

ヤスパースとアーレント

—— 精神的公共性とユダヤ人問題をめぐって ——

増 渕 幸 男

はじめに

最近喧しく論議されている公と私、公共性と私事性、国家と個人といった二項関係を表す諸カテゴリーは、厳密な規定がなされずにスローガンだけが一人歩きしている感がある。それはハーバーマスが『公共性の構造転換』(1962)で分析した、公論が真実の公共性に基づいていないまま、大衆の臆見と見かけを公論として是認するかのような操作の中で、実は操作する側が公論を捏造して大衆に納得させるといった逆操作の過程で現出してくる問題でもある。これはまた高齢化社会を迎えているわれわれ自身が、公共性と私事性の問題をどのように受け止めるかについて、ハーバーマスが上記の著作で結論づけている「福祉国家」に見いだされる公共性の問題として捉え直すことにつながっている。このことは人類とか世界という概念を議論に載せる時にも言えるであろう。

かつてカントが国家とはまったく相違する人類という統合的概念を使用して、未来の世界市民を描く夢を語ったけれども、しかし近代西洋の世界観は世界市民の描き方において多くの問題を抱え、決して夢を実現する方向には向かわなかった。この問題はヤスパースの人生体験そのものと関連しており、出生と民族の歴史とを背負いつつ特定の国家ないしは普遍的な世界市民へと個人が同化できるかどうかという時の同化と異化の問題、つまり歴史観や世界観や国家観、また価値観や人生観や宗教観が相違する人々および国々の間で生起する問題である。そうした私と公、個と全体を結ぶ「と」に込められた同化と異化の内実は、「ドイツ人とは何か」を自問し続けた十二年間のナチス体制下でのヤスパースを見ると、彼とナチズムとドイツ的伝統という関係の中で際立ってくる。そしてさらに、ヤスパースの思考的特徴の一つでもある「公明性・開かれていること (Öffentlichkeit)」が、政治的意味を取り込むと「公共性 (Öffentlichkeit)」

へと連関することも確かであろう。彼が戦後の著作を皮切りに、多くの政治的な発言と著作を残していることは、彼の哲学的行為が公共性の問題と決して無縁ではないことを示している。

「集団的なものは、精神の公共性の意味に反対するもの」(『根源』215) というヤスパースの理解は、ナチスの国家社会主義体制に見いだした彼自身の体験に基づいていると考えてよいであろう。『哲学的自伝』(1957)でも当時の政治状況を振り返りつつ、真の政治は「主張と反論との過程において、説得による影響が他者に及び、こうした過程で精神の自由な闘いを通じて、ひとつの公共の意識が育っていく」(『自伝』104) 時に実現されると書いている[傍点は筆者]。彼がここで公共性を精神的次元のものと考えていることに注意しておきたい。このことは公共性の育成の主眼点を社会的公共性にのみ力点を置く近代化論においても、反省的視点を提供するものである。

以上の議論を扱う時に、ヤスパースの政治的な思想形成と活動とに影響を与えている人物を無視できない。それは妻ゲルトルート・ヤスパースがユダヤ人であったことと深く関わって理解される人物、つまりナチズムとそこから出てくるユダヤ人問題とに大きく関わった教え子 H. アーレントである。

ヤスパースが自らの人生を振り返りつつ人類の未来について語る時、そこにはナチスの国家社会主義が唱える世界支配の野望に対する闘争が背景になっている。同じ問題をユダヤ人として受け止めざるをえなかったアーレントにとってもまた、世界市民への道は人種差別の現実を直視しつつ、二十世紀のデーモンであるナチズムとスターリニズムという全体主義との対決から出てきている。夫人の出生が理由で遭遇したヤスパースの苦難(大学行政からの排除1933、教授職剥奪と出版禁止1937)、そして強制収容所への移送という生命の危険に遭遇した問題と、アーレントがユダヤ人としてナチズムと対決しながら体験した問題とは、私と公、個人と国家をめぐる同化と異化に関わる「と」の意味に結びついている。それはドイツ精神の伝統に結合しているヤスパースと、シオニズムの伝統を背負いつつも無国籍のアーレントの間に、第三帝国の犯罪に対して下す判定の相違として際立ってくる。しかし両者共に世界秩序の建設を訴え、精神的公共性を問題にした点は共通しており、両者にとってそれは二十世紀前

半のナチズムを介しての、人類の未来に結びつく時代認識の問題に他ならないのである。しかも問題状況を共有しながら、時代認識から取り残されたハイデガーが両者の間にいる。三者を結びつける共通要素こそ、ナチズムとユダヤ人問題なのである。

1. ヤスパースとアーレントとハイデガー

ドイツにおけるユダヤ系哲学者たちの位置と役割について、ハーバーマスは多くのユダヤ人哲学者および反ユダヤ思想家を取り上げながら、「自分たちが生きて生き延びるためには、ドイツ精神から生み出されたユダヤ的遺産が不可欠なものとなってしまっている⁽¹⁾」と語る。ユダヤ的思想は基本的にドイツ精神を基礎づけているものと同じであるというわけである。だからナチス体制下においてそのことを自覚していた思想家の多くは、むしろユダヤ的なものを否定する衝動に駆られたと見られる。ハーバーマスは、こうした反ユダヤ的精神が加速されると、あらゆるものに対する振舞いは野蛮なものとなり、そのことがかえってドイツ精神の根底に潜む暗部をえぐり出すことになる」と指摘する。「エルンスト・ユンガー、マルチン・ハイデッガー、カール・シュミットらは、このドイツ精神の偉大な代表者であるが、しかしまた、まさにその精神の危険性における代表者である。彼らが、1930年と1933年と1936年に、ユダヤ的遺産を拭い去るよう発言したのは、決して偶然ではないのである。⁽²⁾」

ドイツ精神の根底にユダヤ的思想が流れているとすると、「いまは、歴史の皮肉が、ユダヤ人なしのユダヤ人問題をどうしても再び取り上げるよう、わたしたちに迫っている⁽³⁾」という認識に立つハーバーマスは、1933年当時のドイツの転換、つまりナチス政権誕生を讃え、思想的には『形而上学入門』(1953) (講義は1935年) によってファシスト的知性の代表者として登場してきたハイデガーをまず取り上げている。そしてこのハイデガーとヤスパースの間にナチズムをめぐって生じた溝をかなり可視的に教えてくれる人物がアーレントである。ハイデガーがヤスパースとの仲違いに気を病んでいて、アーレントに解決の方途について口にしていただけとザーナーは報告している(『対決』7)。ヤスパースに「精神的な敵⁽⁴⁾」とまで言わせたハイデガーがファシズムからの離脱を公言する

のを二十年以上も待ち続けたヤスパーズに、ハイデガーは「死ぬ日までどんな罪も否認するだろう」⁽⁵⁾と言って、両者の和解をあきらめさせたのはアーレントであった。

このような両者の関係については、ザーナーがいみじくも言うように、「夢見られた友情は、もしかしたらありえたかもしれないものでありながら、しかし、一部は厭わしい時代状況のために、一部は個人的な至らなさのために、一部はあまりにも大きな哲学的相違のために実現するにいたらなかった」(『対決』27)。事実、ヤスパーズはハイデガーに関してアーレントに次のように書いている。「『信じ合う』という要素、単純素朴な誠実さの前提、つまり心変わりしない信義がなにほどこ残っているという前提がある。——あるいはさもなければ、とことんの裏切りしかない。——……責任の種類と程度。道学者的な意味で責任を問題にしようというのではなく、現在の、人倫的・政治的な意味での責任のことであり、いってみれば『かつて発言し行為した者は、いまは沈黙していても、かつての業を消したのではない』というのと同種の意味の責任のことである——」(同、144)。こうして二人は互いの教え子であるアーレントを引き込んで対照的な戦中・戦後を体験することになる。

しかしヤスパーズはハイデガーがナチ・イデオログであることをアーレントに二十年間も黙っていた。それは「ハイデガーにせめて一人の友は残しておきたい」⁽⁶⁾という彼の優しさからである。またヤスパーズが『原子爆弾と人類の未来』(1958)でドイツ出版協会から平和賞を与えられた時、授賞式で祝辞を献じたのもアーレントであった。この本が「アーレントの『全体主義の起源』に深く負うところがあるし、『人間の条件』のなかの文章、とくに近代科学に関する文章には、ヤスパーズの省察がしばしば利用されている」⁽⁷⁾ように、二人は互いに学びあいながら戦後の政治哲学を展開したのである。ただし、彼女はこの祝辞を引き受けるかどうか躊躇した。それはヤスパーズと多くの点で一致していることが公になり、それ以上に「彼女がヤスパーズを公に賞賛することが、聴衆やハイデッガー自身に、マルティン・ハイデッガーを暗々に拒絶したと受け取られることを恐れた」からであり、「道徳的模範、コスモポリタン、公衆の哲学者の手本というような、ハイデッガーがまったくそうではなかったあら

ゆる点で、ヤスパースを賞賛することになるだろうと自分で分かっていた⁽⁸⁾からである。

ところが、ヤスパースが「シュピーゲル」誌(1966, 2)でハイデガーがナチスに荷担し、反ユダヤ主義であったことを批判すると、意に反してアーレントはこれを気に入らないと書き、そっとしておくべきだと告げたことでヤスパースの反論を招いてもいる。アーレントのこの奇妙な態度は、ヤスパースに対しては第二の父親への信頼と敬意を、ハイデガーに対しては女としての思慕と愛情を抱き続けたことから生じているが、それは彼女自身の理性と感性、自由と拘束、強さと弱さが葛藤を重ねつつ、偽りなく露呈したものであろう。ユダヤ人問題でもその一端が窺われる。

アーレントがいた当時のマールブルク大学には反ユダヤ主義の動きが見られ、「ハイデガーの信奉者たちのなかにも、彼の夫人を通じてときおり右翼の青年たちが入り込ん⁽⁹⁾」でいた。恩師フッサールもユダヤ人であったことによって大学への立入禁止(1933)を勧告され見捨てられた。アーレントはヤスパースへの書簡でフッサールの死期を早めたのはハイデガーだとみなして、彼を「潜在的殺人者」と呼んだことがある⁽¹⁰⁾。後にヤスパースはアーレントとハイデガーの仲を知って、彼と手を切るように進言したこともあったが、いずれにせよ三者の関係をとおして言えることは、「アーレントは『ヤスパースとハイデガー』のあいだの『と』(und)だった⁽¹¹⁾」ということである。

ヤスパースのハイデガー像形成にアーレントが関わっていたことを示す書簡もある。「ハシナによれば、彼[ハイデガー]の哲学的思索は自由な戸外へ思い切って飛び出そうとしない。彼はいつも手すりにすがって、すなわち彼が解釈するテキストや、彼が扱う語句と言葉にすがって歩いている。——ところでそれらは見事な解釈なのか、それとも恣意的な操作なのか——」(『対決』231)。ここにもアーレントのハイデガー観がヤスパースの哲学との差異を際立たせるのに寄与しており、開かれた理性の立場を哲学思考の基本に見いだすヤスパースにとって、ハイデガーは言語分析を背景にして、自己の内に閉じ籠もる古い型の哲学者に見えたことは明白である。それゆえ、アーレントが哲学的な主著『人間の条件』(1958)の第二章「公的領域と私的領域」で、発話という概念を重視

してこれを行為と結合したことも、ヤスパースの交わりの理論を取り込んで結実したものであるとわかる。ヤスパースへの彼女の思想の近さは、ハイデガー哲学への失望と共に大きくなっていったのであろう。

ヤスパースが『哲学』(1932)の第二巻「実存照明」において交わりの哲学を公にしたのとは裏腹に、翌年にはヒトラーが全権委任法を勝ち取って、自由な交わりを抑圧するナチスの独裁制が確実にされていく。時代背景を考慮すると、公明な交わりの意志を主張するヤスパースの哲学が構想されていた時の学生であったアーレントにとっては、まさに救いの哲学、自分の思考を方向づける哲学と映ったことは疑いない。それはアーレントの『人間の条件』の中心的命題である活動と言論が、人間が人間として実存的に関係する方法の問題と、ナチスに与したハイデガーの発言と行為の問題とに密かに関連づけられていると考えられるからである(『条件』311)。戦後再開したヤスパースとハイデガーの書簡で、ハイデガーがナチス体制下での自己を正当化している内容を伝えてきた時(1950, 4. 8)、ヤスパースは怒りのために二年間返事が書けずにいた。それはスターリンに関するハイデガーの言葉にあり、やがてアーレントが『全体主義の起源』(1951, 1955)で明晰に論じているものを、ハイデガーが何ら理解していない点にあった。だからヤスパースは、ハイデガーの返事から「ハイデガーと彼の弟子ハンナの見解の深いへだたりと、ヤスパース自身とアーレントの見解の近さ」⁽¹²⁾を確信したのだった。

またヤスパースは戦後いち早く「罪の問題」を講義で取り上げ、第一回目の講義で「われわれが互いに語り合うのは、各自が心のなかでおのれの相手に語っている内容とその語り方との延長に過ぎない。このように語るとき、なんびとも相手方に対する審判者となっているわけではない。各自が同時に被告であり、審判者である」(『罪』22)とか、「われわれ相互間の甚だしい相違を終局点としてでなく、出発点として承認するのでなければ、われわれの語り合いは意味をなさない」(同、29)と語り、いわば公明正大なコミュニケーションへの意志をもつことがドイツ人相互が共通に背負うべき現実的課題であると訴えている。また「強制による統一は何の役にも立たない。そんなものは見かけだけのものだから、破局ともなれば消えてしまう。語り合って理解すること、互いに

寛容をもって譲り合うことによって生まれる和合一致こそ、強固な共同体を生むものである」(同、37)とも言っているが、この内容は客観的に見ればドイツ一国および限定された時代に当てはまることではなく、国際化社会における民族紛争の解決のための対話への努力が始まった今日の状況に照らしてみても妥当性を保持しているであろう。同時にヤスパーズの主張には、ハーバーマスの唱える本来的な公共性の内実が指示されているとも言えるであろう。

2. ヤスパーズとアーレントのユダヤ人問題

ヤスパーズはナチス・ドイツが犯した二十世紀最大の犯罪を四つの罪概念から明らかにする。一、法律に違反することが立証可能な犯罪としての刑法上の罪、二、ナチス体制を圧倒的多数が支持したドイツ国民は集団的に責任をもつという政治上の罪、三、積極的に何もしなかったという「受動的立場の罪」、つまり「自分の心に他の人たちの災厄を感じただけの想像力が欠けていた」という道徳上の罪、そして四、形而上的な罪、である(『罪』93)。ヤスパーズ自身が負うことを免れないと認識している罪は、形而上的な罪である。

形而上的な罪とは、「私が犯罪を阻止するために、自分でできるだけのことをしなければ、私にも罪の一半がある。私が他人の殺害を阻止するために命を投げださないで手をこまねいていたとすれば、私は自分に罪があるように感ずる」(同、49)というものであり、犯罪が「行われた後でもまだ私が生きているということが、拭うことのできない罪となって私の上にかぶさる」、そういう性質の罪である。だから「審判者は神だけである」(同、50)とヤスパーズは言う。ここでヤスパーズが連帯性を維持できなかった他者とは、ユダヤ人に他ならない。自伝的作品の『運命と意志』(1967)でヤスパーズは、結婚当時を顧みながら、「ユダヤ人とドイツ人という問題を考えるきっかけがなかった。その頃はユダヤ系ドイツ人とドイツ系ユダヤ人とが同一であることは自明であった」し、より突き進んで「もし当時、ドイツ人とユダヤ人とを分けて考える人がいたら、あらゆる紛争問題に際して、私は、ドイツ人の間でより弱く不利な立場に置かれている者たるユダヤ人の側に味方したことであろう。そしてそれは後年実際またその通りになった」(『運命』267-8)と述べている。ヤスパーズはコス

モポリタニストとしてユダヤ人問題を生涯忘れることはなかったし、バーゼルに転居してから彼は積極的にユダヤ人に関する発言をするようになる。

一方、アーレントはこの問題を「組織化された罪」論文(1945)で、「政治的にいえば人類の理念は、いかなる民族をも排除しないし、ある民族にすべての罪をきせることはできないので、『優越人種』がかわるがわる『強者の正義』という自然法則に従って『生きるに値しない劣等人』を根絶することは許されないと考える唯一の保証である」(『パーリア』236-7)と明快に述べている。しかしアーレントは、ナチズムは人類の理念を否定する方向へと突き進み、人類そのものが共同して人間の罪を背負ってしまったと捉え、「人類の逃れられない責任に対して心底不安を抱いている人たち、そのような人たちだけが、人間が惹き起こすかもしれない恐るべき悪に対して勇敢に、妥協せず、全面的に闘いを挑まねばならぬとき、頼りになる」(同、237-8)と結論づけている。ここにはアーレントがキルケゴールとヤスパースから学んだ実存哲学の理解が基礎になっている。ヤスパース自身もアーレントのこの論述を重視していることは明白である。「アイヒマン裁判について」のインタビュー(1961, 4)に答えて、彼はナチス時代のユダヤ人に対してなされた残虐行為の問題を語る際に、アーレントの見解を取り上げる。「ハンナ・アーレントから一度“人間性に対する犯罪”と“人類に対する犯罪”との区別を聞いたことがあります。後者は、人類一般の存在を脅かすような犯罪です。なぜなら、ユダヤ人の大量殺害によって行われたことは、来るべき犯罪のモデルになるかもしれないからです」(『根源』188)。ヤスパースのこの言説には、アイヒマンの犯罪をユダヤ人に対する犯罪に限定せずに、ユダヤ人という一つの外皮をまもってはいるが、すべての人間つまり人類それ自身を被害者に行っているナチスの犯罪が問題にされている。だからアーレントは、人類に対する罪であるユダヤ人への犯罪は全人類を代表する法廷によってのみ裁かれうると言明したヤスパースだけが、アイヒマンの裁判をイスラエルで行うことに異議を唱えていること、それゆえこの裁判は判決を下す権利を放棄すべきだという彼の主張に同意するのである(『アイヒマン』208)。それはすでにヤスパースが『罪の問題』(1946)で、「いかなる個人をも集団という一般的なものに一括的に従属させる」ことは、「根本的に誤った、それ自体

非人間的な行き方である」(『罪』76)と言明しているからである。

ところで、『罪の問題』を出版して二十年後にもなお、ヤスパースは述懐している。「十二年間の犯罪的戦争の後、自らの責任で招来された敗戦というこの時代にあっても、表面に出ているのはほとんど利己的な現存在意志のみであり、何らかの回心しようとする意志への関心は見られなかった。ナチスによるユダヤ人の大量殺人については何も知ろうとはせず、それに興味が示されることもなかった。私たちドイツ人に関して私たちを通じて生じた根本的なことが意識されてはいなかった。わが国がそうなった全体主義的犯罪国家の放棄がなされなかったのである」(『運命』284-5)。この叙述は、アーレントが『イェルサレムのアイヒマン』(1964)で指摘したように、ナチス体制を担った被告たちが互いに罪をなすりつけあい、責任回避の陳述に終始していた状態と本質的には一致している。そしてヤスパースが展開した罪の問題を、とりわけナチズムとスターリニズムに射程を据えて、大衆が支える全体主義体制の分析と批判を徹底的に展開したのが、「ヤスパースの格率『誠実は真理の徴である』を座右の銘にして」⁽¹³⁾書いたと言われるアーレントの『全体主義の起源』である。ヤスパースが罪の問題を真理に対する誠実さに結びつく倫理実存の問題に見いだしたように、アーレントも師の意志に従ってこの問題に取り組んだのである。

さて、ナチス政権が現実的となったにもかかわらず、ヤスパースがウェーバー的な民族主義、つまり権力への意志とは無縁であるとするドイツ民族主義を唱えていた点で、アーレントと意見が相違した。「ヤスパースにとっては、ゲルマン精神とはつねに、『言語や故郷や背景の問題』であり、幼いころから結びついていると感じていた『偉大な知的伝統』であった」が、アーレントはヤスパースの唱える「ドイツの本質」というものを退けると言明している。すなわち、アーレントはヤスパースの考えに基本的には同感しつつも、「彼が同胞市民の政治的成熟を素朴に信じることから国民〔国家〕社会主義の脅威を見落として⁽¹⁴⁾いる」と進言するのである。しかしヤスパースにとっては「ドイツ人であるとは、いかなることをいうのか」という「ドイツ的自己意識」がとりわけ問題になったナチス政権時代、「疑念の余地のないドイツ的存在とは、言語、故郷、伝統であり、早くから私が身につけた偉大な精神的伝承」(『自伝』116-7)

に他ならなかったのである。

ハイデルベルク時代のアーレントはユダヤ人の自覚の問題に引き込まれていったが、しかもこの問題はユダヤ人知識人に深く関係する事柄であったので、アーレント自身にとっても極めて切実な問題であったろう。後にヤスパーズがアーレントの実存的生の実体を捉えて、「彼女が生きている基盤となっているものは、真実への意志であり、本来の意味の人間存在であり、幼年時代にまでさかのぼる無限の誠実さと、また彼女の逮捕（1933年）とパスポートなしの移住の際の極限の孤独の経験なのです」（『根源』218）と語っていることの端緒こそ、ハイデルベルク時代にあったのである。戦後二十年を経てからではあるが、ヤスパーズは彼女のこの実存的生について次のように書いている。「哲学者ではないと彼女は言います。哲学者になることは彼女はとっくにあきらめています。では彼女は何なのでしょう。どこにも分類できません。彼女を分類するのは不可能です。……彼女は完全に彼女自身であって、自分で自分を支えているのです。……普遍的攻撃性の姿をとり、“否”といい、いつも否定し、絶えず摘発し続ける勇気を持つような独立性、わたしはそれを独立性と呼びたくないのですが、そのような独立性があります」（同、218）。そうしたアーレントのユダヤ人としての自覚から権力と暴力の相違が説かれると、「権力を、強制なきコミュニケーション⁽¹⁵⁾において自己を共同の行為に一致させる能力」と捉えて、まさに理性、自由、実存の相互性を唱えるヤスパーズの立場と重なっていることがわかる。アーレントのユダヤ人問題の理解は、ヤスパーズの実存の理解が背景にあるとも言える。

3. ヤスパーズとアーレント

二十世紀を代表するドイツの二人の哲学者がそれぞれの思想の核を形成していたその時期に、直接この哲学者たちから学び得たことがアーレントの運命を決定したと言えよう。そしてユダヤ人であったがゆえに、彼女の思想は具体的な生に結びついた政治的歴史的な問題と対決する道を歩むことになる。その意味では、学問的にはヤスパーズとの距離の方が近く、ヤスパーズから現実世界との関わりの中で哲学することの人間的真理を学んだと言える。後に著作の扉

にヤスパーズの本から引用した一文が掲げられた『全体主義の起源』を公刊して一躍有名になったアーレントは、プリンストン大学に招請されて講演することになる。そうした活躍に対する二人の哲学者の反応について彼女は夫ブリュッシャーに宛てて、「ヤスパーズはよろこんでくれるでしょう。……ハイデガー⁽¹⁶⁾には明日会うのですが、あまりよろこんではくれないでしょうね」と書いている。『人間の条件』のドイツ語訳をハイデガーに送った時も、「ハイデッガーと彼のサークルからの敵意と炸裂」に遭遇し、そのことを彼女はヤスパーズに「私の名前が公けに出たり、私が本を書いたり等々が彼〔ハイデガー〕には我慢ならないのだということは私も分かっています⁽¹⁷⁾」と書いている。アーレントにとっての二人の師の違いを表明している二通の手紙である。

そもそもヤスパーズと最初に出会った時にアーレントが受けた印象は強烈であった。「ヤスパーズは、ハイデルベルクに來た当時のわたしにはまったく未知のものであった自由の概念を、理性と結び合わせていたのです。わたしもカントを読んでいましたが、そんな風に考えてみたことはありませんでした。ヤスパーズという人にあっては、この理性がいわば実践されていたのです。そして、わたしには父はいませんでしたから、そうした理性を見ることによって、いわば育てられたといってもよいかと思います。……わたしを理性へと導いた人間がいるとすれば、それはヤスパーズをおいて他にはありません⁽¹⁸⁾」。理性の哲学者として、父親の代理者として、また常に自分の生き方に模範を示す実存者としてヤスパーズは映っていたのである。「ヤスパーズにおいて、彼女は、その人間的水準がゲーテのそれに匹敵するような人にであったのである⁽¹⁹⁾」。両者は単なる師弟関係に止まらず、互いの人間性が共鳴し合う中で共に精神的公共性の何であるかを熟考したのである。

アーレントがハイデルベルク大学のヤスパーズのもとにやってきて(1926)、二十三歳で博士論文「アウグスティヌスにおける愛の概念」を彼の指導下でまとめるが(1928)、「ヤスパーズの体系と体系化の区別は、ハンナ・アーレントの学位論文に反映し、そして彼女のこの区別の応用は、おそらくヤスパーズの⁽²⁰⁾のちの研究に反映している」とも言われる。この論文は思想家としてのアウグスティヌスを扱った実存哲学の論文であり、神学の論文ではないという理由で、

ヤスパースと共に批判を受けることになる。アーレントはアウグスティヌスの唱える愛を「世界定位の愛（アペティトゥス）、実存的愛（隣人愛）、超越的な愛（創造主の愛）」という三つの次元において捉えているが、これはヤスパースの『哲学 三卷』から読み取られる哲学的行為に於ての実存的概念を基礎にしているのである。すなわち、ヤスパースが用いた概念で言えば、「願望・限界・知識と、交わり・自己認識・思索、それに創始・贖罪・信仰」となるが、それでもこの論文が「ヤスパースの思考方法と自らの考えを表現する際の言葉は、ハイデガーに負っている⁽²¹⁾」と評されるほど、ハイデガーの「蔭」としてのアーレントでもあった。しかしかつて自己中心主義であったハイデガーとの狭い世界に閉じ籠もっていたアーレントは、ヤスパースの影響で「コスモポリタンで自由なハイデルベルク精神⁽²²⁾」の中へと引き込まれていった。ユダヤ人に対して何らの偏見をもたず、またユダヤ人も多く属していたハイデルベルクの知的で教養ある研究者とその夫人たち（マリアンネ・ウェーバー、ゲルトルート・ジンメル、ゲルトルート・ヤスパース等々）が築いていた伝統の大学都市で、アーレントは世界的視野を培うことになるのである。

アーレントの『全体主義の起源』をヤスパースは第三部「全体主義」から読み始めるように勧めている。ナチス・ドイツとスターリン・ロシアの全体主義体制における強制収容所の重要性にアーレントが気づいたことが、第三部を推奨する理由であろう。初版の「序文」に寄せたヤスパースの言葉には、アーレントの鋭い洞察力を指摘して、「1933年以前の数年のうちにハナ・アーレントは、当時私がドイツであり得ないと思っていたことが迫って来るのを見た。それが1933年にはじまったときには、これがいまだかつてない徹底的な転換を意味することを彼女は意識した」（『全体主義』1-xiv）とある。この本が最初イギリスで出版された時には『われらの時代の重荷』というタイトルにされたが、二十世紀最大の犯罪を扱ったものとして彼女自身は『恥辱の諸要素－反ユダヤ主義－帝国主義－人種差別主義』または『地獄の三本柱』という題名を考えていた。それはまさにヤスパースの『罪の問題』と通底するものであった。また彼女の未発表講義録「全体主義の本性」（1954）でも、「出来事は、自らの過去を明らかにするが、しかしその過去はけっして出来事から導き出されるものではない

⁽²³⁾い」と述べられているが、この主張も『全体主義の起源』の中の強制収容所を意義づけしている文章によって確認できる。彼女がヤスパースの『哲学』と『罪の問題』から学び取ったと思われるそれは、「不可能なことが可能にされたとき、それは罰することも赦すこともできない絶対の悪となった。この悪は、私利主義や貪欲や利欲や怨恨や権力欲や怯懦のような悪い動機をもってしてはもはや理解することも説明することもできまい。それ故また怒りをもってこれに報復することも、愛によってこれを忍ぶことも、友情によってこれを赦すこともできまい」(『全体主義』3-266)である。これがヤスパースが形而上的な罪と呼んだものと関連していることは明白であろう。

ヒットラーがオーストリアを併合した(1938, 3. 15)のに伴いパリに難民が急増し、フランス政府もユダヤ人に対する冷酷な諸法令を發布し(1938, 4・5・11)、国外退去よりも死を選ぶユダヤ人が出る中で過ごしていたアーレントである。だから彼女はアメリカに移住して間もないころに「それがどのような形態であれ、集団的犯罪という考え方に対して、ヨーロッパの将来からドイツ国民全体を公然と排除することにも反対であった⁽²⁴⁾」。国民と国家を同一視しないというのが彼女の考えであり、民族を人種的にではなく政治的に捉えていたがゆえに、『全体主義の起源』を書くことができたとも言える。しかし現実には民族を人種的に捉え、それを政治的に利用したことが世界的犯罪を生んだのである。この点はヤスパースが『罪の問題』によって自らを含めたドイツ民族の歴史的・人類的な責任を引き受けていることと一脈通じるものがある。

さらに、犠牲にならずにすんだユダヤ人まで犠牲になった理由として、「ユダヤ人の協力が殺害過程を容易にした」(『根源』204)というアーレントの指摘にヤスパースは同意している。アーレントはナチス政権誕生後ユダヤ機関がユダヤ人の移送という計画に賛同して、ナチス政権との宥和政策をとってきたことに対して、シオニスト指導部を批判をしてきた。アイヒマンから指示された移送人数をリスト・アップして収容所送りに手を貸し、アウシュビッツへ送られるユダヤ人の中から「最上の生物学的素材」を保存するために「悪魔に魂を売った」(『アイヒマン』32-3)カストナー博士のようなユダヤ人指導者たち、その下に特設されていたユダヤ人警察があり、しかも「絶滅収容所で犠牲者の殺

害に直接手を下したのは普通ユダヤ人特別班だった」(同、97)からである。権力に迎合するユダヤ人の同化に異を唱える彼女の基本的態度がここにも見られるし、ハーバーマスが「反ユダヤ主義についての明敏な歴史家」⁽²⁵⁾と呼ぶ理由であろう。

こうしたユダヤ人自身が反ユダヤ主義に荷担した事実を、ユダヤ人問題の唯一の解決策としてユダヤ人絶滅作戦に手を染めたアイヒマンの戦争犯罪裁判をとおして、人類への罪とその判断の問題を分析したのがアーレントの『イェルサレムのアイヒマン』(1965)である。アーレントはアイヒマンが上からの命令に従順に従っただけの平凡な人間であること、つまり悪人の平凡さ、それゆえこの男の悪の陳腐さにかんする洞察を試みる。事実、「彼は常に法に忠実な市民だったのだ。彼が最善をつくして遂行したヒットラーの命令は第三帝国においては〈法としての力〉を持っていたからである」(『アイヒマン』19)と捉え、命じられたことを忠実に果たしたにすぎないというのである。国家理性(レゾン・デタ)によって犯罪が合法化されていた時代のアイヒマンには、「第三帝国の定言命法」と言われた「総統が汝の行動を知ったとすれば是認するように行動せよ」(同、108)といった、単なる服従の義務を越えて自らの意志をヒットラーの意志において実践することが彼の格率だったのである。これと同じことをヤスパーズは『罪の問題』の中で、アーレントの論文「組織化された罪」(1946)から引用している。「恐怖政治は指導者たちの犯罪にドイツ民族が参加するという驚くべき事態をもたらした。屈従者は転じて共犯者となった。……とてもそんなことのできそうに思えない人たちが、これまた同じく義務通りに殺戮をした」(『罪』130)。上からの命令を遂行して大量殺人の機構の中に組み込まれ、公と私が一体化した中での罪は、アーレントにおいては「政治においては服従と支持は同じもの」(『アイヒマン』215)という理解から、陳腐さを伴っていても許せないというのである。この裁判の判決に関してヤスパーズとアーレントの意見は一致していたことを指摘しておこう。

ハーバーマスも組織化された罪についてすでに1944年に書かれていたアーレントの論文を収録した著書『埋もれた伝統』(1976)から長々と引用しながら、家族の幸せのために父親が思わず知らず山師に変身してしまうこと、そして良

心も人間的尊厳も犠牲にしてしまうことに言及する。ハーバーマスはその意味するところを読み解いて、「エリート的な精神性にもかかわらず、ハンナ・アーレントとさらに彼女の師であるカール・ヤスパースの両名を恐れ知らずの急進的民主主義者にしたのは、この洞察である⁽²⁶⁾」と指摘している。「恐れ知らずの」という表現が適切であるかどうかは、ドイツ的伝統を熟知しえないわれわれには判断しがたいが、それでもハーバーマスは自らも避けては通れない忌まわしい過去に対する責任意識の問題として、ユダヤ人の大量殺害でドイツの犯した人類的犯罪に対するヤスパースの政治哲学的な発言と類似した立場を表明している。すなわち、ユダヤ人に対するナチス・ドイツの犯罪は、「民族全体の良心の痛みではないのか。かつてあったもの、わたしたちがかつてそうであったものと敢えて対決するという難事を引き受けるために、わたしたちはあれ[降伏]以来八年の年月をもったのではなかったのか。過去の責任ある行為を解明し、それについて知りえたことを保存するのは、心ある人びとの気高い使命ではないのか⁽²⁷⁾」。ヤスパースとアーレントを指しているかのようなハーバーマスのこの主張は、ドイツ国民のほとんどがヒットラーを信じていた状況下にあって、「ヒットラーの名によって宣誓するよりも大学の教職を断念するほうを選ん」(『アイヒマン』82)でナチス体制に反対したヤスパースの名を挙げるアーレントの意識と同じである。ヤスパースがすでに1933年に、「知的であること、誠実であること、ナチであること」は同時に成り立ちえないという警告を発しているが、ナチス政権の樹立とその後の破壊的運動そのものを阻止できなかったことに形而上的な罪を引き受けるヤスパースにとっては、私的と公的の間に分裂のない誠実さこそが、人類への責任だったのである。この彼の姿勢は、まさにバーゼル大学がヤスパースにノーベル平和賞を提案した時に(1966)、その実現のためにアーレントが奔走したことの理由でもあろう。

奇しくも、アーレントの発話と行為の不可分離性の理論、ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論は、ヤスパースが実践した誠実な交わりへの意志において具体性を帯びることになる。そして三者に共通の問題意識の根底には、私(個人)と公(国家)の「と」を際立たせて、これからの公共性を語るためにナチズムとユダヤ人問題があったのである。

[文中の略記号は次の著作を、数字は頁を表す]

- 『罪』：ヤスパース『戦争の罪を問う』橋本文男訳 平凡社 1998年
 『自伝』：ヤスパース『哲学的自伝』重田英世訳 理想社 1965年
 『根源』：ヤスパース『根源的に問う』武藤光郎・赤羽竜夫訳 読売新聞社 1965年
 『運命』：ヤスパース『運命と意志』林田新二訳 以文社 1973年
 『対決』：ヤスパース『ハイデガーとの対決』児島洋・立松弘孝・寺邑昭信・渡辺二郎
 訳 紀伊国屋書店 1981年
 『条件』：アーレント『人間の条件』志水速雄訳 ちくま文芸文庫 1994年
 『全体主義』：アーレント『全体主義の起源』大久保和郎・大島かおり訳 みすず書房
 1981年
 『アイヒマン』：アーレント『イェルサレムのアイヒマン』大久保和郎訳 みすず書房
 2000年 第六版
 『パーリア』：アーレント『パーリアとしてのユダヤ人』寺島俊穂・藤原隆裕宜訳 未
 来社 1989年

注

- (1) ハーバーマス『哲学的・政治的プロフィール』(上) 小牧治・村上隆夫訳 未来
 社 1984年 85頁 (以下『プロフィール』)
- (2) 同書、85頁
- (3) 同書、86頁
- (4) エルジビエータ・エティンガー『アーレントとハイデガー』大島かおり訳 み
 すず書房 1996年 90頁 (以下『アーレント』)
- (5) 同書、150頁
- (6) 同書、133頁
- (7) エリザベス・ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント伝』荒川幾男・原一子・
 本間直子・宮内寿子訳 晶文社 1999年 404頁 (以下『アーレント伝』)
- (8) 同書、405頁
- (9) 同書、106頁
- (10) 『アーレント』55頁、92-93頁
- (11) 同書、133頁
- (12) 同書、149頁
- (13) 『アーレント伝』281頁
- (14) 同書、117頁
- (15) 『プロフィール』324頁
- (16) 『アーレント』115頁
- (17) 『アーレント伝』412頁

ヤスパースとアーレント

- (18) 川崎修『アレント 公共性の復権』講談社 1998年 20-21頁
- (19) 『アーレント伝』108頁
- (20) 同書、123頁
- (21) 同書、124頁
- (22) 同書、112頁
- (23) 同書、285頁
- (24) 同書、242頁
- (25) 『プロフィール』73頁
- (26) 同書、335-336頁
- (27) 同書、99頁

(上智大学教授)