

ユートピアの畏

——表現主義時代の精神共同体幻想——

内 藤 道 雄

序

一九六八年、ドゴール政府の教育政策に反対して学園闘争を展開していたパリの学生たちが、警察によって大衆をロックアウトされたのを機に街頭にくりだしたことで、学生運動が全国に波及し、これに若い労働者たちが合流してゼネラル・ストライキを起こし、いっきに社会危機的様相をみせるにいたる騒動があった。俗に「五月革命」と呼ばれた事件であるが、これを背景にしてルイ・マルが『五月のミルウ』という作品を作っている。南仏田園地方にある大邸宅に住む老夫婦が、五月のある日、急死する。通夜と葬式に一族の者が（連れの友人や行きがかりの運転手も加え）続々集まって来る。一族とはいえども、性格も趣味も思想も思惑も、まるでばらばらである。そういう者たちが、いわば浮き世の縁で集団を形成することになる。集団劇の一応の中心は、長男のミルウ。母親が急死した時は、使用人と森で蜜蜂の世話をしながらヴェルギリウス詩の朗読を愉しんでいた。経済観念は皆無で女好き。問題の晩に母親の死に嗚咽する一方で、お手伝いの娘の体を求める熟年自然児である。その彼の娘は、遺産相続に虎視たんたんのプチブル女。娘婿は、葬式の日取りが決まれば出なおすといって引き返

す仕事人間。弟もまた、ラジオのニュースが気になり、通夜はうわの空。その妻は、ミルウにさっそく近づく官能的なイギリス女。姪は神経症のレスビアン、といったように、それぞれに勝手な人間の集まりが（ゼネスト騒ぎのため葬儀屋も来ないので、滞在を延期して）、死者そっちのけで色と欲のからまりあった集団劇を五月の明るい陽光の下にくりひろげる。いさかいあい、妬みあい、憤慨し、哄笑し、隠れて抱きあい、ついには乱痴気パーティーに発展しそうな瞬間、飛びこんできた革命の噂に驚き、全員が森に逃れて野宿するという何とも馬鹿げて喜劇的な、しかし生氣にみちたお祭り騒ぎを展開する。そういう中にひとり、パリからやってきた甥が、「みんなが本気で自由に議論しあっているまったく新しい事件」を興奮した口調で連中に教えようとする。「金も利潤も国家権力も自然破壊ももうたくさんだ。パリにはもう労働も、車もない。互いに物を分けあい喜びを実感している」と、ユートピアが実現されたかのように息まくのだが、日常の現実が用意した祝祭の参加者たちには、戯言にしか聞こえない。軽くあしらわれ、茶化され、しかしこういう形で彼も今、この連中の一員なのである。やがてパリの騒ぎは幻のように消え、連中は葬式を終える。そうして遺産問題も一応のけりをつけ、離散する。風刺的に少々誇張されているが、これこそ日常的現実の、つねにくり広げてきた非ユートピア的な祝祭なのであり、人間はこのような祝祭に支持されつつ、これを永劫にくり返してゆくのである。背後で幻のように膨らみ、また消えてゆくものは幻でしかない。

六八年当時は、ユートピア精神の何かがまだ使い残されていたのかもしれない。いずれにせよ、七〇年代には、「ユートピア精神」の存在する「時代は、余すところなく使い果たされ」てしまった。もはやユートピアは「プロジェクト」の形式においては存在しない。形而上学としても、体制のうちにも、国の哲学的精神の持ち主たちへ

の呼びかけとしても存在しない⁽¹⁾という確認がなされている。「使い果たされ」た問題の「時代」とは、少なくとも一九一八年にはまだ存在していたかもしれない時代、「終末論的な概念および体制を生みだし、実践的にも、つまり道徳的な日常生活も、これによって方向づけることのできた時代」のことである。プロッホ自身は七〇年代になお、社会的ユートピア実現へ向かう「直立歩行の整形外科学⁽²⁾」の可能性を説き続けていたが、それを推進するはずの「人間的社會主義⁽³⁾」からしてどこにも存在しないし、存在するあてもない。遠い未来に存在するというのであれば、遠い未来というのは、まことに美しい欺瞞である。

天国が世俗化される歴史の過程において、大洋のはるか彼方に理想の島が存在するという想像が、人間の精神を虜にした時代があった⁽⁴⁾。ユートピアという名称は、モアアがそのような島に与えたものだ。順調な航海の終りではなく、難破したあけく偶然そこへたどりつく、というパラドシカルな空想が、かえってユートピアの可能性に現実味を持たせていた。この空間幻想力がやがて現実の大航海の隆盛のおかげで色あせると、今度は、ありもしない未来の存在想定や、ありもしない歴史原初の内在化といった時間に関わる意識型が頭をもたげてきた。しかし現代は、この形而上学的意識型によるどのようなプロジェクトも、もはや説得力を持たない。社会的なものを維持するものとしての日常世界の現実の豊かさに、われわれはシニカルな意味で、気づかされてしまったからである。

—

ドイツ文学に關していうと、表現主義者たちの世代ほど、ユートピア的な夢想のうちに統一性の形而上学を強

く浸透させた例は他にない。表現主義者たちの世代とは、急速に工業化する社会現実および日常生活と、伝統的な形而上学的価値との違いが途方もない規模で表面化してき時代に前衛を自負した者たちの世代である。「われわれは、われわれの破局の中からはじめて生きはじめる」⁽⁵⁾。換言すれば、近代的管理と技術、近代的な軍隊と経済体制といったように、物質的な面で革命的な変化がもたらされるなかで、古い信仰の力が拘束力を失った。しかし新しい民主主義的な意思疎通関係は欠如している。こういう社会的現実生きねばならなかった形而上学的な人間の世代である。「どの時代にも、後続の時代のイメージが自らの眼の前に出現する夢の中では、その後続の時代は、歴史原初の諸要素、つまり無階級社会の諸要素と結びあっているように見える。集団の無意識内に貯蔵されているこの諸要素の経験が、新しいものとまざりあって、ユートピアを生みだす」⁽⁶⁾と、かつてベンヤミンは言った。この言葉は、「どの時代にも」当てはまるというわけにはゆかない。しかし彼自身の生きた時代にはおかしいほど似合う言葉である。

一九一〇年から一九二〇年にかけての表現主義の時代ほど、ドイツ文学においてユートピアのイメージが生みだされた時期はなかった⁽⁷⁾。なかでも文学的行動主義の先駆とされるヒラーなどは、当時の新興都会ベルリンの若い世代の詩人たちを集め、「新クラブ」を結成したり、一九一八年の革命時には、知識人による「精神的労働者協議会」を創設するといった実践活動を通じ、社会ユートピア願望の実現をめざした。もっともこの「協議会」は、何の政治的作用もなく短命に終わる。新しい社会の現実的なモデルを提示する技術的、政策的知識も欠いていたから、これは当然の結果だったわけであるが、この成り行きはもうどうでもよい。問題なのは、この社会ユートピアの性格の本質そのものである。「パラダイスへの出発」⁽⁸⁾と題する宣言文に、ヒラーが提示したものが、同

質的な者の統一集團の構想であつたということが問題なのである。この「共同体」において許容される人間的存在の自由の範圍は、友情の背景としての敵意、愛情の裏面としての憎しみまでであつて、つまり、彼が「神聖な構築」を夢見た共同体は、社会的に生きてゆくための生活の知恵でもあるはずの見栄、儀礼、見せかけ、虚偽、あるいは生のエネルギーとしてのエゴイズム、敵愾心、嫉妬といったものは、厳しく排除される倫理的な世界であり、病人なども存在を許されない健康なエリート集團の世界である。ヒラーは、自分の憧憬する世界が、アルカディア的ではなく、工業、技術、交通等々を所有する都会的な世界であること強調することによって、自らの構想の外見が時代錯誤的なものになるのを回避しようとしたが、これは彼らの攻撃したブルジョアの進歩フェティシズムと自分たちの区別を曖昧にするだけの効果しかない身振りであり、それにまた二次的なことなのである。要するに、この「共同体」願望に浸透していたのは、まごうかたなく未成年的な雰囲気である。あるいはさらに人類の歴史における未分化の時期への形而上学的郷愁であるといつてよい。

人間相互の疎外が極限にまでたつたと思われた状況の中で、ヒラー、ルービナーをはじめとする行動的表現主義者たちが希求したのは、利己的な自己中心化を排した緊密な結びつき、強い所属感、仲間との一体感であつた。彼らが実現を夢見た「精神の兄弟」³⁾による共同体は、同種同類の者の集合体であり、多種多様なものの相互依存、扶助のみならず、むしろ利己主義的な相互対立の上に調和を保っている現実の社会、現実には社会的なものとは別（というより逆）のものである¹⁰⁾。ここに社会ユートピア的なものの問題性が隠れている。彼らは、共同体の核をなすものとして、精神を強調した。政治と芸術の区別がつかないルービナーは、一九一六年に『天上の光』と題する詩集を出すと同時に『世界の変革』というエッセイも書いたが、「政治とはわれわれの倫理的意思の

公示である」という程度の幼稚な政治意識でもって、「精神は、共同体のパラディオ（守護神）」だと崇めたものであった。

精神の概念ほど不明瞭な、曖昧なものはない。ヒラーの場合は、「精神がその課題を完成し、もはや余計になる瞬間は、こよなき熱情のうちにすべての者が責任を感じる瞬間、つまりパラダイスの誕生の瞬間である」とされるが、「パラダイスが……無限の彼方にあれば、精神は無限の課題を担う」ことになる。フッケの注釈によれば、この精神は「この目標『ユートピア』へと整えられたあらゆるプロセスでの主導者であると同時に、現実ですでに展開している進歩の根源」である。要するに指導的エリートのエトスのようなものを意味するのであろう。『天上の光』の詩人にとって精神は、もっと形而上学的なものであった。

ああ 小さな地上よ 何をお前は忘れたのか

お前は敵意に満ち 神の光をむさぼってしまった

星々は お前の貪欲な旋回を 輝く刺で阻止するであらう

お前の傷から天の怒りが血柱となって噴き出ている

お前の街々や山並は 夜の世界をよろめき転げることであらう

お前の鈍い人間たちのもとで精神の同盟が勝利する時まで¹³⁾

プラハのユダヤ人という運命によって、やがて精神共同体の正体を思い知らされるまでは、ヴェルフルも、

既成宗教にかわる精神の形而上学性を信奉していた。近代の物質文明を推進するものを、「実業根性」と彼は名づけて敵視し、「長期にわたる過程のうちに、精神は、形而上学的『宗教的な根源から離脱してしまった』¹³」と憤嘆し、「彼『市民階級』は精神の相当の部分をしいだいに勤労の理想を掲げる近代の実業根性にしたがわせることに成功した」として、その「実業根性が敵とみなして憎悪の対象にしているのが、人間の内面性、魂、創造的精神なのである」¹³と主張した。このような精神というトポスから、上澄みの共通項をあえて引きだせば、実証主義、科学信仰、合理主義といった時代の思潮に拒絶反応をしめす反合理主義的信条、既成の宗教にかわるべき形而上学的な理念ということになろう。ヒラーの「共同体の神聖な構築」あるいはルービナーの「精神が共同体の守護神」という表現同様、ヴェルフールの見解にも、社会ユートピア的なもののうちに代替宗教的なものを求める感情が歴然としている。精神共同体への個人の溶解といった陶酔的観念は、神との合一、我と汝の一体といった神秘主義思念の遅ればせの変形といってよいだろう。トラーの理念と、現実の政党や革命との関係、および彼の悲劇的な生涯は、ランダウアーのそれとともに、綿密な調査の対象にすべき問題であろうが、それは今さておく。このユダヤ系作家の、大衆という人類の軍隊が作りあげる超国家的人間共同体という夢想もやはり、平和と友愛の支配する「眼に見えないドーム」¹⁶という比喻からも察せられるように、宗教的なものであった。素朴なベッヒヤーになると、社会改革的憧憬を神探究と同一視してしまう。彼は、新しい人間（つまり大衆）の民族予言者という誇大妄想を抱いたものである。のみならず、『労働者、農民、兵士たち』¹⁷と題する祝典劇ではレーニズムを新しい宗教として賛美する始末であった。この男が、後に将来に禍根を残すような非文学的な業績をあげることになったのは周知の事実だが、それはさておき、これなどは、マンハイムの意見の適用される絶好例で

る。「意識のこのような傾向は、非現実な主観的象徴的願望成就の虚構と客観的現実性の諸要素との融合に、直接的に作用し、事実また両者を区別できなくなる」¹⁸⁾

この「精神」にはまた、自然、大地、血といったいかがわしい観念に結びつく傾向もあった。「精神」とか「共同体」が巧妙にしかけようとしている畏を、わざわざ暴露した例がある。ローベルト・ミュラーのドラマ『精神の政治家、七つの状況』¹⁹⁾である。このドラマの主人公は、精神的なものの政治を行う指導者として、生産本位の社会にとって余計者とされる遊び人、精神異常者、夢想家といった者たちを結集し、「近代科学的な国家」に伍する反合理主義的国家の建設を標榜するのであるが、この男、過去にナポレオン、およびキリストの役割を果たし、神経科に入院したこともあるという履歴の持ち主である。合理主義、生産主義、啓蒙主義のもとでは市民権を得られない諸価値の可能性を追求するというのは、文学のモチーフにはなっても、この主人公の主張するように国家など形成できはしない。現実的なプログラムがまるでない。ユートピアとは所詮、「願望夢想の産物以外の何でもなく、元来抽象的で、幸福な白昼夢を生みだしたがることであり、これを、その現実的有効性、現実との調停に基づいて検討するという欲求を伴わない」²⁰⁾ことを、この指導者は、自らの破綻でもって裏書してみせるだけである。これはまことに他愛ない例である。しかし他愛ないものに、いかがわしさの責めをすべて負わせて、「精神共同体」の畏がもっと巧妙にしかけられるのは、ユートピア的願望の実現に際して、「現実的有効性、現実との調停」が科学的に検討される時なのである。

ユートピア的幻想が国家メルヘンと結びつき、しかも指導者願望とそれが融合してゆくときの恐ろしさは、早くから指摘されてきたことではある。しかしその際いつも、ユートピア共同体幻想の核をなす精神の反合理主義

性が、例の「民族」とか、たとえばシュラーの「大地と自然の血を強める力」⁽²⁾などといった思想につながってゆく方向にのみ危険が検索されていた。この右傾化方向にしか、ユートピアが反ユートピアに逆転する可能性が見えなかった眼は、視野狭窄といわねばならない。この至福の共同体幻想を、社会主義革命に転化しうるだけの、「留まることのない工業化に対する実践的な眼差し」と「力強く魔法を解く狭隘」⁽²⁾としての唯物主義を欠いていたところに落し穴があったなどという議論は的外れである。同質的な人間の目的論的統一の集團の夢想であるところに、この精神共同体幻想の、反人間的な危険性がひそんでいるのである。個々人の現実における個性、あるいは多次元性とその本質的な点において、目的論的に排除されるところに、看過してはならない重大な問題がある。同じ精神によって統一される人間兄弟。もしこのような一神教的世界を、大きな社会の内に存在を許される個々の小集團としてではなく、脱出口のない全体として実現、維持しようとすれば、必然的にタブーをおかねばならないし、犠牲、いけにえは不可避なものとなるはずである。

しかし当時、ユートピア的な集團の夢の實踐に関して樂天的で無邪氣だった者たちは、ロマン・ロランに、精神の軍隊を作ろうなどと呼びかけたり、「共產主義的地球共同体」⁽²⁾などという陶醉的に肥大化させた觀念を抱いたりしたものであった。現実性を欠いていることが歴然としているものは、夢物語で終るはずだし、事実そうであった。サン・シモンなどのユートピア社会主義者たちの信念の感傷的な素朴さを批判したエンゲルスの口調をいまさらまねる必要はない。明白にしなければならないのは、ユートピア的思惟そのものの構造がもつ矛盾である。「精神的なものの過大評価や、精神的なものを錦の御旗にした弁説に背をむけ」、下部構造に関する科学をいかに周到に導入しようとも、ユートピア的なものの現実化を志向するプロジェクトそのものの孕む矛盾はごまか

し通せない。この矛盾とは、ユートピア的ドームの構築をめざしても、まさにそのことによって、それは恐るべき全体主義収容所を建設することに逆転するという可能性を、ユートピア的なものが最初から内在させている矛盾である。思念的貴族のヒラーは、アリストクラティーに代わる文学者ロゴクラティーなるものの指導的役割を夢想し、その思想はいわゆる反社会主義的なものであったが、大方の精神共同体願望者たちは、人間阻害をもちばら資本主義経済体制のせいにしていたために、その夢想は必然的に反資本主義的な色彩を帯びていった。しかしとにかく左右いずれにせよ、ユートピア的幻想が、イデオロギーギッシュに適合する現実を求める瞬間に、反ユートピアの畏はしかけられるのであり、事実しかられてきたのである。

表現主義たちの場合と同様、この歴史の過渡期に現れたモアアやカンパネラも、中世的秩序を崩壊させていった近代経済体系の発展に対し、中世キリスト教的統一を回顧しつつ、聖なるゲマインシャフトの地上実現を夢想したものであった。しかし現実の歯車は、夢の中のもののように逆回転しはしない。人類の歴史は、ヘーゲルの意味での発展を実現するものではないにしても、成人化の過程は不可逆的であり、兄弟は他人の始まりである。庶民の格言の教えている通りだ。人間に生きる意欲を与えるものは、「隣人愛の神的な衝動」といったようなものだけではない、むしろ競争心、敵愾心である。歴史を推進させるものは、理想や希望だけではない。むしろ「虚栄、気取り、高慢、野心、欺瞞、偽善、低劣」の温床である所有欲、利己心であり、モレリーのいう「普遍的ベスト」⁽²⁶⁾なのである。しかし表現主義者たちは、成人化した社会をゲマインシャフトの反人間的な墮落形態としてしか捉えられなかった。彼らの神秘主義的ユートピア幻想は必然的に、前近代的同業組合的な臭いを浸透させていると同時に、世界終末願望と結びつくものであった。彼らの目標は、ヒラーの認めるように、歴史の発展

過程の延長上ではなく、これの破局の延長上に夢想する他ないものである。

二

人間は本質的構造がパラダイス的ではない、ということの洞察を、しかし表現主義時代は、半世紀以上もの将来に託する必要はなかった。すでに自らの時代に鋭い批判の眼は育っていたのである。北ドイツ人のパールラハは、個人的体験から、人間の悲劇的な地上性を洞察していた。彼は、『世界終末の日』⁽⁷⁾という劇作品を書いて、当時一般的であった表現主義的救済劇に冷水を浴びせている。直接槍玉にあげられたのは、ドイプラーであった。この詩人の思想を真に受ける者は今はいないだろうが、当時は表現主義の旗手たる自負を抱いていたものであった。パールラハはイタリア滞在中にフィレンツェで彼と知り合い、その吟遊詩人風の生活振りに惹かれ、その世界観の披瀝に当初は心騒がせられたらしい。自伝的な要素の強い小説断片『ゼーシュベック』でも、地上のどこにも所属できず、無為に過ごしていた主人公が、ドイプラーに壮大な天体幻想図を描いて見せられて、かえって自分の地上性を自覚し、粘土をつかむということになっているが、劇作の方では、決別したこの詩人の思想をもっと露骨に弾劾している。舞台は葬式の場面が始まる。ところが身体障害者一人を残したまま、参列者たちがなぜか皆突然逃げだしてしまう。そこへドイプラーが登場して、世界終末の日の到来を告げる。最後の審判のラッパはならない。救済劇は、神なしに進行する。月の大きさが二倍になり、太陽が西から昇るという異常現象によって、人類の悲惨の遺産すべての滅亡が告げられる。ここはドイプラーの詩集『北極光』⁽⁸⁾の思想と幻想図のパロディーである。ドイプラーによれば、地球の内部より解放された太陽と天空の太陽の光輝く抱擁が、何か月も続く極地

帯の夜に、極光をもたらず。そうして地球はふたたび輝く星になることを憧憬する。人類の道は、天変地異や天災によって滅びる方向にあるのではない。この地上へのキリスト誕生が、人類に失った根源の光の再獲得をすでに示してくれていて、詩人はこれを告知する者である、というのである。ここに認められるのも、あるべき存在に対する眼差しが、根源とか歴史原初なるものへの回顧と表裏一体をなしていることであるが、パールラハの舞台の上でも、世界終末の到来を告げるドイプラーは、その弁説のなかに救済力を育むことになっている。身体障害者は治癒され、死者は蘇える。「自由、平等、博愛」という革命的スローガンが新しい人間たちを陶酔的な舞踏に誘う。大衆は、ドイプラーを「再来した救世主」として迎える。ここまでは、いわゆる表現主義的救済劇の図式だが、ここでパールラハは、これに加わらない「自我」を登場させることによって、事態を逆転させる。この「自我」、実はパールラハ自身なのであるが、「私のユートピア」について、「苦悩のきわめて洗練された種類に対しても苦悩する者にいたるまで、一步一步向上するのだ」というときのニッチェを彷彿させるこの「自我」は、苦悩、苦痛の樂しみを失うことをより大きな不幸だとする論理から、至福など信じないと宣言する。彼は以前とかわらず葛藤、矛盾という人間の遺産を苦悩し続けることをやめない。彼にとって、「浄化とは単に希薄化」ではない。ここには人間実存の不透明な状況にたいする現実的な洞察がある。この洞察が彼に、「未来国家はくたばれ」と叫ばせ、政治ユートピアの実現構想に不信の念を抱かせたのである。現実社会は平等、友愛といったものによって構成され、持続しているのではない。むしろ葛藤、矛盾、異質な個々人、別の目的を追求する個々人の競争と補いあい、といったメカニズムによって成り立っているのである。

もっともパールラハは現状を是認していたわけではない。「幸福は目標ではない。安息は目標ではない。しか

し幸福、安息のための戦いは考えられなければならない」という。これは、ユートピアは目標ではなく方向であるとする精神構造だと、言いかえることもできるだろう。ユートピアを純粹な可能性として、無期延期的に方向として、歴史外的なものにすることにより、たとえ「別な世界との関連において生きる」という意識のもとにあつても、「この生きかたの価値は別の世界ではなく、現実のなかに存在する」³⁰⁾。しかし、パールラの独自性は「不条理な弁証法的希望」³¹⁾にある。「幸福は苦悩なしには存在しないし、救済ということとは、罪なしに存在しない」純粹な統一があるとすれば、神のうちにのみであり、そしてそれはわれわれには無縁である。だから彼は、この統一性に似せた幸福の到来を安直に告知するドイブラーの「悪魔」性を見ぬき弾劾したのだ。「悪魔」とは、指導者の個人的性格に基づくものではない。ユートピア幻想の性格に関わるものである。ユートピア幻想が国家メーレンと指導者願望に陶酔的に結びつき、全体を志向するとき、必ず「悪魔」が招聘される。

三

しかしこのパールラ以上に注目すべき例がヴェルフェルである。同情、共感、兄弟愛によって合一する人類メシアの可能性を歌いあげた『世界の友人』の詩人は、初期表現主義におけるユートピア的なもの一翼を担う者として登場した。だが、彼の並はずれた官能的現実感覚と、それにもましてプラハのユダヤ人という運命とが、まもなく彼にユートピアの概念に否定的なものを見抜くよう啓蒙する。

世界改革という観念を、彼も抱いていた。「生を擁護しようというわれわれは集合し、多数を、世界荒廃に對抗する世界友好の反乱的なイレデント（民族運動）を形成しなくてはならない。これはユートピアではないので

す。精神と魂の革命は、物質的革命をもたらしたと同じ法則性にのっとって生じるのです。ただし、別な形ではあります⁽³⁾。この言辞だけでは、他の表現主義者たちの精神共同体夢想と、たいして違わないように思える。ただ、「精神と魂の革命」が「ユートピア」ではないというところに彼のユートピア・アレルギーが窺えるが、「別な形」とはどういうものなのか、ここでは鮮明ではない。しかし一九一七年、ヒラーに公開書簡を出したときには、いささか大仰な言い様のなかに、彼の現実感覚が発言権を主張し始めている。「ぼくたちの論争は、何年も前にぼくを、行動主義批判においてアナキズム信奉の告白へと駆りたてたあの異なる生活感情のなせるわざです。地球Ⅱ民族誌学的真実を言わせてもらえるなら、これは正当なことに思えるのですが、あなたはプロイセンで育った中部ヨーロッパの息子だが、ぼくはスラブ人とユダヤ人の居住するためにいつも東方の門であるプラハという都会に生まれているということです」

ヒラーの行動主義を拒否したとき、ヴェルフエルの嗅覚は、同種集団的なもの、国家主義的なものにつながるものの胡散臭さをすでに嗅ぎとっていたのが分るが、富裕なユダヤ系ドイツ人の息子としてプラハに生まれたという事実の深刻な意味は、この書面だけでは十分に想像できないかもしれない。ヴェルフエル自身の回顧によれば、「ヨーロッパのリベラルな中産階級の息子として、彼は博愛主義的な自主性の精神、進歩確信の精神、科学による世界改革への現実離れしたナイーブな信仰⁽³⁾」にみちた家庭で成長したが、この「形而上学的、宗教的不是は神秘的な思考や感情」には背をむけた家庭環境の雰囲気から、身をもぎ離そうとして、家庭内世界でまず父との葛藤を経験する。その一方で彼は、ユダヤ教寺院の祭礼、東方的な儀式には、疎遠なものを感じ、嫌悪していた。後年ウィーンにおいて、周知のごとく他のユダヤ人たちと同じ体験を強いられることになるが、一九一七

年頃までのヴェルフェルはまだ、ユダヤの問題については、これは人類の問題ではなく、個人の内的な問題だという認識を抱いていた。⁹⁸ ユダヤ人であるという自己主張は、最も克服しなければならぬナショナリズムに陥る危険性を孕むものだと思われ、ユダヤ的集団を疎んでいたのである。学校は、ドイツ人たちと同じカトリックの学校に送られた。信仰に基づいてではない。チェコ人たちから、ユダヤ人もドイツ文化の担い手として、同じ支配階級に属するものとみなされていた事情からである。

フランツ・ヴェルフェルは一八九〇年にプラハの裕福なユダヤ人家庭に生まれた。祖先については定かでないが、父方のひ祖父は、ナポレオンの軍隊に入り、指令部付き伝令としてロシアまで出かけてゆき、その彼の息子が一九世紀半ばにプラハに移り、財をなしたという。プラハは中世以来ドイツ系ユダヤ人の文化の中心地であったが、ここに住む九割はチェコ人であり、残る一割をドイツ人が、クロアチア人ならびにブルガリア人とほぼ二分しあい、このドイツ人にユダヤ人も含まれていたのである。周知のように、チェコは当時政治的にオーストリア君主国に属し、裕福なユダヤ人知識階級はハプスブルクから重要視されていた。ユダヤ人たちはほとんどがドイツ語を話し、ドイツ文化の担い手、促進者たる自意識をもち、したがって、チェコ人からは支配民族として嫌われていた。⁹⁹ ところがヴェルフェル自身は、幼い頃から子守り女のバビを通し、このチェコ人たちに強い親愛感を育んでいる。しかし行くべき学校はドイツ・カトリックの学校であった。このように子供の時代から、いずこにも内的に所属できない、一体感を得られるような集団は存在しない、という自己のアイデンティティーの問題を、言わば呼吸してきたヴェルフェルは、個人の実存の多様性、あるいは社会的自我に包摂されない「真実な自我」の自覚を、しだいに先鋭化していった。ヒラーに対して、行動主義反対の大義名分的理由に、彼は「キリスト教的

使命」なるものを担ぎだしたが、これも本心から既成の教義によるうとしたわけではない。一般にはヴェルフェルがカトリック信仰を表明したのは、このときが初めてだとされているが、いずれにせよ彼の信仰はいかにも我流である。「キリスト教の使命は、人間をくりかえし仮借なく現実にひきもどすことにある。ここにおいて、キリスト教的使命は、詩の使命と触れあう³⁷⁾」という、これからだけでも、その特異性は測り知れよう。これより以前の一九一三年、詩人としての存在の位置の確認を、自己対話的に試みるために、彼は『詩人と大天使ルシフェルとの対話』³⁸⁾という文章を書いているが、すでにここにも、世界の悲惨な状態を改革する闘いに対する懷疑が表明されている。「自分の心はあまりにも絶望、孤独を、あらゆる草の茎、ランプの孤独を経験しすぎている。日没の公園に見捨てられているベンチに、あまりにも熱い涙を流しているので、防衛力や立法のナンセンスを過大評価することはできないのだ³⁹⁾」と言う。一見感傷的、牧歌的なこの感覚が彼に、「革命としての芸術」という行動主義や、社会ユートピア実現への情熱のうちに、悪性の「陶酔」を洞察させたのである。ヴェルフェルは、政治的統一とか道徳的、あるいは形而上学的統一を可能にする社会的自我から、排除されてしまう要素にこそ、個人の個性の可能性を維持するもの、自分独自の実存の根底をなすものが存在しているのだということを、いやでも自覚せざるをえない運命的背景を担っていただけではない。「人間は、みずからの中に、無限に多様な、よりごのみのな好みを発展させてきた。われわれの感覚器官、舌および口蓋は、何百という微妙な刺激に反応し……自分の食事の際に何百という現実を体験する⁴⁰⁾」ことを知っていた彼の、日常の形而下的現実の多様性に対する優れた感覚もまた彼に、社会的なものがいかに多種多様なものの共存、相互依存あるいは対立、葛藤、矛盾の上になリたっているかという現実を認識させ、この認識が政治的ユートピアの本質的性格に関する彼の洞察に貢献す

るのである。「政治家は、集合体、全体、省略、理念、抽象化された諸現実と、その構成要素のみを見ている。彼は、自己を機械的に何らの共同体に組入れるか、その前で、もったいぶって踊るかの社会的自我、利他的自我に欺かれた人間か、その狂信家なのである」⁽⁴⁾ ヴェフルはこう言って、政治家を非難した。

俗に、類は類を呼ぶという。人間のなかには統一に対する願望があり、個性的自我の可能性を独り担うよりは、類似の社会的自我の内に安住したいという願望がある。様々なグループ、団体、集団といったものが形成されては、また解消してゆく。しかしユートピア的な共同体的集団は、これがたとえ実現されるとしても、オネイダ共同村の例が実証しているように、排他的規制と教祖（独裁者）が必要である。つまり本質的に反民主主義的構造を存在前提とする。事実このコミュニティが崩壊した原因は、カリスマ的指導者の死亡であった。⁽⁵⁾とにかくこうしたものの存在の可能性は、これを多様な小集団（集团的個人、あるいは個別の集団）の一つとして許容する多様、雑多なものの民主主義国家的存在を大前提とする。ところが、この小集団でしかあり得ないものが、全体化を志向するとき、これはただちに反ユートピアに逆転せざるを得ない。なぜなら全体のうちに統一される個人からは、この統一に不都合な部分が影の部分として排除される。この排除される影の部分の存在余地はもはやどこにもないという事態になれば、それが何を意味するかは、想像に難くない。つねにこの影の部分に自己の存在の根底を意識してきたヴェルフルは、ほとんど恐怖に近い感情でもってこの事態を予感していた。「政治家は現実主義者のなかでも、もっとも明晰な現実主義者だが、もっとも酔っぱらったユートピアンである。なぜなら、彼は職業柄、虚栄、死の不安、就寝、メランコリー、軽率、疑い、不精などの総計、要するに真実なもの……を無視しているからである」⁽⁶⁾

現実における自己のアイデンティティーに関する苦悩が、社会ユートピア、政治ユートピアの実践の危険性をヴェルフルに見ゆかせてた。「より大きな社会的カテゴリーの中で思考する政治家が、この真実の自我を、彼のユートピア的な、しかし邪悪な目的のために濫用するかもしれない」と彼は恐れた。政治的であれ、社会的であれ、形而上学的であれ、あらゆる統一体に対し、このように胡散臭いものを鋭く嗅ぎとってきたヴェルフルの、「この認識の光に照らしてみれば、共産主義は資本主義の摘出子に見える」⁽⁴⁵⁾彼にとって、精神の同質化均等化運動は、もともと邪悪な意味で人間を物質化する蛮行であり、だから共産主義は、資本主義の「実業根性」が人間の魂にたいして犯した侵食作用を究極化するものに他ならなかった。「ロシア国家は、きわめつきの資本主義者である」⁽⁴⁶⁾という、いわゆる常識からすれば、失笑を買うだけの寝言に聞こえるような発言も、彼の「認識の光」のもとでは正当性を得ているのである。「実業根性」の対象である技術的なもの、集会的なものを可能にするための諸条件と、ユートピア的なものが混同されてしまっている社会をヴェルフルは恐れた。彼にとって「無階級社会」は「魂の死」をしか意味しなかった。この恐怖は、ユートピア的なもののしかける畏である反ユートピアに対する彼の鋭い嗅覚に発するものであった。「青春および革命という、普通なら、死に対する生の永遠の擁護者であるものが、ここでは犯される側ではなく、犯す側に味方していることが、これのおそるべき証拠である」⁽⁴⁷⁾といって、彼は共産主義社会に対する嫌悪を露にしたものであった。

ユートピアの願望を革命に転化できなかったところに表現主義の問題があったなどという見解の幼稚性を見抜く眼で、表現主義論争は再検討されるべきであろう。かりに、この願望を「実践的な眼差し」でもって「革命的な階級の利害としての意思」⁽⁴⁸⁾に転化し、「社会主義」を基礎づけることに成功したとしても、ユートピア的なもの

のは、現実に社会的なものを制圧する瞬間に、反ユートピア的なものに逆転する。これは、ユートピアそのものが内抱している矛盾なのである。平等、無階級、利他的、兄弟愛といったものが、全体主義の地獄の金看板でしなくなるといふ矛盾である。したがって、現実の社会主義国家に認められるような腐敗を指摘して言い逃れられるようなことではない。「実践的眠差し」とは、妄想のなかへと沈下する眠差しではない。

自分のアイデンティティーを見ているつもりであった文化（集団）から除外され、異質な文化への所屬を強いられ、シュテファン・ツヴァイク的な夢からはとくに覚めはて、アメリカに渡ることを余儀なくされたヴェルフェルが訴えた「精神と魂の革命」とは、彼がヒラーに対し、その実践志向を批判して主張した「アナーキー信奉」のことだ。彼自身の説明によれば、「詩人は、政治的抽象化を理解する状態にはない。もし彼が国家だとか階級だとかを信ずるふりをするならば、それは嘘をついているのである。彼は果てしなく破壊的であり、度を越えてアナーキストである」「彼は社会の秩序を理解しない。……彼は君主制だろうが、共和制であろうが、自然の力と平行して彼を支配する運命の力に対する憎悪しか知らない。……そうしてこの憎悪がもっとも素晴らしくユートピア的な国家を前にすれば、消滅するだろうなどと私は信じる気にはならない」⁽⁴⁾

ユートピア的なものへの方向感覚として、われわれの今なお耳を貸してよいのは、こうした発言以上にでないものだけであろう。つまり現状とは決して了解をつけない芸術家が、歴史的な今の瞬間から、絶対化、恒常化への傾向をすべて徹底的に相対化してしまう孤独な個人的な行為に、意味を与えるものとしてのユートピア的なものへの方向感覚だけである。それも「われわれの由来の秘密が隠されている戸棚はいつも閉まっているが、いつの日が開くだろうと、子供のように」⁽⁵⁾信じこむことなど、成人には所詮不可能であることを、十分承知の上で

の話である。

(付記……本論考は、一九八八年秋、ドイツ文化社会学会のシンポジウムで話したものを基にしている。)

注

- (1) Karl Heinz Bohrer: Die ladierte Utopie in: Merkur Heft 12. 27. Jhg. Dez. 1973 S. 1207
- (2) Ernst Bloch: Tendenz-Latenz-Utopie Suhrkamp 1978 S. 285
- (3) idid. S. 300
- (4) Ian A. Todd\Michael Wheeler: Utopia Obvis Londeon 1978 参照。
- (5) Ludiwig Rubiner: Der Dichter greift in die Politik. in: Die Aktion 2 Jg. Hft 21 S. 649
- (6) Walter Benjamin: Paris, die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts in: Das Passagen-Werk S. 47
- (7) ヌイッ文学におけるユートピアのモチーフについていうなら、もちろんこれは表現主義文学特有のものではない。たとえばすでに、ユートピア精神があまりに認められるヘルダーリンの賛歌とか、象徴的自然のなかに終末的ユートピア的思想をしのばせているアイヒェントルの『薄暗がり』のような有名な例のみならず、あらゆる時代の作家において様々な形態を調査する必要がある。Götz Müller: Gegenwelten Die Utopie in der deutschen Literatur Metzler Verlag 1989 参照。しかしそれらはすべて個人例として、近代の集団的現象ではない。
- (8) Albert Soergel\Curt Hohoff: Dichtung und Dichter der Zeit Bd II August Bagel Verlag 1963 S. 152 参照。
- (9) Ludwig Rubiner: Der Mensch in der Mitte Berlin-Wilmersdorf 1917 S. 178 Christoph Eykman: Denk-und Stilformen des Expressionismus Francke 1974 S. 29 及び Karl-Heinz Huckle: Utopie und Ideologie in der ex. Lyrik Max Niemeyer Verlag 1980 S. 158~S. 172 参照。

- (10) じつじつ矛盾点を「ニーチェはすばやく見抜いていた。「とりわけ例外的なもの」、つまり高い天分や豊かな魂に注目し、その発展を全世界の目標にして、その活動を喜ぶ者は、生の価値を信じるかも知れない。つまり他の人間とそれとの斷無視してしまふならいふがね。」その不純な考え方をこつてゐるならいふがね。」F. Nietzsche: SW in 12 Bde. Alfred Kröner Verlag Bd. 3 S.45
- (11) Kurt Hiller: Philosophie des Ziels in: Der Aktivismus 1915-1920 S.37
- (12) Karl-Heinz Huckle: Utopie und Ideologie in der expressionistischen Lyrik Max Niemeyer Verlag Tübingen 1980 S.163
- (13) Ludwig Rubiner: Das himmlische Licht Leipzig 1916 S. 26 Huckle: a.a. 0.187
- (14) Franz Werfel: Realismus und Innerlichkeit (1930) in: Zwischen Oben und Unten Bermann-Fischer Verlag Stockholm 1946 S. 29
- (15) ibid. S.31
- (16) Ernst Toller: Masse Mensch in: Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte Hamburg 1961 S. 295
- (17) Johannes R. Becher: Um Gott 2. Teil Leipzig 1921 (Eykmann: a. a. O., S. 104) 144 Becher: Arbeiter, Bauern, Soldaten, der Ausbruch eines Volks zn Gott 1921 繪註。
- (18) Karl Mannheim: Utopie in: Begriff und Phänomen des Utopischen hrsg. v. Arnhelm Neussüss Luchterhand 1968 S. 116
- (19) Robert Müller: Die Politiker des Geistes Sieben Situationen Berlin 1917 (Eykmann: a. a. O., S. 23)
- (20) Bloch: a. a. O., S.277
- (21) Hermann Schüller: Naivität und Gemeinschaft in: Die Erhebung Jahrbuch für neue Dichtung und Wertung. Zweites Buch hrsg. v. Alfred Wollenstein Berlin 1920 S.291
- (22) Bloch: Geist der Utopie Suhrkamp 1964 S.303
- (23) Wilhelm Herzog: An die geistige Internationale in: Das Forum, 3. Jhr. H.11 1918 S. 4
- (24) Alfred Ehrenstein: Gedichte und Prosas hrsg. v. Karl Otten Neuwied \Rh und Berlin-Spandau

1961 S. 207

- (52) Bloch: Tendenz-Latenz-Utopie S. 265
Martin Buber: Pfade in Utopia (解説『ローユトの道』解説社) 参照°
- (59) Max Horkheimer: Die Utopie in: Begriff und Phänomen des Utopischen S. 178 192 参照°
- (72) Ernst Barlach: Das dichterische Werk in 3 Bde 1959 3. Bd. S. 376-381
- (82) Theodor Daubler: Nordlicht Epos 1910 in Dichtungen und Schriften hrsg. v. F. Kemp 1956 Bern-hard Rang: Theodor Daubler in: Expressionismus als Literatur hrsg. v. W. Rohle Francke Verlag Bern 1969 参照°
- (83) Friedrich Nietzsche: a. a. O. Alfred Kröner 1964 Bd. 3 S. 293
- (89) Bloch: Geist der Utopie S. 316
- (13) F. A. Muschg: Der Dichter Barlach Buchdruckerei Keller AG Aarau 1961 S. 21
- (33) Werfel: a. a. O., S. 54
- (33) 一九一七年一月『 Neue Rundschau 』に『 Christliche Sendung 』を題して発表された° Lore B. Foltn: Franz Werfel Sammlung Metzler Band 115 S. 32 参照°
- (75) Werfel: a. a. O., S. 11
- (59) Manfred Georg: Der jüdische Revolutionär in: Die Weltbühne 26 Nr 9 S. 315 Hans-Helmut Knütt-ter: Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik 1918-1933 Düsseldorf 1971 S. 58
- Gunter E. Grimm: Ein hartnäckiger Wanderer Zur Rolle des Judentums im Werk Franz Werfels in: Im Zeichen Hibos Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur 20. Jhr. S. 260
- (96) L. B. Foltn: a. a. O., 参照°
- (63) Adolf Klarmann: Franz Werfel in: Expressionismus als Literatur hrsg. v. W. Rothe S. 477. L. B. Foltn: a. a. O., S. 32

- (38) Werfel: Die Versuchung Ein Gespräch des Dichters mit dem Erzengel und Luzifer in: Der Jungste Tag I Leipzig 1913
- (39) ibid. S. 23 (Eykmann: a. a. O., S. 11 参照)
- (40) Werfel: Zwischen Oben und Unten S. 38 ff
- (41) Werfel: Brief an einen Staatsmann in: Das Ziel hrsg. v. Hiller Bd I 1916 S. 96 (Eykmann: a. a. O., S. 12 ff)
- (42) 倉塚平 著『ユートピアと性』——オナイタ・コミュニティの複合婚実験——中央公論社 参照
- (43) ibid. S. 96
- (44) ibid.
- (45) Werfel: Zwischen Oben und Unten S. 37
- (46) ibid.
- (47) ibid.
- (48) Bloch: Geist der Utopie S. 300
- (49) Werfel: Brief an einen Staatsmann S. 96 (Eykmann: a. a. O., S. 15 ff)
- (50) Bloch: a. a. O., S. 316