

## ヤスパースの「倫理学」理解についての一考察 —「哲学的倫理学の可能性」との関連において—

中山剛史

### 要 約

ヤスパース哲学を「倫理学」として解釈する試みは少なくないが、そこでいう「倫理学」とは、①一学問領域としての「倫理学」ではなく、むしろ②〈本来的自己存在〉を志向し、その固有の可能性へと訴えかける「エートス」としての〈実存倫理〉という意味であるといえよう。しかしながら、ヤスパース自身はみずからの哲学を積極的に「倫理学」として特徴づけることはめったになかった。本稿では、ヤスパース自身が「倫理学」をどのように理解していたのかを初期の『世界観の心理学』と前期の主著『哲学』をもとに明らかにしたい。この点を踏まえた上で、『実存開明』で示唆されている「哲学的倫理学」の可能性とは何を意味していたのかを検討したい。彼は〈実存倫理〉のモチーフを中核にしつつも、人間存在のありとあらゆる現実性と可能性を視野に入れた独自の包括的な「哲学的倫理学」の可能性を切り拓こうとしていたのではないか。こうした「哲学的倫理学」の再構築はいかにして可能性なのか。

キーワード：ヤスパース、倫理学、規範倫理、実存倫理、哲学的倫理学

### はじめに

ヤスパースは前期の主著『哲学』第2巻『実存開明』の中で、「哲学的倫理学の可能性 (Möglichkeit einer philosophischen Ethik)」（PhII, 362）を示唆しているが、それ以降の著作においては、この「哲学的倫理学」の構想は跡形もなく消滅してしまった。これはなぜか。筆者はこの問いを一連の論文において探究しようと試みているが<sup>1)</sup>、その前にそもそもヤスパースが「倫理学 (Ethik)」をどのようなものとして理解していたのかを明確にしなければならない。

ヤスパースの哲学が倫理的・実践的な色彩を強くもっていたことはいままでもない<sup>2)</sup>。たとえば、W・シュナイダースは、「ヤスパースの実存の哲学は……本質的に倫理学である」<sup>3)</sup>とみなしているし、P・リクールとM・デュフレンヌも『カール・ヤスパースと実存哲学』の中で、「ヤスパースの哲学全体が一つの倫理学 (l'éthique) である」<sup>4)</sup>と述べている。では、ここでヤスパース哲学の根本特徴のある種の「倫理学 (Ethik/l'éthique)」と解釈するときの「倫理学」というのはどういう意味なのであろうか。まずこの点を検討したい。これは、いわば外部から

見たヤスパース解釈としての「倫理学」の意味である。

これに対して、ヤスパース自身は「倫理学」という言葉をどのように理解していたのだろうか。ヤスパースは「倫理学」という言葉を、たとえば「実存開明」や「哲学的信仰」のような、みずからの哲学固有の用語として明確に用いていたわけではなく、上記の「哲学的倫理学」の場合を除いて、みずからの哲学を「倫理学」として積極的に特徴づけることはほとんどなかったと言ってよい。こうした事実からすると、そもそもヤスパース哲学を「倫理学」として解釈することの妥当性そのものが問われることになりかねない。

そこで本稿では、ヤスパース哲学を「倫理学」として解釈する前提として、ヤスパース自身の「倫理学」理解をいま一度検討することを試みたい。ここでは初期の『世界観の心理学』(1919)から前期の主著『哲学』(1932)までに期間を限定する。こうした検討を通じて、初期から前期にかけてのヤスパースの「倫理学」理解の概要を明らかにするとともに、その中でヤスパース固有の〈実存倫理〉のエートスを位置づけることを試みたい。こうした考察を踏まえた上で、冒頭に言及した『実存開明』の「哲学的倫理学」の可能性について何らかの示唆を行うことにしたい。

## 1. ヤスパース解釈における「倫理学」の二義性——〈学としての倫理学〉と〈訴えかけの倫理〉——

冒頭でも紹介したように、シュナイダースはそれまでのヤスパースの先行研究を批判的に総括した著作『批判のうちに立つカール・ヤスパース』の中で、「ヤスパースの実存の哲学は、たとえ哲学の一学問分野という意味での倫理学ではないにもかかわらず、本質的に倫理学である<sup>5)</sup>と繰り返し言われてきたことを指摘している。同様に、若き日のデュフレンヌとリクールもフランス語で書かれた浩瀚なヤスパース哲学の研究書『カール・ヤスパースと実存哲学』の中で、「ある広い意味で、ヤスパースの哲学全体が一つの倫理学である<sup>6)</sup>と述べている。また、R・ヴィールもヤスパースの実存哲学を「倫理学」として首尾一貫して解釈している<sup>7)</sup>。筆者は、このようにヤスパース哲学を一種の「倫理学」として解釈することに基本的に賛成である。これに対して、A・ヒューグリは、「ヤスパースとハイデガーは、倫理学なるもの (eine Ethik) を書くことを断固として拒否した<sup>8)</sup>という別の見方を示しているが、ヒューグリの意図は単純にヤスパース哲学における「倫理学」の不在を主張することにはではなく、ヤスパースの実存哲学の隆盛期には当為や義務を主軸にした倫理学が主流を占めていたため、実存哲学と倫理学とは「望ましくない布置」にあった、それゆえにヤスパースやハイデガーはそうした既存の「倫理学」には与しなかったのだ、ということを示唆することにあるとみることができよう<sup>9)</sup>。いずれにしてもここで問題なのは、ヤスパース哲学はいかなる意味で「倫理学」であると言っているのか、またいかなる意味で「倫理学」ではないのかということであろう。

まず後者から検討しよう。ヤスパース哲学はいかなる意味での「倫理学」ではないのか。こ

ここでは、シュナイダースの見方とリクールらの見方を検討してみよう。シュナイダースが、ヤスパースの哲学は「哲学の一学問分野という意味での倫理学ではない」<sup>10)</sup> (傍点は引用者) と述べていたのと対応するかのように、リクールらも「もし人が倫理学にさまざまな当為の体系の仕上げを期待するならば、ヤスパースのもとに倫理学はない」<sup>11)</sup> (傍点は引用者) と述べている。つまり、シュナイダースにとってもリクールにとっても、ヤスパースの哲学は「当為の体系」の客観的考察という意味での「哲学の一学問分野」としての「倫理学」を意味するものではないのである。にもかかわらず彼らが、ヤスパースの哲学を一種の「倫理学」であると解釈するのはなぜだろうか。

リクールはヤスパースの哲学のうちに、「日常的勇気への訴えかけ」<sup>12)</sup> や「誠実性の倫理学」<sup>13)</sup> を見てとっているが、これだけではまだ十分とは言えない。リクールの表現を借りるならば、「あらゆる法則を汝自身に変えよ」<sup>14)</sup> という要請、あるいはニーチェのいう「汝のあるところのものになれ (Werde, was du bist)」<sup>15)</sup> (PW, 97/PhI, 232) という要請として言い表されるような、いわば固有の自己存在のあり方へと訴えかける独自の倫理学こそがヤスパース哲学を「倫理学」として解釈する上で不可欠な視点なのであると言っているのではなかろうか。本稿では、こうした固有の自己存在へと訴えかける独自の倫理の在りようを林田新二や小倉志祥らに倣って〈実存倫理〉と呼ぶことにしたい<sup>16)</sup>。ここでいう〈実存倫理〉とは、個々人の「内的行為 (inneres Handeln)」へと呼びかけ、自己を喪失したあり方から本来の自己存在へと呼び戻す「訴えかけ (Appell)」を意味するものであるが、ヤスパース哲学のうちにこうした〈実存倫理〉的な呼びかけが至るところに満ち溢れていることはいうまでもないことだろう<sup>17)</sup>。もっとも、前期・後期を含めたヤスパース哲学の全体像を視野に入れると、ヤスパース哲学は前期における〈実存倫理〉への訴えかけにとどまらず、後期にはいわば〈コミュニケーション的理性〉や政治哲学における個々人の「転換 (Umkehr)」への訴えかけという色彩が強くなっていくが、彼の哲学全体が人間の本来のあり方への「訴えかけ」という性格をもっていたことには変わりはない。本稿では、まずは初期と前期における〈実存倫理〉のモチーフに焦点を絞りたい。

以上のことから、ヤスパース哲学を「倫理学」として特徴づける場合、そこでは、①「当為の体系」や「一学問分野」としての通常の「倫理学」ではなく、むしろ②個々人の「内的行為」へと訴えかけ、〈本来の自己存在〉という意味での「実存 (Existenz)」<sup>18)</sup> というあり方を覚醒させる「訴えかけ」の倫理——つまり〈実存倫理〉——が問題となっていることに注意しなければならないだろう。

そもそも、一般にドイツ語の „Ethik“ という言葉自体が①一学問としての「倫理学」という客観的な意味合いと、②「キリスト教倫理 (die christliche Ethik)」や「医師の倫理 (die ärztliche Ethik)」と言われる場合のように、個々人によって生きられる内的なエートスとしての「倫理」という主体的な意味合いという両義性をもっているという事情も看過してはならない<sup>19)</sup>。こうした①学としての「倫理学」と②内的エートスとしての「倫理」という „Ethik“ の

二義性は、上述したヤスパース解釈における「倫理学/倫理 (Ethik)」の二義性・二重性にも反映されているものといえよう。

以上のことと対応するように、ヤスパース研究の第一人者であるハンス・ザーナーも、ヤスパースの全著作において「一学問分野 (Disziplin) としての倫理学」についての直接的な言及や考察はごくわずかだが、にもかかわらず、彼の著作の至るところで「倫理の間接的な形式 (indirekte Form der Ethik)」<sup>20)</sup> が働いていることを指摘している。つまりザーナーは、ヤスパースの哲学においては、「直接的な省察的倫理学 (direktive reflexive Ethik)」ではなく、むしろ、「間接的な訴えかけのエートス (das indirekte appellative Ethos)」<sup>21)</sup> のほうが重要だと解釈しているのである。ザーナーがここで「間接的 (indirekt)」という表現を用いているのは、ヤスパースがキルケゴールから習得した「間接的伝達 (indirekte Mitteilung)」という実存的伝達の方法を念頭においてのことであろう。ヤスパースは、倫理的な事柄について直接的に主題化して論じるという仕方ではなく、さまざまな著述を通じて、間接的な仕方であらわれ自身をその本来的なあり方へと訴えかけ、目覚めさせるというやり方を「実存開明 (Existenzerhellung)」の固有の方法と考えていたのである。いずれにしても、こうしたザーナーの解釈はまさに、①「一学問分野としての倫理学 (Ethik)」に対して、②「間接的な訴えかけのエートス」という意味での「倫理 (Ethik)」を重視しているという点で、〈実存倫理〉という観点を強調する上記のわれわれの解釈と軌を一にするものであるといえよう。

ここまで、ヤスパース解釈における「倫理学/倫理」の二義性の問題について述べてきた。しかしながら冒頭でも述べたように、ヤスパース自身は『実存開明』の中で「哲学的倫理学」の可能性に言及した箇所以外には、みずからの哲学を「倫理学」として積極的に特徴づけることをしなかった。のみならず、『哲学』以降の著作では、「哲学的倫理学」という表現は一切消滅してしまった。これはなぜだろうか。ヤスパースは、上記の①の意味での「倫理学」には懐疑的な見方をもっていたのかもしれないし、彼の哲学の際立った倫理的・実践的な性格にもかかわらず、彼自身には「倫理」もしくは「倫理学」という表現を躊躇させる何らかの理由があったのかもしれない。

いずれにしてもここで言えるのは、ヤスパース哲学を「倫理学」として——とりわけ〈実存倫理〉として——解釈しようとするヤスパース解釈の枠組みにおける「倫理学/倫理」の意味と、ヤスパース自身の「倫理学」理解との間に何らかの齟齬があることもありうるということである。重要なのは、ヤスパース哲学を一つの優れた「倫理学」として解釈する以前に、まずヤスパース自身が「倫理学」をどのように理解していたのかを明確にしておくことであろう。ここでは、初期の『世界観の心理学』(1919)と前期の主著『哲学』(1932)の二つの著作に焦点を絞り、これらの著作において、ヤスパースが「倫理/倫理学 (Ethik)」や「倫理的 (ethisch)」という言葉をどのように用いていたのかを検討してみたい。

## 2. 『世界観の心理学』におけるヤスパースの「倫理学」理解

### (1) 〈実存倫理〉のモチーフの鳴り始め

前期の主著『哲学』（1932）に十余年先立つ初期の『世界観の心理学』（1919）においてヤスパースが主題としているのは、さまざまな「世界観（Weltanschauungen）」についての心理学であるが、この初期の著作において「倫理学」はどのようなものとして理解されていたのだろうか。ヤスパースがすでにこの著作において、人間のさまざまな世界観の可能性を「了解心理学（verstehende Psychologie）」の方法を用いてありありと描き出すことにとどまらず、「心理学」のヴェールをかぶりつつ、無意識裡に「人間存在における真のあり方（Wahrsein im Menschsein）」を志向する「哲学（Philosophie）」へと舵を切っていたことは、のちの1954年に書き加えられた「第4版のまえがき」で回顧されている通りである（PW, XII）。それゆえに、彼は『哲学的自伝』（1957）の中でも、本書が「のちになって現代の**実存哲学**（Existenzphilosophie）と名づけられたもののうちで最も早期の著作」（PA, 33/傍点は引用者）であったと回顧しているのである。この初期の著作においては、「実存（Existenz）」という概念はまだ曖昧であり、のちの主著『哲学』（1932）におけるように〈本来的自己存在〉という意味として確立していなかった。にもかかわらず、そこで問題となっていたのは、さまざまな世界観について単に心理学的に「観察する（betrachten）」ことではなく、キルケゴールからの触発と影響のもとに、**個々人の固有の可能性と自由へと訴えかける（appellieren）**（PW, XI）ことにほかならなかったのである。それゆえにわれわれの視点からすると、すでにこの著作において、いわゆる〈実存倫理〉的な訴えかけのモチーフは随所で鳴り始めていたのである。とりわけこうした〈実存倫理〉的なモチーフが顕著に表れているのは、「能動的な自己反省」（PW, 92ff.）、「瞬間」（PW, 108ff.）、「情熱的態度」（PW, 117ff.）、「限界状況」（PW, 229ff.）——とりわけ「責め（Schuld）」の限界状況（PW, 273ff.）——、「あらわになること（Offenbarwerden）」PW, 419ff.）などについて叙述されている箇所であるといえよう。

しかしながらこの時期のヤスパースは、こうした〈実存倫理〉的なモチーフを語る際に、まだ「実存（Existenz）」や「実存的（existentiell）」という表現を用いることはめったになく<sup>22)</sup>、また「倫理学（Ethik）」や「倫理的（ethisch）」という表現も用いることはしなかった。というのも、前述したように、この時期にはまだ〈本来的自己存在〉としての「実存」という用法が確定されていなかったからであり、また「倫理」という表現には別の意味合いが込められていたからである。それでは、ヤスパースはこの初期の著作において、「倫理/倫理学」もしくは「倫理的」という表現をどのような意味で用いていたのだろうか。

## (2) 『世界観の心理学』における「倫理学」・「倫理的」という用法

まず結論から言うと、ヤスパースはこの著作で「倫理学」や「倫理的」という表現を用いる場合、真の自己存在の覚醒へと訴えかけるといふ〈実存倫理〉的な含蓄を含んでいることはほとんどなく、ごく普通の意味での「倫理的」もしくは「倫理/倫理学」を念頭に置いていたと言っていていいだろう。つまり、ヤスパースは「倫理的 (ethisch)」<sup>23)</sup>なるものを善悪や人間の行為のあり方、義務や道徳などにかかわる事柄として捉えており、そうした「倫理的」な事柄を研究対象とした学問が「倫理学 (Ethik/l'ethique)」ということになるろう<sup>24)</sup>。この見方にもとづくと、「倫理的」な行為といふのは倫理的規範や善に従う正しい行為ということになるだろう。つまり、『世界観の心理学』(以下『世界観』と略記)では、「倫理的」もしくは「倫理/倫理学」といふ言葉は概して、いわば〈規範倫理〉的な方向に定位していたと言っていてよいだろう。

たとえば『世界観』の「自己反省的態度」の箇所では、さまざまな「自己形成」の類型が挙げられている際に、「文化的エピクロス主義者」(PW 103)や「ストア主義者」(PW, 107)などと並んで、「普遍妥当な倫理的命法 (ethischer Imperativ)」(PW, 105)に従って厳格で規則正しく生きるような「義務的人間 (Pflichtmensch)」(ibid.)の類型が描き出されている。これは、〈規範倫理〉に従う人間の在りようを描き出しているが、カントの倫理学における「自律」の倫理というニュアンスよりも、「諸々の定式化された原則や命法に従う倫理 (Ethik der formulierten Grundsätze und Imperative)」(PW, 108/傍点は引用者)という表現にも見られるように、定式化された既成の規範に従う他律的な〈規範倫理〉的なあり方が意味されているように思われる。こうした意味での「倫理」は、不断の「能動的な自己反省」(PW, 92)によって、そして決定的な「瞬間 (Augenblick)」において、主体的に自分自身の生き方やあり方を選びとっていくような〈実存倫理〉的なエートスとは異なるものであろう。

さらに、「単に考察することによって他者を判定する倫理 (die bloß betrachtende, andere beurteilende Ethik)」(PW, 221/傍点は引用者)について言及されている箇所では、外的で客観的な視点から他者の行為を倫理的に評価することが問題となっており、これも広義における〈規範倫理〉という意味合いでの「倫理」であるといえよう。こうした外的な倫理的評価に対して、内的な「倫理的評価 (ethische Bewertung)」(PW, 274)が問題となるのは、「倫理的限界状況 (ethische Grenzsituation)」(PW, 275/傍点は引用者)としての「責め (Schuld)」<sup>25)</sup>(PW, 273ff.)の局面であろう。われわれが行為しようとして行為しまいと、不可避的にみずからの「責め」を引き受けて生きなければならないという事実を、ヤスパースは早くも『世界観』の中でわれわれの逃れえない「限界状況 (Grenzsituation)」(PW, 229ff.)の一つとみなしているのがある。この「責め」の問題はのちの『哲学』第2巻『実存開明』の中でも、死・苦悩・闘争と並ぶ「個別的限界状況」(PhII, 209ff.)として捉え直され、より一層深く究明されるに至っているが、こうした「責め」の問題は——「良心 (Gewissen)」の問題と同じく——、「倫理的」な問題と〈実存倫理〉的な問題が交差する重要な結節点であるといえよう。ただしここでは、

「倫理的 (ethisch)」という言葉の用法だけに限って言えば、それは〈実存倫理〉的という特別な意味で使われているというよりも、むしろ自己の行為や心術のあり方の善悪にかかわる通常の「倫理的」という意味の延長線上で用いられていると言ってよいだろう。

このように『世界観』における「倫理的」な問題は、こうした「責め」の問題のように〈実存倫理〉的な問題と踵を接する局面もあるが、ヤスパースがこの著作において「倫理的」・「倫理/倫理学」という表現を用いるとき、上記のようにそれはほとんどの場合、善や倫理的規範に従う〈規範倫理〉を意味することが多いと言ってよいだろう。とりわけ、ヤスパースが「倫理学」もしくは「倫理的な事柄 (das Ethische)」について主題的に語っている箇所では、「カントの倫理学 (Kantische Ethik)」が念頭に置かれているのである (PW, 387)。ヤスパースは、「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的な立法の原理として成り立ちうるように行為せよ」<sup>26)</sup> (ibid.) という有名なカントの定言命法の定式のうちに「普遍妥当的なもののパトス」(ibid.) を読みとっているが、唯一・一回的な〈本来的自己存在〉の覚醒へと呼びかける〈実存倫理〉的な意図をもつヤスパースがなぜここで道徳法則の普遍妥当性に定位するカントの倫理学を高く評価しているのだろうか。この点についてはすでに別の機会に論じたので詳細は省略する<sup>27)</sup>。ヤスパースはカントの定言命法の定式の「普遍妥当性」を、一切の傾向性にかかわらず「汝なすべし」と無条件に命ずる倫理的命法の純粋な「形式 (Form)」にのみ見てとっているのである。このように、カントが倫理的命法の形式面にのみ普遍妥当性を求めたからこそ、個々の倫理的命法の具体的内実是一律に普遍妥当的なものではなく、そのつどの具体的で一回的な状況に置かれた「永遠に個別的で具体的」(ibid.) なものであることが同時に成立しうるのである。それゆえに、カントが倫理的なものの「形式的規定」(ibid.) を語ることにとどまったにもかかわらず、初期のヤスパースはそこにいわゆる道徳的な形式主義ではなく、むしろ倫理的なものの純粋な「形式」という形での個々人への「情熱的な訴えかけ (pathetischer Appell)」(ibid.) と個々人の「自律の使命 (Bestimmung der Autonomie)」(ibid.) とを読みとっているのである。ここには普遍妥当な〈規範倫理〉・〈法則倫理〉と唯一・一回的な〈実存倫理〉とが交差する結節点を見ることができよう。しかし、こうした〈規範倫理〉と〈実存倫理〉との緊張関係のダイナミズムについての詳論は、のちの名著『哲学』第2巻『実存開明』の中の「当為」論を待たなければならないであろう。

これに対してヤスパースは、倫理的命法の普遍妥当性がその純粋な「形式」にとどまらず、その具体的内実にまで一律に普遍妥当性が求められることになると、それは固定化された「倫理的な外殻 (ethisches Gehäuse)」(PW, 388) となってしまう、もはやカント的な「自律」ではなく、個々人の個別性と一回性を無視して他者にも一律に普遍妥当的な命法への服従を強要する、悪しき倫理主義・道徳主義へと墮してしまう危険性を見てとっているのである。そうなると、「能動的な自己反省」によって自分自身のあり方や生き方を主体的に選びとっていきような〈実存倫理〉的なエートスとは正反対に、前述したように、「諸々の定式化された原則や命法に従う倫理」(PW, 108) としての他律的なエートスが前面に出てくることになってしまう

であろう。

こうした「倫理的な外殻」としての定式化された規則や命法に他律的に従うような「ただ外殻のうちで硬直化した倫理主義者 (Ethiker)」(PW, 389) に対して、ヤスパースは「愛における魂をめぐる闘い (Kampf um die Seele in Liebe)」(PW, 390) としての「生きた倫理的関係 (lebendige ethische Beziehung)」(ibid.) の意義を強調する。こうしたモチーフがのちの『実存開明』の中で展開されている「実存的交わり (existentielle Kommunikation)」における「愛しながらの闘い (liebender Kampf)」(PhII, 65ff.) の前身であることはいまでもないであろう。こうした「生きた倫理的関係」のうちでは、個々の単独者は相互に「同等な水準」(PW, 390) に立って、他者を疑問に付し、衝撃を与え、他者の決意を「単独者の事柄 (本分 Sache)」(ibid.) としてあらわにし、相互に承認し合うのである。いずれにしても、ヤスパースがここで「倫理」の問題に「交わり」の視点を導入したことは大きな意義があるといえよう。

### (3) 総括——『世界観の心理学』における〈規範倫理〉と〈実存倫理〉——

以上において、初期の『世界観の心理学』におけるヤスパースの「倫理/倫理学」や「倫理的」という言葉の用法について検討してきたが、その結論として以下のようなことが言えるだろう。

- 1) 『世界観の心理学』ではすでに〈実存倫理〉的なモチーフが顕著に表れていたが、ヤスパース自身はそれに「倫理/倫理学」や「倫理的」という言葉を充てることはなかった。
- 2) ヤスパースが「倫理」に関する言葉を使う場合、それは善悪や人間の行為のあり方にかかわる通常の「倫理」という言葉の用法と大きく変わらない。
- 3) こうしたヤスパースの「倫理」の用法は概して、善や倫理的規範に従う〈規範倫理〉という方向が意味されていることが多い。
- 4) こうした〈規範倫理〉は、その規準からすると、道徳法則の普遍妥当な「形式」に従って——しかも「自律」的に——行為するカント倫理学の方向に定位している。
- 5) しかし、〈規範倫理〉が既存の規則や命法として固定化され、他律化されると悪しき倫理主義・道徳主義と化してしまう。ヤスパースはこうした倫理主義を批判している。
- 6) 『世界観』の中では、すでにのちの『実存開明』の中の「実存的交わり」を先取りして、「生きた倫理的関係」としての「愛における魂をめぐる闘い」の重要性が強調されているが、これは〈規範倫理〉を超えた〈交わりの倫理〉という倫理的意義をもつ。

『世界観の心理学』から見えてくるヤスパースの「倫理学」理解は、上記のように総括しうるであろう。そこで前面に出ているのは〈規範倫理〉としての「倫理」の問題であるが、「倫理/倫理学」や「倫理的」という表現は用いずに、さまざまな箇所ですでに〈実存倫理〉のモチーフが顕現していることにも注目しなければならないであろう。

### 3. 主著『哲学』におけるヤスパースの「倫理学」理解

前節では、初期の『世界観の心理学』におけるヤスパースの「倫理学」理解について検討した。ここでは、その十余年後に刊行されたヤスパースの前期の主著『哲学』における「倫理学/倫理 (Ethik)」の用法について検討していくことにしたい<sup>28)</sup>。上述したように、『世界観の心理学』では、固有の〈実存倫理〉的なモチーフがすでに顕現していたが、「倫理」や「倫理的」という表現は、たいていの場合、善悪や行為のあり方にかかわる通常の「倫理」という意味合いに使われている場合が多く、しかもそれはカントの倫理学を範型にした〈規範倫理〉的な意味合いが強かったと筆者は解釈している。この初期の著作では、第1節で述べたヤスパース解釈としての「倫理/倫理学」の二義性、すなわち①「一学問分野としての倫理学 (Ethik)」と、②本来的な「自己存在」の覚醒へと訴えかける固有の〈実存倫理〉のエートスとしての「倫理 (Ethik)」という二義性・二重性を読みとることはできなかった。そもそもこの著作では、„Ethik“ という概念そのもののもつ二義性、つまり①「倫理学」と②「倫理」という二義性が曖昧で、明確に区別されていなかったように思われる。その代わりに、「倫理」という事柄そのものから見ると、〈規範倫理〉と〈実存倫理〉という二つの方向が次第に浮き彫りになってきていると言えるのではなからうか。その両者の結節点の一つが、前述した「倫理的限界状況」としての「責め」の問題であろう。この「責め」の問題は、『哲学』第2巻『実存開明』の中でも「個別的限界状況」の一つとしてより先鋭化されて取り上げられている。しかし、ここではこの問題については立ち入らず、『哲学』における「倫理/倫理学」の用法のみに焦点を絞ることにしよう。

#### (1) 『哲学的世界定位』における〈学問の一分野としての倫理学〉

『哲学』においても、「倫理/倫理学 (Ethik)」もしくは「倫理的 (ethisch)」という表現は、『世界観の心理学』と同じく、〈規範倫理〉的な意味で用いられている場合が多いといえよう。たとえば、「倫理的」という形容詞に関していえば、「倫理的規範 (ethische Norm)」(PhI, 180) や「倫理的行為 (ethische Handlung)」(PhII, 91), 「倫理的法則 (ethisches Gesetz)」(PhII, 238), 「倫理的当為 (ethisches Sollen)」(PhII, 354) などのように用いられており、これらはいずれも、〈規範倫理〉的な意味を帯びているといえる。それでは、「倫理/倫理学 (Ethik)」という名詞表現の場合はどうであろうか。筆者は『哲学』においては、第1節で取り上げたような „Ethik“ の二義性が見てとれることを強調したい。

まず『哲学』第1巻『哲学的世界定位』では、„Ethik“ という言葉が明確に①学問の一分野としての「倫理学」という意味で用いられていることに注目したい。『哲学的世界定位』の第3章「諸科学の体系性」の中に「精神の諸領域」という見出しの箇所があるが、ここでは「精神的の領域」(PhI, 175) を研究する学問分野としての「哲学 (Philosophie)」の中に、「論理学」・

「美学」・「宗教哲学」等々と並んで「倫理学 (Ethik)」が位置づけられることが明言されている (PhI, 179)。ここでいわれる „Ethik“ とは明らかに、本稿の第1節で述べた①学問の一分野としての「倫理学」とほぼ合致するものといえよう。

これに対して、この「精神の諸領域」に関する近辺では、「伝統的な精神の諸領域」の一つとして「認識」・「芸術」・「宗教」と並んで「エートス (Ethos)」が挙げられている (PhI, 179, 183)。ここでいう「エートス」とは、「精神的生の領域」 (PhI, 175) に属するものであり、「倫理的規範」 (PhI, 180) や善に従ってみずからの行為を規定する精神のあり方を意味するものと言ってよいだろう。

初期の『世界観の心理学』では、「倫理学/倫理 (Ethik)」という言葉は、善悪や行為のあり方に関する通常の「倫理的」な事柄に関する場合に使われており、その際には「倫理学」と「倫理」という二義性が明確には区別されていなかった。これに対して、主著『哲学』では、まず第1巻『哲学的世界定位』の中では、前述したように、„Ethik“ という言葉によって、学問の一分野としての「倫理学」が明確に意味されている。他方において、倫理的規範に従って自己の行為を規定するような精神のあり方は「エートス (Ethos)」と呼ばれている。それゆえに『哲学的世界定位』の中では、„Ethik“ は①の学としての「倫理学」のみを意味しており、②生きられる内的なエートスとしての「倫理」には„Ethik“ という言葉は用いられておらず、後者には文字通り「エートス」という言葉が充てられているのである。とはいっても、ここでいう「エートス」では、倫理的規範に従う倫理的・道徳的な心のあり方のみが問題となっており、第1節の②で述べたような本来的な「自己存在」の覚醒への実存的な訴えかけとしての固有の〈実存倫理〉のエートスは問題になっていない。これは、当該箇所が「精神的生の領域」に話を限定していることからすると理の当然かもしれない。

以上のことからすると、『哲学的世界定位』で取り上げられている „Ethik“ は、通常の〈規範倫理〉にもとづく一学問分野としての「倫理学」を意味していたと結論づけてよいだろう。それでは、主著『哲学』では、「倫理/倫理学」という言葉が本来的な「自己存在」の覚醒へ向けた実存的な訴えかけとしての〈実存倫理〉のエートスという意味において用いられている場合はないのであろうか。

## (2) 『実存開明』における「倫理的無制約性」

まずわれわれは、ヤスパースの『哲学』の中核をなす第2巻『実存開明』の中にこうした「本来的自己存在」の覚醒へ訴えかけという意味での「倫理/倫理学」の用法が用いられていないかどうかを検討してみよう。筆者の見解からすると、この『実存開明』を中核とする『哲学』そのものが優れた意味での〈実存倫理〉的な著作であり、いわばこの著作の至るところに「本来的自己存在」の覚醒へ訴えかけのエートスが満ち溢れていることは間違いない。しかしここでの問題は、ヤスパース自身がそれに「倫理/倫理学」という表現を与えているかどうかとい

う点である。

冒頭でも触れたように、この最も典型的な箇所が「当為 (Sollen)」論の最後にある「哲学的倫理学の可能性」(Ph II, 362)の箇所であろう。ここでヤスパースは、「客観的当為」と「実存的当為」、普遍妥当な〈規範倫理〉と固有の〈実存倫理〉とのダイナミックな緊張関係を視野に収めた実存哲学的な色彩の強い「哲学的倫理学」の成立可能性を示唆している。こうした「哲学的倫理学」については改めてあとで検討することとして、ここでは、『哲学』の中で、〈実存倫理〉の意味合いで、「倫理/倫理学」もしくは「倫理的」という言葉が用いられている箇所は他にないかどうかを検討してみたい。

筆者は「倫理/倫理学 (Ethik)」という名詞形ではないが、「倫理的 (ethisch)」という形容詞形ではこれに該当する箇所が一箇所だけあると考える。それは、「無制約的行為」の章で、「宗教的無制約性 (religiöse Unbedingtheit)」と対比しつつ、「倫理的無制約性 (ethische Unbedingtheit)」(PhII, 321f.)が語られている箇所である。前述したように、ヤスパースが『哲学』で「倫理的」という言葉を用いるとき、それはほとんどの場合、〈規範倫理〉的な意味合いが込められていた。これに対して、ヤスパースが「無制約的行為」の章で、「倫理的無制約性」を語る場合は特別であると筆者は考える。ここでは、通常の〈規範倫理〉的な意味を超えて、むしろ積極的に固有の〈実存倫理〉的な意味合いが強調されているといえるのではなかろうか。

ヤスパースにおける実存の「無制約性 (Unbedingtheit)」という概念は、実存の「歴史性 (Geschichtlichkeit)」と並んで、「実存開明」の中核の一つであるといえるが、そもそもドイツ語の „unbedingt“ という言葉は、単に「制約のない」という消極的な意味よりも、「何が何でも」とか「絶対不可欠の」という強いニュアンスをもっていることに注目しなければならない。それゆえに、„unbedingtes Handeln“ は「無制約的行為」というよりも「絶対無条件的な行為」というニュアンスが強く、„Unbedingtheit“ も「無制約性」というよりも「絶対無条件性」という表現のほうが適切に思えるほどである。じっさい、ヤスパースにおいても「無制約的行為」とは、衝動や目的や打算といった世界内在的なさまざまな制約に左右されることなく、いわば永遠的・超越的次元への垂直的な関係に根ざしつつ、本来的自己存在としての「実存」が「かくなさざるをえない (Müssen)」という己れの内面的必然から行う「絶対無条件的な行為」を意味しているといえよう (vgl. PhII, 293ff.)。

こうした実存の「無制約的行為」もしくは「無制約性」には、「宗教的 (religiös)」なものと「倫理的 (ethisch)」なものという2つの軸があるとヤスパースはみなしている。ヤスパースのいう「宗教的無制約性」もしくは「無制約的な宗教的行為」のあり方は、やや戯画化されたもののように思われるが、世界内での他者とのコミュニケーションを断ち切って、いわば無世界的・出世間的にひたすら超越的な神とのみ関わるようなあり方であろう (vgl. PhII, 319)。ヤスパースはこうした出世間的な傾向をもつ「宗教的無制約性」と対比させて、世界内の具体的な状況の中で絶対無条件的に行動する「倫理的無制約性」もしくは無制約的な「倫理

的行為 (ethisches Handeln)」(PhII, 321f.) の意義を強調しているのである<sup>29)</sup>。ここでは「倫理的」行為が話題になっているにもかかわらず、他の箇所のようにそれは普遍的な道德法則に従う〈規範倫理〉的な行為というよりも、歴史的に一回かぎりの状況のなかで本来的自己の実存的必然性にもとづいて、「己れにとって永遠に本質的なこと」(PhII, 293) をなす固有の〈実存倫理〉的な行為に力点が置かれていることは明らかであろう。

いやもう少し正確に言えば、ヤスパースのいう無制約的な「倫理的行為」には、普遍的な倫理的規範に従って正しいことをなすという〈規範倫理〉的な契機が全く排除されているわけではない。というのも、「無制約的行為」の章の後半の「世界内での行為」(PhII, 329ff.) の項目では、「無制約的行為は普遍妥当的法則に従う行為として捉えられるが、こうした法則を超えていく途上において、ただ歴史的具体性のうちのみ真実なものとなる」(PhII, 330/ 傍点は引用者) という、いわば普遍的な〈規範倫理〉と歴史的一回性における固有の〈実存倫理〉とのダイナミックな緊張関係が問題とされているからである。その場合にも、①普遍的な〈規範倫理〉は自己固有の〈実存倫理〉によって、いわばわがものにされて実存的に引き受けられるか、さもなければ②固定化された普遍的な〈規範倫理〉・〈法則倫理〉が「例外者」としての固有の〈実存倫理〉によって突破されるかのいずれかである<sup>30)</sup>。したがって、ヤスパースが無制約的な「倫理的行為」について語る場合には、普遍的な〈規範倫理〉よりも歴史的一回性における固有の〈実存倫理〉のほうに優位が置かれていると解釈することができよう。

以上のことから、『哲学』第2巻の『実存開明』においては、「倫理的無制約性」と無制約的な「倫理的行為」という表現のうちに——「倫理的」という言葉が使われているにもかかわらず——本来的自己存在としての固有の〈実存倫理〉の契機が見てとれるといえるだろう。

### (3) 『形而上学』における「無制約性の倫理」

以上のように、『実存開明』においては、「倫理的無制約性」という表現のうちに、「倫理的」という形容詞形ではあるが、〈実存倫理〉的な意味を見てとることができた。『実存開明』における「哲学的倫理学」の問題はここでは保留にしておくこととして、『哲学』3巻の中で「倫理学/倫理 (Ethik)」という表現で本来的自己存在としての固有の〈実存倫理〉のエートスが意味されている用例は他にないだろうか。

この用法は、『哲学』第3巻『形而上学』の中に一箇所だけ見出されると筆者は考える。それは、『形而上学』の末尾において「挫折 (Scheitern)」の暗号について述べられた箇所である (PhIII, 219ff.)。ここでは、アリストテレス的な「中庸の倫理 (Ethik des Maßes)」(PhIII, 229) に対置して、「挫折」においてもなお「己れにとって永遠に本質的なこと」(PhII, 293) を敢行し、自己の「無制約的真理」を貫徹する「自由の無制約性の倫理 (Ethik der Unbedingtheit der Freiheit)」(ibid.) が問題とされている。ここでいわれている「自由 (Freiheit)」という言葉は、ヤスパースの場合、通常の〈束縛からの解放〉や〈恣意〉という意味の自由で

はなく、本来的自己存在としての「実存」の主体性と自発性と自律性とを表現しているものであるから、上記の表現は〈実存の無制約性の倫理〉とほぼ言い換えることができるであろう。いずれにしても、ここでいわれる実存の「無制約性の倫理」という場合の„Ethik“とは、この場合、『哲学的世界定位』で用いられていたような〈一学問分野としての倫理学〉という意味ではなく、本来的自己存在としての「実存」の無制約的で絶対無条件的な真理を貫いて生きようとする〈実存倫理〉的なエートスとしての「倫理」という意味にほかならないであろう。このように、ヤスパースが固有の〈実存倫理〉のエートスを「倫理 (Ethik)」という表現で用いている例は稀なケースであるといえよう<sup>31)</sup>。

以上のような考察から、ヤスパースの主著『哲学』では、「倫理/倫理学」という言葉が第1巻『哲学的世界定位』においては①学問の一分野としての「倫理学」という意味に限定されていたのに対して、②第3巻『形而上学』においては「無制約性の倫理」という形で、本来的自己存在としての実存的真理を貫いて生きようとする〈実存倫理〉的なエートスを表現するために用いられている場合があることが明らかになった。他方、第2巻『実存開明』でも、「倫理的無制約性」もしくは「無制約的な倫理的行為」という形容詞形ではあっても、世界の中での具体的な状況のうちで、本来的自己存在の内的確信に従って決断し、行為するという〈実存的エートス〉のあり方が見出された。それでは、『実存開明』の「当為」論における「哲学的倫理学」(PhII, 362) の場合はどうであろうか。それはどのような性質のものなのだろうか。第4節では、この点について検討してみよう。

#### 4. 「哲学的倫理学」の可能性についての考察

##### (1) 「哲学的倫理学」の存立可能性

『哲学』第2巻『実存開明』の「当為」論の中で、ヤスパースは「哲学的倫理学の可能性」(PhII, 362) を示唆しているが、ここでいう「哲学的倫理学」とはどのようなものなのだろうか。そもそもここで使われている„Ethik“という表現は「倫理学」なのか、それとも「倫理」なのか。

ここでいわれる„philosophische Ethik“は、その前後の文脈から見ると、内的な〈哲学的エートス〉という意味での固有の「哲学的倫理 (Ethik)」を意味しているとは考えがたい。というのも、〈哲学的エートス〉や〈実存的エートス〉としての「倫理 (Ethik)」は『哲学』の中ではすでに随所で顕現しているものであって、改めてここでその存立可能性を吟味する必要はないからである。ここではむしろ、„einer“という2格の不定冠詞のニュアンスからみても、„philosophische Ethik“なるもの可能性の是非が問われているのであり、ここでの文脈からすると、ヤスパースは〈実存倫理〉に根ざした新たな「哲学的倫理学」の存立可能性を示唆していると考えるのが妥当であろう。とはいっても、ヤスパースはこの「哲学的倫理学」という表現をもって、既成の「当為の一体系」としての学問的な「倫理学」体系を構築しようとして

いるわけではない。あるいは逆に、改めて〈実存倫理〉の $\dot{\text{エ}}\dot{\text{ー}}\dot{\text{ト}}\dot{\text{ス}}$ の存立可能性を再吟味しようとしているわけでもない。というのも、『実存開明』の至るところにすでに〈実存倫理〉的な訴えかけが顕現しているからである。むしろ上述したように、ここでは本来的自己存在へと訴えかける固有の〈実存倫理〉のモチーフにもとづく新たな独自の哲学的な「倫理学」の可能性が示唆されているとみるのが妥当なのではなからうか。それゆえにヤスパースは、第1節で指摘した①学としての倫理学と、②本来的自己存在へと訴えかける〈実存倫理〉のモチーフとの〈総合〉を——しかもあくまで〈実存倫理〉(②)に基づく「倫理学」(①)という形での〈総合〉を——試みようとしているのではなからうか。その際それは、完結した倫理学の「体系(System)」ではないが、一種のダイナミックで開かれた「体系性(Systematik)」をもつものといえよう<sup>32)</sup>。

それでは、ここでいわれる「哲学的倫理学」とはどのような「倫理学」なのだろうか。そしてまた、それはどのような「倫理学」ではないかというのか。——まず確実に言えるのは、それは前述した『世界観の心理学』での「定式化された原則や命法に従う倫理(学)」(PW, 108)のようなものではない、ということである。この著作にかぎらず、『実存開明』やのちの『真理について』も含めて、ヤスパースが「～すべし」という命法や禁令を合理的・一義的・普遍的な仕方で要求するような硬直的な「倫理学」に対して厳しい批判を行っていることはいうまでもない<sup>33)</sup>。そうした硬直的な「倫理」や「倫理学」はいわば他律的な倫理であり、それは「より深い当為(ein tieferes Sollen)」(PhII, 330)の次元から突破されうるものなのである。それゆえに、上記の「哲学的倫理学の可能性」(PhII, 362)をめぐる箇所でも、ヤスパースは、「法的命題のように合理的に思惟可能で適用可能であるような堅固な命法や禁令がその絶対〔的妥当〕性を失った」場合には、「真なるものを告知するようないかなる倫理学も可能ではないだろう」(ibid./傍点は引用者)と述べ、固定化された命法や禁令を一義的・普遍的に告知するような倫理学の存立可能性を否定している。

## (2) 自己存在を覚醒させるような「倫理学」——〈実存倫理〉と〈状況倫理〉に基づく倫理学——

それではヤスパースが示唆する「哲学的倫理学」とはどのような「倫理学」なのだろうか。それはカント的な倫理学なのだろうか。ヤスパースがカントの倫理学を「自律」や「訴えかけ」の倫理という点で高く評価していたことはすでに何度も述べてきたところである。とはいつても、カント倫理学の場合、道徳法則の普遍妥当性を強調するものであり、ヤスパースはそれを道徳的命法の普遍妥当的な「形式」という点では評価しているが、道徳的命法の具体的内容にまで普遍妥当性が求められるとそれは上記のような硬直的な倫理学へと逸脱してしまうという危険性を見逃してはいない。それゆえに彼は、「哲学的倫理学」が「普遍的なものというただ一つの次元を動く」(PhII, 363/傍点は引用者)ものではありえないと明言する。それでは、ヤスパースのいう「哲学的倫理学」がそうした普遍的・普遍妥当的な〈規範倫理〉とは異なる次

元に根ざしているとする、そこではどのような「倫理学」が問題となっているのだろうか。

「哲学的倫理学の可能性」の箇所では、そうした「哲学的倫理学」とは、「弁証法的 (dialektisch) な究明によって自己存在のうちにより一層決定的に内実を呼び覚ますような倫理学」(PhII, 362) であろうと、接続法第二式を用いて言われている。ここで接続法第二式が使われているのは、そうした「哲学的倫理学」が現実に存在するものではなく、まだ可能的な構想段階にあることを示しているのではなからうか。いずれにしても、ここでいわれる「弁証法的な究明」とはヘーゲル的な〈正・反・合〉の弁証法ではなく、ファーレンバッハも指摘しているように、客観的当為と実存的当為、法則の普遍妥当性と自己存在の歴史的一回性、規範倫理と実存倫理といった相対立した二つの極が「止揚 (aufheben)」されることなく、ダイナミックに運動するような動性を表現しているものであるといえよう<sup>34)</sup>。したがってここでは、こうした「弁証法的な究明」によって本来的な「自己存在」の根源的内実が呼び覚まされるような独特な「倫理学」が問題となっているのである。

それではこの「哲学的倫理学」は、〈本来的自己存在〉としての「実存」の覚醒へと訴えかける〈実存倫理〉と同じものかと言ってよいのだろうか。ここで改めて吟味してみると、われわれの解釈用語である〈実存倫理〉には、①〈本来的自己存在〉としての「実存」の覚醒へと訴えかける「倫理」という意味と、②〈本来的自己存在〉への内なる要請に従う〈実存的エートス〉という意味との二義性が潜んでいると考えることができよう。『形而上学』において「無制約性の倫理」と言われていたのは、この②の〈実存的エートス〉という意味での〈実存倫理〉のことであろう。これに対して、①〈本来的自己存在〉としての「実存」の覚醒への訴えかけという意味での〈実存倫理〉のモチーフは、前述したように、『実存開明』を中核とする『哲学』という著作全体に顕在しているとみることができよう。したがって、『実存開明』の「当為」論の一角で提示された「哲学的倫理学」の可能性を、ただちに「実存開明」としての〈実存倫理〉そのものと同一視することはできないだろう。むしろヤスパースはここで、〈本来的自己存在〉への訴えかけとしての〈実存倫理〉に基づきつつも、既成の「倫理学」体系を超えて、「当為 (Sollen)」や規範や共同体などもつ実存的意義とそれらの新たな〈受け取り直し (Wiederholung)〉を視野に入れた〈実存倫理〉的な独自の「倫理学 (Ethik)」を意図していたのではなからうか。上記のように『実存開明』の当該箇所では、こうした「哲学的倫理学」の可能性は、接続法第二式を用いてまだ素描されていたにすぎないとみることができよう。いずれにしてもこの「哲学的倫理学」は、固定化された普遍妥当な規範や命法に従うような既成の規範倫理的な「倫理学」ではなく、そのつど一回かぎりの具体的な状況のうちに置かれている「自己存在」の本来性を覚醒させるという、ある種の〈状況倫理〉的な性格をもった、固有の〈実存倫理〉に基づく独自の「倫理学」であるといえよう。それゆえに、この「哲学的倫理学」は〈実存倫理〉と「倫理学」との格好の結節点ともなりうるのではなからうか。それでは、こうした可能的な「哲学的倫理学」はどのような性質のものなのであろうか。

### (3) 「可能の実存による哲学すること」にもとづく倫理学

さてそれでは、上記のように「哲学的倫理学」が固有の〈実存倫理〉に立脚した独自の「倫理学」なのだとする、なぜそれは「実存的倫理学 (*existentielle Ethik*)」ではなく、あえて「哲学的倫理学 (*philosophische Ethik*)」という表現で呼ばれているのだろうか。「哲学的倫理学の可能性」についての当該箇所をよくみると、そこでは「可能の実存による哲学すること (*Philosophieren der möglichen Existenz*)」(PhII, 362) という表現が見られ、まさしくこの立場から何らかの「倫理学」を立ち上げることができるか否かという点が吟味されている。その結論は、前述したように、普遍妥当な命法や禁令の体系としての「倫理学」は不可能であるが、本来的な「自己存在」の根源的内実が呼び覚まされるような独特な「倫理学」は可能であるということであった。そもそも、「可能の実存による哲学すること」という表現は、『哲学』第1巻の「哲学への序論」の第2部の「可能の実存にもとづく哲学すること (*Philosophieren aus möglicher Existenz*)」というタイトル (PhI, 24ff.) とも呼応するものであり、こうした「可能の実存」という視点はヤスパースの「哲学」および「哲学すること」にとって重要なものであろう。したがって、「哲学的倫理学」といわれる場合には、そこではこうした「可能の実存による哲学すること」にもとづく倫理学という意味が込められているといえよう。ここでいう「可能の実存」とは、固有の〈本来的自己存在〉としての「実存」となりうる可能性を具えた個人という意味と解することができるが、そうした実存的な主体性による「哲学する」営みにもとづく「哲学的倫理学」とは、たしかに〈本来的自己存在〉の覚醒への訴えかけとしての〈実存倫理〉に根ざした「倫理学」ではあっても、単なる「実存的倫理学」より以上の広い射程をもちうるのではなからうか。なぜこのようなことをあえて問題にするかという点、「哲学的 (*philosophisch*)」という形容詞をみると、後期の「哲学的信仰 (*philosophischer Glaube*)」や「哲学的論理学 (*philosophische Logik*)」が想起されるからである。これらの後期のキーワードにおける「哲学的」という意味合いは、その中核に「実存」の無制約的信仰や無制約的真理の問題があるにせよ、それは現存在・意識一般・精神・世界・超在といった人間存在と存在そのもののさまざまな包括的な現実性と可能性の地平を視野に入れた広い射程を含んでいるように思われる。『実存開明』での「哲学的倫理学」の構想は『哲学』刊行後は姿を消してしまっただが、より広い射程の下で、「哲学的論理学」や「哲学的信仰」の中で活かされているといえるのではなからうか。

### (4) 〈交わりの倫理〉としての「哲学的倫理学」

さて、テキストの「哲学的倫理学」の箇所によると、「可能の実存による哲学すること」にとっては、単に一義的・普遍的な仕方では何らかの命法や禁令を要求するような硬直的な「倫理学」は拒否される。しかし前述したように、そこでは、「弁証法的な究明によって自己存在のうち

により一層決定的に内実を呼び覚ますような倫理学」(ibid.)は可能であろうと言われている。こうした「自己存在」を呼び覚ますような「倫理学」が〈実存倫理〉的な呼びかけを含んだ「倫理学」であることはいうまでもないが、その意味ではそれは「間接的伝達」を通じた〈交わりの倫理〉という性格をもつものであるのではなからうか。つまり、単なる既存の〈規範倫理〉の枠組みを超えた固有の〈実存倫理〉にもとづく「倫理学」が可能であるとすると、それはヤスパースの「実存開明」の趣旨からしても、「可能的実存 (mögliche Existenz)」相互の真の「交わり (Kommunikation)」を喚起させ、互いに自他の実存的真理をあらわにする「共に哲学すること (Symphilosophieren)」(PhII, 113)を促進させるような独自の「倫理学」でなければならないのではなからうか。ヴァイトマンも、ヤスパースの「哲学的倫理学」を「交わりにおける実存 (Existenz in Kommunikation)」という方向で解釈し、「哲学的倫理学は可能的な自己存在への訴えかけにおいて、同時に実存的交わりを敢行すること呼び覚ます」<sup>35)</sup>と主張しているのである。ヤスパース自身も『実存開明』の「交わり」の章の最後で、「最も深い交わりが可能であるためには、どのような思想が必要なのか」(PhII, 117)という根本的な問いこそが「あらゆる哲学することの真理性の…尺度」(ibid.)であるとみなしていることから、ヤスパースのいう「哲学的倫理学」が既存の〈規範倫理〉の枠組みを超えて、「愛しながらの闘い (liebender Kampf)」(PhII, 65ff.)としての「実存的交わり」のうちで真の自己存在としての「実存」を目覚めさせる〈交わりの倫理〉へと拓かれた倫理学となりうるといふ面も忘れてはならないであろう。『実存開明』では、一個の「可能的実存」である著者ヤスパースが「可能的実存」としての読者たちに向かって、テキストを通じて実存倫理的・実存開明的な呼びかけを行うわけであるが、そうした言説は受け手である読者相互の「実存的交わり」の媒体となるといえるのではなからうか。いずれにしても、第2節でみた『世界観の心理学』の中の「生き生きした倫理的関係」(PW, 390)においても「愛における魂をめぐる闘い」(ibid.)が不可欠なものであったことから、「哲学的倫理学」を〈交わりの倫理〉の媒体として解釈することは一つの新たな視点といえよう。

##### (5) 現存在の現実における具体的な「当為」の問題

以上において、「可能的実存による哲学すること」にもとづく「哲学的倫理学」が真の自己存在としての「実存」を覚醒させるような〈交わりの倫理〉の媒体となりうるといふ面を強調したが、こうした〈交わりの倫理〉としての〈実存倫理〉という契機は、そもそも「実存開明」という試み全体にも当てはまるといえよう。それを踏まえた上で、〈実存倫理〉的な訴えかけの具体的な方法論としての「実存開明」の中で、あえて「哲学的倫理学 (philosophische Ethik)」の可能性が浮き彫りにされているのはなぜかについて検討してみよう。

ここでヤスパースがあえて、哲学的・実存哲学的な「倫理学」の可能性を仄めかせた理由の一つは、そこでは〈規範倫理〉的な「当為」とは異なる、本来的な自己存在への要請としての

〈実存倫理〉的な「当為 (Sollen)」が中心問題となっているからなのではなかろうか。そもそも、ヤスパースが「哲学的倫理学の可能性」という見出しを付けたのは、「当為の要求 (Anspruch des Sollens)」(PhII, 354ff.) についての叙述の最後の部分であった。これらの「当為」についての叙述の中では、「客観的当為」と「実存的当為」の両極的なダイナミックな緊張関係が論じられていた。こうした文脈の最後で、ヤスパースは本来的な「自己存在」の固有の可能性を呼び覚ます「哲学的倫理学の可能性」を示唆しているのだが、ここで注目すべきなのは、当該箇所ではさらに、家族や社会や国家といった具体的な現実のうちで具体的な「なすべきこと (当為 Sollen)」を捉えることが強調されていることである (PhII, 362)。たしかに、ヴァイトマンの指摘するように、ここにヘーゲルの「客観的精神」との連関を垣間見ることができようが<sup>36)</sup>、こうした国家や社会などの共同体における具体的な「当為」についての考察が展開されていると思われる『実存開明』のさらに先の部分の「国家と社会における現存的現実の要求」(PhII, 363ff.) の箇所をよく読むと、そこで強調されているのはそうした具体的で客観的な共同体のもつ「実存的<sup>37)</sup>重要性 (existentielle Relevanz)」(PhII, 363) という実存哲学的・実存倫理的な契機であることが浮かび上がってくる。いずれにしても、「哲学的倫理学」の構想は〈実存倫理〉的なモチーフを中核としつつも、家族や社会や国家といったより広い共同体と繋がっているという拓かれた視野をもっていたという点は注目すべきであろう。こうした意味では、主著『哲学』に先立って刊行された時代批判の書『現代の精神的状況』(1931) も、大衆社会や国家や家族の具体的な現実とその問題点を視野に入れつつ、そうした具体的な状況における「本来的自己存在」のあるべきあり方を鋭く描き出したという点で、ある意味では「哲学的倫理学」の具体的な実現形態なのではないかと筆者は考えている。

#### (6) 「自己存在」の諸段階と包括的な「哲学的倫理学」の可能性

さらに注目すべきなのは、「哲学的倫理学」は「平均的可能性を超えた高貴さ」(PhII, 363) や「覚醒しつつある自己存在の最も原初的な萌芽」(ibid.)、「明白なものとなった飛翔」(ibid.) や「自己のうちで窒息している不決断」(ibid.) といった「あらゆる人間の生を貫く段階づけ」(ibid.) を包括するものでなければならない、と言われている点である。こうした特徴づけは、ヤスパースがさまざまな人間における自己存在に関する実存的な段階分けを意図しているようにも読みとれるが、別の面からすると、「可能の実存」として〈本来的自己存在〉の固有の可能性を秘めているありとあらゆる人間存在の現実性と可能性を広く視野に入れつつ、狭い意味での実存哲学や実存倫理の範囲を超えた、より広く包括的な「哲学的倫理学」の可能性を構想していたという見方もできるかもしれない。これはわれわれが(3)で指摘した問題とも通じているといえるだろう。こうしたありとあらゆる人間存在の現実性と可能性というモチーフは、人間存在のありとあらゆる諸様態の広大な空間を獲得しようとした後期の「包括者論」へと展開されていったという見方もできるのではなかろうか。というのも、後期の「包括者論」にお

ける「現存在」・「意識一般」・「精神」・「実存」という「われわれがそれである、もしくはありうるような包括者 (das Umgreifende, das wir sind oder sein können)」(W, 53) の諸様態は、いわば〈人間であること〉の広大な現実性と可能性の地平であり、〈本来的自己存在〉としての「実存」がそこから覚醒され、現実化される広大な背景をなすものであろうからである。『実存開明』の「哲学的倫理学の可能性」の箇所でも、そうした可能的な「哲学的倫理学」が「現実的な内実の具体性のうちで、自己存在というあり方の人間の諸々の根源 (Ursprünge) に向かう」(PhII, 362) という一文が見られるが、ザーナーも指摘しているように、ここでなぜ「人間の諸々の根源」という複数形が用いられているかに注意を向ける必要があるであろう<sup>37)</sup>。これは唯一無二の「自己存在」としての「実存」の複数性を言い表すにとどまらず、「現存在」・「意識一般」・「精神」をはじめとする人間存在のありとあらゆる可能性の「諸根源」の複数性という意味ももちうるのではなからうか。もしそうだとすると、ヤスパースが『実存開明』の中で示唆した「哲学的倫理学」の可能性は、単なる実存的・実存哲学的な倫理学にとどまらず、後期の『哲学的論理学』における「包括者論」として展開された「われわれがそれである包括者」としての人間存在のあらゆるあり方における「真理」や「当為」の問題を視野に入れた上で、改めて〈実存倫理〉的な意味での「実存的当為」の位置づけを問うような、より包括的な「哲学的倫理学」を構築する可能性を孕んでいたといえるのではなからうか。こうした包括的な「哲学的倫理学」を、後期の包括者論および「超在との連繫 (Bezug zur Transzendenz)」という視点から変形したものが後期の「哲学的信仰」のモチーフではなからうか。この点については、また稿を改めて検討する必要があるだろう。

## おわりに

以上のように本稿では、初期の著作『世界観の心理学』と前期の主著『哲学』をもとに、ヤスパースが「倫理/倫理学 (Ethik)」という言葉をもとにどのように理解しているのかを検討してきた。『世界観の心理学』では、すでに固有の〈実存倫理〉的なモチーフが随所で鳴り響いていたにもかかわらず、「倫理/倫理学」や「倫理的 (ethisch)」という表現は、ほとんどの場合、通常の〈規範倫理〉的な意味合いで用いられていた。これに対して『哲学』では、一方では、一学問領域としての「倫理学 (Ethik)」が哲学の一分野として客観的に位置づけられていたのに対して、他方では、「倫理的無制約性」や「無制約性の倫理」と言われる場合には、〈本来的自己存在〉としての固有の〈実存倫理〉のエートスという意味での「倫理 (Ethik)」が表現されていた。

さらに、『実存開明』における「哲学的倫理学の可能性」について論じられている箇所では、〈実存倫理〉のモチーフに担われた新たな独自の「哲学的倫理学」を構築する可能性が示唆されていた。この「哲学的倫理学」は、単に「実存哲学的な倫理学」にとどまらず、〈交わりの倫理〉へと繋がる要素をもっていたのに加えて、さまざま現存在の現実における具体的な「当

為」の究明という面ももっていたといいうるが、とりわけ重要なのは〈本来的自己存在〉の固有の可能性を秘めているありとあらゆる人間の現実性と可能性を広く視野に入れた、より包括的な「哲学的倫理学」の可能性を秘めていた点にあるのではなからうか。その意味では、この「哲学的倫理学」は、後期の「哲学的論理学」の中核である「包括者論」における「包括者の諸様態」の発想に通じる面ももっていたのではなからうか。しかしながら、こうした「哲学的倫理学」の構想は、残念ながら『哲学』執筆以降は消滅してしまった。これはなぜだろうか。——この問いがわれわれの新たな課題と言いうるだろう。ザーナーはヤスパースの倫理的な問題についての言説を「決して書かれることのなかった倫理学の諸断片 (Fragmente einer nie geschriebenen Ethik)」<sup>38)</sup>と呼んでいるが、われわれはこうした巨大な「断片」をもとに、ヤスパース自身が決して書き上げることのなかった包括的な「哲学的倫理学」を再構築していく必要があるのではなからうか。

## 略号

ヤスパースのテキストからの引用略号は下記のとおりである。

EiPh: *Einführung in die Philosophie*, Zwölf Radiovorträge, Zürich, 1950. —23. Auflage, 1983.

PA: *Philosophische Autobiographie*, Erweiterte Neuauflage, München, 1977.

Ph I-III: *Philosophie*. 3 Bde. Bd. I: *Philosophische Weltorientierung*. Bd. II: *Existenzerhellung*. Bd. III: *Metaphysik*, Berlin, 1932. —4. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York, 1973.

PW: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1919. —6. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York, 1971.

Sch: *Die Schuldfrage*, Heidelberg/Zürich 1946. —Neuauflage, München, 1987.

## 註

- 1) 拙論「ヤスパースにおける「哲学的倫理学」の可能性——遺稿「倫理学とは何か」の検討を通じて——」, 日本ヤスパース協会編『コムニカチオン』第19号, 2012年/拙論「後期ヤスパースにおける「包括者論」の倫理的・実践的意義——「存在意識の変革」との連関において——」『論叢』玉川大学文学部紀要, 第54号, 2014年/拙論「ヤスパースにおける〈実存倫理〉の問題——「法則」の普遍妥当性と「自己存在」の歴史的一回性——」『論叢』玉川大学文学部紀要, 第52号, 2012年他。
- 2) たとえば, 林田新二は, 「ヤスパース哲学の根本動機」が「自己存在への覚醒を訴え, 自己自身となる可能な道を開明しようという倫理的実践的なものである」ことを指摘している(林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂, 1971年, 3頁/傍点は引用者による)。ハンス・ザーナー, K・ザラムンをはじめとする著名なヤスパース研究者もヤスパース哲学の倫理的性格に注目している(Hans Saner, Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol. 12, hrsg. v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun, Innsbruck, 1999, S. 9-27./Kurt Salamun, Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl-Jaspers: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, Vol. 1, hrsg. v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun, Wien, 1988, S. 89-107.)。

- 3) Werner Schneiders, *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn, 1963, S. 134f.
- 4) Mikel Dufrenne/Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du Seuil, 1947, p. 210. (ミケル・デュフレンヌ/ポール・リクール『カール・ヤスパースと実存哲学』佐藤真人, 大沢啓徳, 岡田聡訳, 月曜社, 2013年, 317頁。)
- 5) W. Schneiders, *ibid.*
- 6) M. Dufrenne/P. Ricoeur, *ibid.* (M・デュフレンヌ/P・リクール, 前掲書, 317頁。)
- 7) Reiner Wiehl, *Karl Jaspers' Philosophie der Existenz als Ethik*. In: Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, S. 21ff.
- 8) Anton Hügli, Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik—exemplifiziert an Kierkegaard und Jaspers, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, Vol. 25(2012), hrsg. v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun und Harald Stelzer, Innsbruck: Studien Verlag, 2012, S. 10.
- 9) なお, ヒューグリは上記のような「布置」が変化した現代の倫理的議論の文脈においては, 倫理学における実存哲学の意義が新たに問い直されるのではないかと指摘している (*ibid.*)。)
- 10) W. Schneiders, *ibid.*
- 11) M. Dufrenne/P. Ricoeur, *ibid.* (M・デュフレンヌ/P・リクール, 前掲書, 317頁。)
- 12) *Ibid.* (同)
- 13) *Ibid.* (同)
- 14) *Ibid.*, p. 217. (同書, 323頁。)
- 15) この言葉は, もともと古代ギリシアの詩人ピンダロスの詩句に由来するが, ニーチェはたとえば, 『悦ばしき知識』の第3書270番で, 「汝の良心は何を語るのか? —『汝は汝のあるところのものになるべし (Du sollst der werden, der du bist)』」と述べている (Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe 3, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, Berlin/New York, S. 519。)
- 16) ヤスパースの哲学を明確に「実存倫理」として解釈する見方は, 日本特有のものと言えるかもしれない。たとえば林田新二は, 『ヤスパースの実存哲学』の中で, 「ヤスパース哲学の根本動機」が「自己存在への覚醒を訴え, 自己自身となる可能な道を開明しようという倫理的実践的なものである」(林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂, 1971年, 3頁) ことを指摘し, その意味においてヤスパース哲学の「最も根源的な動機」が「自己のあり方と生き方を明らかにする」という「実存倫理的なもの」にあったことを強調している (同書, 4頁)。また, 小倉志祥は「実存倫理について」という論文の中で, 「実存の立場での倫理」としての「実存倫理」の独自の意義を強調している (『実存主義』第58号, 1971年, 2-12頁)。
- 17) R・ヴィールをはじめ, 多くの研究者がこうしたヤスパース哲学の「訴えかけのな (appellativ)」性格を指摘している (Bernd Weidmann (Hrsg.), *ibid.*, S. 25)。
- 18) 「実存 (Existenz)」という根本概念の意味は, キルケゴール, ヤスパース, ハイデガー, サルトルといった広義での実存思想の代表的思想家の間でもかなり異なっているが, ヤスパースの『哲学』ではそれは〈本来的自己存在〉という意味で用いられている。たとえば, 『真理について』の中では, 次のような「実存」の特徴づけがなされている。——「実存はみずからの決意に基づく決断によって存在への途上にあり, 本来的自己存在 (eigentliches Selbstsein) である」(W, 80/ 傍点は引用者)。
- 19) この意味では, 英語の “ethics” もフランス語の “l'éthique” も含め, 「倫理/倫理学」にかかわる西欧語に関しては, 事情はみな同様である。
- 20) H. Saner, *ibid.*, S. 11.
- 21) H. Saner, *ibid.*, S. 10.
- 22) この初期の著作では, 「実存」概念の多義性がキルケゴールからそのまま引き継がれているといえるが, キルケゴールと同様に, 「実存する思想家 (existentierender Denker)」(PW, 384) とい

- うように動詞で「実存する (existentieren)」という表現が使われる場合には、〈主体的に真の自己自身を生きる〉というような強い意味合いが込められているといえよう。なおキルケゴールも、たとえば『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』(1846)の第2部第3章の「現実的主体性、倫理的主体性——主体的思想家」の中で、「実存すること (existieren)」という動詞表現を〈主体的に真の自己自身を生きる〉という本来的な意味で用いている (Sören Kierkegaard *Gesammelte Werke* 16, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Zweiter Teil, hrsg. v. Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes und Hans Martin Junghans, Düsseldorf/Köln, 1959, S. 1ff.)。
- 23) なお、「倫理的 (ethisch)」という言葉は、のちの小論「善の無制約的なものと悪」(1946)や『哲学入門』(1950)の中では、新たに①道徳的 (moralisch)、②倫理的 (ethisch)、③形而上学 (metaphysisch) という善悪の3段階として捉え直されている。
- 24) このことは、初期の1920年代前半に書かれたと思われる「倫理学とは何か」という草稿の中で、「倫理学」を「人間の行為」、「善悪」、「義務と徳」などについての学説とみなしていたこととも合致する (A: Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie*. Buch V. *Die Verwirklichung der Philosophie*. Ethik. Ka. 90 (od 29), *Was ist Ethik?*, S. 1)。
- 25) なお、この「責め (Schuld)」の問題は、第二次世界大戦の直後にヤスパースが行った連続講義、およびそれをもとに翌年に刊行された『戦争責罪論 (Die Schuldfrage)』(1946)において、ドイツにおける「戦争責任」という具体的な政治的・倫理的問題として新たな展開を遂げている。
- 26) *Kants Werke*, Akademische Textausgabe Band V, Berlin, 1908/13, S. 30.
- 27) 拙論「ヤスパースにおける〈実存倫理〉の問題——「法則」の普遍妥当性と「自己存在」の歴史的一回性——」、『論叢』玉川大学文学部紀要第52号、2012年、141-163頁。
- 28) 『世界観の心理学』(1919)と『哲学』(1932)との間に、1920年代のものとして推定される「倫理 (Ethik)」に関する初期ヤスパースの草稿群が存在することを、筆者はマルバツハにあるドイツ文献資料館 (Deutsches Literaturarchiv Marbach) で見つけ出した。これらの草稿群は、「倫理学」を主題にした叙述が多々見られるという点で貴重な資料であるが、本稿では誌面の関係で、この草稿群の紹介とその分析は割愛することにする。なお、この初期の草稿に関しては、拙論「ヤスパースにおける「哲学的倫理学」の可能性——遺稿「倫理学とは何か」の検討を通じて——」(日本ヤスパース協会編『コムニカチオン』第19号、2012年、3-14頁)でも言及している。詳細な考察はまた別の機会に譲りたい。
- 29) キルケゴールが『あとがき』の中の「主体的思想家」との連関で「倫理的 (ethisch)」という言葉を用いる場合、それはヤスパースのいう無制約的な「倫理的行為」とかなり類似した意味をもつといえよう。たとえば『あとがき』では、「倫理的主体性」が「内面性」の方向で解釈されており、「優れた意味で行為することとは、「人がみずからの情熱の極致において、永遠の責任を十分に自覚しつつ、決定的なことを敢行することによって行為する」(Sören Kierkegaard *Gesammelte Werke* 16, *Zweiter Teil*, Düsseldorf/Köln, 1959, S. 4.) ことであると言われている。
- 30) 前掲拙論参照
- 31) 初期の草稿群「哲学への序論」の中に、「『倫理』 („Ethik“)」というタイトルが付けられた草稿がみられるが、これはその内容からみても、ここで「無制約性の倫理」と表現されている独自の〈実存倫理〉のエートスの在りようを先取りするものとみなすことができよう。たとえば、当該草稿では『倫理』に関して次のような叙述がみられる。「世界へと踏み入って、課題と仕事を捉えること。自分の場所において、自分の使命 (Bestimmung) を果たすこと。……」(A: Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie*. Buch V. *Die Verwirklichung der Philosophie*. Ethik. Ka. 90 (od 29), *Zur Einleitung in die Philosophie*, S. 5/ 傍点は引用者)。「現実的であること (wirklich sein)。現在 (Gegenwart)。超在 (Transzendenz)。/世界と実存と暗号文字の合致。……」(ibid)、「無制約的に決断すること——ただそのようにしてのみ忠実 [がある]。行為との一致があるところに、自己存在 [がある]」(ibid/ 傍点は引用者)。これらの初期ヤスパースの「倫理/倫理学」についての草稿群については、また別の機会に改めて検討することにした。

- 32) 閉じた「体系 (System)」と開かれた「体系性 (Systematik)」との相違については、『哲学』第 I 卷『哲学的世界定位』の中で問題にされている (PhI, 54, 133, 274f.)。
- 33) たとえば、『実存開明』でも、「法則が言表可能な命法としての定式化された究極決定的な規則に成り下がってしまい」(PhII, 179), 「法則が純粋な客観性として、死んだメカニズムになってしまう」(PhII, 356) ような〈法則の硬直化〉が批判されている。また『真理について』でも、「道德主義者 (Moralist) は諸々の法則, 規範, 理想の妥当性を盾に取るが, それらのものは一義的に知りうるものであり, 不可避的な明確さを伴って, そのつど何が正当であり, 何が正しいかを申し立てるといふ体のものである」(W, 1025) と言われている。そのような場合, 「法則が特定の内容的な定式化において, つねにどんな時も, どんな状況でも絶対的に妥当すべき」(ibid.) ものとなってしまう, 「自動機械的なあり方 (Automatismus)」(ibid.) が生じてくると指摘されている。
- 34) ファーレンバッハは, ヤスパースが「普遍拘束的な要求と (実存的無制約性としての) 個々人の歴史的自己存在との……弁証法 (Dialektik)」を「遊動化」している点を評価している (Helmut Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main, 1970, S. 62.)。
- 35) Bernd Weidmann (hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg, 2004, S. 13.
- 36) Ibid., S. 11f.
- 37) H. Saner, *ibid.*, S. 19f.
- 38) Ibid., S. 10.

(なかやま つよし)

# Überlegung zu Karl Jaspers' Ethikverständnis: In Bezug auf „Möglichkeit einer philosophischen Ethik“

Tsuyoshi NAKAYAMA

## Abstract

In diesem Aufsatz möchte ich verdeutlichen, was Jaspers unter „Ethik“ versteht. Jaspers' Philosophie wird manchmal als eine Art von „Ethik“ interpretiert. Wenn man Jaspers' Philosophie als „Ethik“ interpretiert, meint man nicht die „Ethik“ als eine wissenschaftliche Disziplin, sondern eher eine „existentielle Ethik“ als „Ethos“, das sich an eigentliches Selbstsein wendet und an dessen Möglichkeit appelliert. Aber Jaspers selbst bezeichnet selten seine Philosophie als „Ethik“, bis auf die einzige Ausnahme in *Existenzerhellung*, wo er nur einmal die „Möglichkeit einer philosophischen Ethik“ erwähnt. Warum ist es so, obwohl sie ethisch-praktischen Charakter hat? Wie hat *Jaspers selber* in seinen Schriften das Wort „Ethik“ verstanden? Wir versuchen hier, dieses Problem in seinem frühen Werk *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) und in seinem Hauptwerk *Philosophie* (1932) zu erörtern. Man könnte sagen, dass Jaspers normalerweise „Ethik“ als „normative Ethik“ ansieht. Aber an wenigen Stellen benutzt er ausnahmsweise das Wort „Ethik“ im Sinne vom „existentiellen Ethos“. Was bedeutet aber „Möglichkeit einer philosophischen Ethik“ in *Existenzerhellung*? Meines Erachtens versucht Jaspers, damit eine eigene umfassende „Ethik“ zu errichten, die auf dem Motiv des „existentiellen Ethos“ basiert. Aber warum verschwindet diese Konzeption der „philosophischen Ethik“, nachdem er *Philosophie* veröffentlicht hat? Das ist meine nächste Aufgabe.

Keywords: Jaspers, Ethik, normative Ethik, existentielle Ethik, philosophische Ethik