴⁸ 水田恭平『タブローの解体——ゲーテ『親和力』を読む——』（未來社 1991年）、32頁。同書では『親和力』における庭園と楽園、自然の関係について詳しく述べられている。

⁴⁹ GS. I. 188.

の評価を定めていた。⁵⁰ 上でみたように、ベンヤミンはこの情熱が自己の高まりを貫徹できなかったことに挫折の一因をみていた。そうであるならば、エドゥアルトたちも、社会的慣習を突き抜けるほどの情熱に殉ずることで、愛を成就させるべきだったと論じたいのであろうかと思われもする。だが、こうした情熱の貫徹をベンヤミンが言うのだとすれば、おそらく時代錯誤的なものとなるだろう。ルーマンは「過度」の「情熱」としての愛を 17 世紀の恋愛モデルとして挙げており、『親和力』はすでに、こうした愛の文法には則っていない。

例えばノルベルト・ボルツは、ベンヤミンを両戦間期に特徴的な「過激主義 Extremismus」的思考の枠組みで論じている。⁵¹ ベンヤミン自身の思考が曖昧な中庸を避けるものであるとしているのは適切な理解であるように思われるが、この「過激主義」は過度の情熱を過度であるがゆえに単純に肯定するものではないだろう。このことに関して『親和力』本篇に挿入された「短編＝ノヴェレ」に対するベンヤミンの解釈と合わせて見ていこう。

『親和力』の第二部第十章において、イギリスの貴族によって語られる『隣同士の奇妙な子供たち』は、わざわざ「ノヴェレ（＝短編）」と題されることによって（これもまたわざわざ「ロマーン」と題された）『親和力』本篇と区別されている。ベンヤミンは、本篇におけるエドゥアルトたちの愛の挫折、運命に囚われての没落に対する「アンチテーゼ」をなすものとして、「ノヴェレ」における「救済」のイメージを重視する。「ノヴェレ」における愛は「神」によって救い出されて「自然的本性を越えて高められ」「この世界に打ち克つもの」となっていると論じられている。⁵²

ノヴェレの二人は、隣同士の家生まれ、双方の親が、将来の縁組みを楽しむにする周りから敬愛される子どもであつた。二人は一人一人でいるときは「建設的」であり、それぞれに自分の持ち味を発揮していた。しかし二人

⁵⁰ ルーマン、ニクラス『情熱としての愛』（佐藤勉・村中知子 訳、木鐸社）、2005 年、94 頁。

⁵¹ Vgl. Bolz, Norbert: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*. München 1989.

⁵² GS. I. 187f.

顔を突き合わせるとなぜか競争し、敵対し、「破壊的」になってしまう。二人は、それゆえ引き離され、それぞれ別々に成長していく。やがて少女は、年上の男に求婚され婚約する。そんな折に立派な軍人になっていた少年に再会し惹かれてしまう。しかし、軍人となった青年は無関心をしか示さず、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、一軒の家に辿り着き、そこで彼女は息を吹き返す。そこで二人は「もう離れない」ことを誓い、その家にいた夫婦は、愛し合う二人に自分たちがかつて着た婚札衣裳を着せる。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！⁵³

ベンヤミンは、この「修辞疑問文」に「小さなもののうちにある至福」が暗示されていると見る。「ノヴェレ」は「黄昏時の冥界であるロマーンに……昼の明るく冷静な光」⁵⁴を差し入れる「窓」⁵⁵の役割を果たしている。牧歌的に始まりながらひたすらに没落に向かう本篇からは伺えない「救済」の光を、ノヴェレが投げかけているというのである。映画化された『親和力』ではおそらく時間の関係もあって「ノヴェレ」はカットされており、悲痛な印象が際立っている。⁵⁶ ノヴェレにおける救済のイメージを没落に対するア

⁵³ Goethe, a. a. O., S. 442.

⁵⁴ GS. I. 169.

⁵⁵ GS. I. 196.

⁵⁶ 『親和力』は何度も映画化されている。確認した二つの作品

(Wahlverwandschaften. Kühn, Siegfried(Regie), DDR 1974, Le Affinità Elettive, Taviani, Paolo u. Taviani, Vittorio (Regie), Italien 1996) ではおそらく時間の関係もあってノヴェレはカットされている。映画ではどちらも悲痛なトーンが印象的であ

ンチテーゼとすることなしには、ベンヤミンのように「希望」を語ることができないだろう。

ノヴェレへの着目はたしかにベンヤミンの『親和力論』の核心をなしている。だがノヴェレの人物たちは、ローマ人の人物たちの地上的な意志の弱さを越えて、至福に向けた「決定 *Entscheidung*」を行っているのだと解釈するとすればそれはいささか短絡的である。そこでは「決定」と「決意 *Entschluß*」との区別がほとんどなされず、どちらも人間の強い意志の「決断」として解釈されてしまい、ベンヤミンの意図とノヴェレの意味を見損なっている。

人間の「決意」や「覚悟」と超越的な「決定」の区別が曖昧になるというのは例えば、「決断主義 *Dezisionismus*」を論じて有名なクロコウの著作⁵⁷にも指摘される事態である。そこでは、ハイデガー、シュミット、ユンガーが同列に論じられ、「決定 *Entscheidung*」と「覚悟 *Entschlossenheit*」との区別が曖昧になっている。例えばハイデガーが『存在と時間』で主題としたのは、有限な自己固有の本来性を根拠とした「覚悟」であって、シュミットが論じた、神あるいはそれが世俗化した主権者による超越的な決定とは意味合いが異なる。カール・レーヴィットが言ったように、どちらも「決定」と「覚悟」の根拠の適正な基準を問われないという問題がある。⁵⁸ レーヴィットもこの意味で両者を同じ危うさを持つ者として批判したが、「決定」が神のような超越性をもったものに上からくだされるものとしてあるのに対し、「覚悟」は有限な人間が自らの固有の可能性へと自らを投げ打つ「決意」としてあるということはそれ自体区別されるべきことである。

る。

⁵⁷ クロコウ、クリスティアン・グラーフ・フォン『決断 ユンガー、シュミット、ハイデガー』（高田珠樹訳 柏書房 1999年）。

⁵⁸ シュミットは彼が批判したロマン主義者のように、「機会原因論的」な意味でのきっかけに「決定」を委ねてしまう日和見な側面があり、ハイデガーの場合はハイデガーの講義を聴いた学生による冗談「俺は覚悟したぞ！何についてかはわからんがな」が示しているように、己の固有性が無規定なために覚悟のための覚悟を称揚するものになりかねない。Löwith, Karl: *Der okkasionale Dezisionismus von C. Schmitt*. In: *Sämtliche Schriften*. Bd. 8. Stuttgart 1984.

『親和力論』においてベンヤミンはどちらの言葉も使っているが、上記の区別がつけられている。決意は人間が運命にとらわれずに生きることの決意としてあるのに対し、決定は超越的な神がそうした人間の行為に対して下す（祝福をともなった）判決としてある。どこまでも「決定は超越的である」のに対し、決意は（それは実は安息への衝動にすぎないとも言われるとはいえ）オティリーエにも存在する。たしかに、エドゥアルトたちの情熱に対比して、ノヴェレの恋人たちの決意の力強さが、至福へと導くものであったことをベンヤミンは言っている。だがそれがいかに力強いものであるとはいえ、至福を自ら創造するような力は人間の決意にはない。第二の創造者としてのエドゥアルトの樂園作りが失敗を運命づけられるように、神の模倣は、人間には禁じられている。決意によって自己救済と至福が成就するというのではない。至福の生を祝福するのは「神」である。ベンヤミンは意志と覚悟の倫理——人間の意志はふらつく選択を越えて覚悟をかため、その強度を高く保つべきであるというような——を説いているのではない。

2-3 「小さなもの」の「至福」

ベンヤミンは「覚悟」が救済をもたらすとは言っていない。とはいえ、「決意」の中で人間が「神」に向き合うこと、そしてそこで神の祝福を伴う「至福」に触れうるということは確かに語られている。だが、これに関しては二つのことをふまえて注釈される必要がある。第一に、ベンヤミンは言及していないが、「ノヴェレ」がかつて大尉とその隣家の少女の間に起こった出来事であったことであり、それゆえそこで示される「至福」への「救済」は『親和力』本篇の悲運を、むしろ強調するものとなっている。第二に、ベンヤミンが「ノヴェレ」の「至福」を語る際に引き合いにだす「新メルジーネ」は「至福」の成就を示すものでない。

「ノヴェレ」に対して、『親和力』の語り手はイローニッシュな姿勢を見せている。そこで語られた話は「すべてが元通りでありながら、全く違っている」のであり、話の結末とは違って、大尉は明らかに至福の生のうちに安ら

ぎを得てはいない。⁵⁹ 「ノヴェレ」は確かに「救済」のイメージを提示しているのだが、それはむしろロマーンにおける現実の不幸を突きつけるものとなる。「隣同士のあの子供たちが最も奇妙に見えるのは、ロマーンの登場人物たちにとってなのである。実際また彼らは、感情を深く傷つけられてこの子供たちに背を向ける」。⁶⁰ ノヴェレにおいて語られたような「決意」をするほどに実際の愛し合う二人は強くなかったのだろうし、もし語られたように「決意」が強いものだったとしても、今現在の大尉たちは「至福」のうちにいない。

これと関連して、二点目として「ノヴェレ」の「至福」が「新メルジューヌ」に言及しながら「小さなものにおける至福」といわれているものだということに着目すべきである。新メルジューヌは『遍歴時代』に挟み込まれたノヴェレである。このノヴェレは、親和力におけるノヴェレとはだいぶおもむきが異なる。これも、事実譚として語られる話ではあるが、かなり奇妙な話である。或るとき出会った不思議な女性との顛末であり、これが小箱の中の小人世界から結婚相手を捜しにきた小人の王女であったというのであった。昔、竜族と巨人族に対し、小人と騎士族（人間）が協力して立ち向かったということもあり、小人は人間の花婿を求めている。若者は、最初小人との結婚を喜ぶ。しかし、小人世界で王侯の幸福を得られるとはいえ、それが小さな世界でのものにすぎないのではないかという思いから、逃亡を考えだす。元来、この若者は、後先考えずに目先の幸福に溺れてしまいがちで、しかし、それに飽きるともっと別の幸福があるのではと考えて、現状に腹を立てて駄々をこねるところがあった。このような欲望の尺度は小さな幸福に耐えられない。若者は、自らを小人サイズにしていた魔法の指輪を破壊して、小箱から帰還してきたのだ、と語って話を終える。言うなればこれは、「小さなものにおけ

⁵⁹ 「出来事はすべてがイギリス人の語ったごとくではなかったが、大筋は歪められてはいなかった。ただ、個々の点で多くの点が磨き上げられ、飾られていた。同じような話が辿ると同じく、口から口へのぼり、精神も趣味も豊富な語りの幻想を辿っていたからである。結局、たいいていの場合、すべてが元通りでありながら、全く違っているのである」。Goethe, a. a. O., S. 442.

⁶⁰ GS. I. 171.

る至福」を人間が裏切る話である。彼は、いわば救世主として迎えられながら身勝手に小人の至福を裏切る。ノヴェレの恋人たちは、言うなれば、小さな話の世界で至福を約束された存在である。至福のイメージは、お話の中、あるいは内面で抱かれるにとどまる「小さなものにおける至福」としてのみある。

このように見ると「至福」への「救済」は過ぎ去った願望として、はかなさの領域のうちにとどまるものである。ベンヤミンは、決意が自らの意志を自己成就して、愛を超越的なものにまで高めることを考えていない。ノヴェレで語られる「小さなものにおける至福」が重要なのは、小さなものにおいてであるとはいえ、至福への心の傾きがかつてあった（あり得た）のだということ伝えるものだからである。それは願望成就を約束する福音としてあるのではなく、はかなさの領域にも至福への傾きが存在したという経験を伝達する。この経験は、『親和力』は幸福追求の中での没落と愛の挫折を内実とするというテーゼに対して、至福への救済のイメージはかすかに存在しているというアンチテーゼを提示している。

2-4 「はかないものとしてあった経験」

ヘルマン・コーエンは『純粹感情の美学』で『親和力』について言及しており、ベンヤミンはこれに触発されている。だがオティーリエを「聖女」⁶¹として捉える見方は、ベンヤミンとは根本的に異なっている。コーエン的な見方に従うと、「はかなさ」は「無限の課題」が目指す「永遠性」に寄与する形でしか拾い上げられず「薄弱」になって消えていく。⁶²ここではオティーリエは「聖女」とされてはじめて救われる。それに対してベンヤミンは、「没落」のうちに「はかないものとしてあった経験の尊厳」を救い出そうとする。

⁶¹ Cohen, Hermann: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2. In: Hermann-Cohen-Archiv (Hrsg.): Hermann Cohen Werke. Bd. 9. Hildesheim/ New York 1982, S. 132.

⁶² 「移ろうものすべて…は没落していき、薄弱なものとなり、永遠性の自己意識の中に消えていく」。Cohen, *Ethik des reinen Willens*. In: Hermann-Cohen-Archiv (Hrsg.): Hermann Cohen Werke. Bd. 7. Hildesheim/ New York 1981, S. 412f.

ローマ人の人物たちの現世的な幸福追求は、至福にいたらず没落する。ベンヤミンは、この没落に関して、「神学的-政治的断章」で「自らの道を通る一つの力が、反対方向の道の途上にある別の力を促進しうると同じ様に、現世的なものの現世的秩序もまた、メシアの国の到来を促進しうるのである」と言うように、はかなく消えていく幸福追求と、至福との接点を考えている。「現世的なものはメシアの国のカテゴリーではないが、しかしその最もかすかな接近の一つのカテゴリーではある。いや、最も適切なカテゴリーなのである」。⁶³ はかない幸福追求は、メシア的なものの与えるだろう至福とはカテゴリーを異にしている。だが、そこに至福への憧憬もかすかな弱い力として認められないことはない。ノヴェレにみられた至福の生を予感する愛といえども、はかなさを免れなかったのだとすれば、そしてはかないとはいえ、そこに救済への傾きがあったのだとすれば、はかないものとしてあったローマにおける情熱にも至福への「かすかな接近」のモメントは存在し得る。ベンヤミンは幸福追求する人間の本性を、「無に帰するもの」のカテゴリーに投げ入れるのではなく、至福への「かすかな接近」というカテゴリーにおいて把握していくのである。

エードゥアルトの「情熱」は奔放に幸福を追いかけるが消失を運命づけられていた。情熱は燃え上がっては消えるその本性を克服することはなく、至福の愛に到達することはない。それゆえベンヤミンは、「人間には愛することはできない」、「愛の完成を人間に阻むのは、人間の本性だということである」という。⁶⁴ だが他方で、「情熱」の補佐なしには、そもそも愛への志向も至福の生の予感も生じないということをベンヤミンは見ている。「あらゆる救出された真の愛において情熱がセコンドをつとめ、心の傾きが残存し続けている」。⁶⁵ エードゥアルトの「情熱」は、若いオティーリエという対象の美しさと性的魅力に惹き付けられている。それと同時に、エードゥアルトが不安定な道でオティーリエにはじめて触れる前、そこに「天上のもの」を感じて

⁶³ *GS*. II. 203f.

⁶⁴ *GS*. I. 187.

⁶⁵ *Ebd.*

もいる。⁶⁶ 性的なものへ惹かれる情熱が立ち勝っているが、エドゥアルトの情熱は性欲に還元されるものでもない。オティーリエが書き写した文字がまさにエドゥアルトの字さながらであることを知ったときの喜びは、情熱の高まりにとどまらない「彼の世界を一変させる」⁶⁷ ほどのものである。彼の地上的愛を燃え上がらせる情熱は、対象の理想化とともにここで「至福」が夢見られている。ここで夢見られた「至福」は錯覚であるかもしれない。だが、そこへ「接近」しようという動き、「至福」への「心の傾き」はここにたしかに存在していた。この「接近」ははかなく潰えるものだが、ここにも見出され得るだろう「尊厳」をいかに考えるのかをベンヤミンは課題としていた。

3 「没落」からの「移行」、他者の「希望」

3-1 感性の権利

カントの流れをくむ哲学は一般に思考の「権利問題」を議論する。人間の理性に何を要求しうるのか、その限界はどこに引かれるのか、越権行為がどこに生じるのか吟味・批判していく。新カント派のリッカートのもとで一時期学び、カントに少なからぬ敬意を払っていたベンヤミンも上で見たように「情熱の権利」を問題にしていた。ベンヤミンは、『親和力』の恋人たちは「救済」を要求する権利や、それを自己成就する能力を持たないのだということを強

⁶⁶ 「エドゥアルトは、オティーリエが軽やかに歩を進め、恐れも不安もなしに、美しい均衡をたもって岩から岩へと彼の後をついて来るのを見上げたとき、彼の上に漂う一個の天上の存在を見たと思った。だが彼女が、不安定な場所で伸ばされた彼の手を幾度かつかんだとき、そして彼の肩を支えにしたとき、彼は、彼に触れるのが繊細に柔らかな女性の存在であることを否定し得なかった。彼女がつまずけば、足をすべられば、そうすれば自分の腕でつかまえて、自分の胸に抱きしめられるのに——そう願いかねないほどだった」。Goethe, a. a. O., S. 291f.

⁶⁷ 「これは私の手が書いたみたいではないか！」彼はオティーリエをみつめ再び紙に目をやった。特に最後の部分は彼自身がそれを書いたかのようだった。オティーリエは黙っていた。しかしとても満足した様子でエドゥアルトの目を見つめていた。エドゥアルトは手をあげて、「君は私のことを愛している！」と叫んだ。「オティーリエ、君は私のことを愛している！」そして、彼らはお互いに抱き合った。どちらが最初に抱いたのかを見分けることはできなかったろう。／このとき、世界はエドゥアルトにとってちがったものとなった」。Ebd., S. 323f.

調していた。彼らは「幸福のパラドクス」のうちで没落していくだけである。だが、ここにおいてベンヤミンはカント的思考とは違った方向を向いていく。いかに権利を正当に獲得するか、いかに権能の範囲で公正な認識を保持するのかという方向にカントの批判哲学が向けられたのに対して、ベンヤミンは権利を持ち得なかったもの、そしてそれゆえ救済の要求を聞き届けられることなく没落していくものの肯定を志向するのである。これは、同時代の思想家の中でも特異なものであり、現在なお注目に値する。

感性にいかなる権利を認めるのかによって思想家を区分するなら、カントはあまりその意義を認めなかった部類に入るだろう。例えば、カントは「傾向性＝心の傾き *Neigung*」を没倫理的とみなし、それがその都度の欲求や気分に関わった動物的なものであり、自由あるいは普遍法則を意志するものとは考えられず、それゆえ道徳的なものとは無縁と考えた。⁶⁸ それに対してベンヤミンは、1918年頃書かれた断片において「心の傾き」を「道徳における最高の概念の一つ」だと捉え、「道徳において、「愛 *Liebe*」が占有していた場所を占める資格をもつものかもしれない」として、その「権利」の再考の必要性を考えている。⁶⁹ 「心の傾き」が「道徳」における「愛」——肉を越えた愛のことだろう——が占有していた敬意を払うべきかもしれないものだと問い返していたのである。

ヘルマン・コーエンも、こうしたベンヤミンの試みに先立つ形で感性の権利を問い直してはいた。彼は『純粹意志の倫理学』においてはもっぱら意志にアクセントをおいて、時間的な欲望や感情は没倫理的だとして顧みなかったのに対して、『純粹感情の美学』においては、感情にその尊厳を認めているのである。⁷⁰ コーエンは、その中の数頁を費やして小説の模範としての『親

⁶⁸ もっともカントは「傾向性」が没倫理的であるがゆえに悪だと考えるようなことはない。「自然的傾向性は、それ自体で考察されれば善だから、何ら非難されるべきではない。傾向性を根絶しようとするのは、無駄なだけでなく、有害で非難に値するものですらある」というように「本性」は肯定されている。Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Kants Werke*. Berlin 1968, S. 58. ベンヤミンと異なるのは、肯定がコーエン同様領域画定をした上でなされる点である。

⁶⁹ GS. VI. 55.

⁷⁰ マンコフスキーは次の様に要約している。「純粹感情は、人間の本性への純粹な愛

和力』について論じている。彼は、現実の制度との葛藤の中での愛の挫折と「美的実現」される愛の「無限性」の落差が「カタルシス」を引き起こすと論じている。⁷¹ 感性的なものに由来する「愛」が、現世的な制約を越えた「愛」という「理想」にまで高まり、それとともに読者に「感動の涙」を引き起こすのだと見ている。コーエンは、小説における「愛」に一つの理想の実現の権能を与えている。

こうした理想化の権能をベンヤミンは認めなかった。『親和力』においては、「エロス・タナトスのしわざ」⁷² としての「心の傾き」が「暗い結末」を導くものであって、この感情が至福の愛の権利を持つものとは考えられないのである。結末において語り手が用意する死者たちと習俗との「和解」がベンヤミンにもたらすのは、カタルシスをともなう涙ではない、単に悲痛な涙である。ただしこの涙をひきおこす結末は「むきだしの挫折」として、「無効」を宣告されるのみではなく、「最奥の不完全さが真に引き受けられる」ものでもある。⁷³ 「不完全さは人間自身の本性に固有のもの」であり、これは捨て去られるべきものではなく、引き受けられるべきものなのである。

何らかの「理想」の実現を親和力に見出さない点でベンヤミンは、ゲーテと同時代のヴィルヘルム・フォン・フンボルトに似ている。『親和力』の結末が「無限のものへと移し置かれて安らぎをえるということと無縁」だと見る彼は「人物たちは日常的義務の軌道から遠ざかっていく。だがどうやらしかし、そこから理想的なものへと移行するのでもない」⁷⁴ と考えている。フンボルトは『親和力』における愛に「理想的なものへの移行 ins Idealische

として実現する。つまり、不完全さへの愛としても実現する」。Mankowsky, a. a. O., S. 275.

⁷¹ Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2. S. 133.

⁷² GS. I. 187. ベンヤミンはベルン時代からフロイトの著作に取り組んでおり、ここでのエロス・タナトスのしわざ」としては『快原理の彼岸』から来ているものと思われる。ただし、明示的にそれを示す証拠もない。1928年に同書からの引用が見られる。Vgl. GS. III. 127-132.

⁷³ GS. I. 187.

⁷⁴ フンボルトが自家で家庭教師をしていた年少の友人ヴェルカーに書簡中で述べた感想である。In: Härtl, Heinz (Hrsg.): >Die Wahrverwandtschaften<. Eine Dokumentation der Wirkung von Goethes Roman 1808-1832. Berlin 1983, S.88.

übergehen」の権能を認めていない。ベンヤミンは「理想的なものへの移行」の権能を認めないが、或る別の「移行」の力を見出していく。理念的なものであること、永続する幸福の権利を獲得することに「尊厳」を見いだすコーエンらとは、違った思考がここから展開する。ベンヤミンは、人間の本性を高められたものとする 것을 目指すのではなく、人間が本性に従って発露した感情の高まりを肯定し、救い出そうとしていくのである。

3-2 感動と崇高

人間が「感動」するのは、例えば、すばらしい理念が明解に輝くときではない。理念ということであれば、それと現実の落差があつてはじめて、感動の生じる余地もでてくる。コーエンが親和力に見出した感動は、「無限の愛と有限で習俗的な結婚制度との間の解きたい葛藤」の中で挫折する愛が呼び起こす「涙」とともにある。コーエンによるなら、『親和力』という作品に統一をもたらすのは「涙」である。そしてこれによって「美的実現」される「愛」の「無限性」は、「カタルシス」を引き起こし精神の浄化による「修養 Ausbildung」をもたらす。⁷⁵ これはアリストテレスが『詩学』で言う意味にならったものであり、理解しやすいものだろう。ベンヤミンはこれに対して「感動」をカントの議論に立ち返る形で、「カタルシス」ではなく「震撼 Erschütterung」による「崇高」の経験と関連づけていく。⁷⁶ ただし、ここでもベンヤミンは、「崇高」の経験をもっぱら「理性」と「想像力」のズレに求めるカントとは違った思考を見せる。

カントにおける「崇高さ」の感情は、感性和想像力が捉えるものと理性が捉えるもののズレにおいて生じるとされている。例えば、数や量には数学的

⁷⁵ Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2. S. 125.

⁷⁶ 『親和力論』における「崇高」に関してはこれまでも注目を集めてきた。メニングハウスは、「崇高による美の批判」という（偽）ロンギノス受容からカントを経てベンヤミンまで続く系譜において論じている。ここには、「表現なきもの」というベンヤミンの語る難解なモチーフに迫ろうという意図がある。Vgl. Menninghaus, Winfried: *Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Kritik des Schönen durch das Erhabene*. In: Steiner, Uwe (Hrsg.): *Walter Benjamin 1892-1940*. Bern 1992, S. 33-76.

に考えれば、どこまでも大きい数、量を考え得るという意味で無限であり「最大量」は存在しないが、(理性ではなく)人間の感性が捉えられる量には限界があり、「最大量」が存在する。⁷⁷ この理性と感性のズレに崇高の感情が生じる余地がある。感性的には把握できない、超感性的な全体性は理性にとっては一つの「理念」として与えられ、この「理念」への「尊敬」が感性を越えたものへの「驚嘆」と協同して「崇高」の感情を引き起こすのである。⁷⁸ これは、人間の有限性という限界が、理性においては乗り越えられうるということによって、理性がいわば自らの無限性に自己触発されて震える感情である。⁷⁹

理性が描く理念への尊敬と感動を崇高の感情の源として捉えるカントは、「小説、涙を催させるような戯曲、浅薄な修身訓」がもたらすものを、感性的なものに基づく「女々しい感動」として退けている。⁸⁰ そして、むしろ「図像化禁止」に見られるように感性を排した領域における「崇高」の感情は成立しようと強調する。感性を排してもなお湧いてくる宗教的感情によって、自己の無際限性を感得することで「崇高」の感情が起こるのである。⁸¹ ベンヤミンも、「表現なきもの *das Ausdruckslose*」と「崇高」を関係づけるところからも類推できるように、感性的な表現が中断された領域に「崇高」の場を見出している。だが、その際、視覚という感性を震らせるのが「涙」⁸² で

⁷⁷ 「量の数学的判定にとっては、最大量というものは存しない(数の威力は無限に進行するから)、しかし数の美学的判定にとっては、言うまでもなく最大量がある。...もしこの[美学的]最大量が絶対的尺度として判定され、それよりも大であるような尺度は主観的に(判定する主観にとって)不可能であるとすれば、かかる最大量は崇高の理念を伴い、数による量の数学的判定では...生ぜしめ得ないような感動を産出する」。Kant, Immanuel: *Kritik der Urtheilskraft*. In: *Kants Werke*. Bd. 5. Berlin 1968, S. 251.

⁷⁸ Ebd., S. 257.

⁷⁹ こうした理性の自己触発という崇高のメカニズムは、さらに詳しくみるなら、理性の理念よりも、限界領域におけるゆらぎが重要となる場合も語られており、一筋縄に捉えられるものではない。これに関しては例えばフランスの思想家たちがカントを強く意識しながら「崇高」について論じた論集『崇高とは何か』(梅木達郎 訳、法政大学出版局 1999年)における訳者解説を参照。

⁸⁰ Kant, *Kritik der Urtheilskraft*. S. 273.

⁸¹ Ebd., S. 274.

⁸² 「感動の涙」のうちで、仮象的な輝きが曇り視界が奪われるということに関しては、

あることからわかるようにカントと力点は異なっている。カントと違ってベンヤミンは、理性が思い描く無限性（そしてそれを包括する全体の理念）への尊敬ではなく、感性が思い描いた至福へのかすかな希望に崇高さの源を見出している。ズレが崇高さの感情を生じさせる点は変わらず、『親和力』に関して言えば、「没落」という結末とはかなく思い描かれた「至福」との落差が感情を揺り動かし涙を生じさせる。

ベンヤミンの「崇高」と「感動」の議論においてカントと区別されるべきなのは、それが自己触発によって生ずるのではないことである。ゲーテがオティリーエの没落のうちに見出すように、端的に他者の姿をみて生じているということである。カントにおける崇高の感情が、複数の能力がせめぎあう中での触発作用であるにせよ、つまるところは主観の自己触発であるのに対して、ベンヤミンは、他者による触発を問題にしている点で大きな違いがある。語り手ゲーテが自ら呼び出したオティリーエという形姿によって「感動」し「震撼」させられたのだとベンヤミンは話題の焦点を移動させている。

3-3 感情の移行と共感

本稿では詳しく触れる余裕はないが、ベンヤミンは『親和力論』において語り手ゲーテを、すべてを見通す神々しい「オリンポスの神」のようにふるまいながらも、その実不安に怯えて責任を逃れようとする一人の男として描き出している。彼は高みにたつことで不安を回避し、自らがかつて疎かにしたことへの後悔を封印しようとしている。このゲーテ像は、グンドルフらによる詩人ゲーテの英雄化へのアンチテーゼという意味もあるだろう。だが、ベンヤミンのゲーテ批判は、ベンヤミン自身の思考——高みから見通すので

本質的に見通せない「ヴェール」を帯びた現象としての仮象の本性、そして眼の人ゲーテを耳の人として捉え変えようという野心的モチーフがある。ここには「眼の人ゲーテ」を「耳の人」として読み替えようと言う意図が見られると同時に、仮象の没落と移行というテーマが設定されている。この点については、次の拙稿を参照。『不透過なものの聴き取り』『モルフォロギア』所収。ゲーテの「耳の人」としての側面については芦津丈夫『ゲーテの自然体験』（リプロボート 1988年）第6章「ゲーテと音楽——眼と耳——」189～211頁を参照。

はなく、不透明さの中での思考を引き受けようとする⁸³——が要請したものだったろう。ベンヤミンは、親和力の語り手ゲーテを、すべてを見通しうるという自身に満ちあふれた神のごとき男としてではなく、ひそかな後悔とともに「涙を、無限の愛の涙を流し得る人間」⁸⁴ として呼び出している。コーエンはいわばこのようなゲーテの涙が作品に統一をもたらしうると論じており、ベンヤミンもこの見解を引用している。⁸⁵

芸術全般に関して言えることだがベンヤミンは、それを創造行為とは考えていない。詩人は神ではありえず言葉を創造するというよりも、言葉と呼び入れる者である。それゆえゲーテをいわば「創造者」として「英雄」化するグンドルフらの見方を批判している。⁸⁶ ベンヤミンの見方によれば、例えばオティリーエも、当然ながらゲーテが描き出す人物ではあるが、彼が意のままに創造したというよりも彼が自らの経験の堆積の中から呼び出してきた形姿である。ゲーテは、オティリーエのことを自らが書いた登場人物というよりも、一人の人物として慈しんでいる。『親和力』の「暗い結末」をゲーテが「むきだしの挫折」としてではなく、ある種の「和解」を用意したとベンヤミンは書いている。星の希望を指し示していた「心の傾き」は「没落」をともしながら、「和解」へと導きいれる。

心の傾きは情熱より晴れやかに、しかし、助けとなることは少なく、情熱を断念する人々に付き従いただけ没落に通じる。だが、心の傾きは、情熱とは違っては孤独な者たちを破滅へと向かわせるのではない。心の傾きは愛する者たちに離れがたく付き従って下降し、愛する者たちは和解して終わりに達する。⁸⁷

⁸³ このことについては拙稿を参照。「不透過なものの『聴き取り』——ベンヤミンによるゲーテの『親和力』読解——」：ゲーテ自然科学の集い『モルフォロギア』第34号（2012年）、67～94頁。

⁸⁴ Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2. S. 125.

⁸⁵ GS. I. 191.

⁸⁶ GS. I. 159.

⁸⁷ GS. I. 191.

「心の傾き」に従って没落した彼らにかりそめの「和解」をゲーテは用意したとベンヤミンは論じ、これをゲーテの詩「情熱の三部曲」（その一つが「和解」と題されている）と結びつけて議論を展開する。「没落」は感動の涙を誘い出す形で、別のものへと「移行」を果たしているというのである。ゲーテの「和解」が主題とするのは、「涙」と「最初の弱い予感、ほとんどまだ希望なき朝の薄明かり」である。

精神は曇り、企てることも乱れた／高き世界、なんとそれも感覚から消え去っていくことよ！／そこで天使の翼とともに、音楽が浮かび上がる／…
…目は涙でぬれ、高き憧れのうちに／音色と涙の神々しい力を感じる。⁸⁸

ベンヤミンはこの「涙」に曇った目をいわば視覚の喪失の隠喩だと捉え、オティリーエを理念化しようとするあらゆる「輝き＝仮象 *Schein*」がこの涙によって消失されると議論している。「涙」に曇った目には、「希望」がはっきりとした輪郭をとって現れることはないだろう。ベンヤミンは「感動 *Rührung*」が、曖昧さと結びついており、「罪も無垢も、自然も彼岸も感動にとっては厳密に区別されるものではない」と論じている。⁸⁹ 涙の中での情動は、強い震撼を伴いながらも、理念を見通させることなく、消えていく。ベンヤミンはここで「涙」の意義を「カタルシス」の「体験」にとどめることなく、そこでぼんやりと浮かび上がって持続する感情に見て取ろうとしている。これは「体験」されるとともに忘れられていくのではなく「経験」のうちに保持される感情である。

3-4 鳴らない音楽、遠くの星

岡本和子が指摘するように、ベンヤミンにおいて聴覚的なメタファーは重要な意義をもっており、例えば音楽が「楽園の言語」が失われたなかで、特

⁸⁸ Goethe, Johann Wolfgang: *Gedichte und Epen I*. In: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Bd. 1, München 1981., S. 385f.

⁸⁹ *GS*. I. 192.

別の位置をしめた言語であると見られたのもたしかである。⁹⁰ 岡本は慧眼にも『親和力論』における、音楽のメタファーにも着目している。だが、「情熱の三部曲」の「和解」の詩では歌われた音楽による感動は、親和力においては鳴ることがないとベンヤミンが記していることにさらに注目する必要がある。『親和力』の結末には語り手が語る「希望」とともに「和解」が示されている。ベンヤミンは、これを「宥和の仮象」と呼び、ここで語り手の希望が織りなす「密儀 *Mysterium*」——これについては演技的、叙述的な要素がより高次のものとなる契機として『親和力論』で肯定的に語られている⁹¹——が本来のものとは違って、音楽を鳴り響かせないと言っている。「情熱の三部曲」における「和解」でゲーテが語りだした感動は、音楽によるものだったのとは対照的にここには沈黙が残されるだけだと捉えているのである。映画化された二つの『親和力』はどちらも不協和音を奏でる悲痛なヴァイオリンの音色で終わっている。この選択は、『親和力』が音楽による「密儀」がふさわしくないという判断によるのだろう。「希望」は「星」という「象徴」とともにあるとベンヤミンは論じている。⁹²

音楽は共有された空間の中でともに「震撼」することを可能にする。だが、例えば遠くの星にまで届くことはないだろう。時間と空間が遠くなるにつれて、音ははかなく弱まり消える。ベンヤミンは「はかないものとしてあった経験」の「遠さ」を埋めるものとして光を受け取る視覚と、「遠さ」のうちにあるがゆえにむしろ強くなる「エロス」の働きを重視している。「心の傾き」を「エロスのしわざ」と語るベンヤミンにはフロイトの影響も指摘されるが、当時のベンヤミンの思考に影響を与えていたのはむしろクラークスであったと考えられる。愛を生物学的な性欲に還元したフロイトに対して、クラークスは、エロスを単なる性欲とせず、二つの極のもとに把握し直していわば精神化していた。⁹³ ベンヤミンもクラークスの影響の色濃い断片「精神-物理

⁹⁰ 岡本和子「韻と名——ヴァルター・ベンヤミンにおける抒情詩という形式について」：明治大学『文芸研究』94号、2004年、43～69頁、52頁参照。

⁹¹ *GS*. I. 200f.

⁹² *GS*. I. 158, 200.

⁹³ エロスと性欲の二極性を含めたベンヤミンの『人間学』的考察とクラークスの思想

的問題への図式」においてエロス *Eros* を性欲 *Sexualität* と区別している。ここでベンヤミンが行うのは、精神的な愛としてのエロス対、肉体的な性欲という区分ではない。エロスを精神的なものとしていわば高尚なものとするものではないのである。

ベンヤミンはエロスを「遠さ」という特性によって、性欲を「近さ」という特性によって把握し、これら二つの極において人間の愛の動きを捉えようとしている。エロスが遠くにあるものと結びつく力として働くのに対して、性欲は近くにあるものを呪縛する。⁹⁴ エロスは「星」という象徴を依り代として「遠さ」を越えて結びつく。「遠さ」はエロスの障壁ではなく、エロスの本性を燃えあがらせるものである。これについて、ベンヤミンが引き合いに出すのは、ダンテの『神曲』である。語り手であるダンテが昇天して遠くの星となったベアトリーチェに対して激しく燃やす愛が、遠さのエロスの典型と考えられている。「ダンテは、ベアトリーチェを星々のもとの移している。…恋人のうちで、男に対して現れ出てくるのは、遠さの力である…。」⁹⁵ この遠さの愛、あるいは「遠さへの心の傾き *Fernenneigung*」⁹⁶ をベンヤミンは、「プラトニックな愛」とも言い換えている。そこでベンヤミンが問題にしているのは肉体関係の有無というよりも、「遠さ」という特性である。「心の傾き」はその持続の中で、遠くなった対象、過ぎ去り遠ざかっていった対象へも向けられていくものである。

こうした「遠さへの心の傾き」が向けられる対象は、近くに引き寄せてかき抱くことの出来ないものとして考えられている。それゆえ、「星」あるいは「名」という象徴が、感情をそこへと集めるためのしるしとして呼び出され

の比較については三原前掲書 77～94 頁を参照。

⁹⁴ 「エロスの生は遠さにおいて燃え上がる。他方で、近さと性欲との間に親近性が見出される」。GS. VI. S. 83. この「近さ」と「遠さ」というカテゴリーはさまざまに変奏されながら「カール・クラウス」「複製技術時代の芸術作品」など、後年の作品でも現れる。

⁹⁵ GS. VI. 86.

⁹⁶ 「短い影」の中の短文「プラトニック・ラヴ」において、「恋人」を「名のうちで *im Namen* 愛し、名において所有し、名において慈しむ」のが「プラトニックな愛」であると、自身の言語思想の圏域で論じている。GS. IV. 368.

る。『親和力』においては、この「星」が、エドゥアルトとオティーリエがただ一度キスを交わすときに現れる。

彼女は自分の腕の中に彼をかき抱き、自らの胸を、この上もない繊細さで彼に押し当てた。希望が、天から落ちる星のように、彼らの頭上を過ぎ去っていった。彼らは錯覚し、自分たちがお互いのものだと思った。はじめて彼らは決然とした自由なキスを交わし、力強くそして痛ましく別れた。⁹⁷

ベンヤミンが言う様に、「二人は希望に気づかない」。「決然としたキス」も永らえる至福を導かない。だが、「星々の促しの中には、体験としてはとっくに消え去ったものが、経験として存続」⁹⁸ しうるとベンヤミンは言う。過ぎ去った「希望」は、彼らの体験においては錯覚の位置をしか占められずに消え去るが「星」という象徴のもとにおかれて、他者とも共有されうる「経験」へ開かれてもいる。

ベンヤミンがここで星の隠喩でもって示そうとしていることは、主観のうちにとどめられた願望や感情の外化であるように思われる。個々の人間は幸福追求のうちに没落し、それとともに彼らが内に抱いた願望も体験した幸福も苦悩とともに消えていく。過ぎ去ることを免れない、こうした「はかないものとしてあった経験」はだが、世界から隔絶された内部に閉ざされていたわけではなかった。『親和力』という作品において没落する二人には気づかれることなく、彼らとともに過ぎ去った「希望」は、語り手ゲーテによって流れる星の経験として留め置かれたのだとベンヤミンは解釈している。抱き合う瞬間にエドゥアルトとオティーリエが思い浮かべたほとんど錯覚にすぎない「至福」だが、彼らはそれに向かって確かに心傾けたのであり、その傾きが指し示すところにゲーテが「星」を呼び出している。高まらざる本性に殉ずる形で没落した人物たちは、星の象徴のもとで、語り手であるゲーテ、そ

⁹⁷ Goethe, *Wahlverwandtschaften*, S. 456.

⁹⁸ *GS*. I. 199.

してベンヤミンをはじめとする読者といわば交信を行っている。

愛の挫折の中で死んでいくオティーリエやエドゥアルトは、「天から落ちる星のように、彼らの頭上を過ぎ去っていった」希望に気がつかなかった。この「希望」に気づいたのが、語り手としてのゲーテであること、そして、オリュポスの神よろしく泰然としたゲーテが「没落」したオティーリエに対して涙を集め、流れ去った「希望」を再び昇らせようとしているのだということが、ベンヤミンの議論の核心にある。

3-5 他者の希望

ベンヤミンは「究極の希望は、けっして、それを心に抱く者にとってあるのではない。その人々のために希望が抱かれる、そんな人々にとっての希望だけが究極の希望である」⁹⁹ と言うとき、自らの幸福を願って心に抱かれた希望は、究極の希望とはなり得ないことを示している。これは幸福追求の中で沈んでいくはかない願望である。ベンヤミンは、究極の希望は、そのようなはかなさのうちにある人々のために、誰かが願った希望だとここで論じている。

ベンヤミンは、ここで人物たちに対する「語り手」の姿勢に注目し、例えばダンテが語り手として現れる『神曲』に言及している。語り手として現れるダンテは、地獄において出会った、許されざる恋の果てに殺されたフランチェスカとパオロの言葉に触れるとともに、「彼らの希望のなさを受け入れて倒れる」。ここには、語り手と語られる人物たちとの間に同調作用、共感作用が働いている。はかなく沈んだ他者の「心の傾き」と「遠くへの心の傾き」が遠さにおいて結び合う瞬間に、この憧憬は成就されるのではないが、助け出される。「至福」への傾きをともなう星が再び昇る。ベンヤミンは、自ら輝くのではない「宵の明星」が心傾けるゲーテに浮かんだのだとして、次のように述べる。

⁹⁹ GS. I. 200.

太陽が光を失うにつれて、薄明かりの中に宵の明星が昇り、そうして夜をもちこたえて輝く様にして、最後にあの最も逆説的で最もかりそめの希望が宥和の仮象から浮かび上がる。星のかすかな光は、当然ヴィーナスからのものだ。そして、このようなもっともわずかな希望にすべての希望は基づいているのであり、最も豊かな希望といえどもそこからしか現れない。¹⁰⁰

「逆説的な希望」は、「希望なきもののために、われわれに希望は与えられている」という一節と関わるだろう。この一節は「希望がないものにこそ希望がある」という逆転的逆説としてだけ読むなら不十分であり、「われわれに」というアクセントに着目しなければならない。

ニーチェの『ツァラトゥストラ』には「多くの者は自らの鎖を解くことはできない。だがしかし、彼は友人のためには救済者としてある」¹⁰¹ とある。ベンヤミンは「語り手」としてのゲーテをこの「救済者」の位置に見出している。幸福追求する者の主観的体験の領域は、彼にとってはすべてを意味し得るが、世界のはかなさではごくわずかの領域にごくわずかな時を占めるにすぎない。自らのための希望は、自己成就を果たすかに見えながらも、はかなさのうちにあって繰り返し流れ去っていく。希望に満ちた体験が過去のものとなるとともに移ろっていく。だが、消え去っていった人々に対して残った人々が向ける希望は、例えば彼らにまつわる「経験」とそれを象徴するもの（例えば「星」）のもとに集められ、永らえるものとなり得る。

星々の促しの中で、体験としては吹き飛んで埋もれたものが、経験として残ったのである。それが残ったのは、ゲーテにもかつて希望が、彼が恋人たちのためにつかまねばならなかった希望が現れていたのだからで

¹⁰⁰ GS. I. 200f.

¹⁰¹ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino(Hrsg.) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/ New York, 1988, S. 72.

ある。¹⁰² [傍点引用者]

「没落」する人々の体験の中で「心の傾き」によってかすかに示されていた至福への傾きは、体験とともにすぎさる。だが、「星」にまつわる「希望」の経験を介して、おなじくはかなさの領域に生きる者のかすかな「至福」への傾きと、あるいは同調し得るとベンヤミンは言っているように思われる。ここでの「救済者」は至福の成就を実現するメシアではなく、「至福」への「かすかな接近」、高められた感情において垣間みられるわずかな「至福」への傾きを、自らの経験に重ねて生き直す他人である。彼は成就をもたらしに現れるのではなく、解決不能ではあるがそれが解かれることが望まれる課題を共に生きる形で現れる。幸福追求の中での没落という逆説は、ここにおいて他者へと課題を投げかけている。幸福のはかなさの不可避性は、その至福への転化の希望を、課題として提示している。平野が指摘するように、『親和力』においてベンヤミンは、ゲーテの希望をオティーリエらに向けるにとどまらず、あらゆる死者にまで敷衍されうる広がりをもたせている。そして、ゲーテのみならず我々が抱き得るものとされた希望を、ハインレをはじめとした死者にも重ねていたのもおそらく間違いない。¹⁰³

ベンヤミンは、語り手ゲーテがオティーリエのために抱いた希望を捉え返し、それをまた自らの友人を含めた死者たちへの希望において捉え返す。この希望を、オティーリエたちの悲運やハインレの自殺という「体験」に閉じさせずに、星々の促しのもとにおく。希望は、自らの体験の枠組みに閉ざされるなら燃え上がることなく消える。「不死性の信仰は、自分自身の存在においては、決して燃え上がることをゆるされていない。不死性信仰の唯一の権利は、死者たちに向けられた救済の希望である」。¹⁰⁴ 永らえることへの願望、永らえる至福への傾きを自己成就する能力は、はかない人間には与えられておらず、それを要求する権利もない。だが、たしかに消え去った者において

¹⁰² GS. I. 200.

¹⁰³ 平野嘉彦『死のミメシス』(岩波書店 2010 年) 233～234、245～250 頁を参照。

¹⁰⁴ GS. I. 200.

存在したそのような願望を弔う形で、願望を肯定することは許されているとベンヤミンはここで述べている。「希望なきものたちのためにのみ、われわれに希望が与えられている」¹⁰⁵ という言葉も、この意味において読まれるべきものである。

おわりに

「幸福」と「至福」を求める人間は、自らの不完全な「本性」に翻弄されるなかで、やがてはかなく沈むことを免れない。不完全なものが呼び合うなかで永らえることの希望、至福への希望が、明滅している。ベンヤミンは、たとえばエルンスト・ブロッホの「希望の原理」と違って、こうした「願望のエネルギー」の自己実現の理論を呈示したのではなかった。¹⁰⁶ 「方法としてのニヒリズム」に支えられたベンヤミンの思考は、願望に適ったユートピアへのオプティミズムを阻まれている。しかし、ベンヤミンの思考は世界観としてのペシミズムに閉じるものでもない。ベンヤミンは、没落するペシミズム的世界から小箱に入れられる様に残滓として残された希望を逆説的至福として愛惜しているのではない。彼は小箱の至福に入り込むよりも、はかない「心の傾き」が多方向にむかって没落していく景色を見据えるだろう。ベンヤミンが課題としたのはこの没落の内に二重化して潜んでいる「至福への傾き」を聴き取ること、それを経験において伝達することであった。

カントは荒れ狂う自然に崇高さを覚えるのは、自らは危険にさらされていない「安全さ」のうちにあるからだと言っていた。¹⁰⁷ 「希望」についてのベンヤミンの思考は「感動」的で「崇高」であるように思われるが、これらも「安全さ」の確保の中でしか生じない美的なものにすぎないのだろうか。美的カタルシスのために講じられるのにとどめずに、「到来することそのもの

¹⁰⁵ Ebd., 201.

¹⁰⁶ Lindner: a. a. O., S. 492.

¹⁰⁷ 「崇高」と「安全性」に関しては次の議論を参照。エスクーバ、エリアーヌ「カントあるいは崇高なるものの単純さ」『崇高とは何か』（梅木達郎 訳、法政大学出版局 1999 年）、107～136 頁所収、132～133 頁。

の（見通しのきかない）まぶしい輝き」¹⁰⁸ に身をさらすときに、ベンヤミンにあった「心の傾き」も救い出されるように思われる。

¹⁰⁸ エスクーバ、同上 132 頁。