

# 前期ホルクハイマーにおける批判的実践主体の問題

——論文「唯物論と道德」から——

市川 結城

本研究は 30 年代のマックス・ホルクハイマーの議論に対して先行研究において指摘された難点、つまり批判的実践主体の不在という問題を検討する。この時期の彼の思想では論文「伝統的理論と批判的理論」が主に注目されるが、このように焦点を置くことで、そこに結実するに至るまでの時期の思想である「唯物論」はしばしば閑却されてきた。本研究は主に 1933 年の論文「唯物論と道德」に注目し、「批判的実践主体はいかにして可能なのか」という問題に焦点を当て、その可能性を探るものである。その結果、ホルクハイマーがショーペンハウアーのペシミスティックな世界観やカント道德論の現実批判的な側面という遺産を継承しつつ、「共苦」や「関心」という概念を通じて、主体の苦悩と現実的实践をつなぐ理路を構成していることが明らかになった。

## 1 「批判的実践主体の不在」問題

批判理論を主導したマックス・ホルクハイマー (1895-1973) の思想は、その性格・特徴に応じて幾つかの時期に区分することができる。最も一般的なものとして、30 年代までの戦闘的唯物論者（前期）、40 年代以降の、『啓蒙の弁証法』に代表されるペシミスティックな近代文明の歴史哲学者（後期）、そして宗教的時期（晩期）という特徴による区分がある（徳永 1974: 38）。既存の研究の多くは、前期ホルクハイマーの思想として、主に 1937 年の論文「伝統的理論と批判的理論」に焦点を置き参照してきた。

論文「伝統的理論と批判的理論」は、デカルトにより基礎づけられた近代科学的学問観としての「伝統的理論」に対する批判という形をとる。伝統的理論とは、演繹的思考により体系的に整序された諸命題の集合であり、完結的な体系の完成が目標とされる。そこでは所与の状況で利用する知識を得るために諸事実が扱われるとともに、手持ちの知識が事実に応用されるという連関が生じているが、その根底には事実（客観）と研究者（主観）とが峻別されるという意味での二元論が潜んでいる。また伝統的理論においてはこうした過程が純粹に学問内在的なものとして、つまり歴史や社会から自立したものとして営まれると考えられている。

このような伝統的理論と対比されるのが批判的理論である。批判的理論は社会的・歴史的な被規定性に自覚的であるとともに、その歴史・社会というのが諸個人の実践の産物であるということにも自覚的である。そして、批判的理論はマルクス由来の資本主義理解に則りながら、そのような反省を経た諸個人を主体として、資本主義社会に内在する諸矛盾（階級諸関係等）を批判的に指摘しその超克をめざすものである。

ホルクハイマー曰く、伝統的理論と批判的理論との区別は、対象の相違ではなく主体の相違にこそある。伝統的理論の主体の動機や活動についてはここまで述べてきた通りであるが、批判的理論の担い手を特徴づけるものとは「個人の内部に胚胎する、目標の意識・自発性・合理性と、社会の基礎となる、[外的な] 労働過程の諸関係、この両者の間の対立を止揚しよ

うとする」(TK: 193 角括弧は訳者による) 動機である。

その際、批判的理論が主に理論的な武器とするのは、マルクス由来の経済学批判と、フロイト由来の精神分析という二つの知的水脈である。つまり、この世界を「資本の世界」(TK: 190) として把握し、その内部の諸個人も資本等の経済的カテゴリーの人格的担い手と考えて社会総体の運動法則を把握するとともに、それでは説明しきれない一定の自立性を持った諸個人の心的機構の働き(生産力は十分発展しているのに「時代遅れ」となった文化制度に固執する態度など)について、深層心理学的に解明するという手法がとられるのである。

しかしこの立場には様々な批判が寄せられてきた。その主たるものとしては、ホルクハイマーの場合その批判的实践の現実的担い手が不在であったために、結局ラディカルな指導層と結びつくしかないというエリート主義に陥る、という問題がある。これは批判理論家が日常生活を送る人々の批判能力を閑却し、自分達だけを超越的な立場に置いているという論点、つまり批判が社会内在的でないというものにもつながるとされる(出口 2017 等)。

ここではその問題をホルクハイマーに内在したかたちで議論し、きわめてクリティカルな指摘をしている好例として、批判理論第三世代のアクセル・ホネットによる『権力の批判』での議論を参照しよう(Honneth 1985=1992)。ホルクハイマーは、社会的労働(外的自然)の次元と、非合理的衝動(内的自然)の次元とを、それぞれ経済学批判と精神分析という知的コンテクストを継承することで扱うとともに、それを媒介する社会的再生産の次元、つまり文化という第三項を挟むことによって、諸個人および社会総体の分析を行おうとしている。しかしその中には「社会的行為」の次元、すなわち文化的価値にしたがいながらもその中で発生するコンフリクトを通じて批判を行うはずの主体の次元は存在しえず、その結果、文化的行為や社会的闘争の構造をカテゴリー的に展開する手がかりとなりうる第三の理論モデルの入り込むすきがない、とホネットは指摘する。そして、これは彼によればホルクハイマーの労働還元主義的な歴史哲学的想定、つまり文明の発展を労働能力の向上という観点からのみ捉えるような歴史観と関係している。

著者の考えではこのホネットの批判は一面では正しいのだが「前期ホルクハイマー」の部分的批判として局限されねばならない。この時期の思想を腑分けした場合、その批判対象や用語法、理論装置などの特徴によって、30年から37年の「唯物論」期と、37年の論文「伝統的理論と批判的理論」以降の「批判理論」期とを区別することができるが(Brunckhorst 1985 等)、一般的には「批判理論」のモデルを定式化している後者が注目されてきた<sup>1</sup>。先述したホネットの扱いが著者にとって問題であるのは、彼が指摘する「批判理論」期のホルクハイマーの議論に欠けている批判的实践主体の問題は、「唯物論」期、特に本稿の着目する論文「唯物論と道徳」(1933)において論じられているからである。以上より明らかにすべきは、「唯物論」期のホルクハイマーにおいて、批判的实践主体の可能性はいかなるかたちで構成されているのか、という問題となる<sup>2</sup>。

この論文を扱う上で重要な契機は三つある。それはマルクス由来の資本主義把握、ショーペンハウアー的なペシミスティックな世界観、そしてカントの道德論である。周知の通り、批判理論はその理論枠組みにおいて、マルクス(主義)的な思考を社会分析の重要な契機と

して位置付けており、特にルカーチの物象化論がホルクハイマーに影響を与えていることもしばしば指摘される。とはいえ、彼の議論に示される非マルクス（主義）的な要素を理解しない限り、彼にとっての批判的実践主体の問題を正確に理解することは難しい。ホルクハイマーは、ルカーチのように歴史の発展過程の中で作り出された存在でありつつ歴史を作る存在であるという同一性を認めることでプロレタリアートに対して特権を与え、彼らや前衛党を聖化するような立場からは距離をとっている（徳永 1974: 63）。そして、そうした議論を回避した理路として彼自身が批判的実践主体の問題を考える上で、後述するショーペンハウアーやカントの世界観や道徳論が一役買っていると言える。

以上より本研究の課題は以下の2点にまとめることができる。(1) ホルクハイマーの思考の源流を追うことで、そのポテンシャルが「批判理論」期のみならず「唯物論」期にも存在していたことを明らかにすること。(2) いかにしてホルクハイマーは、ショーペンハウアーおよびカントの思想を批判的に摂取することで、批判的実践主体の可能性を想定していたのかを描き出すこと。

## 2 ショーペンハウアーからの影響——盲目的自然としての資本主義

ホルクハイマーにとって、ショーペンハウアーは絶えず重要な存在であり続けた<sup>3</sup>が、特に前期ホルクハイマーは彼をどのように位置づけたのか。それは「社会研究所」所長就任講演「社会哲学の現状と社会研究所の課題」の中で、哲学史・社会史的な文脈で示されている。

この講演では、「社会哲学」がどういうものであったかということを中心的な主題として、カント・ヘーゲルから新カント派などを經由して当時の哲学に至るまでの道を振り返りながら、結局のところ自身の立場をいかに置くかという問題が扱われている。それによると、主体の「内側」の問題を扱うカント的な問題圏にとどまらず、文化的活動の土台としての全体（つまり社会）でこそ、諸個人の本質が明らかになると考えるヘーゲル哲学への移行により、本質的な意味での「社会哲学」が成立した、という評価がなされる（LA: 20-2）。

だが、どれほど現実を理屈で正当化したとしても、やはり諸個人の眼前には現実的苦悩がある。実際の市民社会においても進歩への楽観的な見方の裏では、貧困や抑圧といった問題が生じており、ホルクハイマーにとってそうした現実を聖化するような議論はイデオロギー的な粉飾であると映る。「個人や隣人に真面目に目を向けていれば、個別的な意志が争い合っているという表層、つまりたえず繰り返して窮乏が現れ、毎日のように恥辱が襲い、歴史が恐怖をもたらしている、そういった事情の内奥には、理性の行使する狡知<sup>4</sup>など見出され得ませんでした。」（LA: 25）そして、この現実に向き合った哲学として、ホルクハイマーはショーペンハウアーを取り上げる。世界を冷酷なエゴイズムの表出として醒めた目で洞察するショーペンハウアーの哲学は、「時代の落とし子」であり、かつその時代に真摯に対峙する思想として、ホルクハイマーの評価を受けることになる。

さて、そのショーペンハウアー哲学は基本的にカント哲学の継承・批判から構成されており、世界を現象と物自体として把握するカントの超越論的哲学を受容している。一方で、世界とは我々にとっての「表象」である。この超越論的哲学において、主観と客観はともに欠

くことのできない要素である。認識主観が存在しているからこそ対象は表象として存在し、また対象を認識するものとして主観は存在する。その際、主観の側にア・プリオリに備わり認識・経験が成立する条件である表象の形式（時間・空間、そして因果性）を通じて、世界が現れてくる。

他方で、世界とは一つの「(生への) 意志」の現れである。「意志」といっても、それは普段「～～しよう」という形で自分の手中にあると思っている、「自由意志」「選択意志」と呼ばれるものではない。それはあくまで「表象としての世界」の根拠となるもの、つまり物自体であり、世界の本質を指す。そのため、自己を含めた個々の事物というのは、物自体としての意志が現象するものであり、意志の客体性とも呼ばれる。この意志が働くことで我々は生き、諸々の欲望を追求するエゴイスティックな存在になるわけだが、その意志は究極的な目的を欠いており絶えず欲望を生み出すため、完全な充足状態は訪れない。この絶えざる不満状態こそ、世界に現れる「苦悩」であり、それは上述の理由から、基本的に絶えず現れる恒常的なものとされる。そしてこの意志とは「物自体」として世界の根本をなしている以上、原理上我々には世界を理解することはできないことになる。つまり、世界は盲目的な意志が支配する世界であり、我々にとっては不如意であり、苦悩をもたらす存在である、とされる。

ショーペンハウアーの場合、それを免れるためには、意志なき認識主観に到達してアイデアに到達するという一時的な救済（芸術）か、あるいはそうした状況の根本にある「意志」そのものを否定して、欲望の断念、諦念などの状態に到達する（いわゆる解脱）という二つの道がある。後者の意志の否定の論理は以下の通りである。すなわち、諸現象を成立させる時間、空間、因果性がまさに諸現象を個別的なものとする「個体化の原理」（Schopenhauer 1819=1972: 218）として働くものと認められることで、自己と他者がともに同一の「意志」の現れだと認識される。かくしてエゴイズムの基盤となっている他者との「区別」がある程度解消されること、つまり「なんらかのかたちで他者と同一化していること」（Schopenhauer 1840=1973: 323）によって、諸個人がエゴイズムのために苦しめ合う現状が克服される。そしてその現象こそが共苦 *Mitleid* と呼ばれるのである。

そして、このような世界観がホルクハイマーに影響を与えてくる。共苦概念の継承については4章で論じるとして、特筆すべきは、彼の社会観、つまり「資本主義」観にもショーペンハウアーの影響があることだ。もちろんその土台となっているのはマルクスであり、これは当時のホルクハイマーが、論敵に対して自分の立場を主張するときに「唯物論」という名称を用いたことから明らかである。ハウケ・ブルンクホルストの整理に従えば、このプロジェクトは（1）変革実践、（2）認識論上の唯物論（つまり現実の主体の歴史的被拘束性を認め、人間の有限性・此岸性を念頭におく立場）、（3）「経験の優位」に基づく哲学の科学化、（4）限定的否定や媒介といった方法としての弁証法、といった4つの契機を含む概念と言える（Brunkhorst 1985）。

ただし、これは「批判理論」期の彼も明示的に注意している通り、いわゆる経済主義ではない。あくまで現行の社会において経済的な支配が強力である以上、認識の中心となるのは経済であるが、歴史の移り変わりの中でその社会を規定するものが何かは変動する。またそ

れだけでなく、批判理論はそのような具体的な社会分析を含み込んだ「全体性」のもとで理論や実践を構想するのだから、経済を「狭く」取りすぎてもいけない、とホルクハイマーは考えている (Na: 235-7)。むしろホルクハイマーの唯物論の特徴は、そのような経済学批判という基盤に立ったことそれ自体よりも、それを合理主義批判など様々な文脈と接合して具体的に展開しつつ、むしろそれらの中に潜む積極的な契機を取り込もうとしたことにあるだろう。本稿で扱うカント批判もまたその一つである。

ではホルクハイマーは資本主義社会をどう把握していたか。彼によれば、経済的利益などを追求する諸個人の抱く特殊の関心と、社会における普遍的関心とは基本的に一致していない。つまり各人のエゴイズムに則った利益増大のための活動の裏で、社会全体における欲求が満たされる、という体裁をとっているものの、実際にはそのような媒介はなく、多くの人々が貧困などに晒され苦悩を味わうという不調和が生じている (MMo: 116)。そこでホルクハイマーはこのような資本主義的な世界のあり方は、ショーペンハウアーが指摘する盲目的・偶然的な世界である、と考えている。

しかし、このように「特殊と普遍とが必然的に関係しているように」なっていないところ、市民的経済形式の欠陥なのだ。つまり、手段としての諸個人の自由競争と、被媒介者としての総体社会の現実存在とのあいだには、いかなる理性的な関係もないのである。この過程は、ある意識的な意志のコントロールの下になされるのではなく、自然の成り行き *Naturvorgang* として起きている。普遍的生活は、盲目的で偶然的、かつ欠陥を有したものとして、諸個人、諸産業、諸国家の無秩序な活動から生じている。(MMo: 116 角括弧は著者による)

つまりこの側面から見た場合、人間はこの世界の中では主体ではなく、盲目的な自然としての社会の中に放り出された客体として、苦悩にさらされているのである (MMo: 136)。

そのため、ミヒール・コルトハルスも指摘している通り、このような社会関係の「自然性」(つまり「非理性的」であるということ) や盲目性、あるいは経済的闘争の盲目的メカニズムといった表現からは、ホルクハイマーが資本主義的社会をショーペンハウアー的な意味での盲目的な世界意志の現れであるかのように扱う方向に向かっている、と解釈できる (Korthals 1985: 323)。

つまりホルクハイマーは市民社会を評価する上で、あくまで資本主義という一つの歴史的段階の評価としてではあるが、ショーペンハウアー的な「社会の偶然性・盲目性」というモチーフを受け入れている。かくして、マルクスとショーペンハウアーとが合流したかたちで資本主義社会が理解されていることになる。

他方で、ショーペンハウアー哲学がそのまま受容されているわけではない。彼の場合、世界の本質は盲目的な意志であり、それを廃棄することこそが彼の哲学にとっての終着点であり根本的な意味での解決となる。しかしこれはホルクハイマーからすれば、形而上学的で内向的な態度、換言すれば「主観的観念論」(Schnädelbach 1983=2009: 203-4) という限界を抱えたままなのであり、現実変革と結びつかないという難点を抱えている。

このように、ホルクハイマーはショーペンハウアー哲学を限定的に摂取するにとどまった。ある意味ではその「軌道修正」の一つとしてホルクハイマーの議論を捉えるべきであり、その方向性が、ショーペンハウアーが批判するカントへの回帰であったとも言える。

### 3 カント批判の両義性——理性道德論の潜勢力

本章では論文「唯物論と道德」の中で展開されるカント批判を検討し、いかにしてホルクハイマーがそこから積極的な契機を取り出したのかを検討する。ホルクハイマーの社会哲学の一側面として、それはカント的な自律的主体の活動が、実際には歴史の客観的かつ盲目的な発展の中で他律となっていることを批判し、個人が陥っている悲惨な状況が客観的全体社会により媒介されていることを見抜く「社会と個人、客体と主体との弁証法」を中核とした理論であると言われる（徳永 1974: 71）が、本章で扱うカント批判もそれに則り読むことができる。論文「唯物論と道德」は道德哲学を直接的主題としてはいるものの、そこで問題となっているのは個人/特殊と社会/普遍との関係なのである。

ホルクハイマーの関心は、「資本主義における諸個人は全体社会との媒介を喪失した盲目的な社会関係の中に置かれている」という現状認識と、「それを打破する批判的实践主体はいかにして可能か」という問題にある。そして、ホルクハイマーはカントの道德論について「イデオロギー批判」を行うのにはとどまらず、現実批判へと向け直すのである。ただし以下で批判される道德とは基本的に「市民道德」であり、それを生じさせる市民社会、あるいはその歴史的条件の中に生きる人々の生との結びつきの中で捉えられている (MMo: 131)。

ホルクハイマーによれば、中世における教会という宗教的権威が近代において動揺したという歴史的状況の下、市民哲学はその代替物として、単に行動指針としてのみならず、大衆支配のために求められる合理的に根拠づけられた道德をも提供してきた。そしてそれは、主張の差異にかかわらず、歴史的観点を放棄し現在の世界のカテゴリーを永遠化する形で「特定の振る舞いを絶対に適切なものとして基礎付ける」ことを目指してきたとされる (MMo: 112-3)。

そしてこの性格を典型的に示しているのがカントの定言命法、すなわち「汝の格率が普遍的法則となることを汝が同時にその格率によって意志しうる場合にのみ、その格率に従って行為せよ」(Kant [1785]1965=2005: 286) というものである。これは「汝の行為の格率を汝の意志によって普遍的自然法則とならしめようとするかのように行為せよ」(Kant [1785]1965=2005: 286) としても定式化される。そのもとでなされる行為は、義務というある種の動機により突き動かされるものであるが、他のいかなる（経験的）関心からも切り離されたものでなくてはならないとされた。つまり定言命法は、個別特殊的でエゴイスティックな利害関心という一種の自然法則にたいして、別の「普遍的自然法則」を道德的基準として対置する (MMo: 116)。

しかし、この点にカントのイデオロギー性が顕れている、とホルクハイマーは考える。カントの議論の問題点の一つは、その行為者にとっては、普遍的なものが個別特殊なものに対して優越する根拠や、両者が調和する根拠は不明のままであるのだから、その行為の根拠

がそもそも何であるかは、行為者自身には決して理解されえない、というものである。逆に、そのような事情にありながら、もし諸個人の関心が一致し、カントが言うような道徳性が普遍的に実現されるとしたら、それは予定調和あるいは奇跡としか理解し得ない。カントの道徳論にはこのような困難がつきまとっている (MMo: 125-6)。

そして、この特殊と普遍との間の不一致は、前述した市民社会の秩序、すなわち個人的な関心と総体的関心、個人的合目的性と普遍的合目的性との間の葛藤が反映されたものである、とされる (MMo: 116-7)。つまり、このように両者を調停する理性的媒介が不在であるにもかかわらず、この現実を閑却し良心への服従を説くカントの道徳論は、具体的・歴史的な社会的諸条件を捨象することによって成立し前述のイデオロギーの性格を持つことになる。「各個人の相異なる利害関心というのはやはり究極的事実ではない。そしてその根拠は、独立した心理学的な構成物ではなく、物質的諸関係、そして個人が属する社会集団のおかれている現実の全体的状況にこそ求められる。」(MMo: 126) つまり、超歴史的なものとして構想されたカントの実践哲学が抱えている「特殊と普遍との媒介」の困難は、それが方法論上視野から外した現実、つまり市民社会に起因すると考えられている。

しかし、そのようなカントの議論は単なる虚偽意識として切り捨てられるものではなく、救い出されるべき現実批判的な側面がある、とホルクハイマーは考える。「孤立した個々人からなるこの社会では、定言命法はそれが意味のある仕方で現実化されるのが不可能であるという事態に直面する。それゆえ、この社会の変容こそが定言命法の必然的帰結となる。」(MMo: 122) つまり、この社会において定言命法が有意義な仕方で実現する余地が見出されない以上、もしカント的道徳論に忠実であろうとするならば、道徳的行為者は本来カントの道徳論自体が捨象していたはずの既存の資本主義的社会関係を変容させざるを得ない、というのである。

著者の解釈では、ホルクハイマーはカントが提示する世界像、つまり各個人が私的な目的にのみ従う存在ではなく、普遍の成員 Glied となる状態（いわゆる「目的の国」）のような理念を受け入れている (MMo: 126)。そして、そのように特殊と普遍との調和を達成する能力としてのカント的な理性を積極的に評価している。このような側面は後の彼が「客観的理性」と呼んだものと近い (ER: 13 等)。『啓蒙の弁証法』ではカントへの言及の中で、以下のように表現されている。「超越論的・超個人的自我として、理性は人間どうしの自由な共同生活という理念を含んでいる。その共同生活のうちで、人間は普遍的な主体として自己を組織し、純粹理性と経験的理性の間の矛盾を、全体の意識的連帯のうちに止揚する。そういう共同生活は真の普遍性の理念、つまりユートピアを表明している。」(DA: 182-3) ただ、そのような理念を真に実現するには、単に良心に従うというのにとどまらず、その実現を阻む原因としての歴史的現実に関わらざるを得ない、と主張されているのである。

そして「カントが定式化したように、道徳という理念は、経済的利益という自然法則の下におかれた行為様式が、同時に必然的に理性的なものであることはないという真理を含んでいる」(MMo: 118) のだから、その理念を徹底する場合、市民道徳自身がその生みの親である市民社会を止揚することになる。かくして、ホルクハイマーの主張によれば、カントが道

徳の絶対性を主張していたにも拘らず、元々市民道徳がそのうちに矛盾を含み込んでいるという事情から、市民社会の克服を通じて道徳が一過性のものとして止揚されること、すなわち「道徳の終焉」(MMo: 123)をまさに道徳自身が要求する、道徳の自己破壊とも呼べる論理が導かれる、と解釈できる。

このような議論が、そのような道徳の運動によってもたらされる資本主義後の社会の話と結びつくのが、以下の文章である。

道徳的意識が目指す未来社会では、各個人および全体の生は、単なる自然の結果としてのみならず、諸個人の幸福を皆同じように考慮している理性的構想のはたらきとしても生じる。現代において幸福と(大多数の人間には)不幸をもたらす経済的闘争の盲目的メカニズムは、途方もなく豊かな人間的・客観的生産諸力の合目的的使用に取って代わられるのである。……そのうちで道徳がその根拠を失う、そうした人間にふさわしい社会の理念こそ、カントが道徳的意識の分析によって示したものであった。つまり、その理念は道徳的意識の要求かつ帰結としてあらわれるのだ。(MMo: 128)

ホルクハイマーの議論においては、理性的に組織された社会の成立と、人々の幸福の実現とが、生産力の合目的的使用によって可能になるとされる。彼の考えでは、カントの主張した調和が実現するためには、普遍的な関心としての理性的必然性に沿う仕方では生産物が管理される社会の生活形式が必要だった(MMo: 126)。この意味で、カント的な理念のユートピア性を止揚するには、歴史の理論としての唯物論が必要だと主張されていると言える(MMo: 126)。かくしてカントが主張する理念への道がその批判的読替によって導かれていることになる。つまり「個人」のうちで意志を客観的に規定するメカニズムとしての定言命法というイメージから、むしろそれを徹底するというしかたで「社会」を変革する運動を導出し、両者の調和の達成を目指す「社会全体の理性的組織化」(MMo: 117)へ向かうという仕方では、カントの理性道徳論が社会批判へと結びつけられている、と解釈できる。

このように理性の能力への期待を失っていない点では、ホルクハイマーはやはり「理性主義」者であり、カントの後継者である。次節ではここまでの議論を受けて、ホルクハイマー本人がどのような批判的実践主体の可能性を構想したのかを検討する。

#### 4 苦悩する人々の連帯——批判的実践主体の可能性

まず諸個人を実践へと動機づける動因は何か。ホルクハイマーは実践的行為に至る上で諸個人を情動的に突き動かす動因としての「道徳感情」概念を取り上げている(MMo: 133)。カントの場合、理性的存在者が覚える道徳感情というものは、超越的な道徳法則への尊敬の念として人々の意志を規定するものとして措かれている(Kant [1788]1922=1979: 164-5等)。だが拘束的な道徳律法のような超越的な存在を認めないホルクハイマーの場合、カントとは異なるものとなる。

ホルクハイマーによれば、道徳感情とは現行の社会の「自然法則」、つまり市民的・資本主義的な個人が通常抱くような所有への関心やエゴイスティックな利害追求を超えた状態を志



向する独特なものであり、これは未来の幸福な生活を目指す「愛」と関係しているともされる (MMo: 133-4)。そしてこの感情の具体化された姿の一つが幸福への要求であり、それは例えば、諸個人が自身の諸力を十全に展開し、かつその中で抑圧や不正が廃絶されるような諸関係を目指すものであると言える (MMo: 134)。そしてホルクハイマーの思考の中では、人間は本質的にこのような幸福への要求を有しており、その要求は「いかなる正当化も必要としない自然的事実」(MMe: 103) として根源的なものである。そのため、ホルクハイマーにとって道徳感情とはある種の人間学的想定であると言える。

以上から、ホルクハイマーにとっては、幸福追求こそが実践へ向かう第一の根拠であり動機であることになると解釈できる。加えて、幸福追求とは現存する苦悩を無くすことと密接に関係するため、その両者が批判的実践主体を動機付ける二つの契機となると言える。かくして、今存在し廃棄されるべき苦悩から来るべき幸福への歩みとして実践の道程は特徴付けられ、その際に幸福への要求が絶対的なものとして倫理の核をなすものとされていることになる<sup>5</sup>。そのためホルクハイマーの批判理論においては、苦悩に対して戦い幸福を要求することは、理論の出発点となるだけでなく、実践の中での規範的な力さえ有している、ということもできる (Berendzen 2010: 1020)。

上記の唯物論者ホルクハイマーの想定では、諸個人は具体的経験（例えば苦悩）の中で、道徳感情を覚えて実践に向かう。だがホルクハイマーにおいて、苦悩とは単に諸個人の素朴な経験の次元のものとしてのみ意味を与えられているわけではない、と解釈できる。ホネットがアドルノについて述べているように、初期批判理論家においては、「物象化され理性能力を損なっているはずの人間がなぜ変革に向かうことができるのか」という決定的な問題に、この「苦悩」概念が関係してくる。彼らの場合、人間とは理性が損なわれている場合、苦悩という身体的感覚でそれに応答するものである、という想定がある。そして、そうした苦悩を惹起する刺激は、そうした刺激をもたらす状況からの解放願望をも同時に含みこんでいる、とされることによって、資本主義のもたらす苦悩経験から前反省的に、理性が展開することへの願望が引き出されてくる。このようにして、「理性の歪曲という否定的な感覚は、その都度また社会的な病理から解放されることへの願望を自らに引き寄せ」(Honneth 2007=2019: 112) ることになり、苦悩を惹起する刺激によって、物象化に対する抵抗能力の存在の余地が確保される、とされる。

するとこのような苦悩概念は、批判的実践主体の可能性を「超越論的に」(Honneth 2007=2019: 108) 保証する役割を有していることになる。これは苦悩概念が批判的実践主体の可能性を保証するために、その条件として組み入れられている、ということだと解釈できる。換言すれば、世界認識に現実的基盤を与えてくれる、そのような「アプリアリの苦しみ」があることで批判が可能になってくるのである (Sloterdijk 1983=1996: 8)。もしそのような契機が存在しない場合、自身の苦悩という身体的・個人的なものあるいは経験と、「理性の欠如」という社会的病理を結びつける理路はなくなってしまう。拘束的な道徳律法のような超越的なものを認めない唯物論者ホルクハイマーとしては、この批判のための感受性を可能にする契機を残しておく必要があったと言える。

ただ、そのように経験的なものを重視したからといって、そのみに依拠した感情倫理学や、あるいはコルトハルスが言うような「決断主義」の道を歩むわけではなく（Korthals 1985: 325）、理性による反省、例えば認識作用もまた重要な役割を果たしている。

このような中間にあるホルクハイマーの思考を考える上で重要となるのが「関心」概念である。これは道徳法則の実現を目指すカントのような純粹理性の実践的関心のように、超越論的に想定されるものではなく、かといって感情や無意識的な衝動に完全に依拠した欲求のことを指すわけでもない。著者の解釈では、ここで前述した理性の「特殊と普遍との媒介」という働きが再び重要になる。理性は、諸個人の肉体的・精神的苦悩等の経験から、存在するものに対する洞察、つまり苦悩という経験をもたらし歴史的な客観的諸関係に対して反省を行使するように促す。そしてそれが苦悩の廃絶と幸福の実現を目指す実践における一つの契機となる。このプロセスの中で主体が抱くものこそが関心だと考えられる。このようにして「理性という観念論的概念」に「唯物論的内容」を与えたものが、「社会的不正の廃棄への関心」なのである（TK: 227）。このように理性と情動とが対立させられていない議論であればこそ、純粹な観念論にとどまることもないし、単純な感情倫理学にとどまることも避けられるのである<sup>6</sup>。

そして、このように批判的实践主体が現実的に立ちあがる上で、もう一つ重要な役割を果たすのがショーペンハウアー由来の共苦 *Mitleid* という概念である。これは自身の苦悩 *Leid* を経験し関心を抱くだけでなく、特殊と普遍との媒介を可能にする理性の働きを通じて、苦悩する他者に対しても、そのうちに身を置き苦悩を共にすることだと考えられる。そしてこの共苦に基づく連帯が、道徳感情の発露として、困窮や苦悩、悲惨を減らす実践的原理として設けられているというしかたで、実践主体が集合的な実践主体となる、つまり個別的な諸主体が連帯するという場面での批判的实践主体の可能性に組み込まれているのである。そのような共苦の働きは理性と情動との間にあった「関心」に支えられていることから、共苦もまた単なる感情ではなく、認知つまり「＜洞察＞によって媒介された情動作用（emotionale Regung）」（Schnädelbach 1986=1996: 152）として考えられるべきである。

ただし、ここでホルクハイマーの「世界観」が二重の構造を有し、かつこれに応じて、苦悩概念もまた二重の意味合いを有していると解釈できることに注意したい。これらは資本主義のもたらす苦悩と、それを超えたより普遍的な苦悩とに対応している。また、共苦概念もこれに応じて二重の意味合いを有することになる。

それぞれの側面を解説していく。まず現行の社会的諸関係に原因を求められるような苦悩の存在が一つである。これは端的に言えば資本主義によって諸個人にもたらされる苦悩である。ホルクハイマーにとって資本主義とは一つの歴史的現象である。それゆえ彼はこの苦悩を、特定の社会編成に固有のものとして捉え、特殊的諸個人と普遍としての社会との間に理性的関係がないことを問題にする。そしてこうした状態が労働や生産といった領域の変革によって克服できるものだと考えられる。前述の通りそこでの想定はマルクスに則りながらも、カント的な理性への参照がなくなることはない。つまり、諸個人の理性が適切にはたらき、それに相応した社会組織が編成されることによって、特殊と普遍との調和が可能になり、現

在の社会の盲目性によって生み出されている苦悩の不平等な階級的分配は、生産力に相応の段階にまで軽減される、と想定されていると言える<sup>7</sup>。

しかしホルクハイマーは全ての問題は資本主義にあり、とは考えていなかった。例えば以下の引用文では、資本主義が終わったのちの苦悩について語られる。

むしろ共苦とは道徳よりも長持ちするものである。というのも道徳は、市民時代の経済様式に基づいて人間的諸関係が受け入れたその特定の形式に属するものだからだ。理性的制御によってこうした諸関係が変容することによって、少なくとも道徳は後景に退くのである。……しかし自然においては、引き続き苦悩や死が支配する。[資本主義後でも]なお人間の連帯は、生命一般の連帯の一部なのである。……ショーペンハウアー哲学が我々と動物たちの統一について非常に光を当てたことは、彼の哲学の名誉なのだ。人間の有するより優れた才能（とりわけ理性）は、彼らが動物と共に感じる結びつきを廃棄してしまうことは決してない。人間の諸特徴は確かに特殊な刻印であるが、人間の幸福や悲惨と動物の生とが近いのは明らかなのである。(MMo: 136 角括弧は著者による)

先との対比で言えば、これは資本主義という客観的な関係に帰することのできない苦悩、「生としての苦悩」である。こうしたホルクハイマーの言明には、生および世界は、歴史的状況にかかわらず、常に積極的苦悩にこそ満ちているものであるというショーペンハウアー的なペシミズムの発想さえ垣間見える。つまり、個々の苦悩は社会関係等が変化することによって消滅するかもしれないが、また別の苦悩が姿を現し、結局のところ人々の生には苦悩がつきまといってくるというものだ。

とはいえ、理性への期待を持っているホルクハイマーとしては、完全に閉塞的な考えには陥らず、それを打破する批判的实践主体の可能性は残っている。それゆえこの場合の共苦とは、資本主義に限らず、苦悩する有限的存在者が生きていく上では絶えず姿を見せる、開かれた実践的原理となる、と解釈できる。

そうなれば、この事情はホルクハイマーが実践的理念として措く「社会全体の理性的組織化」の内実とも関係する。まず先行研究でも解釈されてきた通り、これは労働、生産の組織化など、社会体制の具体的な技術的・制度的改善によって実現可能な事態という意味を有している部分がある。この次元にとどまるならば、実践としての共苦は資本主義という一つの歴史的体制を打倒するべく、物象化の中で生じている苦悩を契機として、諸個人が連帯する上での原理ということになる。もちろん、資本主義における諸個人の分断や労働者の無力さを痛感し、その克服の方途を探っていたホルクハイマーにとって、この意味は重要だった。

だが上述した「生としての苦悩」やそこから発する共苦の場合、必然的にその枠組みを超えていく。資本主義後の社会でも生に苦悩がつきまとう以上、「社会全体の理性的組織化」というのは社会主義的な技術的変革によって達成される、ある意味では静止した状態を意味するのではないことになるからだ<sup>8</sup>。そうであれば理性の展開した社会というのはある種の未踏のユートピアであり、「社会全体の理性的組織化」とはそのような社会に向かう未完結の運動として捉えられねばならない。この観点からすれば、前述したような労働の組織化という

意味合いはその一部をなすに過ぎない、と考えるのが適切である。

かくして共苦の連帯とは批判的実践主体のモデルの大枠を示すものなのであって、開かれた原理なのである。こうした苦悩による連帯の場合、労働や生産という分野が特権的に認められたり労働組織による連帯が唯一の可能性として名指されたりすることもなく、共苦する人々の共同体が構成される可能性を秘めた多様かつ動的な社会のあり方が呈示されていると言える。また木前利秋も「批判理論」について論じている通り、ホルクハイマーが批判の主体を指名しないのも、それが不可能だからではなく、歴史の変化に応じて批判的主体が不断に変転する以上、あえて指名されないという理由によるのである（木前 1994: 60）。

## 5 本研究の成果について

本稿の第一の意義は、カントやショーペンハウアーを批判的に経由した「唯物論」期の思考を辿ることで、前期ホルクハイマーの思考において不在とされていた批判的実践主体の可能性が浮かび上がったことにある。

「唯物論」期の思想は、エリート主義や労働還元主義という批判を受ける「批判理論」期の思想のイメージに対して、「苦悩する人々の連帯」という仕方でオルタナティブを提出しているものである。これはホルクハイマーの乗り越えを図ったホネットらの現代批判理論が企てる「批判の基準に対して学以前のレベルでの実践の中に客観的な足場を与えようとする試み」（Honnet 2000=2005: 98）と、むしろ適合的であると考えられる。この意味で、ホルクハイマーの可能性は「唯物論」期にも潜んでおり、経験や現実、実践から遊離せず、かつそこに埋没することなく社会を総体的に捉えた批判を目指す学問/科学としての批判理論がアクチュアリティを保ち続けるためには、このポテンシャルを絶えず振り返る必要がある。また学説研究という文脈を離れた場合でも、昨今の社会科学における情動・感情などの「非合理」なものに対する関心の高まりと呼応する形で、ホルクハイマーの議論を深めていくことも可能だろう。他方で、この共苦への理路が備える「苦悩の共有」は、具体的にはいかにして日常実践の中で起きるのか、という点は曖昧な形でしか論じられておらず、別途考えねばならない。これはホルクハイマーがしばしば「モノド」<sup>1</sup>と表現する孤立した諸個人が、反省等を介して共同存在へ移行するのはいかにして可能なのか、とも表現できる。加えて、これを経験的な水準で考えた場合、反転させた形の問題、つまり様々な問題を抱え苦悩する人々がうまく連帯できず分断される状況はいかにして形成されており、それを考える鍵となるのは何かという問題を提起することにもなる。

残された主な課題は以下の2点である。まず(1) 結局のところ、「唯物論」期の思想は「批判理論」期の思想とどう関係するのか、という問題である。確かに4節で述べたような諸契機の一部（関心概念など）は「批判理論」期にも現れる。そのため、一方が他方の空隙あるいは欠陥をいかに補完するのか、ということについては、論文「伝統的理論と批判的理論」などの内容に立ち入った精査が必要だろう。次に(2)「苦悩する諸個人」と「批判理論家」の微妙なズレからくる、いわゆる「理論と実践」問題である。本稿では、論文「伝統的理論と批判的理論」でも論じられる、必ずしも重なり合わない二つの存在、つまり批判理論家と、よ

り実践的・現実的な活動に携わる諸個人との関係、およびその媒介の問題は曖昧なままである。この点については(1)の検討を踏まえ、30年代の他の論考を併せて考える必要がある。

## 注

- 1 このように受容されてきたのには、もちろんいくつかの理由がある。その一つとして、論文「伝統的理論と批判的理論」はたしかに30年代の研究所における思想的立場を表明する綱領的なものとしてまとまった内容をなしているのに対して、30年代前半の「唯物論」という立場は個々の論文で扱われる論敵に対してその都度表明されるという断片的なものであったために、まとまりがなく不明瞭な点多かったという事情が挙げられる。
- 2 紺野茂樹も論文「唯物論と道徳」に着目してホルクハイマーの共苦論について論じているが、苦悩や共苦、幸福などの概念の内在的連関は不明瞭である(紺野2004)。
- 3 その生涯を通じて、ホルクハイマーとショーペンハウアーはポジティブな関係を持っていた。その評価の一つとして、30年代は「マルクス主義」とは違う唯物論の道を進むための光明として、40年代以降は全ての有限的存在にととの共苦と連帯という考えから、醒めた哲学を構想するための手がかりとして参照していた、というものがある(Ruggieri 2015)。またホルクハイマーとショーペンハウアーとの関係について総体的に扱ったものとしてはアルフレート・シュミットの論考がある(Schmidt 1977)。
- 4 ここで念頭に置かれているのは、理性という普遍的理念が、諸個人の行為を媒介として、自己の目的を実現する運動をなす、という「理性の狡知」List der Vernunftの議論である。
- 5 ホルクハイマーの唯物論はこのような特定の「価値」を表明するために、議論が功利主義的な抽象的議論にとどまることはないし、他方でそれが歴史的状況における具体的個人のもとに成立するものであるために、実践に対する究極的根拠を形而上学的に措定することもないという評価(Borman 2017: 222)もあるが、これも正当である。
- 6 森田数実はこのホルクハイマーの理論のあり方について、「関心の概念を媒介にして、一方ではメタ倫理学における情緒理論に対して、その理性に拘束されない感情の隔離という前提を批判、道徳的感情の理解を深めるなかで同情倫理学へと至り、他方では決断主義に対して、決断における経験的、歴史的、予測的知識の不可欠性を指摘、その限りでの基礎づけ可能性を開くことで、盲目の決断主義から距離を取っていたのではないか」(森田2000: 91)と述べているが、この評価は正当である。
- 7 この点から、ジョン・アブロマイトや藤野寛も指摘しているように、計画経済あるいは社会主義が当時のホルクハイマーにとってまだ積極的かつ重要な位置を占めるものであり、それが社会全体の理性的組織化の内容である、という希望が抱かれていたと言える(Abromeit 2011: 241-2; 藤野2000: 87-8)。
- 8 それゆえ、セイラ・ベンハビブや上野成利のように「社会全体の理性的組織化」の問題を配分的正義や「技術的一統制的決定」の問題としてのみ理解するのは適切でない(Benhahib 1986: 135; 上野1991: 242-3)。

## 文献

頻出文献、頻出著者の文献は、以下に[]で示した略号を用いて表記した。また、外国語文献から引用する場合、邦訳がある場合には原則として邦訳を用いる。

Abromeit, John, 2011, *Max Horkheimer and The Foundations of The Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press.

Benhabib, Seyla, 1986, “Zur Dialektik von Glück und Vernunft: Max Horkheimers frühe Moralphilosophie,” Hrsg. von Axel Honneth und Albrecht Wellmer, *Die Frankfurter Schule und die*

- Folgen, Berlin: Walter de Gruyter, 128–38.
- Berendzen, Joseph. C., 2010, “Suffering and theory: Max Horkheimer’s early essays and contemporary moral philosophy,” *Philosophy and Social Criticism*, 36(9): 1019–37.
- Borman, David A., 2017, “Materialism in Critical Theory: Marx and the Early Horkheimer,” Michael J. Thompson ed., *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, New York: Palgrave Macmillan, 207–29.
- Brunkhorst, Hauke, 1985, “Dialektischer Positivismus des Glücks: Max Horkheimer materialistische Rekonstruktion der Philosophie,” *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39(3): 353–81.
- 出口剛司, 2017, 『『ポスト真実』における社会学理論の可能性——批判理論における理論の機能を手がかりにして』『現代思想』45(6): 234–45.
- 藤野寛, 2000, 『アドルノ・ホルクハイマーの問題圏——同一性批判の哲学』勁草書房.
- Honneth, Axel, 1985, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (河上倫逸監訳, 1992, 『権力の批判』法政大学出版会.)
- , 2000, “Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie,” *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 88–109. (舟場保之訳, 2005, 「〈存在を否認されること〉が持つ社会的な力——批判的社会理論のトポロジーについて」加藤泰史・日暮雅夫他訳『正義の他者——実践哲学論集』法政大学出版会, 93–119.)
- , 2007, “Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform: Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos,” *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 70–92. (宮本真也訳, 2019, 「資本主義的生活形式の観相学——アドルノの社会理論の素描」出口剛司・宮本真也・日暮雅夫・片上平二郎・長澤麻子訳『理性の病理——批判理論の歴史と現在』法政大学出版局, 83–113.)
- Horkheimer, Max, [1931]1988, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung,” *Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931–1936*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 20–35.[LA]
- , [1933]1988, “Materialismus und Moral,” *Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931–1936*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 111–49.[MMo]
- , [1933]1988, “Materialismus und Metaphysik,” *Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931–1936*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 70–105.[MMe]
- , [1937]1988, “Traditionelle und Kritische Theorie,” *Max horkheimer Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936–1941*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 162–216. (角忍・森田数実訳, 1998, 「伝統的理論と批判的理論」『批判的理論の論理学——非完結的弁証法の探求』恒星社厚生閣, 169–229.) [TK]
- , [1937]1988, “Nachtrag,” *Max horkheimer Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936–*

- 1941, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 217–25. (角忍・森田数実訳, 1998, 「補遺」『批判的理論の論理学——非完結的弁証法の探求』恒星社厚生閣, 230–9.) [Na]
- , 1947, *Eclipse of Reason*, New York: Oxford University Press. (山口祐弘訳, 1987, 『理性の腐蝕』せりか書房.) [ER]
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno, 1947, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido Verlag. (徳永恂訳, 2007, 『啓蒙の弁証法——哲学的断想』岩波書店.) [DA]
- Kant, Immanuel, [1785]1965, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hrsg. von K. Vorländer, Philosophische Bibliothek Bd. 41, Hamburg: Felix Meiner Verlag. (野田又夫訳, 2005, 「人倫の形而上学の基礎づけ」土岐邦夫・観山雪陽・野田又夫訳『プロレゴメナ・人倫の形而上学の基礎づけ』中央公論新社, 225–363.)
- , [1788]1922, “Kritik der praktischen Vernunft,” Hrsg. von Ernst Cassirer, *Immanuel Kants Werke Band 5*, Berlin, 1–176. (波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳, 1979, 『実践理性批判』岩波書店.)
- 木前利秋, 1994, 「批判理論と知の可能性——ホルクハイマーと全体性の放棄」『岩波講座 現代思想 8 批判理論』岩波書店, 43–76.
- 紺野茂樹, 2004, 「共苦の連帯——ホルクハイマー批判理論再考」『社会学史研究』(26): 63–78.
- Korthals, Michiel, 1985, “Die Kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer,” *Zeitschrift für Soziologie*, Jg.14, Heft 4, 315–29.
- 森田数実, 2000, 『ホルクハイマーの批判的理論』恒星社厚生閣.
- Ruggieri, Davide, 2015, “Schopenhauer’s legacy and Critical Theory: Reflections on Max Horkheimer’s unpublished archive material,” *Schopenhauer Jahrbuch*, 96: 93–108.
- Schmidt, Alfred, 1977, “Die geistige Physiognomie Max Horkheimers,” *Drei Studien über Materialismus: Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem*, München: Carl Hanser Verlag, 81–134.
- Schnädelbach, Herbert, 1986, “Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus,” Hrsg. von Alfred Schmidt und Norbert Altwicker, *Max Horkheimer Heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 52–78. (永井健晴訳, 1996, 「マックス・ホルクハイマーとドイツ観念論の道德哲学」『大東法学』(27): 131–70.)
- Schopenhauer, Arthur, 1819, “Die Welt als Wille und Vorstellung,” *Sämtliche Werke Band 2*, Wiesbaden: F.A. Brockhaus. (斎藤忍随・笠谷満・山崎庸佑・加藤尚武・茅野良男訳, 1972/1973, 「意志と表象としての世界」『ショーペンハウアー全集 2/3』白水社.)
- , 1840, “Über das Fundament der Moral,” *Sämtliche Werke Band 4*, Wiesbaden: F.A. Brockhaus. (前田敬作・今村孝訳, 1973, 「道德の基礎について」『ショーペンハウアー全集 9』白水社, 181–416.)
- Sloterdijk, Peter, 1983, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (高田珠樹訳, 1996, 『シニカル理性批判』ミネルヴァ書房.)

徳永恂, 1974, 『ユートピアの論理——フランクフルト学派研究序説』河出書房新社.

上野成利, 1991, 「初期ホルクハイマーにおける批判理論の構想 (一)」『早稲田政治公法研究』(36): 97–130.

(いちかわ ゆうき、東京大学人文社会系研究科、yuk1.1ch1k4w4@gmail.com)

(査読者 宮本真也、魚住知広)

## **The Problem of Critical-Practical Subjects in Early Max Horkheimer:**

### **Revisiting “Materialism and Moral”**

*ICHIKAWA, Yuki*

This study examines the difficulty pointed out in previous research on Max Horkheimer’s arguments in the thirties, namely, the problem of the absence of critical-practical subjects. Much attention has been paid to his deliberations during this period, which has been focused on his key article “Traditional and Critical Theory,” but by this concentration, the thoughts of the period leading up to its fruition, “materialism,” have often been neglected. This study focuses mainly on the 1933 article “Materialism and Morality” and explores its essence by centering on the problem of the possibility of critical-practical subjects. This study reveals that Horkheimer continues the legacy of Schopenhauer’s pessimistic worldview and the critical aspects of reality in Kant’s moral theory and constructs a logic that links the suffering (*Leid*) of subjects and their practice through the concepts of “compassion (*Mitleid*)” and “interest.”