

メシアニズムと 20 世紀 あるいはカフカ

富 重 純 子*

その宗教的出自から解き放たれた、歴史の終着たる「自由の王国」のユートピアは、フランス革命勃発の年である 1789 年と、おそらく世界革命の理念が世界史から訣別することになった年である 1989 年の間、人間を、彼らが意識していただろうより強く虜にしたし、その歴史意識を規定するような影響を及ぼした。〈…〉1989 年は後世の人々にとって、人間に可能な理想の社会の降臨^{アドヴェント}が到来しないということを決定的に白日のもとに晒した、時代を画した年となるだろう。¹

『神話と権力の中のメシアニズム』という論文集に収められた論文「ユダヤ教およびキリスト教思想に対する挑戦としての、世俗化したメシアニズムの崩壊」のなかでバイントカは、ユダヤ教およびキリスト教思想におけるメシアニズム——その世俗化したものである歴史哲学——が決定的な打撃を蒙る過程として、近代の歴史をとらえる。バイントカの議論は、このメシアニズムがある「希望」の教義であることを踏まえ、この破産を契機に、「希望」の可能性を再検討しようとしている。

* 福岡大学人文学部教授

¹ Michael Beintker, Der Zerfall des säkularisierten Messianismus als Herausforderung für jüdisches und christliches Denken. Eine Problemzeige. In: Eveline Goodman-Thau, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin: Akademie Verlag, 1994, S.165–176, hier S.166.

ここで問われていることは、「アウシュヴィッツ後」の問題と接している。近代の技術、思想、社会と「アウシュヴィッツ」の関係は、言うまでもなく、アドルノ、そしてジグムント・バウマン以降さまざまに論じられてきている大問題だが、バイントカはほぼ触れていない。それに対し、たとえば同論文集に取められたブルムリクの論文は「アウシュヴィッツ後」のアドルノの苦闘を跡づけていて²、文脈が違うと言えばそれまでだが³、むしろ、20世紀においてもヨーロッパの思想的営為のテーマであり続けるメシアニズムの重みというものを感じさせると言えるかもしれない。「救済された人類のイメージは、今やとうに死を宣告された大きな物語の結末でしかない」が、「パラドクスであるのは、このような死の判断もまだ、この大きな物語が生き延びていることの証左であることだ。というのもこの判断もまた、あらゆるメシアニズムと同様、いく千年の古き歴史の終わりを告げるからだ。」この終わりが「救済のイメージ自体の終わり」であってもである。⁴

近代の恐るべき産物——ホロコースト——に対し、歴史哲学は絶望を前にしてどのように哲学は可能かという問いを差し向ける。作家は絶望をどのように書くことができるかと問う。このような思想的、文学的営為の文脈において、

² ブルムリクはそこで、アドルノにおける「希望」の不可能性と可能性について論じ、絶望に対する思惟の最後の抗弁を見出している。Micha Brumlik: *Theologie und Messianismus im Denken Adornos*. In: E.Goodman-Thau/W. Schmied-Kowarzik (Hrsg.), a.a.O., S.231-252.

³ 1947年生まれのバイントカは論文冒頭で、次のように述べている。「筆者がかつての東ドイツの市民としての経験によって、ユダヤ教およびキリスト教思想に対する挑戦という主張を思いつくことになったということは、はっきりと書き留めておく。筆者は思想的にはメシアニズムの伝統によって養われ〈…〉た、政治理論の過重な実践を体験したのである。」Beintker, a.a.O., S.166.

⁴ Vivian Liska: *Giorgio Agambens leerer Messianismus : Hannah Arendt, Walter Benjamin, Franz Kafka*, Schlebrügge.Editor, 2008, S.29. 以下、本書からの引用は、本文中に記号Lと頁数を記す。本書はリスカがこれまでに発表した、アガンベンについての三本の論文を一冊にまとめたものであり、各論文はそれぞれ、アガンベンのメシアニズムとアレント、ベンヤミン、カフカの著作との関連を論じ、また比較している。

アイヒンガーの「終末から始めて、終末へ向かって語り始め」⁵ なければならないという言葉は、独自の思考を窺わせる。これは希望を語ってはならないということなのか、あるいは希望を模索することなのだろうか。

ブルムリクはその論文「近代に向けられた悲哀の仕事と憂鬱なメシアニズム」⁶ において、エリ・ヴィーゼ、ベンヤミン、カフカの、希望と歴史に関する哲学的神学的立場を考察している。リスカの著書『アガンベンの空虚なメシアニズム』⁷ はアレント、ベンヤミン、カフカ、アガンベンのメシアニズムを検討する。カフカの作品がこのように引かれるということは、1924年に亡くなったこの作家のおそるべき洞察を指し示すと同時に、「メシアニズム」の陥った隘路と文学という形式の関係を示唆するように思われる。ベンヤミンにとっただけではなく、よく知られているとおり、ショーレム、アドルノ、デリダにとっても、カフカの作品は政治と神学、政治と神秘主義を両極とする、メシアニズム的思考の検討の場だったが、本論では、ささやかと言うべき上記の二つの論文を参照しながら、20世紀における「希望」と「メシアニズム」のいくつかの相を取り出してみたい。ブルムリクとリスカの分析は「世俗的な」、あくまで現実の歴史的な世界を参照点としており、その点で、アイヒンガーの経験と文学を考える上で直接の関連性を有している。本論はアイヒンガーにおけるメシアニズムと反メシアニズムの予備考察として位置づけられる。

⁵ Ilse Aichinger: *Der Gefesselte*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1991, S.10.

⁶ Brumlik, Micha: Trauerarbeit an der Moderne und melancholischer Missianismus. In: Heidbrink, Ludger (Hrsg.): *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*, München; Wien: Hanser, 1997, S.210-230. 以下、この論文からの引用は、本文中に記号Bと頁数を記す。

„Melancholie“ はメランコリーと訳す方が通りがよいが、フロイトの対概念のバリエーションになっている。この論文の題のように、形容詞として用いられるときはメランコリーでは訳しにくい。以下においても、基本的に「憂鬱」という訳を当てている。

⁷ Liska, a.a.O. リスカの分析の要点は第一論文のアレントとの比較において、十分に提示されているので、本論では主としてこの第一論文を参照する。

1. 絶望とメシアニズム（ブルムリク）

1-1. ヴィーゼルとベンヤミン

ブルムリクの考察は、ホロコーストによって決定的となった弁神論の困難を扱い、神への絶望の地点と、此岸において内在のうちに神という思想の可能性を探ろうとする地点を両端として提示する。まず出発点となるのは「絶望の証人、エリ・ヴィーゼル」である。ヴィーゼルの世界は、「希望」を放棄した世界である。ヴィーゼルはくりかえし、アウシュヴィッツでの神の死を告げただけではなく、世界と創造とを「気の抜けた冗談」と見る。

神が殺され、ないし自殺を遂げ、死んだ子どもたちがもはや祈りでしかなく——パウル・ツェランの詩のなかのように——意味のある人間世界が天に追放され、そこで空中の墓を見出すことになり、ユダヤ人に対する約束を遂行したヒトラーが唯一の預言者として登場し、人間をこのうえなく残酷なしかたで弄ぶ神の相手をわれわれがしなければならぬとき、そこでは希望には、神学者の、また同様に啓蒙家の愛しい子どもである希望には場所がなく、そこでは世界の運動の限度のない悪意を前にして、諦めと麻痺だけに場所がある。(B 212)

この恐ろしい認識を握りしめ続けることと生き延びることの間には不可避のごまかしというものが生じる。それをもヴィーゼルは書き留めていることをブルムリクは指摘して、『夜』の最終章から次の箇所を引用している。娼婦のサラは、子どものころ、強制収容所で性的暴行を受けたのだった。「サラの話聞き、自分の生きかたを変えない者、サラの世界に入り込み、新しい神々、新しい宗教を作らない者は、死と殲滅に値する。」⁸ (B 213)

⁸ Eli Wiesel, *Die Nacht zu begraben, Elischa*, Bechtle Verlag, 1962, S.365.

ヴィーゼルにおいて、ホロコーストに対する直接的な反応として、弁論論の問題がかつてない激しきで噴出する。「ヴィーゼルはあたかも何千年にもわたって何も起こらなかつたかのように、神に対するヨブの訴訟手続きを再開」(B224)する。ヴィーゼルは歴史から完全に離れたと言ってよい。ブルムリクはこのような作家に対し、「意識の高い、そして往々にしてキリスト教的な公共社会は、どのような関係をもつことができようか」(B211)と反語的に述べる。

つづいて、ヴィーゼルの、とくに初期の作品を満たす、歴史の空間でのあらゆる行為がむだであるという絶望に対抗しようとする、ホロコースト以前の試みとして、ブルムリクはベンヤミンの思考を俎上に載せる。

ベンヤミンは歴史の推移を眺める者が陥る憂鬱の原因は、歴史家がまちがって勝者に加担することによるとする。歴史を理解しようとし、文脈を配慮するあらゆる歴史考察は、必然的にそうすることになるからだ。それに対して、歴史的唯物論者は大きなできごとと小さなできごとの区別を捨象するだけでなく、希望の火花を点じることができるという。それには、事は決したわけではないと考えることが条件となる。ベンヤミンは道徳的空間へ、罪なくして打ち倒された者たちを拾い上げようとし、これに対してマックス・ホルクハイマーは、事はまだ決しておらず、完了していないという主張は、もし完了性がその中に含まれないとすれば観念的なものであると批判したという。「過去の不正は起こってしまったのであり、完了している。殺された者たちは現実に殺されたのだ。」(B 214)

ベンヤミンによる抗論をブルムリクは次のように要約する。「日常的なものであれ、どの幸福のイメージも救済への示唆を伴っており、これがその都度、最後の世代にかすかなメシア的力を与えるのだが、このメシア的力に対して、過去は権利を有している。」(B 214) このように過去を見るまなざしにおいてのみ、過去の有する権利はみずからを主張することができて、

このように救済を目指す歴史考察は、将来における改善によっても、またすべて起こったことの総記述をめざす百科全書的な要請によっても、導かれてはならないだろう。そうではなくて、その都度、重要な歴史的瞬間をとどめおき、その一回性において、そのモナド的ありかたにおいて、構築しようとする関心によってのみ、導かれなければならないだろう。(B 215)

ベンヤミンの主張においてはあらゆる歴史の全体像は、そもそも本当に救済された人類にしか、手に入らない。記憶と想起に立脚する、最終的には神学的基盤の上に立つこの歴史学は、どのような可能性をもっているだろうか。あらゆる苦しみがそこから償われるような点を、人間の歴史の内部で考えることはできない。それを神の視点に託すとして、その視点は人間とは接点のないものだ。ブルムリクはベンヤミンの『親和力論』末尾の文、「ただ希望なき者たちのためだけに、希望はわれわれに与えられている。」を引き、このことばの説得性については、踏み越えて先へ進むことのできない大量虐殺の経験に照らして、憂鬱にとらわれない、諦めにも素朴さにも陥らない歴史考察がなおも考え得るか、可能か、判断されなければならないと述べる。非形而上学的、非神学的にベンヤミンの思想を言い換えるなら、道徳的空間を死者にまで拡張することだけが、未来の者たちに救済された世界の可能性を与えるということになり、それが目下、短絡することなしに近代の知的な手段でもってメシアニズムを保持する最後の試みであると、ブルムリクは結論している。(B 216)

1-2. カフカとヨナス、レヴィナス

その一方で、ブルムリクはベンヤミンのカフカ論を参照しながら、ベンヤミンが「正義と法、神話と秩序の圏域」にすでにたどり着いた者たちにとって希望はないと見ているとする。彼らは希望を知っているが、知りつつ、諦めることを強いられた者たちであるという。そして、カフカの物語や寓話のなかにべ

ンヤミンが、「先送り、時間の静止」を、救済に関わるモチーフとして読み解いているとブルムリクは述べる。(B 217)「ベンヤミンにとっても救済は、ますますひどくなる一方であるしかない恐怖の、ますます厳格になる一方であるしかない裁判の先送り以外の何ものでもないのか？」(B 218) ベンヤミンの時間の「静止」が、勝者の歴史になるしかない歴史の流れに楔を打ち込むようにして、過去の救済への戸口を開くようなものなのか、あるいは破局の先送りなのか、このふたつは実は同じことなのか、ブルムリクは説明をしていない。そして、それがどのようなものであれ、このようにメシアの到来を考えること自体が、疑問に付される。

破局が先送りされるのは、したがって、人類がその日常に縛られているからなのか？ (…) これが救済をめぐる神学的謎の、唯物論的な解なのか？ それよりも何よりも、この読み方は、カフカがそれに答えようとしたメシアについての問いの位置にふさわしいのか？ とりわけ、しかし、次のような問いが生じる。もしすでに破局が生じているのなら、したがってもはやまったく先送りされることできないとしたら、どうなのか？ (B 219)

これらの問いのうち最後のものは、救済を、「希望」を待望するアブラハム以来の長い長い伝統に終止符を打つような問いではないのだろうか。このような問いをブルムリクが投げかけるのは、彼がベンヤミンとは別のものをカフカの遺稿から読み取るからだ。ブルムリクはカフカの遺稿からの引用を提示しながら、カフカの静止する「今」の哲学は、終末論も歴史の終焉も知らず、救済の理念は完全に消し去られていることを示そうとする。

われわれの時間概念だけが、最後の審判をそのように呼ばせるのであり、それは

ほんとうは即決裁判である。⁹

われわれの尺度は神の尺度ではない。歴史と正義が完全に乖離するとき、「メシアのような形象もその機能を失う。」(B 220) カフカの歴史哲学との対決は徹底的であって、歴史の彼方に、あるいは歴史の深部に現れるメシア的なものは、カフカにとっては徹底的に人間的ではないものなのだ。

何の制限も知らない、信仰の個人主義が可能になるとき、メシアは来るだろう——だれもこの可能性を破壊せず、だれもこの破壊を甘受せず、つまり墓が開くとき。¹⁰

カフカがここで考えている問題は、「救済を終末論から切り離し、根底から、ひとりひとりの信者の現在に取り返した」(B 220) キリスト教の核心であるとブルムリクは述べる。そしてカフカが信仰を心理学的に還元しようとしたのか、あるいは神とキリストが人間の魂のなかにおり、復活するとするキリスト教神秘主義の考えを取ろうとしたのかは、決定できないとしながら、つまるところ、カフカに唯物論的な懐疑を見る。未来において実現される社会においてではなく、過去の想起においてでもなく、すべての打ち倒された者、苦しむ者が「実際に」救われること、「希望と信仰によってだけではなく」¹¹ 救われること、それが問題なのだ。カフカはその可能性を見ることができないし、それをしもしない。

⁹ Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, Frankfurt am Main : S. Fischer, 1989, S.65.

¹⁰ Ibid. S.65f.

¹¹ Vgl. ibid. S.85. この点では、プロッホの『希望の原理』も、「ルソーのみではなく、すべての社会的楽観主義の哲学と同様に、苦しんでいる人類を優先して、現実には苦しんでいる人間を無視した。」Hans Mayer, *Außenseiter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, S.10.

ベンヤミンとは異なり、カフカの絶望の現在からはもはやどこへも道は通じていない。ベンヤミンが望んだように時間を静止させることはそもそも問題になりえなくて、それというのも、それはいつも静止しているからだ。

目的がひとつだけあって、道がない。われわれが道と呼ぶものは、ためらいである。¹²

「道、希望、歴史の進行をめぐる信仰、行為の、技術的思考の、道具的概念や戦略的配慮の力および方法や規律への信頼——これらすべてが、ためらいなのか？」（B 222）ブルムリクはしかし、ここから「完全な、まったく慰めのない絶望、あらゆる憂鬱な基本感情の特徴である、行為に対する気おくれ」が帰結するわけではないとする。この「気おくれ」は上位の、場合によってはユートピア的な企図に関連するのであって、個々の生活はまた別だからだ。

ホロコースト後の世界において、起こってしまった悲惨と苦しみを救ういかなる神学的、また歴史哲学的説明もないところで、カフカの作品には読み取ることのできない、具体的他者との関係において開かれる憂鬱からの脱出の可能性を、ブルムリクはハンス・ヨナスとエマニュエル・レヴィナスに見ている。両者はユダヤ教の源泉からその思索を始めており、「正義と慈悲の神」を救おうとする当面最後の可能性であるとする。ハンス・ヨナスとエマニュエル・レヴィナスは創造そのものを、ひとりは宇宙を、もうひとりはそのなかに書き込まれた意味をその思索の中心におき、そうすることで、此岸において、内在のうち他者への関心を真剣に実践し、同時に神という思想を保持する道を探ろうとする。そのために神の概念には、事実としての残虐の経験を経た結果の

¹² Kafka, a.a.O., S.220.

「無力」が書き込まれなければならなかった。ヨナスの思索は「包括的で、創造にも関連づけられた責任の倫理」に収斂していき (B 225)、レヴィナスは苦しむ他者に見て取られるしるしの、人間の生のなかに読み取られる神の痕跡の、「哲学的に基礎づけられた、最後の神学」(B 226)を提示しようとする。

2. 希望とメシアニズム (リスカ)¹³

アレントとアガンベン

アガンベンの救済のイメージの根幹には、ベンヤミンのメシアニズムがあると言われる。¹⁴ ブルムリクの言うように、ベンヤミンとヴィーゼルの間に「アウシュヴィッツ」が深い断絶を刻んでいるとすれば、アガンベンによって20世紀後半に精力的に呼び出されるメシアニズムは、どのようにとらえうるだろうか。アドルノの、もはや虚構としての見通しにすぎないものになった救済の理念や、デリダの「メシアなしのメシアニズム」に照らして、そしてまた歴史

¹³ リスカはアガンベンのメシアニズムについて次のように述べている。

「世界の状況についてのアガンベンの診断はこれ以上ないほど真っ黒で、その救済についてのイメージはこれ以上ないほど極端である。」「ヤコブ・タウベスに影響を受け、キリスト教の救済史とユダヤ教のメシアニズムの間の違いを解消し、アガンベンは20世紀の政治的・神学的思想家の伝統に、独自のしかたで連なっている。」「ゲルシヨム・ショールムからジャック・デリダにいたるユダヤ教メシアニズムの理論」とは距離を取り、「パウロとヴァルター・ベンヤミンを導き手として」、「世界の出来事の終わりのない循環」に対して「停止を要請する」べき独特の思考像を突きつける。アガンベンのメシアニズムは「純粹言語」、「純粹政治」、「純粹手段」の構想と結びついており、「それらに彼は、目的やどんな実践的な考慮をも与えることを拒む。」ベンヤミンのメシアニズムからもっとも強い影響を受けており、「樂園、墮落、救済の三段階」を採用するその構造は、「線の年代順を突き破り、過去と未来へ点で結ばれるような関係を開く、非連続性」によって特徴づけられる。アガンベンはこのベンヤミンの「非連続性の現象形態」を過激化し、その中断の機能を強め、その具体的な内容を抹消する。この「空虚にされた形態において、それらは『無関心な点』として立ち現れ、そこでメシア的な潜勢力が実現される。このことは時間のメシア的な構造にも、言語の救済をもたらす啓示にも、法の支配の終わりにも当てはまる。」(Liska, a.a.O., S. 5ff.) この理解の妥当性についてはここでは立ち入らない。

¹⁴ Eva Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2005. 岡田温司「解説」、アガンベン『中味のない人間』岡田温司他訳、人文書院、2002年所収、191-239頁。

哲学と訣別することになった現実の政治的展開を考えると、ベンヤミンのメシアニズム的思考を断固として受け継ごうとするアガンベン思想は驚くべきものに感じられる。メシアニズムとの関連においてアガンベンを論じているリスカの論文を参照しながら、アガンベンの「希望」を検討してみたい。¹⁵

アレントによる『過去と未来の間で』の序論「現在と未来の間隙」¹⁶とアガンベンの論文「メランコリーの天使」¹⁷は、リスカによれば、おどろくほどの類似と、それによってかえって浮き彫りになる違いを示している。アレントの序論はその本の副題「政治思想への八つの試論」も示すとおり、現代における政治的意思の可能性を考察しようとするもので、簡潔と言えば簡潔である。アレントは、レジスタンスの際に生きられた自由の経験を受け継ぐことの不可能から話を始め、現代における伝統の継承の不可能とそのことの意味について語る。かつてのレジスタンスの経験の内容ではなく、その構造がそのつど生み出されることが重要であるとして、抵抗しがたい時の流れの中断を構想しうるようになる必要を強調する。

アレントが自分の「現在と未来の間隙」のイメージを示すために取り上げる

¹⁵ リスカのテーゼは明快である。「アガンベンはベンヤミンのメシア的思考をずらそうとするが、それをベンヤミンが救済史的三段階に書き込む、さまざまな非連続性の現象形態に接合するところで行う。ベンヤミンにおける、時間の連続体を破碎し、救済された世界を前もって指し示す、メシア的諸力を、アガンベンは絶対化し、空虚化し、もはやそれらが偽の連続性の中断や停止と救済の希望の担い手ではなくなるところまで進み〈…〉ベンヤミンのメシア的諸力の経験的内容や世界との関係を、ハイデッガーに刺激を受けた言語の実験、言語の『露現』と交換する。」(L 31)

¹⁶ Hannah Arendt: *The Gap between Past and Future*. In: Dies.: *Between Past and Future*, New York: Viking Press, 1968, pp.3-15. Auf Deutsch: Hannah Arendt: *Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hrg. von Ursula Ludz, München: Piper, 1994, S.7-19.(引用はドイツ語版により、記号 Z と頁数を本文中に記す。)

¹⁷ Giorgio Agamben, *The Melancholy Angel*. In: Giorgio Agamben: *The man without content*, tr. Georgia Albert, Stanford University Press, 1999, pp.104-115.(引用に際しては、本文中に記号 A と頁数を記す。)邦訳も参照した。アガンベン『中味のない人間』、前掲書。

カフカの寓話は、「彼」¹⁸である。カフカの寓話はふたつの相対する力の間に挟まれたひとりの男を提示する。「彼にはふたりの敵がいる。ひとりめは後ろから、源であるところから彼を押し。ふたりめは前へ向かう道を塞ぐ。彼はふたりともと戦う。」アレントはこの戦いの構造を、過去の遺産を受け継ぎ、未来へ渡すことの困難を表すものと解釈する。前の敵に対して助けとなるかもしれない後ろの敵も、後ろの敵に対して助けとなるかもしれない前の敵も、そして「彼自身」も戦いにおいて助けにならない。そこに「夢」が現れる。「これまでのどの夜もそれほど暗くなかったほど暗い夜に」「彼は戦列から飛び出し(…)互いに戦っている敵対者たちの上に審判として高みに立つ」という「夢」である。

アレントはカフカのこの寓話を、人間を一定の方向に押しやり、決定論的に働く過去と、伝統から切り離され、方向を見出せない未来の間で、判断し、行動することができない近代の人間の困難を表わすものとして読み、「カフカを超えてさらに一步」(Z11)進む。過去と未来がぶつかり合うところに、空間を見出そうとするのだ。「今や空間的な次元を帯びたこの間隙のなかで、この男の存在を対角線によって標づける第三の力を人間は発揮することができる。」(L 16) この間隙において、線的に流れていく時間から離れ、歴史に介入する可能性が生まれる。「自由の瞬間のために、歴史のなかに活用できる空間を作り出し、そこで開かれた、歴史に関連づけられた政治的思考によって、中断された伝承を代替する可能性」にアレントは「希望」を見出す。(L 16)

リスカはアレントに宛てたアガンベンの1970年の手紙をも引きながら、アレントの「時間のなかの間隙」の記述が、アガンベンの「メランコリーの天使」

¹⁸ Franz Kafka, *Beschreibung eines Kampfes : Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß*, S. Fischer, 1989, S.222. なお、プロート版で採録されている「夢」以下の部分を、カフカは日記の中で抹消していたことが知られている。Vgl. L26.

の重要な源泉となっていることを示す。¹⁹ アレントのこの「間隙」は、「アガンベンがそこに現代における芸術の使命を書き込む、思考の構造の型」（L 11）なのである。

両者において、過去と未来が会おう場所は戦いの場である。近代における伝統の断絶という背景のもと、アレントはそこに新しい自由への空間を確保しようとし、アガンベンは過去と未来を破壊しつつ合致させるような、メシア的なものを開こうとする。アレントにおいては、人間がそこに立つことによって、「彼」がそこに立つことによって、時間の連続体が中断される。アガンベンの場合は、過去と未来が衝突する地点に人間はいない。ベンヤミンの「歴史の天使」に対して、デューラーの「メランコリア」の天使の姿に体现される「芸術の天使」を、アガンベンはそこに見る。前進の嵐に向かって後ずさりする歴史の天使に対し、芸術の天使は「メシア的静止」（A 110）のなかにあり、過去は伝承不可能なものとしてその眼前にある。アガンベンはベンヤミンに依拠しながら、「伝承行為の伝承」を担うもの、「伝承されるもの」すなわち「真理」の代わりに「伝承という課題」を内容として担うものとしての芸術が必要であるとして、その実現をカフカに見る。そして、この芸術に導かれて、人間が至るべき地点を、アガンベンは次のように述べる。「伝承可能性の破壊をつうじて、美学は否定的なしかたで過去を回復する。（A 110）

アガンベンはこの論文で、カフカから、ベンヤミンがそのカフカ論で引いているのと同じ箇所を引いている。「目的がひとつだけあって、道がない。われわれが道と呼ぶものは、ためらいである。」²⁰ アレントが歴史的時間の連続体のうちに、思考する人間の空間を作り出そうとするところに、アガンベンは「た

¹⁹ リスカはアガンベンのこの「間隙」の記述が、アレントのそれと文字どおり重なり合うこと、しかしまったく相反する方向に意味づけられていること、アガンベンにおいてはアレントからの影響がベンヤミンからの影響によって上書きされていることを指摘している。（L 10ff.）

²⁰ 注 12 参照。

めらい」を見、それを終結させるよう呼びかける。終結はメシア的な時間への脱出を意味する。アガンベンはさらにカフカの1917年10月20日の日記の記述から、事故によりトンネルのなかに取り残された列車の乗客たちの話を引用しており、リスカはそこにも、歴史的状況において道を見出そうとするのではなく、「出口」を希求するアガンベンの態度を読み取る。始まりと終わりがひとつになる——世界の始まりと終わりがひとつになり、人間の「道」としての時間の解釈が、ついにメシア的なものに引き渡される地点として、アガンベンがカフカの「トンネル」を読むというのだ。リスカはアガンベンのカフカ解釈を、メシアニズム的なものと見る。

このアガンベンによる解釈に対して、リスカは最後に、非メシアニズム的と呼ぶべきカフカ解釈を提示している。トンネルの中にいる人間たちには、「始まりと終わりすら、定かではない」²¹。つまり、ここに表出されているのは、ただひたすら不分明な状況で、カフカの原文からは、政治理論も形而上学的美学も引き出せないのではないかというのだ。(L 24) さらにリスカが続いて引用している、カフカの日記の続きの部分は、リスカのこの読みを支持する。

われわれはしかし、感覚の混乱あるいは感覚のあまりの鋭敏にあって、周囲に化け物ばかりがいるようで、それぞれ、ひとりひとりの気分や傷に応じて、魅惑的あるいは疲弊させる、万華鏡のような戯れがあるのだ。²² (L 25)

アガンベンは引用していないこの部分は、リスカの述べる通り、「ためらい」の状況からの脱出を要請するようには読めないだろう。

²¹ アガンベンの論文のイタリア語訳でのカフカの引用では、この箇所が「光がトンネルの入口なのか出口なのかもわからない」となっていることをリスカは指摘して、この訳をアガンベンのメシアニズム的解釈と関連づけている。(L24)

²² Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, Frankfurt am Main : S. Fischer, 1992, S.33.

3. カフカとアイヒンガーについて考えるために

ヴィーゼルの胸を破る絶望および道徳的憤慨とベンヤミンの歴史的不正の救済への憧憬は、弁神論の問題を担う。ヴィーゼルは直接その不正を体験した、理不尽な相手としての神と対峙するが、過去もまた解放されうるような、歴史的運動に賭けるベンヤミンにおいては、ベンヤミン自身の意図がどうであれ、神はすでに救済の直接の当事者であるより、人間的解釈と努力の対象になっているようにも見える。²³カフカは神そもそも神に対する訴訟がそこから意味を得るような、形而上学的視角をも疑問に付す。カフカの絶望——まさしく希望との絶縁という意味で——と、「ホロコースト後」のヨナスやレヴィナスの哲学は、「救済」はもはや考え得ないという認識から出発する点で一致する。

アレントは過去と未来の間の「自由」を「どこでも人間が考えるということを行うかぎり」存在するものと述べており、「人間が年齢をもたないかぎり——すなわち『誰か』ではなく、カフカが正しく呼んでいるように、『彼』であるかぎり」と言い換えている。(Z 16) しかし、カフカの「彼」にこの自由を見ることができるかどうかは、疑わしい。いずれにせよアレントは歴史哲学や神学とは異なる地点で語っており、「救済」については語っていない。²⁴

アドルノにおいては、有名な『ミニマ・モラリア』の最後の部分にあるように、メシア的なものの問題がすべて虚構的な「かのように」の問題にされている。アガンベンは過去と未来の間の立ちすくんだ状態からの脱出を説き、その

²³ ベンヤミンは「メシア的なもの」というような抽象的な中性化されたものではなく、「メシア」と言っており、そこには内在的なものはないとタウベスは述べている。ヤーコプ・タウベス『パウロの政治神学』高橋哲哉、清水一浩訳、岩波書店、2010年、146頁以下参照。

²⁴ 人間の判断と行為の可能性をめぐる問題は、行為とそれに下される審判の問題と関わるとすれば、そこに終末論との関わりが生じる。Vgl. Reiner Herzog: Vom Aufhören. Darstellungsformen menschlicher Dauer im Ende. In: K. Stierle u. a. (Hrsg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform* (Poetik und Hermeneutik 16). München: Fink, 1996, S. 283-349.

際芸術が果たす役割について述べるが、そこで扱われる歴史的な時間とメシア的な時間の接合の問題から、現実の歴史的世界へ戻る道はないように見える。ベンヤミンのメシアニズムを引き継ごうとするアガンベンにおいても、メシア的瞬間が空虚な断絶のみを意味するのであれば、これらはまさしくメシアニズムの消失階梯ということになる。

メシアニズム——救済のドラマは、元来、神のしもべの受苦という古代ユダヤ教の葛藤に発する、逆説的なものであろう。²⁵ 神の言葉を歴史の中に聞き取ることができないように思われるそのとき、メシアの到来ないし再臨の期待のうちに信仰が結晶する。歴史的現実とそれを覆すべき内的真実のこの緊張を、20世紀は維持できないほど極限まで押し進めてしまったということなのだろうか。ただ、「破局」はすでに起きているととらえる考え——カフカがこの考えに表現を与えているとして——は、これもまたメシアニズムのひとつの変奏であるとしても、カフカ以降、どのような運命をたどったのか。「目的がひとつだけあって、道がない。われわれが道と呼ぶものはためらいである。」アイヒンガーの作品はどのようなのだろうか。「終末から始めて、終末へ向かって」語るとは、「ためらい」としての生をそのようなものとして認識することなのだろうか。「救済」の可能性とともに「裁き」の可能性も失われたのかどうか。

『より大きな希望』の冒頭で、主人公エレンは子どもたちといっしょに喜望峰沖を船で航海、ないし漂流して、サメと意味深い会話を交わし、そして夢から目覚める。カフカは「希望をもたず、小さな船で喜望峰を回って」いく。「まだ朝早く、力強い風が吹いていた。希望をもたず、小さな帆が上がり、穏やかに垂れた。何を恐れることがあったのだろうか。ささやかな喫水の小さな船は、この危険な海原のあらゆる岩礁の上を、生き物の巧みさで滑っていった。」²⁶ カ

²⁵ Vgl. Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, S.335f.

²⁶ Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen*, a.a.O., S.101f.

フカの「希望をもたず」、「恐れない」「生き物」はやがて、難破する。アメリカをめざしていたエレンは、別の希望を抱くようになる。喜望峰をめぐるこのふたつの船の「希望」は、メシアニズムのどんな階梯を指し示していることになるのか、それはまだ十分な解釈が行われていない。