

シュテファン・ツヴァイク

『ロッテルダムのエラスムスの勝利と悲劇』 試論

—自由のイデオロギー化とヒューマニズムの問題をめぐって—¹

杉山 有紀子

序

ロッテルダムのエラスムスに関する小さな本が間もなくお手元に届くでしょう。これは、芸術的な仕事と内面の平安がこの世で最も重要なものであるような反狂信的な人間への、静かな賛歌です。私はそれによって一つの象徴の中に自分の生き方を封印したのです。²

本論ではシュテファン・ツヴァイク『ロッテルダムのエラスムスの勝利と悲劇』 *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam* (以下『エラスムス』と略記)³を扱う。この作品はナチス政権成立直前の時期から着手され、1934年に発表されたもので、16世紀の人文主義者エラスムスの生涯を描く評伝だが、それまでの伝記作品と異なり直接的に現代の状況に引き付けた内容で、著者も「ヴェールを懸けた自己描写(*verschleierte Selbstdarstellung*)」と評するように自身の状況や立場が色濃く反映されている。

この作品は発表直後から各方面の激しい批判を受けたが、その主なものはこうした同時代的要素に向けられていた。一方では、作中で否定的に描かれるマルティン・ルター像と宗教的「狂信」が明らかにアドルフ・ヒトラー及びナチズムに対する批判を内包していることから⁴、体制側からの誹謗が当然のように起こった。しかし他方では左派をはじめとし

¹ 本論文は、東京大学大学院ドイツ語ドイツ文学研究室のドクターコロキウムにおける発表『シュテファン・ツヴァイク『ロッテルダムのエラスムスの勝利と悲劇』について』(2012年6月)を基に大幅に加筆修正したものである。

² Stefan Zweig an Richard Strauss, 17. Mai 1934. In: Richard Strauss / Stefan Zweig: Briefwechsel. Hrsg. von Willi Schuh. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1957. S.62f.

³ Zweig, Stefan: Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam. Gesammelte Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Knut Beck. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2006. 以下同書については頁数のみを示す。また全集については以下GWと略記。

⁴ ルターの人物像についてはその神学的主張よりも、ドイツ国民の狂信的熱情を背負いヨーロッパに分裂をもたらすという側面が強調して描かれ、その姿がとりわけヒトラーとナチス・ドイツの状況に重ね合わせられる。例えばルターと彼に対する群衆の熱狂は以下のように描写される:「ドイツ民族全体が、ルターの内に勇気と行動の人を見るゆえに、それまでばらばらに分散していた情熱を彼の内へと投げ入れるのだ。……ルターの場合のように、ただ一人の男が現れ、数知れぬ人間の

た反ナチス的立場の側からも、『エラスムス』と著者は同様あるいはそれ以上に激しい攻撃を受けたのである。その多くは「中立／非党派性」を志向する彼の態度に向けられるもので、旧態依然としたヒューマニズムにしがみついて明確な反ナチスの意志を示そうとしていないという批判であった。

いずれの反応も『エラスムス』が当時政治的に重大な意味を持つものとして受け止められたことを示しているが、本論で特に注目したいのは後者、すなわち「味方」であるはずの反ナチス知識人らから向けられた批判である。冒頭で引用した「反狂信の人間への賛歌」という言葉は、第一義的にはナチズムに対する非難に結び付くように読める。しかし本質的にはむしろ『エラスムス』は、ナチズムそのものに対すると同様あるいはそれ以上に、反ナチス運動に対する倫理的な問いかけであり、「狂信」の背後にある世界の党派化と、それによる精神の自由の破壊に対する抵抗の意志が込められている。「中立性」「非党派性」に対する反ナチス側からの攻撃も、単に表面的な政治思想の相違に起因するものではなく、根本的にはまさしくこの点に関わっているのである。

以下では『エラスムス』が同時代の政治状況に対していかなる問題提起を行っていたのか、当時の様々な言論との関わり、及びこの作品に至るツヴァイクの思想の流れに目を向けつつ明らかにしていく。なお、『エラスムス』という作品は、ツヴァイクが生涯にわたり様々な形でテーマ化している「内面の自由」という理念の発展において、一つの重要な転換点に当たると考えられる。本稿ではこの大きな流れには直接言及しないが、ツヴァイクの生涯と思想の発展の過程から見た『エラスムス』の位置を正しく考慮に入れるため、以前の多くのテキストと異なりある種の「政治性」を帯びた作品としての『エラスムス』成立の前提として、それに至る著者の思想の特徴について簡潔に考察し、それを踏まえた上で執筆当時の政治状況との関連について議論を進めていきたい。

1. 非政治性と内面への逃避

(1) 「見る者」と内面への逃避

政治性に着目するといっても、ツヴァイクのエラスムス像はむしろ、融和と平安を望みながら不本意に政治的闘争に巻き込まれていく人物である。本章では彼のそうした「非政

それぞれがその一人の内に自分たちの無意識的な意志が実現されたものと思うならば、それによって魔術的な力がこの男の手に入ることになる。最初の呼び声に応じて一国民全体からその力をおのれの力となるべく注ぎ込まれた者は、たやすく自らを永遠なるものの使者と感ずる誘惑にかられる。そして数え切れぬほどの年月の後、再びドイツにおいて一人の男が預言者の言葉を語るのだ」(S.124)。

治的」特質がどのようにして党派的时代の政治性につながっていくのかという点を視野に入れつつ、『エラスムス』が政治的意義をもって世に出されるに至るまでの前提を検討していく。

ツヴァイクの描き出すエラスムスとはどのような人物であり、どのような面が「自己描写」として取り上げられたのだろうか。この形象の意味を考える上では、『エラスムス』の中の次のような一節が参考になるだろう。「理性の人」エラスムスが自分自身とは程遠い「痴愚」への賛美を語った『愚神礼賛』*Laus Stultitiae* に対するツヴァイクの意味付けである。

しかしこの書はエラスムスにとってその根底においては戯れ以上のものであった。そして彼はまさにこの見たところ取るに足りない作品の中で、他のどんな作品におけるよりも完全に自らを明らかにすることができたのである。なぜなら彼のお気に入りの作品である『愚神礼賛』は彼の最奥の本質に対する魂の自己決算書でもあるからだ。何にも誰にも誤魔化されない人間だったエラスムスは、自分において詩人的なもの、真に創造的なものを妨げているところの秘密に満ちた弱さの根本的な原因を知っていた。すなわち彼の感じ方が常にあまりに理性的であり、あまりに情熱を欠いていること、そして党派につかず、物事を超越しているゆえに生あるものの外部に身を置いてしまうということである。理性は常に調整的な力でしかなく、それ自身のみでは決して創造的な力にはならない。本当に生産的なものには実際には常に妄想が先立つのである。かくも見事に妄想を欠くことにより、エラスムスは生涯にわたって常に情熱を欠いたままの、冷静な大いなる公正な人であった。彼は生の最後の幸福、すなわち完全な献身、聖なる自己浪費を決して知らなかった。初めて、そしてただ一度この本によってのみ、人はエラスムスが自分の理性的であること、公正さ、懇懃さ、平静さに密かに苦しんでいたということを感じる。そして芸術家が自らに欠けているもの、焦がれているものに形を与えるときに最も確かに創造するように、ここでもまさに理性の人こそが誰にもまして、愚かさに寄せる陽気な賛歌を紡ぎ、この上なく賢明な仕方で純粋な賢明さの崇拜者たちをからかうという使命を帯びた者だったのである。(S.68)

つまり「痴愚」賛美の裏には、痴愚が与える自己喪失・没我という幸福、そして理性ではなく「妄想」こそが可能にする創造性への密かな渴望があり、自身に欠けているこれらのものの描写においてこそエラスムスは最もよく自己を表現しているというのである。この解釈を踏まえれば、エラスムスという形象はツヴァイクが自分の性格や立場を重ねたものであると同時に、自らにおける何らかの欠如を映すものとして選ばれたものと想定することが許されるだろう。

そこでこの「幻想」というモチーフについて少し考察を進めてみよう。エラスムスについて言われる「理性」あるいは「幻想の欠如」は、彼を敗北に追い込むルター及び彼を支

持した群衆(Masse)の「狂信」、「集団妄想 *der kollektive Wahn / Massenwahn*」(S.16/17)に対置されるものである。しかし『エラスムス』以前から、ツヴァイクの様々なテキストに幻想というテーマは登場しており、とりわけ「(現実を) 見る／見ない」という具体化された形でしばしば用いられている。その最初期のものは第一次世界大戦時に反戦劇として書かれた『エレミヤ』*Jeremias* (1917)であろう。彼の描くエレミヤは幻視という形で文字通り真実を「見通して」しまう預言者であり、主に神の「声」を聞く旧約聖書のエレミヤと異なり視覚の要素と切り離せない。彼は戦争の惨禍を予見するが、それをもって戦争へと突き進む人々を押しとどめることはできない悲劇的人物であり、このように「見る者」はしばしば現実に対する無力と結び付いて表現される。

戦間期においては短編『見えないコレクション』*Die unsichtbare Sammlung* (1926)⁵が、「見る」というモチーフの最も端的かつ具体的な主題化に成功している。第一次大戦後のインフレーションの時代、主人公である盲目の老美術収集家は、戦後の社会の激変を知らされないまま、散逸した版画コレクションの存在を確信し続けている。彼のもとを偶然訪れた語り手である美術商は、妻子のたつての願いで老人の妄想(Wahn)あるいは幻想(Illusion)を守るため、この盲人の心の中にしかない版画を、あたかも実在するかのように彼と共に「鑑賞」することになる。ここでは身体的な「見える／見えない」が「妄想／妄想の欠如」の象徴として明瞭に描かれている。そして盲目的な妄想が現実を完全に飲み込む力を持つものに対し、「見る者」はコレクションの喪失、ひいてはヨーロッパ文化——それが生の拠り所となっているのは、美術商である語り手も老収集家と同じである——の破壊という現実を認めざるを得ない。コレクションの不在とその幻想的実在の両面を表す *unsichtbar* という言葉に、現実の拒絶と幻想との狭間にある語り手の立場の矛盾が集約されている。

「見る者」たちは幻想を絶って現実に対峙し変革する道を求めることも、自ら盲目となって幻想に耽溺することもできず、むしろ嫌悪すべき現実への認識を維持しつつ、個々人の内面に保たれた何らかの理想の中に逃避の場を求める。ツヴァイク自身の言う「内面(自己自身の内)への逃避 *Flucht in sich selbst*」の傾向である。これは『世界の画一化』*Die Monotonisierung der Welt* (1925)⁶というエッセイの中で、戦後ヨーロッパの「アメリカ化」に対し、前時代の文化に根差す自分たちのための「救済策 *Rettung*」として掲げられるものである。「闘いが無意味であると思われる以上、我々にはただ一つの道しか残されない。すなわち逃避、我々自身の内への逃避である」⁷。なぜなら画一化する世界の中では「個人 *das Individuum*」を自らの内面に守り抜き、それによって「精神的人間の最高の課題」としての個人の自由を実現するほかないのだと。ここでも、彼は散逸したコレクションのよう

⁵ Zweig, Stefan: *Die unsichtbare Sammlung. Eine Episode aus der deutschen Inflation.* In: Buchmendel. *Erzählungen.* GW, 1990. S.230-247.

⁶ Zweig, Stefan: *Die Monotonisierung der Welt.* Erstmals in ›Neue Freie Presse‹, 31. Januar 1925. In: *Zeiten und Schicksale.* GW, 1990. S.30-39.

⁷ Ebd., S.38.

に古き良きヨーロッパが失われた現実を見つめながら、それに抗うことなく、自らの信じる全ての価値を自己の内面へと集中させようとする。

この「内面への逃避」への傾きは彼の「ヨーロッパ」理念にもはっきりと見て取ることができる。ナチス政権成立前夜の1932年、ツヴァイクはファシスト政権下のフィレンツェで『歴史的発展に見るヨーロッパ思想』*Der europäische Gedanke in seiner historischen Entwicklung*と題する講演を行った。この講演において彼はヨーロッパ史をナショナリズムとコスモポリタニズムの絶え間ない交替として描き、その中で汎ヨーロッパ的思想が展開されていくさまを概観しているが、その結びは以下のようなものである。現実における統一ヨーロッパの実現がもはや不可能であろうとも「まことの確信というものは、それが正しく真実であることがわかるのに現実による確認を必要としない」のであり、今日においても既に自らヨーロッパ人を名乗り、内面においてそのように感じることは誰にも妨げられない。「これは幻想主義 *Illusionismus* であるかもしれませんが。しかし現にあるもの、遅れているものを決然ともはや無きものとして考えることのできる者は、少なくとも自分自身で、我々のばかげた時代に対する個人の自由を作り出すのです」⁸。そのような者はナショナリズム的憎悪に汚されることなく、諸民族の争いを超越して「全ての国民の運命をわがものとして感じる」精神へと到達し得るのだと。

1932年、もはや見過ごしようのない「ヨーロッパ」の危機に直面する中で、意図的な幻想への逃避を意味する「幻想主義」という表現は『見えないコレクション』で確認したような幻想とその自覚、言い換えると「見えない *unsichtbar*」ものに対する幻想的憧憬とその現実的な無力の認識との二重性を示している。「現にあるもの、遅れているもの」、すなわちナショナリズムへの逆行を強める政治的現実という「見えるもの」⁹に対する嫌悪と逃避がここには表れている。「ヨーロッパ」が現実において息の根を止められようとしていることをはっきりと認めながら、彼はそれを一種の「見えない」ものとして、「幻想」であることを自覚しつつなお精神的な「個人の自由」の領域へと救い出そうと最後の呼びかけを行ったのである。

(2) 「内面への逃避」の破綻

ツヴァイクが「最初の自覚的ヨーロッパ人 *der erste bewußte Europäer*」(S.9)と呼ぶエラスムスもまた、その普遍的理想の危機に直面した。ルターのラディカルな主張とそれに対するカトリック教会による攻撃が激化する中で、エラスムスはこの「革命」がもたらすであろうキリスト教世界の分裂を予感し、融和の可能性を模索する。といっても新旧いずれと

⁸ Zweig, Stefan: *Der europäische Gedanke in seiner historischen Entwicklung*. Vortrag, gehalten in Florenz am 5. Mai 1932. In: *Die schlaflose Welt. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1909-1941*. GW, 1983. S.185-210. Hier; S.209.

⁹ ツヴァイクは「見えるもの」の最たるものを政治とみなしている。Vgl. Zweig: *Eine Ansprache* (1936). In: *Ebd.*, S.224f.

の関係も断ち切るまいとする彼の態度は、裏を返せばどちらの側にも決定的にコミットせず闘争の埒外に留まることによって、本質的には彼自身の「内面の平安」を守ろうとするものであった。しかし両者の対立が融和不可能なものとなっていくにつれ、断固とした態度での「参戦」がますます強く要請されるようになり、かの自由意志論争によってエラスムスも遂に争いの渦中へと引き込まれることになる。もともと、「見る者」にとっての「主義」としての幻想とは決して完遂され得ないもの、どこまでも憧憬の対象であり、彼は政治的現実を認識しつつ、それとは別の理想を、逃避の場としての自らの内面に守ろうとする。それは『ヨーロッパ思想』講演同様『世界の画一化』にも見られるように、内面的な「自由」を守ろうとする願望の一つのあらわれである。だが1933年のヒトラー政権成立と共に、ドイツ（語）、ユダヤのいずれにも深い関わりを持つゆえにツヴァイク自身が当事者として現実に直面させられてしまったとき、彼の「幻想主義」も完全に破綻することになった。

しかしそうであるならば1934年、既にエラスムス的生き方を完遂することの不可能性が明らかになる中で、ルターの「狂信」に現実のナチズムをなぞらえながら、なおエラスムスの理想主義的ヒューマニズムに自らを重ねようとするツヴァイクの態度は正当化され得るのだろうか。現に彼自身が人文主義の理想を「幻想 Wahn」であると明言している。

だがそれでも、この世界的時間、人類に対する信頼の聖なる雲がその穏やかな、血を流すことのない光で我々のヨーロッパの大地を照らしわたったひとときは、美しいものだった。そして、諸民族が精神の徴の内に満たされて一つになっているという彼らの幻想が性急にすぎたとしても、我々は彼らに畏敬と感謝を捧げてしかるべきなのだ。歴史が味気なく単調な自己反復、様々な装いに身を包みながらも同様に無意味に更新していく戯れにすぎないのだと信じることを拒み、歴史が道徳的な進歩を意味するという、人類が獣性から神性へ、野蛮な暴力から賢明に整えられた精神へと見えないう梯子を上っていくのだということ、そして完全なる理解という最後の、最高の段階はもうすぐそこにあり、ほとんど到達しているのだということに相も変わらず信頼を置く人々が、世界には常に必要であった。ルネサンスと人文主義はこのような世界への信仰に満ちた楽観的なひとときを生み出したのだ。だから我々はこの時代を愛し、彼らの実り多き幻想を讃えようではないか。(S.100)

エラスムスは人間精神に対する純粋な信頼をまだ失っていなかった。しかしツヴァイクはそれが「実り多き幻想」でしかなかったこと、そしてその幻想が彼らに決定的な時代の転換を見誤らせ、「狂信」の台頭に対し為す術を知らなかったことを見通している。無論それを通して彼は、『ヨーロッパ思想』で表明したような自らの「ヨーロッパ」理念もまた幻

想であり、事実それが間もなく破綻していかざるを得なかった現実をも見つめている¹⁰。ここには確かに「自己描写」としてのエラスムス像と著者自身との断絶がある。

だがまさにこの断絶、すなわちエラスムスのヒューマニズムが「幻想」でしかないことを著者が認識しており、従ってエラスムスのような幸福な楽観を欠いているという点に、「自己描写」としてのエラスムス論の一つの中心点があると言ってもいいのではないだろうか。エラスムスは自らに欠けている当のものである痴愚を語ることに於いて最もよく自己を表したのだとツヴァイクは述べる。同様に彼がエラスムスの内に見出し讃えるヒューマニズムの幻想は、彼自身は既に失ってしまったものである一方、それがここに至るまで彼の精神のあり方を決定づけてきたことに変わりはなく、今なお憧れと哀惜の対象でもある。それが紛れもなく「幻想」として、失われたものとして語られることによってこそ、この「幻想」が——エラスムスにとって以上に——ツヴァイク自身にとっていかに本質的であったか、そしてその欠落がいかに重大であったかという事実も鮮やかに浮かび上がってくるのである。

2. コミュニズム批判としての『エラスムス』

(1) マルクーゼの批判

前章で見てきたような、第一次大戦の経験を経た戦間期のツヴァイクにおける非政治性への志向、すなわち「内面への逃避」「幻想主義」の傾向と、1933年以降のその破綻が、『エラスムス』において扱われる政治性（あるいは非政治性）と「中立」の問題の前提を成している。それでは『エラスムス』においては実際にこの「自己描写」を通して何が訴えられ、どのような政治的問題を提起したのだろうか。

「自己描写」としての『エラスムス』を厳しく批判したのは、既に述べたように反ナチス的立場の知識人の方だった。それはとりわけ、「中立」を貫き闘争を避けようとしたヒュ

¹⁰ 内面への逃避の状態から新しい時代へと直面させられる前時代的人間の葛藤と敗北を描いた同時期の作品として、リヒャルト・シュトラウスのために書いた喜劇オペラ台本『無口な女』*Die Schweigsame Frau* (1932/初演 1935) が挙げられる。「1780年頃」を舞台とするこのオペラにおいて、主人公の退役軍人モロズスの「騒音」嫌いは来たるべき革命とそれによる自らの生きる世界の破壊に直面することに対する恐怖を示している。「革命」に対する不安と「静けさ *Ruhe*」すなわち内面の平安への逃避という点でモロズスはいわばエラスムスの「ネガ」となるような存在と言える。モロズスは最終的に若者たちの策略に屈して結婚の計画を諦め、自らの老いを受け入れ死という「静けさ」へと向かっていくが、これは「革命」による「内面への逃避」の破綻を象徴しており、本論で引き続き論じていくエラスムスの「孤独な死」にも通じるモチーフである。拙論：ツヴァイク/シュトラウスのオペラ『無口な女』—革命前夜の「非政治的」喜劇—(『詩・言語』第75号、2011年11月、65-86頁) 参照。

一マニストとしてのエラスムス像が紛れもない著者自身の写し絵であり、この作品が政治的反ナチス活動に対し及び腰になっているツヴァイクの自己弁護と受け取られたことによる¹¹。

そうした批判の代表的なものとして、ルートヴィヒ・マルクーゼが『ノイエ・ターゲブーフ』*Das Neue Tage-Buch* 誌に発表した書評『ウィーンのエラスムス』*Erasmus von Wien* (1934)¹²がある。マルクーゼは『エラスムス』の自伝的性格を確認し「エラスムスは我々の時代へメッセージを送るための口実にすぎない」とした上で、反ナチスの断固とした態度に出ることに気が進まないツヴァイクが、エラスムスを通して自分の中立的態度についても弁明を試みているが、それは原理的に成功し得ないということを示そうとする。

まず「ヒューマンイズムの敵に反対する党派となる(*Partei gegen seine Feinde zu sein*)ことなしにヒューマンイズムのために戦うことはできるのか」¹³とマルクーゼは問い、ツヴァイクの述べる非党派性と自由への「狂信的」なまでの強い志向がほとんど自己破壊的であるとして疑問を投げかける。さらに彼は『エラスムス』の主人公と著者との類比がもはや成り立たないことを指摘する。というのも16世紀の人文主義者と異なり、1934年のツヴァイクは「教養への信仰」が人類に和解と幸福をもたらすという考えが幻想にすぎないこと、従ってその上に築かれた非闘争的ヒューマンイズムの思想ももはや擁護し得ないものであることを知っているのだ。この点は前章でも言及した問題であるが、マルクーゼはそのことを倫理的義務に結び付け、中立性が「罪」でもあることを指摘する。「中立性に対するエラスムスの称賛を繰り返しながら、同時にこの中立性の持つ文化促進の効果に対する彼の信仰を苦笑しつつ見やる(正当にも!) ようなことはできない」¹⁴。宗教改革と宗教戦争の時代に対するエラスムスの「敗北」が示すように、「中立性」が無力であり、それゆえ時に罪でもあり得るということは既に明らかになっており、そのことを認めながらツヴァイクが「中立性」を倫理的に擁護しようとするならば、それはエラスムスの場合と違い「狂信」の勝利に対して免罪されはしない。そしてあらゆる党派を超越することをいかに願おうとも、「狂信の奔流」は山の頂に逃れたヒューマンリストたちにも既に襲いかかっているのだと。

マルクーゼが批判するのは、ツヴァイクが危機にさらされたヒューマンイズムの支持と中立的／非党派的态度との両立が可能であるかのように振舞っている点だと言える。世界観

¹¹ 政治的反ナチス運動との関係悪化の端緒として1933年にクラウス・マンが企画した亡命文学誌『結集』*Sammlung* をめぐる一連の事件がある。この雑誌への参加をツヴァイクは一度了承したものの、後にこの企画があまりに「政治的」として撤回した。さらにインゼル社のキッペンベルクに宛ててこの事実を説明した書簡が無断で体制側に送られ、それがナチス系メディアに公式な宣言文のような形で発表されたことで、ツヴァイクが体制側にすり寄ったかのような印象が生じ、彼は反ナチス陣営から激しい批判を受けることになった。

¹² Marcuse, Ludwig: Erasmus von Wien. In: *Das Neue Tage-Buch*, 18. August 1934. S.788f.

¹³ Ebd., S.789.

¹⁴ Ebd.

そのものが対立構図を形成しているこうした状況下では、何を語ろうとも、また語らずにいようとも、それは（どちらの側であるにせよ）闘争の一端を担い、政治的存在として身を曝すことにならざるを得ない。いかに政治性からの逃避を望んだとしてもそれは避け難いことなのである。そのことはツヴァイクもエラスムスの運命の内に確かに認識していた。

エラスムスは教会の争いから芸術と学問、自らの仕事へと身を引いた。彼は諸党派の吠え合いや口論に嫌気がさしている。”*Consulo quieti meae*”、もはや求めるものは憩いのみ、芸術家の聖なる閑暇のみである。しかし世界は全力をあげて彼を憩わせまいとする。中立性が犯罪と呼ばれるような時代がある。政治的激昂の瞬間には世界は明確な賛成または反対を、ルター派であるか教皇派であるかを要求するのだ。彼の住むルーヴェンでは彼が平和的態度を続けることが困難になり、改革派のドイツ全体がエラスムスをルターの友として生ぬるいと罵る一方、厳格なカトリック神学部は彼を敵視し「ルターのペスト」の扇動者と呼ぶのだった。(S.133)

ツヴァイク自身についても同様で、『結集』をめぐるトラブルを機にドイツのインゼルス社と決別した後、彼は『エラスムス』をウィーンのヘルベルト・ライヒナー社から出版したが、マルクーゼはこのことに触れて彼が「政治的」な亡命出版社との関係を頑なに拒んでいることも批判している。政治的であることを避けようとするこうした行為の一つ一つがまさに政治的に意味づけられざるを得なかったのであり、それを自覚しながらツヴァイクが『エラスムス』において、「ヒューマニズム」擁護の一環でもあるはずの反ナチズムという当然の立場を敢えて明確にしようとせず、およそありえないはずの「中立」を語る態度は奇妙にも映る。

(2) 反ファシズム闘争のコミュニズム化をめぐる葛藤

だがツヴァイクが中立性という言葉でひたすら、「内面への逃避」によって政治的現実から逃れ得るといつかの幻想を繰り返していたとは考えられない。むしろ既にそのただ中にあることを自覚していたからこそ『エラスムス』は書かれたのである。ただそれは政治闘争に身を投じること、敵味方に分かれた戦いの一方に立って相手の打倒を志すこととは全く別の形で現れた。『エラスムス』に対する共感を示した友人の一人ルネ・シッケレに宛ててツヴァイクは以下のように心中を綴っている。

エラスムスはあらゆる狂信に対して、思想を一つの規範に当てはめようとするあらゆる試み（ファシズム的であれ、コミュニズム的であれ、ナチズム的であれ）に対して抵抗したのです。畜群化(Herdentum)の中に快楽を求めているこの世界の中でいまだに自由の概念を擁護するなどということは、あるいは時代遅れかもしれません。それで

も私は自分の私的な生き方の中でそうしようとしています。私は自分をいかなる党派にも、いかなるグループにも結び付けず、出版社を通じたドイツとの関係も解消します（だんだんにです、これ見よがしにはしません、そういうことは大嫌いなので）、ザルツブルクからも出ていきますが、こういう自分のする全てを、私は静かにするようにしていますし、それによって称えられるよりは攻撃されたいと思っています。いわゆる英雄的なものは私の性に合わないのです。私は生まれついて融和的なたちで、自分の性質に合った振る舞いしかできません。攻撃的な人間や憎しみに燃える人間は、どちらの側にいるにしても、私とは血の型が違っているのです。私は彼らのそうする必要性は認めますが、私の流儀は違うのです。私はただ結び付け、明らかにすることによってしか役に立てないですが、金槌にはなれないし、金床にもなりたくありません。¹⁵

この前段でツヴァイクは自分たちがソ連に対して「寛容すぎた」と述べている。彼はナチズムと並ぶ体制、そして政治的にはその対極とされる「もう一つの狂信」にも同じように批判的な目を向けていた¹⁶。ここから明らかになるのは、彼が『エラスムス』において「自由」を擁護するとき、それはナチズムに対してであると同時にコミュニズム（スターリニズム）に対してでもあったということである。実際『エラスムス』の中でも「右にも狂信、左にも狂信」、「他の階級(Klasse)や他の民族(Rasse)に対する敵意」というような表現が一度ならず用いられている。つまりナチズム批判だけでなく、当時「反ファシズム」においてきわめて重要な役割を担いつつあったソ連とその支持者もまた、『エラスムス』による「狂信」批判の射程に入っていたことに着目しなければならない。

反ファシズム闘争においてコミュニズムの占める位置が次第に大きくなり、それにつれてイデオロギー的色彩も強まっていく中で、「党派」から距離を置こうとするツヴァイクの態度は一気に現実的な緊張を孕むものとなりつつあった。ソ連を中心とした共産主義の「幻想」の歴史を論じたフュレは「今や反ファシズムは反コミュニズムと両立することは不可能になり、ヒトラーを憎むといっても、同時にスターリンを敵視するのであれば、単なる仮面にすぎないということになったのだ。……政治世界は以前にもまして二極化していたのである」と述べている¹⁷。『エラスムス』でもまさに同様の事態が語られている：

¹⁵ Zweig an René Schickele, 27. August 1934. In: Zweig, Stefan: Briefe 1932-1942. Hrsg. von Knut Beck und Jeffrey B. Berlin. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2005. S.102f. 強調は原文。金槌と金床のくぐりにはゲーテの *Ein Anderes* の詩句に基づくが、この言葉に関しツヴァイクは「まことのドイツは服従するか命令するかのいずれかを求めるものだ(Das wahre Deutschland will gehorchen oder befehlen)」という解釈を述べている(Vgl. Romain Rolland / Stefan Zweig Briefwechsel 1910-1940. Zweiter Band 1924-1940. Aus dem Französischen von Eva und Gerhard Schwere (Briefe Rollands) und Christel Gersch (Briefe Zweigs). Rütten&Loening, Berlin 1987. S.501.)

¹⁶ 山口知三：ドイツを追われた人びと。反ナチス亡命者の系譜。人文書院 1991. 63-93 頁参照。

¹⁷ フュレ、フランソワ：幻想の過去—20世紀の全体主義。楠瀬正浩訳、バジリコ 2007. 406 頁以下。

「今や右でも左でも、いつの世も変わらず戦慄を起こさせるような強制の言葉(das ewig grauenhafte Zwangswort)が荒れ狂う——『我々の味方でない者は我々の敵だ』と」(S.138)。かくして「反 Kommunismus = Faschismus」あるいは「反 Faschismus = 親 Kommunismus」という図式が成立したことで、ソ連の思想的暴力に対する批判が鈍化し、ヒューマニストの中にもその流れに飲み込まれていく人々が出てきたのである。

中でもツヴァイクにとって特に重大だったのは、ヨーロッパ思想におけるかつての同志ロマン・ロランの急激な左傾化だった。ロランへの手紙で『エラスムス』が最初に言及されるのは1932年5月のことである。

私はロッテルダムのエラスムスについての本を夢見しています。彼の運命は私たちの運命です。彼は人生の最後になんと孤独だったことでしょう、彼が宗教改革に対して賛成の側にも反対の側にもつこうとせず、このくだらぬ問題ゆえの憎悪を理解しなかったからなのです。いつかあなたに、彼の手紙の写しをいくつかお送りします。それはまるで昨日、私たちの手で書かれたかのようです。¹⁸

この表現にも既に、ファシズムをめぐる対立が憎悪と分裂をもたらすことへの懸念が読み取れるが、関心の中心はあくまで中立を守ろうとするエラスムスの「孤独」にあり、この時点で直接にファシズムー（ Kommunismus 的）反ファシズムという対立構図が念頭に置かれていたとは思われない。しかしこの時期から『エラスムス』出版の1934年までの間に、ロランとツヴァイクの関係は政治情勢に対する態度の違いから急速に冷え込んでいった。もともとツヴァイクはナチス政権の成立以前から、ソ連で強まっていく思想言論への締め付けや粛清の波に批判的であり、1933年以降も Kommunismus 独裁の抑圧的性格や「プロパガンダ」に対する懸念を度々表明している。これに対し、ソ連に対して当初からそのやり方はともかく目的への共感ゆえに支持を表明していたロランは、反ファシズム闘争という観点から次第にスターリニズムの暴力性や戦争への動きも部分的に容認するような態度も見せるようになる。彼の反応は「反ヒトラー闘争は人々の心に緊急性の序列を意識させ、その結果ソ連での自由の現状を問うことは、相対的に不急の問題であるとされるか、あるいは封じられてしまった」¹⁹ということの明らかな一例であり、そうした状況の中で『エラスムス』に対する彼の評価も自ずと冷淡なものになっている。出版後の手紙においてロランは友人の新作に対して一応の賛辞を述べてはいるが、同じ手紙の中で以下のように表明する。

¹⁸ Zweig an Romain Rolland, 9. Mai 1932. In: Briefe 1932-1942, S.30. 強調は原文。訳出にあたり以下の独訳を参照した：Romain Rolland / Stefan Zweig Briefwechsel, S.459.

¹⁹ フュレ、前掲書 340 頁。

エラスムスのような人たちは、仮にその勝利を実行に移す力を持っていたとしても、世界にエリートのための精神的楽園をもたらしたただけだったでしょう——パレスホテルのような。レーニンのような人たちは、これまで何世紀もの間知識人たちが気にもかけずに来た、何百万という労働する人間たちのために働いているのです。この両者のうちどちらにつくべきか私が迷うことがどうしてあるのでしょうか。²⁰

ロランは間接的にツヴァイクの「エラスムス的」態度を批判し、自らが明確に党派についていることの意義を主張する。同じ時期にはツヴァイクが前述のように、クラウス・マン主宰の亡命文学誌『結集』からの撤退を表明し「非党派の」態度を鮮明にしているが、これもロランの眼には目下求められる行動性の欠如と映り、ツヴァイクが政治性を理由に身を引くのではなく『結集』内部から関与するべきだったと批判している。ロランの批判は、マルクーゼに比べれば表現こそ控えめで強い否定を避けてはいるが、ツヴァイクの「非党派性」を現実にそぐわない、正当化され得ないものと捉えていることに変わりはない。

しかしマルクーゼの場合と異なるのは、ロランとツヴァイクの間には 20 年以上にわたる友情関係があり、その中でこの不和につながるすれ違いが既に準備されていたという点である。二人の関係を歴史的に紐解いてみると、かなり以前から両者の間に潜在していた思想上の根本的相違が、この時期に偶々 Kommunismus をめぐる対立として表面化したにすぎないということが見えてくるのである。

3. 自由とイデオロギー

(1) ロランーバルビュス論争と『闘争の 15 年』

ロランはもともと積極的な左翼思想家だったわけではない。1921 年末から 1922 年春にかけて、彼は知識人の政治的・社会的責任をめぐり、反戦運動の同志であったアンリ・バルビュスとの間に公開書簡の形で論争を行った。この当時のロランの立場は、積極行動派であったバルビュスに対し、むしろ知識人の精神の自由と非党派性を重んじ、革命に伴う暴力をあくまで否定するもので、早くから Kommunismus に傾倒していたバルビュスはこれをユートピア的で現実の政治的責任からの逃避であるとして批判した。数度のやり取りの後、ロランはベルギーの『自由芸術』L'Art libre 誌上でヨーロッパの知識人らに意見を求め、これに対する 26 人の回答が 1922 年 3 月の同誌に「精神の独立：ロマン・ロランの呼びかけへの応答(L'Indépendance de l'Esprit: Réponses à l'appel de Romain ROLLAND)」²¹として掲

²⁰ Rolland an Zweig, 3. September 1934. In: Rolland / Zweig Briefwechsel, S.579.

²¹ L'Art libre, no.3 (Mars 1922), Bruxelles.

載された。その大半はロランの側に立つ内容だった²²。

ツヴァイクもこのアピールにロラン擁護の立場から応じたが、彼が寄せた回答の内容はおおむね以下のようなものである。もし自由、権利あるいは正義の名の下に戦争が起こるならば、自分たち知識人は敗北主義者と呼ばれ、臆病、感傷主義等と非難されるような行動（＝あくまで戦争を拒絶すること）を取らなければならない。階級間の流血の争いは民族間のそれと同様の「無分別な自殺行為」であり、「いかなる理念、たとえ自由のそれであろうとも、一つの理念の独裁は知識人の自由に対する暴力行為となる」²³。そして「私は喜んで認めるが、私が感じ、確かめまた日々新たに取り戻すことができる、私の存在の自由、私の精神の自由は、一つの集団あるいは世界の自由よりも私にとって本質的である。なぜなら一つの集団、一つの階級、一つの国民ではなく、ただ自由な人間だけが自由を持つのである」²⁴。そして自由な精神の知識人が現実の革命においては政治的勝利を得ることはないが「精神の世界は常にそれを超えたところにある」のであり、知識人は一つの党派ではなく、全人類(*l'Humanité entière*)に仕えなければならないと結論付ける。以上の回答には、第一次世界大戦を通じて形成されたツヴァイクの「敗北主義」思想と、ここまで『エラスムス』にも見てきた彼の非党派的志向が凝縮されている。「敗北主義」とは彼が大戦当時、平和主義及び精神的自由の極限形として掲げた思想で、一言で言えば敗北の肯定、すなわち勝利を追求する価値観そのものの否定（それが反戦論そのものに対しても要求される）に平和理念の真の実現を見る考え方である。

しかしナチス時代を扱う本論で敢えて 10 年以上前のこの文章に言及するのには理由がある。ロランは 1935 年にそれまでの自身のヒューマニズム運動を回想する形でまとめた『闘争の 15 年 1919-1934』*Quinze ans de combat 1919-1934* でこの誌上論争にも触れているが、そこには彼が 1930 年代になって見せた政治的立場の変化がありありと見て取れる。ツヴァイクの理想主義的ヒューマニズムの主張は、1922 年のロランーバルビュス論争の文脈では当然のことながらロランの立場に近いものであり、ロラン自身も特に評価した回答の一つであったという²⁵。しかし 1935 年にロランがこれに言及する調子は以下のようなものになる。

独立的で孤独な精神の最も極端な二人の擁護者は、ジョルジュ・デュアメルとシュテ

²² 以上の経緯については cf. Fisher, David James: *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement*. University of California Press, Berkeley 1988. (<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft538nb2x9/>) pp.99-106.

²³ *L'Art libre*, op cit., p.52. 以下の引用は掲載されたフランス語の記事に基づくが、この回答の末尾には訳者名が記されており、ツヴァイクの原文はドイツ語であったものと思われる。

²⁴ *ibid.*

²⁵ cf. Fisher, op cit., p.105. なお Fisher によれば、以下でツヴァイクと並んで批判の対象になっているデュアメルも、掲載当時にはロランから同様に高く評価された一人であった。

ファン・ツヴァイクである。……ツヴァイクは（引用者注：デュアメルと）同様の、彼にとって「一つの集団あるいは世界の自由よりも本質的」な「彼自身の精神の自由」に対する信念に、気落ちした「敗北主義」の調子を加える。それは「彼がそのために闘うところの原理」が「目に見える世界において実現」という希望を全く持たないのである。……ツヴァイクは二つの世界、すなわち精神世界と「目に見える世界」の間に何の関連も認めない。²⁶

1922年の論争における「味方」からの応答の紹介としてではなく、1935年時点のツヴァイクの立場に対するロランの態度のあらわれとして読めば、この冷淡さは十分に理解できる。ロランは大戦当時にも「敗北主義」という言葉には強い拒絶感を示していたが、ここでもこの表現に敏感に反応している。『エラスムス』に対する作者自身の「敗北への賛歌 ein Hymnus auf die Niederlage」²⁷という形容や、序章においてエラスムスが「敗者 ein Besiegter」(S.9)であったことへの共感が強調されていることから見て取れるように、ツヴァイクの「敗北」への傾倒は事実1930年代になっても依然顕著であった。しかしそれだけではなく、通常他称として用いられる「敗北主義」とはもともと、戦争あるいは闘争に消極的な人々に対し第一次大戦時から繰り返し投げつけられ、そして現下の独裁体制においても乱用されることになる誹謗のレッテルである。ロランが原文で一度、それも「(周囲から)呼ばれる」という形で登場するのみのこの語に敢えて言及するとき、それは相当に辛辣、かつ以前の彼からは考えられなかったような一方的な断罪のニュアンスも感じさせる。

一方のツヴァイクも『エラスムス』の序章で、芸術家の全人類的使命に言及する際にロランの第一次大戦時の代表作のタイトルである「闘いを超えて *au-dessus de la mêlée*」という表現を引いている(S.21)。ロランの名は直接ここでは挙げられていないが、『闘いを超えて』はロランの国際主義的ヒューマニズムを象徴するテキストとしてこれまでも様々な機会にツヴァイクが度々言及してきたものである。彼はこの表現を通して、反戦思想において非党派的で孤独な戦いを辞さなかった「かつてのロラン」を証人として呼び出し、間接的に「現在のロラン」に自省を促していると言える²⁸。つまりここでは両者が互いに第一次大戦時の相手の態度を引き合いに出していることになる。

こうした長きにわたる背景を考えれば、問題は明らかに Kommunismus に対する評価の相違にとどまるものではない。先述のように、そもそも中立であり得ないはずの事態におい

²⁶ Rolland, Romain: Panorama de quinze ans de combat. In: Quinze ans de combat, 1919-1934. Rieder, Paris 1935. pp.XXIIIff.

²⁷ Stefan Zweig an Klaus Mann, 15. Mai 1933. In: Brief an Freunde. Hrsg. von Richard Friedenthal. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1978. S.228.

²⁸ ロラン自身も第一次大戦時と30年代との自身の思想に断層が生じていることを無視しきれなかったのか、自ら「この闘争(30年代の「革命」を擁護する運動のこと)が1914年の『闘いを超えて』と矛盾するとは決して言ってほしくない！」(Rolland, op. cit., p.LVI)と主張している。

てあくまで「党派に与すること *Partei nehmen*」を拒み中立を貫こうとするツヴァイクの態度の裏には、史実のエラスムスにおけるような新旧教いずれとの関係も悪化させまいとする気遣いなどよりも、ある意味でもっと徹底した意志、すなわち個人を超えた何らかの集団性への帰属に対する断固とした拒絶の意志があったように思われるのだ。次項では二人が共に重視している第一次大戦時の思想に遡り、特にツヴァイクの「非党派性」＝非帰属性の原型であるとも言える反ナショナリズムの問題について検討していく。

(2) 第一次大戦時のナショナリズムとの関係

ナショナリズムとの関係、特に戦時におけるそれは帰属と非帰属の倫理をめぐる典型的な相克を提起する。また、ナショナリズムという「狂信」からの排除を肯定的に受容することが狂信の否定へと意味づけられるという構図が『エラスムス』解釈にも興味深い論点を提示する。ひいてはロランとの対立の根底にあるものも、ナショナリズムの暴力性とそれに対する態度決定の問題が最初に浮上したところの第一次世界大戦の時期の関係に目を向けることで明らかになってくる。

1914年の開戦当初、ユダヤ系を含めた多くのオーストリア作家の例に洩れず、ツヴァイクもまた戦争によるドイツ・ナショナリズムへの同化に無邪気な期待を抱いていた。しかしやがて彼は自分がオーストリア人そしてユダヤ人として、その輪から二重に疎外された存在であることを自覚し、むしろ故郷なき者として主体的にあらゆるナショナリズムから身を離すという決意に至る。そして彼はあらゆるナショナリズム的狂信の否定を、ユダヤ・ナショナリズムとしてのシオニズムに与しないことにも結び付けたのだった²⁹。反ナショナリズムの具現化としての故郷喪失は、反戦劇として書かれた『エレミヤ』の最終場において平和理念の具現化としての敗北の肯定と一体となる。

ロランは当時この『エレミヤ』に一定の評価を与えているものの、ツヴァイクが自身のこうした思想に「敗北主義」という表現を与えるに至ってこれを批判した。ここでの問題はナショナリズムや戦争そのものというよりも、ナショナリズムの暴力性に抗するに新たなナショナリズムをもってするのか、戦争を否定するに闘いをもってするのかという、むしろヒューマニズム的理念の側が取るべき態度をめぐるものであった。ツヴァイクの考える「敗北主義」は「勝利」の追求、つまり他者を攻撃し屈従を求める態度そのものを戦争の理念として拒絶する思想であると言えるが、その基礎となったものの一つはこうした問題意識であり、それは彼がユダヤ人として感じたナショナリズムの排他性という体験と恐らくは不可分のものである。その点ロランは祖国を離れてはいたが、あくまでフランス人としての自覚を保ちつつ、自発的にナショナリズムへの同化を拒絶する国際主義者であっ

²⁹ 敗北主義と平和理念、及び故郷喪失とコスモポリタニズムの関係については、拙論：平和理念を「生きる」預言者(2)—シュテファン・ツヴァイクの「敗北主義」と自由理念について—。『詩・言語』第74号、2011年3月、46頁以下参照。

て、原点に「排除」の体験を持つこの種の問いとはもともと無縁だった。彼のヒューマニズムは、ナショナリズム批判も含め、国家への帰属を自明の前提として形成されていたのである。

この問題は第一次大戦から15年を経てナチズムに直面するとき、さらに先鋭化した形で再度浮かび上がることになる。ナチズムー反ナチズムの倫理的対立構図を描く以前に、ツヴァイクは既に民族的理由で一つの陣営から「破門」された——「金槌にはなれない」——存在だった。つまりおのれの感情や信念に基づく帰属の自由な選択及び行動という可能性が最初から閉ざされていた。彼が当初、1930年のドイツ国会選挙における国民社会主義党の躍進に対し「若者の自然な反抗」と一定の理解を示しさえしたことも³⁰、1914年のナショナリズムに対する反応を思い起こさせる。この時と同様、実際にはその狂信的結合からの排除が彼の意志に先立っていたのであり、その現実直面したとき、彼は自分を受け入れてくれるもう一つの陣営に身を投じることを選ばなかったのである。

以上から見えてくるのは、まずツヴァイクのいわゆる党派性の忌避がナショナリズムの拒絶と相似形を成していること、言い換えれば『エラスムス』で問題にされた「中立性」のあらわれの一つがコスモポリタニズムであるということである。この点については、エラスムスの「独立」と故郷喪失をめぐって最後に改めて論じることとする。そしてもう一つは直接上記の論点に関わることだが、ツヴァイクの希求する中立性というものの価値が、互いに攻撃し合う党派が必然的に伴うところの排他的暴力に対する拒絶の内に存在するということである。宗派對立の時代に至る前のエラスムスが代表していたヒューマニズム的教養世界は「加わりたくない者を強制することなく、また誰も入ることを拒絶されない」(Vgl. S.84)ような自由空間であるとされるが、これこそが決して「党派」たり得ない、政治的な力を持たない代わりに(あるいはまさにそのゆえに)暴力へと転じることもないような共同体の可能性とされるのだ。

これに対し、およそいかなる民族共同体／党派への帰属も他者の暴力的排除によって支えられているのが1914年、あるいは1934年という時代である。この事実そのものがヒューマニズムに対する攻撃を意味するからこそ、それに対する「ヒューマニスト」の態度も問われることになるのだ。彼が狂信的イデオロギーの排他性、暴力性を身をもって知らされたとき、その一方の側からただ追いやられるようにもう一方の側へと身を寄せることだけが本当に勇気ある行為なのか。新たな「狂信」への帰属をあくまで拒むというツヴァイクの選択に対し、それを闘争かあるいは闘争の忌避かという「何千回も繰り返されてきた議論」³¹へと回収せずにはいられない点にこそ、イデオロギー的批判の限界が表出しているとは言えないだろうか。

³⁰ Vgl. Müller, Hartmut: Stefan Zweig, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt's Monographien, Hamburg 2005. S.96.

³¹ Marcuse, a. a. O., S.789.

4. 自由のイデオロギー化に抗して

(1) ヒューマニズムへの問い

ナショナリズムとの類比を通して、帰属と排除の構造に身を投じないことによってイデオロギーの暴力性から一線を画す意志が『エラスムス』の根底にあったことが読み取られた。マルクーゼらの批判、及びそれがナチスの宣伝に利用されている現状に触れながら、ツヴァイクはヨーゼフ・ロートに宛てて書いている。

私自身はそれによって個人的な目標に到達しました。すなわちエラスムスと全く同様に右からも左からも同時に攻撃されることです。こうした反応を予想しないほど私が愚かだったとは思われなないでしょう。しかしまさにそれゆえにこのような本は勇気あるものなのです。³²

敵を——それがたとえ「自由の敵」であるとしても——攻撃することによってではなく、「右からも左からも」、つまり立場を問わず一方的に「攻撃される」ことによって、『エラスムス』はおおよそイデオロギーが必然的に持つ攻撃性そのものを否定する作品となった。そしてその意志は同時に、自分を人種的理由から辱める一方の狂信から当然のように排除される時、それに敵対する党派へと身を投じることをあくまで拒むという決断において明らかにされる。

先に言及した「敗北への賛歌」としての『エラスムス』という意味付けもまた、このイデオロギーの攻撃性の否定という文脈から捉える必要がある。『エラスムス』に続いて「狂信」の時代を取り上げた『カステリョ対カルヴァン、あるいは良心対権力』*Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen den Gewalt* (1936)では「独裁者」カルヴァンとその批判者というある程度明確な構図があるが、『エラスムス』はそうではない。従ってこの「敗北」とは二つの陣営の対決において敗れた側にいたという相対的な「負け」ではない、いわば絶対的な敗北と考えなければならない。ツヴァイクはこの偉大なヒューマニストを「敗者」として提示し、「反狂信的な人間への賛歌」に「敗北への賛歌」を重ねることによって、ヒューマニストとしてあることの真の意味を描き出そうとしたのではないか。

仮に『エラスムス』が、消極的であるにせよナチスを唯一具体的なターゲットとして打ち出したファシズム批判であったならば、あるいは伝統的ヒューマニズム思想で装った保守的な反左翼であったならば、彼が望んだように「右からも左からも」攻撃されることは

³² Zweig an Joseph Roth, 24. August 1934. In: »Jede Freundschaft mit mir ist verderblich.« Joseph Roth und Stefan Zweig Briefwechsel 1927-1938. Hrsg. von Madeleine Rietra und Rainer Joachim Siegel. Wallstein Verlag, Göttingen 2011. S.209. 強調は原文。

恐らくなかっただろう。マルクーゼが書評の冒頭でわざわざ触れているように、『エラスムス』は当初限定 600 部のみで発行され、作品自体の一般に対する影響力という点では決して大きくはなかった。それにもかかわらず彼や他の論者たちは、どの党派の共感も呼ばないはずのこの評伝を単に黙殺することができず、反ナチス陣営の内部分裂を曝すという危険を冒してまで激烈な非難を向けずにいられなかった。それは『エラスムス』がファシズム批判であると同時に、「ヒューマニズム」を掲げる反ファシズム陣営に投げ込まれた静かな、しかし決定的な問いでもあったからだろう。彼らはツヴァイクの批判がヒューマニズムを旗印とするあらゆる闘争が必然的に陥る矛盾に向けられていることを敏感に察知したのだ。

ジェルジ・ルカーチが『歴史小説論』 *Der historische Roman* (1937) で展開した有名な『エラスムス』論は、マルクーゼの書評と並んでそのような反応の代表的な例である³³。ルカーチは、ファシズム批判と結び付いた「ソヴィエト連邦における社会主義的ヒューマニズム」³⁴を支持する立場から、ツヴァイクが『エラスムス』で見せる「リベラル・ヒューマニズムへの頑固な立ち止まり」³⁵を非難する。彼によればエラスムス、そして彼を理想化するツヴァイクのような「ヒューマニスト」が「民主主義革命」における民衆自身の力に信頼を置かず、それをかえって理性とそれに基づく寛容に対立する「狂信」として扱うのは不当であり、それはヒューマニズムを観念化し社会革命的な力を奪う「諦めのイデオロギー」である。元来宗教的狂信に対する寛容の要求として高まった啓蒙的ヒューマニズム闘争においても、「啓蒙思想家たちが寛容の要求に際して、エラスムス—ツヴァイクにおけるような意味で自らも寛容であったと言うならば、それは少なくとも言い過ぎである。……寛容の政治—社会的要求は無論、ヒューマニズム的立場の狂信的に激しい主張を排除するものではない」³⁶。従って理性か狂信かという二項対立を前提にするのは誤りだとルカーチは述べる。

ツヴァイクがエラスムスを単に理想化しているわけでもなければ、そのヒューマニズムの限界を見過ごしているわけでもないことはルカーチも認めている。ヒューマニズムを「民衆」と対立させるツヴァイクを批判し、それをむしろ民衆革命の基礎として位置づけようとするルカーチの議論は言うまでもなく左派、それも反ファシズムと結び付いた当時のコミニズムのイデオロギーに少なからず従属している。ただそうした偏差を含め、この批

³³ ルカーチは「ツヴァイクの最新の歴史的な作品 *die letzten historischen Werke Stefan Zweigs*」と複数形で述べた上で、『エラスムス』のみを論じているが、『カステリョ』も 1936 年には出版されていた。山口知三はルカーチがこの作品を知らなかったわけではなく、『カステリョ』のナチスばかりでなくソ連にも向けられた明確な闘争的立場が不都合であったため意図的に無視したものと推測している（前掲書 76 頁参照）。

³⁴ Lukaćs, Georg: *Der historische Roman*. In: Georg Lukaćs Werke Band 6. Probleme des Realismus III. Hermann Luchterhand Verlag. Neuwied und Berlin 1965. S.319.

³⁵ Ebd., S.324.

³⁶ Ebd., S.326f.

判はツヴァイクがまさに問題にしている点をルカーチが正しく捉えたことを示している。寛容論あるいはヒューマニズムというものは確かに狂信的であり得るし、また歴史的に見ても事実そうであっただろう。しかしツヴァイクはルカーチのようにそれに基づいて「狂信的なヒューマニズム」を肯定するのではなく、「そもそもヒューマニズムとして真に正しいあり方とは何か」を問おうとする。両者ともヒューマニズムのあるべき姿を問題にしているのだが、ツヴァイクはここでヒューマニズムが政治的に実効性を持つための、いわば現実に「勝利」を収めるための方策ではなく、ヒューマニストであるとはどのようなことか、ヒューマニズム的であるためには原理的にどうあらねばならないかという視点に立っているのだ。

ヒューマニズム的に育てられ、エラスムスの意味において人間的な考えを持った者 (*der human gesinnte Mensch im erasmischen Sinne*)は、いかなるイデオロギーにも身を捧げてはならない、なぜなら全ての理念は本質的に覇権を求めるものであるからだ。ヒューマニズム的人間はいかなる党派にも身を縛ってはならない、なぜなら党派的に見、感じ、考えることがあらゆる党派的人間の義務であるからだ。ヒューマニズム的人間はあらゆる機会において思考及び行動の自由を守り抜かなければならない、というのも自由なしに正義はありえず、この自由こそは人類全体が最高の理想として共有すべきただ一つの理念であるからだ。(S.93)

「ヒューマニスト」、すなわち人間性という普遍的価値を信じる者としての義務は、自ら党派という束縛から自由であるだけでなく、あらゆる他者の自由に対する「覇権」を求めないことでもある。もし自由と独立の理念が自らの正義による支配を志すならば、それは不正義に転じ、ヒューマニズムの自らに対する裏切りとなるだろう。つまり「自由」自身のイデオロギー化こそが、この「最高の理想」の真の価値を損なうことであり、20世紀中盤の歴史において現実に起こったのがまさにそれであったことを思い返さねばならない。先に引用したルネ・シッケレ宛書簡には、『エラスムス』が「自由の概念を擁護する」ものだという記述があった。この「自由の擁護」とは現存する全体主義の思想統制に対する批判にとどまるものではなく、「自由の擁護」を掲げる側の党派化、イデオロギー化からの擁護という意味も含むと読むべきである。ロランまでも結果的に許容した自由の「序列化」(それは自由を別の価値に従属させることに他ならない)をツヴァイクはあくまで拒絶し、それによって暴力の、ひいては戦争の「序列化」をも拒絶しようとした。反ファシズムの美名のもとに自由に対する暴力が是認され、それがなし崩し的にヒューマニズムの理念を覆していくという危機感——同時に恐らくは、やがて自由の美名によって正当化された戦

争が始まることになるという予感³⁷——があるいは既にあったのかもしれない。そして何より重要だったのは、そもそも他者を攻撃し従属させるイデオロギーの暴力性がヒューマニズム的理念と両立し得ないという確信であろう。

『エラスムス』が「敗北への賛歌」となった理由はそこにある。世界が互いに覇権を求めて戦う党派対立の時代においては、「中立」「非党派的」であることは全ての帰属を失い、どの党派からも敵として攻撃される孤独な「絶対的敗者」となることに直結する。それでもヒューマニズムの根幹が党派的思考の否定という自由の内にある以上、その孤独はどこまでも引き受けられねばならないのである。

(2) 自由と孤独

ルカーチは先に触れた批評において、ツヴァイクを「現代におけるドイツの指導的な反ファシズムのヒューマニスト」³⁸と形容している。一連の批判の中で彼はツヴァイクが（オーストリアー）ユダヤ人であったことを敢えて際立たせずにおいているように見える。同じことはマルクーゼの書評にも言える。彼ら自身は人種論によるナチス・ドイツからの排除に対し、政治的反ファシズムの断固たる党派を対立させ、政治闘争における勝利に自らの存立を懸けた。彼らの内には「指導的ヒューマニスト」としての自負が間違いなくあったことだろう。

だがツヴァイク自身は「ドイツの」ヒューマニズムを「指導」するつもりなどなかったし、自分の非政治的志向を他人に向かって主張したり広めたりする意図も持っていなかった。彼は排除の論理を人種論のような個別的事象ではなく、党派性そのものの内に見出した。それゆえ彼が「ただ一つ普遍的な理念」としての自由を守り抜くために、一切の党派への帰属を拒み、自ら絶対的敗者としての孤独を引き受けるときにも、それが闘争的なスローガンのような形を取ることはなかった。決断を避け前面に出ようとしないうえに「臆病」と難じられたエラスムスの生き方を彼は以下のように評する。

エラスムスは独立に対する信仰告白、彼の”*nulli concedo*“（私は誰に対しても譲歩しない）を、聖体顕示台のごとく誇らしげに捧げ持っていたのではなく、盗人のランタンのように外套の下に隠し持っていた。……彼の属する精神の世代の中でただ一人、エラスムスは個々の派閥に対するよりも全人類に対してより一層忠実であったのだ。戦場を離れ、どの軍にも属さず、両方の側から攻撃されて彼は死んだ、孤独に、ひと

³⁷ エラスムスの反戦論『平和の訴え』*Querela Pacis* (1517)について述べた『エラスムス』の一節「およそ戦争というものがいかにして正義であり得るのか *wie könne überhaupt ein Krieg gerecht sein?*」(S.87)は、現実のこうした状況を背景として読むときわめて具体的でアクチュアルな問いであることがわかる。

³⁸ Lukačs: a. a. O., S.327.

りきりで。孤独に、それでも——これが決定的なのだ——独立して自由に。(S.21f)

「独立して自由」であるという決意は、厳かに掲げて人々の行列を導くようなスローガンではあり得ず、精神の内部に隠して常に周囲からの非難に脅かされながら守り続けていくよりほかないようなものである。それは当然、ルカーチの言う現実の「革命」の観点からは肯定されず、むしろ世界を暴力的に二分する「革命」的状況はエラスムスを絶対的敗者として決定づける。しかしその二分された世界の中で「同時代の中でただ一人」、一方の党派に身を委ねてその勝利に力添えすることを拒み、誰にも敵対せず、誰をも強制せず、誰にも従属しないことによって、彼は「全人類に対する忠実」を貫いたのだとツヴァイクは評価する。

だがそれはまさに全人類的であることによって、「個々の派閥」の名において語ることを自らに許さないゆえに、イデオロギー対立の時代においては「孤独な死」へと転じざるを得ない。16世紀のような幸福な「幻想」をもはや共有できず、中立性の無力を自覚しながらなお政治的闘争を否定し続けることが「革命的ヒューマニズム」という観点からは「罪」と呼び得るとしても、党派化する世界の中で「自由」であろうとすることの意味、その困難な帰結を引き受ける覚悟は、20世紀の新たな「狂信」のただなかに生きるツヴァイクにも確かに引き継がれた。

私は弱いですが、何らかのプロパガンダに決して仕えないために全力を尽くします。ユダヤあるいはオーストリアのそれであってもです。それよりはエラスムスのように滅びましょう、ひとりきりで、みんなに見捨てられて。³⁹

この一節は同時に、必然的に政治性を帯びてしまう自らの「言葉」に対する倫理的意識の強さも物語っている。ヨーゼフ・ロートへの手紙でツヴァイクは『エラスムス』の「公的」な意義について「私は自分の問題を『エラスムス』において公に提示しました。そしてただ一つのもの、すなわち個人の自由の不可侵性だけを擁護しています。私は隠れはしません、なんといっても『エラスムス』がもう世に出ており、その中で私は融和的性質のいわゆる臆病さというものも表現しています、それを讃えもせず擁護することもなく——事実として、運命として」⁴⁰と述べている。つまりエラスムスの「中立性」を正当化することではなく、そうあることによってしか守り得ない「個人の自由」への信念を、それと結び付いた「弱さ」あるいは「敗北」と共に、自らの言葉を通して明らかにすることに意義があったのだと。

³⁹ Zweig an Rolland, undatiert; im August 1934. In: Briefe 1932-1942. S.105. 訳出に当たり以下の独訳を参照した：Rolland/Zweig Briefwechsel, S.576.

⁴⁰ Zweig an Roth, 10. Oktober 1937. In: »Jede Freundschaft mit mir ist verderblich«, S.361. 強調は原文。

さらに、この普遍性から孤独への反転の内には、再びナショナリズム／コスモポリタニズムの問題との並行性を認めることができる。『ヨーロッパ思想』講演の冒頭でツヴァイクは、国民性と世界市民性の対比を人間の個人性と共同性になぞらえる。しかし実際にナショナリズムが強化される戦時においては、既に見たようにその関係性は「内面」へと逆転し、諸国民の暴力的集団性に対し「ヨーロッパ」は最も個人的な意味を持つことになる⁴¹。「最初のヨーロッパ人」エラスムスも「わたくしは世界の市民でありたいと願っている。すべてに共通な、そうでなければむしろすべてに対して他人でありたい」⁴²と語っているように、この反転は必然的である。時代に対し超越的距離を保とうとする普遍主義的理想は、裏を返せば一切の帰属を持たないこと、一種の故郷喪失の状態を意味せざるを得ない。「孤独な自由」を引き受けることによってのみ貫かれる「全人類に対する忠実」、すなわちヒューマニズムに対する忠実とは、敗北が平和理念に対する忠実であり、故郷喪失がコスモポリタニズムに対する忠実であるのと同じ意味での忠実である。この点で『エラスムス』はかつての『エレミヤ』への回帰であり、前者が後者におけるような明確な民族性の描写を欠いているとしても、戦時における「見る者」にして敗者である二人の主人公は、ユダヤ人として経験される場所の故郷喪失というテーマにおいても分かち難く結びついている。エラスムスが、ヒューマニストとしての普遍的理想と精神の自由への忠実によっていずれの党派からも排斥されていったのと同様に、現実においても流浪の生涯を送り、各地の宗教的熱狂に追われるように街から街へと逃れていく晩年を送ったことも決して偶然ではなかった。

そして『エラスムス』が事実上の亡命者の作として世に送り出されたこともまた偶然ではなかっただろう。ツヴァイクは1934年2月、ザルツブルクの自宅を去りロンドンへ移住した。「自らをいかなるドグマにも縛らず、いかなる党派への参与も決しようとしないうる自由な独立した精神は、地上のどこにも安住の地を持たない」(S.168)——亡命生活への入り口で書かれた『エラスムス』のこの一節は、「孤独な、しかし独立して自由な死」への静かな賛美であると同時に、同志も安住の地も失われる未来への著者自身の覚悟を示す言葉でもあったのかもしれない。だがむしろこの孤独と故郷喪失への反転によって初めて、「自由と独立」を旨とするヒューマニズムの真の意義が示されると言うべきであろう。ある人間の精神が「独立して自由」であること、すなわちヒューマニズムの理想にかなう精神であることが真に示されるのは、国家、民族、イデオロギーといった「個々の派閥」の利害

⁴¹ 後にツヴァイクは回想録『昨日の世界』*Die Welt von Gestern* (1942)を「一ヨーロッパ人の回想」と呼ぶことになるのだが、上記のように比較的早い段階でヨーロッパ人というあり方が内面化され、戦時における孤独の象徴にもなっていたことは『昨日の世界』を読む際にも忘れてはならない事実である。『昨日の世界』におけるヨーロッパ人というアイデンティティの持つ意味については拙論：昨日の世界のヨーロッパ人—シュテファン・ツヴァイク『昨日の世界』とハンナ・アーレントによるその批評をめぐって—(『詩・言語』第76号、2012年3月、13-30頁)を参照のこと。

⁴² ホイジンガ、ヨハン：エラスムス—宗教改革の時代。宮崎信彦訳、ちくま学芸文庫 2001. 204頁。

の範疇に彼自身を束縛し得るような一切の帰属も、また他者を束縛し得るような一切の力も失った状態としての、「孤独な死」においてに他ならないからである。

Stefan Zweig: *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*

– Gegen die Ideologisierung der Freiheit –

Yukiko SUGIYAMA

Dieser Aufsatz behandelt die Biographie von Stefan Zweig, *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam* (1934), hauptsächlich im Zusammenhang mit den ideologischen Situationen des 20. Jahrhunderts. Diese „verschleierte Selbstdarstellung“ Zweigs, in der er unter anderem die zeitgenössische politische Wirklichkeit indirekt beschreibt, wurde kurz nach ihrer Publikation heftig angegriffen, und zwar nicht nur von nationalsozialistischer Seite. Auch die Gegner der NS-Regierung kritisierten, dass der Autor, der nicht entschlossen gegen den Nationalsozialismus auftreten will, sich mit Hilfe des alten Humanistenbildes zu verteidigen versucht. Gerade solche Reaktionen zeigen jedoch, dass *Erasmus*, der nach Zweig „ein stiller Lobgesang an den antifanatischen Menschen“ ist, nicht bloß als eine Kritik am Nationalsozialismus, sondern als eine ethische Fragestellung um den Humanismus zu verstehen ist.

Zuerst werden die Voraussetzungen des *Erasmus* von der Zwischenkriegszeit bis zu den 1930er Jahren thematisiert. Nach Zweig hat Erasmus, der allzu Vernünftige, durch sein *Lob der Narrheit* seine heimliche Sehnsucht nach dem „Wahn“ ausgedrückt. Diese „wahnlosen“ oder „klarsichtigen“ Personen wie Erasmus kann man schon in früheren Werken Zweigs finden. Die Erste derartiger Figuren ist wohl der tragische Prophet im Antikriegsdrama *Jeremias* (1917). In der Zwischenkriegszeit ist der Erzähler der Novelle *Die unsichtbare Sammlung* (1926) ein weiteres Beispiel: Er ist buchstäblich „ein Sehender“, der die Zerstörung der alten Welt erkennen muss, im Gegensatz zum blinden Sammler, der seinerseits in seinem „Wahn“ glücklich leben darf. Solche „sehenden“ Menschen können nicht die ekelerregende Wirklichkeit verändern, sondern sie versuchen nur, „in sich selbst“ zu flüchten, wenn man den Worten Zweigs im Essay *Die Monotonisierung der Welt* (1925) folgt. Wenn er in der Vorlesung *Der europäische Gedanke in seiner historischen Entwicklung* (1932) vom „Illusionismus“ spricht, so will er damit seine Europaidee, die am Vorabend der NS-Regierung schon nur mehr ein „Wahn“ sein mag, in den Innenraum erretten, indem er die in der Realität fast unmöglich gewordene Vereinigung Europas wenigstens im Herzen der einzelnen Menschen zu verteidigen versucht. Zweig nennt den Glauben des Erasmus an die humanistische Idee den „fruchtbaren Wahn“, dessen Schwäche und Unfähigkeit in der Realität er ohne Illusion erkennt. Es ist eben diese Beschreibung des Glaubens, der ihm selbst fehlt, dass Zweig seinen wesentlichsten Gedanken darstellt, wie es Erasmus durch sein *Lob der Narrheit* getan hat.

Ludwig Marcuse kritisiert diesbezüglich, dass Zweig durch das Erasmusbild seine eigene Neutralität zu verteidigen versuche, obwohl er bereits wisse, dass der Erasmische Humanismus nichts anders als eine bloße Illusion sei, und daher die Unparteilichkeit heute „eine Sünde“ bedeute. Zweig will in der Tat an den politischen antifaschistischen Aktivitäten, vor allem an den linksgerichteten, nicht teilnehmen. Unter den Intellektuellen, die zum Zwecke des Kampfes gegen den Faschismus die Verbindung mit dem Kommunismus eingehen, ist Romain Rolland der wichtigste für Zweig. Doch der Missklang zwischen Rolland und Zweig beginnt nicht erst in Bezug auf den Kommunismus, sondern er war schon während des Ersten Weltkrieges vorbereitet worden, als Zweig seine radikale pazifistische Idee „Defaitismus“ genannt und Rolland diesen Begriff heftig abgewiesen hat. In den 1930ern Jahren, als die entschlossene, ja parteiliche Gegenüberstellung gegen die NS-Regierung als notwendig erscheint, zeigt Rolland gegenüber der Neutralität Zweigs nun keine Verständnis mehr. Aber Zweig lehnt nicht nur den Kommunismus, sondern die Zugehörigkeit zu jeglicher Partei im Allgemein ab. Als er in der Kriegszeit, als Österreicher und Jude, durch seine Erfahrung des Ausschlusses vom deutschen Nationalismus die notwendige Gewalttätigkeit der nationalistischen Gedanken erkannt hat, hat er sich pflichtig gefühlt, jegliche Art von Nationalismus abzulehnen. Auf Grund dieser Überzeugung distanzierte er sich auch vom Zionismus. So will er nun auch dem Rassismus nicht unter der Angehörigkeit zur anderen Seite entgegentreten, da dieser nur erneut Gewalt gegen die freie Humanität bedeuten würde.

Was Zweig im *Erasmus*, den er als „ein Hymnus auf die Niederlage“ definiert, versucht, ist die Fragestellung um den Humanismus inmitten der Zeit des ideologischen Fanatismus. György Lukács behauptet in *Der historische Roman* (1937), dass die humanistische Toleranz kein Gegensatz zur fanatischen Durchsetzung des Humanismus sei, wie es Zweig schildert. Was aber Zweig in *Erasmus* thematisiert, ist nicht, wie der Humanismus in der Realität siegen kann, sondern wie man sich verhalten soll, um wahrhaftig humanistisch zu sein. Er schreibt im *Erasmus* wie folgt: ein Humanist dürfe sich keiner Ideologie verschwören, denn jede Ideologie strebe nach Hegemonie und raube einem die geistige Freiheit. Das heißt, die Idee der Freiheit (auch im antifaschistischen Sinne) darf niemals ideologisiert werden, und wenn „die Ideologie der Freiheit“ ihre Hegemonie über die anderen verlangt, betrügt sie ihre eigene Bedeutung. Das ist der Grund, weshalb Zweig keiner Ideologie zugehören will, damit er „der ganzen Menschheit treu“ bleiben kann – genau wie sein Erasmus.

Erasmus stirbt „einsam, jedoch unabhängig und frei“. Zweig will nicht, so der Autor, die Neutralität von Erasmus verteidigen oder legitimieren, sondern sie als ein „Schicksal“ darstellen. Die Treue gegenüber der allgemeinen Humanität in der Zeit des ideologischen Zwiespalts ist nicht durch den Triumph der humanistischen Partei zu beweisen, sondern dadurch, ein absoluter Besiegter zu sein, ohne Partei zu ergreifen. In einer Zeit, in der jede Partei von einem Menschen Angehörigkeit

einfordert und alle anderen Nicht-Angehörigen als Feinde ausschließt, muss ein Humanist eine Art Heimatloser sein. So muss auch Erasmus selbst von Stadt zu Stadt wandern, um vor dem religiösen Fanatismus zu flüchten. *Erasmus* ist wohl zugleich ein Ausdruck der Entschlossenheit des Autors, der zu diesem Zeitpunkt am Ausgang zum eigenen Exil steht.