

[エッセイ]

バタイユとベンヤミン
—純粋な暴力と人間性を巡って—

杵淵 博樹

[エッセイ]

バタイユとベンヤミン
—純粋な暴力と人間性を巡って—

杵淵 博樹

彼らは純粋な暴力を夢見ている。不可能でありながら可能なものとしてのそれを、あるいは、未だ実現していないにも拘わらず既にそこにある昼の夢としてのそれを。

このような言い方を可能にするのは、彼らによる時間概念の批判であり、歴史観の変革である。バタイユの至高性概念¹⁾は、過去も未来もなくただ現在だけを生きる主体を想定し、目的と手段の連鎖としての人間の時間の断絶する瞬間を語る。また、ベンヤミンは『暴力批判論』において、神話的運命の連鎖が支配する領域を打破する神的暴力に革命的救済を予感する²⁾。そこには、新たな法秩序の指図ではなく、およそ法的なるものすべての廃絶が、レーニンの国家廃絶のユートピアのイメージと重なりながら期待されている。また、『歴史哲学テーゼ』において語られる、時間の流れを断ち切る純粋な現在とも言うべき「今の時」Jetztzeit³⁾を通じた歴史の救済は、神話的・歴史的連続の中断・停止の作用を、神的暴力の発現と共有していると言える。

バタイユの供犠を中心にした独特の、強いて言えばニーチェ的な生の横溢に近い宗教的傾向⁴⁾は、生々しく恐ろしいものとしての死を引き寄ようとする指向がその核心に置かれている。時間的連続を断ち切る瞬間を生じさせるのは、あらゆる生産的目的と無縁な、純粋な暴力である。一方で、ベンヤミンは自己目的化してゆく法的・神話的秩序を打ち破るものを「純粋な暴力」⁵⁾と呼ぶが、この神的暴力は犠牲を要求するものではなく受け入れるものとされる。バタイユは、上述のような瞬間そのものが理性=言葉の限界の外にあるものであることを常に自覚し、名付けようのないものとして、それ故キリスト教的な神に対する冒瀆的挑発を通してそれを扱う。（「神」は言葉と理性

の限界を表示する絶対性の記号なのだから。)つまり、それについて間接的に語ることはできると信じている。この構図は、それ自体には直接触れられないものとしての真理を、概念と理念を通じて把握しようとするベンヤミンの認識論⁹⁾から大きく外れるものではない。

単なる人間の生を、存在を、ただそれだけで尊いものとするヒューマニズムの前にあって、供犠と犠牲の概念が、二人の思想家の挑発の象徴となる。ベンヤミンの暴力批判は、原初的な掟による歯止めを前提としながらも、暴力の原理的否定には向かわない。具体的にはプロレタリア革命が想定されているのだが、彼が容認する暴力はおそらく「理性的」な実力行使として捉えるわけにはいかないものであろう。彼は『ゲーテの親和力』で、ゲーテの芸術家としての神話的生活形式を分析しながら、ゲーテが選び取った、すべてを抱擁する自然概念を脅かすものとして、デモーニッシュなものに関するゲーテ自身の告白を引き合いに出す⁷⁾。更に、ゲーテの死に対する極端な忌避を、典型としての自然という神話的カオスを選択したものに不可避的に付きまとう不安の証左として挙げている。つまり、神的暴力はその神話的暴力との対立においてデモーニッシュなものなのであり、神話的秩序と結びつかざるをえない不滅指向を否定する力なのである。『親和力』の展開にベンヤミンは「真の和解」の欠如を見る⁸⁾。すべてを投げ打つ情熱こそが真の愛として真の和解を得るというのだ。『親和力』に挿入されたノヴェレはその典型を示す。「真の和解」の欠如は、罪の連鎖としての神話的運命の特徴である。決定的な和解を知らないことによってこそ神話的世界は永遠なのである。神話に真理がないことをベンヤミンは強調する⁹⁾。そのことを認識することによってはじめて、真理の現前の可能性が確保されるのだ。このような認識は神的暴力と近い関係にあり、神との「真の和解」、ある決定的決着への期待を担っていると言える。

また、彼の『シュルレアリスム』は、彼らの方法論の一つの核心として非宗教的啓示による革命的陶醉を指摘し、それをブルジョワ諸政党の偽りの和解に満ちたヴィジョンと対置している¹⁰⁾。現実を拒否するからこそ現実の描出が可能になるのだ。中断や断絶によってしか実現できない、思想の革命的結実のイメージは、より明晰な展望を約束しているように見える。シュルレアリストたちの Kommunismus への傾倒を、彼らから創造のデーモンが去った、という表現に重ねるベンヤミンにとって、シュルレアリスムにおける革

命は、その既成の秩序の破壊の彼方に、新しく明るい別の秩序を見る理性と無縁ではない。しかし、彼らの運動の起爆力の本質が期待されている場所は、神話的連続を断ち切る情熱であり、陶醉である。政治や和解や自由などすべてに対する不信をすくい上げ、単なるアナキズムの克服を告げるものとして、ここでは「ベシミズムの組織化」¹¹⁾という表現が取り上げられる。ただし、もちろん新しい秩序（それを「秩序」と呼ぶことには問題があるが）は、予感としてしか把握されず、具体的且つ明確な像は望むべくもない。これはベンヤミン自身の革命観であり、それとの共通性を発見できる対象を彼は一定のシンパシーを込めて語っているのだ。そして、純粋な破壊とそれに伴う陶醉は、まさにバタイユを革命に引きつけた要素でもある。ブルトンの掲げる芸術家としてのモラルには距離を置きながらも、シュルレアリストたちとの交流においてバタイユが共有したのは、何らかの革命を求める姿勢だったと言える¹²⁾。

未来において実現するような自分を当てにして既存の世界の維持を図る法的暴力は、バタイユにとっても批判の対象だった。もちろん彼の文脈では、ベンヤミンの言う神話的呪縛の最たるものがキリスト教である以上、およそ救済の匂いはなく、道徳的・倫理的「善」の激しい拒絶はアンチユートピア的傾向を明らかにする。しかし、ニーチェ思想のファシズムからの分離を試みた文章にせよ、アウシュビッツを踏まえた上でファシズム批判を行った文章にせよ、バタイユにおける社会的・歴史的暴力の批判基準は、その常に何らかの生産的目的に接続された手段としての性格であり、ベンヤミンの言うところの法指定的・法維持的性格である。

両者の Kommunismus へのスタンスには確かに隔たりがあるように見える。プロレタリア革命への明白な期待を言明し、少なくともファシズムに対抗しうる唯一のイデオロギとしてマルクス主義を擁護していた観のあるベンヤミンに対し、バタイユの場合、革命への期待は秩序の破壊と混乱状況への期待であり、ブルトンらシュルレアリストたちの芸術家としての道義的自覚には全く共感せず、そもそもプロレタリアとの共闘について具体的な構想を巡らすようなこともなかった。バタイユには、プロレタリア大衆に向けて発信する、あるいはプロレタリア大衆とともに考えるという指向はない。彼は自分の中に渦巻く至高なエネルギーの捌け口を、「普遍経済学」¹³⁾の構想に

通じる社会分析を行いながら探し求めていたのだ。彼は彼自身の呪われた部分を見つめながら、人間社会全体の「呪われた部分」の爆発的発現を待ち焦がれていた。だからこそ「革命」は「戦争」でもよかったのだ。壮大な無駄としての暴力の嵐の中で、彼は自らの陶醉を増幅させたかったのである。

味わう対象としての「死」が漲った空気に彼は酔おうとする。彼にとって最も重要なことは人間性の極限まで進むことであり、生と理性の限界までゆくことである。遠くへゆけばゆくほど、その体験は絶対的な価値を帯びる。彼は人間の社会が、モノの秩序、すなわち目的と手段の連鎖だけでは収まりきらないことを知っていた。無意味な消尽なしでは人間は生きられないのだ。あらゆる社会は、その呪われた部分の発散システムを持たざるをえない。「消費の概念」に注目した彼はやがて、アステカ文明の人身御供、チベットにおけるラマ教組織の肥大した形態、中世ヨーロッパにおけるカトリック教会の奢侈、近代帝国主義諸国家による戦争などの分析から、「呪われた部分」という概念を発展させることになるが、宗教やエロチシズムに加えられた考察からは、暴力や死といったテーマがあらためて浮かび上がってくる¹⁹。

1940年代前半、バタイユは現実に行進する戦争を眺め、それなりの恐怖に曝されながらも政治的には沈黙する。彼は民主主義にも絶望し、 Kommunismusにも根本的な事態の打開を期待できず、反ファシズム的態度を改めて表明することもなかった。そしてただ生き延びる。彼は人間として不可避なものとしての戦争という暴力に身を任せていたのである。あらゆるモラルへの反発は、彼を英雄的行為＝神話的不滅指向から予め遠ざけていた。具体的犠牲者たちの苦痛は量的にも質的にも彼の陶醉に直接作用するほどのリアリティーを確保することができなかつたに違いない。彼は余りにも深く内的な体験、個人的な実験としての日常に潜り込んでいたと言えるだろう。彼の至高なるものの探究は、その個人的な体験の追求と、その社会的な現象形態の研究とに分裂していた。現実の戦争がもたらす興奮状態はたちまちにして幻滅に取って代わられる。戦争は確かに「呪われた部分」を解放するかもしれないが、バタイユが想定したような作用を伴う純粋な暴力のための場所はそこにはないのだ。あたかも狂気のように見える残酷ささえ、そこでは道具的理性のもとに従属していた。

彼の猥雑な小説群は、逆説的なユートピアの瞬間を固定しようとするもの

だ。そこでは、キリスト教文明が培ってきた巨大な価値の体系を正面から冒瀆し挑発することで、その体系のエネルギーをまるごと自らの力へと転化する作用が期待される²⁰。その作用のために十全な猥褻さを付与された作品世界は、聖性のパロディーとして、神の空席を徹底的に汚すことに捧げられている。暴力もエロスも、そこでは無駄なく純粋にモノの秩序の消滅のために機能しているのだ。彼のおかれた時代的・文化的状況の中で、それらは実現の可能性が比較的高い至高性のモデルなのだ。しかし、それらは当然個別的な現象に止まる。それらの現象が、どちらにせよ蕩尽を必要とする社会全体の中であってどのような位置を占めることになるのかはわからない。場合によってはそれらの現象は例外的なものに止まりつづけるのかもしれない。ただし、バタイユがこだわる神なき神秘的体験が、あくまでも認識主体としての人間の内側を目指すということだけは確かだ。認識の契機としての個々の「体験」は、モナド的に真理を体現する。彼の社会学的研究は、そのような「体験」の可能性の裏付けである。

個々の人間においてバタイユ的な「体験」の可能性が残されることは、少なくとも彼にとって許容される社会の条件となるはずだ。バタイユの文脈では、真の革命は個々の人民のレベルでの至高性の奪回を意味することになるだろう。ファシズムの原理が野蛮の隠蔽と保存だったとすれば、Kommunismusの原理は野蛮の徹底的排除にある²¹。そこでは本来的に「野蛮でないこと」がそのまま人間性である。もちろん、この「人間性」は恣意的なものにならざるをえない。ベンヤミンが、単なる生命、単なる存在をそれだけで既に尊いとす類のヒューマニズムに異を唱え、革命へのプレヒト的アプローチに共感するとき、そこでは、バタイユの指摘するKommunismusにおける人間主義の帯びる神話的聖性が批判されているのだとも言える。

特権階級による富の独占とその贅沢な浪費は、スターリニズムの敵である。それ故、すべての人民が浪費を禁止される。浪費はブルジョワ的属性であるが故に「野蛮」であり「非人間的」なのだ。貴族的奢侈に向けられない蓄積は、ただ戦争にのみ費やされることになり、そこではすべての個人は生産的秩序にのみ奉仕するモノと化す。暴力の発現はその秩序に従って組織され、その破壊的作用を外部に向ける。スターリンの描くユートピアでは、生産性の向上で生じるゆとりはより完成度の高い人民、つまり、どのような労

働現場での専門的労働でもこなせるような万能労働者となるための教育にあてられる。そこでは個体差の消滅が社会の共産主義段階の前提であると解釈されているからだ。浪費の禁止、無駄のない生活は、個人から至高性を完全に奪うことになるのだ¹⁷⁾。

このようなスターリニズム分析は、一般にバタイユの死と暴力へのアプローチがファシズムの美学に近いものとして誤解されかねない面を持っているとしても、明らかにファシズムとは全く異なる人間性の真理を指向している。至高なるものとの関わりこそが、人間をモノや動物から区別するのだとすれば、その関わりにおける不純な要素、すなわち有用性の秩序がそこに忍び込ませる役割こそが野蛮の本質なのではないのか。もちろんバタイユの興味は啓蒙ではなく「体験」に向けられている。しかし、もしベンヤミンの考える歴史の救済が、目的と手段の果てし無い連鎖に終止符を打つものなのだとしたら、そして、その純粋な目的、他の目的の手段と化すことのない目的が、キリスト教という神話の呪縛からも完全に脱するだけの射程を持つのだとしたら、それは個々の主体における至高性の十全な輝きに通じるものなのかもしれない。

ただし、バタイユは「救済」などという明らかにユダヤ・キリスト教的価値に基づく概念を拒否しないわけにはいかないだろう。聖なる見せかけを持った支配的価値体系の彼の時代における典型を、それが実際に発揮している絶大な力をそのまま利用する仕方で破壊することこそが、至高な体験の実践において最も有効なやり方だからだ。

次々に様々な価値の原理が否定され、同時に究極の価値としての神の不在が、神が発揮する以上の陶醉を猥雑な冒瀆から引き出すことで確認され、最後にはそこには何も残らない。それは、その暗闇と主体とが一体になってゆく体験である。バタイユにとって、人間性の基準を置くことの出来る場所があるとしたら、そこでしかないはずだ。

バタイユの道徳批判は、その大筋をニーチェに負っている。克服の対象となるキリスト教の姿も、『道徳の系譜』や『アンチ・クリスト』に見られるそれと同じと見て差し支えないだろう。バタイユはその思想の実践を常に意識していた。言葉の上での攻撃に止まらず、その攻撃のよって立つ価値を体験し、体現すること、それが彼の課題だったのだ。彼は価値を手に入れなければならない。秘密結社を作って怪しげな儀式を繰り返したのも、体験を共

有するための共同体の実現を試みたことも、勤勉と言ってもいいくらい熱心に淫売屋やストリップ小屋に通いつめたことも、ニーチェのアジテーションに正面から実践で応えようとする営みとしての側面を持っているのだ。それは、同様にニーチェ思想の実践を自負するファシズムに対して、自ずからアンチテーゼとなる。

ヘーゲルの唯物史観にバタイユは「呪われた部分」の陰面を見、ニーチェからその語りえぬ部分へのアプローチのヒントを得た。バタイユの思索は、常にヘーゲルの思想を意識しながらその体系の間隙、あるいは綻び無き綻びにニーチェを充填する作業にも見える。その過程では、あらかじめバタイユ自身を巻き込んでいる歴史の中であって、その要請から逃れられないことを承知しながら、その歴史自体の拒否を試みる、あるいはその解体を希求するというパラドクスが生じている。それだけに彼の政治性は微妙なものにならざるを得ない。

マルクス主義はバタイユにとっては攻撃対象であるというよりはむしろ歴史的必然であり、「至高性」の行方を見る上で興味深い考察の対象だったと言える。戦後も彼は既存の政治勢力に与する形での政治活動は行わない。保守勢力やファシズムに対する批判は当然としても、左翼陣営もまた、新しい秩序を模索しないわけにはいかない以上、曖昧なヒューマンズムを抛り所としないわけにはいかない以上、バタイユの立場とは相容れないのだ。彼のようなやり方で生の追求に対応しうる政治的形態を想像するのは実際困難である。しかし、戦後のバタイユは、濁らされた暴力に対してより敏感になってゆくように見える。戦時の体験と、次第に明らかになってゆくその悲惨の全貌は、バタイユにも新たな視界を開く。人類が経験したヒロシマやアウシュビッツを取り上げながら、バタイユはそれらの人為的な悲惨、同じ人間の脅迫的な意図に基づく法指定的暴力への憎悪を隠さないし、ファシズムに対しても反ユダヤ主義を巡っても批判的な論考を行っている¹⁸⁾。ただし、彼の考察は単なる反戦・反暴力イデオロギーに収斂することはなく（もちろん組織的な政治行動に参加することもなく）、より一般的な人間性の問題に向かう。アウシュビッツについて論じる際も、同じ人間が狂気でもなんでもなく信じがたい残虐行為を行うことができるという事実（加害者は特殊なのではなく一般的な人間の可能性を体現していたに過ぎないという事実）を強調

し、そしてまたそれを目の当たりにしながら生き、あるいは死んだ犠牲者たちの体験を高く評価する。ファシズム批判の文脈の中でも、彼はより生々しい死の恐怖を間近に感じることを生の充実、生の絶対的価値の実現の条件として見ている。(逆にファシズムは死を粉飾し、認識から遠ざける。)彼は『眼球譚』でも闘牛がもたらす興奮作用を描いているが、彼にとってスペインの人民の長期間に渡るファシズムとの闘争は、この闘牛同様スペインの象徴であり、何よりも人々がそれら「死」と「エロス」と「恐怖」の交差する環境にあってなお明晰であることに彼は魅了される¹⁹⁾。

バタイユにとって、純粋な暴力の可能性は穏やかなユートピアではない。それは自らの限界に立ってなお明晰であり続ける理性の、認識のユートピアである。彼はアウシュビッツに関して述べながら、おぞましいものから目を背ける者はほとんど人間ではないと断じる²⁰⁾。人間の真の姿を知ろうとしていないからだ。破壊されてゆく人間性の観念を見据えながら、なおもそういうものとしての人間を生きることを彼は要求する。ヒロシマは、今や至高の感性の起点である。キリスト教にとってキリストの磔刑がそうであったように……。何もかもが失われてなお生だけがあるような地点で生を肯定する陶醉が可能であるなら、「ヒロシマを生きる」ことはその当然の条件なのだ²¹⁾。これらの議論の中で、バタイユは明らかに理性を擁護し、それを人間性の本質に結びつける。「非人間的」な残虐が実は全く人間的なものであったことを我々は認めねばならないし、道具的理性に従属した感性がヒロシマに涙を流したところでその悲惨の反復を防ぐことができないことも明白だ。人間には理性からはみ出す部分があるのだ。しかし、それを指摘する一方でバタイユは主張する。その部分から目を放さないことが人間を規定するのであり、理性は自らを疑問視することによって否定作用を克服することができるのだ、と²²⁾。彼は陶醉の体験を求めるが、その体験の中において理性は眠ってはならないのだ。それはあたかも神のように真理と一体になろうとする欲望かもしれないが、同時に虚無を引き受ける覚悟であり、絶対的な否定の決意である。そしてまた、そのような状態は理性によって知られなければならないのだ²³⁾。もちろんそれは不可能である。しかし、その不可能こそがバタイユにとっては人間なのだ。その不可能に可能な限り近づくこと、その不可能のギリギリ一歩手前を描出することが、常にバタイユの書く行為の核心だったと言える。直接的な神秘的体験の模索、そしてそれに繋がる論文や小説を

貫く情熱は、救済としての真理の認識に心血を注ぐベンヤミンの情熱に似ている。

『ドイツ・ロマン派の批評概念』で行われた考察や『悲劇の根源』の認識論的序説から『歴史哲学テーゼ』に到るまで、マルクス主義的唯物論への意識的接続を経ながらも、ベンヤミンの真理認識の営みは一貫した構図を持っている。多義性の中で相対化される主体と客体は、反省の無限の連関を形成し、存在のあらゆる細部における自己認識という救済の契機となって真理の発現を促すが、この過程は、解体された現象が概念を経てその星座によって理念との断絶を克服するとされる構造によって補完される。このような認識作業が、文学や批評という言葉の領域の外にまで敷衍されてゆく時、時間を越えて現象を穿つ彼の視線は自ずから唯物論的歴史哲学の根拠を用意することになる。一方で、フランクフルト学派に参加し、プレヒトに賛同するベンヤミンを見れば明らかのように、人間という主体による自然と世界の対象化の原理を自らが抱えていることに無批判な教条的マルクス主義に対して彼は距離を置くわけだが、それは彼の認識論からすれば当然の帰結だったと言える。また、近代的理性を特徴付ける認識における対象化の原理は、バタイユ的に言えば有用性の原理であり、至高性を隠蔽または排除しようとする原理である。モスクワの権威に対するバタイユの反感は、ベンヤミンにも共有できるものだったはずだ。バタイユの主催したコレージュ・ド・ソシオロジーには、パリのベンヤミンも参加しており、ピエール・クロソウスキーによれば、バタイユはベンヤミンを高く評価していた。バタイユらのコレージュは、「社会学学校」と名乗ってはいるものの、アカデミックな社会学や、ましてその教育などはまるで無縁なものであり、聖なるもの一般をテーマの中心にすえていたという²⁴⁾。バタイユは「聖社会学」という言葉を使っている。社会のすべてを、聖なるものの相から捉えるこの発想は、現象の細部から真理の顕現をもたらそうとするベンヤミンの指向にも響き合うと言える。

思考を中断し、別の地点からまた改めてやりなおす、というトラクタートの回り道の方法論は、直接真理を把握することの不可能という意味では、直接神に到る道の断念でもあるが、その都度表現される様々な理念によって唯一の真理が現れるという意味では、神に到る多様な道の保証でもある。救済という決定的解決は、神の出現である。ベンヤミンにとって真理の認識は

即救済であるが、その救済は認識の主体と客体の一体化した緊密な結びつきの上に訪れる。もちろんその一体化は単なる融合ではない。認識という特殊な関係性を共に形成するという意味での結合なのだ。その状態に「救済」という名を与える点は、明らかにベンヤミンのユダヤ思想への傾倒によるものであり、バタイユとの関係で言えば一つの隔たりであるが、この価値判断を取り除いた場所に残るものは、バタイユにおける至高な瞬間に近い何かなのではないだろうか。

バタイユはその神秘的体験で神の不在を確認しようとするのであり、そこにはいかなる救済もありえない。あらゆる希望の否定は、現在を引き受けるための前提なのだ。ただし、過去と未来のすべての可能性を飲み込む現在を出現させるその体験は、飽くまでも知的な作業の積み重ねの結果としてしか生じえない。人間は動物のような自然との連続性を取り戻すことはできないのだ²⁹。あらたに取り戻される至高性は、それとは全く別のものとならざるを得ない。見せかけの聖性をまとった権威と、それを裏付けとした道徳の欺瞞を執拗に破壊した後に残る不在に際し、バタイユはその不在を確認する行為そのものを価値の指標とする。彼が規範を侵犯する「悪」を重視するのは、罪の共有によって聖なる力を発効させてきたキリスト教のダイナミズムのパロディーである。更なる罪を犯すことによって、意識的に救済を拒否することによって、ありのままの死の恐怖が引き寄せられる。この間近に感覚される死による生の実現は、ベンヤミンにおける衰亡過程としての歴史とその認識による救済に対応する。真理が透けてみえる結晶としての理念は、悲惨なものに満ちた歴史の廃墟の中から生まれる。楽園からの風に飛ばされながら後ろ向きの天使が見るもの²⁹は、歴史的時間を超える無限の多機性を帯びた断片の堆積である。現在を生きる認識者は、その現在に繋がるある別の時代の現象を発見することで、現在、そして自己を認識する。それは虚飾をはぎ取られた過去の時代の亡骸を直視することでもある。死の恐怖を越えたところには、純粋な現在としての生がある。『親和力』において、何一つ本質的解決をもたらさないオッティエリエの死を、ベンヤミンは神話的な供犠の典型とするが、その特徴は情熱や意思の欠如である。美の概念と絡めて論じられる彼女の死は、言語化されることのない曖昧な死であり、それは罪を贖うわけでもなければ苦しみから逃れようとするわけでもない。しかも、そこには死の恐怖や不安が欠けているという。その一方で、挿入されたノヴェ

レの主人公たちを救うのは死の覚悟である。『運命と性格』では災いとしての「運命Schicksal」と、それを相対化するものとしての「性格Charakter」が論じられたが、『親和力』論においては、この「性格」の力を保証するものとしての「死」の役割が発見されているのだ。このような「死」の作用は、バタイユにおける「死」の認識論的な機能と同質のものである。

すべての存在を時間も空間も越えて包括するような瞬間があり得るというのが、ベンヤミンとバタイユの両者に共通の前提である。また、そのような瞬間が認識の作業に基づくものであるという意識も彼らの接点であろう。ただしそのような瞬間のあり方のイメージは異なる。ベンヤミンにとって、それは可能であることをあらかじめ約束されているのであり、バタイユにとってはそれが絶対に不可能であることによって与えられているのである。前者は始まりも終わりもない、中心も周辺もない認識の無限反射の中を、それにも係わらず、ある救済という方向を信じて果てし無い営みを続けようとした。一方で、後者は認識の果て、限界を目指して、それ故にいかなる方向にも定まることのない足掻きをやめなかった。純粋な暴力は、ベンヤミンにとっては救済をもたらすものであり、バタイユにとっては裸の生をもたらすものであった。ベンヤミンは希望を選び、バタイユは拒否した。しかし、バタイユは、希望を失ったからといってなぜ自殺できるのかわからないと言う³⁰。彼自身は自殺などしない。未来に生きようとはしないからだ。彼は現在だけを生きようとする。実際、彼は自殺しなかった。それは彼の幸運だったかもしれない。一方でベンヤミンは自殺した。ファシズムの暴力に殺されたのだという言い方も確かに間違いではないだろう。しかし、彼には自殺の準備もできていたのだ³⁰。

バタイユの著作における死や肉体的苦痛は、それが認識主体となる人間自身の肉体に生じたものであったとしても、いつも観察されたり想像されたりする認識の対象であり、他者の暴力に襲いかかれる被害者のリアリティーはほとんどない。常に味わわれているのだ。おぞましきも、恐ろしきも、それを十全に味わうためだけにそこにある。彼は、彼一流の現実感覚でファシズムの時代をすりぬけた。ファシズムの不純な暴力は、結局彼を捕らえなかったのだ。ユダヤ人ベンヤミンの強いられるような苦しみを、バタイユには共有できなかったらうし、共有するふりなどなおさらできなかったはず

だ。むしろ彼は共有できないという点を見つめながら、暴露しながら生き続けたのだ。そういうものとしての人間を前提とした上で、彼は現代の悲惨の告発に共鳴し、発言を行う。彼が意識的に悪を掲げ、あらゆるモラルを拒否しようとしていたことは確かだとしても、彼は決してニヒリストではないのだ。彼が最終的に確保しようとする不可能なものとしての人間に、その不可能への到達の瞬間を許すような社会を、やはり彼は必要としている。彼の至高性の概念は、社会分析・社会批判の道具として非常に有効であるが、それを駆使した分析・批判は自ずから一定の方向を指し示しているように見える。彼は、ニーチェが至高性と力とを混同していたのではないかとの指摘を行っている²⁹⁾。目的指向に従った脅迫的暴力、理性による組織的暴力がバタイユにとって容認できないのは当然だが、至高性との関わりにおいても、暴力の発現の重要性は自覚的に相対化されていると言える。

ベンヤミンについて肉体がないようだったとか天使のようだったとか言う人がいる一方で、バタイユには、いかがわしい気品を漂わせた悪の枢機卿のようだったなどという評判がある。およそ異なるスタイルを持った二人の人物が、同じ時代を生き、パリですれ違った。彼らの思想もまた、それぞれの仕方で同じものに迫ろうとしていたように見える。それは、一つの新しい人間性の兆しである。

パリを逃れたベンヤミンの原稿はバタイユが国立図書館に隠すことで救われた。「パサージュ論」の草稿である。彼らの出会いは、我々にとっても幸運であった。

〔註と参考文献〕

- 1) Vgl.: ジョルジュ・バタイユ『至高性(「呪われた部分」第三巻)』湯浅他訳 人文書院、1990、第一部「至高性の意味するもの(理論的序説)」
(La souveraineté oeuvre complètes, tome VIII, Gallimard, 1976)
- 2) Vgl.: Walter Benjamin: Gesammelte Schriften Bd. II-1, S. 193-195
- 3) Vgl.: Benjamin: Bd. I-2, S. 701

- 4) ただし、バタイユの至高な生には真昼の明るさのイメージはなく、それはむしろ虚無の暗闇において実現する。
- 5) "die göttliche reine Gewalt". Vgl.: Benjamin: Bd. II-1, S. 200
- 6) Vgl.: Benjamin: Bd. II-1, S. 213-215
- 7) Vgl., a.a.O.: S. 147-151
- 8) Vgl., a.a.O.: S. 184-185
- 9) Vgl., a.a.O.: S. 162
- 10) die "Profane Erleuchtung". Vgl.: Benjamin: Bd. II-1, S. 298
ベンヤミンは「ナジャ」に見られるシュールレアリスムの愛の形式に注目しているが、その構造は、過去への「弁証法的跳躍」(「歴史哲学テーゼ」
テーゼ14, Benjamin: Bd. I-2, S. 702)に通じるものだ。
- 11) Vgl.: Benjamin: Bd. II-1, S. 308
- 12) Vgl.: ミシェル・シュリヤ『G. バタイユ伝・上』西谷他訳、河出書房新社、1991、S. 207-292。(Michel Surya: Georges Bataille, la mort à l'oeuvre, 1987)
- 13) Vgl.: バタイユ『呪われた部分』(La part maudite) 生田訳、二見書房、1971。
- 14) Vgl.: バタイユ『宗教の理論』(Théorie de la religion) 湯浅訳、人文書院、1985。バタイユ『エロティシズム』(L'érotisme) 沢沢訳、二見書房、1971。
- 15) 「神父C」では聖職者自身による猥褻な演説が描かれ、「青空」では死体との性行為や墓地での性行為が、「マダム・エドワルド」では汚れた娼婦が卑猥な行為の内に聖女と化す。
- 16) Vgl.: 『至高性』第三部「共産主義の否定的な至高性と人間的特性の個人差」S. 203-
- 17) Vgl., a.a.O., 第二部第三章「至高性の否定される世界」S. 167-171
- 18) Vgl.: バタイユ『戦争/政治/実存』山本訳、二見書房、1972。S. 38-「死刑執行人と犠牲者(SSと収容所捕虜)に関するいくつかの考察」1947。S. 72-「ユダヤ人問題」1951。

- 19) Vgl. : 「バタイユ伝・下」 S. 162-166 「ファシズム最後の砦」
- 20) Vgl.,a.a.O. : S.41 (「死刑執行人と犠牲者に関するいくつかの考察」)
- 21) Vgl.,a.a.O. : S.32 (「広島のひとつの物語」 1947)
- 22) Vgl.,a.a.O. : S.46 (「死刑執行人と犠牲者に関するいくつかの考察」)
- 23) 肉体的、精神的な衰えを感じ始めた晩年のバタイユは、次第に消え入る自分自身を意識する意識という「死の思考」という概念に熱中したらしい。
Vgl.: 「バタイユ伝・下」 S. 256
- 24) Vgl.,a.a.O. : S. 49-61
- 25) Vgl. : 「宗教の理論」 第一部「基本的資料」 S. 19-82
- 26) Vgl. : Benjamin,:Bd. I-2, S. 697
- 27) Vgl. : 「バタイユ伝・下」 S. 252 (マルグリット・デュラスによるインタビューでの発言)
- 28) Vgl. : 野村修「ベンヤミンの生涯」平凡社、1993.
最晩年の逃亡の日々、彼は致死量のモルヒネを常に携帯していた。
- 29) Vgl. : 「至高性」 第四部「ニーチェにおける至高なもの」 S. 255-340