

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(3)

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 (以上, 第17巻第1号に掲載)
- VIII. 新たな論究に向けて
- IX. アードラーのカント理解—理論哲学をめぐる—
- X. アードラーのカント理解—実践哲学をめぐる—

VIII. 新たな論究に向けて

19世紀後半期以降のドイツでは、資本主義的工業化の進展と科学技術の発展、ヘーゲル主義的形而上学の地盤沈下と自然科学的唯物論の高揚、そして唯物史観に立脚するマルクス主義の台頭という新たな時代状況が出現した。このような新たな時代の登場を背景にして、「カントに還れ」の標語に端的に表現されるカント再発見の思想潮流が姿を現した。そして、この潮流の中から、新たな時代が突きつける課題に対峙可能な思想としてカント哲学を構築し直すという思想方向が現れ出た。この新カント派と呼ばれる思想方向を担ったのは、H. コーエン (Hermann Cohen, 1842-1918) を創始者とするマールブルク学派と、W. ヴィンデルバン (Wilhelm Windelband, 1848-1915) と H. リッカー (Heinrich Rickert, 1863-1936) 等によって代表される西南ドイツ(バーデン)学派であった。

コーエンは、『カントの経験理論 (*Kants Theorie der Erfahrung*)』(1871年), 『純粹認識の論理学 (*Logik der reinen Erkenntnis*)』(1902年), 『純粹意志の倫理学 (*Ethik des reinen Willens*)』(1904年)等を発表し、根拠づけるという純粹思惟の根源的作用を基軸にして、物自体と現象界、内容と形式といった、カント哲学の二元論を乗り越える試みをおこなうと共に、カント倫理学を適用して、人格の物格化こそ資本主義社会の根本矛盾であると主張した。そして、コーエンは、この根本矛盾の克服をめざして、倫理としての社会主義を提唱した。

一方、西南ドイツ学派の哲学者たちは、真、善、美などの超越的価値の当為的妥当を根拠づける価値哲学の創造へ向かい、さらには、この価値哲学にもとづいて、人間の精神的生活を対象とする新たな科学を打ち立てようとした。ヴィンデルバントの「歴史と自然科学 (*Geschichte und Naturwissenschaft*)」(1894年)とリッカーの『自然科学的概念構成の限

界 (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*)』(1896-1902年)には、こうした学的試みが明確に表現されている。⁽¹⁾

1896年、マールブルク学派に属する法哲学者、R.シュタムラー (Rudolf Stammler, 1856-1938)によって、マルクス主義批判の書『唯物史観による経済と法 (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*)』が出版された。M.アードラー (Max Adler, 1873-1937)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」を破り、「唯物史観との取り組み」を正面からおこなおうと努めると共に、社会科学の領域に「純粋な認識批判的研究」を導入した。『経済と法』は、E.ベルンシュタインの修正主義思想などに大きな影響を与えた。M.ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920)も、1904年に発表した「客観性」論文で、この書に批判的言及をおこなったし、さらには、1906年にこの書の第二(改訂)版が刊行されると、それに対する批判論文「R.シュタムラーにおける唯物史観の「克服」」を執筆した。

このように反響を呼んだ『経済と法』で、シュタムラーは、自然存在を対象とする存在科学としての自然科学の因果法則的方法では人間の精神的な社会生活はとらえられないと主張し、社会生活を対象とする目的科学を論拠づけようと試みた。このようなシュタムラーの科学観は、彼独自の社会のとらえ方に支えられていた。すなわち、シュタムラーによれば、社会を自然から区別するメルクマールとは、「外的な規制」であり、しかも、この「外的な規制」の本質は、社会目的(人間の共同的生活の正しき秩序)の規範化とそれを達成すべしという命令にあった。したがって、社会生活を対象とする科学は、「外的な規制」をとおして達成されるべき共同的生活の正しき目的に導かれて、目的論的概念構成をおこなわなければ、社会を真にとら

えることができないのである。さらに、シュタムラーは、この人間の共同的生活の正しき目的、「社会生活の、無制約的な究極目的」として、「自由に意欲する人間の共同体」というイデアを掲げた。⁽²⁾そして、このような社会理想主義の提唱は、唯物史観は「社会的唯物論」であるという、彼の唯物史観批判と相即的になされた。

新カント派を担ったもう一方の学派である西南ドイツ学派の哲学者たち、すなわち、ヴィンデルバントとリッカートもまた、その価値哲学を基礎にして、自然科学的方法の限界を論じた。ヴィンデルバントとリッカートは、存在と当為(価値)のカント的二元論を、当為による存在の規定という方向で揚棄しようとした。彼らにとっての中心的問いは、いかにして普遍的価値の妥当は可能かであり、これに答えるために、彼らは価値妥当の哲学を構築した。

このような根本認識からすれば、人間の意識の外部にこれを超越して客観的存在が実在すること、そして、この存在を意識が鏡のごとく正確に映し出すところに真理が成り立つということ、こうしたことは認められないことであった。むしろ、真理は意識、すなわち、思考作用そのものに求められなければならない。ヴィンデルバントは、真理認識をこのように転換したものでこそ、カントの批判的方法である、と強調した。ここからさらに進んで、ヴィンデルバントは、意識がその思考作用をとおしてある命題を真理としてとらえることは、この命題の真理妥当を請求することに他ならない、と主張した。こうして、真理判断は妥当請求という、すなわち「承認か拒否か」という実践の場へ引き下ろされた。

リッカートにおいても、こうした真理についての把握の仕方は受け継がれた。リッカートにとっては、真理とは、「自由にそして自律的に価値を承認する、義務意識的な、意欲する主体」⁽³⁾が正しきものとして承認されるべきと要

求する判断に他ならない。このことは真理価値だけではなく、善、美などの価値にも当てはまる。人間は意欲する主体として自分たちが共同に意欲する価値の実現をめざす。この価値は普遍的に承認されるべきものとしてすべての人々に要求される、そのような価値である。リッカートにとって、社会生活とは、絶対的妥当を人々に求める諸価値—文化価値—を人々が共同の事柄として実現することなのである。このような意味をこめて、リッカートは、社会を「人間的文化生活」と名づけた。社会の本質がこのようなものであれば、社会は自然科学的概念構成によってはとらえられない。

こうして、リッカートは、社会生活をとらえるための新たな科学として文化科学を確立するのである。それは、「人間的文化生活」を導く当為的価値による「価値関係づけ」という目的論的方法によって、社会事象の意味理解を試みる。しかも、このような科学の論拠づけからは、自然科学の前提条件である価値関係の捨象もまた評価主体による一つの評価であるという結論が導き出されるのであり、リッカートにおいて、自然科学はその基盤を揺るがされた。さらには、リッカートは、フィヒテ的立場に依拠して、当為としての「人間的文化生活」の実現のためには社会主義的政策が不可欠であると論じた。

このような新カント派の思想的営みは、学問的世界を超えて、マルクス主義の陣営にも知的刺激を与えた。オーストロ・マルクス主義と呼ばれるマルクス主義思想の担い手たちに、カント哲学と、そしてマッハ哲学の影響を読み取ることが可能であり、その中でももっとも強くカント哲学の影響を受けた思想家が、M. アードラーであった。⁽⁴⁾

アードラーがカント哲学の影響を受けたのはギムナジウム時代であったが、その後、カント哲学の研究を完成させる前に、アードラーはマ

ルクスを知り、その時からアードラーの中でカントとマルクスとの取り組みが結び合わされた。アードラーのマルクス理解はカントをもって深められ、逆に、カント理解がマルクスをもって深められた。⁽⁵⁾

アードラーは、マルクスの学問的業績を人類の知的伝統においてカントと並んで普遍的意義を有するものだとみなした。アードラーによれば、カントは形而上学と経験論に対する両面批判をとおして、人間の自然経験についての全体的把握をおこない、自然存在の客観的、普遍妥当的認識を論拠づけた。これを可能にしたカント独自の認識批判的方法が超越論的方法であった。マルクスは、人間の社会存在の全体的把握をめざす社会科学を構想した。しかも、この構想には、人間の社会経験の可能性の条件についての批判的反省が内包されていた、とアードラーは強調する。そして、この社会経験の可能性の条件についての批判的反省こそ、マルクスをカントに連結する契機であった。なぜなら、カントの超越論的方法は、自然経験の可能性の条件についての批判的考察に他ならなかったからである。こうして、アードラーは、カントの自然認識の超越論的方法をもって社会認識の超越論的方法を強化し、それを根拠にして、マルクスによって着手された社会存在の科学の確立を完成させようとする。このようなアードラーの思想的営みは、新カント派の思想、特にシュタムラーの思想に対して批判的に対決すること、そして、それと同時に、典型的にはシュタムラーが批判的とした客観主義的な機械論的唯物史観からマルクス主義を脱却させることを意図していた。アードラーのマルクス主義が、K. カウツキーによって代表されるような客観主義的、ないしは社会自然主義的なマルクス理解とは大きく異なるものであったことは、明らかである。⁽⁶⁾

「カントとマルクスという二つの偉大な思考

方向」を同時に体験できたことから始まった、社会存在の科学としてのマルクス主義をカントをもって彫琢するという、アードラーの思想的試みが結実するのは、1904年にアードラーが他のオーストロ・マルクス主義者たちと共に刊行した『マルクス研究 (Marx-Studien)』第一巻に発表された『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)』においてであった。この長大な論考は、自然経験の可能性の条件を問い、そこから、自然存在の客観的、普遍妥当的認識を論拠づけたのが、カントの認識批判論であり、社会存在の認識と科学も、それが真に社会存在を定立し、客観的に認識し得るものであるためには、このカントの試みに立脚しなければならない、と主張した。そして、アードラーにとっては、そのような社会存在の科学であり得たのは、唯一マルクスの社会科学だけであった。

以上のことを基本的前提にして、以下では、アードラーがそもそもカントをどのように理解したのかを、明らかにしたい。アードラーにおいては、社会存在の科学としてのマルクスの社会科学とカント批判哲学とは共振し合うものであった。それを支えたアードラーのカント批判哲学理解とはどのようなものであったのか、これが論究課題である。

Ⅸ. アードラーのカント理解—理論哲学をめぐって—

アードラーが『マルクス研究』第一巻に『科学をめぐる論争における因果性と目的論』を世に出した1904年は、カント没後100年にあたり、アードラーは「イマヌエル・カント追想」という表題の講演をおこない、カント批判哲学が持つ普遍的価値を称揚している。ここでは、これを対象にして、アードラーのカント理解を

示したい。

「カント追想」は「人格と持続」と題された第一節から始まっている。そこには人間の本质についてのアードラー自身の考えが投影されている。

カントという人格をとおして生成した精神的創造物が持続的生命を有し、創造者の人格から遠く離れて、「見渡しがたく多様な精神と心情」に働きかけている。このことをどう理解したらよいのか。こうアードラーは問いかけ、人格と非人格的なものとの深遠な弁証法を明るみに出す。この「多様な精神と心情」に働きかけているのは、歴史的意味における人格ではなく、「人間精神一般の活動」に他ならない。⁽⁷⁾すべての人格は「人間精神一般の活動」の具体的な場としてそもそもの初めからこの「人間精神一般」において関連づけられている。人格においてなされる精神的創造はこのような意味を持つのであり、それだからこそ、「すべての思考する存在の直接の精神的所有物」⁽⁸⁾として感受されるのである。人間精神は、自我の形式においてしか生きることができない。だからそれは人格の刻印を受ける。しかし、人格をとおして創造されたものは、非人格的なもの、客観的なものとして、「多数者の精神そのものの所有物」⁽⁹⁾となる。アードラーによれば、このような弁証法的関係をわれわれに教示した人物こそが、カントだった。カントは、自我とは「そこにおいて意識一般が可能となるところの必然的形式以外の何ものでもない」と、われわれに説いた。⁽¹⁰⁾そして、アードラーは、まさしくここには、知的洞察や芸術的創造と受容は人格を媒介にしてみ可能となるのであるが、しかし、それらがもはや個人的なるものではなく、全人類的なるものであるのは、いかにしてなのか、このことが示唆されている、ととらえるのである。人間の営為は人格を介してなされる、けれどもこの人間の営為は各人の思考や感情ではなく、すべて

の人間を包括する意識の思考と感情であり、この意味で非人格的なものである。

自我と「意識一般」、人格と非人格的なものについての問いこそが、アードラーがカント批判哲学の核心として見出したものであり、アードラーは、さらに進んで、この問いをとおしてカントが個人的なるものと社会的なるものへの洞察をおこなったのだと、主張する。

以上のような基本認識に立って、アードラーは、まずカントの理論哲学を取り上げ、その中心問題が「私は何を知ることができるのか」である、とみなす。そして、アードラーによれば、この問題は形而上学への関心を必然的に呼び起こす。なぜなら、科学を含めた人間の知は、人間の目的と分かちがたく結びついていて、この人間の目的は、「人間の現存全体」へ向かう考察をとおしてわれわれに与えられるのであり、そして、このような考察こそが形而上学の本務であるからである。つまり、「何を知ることができるのか」という知への批判的問いは、「学としての形而上学はいかにして可能なのか」という問いとなるのである。⁽¹¹⁾

形而上学は、「一切の経験なしにただ純粋概念上の究明をとおして認識を獲得することを望む思考方向からなる、真なる、あるいは憶測的な認識」⁽¹²⁾である。したがって、それは、「諸概念の論理的な帰結と諸概念の結合」⁽¹³⁾によって支えられている。これに対して、経験においては、たとえば、場所が環境を、時間が過去を、作用が原因を必要とするように、思考は「制約されたもの」にしか関わらない。しかし、思考と精神は、その完全さを求めて、これら「制約されたもの」の諸条件の総体をとらえ、「無制約なもの」へと進んでいかざるを得ない。これが精神の形而上学的営みであり、これを支えるのが人間の理性的能力である。人間理性は、自己自身の論理にしたがって、必然的に経験から生じる原理によっては答えることができない

問題、つまり、「一般的なる人間理性の本性から人間理性に対して生じてくるような問題」へとつき進む。⁽¹⁴⁾

こうして、理性は「無制約性」を本質とする純粋概念を形成することになる。「空間の無限性」、「永遠の持続」、「第一原因と第一原動力としての神」、「究極の存在としての実体」、「不死の魂」、「自発性と自己決定としての自由」などの概念がそうである。今や、これらの純粋概念からなる一つの世界が、「われわれの経験的な現存」を超えてその上に構築されるのである。アードラーは、このようにカントが理性の活動をとらえると同時にそこに潜む矛盾を認識していた、と強調する。その純粋概念による理性の論理の自己展開には、純粋概念の構築物の実体化という陥穽が伏在している。そして、この実体化と共に、理性の思考が理性自身に背反し、理性を打ち砕くという事態が生じる。「純粋理性の二律背反」とも言うべきこの事態こそ、カント以前のすべての形而上学が認識できなかったものであり、それゆえに、これまでなされてきた形而上学的努力は無益に終わったのである。形而上学が陥った迷路から形而上学を救い出し、正しい道に導くこと、このことこそが時代によってカントにつきつけられたテーマであった。そして、形而上学に正しい道を示す羅針盤が「純粋理性批判」という試みであった。

理性をディレンマに導き入れたのは、理性の純粋概念の使用だったのであるから、この純粋概念を批判することが必要となる。純粋理性批判とは、「すべての経験を超越しているがゆえに最高の認識を所有していると盲信している」⁽¹⁵⁾純粋理性に対しておこなわれる批判である。しかも、「究極の、もっとも確実な真理」は純粋理性によってのみとらえられ得ると信じられていたのだから、純粋理性への批判は、「そもそも確実なるものを知ることはいかにして成功し得るのか」、「一切の知識は何をもって始ま

るのか]、「いかにして経験は可能なのか」を問わなければならないのである。

以上のように、アードラーは「純粹理性批判」という試みが持つ意味を明らかにし、それに続いて、この試みを再構成していく。アードラーがまず初めに取り上げるのは、「アプリアリな総合判断」であり、アードラーは、なぜカントがアプリアリな総合判断を「純粹理性批判」の起点にすえたのかについて論究する。

アプリアリな総合判断は、たとえば「全体はその部分よりも大きい」、「原因がなければ変化はない」というような命題に示されているように、「ただちに普遍的に妥当するがゆえに、その内容を経験からは獲得できないもの」⁽¹⁶⁾であり、したがって、内容的真理を意味するものではない。内容的真理についての命題においては、諸物の特性や関係についての何がしかの認識が表明されるのに対して、アプリアリな総合判断は、諸物の内容については何も表明しない。それは「一定の経験事象に具体化されている思考の形式」なのである。さらに別の表現を用いれば、それは「すべての経験の形式が具体化したもの」、「経験を単に形式的に先取りするもの」である。⁽¹⁷⁾アードラーによれば、カント的批判は、このようなアプリアリな総合判断の性質をまず初めに強調することによって、思考の確実さの根拠は思考の内容ではなく、思考の形式にこそあるということを明示したのである。こうして、アードラーは、思考の内容的真理を可能とする条件である思考の形式そのものへと向かい、そこにおいて真理を根拠づけようとする、このことが「純粹理性批判」の新たな立場だと論じる。

思考の認識活動はつねに内容の多様性を伴う。しかし、この新たな立場に立つ時、思考がこれらの内容をとらえる形式へと視線が転じられる。この「意識活動の普遍の形式的法則性」⁽¹⁸⁾という地点で初めて、思考は「それ自身の存立

の条件」と向き合うことができる。これがカントにおける「精神の世界転回」であり、ここにおいて、「精神は、他のすべての時代が真理として主張したものの一切の絶え間なき変化から、すべての時代のすべての真理をそもそも可能にするものへと目を転じるのである。」⁽¹⁹⁾各時代がその時にある内容を真理だと認めることを可能にするものは一体何なのか、これが問われるのである。そして、このような「精神の世界転回」と共に、初発に立てられた「私は何を知ることができるのか」という問いは、カントによって、それまでの形而上学とはまったく異なる答えを与えられることになる。すなわち、この問いは、真理の究極的内容とは何なのかという独断的な問いから、「いかに知識一般は可能なのか」、「いかなる所、いかなる時においても考えることができる真理は、いかにして可能であるか」⁽²⁰⁾という批判的問いとなる。探究の対象はもはや内容的真理ではなく、「思考それ自身の形式的法則性」なのである。

思考の活動は人格においてなされ、その内容は人格的に形成される。しかし、このようになされる思考のすべてがその形式においては合致し、この意味で非人格的なものである。アードラーは、この非人格的な思考形式への転回こそが、カントの教えの生命力の源だとみなす。批判的方法をとおして、「われわれの精神的存在とその活動の法則性」が、明確に認識されることになる。カントの批判的研究は、「人間の認識一般の不変なる形式」へ迫るのであり、そのことによって、われわれの精神活動の一切が、思考する意識一般の形式のうちに関連づけられるのである。

このような思考の形式への、したがって思考そのものへの批判的転回は、物と存在からの思考の乖離を意味するのではなく、逆に、思考が本当の意味でその世界を獲得することなのである。このことが転回の客観的側面である。今や

世界は思考の所産として定立されるのであり、これまで二分されていた思考と存在がその溝渠を超えて、架橋可能となる。ここにおいて問われるのは、精神が物に到達する際の「認識諸様式」である。カントは、この「認識諸様式」を明らかにするという課題に取り組む新たな研究方法を構築する。それは、「物そのものへ向かうのではなく、物についての普遍妥当な術語を言明できるような認識様式」⁽²¹⁾とはどのようなものなのかを、確定しようとする。アードラーは、これがカントの言う「超越論的方法」に他ならない、と主張する。「超越論的方法は、この認識様式そのものを、そこで可能なすべての物を前にして考察するのであるから、ある意味では物を超えていく。」⁽²²⁾しかし、そうであるからといって、これを「超越的」というように誤解してはならない。「超越論的方法は、批判を貫徹し、われわれの意識の形式的性質を解明するための方法である。」⁽²³⁾

以上のように、アードラーは、カントの「純粹理性批判」を導いた「超越論的方法」の本質を示した。そして、アードラーは、この「超越論的方法」とおしてカントがいかにか「認識諸様式」を論理構成したのかという、言わばカント理論哲学の核心をなす問題へと迫る。「物から物の認識様式への精神の方向転換」である「超越論的研究」によって、感性的直観から悟性的認識へと至る「認識様式」の展開の論理が明らかにされるのである。

超越論的方法の出発点は、意識形式を受け取る素材、すなわち「感覚質料」である。これが所与のものをなす。しかし、この感覚質料の所与性は、意識以前に意識から独立して与えられているという意味ではない。質料の質的性質と意識形式とは現実には分離して現れることは決してできないのであり、超越論的方法は、認識諸様式を獲得することをめざして、これらを抽象によって分離しなければならないのである。

「超越論的方法の出発点をなす所与性とは、経験の内容はその諸形式と同じようにはアプリアリに表すことがきかないということ、したがって、経験が成立するためには、その内容はまさしく与えられねばならないということ、このことを意味するにすぎない。」⁽²⁴⁾

アードラーは、カントにおける経験の所与、感覚質料について、それは「経験の、それ自体として存在する物的な残余であって、意識そのものの形式から独立して存在しており、意識の諸形式によってとらえられるだけである」というように誤解してはならない、と注記して強調する。⁽²⁵⁾このような誤解に潜む實在論的二元論は、超越論的ではなく、超越的なものである。アードラーによれば、「この経験の所与が意味するのは、意識の諸形式はそもその初めから感覚にしたがって色づけされるという仕方でのみ作用するということ」⁽²⁶⁾に他ならない。意識はその形式においてつねに同時に質的に規定されているのであり、感覚質料は「意識そのものの現存の質的様式」である。このことをアードラーは、「意識の諸形式は意識の主観的極であり、感覚質料はその客観的極である。」⁽²⁷⁾と言いつづけている。

以上のような意識の形式とその質的内容との超越論的關係の中で所与性の意味が正しく理解されるならば、感覚質料なるものがすでに「独特の秩序」の下にあることが了解される。「感覚の構成要素すべてが、他の諸要素と関連づけられて、これらに対して同時的な関係にあるか、先行的な関係にあるか、後続的な関係にあるかのどれかの関係にあり、そして、それ自身何がしかの時間的持続を受容している。さらには、一切の感覚複合物のどれもが、どこかある所に固定されて現れる。」⁽²⁸⁾すなわち、所与の感覚質料は、時間的規定と空間的規定にしたがって秩序づけられて、われわれに対して出現するのである。しかし、この秩序づけは、色や

音等の所与の質的性質に起因するものではない。質料の時間的、空間的規定は、質料の性質そのものからは出現しないがゆえに、それは唯一、認識自身の本性からしか生じない。「空間と時間は、われわれの認識の形式であり」、すべての認識素材が把握されるための「特別の認識様式」である。このようにして、カントは、空間と時間を形式とする認識様式を導き出したのであり、カントはそれを直観、あるいは感性と呼んだのである。

感性的直観という認識様式は、おのずからさらなる認識様式へと至る。空間と時間はどうしても直観の条件にすぎず、したがって、空間的規定と時間的規定のみによっては、個々の所与の集まりが統合されて、一つの全体になることはできない。たとえば、空間における単なる線について、われわれが一本の線という認識をおこない得るためには、感性的直観によって与えられた表象の多様性が統一へと結合されなければならない。この合成の行為によって成立する「統一への結合」は、直観とは決して分離することができないものだが、しかし直観の単なる条件のうちには存在し得ないものである。それは、「そもそもこのような直観ではなく、概念、すなわち悟性の行為である。」⁽²⁹⁾ こうして、カントの超越論的方法は「第二の認識様式」に辿り着く。「感覚の多様なものを一概念へ合成することは、直観における単なる秩序づけと同様に、認識の根源的機能である。それゆえに、この合成の本源的な方法が存在するだけ、概念も同じだけアприオリに見出されねばならない。」⁽³⁰⁾これが純粹悟性概念、カテゴリーである。

悟性という「第二の認識様式」についてこう論じる時に、同時にアードラーは、感性と悟性を根本的に分離しているとみなすことは、カントについての誤解だと、強調する。アードラーによれば、「カテゴリーは感性と直接に関連しており、それは直観における多様なものが合成

されてあることを発見する方法以外の何ものでもない。」⁽³¹⁾そもそもカント的批判の核心点は、「いかにしてカテゴリーと直観の統合だけから、われわれが経験と呼ぶものが生じるのか」を明らかにし、そして、「概念がただそれ自体として使用されるや、しかしながらただちに、仮象と幻影の王国が立ち上がってくるだろう」ということを示すことであった。⁽³²⁾

以上のように、物の認識様式への方向転換を意味した超越論的アプローチは、いかにして認識において、純粹なる直観諸形式と純粹なる諸カテゴリーの機能をとおして、所与のものが統一へと結合されるのかを明らかにする。この基本的到達地に立って、アードラーは、認識への超越論的アプローチがその完結に達する地点を明るみに出す。時間と空間、そして諸カテゴリーによって成立する質料の多様なものの統一はそのすべてが、唯一意識の中で生起する。この統一のすべてが一つの意識の下に統括されているのであり、この意識が自己自身の行為として統一への合成という作用を有しているのである。「こうして意識性という性格によって、一切の意識行為が一つの統一と直接に関連することになる。それゆえに、カントはこの統一をアприオリな統覚の総合的統一、あるいは自己意識の超越論的な統一と呼ぶのである。」⁽³³⁾こうアードラーは述べる。

この統覚の総合的統一が初めて、所与の諸表象の多様なものについて、「私はこの表象そのものにおいて意識の同一性を表象する」ということを可能にする。「これらの諸々の表象は、……自我の形式の下で、不可分の全体へと注ぎ込んでいき、そこで個別の認識の一切が認識の体系を構成できる」のである。⁽³⁴⁾こうして、アードラーが強調するところによれば、「個々において活動する認識の具体的な行為の一切が、一つの焦点に集められ、そして、この焦点においてそれらは強度を持つ統一的な意識と関連づけ

られて把握されるがゆえに、今や初めて単なる所与からわれわれにとっての所与、すなわち経験が生成するのである。」⁽³⁵⁾

ここにおいて、カントによる純粹理性への批判をとおして提起されているとアードラーが認めた問い、すなわち「一切の知識は何をもって始まるのか」、「いかにして経験一般は可能なのか」は、その解決を見出す。カントにおいては、われわれの経験としての世界は、「われわれの意識の中で共同に作用する認識諸様式」が密接に相互関連し合うことによって、構築されるのである。この事態こそ、精神が「自己自身の所産としての経験」に向かい合うということの超越論的意味に他ならない。したがって、この精神は絶対精神などではない。なぜなら、もしそうであれば、それは超越的なものであるだろうからである。それゆえに、この精神はカントによって「意識一般」と呼ばれたのである。「意識一般」は、個々の個人的認識主体を超えて存在する超越的主体といったものではない。そうではなく、それは「各認識主体における思考の形式規定性」⁽³⁶⁾として、これら認識主体の個別意識をとおして現れるものである。各認識主体がおこなう認識は、そもそもの初めから「意識一般」という形式規定を受け、その思考法則にしたがうのであり、それだからこそ、各認識主体の認識する対象は客観的妥当性という性質を持つことができるのである。

以上のように展開された認識への超越論的アプローチにもとづけば、「経験可能な世界の対象についてのすべての知識」は、「感覚質料が意識によって取り入れられ、統一され、関係づけられるというような方法」⁽³⁷⁾によって、初めて成立することになる。そして、この意識とは究極的には「意識一般」であるのだから、「意識一般」としての意識の思考法則がわれわれの経験とそれについての知を可能にする根本条件をなす。この根源的事態が明らかにされた時、

「私は何を知ることができるのか」という問いに答えることが、ようやく可能となる。アードラーによれば、次の章句こそ、カントがこの問いへの答えを言い表したものである。

「われわれは、諸カテゴリーによることなしには、いかなる対象も思惟することはできない。けれども、われわれは、[カテゴリーという]あの概念に対応する直観によることなしには、思惟されたいかなる対象も認識することはできない。さて、われわれの直観はすべて感性的である。そして、こうした認識は、認識対象が与えられているかぎり、経験的である。経験的認識は、しかし、経験である。したがって、われわれにとっては、もっぱら可能的経験の諸対象についての認識以外には、いかなるアプリアリな認識も可能ではない。」⁽³⁸⁾

そして、アードラーは、カントのアプリアリな認識について、以下のように結論づける。

「カントの哲学は一切の知を経験の上に基礎づける。しかし、すべての経験は概念と直観の一体系を前提にし、しかもこれらの概念と直観はただ経験において見出すことができるのだが、それでも経験から生じるのではない。カントの哲学は、それゆえにこそ、一切の知を経験の上に基礎づけることがいかにして可能なかを、明らかにしようとするのである。このことがカントのアプリアリに他ならない。」⁽³⁹⁾

この時、「学としての形而上学はいかにして可能なのか」という、形而上学への自己批判的な問いは、どのように答えられるのだろうか。アードラーによれば、アプリアリな認識を明らかにするというカントの試みは、同時に、感性的直観は純粹悟性概念から隔絶させては不可能であるが、純粹悟性概念は直観がなくとも使用されるということを示した。直観なしに純粹悟性概念が使用される場合には、物の性質の一切を捨象したまま、物の概念について思考がなされることになる。言い換えれば、思考は、純粹

悟性概念に対して秩序づけるべき内容が存在しなくても、秩序と統一をめざすのである。純粹理性の弁証法の根源は、ここに存する。こうして、神と世界の全体性、魂と不死性がわれわれの認識にとって真の客体であるかのような見せかけが生じる。この理性の背理という事態に対してカントが取った態度について、アードラーは、以下のように述べる。

「しかし、カントはこれらの最高の本質的存在を単なる理念に解消した。カントは、理念とは自己の概念的完成をめざす思考の単なる方向であることを、証明する。したがって、これらの概念はわれわれにとっては現実的認識を意味するものではない。カントにとっては、直観のないところには認識は成立し得ない。」⁽⁴⁰⁾

形而上学への批判的問いに対してカントが与えた答え、それは、「単なる純粹悟性ないしは純粹理性からする物の認識はすべて、単に仮象にすぎず、経験の中のみ真理はある。」というものだった。「神、魂、そして不死性についての学としての形而上学」は仮象でしかない。これに代わる真の「学としての形而上学」は、「経験の純粹諸概念の体系」についての学でなければならない。⁽⁴¹⁾

以上のように、アードラーは、カントの批判的理論哲学を論じた。カントの批判的試みは、教条的な形而上学を破壊し、その囚われの身になっていた人間の意識を、したがって思考を解放することを意味した。この意味で、カントは破壊者であり、解放者であった。そして、アードラーによれば、人間の思考の普遍的解放は未完の課題であり、それゆえに、カントは今日なお、われわれに働きかける存在なのである。

X. アードラーのカント理解—実践哲学をめぐって—

理論哲学と並んでカントの批判哲学の柱をな

した実践哲学は、「カント追想」ではどのようなアードラーによってとらえられたのであろうか。アードラーが実践哲学を考察している部分は、理論哲学のそれと比べて小さく、ここにはカントへのアードラーの関心の性格が示されているだろう。すなわち、シュタムラー、さらには、ベルンシュタイン等を代表者として、「党の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」に抗して、「社会主義に対して厳密なる科学概念を彫琢すること」が、アードラーには重要であり、その基礎となるのが、「カントの認識批判の理論的方向」であった。⁽⁴²⁾したがって、アードラーがカントの実践哲学を論じる時、新カント派における科学（理論）と実践の混同を克服するために、「倫理と実践的評価一般」を「認識と理論的判断」から区別するということが、念頭におかれていた。

アードラーがまず強調するのは、カントは理論哲学から実践哲学に移行する際に首尾一貫性を失ったという否定的見解や、理論へ実践を持ちこむという新カント派の傾向は、理論と実践が「精神生活のまったく異なった本性を持つ」領域であることについての認識の曖昧さに起因しているということである。精神の態度に関わる問いは、理論領域においては「私は何を知ることができるのか」であったが、実践的領域においてはこの問いは、「私は何をなすべきなのか」である。つまり、実践哲学が考察するのは、精神的存在のおこない、意欲、行動である。

カントの実践哲学、すなわち、「実践理性批判」は、「理論理性批判」においてと同じように、超越論的方法を用いる。これをとおして、実践へのアプローチの方向は、その内容からその合法則的な形式へと転向される。「いかなる意欲が善なる意欲なのか、いかなるおこないが正しきおこないなのか」という、普遍妥当な区別をなすための基準は、意欲の内容にあるのではな

い。』⁽⁴³⁾この基準は「意欲自身の性質」から生じる。ここから、アードラーは、認識においての「意識一般」と即応するような「意欲自身の性質」へ言及する。

「認識が、すでに個別的認識主体において、その形式によってすべての認識主体を意識一般へ包括するという性質を持っているのと同じように、意欲もまた本質上すべての意志主体を包括する。すなわち、各々の意欲は、現実生活の中でのその具体的な活動において、数多くの他者の意志活動の網の只中に現れるだけではなく、個別化された自己判断の状態において、人間の意欲一般の行為として以外には現れることができないのである。』⁽⁴⁴⁾

各個人の意欲のアプリオリな条件が「意欲一般」であり、このことをとおして、各個人の意欲はそもそもの初めから、他者の意欲と共に、一つの統一体に関連づけられているのである。しかし、「人間の意欲一般」は、「意識一般」がそうであるのと同じように、個人を超えた超越的存在ではない。それは個人の中にしかなく、個人をとおしてのみ実現され得る。個別の意欲主体がなすおこないがこうした「意欲一般」のおこないである場合には、すなわち、各個別主体の目的が「個人的な意欲としてばかりでなく、万人の意欲として可能であるとみなされる」場合には、個別主体は、その目的が脅威にさらされる危険に陥らないですむ。このような意欲の目的が、正しき目的であり、それを実現するものが善なる行為である。なぜなら、このような意欲の目的だけが、「すでに普遍的意欲として示されている他の意欲」に対立しないからである。このことが「普遍妥当的意志の原理」であり、善悪の区別を真に基礎づけるのである。⁽⁴⁵⁾

この地点でアードラーが強調するのは、カントがこのように普遍妥当性の原理をもって善なる行為を基礎づける時に、実践と理論について

厳格な概念的区別をおこなったということである。この普遍妥当性の原理は意欲のそれであり、認識（思考）のそれとは明確に区別されなければならない。なぜなら、認識の普遍妥当性が意味するのは存在の必然的法則性であるからである。意欲の実践的合法則性はこれと同じような意味において正しき行為が存在するということを語るのではない。そうではなく、それは「何が正しき行為なのか」を示すだけである。

意欲の実践的合法則性は、「正しき行為」の必然的存在を指示するような法則性ではない。したがって、正しき行為はつねに必然的に存在するというものではない。「これとは反対に、現実に生活の中に現れるがままの意志というものは、極めて多様な活動根拠によって決定を受けて存在している。それゆえに、意欲を、意欲自身の合法則性によって、つまり、これら多様な可能なる意志内容の一切の中で唯一正しき意志の型によって、決定するということは、ただ単に当為として、命法として現れることになる。』⁽⁴⁶⁾そして、この当為としての意欲の合法則性の内容が、アードラーによれば、「君の意志の格率[行動方針]が、つねに同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい。』⁽⁴⁷⁾という、カント『実践理性批判』の有名な文である。

このようにして、実践哲学における超越論的方法は、理論哲学における超越論的方法が思考の合法則性として論理的な「ざるを得ない(Müssen)」を指示するのに対して、「なすべし(Sollen)」を指示するのである。意欲の普遍的合法則性は、日々生活の中に現れる意欲の経験的姿に対しては、「君なすべし」をもって向き合う以外には、何もなすことができないのである。⁽⁴⁸⁾

以上のように、アードラーは、カントの批判哲学においては、認識独自の領域と意欲独自の領域、すなわち、人間の理論的態度と実践的態

度とが厳格に区別された、と強調する。アードラーの指摘にしたがえば、このカントのおこなった区別がしっかり認識されると、カントが理論的にはその存在を支持できないとして理論領域から排除した神、自由、不死性の理念を、実践領域に導入したということも、その本当の意味が、明らかとなる。カントはこれらの理念を存在として理論から取り除き、要請として実践に導入したのである。したがって、カントがこれらの理念を実践に導入して、それらの実在を道徳の必然的な前提にしようとした、ととらえるのは、理論と実践の区別についての曖昧さに起因するカントに対する誤解に他ならない。

こうした誤解に抗して、アードラーは、これらの理念に「先行している、まさしく意志独自の行為である道徳が、自己自身の目的のために、それらを要求するのである。」と述べる。⁽⁴⁹⁾ われわれは、自分が意欲したものを実現するという目的のために、理性を実践的に使用するのだが、このことからこれらの理念は生じるのであり、そうである限りで、それらは意味を持つのである。

アードラーは、このことをあらためて次のように論じる。

「問題となるのは、われわれがわれわれ自身の行為そのものの目標定立として、これらの観念を形成するということである。われわれ自身が神と同じように意味を持った存在であろうとするがゆえに、われわれはわれわれに神を創るのである。われわれが外的強制から自由になろうとするがゆえに、われわれは自由を定立するのである。」⁽⁵⁰⁾

したがって、カントは、理論哲学において批判的に退けた形而上学的実在をそのまま同じものとして実践哲学に導き入れたのではない。そうではなく、アードラーによれば、カントにおいては、理論と実践の区別の上に立って、理論において形而上学的実在が解体され、それが要

請として実践の中に導入されたのであり、そのことによって、われわれ自身の意欲から神を創造し、自由を定立し、そして不死性を要請するという精神的活動のための余地が、われわれに与えられたのである。そして、この余地を与えてくれたものこそ、つまり、実践領域をわれわれに真に示してくれたものこそ、批判的理論哲学に他ならなかった。

以上のように、「カント追想」においてアードラーはカント批判哲学について再構成した。この「カント追想」の最後には、「社会学的展望」と題された興味ある節が設けられている。

ここでは、まず、カントの哲学において提起された、「私は何を知ることができるのか。」や「私は何をなすべきなのか。」等の問いは、最終的には、「人間とは何であるのか。」という問いへと至る、と主張されている。そして、アードラーは、カントをとおして、この「人間とは何であるのか。」という問いに対して、「認識批判的に基礎づけられた答え」、すなわち、「人間とは社会的存在である。」⁽⁵¹⁾ という答えが与えられた、と指摘して、次のように論じる。

「人間の認識が普遍妥当な諸形式によるということ以外に可能でないのと同様に、したがって、いかなる個人的思考も最初からすでに全人類の思考との関係の中にあるのと同様に、人間の意欲と行動もまた、その正しいあり方としては、同じ普遍妥当性への間断なき関係において以外には、可能でない。」⁽⁵²⁾

こうして、アードラーは、カントの意識批判の哲学から、「社会的なる思想が前代未聞の強度で現れ出る」と強調したのである。アードラーによれば、カントにおいてこそ、「社会的なる思想はもはや単なる社交性への衝動の上に基礎づけられたのではなく、それはすべての経験とすべての意欲の諸条件の一つとして認識された」のである。⁽⁵³⁾ このような「社会的なる思想」を根底にすえたことによって、カントの批判哲

学は新たな人間観に到達できた。この人間観によれば、一方では、世界はこの人間の認識諸形式をとおして万人に対して現に存在するものとなり、他方では、このような世界がこの人間の意志によって万人のために作り変えられなければならないものとなる。⁽⁵⁴⁾このことが、アードラーがカント批判哲学から導き出した「社会学的展望」であった。

以上の行論から明らかになったのは、アードラーが「人間とは社会的存在である。」という「社会的なる思想」を、カントの批判哲学の要諦として読み取ったということである。しかも、アードラーは、この「社会的なる思想」をカントの実践哲学だけではなく、いやむしろ何よりも理論哲学の中に発見したのである。理論哲学における「社会的なる思想」、これこそが「意識一般」の概念であった。すべての認識主体はその自己のうちですでに他の認識主体と結び合わされて「意識一般」へ包摂されているがゆえに、すべての者に対して普遍的に妥当する対象認識が可能となるのである。『科学をめぐる論争における因果性と目的論』のアードラーは、このような「意識一般」に、「直接に個々の意識を超えて行く社会的視点」を認識した。「人間存在の社会的性格もまた超越論的哲学と関係をもつこと」、このことが前景化されなければならないのである。⁽⁵⁵⁾

カントの批判哲学に示されていた「人間存在の社会的性格」の超越論的認識について、さらなる展開をおこなうこと、そして、それをマルクスの「社会化されている人間」の概念と連結させ、人間の社会存在の科学としてマルクス社会科学を彫琢すること、このような思想的営為へとアードラーは進んでいく。その時、アードラーは、新カント派の目的論的な精神科学、とりわけシュタムラーの目的科学と社会認識を批判的に克服できる地点に辿り着くことになる。それはいかなるものであったのか、これを明ら

かにすることが次稿の課題である。

注

- (1) 新カント派については、社会思想史学会編『社会思想史事典』（丸善出版、2019年）における筆者担当の項目「新カント派」も、参照されたい。
- (2) Vgl., Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 2. Auflage, Leipzig, Verlag von Veit und Comp., 1906, S.571f.
- (3) Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. Auflage, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1913, S.604.
- (4) アードラーには「マッハとマルクス」という論考があり、これは『マルクス主義の諸問題(Marxistische Probleme)』（1913年）に収められている。この論考については、別稿で検討する予定である。
- (5) Max Adler, *Kant und der Marxismus*, E.Laub'sche Verlagsbuchhandlung GmbH, 1925, S. IX-X. 井原紘訳『カントとマルクス主義』、『世界大思想全集42』春秋社、1927年、序文9ページ。以下、邦訳は適宜変更をおこなっている。
- (6) アードラーは、カウツキーの『倫理と唯物史観』への批判を目的として、『カント認識批判における社会学的なるもの(Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik)』（1924年）を執筆した。
- (7) Max Adler, *Kant und der Marxismus*, S.8. 邦訳、4ページ。以下、邦訳ページ数は本論部のページ数である。
- (8) Ebd., S.7. 邦訳、4ページ。
- (9) Ebd., S.9. 邦訳、5ページ。
- (10) Ebd., S.9. 邦訳、5ページ。
- (11) Ebd., S.14f. 邦訳、8ページ。
- (12) Ebd., S.15f. 邦訳、9ページ。
- (13) Ebd., S.16. 邦訳、9ページ。
- (14) Vgl., ebd., S.16. 邦訳、9ページ、参照。
- (15) Ebd., S.21. 邦訳、13ページ。
- (16) Ebd., S.23. 邦訳、13ページ。
- (17) Ebd., S.24. 邦訳、14ページ。
- (18) Ebd., S.27. 邦訳、16ページ。
- (19) Ebd., S.27. 邦訳、16ページ。
- (20) Ebd., S.33. 邦訳、20ページ。
- (21)-(23) Ebd., S.36. 邦訳、22ページ。

- (24) Ebd., S.37. 邦訳, 22 ページ。
(25)–(26) Ebd., S.38. 邦訳, 31 ページ。
(27) Ebd., S.39. 邦訳, 31 ページ。
(28) Ebd., S.39. 邦訳, 23 ページ。
(29) Ebd., S.43. 邦訳, 25 ページ。
(30) Ebd., S.43. 邦訳, 26 ページ。
(31) Ebd., S.44. 邦訳, 26 ページ。
(32) Vgl.ebd., S.44. 邦訳, 26–27 ページ, 参照。
(33) Ebd., S.46. 邦訳, 27 ページ。
(34) Ebd., S.46. 邦訳, 28 ページ。
(35) Ebd., S.47. 邦訳, 28 ページ。
(36) Ebd., S.48. 邦訳, 28 ページ。
(37) Ebd., S.48. 邦訳, 28–29 ページ。
(38) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Werkausgabe*, Bd. III, Suhrkamp Verlag, 1974, S.157. 有福孝岳訳「純粹理性批判上」『カント全集4』岩波書店, 2001年, 230 ページ。
(39) Max Adler, *Kant und der Marxismus*, S.55. 邦訳, 33 ページ。
(40) Ebd., S.52. 邦訳, 30 ページ。
(41) Vgl., ebd., S.53. 邦訳, 30 ページ, 参照。
(42) Vgl., Max Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, Separatabdruck aus den *Marx-Studien*, I. Band, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand, 1904, S.93. 福田次郎訳『マルキシズム方法論』改造文庫, 1932年, 144 ページ, 参照。
(43) Max Adler, *Kant und der Marxismus*, S.64. 邦訳, 39 ページ。
(44) Ebd., S.65. 邦訳, 39 ページ。
(45) Vgl., ebd., S.65f. 邦訳, 40 ページ, 参照。
(46) Ebd., S.67. 邦訳, 40 ページ。
(47) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Werkausgabe*, Bd. VII, Suhrkamp Verlag, 1974, S.140. 坂部恵, 伊古田理訳「実践理性批判」『カント全集7』岩波書店, 2000年, 165 ページ。
(48) Vgl., Max Adler, *Kant und der Marxismus*, S.67. 邦訳, 40 ページ, 参照。
(49) Ebd., S.69. 邦訳, 42 ページ。
(50) Ebd., S.72. 邦訳, 44 ページ。
(51)–(52) Ebd., S.75. 邦訳, 46 ページ。
(53) Vgl., ebd., S.76. 邦訳, 46 ページ, 参照。
(54) Vgl., ebd., S.75f. 邦訳, 46 ページ, 参照。
(55) Vgl., Max Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, S.169. 邦訳, 262 ページ, 参照。

付記：本論文および論文「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)」(『名城論叢』第17巻第1号)は、2016年度経済・経営学会研究助成による研究の成果である。