

道徳の社会理論——マルクス主義から社会学理論を 經由してアドルノとハーバーマスの自我論へ

桐原隆弘

目次

はじめに

1. 道徳の社会理論の系譜
 - 1-1. マルクスとヴェーバー
 - 1-2. カウツキーとシュタウディンガー
 - 1-3. デュルケムとミード
 2. 批判的社会理論における道徳論と自我論
 - 2-1. ホルクハイマー「道徳と唯物論」(1933年)
 - 2-2. ホルクハイマー／アドルノ『啓蒙の弁証法』(1947年)
 - 2-3. アドルノ『道徳哲学の諸問題』(1963)
 - 2-4. アドルノにおける「自我の弱さ・弱体化」
 - 2-5. ハーバーマス『史的唯物論の再構成』(1976年)
 - 2-6. ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論』(1981年)
 - 2-7. ハーバーマス『人間的自然の将来——リベラ的な優生思想への道?』(2001年)
 - 2-8. ミヒャエル・クヴァンテのハーバーマス批判
- まとめ

はじめに

道徳の社会学的考察(習俗の科学 science des mœurs)をもって道徳哲学(倫理学)を代替することはできない。しかしながら前者と後者とは道徳の本質を解明するうえで相即不離である。このように主張したのは倫理学者デイヴィッド・ロスであった。

道徳の社会学的「起源」と倫理的「妥当性」との関連にかかわるこの問題を詳細に論じたのが、批判的社会理論(「フランクフルト学派」)であったと解することができるのではないか。その中でもとくにアドルノとハーバーマスは、複雑化する現代社会における社会統合のための規範の妥当根拠を、自我の反省的意識(アドルノ)または複数の主体間の討議を通じての合意(ハーバーマス)に求めようとしている。批判的社会理論を代表する彼らの間には共通点よりもむしろ相違点の方が目立つが、本稿はそ

の共通点と相違点が特徴的に表れている論点の一つとして、彼らの「自我」論に着目する。

批判的社会理論はマックス・ホルクハイマーがフランクフルト社会研究所の第二代所長に就任して以来、彼が主導した学際的研究プログラムに端を発する。社会研究所に何らかの形で関わった思想家たちは広い意味でマルクス主義の系譜を受け継いでいるとはいうものの、彼らのマルクスへの態度は一様なものではない。とくに、イデオロギー批判(社会進歩の桎梏としての道徳の批判)と規範性(社会進歩を促進する道徳、とりわけ正義概念)の擁護との緊張関係という、カール・カウツキー以来の問題にいかに向き合うかによって、論者の態度は分かれる。

アドルノとハーバーマスは、役割論またはシステム論に顕著に見られるような機能主義的合理性一元論から規範的合理性を救い出そうとする姿勢を共有する。一方、環境世界や他者とのかかわりの中で主体的自我を形成する能力に関し、アドルノは社会統合の「同一性(Identität)」に対する個人の「非同一性(Nichtidentität)」を強調するのに対し、ハーバーマスはとくに「言語論的転回(linguistic turn)」の思潮を取り入れて以降、社会制度の集団的同一性——といってもそれは一義的には理念的な同一性であって、既存集団の実体的同一性を意味するものではないが——と主体の自己同一性との相即関係を強調する。ただしハーバーマスはのちに、生命操作技術の問題を論じるにあたり、コミュニケーション論を中心とする言語哲学研究の背景のもと、比較的ストレートに自我論を、生物学的条件への不介入および自然発生性の保持を前提とする「自己存在可能性(Selbstseinkönnen)」として展開している。

そこで問題となるのは、自我論として展開される両者の人間理解が、社会構造の歴史変化とどのように相即的に捉えられているか、である。この点につ

いては、ミヒャエル・クヴァンテによる近年のハーバーマス自然観の批判が、とくに唯物史観とのかかわりにおいて参考となる。以下においては、上に挙げた論者の諸論考の内容を概観し、コメントを付すことによって、上述の問題を体系的に論じる手がかりとしたい。

なお、「道徳の社会的考察」として本稿が念頭に置いているのは、道徳の「規範論的考察」すなわち道徳規範の妥当性・非妥当性を直接に研究対象とする規範倫理学とも、道徳に関する言語・論理分析ないし認識論的・存在論的分析を行うメタ倫理学とも区別して、道徳現象全般を主として社会的背景との関連を中心に、実証的に研究する方法である。もとより実証的研究といっても社会学（ないし社会科学全般）において一定の確立された基準があるわけではないが、実証的社会学研究においてマックス・ヴェーバーの価値自由（Wertfreiheit）がある程度共有され得る方向性であるとは言えるであろう。

本稿は「道徳の社会理論（Gesellschaftstheorie der Moral）」を標榜するが、これは「道徳の社会学」とは異なり、価値自由には拘泥することはなく、なおかつ規範倫理学とは異なり、道徳規範を社会構造から切り離して抽象的に、普遍妥当性の観点から考察することもない。また「道徳の社会理論」は道徳の言語・論理分析には立ち入らない点でメタ倫理学とも区別されるが、後者が主観主義／客観主義ないし実在論／非実在論の文脈で社会存在論の問題を、また自由意志の問題を扱う限りにおいて、メタ倫理学と共通の地平に立つ。

1. 道徳の社会理論の系譜

道徳の社会的考察に最も強いインパクトを与えたのは、言うまでもなくマルクスの「唯物史観」である。ただし、唯物史観が道徳の社会的考察に対して与えた影響はけっして直線的で単純なものではない。むしろそれに対してはまず、勃興期にあった19世紀後半の社会学自身のサイドからある種の反動が生じた。さらに、その反動を乗り越えて唯物史観の哲学的エッセンスを明確化しようとする試みが（広義の）マルクス主義においてなされた。さらには、社会学（および社会心理学）が市民権を得る中で、唯物史観とは直接の接点を持たない形で、道

徳に関する固有の社会的考察が展開された。そうした過程の中で、道徳の社会理論（習俗の科学 science des mœurs）は形を変えつつ、徐々に倫理学本流の周辺に地歩を固めていくことになる。批判的社会理論における道徳論は基本的にそうした複線的な理論史的背景を持っている。

そこで本節ではまず、マルクスの唯物史観の「定式」と、それへのマックス・ヴェーバーによる反論を概観し、それに続いて（広義の）マルクス主義内部における、道徳の問題をめぐる唯物史観の哲学的精緻化、さらにデュルケムおよびミードによる道徳の社会的（社会心理学的）考察について概観しておこう。

1-1. マルクスとヴェーバー

カール・マルクスは『経済学批判』（1859年）の序言において、社会構造の歴史的变化とイデオロギー（上部構造）との対応関係を次のように「定式化（formulieren）」した。

人間は、その生活の社会的生産において、一定の、必然的な、かれらの意志から独立した諸関係を、つまりかれらの物質的生産諸力（materielle Produktivkräfte）の一定の発展段階に対応する（entsprechen）生産諸関係（Produktionsverhältnisse）を、とりむすぶ。この生産諸関係の総体は社会の経済的機構を形づくっており、これが現実の土台（die reale Basis）となって、そのうえに、法律的、政治的上部構造（ein juristischer und politischer Überbau）がそびえたち、また、一定の社会的意識諸形態（bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen）は、この現実の土台に対応している（entsprechen）。物質的生活の生産様式は、社会的、政治的、精神的生活諸過程一般を制約する（bedingen）。人間の意識がその存在を規定する（bestimmen）のではなくて、逆に、人間の社会的存在がその意識を規定するのである。[...] このような諸変革[生産力の発展によって既存生産関係が生産力の発展によって桎梏となり、生産関係がくつがえされること]を考察するさいには、経済的な生産諸条件におこった物質的な、自然科学的な正確さで確認できる変革と、人間がこの衝突を意識し、それと決戦する場となる法律、政治、宗教、芸術、または哲学の諸形態、つづめていえばイデオロギーの諸形態（ideologische Formen）とをつねに区別しなければならない。ある個人を判断するのに、かれが自分自身をどう考えているかということにはたよれないのと同様、このような変革の時期を、その時代の意識から判断することはできないのであって、むしろ、この意識を、物質的生活の諸矛盾、社会的生産諸力と社会的生産諸関係とのあいだ

に現存する衝突から説明しなければならないのである。¹

引用文から明らかなように、マルクスが「定式化」を試みているのは生産力と生産関係との間の、また生産関係と「上部構造」ないし「意識」（「イデオロギー」）との間の「対応（Entsprechung）」関係であって、直接的かつ一方的に生産力が生産関係を、さらに生産関係が上部構造ないし意識（イデオロギー）を「規定する」という意味での「因果関係」ではない。「人間の意識がその存在を規定する（bestimmen）のではなくて、逆に、人間の社会的存在がその意識を規定するのである」とも主張されているが、ここで言う「規定（Bestimmung）」はむしろ前文（「物質的生活の生産様式は、社会的、政治的、精神的生活諸過程一般を制約する（bedingen）」の「制約（条件；Bedingung）」とほぼ同義であると思われる。生産様式（生産力および生産関係）が意識（イデオロギー）の形態の「制約条件」となっているというところに力点が置かれているのである。実際、これに続く文でマルクスが主張しているように、「法律、政治、宗教、芸術、または哲学の諸形態」は、それらを「規定」ないし「制約」しているものの、人びとに意識されないまま発展していく生産力と、既存の生産関係との「矛盾」・「衝突」を「意識し、それと決戦する場」でもあり、まさにこの意識化の作業を、マルクスは彼の歴史把握（Geschichtsauffassung）の課題としたのである。意識されず、見えない矛盾・衝突の意識化。これはきわめて政治的・実践的な課題であって、生産力から生産関係へ、さらに意識・イデオロギーへ、という歴史発展における単線的・一方的な因果的規定関係を意味するものではない。このことは基本的に、『経済学批判』の引用箇所では明示されていないが「イデオロギー」に明確に含まれる「道徳」についても当てはまる²。

ところでマルクスは『経済学・哲学草稿』（1844年）において、資本主義的生産様式に対応する意識形態として禁欲道徳と国民経済学との分裂および相互補完関係（いわば「分業」関係）を挙げている。

彼〔国民経済学者〕は労働者を一個の非感性的な、要求の無い存在（ein unsinnliches und bedürfnisloses Wesen）にしてしまう、ちょうど労働者の活動をいっさいの活動

からの一個の純抽象物（eine reine Abstraktion von alter Tätigkeit）にしてしまうのと同様に。したがって彼には、労働者のいかなるぜいたくも非難すべきだと思われるのであって、その最も抽象的な要求を超え出るものは〔…〕すべて、彼にはぜいたくと思われる。したがって国民経済学、この、富の学問（Wissenschaft des Reichtums）は、同時に断念、窮乏、節約の学問（Wissenschaft des Entsagens, des Darbens, der Ersparung）であって、ほんとうにそれは、清潔な空気とか身体の運動とかの要求までも人間から省いて節約するほどになる。この、驚くべき産業の学問（Wissenschaft der wunderbaren Industrie）は、同時に禁欲の学問（Wissenschaft der Askese）であって、その真の理想は、禁欲的だが暴利を貪る吝嗇家（der asketische, aber wuchernde Geizhals）と、禁欲的だが生産をする奴隷（der asketische, aber produzierende Sklave）とである。〔…〕国民経済学は——その世俗的で情欲的な外貌にもかかわらず——一つのほんとうに道徳的な学問（eine wirklich moralische Wissenschaft）、最も道徳的な学問（die allermoralischste Wissenschaft）である。〔…〕国民経済学者が生活と人間性とにかんして君から奪い取るすべてのものを、彼は貨幣と富において君に補償するのであって、君ができないすべてのことを、君の貨幣ができる。³

国民経済学の道徳はかせぐこと、労働と儉約、しらふであることだ（Die Moral der Nationalökonomie ist der Erwerb, die Arbeit und die Sparsamkeit, die Nüchternheit）。〔…〕道徳の国民経済学は、良心、徳、等々に富んでいることだ（Die Nationalökonomie der Moral ist der Reichtum an gutem Gewissen, an Tugend etc.）、だが私が存在しないとすれば私はどうして有徳的（tugendhaft）でありえよう？ 私がなにひとつ知らない（nichts weiß）とすれば私はどうして良心（ein gutes Gewissen）を持ちえようか？——道徳は一つの尺度を、国民経済学は別なある尺度をといったように、それぞれの領域が別なそして反対の尺度を私に当てるということは、疎外（Entfremdung）の本質のうちにその根底がある。〔…〕国民経済学が道徳にたいする関係は〔…〕じっさいただ、国民経済学的諸法則が道徳にたいしてもつ関係でしかありえない。〔…〕国民経済学と道徳との対立もまた一つの外見にすぎないのであって、それが一つの対立であると同じく、他方ではなんら対立ではないのである。国民経済学はそれなりのしかたで道徳的諸法則を表現するだけの話である。（171-172頁）

ここで示されているような道徳のイデオロギー批判は、唯物史観がたしかに歴史「把握（Auffassung）」の図式ではあるものの、それはきわめて政治的・実践的な意味内容を持つということを含意している。

その意味で、『プロテスタンティズムの倫理と資

本主義の精神』(1905年)におけるマックス・ヴェーバーの唯物史観への異議申し立ては、少なくとも、同書では直接には名指しされていないマルクス自身の上述のような歴史把握の指針そのものに対する直接の異議申し立てとはならない。つまりヴェーバーは同書において、救済への確信を強めるということを中心とする(すなわち功利主義におけるようにもっぱら現世利益を目的とするのではない)、プロテスタンティズムの天職(Beruf)思想(「神のために働く」こと)、世俗内禁欲および方法的・合理的生活実践の「倫理(Ethik)」ないし「理念(Idee)」、すなわちある種の狂信をも含む宗教観念が、初期資本主義の「精神(Geist)」として具現化されたとするテーゼをより史実に裏付けようとしている。ここで言う「精神」とは、とりわけ「被造物神化」を拒否しつつ、現世における社会全体の幸福の増大を、あくまでも来世の救いを得るための手段として図ることを目指して、富の私的蓄積および拡大再生産のサイクルに邁進するという、営利を支える生活態度や職業観念のことである。

その際彼は、「宗教改革を「歴史的発展における必然的な」ものとして経済の推移から演繹しようとするような見解は捨てねばならない」としている⁴。これは同書第1章第2節の唯物史観批判(「そうした「理念」[生活態度や職業観念]などといったものは経済的状況の「反映(Wiederspiegelung)」あるいは「上部構造(Ueberbau)」として生まれてくるのだとする素朴な唯物史観(der naïve Geschichtsmaterialismus)」52頁)に対応する。ヴェーバーは唯物史観に対抗して、「資本主義精神(der kapitalistische Geist)」が「資本主義の発達(die kapitalistische Entwicklung)」に先行し、「因果関係が「唯物論」の立場から想定されるものとは逆の関係になっている」事態さえ突き止め得るということを、ベンジャミン・フランクリン(マサチューセッツ出身)を輩出したニューイングランドにおいて、隣接植民地(のちの合衆国南部諸州)にくらべて早い時期から人びとが利益計算に長じていたという事実を引き合いに出して証明しようとしている(52頁)。

とはいえ、ヴェーバーにとってこの「因果関係(Kausalverhältnis)」の明確化は、(唯物史観におけるように)「物質的基礎」が「社会的政治的組織

形態」を、さらに「時代の精神的內容」を規定するのであれ、逆に(唯心史観におけるように)規定関係がその逆となっているのであれ、それ自体として学問的関心を誘うものではない。

一面的な「唯物論的(materialistisch)」歴史観にかえて、これまた同じく一面的な、文化と歴史の唯心論的な因果的説明(eine ebenso einseitig spiritualistische kausale Kultur- und Geschichtsdeutung)を定立するつもりなど、私にはもちろんない。むしろ「研究の準備作業(Vorarbeit der Untersuchung)」としてであれば「両者ともひとしく可能」であることになるのであって、これに対しいずれの立場も「研究の結論(Abschluß der Untersuchung)」として主張されるならば、両者とも歴史的眞実(die historische Wahrheit)のために役立つものとはならないだろう。(369頁)

ヴェーバーにとっての学問的関心事はむしろ、「理念(Idee)」というものが一般に歴史のなかでどういう風に働くかを例示する(134頁)ことにある。具体的には、「問題の「精神」の質的形成と全世界にわたる量的拡大のうえに宗教の影響がはたして、また、どの程度に与って力があつたかということ、および資本主義を基盤とする文化のどのような具体的側面がそうした宗教の影響に帰着するのかということ(136頁)こそがヴェーバーの関心事である。「物質的基礎(materielle Unterlagen)」(すなわちマルクスの言う「生産力」)、「社会的政治的組織形態(soziale und politische Organisationsformen)」(同じく「生産関係」)および「精神的內容(der geistige Gehalt)」(同じく「上部構造」「イデオロギー)」それぞれの間のきわめて複雑な相互影響関係(das ungeheure Gewirr gegenseitiger Beeinflussungen)のうち、かれはとりわけ、「特定の形態の宗教的信仰と天職倫理との間に[…]「選択的親和関係(Wahlverwandtschaften)」が認められないか、また認められるとすればそれはどの点でか」という問題をクローズアップしたに過ぎない。

一方マルクスにおける歴史叙述の方法は、「社会的、政治的、精神的生活過程」に対する「制約条件」としての「物質的生活の生産様式」をクローズアップしたのものとして、ヴェーバーとはちょうど逆の性格を持っている。このことは、彼の時代において理論的に先行する、あるいは哲学界において優勢であった歴史把握がヴェーバーにおけるように唯物史観

ではなく、ヘーゲルに代表されるいわば「唯心史観」（たとえば「自由の理念の自己展開過程」の叙述としての歴史哲学）であったことと関連がある。だがマルクスは「社会的、政治的、精神的な生活過程」に対する、その「制約条件」としての「物質的・生活の生産様式」からの一方的な「因果関係」を定式化したわけではけっしてない。マルクスの関心事はむしろ、歴史把握を通じての社会の変革という実践にある。

一方、ヴェーバーにとってこの実践的関心に対応するものを見出すのは容易ではないが、おそらく一つには、『プロ倫』結論部分で彼が示唆したように「禁欲的合理主義の歴史的生成とその純粋な功利主義への解体のあと」（368頁）を探ることがそれに当たる。ここでは詳述し得ないが、この問題意識は英米資本主義を支えたと彼が考えたピューリタニズムと、ドイツ資本主義を支えたと彼が考えたルター主義との相違に基づいて、「純粋な功利主義（der reine Utilitarismus）」の跋扈にいわば「精神的」資本主義を対置するという意図と結び付いているように思われる。だがこのような意図をヴェーバーが抱いていたとしても、けっしてそれはドイツ精神を鼓舞するショービニズムと直結するものではなかったことは、第一次世界大戦において彼が好戦的な戦争賛美⁵に加担しなかったことから示されるように思われる。

1-2. カウツキーとシュタウディンガー

マルクス以後の（広義の）マルクス主義者の課題の一つに、唯物史観の哲学的精緻化を挙げることができよう。この課題は社会変革を代議制民主主義の枠内で実現していくかそれとも革命による急激な社会変革を目指すかといういわゆる「修正主義論争（Revisionismusstreit）」論争（1899年-1903年）と密接なかわりを持つ。社会変革の実践から遊離した形での大学アカデミズム内の哲学的・科学的考察は、たとえ（本稿の問題関心でもある）生産様式とイデオロギー相互の関係を主題としていても、マルクス自身にとっては直接の関心事とはなり得なかった。一方、マルクスの社会変革ビジョンがそれなりの市民権を獲得するとともに、史的唯物論がより広範な知識層に共有されることを目指すという意味でも、マルクスが主戦場としたジャーナリズムと政治

の世界だけではなく、大学アカデミズムにおける厳密な議論の対象となり得る形に史的唯物論を精緻化することは不可欠であった⁶。

こうした文脈から重要な意義を持つのが、エデュアルト・ベルンシュタインやカール・フォアレンダーの新カント派の影響を受けた業績であるが、本稿では彼らの包括的な業績⁷ではなく、「道徳と社会」の関係性に焦点を絞った二人の政治活動家・著述家の業績に注目したい。一方は、思想的にも政治的にもマルクス・エンゲルス直系に属し、修正主義にも当初距離をおいたカール・カウツキーの『倫理と唯物史観』（1906年）であり、もう一方はマルクス主義的思想を広い意味で受け入れつつ、生活協同組合設立にかかわるなど独自の社会活動に献身したフランツ・シュタウディンガーの『道徳の経済的基礎』（1907年）である。

カール・カウツキー『倫理と唯物史観』（1906年）

シュタウディンガーが『道徳の経済的基礎』（1907年）序文で述べているように、カウツキーの考察は唯物史観を倫理の問題に応用する点に特徴を持つ。これに対しシュタウディンガーは道徳現象の本質分析を目指したのだという。後者はテンニエスの「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」の二分法に「客体関係」を付け加えることにより、道徳現象の社会構造との関連を解き明かそうとしている（後述）。

まずはカウツキーの所説を概観しておこう。そこで特徴的であるのは、社会的矛盾から遊離した道徳は社会進歩の阻害要因となるというイデオロギー批判の主張を明確に打ち出している点である。

——道徳諸規範（die sittlichen Normen）は社会とともに変化するが、社会的欲求とは異なり一様かつ同程度にではない。道徳規範は習慣となるために容易に規範として承認される。だが道徳規範がいったん規範として根付くと独立自存し、技術進歩、生産力の発展、社会的欲求の変化とは異なる道を歩む。

道徳の諸規約（die Satzungen der Moral）は、生産様式の上にそびえ立つ他のより複雑な上部構造（der ideologische Überbau）と同様の状況に置かれている。すなわち上部構造は自身の基盤（生産様式）から解放されてしばらくの間独立自存するのである⁸。

社会の精神的諸要素はしばらくの間、社会におい

て自立して作用し得る。このことにより、期待された相互作用が見出されたように思われた。すなわち、経済が精神に影響をおよぼし、精神が経済に影響をおよぼす。両者は社会発展を以下のいずれかの仕方
で支配することになる。すなわち、まずは経済要因が、それに続いて精神的推進力が社会を前進させるか、それとも両要素が併存しつつ、ともに共通の所産を作り出す、言いかえるならわれわれの意欲と願望が固い経済必然性の力を打ち砕き変容させるかのいずれかである。

経済と精神的上部構造——道徳、宗教、法、芸術等——との間には相互作用が存在する。他のイデオロギー的諸要因と同様に、道徳もまた経済発展および社会発展を促進することが可能である。一定の社会的規約は一定の社会的欲求に対応するものであるため、それは一定の社会様式に適合すればするだけ、一層社会の共通作用（das gesellschaftliche Zusammenwirken）を容易にする。

つまり道徳は社会生活を促進する作用を再帰的に及ぼす（zurückwirken）が、それは道徳が社会生活に依拠しており、道徳がそれを生み出した社会的欲求に適合している限りにおいてである（S. 128f.）。

道徳が社会に対して独立自存するや否や、すなわち道徳がもはや社会によって規定されることがなくなるや否や、道徳の再帰的作用（Rückwirkung）は異なる性格を有するようになる。道徳が独立して発展するようになったとしても、それは形式論理上の展開にすぎない。道徳が変化する外部世界の影響を締め出すや否や、道徳はもはや新たな世界像（Anschauung）を生み出すことはなくなり、すでに得られた世界観から矛盾を取り除き、その世界観を一様のものとするだけとなる。だがこのことによって、精神は獲得されたイデオロギー的の上部構造を固定するだけのものとなり、自身の置かれた立場を超え出る作用を果たさなくなる。これに対し本来、新たな矛盾、新たな問題が生じることによってのみ、実効的な発展は実現可能となる。ところが人間精神はその本性上、矛盾を解消しようとする傾向を持つ。矛盾や問題は環境が精神に及ぼす作用によってのみ生み出されるのである。

道徳的規約が自立するや否や、それは社会進歩の要素たることをやめる。こうして人間社会において

は、動物世界においては見られないことだが、道徳が不可欠の紐帯であることをやめ、社会生活の耐えがたい締め付けの手段となるのである（S. 129f.）——

フランツ・シュタウディンガー『道徳の経済的基礎』（1907年）

シュタウディンガーによれば、人間の三つの基本関係（Grundbeziehung）は、共同体（Gemeinschaft；各人の自由意志に基づいて形成され、共通の目的を達成すべく協働する関係）、社会（Gesellschaft；財と用益の交易 Verkehr の関係）、および客体関係（Objektverhältnis；人間を自然物と同様、狡知と強制力 List und Gewalt を通じて操作・支配対象とする関係）である。客体関係においては、人間の尊厳（Menschenwürde）や人権（Menschenrecht）は成り立たないのだという。

これら三つの基本的関係と道徳との関係をシュタウディンガーは以下のように叙述する。

——人間の三つの基本関係の推移は最終的には経済的基礎に基づいている。基本関係が相互に結びつく固有の様態は明らかに人間相互の振る舞いの様態すなわち道徳と法とを制約する（bedingen）ので、結局のところ道徳と法も経済的基礎に基づいている。ちょうど河床が川の流れによって制約されるのと同様に、道徳と法は経済構造によって制約される。

流れる川にとって水が活動要因であるのと同様に、道徳と法においては生活の必要物の獲得（経済）が活動要因である。経済こそが生きた主体であって、人倫と法則（Sitte und Gesetz）において規定（bestimmen）された外形がそうであるのではない。法則は外形（Umform）であって生きた主体の持つ形態（Form）とは異なる。ここで形態というのは川でいえば流れる水そのものの形態であって、外形である河岸は河流そのものの形態よりもずっと広く深い。経済と法（および道徳）との関係も同様である。経済が具体的形態を持つとすれば、法（および道徳）は外形であり、その意味で上部構造（Überbau）である⁹。

従来の発展は人間の大量の諸活動の無意識の副次諸作用によってなされてきた。その諸作用が集積して初めて何事かが不首尾であるということが認識されるのである。そこでは明確な洞察、意識された意志とは異なる諸力が先導している。各人は自身

の目的と意欲とを有するが、共同の意志によるコントロールの管轄にはない諸力すなわち物質的強制力(materielle Gewalten)こそが決定力を有する。

だが唯物論、または狭義には史的唯物論(der historische Materialismus)のこの側面は、不可避の必然性ではけっしてない。われわれはむしろ、洞察の高まりとより高度の生活形成への大衆共通の関心とによって、根本的な変革がなしとげられると期待してよい。この変革はわれわれを社会諸力の盲目的支配から解放し、われわれを共同体的に統制された社会支配へと導いていくであろう。ちょうど19世紀においてわれわれが法則の認識を通じて自然を広範にわたり支配するという自由を手に入れたのと同様に。共通の関心事に対する共同体による意識的統制(die bewußte gemeinschaftliche Kontrolle über gemeinsame Angelegenheiten)は「必然の国から自由の国への飛躍」(エンゲルス)である。だがこうした見方は観念論である(S. 7)。

三つの基本関係のうち、共同体関係のみが正常な関係を保持する道徳を生み出す。道徳が可能でありまた現実的であるのは、共同体が存在する限りにおいてである(S. 10)。

交易関係は客体関係と共同体関係の中間に位置し、それぞれの混合形態である。財や用益の交換が自由になされる限りにおいて、交易関係は共同体と共通点を持つ。だが交易の目的とするところは共同体的(gemeinschaftlich)ではなく、客体関係におけるように対立的(entgegengesetzt)であり、相手の利益ではなく自己利益を求めている。商業の標語は「最も安い市場で購入し、最も高い市場で売れ」である(S. 19)。――

1-3. デュルケムとミード

すでに述べたように、史的唯物論は観念論的・唯心論的歴史把握への対抗から生まれた。そこで生産様式に対する上部構造(イデオロギー)として特徴付けられた道徳は、たとえば禁欲道徳において経済利益の追求と労働者のいわば「清貧」との相互矛盾を含む形で現れる(『経済学・哲学草稿』)。この禁欲道徳を永遠不変の法則と見なすならば、マルクスの観点からはこうした道徳は社会の発展を阻害するものとなる。

一方、禁欲道徳を逆に資本主義発展の精神的原動

力と見なしたのがヴェーバーであった。彼は唯物史観だけではなく、唯心論的歴史観をも複雑な歴史現象を単純化したものであるとしてその妥当性・有効性を否定するが、少なくともこれらの還元主義的な歴史観はマルクスも賛同するところではない。むしろマルクスにとって重要なのは歴史把握を通じての社会変革という実践的課題であった。実践的課題としてヴェーバーに該当するのは資本主義の「精神」の復興の可能性(またはその断念および学問的中立性すなわち価値自由への退却)である。利益獲得のための単なる競争と化した現代資本主義における「禁欲的合理主義の純粹な功利主義への解体」に直面して、剛毅な経営者個人の判断力、決断力、行動力という「精神」を再評価し、それらを資本主義に取り戻すことは可能であるか、それともそれは「鉄の檻」と化した無精神の官僚制資本主義の現状に何ら影響を及ぼし得ないのではないか。これこそがヴェーバーの実践的問題関心である。

道徳的主体としての「個人」に力点が置かれているのはマルクスではなくヴェーバーの考察においてである。しかし道徳現象の学問的考察は、唯物論か唯心論か、といういわばイデオロギー論争からは具体的には展開され得ない。唯物史観に立脚しつつ道徳問題を主題的に論じたカウツキーやシュタウディンガーの考察においても、道徳現象一般について知見が深められた面はあるとはいえ、肝心の道徳的自我の構造はブラックボックスに閉じ込められたままである。

さてこうした状況下、文化人類学と発達心理学の発展を念頭に置きつつ、この道徳的自我の問題を勃興期の社会学の枠内で、とくに社会構造との関連付けによって解明しようとしたのがエミール・デュルケムであり、またジョージ・ハーバート・ミードであった。概略的に言えば、道徳的自我の社会的構造に関する彼らの業績がマルクス主義との論争に直接関わらない文脈で(あるいはミードにおけるように、そのための客観的条件を欠いた状態で)達成された――その意味で唯物史観を直接の論敵としたヴェーバーの場合とは彼らの社会学の目指すものは異なる――のに対し、彼らの業績を受け継ぎつつ、それまで道徳的自我の問題を正面から扱ってこなかったマルクス主義との関連性において、当該問題を解明しようとしたのが批判的社会理論であった。

のちに触れるように、ハーバーマスの『コミュニケーション的行為の理論』（1981年）はデュルケム『社会学と哲学』（1924年）およびミード『精神・自我・社会』（1934年）の道徳的人格性の理論を比較しつつ論じている。そこでまずは両者の見解の相違について重要な一つの論点に触れておきたい。

この点はハーバーマスも（またそれ以前にデュルケムに関してアドルノも）指摘するところだが、ミードには自我ないし人格の個別性・主観性／主体性を強調する傾向があるのに対し、デュルケムには自我ないし人格の集団的・客観的特質を強調する傾向がある。批判的社会理論はとくにこの点を敷衍して自我ないし人格と社会構造との間の弁証法を展開した。しかしさしあたり問題となるのは、それぞれの結論（個別性・主観性／主体性の重視か、それとも集団的・客観的特質の重視か）における相違が、結論に至る論拠と論証の相違に興味深い仕方に対応しているということである。

すなわち、デュルケムは分子現象、生命現象、精神現象、社会現象を非還元主義的構成、または階層構造を伴う全体論的構成において捉えようとした。デュルケムは次のように述べている。

個々の細胞には観念を発生する力がないので、観念は各細胞を食み出している。どんな表象もこれらの要素が若干協力しないで発生するものはないが、しかし表象生活は厳格に各神経細胞要素間に配分され得るものではない。表象の生活は、集団生活が個人の団結によって構成された全の中にしか存在しないように、これらの要素の結合に従って形成された全の中にしか存在し得ない。この二つ〔表象の生活と集団生活〕は共に各々その実体の一定の部分に帰属させ得るような部分をもって構成されているのではない。各々の心的状態はこの様に、神経細胞の固有性質に対しては、丁度社会現象が個人の性質に対して持っていると同じ相対的独立の条件にある。心的状態は単純な分子変化に還元され得ないので、大脳の諸部分に別々に発生し得るこの種の変化の支配下にはない。心的状態の支柱である細胞群全体に作用を及ぼす物理的な力だけが、心的状態にも作用を及ぼし得るのである。〔…〕思想は厳密に云うと脳の内部の各局所に宿され得ず、思想は脳のある部分に他の部分以上に深い関係を持っているときでも、そこに宿っているのではない。この瀰散〔ビサン〕的性質はそれだけでも、思想が何か別種的なものであると証するのに十分である。何となれば思想がこのように瀰散的である為には、その構成様式が脳物質のそれではなく、その結果思想は独自の存在様式を有していなければならないことが絶対に必要であ

る。〔…〕生の諸様相が分子の異なった集団に基礎を持つという論も〔…〕容認しがたい。生はそのように分割されるものではない。生は一である。従ってその座としては生活物質の全体しか持ち得ない。生は全の中に存するのであって、部分の中に存するのではない。従ってもし生の根拠としては、生を合成結果とする諸要素の力に生を配分する必要がないとすれば、脳細胞に対する人の思想と、個人に対する社会事実とが、なぜにそれと同様であり得ないのか。¹⁰

このような社会存在論的論拠に基づいて、デュルケムは社会的全体の優位を結論として導き出し、社会的全体に関する一種の実在論にすら足を踏み入れる。

集団表象が個人意識に外部的であると、ある意味で云い得るというのは、これらの表象が個別的に考えられた個人から発生するのではなく、それらの個人の協同から発生するからである。この二つ〔集団表象と個人意識〕は全く異なっている。共通の結果を作り上げるとき、個人は各々その持ち分を出すには違いないが、個人的な感情は、集団が発展させる独自の力の作用の下でたがいに結合するのではなく社会的なものとはなり得ない。〔…〕一つの化学的な総合が起こって、化合された各要素を集約し統一し、この化合のためにこれらの要素は変化を受けるのである。〔…〕この化合から出てくる合成結果は、ちょうど全が部分を食み出すと同じく各々の個人意識を食み出している。この結果は〔個の単なる集合を食み出しそれ以上のものである〕全体によって存在し、全体の中に存在しているのである。たしかに個々のものはその何かを含んでいるであろうが、しかしどの個にも全体的には存在していない。それが真実に何であるかを知るには、その個の集まりを全体として考察せねばならない。集団は個人意識の介在によってしか意欲し、感情し、活動し得ないのではあるが、集団が考え、感じ、意欲するのである。（56-57頁）

とはいえ、デュルケムの立場を個の独自の存在意義を認めない全体主義（Totalitarismus）と断じるのは不適切であろう。むしろ彼の立場は欧州大陸型の共和主義、またはルソーの想定していた民主主義のモデルに近い。とくに次の文章におけるように、彼は個人の生存と発達とを社会において蓄積される文化（civilisation）に求めており、同時にまた彼は道徳について、義務としての側面だけでなく個人の集団への愛着をもその必須要件と見なしている。彼によれば、個人の自発的な献身がなければ文化発達はあり得ない。社会的全体とは個人格の自発的協働を

前提とする道徳的全体であり、個人を奴隷化することによって特定個人（または少数者）の意志貫徹する全体主義的独裁とは元来なじまない。

社会に結ばれているということは、[...] 社会理想に結ばれているということである (Tenir à la société, c'est ... tenir à l'idéal social)。さて我々の各々にはこの理想の幾分かがあるのである。したがってどの個人もこの理想から来る宗教的尊厳 (respect religieux) を何かの程度に授かっていることは当然である。集団に対する愛 (l'attachement au groupe) は、間接的ではあるが必然的に個人に対する愛 (l'attachement aux individus) を含み、そして社会の理想 (l'idéal de la société) が人類理想 (l'idéal humain) の一特殊形態であるとき、また市民の類型 (le type du citoyen) が大体において人間の共通型 (le type générique de l'homme) と一致するとき、我々が愛着を持つのは人間としての限りにおける人間 (l'homme en tant qu'homme) である。これは個人間の同情の感情 (sentiments de sympathie interindividuelle) と、この感情が吹き込む行為とに与えられた道徳的性質を説明するものである。(119 頁)

社会は個人意識にとって超絶の対象である、事実社会はすべての点で個人を超えている。社会は個人を形質的 (matériellement) に超えている。何となれば社会はすべての個人力の団結によって生まれたのだから。この形質的な大きさ (grandeur matérielle) は、それ自身だけでは不十分である [自足的なものではない]。宇宙もまた個人を超え、その大きさをもって個人を圧倒しているが、しかし宇宙は道徳的ではない。社会は単なる物質的な力とは異なったものである。それは一つの偉大な道徳的存在 (une grande puissance morale) である。[...] 文化 (文明 civilisation) は結合した個人と相次ぐ時代の協働とによって生まれる。したがって文化は根本的に社会の産物である。それを産んだのは社会であり、それを守護し、個人に伝えるのも社会である。我々は社会から文化を受ける。しかるに文化とは我々が最大の価値を置くすべての財の全体である。これは人類の最高価値の全体である。社会は文化の泉であると同時に守護者 (la source et la gardienne de la civilisation) であるがゆえに、社会は文化を我々に伝えた伝送路であるがゆえに社会は我々より無限に豊富な無限に高い存在 (une réalité infiniment plus riche, plus haute que la nôtre) として我々に現われる。(121-122 頁)

かくして社会は、我々に対する関係では超絶的であると同時に内在的で、そして我々はこのようなものとして社会を感じず。社会が我々を食み出していると同時に我々に内在的であるのは、社会が我々の中で、我々を通じてのみ生存し得るからである (En même temps qu'elle [la société] nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut

vivre qu'en nous et par nous)。あるいはむしろこう云ってもよい。社会はある意味では我々自身であり、我々自身が一番よい部分である。何となれば、人間はその受けた文化の限度においてしか人間であり得ないから。我々を真実に人間的存在とするものは、思想、感情、信仰、行為の規律の全体すなわち我々が文化と呼ぶものから我々が摂取したものである。ずっと以前にルソーはこのことを云っている。人間は、もし社会が与えたものすべてを奪い去られれば、感覚だけの存在として残るだけで、動物と大して相違のないものとなるであろうと。[...] 社会的存在である言語を失い、心的機能を失い、単なる生理力に支配された状態から] 解放されてみずから一つの人格 (une personnalité) を作り得るとすれば、それは別種の強い力の蔭に身を置き得たからである。これは強い力である。何となればそれはすべての個人力の結合であるから。しかしそれは知的な道徳的な力 (force intelligente et morale) であって、その結果自然の盲目的な無道徳的な力 (les énergies inintelligentes et amORALES de la nature) を中和し得るのである。それは集団の力 (la force collective) である。人が自由に対する権利 (droit à la liberté) を持つと証明することは理論家に許されていよう。しかしこの証明の価値がどうであろうと、確実なことは、この自由は社会を通じてしか現実とならない (c'est que cette liberté n'est devenue une réalité que dans et par la société) ということである。(123-124 頁)

とくに最後の引用箇所において、「集団の力」すなわち社会的支配による自然支配という、『啓蒙の弁証法』の著者たちが批判的に考察することになる文明の見通しが、あからさまな肯定的評価を伴って明記されている。この自然支配を批判的社会理論 (とくに第一世代のホルクハイマー、アドルノら) は全体主義とりわけファシズムに直結するものと見なす。かりにデュルケムがファシズムの時代を生きたならば (彼の生没年は 1958 年-1917 年) どのように自身のかつての文明の見通しをあらためて評価したか、興味深いところではある。それはともかく、少なくとも第一次世界大戦前夜の彼が活躍した当時において、デュルケムは「個人の自由が社会を通じてのみ可能となること」と「社会が個人を介してのみ可能となること」との予定調和を疑ってはいなかった。

さて、デュルケムとは対照的に、ミードは結論としては道徳的人格としての個人の主観性/主体性を強調する。だがその結論に至る論拠はデュルケムと共通の面を持つ。それは個人の自己意識が社会ない

し社会化を前提としているということである。

われわれは、かくかくしかじかの家族関係や政治的關係をもち、地理学上のある一点に位置し、ある国籍をもった個人として生みつけられる。こういうことのすべてが、「me [客我]」を構成している状況を表現している。しかし、そうなる必然的に、その生物体は、自分が存在している過程の内部で「me」に向けてたえず行動するようになる。自我 (self) とは、まず存在していて、そのつぎに他者と関係をむすんでいくようなものではなく、それは社会的潮流のなかの、いわば小さな渦で、したがって社会的潮流の一部でもある。それは、個人が自分の属している状況にたいして、たえず前もって自分自身を適応させていき、状況にたいして反応し返していく過程である。そこで「I [主我]」と「me」、つまり思考活動であり意識的な適応である「I」と「me」が、社会過程全体の部分になり、もっとずっと高度に組織化された社会〔訳書注：の実現〕を可能にするのである。¹¹

社会環境との関連を無視したら、精神 (mind) は、けっして表出を発見できないし、そもそも存在しはじめることも全然できなかったろう。社会関係や相互作用の（とくに、有意味シンボルとして機能し、したがってある話想宇宙（討議・談話の世界 a univers of discourse）を創造する身振りを手段としたコミュニケーションの）組織化された組もしくは型を、精神は前提にしているし、またその本性中にふくんでいる。これがわたしの論点である。そして精神についてのこの社会説や社会的解釈——精神は経験や活動という社会過程のなかでのみ、また社会過程によってのみ、その存在をもち、発展させているから、精神は社会過程を前提とするし、それ以外には精神がその存在をもち、発展させる道はない (mind develops and has its being only in and by virtue of the social process of experience and activity, which it hence presupposes, and that in no other way can it develop and have its being)、という論点——は、精神についての部分的な社会説からハッキリ区別されねばならない。[…精神の本質を生物学的・生得的属性と見なし、その表明・表出のみが社会的であるとする] この半・社会説によると、社会過程は精神を前提にするし、ある意味では精神の所産である。これとはまったく対照的なのがわたしの見解で、精神が社会過程を前提にし、社会過程の所産だということである。こういう論法だと、われわれは精神の起源や発展を実際に説明できるし、それをこまかく説明づけられる。(236-237 頁)

ここで述べられているのは、自己意識（主我 I および客我 me）の形成および発展が、生物個体としての人間に対してあらかじめ存在する社会の側からなされる要求とそれに対するレスポンス（社会化・自

己実現）との反復を前提とするということである。これはつまり、個人の実体視を避け、個人をさしあたり社会の網の目の中の一機能と見なすということであり、後述するようにこうした観点はアドルノに近い。さらに、社会あってこそ個人はその個人としての精神的諸能力を発揮し得ると主張している点ではデュルケムの主張にも近い。ただしミードはデュルケムとは異なり、この問題に関して社会存在論的な根拠付けを行わず、その代わりに実証科学（とりわけ発達心理学）的手法により自己意識の発生過程を丹念にたどろうとしている。その際の仮説は「客我 me」として表現された「一般化された他者 generalized other」の期待を「主我 I」が主体的に実現していくという自我論であり、さらにまた言語、シンボルを用いたコミュニケーションによって客我と主我とを包括する自我が発達していくとする心理学理論である。

こうしたある種のコミュニケーション的行為の理論により、自我および社会の可塑性が当然にも帰結する。そもそも社会ないし客我への主我のレスポンスは一様ではない。客我に求められることにかに反応するかは、もちろんその多くを社会的役割期待が規定するものであるとはいえ、その役割をいかに果たすかは自我の裁量にゆだねられている部分が少なくない。このことからミードは次のように、社会を前提として形成され発達する自我が、自身の所属する社会そのものとともに広範な変容可能性をはらんでいるという事態を見逃さない。

すべての自我が社会過程によって、または社会過程を媒介にして形成され、それ〔訳書注：社会過程〕の個人的な反映である——というよりもむしろそれが表示するこの組織化された行動型の反映であり、すべての自我はかれらそれぞれの構造のなかにそれ〔訳書注：この組織化された行動型〕を獲得している——という事実があっても、すべての個人的な自我が自身の独特な個性、それ自身の特異な型をもっていけないということにはならないし、もてないわけでもない。なぜなら、その過程内にある個人的自我はそれぞれ、その過程全体の行動型を自分の組織化された構造のなかで反映しながら、その過程内でのそれぞれの特殊で特異な立脚点からそうする〔訳書注：独特な個性、特異な型をもつ〕からだし、そうすることで…その過程内にある他のどの個人的自我のもつ組織化された構造が反映したのもちがう局面や展望を、この社会的行動型全体のなかから〔訳書補足：切り取って〕その組織化された構造のなかに

反映するからである。(214-215頁)

われわれの本性にある可能性、つまりウィリアム・ジェイムズが非常に満足しながら指摘したような種類のエネルギーとは、われわれ自身の直接の直覚を超えて存在している自我のもつ可能性である。ほんとうにそれらがどんなものか、われわれは知らない。[...] ある意味ではこの自我の実現 (realization of this self) をこそ、われわれはたえず追求し続けている。(217頁)

われわれがすでに論じておいたのは、「me」よりも「I」にとくに付着しているような価値だし、[...] 社会の再建をふくんでいて、したがってその社会に属している「me」の再建をもふくんでいて、計算どおりにはいかない「I」の行動に宿っている価値である。[...] こういう価値は、芸術家や発明家や科学的発見者だけに特有のものではなく、「me」に反作用する「I」が介在しているすべての自我の経験に属している。(228頁)

ある人がある環境に自分自身を適応させていくにつれて、かれはちがう個人になる (As a man adjusts himself to a certain environment he becomes a different individual)。しかしちがう個人になることをとおして、かれは自分の住んでいる共同体に影響をあたえる (in becoming a different individual he has affected the community in which he lives)。それは微細な影響かもしれないが、かれが自分自身を適応させていくかぎり、その適応が環境の型をかれが反応できるように変えていき、したがって世界はちがう世界になる。個人とかれが住んでいる共同体とのあいだには、いつでも相互の関係がある (There is always a mutual relationship of the individual and the community in which the individual lives)。(229頁)

このように社会との密接なかかわり、とりわけ社会への「適応」の過程において、自我がまずは客我(一般化された他者の期待)に反応し、さらにそのことを通じて社会全体にもなにがしかの影響を与えていくという見通しは、それ自体としては生物進化論をモデルとしている見解ではあるものの、自我を単に自然的・社会的環境に受動的に反応するだけのものとしてではなく、その環境に適応する際にまさしく主観性/主体性を発揮するものとして捉えている。仮に先述のように、デュルケムの全体論的立場を欧州大陸的・ルソー的共和主義に起源を持つと言い得るとすれば、ミードの見方は、アングロサクソンの・ロック的個人主義・自由主義に根差しているとも言えるであろう。

2. 批判的社会理論における道徳論と自我論

道徳の問題に関する批判的社会理論の特徴は、20世紀前半のドイツ、フランス、アメリカそれぞれを代表していた社会学諸理論(ヴェーバー、デュルケム、ミード)において突き止められた、社会において道徳現象の果たす独自の役割(初期資本主義の職業観念において主導的役割を果たした世俗内禁欲の宗教倫理; ヴェーバー、文化を生み出す社会的全体への自発的献身としての道徳; デュルケム、一般化された他者の期待の内面化としての道徳と、それへのレスポンスとしての主我の主体性)の考察を背景としつつ、マルクス主義における社会変革の実践的方向付けを社会学理論として「再構成」することを方法論的基盤とする点にあると思われる。

このことを、まずは批判的社会理論の学際研究としての基本的な方向性が定められた時期に当たる1930年代のホルクハイマーの道徳論を概観したうえで、ホルクハイマーとアドルノの共著『啓蒙の弁証法』における「主体 (Subjekt)」の弁証法に触れ、さらにアドルノとハーバーマスそれぞれにおける自我論を、思想発展の観点から検討してみたい。

2-1. ホルクハイマー「道徳と唯物論」(1933年)

ホルクハイマーにおける道徳の社会的分析は、社会研究論叢 (Zeitschrift für Sozialforschung) に掲載された「道徳と唯物論」(1933)¹²に見られる。そこでの論点の一つは、良心に基づく規範創造の「永遠のカテゴリー」としての道徳(ニコライ・ハルトマン)の批判である。階級利害や社会的紛争から超越した道徳はイデオロギーに過ぎないということが、ホルクハイマーのこの問題に関する基本的主張である。

では階級利害を伴う社会と道徳との、あるいは社会構造と精神状況との相関関係はどのようなものであろうか。ホルクハイマーは、道徳成立に際しての、あるいは道徳の考察にあたって考慮すべき社会構造の特質を以下の四点にまとめている。1. 私利と公益との分裂、2. 経済的利益獲得への個人の動員、3. 社会過程全体の制御不可能性、4. 労働過程の不透明性。

ホルクハイマーはカントの倫理学に(カント自身

がどこまで自覚していたかは別にして) これらの特質を読み込もうとする。すなわち、カントにおける格率 (Maxime) と法則 (Gesetz) との分裂は、個人の行動様式と市場メカニズムとの対立を反映しているのだという。

ホルクハイマーはさらに、カウツキーやシュタウディンガーが上述の諸著作において触れることのない「道徳の終焉 (Ende der Moral)」をも引き合いに出す。すなわち、定言命法が現在の社会において有意味に実現することができないとすれば、社会の変革が必然的帰結となる。道徳は利害関心と義務との区別・対立において成り立つが、この区別・対立が市民の新たに創出した社会秩序と市民自身の理性との区別・対立に由来するならば、そこから当然にも、市民の理性・利害関心に社会秩序を合致させることによる「道徳の終焉 (Ende der Moral)」を要求することになるという。

その一方で、ホルクハイマーは社会変革の観点から道徳に対する正義の優位を説く。そもそも正義は道徳よりも古く、階級社会と同じ根を持つ。これに対し近代以降、正義は自由・平等の理念と結び付くこととなる。自然的不平等の克服と、社会的不平等の合理的根拠付け (および不合理な不平等関係の排除) の必要性がここから導き出される。これはロールズ正義論¹³を髣髴とさせる着想である。

2-2. ホルクハイマー／アドルノ『啓蒙の弁証法』(1947年)

米国亡命中に口述筆記の形で執筆され、戦後出版されたホルクハイマーとアドルノの共著『啓蒙の弁証法』(1947) は、「ジュリエットあるいは啓蒙と道徳」と題された、道徳を主題にした章を持つ。ここではマルキ・ド・サド (『ジュリエット物語あるいは悪徳の栄え』)、ニーチェ、およびカントが結び付けられる。彼らの共通点は、旧来の因習や価値の克服、自己保存と対象支配、禁欲を伴う内的・外的自然の支配の道徳が、20世紀の野蛮につながる要素を持つ点にあるのだという。

本稿の観点からはこの「啓蒙と道徳」の章ではなく、同書の第一章「啓蒙の概念」における「主体 (Subjekt)」の弁証法がより重要な意義を持つ。同書では次のように述べられている。

——自己保存の過程が市民的分業を通じてますます

すすめられるにつれて、この過程は諸個人の自己客体化 (Selbstentäußerung) を心身において技術装置に即して行わざるを得ないように強要する。最終的には、カントの言う意味での認識の超越論的主観 (das transzendente Subjekt der Erkenntnis) は主観性そのものの最後の残滓として破棄され、ますます遅滞なく進められる自己活動的組織機能によって置き換えられる。主観性はますますスムーズに処理を進めるための論理機能に過ぎないものとなる。

主体は自身が意識から消去されたのち自らを技術過程へと物象化 (versachlichen) した。この技術過程は魔術的思考の多義性から解放され、そればかりかいかなる種類のものであれ、何かを意味するということそのもの (Bedeutend überhaupt) から解放されている。なぜなら理性そのものがすべてのものを包含する経済装置の単なる補助手段となったからだ¹⁴。

同一性に固執する自我 (das identisch beharrende Selbst) は、人間の内的自然の否定によって単に外的自然支配の目的だけではなく、自己の生命の目的をも見通すことができなくなる。人間が自然としての自己自身から意識を切り離した途端に、人間が自己の生を保持する際の目的である社会的進歩、すなわちあらゆる物質的・精神的諸力の上昇、および意識そのものが無意味となる。主観性の根源史において、人間の自己自身に対する支配に基づいてこそ人間の自我 (Selbst) が生じるが、この支配は実際にはつねに、支配が奉仕していたはずの主体の消去をもたらす。というのは、支配され、抑圧され、自己保存によって解体された実体は本来保持されるべき生き生きとしたもの (das Lebendige) にほかならないからである。全体主義的資本主義の反理性は、欲求を充足させるための技術を有するが、この技術は対象化され、支配 (権力) によって決定された形態においては欲求充足を不可能とし、むしろ人間の根絶へと突き進む (S. 71ff.)。——

主体が、内的自然と外的自然とを支配することを通じて自己保存を行う単なる道具的理性 (ホルクハイマー) と一体化し、内的自然および外的自然との、さらには他者との (ハーバーマス流に言うなら) コミュニケーションを欠いて自己の同一性そのものに固執硬化するならば、主体性そのものが空洞化する。そのとき理性は「ますますスムーズに処理を進

めるために任意の遊戯規則と称される論理」にして、「経済装置の単なる補助手段」に過ぎないものとなる。

2-3. アドルノ『道徳哲学の諸問題』（1963年）

アドルノはドイツ帰国後、道徳哲学講義を複数回担当した。そこで主に取り上げられたのはカントの道徳哲学である。そこではとくに理性道徳の典型的な提唱者であったはずのカントの哲学¹⁵において「導出し得ないもの」「所与のもの」が、道徳が「非合理的」特質をつねに伴っているということの典型例として剔出されている。ここでは1963年の講義記録からそのことを確認しよう。

アドルノは1934年以来の亡命生活からおおよそ14年ぶりにドイツに帰国した（1949年）。1944年7月20日のヒトラー暗殺計画に加わり、強制収容所に収監されたのち、5月に連合軍によって解放されたファビアン・フォン・シュラーブレンドルフ（Fabian von Schlabrendorff, 1907-1980）と彼は面識を得た。その際アドルノはシュラーブレンドルフに次のように尋ねたという。「あなたは陰謀の成功するチャンスがごくわずかで、もし捕えられたならば死よりもっと恐ろしい、想像を絶する事態が待ち受けていることを十分にご存じだったと思います。それでもなお行動に踏み切るといことが、あなたにはどのようにして可能になったのでしょうか。」シュラーブレンドルフの答えは簡潔で、次のようなものだった。「でもね、あまりにも耐えがたく（unerträglich）、それゆえにただこれ以上加担することはどうしてもできないという状況というものがあるのですよ。それによってどんな結果が生じるか、事態を変えようとする試みを行ったとして、そこから何が生じるかということは、どうでもよいことなのです。」¹⁶

シュラーブレンドルフはこのように、きわめて冷静に淡々と（ohne jedes Pathos）かつ「いかなる理論的要求も行わずに（ohne jeden theoretischen Anspruch）」、ただ7月20日の一見ばかげたことのように見える行動へと彼を駆り立てたものを語り伝えたのだという。アドルノは、抵抗行動に備わるこの要素、すなわちある行動からいかなる結果が生じるかを理論的に予測し得たとしても、あまりにも耐えがたいためにその行動によって変えることを試みなければならないという事態が存在す

るということ、道徳的行動の非合理的要素（das irrationale Moment des moralischen Handelns）」と呼んでいる。だがアドルノによればこの「非合理性（Irrationalität）」は「一つの要素（ein Moment）」に過ぎない。それというのも、「この将校は同時にまた、第三帝国がいかに残虐でひどいものであったかをまさしく理論的に理解していた」からである（S. 19f.）。「彼にこの洞察が欠けていたならば、当時ドイツ中を支配していた過誤と恥辱とを彼がそのようなものとして認識していなかったならば、あの抵抗行動へ踏み出すということはなかったであろう」（S. 20）。

このように「理性的」洞察に基づいた「非合理的」行動にこそ、アドルノは道徳の一つの本質を見ようとする。アドルノが想定していたのは、理性道徳の極限において、非合理的なもの（導出不可能なもの、抗いがたい所与のもの）が現れるということである。

アドルノはこの「理性道徳における非合理的なもの」が、自由か全体的被決定性か、という第三アンチノミーにおいて示されているとする。アドルノの議論を概観しよう。

——「自然の法則に従う因果性のみから世界のすべての現象を導き出すことができるわけではない。世界の現象を説明するためには自由による因果性をも想定することが必要となる」¹⁷。これが第三アンチノミーの「解決」であった。自由の原理を導入するにあたって「必然的（notwendig）」という因果性の領域から借りてきた表現が用いられている。このことは、カントにおける因果性が自然科学的因果性を超えた広義の概念として想定されているために異なる解釈に余地を与えていることだけでなく、証明されるべき必然性の原理がある意味においてすでに前提されていることによって、それを証明することが不可能となっているということをも示している。

所与のもの（das Gegebene）の概念はカントによって感性的与件（die sinnliche Gegebenheit）を超えた意味を持つ。所与のものは前提されたものとして与えられており、認識にとっての当該概念の妥当性が問題となる限り、導き出すことも証明することもできない。カントに依拠する観念論者とりわけフィヒテおよびヘーゲルにくらべ、洗練されておらずやや粗削りな手順ではあるものの、カント哲学の本

質、その最も内的な要求に関連するものがそこには含まれている。すなわち、カントにおいて主体 (das Subjekt) は、あらゆる精神的なものを含む存在者の総体性を自身から展開させ得ると僭称する原理とはいまだなり得ていない。むしろカント哲学が消極的・否定的内容 (ein negativer Inhalt) を有する限りにおいて、カント哲学の本質は主体の絶対性要求を制限することにある (S. 57f.)。

道徳哲学の構成そのものが、道徳法則の所与性 (義務順守の絶対性) を問いただすことなく、ただこれを尊重しなければならないということに基づいている。カントは義務および良心の出自 (Genese) について不信感を持っていたため、すなわち自律の核心部である義務および良心に何か他律的なものが潜んでいることに気付いていたため、それ以上の説明を拒み、当為の領域を保護することに腐心した。しかしその一方で、カントは後継者たちとは異なり、非同一性の意識 (Bewußtsein der Nichtidentität) を保ったことになる。すなわちカントは (フィヒテとは異なり) すべてを最上原則から導出しようとはせず、認識が導出可能なものと導出不可能なものから成り立っていること、さらに認識の総体と行為の総体とはそれぞれ別のものだという立場に踏みとどまった。所与の実定的なものを前にしてこれに従うということには、単に他律だけではなく、理性および自己意識の絶対要求には限界が課せられているという感情があり、非我 (Nicht-Ich) を自我 (Ich) に解消しようとする点で非我に対し観念論者よりも尊敬を払っている (客体の優位 Vorrang des Objekts の哲学)。さらにカントは、理論哲学と実践哲学とを峻別するという体系的性質から、先にシュラーブレンドルフのケースで見たように、正しい行為が理論的諸規定には単純に解消することはできないという事態を正当に評価し得る。たとえば拷問を禁止する道徳律は純粋に理論的には証明し得ない (S.141ff.)。——

2-4. アドルノにおける「自我の弱さ・弱体化」

「自我の弱さ・弱体化 (Ich-Schwäche, ego weakness)」とはもともとフロイト精神分析学の用語で、個人を超えた道徳的審級である「超自我 (Überich)」ないしは衝動の根源である「イド Es」のいずれかが過度に強められたために、「自我 Ich」がそれぞれ

のバランスを調節し現実の要求に適した形で人格統合を図る機能を果たすことができなくなった状態である。そこには現実の要求への過度の適応による不安・葛藤も含まれる。アドルノの主著においてはこの自我の弱さ・弱体化が社会哲学的・社会心理学的中心概念の役割を担っている。以下、彼の主著における当該概念の扱いを概観しておこう。

『権威主義的パーソナリティ研究』(1950年)

——超自我を内面化することができないのは自我に潜む弱さ (weakness in the ego) すなわち自我が超自我を自我自身と統合するために必要な総合を行うことができないことによると信じることは幾ばくかの理由がある。自我の弱さ (ego weakness) は因習主義 (conventionalism) や権威主義 (authoritarianism) につねに伴う。自我に潜む弱さはパーソナリティ内部に持続的で首尾一貫した一連の道徳的価値を構築することができないというところに表現される。自我の弱さは自省 (introspection) への抵抗、迷信および紋切り口上、さらには自我やそれに備わると想定された能力に過度の力点が置かれることにおいてかなり直接的に表現される¹⁸。——

『音楽社会学序説』(1962年)

——音楽を娯楽として聴くというタイプの人は、マスメディアとしてのラジオ、映画、テレビとの関連においてのみ正しく記述することが可能である。心理学的には自我の弱さ (Ich-Schwäche) がこのタイプに特徴的である。彼はラジオ番組の観客として、光のシグナルに反応して拍手喝采を贈る。事柄に即した批判 (Kritik an der Sache) は、事柄を目的としての努力と同様、彼には無縁である。彼は自己決定を要する事柄に対しては端から懐疑的であり、顧客として自分自身の下す [作品の] 評価を何ら疑わず信奉する用意があり、社会の表層にかたくなに忠誠を誓う。このタイプが政治的意味での個性を持つことはないとするれば、彼は音楽的にも現実生活においても、自分の消費水準をあからさまに侵害しない限りでどのような権力にも同調する¹⁹。——

『否定弁証法』(1966年)

『否定弁証法』のうち、カント実践理性を扱う「自

由」の章から、ファシズム前夜の人格主義の思潮、自我の弱体化、主体概念の再構成についてのアドルノの所説を概観しよう。

——ファシズム前夜においては、人格主義 (Personalismus) と紐帯についてのおしゃべり (Bindungsgeschwätz) とが非合理性のプラットフォーム上で互いによろしくやっていた。そこでは人格は絶対的なものとされる一方で、人格から読み取られるべき普遍的なもの (die Allgemeinheit) を否定し、恣意に対し見え透いた権原を与える。人格のカリスマは普遍的なものの抗いがたさ (Unwiderstehlichkeit des Allgemeinen) から借用したものだが、その一方で人格は普遍的なものの正統性を見失い、思想的窮境に陥って自己自身の中へ引き籠っている。人格の原理たる、自己性 (Selbstheit) を形成する不撓不屈の統一性 (unerschütterliche Einheit) は、主体において頑強に支配を反復する。

人格とは「本来」歴史的に結び付けられた結節点であり、それは任意に解消されるはずのものではあっても、永遠のものとすることはできないはずである。そしてまた人格は特殊なものに身を潜めた普遍的なものの古い呪縛 (der alte Bann des Allgemeinen, im Besonderen verschanzt) である。道徳的なものにおいて人格から導き出されるものは、直接的実在 (die unmittelbare Existenz) と同様偶然的なままである。カントの古めかしい人格性の教説 (Kants altertümliche Rede von der Persönlichkeit) におけるのとは異なり、人格は「概念内容を欠いた自己の現存在の、今ここにあるもの (das begriffslose Dasein ihres Daseins)」しか残されていない人びとにとってのトートロジーとなった。

だが人格を引き合いに出す者が倫理的根拠としてはできることなら締め出したいかの普遍的なものはどうしても欠かすわけにはいかないものでもあろう。だからこそ人格の概念やその変種たとえば [マルティン・ブーバーの] 我—汝関係 (Ich-Du-Beziehung) は信奉されていない神学のもったいぶった調子を帯びているのである²⁰。——

「ファシズム前夜の人格主義」には、マックス・シェラーの実質的価値倫理学、マルティン・ハイデガーの基礎存在論、そしてマルティン・ブーバーの『我と汝』などが含まれると考えられるが、アド

ルノは個々の理論を詳細に分析検討するわけではない。ここではとくにハイデガーの実存主義を意識しつつ、「自己の実存の概念を欠いた今ここにあるもの」に固執する、普遍的なものの実質にかかわる社会的経験と社会批判から退却して「自己自身の中へ引き籠っている」かたくなな人格的同一性が、当時の共通の思潮として取り出される。アドルノはこれに普遍性を目指してつねに変容する、「任意に解消され」「永遠のものとすることはできない」、「歴史的に結び付けられた結節点」としての人格概念を対置するのである。彼は次のように、前者 (普遍的実在から切り離された個別的な自己に引き籠るかたくなな自己同一性) を自我の弱体化の典型症例であると見る。

——歴史哲学の観点からは「正しい人間」の概念は、一方においては性格へと客体化された主体 (das zum Charakter objektivierte Subjekt) を、他方ではその主体の没落を前提としている。完遂された自我の弱体化 (Vollendete Ichschwäche)、主体の受動的かつアトム的な、自動反射にも似た振る舞いへの移行 (der Übergang der Subjekte in passives und atomistisches, reflexähnliches Verhalten) は、同時にまた獲得という経済原理 (das ökonomische Prinzip der Aneignung) を人間学的条件とする人格が手に入れた判決でもある。

人びとにおいて可想的性格 (intelligibler Charakter) だと考えられるものは、人びとにおける人格的なもの (das Personhafte) ではなく、人びとの現存在とは異なるところのものである。人格において区別するこのものは必然的に非同一的なものとして現れる (In der Person erscheint dies Unterscheidende notwendig als Nichtidentisches)。人間のどんな心の動き (menschliche Regung) も、統一性を後生大事にする人物の当の統一性に矛盾する。より良きものへ向かう推進力 (Impuls zum Besseren) はカント的なもの、すなわち理性であるだけでなく、理性を前にしてはばかげたもの (Dummheit) でもある (S. 273f.) ——

カントの概念であり、「経験的性格 (empirischer Charakter)」の対をなす「可想的性格」をこのようにアドルノ独自の概念である「非同一次性 (Nicht-identität)」と解することにより、アドルノは人格のかたくなな同一性をそもそもカント自身の人格概念

が含んでいなかったと解する。そしてアドルノはさらにカントを（内在的に）超えて、「より良きものへ向かう推進力」として理性と並んで人間の心の動きにある「ばかげたもの（Dummheit）」を挙げる。これは先述の『道徳哲学講義』における、事実と可能性に対する理性的洞察に基づきつつも、わずかな可能性に賭けて「耐え難いもの（Unerträgliches）」に抗う行動に見られる「道徳における非合理的なもの」に対応する。

こうしてアドルノは、以下のように、カントに即しつつまたカントを超えつつ、人格を実体視する発想を「主体性の虚偽」とし、同時にまた、社会学における「役割の客観主義」にも抗しつつ、硬化し内容を失った自己同一性に代わる、客観的（自然的・社会的）規定性を取り込みつつ不断に変化する新たな主体性概念を提起する。

——人間が人間的であるのはまさしく、人間が人格として振る舞ったり、人格として自己を定立したりするのではないところにおいてである。自然の拡散的なもの（das Diffuse der Natur）においては人格は備わらないが、それは自己（Ich）から救出されたあの自我（Selbst）という可想的存在に近い。主体は自身の無条件の支配を目的として自己自身の客観的諸規定を否認するがゆえに虚偽である（Das Subjekt ist die Lüge, weil es um der Unbedingtheit der eigenen Herrschaft willen die objektiven Bestimmungen seiner selbst verleugnet）。このような虚偽を破棄してしまい、同一性によって立つ自己の力から同一性の型枠を捨て去ってしまったものこそがようやく主体と言えるのであろう（Subjekt wäre erst, was solcher Lüge sich ent schlagen, was aus der eigenen Kraft, die der Identität sich verdankt, deren Verschaltung von sich abgeworfen hätte）。

人格のかのイデオロギーによれば人格に尊厳を与えるのは実体的なもの（das Substantielle）であるが、そのようなものは実際には存在しない。人間は例外なく、いまだ人格そのものとはなっていない。否定弁証法は実存の閉鎖性（Geschlossenheit der Existenz）にも自己の固定した自己性（feste Selbstheit des Ichs）にも拘泥することはないが、同様にその硬化したアンチテーゼたる、主観的 sociology において社会化の最終的規定要因とされ

る役割（Rolle）にも拘泥しない。存在論の諸派において自己性の実存と同様の意味を持つ役割概念は、今日では転倒した悪しき脱人格化（verkehrte schlechte Depersonalisierung）に同意を与えている。

役割概念においては分業の不可欠性が徳として実体視される。役割概念により、社会が役割へと追いやった自己はふたたび指導的地位を獲得する。だが解放された自己は自己の同一性に閉じ込められることはないので、もはや役割に追いやられるようなことはないであろう（Das befreite Ich, nicht länger eingesperrt in seine Identität, wäre auch nicht länger zu Rollen verdammt）。自我の物的な硬さとその自我の戦闘準備態勢、社会によって望まれた役割のための利用可能性は共犯関係を結んでいる（Die dingliche Härte des Selbst und dessen Einsatzbereitschaft und Verfügbarkeit für die gesellschaftlich erwünschten Rollen sind Komplizen）。今日の状況は破壊的である。抽象的な同一性、あからさまな自己保存を目的として、同一性の喪失が進行しているのである（Der gegenwärtige Zustand ist zerstörend: Identitätsverlust um der abstrakten Identität, der nackten Selbsterhaltung willen）（S. 273ff.）。——

社会経験と社会批判とを欠いた閉鎖的な自我は、その閉鎖性ゆえに、同じく閉鎖的・排他的な上位の審級たる社会的全体に留保なく徴用・動員され、社会自身の自己保存の道具とされる。このように個と全体とが無媒介に癒着する状態こそが本来、人格主義の敵であるはずなのだが、皮肉なことにファシズム前夜の人格主義は、全体と無媒介に融合しこれに献身する個をこそ称賛する。これに対しアドルノは、閉鎖的な個と閉鎖的な全体とをともに粉碎し、豊かな経験の中で個と全体とが普遍的理念の実現を目指してダイナミックに変化する、自我の新たな状態を描き出す。無内容な形式主義に硬化したものに動揺をもたらすことこそが「否定弁証法」の主眼である。

2-5. ハーバーマス『史的唯物論の再構成』（1976年）

上述のようなアドルノの自我論は、とくに精神病理現象の分析を中心とする社会心理学的分析を特徴とする。自我の弱さ・弱体化は、他なるもの（他人、および自我のコントロールを超えたもの）へのかた

くんで高圧的な態度となって現れる。周囲の人びとや事物との有意義なコミュニケーションを欠いたままみずからの正当性ばかりを主張するという行動様式は、日常生活において頻繁に生じる。これは当人の性格的問題であるにとどまらず、社会構造・社会意識の問題でもある。

全体としてみれば、アドルノの社会心理学的・社会哲学的考察は、結果的にミードの主体性に関する考察を精神病理現象の面において詳述している。これに対し、デュルケムにおいて核心をなした社会統合のための普遍的道德に関する問題提起は、ハーバーマスが主に政治学的・公共哲学的観点から受け継ぐことになる。

ハーバーマスはアドルノ（およびホルクハイマー）が古い意識哲学の「主体／客体」図式に拘泥し、美的経験という狭い領域へ理性の妥当要求を押し込めてしまい、その一方で間主観的合意による社会規範の形成という課題にやや無頓着であったとたびたび指摘している²¹。とはいえハーバーマス自身は彼の社会理論がアドルノのそれを克服し得るものだと考えていないように思われる。むしろハーバーマスにとってアドルノは、とりわけ個人の自我が固有の人格としてであれ、あるいは社会的全体の網の目の中の一つの項としてであれ、社会構造の中でいかなる経験を取り込みつつ豊かな内実を蓄えていくかということを考える際に、つねに立ち返るべき精神的遺産であろう。その証拠に、普遍的道德規範の「普遍性」をコミュニケーションを通じての合意形成の文脈で強調する一方で、彼は合意を介しない、あるいは間主観的合意そのものの前提となる道德的人格の個別性をつねに重要視している。その結果ハーバーマスの論考は彼の問題意識そのものの明確さとは裏腹に、論法において錯綜としたところが少なくない。そのことはマルクス主義との彼の関係においても見られるところである。

さて、ハーバーマスのマルクスとのかかわりは『コミュニケーション的行為の理論』においても明示されるが、彼の比較的早い段階でのマルクス論は後年のそれと根本的に質を異にするわけではないように思われる。とくに言語コミュニケーションを通じての相互承認ないし合意の理論は、さしあたり『イエナ精神哲学』から『エンチクロペディー』および『法の哲学』にかけてのヘーゲル哲学の展開過

程への批判的考察（1968年に出版された『イデオロギーとしての技術と科学』所収の「労働と相互行為」）から得られたものであり、1980年代以降においてハーバーマスが意識哲学に対する言語哲学の重要性を強調していく中で大成されていくコミュニケーション行為理論の萌芽として理解することができる²²。

彼が1970年代において念頭に置いていたのは、史的唯物論の「再構成（Rekonstruktion）」である。ハーバーマスによると、「再構成」というのは出発点への回帰（Restauration）とも伝統の再生（Renaissance）とも異なり、理論を分解し（auseinandernehmen）たうえて新たな形態に組み立てなおすことによって、理論が当初設定した目標をよりよく達成することを目指すことを意味するのだという。彼が後に展開したコミュニケーション的行為の理論は、自由な討議を通じての民主的意思決定の理論でもあり、かつ、その構想はこの「再構成」においても、さらには「労働と相互行為」においても、とくに言語コミュニケーションを通じての承認または合意形成の過程を重視する点ですで見出される。したがって「史的唯物論の再構成」は先述の新カント派の影響を受けた修正主義（ベルンシュタイン、フォアレンダー）と、代議制民主主義を通じての漸進的社会改革を目指すという点では、共通の地盤に立つと言えよう。

『史的唯物論の再構成』（1976年）所収の論文「複雑な社会は理性的な同一性を形成するのか」がこの「再構成」構想を、道德問題とりわけ同一性の問題との関連において端的に示してしているので、ここで彼の同論文における所論を概観しておこう。

——自己同一性（Ich-Identität）が首尾よく成り立つというのは、言語使用と行為の能力を持つ主体が、人格構造の深部にまで及ぶ変化によって相互に矛盾する状況に対処する場合においてもなお、自己自身と同一のままであるという特異な能力を獲得することである。とはいえ自己同一化の諸特徴は、それが人格の同一性を根拠付けることが可能である場合には、主体間で承認されることが必要である。自己の他者との相違はこの他者によって承認されるのでなければならない。自己同一化を通じて生み出され保持される人格のシンボリック統一性は、集団のシンボリック的现实性にそれ自身が属していること、すな

わちこの集団の世界において位置を占め得るということに基づいている。つまり個人の生活史を超越した集団の同一性が、個人々の同一性の条件となるのである²³。

自己の同一性においては逆説的な関係が表現される。すなわち、自我は人格 (Person) 一般としては他の諸人格と同一であるが、個人 (Individuum) としては他の諸個人とは端的に異なるということである。ヘーゲルの言葉を用いるなら、自我は絶対的に普遍的なものであると同時に絶対的に個別化するものである (S. 95)。

普遍的規範 (および普遍化可能な利害関心) を理性的であると特徴付ける普遍主義的道徳 (eine universalistische Moral) だけが十分な根拠によって擁護され得る。それと同時に複雑な役割システムにおいて個人々の自由と個性化 (Individuierung) とを保持する自己同一性の概念だけが、今日、教養形成の諸過程 (Bildungsprozesse) に対して同意可能な方向付けを与え得る。だがこのことから、そもそも社会制度そのものにおいてなら普遍的原理が体现されていない限りにおいて、いかにして普遍主義的な自我構造が生じ、またそれが維持され得るのか、という問い (「経験的問い」) が立てられる。というのは、自我の同一性は集団の、個人を超越した同一性に即してのみ形成され得るからである。

それにくわえ、そもそもポスト因習的な自己同一性には集団的同一性が、すなわち具体的社会の精神が帰属し得るのかどうかという問い (「分析的問い」) も立てられる。というのは、普遍主義的に正当化されるべき規範に従うなら、同一性を形成する諸力を有する特定集団、たとえば家族、都市、国家または国民は、同一性形成および規範形成に際して特権を付与されることは不可能だからだ。自己の属する集団ではなく、むしろ他者 (der andere) のカテゴリーが登場する。この「他者」は特定集団に帰属しないがゆえに他人として定義されるものでもはやなく、自我にとっては絶対的に同一のものと絶対的に異なるもの、最も近いものと最も遠いものとがともに人格という一つのものに共存するものである。このことに対応して、国家市民的または国民的同一性は世界市民的または普遍的同一性へと拡張されなければならないであろう (S. 96f.)。

ところで社会システム論者ニクラス・ルーマンの

主張によれば、複雑な社会はシステム成員の意識によって同一性を生じさせることはもはやできない。高度に分化された部分諸システムのコントロール要求を相互に調和させる (abstimmen) ためには、社会的生活世界においてシンボルによる解釈・価値システムを介して生み出される認識、体験および行為の間主観性は不十分な能力しか持たないのだという。

世界社会はとりわけ、経済、技術、科学のように認識を通じて取り組むべき諸問題を提起する相互行為の諸領域において構成されてきた。ここで生じるさまざまなリスクは新たな規範的規制によって解決することはできず、同一性に関する相互了解の領域からは抜け落ちているような、偶然性を克服する学習過程によってのみ解決可能である。ルーマンの主張によれば、世界社会の同一性はいまではシステム統合の地平において、つまり高度に分化した部分諸システムが相互間で適切な環境世界を形成することによって生じるのであって、諸個人の社会統合の地平においてではもはやない。このことにより、諸個人は彼らの社会システムの環境世界に過ぎないものとなる (S. 112f.)。

こうした一連の主張に対する一般的反論は以下ようになる。社会のシステム統合 (Systemintegration) を十分に行ったとしても、それは要求された程度の社会統合 (Sozialintegration) と機能的に等価のものではない。つまり、システム成員の自己保存条件が満たされないうちは、社会システムの保持は不可能である。生成しつつあると解される世界社会はそのコントロール能力をますます高めるかもしれないが、このことが人間的存在 (humane Substanz) を犠牲にしてのみ可能となるとすれば、その方向へいかに前進するとしてもそれは社会化した個人とその生活世界の自己破壊を意味するものでしかないに違いない、と (S. 114)。

マルクスは商品の二重性格の分析によって資本主義的経済過程全体を単に機能主義的に説明するにとどまらず、同時にまたこれを階級の敵対関係として、すなわち道徳的全体の分裂 (eine entzweite sittliche Totalität) として解明しようと試みた。マルクスの価値論 (使用価値と交換価値の理論) はシステム統合の諸問題を社会統合の地平へと移すという意味を持つ。生活世界の構造は社会システムの構成

要素として考慮され、統制に関する諸問題のシステム分析へと制約条件として取り入れられなければならない。このことを怠って粗野なものとなったシステム論は、複雑性をますます増しつつ進化する社会をその同じ経路において死滅させられることとなる(S. 114f.)。――

2-6. ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論』 (1981年)

アドルノは「デュルケム『社会学と哲学』序文」(1967年)において、「ユルゲン・ハーバーマスのために」と劈頭記したうえで、このデュルケムの著作のドイツ語訳への、デュルケム批判を全面的に展開するというきわめて異例の「序文」を残している²⁴。それはまるで、ハーバーマスののちの社会学理論における業績に期待をかけ、これを予見するかのようでもある。

アドルノの「序文」の詳細にはここでは触れないが、先述のようなデュルケムにおける個人に対する社会集団の重視を、アドルノが弁証法的思考の欠落した一種の全体主義として執拗に批判していることは指摘しておいてよいだろう。これに対しハーバーマスは、デュルケムをミードと対質しつつ、社会化を通じての道徳的人格性の成立過程をコミュニケーション的行為の観点から再構成しようとする。先に概観したように、ハーバーマスはすでに『史的唯物論の再構成』において「個人の生活史を超越した集団の同一性が、個々人の同一性の条件となる」と述べていた。そのため彼の立場は、社会統合のための普遍的道徳というデュルケムの立場を、(実際にはデュルケム自身においても明確に見出すことは難しい)既存社会集団の保守主義からは距離をとる形で、発展的に継承するものだと言える。

ここでは『コミュニケーション的行為の理論』(1981年)²⁵に即して、ハーバーマスの観点からのミードとデュルケムそれぞれのメリットとデメリットをまとめておこう。

まずミードであるが、彼は自己の二側面すなわち客我 me (一般化された他者の期待)と主我 Iとの区別により、規範の内面化の構造を明確化した。その際ミードは個体化を社会化としてとらえる視点(270頁)とならんで、自発性・個性(272頁)を強調している。とくに(先述のように)人格 person

は客我 me と主我 I の統合として捉えられ、主我は客我の要求をそのままの形で果たすことはできず、客観的要求へのレスポンスは主体の選択決断にかかっており、予測不可能であるがゆえにこそ、自覚と責任の主体であるとされている(272頁)。こうしたことが全体として、言語コミュニケーション(記号媒介相互行為および規範規制行為; 191頁)を通じての自我の個体発生の理論として特徴付けられている。

一方、「社会的有機体」の発生根拠については、ミードの考察においては触れられておらず、この点をデュルケムの考察が補完するものと理解されている。

デュルケムは、個人に対する社会(集合的同一性)の自立性を、ミードとは対照的に系統発生的観点から明らかにした。人格は普遍的で共通の、無私の特質を持つとされ(256, 269, 263頁)、この社会哲学的見解が道徳規範の宗教的起源の考察により裏付けられる。さらに、道徳の要求する自己超克は単なる義務ではなく、積極的価値(善)の実現を可能にするとの指摘は、カント的意味での狭い道徳律を超えている(256頁)。

一方、デュルケムは聖と俗、精神と身体、悟性と感性、義務と傾向性、社会と個人等々の二元論に拘泥しており、ハーバーマスによればこれは「意識哲学の精神主義的捉え方」(269頁)を示すもので、この点においてはミードのコミュニケーション行為の理論の方に一日の長が認められるべきであることになる。

2-7. ハーバーマス『人間の自然の将来——リベラルな優生思想への道?』(2001年)

生殖医療技術の進歩を背景に、人間の遺伝子の構造への人為的介入が、個人および類としての同一性に影響を及ぼすのではないかと危惧されている。ハーバーマスはこうした状況において、それまでのコミュニケーション的行為を中心とする考察を踏まえつつも、比較的率直簡明に人間の自然への技術介入と人間の自己同一性の問題に対し立場表明を行った。

『人間の自然の将来——リベラルな優生思想への道?』(2001年)と題された小著がその成果をまとめたものである。ハーバーマスは、選別的・エンハ

ンスメント的介入を、人間の道徳的自已理解（「類倫理 Gattungsethik」）のよって立つ自然と文化との、発生したものと作られたものとの明確な区別を無化するものとしてこれに明確に反対する。ここではその結論に至る哲学的論拠を同書の「リベラルな優生思想への道？ 類の倫理的自已理解をめぐる抗争」²⁶ から、「自己存在可能性（Selbstseinkönnen）」の概念を中心にハーバーマスの論考に即して概観し、続いてミヒャエル・クヴァンテの近年におけるハーバーマス類倫理構想への批判的コメントを参照し、ハーバーマスの自我論が、人間の内的自然への技術的介入の及ぼす道徳意識に対する影響との関連でどのように提示されているかを検討したい。

——遺伝子プログラムが実際どの程度、将来の人格の性質や能力を決定するかにかかわらず、この状況を後に知ることによって当該人格の身体的・心理的存在への自己関係は影響を受ける可能性がある。変化は実在レベルであるよりはむしろ、頭脳、思考において起こる。一人称の遂行的態度の観点から自己の身体を誕生以前に介入対象とする観察者の観点へと転換することによって、意識の変化が生じる。成長する者が自分の遺伝子の素質を変えるべく介入されデザインされたことを知るならば、客観化する自己認識において、制作された存在としての意識が自然発生的な身体存在の意識に加わる。こうして、発生したもの（das Gewachsene）と作られたもの（das Gemachte）との間の差異を消すことは、自分自身の存在様式にまで入り込んで影響を与える。自分の生得的素質があらかじめプログラムされていることを知ることによって、われわれは身体存在（Leib-sein）を肉体所持（Körper-haben）に対し後回しにし、後者に従属せざるを得なくなる。

道徳的確信および規範は、コミュニケーションの行為を通じて再生産される生活様式において座を占める。濃密な言語コミュニケーションという社会化の媒体を通じて個性化がなされる間、個人の統合性は思いやりのある相互の関わりに依存している。カントの二つの道徳原理はこのことに対応している。定言命法の両定式（格率の普遍化可能性の定式、および人格の自己目的性の定式）は、一つの直感を異なる観点から説明している。一方では「自己目的性」の定式によれば、人格は個人として自己のかけがえない人生を送ることができるのでなければなら

い。他方では各人は人格としての性質において同等に尊重されなければならない。このことから、万人への平等な対処を保障する普遍的道徳規範は、抽象的なままであってはならず、あらゆる個人の生活状況および生活計画に対し入念に配慮しなければならない。

自分が語るのは自分自身の意見に他ならないというのが「自己存在可能性（Selbstseinkönnen）」（自己が自己であり得ること）である。この観点に立てば、遺伝子プログラムによってわれわれ自身の生活史に侵入する「他者の意図」は、この自己存在可能性の侵害であると見なされる。自己が自己であり得るためには、人格が自分の身体にある程度安んじている（im eigenen Leib gewissermaßen zu Hause）ことが必要とされる。というのも身体は人格自身の実在を具現化する媒体であり、この実在の具現化を実際に行うにあたっては、たとえば一人称で語る場合においては、対象化する自己反省は不要であるだけでなく、無意味でもあるからだ。

中心と周辺、自己のものと他者のものとを区別する方向感覚が、身体と結び付いている。人格を身体において具現化することは、能動と受動、作用と現象、なすことと起こることの区別を可能にするにとどまらず、行為を自分に帰するかまたは他者に帰するかを区別させる。だが身体における人格の実在が、このような諸観点の区別を可能にするのは、人格が身体によって自己同一性を保持する（dass die Person sich mit ihrem Leib identifiziert）という条件のもとにおいてである。そして人格が身体と同一であると感じる（mit ihrem Leib eins fühlen）ことができるためには、身体が自然発生的なものとして経験される（als naturwüchsig erfahren werden）必要がある。つまり自己を再組織する有機的生命の延長にして、そこから人格が生じるものとして（als die Fortsetzung des organischen, sich selbst regenerierenden Lebens, aus dem heraus die Person geboren worden ist）である。

自己の自由は、自然的で処分不可能なものとの関連においてこそ体験される（Die eigene Freiheit wird mit Bezug auf etwas natürlich Unverfügbares erlebt）。人格は自己の有限性にもかかわらず、自己の行為および要求のそれ以上遡ることのできない根源として自己を理解する。だがそのため

には、人格は自己自身の由来を処分不可能な開始時点にまで、すなわち神によるのであろうと自然によるのであろうと、他の人格による処分を免れ、人格の自由についてあらかじめ決定を下されることのない開始時点にまで、遡ることができるのでなければならない。出生の自然性は、そのような処分不可能な開始のために求められる要件の一つであり、これを哲学的に主題化したのはハンナ・アーレントの「出生性 (Natalität)」の概念である。

アーレントは、各々の新生児の誕生とともに別の生活史が始まったにとどまらず、新たな生活史が始まったのだという見解から出発する。アーレントによれば、「われわれのところに幼子が生まれた (Uns ist ein Kind geboren / A child has been born unto us)」ということには、まったく新たな存在が永遠回帰の連鎖を打ち破るのだとする期待が結び付いている。新たなものへの漠然とした期待において、過去の未来に対する支配権は破砕される。出生性の概念によってアーレントは、創造上の開始を、行為の新たな連鎖を開始しようという、成長した主体の意識と結び付けている²⁷。

人間が行為において何か新たなことを始める自由を感じるのは、誕生そのものが自然と文化の分水嶺をなすものとして、それ自身新たな開始を特徴付けるからである。誕生とともに人格の社会化の運命と、人格の生命有機体としての自然の運命との相違が始まっているのである。自然と文化との、処分不可能な開始と柔軟な歴史的实践との相違を基点として初めて、行為者は自身の行為と要求とのイニシアチブを握るために不可欠の遂行的自己記述が可能となる。

人格が帰責可能な行為の筆者でありかつ真正の要求の源泉であり得るためには、人格は自我の連続性と自己同一性を必要とする。自己同一性なくして、みずからたどった社会化の運命を反省的にとらえ、自己理解を再検討・再構築することはできない。自分自身の行為および要求の開始者であるという意識は、自分が批判的に獲得された生活史の開始者であるという直感と不可分である。ところが人格が社会化の運命をただ外部から規定され自分はただこれを受け入れるだけであるという場合には「自我 (Selbst)」は抜け落ちてしまう。変化する生活史のなかで自己存在の連続性が可能となるのは、わ

れわれが何者である (was wir sind) ということと、われわれによって何が生じるか (was mit uns geschieht) との間の区別を、社会化の運命の背後に遡る自然の運命を継続している身体の実在において確証する場合においてである。――

以上が、カントの定言命法 (普遍化可能性と自己目的性) およびアーレントの「出生性」の概念を介しての、「自己存在可能性」を中心とするハーバーマス類倫理の基本構想である。「自己存在 (Selbstsein)」(「自己である」こと) は、一人称単数として身体の有機的前提条件と「同一」であるとの意識を必要とする。これが一般に「自己同一性 (アイデンティティ)」と呼ばれる事柄のハーバーマスによる解釈である。二度と繰り返されることのないライフヒストリーの不可分の著者としての地位は、人格にとっての身体的基盤の発生過程が全き偶然に委ねられていること、すなわち他者の意図が介在していないことを必要とする。この偶然性がわずかでも損ねられ、他者のデザインが遺伝子的具備に混入しているとなれば、それは少なくとも成長過程における自己意識の次元において、自己存在可能性そのものを揺るがす。こうした危険への防波堤は、ハーバーマスによれば、討議による普遍的「道徳 (Moral)」そのものではなく、それを活性化させると彼が見る、人間の類的自己理解すなわち類「倫理 (Ethik)」にはかならない。

2-8. ミヒャエル・クヴァンテのハーバーマス批判

ハーバーマスは70年代に史的唯物論を研究テーマとした際には「内的・外的自然の克服」の可能性を論じていた。これに対し、2000年代初頭の生殖医療技術論争において彼は出生時の自然発生性を自由および平等の前提条件であるとして、これを文化から分離し保護することを要求する。現代ドイツにおける哲学界の俊英、ミヒャエル・クヴァンテはこの点に注目して、ハーバーマスの近年の見解は自然観の面においては、「不透明な社会的・自然的依存関係の揚棄という意味における自然発生性の克服という課題」を重要視したマルクスの自然観からは大きく逸れていると批判的にコメントしている²⁸。

マルクスは啓蒙主義を受け継ぎつつ、社会的・自然的依存関係の不透明性に代えて、透明かつ公正な、個人をその個別的欲求において承認する自己決定を

獲得するという見通しを描いていた。これはマルクス固有の、社会制度による実現を念頭に置く「類倫理」構想であったのだという。また『ドイツ・イデオロギー』においてマルクスは、自然を規範的妥当性を保証する不変の基盤であると解釈するのは、自然が優位を占めていることに対し無力であるという経験の表れであるとしていた²⁹。クヴァンテは、こうした観点に立つとすれば「ヒトゲノムへの介入を定言的に拒否する根拠はないはずである」と主張する (S. 307)。

1970年代初期のハーバーマスもまた、先述の『史的唯物論の再構成』においては「社会の自己組織化 (Selbstkonstituierung der Gesellschaft) のための問題系列」として「環境世界からの分離独立から出発して、自己支配および外的自然との自己支配的交渉を経て、内的自然との自己支配的交渉に至る」という見通しを挙げている。このことからクヴァンテは、この初期マルクス的な「自然的所与を徐々に人間化するというプログラム」は、「ヒトゲノムおよびその他のバイオテクノロジーを人間的自然のヒューマニズム化として見るか、それとも個人の単なる道具化と見るか」という問いに対し、単なる厳格な義務論的立場からの評価だけを容認することはないのではないか、と疑問を呈している (S. 300f.)。そのうえでクヴァンテはさらに、「個人の自己決定の先与条件 (Vorgabe [der] individuellen Selbstbestimmung)」をハーバーマスは「自然的な処分不可能なもの (ein natürlich Unverfügbares)」としているが、「この先与条件が社会的または技術的起源を持つのではなく、支配されない [処分不可能] 自然に由来しているのかどうか、はたして各個人の人生にとって重要な相違をなすものであろうか」、またそれはゲノム介入による人の特性の変更に対する「定言的禁止を根拠付けるのに十分であるのだろうか」と問題提起している (S. 303)。

内的自然への技術的介入に対しては、それがとくに選別的またはエンハンスメント的介入である場合に、現に障害をもって生まれた人びとへの差別を助長する（ないしは一定の身体的心的「特性」を優生思想的に排除しようとする発想そのものが問題だ）、というもっともな反論がある。たとえば社会倫理学者ラルフ・シュテッカー (Ralf Stoecker) は、着床前診断後の胚の選別的破棄 (selektive Verwerfung

von Embryonen) は障害をもって生活する人びとへの直接的権利侵害であると主張する³⁰。これに対しクヴァンテは、シュテッカーを批判しつつ、そのような連帯の消失 (Entsolidarisierung) の危険は憂慮すべきものではあるが、それはけっして着床前診断の必然的帰結ではなく、社会の在り方そのものに原因があること、および人間の尊厳は人間個人の特定の自然的属性が備わっているという事実そのものにかかっているのではなく、自己自身、他者、および自己の自然的属性に対して態度をとる際の評価的自己像 (das evaluative Selbstbild; いかにより自己を評価するか) にかかっていると主張する³¹。

まとめ

道徳の社会学的考察 (習俗の科学 science des mœurs) と道徳哲学 (倫理学) とが相互補完的関係を結ぶべきであるという冒頭の問題提起は、あくまでも道徳の学問的認識の枠内でのものである。一見したところ、社会学的考察が哲学的考察よりも、道徳そのものが根差している現実生活にはより密接な関連を持つように思われるし、実際、史的唯物論や批判的社会理論の道徳論に共通するのは、道徳を少なくとも社会発展の桎梏としてはならない、という認識であった。

一方、アドルノとハーバーマスの共通点は、批判的社会理論の系譜の中で、「自我 Selbst」の存立構造に深く立ち入ったというところにある。その主な内容または源泉が、衝動と社会規範との間で統合をはかるフロイト的自我 (社会心理学的・精神病理学的観点) か、またはコミュニケーションを介した社会化の過程を通じて生成する自己意識 (政治学的・公共哲学的観点) か、という相違はあるものの、いずれも社会構造の変化と自我・自己意識の密接な関連性を解き明かそうと試みてきたという意味で、それぞれ従来の道徳哲学とは一線を画する独自の地歩を占めているように思われる。

注目すべきことは、史的唯物論の影響下では、道徳固有の役割が、それがカウツキーの言う道徳の社会からの遊離につながり得るということから、またホルクハイマーの言う道徳観念の固定化につながり得るということから、「道徳の終焉」ないしは道徳の正義観念への縮減を引き合いに出しつつ、社

会構造の研究に比して軽視されることになるかのよう
に思われる一方で、アドルノおよびハーバーマス
においては、倫理的な、さらには意味では実存
主義的な自我 (Selbst/Ich) の概念が重要性を増し
てきているということである。

このことは、ハーバーマスの生命倫理研究へ
の批判の中に、人類の自己理解としての類倫理
(Gattungsethik) の概念が討議「倫理 (Diskurs-
ethik)」の重視する正義 (das Gerechte) または正
(das Richtige) の概念とどのように整合性を保つ
か不明である、とする議論がある³² ことと併せて、
道徳の社会理論にとっての難問であるように思われ
る。

とはいえ、現在の議論は、100年前の議論とは異
なり、改革か革命か、道徳の保全か道徳の終焉か、
といった単純な二分論を基軸としていない。それに
また、生命倫理を初めとする応用倫理全般について
当てはまることだが、現実の道徳問題をアカデミ
ズムの倫理学が締め出すということはもはやない。
それに対応して、道徳の社会学的探究が道徳の哲
学的探究に比べて社会的現実により密接に即して
いるということもないのである。

したがって、道徳の社会学理論 (デュルケム、ミ
ード) における集団の同一性または道徳的行為主
体をめぐる理論的探究は、イデオロギーとして一
蹴されることはなく、むしろ史的唯物論を背景と
するアドルノやハーバーマスの思想展開におい
ては重要な役割を果たしている。とくに全体主義
社会において自我が弱体化する、あるいは主体が
社会システム論の「環境」と化し得る、といった
事態に対して自律的自我を再活性化する彼らの
試みは、大きく言えばマルクスの疎外論の問題
構成を受け継ぐものだと言えよう。

そこであらためて問われるべきは、現実生活
の中での道徳の本質や機能を的確に捉え得るの
は、いかなる学問的認識方法であるのか、とい
うことである。

ミヒャエル・クヴァンテのハーバーマス批判
が示唆に富むのは、自然と文化という伝統的
で大仕掛けの概念が、たとえば自己の内的
自然への人為的——選別的またはエンハン
スメント的——介入の是非をめぐって葛藤を
経験する際に、人間の自己意識の主要部分
を占め得る場面があり得るとしても、それ
でもなお、人間的自然的改変はそれが有益
な形で技術

上可能である限り、まさしく「類倫理」の
観点からも目指されてしかるべきではないか、
と指摘している点にある。こうした見通し
はどこまで現実の道徳意識に根差し得る
であろうか。むしろ現実の道徳意識にお
いて依然として定着しているのは、不可
侵の自然発生性の基盤の上に立つ文化
というハーバーマスの二元論ではないの
だろうか。こうした問いを探究するにあ
たっては、上述の思想史的文脈におい
てアカデミズムおよびジャーナリ
ズム、さらには政治世界において自然
と文化、および技術がどのように具
体的に論議されるかを見極めなければ
ならないであろう。

ただ私見では、シュタウディンガーの簡潔な三
項図式 (客体関係/社会/共同体) が示す
ような、道徳を欠いた客体関係 (疎外を
引き起こし得る人格の物件化の状況)
を、共同体に由来する理想としての道
徳、および社会において合意された規
範によって統制するという見通しが新
鮮味を持つように思われる。この見
通しにおいては、共同体には人類の
概念も家族、地縁社会、文化圏、教
会、さらに国家、国際組織等も具
体性を保持しつつ複合的に含まれ
得る。類と個、集団と個人および
(集団中心の) ゲマインシャフトと
(個人中心の) ゲゼルシャフトとい
う二元論とは異なり、道徳が生成し
機能する社会構造の三項図式は、
批判的社会理論において解明され
てきた自律的・理性的自我の構造
分析の要素を取り入れることを通
じて、より有効な「道徳の社会理
論」へと発展させる可能性を秘
めてはいないだろうか。

注

- 1 マルクス、武田隆夫・遠藤湘吉・大内力・加藤俊彦
訳、『経済学批判』、岩波文庫、1956/1990年、13-14
頁。
- 2 『ドイツ・イデオロギー』(1846年)においてマルク
スは「イデオロギー」として「道徳、宗教、形而上学
その他」を挙げている。ここでは「天上から地上へお
りるドイツ哲学」に「地上から天上へのぼる」叙述法
として唯物史観を特徴づけている。「現実的に活動し
ている人間から出発し、かれらの現実的な生活過程
からこの生活過程のイデオロギー的な反射および反響
(die ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebens-
prozesses) の発展をも叙述するのである。人間の頭
のなかのもやもやした形成物もまた、かれらの物質
的な、経験的に確認できる、そして物質的前提に
むすびついた生活過程の必然的な昇華物 (Sublimate) であ

- る。かくて道徳、宗教、形而上学その他のイデオロギーおよびそれらに対応する意識形態は、もはや独立性のみせかけをもたなくなる。それらはなんら歴史をもたず、なんら発展をもたない。むしろ、かれらの物質的生産とかれらの物質的交通〔交易 (Verkehr)〕とを発展させつつある人間が、かれらのこの現実とともにかれらの思考およびかれらの思考の生産物をもかえてゆくのだ。意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定する (Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein)。』マルクス／エンゲルス、古在由重訳、『ドイツ・イデオロギー』、岩波文庫、1956/1990年、32-33頁。本文中で引用した『経済学批判』序言の次の文は、この最後の引用文に対応している。「人間の意識がその存在を規定するのではなくて、逆に、人間の社会的存在がその意識を規定するのである (Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt)。」
- 3 カール・マルクス、藤野渉訳、『経済学・哲学手稿』、国民文庫、1963/1986年、168-169頁。以下、同書からの引用・参照箇所は本文中に記載する。
 - 4 マックス・ヴェーバー、大塚久雄訳、『プロテスタントの倫理と資本主義の精神』、岩波文庫、1989年、135頁。以下、同書からの引用・参照箇所は本文中に記載する。
 - 5 第一次世界大戦はドイツの多くの知識人によって熱烈に支持された。トーマス・マン、ルドルフ・オイケン、パウル・ナトルプ、マックス・シェーラー、グスタフ・ラートブルフ、ゲオルク・ジンメル、ヴェルナー・ゾンバルト、エルンスト・トレルチといった、ヴェーバーの友人も少なからず含む錚々たる顔ぶれが戦争の意義を説いた。ロシアや東欧の脅威に対してヨーロッパ文化を保護するのが今次戦争の目的であることを説き、ドイツ軍によるベルギー侵略を正当化する内容を含む「文化世界によせての呼びかけ〔通称：93人のマニフェスト Manifest der 93〕」には、資本主義発展史をめぐりヴェーバーと論争したルーヨ・ブレンターノ (福田徳三のドイツ留学時の師) もまた署名した (ドイツ社会政策学会の共同創設者であるグスタフ・フォン・シュモラーの強い勧めによるもので、ブレンターノはのちに署名を撤回した)。一方、ヴェーバーは戦争肯定・讚美には加担せず、それどころかのちに妻マリアが述懐したところによると、ヴェーバーは1916年4月には、「1914年の理念などという空語はもうほんとうに沢山だ (Ich habe die vielen Phrasen der „Ideen von 1914“ gründlich satt)」と述べたという。Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 2013, S. 7 [Einleitung]. なお、「1914年の理念」に名を連ねたマックス・シェーラーの戦争論については拙論、「ヨーロッパ文化の「再建」と諸文化の「調和」——マックス・シェーラーにおける転換点としての「ドイツ戦争」(1) / (2)」、広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター編『ぶらくしす 2009年度号/2010年度号』、2010年/2011年、参照。
 - 6 この要求は「社会主義の学問性〔科学性〕 Wissenschaftlichkeit des Sozialismus」と表現される。以下を参照。Alfred Schmidt, *Kants Geschichtsphilosophie und der neukantianische Sozialismus*, in: Matthias Lutz-bachmann/James Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt am Main, 1996, S. 116.
 - 7 この点についてはアルフレート・シュミット前注で挙げた論考を参照。
 - 8 Karl Kautsky, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart 1910, S. 127f. 以下、同書からの参照箇所は本文中に記載する。
 - 9 Franz Staudinger, *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral*, Darmstadt 1907, S. 6. 以下、同書からの参照箇所は本文中に記載する。
 - 10 デュルケム、山田吉彦訳、『社会学と哲学』、創元社、1946年、60-64頁。デュルケム、山田吉彦訳、『社会学と哲学』、創元社、1946年、60-64頁。以下、同書からの引用・参照箇所は本文中に記載する。
 - 11 ミード、『精神・自我・社会』、稲葉三千男・滝沢正樹・中野収訳、青木書店、1973年、194-195頁。以下、同書からの引用・参照箇所は本文中に記載する。
 - 12 Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Band 3, Frankfurt am Main 1988.
 - 13 ロールズの正義論についてはハーバーマスが詳細な批判的論考を残している。拙論、「ロールズとハーバーマス——民主主義の普遍妥当性をめぐる論争」、『下関市立大学論集』第57巻第1号、2013年、を参照。
 - 14 Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften* Bd. 3 [Dialektik der Aufklärung], Frankfurt am Main 1980, S. 47ff. 以下、同書からの参照箇所は本文中に記載する。
 - 15 拙論、「理性による道徳の基礎づけについて——カント自律道徳の人間学的意義」、『下関市立大学論集』第57巻第2号、2013年、を参照。
 - 16 Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie (1963)* [Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen-Band 10], Frankfurt am Main 1996, S. 19. 以下、同書からの参照箇所は本文中に記載する。
 - 17 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 444/B 472.
 - 18 Th. W. Adorno, *Studies in the Authoritarian Personality* [Gesammelte Schriften Bd. 9a], Frankfurt

- am Main 1975, S. 201f.
- 19 Th. W. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie* [Gesammelte Schriften Bd. 14], Frankfurt am Main 1973 S. 195f.
 - 20 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* [Gesammelte Schriften Bd. 14], Frankfurt am Main 1972 S. 273. 以下、同書からの参照箇所は本文中に記載する。
 - 21 たとえば以下を参照。Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985/1998, S. 155f.
 - 22 拙論、「フランクフルトの規範秩序研究——批判的社会理論における技術論との関連から」、『下関市立大学論集』第55巻第1号、2011年、とくに第4節「ハーバーマスの「労働と相互行為」」を参照。
 - 23 Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, S. 93f. 以下、同書からの参照箇所は本文中に記載する。
 - 24 Einleitung von Theodor W. Adorno, in: Emile Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt am Main 1970.
 - 25 ユルゲン・ハーバーマス、藤澤賢一郎・岩倉正博・徳永恂・平野嘉彦・山口節郎訳、『コミュニケーション的行為の理論(中)』、未来社、1986年。同書からの引用・参照箇所は本文中に記載する。
 - 26 Jürgen Habermas, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung, in: ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001. とくに S. 93ff. なお同書については拙論、「自然の隔離か自然の取り込みか?——文化の位置づけの観点から見たドイツ生殖医療技術論争」、『下関市立大学論集』第59巻第3号、2016年、を参照。
 - 27 アーレントの「出生性 (natality, Natalität)」の概念は「日常生活の無慈悲な自動的過程」を打ち破る「新たな開始」としての自由の存在論的根拠として用いられている。「[...] 人間が生まれしてきたのは死ぬためではなくて、始めるためである。活動 (action, Handlung) は常にこのようなことを思い起こさせる。このような活動に固有の能力、すなわち、破壊を妨げ、新しいことを始める能力 (faculty of beginning something new, Fähigkeit des Neubeginnens) がなかったとしたら、死に向かって走る人間の寿命は、必ず、一切の人間的なもの [労働、仕事、活動および観想的生活の所産としての文化] を滅亡と破壊に持ち込むだろう。自然の観点から見ると、生から死まで人間の寿命が描く直線運動は、循環運動という一般的な自然法則からの特殊な逸脱であるかのように見える。これと同じように、活動は、世界の進路を

決定しているように思われる自動的過程から眺めると、一つの奇蹟のように見える。[...] 人間事象の領域である世界は、そのまま放置すれば「自然に」破壊する。それを救う奇蹟というものは、究極的には、人間の出生という事実 (the fact of natality, die Tatsache der Natalität) であり、活動の能力も存在論的にはこの出生に基づいている。いいかえれば、それは、新しい人びとの誕生であり、新しい始まり (new beginning, Neuanfang) であり、人びとが誕生したことによって行ないうる活動であるこの能力が完全に経験されて初めて、人間事象に信仰と希望が与えられる。[...] 福音書が「福音」を告げたとき、そのわずかな言葉の中で、最も光栄ある、最も簡潔な表現で語られたのは、世界にたいするこの信仰と希望である。そのわずかな言葉とはこうである。「わたしたちのもとに子供が生まれた」[「ひとりのみどりごがわたしたちのために生まれた。」イザヤ書 (日本聖書協会『聖書』) 9.5.]。ハンナ・アレント、志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年、385-386頁。Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago/London, 1958/1998, pp. 246-247. Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 1967/2002, S. 315ff. (なお松田純は natality, Natalität を「生まれ出る」ことと訳している。松田純『遺伝子技術の進展と人間の未来 ドイツ生命環境倫理学に学ぶ』知泉書館、2005年、139頁。) ハーバーマスはこの出生性の概念を自由の前提条件としての出生の自然性・偶然性として解釈している。

- 28 Quante, Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens, in: Smail Rapic (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, Freiburg / München 2014, S. 307. 以下、同書からの引用・参照箇所は本文中に記載する。
- 29 「意識はすでに社会的所産である [...]。意識は当然にもまずは周囲の感覚世界に関する意識であり、また他の人びととの、自らを意識している諸個人以外の事物との偏狭な (borniert) 関係に関する意識である。意識は同時にまた、初めは人間にとってまったく疎遠かつ万能の、それを前にして人間はまったく動物的に振る舞い、家畜のように無力となる、抵抗不可能な力として対峙する自然の意識でもある。これはつまり、自然に関するまったく動物的な意識 (自然宗教 (Naturreligion) である。[...] こうした自然宗教または自然に対する特異な振る舞いは、社会形態 (Gesellschaftsform) によって規定されているし、その逆もまた成り立つ。[...] 人間の自然に対する偏狭な関係は、人間同士の偏狭な関係を規定するし、その逆も成り立つのである。」Karl Marx/Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Marx Engels Werke,

- Band 3, Berlin 1966, S. 31.
- 30 Ralf Stoecker, „Die Würde des Embryos“. In: Groß, D. (Hrsg.): *Ethik in der Medizin in Lehre, Klinik und Forschung*. Würzburg 2002.
- 31 Michael Quante, *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*, Hamburg 2014, S. 60f. ディーター・ビルンバッハーによれば、ある特性を持つ胚または胎児を着床させない、または中絶することは、たしかに同じ特性を持つ人びとの感情を害するということはあるかもしれないが、これはそうした人びとに対する侮辱 (Kränkung) とはなり得ても、権利 (Recht) の侵害に直接つながるわけではないという (Dieter Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Frankfurt am Main 2006, S. 330ff.) 「個々のケースにおける特性の貶価 (Minderschätzung) は、ただちに一般的な権利剥奪 (Entrechtung) を意味するわけではない」 (S. 329)。それが権利侵害となっているとすれば、それはむしろ社会全体の文化的未成熟に由来するのであって、生殖医療技術を用いるのに十分成熟した社会であれば、個々の価値選好をむやみに制約することなく、なおかつ社会において差別を助長する価値観が一般化するのを防ぐメカニズムが働くはずだと、ビルンバッハーは考えているように思われる。少なくとも差別的価値観は技術そのものに内在するのではなく、文化の在り様にかかっているのは事実であろう。このような見方は一定の説得力を持つが、同時に、差別を排除する多様な価値観が、社会において実際に保持され得るか否かという問題に関し、ビルンバッハーはやや楽観的であるようにも見える。なお、玉井真理子は出生前診断の普及と障害者施設の拡充は拮抗しないとする見方を「ダブルスタンダード」だとする。玉井真理子「出生前診断・選択的中絶をめぐるダブルスタンダードと胎児情報へのアクセス権」『現代文明学研究』第2号、1999年、77-87頁。<http://www.kinokopress.com/civil/0201.htm> (2015年10月22日閲覧)
- 32 たとえば Ludwig Siep, *Moral und Gattungsethik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, 2002.