

W・ベンヤミン：『歴史哲学テーゼIX』

川崎医科大学 哲学教室

木戸三良

(昭和52年9月26日受理)

W. Benjamin : Geschichtsphilosophische
These IX

Saburo KIDO

*Department of philosophy, Kawasaki Medical School
Kurashiki 701-01, Japan*

(Received on Sept. 26, 1977)

わたしの翼は飛びたく用意ができている
わたしは帰れば帰りたい
たとえ生涯のあいだ、ここにいても
わたしは幸福にはなれないだろう

ゲルハルト・ショーレム：『天使のあいさつ』

「新しい天使」と題されているクレーの絵がある。それにはひとりの天使が描かれており、天使は、かれが凝視している何ものかから、いまにも遠ざかろうとしているところのように見える。かれの眼は大きく見ひらかれていて、口はひらき、翼は広げられている。歴史の天使はこのような様子であるに違いない。かれは顔を過去に向けている。ほくらであれば事件の連鎖を眺めるところに、かれはただカストローフのみを見る。そのカストローフはやすみなく廢墟の上に廢墟を積み重ねて、それをかれの鼻の先へつきつけてくるのだ。たぶんかれはそこに滞留して、死者たちを目覚めさせ、破壊されたものを寄せ集めて組み立てたいのだろうが、その風のいきおいがはげしいので、かれはもう翼を閉じることができない。強風は天使を、かれが背中を向けている未来の方へ、不可抗的に運んでゆく。その一方ではかれの眼前の廢墟の山が天に届くばかりに高くなる。ほくらが進歩と呼ぶものは、この強風なのだ。

「ベンヤミンの哲学は『絶望の非現実』に関する教説と『不可避の運命』および『生けるものの神話的罪連関』に関する教説との緊張によって自らを支えている」とアドルノはベンヤミンを回想している。ベンヤミンの『歴史哲学テーゼ』（『歴史の概念をこえて』）に漲る緊張は、まさしくこれであろう。なかならず、上に引用した第9番目のテーゼはこの緊張を痛いまでに伝えている。と同時に、この歴史的现实を、われわれに、危機の機相としてつきつけ、実存的選択を迫る（この実存的選択とはアンガジェマンほどの意味であり、当然のことながら、社会的カテゴリーである）。18ある『歴史哲学テーゼ』のなかから、この第9番目のテーゼを引用したのは、これら18箇のテーゼが、このゲルハルト・ショーレムの『天使のあいさつ』をエピグラムとし、パウル・クレーの『新しい天使』を書き出しにしたこのテーゼを頂点にして語られ、構成されていると考えたいから

である。

以下では、ベンヤミンの『歴史哲学テーゼIX』を視座として、近代西欧に花をつけた進歩史観のもつパラドックスを明らかにしたい。次に進歩史観に対するベンヤミンの主張する史的唯物論者の生きた視座を明らかにしたい。

These IX

Mein Flügel ist zum Schwung bereit
ich kehrte gern zurück
denn blieb' ich auch lebendige Zeit
ich hätte wenig Glück

Gerhard Scholem: Grüß vom Angelus

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.

Theodor W. Adorno erinnert sich an Walter Benjamin und beschreibt im Werk „Über Walter Benjamin“: „Benjamins Philosophie war beherrscht von der Spannung zwischen der Lehre von der ‚Unwirklichkeit der Verzweiflung‘ und der vom naturverfallenen Schicksal, vom mythischen ‚Schuldzusammenhang der Lebendigen.‘“ Das ist auch die Spannung, die in seinen „Geschichtsphilosophischen Thesen“ betont wird. Und die neunte These überliefert vor allem uns ergeifend diese Spannung, hielt uns die geschichtliche Wirklichkeit als Krise vor und drängt uns zu existentieller Entscheidung. (Die existentielle Entscheidung bedeutet l'engagement und ist selbstverständlich soziale Kategorie.)

Ich glaube, daß die neunte These im Zentrum von der achtzehn „Geschichtsphilosophischen Thesen“ stehe. Ich betrachte aus dem Gesichtspunkt der Benjamins Thesen die Paradoxien der fortschrittlicheren Geschichtsauffassung, die in neuzeitlichem Europa aufblühte, und dann erkläre den lebendigen Gesichtspunkt der historischen Materialisten, auf den Benjamin bestand.

ベンヤミンの歴史の天使は、映画のフィルムを逆回した時のように背後へ向って飛翔する。歴史の天使は「絶望の非現実」と「不可避的運命」との緊張によって、辛くも、「メシア的な時間のかけらがまじえられている」「『いま』によって満たされた時間」の大気に身を持っている。これは、近代の史観では描かれぬ、古代の史観のようである。ゲルハルト・ショーレムの詩も、パウル・クレーの絵も、ともに「帰る」こと、故郷へ向って飛び立つこと、を描いている。だがそれは果されない。ベンヤミンの歴史の天使も、明らかに、山なす廢墟を通して「帰る」べき場を透し見ながらも、強風にあおられ、背後へと退くしかない。未来は歴史の天使が背中を向けている背後そのものである。強風は樂園から吹きつけてくる。そして、歴史の「進歩と呼ぶものは、この強風なのだ」。歴史の天使は、廢墟を飛びこえひとり樂園に帰ることを望まない。山なす廢墟に降り立ち、ベトナムの「何の謂れもなく殺された者たち」を呼び覚まし、ベトナムの廢墟を復興させ、そのものたちとともに、ヒロシマの「謂れなく殺された死者たち」を目覚めさせ、ヒロシマを復元し、また、それらの者たちを加えて、アウシュヴィッツに降り立ち、「何の謂れもなく殺された者たち」を覚まし、アウシュヴィッツの山間を復元し……というふうに、歴史を逆に辿りながら、それらの者たちを加え、ともに樂園へ回帰したいと願う。しかし、樂園から吹き上げてくる強風によってそれができない。廢墟に降り立つことすらできない。はらまれた翼の故に後退するしかない。背後へと後退するにつれて風はその強さを増してゆく。「進歩」という名の強風は、いわば、歴史となった社会的運命であり、人間という生けるものの罪の連関のすべてですらある。

「進歩」が、「歴史となった社会的運命」でしかない、というのはどういうことなのか。「進歩」は、われわれによって望まれていたことではなかったのか。そして今もなお「進歩」ということに期待を寄せているのではないのか。未開から文明へ、これは進歩ではないのか。だが、何が進歩するのか。何に向って進むことを進歩と呼ぶのか。何かが何かに向って進むということは、それ自体、望ましいことなのか。何かが何かに向うことによって別の何かがかぼれ落ち、とり残されていくということは、「進歩の概念」には含まれないのか、含まれているのか。「進歩の概念」そのものが、今、再検討されなくともよいのか。

ベンヤミンがその『歴史哲学テーゼ』で試み、把握し、指摘していることの一つは、「歴史は進歩する」という理念に対する批判である。いわば進歩史観の欺瞞と不能性を発くことである。「歴史は進歩する」という理念は西欧の近代合理主義によって支えられ、かつ、それを支えてきた理念である。つまり、ホルクハイマーによれば、近代合理主義は理性を現金化（ドル化）し、道具化することによって、それを支えてきたのである（注1）。かくして、理性は実証主義的に、いわば外科手術的価値基準として承認されることとなり、理性の役割は人間および自然支配のための道具として主観化される。だが、主観的理性とは、実はかつてニーチェが理解していたように、ニヒリズムの一要素なのである。主観化した理性によっては、歴史的なりアリティは捉えられないし、人間の、人間支配および自然支配という支配原理からの解放

はおぼつかない。いわんや、歴史のアクチュアリティを醸成することなどできない。

歴史に進歩という概念が入り込んでくるのは、キリスト教の終末観においてである。非キリスト教的世界におけるあるいはそれまでのわれわれの祖先は進歩という概念をもたなかった。中国古代の『春秋』は、孔子によって道徳的に加筆される以前には、魯の国の240年にわたる史書（年表）であり、これを歴史書と考え、このなかに進歩の概念を読み取ることはできない。いわんや、例えば、進歩概念とは相即不離の関係にある文明なる概念を拒絶していた老子にいたっては、歴史が進歩するなどということは、当然のことながら、考えられないし、またその必然性もなかったといえよう。老子にとって文明は墮落である。過去への郷愁が強く息づき、知恵を否定し、小国寡民を宗とした文明否定のユートピアがそこにあるだけである。漢代の陰陽五行説にいたり歴史の循環論が明確になる。いずれにせよ、古代中国にあっては自然との調和が宗とされ、歴史概念が、歴史の進歩概念が支配的となることはなかった。

ところで、こんにち、自然は、西欧近代合理主義の嫡子であり、優れた旗手でもある近代科学の手のうちにおさめられ、手込めにされている。手込めにされている自然が、いわゆる人間外的自然であるのはもちろんだが、同時に人間的な自然、つまりわれわれ自身でもあるということ。を当の近代科学は充分承知しておかねばならない。自然は搾取の対象として「無料でそこにある」のでは断じてないことを知るべきである。近代人の近代科学による自然支配の歴史は常に同時に人間支配の歴史でもある（注2）という事実の重さを考えるならば、科学は自らのあり様を科学のカテゴリー内で問うことはできないのであるから、自らを歴史的社会的カテゴリーに移すことによって新たな科学のあり様を探るべきである。それゆえ、歴史の進歩概念が検討され、問い直されるとき、われわれは同時に、社会のカテゴリーとしての自然の概念をも検討し、掘りかえす必要があるのだ。

古代のギリシャ人にも「進歩」の概念はなかった。かれらを支配していたのはモイラ（運命）であり、これは宇宙の秩序として不動のものであり、人間を越えるものと信じられていた。古代イスラエル、つまり古代のユダヤ人にも「進歩」の概念はなかった。「復帰すべき過去の黄金時代への意識のみが強烈であって、歴史の『再生』以上を考えなかった。」そして古代ローマにおいても同じだった。キリスト紀元後2世紀の古代ローマにあって、マルクス・アウレリウスは彼の『自省録』で、このことを如実に語っている。「理性は、宇宙全体とそれを取り巻く空間を経回り、その形姿を考察し、永遠の時のかなたにまでひろがり、万物の周期的再生を把握し、それを探索して、われわれより後の人々とてわれわれの知らぬ新奇なものを見ることはなく、われわれより以前の者もわれわれの見たもの以上は目にしなかったこと、を観想する。」かれは、ニーチェの分類に従えば、超歴史的人間に属し、かれの『生に対する歴史の利害』の「過ぎ去った10年が教えなかったことどもを、これからの新しい10年が教えるなどどうして考えられようか。」と符合する。

古代には、歴史は進歩するという理念は生れえなかった。歴史の回帰、再生、循環、遠い伝説的黄金時代への回帰そして郷愁、歴史へではなく自然への没入、調和、つまり歴史に対する

超越的態度、等々が支配的であった。これら古代の自然観、歴史観、あるいは叡智とでもいうものが、キリスト教の成立・支配を経て色褪せていった。キリスト教はまさにカトリック（普遍教会）として西欧の原理となっていた。そして古代には生れえなかった歴史の進歩という理念を展開していった。そしてこれは近代西欧において頂点へと登りつめていく。これが、外でもない近代西欧の進歩史観である。進歩史観の源泉を西欧近代のなかに探れば、チュルゴ、カント、シャトリエ、コンドルセを、そして進歩思想の類型としてマルクス、ダーヴィンをあげることができる。近代西欧の進歩史観が、デカルト的理性概念の自立化、啓蒙的理性の実証主義への移行、といういわゆる近代合理主義と相補的な関係にあることは言うまでもない。いまや、これら近代的理性に支えられていたものの一切が問い直されねばなくなっている。「ホモ・サピエンスのけちな5000年」のさらに10分の1にあたる西欧中心の支配原理は終焉の時期にあるようだ。だが、この原理はまだその残滓によって自らを支えている。

今日のわれわれには、もはや、キリスト教神学に基づく神の目的論を下敷にして、これと矛盾しないような仕方で進歩の概念を表出すること（チュルゴ）も、人間的理性の解放によって進められる科学的認識が常に同時に人間社会の倫理的解放をも意味し、その逆も同様に可能だとするような予定調和の必然性に期待すること（コンドルセ）もできない。こういった進歩の理念は西欧中心のそれではないことを、われわれのこんにちまでの歴史が実物教示している。例えば、地理上の「発見」と呼ばれる歴史上の事柄をグローバルな視点で、つまり、ヨーロッパ世界に視点を置くのではなく、アフリカ、インド、南北アメリカ等々の歴史の視点から見れば明瞭である。「コロンブスのアメリカ大発見」とは西欧中心の進歩史観のもつ傲慢、欺瞞以外の何ものでもない。つまり、われわれが「歴史」として学び教えられてきた地理上の「発見」と呼ばならわされている事柄は、西欧側から見た「発見」にすぎない。「この広漠たる大陸（アメリカ）に人間がやってきたのは、おそらく第20千年紀よりずっと以前と思われる時期」（レヴィ＝ストロース）なのであった。いわゆるコロンブスの発見では断じてない。コロンブスの「発見」によってインディアンと呼ばれることとなる以前にこの大陸・アメリカに住んでいた人々の生活のすべては歴史の問題ではなく民族学・人類学の問題なのだと主張するのであれば、いったい歴史とは何なのか。ゲシェーエン→ゲシヒテとヒストリアエイン→ヒストリーという論法を駆使することにさえ、問題はあるように思われる。過去を歴史的に捉え、現在と関連づけるというのは、ランケ流のやり方で「もともとあった通りに」歴史を認識することによって可能なのではない。「生のままの史的事実」（注3）などどこにもありはしない。歴史はたえず書きかえられているではないか。

「コロンブスのアメリカ発見」という論理はわれわれ20世紀における「アメリカによるベトナム発見」という論理と重なる。この論理こそ近代市民社会の原理である。つまり、近代市民社会は勝者と敗者とを選び分ける競争の原理によって成り立っている。しかもそこでは「理性」すら、目的を達成するための手段、つまり、機能としてこの競争原理に仕える道具、傀儡と化すしかない。目的が手段を中性化し、聖化するという欺瞞が許されてしまう。本来、手段

そのものが目的とは離れたところで問われ続けられねばならないのだ。目的が手段を聖化するような市民社会に開花した競争原理を抱懐する進歩史観は、まさに歴史を抹殺する史観である。

こういった進歩史観に対するアンチの思想を表明したのは、外でもないシュペングラーであり、それを展開したのがトインビーであるけれども、シュペングラーの「西欧の没落」の原型を、われわれはすでに18世紀帝制ロシアの下級官史であったニコライ・ダニレフスキーの循環史観のうちに取りとめることができる（注4）。つまり、ダニレフスキーによれば、西欧文明は文明に内在する動力的法則に従って自己解体の過程にあるというのである。すでに言及したように、ベンヤミンの史観も近代の史観のうちにはなく、むしろ古代の史観のなかで描き出されたものである。かれの歴史の天使は過去の方に顔を向けている。歴史の天使は過去の、歴史の「発掘」「再生」「回帰」を願っている。ベンヤミンの史観は、過去への回帰という古代ユダヤの史観のうちではじめて理解できるものようである。明らかに、ゲルハルト・ショーレムの『天使のあいさつ』と題する詩は「帰れば帰りたい」「たとえ生涯のあいだここにしようと／わたしは幸福になれぬだろう」と、「帰ること」を願う。だが帰れない。ベンヤミンの歴史の天使が、死者たちを目覚めさせるために、過去の廃墟に降り立ちたいと願うけれども、進歩という強風にあおられてそれができない。帰ることのできない者が、この歴史の大きき身に身を耐えている時間は、「均質で空虚な時間ではなく」、「歴史という構造物の場を形成する」『いま』によってみだされた時間である（テーゼ XIV）。「均質で空虚な時間」のなかでならば、天使も自由に飛翔できよう。天使が天使らしくその微笑を送りながら、廃墟の補修に精を出すこともできよう。あるいは未来へと鳥の飛翔も可能であろう。だが強風にあおられ、辛くも「いま」を支えながら背を向けたまま未来へと追しやられる天使の姿は痛ましくさえあり、それは「哀れな天使」（1939年クレーの作品）と符合する。楽園から吹いてくる強風という名の進歩はそよとは吹かずに、抗いがたく吹きつける風だ。このいまわしい風が楽園から吹きつけてくる。「強風は天使を、かれが背中を向けている未来の方へ不可抗的に運んでゆく。」この命題は、未来社会は好むと好まざるにかかわらず「合理的な構造をもち」それを完全なものにする方へと進み、さらに「この未来の合理的な社会構造は個々の人間や精神的なものそのものの自由の消滅によってのみ贖われるものだ」、というホルクハイマーの指摘とも符合する（注5）。真に未来が解放されるためには、過去の、歴史の廃墟に降り立ち、それを「さかなで」ながら歴史を復興させることによって可能なはずだ。個々の人間や精神的なものそのものの自由の消滅によってではなく、その復興によって可能なはずなのだ。にもかかわらず、未来社会の構造はより複雑により強固にその合理性の色を強化しつつある。自由の消滅によって贖われる合理的社会の完全化への移り行きを、進歩という美しい名で呼びならわしていいだろうか。神話や迷信に対して理性が戦い続けた数千年にわたる啓蒙化の過程が進歩と名付けられるのだろうか。この過程は、同時に、道具化した、主観的理性でしかなくなった理性が客観的に理性

的なものを捉える能力をなくしていく過程であり、いまや理性を踏みにじっているのである。主観的理性は、有効性、無効性を斟酌し選択するという機能として自己保存に役立てられるものとなったのだが、いまこの自己保存のための理性が自己破壊をおしすすめつつあるのだ。これをして「進歩」と名付けるのか。「進歩」と名付けるとすれば、「自らを置き去りにした」進歩という以外にないだろう。「進歩自身が自らを置き去りにしているのだ」(注6)。進歩の逆説性である。

人類学者・民族学者レヴィ＝ストロースは、従来時間のうちに並べて考えてきた文明の諸形態(進歩)を、先史学的に、考古学的に空間のうちに並べてみると、進歩なるものは必然的でも連続的でもない、という。つまり、先史学的考古学的な時間単位からすれば、人類は一步一步階段を登るように一方向へ進んできたのではなく、偶然に、生物学的には突然変異によって、しかも非連続に、なんら一定の方向づけもなしに進んできたのだと主張する。こういった考えからすれば、文明と未開とに差をつけ両者を区別することは困難になるという。ここでも物理学でいう不確定原理があてはまるといえよう。「1つの分子の軌道と位置とを同時に測定することはできません。同様に、われわれは一つの社会を内側から認識しようとしながら、同時に他の社会との関係によって外側からそれを分類することはおそらくできないのです」(『レヴィ＝ストロースとの対話』シャルボニエ)。未開社会と呼ばれているとしても、その社会は決して静止しているわけではない。にもかかわらず、文明社会と自称する社会はこの未開社会が静止しているかのごとく、文明の尺度を強引に押しつけ、未開という烙印を押しつけているにすぎない。文明とは「事物の統治」であり、常に「より豊かで複雑な秩序の創造」である。翻って考えれば、人間による自然支配を意味する。さらに、文明社会とはそのうちに人間支配の論理を懐抱しており、社会関係の望ましからざる無秩序としてのエントロピーを増大させていくのである。こんにちでは、自然そのもののエントロピーが、いわゆる機械技術文明の自然破壊という形で増大していることは周知の事実となっており、同時に、この自然破壊、自然のエントロピーの急速な増大のなかで、人間的自然のそれも決してこの人間外的自然の例外たりえないということもたしかである。

レヴィ＝ストロースは言う。「文明の大きな問題は隔差を保つことだ。」だから様々な仕方での隔差が解消していくと、その隔差とは別の隔差を発見・発明するために社会は動き出す。つまるところ、文明はたえず新しい差別を作るという論理を自らのうちに持っているのだ。こういった文明社会にくらべ、未開と呼ばれている社会に生きていた、また生きている人々は「社会的軋轢や政治的闘争などを、多分わたしたちの考えている以上に意識的で組織的なやり方で避けている。」進歩したものと呼ばれるもの、まだそこに至りついてないものとみなされているものの隔差、文明と呼ばれ未開と呼ばれるその隔差、その度合は、何をして進歩と呼び、またかりにそれを進歩とみなしうるなら、その進歩の尺度をどこに置き、どこに文明の基準を置くかによって変わる。従来、それが西欧近代の進歩史観を尺度とし、そこから見られていたにすぎない。西欧近代の視点から文明社会を「歴史的」社会と名付け、未開社会を「歴史

なき」社会と呼ぶけれども、ゲシュエエン→ゲシヒテという観点からすれば、「あらゆる人間社会は歴史(ゲシヒテ)をもち、その歴史はそれぞれ種の起源にまでさかのぼる。いわゆる未開社会が歴史の液体に浸っていて、その水を自分のなかに浸透させないようにしているのに反し、われわれの社会は歴史を自分の発展の原動力とするためにいわば歴史を内部にとり込んでいる。」後者の、自分の内部にとり込んだ歴史とは、いわばヒストレオ→ヒストリーとしての歴史のことであろう。かくして、「歴史的社会」はニーチェが指摘するように、歴史の過剰を結果する。これとは逆に、歴史の液体に浸りながら、その水を自分のなかに浸透させない、いわゆる未開社会の歴史とは、ニーチェのいう「生ける人間、行動し、努力する人間に属する」歴史ということになる。従って、進歩の名のもとに、歴史を自分の原動力たらしめようと自分の内にとり込む者は、歴史の液体でふくれ上がり、およおよになり、身動きのとれないものとなっていく。これは生を害する。それゆえ、歴史過剰の歴史社会は自らを支えるためにより過剰な文明へと否応なしに移行してゆかねばならなくなる。つまり人間支配の強化のために、さらなる自然支配へと、支配関係の増大強化を続けねばならなくなる。かかる移行のなかでは、実は、歴史は仮死状態に置かれ、歴史的経験は単なる歴史の見聞として固定化される。過剰なるが故に歴史は歴史を忘却するという、歴史の逆説性がここにある。

ところで、「歴史の天使」と呼ぶことでベンヤミンは具体的には何を、あるいは誰を指しているのだろうか。彼の『歴史哲学テーゼ』のなかにそれを探し求めるとすれば、それはかれが史的唯物論者と呼んでいる者たちのことである。筆者がここであえて「史的唯物論者と呼ばれている者たち」と名付けるのは、1940年(この『テーゼ』が書かれた時期。草稿はその20年前から書かれているが)から38年経たこんちのわれわれの状況のなかでは、あるいはまたベンヤミン自身の、特に後期にあっては、この史的唯物論者という呼び名は必ずしも似つかわしいものとは思われないからである。絶筆となったこの『歴史哲学テーゼ』で語られている史的唯物論者という呼び名は、こんちではもっと別な名で呼ばれるにふさわしいもののように思われる。だから、筆者は、いささか文学的な「歴史の天使」という呼び名にこだわるのである。第9テーゼ全体が文学的に表出されているけれども、上のような理由から、この第9テーゼにこだわるのだ。歴史の主体とはまさにこの第9テーゼの天使のようにしかありえぬと思うのである。

史的唯物論者ということで、いわゆる硬直したマルクス主義者を想像してはなるまい。ベンヤミン自身指摘しているように硬直しないのが史的唯物論者なのだ。ベンヤミンの語る史的唯物論者とは、生物的進化を社会的進化と重ね合わせるようなダーヴィニズムや、テコでも動かぬ経済決定論的オプティミズムとは袖を分つ者でなければならない。マルクス主義とは人形ではない。歴史がたえず書き換えられるように、マルクス主義も書き換えられるようであればならない。ベンヤミンが史的唯物論者と名付ける者が担っている課題とは、歴史をあたかも「均質で空虚な時間」の連続であるかのごとく、順序よく、直線的にたどり直すことではな

い。むしろ「歴史をさかなですること」にある。こういった史的唯物論者は、物質をめぐる階級闘争のなかにも、繊細な精神的なものの変化があることを見失わず、しかもその変化に対応できなければならない（テーゼIV）。ところで、史的唯物論者が見失ってはならぬ精神的なものとは何なのか。もちろん精神的なもの、精神ということでは客観的な絶対的精神を考へてはならない。「精神とはある過渡的現象であります。精神とは人間の少年期に属するものであります。」（注7）こういった精神の規定は、ホルクハイマーだけでなく、フランクフルト学派のひとびと全体に妥当する規定ではないかと考えられる。精神とはいわば少年の、羽根のように軽い、芳香を放つ部分、「少年時代のある部分」である。ホルクハイマーはこう精神を規定したあとで、次のように課題を設定する。「科学技術的進歩を止めることなしにこういった心性上の自由を守り貫くことのなかに、わたしは現代のもっとも重要な人間の課題があると考えております。」

ベンヤミンの「歴史の天使」はまさにこのような姿で、つまり羽根のように軽い芳香を放つ少年のイメージを支えながら、この現代に進歩の嵐のなかに身を持している。だからベンヤミンにとって、史的唯物論者の精神とは「きらりと閃めく真の歴史のイメージを捉えるだけの気力」を持つ者の精神のことだ（テーゼVII）。かかる精神はしなやかでなければならない。そしてかかる精神のしなやかさのなかで、人間的理性は辛くも保たれているのだ。だから少なくとも史的唯物論者としての「歴史の天使」は客観と称する真理の寸法に合わせて歴史を裁断する者であってはならない。

これは、真理の寸法に合わせ歴史を裁断するのではなく、歴史を生のために奉仕させようとするニーチェの歴史哲学と符合する。「われわれの歴史的なものの尊重は単なる西洋の偏見にすぎぬかもしれぬ。それでも可だ。ただ、少なくともわれわれがその偏見の内部を歩き続け、停止することがなければ、ただわれわれが生目的のために歴史を研究するのだというこの一事をますます深く学び知るならば」（注8）と語り、歴史的感觉と非歴史的感觉とは生にとって等しく必要なだと語る時のニーチェは、自らが生きている西欧中心の近代合理主義における歴史過剰の進歩史観に対する一つのアンチ・テーゼを提示していると見ていい。

歴史を学ぶというのは「歴史主義の淫売宿で『ムカシムカシ』という娼婦とつき合って消耗すること」（テーゼ XVI）ではない。歴史を学ぶのは過去を知ることによって（実はそうすることによって歴史はのっぺりしてしまうのだが）現在を飾ることもないし、未来にバラを描くことでもましてない。歴史を歩み続けてきたその時々の一とびとは大きなバラを咲かせ、摘まれるためになきたおされ、土を盛られた肥料でしかなかった。文化財のすべてはこういった歴史を生きたひとびとの上に作られた。だから歴史を学ぶというのは、こういった大地を掘りおこし、そこから掘りおこされたものたちとともに、つまり「抑圧された過去を解放する闘争のなかで」可能なことなのだ。ニーチェに語らせるならば「歴史はなによりもまず行動する遅い者に属する」のである。「偉大な闘いを闘う者に、もって範とし師とすべく、あるいはおのれを慰めてくれるべき存在を必要としながら、それらを自分の周囲の人間に、現代に見出す

ことのできない者に属する」のだ。こういう人間にあってはじめて歴史の連続は打破されるのであろう。歴史の天使、ベンヤミンが史的唯物論者と呼んでいる者とはこういう者のことであろう。だからかれらは自らの支配者への敵意を党派からイデオロギーとして学ぶことはしない。いわんや、他人のための、子孫のための、未来のための解放という観念によって自らを生長させるのではない。むしろかれらは、謂れなく殺されていった者たちの累々と拮がる歴史の廃墟そのもののイメージによって生きることができるのである。そして、それは潜在的な周到な敵意として、自らの痛みとして、歴史の連続性への復讐として、燃え上がるのである。

こんにちのわれわれが歴史の概念を論ずることは、自然の概念に触れることなしには、たとえそれが簡単な論述であっても、歴史において自然はどう捉えられてきたかに触れることなしには、進められない。なぜなら、人間による人間支配の歴史と人間による自然支配の歴史とは別々の位相で可能であったのではないからである。ここでは、先に示したホルクハイマーの思想にみられる人間支配と自然支配に関する命題をもう一度提示し、こんにちのわれわれが再検討を迫られている自然概念について簡単に触れてみたい。《人間による自然支配の輝かしい歴史は、つねに同時に人間による人間支配の悲惨きわまる歴史である》いまここではこれを逆にたどればよいわけである。逆にとはベンヤミンのいうように、さかなですするというやり方で辿り直すことを意味する。

自然とは何か。こんにちのわれわれにとっての自然とは、なによりもまず、われわれ自身、この生身の肉、そしてこの感性の総体である。人間支配とはこの生身の肉、感性の総体の支配を意味する。

かつて、自然が畏敬・脅威の対象として眺められたり、避けられたりしていた人間外的自然あるいはまた、人間がそこへ自らを投げ捨てることによってそれと調和・同化しようとしていた自然、つまりわれわれに抒情的に現われた自然、こういった自然観がこんにちのわれわれを抱きしめてはくれない。こういった自然観はそのままに地球的規模で腐蝕され、解消されつつある。その限界にきているとさえいえる。つまりこの自然観は近代西欧を中心に拡大再生産されてきた近代合理主義、近代科学の出現によって瓦解しつつある。その結果、こういった自然観のなかに抱かれ続けることを夢想していた人間的・自然的自然も、人間外的自然の腐蝕、瓦解とともに腐蝕、瓦解しつつある。人間的・自然的自然の例外ではありえぬのである。いまや、自然は、畏敬や脅威の対象であるどころか、近代科学の対象として、いつでもどこでも自由に処理可能なものとなっている。だが、処理される自然とはまさしく処理する人間、人間的・自然的自然でもあることをそこでは忘れられていた。ベンヤミンが「テーゼXI」でディーツゲンを批判しているように、自然は「無料でそこにある」のではない。フーリエの労働概念によれば、「労働は、自然を搾取することからはるかに遠いものであり、自然の胎内に可能性としてまどろんでいる創造性を自然自体が発見するのを助けるものである」とベンヤミンはフーリエの着想を健全な着想とみなしている。そして3月革命以前の社会主義ユートピアにおける自然概念、

労働概念をファシズムのなかに現われる技術至上主義の特徴とさえみている。こんにちのわれわれは、自然ということで、人間労働の対象としての人間外的自然以上に、なによりも人間自身の肉および感性の総体として捉える必要がある。こんにちのわれわれは、人間自らの肉の痛み、感性の疼きを通して、従来自然と呼びならわされてきた自然の全体を問い直す必要がある。自然支配の輝かしい歴史とは、とりもなおさず、エントロピーの増大化のプロセスを意味し、これがつねに、社会的無秩序（社会のエントロピー）——ここで強調されなければならないのは、人間的自然にとって国家・管理とはまさしく合理化時代のシャーマニズムとしてエントロピー増大を如実に語るものである。従って、社会的無秩序とは国家・管理というレベルからした無秩序の真反対を意味する——つまり人間支配の歴史であり、社会の退歩、社会支配の強化でもあるということだ。近代合理主義の時代に、無限なる神の死によって登場した合理的理性という名の神は、あたかも自然が無限であるかのごとく描きつづけた。しかし自然は一つの系として閉じられている。そこでは、否応なしにエントロピーは増大するのだ。これを促進させたのが近代合理主義の旗手、近代科学であり、そのイデオロギーが進歩史観といえる。ところで、こういった近代の自然観即歴史観を支えている近代科学、合理主義の逆説性に対する攻撃は、人間的自然の日常における肉の痛み、感性の疼きの反乱によって遂行される必要がある。そのためにこそ、われわれの理性はしなやかな精神の住み家として守られねばならない。

近代の自然観は、近代の進歩史観に支えられて、自然を歴史に従属する一部として、つまり、歴史的社会的リアリティーとして問うことなしに、人間的主体の単なる対象客体として、歴史的社会的座標系外に置き続けてきた。そこでの社会は単に人間相互の関係として捉えられた。だが、実は、社会は人間相互の関係であると同時に、人間と自然との関係として成立するのだ。つまり、労働という形で切り結ばれている後者の関係は、常に同時に、前者の関係でもあるのだ。だから人間が生きるということの意味は労働によってこの二つの関係を可能にすることではない。

人間が自然支配に勝利したということが同時に「第二の自然」としての社会に隷属することを意味する限り、人間の自然からの解放とは真の解放とはならない。自らの内的自然を抑圧し、自らを社会に売り渡すことが解放でありえぬことは明白である。自らの内的自然を抑圧することによって可能な労働とはまさしく疎外された労働ではない。

Literatur

- 1) Max Horkheimer : Zum Begriff der Vernunft, in "Sozialphilosophische Studien" S. 49f.
- 2) Max Horkheimer : Die Revolt der Natur, S. 122f.
- 3) Adam Schaff : Geschichte und Wahrheit.
- 4) 市井三郎 : 歴史の進歩とは何か。参照 岩波書店
- 5) Max Horkheimer : Es geht um die Moral des Deutschen, S. 95. in „Spiegel Gespräch“
- 6) Max Horkheimer : Zum Begriff der Vernunft S. 50.
- 7) 木戸三良 : 理性概念の社会哲学的素描。川崎医学会誌・一般教養篇第1号29頁
- 8) E. Nietzsche : Vom Nutzen und Nachteil der Historie S. 211f.