

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(2)

岸 川 富士夫

目 次

- 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
- II. シュタムラー的社会科学への対峙
- III. 「外的な規制」概念の批判（以上、第16巻第4号に掲載）
- IV. アードラー『科学をめぐる論争における因果性と目的論』のテーマ
- V. 目的論的精神科学の生成
- VI. 目的論的方法の認識批判的論拠づけ
- VII. 目的論的方法の認識批判的論拠づけの意義と限界

IV. アードラー『科学をめぐる論争における因果性と目的論』のテーマ

マックス・アードラー (Max Adler) は、新カント派 (マルブルク学派) の哲学者ルドルフ・シュタムラー (Rudolf Stammler) が1896年に『唯物史観による経済と法 (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*)』を刊行すると、ただちに二度の講演をおこない、シュタムラーによるマルクス主義批判への反批判を試みた。しかし、その時にはアードラーの「社会概念の分析」はまだ不十分であった。アードラーがマルクス主義的社会理論の基礎となり得るような社会概念を構想できたのは、1904年刊行の『マルクス研究 (*Marx-Studien*)』第一巻に発表した『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*)』においてであり、そのことによって、『因果性と目的論』では、「社会生活の認識批判的基礎づけ」が可能となった。⁽¹⁾

この『因果性と目的論』で展開された社会概念こそ、「超越論的一社会的なるもの (das

Transzendental-soziale)」の概念である。この概念には、カントの認識批判論とマルクスの社会科学との連関性を論拠づけるという、アードラー自身の問題意識が明示されている。すなわち、「超越論的」とは、カント批判哲学の本質をなし、経験的個人意識の実体化と形而上学的・超越的意識の実体化への両面的批判を意味する。これに対して、「社会的」とは、マルクスの唯物史観の核心である「社会化されている人間」の概念に対応するものである。アードラーは、カントの「超越論的な」認識批判に「社会的なるもの」の概念を発見するのであり、それをマルクスに連結させることによって、「精神的・一社会的生活」の科学として、すなわち、資本主義社会の物象的關係を批判し、この關係の核心として「共に在る人間 (Mitmensch)」を発見できる批判的科学として、マルクス主義的社会科学を構築しようと試みたのである。

アードラーが『因果性と目的論』においてその探究課題をこのように立てた時、一方には、マルクス主義が自然科学的唯物論との結びつきを強めて、批判的社会科学としての生命性を喪失し、機械論的なものになっていくという現

状があった。他方では、新カント派などの哲学的・批判的研究が台頭し、マルクス主義批判をおこないつつ、精神科学の構築に着手していた。自然科学の因果的考察を批判して、精神科学独自の目的論的方法を主張したものとして、アードラーは、以下のものを挙げている。⁽²⁾

ヴィルヘルム・ディルタイ (Wilhelm Dilthey) 『精神科学入門 (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)』(1883年)

ヴィルヘルム・ヴィンデルバント (Wilhelm Windelband) 『プレルーディエン (*Präudien*)』(1883年)、「歴史と自然科学 (*Geschichte und Naturwissenschaft*)」(1894年)

ハインリヒ・リッカート (Heinrich Rickert) 『自然科学的概念構成の限界 (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*)』(1896-1902年), 『文化科学と自然科学 (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*)』(1899年)

フーゴ・ミュンスターベルク (Fugo Münsterberg) 『心理学要綱 (*Grundzüge der Psychologie*)』(1900年)

そして、シュタムラー『唯物史論による経済と法』(1896年)

これらの作品でなされた精神科学構築の試みは、アードラーが、マルクス主義の機械論的歪曲に抗して、「精神的—社会的生活」へ自然科学的方法をもってアプローチする社会科学として、マルクス主義的社会理論を構成しようとする時、どうしても対峙しなければならないものであった。アードラーによれば、「精神科学を社会科学として根本的に新たに論拠づけること」がマルクスの「不朽のライフワーク」であり、「マルクス主義の思考手段を通して、自然科学的方法に類似する、社会的現象についての精緻な取り扱いの可能性が、われわれの手近にまで進められた」。マルクス主義の理論によっ

て、「自然認識の方法に即して構成された科学概念が、……原理的に首尾一貫して精神的—社会的生活にも適用され得ること」が、示されたのである。⁽³⁾

このように理解されたマルクス主義的社会科学を確立するために、アードラーは、カントの超越論的哲学にまで立ち戻り、カントの「意識一般の理論」を基礎にして社会科学の認識論的基礎づけをおこなった。その試みは、シュタムラーを初めとする新カント派の思想家たちがおこなったようなカントへの接近とは、大きく異なるものであった。新カント派の思想家は、因果法則的連関の下へ現象を総括することをめざす自然科学的方法を批判し、それ独自の目的論的考察方法をもって人間の「精神的—社会的生活」をとらえようとする科学を構想した。ここでは、何よりもカントの実践哲学が軸に据えられ、「精神的—社会的生活」の本質とは、当為として普遍妥当的価値の実現をめざす営為である、とされた。このような営為へ迫るためには、自然科学的な因果法則性に、新たな法則性を対置する必要があった。それが自律的意志の目的論的法則性であり、人間的諸現象はこの法則性の下にのみ整序され得るのである。ここから、新カント派の思想家が、資本主義から社会主義への因果必然的な移行という唯物史観のテーゼをなぜ拒否したのかも、明らかであろう。人間の社会生活の本質が普遍妥当的価値の実現をめざすことであれば、社会主義は、当為の法則として、理念的にめざされなければならない。こうして、「観念論的契機の接合による修正」が唯物史観には必要不可欠だとされ、カントの倫理による唯物史観の修正と社会主義の倫理的基礎づけが、なされたのである。これが新カント主義的社会主義的思想であり、シュタムラーはその代表的担い手だった。

アードラーは、カントの認識批判によるマルクス主義の基礎づけという自分の試みが、こう

した流れと軌を一にするものではないことを、次のように述べている。

「ここで主張されているカントとの結びつきは、党内外で新カント的運動によって試みられている、社会主義の政治的要求のカント実践哲学への還元とは何の関係もない。このような還元の意味で、ベルンシュタインも、そして他の修正主義の立場に近い社会主義者もまた、『カントに帰れ』という標語に同意したのである。むしろ重要なのは、カントの認識批判の理論的方向であり、この認識批判を適用して、社会主義に対して厳密なる科学概念を彫琢することであり、そうであるから、ここで主張されるカントとの結びつきは、先に挙げた別の結びつき（カント実践哲学との結びつき—筆者）に対して、常に倫理と実践的評価一般を認識と理論的判断から区別するであろうところの限界に立ち返るよう指示する手段なのである。」⁽⁴⁾

アードラーは、新カント派の思想家による目的論的な精神科学の構想に、科学（理論）から実践への逸脱、究極的には、科学の実践への解消を看取する。普遍妥当的価値としての善をめざす倫理的当為、美的価値をめざす芸術的当為、これらと同じように、科学は、自然科学も含めて、真理価値をめざす当為としてとらえられる。このように、新カント派においては、理論理性は実践理性の優位性の下に組み入れられる。アードラーによれば、こうした新カント派的方向は、「理論と実践との関係」が問題となるところで、この問題を突き詰めることをせず、「真に科学的な社会的実践の可能性に対する懐疑」へと至る。これを克服するためには、マルクス主義は、「科学概念は精神—社会科学にとって何を意味するのか、それはいかなることを成し遂げ得るのか、われわれがそれから期待してよい実践への確実な影響はどれほどまで究極の目的へ進むのか」⁽⁵⁾という「根本問題」に立ち向かわなければならない。こうして、アードラー

は、新カント派的方向に抗して、自然科学的方法に立脚する精神科学（人間的・社会的事象の科学）として、マルクス主義的社会科学を構築しようとしたのである。その時に、アードラーが拠り所としたのが、カントによる自然経験の認識批判に他ならなかった。マルクス主義的社会科学を「精神的—社会的生活」の科学として確立するためには、社会経験の認識批判が不可欠であると、アードラーはみなした。そして、この社会経験の認識批判は、カントが超越論的哲学において展開した自然経験の認識批判的論究に定位して、初めて可能となるものだった。自然経験の認識批判の核心をなす「意識一般の理論」には、社会経験の認識批判へと連結され得る「社会的なるもの」の概念、社会と経験的個人との超越論的關係が内包されており、マルクス主義的社会科学は、その認識批判的論究、すなわち、自己の「認識根拠へと向かう批判的過程」を通して、この「社会的なるもの」の概念を彫琢して、「社会化されている人間」の概念を豊富化しなければならないのである。目的論的方法に立脚する精神科学にとって代わることができる社会科学は、何よりもカントの認識批判論によって支えられ、「意識一般の理論」を受けとめ、「社会化されてある存在としての人間」概念をその中心概念とするものでなければならなかった。この人間概念によれば、人間は経験的には、したがって、歴史的には、個人としてしか存在できない。しかし、その個人は、カント的意味において「超越論的」に社会化されているのであり、「超越論的—社会的なるもの」の具体的・経験的現れとして、存在するのである。マルクス的社会科学は、この「超越論的—社会的なるもの」の歴史的・社会的展開を、その因果法則性においてとらえようとするものである。こうして、アードラーは、カントをもって、新カント派を批判的に乗り越え、「原理的に首尾一貫して精神的—社会的生活にも適用さ

れ得る」ような「自然認識の方法に即して構成された科学」として、マルクスの社会理論を確立しようとした。

V. 目的論的精神科学の生成

『因果性と目的論』においてアードラーが試みたのは、科学的認識をめぐってなされた自然科学の因果法則的把握と精神科学の目的論的理解との論争を再構成し、科学は因果法則的科学として以外には存在し得ないこと、そして、そのような科学としてマルクス主義的社会理論(社会科学)こそが精神科学の唯一の可能なあり方であることを論証することであった。

アードラーは、どのようにして人間に関する事象が自然と同じように科学的思考の下に入ってきたのかを、理神論とフランス唯物論を起点にして、カント哲学、経済学、そしてマルクス主義とたどり、再構成する。そして、アードラーは、カント哲学におけるアプリアリな総合的判断による「因果的自然認識の絶対的確實性」の根拠づけを評価し、この科学的自然認識に立脚して人間的・社会的な事象の科学的認識も唯一可能であり、マルクスの社会科学こそそのような科学的認識を構成するものだ、と主張した。

しかし、アードラーによれば、自然科学的方法に立脚する精神科学によっては、人格性、意志の自由、目的への意欲はとらえられないという反論が起り、それらの「直接体験による把握」が主張され、因果法則的な自然科学とは異なる独自の方法、すなわち、目的論的方法による精神科学が、真の「精神的—社会的生活」の科学として、自然科学に対置されることになった。ディルタイや新カント派の思想家(ヴィンデルバント、リッカート、シュタムラー等)こそ、このような試みの担い手だった。

アードラーは、これらの思想家が共通して、自然科学は普遍的なものへの指向をそのメルク

マールとしていて、個々の客体の具体的な形態は自然科学の関心事ではない、とみなしていること、そして、ここから、これらの思想家が自然科学的思考の限界に言及することを、強調する。⁶⁾自然科学は現実の事象に普遍的抽象化をほどこし、それを「因果図式によって担われた連関」のうちに置き入れるのであり、したがって、この普遍的抽象化によって抽出できないもの、すなわち、事象の特殊性、歴史的個性は、この「連関」から排除されてしまう。ここで、自然科学的認識は限界にぶつかるといえる。なぜなら、自然科学は、その概念と法則によって、客体の世界を余すところなくとらえるという希望を断念しなければならないからである。リッカートの代表的作品『自然科学的概念構成の限界』は、まさしく、このことを象徴的に表現するものであった。

さらに、アードラーは、とりわけ新カント派による自然科学的方法批判には、自然科学的方法に対するより根源的な限界づけが横たわっていると、主張する。それは、新カント派が、全人間存在の本質とは「態度決定」性であるととらえ、これを基礎にして科学的思考を再措定するということである。この試みについて、アードラーは、次のように素描をおこなっている。

人間は「態度をとる本質存在」であり、人間の思考、感情、意志活動の一切に、この人間本質が現れている。したがって、人間の第一義的存在は、認識、知性にあるのではなく、意欲、活動性にある。人間の現実的活動とは、「絶えざる態度決定」、すなわち、「真として受け入れるかあるいは偽として拒否するか、是認と否認、希求と拒絶」である。こうして、人間の生活内容は、認識、行動、享受の領域において、根本的対立の形式の下に置かれることになる。つまり、「真と偽、善と悪、美と醜」という対立の中で、われわれは、一方では、その評価作用によって、「真理と道徳と理想の世界」を作

り上げ、他方では、われわれが拒絶するもう一つの世界、「誤謬と邪悪と嫌悪の深淵へと開かれた世界」が作り出される。⁽⁷⁾

このように、新カント派の思想家は人間の全生活（日常の交わり、政治、科学、芸術、宗教、道徳）を「態度決定の体系」ととらえた。そして、アードラーによれば、このような態度決定については、それが正しかったのか、善なるものであったのか、美しかったのかが問われるのであるから、それは唯一その「具体的個別性」においてとらえることができる。つまり、態度決定の生起の全世界は「因果的連鎖」として経過するのではなく、「ある価値」をもつものなのである。「人間がその現実性から見れば、けっして認識する理性論的存在ではなく、目的を定立する目的論的な存在であり、そして、この性格において彼の全現存を、彼が内在させている、認識、行為、そして観照の最高諸目的に関係させるということ」⁽⁸⁾を通して、世界は、このような「態度決定」をおこなう人間に対して、価値物として現れることになる。この「人間生活の真の内容」が唯一認識可能となるのは、それが「価値関係づけの連関」に置き入れられることによってである。アードラーは、ヴィンデルバント「歴史と自然科学」、リッカート『自然科学的概念構成の限界』を参照しつつ、次のように指摘する。

「価値は、唯一的なものの担い手である具体的なものに、個々の出来事に、個々の物に、人格に付着する。これらのすべてのものは、個体としては、また同時にこの価値に満ちたものにおいては、自然科学によってはまったく顧慮され得ないものである。」⁽⁹⁾

こうして、精神科学は、自然科学の因果法則的連関に代えて、このような「価値関係づけの連関」という「別種の普遍的連関」において、人間の事象の個性・価値性を考察しなければならない。「たんに自然科学の方法に定位する仕

方で、人間の精神的・社会的生活をも究明できると考える科学的研究」は、「人間の本質と現存との価値に満ちた部分」に迫ることはできない。ディルタイのいう「本来の精神科学」、ヴィンデルバントの「個性記述的あるいは歴史的(出来事の)科学」、リッカートの「文化科学」、そしてシュタムラーの「目的科学としての社会科学」には、「これまで大抵精神科学と表示されてきた諸学科は、それがこの価値関係を認めない限り、……ことごとくこの精神科学という尊称への請求権を有しない」⁽¹⁰⁾という、共通の思想方向が、確認できるのである。

このように、アードラーは、自然科学的方法にもとづく「精神科学」の「限界」を超えて、目的論的方法にもとづく「真の精神科学」がどのように主張されたのかを、明らかにした。「真の精神科学」の主張者によれば、前者のように自然科学的思考に立脚する精神科学は因果法則の把握をめざすものであり、その限りでは、精神科学とは言えない。たとえば、心理学が精神生活を対象にするとしても、それを精神科学とみなすことはできない。これに留まらず、最終的には、この精神科学は精神を自然に解消することになるのであり、そのことによって、自己の存立根拠そのものを喪失するのである。これに対して、「具体的なもの、一回的生起」の価値的意味に関係する「科学としての歴史」こそ、「真の精神科学」ということになる。

VI. 目的論的方法の認識批判的論拠づけ

人間の心的—社会的現象の現実性を把握することをめざして、目的論的な「真の精神科学」が立ち現れると、この人間の現象に自然科学的考察方法を通して迫ろうとする「精神科学のあり方」は、その存在意義を否定され、その結果、「認識の体系における自然科学的把握の論理的意義」が侵食されることになる。アードラーは、

これに対抗して、この「自然科学的把握の論理的意義」を擁護し、自然科学的思考に定位する精神科学の権利を主張する。しかし、アードラーによれば、自然科学的方法の擁護と目的論的方法に対する批判は、それが素朴なる擁護と単純なる批判というレベルでなされる限り、不毛な結果に終わる。すなわち、その時には、「全自然の内部において心的—社会的な生活現象を秩序づけるあらゆる可能性」⁽¹¹⁾がわれわれから奪われてしまうと、アードラーはみなす。目的論的把握の試みには、人間社会の本質にまで突き進むという、「アクチュアルな把握の根源性」が示されているのであり、アードラーはそれを高く評価する。自然科学的考察方法による精神科学の構想もまた、「アクチュアルな把握の根源性」を自己のものとしなければ、目的論的考察方法を乗り越えることはできないのである。そして、アードラーは、マルクスこそ、こうした「アクチュアルな把握の根源性」を主張した、と指摘する。アードラーは、以下のように述べている。

「精神科学のもっとも徹底的な自然主義的基礎づけ、すなわちカール・マルクスのそれがわれわれに教えたことは、アクチュアルな、あるいは彼の言葉を用いれば、『実践的な人間』、ただし、その社会化された形態でとらえられたそれにおいてのみ、社会的現象という事態の中に現れるあの独特な問題の解決へと至る道は、その出発点を見出し得るということに他ならない。「社会的な生活は」、カール・マルクスは言う、「本質的に実践的である。理論を神秘主義に誘いこむすべての神秘は、その合理的な解決を人間の実践およびこの実践の把握のうちに見出す。」しかし、このような把握は人間の生活統一体の現実性を力強くとらえようとしなければ不可能である。」⁽¹²⁾

「人間の生活統一体の現実性」を自然科学的方法によってとらえる精神科学として、マルク

ス主義的社会科学を構築するためには、目的論に立脚する精神科学との対決を、「アクチュアルな把握の根源性」のレベルで、遂行しなければならない。論争を根源的地平でおこなうこと、これが「論争の認識論的転回」である。すなわち、精神科学の二つの考察方法をめぐる論争は、「認識論的転回」を通して、「認識論の諸問題ともっとも内的に結合」することになる。そして、「科学の本質と価値」とは何かという、認識論の独特な課題に解決がもたらされる。マルクス主義的社会科学の彫琢のためには、この認識論の課題を解決することが避けられない、とアードラーは考える。

アードラーによれば、科学の認識論的論究の中心問題とは、「客観の超越的実在性」についての問いと、「判断の本質」についての問いである。なぜなら、「われわれの感覚の主観性を取り除いた後に、われわれの意識の外部に与えられた、争い難い実在性を有する客観の世界」は、とくに自然科学が要求するその認識の客観性を根拠づけるものであり、そして、「科学とは、そこにおいてかつそれによってすべてのわれわれの認識が初めて明確に意識化されるところの判断の体系である。」⁽¹³⁾からである。

アードラーは、これら二つのテーマについて、目的論的方向から迫ったのが、ヴァインデルバントとリッカートだった、と強調する。とりわけ、リッカートによる目的論的アプローチによって、自然科学に新しい光が当てられ、「自然科学がこれまで、その科学という名称の排他的所有への論拠ある請求権とみなした一切のもの」⁽¹⁴⁾について、その権利剥奪がなされたのである。したがって、アードラーは、ヴァインデルバントとリッカートによって遂行された目的論的とらえ方の認識批判的論拠づけの試みを検証し、その到達点を照らし出すとともに、そこを踏み越えて、自然科学的方法にもとづくマルクス主義的社会科学の地平を切り拓かなければな

らない、と考えるのである。

目的論的方法の認識批判的論拠づけは、アードラーによって、以下のように再構成された。

まず、リッカート(そしてヴィンデルバント)によれば、自然的事象の科学とは、「外界の出来事と要素の一定の関係が、それらについての判断はすべての者によって承認されなければならないという意味をもって、言明されるどころの諸命題の一体系」⁽¹⁵⁾に他ならない。そして、各人にこのように承認を要求し得る根拠は、これらの命題が「真なる判断として妥当する」ということに存する。つまり、「科学という認識体系」を構成する命題の本質とは、そこに示される判断が真なるものとしてすべての者に承認されなければならないということであり、したがって、「承認か拒否か」であり、それは、本来的に、真理価値への主観的態度決定と関係する。それゆえに、自然科学もまた、評価する主体への関係なしには、考えられないものなのである。⁽¹⁶⁾

この根本的見解からすれば、自然科学の本質とされる価値関係の捨象も、認識主体の評価的行為とされる。このことを典型的に示しているのが、アードラーによれば、『自然科学的概念構成の限界』の次の箇所である。

「自然科学の目的を考慮すると、個性的な客体のすべての価値関係を捨象することが必然的であるが、この価値関係の捨象化もまた、自然科学的概念構成を評価する主体の行為としてのみ、理解され得る。」⁽¹⁷⁾

科学的認識の本質とは、「すべての認識を真理価値へ関係づける」ことを通して、認識主体がなす「肯定と否定、承認と拒否」の絶えざる判断に他ならず、自然科学といえども、「一つの目的論的体系」、すなわち、「真理価値というある特定の価値の実現に適合する体系」以外の何ものでもない。⁽¹⁸⁾

このようにして、リッカートとヴィンデルバ

ントによる目的論的方法の認識論的論拠づけにおいては、目的論的方法は、精神科学だけではなく、自然科学へも拡大されて、科学的認識そのものが、目的論的体系ととらえられた、とアードラーは指摘する。科学的認識における判断の本質をなすのは目的論的關係なのである。一切の判断の意味は、そこでなされる観念連合が正しいとして肯定されるかあるいは偽りだとして否定されるということに尽きる。⁽¹⁹⁾判断においては、観念連合が最高の真理価値と一致するのか、あるいはしないのかという判定がなされるのであり、判断はその価値規定性を本質とすることになる。アードラーによれば、ヴィンデルバントは、以下の文章によって、このことを明確に表現した。

「たしかに各人は自分が考えるように必然的に考える、そして、彼は自分の、あるいは他者の諸観念について、彼がそれらを必然的に真であるとみなさざるを得ないがゆえに、それらを真であるとみなす。にもかかわらず、われわれは以下のことを確信している。すなわち、このように真であるとみなすことが自然法則的におこなわれる必然性に対して、絶対的な価値規定、つまり、それにしたがって真偽が……決定されるべき価値規定が存在する。というのも、われわれは何がしかの観念をわれわれの必然的な観念過程にもとづいて真であると表明することによって、この表明は、それがたんにわれわれに対してだけではなく、他のすべての者に対しても真なるものとして妥当すべきだという請求以外の何ものも意味しないから。」⁽²⁰⁾

「認識は承認か拒否かである。」という、このような判断形式の目的論的性格は、リッカートによって、さらに彫琢されている、とアードラーは見る。すなわち、リッカートにおいては、この「承認か拒否か」は、唯一超個人的な意識のうちに存する「絶対的な、超越的な当為(Sollen)」となる。この当為は、善なるも

のとして、および美的なるものとして、その実現がめざされるものを強く要求するとともに、真なるものとして判定されるべきものについても、それを指定する。判断においては恣意的に肯定あるいは否定がなされるのではなく、判断者は、「自分がそう判断すべきであるという明証さの感情によって自分が規定されていると感じる」のであり、この当為の承認が初めて判断に真理価値を与えるのである。⁽²¹⁾リッカートにとっては、「真理とは価値あるものと承認された判断の総括以外の何ものでもない。」⁽²²⁾

こうして、リッカートにおいては、「認識論的に超個人的なる評価主体という概念」が科学的判断を含むすべての判断の必然的前提として、設定される。そして、この「評価主体」における当為として「承認か拒否か」をなすこと、これが判断の本質である、と認識批判的に結論づけられる。これとともに、一切の評価から自由であると思いついてきた自然科学そのものも「価値に連関するもの」に他ならない、と主張された。科学に関する認識論的論究の中心問題の一つ、すなわち、科学的認識における判断の本質とは何かという問いが、ヴィンデルバントとリッカートにおいては、いかに答えられたのかについて、アードラーは、以上のように明らかにした。

科学に関する認識論的論究のもう一つの中心問題、すなわち、「客観の超越的実在性」について、目的論的精神科学の主張者は、どのように認識批判的の究明をおこなったのだろうか。この問題に答えることによって、アードラーは、自然科学が依拠した「客観の超越的実在性」そのものが、目的論的に解釈替えされたことを、明らかにする。この目的論的解釈替えを端的に表現するものが、「認識主観から完全に解放された実在という概念を、超個人的なる価値の、すべての認識主観に対する必然的な承認という概念へ転換する」という、リッカートの一文で

ある。この転換を言い換えると、「認識が定位しなければならないものは、そして、すべての認識一般と同様に自然法則の認識の『対象』をなすものは、存在ではなく当為である。」⁽²³⁾ということになる。このリッカートによる「認識批判的の究明」における「全客観世界」の「超越的当為」への転化とともに、アードラーによれば、目的論的とらえ方の展開は、自然科学的とらえ方を支える最後の「防壁」を突き崩すことになった。

アードラーは、自然科学的方法の最後の「防壁」である客観世界に目的論的批判がいかになされたのかを、以下のように再構成する。

思考が世界を模写するという「素朴な見解」が信じられている間は、真理は判断とその対象との一致において成立する。したがって、真理は認識の主観的要素から自由な何ものかであった。しかし、カントの認識批判によって、この考えは解体する。表象とそれ自体で存在する対象との一致は考えられないから、真理は表象そのものに求められねばならない。諸表象が比較されて、真理をもたらしものとして一致させられねばならない。このことは、真理への要求の下でこれら諸表象がこの要求に妥当するものとして秩序づけられるという方法、言い換えると、真理価値の実現という目的論的關係づけを通して、唯一可能となる。⁽²⁴⁾「あるべき、そしてそれゆえに肯定されるべき、表象相互の諸關係」⁽²⁵⁾の中に、真理は成立するのである。

以上のような新カント派の議論を、アードラーは、次のようにとらえかえす。

「われわれは、客観的に存立し普遍妥当的にとらえられるべき諸対象の世界についての知識としての真理を有するが、われわれはわれわれの主観的要素から独立してはこれらの対象自身を手に入れることができず、しかし、また、その真理がわれわれのところから外から飛んでやって来るのでもないから、真理は唯一われわれの

内部自体から来ることができる。対象的真理、物の存在というのは思考の最高の要請、定言的理論命法、すなわち、それに則って思考の個々の表象結合のすべてが遂行されるべき思考の根本規則である。」⁽²⁶⁾

このことは、ヴィンデルバントの次の文によって、明確に指摘されている。

「通俗的な見解によれば、『対象』は根源であり、真なるものとして妥当する表象はこれと一致しなければならないが、ただ表象活動の側面から見れば、対象は、それにしたがって一定の表象要素が秩序づけられるべき規則であり、表象要素はこうして秩序づけられる場合に普遍妥当的なものとして承認されるのである。」「通常的前提にしたがえば対象であるところのものが思考において模写されるべきなのだが、前提にとらわれない考察の場合には対象は表象結合の規則なのである。」⁽²⁷⁾

このヴィンデルバントの指摘にしたがえば、対象の世界は、表象結合の規則を通して感覚素材と意識内容がそのようなものとして秩序づけられたものに他ならない。個々の表象結合が真なるものとして妥当すべきという要求を満たすことを可能とするのが、思考における表象結合の規則であり、個々の表象結合をその確固たる規則に則ってなすべしという命令の中に、客観的実在の世界、対象の世界は初めて現れ出るのである。

こうして、アードラーは、目的論的方法の認識批判的論拠づけという試みが到達した地点を、以下のように総括する。

われわれが物の存在について知ることができるのは、唯一われわれの判断においてのみであり、存在とは、「判断において存在すると承認される一定の意識内容」を意味する。それゆえ、判断は存在するものへ向けられると語ることは、まったく無意味なことである。なぜならば、その時にはすでに何が存在するかが知られ

ていなければならない、これに対して判断がなされていなければならないからである。したがって、判断が存在へ向けられるのではなく、思考を支配するその結合の規則性こそが、すなわち、「かく思考されるべしという」、思考の目的論的な必然性としての当為こそが、「何が存在すると判定されるべきか」を示すことができるのである。⁽²⁸⁾

「すべての科学が、そしてまた自然認識が、その判断の正しさと偽りの区別をおこなう時に、この判断行為そのものにおいて客観的な合法則性を作り出す時に、最後に……その本来の対象である客観の世界と関係する時に、究極の価値、真理価値に関係づけられるのであり、しかもこの価値は、絶対的当為において、すなわち、思考活動の普遍妥当的規則の要請とその結果の統一的形成とにおいて、表現される。」⁽²⁹⁾

こうして、アードラーは、目的論的精神科学における「認識論的転回」が到達した結論として、「物の存在はその根拠を当為に有する。」というリッカートの言葉を指し示す。⁽³⁰⁾

Ⅶ. 目的論的方法の認識批判的論拠づけの意義と限界

以上のように、アードラーは、新カント派の哲学者による科学の目的論的基礎づけ、さらに究極的には、あらゆる認識の目的論的性質についての主張を再構成した。アードラーによれば、今日、この新カント派の試みは「精神の支配者」となり、それは「自然科学的思考をも超越的当為のガラス容器の中に閉じ込めよう」とする。しかも、「このような驚くべき作用の出発点」をなしているのが、「批判哲学の勝利」なのである。しかし、アードラーはこの「批判哲学の勝利」に対して疑いの目を向ける。なぜなら、アードラーは、ヴィンデルバントとリッカートの理解する「批判哲学」なるものに、フィ

ヒテ的転向を認識したからである。それは、「本質的には道徳的観点から導かれたフィヒテの思想において批判哲学が蒙った完全に独特な大胆なる転向」に他ならない。アードラーは、次のようなヴィンデルバントによるフィヒテ賞賛に言及する。

「カントによって基礎づけられた批判的方法は、その目的論的な性格が完全に意識的に認識される時に完成されることになるということを、初めて明確に認識したことが、フィヒテの不朽の偉大さである。」⁽³¹⁾

さらに、アードラーの見るところ、リッカートにおける「存在一般の超越的当為への還元」がフィヒテ哲学の精神によってなされたことは、明らかであった。⁽³²⁾したがって、アードラーが「目的論の呪縛」を打ち破るためには、「(批判哲学の)フィヒテ的改変から、カントによって据えられた基礎の上に発展してきた、あの超越論哲学の形態へと立ち返る」ことが、不可避となる。こうして、アードラーは、ヴィンデルバントとリッカートによる「認識論的転回」に対して、しかも、彼らと共通するカント批判哲学という出発点に立って、「哲学論争」を挑むのである。

新カント派の思想家たちがカントの批判哲学に依拠して成し遂げた精神科学の目的論的基礎づけに対して、アードラーは、彼らと同様にカントの批判哲学に定位して、反論を試みる。この試みを通して、アードラーは、「因果的とらえ方と目的論的とらえ方との認識論的対立」へと深められた問題、すなわち「精神科学の本質」に関する問題に対して、「科学的認識一般の本質」から出発し、そして「原理的にカントに定位」して、解決を与えようとする。この時に、カントの批判哲学とマルクスの社会理論との連結が可能となり、マルクスの社会科学は、精神科学の真なるあり方として、再構成される。

このように、アードラーは、自らの理論的営

為の課題を設定した。そして、その第一歩として、新カント派による目的論的な精神科学の認識批判がたどり着いた地点について、その積極性と消極性、すなわち、正しきものは何か、誤りは何かを問い、継承すべきものと克服すべきものとを確定する。

まず、アードラーは、ヴィンデルバントとリッカートがカント批判哲学に依拠して、超越的な客観世界の実在の自明性を解体しようとしたことを、積極的に評価する。「真理は言表の対象である客体と判断との一致ではないという理解」は正しいと、アードラーはみなす。批判哲学的反省は、「対象の形態」をとってわれわれに対峙する客体の世界がわれわれの「精神の表象結合の確固たる規則」であることを、明らかにした。このことを、アードラーは、新カント派と共に、共通に認識する。そして、これについて、あらためてアードラーは、論究をおこなう。

われわれが向かい合う個々の物的存在とその実体的統一とは、批判哲学的構成のプロセスを追究すれば、われわれの直観と思考の諸形式によって媒介された感覚物(所与)の集合が、思考活動を通して一定の複合体へと凝集されたものに他ならない、と理解できる。したがって、物、あるいは対象の実在は、そもそもわれわれに対立するものではなく、思考の規則性によって、常に同じ仕方で感覚素材が結び合わされたものであり、このような思考の本質を通して、実体的統一を獲得したものである。このように、アードラーは、物の実体的仮象が認識主観の独自なる内的統一の反射にすぎないと、主張する。世界は批判的にとらえれば、その実在性においては、「意識に与えられたものの集合の、思考規則の一大体系の下でなされる加工」に他ならないのであり、このような認識をおこなったことが、目的論的精神科学の認識批判の功績である。⁽³³⁾

これとは反対に、アードラーがもっとも決定的に拒否するのが、以下の見解である。

すなわち、「この思考の規則性は思考に対するカノンとして把握することが可能であり、したがって、思考に対して当為を意味する」という見解、そして、「すでに真として認識されたものの承認と偽なるものの拒否だけではなく、真と偽との区別自体が、このような当為に還元される」という見解である。⁽³⁴⁾

アードラーは、精神科学の目的論的方法についての認識批判的究明においては、「思考の規則性」が思考にとって当為とみなされ、その結果、科学的真理の成立そのものも当為として要請されていることを、批判する。アードラーにとって、科学的真理のアプリオリな条件である「思考の規則性」は、カント批判哲学にしたがう限り、真なるものを承認し、偽なるものを拒否すべしという当為へ、けっして還元できるようなものではない。それが新カント派の思想家たちに可能だったのは、彼らがカントからのフィヒテ的逸脱をおこなったからである。

カントの批判哲学は、人間の自然経験について批判的考察をおこなうことによって、直観の諸形式と悟性の諸概念こそが自然経験を成り立たせると、論じた。思考はその規則性、すなわち「そう考えざるを得ない」という「論理的な〈ざるを得ない〉」の必然性を通して、自然認識を科学的真理へと導く。このことによって、それまで自然科学の論拠と思われていた客観的世界の超越的実在は、その実体的仮象を剥ぎ取られる。しかし、それは、ヴィンデルバントやリッカートのように、自然科学の成立根拠の消滅を意味するのではない。むしろ、カントの批判哲学によって、客観的存在が真に根拠づけられる、とアードラーは彼らに反論するのである。

さらに、このような客観的世界の実体的仮象の解消は、この実体的仮象を実体そのものと信じて疑わない主観性の解消と相即的である。つ

まり、それらは同一なる批判的プロセスの二つの側面をなす。実体としての物の存在に対応する主観とは、個別自我意識に他ならない。批判的プロセスは、この個別自我意識の実体的仮象を超越論的な意識一般へと解消する。科学的認識を可能とするのが「思考の規則性」だとすれば、この思考の主体、すなわち、思考する意識とは、超越論的な意識一般なのである。「批判主義」は、「経験的自我の孤立的仮象」を「超越論的一社会的として認識された、意識一般への関係」に解消する。⁽³⁵⁾しかも、このような「認識批判的な考え方」は、「マルクス主義から生じた社会理論」にとって重要な意味をもつものであった。アードラーは、次のように強調する。

「この（マルクスの一筆者）思考もまた、決定的な点においては、すなわち、根本的には完全に知性的な、意識の規則性によって根拠づけられた、物概念の本質という点においては、認識論の批判的結論と一致する。」⁽³⁶⁾

こうして、アードラーは、『因果性と目的論』において、「超越論的一社会的なるもの」の概念にたどり着き、カントの超越論的認識批判論とマルクスの社会理論を連結させる。アードラーは、カントの批判哲学における経験的自我の実体的仮象批判を通して、マルクスの「社会化されている人間」概念の深化をおこない、それを基礎にして、「自然認識の方法に即して構成された科学概念」をもって「精神的—社会的な生活」にアプローチし得る社会科学として、マルクスの理論を発展させようとする。このような社会科学こそが、目的論的な精神科学、とりわけ、マルクス唯物史観批判を核心にもつシュタムラー的目的科学を批判的に乗り越えるものだった。

注

- (1) 『因果性と目的論』が掲載された『マルクス研究 (Marx-Studien)』は、マルクス主義理論を普遍

的な学問進歩の構成部分として論じるために、アードラーがカール・レンナー (Karl Renner)、ルドルフ・ヒルファディング (Rudolf Hilferding) とともに編集・刊行した雑誌であり、そのタイトルは、『カント研究 (Kant-Studien)』をモデルにして命名された。(Vgl. Christian Möckel, *Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft*, Peter Lang GmbH, 1993, S. 49.)

- (2) Max Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, Separatdruck aus den *Marx-Studien*, I. Band, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand, 1904, S. 43. 福田次郎訳『マルキシズム方法論』改造文庫, 1932年, 68ページ。以下, 邦訳は適宜変更をおこなっている。アードラーが『マルクス研究』第一巻に『因果性と目的論』を発表した1904年には, M. ヴェーバーの「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)も発表されている。この「創造の新しい局面」でなされたヴェーバーの学問的営為について, 妻マリアンネは, 以下のように記している。「ウェーバーの当面向した論理的=認識論的な中心問題は, デイルタイ, ヴィンデルバント, ジンメル, ハイน์リヒ・リッカーに導かれて当時の大抵の哲学者論理学者が従事した, 自然科学といわゆる精神科学との大規模な対決であった。」(Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, 3. Auflage, J. C. B. Mohr, 1984, S. 323. 大久保和郎訳『マックス・ウェーバー I』みすず書房, 1978年, 245ページ。), 「学問のプロセスというものをあきらかにするために彼はデイルタイ, ヴィンデルバント, ジンメル, ミュンスタベルク, ゴットル, フォン・クリース, エドゥアルト・マイアー, シュタムラーその他の論文を彼の論究の領域に持ちこんだ。」(Ebd., S. 324. 邦訳, 246ページ。)ここから分かるように, アードラーが挙げた目的論的な精神科学の主張者たちの思想は, ヴェーバーの学問的営為の思想的背景でもあった。ヴェーバーは、「客観性」論文ですでにシュタムラーを取り上げ, その目的論的方法を厳しく批判した。「われわれの意味における文化科学的認識は, 実在の構成部分のうち, われわれが文化意義を付与する事象と……なんらかの関係をもつ部分だけを取り上げるかぎり, 「主観的」な前提と結びつけられている。それにもかかわら

ず, 文化科学的認識は, 質的な性格をそなえ, 個性的で重要な自然事象の認識とまったく同じ意味で, 純然たる因果認識であることにもとより変わりはない。形式的-法学的思考が文化科学の領域に紛れ込んだために生じた, さまざまな混乱に加えて, わけても最近, 「唯物史観」を, 一連の才気走った詭弁によって原理的に「論駁」しようという企てが登場した。それによれば, 経済生活はすべて, 法ないし慣習律によって規制される形態で営まれざるをえないから, すべての経済「発展」も, 新しい法形式の創造に向かう努力という形態を取らざるをえず, したがって, もっぱら慣習倫理上の格率から理解され, また, この理由からして, あらゆる「自然的」発展とは本質上異なっているという。それゆえ, 経済発展の認識は, 「目的論的」な性格をそなえている, ということになる。ここで, 「発展」という多義的な概念の社会科学にたいする意義, また論理的にはそれに劣らず多義的な「目的論的なもの」という概念を, 詳細に論じようとは思わない。ただ, この企てにたいしては, いずれにせよ, 経済発展の認識が, 当の見解が前提としているような, そうした意味で「目的論的」である必要は毛頭ないということだけは, ここで確言しておこう。……(中略)……歴史的実在の因果的理解という地道な仕事を, なにかとるに足りないこととして侮っている人は, そうした仕事をしなくともよい, 一だが, それを, なんらかの「目的論」によって置き換えることは不可能である。「目的」とは, われわれの考察にとっては, ある行為の原因となる, ある結果の表象である。ある有意義な結果に寄与する, あるいは寄与しうるあらゆる原因とともに, われわれは, この[目的として表象される行為]原因をも考慮する。そして, そうした原因の特殊な意義は, もっぱら, われわれが人間の行為を, たんに[外側から観察して]確証するばかりでなく, [行為者自身によって主観的に抱かれた意味を]理解することができ, また理解しようと欲する, という事情にもとづいている。」(Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4. Auflage, 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, 96-8ページ。)

- (3) Ebd., S. 5. 邦訳, 11-2 ページ。
- (4) Ebd., S. 93. 邦訳, 144 ページ。
- (5) Ebd., S. 13. 邦訳, 23 ページ。
- (6) Vgl. ebd., S. 43ff. 邦訳, 69-72 ページ, 参照。
アードラーは、自然科学は普遍的なものを指向するという認識を明示したのとして、ヴィンデルバントの「歴史と自然科学」から、以下の引用をおこなっている。「その(自然認識の一筆者)出発点がいかに直観的であろうとも—その認識目標は理論であり、……運動の諸法則の数学的定式化である。それは……すべての生起の上に支配する法則的必然性の認識に向かって努力する。それは感覚の彩られた世界から、構成諸要素からなる一体系を作り出す。……知覚に対する思考の勝利。……その求めるものは、……変化の不変の形式である。」(Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft, in Präludien*, Zweiter Band, 7. und 8. Auflage, J. C. B. Mohr, 1921, S. 151f. 篠田英雄訳『歴史と自然科学』岩波文庫, 2002 年, 25-6 ページ。訳は変更。)
- (7) Vgl. ebd., S. 46f. 邦訳, 73 ページ, 参照。
- (8) Ebd., S. 48. 邦訳, 76 ページ。
- (9) Ebd., S. 48. 邦訳, 76 ページ。
- (10) Ebd., S. 50. 邦訳, 79 ページ。
- (11) Ebd., S. 53. 邦訳, 83 ページ。
- (12) Ebd., S. 53. 邦訳, 83-4 ページ。
- (13) Ebd., S. 66. 邦訳, 103 ページ。
- (14) Ebd., S. 67. 邦訳, 103 ページ。
- (15) Ebd., S. 68. 邦訳, 105 ページ。
- (16) アードラーは、ヴィンデルバントの一文を援用している。「可能なる諸判断のうちのあるものは真理を有し、これに反して、他のあるものは真理を有さないという前提の下で、諸科学は、肯定されるものの全範囲を確定しようと努め、そして、この目的のために、誤った方法で肯定されるおそれのあるものを、明確なる論拠づけをもって否定しようと努める。したがって、科学は、認識の領域において、絶えず肯定と否定、承認と否認を遂行する……」。(W. Windelband, *Was ist Philosophie?*, in *Präludien*, Erster Band, S. 34.)
- (17) Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Zweite Hälfte, J. C. B. Mohr, 1902, S. 664.
- (18) M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, S. 69. 邦訳, 106-7 ページ。
- (19) Vgl. ebd., S. 69. 邦訳, 107 ページ, 参照。
- (20) W. Windelband, *Was ist Philosophie?*, S. 39.
- (21) Vgl. M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, S. 71. 邦訳, 109 ページ, 参照。
- (22) Ebd. S. 71. 邦訳, 109 ページ。
- (23) H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Zweite Hälfte, S. 681.
- (24) M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, S. 76f. 邦訳, 118-9 ページ。
- (25) Ebd., S. 78. 邦訳, 120 ページ。
- (26) Ebd., S. 78. 邦訳, 121 ページ。
- (27) W. Windelband, Immanuel Kant, in *Präludien*, Erster Band, S. 134f.
- (28) Vgl. M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, S. 80. 邦訳, 123-4 ページ, 参照。
- (29) Ebd., S. 80f. 邦訳, 124 ページ。
- (30) Ebd., S. 80. 邦訳, 124 ページ。
- (31) Ebd., S. 82. 邦訳, 127 ページ。ヴィンデルバントは、「批判的方法か発生的方法か?」(1883 年)において、「初めてフィヒテによって批判哲学に導入された目的論的連関の原理」と、表現している。(W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, in *Präludien*, Zweiter Band, S. 125.)アードラーがここで念頭に置いているのは、「批判的方法か発生的方法か?」の以下の箇所である。「フィヒテの不朽の偉大さと、そして同時にその歴史的作作用は、彼が批判的方法のこの目的論的性格を明確に認識し、そして哲学の課題を、(目的論的意味において)必然的な理性の振る舞いの体系を打ち立てることであると定めたということ、このことに存する。」(Ebd., S. 126.)なお、ヴィンデルバントは、1890 年 1 月 27 日に、「フィヒテのドイツ国家イデー(Fichte's Idee des deutschen Staates)」という論題の講演をおこなった。
- (32) Vgl. ebd., S. 82. 邦訳, 127 ページ, 参照。リッカーは、戦間期に、以下のようなフィヒテに関する論考を発表している。「フィヒテ社会主義の哲学的基礎(Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus)」(1922 年),「学としての理想主義的政治(Über idealistische Politik als

Wissenschaft)」(1925年)。「フィヒテの政治の普遍的基礎 (Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes)」(1938年)。「フィヒテ社会主義の哲学的基礎」において、リッカートは、次のように、フィヒテ評価をおこなった。フィヒテは、カントの「純粹自我の自由」を乗り越えて、「自律的な、自己立法的な活動性」を通して世界を「自由で道徳的に理性的なものとして」産出する「自律的な事行 (Tathandlung)」を導き出した。そして、このような意味での自律的主体がその実現をめざすのが、「自由への感性文化」である。文化とは、「われわれの純粹な理性的自己ではないものすべてからの独立」という意味での「完全なる自由」の目的のために、われわれの一切の力を実行することである。「われわれのうちにあつて、われわれを感性的存在たらしめているすべてのもの」は、この「完全なる自由」

という目的のための手段であり得るのみである。このように、感性的なものが「有能な奉仕者」として「あらゆる方法で形成され、無限に高められる」ということが、「自由への感性文化」であり、フィヒテは、これを「人間の、唯一可能な究極目標」だとみなした。(Vgl. H. Rickert, Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus, in *Logos*, Bd. 11, J. C. B. Mohr, 1922, S. 153ff.) なお、リッカートのフィヒテ論については、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』御茶ノ水書房, 1983年, 所収。)の459ページ以下を参照されたい。

(33) Vgl. ebd., S. 96f. 邦訳, 148-9ページ, 参照。

(34) Ebd., S. 98. 邦訳, 152ページ。

(35) Ebd., S. 94. 邦訳, 145-6ページ。

(36) Ebd., S. 99. 邦訳, 153ページ。