

「正しい生活」とその可能性の条件 — Th.W. アドルノの道德思想をめぐる一考察 —

小 川 史
Ogawa Chikashi

キーワード 道德思想、Th.W. アドルノ、フランクフルト学派

はじめに

「正しい生活は今日可能なのか」——テオドーア・W・アドルノは1963年にフランクフルト大学で開講された道德哲学についての講義の冒頭、こう問いを投げかけた。アドルノが投げかけたこの問いに、当の本人はどう応答するのか。アドルノはすぐに、正しい生活がいかなるものか、聴講者にとってすぐに役立つことは言えないと告げる。「この問題について直接的なことを語る資格が私にあるとは決して思いません¹」。この講義でアドルノが語るのはあくまで理論的部門としての道德哲学の領域内においてであり、具体的にいかに行動すべきか、ということではない。アドルノは「実践への短絡²」に陥らないよう、たびたび聴講者に注意を向けさせる。とはいえ、講義を聴きに来た人々が、いま何をなすべきかについて強い関心をもって、正しい生活についてそれがいかなるものか知りたいという欲求をもって、これを否定しない。だがアドルノはそうした関心や欲求を抱くことへの敬意を示しつつも、あくまで肯定的なことは語らない。むしろアドルノは道德の可能性について懐疑的な姿勢をもちながら、同時に正しい生活への探究を進めるという立場をかたくなに維持する。いうなれば、アドルノは道德行為の手前に立ちながら、道德行為をひたすら迂回するのである。

この迂回の途上において、しばしば、道德が政治的な文脈に連なることが示される。そしてそれは、道德哲学講義以外の他のエッセーや論考で示されている彼の道德をめぐる考察と呼応しあいながら、ある連関を形作っている。この小論は、その連関を示し、アドルノの道德思想がいかなる相貌をもつのか、そしてそれが政治的・歴史的な文脈をいかなる形で意識したものとなっているのかを論じるものである。その際、道德とは何か、政治とは何か、といった領域の画定をあらかじめ行った上で論を展開するのではなく、むしろ、歴史上現実のものとなった事柄が、アドルノの理論的な文脈と交差するのはいかなる地点であるのかを見定めながら議論を進めていく方法を取る。具体的に言えば、アウシュヴィッツを現実のものとした構造的要因と、道德論として展開される既存の言説、あるいは展開可能な言説が、いかなるかたちで交差する

のかを見定めながら議論を進める。その点を明らかにするために、道徳哲学講義の他にもアドルノによるいくつかのテキストを参照することになるだろう。道徳はしばしば、現実の支配的な関係を知らずに肯定し、個々人に抑圧的ふるまう。しかも、自分自身が正当な、正しいものとして現われること、直接には抑圧的性格を表に出さないことが、事態を困難にする。第二次大戦後、アドルノはつねに「アウシュヴィッツの後」の歴史的地点から議論を行ったが、むしろそれはドイツに特化された立場と見なすべきではない。ある個所でアドルノが「アウシュヴィッツと広島の後³⁾」という言い方をしていることから推測されるように、問題とされているのは、アウシュヴィッツと広島をもたらした構造的要因、つまり、資本主義下での社会構造の野蛮さであり、それが最悪の非人間的な事態に導くことが戦争を通じて白日の下に曝された点なのである。そしてさらに困難をもたらすのは、そうした状況下で、あるいは状況の中で生きることがほとんど不可避であるという事態である。ここに来て、「狂った社会で正しい生は可能か」というアドルノの名高い言葉が切実なものであることが理解されるはずである。

1 アドルノの歴史的立場

アドルノが1963年に行った道徳哲学に関する講義は、もっぱらイマヌエル・カントの著作の読解を通して進められたが、そもそもアドルノの道徳思想自体がカントからの強い影響を抜きにしては考えられない。言うまでもなく、カントは哲学のみならず道徳思想史においても絶大なインパクトを後世に与えた人物である。名高いカントの教説によれば、人間が成熟するのはただ理性を自ら使用することによってである。そこでは自律が最大限に重視される。「啓蒙とは、人間が自分の未成年状態から抜けでることである、ところでこの状態は、人間がみずから招いたものであるから、彼自身にその責めがある。未成年とは、他人の指導がなければ、自分自身の悟性を使用し得ない状態である。ところどかかる未成年状態にとどまっているのは彼自身に責めがある、というのは、この状態にある原因は、悟性が欠けているためではなく、むしろ他人の指導がなくても自分自身の悟性を敢えて使用しようとする決意と勇気とを欠くところにあるからである⁴⁾」。道徳行為を自律的に為すために、カントは自由を想定した。自由を想定しなければ、人間の道徳行為にその当の行為者の責任を帰することができなくなり、原理的に道徳行為そのものが成立しなくなるからである。自由は、道徳と切っても切り離せない根本的な概念である。だからこそ、アドルノは講義でカントを取り上げる際、自由の概念について詳細に論じているのである。

こうしたカントの立場は、政治的文脈といかなる関連をもち得るだろうか。カントが政治哲学を残したかどうかはここでの問題ではない⁵⁾。むしろ、カントの道徳哲学そのものが、政治的文脈に置いて見たときに強い意味をもつことを理解しなければならない。たとえば、ドイツ政治思想史の研究者であるフレデリック・バイザーは、カントがパターナリズムの伝統を拒否したと述べている。バイザーによれば、カントは国家の唯一の目的が人民の福祉の増進ではなく人民の権利の擁護にあるべきと主張したと言う⁶⁾。

彼〔カント〕は、人民が自分たちの幸福を確保するために政治社会に入ることを認めたが、国家の義務は人民が自分たちに相応しいと考える幸福を追求する権利を保護することだけであり、人民が幸福をどのように追求すべきかを決めるのは国家の義務ではないと主張した。統治者は臣民の父というよりはむしろその代表者であるべきである。なぜなら父は自分の子どもの利益のために配慮しなければならないが、公民は自分の利益のために自ら配慮することが完全にできるからである。何よりもカントが主張したのは、個人は統治者の指導なしに自分自身の生活を律しうるという自律の観念であり、それこそが彼が家父長主義の伝統から袂を分かることになった理由である。

ここで重要なことは、カントが道徳についての自らの思想を徹底して考えた際、その実現のために政治体制がいかにあるべきかを視野に入れていたことである。これは、アドルノの道徳思想を考える上でも重要なポイントである。後述するように、アドルノはナチスの厚生政策が国民に保護を与えたことにふれ、それは「共存の暖かさ」をもたらしたが、「悪夢の実現」でもあったと述べてつづき、ファシズムをもたらした経済的基盤が人間を未成熟のままにとどめたと述べているが⁷、アドルノがナチスの体制を批判するときのロジックには、カントの思想が深く響いていると考えることができる。

さて、カントを参照しながら、アドルノの置かれている歴史的立場をさらに明確にしておこう。アドルノは講義において、カントが「道徳を他の生活領域と厳しく対立する分野として先鋭に対比し、そのために、〔全体利益と個別利益とのあいだの矛盾という形で現われる〕アンチノミー、矛盾が極めてドラスチックに現れる思想家⁸」であると述べている。ではなぜカントにおいてこうした矛盾が先鋭に現れたのだろうか。それはカントが置かれている歴史的立場に由来する。その点について、講義のなかでは次のように指摘されている⁹。

概念が、現実の発展に先行しました。これはドイツの情況にとって大変特徴的なことです。だから概念は、いわばより発達した現実が、より発達した思想を常に笑いものにするのできる西欧諸国におけるよりも急進的でした。しかし同時に、現実意識そのものが概念に取り入れられる度合いがはるかに少ないために制約も大きかったのです。この意味で、モルゲンシュテルンの詩における月のように、精神的な意味で道徳は完全に「ドイツのテーマ」であるといえるかもしれません。〔…〕いずれにせよ、個々人の道徳的行動が外的現実に対して個人は現実的には無力であるというこの契機が、カントにおいて、内面性の純粋な構造にとつての内的条件の中で、きわめて本質的であるのは確かです。最初から、道徳主体という相は、世界の形成という相ではあり得ないのです。〔…〕心情はもっぱらそれ自体で独立して存在する規定です。自己自身の中に成就を見出し、社会の構造にはなんらの結果ももたらさないままです。しかしある意味で社会そのものからあまりひどく脅かされることがありません。そのパトスは確かに、一切が手段になり、何一つもはや目的には残されていない社会

に対する批判のバトスです。(傍点引用者)

まず注目されるのは、ドイツでは概念が現実の発展に先行したという認識である。言うまでもなくこの認識は、カール・マルクスによって先鋭に表現されたものであった。マルクスはヘーゲルを批判的に読解するなかで、哲学的に使用される概念と実際の現実とのズレを暴いたが¹⁰、アドルノはマルクスの認識を引き継いで、マルクスと同様にそれをドイツ的な状況であるとしている。そうした状況のなかで、カントの思想は現実に対して無力な内面的なものであるとされている。だがそれはきわめて急進的な内面性の主張なのである。カントはブルジョア思想家であり、商人道徳の代弁者とされる一方、自律性を達成した歴史的段階にいる。そしてそうしたカントの内面性はきわめて極端なものであるとアドルノは言う。

ここで注意したいのは、カント的な内面性が現実とのあいだにもち得る距離である。論理的に見た場合、現実に対して無力な個人を想定しつつ、そこから内面性を論じてゆくという道筋は、一見したところそれだけで非難の対象となってもよさそうなものである。なぜなら、社会から引きさがって、内面性へと退去してゆく個人をそのまま賛美したもののようにも見えるからである。しかしアドルノはむしろそう言っているのではない。確かに、その道徳は積極的に何をなすべきかを全く述べない。その道徳は、与えられた状況の下でどのように行動すべきか、あるいは、A という選択肢と B という選択肢がある場合にどちらを選択することが妥当か、といったことには何ら参考となるべきことを述べない。どう行動すべきか、どう生きるべきかについて、何らかの積極的な提案をできないと、アドルノ自身が述べていることは冒頭でふれた。これは通常想像される道徳論とはかなり異なったものであると言えるが、ではそのような道徳にどのような意義が認められるというのか。ここでアドルノは道徳主体がもち得る「社会に対する批判のバトス」に注意を促す。つまり道徳そのものが社会と否定的な距離を取るのである。この距離がもつ含意は大きい。アドルノにおいてむしろこの距離についての省察そのものが道徳的意味をもっていると言ってもよい。アドルノは本質的に距離の思想家であり、距離によって非同一性を認めることがアドルノの核心であるとも言える。ともあれ、アドルノはいかなる性格の社会から距離を取ろうとしているのだろうか。それは社会一般ではなく——そのようなものは存在しないであろう——「一切が手段になり、何一つもはや目的には残されていない社会」である。これは、マックス・ヴェーバーの言う合理化された社会の延長線上にあるものと考えてよい。ただし、それが極端に、かつ悪夢的に進んだ社会である。一切が手段になるとは、そこに生きる人間の行為はそれ自身の目的をもたず、社会の機能に変質してしまう。それは、そこから距離を取ることがきわめて困難な社会である。

ここにきて、おそらくカントとは異なる歴史的、社会的文脈を想定しなければならないことになるだろう。端的に言って、それはナチズムの経験の有無に関わる。アドルノにとっての政治的な問題は何よりも「アウシュヴィッツ以後」の社会における生の可能性についての問いに促されたものであるはずであろう。そこでは、主体にとって客観との美しき調和というものはあり得ず、個人は自分よりも圧倒的に優位にある構造の犠牲になっている。とは言え、ある圧

倒的な現実に対して主体が置かれている無力な位置を考えるなら、これは先にアドルノがカントについて述べた歴史的な位置そのものである。こうした立場からは、歴史的に形成され社会の中で存続する価値や規範を道徳の根拠とすることをアドルノが否定したであろうことは想像に難くない。次項ではその点について論じたい。

2 フォークウェイズ、民族の美風、共同体

アドルノは道徳哲学の講義に限らず、他の講義や著作のなかでもしばしば、アメリカの社会学者ウィリアム・グラハム・サムナーの著書『フォークウェイズ』に言及している。『フォークウェイズ』は1907年にアメリカで出版された習俗についての研究書で、正確なタイトルは、”Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals”である¹¹。副題に使われ、同書で豊富な事例とともに検討される mores という概念に、アドルノは注目している。mores とはラテン語で「習俗」の意味であるが、これは、あるひとつの国の正しい行動様式と個々人の正しい行動様式との一致を前提としている。アドルノにとってはこのようなものはすでに想定できないものであった。「善の規範が現存共同体の生活の中に直接かつ確実に存在することはもはや想定できません¹²」。団体は個々人に対して優位に立っており、さまざまな仕方で適応を強いる。そのとき、個々人は「痛み」をもって社会の存在を実感するのである。こうした強制性について早くから自覚的であったのが、サムナーやフランスの社会学者エミール・デュルケムであったとアドルノは言う¹³。アドルノにとって社会はフォークウェイズに「直接ぶつかる」ことで認識される¹⁴。このとき、社会が「痛みを与える wehtun」。たとえば、ある少女が未婚の状態子どもを身籠った際に少女の前で行われた土地の人による抗議の例をアドルノは挙げている。これがナチ時代に「民族の美風 Brauchtum」の名で跋扈したのであった¹⁵。

フォークウェイズは、反復されて社会的に身体化された儀礼のごときのものであり、合理的な根拠を持たず、そこに参与している人々の個人的次元からなされるわけでもない。こうした社会的慣習について、アドルノはヘーゲルの表現で「世界精神がもはや立ち去った後になお集合的観念の形態をとって生き延びている倫理や道徳」としつつ、その暴力的性格について、「人間の意識の状態と社会的生産力の状態とがこの集合的観念からすでに乖離しているとき、この観念は、暴力的抑圧の様相を帯びます」としている¹⁶。こうした観点からすれば、ある社会で形成された価値や規範に同化してゆくことを道徳の根拠にできないことは明白である。ここでいう「人間の意識の状態」とは、すなわち、個々人が自律の能力を獲得した歴史的段階を指す。先にも述べたように、それがカントによって示されている歴史的段階である。このとき、自律を脅かす共同体は道徳の根拠にはなりえない。

共同体においてそこでの規範とそれを獲得しながら成長する個々人とが調和するという発想はアドルノが斥けたものである。あるいは、アリストテレスのいうポリス的人間も同様であろう。アリストテレスにおいて、人間の可能性はポリスを通して開花するものであった。そこで

は政治への問いと道徳への問いは当然同一の議論において展開されるはずであり、現にアリストテレスの『政治学』の終盤の章は教育論にあてられている¹⁷。しかしアドルノにとって主体はあくまで客観から疎外されており、両者は調和しないのである。したがって、文化が人間性を陶冶するという文化教育学的な発想もアドルノにとってはあり得ないものであり、教養も「半教養」になり下がってしまう¹⁸。これらの点については紙幅の都合上ここで十分に触れられないが、さしあたって、アドルノからの引用によって問題の所在をさらに明確にしておきたい。アドルノは「性格」という語が「エートス」の意味に近いとしながら、次のように述べている¹⁹。

〔こうした語の使用の傾向は〕道徳から倫理へと問題を平準化することで、初めから道徳哲学の決定的問題、すなわち個々人の普遍に対する関係が、手品で隠されてしまう、片付けられてしまうのです。ここにはすでに、人が自分自身のエートス、自分自身の性質にしたがって生きれば——飾った言い回しを借りると、自己を実現すれば、などなどのフレーズのいうところに従えば——すでに正しい生活が出現するとの含みがあります。これは全くの幻想、全くのイデオロギーです。因みにこのイデオロギーは、もう一つのイデオロギーとセットになっています。そもそも文化及び文化への適応が、個人の自己陶冶、自己開発を遂行するというイデオロギーです。本当は、文化そのものが道徳哲学にとって議論の対象であり、批判されるべきものです。

自分自身に本来備わっているエートス、性質を実現することが正しい生活であるとする考えを、アドルノは強く否定する。これは客観を無視し、自らを即自的に善とするものであり、純然たるイデオロギーである。これは「自己実現」として語られる通俗道徳への批判でもある。ただし、アドルノの批判はこうした通俗道徳の次元に収まらない。彼は、いまある状態、ありのままの状態、即自的、直接的な状態を肯定する論理をことごとく批判した²⁰。政治思想史の流れを見ると、アリストテレスの言うポリス的人間はポリスの崩壊以後成立しなくなり、その後普遍と個との関係が問題となるが²¹、アドルノの理論も政治的共同体との親和を前提とはできないのである。むしろ、客観から疎外された主体が、その疎外を否定性として保持し、社会に対して批判的な立場を獲得することを目指そうとするのがアドルノの立場であると言ってもよい。そこで主体は、痛みをもった認識を遂行してゆかなければならない。

だが、問題は簡単ではない。先に述べた少女の例で言うところの、抗議を行う土地の人々の側にいる人間にとって、痛みはもたらされない。そうした人々にとって、共同体は温かく、ある場合にはセーフティーネットの役割をも果たすからである。しかもそうした共同体の性格がナチスによっても確保されていたのであれば、なおさらである。その点について、アドルノ自身がある個所で次のように述べている²²。

ヒトラーの世界は放任に反対し、人間が委ねられていた社会による自然災害から、事実あ

る程度までみなさんの家族を守ったのです。それは暴力的な現在の危機的支配の先取りであり、工業社会の国家的指導という、野蛮な実験の先取りでありました。悪名高い統合、あらゆるものを捕える社会的網の組織的圧縮は、また網の目から脱落し沈下するという普遍的不安に、保護を与えたのです。無数の人々ととり、疎外された状態の冷やかさがたとえ操られ、画策されたものであれ、共存の暖かさによって除去されたかに見えました。

これは民族を“健全な”ものにしようとする政策を掲げている政治体制であるのだから、当然為される施策であろう。むろん、こうしたセーフティーネットは国家に所属するすべての人々に提供されたわけではない。むしろ、そこから排除された人々は言い表し難い苦痛を与えられることになった。したがってそれは「自由ではない人間と、平等ではない人間による民族協同体は、虚偽としての民族協同体であるとともに、それは同時に昔ながらの、もちろん古くからの市民の悪夢の実現だった²³」とアドルノは述べている。この点については立ちいった考察が必要であるが、紙幅の関係上、別項に譲らざるを得ない²⁴。

3 距離と成熟

さて、前項まででアドルノが距離の思想家であり、カント的理念を引き継ぎつつ成熟を自律として考えていることを述べた。この点についてさらに考察を深めたい。アドルノはある講演で、次のように言っている。論旨を明確にするために、ドイツ語の原文も記しておく²⁵。

個人が成熟するのは、ただ境遇 (Verhältnisse) の直接性から自分自身を引き離すときだけです。その境遇が自然発生的であることは決してあり得ないのであって、むしろそれはたんに、乗り越えられた歴史的発展の残りかす、自分が死んでいることすら自分では知らない、死者の残りかすにすぎません。

Das Individuum wird mündig überhaupt nur dann, wenn es aus der Unmittelbarkeit von Verhältnissen sich löst, die keineswegs naturwüchsig sind, sondern bloß noch Rückstand überholter historischer Entwicklung, eines Toten, das nicht einmal von sich selbst weiß, daß es tot ist.

これはアドルノの「成熟」観を要約的に述べた個所であると言える。アドルノは境遇から自分自身を引き離すときにだけ、個人は成熟すると述べている。ここで「境遇」と訳語を当てたドイツ語の Verhältnisse は、「環境」「生活環境」「状況」などと訳されることもある。単数形は Verhältnis で、この場合は「関係」を表す。つまり Verhältnisse とは、諸関係がある程度まとまりをもった状態を示している。そしてアドルノの文章からは、そうした諸関係のうち、すでに過去に形成されて現在は時代遅れになってしまったものを想定していることがわかる。

アドルノはそうした諸関係から身を引き離すことに成熟を見ているわけである。このアドルノの観点が、一般的な、より多くの人が共有していると想定される成熟観、すなわち、ある特定の社会や生活環境で形成された価値観を獲得し、身につけ、適切にふるまえるようになることはまったく反対の観点であることに注意したい。アドルノはそれを否定する。個人はそうした同化の過程に身をゆだねるのではなく、むしろそこから離れること、距離を置くことを求めている。個人は、諸関係の中で日々の生を送っている。このとき、その諸関係がいかなるものかを意識していない。これがいわゆる直接性 *Unmittelbarkeit* である。では、そこから自分自身を引き離すとは、いかなることだろうか。それはもちろん、ある生活環境から別の生活環境に移ること自体を意味しているわけではない。これではある直接性から別の直接性に移るだけである。むしろ、ここでは認識をすることが重要なのである。むしろ、移動によって直接性を再度捉え直すような認識がもたらされることは考えられるが、少なくとも移動そのものが重要なのではなく、むしろそこでもたらされる認識こそが重要なのだ。アドルノが述べているのはあくまで認識による距離化である。そしてそれこそが成熟なのだ。

だがその認識は、対象を前に悠然と身構えて行う種類の認識とは違う。それは認識をする者自らがそこに入り込んでいる関係性そのものを捉えることであり、アドルノの表現を使えば、「社会の網の目にかからめとられている」自分自身を認識することなのである。それは実に困難な作業となることが想像される。だが、環境への同化が人間を未成熟な状態に留める、というのがアドルノの基本的な考えである以上、その困難な作業はあくまで要請されなければならないのである。

以上のことは、アドルノにあっては自由の問題と結びついたものであると考えられる。つまり、人間の存在が何らかの形で決定されていることの認識、言うなれば不自由さの認識が自由の可能性をもたらすという立場に、アドルノは立っていると考えられる。必然性の認識が人間に自由をもたらすという考えは、西欧においてひとつの思想的伝統を形作っているが、アドルノはおそらくこの伝統の中にいる。この伝統について、一時期フランクフルトの社会研究所のメンバーでもあったフランツ・ノイマンは次のように述べている。「外在的な自然現象は、神々の随意の干渉に帰せられるものであるという考えに真向から逆らって、自然現象は必然性によって決定されるという命題と、必然性を理解し承認するのは人間の役割であるという命題とを、彼ら〔エピクロスとルクレティウスのこと〕は擁護した。かくして自由にたいする必然性の関係という大問題が提出され、必然性の理解が自由の可能性を切り開くというふうに、エピクロスによって答えられたのである。〔…〕スピノザ、ヘーゲル、マルクス、およびその他の人たちがくりかえし何度も定式化した自由概念のこの偉大な伝統は、今日依然として生きている²⁶」。ノイマンはこの自由概念を、「認識的自由概念」と呼んでいる。筆者は、アドルノもこの伝統に連なっていると考える。必然性の理解とは、言い方を変えれば不自由さの認識であり、自分の行為が何らかの理由により決定された結果をしか生まないことの認識である。

ある場所で、アドルノは、自律が義務であることを示唆している²⁷。この提起についてはまた別項に譲らざるを得ないが、義務としての自律という考えは、おそらくそれ自体で長文にわ

たる議論を必要とするかもしれない。そして、自律と深く結び付いている自由は、歴史的につねに同じ相貌で現れることはない。アドルノは言う、「自由の可能性、それはそれ自身が歴史的瞬間につれて変貌いたします²⁸」、と。この言葉に従えば、われわれは、自分が生きる歴史状況を見据えながらでなければ成熟の可能性を見出すことはできない。もし道德を求めるとすれば、われわれは、社会や歴史にむけられたまなごしを閉ざすわけにはいかないのである。

まとめにかえて

正しい生活についてアドルノは直接的、肯定的なことを語りはしないが、高度な管理社会の下での生に向けられた問いかけの中で、彼が思い描いていた非在の世界を示すことは不可能ではない。しかし、批判を連ねつつも論の最後に肯定的な可能性を示すような議論の展開の仕方を「護教的」として批判したアドルノに対して、小論のまとめとしてそうした立論を行うことはやはりためらわれる。

さしあたって言えることは、アドルノの道德論が、何らかの道德行為のモデルを提示するものではない、ということであった。彼は、道德への懷疑と道德の希求を同時に抱きつつ、道德の可能性、あるいは可能性の条件を探ろうとする。アドルノにとって真に道德が可能となるには、「狂った falsch」ものではない、「強制と暴力がもはや存在しない正しい社会²⁹」を実現することが必要となるであろう。それはほとんどユートピア的な願望といってもよい。だがそれは、道德への問いが単なる懷疑で終わらないために不可欠なものなのかもしれない。それは単なる理念というよりはむしろ、個々の生が社会生活を送るなかで感じ取る痛み由来し、そして痛みを持った個々の生があたかもそこを目指しているかのような彼方の点のようなものである。それは、社会への鋭利な批判を孕んだ、「自律、自由、抵抗³⁰」の思想である。ここにきて、アドルノの問いは政治への問いでもあることが分かる。事実、アドルノ本人が、一番初めの講義と一番終わりの講義において道德と政治との密接な関連を示唆している。講義において正しい政治についての議論が展開されるわけではないが、むしろわれわれは、彼の道德への問いがつねに政治への問いと連動していることを見なければならぬだろう。

- 1 Th.W.Adono, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, 1996, S.10.(船戸満之訳『道徳哲学講義』作品社、2006年、p.11)
- 2 Th.W.Adono, *Probleme der Moralphilosophie*, S.11.(邦訳 p.11)
- 3 アドルノ著、大久保健治訳「理論と実践にかんする傍注」『批判的モデル集Ⅱ 見出し語』法政大学出版局、1971年、p.240。
- 4 カント著、篠田英雄訳『啓蒙とは何か』岩波文庫、1974年、p.7。
- 5 その点については、ハンナ・アーレント著、仲正昌樹訳『完訳カント政治哲学講義録』（明月堂書店、2009年）を参照。
- 6 フレデリック・C・バイザー著、杉田孝夫訳『啓蒙・革命・ロマン主義 近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800』法政大学出版局、2010年、p.66。また、関連するものとしてアイザイア・バーリンの次の指摘を参照。「パターナリズムの統治は、いかに恩恵を与え、慎重、公平、理性的であっても、結局は大部分の人間を、未成年者のごとく、あるいはあまりにもしばしば手のつけられぬほどおろかで無責任なものとして扱ったり、また、あまりに緩慢にしか成熟しないので将来はつきり期限をきめて解放する約束ができない（それは、実際には、未来永劫に解放しないこと）ようなものと扱う傾向があったのである。パターナリズムは人間をおとしめる政策であり、私には、何ら理性的・科学的基礎にもとづいているとは思えない。むしろ、反対に、最も深い人間の要求について完全にあやまった見方をとっているように思われるのである」（小川晃一他訳『自由論』みすず書房、1971年、p.95）。バーリンはこの書の中でしばしばカントに言及している。
- 7 「経済的秩序、そのモデルによるなら、広範に経済組織もまた、依然として大多数の人々をして、かれらがいかなとも為しえない事実へ従属させ、未成熟なままに留めております。かれらが生きようと志しても、事実に適合しそれに従属する以外には、かれらにとって道はありません。民主主義の理念が呼びかけるかの自律的主観こそ、まさにかれらが抹殺する必要がある当のものなのです。かれらがおのれ自身を保持出来るのは、ひとえにかれらの自我を断念する場合にすぎられます。かかる眩惑の連関を見透すためには、人生の組織により、とりわけ全体性へと膨張しつつある文化産業によって妨げられる、ほかならぬ認識の苦痛をおびた努力こそ、要求されるのです。かかる順応の必然性、存続するもの、所与のものとの同化の必然性、権力そのものとの同化の必然性は、全体主義的可能性を生み出します。」Th.W. アドルノ著、大久保健治訳「過去の清算が意味するところ」『批判的モデル集Ⅰ 介入』法政大学出版局、1971年、p.176。
- 8 Th.W.Adono, *Probleme der Moralphilosophie*, S.37.(邦訳 p.40。訳文一部変更)
- 9 Th.W.Adono, *Probleme der Moralphilosophie*, S.230.(邦訳 pp.257 - 258)
- 10 たとえば、次のマルクスの言葉を参照。「ドイツ思想の抽象性や超越性は、ドイツの現実の一面性や低級さといつも歩調をそろえていた」（マルクス著、日高晋訳「ヘーゲル法批判」『マルクス・エンゲルス選集』第一巻、新潮社、1957年、p.40）。同様の表現はマルクスの著作の多くに見出される。
- 11 サムナー著、青柳清孝・園田恭一・山本英治訳『フォークウェイズ』青木書店、1975年。
- 12 Th.W.Adono, *Probleme der Moralphilosophie*, S.24.(邦訳 p.28)

- 13 アドルノの社会学講義、とくに第五回講義を参照 (Th.W. アドルノ著、河原理・太寿堂真・高安啓介・細見和之訳『社会学講義』作品社、2001年)。
- 14 前掲『社会学講義』、pp.68 - 69。
- 15 Th.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, S.32. (邦訳 p.36)
- 16 同前。
- 17 アリストテレス著、山本光雄訳『政治学』岩波書店、1961年。
- 18 アドルノ「半教養の理論」
- 19 Th.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, S.23. (邦訳 pp.22-23)
- 20 「弁証法の意図するところは、一見直接的であるかに見えるものの媒介を主張し、あらゆる段階において展開する直接性と媒介との相関を主張すること以外の、なにものでもありません。弁証法とは第三の立場ではなく、内在批判を通して自己の彼方、立脚点における思惟の恣意の彼方へ、哲学的立脚点を拉致する試みであります。限定されたところ、おのれに与えられたものを、無限定なもののみならず恣意的意識がもつ素朴さとは対照的に、哲学は老獪であることを強制し、義務づけるでありましょう。徹頭徹尾社会化された世界として、すべての個々人にたいしてあまりにも圧倒的な力を持ち、個々人にとりその世界が振舞うがままに世界を受け入れるしか、ほとんどその余地を残さない世界のうちにおいては、かかる素朴さがたえず宿命的に再生産されるのです」(Th.W. アドルノ著、大久保健治訳「哲学の目的」『批判的モデル集Ⅰ 介入』法政大学出版局、1971年、p.21)。
- 21 George H. Sabine, *A history of political theory*, New York, 1951, p.141.
- 22 前掲「過去の清算が意味するところ」『批判的モデル集Ⅰ 介入』p.169。
- 23 同前。
- 24 さしあたって以下の文献を参照のこと。川越修『社会国家の生成』岩波書店、2004年。
- 25 GS10-2, S.489. 邦訳は大久保健治訳『批判的モデル集Ⅰ 介入』(法政大学出版局、1971年)に所収されている「哲学と教師」にあるが、ここでは大久保訳は使わなかった。
- 26 フランツ・ノイマン著、H. マルクーゼ編、内山秀夫・三辺博之他訳『政治権力と人間の自由』河出書房新社、1971年、p.293。
- 27 前掲「過去の清算が意味するところ」『批判的モデル集Ⅰ 介入』p.177。
- 28 前掲「哲学と教師」p.62
- 29 Th.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, S.35. (邦訳 p.38)
- 30 Th.W. アドルノ著、大久保健治訳「人格にかんする傍注」『批判的モデル集Ⅱ 見出し語』法政大学出版局、1971年、p.68。