

翻訳

ヘルベルト・シュネーデルバハ

「マックス・ホルクハイマーとドイツ観念論の道德哲学」

永井健晴

〔解題にかえて〕

一九八五年九月、フランクフルト＝マインで、ヨーハン・ヴォルフガング・ゲーテ大学の哲学科の主催により、マックス・ホルクハイマーの生誕九十年を記念するコンフェレンツが開かれた。一九三〇年、ホルクハイマーは、このゲーテ大学の社会哲学の教授となると同時に、大学に付設された「社会研究所」の二代目の所長を引き受けた。三二年、「社会研究所」の機関誌、『社会研究誌』が発刊されたが、はやくも翌年には、折りからのファシズムの台頭により、「社会研究所」は閉鎖された。所員達は四散したが、その機関誌は、ホルクハイマーらが亡命したアメリカで、その後約十年間にわたり発行され続けた。そこには、ホルクハイマーの社会哲学に関するブリリアントなエッセイとともに、他の所員達によ

る哲学や社会諸科学の多くの優れた研究成果が残された。戦後、一九四九年になってから、ホルクハイマーはフランクフルト大学に復帰し、六三年までその哲学科で後進の指導にあたり、七三年に没した。

ここで試訳されたシュネーデルバハの論文「マックス・ホルクハイマーとドイツ観念論の道德哲学」は、八五年のホルクハイマー・コンフェレンツに於いて報告された講演原稿に加筆されたものである。一九八六年に、アルフレート・シュミットとノルベルト・アルトヴィッカーによって、このコンフェレンツ参加者達の講演原稿が編集され、次に挙げる一冊の書物として公刊された。シュネーデルバハの論文もこの中に収録されている。

-Herbert Schnädelbach, "Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus", in: *Max Horkheimer heute: Werke und Wirkung*, Hrsg. von Alfred Schmidt und Norbert Altwickler, Frankfurt am Main 1986.

ヘルムート・シュネーデルバハに関しては、彼が編集した "Rationalität-Philosophische Beiträge", hrsg. von Herbert Schnädelbach, Frankfurt am Main 1984 というテキストに載っている既刊書リストを挙げておく。

Herbert Schnädelbach, geb. 1936, ist Professor für Philosophie an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen:
Hegels Theorie der subjektiven Freiheit (1966);
Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus (1971); *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus* (1974); *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie* (1977);
Philosophie in Deutschland 1831-1933 (1983)

シュネーデルバハは七八年までフランクフルト大学の哲学科で教壇に立っていた。記者はたまたま七十年代末にフラン

クフルト大学に在籍していたので、フランクフルトを去る少し前の四十才前後のシュネーデルバハのシャープな風貌を記憶している。記憶に間違いがなければ、フランクフルトでの最後のゼミナールは、ホルクハイマー／アドルノの『啓蒙の弁証法』をテーマに行われた。当時フランクフルトでは、アーペル、フェッチャー、ハーバーマス、A・シュミット、ブーブナーなどの講義やゼミナールを聴くことができたが、比較的若かったシュネーデルバハの語り口の歯切れの良さ、そのスピードとテンポは、特に強く印象に残っている。彼はもちろん批判的社会理論の影響を受け、広義の「実証主義批判」の立場を他の同僚と共有していたであろうが、しかしどちらかと言えば、社会学やマルクスの研究などには深入りしないで、寧ろドイツ古典哲学の伝統により深く——もちろん批判的にはあるが——根差しながら、現代哲学の向かうべき方途を模索していたように思われた。

シュネーデルバハは、ここで試訳されたテキストに於て、ホルクハイマー社会哲学の核心にある、「道徳」問題を、あるいは「唯物論と道徳」という問題を、ドイツ「観念論」に対するホルクハイマー自身の両義的・批判的態度に照らして、

きわめて手際よく的確に描き出した。ホルクハイマーは、あの意味では、ドイツ的啓蒙の—すなわちドイツ古典哲学の—理性の自己批判—の—遺産を一貫して相続しようとしていた。この意味で彼は、倫理に関するかぎり、懐疑的相対主義にも非合理的決断主義にも決して与することがなかった。けれども他方で彼は、倫理的合理主義（—観念論—的実践理性）の—つまり形而上学一般の—イデオロギー機能を、実証主義科学のそれとともに、あくまで—批判—しようとした。従って、三十年代にホルクハイマーが彼の哲学的エッセイの中で用いた—唯物論—という概念は、二重の意味を持っていた。その一つは、形而上学（—観念論—）一般に対する—イデオロギー批判—を含蓄する哲学的—唯物論—である。ここには、生きとし生けるものの実存の特殊性・一回性に対する彼の感受性や、現世の倫理的不条理に対する—言わば—ショウペンハウアー的というより寧ろストア派的な—彼の醒て落ち着いた憤激—といったものが、示されている。他方でホルクハイマーは、—唯物論—という概念を、ヘーゲルの—客観的精神の哲学—やマルクスの—史的唯物論—と—経済学批判—とを踏まえた—批判的社会理論—の方法という意味で用いた。

ここでは、諸個人の認識や行為のあり方が、歴史的社会的に形成された具体的な生活諸関係の総体に於て、捉えかえされた。

人間の行為の動機付けは、単なる理性でも単なる情動でもなく、歴史的に形成された現実の社会生活に於ける、両者の複雑な絡み合いによって規定される。かくして、一方では、自律的理性的行為原則としての—道德—を成立せしめる近代市民社会の構造に照して、その—道德—の私的人格と歴史的相対性が—説明—されなければならない。だが他方では、倫理的な意味での人間の理性的自律の理念を問題にするかぎり、—道德—を、歴史的相対主義やイデオロギー論的還元主義といった倫理的懐疑主義の手にあっさり委ねてしまうわけにはいかない。倫理に関するかぎり、如何なる歴史的社会諸条件に於ても、道德的—根拠—付け—問題を避けて通ることはできない。

だが、初期のホルクハイマーの言わば秘められた道德哲学が、カント的ロゴスとショウペンハウアー的パトスの間の危険な綱渡りしか、そして後期のそれが、—理性の自己批判—という名の単なる—パフォーマン—スの矛盾—しか、示せない

とすれば、 \wedge 批判的社会理論 \vee の所謂 \wedge コミュニケーション理論的(言語倫理的) 転回 \vee には、充分な理由があったわけである。 \wedge 言語倫理 \vee や \wedge 討議倫理 \vee は、 \wedge 道德 \vee 問題やその \wedge 根拠付け \vee 問題に関して、 \wedge 批判的社会理論 \vee が \wedge イデオロギー批判 \vee を遂行していくに際して、 \wedge 解釈学的循環 \vee や単なる \wedge 理性の自己批判 \vee の堂々巡りを、あるいは近代世界に於ける空虚な合理主義と盲目的な決断主義との補完システムを回避しようとする、真剣な試みだと言えよう。だが、 \wedge 実践的討議 \vee に人をして参加せしめる当のものは何なのか？それが純粹な理性でも純粹な意思でも、況んや盲目的な情動でもないとしたら。この点に関して、恐らくホルクハイマーの秘められた道德哲学は示唆を与えることができるであろう。これがシュネーデルバハの説くところである。

「永井健晴」

I

ホルクハイマーは多くの作品の中で、 \wedge 道德 \vee に係わる問題に就いて見解を表明している。けれども、そこに完成された道德哲学を捜しても無駄であろう。とりわけ「唯物論と道

徳」(一九三三年)という論文や『啓蒙の弁証法』のジュリエット「サドの作品『ジュリエット物語』」に関する断章には、たしかに道德哲学の端緒が見られはする。だが、それらの端緒をそのまま性急に引き上げてみても、考えられていたことを解明することはできないであろう。もともとテクストの量が少ないこともあり、取り出された個々の言説をただ並べ立ててみても、結局のところ、初期の \wedge 批判理論 \vee には倫理学が欠けていることを確認するはめに陥るのがおちであろう。ホルクハイマーを読んで当該の断片的章句から含意されている道德哲学を再構成しようとするなら、別の手続きがとられなければならないであろう。私自身は、「それらを」ドイツ観念論(der deutsche Idealismus)の倫理(学)と対照させる、という方法を選ぶことにする。「ドイツ観念論」という概念はその際きわめて広い意味で考えられているから、現今の \wedge コミュニケーション倫理(学) \vee あるいは \wedge 討議倫理(学) \vee もこれに属していることを、はじめから締め出ししておく、というわけにはいかない。なにしろ、こうした倫理(学)自身が、少なくともカント倫理(学)の転形として自己了解しているからである。これはそれ程不都合なことでは

なからう。というのも、「観念論」は、必ずしも「侮辱的な言葉」ではないからである。ある種の「唯物論」的倫理(学)構想が、卓越しているものとして、あるいは理論的負荷能力をより多く持つもの (tragfähiger) として証明されたとき、この時ようやくはじめて、「観念論的である」(Idealistisch zu sein)「という形容」がある種の倫理(学)に対する異議申し立てとなる。まさしくこれが、ホルクハイマーのテーゼである。これが正鵠を射ているなら、これは現在行われている倫理(学)に就いての議論に、著しい影響を与えることになる。そのかぎりでは、我々はここで、単に歴史的関心からのみ、ホルクハイマーに取り組みようとしているのではないのである。

すでにこうした点に、観念論の偉大な諸体系と「批判的理論」との間にある本質的相違が見て取れる。カントやフィヒテに於ては、道徳哲学は、(諸規範の批判的根拠付けのプログラムとしてであれ、あるいは徳論 (Tugendlehre) ないし法規範論 (Sittenlehre) としてであれ) 総じて哲学体系の——(実践的理性の優位の下で) 最も重要というわけではないとしても——重要な一部である。ヘーゲルは、なるほど「道徳

態」(Moralität) を具体的な「習俗規範態」(Sittlich-keit) のために格下げしているが、しかし『精神現象学』に於ても同じく『法権利の哲学』に於ても、「道徳態」に一つの体系を構成する契機という意義を付与している。こうしたことは、少なくとも初期の「批判理論」の中には見られない。「道徳」(Moral) や「道徳態」は相対的に低く位置付けられた諸現象であり、こうした諸現象には、たしかに理論的注意がはらわれてはいる(周知のようにアドルノはなお一つの倫理学を書こうとしていた) が、しかしそれらは固有の理論構想の基礎とはならなかった。これには、少なくとも二つの理由がある。第一の理由はこうである。ホルクハイマーによると「批判的社会理論」は「唯物論」の「内容」を成すものであるが、⁽¹⁾ こうした「唯物論」は理論哲学と実践哲学との下位区分を全く許さない。「唯物論」が人間的諸関係を改善しようとする努力の「側面」⁽²⁾ であるならば、「唯物論」に於て実践哲学は全体的 (total) なものとなる。何故なら、きわめて純化された理論形成でさえ、やはり「実践的狙い」(意図) (praktische Absicht) ⁽³⁾ の下でなされるからである。どんな理論の中にも「実践的狙い」が入り込んでくる

から、道德問題だけを特別に扱うような実践理論など成立する余地はないわけである。△批判理論▽に於て倫理(学)が相対的に重要性を持たないもう一つの理由は、以下の点に見て取ることができる。△批判理論▽は、講壇の新カント主義に抗して、実践哲学を総じて規範的倫理(学)に還元することにも、△社会▽や△国家▽の諸テーマを社会科学に委ねることにも反対し、実践哲学が対象にしてきたことを一つの学際的に構想された包括的な△社会理論▽ (Theorie der Gesellschaft) に移す。もちろん、この△社会理論▽の哲学的性格は顧慮されはする。しかし、このように△唯物論▽が「哲学と科学とを統一」⁽⁴⁾するなら、△道德▽や△道德態▽そのものは、△社会理論▽の対象となる。こうなると、△道德▽や△道德態▽に―それらが伝統的にはいつも哲学者達によって探究された、という事実以外に―な何か哲学的なことが残されているかどうかを述べるのは、困難なことになりかねないわけである。

ホルクハイマーが「道德」を主題として語っていること多くは、概して、△道德社会学▽に属することである。ここで明確に打ち出されているのは、△諸個人に於て有効にはた

らく自立的な行為規則 (Handlungsregulativ) としての△道德▽は、市民 (ブルジョワ) 社会 (bürgerliche Gesellschaft) の成立過程に於てはじめて生じたのであり、この社会とともに消え去るであろう▽という社会史的テーゼである。⁽⁵⁾

ホルクハイマーが述べている次のことも説得力を持っている。すなわち、彼によると、市民 (ブルジョワ) 哲学に於て定式化され議論されるような△道德問題▽は、一つの社会的問題として、つまり個人が行為する場に於ける△一般的なもの▽と△特殊なもの▽との媒介という問題として、解説することができるが、しかしこの問題は、市民 (ブルジョワ) 的秩序の枠の中では解決できず、それ故、個人の意識に於ては、基本的に克服し得ない「無限の反省や持続的努力」⁽⁶⁾を生み出す。この考えに従えば、△道德態▽は、市民 (ブルジョワ) 的意識を記 (しる) すものとして理解されるかぎり、元来解决し難い構造 (eine aporetische Struktur) を持っているわけである。ホルクハイマーの△批判理論▽は、応用された道德哲学と見做されることにほとんど価値を置かないが、その理由はここから判明する。彼によれば、△道德態▽に理

論形成のための構成的意義を割り当てることは、解こうとする問題そのものを、問題解決の基礎にしてしまうことなのである。△道徳▽や△道徳問題▽を、これらが歴史的に過去のものとなり得るといふ展望に於て、それどころか、もはやこれらが必要としない⁽⁷⁾将来の人間社会に於ては実践的に△道徳▽を克服することができる、という展望に於て、主題化するならば、ひとは、△揚棄▽のこうしたプロジェクトのエレメント(固有の活動域)として自己了解している理論を、△揚棄されるべきもの▽の上に、自ら根拠付けようとはしないであろう。明らかに、ホルクハイマーはここで、青年マルクスが哲学一般に関して述べた△実現による揚棄▽ (Aufhebung durch Verwirklichung) という修辭的表現に従っている。彼の道徳理論が△いまなお現存しているもの▽の範囲に必然的にとどまるのは、このかぎりに於てである。従つて、彼の道徳理論は明らかにそれ自身市民(ブルジョワ)的△道徳▽の特徴を帯びている、という指摘がなされても、彼はそれを妥当な異議として認めなかったであろう。いずれにしても、彼の道徳理論は、△道徳▽の△批判的理論▽である以上、△揚棄による実現▽という前哨戦に於てまさしくまた、そし

て言わば意に反して、あくまで道徳理論にとどまらざるを得ないのであるが、しかし△道徳▽への肯定的(affirmativ)な関係を形成して、△道徳▽をその理論自身の土台にすることも、そしてさらには—新カント主義に於てなされているように—社会批判一般の土台にすることもできない。

ホルクハイマーは、△彼の意志に反して▽ (malgré lui) 道徳哲学者なのであるうか? 「△道徳▽は△唯物論▽によつて、「∴」虚偽意識という意味での単なるイデオロギーとして、決して投げ捨てられはしない。△道徳▽は、市民(ブルジョワ)の時代が続く間は克服し得ない人間的現象である。」⁽⁸⁾このことから、△道徳哲学もまた「それが実現する瞬間が訪れなかった」⁽⁹⁾が故に生きながらえたに過ない▽と推論できるであろう。だが、道徳哲学が対象にすることが真実であるか否かに就いては、なお何も言えないであろう。実際、△道徳▽をもはや必要としない社会を考えることはできらるであろう。—そして、ホルクハイマーに従えば、まさしくこのことを、カントは先取りして考えたのである。⁽¹⁰⁾—だが、そうだとしても、このことから、それが実現したあかつきには、△道徳は単なるイデオロギー(虚偽意識)であった▽こ

とを、そのユートピア的場所ですいつか、証明することができ
るであろう、という結論は決して出てこない。△実現による
揚棄▽に於て保持され得る△道德▽は、やはり単なる非真理
ではあり得ない。イデオロギー論的還元主義を、ホルクハイ
マーは、いつもきっぱり退けた。ホルクハイマーは、社会史
やイデオロギー批判を越えて、△道德▽の真理内容もしくは
その妥当性に就いて語っているが、このことが、彼の△唯物
論▽的△道德△哲学▽の内容を成している。

この道德△哲学▽は、あくまで△道德▽哲学でもある。何
故なら彼は、多くのマルクス主義者達によって踏まれた倫理
学から歴史形而上学への道を彼等とともに歩むことを、絶え
ず拒み続けたからである。すでに青年マルクスは、コミュニ
ン主義を、単なる「理想」としてではなく、「現在の状態を
揚棄する現実的な運動」として捉えようとしていた。ここか
らさらに、カウツキー、レーニンその他は、客観主義的な目
的論を作り出していった。⁽¹¹⁾この目的論からすれば、規範的
問題は、余計なものであるばかりでなく、主観主義的な後退
を標（しる）すものに見えた。だが、社会理論と歴史哲学だ
けをもってしては、△我々は何を為すべきか▽というカント

的問いに答えることができないことを、ホルクハイマーは知
っていた。それにまた、このような諸理論自身、規範的観点
に於て決して無前提ではないのである。⁽¹²⁾そして、このこと
が意味しているのは、ホルクハイマーに従えば△批判的理
論▽も、能うかぎり理性的行為を志向することができるとし
ても、やはりそれ自身が完璧には根拠付けることのできない
一つの△関心▽によって、すなわち「社会的不正を揚棄する
ことへの△関心▽」⁽¹³⁾によって、規定される、ということであ
る。たしかに、ホルクハイマーは、この△関心▽を単なる
道德的関心として特徴付けることに抵抗を示していた。—
「道德」という言葉で彼がいつも第一に理解したのは、個人
的なもしくは私的な△道德▽だからである。—とはいえ、
△批判的理論▽のプログラムを構成し、そしてそれを駆り立
てている衝動は、彼の道德哲学を再構成することによって、
より詳細に考察することができるであろう。

△道德社会学▽から哲学的学科としての倫理学が区別され
るのは、対象によってではなく、倫理学の△問いかけ▽によ
ってである。これらの△問いかけ▽は、従来、その対象の概
念的かつ規範的な基礎に係わっている。けれども、一定の

△道徳▽を事実上妥当せしめている概念的構造や根拠を研究する能力を持つのは、今日では哲学者よりも寧ろ社会学者である。というのは、それらを研究するには、多くの経験的知識を必要とするからである。だが我々が、三人称のベースクティブから一人称のそれに移り、もはや観察者としてではなく関与者として、我々自身の行為志向の意味や妥当根拠を問うならば、事情は異なる。両観点を、ホルクハイマーの思惟に於て、實際上△分ける▽ことはできない。というのも、彼が市民（ブルジョワ）△道徳▽に就いて語っている場合、やはりフィールド・ワークをしている民族学者がホピ・インディアンに就いて語っているような仕方ではないからである。単なる批判によっては、△批判的理論▽もまた、それ自身が属している市民（ブルジョワ）⁽¹⁴⁾的世界を越え出ることはない。それ故、△道徳▽に就いての社会史や△イデオロギ―批判▽は、ここではいつもまた、規範的な諸々のライト（指導的な）・イメージに關係している。△批判的理論▽は、その発生的かつ診断的な所見にもかかわらず、それ自身これらのライト（指導的な）・イメージに義務付けられていることを、自覚している。それにもかかわらず、一人称のベース

クティブと三人称のそれとは、分析的には△區別する▽ことができるし、△道徳▽の哲学者としてホルクハイマーに就いて語ろうとするなら、まさしくそうするのが適切であろう。

II

ホルクハイマーの道德哲学の輪郭を特にくっきりと浮かび上がらせる背景は、ドイツ観念論の道德哲学である。これは彼にとつては観念論的な道德哲学一般のパラダイムであつた。⁽¹⁵⁾如何にホルクハイマーが個々の点でカント、フィヒテそしてヘーゲルに係わっているかを後付けることは、一つの独自の研究に値するであろう。彼の思惟の中には、いたるところでカントを見出すことができるが、しかし彼の道德哲學的省察の中には、ヘーゲルが現存していることも過小評価できない。とりわけ、現象としての△道徳▽に向けられた歴史哲學的かつ社会理論的な眼差しと純粹な当為に対する不信とは、ヘーゲルの遺産である。以下に於て、単純な類型化を行つて、ドイツ観念論の道德哲学を祖上にのせることにする。これにより、比較的新しい倫理（学）の諸端緒も考察し得るであろう。

少なくともカントとフィヒテ以降、 \wedge 道德 \vee (Moral) は、定言的 (kategorisch) な当為の性格を帯び、一般的に妥当し理性的に根拠付けることのできる行為規則の総体である。彼等の倫理学は、 \wedge 義務論的 \vee (deontologisch)、 \wedge 普遍主義的 \vee (universalistisch) として \wedge 合理主義的 \vee である。⁽¹⁶⁾
 \wedge 道徳的なもの \vee (das Moralische) とは、不特定の誰かがではなく哲学する者自身が義務付けられているもの、という意味で、 \wedge 為されるべきこと \vee (das Gesollte) である。このことは、決定済みのこととされている。⁽¹⁷⁾ ドイツ観念論の倫理 (学) は、それがいつでも \wedge 道徳的なもの \vee を \wedge 無条件に \vee 義務付けるものとしてのみ理解しようとする、という特殊な意味に於てもまた、義務論的である。従って、これ以外の全ては、単なる \wedge 賢さの規則 \vee (Klugheitsregeln) ということになる。—この倫理 (学) によれば、定言的な当為は、全ての人間に、つまり全ての理性的存在一般に、向けられる命令 (Gebote) に於てのみ、可能である。この点に、この倫理 (学) の \wedge 普遍主義的 \vee エレメントがある。 \wedge 人 (Person) たるもの \vee が信仰する全能の神が、諸々の無条件の命法 (Imperative) を言明するのであれば、それらを受け取

る個々の人格にとって、それらは十二分に納得し得るものであろう。— \wedge 合理主義的 \vee モティーフは、カントやフィヒテの倫理 (学) に於ては、 \wedge 普遍主義的 \vee モティーフから分けることができない。何故なら、彼等は、定言的に命令する道徳諸原理は \wedge 普遍的な \vee 諸原理としてのみ \wedge 合理的に \vee \wedge 根拠付ける \vee ことができる、と確信しているからである。そして、まさにこのことが、 \wedge 格律 \vee (Maxime) と \wedge 一般的法則 \vee (allgemeines Gesetz) との関係に於ける \wedge 定言命法 \vee (das kategorische Imperativ) の構造を言い表している。その際、 \wedge 普遍的なもの \vee と \wedge 合理的なもの \vee とは、単純に同じものではない。それ以上根拠付けることのできない \wedge 感情 \vee や \wedge 動機 \vee もまた、 \wedge 普遍的なもの \vee であり得るし、そして遅くともショウペンハウアー以来、まさしく \wedge 理性的なもの \vee に、単なる \wedge 部分的なもの \vee という嫌疑がかけられている。それはともかく、 \wedge 合理的なもの \vee という概念そのものに於ても、意見が分かれざるを得ない。ドイツ観念論の倫理 (学) が合理主義的であるのは、それが \wedge 道徳的なもの \vee を \wedge 理性的に根拠付け得るもの \vee と考えているからであり、そして同時に、これを \wedge 理性的なもの \vee そのものと理解して

いるからである。△理性的に根拠付け得るもの▽は、それを△根拠付ける▽△仕方▽ (Modus) によって、それ自身理性的である、という△属性▽ (Eigenschaft) を獲得する—このように、両者は関連付けられているわけである。副詞から形容詞へのこうした飛躍は、倫理(学)のあらゆる手続き(procedural)な根拠付けの—また△討議倫理▽の—基礎になっていることである。しかし、この飛躍は決して説得力を持ってはいるわけではない。まるで非理性的であることに對する全く理性的な根拠があり得るし、逆に特定のケースに於ては、我々の「本能」にではなく△理性▽に従うべき、あるいは我々が理性的と考えることに従うべき論拠が尽きてしまうことがあり得る。総じて、△理性的に▽洞察できるのは△理性的なもの▽として洞察できることのみであろう、という考えは、ヘーゲル哲学に於て頂点を極めた一つの合理主義的神話である。△同じもの▽は△同じもの▽によって、そしてこれとともに、それと△同じもの▽として、認識され得る、という原理の末裔として、こうした考えは、ヘーゲル哲学にあっては、△絶対的理性▽の哲学にまで成長を遂げる。この哲学は、とりわけそれ自身の可能性故に、△理性▽が世界を

統治し、△世界史はそれを理性的に見るひとには理性的に見える▽であろう、ということ(18)を教えている。△理性問題▽に於けるヘーゲル以降の敗北主義は、全くかの原理の呪縛の中にある。総じて哲学は、△理性を参照するもの▽ (das auf Vernunft Verwiesene) である以上、その対象の中に自己自身以外の何ものも見出すことができない「巨大なトートロジー」ではないのか、という疑いに、アドルノもなお行き着いている。(19) △形而上学的▽合理主義と△方法的▽合理主義とを区別するようになるなら、その時ようやくはじめて、△世界の非合理性▽を経験するだけで、合理的哲学の可能性に絶望してしまうようなことは、もはやなくなるであろう。(20) 倫理(学)に於ては、合理主義が制限を受けないと、理性的な道徳上の要請は理性そのものの要請である、といった考えが生じてくる。従って、その場合、あたかも、我々が理性的な仕方(道徳的なもの)と見做し得る諸々の命令は、それらの命令が理性の中にそれらの起源を持っている、という意味で、それらの命令の中には理性の声が言葉となって現れる、という意味で、それどころか、それらの命令に於ては理性そのものが△実践的▽になる、という意味で、理性的であるかのよ

うな考えが生じてくる。⁽²¹⁾

倫理(学)に於けるこうした合理主義に対して、ショウペンハウアーはいきりたつて抗議した。この点で、ホルクハイマーは彼に従った。だからといって、ホルクハイマーは非合理主義者にはならなかったが。△道德▽の△義務論的▽性格に関して言えば、ショウペンハウアーは「法則(Gesetz)、規則(Vorschrift)、借り(Soll)」といった概念を倫理(学)に導入するために、「∴」哲学には疎遠な起源、つまりモーゼの十戒(Dekalog)以外の起源を「承認しようとはしなかった。△義務▽という概念そのものは、「それに類するもの、つまり法則、命令、当為等々といった概念とともに、こうした無条件的意味で受け取るなら、神学的△道德▽の中にその起源を持っている。だから、この概念は、それが人間の自然本性の本質から、あるいは自然的世界の本質から、究極的に妥当する認証を与えてしまわないうちは、哲学的△道德▽には無縁のものにとどまる。⁽²²⁾」ホルクハイマーはこの考えを受け継ぎ、唯物論的な考えに変えている。無条件的な当為(ein unbedingtes Sollen)がいつも神学的な根をもっていること、このことに彼は異論を唱えない。無条件的な当為を

△根拠付ける▽ために、一つの絶対的な(神のそれであれ人間のそれであれ)意識への上告を必要としていること、このことに彼は異論を唱えるのである。⁽²³⁾こうした道は、唯物論者ホルクハイマーには、△定義からして▽ (Per definitionem) 塞がれている。社会理論家としての彼にとって、「義務付けは、「∴」命令や契約から」由来するのである。⁽²⁴⁾この点に関して、彼はニーチェやフロイトの影響を受けて、△義務▽、△道徳的な強要▽そして△無条件的な当為▽といった意識は、△社会的強制の内面化▽ということの中に、一つの極めて世俗的な起源を持っているのであり、⁽²⁵⁾すでにこの理由からして、神の声もしくは△理性▽の声と見做すことはできない、という指摘を行っている。△定言命法▽は、ホルクハイマーにとって、永遠の諸価値がそうであるように、観念論的な道徳理論の武器庫の中に入っている。これに対して、△仮言命法▽ (Hypothetische Imperative) は、△道德▽を△何らかの義務論的なもの▽としても特徴付けることはできない。というのは、△賢さの規則▽というのは、ショウペンハウアーにとってもホルクハイマーにとっても、△特殊道徳的なこと▽ではないからである。ショウペンハウアーは、△賢さ▽

の倫理の中に「目端しが利く方法的エゴイズム」⁽²⁶⁾しか見ない。それに対して、ホルクハイマーは、△賢さの規則▽を「調和主義幻想」に還元する。というのは、△道德▽と△賢さ▽は、現実の世俗世界では、必然的に分裂してしまふからである。⁽²⁷⁾

ホルクハイマーは簡潔に述べている。「拘束力を持つ道德的な命令は存在しない」⁽²⁸⁾と。けれども、△道德▽は存在する。△道德▽は、一つの歴史的・社会的な現象であり、△道德意識▽ (Moralbewußtsein) は、一つの心的 (魂の) 現象である。この現象を、唯物論者は、さしあたり一度は記述し説明しなければならない。△道德▽の現象学に於ても、ホルクハイマーはショウペンハウアーを拠りどころとする。このことよって、ホルクハイマーは倫理 (学) に於ける△普遍主義的▽要求を拒むことになる。△道德的なもの▽とは△無条件に為されるべきもの▽ではない。何故なら、そのようなものには現存しないからである。そして、△無条件に為されるべきもの▽は、△特殊道德的なもの▽であるわけではない。これに伴って、神学の終焉以後には、あらゆる人間を人間として義務付ける一つの審廷 (Instanz) に於てしか見出

され得ないであろう道德的な当為の根拠付けを、△道德▽の理論に於て追求しなければならない、というような論理的もしくは体系的な強制はなくなる。すなわち、倫理 (学) は義務論をやめれば、同時に普遍主義をやめることができる。

△道德▽は人間一般の現象ではなく、歴史的な現象であり、この指摘とともに、ホルクハイマー自身は、さらに△生への意志▽を否定するショウペンハウアーの非義務論的倫理学を、普遍主義的パースペクティブから歴史的パースペクティブの中へとずらす。△道德▽の歴史が本質的に市民 (ブルジョワ) 的な△個性 (個人)▽の成立と結び付けられていたとすれば、△道德▽の内容もまた本質的に△個人▽と結び付けられている。このように△道德的なもの▽そのものは、△個人的なもの▽である。ここで、ほとんど自動的に、こうした考えは相対主義である、という異議が唱えられるであろうが、これによつてホルクハイマーを驚かせることはできない。ホルクハイマーの主張によれば、△特殊道德的なもの▽は、△一般的に期待され、要求され、それどころか強制され得ない」もの▽の中に存するのである。逆に、彼が注意を喚起しているのは、市民 (ブルジョワ) 的△道德▽に於ける

△普遍主義的なもの▽の道德外の起源である。△道德▽は、彼にとつて、義務論的 (deontisch) にも存在的 (ontisch) にも、△一般的なもの▽ではない。何故なら、△一般的なもの▽は△善きもの▽であるとした形而上学は、ショウペンハウアーとともに終わりを告げてしまったからである。⁽²⁹⁾ △一般的で権能を持つもの▽は、まさしくそれが一般的で権能を持つが故に、△善きもの▽ではあり得ない▽のであり、だから、この世に於ける△善▽は、はかなきもの、弱きもの、個人的衝動、例外、それどころか、ありそうもないこと、つまり個人の衝迫や行為の持つ、予期できない本来賢からざる、諸々の善きものの中に、求めなければならない。総じて、こういう確信によつて、△批判的理論▽は、ほとんど定義できらるであろう。△道德▽の伝統的理論は、それ自身伝統的な理論であつて、△批判的理論▽ではない。⁽³⁰⁾ このことをもつてホルクハイマーは、市民 (ブルジョワ) 的△道德▽が自由、平等そして正義といった諸原理を本質的に一般的な諸原理として含んでいることを、否定しない。けれども、彼が同時に認識しているのは、それらは一義的に道德的な原理ではなく、△政治的▽な原理であるということ、すなわち、それらは、

市民 (ブルジョワ) 道德的なコンテクストに位置を移されることではじめて、特殊道德的な諸原理として、それからまた政治の基礎として、現象し得た、ということである。⁽³¹⁾ こうしたことを指摘することでホルクハイマーは、義務論的・普遍的な△道德▽を退けるにもかかわらず、自由、平等、正義への要求の普遍主義的な意味に固執することができる。もちろん、その場合、それらの要求は、もはや内在的に道德哲学的に根拠付けることはできない。けれども、これらの要求を今日△一般的かつ普遍的なもの▽として掲げようとするモチーフは、ホルクハイマーに従えば、△一般的には期待したり強いたりすることのできない善▽という意味で、それら自身道德的なのである。それらの要求は、それらの普遍主義的な意味からのみ「論理的に」帰結するわけではない。⁽³²⁾

市民 (ブルジョワ) 的△道德▽の普遍主義的局面を政治へと、その道德的局面を△個人的なもの▽へと連れ戻すことで、△道德性▽と△合理性▽とのカント的結合は、さしあたり一度は取り消されている。ホルクハイマーにとつても、△理性▽は△普遍的なもの▽であるが、しかし△道德的なもの▽はそうではない。従つて、△道德▽は、△理性▽だけを根拠

とすることはできないし、△一般的に妥当する根拠付け▽と
いう意味で理性的に根拠付けることもできない。総じて、
△根拠付け▽の可能性の限界は、唯物論者ホルクハイマーに
とって、全く閉じられた絶対的な△根拠付け▽は「観念論的
妄想⁽³³⁾」である、という洞察から生じている。絶対的要求と
いう考えばかりでなく、それらの要求を帰結せしめることが
でき、そしてそれらの△根拠付け▽が最終的に帰着せざるを
得ないであろうような⁽³⁴⁾、何らかの作為原因 (Faktizität) —
神であれ、存在であれ、絶対的意識であれ、物質あるいはま
た歴史というものであれ—を想定することもまた、唯物論的
な思惟とは相いれない。かくて、ホルクハイマーは△道徳▽
に就いて述べている。「△道徳▽は、直観によっても論議に
よっても、△根拠付ける▽ことができない⁽³⁵⁾」と。ホルクハ
イマーによると、△道徳▽を「証明する」ことはでき「な
い」し、「個々の価値を、純粹に理論的に△根拠付ける▽こ
とはできない⁽³⁶⁾」。「彼に於ては、理論的に△道徳▽を△根拠付
ける▽ことに対して、形而上学的な不信に、道徳的な不信が
付け加わる。これは、合理的な△根拠付け▽をおこなう、と
いう意味での△合理化▽が為されれば、△道徳的なもの▽は、

まさにその道徳的性格を△失い▽かねないのではないか、と
いう疑念と恐れである。如何にして個人的△格律▽は△一般
的法則▽のように見えるようになるのか、そして、ひとは
△一般的法則▽を自らなお意欲することができるのか、こう
したカント的計算を、すでにショウペンハウアーは、高尚な
見てくれを持つ△賢さの計算▽として、つまり似而非道徳的
な外面としてその仮面を剥がし、エゴイズムの正体を暴露し
ようとしていた。この議論をホルクハイマーは先鋭化してい
る。彼は△道徳的なもの▽の△合理化▽の中に、単なる△自
己保存▽の合理性がはたらいっているのを見るのである。ホル
クハイマーにとって、△道徳▽に於ける△純粹▽△理性▽は、
△純粹▽文化に於ける△道具的理性▽である。このことは
『啓蒙の弁証法』の△ジュリエット▽の断章の中で詳説され
ている。「自己保存は、科学の構成原理であり、たとえそれ
がカントに於けるように観念論的に演繹(推論)されている
のだとしても、カテゴリー表の魂(原動力)である。△私▽
(das Ich)、△統覚▽ (Apperzeption) の総合的統一性、つ
まり論理学全体が依存せざるを得ない点とカントが呼んでい
る審廷でさえ、実際には、物質的生存の所産であり、同じく

その条件なのである。⁽³⁷⁾ さて、 \wedge 道徳 \vee をこの媒体に於てもしくはこの審廷に於てのみ \wedge 根拠付け \vee ようとするならば、後に残るのは、ホルクハイマーに従えば、ある \wedge 形式主義 \vee ——「誤謬も内容も欠く手続き様式 (eine fehler- und inhaltlose Verfahrensweise)」⁽³⁸⁾——だけである。この \wedge 形式主義 \vee は、単に \wedge 純粹 \vee \wedge 理性 \vee が非理性へと移行することのインデックスであるばかりではない。それはまた、およそ \wedge 道徳 \vee になお係わっているものとは何か、という問題を投げかける。かくして、 \wedge 純粹な理性道徳 \vee は、 \wedge 啓蒙の弁証法 \vee (すなわちその形式化を代償として自然を支配する合理性が貫徹していくこと) が最後になって成立せしめたものとして、現象する。ホルクハイマーに従うと、カントはこの成り行き「啓蒙の弁証法」の諸帰結を、彼の \wedge 啓蒙家的批判 \vee という限界付けによって締め出そうとしたが、これに対してマルキ・ド・サドは、それらの諸帰結をあからさまに言い表した。⁽³⁹⁾ ブルジョワジーの暗い著述家達は、⁽⁴⁰⁾「ブルジョワジーを擁護する者達とは違って、啓蒙の諸帰結を、調和主義的ドクトリンで、逸らしてしまおうとはしなかった。彼等は、形式的理性が非道徳によりも道徳により密接に関連している、

などという虚偽の申し立てをしなかった。」⁽⁴¹⁾

かくて、ホルクハイマーの思惟に於ては、純粹な理性道徳は、自然支配の共犯であると同時に犠牲である。カントからショウペンハウアーへの歩みは、彼にとって、 \wedge 理性 \vee の自己啓蒙 (Selbstaufklärung) という点で前進であって、非合理主義への逆行ではない。唯物論的な道徳哲学は、ショウペンハウアーに従うと、もはや何らかの内容的な意味で、合理主義的ではあり得ないであろう。もちろん、この道徳哲学は、それに可能な場合には \wedge 根拠付け \vee を行行であろう。それは、 \wedge 根拠付け \vee の要求から快楽や気分に従って逃れたりはしないであろうし、その限りで、方法的な意味で合理主義的であり続けるであろう。しかし、それは、何故ひとが全てを \wedge 根拠付ける \vee ことができないかの根拠を挙げ、そうしてから、根拠を持って、特定の \wedge 根拠付け \vee の要求を退けるであろう。その際、就中問題になるのは、我々が今日 \wedge 究極の根拠付け \vee と名付けていることである。ホルクハイマーは、これを \wedge 特殊観念論的なこと \vee と考えている。「観念論は、精神的なものがある観念論にとって持っている自立的意義故に、 \wedge 自らの諸前提を絶えず新たに問うこと \vee に取り組むが、自

らの諸前提を吟味することは、唯物論に於ては、その諸前提に依存している理論がぶつかる現実的困難によって、動機付けられている。唯物論は、これらの問題に於ては、観念論的な哲学よりも、ずっと△ラディカル△ではない。⁽⁴²⁾ホルクハイマーが明らかに考慮に入れていないことは、倫理(学)の内にある△現実的諸困難△そのものこそが、△究極の根拠付け△の試みを強いることがあり得る、ということである。このことは、△道徳を道徳たらしめているもの△は△根拠付け△ることができない、という彼のテーゼを背景に置けば、理解できる。その場合には、「究極の根拠付けのできる」△道徳△といったものは、いずれにしても、木製の鉄といったものである。それ故、倫理(学)のかの内的な困難から逃れる道は、別の方向に求められなければならない。

III

義務論的、普遍主義的そして合理主義的な倫理(学)概念を退けること、この点に、ホルクハイマーの唯物論的な道徳哲学の基本ラインは、あらかじめ示されている。「諸行為は、△唯物論△に従えば、究極の絶対的テーゼから必然的には帰

結しない、ということを示すことが試みられた。「∴」この唯物論的見解は、形而上学的に根拠付けられるべき△道徳△を拒否するという消極的意義を持つばかりではない。人々が自らの△幸福△を求める努力は、△正当化△を必要としない自然本性的事実であること、このことを唯物論者達はいつも承認してきたのである。⁽⁴³⁾ここに、ホルクハイマーに従えば、それなりの理由を持つ観念論の△根拠付け△への欲求は、唯物論的な限界を見出すのである。唯物論的な道徳哲学のこの△基本的幸福主義△(Fundamental-Eudämonismus)は、カント倫理(学)の単なる対立テーゼではない。何故なら、ここで論拠として持ち出せるであろうことは、それが△幸福であること△(Glückseligkeit)よりも△幸福に値すること△(Glückswürdigkeit)を優位に置くということであるが、このことはこのことで、やはり、それが説得力を持っためには、「純粋な実践的理性」という事実(Faktum)への、すなわち、人々が△幸福△を求める努力という事実とは対立して、唯物論者にとっては、△現存しない△という欠点を持つている一つの事実への、上告を必要とするからである。⁽⁴⁴⁾唯物論的な道徳哲学の基礎にあるのは、絶対的な要請ではな

く、否定し難い事実には他ならない。しかし、こうした事実からは、——事実一般からそうであるように——規範的には何もそれ以上のことは帰結しない。それ故、「 \wedge 唯物論 \vee 」は、行為の \wedge 正当化 \vee を行為者達の歴史的的理解による \wedge 説明 \vee と代えようとする。 \wedge 唯物論 \vee は、この \wedge 正当化 \vee の中に、いつも幻想をみる。大抵の人が今日に至るまで \wedge 正当化 \vee への極めて強い欲求を抱いているとしても、彼等が重要な \wedge 決断 \vee に際して憤激、同情（共苦）、愛、連帯といった \wedge 感情 \vee に訴えるばかりでなく、彼等の衝動のエネルギーを、彼等がそれらを \wedge 習俗規範的（*sittlich*）なもの \vee として特徴付けることによつて一つの絶対的世界秩序に関係付けるとしても、だからといって、この欲求を理性的に充たすことができるかどうかは、まだ決して証明されていない。⁽⁴⁵⁾唯物論的な倫理（学）が \wedge 行為を正当化すること \vee から \wedge 理解して説明すること \vee へと後退することは、単純な誤謬ではないし、制御されない討議転換（*unkontrollierter Diskurswechsel*）といつたものでもない。「大抵の人々の生活は極めて悲惨であり、貧困と屈辱は無数であり、努力と結果は大抵全くつりあっていないから、此の世の秩序が唯一のものではないように」と

望むようになるのは、分かり過ぎるほど分かる。観念論はこの希望をあるがままに \wedge 説明 \vee しないで、 \wedge 合理化 \vee しようとするので、自然と社会的諸関係によつて強いられる衝動放棄（*Trieberzicht*）を聖化（*verklären*）するための手段となつてしまふ。⁽⁴⁶⁾「行為を究極的に正当化することは幻想的（*illusionär*）であるばかりでなく、イデオロギー的であり、 \wedge 聖化すること \vee （*Verklärung*）に帰着する。何故なら、それは、抗議と改善への希望といった感情の動きを、それらの \wedge 合理化 \vee が成功裏に決着するまで、有効にはたらかせようとはしないからである。実際、ことはそんなふうには片付かないのである。 \wedge 道徳 \vee は、ホルクハイマーに従えば、人々が「憤激、同情（共苦）、愛、連帯」といった \wedge 感情 \vee に共感するところにのみ見出されるのであり、しかも、まさしくまたそう感じるのに十分な合理的理由がなくても、そうなのである。

唯物論的な道徳哲学は、義務論的ではなく、 \wedge 幸福論的（*eudämonistisch*）である。すなわち、それは普遍主義的ではなく \wedge 個人主義的 \vee であり、 \wedge 状況に関係付けられている \vee （*situationsbezogen*）。だが、それは、合理主義的

ないとすれば、非合理主義的なのであろうか？責任を持つ行為に就いて解釈する際に、△理性▽の意義を取り下げるなら、諸々の△情動▽ (Emotionen) の比重が増す。△根拠付け▽を制限するなら、根拠付けることのできない△決断▽が幅をきかせることになる。かくして、ホルクハイマーが彼の時代の二つの最も重要で最も影響力のあった規範理論的立場、つまりメタ倫理学 (Metaethik) に於ける△情動主義▽ (Emotivismus) と△決断主義▽ (Decisionismus) に近づくとことは、偶然ではない。だが、ホルクハイマーは、諸々の△情動▽を復権するとしても、彼は単なる感情倫理 (Gefühls-ethik) を主張するのであろうか？多くの場所で、かの問題のある言葉、△決断▽が使われているとすれば、彼をカール・シュミットから区別するものは何であろうか？純粋な感情倫理からホルクハイマーの構想を区別するのは、さしあたり、それが合理主義に対立するものと考えられているのではなく、合理主義の限界への洞察の結果生じたものである、という点である。従って、一般的に言っても、△唯物論▽は、彼にとって、観念論に単純に対立する立場ではなく、本質的に、観念論△批判▽なのである。総じて、△唯物論▽と△批

判的理論▽との結び付きは、このようにのみ理解し得る。唯物論者というものは、ひとが全てを根拠付けることはできないこと、そして△理性▽―△純粹▽理性―だけで現実的行為を△動機付ける▽ことはできないこと、を知っている。背後に経験的な衝動や諸々の力が潜んでいないような、△純粹な▽当為は、唯物論者にとって、一つの神話である。だから、カントの「法則への尊敬 (Achtung vor dem Gesetz)」という言い方は、苦しまぎれの解決 (Verlegenheitslösung) のように見える。その上、こうした言い方は、この定式が△内面化された社会的強制▽を洗練された見て呉れで被い隠していることを、見誤らせる。一方での、観念論に於てはたらいしている体系化への強制から帰結する、純粹に理性的な行為動機という虚構と、そして他方での、メタ倫理的な情動主義もなお支えにしている、没理性的な△情動▽を遊離化すること (die Isolierung vernunftfreier Emotionen) とは、ホルクハイマーのピースペクティブからすれば、同じ事柄の両面なのである。『啓蒙の弁証法』の△ジュリエット▽の断章で、ホルクハイマーは、△啓蒙▽を、△理性▽と△情動▽ (Affekte) とが、それらが混じり合った状態を次第に脱し、最

後には、それぞれ、純粹な「計算器官 (Organ der Kalkulation)」としての△理性▽と、単なる自然事実としての△情動▽とに帰着する過程として、記述している。「△理性▽は内容を持つ如何なる目的も指定しないから、全ての△情動▽は△理性▽から同じ距離で疎隔されている。△情動▽は単に自然的なものとなるのである。」⁽⁴⁷⁾それ故に、純粹な△計算理性▽は、もはや道徳的に△動機付ける▽ことができない。どんな場合も、△計算理性▽から発するのは、純粹な処理能力という素っ気ない刺激 (der spröde Reiz des reinen Verfügenkönnens)、すなわち、権力のための権力という倒錯したエロースである。△自己保存▽という赤裸の論理に帰着する合理性 (Rationalität) は、ホルクハイマーにとって、それ自身、「自然の中に投げ返されてしまう」⁽⁴⁸⁾。何故なら、それは、その場に於て、自然の強制を爆破することなく逆に永遠化してしまうからである。△理性▽は、それ自身の△形式化▽ (Formalisierung) によって、自らの支配領域をますます拡大しようとするのであるが、まさにそのことによって、自らがとにかくそこから抜け出すことを望んだ当の△自然という頽落状態▽ (Naturverfallenheit) の中に、

再び沈み込んでしまう。まさにこの点に、△啓蒙の弁証法▽は存するのである。ホルクハイマーが純粹な感情倫理家ではないのは、△啓蒙▽が△啓蒙▽を裁く場では合理主義も情動主義も互いに相手に対して何ら利点を持っていないことを、彼が知っているからである。それ故、彼は純粹な△理性▽も純粹な△感情▽も擁護しないのである。

△道徳▽は、△理性▽と△情動▽とが互いに全く離れ離れになっているところでは、生き延びることができない。こういう結論から、ホルクハイマーは△道徳的感情▽という概念を捉え直して、それを唯物論的に再解釈する。ホルクハイマーは、誤解を招きやすいかたちで、△道徳▽とは一つの「魂 (Geist) のあり方」 (psychische Verfassung) である、と定式化しているが、その場合、彼は、△道徳性▽を、△道徳▽に係わる一定の△感受性▽ (Sensibilität) に基づく、△魂 (Geist) の構成秩序 (Disposition) と、考えているのである。「△道徳的感情▽を特徴付けるのは、△自然的な法則▽から逸れて、私的領有や占有に何ら係わらない、一つの△関心▽である」⁽⁴⁹⁾。たしかに、△自然的な法則▽に向かう傾動 (Neigungen) と△道徳的感情▽との差異は、カントが行

っている、△単なる傾動からの行為▽と△義務からの行為▽との区別の、合理的核心である。しかし、ホルクハイマーは、カントがしているようなかたちで、△道徳的感情▽の道徳的な質を、心理学的には説明できない純粋な合理性の情動的な作用に還元してしまうことを、拒否する。△道徳的感情▽を道徳的たらしめているものは、△道徳的感情▽に於て、現存する諸関係の△自然的な法則▽に向かう傾動を越えて指示を与える、当のものである。「△道徳的感情▽は、何かしら△愛▽と係わる。[...]但し、この△愛▽は、経済的主体としての、あるいは愛する者達の財産状態に於ける地位としての人格(Person)ではなく、幸福な社会のありうべき構成員としての人格(das mögliche Mitglied einer glücklichen Gesellschaft)に係わっている。△愛▽が向かっていくのは、市民(ブルジョワ)的生活に於ける一定の個人の機能や名望ではなく、未来に向かうその個人の欲求やエネルギーである。万人の未来の幸福な生活への方向付けは、もちろん△啓示▽に基づいてではなく、現在の△必要▽から生じるのであるが、この方向付けが、この△愛▽の記述の中に受け入れられることがなければ、△愛▽を規定することは決してで

きない。およそ人間であるかぎり万人に対して、△愛▽は彼等の実り豊かなエネルギーの自由な発展を願う。△愛▽には、生きとし生けるものが△幸福への要求▽を持っているかのように思われる。そして△愛▽はその△幸福への要求▽の△正当化▽もしくは△根拠付け▽を少しも問うことがない。「[...]伍長の指揮棒ではなく、第九交響曲の掉尾が、△道徳的感情▽の表現である。⁽⁵⁰⁾重要なことは、ホルクハイマーが、△道徳的感情▽の道徳的質を、後期の作品に於てはますます彼から滑り落ちている一つのユートピア的なパースペクティブに、結び付けているばかりではない、ということである。道徳的であるためにはユートピアを先取りすることで十分だと信じている者は、倫理(学)を歴史哲学に還元してしまう。△万人の▽△幸福への要求▽は、さらに根拠付けることはできないが、しかしまた△正当化▽を必要としない。ホルクハイマーに従えば、こうした要求の普遍主義的パースペクティブに於てこそ、△愛▽は、傾動、情動あるいは情熱(受動感性・受苦)として、総じてはじめて△道徳▽に係わることになるのである。

この意味での△愛▽は、△道徳的感情▽に於て、他者を―

カントが定式化しているように—単に△手段▽とすることなく、△目的▽として承認する当のものである。解放された幸福な人類の先取りという光に照らされてこそ、他者は目的なのである。⁽⁵¹⁾ところで、このような先取り (Antizipation) を行う魂 (心) の現実的あり方は、苦しんでいる他者の中で自己自身を認識する△同情 (共苦) ▽ (Mitleid) である。それ故、かの先取りの活動的な形姿が△連帯▽ (Solidarität) である。ショウペンハウアーと同様に、ホルクハイマーは、△同情 (共苦) ▽ を、単なる情動 (Affekt) としてではなく、△洞察▽によって媒介された情動作用 (emotionale Regung) として理解している。それゆえ、彼は純粹な感情倫理家でも情動主義者でもないのである。『啓蒙の弁証法』の中で、彼は△同情 (共苦) ▽ を、より厳密に「△一般的なもの▽と△特殊なもの▽との同一性についての感性的意識として、つまり両者の自然化された媒介作用 (naturalisierende Vermittlung) として」規定している。△同情 (共苦) ▽ 倫理が今や問題になるのは、媒介作用のこの形姿が唯一、「理性の形式化以後「…」なお残された」⁽⁵²⁾からである。まさに△同情 (共苦) ▽ が、△普遍的なもの▽と△個人的なもの▽、△一般的なもの▽と△特殊なもの▽というそれぞれ

のパスpekティブを自らの中で統一するが故に、△純粹▽理性ではなく、唯一△同情 (共苦) ▽ だけが、△道徳的なもの▽の土台を形成することができるのである。△同情 (共苦) ▽ が、思い上がったたりあるいはセンチメンタルになったりする言い訳として、解される場合には、ホルクハイマーは、△同情 (共苦) ▽ を批判する者の言い分が正当である、としている。△同情 (共苦) ▽ の△逆▽は、「市民的 (ブルジョワ) 的冷たさ」⁽⁵³⁾であって、合理性そのものではない。△理性▽そのものが非道徳的であるのは、△理性▽が市民的 (ブルジョワ) 的冷たさの器官以外でないかぎりには於てである。△同情 (共苦) ▽ と△理性▽とが、単純に対立しているのではないとすれば、唯物論者たるものもまた、必ずしも△根拠付け▽を退ける必要はない。それをあくまで退ければ、彼は決断主義者にならざるを得ないであろう。だが逆に、彼は、全てを根拠付けることができるのだから△決断▽は必要ないのだ、とも考えないであろう。ホルクハイマーは、二つの絶対的な真理要求の間の、すなわち相對主義と主観的決断の不安との間の関連を認識した。⁽⁵⁴⁾ ひととは全てを根拠付けること

はできないということ、そして我々は、もはや根拠付けることのできないところで、決断しなければならぬこと、こうしたことを承認する者は、だからといってまだ決断主義者であるわけではない。ホルクハイマーが専ら攻撃するのは、どこまでも果てしない、つまり観念論的な、 \wedge 根拠付け \vee の要求である。こうした要求は、必然的に相対主義に導かれ、実践を麻痺させるからである。さらに彼は、 \wedge 決断 \vee のためには経験的、歴史的そして予見的な知識が不可欠であることを主張する。 \wedge 決断 \vee も、このような知識が不可欠である程度に⁽⁵⁵⁾応じて、根拠付けることができるからである。

ホルクハイマーの \wedge 批判的理論 \vee は、総じて、形而上学と実証主義との間で、危うい綱渡りをしている。⁽⁵⁶⁾これと同様に、彼の道徳哲学は、純粋な合理主義からも平板な情動主義からも、また抽象的な決断主義からも、等しく距離を保ち続けている。この道徳哲学は、即自的に存在している諸価値の形而上学、すなわち \wedge 純粋な \vee \wedge 理性 \vee もしくは \wedge 無から \vee (*ex nihilo*)の英雄的 \wedge 決断 \vee とも、同じくまた、単なる \wedge 感情 \vee の実証主義とも、相いれない。さらに、ホルクハイマーの記述によれば、決断主義は、理性的に動機付けられた

諸々の \wedge 決断 \vee を潔癖に純化することによって生ずる。この純化によって、その場合、それらの \wedge 決断 \vee は、それらのエッセンスとして、抽象的な \wedge 計算 \vee 、情緒的な \wedge 衝動 \vee として純粋に自発的な \wedge 決断 \vee (*Decision*) に、分解するからである。⁽⁵⁷⁾唯物論的な道徳哲学と情動主義的もしくは決断主義的な道徳哲学との違いがどこにあるかという点、それは、後者の道徳哲学が、純粋な \wedge 理性 \vee が不充分であることに観念論的に絶望して、現実的な行為の情動的かつ意志的な部分を遊離させ、そしてそれを劇的なものにしてしまう (*dramatisieren*) のに対して、唯物論者は、この点では、より冷静に反応する、というところにある。このことは、ホルクハイマーが、 \wedge 道徳的感情 \vee に就いて引用された記述の中で用いている、それから、中心的なプログラムを呈示して \wedge 批判的理論 \vee の性格付けを行っているところで用いている、 \wedge 関心 \vee という概念に照らして、証明することができる。「社会的不正の揚棄への \wedge 関心 \vee 」は、彼にとって「 \wedge 理性 \vee の観念論的概念の唯物論的な内容」⁽⁵⁸⁾である。この \wedge 関心 \vee は、単に純粋にカント的な \wedge 理性関心 \vee でも、 \wedge 擬似超越論的な認識関心 \vee (*quasitranszendentes Erkennt-*

nisinteresse)でも、はたまた批判的理論を自然主義と
関連させることを正当化するような単なる自然事実でも
ない。⁽⁵⁹⁾ 感情や情動は、愛もしくは同情(共
苦)がそうであるように、文化から独立して現存してい
ない。同様に、人々の関心もまた、文化依存的(wenig
kulturunabhängig)である。関心という概念は、批判
的理論に於ては、一つの体系的空位であり、そしてそれ
は、残念ながら多くの概念史的研究にもかかわらず今日に至
るまで、そうであり続けている。⁽⁶⁰⁾ 批判的理論がその
関心という概念をそれ程長く直観的に明らかなものとし
て前提にしていなかったとするなら、批判的理論の規範
的な基礎という問題は、今日とは全く別のかたちで立てられ
ていたであろう。ホルクハイマーは、その概念を実際に解明
することなく、それを理論戦略的に正確に位置付けた。関
心は、単なる感情もしくは感情の状態ではない。それ
はまた、その都度の衝動のはたらきや意志のはたらきに還元
することもできない。それは、恐らく、合理的かつ認知的に
つくり上げられた、衝動の構成体と意志の構成体(rational
und kognitiv durchgearbeitete Antriebs- und Willensdis-

positionen)として、捉えられなければならないであろう。
それがつくり上げられる際に、経験的知識、自己経験、
状況解釈そして目的手段の計算が、一定の役割を演じる。
それだからこそ、関心は、論議によってもまた変え
ることができるのである。例えば、衝動のはたらきの場合に
は、そうするわけにはいかない。同時に、関心への上告
は、抽象的な決断主義を締め出す。関心に導かれた決
断は、関心そのものの中に認知的かつ合理的部分があ
る以上、論議がもはやとどかないところで生ずる純粹な
意志行為では決してない。

関心という概念は、唯物論的な道徳哲学に於ては、両
極を統合する一つの媒介概念(Vermittlungsbegriff)であ
って、一つの原理の名前ではない。関心は原理として
役立たない。何故なら、それ自身がまさしく歴史的社会的そ
して心的に媒介されたものだからである。唯物論者は彼の倫
理(学)に於て関心に訴えることにより、なるほど、揺
らいだ地盤の上に立っている。しかし、彼は同時に、他の倫
理(学)の地盤がこれよりも揺らいでいないことを否定する。
それどころか、彼はそれらの地盤は恐らく失われているので

はないかと考えている。全ての道徳原理は、歴史的かつ社会的な具体的生活諸関連の中で、位置付けられている。これらの生活諸関連は、人間の実践によって成立したのであり、しかし、それ故にまた△変え得るもの▽である。唯物論的な道徳諸原理が理論的に不確定であるのは、こうしたことを洞察したことの代償なのである。だから、ホルクハイマーの唯物論的な倫理(学)は、まずなによりも、△政治的▽倫理(学)なのである。この倫理(学)を簡潔な公式にまとめることができるのであれば、それは合理主義的な私的△道徳▽ではなく、△連帯▽ (Solidarität) と△政治▽ということになる。⁽⁶⁰⁾ この倫理(学)は、ドイツ観念論の道徳哲学に結び付くことができると考えている。何故なら、この倫理(学)によれば、少なくともカントの倫理(学)は市民(ブルジョワ)的△道徳▽を一つのユートピア的なパースペクティブの中にずらし込んでいたし、このパースペクティブは、政治的手段をもってのみ取り戻すことができる、とされるからである。ホルクハイマーに従えば、カントは、彼自身の思惟の首尾一貫性によって、市民(ブルジョワ)的△道徳▽の限界を越えて、連れ出されていた。その際には、—これが一つのテ

ーゼなのだが—その中に含意されていた普遍主義的諸原理そのものは、政治的かつ社会的なものとして、解明されていたであらう。⁽⁶¹⁾ この意味で、ホルクハイマーの△批判的理論▽は、観念論的な道徳哲学の批判者(Kritikerin)としてばかりでなく、相続者(Erbin)としてもまた理解されるのである。

IV

明確な形姿をとってはいないが、やはりそこに含意はされている、マックス・ホルクハイマーの道徳哲学に共感を覚え、私(H.S.)は、それを再構成しようと試みた。だが、その再構成に際して、共感を覚えながらもぶつからざるを得なかった体系的な難点に、いささかも言及しないならば、この再構成は不十分なものとなる。ヘーゲルの観点からすれば、この道徳哲学は、市民(ブルジョワ)的習俗規範に就いての批判的な理論と、見做すことができる。この理論のコンテキストに於ては、△道徳▽は歴史的な現象となる。ここでは、この歴史的な現象は△説明▽を必要とするが、だからといって行為の方向付けにとっての意義を失うことはない。

いずれにしても、この「 \wedge 道徳 \vee 」の義務論的、普遍主義的そして合理主義的な自己了解は、根本的に疑問視される。ホルクハイマーをヘーゲルの「 \wedge 道徳態 \vee 」に就いての哲学から区別しているのは、ホルクハイマーが「 \wedge 道徳 \vee 」を「 \wedge 揚棄 \vee 」と「 \wedge 実現 \vee 」とのマルクスの弁証法の下で包摂していることである。すなわち、「 \wedge 道徳 \vee 」と「 \wedge 市民（ブルジョワ）社会 \vee 」とは相互に規定し合っているものであり、もし「 \wedge 市民（ブルジョワ）社会 \vee 」というものを、「 \wedge 客観的理性 \vee 」を具現している包括的で具体的な「 \wedge 習俗規範態 \vee 」（Sittlichkeit）の契機として、もはや理解することができないとすれば、その場合には、「 \wedge 善 \vee 」（das Gute）を「 \wedge 今ここで道徳的に為されるべきこと \vee 」の中に汲み尽くすことはできず、「 \wedge 善 \vee 」はそれを越えて、行為のための指示を与えなければならない。⁽⁶²⁾ホルクハイマーは、市民（ブルジョワ）的「 \wedge 道徳 \vee 」に内在する言わば「 \wedge エートピア的な剰余 \vee 」を確認しているばかりでなく、彼は自らを、これと同一化し、そして政治的な実践の基準にまで高めようとしている。このことは、一道德社会学者の行う単なる道徳的もしくは政治的な決断といったものではない。ホルクハイマーはそれに対する諸々の「 \wedge 根拠 \vee 」を挙げているし、こ

のことがはじめて彼を道徳「 \wedge 哲学者 \vee 」にするのである。ところが、唯物論者たるホルクハイマーは、「歴史に於ける理性」（ヘーゲル）といった概念を、もはや援用するわけにはいかない。従って、市民的（ブルジョワ）的「 \wedge 道徳 \vee 」が歴史的にいま有力である（Geschichtsmächtigkeit der bürgerlichen Moral）という事実そのものは、この「 \wedge 道徳 \vee 」が有する「 \wedge 理性根拠もしくは拘束力 \vee 」（Vernünftigkeit oder Verbindlichkeit）の証明にはならない。カント主義者がそこに引きこもってしまう「 \wedge 純粹理性 \vee 」には、形式主義の嫌疑を、従って非道徳性の嫌疑を抱かしめるに足るものが十二分にある。「 \wedge 理性的な \vee 」 \wedge 根拠 \vee があるはず（べき）であるとすれば、道徳救済のための「 \wedge 根拠 \vee 」は、どこから手に入れることができるのであろうか？

ホルクハイマーは、たしかに、「 \wedge 道徳 \vee 」の「 \wedge 根拠付け \vee 」が体系を形成しなければならぬ、という——単純な観念論にありがちな——強迫観念から、あるいは、いかにも講壇的な立場表明のセレモニー（akademische Selbstbestätigungstituale）から帰結するのではないか、という疑いを抱いているのであるが、にもかかわらず、彼自身が諸々の「 \wedge 根拠 \vee 」

を挙げていることから明らかなように、彼は道德現象学に留まっていけない。ヘーゲル以後の諸条件の下では、総じて根拠付けを行う者は誰であれ、諸々の「根拠付け問題」を抱えており、ホルクハイマーも例外ではない。彼は伝統的な道德問題を「道德感情」と「普遍主義的な諸原理の下に於ける政治」といった二つの局面に振り分けているが、このことは問題を先送りしているに過ぎず、それによって問題は解決されてはいない。寧ろ今や、歴史形而上学に訴えることなしには答えようのない「二つの」問いが立てられている。すなわち、「道德感情」を道德的にするものは何か？そして、解放的政治の普遍主義的なパースペクティブを懐疑的な異論に対して如何に擁護し得るのか？ホルクハイマーは、この点で「解釈学的」観点を「原理論的」観点に結び合わせているが、これに結び付けられた諸問題は解決できていない。彼はもちろん、絡み合った諸問題全体の解決に際して求められるべきであろう方向を指示してはいる。このことを私は手短かに示してみたい。

ホルクハイマーに従えば、「道德感情」を資格付ける際に「感情」に固執すると、「情動実証主義」(Emotions-

ヘルベルト・シュネーデルバハ「マックス・ホルクハイマーとドイツ観念論の道德哲学」

positivismus) に行き着いてしまう。だから、彼はこれにも反対した。同じことは「関心」(Interesse) に就いても言える。すなわち、「批判的理論が自ら使う諸カテゴリーを形成する際やこれを進める全ての位相に於てはつきり自覚して」従っている、「人間の活動(能動行為)を理性的に組織化することへの「関心」」に就いてもまた、そしてまさしくこれに就いて同じことが言えるのである。この「関心」を「解明し正当化すること」がまた、ホルクハイマーによれば、「批判的理論」「そのものに課されて」いる。⁽⁶³⁾「関心実証主義」(Interessenpositivismus) は、こうした「関心」を首尾よく限定(定義)することに熟達している力による「批判的理論」の政治的馴化に最終的には帰着してしまうから、同じく排除されている。というのも、「関心」に導かれた理論「批判的理論」は、それを導いている「関心」へと逆戻りして、この「関心」そのものを対象とするからである。「関心」と「理論」との間の、このフィード・バックの過程(Rückkoppelung) は、両者の審廷(Instanz) を相互的な構成関係の中に置き、それによって両者の一面的な絶対化を妨げる。従って、「構造的弁証法」(Strukturdialektik)

を絶対的な観念論から切り離すことができるならば、このフ
 イード・バックの過程は△弁証法的なもの▽として理解する
 ことができるであろう。だが、この切り離しは不可能である
 から、私はここでは寧ろ△解釈学▽ (Hermeneutik) に就
 いて語ることにする。この言葉は、長らくフランクフルトで
 は禁句目録 (index verborum prohibitorum) に載せられて
 いたのであるが、⁽⁶⁴⁾ △関心▽と△理論▽との関係は、ホルク
 ハイマーに於て、解釈学的である。何故なら、両者は一つの
 △解釈学的な循環▽を成しているからである。理性的な生活
 諸関係への△関心▽は、一つの理論構成的な事前了解
 (theoriekonstitutives Vorverständnis) という機能を持っ
 ている。だが、この事前了解は、後から構成された△理論▽
 そのものによって「解明し正当化する」ことができる、すな
 わちその事実的ならびに規範的な意味に於て理解できるもの
 にすることができる、とされる。△関心▽と△理論▽とから
 成るこの△解釈学的な循環▽を、一人称のパスpekティブ
 と三人称のそれとの統一の結果としても、記述することがで
 きる。批判的理論家の行う△理論▽形成を規定する△関心▽
 は、同時にその諸△対象▽の側に現れ、そしてその逆のこと

も言える。このような解釈学が唯物論的であるのは、それが
 ハイデガーやガーマーと違い、それ自身の事前了解を、
 △存在▽史的ではなく、△社会▽史的に解明するからであ
 る。△批判的理論▽は、自己自身を、△運命としての存在▽
 (Seinsgeschick) としてではなく、物質的生活過程から生ず
 る現実的歴史的なもしくは歴史的に可能な諸変革の知的な局
 面として、理解する。まさにこれが、△社会理論はその対象
 領域にア・プリオリに帰属している▽という、ホルクハイマ
 ー自身が定式化したテーゼの意味である。このテーゼは一つ
 の解釈学的な姿を例証している。⁽⁶⁵⁾

実践哲学としての解釈学の限界は、次の点に於て示される。
 すなわち、実践的に意図されていることがらに含まれている、
 単に歴史的に指示されているだけではない意味を、「解明し
 正当化する」ためには、事前了解が存在史的にもしくは社会
 史的に条件付けられていることを指摘することだけでは、も
 はや不十分である、という点に於てである。△批判的理論▽
 が△関心▽を寄せている生活諸関係を△理性的に▽するのは
 何であろうか？ △批判的理論▽がそれを揚棄することを自ら
 の目的とした「社会的な不正」の△不正たる所以▽は何なの

であろうか？何が理性的で正当かは、自明では△ない▽。

△道徳的感情▽、△批判的衝動▽ (kritischer Impuls)、△実践的関心▽も、審廷としては不充分である。というのも、このような特異で (singular) 歴史的・偶発的 (historisch-kontingent) な衝動や素因は、△理性▽や△正義▽といった導きとなる概念の△普遍主義的△意味を構成することはできないからである。同じことは、解釈学的な自己了解 (hermeneutische Selbstverständigung) といったかたちの諸々の△反省▽に就いても言える。というのも、理論家がとる立脚点からして、彼には△理性▽や△正義▽が普遍的な原理のように△思える▽としても、その立脚点が歴史や生活世界によって条件付けられていることを、当のそれらの△反省▽がますます明らかにするからである。△理性▽や△正義▽をそのように普遍主義的な原理として見做すことは、解釈者の客観主義的な後退を意味しているであろう。こういう後退は、彼がイデオロギー批判家として自らを理解していればいるほど、それだけ許し難いことになる。

ホルクハイマーは、正当にも、市民 (ブルジョワ) 的△道徳▽と道徳哲学との普遍主義を破壊したのであるが、しかし

ヘルベルト・シュネーデルバハ「マックス・ホルクハイマーとドイツ観念論の道徳哲学」

一五九

同時に、そこで指示されていることを、—自由、平等そして正義という理想を—政治的に救い出すことを試みた。だが、まさにこの点で、解釈学的にはまさしく回避することのできない△根拠付け問題▽が彼を再び絡めとっている。ホルクハイマーは単なる解釈学者ではない。何故なら、彼は、とにかく、△根拠付け問題▽を、一つの△原理的▽問題として、真剣に受けとめているからである。彼は△批判的理論▽に就いてこう述べている。「これ「△批判的理論▽」が人間の活動 (Aktivität) の目標として歴史的分析から取り出す諸観点、とりわけ、理性的に、つまり一般性「普遍的理念」に対応して、社会を組織することは、諸個人もしくは公共的精神には正しい形式で臨在していないが、人間の△労働▽に内在している。これらの諸傾向を経験し知覚するには、一定の△関心▽が欠かせない。⁽⁶⁶⁾△理論▽を構成する△関心▽と△理論▽的に探知される△関心▽との間の△フィード・バック▽に於ては、正しく設定された歴史分析から、実践的な目標を取り出すことができる。—両方の△関心▽は最終的には同じことがらに關係している。ここでの、こういう考え方は解釈学的である。これに対して、△社会を理性的に組織する▽と

いう理念は人間の「労働」そのものに内在している、というテーゼは、もはや単に解釈学的ではない。このテーゼは、原的に考えられているのであるが、しかし、ホルクハイマーによつて、どこに於ても、より詳しくは根拠付けられていない。別のところで、彼はこう述べている。「理性的な社会という目標は、今日ではもちろん想像力 (Phantasie) の中でのみ掲げられているように見えるのであるが、それぞれの人間の中に現実に (素質として) 組み込まれている (wirklich angelegt)。⁽⁶⁷⁾」しかし、ここでもより詳しい展開は見当らない。こうした類の定式化が示していることは、ホルクハイマーが「批判的理論」の中で「根拠付け」の「欠如」に少なくとも感付いた、ということである。自由、平等そして正義といった請け出されるべき (einzulösende) 市民 (ブルジョワ) 的理想を、文化的に特異なこと (kultur-spezifische Kuriosität) あるいは単なるイデオロギーに過ぎない、という嫌疑から守るためには、実践的政治的な「関心」と「批判的社會理論」とが相互に条件付け合う関係にあることを指摘するだけでは、不充分であること、このことをホルクハイマーは見極めていたのである。両者（「関心」と「理論」）が

「解釈学的循環」に於てただいたちごっこをしているに過ぎないかぎりでは、相対主義的な懐疑家やイデオロギー批判的なそれが主張することがあくまで正しいことになる。そしてその場合には、「批判的理論」は、無力でたちまち幻滅しかねない知識人達からなる「内乱 (市民戦争)」の一方の側の党派 (eine Bürgerkriegspartei) 以上のものではない。

「根拠付け問題」のコンテクストに於て、人間の「労働」に関して、すなわち「それぞれの人間」に関して、もしくは、「人間」という、「批判的理論」を規定する一定の概念⁽⁶⁸⁾に関して、述べられたことは、初期のホルクハイマーにあっては、単なるエピソードに過ぎない。後に彼はカント的立場に再び近づいた。しかも、三十年代の政治的諸経験が、歴史的諸「傾向」へのただでさえ脆弱なヘーゲル＝マルクスの信頼をも消し去ってしまった程度に、正確に応じて。人間の「労働」の中に、もしくは「それぞれの人間」の中に、現実に (素質として) 組み込まれているとされる、「普遍的に」理性的なものとは—もしそれが単に「道具的理性」ではないとするなら—何であろうか？ 『啓蒙の弁証法』の中で、ホルクハイマーはカントの「理性」概念の二重の意味を指摘してい

る。「△超個人的な超越論的自我▽(das transzendente überindividuelle Ich)としての△理性▽は、△人々の自由な共同生活▽(ein freies Zusammenleben)という理念を含んでいる。この共同生活に於ては、人々は△一般的な主体▽(allgemeines Ich)として自らを組織し、全体の自覚的な連帯(bewußte Solidarität)に於て、△純粋な理性▽と△経験的な理性▽との間の確執を揚棄することになる。この自由な共同生活は、真実の一般性という理念(wahre Allgemeinheit)、すなわちユートピアを、呈示する。けれども同時に、△理性▽は△計算する思惟▽という審廷を形成する。この思惟は、自己保存の諸目的のために世界を整理し、そして対象を単なる感覚材料から抑圧の材料へと準備するという機能以外を知らない。⁽⁶⁹⁾自然支配の器官(Organon)であることの中に汲み尽くされない、△理性▽の理性たる所以(Das Vernünftige an der Vernunft)を、ホルクハイマーとアドルノは、『啓蒙の弁証法』に於ては、△理性▽の△自己反省▽ (Selbstreflexion der Vernunft)の中に、捜し求めた⁽⁷⁰⁾。このことは、明らかに、ホルクハイマーが引用した章句に於て賛意を示しながらカントに就いて述べていること

のずっと背後に留まっている。市民(ブルジョワ)的△道徳▽の指導概念は△批判的理論▽の指導概念でもあるが、これらの指導概念の普遍主義的意味を、とにかくヘーゲル、マルクスそしてニーチェの道徳批判がいったん世に現れてから後に、ひとが再構成することができるのは、カントとともに、△理性▽そのもの△の中に▽、△人々の自由で連帯した共同生活▽という理念が、考えないでいるわけにはいかない(nicht wegdenkbar)エレメントとして、明示される場合だけである。自然を支配する△合理化▽(naturbeherrschende Rationalisierung)の、メカニズム、帰結そしてコストを、単にここに銘記するするだけでは、ここでは不充分である。だが、△理性▽を理性たらしめる△理性▽概念が△自由な社会的連帯▽の理念を含んでいるのだとすれば、何が△それぞれの人間▽の中でこの理念を呈示するのだが、依然として問われなければならない。ここに於て、△意識哲学▽ (Bewußtseinsphilosophie)がアポリアを越えられないとすれば、△批判的理論▽が△言語論的もしくはコミュニケーショナル論的な根拠付け▽に移行することが、説得力を持つことになる。これに代わるべきものは、今日に至るまで見当らな

い。△批判的理論▽の中の—ここでは就中倫理(学)に於ける—△根拠付け問題▽を前にして目を閉じてしまわないなら、ひとはもはや「コミュニケーション理論的転回」(Kommunikationstheoretische Wende)を、それが墮罪であるかのように嘆いたり、それを逆戻りさせようなどとはしないで⁽⁷¹⁾あろう。

V

△コミュニケーション倫理(学)▽ (Kommunikationsethik) もしくは△討議倫理(学)▽ (Diskursethik) は、これに対して、△批判的理論▽の遺産を相続し、さらにそれを前進させようとしているのであるが、こちらはこちらで、如何にしてそれが観念論的な倫理(学)に対するホルクハイマーの異議に耐えるつもりなのかを、熟考してみなければならぬ。△討議倫理(学)▽は、△為されるべきこと▽を△理性的に根拠付け得るもの▽として論証しようとし、△動機付け問題▽ (Motivationsfragen) を締め出すのであるが、この意味では、△討議倫理(学)▽も、義務論的、普遍主義的そして合理主義的である。⁽⁷²⁾△討議倫理(学)▽が道徳問

題を普遍的に拘束力のある (universell verbindlich) 諸規範の問題として定式化したとき、この△討議倫理(学)▽は、総じて△善なるもの▽としての△道徳的なもの▽に就いて語っていたのであろうか。このように△討議倫理(学)▽はホルクハイマーから問われざるを得ない。ホルクハイマーは△幸福論者▽ (Eudamionist) に留まる。何故なら、彼は、形而上学以後の時代には義務論的倫理(学)は不可能である、と考えているからである。同時に、ホルクハイマーには、—彼以前ではショウペンハウアーとニーチェとにそうであったように—△善なるもの▽と△理性的なるもの▽との同一性は、合理主義的偏見に、見えざるを得ない。倫理(学)に於いて普遍主義的△妥当要求▽ (Geltungsansprüche) を掲げることができるのは、△意思は善き意思になり得るためには、より純粹につまりより理性的にならなければならない▽ということが、信じられている場合だけである。だが、ひとが△善き意思▽をもはや純粹な意思と、つまり△専ら理性的な意思▽と同一視しないとしても、△理性的なるもの▽が△善なるもの▽なのかどうかは、依然として問われなければならない。我々が理性的に根拠付けることができることは、すでに、

そして△そうであるが故に▽、△善きこと▽なのであろうか？ 倫理(学)に於ける△実体的な▽ (substantiell) 合理主義のみならず、△手続き的な▽ (prozedural) 合理主義もまた、△善なるもの▽への問いかけを、未決のままにしている。

従って、△討議倫理(学)▽は、それが拘束力のある諸規範の△普遍性要求▽を△手続き的合理性▽を媒介にして確保しようとする程度に応じて、△道徳的に善なるもの▽を視野から失う危険に晒されている。ユルゲン・ハーバーマスは、この点を考慮して、次のことをやむなく白状している。すなわち、△手続き的＝合理主義的な、そしてそれ故に、形式主義的な倫理(学)▽は、△規範的な正義問題▽ (normative Gerechtigkeitsprobleme) に制限され、△善く正しい生活▽を評価的 (evaluativ) に問うことを締め出さなければならぬこと、つまり、この△手続き的な倫理(学)▽は、こうした問いかけを、せいぜい一般的な△拘束性要求▽を伴う規範提案のための候補として、扱うことができるに過ぎないことを。⁽⁷³⁾ 我々が、△討議倫理(学)▽はホルクハイマーの唯物論的な道徳哲学よりも相対主義問題をうまく片付ける

ことができる、と一度仮定してみるならば、唯物論的な道徳哲学から討議倫理家へ、次のような誘いの手が伸びることはあり得ないであろうか？ すなわち、△理性的に正当化されたもの▽を問題とする際に△善なるもの▽に就いてもまた語り得るように、規範の根拠付けの基礎 (die Grundlagen der Normenbegründung) を△拡大させる▽という誘いの手が。△善なるもの▽を達成するためには、私の見るところ、ひとは、規範の根拠付けに於ける純粋な△認知主義▽ (Kognitivismus) を放棄し、△情動主義▽や△決断主義▽に接触することを不安がらず、△情動的▽ (emotiv) かつ△意思的▽ (voluntativ) なファクターの中に立ち入らなければならぬであろう。「これに対して、「討議倫理家はこう答えるであろう。こうしたことは、△動議付けの問題▽に係わるに過ぎないのであって、倫理(学)に於て論議されている当のことがら△妥当性を持つことの意味▽ (Geltungssinn) に係わるのではない、と。だが、ホルクハイマーからは次のことを学ぶことができる。すなわち、道徳哲学に於て△関心▽に就いて―しかも、カントが「道徳的感情」と呼んだ、△理性の自己自身への関心▽という、疑問の余地のある

△関心▽に就いてばかりでなく——真剣な考慮を払うならば、
 △動機▽を心理学の中に押しやってしまうわけにはいかない、
 ということを。△関心▽を考慮する唯物論的倫理(学)は、
 △関心▽を△一般化する能力▽ (Verallgemeinerungsfähig-
 keit) へのカント的な△関心▽をも唯物論的に——だからとい
 って、再び歴史的相対主義に陥ることなく——解釈しなければ
 ならない。この△関心▽、すなわち△正当なるもの▽への
 △関心▽とは、どういうものであるか？ これは単に、
 △正当なるもの▽は何か、を△知ること▽ (wissen) への、
 △正当なるもの▽を△識ること▽ (kennen) への△関心▽
 なのであろうか？この△関心▽は、△正当なるもの▽を△承
 認すること▽ (Anerkennung) をも、含んでいないであろ
 うか？ すなわち、△正当なるもの▽と、自らの△決断▽に
 於て△正当なるものとして承認されたもの▽に従おうとする
 △意思▽とに、△情動▽を介して結合することをも、含んで
 いないであらうか？

ホルクハイマーの道徳哲学は、倫理学者達による△基礎に
 関する議論▽に於て、純粋な△コミュニケーション的理性▽
 の批判を、少なくとも提起することができる。すなわち、討

議倫理家が、現実的な△道徳性▽の、コミュニケーション的
 な諸条件ばかりでなく、情動的な諸条件や意思的な諸条件を
 も、視野に入れるならば、彼はおそらく△討議によって根拠
 付けられたもの▽を実践的に有効なかたちで△承認▽する
 (praktisch folgenreich anerkennen) ——方法的に締め出され
 ている——諸々の△動機▽の中に、視野から落ちていた△善な
 るもの▽を再び認識することができるであらう。「カント哲
 学と啓蒙」(一九六二年) という論文の中で、ホルクハイマ
 ーは次のように語っている。すなわち、献身と淨福への能力
 (die Fähigkeit zu Hingabe und Glückseligkeit) は、「…」
 全体の福祉 (Wohl des Ganzen) のための労苦にとって、自
 己表出 (Selbstentäußerung) にとって、それどころか理論
 的なカテゴリー的思惟にとって、前提を「成している」と。
 (74)
 ここで明らかにされているのは、△道徳的なもの▽への純粋
 に認知的な△関心▽でさえ、△単に▽認知的なことからでは
 ない、ということである。とすれば、△道徳的なもの▽を実
 践的に有効に△承認▽することは、なおさらのこと、倫理的
 な主知主義 (Intellektualismus) がそう考えるようには、
 △単に▽認知的なことからではないのである。何故に、我々

はそもそも、△何が道徳的であるか▽を、知ろうとするのか？ 何故に、我々は△根拠付けの討議▽ (Begründungsdiskurse) を遂行するのか？ ホルクハイマーの示していることであるが、△善なるもの▽は△討議によって根拠付け得るもの▽ (das diskursiv Begründbare) と一致し得ない。何故ならば、△討議による根拠付け▽ (diskursive Begründung) そのものは、△批判的理論▽が全体としてそうであるように、それどころか△理論▽一般がそうであるように、△討議によっては根拠付け得ないもの▽に依存しているからである。「献身と浄福」への能力は、「全体の福祉のために労苦」したり、「自己表出する」際に、それどころか「理論的なカテゴリー的思惟を理解する」際に、いつも前提されている。そして、こうしたこと全てがひとまとめにされて、△批判的理論▽そのものがすでに従っている△関心▽を、はじめに構成するのである。

かくして、△道徳的なもの▽への専ら認知的な△関心▽でさえ、専ら認知的なことがらではない。我々が△道徳的観点▽ (moral point of view) 、すなわち△実践的な狙い▽に於て△普遍化▽というパースペクティブをとるとき、この

ときようやくはじめて、そうした△関心▽が、専ら認知的ことがらとなる。ホルクハイマーから学べることであるが、△道徳的なもの▽への△認知的な▽△関心▽そのものは、それが△純粹に▽認知的でないときには、それ故、いまだなお必ずしも△道徳的▽であるわけではない。だが、△格律▽や△関心▽を△普遍化▽することに於て、計算された自己保存という全く没道徳的な△目的合理性▽が表現されかねないとするならば、何がそれらの△普遍化▽に於て道徳的なのか？

(合理化の貫徹された社会に於ては、一般化可能 (verallgemeinerungsfähig) な原則に従って生きることが△賢い▽のである。) カントにとっては、この問題は立てられなかった。何故ならば、彼にとっては、△道徳的に善なるもの▽は△理性的なもの▽と一致したからである。だが、△理性的なもの▽は、△善なるもの▽の、たしかに必要な条件ではあるが、しかし決して十分条件ではないとすれば、△普遍化▽だけではもはや△合理性▽から△道徳性▽への歩みには充分ではない。ホルクハイマーの見るところ、△道徳性▽を構成するためには、△道徳▽への△関心▽そのものがすでに道徳的でないければならない。オポチュニストやシニカルな人も、道徳的

なそれとは別の根拠からだとしても、△道德的なもの▽に実践的に△関心▽を持ち得る。言われていることは、△道德的に善なるものとして認識されたもの▽を实践的に△承認▽することに、とりわけ (a fortiori) 妥当する。△承認問題▽ (Anerkennungsproblem) は、「何故道德的であるのか？」という問いのかたちで従来論じられている。⁽⁷⁵⁾ この問いは、討議倫理的な問いのかたちに移されると、次のようになる。

「何故、私は道德的討論に——ここで、私がこの討論への参加によって倫理に係わる規範をやはりいつもすでに承認していたことが、私に超越論的に論証され得る——そもそも参加すべきなのであろうか？」この問いに対する答えを、それ以上根拠付けることのできない△決断▽の中に、もしくは賢明な同一性確保 (Identitätssicherung) の△計算▽の中に、求めるならば、⁽⁷⁶⁾ △討議によって根拠付けられるもの▽を实践的に有効に△承認▽することを、いかなる意味でも△道德的に善なるもの▽として特徴付けることのできない諸々の△動機▽に、再び引き渡してしまふことになろう。すでにカントが知っていたように、ひとは△道德的に善なるもの▽を、まさしく道德的な根拠以外の根拠からも、実践的に有効に△承認▽

できるのである。

かくて、ホルクハイマーの△批判的理論▽は、道德△ならば▽に▽道德哲学の、情動のかつ意思的な基礎をも、考慮にいれる。何故なら、この△批判的理論▽は、△道德性▽は単なる△合理性▽から再構成することはできない、ということを知識したからである。こうした基礎を、この△批判的理論▽は、△道德的感情▽と呼び、これをさらにまた△正当なるもの▽への△関心▽の基礎に、すなわち△討議倫理(学)▽が純粹に認知主義的に根拠付けることができると信じているものの基礎に置く。この△「批判的」理論▽が唯物論的であるのは、この△理論▽に従えば、△善き意思▽はもはや△純粹な意思▽として記述することはできないからであり、そして、この意思の道德的質は、△道德的感情▽を伴い、不確定的 (kontingent) な条件の下でのみ形成されるからである。この△道德的感情▽が現存するという保証はア・プリオリには存在しない。究極的には不確定的な、文化的事実としての「献身と淨福」への能力が、△自然法則からは外れてしまふ⁽⁷⁷⁾ △関心▽を、そもそも、ようやくはじめて構成するのである。この能力は、△善なるもの▽と△正当なるもの▽

くの問うたことについても、同じくそれを〈承認すること〉としても、〈動機付け〉の資源である。しかし、この能力は単にこれ〈ばかり〉ではない。この能力こそが、〈善を意思のたぬの意思〉(Wille zum guten Willen) を成すのであるから、この能力は〈善きもの〉〈そのもの〉の一つの必要条件である。

[原註]

- (1) Cf. Max Horkheimer, *Kritische Theorie, Eine Dokumentation*, hrsg. von Alfred Schmidt, Band I, Frankfurt am Main 1968, S. 45.
- (2) Ibid., S. 46.
- (3) 理論形成と実践的関心の関連の問題は拙著『批判の所を参照のしよ』 *Kritische Theorie*, Band II, I. c., S. 112.
- (4) Ibid., Band I, S. 55.
- (5) Cf. ibid., S. 77ff. und Band II, S. 71f. und S. 62ff.
- (6) Ibid., Band I, S. 75 und 74ff.
- (7) Cf. ibid., S. 82ff. und Band II, S. 76.
- (8) Ibid., Band I, S. 79.
- (9) Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 13.
- (10) Cf. Horkheimer, *Kritische Theorie*, I. c., Band I, S. 82 ff.

(11) Karl Marx, *Deutsche Ideologie*, in: Karl Marx, *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landsbut, Stuttgart 1953, S. 361.

(12) Cf. Anmerkung 3.

(13) Horkheimer, *Kritische Theorie*, I. c., Band II, S. 190. 『社会研究誌』と論文「歴史的理論と批判的理論」がその論を載せられた時にな、この「階級社会を揚棄する」の「関心」と表現をなす。[Cf.] *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 6, hrsg. von Max Horkheimer, Paris 1937, S. 292 (Nachdruck München 1970). - 理論と関心の関連は拙著『批判の所を参照のしよ』 Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, I. c., Band II, S. 162f., und Band I. S. 91f.

(14) Cf. Theodor W. Adorno, "Kulturkritik und Gesellschaft", in: *Prismen*, Frankfurt am Main 1955, S. 77f.

(15) ホルクハイマーによる観念論的な道德哲学の性格は拙著『批判の所を参照のしよ』 Horkheimer, *Kritische Theorie*, I. c., Band I, S. 72f.

(16) これらのメルクワールはクーゲルの〈道德態〉という概念にもあてはまる。もっとも彼はこれを具体的な〈習俗規範態〉の契機として規定しているのであるが。これらの諸規定の〈討論倫理(学)〉への適用に関しては、V (5節) を参照のしよ。

(17) フォイヒテとクーゲルがこの当為(Sollen)を、その場合、〈単なる〉当為として、すなわち主体(主観)の有限性のインデックスとして解釈していることは、ある限

味を(正義性)をもたらしめた。このため、倫理に関する議論—とりわけヘーゲリアン達とのそれ—は、今日に至るまで重い負担を課せられてきた。ある一つの—カント的な—それではな—目的論的な—スペースタイプに於てのみ、ひとは、〈われわれを義務付けるもの〉として〈為されるべきこと〉(Gesollte)を、〈善なる〉〈為されるべきこと〉と、ひまろく非現実的なこと〉、〈まなを實現したること〉と、同一視するべきである。

- Cf. Odo Marquard, "Hegel und das Sollen", in: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1973, S. 37ff. — *ヘーゲルと善なる善なるの批評と回つてのエンペインマンとマンローの義務論の批判* (社) — 一種の批判 (上記参照) だが、ホルクハイマーの「規範的批判」を「批判」を「規範」を「批判」を「批判」

- (81) Cf. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg (5) 1955, S. 31.
- (61) Cf. Herbert Schnädelbach, "Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno", in: *Adorno-Konferenz* 1983, hrsg. von Friedeburg/Habermas, Frankfurt am Main 1983, S. 66ff.
- (28) Cf. hierzu Herbert Schnädelbach, "Über Irrationalität und Irrationalismus", in: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, hrsg. von Peter Duerr, Band II, Frankfurt am Main 1981, S. 155ff.
- (12) Cf. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Einleitung, A 29ff.

- (28) Arthur Schopenhauer, "Über die Grundlage der Moral", Pg. 4, in: *Werke* in 10 Bänden (Züricher Ausgabe), Band VI, S. 161ff.

- (23) Horkheimer, *Kritische Theorie*, Band I, l. c., S. 39 und S. 42.

- (24) Ibid., S. 105.

- (25) Ibid., S. 92.

- (26) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I, Anhang; Kritik der Kantischen Philosophie, in: *Werke* in 10 Bänden, Band II, l. c., S. 639.

- (27) Horkheimer, *Kritische Theorie*, Band I, l. c., S. 93.

- (28) Ibid.; zum folgenden cf. ibid., S. 91ff.

- (29) Cf. Max Horkheimer, "Die Aktualität Schopenhauers", in: Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967, S. 256ff.

- (30) Cf. Carl-Friedrich Geyer, *Kritische Theorie, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Freiburg/München 1982, S. 131.

- (15) 「出鱈目の批判」 [...] 規範的批判。In: Horkheimer, *Kritische Theorie*, Band I, l. c., S. 98; auch Horkheimers Bemerkungen zu Kant: ibid., S. 88ff. und S. 94ff.

- (32) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, l. c., S. 206. V (5編) 参照。

- (33) Horkheimer, *Kritische Theorie*, Band I, l. c., S. 81. 1) だが、ホルクハイマーが「の表現を唯一無条件の善」

主義という代案を暗示に提示している。この新マリネットリース主義は、我々の同時代の新保守主義の哲学的支柱として、あらゆる倫理(学)を、その都度すべてに生かされたヘーゲルスから、解釈し、そして根拠付けようとする。ホルクハイマーもこの考えに従っているが、しかし彼はこの考えを批判的かつ懐疑的である。

-Zum Neoristotelismus cf. Herbert Schnädelbach, "Was ist Neoristotelismus?", in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main 1986.

- (63) Horkheimer, *Kritische Theorie*, Band II, 1. c., S. 193.
 (64) 「美語主義論争」に於いて、ホルクマン・ハイムマンズが、フランクフルト学派の弁証法的立場を、解釈学的立場として代弁した。
 (65) Horkheimer, *Kritische Theorie*, 1. c., Band II, S. 148; ferner: Jürgen Habermas, "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", in: Theodor W. Adorno/Hans Albert/und andere, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969, S. 156f.
 (66) Horkheimer, *Kritische Theorie*, Band II, 1. c., S. 162.
 (67) Ibid., S. 199.
 (68) Ibid., S. 159.
 (69) *Dialektik der Aufklärung*, 1. c., S. 67.
 (70) Ibid., S. 38ff.
 (71) Cf. dazu als interessantes Dokument: *Hamburger Adorno-Symposium*, hrsg. von Löblich/Schweppenhäser,

Lüneburg 1984.

- (72) Cf. Jürgen Habermas, "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm", in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S. 53 ff.
 (73) Cf. Jürgen Habermas, "Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform rational?", in: *Rationalität. Philosophische Beiträge*, hrsg. von Herbert Schnädelbach, Frankfurt am Main 1984, S. 220f.
 (74) Cf. auch Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, Band I, 1. c., S. 247f.
 (75) F. H. Bradley, "Why be moral?", in: *Ethical studies* (1876); Gernot Reibenschuh, "Warum moralisch sein? Zur Kritik soziologischer Moralbegründung", in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. von Manfred Riedel, Band II, Freiburg 1974, S. 85ff. (cf. auch Hinweise in den Anmerkungen).
 (76) Cf. dazu Habermas, "Diskursethik", 1. c., S. 108ff. 4
 ール・オットー・ノールは「決断主義的残滓」の現存を一度も否定しない。これに対して、ノーバーマスは「ここで、懐疑家に、彼が人格として生き残る事実的諸条件を、指摘しようとする。これによって、彼はホップズとホップズ主義に近い立場を代弁する。」
 (77) Horkheimer, *Kritische Theorie*, Band I, 1. c., S. 93.