

トーマス・マンにおけるイロニー・自己愛・共感

鈴木 啓 峻

0. 緒言

本稿は、トーマス・マンの文学を、イロニー、自己愛、共感という三つのキーワードを通して捉える試みである。議論の順番としては、三つの概念のうちイロニーを一つ目の重要な柱として考察する。イロニーは、敢えて本心とは別、あるいは正反対の言表をするという日常的な意味にとどまらず、それが生まれた古代ギリシアの当時から、演劇、修辞学、哲学をはじめ様々な分野で正負両方の価値づけを帯びて用いられてきた¹⁾。その中で、とりわけマンのイロニーに限って言えば、それはいかなる価値と世界観に対しても自己を留保する精神態度、またはその芸術的反映として生まれた、人物造形や語りにおける多義的な文体として捉えることができる。この意味でのイロニーは、一方で、世界観の普遍的座標軸が失われた古典的近代という時代の文脈に照らして理解することができるが、他面、心理的に見れば、いかなる他者に対しても自己を留保するという、自閉的、自己愛的な心性の現れと解釈することもできる。本稿では、マンにおけるイロニーの思想史的な背景を跡づけながら、最終的には、自己愛と親和的なイロニーが、それとは正反対の「他者への共感」という契機といかに接続しうるかという問題に着目したい。その際、第一次世界大戦を経て1920年代以降のマンが模索した新しい「人間性」(Humanität)という多面的な理念の中で、イロニーが「他者への共感」へ変容する可能性を、「共感」概念の思想史的な背景の中で素描することをも試みる。

1. マンにおけるイロニーの諸相

マンの作品がイロニッシュであるという評価は、例えば処女長篇『ブッデンブローク家の人々』が「穏やかなイロニーの響きにつらぬかれている」²⁾と評されたように、マンの文学活動の最初期から存在する。また、マン文学の前期と後期の分水嶺となる思想的エッセイ『非政治的人間の考察』の最終章でマン自身が自らの文学の原理を「精神のエロスのイロニー」³⁾ [GKFA. 13. 1. 618.]と規定して以来、このキーワードが作品や批評的文章に現れる頻度も増す。このことから、研究者たちはしばしばイロニーをテーマとして作品を論じてきたが、ここでは、マンのイロニーの思想史的な文脈と研究史上の意義付けを辿りなおすことで、その輪郭を描いてみたい⁴⁾。

マンのイロニーを取り上げるにあたって本稿では、ニーチェによるヴァグナー批判との関係、そしてロマン主義的イロニーとの関係という、ふたつの文脈に焦点を当てる。これらふたつの文

脈を選択したのは、それぞれの視点を考察することで、モデルネという時代相における芸術とイロニーの関係（前者）、イロニーの構造的な側面（後者）が明らかになると考えるからである。ではまず、ヴァグナー／ニーチェの影響から辿って行こう。

1-1. ヴァグナー／ニーチェの影響——デカダンスと多義性の文体

ヴァグナーあるいはニーチェとマンの関係を論じた研究は文字通り枚挙に遑がない。ただしテーマをイロニーとの関連に絞るとすれば、「二重の光学」(doppelte Optik)という言葉を出発点とするのが妥当である。この概念は、ニーチェのヴァグナー批判からマンがしばしば引用したもので、研究史の中でも一つのキーワードとして注目されてきた。その内実は、ヴァグナーが芸術鑑賞における「公衆」と「精選者」の両方から称賛されるべく、「名人」と「山師」を使い分ける「転変自在の光学」(wechselnde Optik)の持ち主であると記した『権力への意志』のアフォリズムが元となっている⁵⁾。「転変自在の光学」は、ここで芸術家と受容者との関係性を表す言葉であるが、その射程は近代の芸術問題全般に及ぶ。というのも、1887年秋に書かれたこのアフォリズムが「ヴァグナーの場合」を中心とした後期ニーチェにおけるデカダンス批判というより大きな文脈の一齣だからである。ニーチェによるとデカダンスとは「生命がもはや全体のうちに宿っていない」状態であり、デカダンスにおける全体は「合成されたもの、合算されたもの、人為的なものであり、一箇の人工物である」状態へと墮落する⁶⁾。結果、デカダントであるヴァグナーの楽劇が纏う「神話」「中世ドイツ市民」「民主主義」「民族」「愛」等の装いは、彼の全体的な「生」から生まれたものではなく、あくまで芸術的な「効果」を狙うための手段に過ぎなくなる。ニーチェがヴァグナーに「俳優」のレッテルを貼ったのはこのためである⁷⁾。

「転変自在の光学」という言葉には以上のようなデカダンス批判が込められている。しかしここで注目すべきは、マンがニーチェの洗礼を受けながらも、自身はむしろ半ばヴァグナーの側に立ってこの言葉を引用する点である。ヘルマン・ヘッセに宛てた1910年の書簡を見てみよう。

私には、あなたが「読者を煽るもの」と呼んでおられるものは、リヒャルト・ヴァグナーの芸術に対する私の長い間の情熱的で批判的な熱狂の産物のことではないかと、たびたび思うのですが、この排他的でしかも扇動的な芸術は、私の理想、私の欲求を、墮落させたと言わないまでも、おそらくはそれに影響を与え続けているのです。ニーチェはヴァグナーの「転変自在の光学」について話しています。すなわち、あるときはもっとも粗野な欲求に向けて、またあるときはもっとも洗練された欲求に向けて、という具合にです。[GKFA 21. 448.]

マンはこのようにデカダンスの立場を自認しているのだが、他方でニーチェの批判的視点をも摂取しているため、彼の作品で描かれる芸術家像は両者の板挟みの間で自嘲的な同一化のトーンを帯びることとなった。主人公である芸術家たちが、『道化者』をはじめ初期の短篇作品における「ディレッタント」や、『詐欺師フェリックス・クルルの告白』に代表される「詐欺師」とい

う形象を取るのはこの両義性の現れである。

さて、マンにおける「二重の光学」あるいは「転変自在の光学」は、コープマンが、イロニーと近代の認識批判的な遠近法主義のキーワードとして取り上げて以来、研究史の中でマンの文学と文体における「多義性（両義性）」(Ambiguität) のトポスとなってきた。コープマンは、「二重の光学が芸術を一面的なアンガージュマンから守っている」とした上で、「イロニー」は「二重の光学の応用」に等しいとさえ主張する⁸⁾。この概念をコープマンほど明示的にイロニーと結びつけることはせずとも、近年の研究の中で、例えばリッケスは、「二重の光学」とその「プログラムのな」両義性は、トーマス・マンのテキストの「構成技術」あるいは「根本原理として」理解することができるかと主張しているほか、ヴィスキルヒェンもそれをマンの「執筆原理」(Schreibprinzip) と位置づけている⁹⁾。

以上を踏まえ、ここでは簡単に次の点だけを確認しておこう。ニーチェのヴァグナー批判をマンが転倒的に受け入れた結果としての「二重の光学」は、全体的な「生」とは切り離された「効果」を追い求めるデカダンス的な芸術態度を意味すると同時に、マンの作品において、いかなる価値やイデオロギーにも全面的にはコミットしない距離と両義性の文体の象徴とされてきた。ただし、ここにおける両義性は様々な価値に対し距離をとることだけにとどまらず、そのような自らのデカダンス状況に対してすら、肯定（ヴァグナー）と否定（ニーチェ）の意識が相半ばするという入れ子構造を作っている。「二重の光学」をはじめ「ディレッタント」「詐欺師」といったデカダンスをめぐるキーワード、さらにはマンのテキストに頻出する「精神」と「生」の二項対立という構図はいずれもこのヴァグナー／ニーチェ問題を主要な源泉とし、広義のイロニーの問題に接続している。

1-2. ロマン主義的イロニー？——全体性への接近か相対主義か

では次に、ロマン主義的イロニーを起点としたアプローチを辿ってみよう。マンとドイツ・ロマン主義の類縁性は、最初期のケーテ・ハンプルガーによる『トーマス・マンとロマン主義』¹⁰⁾ (1932) 以来、研究史の中では継続的に取り上げられており、近年でもイエンス・エヴェンたちを中心にマンとロマン主義の関係を扱う最新の論考が提出されている¹¹⁾。ここでは議論の順番として、マンのイロニーとロマン主義的イロニーの構造的な問題に触れる前に、まずマンが抱いていたドイツ・ロマン派像を抽出しておきたい。「ロマン派像」と言うのは、エヴェンも指摘するように、20世紀の作家における「ロマン主義」を議論する場合、18世紀終わりから19世紀前半に展開した「歴史的なロマン主義」よりもむしろ、20世紀的文脈におけるその受容と変容に注意することが必要だからである¹²⁾。なるほど、マンは「ロマン主義」について言及することもあれば、ノヴァーリス、シャミッソー、アイヒェンドルフ、シュレーゲルといった、ドイツ・ロマン派の作家たちを論じることもあるが、それはあくまで、20世紀の作家であるマンの視点からなされた議論であるという点に留意が必要である。つまりそこには、20世紀の政治・文化状況の中で時にデフォルメされ時にステレオタイプ化したロマン派像が含まれ、マン自身そのよう

な言説の影響を多分に受け、みずからもそれに参与しているからである。それを踏まえた上でマンのロマン派像を取って図式化すると、主に二つの輪郭が浮かび上がって来る。一つは、全体論的・近代批判的傾向、もう一つは知的・イロニー的傾向である。

前者の全体論的・近代批判的なロマン派像が前提とするのは、エヴェンの言葉を借りれば、「何らかの大きな全体に繋がることができるという、個人の願望あるいは感情の奥底における方向性」¹³⁾である。この傾向は、第一次世界大戦中に書かれた『非政治的人間の考察』においてマンが「あらゆるロマン主義の合言葉にして根本規定」と表現する「死への共感」(Sympathie mit dem Tode) [GKFA13. 1. 461.] に最もよく表現されている。「死」や「エロス」といった日常外領域の中に個性の揚棄、「世界」と「私」との合一を見、それに憧憬を抱くというロマン的イメージを、マンは作品の中で多用する。そのようなイメージは、例えば『意志と表象としての世界』を読むトマス・ブッデンブロークの恍惚体験のように純粹に文学的な形象を取ることであれば、時として、政治的エッセイにおける反啓蒙的・反近代的・非合理主義的な世界観として表出されることもある。ハインリヒ・マンとフランスを合理的「文明」として糾弾し、ドイツのロマン的な世界観を称揚する『非政治的人間の考察』の全体論的・近代批判的なロマン派像は、マティアス・レーヴェが指摘するようにマン固有のものではなく20世紀初頭のドイツにおけるロマン主義受容の主要な潮流に合致し、1914年から1945年の間に高まった「ロマン派概念の政治化」に棹さすものである¹⁴⁾。

では次に後者、すなわちロマン派像の知的・イロニー的傾向を見てみよう。この側面は、エロスや死による世界との合一ではなく、世界と自己の感情に対して懐疑的でイロニッシュな距離を取る態度によって特徴づけられる。マンがこの側面を強調するのは、特に第一次世界大戦後、保守主義の立場から一転し「理性的共和主義者」と呼ばれるようになってからのことである。とはいえ、それは必ずしも時流や外部の政治状況に促された結果のみとは言えない。マン自身がはじめから両方の素質を備えていたと考えるのが妥当である。1924年、リカルダ・フーフの60歳の誕生祝賀演説でマンはロマン派について、次のように述べている。

芸術と詩作一般、とまでは言わずとも、少なくともロマン主義的詩作とドイツ的芸術が、あたかもただ純粹な夢、素朴、感情、より適切な言葉を使えば「情緒」^{ゲミュート}であり、「知性」とはなんの関わりもないという誤った考えが存在する。しかし実際、ドイツ・ロマン派はきわめて知性主義的な芸術と精神の流派であると言ってよい。というのもロマン的世界とは、衝動と意図、自然と精神、造形と批判、詩人氣質と文人氣質が、かわるがわる浸透しあっている領域だからである。[GKFA. 15. 1. 773.]

「死への共感」という言葉によって代表されるロマン派像とは正反対であることが分かる。このようにマンのロマン派像は特に第一次世界大戦後の混沌とした政治・思想状況の下、二つの傾向の間を揺れ動く¹⁵⁾。時代的な背景は後の記述に譲るとして、ここでロマン派像における思考の型

だけを抽出すると、ここでも先程のヴァグナー／ニーチェ問題と同様のイロニーの入れ子構造が存在していると考えられないだろうか。すなわち、小さな入れ子は、「衝動と意図、自然と精神、造形と批判、詩人氣質と文人氣質」などの二項対立に対する「ロマン的な」イロニーの態度であり、さらにもう一つメタ・レベルにおいては、そもそもそのような知的・イロニー的なロマン派像か、あるいは全体論的・近代批判的ロマン派像か、という対立間のイロニーである。このようにマンのイロニーは、A oder B という単純な図式にはおさまらず、その上位には{(A oder B) oder B'}といった構造が潜んでいる。実際、このような入れ子構造が時に幾重にも張り巡らされ、二項対立のある一項が時にカッコの枠を突き破ってより上位の項と縦横無尽に対話する思考の重層性と捻れが、マンの文体に特有の複雑さを与えていると言えるだろう。

以上のことを踏まえつつ、ここではさらに、マンのイロニーとロマン主義的イロニーの構造的な関連性をいかに評価し得るかについて、新旧二人の論者、エーリッヒ・ヘラーとイェンス・エヴェンの研究をモデルに整理してみたい。イロニーを扱う戦後マン研究のマイルストーンとなったモノグラフィー『トーマス・マン — 反語的ドイツ人』の『魔の山』を扱った章で、ヘラーはマンの時代を「意味に対する感覚が失われてしまった時代」であり、結果として生じた「すべての事物がそのつど好き勝手にひとつの意味をえらびとることができる」¹⁶⁾ 状況を確認する。つまり、かつて堅固な実在であると感じられた現実が、単に実在性を主張する様々の仮象の戯れに過ぎなくなる状況である。表向きリアリズムの手法で仕上げられた『ブッデンブローク家の人々』は、逆説的に実在の堅固な世界の崩壊をテーマとしており、ハノー・ブッデンブロークのヴァグナー心酔がそれを象徴している。一方、中期の作品である『魔の山』はデカダンスを逆手に取り、「様々な観点や、それらの絡み合い、もつれ合いを用いた実験」¹⁷⁾ の場となった。解剖学、生理学、病理学、薬理学、放射線学、心理学、工学、哲学、神学、気象学、政治学など近代知のあらゆるフィールドを舞台に、生と精神、造形と批判、生命と死といった相矛盾する観念軸が切り結ぶ実験である。ヘラーは、ニヒリズムと背中合わせで行われるこの知的遊戯を、「詩的反省の翼によって中空にたどい、この詩的反省を何度も増幅し、無限にならんだ鏡につきからつきへとうつしていくように詩的反省を倍加し」、しかも最後には、作品のすべての細部に全体的同一性を付与する」というシュレーゲルの「進歩的普遍詩」(progressive Universalpoesie) の高度な実現であると解釈する¹⁸⁾。すべてが仮象に過ぎなくなった近代において、あらゆる分野とジャンルに渡る表象のイロニッシュな反省を繰り返すことで、失われた「全体性」あるいは「絶対性」に無限に接近できると考えたシュレーゲルの思想の当否は別として、ヘラーはマンのイロニーをそれと同様の試みとして肯定的に評価するのである。

これに対し、最近の研究はロマン主義的イロニーとマンのイロニーを類比的に論じながらも、両者を同一視することにはより慎重である。エヴェンはマンのイロニーを、ロマン主義を含めた近代のより広いパースペクティブの中に置いて論じる¹⁹⁾。近代は、激しい文化的・社会的変動に刻印された「18世紀後半に始まるヨーロッパ史の長期にわたる歴史的脈絡」²⁰⁾ によって特徴づけられる。そのような状況は必然的に「規範と価値の多様化」²¹⁾ を招くため、芸術もその多様化を

反映せざるを得ない。結果としてイロニーという精神的態度は、多かれ少なかれ、知的であることを志向する近代芸術と深い関わりを持つようになるが、その色合いがそれぞれの芸術家固有のスタイルを規定する。エヴェンはマンへと連なる二元論とイロニーに関わる議論の系譜として、ショーペンハウアー、ヴァグナー、ニーチェ、シラー、シュレーゲル挙げながらマンのイロニーをそれら先駆者の理論とさらに差異化することを試みる。シュレーゲルに代表される初期ロマン派の美学は、エヴェンによると、一方で近代における規範と価値の多様化によって分裂してしまった「絶対性」（あるいは「全体性」）への「接近」、他方で「絶対性」の認識可能性の「留保」という、二極によって特徴づけられ、その二つの極の間で「漂う」ことがロマン主義的イロニーであるという²²⁾。これに対し、マンのイロニーは、ロマン主義と比べ失われた「絶対性」あるいは「全体性」に対する眼差しが希薄であることをエヴェンは示唆している。マンのイロニーは、対立する極や断片化した世界を「仲介する」(vermitteln) ことや「統合する」(integrieren) ことでなければ、それらを「均衡させる」(austarieren) ことでもなく²³⁾、近代的状況を「修正」(Revision) したり、「超克」(Überwindung) することでもない²⁴⁾。さらにそれは、ロマン主義者たちが考えたようにイロニーを介して「絶対性」に「接近する」(annähen) ことではない。エヴェンによるとむしろそれは、多義化した〈近代〉の状況を批判することなく受け入れ、その多義性を多義性のままに「保持する」(aufrechterhalten) ことであるという²⁵⁾。

このようなエヴェンの見方は、同じくロマン主義的イロニーを参照点としながらも、ヘラーとは異なる結論へと行き着いている。ヘラーは、マンのイロニーを、ニヒリズムと紙一重の場所である、失われた「絶対性」と「全体性」へと無限に接近する試みと解した。それに対しエヴェンの診断は、マンがニヒリズムを甘受したという解釈から、半歩も離れていないように思われる。もっともエヴェンはそのような価値評価を伴う言明は避けつつ、総括において、(マンの)「テキスト自体によって表明された様々の世界解釈は、イロニーによって、ある相対化(Relativierung) に晒されている」²⁶⁾ ことを認めるに留めている。

マンのイロニーに関して、ヘラー、エヴェンのいずれかに軍配を上げることは難しい。マンの文学が多義性の堂々巡りへと行き着くのか、あるいはそこから抜け出す何らかの糸口を掴んでいるのかという判断は、テキスト解釈の着眼点と方法だけでなく、中期以降マンが主張したいいわゆる新しい「人間性」(Humanität) に代表される諸観念をいかに評価するかという問題と大きく関わる。すなわちそれは、一概に結論を確定することが困難であると同時に、論者の思想的立ち位置によって結論が大きく左右される問題である²⁷⁾。

1-3. イロニーと自己愛

最後に、本論の一つ目の柱であるイロニーをもう一つの柱、自己愛へとつなぐ通路として、イロニカーの心理に関する考察を取り上げておきたい。イロニーに関する言説の中には、イロニー自体の可能性や限界を扱う論と平行して、イロニカーの心理にメスを入れる（大抵は批判的な）議論が存在する。例えばカール・シュミットは、その有名なロマン主義批判の書『政治的ロマン

主義』において、ロマン主義的イロニーを「新しい現実を創造するかわりに、その折々の制約的な現実を無力化するために、一つの現実をもう一つの現実に対抗せしめようとする人間の能动性」であり、それによってイロニカーは「窮屈な客観性から逃れ、何かの上に釘づけされることから身を守る」とする²⁸⁾。その意味でイロニー自体を「主観が自衛するための武器」と指摘する²⁹⁾。公法学者であるシュミットが言う「実在」や「現実」、「客観性」という言葉の比重は、表象を扱う文学者にとってのそれよりも重いものであろう。しかしたとえその差を考慮したとしても、様々な事象との取り組みを思考の「遊戯」に変え一切の「決断」を留保するイロニカーの態度の裏に、精神のエゴイスティックな保身を見ようとするシュミットの洞察には、無視できないものがある。このシュミットと同様の批判をマンのイロニーに対して行ったのが、マルティン・ヴァルザーである。

ヴァルザーは『自己意識とイロニー』において、近代の文学ジャンルである小説を「自己意識」の物語であり、小説が表現するのは、自己意識が「いかに闘い取られたり、擁護されたり、虚構されたりしなくてはならなかったか」³⁰⁾であるという。この自己意識という言葉は、ヴァルザーの用語法に従うなら、「アイデンティティー」と言い換えることもできるだろう。歴史的には、啓蒙の理念とフランス革命を基点として、ヨーロッパの市民階級に、理念の上で、自由で普遍的な自己形成を行う可能性が開かれた。しかし、ドイツの市民は、貴族のように、ありのままの姿で世にでて光り輝くことが可能となったわけではなく、現実には業績によって有用性を示すことでしか自らの存在証明ができない疎外状態に依然として立たされている。この疎外状態の中で、自己の存在をいかに措定し、理解し、形成するかが、ヴァルザーの想定する市民的な「自己意識」の歴史社会的前提であり、近代文学における「イロニー」の背景である。市民階級の疎外的自己意識に対する応答としてのイロニーに、ヴァルザーはさらに自己肯定的イロニーと自己否定的イロニーという二つの区別を設ける。前者の自己肯定的イロニーは、シュレーゲルからマンに至る貴族的な自己意識の系譜である。この種のイロニーは、世界のあらゆる要素や党派の対立を眼前に繰り広げ、自らはそのいずれをも憧憬すると言いながら、いずれにも一線を越えて与することのない態度である。抽象的な意識の中で世界のあらゆる対立から身を守るこのような態度の中に、ヴァルザーは、「相互に対立しているものよりも自分の方が良い」³¹⁾という優越感を読み取る。この優越感には、革命後の抑圧的な歴史社会状況に立たされた市民の意識というよりも、貴族、あるいは貴族化した上級市民の自意識が現れているという。結果、自己肯定的なイロニーは、政治的には、現状の変更を一切望まない唯美的な保守主義という形を取るが、それは、シュレーゲルらロマン主義者たちの政治的姿勢に対してと同様、マンの『非政治的人間の考察』のイロニッシュな保守主義に対するヴァルザーの診断でもある。ヴァルザーの批判の核心は、要はマンの自己肯定的イロニーに見え隠れする優越感に向けられているが、彼はこの優越感を、マンの作品の主人公たち、例えばトニオ・クレーガーの「貴人（上流支配階級）的アイデンティティー」³²⁾の中にも見出さずにはいない。芸術家か市民か、生か精神か、といったトニオ・クレーガー／トーマス・マンの悩みは、ヴァルザーにとってはあくまで観念上の「贅沢な悩み」³³⁾

(Luxusleidensproblem) に過ぎないのである。これに対し、もう一つの形態である自己否定的イロニーは、市民的自意識の疎外状態に対して全く異なる応答を行う。ロベルト・ヴァルザーやカフカと言った、(マルティン・) ヴァルザーの考える自己否定的なイロニカーたちの作品においては、階級や社会制度の否定的な力に対して、主人公たちは屈従するほか無い状況が描かれる。しかし、その自己否定的状況が極限まで推し進められることによって、イロニーは「否定神学」³⁴⁾的な境域に達するとヴァルザーは主張する。すなわち、現実における「救済」をポジティブに表現するのではなく、「救済」の不可能性を執拗に描くことで、現実の矛盾を露呈させるといふ逆説的な方向性である。ヴァルザーはこの自己否定的イロニーを、論敵の主張をどこまでも受け入れて議論を進めながらその論拠の矛盾を暴き出すソクラテスのイロニーと同様のものとして評価する。

さて、シュミットのロマン主義的イロニー批判とヴァルザーの自己肯定的イロニー批判はその思想的な意図をまったく異にしている。しかし、ロマン主義的なイロニーに対する両者の批判論拠は非常に類似している上に、ヴァルザーは、ロマン主義とマンのイロニーを同じの系譜の上に位置づけている。すなわち、主観はイロニーによって、対立するいかなる契機に対しても自らの精神の優越性を維持し、時に自らに向けられるように見える自己批判からもするりと逃れてしまう。イロニカーの心理の中に存在するこの狡猾なエゴイズムをヴァルザーは「自己意識」という視点から捉えるが、それはマン研究におけるもう一つの焦点、すなわち自己愛の問題系に接続してはいないだろうか。本論ではヴァルザーによるマンのイロニー批判を一つの重要な視点と位置づけつつ、それに関する考察をさらに深めるべく、次はマンにおける自己愛という概念の理解へと議論を進めよう。

2. マンにおける自己愛

2-1. ナルシスの苦悩と勝利

トーマス・マンの人と作品を、ナルシズムという精神分析由来の概念と照応しながら包括的に読み解いたのは、ハンス・ヴィスリングである。ヴァルザーがイロニーを出発点としたのに対し、ヴィスリングはナルシズムをマンの文学における中心概念に据えた上で、そこから照らし出される種々の特徴を描き出そうとする。その際、ヴィスリングはヴァルザー同様、マンのイロニーを、作家が自己を防衛するための戦略と位置づけるが、だからといって、マンの自己愛的な心性を批判するわけではない。この評価の違いは、マンのナルシズムに対する両者の理解の差を反映している。ヴァルザーは、マンの自己肯定の意識を貴族的な優越感のあらわれと解したが、ヴィスリングはマンのナルシズムを、常に瀬戸際で闘い取られなくてはならない闘争の過程と解したからである。ヴィスリングによると、マンの作品はすべて「自己に対する分析と判断、批判と祝祭」を目的としており、その要は「ナルシスの苦悩と勝利」であるという³⁵⁾。この言葉から分かる通り、ヴィスリングの考えるナルシズムは、一方で強烈な自己肯定を核としながらも、

他方で過酷な自己観察と、主観が外界の現実と直面する際の過敏さという副作用を伴う両面的な気質であり、ナルシスの苦悩もそれだけ大きいということになる。特に後者の自己批判の方向性は、マンにおいては、プロテスタント的な自己規律とニーチェ流の呵責ない道徳批判の洗礼によってさらに先鋭化したと考えられる。そのようにして、マンのイロニーは、貴族的な贅沢から、自己を防衛するための危急の戦略へと解釈替えがなされる。

ヴィスリングの解釈に従ってナルシズムを基軸としてマンを読むことには、もう一つの利点がある。それは、マンにおけるロマン主義の相矛盾する二つの方向性、すなわち世界と自己の合一を求める方向性と、イロニーによって世界から自己を無限に差異化する方向性を、統一的に捉えることが可能になる点である。マンの作品には初期から、死とエロスによる世界との合一というモチーフが間歇的に現れることは先程も述べた。この傾向は、イロニーの鎧で武装した猜疑の精神とは正反対のように見えるが、ナルシズム概念を導入することによって、両者が一つの心性の陰陽であるという解釈が成立する。もっとも、世界との合一と世界からの自己疎外という、相反する極の間を、振り子のように揺れ動く心性は、人間の望ましい成熟からほど遠いもののようにも思われる。ヴィスリングは、マンのナルシズムを分析する際に、フロイトの「ナルシズム入門」を参照しながら、ナルシズムにおける、幼児期の母子一体の心理状態への「退行」としての一側面を見逃さない³⁶⁾。フロイトの発達理論は、発達の原初状態において、母体に守られ、自己を愛することが即世界を愛することであるという、いわば楽園の状態を想定する。この楽園状態は、「正常」な発達の途上でエディプス・コンプレクスをはじめとする数多の現実原則によって失われなくてはならないが、ナルシズム的なパーソナリティーは、この母子一体の幼児性に固着し、たびたびそこへ回帰する。結果として、このような人格の持ち主は、時に自我が世界全体に拡散するような一体感と全能感を持つ一方で、楽園状態が失われるや否や、世界に対するイロニッシュな猜疑という逆方向に向かって振れる。ヴィスリングは、マンの文学的自信としての色合の濃い『詐欺師フェリックス・クルルの告白』を中心に、この二つの極を非常に説得的に例証する。

しかし、ヴィスリングがこの浩瀚な研究書で最終的に示そうとするのは、マンが陥ったかのような両極端の苦境ではなく、マンが時としてその苦境からいかに脱出しようとしたかである。ヴィスリングは、フロイトのエッセイ「フモールについて」や「無常について」、そして精神分析を引き継いでナルシズムの肯定的変容に光を当てたハインツ・コフトの「宇宙的ナルシズム」の理論を参照しつつ、マンが時に「ナルシズムの新しい形態」³⁷⁾を獲得したことを示唆する。この「新しい形態」は、イロニーによって個としての主観に執着することでもなければ、エロスや死によって自らの個性を全体の中に溶解させることでもない。ヴィスリングによるとそれは、自己を含めたあらゆる生命個体の有限性と限定性を認識した上でなお、その有限な生を肯定し愛する態度であるという。この認識は例えば、『フェリックス・クルル』において、クルルがリスボンへと向かう長距離列車の食堂で、古生物学者のクック教授が語る次のような生命観に現れている。

あなたは、生命が挿話的な事件であると知って、生命に魅せられると言われた。これは実に人間的な言葉です。つまり生命の無常は、生命の価値を奪うどころか、かえってあらゆる存在に価値と尊厳と愛らしさを賦与する。挿話的なもののみ、始まりと終わりとを持つもののみが、興味深くもあるし、また無常によって魂を与えられて共感を生み出すのです。

[GKFA. 12. 1. 319.]

このような生命観、すなわち個と全体、有限と無限の「中間」に身を置きながら、自己はそのいずれの極端にも振れることなく、有限で無常であるがゆえに生命を愛するという心境は、ナルシズムにその根を持ちながらも、ナルシズムの苦境を脱し、高次の認識次元に達した「ナルシスの勝利」³⁸⁾であるとヴィスリングは解釈する。もっとも、ヴィスリングが考えるこのような変化は、危機的な苦境に陥ったナルシズムが非連続の跳躍を遂げる質的变化であるという点でむしろ「変容」という方が妥当である。従ってそれは、非常に魅力的であるが、大胆な解釈と言わざるを得ない³⁹⁾。

2-2. 転向？

「ナルシスの勝利」の成否についてはここでは一先ず措いて、「ナルシスの苦悩」の側面に再び焦点を合わせてみよう。マンが常にイロニーの鎧で自己を慎重に防御していたことはこれまで確認してきたが、そのマンを最も苦悩させたのが、半世紀以上にわたる作家生活の中で経験した、ドイツの激変する歴史状況であった。すなわち、二度の世界大戦とヴァイマル期の混乱、ナチズムから逃れての亡命生活である。もっとも、マンは彼より若い世代のように前線を体験したわけでもなければ、亡命生活で露頭に迷ったわけでもない。亡命先のアメリカでは文豪としての榮譽を認められ、数多の亡命者たちの中でむしろ最も恵まれた境遇を手にした一人であっただろう。しかし、彼の小説作品と文学的、政治的エッセイの流れを歴史に即して追って行くと、そこには、変化する世界と過敏な自己の関係をその都度問い直す格闘の形跡が刻まれている。その中で、マンにとって最大の危機でありその文学を前期と後期で分ける転機となったのが、第一次世界大戦に際する、ハインリヒ・マン（トーマス・マンの兄で作家）との思想闘争と、その後ドイツの敗戦をきっかけとしたいわゆる「転向」(Wandlung)の問題である。

第一次世界大戦が勃発する前後、トーマス・マンは他の多くの知識人たち同様、愛国的立場から戦争を熱烈に支持した。しかし、これも他の知識人たちと同様、マンの愛国的なドイツ賛美は政治的ナショナリズムの領域から、ドイツ的「文化」対フランス的「文明」という思想的な戦場に持ち込まれた。例えば第一次世界大戦に寄せた短いエッセイ「戦時の思想」には次のような言葉が見られる。

文明と文化は同一でないばかりか対立物であり、世界における永遠の対立、精神と自然の闘争の一つの現象形態である。例えばメキシコが発見された時に文化を有していたことを誰も

否定しないだろうが、その当時メキシコが文明化されていたとは誰も主張しないだろう。文化とは明らかに野蛮の反対物ではなく、むしろ様式を持った野蛮状態にすぎないことさえしばしばである。(略)文化は神託を、魔術を、男色を、異端糾問を、宗教裁判を、舞踏病を、魔女裁判を、毒殺の横行を、色とりどりの残虐行為を含みうる。逆に文明は理性であり、啓蒙、馴致、教化、懐疑、分解でありつまり精神である。そう、精神は文明的であり、市民的である。[GKFA. 15. 1. 27.]

ここでマンが用いているレトリックは、先ほど二つのロマン主義観において確認した通り、ロマン主義の反近代的・非合理的な側面への参与である。『非政治的人間の考察』を中心とした第一次世界大戦前後のマンの政治論／文化論的エッセイの一つの面は、このような反近代的ロマン主義を「ドイツ性」と君主政体に結びつけ賛美し、他方で「合理化」された西欧の民主主義とハインリヒ・マンをはじめとしたデモクラシーのイデオログたちを批判するという方向性である。しかし、事はそれほど単純ではない。というのも、他面においてマンは、批判する「文明」的な要素が自らの中にも存在しており、自分は二つの魂の間で分裂していることを『考察』の序文において認めているからである。

ドイツは自陣の内部に敵を、すなわち、世界デモクラシーの同盟者や推進者をかかえている、と私はいった。同じことが、もっと狭い範囲でもいえるのではあるまいか。ドイツの「進歩」を促進する要素を、私自身が自分の保守的な胸の中に宿しているのではないだろうか。私の存在と——これも問題になりうるとすれば——私の活動は、私の思想と意見に正確には一致せず、この本のなかで「デモクラシー」というまったく比喩的な名前で呼ばれているもの（いわゆる普通選挙権などとはなはだ表面的な関係しかないもの）にむかってドイツが進歩していくのを、私自身がみずからの本質の一部分でもって推し進めるべき定めを負っていたし、いまも負っているのではないだろうか。 [GKFA. 13. 1. 44f.]

マンが「デモクラシー」と呼ぶのは、この引用でも言われている通り、単に政治制度としてのそれに留まらず、より広く、既存のエトスや制度に対する苛烈な分析と批判の精神を指している。ニーチェの道徳批判の洗礼を受けたデカダントであるマンは、屈折した形であれ、最初から鋭い批判的精神を自らの一部としていた。そのような人間の保守主義が、祖国愛やヴィルヘルム時代の軍国主義は言うに及ばず、「死への共感」に代表される類のロマン主義を素朴に賛美する態度のみであるはずはない。従ってマンの保守主義は、むしろイロニーッシュな保守主義となる。すなわち、世界観が大きく変化する中で、古い世界観と新しい世界観の両方に親和性を持ちながら、敢えて古いものに加勢するという自覚的な態度である。そして『考察』を殊に難解にしているのは、ロマン主義的な純然たる近代批判・合理主義批判と、そこから距離を取るこのイロニーッシュな態度が、纏れあい、収拾がつかなくなっている点であると言えよう。かようなイロニーの

多重構造は、基本的に今まで論じてきたヴァグナー／ニーチェ問題や二つのロマン主義観と同じである。が、『考察』で繰り広げられるイロニーは、他のいかなる作品におけるよりも激しく、自己分析と自己内対話は時に破綻へと限りなく近づく。マン自身が「ガレー船苦役」と呼んだこの自己分析の激しさは、ヴィスリングの議論に徴すれば、強度の自己愛の裏返しと解釈できるだろう。事実マン自身が、『考察』を書いた動機を自己に対する並々ならぬ関心の高さに帰している。

すべてが揺り動かされ、かきたてられ、さまざまな問題がごっちゃに煮えくり返り、もはや分ちがたく、あらゆる精神的な事物が絡み合い、一体となり、人間そのものの問題がそのなかに聳立していた。(略) 良心的であろうとし、何らかの責任(何に対する責任であれ、誰に対する責任であれ)をとろうとする者にとっては、自分というものを大切にし、重要視するものにとっては、重要視する必要のないようなものはもはやなにひとつとして存在しなかったということこそ、この時代の偉大さであり、重さであり、奔放さであった。このような事態についての苦悩は、全て自虐行為である。自分を大切にし、重要視する者のみが自己を苦しめる。[GKFA. 13. 1. 18.]

マンは『考察』の中で「良心」(Gewissen)という言葉を多用するが、自己に対する批判的な関心が「自分を重要視すること」に含まれ、自分を重要視するからこそ、激変する時代の思想闘争の中で自己が分裂し苦悩するという主張は、自己愛のイローニッシュな矛盾と対応していると言える。

さて、では以上のことを踏まえ、1922年の「ドイツ共和国について」で表明されたヴァイマル共和国支持、すなわち一般にマンの「転向」(Wandlung)として知られる政治的立場の変更は、いかに評価することができるだろう。君主制かデモクラシーかといった政治的イデオロギーの「転向」は、山口知三も指摘するように、問題全体のほんの小さな一部を占めるにすぎない⁴⁰⁾。政治的な「転向」という表層面に関してのみ言えば、それは右翼青年による外務大臣ヴァルター・ラーテナウの暗殺や、ミュンヘンにおけるナチスの勢力拡大といった暴力的な右翼勢力の台頭を前にして、戦前と同じ立場を維持することが難しくなったという外的な理由によって引き起こされた「緊急避難」的なものであった。しかし、それよりも深い層については、慎重に考えなくてはならない。マンは、「ドイツ共和国について」が出版される際に付された序文で「私は思想(Gedanken)を変えたかもしれないが、志操(Sinn)を変えたことはなかった」[GKFA. 15. 1. 583.]と述べている。マンが「志操」(Sinn)と呼ぶ深層構造が、自己愛と表裏の関係にあるイロニーであるとすれば、それは本性上「AからBへ」というような単純な変化を被るものではないだろう。もし「マンの思想はAであったが、Bへと変化した」などと規定すれば、そのような言辞は表層的な理解に留まるか、老獪なイロニーに簡単に足元をすくわれる結果となるだろう。結局可能なのは、イロニーの多重構造を総体として捉え解釈した上で、なお変化について語

りうるかという問題の立て方である。

3. マンにおける共感

3-1. 調停のイロニーと中間のイデー

ヴィスリングは、先に取り上げた研究書の最終章で、「トーマス・マンの作品では常に同一のことが語られているが、語りの基本的な原型は、その装いのみならず、毎度その内容をも変化させる」^[41]と指摘している。この指摘はイロニーにも当てはまる。マンのテキストは繰り返しイロニーという同じ構造の中で語りながら、その構造によって料理する素材が時代と作品によって変遷する。それは、マンの作品を通時的に読み進めて行けば看取できることで、初期の作品が主として唯美的な芸術家問題を扱っていたのに対し、中後期以降は、初期の基層の上に社会、政治、歴史、神話といった新しい領域が開拓されて行った。つまり、初期において芸術や芸術家の自己意識の問題として働いていたイロニーが、時代を経るにつれ、その働く領域を広げたということになる。その原因には、ハインリヒ・マンとの思想闘争やヴァイマル時代の様々な経験が少なからず影響していることは間違いないだろう。

以上のことと関連して、イロニーの「変化」に関するもう一つのアプローチは、イロニーが基本的な構造を維持しながら、その「機能」あるいはそれに対マンが与えた「意味付け」が変化したという解釈である。初期においては唯美主義的なデカダンスという、どちらかといえば悲観的な文脈の中で働いていたイロニーが、中期以降はむしろ明るい色調で表現されるようになる。ヘルベルト・レーナートとエーファ・ヴェッセルは『人間愛のニヒリズム——トーマス・マンの「転向」とエッセイ「ゲーテとトルストイ」』^[42]で、ヴァイマル期におけるマンのイロニーの意味変化を考察している。論考の対象である「ゲーテとトルストイ」は1921年から1925年にかけて成立し、『考察』以後のマンの思惟が凝縮されたエッセイである。レーナート／ヴェッセルは、そこでマンが打ち出した「イロニーは中間のパトス（das Pathos der Mitte）である」[GKFA. 15. 1. 934.] という定式の中に、イロニーの「調停」^[43]（Ausgleich）としての機能を見ようとする。「調停」とは、対立する極同士の「総合」（Synthese）ではない。また、それは実体的な概念というよりも、諸実体間の関係性に関わる概念であるために、極めて規定し難いことをレーナート／ヴェッセルも認めている。しかし、彼らはこのエッセイの中で取り上げられる、ゲーテ、トルストイにシラー、ドストエフスキーを加えた思想上の四つの極が、親和力と反発力によって、時に引かれあい時に反発し合う遊戯的な過程に「複数の視点から構成される多元主義」^[44]（multiperspektivischer Pluralismus）が見出され、それがドイツの教養市民層に対する多元的思考の教育を意図していたと解釈する。また、それぞれが緩やかな統一性を持つ18の節で構成されたこのエッセイには、「人間性の問題のための断章」（Fragmente zum Problem der Humanität）という副題が付されているが、レーナート／ヴェッセルは、マンが「人間性」の問題を語るのに敢えて「断章」というスタイルを採用したことに注目する。断章は「閉じられた全体」^[45]を持たず、

内部に矛盾を孕んだ状態を許容する。それは、読者に様々な視点同士の開かれた関係性を提示するスタイルであり、マンがこの問題を語るのに敢えて断章のスタイルを選択したことに、新しい「人間性」のプログラムの含意があると彼らは解釈する。『人間愛のニヒリズム』という論考のタイトルからは、ニヒリズムと親和的なイロニーが、時として人間愛へと反転する意味付けの変化を捉えようとした、著者たちの意図がうかがえる。

3-2. 共感

ここまで、マンのイロニーと自己愛について何人かの論者の解釈を辿ってきたが、以下ではそれを踏まえつつ共感という三つ目の要素に着目する理由を述べていきたい。本論の一つ目の基本認識は、マンの文学がイロニーによって抜き難く規定されており、それがマンの自己愛的な心性と密接に結んでいるという点である。この立場は、基本的にヴィスリングのシェーマに依拠している。二つ目は、イロニーと自己愛という基本的な心性に、1920年代以降のマンが新しい意味付けを試みたということである。ヴィスリングは、この試みを「ナルシズムの変容」として、レーナート／ヴェッセルは多元的な人間性のプログラムとして捉えようとした。いずれの論者においても解釈の中心は、マンの掲げる「中間」(Mitte)と「人間性」(Humanität)の意味付けである。これら二つに類する言葉は、20年代のマンのテキストに異なる形で頻出する。ヴォルフガング・シュナイダーの整理によると、それらは「人間愛」(Menschenfreundlichkeit)、「人間的なものへの愛」(Liebe zum Menschlichen)、「有機的なものへの愛」(Liebe zum Organischen)、「善意」(Güte)、「生命への親愛感」(Lebensfreundlichkeit)等々である⁴⁶⁾。レーナート／ヴェッセルが「人間性」の概念を「規定しがたい」と評したように、ここで挙げたいずれの言葉にも、如何ともし難い抽象性がつきまとっている。その点、これらの観念が研究者たちによって空疎なスローガンであると指摘されてきたことにも一定の合理性があるだろう。ただし、それと同時に一つ銘記しておくべきは、マンがイロニカーとしての徹底性から、自分が何らかの「最終認識」を得たとは決して言うことができなかった点である。もしそのようなことをすれば、自分が『考察』の中で批判したラディカリストへと墮落してしまう。また、「愛」に類するものを表現する時、Liebeという言葉とともに Freundlichkeit という距離を置いた表現を用いている所にも、マンの慎重さが現れている。「愛」が時に陶酔的なロマン主義の泥沼にはまり込んでしまう危険を、マンは誰よりも知悉していた。しかし、たとえ新しい「人間性」に連なる諸理念が一見空疎に見えたとしても、それらが紆余曲折の末マンのたどり着いた一つの立場であるとすれば、それについて考察した先達にならない、その思想的淵源と可能性をもう一度真剣に取り上げる必要があるだろう。

「共感」(Sympathie)は、20年代以降にマンが自らの以後の新しい立場を表現するのに用いた「人間性」(Humanität)に代表される諸概念のうちの一つである。元来『考察』の中で「死への共感」というキーワードとして使われていたこの言葉は、20年代以降徐々に肯定的なニュアンスを帯びて使われるようになる。それは例えば、2-1の引用で、フェリックス・クルルが触

れたクック教授の言葉のなかにも、次のように顔を出していた。再度引用を確認してみよう。「挿話的なもののみ、始まりと終わりを持つもののみが、興味深くもあるし、また無常によって魂を与えられて共感を生み出すのです」(傍点引用者)。この言葉に続けてクック教授は、念を押すように「それは宇宙的共感 (Allsympathie) です」[GKFA. 12. 1. 319.] と発言して食堂車を後にする。ここでクック教授が語る「共感」は、ヴィスリングの解釈によれば、有限な生命をその有限性ゆえに愛でるというある種の生命観の表現である。このように、「共感」が属する新しい「人間性」のイデーは、一面では確かに生と死の「中間」という文脈で語られる。『魔の山』の第六章、「雪」の節でハンス・カストルプが至った「人間は善意と愛とを失わないために、考えを死に従属させないようにしなくてはならない」[GKFA. 5. 1. 748.] という認識も、言葉の上では生と死という二つの極の間で展開されている。マンの「イロニー」の一端が、死やエロスによって個性性を全体に溶解させるというロマン主義的傾向を含んでいる以上、新しい「人間性」が生と死の問題をその一部としていることは否定し得ない。しかし、イロニーと自己愛が表裏一体であるとすれば、マンの「共感」概念は、生と死あるいは自己と世界というマクロな視点のみならず、自己と他者のミクロな関係性の視点にも開かれていると考えなくてはなるまい。本論が、マンの新しい「人間性」に関する同類の他の概念ではなく、敢えて「共感」という言葉に焦点を合わせる理由はそこにある。というのも「共感」(Sympathie) という言葉は、ルネサンス以降の思想史において、個と全体の神秘的な共振関係という宇宙論的な文脈で用いられることもあれば、自己と他者との間の感情的なコミュニケーションというよりミクロな人間学的な文脈で用いられることもある、極めて豊かな広がりを持った言葉だからである。

山崎広光は、近代における「共感」の概念が、ルネサンス期の魔術的自然観を反映した *sympathia* に端を発し、その後、社会における他者への共感といった、道徳哲学的な概念へと変遷した過程を跡づけている⁴⁷⁾。『グリム・ドイツ語辞典』によると *Sympathie* は「16世紀後葉に作られた、ラテン語彙 *sympathia* からの借用語」であり、そのはじめの項目には「類比的あるいは有機的性質を持った物質間に、物理的ないし生理的な秘密の結びつきが存在するという自然神秘的な表象」と説明されている⁴⁸⁾。山崎によると、ルネサンスの思想家たちは、あらゆる被造物に「共感」(*sympathia*) と「反感」(*antipathia*) という、互いに惹きつけ排斥し合う秘密の力が働いていると考え、その関係性の探究を目指していた。例えば、山崎は、『自然魔術』(1558)におけるデッラ・ポルタの「アブラナとブドウには反感があり、そのためアブラナは酩酊の良薬である。他方、野生のシクラメンはアブラナとは反感の関係に、ブドウとは共感の関係にあり、従ってそれは酩酊を増す」⁴⁹⁾ とった内容が記されていることを挙げる。しかし、このような神秘的で全体論的な「共感」の概念は、世界の脱魔術化の過程、すなわち機械論的な自然観の浸透によって駆逐されて行った。そのようにして次第に脱神秘化された「共感」の概念は、人間の感情・情念の領域におけるコミュニケーションの働きにその範囲が限定されて行く。そして、この限定化の流れが収斂する先が、社会道徳の基礎を感情による人間の共感的調和に置くイギリスの道徳感情学派——ハチスン、シャフツベリからヒューム、アダム・スミスへと連なる——である。

山崎は、近代化に伴う共感概念のこのような変遷を神秘的な宇宙論と対比する意味で「共感概念の人間学化」と呼んでいる⁵⁰⁾。ところで、山崎がここで整理する「共感」の思想史と、マンの「共感」概念の変遷を比較すると、そこに時代的な隔たりはあるものの、両者は重要な点で重なり合っているように思われる。まず、ルネサンス期の自然魔術的な「共感」(sympathia)の概念は、「死への共感」というスローガンに現れる類の近代批判的なロマン主義が回復しようとした全体論的世界像と一致する。他方で、「人間学化」された近代の「共感」概念、殊にスミスの『道徳感情論』に現れた「共感」(sympathy)の概念には、ヴァイマル期以降マンが提唱した新しい「人間性」における「共感」(Sympathie)のイローニッシュな「中間」的性格を理解するヒントが含まれているように思われる。それは、スミスの「共感」概念が、他者との同一化と分離という、矛盾する契機を含んだ二重性によって特徴づけられることと関係する。

スミスは、「共感」(sympathy)を中心概念として社会哲学を構築した『道徳感情論』において、まず他者の喜びや苦痛を自らの感情として想像する人間の心の働きを、「人間本性」に根差した「本源的な情念」と位置づける⁵¹⁾。つまり、感情における他者への同一化を人間における一つの本能的な力と想定するわけである。しかし他方で、スミスは「共感」の知的な側面をも強調する。スミスによると、他者への共感とは、感情の「伝染」といった不可抗的・自動的な作用によるというよりむしろ、他者との「想像上の立場の交換」(changing places in fancy)⁵²⁾を行う想像力の働きに帰されるべきであるという。この、他者との「立場の交換」は、単に自分が他者と同一状況に置かれた場合を想像するだけにとどまらず、自分が「共感する人物の人格と性格の中で」⁵³⁾(傍点引用者)その状況を経験することに対する想像をも含む。このような想像力の前提となるのは、「共感」によって他者に同一化しながらも、自他の間の最終的な違いは決して埋まらないという差異の感覚である。スミスは「共感」を論じながら、他者との間のこの明確な一線を決して越えることはなく、我々の感情が他者の感情と完全に一致することは決してないということを強調する。それにもかかわらずスミスは、以下のように「共感」の必要性を訴える。

そして、共感は何れにしてもその悲哀と正確に同じではありえない。なぜならば、共感的感情がそれから生じる境遇の交換は、想像上のものにすぎないというひそかな意識が、その度合を低めるだけでなく、ある程度は種類においても変化させ、それにまったく違った存在形態を与える。しかしながら、この二つの感情はあきらかに、社会の調和に十分なだけの対応をもつことができるのである。それらは決して同音^{ユニゾン}ではないだろうが、協和音^{コンコード}ではありうるのであって、このことが、必要とされ要求されることのすべてなのである⁵⁴⁾。

スミスにとっての「共感」は、何らかの神秘的な法則に担保された無条件の同一化でもなければ、エロスや陶酔における感情の共振や伝染でもない。またそれは、主観から対象への一方的な感情の投射や移入でもない。むしろそれは、自他の間の明確な〈差異〉の意識を孕みながら、それにも関わらず他者に同一化しようとする矛盾した力動的な心理作用と言えらるだろう。スミスの説く

このような中間的な「共感」のあり方は、マンが20年代以降、文学作品やエッセイの中で模索した、イロニーシユな共感の新しい心性に意外と近い部分があるのではなかろうか。それは例えば、30年代のマンの作品『ヨセフとその兄弟たち』の主人公ヨセフの人物像の中に結実している。旧約聖書のヨセフ物語を小説という形で語り直したこの作品で、マンはヨセフの「本性の最も深いところ」をあらわす言葉として「共感」(Sympathie)を挙げている[GKFA. 8. 1. 1579ff.]。ヨセフの物語は、極めて自己愛的な主人公が兄弟たちの嫉妬によって井戸に落とされ奴隷として売られた後、エジプトで出世して最終的には飢饉から一族を救う経緯が語られている。ヨセフの本性が「共感」であるということは、一度穴に落ちるという擬似的な「死」を体験した後に見事復活することで、「生」と「死」の〈間〉の位置に立つを象徴していると同時に、世界と一体であるようなナルシズムの全能感を持った主人公が、「死」の恐怖を経験することによって、他者への眼差しを獲得するということをも意味しているのである⁵⁵⁾。

註

- 1) イロニーの源流なったギリシア語のエイローン (εἰρων) は、最初期においてはアリストファネスの喜劇の中で、ソフィストの率直さを欠いた行いや偽装の技術、物まねの演技を念頭に置いた侮蔑語として現れ、『雲』ではソクラテスもその非難の対象となっている。他方で、プラトンがエイローンの派生語エイロネイア (εἰρωνεία) という言葉であらわしたのも同じくソクラテスの対話術における偽装の技術であったが、プラトンにとってのエイロネイアの価値づけは決してネガティブではない。というも、無知を装うソクラテスの偽装は、対話を通して真理に到達するための産婆術を象徴する言葉だったからである。アリストテレスを経て、エイロネイアはラテン語のイロニア (ironia) に受け継がれ、後にはもっぱら修辞学における「反語」を意味する高級語として18世紀以降、ヨーロッパの各国語に流れ込んだ。ドイツ語においてイロニー (Ironie) という言葉が日常語として広まったのは19世紀以降であるが、初期ロマン派、とりわけフリードリヒ・シュレーゲルがソクラテスに範を求めつつ、哲学、美学、文学の高度の自律を表す自らの思想のキーワードとして用いて以来、ゾルガー、ヘーゲル、キルケゴール、ニーチェなどを含めた様々の思想家が自らの文脈で取り上げている。Vgl. Philippe Despoix: Ironisch/Ironie. In Karlheinz Barck, Martin Fontius, Friedrich Wolfzettel (Hrsg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 3. Stuttgart/Weimar 2005, S. 196-214. ドイツ・ロマン派のイロニーとマンの関係については後述。
- 2) Otto Grautoff: Thomas Mann. In Die Gegenwart (1903). In Klaus Schröter (Hrsg.): Thomas Mann im Urteil seiner Zeit. Dokumente 1891-1955. Hamburg 1969, S. 25.
- 3) トーマス・マンのテキストは以下の文献を用い、本文中の括弧内に略号とともに、巻数、頁数を記した。Thomas Mann: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. seit 2002 Hrsg. von Heinrich Detering u. a. Frankfurt am. Main. [GKFA と略記] なお訳出の際以下の邦訳を参照したが、訳語を変更した部分もある。『トーマス・マン全集』、新潮社、1972年。『非政治的人間の考察』(前田敬作・山口知三訳)、筑摩書房、1971。
- 4) イロニーはマンの文学を語る上で外せない概念であり、マンの作品について内在的に扱う論者は、それを直接のテーマとせずとも、みな何らかの形でその問題に触れることになるだろう。本稿ではトーマス・マンのイロニーを主題とした研究として、主に以下のものを参照した。Vgl. Erich Heller:

Thomas Mann. *Der ironische Deutsche*. Frankfurt am Main 1975; Børge Kristiansen: *Thomas Mann. Der ironische Metaphysiker. „Nihilismus“, Ironie, Anthropologie in Thomas Manns Erzählungen und im Zauberberg*. Würzburg 2013; Jens Ewen: *Erzählter Pluralismus. Thomas Manns Ironie als Sprache der Moderne*. Frankfurt am Main 2017. また、イロニーと文学の関係一般を扱った研究の中で、トーマス・マンについても相当の比重を置いて論じているものとして、Vgl. Beda Allemann: *Ironi und Dichtung*. Pfullingen 1956; Martin Walser: *Selbstbewußtsein und Ironie. Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt am Main 1981. 以上挙げた文献に加え、ヴァグナー／ニーチェとの関連、あるいはドイツ・ロマン派との関連でイロニーを論じている文献については、論述に沿って以下適宜参照する。

- 5) Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. (Hrsg.): Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 12: *Nachgelassene Fragmente. 1885-1887*. Berlin/New York 1980, S. 436. 『ニーチェ全集 13 権力への意志』(原佑訳)、ちくま学芸文庫、1996年340頁。
- 6) Friedrich Nietzsche: *Der Fall Wagner*. In ebd. Bd. 6. S. 27. 『ニーチェ全集 14 偶像の黄昏／反キリスト者』(原佑訳)、ちくま学芸文庫、1996年308頁。
- 7) Ebd., S. 37. 同上 324頁。
- 8) Helmut Koopmann: *Die Entwicklung des „Intellektuellen Romans“ bei Thomas Mann. Untersuchungen zur Struktur von „Buddenbrooks“, „Königliche Hoheit“ und „Der Zauberberg“*. Bonn 1962, S. 36.
- 9) Vgl. Joachim Rickes: *Die Romankunst des jungen Thomas Mann*. Würzburg 2006, S. 17. Vgl. Hans Wißkirchen: *Sein und Meinen. Zur stabilisierenden Funktion eines Gegensatzpaares in den Jahren 1922 und 1933*. In Micheal Ansel/Hans-Edwin Friedrich/Gerhard Lauer (Hrsg.): *Die Erfindung des Schriftstellers Thomas Mann*. Berlin/New York 2009, S. 299-315. Hier S. 300.
- 10) Käte Hamburger: *Thomas Mann und die Romantik*. Berlin 1932.
- 11) Vgl. Jens Ewen, Tim Lörke, Regine Zeller (Hrsg.): *Im Schatten des Lindenbaums. Thomas Mann und die Romantik*. Würzburg 2016.
- 12) Vgl. Jens Ewen: *Was heißt Romantik? Was heißt Thomas Mann und Romantik?* In: Jens Ewen, Tim Lörke, Regine Zeller (Hrsg.), a. a. O., S. 9ff.
- 13) Ebd., S. 12.
- 14) Mathias Löwe: *„Romantik“ bei Thomas Mann. Leitbegriff, Rezeptionsobjekt und Strukturphänomen*. In: Jens Ewen, Tim Lörke, Regine Zeller (Hrsg.), a. a. O., S. 22.
- 15) この揺れの原因は、マン自身の中に存在する二つの方向性の葛藤もさることながら、ドイツ・ロマン派についてマンが受容した二系統の批評文献に依ることをレーヴェは指摘している。すなわち、ゲオルク・ブランデスの『十九世紀文学主潮』の第二巻『ドイツ・ロマン派』が全体論的で非合理主義的なロマン主義像の源泉、他方でリカルダ・フーフの『ロマン派盛期』が知的・イロニー的なロマン派像の源泉となっている。Vgl. Löwe, a. a. O., S. 23. もっとも、マン自身がこれら二つのロマン派像については自覚的で、1926年の「パリ訪問記」では、ノヴァーリスやシュレーゲルに代表される初期ロマン派を「18世紀的で理性にかぶれたカッコつきのロマン主義者」であり、アルント、ゲレス、グリム、バッハオーフェンなど、「過去の母と夜の理念によって深く支配され、決定された」、「真のロマン主義者」とみなす同時代の傾向を皮肉なトーンで指摘している。[GKFA. 15. 1. 1162.]
- 16) Heller, a. a. O., S. 232. 『トーマス・マン——反語的ドイツ人』(前田敬作・山口知三訳)、筑摩書房、1975年、299頁。
- 17) Ebd., S. 227. 同上、291頁。
- 18) Ebd., S. 211. 同上、268頁。
- 19) Ewen: *Erzählter Pluralismus. Thomas Manns Ironie als Sprache der Moderne*. Frankfurt am Main 2017.

- 20) Ebd., S. 19.
- 21) Ebd., S. 22.
- 22) Vgl. ebd., S. 193ff.
- 23) Vgl. ebd., S. 216.
- 24) Vgl. ebd., S. 220.
- 25) Vgl. ebd., S. 216.
- 26) Vgl. ebd., S. 276.
- 27) ちなみに、マンとロマン主義の関係についてエヴェンとの共著に寄稿しているレーヴェも、マンの作品は、登場人物・語り手・テキストの位相が相互に風刺を向けあっており、読み手がいずれの視点を信用してよいかわからなくなる点にイロニーの技法が働いていると分析しながら、マンのイロニーはロマン主義的なイロニーと比較すると「絶対的な公準に向けての限りない接近」ではなく、「諸対立をオープンなまま保持する」という傾向が強いという点を確認している。Vgl. Löwe, a. a. O., S. 69. また、アレマンは、ロマン派からニーチェを経由してマンやムーゼルにまで流れ込むイロニーの系譜をたどった研究書において、「文化の発展の最終段階」というニーチェが提起した問題に対し、パロディを多用するマンのイロニッシュな戯れは、最終的な解答を与えなかったと解している。Vgl. Allemann, a. a. O., S.169ff. 他方クリスティアンセンは、「全否定」であると同時に「全肯定」でもあるマンのイロニーは、「あらゆる純粋な可能性」に開かれているとう点でニヒリズムとは別様のものであり、さらにかなるイデオロギーに対しても与しないイロニーの否定性が全体主義的なイデオロギーに対する批判になり得たと肯定的に評価している。Vgl. Kristiansen, a. a. O., S. 140ff.
- 28) Carl Schmitt: Politische Romantik. Berlin 1982, S. 105. 『政治的ロマン主義』（橋川文三訳）、未来社、2008年、88頁。
- 29) Ebd., S. 107. 同上 91頁。
- 30) Walser, a. a. O., S. 155. 『イロニーと自己意識』（洲崎恵三訳）、法政大学出版局、1997年、151頁。
- 31) Ebd., S. 96. 同上 88頁。
- 32) Ebd., S. 93. 同上 85頁。
- 33) Ebd. 同上。
- 34) Ebd., S. 190. 同上 187頁。
- 35) Hans Wysling: Narzissmus und illusionäre Existenzform. Zu den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull. Thomas-Mann-Studien. Bd. 5. Bern/München 1982, S. 9.
- 36) Ebd., S. 99.
- 37) Ebd., S. 311.
- 38) Ebd., S. 307.
- 39) チューリッヒのトーマス・マン・アルヒーフの二代目の館長であったヴァイスリングのこの研究は、遺稿を含めた幅広い資料を渉猟した成果が盛り込まれており、その高い実証性についての評価は一致しているが、最終的な結論である「ナルシスの勝利」については、論理の飛躍ではないかといった疑義が呈されているのも事実である。Vgl. Wolfgang Schneider: Lebensfreundlichkeit und Pessimismus. Thoms Manns Figurendarstellung. Thomas-Mann-Studien. Bd. 19. Frankfurt am Main 1999, S. 19.
- 40) 山口知三 『激動のなかを書き抜く ― 二〇世紀前半のドイツの作家たち』、鳥影社、2013年、38頁。
- 41) Wysling, a. a. O., S. 300.
- 42) Herbert Lehnert und Eva Wessel: Nihilismus und der Menschenfreundlichkeit. *Thomas Manns „Wandlung“ und dein Essay Goethe und Tolstoi*. Thomas-Mann-Studien. Bd. 9. Frankfurt am Main 1991.
- 43) Ebd., S. 172.

- 44) Ebd., S. 173.
- 45) Ebd., S. 177.
- 46) Schneider, a. a. O., S. 22.
- 47) 山崎広光『共感の人間学・序説 ― 概念と思想史』、晃洋書房、2015年。
- 48) Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd. 20. Leipzig 1942, S. 1399.
- 49) 山崎、前掲書、94頁。
- 50) 同上、103頁。
- 51) Adam Smith: The theory of moral sentiments. Ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Oxford 1975, S. 9. 『道徳感情論』(水田洋訳)、岩波文庫、2003年、上23頁。
- 52) Ebd., S. 10. 同上25頁。
- 53) Ebd., S. 317. 同上下340頁。
- 54) Ebd., S. 21. 同上57頁以下。
- 55) 『ヨセフとその兄弟たち』における「共感」の展開については、拙稿「コファートの自己心理学から見た後期トーマス・マンの自己愛と共感 ― 『詐欺師フェリックス・クルル』と『ヨセフとその兄弟たち』を中心に」、『社会システム研究21号』、2018年、103-119頁参照。