

第二部

自由の希求

第一章 自由への《Les chemins》

サルトルの代表作の一つである長篇小説 *Les chemins de la liberté* は邦題『自由への道』と訳されている。ところで、マルタン・デュ・ガールの *les Thibault* が『チボー家の人々』であるのに倣えば *Les chemins de la liberté* は『自由への道々』乃至『自由への幾つかの、若干の、幾本かの、数本の、数々の、数多の道』なのである。また、*Les Mouches* は『蠅々』、『蠅達』であろう。勿論、『自由への道』なる邦題に何ら差障りの有る筈も無く、唯々日本語の名詞の複数形の欠如を慨歎するのみである。万一、日本語の名詞にも『ス』乃至『ズ』を後置詞として置き、『自由への道ズ』『蠅ズ』等と表記するようにすれば簡単に一層豊かな表現が得られはすまいか？

いささか巫山戯た書きだしに成ってしまったが、このタイトルに就いてのあと一つの私見として、『自由への道』の『へ』の有無に関して、従来『へ』は不要也といった意見が有ったと思う。個人の好みからすると『へ』は有っても無くても良いように思うが、サルトル学者のみならず文法の大家諸氏の御意見なども拝聴致したいものだがかねがね考えていたのであるが、そのうち沙汰済みになってしまったところを見ると、『へ』の問題は大したことでは無かったものようである。

そこで、この章に於いては自由への『道々』とはどのような道々であり、『へ』は有った方が良いか悪いかを

作品を通じて考えてみたいのである。

ありとあらゆる新工夫、新技法で盛り沢山に演出された長篇『自由への道』は満艦飾の現代絵巻物であり、これが《自由のオデュッセイア》であると言われるのも宜^{むか}なるかなと思われるが、ややもするとそうした過剰演出故に、却って作品自体を読みづらくしている感さえ抱かしめる。^①

第一部『分別ざかり』では『モリーヤック氏と自由』なる評論で主張した人物と視点の問題の実践の跡が見られ、第二部『猶予』ではドス・パソスの影響といわれる映画的同時性の技法が縦横に駆使され、第三部『魂の中の死』の第二章では全文改行なし、現在形時制のみによる動詞の使用法等による閉鎖的文体が試みられているという具合で、手法の上では相当念入りの配慮が為されている。

第一部で用いられる視点と作中人物の関係は、小説家は登場人物の内部と外部に同時に介入することは許されない^②という「純粹小説」の原則を頑固に守ったもので、アンドレ・ジッドによって既に実験済みの内面描写法である。この工夫の作品効果上の価値がどれほどのものであるにせよ、サルトルはとにかく作中人物の『自由』を保障したわけである。

第三部に於ける「改行無し」の文章は、文の体裁から醸し出される緊迫と重圧が、余裕のない俘虜生活を描写するにマッチした体裁を整え、一方動詞は現在時制のみを使うことによって過去も未来もない、隔絶された絶望状態を表現するに効果をあげているが、こうした手法もつまるところ隔絶と閉鎖を描くことで逆に『自由』を浮かび上らせることになるのである。

ところで、第二部『猶子』に於ける映画的手法たる同時性を狙った、それこそ息をもつかせぬ極めてスピーディーな場面の連続的転移の方法であるが、こうした極端な場面の細切れ作業に関しては一体どう考えればいいのか。例えば『猶子』の冒頭部、第一章とも言うべき VENDREDI 23 SEPTEMBRE は p. 54 で、サルトルはこのスペースで一九三八年九月二十三日（金）という二十四時間の出来事―ベルリン、ロンドン、マルセーユ、ブラーグ etc. といった具合にヨーロッパのあらゆる地域での人々の営みを、上は政治家から一般庶民に至るあらゆる階層にわたり生活の状況を洩れなく記載している。この一日で登場する人物名だけでもざっと七十名。場面は次々と目まぐるしく変り、うっかりすると読者は何時何処に居るのかを見失い混乱する。故にプロットなどの成立する余裕もない。

彼は袋を投げ出すとワインの水溜りのなかに腰をおろした。彼は老母の死以来あまり激しく泣かなくなつた。／（a）シャルルは六人の看護婦長の前で素っ裸で両足をほうりだしていた。／（b）一番若いのが羽ばたきして下あごを動かしていた。それはサーヴィスの受け入れを意味していた。／（c）マチウはちぢこまり丸くなった。／（d）マルセルは股を開いて彼を待っていた。マルセルは球道ゲームだった。／（e）マチウがすっかり丸くなるとジャックが彼を抛り投げた。／（d）^③

以上は原文にして九行の文章であるが、A B C D E D と五回も場面は転換する。一文中で二、三度転換する場合もあり、その他『猶子』の全般にわたって同様の作業が為されており、こうした例は挙ぐるに事欠かぬ有様で

ある。映画的とはいえ、万一これらを映画のスナップに直してみたらどうかを考えてみると、わずか五秒間に四乃至五の場面が、しかも夫々異なる場面が連続的に映写されるに等しい状況であるから、これは超前衛的アンチシネマ以上の怪奇なものを想像せざるを得ない。見返しの不可能な映画と違い、読み返しが出来る点では、小説に於けるこの技法の採用は有利と言えるかも知れないが、余りにも行き過ぎた極端な細切れシーンの羅列が果してどれほどの効果を生み出せるのかという疑問が残るのである。

以上の如く、この作品には先ず方法論的な無理が感じられる。勿論技巧過多という意味合いに於いて。そして、こうした過剰演出気味の種々様々な技法の運用を、執筆者は作品自体への効果を考慮しつつも猶これには目をつぶり、強引かつ積極的に作中に導入していったふしが見られる。思うに、強引極まるこの過剰演出はこの作品のテーマ『自由』、それも様々な自由の形態及び生態をより鮮明にクローズアップする手段方法として採用されたもののように思われる。

サルトルが作品としての芸術性(美的価値)を犠牲にしてまでも訴えんとした『自由』、及び『自由への道々』の理想像はどのようなものなのかを、作品 *Les chemins de la liberté* に限って考えてみたい。

第一部『分別ざかり』の主人公は Mathieu と断言しうる。サルトルは Mathieu を通して一つの『自由』の在り方、自由の概念を示している。

作者の分身とも見える知識人 Mathieu は少年期より常に《*être libre*》⁴自由でいることを切望し、常に *être libre* を念頭に置いて行動する人間である。愛人 Marcelle と結婚しないのも、愛人の孕んだ自分の子供を墮胎さ

せようと奔走するのも、すべてはそうした世間的柵しがらみから逃れて、責任逃れの位置に自分を置くことで、あらゆる束縛から解放されたいがためなのだ。入党を拒み、Lolaから金を盗めぬ自分に満足するなどすべてはそうした無責任地帯への逃避行為である。しかし、こうした自由は真の『自由』ではないのかという猜忌心は徐々にMathieuの心中に募る。《一瞬彼は自由が耐え難いものに感じられて、空虚の中に宙ぶらりんになっているような気がした。》⁽⁵⁾ いわば足が地についていない生活感覚、自由であると決心してそれがなになるのだ?⁽⁶⁾ こうした自由は無益なものであるという自覚も芽生える。世間並みの見方では《彼の自由！ それって生きることに役立たない自由なのよ》⁽⁷⁾とMarcelleが考える通りの自由。つまり、あらゆる必然性から完全に解放された絶対的自由、言い換えればすべての責任を逃れた嬰兒的放縱に近い *débauché, indulgent, libertin* の状態だ。無責任でひ弱いインテリの一アナーキスト、無気力で無力で幾分頹廢的アナーキストを通して、サルトルは消極的自由、ネガティブな自由、「負の領域の自由」を描写しているのではないか。負の領域の自由とは、建設的な何ものをも有たない放縱の概念であり、つまりはニヒリズムを意味するのだが。

インテリとしてのサルトルは多分に自分自身への辛辣な自戒の意をこめて、『分別ごかり』のMathieuを描写したのではないかと思われるが、こうした形の『自由』を今仮りに『自由A』と措定する。

Mathieu 即『自由A』は、黨員Brunetに或る種の羨望を感じているが、それはBrunetが人生に対して確信をもって生きているからである。BrunetはMathieuにこれまでの一切を振り切って入党すれば意味ある人生が送れるだろうと入党を薦める。

「君は自由であるためにすべてを放棄した。もう一步踏み出すのだ。君の自由そのものを手放すのだ。そうすればすべてが取り戻せるんだ。」⁽⁸⁾

MathieuもBrunetの意見の正当性を疑わない。

入党し、人生に意味を与え、人間たることを選択し、行動しそして信じる。そうすれば救われるんだ。⁽⁹⁾ 入党し、人間たることを選び、行動し、信じることに、これが人生に意味を与えることであり救いでもあるのだ。

Mathieuは考える、「私は入党できない。そうするための納得いく理由がない。」⁽¹⁰⁾

しかし、彼は入党の理由が見つからぬという理由でこれを拒否する。そして、「私は断った。自由のままではないのだ。」⁽¹¹⁾ 結局、自由でありたいために元の鞆に納まってしまふ。なんのことはない、懐疑と逡巡の果ての堂々めぐりに終止しただけのことである。

自由AのMathieuのこうした態度はインテリ特有の弱みでもある懐疑主義的精神に基づく不可知論的なものだ。

Brunetは逆にそうした不可知論とは対蹠的な位置にある『唯物論』の側の人間である。

『唯物論』は科学である。科学の側の人間には懐疑や逡巡は無い、あるいは有ってはならない。科学とは合理主義の産物であり、合理主義は懐疑、逡巡を消去するための手段であるのだから。

Mathieuははっきり認める。「彼は私よりも自由だ。自分自身と折り合いがついているし、党とも意見が一致している。」⁽¹²⁾

入党することによって自己の自由を抛棄した党員 Brunetの方が、却って Mathieu よりも『自由』であるというこの『自由』を、『自由B』とする。

もう一度簡単に『自由A』と『自由B』を比較してみると、先ず自由Aは、この行使しない自由、出し惜しむ自由、よってこれは転向する前のオレストと同じ苦渋を秘めた、無益で無能な自由であり、機会を窺いながらも常に使用を見合わせることにあきあきしている自由である¹³とアルベレスは表現しているが、retenu, avare, vaine, inefface だけでは舌足らずなのであって、enfantin, libertin, indulgent, débauché 更に irresponsable, incapable 等を追加してしかるべきであろう。無責任性、幼児性、放縦、無益、出し惜しみ、無効性等々を包攝する『自由A』は、恰も子供が悪戯をした後で親に弁解を繕う自由を主張する類いの自由である。

要するに自由Aは「束縛からの解放」「あるものからの離脱」であり、あくまで主体は束縛、あるものであるが故に、ここでは自らが自己原因になっていないという意味では『自律』の概念が抜けているのである。あるものが原因でそこから脱出せんとする姿が自由Aであり Mathieu なのだ。しかし、こうした『他律的自由』は既に見てきたように、懷疑と逡巡を繰り返しながら一本の円周上を循環するような堂々めぐりの運動を意味するだけである。遠心力を絶ち切って円周軌道からはずれるためには「在るもの」という紐を切る必要がある。つまり自分が自己原因に成らなければならないのである。

自由Bは円周軌道をはずれて次の段階に入った自由といえる。先に述べたように『自由A』はニヒリズムの自由である。一方、『自由B』は建設的な意図を有ち、合理主義と科学をふまえた自由である。それは「あるもの」を形成する自由であり、自分が原因となって、自分が作る行動的な自由だ。従って自律的な自由ともいえる。

「自由においては人間の存在はこのネアンテイザションという形の下にある固有なる経過である」と語り、更に『自我の超越』に於いて、無なる自己を含む人間現実には、有るものではなくて、成るものであることを謳った時点で、サルトルは否定の概念に基づいた本来の意味での自由を明確にしている。歴史的、時間的な生成、発展過程に於ける弁証法的運動の中で演じられる、存在と非存在との交代劇としての自由—現象学の中核思想である「志向性」(Intentionalität)をふまえた人間存在の意識としての、何物かであることの自由ではなくて何事かを為す実践的自由である。そして、この「志向性」は確定した目的を有たず、漠然とした projet を有つ不確定な目的意識として、人間存在をして投企的存在たらしめる契機と成っており、これの有無によって『自由B』は『自由A』とは割然と区別される。《彼はまったく平静である。今彼は思う…人間あるところ、至る所にわたしの居場所があり、私の仕事がある。》¹⁵⁾…しかも、s'engager した人間は常に複数他者との連繋のうちにある、つまり réalité との contact が密である。従って Brunet には Mathieu のような inquiétude も無い。Brunet に代表される『自由B』は少なくとも『自由A』に比しては actif, constructif, intentionnel また A の morne, mélancolique に対しては positif な、陽性の自由といえる。

不可知論の所産たる無気力人間 Mathieu を『自由A』、一方にはそうしたニヒリズムを脱却した人物 Brunet の『自由』の如く人物を類型化することはサルトルの主張に反することではあるが(登場人物の自由を奪い、人物に個性のレッテルを貼り付けるが故に)、人物の類型化は小説というものの性格上止むを得ぬところのものではないだろうか。この問題に就いてはまた将来考えてみたい。

とにかく、『自由』の典型としてサルトルは Mathieu に代表される『自由A』、Brunet に代表される『自由B』を設定した。

しかし、これら『A』『B』二つの自由は同一平面上に置かれた、並列状態のものではない。結論的に言って『B』は『A』の発展した姿として捉えられている。註(14)の記述からして、そうでなければならぬ。在る状態を否定することで次なる段階へ……という形式の否定作用による歴史的發展のムーヴメント自体が『自由』そのものであるのだから。従って、『自由A』以前の状態は当然なければならぬ。これがサルトルの言う『*l'âches*』、『*salauds*』であり、こゝした在り方は『*de mauvaise foi*』であるとして彼の最も忌嫌しているところである。徴兵義務故に戦場に赴いて戦死する者、結婚の契約を尊重して妻を裏切れない亭主等は『*l'âches*』。世界が神の御心によって救われていると考える者は『*salauds*』。つまり現状を全面的に肯定し、旧守的モラルに追随しながら、何らの疑問も起さぬ人々、こゝした人々は物体に等しい『*Ten-soi*』(即自在)であるとする。『*Les chemins de la liberté*』に於ては Mathieu の兄 Jacques が *l'âches, salauds* の典型として描かれている。また、Mathieu の愛人 Marcelle は『*l'âches, salauds*』の状態から Mathieu の『自由A』の段階に上昇しようと努力しつつも失敗してしまふ人間として描かれている。

かくして、先ず『*Ten-soi*』の状態が惜定され、それを否定して『自由A』、更に『A』を否定して、次なる段階『自由B』と発展運動は進められたわけである。

サルトル思想の展開針路、その方向は最終的には彼の小説、戯曲等と同一軌道上に在ると言えるが、彼の思想形成の進展速度と小説、戯曲等の登場人物の生き方の間には少しく時間的なズレが見られる。Brunet に代表さ

れる『自由B』が明確な形で、思想的にも是として打ち出されるのは『弁証法的理性批判』に於いてである。*Les chemins de la liberté* の *L'âge de raison* からおよそ十五年が横たわっている。『分別さかり』の Brunet の扱いは Mathieu に比して若干軽くみえるのであるが、これは執筆者が理性面では Brunet に理想像を求めながらも情情的には Mathieu に愛着を感じているとみられることからも、この時期のサルトルは共鳴を感じつつも心底よりコミュニズムに傾いていたとは考えられないのである。

サルトルの哲学を前後で大きく二分するならば前半は『存在と無』、後半は『弁証法的理性批判』であると考えられる。従って『自由A』→『自由B』≡『存在と無』→『弁証法的理性批判』とも言える。

しかし、時計の振子の如き振幅運動を繰返しつつ一段また一段と上昇（止揚、*aufheben*）することを宿命づけられた『自由』の性格上からして、決して『自由』は停滞や凝固を許されない筈である。《*laches*》《*salauds*》→『自由A』→『自由B』と辿り来て次なる段階は当然予想されていたに違いない。それは第三部『魂の中の死』に於ける Mathieu の自発的な行為としての戦闘参加に求められたのではないだろうか。最早生還の望みの無い絶望的な戦闘、敵の進撃をわずか十五分ひきのばすためにただ一人になっても射ちつづける Mathieu の姿は、この作品全篇を通して最も感動的な場面と言える。しかし、この感動は従来的な小説の枠を超えるものでは残念ながらない。身を棄てる自己犠牲と、行く手に待ち構える「死」の存在がこのシーンの Pathétisme を生んでいるだけである。更に一方的な勤ぐりを承知でいえば、サルトルは思想的にも、小説としてもこの局面で決着をつけたかったのではないかと思われるのだ。何故なら、ここには「美的なもの」と「哲学的なもの」の融和が見られるからだ。

「倫理」と「美」の融合が散文芸術の理想的なパターンの一つであるとすれば、われわれはここに『美』死＝自己犠牲＝倫理』の典型を呈示されたわけで、これに勝るエンディングは無いのである。しかしサルトルはここで筆を置かなかつた。何故か？

確かに小説を芸術作品としてのみ鑑賞する立場から言えば、ここで Mathieu を殺してしまえば片が付くのである。しかし、芸術家としてのサルトルがこれを容認する以上に、イデオログサルトルとしては『自由』の理想像の追究が急務なのである。従って Mathieu を殺せないし、物語も終れないのである。死は美しいが、美しいだけに生きることの役には立たない。生に資するものは「倫理」である。サルトルの求めるものは『自由』の倫理である。

ところで、サルトル的選択の特徴は「行為の無動機性」にあり、「無償の行為」にある。女学生 Irina の目前で自分の掌をナイフで突差す行為と、ボン・ヌフ橋の上ではじめて『自由』を意識して死を賭けた戦闘行為に及ぶことの間には、『自由B』の立場から見ると何の差異も無い極めて無駄で、不毛な行為であり、いずれも『自由A』のカテゴリーを抜け出していない種類の自由である。

無償の行為というものは文学的には何かしらハイブローな響とニュアンスを持った、心地よげな言葉ではあるが、実生活の上では全く役に立たぬいじけた日陰の萌もやしの如き観念にすぎない。合理主義や科学の立場からゆけばあらゆる行為は計算し尽された、無駄のない行為でなければならぬのだ。だから、ボン・ヌフ橋での身を挺した戦闘行為の体験から得た『自由』は、Mathieu 個人の自己満足の材料としては大いに役立ったのであるが、サルトルの追究する『自由』の最終的なイメージからは既にかき離れた「遅ればせの自由」と成るのである。いわ

ば、サルトルはここで完全に Mathieu から脱皮したわけである。

『自由A』及びそのアンチ・テーゼとしての『自由B』、これらを止揚した形として、Mathieu の自己犠牲的戦闘『参加』が『自由C』である筈であった。しかし、こうした形の『参加』は作品内状況よりみて、行為そのものが何ら合目的でなく、無軌道無動機な独りよがりの感傷的なものであるが故に、Mathieu を戦死させることで解決がつかなく成ってしまったのである。

サルトルとしては Mathieu という駒をここで捨てることは出来なかった。Mathieu の生死が有耶無耶のままに置かれた所以である。サルトルはこの持駒をそのまま保留して置き、機会があれば何処かで理想的なヴィジョンに於ける明確なイメージの基に勝負を賭ける切札として使用するつもりであったかも知れないが、これは単なる臆測である。現実には、サルトルの筆は Brunet 『自由B』の完成に向ったからである。つまり、『自由A』に対するアンチ・テーゼ『自由B』、これらを止揚 (aufheben) するに先ず Mathieu 『A』を中核素材として利用し、これに失敗、次いで『B』の Brunet を中核素材として使用を試みたわけである。結果的にはこれも成功しなかった。何故か？ ここにはサルトル哲学に於ける矛盾律の問題が大きな壁として立ちはだかつていたからである。それ以上にこの『自由』の問題は一般的、普遍的問題としての「小説と倫理」の問題に及ぶからである。

サルトルが『存在と無』等の存在論に偏している限りは自由な作家活動が可能であつたらう。しかし、彼の実存主義は《哲学者は世界をいろいろに解釈してきただけだ。だいたいなことはそれを変革することなのに》と述べたマルクスの言葉に呼応するものとして発展すべき宿命を背負っていた。故にサルトルは何よりも実存主義の

éthique (倫理) を示す必要にかられていた。当初より、Zur Sache selbst (事柄そのものへ!) のフッサールの現象学から出発したサルトルの実存主義は、対象を、人間を究極まで微分することにより、意識を〔非人称的意識 (conscience impersonnelle)〕にまで分析し尽したのであり、このような考え方の地盤にあつては最早人間存在は《人間》としては扱われていないのである。意識は純粹現象であつて主観的心理意識ではなく、自我はこゝにあつてはこの意識の対象にすぎない。人間の主体性回復を目指す筈の哲学の基盤には実は、こうした非人間的、無機的土壌があり、十八世紀フランスに於ける機械論的唯物論の残滓が窺えるのである。また、エポケーによつて殊更《有限、不条理、不安、絶望》等を強調することは全く生の哲学、生きる倫理に資するところはない。また、サルトル哲学の重要基本理念の contingence (偶然性) は『B』の立場たる causalité (因果関係) によつて自然を説明し、理論づける近代科学的立場の唯物論的自然観とは全く相容れない。偶然性の化身『自由A』と因果律の化身『自由B』は絶対矛盾の位置にあるのである。

このように、彼の存在論と彼の意図との自家撞着及び後半のサルトルの理想的倫理とその実践方法の間に在る自家撞着というこれら二つの矛盾を一挙に止揚しうるべき『自由C』は、美的立場の放棄とともに崩れ去つたのである。

次のように考えることも出来る。『自由B』の地平に片足を置くことによつてサルトルの「美的側面」はせばめられた。しかし、これが消滅することはありえない。

一般的に、小説家を含む芸術家の美の立場は《偶然性》に負うところ大なるそれであり、思想家、哲学者等の

倫理的立場（美に対する善の立場とも言える）は《因果律》に負う部分の大きい立場と思われるが、この作品に於いてはサルトルの夫々の自由が美的立場の自由（例えば『A』）及び倫理的立場の自由（例えば『B』）に分裂し、夫々が執筆者を離れて競い合い、絡み合っているかに見える。こうした事実が必然的に執筆者をして、古来作家に宿命であった問題、美のために書くのか？ 善のために書くのか？ という袋小路へ再び、自然のうちに追い込んだように思われる。

ひとたびは『自由』の倫理追究に急なあまりに美の立場を軽んじた執筆者ではあったが、あくまで『小説』という形式のもとに理想のイメージを創造する限りは、完全に美の立場を離れ去ることは不可能であったと言うべきか。つまり、サルトルは Mathieu から完全に脱皮するというわけにはゆかなかつたのだが、こうした面からも小説が完結されずに終った理由が窺える。いずれにせよ、万一『自由C』の姿が明確に成っていたならばこの作品は完成を見たことだろう。

Les chemins de la liberté は内容、形式とも実に豊饒であり、『自由』の様々な衣装に彩られた絢爛たる *Odyssée* は哲学、心理学、倫理等々を小説という日常語の世界の坩堝の中で溶解、再構成、イメージ化する作業を通して、サルトル自身の自由の理想像を『倫理と美の融合体』として呈示せんとする一大試みであった。テーマ、衣装ともに豊饒に過ぎ、余りに多くを欲張って収拾のつかなくなった嫌いはあるにせよ、サルトルのこうした何一つも忽ゆるがせに出来ないという資質は尊いものだと思われるし、また唯物論的科学に共鳴を覚えながらも、完全に科学の側に身を任すことの出来ぬサルトル的体質には、哲学者でありながらも多分に心情派であるサルトルが垣間見られ、ここにもわれわれは真のヒューマニストたらしとするサルトルの意気込みを感じるのである。

ともあれ、liberté 到達の chemins は余りに遠く、残念ながらわれらがオデユッセイは妻ペネロペに再会することとは出来なかつたのであるが、われわれはこの道程に様々な『自由』の在り方を学んだ。『自由への道々』はもつと多くの類型に分類されうる。以上ここで示したものは最も簡略な図式 A・B・C に過ぎない。そして、冒頭で触れた へ の問題にも既に自ずから解答が出てしまった。[laches, salauds (Ten-soi) → 『自由A』 → 『自由B』 → 『自由C』]と、時の経過とともに段階的發展を遂げることを考慮するならば、この chemin は INGRID JOUBERT の言つちうに へ La Liberté comme Itinéraire、(道程としての自由)と考えるのが妥当であろう。故に へ *Les chemins [de] la liberté* はやはり『自由への道』が妥当と思われる。

第二章 ゲッツ 《変貌》に見る

—十六、十八、二十世紀をきた一精神史—

なぜ、今にしてまた『悪魔と神』なのか？ ル・モンド紙の記者に、サルトルが「この時代は現代にとって暗示的だ。これが私のこの時代をえらんだ理由だ」と語ったこの時代はアントワーヌ座でこの戯曲が初演された一九五一年に於いてそうであったと同様現代に於いても充分暗示的であると私には思われるからだ。この時代とは、いうまでもなく十六世紀ドイツ農民戦争の時代のことである。では、「農民戦争」（一五二四～二五）の時代とは一体どのような時代であったのか。この問題を概観することによって当拙稿のねらいを紹介することにした。

十五世紀後半～十六世紀前半のこの時代は、いわばヨーロッパ近代の黎明期であった。「ドイツ農民戦争」の一五二四年～二五年をはさむおよそ前後百年間で、大きな歴史的事件がどのように起こったかを概観してみると、この黎明の意味ははっきりする。

まず、文化的側面では、ヨーロッパで当時遅ればせながらもやっと普及してきた、製紙技術に助けられたグー

テンベルクの金属活字の製作、地球球体説に基づくトスカネリの世界地図、喜望峰の発見、コロンブスの新大陸発見、ガマのインド到着、アメリカゴヴェスプッチのブラジル沿岸南下、コルテスのメキシコ征服、ピサロのペルー征服、マジエラン海峡発見等々驚天動地の事件が目白押しに並んでいる。もつとも新聞も雑誌も一切ない、文字を読む階層はごくわずかという情報の殆ど無い時代であったから、大方の庶民層にとっては驚天も動地もなかったと思われるが、^②こうした一連の出来事は封建制度を少しずつゆるがせる材料として蓄積されていたと思われる。

政治的側面では相も変わらずの領土の奪い合い、すなわち戦争の繰返しに明け暮れてはいたが、例えばコンドチエリ（傭兵隊長）などの戦争請負業者同士によって、ごく形式的に戦われ、何万もの軍隊が衝突して戦死者わずか一、二名といった「芸術品としての戦争」でお茶を濁して事足れる時代は終ろうとしていた。真面目な戦争？ を余義なくされる状況、時代的要請が整い始める。そしてその状況創造の一因としてやはり前の地理上の発見や印刷術の発達、書籍革命、天体、地理、数学等の科学の発達やそれに伴う科学技術の進歩を挙げなければならぬ。つまり、紀元後二世紀以来のプトレマイオスの天動説に裏打ちされた、ソルボンヌをその頂点とするスコラ哲学と、その磐石の上にそそり立つ教会の絶対的権威を徐々にはあるが揺り動かすに足る梃子の作用を、上記のような発明、発見、また発達が及ぼし始めたのであった。封建制＝教会支配＋貴族支配に対する合理主義の挑戦が始まる。加えて、農民と僧侶、貴族の間に次第に顕著に現われてきた憎悪感を挙げることが出来る。僧止、大僧止、修道院長、住職等の高僧達や諸侯の高権のもとにある封建領主等による情容赦の無い農奴からの搾取の過酷な手段は、例えば流血の暴力、拷問の恐怖、破門、赦免拒絶、その他文書偽造などの詐偽手段

等々ありとあらゆる才智、狡智を傾けた卑劣なものであったという^③。農民と僧侶及び貴族の間に生じた深い谷間に騒乱の炎が徐々に燃え上ってくるのである。しかし、この炎の内容は決して単一なものではなかった。永い歴史的時間が醸成した発酵物の諸要素のように……。例えば、宗教改革史家のローランド・H・ベイントン博士は中世キリスト教の歴史を、キリスト救の伝播 (dissemination)、制覇 (domination)、崩壊 (disintegration) の三期に分け、第一期は大体五世紀～十一世紀、第二期は十二、十三世紀、そして第三期は十四、十五世紀とし、フランス、ドイツの土地の半分までが教会領であったという土地所有者としての教会の腐敗と宗教自体の世俗化を崩壊の原因のうちに挙げてゐる^④。既に十二世紀以来改革の必要性は各地で説かれていたらしく、グレゴリウス改革と呼ばれる教皇グレゴリウス七世 (一〇二二～八五) の改革をはじめ若干の改革は為されつづけたようであるが、さしたる効果も上がらずにずるずると十五世紀に至つたようである。効果の上がらぬ一理由は、教会全体の腐敗 (例えば中世の女子修道院は女郎屋の態をなしていた) 一辺倒に向けられる鋒先が、宗教教義自体の矛盾を衝きうるまでに鋭く研ぎすまされていなかつたことによる。大教会全体と、絶対的權威を背景にしたスコラ神學と堂々わたり合える論客の現われうる時代を久しく俟たねばならなかつたのである。かくして教会の權威主義への抵抗、反発は先ずイギリスで始まる。十四世紀後半のジョン・ウイクリフによる教会批判、教会財産没収の提唱^⑤。つづいて十五世紀に入るとボヘミアの人、プラハ大学総長フスが前述ウイクリフの宗教改革の意見を信奉し、一四一五年にコンスタンツ市内で焚刑に処せられるという形で世上を騒がせたが、一時的熱狂として以上の効果を上げることなく鎮火せざるを得なかつた。今少し時期尚早であつたと言ふべきか。一四九二年八月、スペイン女王イサベルの援助を得て三隻の中型カラヴェルを率いたコロンブスが、同年十月十二日にバハマ諸島に到

着して以来、数々の新航路発見が為されると時を同じうして、エラスムスの活躍が始まり、マキャヴェリが『君主論』をあらわし、ドイツのルターが九十五ヶ条の提題を発表し、スイスではツヴィングリが宗教改革を唱え始める。「形而上学Ⅱ神学」の一つの確固としたシエマの動揺が始まり、同時にエピクロス主義、ストア主義、汎神論、懐疑論、無神論等が中世の沈黙を破って再び頭をもち上げ、時代は教会的団体勢力の衰微を誘う方向へと歩きはじめていたのである。

さて、問題のわれらが英雄ゲッツが間もなく歴史の檜舞台に登場することになるが、登場間近な舞台装置はどのようなものであつたらう。

フス派の人々とドイツ皇帝との間にフス戦争を起したものの、ヨハン・フスの教会改革が大して効を奏すことなく止んで約百年後一五一七年十月三十一日、ウィッテンベルク城内の礼拝堂の扉に、免罪符（正しくは贖宥状）排撃の九十五ヶ条の提題を掲げ、「キリスト教改善」の叫び声をあげた大学教授があらわれる。⁷ 宗教改革の第一人者マルチン・ルターその人であった。ルターはしかし、初めから教会を分裂させようなどと意図していたのではなかった。そもそもこの新設のウィッテンベルク大学自体が、ユリウスⅡ世の免罪符販売上金を基金として設立された大学であった。また、教会の扉に「九十五ヶ条の提題」を貼りつけるという行為も、当時としては殊更に目新しいことではなかったらしく、自分の新しい主張をしたい学者らが論争を誘う手段として用いたごく普通の手段であつたようだ。⁸ また、こうした免罪符攻撃の主張はルターによつてはじめて行われたのではなかった。ようするに、「彼の提題の意図は、ただ小さな学問的論争をひき起こすこと以上にはでてなかった」の⁹

である。例えばキリストの母マリアを犯しても、免罪符さえ購入すればその罪は赦されるといった、余りにも極端な、墮落した宗教界の当時の有様に憤慨した一修道士が、「信仰のみ」^{ソッラ・フィデ}、つまり自分を空しくして福音（言葉）に従うことのみによってしか恩寵は与えられないことを説いたのである。金銭の購いや土地、金銭の寄進による墮落した宗教と教会に不満を抱いていた一般のドイツ国民は、その四分の三までが教皇を見限ってルターを支持したといわれる。一つには、絶対王朝がほぼ確立していたフランス、イギリスは自国教会を直接支配できたが、諸侯乱立のドイツの教会はローマとのつながりが強固であったために、いきおい、集金するならドイツ」ということになり、「ドイツはローマの乳牛」と呼ばれ、過酷な搾取の対象となっていたからでもある。しかも、エラムスをはじめ全欧の人文主義者等も、当初はルターの味方であった。加えて、ドイツの宗教的、社会的不安は民衆説教者トーマス・ミュンツァー（一四八九―一五二五）の出現でひときわ助長される。（欺瞞と狡猾と偽善の性癖があつて……民衆の悩みなどに心を動かされるような人間ではなく、自分よりも成功したルターに対する嫉妬と悪意から、民衆を利己的な目的のために誘惑した男^⑩）のイメージをその後永らく与えられることになるミュンツァーという宗教改革の一方の雄は、中世以来の教会のあらゆる伝統を無視し、過激に純粋な聖典主義を奉じ、自らはルターの宗教改革を完成するつもりでいたが、彼の急進的なプロバガンダは普遍的性格のものから、具体的、現実的な社会的要求に変化し、必然的に民衆運動の形態をとってゆく。熱狂に押し流されたミュンツァーがいわば共産主義を宣言し、目的遂行のためには暴力も辞さぬ覚悟を披瀝するに及び、ルターはミュンツァー批判と革命を未然に防止する処置を当局に要求するという挙に出る。農民戦争勃発直前の舞台の概様はほぼこのようであり、それは一五二四年五月のことであつた。

こうした状況の中へのゲッツ Götz von Berlichingen の登場は、残念にもいわゆる大向おおもむこうをうならず恰好かっこうのいいものではない。少なくとも歴史的事件に関与した人物としては三枚目的役回りに思われる。次にゲッツという存在の農民戦争に於ける意味合いといったものについて考えてみよう。

ルター流の福音主義運動がミュンツァーの唱える社会革命運動に変形合流するのは農民レベルに於いてであったが、この運動は、農民が急迫した貧しさ故に起こした飢饉による一揆などは別のものであり、むしろ農民層の上昇運動と領主側の封建反動の衝突①と見るべきであろう。しかも、この険しい状況の最中、ルターは反動的役割を果たすことで農民を裏切る。一五二五年三月、上部シュワーベンに於いて「十二ヶ条」の呼びかけがあった時点では農民側の態度にも若干の福音主義的問題提起が残っていたようであるが、渦中の第一人者たるルターが農民の要求の一つ「農奴制の廃止」②に対し、激しい憤りとともにこれを糾弾し、あまつさえ彼ら反乱農民の殺戮をさえ諸侯らにうったえるに及び、農民達の心はルターから離反するのである。これは彼ら農民達にとつてはもはや宗教上の問題はどうでもよくなったことを意味する。彼らの運動はむしろ農奴制や十分の一税の廃止、賦役、地代、租税の軽減に比重がかかった封建的支配に対する階級闘争的性格のものとなる。

シュワルツワルト、シュワーベン、エルザス等で数々の農民団が結成され、各地で本格的な諸侯の軍隊との戦闘がくりひろげられるのであるが、例えばカトリックの熱心な信者でもあったロートリンゲン公アントンなどは、ツアーベルンの戦いで二万人にのぼる農民を虐殺したのであり、前に述べたような儀式で済ませる類いの戦争とは全くかけはなれたものとなっている。余談ながら一五一九年以降開始されたコレテスやピサロによる南米インディオの何百万人とも知れぬ虐殺も同時代に行われているのである。一五二五年三月下旬、ヘルレリヒテ

農民団の異名をもつネカータール¹¹オーデンヴァルト合同農民団が結成され、四月十六日にヴァイスベルク城を攻囲し、これを陥れ十数人の貴族をなぶり殺しにする。これを機にこの処刑をめぐって農民団が二派に割れ、軍事の指導者であった農奴ロールバッハが農民団を去るにあたり、その穴埋めとして騎士ゲッツ¹²フォン¹³ベルリッヒンゲンが起用されることになった。

「チューリンゲン農民の鎮圧によつて、フランケン農民団は南北から挾撃をうけることになった。(……)ビルトハウゼン農民団はマイニンゲン市でザクセン、ヘッセン連合軍に降伏した。ネカータール¹⁴オーデンヴァルト農民団は西南の方向に進み、北上してきたシュワーベン同盟軍とケーニヒスホーフエンで相對峙した。戦いの直前、ゲッツ¹⁵フォン¹⁶ベルリッヒンゲンは脱走し(……)指導者を失った農民団は壊滅するほかはなかった」。

かくして六月はじめまでにシュワーベン同盟軍によつて上シュワーベン、ウユルテンベルク、フランケンのみるみる鎮圧され、チューリンゲンではミュンツァーも捕えられ、むごたらしい拷問の末に処刑され、ザルツブルクの陥落によつてこの反乱の幕切れとなるのである。一五二五年七月末のことであった。農民側の犠牲者その数十万に近かったといわれる。

歴史の書物を紐解いてみても、この人物について語られるところは殆ど見当らない。歴史の見地より見ればいわゆる小物である。¹⁷オーデンヴァルトの農民達に請われて軍事の指導者に成つてはみたものの、状況が不利と見極めるやいち早く逃げ出してしまふような程度の人物である。

しかし、こうしたタイプの、自分では極めて壮絶な悲劇を演じているつもりで、実は笑うに笑えぬ喜劇を演じてしまふ、人物こそが往々ドラマのヒーローに成り易いものらしい。それはさておき、この事件に於けるゲッツ

の果した役割とその意味を考えると、一つは没落過程の下級貴族（騎士）の悪あがきと見ることが出来るであろう。フランツⅡフォンⅡジツキンゲンがこれより数年前に起こした騎士戦争の敗北で、騎士達は没落の一端を辿っていた最中のことであつたから。そうした怨みもこめた上でのゲッツの軽はずみな行動は、しかしながら大貴族（諸侯）や富裕な聖職者にあわよくば一泡吹かせて、万に一つも叶うならば騎士階級の地位の上昇をねらつたものであつたかもしれない。しかし、終戦間際の彼のとつた行動などから推して、この人物は確たる定見、見通しもなしに、なしくずしにこの戦争に巻き込まれた感がある。というのは、ゲッツのとつた行動は殊更にゲッツでなければ出来ぬ類いのものでは到底ありえず、合理性・合目的志向性の判断基準外の、全く無価値な行動としか思えない。ゲッツ以外のどんな人物にも為しうる容易な、安易な行動であつたといえる。その判断材料として彼にとつて好ましくないからざるゲッツのプロフィールを紹介しておこう。

「ゲッツというのは実際はかなり悲惨な人物で、落ちぶれ小貴族にとつてはもつとも悲惨な時代に生きた野盗貴族であり、群雄割拠の時代の勇士であつて、ユングⅡシュテイリングの物語の律儀な盗賊ヨハン・ヒューブナーとあまり変わるところはない。……ゲッツも胡椒袋つまり商人たちを待伏せる。……騎士階級は零落して、百姓同然になり下つてるのである」⁽¹⁶⁾

このように、騎士とはいえ少々その行動、品性において胡散臭い、胡乱な人物であるらしく、戦国時代の日本にも大いに跋扈した野武士の頭目といった趣が強い。更に Richard Friedenthal の言によると、

「物語の背景は激動の時代である。僧侶は僧院から逃げ出し、農民戦争の烽火があがる。オーデンヴァルトの農民が、落ちぶれ騎士達を彼らの指導者を選ぶ。ゲッツは、ことがうまく運びそうな間は彼らと行動を共にし、

雲行きが怪しくなると、仕方なく一語にいただけだと、抜け目なく主張する。これを裁く騎士連も、同じ騎士階級であるゲッツには名譽ある禁錮刑を認め、一方名譽なき農民どもは残酷に処置されて、神のおぼしめすものとの境遇にひきもどされるのである¹⁷⁾。

以上、われわれはごく簡単にはあるが、ゲッツの生きた時代とゲッツ自身の人となり、また彼の行った事などを見てきたわけである。夫々に関する大方のおぼろげなるイメージは捉えられたように思う。そこで、私も興味深く感じる一点は、激動の時代を生きる人間の在り方¹⁸⁾といったものである。或る一定期間が比較的平静のうちに経過するその末端において、従来の物の考え方、価値観ではやってゆけない時期が来て、言い換えれば、文明、文化の交代の時期が来て、上下のへだてなしに否応なく時代の動乱、混乱の渦中に身を置かざるを得ない、或る意味では幸運とも、また或る意味では（大方にとつては）不幸ともいえる一つのエポックをどう生きるか。これは時代を越えて示唆を孕んだ興味深い問題である。

しかし、もっと興味深い問題は、この笑うに笑えぬ悲喜劇のヒーローが外面は剛壯無比にして屈強の戦士でありながら、実は二股膏葉の如き節操定まらない虚弱な性格の持主であるにもかかわらず、後世の劇作家達がゲッツに相当過分とも見える大役を負わしめ、いわばスーパー・スターに仕立上げた点にある。

殊に今世紀に於いては、現代フランスの思想家、小説家にして同時に劇作家でもあるサルトル Jean-Paul Sartre（一九〇五～一九八〇）によって一九五一年 *Les Temps Modernes* に掲載された *LE DIABLE ET LE BON DIEU* 『悪魔と神』が同年六月にパリのアントワーヌ座で初演され、パリ劇壇にセンセーションを起こしたことは夙に知ら

れた事実である。この項では歴史的側面からのアプローチによって Goetz の虚像と実像を浮かび上がらせてみたい。

ところで、非上演性を一基準としてみれば、この上演に四時間もかかる戯曲『悪魔と神』もまたゲーテのファウストほどではないにしろ、やはり *Lesedrama*（レーゼ・ドラマ）の感をまぬがれまい。勿論、作品としての価値が低いなどといっているのでは毛頭ないが、思想的要素が若干かちすぎている感じを与えるという意味において、尤もこれは彼の全戯曲について言えることではあるが。

ゲッツ（顔をあげて）

私は天に言葉を送ったが回答はない。天は私の名さえ知らない。私はつねづね神の目に私が何者であるのかを問いつづけた。いまその答えが分った。無なのだ。神には私など見えておらぬし私の声も聞こえてはいない。神は私など知りもしないのだ。君には頭上の虚空がみえるか？ あれが神だ。扉の割れ目がみえるか？それが神だ。地面の穴がみえるかい？ それも神だ。沈黙、それが神だ。不在が神なのだ。神とは人間の孤独のことだ。私個人だけが存在していたのだ。私が一人で悪を決定し、一人で善を考案した。いかさまをしたのも私、奇跡を起こしたのも私だ。こんにち自分を告発し、自分を無罪にするのも私一人によってである。私、つまり人間だ。もしも神が存在するのであれば人間は虚無であり、人間が存在するとすれば……¹⁸⁾

思想的内容の伝達という機能面から言えば以上のゲッツの独白がその使命を充分に果たしている。《人間は自分の選択の総和である》という、カール・ヤスパース以来の選択の必要性についての実存主義者の主張が、この部分にサルトル流の表現で記述されており、この科白が、サルトルのこのドラマ創作の動機を物語り、またこのドラマ全体のエッセンスをあらわし、彼の思想的立場を明瞭に反映していると見てさしつかえない。つまり、神の存在・非存在の問題を棚上げにして、人間が自由意志をもつことを強調し、それを普遍的事実たらしめようとする努力の表明ともいえる科白なのだ。例えば、サルトルが当初この戯曲の舞台を十六世紀のドイツではなく、現代のアフリカにとり、タイトルも *La vengeance d'un Nègre* であったことから、彼のこの作品に対する思想的、政治的姿勢は窺える。¹⁹⁾ 一九五一年の六月三十日付 *Le Figaro littéraire* 紙上でサルトルはこう語る。

私は神なき人間の問題を扱おうと思った。それが重要であるのはなんらか神への郷愁ゆえのことではない。ソ連とアメリカのはざまに居て、しかも社会主義者であらねばならない状況の中の現代人を理解することが重要と思えたからなのだ。(……) 十六世紀、神を信じる人びとに具現化した類似の問題があった。私はこの問題を個人的な出来事に移し換えようと思った。²⁰⁾

このように畢竟、問題と成るべきは《神なき人間》の *ethique* とも言うべきものである。

以下、サルトルは神なき人間としてのゲッツの虚像と実像をどのように処理しえたかを、時代精神と表現上の問題を中心に論考し、虚像ゲッツの価値やその *authenticité* を評価することにした。

—十六世紀農民戦争の時代精神とサルトル—

端的にいつて、サルトルの思想の流れに見られる一つの特徴は大きくうねる *meandre* にある。例えてみれば、「個の救済→全体の救済」への湾曲、「美的立場→道徳的立場」への移行であり、それはそのまま美のために書くか？ 善のために書くのか？（あるいは善のために行動するか？）の間で苦悶を重ねる過程であった。善と美と、この互いに遠ざかろうとする価値を双方共に内臓する人間の小宇宙は、常にこれがために引き裂かれている自己を発見するのであるが、この二つの価値は、実は人間一個人の内部に限られる限りは、完全に一つに収斂するのである。自分一人にとって美なるものは全き善でもあるが故に。ところが、こうした価値を広く衆に及ぼす段になるとこれは全く互いに抵触し合う以外の何物でもないのである。美・善に限らず、自由なる価値に於ても同様である。自己一人の自由は自己以外の衆にとっては自由の縮少・削減を意味する場合がもっぱらであるが故に。

かくして、美と善と、これら互いに遠ざかろうとする価値を結びつける、綜合する作業を試みるイデオログとして、サルトルは言ってみれば虚無主義から博愛衆に及ぼす行動へと変身せざるを得なかったのである。それ故、「個人的救済」→「集団としての救済」への思想的移行は「ニヒリズム」→「唯物論」への転進としてとらえられる面が充分にある。しかし、*fraternité*（同胞愛）の確たる認識行動はその後十年を経てからであり、『悪魔と神』の時期はこうした同胞愛的価値への認識が芽生え始めた時代であったと言える。少なくとも作品相互の時間的關係の上ではそのように断定しうる。

こうした移行とは別の観点から見れば、フッサール流の現象学→マルクス主義唯物論へのそれとも言えよう。

大胆な誇張を敢て承知で表現することが許されるならば、これは〔心理学→唯物論科学〕への変身であり、生長過程の人間の辿る一つのパターンをここに見るのである。では、こうした精神的転軸機上にあつたサルトルと、十六世紀のその時代精神の間に如何なる関係を読みとればよいのであろう。

封建制度の体制的動揺、神聖ローマ帝国皇帝（ドイツ皇帝）の權威の失墜、またこれにともなう諸侯等の独立と皇帝への対峙、また、エンゲルスも述べているように「⁽²¹⁾中位の貴族は殆んど消失し、下級貴族（騎士階級）は急速に滅亡に向かいつつあつた。軍制の發達、歩兵隊の重要性の増大、銃火器の發達はこれらに追い討ちをかける恰好で騎士の落魄に加担した」。こうした時代的情況に於いて、当時、自分達の存在、存続を願う彼等騎士の間で流行した言葉に「強者の権利」*faustrecht*と「盜賊騎士」があつた。法の力が薄弱になる状況にあつて権利と正義を守る手段がこの *faustrecht* を謳う、暴力を伴う自力主義に行き着くことは、必然的な経緯といえる。「この時代こそは、ドイツ国民が最も多く、廉恥の精神と、その精神を實行する意力を示した時代であり、最も多くドイツ国民の偉大性を示した時代であるとなしている。それは個性の力が尊重され、かのホメールの時代のギリシャと同様に、個人が思うがままにその力を伸して活動し得た時代、即ち天才の時代であるといっているのである。」⁽²²⁾と Justus Möser が *Von dem Faustrecht* なる論文に於て語る *faustrecht*（強者の権利）の時代精神こそが、ゲッツに代表されるあらゆる下級貴族達の精神的バックボーンであつた。

かくして、サルトルがとりわけこの時代にテーマを求めた所以は、「個性の力の尊重」「天才の時代」「絶対性の崩壊を前にした、無法、無秩序の中での人間主義、自由主義の再発見」等の思想的状況が、サルトルの意図する思想そのものと重なる事実にある。つまり、実存主義の根源的出发点にあつた主体性回復の問題、既成思想か

らの脱皮の問題、ひととしての自己から単独の自己への問題等々の実存思想が、実存、主体性、投企（自由）を通じ、対自在を中核としたサルトルの実践哲学、いわば一つの倫理的表明の場、新思想醸成の土壌として恰好であったのである。実存の意識は元来が、他人や社会的伝統が知らず知らずのうちに決定していた価値（自分の外側にある価値体系）の瓦解によって、いやおうなく自分の内側に新たな価値を創造せざるを得なくなった時に生じる意識であり、これはそのまま『自力防衛』の意味を有つ faustrecht の思想につながる。

こうした土壌に移植されたゲッツは、しかしながら

『悪魔と神』とこれに先立つ戯曲群の連続性は主役のプランに現れている。ゲッツは四つの関係系列を自分のなかに取り込んでいる。先ずは神話となった人間オレストの系列、次にジュピターの系列、それはゲッツの演出の才とまやかしの趣味に窺える。(……) エドレールはゲッツに効果性を伝えた。⁽²³⁾

とローベル・ロリスの語るような、諸々の人格を付与された、複合的統一体としての Goetz であり、歴史上の人物 Götz von Berlichingen とはまったく別個の典型であることは言うまでもない。とはいえ、個性の力の尊重、天才の時代、混沌と無秩序の中での人間主義及び自由主義といったその時代の思想を背負った Götz von Berlichingen は、サルトル思想を帯びた Goetz に重なり合う部分が少なくないことも確かなことである。 Gabriel Marcel parle de 《nietzscheisme hégléianisant》, de carence poétique のようにガブリエル・マルセルはサルトルの『悪魔と神』を評したというが、これはつまり、ヘーゲルの弁証法の衣をまとい、神に代わるものとしてのニーチェ

的〈超人〉Übermenschの面影を残したサルトルの Goetz に言及した表現であると思われる。そして、こうした超人思想自体にもやはりわれわれは、あの十六世紀農民戦争の時代の時代精神との思想的関連や気分的つながりを見出すことが出来るように思われるのである。

更に、次のような符号の一致をも垣間見ることが出来る。つまり、落ちぶれ果てて、困窮極まる絶望の果ての Goetz の行動は、いわば絶対的マイナス極からプラス極への、開き直りの行為と見ることも可能であり、そこには何らの悲観的思考も残っていないなかったであろうが、

《自由は人間の条件を俯瞰するなにか抽象的なものではない。それは非常に不条理で無情なアンガージュマンである》⁽²⁵⁾

として、簡単に、La liberté est praxis 《自由は実践なり》の思考に到達するサルトルの Goetz 的態度自体にも、微塵の悲観的思考も無いように見える。例えばフィリップ・オダールも、

絶望か、あるいは希望か？ 断定は出来ない。絶望、希望を決定するのはわれわれ個人の問題であり、勝利するのは希望である。サルトルは昔から希望を選択してきた。彼はわれわれにも同じように希望を選択するよう促す。彼にとって反抗するに理があるというのは自明なことなのだ。⁽²⁶⁾

と語るように、サルトルにはこうした positive で optimiste な面があり、後年とみにその傾向が強くなるのであるが（晩年の彼の行動には、時としてラ・マンチャの騎士を彷彿させるようなものさえ感じられることがあったのも、こうした positive optimiste によると思われる）、こうしたサルトルの Goetz の行為の基底には、不安と懐疑、孤独と絶望、また不可知論や悲観論の渦巻くニヒリズムのあったことを思い合わせれば、ここでも、十六世紀農民戦争の時代精神の象徴としての Götz の開き直りの態度と、サルトルの Goetz に通い合うもののあることを認めざるを得ない。

ところで La liberté est praxis の思想は一九四〇年～一九五〇年に於いて、サルトルの内部で着々と思想体系的に、また実践的におしすすめられ、固められつつあったが、『悪魔と神』に先立ついくつかの劇作と『悪魔と神』の間には、少なからずその趣を異にする点のあることは既に良く知られている。前述のオダールも、

『存在と無』において展開される責任の概念と『弁証法的理性批判』のそれとの間には距離がある。ただし、両作品に乖離や認識論的断絶はない。二作目の内容は一作目に萌芽として含まれているという意味に於いて、相互に完璧な連続性を維持している。⁽²⁷⁾

としながらも、

《われわれは自由の哲学・実存主義を精神分析学やマルクス主義との比較によって評価しなければならない。

この二つは現代思想に痕跡を残した条件理論であるからだ⁽²⁸⁾》

と語っており、『存在と無』から『弁証法的理性批判』迄の距離をフロイトからマルクス迄の距離になぞらえて計量しているが、こうした rupture を感じさせる作品が『悪魔と神』なのである。この点については、恐らく次のように言える。例えば、劇作としての処女作『蠅』（一九四三）のオレスト、『墓場なき死者』（一九四六）に於けるレジスタンス・グループ、『汚れた手』（一九四八）の主人公達、また『出口なし』（一九四四）や小説『壁』の主人公達は、いずれも閉塞状況、限界状況に配置されている。

「実存主義は、環境と人間とをかく結びつけている支配関係を切断し、疎外状況を尖鋭化することによって、古典主義に回帰する道を辿っている。環境は状況となる。（……）実存主義的な劇文学は、閉塞状況の設定によってドラマの叙事化からドラマを救出しようとする一連の企てに、ぴったり類似してくる。（……）実存主義のテーマは、人間とは本質的に異質な状況であり、人間の「投げ出された存在」という宿命なのだが、ドラマは——この実存主義の理論に基づいて——人間存在の一般的性質とされるものが特殊な様相をとっている劇行為⁽²⁹⁾においてのみ、表現しうるのである。（……）J・P・サルトルの作品は、たいてい、この基本理念に忠実である」⁽³⁰⁾のようなペーター・シオンデイの見解は至極妥当なものであると言えるが、残念ながら、『悪魔と神』の主人公 Goetz の場合は必ずしも、この劇行為（ハンドリング）からはずれているのである。つまり、Goetz は当初より閉塞状況や限界状況に配置されていない主人公なのである。確かに Goetz は、もう一人の身分的存在たる、また聖職者でありながらも平民に共感を抱いているハインリッヒと共に、ブルジョワたりえず、ざりとてプロレタリ

あたりえぬ両義的存在という意味合いでは、他者性を引き受けた存在であることは認めなければならない。しかし、少なくとも Goetz は『悪魔と神』に先立つ諸作品の人物設定に異なり、閉塞状況、限界状況に置かれているのではなく、むしろ逆に、非限界、非閉塞状況から限界状況を意識的に志向し、これに身を置こうとしているのである。Goetz は神（常に主体であり自由である存在）に対する挑戦として、貴族、農民、平民、女達に暴力をふるうことにより、つまり悪を行うことにより、自分の存在の自由であることを証明しようとするのである。しかし、

ハインリッヒ

地獄は市場なのだ、ばか者！（ゲッツ 立ち止まって彼を見る。それから他の人々に向かって）この者ときたら並外れた妄想家だ。自分ひとりが悪をなしていると思いついでいる。

のように嘲笑され、更に

もしお前が悪魔とすれば、道化者め、私は何なのだ。貧しき人々を愛すると言っておきながらお前に引き渡したこの私は？³⁰

と哀惜をうったえられるに及び、Goetz はまた新たなる状況を引き受けるべく、方向転換してしまふ。

ハインリッヒ

人間は悪を行うことしかできぬと決まったものとすれば、理由などどうでもよい。

ゲッツ

決まっているだと？

ハインリッヒ

そうさ、道化者、それは決まったことだ。

ゲッツ

誰が決めた？

ハインリッヒ

神ご自身だ。神の思し召しでは、この地上にて善は不可能なのだ。

ゲッツ

不可能だと？

ハインリッヒ

全く不可能なのだ！ 愛は不可能、正義は不可能ということさ！ ためしに隣人を愛してみろ。見返りは期待できないだろうが。

ゲッツ

たとえそれが私の気まぐれであるとしても、私は隣人を愛せないことはない。³¹

かくしてゲッツは翻意を表明するのであるが、その理由は左記の台詞による。

ハインリッヒ

どうするつもりだ？

ゲッツ

私は善を行うぞ。賭けてみるかい！

ハインリッヒ（肩をすくめて）

おことわりだね、私生児君。私は賭けは一切しない。

ゲッツ

それはちがうだろう。お前は善は不可能と教えてくれた。だから、私は善を行うことに賭けようというのだ。それにこれは孤独になる最良の手立てだ。私は罪びとだったが、変わるのだ。上着を裏返して聖人となることに賭ける。⁽³²⁾

Goetz のこうした方向転換は、追いつめられた果ての行動と異なり、常に新たなる獲物（目標）に闘志を燃やすハンターのチャレンジ精神のようなものである。善が不可能だと言うなら、おれは悪をやめて善をする」という Goetz の態度はいささかに必然性に乏しく、また、それだけに駄駄児^{だだこ}的幼児性さえ感じさせる発想であり、少なくとも限界状況に置かれている人間というにはふさわしくない。

「当初、ファルツ選帝侯に味方をし、次いで農民軍と結び、更にまた選帝侯に身を捧げ、今や再び農民軍に参加（一五二五年四月二十四日）した歴史上の人物ゲッツは、農民軍に強要されてその首領になったのであるが、彼は同時にその捕虜でもあったのであり、農民軍は彼を疑い、常に彼を監視したとされている」⁽³³⁾。こうした二股膏葉ぶりや思考態度の、一貫性のなさにも、必然性に裏打ちされない行動をとるサルトルの Goets に、妙に一脈通じるものが感じられて興味深い。

余談ながら、「悪魔」について言えば、この作品では *diabol*・ディアブルが充てられている。宗教用語では普通 *diabol*・デモンが使用される。ほかに *Satan*・サタン（悪魔の長、墮天使）もある。ディアブルはギリシャ語のディアボロスの派生語で「中傷する者」の意であるらしい。サタンはヘブライ語の「敵対者」に由来するようだ。キリスト教世界ではいずれもほぼ同じ意味で使用されていると思われるが、一説によると悪魔はもともと天使であったが、神から愛される人間に嫉妬して人間を神から離反させる所業をはじめたとも、神の傍らに侍して人間の行いの一つ一つをあげつらい、綿密な調書を作成報告する過激な正義漢になった一人格ともいわれる。一つの逸話として、このような説に従って話を進めるならば、悪を行う悪魔と、善を行う天使は融通無碍に立場を代えることができるともいえよう。ともあれ、話を元の軌道に戻そう。

かくして、サルトルの Goets には、従来の主人公に異なる次の二点が問題として残される。一つは、非閉塞状況に配置された Goets の有つ意味であるが、これは『悪魔と神』に先立つ諸作品の主人公達は、いずれも閉塞状況に追い込まれており、実存することが、現存在としての自己が単に存在するという意味ではなく、或る状況のなかにあって、存在を反省的に思惟しつつ実存することを意味する、ヤスパース的限界状況の経験の延長線上に

あることを示唆している。不安やおそれのない即自存在の状態に向かう願望や、既成の価値に自己を従わせることで叶えられる自己欺瞞の不安解消の非本来的生き方を避け、『蠅』のオレスト、『出口なし』のイネス、『墓場なき死者』のカノリス、『自由への道』のマチウらの選択と決意に、自由⇨実存、実存⇨自由の人間の本来的生き方を見出し、自己一人、自分一人の責任に於いて決断をする、絶望を越える一つの作業を意義あらしめる状況設定であった。Goetzの場合は、大ざっぱな言い方が許されるならば、こうした不安、絶望、恐怖等の感情に満ちた観念論的世界を脱出する一契機に到達した形で描こうという意図の下に措定された人物であるから、実存的・精神分析の次元を超越した地平に躍り出た一典型としてのイメージが付与されている。つまり、根源的不安、実存的条件としての絶望、あるいは無償の行為、アンニューイ等々の夢想青年的ロマンチズムの世界を越え出た人物像が要求されているということである。ロマン的とは一切の病的なものであり、古典的とは健康的なもののことであると語ったゲーテ流の解釈に従うとすれば、サルトルは病的ロマンチズムを脱け出て、古典に復帰しようとしたということにもなりそうだが、問題はさほどに簡単ではない。

かくて、この第一の問題に関連して第二の問題が生じてくる。先に述べた Goetz の行動の幼児的性格である。サルトルは後年『方法の問題』に於いて、「実存主義は知の余白に生れた寄生的な体系であり（……）最も十全な哲学的総計とはヘーゲル哲学である」³⁴と語り、更に「ヘーゲルを前にしては、キルケゴールはほとんど取るに足らないように見える」として、浪漫的体質（過去のサルトル自身）を否定して主知主義に傾くのであるが、サルトルはこうしたヘーゲルの主知主義に満足せずに、プロレタリアートへの共鳴を表明することによって、あたかも『知行合一』を主張したかつての陽明学的実践倫理哲学に奔ることになる。これは一九六〇年の『弁証法的

理性批判』によって明確に断言される意志決定である。しかしながら、実はこのような方向路線は既に一九四〇年代には決定していたのであった。大作『存在と無』の最終章 PERSPECTIVES MORALES に於いて、

存在論はそれ自体で道徳的処方箋を作ることにはできない。(……) 直接法から命令法を引き出すことはできないのである。⁽³⁵⁾

として、存在論では不充分であること、命令法つまり道徳論 (morale) の必要性を説いている。これにより、実践哲学への傾斜がはじまるのであり、必然的に体系確立を目指す、ヘーゲルの厳密学とは異なる方向へとサルトル哲学は進むことになるであろう。morale (実践哲学) とは元来が矛盾をはらんだもの以外ではありえぬが故に。

すべてこうした問題は、共犯的でない純粋な反省にわれわれを差し向けるもので、道徳的地平においてしか解答を見出すことはできない。われわれは次なる著作をこの問題に捧げるつもりである。⁽³⁶⁾

かく予告されたまま、未発表に終わったサルトルの意図した morale がどのようなものであったかを、現在その全体像において把握することは不可能であるが、OBLIQUES NUMERO SPECIAL の SARTRE 特集号によってわずかながらも、その志向性だけは窺うことが出来る。

例えば、La Grande Morale, Fragment 1 の「歴史の相反性・歴史事実の多様性」では、「10. 人間の還元し難い個性の肯定によって歴史に争あらがう実存主義……」等の記述の見える一方「20. 歴史というものがあるとすれば、それはヘーゲルの歴史である。それ以外には歴史はありえない。³⁰ 私は歴史の objet であり、私が objet であるが故に私は暴力に身をさらすことになる。つまり他者に対して超越される超越性なのだ。³¹ 歴史の発達・先ず、歴史自体に於ける非歴史的要素・奴隷、農奴、労働者、歴史が彼等の外側で成立してきた事実、人類の歴史はそれ故に万民の歴史ではないということ」。以上の記述に窺えるように、サルトルの実存主義は一九四七年に於いて既に確実に観念論的ニヒリズムの圏外にその方途を見出ししていることが分かる。

かくして倫理と歴史の二律背反を超えた「効果的实践倫理」としての具体的な倫理が見えてくる。³⁶

サルトルは Fragment 2 を「このような言葉で結んでおり「効果的实践理論としての具体的倫理」の可能性を自信をもって語っているのである。

さて、一九四七年にして既にこのような決意と方向が定まっていたのであるが、にもかかわらずわれわれは、こうしたサルトルの決定路線上に Goetz を認めがたいのである。既に幾度も述べてきた Goetz の行動相互間に必然性の乏しい事実、またその幼見的性格が la logique de l'action effective の効果的な実践理論としての具体的倫理にそぐわないのである。例えば、

そういうわけで歴史に対する二つの態度がある…(パスカルーアラン)の歴史の実在性を否認する立場。(時
代錯誤の冗談ともとれるが)彼らは正しい。次に歴史の存在を肯定する立場…(ヘーゲル、コント、マルクス)、
彼らもまた正しい。一方はこれを見せかけとして示し、他方は実在として呈示する哲学者である。果たして双
方共に真実であり、序列化するには及ばない。が、それらの両義性は叙述して示す必要がある。⁴⁷⁾

完全な文章に成っていない記述ではあるが、以上の覚え書きより汲みとれるところは一応、歴史に対する哲学
者の二つの態度といったものであり、歴史の実在性を否認するパスカルーアランの線と、歴史の存在を肯定する
ヘーゲル―コント―マルクスの線の二つの対歴史観を並べ、どちらも真実であること、優劣はつけ難いこと、そ
の相反性の検討が必要であることなどを記している。しかし、パスカルーアランの *ceux qui nient sa réalité et ils
ont raison (aussi les plaisanteries anachroniques)* に見えるように、歴史の実在性を否認する態度は(時代錯誤の冗
談でもある)と揶揄しているのであり、サルトルは明らかにヘーゲル、マルクスの歴史の実在性の肯定に与して
いるのである。しかし、一九四七年の上記の如き意志決定が、明瞭に Goetz の行為に反映しているかどうかを問
う段になると、また問題は違ってくるのである。

『法の哲学』(一九二一年)の序文の命題においてヘーゲルは「現実的なものは合理的であり、合理的なものは
すべて現実的なものである」という有名な言葉を残している。この現実的なものの意味は「現存するもの、現に
今あるもの、あること」ではなく、「法則にかなった、しかるべくして現われるにちがいないもの、つまり、必
然的なもの」の謂である。「わたしはすべてをみごとに理解したが、しかもわたしは完全に何一つ理解していな

かった。理解するとは変ることであり、自己の彼方へ行くことである。(……) わたしを変え始めたのは、マルクス主義の現実性であり、わたしの心の地平への労働者大衆の重苦しい現前であった。⁽³⁸⁾ われわれはようやく……具体的なものとは歴史であり、弁証法的な働きであることを理解しはじめた」のように後年サルトルが吐露することになる。現実性、具体的なもの、歴史、弁証法的な働き³⁹等の観念、あるいは「実存主義はこれらの総合を、歴史に他ならぬ、あるいは―われわれの今の立場である厳密に文化的な見地からすれば―(哲学の―現実世界―化)に他ならぬ、動的で弁証法的な全体化作用等の内部に於いてだけ考えることができる」のよう³⁹なこうした歴史の動的弁証法的全体化作用等の観念は、いずれもヘーゲル弁証法の発展延長線上にあるものであり、現実的なものがしかるべく現われる必然性をもつと同時に、必然性を失い、また同時に非現実的なものになるといふ歴史的発展観・合理性⇨必然性⇨現実性⇨具体性⇨合目的性⇨善の思想的立場である。

ところが、Goetzは周囲の人々の期待に反する行為のみに情熱を傾ける天邪鬼にすぎない。ヴォルムス包圍戦の最中に妾にしたカトリーヌに対する態度を見てみよう。

カトリーヌ

私は二十人の女になれる。あなたの望みとあれば百人でも何人の女にでも。馬に乗せて連れて行ってちょうだい。あまり重くないから馬だつて平気よ。私あなたの淫売宿になりたいの。(ゲッツに擦り寄る)

ゲッツ

どうしたというのだ？ (聞……彼女を見て、いきなり) 立ち去れ！ お前が恥ずかしい。私が愛されたか

らとってどうだというのだ。お前がわたしを愛しても喜びを得るのはお前だ。立ち去れ、売女！ 私は利用されるのはごめんだ。⁽⁴⁾

暴力でもにした女性カトリーヌが自分を嫌っていた間は、ゲッツは彼女を愛することが出来たのであった。しかし、カトリーヌの方にゲッツへの愛が芽生える「Je veux être ton bordel!」（あなたの淫売宿になりたいの！）と同時にゲッツのカトリーヌへの愛は消失する。

また、ゲッツが悪に身を委ねる理由。

ゲッツ

無論そうはならない。だから喜べ。私は町を占領する。

カトリーヌ

でも、なぜ？

ゲッツ

それが悪であるからだ。

カトリーヌ

じゃあなぜ悪いことをするの？

ゲッツ

善いことは既にした者がいるからだ。⁽⁴⁾

〔善は、既に誰かが為したことであるからやらない。悪を行う。〕あるいは、既に註(32)に於いて前述した、悪を行うことから善を行うことへの宗旨変えにしても、

ゲッツ

では、すべての人間は悪を行ったというのか？

ハインリッヒ

全員だ。

ゲッツ

そして善を行ったものはいないと？

ハインリッヒ

誰もない。

ゲッツ

よろしい。(彼は天幕に入る) 私は善をなすとお前に賭けよう。⁽⁴²⁾

このように先程の場面と逆に、ハインリッヒの、悪を行った者はいるが善を行った者はまだ居ないという言葉

が変身の動機と成っており、以上のような Goetz の態度は、どう高く見積っても駄駄児だだご、拗者すねものの域を出ていない。言い換えれば、全く合理性や必然性を無視した行動と言える。サルトルにあっては既に見てきたように一九四〇年代後半に於いて現実重視の〈主知主義〉路線の指向性ははっきりと決定していたはずである。にもかかわらず、Goetz に付与されたイメージのこの主観的主体性をどのように解釈すればよいのか。単独者、唯一者を標榜したキルケゴールやシュティルナーの世界に逆戻りしてしまっただけのものであろうか。美と善、これら互いに遠ざかろうとする価値を（不可能を承知の上で？）結びつけ、総合しようと試みたイデオログとして、その試みの場である戯曲『悪魔と神』はサルトル自身に於いて *L'homme est une passion inutile.*⁽⁴³⁾（人間は無益な受難である）を非意図的に露呈しているかに見受けられるのである。つまり観念論と實在論という相反し合う観念に引き裂かれた一個体としてのサルトルの姿を見せつけられるということである。

因みに、この Goetz のもう一人のモデルとなった人物トーマス・ミュンツァーの場合は観念的アンガージュマンから、完全なる政治的アンガージュマンに転進するのであるが、一五二五年五月二十七日に処刑される迄の彼の行動には少なくともサルトル的 Goetz の幼児性は見あたらぬ。「ミュンツァーの人間的な偉大さは、戦争の過程でも、また、敗北した時でも、はっきりと示されている。戦争においても、彼は民衆を導き、危険を恐れなかったからであり、敗北においては、彼は民衆のために寛大な報いを願ったからである。最後の瞬間まで素朴な人間のために捧げられた生涯（……）」⁽⁴⁴⁾ のようにあくまで民衆のためにという思想的貫性、自分を裏切った民衆に対してさえ示した民衆への憐憫等々は、完全にロマネスクの青色き世界を去った人にして可能な所業であったと言えよう。

ところで、Götz von Berlichingen は更に十六、二十世紀のみならず、十八世紀にも活躍した精神であった。最後に、十八世紀のGötzの取扱われ方に目を向けてみたい。

―ゲーテに於けるGötzとの比較に見る―

ゲーテの場合もサルトルの場合と同じく、ゲッツの取扱い方と彼の時代とに、ゆるがせにならぬ緊密な関係が見える。

ケートヘンとの熱烈な、しかしながら実りのない恋愛が、ゲーテの恋仇ドクトル・カンネの登場によって最終的な破局をむかえた一七六八年の七月、ゲーテは咯血して病床に伏し、生まれて初めて死に直面する。この事件をもってゲーテのいわゆる『ライプツィヒ時代』の三年が終わりを告げたのち（一七七一年）、故郷へ戻っていたゲーテはまったくの偶然から『鉄腕の異名をもつ、ゲッツ・フォン・ベルリッヒンゲンの自伝』という一冊の古い本に出会う。四十年前にニュールンベルクで出版されたものであった。彼はこのゲッツの晩年の『自伝』にすぐさま手をのぼし、数週間のうち『鉄の手のゴットフリート・フォン・ベルリッヒンゲン―歴史劇』なる対話体の年代記を書き上げ、妹の前で朗読したといわれる。

後年、改作されGötz von Berlichingen となるこの作品は「若い人たちは歓呼した。批評はこの戯曲を怪物と呼んだ。」⁴⁶のように大いに好意的に受け入れられた。「涙もろい、おとなしいものばかりのあとで、いまや力が登場したのである。ドイツ的豪毅である。高貴で自由な英雄が、みすばらしい規矩準繩をすべて踏みこじつたので

ある。」⁽⁴⁶⁾とフリーデンタールは語っているが、それでは一体、何をドイツ国民は受け入れ支持したのであるうか。ゲッツの如何なるイメージが当時のドイツ国民を魅了したのか。これはやはりその当時の時代精神に尋ねるべき問題ではなからうか？

ゲーテ時代の基調としての理念、時代的思想の趨勢は「啓蒙思想」であつた。キリスト教の超自然主義の行き過ぎに対抗して、必然的に発生した「自然主義」の理念たる「啓蒙主義」は、合理主義（人間主義を根底にふまえた）的思惟の自律を通じて、宗教、政治、社会等々あらゆる領域の旧習を改め、理性の啓蒙によって人間生活の進歩と改善を目ざす一つの革新思想であり、十六世紀末にオランダ、イギリスで興つたこの新思潮は、デカルトらの古典主義形而上学批判、ヴォルテールの宗教批判、モンテスキューのイギリス議會制度の称賛、ディドロ、ダランベールらの *Encyclopedie* 等々貴族、僧らの独占的支配体制下の *ancien régime* への反抗という形で、フランスという土壌を得てその全き開花を見る。十八世紀に入ってドイツにも流入したこの思潮は、しかしながら、イギリス、フランスに於けるほどの効果をもたらすことがなかつた。しかも、十八世紀末から十九世紀にかけて啓蒙思想に反対するロマン主義運動さえ起つてくるのである。これが、若きゲーテを中心としてドイツに発生したシュトゥルム・ウント・ドランク *Sturm und Drang*（疾風怒濤）の革新的文学運動であつた。理性を重視する啓蒙主義に反対して、自然、感情、天才を重んじるこの文学運動の天才主義は個人主義の強調であり、その精神は非合理主義に代表される。更に加うるに主観主義、象徴主義の理念をみる事が出来る。「シュトゥルム・ウント・ドランクの運動は理性の体系、自然科学と哲学との理論的体系、社会の実用的な体系の中への生の強制に対する反抗である。それは客観的な文化の諸要求に対する主観的な生の権利のための戦いであり、理論的

且つ実践的に妥当する理性法則の絶対化に対する主観の反抗である」⁽⁴⁷⁾。

ゲーテは『詩と真実』において「ドイツ史上かなり暗黒な数世紀は、以前からわたしの知識欲と想像力との対象となっていた。あのゲッツ・フォン・ベルリッヒンゲンをその時代環境のうちに劇化しようという考えは、わたしにはこの上なく好ましい、貴重なものだった。」⁽⁴⁸⁾と語っているが、ゲーテにとってとりわけ十五〜十六世紀の宗教改革の時代が興味あるものと映じたのは、この時代がドイツ精神のもっとも明瞭に躍動した時代であったことによる。既に註(22)で示した *Faustrecht* (強者の権利、自力防衛) の時代は、中世から近世への時代の新旧交代する時であったが故に、「個性の自由を保持するために多くの騎士等が―勿論その中には力の過度の行使によって自己の非理を遂げたもの、あるいは自己の優越感を満足せしめたものもあるが―自己の生命を賭けて戦った態度はシユトウルム・ウント・ドランクの理想である *Kraftgenialität* を具体的に実証した。」⁽⁴⁹⁾ のような *Kraftgenialität* がひととき要求される無法空間であったこと、乱暴で無秩序な時代的情況が野性的で、逞ましい、また実直で律儀な愛国者たる英雄の活躍する舞台にこのうえなくふさわしいものであったことによる。

以上ごく簡単に概観したゲーテのゲッツにたくした思惑からも見てとれるように、ここでも幾つかサルトルのゲッツに重なり合うイメージを拾い上げることが出来るのである。先ず、合理主義に反抗する非合理主義の精神であるが、これは言い換えれば客観主義に対する主観主義、科学的合目的志向から遠ざかるロマンティズムであるから、実存主義本来の発生因とほぼ同一の根拠に立つ。

Kraftgenialität の天才の尊重は実存主義の天才、英雄主義の系譜の上にある。つまり、人間の主体性回復のための運動である実存主義が、「主体性」を標榜する限りに於いて、行き着くところは、他と同じでない自己の発

見と確認であり、平均値に埋没しない自己の発掘であるから、必然的に個性の尊重や天才思想につながるものである。

しかしながら、Johann Wolfgang Goethe の *Goetz* と Jean-Paul Sartre の *Goetz* に最も良く一致して流れる基調の精神に於いて、これら両ゲッツはその希求する理想を共にしていると言える。それは、どちらのゲッツもそのメイン・テーマは「自由」の希求にあるからである。サルトルにあつては前作『*蠅*』の主人公オレストの実存主義的自由の自覚の延長線上に、その発展した姿としてゲッツが置かれており、絶対の象徴としての神との内面的相克がそれを物語っている。ところで、ゲッツの、《神など存在しない。歓喜、歓喜の涙！ 天はない。地獄はない。ただ地上あるのみ》⁽³⁰⁾ といった、繰り返し吐露される煩悶をレーモン・アロンは、神の不在に對するパスカルの対話⁽³¹⁾と表現している。レイモン・アロンが表現したといわれるこうしたゲッツのパスカルの対話は、実はあらゆる過去の既成の価値観である軛^{くわ}から逃れんとする絶叫なのである。

同様に、ゲーテのゲッツの求めるところも、

ゲッツ

最後の一本だ。(……)(酒を注ぐ) 皇帝陛下万歳！

一同

万歳！

ゲッツ

われわれが死ぬ時には、これを最後から二番目の言葉としなければならぬ。わしは皇帝をお慕い申しおる。なぜというに、陛下とわしとは同じ運命を持つておるからだ。いや、わしのほうが、陛下にお比べ申せば、まだ仕合わせなのだ。(……)

ゲオルク

自由万歳！

ゲッツ

自由万歳！

一同

自由万歳！⁽⁵²⁾

やはり、自由 (Freiheit) であり、陛下ばんざい！ の叫びすらも自由、にその席を譲るのである。また、ゲテのゲッツはその自由のために最後は命を捧げることになる。

エリザベト

いいえ、ミルテンベルクの近くで刺し殺されました。自由のために獅子のように防ぎ戦ったのでございます。

ゲッツ

それはよかった。彼は天下にまたとない立派な若者だった、勇敢だった。さあ、わしの魂をお召しください

い。(……) 水をいっばいくれ。天井の 대기—自由！ 自由！（死す）⁽⁸³⁾。

自由の戦士、自由への殉教者とも言えるゲーテのゲッツが、「エグモン」と並んで新興市民階級の政治的権利主張の代弁者であったことは、時代のしからしむるところであり、サルトル的ゲッツとはまったくかけ離れた存在とも見えようが（後年、ゲーテが農民戦争を階級闘争の側面から捕捉しなかった事実は歴史的天分の欠如にあると指摘されることになる）、いずれにしてもこれら両者の自由の源泉がルソーの「自然への復帰」にあることも事実である。

また、「ゲッツ」成功の秘密は、とりわけその言葉にあった。ゲッツばりの粗野な語調が独創天才のスタイルになったほどである。ゲッツが軍使に対して窓を勢いよくしめ、相手の軍団長にこう挨拶しろというときの、有名なせりふ「おれのけつでもなめやがれ」が、すべてのゲーテからの引用句中最も知られたものとなった⁽⁸⁴⁾。以上のような卑劣な糞便論的記述もサルトルの最も好むところであった点に共通項を見出しうる。糞便論的記述は頑迷固陋な旧体制の権威に対抗する人間主義、道徳教義にこりかたまった偽善的神聖に対するニヒリスティックなロマン主義であり、両者にあつてはほぼ類似した機能を果たしているかに見受けられる。

以上見てきたところを要約するとすれば、実存主義の特徴はキルケゴールがヘーゲルに対峙した如く、体系的な哲学への反逆、画一的な科学的合理主義への反抗のうちにあると言えるが、これは奇しくもゲーテのシュトゥルム・ウント・ドランクの運動が啓蒙主義への反抗として現われたのと符号を一にするといえる。「わたくしたち青年はドイツ的な自然への愛と真理への愛を持っていたから、人生や学問における最良の指標として、自他に

対する誠実ということがいつも念頭を離れなかつたので、ヴォルテルの党派的な不誠実や、多くの尊敬すべき対象に対する歪曲をますますいとわしく思うようになり（……）彼に対する反感を強めていった。（……）彼はかねてより宗教や宗教の拠って立つ聖書に罵詈讕諛のかぎりを吐きかけてなお飽くことを知らず（……）わたくしは少なからず不快な感じをいだかされていた。（……）彼がノアの洪水の伝承の化けの皮をはぐんだといつて、あらゆる貝殻化石を否定し、そんなものは単なる造化のたわむれにすぎないとしたことを聞くにおよんで、彼に対する信頼感を全く失ってしまった。（……）ルソーというそれこそ真にわたくしたちの気持ちにぴったり叶つた存在があつたからだ。（……）百科全書派の話を知りたり、彼らの浩瀚な著書の一卷をひもといたりすると、まるで大工場でうごいている、無数の糸巻や織機のあいだをゆくような思いがする。⁽⁵⁾『詩と眞実』に於いてかく述懐されていることから、ナイーブな感覚の持ち主、青年ゲーテのヴォルテルへの反感、ひいては啓蒙主義忌避の情がどれほどのものであつたかが察せられる。

歴史上の人物 Götz von Berlichingen がいかに過大な評価を受けてきたかをみてきたわけであるが、以上三タイプのゲッツはそれぞれに異なった志向をもちながらも「自由」を標榜する戦士であつた。

ゲーテにあつては、ルソー主義に由来する「自然人」に一つの理想を見出し、歴史の外にある人間、主知的で社会的な文化を脱出する人間像が Götz にたくされており、逆に、サルトルにあつては「世界と歴史はどうにもならない不条理なもの、純然たる偶然と気まぐれに従うもの、人間はどうにもならない虚無のなかにある」というロマン主義的ニヒリズムから、歴史の実在性を肯定する「動的弁証法的全体化作用」への移行の節目に Goetz

は立っているものであり、両者の自由の求め方は全く対蹠的といえる。但し、ゲーテのゲッツが階級闘争や史観の埒外にしか存在しえなかった事実が非難されたように、サルトルのゲッツも客観的な歴史認識の上に立った人間像としては、余りにもインテリ青年的苦悩のかちすぎた観念論的性格を脱け出していないイメージを拭いがたく感じるのには私一人であろうか。後年サルトルはヘーゲルの全体性の立場から示唆を得て、全体化の概念を提示し、個人性の否定、情性化集団の一時的不可避の肯定等の観念に到り、ますますヘーゲルの先知主義に傾くのであるが、サルトルは最後まで、不断に発展する全体性の立場をとるマルクス主義の、全体性の成長や豊富化に比例して諸個人の自由が増大する、という考え方には批判的であり、あくまで全体性と個別者の視点を崩すことはなかった。また、最後まで個人の〔主体性〕の観念を捨てることもなかったのである。「歴史には最初から最後まで物質的法則のつらぬいていくこと、歴史の弁証法には個人の意志の入り込む余地は全く無いこと」等のマルクス主義的史的唯物論は、それ故にサルトルの人救い主義的「史的唯物論」と最後まで融合することはなかった。

サルトルの Goetz が《Je veux être un homme parmi les autres.》:(他者たちの中の一人でありたい)を心に抱きつつも、必然性に裏打ちされた現実的行動をとれない理由はやはりこのあたりに求めるべきであろう。つまり、サルトルは主観主義を完全に放棄して客観主義に身を投じたとは言えないし、彼の唯物論には主体性論や疎外論の形で観念論の残映がくつきりと尾を引いている。彼はなんとか道德的立場に立つ努力を試みながらも、美的立場から完全に足を引き抜くことはできなかったと言える。このようにサルトルの内部では常にヘーゲルとキルケゴールが綱引きをしていたのであり、サルトルが二十世紀のジャンセニストと称される所以である。彼自身の一生はまさに *L'homme est une passion inutile* : (人間は無益な受難である) そのものであった。