

初期ロマン主義の社会的地位

『ルチンデ』(1899)をめぐって

岡崎勝世

である。

この極めて短命に終わった「初期ロマン主義」の運動が当時のドイツ社会に於いて有した意味については、その多様な内容のどの側面を重視するかに応じて従来様々な評価がなされてきた。これらの評価は、極めて単純化すれば、今日次の四種に分けることができよう。一つはこれを中世の復活をはかるものとしてドイツ貴族のイデオロギーとするもの^①、他はドイツ市民階級のイデオロギーとするもの — これは、さらにその進歩的側面を代表するものとするもの^②と逆にその反動的側面を示すとするもの^③とに二分される — そして最後にドイツ小市民のイデオロギーと評価するものである。

こうした互いに相反する位置づけが生じた原因の一つは「初期ロマン主義」の主張の多様性と同時にその非政治性、抽象性にある。彼らはこの時代には政治的、社会的発言を意識的に控えており^⑤、これはこれで一つの政治的・社会的態度表明ではあるにしても、そのことによって当時の具体的・歴史的ドイツ社会におけるその思想の位置づけが困難となることは明らかだからである^⑦。しかも、イギリス産業革命とフランス革命という外圧によって当時のドイツは否応なく近代化を迫られていたが、この課題に対するドイツ諸階級の利害は様々な相対立しつつも、かつまた複雑に終み合ってもいたのである。かくして「初期ロマン主義」の多様性と非政治性、抽象性はそれぞれの立場の評価に一定の根拠を与えるものとなっていくのである。

さらに「初期ロマン主義」形成者たちのグループ解体後の思想的変遷もこうした様々な位置づけ

(一) はじめに

(二) 『ルチンデ』の成立

(三) 『ルチンデ』と愛の宗教

四 「初期ロマン主義」と社会

(一) はじめに

ドイツにおいてロマン主義が一つの「思想」として登場したのは1798年のことであった。この年、シュレーゲル兄弟を中心としてシュライエルマッヒェル、ノヴァーリス、ティーク、シェリングなどのいわゆる「ドイツ初期ロマン主義」グループが結集して機関紙『アテネウム』(1798-1800)を発刊し、そこで自ら一つの思想運動としてのロマン主義の成立を宣言したのである。彼らはイエナに於ける共同生活を基盤として緊密な「共同思考」を推進すると同時に、また個性的で多様な主張を展開していった。この運動自体は、しかし、その影響の大きさは対照的に極めて短命であった。1800年8月には『アテネウム』が廃刊され、次いでノヴァーリスの死(1801年)、フリードリヒ=シュレーゲルのフランス旅行への出発(1802年)、カローネ=シュレーゲルのアウグスト=ヴィルヘルム=シュレーゲルとの離婚、さらにシェリングとの結婚によるヴェルツブルクへの移住(1803年)、そして1804年にはティークとアウグスト=ヴィルヘルム=シュレーゲルがイエナを去って、ここにグループも完全に解体してしまうの

の原因となった。ナポレオンによるドイツ支配、解放戦争を経てヴィーン体制に至る激動したドイツ史の歩みの中で、例えばフリードリヒ＝シュレーゲルはまず民族主義者として参戦し、やがていわゆる「政治的ロマン主義者」としてメッテルニヒのイデオログに転化してゆく。また、解放戦争時にはロマン主義の第二世代により「後期ロマン主義」が形成されてもくる。こうした思想的変遷や民族主義的保守的傾向の強い「後期ロマン主義」に対する評価を「初期ロマン主義」にまで溯らせることによって、また、上の様々な位置づけが行われることになる。^⑧

最後に、各々の評価はそれぞれの研究者の彼自身の時代に対する態度決定とも結びついていた。近年における東西両ドイツにおけるロマン主義再評価に至るまでロマン主義の評価は同時に同時代への態度表明でもあり、そうした意味ではこの評価の歴史それ自体がまたドイツ思想史の一部を形成していると言えよう。こうしてその時々の歴史的状況に対する研究者の姿勢によっても種々の位置づけが生じてきたのである。^⑨

ロマン主義思想の正しい歴史的な位置づけを求めためには上述のような研究者の政治的志向の直接的投影を自制することは勿論必要である。しかしさらに必要なことは「ロマン主義」という概念そのものの内容を、自己にひきつけてではなく、その形成者、主張者にそくしてより厳密に捉えなおすことであろう。そしてそのためには、まさにフリードリヒ＝シュレーゲル自身が創始した「特性描写」の方法を厳格に適用することが必要だと考える。即ちロマン主義思想を発生史的にかつ段階論的に詳しく辿りなおすことこそ現在求められていると考えるのである。そのことによって始めてロマン主義思想の特性を認識し、正しい位置を与えようとするのである。

私は以上のような考えからフリードリヒ＝シュレーゲルの思想的発展について論考を重ねてきた

^⑩が、本稿ではそのあとをうけて「初期ロマン主義」の段階におけるその思想内容の分析、位置づけを試みたい。その際に彼の唯一の「小説」である、『ルチンデ』(1799)を考察の中心対象とするが、それは本書が「1799年を記念するロマン主義の短かい全盛期」^⑪に発表されたものだからであり、しかもその「主義宣伝書」とされる作品だからである。さらにまた本書が「社会問題に対するロマン派の唯一の試みである」^⑫とされ、従って、先にも述べた「初期ロマン主義」の非政治性による歴史的な位置づけの困難さに対しこれを克服するための唯一の手がかりを与える作品だからなのである。

(二) 『ルチンデ』の成立

フリードリヒ＝シュレーゲルは、1798年10月20日ノヴァーリスに宛てて「この冬私は『ルチンデ』という軽薄な小説を軽薄にものしようと考えている」^⑬と書いた。もちろんこの言葉は単なる駄洒落であり、内に満々たる自負と野心をこめたものであった。次いでこの企ての目的を「一篇の新しいバイブルを書き、マホメットとルターの志を継ごうとするものだ」と述べているからである。こうした自負と野心が『ルチンデ』をめぐって語られる所以を探ることが本章の課題であるが、それは同時にこの作品の成立過程を問うことでもある。結論を先に言えばこの作品はフリードリヒの従来の文学研究と恋愛体験の二つが結合したところで成立し、しかもそこに於ける主張内容が同時に彼自身その成立を宣言した「ロマン主義」の核心を占めるものだったからである。そこで以下では上の二つの側面から成立過程をみていくことにしよう。

『ルチンデ』に至るまでのフリードリヒの文学研究とその思想的発展は大きく三期に分けることができよう。まず第一期は「初期」と私が仮りに呼んでいる時代(1795年まで)で、この段階の彼の文学理論の立場を最もよく示しているのが『ギ

⑭
リシア文学の研究について』(1795)である。その思想内容から言えば一口にこれを古典主義期と呼ぶこともできる。ここでは彼は文学を「近代文学」と「古代文学」に大別して前者に対し新たな客観的普遍的美を実現する「美的革命」の課題を提起し、そして古代文学にはこの美的革命に規範を与える「典型」としての位置を与えていたのである。即ち具体的にはソフォクレスに於いて完成をみるギリシア悲劇を古代文学の頂点とし、客観的美の最高極致として位置づけていたのである。後に見るようにこの頃カロリーネとの出会いを機に小説のプランを立てたものの彼はそれを完成しなかったが、それはむしろ当然であったとも言えよう。当時は彼はまだ小説という形式に悲劇のような高い価値を置いてはいなかったからである。

⑮
第二期は『リュツェーウム断片』(1797)によって代表されるロマン主義への「過渡期」(1796-1798)である。この期の最も重要な成果は「イロニー論」を形成したことであるが、これと結びついて古代文学と近代文学の位置づけも変化を見せた。先の『ギリシア文学の研究について』について「ギリシア文学に関する私の試論は散文で書かれた作為的頌歌であって、その目指しているところは文学における客観的なものである。そこでいちばん良くないのは、欠くべからざるイロニーがまったく欠如していることであると思われる。最良の点は、文学には無限に多くの価値があるということを確認をもって前提としていることである。」(LF 7、II S.148 f)⑯と述べ、従来の古典主義的立場への自己批判が行われる。そしてこの自己批判を通じて古代文学の位置については「すべての古典的文学ジャンルは、きわめて厳正にみるならば、今や笑うべきものである。」(LF 60、Ebenda S.154)、また「古代人は文学におけるユダヤ人でも、また文学におけるキリスト教徒でもイギリス人でもない。古代人は神が専断的に選び出した唯一の芸術的選民ではない。彼

らは唯そのみが救済を与えるものである美の信仰をもっていないし、また詩の独占権を所有してもしないのである」(LF 91、Ebenda S. 158)とされるに至る。すなわち従来古代人にのみ承認していた芸術的選民の地位をここでは近代人にも承認するに至っているのである。近代文学と古代文学の価値の同等性が承認されるに至っているのである。但し両者は同じ質を有しているのではない。「古代人の中に我々はあらゆる文学の完成した文字体系を見、近代人の中には生成しつつある精神を予感する。」(LF 93、Ebenda)⑰古代文学の特質を「完成」とし、近代文学のそれを無限の生成、発展とし、それぞれに文学の世界に於ける同等の市民権を承認しているのである。そしてこの近代文学の無限の発展の論理こそ彼のいう「イロニー」に他ならなかった。

最後にこの期には近代文学に最もふさわしい形式として「小説」があらためて重視されるようになった。「三つの支配的文学ジャンル、1ギリシア人においては悲劇、2ローマ人においては風刺、3近代人においては小説」(VS. 88)という1797年のノートに記された言葉はそのことを示しているといえよう。⑱
こうしてこの「過渡期」においては「小説」という形式にあらためて重要な地位が与えられたが、この同じ1797年晩夏にフリードリヒはドロテアと邂逅し、そしてあらためて先に手をそめつつも一度は放棄した「小説」に接近してゆくのである。

第三期はいうまでもなく「初期ロマン主義」の時代であり、フリードリヒに即していえばそれは1798年から彼がフランス旅行に出発する1802年までの期間である。雑誌『アテネウム』に発表された『アテネウム断片』、『文学についての会話』、『イデーエン断片』などの断片や諸論文、そして本稿の対象たる『ルチンデ』などの諸作品によって代表され、ドイツ思想史上最も大きな影響を残した時代でもある。

これらのうち最も重要なものはロマン主義の綱領とも言うべき『アテネウム断片』第116番である。ここで彼は自らロマン主義の成立を宣言すると同時にその内容を極めて圧縮された形式で述べているからである。以下その全文を引用しつつ、その意味するところを私なりに明らかにしてみたい。

「ロマン主義文学は発展的総合文学である。」

(Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie, II S.182)

冒頭のこの一文がロマン主義文学の定義であるが、ここではまず“romantisch”の語の意味が問題であろう。私なりにまとめれば、語源的には、まずラテン語を母語とする言語及びその言語で書かれた作品を、次いで中世に発生する宮廷詩や騎士物語などのロマン系言語で書かれた文学を意味するが、内容的には上の諸文学と同質の内容を有する文学を、すなわち「情感的素材を空想的な形式で叙述しているもの」(Gesprach, II S. 333)²¹一般を、とりわけ愛の物語をさし、最後に形式的には「小説」の形式をとるものとする事ができよう。

次いで『断片』は冒頭の定義にある「総合文学」の内容を以下のように説明する。

「その使命は、単に引き離されたあらゆる文学ジャンルをふたたび合一し、文学を哲学および修辞学と結びあわせるにとどまらない。さらに韻文と散文、創作と批評、人為文学と自然文学を混ぜあわせ溶かしあわせ、文学を社交のなかへもちこんで活気あらしめ、生活と社交を詩的なものに変え、機智を詩化し、芸術のさまざまな形式をあらゆる種類の緊密な形成素材によって満たし、フォームのはばたきによって生動せしめんとするものであり、かつまたそうすべき使命を帯びている。」「ロマン主義文学は、いくつもの体系をそのなかにふくんでいる最も大なる芸術体系から始まって、歌をつくる子どもがその素朴な歌とともに洩らす溜息やくちづけに至るまで、詩的でさえあるならばあらゆるものを包括している。ロマン主義文学は、あらゆる種類の文学的個体の特性描写をおこなうことが唯一の重要な任務であると考えたくなるほ

どに、描写された対象のなかに自己を没入することもある。だがそれにもかかわらずこのようにして創作者の精神を完璧に表現することのできる形式はまだ存在していない。そのため幾人かの芸術家たちは、単に一篇の小説を著そうとしてたまたま自分自身を表現するという結果を得たにすぎないのである。ロマン主義文学だけが、叙事詩とおなじように周囲の世界全体の鏡となることができる。時代の似姿となることができる。だがまたロマン主義文学は、たいていの場合いかなる実在的関心にも観念的関心にもとられず、文学的反省の翼に乗って、描写された対象と描写する者との中間に漂い、この反省を次々に相乗して合せ鏡のなかならぶ無限の像のように重ねてゆくこともできる。」前半の「使命」に関する部分は人間の活動領域に関わらせながら「総合文学」の意味を説明したものである。即ちそれは文学の領域にあらわれる全ジャンルを総合するとともに哲学と文学を総合し、かくして芸術全体を、さらには全精神世界を総合し活性化せしめようとするのである。否さらにはそれを通じて人間の全生活を、「詩的なものに変え(poetisch machen)」ることを目指しているのである。

後段はその総合性の内容的説明である。それは「詩的でさえあるならばあらゆるものを包括」しており、「描写された対象に自己を没入」してしまった叙事詩的世界から「反省を相乗して」自己創造と自己破壊とを重ねつつ完成にむかって無限に展開してゆく精神世界に至るまで全ての世界を包括する。従ってロマン主義文学は一方で「周囲の世界全体の鏡となることができる」と同時に精神の無限の活動=イローネーを「合せ鏡の中にならぶ無限の像のように」も写し出すことができるというのである。

次にロマン主義文学の形式が語られる。

「それは最も高度にして最も多様な形成を可能ならしめる。しかも単に内部からのみならず、外部からもである。すなわちその作品はそれぞれに一つのまったき全体でなければならないのであるが、その一つ一つ

の全体のあらゆる部分は、おなじように組織される。そのことによってそこには限りなく拡がってゆく典型への眺望が開ける。さまざまな芸術のなかでロマン主義芸術の占める位置は、哲学における機智、人生における社交、交際、友情および愛にひとしい。」

フリードリヒはこうした形式がある場所で「共和制」²²にたとえ、また、『文学についての会話』の中で「ぼくはアラベスクを文学の確固たる本質的な形式あるいは表現方法であるとみなしている」(Gesprach, II S. 331)と述べている。そして自らこの「アラベスク」としての『小説』²³に範例を与えようとして『ルチンデ』に取り組んでゆくことになるのである。

冒頭の定義の「発展的」という形容詞の意味が次に明らかにされる。

「他の種類の文学はすでに完成して、したがって完全に分解することができる。ロマン主義文学はまだ生成の途上にある。それどころか、永遠にただ生成しつづけていて、決して完成することがないというのが、ロマン主義文学に固有の性質なのである。したがっていかなる理論によっても分析しつくすことはできない。予見的批評のみが、その理想体の特性描写をあえて企てることが許されるであろう。ロマン主義文学のみがひとり無限であり、ひとり自由である。そして詩人の恣意はいかなる法則をもわが身に甘んじて受けることはないというのが、その第一の法則である。」²⁴そして次にロマン主義文学の位置づけを行ってこの『断片』を終えている。

「ロマン主義文学はジャンルを超えたものであって、いわば文学そのものであると言うことのできるただ一つの文学である。ある意味ではすべての文学はロマン[主義]的 romansisch であり、あるいはあらねばならないからである。」

こうして彼はロマン主義文学を歴史上出現した二つの文学である近代文学(=「人為文学」)と古代文学(=「自然文学」)を総合したものとして、文学の全ジャンルを総合したものとして、さらに

は全精神領域を総合し、かつ人間の現実生活そのものをも「詩化(poetisieren)」するものとして位置づけたのである。²⁵

『ルチンデ』に与えられた使命は単に上に述べた「アラベスク」の形式を具体的に提示するにあつたのみではない。何よりもこうした「ただ一つの文学」としてのロマン主義文学の「新しいバイブル」を人々に与えんとしたものであった。

『ルチンデ』にその理論と形式を与えたものが上述の文学研究の歩みであったとすれば、それに内実を与えたのは彼の恋愛経験であった。やがて義姉となるカロリーネ=ペーマー及び妻となるドロテーア=ファイトとの関係の中で彼がどのようにしてこの「内実」を形成していったかを次に見ていきたい。

カロリーネにフリードリヒが出会ったのは1793年8月2日のことであり、これが同時に彼とフランス革命との出会いでもあったことについては以前にも触れたことがある。²⁶彼女がフリードリヒにもたらしたものは、しかし、生々しいフランス革命の息吹きのみではなかった。「カロリーネにおいてシュレーゲルは初めて解放された女性と出会った」²⁷のであり、そしてこのカロリーネとの交際の中で『ルチンデ』への端緒が与えられたのであった。即ち翌94年には一編の教養小説のプランが彼の内に芽生えていくのである。そこでは高い教養と女性的特質を兼備した女性と高い教養を有しつつも女性的特質が破壊されてしまっている女性が配され、二人との関係を通じて成人に達してゆく青年の歩みが描かれる筈であった。しかしこの計画は当時彼がまだ「古典主義」の立場にあり悲劇を最高の形式と考えていたこともあってほんの少し筆をそめたのみで放棄されてしまった。

このようにカロリーネとの関係は『ルチンデ』を直接実らせるには至らなかったが、他方、彼の古代文学研究と女性観には大きな実りをもたらした

た。その事を示しているのが『ギリシア詩人に於ける女性について』(1794)²⁸と『ディオティーマ論』(1795)²⁹の二篇の論文である。前者においてはホメロスから没落期ポリス詩人たちに至るまでの時代を対象として彼らの作品にあらわれる女性像が迎られている。そしてギリシアにおいては女性には、男性同様人間性完成の可能性が承認され、また完全な女性美が表現されたと主張する。彼によれば豊かさ、調和、完成(この完成はまた自立性、道徳的愛としても現われる)の三要素がギリシア人のとらえた人間性の最高美の根本要素であって、「これら三要素が一人の人間像に統一されるならば、この人間は完全に描写されることになるのであり、かくて人間の最高美が成立するのである。この段階は男性の人間像についても、また女性の人間像についても同様に、ソフォクレスに於いて達成されたのである。」(IS. 59)

『ディオティーマ論』ではプラトンの『饗宴』に登場するディオティーマとは誰であったのかという問題について論じ、ピュタゴラス学派の女性、スパルタにおける女性などを基礎としてプラトンの女性論が成立し、そのプラトンによってディオティーマ像が形成されたと述べていく。このディオティーマは、実は、カロリーネでもあった。すなわちソクラテスに対するディオティーマの位置をフリードリヒに対して持ったのがカロリーネであり、こうしてこの論文は間接的な彼女へのフリードリヒの愛の表明でもあったのである。また彼が彼女から何を学んだかを表白したのももであったのである。フリードリヒはさらに積極的に自己の女性論をここで展開してゆくのもそのことを示しているといえよう。「女性は男性と同様より高次の人間性へと純化されるべきである。また、道徳においても国家においてもアッティカ悲劇という理想的芸術が現実に達成したものを達成しようとする試みは……常に称讃に値するものなのである。すなわち性についてはそれを抹殺することな

しに類の下に従属させるべきなのである。」(IS. 92)こうした見解はさらに当時のドイツの芸術、道徳界における女性論批判へと展開されていく。「我々の道徳……と我々の優れた芸術において支配的なもののうち、誇張された女性的徳以上に醜いものが、また誇張された男性的徳以上に吐き気をもよおさせるものが他にあるだろうか。」(Ebenda)当時のドイツでは女性に「単純さ」、「忍耐」、「献身」といった様々な徳を押しつけているが、フリードリヒによればこれらの徳は一言で言えば女性に「絶対的性格喪失性」(Ebenda S. 93)を求めているものに他ならなかった。他方これに対置される男性の「支配欲の激しさ」などの徳もまた醜悪で忌むべきものであった。「ただ自立的な女性と柔和な男性のみが善であり美なのである。」(Ebenda)そしてこうした「純粋な男性的徳と女性的徳とを破壊することなしに導くことこそが……最高の自由な芸術なのである。」(Ebenda)以上の主張が『ルチンデ』の根本的要素となっていくのはあとに見るとおりである。

フリードリヒのこの女性観はさらに激しいシラー批判としても展開された。シラーが『女性の気高さ』(1796)において女性の「優雅」、「慎しみ深さ」、「まめやかさ」、「やさしさ」等々の徳を歌い、これに対し男性の「はげしい力」、「情熱」、「欲望」、「不敵な力」等々を対置したとき、フリードリヒにはこれがまさに当時の愚劣な女性論の典型に見えたのである。この詩を評して彼は言う、「厳密に言えばこの作品は一篇の詩たるに値しない。……ここにも表現の理想化がある。ただその方向が逆である。上向きではなく下向きであり、真実からはるか低く隔たっている。詩のとおり男性がいたとすればそんな男は両手両足を縛りつけておかなければならないだろうし、このような女性には赤ん坊用あんよ紐と保護帽こそふさわしい。」(II S. 6)そしてこの同じ評論文の中で「詩人としてのシラーをゲーテと比べ

のは……そもそも不公平というものだ」(Ebenda S. 8)と断言して詩人としてのシラーを全面的に否定するに至っている。翌97年5月になってシラーとシュレーゲル兄弟の対立が決定的となりそれが原因でフリードリヒはベルリンへの移住を余儀なくされるのだが、両者の間の女性論の対立もその一因となったのであった。³⁰

「自立した女性」として最初に彼の前に立ち、ディオティーマとして彼を導いたのがカロリーネであるとすれば、そこで学んだ愛を完成に導いたのが第二の「自立した女性」ドロテアであった。しかしカロリーネがその自立性をフランス革命から獲得したとすればドロテアはそれを直接には彼女自身の属した当時のユダヤ人社会から得たとも言えよう。ドロテアは近代ユダヤ人の父とされレッシングの『賢人ナータン』(1772)のモデルともなったモーゼス＝メンデルスゾーンの長女であり、妹のヘンリエッテとともにこの父から直接教養を受け高い教養を授けられた。³¹もともとプロイセンはユグノーと並んでユダヤ人にも古くから門戸を開いていたが、特にフリードリヒ大王の時代には彼らはゲッターから解放され、市民権はまだ与えられていなかったもののその大きな経済力を背景に各方面でドイツ社会に進出しつつあった。モーゼス＝メンデルスゾーンはこうした時代状況を背景としてユダヤ人内部では「内なるゲッターからの解放」をとなえる「革新派ユダヤ教」の理論的指導者として活動し、ユダヤ人のドイツ社会への「同化」を推進した。他方彼はドイツ人社会に対してはモーゼ五書の独訳などを通じてユダヤ教とキリスト教の同質性を教え、宗教的動機からする反ユダヤ主義の撲滅のために闘った人であった。彼女は当時ドイツの代表的啓蒙主義哲学者ともされていたこうした父から「当時の少女としては特別に多面的な教養」³²を授けられたのである。

モーゼス＝メンデルスゾーンは、しかし、長女

の結婚に関しては全く伝統的行動を脱することをしなかった。19才の娘の意向を全く顧慮することなく、1783年ベルリンの銀行家ジーモン＝フェイトに嫁がせたのである。この二人の間には四人の子供が生まれたものの結婚そのものは失敗であった。夫のジーモンはごく鷹揚な性格ではあったが精神的には全くその若妻に遠く及ばず、彼女は子供のために夫のもとに留まる決心はしていたもののすっかり消耗してしまう。見かねてヘンリエッテ＝ヘルツが離婚の仲介を申し出た程である。こうした彼女を精神的にも、そして後には実質的にも解放してくれたのはサロンであった。当時ベルリンはサロンの全盛時代を迎えており、なかでも特に有名なものが上記のヘンリエッテ＝ヘルツのサロンであり、またラーエル＝レヴィンのそれであった。しかもこれら二人の女性がともにユダヤ人女性であったことは注目に値する。このこともまた先に触れたユダヤ人のプロイセンにおける当時の状況をぬきにしては考えられないであろう。すなわちドロテアの例自体もそうであったようにそうしたサロンの中心になりうるだけ高い教養を有する女性を提供したのが当時のユダヤ人社会だったのであり、また、身分制的因襲や旧来の道徳的束縛によって身動きの困難なドイツ人社会の内であって、ユダヤ人女性の開くサロンはそうした旧弊から自由な一つの空間を提供し、王族から平民に至るまで、様々な身分の人々が一個の自由な人間として対面しあえる精神的解放区となり得たのである。³³ドロテアは上のヘンリエッテ＝ヘルツのサロンには妹とともに1779年のその開始当初からのメンバーとして参加していたし、自らもサロンを開き、他に90年代にはラーエル＝レヴィンのサロンにも出入りするようになっていく。

フリードリヒ＝シュレーゲルがイェナからベルリンに移住したのは1797年6月のことであった。5月にシラーとの不和が決定的となり、ゲーテの勧めから、また雑誌『リュツェーウム』の同人と

して活動するためにもベルリンに赴いたのである。当時 25 才にしてすでに評論家として名をなしていたフリードリヒはただちにベルリンの諸サロンに迎えられ、その「騎士かつ前衛戦士³⁴」として活動を開始してゆく。ベルリンでの彼の活動は彼に多くの新しい友人や体験を与えた。ティークやシュライエルマッヒェルという来たるべき「初期ロマン主義」の時代の重要メンバーを獲得し、また後者を通じて宗教問題に考察を拡大しはじめる。この期に「リュツェウム断片」においてイロニー論を確立しそれとともにロマン主義への移行が決定的になっていくことも先に見たとおりである。そして、さらに、ベルリンは彼にドロテアと『ルチンデ』をもたらししてくれたのである。

二人が出会ったのは 1797 年晩夏、ヘンリエッテ＝ヘルツのサロンであった。ドロテアは一度はファイトとの結婚生活に妥協を決心してはいたものの、ここでフリードリヒの愛を得てついに離婚を決意し、98 年 12 月に別居、翌 99 年 1 月正式に離婚した。そして同時にフリードリヒとの以後 30 年間にわたる結婚生活を開始した。もっとも二人には正式の結婚は考えられなかった。フリードリヒの父の反対や、もし結婚のためドロテアが洗礼をうけユダヤ教棄教者となれば革新派ユダヤ教指導者としての父モーゼスにとってそれは不当な恥辱となるであろう等の障害があったからである。またこれらの障害がもともと因襲的な結婚という形式やそこにおける女性のあり方に強い批判的見解を有していた両者に対し一層形式としての結婚を否定する方向におし進めることにもなったからである。

こうしてフリードリヒにとってはドロテアとの結婚は一方ではカロリーネとの関係のなかから育ててきた彼の女性観、結婚観の完成であり実践であったが、他方ではそれは当時のドイツ社会に対する一つの反逆でありそれ故にまた否応なしに当時のドイツ社会との対決を迫るものでもあった。

そしてまさにこの体験が『ルチンデ』を産み出したのであった。ドロテアとの出会いの直後の 97 年晩秋に先に触れた「小説」のプランが再びとり上げられ、98 年 10 月にはこの章冒頭で引用したノヴァーリス宛の手紙が書かれている。この 98 年は同時に彼が「初期ロマン主義」の時代を開始する年であり「アテネウム断片」第 116 番に於いてロマン主義の成立を宣言した年でもあった。そして二人の「結婚」生活が開始された 99 年 1 月に『ルチンデ』が書き始められ、5 月に出版されていくのである。

(三) 『ルチンデ』と愛の宗教

前章ではフリードリヒ＝シュレーゲルの「初期ロマン主義」時代までの歩みを辿り、『ルチンデ』が彼の文学研究によって理論と形式を与えられ恋愛体験によって内実を与えられて成立したこと、またそれがロマン主義思想の「新しいバイブル」としての使命を与えられたこと、そして最後に彼の結婚が否応なく当時の社会と対決を迫るものであるが故にこの作品が「社会問題に対するロマン派の唯一の試み」としての性格を有せざるを得なかった次第をみてきた。以下ではこの作品についてその積極的主張内容、社会批判、形式の順で見えていくことにしたい。³⁵

『ルチンデ』の内容を一口に言えばシュライエルマッヒェルが、むしろ彼のみが、当時正しく評価したようにそれを「愛の宗教」(S. 12)と行うことができるであろう。フリードリヒが自らを「マホメットとルターの志を継ぐ者と豪語したその言葉も彼がここで根本的に新しい愛の本質を宣べ、またそれを通じて人間生活そのものを「詩化」するための新しい観点を提示しようとの自負にもとづいているのである。以下その「愛の宗教」の内容をまずかいつまんで見ていくことにしよう。

「最も美しい境地についてのファンタジー」の章の中でこの作品の主人公ユーリウスはルチンデ

にあて彼女との邂逅以前の状況を想起しつつ次のように言っている。当時なら「私が今感じているような喜びや愛情があらうとは、そしてまた私にとっては最もやさしい愛人であるとともに最良の伴侶であり、かつ一人の完全な女友達でもあるような女性があらうとは、まるで一片の夢としか考えられなかったでしょう。」(S. 10) この言葉がこの作品の核心でありテーマである。即ち一人の女性は一人の男性にとって愛人であると同時に伴侶でありかつ友人でもあるべき存在なのであり、そうした女性との「魂の永遠の統一である結婚」(S. 11)こそが真の結婚だと彼は主張するである。女性も男性同様「性」を抹殺することなく、かつカロリーネやドロテアがそうであった如く自立的で完全な人間性の完成を目指すべきでありまた完成を達成しうるのである。結婚とはそうした両性の「魂の永遠の統一」以外の何ものでもあってはならないのである。「最も美しい境地」として彼が提出する男女の役割交換の遊戯というファンタジーに於いて彼が主張するもの上³⁶のことに他ならない。

愛の実現のために「偏見から自由であること」(S. 15)の重要性を説いた「可憐なウィルヘルミーネの特性描写」の章を経て、次の「厚顔に関する寓話」では愛の宗教の理論が展開される。まず女性の本性については次のように言われる、「女性の衣裳が男性のそれよりも優れているように女性の精神は男性のそれよりも優れており、女性は唯一つの大胆な連想によって文化と市民的伝統を越えてたちまち無邪気の状態と自然の懐の唯中に身を置くことができる。」(S. 20)「女性たちのうちには神聖ならざる者は一人もない。というのは彼女たちはすでに皆完全に愛を自らの内に所有しているのであり、その愛の汲み尽くし得ぬ本質については我々青年男子は常にただほんの少しづつ学び理解しうるようになっていくだけである。」(S. 22) これに対し男性は女性に対す

る愛を通じてのみはじめて成長を遂げうる存在である³⁷。従って青年男性には愛の教養の段階が存在する³⁸。第一段階は「肉の感覚」(S. 21)を通じた愛の段階、第二段階は「ファンタジー」により愛が内面化し。「無限性、不分離性」(Ebenda)を追求してゆく。「第三の、また最高の段階は調和的な暖かさの永続的感情である。それを持っている青年はもはやただ一人の男性のようにのみでなく、また同時に一人の女性のようにも愛するのだ。彼においては人間性が完成されており、生の最高点に彼は達しているのである。」(S. 21f)女性にはその本性からしてこうした愛の教養段階といったものはありえない。しかし現実の社会の中ではその本性が健やかに発現する条件があまりにも少ない。かくして現実には二種類の女性が社会に存在することになる。すなわち「官能と自然と自己自身、及び男性を尊重し崇める」女性と、「内的な真の無邪気さを喪失してあらゆる享楽を悔恨によってあがかない、その結果内心からの非難に対して傷ましい無感覚の状態に陥ってしまっている」(S. 22f)女性とに。前者の女性はもうすでに神聖かつ救われている。しかしむしろ後者に属する女性をつくり出す環境こそが問題なのだ。ドロテアやカロリーネのかつての結婚生活そのものがそうであったように「それはどこにでもある話」(S. 23)だからである。「しかし彼女たちが救われていないからといって、彼女たちは救われ得ないのだといえるだろうか。」(Ebenda)そうではない。彼女たちには「愛の焰はは完全には消滅しておらず、極めて深い灰の層の下ではあるとしてもその底には灼熱した火花が存在しているのである。」(Ebenda)こうして今やフリードリヒは宣言する。本書は「まことの快樂と愛との崇高な福音書」(S. 25)なのであり、「こうした神聖な火をかきたて、偏見の灰から清め、そしてもし焰がかすかにでも燃え上がっているところではそれを慎しみ深い犠牲によって養うこと、これこそ

私の男性的野心の最大の目標なのだ」(S. 23)と。

他の諸章は上で宣べられた「福音」のいわば各論であるといえよう。「怠惰への牧歌」の章では愛を育むにあたり最大の障害の一つとしてあとでも見るように「勤勉」が非難され、それに対し「怠惰」が称讃される。「誠と戯れ」では俗物的結婚生活においてのみ嫉妬は意味を持つが其の愛はそれとは無関係でむしろ誠と同一のものと説かれる。本書の中で最長のそれ自体一つの教養小説ともなっている「男性修業時代」の章では画家である主人公ユーリウスが様々な愛の形を経験しつつ最後に女流画家ルチンデと出会うまで、そして男性修業時代が完了して彼の芸術も完成の域に達するまでが描かれる。ルチンデについては次のように言われている、「彼女は絵画を一つの職業や技術としてではなく、ただ快樂と愛から描くのだ。……ルチンデはロマン的なものへの決定的な傾向をもっていた。……彼女もまた、凡俗な世界に生きずある独自の自分で考え出し自分で作り出した世界に生きている人間であった。彼女が心から愛し崇めているもののみが実際彼女にとっては現実的なものであって、そうではないものはすべて無に等しかった。……また彼女は大胆な決意をもってあらゆる顧慮と束縛とを切って捨てており、まったく自由に自立的に生きていた。」(S. 53)この章は作品の全構成の中では男性の愛の教養段階に関する彼の理論の具体的文学的叙述という性格を有し、そのためにリゼッテという高貴な魂を持った娼婦を創造してこれをユーリウスの「肉の感覚」段階の愛の最後に配している。ルチンデが愛の教養の第三段階にユーリウスを高めたことはいうまでもない。しかし他方このルチンデは明らかにドローアであり、ユーリウスはフリードリヒに他ならない。また本章に登場するリゼッテ以外の他の7名の女性たちはすべてフリードリヒ自身の周囲にそのモデルを推定しうるの³⁹であって、このことが発表当時この作品が大きなスキ

ャンダルとして受け取られ誤解される最大の原因ともなった。

「変身」の章では彼の主張する「愛」について詳論し、「靈感を得たディオティーマはソクラテスにただ愛の半面をのみしか啓示しなかったのだ」(S. 60)とプラトン⁴⁰を批判しつつ精神的な愛と官能的愛との統一こそ真の愛たることを主張している。次いで「二通の手紙」では病氣、死が論じられ、「死によって清められる」(S. 71)あるいは「死もまた美しく快よく感じるもの」(Ebenda)としていわゆる死による愛の完成を説き、さらに「憧憬と憩い」の章では「真昼の喧噪」に「夜の憩い」(S. 78)が対置され、夜とそこにおける憧憬、心情、愛の深化が讃美される。そして最後に「ファンタジーの戯れ」の章においては愛の実現を阻んでいる「理性」を攻撃し「理性の極致とは理性が自らすすんで沈黙し、魂をファンタジーに返還し、若い母親がその愛児とやさしく戯れるのを妨げないということに他ならない」(S. 81)と主張している。

さて、先に引用した『アテネウム断片』第116番ではロマン主義文学は「世界の鏡」でもあることが要求されていた。『ルチンデ』は上に要約したようにその主張を積極的に表明すると同時に、その立場から当時の世界を映し出す任務をも負っていたのである。しかし『ルチンデ』における社会描写が純粹に客観的描写たり得ず、具体的には社会批判として行われざるを得なかった事情も先に見た通りである。以下ではこうした社会批判的要素をもっているフリードリヒの主張を要約しておきたい。

まず第一に目につくのは当然ながら当時の一般的な結婚生活に対する厳しい批判である。「そこでは夫は妻のうちにただ牝のみを愛し妻は夫のうちにただ牡と社会的地位との品質のみを愛し、そして夫と妻とは子供たちのうちにただ自分たちの作品と財産とのみ⁴¹を愛しているのだ。」(S. 33)

こうした事態の原因は女性の本性たる愛の焰に水を浴びせるような結婚のあり方にある。というのは「最初まず彼女たちは男どもを恐れ避けている。次いで彼女たちは下劣な男に身を献げさせられる。そしてそうした男たちをただちに嫌悪するかまたは欺き、ついには彼女自身と女性の使命とを軽蔑するまでになる。この彼女たちのささやかな体験を彼女たちは普遍的なものと考え、他の全てのものを愚かしいと考える。……こうした女性にとっては男性はもはや人間ではない。単なる牝にすぎない。……だからまた女性たち自身も単なる牝にすぎないのだ」。(S. 22f)

「怠惰への牧歌」の章は社会批判というよりはその独得の主張によって注目される。怠惰に対してまず最大限の讃辞が贈られる、「おお怠惰よ怠惰よ！お前は無邪気と感激との生の息吹だ。お前を呼吸するものは聖者であり、お前を所有し守護する者は幸福である。汝、神聖なる宝石！楽園からなお我々に残された神の似姿の唯一の断片よ。」(S. 25)さらに「この上ない憤満を抱いて私は今や睡眠を人生から減じようと望んでいるふらち者たちのことを考えた。彼らはたしかに眠らないのであろうが、しかしまた決して生きもしないのだ。そもそも神々の神々たるゆえんは神々が意識や目的をもっては何事をも行わないこと、またそのことを理解しかつそれに熟達していること以外のどこに一体求めようか」(S. 26)と述べ安静、安眠、無目的な生活、また無為、孤独が礼讃される。「天の下あらゆる場所で高貴なものと凡俗なものとを区別するのは怠惰の特権であり、これこそ貴族の根本原理なのである。」(S. 27) こうして「怠惰を宗教に作りあげるべきである」(Ebenda)とすら述べ受動的な「植物的な生」⁴⁰を理想と宣言するのである。こうした主張は勤勉や功利に対する反対につながっていく。「勤勉と功利とは人類の楽園への復帰を妨げる火焰の剣を持った死の天使なのだ。」(S. 27)最後にこの章は「高貴な怠

惰」(S. 29)を生涯の目的としたヘラクレスを讚美し、「教育と啓蒙の案出者」たるがゆえに「望むと望まざるに拘わらず労働しなければならない」(S. 29)プロメテウスを批判する風刺劇をもって終わっている。

プロメテウス批判に象徴される勤勉、功利性、労働そのものに対する批判は、その根底にある人間理性、合理主義そのものに対する批判としても展開される。「計画をもち、計画に従って行動し、計画を計画と織り合わせて新たな計画へと人為的に織り上げていくこと、こうした悪癖は神の面影を宿した人間の愚かな本性にあまりにも深く根ざしている」(S. 81)と述べ、次いで先にも引用したように理性に魂を「ファンタジー」に返還するよう要求するのである。それは本来やさしい神々の児である生活がこのファンタジーによってこそ「詩化」されるからに他ならない。

最後に『ルチンデ』の「小説」としての形式を見ておきたい。本書は短い序文と13の章からなっているがこれらの章は形式面から見れば手紙、覚え書、童話、対話、伝記、寓話など散文における様々なジャンルが意識的に散りばめてある。⁴¹全て散文であり韻文形式のものが無い点では彼の理論からすれば不十分ではあるが、しかし表題そのものにあるようにこの作品は全三部からなる著作の「第一部」として公表されたものであり、遺稿として膨大な詩が残されている。従ってフリードリヒの企図からいえば最終的には散文と韻文の全ジャンルを内包する作品となる筈であった。また上に紹介したように例えば「男性修業時代」の章は伝記、教養小説であり、「怠惰への牧歌」では怠惰で無目的かつ受動的な植物的生が礼讃され、「憧憬と想い」では夜が讚美される等々全ての章は各々独立したテーマと内容をもっている。他方これらの章はまた「愛の宗教」のテーマにすべて何らかの形で結合し、またその理論の各論としての性格も与えられていることも上に紹介した通りであ

る。フリードリヒは『アテネウム断片』第116番で「小説」はすべての文学ジャンルを総合したものでなければならず、また「その作品はそれぞれに一つのまったき全体でなければならないのであるが、その一つ一つの全体のあらゆる部分は、おなじように組織される」ことを要求していた。そしてその形式を「アラベスク」にたとえてもいた。『ルチンデ』はこうした文学理論の要求する「小説」の形式を実現した一つの範例としてフリードリヒ＝シュレーゲル自身によって提示されたものであった。そしてかかる意味でも『ルチンデ』は一篇の『新しいバイブル』と主張されたのであった。

(四) 『初期ロマン主義』と社会

上では『ルチンデ』がフリードリヒ＝シュレーゲルにより「まことの快樂と愛との崇高な福音書」として世に問われたものであることをみてきた。そして同時にそれは「発展的総合文学」としてのロマン主義文学に一つの典型を与えんとしたものであり、内容的には新しい愛と結婚に関する議論を中心に怠惰や無目的で受動的な植物的生の礼讃、病気、死、夜の讚美、また勤勉、労働、功利、理性の否定とファンタジー、憧憬による人生の「詩化」といった後のロマン主義文学において様々に展開されていくテーマがちりばめられており、また形式的にも「アラベスク」となっており、こうしたまさにロマン主義の「主義宣伝書」となっていることを見てきた。

もっとも、こうしたフリードリヒの意図と主張が当時の人々に直ちに承認された訳ではなかった。むしろ『ルチンデ』はフリードリヒの自負にも拘わらずシュライエルマッヒェルを除いては「初期ロマン主義」のグループにすら受け入れられなかった。兄ヴィルヘルムはこれを「非小説(Unroman)⁴³」と呼んだしカロリーネは「死屍」と呼んだ。最も同情的な評価を示しているノヴァーリ

スでも「思想的には……何ら非難すべきものではありません⁴⁵」と言うだけで「小説」として高く評価してはいない。こうしたイェナ＝グループの人々にすら見られる否定的評価の原因の一つはフリードリヒ自身その序文で「詩^{ゴエジエ}においてあまりに貧困」(KAVS.3)と自ら認めざるを得なかった、その芸術性の貧弱さにある。しかもこの詩における貧困を糊塗せんがためにこそ意識的に採用されたかに見える誇張された官能的表現が一層反発を招いた。ノヴァーリスは先に引用した同じ手紙で「心ある婦人ならば市場を閨房と取り違えているとって美しいアテネ女性を非難してもそれは当然でしょう⁴⁶」と述べている程である。匿名ながら公衆に対し批評文を発表して『ルチンデ』を擁護したのはシュライエルマッヒェルのみであった。そして「愛によってこの作品は単に文学的なるのみならずまさに宗教的であり、かつ道徳的である⁴⁶」と評した彼のみが『ルチンデ』の内容を正しく受けとめていたと言えるであろう。

しかし、また、こうした非難あるいは誤解を受けた原因は何よりもフリードリヒとドロテアをめぐる当時の状況にあった。フリードリヒは当時ヴィーラント、ヤコービー、シラー等に対する彼の激しい批判によって多くの敵をもっており、しかもそうした彼が高名なモーゼス＝メンデルスゾーン⁴⁷の長女と「魂の結婚」を開始したことだけですでに一大スキャンダルとされ、攻撃されるに十分であった。そうした状況の中では『ルチンデ』が一種のモデル小説と人々に受けとられざるを得なかった。しかもそこでは誇張した官能的描写を通じて当時のモラルと真向から対立する結婚観が赤裸々にかつ野放図に主張されていたのである。カロリーネはノヴァーリス宛の手紙で「著者にあまり近い人には印象が純粹たり得ないのが当然です」としつつ「私が彼の恋人だったならば決してこれを印刷させるようなことはしないでしょう⁴⁷」と述べている。カロリーネですらこうした反応を

示したとすれば、ましてやフリードリヒに敵意を持っていた人々がいかなる反応を示すかは明らかなことであろう。人々の激しい批難や揶揄、嘲笑に耐えつつドロテーア自身もシュライエルマッヒェルに書いている。「ルチンデに関しては——— そうですね。ルチンデに関しては！—— 私にとって極めて神聖かつ秘密のものである、かの最も内密のものがこのように公表され今あらゆる好奇心の持主や敵意を持つ人にさらされるなんて私にはしばしば心が凍る思いです。……しかしまた私は考え直します。こうした全ての苦しみは私の生命とともに消え去るでしょう……そして消え去るものの故に永遠的である作品を思い止ってはならない。——— そうですね。世間はこうした二次的なもの全てが消え去ったときにはじめて作品を正しく評価するのでしょう。」⁴⁸

当時の「世間」が『ルチンデ』をいかに受け取ったかについてはハノーヴァーの大学管理委員会が示した態度で代表させることができるであろう。1800年9月26日付チンチンゲン副市長宛のその命令書には「背徳的著作によって悪評高きフリードリヒ＝シュレーゲルがもし暫く逗留の目的をもって市に入る恐れあらば、彼に堅くそれを禁じてゲッチンゲンを去るよう命令すべし」⁴⁹とあるのである。こうした観点は『ルチンデ』を「はなはだ猥褻な書物」とし「『ルチンデ』が欲するものは、いっさいの人倫性を破棄することであり、単に風俗習慣の意味でのそれだけでなく、霊の妥当性、霊の肉に対する支配である人倫性のいっさいを破棄することである」⁵⁰とするキルケゴールによって引き継がれる。「初期ロマン主義」再評価の先駆者の一人リカルダ＝フーフにとっても『ルチンデ』は「奇形児」⁵¹でありその根本的特質は「放恣」と「情欲」であった。また、当時の理論的反対の代表者として我々はヘーゲルをあげることができよう。即ち婚姻を「合法的に倫理的なる愛」と規定し婚姻の儀式について「婚姻という倫理的結合に

対する同意の儀式的表明、並びにそれに応ずる家族や団体の承認及び保証……によって婚姻は手続上決定をみ、また実現される。かくしてこの結合は、かかる儀式を豫め行うことによって……のみ倫理的に営まれる」とするヘーゲルにあってはとうていシュレーゲルの「魂の結婚」は容認できるものではなかった。「愛は実体的なものであり、その上儀式を以てしてはその価値を失うという理由によって、結婚の儀式は無用であり、除かれてよい形式であるという考えを、『ルチンデ』の裡でフリードリヒ＝フォン＝シュレーゲルが、また彼の後継者の一人が匿名の書簡の裡で述べている。そこには愛情的献身が愛の自由及び内実性を証明するに必要なものと考えられているが、不貞者には誂向きの議論である。夫婦関係について注意すべきは、女子は名利を度外視して愛情的献身に尽すのであるが、家庭以外になお倫理的活動の領域をもつ男子に於てはそうではない、ということである。」⁵²最後に当時の一般的結婚生活をゲーテのそれに代表させることができるであろう。ゲーテが妻クリスチアーネに対して「最良の伴侶」を求めたとしても「やさしい愛人」と「完全な女友達」を求めなかったことは、少なくとも精神的伴侶を求めなかったことは周知のことであり、またそれはゲーテの恋愛遍歴が示しているからである。

さて、『ルチンデ』を上にも述べたような当時のドイツ社会の情況の中に置いてみた時、その主張が一つの「愛の革命」⁵³を唱えたものでありまた彼の思想を「女性解放史に於ける一画期」⁵⁴と位置づけることに今日異を唱える必要はないであろう。またカロリーネとドロテーアについて「女性の自立性と人間的完成を求める運動の初期先駆者」⁵⁵とする今日の評価にも異議をはさむ必要はないと考える。そしてこの立場から「はじめに」で紹介した「初期ロマン主義」の社会的位置づけについて検討してみたい。

「社会問題に対するロマン派の唯一の試み」と

評された『ルチンデ』の主張と社会批判が上で紹介した以上でも、またそれ以外でもないこの「初期ロマン主義」の段階の内容をもって、まず第一に、これを「貴族のイデオロギー」とすることはできないであろう。確かにフリードリヒが『ルチンデ』を発表した1899年の段階で次第に中世に近づきつつあったことは事実である。また既にノヴァーリスは『キリスト教世界またはヨーロッパ』（1899）において中世再評価を行った。『ルチンデ』においても怠惰の権利をもって「これこそ貴族の根本原理なのである」としている。しかし彼の結婚論、女性論の内容は彼がカロリーネとフィヒテを通じて得たフランス革命の原理と結びついており、近代的個人主義の女性論への拡張という性格を有しているのであって現代につながる女性解放の歴史の一つの画期であるとするにはできても決して中世的貴族的立場とすることはできないと考える。少なくとも出発点としての「初期ロマン主義」のこの段階では後の「政治的ロマン主義」の段階とは違って貴族との関係はまだ成立していない。そしてその「政治的ロマン主義」の段階における貴族との結合については、これを一つの結果とは見ることはできてもこれを本質と見ることはできないと考える。

同じ理由からこの期のフリードリヒの立場を反動化したブルジョアジーの立場とすることには賛成できない。当時すでにフリードリヒは現実政治の場から身を引き極力政治的発言を控えたことは事実だが、否応なく社会的発言を強いられたものとしての彼の結婚論と女性論とはフランス革命に接続しており、まだ革命性を消失させてはいないからである。そして上にも述べたようにまだ貴族とは結びついておらず、その意味で反動化していないからである。

また、「文学の領域」に移されたとは言えここでは「芸術革命において解放された個人が実現された」としても、そのことをもって直ちに「初期

ロマン主義」をブルジョアジーの思想と単純に等置してよいであろうか、「イデオロギーの領域におけるブルジョアジー革命の⁵⁷継続」としてよいのであろうか。この立場に対してはフリードリヒの「怠惰の宗教」が対立する。社会生活に於ける無目的の主張や彼らの理想とする受動的な「植物的生」は資本主義における生産の論理と対立する。ヘラクレスを讃美しその「高貴な怠惰」をプロメテウスの労働に対置する主張は近代ブルジョアジーの基本道徳たる「勤勉」を否定する。また彼の反合理主義、反理性主義は「生産者の合理的論理に挑戦している⁵⁷」ものに他ならない。こうしてロマン主義における人間生活の「詩化」の主張はまさに資本主義社会には相容れぬ性格を有しているのである。

私は前稿においてフリードリヒ＝シュレーゲルにおける「フランス革命」はジャコバン派支配段階におけるフランス革命であり、彼のフランス革命支持の議論は小市民的民主主義の立場からのものであるとした。そして彼がそれ以降のフランス革命の展開には批判的であり、とりわけ信用制度、流行、産業、奢侈という「最悪の偶像」に支配されつつあった当時の資本主義的發展に強い批判をもち、それが彼の中世への接近を促したことを見た。また「初期ロマン主義」はこうした現実生活の場から彼が観念の世界に後退したことではじめ⁵⁸て成立し得たものでもあったことを見た。『ルチンデ』はこうした彼の歩みの中で見ればそれがいわば強制された結果であるとはいえ、かろうじて現実社会の場に踏み止って闘われた最後の、そして唯一の「社会的努力」であったといえよう。そしてそこで示された彼の思想を当時のドイツ社会における小市民のそれとここでも私は考えざるを得ないのである。もともとフリードリヒを含む「初期ロマン主義者」の形成者たちの多くが「プロテスタントの牧師館」の出であるという、その社会的出自によって、⁶⁰また従来小市民的立場から

フランス革命を論じていたというその過程によって、さらに文学の領域に移したとはいえそこにおいて個人の自由を追求したその女性論結婚論を通じて「愛の革命」を現実にも推進しようとした、その積極面によって、しかし、最後に、資本主義的發展とその矛盾に対する批判として「怠惰の宗教」、反合理主義や無目的を対置しつつ人間生活の「詩化」によるその克服を主張したが、具体的にはこの矛盾の解決を結局二人の芸術家の結婚を通じてしか、すなわちルチンデがそこに住んでいたという「自分で考え出し自分でつくり出した世界」においてしか提示しえなかったという、その限界によってである。