

タナトスの消尽

——「文化」の見方におけるフロイトとベンヤミン

道 簾 泰 三

ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』や『パサージュ論』断片は、それぞれ十七世紀のアレゴリー文化、十九世紀の商品文化といった問題を具体的なモチーフとして打ち出しながらも、その背後に通奏低音として「人間の文化（文明）とは何か」という大きな問いを響かせており、その意味で、個別の文化史であるだけでなく、一般的な文化哲学として読むこともできる。これらの論考をそうした文化哲学として見た場合、そこに顕著にうかがわれるのは、人間の文化・歴史一般に対する特異ともいえる彼のペシミスティックなとらえ方である。ベンヤミンによれば、これまでの人間の歴史は、いわゆる神学的にいうところの樂園追放の過程であつて、一見したところ、どの時代もすべてが衰退、没落の途上にあるにすぎない。もし歴史に真にポジティブな部分があるとするとするならば、その輪郭は、時代の最もネガティブな部分をいわば極限まで押し進めるなかに、逆説的に浮かび上がる、ないしは浮かび上がらせるしかありえない。彼が、バロック時代の気晴らしとしてのアレゴリーや悲劇舞台、あるいは、産業資本主義時代のきらびやかな戯れとしての商品やパサージュに目を向けるのは、それらが彼には、そうした

真にポジティヴな部分を浮かび上がらせるためのまさにネガティヴな凋落的部分として映っていたからにはかならない。『パサーージュ論』の「文化史的弁証法のためのささやかな方法論」と小見出しを付された断片（Z稿[56]）にはこうある。「どの時代についても、さまざまな〈領域〉において一定の観点から二分法をほどこし、時代のいわゆる（実り多く）、（未来に満ち）、（生き生きした）、（ポジティヴな）部分と、虚しく、滞り、死滅した部分を区分するのは、いかにも安易なやり方である。それどころか、このポジティヴな部分の輪郭を際立たせるためにのみ、これをネガティヴな部分につき合わせることをさえなされていると言つてよい。しかしじつは、ほんとうに価値があるのはネガのほうであつて、これを下地としてはじめて、真に生き生きしたポジティヴなもののシルエツトが浮かび上がるのだ」（Bd. I, S. 573）。ベンヤミンにとっては、時代のいわゆる「ポジティヴ」なものは、真にポジティヴなものなどではなくて、真にポジティヴなものは、このいわゆる「ポジティヴ」なもののネガのうちにしか姿を現わさない。ネガのうちにこそ真のポジを浮かび上がらせようとするこのねじれたような「文化史的弁証法」がもっているポジティヴ（？）な可能性の如何を、ベンヤミン自身による具体的な文化史的叙述——ここではとりあえず『ドイツ悲劇の根源』に限るが——を通して探つてみることに、以下本稿の狙いとするところであるが、その前にさしあたり一つの比較から始めてみたいと思う。文化についてのフロイトの見方である。一方の神学的思考に対して他方の欲動論的思考といったふうに、ベンヤミンとフロイトは、その発想も内実もまったく別方向を向いていると言わねばならないが、両者は、少なくとも文化のプロセスに対する徹底してペシミスティックな見方において、きわめて類似した傾向を見せているからである。

よく知られているように、晩年のフロイトには、人間の文化を独立した一つの有機的過程——つまり欲動に突

き動かされる一つの生き物——として見ようとする「文化過程 (Kulturprozess)」という独自の概念があった。それは、マルクス主義のいう下部構造からも一定の独立性を保ちつつ、人間のあらゆる文化共同体を貫いている普遍法則として想定されている。「経済的必然性の軌のもとにある人間集団の上を、文化発展の過程——それは文明とも呼ばれています——が流れています。この過程は、他のあらゆる要因の影響を受けるとはいえ、根本的にはそれらに依存していない有機的過程のようなものであつて、逆にそれ自体が、他の諸契機に影響をおよぼすことができるのです」(『続・精神分析入門講義』Bd.I S.605)。この独立自存の「文化過程」なるものは、フロイト自身さまざまな紆余曲折の果てに行き着いた人間の最も基本的な二つの生物学的欲動、生の欲動と死の欲動(生を増大させようとする欲動と生をもとの無機物に帰還させようとする欲動)が闘争を繰り広げる場として定義されている。いわく、「文化とは、個人に始まり家族、部族、民族、国民を、人類という大きな単位へと統合しようとするエロスのためのプロセスである。……しかし、人間が生まれもった攻撃欲動、すなわち万人の万人に対する敵意が、この文化のプログラムを妨害する。それは、エロスと並ぶ二大支配原理の一つである死の欲動から発したもので、その主たる代表でもある。このように見ると、文化発展のもつ意味も明らかになる。つまり、そこに見られるのは、ほかでもない、人類を舞台として行なわれている、エロスと死、生の欲動と破壊欲動の闘争だということである」(『文化における居心地悪さ』Bd.9 S.246)。だが、文化のうちで鎬を削っているこのエロスとタナトスは、つねに一定不変の質と量をもったものではなく、それ自体が文化発展のなかでさまざまに変容をこうむる。つまり、「文化過程」とは、断念、抑圧、昇華などを通して、人間に欲動の変容を強いてくる過程でもあるのだ。「文化の発展は、人類の頭上を過ぎてゆく、われわれに馴染み深い一種独特の過程である。その特徴は、

人間の欲動傾向をさまざまに変容させようとする点にある。……文化がどれほどの欲動断念の上に成り立っているのか、強大な欲動のどれほどの不充足（禁圧や抑圧など？）が文化の前提にあるのかは、けっしてどうでもいい問題ではない」（同Bd9,S226c）。たとえば、エロスの代表としての性欲動が、共同体での文化的労働のためにますます性的なものへ局限され、整序され、昇華させられる、あるいは、タナトスの代表としての攻撃ないし破壊欲動が、共同体の秩序や倫理の保持のために禁圧され、さらにその禁止が、個々の文化構成員の無意識的な「超自我」を介して、罪責感ないし自己懲罰欲求として内面化させられ、徹底的に強化されるということである（同、第四章と第五章参照、Bd9,S229-244）。

フロイトにとって重大なのは、文化の基礎にあるこうした欲動の変容ないし断念が、エロスの拡大であるはずの「文化過程」を不可避免的に破局へと追い込むのではないかということであった。すなわち、エロスの弱体化とタナトスの増大による文化の自己崩壊という事態である。性欲を非性的な労働へと抑圧的に昇華させることは、即ち、文化におけるエロスの衰弱を意味するし、攻撃欲動を禁圧して自己懲罰欲求に転換させることは、タナトスをエロスから「解離」させ、タナトスの純粹に破壊的な力を解き放つことであり、必然的にエロスの弱体化にいつそう拍車をかけることにつながるからだ。フロイトに言わせれば、「文化過程」とはメーラストロームの渦であって、それ自体が、渦の中心としての寂滅ないしはニルヴァーナへと逃れようもなく引き込まれてゆく自滅のプロセスにはかならなかった。閉じた系のうちでエントロピーが増大してゆくように、文化のなかでは破壊的タナトスが不可避免的に増大してゆくしかない。これがまた、彼の危惧する「文化における居心地悪さ」の内実でもあり、彼にとって、現代文化におけるその典型は、ひとつは、神経症（満足させられなかった性的願望の代用満足）

の増加、もうひとつは、「超自我」による罪責感（抑圧された攻撃欲動の自己への向け変え）の増殖のゆえの幸福感の希薄化ということであった——「文化の進歩を手に入れるには、どうしても、罪責感の増大による幸福感の減退という犠牲が不可欠なのである」（同Bd9S260）。文化の先行きに対するフロイトの見通しはベシミステイックな色調を帯び、その口調も、ややもすれば、ほとんど野蠻への後戻りを欲しているかのような観さへ呈する。「文化が、性欲ばかりか攻撃傾向にもこれほど大きな犠牲を強いているとすると、人間が文化のなかにあつて幸福に感じるのが困難だということも理解できよう。原始人は、欲動制御というものを知らなかったわけだから、その点では、われわれよりも幸福だったと言わねばなるまい」（同Bd9S243）。もちろんフロイトは、啓蒙の非可逆性を信奉する科学者の一人として、今さら野蠻に逆戻りするのが不可能であることは重々承知している。したがって文化に対する彼の処方箋は、神経症に対する治療と同じく、ある種アンビヴァレントなものにならざるをえない。つまり、一方では、文化は、もとより何らかの完成に近づいてゆくようなものではなく、結局は衰弱のうちにニルヴァーナの渦に引き込まれ、死の懷に戻ってゆくにすぎないと諦観しながらも、他方では、とりあえずはいくらかでもエロスの力を新たに強化し、増大してゆくタナトスにできるかぎり対抗しなければならないというのである。『文化における居心地悪さ』の末尾は微妙な言い回しでこう結ばれている。「人類の宿命的課題は、攻撃欲動ないし自己破壊欲動による共同生活の妨害を、文化の発展によつて制御できるのか、できるとすればどの程度までかという点に尽きているようである。……われわれが期待するのは、〈天上の二つの力〉の片割れである永遠のエロスが、自分と同じく不死身であるこの宿敵と互角に張り合えるよう、精いっぱい頑張ってくれることである。しかし誰がいったい、この闘いの最終結果を見通すことができるだろうか」（同Bd9270）。

エロスとタナトスの二元論にもとづきながらも、結局は破壊的タナトスの一元論に帰着してしまうかのようなフロイトのこうしたベシミスティックな文化の見方は、すでに述べたように、人間の歴史・文化の全体を基本的にネガティヴに見ようとするベンヤミンのベシミズムと、内実はともあれ形式的には、大筋において重なっているように見える。よく知られた「歴史の天使」(『歴史の概念について』BdI:256ff)のイメージひとつ見ても分かるように、ベンヤミンにとつては、眼前に広がる歴史は、すべて瓦礫であり破局であり死なのであって、彼の文化全般に対する見方には、フロイト的なタナトス優位の気配がいたるところで支配的であると言わざるをえない。フロイトのタナトス論とベンヤミン、じつはこれ自体、何も突拍子のない取り合わせであるわけではない。ベンヤミンが、タナトス論の開始を告げるフロイトの『快原理の彼岸』(一九二〇年)に親しんでいたことは、のちにこれが、意識化と記憶の関係(ないしは刺激保護理論)を論ずるための重要な支柱として援用されていることから明らかなところであるし(『ボードレールにおけるごくつかのモチーフ』BdI:256ff)、さらに、想像をたくましくすれば、『ドイツ悲劇の根源』が、少なくともその成立時期(一九二二―二五年)からして、『快原理の彼岸』のタナトス論に間接的に触発された可能性もじゅうぶんにある。後で詳しく比較するが、内容からしても、ベンヤミンがドイツ・バロックの文化世界を、あたかもエロスが弱体化したタナトスが猛威をふるうある種フロイト的な死学(タナトロギー)の世界のようなものとして描こうとしていたことは、そこで展開されているメランコリー、暴君、殉教者、屍体、廢墟、そしてアレゴリーなど、どれひとつ見ても容易に感知できるところでもある。たとえば、「悲しみ」について書かれた次のような箇所は、エロスが立ち消えになってタナトスが世界全体を覆い尽くしたバロックの死後硬直に似た状況を叙述したものであるが、読み方を変えれば、それは、鬱

病における倒錯的感情について語るフロイトを髣髴とさせはしないだろうか。「深くつきつめて考える者は、自分が、中途半端でまやかしの行為の断片のうちに投げ出されて生きているのではないかと感じた。それに対して生自体が抵抗する。……生は、自身の全体がこんなふうに演じられてゆくのかと思ひ、恐怖におののく。死のことを考えて生は愕然とするのだ。悲しみとは、感情が、この空虚になった世界に仮面のような新たな命を吹き込み、それによつて謎めいた満足を感じようとする心的態度のことをいうのである」(『ドイツ悲劇の根源』Bd. I, S. 318)。

ベンヤミンとフロイトは、文化哲学の領域において、タナトスを介して通じ合っている。両者にとつて文化はつねに、タナトスに圧倒されて滅びの相をあらわにした存在であり、どこかで根本的な転換が試みられるのではない限り、いずれ深い瀑布に向かつてまっしぐらとなるしかないものである。しかし、文化に対する見方におけるベンヤミンとフロイトの一致は、せいぜいここまで止まりである。つまり、タナトスに浸透された文化・歴史をいかに克服するかという点で、両者は互いに異なつた方向を向いているということである。すでに見たように、フロイトは、実際に可能かどうかは別にして、理論的には、増大してゆくタナトスの妨害に対して、あくまでエロスを強化するなかに文化の發展を持続させる道を模索するほかないと考えた。他方、これに対してベンヤミンは、そのようなエロスの直接的な賦活そのものに期待をかけようとはしない。彼は逆に、文化においてエロスが最高度に弱体化した事態、過剰なタナトスが荒れ狂う事態をこそ集中的に取り上げることによつて、いわばそのタナトス・エネルギーが消尽されつくす極限の地平において、未定のエロスが新たに蘇生、蠢き出すのを遠望しようとする。「ほんとうに価値があるのはネガのほうであつて、これを下地としてはじめて、真に生き生きしたボジティヴなものシルエツトが浮かび上がる」という冒頭に引用した彼の言葉は、そうした意味に理解できよう。

文化のためのエロスの直接的な賦活——それはいかなるものであれ、自身の副産物を通して、不可避免的にタナトスの増大をもたすのではないか——ではなくて、タナトスの消尽の果ての新たなエロスの蘇生、これがベンヤミンの文化・歴史の見方の根底にある基本姿勢でもあるのだ。彼にとつてこれまでの歴史はすべて、世俗的幸福としての虚弱なエロスを求めるうちにタナトスに覆い尽くされた眠りないしはニルヴァーナの世界なのであつて、新たな目覚め（新たなエロスの目覚め）は、このタナトスのエネルギーを最後まで消尽しつくした果てにはじめて生じるしかないのである。あるところでベンヤミンは、このことを、エロスとタナトスならぬ、「メシア的集中力」と「世俗的なものの可能態」という対概念を用いて、比喩的にこう言い換えてもいる。「一本の矢印が世俗的なものの可能態が向かう目標を表わし、もう一本の矢印がメシア的集中力の方向を表わすとするならば、自由な人類による幸福の追求は、なるほど、このメシア的な方向からどんどん逸れてゆこうとするものにはちがいないが、ある力がおのれの方角を目指すことによって、逆方向に向かうもう一方の力を促進できるのと同じように、世俗的なものの世俗的秩序も、メシアの国の到来を促進することが可能である。したがって、世俗的なものは、たしかにメシアの国のカテゴリーではないとしても、この国が音もなく近づいていること示すひとつのカテゴリー、しかも最も適切なカテゴリーということになる。というのも、この世のものはすべて、幸福のなかにおのれの破滅を追い求めているからであり、この世のものにとつては、破滅は、幸福のなかに見出すことができない定めにあるからである」（『神学的・政治的断章』Bd.2:1-5,203f.）。フロイトとは逆に、ベンヤミンにとつては、破滅へとつづく「世俗的なものの可能態」としてのタナトスの強度（それは文化の自滅の強度である）こそが、ひるがえって、エロスの新たな蘇生としての「メシアの国」の到来を促進させる弁証法的契機をもたらすとい

うわけである。

ちなみに、タナトスの消尽ということを拠点とするベンヤミンのこうした「文化史的弁証法」は、文化哲学の領域において、ある意味で特異な位置を占めるものだと言つてよいかもしれない。その特異性は、フロイトの後に渦巻く思想の動向をごく簡単に振り返っただけでも、はつきり見えてくる。フロイトは、その第二局所論の中心ともいふべき「エス」の概念を、G・グロデックを通じてニーチェの「エス」の概念から借用している（『自我とエス』第二章の註参照。Bd3S292）が、その点にも象徴的に見てとれるように、彼のエロス・タナトスの欲動論は、彼自身思っている以上に深くニーチェにつながっていると云えるかもしれない。すなわち、ディオニュソスないし「力への意志」（エロス）とロゴス（タナトス）の対立である。周知のようにニーチェは、ショーペンハウアーが、苦の源としての「意志」の騒乱を脱し、芸術および宗教を通じてニルヴァーナ的、タナトス的な寂滅世界に参入することを欲し、そのあくまで静的な理想世界に安住することを是としたのとは反対に、ディオニュソスを旗印に、まさにエロスの爆発とも言ふべき「力への意志」の世界、ないしは「超人」の生成世界をめざし、エロスの徹底強化を通して、ロゴスでがんじがらめにされた死んだタナトスの世界を爆砕しようとした。その点で言うなら、フロイトもまた、むしろ、ニーチェの無定形さを大いに嫌悪し、なおショーペンハウアーのベシミズムを基調音としながらではあるにせよ、そうしたニーチェの路線をある意味で自らも踏襲し、何らかのあたちでのエロスの強化を通して、タナトスによる文化の自己崩壊に對抗しようとしたことは、否定できないところである。他方、フロイトの後史に目をやっても、彼のリビドー論や夢理論に熱い共感を寄せていたシュルレアリスムたちやバタイユにせよ、あるいは、フロイトの欲動論的文化論を自己流にマルクス主義に接続させて、新

たな社会改革理論をファナティックに喧伝しようとしたマルクーゼにせよ、文化の強化というものを、エロスの増大そのものに直結させようとした点では、大筋で一致していると言つてよい。なかでもこの点でのマルクーゼのやり方は、ほとんど道化的ともいえるほどにナイーヴである。彼は、文明によるリビドーの抑圧的昇華ないしは脱性化のゆえにエロスの衰弱とタナトスの増大が惹起され、やがては文明の自己崩壊が招来されるに至るとするフロイトの「文化過程」の暗澹たる進行を、高度産業社会の現出した現在においては、マルクス主義的な社会革命による「過剰抑圧」と「実行原則」の撤廃を通して中断可能であるとし、エロスの衰弱的な脱性化を、いわばエロスのユートピア的な「自己昇華」（マルクスのいう「疎外された労働」の反対だ）へと変容させることが十分可能であると言ひ募る（『エロスの文明』『紀伊國屋書店』の第四章「文明の弁証法」参照、六八―一三ページ）。むろん、このマルクーゼのユートピア的文化論は、ユートピアなるものの消滅した現在、それなりに意味をもっているのかもしれないが、いかんせん余りに出来過ぎているし、何よりもこの論自体が、いわゆるエロスの歪んだ形態やタナトスの発現形態としての現在の過剰抑圧的な商品経済や文化産業などを、ユートピアの要請のもとに形式的、暴力的に切り捨ててしまふ抑圧的契機を逆にひめていようにも思えてならない。

文化におけるエロスの強化ならぬタナトスの消尽の方向をみつめようとするベンヤミンの姿勢は、いわば、こうしたニーチエ―フロイト―マルクーゼのやり方の虚をついたものと言つてよく、歴史のなかでこれまで繰り返し喧伝されてきたさまざまな「解放の哲学」なるものから意識的に身を引いて、その外部に立つものと言うことができる。ベンヤミンによれば、文化はなるほどエロスの弱体化とタナトスの活性化を通して、不可避免的にニルヴァーナの軌道に引き込まれてゆくものではあるが、その反面、文化には、そうした増大する過剰なタナトス

のエネルギーをいわば自浄的に消尽しつくそうとでもするかのような「反動」がそなわっている。言い換えれば、文化のなかで人間は、エロスに突き動かされるばかりでなく、徹底的にタナトスと戯れ合いもするということがあり、彼は、この戯れ合いというネガティヴな局面に照明を当て、そこでのタナトスの消尽のうちに新たなエロスの叢きを感じるとともに、それを未来に向かう文化の真の活性化のためのエネルギーとして叙述しようとするということである。まさにそうした文化における逆説的契機として彼が目を向けたのが、ドイツ一七世紀バロックにおけるアレゴリーであり、あるいは一九世紀近代における商品経済や文化産業、すなわち従来の「解放の哲学」ではまさに全否定の対象でしかなかった「ネガティヴ」なものであった。以下、本稿では、商品や文化産業についてはとりあえず措くとして、『ドイツ悲劇の根源』で展開されたベンヤミンのアレゴリー論に焦点を絞り、バロック・アレゴリーの乱舞としてのタナトス消尽のありよう、ならびにそれによる新たな未定のエロスの出現のさまを、フロイトのタナトス論とかわらせながら追いかけることによって、この特異な方法のもつ可能性を検証してみたいと思う。しかしその前に、ベンヤミンの見たバロックの廢墟の世界とタナトス増大の関係を、あらためて欲動論の観点から展望するためにも、あらかじめフロイトのタナトス論の細部にさらに一歩深く踏み込んでおく必要がある。

周知のように、フロイトの欲動論は、彼自身によつて「神話学」とも称されているように（『統・精神分析入門』Bd.1, S.529）、生物学と踵を接した途方もなく晦冥な領域であり、その展開もきわめて紆余曲折に満ちている。それははじめ、性欲動（リビドー）と自我欲動ないし自己保存欲動（関心）の二元論的対立にはじまり、やがて一九一四年の『ナルシシズム導入』とともに、対象リビドーと自我リビドーの同一視を経て、いったんユング的な

リビドー一元論のかたちをとることになる。が、さしあたりここまでの経緯は、ここで問題とするにはあたるまい。この一元化した欲動が、それまでとはまったく異なつた視点の導入のもとに再び二元化され、エロスないし生の欲動（リビドー）と、死の欲動ないしタナトス（このエネルギーが何であるかについての詳細は不明）に分化するのは、すでに触れた一九二〇年の『快原理の彼岸』に至つてからのことである。ここでフロイトは、このエロスとタナトスの二大欲動の本質を、原初の生命発生の仮説に依拠して、「より以前の状態を復元しようとする有機体に内在する衝動」ないしは「守旧的性格」として説明する（Bd33246）。「それまで生命のなかつた物質のうちに、あるとき緊張が生まれ、その緊張は解消されることを求めた。つまり、最初の欲動、生命のない状態に帰還しようとする最初の欲動「タナトス」が生まれたということである。……こうして長期にわたり生きた実体が繰り返し産み出されては、簡単に死んでいったのだらう。そしてついに、外部からの何らかの決定的な作用が働き、その時なお生命を保つていた実体が、もともとの生命経路からますます逸脱し、ますます複雑な回り道を経由して死という目標に到達するようになったのである。この死に至る回り道が、同じく守旧的な欲動「エロス」によつて忠実に守られながら、現在のわれわれに生命現象の姿を見せていると言つてよいだらう」（同Bd33248）。もともと生命よりも無機物のほうが先行したのは自明なのだから、この「守旧的性格」に照らしてみると、一方では、エロスは結局は、不可避免的にタナトスの軌道に引き込まれてゆくことになり、エロスの指針としての快原理（興奮をできるだけ低く抑えようとする生命原理）は、タナトスの指針としてのニルヴァーナ原理（興奮量をゼロにして生命以前の状態へ回帰しようとする死の原理）のひとつの現われにすぎなくなつてしまふ。しかし他方、見方を変えて、何らかの生命現象が存在している時点をもとにして考えるなら、エロスは、同

じくその「守旧的性格」のゆえに、死への道に逆らい、それを遅延させるものとして、タナトスに優越するものとなり、その限りにおいては、当然ながら快原理はニルヴァーナ原理を抑止するものとならざるをえない。この両者の差異は、エネルギー量の問題ではなく、質の面での問題として考えざるをえなくなる。「タナトスに属するニルヴァーナ原理は、生命体においてある修正をこうむり、これによって快原理に変化したということである。この二つの原理は同一のものと考えるわけにはいかない。……ニルヴァーナ原理は刺激の負荷の量的な削減をめざし、快原理はその削減の質的な性格づけをめざすのである」(『マゾヒズムの経済論的問題』Bd3SS34f)。つまり、エロスとタナトスは、一面ではタナトスの勝利に向けて同調し合うと同時に、他面ではタナトスの沈黙に向けて反発し合うという、ある種自己撞着的な関係にあるということであり、こうしたかたちの両者の闘争のありようこそが、フロイトにとって生の力学そのものということになるわけである。

しかし、これだけならいかにも他愛のない単純な話である。問題となるのは、まさしくこうした生の真ただ中に、まるでエロスが中断したようなかたちでタナトスが突然その本領を発揮しはじめるという事態がありうるということである。そして、この問題こそ、そのまま自滅としての「文化過程」のありように重なっているのである。フロイトはまず『快原理の彼岸』において、この突然のタナトスの発現のありようを、文字通り快原理を越える「反復強迫」の存在のうちに突き止めようとした。彼によれば、外傷性神経症者や災害神経症者の不快反復の夢に典型的に見てとれるように、何らかのトラウマ的な突発的事件などによっていわゆる通常の生の力学が中断され、エロスの快原理が束の間でも停止させられたとき、いわば過剰な欲動刺激を拘束するために、それまで抑えられていたニルヴァーナ原理が表面化し、その支配のもとにタナトスの「守旧的性格」が「反復強迫」と

して現われ出る。このタナトスの「反復強迫」についての理論は、当然ながらそのまま、エロスのエネルギーが何らかの理由で弱体化すれば、それに応じて、「反復強迫」としてのタナトスの現われが増大するという見方についてゆく。フロイトは、生（ないし文化）にとつて不都合きわまりないこうした関係の考察を、さらに『自我とエス』において押し進め、「脱性化」と「中立エネルギー」の概念を新たに導入することによって、これを一つの思弁的仮説として理論化しようとした。「われわれが想定しているのは、心的な生においては、それが自我であるとエスであるを問わず、置き換え可能なエネルギーが存在しているのではないかということである。そのエネルギーは中立的であつて、エロスの動きや破壊欲動の動きに追加されると、これらがもともといかに質的に異なつたものであれ、それぞれのエネルギー備給の総量を増大させることができるはずなのだ。……自我とエスのなかで活動しているこの置き換え可能な中立エネルギーは、ナルシズム的なりビドー貯蔵から生まれたもので、脱性化したエロスと考えるのが妥当であろう」（Bd3311）。「脱性化したエロス」とは、何らかの理由で満足を断念させられた対象リビドーが、ナルシズム的に自我に向かい、そこでいわば変容させられて生まれた「昇華されたエネルギー」（同Bd3322）のことである。つまり、言いたいのは、こうしたフロイトの思考をさらに押し進めるなら、昇華の行なわれたあとではエロスが「脱性化」され、それによつて生じた「中立エネルギー」なるものが、タナトスのエネルギーを増大させるということであり、そうなると、すでにそれ自体として弱体化しているエロスが、もはやタナトスを縛りつけておくことができず、タナトスによる破壊がますます野放しになるということである。しかも、重大なことに、この昇華の領域こそが、文化における最も重要な領域にはかならないのである。文化は、昇華を通してリビドーを社会的な労働や思考作業へと向け変える以外、自らを構築する

すべをもたないからだ。このように見るなら、フロイトの思考の行き着く先はもはや明白である。つまり、文化は、自らを大きく確たるものに仕立て上げるほど、それだけいつそうタナトスを増大させ、それによっておのずと自己破壊に向かうということである。ほかでもないこの陰鬱な逆説こそ、皮肉なことに、文化に対するフロイトのもつとも根底にある見方でもあるのだ。

しかし、不吉なことに、文化に対するこうしたベシミスティックな予測は、タナトスに対するフロイトのもう一つ別の考察によつて、さらに確たるものにされることになる。それは、「反復強迫」と同じくタナトスの現われとみなさざるをえないサディズム、マゾヒズムについての考察である。これについての彼の考え方はこうである。生命体は、自ら死へと直行しないためには、もともと己れの内に抱え込んでいるタナトスないし破壊欲動の大部分を、いわばエロスに包み込んで外へと放出し、これを自らの生のために奉仕させなければならぬ。肉食動物に典型的に見られるように、生物一般は、自らのタナトスをエロスのために利用し（フロイトはこれを「融合」と呼ぶ）、破壊を外へ逸らせつつ、それによつて自らの生を拡大してゆかねばならない。フロイトによれば、人間の場合には、これが性機能とも顕著にかかわっており、攻撃として外部へ向けられたタナトスは性的なサディズムとして、内部に残存しているタナトスは原マゾヒズムとして、そして、外部に向けられた攻撃的タナトスが満足を得られぬまま撤回されて内部に逆戻りした場合——それはエディプス・コンプレックスの克服と絡んでいるようだ——には、同じく第二次的と呼ばれるマゾヒズムとして現われる。「(多細胞)生物においてリビドーは、生物を支配しているタナトスないしは破壊欲動とぶつかる。それは、細胞体を分解し、個々の有機的構成要素を、相対的ではあれ無機的な恒常状態へと移行させようとする欲動である。このときリビドーの任務は、この破壊を

旨とする欲動を無害にすることであり、リビドーは、この欲動の大部分を、特別の器官システムとしての筋肉装置の助けを借りてすみやかに外部へと導き出し、外部の対象に振り向けることによって、その任務を果たす。その場合、この欲動は、破壊欲動、支配欲動、ないしは力への意志という名にふさわしいものとなる。そして、この破壊欲動の一部は直接的に性機能に奉仕せられ、そこで重要な仕事をするにもなる。これが本来のサディズムである。他方、その残りの部分は、こうした外部への向け換えに参加せず、有機体の内部にとどまったままでおり、そこで性的興奮の助けを借りてリビドーと結びつけられる。タナトスのこの部分にわれわれは、性的な原マゾヒズムを認めねばならない。……しかし、外部に向けられたサディズムないし破壊欲動が、ある状況下で、再び撤収され内部に向け変えられて、以前の状況へと逆もどりしてゆくこともある。そのとき、この逆戻りしたタナトスによって生まれるのが、原マゾヒズムに上乘せされる第二次的マゾヒズムである」(『マゾヒズムの経済論的問題』Bd.3.347f.)。

タナトスは、外に対する攻撃と内に対する自己破壊として働く、しかも重大なことに、外に対する攻撃が何らかのかたちで抑えられると、それは自己破壊というかたちをとって逆戻りしてくる。こうした攻撃と自己破壊が性機能に絡めとられてサディズム、マゾヒズムとして現われるのは、エロスとの「融合」がなお存続しているという意味で、まだ救いがあると言わねばならない。ことがのつびきならなくなるのは、こうしたタナトスがエロスと「解離」して猛威をふるう極限的な事態——それはフロイトによれば、少なくとも理論的には可能だ——に立ち至ったときである。そこに現出するのは、外に向けられた自己目的としての破壊のための破壊であり、あるいは、厳格な「超自我」に苛まれ荒廃させられたあけくの果ての絶望的な自死である。「超自我」とは、エディプ

ス・コンプレックスの克服の際のリビドーの「脱性化」による産物で、自己に回帰してきたタナトスがこれによっていわば「解離」を起こしたような状態にたてることができる。「超自我は過度に道徳的であり、その残酷さは唯一エスにのみ比肩できる。注目すべきことに、人間が外部への攻撃を抑制するほど、自我理想「超自我」は厳格になり、自我に対して攻撃的になる。……超自我は模範としての父親との同一化を通して生まれたものである。この種の同一化には例外なく、脱性化、さらには昇華という性格さえもがつきまといっており、この種の転換の際には欲動の解離も発生すると考えられる。昇華のあとでは、エロスの必要素は、増大した破壊性「タナトス」を拘束する力を失ってしまうため、これがまさしく攻撃ないし破壊傾向として解き放たれることになるからである」(『自我とエス』Bd3S.320f.)。こうした見方のもとにフロイトは、タナトスによる外的攻撃と自己破壊の問題を決定的に文化の領域へともち込み、これを、国家戦争や民族虐殺などの残虐行為、さらには「共同体超自我」(倫理)による「共同体神経症」といったアクチュアルな現代文化の問題に直結させるわけである(『文化における居心地悪さ』第八章参照。Bd9S.260f.)。

以上、フロイトのタナトス論の大枠を、エロスの弱体化によるタナトスの増大という局面、ならびに、「解離」を通しての攻撃的タナトスと自己破壊的タナトスのさらなる暴走という局面から概観してきたわけであるが、ここでこれと絡めてベンヤミンとの関連で強調したいのは、彼もまた、むしろ意識することなしにはあるうが、まさにこうしたフロイトの理論と重なるようなかたちで、文化におけるタナトスの現われを叙述したという事実である。もちろん、ベンヤミンが、文化の没落のさまを、エロスの弱体化と、攻撃的ならびに自己破壊的タナトスの増大のうちに、分析、診断しようとする手際は、フロイトなどとは比較にならぬほど具体的、個別的である。

以下この点を、『ドイツ悲劇の根源』でのバロック・タナトスの具体的叙述に目を向けながら、やや詳しく検証してみることしたい。

すでに引用した「悲しみ」についての叙述からもしつきり読み取れるように、ベンヤミンはまず、バロックの世界を、エロスの極度に疲弊した衰弱の世界、閉塞状況のなかで生の価値がこの上なく低減させられた空虚な世界と見ていた。「人間の行為にはいかなる価値もなくなってしまった。そして新たなものが出来た、すなわち空虚な世界である」(『ドイツ悲劇の根源』Bd1:1.S317)。彼によれば、この空虚な悲しみの世界は、当時のバロック悲劇のいかにも稚拙な形式と内容のうちに、稚拙がゆえにこそ、逆に露骨に誇示されて映り出ている。「バロック悲劇とは、人を悲しくさせる劇のことではなくて、悲しみが十分満喫させられる劇、すなわち悲しい人々の前で演じられる劇のことである。この劇にはある種の誇示がふさわしう」(同Bd1:1.S298)。ベンヤミンは、この悲しみの淵源を、当時の閉塞した陰鬱な神学的状況、つまり「彼岸へとつづく直接の道が閉ざされ……内在性という枠にがんじがらめに縛りつけられて……恩寵の状態を断念してたんなる被造物の状態に立ち戻ることのうちに慰めを見出そうとした」(同Bd1:1.S258ff.) 反宗教改革時代の神学的状況のうちに見る。ドイツのバロック悲劇は、こうした終末論の消失に対して、悲しみのうちに、慰めなき被造物世界のなかへと徹底して潜り込むことによって応答したというわけである。「中世が、現世のできごとのはかなさや被造物の無常さを救済への宿駅として見せてくれるのに対して、ドイツのバロック悲劇はこの世の慰めなき状況のなかにどっぷりと浸り込む。……宗教劇の終末論からの離反が、ヨーロッパ全体の新しい演劇の特徴であるが、それにしても、恩寵のない自然のなかへ無闇に逃げ込むのは、とくにドイツ的と言わねばならない」(同Bd1:1.S260)。ベンヤミンはこうしたバロック悲

劇の絶望的状况を、とりわけ、登場人物たちのエロスの衰弱の現われとしての「メランコリー（憂鬱）」と「アケーディア（心の怠慢）」のうちに集中的に読みとつてゆく。「メランコリー」は、バロック悲劇の主人公である君主の心性として、凶暴なる絶望と狂気を舞台に呼び寄せる。「学者たちによると、バロックの暴君たちの最期にいつも見られる現象は、メランコリーのゆえである。これが重度になると凶暴につながることにはつきりしている。暴君はその没落にいたるまで鑑でありつづけるのだ。へこうして彼は生きたまま感覚を失ってしまう。彼には、周囲で活動している世界が、見えないし聞こえない。……そして最期には狂気に陥り、絶望のうちに死んでしまうのだ。これがアルベルティーヌスによると、メランコリカーの末期なのである」（同BdI-1S329f）。君主の「メランコリー」が、このように直接的な死を住处としているなら、「アケーディア」は、バロック悲劇の狂言役でもある陰謀家・廷臣の心性として、同じく死んだ事物的なものへの忠誠の裏返しとして裏切りとニヒリズムを呼び寄せる。「バロック悲劇の描く廷臣の志操ほどあてにならないものはない。その本領は裏切りである。……彼らの無節操は、災いにみちた状況のもつ見通しがたく思える秩序が、まさしく事物的な性格を帯びるまでになり、慰めなき陰鬱な感情にとらわれている彼らを取りこにってしまったことの結果でもある」（同BdI-1S333）。この事態はまた、バロックにおける「歴史的エートスの壊滅」だとか「革命的信念の欠落」として言い換えられてもいるが（同BdI-1S267f）ともあれ、ベンヤミンは、バロック悲劇に顕著なこうした生（エロス）からの撤退のさまを、いみじくも「樂園的無時間性の回復」（同BdI-1S271）として総括する。それはすなわち、精神分析的に言い直せば、エロスの蠢き出す以前のニルヴァーナへの回帰願望、ないしは胎内回帰願望ということにでもなるのかもしれない。

これがバロック世界におけるエロスの涸渇についてのベンヤミンの叙述の大筋だとすれば、彼はここからさらに一歩進め、あたかもフロイトのタナトス理論に寄り添うかのようにして、攻撃的タナトスと自己破壊的タナトスの「解離」的膨張のさまをバロック悲劇のうちに丹念に読みとつてゆく。そこではまず、エロスと「解離」した純粹な攻撃的タナトスの現われが、サデイズティックな暴君による血みどろの残酷シーンや、文化の全面破壊としてのバロックの廢墟趣味などのうちにつかみ出されている。バロック悲劇の十八番は、言うまでもなく、斬首、火あぶり、吊るし首、拷問、屍体陳列、人肉嗜食といった血なまぐさい暴虐のオンパレードとしての暴君劇であり、そこにはまるで、時代全体がサデイズムの興奮に酔っているかのような観さえある。ベンヤミンはこうしたバロック暴君劇の直接的淵源を、アンチ・クリストとしての狂気の独裁者ヘロデの劇に見てこう言う。「当時ヨーロッパの各地の劇場で演じられていたヘロデの舞台像は、暴君の概念の特徴をよく表わしている。王侯の不遜さを表現する上で、きわめて迫力ある特徴を提供したのは、この物語であつた。……つまり、一七世紀の君主は、被造物の頂点に立つ者なのであつて、それが火山の爆発のように突然乱心すると、周囲の宮廷世界を一切含切巻き添えにして滅びてゆくということだ。二人の乳飲み子を打ち砕こうとして両手にかかえたまま狂気に襲われる君主の像は、当時の絵画の好むところでもあつた」(同Bd I: 5250)。暴君とは、しよせんは自分もあわれな被造物の一つにすぎないといういかんともしがたい絶望のうちに生まれ出たアンチ・クリストなのであつて、避けようのない世界の終末に佇みながら、まさにエロスからの「解離」のうちに、自らの攻撃的タナトスをただただ自己目的的に周囲に向けて発現させたメラニコリカーのなれの果てにはかならない。だとすると、その姿は、程度に差こそあれ、内部からの浄化を断念した被造物の世界に対してエロスを注ぎ込むすべを失つたバロックの

すべての人々の集团的無意識を象徴的に語るものと言つて差し支えない。エロスが減少すると、それに反比例して攻撃的タナトスが増大する、しかもそれは、「解離」を通して純粹になればなるほど、その狂乱はとどまるところを知らない、というのがフロイトの理論であつた。バロック悲劇においても、ことは、残酷な拷問や殺戮によつて生きた人体が切り刻まれ、破壊されて、屍体となつて転がるだけで終わりはしない。グリユーフィウスの『グルジアのカタリーナ』が一面に髑髏が散乱するシーンで始まつているように、有機的連関のうちにある文化の世界がごとごとく、まるでエロスを吸い尽くされたかのように破壊され、瓦礫と化してしまふ。むしろ、このサディスティックな破壊は、事物ばかりか観念の世界にもおよぶ。あらゆる思考が断片となり、統一像を結ぶことができない。ベンヤミンによれば、バロック悲劇の特徴の一つは、歴史を聖史劇のように統一的視点のもとに扱うのではなく、個々の歴史的事件をもつぱら細切れにして、瓦礫のような死んだ断片として扱うという点にある。「バロック悲劇とともに」〔世俗の〕歴史が舞台に取り込まれるが、それは文字として現われる。自然の顔には、滅びた記号文字で〈歴史〉と書かれてある。バロック悲劇によつて舞台にのせられるこの自然史のアレゴリー相貌は、実際、廃墟としか見えない。歴史は、廃墟とともに具体化されて舞台に現われるのだ。このような姿の歴史は、永遠の生命「エロス」の過程などではなく、とめどない没落の過程としか言えまじ」（同Bd.1, S.353）。

こうしてバロックにおいて、サディスティックな攻撃的タナトスが、事物と観念の世界の全域をおおい尽くすにいたつたとするならば、その対ともいうべきマゾヒスティックな自己破壊的タナトスもまた、そこでは同じように猛威をふるつていと言わねばならない。サディズムはつねにマゾヒズムと釣り合っている。ベンヤミンは、こうした自己破壊的タナトスの狂乱を、バロック悲劇における暴君の対としての殉教者の姿のうちに見てとる。

殉教者劇は暴君劇と並んでバロック演劇の双璧をなすものであり、彼に言わせれば、「バロックにおいては暴君と殉教者は王侯のもつヤヌスの双面」(同Bd1.1.5249)であり、「この暴君劇にも殉教者悲劇の要素が隠れている」(同Bd1.1.5253)。つまり、暴君というかたちでの攻撃的タナトスの現われと、殉教者というかたちでの自己破壊的タナトスの現われは、相補う一対としてとらえられねばならないということだ。被造物へと転落した王侯のメランコリーが外への攻撃となつて噴出したのが暴君の姿だとするなら、殉教者は、そうした外部への攻撃を自ら禁じることによって、被造物にとどまらざるをえないわが身を、罪ありとして徹底的に責め苛み、攻撃するのであり、唯一そうした肉体的自己破壊を通してのみ、自身の被造物としての内在性を突破できるかのような幻想に自らが酔い痴れるわけである。だからこそ殉教者は、現実的な罪もなく、また内面的葛藤などもつゆ見せないままに、ただひたすら肉体の苦痛のみを求めて死へと突き進むのだ。これがいわばバロック的「超自我」のかたちであり、それは、過剰なタナトスに占拠され極度に形式化されたあげく、もはや現実の道德・倫理というものさえ突き抜けて、意味もなく一途に自己破壊をめざす冷ややかな自動機械のようなものにまで姿を変えていると言つていいかもしれない。「バロック悲劇の主人公たちにとってほど美徳がつまらないものとなつたことはなく、ここでは、歴史の呼びかけに対して答を返すのは、もっぱら殉死のときの肉体的苦痛だけなのである」(同Bd1.1.5270)。しかし、バロックのこうした過剰な自己破壊的タナトスにより尖鋭化した形式的「超自我」は、たんに肉体的苦痛を要求するだけにとどまらない。それは、観念世界の奥深くにまで突き入り、そこでひそかに力を発揮することにもなる。言いたいのは、死の不安がどこまでも尽きることなく増大してくるということだ。それは、バロックにおける彼岸と終末論の喪失という事態、つまり死がもはや行き場を失つたという事態に大きくかわ

っている。血みどろの惨劇としてのバロック悲劇の上に、見かけとは反対に、黒雲のように死の不安が低くたれこめているのは、見やすいところだろう。舞台の上で、狂った暴君がこれでもかとはかり残虐の限りをつくすのも、あるいは殉教者がひたすら死をめざして突き進むのも、じつはすべて、増大してくる死の不安の裏返しにすぎない。フロイトによれば、死の不安は、「自我が、超自我に愛されているのではなく、超自我に憎まれ迫害されていると感じているゆえに、自らを放棄する」(『自我とエス』Bd3S324)とところに発する。つまり、「超自我」の尖鋭化が、バロック社会全体に、必然的に死の不安を蔓延させるということである。バロック悲劇で、殺害された者がしばしば幽霊として登場するのも、おそらくそうした不安の増大とかかわっているのだろう。死の不安は、無惨に殺害された者の生に決着をつけさせることを許さない。それは死者を霊界へと連れ込み、そこで幽霊としての生を営ませるのだ。ベンヤミンの言い方を借りれば、バロック悲劇では、登場人物が死んだのちも「役の生命力は失われはしない。その力は、いささかも弱められないまま、霊界で息を吹き返す」(『ドイツ悲劇の根源』Bd1-1S314f)と云うことだ。エロスの弱体化のもと、攻撃的タナトスと自己破壊的タナトスが荒れ狂うなかで、おののきつつも生きたまま死へと凝結してゆくかのような世界、それがベンヤミンの見たバロックの世界なのであった。

さて、そろそろバロック・アレゴリーに話を向けねばならない。つまり、こうしたタナトスのいわば集中的な吐き出し口としてのアレゴリーである。すでに述べたように、ベンヤミンは、バロックのタナトスが、バロック文化そのもののうちで、アレゴリーの乱舞というかたちをとって、自らのエネルギーを消尽しつくしていると、基本的にはそのように考えていた。そして彼は、こうしたアレゴリーによるタナトス消尽のありようを、バロッ

ク悲劇において最も大規模かつ濃密なたちで見るとともに、その形式のうちにこそ、タナトス消尽の後の新たな転換のさまも浮かび出ていると見た。バロック悲劇にあらわれたアレゴリーのありよう、それはベンヤミンにとっては、バロックにおけるすべての文化哲学的連関を解くキーとしてあつたわけである。さしあたりまず、彼が、アレゴリーを通してのタナトス消尽の事態を、バロック悲劇のうちに具体的にどのようなかたちで見ているのを、簡単にでも展望しておくことにしよう。

バロック悲劇においては過剰なタナトス・エネルギーがアレゴリーの戯れに転換されている、これがベンヤミンのいわばテーゼである。アレゴリーはまず、エロスの涸渇した「メランコリー」のうちに誕生し、悲しみの感情とともに憂鬱なる世界を、何か意味ありげな謎に変容させる。「メランコリーの眼差しのもとでは、対象は、アレゴリーのなものと化し、メランコリーによって内部の生「エロス」を抜き取られて死物と化すが、同時に、永遠性を保証されたものとしてあとに残ることにもなる。このとき、対象の生殺与奪の権を握っているのはアレゴリカーであり、対象は、自分から意味ないし意義を発することはもはやできない。それが何か意味をもつとすれば、それはアレゴリカーの与えた意味にすぎないのだ。……アレゴリカーの手にかかると、事物は何か別物に变じ、それによって彼は別の物について語ることになる。それは彼にとつて隠れた知の領域を開く鍵となる。アレゴリカーは、その事物をこの隠れた知の領域のエムブレームとして尊重することになるのだ」(同Bd.I-1.S.359)。しかし、この存在論的変容の事態はあくまでアレゴリカーにとつての主観的なものにすぎず、したがって「メランコリーに提供される唯一の強力な気晴らし」にすぎない。「鬱病患者は、個々の取るに足りないものに深く関与したあと、意味がなくなり空虚になったエンブレームを失望のあげく、次々と捨ててしまう。……しかし、そ

れにもかかわらず、無定形のこまごましたものが、われこそアレゴリーなりと称して、次から次と押しかけてくるのだ」(同Bd1.1.S361)。つまり、アレゴリカーの行なっていることは、鬱屈したタナトス・エネルギーの放出にすぎないということだ。タナトスは外に向けられてサディズムとなるように、アレゴリカーには暴君的サディストの相貌がつきまとう。「アレゴリーにおける意味の過剰が表わしているのは、そこでは意味が陰鬱なサルタンとして事物のハレムを支配しているといった好色な感じである。対象を貶めたうえで、あるいはそれによって満足を感じるのが、サディストのやり方である。想像上ないしは実際の残酷性に酔っていたこの時代、アレゴリカーの行なっていたことは、まさしくこれと同じであった」(同Bd1.1.S360)。生命ある有機体としての人体は破壊され、細断されて断片になつたうえで、そこに異様な意味が付与される。「有機的なものを破壊し、その破片から真の、固定した文字のような意味を読みとらねばならないとする掟に対しては、人体だけが例外をなすわけにはいかなかった。それどころか、人間が、意識的に飾り立てたその何の変哲もない肉体を犠牲にして、それを数多くの意味の領域に配分するときこそ、この掟が最も勝ち誇っているときなのである」(同Bd1.1.S391)。ここでアレゴリカーは、ひるがえって、自己破壊的マゾヒストとしての正体をあらわすことにもなる。つまり、殉教者は舞台のうえで、ただただ屍体となつてアレゴリーの意味を獲得するためにのみ、自己破壊へと突き進むということだ。「バロック悲劇の登場人物たちが死ぬのは、そうして屍体となつてのみ、アレゴリーの故郷に入ることができからである。不滅性を求めてでなく、屍体を求めて彼らは滅びるのだ」(同Bd1.1.S391f)。つまり、無秩序、乱雑、散乱、奔逸、殺戮、破壊、死といったタナトスの特性が、ことごとくアレゴリーのうちに流れ込む。ベンヤミンは、この事態を、観念奔逸にまでいたる收拾のつかない隠喩法、凝結したような格言、アナグラムや擬声

語による言葉のアクロバット、あるいは意味連関を喪失させる言葉の細断といったバロック悲劇の特異な言語形式のうちに直接的に読みとるだけでなく、劇の登場人物（アレゴリーの幕間人物）、舞台（華美で乱雑な舞台）、プロット（歴史的事件のアレゴリーの解釈）、大詰めの莊重さ、さらにはアレゴリーの二重表題といった演劇形式のうちにも読みとつてゆく。彼にとつてアレゴリーの乱舞するバロック悲劇は、総じて、生命の墓場（タナトス）であり、瓦礫が果てしなく積み上げられた廢墟にはかならなかつた。「瓦礫のなかに毀損されて横たわっているのは、とてつもない意味をもった断片であり破片である。それはバロックの創作のきわめて貴重な素材である。なぜなら、バロック文学の共通に共通しているのは、はつきりした目的設定もなしに断片をたえず積み重ねてゆくこと、奇蹟をたえず待ち望む気持から、ステレオタイプの反復を高まりと思い込んでいることだからである」（同BdI:1.3354）。いったいこれを浪費と言わずして何と言えようか。バロック・アレゴリーは、増大したタナトスを浪費のうちに消尽するための装置であり、バロックの文化そのものによる無意識的な反応、ないしはフロイト流に言い換えれば、エロスの「逆備給」ということになるのかもしれない。いずれにせよ、バロックにおいては増大し鬱屈したタナトスがアレゴリーによつて無駄に消尽させられているというのがベンヤミンの基本的な見方である。そしてここで見逃せないのは、彼が、かろうじてフロイトをも含む従来の上まざまざな「解放の哲学」とは逆に、この消尽を極限まで押し進めるうちにこそ、新たな反転の可能性を見てとうとうしているということである。最後に、この点を彼自身の叙述を通して確認することで、ひとまず本稿を終えたいと思う。

問題は、タナトスの消尽としてのバロック・アレゴリーが、エネルギーの浪費としての自らのありようの背後に、いったいどのような逆説を隠しているのかという点である。それは、ベンヤミンに言わせれば、一言、事物

の救済ということに尽きる。つまり、反宗教改革における強烈な原罪説のぶり返しを通して徹底的に被造物の地位へと貶められて死滅した自然と事物、その悲しみのゆえにもはや黙して語らなくなった自然と事物を、アレゴリカーは、その無限の戯れの背後に隠れて、新たな生命（エロス）の光のもとへと救い出そうとしているということである。ベンヤミンにとっては、「アレゴリ的なものの最も強い動機のひとつは、事物のはかなさの認識、および、事物を永遠のなかに救いとうとする配慮」（同Bd.I.1.S.397）であり、「メランコリーの意向にとつては、じつに卓抜なやり方ではあるが、対象の価値を故意に貶めることがそのまま、事物としての対象に対する独自の裏切りの反面であり、言い換えれば、暴力としての観念論の払拭されたあとに広がる新たな唯物論の謂いでもある。つまり、バロックのアレゴリカーは、むしろそれと意識することなしにはあるが、自らの浪費的自壊のうちに新たな唯物論を模索しているということだ。アレゴリーそれ自体は、あくまで主観的なものであつて、真理を目指すようなものでもそもそもありえない。それは、「たんなる知をめざす純粹な好奇心と人間の傲慢な孤立が結合したもの」（同Bd.I.1.S.403）にすぎず、事物に対する好奇あふれる忠誠のゆえに、事物の領域に追いやられた「悪魔」と結託するほか道はない。アレゴリーはタナトスの結集したものとして、文化における悲しみと死、つまり「悪」を母胎とするしかないのだ——「悪のなかで支配的な感情は、悲しみであり、それは、アレゴリーを生み出した母胎であると同時に、アレゴリーの内実でもある」（同Bd.I.1.S.403）。しかし、そもそも「悪」なるものは、その無限の無意味な反復のなか、悲しみが極限まできわまった地点で、おのずと反転する定めにあるのではないだろうか。樂園においてはそもそも善悪なるものは存在していなかったのであり、墮罪の後ある種恣意的な

二分法のもとにあえて無から魔法のようにつくり出された善悪というものは、最後には、もともとの無へと帰還するほかないのだ。それがすなわち「悪」の存在論というものだろう。「純真無垢な状態に還るためには、私たちは知恵の木の実をもう一度食べなければなりません」というH・クライストの「世界の歴史の終章」を告げる有名な言葉（『マリオネット劇場』、『クライスト全集』【全三巻】第一巻、沖積舎、四八三ページ）は、そうした意味に解さねばならないだろう。パロツクのアレゴリカーたちは、そのような意味で、タナトス・アレゴリカーとの無限の戯れの果てに、われ知らずこの原初の開始点——ベンヤミンはこれを「意味作用ないしは志向の原史」（『ドイツ悲劇の根源』Bd.1:1.3342）と呼んでいる——に降り立つことになるわけである。このありようを「復活のアレゴリ」としてとらえたベンヤミンの次の条りは、『ドイツ悲劇の根源』のなかでも最も美しく、最も意味深長な箇所と言わねばならない。「ほかでもない、一切の現世的なものが瓦解して廢墟と化してしまふ滅亡の陶醉の幻想のなかにおいてこそ、アレゴリイ的沈潜の理想ならぬその限界があらわになる。……髑髏の転がっている光景の救いたい混乱は、人間存在の荒涼を意味する像であるばかりではない。そこでは無常がアレゴリイとして意味されているというよりむしろ、それ自体が一つのアレゴリイとして提示されて、何かを意味するのだ。つまり、復活のアレゴリイ「復活を意味するアレゴリイ」ということだ。かくしてついに、パロツクの死斑のなかでアレゴリイ的考察は急転し、ようやく極大の弧を描いて反転しつつ、救済を指し示すことになる。アレゴリイ的考察の七年間もの沈潜も、こうなればわずか一日の命にすぎない。なぜなら、この地獄の時間も空間において世俗化され、悪魔の深淵な精神に身をゆだねながらもはつきり正体を現わした世界は、他でもない神の世界だからだ。この神の世界でアレゴリイカーは目覚めることになるのだ。」（Bd.1:1.3405f）。

事物世界のなかでの戯れとしてのバロック・アレゴリーは、増大し鬱屈したタナトスを消尽させようとする文化自身に内在する無意識的反動なのであり、ベンヤミンは、この消尽が極まる地点で、事物と世界が自らの生まれたばかりの相貌を「復活」させるさまを遠望する、言い換えれば、人間の文化世界において衰弱し切ったエロースが、新たな活力に満ちて「復活」するさまを遠望するのである。なるほど、この逆説的なやり方は、文化におけるタナトスがいわば自然消滅するのを待つといったような、あまりにも無力、あまりにも他力本願的な感じがしないわけでもない。しかし、「解放の哲学」のように文化に対して外からの暴力でもって対峙しようというのではないならば、あくまで文化に内在しつつ、いわば待つことのうちに文化の否定的恥部を反転させる契機を振り出す以外に道はないだろうし、それに、アレゴリーによるタナトスの消尽という事態は、何も文化自身による自然発生的なプロセスであるだけでなく、ある意味では、人間自身による意図的介入をこそ必要としている課題でもあるのだ。ベンヤミンのバロック・アレゴリー論が、そのような意味での意図的介入の余地を手探りする試みでもあることは言うまでもないところだろう。彼は、このバロック論のち、こうしたアレゴリーによるタナトス消尽の見方を、そのまま『パサーージュ論』において、われわれにとつてより直接的かつアクチュアルな対象である商品の問題へと向け直そうとした。すなわち、「エムブレームは商品として回帰する」(『セントラルパーク』Bd1:25681)とこうことである。しかし、ベンヤミンが、近代における商品の乱舞のうちに、資本主義世界におけるタナトスの消尽のさまを、どのようなかたちでとらえようとしたのか、またアレゴリーとしての商品そのものの反転のありようを、いかなるかたちで遠望しようとしていたのかについての考察は、また別の機会に譲らねばならない。

【註】

論文中の引用文献については、すべて本文中の（ ）内に、出典など必要事項を明示しておいた。ただし、ベンヤミンとフロイトの引用については、以下のドイツ語全集に拠り、巻数とページ数を記載しておいた。

Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. 7Bde. Hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser. Suhrkamp Verlag.
Sigmund Freud: *Studienausgabe*. 11Bde. Hrsg. v. A. Mitscherlich usw. Fischer Verlag.