

「批判理論」の源流

——ホルクハイマーの初期思想

はじめに

マックス・ホルクハイマー Max Horkheimer (1885-1973) は周知のとおり、「フランクフルト学派」と呼ばれる一群の理論家の中心人物である。彼はフランクフルト大学でカントに関する論文で博士号、教授資格を取得した。⁽¹⁾当初、彼はゲシュタルト心理学を研究し、実現しなかったものの網膜の反応に関する博士論文を書く予定でもあった。カントについての研究も、指導教官、ハンス・コルネリウスの新カント派的、経験批判論的立場の影響の下にあった。「フランクフルト学派」と呼ばれることになる彼独自の理論が明かに

三 崎 和 志

なってくるのは、変名で出版された『薄明』⁽²⁾をのぞけば、彼がフランクフルト大学の哲学科の正教授、および社会研究所長に就任した一九三〇年前後のことであり、本稿で考察の対象とする「初期思想」とはこの時期のものである。

「フランクフルト学派」の理論は総称して「批判理論 Kritische Theorie」と呼ばれる。この呼称は一九三七年『伝統的理論と批判的理論』⁽³⁾に由来する(ただし、この批判的 Kritisch が大文字となり、この学派の固有名詞化したのは、学派への注目があつまった戦後のことであろう)。「批判理論」という名称を獲得する以前、ホルクハイマーが自己の理論を特徴づけるために使用

した用語は唯物論であった。彼の思想はマルクス主義のひとつの形態、「ネオ・マクス主義」と呼ばれることもあるが、彼は自己の理論をマルクスの理論のみならず、唯物論というより広い視野から基礎づけようとしていた。本稿の課題はホルクハイマーにおける唯物論概念の特性をあきらかにすることにある。

従来ホルクハイマーの思想について、アドルノとの共著『啓蒙の弁証法』⁽⁴⁾からの思想的転換が語られており、その転換にあたってアドルノが大きな影響をあたえ、また『啓蒙の弁証法』⁽⁵⁾そのものがアドルノ主導のもとに執筆されたという見解がある。転換が生じたことについては、筆者も基本的に異義はない。本稿で扱う範囲は転換以前の時期（しかも最初期にあたる）に属することになるが、転換以前の思想の考察から、ホルクハイマーの理論内部の転換を余儀なくさせた要因、転換がホルクハイマー自身にとって持った意味について考察することが本稿のもうひとつの課題である。

以下、一九三三年『唯物論と形而上学』⁽⁶⁾、『唯物論とモラル』⁽⁷⁾の二論文を中心にホルクハイマーにおける唯

物論概念を検討する。

I 形而上学的唯物論理解と「唯物論の固有性」

『唯物論と形而上学』においては、ディルタイの精神史、世界観哲学にみられる唯物論理解の批判を大きな枠としつつ、それにとどまらず数々の哲学潮流（形而上学／唯心論／独断論／観念論／合理主義／非合理主義／実証主義／経験批判）との比較検討から唯物論の立場、特性を浮き彫りにすることが志向されている。ここでまず問題とされるのは形而上学であるが、形而上学を如何に理解するかということ、ひるがえって唯物論的とはどういうことかを規定する仕方そのものに関わってくる。ホルクハイマーは唯物論が唯物論である所以は唯物論的に説明されなくてはならないと考え、唯物論が唯物論である所以の形而上学的規定を斥けることから始める。

形而上学の特徴は「個人の生のあらゆる部分」を「究極の根拠への洞察と関係付けようとする」ことにある。この「究極の根拠」は「人間が生をおくるうえ

で決定的なもの」であって、これに関する知識から個人の行動規範が導き出される。この根拠は「現存在の『謎』、世界の『全体』、『生』、『自体的に存在するものAn-Sich』等々なんでもよいし、この根拠から導き出される実践的指針がそれを信奉する形而上学者を「世界できわめて活動的にさせるか、あるいは平静にさせるか、あるいは禁欲させることになるか」はどうでもよい。またその指針にしたがって追及されるものが「あらゆる時代、人間に同一であるが、場合により異なり、変化するものとされるか」もどちらでもよい。[3,72]。

このような形而上学観にもとづくデイルタイの世界観、精神史の体系において唯物論は数ある形而上学の中のひとつとして他の哲学潮流と並置されることになる。デイルタイにおいて、唯物論とは「世界の根拠の世界に対する関係、および魂の身体に対する関係についてのひとつの形而上学的教説」、つまり「現実的なものとはすべて質料とその運動である」、「思考は脳髓の産物である」[3,73-74]と「いう命題を「究極的な根拠」とする形而上学ということになる。

これはデイルタイの独創になるものではなく、支配的な哲学の見解に彼は従っているに過ぎない。これは観念論との関係におけるよりも、唯心論とともに実在論的立場と整理されるような唯物論規定であるが、「意識は物理的運動によっては説明しつくせない自立性をもった審級である」という反駁に持ちこたえることができない。この種の唯物論規定、そしてその反駁は数世紀にわたって続けられてきたし、デイルタイにとってもフォークト、ヘッケルといった一九世紀の生物学的唯物論、そしてそれに対する形而上学の側からの反論として周知のものであった。この理解に立てば、唯物論は結局「明白で、きわめて容易に論駁可能な形而上学の誤謬」[3,76]に過ぎないとされる。

ホルクハイマーはこのような唯物論の形而上学的理解は「唯物論的理論と実践」[3,73]の誤解にもとづくものであるとする。「なんらかの普遍的哲学的テーゼを唯物論的な行動様式にとつて決め手となるものとみなし、それを論駁しようとすることは唯物論的思考の固有性のまえを素通りしてしまうことになる。」「同

上]

形而上学にとって「原理的なことが問題であればそれだけ真剣に議論するのが普通である。この原理的なことがらは唯物論者にとってもきわめて重要なものとなりうるが、その根拠は原理的なものそれ自体の本性から導かれず、また理論だから導かれない。むしろ当該の時代に理論によって克服されるべき課題からそれはあきらかとなる。」[3.80] 形而上学がまず、原理的なものを論理的、普遍的に確定し、それを出発点にして適切な実践を演繹するという方向を採るのに対して、唯物論においては「当該の時代において理論によって克服されるべき課題」、すなわち歴史的具体的な実践目標がある認識における諸要素の重要度を決定する。「ほとんどの非唯物論的方向をとる立場にとっては洞察が一般的、包括的、完結的、原理的であればそれだけ重要で重大となる」のに対し、「唯物論者にとってある誤謬は彼らにとって実践的に重要な事情から遠ければ遠いほど許しうるものであるとすれば、彼らの敵対者は原理的なことが問題であればそれだけ真剣

に議論するのが普通である。」「同上]

認識そのものの意味も形而上学と唯物論とは異なる。形而上学的認識は絶対的なものに関する知見として、人間に対して「真の生のための模範像、格率」[29]等の型式の規範的地位を占めんとする。それに対して、唯物論にとって認識はつねにある時代の特定の実践、特定の目標をもとづき獲得される「理論」であり、外的内的現実の形態化のための「手段」である。「唯物論者の協力は自己を現実にあわせるのではなく、現実を自己にあわせて整えようとするところにある。」「同上]

この目標そのものは「社会過程全体」のなかで立てられ、「その都度の現実に関する科学的認識と生産力の状態一般」「同上」に条件づけられているが、科学そのものから必然的にみちびかれるものでもない（そうであれば科学的認識、科学一般が形而上学の位置にとつてかわることになる）。唯物論的思考の立てる目標は実際、さまざまな歴史的条件下でさまざまな形態をとってきた。「生産力の発展以前の古代において唯

物論哲学者は苦悩に対し、内的実践を教えた。魂の平穩は外的手段が断念されるような困窮における方法であった。初期のブルジョアの唯物論はそれに対して自然認識の増大と自然と人間の支配 Beherrschung のための新たな力の獲得を目標とした。」そして「現在の悲惨は社会の構造と結びついている」が故に、社会理論、社会哲学が「今日の唯物論の内容」[3, 84]となる。

目標が「社会過程全体」の中で規定されるという点で、歴史的に変化する人間の社会への顧慮を唯物論一般が共有しているとすれば、現在の唯物論の課題は社会そのものの変革にあるという意味で二重の意味で社会に対する参照を要する。ホルクハイマーは自身の「社会哲学」を以上のような意味での唯物論的理論だと理解していた。

ホルクハイマーによってここで特徴づけられた唯物論、またその対とされている形而上学に相当するものを他の理論家に求めるとすれば、例えばアリストテレスにおけるソフィア sophia とフロネーシス phronesis の区分が挙げられよう。⁽⁹⁾すなわち、ソフィ

アとは「それ以外の仕方においてあることのできないもの」に関する認識であり、直知(ヌース)によって獲得される基本命題から必然的推論によって理論が構築される。この場合、演繹の厳密さは理論の真理性にとつて決定的意味をもつ。他方、フロネーシスという認識の対象は「それ以外の仕方においてあることのできるもの」であるが、これは具体的には家政、経済、政治といった人間の活躍として了解される。「目的に対する有用なでだて」を見いだすかどうか、実践のための最善の手段の発見、それがフロネーシスにおける真理性の基準である。

また一九三〇年に書かれた『市民的歴史哲学の端緒』(以下、『端緒』と略記)⁽⁹⁾におけるマキャヴェリの理論構成、特に德 *virtu/virtus* の概念についての叙述からホルクハイマーが自身の唯物論観を獲得するうえでマキャヴェリを参照した形跡が窺える。

マキャヴェリはある時は君主制を、あるときには共和制を最善の統治形態とし、その態度が通俗的なマキャヴェリズムということばを生むこととなった一端と

もなっているが、それは市民的国家の権力と大きさを増し、その安全性を確保せんとする志向に基準を求めることができ、マキャヴェリはそれによって社会発展を促進しようとした点で一貫しているとホルクハイマーは見る。そこでマキャヴェリの学において決定的な概念として徳 *virtu* が挙げられている。この語源のラテン語 *virtus* は「その概念が利用される生活圏において望ましく、立派とされるさまざまな特性の総括概念」[2, 189]である。マキャヴェリにおける徳の概念には「品の良さ、勇敢」といった古典的なものに加え、「勤勉、獲得のための知恵 *Erwerbstüchtigkeit* といった近代的契機」「同上」が含まれていたという。このような徳を促進するために実践的に有効なあらゆる手立てをつくすというのがマキャヴェリズムの真の意味であるとホルクハイマーは理解する。

先に挙げた、アリストテレスのフロネーシスについても徳（アレテー）との結合の必要が指摘されている。「徳は標的をしてただしきものたらしめるし、フロネーシスはこの標的へのもろもろのでたてをしてただし

きものたらしめる役割をはたすのである。」⁽¹⁰⁾ 正しい実践的目的をもつためには徳が必要とされる。唯物論における徳に相当するもの、その唯物論的基礎付けに関しては後述し(III)。(III)ここでは、理論構成、理論の意味性についての検討を続ける。

II 実践主義的イデオロギー批判

アリストテレスにおいてフロネーシスとソフィアは並存しえたわけだが、唯物論はソフィアに相当する形而上学的理論をそれ自体として承認しない。「唯物論はこのような絶対的なものを要求する思想と調停不可能である。」[3, 81]

形而上学は自己を絶対的な知、つまり「全体、総体性、無限なものについての知」[3, 87]と理解する。また世界自身が理性の産物とされる傾向がある。というのも「理性が完全に認識しうるのは自分自身だけ」「同上」であるからだ。「理性は自己自身からのみ絶対的認識を獲得しうるというのが形而上学一般の秘密である。」[同上]

ここでは理論の循環構造が生じる。つまり世界に関する当然的 apodikthisch な理論が成立しうるためには、世界がそのような構造を備えていなくてはならない。他方、世界が厳密で理性的構造をもつかどうかは理性的認識による厳密な理論構成によってはじめて理解されうる。この循環が正当なものとされるためには結局、思惟と存在、主体と容体の同一性が要請されざるをえない。そしてその場合、思惟のものである理性的構造、整合性、完結性、厳密性を存在、世界そのものに帰するという方向をとることになる。したがって形而上学は多かれ少なかれ「観念論的性格」[3,81]をもつとされる。

形而上学は本来人間の歴史的、個別的な目的を「永遠という仮象」でくるみ、その目的を「歴史的变化に服さない、したがって無制約のもの」[3,87]に結びつけるという機能を果たすと唯物論はみる。このように社会的機能から正当性を問題にする唯物論的批判がイデオロギー批判である。

ホルクハイマーは今日のブルジョアのイデオロギー

としての観念論の機能を現実の「正当化」「美化 Verklärung」にみる。形而上学におけるような絶対的要求が指定されることの意味は「世俗的関心にしたがった人間の行為が訂正を必要とするか、少なくとも正当化を必要とするという点にしかない」[3,82]のような正当化に唯物論はつねに「幻想 Illusion」をみる。かつてはほとんどの人間は重大な決断に際し、「単に反逆、同情、連帯等の感情ばかりでなく、自身の衝動を『人倫的』であると表現されるような絶対的世界秩序に関係づけよう」と欲してきた。しかしこのような基礎付け、正当化は人間の欲求が理にかなったものと主張することに役立つかもしれないが、その欲求が合理的に現実可能であることの証明にはならない。また現実の生の悲惨を前に、この世の秩序が唯一のものではないかもしれないという希望が人間に生じたとして、観念論はその希望をあるがままのものとせず、それを合理化しようと努める。そのことよって観念論は「自然と社会諸関係によって強要された衝動の放棄を美化する手段となる。」「同上」唯物論にこのような

形而上学的理論の現実を「美化」する機能を暴き、そのような理論の発生を歴史的に「説明 erklären」することで形而上学的理論の批判とする。これがイデオロギー批判の意味である。

『端緒』においてホルクハイマーはホッブスにおけるイデオロギー論の原型を検討している。「人間の自然と人間の外に位置する自然についての精密な理論から逸脱するあらゆる考えは他の人間を支配せんが為人間によって発明されたもの」[2, 222]というのがホッブスにおけるイデオロギー理解である。ここではイデオロギーがまだ単なる虚偽として把握され、真理はそれと無関係な場所に位置するものとされ、イデオロギーを批判するための絶対的に正しい認識は科学であると理解されていた。これに対し、ホルクハイマーは理論一般の歴史的被制約性を強調する。「ある時代を支配する重要な考えは何人かの個人の悪意よりも深い意味を持つ。そのような考えはある社会構造の中へ産み落とされたものであり、人間がその時代で自身の生を獲得する仕方によって輪郭づけられている。」[3,

233] 形而上学をイデオロギー批判の俎上にのせる唯物論もその例外ではない。唯物論を含め、あらゆる理論は歴史的制約を免れない。だからといって単純な相對主義的真理観をホルクハイマーはとらない。認識が歴史的に変化するということは、その認識が本質的でないということの意味しない。相對主義ではそもそも真偽という判断は成立しえない。認識は歴史的現実という審級、そこで果たす機能からその真理性が決せられる。その認識内容は「社会全体の過程における一契機であり、歴史の進展のなかで分析ばかりでなく、実証、場合によっては転換に服する。」[2, 235]

ホルクハイマーは歴史に一定の法則が存在することを承認し、マルクス主義的な「経済学的、唯物論的歴史把握」[3, 54]の有効性をみとめる。しかし、それが「普遍的構造の図式」として必然的未来をすでに示しているものと理解されるならば、それは「独断論的形而上学」に転化すると批判する。史的唯物論の把握の正当性は具体的調査によってのみあきらかとなる。ホルクハイマーは唯物論を実証科学と結合することで、

唯物論が形而上学的イデオロギーに墮さない歯止めとする。「唯物論は哲学と科学との連合を要求する」[3, 95]

ここでホルクハイマーが念頭に置く科学とは、経済的、実証的で現実を正確に把握するために有用な理論である。現実に関する深い知見に裏打ちされてはじめて、唯物論はある理論をイデオロギーとしてその社会的機能を明かにし、批判することもできるようになる。ホルクハイマーにおける唯物論は「経験的現実において示唆されるもののみを現実的なものとして承認する」[3, 101]という感覚主義をもつ点において実証主義と共通しているとされる。「いかなる主張も感性的経験において実証bewährenされねばならない」[3, 102]という格率を唯物論は自己に課すが、唯物論は実証主義と同一視されてはいない。非実証主義的形而上学が「自分に固有な理念を過度にもちあげる」とすれば、実証主義は「自己の見解に従ってのみ可能となる認識を外的データのただの寄せ集めへとひきおとす」[3, 97]といわれる。すなわち実証主義は『本質』で

はなく現象、つまり事実として物にあたえられているもののみ「同上」を取り扱っていると考えるが、それは理論活動をおこなう主観に対する反省の欠如からくる誤解である。それに対し唯物論は実証主義、そして通常の科学では問題にされない認識主観と客観の関連についての反省を保持する。それが弁証法である。

弁証法的過程の特徴はそれが「個々のつねに同一な因子に由来する作用として把握することができず、この過程の諸契機はその過程の中で相互に変化しつづけ、それぞれをはっきりと区別することはできない」[3, 88]という点にある。認識もこのような弁証法的過程である。主観と客観はカントの認識論におけるようなふたつの硬直的に対立しあったものではない。また、認識活動そのものが社会という大きな連関の中にある以上、認識だけを純粹に考察することは部分的で一面的な認識にとどまる。唯物論は「人間がその下で苦しみ、人間の魂が萎えざるをえないような特定の諸関係の変革」[3, 93]を目標としその中で理論を位置付け、社会的現実の認識との相互作用のなかで概念装置を鍛

え、認識の深化を目指す。しかしこの唯物論的弁証法は、ヘーゲルのそれと違い、主観と客観の同一性から出発し、概念の自己展開によって完結的体系を構築することを目標としない。それはすでに述べた形而上学の立場である。「唯物論は概念と対象のあいだの廃棄しがたい緊張を認識することで精神の無現性に対する批判的自己防御の機能を有している。」[3,87]

唯物論は現実を実証的な態度で接する認識の精密さを増し、またその認識活動を社会過程全体のなかで反省し、社会の変革という実践の手段として位置付けるのだが、それで首尾良く有効な認識が獲得されたとしても、みずからの知見に絶対性を求めることは決してない。「われわれの知は非完結で、概念と存在のあいだには廃棄できない緊張が存するとすれば、いかなる命題も感性した認識という威厳を自己に要求することはできない。」[3,86-87]

ホルクハイマーにおける唯物論は認識を社会実践における機能、イデオロギーという視点から問題とし、ある理論のイデオロギー性の解明、批判のために、硬

直的な図式ではなく、科学によって獲得される実証的知見を援用する。ただし理論と現実の弁証法的緊張関係をつねに自覚、反省し、事実そのものと認識されたものの実証主義的同一視に対してはこれを批判する。この弁証法は主体と客体の同一性を想定せず、理論と現実の距離、緊張を常に自覚し、そして現実が変化しつづけるものである以上、それに関する認識、理論も非完結であるという認識を最後まで保持する。

III 幸福——「快樂に関する唯物論的教説」

「唯物論は真理に注意をはらうが、それは現実的な学問にとって必要条件ではあるものの十分条件ではないものとしてである。」[3,148]唯物論において理論は単なる真理性を求めるものでないことはすでに述べた。唯物論において理論はつねに現実の社会実践との連関において考察される。しかし同時に実践における目的の合理的達成のための理論、プラグマティズムと唯物論は区別される。プラグマティズムが実践の目的、関心の内容を問題にしないのに対し、唯物論の実践はあ

る関心をもち、それには一つの方向性が与えられている。「不幸の条件づけられている関係の変革」[3, 79]が唯物論的実践の課題であり、その際の関心は幸福である。「人間の幸福を求める努力は自然で、正当化を要せぬ事実として承認されねばならない」[3, 103]。この幸福把握をホルクハイマーは「快楽に関する唯物論的教説」「同上」と呼んでいる。人間の幸福を快楽を基礎として考察するのが唯物論的な幸福論である。「唯物論的信念をもった闘争者は何世紀にもわたり、さまざまな目標のために、しかし大体において自由と生命とを失ってしまった苦悩する人間との連帯から、自身の肉体的満足への配慮は他のどの思想方向にもましてこの思考方向と密接に結び付いていることを証明している。」[3, 103]

これと対立するのは観念論、特にカントの倫理学説である。カントはあらゆる衝動の充足としての幸福と幸福であるに値することとしての道徳性を区別する⁽¹⁾。後者は経験的現実と切り離され、定言命法として経験の人間に個別的利害から自由に行動することを命じる。

それにより人間は経験世界の幸福を超越した道徳世界に関与することになり、それがカントにとって真の幸福である。幸福をもとめて行動せよではなく「幸福たるに値することをなせ」⁽²⁾がカントにおける道徳律である⁽³⁾。

ホルクハイマーはこれとは反対の立場から出発する。唯物論における人間の幸福はこの地上を離れた何かによるのではない。「唯物論は善意と利欲、親切と冷酷、どん欲と献身とを区別するような人間を超越する審級を見いだすことはない。」[3, 133]幸福はあくまで此岸において生じ、快楽がその基礎となる。快楽が自然的であるという点に幸福への要求が普遍的であることの根拠がある。そして社会契約説の自然状態論にみられる個々人の利害の衝突、万人の万人に対する闘争といった把握とは異なり、逆に人間の持つ自然的要素のうち連帯の可能性が見いだされる。しかもこの連帯は人間すら越えた生命という次元から由来するとされる。人間の関係が理性的に規定されるようになれば「人間は共同して個々人固有の痛みや病いに立ち向かうこと

ができるかもしれないが、「中略」自然においては依然として苦悩と死が支配する。人間の連帯はそれでもやはり生一般の連帯の一部である。前者の進歩はまた後者の意味をも強めるであろう。動物は人間を必要とする。「中略」人間に与えられたより偉大な天賦、特に理性は人間が動物たちに感じる共通性を廃棄することは決してない。人間の特徴はなるほど特殊な刻印を持つてはいる、しかし人間の幸福と悲惨が動物の生と親近性を持つことは明白である。」[3, 136]

ここではショーペンハウアーが肯定的に引用され、彼の理論的出自の一端がここであきらかとなつて(13)いるが、生を具体化し、それに人間と人間の理性が屈従するといった個体を越えた生そのものの絶対化、宿命論をホルクハイマーはとらない。唯物論的理論は幸福の実現、「人間の諸関係を改善しようとする努力の一面」[3, 86-87]であるかぎり、人間の不幸はその本性によって決定された逃れ得ないものとし、社会的問題を軽視するような理論とは相容れない。

幸福を授かるのはあくまでも個体である。個体を越

えたところに幸福はない。幸福を快楽を基礎にして説くかぎり、このことは必然的帰結であろう。またこのことは幸福の反対物、死に關して考えれば明白である。「死はいかなる仕方によつても理論的に『有意味』とすることはできない。むしろ死においてはあらゆる意味付与的形而上学と神義論の無力が示される。」[5, 249] 個体の抹消はその目的が階級のためであろうと、民族のためであろうと正当化しえないし、それを償うことは不可能である。したがって、唯物論が目標とするのは現在生きている個人の幸福である。

個体の幸福を目的とする唯物論は「諸関係の変革をめざす」という点、その変革作業と連帯からうまれる幸福を見込んでいる点でどれほどオプティミズムだとみえようともあるベシミズムを宿している。過去の不正は埋め合せようがない。過ぎ去つた人類の苦悩を埋め合わせるすべはない。」[3, 87] ここでこの唯物論のベシミズムとは、幸福を個体のものとする点に由来する。過去の死んでしまった個体が被つた苦難については償いようがない。他方、未来に關しては現実への実践的

関与による改善の可能性をみるが故に宿命論に陥ることはないという。唯物論は現在生きる、そしてこれから生まれてくる個人の幸福の獲得のため、現実の探求から改善の具体的方途を理論的に把握し、実践によってそれを実現しようとする。そこに唯物論者の希望、理想がある。現在の個体の幸福の増進という関心から目標は現状において実現可能なものに設定され、現在を犠牲にし、遙か未来の理想社会実現のために現在を犠牲にするといった方向をとらない。唯物論者の個体の幸福という関心は実践的な改善の近い将来における現実可能性を要求する。「唯物論にも理想は欠けていない。理想は普遍的な要求から規定され、現存する人間の諸力によって見とおしうる未来において可能なことに従って測られる。」[3,105]

IV 社会研究所の課題

これまで検討してきたホルクハイマーの哲学理解、形而上学の批判と個人の幸福をめざす実践的性格をもつ唯物論の立場は、彼が目指した社会研究所の活動の

方向性と密接に関わっている。

一九三一年『社会哲学の現在の状態と社会研究所の課題』⁽¹⁵⁾においてホルクハイマーは当時の学問状況を具体的現実に関する学の実証主義化と社会哲学の経験的現実に対する無関与という二極分裂として把握している。その事態にいたる過程はホルクハイマーによれば以下のとおりである。

かつてカントに発するドイツ観念論は自律的理性の根拠としての自我を内的に反省する方向をとったが、ヘーゲルに到って「自律的で文化創造する主体」は「歴史の労働」に帰され、「哲学の媒体はみずから客観的形態を与えた」[3,21]ここでは経験的現実と哲学的把握はまだ相互に重なりあっていた。しかし前世紀半ば、この存在と概念の同一性を根拠とした壮大な弁証法的哲学体系は信を失い、「客観的精神の形而上学は楽天的な個人の関心の予定調和への直接的信仰」[3,24]にとどまらわられた。そこでは「個人の経験的実在と彼らをもつ自由の意識を媒介するため」[同上]には哲学は必要なく、「実証的科学、技術、産業の直線的

進歩」のみで足りるかのようには考えられていた。しかし現実の進行はその楽天的予測のとおりではなく、「個人主義的生活様式の原理、すなわち所与の社会の枠内での個人の幸福のため進歩と個人の実際の状態の眺望のあいだの矛盾」[3, 25]は深化し、「個人の苦悩と死がその無意味さもあらわに現象していた。」[同上]そこで哲学、とりわけ社会哲学がもういちど待望されることになった。

しかしそこで登場してきた社会哲学は現実に実証的に立ち向うことはなかった。ホルクハイマーは新カント派、ケルゼンの法学、シェーラー等を念頭においているのだが、彼らに共通な傾向は実証主義との棲み分け、つまり存在の領域に関する研究、判断をもつばら実証主義、個別科学にまかせ、道徳、価値といった問題を特殊に人間的、哲学的領域として研究対象としようとするものであった。実証主義にとっては社会はアトム個人の集合体以上でありえず他方、社会哲学においてはさまざまな人間の思惟による産物はひとしなみに世界観として扱われ、ある世界観と現実との連関、

たとえば特定の社会集団の利害との連関において考察することがない。

このような社会哲学の状態のなかでホルクハイマーが目指したのは「哲学的理論と個別科学的実践の弁証法的相互浸透と発展をすすめる」[2, 29]ことであった。より具体的には、「アクチュアルな哲学的問題を基礎に調査を行い、その調査のために哲学者、社会学者、経済学者、歴史家、心理学者が持続的な研究共同体において互いに提携し、他の領域においてはあるひとりの研究室のみでできること、あらゆる真の科学者がつねにおこなってきたことを共同して行う。つまり大きなものをめざす哲学的問題を手堅い科学的方法にもとずいて追求し、対象に関わる作業の経過のなかで問題を定式化しなおし、精密化し、あらたな方法を案出し、それでいながら普遍的なものを見失わないようにすることである。」[3, 29-30]ホルクハイマーの唯物論とはまさにこのような実証的社会研究との連合を可能とする哲学的枠組みであったし、社会研究所の活動はホルクハイマーの考える唯物論の具体的な実現形態

であった。

また逆に研究所の理論活動は唯物論的にどういう意味を社会全体において持つと考えられるだろうか。

ホルクハイマーにとって社会の変革は黙示録的な予言、歴史の必然的法則によるものではない。社会関係の変革は個人の幸福を目的とする以上、目下のところ最良の合理的な選択である、そしてその実現のための条件の成熟は事実にもとづいて実証的に把握されうる。このようにしてつくりあげられた変革の理論は「世界観」の問題ではなく、合理的思考にのっとるならば万人によって理解され、支持されうるものとして提示されたであろう。そして社会研究所は社会理論を実証的研究と結合し、社会全体の動向についての調査、その諸結果が社会哲学の媒介により社会の変革のための具体的プログラムへと組織されるような場であったと考えられる。ワイマール期の政治党派の乱立状況のなかで、実証に基礎づけられた具体的具体変革のプログラムが成立していれば、少なくとも変革をめざす側での連帯の理論的条件が示されることとなったのでは

ないだろうか。

むすびー現実の野蛮と希望

『唯物論とモラル』にはホルクハイマーが当時まだプロレタリアートの状態に変革の条件の成熟をみていたと思わせる記述がある。『良心の喚起』を社会における決定的威力とする観念論的信仰と違い、この希望は唯物論的思考には疎遠である。とはいえ唯物論的思考自体もよりよい社会をめざす努力であるので、唯物論的思考は道徳の前方に向かう要素が今日どこに使用しているかをよく知っている。この要素は現在の社会のある大きな部分にかかっている重い圧力のもとで、理性的で、今日の発展の状態にかなった諸関係への意志として再三再四生み出されている。その状態によつて必然的にこの変革を指し示されている人類の部分は、すでによりよい社会の実現が真剣に問題になるほどの諸力を貯えている。この部分は心理学的にもその準備が整っている。というのもその部分は、生産過程におけるその役割にから、いずれにしろ出口のない財産の

増大よりも、自己の労働力の投入を考えるようにしむけられているからである。」[3, 143-4]

第Ⅲ節で生一般のもつ快樂への志向が幸福への志向、しかも他の生との連帯をうみだすという主張についてふれたが、ホルクハイマーはそれにとどまらず、その連帯が具体的歴史的に階級意識として形成されつつあると考えていたようである。そして具体的な現実の改善の策としてホルクハイマーの念頭にあったのは経済の計画化であった。しかしたとえ結論としては同様なものであったとしても、ルカーチの弁証法的論理による歴史の主体⇨客体としてのプロレタリアートの階級意識への期待、またソヴィエト・マルクス主義にみられる公式的歴史法則による社会主義、計画経済への移行の必然といった論拠と、あくまでも現実の実証的研究に変革の実現可能性を見いだそうとしたホルクハイマーの態度は区別されねばならないだろう。実証的社会研究は、できあがった一般的な社会理論の例証、証明に甘んずることなく、現実の実践的課題を鮮明に伝え、結果によっては理論の枠組み自体の変更を迫り、

現実と理論の弁証法的関係を維持するうえで重要な意味をもつ。またホルクハイマーにしたがえば、時代の課題とかけはなれた実践的プログラムを理論として持つことは唯物論にとって理論の実践的意味が希薄になることを意味するだろう。ホルクハイマーの唯物論的理論は以上の意味で実に現実に対して感じ易い構造を持つことになる。

『端緒』においてヴィーコの歴史哲学について、「人間の事物は反復するという信仰であった」としつつも、「野蛮への頽落の可能性がまったく排除されているわけではない」[2, 268]という点にヴィーコの認識の正しさを見ている。歴史は啓蒙におけるような完成へのたゆみない近似の過程といった直線的進歩ではない。生産力の増大という歴史全体を貫く傾向について承認しても、それはより良い社会を実現する条件にとどまり、野蛮の頽落への歯止めにはならない、昔より良くなるための条件、は昔より悪くならないための歯止めであることをかならずしも意味しない、歴史は自動的に人間にとってより良い状態に進むことはない、それ

はつねに人間の実践に依存する。これがホルクハイマーの一般的歴史観であるが「野蠻への頽落の可能性」への言及は単なる歴史観の問題ではなく、現実認識にも関わったものであったろう。社会の改善を実現する現実的威力はプロレタリアートの成長を期待するばかりでなく、実際にそれが一定すすんでいくと観察し、また社会の改善に関して経済の計画化という具体的プランをもちつつも、ホルクハイマーは野蠻への頽落に対する危惧をふりきれないように思える。そしてこれは、おそらくホルクハイマーの危惧以上の悲惨として現実のものとなってしまった。

具体的な変革の条件のないところで希望は語れない。それは幻想をうえつけるものでしかない。現実における変革の可能性に否定的な影がさしたとき、それは理論自体にも影響をおとさずにはいない。現実の変化、野蠻への頽落が彼に希望を語らせることを禁じた。それがホルクハイマーを転換に向わせた理由であろう。現実の変化に対する感じ易さ、これ自体は理論的欠点ではない。問題だったのはおそらく現実そのものであ

る。その現実の変化に対する理論的反省の誠実さ、そこでの人類の苦悩への洞察の深さという点において、ホルクハイマーの転換は、やはり彼がいうところの唯物論にもとづいた決断であったといえる。

* ホルクハイマーの著作についてはすべてフィッシュャー社の全集(Max Horkheimer; Gesamelte Schriften, Frankfurt am Main, 1985-)を使用した。ホルクハイマーからの引用箇所はすべて「巻数・ページ」によって示した。

(1) 歴史的データについては Helmut Gumbert/Rudolf Ringuth; Horkheimer, Reombel bei Hamburg, 1973, Rolf Wiggershaus; Die Frankfurter Schule, München/Wien, 1988 を参照した。

(2) „Dämmerung“ [2, 309-452]。一九二六年から三一年のあいだに書かれ、Heinrich Regius の名で三四年出版。

(3) „Traditionelle und kritische Theorie“ [4, 162-225]

(4) „Dialektik der Aufklärung“ [5, 11]。一九三九年から四四年にかけて執筆され、四七年出版。詳しい

成立、出版事情に関しては Gunzelin Schmit-Noerr に
よるホルクハイマー全集第五巻の編者あとがき [5,
423] 参照。また一九四二年に発表された『理性と自
己保存』(„Vernunft und Selbsterhaltung“ [5, 320-
350]) はホルクハイマーひとりの名によるもので、転
換の形跡を明白に示す、もっとも早い時期のものであ
る。

(5) 例えば邦訳の『啓蒙の弁証法』(徳永恂訳、岩波書
店、一九九〇年)、訳者あとがきを参照。

ホルクハイマーの思想を扱った邦語文献で、特に
『啓蒙の弁証法』とそれ以前の思想を論じているもの
としては、徳永恂『現代批判の哲学』(東京大学出版
会、一九七九年)、清水多吉『増補一九三〇年代の光と
影』(河出書房新社、一九八六年)がある。転換以前の
思想を特に詳細に論じたものとしては Hauke Brunk-
horst; Dialektischer Positivismus des Glücks, Max
Horkheimers materialistische Dekonstruktion
der Philosophie. in, Zeitschrift Für Philosophische
Forschung, Bd. 39, Hf. 3, Meisenheim/Glan, 一九八
五を参照のこと。

(6) „Materialismus und Metaphysik“ [3, 70-105]
(7) „Materialismus und Moral“ [3, 111-105]
(8) アリストテレス『ニコマコス倫理学』(上) (下)

(高田三郎訳、岩波文庫、一九七一年) 第六巻を参照。

(9) „Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphiloso-
phie“ [2, 181-268]

(10) アリストテネス、前掲書 (上) 二四三ページ。

(11) Vgl. Kant, Immanuel; Kritik der Reinen Ver-
nunft, 3, AfI, Hamburg, 1990, B 834.

(12) Vgl. ebenda, B 386.

(13) カントにおける道徳律の意味を前述のフロネーシ
スの関連で考察したものとして、知念英行『カントの
社会哲学』(未来社、一九八八年) 第五章を参照。

(14) ショーペンハウアーはホルクハイマーを哲学にむ
かわせた思想家のひとりである。vgl. Gunnior/Ring-
guth, 前掲書, s. 43f.

またこの問題についての考察が『啓蒙の弁証法』
「手記と草案」の中の一節「人間と動物」[5, 277-287]
に見られた。

(15) „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie
und die Aufgaben eines Institus des Sozialfor-
schung“ [3, 20-47]

(一橋大学大学院博士課程)