The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	アドルノにおける自由と規範 : 主体概念の見直しと道徳判断の可謬性
Author(s)	太寿堂, 真
Citation	年報人間科学. 2002, 23-1, p. 41-57
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/9179
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

アドルノにおける自由と規範

――主体概念の見直しと道徳判断の可謬性――

太寿堂　真

〈要旨〉

アドルノは「管理された世界」や組織的な暴力を批判する際、しばしば「自由」や「自律」といった規範的理念に依拠している。その際、特に意識されているのはカントのそれである。だがアドルノの自由論は、カントの自律の思想の援用というよりも、むしろそれに対する論争的な対質により形作られているといってよい。本稿では、アドルノの哲学的主著たる『否定弁証法』はもとより、最近新たに公刊された資料なども交え、その主要な論点について吟味する。

カントが自律的な意志をもっぱら「普遍的法則」としての道徳法則と関係づけ、これをそのつど意欲される客体の性質から徹底して切り離すのに対して、アドルノは、自律をむしろ客体、すなわち、そのつど出会われる他者の実質や、自己自身の内なる他者、例えば、法則的で一貫した意志には柔順ではない「多様な心のうごめき」などとの関係においてとらえようとした。また、「道徳的カテゴリーの真の遺産」として「みずからの可謬性への意識」をあげ、道徳法則の必然性を強調するカントに対峙する姿勢を見せている。

アドルノは自由をカント的な「法則的な意志」の束縛から解き放とうとするあまり、自発性にはある種の偶発的契機がともなうことを強調した。これは行為論としてはやや粗さを免れない。だが、自由な行為が、発生論的には、目的志向的な意識以前に、生態の環境に対する神経生理学的、心理学的な感応性を必要としているとの示唆は、観念論的な主体の観念の欠如を補うものだといえよう。

キーワード

アドルノ、カント、自由、可謬性、インパルス

はじめに

自由の概念は古来多くの人々の関心を集め、たえず論議されてきた。だが、それを明確に位置づけようとする試みは困難をきわめる。なかでも「自由意志―決定論」論争はあまりに名高いが、この難問は現在においても決着をみているとはいえないことは広く知られるごとくである。アドルノが展開した自由論もこの問題圏に属する論点を扱っている。だが、その目的はこの論争に決着をつけることではない。むしろ、「意志は自由であるというテーゼと自由でないというテーゼが二律背反になったのはなぜなのか」がまず問われるべきだとし、その問いを「歴史哲学的な」方向へと向け直すほうが望ましいというのである[1]。この提案は、意志の自由と被決定性との関係を、諸個人の意志や自己認識を現実に規定してきた社会的、歴史的条件を踏まえて改めて考察するよう求めるものであった。

そもそも、アドルノにとって自由の概念は、「管理された世界」とその支配状況を批判するうえで重要な規範的根拠のひとつであるといってよい。だが、まさにその「自由」を主題とする『否定弁証法』第三部での議論は錯綜をきわめ、諸々の論点が織り重なるとともに、他の著作で展開された論点を前提に議論が進められていることもあり、決して明快とはいえない。幸い、近年になって一九六三年の『道徳哲学講義』、および六五年の『歴史と自由に関する学説』などの講義録があいついで公刊され、また未公刊の五九年の『道徳哲学講義』や草稿などを駆使した研究書が世に出るなど、これまで明らかでなかったさまざまな議論の脈絡が掘り起こされつつある[2]。本稿では、それらの成果も踏まえ、アドルノの自由論のうちでも特に重要と思われるいくつかの論点を切り出して再構成し、背景となる諸前提を洗い出すとともに、その意義を探ろうとするものである。

第一章　自律の原理をめぐって

アドルノの自由論が最も豊かに、凝縮した形で論じられているのは『否定弁証法』の第三部の第一章「自由―実践理性批判へのメタ批判」である[3]。ちなみに、『否定弁証法』のこの章と、『道徳哲学講義』、および『歴史と自由の学説』講義で展開された多岐にわたる議論には大きな共通点があり、それはカントの自律の理念に関するメタ批判的考察を進めつつ、他方で「自由」をはじめ、「叡知界」や「不死性」などの理念に、特有の唯物論的解釈を加え、その潜在的可能性を救い出すことで、アドルノ自らの自由論を練り上げようとするスタイルである。本稿ではさしあたり、そのメタ批判の側面を検討することによってアドルノの自由論の諸特徴を浮き彫りにする。

メタ批判とは、一八世紀末のハーマン、ヘルダーらによるカント批判に由来する言葉であり、カントの主張する「理性の純粋性」に懐疑的で、言語や歴史といった経験的要因が、当の理性を表現するための前提をなしている点を強調したことは周知のとおりである。以下で詳細に検討するように、アドルノのメタ批判の力点も、様々

な経験的要因の重視にある。ただ、例えば「自由意志」の概念を経験的な検証に耐えないとして消去するような経験主義には向かわない（ND. S. 211）。

個人の自発性や自己省察の潜在力をできるだけ救い出そうとする点では、アドルノはカントに始まる観念論の伝統と関心を共有していたといえるかもしれない。だが、彼のねらいは、ドイツ観念論の特徴ともいえる主体の自己活動性の思想を弁護することではない。むしろ、諸個人の経験の領域から「自発性」の概念を分離し、これを純粋な思考の原理にまで高めあげるカントやフィヒテらの「構成的主体性」の教説は欺瞞であり、乗り越えるべきものとみなされるのである[4]。では、実践的主体の概念についてはどうか。カントのいう「意志の普遍的な自己立法」としての「自律」や、理性が感性的な刺激に左右されずに単独で行為を規定しうるという「積極的自由」の理念が、観念論的な自由論の主要問題を形成したといっても過言ではなかろう。そうした自由理念の有効性にアドルノは疑問を投げかけている。

「自由の理念は、極めて抽象的、主観的に考えられたため、社会の客観的な諸傾向のもとにやすやすと葬り去られ、力を失ってしまった」（ND. S. 215）。

この否定的な診断の背景には、カント哲学の前提ともいえる近代個人主義社会が、一九世紀後期から二十世紀にかけての歴史的、社会的変動によって大いにゆるがされたとの認識がある。例えば、以下のような記述がそれを端的に示している。

「自由な市場経済が企業家と自由な賃労働者をともに必要としたとき、一定の類型が、職業上のそれにとどまらず、人間学的な類型として形成された。自己責任、予測、自己充足的な個人、義務の遂行などの概念が浮上するとともに、硬直した良心の強迫が現れた」。

しかし、こうした類型は、その後、巨大企業やそれと連携した社会集団の圧倒的な力を前にその影を薄めている。かくて「歴史的に発生した個人の概念は、歴史的な限界に達してしまった」とアドルノはいう[5]。要するに、「自己責任」や「義務」など、近代社会にあって自明のものである道徳観念は、現実の社会関係のもとでは、道徳外の要件、とりわけ市場経済のもとで促され、またそのもとでの自己保存を達成可能なものにするかぎりでのみ、一定の現実性を帯びることができるということである。それゆえ、例えば「良心」や「自己責任」など、高度な個人の自律性を前提とする規範の替わりに「組織への順応」が求められる社会状況のもとでは、それらの観念は容易に掘り崩されてしまうことになる。

とはいえ、自由の理念の潜在力は、そのつどの社会傾向の変化だけで単純に解消されるわけではない。むしろアドルノの趣旨は逆である。彼は、「抑圧されたものも参加するような普遍的な自由の概念は、自由のモデルとなった支配にも拮抗する」とし、あくまでも恣意を排した普遍化可能なものであるかぎりで、諸個人の自由を擁護しようとする（ND. S. 220）。シュベッペンホイザーは、この表現に注目し、彼が自律の理念に依拠しようとしていたと解釈するが、これは的外れではないだろう[6]。たが、アドルノのいう「自律」は、

カント道徳学説の「意志の自律」の規定とは全く相いれない。カントからすれば、意志とは「法則の表象に従ってみずからを行為へと規定する」ことであり、また『道徳形而上学の基礎づけ』の有名な定式によれば、「意志が客体の何らかの性質のうちに自らを規定するべき法則を求めるならば、つねに他律が生じる」とされる。つまり、自律的な意志とは、そのつど意欲される特殊な客体との関係から離れ、直接に自ら普遍的法則である道徳法則となろうとする「意志」のことであった[7]。これに対してアドルノは「自律は、自我にとっての他者、すなわち非我との関わりの中でのみ判断される」とし、さらに「自律があるかないかは、自律に敵対するもの、自律に矛盾するもの、すなわち主体に自律を保証したり、拒絶したりする客体に依存している。客体から切り離されれば、自律は虚構になる」とまで述べ、客体との不可分の関係を強調している（ND. S. 222）。このように、アドルノは、カントの自律の思想にはむしろ論争的な構えをとっているのである。その議論の要諦をつかむうえで重要な論点の一つが、カントの二元論への批判であろう。

周知のように、カントは、一人の人間の行為をその物理的、心理的な被決定性の面から考察する観点を「感性界」の原理、全ての理性的な存在がそのもとに属する道徳的秩序を「叡知界」の原理と呼び、両者を鋭く区別した。しかも、ある行為者が「感性界」の視点からみてどのように、どれほどに先行する諸条件に規定されていたとしても、叡知界の原理たる道徳法則や実践理性はそれだけで行為にむかう意志規定の根拠になりうるとされる。例えば『実践理性批判』では、君主に虚偽の告発を強いられ、さもなければ処刑すると威嚇されたとしても、その人はなお自らの生存への愛着を越え、道徳法則の命じるところに従って「なすべきことを意識し、なしうると判断する」とされている[8]。この事例は、道徳法則の意識のもとでこそ自由の理念が現実性をもつという「積極的自由」の思想を正当化するはずであった。それに対してアドルノは、この実例が、はからずもカント的な二世界の媒介可能性に疑問をもたせることを示唆している。

「誰についても、最も誠実な人についても、拷問台のうえでどう振る舞うかなど予想できはしない。（中略）カントの例は、彼が望むほどに自由の概念をその実践的使用に照らして正当化することはできない」（ND. S. 224）。

その趣旨からすると、カントの道徳法則が指示するところの無条件な命法は、必ずしも特定の状況に制約された行為者の振る舞いを規定することはできず、「積極的自由」の想定は「虚構である」との疑いを免れない。それどころか、先のような二者択一を迫る状況そのものが、自由の実在性よりも、むしろ当の主体に課せられた強制状態を端的に示している。

さて、このような批判は、ヘーゲル主義者たちのカント的な形式主義への批判、すなわち、カントの抽象的な普遍主義の原理は、具体的な状況のもとで積極的な指示を行為者に与えることはできないとの論点を共有している。ところが、アドルノは、こうした難点ゆえに、カントの抽象的な「道徳性」の、実体的規範たる「人倫」へ

の止揚を説くヘーゲルの主張には同調しない。『道徳哲学講義』では次のように述べている。

「一見すると形式主義的に思われるカントの倫理学は、その普遍性の原理において、それに背馳する世界のあらゆる特定の内容を越えようとするのであるから、現実の社会関係と偏狭な道徳のカテゴリーにたいして内容重視のヘーゲルよりもはるかに根本的に批判的に向き合っていることになる」(PM. S. 245)。

ここで明らかなように、アドルノがカントの形式主義を擁護するのは、あくまでも、それが現実に通用している社会規範の不平等にたいする一定の批判的な内容を含んでいるからである。このいわば「カントにあらがい、カントとともに」の姿勢が何を重視しているのかについては、定言命法の有名な「目的の法式」に関する次の解釈により、さらに明確になるだろう。

「理性そのものが、対象に応じて細分化される。理性はつねに同じものであり、ただ様々な度合いの妥当性をもって様々な対象領域に外的におしつければよい、などというべきではなかろう。このことは意志の学説にも関わる。意志はその実質である社会と分離されてはいない。もし分離されているのであれば、定言命法はそれ自体に不法を犯すことになるだろう。なぜなら、(定言命法の適用されるべき—引用者)実質にほかならない他者が、自律的な主体によって手段としてのみ扱われ、目的としても扱われることはなくなってしまうからだ」(ND. S. 234)。

要するに、カントの定言命法の「目的の法式」は、その実現を真剣に考慮すれば、ただ普遍妥当的な法則のみを考慮するにとどまらず、そのつどの実質的な他者の有り様をも顧慮せざるをえないというのである。また『道徳哲学講義』では、「みずからの属する集団を肯定的とみなして別様であるものを否認するか、みずからの被制約性への反省のうちで学び、別様であるものに権利を認めるか」という基準を掲げながら、自己の「可謬性(Fehlbarkeit)」を意識していること、それが「道徳的カテゴリーの真の遺産になるだろう」との見通しを示している(PM. S. 251)。

ところで、こうした自己への反省のためには、近代個人が他者、および自己自身に加える「抑圧」や、主体が内外の自然に加える「強制」への批判的な洞察が欠かせないということが、繰り返しさまざまな形で主張される。アドルノにとって自由とは、「抑圧の様々な形態変化に応じて、その抑圧への抵抗において具体的となる」ものであり、さらに「自由とは社会的強制のもとでの苦痛に対する論争的な対抗イメージである」とも言われる(ND. S. 222)。

いずれにせよ、ある主体が現実に自由か自由でないかを判断するには、その主体にとっての意志決定の根拠だけを考察するやり方では十分ではない。それは、あくまでそのつどの他者、またみずからの意欲の対象との関係を通じて考えられるべきであり、また、そもそも自由とは、つねにその実現を阻む社会的、心理的な諸要因との相関性においてしか論じ得ない。これがカントの自律や「積極的自由」の思想にたいするアドルノの批判の要点である。

第二章　「法則の必然的」への批判と「宥和された状態」

だが、カントに忠実な読者は以上の批判に満足しないだろう。その立場からすれば、次の反論が可能であろう。（一）アドルノのいう自由が「客体に依存している」とすれば、それはもはや自律ではなく、他律的なものでしかない。（二）たとえ自律の原理に基づかなくても、諸個人の自由な意志が互いに矛盾、敵対しない状態がありえるとして、それは偶然的な一致にすぎず、「道徳法則」が要求するような普遍性、必然性を期待しえない。偶然の一致に依拠するだけなら、各人の恣意や侵害行為を批判する客観的な基準は定まらない。以上のような異議に対して、どのような応答が可能だろうか。

まず（一）を吟味しよう。カントにとって、自由な意志とは万人に必然的に通用する道徳法則を自らに課す意志にほかならないが、また、それに従う動機である「道徳法則への尊敬」の感情も、道徳法則によって引き起こされる理性的なものであり、一切の感性的、経験的、偶然的なものと混同されてはならなかった。しかし、アドルノからすれば、自由を純粋理性と同一視するこうした態度こそ、むしろ克服すべき障害なのである。

「カントは、自由の担い手たる理性が純粋な法則と一致するという。だが、自由はカントにおいて他律的とされるものも必要とするだろう。理性的判断がなければ自由はない。だが、純粋理性の基準から偶然的とみなされるものがなければ、これまた自由は存在しないはずだ。法則性という弁証法的とはいえない尺度からすれば偶然的にみえるものが、自由にはつきものである。自由は、法則と偶然といういづれも一面的（partikular）なカテゴリーを克服するような反省を要求する」（ND. S. 236）。

まず「自由にまつわる偶然的なもの」とは何か、考えられるのは、先に述べた自己の判断の可謬性であろう。アドルノは「社会がありとあらゆる状況に浸透し、客観的、敵対的にその網目を濃くするにつれて、個々の道徳的決定が正当なものとして保証されることはそれだけ少なくなる」とし、道徳的な無謬性に固執する態度は、いまだ閉鎖的な社会の名残りをとどめていると指摘している（ND. S. 241）。つまり、道徳法則の「必然性」に固執するカントの態度も、可謬性への反省に対して開かれていない点では批判されるのである。では、理性が必要とする「他律的なもの」とは何か。アドルノは、それを「つけ加わるもの（Das Hinzutretende）」と呼び、カントの純粋意志の概念と対比しながら、以下のように述べている。

「カントにいわせれば、行為するよう強いるものは、純粋に意識されたものということになろう。だが、行為にはそれ以外のもの、すなわち予期されずに現れてくるもの（jäh Herasspringende）が付随している。それこそが自発性なのである。（中略）もしそのような能動的な反応形態が全く排除され、手がぴくりとも動かないとするなら、どのような意志もありえないだろう」（ND. S. 228f.）。

要するに、行為に結実するかぎり、意志には、つねに身体運動に

特有の因子がともなう点が重視されているのである。しかも、「能動的な反応形態」という表現がしめすように、身体は、意志の担い手がその目的を達成する際のたんなる受動的な媒体、道具ではなく、当の意志の担い手にたいして能動的な側面をすらもつことが強調されている。これはいうまでもなく、意志や思惟を能動的なもの、感性的、身体的契機を受動的なものに振り分けるデカルト以来の二元論への批判である。アドルノはこの「つけ加わるもの」を神経生理学的なプロセスを思わせる「インパルス（impuls）」とも呼び、その働きが、反省的自我の確立によって心の内面と外界の区別が固定される以前の発達段階にある生態活動の残基を示すものであること、また、そのあり方を見直すことが、ひいては自己保存的の意識に一面的に固執した状態でもなく、意識を欠いた盲目的自然でもない状態としての自由のあり方を予告するものであることを主張している[9]。

アドルノの念頭にある論点が以上のものだとして、これは吟味しなおすべき点をいくつか含んでいる。なるほどカントのように、感性的刺激から端的に純化された「理性的」意志を想定し、自由な意志をこれと等しなみにする着想は、現在我々が知り得るかぎりの神経生理学的、心理学的な所見を駆使した人間の有意行動の発生プロセスの考察を念頭にいれるなら、受け入れがたいのは確かなことかもしれない。例えばかつてフロイトは、知覚にもとずく合理的判断の審級たる自我が、内外の有害な刺激、興奮から有機体を保護する必要によりエスから分化し、いわば表皮のような機能をもつものとして発達したとの仮説を立て、その活動の大部分が無意識のうちに行われているとした。アドルノはこれを踏まえ、理性は「発生的には欲動諸力から分化したものとして発展をとげた」と述べている（ND, S. 229）。フロイトの仮説に依拠するかどうかの是非は置くとしても、判断や行為が自由で自律的であるためには、意識されているかぎりの対象との関係、中でも、目的志向的な関係ばかりでなく、生態の活動を達成させたり、破綻させたりする内外の環境の文脈に機敏に対応するよう、神経系統その他のシステムが十分に発達し、機能していることが前提となるだろう。さらには、かかる文脈に自らがいかに依存しているかを反省し得るような行為者のモデルが自由や自律的主体の概念を再定義するうえで不可欠なこと、この点も無視することはできないだろう。その意味で、カント的にいえば「他律的」とみなされるものが自律概念を再考するうえで必要だというのは理解できる。ただし、問題なのは、「付け加わるもの」を記述する際にアドルノが参照しているのが、「予期されずに現れる」あるいは「反応形態」という表現から察するに、外的刺激に対する身体の反射のようなタイプの運動をうかがわせ、より複雑なものであるはずの「自発的行為」もこうしたタイプの連続線上にとらえられるかのように読み取れることである。そうだとすれば、最近アドルノの倫理思想に関するモノグラフを著したバーンスタインが指摘するように、行為論としてはあまりに粗く、またナイーブにすぎよう[10]。そもそもデカルト以降、心―身二元論が思惟活動の独立性を主張してきたのは、こうした反射運動とは区別可能なタイプの行為の位置

づけをめぐってであるからには、こうした示唆だけで二元論を反駁することはどこまで可能だろうか。また事実、アドルノもこの区別可能性は認めていて、個人の自己保存には条件反射以上のもの（目的―手段関係の熟慮と言い換えることもできよう）が必要であり、また、そうした自己にとっての自由とは、たんなる反射運動との間に生起した「差異」であると明言している（ND. S. 217）。おしむらくは、その「差異」と、「付け加わるもの」の記述から示唆される主体の内―外の交互作用を重視した自発性の再考とがいかなる関係にあるか、詳細に述べられていないことだ。また、二元論に立つか否かは別として、単に因果関係に規定されていないというだけの偶発的運動と、通常は何らかの意図を含み、またおのれの行為として自覚された自発的行為とは区別する必要があろう。アドルノの議論は、自発的な行為にはなんらかの偶発的契機が含まれていることを示唆するため、この区別を曖昧にする[11]。以上の点からみて、アドルノの「自律」や「自発性」をめぐる議論は、心身二元論や観念論的主体性の前提に対して、心理―生理学的な発生論の見地を突き合わせて再考を迫るものであったといえるが、行為論としてはいまだ未完のものであるというべきであろう。

次に（二）の問題はどうか。すでに述べたように、アドルノはあくまでも、普遍化可能なものとして各人の自由を擁護する姿勢を示した。例えば、カントが『道徳形而上学』の「法論」で規定した正当性、すなわち「行為、あるいはその行為の格率に従う各人の意志の自由が、普遍的法則に従って万人の自由と両立しうる場合には、その行為は全て正しい」に言及し、この命題を「ある宥和された状態」を先取りする暗号として解釈し積極的に擁護している（ND. S. 279）。この点で、アドルノは各人の恣意や侵害行為を防ぐ普遍的な倫理基準の問題に無頓着ではなかったと考えてよい。ただし、大戦中に『ミニマ・モラリア』に書かれた有名な箴言「虚偽のなかでは正しい生活などありえない」にも象徴されるように、アドルノは現代社会のもとでの実効的な倫理基準の確立には限りなく懐疑的だ。

後の『道徳哲学講義』では、「個人が私的に守るべき徳目の一般的な規定」に努めてきた「すべての道徳問題」は、「すでに過去のものとなりつつある個人主義的社会に関わっている」として、いささか性急な調子でこうしめくくられている。

「今日、恐らくなお道徳と呼べるかもしれないものは、世界の構築への問いかけに移行しています。よき生活を問うことは、公正な政治を問うことでしょう。そのような公正な政治そのものが今日実現されるべきものの領域に達していたならばの話ですが」（PM. S. 262）。

この「移行」の歴史的背景として暗示されているのは、言うまでもなく、第一章でも見た社会変動である。ここでアドルノは、従来の道徳が掘り崩され、そのイデオロギー性が露呈するにつれて、その真の内実はむしろ政治的手段で達成されるべきだと考えていたようである。また、これとは別に、そもそも個人の良心の表明、例えば「我ここに立つ。別様には振る舞えず」といった「自己自身を肯定的なものとして主張する身振り」の中には、頑迷な自己保存の原

理が隠されていることもありうるため、むしろ「良心に引きこもらないという良心をもたなければならない」としている。

以上の示唆は、「道徳の問題」が問われている状況を、あたかも外部から俯瞰するかのように歴史的に相対化し、または心理学的に局限化しようとしている点で異論が出てくるだろう。例えば、「よき生活を問うことは、公正な政治を問うこと」という命題は、「公正な政治とは何か」という更なる規範的問いを生じさせずにはおかない以上、すでにそれ自身が何らかの規範的パースペクティブにコミットしてしまっているのは明らかだ。これを従来の「道徳の問題」とどのように区別できるだろうか。アドルノの様々な示唆からは、規範は個々人の決意と行為の問題に還元できない社会構造とその変動に規定されている、という趣旨はくみ取れる。だが、自らが依拠する規範的根拠そのものを内側から問い直す試みが積み残されたことは否めない[12]。

ところで、アドルノは、宥和された状態においては「悪しき普遍性である社会的強制のメカニズムも、そのメカニズムを自らの内面で小宇宙のように反復している頑迷な個人さえも乗り越えられているかもしれない」という（ND. S. 279）。この現実の葛藤を超えた視点から語るかのような「宥和」の思想に筆者は説得力を感じないが、その是非については今は問うまい。ここで問題にしたいのは、「社会的強制」とそれを「自らの内面で反復する」個人との関係である。次章ではそれについて検討してゆきたい。

第三章　「内面化された強制」と実践的主体

では、アドルノのいう「社会的強制」とはどのような種類の強制なのか。また、個人がそれを「自己の内面で反復する」とはどういうことなのか。あらためて確認するなら、この「内面化された強制」という表現は、「自律に敵対するもの、自律に矛盾するもの、主体の自律を保証したり拒絶したりする客体」が、当の主体の外面的障害のみならず、その内面にも影響するものであることを示している。では、その内容を検討してみよう。

「内面化された強制」の概念は、アドルノの盟友でもあったホルクハイマーが、一九三六年の『権威と家族』研究のなかですでに言及している。その概念が導入されたのは、社会的支配の維持はいかにして可能なのかを解明する一つの手掛かりを求めてのことだ。彼によれば、市民社会において独立性をもちうるはずの被支配層が「なぜかくも長きにわたってその桎梏に耐えてきたのか」を説明するには、露骨な強制の存在をあげるだけでは十分ではない[13]。そこで、諸個人に支配を受容せしめる文化的要因として取り上げられたのが、幼年期以来の物理的―身体的強制の記憶の「内面化」であった。例えば、経済的な支配関係を維持するうえでは、諸個人の労働規律の育成や、零落を恐れる心理的強迫が大いに貢献している。それらを確固たるものにする過程として注目されたのが、市民的小家族における「父の権威の内面化」を通じた超自我の形成である。この着想

は、フロイトの「エディプス・コンプレクスとその解決」に力点をおいた社会化の理論に依拠しているのはいうまでもないが、その視野はまたニーチェの『道徳の系譜学』の着想をある意味で受け継いでいる。すなわち、道徳観念はかつての支配関係の存立状況と深くかかわって生成したということ、また「文明化」や「社交性」は幾多の精神的、身体的犠牲を払って獲得され、また、主体がみずからに加える暴力によって打ち固められること、以上の点を重視しているのである[14]。

ホルクハイマーとアドルノの共著『啓蒙の弁証法』では、そうした主張が特に著しい。「文明の歴史は犠牲の内面化の歴史である」と喝破したこの書物では、「内面化された強制」の根源はさらに歴史的に遡行される。すなわち、自然の脅威にさらされた主体が自然支配を確立する必要性と、自己保存の達成を確実なものとするために主体がみずからに行使する「自己支配」の歴史的な不可避性が内面化を生じさせたというのである。とくに、アドルノの手になるという第一補説『オデュッセウス―神話と啓蒙』のなかでは、自己支配のための知と力こそが主体の同一性の核心をなすことが強調される。その論拠となるのは、自己の統一性が、それを解体させかねない内外の自然との対立を通じて次第に堅固なものとして確立される、という発生論的な事実である。さらに重要なのは、この発生の文脈が、堅固な自己が確立した後も、決して断ち切れるものではないという示唆である。

「自我のまとまりを保持する努力は、あらゆる段階の自我につきものである。しかしその盲目的ともいえる覚悟には、つねに自我を喪失する誘惑が伴っていた」(DA. S. 56)。

さらに、次のように指摘されている。

「彼の同一性の本質をなし、彼が生き抜くことを可能にする知恵は、彼を逸脱へと誘うもの、彼自身を解体させようとするものからその実質を得ている」(DA. S. 71)。

要するに、自然支配と自己支配を核として形成される主体の性格は、外的脅威との格闘の経験や、主体自身が克服しようと努める内的自然の移ろいやすい性質、すなわち「幾つにも別れ、分散させるものを経験すること」と内容的には分かち難くつながっており、しかもその来歴をみずから否定し、不断に回帰してくる自己の拡散の可能性をあくまでも抑圧することで、主体はその統一性を維持しているというのである。後に彼は、これを「同一性の強制的性格」と呼ぶことになる。

ところで、自己の経験内容の多様性を重視するアドルノの趣旨は、例えばヒュームのように、人格の同一性を否定し自我の観念を個々の経験内容へと解消しようとするものではない。だが、その議論は、「精神」を実体化する形而上学はもとより、主体の能動性を外面的な経験から純化しようとする思想への反駁を含むことはいうまでもない。とりわけ実践哲学の文脈では、それはいわゆる「人格主義」への批判へとゆきつく。

「人格の原理、人格の自己性を形成するゆるぎない統一性の原理は、支配を主体のなかで執拗に反復する。人格とは歴史的に結い上

げられた結び目である。その結び目は自由によって解かれるべきであり、永遠化されてはならない」(ND. S. 273)。

この批判は、カントの「人格性」、すなわち「全ての自然機構から自由で独立した」立法的主体の理念にも当てはまるだろう。カントは、こうした独立性が理性の実践的使用には不可欠だとしているが、例えば、『純粋理性批判』では、その規定には「統覚による一貫した結合が存在する主体の統一性が含まれる」と指摘する[15]。しかし、アドルノの発生論的視点に照らせば、主体のそのような堅固な統一性は、歴史的に生じた自己支配(そして内面化された強制の反復)の発生史と不可分なため、歴史的偶然性を免れないことになる。

このような「理性的主体」の見直しの作業は、帰責の原理の見直しにもつながる。カントによれば、帰責の原理は、「超越論的自由」の理念に基づくとされる。すなわち「行為の絶対的自発性」をもつはずの主体が、感性的制約の如何にかかわらず、無条件に道徳的責任を負うのである。ところが、アドルノによれば、このような帰責の原理は、社会の趨勢や支配関係に否応なく依存せざるをえない現実の経験的主体の立場を顧みれば、「責任」の名のもとに彼らを萎縮させる効果をもち、その意味で「権威的」だといわざるをえない。

「経験的個人にさらに容赦なく責任を負わせ、形而上学的に正当化される罰をみこんで、個人をいっそうよく拘束するために、個人の叡知的自由が称揚されたのだ」(ND. S. 214)。

「自由のそうした構成に残されているのは、自由の基盤になるはずの理性を放棄することだけだ。それは自由を思考しようと虚しく努める人を権威的に萎縮させるだけだ」(ND. S. 252)。

ところで、ここでのアドルノの批判は、自由と帰責可能性を全面的に否認する「硬い決定論」を前提にするものではない。以下の文から帰責性の問題へのアドルノの関心の方向性がうかがえるだろう。

「伝統哲学が、抑圧の精神において自由と責任を混同してきたとすれば、(自由な社会においては—引用者)責任は、各個人の不安なき能動的参加に移行するだろう」(ND. S. 261)。

つまり、超越論的観念論から実存主義にいたる「無制約な自由=全面的責任」の等式が、現実には不可能な責任を個人に負わせるがゆえに、「抑圧的」だと批判されるのである。以上のように、「主体のゆるぎない統一性」が、「支配」や「内面化された強制」と不可分に結びついていること、また「自由な主体」の思想が、現実には不可能な責任を個人に負わせることなどから、「自由の教義と抑圧的な実践との同盟関係」が告発される(ND. S. 214)。さらに、一七世紀以来の自由の根拠づけへの関心そのものが、「古い抑圧に抵抗しながら、合理的な原理そのものに潜む新たな抑圧を促進する」という二重の性格をもつことが指摘されるのである(ND. S. 213)。

ともあれ、『啓蒙の弁証法』の以来のアドルノの課題は、理性的主体や自由の教義の「抑圧性」を暴露することにつきるものではない。その試みは、理性と非合理的契機との潜在的な交錯関係を解明し、従来の理性論の盲点を明らかにすることで、むしろ啓蒙的思考と分かち難い「社会における自由」の理念の具体化に貢献しようとするものだったといえよう(DA. S. 18)。その精神を受け継ぐかのよう

に、『否定的弁証法』では「統一的な自己」と「多様で拡散をうながす内的自然」との関係を見直すことで、自由と理性的な意志との関わりが再考されている。そのなかで、アドルノは、まず「非同一的な自然、すなわち拡散した自然と同じであれば、主体は自由でない」と述べる（ND. S. 294）。『道徳哲学講義』でも、中毒症者の場合を「極端な事例」としてあげ、放縦で無拘束な行為を自由とみなすことを決定的に退けている。なぜなら、そのような行動様式は現実の生存条件を満たしえなくなることにもなるからだ（PM. S. 181）。アドルノは、自己保存的な理性と内外の自然支配とのつながりに注意をうながし批判的な視野を開かせたが、自己保存への要求それ自体を否定しようとはしない。しかし同時に、彼は次のように述べることもいとわない。「おのれを圧倒するような心の動き—それは主体と自己との非同一性にほかならない—のなかで、同一性の強制的性格から自由になるからには、そのような自然として、主体は自由であるともいえる」（ND. S. 294）。

さて、ここで注意しておきたいのは、先に否定した見解、すなわち自己を拡散しかねない自然への回帰をそのまま自由とみなそうしているのではないことだ。カントの立場と比較してみよう。カントからすれば、立法的意志に逆らう一切の感性的衝動は、端的に「克服されるべきもの」でしかない。しかしアドルノは、立法する意志には必ずしも従順ではない「多様な心のうごめき（Regungen）」が、当の意志と「内面化された社会的強制」との潜在的なつながりを想起させる点に着目する。そのうえで、そうした強制からの自由の可能性を展望する意味から、「多様な心のうごめき」にも一定の権利を認めようとするのである。

結びにかえて

以上のように、アドルノの自由論は、カントの自律の思想の諸側面に対するメタ批判をつうじて展開された。カントが自由な意志と道徳法則との不可分の関係を強調したとすれば、アドルノは厳格な「法則性」の観念から排除されるもの、すなわち、そのつどの判断の「可謬性」への反省が、道徳の考察にとってむしろ重要であると指摘し、また道徳法則の「必然性」への確信を掘り崩す社会の傾向を指摘した。さらに、自発性を「精神」に還元する観念論的な前提を批判するため、自発的行為に関わる身体運動の意義を「つけ加わるもの」と呼び、強調した。これは、自由な行為と偶発的運動との区別を曖昧にしてしまう点では問題の多い表現だが、目的意識的活動以前の、生態の環境への敏感な感応性が、自由な行為には不可欠であるとの趣旨では理解できる。

しかし問題なのは、各人の恣意とは異なる、普遍化可能な自由の基準をどこに設定するかである。アドルノが、カントの「正当な行為」の規定に言及しながら、これを「ある宥和された状態」を暗示するものとして支持したことは先に述べた。しかし、その「宥和」の理想を語る視点と、現実社会の「支配」や「抑圧」、主体の内—外にわたる「社会的強制」、「拮抗状態」を批判的に分析する視点とは

どのように交差しうるだろうか。この点については、次のような総括的批判がある。

「かつての批判理論の論客たちは、自律の可能性の基準を高くつり上げた。彼らのいう自律の基準とは、経験的な個人には実現できず、超越論的主体においてのみ実現できるような代物だ。こうして、ユートピア理論の理想主義と、徹底的に否定的な経験的社会記述のはざまで、現実の集団的な行為者の行為の地平につながるチャンスは消えてしまった」[16]。

前章でも述べたように、アドルノは、「超越論的」な自由や主体性の思想が、その帰責の原理等をめぐって、個人に対し、現実社会において不可能な要求を強いていると指摘し、批判した。従って、右の評価のすべてが正鵠をえたものとはいえない。だが、それでもなお、こうした批判の説得力が失われないのは、そもそもアドルノのユートピア主義的な語りに何がしかのリアリティーを認めることができるか否か、という根本的な問題とともに、『否定弁証法』などのテクストには「現実の集団的行為者」の地平につながる要素が見いだしにくいためでもあるだろう。よくいわれるように、アドルノは現実社会に生きる行為者たちに幻滅し、いづれは現れるであろう「宥和状態」にいあわせる理想の読み手に向け、空き瓶通信を投じただけなのだろうか。

この通説は、講義録の公刊により、少しばかり変更されるかもしれない。『歴史と自由の学説』や『道徳哲学講義』のなかには、時として無防備なまでに現実の行為者への言及が見いだせる。例えば、七月二十日事件として知られるヒトラーへの抵抗運動の参加者のエピソードがそれである。その人物は、ナチスの宣伝の虚偽、その犯罪行為についてはかねてから知悉していたという。しかし成功の見込みが僅かで、失敗すれば死の危険が差し迫る状況を知りながら、「どうして行為することができたのか」との問いに対しては「もうこれ以上同調できないほどに耐え難い状況があったのだ。事態を別様にしようと試みることで結果がどうなるかは問題ではなかった」と答えたという。アドルノはこの発言を参照しながら、自由への「抵抗」、あるいは「道徳的」ともいいうる行為が、理論的洞察につきない要素、目的合理性からすれば「不条理」な要素をともなうことに注目している（PM. S. 19）。こうした事例を公刊されたテクストに書き込まなかったのは、その議論、またその背景となる倫理があまりに状況の文脈に規定されすぎていたからかもしれない。ともあれ、彼は「現実の行為者」を明らかに念頭に置いていたのである。

現実の行為者の地平と規範との関係をアドルノがいかにとらえていたかは、『否定弁証法』からもうかがえる。例えば、強制収容所や拷問の存在が告げられる時、そうしたことが「あってはならない」と語らせ、実践に向かわせるものが何かを語る場合がそれである。この問題は、強制収容所や拷問を禁止する倫理的な命題の根拠づけ可能性の問題と関係している。アドルノは、そうした命題は「一般的原理としては、その導出と正当化をめぐる悪無限にまきこまれる」としてその根拠づけ可能性には懐疑的だ。その理由は明記されていないが、恐らくは、第一章でも見た、カントの道徳法則の正当化の

場合と同じ難問が生じることは想像できよう。かくて、その禁止を求めるものは、道徳的振る舞いに内在する「インパルス」あるいは「あらわな身体的不安や苦痛を感じうる身体との連帯の感情」だとされる（ND. S. 281）。このことは、アドルノが、最終的には一種の道徳感情に信頼を託そうとしていたことを示唆するといってよいだろう。しかし問題は、それを確認して終わるわけではない。むしろ「なぜ恐怖がなおもはてしなく存続するのかを洞察する理論的意識」と「恐怖が続くことに耐えようとしない自発的な心の動き」との亀裂が強調され、その相克がことさらに「今日における道徳の唯一の舞台」であると語られている。ここからは、理論的には「決断主義」を退けるアドルノが、実践の動機づけに関することでは合理性に回収できない決断の契機を認めざるを得ないジレンマを読み取ることができる。

むろん、上のような事例は極限的な状況であり、より日常的な道徳を扱う場合には事情は異なるといえるだろう。その意味で「今日における唯一の」という表現は明らかに誇張である。ただ、世界の各地で発生する残虐行為とそのもとで人々の受けるおびたたしい苦痛は今も絶えることはない。それがいかにして生じるかの分析と、それを少しでも除去しようとする実践はどのように接合できるのか、カントなら定言命法とよぶであろうものを今日考えるうえで、そのことが最重要の試金石を与えていることは疑いない[17]。

注

（1）Adorno, Negative Dialektik, Suhrkamp, Ffm, 1997, S. 217.
なお、アドルノの著作と講義からの引用および参照箇所については、以下の略号を用い、本文中の括弧内にページ数とともに書き込むことにする。
(ND) =Negative Dialektik, ebd.（『否定弁証法』）
(DA) =Dialektik der Aufklärung, in: Horkheimer Gesammelte Schriften, Bd. 5, Fischer, Ffm, 1987.（『啓蒙の弁証法』）
(PM) =Probleme der Moralphilosophie (1963), Suhrkamp, Ffm, 1996.（『道徳哲学講義』）
(ZLGF) =Zur Lere von der Geschichte und von der Freiheit, (1965) Suhrkamp, Ffm, 2001.（『歴史と自由の学説』講義）

（2）G. Schweppenhauser, Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie, Argument-Verlag, Hamburg, 1993.

（3）『否定弁証法』の原草稿を検討したシュベッペンホイザーによれば、この章はもともと「決定論―カントに向けてのパラフレーズ」と題される予定だったという。彼はこの変更を重視し、当初、自由の不在を強調する姿勢だったのが、自由の潜在力をより強調するように焦点が移行したと考えている（Schweppenhauser, ebd. S. 112）実際、『歴史と自由の学説』（1965）講義に収録された覚書にもこの表現が見える。（ZLGF. S. 259）だが、少なくともこの講義と『否定弁証法』のテクストを比較するかぎりでは、論点の大きな移動は見られない。

（4）ND. S. 10.

（5）Adorno, »Individuum und Organisazion«, in: Soziologische Schriften, Suhrkamp, Ffm, 1979, S. 450.

（6）実際、アドルノは、例えば『アウシュヴィッツ以後の教育』とい

う講演の一節で、アウシュヴィッツの惨禍を繰り返さぬため、自律の理念に訴えている。以下を参照。Adorno Gesammelte Schriften, Bd. 10. 2, Suhrkamp, Ffm, 1997, S. 679.

(7) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Felix Meiner, Hamburg, 1965, S. 65.

(8) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Felix Meiner, Hamburg, 1990, S. 35.
これに対してヘーゲルは、皮肉をこめて「この表現には、汝なすべし、ゆえになしあたわず、ということも含まれている」と評した。なお、アドルノの二元論批判は、多くの点で、カントの「当為」の立場が、みずから認めた制限を踏み越え「悪無限」におちいっているというヘーゲルの議論からヒントを得ていると思われる。
以下を参照。G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik (1832), Felix Meiner, Hamburg, 1990, S. 130ff.

(9) このimpulsについて、『歴史と自由の学説』講義では次のように述べてられている。
「スピノザ、ライプニッツ、カント以来の哲学のすべての伝統においては自由、自由な行動は理性にかなった行為と等置されてきたが、自由の活動、自発的でなんらかの理由によって操作されていない行動様式に至るためには原初的な契機が必要だ。これをimpulsと呼びたいと思う。それはミメーシス的な在り方と極めて多く関わっている。というのも、ミメーシス的な在り方は、因果的な仕方で対象として認識された契機に向けられたものではなく、精神外的なものへの選択意志的ではない適応であるからだ。(中略)私はこれを自由について論じようと思うものの決定的契機とみなしている」。(ZLGF. S. 294)

なおミメーシスについては、『美の理論』に「ミメーシス的行為様式、すなわち主体と客体の膠着した対立のこちら側で現実に向かう態度」と書かれている。Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 7, Suhrkamp, Ffm, 1997, S. 168.

(10) J. M. Bernstein, ADORNO: Disenchantment and Ethics, Cambridge uiversity press, 2001, P254.

(11) アドルノの見地は、合理的な選択がより自由な行為を可能にすることを否認するものではないことだけは確かだ。例えば、以下を参照。「自由の理念を充たすはずの行為の総体は、十分な理論的意識を必要とする。行為に移行しながら理性を抹消する決断主義は、理性を支配の自動機関に譲りわたしてしまう」。(ND. S. 228)

(12) アドルノが晩年に道徳哲学についての書物を計画していたことは今日では知られている。以下の編者後書きを参照。Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 7, Suhrkamp, Ffm, 1997, S. 537. ただ、そこで規範内在的な議論が組み立てられるはずだったのかどうか、現在までに公刊されている資料の状況からは断定できない。

(13) Horkheimer, »Autorität und Familie«, in; Horkheimer Gesammelte Schriften, Bd. 3, Fischer, Ffm, 1988, S. 347.

(14) ebd. S. 345.

(15) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner, Hamburg, 1990, S. 394. (A365)

(16) Dubiel, Helmut »Herrschaft oder Emanzipation?« in; Zwischenbetrachtungen, Im Prozess der Aufklärung, Hrg. von Honnth. u. a. Suhrkamp, Ffm, 1989, S. 515.

(17) アドルノは、『否定弁証法』の中で次のような興味深い問題提起を行っている。
「自由でない状態にある人々に対して、ヒトラーは新しい定言命

法を課すことになった。すなわち『アウシュヴィッツを繰り返さないよう、また似たような事態も起こさないように、思考し、行為せよ』との命法である」(ND. S. 358)。

この「新しい定言命法」という表現は、無条件であるはずの「定言命法」という語が歴史的に個別の出来事との関係で用いられており、しかもそれを実践理性や道徳法則ではなく、「ヒトラーが課す」としている点で、あたかもカントのいう実践理性の挫折から生まれたかのようなアイロニカルな響きを漂わせている。ともあれ、他の講義等でも度々言及されており、決して思いつき程度の表現ではなかったことは確かである。それにしても、これが書かれた箇所が、道徳哲学の問題を扱った「自由」の章ではなく、「形而上学への省察」の章であるのは示唆的だ。このことは、虐殺の記憶が本質的に死者に関わるものであるのに対して、通常の道徳が生存しているもの同士の規範に止まるという限界を考慮してのことかもしれない。例えば次を参照:

「いかなる世界内在的な改良も、死者に正義を与えることはできず、死者に加えられた不正に手をほどこすにはいたらない。このことに動かされて、カントの理性は理性に反した希望(魂の不死性—引用者)を抱くようになったのだ」(ND. S. 378)。

Adorno's theory of freedom
Rethinking of Autonomie and Falliability of moraljudgements

TAIJUDO Makoto

In this paper, I deal with the idea of freedom in the philosophy of Adorno. He treats this idea mainly in "Negative Dialectics". But recently, unpublished materials on this theme have appeared. I will reconstruct basic topics of his idea on the basis of these materials, and finally locate the significance of his idea on the context of contemporary philosophy and social theory.

Adorno was aware of the importance of Kant's theory of freedom, struggling with which he argued his own idea.

He criticized Kant's dualistic strategy which had separated sharply between the terms of human sensibility and rational will. Then, he pointed out genetic relationship between rational will and "the internalized social constraint" which continuously suppresses internal human nature. Adorno never identified freedom with non-restricted "diffuse" nature or impulses. However he found an aspect of the latter which could be qualified as some characteristics of free agency, because such "diffuse" impulses could remind human subjects of their own capacity which would enable them to emancipate themselves from "internalized social constraint."

Adorno also regarded fallibility of moral judgements, and substantial acknowledgment of other human beings. this point of view shows clearly his own normative concept. I insist that the more social uncertainty increases, the more it is evident that his point of view has some validity.

Key Words

Adorno, Kant, Freedom, Falliability, Impuls