

半＝対話篇の詩学

— ジャン・パウルの「コルディー論」の成立史をめぐって —

亀 井 一

いかにもありそうな物語ということではない。ちょうど宗教が信じる者たちだけに真理を開示するように、無条件でうそに共感し、うそを生きる者たちだけにまことを語る歴史がある。それは科学的な歴史叙述とは異なるもう一つの歴史である。それは神話であり、伝説である⁽¹⁾。啓蒙の世紀に生まれた作者がこれらのことばのかわりに、POETISCH（〈詩的な〉あるいは〈詩の〉）という形容詞に神的な力を読み込んだ、と先まわりして注釈しておくならば、かれの「コルディー論」はその意味で詩的な歴史である。本論の意図はこの詩的な歴史についての科学的な歴史叙述にある。だが、その場合重要なのは、詩的な歴史のうそを暴くことではなく、どのようにうそをついているのか、なんのためのうそなのか、なぜうそになってしまうのか、を明らかにすることである。それは歴史の詩学である。

1. 「コルディー論」とザント

「コルディー論」の成立史は、コルディーがマラーを暗殺した1793年から、最終稿の出版された1823年の30年間にまたがる。ジャン・パウルの「コルディー論」の一篇を書いたのは1799年。「7月17日。あるいは、シャルロッテ・コルディー」(>Der 17. Juli oder Charlotte Corday)と題され、『1801年のための手帳』(>>Taschenbuch für 1801. Herausgegeben von Friedrich Gentz, Jean Paul und Johann Heinrich Voß<< Braunschweig: Friedrig Vieweg 1800)に掲載された(以下、〈一篇〉と略す)⁽²⁾。ジャン・パウルの執筆にあたって、ゲンツによる「資料一覧といくつかの抜粋ならびに注」⁽³⁾と、そこに挙げられた数冊の文献を参考にした。この稿では、語り手がコルディーの墓の前で、「背中にいる何人かの批判哲学者」(einige kritische Philosophen hinter mir - T. 137)を追い払い、彼女の生涯とアダム・ルクスについて物語ることになっている。形式的には、全編を通じて、ジャン・パウルの独白である。1807年、ないしはその翌年、『カッツェンベルガー博士の湯治旅行』(>>Dr. Katzenbergers Badereise nebst einer Auswahl verbesserter Werkchen<< Heidelberg 1809)に収めるにあたって、「コルディー論」は「シャルロッテ・コルディーについて。7月17日の半＝対話」(>Über Charlotte Corday. Ein Halbgespräch am 17. Juli)と表題を改め、全面的に書き換えられた(以下、

〈二稿〉と略す)。ジャン・パウルは伯爵、総裁と対話を交わし、つづいてコルディーの生涯を朗読する。時はコルディーの命日、7月17日の夕暮れ。場所は伯爵邸の図書館と庭園。背景に雷雲のモチーフが設定される。アダム・ルクスの箇所はかなり書き足され⁽⁴⁾、このくだけりだけが独立して、ジャン・パウルではなく、伯爵が語ることになる。最後の改訂は1822年から翌年にかけての『カツェンベルガー博士の湯治旅行』の再版(Breslau 1822/23)にもなっている行われた(以下、〈最終稿〉と略す)。テキストそのものは「取るに足らぬ推敲が行われたにすぎなかった」⁽⁶⁾が、作者はあらたに注を加えて、1819年のザント事件に言及している。

『全ドイツ伝記大鑑』は、ザント(Karl Ludwig Sand)の生活を分析して、「愛国主義的法悦」、あるいは、「政治に関する徹底的な無知と判断力の欠如」と特徴づけている⁽⁶⁾。1795年、フランケン地方の小村、ヴンジーデルの生まれ。1809年、14才のザントはホーフのギムナジウムで、フランスの占領を経験する。ナポレオンがホーフに駐屯すると、彼は憎悪のあまり誓って町に足を踏み入れようとしなかったという。1814年、チュービンゲン大学神学部。1815年、志願兵として解放戦争に参加。その後、エアランゲン大学、イエナ大学の神学部に在籍。ブルシェンシャフトで活動する。1817年、ヴァルトブルク祭。ルーデンとコッツェブーの論争がおこる。ルーデンの大げさな告発とコッツェブーのブルシェンシャフトに対する無理解から、ザントはこの喜劇作家=兼=ロシア枢密院顧問官を「売国奴」(Landesverräter)⁽⁷⁾と確信する。1819年3月23日、彼はマンハイムにコッツェブーを訪ね、刺殺した。古風な胴着をまとった青年テロリストが血まみれの手で「アウグスト・フォン・コッツェブーにとどめをさせり」との書面をふりかざし、跪き、神に感謝する場面は、巷の芸人たちによって歌われ、演じられ、拍手喝采をはくしたという⁽⁸⁾。

ベルリン大学の神学教授デ・ヴェテ(Wilhelm de Wette)は、ザントの母にあてた手紙に「コルディー論」を引用する。

しかしながら、決定的なのは、ブルータスが個人としてではなく、攻撃された憲法の軍事的な指揮者として行為し、それゆえ、法廷のまえではなく、ただ戦場で、身の証をたてさえすればよかったという、まさに強力な差異である。コルディーもまた市民(Bürgerin)として国家市民(Staatsbürger)と戦い、刺したのではなく、戦士として市民戦争の中で国家の敵を刺したのである。だから、個人として個人をではなく、健全な黨員として、離反した癌のような黨員を刺したのだ。(6, 337)⁽⁹⁾

1799年に書かれた(反)革命論によって1819年の暗殺を弁護するとなれば、デ・ヴェテ自身の政治的判断力が疑われるところではある。だが、今はそれを措いて、このように利用されてしまう「コルディー論」に注目したい。コルディーを弁護するにあたって、ローマ時代の英雄を引き合いにだすジャン・パウルは、本人の意図がどうであれ、デ・ヴェテと同様、ザントに

手をかしたことになるのだろうか。そもそも、〈詩的な〉という形容詞にある種の「法悦」や「無知」を読み取るだけならば、作者の意図を忖度して、このことばに超越的な意味を加えるまでもない。そのレベルの文学のイデオロギー批判はたやすいことである。ところが、あくまでも詩にこだわり、詩の立場から、デ・ヴェテの引用を批判するならばどうであろうか。〈政治と文学〉を考えるならば、その上で、「コルディー論」をめぐる30年の歴史をテキストの断続的変化につきあわせてみる必要があるのではなかろうか。

2. 〈詩〉と〈狂熱〉

伯爵は、「世俗的聖人カレンダーにしたがって」(6, 332)偉大な人々の記念日を祝うのがならわしだった。7月17日にジャン・パウルが伯爵邸を訪れたのも、コルディーの命日に因んで、その偉業を讃え、伝記を朗読するためだった。そこに邪魔が入る。二人は「書類の山のあいだにカントの形而上学的道德論 (metaphysische Sittenlehre) までならべてひろげる時間と空間を見つけた実直で冷静な」(6, 332 f.) 総裁の論難にあう。ここで、「実直な」(rechtlich) というのは、〈法に忠実な〉という意味が含まれている。かれは国家の法に忠実であり、道德の法に忠実である。伯爵によれば、この倫理的特性は一定の美学的見解に対応している。

われわれの道德 (Moral) は〔・・・〕あまりにも家庭道德であり、行動論というよりは、むしろ道德論 (Sitten = Lehre) になっているように思われる。それは創造的天才にとっては趣味論にすぎない。(6, 339)

「時間と空間」、「道德論」、「趣味論」といったことばでカントが揶揄されているのはみやすいにしても、ここは、ただのことばあそびとして読みとばすわけにはいかない。カントにとって「天才は、自然によって或る主観に与えられた才能が、この主観の認識能力〔構想力と悟性〕の自由な使用において開示するところの模範的独創性にほかならない」⁽¹⁰⁾。この場合、「自由」とは「美学的観点においては」⁽¹¹⁾ (つまり、認識のために使用される場合とはちがって)、悟性の拘束を受けず、悟性概念との合致などを顧慮しないということである。ここでも、構想力のはたらきは、究極的には、悟性の合目的性に合致し、普遍的な美学的理念を実現することになるのだが、にもかかわらず、それは、上のような意味で「自由」であるかぎりにおいて、「主観的」⁽¹²⁾である。天才の創造的モメントは、あらゆる規則に先立つがゆえに、それを学ぶことはできない。天才の作品は模範であるが、同時に、反復できない独創である。ところが、行為に関しては、カントによれば、人間は「彼自身の立法ではあるが、しかし普遍的であるような立法にのみ服従するもの」⁽¹³⁾であり、その道德的な志向は「義務に対する尊敬」⁽¹⁴⁾に求められる。「義務の法則は命令する」⁽¹⁵⁾。純粋実践理性にはたらくのは自由な主観ではなく、客観的な法則であ

る。カントはこのような道徳法則をおかす主観の恣意的なはたらきを「狂熱」(Schwärmerei)として斥ける。

最も一般的な意味での狂熱が、原則に従って人間理性の限界を敢えて超過することであるとすれば、道徳的狂熱は、純粹実践理性が人間理性に対して設けた限界を、やはり原則に従って超過することにはほかならない⁽¹⁶⁾。

したがって、カントの道徳論には独創的な天才の活躍する余地はない。

ジャン・パウルの「天才」は「多力性」をもっている(5, 55)。ジャン・パウルは『美学入門』のなかで、わざわざ「カントの意見に反して」とことわったうえで、「哲学の天才を詩の天才と特に区別することはできない」と主張する(5, 56)。だから、たとえば、総裁が詩人ジャン・パウルの答弁ばかりか、そもそも哲学者としてのかれの存在を「まったく意に介さない」(6, 33)のは、不当である。ジャン・パウルにあっては、天才は詩人でもあれば、哲学者でもありうる。したがって、理性の実践的使用をも、かれのやりかたで自由に論じることができるはずである。そして、伯爵は言う。本来あるべき道徳は「創造的天才」の「行動論」である、と。かれらの立場からすれば、書類の山のあいだに道徳論をひろげる総裁はまさにこの「創造的天才」を欠いているがゆえに、カントの戯画たらざるをえない⁽¹⁷⁾。

グリムのドイツ語辞典によれば⁽¹⁸⁾、「狂熱」ということばに「やや和らいだ意味」が加わったのは、18世紀の最後の30年あまりのことだという。「やや和らいだ」というのは、16世紀以来の用法、特に、宗教的ファナティズムの厳しさに比較して、ということであるが、注意すべきことは、それに並行して、このことば本来の否定的含意が弱くなっていることである。

ともかく、この徳を狂熱と呼ぼう。この狂熱はほくを幸福にする。 ミューゾイス⁽¹⁹⁾

18世紀の最後の30年がいわゆる「天才の時代」にかさなっていることは言うまでもない。この語義的变化が『ヴェルター』(1774)以降、広く社会に浸透した非合理性への時代の傾向を示すものだとするならば、精神の諸能力に限界を設定しようとするカントの哲学は、この流れに棹さすという意味でも、「批判」である。そして、ヘルダーの晩年の弟子となった「コルディー論」の作者が、伝記的事実として、カントの反対の立場からこれらの時代の言説に深く関わっていたことも、おおよそ予想できるのである。

前に述べたように、「コルディー論」の一稿では対話形式が採用されていない。しかし、シュライネルトの報告によると、1799年すでに作者には対話の構想があったという。

人物： わたし —— 公子 —— 若きベルレプシュ —— ヘルマン教授 —— ハルデンベル

ク —— ハイน์リヒ 4 世 —— 女⁽²⁰⁾

おそらく、草稿に記された七名の人物のうち「ヘルマン教授」が総裁の前身である。ライプチヒのティエリオトがジャン・パウルに宛てた 1799 年(!) 4 月 26 日付けの手紙には「ヘルマン」のとなりに「カント」の名が挙がっている。

わたしは両極端のあいだに立っているのです —— [ゴットフリート] ヘルマン、あるいは、カント。かれはあまりにも思弁と体系にこだわっている —— そして、あなた。あなたは —— わたしにはそうみえる時があるのです —— あまりにもそれにこだわりがない⁽²¹⁾。

この「ヘルマン」(Gottfried Hermann) はライプチヒで文献学を教えていた。ヘルマン教授の「思弁と体系」がジャン・パウルにとってどんなものであったかは、1797 年 12 月 22 日付けのジャン・パウルの手紙からも窺うことができる。

ヘルマンという若い教授が —— この狡猾な悪しき僕が彼女[ライプチヒの啓蒙主義者 Platner の娘 Friederike —— 亀井]を死ぬほど憎んでいるのではないか、とぼくは思う。—— 一年前、『宵の明星』の第三部を彼女に禁じたのだ。それがあまりにも彼女を熱狂させる (schwärmerisch mache) という理由でね⁽²²⁾。

例の 1799 年の対話の構想に関して、別の箇所には「総裁」にあたる人物が「家庭教師」になっているというシュライネルトの報告を付け加えるならば⁽²³⁾、ヘルマン教授とフリーデリケが作中の総裁と伯爵に発展したと考えたくなるころではある。

しかし、伯爵の詩的な原則が、総裁の散文的な原則に逆らっただけで、伯爵の確固としてどこまでもやりぬく行動はそうでもなかったからこそ、総裁は、似ていると同時に似ていないがゆえに、(今やもはや直属ではない)領主にますますぴったりとくっついて、戦いをやめようとしなかった。(6, 333)

だが、モデルの問題はどうでもよい。肝心なことは、現実の世界から立ち上がってくる詩の世界の有り様を見据えることである。たとえば、ここで、作者が伯爵の原則を「詩的な」というとき、このことばに、ヘルマン教授が同じ作者の小説『宵の明星』にみてとった「狂熱」への端緒を読み込むとすればどうか。「コルディー論」をそのような精神的な文脈で読むならば、総裁の議論は、「散文的な原則」(「思弁と体系」)か、それとも「詩的な原則」(「狂熱」)か、ということになるだろう。

3. 「詩的な原則」

総裁はコルディーの権限を問う。

全体によって認められている裁判官でもない一人の人間が、一人決めの私的判断を、思いもかけない政府の命令や、死刑判決に格上げし、しかも、誰かを尋問するでもなく、誰かの命令に服するわけでもなく、コルディーが圧政者の圧政者としてやったような瞬間に、自分でその死刑判決を言渡し、執行してしまうのは、いったいどんな権利があつてのことなのでしょうか。 (6, 335)

そして、さらに、暗殺の成果を疑う。

なぜなら、支配権を握っている党からでた犠牲者が、殉教者、つまり、血の報復者にして党の宣教者になったか、そうでなければ、倒された党が、やはりどれも第二の、ちょうど今度のパリの共同執政官と同じくらいひどい党に近づいただけなのですから。 (6, 336)

これに対して、ジャン・パウルの答弁は、まず、良心に訴える。

もし、あなたが自らの手で、総裁としてではなく、たんなる人間として、刑事書類やら厳しい法律やらは全部ぬきで、悪魔、ベルゼブブ、悪魔たちの頭を倒したとしたって、良心の呵責を感じるでしょうか。 (6, 336)

第二に、道徳的な論難を行き過ぎた思い煩いとして攻撃する。

われわれがひとの裁き人となることをどれほどおそれるとしても、些細なことにせよ、裁き人、戦いと平和の裁き人、第一審を僭称し自認しないことには、たった一日でも、どうやって暮らしてゆこうというのか、どうやって他人に対してふるまおうというのか、見当もつかない。 (同上)

第三に、「道徳的英雄」を例外化、絶対化する。

しかし、自然そのものによって、見えない従者の見えない主人へと定められた大貴族たち、つまり、道徳的英雄たちによる以外の、あるいは、それよりひどい、気儘な勅令が地上にないとしたら、道徳的中流は心安らかに眠ることができるでしょうよ。 (同上)

議論そのものとしてみるならば、ジャン・パウルの答弁は詭弁の誘りを免るべくもなさそうではあるが、われわれの関心はもとよりコルディーの行動の是非ではなく、「詩的な原則」のほうにあった。それは、「たんなる人間」,「自然」,「見えない主人」,あるいは、ハンガリーの「大貴族」(Magnaten)といったことばが暗示するものであり、「道徳的中流」の「刑事書類やら厳しい法律やら」を越えた秩序である。この秩序にあっては、マラーは無条件に「悪魔, ベルゼブブ, 悪魔たちの頭」であり、コルディーは「道徳的英雄」である。「散文的な原則」に照らせば、コルディーの暗殺はロシア皇帝の「気儘な勅令」(Eigenmacht = Ukasen)と同様、不条理で残酷で「ひどい」。にもかかわらず、「詩的な原則」においてそれは正しい。

デ・ヴェテが引用した箇所はジャン・パウルの第四の答弁にあたる。

コルディーもまた市民として国民と戦い、刺したのではなく、戦士として市民戦争の中で国家の敵を刺したのである。だから、個人として個人をではなく、健全な党員として、離反した癌のような党員を刺したのだ。
(6, 337)

戦時状態を超法規的な正義に引き合わせているのだ、と一応読めそうではある。戦時下にあっては、「戦士」コルディーは容赦なく「国家の敵」マラーを倒さなければならない。おそらく、デ・ヴェテもそう読んだのであろう。だが、上の三つの答弁で描かれた「詩的な原則」からすると、ここでのコルディーは地上の越え方が足りなくはないだろうか。この程度の正義ならば、「散文的な原則」に照らしても合法的である。つまり、デ・ヴェテが他の箇所ではなく、まさにこの箇所を引用したのと同じ理由が、ジャン・パウルの「道徳的英雄」たる根拠を弱めているのだ。デ・ヴェテの犯した矮小化をさげ、「詩的な原則」で「戦士」を理解するためには、『巨人』(1800/03)の主人公とともに、「戦争をもっと高く考え」なければならない。

そこでは、精神たちが、獲得と損失の勘定抜きで、名誉と目的の力から運命に仕える。

(3, 585)

この「精神たち」が「道徳的英雄」と同義であることは言うまでもない。戦場は、「詩的な原則」のもとで、文字通り「個人的な憎悪なしで、死の役を演じあうための、いっそう高い精神の悲劇の舞台」(同上)になる。

それならば、このような「戦士」の姿は、「コルディー論」の中でどのように描かれているのだろうか。

ジャン・パウルのコルディーの生涯を朗読するにあたって、もう一度例の主張を繰り返す。

「あなたたちはみなただ一人の人間を求めている。もしわたしが自分とあいつの血を流しさえ

すれば、あなたたちの血を流さずに済ますことができるはず。」彼女は自分を戦時下にあるカルヴァド県の志願兵、したがって、国家の敵に対する戦士とみなしたのであって、当局の一人物に神罰を下すパルカエとはみていなかった。(6, 347)

カーエンに結集した六万の反政府軍をみたとき、コルディーは「志願兵」としてマラー暗殺を決意するのだった。ところが、テキストはここで段落が改まり、つづく文章では、同じ決意がまったく異なる趣を呈する。

7月2日、まず、彼女の精神に死の決意が現れた。ちょうどあの天使が牢獄の使徒に現れたように。

(Am zweiten Juni erschien ihrem Geiste der Entschluß, zu sterben, zuerst; wie jener Engel dem Apostel im Kerker.) (6, 347)

中身は同じ「決意」とはいえ、今度の「決意」の仕方は、その「決意」があたかもそれまでの彼女の思惟とはなんの関わりもないかのごとく唐突に顕現する。「彼女の精神」は「決意」を主格に受け入れながら、なかば失神状態で与格に退く。この段落の向こう側とこちら側の二重構造こそ、コルディーの超越の仕組みなのだ。

土曜日がやってきた。彼女はこの日の朝になってはじめて、パレ・ロワイヤルで短刀を買い、そのパルカエのはさみを胸に秘した。(6, 350)

短刀はコルディーの胸元におさまるや、たちまちパルカエのはさみに変容する。その場合、「胸」(Busen)とは、なにか秘密のものを隠す場所であるばかりではなく、「人間のもっとも内奥の感情や感性、もっとも深い意識のすみか」⁽²⁴⁾である。彼女は「志願兵」であり、同時に、「パルカエ」なのだ。

つづいて、彼女はマラーの屋敷へ行った。いまこそマラーが自分の手にかかって死に、同時に、自分自身が民衆の手にかかって死ぬという二重の確信をいだいて。(6, 350)

なにも考えずに出かけたわけではない。彼女の行動は計画的で意識的だった。にもかかわらず、その「確信」を成就する段になると、彼女はまたもや行為の主体たる権利を失う。

——そのとき、突然、ネメシスがコルディーの姿をとり、マラーの殺戮の剣を彼自身の胸に突き返したのだった。(同上)

確信と失神が交差する。いわば、「道徳的英雄」としての本性が全面的に顕現する決定的瞬間に、「突然」、コルディーは「志願兵」としての意識を失い、神にとりつかれてしまう。「ネメシス」と呼ばれようが、「パルカエ」と呼ばれようが、とにかくそれはコルディーを超越し、支配する力、彼女の「運命」である。途方もない力が——たとえば、アルバーノが「名誉と目的の力」と呼ぶような力が——人知の及ばぬ不条理な事態を招く。ことが終わって、振り返ったときに、人は「運命」のわざとしてそれと折り合う。

『美学入門』の作者は、別の観点から、この力を天才の「本能」(5, 60)と呼んでいる。それは「未来についての感覚」(同上)であり、「内面生活の超地上的な天使」(5, 61)、「人間の中にあって、世俗的なものを滅ぼす死の天使」(同上)である。この天使が、あるときには「死の決意」となって、べつときには「ネメシス」となって現れる。かれはコルディーの「創造的天才」の標である。「ちょうどあの天使が牢獄の使徒に現れたように」、かれは彼女の〈中〉にあって、〈上〉からやってくる⁽²⁵⁾。

だが、この天使が悪魔でないと、だれが保証できようか。コルディーの失神は政治的失神ではなからうか。ジャン・パウルの成果に関する総裁の問いには答えることができない。かれはあっさりと「幸福」を「運命」の手にゆだね、またぞろ「計算」に対する抗議を始める(6, 338)。「意図の国の向こう側にあるもの」(6, 339)はもはや議論することはできない。カントのことばをかりるならば、ジャン・パウルの「詩的な原則」にしたがって「人間理性の限界を敢えて超過」してしまったのだ。

わたしはソクラテスではないから、長広舌をふるうのは平気だ。(6, 336)

ジャン・パウルの「長広舌」は総裁の哲学を笑うかのように、ソクラテス的対話篇を偏頗にする。内容的にも、形式的にも、〈半＝対話篇〉たらざるをえない所以である。

4. 〈超越性〉と〈祖国〉

ジャン・パウルの書簡集にコルディーの名がでてくるのは、事件から六年を経た1799年3月1日付けのオトーへの手紙が最初である。

コルディーに関する資料があればぼくに送って欲しい。ベッティガーの勧めで、ベルリンの歴史カレンダーのためになにか書くと約束した〔・・・〕それで、この女王をとりあげることにしたのだ。ぼくがまだはっきり覚えていることといえば、彼女がマラーの命の灯を吹き消したというくらいだ⁽²⁶⁾。

「ベルリンの歴史カレンダー」が例の『1801年のための手帳』を指していることはいうまでもない。その作者が、コルディーについてほとんどなにも知らないうちから、彼女を「女王」と呼んでいるのは、かれの関心が最初からマラー暗殺の科学的な歴史叙述（「散文的な原則」）にはなかつた証である。だが、どうしてかれはコルディーを「女王」と考えるようになったのか。

バーデは当時の「ドイツの自由主義者たちが専念するコルディー崇拜」⁽²⁷⁾を指摘し、その背景に、革命に対するかつての非現実的な熱狂と、それにつづく失望、「あきらめと悲哀」、さらに、「革命の裏切り者」⁽²⁸⁾としての急進ジャコバン党、特に、マラー、ロベスピエールに対する嫌悪を挙げる。そして、クロプシュトクの詩『わたしの誤謬 1793年7月』とならべて、ジャン・パウルの「コルディー論」を「革命に対する失望を克服する」⁽²⁹⁾試みと解釈している。しかし、それだけでは、作者の空白の六年が作品においてどのような意味をもつのか説明することができない。マラー暗殺直後のコルディー崇拜は事実であるにしても⁽³⁰⁾、99年にはすでにそれも忘却されつつあったことは、ジャン・パウル自身の手紙の示すところである。

このような時代の推移は「コルディー論」二稿（1809）にいっそうはっきり現れる。なによりもまず、〈図書館〉という舞台設定に注意しよう。コルディーの思い出はもはや街頭で語られることはなく、貴重な文化財として過去の資料の中に埋もれている。〈図書館〉は時事的な政治運動から隔離された空間である。ここでは「街が山岳党によっていっそう大きなバスチーユへとねじまげられるまで」（6, 332）伯爵がパリで革命に携わっていた経緯が、領主としてのかれの現在とはなんの関わりもない過去の逸話として語られる。〈図書館〉で偉大な人物について話を交わす伯爵にとって、バスチーユ陥落が遠い思い出にすぎないとするならば、二稿の読者にとっても、それはすでに二十年前のできごとであった。そして、まさにそれゆえに、かれらはコルディーを語り、思い出を新たにしなければならなかつたのであり、また、そうすることによって、かつてのコルディー崇拜のありうべき意義を蘇生しようとしたのである。

ところで、バーデによって引用された『政治詩集』⁽³¹⁾を注意深く読むならば、「革命の裏切り者」のジャコバン党とならんで、コルディーの「祖国のための死」⁽³²⁾というモチーフが一連のコルディー讃歌を貫く主要なテーマをなしていることがわかる。たとえば、いわゆる墓畔派（graveyard school）を範にしている点で「コルディー論」一稿と類似するクロプシュトクの「二つの墓 1793年7月」。

これはだれの墓なのか？／「旅人よ、ロシュフーコーの墓だ」／このいっそう朽ち果てたのはだれの墓なのか？／「コルディーの墓だ。」／ぼくはいつ、花をあつめよう／それをおまえたちの墓にまくために／おまえたちは祖国のために死んだのだから！／「あつめるな」／ぼくはいつ、しだれ柳の木を植えよう／それがおまえたちの墓のまわりで風に吹かれて泣くように／おまえたちは祖国のために死んだのだから！／「植えるな。／〔・・・〕／そのときはわれわれの墓にもどってくるがよい／そして、泣け／血の涙を流せ！／われわれは祖国

のために死んで報いられなかったのだから！」⁽³³⁾

それにしても、この「祖国」はどこを指すのか。フランスなのか、ドイツなのか。

グライムの「シャルロッテ・コルディー 1793年10月」の場合はさらに複雑である。

シャルロッテ・コルディーは歩いていった。神と祖国を／ここに、かけがえのない祖国の敵にむかって／死の短刀を手にして／〔・・・〕／否！勇敢無比の女傑よ！あなたはユーディトではない／ブルータスではない。あなたはシャルロッテ・コルディーだ！あの女は狡猾に、この男は力強く、死をまぬがれた。／あなたはあなたの死へ歩いて行った！かくも英雄的情景は／いまだいかなる悲劇もみせなかった！／シェイクスピアに乾杯！そこにいるのは誰だ？そこにいる／ドイツ人の最高の幸福に乾杯！シャルロッテ・コルディーが／天からこの男に祝福を与えんことを。この男は／シェイクスピアに、それ以上に／なるはずだ。ドイツ人たちのため！この男に乾杯！⁽³⁴⁾

ただ、死に対する覚悟ゆえに、コルディーは「勇敢無比の女傑」になる。主人公の個人的な志向が強調される一方で、行為の公的な意味は曖昧にならざるをえない。アルバーノの場合と同様、ここでも暗殺は政治的事件ではなく、「悲劇」である。「祖国」は「神」とならんで、はじめから彼女の「ここ」にある。それがマラーに代表されるフランス革命政府でないことは論ずるまでもないが、現実の政権とともに「祖国」の現実性そのものまでが失われているようにみえる。作者がドイツの英雄のためにコルディーに「祝福」を乞うならば、コルディーの「祖国」は、地上を超越した精神の国、「天」なのだ。だがそうになると、このきたるべき英雄の「ドイツ」もなにやら怪しくならないか。

とはいえ、政治的緊張が「ドイツの自由主義者たち」にもなにがしかの影響をあたえていることは明らかである。1793年1月、ルイ16世が処刑され、翌月にはイギリスが対仏戦線に加わる。1799年、ジャン・パウルが「コルディー論」一稿を書いたのは、第2次同盟戦争の始まった年だった。すでにフランス革命は終わり、ナポレオンの時代である。1806年、神聖ローマ帝国は解体し、ジャン・パウルの〈祖国〉バイロイトもフランスの支配下に入る。1807年、フィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』。1808年、ジャン・パウルの『ドイツへの平和の説教』。そして、1809年に「コルディー論」の二稿が『カツェンベンガー博士の湯治旅行』に収められ、出版されたのは、まえに述べたとおりである。この年の6月、バイロイトは一時オーストリア軍に奪回されるが、7月には再びフランスに帰属している。

現実の〈祖国〉が消滅してゆくなかで、ジャン・パウルはあの精神的な「祖国」をアダム・ルクスの形象によって明確に表現した。ルクスは「ローマ市民の魂」であると同時に、そのローマ軍を撃退したゲルマンの英雄の記念、「ヘルマンの榎」である(6, 352)。かれの〈祖国〉は

マインツであり、同時に、それが帰属することになったフランスである。否、ほんとうは、かれの〈祖国〉はどこにもない。革命政府に失望したルクスには「かれのドイツ人のところ以上なにもなかった」(同上)。その場合、「ドイツ人のところ」とはブルータスとコルディーに相通ずる「ところ」である。

かれはブローニュの森に隠れて、ブルータスがキケロにあてた手紙を読んだ〔・・・〕高い魂が高いものを望むのは、低い魂の場合よりも長く続くものである。(同上)

ここでも、決定的なのは、国籍ではなく、高低、つまり、天か地か、である。

ルクスが16年前のコルディー崇拝を体現しているとするならば、コルディーの生涯を朗読し、耳を傾けるジャン・パウルと伯爵は、かれの後継者なのだ。総裁との対話が終わると、かれらは「広々とした空」(der freie Himmel)の下に出る。

伯爵はすぐさま提案した。広々とした空、そして、二本の菩提樹の間にしつらえられた祭壇をわれわれの考察の神殿に選ばう。英雄と太陽の没落を一致させて、いっそう強く観照するために。(6, 342)

朗読はかれらの祭儀である。しかし、「考察の神殿」は教会ではない。かれらの祭儀の目的はキリスト教の教義から自由な「観照」(anschauen)である。祭儀は時間的・空間的に、自然と一致する。コルディーの死は日没に朗読されなければならない。「広々とした空」は「祭壇」とならんで、かれらの「神殿」(Tempel)になる。そのような形式によって、かれらは既成の秩序を越えるあのいっそう高い秩序を具現化しているのである⁽³⁵⁾。そして、祭儀の頂点、自然との一致の極限に〈雷雲〉が現れる。

ジャン・パウルがああネメシスの復讐の場面を朗読すると、伯爵は言う。

雷雲のように純粹に彼女は一度天からぴかっと光るや、泥だらけの地上を撃ち、さらに、天上を進んで行ったのだった。(6, 350)⁽³⁶⁾

ここで、「雷雲」が神の審判、そして、それを下したコルディーの超越性を象徴していることはいうまでもない。そして、今、ジャン・パウルの朗読がルクスのくだりに入るとき、その〈雷雲〉が神殿のうえで鳴り轟く。〈雷雲〉はコルディーの後継者たちの標である。散文的な総裁は「生命保護という道徳的義務についての原則」(6, 342)にしたがって、姿を消す。残る二人は今やまったく「詩的な原則」の下にある。ジャン・パウルはコルディーの〈受難〉を語り⁽³⁷⁾、クロプシュトク風のあいまいな命令で朗読を結ぶ(Vgl. oben S. 10f.)。

そして、われわれはあの高い人のために涙を流すのではなく、あの人と同じように、神が望むものを捧げるがよい。それがいのちであれ、それにおよばぬものであれ。(6, 357)

伯爵は涙を流しながらコルディーの像に接吻する。

雷雲は轟きつつわれわれの上へと垂れ籠め、絶え間ない稲妻によって、覆い隠されたか、そうでなければ、消えてなくなるかのようにみえた。(同上)

「垂れ籠め」(auf uns herein) というのは〈上〉から〈中〉へ入ってくるのである。ネメシスがコルディーにのりうつったように、「雷雲」がかれらの内面を満たす。視覚的な眩惑はかれらの失神した心象風景である。こうして、かれらの精神は充電され、あの超越的なものにふれる。

感動の雷撃にうたれたところは、もともと、どんなものであれ地上的なものにはもはや耐えられない。ちょうど古代の人々にあっては、天の聖なる稲妻にあたった場所は、足を踏み入れることも、ものを建て増しすることもできなかったように。(6, 356)⁽³⁸⁾

かれらの儀式が〈天〉への内面的な志向によって動機づけられているとするならば、いま、かれらは〈天〉からの応答を受け取ったのである。〈中〉からの運動と〈上〉からの運動が照応する。詩の国がそこにある。

5. ある〈歴史〉の終わり

作者は「詩的な原則」に固執した。かれがそれによって表現したのは、旧体制のドイツでも、ナポレオン支配でもない〈政治的=倫理的〉理念だった。だが、ナポレオン戦争によって〈祖国〉の問題が現実的になってゆくとき、理念の方はいよいよ抽象的・審美的になってゆかざるをえなかった。その過程の帰結が、伯爵とジャン・パウルを襲う〈雷雲〉のモチーフなのだ。すべてが終わったとき、かれらはしばしの間、「自由の英雄たち」のことを思い、「沈黙」する(6, 357)。

ナポレオンの支配が終わったとき、作者は「革命とナポレオン戦争のすばらしい作用」が新しい世代に働いていることを、『ペルテス I』と呼ばれるノートに書き留めた。

かつてのホーフのギムナジウムで、国家市民や祖国などといったことばを、わたしは聴いたことがなかった。リヴィウスを熱中して読んでいたわれわれ若者たちにとっては、公共の制度はすべてなんの関わりもないことだった。いまのギムナジウムはなんとかわってしまった

ことだろう⁽³⁹⁾。

二つの異なる「ことば」が二つの世代をわけている。一方には、「公共の制度」、「国家市民や祖国」をめぐる「ことば」があり、他方には、「リヴィウス」の「ことば」がある。「リヴィウス」が『ローマ史』の作者であることはいうまでもない。王子セクストゥスに暴行されたルクレチアの自害と、ブルータスらによる専制政治の転覆の物語は「ルクレチアもの」(Lucretia-Stoff)として、ヨーロッパの詩人たちによってさまざまに書き継がれてきた。そして、18世紀後半、啓蒙主義者たちはこの素材に、暴君に抵抗する共和主義者の理念を読み込んだのだ⁽⁴⁰⁾。つまり、ここでジャン・パウルが「リヴィウス」と言っているのは、かれの「コルディー論」がそうであるような、あの〈政治的＝倫理的〉理念の〈詩的な〉歴史叙述を指している。歴史的にみて、そのような理念がヨーロッパの近代化、とくにフランス革命に大きく貢献したことは、周知の事実である⁽⁴¹⁾。しかし、この普遍的理念が現実の「公共の制度」と完全に一致するものでないことは、〈祖国〉をめぐる両者の行き違いをみても明らかであろう。「公共の制度」を考える場合には、理念とは別の「ことば」が必要なのだ。

ここでいう「いまのギムナジウム」の世代にあたるのが、ハイネ(H. Heine 1797年生)やグラッペ(Chr. D. Grappe 1801年生)の文学世代であり、そして、そのころホーフのギムナジウムをでたばかりのザントは、ハイネよりも二才年長ということになる⁽⁴²⁾。前者がいわば、歴史叙述の詩学を書き換えることによって、「コルディー論」を旧世代のものにしてしまったとするならば、後者はコルディーを忠実にまねることによって、旧来の歴史叙述の限界を身をもって示した。「コルディー論」は誤読された。まことしやかな物語とうそのような現実が交錯しながら、三月革命前期の歴史がはじまる。1819年、コッツェブー暗殺が引き金となって、カールスバート決議が採択される。ここにメッテルニヒの検閲体制が確立するわけだが、その起草者は、「コルディー論」の作者に資料を提供したゲンツだった。そして、「コルディー論」を引用し、ザントを弁護したデ・ヴェテはそれを理由にベルリン大学の教授職を追われた。

1823年に出版された「コルディー論」の最終稿にはコッツェブー暗殺をめぐる注が追加された。

このまったく呪われた、目の眩んだ男は、二重の命を奪ったのだった —— 他者のにして、また、自分の命を。というのも、どんな人殺しも自殺者だからである —— 行為ではなく、意見にとっては。そして、そうやって異端審問所以上におそるべきところに立ったのであった。〔・・・〕おお、だが、このような脳と心の両方の眩惑の場合には —— それは、他の神を信ずる者への反駁のためなら、たぎりたつ青年の手にペンのかわりに短刀をわたしかねない —— 自己の生の犠牲を高く見積もってはいけない。 (6, 337)

他者の意見を自己の意見の必要条件と考えているあたりに、検閲体制への遠回しな批判を読むことができるかもしれない。つまり、当局への配慮という意匠をかりて、自らの潔白を主張しつつ、そのじつ、さりげなく批判の矛先を当の体制に向けているわけだが、それがまた、当局の利用した暗殺事件を逆手にとっての技なのだから、二年後に死を迎える諷刺作家の力量にはいささかの衰弱も認められない。だが、ザントとの関係をみるかぎり、作者が〈狂熱〉に対する告発者として総裁に歩み寄っていることは明らかである。〈散文的な〉世界で生活している作者ジャン・パウルは、「短刀」と「ペン」を区別しながら、かれの〈歴史〉を単なる理性の限界に戻さざるをえなかった。そしてまた、そのこと自体が、「コルディー論」の〈ことばの世界〉へ向けてのすぐれた〈注〉になっているのだ。

注

- (1) Vgl. Naumann, Ursula: Predigende Poesie. Zur Bedeutung von Predigt, geistlicher Rede und Predigertum für das Werk Jean Pauls, Nürnberg 1976, insb. S.80ff.
 Wölfel, Kurt: Jean Pauls poetischer Republikanismus. Über das Verhältnis von poetischer Form und politischer Thematik im 18. Jahrhundert (1976), in: ders.: Jean Paul-Studien, Frankfurt/M. 1989, S.171-237, insb. S.216ff.
 Ohly, Friedrich: Jean Pauls Legende von Charlotte Corday, in: A. Bormann (hg.): Wissen aus Erfahrungen. Werkbegriff und Interpretation heute. Festschrift für Herman Meyer zum 65. Geburtstag, Tübingen 1976, S.322-337.
 Wölfelは主人公の行為を〈政治的〉問題から主人公の〈性格〉の問題に還元することによって、NaumannとOhlyはキリスト教の制度・伝承をてがかりとして、「コルディー論」にみられる〈伝説的〉形象を捉えている。しかし、かれらはいずれも、作者の詩論との関連で形象を解釈するところまではいかなかった。
 ところで、特にWölfelの場合、反＝リアリズムの探究には、Wolfgang Harich (>>Jean Pauls Revolutionsdichtung<< Hamburg 1974)に対する方法論上の異議申し立てが意図されていた。「文学のテキスト〔・・・〕が、政治的に評価されうるテキストになるという事態がどのように起こるのか——一方で文学の形式にとって、他方で政治的内容にとって、どのような条件のもとで、どのような帰結をともなって、そうなるのか——という問い」をHarichは見逃している、とWölfelは批判する(Wölfel: a. a. O., S.172. Vgl. auch Ohly: a. a. O., S.337 Anm.6)。だが、同じ問いをWölfel自身に向けるならば、この点でもかれの解釈は不徹底にみえる。Harichが方法として用いた時代考証を意図的に避けたWölfelは、まさにそれゆえに、「どのように起こるのか」を具体的に示すことができなかった、というのが私の見方である。
- (2) このテキストからの引用は〈T.〉で示し、ページ数を挙げる。
- (3) Schreinert, Kurt: Einleitung [zu Katzenbergers Badereise], in: Jean Pauls Sämtliche Werke, hist.-krit. Ausg., I. Abt. 13. Bd., hg. v. K. Schreinert u. E. Berend, Weimar 1955. S. LXXXI.
 以下、このテキストからの引用は〈SW.I/13〉で示し、ページ数を挙げる。
- (4) 例えば、「時代の精神」の箇所(6, 353 f.)。一稿では、「わたしのコルディーに対するもっとも厳しい論難」(T.149)として、ジャン・パウルは、コルディーも墮落したフランスの精神に毒されていた可能性を認める。「灰色の大洋から汲まれた一杯の水は純粋で透明にみえる。だが、大洋の汚い灰色は、その一杯を集めたおかげなのだ。」(T.150)ところが、二稿では、同じ比喩が肯定的な意

味でアダム・ルクスのドイツ精神に用いられる。「——革命の群衆とはちがって、帆だけではなく錨もっていたこのゆるがぬマインツの男を支配していたのも、時代の精神、というよりもむしろ、国民の精神だった。——かれはドイツ人だった。」

- (5) Schreinert, K.: SW. I/13 LXXXVI.

私はミュンヘン国立図書館とフライブルク大学図書館で二稿を閲覧したが、残念ながら、いずれも不完全な版だった。この二つのサンプルは1809年刊行となっているにもかかわらず、デ・ヴェテの引用した問題の箇所が削除されている。それ以外の箇所にまったく改竄がないならば、このSchreinertの報告に間違いはない。

- (6) Allgemeine deutsche Biographie, 30. Bd., hg. durch die historische Commission bei der königlichen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1890, S.338 f.

- (7) a. a. O., S.339.

- (8) Günzel, Klaus: Geist, Macht und Biedermeier. Die Karlsbader Beschlüsse und ihre Folgen, in: Die Zeit, 22. Feb. 1991(Nr.9) S.41.

その他、ジャン・パウルとブルシェンシャフトの関係についての実証的報告として：藤瀬久美子「ジャン・パウルとブルシェンシャフト」(日本独文学会東海支部『ドイツ文学研究』18号 1986年 29-44ページ)。

- (9) Jean Paul: Werke. Abt. I, hg. v. N. Miller, München 1959 ff.

以下、この全集からの引用は、巻数とページ数のみを挙げる。

- (10) カント(篠田英雄訳)：判断力批判(上)(岩波書店)1964年 275ページ。

- (11) 同上

- (12) 同上

- (13) カント(篠田英雄訳)：道徳形而上学原論(岩波書店)1976年(改訳版)111ページ。

- (14) カント(波多野精一他訳)：実践理性批判(岩波書店)1979年 178ページ。

- (15) 同上

- (16) 同上

- (17) Vgl. 4, 588 f.(>>Das Kampaner Tal<<)

- (18) Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd.15, bearb.v. M. Heyne... Leipzig 1899, S.2292 f.

- (19) a. a. O., S.2292.

- (20) Schreinert, K.: SW. I/13 LXXXIII.

- (21) Paul Emil Thieriot, *Violinist und Philolog*. Seine Briefe an Jean Paul, hg. v. Dorothea Berger, Reutlingen 1966, S.20.

- (22) Jean Pauls Sämtliche Werke, hist.-krit. Ausg., III. Abt. 3. Bd., hg. v. E. Berend, Berlin 1959, S. 29.

- (23) Schreinert, K.: SW. I/13 LXXXIII

- (24) Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 2, bearb. v. J. u. W. Grimm, Leipzig 1860, S.567.

- (25) 啓蒙主義者ジャン・パウルは〈啓示〉のモデルを受け入れることができなかった。だからこの場合も、一方的なく上〉からの運動ではなく、Naumannの〉〉Predigende Poesie<<を評したWölfelのことばをかりるならば、「世俗化する観念と、精神化する観念の相反する運動」(Wölfel,K.: a. a. O., S.218)なのだ。ところで、Naumannはこのネメシスの化身に言及して、「行為に対する責任は運命に託され、いっそう高い意志の道具としてシャルロッテは、聖人譚というジャンルが要求する無垢の中で現れることができる」と解釈する。しかし、ネメシスはただのアリバイではない。

- (26) Jean Pauls Sämtliche Werke, hist.-krit. Ausg., III. Abt. 3. Bd., [...] S.161. 出版者 Vieweg は 1799 年ベルリンからブラウンシュヴァイクへ移った (Vgl. Anm. z. d. Br., S.447)。
- (27) Bade, Heidemarie: Jean Pauls politische Schriften, Tübingen 1974, S.23.
- (28) Bade, H.: a. a. O., S.24.
- (29) Bade, H.: a. a. O., S.24.
- (30) コルディーの手紙, 裁判の記録は, J.W. Archenholzによって翻訳され, 1793年8月, 雑誌 >>Minerva<<に発表された。同年, C.M. Wieland は >>Neuer Teutscher Merkur<<で, コルディー一崇拜に異議を唱えている。Vgl. Nettelbeck, Petra u. Uwe: Charlotte Corday. Ein Buch der Republik. Mit einer Portraitgalerie der Revolution nach Levacher u. Deplessis-Bertaux, Nördlingen 1987 (2.Aufl.).
- (31) Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Reihe politische Dichtung. Bd. 1, Vor dem Untergang des alten Reichs 1756-1795, hg. v. E. Horner, Leipzig 1930.
- (32) Gleim, Johann Ludwig: Charlotte Corday an Danton und Robespierre. Oktober 1793, in: Deutsche Literatur. [...] S.208.
- (33) Klopstock, Friedrich Gottlieb: Die beiden Gräber. Juli 1793, in: Deutsche Literatur. [...] S.191.
- (34) Gleim, J. L.: Charlotte Corday. Oktober 1793, in: Deutsche Literatur. [...] S.207.
- (35) Vgl. Koebner, Thomas: Lektüre in freier Landschaft. Zur Theorie des Leseverhaltens im 18. Jahrhundert, in: Leser und Lesen im 18. Jh., Heidelberg 1977, S.40ff. Wölfel, K.: Kosmopolitische Einsamkeit. Über den Spaziergang als poetische Handlung. (1980), in: ders.: Jean Paul-Studien, a. a. O., S.102 ff.
- (36) 一稿ではこの比喩が最後に出てくる。二稿, 最終稿の作品構成からすると, ちょうど<雷雲>のモチーフの箇所に対応する。
- (37) Vgl. Ohly, F.: a. a. O., S.331 f.
- (38) <雷雲> はジャン・パウルの愛好したモチーフである。例えば:
 5, 880 (>>Friedens-Predigt an Deutschland<<)
 5, 984 (>>Dämmerungen für Deutschland<<)
 3, 585 (アルバーノの手紙 — 「戦争」 Vgl. oben S.7)
 4, 589 (>>Das Kampaner Tal<<—カントに対する論駁。Vgl. oben Anm.17)
 6, 1120 ff. (>>Selina<< Die Gewitterpartie.)
- (39) Hs. Nr.681., zit. n. Heinrich Bertram: Jean Paul als Politiker, Halle 1932, S.49. この箇所を引用している Bade も (Bade,H: a.a.O.,S.152 f.), Bertram 同様, <Livius> についてなんの言及もない。
- (40) Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte, Stuttgart 1970 (3.Aufl.), S.439 ff.
- (41) Z.B. vgl. Greive, Artur: Die Entstehung der französischen Revolutionsparole Liberté, Egalité, Fraternité, in: DVjs.43(1969), S.726-751.
- (42) プラーテン(August Graf v. Platen-Hallermünde, geb.1796) は 1820 年に『マラーの死』(>>Marats Tod. Eine dramatische Skizze<<) という短い戯曲を書いた。ここでは, コルディーの愛人の死がマラー暗殺のきっかけになっている。つまり, <政治的=倫理的> 志向が <心理的動機> にとってかわられる。