

二十世紀前半の思想状況の中でのアドラー心理学

野田俊作 (滋賀)

要旨：アルフレッド・アドラーの生きた二十世紀初頭の思想状況の中にアドラー心理学を置いて考えることで、アドラーの思想をよりよく理解することができる。第一次大戦末期、アドラーは共同体感覚という価値観を提唱したが、この頃の流行思想は、マックス・ウェーバーの唱えた価値自由の学問という考え方だった。しかるにウェーバーの思想は、自然科学に倣い社会科学にも原因論的な人間観を採用したホブズの思想の延長線上にあり、必ずニヒリズムに陥るものである。価値自由で原因論的な社会科学から脱け出して目的論的な社会科学を構築し、人々が貢献し合う社会に向かうために、いまこそアドラー心理学が必要である。

キーワード：アドラー心理学、思想、共同体感覚、価値相対論、歴史

0. はじめに

1918年11月、泥沼化していた第一次世界大戦が終わりました。オーストリー・ハンガリー帝国は崩壊し、皇帝は国外に亡命して、ドイツ人居住区域だけがオーストリア共和国として再出発しました。それはきわめてみじめな敗北でした。シュテファン・ツヴァイク (Stefan Zweik, 1881-1942) は、人々の様子を次のように描いています。

たいていの人々は、肉の味を完全に忘れてしまわぬために、家兎を飼育し、われわれの庭では若い男たちが、日曜の御馳走用に小さな栗鼠を射った。栄養のきいた犬や猫は、長めの散歩をした後では帰還することが稀であった。^[1]

アドラーは1916年に軍医として召集され、ゼメリング (Semmering) ・クラコフ (Krakow) ・グリンツィング (Grinzing) などの陸軍病院に勤務していましたが、終戦にともなって兵役を解除されて復員しました。アドラーが復員したオーストリアは上に述べたような状態でした。このことを念頭に置いて、戦後のアドラーの思想の展開を考えてみなければならぬと思います。

戦前のアドラーは、かなり熱心な社会民主黨員でしたが、戦争中のある時期に脱党していたようです。社会民主党はマルクス主義政党でしたが、ボリシェヴィキの共産党とは違って、暴力革命やプロレタリア独裁を主張せず、民主的な政府による社会福祉的な国家の建設を目指していました。現在の日本の政党と較べると、自由民主党にいちばん似ていると考えられます。戦後のオーストリアは社会民主党とキリスト教民主党との連立政権で運営されることが多かったのですが、アドラーは政治と距離をとり続け、「共同体感覚」という思想の普及に努めました。アドラーが社会民主党と距離をとり続けたことから、共同体感覚という思想は、社会民主主義でもないし、共産主義でもないし、もちろんファシズムでもない、ある特殊な立ち位置の思想だったというこ

とがわかります。それは、とりもなおさず、戦後のすべての流行思想に背を向けたものだったということです。アドラーが「民主主義」という言葉を使わなかったことについては、すでに書いたことがあります。^[2]

本論文は、当時の思想状況の文脈の中で、アドラー心理学がどのような位置にあったのかを位置づけることと、さらに、現在あるいはこれからの社会の中でどのように位置づけるべきかを考えてみることを目的にしています。

1. マックス・ウェーバーの価値自由という考え方

まず、第一次世界大戦後の流行思想となったマックス・ウェーバー(Max Weber, 1864-1920)から話を始めます。大戦末期の1917年に、ウェーバーは、学生たちに向かって、後に『職業としての学問』という題名で知られるようになる講演を行ないました。その中で、彼は次のように言っています。

異なる世界秩序は互いに解きがたく争いあうため、そうする（著者註：思想間の優劣を比較すること）は根本的に無意味だからです。（中略）どうして、フランスとドイツの文化の価値に雌雄を決することができるでしょうか、わたしにはわかりません。ここでも神々はたがいに争っており、しかもそれは永遠につづきます。^[3]

これは何を言っているかということ、まず、学問は、世界の「ありのまま」すなわち《存在》(Sein)にかかわるものであって、世界が「どうあるべきか」すなわち《当為》(Sollen)にかかわるものではないということです。《存在》「ありのままの現実」と、《当為》「あるべき方向性」との関係については、現代科学の成立以来、さまざまな議論がありました。結局、学問（＝大学）は《存在》にだけかかわり、《当為》は宗教（＝教会）にかかわるものだと考えられるようになりました。このあたりのことも、以前に論文に書いたことがあります。^[4]

しかるに、宗教（＝教会）の権威が次第に下落し、人々は学問（＝大学）に対して《当為》についての回答を求めようになりました。これに対してウェーバーは、《当為》とは価値観の問題であり、価値観は客観的な事実とは関係ないものであり、学問はただ客観的な事実だけにしかかわるものであるから、《当為》についてはいっさい回答できないと主張したのです。ヨーロッパの近代科学の本来の立場に回帰せよということです。

人間は《当為》、すなわち価値観なしには、行動を選択することができません。どんな人間も、どんな場合にも、価値観を必要とします。その基準を学問（＝大学）に求めたところ、ウェーバーは、学問は価値基準を与えることができない、また、個々人が持っている価値観の正否を、学問は判定することができないと言いました。つまり、価値観というのは、結局は信仰の問題であって、科学の問題ではないと言うのです。これは当初、おそらく聴衆を激しく失望させたと思います。

複数の互いに矛盾する価値観は、相互に「自分が正義だ、お前は悪だ」と言って争いを起します。ウェーバーはこれを「神々の争い」と呼んでいます。ただ争っているだけならいいのですが、一神教的に、「私だけが神で、他の主張は悪魔だ」と言い出すかもしれません。それでも学問は、その争いに介入しないと言うのです。

あなたたちは、国に雇われ権限をもつ幾千の教授らに、講義室の小預言者として、その代りを

つとめさせてはなりません。預言者を無理やり地上によみがえらせるなど、絶対してはならないのです。^[5]

大学教授に《当為》の判断を求めないでくれ、対立する価値観のどれが正義であるかを問わないでくれ、とウェーバーは言います。アドラーが「共同体感覚」の概念を発表したのは、ウェーバーのこの講義が時代のコンセンサスになろうとしていた時期でした。ある人たちは、ウェーバーの影響を受けて、アドラーのことを「講義室の小預言者」と感じて、反感を持ちました。そうした人たちはアドラーのもとを去ってゆきました。つまり、1918年の時点ですでに、アドラー心理学は学問の領域に属するものではなくて、宗教の領域に属するものではないかと疑われていたわけでした。

私見ですが、アドラー心理学に宗教を求めるのは間違っています。アドラー自身もそういうことを望んでいませんでした。アドラーが次のように言うとき、彼は《当為》の話をしているのではなくて《存在》の話をしています。そう思って、次の一節を読んでください。

自分のことを全体の一部だと感じて、世界の有益な側に向かって行動する勇気をもっている人だけが、この地球上や人類の中に居場所があると感じるができる。^[6]

これは単に事実をありのままに述べているのであって、道徳的な原理を述べているのではありません。すなわち、《存在》の話であって、《当為》の話ではありません。アドラーは、ある人々が疑っていたような「講義室の小預言者」ではなく、冷静な学者だったと、私は思っています。

そもそも西洋人はキリスト教なりユダヤ教なりの信者であることが普通で、アドラー心理学に宗教的な役割、すなわち《当為》を与えてくれることを望みません。そういうことを望むのは、むしろ無神論的な日本人の特異性なのではないかと、私は考えています。《当為》について知ろうとするなら、アドラー心理学とは別に宗教が必要だということです。実際に私はそのようにしていますし、欧米の多くのアドレリアンもそのようにしています。中には《当為》を与えてくれない学問に我慢することができない聴衆もいましたが、そういう人たちに対してウェーバーは、大学を去って教会へ行くように勧めます。

このように、ウェーバーは、きわめて清潔に、西洋近代科学の素直な結論として、《存在》と《当為》を峻別しました。現代の学者たちは、ウェーバーほど清潔ではないように思います。テレビなどのマスコミの発達によって、「評論家」なり「有識者」なりという肩書きで、大学教授たちが臆面もなく《当為》の領域に口を出しているのを見かけます。さらには、政府の顧問として《当為》の領域について助言を与えている姿も見ます。ウェーバーがそういう人たちを見ると、「講義室の小預言者となって、《当為》の領域に口を出している」と批判するでしょう。

アドラーについてウェーバーがどう思っていたかはわかりませんが、アドラー心理学が、西洋科学の素直な延長線上になかったことは確かです。そのためアドラーは、たとえば博士論文を拒否されています。^[7]

2. なぜフロイトがもてはやされたか

すこし話を変えます。戦前の帝政時代のオーストリアでは、きわめて保守的な政治がおこなわれていました。1848年の3月に市民革命があつて、失敗しました。それ以後、皇帝フランツ・ヨーゼフ (Franz Joseph, 1830-1916) は新しいものを忌み嫌い、すべてを旧式の枠組みのなかに閉じ込

めておこうとしました。そのかわりに、日常生活の見かけをきわめて豪華絢爛なものにして、中産階級のご機嫌をとりました。

トゥールミン(S. E. Toulmin)とジャニク(A. S. Janik)は、この時代の歴史を書いた『ヴィトゲンシュタインのウィーン』の中で、次のように書いています。

世紀末ウィーンの壮麗な外観は、結局のところ、(皇帝) フランツ・ヨーゼフ個人に負うところが大きかった。1858年から1888年の間に、彼はこの都を再建したが、それは、あたかも1848年と、この年に描き出されていたすべてのものごとを、ぬぐい去るかのごとくであった。以前に市の城壁があった所は、壮大な幅六十フィートの並木道で囲われた。これが有名なリンク通りである。ウィーン攻めの折、トルコ人が野営していた所には、新しい、見事な市庁舎が建てられた。しかし、これはほんの手始めであった。彼は又、新しい「皇帝宮殿」を建て、その向かい側には新しい博物館を二つ、新しい帝国議事堂、それに議論のある新しい「皇室オペラ・ハウス」、そして最後の仕上げとして、ウィーン人の芝居に対する、その情熱を満足させるような、新しい「皇室劇場」を建てた。フランツ・ヨーゼフの治世の間、二度、市の境界が拡張された。この都は、公園と美しい彫像にあふれていた。^[8]

私たちが知っているウィーンの町は、19世紀の後半に、皇帝フランツ・ヨーゼフによって作られたものです。その目的は中産階級の市民の関心を引くため、その結果、人々は現状に満足してきわめて保守的になりました。

そこで中産階級の人たちは、お洒落なカフェなどで時間を過ごし、政治や芸術について議論をし、ときどきは金持ちらしくコンサートや芝居に出かけ、骨董品を集めて自宅を飾り立て、機会をとらえては抜け目なく金儲けのチャンスを見つけ出し、革命のことなど考えないで暮らすようになりました。さらにその次の世代になると、もっと洗練された暮らしを求めるようになり、芸術にのめりこんでみたり学問にのめりこんでみたり、父や兄の財産で優雅に日々を送りました。アドラーもそうした世代の一人です。

終戦によって戦前の価値観は崩壊しました。それはこの時代の芸術を見ると直感的にわかります。たとえば1911年に亡くなったマーラー(Gustav Mahler, 1860-1911)の音楽と、その弟子で戦後も活躍し続けたシェーンベルク(Arnold Schonberg, 1874-1951)の音楽を比較してもわかりますし、1918年に亡くなったクリムト(Gustav Klimt, 1862-1918)の絵と、その弟子で同じ1918年に亡くなっているが28歳だったシーレ(Egon Schiele, 1890-1918)の絵を比較してもわかります。戦前の装飾的な「型」にはまった表現から、すべての「型」を拒否する表現へと、芸術の傾向は急速に変わりました。シーレは終戦の年に亡くなっていますが、完全に時代を先取りしていた天才です。

芸術を例にあげましたが、思想においても同じことが起こっていました。伝統的な「型」がすべて崩壊する中で、フロイト(Sigmund Freud, 1856-1939)の理論がもてはやされました。フロイトは、すべての既成観念を破壊して生々しい人間の姿を描き出しました。彼の理論は「どう生きるべきか」、すなわち《当為》には一切関係せず、ひたすら「人間はどのようなものであるか」、すなわち《存在》についてだけ、それがいかに醜くても、語り続けます。そういう点で、表面上の違いにもかかわらず、マックス・ウェーバーの思想ともシェーンベルクの音楽ともシーレの絵画とも、同じ構造をしています。

フロイトは一切の幻想を取り去った「あるがまま」の人間精神を語っているのだと、自分では思っていましたし、当時の人々もそうであると考えていました。このような、装飾をはぎ取って、「あるがまま」の人間の姿を一切の既成概念から自由になって見ようとする態度を《表現主義》

と呼ぶことがあります。フロイトは心理学における表現主義者だと考えても良いかもしれませんが。

そのような文脈の中で、アドラーは「共同体感覚」という「魔法的な」言葉を語ったわけです。まったく時代錯誤の反動主義だととらえられたとしても仕方がない状況でした。

もっとも、この状況は後に改善します。戦後の混乱から抜け出して本格的な復興が始まると、流れが変わります。アドラーが最初の一般向けの図書『人間智 Menschenkenntnis』を出したのは1927年のことでした。彼のもとに聴衆が集まるようになり、そういう本を期待する雰囲気が出てきたのです。

3. レオ・シュトラウスのウェーバー批判

時代の下った1949年、レオ・シュトラウス(Leo Strauss, 1899-1973)は、亡命先のシカゴで講演をして、マックス・ウェーバー批判を展開しました。

ウェーバーが社会哲学および社会科学の倫理的中立性を主張したのは、彼が存在と当為の根本的対立を信じていたことにそのほんとうの理由があるのではなく、当為についての真正の知識などありえないと彼が信じていたからなのである。(中略)このようなウェーバーの命題は必然的にニヒリズムに行きつくと私は主張する。^[9]

レオ・シュトラウスは、ウェーバーがいかなる価値をも信じていなかったのではないかと疑っています。ほんとうのところはどうだかわかりませんが、すくなくとも、学者がウェーバーの言うとおりにふるまえば、世の中の諸問題の解決を手助けすることはまったく不可能になることは確かです。逆に人々の側から言うと、人々は学者の言うことに頼らず、また学問にも頼らず、ある種「直感的」に価値判断をして、あるいはみずからの所属する政党の言うことを聞いて、あるいはみずからの信じる宗教に従って価値判断をして、はじめて学問が提供する知識を手段として使うことができるようになります。そういう世界では、異なる価値観の折り合いはまったく不可能になります。

異なった価値観について、原理的に、科学でもって決着をつけることができないとウェーバーは言いました。もしこのときに、自分の価値は絶対的に正しく、それ以外の価値は絶対的に間違っていると主張すると、自分の価値は《神》であり、その他の価値は《悪魔》であるという、一神論的な世界観ができて、《悪魔》を退治しようとしみます。しかるに、《悪魔》を信じている人にとっては、その《悪魔》こそが真の《神》であり、その他の《神》はすべて《悪魔》であることとなりますから、宗教戦争が起こります。そこで、ウェーバーの追従者たちは、極端な価値相対論を主張するようになります。

ウェーバーが講演を行った1917年の時点では、事態はそこまで悪化してはいませんでした。ですがオーストリアでもドイツでも、インフレを契機として社会民主党の政治は次第に飽きられて、1920年代の後半には政治的な混乱状態に陥り、内閣は長続きせず、たえず政権政党が入れ替わりました。そうしているうちに、世の中は、共産主義かファシズムかの二者択一の雰囲気になってゆきます。結局、人々はファシズムを自分たちの《神》として選んで、共産主義だけでなく民主主義をも《悪魔》だと決めつけることになりました。

それは、ウェーバーの価値自由思想に落とし穴があったからです。すなわち、「いかなる多様な価値をも認めよ」という命題そのものが絶対的な価値観であることです。これが彼らの《神》

であり、それに反対する思想は《悪魔》なのです。レオ・シュトラウスはウェーバーを次のように批判します。

本質的に善なるものや正なるものについての真正の知識など我々には得ることが不可能である以上、我々は善や正についてのすべての意見に寛容であるほかないし、あらゆる選好やあらゆる「文明」を同等に尊重すべきものと認めるほかない。(中略)つまり、限りない寛容のみが理性に合致するというわけである。^[10]

マックス・ウェーバー風の価値自由の科学、価値相対論のひとつの帰結として、ポストモダン的な「多様な価値をどれも平等に認めよう」という考え方が出てきます。レオ・シュトラウスの時代にはポストモダン思想はまだなかったので、彼はこの考え方を「自由主義的相対主義」という名で呼びました。

しかしながら困ったことに、自由主義的相対主義は、今度は「多様な価値を超える(正不正の)判断基準があるはずだ」という考え方に対して、不寛容になります。具体例を挙げると、性的な寛容主義は、「だって男は男だし、女は女じゃないか」という考え方にはきわめて不寛容になるし、人種的な寛容主義は、「だって日本人は日本人だし、外国人は外国人じゃないか」という考え方にはきわめて不寛容になります。どうして彼らが不寛容になれるのかというと、彼らは「絶対的に正しいものを人間は知ることができない」という思想を「絶対的に正しい」と思い込んでいるからでしょう。しかし、これはパラドクスです。

たとえば私はマーラーの音楽がわりと好きで、ブラームスの音楽を毛嫌いしています。どうしてかということ、単なる好みであるにすぎません。ですからいつか変わるかもしれません。たとえば、むかしはモーツァルトが大嫌いでしたが、このごろ好んで聞いています。自由主義的相対主義者の政治や道徳に対する態度は、これと同じレベルです。たまたまある考え方や暮らし方が好きだけで、そこに深い根拠はないのです。もし深い根拠があったら、相対主義でなくなってしまう。相対主義者がある考え方を選んでいるのは、つきつめれば「盲目的な選択」でしかないと、レオ・シュトラウスは言うのです。

アドラーは、このような状況の中で、仮の価値観として共同体感覚を提唱しました。すなわち「この行為の結果、人々が幸福になるかどうか」ということを価値判断の基準にしようということです。これは、ウェーバーが言う《当為》とは、少し次元の違った考え方であるように、私には思えます。二十世紀思想の中にアドラーを置くと、ある調性の音楽を演奏しているオーケストラの中に、ひとりだけ違う調性で演奏している楽器がいるように感じられます。なにか根本的なよりどころが違っているように思えるのです。

4. 社会科学における原因論の問題点

この論文の題名は「二十世紀前半の思想状況の中でのアドラー心理学」ではありますが、この問題についてもうすこし考えてみるために、近代科学が発祥したガリレオ・ガリレイ(Galileo Galilei, 1564-1642)の時代に遡ってみようと思います。

ガリレオが提示した世界観で特筆すべきことは、ものから「それ本来の場所」が消え去ったことだ。宇宙には、物体があり、運動がある。あるのはそれだけ。我々はそれを観察し定量化することができる。できるのはそれだけ。宇宙には why はない。ものの落ちる理由を問うてはなら

ない。あるのは how のみ。物体落下の例では、「どのくらいの時間か」と「どのくらいの距離か」の二者しか存在しない。^[11]

実験によって目的論的宇宙観が反駁され、原因論的宇宙観にとってかわられて、近代科学が成立しました。その結果、宇宙から「意味」が失われて、ただ「仕組」だけが残りました。つまり、生命論的世界観から、機械論的世界観に変わってしまったのです。マックス・ウェーバーが言ったことは、ガリレオの考えの素直な延長線上にあります。すなわち彼は、社会現象について why を問うのは社会科学の仕事ではない、ただ how を問うことができるだけだと言うのです。

もうすこし昔の話を続けます。ガリレオなどの自然科学者の考え方を、社会科学で最初に応用したのは、トマス・ホッブス(Thomas Hobbes, 1588-1679)でした。ホッブスは、機械論的原因論的な人間観を採用して、目的から道徳を考えるのではなくて、原因から考えることにしました。その結果、人間がもっとも怖れているのは死であり、その中でも政治や法律が問題にできるのは「他者からの暴力による死」であるから、それを避ける社会システムを作ることが「正しい」政治のあり方であると考えました。それをもうすこし押し広げ、国民の「権利」を擁護するのが政治の役割であると考えたわけです。これが現在の多数説であり、われわれも学校でそう習いました。

ホッブスは「暴力死のない社会」を考えたのですが、これは次第に拡張され、「貧困のない社会」や「差別のない社会」などが考えられるようになります。ふたたび話を二十世紀の前半に戻しますと、まさにこの時代に「貧困のない社会」や「差別のない社会」が話題になりつつあったのです。マックス・ウェーバーは社会民主黨員で、「貧困のない社会」や「差別のない社会」を作ろうとして、戦後ドイツに成立したワイマール共和国に積極的に参加しました。一方、アドラーは、そういう考え方に違和感を感じたので、政治と距離をとることにしたのだと私は考えています。

「暴力死のない社会」であれ「貧困のない社会」であれ「差別のない社会」であれ、そこで話題になっているのは、義務ではなくて権利です。つまり道徳とは「個人の権利を満たすこと」であり、そのため「他人の権利を犯さないこと」が必要だと説明されます。学校での道徳教育なども、この方向性で組み立てられているように思います。それは、なにかネガティブなものを想定して、それを取り除くことで幸福がやってくるという考え方です。たとえばホッブスは「暴力死」を取り除くことを考えましたし、マルクスは「階級対立」を取り除けば「貧困」や「差別」がなくなると考えましたし、フロイトは「抑圧」を取り除けば「精神的健康」が得られると考えました。こういう考え方が現代社会の基本的なモデルになっています。つまり、国民の権利を最大限に保証する社会を構築する方法を考えることが社会科学の目的とされ、いまではそれはあまりにも自明な考え方になっているので、誰も疑う人がいないほどです。レオ・シュトラウスは、このことについて、次のように書いています。

ホッブスがなそうとしたことは、自然法の観念は維持しつつも、それを人間の完成という観念からは分離することであった。自然法は、人間が現実的に生きている仕方から、つまり、すべての人間を、あるいは大多数の人間をほとんど四六時中現実に規定している最も強力な力から演繹されうる場合にのみ、効力をもち、実際の価値をもつことができる。(中略) 大多数の人間にあってほとんど四六時中最も力強く働いているものは、理性でなく情念である。^[12]

シュトラウスが「人間の完成」と述べているのは、ホッブス以前のギリシア以来の社会科学の考え方では、国家の存在目的は個人の道徳的生活を促進することだと考えられていたからです。

しかし、ホッブス以後は、国家の存在目的は、国民を情念的に満足させることになってしまったということです。これでは道徳が成立しそうにありません。つまり、これは構造上ニヒリズムです。マックス・ウェーバーが誠実な思索の結果ニヒリズムに陥ったのは、実は西洋近代思想の構造的な欠陥に由来するものだったのです。

そしていったんこの一步が踏み出されると、寛容も多くの価値ないし理想のうちの一つにすぎなく思われてきて、その反対の非寛容に本質的に優越するものではなくなりました。換言すれば、非寛容も尊さにおいては寛容と等価と思われるようになったのである。(中略)自由主義的相対主義はその根を、寛容の自然権的伝統のなかに、すなわち、万人が自分の理解するかぎりでの幸福を追求する自然権を有するという観念の中にもつが、それはそれ自体、非寛容のひとつの苗床なのである。^[13]

シュトラウスが具体的に念頭に置いているのは、ドイツとオーストリアにおけるファシズムの容認のことであると思われます。つまり、ヒトラーの独裁は、マックス・ウェーバーなどの自由主義的相対主義的な自然権の曲解の結果だと、シュトラウスは言っています。

シュトラウスが『自然権と歴史』の講演で話題の中心にしていたのは、アメリカです。「多様な個性ないし個別性の尊重」という考え方を「天賦の人権」として不寛容に他国に強要することに、アメリカ人はあまり矛盾を感じないようです。世界中の自由主義的相対主義者はそれに同調し、きわめて不寛容な人権思想が世界を覆うようになりました。その思想によれば、人権思想に反対する人は、人権を剥奪され迫害されてもよいようです。そのために、戦争を起こして人を殺すことだってします。戦争までしなくても、あらゆる局面でそういうことが起こっているように思われます。いわゆる「ポリティカル・コレクトネス」はその現象の一例です。

この自然への構え方は、必ずしもガリレオにはじまったものではない。けれども、「参加しない意識」が、ガリレオにおいて、その発展の最終段階を迎えたという言い方は当たっているだろう。

人は事物から身を離してはじめて事物を知るのだとする、こういう思考法にとって、自然が生きているという思いは邪魔者でしかない。自然というものを、我々自身のうつし身ないしは外延者として見てはならない。それは心なき存在であり、したがって「目的」も持っていない。(中略) そんなことでは、自然を支配するのはもとより、自然を「知る」こともおぼつかない。^[14]

バーマンはこれを「参加しない意識」と呼んでいます。それでは社会科学において、学者が社会に対して「参加しない意識」を持ち、「つねに対象である社会から観察者としての自分を分け隔て」、社会が「生きているという思いは邪魔者でしかない。それは心なき存在であり、したがって『目的』も持っていない」と考えてよいものなのでしょうか。そんなことをすれば必然的にニヒリズムに陥って、すべての《当為》を無価値にし、ただ情念の満足だけを目的にした自己中心的な社会ができるだけではないのでしょうか。さらに悪くすれば、情念の赴くままに、独裁者に権力をゆだねてしまったり、自国の利益だけを考慮して他国を抑圧ないし侵略したりするというようなことを、平気で考えるようになるのではないのでしょうか。このように考えるので、どうしても、原因論的な社会科学から脱却すべきであると、私は思います。

5. 社会科学における目的論の可能性

アドラーも、物質世界を説明するためには原因論の方がよいことは認めています。けれども精神現象を説明するには、目的論の方がふさわしいと言います。

原因論の有用性は認めつつも、私たちは、人生において人はあたかも原因論的にはまったく決定されていないかのように、また、あたかもあらゆる現象は違った風でありうるかのように考えることが必要だ。^[15]

アドラーはきわめて控え目に、「あたかも～であるかのように」と繰り返し言っています。目的論的な解釈が「真理」だと主張しているわけではなくて、こう考えた方が「便利」だと言っているだけなのです。それはどうしてかということ、そういう時代の雰囲気の中で語っているからです。

現代的に考えるなら、自然科学における原因論もまた、ひとつの仮想であって、そのように考えた方が問題が解けるので採用されてきたのであり、世界が実際に原因論的機械論的に動いているということを意味していないのかもしれませんが。すでに19世紀末から20世紀初頭にかけて、マッハ(Ernst Mach, 1838-1916)やヘルツ(Heinrich Hertz, 1857-1894)など、オーストリアの物理学者たちが、それに近いことを考えていましたし、いまでもそのように考える自然科学者はいます。

しかし、社会科学は、原因論にもとづいているかぎりニヒリズムに陥ることを、レオ・シュトラウスは丁寧に論証しました。なんとか原因論を抜け出して、目的論的な社会科学を築かなければなりません。

では、社会科学における目的論とはなんであるのか。レオ・シュトラウスは、それについては詳しく述べませんでした。近代科学の発祥以来、そのように考えた社会学者はいないからです。それはこれから考えるべき問題です。ただ、先ほどの引用の中で、「ホッブスがなそうとしたことは、自然法の観念は維持しつつも、それを人間の完成という観念からは分離することであった」と書いていますので、「人間の完成」ということが、彼の目的論的な社会科学のイメージであることが窺えます。

アドラーは「共同体感覚」ということを言いました。それが何であるのかは今日の中心的な話題ではないのですが、仮にそれを「協力」という言葉で置き換えることを許していただけるとして、「競合ではなくて協力」を目標にして社会のあり方を考えることがアドラーが考えた社会科学であり、育児と学校教育というのがアドラーが採用した方法だと思います。もちろん、そのような日常の実践はきわめて大切であると思うのですが、それはそれとして、目的論的で生命論的な世界認識にもとづいた社会科学の体系を考えてみる必要があると思います。それは、社会の制度のあり方を変えるというよりも、一人一人の社会構成員の意識のあり方を変えるような社会科学です。それは、原因論的な社会科学とは根本的に違ったものになるはずですが。

繰り返し言いますが、ホッブスのように、あるいは現代の自由主義的相対主義者のように、人間行動の目的ではなくて、人間行動の原因に注目して考えはじめると、かならずニヒリズムに陥ります。

ホッブスや自由主義的相対主義者は、道徳を権利（「したい」）から考えました。みんなが自分の「したい」ことができるように、「したい」ことのうちのいくらかを辛抱することが道徳だというわけです。この考え方では、どんなに道徳的にふるまっても、その動機はつきつめれば私利私欲です。真の意味での「共同体感覚」は、この哲学の延長線上にはありえません。ホッブ

スや自由主義者が言うのは、「それをすると人に迷惑だから、やめましょう」ということですが、アドラーが言っているのは、「それをすると人に貢献するから、しましょう」ということです。

自然権はその古典的形態においては目的論的宇宙観と結ばれていた。すべての自然的存在は自然的目的、自然的運命をもっていて、それが、自然的存在にとってはいかなる種類の働きが善いものであるかを決定するのである。人間の場合には、こうしたはたらきを見分けるには理性が必要とされる。人間の自然的目的という究極の点に照らして、何が本性的に正しいかは、理性がこれを決定する。^[16]

抽象的なもの言いですが、今回の論文の結論はこういうことです。すなわち、社会全体を、原因からではなく目的から、すなわち「ネガティブなものをなくす」という方向からではなく、「ポジティブなものを築く」という方向から、考えなおしてみよう。そうして、新しい社会科学を、たとえ時間がかかってもいいから、築いていこう。《存在》と《当為》を峻別する西洋思想の最も根源的な迷妄から脱け出そう。死んだ機械論的な人間観・社会観を脱け出して、生きた生命論的な人間観・社会観にもとづく社会科学を作ろう。アドラー心理学は、そのための出発点になると信じています。

文献

- [1] シュテファン・ツヴァイク：昨日の世界Ⅱ． みすず書房、p. 429, 1973.
- [2] 野田俊作：アドラーはなぜ民主主義が嫌いだったか． アドレリアン24(1):1-15, 2010.
- [3] マックス・ウェーバー：職業としての学問． Kindle 版． No. 463-472.
- [4] 野田俊作：価値相対主義の系譜． アドレリアン23(3): 195-209, 2010.
- [5] マックス・ウェーバー：職業としての学問． Kindle 版． No. 588.
- [6] Ansbacher, H. L.: IPAA: Basic Books, New York, p. 159, 1956.
- [7] アンリ・エレンベルガー：無意識の発見（下）． 弘文堂, pp205-206, 1980.
- [8] S. トゥールミン, A. ジャニク：ウィトゲンシュタインのウィーン． 平凡社, p. 65, 2001.
- [9] レオ・シュトラウス：自然権と歴史． ちくま学芸文庫, p. 70, 2013.
- [10] *ibid*, p. 18.
- [11] モリス・バーマン：デカルトからベイトソンへ． 国文社, pp. 37-38, 2003.
- [12] レオ・シュトラウス：自然権と歴史． ちくま学芸文庫, p. 246, 2013.
- [13] *ibid*, pp. 19-20.
- [14] モリス・バーマン：デカルトからベイトソンへ． 国文社, p. 40, 2003.
- [15] Ansbacher, H. L.: IPAA: Basic Books, New York, p. 91, 1956.
- [16] レオ・シュトラウス：自然権と歴史． ちくま学芸文庫, p. 22, 2013.

更新履歴

2021年8月20日 アドレリアン掲載号より転載