

## 青年ベンヤミンの思想圏

三 崎 和 志

### 1. はじめに

本稿はヴァルター・ベンヤミン Walter Benjamin [1892—1940] の青年期、だいたい1911年から14年にかけてのテキストの検討を課題とする。従来、この時期のテキストに関しては、後述する青年運動へのコミットメントを中心とした、いわば伝記的観点によるアプローチが中心で、しかも全体の流れのなかで軽い、前史的扱い以上の比重をおいた考察はなく、その思想内容の立ち入った分析が十分でなかったきらいがある。本稿はベンヤミン研究において十分に知らされてこなかった一隅にいま少しの光をあててみようという試みである。

ここでいうベンヤミンの「青年」期のおわりを画するのは第1次大戦である。運動の渦中、ベンヤミンのもっとも近い位置にあり、その詩作を彼が高く評価していた友人フリッツ・ハイネレが戦争に対する絶望から遂げた心中、青年期の精神的思想的支柱であり、そもそもベンヤミンを青年運動に関らせることになった当の人物、グスタフ・ヴィネケンとの第1次大戦に対する態度を理由とする決定的な訣別—こういった人間関係においても、そしておそらく内面的、精神的にも第1次世界大戦はベンヤミンを激しく揺さぶった。ベンヤミンの伝記上の事実においてももっとも不可解な行動といえるであろう兵役志願とその後一転しての兵役忌避の努力、その一環ともいえるスイスへの移住とベルン大学での研究の続行、結婚。青年運動期の交友をベンヤミンは生涯にわたってほとんど絶ち、あらゆる種類の運動のおもて舞台に立つこともまったくなくなる。著作活動の面からみるとだいたい16年以降、特異な言語論、彼の主著のひとつ『ドイツ悲劇の根源』につらなる諸断片、そして初期ロマン派の批評理論に関する博士論文といった重要な論稿が草される。われわれに親しいベンヤミンのテキストはほとんどすべてこの時期以降のものである。したがって、これまで

の研究がこの時期以降のテキストを中心としてきたことはある意味で正当なのである。

それを確認したうえで、なお「青年」ベンヤミンの思想圏を問題にするのは、それなりの意義を感じてのことである。

ベンヤミンのテキストを手にとったことがあるものは誰も、具体的な対象に迫り、そこから意外な側面を引き出して見せるその微視的観察眼と、そのようなごく具体的考察とほとんど無媒介に展開される難解な形而上学的、秘教的思索の併存に気付くであろう。その難解さを彼のテキストのもっとも早い時期に溯ることでいくらかなりともときほぐすことができるのではないだろうかというのが、本考察を進めるにあたっての作業仮説である。とはいえ、ベンヤミンはこの時期においても概念的に整理された論理的テキストを残しているわけではない。むしろ、自分の思考の表現について彼自身悩み、試行錯誤していたらう。また青年運動の実践的文脈で書かれたものも多い。ここでは、テキストに繰り返し表れてくる形象に注目し、その意味性を考察するという方法を取った。そこからは体系的に整然としたものではないにせよ、16年以降のベンヤミンにとって重要なモチーフが読み取りうるのである。

青年期のテキストを検討する前に、それ以前のベンヤミンについて概観することから始める。

## 2. 「青年」期まで

ヴァルター・ベンヤミンは裕福なブルジョア家庭の息子として生を享けた。父エミールは1866年生まれ、妻パウリーネともども裕福なユダヤ人家庭の出であり、美術品競売所の株主、経営で一財産を築いたのち、おもにそれをいくつかの小さな会社に投資するといった経済生活をおくっていた<sup>(1)</sup>。その経済水準相応の裕福なブルジョア的環境のもとでヴァルターが幼年時代を送ったことは、後年の『1900年前後のベルリンにおける幼年時代』、『ベルリン年代記』(以下『年代記』と略称)中の数々の回想から窺われるが、ここで重要と思われるのはヴァルターの教育の問題である。1901年、ヴァルターはサヴィニー・ブラッツのカイザー・フリードリヒ・ギムナジウムに入学するが、それ以前、つまりわれわれにとっての小学校時代、彼はいわゆる公教育を受けていない。裕福な両親の子弟からなる小さなサークルでの私的な授業、そしてギムナジウ

ム教師の個人教授による入学準備が9才までのヴァルターの受けた教育である<sup>(2)</sup>。この裕福な上流階級の幾重にも庇護された、親密な、せまい仲間内での私的世界に対し、ギムナジウムはヴァルターがはじめて遭遇した「社会」であったといえるかもしれない。もちろん個人の資質もおおきく関っているだろうが、彼は「社会」に対する違和感、不適応をこの時点で経験することになる。

集団に対する違和感について『年代記』に次のような回想がある。「目の前には編み上げ靴とふくらはぎばかり、そして何百という足音のたてる騒音だけを耳にしながら階段を上っていると、私は一たしかそうだったと思う—よく、この集団に詰め込まれている不快さに襲われ、母といっしょに都心の路上を歩くと同様、孤独だけが人間にふさわしい唯一の状態のように思われるのだった。それは今もよくわかる。なぜなら、こうした生徒の集団というのはもっとも無定型で品の悪い集団のひとつで、今日のブルジョア階級のあらゆる群集同様、その個々の構成員が相互の関係について与える形態の中でも最も未熟な組織形態をあらわしているという点で、すでにそのブルジョア的本性をあらわしている」[VI, 473]。この回想自体はずっと後年のものであるが、始業前、一斉に階段を駆けあがる（始業の10分前まで学校の門はあけられなかったらしい）ギムナジウムの生徒たちの集団がブルジョアの群集一般に関係付けられている点からもベンヤミン自身、学校を「社会」として捉えているといたことがみてとれる<sup>(3)</sup>。

これに加え、おそらくこれ以上にヴァルターに深い傷を与えたのは、教師の生徒にたいする権威主義的態度であった。その具体像を、おなじく『年代記』中のクノッヘなる教師についての回想から得ることができる。彼は入学前のヴァルターに個人教授をおこなった人物で、その当時からヴァルターはこの男になんとか馴染めないものを感じていたらしい。そして教師としての彼の学校における態度をベンヤミンはこう記している。「個人としての行状よりも、クノッヘ氏を私に印象づけたのは、その後、入学して彼から受けた授業の時間であった。授業は多くの体罰の間奏曲で活況を呈した。クノッヘ氏は体罰の利用効果を評価していたのである」[VI, 504]。もうひとつ、彼が担当していた唱歌の時間の回想。練習されていたのは「ヴァレンシュタインの陣営の騎士の歌」なるもので、「いざともよ、馬に乗れ、戦場へ、自由へ赴かん。戦場にこそ男児

の誉れあれ。そこでこそ心の重み量られん」という歌詞であった。クノッヘ氏は「戦場にこそ」以下の詩句が意味するところをクラスのみんなに尋ねた。「むろん誰にも答えられなかった。それは子供たちを立ち往生させる巧妙にしくまれた質問のたぐいであった。クノッヘ氏は子供らのどうしようもないといった態度がまさに思惑どおりといった様子で、力を込めてこういった。『これは君らが大人になったらわかるようになるだろう。』いま私は大人になった。今日わたしは、当時クノッヘ氏がわたしたちに示した門の内側にいる。しかしその門扉はずっと閉まったままだ。私は入城するのにこの門をとおらなかったのだ」[VI. 505]。歌詞自体、すでに家父長制的「男」のイメージを典型的に表現していて興味深い。そして、子供を当惑させんがための質問の仕方、その答えの内容は、大人による、まさにただ大人であるということだけに由来する権威の子供に対する誇示の好例といえる。こういう仕方では大人にはならなかった、というベンヤミンの結びのことばには、彼自身の家父長制的権威主義に対する拒否感が刻印されている。

学校の権威主義によって何を損なわれると感じていたかを『年代記』中の別の回想でベンヤミンは顧みている。「教師たちにむかって脱帽させるというこの強制に、どんな嫌なもの、侮辱が含まれていたか、いまようやく私はそのことを自分に説明できるように思う。こういう動作によって、教師たちを私の私的実存という禁域まで立ち入れさせようとする要求は、私には不当なもののように感じられたのであった。これよりも親密度のひくい、いわば軍隊式の敬礼に対してだったら、私も反発を感じることはなかったであろう。だが、ひとりの教師に親類か友人のようにお辞儀をすることは、まるで私の家のなかで学校を開こうともされているようで、私にはおそろしく不当なことに思われたのだ。この一事をとっても学校というものが、いかに私の心をとらえられなかったかということが推しはかられる」[VI. 508]。挨拶とは、つねづねそれとは意識されないものの、本来、真に親しいものへの親しみの表現であり、それを権威によって強制され、内心の思いと無関係に行使させられたときに生じる外的動作と内面との齟齬、後者が蹂躪されたとの思いが当時の嫌悪感の正体である—ベンヤミンの自己分析はそう語っているようである。ここで確認しておきたいのは、ベンヤミンにとって、学校の権威主義により脅かされていたものとは、彼の内面性であったということである。この、おそらく人一倍感じやすく傷つ

きやすい彼の「私的実存という禁域」を権威による干渉から、あるいは不定形な群集の集団的圧力からまもること、このモチーフが青年運動への関りにおいても大きな意味をもっていたことは以下の考察においてよりあきらかとなるであろう。そしてこの「私的実存」の実質をかたちづくっているのはいったい何なのか、これはベンヤミン自身にとっても一言では答えがたい大きな問題であったとおもわれる。彼の青年期の思索はその何かをを言い当てるための試行錯誤であると言っているかもしれない。

上述のとおり、ギムナジウムで否定的な経験をあじわったベンヤミンは1904年、そこでの勉学をいったん中断する。健康回復のため数ヶ月を学校にいかずに過ごした後、チューリンゲンのハウビンダ寄宿学校で約2年をすごす<sup>(4)</sup>。1901年ヘルマン・リーツにより創設されたこの学校の目標は、子供の能力—知能、感受性、肉体—の全面発達であり、これは既存の学校における知識偏重、詰め込み教育に対するアンチテーゼであった<sup>(5)</sup>。ここでの経験についてベンヤミンは大学入学資格獲得に際しての履歴書で次のように記している。「リーツ博士の学校での約2年間、私は彼のクラスのうち、最良の生徒のひとりでした。私にとって健康の回復とならんでここでの滞在が大きな意味を持ったのは、私がそこ、特にドイツ語の授業において、私の努力と関心を以後導くことになる刺激を受けたことです。私は文学への関心をそれ以前、かなり手当たり次第の読書で満足させていたのですが、これが授業で私に示された批判的、美的規範の数々により深められ、ある種の方向が決定されました。またこの授業は私に哲学への関心を喚起しました。当時は年齢のせいで、この影響がはっきり意識されるようになったのは後になってからのことでしたが」[VII, 531-2]。そして、同じく重要だったのはグスタフ・ヴィネケンとの出会いである。

グスタフ・ヴィネケン Gustav Wyneken (1875-1964) は、前世紀末からナチズム台頭のあいだに興隆したドイツ青年運動のなかでラディカルな一翼を担った教育家、理論家である。ルター派プロテスタントの牧師の家庭に生まれた彼は、大学で神学、経済学、ゲルマニスティック、古典文献学等を修め、ヘーゲルのカント批判に関する博士論文を書いた。1890年より教師としての活動をはじめ、1903年ハウビンダの学校に移り、そこで3年間教鞭をとる。そこでリーツと衝突し、1906年、おのれの教育理念を実現するために「ヴィッカーズドルフ自由学校共同体」を設立。1913年、全国から13の青年団体がホーエ・マイス

ナーの丘に結集し、「自由ドイツ青年」が結成されるが、グループとして特に多数派というわけではなく、民族主義的、国家主義的色彩がうすいなど（それゆえグループのなかにユダヤ人が多かったようである）、理論的に異質なものを抱えていたにもかかわらず、彼の青年文化論は「自由ドイツ青年」のなかで大きな影響をもった。リーツの学校でヴィネケンと出会ったベンヤミンはその思想に共鳴し、青年運動に積極的にかかわるようになる。

1907年、ベンヤミンはベルリンのカイザー・フリードリヒ・ギムナジウムに戻る。1910年、その2年前に創刊されたヴィネケンの理想を広めるための雑誌『出発』に詩を発表、以後も寄稿をおこなう。またヘルムート・ベルモーレをはじめとするギムナジウムの友人と読書と批評のサークルをつくる。

ギムナジウム卒業後、1911、12年の冬学期、フライブルク大学で学生生活を開始したベンヤミンはそこで自由学生連盟の活動をはじめめる。13年、ベルリンに戻り、青年のための「談話室」を開き、定期的に講演、討論会等を開催、そして14年、当地の「自由学生連盟」の議長に就任する。この時期のテキストがこれから考察される「青年」ベンヤミンによるものである。

### 3. 批判の対象

ベンヤミンが当時、批判、克服の対象としているものは、「因襲 Konvention」という一語により総括される。彼のいう因襲とは、啓蒙を経た近代以降の生のあり方全般を指す。近代以降、それ以前の超世俗的価値による秩序が否定され、世俗がそれ自体としての価値が認められるようになったものの、時代を追って、世俗的価値にもとづく諸秩序は安定、固定化し、その意義が自明視されるようになる。それ以上の意味性が意識、探求されなくなる。こうして硬化した近代はもはや個人の内面に響くものをもたぬ、外的で空疎な因襲と化す。この語はさしあたり、このように理解できよう。

1912年に書かれた『現代の宗教性に関する対話』（以下、『対話』と略記）において、生活のあらゆる面にわたり、内面的な、心からの充足を得ることができない時代に対する不満が次のように表現されている。「われわれの世俗は心身をすりへらすスポーツになってしまったのだ。われわれは生の喜びにせきたてられている。生の喜びを感じるのがわれわれの呪われた義務であり責任なのだ。芸術、交際、贅沢、みんな義務として押し付けられている」[II 18]。

ここでのベンヤミンは、先に定式化したような、端緒において意義を有していた近代の諸成果が硬化することで悪しき因襲と化したという歴史的理解をとっていない。むしろ、近代の完全な世俗内在的な方向性全体を、超越的なものを求める努力をすべて否認するものとして断罪している。その意味で、ここでのベンヤミンははっきりとした反近代主義者なのである。

彼はまた、いわゆる社会奉仕的活動といったものに対しても、批判の矛先を鈍らせることはない。「われわれの社会奉仕的活動はいくらそれが厳しいものであろうと一点において病んでいる。つまりその種の活動は形而上学的な真剣さを失ってしまったのだ。それは公的な秩序と個人の善意の事柄になってしまった。社会奉仕的に活動しているほとんどすべての人間にとって、そういう活動は文明に関わることがらで、電灯と同じようなものなのだ」[II 19]。ここでも彼にとっての問題は、「形而上学的な真剣さ」という言葉からもうかがわれるとおり、ある種の精神的、超越的な価値なのであり、それを伴わないかぎり、他者への奉仕という、それなりにうるわしいと思われる活動もさして意義のない、「電灯と同じようなもの」に過ぎないのである。以上から、当時のベンヤミンにとって精神的、超越的なものの探求がいかに決定的な意味を持っていたかが理解できよう。

『対話』は「私」と「彼」が芸術に関する対話を交わすうちに話題が宗教に移っていったという設定であり、彼の当時の芸術観の一端がうかがわれるテキストでもある。上記の近代批判とパラレルな構造をもつ古典主義批判が見られる。「古典主義は何をしたろう？それはもう一度、精神と自然をひとつにした。判断力を働かせて統一を作り出したんだが、それは瞬間、忘我、偉大な観照者の統一以上のものであったためしはなかった。正直なところ、根本的にわれわれはそのような統一を体験することはできない。この統一は生の基礎たり得ない。この統一が意味しているのは生の美的な高みなのだ」[II 31]。ここで古典主義として念頭に置かれているのはゲーテであり、彼の立場はまたフマニスム、汎神論としても把握されている。世俗をそれ自体、神的なものと把握し、内在と超越を一体と見ること、「自然」イコール「精神」とすること、これがゲーテの立場とされているのだが、そのような統一は生において例外的な瞬間、あるいは一部の偉大な生のみにも到達できる高みであって、生を全体として規定しうる根拠、基準たり得ず、しかも、その統一は感性的、美的にしか捉えられ

ることがないという2点の批判が加えられている。「フマニスムス、汎神論は生の美的把握の強力な具現に以外にどういえるだろう？われわれは汎神論において最高の、もっとも均整のとれた幸福の瞬間を体験することができる。だが汎神論は倫理的生を規定する力をまったくもたない。世界に対し笑ってみせたり、泣いてみせたりするのではなく、世界を把握すべきなのだ」[II 22]。ベンヤミンにとっての問題は「倫理的生」であり、これは単に世俗的生の美的な賛美を越えた、超越的なものに対する志向を持たねばならない。そのためには、感性的なものにとどまらぬ、理性的な概念把握が動員されねばならない。そこに古典主義の限界がある<sup>(6)</sup>。

以上のように主張するベンヤミンには世俗と超越を峻厳に区別する二元論的思考が顕著である<sup>(7)</sup>。世俗にありながら、超越を求めようとするという緊張に満ちた生き方こそ重要なのであり、ベンヤミンが宗教を求める理由なのだ。「宗教にはある二元論が基礎にあり、それは神との合一をもとめる内面的な努力だ」[II 22]。今、このような超越を真摯に志向する内面が損なわれている。「文化的な人間が自分を純粹に保持し、真に永遠たりうる場所はひとつしかない。それはそういう人間の内面であり、その人自身のことだ。そして古く、しばしばひとを悩ませている苦悩とは、われわれが自分を見失っているということだ。君が讃えるあらゆるまばゆい進歩によって、そう、われわれは進歩によって自分を見失っているのだ。しかし宗教は苦悩から発するのであり、決して幸福からではない。そして汎神論的生の感情がこの純粹な否定性、自己喪失、自己疎外を讃えるのなら、それは真実ではない」[II 25]。こうして、それ以前の時代を克服し、進歩した段階に達したとされる近代、今なおその進歩の行程を順調に歩み続けているとされる近代が、内面性、超越への志向の喪失という決定的な自己疎外を代償としたものであると把握されるのである。

#### 4. 青年、学生という形象

以上の発想は、青年ベンヤミンの基本的思考図式であり、青年運動の関わりで書かれた彼の発言にも妥当する。青年ないし学生とは、因襲の重い鎖につながれ、喘ぎ苦しむ存在であると同時に、『対話』において志向されている新たな宗教にあたるもの、世俗に埋もれることなく精神的なものを希求し、因襲を打破する可能性を託された形象である。この発想は、ここまで見てきた『対話』

における議論も含め、ヴィネケンの青年論の影響に由来するものである。そこでまず、ヴィネケンの青年論をみておくことにする。

#### 4.1. ヴィネケンの「青年 die Jugend<sup>(8)</sup>」論

ヴィネケンは、青年期を、子供からの移行期、自立した大人として社会的機能を十分に果たすに足る諸能力獲得のための修養、教育期間という考えに真っ向から反対し、そこに単なる移行期ではない固有の意義、しかも人間社会、人類にとって、他の年代におよそ比類ないと思われるような重要な意義をみとめる。

彼は「人間文化の歴史は若者の受難史であった」[Wyneken, G. 1914, 33]と断じる。これまで若者は身分により職種の違いはあれ、労働を強いられ、教育においても、もっぱら「経済的な生存競争に長ずること」[ebd.]が目的とされてきた。彼にとって、このことは、若者の「固有の生命」が顧慮され、尊重されることがなく、社会的目的の犠牲となってきたという事態を指す[ebd.]。「社会、諸国民が経済的生存競争という旗印のもとにあるかぎり、そのかぎり若者は存在せず、そのかぎり若者の隷属は続くであろう」[Wyneken, G. 1914, 34]。若者、若さの固有の意義が開花するためには、この生存の必要に発する諸連関から若者を解放する必要がある。

そのような意義とは一体何か。これは、ヴィネケンの次の修辭的な問いかけから、知ることができる。「次のような考えはまったく馬鹿げているだろうか。人間社会がその人生の少なくとも一部分なりとも、青年、幼年の年月を生存競争から解放し、その歳若い世代においてより高貴な、純粹で美しき人類を創造し、それを目の当たりにするため、その労働力のすべてを傾けるという考えは。次のような夢想は本当に馬鹿げているだろうか。人間社会が若者にすべてを捧げるという考えは。ひとがひとをまだ愛しており、人間性がわれわれにとって高貴な財産とみなされ、われわれがあこがれの矢をわれわれの頭上にむけて放つ勇気をまだ持ち、より高い人間を夢見ることがわれわれに慰めとなる考え、神聖で必然的な考えであるよう思われるかぎり—そしてわれわれが自分たちの創造的生の重点をわれわれの外に移し替えるとして、この重点は若者以外のどこに置くことができるだろう」[Wyneken, G. 1914, 35]。この修辭的問いに対し、ヴィネケンの望むとおりの答えを無条件に抱くものは少ないであろうが、ともかく、ここで青年は、他の世代すべてにかわり、創造性を発揮し、人類全

体の高貴で純粋なものかを実現することが期待されている。ヴィネケンが青年に寄せるこのまことに大きな期待を理解するには、いま少し彼の考えを知る必要がある。

まず、この高貴で純粋なものかについて。これに関しては、彼の人間観、人類観と「客観的精神」という彼のキー・ワードが問題となる。ヴィネケンは人類史を3つの段階に分けて捉える。

まず、「個体的動物」として「純粋に主観的なもの、快・不快の感情」にしたがう時代〔Wyneken, G. 1914, 5〕。これは先史時代に対応する。次に、言語の発生により意識の客観的形式が獲得され、これによって自己の自覚と多くの他者との交流がなされるようになる。こうして社会の成員としての客観的意識を身に付けるようになるのが第2の段階であり、権利と義務の意識の発生もこれと軌を一にするものとされる。言語によって貯えられた意識内容の多くは単に個人的なものでなく、論理学、思考の法則といったものを考えればわかるとおり、「社会的財」である。この側面を強調する意味で、ヴィネケンは「客観的」という語を冠し人間精神を特徴づける。「人間となる」とは、個々の人間の意識、精神がこのような客観的内容を獲得すること、「個々の人間が客観的になる過程」にはかならない。「われわれはもはや多数の個人、多数の自我ではなく、われわれのなかではすでに客観的精神が重きを占めているのであり、この精神はすでにわれわれにわれわれの目標——これは精神の目標に他ならぬのだが——を、すなわち精神の展開という目標を定めている」〔Wyneken, G. 1914, 9〕。この客観的「精神への奉仕」が個人の、個々の精神のなすべき仕事とされる。

さらにこの客観的精神は知性と意志に2分されて論じられる。前者として「言語、学問、宗教、哲学、芸術」が挙げられ、後者、客観的意志の体現は「国家」である。国家は「個人の意志に、より上位の意志、ひとつの為スベシ Sollとして対置される」〔Wyneken, G. 1914, 8〕。しかし、同時に国家それ自体は「形式的」で「道具」にすぎぬともいわれる〔Wyneken, G. 1914, 9〕。個人は国家を自己に優越した存在と認めたとしても、個人と国家は外面的関係にあるかぎり、後者が前者の内面にまで立ち入り、これを規定するということはない。この内面を統べるものとして別に道徳が要請される。

これが、ヘーゲルの精神哲学のトリアーデを踏まえたものであることは容易

に看て取られる。ただし、同時にヘーゲルの体系が相当な変形を受けてもいる。ヘーゲルにおいて、主観的精神は心理学等、個人における精神のあり方であり、客観的精神は家族、市民社会、国家という体系的展開をとる。そして絶対精神がその後に続き、芸術、宗教、哲学がその3段階である。ヴィネケンにおいて、この精神哲学の領域で語られるものすべてが「客観的」精神とされている<sup>(9)</sup>。さらに客観的意志の体現たる国家を道徳によって補完、完成するという考え方は、ヘーゲルの体系にカントを接ぎ木したものであるとってよい。

最後の、第3の段階について。第2段階における客観的諸価値を獲得し「人間となる」過程の完成の後、「個人はその第3の生の時代に入り、この人間となる過程、すなわち第2段階にその客体であった過程の主体の一部となる」[Wyneken, G. 1914, 12]。個人がそれまでの客観的価値を受動的に習得する立場から、それを積極的に創造する地位に立つという点が第3段階を第2段階と区別する。そしてこの新たな創造の担い手となるために新たな世代が求められるというのである。

ではその担い手はなぜ青年なのか。「青年期は生の絶対的価値に対して感じ易い時期、理想主義の時期である。青年期は精神が無条件の権利を求めることができる唯一の時期であり、幸福主義にもとづく社会感覚、最大多数の最大幸福をめざす社会感覚ではなく、社会を精神の促進という目的を持った組織とみなす社会感覚が生じうる唯一の時期なのである」[Wyneken, G. 1914, 46]。現世的な（ヴィネケンの議論の文脈では「物質的な」という語のほうが適切かもしれない）幸福追求は、自分自身についてはもちろん、多くの他者のためであっても、これは青年の「本来」なすべき事柄ではない（これは、先のベンヤミンの社会奉仕的活動に対する否定的態度につながるものである）。ヴィネケンにとって、その種の幸福は所詮、「経済的生存競争」における勝利を意味するのみなのだろう。青年は、この物質的幸福とはっきりと区別された「精神」を追求する「理想主義」的志向をもつがゆえに、この志向性をそれ自体として純粋に促進する特権的地位が与えられるにふさわしいのだ。ここに見られる、現世的物質的幸福から精神的価値性を完全に切り離し、前者を志向することはむしろ、後者を求める努力と背反し、これを妨げるものとする思想の枠組み、いわば極端な「現世内禁欲」の調子は、ある時期までのベンヤミンの思考を大きく規定しているといえる。先の「因襲」に対する拒否反応もこの線上で理解

することができよう。そしてこの現世に埋没することなく、精神的な価値を目指すのが青年であり、その青年の活動は社会全体の革新という使命をも担っている。「若さの泉にとっぷり浸り、今日とはまったく別の仕方青年の生を関心の中心に据えるような社会は、金利と贅沢のことばかりに思いを致す今日のものとはまったく異なる諸価値を追求することになるだろう」〔Wyneken, G. 1914, 42〕。

#### 4.2. ベンヤミンにおける「青年」「学生」

ベンヤミンの青年、学生に対する考え方は、以上見てきたヴィネケンの青年論の枠内にあるとあってよいだろう。ベンヤミンは青年運動の中にあって、ヴィネケンの青年の理念にもとづいた学生の組織をかたちづくり、学生内でその影響力を広めようと努力していた。現実の学生のあり方は、もちろん、ヴィネケンの理念からかけ離れた状態であったわけであり、ベンヤミンはそういった学生の現状の批判から始めなければならなかった。「今日の学生のあり方は、民族の精神的昂揚のために戦う、といった状態にはまったくなく、芸術を求める新たな戦い、彼らの作家、詩人の側に立ち、宗教的生の源たる状態にはまったくくない。つまりドイツの学生そのものといったもの、そんなものは存在しない」〔II 80〕。1914年に書かれた『学生の生活』において彼は学生の現状をこう厳しく批判する。学生と彼らの学ぶ大学の現状を歪め汚染しているのは「職業の精神」である。将来、何らかの職業に携わるための知識を習得する機関として大学を捉え、学問をそのようなものとしてのみ捉えることは、自己をすすんで社会機構の一部に特化しようとする発想である。社会の一部として機能しよう人間を鋳型にはめる「職業の精神」に対し、ベンヤミンが求めるのは「創造の精神」である。これはほぼヴィネケンが青年の使命としたところと重なるので、詳しく立ち入らないが、「職業の精神」との対比でいえば、各人が自分自身、ひとつの全体性を獲得するという点に重点がある。「ある共同体の精神的価値を試すたいへん単純で比較的確かな基準がある。それは次のような問いで表現される。すなわち、成員の全体性がその共同体のなかで表現されているか、成員すべてがその共同体に義務を負っているか、すべての人間がその共同体にとって欠くことのできないものであるか、そして共同体は各成員にとって、各成員が共同体にとってと同じくらい欠くことのできないものであるか。

こういう問いを立てることはまったく簡単だし、現今の社会共同体に関してこの問いに答えることもまったく簡単であるが、それだけにその答えは決定的である。各成員は全体性を目指し、ある者の仕事の価値はまさにその全体性の中に、すなわちある人間の全本質が分割されることなく表現されるという点にある」[II 77f.]。

ベンヤミンは1911年に書いたあるテキストの中で青年に関し、次のような簡潔な特徴づけをおこなっている。「青年のもっとも普遍的代表者はファウストである。彼の生の全体は若さである。というのもつねに彼は実現しなければならない新たな目標を見ているからだ。[...] 老いの確かな徴しは、あたえられたものの中に完全なものを見ることである」[II 11]。決して現状に満足せず、因襲にからめとられずに、つねに「新たな目標」に向かって進む、これが若さ、青年の特性である。このような存在としての青年にヴィネケン、そしてベンヤミンが硬化した因襲を革新する潜在力を見たことは、ここまでで十分明らかになったことと思う。しかし、因襲から自由である、将来に向けて無限の可能性を有するということは、現在における無を意味する。青年という立場はその意味で実はたいへん脆弱でもある。これは青年運動全体が孕む問題点であり、後に、この運動の中からナチスへと合流するような動きが見えたことの内在的原因の一つといってもよいかもしれない。また、大学において学生を中心に、精神に奉仕する真に創造的な共同体を求めるといふ運動は、視野をすこし広げてみると、非常にエリート主義的な色彩を帯びていることも見えてくる。

## 5. その他の形象

ヴィネケンの影響下で展開された青年の理念、これが「青年」ベンヤミンの心の中心にあったものであることは間違いない。しかし同時に、それがすべてであったわけでもない。全集の編者は次の書簡にベンヤミンがヴィネケンの立場から距離を置くのがかすかに読み取れるという<sup>(40)</sup>。「若さは精神に奉仕するということでも精神を待ち望むことでもない。精神をあらゆる人間に、またきわめて高遠な思想にも見て取ること、これがいちばん大事なことだ。われわれはある特定の思想にしがみついたらならぬ。青年文化という思想もまたわれわれにとってはごく高遠な精神を光明のなかに引き寄せるという照明作業にすぎない。しかし多くのもの、ヴィネケンにとっても談話室はある「運動」なの

であろう。かれらはしがみついてしまったのだろう。そして精神がもっと自由に、もっと抽象的にあらわれると、もはやその精神は見えないのであろう」[Br. 92-3] (1913年9月15日付クララ・ゼーリングソン宛書簡)。たしかに、「談話室運動」に対する批判的態度がここには読み取れる。また青年を絶対視するのではなく、「あらゆる人間」に精神を見て取るという点に、ヴィネケンを越えて独自の思索を発展させようとするベンヤミンの姿勢があらわれているよう思われる。実際、当時のベンヤミンのテキストには、青年以外に彼の思索にとって重要と思われる要素がいくつか散在している。以下、これらの諸形象をひろいあつめてゆくことにする。

### 5.1. ユダヤ、文化的シオニズム

青年の理念が精神的なものの追求を目標としているかぎり、ベンヤミンが目指した変革は文化的な性格のものであったと言える。彼は、ユダヤという自己の出自に対し、この連関において反省、考察している。当時の彼自身の証言によれば、ユダヤの問題を考えるようになったのは、ヴィネケンの思想に触れて以後のことであり、後者の決定的体験のほうが彼にとって圧倒的に大きな比重を占めていたようである。「私は、ほとんどあなたに言うまでもないことでしょうが、リベラルな教育を受けました。ユダヤdas Judentumが私にとって大事なものとなる、あるいは問題となる以前、私は決定的精神的体験をしました。ユダヤについて知っていたものといえば、ほんとうに反ユダヤ主義と漠然たる敬虔さのみでした。宗教としてのユダヤは私から遠くにあり、民族的なものとしてのユダヤを私は知りませんでした。決定的体験とは、1年と4分の3を過ごした田舎の教育施設で、後の自由学生連盟の創設者、グスタフ・ヴィネケンが私の教師であったことです」[II 836] (1912年10月10日付ルートヴィヒ・シュトラウス宛書簡)。ユダヤの問題を意識するようになる中で、彼は青年運動の理念にユダヤ的なものを重ねて理解しようとする。「ユダヤ人は精神的なものの軍勢のうちのエリートです。彼らに理念に対するセンスがあることは自明のことといえます。[...] というのもユダヤとは私にとって決して自己目的ではなく精神的なもののもっとも重要な担い手、代表者です」[II 839] (同年11月21日付シュトラウス宛書簡)。こうして精神的なものの追求という、青年運動で彼が目標とするものを彼はユダヤの内にも見る。これはいわゆる「文化

的シオニズム」の流れ、パレスチナ国家の建設を目指す民族的、政治的シオニズムと異なり、ヨーロッパの文化を作り上げてきた重要な一翼としてユダヤ人を規定し、民族的なものにとどまらぬ普遍的文化価値の創造への寄与をその使命として認識する立場である。「最良の西欧ユダヤ人はユダヤ人としてはもはや自由ではない。彼らはあなたの手紙がほめかしているような意味においてのみユダヤの運動にかかわることができる。というも彼らは文学上の運動とかわりを持っているからだ。この概念は、もっとも本質的なものを語っているというのに、まだあまりに狭く捉えられている。彼らは国際主義を引き受けている。国際主義の価値を定めることがまったく容易であるとは思わない。むしろ、私にわかっているのは、国際主義とは価値ではなく、われわれがわれわれの仕事を捧げている目標、それによって後世のひとたちにとっての価値となるであろう目標に数えられるということだ。存在ないし意欲によって、今日ユダヤ人こそが、学問上、文学上、商業上の導き手であることにより国際主義にかかわっている」[II, 890f.] (同年11月9日付シュトラウス宛書簡)。民族的、政治的シオニズムに関与しないで、なおかつ自身のユダヤ性に意味性をもとめるなかで、この「国際主義」としてのユダヤ、文化的シオニズムが彼の立場に合致するものであるとベンヤミンには思われたであろう。これは直接的にユダヤ的なものに向かうのではなく、むしろユダヤと切れた地点で青年運動という文化闘争に携わることこそ実はユダヤ的であるという発想につながる。

ベンヤミンの思考にユダヤ教、カバラ的思考が大きな影響を与えているということは通説といってよいが、少なくともこの時点において、特殊ユダヤ的なものよりも、西欧文化の中心的担い手としてのユダヤのほうがベンヤミンにとっては重要であった<sup>(4)</sup>。そしてベンヤミンが抱くこのユダヤというイメージの性格について言えば、青年、学生にも見られた一種の精神的貴族主義、エリート主義が濃厚であることを確認しておこう。

## 5.2. 文士

ユダヤについて語った先の11月9日付シュトラウス宛書簡において、もうひとつ別の、かなり性格の異なる形象が語られている。それは「文士 Literat」である。長くなるが、主だった部分ほぼすべてを以下、引用する。「(...) 私は文士についてだけ語ろうとおもう。というも彼らの意欲が私にはもっとも未

来があり、文化的に、そう！宗教的にもっとも重要だとおもわれるからである。彼らの位置はわれわれの社会において最も奇妙なもののひとつだ。ほとんどの社会で『文士』ということばはまだある軽蔑的な響きをもっていて、場合によってはそういう響きしかもたない。(…)だが、トルストイがキリスト教文化に対したように、今日というものと真剣にとりくんでいるのはまさに文士なのだと感じられてはいる。『文士』はわれわれの栄えある啓蒙と偏見のなさから数々の帰結を引き出す。彼らは、啓蒙されてブルジョアの安寧に埋もれることに満足しない。彼らは新たな生のあり方を選んでるのであり、それをわれわれは今日人間的なものだと承認した、つまりその精神を（芸術において）発見したのだ。彼らの真剣な任務は、彼ら自身が作り出すことができない芸術から時代の精神を獲得することにある。

個々の文士にはその不完全さのため、私がここで書いていることがあてはまらないことはよくわかっている。しかしこれは文士の理念だと思う。この現代的な禁欲から、カフェにいたるまでのあらゆる文士の現象を理解することができる。宗教的な諸理念にはある極端なものが根底におかれる。古い諸宗教の要求からはこの極端なものが、あるときには良心を満足させることで、あるときにはそれを鈍麻させることで取り除かれしまった。自身の完全性に満足しては宗教が創られることはありえない。(…)文士については、彼らは新たな社会的意識において、初期キリスト教にとって『精神において貧しきもの、隷属せるもの、恭順なるもの』であったものたるべくさだめられている、ということ以上のことをもう言うまい。この社会的意識が形而上学的公式を求め、見出すかどうか、これが普遍的な、あるいはより広範な階級意識となるかどうか、この問いには答えられない」[II 891]。

ここに定着されている文士像とは、いわゆるボヘミアンのそれである。自己の芸術的才能を信じ、いつか成功することを夢見てカフェにたむろし無頼の生活を送るような存在。芸術という文化的精神的価値を市民的な平穏な生活の上位に置くという精神的貴族主義の点では先のユダヤというイメージと共通点を有するが、文士の方はその結果、社会から排除されその底辺をうごめき、その日暮らしの生活を送らざるをえないという圧倒的に否定的な色調を帯びている（もちろん、ユダヤについてもそういう否定的側面、受難の歴史が存在することは周知のとおりだが、先のベンヤミンの記述においてそのような要素は問題

とされていない)。高い精神的意欲と現実における最底辺の生活。この文士のあり方にベンヤミンは積極的な可能性を感じている。

文士については『対話』のなかでも取り上げられている。「宗教はまた隷属状態にあるものから興るだろう。今日、歴史的、必然的な奴隷状態にあるのは文士だ。彼らは誠実たらんとしているし、ニーチェの言葉を借りれば、自分の『遙かなる愛』を表現しようと欲するのだが、社会は彼らを追い出す。文士ら自身は生きるものが必要とするあらゆるあまりに人間的なものを病的な自己破壊で根絶やしにすることを余儀なくされている。価値を生に、因襲の中に盛り込もうとするものはそうなるのだ。そしてわれわれの不誠実がそういう人間をアウトサイダーにし、センセーショナルにあつかって彼らをモノの役に立たなくしているのだ」[II 28f.]。以上の文士の把握に見られる、圧倒的に否定的条件にあるもののなかに新たな宗教、すなわち文化革新の可能性を見る発想は、青年、ユダヤという形象に伴う、どこか特権性が確保されたエリートの調子と、かなり性格が異なっているよう思われる。先のゼーリングソン宛書簡中の、「あらゆる人間」に精神を看て取るという姿勢から見い出された具体的形象がこの「文士」あるといえよう。

それでもなお、「文士」にはまだ芸術という精神的なものへの意欲が帰せられている。青年ベンヤミンにおいては、この精神的要素がまったく欠落しているといえるような、さらなる極端が語られる。それは「娼婦」である。この形象は男と女に関する形而上学的発想を前提しており、それは、青年運動における問題の一つであった男女共学の問題の関わりから読み取られる。

### 5.3. 女性、娼婦

1911年、青年運動の機関紙『出発』に掲載された『自由学生連盟』という、ヴィネケンおよび彼のサークルの思想を紹介する文章で、ベンヤミンは男女共学に関するヴィネケンの考え方に触れている。男女の教育の目標、両者のあるべき姿を区別して立て、異なった人間類型へと育て上げるために男女別学とする考えに対し、これを特に女性の発展を妨げるものとして、ヴィネケンは反対する。これは女性の生理学的意義を軽視するものであるというありうべき反論に対し、ベンヤミンは次のヴィネケンの言葉を引用して答える。「女性のもともとの規定は生物学的なものかもしれない、しかし、この自己の規定に自分自

身によって意識的に自らを捧げるとき、女性は動物あるいは女性以上のもの、すなわち人間、男性の同志となるのである」[VII 12] (= [Wyneken, G. 1914 b, ] )。この女性にも男性と同等の精神性を認め、両者の精神性を等しく促進するための手段としての男女共学という主張は、女性の不当な差別を是正せんとする発想のあらわれといえよう。

男女共学の主張には、もう一点、別の問題が関わっている。性、エロスの問題である。ヴィネケンには、ことさらに青年に禁欲的生活態度を強い、性的意識を持つことそれ自体に罪悪感を抱かせるような当時の世間的風潮を批判し、青年が性的欲求を抱くことを健全なこと、当たり前のこととして承認する。そして、その女性に対する性的意識は男女の付き合いにかえって程よい距離感を与え、女性に対する優しさを発揮させるものとする。「男女交際においてはある種の色合いがあり、これは交際に優しさと細やかさを授ける。これを無くそうと思うのは心貧しきペダンティストくらいのものだらう。そしてこの感覚が、高貴な距離をつねに保たせる。この距離が存続していることがいかなる持続的交際においても前提条件となる」[VII 13] (= [Wyneken, G. 1914b, 49] )。

ここにみられるヴィネケンの見解は、現代の目から見れば、至極穏当であるといえよう。性衝動は「教育の本来の対象であり、より高次の教育はすべて、基本的に性衝動の変容に他ならない」という、あきらかにフロイトを念頭に置いた立場から、これを敵とみなさず、むしろ「人間化し」、プラトンの意味での「エロスに高める」ことをヴィネケンは説く [Wyneken, G. 1914b, 50f.]。その意味で、青年の性衝動をまずそれとしておおよげに認める（彼はその一環として、青年運動の流れの中に存在した裸体主義に一定の賛同を寄せている）、そしてその性衝動の暴走を避けるためにダンス、スポーツといったバイパスをひくことを具体的には主張している<sup>(12)</sup>。

ベンヤミンにおいて性の問題は、一方でより生々しい現実として、他方、より形而上学的な構図において捉えられている。

彼の指摘する生々しい現実とは、学生が（当然のことながら）性欲をやはり「昇華」しきれず、結局のところ娼婦との交渉により処理しているという問題である。「学生はもっとも進歩的な団体の場合でも、同僚の女学生に関し、際限なく審美的な考察ですませてきた。だが心の中でためらいなく男子学生と女子学生の『健康な』性的中和が望まれていた。しかし実際には売春婦のおかげ

で、大学におけるエロスはうまく中和されてきた。』[II 84]そして、学生がこの問題を真剣に捉えていないことがまた、問題であるという。

この問題についてどのような解決がありうるだろうか。結婚により家庭を築き営むこと、これは学生という地位にあるものにしてみると、つねに現実的な解決とは言えない。それ以前に、家庭とは青年運動の批判の主要な対象、因襲の象徴的存在といえるものである。「職業というイデオロギーが知的良心を縛っているのと同じくらいはっきりと結婚という表象、家族という理念が暗い因襲としてエロスの上ののしかかっている」[II 83]。つまり、結婚、家庭とは社会的な役割を人間に押しつけ、そのエロスを縛りつけるものである。また、買春による一時的な解消を無反省に繰り返すこと、逆にひたすら禁欲を課すこと、この態度はいずれも因襲に属する態度であり、エロスの本来の意義、価値を不当に貶め、エロスの価値に対する青年の目を曇らせるものである。

ベンヤミンは大学において解決されず、無視されている重大な課題として、性の問題の解決方向を「(学生会というかたちでの)創造者の精神的独立において(売春というかたちで)自由にならない自然力として歪められ、ずたずたにされ、精神的エロスのトルソーとして悲しげにわれわれを見つめているものを、精神的な生活から取り出して、ひとつのものにまとめあげること」[II 84]と定式化する。ここにはヴィネケンにない形而上学的構図がある。すなわち、エロスが精神的それと「自然力」としてのエロス、つまり性的それに文節化される。前者の発揮される活動が創造、後者は生殖である。目下のところ、その両面のエロスが因襲により抑圧されている。この2種のエロスの一方(=精神的それ)に他方を解消することはできない。しかし、精神的エロスに性的エロスが無理やりに同一化された結果、後者が前者の単なる「トルソー」、すなわち精神的エロスの未完成、不完全なあり方としか認識されない状況がある(先のヴィネケンに見られる性衝動の昇華の提案はある程度、このような捉え方に近いといえよう)。これに対し、ふたつのエロスを峻別し、性的なエロスにそれ自体の価値が認められてこそ、エロスの本来の価値が十全なものとなるというのが、ベンヤミンのここでの主張である。

さらにこの二様のエロスと男女の性差が絡み合わされて語られる。「創造者にとり独立は必然であり、また女性は男性のような意味では生産的ではないが、創造者と一愛をつうじて一ひとつの共同体へと結びつくこともまた必然である。

これをかたちづくるよう、学生は欲するにちがいない。なぜならこれこそ学生の生活の形式なのだから」[II 84]。ヴィネケンにおいては、基本的に男女の等質性、ひとしく精神性を高める可能性が強調されていたが、この記述においてベンヤミンはあきらかに女性と男性の「生産的」素質に区別を見ている。これを男性の「精神的」生産性と女性の「自然的」生産性の対比として捉えることにしよう。とすれば、精神的なものの探求にあっては、それにともなって自然的なものへの顧慮を必ず伴わなければならない、さもないと、精神的なものの獲得も不可能であるということになる。<sup>43)</sup>

1914年に発表された『若さの形而上学』は、ベンヤミンの当時書いたものとしては、とりわけ難解な、その名のとおり、形而上学的性格を持つテキストである。その一節に、娼婦と天才の会話がある。天才が娼婦を訪れ、憩うという設定の短く、それでいながら謎めいたやり取りである。立ち入った解釈はここでは措くが、ここでの天才、娼婦はそれぞれ男性、女性が極端な形象化を受けたものと理解できる。すなわち、精神的な創造に携わる天才＝男性は、かならず娼婦＝女性のもつ自然的要素による慰めを必要とするという寓意がこの会話ではないか。

娼婦とは、自然的なものとしての女性がさらに貶められた形象である。その意味で、文士にあったかすかな精神的なものへの意欲も剥ぎ取られたもっとも卑しめられた存在であるといえる。『若さの形而上学』が書かれる少し前、1913年6月23日付のヘルベルト・ベルモーレ宛書簡でベンヤミンは「娼婦の倫理的意味」に関する議論を展開している。そこで彼は「すべての女は娼婦か否か」というベルモーレの問いを「すべての人間は娼婦か否か」と問うべきだとし、それに対しイエスと答える。「われわれは文化以前の物品、物件となってみるべきだ。実際、われわれが一種の私的な人格の尊厳をとっておこうとするなら、われわれは決して娼婦を理解できないだろう。しかしわれわれ自身が自分の人間性を精神への献身と感じ、私的な感情、私的な意志、私的な精神を許さなければ、そうすれば、われわれは娼婦を尊敬するだろう。彼女はわれわれと同じものとなる」[Br. 67]。ここに到って、男性＝精神、女性＝自然という枠が流動化を受けている。これは男女の性差を固定的に捉えるものではなく、むしろ、人間それぞれに内在する精神と自然の寓意表現であると理解すべきであろう。われわれはみな娼婦なのだというベンヤミンの主張においては、男性も含

めた人間の内にある自然の眨め卑しめられた姿が娼婦として捉えられ、また、そうした自ら卑しめられた存在でありながら、同じく「物品、物件」へと疎外された存在を私心なく受け入れ、慰めるという「倫理性」が娼婦のそれとして高く評価されているのだ。同じ書簡の冒頭で「救済不能なものの救済」こそ「世界の意味」であるとベンヤミンは書いている〔II 66〕<sup>(4)</sup>。娼婦とはそのような救済不能なものの形象であり、同時にその立場にありながらある種の救済、慰めを与える存在であるという二面性において捉えられている。

## 6. 小括

以上、青年ベンヤミンに登場するいくつかの形象が、それぞれどのような意味性を有するかを検討してきた。そのそれぞれが、共有する点を持ちながらも、その配合の差異によって、ことなる意義をもち、独自の光彩を帯びていることをここでは示したつもりである。

これら諸形象のその後について。

青年に対する態度は、ヴィネケンとの決別以後、もっとも決定的に変わったものだろう。それ自体として扱われることはなくなる。しかし青年という形象に込められていた契機（本稿で触れなかった「決断」の要素）は、のちにも引き継がれる。

文化的シオニズムとしてのユダヤは、ショーレムとの出会い、文化的シオニズムを標榜していたマルティン・ブーバーとの、これも大戦をめぐる態度（正確には彼の主催していた雑誌の態度）の相違から、カバラ的なものへの傾斜に転じてゆく。男性／女性という性別をめぐる精神と自然の問題の取り扱い、注でふれたとおり、16年の断片『ソクラテス』で扱われているが、この主題は性別から言語へと軸を転換する<sup>(5)</sup>。16年の言語論はその最初の結実といえる。そこで青年ベンヤミンにおいて諸形象として散在していた諸要素が拾い上げられ、体系的連関を形成することになったと筆者は考えている。また文士、娼婦は、後期ベンヤミンのボードレル論、パリのパサージュ論等でふたたび主題化される。これらの具体的検討は今後の課題としたい。

\* ベンヤミンのテキストの引用は Benjamin, Walter.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedeman und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.

1974-1989により、本文中に巻数と頁数のみ示す。書簡集 (Walter Benjamin: Briefe. 2 Bde Frankfurt a. M. 1966) からの引用は [Br.] という略記とページ数で示す。

## 文献

[Marbacher Magazin 1990] Walter Benjamin 1892-1940. Eine Ausstellung des Theodor W. Adorno Archivs Frankfurt am Main in Verbindung mit dem Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar (Marbacher Magazin 55/1990). Bearbeitet von Rolf Tiedemann, Christoph Godde und Henri Lonitz.

[Witte, B. 1985] : Walter Benjamin. Reinbeck bei Hamburg.

[Wyneken, G. 1914] : Schule und Jugendkultur. Jena.

[上山安敏 1994] : 世紀末ドイツの若者 講談社。

[ベンヤミン 1981] : 教育としての遊び 丘澤静也訳, 晶文社。

## 〈注〉

(1) Vgl. [Witte, B. 1985, 7]

(2) Vgl. [Marbacher Magazin 1990, 29] ヴィッテの伝記では、ギムナジウム入学は1902年とされている (vgl. [Witte, B. 1985, 15])。ここではベンヤミン自身の記録に (vgl. [VII 531]) そったこちらの記述にしたがう。

(3) ここで「ブルジョア階級」と無定形な「群集」が関連付けられていることについて違和感を感じる向きがあるかもしれない。この問題を本格的に考察するには、『年代記』執筆当時の——30年代の、マルクス主義の影響を受けた——ベンヤミンの思想が問題とならざるをえず、これは本稿の枠を越える。現在の連関の中でこの捉えかたに意味を読み取るとすれば、それは集団の集団としての威力をブルジョアの集団に認めていないという点。集団に統一性をあたえる実体性がそこには存在しないという認識であろうか。集団性と個人の内面性が保たれ、しかも個人が全体との連関を発揮しようような単位をベンヤミンは学生の共同体に認めたといえよう。

(4) この休学に精神的理由がどれほどはたらいていたかについては文献上、あきらかでない。ここで依拠しているベンヤミンの証言は大学入学資格取得に際して書かれた経歴書 ([VII 531-2]) であり、文章の性格上、健康問題が触れられているだけである。

- (5) [Marbacher Magazin 1990, 32] このページ以下、この改革学校自体、理想郷であったわけではなく、リーツの個人崇拜的態度、反ユダヤ主義といった問題をはらんでいたとの指摘がある。
- (6) 断っておくが、ここで彼は芸術一般を批判しているわけではない。あくまでも古典主義的なそれが批判の俎上の載せられているだけである。古典主義をもっぱら世俗内で自足する審美的態度とする批判は、のちに『ゲーテの親和力』第1部において「神話的なもの」として新たに展開されている。また『ドイツ悲劇の根源』におけるシンボル把握もこれに通じるものがある。これとは別の芸術のあり方がベンヤミンにとって大きな問題であったことは、シンボルと対置したアレゴリーの評価からも理解される。
- (7) この二元論的立場はカントの刻印を受けている。『対話』においてもカントは肯定的に言及される（「宗教はわれわれの義務を神の命令と認識することであるとカントは言っている。つまり宗教は、日々の仕事の中で、ある永遠なるものをわれわれに保証してくれるのであり、これこそ、われわれが特に必要とするものだ。」[II 20]「すでに言ったが、私はこの新たな宗教の、その基礎が置かれた瞬間を歴史的に定めている。それはカントが感性と悟性のあいだの裂け目を暴き、あらゆる出来事において倫理的理性、実践理性が働いているのを認識した瞬間だ。人類は眠りながら発展している状態から目覚め、その目覚めが人類からその統一を奪った」[II 31f.]）。なお、このカントの言葉の引用にみられるとおり、倫理的なものや宗教的なものの区別はこのテキスト全体であまり問題となっていない。
- (8) Jugendという語に対してはヴィネケンがその語を使用する文脈により、いくつかの訳語を当てる必要がある。大きくは1) 青年期にある人間を総称する場合、2) 人間そのものではなく人間のライフ・サイクルの一時期を指す場合、3) ヴィネケンがその一時期にみるその固有の哲学的意義を総括した語として用いられる場合に区別が可能である。もちろん、これら3つのうち、複数が合意されている、ないしは複数の理解が可能であるという場合もある。ここではおおむね、1) に対しては「青年」ないし「若者」、2) に対しては「青年期」、3) については「若さ」という訳語を当てる。複合的な場合はその都度、判断した。いずれにせよ、これらの語が出てきた場合、つねに同じ語=die Jugend(あるいは形容詞のjugendlich)の訳であるということを念頭に置いていただきたい。丘沢静也訳で使用されている「青春」は日本語においても格別の意義が付されている語であるため(ひょっとしたらその陳腐さの側面も含め)、3) をあらわすうえでは最適であるとも考えたが、その分、読み手によりかなり好悪の感情が別れる語であろうし、他の訳語との連続性も考え、ここでは採用しなかった([ベンヤミン 1981, 161-]参照)。
- (9) ただし、第3段階との関わりはもうひとつはっきりしないものの、芸術

にはそれなりに重要な地位が与えられている（「精神の最高の啓示、その本質のもっとも純粋な啓示は美である。精神への最高の奉仕が芸術である」〔Wyneken, G. 1914, 9〕）。また青年による精神の革新が社会全体ものとなる第2段階から第3段階への移行が「新たな宗教」の到来として捉えられている（若さは「情熱と愛の時代、信仰と熱狂が可能な時代であり、これらの財産を大人になった世代は、ひとたびある新たな宗教が彼らに到来してはじめて、ふたたび捉えられるようになるであろう。」〔Wyneken, G. 1914, 43〕）。

- (10) Vgl. [II 865].
- (11) したがって、ユダヤ的なものが彼の注意をひくのは青年運動との決別後、ショーレムと出会って以後ということになる。またショーレムはベンヤミンの思考にユダヤ的なものを見るという通説的理解のもととなった人物でもある。
- (12) Vgl. [Wyneken, G. 1914, 52f.]. 青年運動における性の問題の全体像とヴィネケンの位置に関しては、[上山安敏 1994 189-208]参照。なお、そこにはヴィネケン自身が同性愛者であり、1920年、それ関連した事件が起こっているとの記述がある。その視角から眺めてみると、1916年、ベンヤミンの書いた『ソクラテス』という小論は、基本的にニーチェを下敷きにしたものだが、若者を誘惑したソクラテスへの批判から間接的なヴィネケン批判を読み取ることが不可能ではないよう思われる (vgl. [II 130])。
- (13) この男性／女性をめぐる図式は『ソクラテス』においてよりはっきりした輪郭が与えられている（「男だけの社会においてゲニウスは存在しまい。ゲニウスは女性的なものの存在によって生きるのだから。ほんとうだ。女性的なものの存在が世界における精神的なものの没性別性を保証するのだ」〔II 130〕）。さらに「エロティシズムの階梯」として「女性／女性の、男性／男性の、男性／女性の」エロティシズムと述べられ、またその3段階が「亡霊、デーモン、ゲニウス」と言い換えられている〔II 131〕。
- (14) ベンヤミンはこれをヴィネケンから学んだことであると述べているが、筆者の調査したかぎり、このような主張をヴィネケンに見出すことはできなかった。
- (15) 性別と言語の関連付けが『若さの形而上学』に見られる。