

## マックス・アードラーと R. シュタムラー社会科学認識批判(1)

岸 川 富士夫

### I. アードラーはシュタムラーをどのよ うに受けとめたのか

19世紀後半から20世紀初めにかけてドイツの思想世界においてカント哲学の復興が大きな潮流となった。新カント主義と呼ばれるこの思想潮流は、マールブルク学派と西南ドイツ学派の二つの学派によって担われた。そこでは、資本主義化が急速に進展する現実の中でカント的理想をいかに実現するのかという実践理性的問い、そして人間社会を対象とする科学はいかにして可能かという純粋理性的問いについて、その解決がめざされた。しかも、こうした問いかけ自身が、台頭するマルクス主義への対決を背景にしてなされていた。<sup>(1)</sup>

本稿でとり上げるオーストリア・マルクス主義者のマックス・アードラー (Max Adler, 1873-1937) は、このような思想状況の中でその思想形成をおこない、「カント的精神をもってマルクスへ、マルクスの教えをもってカントへ」接近し、独自のカント的マルクス主義を構築しようとした思想家である。そのアードラーがマルクス主義を展開するにあたってどうしても対峙しなければならなかったのが、マールブルク学派の法哲学者ルドルフ・シュタムラー (Rudolf Stammler, 1856-1938) であった。シュタムラーが1896年に発表した『唯物史観による経済と法 (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*)』は、新カント主義の立場から社会科学および社会概念の認識批判的論究をおこない、それにもとづ

いて、唯物史観における「経済と法」理解の転倒性を批判するものであった。

このシュタムラーの著書は若きアードラーに影響を与え、「アードラーの関心と批判的シンパシーを呼び起こすのに相応しい」ものであった。<sup>(2)</sup> 晩年の著書『社会の謎 (*Das Rätsel der Gesellschaft*)』(1936年)のアードラーによれば、シュタムラーが初めて「唯物史観に対するブルジョア学者世界の呪縛を破ったのであり、そして唯物史観との取り組みを詳細におこなおうと努めたのである。」<sup>(3)</sup> さらに、アードラーは『経済と法』について、以下のように論じている。

「純粋な認識批判的研究をまったくもって社会科学の領域でも現出させたということ、このことがルドルフ・シュタムラーの偉大で変わらぬ功績であった。彼は大きいエネルギーを注いで、社会科学の認識批判的問題、すなわち、社会的経験の可能性についての問いを、たんなる方法論および心理学的分析との一切の混同から解放した。因果的か目的論的かという、社会科学の法則性のあり方について、そしてとりわけ、初めて社会的経験を自然的経験から区別して際立たせる確固たる論理的メルクマールについて彼がおこなう批判的問いかけは、それまで社会科学がとらわれていた教条のまどろみを本当に初めて有効なかたちで突き破ったのである。それゆえまた彼の著書『唯物史観による経済と法』(第一版, 1896年)から強大なる運動が発したのである。」<sup>(4)</sup>

この「強大なる運動」とはマルクス主義理論の自然主義的・機械論的解釈との対決という運

動であり、それはマルクス主義陣営において修正主義の展開を引き起こした。「シュタムラーの公然たる影響の下で、「修正主義」と「正統派」とのあいだの大論争へと至ったあのマルクス主義批判を始めたのは、とりわけマルクスとエンゲルスの最も重要な弟子の一人のエドゥアルト・ベルンシュタインであった。そして、この対立を克服したいという精神的欲求がこの論争から生まれ、それがまた、いわゆるオーストロ・マルクス主義学派が1904年に『マルクス研究』をもって世に出るきっかけとなったのである。」<sup>(5)</sup>

この『マルクス研究』第一巻に、アードラーは『科学をめぐる論争における因果性と目的論 (*Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*)』という長大な論稿を発表する。ここでアードラーは、カントの超越論的認識批判(意識一般の理論)に依拠してマルクスの「社会化されている人間」概念を彫琢し、社会科学としてのマルクス主義の確立をおこなった。それは、マルクス主義の側から自然科学と精神科学との論争を乗り越えようとする試みだった。<sup>(6)</sup>

シュタムラーが1906年に『経済と法』の「第二(改訂)版」を出すと、それはただちに、マックス・ヴェーバー(Max Weber, 1864-1920)によってきびしく批判されることになった。「R. シュタムラーにおける唯物史観の「克服」論評がそれである。<sup>(7)</sup> ヴェーバーは、以下のように述べている。

「いちじるしく事態を混乱させはしたが、同時にまた疑いもなく非常な刺激をあたえ社会科学の原理的な問題の討論に大きな影響をおよぼしたことがまったく明確な本について、しかもその「第二(改訂)版」から、そもそも学問的な生存権を否認しようと企てるのはむずかしいことである。にもかかわらず、これからそれをあえて率直におこなおうと思う。」<sup>(8)</sup>

「きびしく拒否されるのは、この本が存在することではなく、[第一版と]同様な第二版が

存在することについてなのである。第一版に示された「最初の草案」については、われわれは、[他人の]仕事を批判することは自分でなにかをするよりもつねにやさしい、という格言をよるこんで想起するであろう。だが、約十年のうちにあらわれた第二「改訂」版については、われわれは著者にたいして自分自身への批判を要求するのであり、ことに、論理的な論議に際して、専門の論理学者の研究が、シュタムラーのように、痕跡をのこさず著者を素通りしているようなときには、許しがたい。」<sup>(9)</sup>

アードラーもまた1913年に、「社会科学の認識批判のために (*Zur Erkenntniskritik der Sozialwissenschaft*)」と「R. シュタムラーの唯物史観批判 (*R. Stammlers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung*)」というシュタムラー批判にあてられた二つの章を含む『マルクス主義の諸問題 (*Marxistische Probleme*)』を刊行した。アードラー自身の説明によれば、これら二つは、シュタムラーの著書の初版が出版されたあとすぐにアードラーがおこなった講演から生まれたものである。それがただちに刊行されなかったのは、「社会概念の分析が不十分」だったことと、『因果性と目的論』にとりかかる中で、「社会生活の認識批判的基礎づけというイデー」がよりはっきりと展開するようになったからである。そのあいだに、これら二つの章で詳述される内容の多くが、他の側から、とくに、ヴェーバーの論評とO. シュパンの『経済と社会』において述べられることになった。(Vgl. *Zur Erkenntniskritik der Sozialwissenschaft*, in *Marxistische Probleme*, S. 150.)<sup>(10)</sup>

以上のように、シュタムラーの『唯物史観による経済と法』は、アードラーにとっては、カントの認識批判に依拠してマルクス主義的社会科学を彫琢するために、さらには、マルクス主義における正統主義と修正主義との論争を思想

的に克服するために、どうしても対決しなければならぬ作品だった。本稿がめざすのは、『マルクス主義の諸問題』の「第7章」をなす「社会科学の認識批判のために」を主対象にして、アードラーが『経済と法』におけるシュタムラー的な社会科学認識批判の展開の試みをいかに乗り越えようとしたのかを明らかにすることである。

## II. シュタムラー的社会科学への対峙

先に紹介したように、アードラーにとって課題となったのは、「社会生活の認識批判的基礎づけというイデー」を思想的にきたえあげていくことであった。それは、「社会科学の認識批判のために」の冒頭では、「社会科学がその特別なる認識批判の問題をもって、ただたんに自然概念だけではなく社会概念についても、たんに方法論的な取り扱いをおこなう以前に、認識批判的基礎づけが必要であり、この基礎づけによって初めて社会科学の方法についてたしかな決定を下すことが可能となる」(Ebd., S. 151.) というように、表現された。そして、このような問題意識からアードラーは、社会的経験をたんなる自然的経験から区別するメルクマールとは何かについて問うたシュタムラーの『経済と法』に「偉大な精神的功績」を認めた。

しかし、アードラーは、同時に、『経済と法』の中に「マルクス主義の認識批判的諸前提との原理的対決」を認識するのであり、それゆえ、シュタムラーによる社会科学の認識批判的論究に抗して、マルクス主義によるそれを対置する。アードラーは、次のように言う。

「マルクス主義に対して訴訟がなされ、その根本概念の不明瞭さ、未熟さ、非合理性について、マルクス主義に異議申し立てがなされた。シュタムラーによってこの一切の害悪の源であると暴露されたのは、因果説明をその社会的法

則性の探究の原理とみなすことによってマルクス主義が犯した誤りであった。シュタムラーによれば、因果的法則性をもってする社会科学なるものは考えられない。なぜなら、社会的なるものの概念は因果的考察の視点からはけっして生じず、そうではなく、それは唯一目的考察の視点から生じるからである。それゆえに、シュタムラーの著書は、あらゆる因果的社会科学一般に対する、したがって、なによりもマルクス主義に対する宣戦布告である。」(Ebd., S. 151f.)

「社会科学の認識批判のために」は、マルクス主義の認識批判的基礎へのシュタムラーの批判に対して、反批判をおこなうこと、これを課題とするものであった。『経済と法』においては社会科学と自然科学の区別、目的論の基礎の上に立つ社会科学の構築がなされたが、その際にシュタムラーによって社会的なるもの、社会的法則性、そしてそもそも社会科学がいかにとらえられたのかについて、アードラーは明らかにし、批判するのである。

この批判的論究の出発点は、『経済と法』の「第2編 社会科学の対象」の「§16 社会の概念」において展開された社会の本質をめぐる議論である。「人間の社会生活の概念を科学的考察の独自の対象として構成する確固たるメルクマールとは、どのようなものなのか。」<sup>(11)</sup> という批判的問いをもって始まるシュタムラーの議論は、以下の通りである。

「今や人間の社会的生活という観念によって考えられるものが、時間と空間において同時に存在している人間の現存というたんなる事実とは違って、それ以上のものであるということは、疑い得ない。人間の社会的生活の概念が向かうのは、とくに際立ったあり方の共同生活であり、それを通して、個々には多様である人間の社会的現存がそれでも統一的な方法で、個々の人間の自然存在としてのたんなる同時的

な集まりに対置されるのである。」<sup>(12)</sup>「さまざまな人間がたんに物理的に並んで在る状態」に社会生活が対置され得るのは、それが「形式的な固有性」をもっているからであり、それこそが、「社会生活をわれわれの認識の独自の対象として構成する」契機である。「この契機とは人間に起因する、人間の交通と共同生活の規制である。人間が相互に対してなす振る舞いの外的な規制が初めて特別な客体としての社会生活の概念を可能とする。それは、形式的にすべての社会的考察がその独自性という点でさかのぼっていかなければならない最終的契機である。人間の共同生活の定められた外的な規制という条件の下で初めて、諸概念における独自なる総合が可能となるのであり、今やこれらの概念は、事実上特殊なものであるが、社会科学的なものとして現れ得るのである。」<sup>(13)</sup>たとえば、婚姻数の増減、犯罪、営利などは個別の特殊な考察の対象であるが、それらは、「外的な規制によって構成されるということなしには」、社会科学的考察の対象になり得ないし、意味をもつこともないのである。<sup>(14)</sup>

このようなシュタムラーの議論から、アードラーは、シュタムラーにおいては、「外的に規制された人間の共同的生活」として社会がとらえられ、しかもそれがただちに自然的現存と論理的に区別されていることを認識する。さらに、アードラーは、シュタムラーがその社会把握にもとづいて社会科学の論理的性格を、自然科学のそれと厳密に区別することになった、と強調する。

「社会的生活が外的に規制された生活としてしか定義されないとすれば、その時には、社会的生活の法則性もまた、自然の生起の法則性ではなくて、人間の規制のそれであることになる」(Ebd., S. 154.) のである。そして、「すべての規制が目的を追求するものであり、規則として規範化された目的が達成されるべきだと望

む。」したがって、「自然科学と並んで特別の独自性をもつような社会生活の科学」が存在可能だとすれば、それは「目的科学」<sup>(15)</sup> でなければならない。「この科学の法則性は因果的ではなく目的論的であり、この科学が問うのは作用原因ではなく、引き起こされるべき目的であり、それゆえ、社会的生活の必然性も、因果的に生じざるを得ない必然性ではなく、客観的に正しく(正当化されるものとして)生じるべきそれである。」(Ebd., S. 154.)

このように、アードラーによれば、シュタムラー的社会科学は目的科学として唯一存在可能であり、そのようなものとして、自然科学と無媒介に並置されるのである。しかし、目的科学なるものを科学の一つのあり方としてとらえ、それを自然科学と並べることは、アードラーにとってはそもそも不可能なことである。それがシュタムラーにおいて可能なのは、シュタムラーが社会科学は目的科学であると考える際に、論理的に厳密な科学概念の構成をおこなっていないからに他ならない。シュタムラーの目的科学なるものの構想には、科学概念の論理的逸脱が伏在している。

シュタムラーが論じる科学概念とはこうである。「個別データの科学的規定のどれもが、規則正しい方法によって多様な素材を統一的な把握へと組み入れることである。」<sup>(16)</sup> 「科学」は意識における経験内容に統一的な形を与えて仕上げることである。<sup>(17)</sup>

すなわち、シュタムラーの科学概念とは、「何等かの法則性の視点の下でなされる認識のたんなる体系化」にすぎない。そして、意識内容の統一的体系化にはさまざまな種類があるから、科学にも多くの種類があり得ることになる。「とくにすぐさま理解できることは、シュタムラーにとっては因果関係の体系と目的関係のそれとがまったく同種のものとして並び立っていて、これら二つの存在と当為の体系化はもはやまっ

たく本質を異にする領域として分離するのではなく、むしろ本質を同じくするものの、すなわち、もちろんまったくもって一般的な科学のたんなる二つの種類として相並んで存するということである。」(Ebd., S. 155f.)

このようにして、アードラーは、いかにシュタムラーが存在の体系化(理論的体系化)と当為の体系化(実践的体系化)という二つの体系化の論理的違いを誤認し、それらを科学一般の二つのあり方としてとらえることになったのかを、明らかにする。二つの体系化の「各々がそれぞれの仕方では精神にそれぞれの特別な法則性を手ほどきする。すなわち、前者は因果的必然性の法則性を、後者は客観的に正しい判定の法則性を。そして、当然ながら、これらの二つの異なる体系は、それらが体系であるという理由だけで、「科学」という同じ名称で表示される。そのようにしてのみシュタムラーには、実践的概念を……理論的体系、すなわち科学の基礎にするに至ることが可能となった。」(Ebd., S. 156.)

社会についてシュタムラーがおこなった根本理解は、社会生活とは「外的に規制された人間の共同的生活」であり、そこでは正しき秩序を目的とした実践が営まれるというものであった。シュタムラーの社会科学は、このような社会生活の「無条件に統一的な把握」を課題とし、存在の「無条件に統一的な把握」である自然科学とは区別されて、独自なる科学として存立しなければならなかった。この社会科学をシュタムラーは「目的科学」と特別に命名した。したがって、自然科学といわゆる精神科学の区別は、シュタムラーによって、自然科学と目的科学の区別として、とらえかえされたのである。

アードラーは、このようなシュタムラーによる目的科学の主張に、自然科学と科学そのものとの同一視という自然主義の越権行為との戦いを見て取り、そこでのシュタムラーの究極的狙

いが「因果性と法則性との同一化」を阻止して、人間の意欲の「実践的法則性のための余地」を確保することにある、ととらえる。「法則性と因果性との混同という、自然主義の時代に広く根づいた悪癖」との戦いにおいては、因果性が法則性の一つにすぎないと強調することはたしかに重要な意味を有し、ここにシュタムラーの功績もあった。しかしながら、科学は法則性の下での統一的把握であり、そして理論的と実践的という異なる種類の統一的把握が可能であるから、「実践的法則性」の下で統一的把握をおこなう科学が、「因果的法則性」の下で統一的把握をおこなう自然科学とは別に独自に存在すると、シュタムラーが主張する時、アードラーによれば、シュタムラーは自然主義の誤りを他の側からくりかえしているのである。アードラーは次のように言う。

「こうして、基本的に言えば、シュタムラーは、強烈なる洞察の、すなわち、たんなる理論的な把握と並んで実践的把握が再生すべきという必然性の認識の犠牲者となったのである。この実践的把握が19世紀の自然主義によって経験した無視に対して、それが今や言わば復讐をなしているように思われる。すなわち、シュタムラーにおいては、実践的把握が、唯一社会科学を真にその名に値するものとして基礎づけることができると要求して、完全に理論的把握にとって代わることを求めるのである。」(Ebd., S. 160f.)

しかしながら、このような「理論的なものに代わる実践的なものの排他的妥当」からは、本当の意味での「社会理論の認識批判」にとっては得られるものは何もないと、アードラーは考える。すなわち、シュタムラーは目的科学による社会生活の実践的考察を社会生活の自然的考察に対抗して打ち立てるのであるが、このような実践的な科学の構想は、アードラーが社会的経験の認識批判本来の問題と理解しているもの

から大きく逸脱しているのである。では、シュタムラーが理解し得なかった、この認識批判本来の問題とはどのようなものなのか。アードラーは、以下のように述べている。

「シュタムラーは、社会的経験に対して、認識批判本来の問題、すなわち、社会的なるものの概念はすでに自然的現存の内部において、自然諸過程の全複合の一部を社会的なものとして、この契機が欠けている他の部分から区別するような特別な認識条件を有していないのか、という問題を提起するに至らない。そもそもの初めからシュタムラーは、次のように想定している。すなわち、社会的経験はその思考可能性からすれば、したがってまた、その認識条件からすれば、たんなる自然的現存から区別されるものであり、独自の経験としてたんなる自然経験に対立するものである、したがって、社会科学も自然科学と異なって独自の種類の科学であらざるを得ないと。しかし、次のような真に根本的な問題は提起されないままである。すなわち、たんなる自然経験の内部においてすでに、因果的に経過する存在と生起の部分が、その特別な認識方法という点で、それ以外の自然的現存から区別されないのか、したがって、われわれが社会的経験と表示するこの因果過程の部分は、たしかに特殊な認識条件と結びついているが、しかしそれにもかかわらず完全に自然認識の、そうして理論的経験の領域にすぎないのではないのか、という問題である。」(Ebd., S. 162.)

シュタムラーにおいては、「外的に規制された人間の共同的生活」、実践的意欲の世界としての社会生活が、存在と生起の世界としての自然的現存との対立においてとらえられ、ここからただちに、前者を対象とする目的科学が自然科学と並んで存在することが、立証された。しかし、アードラー自身の認識批判の立場からすると、このシュタムラー的立証の前提そのもの

が論理的に誤っているのである。この核心的部分について、アードラーは、以下のように論じる。

「時間と空間においてわれわれに与えられた現象の総括としての自然への対立物をなすのは、……人間の社会生活である。」<sup>(18)</sup> と、シュタムラーは自明なものであるかのように言うが、それは偽りである。自然だけでなく、社会生活もまたやはり、「時間と空間において映し出される存在と生起の一片」である。社会生活は社会的過程の複合としては、その現象の大量性において現れる時、最初はそもそも自然への対立において感取されるのではない。せいぜいのところ、社会生活はその因果要素が大変複雑であるということによって精密な取り扱いを免れているように見えるというだけのことである。したがって、「シュタムラーが社会的なものをただちに実践的にのみ、したがって目的の複合……として考えるがゆえに、彼が自分の出発点とするあの対立性は、そもそもの初めから存立しているのではない。」(Ebd., S. 163.) たしかに、自然のたんなる存在と生起に真に対立するものは実践的意欲である。つまり、「実践的なものとしてのみ、社会生活は自然に対立するものである」。しかしながら、「そのようなものとしては、社会生活は科学の対象ではない。」したがって、シュタムラーが「社会生活の科学は、外的な自然のたんなる認識とは異なるものであろうとする。」<sup>(19)</sup>と正当化しようとする時、それは不当でさえある。なぜなら、このような意志はまったく恣意的なものであるからである。

このようにして、アードラーは、「社会生活と外的な自然との対立」をもって社会生活の科学としての目的科学を正当化しようとしたシュタムラー的認識批判の矛盾を明らかにした。そして、アードラーは、社会科学の真に批判的な問いかけを、次のように提起するのである。

「なるほど社会生活が「人間の洞察にとって

の、しっかりと知覚される独自の客体」であるのはたしかである。しかし、社会生活は、理論的であろうとするあらゆる考察にとっての客体としては、第一に、……自然的性質をもつものである。したがって、まず社会生活を自然科学の客体としての特有性において概念規定することが重要である。それゆえ、社会科学の批判的問いは、たしかに、シュタムラーがそうしようとするのとまったく同様に、「どのような概念要素を通して社会科学的認識の可能性は与えられるのか」を、探究しなければならない。しかし、社会科学の批判的問いは、たんなる自然考察に対立してこの探究をおこなうのではなく—これはまさに恣意的なもの、論理的飛躍だ—、何が自然考察の内部においてたんなる自然から社会的なものを分離するのかを、探究するのである。」(Ebd., S. 164.)

このような社会科学の批判的問いから見ると、シュタムラーが立証しようと試みているのは、「実践的なものの諸現象は、自然的にはけっしてとらえることができない、つまり、それは自然科学には受けとめられ得ないということ」(Ebd., S. 164.) にすぎない。この限りでは、すなわち、「社会的なものについてその実践的側面、したがって、法的生活、価値関係等々しか眼中にとらえない限り」、「実践的方法とは別の方法で、すなわち、目的概念をもってするのは別の方法では、けっして社会的なものに向けてさらに進んでいくことはない。」(Ebd., S. 165.)

しかし、アードラーの認識批判にしたがえば、実践的な方法、言いかえると目的論的方法によっては社会的なるものについての理論的把握は不可能である。社会的なるものは実践的なものであるが、実践というレベルに留まっている限り、社会的なるものは真に科学的思考の下に入り来ることはできない。自然科学的思考が自然の存在と生起を因果的法則性においてとらえるのと同じように、社会が科学的思考の対象

となるのは、実践においてではなく、その諸事象の存在と生起の因果的法則性においてである。このレベルでは、実践を本質とする社会なるものは、自然科学にとっての自然と同様に、自然的現存というあり方をもって、科学的思考の前に現れ出ているのである。アードラーによれば、社会なるものは、実践の観点からは目的論的なものであるが、理論の観点からは因果的なものであり、したがって、目的論的なものと因果的なものからなる「一つにして同一なる諸過程の複合」に他ならないのである。このような理解に立って、アードラーは、シュタムラーの目的科学の構想においては、社会的なるもののメルクマールの一つにすぎないものが社会的なるものそのものにとって代わるという論理的虚偽が存在する、と指摘した。

では、なぜにシュタムラーはこのような論理的誤謬に陥ることになったのか。こう問うことによって、アードラーは、シュタムラーの思考意志に潜む実践的根拠指向を明るみに出す。アードラーの見るところ、シュタムラーの知的態度は理論家のそれではなく、実践家のそれに他ならない。「シュタムラーがその客体へアプローチする際に抱いているのは、物事を認識するという関心ではなく、物事を裁くという関心である。彼が社会問題に対して提起するのは、それは何か、そこに生起しているのは何か、そしてなぜそのように生起したのかという、唯一真に理論的な問いではなく、そこに在るもの、あるいは生起するものは、秩序だっているのか、いかにして私は一切を正しくなすのかという実践的な問いである。」(Ebd., S. 167.) この実践的な問いは人間の生活の形成にとって最重要なものであるが、しかし、生活の形成と科学とは別のものである。いかに科学がますます生活の形成に影響をもつようになり、そしてつべきだとしても、そうである。<sup>(20)</sup>

このような実践的な根拠指向に導かれてシュ

タムラーは、因果性と法則性が同一のものとされることに矛盾を感じ、因果性とは別の種類の法則性、目的論的法則性を社会の法則性として主張するに至ったのである。「理論的関心とは別の関心をもつ者だけが、生起するものはまた正しく生起するのを知ろうとする者だけが、必然的に、別の法則性と物事についての別の考察方法を問わねばならないのである。」(Ebd., S. 167.)

以上のようにして、アードラーは、「普遍的な科学概念にしたがって、人間の「社会生活」の科学を、「自然」の科学と並んで、自立したのものとして、そして根本的に独自の性質のものとして、作り上げることは、可能なのか。」<sup>(21)</sup>というシュタムラーの認識批判的問いと対峙し、その論理矛盾を剔抉した。そして、アードラーは、社会科学の真に認識批判的問いとは、「自然認識の内部で社会生活という対象をその自立性と独自性において示してみせる社会生活の考察」(Ebd., S. 166.)はいかにして可能なかという問いである、と主張するのである。

### Ⅲ. 「外的な規制」概念の批判

上述のようにアードラーによって提起された真に認識批判的な問いかけは、シュタムラーが社会の構成的メルクマールだと主張した「外的な規制」概念の批判へと向かっていかなければならない。なぜなら、シュタムラーが社会を「外的に規制された人間の共同的生活」とみなしたということこそ、社会を対象とする科学は実践的な目的科学としてのみ可能であるというシュタムラーの要請の根拠であったからである。こうして、アードラーは、「本当にはこの外的な規制とは一体何なのか。」と問題提起し、「外的な規制の概念が社会的なものを認識批判的に規定するという役割を遂行する能力をもたないということ」(Ebd., S. 175.)を明らかにする。そ

して、この「外的な規制」概念批判に即応して、アードラーは、『科学をめぐる論争における因果性と目的論』において彫琢した彼自身の社会概念、すなわち、「超越論的—社会的なるもの」の概念を明示する。

シュタムラーは「認識批判的な概念規定がその対象を構成する」という認識批判的要請を掲げ、この要請に応え得るような、社会の最終的構成契機として、「外的な規制」概念を導き出した。まず、アードラーは、「外的な規制」についてのシュタムラーの議論を、以下のように再構成する。

「外的な規制」の内ですべて初めて個別的個人が社会へと結合されて現れ得るのであるから、それは「社会認識の構成的メルクマール」<sup>(22)</sup>に他ならない。しかも、それは、「われわれがわれわれの共同生活を目標としてそれによって規定された何がしかの方法で共同的活動をすべきように作用する」のであり、この意味で、「規範的形式」そのものである。このような「規範的形式」によって、個別的個人はその孤立状態から連れ出され、そして、彼らのあいだに結合が打ち立てられる。こうして「社会的連関という概念」が構成される。「社会生活を構成する規制」という概念には、共に生活する人間が相互になす振る舞いに決定を下そうと意図するのは人間から発する規範であるということ以外、さらに何ものも、属さない。」<sup>(23)</sup>

このようなシュタムラーの議論に対して、アードラーは、「しかし、われわれはこう問う。」と反論をおこなう。

「この外的な規制がやはり初めて社会的結合を生じさせ、それがやはり初めて個々人を彼の自然的な孤立を超えて、彼と並ぶ他者へと、少なくとも第二の人間へと連れていくと言われるが、しかし、外的な規制はこれをいかにしてなし得るのか。いかにして外的な規制は突然に、孤立した個々人の中に、彼にはこれまでまだ



まったく開示されていないもの、すなわち、外的世界のたんなる部分としてではなくて彼との統一の下にある並存する人間としての他者への彼の振る舞いについて、その理解を見出し得るのか。もし個々人がすでに前もって何がしかの仕方で他者との共同的活動へ関係していないならば、本質を同じくする者としての他者の概念と共同的活動の概念はそもそもやはり根源的な孤立状態の下ではまったく考えることができないから、いかにして個々人の中にそもそも、他者との共同生活における彼の振る舞いの規則が生じ得るのか。要するに、他の人間存在と並存して在ること、あるいは共同に在ることにおいてのみ考えることが可能なものとして、個々人の存在が個々人に対してすでにそもそも初めから与えられていなければならないのではないのか。」(Ebd., S. 170.)

シュタムラーにおいては、「外的な規制」が初めて個々人を孤立状態から連れ出すとされたが、これに対して、アードラーは、「外的な規制」が作動し得るためには、その前提として、個々人が「何等かの方法で結合されていること」が必要だ、ととらえるのである。つまり、アードラーによれば、個々人が「外的な規制以前にすでに何がしかの仕方でお互いに一つに結び合わされて」いて初めて、何かある規範が共同的活動の規則として彼らに働きかけることができるのであり、したがって、「外的な規制が初めて人間を社会的連関の中に置き入れるのではなく、それはこの連関の内ですべてに構成的に作用するだけである。」(Ebd., S. 171.)

以上のように、アードラーはシュタムラーの「外的な規制」概念に対して疑問をつきつけることによって、「外的な規制」という基準によっては、社会概念を真に構成し、そして社会なるものの問題を認識批判的に解決する、あの最終的な思考要素は見出されない」と結論づける。「現実にはこの基準は社会なるものの概念をパ

ラフレーズしているにすぎず、しかもそれをその実践的側面からおこない、社会を共同的活動として考察するが、共同的存在としては考察しないのである。」(Ebd., S. 172.)

つまり、アードラーによれば、社会の真に構成的メルクマールとは「外的な規制」以前に「共同的存在」としての社会を成立させることができるものでなければならないのであり、「外的な規制」という基準は、こうして成立した社会を实践的側面からパラフレーズしたものに他ならないのである。この事態に焦点をあてるためにアードラーがとり上げるのが、「シュタムラーは規制による個人の孤立の除去について本当のところはどのように考えていたのか」というテーマである。アードラーは、「個人の孤立状態」対「外的に規制された社会状態」というシュタムラー的論理構制について、以下のような分析をほどこす。

各個人が、孤立した人間としての彼に固有な衝動にしたがう限りでは、彼はたんに彼の内なるものだけにしがっているだけである。彼の利己的な衝動も、正しきものと善きものについての彼の観念も、シュタムラーの考えによれば、個々人の内なるものから外へと向かい、そして彼の孤立を乗り越えていくものではない。それらは個人を、別々に並んでいる関係とは別の、彼の共に在る人間との関係へ入っていくようにはさせない。こうした孤立化を廃止するためには、この孤立的な精神状態にはそれ自体疎遠なものが、まずつけ加わらなければならない。それが「外的な規制」という概念に他ならない。それが関係するのは人間の共同的活動だけであり、個々人の衝動的生活を顧慮することはない。このようにして、共同的活動の規制という観念が、ただ個人自身だけに関係する内なる全衝動性に、対立することになる。今や個々人の個別の内的生活は問題ではない。重要なのは、数多性における人間のあり方である。「外

的な規制」は、個別的個人自身の上に立てられた生活をこの数多性の中で考えるべきものとするのであり、それゆえに、それは個々人の生活に対して制限するものとして現れざるを得ない。(Vgl. ebd., S. 172f.)

このようなシュタムラーの論理構制の中に、アードラーは社会の理論的考察との対立へと至る回路を認め、シュタムラーの思考が「法律優先的な性質」を有していることを強調する。「社会はそもそもここではただもう命令にしたがう秩序という視点からのみ目を向けられ、それゆえに、社会生活を、言わば阻止され、壊された個人生活として、外的に、すなわち、個人の内なる衝動に抗して規制された生活としてとらえるという、まったく紛らわしい観念が招き入れられる」(Ebd., S. 174.) ことになる。<sup>(24)</sup>

したがって、シュタムラーにおいては、「個々人を孤立化させる諸動機」が根源的なものとして想定されていて、これらの諸動機を外から規制する力が作動することによって個別的個人は統一性の下に入り、社会生活が成り立ち得ることになるのである。このような意味において、「外的な規制」は、個々人に対して統一的結合への規範として作用するのであり、実践的概念そのものである。それどころか、社会の本質は統一的結合をめざす実践的尽力であるべきだという主張を正当化するために、シュタムラーは「個々人を孤立化させる諸動機」なるものをもち出してきたのである。

アードラーは、こうしたシュタムラーの論理構制に対して、「個々人を孤立化させる諸動機」、さらには「たんに動物的な衝動にしたがう人間の心の動き」でさえ、すでに社会的なものであると、反論する。「人間への憎しみや傍の人間を自分の利益のために欲深く残忍に利用し尽くすこと、……しかしまた同様に隠者や物静かな思索者の思慮と心情の深遠なる孤独、これらは、並存する人間への意識的な関係づけがなけ

れば、考えることができない」。(Ebd., S. 174.)

すなわち、アードラーにとっては、「完全に孤立した個々人の現存という概念」はそもそも成立不可能なものである。「われわれの経験に独自の思考と意欲の形式の下では、個人意識はそもそもの初めから類としての人間の一眼本としてのみ現れる」(Ebd., S. 176.) のであり、意識そのものは、「その活動のいかなる個別作用においてもすでに社会的である」。(Ebd., S. 176) シュタムラーは規制という法律的・実践的な概念をメルクマールとして社会を構成したがゆえに、この規制が存在しない孤立的な現存を仮定せざるを得なくなった。これに対して、アードラーは、この規制なるものは社会の構成的メルクマールとしては不十分だと批判する。なぜならば、アードラーにとっては、社会的なるものの基準とは「人間一般の現存の固有性という自然的メルクマール」、すなわち、「共同的存在」の内に認められねばならないからである。

「なるほど規制という実践的メルクマールは、まさにそれが構成的なものではないがゆえに、取り消しを許すが、しかし、その取り消しによって孤立した現存となるのではなく、規制されていない、規制をはねつける現存となるのである。この現存はそれゆえにまだ非社会的なものではないのである。しかし、社会的存在性格、つまり、各々の意識の中に種類を同じくする意識への関係づけが存しているということは、そのような取り消しを許さない。」(Ebd., S. 177.)

こうして、アードラーは、シュタムラーの「外的な規制」に代えて、「共同的存在」を社会の真のメルクマールとして提示するのである。人間は「共同に在ること」において他者と「同種的に結合されている」。この結合の本質とは、「各個人が……本質を同じくするものへ関係していて、この本質を同じくすることを通して各個人が初めて各個人と同じ了解の下で結びつけられていると認識し、こうしてここからそもそも初

めて共同に在ることが成立し、この共同に在ることが共同に活動することを可能にするということ」(Ebd., S. 179.)である。さらに、アードラーは、シュタムラーが言語を原初的な慣習とみなしていることに言及し、重要なのは、「言語文法を一種の規制として認識すること」ではなく、「いかにして言語は可能か」を問うことによって「あらゆる慣習と規制に先行して人間が相互了解の能力をもって結びつけられているという事実」へ突き進んでいくことであると、強調する。その時に、「諸精神の根源的な被結合性と統一化がこれに適う各個別意識の性質によって実現されているということ」(Ebd., S. 180.)が明らかとなる。たしかに「外的な規制」はこのような各々人の被結合性を秩序づけ、それを各々人に意識させることはできるが、この根源的な被結合性そのものを創造することはできない、むしろ、「外的な規制」はこの被結合性（結び合わされているという人間の現存）を前提として成り立つのである。

以上のような論理展開を通して、アードラーは、「外的な規制」が社会の最終的メルクマールではないことを論証したのである。シュタムラーにおいて「外的な規制」によって初めて可能となるとされた人間の「共同的活動」の前で立ち止まるのではなく、さらに進んで、この活動が「共同的であること」そのものが問われ、解決されなければならない、とアードラーは要請する。なぜなら、このことこそ、「それが解決されるまでは社会概念の認識批判的構成について語ることをわれわれに許さない問題」(Ebd., S. 181.)だからである。そして、アードラーによれば、この問いの解決へわれわれが到達できる唯一の道は、「カント的方向に立って経験批判を続行すること」である。この道の到達地点こそ、「超越論的—社会的なるもの (das Transzendental-Soziale)」という社会の構成的メルクマールである。アードラーは、このこと

について、次のように触れている。

「人間の経験の内で諸精神が結合されていることもさらには、理論的意識の超越論的な原基に属して、その結果として、すべての思考、すべての経験が初めから普遍妥当性に関連づけられているのであり、したがって、類適合的なものである。このことが生じるのは、各個別意識がその行為の各々において並存する人間と関係づけられていて、各個別意識自身の思考にとってすでにその意識作動の仕方が同種的であるということ、したがって、この人間の精神生活の同種性は経験的な大量現象として初めて個別意識の中に受容されるといったものではなく、この個別意識自身の中に初めから（ア prioriに）与えられているということ、このことを通してである。このことが言おうとすることは、個人はなるほどたしかにフィクションではないが、しかし個人はそもそもの初めから個別意識というよりはむしろ類意識として、つまり自我というよりもむしろ意識一般として与えられているということである。このように個別意識が並存する人間の同種的意識に関連づけられているということから、これら人間が共同的に在るということの、したがって、社会的結合の、つまり、われわれの経験の超越論的—社会的なるものが形成される。そして、このことと共に特別なる存在として、したがって、自然の経験の場合と同様の存在基盤の上に、社会的経験が構築される。社会的な生活は認識批判的に見れば、外的に規制された共同的活動なのではなく、同種的な生活に内的に関連づけられた存在であり、それはこのことによって初めて個別意識にとって共同的な存在となるのである。」(Ebd., S. 181f.)

「社会科学の認識批判のために」においては、「超越論的—社会的なるもの」の概念は、以上のように簡単に触れられているにすぎないが、アードラーは『科学をめぐる論争における因果

性と目的論』においてすでに、「超越論的—社会的なるもの」の概念構築を正面からおこなっている。そこでは、マルクスの「社会化されている人間」の概念がカントの超越論的な意識一般の理論によってきたえられ、それを社会のメルクマールとする因果法則的社会科学としてマルクス主義的社会理論は創造的に発展させられることになった。『科学をめぐる論争における因果性と目的論』に立ち返り、そこで概念構築された「超越論的—社会的なるもの」について論述し、その上で、「社会科学の認識批判のために」においてアードラーが取り組んだシュタムラー的社會法則性批判を明らかにすること、このことが次のテーマである。

## 注

- (1) 新カント派についての通史的研究の古典は、Thomas E. Willey, *Back to Kant: the Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Wayne State University Press, 1978. である。比較的新しい研究として、Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp Verlag, 1993. および、Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism 1796-1880*, Oxford University Press, 2014. がある。なお、西南ドイツ学派のH. リッカートの価値哲学、E. ラスクの法哲学、そして、左右田喜一郎の経済哲学については、岸川富士夫「H. リッカートの理想主義的価値哲学と社会主義論」(『市民社会の思想』水田洋教授退官記念論集、御茶の水書房、1983年。)、同「新カント派(西南ドイツ学派)と近代社会—ウェーバー・ラスク・左右田—」(名古屋大学経済学部『経済科学』第30巻第3号、1983年。)を参照されたい。
- (2) Vgl. Christian Möckel, *Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft*, Peter Lang GmbH, 1993, S. 36.
- (3) Max Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, Saturn Verlag, 1936, S. 41f.
- (4) Ebd., S. 41.
- (5) Ebd., S. 42.
- (6) これについては、岸川富士夫「マックス・アードラーとマルクス主義」(『経済科学』第62巻第4号、2015年。)を参照されたい。
- (7) ヴェーバーは、1904年に発表した論稿「社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」」(『社会科学・社会政策雑誌』第19巻)において、すでにシュタムラー批判をおこなっている。(Vgl. Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, 1973, S. 182f. 富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波文庫、2014年、96ページ以下、参照。)
- (8) M. Weber, R. Stammers, „Überwindung“ der materialistischen Geschichtsauffassung, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 291. 松井秀親訳「R. シュタムラーにおける唯物史観の「克服」」(『宗教・社会論集』河出書房、1972年、9ページ。
- (9) Ebd., S. 293, 邦訳、10ページ。
- (10) M. Adler, Zur Erkenntniskritik der Sozialwissenschaft, in *Marxistische Probleme; Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik*, Verlag von I. H. W. Dietz Nachf. GmbH, 1913, S. 150. なお、「社会科学の認識批判のために」の引用および参照にあたっては、本文中に括弧にて示す。
- (11) Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Zweite verbesserte Auflage, Verlag von Viet u. Comp., 1906, S. 77.
- (12) Ebd., S. 82f.
- (13) Ebd., S. 83.
- (14) Ebd., S. 84.
- (15) シュタムラーは、「完結した方法的構造をとって自然科学に対立する目的科学(Zweckwissenschaft)」と表現し、そして、それは「目的の王国を統治する。」と強調している。(Vgl. *Wirtschaft und Recht*, S. 378.) さらには、『法学の理論』では、「目的科学

- とは目的諸内容についての無条件に統一的な把握と整序である。」と表現されている。(R. Stammler, *Theorie der Rechtswissenschaft*, Neudruck der 2. Auflage 1923, Scientia Verlag Aalen, 1970, S. 35.)
- (16) R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, S. 11.
- (17) Ebd., S. 107. さらに、「科学とは、無条件に統一的な要綱にしたがって意識の諸内容を整序し、そして方向づけることである。」と、シュタムラーは定義している。( *Theorie der Rechtswissenschaft*, S. 35.)
- (18) Ebd., S. 7f.
- (19) Ebd., S. 14.
- (20) アードラーは、「どのような種類の方法で、公正な裁判官は共同体成員間の争いにおいて『相互作用』から彼の判決を批判的に論拠づけるべきであるのか。」( *Wirtschaft und Recht*, S. 645.) とシュタムラーがジンメルの相互作用概念を批判した箇所に着目し、「ジンメルの概念規定は裁判官に対しては何ものも語らない。」という趣旨のジンメル批判をおこなうことこそが、シュタムラーの問題提起に特徴的な「実践的、否、法律的な、しかし、いずれにせよ理論的ではない根本関心」の現れであると指摘している。(Vgl. *Zur Erkenntniskritik der Sozialwissenschaft*, S. 167.)
- (21) R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, S. 107.
- (22) Ebd., S. 83.
- (23) Ebd., S. 85.
- (24) このことを、アードラーは、次のように表現している。「人間の本源的な状態は絶対に個人主義的であり、それは社会契約によって取り除かれるとする、旧来の自然法の先入観が、ここでは、認識批判に置き換えられて、興味あるルネサンスを経験する。」( *Zur Erkenntniskritik der Sozialwissenschaft*, S. 174.)