

ヤスパースと政治

——「理性的実存」の政治哲学——

中山剛史

はじめに

ヤスパースの哲学を唯一無二の自己存在の内面性と主体性に特化した「実存哲学」という狭い枠に閉じ込めることは適切ではない。それは、広大なヤスパース哲学の全射程を見れば明らかなことである。ヤスパースの思想は、単に「実存哲学」という枠組みで括ることはできず、精神病理学、世界観の心理学、形而上学、理性の哲学、哲学的論理学、歴史哲学、宗教哲学、世界哲学、政治哲学といった広範な射程をもつものである。そもそもヤスパースにおいて「哲学すること」は、前期の主著『哲学』においても「われわれの状況のうちから哲学すること」(PhI, 1)なのであり、そこには具体的な時代批判や政治論へと展開する余地が含まれていたと言えよう。

本稿では、ヤスパースの政治論がどのようなものであったかに焦点を当てる。まず、ヤスパースにおいて政治と哲学がどのような関係にあったのか、そしてヤスパースは政治とどのようにかかわっていたのかを明らかにしたうえで、1931年の『現代の精神的状況』、1946年の『責罪論』、1958年の『原子爆弾と人間の未来』をそれぞれ取り上げ、そこに展開されているモチーフを浮き彫りにする。それを踏まえたうえで、この三つの著作において、危機に面しての個々人の内的な覚醒と転換への訴えかけという基本的なモチーフが共通していることを明らかにし、前期における個々の「実存」への訴えかけから後期の政治論における「理性」に基づく個々人の内的変革へと強調点が移行したことを指摘したい。しかしながら、前期の「実存」の哲学から後期の「理性」の政治哲学への転換という解釈ははたして適切なのであろうか。後期のヤスパースの政治哲学を単に〈理性に基づく政治哲学〉と特徴づけることは妥当なのだろうか。この点について最後に検討したい。

1. ヤスパースにおける哲学と政治

(1) ヤスパースにおける哲学と政治の関係

ヤスパースの哲学は唯一無二の自己存在としての「実存 (Existenz)」の覚醒へと訴えかける「実存哲学」という性格を強くもっていたが、1935年の『理性と実存』以降、いわば〈開かれた根本態度〉としての「理性 (Vernunft)」の重要性にも注目がなされるようになる。ヤスパースの後期の「理性」の概念はカントからの影響も大きい⁽¹⁾が、シルプ編の『カール・ヤスパース』の巻末において、「理性」の概念の彫琢のきっかけの一つがナチス体験であったことが言及されている⁽¹⁾。ナチズムにおける非理性や反理性に抗して、開かれた「理性」のモチーフが重要性を増してきたという側面もあったことであろう。さらに後期の政治的著作『原子爆弾と人間の未来』(『原爆』と略記)において「理性」が決定的な重要性をもっていることから、ヤスパースの政治哲学は「理性」の政治哲学の色彩が強いと言いうる。

シュテルンベルガーは「ヒトラーの独裁を経験したことが、ヤスパースをしてはじめて政治的哲学者たらしめ⁽²⁾」と指摘しているが、ヤスパース自身も自伝的著作『運命と意志』の中で、政治の重要性を認識するにあたって、ナチズムの経験が決定的だったことを回顧している (SchW, 35)。前期における個々人の内面性を重視する「実存哲学」から、ナチズムを一つの契機として「政治哲学」——しかも「理性」に基づく政治哲学——へと発展したという図式は、あまりに単純すぎるが、事象の一面を捉えてはいる。しかし、そのような図式が妥当であるかどうかは改めて最後に検討することにした。

いずれにしても、いまやヤスパースにとって哲学と政治との関係は不可分なものとなった。『哲学的自伝』の中では、「哲学は政治的な帰結をもたずには存在しない」(Aut, 83) とか、「ある哲学が何であるかは、その政治的な現れにおいて示される」(Aut, 84) と言われているが、これはまさにこうした哲学と政治との不可欠な連関を示

している。『原爆』の中でも、「哲学と政治はお互いに出会わなければならないであろう」(AZM, 7)と語られており、哲学と政治とが相互に出会う必要性があることが強調されている。なぜヤスパースは、このように哲学と政治との不可欠な連関を強調するのだろうか。

ヤスパースにおいて「哲学すること」は個々人の「内的行為」であり、それは具体的な生活実践において具現化されなければならないが、そうした生活実践は唯一無二の自己存在としての個々人の内面性という私的空間においてのみならず、社会や国家や人類の未来をも巻き込む公共的空間としての政治の領域においてもその帰結をもたねばならないと言えよう。というのも、現実の社会や人類の未来は、一人一人の決意と行動にかかっているという面をもつからである。1967年に刊行された政治論集『回答』の中でも、ヤスパースは「私は哲学することを人間としての人間の事柄とみなしている」(Ant, 207)と述べたうえで、上記と同様、「ある哲学が何であるかは、その政治的な現れにおいても示される」(Ant, 207)と述べている。同書ではさらに、「哲学と政治とが特殊な領域ではなく、全体的な人間を捉えるかぎりにおいて、政治は哲学と別のものではない。これらの両者は、それらが真剣となったときには、人間の全運命に関与する」(Ant, 208)とされている。『原爆』の中でも、核戦争による人類の滅亡の危機と全体主義による自由の喪失の危機に面して個々の人間の内的な「回心」へと呼びかけがなされているのは、こうした全人類の危機と運命とに対する憂慮に基づいてであり、そうした全人類の運命において鍵を握っているのは、哲学と政治との協働であると言っているのではなかろうか。

こうしたヤスパースにおける政治哲学について吟味していくまえに、ヤスパースの政治に対するかかわりの経緯について振り返ってみる必要があるであろう。

(2) ヤスパースの政治とのかかわり

ヤスパースは子どもの頃から政治の話をする環境にあった。彼の祖父と母の兄弟二人がオルデンプルクの州議会議員であり、父は十数年にわたってオルデンプルクの市議会議長を務めた。しかし、ヤスパースは家族内での政治的談義に単に傍観者として加わったにすぎず、『哲学的自伝』では、「私の基本的態度は、1914年までは徹底的に非政治的であった」(Aut, 65)と述べられている。1914年とは言うまでもなく、第一次世界大戦の勃発した年である。第一次世界大戦以後は、ヤスパースはマックス・ヴェーバーの政治思想の影響を受けている。

とくに政治における「責任」や「大政治」といったテーマに反応を示している。ヴェーバーによって政治への関心を呼び覚まされ、1915年から1923年の間にある政治的なクラブのメンバーになったこともあるが、ヤスパースは当時、政治について公然と語ったり書いたりすることに気おくれを感じていた。林田新二の指摘するように、1933年のナチスの独裁政権における決定的な衝撃に比べれば、第一次世界大戦を契機として喚起されたヤスパースの政治への関心は、「まだ彼の⁽³⁾実存に直接触れることのない、一般的なものに留まっていた」という見方もできるであろう。

1931年、ヤスパースは叢書の一環として『現代の精神的状況』を刊行して、はじめて彼の時代批判と政治思想とを公にすることになったが、これは出版社からの依頼といういわば外的な動機に基づくものであった。後述するように、この著作では、科学技術における合理化や官僚機構における人間の歯車化と大衆化社会における人間の自己喪失という現代における時代診断が行われているが、それは単独者としての自己存在の覚醒と自己存在する者同士の連帯へと訴えかけるという実存哲学的な論調を帯びていた。他方において、ヤスパースがこの著作を執筆したとき、彼はナチズムのことについてほとんど知らなかったため、ボルシェビズムやファシズムに関する記述は見られるものの、ナチズムについてはまったく触れられていない⁽⁴⁾。しかしながら、1933年にナチスのヒトラーが政権をとると、すべてが一変するに至ったのである。

先述したように、ヤスパースにとって、政治が人類の運命にかかわる決定的な要因として重要な意義をもつに至ったのは、1933年のナチス政権の成立以降である。『運命と意志』の中でも以下のように言われている。

政治は、われわれにとって火急の要件であるような現実である。それはわれわれの現存在を規定している。われわれはこの現実⁽⁵⁾に依存している。このことは、ナチズムによって私にとってはじめて明確になった。たしかに私はすでに1920年代に政治に携わり始めていた。私の『現代の精神的状況』(1931)においてそうであった。しかし決定的だったのは、やはりナチスの時代であった (SchW, 35)。

このように、ナチスの独裁の経験はヤスパースに決定的な衝撃を与え、われわれの生の現実に直結する政治の問題に対する強烈な関心を喚起したものと言ってよいだろう

う。このことからすると、前述した「ヒトラーの独裁を経験したことが、ヤスパースをしてはじめて政治的哲学者たらしめた」というシュテルンベルガーの見解は誤りとは言えないであろう。さらに彼は、ナチスの時代をきっかけに「別のヤスパースが姿を現した」と主張する。こうしたヤスパース哲学の〈変貌〉という解釈の妥当性については、改めて吟味してみる必要があるであろう。

1933年にナチスが政権をとると、ヤスパースはハイデルベルク大学の運営への参加から締め出され、やがて1937年には大学で教鞭をとることも出版することも禁じられた。彼はユダヤ人であった妻ゲルトルトと離婚するか、大学の教授職を辞めるかの二者択一に迫られたわけである。それ以後、彼は妻と共に蟄居し、たえざる生命の脅威のうちで生きていた。ヒトラーの時代はヤスパースにとって、あたかも「監獄」のようであった。

エルネクも指摘しているように、犯罪や嘘が基本原理となり、意見の表明が禁じられ、交わりが不可能になり、理性が暴力によって無力化し、非真理が蔓延するようなナチスの全体主義国家においては、人間の諸々の可能性、とりわけ自由が展開される機会を奪われたのであり、こうした「不自由の根本経験」をきっかけとして、ヤスパースは戦後において政治哲学を展開するに至ったのである⁽⁶⁾。

戦後、ヤスパースはいわば「公共性 (Öffentlichkeit)」の場へと踏み入った。一方では、ハイデルベルク大学の復興に尽力し、他方では『変貌 (Die Wandlung)』という雑誌を共同刊行し、政治についての講演を行ったり、数多くの政治的著作を刊行したりした。エルネクは次のように指摘している。

犯罪と戦争のカタストロフィーは、非真理から生じてくるものであり、この非真理は非理性と反理性のうちその源泉をもつ。非真理は発見されるのでなければならぬ。理性はそのために、非理性と戦わなければならない⁽⁷⁾。

エルネクが適切に言い当てているように、ナチスの全体主義国家における災禍は、非真理と非理性と反理性から生じてくるものと言えるであろう。それゆえに、戦後のヤスパースの政治論では理性と真理と自由の重要性が強調されているのである。

1945年から1946年にかけてヤスパースは、ハイデルベルク大学の哲学部で「ドイツにおける精神的状況」についての連続講義を行い、1946年にはその講演の一部

を『責罪論』として刊行している。この中でヤスパースは、ドイツ人の戦争責任の問題を議論し、そうした罪の「清め」の可能性について真摯な訴えかけを行っている。しかしながら、こうした『責罪論』が——スイスでは別であったが——ドイツ国内ではほとんど反響を見出さなかったことがヤスパースを落胆させた。これがのちに彼がドイツを去って、スイスのバーゼルに移住した遠因の一つとなったと言えるであろう。

1948年にバーゼルに移住した後には、1949年の『歴史の起源と目標』の中で、「枢軸時代」の問題をはじめとする歴史の問題について論じながら、「現代」の状況についての考察と人類の「未来」の問題についても論じているが、ここでも自由や民主主義や世界秩序といった政治的問題が論じられている。

1956年には「原子爆弾と人間の未来」についての講演を行うが、翌年にはそれをもとに大部の政治的著作『原子爆弾と人間の未来』を刊行している。この中でヤスパースは、核戦争による人類の滅亡と全体主義による自由の喪失という二つの危機に面して、個々人の内的な「回心」への訴えかけを行っている。これは、当時の米ソを両極とする東西冷戦下における核戦争の現実的な脅威に面しての壮大な考察と提言を含む重要な政治的著作である。

その後も、『真理・自由・平和』(1958)、東西ドイツの再統一の問題を論じた『自由と再統一』(1960)、当時の西ドイツの政治問題について論じた『連邦共和国はどこへ行く』(1966)などの政治的著作や数多くの政治的小論を世に問うている。

もちろん、ヤスパースは戦後、もっぱら政治哲学者になってしまったわけではなく、『真理について』(1947)、『哲学入門』(1950)、『哲学的思索の小さな学校』(1964)といった哲学的著作、『哲学的信仰』(1948)、『非神話化の問題』(1954)、『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)といった宗教哲学的著作、『偉大な哲学者たち』(1964)といった「哲学の世界史」に関する著作といった多岐にわたる膨大な著作活動を行ったのであり、現在ドイツで刊行中のカール・ヤスパース全集(全50巻)にその旺盛な活動の足跡が示されている。そうした偉大な「哲学者」ヤスパースにおいて、政治の問題が不可欠な問題であったことは、『哲学的自伝』の中で、「私が政治に心を捉えられるようになってはじめて、私の哲学は形而上学でさえその根底に至るまで十分に自覚されるようになった」(Aut, 85)とされていることから明らかであろう。

以下においては、ヤスパースの政治的著作のうち、『現代の精神的状況』、『責罪論』、『原子爆弾と人間の未来』

の三つを取り上げ、それぞれの著作において、時代の危機とそれに対するどのような提言を行っているのかについて見てみることにしたい。

2. ヤスパースの政治論の展開

(1) 『現代の精神的状況』における時代批判

1931年に刊行された『現代の精神的状況』は、前期の『哲学』とほぼ同時期の時代批判であるがゆえに、そこには実存哲学的なモチーフが刻印されている。注目すべきなのは、この著作には〈危機を通じての覚醒への訴えかけ〉というモチーフが見られることである。ここで問題となっているのは、科学技術と合理化、官僚主義化、大衆化社会、平均化・水平化、ニヒリズムなどといった現代の時代状況の中での危機である。

この著作は、ゲッセン叢書の1000巻目としてヤスパースに依頼されたものであり、彼は当時執筆中であった主著『哲学』の膨大な草稿の中から現代の時代批判に関する箇所を抜き出してまとめあげたのであるが、ここではオルテガの『大衆の反逆』（1930）にも通じる痛烈な大衆批判が展開されており、瞬く間に当時の知識人たちの手に行き渡った。

この著作は文明批判であり、現代批判であるのであり、その意味ではいわゆる純然たる「政治的な」著作とみなしうるかどうかは議論が分かれるところであるが、国家や教育や平和政治などの政治的な話題も扱われているという点では、ヤスパースの最初の政治的著作という見方もできなくはない。いずれにしても、ヤスパースがこの著作において、具体的な現代の状況について批判的考察を行っている点は意義がある。ヤスパースがここで指摘している現代の危機とは主に以下の点であると言えよう。

- 1) 伝統や宗教から切り離されてしまうことによって、人間はみずからの根から遊離し、ニヒリズムの虚無に直面していること。
- 2) 科学技術の発展と機構の支配、合理化や機械化によって、人間自身が機械装置の歯車の一つのように疎外されてしまうこと。
- 3) 大衆化社会の中で、自己存在を喪失した単なる大衆となってしまうこと。

これらは相互に関連し合っている。ヤスパースは次のように述べている。「技術と大衆とは相互に相手を作り出した。技術的な現存在秩序と大衆とは相属し合ってい

る。巨大な機構は、大衆の性質に適合されなければならない」（GSZ, 34）。

のちの『歴史の起源と目標』の中でも、現代が「科学技術の時代」として特徴づけられているが、そうした科学的・合理的な認識の発展における「脱呪術化」（GSZ, 75）による合理的で実証主義的な世界観の支配のもとで、人間そのものがあたかも「機械装置の一部」（GSZ, 32）のように交換可能なものとなり、単なる「一つの機能」（GSZ, 39）にすぎないものとなり、科学技術文明の中で文化的伝統を喪失して、単なる今・今・今だけに没入する「大衆（Masse）」と化してしまうという精神的危機が『現代の精神的状況』の中で浮き彫りにされていると言えよう。代理不能な自己存在としての単独者と異なって、大衆は衝動的であり、代替可能であり、受動的であり、平均的であり、享乐的であり、本質を欠いたあり方である。こうした大衆批判という点で、ヤスパースはル・ボンの『群衆心理』やオルテガの『大衆の反逆』などと軌を一にする。

これに対して、ヤスパースは本来的自己の自由に基づく決断によって、己れの固有の運命をつかむ「自己存在（Selbstsein）」としての単独者の重要性を強調する。自己を喪失した大衆と自己であろうとする単独者を明確に対置させ、後者の決定的な重要性を説く点で、ヤスパースはある種の「精神的貴族主義（Geistesaristokratie）」という性格をもっていることは否めない⁽⁸⁾。実際にヤスパースは、自己存在としての人間の「高貴さ（Adel）」を重視する。とはいっても「人間であることの高貴さ」（GSZ, 176）は知的能力や種族の別や社会階層の違いや天才的な人間などにあるのではなく、あくまで「自分自身である人間」（GSZ, 176）のうちに見てとられる。その意味では、〈選ばれた人間〉という意味でのエリート主義ではなく、どんな人間のうちにも潜んでいる本来の高貴な自己存在の可能性へと訴えかけるといふ意味での「精神的貴族主義」であると言えよう。この点に、合理化・大衆化された現代社会における人間性の喪失の危機に対して、自己自身でありうる人間の「尊厳」を救い出そうとするヤスパースの意義を見出しうる。

さらに注目すべきなのは、ヤスパースが自己存在する者同士の「連帯」と「交わり」を重視している点である。それゆえに、「今日贈与されうる最良のことは、自己である人間同士の近さである」（GSZ, 178）と言われている。このように、ヤスパースは技術機構における人間性の喪失と大衆化社会における自己喪失という現代の精神的危機に面して、自己存在としての単独者の覚醒と自己存在

する者同士の連帯へと訴えかけを行っていると見ることができよう。

まさにこうしたモチーフは、この著作の直後に刊行された浩瀚な名著『哲学』において中核をなしている実存哲学的な思想に根ざしたものであることは言うまでもない。唯一無二の個としての本来的自己存在としての「実存」の自由へと訴えかけることが『哲学』第二巻『実存開明』の意図だったのであり、そこでは限界状況の危機に面して自己の無制約性と歴史性とを自覚するというモチーフが展開されているだけでなく、そうした実存同士の「交わり (Kommunikation)」が不可欠の契機として重視されているのである。

以上のことから、『現代の精神的状況』は名著『哲学』の問題圏の応用編として、現代の精神的危機に面して唯一無二の自己存在の内面性と主体性の覚醒へと訴えかけるという実存哲学的な性格をもった時代批判であり、政治論であったと言えるであろう。ちなみに、『実存開明』の中でも、「主観性と客観性における実存」の章で「社会と国家の実存的重要性」(PhII, 363) が問題とされ、本来的自己存在としての「実存」が単なる個人の内面性の問題にとどまらず、そうした自己存在の立場から捉え返される社会や国家のもつ実存的重要性に注目がなされている点は興味深い。「社会の客観性へと踏み入ることは、自己存在のための条件である」(PhII, 375) と言われているように、実存哲学的な視点からすると、国家と社会とは現存在の現実でありながらも、それらは同時に本来的自己存在の実現のための場という意味をもっていたのである。

しかしながら、1933年のナチス政権誕生以降は、前述したように、ヤスパースは事実上の蟄居とたえざる生命の危機にさらされた。こうしたナチスの全体主義国家の「監獄」における自由と交わりの抑圧に直面して、いわば自己存在としての単独者とその交わりの強調という実存哲学的な政治論は根底から覆されざるをえなかったのではなかろうか。

ナチス時代においても、ヤスパースはいわば隠棲しながら、哲学することを日々続けていたが、こうした全体主義支配の下での自由の喪失と反理性の経験は、ヤスパースに自由と民主主義と理性の重要性を痛感させたのではなかろうか。こうしたナチス体験を契機として、「政治哲学者」ヤスパースはすでに胎動を始めていたと言えるであろう。

(2) 『責罪論』における四つの責罪と「清め」の問題

第二次世界大戦後、ヤスパースは1945年の「政治的自由についてのテーゼ」という小論の中で、政治的自由と民主主義の重要性を強調しているが、彼の戦後の政治論として重要なものは、1946年に刊行した『責罪論』である。ここでは、ドイツ人の戦争責任の問題が正面から論じられている。

ザラムンの指摘するように、「この著作において、ヤスパースはドイツの政治とドイツ民族全体における徹底的な道徳的 - 政治的な回心 (moralisch-politische Umkehr) を要求している⁽¹⁰⁾」という点に注目しなければならないであろう。ナチスによる非道にして苛烈な戦争犯罪がなされたあと、ドイツ人はみずからの戦争責任とどう向き合い、どのようにして道徳的 - 政治的な回心を遂行するかということは、いまやヤスパースにとって焦眉の問題となったのである。ヤスパースは言う。

事実上、われわれドイツ人には例外なく、われわれの責罪の問題をはっきりと直視し、その帰結を引き出すことが義務づけられている。われわれの人間としての尊厳がわれわれを義務づけるのである。〔……〕責罪の問題は、他者の側からわれわれに向けられる問題というよりも、われわれによってわれわれ自身に向けられる問題である。われわれが心の奥底からこの問題にどのように応答するかということが、われわれの現在の存在意識および自己意識の基礎となるのである。それはドイツ的魂の死活問題である。この問題を通じてのみ、われわれをわれわれの本質の根源から発する革新へともたらしような転換が生じるのである (Sch, 15.f.)。

こうした「責罪」という限界状況に面しての内的転換に、ヤスパースの実存哲学的なモチーフの反映が見てとれると言いうるかもしれない。ただしここで注意されなくてはならないのは、当時ノルウェーのノーベル文学賞受賞者であったシグリ・ウンセットが広めた「集団的罪」の主張、つまりあらゆるドイツ国民には集団的な罪があるという主張である。ヤスパースはこのような主張とは一線を画すものであり、刑法上の責罪、政治上の責罪、道徳上の責罪、形而上的な責罪の四つの責罪を区別したうえで慎重に議論を進めている。

「刑法上の責罪 (kriminelle Schuld)」は、「明白な法律に違反する客観的に立証しうるような行為において成立する」(Sch, 17) と言われる。したがって、これはナチ

ズムの時代に犯罪を犯したドイツ人に該当するのである。審判者は、裁判所である。ナチス・ドイツの場合には、ニュルンベルク裁判の法廷に立たされたのは、戦争犯罪人としてのナチス政権の指導者たちであった。

「政治上の責罪 (politische Schuld)」は、ナチス国家のすべてのドイツ国民に該当する。というのは、彼らはこの国家の成立と存続を可能にし、それを妨げなかったからである。ニュルンベルク裁判で処罰の対象となったのは、刑事犯罪者のみであったのに対して、「ドイツ国家の名の下で行われた犯罪に面しては、すべてのドイツ人が共同で責任を負うのである」(Sch, 40)。その意味では、すべてのドイツ人が集団的に引き受けなければならない責罪とは、道徳的な責任や刑法上の罪ではなく、あくまで政治的な責任なのである。

「道徳上の責罪 (moralische Schuld)」は、政治上の責罪とは異なって、ただ個々人にのみ帰せられるべき責罪であり、ここでの審判者は自己の良心である。「道徳上の責罪は、良心と悔悟を受け入れるすべての人間に成立する」(Sch, 42)。実際の出来事を見てみぬふりをしてきたとか、感覚が麻痺させられていたとか、恐怖心のために服従していたといったことのために、みずからの歩んだ道が罪深い過ちであったことを「自己照破」によって洞察する個々人はこの責罪に直面する。たとえば、秘密警察の威嚇を怖れて、仮面をかぶってヒトラー政権に従うように偽装した人々、真の祖国への義務と錯覚してヒトラー政権に盲従した人々、ナチズムを部分的に是認し、中途半端に、精神的な順応や妥協をした人々、危険に脅かされる人たちを保護するとか、不法をやわらげるとか、ナチズムに反撥するなどといった能動的な態度に出なかった人々、付和雷同した人々、これらの一人一人は自己の良心に照らすと、道徳上の責罪を感じざるをえないのである。

最後の「形而上的な責罪 (metaphysische Schuld)」は、人間としての人間との「絶対的な連帯性 (absolute Solidarität)」(Sch, 48) が要求されるところに成り立つものである。生命を犠牲に晒したところで何の目的も達せられないことが明らかな場合には、道徳的には、生命を犠牲にせよという要求は成り立たない。これに対して、人間は自分の居合わせているところで犯罪行為が行われているのに、命を投げ出さず手でこまねいていたという場合、他の人間が殺されても今もなお私が生きながらえているという事実面に、「私がまだ生きることが、私の罪なのだ」ということを私に知らせる声が心の中に聞こえるのである (Sch, 48)。これが形而上的

な責罪であり、ここでの審判者は神のみであるとされている。

以上のことからしても、ナチズムの時代に生きていたあらゆるドイツ人は何らかの責罪をもつことは明らかである。ヤスパース自身はどうであったのか。ナチスの時代に何ら積極的な反対行動をせず、むしろ慎重に振舞った彼自身も、刑法上の責罪はなかったとしても、政治上の責罪、道徳上の責罪、形而上的な責罪は負っていると**言わざるをえない**であろう。⁽¹¹⁾

刑法上の責罪に対しては裁判で裁かれ、処罰される。政治上の責罪については責任が問われ、賠償が行われる。これに対して、「道徳上の責罪からは、洞察が生まれ、それとともに改悛と革新が生まれる」(Sch, 21) と言われる。これは「内面的過程」であるが、やがて世界のうちに現実的な結果が生ずるとされている。形而上的な責罪に対しては、「神の前での人間の自己意識の変化が生じる」(Sch, 21) と言われ、「内的行為による自己変革」(Sch, 21) が能動的な生き方の新たな源泉となると言われている。

ここで注目すべきなのは、道徳上の責罪と形而上的な責罪である。この両者の区別は微妙である。形而上的な責罪は、道徳上の責罪では汲み尽くしえない。道徳上の責罪は自己の良心に照らして、自分のあり方や行動に対する責めを感じ、悔悟するということであるが、それは自分の生命をも犠牲にすることまでは要求しない。しかし、形而上的な責罪は人間としての人間との「絶対的な連帯性」を要請するものであり、たとえ無駄と分かっているでも自分の生命を犠牲に晒すことをしなかったという点に、その「絶対的な連帯性」の欠如に対する責めを負わなければならないのである。こうした「絶対的な連帯性」という発想は、前期における深い狭い歴史の実存相互の「実存的交わり」の思想にはあまり見られなかったものである。このように、**唯一の自己存在相互の実存的交わりを超えて、あらゆる人間同士の「絶対的な連帯性」というモチーフが視野に入ってきた**という点に、『責罪論』における一つの変化が見られると言いうるかもしれない。⁽¹²⁾

いずれにしても、ヤスパースはナチス時代のいわば「政治的・道徳的な限界状況」⁽¹³⁾ に面しての内面的・道徳的な転換としての「回心 (Umkehr)」と「清め (Reinigung)」の必要性を強調する。「罪意識の深みからの清めの道なくして、ドイツ人はいかなる真理も実現することができない」(Sch, 80) と言われる。自分の良心から語りかける責罪を引き受けることがドイツ人の自己意識の根本特

徴になるか、それとも無関心な単なる生の平均性へと沈下するかという二者択一をドイツ人は選ばなければならないとされているのである。

責罪を明らかにすることは、同時にみずからの新たな生き方を明らかにすることにほかならない。ナチズムの時代を生きてきた各人にとって、みずからの責罪を明らかにしてそれを引き受けることは、「人生は本質的には、何らかの使命によって使い尽くされるところにかろうじて許容されるにすぎない」(Sch, 81) という心構えをもって、内面的行為によって生まれ変わりと回心を果たすことにほかならない。このように、限界状況としてのみずからの責罪を引き受けることこそ、真の尊厳の回復の道であると言っているのである。ヤスパースは1962年に書かれた『責罪論』へのあとがきにおいて、「私はわれわれドイツ人がわれわれの自己意識において再び己れに立ち返ることのできるような純粋な空気を獲得しようと尽力した」(Sch, 85) と述べている。

以上のように、『責罪論』においては、ナチス時代における戦争責任という限界状況としての「責罪」と向き合いつつ、真の自己自身と人間自身としての本来のあり方に立ち返るというモチーフが見てとられるが、これは形を変えた〈危機に面しての覚醒と回心への訴えかけ〉という実存哲学的なモチーフの表れと言えるのではなからうか。

(3) 『原子爆弾と人間の未来』における危機と回心

『責罪論』における「回心 (Umkehr)」のモチーフは、東西冷戦下における核戦争の危機と全体主義における自由の喪失の危機に直面して書かれた『原子爆弾と人間の未来』(1958)においても引き継がれている。

この著作の「序」は次のような出だしから始まる。

一つの全く新しい状況が原子爆弾によって作られた。全人類が物理的に消滅することになるか、それとも人間がその倫理的-政治的状态において変化することになるかの二者択一なのである (AZM, 5)。

また、次のように言われる。「回心がなければ、人間の生は失われる。人間が生き延びようとするならば、人間は自己を変革するのだからなければならない」(AZM, 49)。

これらはまさに、倫理的-政治的な次元での「回心」への訴えかけのモチーフであるが、ヤスパースは核戦争による人類の滅亡の危機に面して、個々人の内的な転換としての「回心」を強調するのである。この著作の中で、

ヤスパースは原子爆弾による全人類の破滅に匹敵する危機的な問題として、「あらゆる自由と人間の尊厳を抹殺する恐怖政治的構造をもつ全体主義支配の危険」(AZM, 22) を挙げているが、これはヤスパース自身がナチスの全体主義国家において実際に体験した現実であったと同時に、東西冷戦下におけるソビエト連邦と東欧の社会主義国の全体主義的な自由の抑圧を念頭に置いていたであろう。いずれにしても、前者においては、人類の「生存」が、後者においては「生きるに値する生」が失われてしまうのである。ヤスパースは、こうした全体主義支配における「生きるに値する生」と自由の喪失という脅威に対しては、あえて核戦争の危機をも覚悟しつつ、自由と「生きるに値する生」を守り抜くという極端な局面の可能性も描き出しているが (Vgl. AZM, 221-235)、ヤスパースの議論は単純な「赤よりはむしろ死を」という立場なのではない。⁽¹⁴⁾ あくまで基本線は、人類の二つの危機に面して、個々の人間が「思考法の変革」としての「回心」を行うことなのである。

しかし、核戦争による人類の滅亡の危機と全体主義による自由の喪失の危機という二つの深刻な危機に面して、個々人の内面的な「回心」へと訴えかけるとするのは、政治に個々人の道徳性を持ち込んだあまりにロマン主義的・理想主義的・道徳主義的な見方と言っているのでなからうか。⁽¹⁵⁾ ヤスパースは全人類を巻き込むグローバルな政治的危機を個人の内面性の領域に押し込めようとしているのではなからうか。このような数多くなされてきた批判に対してはどのように答えるべきなのであろうか。

ファーレンバッハも指摘しているように、ヤスパースは政治的な世界情勢が人間の倫理的-政治的な転換によってのみ解決されるという見解なのではない。⁽¹⁶⁾ カタストロフィーを避けるためには、国際政治の政治的次元における徹底的な変革が必要とされる。ヤスパースは世界平和のための世界秩序の問題や国連の役割とその限界などの問題についても言及している。その意味では、個々人の自己変革だけでは十分ではない。ただしそうした制度的変革は理性へと思考様式を転換することを前提とするのである。ヤスパース自身も、「新しい制度を見出すだけでは十分ではない。われわれ自身を、われわれの心術を、われわれの倫理的-政治的な意志を変革しなければならない」(AZM, 49) と述べている。

ヤスパースは、歴史は無数の単独者たちの行動によって起こることに注目し、それゆえに単独者がみずからの行ういっさいのことを通じて全体に対して共同責任を負っていると考える。「日本語版の序文」でも、個々の

単独者に始まって、ついには多数の人を捉えるに至るような人間の「思考法の変化」の重要性が力説され、それを引き起こすためには「自由への訴えかけ」が必要であることが強調されている⁽¹⁷⁾。

それでは、それはどのような「思考法の変化」なのだろうか。それは、目的合理的な単なる「悟性の思考 (Denken des Verstandes)」から、包括的な「理性の思考 (Denken der Vernunft)」への転換である (AZM, 283)。悟性は科学に見られるような合理的思考であるが、悟性の一致が単に人間の思考能力の一致を意味するのに対して、「理性がはじめて、人間をその本質の全体において一つにすることができる」(AZM, 290) と言われている。それでは、ヤスパースの言う「理性 (Vernunft)」とはどのようなものか。ヤスパースにおける「理性」の概念は一義的ではなく、多面性をもつということが指摘しうるが、以下においてその基本的な方向性や根本特徴を浮き彫りにしてみたい。

『理性と実存』以降、新たにヤスパースは「理性」の概念をクローズアップさせていったが、それはあらゆる固定化や絶対化を突破する「限りない開放性 (grenzenlose Offenheit)」(W, 832) であり、「普遍的な共生 (universelles Mitleben)」(W, 115) を求める「全面的な交わりの意志」(W, 115) であり、あらゆる包括者の諸様態を結びつける「紐帯 (Band)」(W, 113) などと特徴づけられるものである。それはあらゆる根源と真理をあらわにする「開示する運動」(W, 117) と言われていることから、どこまでも真理を求めていく〈開かれた根本態度〉であり、これらのことを踏まえると、〈すべての人を結びつけるものを希求する開かれた根本態度〉であると言っているのではなからうか。『原爆』の中では、「理性」は「生を担っている根本気分 (Grundstimmung)」(AZM, 300)、「人間であること自体の高い気分」(AZM, 300) としての「根本体制 (Grundverfassung)」(AZM, 299) であると言われているが、それは生得的なものではなく、理性を脅かす「反理性性 (Vernunftwidrigkeit)」から常に新たに勝ち取ることによるのみ存在すると言われている (AZM, 300)。こうした理性はひたすら「共同的 (gemeinsam)」であり、「単独者は、自分だけでは理性的ではありえない」(AZM, 300) と言われ、「理性」が「限りない開放性」としてのコミュニケーションと不可分なものであることが強調されている。それゆえに、ヤスパースにおける「理性」はファーレンバッハの言うように「交わりの理性 (kommunikative Vernunft)」⁽¹⁸⁾ なのであって、反理性に抗して無際限の交わりのうちで真理

を希求する〈開かれた根本態度〉と解釈しうるのではなからうか。こうした理性はまさに政治においても本質的なものであり、理性は「超政治的な力として、政治的な思考や行動を決定的に規定しうる」(AZM, 301) ものであると言われている。ちなみに、ヤスパースは「政治的なもの」は単なる政治的な次元を超えた「超政治的なもの (das Überpolitische)」によって導かれなければならないと考えており、この「超政治的なもの」として、「エートス (Ethos)」と「犠牲心 (Opfermut)」に加えて、最も重要なものとして「理性」を挙げているのである。こうした理性が真の民主主義の理念の前提になっていることは、「民主主義は国民の中での理性を前提としている」(AZM, 423) と言われていることから明らかである。

ヤスパースが政治的コンテキストで「理性」を語る時、それがどういう意味なのかをさらに明確にする必要があるが、ここで重要なのは「理性的な人々の共同体 (Gemeinschaft der Vernünftigen)」(AZM, 301) の重要性が強調されている点である。こうした「理性的な人々の共同体」は少数の人々のもとで始まって、ついには万人の共同体になりうることが示唆されている (AZM, 303)。ヤスパースは言う。「人間の運命は、いかにして理性的な人々の共同体が政治的現実において効力を発揮するかにかかっている」(AZM, 310)。前述したように、歴史は無数の単独者たちの行動によって起こるがゆえに、単独者は自分がなすいっさいについて共同責任を担っているのであるが、個々の単独者が回心を通じて、理性のエートスを身につけ、そうした人々が相互に連携し合うような「理性的な人々の共同体」が人類の運命をも左右するというわけである。

こうした超政治的な「理性」のエートスを体現するのは、単なる利害や権力に基づく「政治家 (Politiker)」とは異なる「理性的為政者 (vernünftiger Staatsmann)」である。こうした「理性的為政者」は、倫理的-政治的なエートスに導かれつつ、責任をもって自己を賭す決断をする。こうした理性的為政者がいかに出現するかに「人類の未来はかかっている」(AZM, 327) とヤスパースは考える。こうした「理性的為政者」は、古代イスラエルにおいて人々に回心を促した旧約聖書の預言者たちのようなメシア的な存在とは異なり、あくまで理性でもって人々の理性と自由へと訴えかけ、内的な自己変革を促す存在である。ヤスパースは、旧来の権力政治に基づく「古い政治 (alte Politik)」から脱してこうした「理性」への「思考法の変化」に基づいて、「新しい政治 (neue Politik)」へと転換することが人類を核戦争による破滅

から救い出す道になると考えており、その担い手となるのが「理性的な人々の共同体」や「理性的為政者」であるのである。これは、厳しい国際政治の現実を超えたあまりにユートピア的で現実離れたな空理空論のように思われるが、はたしてそう言い切れるであろうか。現在は、プーチンのロシアや金正恩の北朝鮮が核戦争の危機をあおっているが、一昔前の冷戦終結の奇跡を思い起こしてみると、ヤスパースの政治論は決して夢物語とはいえないであろう。当時の全体主義国家ソビエト連邦において、「ベレストロイカ（改革）」や「グラスノスチ（情報公開）」や「対話」を合言葉に硬直したソビエトの体制を改革し、民主的で開かれた社会の提唱と新思考外交によって、結果的には冷戦終結と核軍縮とベルリンの壁の崩壊へと導いたゴルバチョフのような人物こそ、ヤスパースが思い描いた「理性的為政者」に近かったのではなかろうか。

以上のように、ヤスパースの『原爆』では、核戦争による人類の滅亡の危機と全体主義による自由の喪失の危機という二つの深刻な危機に面して、理性への思考法の変革という個人の内面的な「回心」へと訴えかけるといふモチーフを主軸として、「超政治的なもの」による「政治的なもの」の導き、「新しい考え方」、「理性的為政者」や「理性的な人々の共同体」といったモチーフが具体的な国際政治の現状の分析とともにちりばめられていると言えよう。それが現代においても、どれだけ有効性をもつかについては改めて批判的に検証してみる必要があるであろう。

3. ヤスパースの政治論における「理性的実存」

(1) 危機に面しての覚醒と内的変革

以上において、ヤスパースにおける哲学と政治の関係を明らかにしたうえで、『現代の精神的状況』、『責罪論』、『原子爆弾と人間の未来』を取り上げてその内容と主要モチーフとを確認した。この三つの著作とも、〈危機に面しての覚醒と内的変革〉というモチーフという点で共通しているということがまず指摘できるであろう。とはいっても、それぞれの著作において、このモチーフにおける強調点が移行しているように思われる。以下において、三つの著作を比較することを通じて、この点を検討してみよう。

まず、『現代の精神的状況』では、科学技術における人間の機械化と大衆化社会における自己喪失という現代の危機に面して、自己存在としての単独者の覚醒とその

連帯の重要性が強調されている。ここでは、大衆への頹落の危機に対して、唯一無二の自己存在、すなわち「実存」としての単独者の覚醒への訴えかけがなされているという点で、精神的貴族主義の傾向をもつ実存哲学的な色彩が濃厚であったと言えよう。ここで重視されている自己存在する者同士の連帯と交わりとは、自己であることの「高貴さ」に基づく狭いが深い「実存的交わり」という性格が強く、『原爆』における万人の共同体となりうるような「理性的な人々の共同体」とはトーンが違っていることは否めない。

『哲学』においては、限界状況に面しての超越者との連繋における実存の無制約性と歴史性が強調されていたが、『現代の精神的状況』における自己存在としての単独者はこうした実存哲学的な刻印を強く受けていると言えよう。したがって、自己存在の「自由」への訴えかけが問題になる場合、それは万人に向けた呼びかけというよりも、実存的に同じ水準に立つ個々の自己存在の実存的可能性へと向けた訴えかけという実存哲学的・精神的貴族主義的な性格が強いのではなかろうか。もちろん、それは単純なエリート主義ではなく、誰もが固有の仕方での「実存」としての自己自身でありうるという意味ではすべての人間に開かれたものと言っているが、それを差し引いたうえで精神的貴族主義の傾向は否めない。

『責罪論』においてヤスパースは、ドイツ人の戦争責任について真摯に問い、限界状況としての己れの責罪を明らかにし、それを引き受け、内面的な回心をはかることの重要性を説いた。ここでは、「ドイツ人の戦争責任」という具体的な政治的な問題が正面から取り上げられていることから、この著作はすべてのドイツ人およびすべての人間に対して向けられている。そこでは「責罪」という限界状況の危機に面した個人の内面的覚醒と自己変革を強調している点において、この著作は政治的・倫理的かつ実存的な著作と言っているのではなかろうか。ただし、『現代の精神的状況』においては精神的貴族主義の性格が強かったが、この著作ではその訴えかける対象が拡大し、すべてのドイツ人へと訴えかけるというより公共的な性格が強まっていると言っているのではなかろうか。

『原子爆弾と人間の未来』においては、核戦争による人類の滅亡と全体主義における自由の喪失という二つの危機に面しての個人の内面的自己変革が説かれているが、〈危機に面しての覚醒と内的変革〉という点では、他の著作と共通したモチーフが読みとれる。その意味では、個々の単独者の内面性へと訴えかけた前期の

実存哲学と同様、後期の政治論においても最終的には、個々人の内的な「回心」への訴えかけという内面性重視の点でヤスパースのスタンスは変わりがないと云うのだろうか。筆者は、前期の実存哲学と後期の政治論とでは、個々人の内面性と主体性に訴えかけるとは言っても、その力点と内実がかなり変化していると考ええる。

『原爆』で問題となっている「回心」とは、唯一無二の自己存在としての「実存」の覚醒に向けた自己変革というよりは、「理性」の思考態度への「思考法の変革」と「倫理的-政治的」な自己変革という性格が強くなっている。つまり、『原爆』では、前期における「実存」というテーマから「理性」というテーマへと強調点が移行しているように思われる。「理性」への訴えかけは、唯一無二の「実存」への訴えかけとはニュアンスが異なり、すべての人間が具えるべきであるような開かれた根本態度への訴えかけである。ここでは、『現代の精神的状況』に見られるような精神的貴族主義の色彩をもった単独者の自己存在とその連帯というモチーフとは明らかに異なる、万人がそれである「理性」と「理性的な人々の共同体」が前面に出ている。クナウスも、前期の『現代の精神的状況』における「単独者」の強調から、後期になると、次第に開かれた「理性」へと強調点が移行していったことを指摘している⁽¹⁹⁾。それでは、ヤスパースの哲学は、前期における個々人の実存的な内面性を重視する「実存哲学」から、ナチズムを一つの契機として、開かれた「理性」に基づく政治哲学へと発展し、変貌を遂げたと言い切ってしまうてよいのだろうか。

『現代の精神的状況』における精神的貴族主義の傾向と『原爆』における万人に開かれた「理性」のモチーフの間には明確な相違が見てとられると云うのが、戦後すぐに刊行された『責罪論』の位置づけは微妙である。ここでは「実存」の精神的貴族主義よりも公共的な要素が強まっているように見受けられるが、かといって「理性」のモチーフは出てこない。しかし、そこには「道徳的-政治的な回心」が浮き彫りになっているという点で、のちの『原爆』を先取りしている要素も見てとることができる。それに加えて、「形而上的な責罪」の前提にある人間としての人間との「絶対的な連帯性」というモチーフには、前期の実存哲学的な思想には見られなかった〈あらゆる人間の共同性〉が見られるという意味では、『原爆』における「理性的な人々の共同体」というモチーフとの何らかの接点が見出しうるのではなかろうか。この点は改めて別の機会に吟味する余地があるであろう。

いずれにしても、ヤスパースの哲学が前期の「実存哲

学」から後期の「理性」の政治哲学へと変貌したと云うるのかどうかという問題を検討するためには、ヤスパースの政治論における「理性」と「実存」の問題に注目してみる必要があるであろう。

(2) ヤスパースの政治論における「理性」と「実存」の問題

林田新二は、ヤスパースの政治論における「倫理的な自己変革の要請の決定的な重視」の中に「ヤスパースの政治思想のもつ実存倫理的な性格」を見てとろうとしている。林田の解釈によると、個々人の内的な自己変革の要請は、「汝のありうる、またあるべきものとなれ」という実存の根源的当為と別ものではないのであり、政治に関して要請されている内的自己変革は同時に「実存的変革」とみなしうるということになる⁽²¹⁾。しかし、『原爆』における危機に面しての「回心」はあくまで「理性への回心」であり、理性の思考への「思考法の変革」なのであって、少なくとも唯一無二の自己存在としての「実存」への自己変革とはニュアンスが異なるものであったのではなかろうか。この点をどう解釈したらよいのだろうか。『原爆』においても「実存」や「理性的実存」(AZM, 315)という言葉が若干見られなくもないが、前面に出ているのはあくまで「理性」なのであって、「実存」ではない。「回心」への訴えかけが強調されているとしても、それは実存的回心というよりは「理性」への思考法の転換という面が前面に出ているように思われる。後期のヤスパースの政治論は〈理性に基づく政治哲学〉とは言えても、〈実存に基づく政治哲学〉であるとは言えないのではなかろうか。したがって、『現代の精神的状況』におけるように、現代の危機に面しての唯一無二の自己存在としての単独者の実存的覚醒への訴えかけという論調とは明らかにニュアンスを異にしている。このような「実存」と「理性」との位相の違いに注目しなければならないであろう。

しかしながら林田は、ヤスパースの政治的著作において「実存」の概念がそれほど顕著でないにもかかわらず、「彼の政治思想は〈実存〉の思想に貫かれている」と主張している⁽²²⁾。その論拠の一つとして、「虚偽のうちに生きるよりも真理とともに試みをなす方がよいという決断」(Ant, 206)などの表現に「実存的雰囲気⁽²³⁾の横溢」が感じられることなどを挙げている。たしかに、このような「むしろ真理とともに死すという決断」(Ant, 206)は、『原爆』における「超政治的なもの」としての「犠牲心(Opfermut)」のモチーフなどにも見てとられうると言

えよう。『原爆』のうちでも、切迫した核戦争の危機という限界状況に面しての個々人の内的変革を強調する点で、こうした「実存的雰囲気横溢」を感じられる面が多々あるが、ヤスパースは精神的貴族主義の響きをもつ「実存」という言葉を前面には出さず、あくまで万人に開かれた「理性」の重要性を前面に出している。これは、ヤスパースの政治論の向けられた対象が、人類の危機に直面するあらゆる人間——「理性」を具えた人間——であったという事情とも連関するであろう。

それでは、ヤスパースにおいて、「実存」と「理性」とはどのような関係になっているのであろうか。ヤスパースにおいて「実存」と「理性」とは同一のものではなく、むしろ両極的な関係にあることは、『理性と実存』における「実存はただ理性によってのみ明瞭になり、理性はただ実存によってのみ内実を得る」(VE, 49) という一節からも明らかであろう。実存は、唯一無二の自己存在の本来固有なあり方であり、その無制約性は死や苦悩や責罪といった「限界状況」に面して、かつまた唯一的な他者との「実存的交わり」のうちであらわになるものと言いうる。そうした「実存」の深さに対して、「理性」は「限らない開放性」としての開かれた広さをもつ根本態度であると言えよう。あらゆるドグマ化・絶対化・固定化を批判しつつ、真理を希求する「限らない開放性」としての理性は、あらゆる「反理性」や政治における「全体主義」への批判にも向けられている。こうした開かれた批判的で交わりのな「理性」のモチーフの出現の背景には、ナチスの時代における徹底した「反理性」の経験も踏まえられていると考えられるが、それゆえにこそヤスパースは、戦後の政治論において「理性」とその具現化である「民主主義」を強調するに至ったと言いうるであろう。

いずれにしても、「実存的交わり」が唯一的な他者との狭いが深い交わりであったのに対して、「理性の交わり」は「いかなる広さも十分ではない」(VE, 70) という理性の性格に応じて、あらゆる者に向けられるのであり、それは『原爆』における「理性的な人々の共同体」に通じている。『理性と実存』でも、理性は「互いに疎遠な者たち、歴史的に根源を異にする者たちを結合するもの」(VE, 50) と言われている。ハンス・ザーナーも指摘しているように、いまや「交わりは、理性的な者の全世界的な普遍的な共同体」に広がった⁽²⁴⁾と言いうるであろう。『原爆』における「理性」についての叙述は多義的であり、曖昧な点があるが、後期ヤスパースにおける「理性」はあらゆる固定化や絶対化を批判的に突破しつ

つ、どこまでも真理を希求し、すべての人を結びつけるものを探求する開かれた〈交わりの理性〉と言ひ換えることができよう。

こうした「実存」の深さと「理性」の広さという両極的な関係を踏まえたうえで、『原爆』においては「理性」は「実存」とどのような関係にあるのであろうか。少なくとも、テキストを読むかぎりでは、「理性」と「実存」との明確な関係性についてはほとんど言及されていない。問題は、この両者の関係をどう解釈するかである。この問題はそう容易に解決しうるものではない。というのも、「実存」が個々の歴史性に基づく根源的に相異なった自己存在の根源であるのに対して、「理性」は相異なるあらゆる人間を結びつける働きであるからである。しかしながら、異なるベクトルをもった両者は、にもかかわらず協働しうるという解釈も可能であろう。たとえば、エルネクは、理性による「回心」と「思考法の変革」⁽²⁵⁾とがそれ自身「実存的遂行」(傍点は引用者による)としての決意から生ずるものであることを指摘しており、ファーレンバッハも、「回心」を「理性への実存的回心」⁽²⁶⁾(傍点は引用者による)であると解釈している。「実存」は唯一無二の自己存在の深みであったのに対して、「理性」は「総体的交わりの意志」としての開かれた根本態度の広さであったが、前者が後者の担い手であるというわけである。つまり、「理性」の根本態度への転換を行うのは、あくまで一人一人の単独者の実存的決意であるということである。

林田も、現代の政治的危機に直面しての個々人の内的な自己変革が実存的当為の要請であるという解釈を踏まえたうえで、この内的変革の要請は、「理性のものの考え方への変革にほかならない」と解釈している⁽²⁷⁾。つまり林田は、「実存となってゆく」ことを「同時に理性の根本態度を身につけてゆくということ」と捉えているのである。そして「真実性 (Wahrhaftigkeit)」こそが「理性」の本性であるとし、そうした理性の根本態度の担い手が「実存」であると解釈しているのである。いずれにしても、このように理性の根本態度の担い手として「実存」を捉えようとし、「実存的であると同時に理性的である」⁽²⁸⁾というヤスパースにおける「理性的実存」としての性格を強調するという解釈には、筆者も大きな異論はない。ただしその際、「理性」と「実存」を同一視するのではなく、その両極性を踏まえたうえで、両者の相即性を指摘するのではなければならない。しかし、このように「理性的実存」として「理性」と「実存」とを統合的かつ相即的に解釈する見方に対して、前期における「実存哲学」から

後期における「理性の哲学」への強調点の移行に注目する解釈も依然として有効なものであるといえよう。こうした「実存」から「理性」への強調点の移行には、ナチス時代の「反理性」と自由の喪失の根本経験が一役買っているのは明らかである。

この点ではファーレンバッハも、「当初の実存哲学的な立場」から、ナチズムの経験を契機として、「理性の政治的哲学への転換」⁽²⁹⁾がなされたことを指摘している。しかし他方において彼は、「政治と理性の哲学」への転換においても「実存開明と実存的な訴えかけが中心であり続けた」⁽³⁰⁾と主張している。このような視点からすると、ヤスパースが唯一無二の「実存」の覚醒へと訴えかける実存哲学の立場から開かれた〈交わりの理性〉に基づく政治哲学へと転換したのではないかという解釈は、シュテルンベルガーのように、それが端的な立場の転換を意味するというのでは表面的な解釈にとどまってしまうことになる。つまり、ナチズムの経験を機に「別のヤスパースが姿を現した」という解釈はやはり一面的なものではなかろうか。通時的に見れば、たしかに前期における「実存」の哲学から後期における「理性」に基づく政治哲学への力点の移行があったというのは否めない。こうした「実存」から「理性」への視野の拡大には、ナチズムの経験が影響しているであろう。しかしながら、後期の政治哲学における「理性」の強調の根底には、やはり実存的な自己変革のモチーフが根強く残存していることも見逃してはならないであろう。そこに、根底にある「実存」と前面に出ている「理性」との二層構造を見てとるのではなければならない。「実存」の無制約性の深さは「理性」の無限の公開性の広さへと展開していくものの、根源的で歴史的な「実存」はあくまで開かれた「理性」の担い手であるという点を見逃してはならないであろう。公共的な政治を語る場面においては「理性」が前面に出ざるをえないが、その「理性」の担い手は歴史的な一回的な「実存」にはほかならないのである。このことから、「実存」の哲学から「理性」に基づく政治哲学への〈転換〉という解釈のみでは妥当なものとは言えないであろう。

『現代の精神的状況』において自己存在としての単独者への実存哲学的な訴えかけが見られたのは言うまでもないが、『責罪論』においてもドイツ人が自分自身の責罪に向き合って「清め」と「回心」を行うことへの訴えかけのうちに実存哲学的な契機が見てとられる。のみならず、戦後の『原爆』においては、核戦争による人類の滅亡の危機という全人類的な限界状況に面しての「理性」

とその「新しい思考法」への転換と「政治的－倫理的回心」への訴えかけという〈理性への転換〉の契機が前面に出ているが、林田やファーレンバッハらの指摘するように、こうした「理性」の背後に「汝のありうる、またあるべきものとなれ」という実存哲学的・実存倫理的な訴えかけのモチーフが潜んでいたことを見逃してはならないであろう。したがって、「実存」の哲学から「理性」と「政治」の哲学への発展という変化の面のみならず、「理性」と「政治」の哲学の根底にやはり「実存」の哲学の契機が持続していたという連続面を視野に入れる必要があるのである。筆者はこれまでの論考において、前期における「実存」の深みから後期における「理性」の広さへの展開と転換を強調することが多かったが、こうした展開面と同時に、「実存」と「理性」との協働という連続面ならびにその二層構造の重要性も再認識したい。このようなことを勘案すると、以下のように言うことができよう。ヤスパースの政治論は表向きは「理性」の政治哲学であると特徴づけられる。とくに『原爆』などの著作においては、超政治的なものとしての「理性」のモチーフが前面に出ている。しかし、本稿で論じてきたように、そうした「理性」の担い手は唯一無二の歴史的な「実存」にはほかならないのであり、それゆえに、ヤスパースの政治論の内実は「理性的実存」(AZM, 315)の政治哲学と呼ぶのが相応しいと結論づけることができよう。

本稿では、ヤスパースの政治論における哲学的なモチーフのごく一部しか扱えなかったが、さらに他の政治的著述なども参考にして、より広い視野からヤスパースの政治論の意義を浮き彫りにすることが今後の課題である。その際に必要なのは、現実のさまざまな政治問題や国際政治により一層立ち入って論じることと同時に、ヤスパースの内面性重視の政治哲学の意義とその限界点についても再検討することであろう。ザラムンのように、限界状況の危機と回心の面よりも、ヤスパースの政治論のうちに、民主主義的で開かれた「リベラルな人間性のエートス」の契機を見てとるという解釈もありうるであろう。⁽³²⁾

略号

ヤスパースの著作からの引用略号は下記の通りである。

Ant: *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift „Wohin treibt die Bundesrepublik?“*, München, 1967.

Aut: *Philosophische Autobiographie*. [1957] Erweiterte

Neuauflage, München, 1977.
 AZM: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit* [1958]. 6. Aufl. München, 1982.
 GSZ: *Die geistige Situation der Zeit* [1931]. 5. Aufl. Berlin, 1971.
 Ph I–III : *Philosophie*. 3 Bde. Bd. I: *Philosophische Weltorientierung*. Bd. II: *Existenzerhellung*. Bd. III: *Metaphysik*. [1932]. 4. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York, 1973.
 Sch: *Die Schuldfrage* [1946]. Neuauflage, München, 1987.
 SchW: *Schicksal und Wille. Autobiographische Schrift*. Hg. von Hans Saner, München, 1967.
 VE: *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* [1935]. 3. Aufl. München, 1984.
 W: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band [1947]. 3. Aufl. München, 1983.

注

- (1) Vgl. Schilpp, P, A (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20 Jahrhunderts*, Stuttgart, 1957, S.829.
- (2) Dolf Sternberger, „Jaspers und der Staat“, in: Klaus Piper (Hg.), *Karl Jaspers. Werk und Wirkung*, München, 1963, S.133.
- (3) 林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂, 1971年, 225頁。
- (4) 『現代の精神的状況』(1931)に対する1946年の「序文」の中でも、「この本は1930年に書かれた。私はその当時、国家社会主義についてまったく知らなかった」(GSZ, 194)と述べられている。それゆえに、ヤスパースのこの著作を「非-政治的(a-politisch)」だと非難する批判があることにザラムンは言及している(Kurt Salamun, *Karl Jaspers. Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, Stuttgart, 2019, S.101.)
- (5) Sternberger, a.a. O., S.134.
- (6) Vgl. Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, Freiburg/München, 1986, S. 100.
- (7) Örnek, a.a. O., S. 100f.
- (8) ヤスパースにおける「精神的貴族主義」というテーマについては、ピークフが興味深い議論を展開している(Czestawa Pecuch, *Der Geistesaristokrat in der Massengesellschaft. Über die Rolle des Menschen von hohem Rang in der gegenwärtigen Welt nach Jaspers*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol.27, 2014, S. 101–121.)。ヤスパース自身もP・A・シルプ編『カール・ヤスパース』の巻末の「回答」において、ヤスパースの実存哲学が「貴族主義的態度」(756)をもっているというヘンニッヒとカウフマンによる批判に対する返答を試みている(„Zur Frage der Aristokratie“, in: Schilpp, P, A (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20 Jahrhunderts*, Stuttgart, 1957, S.756ff.)。カウフマンは、『状況』における「最も少数である最良者たちの効力を救い出すこと」(GSZ, 176)

- という一節を取り上げて批判を試みているが、ヤスパースはこの一節と「万人にとっての機会の均等化」(Schilpp, S.759.)という意味での「公正さ(Gerechtigkeit)」のモチーフとは決して相矛盾するものではないと考えている。彼はこうした「公正さ」は、「可能性としては何人にも拒まれてはいない貴族主義への道において、各人に自己自身を選択せよという要求をも掲げる」(ibid.)と述べている。
- (9) 『大学の理念』(1923)の中でも、「精神的な貴族主義の妥当性が意味するのは、単独者にとつただ自分自身に対する要求であり、単に義務づけなのであって、優越性や他者への要求を意味するものではない」(Jaspers, *Die Idee der Universität* [1923], KJG I /21, 45)とされている。
 - (10) Kurt Salamun, *Karl Jaspers. Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, Stuttgart, 2019, S.103.
 - (11) 全集版の『責罪論』における「編者による序論」の中でも、「ヤスパースは独裁の時代に、決してヒーローではなかった」(Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, KJG I /23, X)と評されている。
 - (12) ケーギは、「形而上的な責罪」における「絶対的な連帯性」の欠如の問題と『哲学』における「実存的交わり」との連関について論究している(Dominic Kaegi, Was ist metaphysische Schuld? In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol.14, 2001, S.9–39.) またザラムンは、あらゆる人間との「連帯性」が「限界状況」や「挫折」といった「あらゆる人間に共通する人間の現存在の根本性格への洞察」(Salamun, 2019, S.107.)から生じてくることに着目し、そこにアルベール・カミュの『反抗的人間』における「あらゆる人間の運命共同体」や「連帯」というモチーフとの類似性を見てとっている(ibid.)。
 - (13) Salamun, 2019, S.105.
 - (14) たとえば、加藤典洋は〈ソ連の全体主義支配に抗するために、場合によっては核兵器の使用も辞さない〉とヤスパース自身が考えていると解し、これに対して疑問を呈しているが(加藤典洋「戦争体験と『破れ目』——ヤスパースと日本の平和思想のあいだ」, 日本ヤスパース協会編『コムニカチオン』第23号, 2016年所収), 山下真はこうした見解が「ヤスパースの思索の単純化」であると指摘している(山下真「不死の共同性——ヤスパース『原子爆弾と人間の未来』読解——」, 日本倫理学会編『倫理学年報第68集』2019年, 184頁)。山下は、むしろヤスパース『原爆』の意図は「あらゆる可能的な立場を経巡って、『様々な視点を次々に試みること』(AZM, 5)である」(同)と解釈しているが、筆者もこうした見解に賛同する。
 - (15) ザラムンも、「ヤスパースは究極的にはあまりに『ロマン主義的な政治的思惟のカテゴリー』に囚われたままであるのではないか」といったヤスパースの政治論に対する従来までの批判について言及している(Kurt Salamun, *Zur Violdimensionalität von Jaspers' Denken und dessen Relevanz für Politik*, in: Reiner Wiehl und Dominic Kaegi (Hrsg.), *Karl Jaspers — Philosophie und Politik*, Heidelberg, 1998, S.17.)。
 - (16) Vgl. Helmut Fahrenbach, *Zeitanalyse, Politik und*

- Philosophie der Vernunft im Werk von Karl Jaspers, in: Dietrich Harth (Hrsg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart, 1989, S. 181.
- (17) ヤスパーズ『現代の政治意識——原爆と人間の将来(上)』(ヤスパーズ選集XV), 飯島宗享・細尾登記, 理想社, 1966年, 1-2頁。
- (18) Fahrenbach, a.a. O., S.152.
- (19) Gerhald Knauss, Von der Weimarer Republik zur Weltpolitik——Wandlungen in Jaspers' Auffassung und Wertung der Politik von der Heidelberger Frühschrift „Die Geistige Situation der Zeit“ bis zu den Basler Spätschriften, in: *Karl Jaspers——Philosophie auf dem Weg zur „Weltphilosophie“*, hrsg von Leonard H. Ehrlich & Richard Wisser, Würzburg, 1998, S.308ff.
- (20) 林田新二, 前掲書, 308頁。
- (21) 同書, 313頁。
- (22) 同書, 314頁。
- (23) 同。
- (24) Hans Saner, *Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, 1970, S.104.
- (25) Örnek, a.a. O., S.105.
- (26) Fahrenbach, a.a. O., S.180.
- (27) 林田, 前掲書, 316頁。
- (28) 同書, 317頁。
- (29) Fahrenbach, a.a. O., S.183.
- (30) Ibid.
- (31) たとえば, 拙著『ヤスパーズ 暗黙の倫理学——〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ』晃洋書房, 2019年参照。
- (32) Vgl. Salamun, 1998, a.a. O., S.13-33. こうしたザラムンの解釈は, 「理性の交わりのな性格」(Salamun, 1998, S.29) に焦点を当てた解釈と言えよう。ザラムンはそうした「理性」が「民主主義の理念」に合致するものであることを強調している (Salamun, 1998, S.26.)。

(なかやま つよし)