

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¹

杉山 有紀子

1. アーレントのツヴァイク批判

ハンナ・アーレント(1906-1975)とシュテファン・ツヴァイク(1881-1942)はいずれも、ヒトラー政権成立後の比較的早い時期に亡命した。ツヴァイクが終戦を待たずに亡命先のブラジルで自殺したのに対し、アーレントはアメリカで文筆活動を続け、戦後最も重要な政治理論家の一人となった。彼らの間に直接の接触はなかったと思われるが、アーレントのエッセイ『昨日の世界のユダヤ人：シュテファン・ツヴァイクの「昨日の世界——自伝」に寄せて』*Juden in der Welt von Gestern: Anlässlich Stefan Zweig, The World of Yesterday, an autobiography*²は、ツヴァイクと彼の遺作『昨日の世界——ヨーロッパ人の回想』*Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*³(1942)に対する代表的な批評の一つとして知られている。

本論ではこのエッセイについて、ツヴァイクとアーレント双方の思想に照らしながら考察していく。当初は書評の対象として『昨日の世界』を取り上げたアーレントは、その後自らのエッセイにこの作品にまつわる議論を組み込んでいく中で、自身の思想にさらに強く引き寄せた読みを展開している。彼女はここでツヴァイクのテキストに厳密に添った解釈や、著者に関する歴史的事実に即した評論を目指しているわけではない。だが、曲解や誇張も含んだ彼女の批判的な論こそが、ある意味で『昨日の世界』の本質を最も強く受け止めたゆえの反応でもあり、そのことは両者の、一見全く相容れないかに思われる思想が交差する場所を探り当てていく作業によって明らかになる。従って本論においては、『昨日の世界のユダヤ人』における『昨日の世界』に対する具体的な指摘の可否はひとまず措き、

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『昨日の世界のヨーロッパ人——ハンナ・アーレントのツヴァイク論をめぐって』(2011年11月)に基づく。

² テキストは Arendt, Hannah: *Die Verborgene Tradition. Essays*. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976. に所収のものを引用し、以下引用の際は頁数のみを記す。

³ 初版は Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1942. 本論では Zweig, Stefan: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. Gesammelte Werke in Einzelbänden*. Hrsg. von Knut Beck. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1982. を引用し、以下 WvG と略記する。

アーレントがこの作品をどのように捉えようとし、そのことがツヴァイクとその遺著からいかなる特質を浮かび上がらせることになったかという点を論じていく⁴。

『昨日の世界のユダヤ人』は、『昨日の世界』の英語版に対する書評として、1943年10月にアメリカのユダヤ人雑誌に英語で発表されたものに基づいている。ドイツ語版は1948年に『六つのエッセイ』⁵に収められた後、1976年に『隠された伝統』の一章となった。また『全体主義の起原』第1部「反ユダヤ主義」には、第一次世界大戦以前の同化ユダヤ人を扱う際、このエッセイの一部（ツヴァイク個人ではなく一般的な状況を述べた部分）がほぼそのまま転用されている。なお、元となった英語の書評『ある時代の肖像』は『パーリアとしてのユダヤ人』と題するエッセイ集に収録されているが⁶、これと比較すると『隠された伝統』に収められたドイツ語版では相当の加筆修正が行われている。ここで逐一検討することはできないが、『昨日の世界のユダヤ人』の考察にあたっては折に触れて英語版との相違にも言及する。

ドイツ語の表題からも明らかなように、アーレントはツヴァイクと『昨日の世界』を、主にユダヤ人とその運命という視点から批評している。特にドイツ語版では、『隠された伝統』の中心的概念である「恥辱 Schande」と、その対概念となる「名誉 Ehre」を論じた部分が加わり、これらが重要なキーワードとなっている。冒頭に引かれたラーエル・ファルンハーゲンの夢(S.80)⁷に象徴されるように、「恥辱」とは「パーリア」としてのユダヤ人だけが、そして全てのユダヤ人が負い続けなければならない社会的な宿命である。同化も教養もそこから逃れる助けにはならないことをラーエルの運命は示しているだろう。そしてこの「恥辱」と「名誉」に対するツヴァイクの立場を考えるにあたり、アーレントが依拠するのは彼のテキストではない。

⁴ 『昨日の世界のユダヤ人』の個々の論点に対する比較的詳細な検証は以下の論文を参照のこと。
Pazi, Margarita: Stefan Zweig, Europäer und Jude. In: Modern Austrian Literatur. Vol. 14, Numbers 3/4. International Arthur Schnitzler Research Association, Riverside, California 1981. S.291-311.

⁵ Arendt, Hannah: Sechs Essays. Lambert Schneider, Heidelberg 1948. S.112-127.

⁶ Arendt, Hannah: Portrait of a Period. In: Arendt, Hannah: The Jew as Pariah. Jewish identity and politics in the modern age. Edited and with an introduction by Ron H. Feldman. Grove Press, INC., New York 1978. pp.112-121.

⁷ ラーエルは非ユダヤ人の友人たち（ベッティーナ・フォン・アルニムとカロリーネ・フォン・フンボルト）と共に天上におり、人生の重荷を取り除くため、経験した悲しみや苦しみを挙げて彼女らと分かち合っていくが、「恥辱」だけは友人たちの知らないものであったという内容。ただしこれはラーエル自身が書き残したものとは多少異なっている(Vgl. Arendt, Hannah: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. Piper Taschenbuch, München 1981. S.152ff.)。ラーエル伝のこの部分は、アーレントが亡命前に書き上げていた部分である。この後「隠された伝統」のテーマに取り組む中で、「恥辱」という概念の、ユダヤ人の運命と結び付いた独自の意味付けがより強く意識されていったと思われる。

恥辱と名誉は政治的概念であり、公的な生のカテゴリーである。教養や文化経営の世界、純粋に私的な存在の世界においては、商業的生活におけると同様、これらの概念を取り扱うことはできない。……文士というものは名声と無名しか知らず、彼の恥辱は無名性である。シュテファン・ツヴァイクは文士であり、その最後の本において、彼が名声と教養を得たところの文士の世界を描き出す。(S.80f)

「文士 Literat」（英語では *literati*：学者、知識人）という言葉の持つやや侮蔑的なニュアンスもあいまって、この時点で既に、アーレントの意図がテキストそのものの批評でなく、「純粋に私的」なものに集中するツヴァイクの生き方に対する批判にあることがわかる。実際、このエッセイで彼女が行っているのは自身の「恥辱／名誉」の図式に基づくツヴァイク（とその同類）の行動分析のようなものである。彼を単に「名声」に依存して政治から逃避した「文士」として断罪し、全てを「恥辱」ひいては一種の体面の問題に集約しようとするのはやや単純化が過ぎるようにも思われるが、とにかく彼女の論を概観しておこう。彼女の観察では、第一次世界大戦時の反戦思想の頃から一貫して政治から距離をとり続けたツヴァイクは、戦間期の社会状況の孕む危険やユダヤ人を取り巻く不穏な空気を感じできなかったばかりでなく、ナチス時代になっても明確な政治的反ナチズムの態度を取ろうとしなかった。アーレントはウィーンの上流ユダヤ人の二代目が富よりも芸術分野で名を成すことに関心を抱いた理由として「ユダヤ人が社会の中で一人前と認められるためには、有名になる以外にない」(S.86)と気付いたからだとする。当時のウィーンに特徴的な、文化（特に劇場）における刹那的・大衆的な名声を追い求める空気、「天才」への信仰——ツヴァイクもまたそうした環境の中で自己形成し、劇場での成功に憧れ、傑出した個人にスポットを当てた伝記で「国際的名声」を得た。いったんはそれによってパーリアとしての「恥辱」を克服し、同時に「文士の恥辱」たる無名性の不安から救い出されたかに見えたものの、彼が見過ごしていたユダヤ人憎悪が遂に現実の脅威となったとき、彼は孤独で無名な「ユダヤ人ツヴァイク *der Jude Zweig*」(S.82)として「ユダヤ民族の現実」に直面し、破滅の道を辿ることになったのである。

ツヴァイクの誤りは民族全体の運命である「恥辱」を個人の名声によってひとり超克しようとしたことであり、彼もまた最後には恥辱という政治的現実の中へと引き戻されることになった。「この恥辱からはもはや国際的名声への個人的な逃げ道はなく、政治的意識と民族全体の名誉のための闘いへの道だけがあるのだ」(S.94)というアーレントの結びの言葉は、同胞と共に政治的な「恥辱」に向き合うことを拒み、最後まで「ヨーロッパの代表であること *repräsentativ zu sein für Europa*」(S.93)にこだわり続けたツヴァイクの「非政治性」に対する厳しい批判である。

2. ヨーロッパ人とユダヤ人

それでは、そのような立場から実際に『昨日の世界』という作品はどのように捉えられているのだろうか。前述のように『昨日の世界のユダヤ人』は、1943年に出版された『昨日の世界』の英訳に対して書かれた書評を基にしている。アーレントは最初の書評執筆にあたっては『昨日の世界』を実際に英語で読んだ可能性が高く、この段階では作品からの引用は全て英語である。一方戦後の『六つのエッセイ』および『隠された伝統』に収められているドイツ語版の『昨日の世界のユダヤ人』では英語とドイツ語の引用が混在しており⁸、いくつかのフレーズや新たに加えられた引用などから判断して恐らく原書も参照して書かれたと考えられる。

それにもかかわらず、『昨日の世界のユダヤ人』の副題の中では『昨日の世界』のタイトルが英語のままになっている。当初英語版に対する書評として書かれたためにその時の表記が残された、あるいは本題との表現の重複を避けるため敢えて変化をつけたという可能性もあるが、結果的にこれによってアーレントのエッセイでは、『昨日の世界』という作品の意味付けに直接関わる部分が原書とは異なった形で提示されることになった。すなわち英語タイトルにおいては『昨日の世界』の副題が「自伝 an autobiography」⁹となっており、原書の「一ヨーロッパ人の回想 *Erinnerungen eines Europäers*」とは異なるのである。

まず、ドイツ語では「回想 *Erinnerungen*」であるものが英語では「自伝 *Autobiography*」となるという点が目につく。自伝という表現は一般的に『昨日の世界』に対してよく用いられるが、ツヴァイク自身序文でこの作品が彼の個人的な物語ではなく「一世代全体の運命」¹⁰であると述べているように、その実際の内容は自伝という言葉から連想されるものとは相当に異なる。そこで語られているのは著者自身の個人的な経験や人生の経過というよりも、彼の目を通して捉えられた時代の姿である。『昨日の世界のユダヤ人』においては、英語タイトルと共に「自伝」という、必ずしも作品の実態に即さない表現が保持されたことになるが、そのことによってアーレントの論じる『昨日の世界』も実際以上に私的かつ限定的な、彼女の表現を借りれば「格子 *Gitterstäbe*」(S.83)の中からの描写と印象付けられていると言えるだろう。

⁸ 戦後の『六つのエッセイ』の時点で既に大幅な加筆修正が施されており、30年ほど後の『隠された伝統』の版はそれとほぼ同一であるが、これらの版においてもなお英独の引用が混在しているというのは非常に奇妙なことである。英独両方で執筆したアーレント自身などの場合と異なり、『昨日の世界』の英語版はツヴァイクの死後に出版された、著者自身の関与しないものである以上、原書が手元にあれば引用箇所を全て原文に戻さない積極的な理由があるとは考えられない。これ以外にも、引用符付きの比較的長い部分では、英独共に、原文と比較するとしばしば多少の改変があるか、または同様の表現がそもそも見当たらない（例えば S.92、S.93f）。こうした事実もアーレントがツヴァイクのテキスト自体にさしたる文学的重要性を認めていなかったことを示唆していよう。

⁹ なお、この副題は現在流通している英語版でも用いられている。

¹⁰ WvG, S.7.

しかしそれ以上に問題なのは、原題にある「ヨーロッパ人 *Europäer*」という言葉が英語版の題では無くなっていることである。アーレントはそれに代わり、昨日の世界の「ユダヤ人」という表現を与えた。ヨーロッパ人とユダヤ人という二つのアイデンティティについて、パツィは『シュテファン・ツヴァイク、ヨーロッパ人にしてユダヤ人』という論文の冒頭で、二つの呼称のうちどちらがより相応しいかをツヴァイク本人に尋ねたならば「彼の選択はまず間違いなく前者であっただろう」としている¹¹。恐らくその通りだろう。そしてこのように題された論文が、アーレントの『昨日の世界のユダヤ人』に対する批判を試みるものであるのは正当なことである。ヨーロッパ人とユダヤ人という二つの属性が、『昨日の世界』をめぐるツヴァイクとアーレントの対立を象徴しているのである。ツヴァイク自身が提示する自己認識はあくまで「ヨーロッパ人」であり、同時に彼が序文で述べているように「オーストリア人、ユダヤ人、作家、ヒューマニスト、平和主義者」¹²である。だがアーレントは前述のように、この「自伝」を遺して自殺したツヴァイクの運命を、ユダヤ人という面に限定して解釈しようとする。当人の意識、とりわけ彼女が「それを発行した国以外ならどこにでも住むことのできるパスポートのようなもの」¹³と一蹴する世界市民性にも通じる「ヨーロッパ人」という自称を、彼女は実質的に無意味なものとして否定し、『昨日の世界』が「一ヨーロッパ人の回想」ではなくユダヤ人の栄光と転落の物語——世界が何を彼に贈り、最後に世界が彼をどんな目に遭わせたか¹⁴——であるということを主張するのである。

『昨日の世界』の最終章に目を向けてみると、両者の認識の隔たりが特に強く感じられる。『昨日の世界』は、ツヴァイクがロンドン滞在中に第二次世界大戦の開戦を知ったときの絶望と共に結ばれるが、そこではユダヤ人迫害よりもむしろヨーロッパを再び覆い尽くすであろう戦火と殺戮に対する恐怖が表明される。ここでは「昨日の世界」の終焉を刻印するのはユダヤ人だけに襲いかかるジェノサイドでも、「全体主義」でもなく、ヨーロッパ全体の破滅としての世界大戦の始まりであり、ツヴァイクはいわば「ヨーロッパ」そのものとしてそれに絶望するのである。

彼自身がこうして述べている「ヨーロッパ人」として受けた開戦への衝撃に、アーレントはほとんど重きを置こうとしない。それが一面においては無理もないと思われるのは、両者の考える「ユダヤ人の運命」の内実が大きく異なっていたであろうからである。ツヴァイクは反ユダヤ的攻撃を受けることはあったが、1934年にザルツブルクの自宅を離れて実質的な亡命生活に入ったためナチス政権下で生活したことはなく、直接生命の危険にさらされたわけではなかった。亡命後もヨーロッパのユダヤ人の状況を常に気にかけてはい

¹¹ Pazi, a. a. O., S.291.

¹² Vgl. WvG, S.7.

¹³ Vgl. S.91. 第二次世界大戦当時、各国が実際に亡命ユダヤ人に対してこのような旅券を発行し、国外退去を命じたという。

¹⁴ Vgl. S.82.

たものの、本格的なホロコースト（絶滅収容所）を知ることなく1942年2月に死去した。彼はナチスによるユダヤ人迫害も、これまでも無数に繰り返されてきたポグロムなどと本質的に異なるものとは見なしておらず、ファシズムの脅威全体からすれば一部を形成するにすぎないと考えていた。一方アーレントは1943年に初めてホロコーストのことを聞いたと述べており¹⁵、それに従えば、少なくともドイツ語版ではユダヤ人を襲う未曾有の虐殺のことを知った上で——場合によっては1943年10月の稿において既に、現在進行形の惨禍にまさに打ちのめされている状態で¹⁶——書評を書いていることになる。仮に初期の段階ではまだ断片的な情報であったとしても、その知識は「ユダヤ人の運命」について語る際の視座を全く異なったものにするには十分だったはずである。その立場から見れば、ユダヤ人の「恥辱」の極致にある恐怖は、『昨日の世界』の結びでツヴァイクが予感として記した戦争の恐怖（その後彼自身も現実の戦争について見聞きしていくはずだが、それについてはもはや書かれていない）とはおよそ次元の違うものであった。

アーレントは表題の「ヨーロッパ人」という言葉に、ツヴァイクの「名声を利用したユダヤ人の国際的な文化世界への参入と、それによる“恥辱”超克の試み」という発想の象徴を見たのであろう。どんなに名声を得ようとも、どんなにヨーロッパ文化への愛着と貢献を言いたてようとも——「19世紀ウィーンの文化の9割はユダヤ人によって支えられ、あるいは創られたのだ」¹⁷——、それによって「ヨーロッパ人」になれるなどというのは幻想である。パーリアはどこまでもパーリアであり、ツヴァイクもまた「昨日の世界のユダヤ人」でしかなかったのだと。アーレントの厳しい筆致には、ユダヤ人を待ち受ける真の悲惨を知ることもなく、この「恥辱」の民の中であたかも自分一人だけは尊厳を守ることが可能であるかのように、一見贅沢とも我侔とも思える自殺を遂げた旧世代の「文士」への苛立ちも滲んでいるように思われる。エッセイのタイトルにおいて彼女はツヴァイクから「ヨーロッパ人」という理想化された過去の幻想を象徴する称号を剥奪し、「個人的に逃れる」ことのできない「ユダヤ人」の運命へと引き入れているのである。英語版ではこのことがドイツ語版よりも直接的に述べられている：「このユダヤ人ブルジョワジーの文人は、自分の民族の問題に全く関心を持たなかったが、それにもかかわらずその民族の敵の犠牲者となったのだ」¹⁸と。

¹⁵ Vgl. Arendt, Hannah: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Interview mit Günter Gaus. In: Gaus, Günter: Was bleibt, sind Fragen. Die klassischen Interviews. Hrsg. von Hans-Dieter Schütt. Ullstein, Berlin 2005. S.325.

¹⁶ 「彼の民族の恐ろしい運命 the terrible fate of his own people」(The Jew as Pariah, p.121)といった表現、さらに、ドイツ語版よりも英語版でツヴァイク個人に対する非難がより容赦のないものになっていることも、英語版がホロコーストの事実を知った直後に書かれたことを想像させる。

¹⁷ Vgl. S.88. アーレントによる『昨日の世界』からの引用（なおアーレントはドイツ語版でもこの部分を英語で引用している）。

¹⁸ Arendt: The Jew as Pariah. p.121.

3. 個人的自由と政治的自由

自由な意志と明晰な心をもって人生に別れを告げる前に、最後の義務を果たさずにはいられません。……いまや私自身の言語の世界は私にとっては滅び去り、私の精神の故郷ヨーロッパは自らを亡きものとなりました。……それゆえ私は、精神的な仕事を常に最も純粋な喜びとし、個人的自由をこの世で最高の宝としてきたこの人生を、適切な時に毅然とした態度で終わりにする方がよいと思うのです。¹⁹

これは1942年2月22日の日付で書かれたツヴァイクの遺書 *Declaração* の一部分である。この死の直後から既に、反ナチズム側の作家などからは彼の自殺を敵前逃亡、あるいは敵を利する行為とする非難の声が上がった。しかしツヴァイクの行為に対してアーレントが抱いたであろう違和感あるいは反対感情は恐らく、そうした表面的な批判以上に深いところに根ざしている。すなわちツヴァイクにおける最重要理念であり、この遺書にも姿を現している「自由」というものに対する理解の相違である。

「個人的自由 *die persönliche Freiheit*」はツヴァイクにとって生涯にわたり唯一不可侵の価値であり、ナチズムは何よりもまず精神的自由に対する脅威として捉えられた。30年代以降彼の精神的自由の理念は、「狂信」に対する反対者として描かれたエラスムスやセバスチャン・カステリョの評伝（『エラスムスの勝利と悲劇』 *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*; 1934／『カステリョ対カルヴァン、または権力対良心』 *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen den Gewalt*; 1936）を始めとする多くの作品において、「内面の自由 *die innere Freiheit*」という極度に個人的なレベルで繰り返し語られている。上に挙げた評伝では、精神の自由を擁護しようとする主人公たちは政治的には狂信の前に無力な「敗者」として描かれ、まさにそうなることによって「正義」による精神の支配をあくまでも否定する自由の理念を体現することになる。しかしこれらと並んで『昨日の世界』においても、第一次世界大戦以前の世界——昨日の世界を特徴づけるのがこの個人的自由であることも忘れてはならない。それだけに不自然な感じを与えるのは、アーレントがエッセイの中で『昨日の世界』を論じながら一度として「自由 *Freiheit*」という語を用いていないということである。「自由に *frei*」という副詞が一箇所だけ現れるが、これも理念的な意味ではない。このきわめて重要かつ頻出の概念に彼女が一切触れずにいることは、何らかの意図を感じさせずにはおかない。

アーレントにとっても「自由」は言うまでもなく重要概念の一つである。しかし彼女から見ればツヴァイクの言う「個人的」自由、あるいは「内面の自由」などというものは形

¹⁹ *Declaração* von Zweig, 22. Februar 1942. In: Zweig, Stefan: Briefe 1932-1942. Hrsg. von Knut Beck, Jeffrey B. Berlin und Natascha Weschenbach-Feggeler. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1998. S.345.

容矛盾以外の何物でもないだろう。彼女にとっての「自由」は精神の対話が生み出す政治的空間において初めて実現するものであり、独り内面世界へと引きこもることとは全く相容れない。従ってツヴァイクが「昨日」に投影してみせたような精神の自由などというのは幻想であり、そうしたものへの志向はむしろ後のナチズムによる「自由」な世界の破壊の遠因とさえみなされている。

一方ツヴァイクの考える自由は、戦前の上流市民社会に根差した個人主義を源流としている。しかし彼個人においてはそれはまた、彼の生きた時代の現実的状況、すなわち第一次世界大戦時の排他的・抑圧的ナショナリズムの熱狂に抗う形で醸成されたものでもあり、純粋な非戦闘性の理想と同型性を持つ²⁰。彼はその対照概念として、個々人の生命や自由よりも理念——いかに正しいものであれ——を優先させ、当人のものでない理念のための犠牲を強いるようなあり方の一切を「政治」と呼んで徹底的に嫌悪した。「平和のための戦い」が究極的には不当であらざるを得ないように、人間の支配と統御のシステムである「政治」は個人的自由と最も相容れないものであり、彼にとって「政治的」自由などというのは、やはり形容矛盾に他ならないだろう。

アーレントにとってツヴァイクが自由と呼ぶものは、政治から逃避した個人の内面空間の幻想にすぎず、真の自由ではない。同様にツヴァイクの生涯の念願であった「平和 **Frieden**」もここでは断罪される。彼が目指したのは「世界との平和、周囲との平和、全ての闘い、全ての政治から高潔に身を引くこと」(S.94)であった。その世界の中では「昔も今もユダヤ人であることは恥辱である」(Ebd.)というのに。ここでアーレントは **Frieden** という言葉を敢えて私的な意味合いにシフトさせることで、ツヴァイクのヨーロッパの「平和」への希求もまた、この世界でユダヤ人として生きていくことによって直面するはずの現実、すなわち恥辱からの個人的な逃避の試みであったことを示唆する。「ヨーロッパ人 **Europäer**」という表現に対すると同様、アーレントはここでも、ツヴァイクにとって本質的であった「自由」と「平和」という理念を彼自身の文脈に安住させず、彼女の思想から捉え直すことでツヴァイクの立場の危うさを表現していると言える。

4. 無国籍者の自由

だが、この「自由」という最大の対立点こそ、最も有効な比較の基点となり得るのではないだろうか。ツヴァイクが理想化しアーレントが『昨日の世界のユダヤ人』において拒絶した非政治的な内面の「自由」は、実はアーレント自身の指摘する、第二次世界大戦下

²⁰ ツヴァイクはこの極限的な非戦の思想を「敗北主義」と呼んでいる。敗北主義については拙論：平和主義を「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) 参照。

の世界において悲惨きわまる形で実現することになった「自由」に通じるもののように思われる。アーレントは全体主義体制によって大量に発生した無国籍者について『全体主義の起原』で次のように論じている。彼らが失うのは自由を含む諸権利ではなく、「権利を持つ権利」としての政治への権利²¹である。国民国家においてはナショナリティが諸権利の根底を成す「人間世界における足場」であり、それを失った者は国民国家内部における権利の制限や抑圧とは全く別種の、「絶対的な無権利の状態 *der Zustand absoluter Rechtlosigkeit*」に陥る。無国籍者たちは「裸の人間」として純粋な私的、個別的な存在に還元されてしまい、人間が真に権利主体としての「市民」であるために必要な「意義ある行動や発言」の権利、すなわち政治への権利を失ってしまった²²。そうした中で自由は侵されるどころか、むしろ権利なき者にただ一つ——完全に空虚なものとして——残されるものであり、それは奪われることさえできない。

なぜなら無権利者の不幸は、生命、自由、幸福追求、法の下での平等、ましてや思想の自由といった権利を奪われていることの内にあるのではない。(……) 抑圧を受けてもいない者、誰もその人を抑圧したいとさえ思わないということによってその不幸が定義され得るような者のために自由を要求するなどというのはばかげたことである。彼の行動の自由はしばしば、独裁者の支配する国の合法的な住人よりもはるかに大きく、彼が民主国家の収容所にいるのであれば同じことが彼の思想の自由についても当てはまる。(……) 彼の思想の自由は常に道化の自由であることが明らかになる。なぜなら彼が考えることは何にとっても、誰にとってもどうでもいいことだからだ。全体主義のテロルのもとでは、強制収容所がしばしば、まだ自由な意見交換や自由な議論の存在する唯一の場所となっていたということは繰り返し指摘されてきた。このことは強制収容所を「自由の島」ではなく、道化の自由の島にしたのであり、それは無国籍者が享受した自由と同じなのである。²³

そしてこの無国籍者の「非政治化」、「道化の自由 *Narrenfreiheit*」、ナショナリティの基盤を失った言語というものの無力を誰にもまして痛切に意識し、かつ受容していったのがツヴァイクだったのではないだろうか。『昨日の世界』の最終章で、第二次世界大戦の開戦を知った彼は自らの陥った状況を次のように述べる。

²¹ レイボヴィッチ、マルティーンズ：ユダヤ女 ハンナ・アーレント。経験・政治・歴史。合田正人訳、法政大学出版局 叢書ユニベルシタス 2008. 228 頁参照。

²² 同、222 頁及び 227 頁参照。

²³ Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Piper, München 1986. S.460f.

人生全体の意味が一気に不条理へと変わってしまった。私は依然としてドイツ語で書き、考えているのに、私の考えること、私の感じる願いの全ては世界の自由のために武器を取っている国々に属していた。……そして生涯をかけて情熱的に、人間的なものと精神とにおける結束のために骨折ってきた私は、確固たる共同性がいつにも増して求められるこの時に、この突然の隔絶によって、自分が生涯でまたとないほど無用で孤独であるのを感じたのだった。²⁴

オーストリアの国籍を剥奪され、さらに開戦によって英国においても「敵性外国人」として扱われる。自らの言語で語る可能性が閉ざされ、自らの生命と思想の拠って立つ国々は「敵国」となる。世界大戦という状況下で国際主義的な理想が一気に無国籍の不条理へと転じたのだ。ツヴァイクがここで語る「無用で孤独」の状態は、アーレントの指摘する非政治化された無国籍者の境遇に重なる。母語からも精神的な拠り所からも追放された絶望が、やがては彼を南米にまで追い立て、自殺へと導いた最大の要因であったことは間違いないだろう。

だがそれならば、こうした末路は彼の非政治的理想の挫折を、「あまりに強い恥辱を感じたためもはや生きることに耐えられなかった」²⁵ことを示すにすぎないのだろうか。そもそも恥辱及び名誉という概念が、アーレントの言う通り政治的であるとすれば、それに動かされたとされるツヴァイクの非政治的態度はそれ自体「政治的」な意味を持たざるを得ない。そして実際それは「自分の非政治的な態度を自慢する」(S.81)というような単純なものではなかった²⁶。既に触れたように、ツヴァイクの「非政治的」な自由理念の根源は、第一次世界大戦における反戦思想というきわめて具体的な政治的状况にある。この時の彼の理想主義的な反戦論は、公共的な政治に対する積極的関与を拒むという点では非政治的と言えようが、ユートピア的なものというよりも直接的に大战当時の現実に対する倫理的な態度表明であったことも事実である。

『昨日の世界』の中で、彼は反戦劇『エレミヤ』*Jeremias* を書いた当時(1917年)を振り返り、敗北の運命を高めるユダヤ民族への連帯意識をこのとき初めて感じたと言っている²⁷。主人公エレミヤは預言者として、平和を訴える言葉の孤独と無力、民との葛藤を経験した末、最後に現実の敗北とバビロン捕囚への出立に際してユダヤ民族の故郷喪失の運命を肯定的に受容する。国家を失うことは戦争への可能性、他者の自由を奪う権力の可能性、ひいてはあらゆる政治的可能性を失うことであり、ツヴァイクはそのことを平和と自由の最高の象徴として描いたのである²⁸。それから15年余の後、ナチス時代の到来は彼に

²⁴ WvG, S.491.

²⁵ Arendt: Portrait of a Period. p.121.

²⁶ Pazi, a. a. O., S.295.

²⁷ Vgl. WvG, S.288.

²⁸ 『エレミヤ』における敗北と故郷喪失の意義については、拙論：平和主義を「生きる」預言者 (1)

として「それまで政治から遠ざかっていたゆえに、わけのわからない自然災害のように思えた」²⁹というよりも、第一次大戦時から一貫して抱かれてきた理念がいわば実践において試される時であったと見るべきではないだろうか。

またこのことから、非戦・国際性に結びつく非政治的ヨーロッパ人の意識がツヴァイクの中ではユダヤ人意識と対立するものではなく、むしろ根源にはユダヤ性への接近があったこともわかる。確かに、『エレミヤ』において描かれたはずの「ユダヤ民族への連帯意識」は、後に現実のユダヤ人迫害を前にした政治的抵抗や、民族への帰属意識の表明といった行動に転ずることはなかった。それゆえ彼は「抑圧者に対する闘いにおいてユダヤ人の迫害者に対しても憤っているヨーロッパの諸民族」(S.93)との連帯を示すこともできなかった、とアーレントは批判する。ただ『エレミヤ』の背景にある「ユダヤ性」への接近は、民族や宗教に直接結びついてはおらず、むしろ彼らの運命、すなわち故郷喪失(ディアスポラ)のあり方に強く引き付けられたものだった³⁰。政治的に力を持たない離散の民としてこそ、ツヴァイクにとってユダヤ性というものは有意義であった。彼がユダヤ人としての政治的結束——アーレントが一時「ユダヤ軍」を主張したような意味での——を拒絶したことこそが、むしろ彼の「ユダヤ的」理想を示す事実とも言えるのである。

5. 「ひとりの」ヨーロッパ人

もっとも先に言及したパツィが述べている通り、本人に問うたならばツヴァイクはやはりヨーロッパ人として自己定義したであろう。この「ヨーロッパ人」という概念は『昨日の世界』において実際にどのような意味を持つのだろうか。表題に用いられている「ヨーロッパ人 *Europäer*」という言葉だが、意外なことに本文中で用いられる頻度はそれほど多くない。最もよく見られるのはアジア、アメリカ、そしてとりわけソ連と対比した地理的な意味での「ヨーロッパの人間」という使い方で、この場合精神的な意味はそれほどない。いわゆる汎ヨーロッパ主義的な意味で読めるのは、ヴェルハーレンについての言及³¹と、自らの文化的ルーツについて述べた以下の部分である。

—シュテファン・ツヴァイク『エレミヤ』における敗北の意義について—(『詩・言語』第73号、2010年10月)参照。

²⁹ Vgl. S.81.

³⁰ 後年においては多少民族的・宗教的ユダヤ性への接近が見られると言われることもあるものの、現実の民族共同体への参入が意図されたことはなかったと思われる。彼の作品中最も強くユダヤ教のテーマを打ち出している『埋められた燭台』*Der begrabene Leuchter* (1937)においても、主人公は帰郷の望みを象徴する燭台を取り戻すものの、それをユダヤ人の共同体へ持ち帰ることなく異郷の地に葬り、自らも客死する。

³¹ WvG, S.227. ヴェルハーレンが異国であるドイツ(ここでは第一次世界大戦以前のことを話題にしているので、敵対関係を前提にはしていない)の文化や科学技術における事件を、自国のそれと

ウィーンの——とりわけ音楽的な——天才というものは昔から、あらゆる民族、あらゆる言語の対立を調和させるものであり、その文化は西洋の文化全てを統合した。そこに住み働く者は、自分が狭さや偏見から自由であることを感じた。ヨーロッパ人であることがこれほどたやすい場所はなかった。³²

これらの箇所では、「ヨーロッパ人」という言葉は明らかに国際主義的な意味を持つ。無論これだけではなく、『昨日の世界』における「ヨーロッパ人」（及びユダヤ人、オーストリア人、等々帰属にまつわる様々な表現）の厳密な定義についてはさらなる検証が必要であろう。だがいずれにせよ重要なのは、『昨日の世界』が書かれているとき、ツヴァイク（あるいはヴェルハーレン）が幸福なヨーロッパ人であることのできた時代はとうに過ぎ去っているということだ。彼が遺書に記したようにヨーロッパはいまや「自らを亡きものにし」、『エレミヤ』におけるイスラエル滅亡後のユダヤ人たち同様、ヨーロッパ人ツヴァイクは故郷喪失者となったのである。その現実の中でツヴァイクをして自らを「ヨーロッパ人」と呼ばしめたものもまた、もはや無邪気な国際主義だけに還元することはできない。ここで再びアーレントのエッセイの側から振り返ってみると、『昨日の世界』の副題における「ヨーロッパ人」という言明のもう一つの意味が見えてくる。すなわちアーレントが用いた複数形の「ユダヤ人 *Juden*」に対立する、ツヴァイクの原題における「一ヨーロッパ人 *ein Europäer*」という単数形の存在感である。

ここで改めて『昨日の世界』最終章のツヴァイクの述懐に目を向けよう。世界大戦への突入と共に、彼は「この突然の隔絶 *Ausgesondertsein* によって、自分が生涯でまたとないほど無用で孤独であるのを感じた」。だが「無用で孤独 *unnütz und allein*」という状況は絶対に避けられなかったわけではない。いくつか道はあっただろう——ロンドンの亡命作家コミュニティでの活動、多くの仲間がいたスイスやイスラエルへの移住、アメリカでの反ナチ運動、等々。だが彼はそのいずれを選ぶこともなく、南米でこの回想録を書き上げ、自ら命を絶った。その「孤独」の中で彼が、生涯の最後において初めて「私という人間 *Person* に重要性を認め、私の自我 *Ich* を主人公あるいは中心とする本を書く」³³ことになったのは偶然ではない。「無用で孤独」となった現実、無国籍者としての世界からの「隔絶」を受け入れ、政治的意味において徹底的に敗者であることにおいて語るという決意、それこそが表題の「ひとりのヨーロッパ人 *ein Europäer*」という言葉に込められた意味であったのではないだろうか。

区別することなく同じように高い関心を持って見つめていたという事実から「ヨーロッパ人」と言われている。

³² WvG, S.40.

³³ Vgl. WvG, S.7.

序文においてツヴァイクは自らを歴史的・社会的な区分に基づいてオーストリア人、ユダヤ人と定義した。しかしここで並列的に書かれた一連の自己定義に、表題に選ばれた「ヨーロッパ人」は含まれていない。戦争のただ中でこの遺著に「一ヨーロッパ人の回想」という副題が与えられたとき、その名はもはや、世界の覇者にして文化の中心地であるヨーロッパへの帰属も、ナショナリズムを超越した統一ヨーロッパの明るいヴィジョンへの信頼も意味しない。むしろこの表現は、そうした夢の終わりをはっきりと認識しながら、国家及びイデオロギーが避け難く陥っていく戦争の中でいずれを「敵」とすることも肯んじない自由を証する、自覚的な「ひとりの」個人としての信仰告白である。aussondern という動詞は隔離、排除という否定的意味と同時に、特別な存在として取り出すこと、特に神によるユダヤ民族の「選び出し」を想起させる言葉でもあり、聖書ではエレミヤの召命の場面でも用いられている³⁴。『昨日の世界』結尾部においてこの語の持つ悲痛かつ誇らかな響きは、表題の「一ヨーロッパ人」という宣言に呼応して『昨日の世界』の静かな基調音を成しているのである。

なぜこの状況で隔絶されてあることが、預言者エレミヤにおけるような「選び出し」として肯定的にも捉えられ得るのか。この「隔絶」として経験されたものは、第一次世界大戦時の「敗北主義」の段階で理念的にのみ予感されていたものの悲劇的な到来なのである。『エレミヤ』の最後を飾るディアスポラは亡命による現実の流浪において、故郷喪失による非政治化の理想は「道化の自由」への転落において現実化した。だがその「道化の自由」、すなわち政治的に完全に無力な者としての自由こそが、全体主義的世界、あるいは全体主義だけでなく、あらゆるナショナリティが憎悪と分断を生む世界大戦という状況における唯一の「自由」の可能性でもあったからこそ、ツヴァイクは自らの非政治性ゆえの孤立を——たとえ仲間たちの目には「臆病 Feigheit」³⁵と映ろうとも——最後まで投げ捨てることがなかった。

同じことはナチズムだけでなく戦争に対する態度についても言える。たとえ「世界の自由」のためであっても、否そうであればこそ、ドイツとの戦争を正義と呼び、ドイツの敗北を、ということはドイツの破壊とドイツ人の殺戮を望ましいと認めることは、ナチズムを肯定することと同じくらい、彼にとって困難であったに違いない。「私は誓ったのだ——私が1940年にもなお守った誓いである——、戦争を肯定したり、他国をおとしめたりするただ一つの言葉も決して書かないと」³⁶。ツヴァイクは「世界との平和を求めた」、とアーレントが言うとき、それは彼の平和主義を自己中心的な次元に引き下げるだけの言葉

³⁴ Jeremia 1:5. „Ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete, und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest, und stellte dich zum Propheten unter die Völker.”(Luther 1912) (私はあなたを母の胎内に作る前からあなたを知っていた、そしてあなたが母から生まれ出る前にあなたを選び出し、あなたを諸民族の間に預言者として立てた。)

³⁵ S.82.

³⁶ WvG, S.281.

ではなく、文字通りに真理をついている。あらゆる形の闘いを拒絶することこそが平和に対する彼の信念であったからだ。従って「当時の彼の反応はいずれも何らかの政治的確信に基づくものではない」(S.81、強調は引用者)としても、それは「社会的な侮辱に対する過敏さ」(同)などではなく、一貫した倫理的確信に導かれていたということは否定できない。彼は自由のための戦争を肯定することよりも、無力ではあっても決して奪い得ない「道化の自由」の内に——そしてまた恐らくは「唯一明らかに除去し得ない自由の可能性、すなわち自殺」³⁷の内に——、真に純粋な自由の理想を見たのである。

6. 結び

ツヴァイクと彼の文学に対する批判的言説を分析したリスカによれば、アーレントを含む同時代から戦後に至る様々な批判には、20世紀の文学界が否定しようと躍起になっていた自己像を彼の内に見てしまうがゆえの反感が読み取れるという³⁸。彼は新時代に向けて乗り越えられなければならない文学の象徴であったし、今もそうあり続けているということなのだ。「個として立つ作家」のイメージはその最たるものである。ホロコーストを知った20世紀後半の世界にとって、非政治的で個人主義的で教養主義的な「ひとりのヨーロッパ人」は超克されねばならない過去そのものである。

そうした中で必然的にツヴァイクの「非政治性」は多くの批判を集めることになり、アーレントの論はいわば戦後の「典型例」の一つとなっている。『全体主義の起原』において論じられるように、全体主義的暴力は人間の自由な個性性を奪い、ひとりの人間として生きて死ぬことの可能性を全面的に破壊していく。彼女はそうした現実を見据え、いまや「ひとりのヨーロッパ人の回想」などというものが夢想にすぎないということを暴き立てようとする。彼女は単数の「ヨーロッパ人 ein Europäer」に対して複数の「ユダヤ人 Juden」を突き付けることにより、民族の複数的運命の内にツヴァイクを引き入れようとする——「オーストリア人として、ユダヤ人として、作家として、ヒューマニストそして平和主義者として」そしてヨーロッパ人として、ではなく「ユダヤ人として攻撃されている時はユダヤ人として身を守らなければならない」³⁹のだと。

だが逆に、ある意味ではアーレントの徹底的な批判こそが、「一ヨーロッパ人の回想」としての『昨日の世界』に託された「ひとり」としての運命の重みを浮き彫りにすることになったとも言える。ツヴァイクにおいてもはや不可能であるとされた、教養及び文化へ

³⁷ Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. S.669.

³⁸ Liska, Vivian: A Spectral Mirror Image. Stefan Zweig and his Critics. In: Gelber, Mark H. (Edt.): Stefan Zweig Reconsidered. New Perspectives on His Literary and Biographical Writings. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2007. pp.216-217.

³⁹ Arendt: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. S.323.

の参与による「個人的な逃げ道 *der individuelle Ausweg*」(S.94)の本来の意義を、アーレントはラーエル・ファルンハーゲンの生き方の内に認めている。「ラーエルと、男女問わず彼女の後継者すべてとの間の本質的な違いとは、彼女がまだ本当に“人物／人格 *Persönlichkeit*”であったということである。“個人的な逃げ道”は、後には伝統となり、まさしくそれによって教養俗物根性になってしまったものだが、ラーエルにおいてはまだ純粹に人格的な発展 *eine rein persönliche Entwicklung* であった」⁴⁰。ただ皮肉なことに彼女がユダヤ性から逃れようとした「個人的」な試みが、彼女のような「人格」を欠いた後継者たちによって「ユダヤ人の伝統」となってしまったのだと。

アーレントにとって、ラーエルと同様に「個人的な逃げ道」を求めたツヴァイクがこの「伝統」の末端に連なる存在であったことは疑いない。『昨日の世界』に描かれるのはそれが終焉へと向かっていく最後の時期であり、アーレントはそれをユダヤ人の「教養俗物根性」への墮落の結末と捉えている。この「自伝」で語られるツヴァイクの運命そのものは確かにそのように解釈し得るだろう。しかしテキストの内容からその著者へと目を転じるならば、既に見てきたように、『昨日の世界』の執筆によってなされているのは、むしろ自分たちの世代が「伝統」に沿って積み上げてきたものの崩壊を前にして、おのれという「人間 *Person*」のあり方とそれを形成してきた時代に向き合うことである。いわば失われた「教養」の道から唯一救い出されたものとして、孤独な「一ヨーロッパ人」たろうとするツヴァイクの覚悟がそこに凝縮されている。『昨日の世界』と、「個人的自由 *die persönliche Freiheit*」に殉じたその著者の悲劇は近代ユダヤ人の「伝統」の行き詰まりと瓦解を告げるものであると同時に、時代及び社会に対する一個人の自己形成を問うという、その原点においてラーエルが体現していたような「教養」の *persönlich* な意義へと回帰したものとも言えるのである。

さらに言えば、ツヴァイクが個人的名声の内に「恥辱」から逃れる道を求めてきたというアーレントの解釈が当たっているとして、少なくとも彼女がそのことを論じるに際して用いたテキストは、明らかにこの道筋の上にはない。1941年にブラジルで『昨日の世界』が書き終えられたとき、既に「自分自身の言語の世界」はツヴァイクにとって到達不可能なものとなり、ドイツ語作家としての未来が断たれると共に、「精神の故郷ヨーロッパ」もまた失われていた⁴¹。「作家の名声というものは、自分自身の言語で書き、出版することができなくなれば消え失せてしまわざるを得ない」(S.93)と書いたアーレント自身も、この『昨日の世界』というテキストの持つ意味をよく理解していたはずである。それは彼女が「文士」の価値観として批判したところの「名声／無名」の図式が完全に崩壊した亡命下で書かれた、きわめて孤独な作品であって、まさにこれこそが、彼女の批判するツヴァイク像を超え出たところで成立しているテキストの最たるものなのである。しかしそうであるこ

⁴⁰ Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. S.119.

⁴¹ Vgl. *Declaração von Zweig*, a. a. O.

とこそが、このエッセイにおいて一見完全な対立あるいはすれ違いを演じている「昨日の世界のヨーロッパ人」ツヴァイクと「ホロコースト後のユダヤ人」アーレントとの間に、表面的な事実関係を超えた、過去と現在、理想と現実、非政治性と政治性といった対立項では割り切ることのできない複雑な繋がり存在を示唆しているのであり、本論が少なくともその一端を明らかにしたものと思う。

„Ein Europäer“ in der Welt von Gestern

Hannah Arendt über *Die Welt von Gestern* von Stefan Zweig

Yukiko SUGIYAMA

Hannah Arendts Essay *Juden in der Welt von gestern: Anlässlich Stefan Zweig, The World of Yesterday, an autobiography* (1943/1976) ist eine der bekanntesten Kritiken zu Stefan Zweigs autobiographischem Werk *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers* (1942). In diesem Aufsatz wird Arendts Essay in Bezug auf die Gedanken beider Autoren, die scheinbar ganz unterschiedlich sind, untersucht, um das Werk Zweigs in einem neuen Licht zu betrachten und verstehen.

Juden in der Welt von gestern beruht auf einer Rezension, die Arendt im Oktober 1943 auf Englisch veröffentlichte. Die deutsche Ausgabe wurde zuerst 1948 in den Essayband *Sechs Essays* aufgenommen, danach bildete sie 1976 ein Kapitel der Essaysammlung *Die verborgene Tradition*. In der deutschen Ausgabe interpretiert Arendt mit den Begriffen „Schande“ und „Ehre“, die Schlüsselwort der *Verborgenen Tradition* sind, das Leben und Werk Zweigs als Schicksal eines Juden. Sie kritisiert an ihm, dass er sich allzu „unpolitisch“ verhalten und diese „Schande“ nur durch seinen persönlichen „Ruhm“ zu überwinden versucht habe, ohne die Realität des jüdischen Volks zu erkennen.

Es ist merkwürdig, dass im Untertitel von *Juden in der Welt von gestern* der Titel von Zweigs Buch auf englisch angeführt wird: *The World of Yesterday, an autobiography*. Arendt zeigt dadurch das Werk in einem anderen Licht als dem Willen Zweigs. Es wird nicht „Erinnerungen“, sondern „autobiography“ genannt, obwohl es sich nicht um die persönlichen Lebenserinnerungen des Autors, sondern seinem Vorwort zufolge um die Schilderung des „Schicksals einer ganzen Generation“ handelt. Dazu wird der Ausdruck „Europäer“ gestrichen. Diesem Selbstbewußtsein Zweigs stellt Arendt in ihrem Titel das Wort „Juden“ gegenüber, diese beiden Identitäten bilden dann die zentrale Alternative in ihrem Essay. Sie behauptet durch ihren Titel, dass *Die Welt von Gestern* nicht die Erinnerungen eines Europäers, eines Kosmopoliten darstellt – sie hält eine solche Identität für unsinnig –, sondern dass sie die Geschichte der Schande und Ehre eines Judens belegt. Der Kriegausbruch, den Zweig am Ende der *Welt von Gestern* mit Verzweiflung als das Ende seines „Europas“ erkennen musste, ist nicht vergleichbar mit dem Holocaust, den Zweig selber nicht erfuhr. Arendt, die wohl auch seinen Selbstmord als verwerflich verurteilt, entzieht ihm den idealisierten Namen des „Europäers“ und zieht ihn ins kollektive Schicksal der „Juden“ hinein.

Zweigs Selbstmord erfolgte „aus freiem Willen und mit klaren Sinnen“, wie Zweig in seinem Testament schreibt. Die persönliche Freiheit ist sein ganzes Leben lang für ihn „das höchste Gut dieser Erde“ gewesen und wird in der *Welt von Gestern* mehrfach hervorgehoben. Es fällt nun auf, dass Arendt in ihrem Essay niemals das Wort „Freiheit“ benutzt. Für sie kann und darf die Freiheit nicht „persönlich“ sein, weil die Freiheit sich nur zwischen den Menschen, im politischen Raum verwirklicht. Für Zweig dagegen kann die Freiheit nicht politisch sein, weil sie ein Gegenteil der Politik ist, die ihrerseits der Idee vor dem Leben der Menschen den Vorrang gibt.

Aber in diesem Begriff der „Freiheit“ könnte man den wichtigsten Vergleichspunkt finden. Was Zweig idealisiert und Arendt in ihrem Essay ablehnt, die unpolitische innere Freiheit, ist die tragische Freiheit, die nach Arendt den Staatenlosen im Exil einzig geblieben ist, nachdem ihnen mit der Staatsangehörigkeit „das Recht zur Politik“ weggenommen worden war. Diese Freiheit nennt Arendt in ihrem Totalitarismus-Buch „die Narrenfreiheit“. Zweig beklagt in seiner Erinnerung die Situation der Staatenlosen und schreibt, er habe sich dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gegenüber „durch dieses jähe Ausgesondertsein unnütz und allein“ gefühlt: er ist sozusagen im tragischen Sinne „unpolitisiert“. Diese verzweifelte Erkennung bedeutet jedoch nicht bloße „Schande“. Zweigs Idee der Freiheit verbindet sich ursprünglich mit dem „Defaitismus“ in der Zeit des Ersten Weltkriegs. Er hatte damals in der Heimatlosigkeit des jüdischen Volks die höchste Verwirklichung des Friedens und der Freiheit erkannt. Seine Haltung in der Nazi-Zeit, die von den beiden Seiten heftig kritisiert wurde, könnte also für ihn eine Art praktischer Versuch dieses Ideals gewesen sein.

Der Titel „Europäer“, den Zweig in seiner Erinnerung tragen will, bedeutet dementsprechend nicht mehr einfach nur einen naiven Kosmopolitismus, da Europa „sich selbst vernichtet“ (Zweigs Testament) hat, sondern Heimatlosigkeit. Man muss auf den Singular „ein Europäer“ aufmerken, im Gegensatz zum Plural „Juden“ von Arendt. Er nimmt als „ein Europäer“ sein „Ausgesondertsein“ an und drückt damit seinen Entschluss aus, als ein Individuum, als ein politisch Besiegter zu sprechen. Für ihn, der sich niemals den Krieg zu bejahen erlaubte, ist gerade „die Narrenfreiheit“ die einzige Möglichkeit der geistigen Freiheit in der Welt, wo jede Nationalität und Zugehörigkeit Hass und Spaltung bringt.

Was Arendt in Zweig und seinem „Europäertum“ gesehen hat, war nichts als die literarische Vergangenheit, die es zu überwinden galt. Und man sollte die Tatsache nicht übersehen, dass eben *Die Welt von Gestern* außerhalb des Rahmens von „Ruhm/ Anonymität“ von Arendt steht, da Zweig im Exil die Leser seiner Sprache nicht mehr erreichen konnte. Gerade die harte Gegenüberstellung der Position Arendts und dem einsamsten Werk von Zweig, in dem er sich als „ein Europäer“ bekennt, deutet die neue (zwar tragischere) Möglichkeit des „individuellen Auswegs“ an, der ursprünglich von Rahel Varnhagen vollzogen wurde.