

# 歴史認識理論における精神分析の痕跡

ヴァルター・ベンヤミンの『パサーージュ論』における運命と解放

フランシスコ・ナイシュタット

## Ⅰ 序

二〇世紀を通じて、歴史記述は、人文科学の形態やその変形とも関わる哲学的な衝撃や認識論上の衝撃を受けてきた。歴史理論の変容にもなって他の人文科学は認識論的に新たに方向づけられ、現代哲学は転回してきたのだが、本論ではこうした変容のすべてを列挙することはできない。現代の歴史記述における決定的な変化を三点だけ指摘しておこう。

- (1) 解釈学的な転換——歴史家の理解や解釈を歴史認識の構造における能動的な結果とみなすこと。
- (2) 社会的な転換——社会や歴史の長期的な構造に即して歴史記述の次元を再設定すること。この場合、個々の出来事へのアプローチから構成される歴史記述は退けられる。
- (3) 言語学的な転換——歴史のエクリチュール（歴史の物語）、さらには、歴史記述のテキストのエクリチュールに対する認識論的な視座を修正すること。歴史記述の分野にテキスト理論や言語理論をめぐる議論を導入すること。

これらの歴史記述の変容（私たちは二〇世紀の哲学の変容と絡めて、これをあえて「転回」と表現した）において、精神分析は一見、大した位置を占めていないように思われる。精神分析の作業においては、被分析者の記憶や抑圧された過去を現在時との動的な関係において把握するため、時間形式が決定的な役割を果たす。それゆえ、歴史学のような学問分野において、精神分析が認識論的な衝撃も「転回」ももたらさなかったというのはやはり奇妙なことではないだろうか。歴史学の使命はまさに「現在時にいる「私たち」の過去を理解し、説明し、解釈すること」なのだから。こうした反論は次の三つの留保を含むはずである。

(a) 近年の歴史記述は明らかに精神分析の衝撃を受けている。歴史家は過去の出来事のトラウマを負った犠牲者の歴史的記憶に強い関心を寄せるようになってきたからだ。それは強制収容所、戦争、虐殺、民族間の暴力といった歴史的災禍の記憶である。ところで、トラウマの問いは明らかに言説や物語の断絶に関係する。つまり、通常の出来事の証言とは異なって、犠牲者が出来事を直截に物語ることの不可能性と関わるのである。それゆえ歴史家は、パウエル・ツェランが「誰も証人の代わりに証言しない」(Niemand zeugt für den zeugen)<sup>(1)</sup>といった意味で、語りえないものを注意深く見守らなければならない。この点において、精神分析は歴史記述に先行する。幼児期や無意識を扱う精神分析は欠落部分やトラウマのある記憶に関わるからだ。語ることの不可能性の前で物語が断片化される<sup>(2)</sup>とき、言説の限界が露わになるとき、精神分析は歴史家に何らかのモデルを提供することになるだろう。つまりそれは物語の形式を使用せずに、何かを指し示し、象徴化し、仄めかすというモデルである。

(b) 精神分析に対する歴史記述の留保は後者の側だけでなく、前者からも生じる。フロイトは『夢解釈』

において集団的な精神分析をいかなる形式（文化、社会、歴史）においても禁じた。超自我の次元で、意識は自己同一性や昇華といった文化的モデルを取り込むかもしれないが、無意識の方は各主体の個別的な歴史と密接に結びつき、つねに個人的なままである。それゆえ、フロイトにおいては集団的な精神分析は認められず、ル・ボンの群衆心理学における集団心理も、ヘーゲルの歴史的観念論における民族精神も想定され<sup>③</sup>ない。無意識における集団的ないしは個人的なステータスの問いは、フロイト（およびラカン）からすれば、いわゆる正当な精神分析と未熟で間違った分析理論を識別する試金石なのである。だから、個人の主体性の次元に限定されるならば、歴史記述は精神分析を間接的で婉曲的に使用していることになる。概して、歴史の解釈は個人的次元に限定された精神分析の可能性が終わる地点で始まるからである。歴史家は諸個人の心理——フロイトやラカンにとつての主要な争点——にはほとんど気を配らないのである。

(c) こうした説明はさらに、第三の留保と深く関わるだろう。ヴァルター・ベンヤミンは歴史理論と歴史記述の実践において精神分析と独自の関係を発展させたようにみえる。彼は歴史記述の作業といわゆる政治、過去と歴史家の現在のあいだで重要な接点——歴史家が公式には否定してきた接点——をもうけることで、実証主義と歴史主義という二極から抜け出したのだ。過去と精神分析の関係に関しては、ベンヤミンの

(1) P. Cadan, *Aschenglorie*, in *Sirene*, Mercure de France, 1971, tr. A. Bouchet, pp. 48–51, repris de J. Derrida, *Fichus*, Paris, Gallimard, 2002, p. 51. 『「フィッシュ」逸見龍生訳』、白水社、二〇〇三年、六六頁]

(2) P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'amitié*, Paris, Seuil, 2000. 『記憶・歴史・忘却』久米博訳、新曜社、二〇〇四—〇五年』トラウマと歴史の物語とら主題に関しは、Marta Inés Muldoveck, *Historia, narración y memoria* (Buenos Aires, Paidós, 2007) を参照された。

(3) S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* (*Massenpsychologie und Ich analyse*, 1921), *Œuvres Complètes*, vol. XVI, Paris, PUF, 2003. 『集団心理学と自我分析』、『フロイト全集17』須藤訓任他訳、岩波書店、二〇〇六年』；G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1991. 『群衆心理』櫻井成夫訳、講談社学術文庫、一九九三年』

歴史記述に決定的な影響を与えた次の三点を少なくとも挙げることができる。

① ベンヤミンは聖別された過去と抑圧された過去の二分法を時間性の理論から引き出し、過去は二度過ぎ去るという形で提示する。過去は一度目は成就された過去として、二度目は現在時への新しいチャンスを含むいまだ成就されない過去として過ぎ去るのだ。<sup>4</sup> 実際、精神分析においては、追悼的想起の作業によって過去は現在時の中核へと回帰する。そして、個人の物語が神話として経験され、各人にいわば宿命として課せられるとき、そうした宿命の裏をかくのだ。ところで、ベンヤミンにとって、とりわけ一九世紀に関する彼の最晩年の探究において、歴史家の作業は過去の諸事実をありのままに再現すること（実証主義）でも、過ぎ去った時代が私たちの反省的意識に対して保持する意味を過去のなかから事後的に暴き出すこと（歴史主義）でもない。それはむしろ、「諸事実の」凝縮や弁証法的イメージの技法やモンタージュによって、時間の連続した流れの裏をかくことである。つまりそれは、時間の連続性の呪縛を現在時において破綻させる閃光として過去を生起させ、現在時の中核で特異なチャンスを開示することなのである。<sup>5</sup>

② ベンヤミンは夢と目覚めの対立を精神分析からきわめて特異な仕方できり入れる。この対立によって私たちはある種の図式を手に入れ、彼の歴史認識の理論に手をつけることができる。夢から目覚めることができるからこそ、過去は歴史家によって固定化され永遠化されることなく、逆に、時間の連続性を破綻させるべく再び活性化されるのである。<sup>6</sup> ここでは二点指摘しておきたい。一方で、ベンヤミンにとって、私たちの過去——この場合は一九世紀——はファンタスマゴリーを含んでいる。ファンタスマゴリーが明確に表現するのは、伝統的なマルクス主義が分析する商品フェティシズムの現象と、共産主義の先駆者や階級の不在社会といった罪なきユートピア主義である。商品の物象化の世界とその否定——失われた楽園という友愛に満

ちたユートピア願望——という二極はベンヤミンからすれば、同じ時代や同じ歴史的現象、すなわち資本主義のファンタスマゴリー的な表現なのである。社会主義的な進歩主義は人類の歴史のテロス〔目的〕を権威的に設定して、罪のないユートピアを求めるのだが、それは結局、千年の楽園を約束したり、メシアの回帰や時代の終わりを際限なく期待するようなものである。そうなると、少なくとも見かけ上、史的唯物論は無敵となる。なぜなら、目的論的な仕掛けは私たちが真に勝負することなく、あらゆる勝負で勝つことを可能にするからだ。どんな不幸やカタストロフが生じようとも、救済はやがて到来するという切り札が手中にあるのだ。<sup>(8)</sup>かくして、商品フェティシズムと共産主義の約束による目的論的ユートピア主義という二極は同じ

(4) この表現はフランソワーズ・ブルーストのものである。「時間は「二度」過ぎ去る。時間は一度目は死んだイメージ、空虚な時間、過去の思い出と化す。(…)だが同時に、時間は過ぎ去ることと別の場所に刻み込まれる。(…)これが第二の時間、第二の過去、つまり、私たちが経験しなかった第一の時間の影である。私たちは見者がこの影を浮かび上げられ、読解し直すことを期待するのだ」。Françoise Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf, 1994, p. 104.

(5) 歴史実証主義や歴史主義とベンヤミンとの対立は「歴史の概念について」〔日本語訳は『ベンヤミン・コレクション』ちくま学芸文庫、一九九五年などに所収〕において明白である。とりわけ、テーゼVI、XVI、XVIIを参照されたい。

(6) 「歴史の概念について」のテーゼXIVなどを参照されたい。

(7) ジャン・ミシェル・バルムエは、ベンヤミンの死後出版に関する最近の論考において、ファンタスマゴリーの内的弁証法を説明している。この弁証法は商品フェティシズムと黄金時代のユートピアを含意する。この二重性はフェティシズム現象についての純粹にマルクスの、あるいはアドルノ的な考え方とは一線を画する。なぜなら、後者はフェティシズム化された商品における意識の疎外しか考慮しないからである。cf. J.-M. Palmier, *Walter Benjamin. Le définitive. L'ange et le Petit Bossu*, Paris, Klincksieck, 2006, p. 447f.

(8) 「歴史の概念について」のテーゼIに描かれた有名な自動人形のアレゴリーを参照されたい。一般的に、このテーゼはマルクス主義の神学的要素を指摘した箇所だとされてきた。だとすれば、俗流マルクス主義とは別のマルクス主義をベンヤミンは要求する。また、メシアを待ち望む目的論的神学と、歴史の連続を現在時において断絶させるメシアニズムとがある。自動人形のアレゴリーにおいて、小人は偽の自動人形にあらゆる勝負で勝たせるのだが、このことは二重の解釈を帯びる。一方で、それはベンヤミンが格闘した歴史的機械論の傾向である。この場合、神学的要素は俗流歴史主義や進歩主義といった目的論的性格を纏い、現在時の行動を鈍らせる。他方で、それはメシアの時間であり、そのチャンスはその都度掴みとられなければならない。この場合作用しているのは、あらゆる漸進的な期待を軽視するような非俗流の唯物論である。漸進的な革命による千年王国のテーゼと同様に、俗流マ

ファンタスマゴリーに集約され、それは歴史を生きる者にとって被験者の夢と同じ意味を帯びることになる。つまり、運命の呪縛にとりつかれながらもこの呪縛を破綻させたいという願望である。両方とも役者は夢を見る傍観者である。

③ ベンヤミンにとって、過去の認識が私たちの現在の条件の魔力から解放されないことは明白だ。反対に、ベンヤミンは独特なモニタージュの技法<sup>10</sup>でもって、過去といわばフェティシズムの歯車とが連関するメカニズムを見通す。そうすることで、ベンヤミンは歴史認識が何らかの衝撃を、つまり、目覚めを引き起こすことを予期するのだ。そのとき、歴史認識は運命からの解放の役割を果たし、私たちは何らかの出口を見出すことができるだろう。だが、こうした運命の魔力からの解放を、主体の歴史的形而上学の新たな形として解釈することには用心しなければならない。分析作業の後で「解放された」主体の状態が何に似ているのかを記述することは精神分析の射程を越えている。それと同様に、過去の回帰から私たちに到来する目覚めが何に似ているのかを言い表すことは歴史記述の射程を越えるのである。こうした目覚めは素描され、予想されるような経験的な事象と同じ次元にあるわけではない。とはいえ、私たちが目覚めを認識するための基準が欠如しているというわけではなく、目覚めはまさに脱神秘化の射程を有するのである。しかるべき時に私たちは運命の魔力のメカニズムを明らかにして、運命の裏をかくことができる。また、私たちに降りかかる危険をくつがえし、歴史の必然という恐ろしい機械仕掛けを止めることもできるのだ。<sup>11</sup>しかし、こうした歴史認識は、ドイツ観念論や歴史主義によって説明された意識と同等の役割を果たすものではない。これは非理性的で蒙昧な意識のアンチ・テーゼとして、夢を破綻させることのできる賢明で理性的な意識とは異なるのだ。とても奇妙な意味で、デリダがベンヤミンに関する見事なテキストのなかで認めたように、ベンヤミンのいう歴史家は夢を注意深く見守らなければならない [veiller sur le rêve]。つまり、歴史家は夢をその源へと

さかのぼらせてこそ夢と対置するのである。それは歴史的時間の連続性や同質性を破壊する、夢の爆発的なエネルギーを引き出すための唯一の条件にほかならない。<sup>13)</sup> 夢の裏をかき、目覚めによってチャンスを生み出すためには、いわば夢をさかのぼらなければならない。それは、精神分析の作業が解釈の作業を通じて私た

ルクス主義はいかなる敗北をも避け、完全無欠と化するのだが、自動人形装置はこうしたいかさまのメカニズムの裏をかく役割を果たす。ところで、自動人形のアレゴリーは現代のサイバネティクス装置によって反転するのではないだろうか。生身の人間の背後に知能ロボットが隠れていて、目的論的な神学の役割を果たすという事態を想像してみよう。隠れた知能ロボットが人間の代わりにゲームをして、あらゆる勝負に勝つ。だが、そうすると、人間が自分のゲームをする余地はなくなってしまふ……。歴史のマルクス主義的ないしは目的論的な神学は現在時を鈍らせ、終わりのない仮想性へと私たちを委ねる。こうした仮想性は事実と少しも矛盾せず、勝負に一度も負けることなく、だがそれゆえ、歴史の行為者は自分のゲームをいささかも演じない。たしかに、ベンヤミンは歴史に関するテキストにおいて、こうした自動人形の反転を想像しなかつただろう。『パサーージュ論』冒頭ではミンシュレの「どんな時代もそれに続く時代を夢見ている」という文句が引用されているが、その意味を深く理解すれば、このことは十分に示唆されていると言える。かつての自動人形は現代のまぎれもない自動人形を予期するファンタスマゴリー的な一例でしかないのだ。ただし、現代の自動人形は人間や行動、政治にとってより過酷で、どうしようもなく無敵である。

(9) こうして資本主義は夢のようなものとされる。「資本主義は、それとともに夢に満ちた新たな眠りがヨーロッパを襲う一つの自然現象であり、その眠りの中で神話的諸力の再活性化をともなうものであった」。<sup>[1a.8]</sup> *Paris Capitale du XIX siècle. Le livre des Passages*, Paris, Cerf, 2006, p. 408. 『パサーージュ論』今村仁司他訳、岩波現代文庫、二〇〇三年、第三卷、一二頁。以下「*Le livre des Passages*」はP.W.の略号によって表記される。日本語訳は岩波現代文庫版の巻数と頁数で示す。]

(10) ベンヤミンのテキストにおけるモンタージュの問いについては、次の拙論を参照された。E. Naïshat « La historiografía antiepitica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis « Sobre el concepto de historia » y su relación con los dispositivos heurísticos del *Passagen-Werk* », *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, 2008.

(11) 興味深いことに、ベンヤミンにとって革命は、目的の王国の到来を早める、歴史という蒸気機関車への急な、ア、ク、セ、ル、ではない。それはむしろ、こうした蒸気機関車の急ブレーキであり、時間を宙つりにし、危機の発生を食い止める。正義のための革命の真の介入は天上の王国の約束という形をとることなく、直截な「否」の力、つまり、拒絶や抗議を発する暴力をともなう。急ブレーキとしての革命のごとくは、W. Benjamin, *Paralipomena, Gesammelte Schriften*, I-3, 1228-1252, Berlin, ed. Rolf Tiedemann, Suhrkamp を参照された。

(12) J. Derrida, *Fichus*, op. cit., pp. 20-21. 『ベンヤミン』前掲、一三三頁。

(13) P.W., p. 493 [N10, 3]. [第三卷、二二七頁]

ちの無意識的な生の流れをさかのぼると同じ忍耐を要する。だが、こうした忍耐は、漸進的な仕方では無限に設定される解放を目的論的に待望することとは異なる。分析作業が無限に延長される連続だと考えることは、精神分析を貶めることに等しいだろう。逆に、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム分析が私たちの知性の魔力を言語によって裏切ることを可能にしたように、分析作業によってこそ魔力の断絶が用意されるのだ。少し距離をおいてゲームをおこなうことで別の仕方でも物事を眺めるようになったとしても、物事が何からいかにして起こったのかはさほどわからない。だがしかし、私たちは画期的な仕方でも物事をみるようになるだろう。かくして、ベンヤミンが歴史記述のチャンスとして論じた歴史的メシアニズムは、永遠に待望されるメシアの目的論的次元に属しているわけではない。それはむしろ、現在の時の各瞬間が有するチャンスであり、出口の扉であり、歴史の連続の断絶である。こうした断絶の時間性においてメシア的なもの——ベンヤミンにとっての真の神秘——とは到来するもの（例えば、救済や樂園といった目的論的事象）ではなく、到来それ自体のことである。つまり、運命の裏をかき、私たち自身の過去を解放する時間の開け、あたかも二度目に、ただし、チャンスとして私たちに到来するかのような時間の開けのことである。

私たちは歴史記述の作業において解釈モデルを提供するものとして精神分析を取り上げてきたわけだが、しかし、集合的無意識の原型——先天的で非時間的とされる原型——というユングの実体的解釈と軌を一にするわけではない。むしろ精神分析は主体の哲学および歴史の目的論のアポリアに陥らないように注意しつつ、歴史、政治、哲学を互いに関係づけるのだ。精神分析は『パサージュ論』の歴史認識理論が引き起した反論のいくつかに応答することができるだろう。『歴史の概念について』のテーゼは『パサージュ論』と切り離すことができないので、私たちはそのいくつかの断章に即して議論を続けよう。ベンヤミンが歴史理論において精神分析のいくつかのカテゴリーをいかに使用しているのかをさらに例証してみよう。



## II 歴史認識理論とベンヤミンの『パサーージュ論』

『パサーージュ論』(Passagen-Werk)として知られる著作はベンヤミンの記念碑的なテキストであるが、一九四〇年九月に彼が自殺した際には未完成だった。興味深いことに、この作品は死後四二年を経てはじめて刊行された。一九八二年、アドルノの弟子ロルフ・ティーデマンらの手によって編集され、ズーアカンブ版の全集第五巻に収録されたのである(フランス語には一九八九年、ジャン・ラコストによって翻訳された)。この書物の表題はベンヤミンによって着想されており、はやくも一九二七年には、この企画への最初の言及のなかで「パリのパサーージュ——弁証法の妖精の国」(一九二八年一月三〇日、G・ショールム宛の書簡)と記されている。パサーージュの都会的オブジェ、一九世紀以来建築されてきたパリのギャラリーはベンヤミンのテキストの中核を占めている(ルイ・アラゴンはずでにこれらの対象——とくにオペラ座のパサーージュに詩的まなざしを向けていた)。だが、パリの都市と一九世紀がこの未完の書に統一をもたらす中心的な争点であるとしても、『パサーージュ論』はたんなる歴史論でも、都市論や文化解読論でもなく、むしろ原則的に歴史の政治哲学の書である。「パリ——一九世紀の首都」の最初の覚書を読んだときにアドルノとホルクハイマーが期待したのはこのことだった。

『パサーージュ論』は美学、都市論、社会学、歴史学といったいわば異種混合的な特徴をもつ。だがそうし

(14) カントにおける、理性の歴史を覆すコペルニクスの転回の現代性と、人間の歴史における漸進的革命的仮想性との対立に関しては、次の拙稿を参照されたい。F. Nishat, « Revolution, discontinuity and progress in Kant: Copernican revolution and Asymptotic revolution in critical philosophy », *Proceedings of the Xth Kant International Congress*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.

(15) とりわけ Rita Bischof et Elizabeth Leck, « Limbrication surréelle du rêve et de l'histoire dans les *Passages* de Benjamin », in H. Wismann (compilateur), *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, pp. 179-200.

た特徴を超えて、この書物が展開させるのは、分析哲学の潮流で流行っているように、歴史の意味を、より簡潔に言えば、歴史認識の枠組みを哲学的に把握するという伝統的な意味での「歴史哲学」ではない。そうではなくて、過去の哲学的認識と現在の哲学的存在論のあいだの政治的關係、つまり、歴史の政治に関する哲学を展開させるのである。ただ、こうした関係は独立した形で方法論としてあらかじめ展開されているわけではなく、逆に、この書物の内容そのものであり、その全体に刻み込まれている。つまりこれは何かを言い表し、物語る以上に、多様なモニタージュ装置を通じて歴史認識の政治的ヴィジョンを私たちに示す書物なのである。この意味で、この作品はさまざまな段階でヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』を思い出させるかもしれない。この書物は単純には語りえない意味を示すことを自らの掛け金とするのである。ベンヤミンの哲学的な認識理論という観点からすれば、『パサージュ論』は美学、歴史記述、社会、政治といった諸次元の歴史認識を統合する中心とみなすことができる。実際、この書物を通じて、彼は「歴史認識のコンプレクスの転回」を語っているのだ。歴史の概念についてのベンヤミンの有名なテーゼは『パサージュ論』と独立した形で読まれるべきではなかった。あいにく別々に受容されたがゆえに、ベンヤミンは普遍的で抽象的な歴史哲学を展開させようとしたとみなされ、一九世紀に関するきわめて特異な調査のことは切り離されてしまった。<sup>16</sup>

彼の認識理論においては、フェティシズム、ファンタスマゴリー、無意識、夢、夢想、眠り、覚醒、目覚め、記憶、神話的イメージ、弁証法的イメージ、想起が重要な役割を果たす。これらは複数の影響の混交によってもたらされたものだが、その主たるものはマルクス、ルカーチ、フロイト、プルースト、シュルレアリスムである。ただ、すでに冒頭で説明したことだが、ここで私たちの注意を引くのは、『パサージュ論』とフロイトの著作の關係である。実際、ベンヤミンは夢、夢想、ファンタスマゴリーといった精神分析の概念を自らの分析の基盤としているのである。ただ、彼は夢やファンタスマゴリーを個人的な心理状態の次元

ではなく、パリのパサージュや万国博覧会のように、集団が物質や都市を通じて具現化される次元で理解する。また、オスマン、ブランキ、フーリエ、ボードレールといった象徴的な歴史的人物を通じて理解するのである。つまり、ベンヤミンはフロイトのように、個人の心理の現象から出発して、精神分析的解釈に即して隠れた論理的構造を説明するわけではない。彼は具体的な歴史的物質から出発して、精神分析的手法（夢解釈）に着想を得た解釈を施すのである。パサージュや万国博覧会は物質的現実であると同時にファンタスマゴリーでもある。なぜなら、それらはまさに資本主義の商品フェティシズムの欲望を示し、階級闘争のない過去への回帰というユートピア的な願望を示しているからである。ファンタスマゴリーの現象はマルクスにおいては経済理論に限定され、アドルノやルカチにおいてはマルクスが確立したフェティシズム現象の枠内で説明されていた。だが、ベンヤミンにおいて、ファンタスマゴリー現象はさらに歴史構造の核に位置づけられる。すなわち、ファンタスマゴリーは資本主義とその物質化という形で一九世紀パリの生活様式のあらゆるレベルに浸透していたのだ。ファンタスマゴリーは疎外的かつユートピア的な仕方、資本主義の現象を矛盾した弁証法として表現し、しかも、この弁証法はいわゆる一九世紀の枠組みを超えて、次の世紀へと連関するかのようである。これこそが『パサージュ論』の哲学的な力なのだが、夢の概念は過ぎ去った時代に限定されるわけではなく、現在時へと延長される。一九世紀は次の時代を規定し、条件づける。つまり、ベンヤミンにとって、資本主義とは社会的現実であり、ある時代の眠り——その夢がさらに私たちの時代を条件づける——なのである。つまり、ベンヤミンは追悼的想起の作業の契機をなす「目覚め」と夢の概念を関係づけるのだ。そしてさらに、個人の心理における精神分析の想起と類似した、夢の作業の到達点をなし、夢の出口や解放の条件をなす「覚醒」と夢の概念を関係づけるのである。かくして、『パサー

(16) この点に関しては、E. Nafshat、\* La historiografía antépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis \* Sobre el concepto de historia \* y su relación con los dispositivos heurísticos del Pasajen-Work \*, *op. cit.*

『ジュ論』におけるフロイトの痕跡は解釈上の問題をもたらすことになる。つまり、ベンヤミンは集団のレベルで精神分析の概念を使用しているという問題である。例えば、アドルノは三五年の手紙でそれはユング心理学の亜流だと指摘し、ベンヤミンはユングと一線を画していると自己弁護したのだった。ベンヤミンの言いはもっともで、「覚醒」の概念——夢やファンタスマゴリーの概念を補完する概念——の使用からして、彼は結局、フロイトに近いと仮定することができる。つまり、ベンヤミンは唯物論的歴史記述から出発しつつ、独特の転換を精神分析に与えたのだ。実際に、フロイトの臨床実践による魔力からの解放の構造のうちには、ベンヤミンの覚醒概念と類似したものが見出されるのである。とはいえ、ベンヤミンが集団的かつ歴史的な次元でこの概念を使用するといくつかの問題やアポリアが必ずや生じてしまう。次章ではこのことをみてみよう。

### III 『パサージュ論』におけるベンヤミンのアポリア

夢と目覚めの問いは『パサージュ論』全体を通じて、ベンヤミン流の歴史記述の方法と結びつく形で現われる。ここではその網羅的な分析をおこなう余裕はないが、歴史記述と夢や目覚めの関係に関して、『パサージュ論』のK分類に収録されたいくつかの断章を引用しておきたい。

資本主義は、それとともに夢に満ちた新たな眠りがヨーロッパを襲う一つの自然現象であり、その眠りの中で神話的諸力の再活性化をとまなうものであった。<sup>(18)</sup> [K1 a.81]

一九世紀とは、個人的意識が反省的な態度を取りつつ、そういうものとしてますます保持されるのに対

して、集団的意識の方はますます深い眠りに落ちてゆくような時代〔Zeitraum〕（ないしは、時代が見る夢〔Zeit-raum〕）である。<sup>(19)</sup> [K1.4]

ギーデオンの命題からさらに前進するための試み。「一九世紀において、建築の構造は下意識の役割を果たしている」と彼は言う。だがむしろ、建築の構造は、ちょうど夢が生理的過程という足場にまつわりついて生まれてくるように、その周りにやがて「芸術的な」建築がまつわりついてくるような身体的過程の役割を果たしていると言い換えるのが、より適切ではなからうか。<sup>(20)</sup> [K1.7]

ここでは、夢の現象はたんに個人の心理現象ではなく、集団のレベルで分析されうるといふ考え方が明白に示されている。こうした考えは別の個所ではファンタスマゴリーと結びつけられている。

拙著の調査は、文明のこの物体化的な表象によって、われわれが前世紀から受け継いだ新しい生活の諸形態や経済的技術的基盤に立つ新しい創造が、いかにしてひとつのファンタスマゴリーに突入するのかわを示したのである。<sup>(21)</sup>

明らかに、ベンヤミンはファンタスム、夢、夢想といった精神分析あるいは心理学のカテゴリーを社会・

(17) 『パサーージュ論』のKおよびNを参照されたい。

(18) P.W. p. 408. [第三卷、一一頁]

(19) Ibid., p. 406. [第三卷、七頁]

(20) Ibid., p. 408. [第三卷、一一頁]

(21) P.W. Paris, *Capitale du XIX siècle*, Exposé de 1939, *Introduction*, op. cit., p. 47. [第一卷、三五頁]

経済的な次元に移行させている。もちろん、こうした概念の移行のうちに、マルクスが『資本論』第一巻で展開した商品フェティシズム概念の痕跡を認めることができる。マルクスは商品のきわめて幻想的な性質をすでに記述している。商品と主体との関係はフェティシズムという表現で規定されて、これは「諸対象の關係のファンタスマゴリー形式」と名づけられている。マルクスが強調するところでは、商品の使用価値自体は何ら神秘ではないとしても、そこには「神秘的な価値」や「魂」のようなものが付加されるのである。ルカーチもまた、『歴史と階級意識』の「物象化とプロレタリアの意識」という章で物象化現象における「幻想的客観性」、主体の行動に対するその影響を強調していた。商品はその見かけによって、欲望を目覚めさせ、想起を約束するそのイメージによって自らの力を成就させる。欲望される対象がたえず先送りされ、流動的で表層的なままにとどまるので、欲望ははかない現実のなかで揺れ動くのだ。ここでサルトルのセリク性、さらにはロックの「不安〔uneasiness〕」、ヘーゲルの悪無限といった有名な概念を連想することもできるだろう。また、プラトンが感覺的なものや現象の王国に即しては、かなさを記述したことも思い浮かぶだろう。商品の所有はつねに消え去る定めであり、しかし、つねに必要なものであるようにみえるのだ。商品は「プラトンがいう」洞窟の影のように象徴的な仕方では私たちの知覚を構成し、客観性の基準を生み出す。私たちの身体は夢のシンボルに似たものとなり、欲望が無制限に投影される場となる。こうした欲望の先送りに出口はなく、見かけ上これを征服することもできない。それは悪夢の特徴を帯び、ダナイデスやシジフォスの神話のように、魔術のないしは神話的な関係の不明瞭な過酷さを思わせる。つまり、自分の欲望を満たそうとする人間の終わりのない、不可能な努力の虚しさが暗示されるのだ。もっとも恐ろしい悪夢とは自分が欲する対象がつねに消え去ってしまい、その都度、手の中で無に帰してしまうという悪夢なのである。

しかし、ベンヤミンはマルクスのフェティシズム理論に並外れた特徴を付け加える。マルクスが強調した経済的な現象ではなく、ある時代全体の生活様式において一般化された現象こそが問われるのだ。商品はあ

る時代の夢や集団的無意識にまさに誘惑を仕掛けるのである。ジャン・ミシェル・パルミエはベンヤミンの死後出版に関する研究でこう指摘している。「マルクスは使用価値と交換価値の関係をめぐる分析を純粋に経済学的なものにとどめたが、ベンヤミンはフェテッシュな対象と遊歩する観察者の複雑な関係をめぐる真の現象学を描き出した。後者にとって、商品は社会全体のシンボルやマイクロコスモスをなすのだ<sup>(2)</sup>」。このことは『パサージュ論』冒頭の「パリ——一九世紀の首都」という有名な導入部分で明瞭に示されている。

個人は、娯楽産業という枠内でさまざまな気晴らしにふけるが、その内部で、彼は密集した大衆の一構成要素でありつづける。この種の大衆は、遊園地のジェットコースターや「回転装置」や「芋虫」に乗って、すっかりはしゃいで楽しんでるが、そのことによって、産業的あるいは政治的プロパガンダの側が期待を寄せることのできそうなまったく反動的な服従への訓練を受けているわけだ——商品の至上権の確認と商品をとリまくさまざまな気晴らしの輝き、これこそはグランヴィルの芸術のひそかな主題である。彼のユートピア的要素とシニカルな要素との不均衡はここから生じる。生命のない物体の描写における彼の巧妙な技巧は、マルクスが商品の「神学的気まぐれ」と呼んだものに対応している<sup>(3)</sup>。

『パサージュ論』においては、商品のフェティシズム的性格と夢の集団 (Traumkollektiv) の観念とが結びつけられる。こうした連関は普遍的で非歴史的な構造ではなく、逆に、一九世紀をめぐって、眠りと目覚めの対概念によって政治の機能を想起の歴史記述の掛け金とする作業の中心を占める。もちろん、ある歴史的時代の物質や都市の現象において夢や幻像の特徴を把握したのはベンヤミンだけではないし、彼が最初にそう

(2) J.-M. Palmet, *op. cit.*, p. 458.

(3) P.-W. Perris, *Capitale du XIX siècle*, Exposé de 1939, section B, « Grandville ou les expositions universelles », *op. cit.*, p. 51. [第一卷「四四頁」]

したわけでもない。一九八三年にレモ・ボデイ<sup>24</sup>はベンヤミンの『パサージュ論』とジークフリート・クラウアーの分析の類似性を指摘しているのだが、両者における「物質的意味論」を論じることもし、同じく、ルイ・アラゴンの『パリの農民』——ベンヤミンが賞賛した作品——もまた注目すべきテキストである。とりわけ「オペラ座のパサージュ」と題されたテキストにおいて、アラゴンは不動産投機によって消滅しつつあった一九世紀のパサージュの分析に専念し、資本主義のファンタズミックな構造によって生み出されたその時代遅れの形を提示している。ただ、ベンヤミンにおいて、これらすべては政治的な意味——現在時への決定的な方向づけ——を付与されて、凝縮されドラマティックな雰囲気帯びる。こうした現在時への方向づけは目覚めの観念と切り離すことができない（ベンヤミンにおいて目覚めは夢の集団のカテゴリーに付随する）。『パサージュ論』のいくつかの断片をさらに引用しよう。

一九世紀の集団的夢の現象形式は無視するわけにはいかないし、またそうした現象形式は、過去のいかなる世紀を特徴づけるよりもはるかに決定的に一九世紀を特徴づけてもいる。——だがそれにとどまらず、それらの現象形式は、正しく解釈されるなら、きわめて実践的に重要なのであり、われわれが航行しようとする海と、われわれが離れていく岸辺とを認識させてくれるのである。したがって、一言で言えば、一九世紀の「批判」はこの現象形式から始めなければならない。<sup>25</sup> [K1a6]

「…」私が以下で提示しようとするのは、目覚めの技法についての試論である。つまりは、追悼的想起の弁証法的転換あるいはそのコペルニクスの転換を認識しようとする試みである。<sup>26</sup> [K1.11]

歴史を観るにあたってのコペルニクスの転換とはこうである。つまり、これまで「かつてあったもの」



は固定点とみなされ、現在は、手探りしながら認識をこの固定点を導こうと努めているとみなされてきたが、いまやこの関係は逆転され、かつてあったものが弁証法的転換の場となり、目覚めた意識が突然出現する場となるべきなのである。これからは歴史に対して優位を占めるようになる。もちろんの事実とは、たったいまわれわれに降りかかってきたばかりのものとなり、そして、この事実を認めるのは想起の仕事である。実際に、目覚めとは、こうした想起の模範的な場合、つまり、われわれがもっとも身近なもの、もっとも月並みなもの、もっとも自明なものを想起することに成功するような場合である。プルーストが、目覚めかけた状態で家具を実験的に配置換えするという話によって言おうとしたこと、プロッホが、生きられた瞬間の暗さという表現で見抜いていたことこそが、ここで、歴史的なもの<sup>(24)</sup>の次元において、集団的に確定されるはずのものにほかならない。かつてあったものについて<sup>(25)</sup>のいまだ意識されざる知が存在するのであり、こうした知の掘り出しは、目覚めという構造をもっているのである。<sup>(26)</sup> [K1, 2]

これら三つの断片によって、歴史認識の見取り図の中核にベンヤミンの方法を支える諸概念の蝶番が据えられる。それはつまり、夢の集団 ('Traumkollektiv')、一九世紀の批判、目覚め ('Erwachen')、追悼的想起 ('Erinnerung, Eingedenken')、かつて ('Gewesen')、現在 ('Gegenwart')、いま ('Jetzt')、ユベルニクスの転回といった概念である。まず、ベンヤミンにおいて、夢の集団とは大衆心理が物象化へと回帰することではない。それは「大衆の

(24) Cf. Remo Bodei, « L'expérience et les formes. Le Paris de Walter Benjamin et de Siegfried Kracauer », in H. Wisman, *op. cit.*, pp. 33-48.

(25) P.W., p. 408. [第三卷「一一頁」]

(26) *Ibid.*, p. 405. [第三卷「五頁」]

(27) *Ibid.*, pp. 405-406. [第三卷「六頁」]

生理学」に関する一九世紀の実証主義的、自然主義的な方法よりも、むしろシュルレアリスト、フロイトの精神分析に近い。マリオ・ペッツェラが指摘するように、ベンヤミンにおける集団の無意識の觀念にとつて「弁証法が第一の契機を、目覚めが第二の契機をなす。つまり、目覚めとは、他者性を帯びた夢へと私たちの意識を開く、理解と解釈のための瞬間なのだ」。こうして、夢の集団は、現実そのものに等しい心理的な実体として存在するわけではない。それはむしろ、社会的・歴史的な生活様式の物質的表現を解釈することで歴史家が暴き出す象徴的な形式や形象として現われるのだ。ベンヤミンはユングとは違って、これら象徴的な形式を歴史的变化から切り離しはせず、それゆえフロイトの精神分析が彼のモデルとなる。つまり、歴史家の使命は集団に関係しつつも、個人の分析という点でフロイトの使命に立ち返るのだ。ペッツェラがさらに論じているように、「特定の文化において作用する神話的要素とは弁証法的思考が解読しなければならぬ夢のシンボルである。こうした批評活動の切迫を、自我と無意識との統合の欠落から神経症が生じる場合における個人の分析の切迫と比較することができる。フロイト自身、文明の集団的な病を考察する必要があると感じていた。こうした要求に無頓着な論理は、現代の大衆の激情のなかで解体される恐れがあるからだ」。

ところで、ベンヤミンは「コペルニクスの展開」という表現のなかに、夢と目覚めの関係——これが歴史記述の作業に政治的次元を付与する——をめぐるあらゆる意味を凝縮させている。歴史記述においてへかつてあったもの (Gewesene) は歴史家が接近し、関係しなければならぬ固<sup>28</sup>、定<sup>29</sup>点とみなされてきた。だが、ベンヤミンにおいては、へかつてあったものは解釈の弁証法による追悼的想起 (Eingedenken) の働きを通じて位置を変え、閃光のように現在時に衝撃を与え、瞬間や今 (Jetzt) を非連続的なものにする。こうして『パサージュ論』の作業は非意志的記憶や連想の働きと結びついたブルースト的想起を思わせる。抑圧され眠った過去の意識の流れをその源へとさかのぼることで、一種の唯物論的記号論は目覚めをもたらし、時代の物象化や次の時代に継承されるその政治的空虚さの裏をかくのだ。

このように論じた段階で、ベンヤミンの歴史記述に対していくつかの問いやアポリアが生じてくる。まず第一に、何人かの批評家が示唆しているように、ベンヤミンは覚醒の概念を通じて、歴史の主体という歴史のカテゴリーを復活させようとしているのではないだろうか。他の人々が眠っているときに、目覚めている者とは誰なのか。誰が目覚めなければならないのか。誰を介して予期せぬ目覚めが生じるのだろうか。自分の時代に明晰な意識を向けるベンヤミンの歴史家を、ヘーゲルのミネルヴァの鼻に重ね合わせてみたくもなる。もしそうだとすれば、ベンヤミンはひそかに歴史主義を再び導入しているのではないだろうか。彼自身近代性の麻薬的な眠りをもたらした要因として歴史主義を明白に誹謗していなかっただろうか。また、「歴史の概念について」で否定されていた進歩の観念が復活していないだろうか。資本主義のフェティシズムの諸形式のなかで過去が麻痺し眠っており、それに対して現在時が目覚めているという進歩的な構図が導入されていないだろうか。ベンヤミンはコペルニクスの転回を通じて、覚醒した集団（例えばマルクスのいう階級意識）という前衛的で本質的な観念を、さらに言えば、覚醒した民族という概念（例えば全体主義的な観念）を再び導入してはいないだろうか。例えば、ナチは第一次世界大戦の屈辱と自由主義の害悪に抗して「ドイツよ目覚めよ」と訴えていたのだった。とどのつまり、ベンヤミンは、光や真理に近づく特権的な哲学者・対話者というプラトンの人物像を復活させる恐れはないだろうか。それはつまり、洞窟の魔力から最初に解放されて、感覚的世界の諸現象のなかでまどろむ集団を目覚めさせる人物の復権である。

これらの疑問は次のような問いに集約される。ベンヤミンはフロイトの精神分析の諸カテゴリーを採用して集団を読み解きながらも、後者が危惧した地平に立とうとしているのではないだろうか。つまり、天啓説

(82) Mario Pezalla, « Image mythique et image dialectique. Remarques sur le *Passagen-Werk* », H. Wisman, *op. cit.*, pp. 517-428.

(83) *Ibid.*

(84) Cf. notamment Rita Bischof et Elisabeth Lenk, *op. cit.*

やエリートの前衛主義——これがヘーゲルの『歴史哲学講義』における「偉人」の理論を可能としたものだ——と接近することで、分析治療の全体主義的な観念が生じるといふ危惧である。それは、大衆に先行する歴史意識が情念に駆り立てられて過去の古びた形式をひたすら破壊することへの危惧である。こうした問いはかくして、目覚めの終末論的・神学的観念を経由して、呪術師や世紀末の指導者といったカリスマ的才能へと帰着するある種の神学政治にも似てくる。ベンヤミンの政治的思想が退けたはずの権威的な温情主義と関係してくるわけである。

#### IV 精神分析と目覚めの世俗的構造

私たちは精神分析のモデルに基づいて、これらのアポリアから『パスার্ジュ論』を救い出すとまでは言わない。ただ少なくとも、形而上学に陥らない政治的な歴史記述に即してその意義を方向づけ直すことはできない。目覚めについては二つのモデルを設定することができるだろう。一方で、本質化された集団概念と結びついた目覚めである。それは目覚めのプラトンの構造を備え、前衛的主体を前提とするような目覚めである。他方で、非意志的記憶というブルーストの技法と結びついた目覚めがある。それは夢の記憶をめぐる精神分析の作業に近いものである。後者のモデルによれば、目覚めは時代に先んじた意識の導入ではなく、各人が何らかの解釈技法によって成し遂げなければならない想起の結果である。この観点からすれば、『パスার্ジュ論』は見識ある集団が必然的に形成されることを主張したわけではない。この作品は、現在の条件や生活様式が過去に由来する夢や無意識の構造に囚われていることへの批判作業の視座を開いたのである。精神分析が示すように、覚醒の真の経験とは唯物論的な歴史家が予期し記述しえないような経験である。それはある時代が自らに対する政治的作業——これはデリダの「夢を注意深く見守る」という実践（註13を参照）と

不可分である——としてなきなければならない経験なのである。ベンヤミンにおいて、唯物論的な歴史記述は、時代に先行する「偉人」や新たな歴史的英雄への主意主義的な訴えに帰着するわけではなく、むしろ時代の神秘を解き放つアイロニーというより謙虚な次元に位置づけられる。今一度言うところ、こうしたアイロニーによって、私たちは運命の魔力の裏をかき、過去のチャンスを新たに受け取ることができるのだ。こうしたチャンスは集団や選ばれた個人の専有物ではなく、ベンヤミンのメシア的時間の特性をなすものである。つまり、メシアニズムは到来するものではなく、時間の開けそのものをなすのである（ここでハイデガーのいう「明るみ」[*Üchtung*]<sup>31</sup>を思い出さずにはいられない）。かくして、今一度引用すると、「誰も証人の代わりに証言しない」（註1を参照）のであり、まさに各人が唯物論的モニタージュによって、歴史記述の流れをさかのぼり、歴史に対する政治的なもの優越——ベンヤミンのコペルニクスの転回の中核をなす考え——を開示するのである。最後に、ベンヤミンの断章を二つ引用しておこう。

したがって、一言で言えば、一九世紀の「批判」はこの現象形式から始めねばならない。つまり、着手されるべきは一九世紀の機械論や動物機械説に対する批判ではなく、一九世紀の麻酔的な歴史主義やその仮装癖に対する批判なのである。なんとと言っても、そうした仮装癖のうちこそ、真の歴史的存在のシグナルが潜んでいるのである。このシグナルを最初に受け止めたのは、シュルレアリストたちであった。このシグナルを解説すること、これこそが当面果されるべき課題である。そして、シュルレアリスムが革命的・唯物論的な基礎をもっているとすれば、それは、ここで話題にされている真の歴史的存在のシグナルにおいてこそ一九世紀のおのれの経済的基礎を最高度に表現するということの、十分な保証

(25) Martin Heidegger, « La fin de la Philosophie et le tournant », in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 2005, p. 295.

になろう。<sup>(32)</sup> [K1.6]

あらゆる歴史的出来事は、メシア自身が到来してはじめて完成される。より詳しく言えば、その意味するところは、歴史的出来事とメシア的なものとの関係を、メシア自身がはじめて救済し、完成し、創り出すということである。それゆえ、歴史的なものはいかなるものであれ、おのれだけの力で、おのれをメシア的なものへと関係づけようと望むことはできない。したがって、神の国は、歴史という可能態の最終目的ではなく、神の国が目標として設定されることは不可能となる。歴史という観点からみれば、神の国は目標ではなくて終焉である。それゆえ、世俗的なものもの秩序は、神の国という考えのもとに打ち立てることはできず、したがって、神政政治には政治的な意味はなく、もっぱら宗教的な意味しかないということになる。神政政治のもつ政治的意味を徹底して否認した功績においては、E・ブロッホの『ユートピアの精神』の右に出るものはないであろう。<sup>(33)</sup>

目覚めの技法がもたらす批判的次元は、ベンヤミンの歴史的メシアニズムをきわめて特殊なものにする。つまり、メシアニズムが政治的なものの神学化ではなく、歴史を政治化する衝撃として理解されるのだ。この衝撃によって時間は内在的な進歩の情性から、神の超越性による神学的な日和見主義から免れるのである。

(翻訳＝西山雄二)

Francisco NAISHTAT, « Les traces de la psychanalyse dans la théorie de la connaissance historique : Destin et délivrance dans les *Passagen-Works*, *Philosophie et Éducation*, UTCP Booklet 1, UTCP, 2008.

(32) P.W., p. 408. [第三巻 111—113頁]

(33) *Theologisch-politisches Fragment GS II, 1, 203*, en W. Benjamin, *La dialectica en suspenso*, Santiago de Chile, Arcs, 1995, pp. 181—183. [「神学的・政治的断章」『来たるべき哲学のプログラム』道徳泰三訳、晶文社、一九九二年、三六〇頁]