



関西学院大学リポジトリ

Kwansei Gakuin University Repository

## ヴァルター・ベンヤミンにおける普遍史の理念

著者	宇和川 雄
雑誌名	人文論究
巻	68
号	1
ページ	229-257
発行年	2018-05-20
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10236/00026935">http://hdl.handle.net/10236/00026935</a>

# ヴァルター・ベンヤミン における普遍史の理念

宇和川 雄

## 序論——裏切られた遺言，普遍史の解体と構築

有名な逸話がある。フランツ・カフカは死後に遺稿をすべて焼いて欲しいと友人に依頼した。しかし遺言は果たされず、遺稿は刊行された<sup>(1)</sup>。よく似た逸話が、ヴァルター・ベンヤミン（1892-1940）にもある。つまり本人の意志に反して、死後に公表されてしまった作品がある。その作品『歴史の概念について（*Über den Begriff der Geschichte*）』は、ベンヤミンの死後しばらくしてアメリカにいる友人のテオドーア・W・アドルノのもとに届けられた。1939年9月に第二次世界大戦がはじまったとき、パリにいたベンヤミンは敵性外国人として収容所に送られる。友人たちの助力で二か月後に釈放されたベンヤミンは、それからおよそ半年間のあいだ、ひとつの仕事に取り組んでい

---

\*本論文は、日本独文学会京都支部 2017 年春季研究発表会における口頭発表「ヴァルター・ベンヤミンにおける普遍史の理念」の原稿に修正を加えたものである。以下ベンヤミンのテキストの引用に関しては次の校訂版全集を使用し、略号 WuN に巻数を記す。Benjamin, Walter: *Werke und Nachlaß*. Frankfurt a. M./Berlin 2008 ff. また一部の著作については旧校訂版全集を使用し、略号 GS に巻数を記す。Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M. 1991. ベンヤミンの書簡に関しては以下のものを用い、略号 GB に巻数を記す。Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Frankfurt a. M. 1995 ff. あわせてフリードリヒ・シュレーゲルの著作からの引用は次の校訂版全集を使用し、略号 KA に巻数を記す。Schlegel, Friedrich: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. München/Paderborn/Wien 1958 ff.

- (1) Vgl. Brod, Max: *Nachwort*. In: Kafka, Franz: *Der Prozess*. Berlin 1925, S.402-411, hier S.405 f. マックス・プロートが 1925 年の『審判』刊行に際して寄せた「後書き」より。

た。それが『歴史の概念について』——いわゆる『歴史哲学テーゼ』——である。ヨーロッパ「近代」の破局を前にして、ベンヤミンが生涯の最後に取り組んだのは、歴史とは何かという問いだった。「わたしたちは歴史についてどのような観念を作りださなければならないのか。」<sup>(2)</sup>一人の批評家として、亡命ユダヤ人として、「ファシズムを厳密に吟味しうる歴史理論」<sup>(3)</sup>をつくりだすその試みが、彼の最後の仕事となった。この遺稿の処置について、アドルノは1941年6月12日付の手紙のなかで、同僚のマックス・ホルクハイマーに次のように述べている。

ベンヤミンは手紙のなかでその仕事について——構想として——何度か言及していました。それはしかしわたしの知る限り研究所〔社会学研究所〕には届きませんでした。わたしはそれをアレントの持っていた版ではじめて知ったのです。ベンヤミンは公表は考えていませんでした。1940年春のグレーテル宛の手紙のなかで、彼ははっきりとそれに反対しています。全体が未完形で構想にとどまっていることは明らかです。マルクス主義と政治が話題になっている箇所のある種のナイーブさは、今回も見受けられます。にもかかわらず、わたしたちはこの草稿を刊行するべきだと思います。<sup>(4)</sup>

アドルノによれば、『歴史哲学テーゼ』は未完の作品であり、いくつかの問題点を含んでいる。なにより、ベンヤミン自身がその公表には反対だった。ベンヤミンはアドルノ夫人（グレーテル・アドルノ）に宛てた手紙のなかで、そのテキストを公表する意志はなく、もしそれが刊行されれば「熱狂的な誤解」を生むだろうと懸念を述べている<sup>(5)</sup>。にもかかわらず、アドルノはこの草稿

(2) WuN19, S.122.

(3) Ebd., S.134.

(4) Ebd., S.313 f. [ ] は論者による補足、強調はアドルノによる。

(5) GB6, S.436. 1940年4月末・5月初旬のグレーテル・アドルノ宛ての手紙より。

を公表することにこだわった。なぜか。アドルノはその理由をこう述べている。これはベンヤミンの「最後のコンセプト」であり、その全体が「偉大な相貌」であることに疑いの余地はない。さらに「ベンヤミンの仕事のなかでこれ以上わたしたちの研究所の立場に近いものはなく」、そのテーゼには「わたしの心を強く揺さぶる一致がある」<sup>(6)</sup>。議論の末、アドルノとホルクハイマーは『歴史哲学テーゼ』を1942年の『社会学研究誌』ベンヤミン追悼号の巻頭に載せることに決める<sup>(7)</sup>。そしてそれ以来、この作品をめぐる解釈は「熱狂的」に加熱する。——まさにカフカの『城』のように。かつてマックス・プロートが遺言に反してカフカの遺稿を刊行したことで非難されたとき、ベンヤミンは作品を守ったプロートを擁護した<sup>(8)</sup>。ただし彼は、次のように付け加えることも忘れなかった。「カフカはおそらく、その最後の意志を実行しないであろう人物に遺稿を委ねたに違いない。」<sup>(9)</sup>ベンヤミンがこのカフカの戦略を熟知していたとすれば、彼もまた自らの遺言が裏切られることを、どこかで期待していたのかもしれない。

「普遍史 (Universalgeschichte)」がベンヤミンにおいて重要なテーマとして浮上するのは、この『歴史哲学テーゼ』の構想段階である。ベンヤミンはこの作品のなかで歴史の概念をさまざまな角度から検証している。そこでまず取り上げられるのが、「普遍史の解体」<sup>(10)</sup>である。ベンヤミンはあるメモのなかで次のように書いている。「最初の一撃が加えられなければならないのは、普遍史の理念である。」<sup>(11)</sup>「歴史の屑から歴史をつくる (Geschichte aus dem Abfall von Geschichte machen)」<sup>(12)</sup>ことをモットーとし、「ミクロな歴史」の

(6) WuN19, S.314.

(7) Vgl. Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Walter Benjamin zum Gedächtnis. Sonderausgabe der Zeitschrift für Sozialforschung, 1942, S.1-16.

(8) Vgl. GS4, S.466-468.『紳士の道徳』(1929年)より。

(9) GB6, S.107. 1938年6月12日付のゲルシヨム・シヨールーム宛の手紙より。

(10) WuN19, S.113.

(11) Ebd., S.114.

(12) WuN13, S.235.「歴史の屑から歴史をつくる」という言葉は1930年のエッセイ『人形礼賛』のななかに出てくるが、『バサージュ論』のなかでもベンヤミンは同ノ

叙述に情熱を注いできたベンヤミンが、「普遍史」という「マクロな歴史」の解体を唱えるのはもっともなことだろう<sup>(13)</sup>。しかし『歴史哲学テーゼ』には大量のメモが残されていて、そのなかでは一転して別のことが言われている。それによれば、「普遍史」の理念は決して思考不可能なものではない。そしてそれが成功するか否かは、「普遍言語」の理念にかかっている<sup>(14)</sup>。だとすれば、ベンヤミンは「普遍史」を二通りに考えていたことになる。一方では否定すべきもの、解体すべきものとして。そして他方では、再構築すべきものとして。この二つの考えは、矛盾するものではない。要するに、ベンヤミンは従来の「普遍史」を解体して、その理念を新たにつくりあげようとしていたのである。

この論文のテーマは、ベンヤミンがその生涯の最後の日々に模索していたこの「普遍史」の理念の読解である。このテーマはいくつかの点で注目に値する。まずひとつ、ベンヤミンの歴史哲学はこれまでカルロ・ギンズブルグをはじめとする歴史家によって、「ミクロストリア（微視の歴史学）」の先駆として評価されてきた<sup>(15)</sup>。しかし「普遍史」の理念は、単純に「ミクロストリア」

↘ 様の表現を繰り返し使っている。『パサーージュ論』断章 S1a, 1 (GS 5, S.676) および N1a, 8 (ebd., S.574) を参照。

(13) ベンヤミンと同じくフランクフルト学派のメンバーの一人に数え入れられるジークフリート・クラカウアーは、遺作となった『歴史——最後の前の最後の物事』（1969）のなかで、歴史を「マクロな歴史」と「ミクロな歴史」の二極に分け、一方に最高の普遍性の総合である「普遍史（universalhistory）」を、他方に「原子に似た諸事件の研究」を配置している。このクラカウアーの分類に従えば、ベンヤミンの仕事は明らかに後者に属する。Vgl. Kracauer, Siegfried: *History. The last things before the last*. New York 1969.

(14) WuN19, S.114.

(15) ギンズブルグ、カルロ「ミクロストリア——彼女についてわたしの知っている二、三のこと」[同『糸と痕跡』（上村忠男訳）みすず書房、2008年、164～205頁所収]を参照。ギンズブルグは著作のなかで、自らの歴史学のモデルとして繰り返しベンヤミンの『歴史哲学テーゼ』に言及している。なお「ミクロストリア（microstoria）」は1981年にカルロ・ギンズブルグとジョヴァンニ・レーヴィが創刊した叢書『ミクロストリエ（Mikrostorie）』に由来し、広義には世界史や普遍史といった巨視の歴史学の対極に位置する「微視の歴史学」を意味する。この点については上村忠男「神は細部に宿るか——ミクロストリア考」[同『歴史家と母たち——カルロ・ギンズブルグ論』未來社、1992年、106～155頁所収]、107頁を参照。

の枠におさまるものではない。それからもうひとつ、『歴史哲学テーゼ』はこれまで基本的に、マルクス主義の階級闘争論とユダヤ神学の救済史観を総合する試みとして解釈されてきた<sup>(16)</sup>。しかし「普遍史」の理念はそのどちらにも還元することはできない。普遍史の理念とはつまり、ベンヤミンの歴史哲学を問い直すためのひとつの試金石にほかならない。このテーマは、従来の研究ではこれまでほとんど見過ごされてきた。ただし例外が二つある。第一に、アドルノは1964年の講義のなかでベンヤミンの「普遍史批判」の側面について詳細に論じている<sup>(17)</sup>。しかしアドルノは、ベンヤミンが普遍史の理念の再構築に取り組んでいたことについては言及していない。この残された謎に取り組んだのが、ジョルジョ・アガンベンである。アガンベンは1982年の講演のなかで、ベンヤミンにおける「普遍言語」と「普遍史」、すなわち「言語」と「歴史」のカテゴリーの交差について論じている<sup>(18)</sup>。しかしアガンベンの関心は明らかにベンヤミンの「言語」の方にあり、ベンヤミンが『歴史哲学テーゼ』のなかで思い描いていた「普遍史」という「歴史」の謎が十分に明らかにされているとは言いがたい。

「普遍史」の理念は、ベンヤミンの歴史哲学に残された大きな謎である。この謎を解き明かす上で重要な手がかりとなるのが、若き日のベンヤミンのドイツロマン主義研究である。ベンヤミンはその研究のなかで、フリードリヒ・シュレーゲル(1772-1829)の芸術理論の核心である「普遍詩(Universalpoesie)」の理念の解明を試みている。普遍的な「詩」の理念をめぐるベンヤミン

(16) Vgl. Gagnebin, Jeanne Marie: „Über den Begriff der Geschichte“. In: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart/Weimar 2006, S.284-300.

(17) アドルノが1964年から65年にかけておこなった講義「歴史の理論と自由の理論について」のうち、特に第9講義「普遍史批判」および第10講義「〈否定的〉普遍史」を参照。Vgl. Adorno, Theodor W.: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Nachgelassene Schriften. Bd.13. Frankfurt a. M. 2001, S.117-145.

(18) アガンベン、ジョルジョ「言語と歴史——ベンヤミンの思考における言語的カテゴリーと歴史的カテゴリー」[同『思考の潜勢力』(高桑和巳訳)月曜社、2009年、42～66頁所収]を参照。

の若き日の思考は、それから長い年月を経て、やがて普遍的な「歴史」の理念をめぐる思考へと結実する。ベンヤミンにおける普遍史の理念とは何か。1940年頃のベンヤミンはそこにどのような「人類の希望」<sup>(19)</sup>を見出したのか。この二点をベンヤミンのシュレーゲル読解に注目して明らかにすることが、この論文の課題である。

## 1. 普遍史とは何か——キリスト教的普遍史と近代的普遍史

まずは「普遍史」とは何か、その歴史を簡単におさえておこう。ヨーロッパにおける「普遍史」の伝統は、そもそも古代ローマにまでさかのぼる。「普遍史」がまさに「普遍的」な歴史であるという根拠は、ヨーロッパでは長らく聖書に置かれてきた。聖書に記された創世神話にもとづく人類史の解釈、それが「普遍史」の最古の形態である。岡崎勝世によれば、古代の教父たちは人類の歴史を六千年の時間のなかで考え、ノアの洪水やイエス誕生の年代を聖書の記述から算定し、歴史の終末には救済の時である「神の国」の到来を想定していた<sup>(20)</sup>。このキリスト教的な普遍史はアウグスティヌスの『神の国』をもって完成し、以来ヨーロッパの歴史記述の範例となる。では、このキリスト教的な「普遍史 (Universalgeschichte)」は、いつわたしたちの知るような科学的な「世界史 (Weltgeschichte)」に変わったのか。岡崎はその転換点を18世紀後半に置いている<sup>(21)</sup>。その転換の理由は主に三つある。一つ目は、中国史の圧倒的な古さである。17世紀にイエズス会宣教師の活動によって本格的に中国史の古さが知られるようになってから、普遍史の年代記計算は大きな困難に直面していた。二つ目は、科学革命の影響である。17、18世紀の「科学革命」

(19) WuN19, S.140.

(20) 岡崎勝世『キリスト教的世界史から科学的世界史へ——ドイツ啓蒙主義歴史学研究』勁草書房、2000年、および岡崎勝世「キリスト教的世界像」[秋田茂他編『「世界史」の世界史』ミネルヴァ書房、2016年、132～163頁所収]を参照。

(21) 岡崎勝世『聖書 VS. 世界史——キリスト教的歴史観とは何か』講談社現代新書、1996年、とくに第三章「普遍史の危機の時代」を参照。

の成果——例えばビュフォン『自然の諸時期』（1778）における地球の年代測定の試み——は、人類史を六千年という短い尺度で測る普遍史の記述のさまざまな矛盾を浮き彫りにした。そして三つ目に挙げられるのが、聖書そのものの批判的研究のはじまりである。ドイツではすでに1760年代から、聖書を古代文献のひとつとして扱う批判的研究が「新教義派」のもとではじまっていた。こうしたいくつかの要因によって、普遍史は書き換えを余儀なくされていく。そして18世紀後半のドイツでこの転換を主導したのが、ゲッティンゲン大学の歴史家たち、すなわちドイツ啓蒙主義歴史学派だった<sup>(22)</sup>。彼らは創世紀元を否定し、聖書の物語と歴史を切断し、それまでの「普遍史」に代わる「世界史」という新しいジャンルをつくりだした。奇蹟に満ちた「万有の世界（Universum）」から「世俗的世界（Welt）」へのこの転換が、歴史学の大きな一歩であったと、岡崎は述べている<sup>(23)</sup>。

岡崎の主張は多くの点で納得のいくものであるが、しかしここでひとつ大きな疑問が残る。岡崎は「普遍史」が啓蒙主義において断絶した、という書き方をしているが、これは正確ではない。「普遍史」の名を冠した歴史書は、19世紀以降も続々と刊行されているからだ。普遍史の断絶後も、普遍史という名称自体は「世界史」とともに使われ続ける。ただし、それはもはやキリスト教的な歴史ではなく、「百科全書（Universalexikon）」と同じような網羅性をそなえた、普遍的な歴史である。要するに、古代からつづいた「キリスト教的普遍史」とは別の、いわば〈近代的普遍史〉が存在するわけで、岡崎の研究ではまさにこの点が見落とされている。この点に関して参考になるのが、アドルノの見解である。アドルノは1964年の講義のなかで、19世紀ヨーロッパにおいては西洋と東洋を総合した「ひとつの世界（one world）」について語ることが、「普遍」について語ることと同義であったと述べている<sup>(24)</sup>。アドルノによ

(22) 岡崎勝世「ドイツ啓蒙主義歴史学研究（II-2、完）——A. L. von シュレーツァーにおける「普遍史」から「世界史」への転換」[埼玉大学教養学部『埼玉大学紀要』教養学部 47(2)、2011年、55～122頁所収]を参照。

(23) 前掲書、108頁

(24) Adorno (2001), S.119.



れば、全世界の人類の発展史を記す「普遍史」はゲーテの「世界文学 (Weltliteratur)」とほぼ同じ概念であり、普遍史の概念は市民階級の台頭期においては「思想一般のエーテルのようなもの」を形成していた<sup>(25)</sup>。このアドルノの指摘を踏まえると、次のようにまとめることができるだろう。すなわちキリスト教的普遍史の断絶の後には、「世界史」と同時に〈近代的普遍史〉という新しいジャンルが成立したのである。

ベンヤミンが『歴史哲学テーゼ』のなかで批判の矛先を向けているのは、この〈近代的普遍史〉にはかならない。アドルノは先の講義のなかで、今日では「問題含み」<sup>(26)</sup>のものになっているこの〈近代的普遍史〉を批判した先駆者として、ベンヤミンの名前を挙げている<sup>(27)</sup>。では、ベンヤミンは〈近代的普遍史〉をどのような観点から批判していたのだろうか。

## 2. ベンヤミンの普遍史批判——〈真の普遍史〉を求めて

ベンヤミンの普遍史批判の最初のシーンは、1930年頃に書かれたエッセイのなかに見出される。19世紀末のドイツでは、歴史研究の行き過ぎた細分化に対する反動として、とくに文化史の分野で「普遍史」が息を吹き返していた<sup>(28)</sup>。ベンヤミンはその「文化史的方法の誤った普遍主義」<sup>(29)</sup>を次のように

<sup>(25)</sup> Ebd., S.118.

<sup>(26)</sup> Ebd., S.119. アドルノは「普遍史」の問題点のひとつとして、それが全世界の歴史が間断なく「統一的に進む」という考えを前提とし、歴史の「中断」というモメントを無視していることを挙げている。

<sup>(27)</sup> Ebd., S.129 ff.

<sup>(28)</sup> 例えばアロイス・リーゲルは1898年の論考「芸術史と普遍史」のなかで、歴史の全体をパノラマ的に俯瞰する普遍史研究のリヴァイバルを指摘している。Vgl. Riegl, Alois: *Kunstgeschichte und Universalgeschichte*. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Berlin 1995, S.3-9. 1909年にカール・ランプレヒトがライプツィヒ大学に創設した「ザクセン王立文化史・普遍史研究所」は、この普遍史研究のリヴァイバルを示す一例と言えるだろう。Vgl. Lamprecht, Karl: *Studium Lipsiense*. Berlin 1909. また、20世紀以降にも「普遍史」の名を冠した様々な研究が試みられていることについては、以下の研究を参照。Vgl. Osterhammel, Jürgen: *Raumfassung und Universalgeschichte im 20. Jahrhundert*. In: Hübinger, /

批判している。普遍史研究は、歴史の「偉大なる全体」や「包括的連関」にとられるあまり、その隙間にある「境界領域」を蔑ろにしている<sup>(30)</sup>。ベンヤミンは繰り返し、「普遍史研究によって侮蔑的に退けられてきた境界事例」<sup>(31)</sup>に取り組むこと、すなわち「些末なものへの畏敬心 (Andacht zum Unbedeutenden)」<sup>(32)</sup>の重要性を指摘している。

このときのベンヤミンが考えていたのは、アカデミズムの領域で無視されてきたジャンルや作品に目を向け、それによって「普遍史」に風穴を開けることだった。しかし1940年頃、『歴史哲学テーゼ』を書いていた頃の彼の関心は、文化史ではなく人類史に向かっている。この変化は明らかに、彼を取り巻く環境の変化と関連している。ベンヤミンはナチス政権の成立した1933年以降、ドイツを離れて亡命生活に入る。自らの生存と思想の自由が脅かされる状況下において、彼の関心は次第に文化史の「境界領域」から、人類史の「境界領域」へと移っていく。

では、1940年頃のベンヤミンは普遍史の問題点をどのように考えていたのか。『歴史哲学テーゼ』のメモのひとつを見てみよう。

普遍史 (Universalgeschichte) という観念は、進歩という観念、および文化という観念に結び付けられている。人類の歴史のなかの全瞬間は、それが進歩の連鎖に一列に繋がれているために、文化・啓蒙・客観精神——あるいはそれをほかにどう呼ぶにせよ——そういった共通分母の上に載せ

↘ Gangolf/Osterhammel, Jürgen/Pelzer, Erich (Hg.): *Universalgeschichte und Nationalgeschichten*. Freiburg im Breisgau 1994, S.51-72; Schulin, Ernst (Hg.): *Universalgeschichte*. Köln 1974.

(29) WuN13, S.307. 1931年に発表されたエッセイ「文学史と文芸学」より。

(30) Ebd., S.428. 1933年に発表されたエッセイ「厳密なる芸術学」より。

(31) Ebd., S.427.

(32) Ebd., S.425. ベンヤミンが「些末なものへの畏敬心 (Andacht zum Unbedeutenden)」を自らの歴史研究のモットーにしていたことについては、拙論「文献学と歴史——グリムからベンヤミンへ」[日本独文学会『ドイツ文学』第146号, 2013年, 119～132頁所収]を参照。

られなければならないのだ。(33)

ベンヤミンはここで「普遍史」が進歩史観と結びついていることを問題視している。ポイントになるのは「共通分母」という言葉である。ごく簡単な例を挙げれば、〈3分の2〉と〈5分の3〉のように異なる分母をもつ数字は、そのままでは比べることができない。しかし分母を共に15にすれば、〈15分の10〉と〈15分の9〉になり、その大小が分かる。同様に、アジアとヨーロッパのような異なる分母をもつ歴史も、「文化」水準や「啓蒙」といった何らかの共通分母を設定して通分すれば、その相対的な進度が分かるように見える。その結果、いわば〈存在の大いなる連鎖〉ならぬ〈時間の大きい連鎖〉が形成されるわけだが、ベンヤミンはこのような普遍史の操作が「まやかし」ではないかと考えている。なぜか。ベンヤミンは視点を変えて、歴史を〈敗者〉——あるいは「抑圧された者たち (*die Unterdrückten*)」——の側から見てみることを提案する。〈勝者〉——あるいは「抑圧する者たち (*die Unterdrücker*)」——の側から見れば、たしかに歴史は輝かしい「進歩」の過程に見えるかもしれない。しかし、〈敗者〉から見ればそうではない。例えば、祖国を追われ異郷の地で困窮を極めているベンヤミンのような亡命ユダヤ人にとっては、歴史は「破局」に次ぐ「破局」にほかならない(34)。すなわち、「歴史の連続とは抑圧する者たちの連続」であり、そこには「抑圧された者たち」の時間が含まれていない(35)。だとすれば、人類の進歩という〈勝者〉の側に立った歴史理解は、本当に「普遍的」な歴史と言えるのか。これがベンヤミンの普遍史批判のひとつ目のポイントである。

ベンヤミンの考える普遍史の問題点は、しかしもうひとつある。それは「理論武装」(36)の欠如である。ベンヤミンはメモのなかで、当時を代表する「普遍

(33) WuN19, S.141.

(34) Ebd., S.133.

(35) Ebd., S.123.

(36) Ebd., S.104.

史家」<sup>(37)</sup>のひとりエドゥアルト・マイヤー（1855-1930）の論文を引用している<sup>(38)</sup>。その論文『歴史の理論と方法について』（1902）のなかで、マイヤーは歴史は科学か、という問いにこう答えている。自然科学は「法則」を求めるが、歴史には「法則」はない<sup>(39)</sup>。ゆえに歴史は科学ではない。歴史とは偶然と自由意志の産物であって、歴史家の仕事は、いかなる「法則」も抜きにして歴史のあるがままの多様性を描き出すことにある。そしてその作業を緻密に積み重ねた結果として、歴史は普遍性を獲得する。そのような普遍史家を自任するマイヤーにとっては、マルクス主義の歴史家がおこなっているような特定の「歴史法則」に基づく未来の「断定的な予言」は、断じて「承認できない」ものだった<sup>(40)</sup>。マルクス主義の歴史家と普遍史家のこの対立を、ベンヤミンは次のように説明している。

歴史主義の頂点をなすのは、当然ながら普遍史（*Universalgeschichte*）である。唯物論的な歴史記述は方法の上で、おそらく他のどのような歴史記述に対してよりも、この普遍史に対してははっきりと際立った違いを見せる。普遍史には何の理論武装もない。その方法は足し算（*additiv*）である。つまり均質で空虚な時間を満たすために大量の事実を寄せ集めるのだ。<sup>(41)</sup>

ベンヤミンはここで、普遍史の方法が「理論武装」を欠いた単純な「足し算」であることを批判している。具体例をひとつ挙げておくと、マイヤーは普遍史研究のモデルとして、ギリシャ・ユダヤ・イランといった「諸民族

---

(37) Vgl. Carder III, William M./Demandt, Alexander: *Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers*. Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1990.

(38) WuN19, S.145 f.

(39) Meyer, Eduard: *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*. In: Ders.: *Kleine Schriften*. Halle 1910, S.1-67, hier S.28.

(40) Ebd., S.35.

(41) WuN19, S.104. 『歴史哲学テーゼ』 第17テーゼより。

(Völker)」の歴史を総合して古代史の全容を描き出した、自らの主著『古代史』(全五巻, 1884-1902)<sup>(42)</sup>を考えていた。ベンヤミンはこの種の試みについて次のように述べている。「最初の一撃が加えられなければならないのは、普遍史の理念である。人類の歴史はさまざまな民族の歴史の組み合わせから成るという考え方は、それらの民族の本質が各々の民族の目下の構造によって、また同じく民族と民族のあいだの目下の関係によって、不明瞭になっている今日においては、たんなる思考の怠惰の言い逃れでしかない。」<sup>(43)</sup>この言葉がマイヤーの業績に対する評価として妥当か否かは、いまは措いておこう。考えるべきはむしろ、ベンヤミンがここでなぜ「思考の怠惰」という強い言葉を使って、「普遍史」を難じているのかということだ。いま引用した部分を分かりやすく言い換えると、例えばユダヤ民族とゲルマン民族をとってみても、古代はいざしらず、現代では同化政策などによって二つの民族は複雑に入り混じっていて、明確に分けることができなくなっている。そのため、マイヤーのように「民族」の純粋性を前提として、諸民族の歴史の単純な「組み合わせ」、つまり「足し算」によって普遍性に到達することができるという考えは、現代では通用しない。ベンヤミンはこの観点から、マイヤーよりもマルクスの方に、すなわち「抑圧された者たち」の解放を目指す唯物論の「理論武装」の方に、軍配を上げているのである。

ベンヤミンはこのように、現在「普遍史」と呼ばれているものが真にその名に値するものではないことを、繰り返し指摘している。ベンヤミンはしかし、ただ普遍史を批判しているだけではない。ベンヤミンはそこからさらに、〈真の普遍史〉について考える。ある断章のなかではこう記されている。「普遍史の真の概念はメシア的 (messianisch) なものである。今日考えられている普遍史は、暗い思考の人々の考えるものだ。」<sup>(44)</sup>ではこの〈真の普遍史〉とは、

(42) Vgl. Meyer, Eduard: Geschichte des Altertums. 2. unveränderte Auflage. Stuttgart 1915.

(43) WuN19, S.114. 強調はベンヤミンによる。

(44) GS 5, S.608. 『パサーージュ論』断章 N18, 3 より。

一体どのようなものなのか。これまでの議論を踏まえれば、それは〈勝者〉の歴史の影に隠れた〈敗者〉の時間に光を当てるものだと言えるだろう。ベンヤミンはその光の作用を、「メシア的」と形容している。ユダヤ教において、「メシア」とはそもそも歴史の最終段階において「大転換」<sup>(45)</sup>を告げるために現れる存在であり、ベンヤミンはそれを「救済の思想 (Erlösungsgedanken)」<sup>(46)</sup>として理解する。ベンヤミンはさらに、この〈真の普遍史〉を考えるための方向性を二つ示している。一つ目は、「歴史の主体」を、〈勝者〉から〈敗者〉へと転換すること<sup>(47)</sup>。そして二つ目は、「普遍」という言葉の解釈の変更である。歴史の「普遍性」を、マイヤーが『古代史』において考えていたような、さまざまな「民族」の総和としてではなく、あらゆるヒエラルキーを越えて、文字通りすべての人間に開かれたものとして、考えることはできるのか。まさにこれが、ベンヤミンが最後まで悩んだ点だった。そしてベンヤミンはそれを考えるための手がかりを、最終的には「普遍言語 (universelle Sprache)」のなかに見つける。

なぜ、「普遍言語」なのか。「歴史の多様性は、言語の多様性と似ている」とベンヤミンは言う<sup>(48)</sup>。ベンヤミンはそれを説明するために、「バベルの塔」<sup>(49)</sup>の逸話を持ち出している。『創世記』第11章には、天に届く塔を建てようとした人間たちに対して、その驕りを戒めるために神が「言語混乱」を引き起こしたという逸話がある。この逸話はしかし裏を返せば、「言語混乱」以前には〈ひとつの言語〉と〈ひとつの世界〉が存在したということを含意している。かくしてこの逸話は、西洋思想史における〈ひとつの言語〉をめぐる探求に道を開くことになった。ベンヤミンはまさにこの〈すべての人間の言語を包括する理念〉のなかに、〈すべての人間の歴史を包括する理念〉を考えるための手

(45) シェプス、ユーリウス・H 編『ユダヤ小百科』(石田基広他訳) 水声社、2012年、1025頁参照。

(46) WuN19, S.138.

(47) Ebd., S.129. ベンヤミンは「歴史の主体」が「超越論的な主体」ではなく、「危機に晒された状態にある、抑圧された、戦う階級」であることを強調している。

(48) Ebd., S.124.

(49) Ebd., S.109.

がかりを見出す。そしてこの発想は、決して前例がないわけではない。ベンヤミンはその例として中世の神学とライプニッツの論理学を挙げている。

普遍史の理念が成功するか否かは、普遍言語の理念にかかっている。この普遍言語という理念が、中世におけるような神学的な基盤であれ、最後にはライプニッツにおけるような論理的な基盤であれ、なんらかの基盤をもっていた限りにおいて、普遍史は決して思考不可能なものではなかった。<sup>(50)</sup>

「普遍言語」および「完全言語」の歴史的展開を跡づけたウンベルト・エーコの研究によれば、中世のキリスト教世界で普遍言語の問題に最初に本格的に取り組んだのはダンテの『俗語論』（1303-1305）であり、一方で17世紀に記号計算を「アダムの言語」の唯一の実例と定義したのがライプニッツだった<sup>(51)</sup>。ベンヤミンはこの二つの例を挙げて、「普遍言語」を考える基盤があれば、同様に「普遍史」を真剣に考えることもできるはずだと述べている。ライプニッツの時代に考えられていた「普遍史」とは、もちろんすでに前章で見た聖書にもとづく〈キリスト教的普遍史〉である。しかしベンヤミンはこの聖書にもとづく古いタイプの「普遍史」の方法に回帰しようとしているわけではない。「普遍言語」を思考した先人たちのなかにベンヤミンが見出すのは、普遍史の「普遍性」を、今日考えられているものとは別の「基盤」において思考する可能性なのだ。

では、ベンヤミンは普遍言語を、あるいは「普遍」を、どのような「基盤」において考えていたのか。「ベンヤミンの微視的・断片的な方法は、ヘーゲルにあってもマルクスにあっても全体性を支えている普遍的媒介という思想を、

<sup>(50)</sup> Ebd., S.114.

<sup>(51)</sup> エーコ、ウンベルト『完全言語の探求』（上村忠男、廣石正和訳）平凡社、2011年、とくに第3章「ダンテの完全言語」および第14章「ライプニッツから『百科全書』へ」を参照。

完全に我が物にしたことがない」<sup>(52)</sup>というアドルノの言に従うならば、ベンヤミンが「普遍史」を考えるその「基盤」は、はたしてどこにあるのか。それを紐解く手がかりは、次の一節のなかにある。

バベルの塔の建設に由来する混乱が鎮められないうちは、普遍史に対応するものは何もない。普遍史はある言語を前提としている。[...] その言語とは、散文 (Prosa) の理念それ自体である。<sup>(53)</sup>

同じことを、ベンヤミンは次のようにも述べている。「散文の理念は、普遍史のメシア的な理念と一致する。」<sup>(54)</sup> 普遍史の理念がすなわち「散文の理念」であるとは、どういうことなのか。そもそも、「散文の理念」とは何か。それを理解するためには、『歴史哲学テーゼ』のおよそ20年前、1919年に書かれたベンヤミンの博士論文にまでさかのぼらなければならない。フリードリヒ・シュレーゲルの芸術理論、とくに「普遍詩 (Universalpoesie)」の理念の解釈を試みたその論文のなかで、ベンヤミンは「散文の理念」をどのようなものとして理解していたのか。次章ではそれを見ておこう。

### 3. 散文の理念——シュレーゲルからベンヤミンへ

生涯の最後の日々を「歴史の概念」の考察に捧げたベンヤミンだが、その構想は1940年に突然はじまったわけではない。友人のショーレムは、1915年の夏、ベンヤミンとはじめて出会ったときにすでに彼が歴史哲学への強い関心を抱いていたことを証言している<sup>(55)</sup>。ベンヤミンははじめ、博士論文を「カ

<sup>(52)</sup> Adorno, Theodor W.: Charakteristik Walter Benjamins. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd.10-1. Frankfurt a. M. 1977, S.238-253, hier S.247.

<sup>(53)</sup> WuN19, S.109.

<sup>(54)</sup> Ebd., S.125.

<sup>(55)</sup> Vgl. Scholem, Gerschom: Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt a. M. 1975, S.40.



ントと歴史」というテーマで書くことを考えていた<sup>(56)</sup>。しかしやがて研究対象はロマン主義に変更される。ベンヤミンは手紙のなかで、自らの関心が「宗教と歴史 (Religion und Geschichte)」にあることを語っている。「初期ロマン主義の核心は、宗教と歴史だ。それは後期ロマン主義のすべてに比べて無限に深く、美しい。初期ロマン主義は […] みずからの思考と生のなかに、宗教と歴史が必然的に一致するような高次の領域を生み出そうと試みた。」<sup>(57)</sup>そしてベンヤミンの考えでは、この試みを誰よりも長く推し進めたのが、フリードリヒ・シュレーゲルだった。1919の春、ベンヤミンは最終的に博士論文を『ドイツロマン主義における芸術批評の概念 (Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik)』という表題で書きあげる。しかしそのテーマは変わっていない。彼はある手紙のなかで、それが「ロマン主義の核心であるメシアニズム (Messianismus)」の構造を、芸術理論のなかに間接的に読み取る試みであったと述べている<sup>(58)</sup>。

ベンヤミンによれば、ドイツロマン主義の芸術理論のなかには、メシアニズム的な歴史観と同じ構造が隠れている。この点についてももう少し補足しておこう。「ロマン主義的メシアニズム」の一例として、ベンヤミンはこの論文のなかで、「神の国を実現しようとする革命的な願望は、発展的な形成の弾む地点であり、近代の歴史の出発点である」というシュレーゲルの言葉を引用している<sup>(59)</sup>。シュレーゲルはこのように「近代の歴史」を「神の国」の実現を目指す永続的な革命運動と見なす一方で、別の箇所では「近代文学」を「永遠に生成しつづける発展的な普遍詩 (progressive Universalpoesie)」と定義している<sup>(60)</sup>。つまりシュレーゲルにおいては、「歴史」も「文学」も、何か究極的な目標を目指して永遠に発展を続ける無限のプログラムとして考えられている。

(56) GB1, S.390. 1917年10月22日付のゲルハルト・ショーレム宛ての手紙を参照。

(57) Ebd., S.362. 1918年6月のゲルハルト・ショーレム宛ての手紙より。強調はベンヤミンによる。

(58) GB2, S.23. 1919年4月7日付のエルンスト・シェーン宛の手紙より。

(59) WuN3, S.13. ベンヤミンが引用しているのはシュレーゲルのアテネーウム断章222番の言葉。Vgl. KA2, S.201.

(60) Ebd., S.189 f. アテネーウム断章116番の言葉。

言い換えれば、シュレーゲルの歴史哲学と芸術理論はともに「メシアニズム」的な構造をもっている。ベンヤミンが目にしたのは、まさにこの構造の一致だった。

以下、ベンヤミンの博士論文のまさにクライマックスにあたる部分の概要を簡単におさえておこう。ベンヤミンはまず、初期シュレーゲルの思考が「絶対的なもの（*das Absolute*）」という一点をめぐって展開されていることに注目する<sup>(61)</sup>。この「絶対的なもの」は、シュレーゲルにおいては「あるときは教養として、あるときは調和として、天才もしくはイロニー、宗教として現れる」<sup>(62)</sup>。しかしそれらの概念は融合し、混濁し、その本来の豊かさが失われてしまっている<sup>(63)</sup>。それを免れているのは「歴史」の概念と、それからもうひとつ、「芸術」の概念しかない<sup>(64)</sup>。（なお議論の前提として、ベンヤミンはロマン主義において「芸術（*Kunst*）」の概念が「詩（*Poesie*）」あるいは「文学（*Dichtung*）」と同等のものであることを指摘している。）<sup>(65)</sup>では、「芸術」における「絶対的なもの」とは何か。その一例として、ベンヤミンは「絶対的な書物（*absolutes Buch*）」を挙げている<sup>(66)</sup>。それはシュレーゲルの『アテネウム断章』のなかでは次のように言われている。「古代人たちの古典的な詩はすべて関連しあっており、ばらばらにほぐすことができず、ひとつの有機的な全体をかたちづくっており、ただひとつの詩、そこでは詩作法そのものが完全であるように思われる唯一の詩と見なされているのは当然だ。同様に、完全な著作にあってはすべての書物はただ一冊の書物でなければならない。」<sup>(67)</sup>シュレーゲルはここで、すべての詩を包括する「唯一の詩」、万巻の書物を内包した「一冊の書物」、すなわち「絶対的な書物」が存在すると考えていて、ベンヤミンはそれを「芸術それ自体がひとつの作品であるという神秘的なテー

(61) WuN3, S.37.

(62) Ebd., S.48.

(63) Ebd., S.49.

(64) Ebd., S.48.

(65) Ebd., S.14.

(66) Ebd., S.98.

(67) ベンヤミンが引用しているのはイデーエン断章 95 番。KA2, S.265.

ゼ]」<sup>(68)</sup>と表現している。そしてこのテーゼは、シュレーゲルにおいては最終的に「普遍詩」の理念へと昇華される。ベンヤミンはそれを次のように説明している。

総合作品における芸術の理念の提示を、シュレーゲルは発展的な普遍詩 (**progressive Universalpoesie**) の課題とした。詩のこの名称自体が、まさにその課題を指し示している。ロマン主義的のポエジーは発展的な普遍詩である。……ロマン主義的な詩作法はまだ生成の途上にある。いや、それは永遠に生成しつづけ決して完成されえないというのが、その本来の性質なのだ。<sup>(69)</sup>

ベンヤミンはさらに、ここで言われている詩の「永遠の生成」が、「進歩」という言葉で表現されるような直線的な「進行の無限性 (**Unendlichkeit des Fortgangs**)」ではなく、あらゆるジャンルが絡まり合い渾然一体となる「関連の無限性 (**Unendlichkeit des Zusammenhanges**)」であることを強調している<sup>(70)</sup>。この点について、シュレーゲル自身は「普遍詩」の課題を、「文学の引き離されたあらゆるジャンルを一つにすること」だと述べている<sup>(71)</sup>。シュレーゲルの考えでは「普遍詩」はあらゆる文学ジャンルの集合体である。すなわち、「ロマン主義的のポエジーは詩的でさえあるなら、いくつもの体系をそのなかに含む。それは最も大きな芸術体系から、詩をつくる子どもが素朴な歌とともに洩らすふとしたため息や口づけにいたるまで、いかなるものをも包括する。」<sup>(72)</sup>これは大小の区別なくあらゆる詩に門戸を開き、すべてを救済するという意味で「メシアニズム」的な発想である。ベンヤミンはこの一節を次のように解釈している。

(68) WuN3, S.98.

(69) Ebd., S.99. 中略はベンヤミン自身による。

(70) Ebd., S.27.

(71) 『アテネウム』断章 116 番より。KA2, S.189 f.

(72) Ebd.

したがって、空虚なものななかへの前進でもなく、漠然とした絶えざる詩作向上でもなく、不断に包括の範囲をひろげてゆく詩の諸形式の展開と高揚こそが問題なのだ。このプロセスは時間的な無限性のなかで起こるのだが、この無限性は同様に媒介的で質的な無限性である。それゆえこの発展可能性は「進歩 (Fortschritt)」という現代的な表現で理解されているものとはまったく異なり、文化の諸々の段階相互のたんなる相対的な関係などではない。それは人類の生の全体のような無限の充満のプロセスであって、たんなる生成のプロセスではない。もっとも、この考え方のなかではロマン主義的メシアニズム (romantischer Messianismus) が十分には力を発揮していないことは否めないのだが、だとしても、こうした考えは進歩のイデオロギーに対するシュレーゲルの原理的な立場〔進歩史観に反対の立場〕とまったく対立するものではない。(73)

ベンヤミンはこのように、シュレーゲルの「普遍詩」の理念を、すべてのジャンルを包括する〈無限に開かれた文学空間〉として理解し、そこに「ロマン主義的メシアニズム」の弱い現れを見出していた。では、シュレーゲルが「普遍詩」の名において語っていたこの〈無限に開かれた文学空間〉とは、具体的には何なのか。「無拘束」に「無規則」に拡大発展してゆく詩の象徴的な形式とは、はたして何なのか。それは「〔長編〕小説 (Roman)」であるとベンヤミンは言う。といのも、「小説は実際、意のままに自己について反省し、つねに新たな考察のなかであらゆる所与の意識段階を、より高次の立場から照らし返すことができる」(74)。すなわち、「小説」という形式は、どのような文学形式をも吸収し、さらには文学そのものさえ語りの対象にすることができる。その意味ではそれは文学そのものへの「反省」、 「イロニー」あるいは「批評」を含んで自己発展を遂げる、一種の〈メタ文学〉にはほかならない。シュレーゲルの『ルツィンデ』(1799)に不完全ながらも実現されているこの「小説」の理

(73) WuN3, S.100. [ ] の補足は論者による。

(74) Ebd., S.106 f.

念を、ベンヤミンは「現代文学の重要な傾向」<sup>(75)</sup>と捉えていた。

シュレーゲル美学の核心を目指して、ベンヤミンの思考はここからさらに加速する。「普遍詩」とは、すなわち「小説」である。しかし「小説」とは、すなわち「散文」である。ベンヤミンはここから、「詩の理念は散文である (Die Idee der Poesie ist die Prosa)」<sup>(76)</sup>という逆説的なテーゼを導き出す。

詩の理念は、シュレーゲルが探し求めたその個性を、散文 (Prosa) というかたちに見出した。初期ロマン主義は、この個性の規定として、散文ほど深く適切なものを知らない。この一見逆説的な、しかし実は非常に深い意味をもつ見解のなかに、彼らは芸術哲学のまったく新しい基礎を見出すのである。<sup>(77)</sup>

ベンヤミンはこのように、シュレーゲルにおける「普遍詩」の理念を、最後には「散文」の理念として理解する。後年のベンヤミンにおいて顕著になる「進歩のイデオロギー」に対する対決姿勢と、「メシアニズム」の理論への強い関心がここですでに現れてきていることは、注目に値する。ベンヤミンはしかしこの論文のなかでは、当初関心を寄せていた「歴史」の問題については直接論じることができなかった。ベンヤミンはここではシュレーゲルの芸術理論のなかに、メシアニズム的な歴史観の弱い現れを間接的に読み取るところで筆を置いている。

「歴史」において、この「普遍詩」や「散文」の理念に相当するものは何なのか。事の大小を問わず、あらゆるジャンルに開かれた「歴史」の理念とは、はたしてどのようなものなのか。この問いに、ベンヤミンは生涯の最後の日々に再び取り組むことになる。この論文から 20 年後、『歴史哲学テーゼ』のなかでベンヤミンが模索していた「普遍史 (Universalgeschichte)」の理念に、

<sup>(75)</sup> Ebd., S.161.

<sup>(76)</sup> Ebd., S.109.

<sup>(77)</sup> Ebd.

ここで再び立ち戻ることにしよう。

#### 4. ベンヤミンの普遍史——『歴史哲学テーゼ』の核心

『歴史哲学テーゼ』のテキストに入る前に、これまでの議論を簡単に整理しておこう。まずベンヤミンの普遍史批判のポイントは、〈近代的普遍史〉がすべての人間に開かれたものではないこと、「抑圧された者たち」の視点が欠けていることにあった。一方でベンヤミンは、〈真の普遍史〉を、すべての人間に開かれた歴史として考えていた。そしてそれはさらに「散文 (Prosa)」の理念と一致するものであると言われていたわけだが、前章でわたしたちはこの「散文」の理念がシュレーゲルの「普遍詩 (Universalpoesie)」の理念に由来し、あらゆる言語活動を包括する開かれた文学空間を指すものであることを確認した。では、この「散文」と同様にあらゆるものを包括する歴史、その意味において「普遍的」な歴史とは、どのようなものなのか。『歴史哲学テーゼ』のメモには、そのスケッチが残されている。

メシア的な世界 (**Die messianische Welt**) とは、全面的かつ統合的なアクチュアリティの世界である。この世界においてはじめてひとつの普遍史が存在する。ただし書き記された歴史としてではなく、祝祭的に祝われた歴史として。この祝祭 (**Fest**) は一切の式典 (**Feier**) から浄化されている。この祝祭はいかなる祝祭歌 (**Festgesänge**) も知らない。この祝祭の言語は統合的な散文 (**integrale Prosa**) であり、それは文字の鎖による束縛を粉碎したものであり、すべての人間によって理解される (鳥たちの言語が日曜日の子どもたちによって理解されるように)。——散文の理念は、普遍史のメシア的な理念と一致する。<sup>(78)</sup>

---

(78) WuN19, S.125.

ベンヤミンはここで「普遍史」を三通りに定義している。第一に「メシア的な世界」に属するものとして、第二に「祝祭」として、そして第三に「散文」の理念と同等のものとして。ひとつずつ、順を追って見ておこう。

(1) まずは、「メシア的な世界」について。抑圧から解放されたメシア的な世界をイメージした先人として、ベンヤミンはマルクスの名前を挙げている。すなわち、「マルクスは階級なき社会の観念において、メシア的な時間を世俗化した」<sup>(79)</sup>。マルクスが「階級なき社会」と呼ぶ、抑圧や排除から人々が自由になった世界において、はじめて「普遍史」について語ることができる、とベンヤミンは言う。この「普遍史」は、しかし「書き記された歴史」ではない。「散文」の理念があらゆるジャンルを内包した詩の複合体であって、単一の文字作品ではなかったのと同様に、「普遍史」はあらゆる人々の時間を区別なく内包した歴史の理念であって、単一の文字作品（歴史書）ではない。そしてこの歴史の理念の、さまざまな人々が集う異種混交の賑わいの様が、ここでは「祝祭的」と表現されている。

(2) では、この「祝祭 (Fest)」がいかなる「式典 (Feier)」によっても穢されておらず、一切の「祝祭歌 (Festgesänge)」を知らない、とはどういうことなのか。ここで注目すべきは、「祝祭歌」という単語である。この単語の用例は、歴史的にみても決して多いものではない。最も有名なものは、フェリックス・メンデルスゾーンの「祝祭歌 (*Festgesang zur Eröffnung der am ersten Tage der vierten Säcularfeier der Erfindung der Buchdruckerkunst*)」(1840)、いわゆる「グーテンベルク・カンタータ」だろう。タイトルを見れば分かるように、これは宗教改革の基礎となったグーテンベルクの活版印刷術の発明四百周年を祝う「記念式典 (Säcularfeier)」のためにつくられた作品である。ベンヤミンの考える「祝祭」は、しかしこのような、ある特定の人物や事業の功績を銘記し、それを讃えるためのものではない。この点について、ベンヤミンはあるメモのなかでは次のように述べている。「名もな

(79) Ebd., S.42.

き者たちの記憶（das Gedächtnis der Namenlosen）に敬意を表すことは、有名な者たち、讃えられた者たち（Gefeierten）の記憶に敬意を表すよりも、ずっと難しい。歴史の構成は、名もなき者たちの記憶に捧げられている。」<sup>(80)</sup>ベンヤミンの考えでは、「名もなき者たちの記憶」に敬意を表すことこそが歴史のあるべき姿なのであるが、それは荘重な「式典」とは無縁である。だとすれば、「式典」なき「祝祭」とは、「名もなき者たちの記憶」がしめやかに祝われる場だと言えるだろう。そしてベンヤミンはその祝いの場で口にされる「祝祭の言語」が、「普遍史」と同義であると考えていた。

(3) そして「普遍史」は、最後には「統合的な散文 (integrale Prosa)」と言い換えられている。「文字の鎖による束縛」を粉々に打ち砕き、すべてのものを包括するこの「統合的な散文」が、かつてベンヤミンがシュレーゲルのなかに読み取った、「最も大きな芸術体系」から「子どもの歌」にいたるまでのすべての言語活動を包括する理念を含意していることは明らかだろう。真の「普遍史」とはそのように開かれた歴史であるはずであり、ベンヤミンによれば、それは「すべての人間によって理解される」。ちょうど、「鳥たちの言語 (die Sprache der Vögel) が日曜日の子どもたち (Sonntagskinder) によって理解されるように」<sup>(81)</sup>。グリムのドイツ語辞典によれば、ドイツの民間伝承には、日曜日に生まれた子どもは幸運に恵まれ、とくに「精霊」の姿を見る特別の力をもつとされる<sup>(82)</sup>。「鳥たちの言語」、鳥たちの囀りは、ふつうそれを理解することはできない。しかし、不可視のものを見る特別な力をもった幸運

<sup>(80)</sup> Ebd., S.119.

<sup>(81)</sup> Ebd., S.125.

<sup>(82)</sup> Vgl. Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971, Sp.1724. なお、ベンヤミンは「日曜日の子ども」を主人公としたヴィルヘルム・ハウフの創作メルヒェン『冷たい心臓』を愛読していて、1932年にそのラジオ劇も作っている。Vgl. WuN9, S.87-125. このメルヒェンのなかでは、貧しい炭焼き職人である主人公が、「日曜日の子ども」であったためにあるとき森の「精霊」と出会い、三つの願いを叶えてもらい、さまざまな失敗の後に人間の真の「幸福」を理解するに至る。



児である「日曜日の子どもたち」には、それが分かる。メルヒェンの世界において、「日曜日の子どもたち」が日常のなかに隠れた秘密の言語、「鳥たちの言語」を理解するように、抑圧から解放された世界においては、「すべての人間」が過去に埋もれた「名もなき者たち」の言葉を理解することができるようになるだろう。——これが、ベンヤミンが生涯の最後の日々に、「人類の希望」<sup>(83)</sup>として追い求めた「普遍史」の理念だった。

『歴史哲学テーゼ』のメモのなかには、いま引用したテキストの異稿が複数残されている。しかし『歴史哲学テーゼ』の現存する六つの版<sup>(84)</sup>には、いま見た「普遍史」に関するテーゼは収録されていない。もっともそれは、このテキストの重要性が低かったということではない。ベンヤミンはアドルフ夫人に宛てた1940年の手紙のなかで、執筆中の『歴史哲学テーゼ』について次のように述べている。

そのテキストを読むことがどれほど君を驚かせることになるのか、あるいは——そうでなければいいが、君を惑わすことになるのか、ぼくにはわからない。とにかく、第17テーゼを読んでほしい。それはぼくの方法を簡潔に述べているという点で、これらの考察がこれまでのぼくの仕事と隠れた、しかし決定的なつながりをもっていることを認識してもらえるはずのものだ。<sup>(85)</sup>

ここで言われている「第17テーゼ」とは、この論文でもすでに引用した、「普遍史批判」を前面に打ち出したテーゼである<sup>(86)</sup>。ベンヤミンはそのなか

(83) WuN19, S.140. 「普遍史は、かの普遍言語という名それ自体とまさに同じようによく人類の希望を表す。」

(84) 最新の校訂版全集では、(1) ハンナ・アレント保存版、(2) ベンヤミンがパリ脱出前にジョルジュ・バタイユに預けた手稿版、(3) ベンヤミンによるフランス語訳版、(4) タイプ浄書版、(5) 生前最後にコピーされたドーラ・ベンヤミン保存版、(6) ベンヤミンの死後アメリカで編集された版の六つが収録されている。

(85) GB6, S.436.

(86) WuN19, S.104. あわせて脚注(41)を参照。

で、〈近代的普遍史〉の方法に対抗して、マルクスの理論に依拠した新しい歴史の概念をつくりあげることの必要性を主張していた。「抑圧された過去のための戦い (**Kampf für die unterdrückte Vergangenheit**)」<sup>(87)</sup>を課題とするその歴史の概念は、しかしこの第17テーゼのなかでは、ひとつの名で呼び表されてはいない。ベンヤミンが普遍史批判と同時に模索していた、彼の「方法」のまさに核心に位置する歴史の概念——わたしたちがこれまでたどってきた「普遍史」は、そのひとつの名だと言えるだろう。

### 結論——普遍史の「部分的」な再現に向けて

ベンヤミンの考えていた「普遍史」とは、一言で言えば、あらゆる過去を包括し、すべての人間に対して開かれた歴史である。それはひとつの理念であって、それを実際に文字に書き起こした歴史書が存在するわけではない。だとすれば、当然次のような疑問が出てくるだろう。「普遍史」とは、それが「書き記された歴史」ではないのだとすれば、歴史を書く実際の歴史家たちにとって、はたして何の意味があるのかと。

この問いに対するベンヤミンの答えを、簡単にパラフレーズしておこう。ベンヤミンによれば、「普遍史」が「すべての人間」に対して開かれた歴史であるということを真剣に考えるならば、それまで語られることのなかった「抑圧された者たち」や「名もなき者たち」の言葉に耳を傾けなければならない。この〈耳を傾ける〉ことを、ベンヤミン自身は「想起 (**Eingedenken**)」<sup>(88)</sup>と呼

<sup>(87)</sup> Ebd., S.104.

<sup>(88)</sup> ベンヤミンにおいて、「想起 (**Eingedenken**)」は「追想 (**Erinnerung**)」とは区別される。後者が「意志によって (**willkürlich**)」過去を思い出す行為であるのに対して、前者は危機の瞬間にはっと脳裏にうかぶ「非意志的 (**unwillkürlich**)」なものであるからである。例えば『歴史哲学テーゼ』のメモのなかでは、こう記されている。「危機の瞬間に襲ってくるイメージは誰もが知るように、非意志的である。厳密な意味における歴史とは、それゆえ、非意志的な想起 (**Eingedenken**) から立ち現れるイメージ、すなわち、危機の瞬間において主体に突然立ち現れるイメージなのだ。」Ebd., S.129. ベンヤミンの「想起 (**Eingedenken**)」の概念については、以下の論文に詳しい。古川千家「ブロッホとベンヤミン——作用史研究」

んでいる。「抑圧された過去」を、「想起」を通じて呼び起こすことが、ベンヤミンの考える歴史家の仕事にほかならない。この点に関してひとつ分かりやすい例を挙げておこう。ベンヤミンと彼の友人のゲルハルト・ショーレムは、ドイツでユダヤ人迫害が激化した1930年代前半から、手紙のなかで繰り返し、過去のユダヤ人迫害（例えば1492年のスペインで起きたポグロム）に言及している<sup>(89)</sup>。ユダヤ人である二人の目には、中世のスペインで起きたこの出来事が、他人事ではない差し迫ったものとして映っていた。ベンヤミンはこのような「想起」の仕方を、次のように述べている。すなわち、「危機に晒された」歴史家の目には、自分と同じような危機に直面していた過去の姿が、おのずと浮かび上がってくる。その瞬間、歴史家は時間を飛び越えて過去の「抑圧された者たち」と連帯し、「危機の布置（Gefahrkonstellation）」<sup>(90)</sup>を構成する。ベンヤミンはさらに、「歴史を記述する主体とは、本来、人類のある特定の部分、その連帯意識がすべての抑圧された者たち（alle Unterdrückten）を包括する部分なのだ」<sup>(91)</sup>とも述べている。

とはいえ、ひとりの歴史家が、過去の「すべての抑圧された者たち」と一挙に連帯するということにはありえない。歴史家は、各々の危機の瞬間に、同じような危機のなかにあった過去のひとつひとつと、個別に連帯することしかできない。要するに、「普遍史」という名の人類史を、ひとりの歴史家が全面的に「想起」することはありえない。しかし、だからといって「普遍史」の理念がまったく無意味だということにはならない。なぜなら、歴史家はひとつひとつの過去を「想起」し、それを書き記すひとつひとつの行為を通じて、つねに「普遍史」の理念の一端に触れているからだ。ベンヤミンはそれを次のように

↘（上）『愛媛大学教養学部紀要』第22号、1989年、176～192頁所収参照。

(89) ショーレムは、ナチス政権成立後のユダヤ人の国外亡命の動きを、1492年のスペインからのユダヤ人追放に擬え、この中世の事件についての論文を書き、ベンヤミンに送っていた。1933年9月1日付のベンヤミンからショーレム宛ての手紙を参照。Vgl. GB4, S.287.

(90) WuN19, S.127.

(91) Ebd., S.136.

述べている。

あらゆる普遍史が保守反動的であるとは限らない。構成的な原理〔「危機の布置」を構成する原理〕をもたない普遍史〔すなわち〈近代的普遍史〉〕がそうなのだ。普遍史の構成的な原理は、普遍史を部分的に再現することを可能にする。<sup>(92)</sup>

このベンヤミンの考えを推し進めると、「抑圧された過去」と向き合い、その言葉を聴き取り、それを記述する歴史家たちは、そのたびごとに、「普遍史」という巨大な歴史を部分的に再現しているということになる。だとすれば、これは歴史の細部に拘るベンヤミンの基本姿勢、すなわち「些末なものへの畏敬心」<sup>(93)</sup>と対立するものではない。むしろ、この基本姿勢を徹底的に突き詰めたところに立ち現れるものが、真の普遍史の理念なのだ。

このベンヤミンの思想を、いまだのように評価するのか。まず、「抑圧された過去」とは、今日ではユダヤ人の迫害やマルクス主義の主張する階級格差の問題に限定されるものではないだろう。「抑圧された過去」には様々なケースがありうるし、それに取り組む試みもまた一様ではない。樺山紘一はこの点について次のように述べている。

ごくふつうの歴史愛好者であれば、だれでも気づいていよう。かねて、歴史家たちが語ってきた公式の歴史のほかに、隠された多くの歴史があったと。天皇と武将、君侯と達人とがうみおとしたきらびやかな歴史とはべつに、無名の人びとの散文詩史もあったと。そして、隠された散文詩史も、じつは、光輝と屈曲とにあふれていたことを。〔…〕歴史に関心をもつ人たちは、みな、このような対比が厳存することを知っていた。表面と裏面、宮廷と街頭、それぞれに異なった空間・領域は、ちがう二つの歴史を

(92) Ebd. 強調および〔 〕内の補足は論者による。

(93) 脚注(32)を参照。

もっている。(94)

この「隠された散文詩史」の探求の試みは、アナール派やポストコロニアル、オリエンタリズム、ジェンダー論あるいはミクロストリア学派にいたるまで、今日ではさまざまな広がりを見せている。ベンヤミンの考えを敷衍すれば、こうした試みのひとつひとつもまた、普遍史の「部分的」な再現だと言うことができるだろう。あるいはさらに言えば、それらの試みは総体として、絶えず漸進的に、ベンヤミンの言う「普遍史」の理念に接近しているのだと言うこともできるだろう。歴史の隠された細部への眼差しは、普遍史の理念と対立するものではなく、むしろ前者こそが後者を照らしだす媒体なのだ(95)。

テリー・イーグルトンがかつてベンヤミンの歴史哲学の問題点を次のように指摘していた。「歴史の断片、突拍子もないもの、逸脱したもの、打ち捨てられたもの」へのベンヤミンの関心は、たしかに「偏狭な全体化のイデオロギー」を矯正するには有効である。しかしそれは時として、イデオロギーをただ「倒立」させるだけの、理論上の焦点を欠いた「近視眼」、ないしは「乱視の症状」に陥る危険も含んでいる、と(96)。だが歴史の細部に向けられるベンヤミンの眼差しは、必ずしも乱視的なものとは言えない。ショーレムが指摘するように、ベンヤミンは歴史における「極小のもの」に向き合いながらも、決

(94) 樺山紘一『世界史への扉』講談社学術文庫、2011年、130頁。

(95) スーザン・バック=モースは『ヘーゲルとハイチ——普遍史の可能性に向けて』(2009)のなかで、ポストコロニアルの視点から、「普遍史 (universalhistory)」の理念を脱西洋中心主義的なものとして再考することを試みている。バック=モースは、ヘーゲルがハイチ革命(宗主国であるフランス革命の理念に触発されてサン=ドマン島で起きた奴隷制度撤廃を求める解放闘争)を知っていたことに注目して、『精神現象学』における「自由の普遍的实现」をめぐる議論の新しい解釈を試みている。バック=モースの唱える「普遍史」の理念はベンヤミンのそれと同一のものではないが、「普遍史」再考の興味深い一例だと言えるだろう。スーザン・バック=モース『ヘーゲルとハイチ——普遍史の可能性に向けて』(岩崎稔/高橋明史訳)法政大学出版局、2017年を参照。

(96) Eagleton, Terry: *The Marxist Rabbi. Walter Benjamin*. In: Ders.: *The Ideology of the Aesthetics*. Cambridge 1990, S.316-340, hier S.334.

して「最大のもの」を見失うことはない<sup>(97)</sup>。この論文では、ベンヤミンがこの「最大のもの」を、最後には「普遍史」の理念として思考していたことを明らかにした。〈近代的普遍史〉の解体を唱えつつ、〈真の普遍史〉の理念の構築を試みたヴァルター・ベンヤミン。その思考は、普遍史の「部分的」な再現の可能性にまで触れたところで、未完のまま残されている。

—文学部助教—

---

97) ショーレムはベンヤミン回顧録のなかで次のように述べている。「極小のものなかに最大のものが開示されること、アビ・ヴァールブルクが口癖のように言っていたように『神は細部に宿る』ということが、ベンヤミンにとって多種多様な事柄との関わりにおいて根本的な認識であった」。Vgl. Scholem, Gerschom: *Walter Benjamin*. In: Ders.: *Judaica 2*. Frankfurt a. M. 1970, S.193-227, hier S.199.