

〈翻訳〉

マックス・アードラー 「認識批判に対するマルクスの関係」

岸 川 富士夫

目 次

訳者序文—凡例にかえて—

認識批判に対するマルクスの関係

第1節 マルクスにおける哲学的関心

第2節 マルクスにおける唯物論

第3節 思考の産物としての具体的なもの

第4節 認識批判と社会批判

解説

1 超越論的社会批判

2 唯物史観の根本思想

3 アードラーによるヴェーバー追悼

4 アードラーとヴェーバー—シュタムラー批判をめぐって—

訳者序文—凡例にかえて—

本稿は、オーストロ・マルクス主義者 Max Adler の *Marx als Denker* (『思想家としてのマルクス』), Dritte verbesserte und vermehrte Auflage, 1925. に Anhang (補録) として収められている Das Verhältnis von Marx zur Erkenntniskritik (S. 117-166.) の翻訳である。目次では, Marx' Verhältnis zur Erkenntniskritik となっているが, 本文でのタイトル表記を優先し, 前者のタイトルとした。

『思想家としてのマルクス』の初版は, タイトルに Zum 25. Todesjahr von Karl Marx という表記が付されているように, マルクス没後 25 周年にあたる 1908 年に出版された。その版の Anhang は Marx und Dialektik (「マルクスと弁証法」) であったが, その後 1921 年に刊行された第 2 版で, Marx' Verhältnis zur Erkenntniskritik に変更された。これはもともと *Kausalität und Teleologie im Streite um die*

Wissenschaft (『科学をめぐる論争における因果性と目的論』, 1904.) の第 11 章をなしていたものであり, それを再録するにあたり, アードラーは最初のページの第 1 パラグラフの前半部を書き換えるなどの変更をおこなった。さらに, 第 3 版では, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* の第 15 章 Der transzendente Charakter der sozialen Erfahrung (「社会的経験の超越論的性格」) —そこでは, 「マルクスにおける経済学的フェティシズムとカントにおける心理学的自我意識のフェティシズムの社会批判的解決の並行関係」 (*Marx als Denker*, Vorwort zur dritten Auflage, S. 2.) が論じられている。—が付け加えられた。その際に, 原テキストで第 15 章にあたる部分の最後の 4 ページほどが削除されている。さらに, 論稿全体が 4 節構成になり, この第 15 章は第 4 節にあてられた。四つの節の表題は, 以下のとおりである。

I. Das philosophische Interesse bei Marx (マルクスにおける哲学的関心)

- II. Der Materialismus bei Marx (マルクスにおける唯物論)
- III. Das Konkrete als Denkprodukt (思考の産物としての具体的なもの)
- IV. Erkenntniskritik und Sozialkritik (認識批判と社会批判)

訳出にあたっては、以下のようにした。

1. テキストでは脚注表記となっていた原注は、節ごとに通し番号として、文末に配置した。
2. 訳者による補注は、〔 〕で示した。
3. テキストでなされている強調は、ゴシック体で表した。
4. マルクスとエンゲルスからの引用部分には、*Marx/Engels Werke* (MEW と略)、および『マルクス・エンゲルス全集(全集と略)』(大月書店)のページを示した。訳は『全集』によったが、適宜変更した箇所もある。『資本論』からの引用部分については、向坂逸郎訳『資本論』(岩波文庫)および今村仁司・三島憲一・鈴木直訳『マルクス・コレクション 資本論第一巻』(筑摩書房)も参照した。
5. *Marx als Denker* の邦訳、山田秀男訳『思想家としてのマルクス』(日本評論社、1928年)、および *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* の邦訳、福田次郎訳『マルキシズム方法論』(改造文庫、1932年)も、参照した。先達の仕事に感謝したい。

認識批判に対するマルクスの関係

第1節 マルクスにおける哲学的関心

マルクスの思想と認識批判との関係、とりわけ、カントから発する認識批判の根本方向との関係は、これまでほとんど論じられてこなかった。一般的に、マルクスの思想活動の評価は、その経済的・政治的意義をこえて、その哲学的特徴に関しては、ただ例外的におこなわれたにすぎず、そうである場合でも、すべての関心を

引きつけたのは、通常、ヘーゲルから出発し、そしてヘーゲルに反対していく、マルクスの思想活動の発展であった。また、「カントとマルクス」に関するカール・フォアレンダーの非常に丹念な著書でさえ、歴史哲学および倫理学の領域でこれら二人の思想家に相通じる思想的モチーフを探し出したただけであり、その一方で、認識批判的なものは考察に含まれなかった。もちろん、この認識批判的なものは、マルクスにおいては、彼自身が自覚していた要素ではなかったし、それらを確定することは容易なことでもない。むしろ、これらの認識批判的要素は、すでに認識批判的関心をもってマルクスの諸著作に接近する場合にはじめて、視界に現れるのである。それでもなお、そのような研究は、それ自身刺激的であるだけではなく、マルクスの思想の特性をより深く理解するのに相応しいものであるように、私には思われる。

当然ながら、哲学に関する事柄においては、この思想家の見解について典拠を挙げて示すことは困難であるし、それだから、おそらく今日にいたるまで、カール・マルクスの哲学的性格像を描くことは、たとえそうしたいという欲求が、彼の学説の精神的広がりや広範囲に及ぶにつれて、ますます切実になってきたにもかかわらず、叶わない願望に止まっているのであろう。しかし、多くの熱狂的支持者や性急な反対者があちこちで主張してきたように、困難の理由は、マルクスの哲学との関係が、彼の青年時代は別として、非常に緩やかなものでしかなかった、いや本当には、彼が時機を失うことなくヘーゲルの「詭弁」を免れることができたということによってのみ特徴づけられるにすぎないということにあるのではない。むしろ反対に、彼の生涯にわたる著作には、哲学的研究、真に哲学的な思考のきわめて深い痕跡が随所に示されているのであり、しかもこの哲学的な思考は、個別の専門哲学的微物理学の能力証明を外

面的に得るのに単に必要とされるといったものではなく、むしろ、それは、その一行一行が全思想構築物の偉大さを告げるもの言う石であるがゆえに、全人格を担っていて、特定の表現を必要としないものなのである。そしてまた、マルクスが彼のヘーゲルをただ単に見捨てたのではなく克服したということ、このことの実現を可能にしたのは、たしかに哲学的研究しかあり得なかったのである。

その精神的活動の初期にマルクスがいかに集中して哲学に没頭したかは、前世紀の40年代半ばまでの、つまり、その間に開始されたフランスとイギリスの経済学者ならびに社会主義者についての研究が彼の思想を規定し始める時代の諸著作に、明らかに示されている。『聖家族』研究を通じてヘーゲル哲学の形而上学的観念論からの解放がなされたのは、この時代である。そこには、これまで自分自身ではまだ完全に把握できていないマルクスの思想が、萌芽的に数多く展開されている。そして、その後ただちに、著作『哲学の貧困』において、このヘーゲル哲学のもっとも力強い武器である弁証法が、もちろん直接的ではないが、ブルードンによって(大変誤解されて)把握されたそれへの批判という形で、批判を加えられることになった。さらには、マルクスとエンゲルスが彼らの「以前の哲学的意識」について「ヘーゲル以後の哲学への批判という形をとって」大いなる清算をおこなったのも、この時期のことであり、これについて、マルクスは『経済学批判序言』のなかで(カール・カウツキー版、XIIIページ)、伝えていて、一著作物を示している。[MEW13, S. 10.『全集』第13巻,7ページ。一訳者]それは、『ドイツ・イデオロギーについて』というタイトルになるはずのもので、「フォイエルバッハ, B(ブルーノ)・パウアーおよびシュティルナーを代表者たちとする最近のドイツ哲学と、種々の預言者たちに現れたドイツ社会主義との批判」を内

容とするものであった。(1847年4月6日〔正しくは8日—訳者〕付『ブリュッセル・ドイツ語新聞』に掲載された、そのK.グリュン批判に関わるマルクスの発言を参照のこと⁽¹⁾。)その後出版されたこの著作物の断片、すなわち『ノイエ・ツァイト』(XVIII. Jahrgang, 1. Band)掲載のカール・グリュン批判と『社会主義ドキュメント』(III. Jahrgang)掲載のマックス・シュティルナー批判は、とくに後者の批判においてすでにまったく明確に表現された唯物史観がマルクスにとっては彼の経済学的-政治学的研究とそれまでの彼の哲学的研究との統合からのみ生じたのであり、したがって、経済学者が哲学者を押しつけたというようなものではなかったということ、しばしば驚くほど明瞭にわれわれに認識させてくれる。それどころかむしろ、その時代の哲学的問題提起と向き合って、絶え間なく自己自身を批判していく、他ならぬこのような思考活動から、いかにして含むこと多き思想と批判的に純化された方法が生み出され、そうしてまさしくそれらの帰結としての唯物史観において、社会生活の本質についての偉大な洞察へと突き進み得たかを、今やたどることができる。ドイツ思弁哲学がようやくのことヴェールに覆われた形で明るみに出したにすぎないこの社会生活の本質の認識は、哲学を手段としてのみ、ヘーゲルの理念の「詭弁」から、同様にまた、フォイエルバッハ的愛の朗唱から解放され、そしてこれによっではじめて科学的表現を受けとることができたのである。これとともに、最終的に、来る時代になされる経済学的偉業が科学的性質を確保することを可能にした立場が、基礎づけられたのである。このように、カール・マルクスの経済学的ライフワークは、その論理的可能性から見れば、彼の意識の哲学的修正からのみ獲得されたマルクスの思想の偉大な決定的方向に完全に根差すものである。

したがって、実際にはマルクス主義には唯物

史観と資本主義的経済秩序の経済学的批判という二つの根本理論が存在するのではなく、むしろ、これら両者は、剰余価値理論を介して遂行される資本主義的生産過程の分析が、発展した唯物史観、すなわち、生産諸関係というその基本的概念をもって、真に目的を達成する社会理論の根本概念である社会化されている人間の概念をもち始めて把握した唯物史観の立場からのみ可能であったという意味において、一つの統一をなしているということ、このことを堅持することが、マルクスの学説の社会学的理解だけではなく、それに劣らず、その哲学的内容についての把握にとっても、重要である⁽²⁾。

それゆえまた、この歴史観の有名な要約が見られる箇所が、まさしくマルクスの最初の基本的な経済学的著作である『経済学批判』の「序言」であり、そして、彼自身がそこで直接に、今やこの作品から始まりただ「経済学のうちに求められなければならない」「市民社会の解剖学」と、ヘーゲル法哲学の批判的修正をもって始まった哲学的思想方向とが共属し合う連関について指摘していることを、もはや見過ごしてはならないだろう⁽³⁾。さらにここでも、つまり純粋に経済学的な問題に没頭しているただなかでも、マルクスが彼の研究題材の哲学的貫徹との意識的結びつきをいかに失わなかったかを、最近になってようやく、マルクス自身の著作から、すなわち、成立時期は『経済学批判』の数年前になるが近頃出版された『批判』への「序説」から⁽⁴⁾、知ることができるようになった。しかも、この「序説」は、とくに、カール・マルクスの認識批判のおよび方法論的立場を問う上で重要な内容を含んでおり、それについては以下でさらに検討されることになる。

こうして、今や、陽光が力強く照射する時代が到来する。この時代に、経済学のみならず社会科学全般に没頭する彼の全生命に、これまで

え、それを結実させるエネルギーが、経済的現象についてのこれまでの思索の倦むことを知らない大いなる完成に向けて、カール・マルクスの精神のなかに、蓄積されるのである。しかし、その時でもなお、マルクスには、明確な哲学的な思想発展方向が、見紛うことなく存在し続けている。というのは、『資本論』全体が、経済生活の計り知れないほど多様な形態、経済生活のしばしばきわめて矛盾に満ちた諸現象の入り乱れ、そして最後に、まったく個人の決断によって規定されているように見えるが、最終的にはこの個人の意志に対して圧倒するようにかつ非人格的に対立する経済的事象の混乱をきわめた対立、これらのものを、このカオスを支配する法則性がそこから一挙に現れ出る思想的、概念的秩序のもとにおこうとする意識的努力によって、貫かれているからである。このように実に彼の科学研究は意識的な論理的および方法論的反省と途切れることなく結びついていたのであり、このことはこのあとただちにより明確に認識できることになろう。したがって、われわれがラファエルから、マルクスがその晩年に、妻の最後の病によって経済学的研究のための平穩を欠いていた時でさえ、マルクスは、あたかも骨休みと気分転換のためであるかのように、高等数学の研究に沈潜し、そして、(弁証法家マルクスにとってのみならず方法論者マルクスにとってもきわめて特徴的なのだが)無限小微積分学の論文を執筆した、いやそれどころか「彼がとりわけ論理学と哲学史を執筆する意図をもっていた」ということを聞いても、それはもはや驚くべきことのように思えず、むしろ、われわれが哲学者としてのマルクスについて獲得するにちがいない性格描写に矛盾なく適合しているのである⁽⁵⁾。

マルクスを主に『資本論』の著者としてしか知らず、彼の経済論の新たな意味を習得してそれを誤解から守るよう努力することをこえて、

彼の思考活動の方法論的側面にほとんど注意を向けることができなかつた限り、哲学者としてのカール・マルクスの意義が長い間後退せざるを得なかつたということは、もっともなことである。こうして、この経済学的な主著を支えるすべての根本的思想が、とりわけ、すべての経済的神秘主義を根絶する、商品生産経済秩序内部の経済現象のフェティシズムの理論が、いかに、まさしくこの主著から遡って、この思想がこの上なく苛烈な批判的闘争によって獲得された哲学的発展過程を指し示しているのかということ、無視されたままでなければならなかつた。しかし、この思想家の他の著作の大部分に容易に接近できるようになって以来、したがって、この偉大な思想家の生涯の精神的成長と成熟を詳細にたどることが可能になり、言わば、その原動力である幹に次から次へと年輪が、絶えずより大きな円を描き、ますます力強くなる生命と働きを含みつつ、どのように加えられいくのかを目にすることができるようになって以来、この思想家の営為の統一的な哲学的根本性格もますます明確に眼前に現れるのである。そして、ラファルグはこう言っている。「マルクスの頭脳は、信じられないほどの量の歴史のおよび自然科学的そして哲学的理論で武装されており、そして、彼は長きにわたる精神的営為のなかで集積されたこれらの知識と洞察のすべてをいかに利用するかを、はっきりと理解していた。いついかなる時でもそして何についてでも彼に尋ねることができ、望み得る限りの十分なる答えが得られ、しかもそれにはつねに普遍的意味をもつ哲学的反省が伴っていた。……たしかに『資本論』は驚嘆すべき力と高度の知を有する精神をわれわれに露わにした。しかし、私にとっては、マルクスをよく知っているすべての者と同じように、『資本論』も、また彼の他の著作も彼の天賦の才と知の全き偉大さを示すものではない。彼はその著作をこえた高みに立っていた

のである。』⁽⁶⁾—われわれがこの文章を読むと、とりわけこの章句の結語は、最初はラファルグの個人的印象しか伝えていないかもしれなかつたのだが、ますます客観的な判断、すなわち、マルクスの精神的創造の総体がわれわれの理解に及ぼす作用によって—もちろん彼の人格性のあの直接的な影響をほんのわずかしか補填するにすぎないとはいへ—まったく必然的にわれわれのなかに呼び起こされるにちがいない客観的な判断を意味するようになってくるのである⁽⁷⁾。

それならば、哲学者マルクスを語らせるという先に述べた困難の原因は、まったくただ単に、そこでマルクスの独立した哲学的立場がわれわれに直接に知られたであろう、彼についての体系的な検討、あるいは少なくともより広汎に関連づけてなされる検討がわれわれにはないという外的な事情にあることになる。それゆえ、われわれは、個々に哲学と関連しているもの、具体的に哲学の手がほどこされているものを手掛かりにして、彼の思想の発展した豊かな内容のなかで、彼の哲学的立場の特徴を示すことのできるすべてのものを際立たせるというやり方に、完全に頼らざるを得ないのである。したがって、われわれが、ここでわれわれの関心の的となっている、カール・マルクスの根本的見解の特別な性質、すなわち、彼の認識批判的問題提起との関係をとらえようとするのであれば、彼から発する知の流れをその論理的始源に遡ってたどることが必要であり、これによって、こうした哲学的な思想要素こそ彼の理論的業績の強さ、すなわちその把握と方法の源となったものであることが、われわれに明らかとなるのである。

第2節 マルクスにおける唯物論

その著作のなかで自分の見解を十分に詳しく説明した哲学者でさえその見解がどれほどに論争を引き起こしたかを知っている者であれば、

反論にあうおそれなしに、カール・マルクスの哲学的性格を即座に示したり、あるいは個々の点においてのみでさえある哲学的見解を彼自身の見解だと称したりすることには、この上ない困難があるということ、分かりすぎたこととみなすであろう。しかし、ただ一つのこと、すなわち、カール・マルクスを唯物論者と称することが哲学的了解一般および特殊事例の歴史的判断を裏切ることは少しもないということだけは、おそらく今日ではすでに一般的認識となっているだろう。通常、このような呼称は実証主義的世界観以上の何ものも意味しないか、あるいは、近代自然科学の立場を意味するにすぎず、もちろんそれは原理的にはカール・マルクスの立場でもあった。しかし、自然科学と唯物論は、たとえいかに多くの点で歴史的には結びつけられているとはいえ、論理的にはお互いに何の関係もないばかりでなく、非常にはっきりと区別されるのであり、他ならぬ近代自然科学が、自らには絶えず理解しがたくなっていく物質についてほんやりと思いをめぐらす唯物論に対するもっとも鋭敏な敵対者となり、唯物論の形而上学的性格を明々白々に暴いたほどである。ところで、われわれは、マルクス自身も自然科学的唯物論を鋭く批判しているのをすでに見たし⁽¹⁾、さらにまた、彼がもはやヘーゲル主義に間違いなく哲学的関心をもたなくなり、むしろ経済学的問題に完全に向かっていた、まさしくその「成熟」時代に、彼の「自然科学的唯物論との関係」をはっきりさせるという必要性を同じように感じていたということは、特徴的なことである⁽²⁾。しかも、その哲学的立場がマルクスよりも自然科学的唯物論の立場にはるかに近いエンゲルスさえもが、同じことをおこなったのである。エンゲルスが自然科学的唯物論の立場に近かったのは、彼が思考と存在の関係についてその存在論的解決を直接に受け入れたからであったが、一方、マルクスは、この関

係のなかに、いかにして精神とその活動についても科学は獲得され得るのが方法論的に指示されているのを見たにすぎなかった。それにもかかわらず、なおいっそう、エンゲルスは、18世紀に表現された唯物論の形態と、「18世紀の唯物論が今日（1886年！）なお自然科学者たちと医者たちの頭のなかに残存し、50年代にはビュヒナー、フォークト、モレスコットが説いてまわった」際にそれがとった「浅薄で俗悪な形態」⁽³⁾との同一視に対して、くり返し精神的に抗議した。

マルクスを唯物論者としてとらえることに主に寄与したのは、彼の歴史観が唯物史観と命名されたこと、およびこの学説について、それが歴史過程全体の規定的要素をそこに認めた経済的発展が、あたかも生命のない素材、「社会的物質」の単なる運動であるかのような意味での誤解が生じ、広く流布したことである。これによって、この学説にとっては、人間の思考と意志は、ちょうど唯物論においても人間の頭のなかの精神的な生活がそれを「引き起こす」脳のプロセスにとってそのようなものとして現れざるを得なかったのと同様に、余分な産物、出来事の奇妙な重複へ変化する。このようにして、カール・マルクスの全思考とはまったく逆行する、彼の学説についての解釈が生じたのであり、それはとりわけブルジョアの側から反論を目的にしておこなわれたが、時にはマルクス支持者のなかにも、そのふだんの唯物論的信条—それによれば、人間の精神と意志は歴史のなかでは元来実在性をもたず、単に見かけ上歴史のなかで作用しているにすぎないのであり、したがって、哲学、宗教、法そして芸術におけるすべての理念は、「経済的諸関係」の現在の趨勢がその変化過程のなかで人間頭脳の感覚壁に投ずる、言わば影像のようなものでしかない。—によってこうした解釈をおこなうことを言わば予定されていた者たちに見出すことができた。

このように、「私の弁証法的方法は、根本的にヘーゲルのものとは違っているだけではなく、それとは正反対なものである。」⁽⁴⁾というマルクスの言葉は、言うまでもなく、あまりにも単純に字句どおりにしか受けとられなかった。両者の相違が無視され、正反対ということがよりどころとされたのである。ヘーゲルにあっては、「彼が理念という名のもとに一つの独立な主体にさえ転化している思考過程が、現実的なものの創造者なのであって、現実的なものはただその外的現象をなしているだけなのである」⁽⁵⁾のに対して、今や実際にこれが「逆転」されたのだが、それはマルクスが考えた逆転ではなく、経済的諸関係の名の下に一つの独立の客体にさえ転化された経済的過程が、現実的な、精神的-社会的世界の同じく創造主となり、この世界はまたもや本質を欠く仮象に墮したのであった⁽⁶⁾。このような説、すなわち、マルクスがすでにヘーゲルのなかに大變的確に際立たせた、彼は「絶対精神としての絶対精神にただ見かけ上だけ歴史を作らせるにすぎない」⁽⁷⁾という、したがって、この過程の意識はあとからやってくることになるという誤りと同じ誤りを人間精神についても犯し、その結果、一旦選択された唯物史観という名称に、それに対応する意味（あるいは本当には無意味）が付け加わるだけでしかない説が、本当にマルクスの見解であったと言ってよいのだろうか。それはヘーゲルの奇妙なる克服であったであろう。というのは、ヘーゲルにおいては、たとえいかに理念の現実的過程についての哲学的意識があとからやってくるのだとしても、それでもやはり、それに先立ってすでに、精神、すなわち、われわれの有限な精神をその本質が似ているものとして自分のうちに取り込んでいる絶対精神が、自ら意図した目標へ向けて自己展開しているからである。実に絶対精神はその運動自身を作るのであり、そしてそれをふたたび自ら自身が最終

的にはわれわれのなかにただ直観的にのみ認識するのである。しかし、ここではわれわれははじめから、われわれ自らが作ったのではないが、それでもわれわれに大変密接に関わる、いやそれどころかわれわれのこの上なく生き生きとした意識を構成する運動を傍観することになるであろう。ヘーゲル弁証法は純粹なる創造的な理性過程であり、それゆえに自分自身のうちにその十分な存在根拠をもっている。ヘーゲル弁証法はまた、まさにそれに内在しているこのような理性的性格のゆえに、ある段階から他の段階へといたるのであり、その矛盾をたえずより高次の段階で解決する前進的運動となる。しかしながら、物の運動の場合には、われわれにとっては、そこにわれわれがいるにもかかわらず、物の存在もまた物の運動も理解不可能な謎であり、しかもわれわれがその内部に入ることを可能にする地点がどこにも現れないのだから、われわれは永遠にその外部にあって、強大で理解しがたく意味のない運命の、意志をもたない無力な傍観者であり続けるのである。このこと—これこそがわれわれの運命なのである⁽⁸⁾。

しかし、このような唯物史観の解釈は、カール・マルクス自身の言葉、ましてやその精神にも、また彼のもっとも信頼できる解釈者の説明にも、そのよりどころを求めることができないであろう。カール・カウツキー、フランツ・メーリング、あるいはH.クーノーの理論的著作や論稿の何か一つでも注意深く読みさえすれば、「もっとも独断的な正統派」ですら、彼らの師について、内外を問わず反対者たちが当然ながらそうであったように見えるほどには、けっして教義への狂信的態度をもって誤解することはなかったという証拠を、ありあまるほどに見出せる。例えばカール・カウツキーは、まさしくこの点でとくに批判的に思われるのちの修正時代より前にすでに『ノイエ・ツァイト』でこう述べていた。「経済的發展は人間精神の活動が

なくともほんの少しばかりであれ前進することができるだろうと想定するならば、経済的發展についてまったく神秘的な観念をもつことにならざるを得ない。どうあっても経済的条件と経済的發展は区別される。それらは二つのまったく異なるものである。⁽⁹⁾そしてまた別のところでは、こう述べられている。「経済的諸関係とは何なのか。一方では人間と自然との関係、他方では人間相互の関係、つねにしかし人間の関係。そして、人間が活動することなしにこの関係が自ら發展できるということだ！こうした考えを「ほほいだき得る」ということでさえ、人間の諸関係のなかに物の諸関係を見るあのフェティシズムのはなただしい現れである。経済的関係は、「意識的な人間精神の介入」がなければ、一瞬たりとも存在できないのである。⁽¹⁰⁾今からさらにマルクスとエンゲルス自身の著作からの引用を挙げて、彼らの唯物史観が、人間の世界という生き生きとした領域において、これを脱精神化しつつ、生命のない物質の盲目的な力の戯れをくり返すような社会的唯物論ではけっしてなかったということを立証するのは、どうしてなのか。マルクスは経済的諸関係を社会的物質として人間に対立させることなどまったくせず、その反対に、いたるところで、この人間自身が経済的諸関係の中心点にあることを証明し、そのようにして経済的諸関係が直接に人間の諸関係であることを明示することで、経済的諸関係の概念を仕上げたのであり、まさしくこのようなマルクスの壮大な試みこそ、マルクスにおける社会的唯物論という根も葉もない話に永遠に終止符を打ち、これにかえて正確な社会的決定論をすえるものである⁽¹¹⁾。生産諸力、生産様式、経済的諸関係、経済的發展等々—これらすべての表現は、マルクスにおいてはつねに、その担い手としての社会化された活動的人間という思想なくしては、まったく理解し得ないであろうような、直接に社会的な意味を

もつものである。それだからこそ、われわれはすでに、「ここでの対象はまず第一に物質的生産である。」という言葉で始まる『経済学批判への序説』のなかに、ただちにこの概念が「こういうわけで、生産という場合には、いつでも、一定の社会的發展段階での生産—社会的な諸個人による生産をいうのである。⁽¹²⁾」というように規定されているのを読む。こうして、生産様式、経済的諸関係とともに、必然的に、それ以外の人間の全文化諸関係もどれほどかは変化するということが、このことが、変化した生産諸関係においてはすでにまた人間自身も、彼らの自然との関係および彼らの人間仲間との関係とともに変化しているがゆえにのみ不可避免的であるということは、明らかである。

したがって、唯物史観の反対者たちによって、とりわけシュタムラーによって構築された社会的唯物論の体系が、実際に存在論的唯物論の帰結に即応すればするほど、それだけ確固として、マルクスを唯物論者とはみなし得ないということが、認識されることになるのである。そして、この唯物論者という呼称が最終的に廃止されるや、カール・マルクスの経済学説も社会学説も唯物論の形而上学的立場とは何の関係もないということは、もはや必ずしもくり返しあらたによく言って聞かせる必要がないものとなるだろう。もちろん、自然科学と唯物論を区別できない者は、ここには二つのまったく異なる把握の立場があるということを見逃さざるを得ない。世界観としての唯物論は物の本質についての形而上学的問いを立て、そして、それが運動する物質のなかに根源的實在を認識するというに、この本質を見出したと信じる。科学は、経験のなかに現れる現象の法則と連関のみを探究するにすぎず、しかもこれがつねに科学の本質であるだろう。したがって、科学は必ず実証主義的性質をもつのであり、もっとも熱狂的な観念論者でさえ、しかも彼が唯我論者

だとしても、唯物論者と変わることなく、科学のなかでは物を受け入れるのである。神学の尊大さや思弁の夢想に抗して、科学の実証主義的立場をはじめて戦いつらねばならない闘争の時代においてのみ、そうだからこそ、科学的努力がこの敵対に勝利するために、同時に、あらゆる神学と観念論的思弁をラディカルに否定する唯物論的世界観と自らを同一視するということが、起こり得る。なぜなら、科学的努力はその目的を達成するための補助手段をこの唯物論的世界観のなかに認めるからである。そうであれば、唯物論は科学的努力にとっては自分自身のそして自分と対立する偏見という壁を打ち壊す破壁器にすぎない。これは、マルクスとエンゲルスが自らを唯物論者と感じざるを得なかった時の雰囲気でもあった。われわれが見たように、彼らはその際につねに近代の自然科学的唯物論に対して、いやそれどころか18世紀の存在論的唯物論に対しても明確に自らとの区別をおこなったのだが、このことを考慮すれば、実際には、唯物論者という彼らの告白は、そうすることで彼らが精神科学の問題に対する彼らの厳密に科学的な態度を自ら自身にそして彼らの反対者に対してもっとも有効に表現できた、しかも時代状況と彼らの哲学的発展状態とによって歴史的に決定的に色づけされた方式に他ならなかったのである。

たしかにマルクスは自分自身を唯物論者と呼んだ。彼はかつてクーゲルマン博士に向けてデューリングについてこう述べている。「私の展開の方法がヘーゲルのそれでないということは、彼もよく知っています、私は唯物論者、ヘーゲルは観念論者ですから。」⁽¹³⁾[1868年3月6日クーゲルマン宛て書簡—訳者]そして、これまではほとんど着目されなかった『聖家族』の大きな章[「第6章 絶対的な批判的批判、あるいはブルーノ氏としての批判」—訳者]は、いかに18世紀の唯物論がまさに19世紀の共産

主義を準備し、実にその「論理的基礎」をなしたのかを説明しようと努めている⁽¹⁴⁾。

それにもかかわらず、まさにこの非常に興味深い、また唯物論に対するマルクスの位置を大変広範囲にわたって照らし出している章こそ、マルクスがこの唯物論という語を用いる時に、彼は存在論的な形而上学的唯物論のことを考えてはいなかったということ、そして、彼がこの語をもって表しているものはこれとはまったく別のものであるということ、このことを人々に認識させるのについてつけのものなのである。けっして忘れてならないのは、前世紀の後半を80年代終わりまで席卷し、ビュヒナーの主著の『力と物質』という表題をとおして一唯物論者には矛盾がないわけではなかったけれども一非常に特徴的で通俗的な表現を見出したような「唯物論」概念の独特な表現形態は、マルクスがその哲学的修正を自らのうちで成し遂げた時代には、まだまったく存在していなかったということである。むしろその当時唯物論とみなされたのはフォイエルバッハの哲学であった。しかし、それはまさしく感覚生活の実在性を引き合いに出して、これをこえて物の超越的本質についての問題へ踏み込むことを直接に拒否したのだから、その全き本性からすればせいぜい実証主義的感覚論であった。その立脚点はこの世界であったが、しかしそれは、意味も性質もなく無限に続く微細な部分の運動のなかでくり返し自分の姿を見失う、真正なる唯物論者の死んで硬直した世界、そのなかではこの唯物論者が自分の温かく脈打つ生命を永遠によそよそしくかつ不愉快なほど「不可解」と感じるようになる世界ではなく、むしろ、人間自身の世界、彼らのまったく具体的で感覚的な、個人を個人に繋ぐ、生き生きとした充溢のなかにある世界であった。まさにゲーテの言葉[『ファウスト』悲劇第二部、第五幕、「真夜中」—訳者]、すなわち、

天上のことは人間にはうかがい知れぬのだ。その天上をまぶしそうに見て、雲の上に自分に似た者がいるなどと思ひこむのは、馬鹿者のすることだ。それよりは、この地上でしっかりと足を踏みしめて、自分のまわりを見ることだ。有為の人間にはこの世界は反応なしでない。どうして永遠界へさまよい出る必要があるう。ここでは自分の認識したことは、手でつかむことができる。(手塚富雄訳、中公文庫、2022年、413ページ。)

この言葉にしたがって、フォイエルバッハの哲学は、観念論的思弁ならびに唯物論的形而上学の高みから人間の本質、その同類たちの下で生き、その全実在を彼らとともに成す共同体のなかでのみ発展させつつ、天と地、精神と物質といった諸観念—これらはそののち同様の謎として人間を圧迫するようになったのだが—の創造者でさえあったような人間の本質へと向かっていったのである⁽¹⁵⁾。このすべてから、人間の社会的本質、およびこのような形をとってはじめて発展する、現実的認識の唯一の材料としての人間の感覚生活へと立ち返ること—それがフォイエルバッハの唯物論だったのである⁽¹⁶⁾。フォイエルバッハ自身、次のように自ら語る時に、的確にその唯物論について記述している。「私は一般に絶対的な思弁・非物質的な思弁・自分自身に満足している思弁—すなわち自分の素材を自分自身のなかから汲み出すような思弁—を無条件に投げ棄てる。私は、ますますいっそうよく思惟することができるために自分たちの頭から両眼をもぎ取るような哲学者たちからは、天地の差ほどへだたっている。私は思惟するために諸感官—何よりもまず両眼—を用い、私の諸思想をわれわれが常にただ諸感官の活動を介

してのみ自分たちのものにするのできる諸材料に基づける。私は思想から対象を産出するのではなく、逆に対象から思想を産出するのである。しかるに対象とはもっぱら頭脳の外部に実存するものである。私はただ実践哲学の領域においてのみ観念論者=理想主義者である。……理念とは私にとっては単に歴史的未來に対する信仰・真理と徳との勝利に対する信仰にすぎず、私にとっては単に政策的意義および道徳的意義をもっているにすぎない。しかるに本来の理論哲学の領域においては、私にとっては、まさに逆のことを主張するヘーゲル哲学とは正反対に、ただ上述の意味での(強調は私による)実在論=現実主義(Realismus)・唯物論だけが認められる。……私は精神的な自然研究者以外のなものでもない。しかるに自然研究者は諸器具すなわち物質的諸手段がなければ何事をもなすことができない。」⁽¹⁷⁾

このすばらしい自己性格描写がすでに、フォイエルバッハの学説があらゆるに唯物論と称され得るのは、大きく制限を受けることによつてのみ、いや実際に彼自身の慎重な規定に反してのみでしかないということを示しているとして、さらにけっして無視されてならないのは、それがためにフォイエルバッハが主として唯物論者とみなされることになったその感覚論でさえ、一貫してその領域内に留まっていたわけではなく、むしろ合理主義の影響の痕跡を強く示しており、これによつてそれは、批判哲学とつながりを持ち、批判哲学を源にしていることを証明しているのだということである。われわれは彼の著書にこう読む⁽¹⁸⁾。「したがって、外的なものだけではなく内的なもの、肉体だけではなく精神も、物だけではなく自我も諸感官の対象である。—それゆえあらゆるものが、たとえ直接的ではなくとも間接的に、たとえ粗野で未熟な感覚ではなくとも洗練された諸感官によつて、たとえ天文学者〔解剖学者—訳

者]や化学者の眼をもってではなくとも哲学者の眼をもって、感性的に知覚できるのである。」そして、他の箇所にはこうある⁽¹⁹⁾。「諸感官はあらゆることを言う。しかし諸感官の諸発言を理解するためには、人々はそれらの発言を結合しなければならない。諸感官がつたえる諸福音を連関させて読むことが思惟することを意味するのである。」このようにして最終的にはこの感覚論もまた、フォイエルバッハが非常に幸福なことに「精神的な自然研究者」の方法と特徴づけたもの、すなわち、われわれの思考は、どこにおいても、とりわけ精神的-社会的現象の考察においては、つねに経験領域との確かな連関、しかもなお思考が科学的認識を獲得することを可能にする手段との連関を保持しなければならないであろうという批判的要請に、還元されるにすぎない。

そして、この意味においてマルクスも唯物論者であった。心の奥深くに、もっとも差し迫った精神的生活上の関心をいただき、この新しきフォイエルバッハの学説によって正しい道、すなわち、彼ら自身がヘーゲル哲学の勢力圏を突き抜けたあとにすでに眼前に見ていた正しい道を指し示されて、マルクスとエンゲルスは、『キリスト教の本質』の解放的作用が自分たちに働きかけているのを感じた。そして、ただヘーゲルへ、つまりは彼の自己自身から前進する構成的思弁へ(フォイエルバッハと)同様に反対するという理由からのみ、彼らは自らを唯物論者と称したのであり、その場合に、彼らは基本的にはフォイエルバッハとまったく異なることなく、一単に哲学者の頭のなかで考え出されただけの連関に満足するのではなく、ただ物質的な認識、すなわち、現実的に物自身を再現する認識だけをめざすよう努力する一実在論者=現実主義者(リアリスト)であることを欲したのである⁽²⁰⁾。そして、このようなマルクスの唯物論の性格をまさしく見紛うことなく示してい

るのが、先に引き合いに出した『聖家族』の章である。

彼によって強調された同時代のイギリスおよびフランスの共産主義と18世紀の唯物論との連関について、マルクスが本当のところそれがどこにあると見ているかを明確に知るためには、マルクスの唯物論の根本思想に注意を向けさえすればよい。すなわち、それは、この哲学がそれとは対立する神学と観念論的形而上学、ならびにこれら両者の影響を受けた道徳に対する際の、その批判の鋭さのみ見出される。したがって、とりわけこの連関を示しているのは、唯物論の実践的哲学であり、そして、このことについて、あの〔『聖家族』の一訳者]章の補遺〔「d フランス唯物論にたいする批判的戦闘」の末に付された註—訳者]でマルクス自身がおこなったオルバック、エルヴェシウスおよびベンサム引用は、疑いの余地をまったく与えない。イギリスおよびフランスの唯物論者たちの教説は神学の教条的信仰や形而上学の道徳を含めた永遠の諸理念とは対照的に、衝動をもち自分の効用と利得のために行動するもの、さらに時と環境に応じて変化する見解と判断をもつもの、そのようなものとしての人間を打ち出したのであり、この点で、マルクスは彼らをフォイエルバッハの人間主義の直接の先行者だとみなさざるを得なかったのである。このようにして、唯物論はマルクスにとっては18世紀においてもフォイエルバッハにおいても同様に、その社会批判的側面のゆえにのみ、すなわち、まさしくフランス唯物論の体系における自己矛盾と思われたものによって⁽²¹⁾、共産主義および彼自身の科学的立場への媒介物であった。それゆえに、マルクスは、特徴的にも、フランス唯物論の二つの方向を区別する。「機械論的なフランスの唯物論は、デカルトの形而上学には対立して、彼の物理学につながっている。彼の学徒は職業からして反形而上学者とく

に物理学者であった。』⁽²²⁾ もう一つの方向は、ロックの感覚論と結びついていて、彼の直接の弟子でありかつそのフランス語への翻訳者はコンディヤックであった。「おなじくロックから出発するエルヴェシウスにおいて、唯物論はほんとうにフランス的な性格を受けとっている。彼は、唯物論をいきなり社会生活と関係させて理解する(エルヴェシウス著『人間について』)。感覚的諸性質と自愛、快楽と十分に理解された私利があらゆる道徳の基礎である。人間の知能が生まれつき同等であること、理性の進歩と産業の進歩とが一致していること、人間の本性の善良であること、教育が全能であること、以上が彼の体系のおもな要素である。』⁽²³⁾

この後者の方向をとおしてこそ、マルクスは、唯物論が共産主義とつながりをもつことを認識した。彼は明確に言っている。「デカルト派唯物論が本来の自然科学に流れこんでいるように、フランスの唯物論の他の方向は、直接に社会主義と共産主義とにそそいでいる。』⁽²⁴⁾したがって、ここでマルクスにとって前面に存在するのは、通常唯物論に特有なものとみなされているもの、そして、当然にも、思考と存在、精神と物質の関係についての唯物論の存在論的把握ではなく、ただ神学、形而上学および絶対的道徳に対するその批判的立場だけである。この唯物論の批判的立場は、歴史的にはその形而上学が無神論へと突き進んでいくことから生じたのだが、しかし、同様にまた、汎神論的あるいは唯心論的な根本見解とも、いや実に、例えばカントのそのように認識批判的的根本見解とも結びつき得るものであった。要するに、ここで唯物論と共産主義との結合をもたらしたのは、唯物論そのものの哲学的特徴に本質的には属していない性質であった。マルクスがここで眼前にしている、デカルト的方向とは区別された唯物論とは、歴史的なものとしてそう名づけることができるという意味での唯物論であっ

て、固有なものとしてそう名づけることができるという意味での唯物論ではなかったのであり、これについて誤解するようなことは、この連関についての彼の説明を読み返すや、ただちにまったく不可能となる。「人間はもともと善良であり、その天賦の知能は同等であり、経験と習慣と教育とが全能であり、人間には外部の事情が影響をおよぼすものであり、産業に高度の重要性がおかれ、快楽は是認される、等々という唯物論の教説からして、この唯物論が必然的に共産主義や社会主義につながるということを見ぬくには、何もたいした洞察力を必要としない。』⁽²⁵⁾この根本的に唯物論とは大変異なっている見解についての正しい命名は、マルクスが最後に以下のように言う時、ないではない。「科学的なフランスの共産主義者、デザミ、ゲーなどは、オーエンのように、唯物論の教説を、現実的人間主義の教説として、また共産主義の論理的基礎として発展させている。』⁽²⁶⁾

こうして、マルクスにとって唯一考察に値する唯物論についてのこのような性格づけは、それ自身今や直接に、その登場ののちにマルクスが自分自身を唯物論者と呼んだあの思想家、すなわちフォイエルバッハと関わることで、完結することになる。それというのも、このように最終的に人間主義として認識されたのは、この哲学者において理論的に表現された方向がもつ実践的突破力に他ならなかったからであり、あるいはマルクスに置き換えて言えば、「だが、フォイエルバッハが理論の領域で、人間主義と一致する唯物論を代表したように、フランスとイギリスの社会主義と共産主義は実践の領域でこの唯物論を代表した。』⁽²⁷⁾からである。

もちろん、以上のような詳述が、あたかもそれが、マルクスは唯物論にまったく接触しなかったか接触したとしても微々たるものでしかなかった、と主張したかのように誤解されることはあり得ないだろう。一方、マルクスが唯物

論以外の哲学的方向とは唯物論ほどには近い関係にはなかったということは、誤ることなく認められねばならない。しかし、まさにこれと同じことを、実際にもそうなされたのだが、例えばカントについても、しかも不当にではなく、言うことができる。そして、両方の場合とも、それによって言い表されているのは、唯物論を実に人類の師の一人にした、唯物論のとくに際立ったある特徴—すなわち、とりわけ、経験を厳密に指し示すということ、そして自然ならびに精神生活のすべての現象を包摂する間隙なき因果法則性の確立を要請するという—が、これらの探究者の思想の発展に特別に影響を及ぼしたということ以外の何ものでもない。しかし、これらの要請は、すべての時代のきわめて多様な思想家に力強く影響を及ぼすことができた。なぜなら、それらはやはりまた唯物論に固有な教えではなく、むしろ、目的原理の許容へと何らかの方法でいたるすべての観点を無条件に排除した唯物論の形而上学的立場の本性によってのみ、他ならぬ唯物論の下で、そのもともと首尾一貫した発展をはじめて見出したものであったからである。ここで重要だったのは、マルクスの全き哲学的生動性からはっきりと示されていることなのだが、人がマルクスを唯物論者と名づけようとする時に、マルクス自身が、自分と、通常唯物論者と称される自然科学的形而上学者とを混同しないよう要求するという点においては、どれほどに正しかったのかということ、このことだけである。こうして、われわれは、この大変に危険な連想とともに生じる観方や情動をすべて払拭することで、今や、カール・マルクスの認識批判的問題との関係が容易に視界に現れることになるような、偏見から浄化された雰囲気の中なかで、進んでいくことになるろう。

この目的を果たすためだけに、私は、マルクスの立場と存在論的唯物論のそれとの、根絶し

がたいように見える接合に抗して、幾分詳しくこの点に踏み込まねばならないと、そしてまた、この必要に迫られての概略的にすぎない脇道にそれた議論においてとにかくも、そのような融合がカール・マルクスの意識にとってすら正しいものではないということを取って示そうと思ったのである。なぜなら、ある学説がどのような特別の歴史的に反映された光を受けてその創造者の精神に現れざるを得なかったのかということは、それ自体としては、実に、その学説の内容にとっては、まったく決定的なものではないからである。

第3節 思考の産物としての具体的なもの

ところで以上のことは別にして、さらに注意しなければならないのは、マルクスとエンゲルスを、もっぱら、彼ら自身および彼らの時代が、ヘーゲルの呪縛を脱却したあとに、哲学、とりわけ観念論哲学に対してもっていた意識にもとづいて、判断しないようにすることである。哲学、今やそれに対する一般的失望から一切の非難が一つになって生じ、あらゆる告発が積み上げられ、そして、偉大なものの崩壊につねに伴うすべての屈辱とあらゆる嘲弄が用意されていた哲学、すなわち、それがヘーゲル哲学だった。そして、こうして最終的には克服されることになった時代の立場であった哲学一般の下では、依然として、ある哲学、すなわち、カントにまでたどられるが、フィヒテをもって始まった思弁、ならびにフィヒテ—シェリング—ヘーゲルの時代の観念論の完結としてのヘーゲル哲学が考えられていたにすぎなかった。カント哲学はけっして語られなかった。まさしく、この25年ほど、とくにここ10年、カントがますます生き生きとした人物となってきたがゆえに、なおいっそう明確に、絶えずあらたに以下のこと、すなわち、同時にカール・マルクスの思想が完成を見る、この哲学の没落の時代全体にお

いては、カント哲学は、当時同様に遠くにおいて世間離れていたショーペンハウアーという片隅—そこではカント哲学はさらに独特に形而上学化された—を例外として、まったく消息不明であったのであり、カントの思考方法、彼の問題提起の核心、すべての形而上学からの認識論の絶対的分離、要するに、これらの根本的に超越的思弁とは異なる性質の超越論的哲学の全体が、忘れ去られ、知られることがなかったということに注意が向けられねばならない。たとえカントの名がフィヒテとヘーゲルの名の前に挙げられるとしても、これは、通常クロプシュトックがレッシングとゲーテの前に挙げられるのと何ら変わらないものであった。この時代にカントの哲学のうち唯一着目され続けていたのは、その理論的側面を押しやるのに適していたもの、すなわち、彼の実践哲学であった。このようにして、カントは科学的経験を確かなものとして論拠づけようとした哲学者ではなく、むしろ、定言命法と実践理性の要請の哲学者、すなわち、その理論的批判によって知の尊大さを廃棄したあとに、一切の経験を意識的に自らの背後に置き去りにする信仰のために、その場所を獲得しようとしただけの哲学者であった。もちろんこの大変に評判の悪い、彼の哲学的営為の方向全体もまた、理論的批判と同様の超越論的観点からのみ、あらゆる独断論からはるか遠く隔たっているその本来の見解を導き出すことができたのだが、このことは、当然ながら、この後者の超越論的観点が埋もれたために、一時期まったく気づかれないままでなければならなかった。こうして、カントは突如として思弁的哲学者の仲間に入ったのであり、おそらくマルクスにもカントはそのようなものに思われたであろう⁽¹⁾。

したがって、マルクスとエンゲルスが哲学に対して決定的に敵対するにいたったということは、この哲学が形而上学として科学的探究を決

定しようと試みた限りにおいては正しいが、この彼らの哲学に対する態度が認識論としての哲学についても同様であるとは解釈できないのであり、認識論という性質においては、哲学は彼らには実にまったく敵対するものではなかったのである。実際、その純粋な形では、認識批判的問題は、完全に形而上学的世界像に具体化されて一切の認識論に敵対する言語の力に対抗するという力強い努力によって、カントにおいて、難解ではあるがはじめて表現されるにいたったのだが、しかし、それは、彼の学説のあとに残された言葉から意味そのものが消え去るとともに、まったく失われてしまったように見えた。それは時代の問題ではなかったのである。

ここから明らかとなるのは、マルクスの思考が、非常に鋭く批判的であり、しかもすぐに見えるように、ある一ただちに究明されることになる—意味においては、カントの思考と大変に近い関係にあるにもかかわらず、認識論的問題にはきわめて稀にしか触れておらず、そして、その場合でも、例えばとくにヘーゲル弁証法の論理的核心の彫琢、すなわち、形而上学的にとらえられた弁証法的な理性過程の、内容的思考に不可欠な方法への転換のように、論理的形式の獲得、したがって認識批判の前段階の最終局面に留まっていたということである⁽²⁾。それゆえにまた、精密な科学的方法の凱旋パレードがいたるところでもう形而上学の最終的没落を準備したとあまりにも性急に信じた、まさにそのフリードリヒ・エンゲルスが、それでも他方で、単なる論理的把握としては他ならぬ認識論を、彼が哲学に与えた死という一般的運命から排除したということは、特徴的なことである。「そのときに、これまでのいっさいの哲学のなかでなお独立に存続するのは、思考とその諸法則とに関する学問—形式論理学と弁証法である⁽³⁾。すなわち、これらは、カントの思考との意識的つながりを失ってしまった時代に、単なる心

理学になりたくはなかった認識論が自らを実現するためにとらざるを得なかった、まさにその形態なのである。そして、伝統の完全な流れがふたたび始まり、カントの立場があらたにわれわれに伝えられるだけでなく、さらにプラトン以来の認識論研究の歴史的文脈のなかにおかれるようになった今日に、認識論の批判的性格を実際に変大誤解して、認識論に単に心理学の一部しか認めない見解が存在しているということをよく考えると、この偉大な伝統から孤立しながら、それでも認識論を論理学と弁証法の問題として、すなわち、思考の独特な法則性の問題として保持したマルクス-エンゲルスの立場は、彼らの精神において一貫したものであるだけでなく、それ自体として批判的により高次のものであったのである。

したがって、認識論の諸問題は、マルクスにあっては、彼の科学的研究の方法という論理的問題として現れる。この諸問題がマルクスに見出す答えにおいては、しかし、それらは認識論上の「前進する真理」であった。マルクスの研究の方法論的基礎づけがそこから発する思想連関—それは残念ながらただ稀にあちこちに明示的に展開されているにすぎないのだが—とは、カント的探究によってその根拠が与えられる、自己自身について省察する諸真理である。そして、本当のところこうでしかあり得ない、実際にマルクスの思考が精神科学の基礎づけに対して、ニュートンの思考が自然科学に対してもっているのと同様の方法論的意義をもっているのであれば。このマルクスの方法論的研究とカントの批判的研究との関係をより明瞭に示すために、後者の術語から借用した表現を用いて、私はこう言いたい、マルクスは、その上に彼が自分の社会理論的研究を基礎づけた諸前提において、すなわち、彼の体系の根本概念についての客観的—論理的な分析と定式化において、この根本概念の「形而上学的究明」、つまり、カン

トの意味での「超越論的究明」と矛盾しないだけでなく、むしろその不可欠の準備である「究明」をおこなったのである、と。よく知られているように、カントは、「形而上学的究明」ということで、概念をアприオリに与えられたものとして呈示するものの、詳細ではないとしても明瞭な表象を理解する。一方、「超越論的究明」は、このような概念のうちに与えられているアприオリな総合的認識の可能性がそこから洞察される原理を提示することをめざす⁽⁴⁾。ここで問題となっているアприオリとは、思弁の妖怪、すなわち、思弁がそのもっとも風通しのよい建物を、これらが必要とするすべての土台をアприオリに前提にすることによって、浮遊した状態で作り出すことを可能する魔法の杖ではない。またそれは、頭を横たえるや、まるで着床した花粉のようにそこからすべての認識が舞い上がってくる年季の入った安息のクッションでもない。ここでいうアприオリとは、獲得された経験に含まれていて、この経験をとおしてのみはじめて意識されることになるその諸要素、しかも経験の普遍妥当性を示すようなその諸要素についての表示以外の何ものでもない。したがって、われわれの思考のアприオリな構成諸部分が区別されるのは、それらの獲得のされ方、それらの歴史的生成に応じてではなく、むしろただそれらが経験に対してもつ認識上の意義に応じてであるにすぎない。

この「形而上学的究明」概念によって、今やようやく、マルクスの方法論的研究は、その認識批判的問題提起との関係がよりいっそう明確に認識できるようになる明るい光の下に置き入れられることになる。つまり、この概念をマルクスの方法論的研究にも適用することは許されるのである。それというのも、マルクスの方法論的研究があらゆるところでめざしているのは、方法論的研究に取り組む社会理論の特別なアприオリを獲得することであるからであ

る。こうして、経済的諸現象についてのマルクスの分析は何よりもまず、そもそもこの無限の出来事の複合をその形式的法則性の下に整序することを可能にするような思考手段を獲得することをめざしているのである。それゆえにまた、マルクスは、その批判的研究の重点を、「人間精神が二千年以上もまえから空しくその解明に努めてきた」⁽⁵⁾ 価値形態の分析に見た。これが理論的国民経済学における『資本論』の偉大な新たな立場であり、それによって『資本論』は、「批判」という言葉をカントの意味において受けとって、「経済学批判」となった⁽⁶⁾。例えばバククルの場合のように社会的出来事の混沌とした塊に騒然とした帰納的推論をやみくもにほどくことによって、さらにコントの場合のように性急に体系化や構造化をおこなうことによって、ここでは社会的現象を科学的に取り扱うための基礎は与えられず、科学的取り扱いそのものは、個別的にはまったく正しいものであっても全体としては偶然的で不完全なものであらざるを得ない。そうではなくむしろ、何よりもまず、立場自身が、ブルジョア社会の「経済的細胞形態」、すなわち商品についての、手間がかかるが、明確な識別をおこなう、抽象的な分析のうちに、見出されるのである。実際この分析において問題なのは、機能と演繹というなまくらなフォークではとらえられない、むしろ批判という研ぎ澄まされたナイフにしか近づけないような事細かなものなのである。

したがって、『資本論』における研究的営為をおこなうにあたってマルクスがそこから出発したのも、たしかに意識的に認識批判的ではないがしかしその方向に沿う問題把握である。そして、これが、そこで適用された方法の客観的、論理的特質—それはすでにしばしば注意を引いていて、それゆえ数多く論評されていたが、「あまり理解されることがなかった」⁽⁷⁾—を基礎づけるものである。この方法はあるいは形而上学

的また構成的と非難され、あるいは純経験的と無理やり捻じ曲げられたりしたため、また、それがより観念論的—演繹的なのかあるいはより実在論的—帰納的なのか、より形式的—分析的なのかあるいは経験的—総合的なのか明らかにできなかったがために、そこには矛盾があるようにみえたのだが、本来マルクス自身はこれをすでに、これらの二律背反がすべて根拠を失うことになるその根源にまで還元していた。この根源は、マルクスの思考の目標と方法とは引き離し得ないものであり、『資本論』ではそれら両者が一緒になって一つの大きな思想的展開において説明されているという点にある。目標は「経済的社会構成の発展を一つの自然史的過程として」認識すること、「資本主義的生産の自然法則」⁽⁸⁾の探究である。それゆえ、マルクスは、まったく正当にも、その理論的努力のまさしくこの部分を大変明確に展開している、彼のロシア人批評家による詳述を、彼自身の方法について同じように多く説明するものとして、引用したのである。しかし、この経済的現象の「自然法則的」把握のための手段を獲得するためには、社会的素材のさまざまな発展諸形態がまず分析され、「それらの内的紐帯」が見出され、要するに、素材の経験的充溢全体が思想上の形態—これ自体はなるほど素材の歴史的—具体的本質からしかとり出せないが、それでもそこにこれが見出され得たのは、ただ頭脳をもってのみ、すなわち、科学的思考の諸形式をもってのみである。—へ変えられねばならなかった。したがって、分析によって規定された抽象的な一般的関係から具体的なものの複合へとたどっていき、この複合を前者の抽象的なものからとらえる道は、たしかにごく自然に思いつくものではないが、しかし「明らかに科学的に正しい方法」である。そこでは、「抽象的な諸規定が思考の道をとおって、具体的なものの再生産にいたる。」もちろんこの方法は、「具体的なものを

わがものにし、それを具体的なものとして精神的に再生産するという思考にとってのやり方ではない。しかし、それは、けっして具体的なものそのものの成立過程ではない。」⁽⁹⁾あるいは、これと同じ考え方が『資本論』で用いられている。「これ(すなわち、このような一般的なものからの個別的なものの精神的再生産)がうまくいって、素材の生命が観念的に反映することになれば、まるでアприオリな構成によってこれがなされているかのように見えるかもしれないのである。」⁽¹⁰⁾

「アприオリな構成によって」—これはカントに対して向けられているように聞こえる。しかし、それはヘーゲルに対してのみ向けられているのであって、個別的なものの再生産過程は具体的なものの現実的な成立過程を意味するのではないという、先に挙げた注記もヘーゲルを念頭において言われているのである。したがって、まさにこの論理的方法は、ヘーゲルの意識の主観的過程との対照において客観的論理的なのである。それゆえに、エンゲルスもまた、この論理的方法について論じるなかで、経済学批判にとっては「論理的取り扱いだけが……適当なものであった」、そしてこれは実際には「歴史的形態と攪乱的な偶然事とを除き去った歴史的取り扱いに他ならない」⁽¹¹⁾と言った。つまり、それはたしかにもはや世界をアприオリに思弁的に構成するのではないが、しかし、この世界はそれが精神的に再現される時にのみとらえられ得るということを、意識し続けるのである。

したがって、マルクスの方法を正しく理解するだけではなく、認識批判的立場とこのように近い彼の態度を見過ごすことがないようにするために、同じようにわがものとされなければならないのは、カール・マルクスによって研究の方法と叙述の方法との区別が明白に把握されているということである。研究の方法は帰納、演繹および実験といったすべての科学研究の通常

の手段を用いる。とりわけ、それは豊富な経験素材を必要とする。しかし、その場合に、それは、どこにおいてもすでに、一定の継承された概念、あるいはまた、自らがこれらの豊富な経験素材から一般化した概念、例えば経済学の分野では価値、商品、生産関係等々といった概念をもって、研究作業をおこなうのだが、これらの概念の本質については説明することができない。したがって、ここで経験的研究の方法は、人間の頭脳の形式化する活動、—私はこう言いたいのだが—それによる直接的な、まだ素朴な叙述の方法と遭遇することになる。これを科学的な、すなわち、矛盾のない表現にまで到達させることが、まさに、今や始まる論理的な分析のなすべき努力に他ならない。歴史的な生活の大河によって堆積されたこれらの概念のあらゆる個々のものの認識内容を確定し、そのことによって、この認識内容が、それと物質的に結びつけられているそれ以外のすべての認識内容とともに、一つの思考的連続体のなかにも入っていくことができたあとにはじめて、科学的経験の下での、すなわち、そこでは個別的なものが正しくとらえられた一般的なものによって担われ、それから構成され得るような思考的統一の下での対象の叙述に到達する。こうして、実際に、マルクスの論理的研究は、われわれがすでに以前に見たように、カントの認識批判的研究にその直接の補完を見出す地点にまで達しているのである。なぜなら、生命〔=素材—訳者〕を観念的に反映するための、すなわち、歴史的経験を論理的に把握するための手段を獲得するという、マルクスの論理的研究の科学上の目標は、カントの著作の有名な原基的文章、すなわち「しかし、われわれの認識のすべてが経験とともに始まるとしても、だからといって必ずしもすべての認識が経験から生ずるわけではない。」⁽¹²⁾という文章によって解された事態についての簡潔な表現にすぎないからである。

したがって、両思想家相互にこのような関係があるのであれば、類推的に理解されたカール・マルクスの論理的思考系列を、これに対応するカントの認識批判論と比較することは、恣意的なことでもない。マルクスの論理的思考系列は、まさしく、カントの認識批判論にその超越論的根拠づけを見出す一種の「形而上学的究明」として現れる。しかも、このことは、われわれがマルクスにおいてしばしば思考の外部の存在の実在性がきわめて明確に強調されているのを目にするということによって、何らの変化も被らない。これはつねに、形而上学的立場、しかもとりわけ、そこでは実に思考がその過程において存在自体を自ら産出し「解放した」ヘーゲルの立場にあてはまるだけである。しかし、それはカントの超越論的立場にはあてはまらない。このカントの立場は当時まったく論じられなかったのであり、したがって、この立場をマルクスは自ら受け入れることもそれと敵対することもしなかったのである。自我の思考の外部にある存在の実在とは、むしろ、他ならぬ超越論的立場のもっとも確実な結果の一つである。というのは、この実在は、外部の存在をはじめて作り出す直観諸形態および客観的物体性をそこではじめて基礎づける意識の規則性においてのみ、意識自身が存するのと同じように、失われることのない、かつ不可侵のものとして、その基礎が与えられるからである。意識が確実であればあるほど、われわれの外部の物も確かなものとなる。なぜなら、この「われわれの外部」とは意識の一形式にすぎないのだから。

したがって、思考から独立した存在の実在を強調するマルクスの立場は、まさしく科学の実証的・内在的立場なのであり、科学はけっしてこれ以外の立場をもつことができず、そして、この必然性の下であらゆる懐疑に抗してこの科学の立場を確保するために超越論哲学は全努力を費やすのである。ところで、マルクスはさら

に、この存在の実在が単純に可塑的な塊であるかのように思考のなかに表現されるのではなく⁽¹³⁾、むしろ意識の行為において、意識自身の（弁証法的）法則にしたがってのみ、人間の頭のなかで観念的なものに転換され、これをとおしてそもそも科学的経験が成立すると認識することで、彼の立場から超越論的立場へといたる精神的な媒介物を創造したのである。それというのも、この超越論的立場がはじめて、個々の研究者の思考から独立した実在が研究者に対してそもそもなお科学的課題として与えられ得るのは、一体いかにして可能なかということ、われわれに認識させるからである。

このようなマルクスの思考とカントの思考の近い関係—これがために前者は後者へ移っていくのだが—を、われわれはのちに、カール・マルクスの分析の本質的な点、すなわち、商品のフェティシユ的性格についての説明の思考過程と、認識主体の自我性格についての超越論的批判との類比という点において、知ることになるだろう⁽¹⁴⁾。しかし、この箇所では、そして現在の文脈では、いかに物についての超越論的批判もマルクスにその論理的対応物を見出すかが考察される。ヘーゲル哲学の影響からまだ解放されていなかった若きマルクスは、1841年に、「事物の性格は、悟性の所産である。事物がある種の事物となるためには、すべて、自己を孤立化させ、また孤立化されねばならない。悟性は世界の内容のそれぞれを一つの固定した規定性のなかにとじこめ、そして流動的な本質をいわば石化させることによって、世界の多様性を生み出すのである。なぜなら、世界は多くの一面性がなければ、多面的であるはずがないのだから。」⁽¹⁵⁾と述べたのだが、ヘーゲルをずっと以前に乗り越え、哲学に対してすでに独立して立ち向かう「成熟した」マルクスは、先のところではしかも政治的・実践的討究の過程で副次的に展開されたにすぎないこの批判的思想

を、はるかに正しく、直接に論理的-方法論的關係のなかで、次のように表現した。「具体的なものが具体的であるのは、それが多くの規定の総括だからであり、したがって多様なものの統一だからである。それゆえ、具体的なものは、それが現実の出発点であり、したがってまた直観や表象の出発点であるにもかかわらず、思考では総括の過程として、結果として現れ、出発点としては現れないのである。」⁽¹⁶⁾ こうしてたしかにここでもただちにふたたび観念論的思弁に対する留保がなされ、同様に実に少しあとの箇所でもう一度明確に、もっとも抽象的なカテゴリーでさえ歴史的諸關係の産物であり、その完全な妥当性をこの諸關係に対して、そしてこの諸關係の内部で所有するにすぎないと指摘されている。しかし、本質的には科学研究そのものの内在的立場に対してのみその完全な効力を発揮するだけのこの注解に対しては、「意識にとっては……諸カテゴリーの運動が現実の生産行為として」(これはもちろん外部からの刺激を受けざるを得ない。) 現れるのであり、「その行為の結果が世界である。」という、明白な論理的-批判的洞察が、対立する。そして、マルクスはこう付け加える。これは、「具体的な総体が、思考された総体としては、一つの思考された具体物としては実際に思考の産物であるかぎりでは、[「概念作用の産物であるかぎりでは」をアードラー省略-訳者]、正しい。しかし、それは、けっして、直観や表象の外または上にあつて思考し自分自身を生みだす概念の産物ではなく、直観や表象の概念への加工の産物である。思考された全体として頭のなかに現れるような全体は、思考する頭の産物である。この思考する頭は、自分にとって可能なただ一つの仕方世界をわがものとするのであつて、この仕方は、世界を芸術的に、宗教的に、実践的・精神的にわがものとするのとは違った仕方である。實在的主体(?)⁽¹⁷⁾は、相変わらず頭の外

でその独立性を保っている。頭がただ思弁的に、ただ理論的にのみふるまっている限りは」⁽¹⁸⁾、すなわち、—こう補完することが許されるだろう—実践的にならない限りは。

私がこの一説をその全範囲について言葉どおマルクスの論理的-批判的觀點が完全にヘーゲルに対する反対の態度によって影響を受けており、そしてそのことによって、おそらく、カントへと駆り立てたであらうような帰結を自ら引き出すにいたらなかったということを、非常に明白に示しているからである。とりわけ根本的に根絶されねばならなかったのは、「自分自身を生み出す概念」の支配であつた。なぜなら、この概念の支配のせいで、それ以外の諸概念は、それらが助けることでうまく成し遂げられる「直観と表象の加工」による認識の確實性を保証するための正当性をどこから受けとるのかという問題が、その間に後景化してしまつたからである。しかし、どれほどにマルクスの立場がすでに認識批判的立場に近づいていたかということ、もう一つの注解—それは、われわれがその意味を真摯に受けとめる場合に、われわれをただちに超越論哲学への入口へと導くものである—でのこのヘーゲル論駁がまさに証明している。すなわち、世界は最終的には意識の諸カテゴリーの結果として現れるということ⁽¹⁹⁾、マルクスは同義反復と呼ぶ。これは当初はとりもなおさずヘーゲル哲学への反対を意味していたが、もう一度自身の見解をヘーゲル哲学から明確に区別すべきことになる。というのは、ヘーゲルにとっては意識に開かれる世界は意識において概念化される世界と同義反復的なのではなく、むしろ意識の外化、その外在であつたからである。こうして、世界は思考に対してその産物として直接に対立した。一方、超越論的立場は、あの「哲学的意識」、すなわち、それにとってはマルクスの規定によれば「概念化する思考が現実的人間であり、概念化された世界そのものがはじ

めて現実的なものである」⁽²⁰⁾「哲学的意識」と実際に同一的である。超越論的立場は、マルクスがこのように決定的にヘーゲルに反対して保持した観点、すなわち、個別的なものの具体的総体が思考されたものの総体としてのみとらえられ得るのであれば、すべての具体的なものの総括としての世界は同義反復的に思考の産物として現れてこざるを得ないという観点を、まさにとり上げるのである。こうして、思考と存在との形而上学的同一性に、これら二つの、意識にとっての批判的に理解された同義反復がとってかわるのだが、それと同時に、認識批判的思考のさらなる推進力が解放されることになる。なぜなら、存在と思考とが形而上学的に区別される場合には、なぜこれら二つは一致するのか、それはこの〔一致させる一訳者〕作用が一方の側からか他方の側から引き起こされることによってなのか、あるいはまたそれら二つを規定する原理によって作り出されることによってなのかということが、もはや問題ではないからである。しかし、今や、いかにこの同義反復が意識にとって可能なのか、すなわち、具体的総体が思考された具体物にあますところなく示されることになるのは、そもそもいかにしてなのかという、批判的問いが生じる。言い換えれば、それは、頭の外に独立して存在し続ける世界が、それにもかかわらず頭のなかに完全にとらえられ、その結果として、一この世界はわれわれに、事物について思考されたものななかでわれわれが未所有であろうようなものをまったく与えることができないだろうがゆえに、一われわれがそもそもこの外的独立をもはやまったく要求しなくなるのは、いかにしてなのかという問いである。したがって、ここでも、残念ながらかくも簡単なマルクスの注解において、にもかかわらず大変内容豊かに描かれた、科学的研究についての方法論的把握が、一しかもまさに、観念論的思弁をこのように論駁するために

彼によって先鋭化された、論理的なものと実在的なものの同義反復の概念を媒介にして一きわめてさまざまな箇所でわれわれがすでに到達することになったのと同じ境目、つまり、留まるつもりはないということを前提に、それをこえて進めば、超越論哲学のなかに入っていくしかない境目にふたたびいたるのである。

私は、この一説が誤解されることのないように願っている。あたかも私がマルクスを認識批判者に、さらにはカント遵奉者に仕立て上げようとしているかのように、この一説をとらえる可能性があるのは、ただ悪意ある解釈だけであるだろう。これに対して、私は、いかにカントの立場がカール・マルクスの時代には、それが完全に過去のものであったという意味において歴史的なものであったかを、はっきりと強調した。というのも、すでに1865年に「カントに帰れ」という呼び声が鳴り響いていたとはいえ(O. リープマン『カントとそのエピソード』)、これはさしあたりは、学派哲学の実にまったく内部の動きに留まっていたからである。マルクスの哲学的思考は、彼の意識にとっては、たしかにカントへ向かう方向にはなく、むしろ、もちろん彼からすればヘーゲルによって代表されていた観念論哲学に対してきわめて激しく敵対していた。

しかし、ここでは、マルクス自身がその哲学的立場についてどう思っていたのかが問題なのではなく、むしろ、認識論の問題に関わる限りで、哲学的研究全般の連関において、マルクスの思考がどのような位置を占めるのかが問題である。別の機会に、すなわち、マルクス-エンゲルスの思考体系において弁証法が果たす役割について説明する際に、カール・マルクスの哲学的性格に、おそらくはかなり詳しく踏み込むことができるであろうし、いかに実証論的-唯物論的立場がマルクスにとって決定的なものとなったかを私が見誤ることはけっしてないとい

うことが、明白に示されることになる。しかし、すでに見たように、マルクスがつねに自然科学的唯物論にきわめて意識的に反対し、したがって彼がそのなかに埋没しなかったばかりか、むしろその狭量さをヘーゲルの崇高さと同じく克服した時、彼はこのことそのものを彼の弁証法的思考—これがヘーゲルの方法の論理的核心であったことはわれわれに知られている—によるものとみなした。たしかにこれはカール・マルクスの意識にとっては正しいが、それだからなおここで、マルクスの意識のなかにはあり得なかったことではあるが、この鮮明に仕上げられた彼の論理的批判の立場がいかにして彼を批判哲学とともに一つの精神的系列のなかに置き入れるのかを示し、そして、そこに、マルクスの「唯物論」をその時代のそれ以外の真正唯物論に卓越するばかりでなく、生き残り得る現象とした理由を指し示すことが、重要だったのである⁽²¹⁾。

第4節 認識批判と社会批判

しかし、このように、認識批判的思考の立場と方法への大いなる接近は、マルクスにおける思考活動の一般的な方法論的性格に示されるだけではなく、瞠目すべきことに、マルクスの探究の特殊な、しかもなおその根本問題に属する問題、すなわち、商品の分析においても、現れる。ここで明らかとなるのは、マルクスにおける商品のフェティシユ的性格の社会批判的解決とカントにおける実体的自我観念の超越論的-批判的解決との非常に注目すべき類比である。しかもこれが大変重要なのは、われわれがこれから見るように、自我意識を担う意識一般という難解な説がまさにカール・マルクスの思考方法をとおして、より分かりやすくなる可能性があるからである。実に、カントの純粹理性の誤謬推論の学説は直接に、このフェティシズムという言葉のマルクスの意味において一種の逆のフェティシ

ズムを意味しているのである。すなわち、自我の人格的仮象には意識一般の非人格的本性が隠されているのである。そして、私にはこの一致が偶然だと思えない。それは、まず一つには、すでに明らかにしたような、マルクスの論理的-批判的思考方法とカントの超越論的-批判的なそれとの近しい関係のためである。それから次には、われわれが意識一般という、つまり、ただ自我形式においてのみ現れるが、しかし、同じ機能様式をとおしてすべての自我に貫徹し、これらを全体の構成部分として相互に関係づける非人格的意識という、認識批判的概念のなかに、すべての社会科学的研究の根本概念、すなわち、人間生活の社会化がその根拠を確かなものとする場所を見出したからである⁽¹⁾。したがって、社会的結合という経験的概念と、あらゆる個別意識の普遍的な意識一般への超越論的-社会的な関係づけという認識批判的概念との、以上のような根本的な連関のゆえに、この後者の事態はあらゆる社会理論的研究に内在しているだけではなく、さらには、社会研究者がより批判的に鋭い手段をもってその研究に取り組みば取り組むほど、彼の研究の結果には、すでに認識批判的に明示することのできた、個別意識の超個人的な連関への組み入れがよりいっそうはっきりと現れるだろう。実際マルクス以前にも「意識一般」の認識批判的洞察について何がしか漏れ聞くことができる、—ただ、社会学的研究の始源でオーギュスト・コントは、社会科学における個人は物理学における原子と同様にフィクションであるという命題を打ち立てるのだが。

なるほどこのような見解は、われわれが意識内在的な立場に立つや、すなわち、われわれがわれわれの意識に批判的な態度をとるのではなく、これをあるがままに受け入れる—これは日常生活の、そして同様に科学の立場である限りでは、ただ半分の真理であるだけである。なぜなら、この見解が認識批判的洞察の別の側面、

すなわち、この自我は同時にすべての経験の必然的で揚棄し得ない条件であり、経験の統一は自我においてのみ実現するということを無視しているからである。このことが顧慮されないならば、ただ批判的に見えるにすぎない自我のフィクションへの解消は、まさにきわめて有害な誤りへと変貌する。それゆえこのような理由から、独断的な自我観念の解消のあとに残存しているものについて、「フィクション」という誤解を招く表現をむしろ避けた方が得策である。それというのも、この批判的な還元のとでさえ、自我は、もはや実体的担い手としてではないが、経験の統一形式として、おそらく存在し続けるからである。そして、われわれの理論的および実践的振る舞い全体にとっては、われわれの自我のこの統一性、恒常性、そして不動性ほどにくつがえしがたく確実なものはない。

しかしそれにもかかわらず、この自我の「意識一般」への超越論的帰属は、歴史的—心理学的な基盤の上にさえも現れ、それは、われわれの自我の全内容がまったくその個人的な形象をこえて、さまざまな仕方で、他の個人的内容、祖先や隣人の影響ばかりではなく、とりわけ集合的表象や観念によって、制約され、形作られ、結びつけられているという事実を示される。けれども、これらの素材はたしかに歴史的な生活に由来するが、しかし、それら特有の、個人をこえていく形態は、個別意識の超越論的—社会的な性格のみに起因するものである。したがって、性格と精神、行動と思考は、そもそものはじめから、大いなる人間共同体の産物であり、人間には、自らの力で存在できるような身体繊維質、精神の息吹は一つもないのである。……

この意味で個人をフィクションと名づけようとするのであれば、個々の人間が人間共同体のなかに根本的に編み込まれていることについて、カール・マルクス以上に深き科学的証明を

われわれに与えた人物はいない。すでに『聖家族』のなかで、彼はこう述べていた。「正確に、そして散文的な意味でいうならば、市民社会の成員はなんら原子ではない。原子の特徴的な性質は、なんら性質をもたず、したがって、自己の外にある他の存在にたいしてそれ自身の自然必然性に制約された関係を、なんらもたないところにある。原子は欲求がなく、自足している。彼の外にある世界は絶対的空虚である。すなわちその世界は無内容、無感覚であり、意味をもたない。それはまさに原子が自分自身のうちにあらゆる充溢を有するからである。市民社会の利己的个人は、その非感覚的な表象と生命のない抽象のなかで、自分が原子であると、つまりほかのものと関係をしない、自足的な、欲求のない、絶対に満ちみちた、至福な存在であると思いががるがいい。不幸な、感覚的な現実には、そうした思いがりを問題にしない。その感覚の一つ一つは、いやおうなしに彼の外にある世界と個人の意味を信じさせ、彼の世俗的な胃袋さえもが、彼の外にある世界が空虚ではなく、もともとみたまものであることを、日に日に思いださせている。……（だから）国家が市民社会の諸原子を一つにまとめるのではなく、彼らは、表象のなかで、その想像の天空のなかで原子であるにすぎず、一現実には原子からすっかり区別されたものである。つまり、神的な利己主義者ではなく、利己の人間である。」⁽²⁾このようにして、マルクスは、個別的人間の現実の本質を誤解することも、他方では、この個別的人間は純粹に孤立していてもただ社会的にのみ理解され得るということを見過ごすこともなかった。したがって、アリストテレスの政治的動物という古い言葉の本当の真理、すなわち、人間を単に他の人間と交わるものと見るのではなく、人間をただそれ自体だけですでに社会化されているととらえることを、今や始めて展開したのは、他ならぬマルクスだったのであ

る⁽³⁾。

古い真理についてその全内容をはじめて明らかにするような新たな転回をおこなう場合に多々見られるのは、事柄がすでに長きにわたって知られていると推定されるがゆえにそのあらたに発見された意味も正確に把握できるはずだと言えるには、足りないことがまだたくさんあるということである。こうして、大変広く流布しているがそれでもまったく不十分な、人間の社会的本質についての観方、すなわち、根本的には単に必然的で衝動的な人間の共存へと向かっていくか、あるいは、人間が彼らの多様な相互依存的欲求によって結びつけられているとみなし、したがって社会生活を単なる総括現象または個々の人間の相互作用とする観方を克服するというマルクスの立場もまた、長い間完全な理解にいたらなかったのである。しかし、マルクスにおいては、社会生活一般についての思考の端緒に、もはや他の人間と並ぶ人間、あるいは社交の人間の多数が現れるのではなく、むしろ、共にいる人間への人間の被関係づけが現れる。その実践的生活にとっては、人間は自分自身が究極のもの、最高のものであるかもしれない。しかし、つねに抽象のなかでのみ可能である、諸個人の存在の理論的理解の立場にとっては、諸個人は実際には刺繍された装飾に例えられるべきものにすぎず、その装飾のさまざまな形はその素地の刺繍糸の構造によって担われている。したがって、人間の社会的諸関係は、人間が自分たちの間にはじめてすえるようなものではなく、この関係は、たしかに人間そのものとともににはじめて存在するのであるが、しかし、すべての人間を、空間の部分が空間に包摂されるのと同じように、自己のうちに包摂する一つの総体なのである。それゆえに、人間の現存に対して、「社交的」にかわって「社会化された」という特別の表現がなされるのである。つまり、人間は、性向あるいは本能あるいは理

性から他の人間に引き寄せられていると感じる社交的存在ではない。人間は慣習にしたがって、あるいは必要に駆られて、他の人間と交わるのではない。むしろ、彼がそもそも生存できる仕方によって、直接に彼の同類とともに社会化されているのであり、したがって、人間の社会的性格はすでに各々の個別存在の状態のなかに与えられているのである。

このような個人の社会化的性格についての考えは、それ自体だけですでに個別意識の意識一般への超越論的關係の忠実なる鏡像である。しかし、この独特の並行関係はさらになお、あの社会化された人間の概念がその基礎をなしている偉大な学説において、すなわち、資本主義的商品生産における商品さらには経済的諸現象一般のフェティシズム論において、展開されている。この学説が出発点とするのは、次のような注目すべき現象である。すなわち、商品生産社会においては商品そのものが、そのものとしては大抵は加工された自然素材の生命なき一片にすぎないのに、特有の独立した生命活動を営むように見えるのであり、その結果としてさらに商品はそれらに内的に付着した価値をもって人間に立ち向かい、そしてなお奇妙なことには、それがこの価値にしたがうよう人間を強要するということである。したがって、通常は人間だけが他の人間との関係に入るのだが、商品は、これと同じように、人間との関係に入る。すなわち、人間が商品についてそれが彼の手になる制作物だと知り抜いているにもかかわらず、商品は今や独立に運動する秘密にみちた存在となるのであり、あるいは過剰に存在し、あるいはまったく存在せず、あるいはその古くから知られた価値が信頼でき、あるいは恐ろしいまでに変動し、またしばしば突如として無価値となり、こうして、それ自身の創造者の専制的支配者を僭称するのだが、その創造者である人間は商品を、説明のつかない生命力にとりつかれたもの

とみなす以外にはどうしようもないのである。今やマルクスは、いかにこのような商品の生命力が単なる仮象でしかないのかを明らかにする。「商品形態の秘密にみちたものは、ただ単に次のことのうちにあるのである。すなわち、商品形態は、人間にたいして人間自身の労働の社会的性格を労働生産物そのものの対象的性格として反映させ、これらの物の社会的な自然属性として反映させ、したがってまた、総労働にたいする生産者たちの社会的関係をも、彼らの外に存在する諸対象の社会的関係として反映させるということである。……ここで、人間にとって諸物の関係という幻影的な形態をとるものは、ただ人間自身の特定の社会的関係でしかないのである。」⁽⁴⁾したがって、商品価値の対象的仮象は、商品体から出てその所有者を人間的に扱ったり、また乱暴に扱ったりする人間の関係を、その核心としていることが露わとなる。そして、それが生じるのは、ただ、商品生産の私的な交換様式、したがって、経済的交通における商品所有者相互の原子論的、個人的な行動によって、商品の産出において社会的総労働なる性格がはっきり現れることができないという理由からのみである。

経済的諸関係の対象的仮象が、そこにおいて関係づけられている人間の人格的結合性に還元されるのと同じように、逆に、個人意識の人格的仮象は、すべての個人を相互に関係づける意識一般の非人格的な、こう言ってよければ、対象的な被結合性に解消される。したがって、自我形態の困難は、自我形態が人間の超越論的意識の非人格的な性格を、個々の自我存在の人格的性格として、これら人格の個人的特性として、人間の眼に反映させ、したがってまた、意識一般における思考主体の超越論的結合を、彼らの間に存在する、人格の心理的關係として、反映させるということ、ただこのことのなかのみ存する。しかし、意識一般自身の直観形式

にしたがって、人間に対しては、人格間の幻影的形態をとらざるを得ないものは、ただ、意識一般に対するすべての思考の一定の超越論的關係にすぎない。しかし、この「幻影的形態」は、超越論的領域においては個人的直観にとって破壊しがたい。それは経済的領域でもそうであるのと同様である。というのは、「労働生産物はそれが価値である限りでは、その生産に支出された人間的労働の単に物的な表現でしかない」ということがマルクスの画期的な科学的発見であったにもかかわらず、この科学的発見は、社会批判的研究領域の外では、したがって、とりわけ日々の経済的生活自体のなかでは、労働の社会的性格の対象的仮象を払拭することができないからである⁽⁵⁾。これと同様に、すべての自我関係が、その活動のなかにまさに現れて、自ら自身を出し尽くす意識性質の形式的表現にすぎないという批判的発見は、認識批判的領域の外では、自我の論理のおよび心理学的現存を止揚できない。そして、われわれがさらにマルクスに以下のこと、すなわち、「人間が彼らの労働生産物を互いに価値として関係づけるのは、これらの物が、彼らにとっては同種の人間労働の、単に物的な外皮として通用するからではない。逆である。彼らは、彼らの異なる種類の生産物を、交換において互いに価値として等置することによって、彼らの異なる労働を、互いに人間労働として等置するのである。彼らはそのことを知らないが、しかし、これをおこなうのである。」⁽⁶⁾ということを読む時、われわれの場合でもこれとまったく同じ過程が実現されていることが分かる。ここではわれわれは同様にこう言わなければならない。人間が自分自身を意識一般に関係づけるのは、彼ら自身が単に同種の精神的機能の人格的な外皮として通用するからではない。そうではなく逆に、彼らは、彼らの異なる思考行為、判断を、精神的交換においてその妥当請求をおこない、共通の尺度(了解)

に関係づけることによって、彼らの異なる個人的な意識活動を互いに普遍的な人間的意識として、すなわち、意識一般として等置するのである。彼らはそのことを知らない。しかし、彼らはこれをおこなうのである、と。

このような批判的立場に立てば、一方で商品体の価値の生命力がいかに大きなものであっても、そして同様に、他方で、経験的自我の効力がいかに強力なものであっても、それらに欺かれることなく、これらすべての活発な動きの源泉を認識することができる。交換者の意志、予備知識、そして直接の行為がなくとも生じる、価値の大きさの絶えることなき変動のゆえに、人間自身の社会的運動が人間に対して、それを人間が規制するかわりに、それによって人間が規制される物の運動の形態をもつとすれば、またしても逆に、意識一般の根本的作用が経験的立場に対して、そこではわれわれが規定されていることを理解するかわりに、それをわれわれ自身が規定する人格的活動の形態を獲得するのである。「もし商品が話すことができたら、商品はこう言うであろう。われわれの使用価値が人間の関心を引くだろう。使用価値は物としてわれわれに属しているのではない。だが、われわれに物的なかたちで属しているのは、われわれの価値である。商品物としてのわれわれ自身の交易が、このことを証明している。われわれは交換価値としてのみ互いに関係し合っているのだ。」⁽⁷⁾とここで、人間は語る事ができる、そして、自我の誤謬推論的仮象の暴露が、商品価値の対象的仮象の暴露と同様に画期的発展であったとしても、人間は無批判的な日常人としてこう言うだろう。「われわれの意識の法則性が認識批判者の関心を引くだろう。それはけっして実践的人間としてのわれわれの関心を引くものではない。本質的にわれわれに属しているのは、われわれの個人的な人格性である。人格としてのわれわれ自身の交通が、このことを証

明している。われわれは個人としてのみ互いに関係しているのである。」しかし、人間はただ語るだけではなく、考えることもできるのであるから、最後には、当然商品には不可能な、彼らの意識の訂正にいたり、むしろこうでなければならぬと認識するであろう。すなわち、「われわれの人格性が行為する人間としてのわれわれの関心事であろう。しかし、それは、認識する存在としてのわれわれに属してはいない。が、認識においてわれわれに属するのは、超個人的価値としての、意識一般としてのわれわれの思考である。認識主体としてのわれわれ自身の交通がそれを証明する。われわれは、認識において機能を等しくするものとしてのみ、相互に関係し合う。」と。実にここにおいて、これら二つの批判的研究が一つの思考の方法という点で連関していることが一目瞭然となるのであり、しかもこれを証明するのがマルクス本人であるのだ。マルクスは、アヴェナリウスの意義ある投入作用(Introjektion)説を注目すべきやり方で先取りしているある箇所では、まさに商品価値の本質に関連して、次のような所見を述べるよう促された。「見ようによっては、人間も商品と同じことである。人間は、鏡をもってこの世に生まれてくるのでもなければ、また、フィヒテ流の哲学者のように「我は我である」と言って生まれくるものでもないから、人間は最初にまず他の人間の中に自分を映してみるのである。人間ペテルは、彼と同類のものとして人間パウルに関係することによってはじめて、人間としての自分自身に関係するのである。しかし、それとともに、ペテルにとっては、皮膚と髪をもつパウルもまた、そのパウル的な身体のまま、人間という種の現象形態とみなされるのである。」⁽⁸⁾

経済学的フェティシズムと心理学的フェティシズムの批判的解決における思考過程の並行関係を、さらになおマルクスの叙述の個々の点で

もたどることができるし、しかも、いたるところで商品のフェティシユ的性格に関する有名な章の主要思想は、それに対応する論理的概念を経済的概念の箇所にはめ込むことを可能にするだけでなく、意識一般の学説の偉大な真理をより具体的なものにさえするであろう。しかし、このような事態の根拠は、社会化というマルクスの根本概念が意識一般という超越論的概念と経験において対をなすものにすぎないということ、ないしは、個別意識の超越論的-社会的性格についての批判的洞察は、ただ社会化の概念にとつてばかりでなく、すべての社会-理論的思考一般にとつても基礎であるということである。こうして、マルクスの分析も、かくも異なる理論的研究方法にまさに系をなす関係(Korollarverhältnis)が可能である限りでは、普遍妥当性への個別意識の内在的な関連づけという超越論的概念に対する真の経済学的系概念において、完成する。この系概念とは、価値の概念である。

交換価値の担い手としての、より正しくは、交換価値の概念的基礎としての価値の概念は、マルクスの思考の特別なる業績である。その思想的性格がしばしば見落とされ、それが無造作に交換価値と一緒にものとされるがゆえにのみ、マルクスの価値論について大変多くの誤解が生じるのであり、その上さらには、根本的に新しきもの、すなわち、マルクスの価値論を労働価値論一般から区別するものが、視界から消えてしまうのである。

使用価値からは、しかしまた交換価値からも、商品形態の秘密への接近は、したがって資本主義的生産様式一般の分析の端緒は開かれない。そうではなくむしろ、自ずから展開していく経済的価値概念そのものからのみ、それは開かれるのであり、この概念にとっては、もはや、交換価値はそれと区別されるべきある実質の「現象様式〔アードラーはErscheinungsweiseと表記

しているが、『資本論』ではErscheinungsform(現象形態)となっている—訳者〕⁽⁹⁾にすぎない、ちょうど、個人意識がそれをこえる諸関係の現象様式にすぎないのと同じように。この価値とは、実際において、社会生活一般の概念のためにマルクスによって発見された社会化という性格の、社会生活の一定の歴史的形態、すなわち、資本主義的商品生産という歴史的形態に特有な経済的表現に他ならない。というのも、この価値は、「商品の交換比率または交換価値に表されている共通なもの」⁽¹⁰⁾として、より詳しく説明すれば、商品の生産において支出された社会的に必要な労働時間として規定されるからである。「価値としては、すべての商品は、ただ、凝固した労働時間の一定量にすぎない。」⁽¹¹⁾しかし、価値そのものは、すべての具体的な労働生産物に等しく含まれる人間的労働一般の単なる表現であり、この人間的労働一般はそのものとしては、すなわち、その種々の具体的な形態を除去したあとでは、それらに共通なる社会的実体であり、そこでは純粹に量的規定が可能なのである。こうして、経済学的批判は、それを介してはじめて商品形態のフェティシズムを暴露できたその根本概念、すなわち、価値を、同様に、対象的形態から関係形態へと移行させるのである。したがって、マルクスにおいては、価値概念は、あらゆる特殊なる価値形態、すなわち、あらゆる特殊なる交換関係を概念的にはじめて可能にする最高位の分量関係である。

しかし、これとともに、価値の概念は、同じ思想的性格をもつものとして、意識一般への個人意識の超越論的關係づけの概念に接近する。意識対象としてはすべての人間が彼らにおいて具体的となった相互的な意識関係の一定の担い手であるにすぎない。これらの関係自身は、しかし、すべての人間に等しく現れる意識一般の単なる機能でしかない。この意識一般はそのものとしては、すなわち、その種々の個人的現象

諸形態を除去したあとでは、言わば統一的な精神的実体であり、そこには構成部分としての参加が可能であるだけである。したがって、マルクスの概念が経済的交通と商品交換を把握可能なものにするために論理的に遂行するのと、カントの概念が精神的交通と商品〔正しくは思想、『因果性と目的論』ではそうになっている一訳者〕交換を可能にするために超越論的に果たすのは、同一の機能なのである。

そしてここに、われわれが前節でマルクスにおける論理-批判的立場と、カントにおける超越論的-批判的立場との関係について主張した見解の正しさのための印象に富む証明を、認めることがおそらく許されるだろう。これと同時にまた、あたかもここでは類推遊びが大切であるかのような、そして、精神的創造の方法の、たとえマルクスにはけっして意識されなかったとはいえ、内的なる連関はむしろ重要ではないかのような誤解がなされないようお願いしたい。それというのも、マルクスのいくつかの文章を引用して、それらに即してカントの認識批判の根本的諸結果を解説する機会とすることが、問題ではなかったからである—ただし、これが単に可能であるということだけでも、すでに、「偶然の類似」という皮相なことで甘んじたくない者であればそのだれに対しても疑念をいだかせるにちがいないだろうが—。そうではなくむしろ、強調されるべきことは、二つの実体的仮象がともに、その根底にある作動するもの、マルクスの場合には社会化された人間というそれ、カントの場合には意識一般というそれへの立ち戻りによってその妥当性の修正ならびに解明を経験することで、形式的にはかなりの程度で一致していると証明されたのは批判的な思考方法そのものだったということである。しかし、この一致は、社会批判的諸概念自身が認識批判的諸概念に対して内的な実質的関連を有するがゆえにのみ、可能だったし、また可能であり、こ

の内的関連は、前者の社会批判的諸概念がその超越論的基礎づけを、後者の認識批判的諸概念のなかに見出すということ、すなわち、超越論的-社会的な諸概念がはじめて、いかにして社会化は可能であるかを、われわれに理解できるようにするというところに、存するのである。マルクスの理論的業績、すなわち、社会科学の基礎づけが、認識批判の社会的内容を際立たせ、したがって最後には、認識批判自身の思考諸成果がそれ自身のなかですでにそうであったよりもはるかに根本的に確かなものとなっているのに気づかせるよう寄与したということは、思想家としてのマルクス像における副次的な傾向ではなく、むしろ、このマルクス像にそのもっとも深い性格を刻み込むものなのである。

注

第1節

- (1) F. メーリング「ふたたびマルクスと真正社会主義」(『ノイエ・ツァイト』XIV. Jg., 2. Bd., 397ページ)が伝えるところによる。(Erklärung gegen Karl Grün, MEW4, S. 38. 「カール・グリュンに反対する声明」『全集』第4巻, 36ページ。)
- (2) カール・マルクス, 『資本論』Ⅲ /2, 415ページ。(MEW25, S. 885. 『全集』第25b巻, 1122ページ。)
「…生産諸関係—人間が、彼らの社会的な生活過程において、彼らの社会的な生産において、取り結ぶ関係」。さらにまた、『経済学批判』「序言」(XIページ)。「人間は彼らの生活の社会的な生産において、一定の、必然的な、彼らの意志から独立した諸関係に、すなわち、彼らの物質的生産諸力の一定の発展段階に対応する生産関係にはいる。」(MEW13, S. 8. 『全集』第13巻, 6ページ。), 参照。
- (3) K. マルクス, 『経済学批判』K. カウツキー編集, 第1版, 1897年, X-XIページ。MEW13, S. 8. 『全集』第13巻, 6ページ。
- (4) 『ノイエ・ツァイト』X XI. Jg., 1. Bd. に掲載されている。MEW13, S. 616f. 『全集』第13巻, 611ページ以下。
- (5) ポール・ラファエルグ, 「人としてのカール・マルクスの思い出」, 『ノイエ・ツァイト』IX. Jg., 1.

Bd., 10-15 ページ。

- (6) ラファエル、前掲、15 ページ。
- (7) 私は、カール・マルクスの哲学的な人格性を評価するためにテキストで詳述したこと、そしてさらに述べようと思っていることによって、あたかも私が経済学者および社会学者としてのカール・マルクスの研究的営為の厳密な科学的性格を何か見誤っているかのように誤解されたくはない。まさにこの研究全体の目的は、カール・マルクスの精神によって導かれた社会生活との取り組みこそが、精神科学の唯一の可能性であることを立証することである。それゆえ、ここでは、この科学的業績を、単にその内容をとおして近代の精神労働の哲学的全体連関のなかに事実的に位置づけるだけでなく、これをこえて、この科学的業績が、それを創造するマルクスの人格においてすでにこの全体連関を有していたことを示すこと、このことだけが重要なのである。こうして、このようにマルクスの哲学的意義を強調することは、マルクスの反対者たちにしばしば見出される、マルクスを「社会哲学者」として天空に高め上げる—これによって彼らがマルクスの科学的意義を矮小化したと思えば思い込むほど、なお一層強力にこれをおこなうのだが—やり方とは何ら共通するものではない。これは、政治の世界で、他の方法では屈服させることができない厄介な人物が、しばしば、「段の高みへと祭り上げられる」と同じやり方である。

第2節

- (1) 『マルクス研究』第1巻、218 ページ、参照。
- (2) カール・マルクス、『ノイエ・ツァイト』X XI. Jg., 1. Bd., 779 ページ。
- (3) フリードリヒ・エンゲルス、『ルートヴィヒ・フォイエエルバッハ』第2版、18-19 ページ。MEW21, S. 278. 『全集』第21巻、283 ページ。
- (4) K. マルクス、『資本論』I, 第4版、「第2版の序文〔正しくは、後書—訳者〕」X VII ページ。MEW23, S. 27. 『全集』第23a巻、22 ページ。
- (5) K. マルクス、同上。
- (6) 例えば、ルートヴィヒ・シュタイン博士の『哲学から見た社会問題』（シュトゥットガルト、1903年）を見よ。「正しく理解すれば、マルクスはヘーゲルの哲学的対極者である。すなわち、後者は一貫した観念論者であり、前者は同じく一貫した唯物論者である……。しかし、ヘーゲルは世界を論理の自己発展であると考え、そして、その最高の啓示が理性であるのだから、存在するものはすべて理性的でなければならない。これに対して、マルクスは、世界を機械的に作用する物質の自己発展であると考え、それによれば、たしかに存在するすべてのものは必然的であるが、けっして理性的なものではない。」(290 ページ。) 彼の基本概念である社会経済は、ヘーゲルがシェリングの「実体」を非難したのと同様に、まるでピストルから発射されたかのように、突然かつ出し抜けに、言わば社会学上の「絶対的なもの」として現存するのである。さらにマルクスは、その社会哲学全体を、哲学的世界観としての唯物論の運命に鎖で結びつけるという科学的軽率さ (!) を犯した。「唯物論の勝利が破滅かによって、彼の社会的考量の誇り高き建物はたつか倒れるかである。」(305 ページ。)[彼の社会学的な根本的誤りは、唯物論からとり入れられた一面的な機械論と宿命論的な (!) 決定論である。] マルクスは、社会学者が関わっているのは「生き生きとして、意志に恵まれ、知的に高度に発達し、そして、自分自身が生きることを嫉妬深く主張する個人」であるということを見落としたのである。(310 ページ。) 彼は「人間個人を完全に機械化した」等々。これらの文章はすべて、この著作の「改訂」第2版からの引用である。この第2版は、最近出版されたばかりであるにもかかわらず、マルクスの学説の正しい意味を理解しようとしてすでに幾多の誤りとの取り組みをおこなっている科学的議論にとっては、依然としてまったく改訂がなされていないように思われる。
- (7) F. エンゲルス／カール・マルクス、『聖家族』、『遺稿』II, 187 ページ。MEW2, S. 90. 『全集』第2巻、87 ページ。
- (8) おそらく、「唯物」史観のこのような唯物論的意味を打ち出すことに最も貢献したのは、ルドルフ・シュタムラーであり、実際、彼は、その著書『経済と法』においてこの誤解された意味での「唯物」史観を、はじめて徹底的に練り上げた。この著作において彼は称賛に値する批判的厳格さをもって因果的把握と規範的把握を論理的に区別しようと思ったのであり、この批判的厳格さとおして、彼の意見ではマルクスにおいては未完成であった唯物史観を、

少なくとも当初は、その批判的評価のために、一旦マルクスとエンゲルスに散らばって見出される章句から出発して、体系的に首尾一貫したものとして展開するように迫られた。ただし、この首尾一貫は、残念ながらマルクスの思想のそれではなく、むしろ、われわれがすでに見たように、マルクスの経済的(生産)関係概念には、人間はその社会化された形態のなかに、この形態から生じる特定のあり方の彼の活動とともに、すでに包摂されているという事態が、つねに含まれていることを、完全に見過すものであった。こうして、まさしくはじめて、シュタムラーは、もちろんそれに対してはイデオロギー的契機の挿入という修正主義的要求が拒否し得ないと思われた、あの「社会的唯物論」をいわゆるカール・マルクスの学説として提示したのである。このことは、このマルクスの根本学説の最近登場した「修正」の側からなされる唯物史観の誤解にとっただけでなく、ただマルクスを唯物論者に仕立て上げるためだけに講じられる方法にとっても、非常に特徴的であるので、シュタムラーの著作からかなり長い一節を引用することが許されるであろう。彼は、唯物史観を論述すべき章〔第1編、第1章に「社会的唯物論」というタイトルがあげられている。以下のアードラーによる引用は、その第6節からなされている。一訳者〕で、「社会生活についても、物質(社会経済)と(経済的關係〔正しくは経済的現象一訳者〕という)運動が、唯一真に存在し、生起するものとみなすことができ、これに対して、社会理念、観念、そして願望は、社会物質、すなわち社会経済とその現実的变化に法的に依属する、単なる現象的な模像とみなされ得るという見解を挿入することによって」、唯物史観は「社会的唯物論」という学説になると、詳しく論じた。「唯物論的社会哲学によれば、人間の社会生活には、社会経済、すなわち、人間の社会的共同生活の物質の法則性以外の別の法則性は存在しない。社会経済は、社会生活における唯一現実的なものであり、その運動法則は、この領域における唯一真なるものである。このような経済現象という現実性と並んで現れるそれ以外のすべてのもの、例えば、とりわけある社会的努力の合法的な正当化に関する見解は、反映にすぎず、単なる鏡像であり、これを独立した対象とみなすことは、科学的な欺瞞を意味する(強調は私による)。

唯物史観によれば、人々の精神生活全体は、当該社会の物質、つまり、その社会経済によってもたらされた、またそれに依属する、この社会経済の反映にすぎない(強調は私による)。ちょうどデモクリトス以降の唯物論者にとって、物質が唯一真なる実体であり、魂が依属的な見せかけにすぎず、また、唯物論者が人間の精神的過程を物質の運動から導き出し、説明しようとするのと同じように、このことが社会的唯物論によって社会領域に移され、その結果として、経済的協働だけが人間の共同体生活の現実の実体として取り扱われ、精神生活の現象は、経済的諸関係の特定のあり方から明らかにされ、この後者に対応して規定され、したがって社会生活の唯一可能な法則性は、経済現象の法則的運動の認識のなかに見出され得るということになるのである。」

- (9) 『ノイエ・ツァイト』X V. Jg., 1. Bd., 231 ページ。
 (10) 同上, 721 ページ。同じく、フランツ・メーリング「史的唯物論について」(『レッシング伝説』への補論)、シュトゥットガルト、1893年、450 ページ以下、H. クーノー、『ノイエ・ツァイト』X VII. Jg., 2. Bd., 592-593 ページ、参照。
 (11) これについては、私の論稿「ゾンバルトの歴史的社會理論」『ノイエ・ツァイト』XX I. Jg., 1. Bd., 552, 553, および 556 ページ、を見よ。
 (12) 『ノイエ・ツァイト』XX I. Jg., 1. Bd., 710, 711 ページ。(MEW13, S. 616.『全集』第13巻, 612 ページ。)一さらに、『資本論』III / 2, 353 ページ、(MEW25, S. 826.『全集』第25巻 b, 1049 ページ。)参照。「すでに見たように、資本主義的生産過程は社会的生産過程一般の歴史的に規定された一形態である。この社会的生産過程は、人間生活の物質的存在条件の生産過程であるとともに、また、独自の歴史的・経済的生産関係のなかでおこなわれるところの、この生産関係そのものを生産し再生産する過程でもあり、したがってまた、この過程の担い手たちを、彼らの物質的存在条件や彼らの相互的關係を、すなわち、それらの特定の経済的社會形態を生産し再生産する過程でもある。なぜならば、この生産の担い手たちは自然に対しても彼らの相互のあいだでもこのような關係のなかにあり、そのなかで彼らは生産をおこなうのであって、このような關係の全体こそは、まさに、その経済的構造から見た社会なのだからである。」同様にマルクス『賃労働と資本』21 ページ。

- [アードラーの「シュタムラーの唯物史観批判」には、『賃労働と資本』の同ページから、「生産において、人間は、自然に対して関係するだけではなく、相互にも関係する。彼らは、ただ一定の仕方では協働し、また彼らの活動を相互に交換し合うことによるのみ、生産する。生産するためには、彼らは相互に一定の諸関係を結ぶのであって、この社会的諸関係とつながりの内部でのみ、自然に対する彼らの関係がおこなわれるのであり、生産がおこなわれるのである。」(MEW6, S. 407.『全集』第6巻, 403ページ)という一文が、引用されている。一訳者]
- (13) 『ノイエ・ツァイト』X X. Jg., 2. Bd., 189ページ。MEW32, S. 538.『全集』第32巻, 441ページ。
- (14) 前掲,「フランス唯物論に対する批判的戦闘」,『遺稿』II, 231ページ以下。MEW2, S. 139.『全集』第2巻, 137ページ。
- (15) ルートヴィヒ・フォイエルバッハ,「肉体と靈魂の二元論に抗して」『全集』II, 362ページ, および363ページ, (船山信一訳『フォイエルバッハ全集』第二巻, 福村出版社, 1974年, 193-4ページ。)参照。「真理は唯物論でもなければ観念論でもなく, 生理学でもなければ心理学でもない。真理はもっぱら人間学であり, 真理はもっぱら感性の立場・直観の立場である。なぜかといえば, ただこの立場だけが私に対して全体性と個性性とを与えるからである。靈魂が思惟したり感覚したりするのでもなければ, 脳髓が思惟したり感覚したりするのではない。私がなぜ靈魂が思惟したり感覚したりするのではないのかといえば, 靈魂とは単に思惟作用や感覚作用や意欲作用やの機能または現象が人格化され存在者(本質)へと転化されたものにすぎないからである。また私がなぜ脳髓が思惟したり感覚したりするのではないのかといえば, 脳髓は生理学的抽象物であるからである, すなわち脳髓は全体性のなかから引きずり出された器官・頭蓋や顔や肉体一般やから引きはなされた器官・ただそれだけ引きはなされて固定させられた器官であるからである。……生命の本質は生命の発現である。」—その晩年におけるフォイエルバッハのモレスコットの唯物論へのかなり近い接近については, マルクスの生成時代のフォイエルバッハ主義とわれわれが関わっているこの箇所では, 考察されない。この方向に向かってもフォイエルバッハはいやになるほど誤解を被った。
- (16) ルートヴィヒ・フォイエルバッハ『将来の哲学の根本命題』前掲書II, 326ページ。(船山信一訳『フォイエルバッハ全集』第二巻, 136ページ。)[近世哲学は, 或る直接に确实なものを求めた。……ただ感官(感覚)客観・直観の客観・感情の客観であるものだけが, 疑われることができないものであり直接に确实なものである。]そして, さらには330ページにはこうある。「(それ故にまた), 経験論が, われわれの諸観念の根源を諸感官から導き出したのは正しい。ただし経験論は, 人間の諸感官の客体のうちで最も重要且つ最も本質的なものが人間自身であることを忘れている。すなわち, 経験論は, ただ人間を見つめる人間のまなざしのなかでのみ, 意識と悟性との光りが点火されるのであるということを忘れていた。それ故に観念論が人間のなかに諸観念の根源を求めればいい, 観念論は正しい。しかし, 観念論が諸観念を孤立した人間から・ただそれだけで存在する存在者としてすなわち魂として固定させられた人間から, —一言でいえば, 感性的に与えられた汝をもたない我から—引き出そうとするばあい, 観念論は正しくない。諸観念が発生するのは, もっぱら伝達を通してであり, もっぱら人間と人間との会話からである。人間が諸概念—理性一般—に到達するのは, ひとりではなく, もっぱら二人である。人は諸概念, 理性一般に達する。人間の産出には—精神的人間の産出にも物理的人間の産出にも同様に—二人の人間が必要である。人間と人間との協同が, 真理と一般性〔原語はAllgemeingültigkeit 普遍妥当性—訳者〕の第一の原理であり, 第一の基準である。」(船山信一訳『フォイエルバッハ全集』第二巻, 141ページ。)
- (17) ルートヴィヒ・フォイエルバッハ,「キリスト教の本質」(第2版1843年への序言)前掲『全集』VII, 10-11ページ。(船山信一訳『フォイエルバッハ全集』第九巻, 19-20ページ。)
- (18) ルートヴィヒ・フォイエルバッハ,「将来の哲学の根本命題」前掲『全集』II, 329-330ページ。(船山信一訳『フォイエルバッハ全集』第二巻140-1ページ。)
- (19) ルートヴィヒ・フォイエルバッハ, 前掲「肉体と靈魂の二元論に抗して」,『全集』II, 379ページ。(船山信一訳『フォイエルバッハ全集』第二巻, 214-5ページ。)

- 20) このように、「唯物論的」という言葉は、マルクスにおいてはまったく独特な意味で使用されており、この言葉は、ほとんどまったく、上で特徴づけられたような恣意的な観念論的構成への対立のみを言い表し、すべての科学の物質的基礎である経験への依拠を表現しているにすぎない。例えば、かつてマルクス自身は、次のように語って、この「唯物論的」という言葉の彼にとっての慣用的な意味がただちに現れ出るような言い回し方で、この対立を表現している。「じっさい、分析によって宗教的な幻像の現世的な核心を見出すことは、それとは反対にそのつどの現実の生活関係からその天国化された諸形態を説明することよりも、ずっと容易なのである。あとのほうが、唯一の唯物論的、したがって科学的方法である。」「唯一」唯物論的と言えるのは、まさしく社会生活に関してその完全なる現実在を把握することのない自然科学的唯物論と対立するものとしてなのであり、しかも、引用した箇所のおとに、この自然科学的唯物論について、「歴史的過程を排除する抽象的自然科学的唯物論の欠陥は、その唱道者たちが自分の専門の外にでしゃばるときに示す抽象的で観念論的な見解によっても分かるのである。」(『資本論』I, 第4版, 336ページ。[MEW23, S. 393. 『全集』第23a巻, 487ページ。一訳者])と述べられている。そして、同じように、経済的諸関係は、自ら自身から歴史を生み出す理念との対立においてのみ、「物質的」諸関係となるのである。このようにして、マルクスが自分の歴史観を唯物論的なものと呼ぶのは、それが「物質的歴史を観念的歴史によって生み出させる」形而上学に対抗しようと努力するがゆえこそである。(マルクス/エンゲルス, 『聖マックス』, 『社会主義ドキュメント』, III, 69ページ。) MEW3, S. 121. 『全集』第3巻, 122ページ。
- 21) すなわち、人間は物質の生産物として、物質自身を歴史的過程において変えることができるということ。これについては、マックス・アードラー「因果性と目的論」『マルクス研究』第1巻, 217-219ページ, またG. プレハーノフ『唯物論の歴史のための論考』ディーツ, 1896年, 参照。
- 22) エンゲルス/マルクス『聖家族』, 『遺稿』II, 233ページ。MEW2, S. 133. 『全集』第2巻, 131ページ。

- 23) 前掲, 238ページ。MEW2, S. 137. 『全集』第2巻, 135ページ。
- 24) 前掲, 238ページ。MEW2, S. 138. 『全集』第2巻, 136ページ。
- 25) 前掲, 238ページおよび239ページ。MEW2, S. 138. 『全集』第2巻, 136ページ。
- 26) 前掲, 240ページ。MEW2, S. 139. 『全集』第2巻, 137ページ。
- 27) 前掲, 232ページ。MEW2, S. 132. 『全集』第2巻, 130-131ページ。

第3節

- (1) マルクスがカントに幾分詳しく言及している、興味ある、私が見つかる場所では唯一の箇所(『聖マックス』, 『社会主義ドキュメント』III, 170ページ, [MEW3, S. 176-9. 『全集』第3巻, 188-191ページ—訳者]を参照。
- (2) 「マルクスの経済学批判の基礎をなしている方法の完成を、われわれは、その意義において唯物論的根本見解にほとんど劣らない成果であると考えている。」フリードリヒ・エンゲルス「カール・マルクスについて」『社会主義月報』1900年, IV, 44ページ。[「1859年の2つの論稿」というサブタイトルが付されて、エンゲルスによるマルクス『経済学批判』への書評が、掲載されている。一訳者] MEW13, S. 474. 『全集』第13巻, 477ページ。
- (3) フリードリヒ・エンゲルス, 『[オイゲン・デューリング氏の—訳者]科学の変革』第3版, IIページ。MEW20, S. 24. 『全集』第20巻, 24-5ページ。
- (4) イマニエル・カント, 『純粹理性批判』レクラム, 51ページおよび53ページ。(Immanuel Kant *Werkausgabe*, Bd. III, Suhrkamp Verlag, 1974, S. 72 und S. 74. 有福孝岳訳『カント全集4』岩波書店, 2001年, 99ページおよび101ページ。)
- (5) カール・マルクス, 『資本論』I, 第4版, 「第1版への前書き」5-6ページ。MEW23, S. 12. 『全集』第23a巻, 7ページ。
- (6) イマニエル・カント, 『純粹理性批判』第1版序言, 参照。「私はこの純粹理性批判を書物や体系の批判とは解さずに、理性があらゆる経験からは独立にそこに到達しようとするであろう全認識に関する理性能力一般の批判と解する。したがって、それは、形而上学一般の可能性あるいは不可能性を決定する

- こと、そして、形而上学の源泉と範囲と限界を規定すること、しかし、一切の原理に基づいて規定することである。」レクラム、5-6ページ。(Immanuel Kant *Werkausgabe*, Bd. III, S. 13. 有福孝岳訳『カント全集4』, 18ページ。)この立場から開ける視界のうちではじめて今や個々の書物も言葉の通常の意味で批判を受けるのである。カール・マルクスの主著についても同様であるように私には思われるのであり、この主著をただ単にそれまで存在してきた国民経済学の「書物と体系」の批判として理解するならば、まさにその本当の理論的業績が見誤れてしまうだろう。たとえこの主著がそのような批判を歴史的に見てもっとも包括的に含んでいるとしても、いずれにせよそれは、この主著が何よりも、国民経済学の領域においてより確かな科学的認識に到達することを可能にする認識手段を独立の思考過程をとおして獲得しようとするがゆえに他ならない。このようにして、国民経済学の書物と体系の批判は、すべての国民経済学的認識をそもそもはじめて科学にまで形成する原理的諸前提についての洞察が応用されたものにすぎないのである。
- (7) カール・マルクス、『資本論』I, 第4版, 14ページ。MEW23, S. 25.『全集』第23a巻, 19ページ。
- (8) カール・マルクス, 同上, 8ページおよび6ページ。MEW23, S. 16 und S. 12.『全集』23a巻, 10ページ, および9ページ。
- (9) カール・マルクス, 『経済学批判への序説』, 『ノイエ・ツァイト』X XI. Jg., I. Bd., 773ページ。MEW13, S. 632.『全集』第13巻, 628ページ。これについては、『資本論』I, 第4版, 42ページ(MEW23, S. 89.『全集』第23a巻, 101ページ), も参照。「人間生活の諸形態の考察, したがってまたその科学的分析は, 一般に, 現実の発展とは反対の道をたどるものである。それは, あとから始まるのであり, したがって, 発展過程の既成の諸結果から始まるのである。」
- (10) カール・マルクス『資本論』I, 第4版, 17ページ。MEW23, S. 27.『全集』第23a巻, 22ページ。
- (11) フリードリヒ・エンゲルス「カール・マルクスについて」『社会主義月報』1900年, IV, 44ページ。MEW13, S. 475.『全集』第13巻, 477ページ。
- (12) イマニエル・カント『純性理性批判』, 「第2版序論」, レクラム, 647ページ。(Immanuel Kant *Werkausgabe*, Bd. III, S. 45. 有福孝岳訳『カント全集4』, 67ページ。)
- (13) カール・マルクス『資本論』III/2, 352ページ。「もし事物の現象形態と本質とが直接に一致するものならばおよそ科学は余分なものであろう。」MEW25, S. 825.『全集』第25b巻, 1047ページ。
- (14) マックス・アードラー「因果性と目的論」『マルクス研究』第1巻, 374ページ以下。
- (15) カール・マルクス『遺稿』I, 289ページ。MEW1, S. 118.「第六回ライン州議会の議事(第三論文)」『全集』第1巻, 137ページ。
- (16) カール・マルクス『ノイエ・ツァイト』X XI. Jg., I. Bd., 773ページ。MEW13, S. 632.「経済学批判への序説」『全集』第13巻, 627-8ページ。
- (17) これは本来は「客体」と読めないだろうか。
- (18) カール・マルクス『ノイエ・ツァイト』前掲, 773-774ページ。MEW13, S. 632f.『全集』第13巻, 628-9ページ。
- (19) カール・マルクス『哲学の貧困』第7版, 90ページ(MEW4, S. 130.『全集』第4巻, 133ページ。)参照。「経済学的諸カテゴリーは, 社会的生産諸関係の理論的表現, その抽象であるにすぎない。」
- (20) カール・マルクス『ノイエ・ツァイト』X XI. Jg., I. Bd., 773ページ。MEW13, S. 632.『全集』第13巻, 628ページ。
- (21) (追記1920年)〔この注は『思想家としてのマルクス』第2版で付け加えられた。—訳者〕マルクスの思考とカントのそれとのこのような類似性を, これまでに, O. パウアーも, そのマルクス没後25周年追悼論文「ある書物の歴史」においてははっきりと示した。(『ノイエ・ツァイト』Jahrgang1907/8, I. Bd.)ここで彼は, 先に本文でとくに強調された事態, すなわち, マルクスにとっては彼の概念は具体的なものをわがものとするための道具にすぎず, したがって, マルクスは「すべての観念論哲学に共通する, われわれの意識の法則性によるわれわれの知識の規定という思想を継承している」(31ページ。)という事態を, 指摘している。そして, 彼は, 「修正主義者」に対立させて「正統主義者」について, 彼らが「マルクス主義の克服にいたるかもしれないような認識批判をマルクス自身のなかに見出し」たことを称賛している。(32ページ。)

第4節

- (1) これについては、マックス・アードラー『科学をめぐる論争における因果性と目的論』、『マルクス研究』第1巻、361ページ以下、および、最近のものでは私の著作『カントとマルクス主義』第3章(ベルリン1925年、E. Laub 出版社)を参照のこと。
- (2) 『マルクス-エンゲルス遺稿』II, 226-227ページ。MEW2, S. 127f. 『全集』第2巻、125-6ページ。
- (3) これについては、K. マルクス『経済学批判への序説』、『ノイエ・ツァイト』X XI, Jg. 1. Bd. 710ページおよび711ページ(MEW13, S. 615f. 『全集』第13巻、611-2ページ)を参照のこと。「社会のなかで生産をおこなう諸個人—したがって、諸個人の社会的に規定された生産、いうまでもなくこれが(すなわち、政治経済学批判の)〔アードラーによる挿入—訳者〕出発点である。……人間は最も文字どおりの意味でゾーン・ポリティコンである。単に社交的な動物であるだけでなく、ただ社会のなかだけで個別化されることのできる動物である。社会の外でのばらばらな個人の生産—すでにいろいろな社会力を動的に身につけている文明人がたまたま無人島に吹き流されてもすれば起こるかもしれないめったにないこと—は、いっしょに生活いっしょに語りあう諸個人なしでの言語の発達と同じようにありえないことである。それは、これ以上かかりあうにおよばないことである。」
- (4) K. マルクス、『資本論』I, 第4版、38ページおよび39ページ。MEW23, S. 86. 『全集』第23a巻、97-8ページ。
- (5) K. マルクス、『資本論』I, 41ページ。MEW23, S. 88. 『全集』第23a巻、100ページ。
- (6) K. マルクス、同上、40ページ。MEW23, S. 88. 『全集』第23a巻、99-100ページ。
- (7) K. マルクス、同上、49ページ。MEW23, S. 97. 『全集』第23a巻、111ページ。
- (8) K. マルクス、同上、19ページ、注18。MEW23, S. 67. 『全集』第23a巻、71-72ページ。
- (9) K. マルクス、同上、3ページ。MEW23, S. 51. 『全集』第23a巻、50ページ。
- (10) カール・マルクス、前掲、5ページ。MEW23, S. 53. 『全集』第23a巻、52ページ。
- (11) カール・マルクス、前掲、6ページ。MEW23, S. 54. 『全集』第23a巻、53-4ページ。

解説

1 超越論的社会批判

マックス・アードラー (Max Adler, 1873-1937) は、20世紀前半のマルクス主義的思想潮流の一翼を担ったオーストロ・マルクス主義を代表する思想家である。「マルクス主義のカント的異説」というユルゲン・ハーバーマスによる形容が象徴するように⁽¹⁾、アードラーは、「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」⁽²⁾向き合い、自己のマルクス主義思想を創造した。ハーバーマスは、このアードラーの思想を的確に次のように記している。

「私自身は、ヘーゲルに基盤をおくマルクス主義から離れて、カント的なプラグマティズムへと進むことになりましたが、その途上で1960年代後半に、もうひとりのオーストロ・マルクス主義者の本から大きな影響を受けました。それはマックス・アードラーの晩年の著作で、1936年に『社会の謎』という表題で出版されたものです。アードラーは「社会のアプリオリ」という概念を導入することによって、私たちの自我意識と世界についての知が社会的に構成されているということを思い出させてくれただけでなく、また逆に社会的な生活の諸関係が知の認識の能動性から成り立っているということを教えてくれました。そうであれば、社会そのものは私たちがコミュニケーションのなかでの発言によって提起する妥当請求の事実性にもとづいているということになります。」⁽³⁾

ここでハーバーマスが言及している「社会のアプリオリ」、すなわち「超越論的-社会的なるもの」は、アードラーのマルクス主義思想の中

心概念であり、そこには、カント認識批判とマルクスの結合が示されている。「超越論的」とは、カント哲学における、経験的個人意識ならびに形而上学的・超越的意識の実体的仮象への両面批判を意味し、一方、「社会的」とは、マルクスの唯物史観における「社会化された人間の概念」を意味する。「超越論的-社会的なるもの」の概念にアードラーが込めた意味とは、カントの「超越論的な」認識批判にはすでに「社会的なるもの」の概念が内包されており、それはマルクスにおいて完成される、そして、マルクスの社会科学は、逆に、カントの「超越論的な」認識批判を支えにしてはじめて確立される、ということに他ならない。本訳稿「認識批判に対するマルクスの関係」には、このようなアードラーの思想的特徴が集約的に表現されている。

ハーバーマスが読んだ『社会の謎』は、アードラーがその出版の翌年に死去したため、アードラーの最晩年の著作となった。この著作は「第1部 体系的説明」と「第2部 最重要な問題論究についての批判的展望」から構成され、その主要部分である第1部の目次は以下のようになっている。

序論 なぜ社会学は認識論をもって始めなければならないのか

第1章 認識論本来の課題

第2章 超越論的方法

第3章 社会のアプリオリ

第4章 社会のアプリオリに対する異議

第5章 社会的結びつきとしての精神的結びつき

第6章 意識の生動性

第7章 理解

第8章 他者意識の現実在

第9章 社会的存在と社会科学

ここから分かるように、『社会の謎』は、カントの『純粹理性批判』に対応する超越論的な社会批判の試みであり、ハーバーマスが言及し

た「社会のアプリオリ」は、このアードラーの試みの要諦なのである。カントの超越論的批判哲学は、自然存在の普遍妥当的認識の根拠づけだった。それはいかにして時間と空間という特殊なる直観形式と諸カテゴリーという思考手段によって、経験の諸対象についての客観的認識が成立するのかを示した。この認識は経験的自我をとおしてのみおこなわれる。しかし、個々の経験的自我がこの認識作用をなし得るのは、「超越論的」意識、「意識一般」としてである。各々の個人的意識の表現としての自我は、そのものとして「もはや個人的とは考えられない意識一般」に関係づけられている。したがって、「そもそものはじめから各々の個別意識は、意識一般において言わば『社会化』されているのである。」⁽⁴⁾言い換えるならば、「人間の交通において個人的判断が必然的と認識されて現実的に一致をみるということ、ならびに、思考の公理の普遍妥当性の徹底的な要求すらも、……これに先行する、その形式的作用におけるすべての個々の意識領域の結合性がなければ、まったく不可能である。」⁽⁵⁾

このように、アードラーはカントのなかに自我意識の超越論的社会化を読みとった。そして、アードラーは、この認識作用における超越論的社会化を社会的経験における個人の超越論的社会化へと展開し、個人と社会の関係についての理解において、マルクスがいかに画期的意義をもっていたのかを、明らかにする。

アードラーは、その思想的営為を総括するかのように、『社会の謎』の第9章で、こう述べている。

「……意識過程についてのわれわれによる批判的解明の主要な成果とは、自我意識の超越論的-社会的な形式である。この形式は、自我を、そもそものはじめから、同種の主体の限りなき数多の精神的統一とし

で、定立する。……ここで重要なのは、独自の精神的連関のメンバーとしての他者への内在的な関係づけである。こうして、個別自我が超越論的-社会的に関連づけられているということは、不特定多数へ関連づけられていることというよりはむしろ、不特定多数の者たちの統一へ関連づけられているということである。このことによってそもそも自我は他者との内的な結合のうちにあり、したがって、まさしく社会化されて在るのである。……超越論的社会化は、多数の者の下で、あるいはその間ではじめて成り立つのではなく、個人の意識がア prioriに社会化されているのである。本質的なことは、社会的なるものがすでに論理的な思考プロセスの一要素として認識されるということである。このことによって、社会的なるものは、経験一般の条件をなすことになる。／したがって、社会的なるものは、人間の共同生活、個々人の思考の交わり、あるいは、彼らが一緒に為したりあるいはお互いに対して為したりする行為から生まれるものではない。むしろ、それは、一切の歴史的な共同生活と一切の社会的発展をはじめて可能にする、意識の一形式なのである。しかし、この意識形式は存在形式である。したがって、社会的なるものは、……規範的なものの形式においてはじめて存立するというわけではけしてなく、すでに自然的なあるものとして、まさしく存在として、在るのである。ただこの存在は社会的存在であり、この自然的なものは社会的自然である。」⁽⁶⁾

この社会的なるもの、社会的存在は、諸個人を超越した実体的性質をもつ存在でもなく、個人と個人の間にあるものでもなく、むしろ個人の中にもこそ見出される存在である。しかし、

この個人は孤立した存在ではなく、「社会化された個人、すなわちまさしくすでに内在的にかつ揚棄しがたく社会的な存在である個人」である⁽⁷⁾。アードラーは、「ここでマルクスとエンゲルスの画期的な業績が明らかとなる。」と言う。すなわち、「彼らは社会化された人間という彼らの歴史的概念を彫琢することによって、社会科学としての社会学に、その新しく変わることはない基礎を与えたのである。マルクスは、社会化された人間の概念を、それが彼においては超越論的-社会的な自我に対する直接的な歴史的-経験的な相対物であるほどに含蓄と深みをもたせて、とらえた。」⁽⁸⁾そして、アードラーは、『経済学批判への序説』の章句「人間は最も文字どおりの意味でゾーン・ポリティコンである。……」を引用したあと、こう続ける。

「この社会化概念の、問題を明澄にする解明的な意義が、ただちにマルクスにおいてその有効性を証明するのは、経済的フェティシズムと、とくに国民、祖国、人類という政治的理念に現れるイデオロギーの実体化とが、偉大な仕方で解消される点においてである。というのも、この点でいつでもマルクス主義の分析は、経済的物象化(Versachlichung)と政治的自立化の背後に、弁証法的な社会化のうちにある活動的人間—すなわち、自分の個人的な利害関心をもつのだが、それでも同時にただ社会化された環境のなかでのみ活動することのできる人間—の役割を前面に打ち出すからである。個人と社会の関係は、ただこのような個別-自我の弁証法的社会化についての理解からのみとらえられ、そして確定することができる。個々人に強力に対立する普遍的理念と普遍的感情が産出される過程は、個別意識の社会-ア prioriのこの点に、その源をもつ。」⁽⁹⁾

本訳稿の第4節「認識批判と社会批判」は、本訳稿の精髓とも言うべきもので、アードラーは、『資本論』においてマルクスがカントと同様の批判的立場に立って、「商品価値の对象的仮象」を暴露した、と主張した。とくに、アードラーは、資本主義的商品経済秩序において「個別-自我の弁証法的社会化」がいかに貫徹するのかを語ったものとして、『資本論』の次の一文に着目している⁽¹⁰⁾。「人間が彼らの労働生産物を互いに価値として関係づけるのは、これらの物が、彼らにとっては同種の人間労働の、単に物的な外皮として通用するからではない。逆である。彼らは、彼らの異なる種類の生産物を、交換において互いに価値として等置することによって、彼らの異なる労働を、互いに人間労働として等置するのである。彼らはそのことを知らないが、しかし、これをおこなうのである。」(MEW23, S. 88. 『全集』第23a巻, 99-100ページ。)そして、アードラーは、この一文を認識批判的に言い換えて、こう言っている⁽¹¹⁾。「人間が自分自身を意識一般に関係づけるのは、彼ら自身が単に同種の精神的機能の人格的な外皮として通用するからではない。そうではなく逆に、彼らは、彼らの異なる思考行為、判断を、精神的交換においてその妥当請求をおこない、共通の尺度(了解)に関係づけることによって、彼らの異なる個人的な意識活動を互いに普遍的な人間的意識として、すなわち、意識一般として等置するのである。彼らはそのことを知らない。しかし、彼らはこれをおこなうのである。」ここには、ハーバーマスが語った「社会そのものは私たちがコミュニケーションのなかでの発言によって提起する妥当請求の事実性にもとづいている」という事態が、見事に描かれている。しかも、『資本論』の批判の一文と即応させて。

2 唯物史観の根本思想

アードラーは、マルクス主義的社会科学(「マルクスの精神によって導かれた社会生活との取り組み」)こそが、自然科学と相並ぶ社会科学であるとみなした。アードラーによれば、「自然認識の方法に即して構成された科学概念」が精神的-社会的な生活にも適用される可能性を与えたということが、マルクス主義的社会科学の歴史的意味だった⁽¹²⁾。アードラーの概念規定にしたがえば、存在するものは広い意味での自然存在であるが、この共通性の上にさらに、狭い意味での自然的、有機体的、社会(=人間)的の三つの存在が区分される。そして、それぞれを対象として、自然科学、有機体学、社会科学という三つの存在科学が成り立つ。近代はまず、自然科学を成立させ、その認識論的基礎づけがカントによって与えられた。社会的自然存在(それは精神的存在でもある)の科学である社会科学は、マルクスをとおして、その確立の試みがなされた。しかし、この歴史的意味はマルクス主義擁護側にも認識されず、さらには社会的・人間的現象の本質をめぐる見解の多様性を原因として、例えば、精神科学、歴史科学、文化科学等々、自然科学とは異なる方法をもつ科学が主張され、科学をめぐる論争が展開してきた。こうした歴史的状況のなかで、アードラーは、社会的・精神的存在の因果法則的存在科学として、マルクス主義的社会科学を基礎づけようとしたのであり、その際に依拠したのが、自然存在の因果法則的存在科学である自然科学を基礎づけたカントの批判哲学だった⁽¹³⁾。

このような試みをおこなうにあたって、何よりも払拭されなければならなかったのは、広く行き渡っていた唯物史観に対する誤解であった。この唯物史観という名称(die materialistische Geschichtsauffassung)が文字どおりにとらえられて、マルクスとエンゲルスは、世界の本質は物質とその運動であり、精神的なものは物質

的なものの産物であると主張する唯物論哲学(アードラーによれば、これは形而上学的・存在論的世界観である)を支持しており、それを人間の歴史的な生活に適用して、唯物史観を作り出したと、みなされた。当然、このようなとらえ方にしたがえば、人間の判断、意志、理想はすべて見せかけということになる。本訳稿からも分かるように、アードラーは、ルドルフ・シュタムラー(Rudolf Stammeler, 1856-1938)による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*)』(1896年)をこうしたとらえ方の典型、しかも重大な影響を及ぼしている作品として位置づけ、シュタムラーが展開した「社会的唯物論」なるものを正面から批判した。シュタムラー的唯物史観によれば、社会生活における物質とは「社会経済」であり、この「経済的諸現象の運動」が物質の運動である。資本主義的経済社会においては、この物質の運動は、資本の集中と大規模化・生産力の上昇が、生産手段の個人的・資本家的所有関係と矛盾をきたし、この所有関係の撤廃・生産手段の社会化へといたる、というプロセスをとって進展する。ここから社会主義の客観的必然性が導き出される。社会的唯物論においては、「社会経済が社会生活に関して唯一実在的なものであり、そのような社会生活のみが科学的に認識され得る。社会の意識諸現象は……経済的諸関係が反映したものにすぎない」⁽¹⁴⁾。

これに対して、アードラーは、シュタムラーの唯物史観においては、マルクスとエンゲルスが唯物論という概念に込めた意味がまったく理解されていないと批判する。アードラーによれば、二人の歴史理論のタイトルに見られる「唯物論的」の「唯物論」とは、「ヘーゲルから自らを解き放って、ヘーゲルの発展の思弁の力に対抗して、歴史の発展の物質的な、すなわち経験的に確定できる力へ立ち返るという、若きマ

ルクスとエンゲルスのプログラム以外の何ものも意味しない」⁽¹⁵⁾。このことが、本訳稿では、「この言葉は……恣意的なる観念論的構成への対立のみを言い表し、そして、すべての科学の物質的基礎である経験への依拠を表現しているにすぎない」と、言い表されている⁽¹⁶⁾。シュタムラーは経済から一種の物質を、経済的発展から物質的運動を作り出すのだが、このような経済のとらえ方は、マルクスとエンゲルスとは無縁のものであった。そして、アードラーは、社会的唯物論というシュタムラーの唯物史観把握には理解不可能であった唯物史観の根本思想を、次のように論述する。

「このような唯物論的構成によって、シュタムラーはまさに、あの二人がこの経済の概念を考えるにあたってそこに置き入れた何か新しくして創造的なものそのものを無視するのである。経済的現象の物象化にけりをつけ、経済的現象の社会的な性格を強調することによってそれを精神に疎遠な関係からふたたび精神的な関係へと転換したのは、他ならぬマルクスとエンゲルスだったということ、このことがシュタムラーの構成においてはまったく消え去るのである。……彼に対しては商品のフェティシズムについての全章は沈黙したままである。『資本論』はその最終的意図においては今日現存している経済秩序についての分析だけに向かう、と彼は考える。しかし、この分析は経済現象の物象的、自然的な仮象を、それらのなかに潜んでいる人間、それらから出でて互いに対して行動し合う人間へ還元することをとおして遂行されるのであり、このような偉大なる方法のすべて、すなわち、……このような唯物史観の根本思想、それはシュタムラーにとっては意味をもつことがないのである。」⁽¹⁷⁾

マルクスとエンゲルスが経済的諸関係を物質的諸関係と表現する時、この概念が「それ自体で存在する、そして精神的諸関係に厳しく対立する概念」だと主張されているのではない。その反対に、彼らにとっては、この概念は、「社会化された活動的人間の概念という根本概念がなければそもそも形成され得ない派生的概念」なのである。このように、アードラーは、経済的諸関係の本質を「社会的物質」から「社会的人間」に転換させた。さらにここから、アードラーは、経済的諸関係の「精神化」を導き出す。

「経済的諸関係が人間的諸関係以外の何ものでもないならば、それは同時にそして本質的に精神的諸関係であり、つまりは、それはつねに人間の一定の目的意識的活動を含んでいるのである。したがって、マルクス主義理論が経済的諸関係は歴史的発展を最終的に規定する要素であるということを出発点にするならば、このことは同時に、マルクス主義理論は歴史的発展を精神とは異質なものに帰着させるものではないということ、言っているのである。つまり、マルクス主義理論は歴史を純粹に物的な要素に依属するものにするのではなく、その反対に、精神的諸関係の上に、すなわち、人間の欲望充足およびその確保ならびに改善をめざす基本的生活諸関係の総体の上に、歴史を構築するのである。……歴史過程は、哲学的唯物論の意味での物質的存在ではなく、社会的存在に帰着される。物質的欲望充足という事実は、つねにすでに、そこからは精神性をその活動と目的関係を含めてそもそも取り除くことができない社会的生活過程という事実なのである。」⁽¹⁸⁾

このように、経済的なものは唯物論哲学の意味での「物質的なもの」ではなく、それ自体が

すでに精神的なものなのである。そうであれば、「経済とイデオロギーの両者はたしかに異なるものではあるが、それでも同時に人間生活という一つの社会的-精神的連関の部分である」ということになる⁽¹⁹⁾。この基本認識に立って、アードラーは、いわゆる経済的下部構造と精神的・イデオロギー的上部構造というマルクスの比喩をあらたに解釈する。この比喩が示しているのは、「マルクス主義は精神的なものの価値を消滅させたという俗流的な意見」とは逆のことである。なぜなら、「下部構造は自己目的として制作されるのではなく、むしろその上に上部構造を建てることのできるようにするためにだけ制作され」、したがって、上部構造は「ここではじめて建物の意味と目的が完結するところの建物部分」に他ならないからである。こうして、「社会の上部構造も、そこで歴史の作動諸力が形作られるところの社会部分である。ただ、歴史的作動諸力は、下部構造の限界ならびに負荷能力の土台の上で、そしてそれらの範囲内においてのみこれをなし得るのであり、したがって、有効となり得るのである。」⁽²⁰⁾『マルクス主義の国家観』の次の一文は、以上の議論の総括として読むことができる。

「唯物史観は精神を欠いた経済的物質とその上に築かれた精神生活との二元論の存在を説くものではないということ、むしろ経済的諸関係は生産および交換諸関係以外の何ものでもなく、すなわち人間の諸関係であり、したがって精神的諸関係であるということ、それゆえに、経済的現象から神秘的瞑想の高みにいたるまで、すべての社会現象が、精神的本性をもつただ一本の紐帯によって包み込まれているということ、このことが知られないならば、唯物史観の一切の理解が力づくで押し殺されることになる。」⁽²¹⁾

唯物史観の唯物論を形而上学的・存在論的唯物論と混同したことに起因するマルクス主義の誤解と批判に抗して、アードラーは、これまで論じてきたような唯物史観の核心的内容を提示した。マルクスとエンゲルスにおいては、唯物史観 (die materialistische Geschichtsauffassung) の「materialistisch (唯物論的)」という言葉は、「物質主義的」を意味するのではなく、「wirklich (現実的)」, すなわち、「単に思考にしたがって構築されたのではなく、経験的に確かめることのできる諸連関の指示」と同じ意味なのである⁽²²⁾ さらに、アードラーは、唯物史観を構成する他の二つの要素、すなわち「Geschichte (歴史)」と「Auffassung (見解・解釈)」も、唯物史観に込められている内容を適切に表現するには不十分だとみなす。なぜなら、唯物史観において重要なのは、「歴史」というよりは、「社会、その諸形態とその必然的变化」であり、そして、唯物史観は主観性を帯びた「Auffassung」ではなく、客観的な「Theorie (理論)」だからである。したがって、「唯物史観」とは、その内容に添う表現をおこなうならば、現実的「社会理論」である、とアードラーは言う⁽²³⁾。しかし、さらに踏み込んでみると、マルクスとエンゲルスの「materialistisch」には、この「現実的」なものが探求され得るところをより正確に示す表現が存在している。それは、「物質的生活過程」「基本的生活欲求の充足のための生産」すなわち「経済的諸関係」である。アードラーは、「この経済的諸関係の把握と基礎づけをめざす思考方向」を「経済志向的 (ökonomistisch)」と呼び、マルクスとエンゲルスの唯物史観というタイトルの本質をなすものを表現できるようにするために、「経験にしたがう経済志向の社会科学 (das erfahrungsgemäß ökonomistische Gesellschaftswissenschaft)」(「経験的経済社会科学」) という名称を提言する⁽²⁴⁾。マルクス主義は社会科学であるというアードラーの主張に

は、以上のような唯物史観理解が込められていたのである。

3 アードラーによるヴェーバー追悼

さらにもう一つ、本訳稿ならびにアードラーのマルクス主義思想に関わって触れておかなければならない問題がある。それはアードラーとマックス・ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920) との関係である。といっても、「ヴェーバーとマルクス」という壮大なテーマを正面からとり上げるのではなく、ここでは、文献資料にもとづいて、アードラーとヴェーバーの関係を素描したい。その結果として、「ヴェーバーとマルクス」というテーマにささやかながらも新しい光があたれば、と思う。

まず紹介したい資料は、アードラーによるヴェーバー追悼文である。周知のように、ヴェーバーは1920年6月14日に肺炎のため急死した。それからほぼ2週間後の6月27日、アードラーは、ウイーンで発行されていた新聞『労働者新聞 (Arbeiter-Zeitung)』に「マックス・ヴェーバー教授の死去によせて (Zum Tode Professor Max Webers)」と題する追悼文を掲載した。このこと自体が、ヴェーバーに対してアードラーが並々ならぬ関心をもっていただことを示している。この追悼文のなかでとりわけ注目したいのは、唯物史観に関する記述である。アードラーはヴェーバーの宗教社会学研究の特徴に言及したあとに、こう述べている。

「こうした輝かしい研究において、マックス・ヴェーバーは、いたるところで、あたかも宗教がその担い手として現れる階層の経済状態の単なる作用であり、そもそも神学が物質的利害の「反映」でしかないかのような議論は問題になり得ないということを示すことに、力点を置いた。それゆえ、彼は唯物史観の反対者とみなされ、その上

彼の研究は、このマルクス主義の根本学説に対する破壊的な反論として称賛すらされた。しかし、おそらくそれは大変な誤りであろう。ヴェーバーが自分の見解を唯物史観に対立するものとみなし、これと闘ったことは、もちろん疑い得ないことである。しかし、これが正しいのは、その場合に、マルクスとエンゲルスの真意とはまったく異なって、経済学への神学の依属を、一種の強力な直線的作用とみなしてしまったような唯物史観が問題となる限りにおいてのみである。このような唯物史観においては、最終的に神学が完全に受動的なものと考えられてしまい、さらには、あたかも純粹に物質的なものとしての経済的なものが神学的なものを精神的な蒸気の発散のように自らから出現させるにすぎないかのような素朴な二元論が生じたのである。精神的形象の独自の法則性を指摘することでヴェーバーがおこなった訂正は、このような残念ながらあまりにも頻繁に起こる唯物史観の改悪に対して、正当化されるものであった。しかし、マルクスとエンゲルス自身が経済的なものを、意識形態以外の何ものでもなく、生き生きとした生命欲求となお最も緊密なつながりを有する意識形態としてのみ理解したこと、そして、すでにこの経済的な意識形態が、さらには、エンゲルスが強調したように、より高次のすべての意識形態が、それ自身の精神的運動を有していること、このことは人の知るところである。—マルクスの経済学批判は資本主義の経済的意識形態についての社会学的分析以外の何ものでもないのである。したがって、人は、ヴェーバーの研究と唯物史観との関係について、それが上記とはちがうものだと考えるだろう。そうして、人は、経済的、宗教的および倫理的な生活の

変化のもっとも密接な連関をいたるところで証明する彼の深遠な研究に、マルクス主義への反論というよりもむしろそれが真理であることの証左を見出すだろう。』⁽²⁵⁾

中村貞二氏が「マルクス主義の批判者マックス・ヴェーバー—モムゼン教授の講演—」で引用されている、「マルクス主義にたいするヴェーバーの批判は、歴史において演じられる観念の役割にかんして、もともとマルクスの構想のなかにあった諸要素を、あらためて開明したに等しい。」⁽²⁶⁾という A. ギデンスの文章を踏まえるならば、アードラーが語っていることは、的外れとは言えないだろう。この「もともとマルクスの構想のなかにあった諸要素」をマルクス主義者としてとり上げたのが、アードラーだった。アードラーは、形而上学的・存在論的唯物論にもとづいてなされた唯物史観解釈の誤謬を批判し、マルクスとエンゲルスの精神に適う唯物史観として、「社会化された活動する人間」、「精神的存在としての人間」を中心にすえる唯物史観、すなわち、「経験的経済社会科学」を構成した。ヴェーバーもまた、俗流化された物質主義的唯物史観を批判した。しかし、これは形而上学的な唯心論的歴史観の立場に立つことを意味するのではない。ヴェーバーはこれら両者をもとに拒否した。現実的・経験的な社会の科学という立場こそ、ヴェーバーの立場だった。アードラーは、このようなヴェーバーの立場が自分自身のそれと共振するものであり、自分が理解する唯物史観にはヴェーバーは反対しないと確信することができたのではないのだろうか。以下では、このことを念頭において、アードラーとヴェーバーの交わりについてたどってみたい。

4 アードラーとヴェーバー—シュタムラー批判をめぐる—

本訳稿の原テキストを「第11章 認識批判に

対するマルクスの関係」[第15章 社会的経験の超越論的性格]として含む『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*)』は1904年に『マルクス研究』第1巻に掲載され、「別刷り版」が発行された。同じ1904年には、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」(Die Objektivität *sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*)』(『社会科学・社会政策雑誌』第19巻)が発表され、そのなかでヴェーバーもまた、「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」しようというシュタムラーの企てに対して、批判をおこなった。

「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)……歴史的事実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。」⁽²⁷⁾

やがて、二人は本格的なシュタムラー批判の

論考を執筆する。『経済と法』の「第2(改訂)版」が1906年に出版されると、ヴェーバーは「R.シュタムラーにおける唯物史観の「克服」(R. Stammers) *Überwindung* *der materialistischen Geschichtsauffassung*)」(以下、「シュタムラー論文」と略)を書き、厳しいシュタムラー批判をおこなった。アードラーも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. Stammers *Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung*)」という二つの章を含む『マルクス主義の諸問題 (*Marxistische Probleme*)』を刊行し、シュタムラーの社会概念、目的科学、とりわけ社会的唯物論に対する批判を展開した。ここで注目すべきは、彼らのシュタムラー批判が交差していることである。

「シュタムラー論文」で「シュタムラーの史的唯物論についての叙述」に関して論じたヴェーバーは、シュタムラーの「社会的唯物論」における唯物論理解と正反対の理解をおこなったものとしてアードラーの『科学をめぐる論争における因果性と目的論』を挙げて、「マルクスにおける「唯物論的」という言葉の意味については、マックス・アードラーの「科学をめぐる闘争における因果性と目的論」(『マルクス研究叢書』一卷) 108ページ注1および111ページ(まさにシュタムラーに反対である)、116ページ注1、そのほかいくつかの箇所をみよ。」と言及している⁽²⁸⁾。ここでヴェーバーが参照を求めて表記しているページは、『因果性と目的論』が掲載された『カント研究』本体でのページではなく、そこからの「別刷り版」のそれである。その箇所は、『因果性と目的論』の「第11章」、本訳稿では、「第2節 マルクスにおける唯物論」に含まれている。あらためてその部分を挙げると、以下ようになる。

108 ページ注1—本訳稿では第2節の注(8)

「おそらく、「唯物」史観のこのような唯物論的意味を打ち出すことに最も貢献したのは、ルドルフ・シュタムラーであり、実際、彼は、その著書『経済と法』においてこの誤解された意味での「唯物」史観を、はじめて徹底的に練り上げた。この著作において彼は称賛に値する批判的厳格さをもって因果的把握と規範的把握を論理的に区別しようと思ったのであり、この批判的厳格さをとおして、彼の意見ではマルクスにおいては未完成であった唯物史観を、少なくとも当初は、その批判的評価のために、一旦マルクスとエンゲルスに散らばって見出される章句から出発して、体系的に首尾一貫したものとして展開するように迫られた。ただし、この首尾一貫は、残念ながらマルクスの思想のそれではなく、むしろ、われわれがすでに見たように、マルクスの経済的(生産)関係概念には、人間はその社会化された形態のなかに、この形態から生じる特定のあり方の彼の活動とともに、すでに包摂されているという事態が、つねに含まれていることを、完全に見過ごすものであった。こうして、まさしくはじめて、シュタムラーは、もちろんそれに対してはイデオロギー的契機の挿入という修正主義的要求が拒否し得ないと思われた、あの「社会的唯物論」をいわゆるカール・マルクスの学説として提示したのである。このことは、このマルクスの根本学説の最近登場した「修正」の側からなされる唯物史観の誤解にとつてだけでなく、ただマルクスを唯物論者に仕立て上げるためだけに講じられる方法にとつても、非常に特徴的であるので、シュタムラーの著作からかなり長い一節を引用することが許されるであろう。彼は、唯物史観を論述すべき章で、「社会生

活についても、物質(社会経済)と(経済的関係〔正しくは経済的現象—訳者〕という)運動が、唯一真に存在し、生起するものとみなすことができ、これに対して、社会理念、観念、そして願望は、社会物質、すなわち社会経済とその現実的变化に法的に依属する、単なる現象的な模像とみなされ得るという見解を挿入することによって、唯物史観は「社会的唯物論」という学説になると、詳しく論じた。「唯物論的社會哲学によれば、人間の社会生活には、社会経済、すなわち、人間の社会的共同生活の物質的法則性以外の別の法則性は存在しない。社会経済は、社会生活における唯一現実的なものであり、その運動法則は、この領域における唯一真なるものである。このような経済現象という現実性と並んで現れるそれ以外のすべてのもの、例えば、とりわけある社会的努力の合法的な正当化に関する見解は、反映にすぎず、単なる鏡像であり、これを独立した対象とみなすことは、科学的な欺瞞を意味する(強調は私による)。唯物史観によれば、人々の精神生活全体は、当該社会の物質、つまり、その社会経済によってもたらされた、またそれに依属する、この社会経済の反映にすぎない(強調は私による)。ちょうどデモクリトス以降の唯物論者にとって、物質が唯一真なる実体であり、魂が依属的な見せかけにすぎず、また、唯物論者が人間の精神的過程を物質の運動から導き出し、説明しようとするのと同じように、このことが社会的唯物論によって社会領域に移され、その結果として、経済的協働だけが人間の共同体生活の現実の実体として取り扱われ、精神生活の現象は、経済的諸関係の特定のあり方から明らかにされ、この後者に対応して規定され、したがって社会生活の唯一

可能な法則性は、経済現象の法則的運動の認識のなかに見出され得るということになるのである。」

111 ページ

下線の箇所は本訳稿では削除・変更された部分であり、初めの括弧は前ページ、終わりの括弧は次ページの文章である。

「(生産諸力、生産様式、経済的諸関係、経済的發展等々—これらすべての表現は、マルクスにおいてはつねに、その担い手としての社会化された活動の人間という思想なくしては、まったく理解し得ないであろうような、直接に社会的な意味をもつものである。それだからこそ、われわれはすでに、「ここでの対象はまず第一に物質的生産である。」という言葉で始まる『経済学批判への序説』のなかに、ただちにこの概念が)「こういうわけで、生産という場合には、いつでも、一定の社会的發展段階での生産—社会的な諸個人による生産をいうのである。」というように規定されているのを読む。こうして、生産様式、経済的諸関係とともに、必然的に、それ以外の人間の全文化諸関係もどれほどかは変化するということが、このことが、変化した生産諸関係においてはすでにまた人間自身も、彼らの自然との関係および彼らの人間仲間との関係とともに変化しているがゆえにのみ不可避免的であるということは、明らかである。

したがって、このような経済的観点からすれば、唯物史観の反対者たちによって、とりわけシュタムラーによって構築された社会的唯物論の体系が、実際に存在論的唯物論の帰結に即応するにしたがって、それだけ確固として、マルクスを唯物論者とはみなし得ないということが、認識されざるを得ないのである。そして、この唯物論者という呼称が最終的に廃止されるや、カー

ル・マルクスの経済学説も社会学説も唯物論の形而上学的立場とは何の関係もないということは、もはや必ずしもくり返しあらたによく言って聞かせる必要がないものとなるだろう。もちろん、自然科学と唯物論を区別できない者は、ここには二つのまったく異なる把握の立場があるということを見逃さざるを得ない。世界観としての唯物論は物の本質についての形而上学的問いを立て、そして、それが運動する物質のなかに根源的实在を認識することによって、この本質を見出したと信じる。科学は、経験のなかに現れる現象の法則と連関のみを探究するにすぎず、(しかもこれがつねに科学の本質であるだろう。)

116 ページ注 1—本訳稿では第 2 節注 (20)

下線の箇所は本訳稿では変更された部分である。

「このように、「唯物論的」という言葉は、マルクスにおいてはまったく独特な意味で使用されており、この言葉は、ほとんどまったく、上で特徴づけられたような恣意的な観念論的構成への対立のみを言い表し、すべての科学の物質的基礎である経験への依拠を表現しているにすぎない。例えば、かつてマルクス自身は、次のように語って、この「唯物論的」という言葉の彼にとっての慣用的な意味がただちに現れ出るような言い回し方で、この対立を表現している。「じっさい、分析によって宗教的な幻像の現世的な核心を見出すことは、それとは反対にそのつどの現実の生活関係からその天国化された諸形態を説明することよりも、ずっと容易なのである。あとのほうが、唯一の唯物論的、したがって科学的方法である。」「唯一」唯物論的と言えるのは、まさしく社会生活に関してその完全なる現実をもはや再現することのない自然科学的

唯物論と対立するものとしてなのであり、しかも、引用した箇所をすぐあとに、この自然科学的唯物論について、「歴史的過程を排除する抽象的自然科学的唯物論の欠陥は、その唱道者たちが自分の専門の外にでしゃばるときに示す抽象的で観念論的な見解によっても分かるのである。」(『資本論』I, 第4版, 336ページ。)と述べられている。そして、同じように、経済的諸関係は、自ら自身から歴史を生み出す理念との対立においてのみ、「物質的」諸関係となるのである。このようにして、マルクスが自分の歴史観を唯物論的なものと呼ぶのは、それが「物質的歴史を観念的歴史によって生み出させる」形而上学に対抗しようと努力するがゆえこそである。(マルクス／エンゲルス、『聖マックス』、『社会主義ドキュメント』, III, 69ページ。)

ヴェーバーは「シュタムラー論文」を執筆する時、すでに『因果性と目的論』を読み、アードラーが主張した「唯物論的」という言葉の意味と、彼によるシュタムラー批判に着目したのである。さらに、上に示したアードラーの第二と第三の章句には、自然科学と唯物論がまったく本質を異にするものであること、そして、自然科学的唯物論なるものがマルクスの唯物史観とはまったく無関係であり、それどころかマルクス自身がそれを批判していたことが、強調されている。これを踏まえて、「シュタムラー論文」の「3 シュタムラーの「認識論」」の一文をとり上げたい。ヴェーバーはこう言っている。

「シュタムラーがどうしてこのような主張に到達したのかを問うならば、おそらく……互いに由来の異なるいくつかの誤った推論がこれにあづかっている。まずかれの念頭にあったのは、……「精密」自然科学

は、質を量に、たとえば光・音・熱等の現象を、質〔的区別〕のない、物質の「究極」の単位の運動過程に「還元する」という思想によって作業をする、それゆえにまた、物質のその量的な変化のみが真の「実在」であって、「性質」は意識におけるその「主観的な反映」でありしたがって、「真の実在」をもたない、という考えを抱いている、ということである。そのためにシュタムラーは、かくして、史的唯物論の学説によれば、歴史的な生活においては、「物質」(もろもろの経済的な関係や利害)とその「変化」とがひとり実在的なものであって、それ以外のものはすべてイデオロギー的な「上部構造」と「反映」にすぎない、と考える。このような類推は根本から間違っており、科学的には全然無価値である。だがそれは、周知のように、実際相も変わらず多くの「史的唯物論者たち」の頭を支配している。—それとともに、われらの著者シュタムラーの頭を支配していることもたしかである。」⁽²⁹⁾

唯物史観の支持者と反対者の多くの頭を支配していた、「根本から間違っており、科学的には全然無価値である」類推を批判する試みがアードラーの「認識批判に対するマルクスの関係」には展開されている。このヴェーバーの章句は、アードラーに応答するかのよう響く。

この「シュタムラー論文」の発表後、アードラーがシュタムラーを批判する際には、ヴェーバーの名前も合わせて記されるようになる。例えば、論稿「シュタムラーの唯物史観批判」には、「マックス・ヴェーバーは、すでに1907年にシュタムラーの著書の第2版への論評で、この著書がその根本的見解のすべてにおいて変わらぬままに出現していることを、大変奇妙なことだと思った。その後、シュタムラーは、とくに、

1910年の国家学辞典第3版における唯物史観についての項目解説を、上で論評された彼の著書からの抜粋以外の何ものでもない1900年の第2版テキストどおりに掲載した。その際に文献リストの補完がなされており、シュタムラーが論稿を点検したことが分かる。⁽³⁰⁾さらには、『唯物史観教程 (*Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*,)』(1930年)では、「唯物史観の物質化の根本的誤りについてはわれわれは以下でさらに詳しく個々の点にわたって立ち返るつもりである。ここでは、本質的にシュタムラーの著書が、一般的には社会学の領域で、特殊的にはマルクス主義の領域で解明を与えるよりはむしろ方法論上の混乱をもたらすのに貢献してきたという主張についてののみ、その参考のために、拙著『マルクス主義の諸問題』のドルフ・シュタムラーに関する章と、『社会科学雑誌(社会科学・社会政策雑誌—筆者)』第24巻中のマックス・ヴェーバーの論稿「R.シュタムラーにおける唯物史観の『克服』」(彼の『科学論集』1922年に再録)を挙げておく。」と述べられている⁽³¹⁾。『経済と法』に「あらゆる因果的社会科学一般に対する、したがって、何よりもマルクス主義に対する宣戦布告」⁽³²⁾を認識したアードラーは、「外的に規制された人間の共同生活」についての科学は、「因果的法則性」の下で統一的把握をおこなう自然科学ではなく、「実践的法則性」の下で統一的把握をおこなう「目的科学」でなければならないと主張したシュタムラーの社会科学認識論のなかに、規範的価値判断を読みとり、それを批判した。そのようなアードラーにとって、ヴェーバーの「シュタムラー論文」は援軍のように思えただろう。逆に、シュタムラーにとっては、ヴェーバーとアードラーは自分の最大の批判者に思われただろう。だからこそ、シュタムラーは『経済と法』の第3版で、「このテキストで確定された諸命題に反論している」アードラーと「わ

れわれがおこなった考察全体に反対した」ヴェーバーに対して反批判を展開したのである⁽³³⁾。

このように、本訳稿をめぐって思想の連関が展開した。そして、ここでは詳しく論じることができないが、この思想の連関は、『社会の謎』において、理解問題の深化をめぐって、さらに展開することになる⁽³⁴⁾。

注

- (1) Jürgen Habermas, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, in *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, 1981, S. 45. 小牧治・村上隆夫訳『哲学的・政治的プロフィール(上)』未来社, 1984年, 58ページ。
- (2) Max Adler, *Kant und der Marxismus*, E.Laub'sche Verlagsbuchhandlung GmbH, 1925, S. IX-X. 井原礼訳『カントとマルクス主義』、『世界大思想全集42』10ページ。
- (3) Jürgen Habermas, *Ach, Europa*, Suhrkamp Verlag, 2008, S. 78f. 三島憲一・鈴木直・大貫敦子訳『ああ、ヨーロッパ』岩波書店, 2010年, 90ページ以下。
- (4) 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. 177. 福田次郎訳『マルキシズム方法論』改造文庫, 1932年, 275ページ。
- (5) Ebd., S. 177. 邦訳, 275ページ。
- (6) Max Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, Saturn Verlag, Wien, 1936, S. 178f.
- (7) Ebd., S. 186.
- (8) Ebd., S. 186f.
- (9) Ebd., S. 187.
- (10)-(11) Max Adler, *Das Verhältnis von Marx zur Erkenntniskritik*, in *Marx als Denker*, 3. Auf., J.H.W.Dietz Nachf., Berlin, S. 162. このアードラーが着目した『資本論』の文章は、柄谷行人『トランスクリティークーカントとマルクス—』(定本柄谷行人集3, 岩波書店, 2004年)において重視されており、この一文の引用のあとに、「各商品は等置されることによるのみ、共通の本質をもつのだ。抽

- 象的労働、あるいは「社会的」労働時間は、こうした交換（等置）によって事後的に見出されるにすぎない。むしろ、「社会的」関係とは、「意識されない」関係なのである。」（299-300ページ）と述べられている。柄谷氏は、「『資本論』はヘーゲルとの関係で読まれるのが常であるが、私は、『資本論』に比べられる書物は、一つしかない、それはカントの『純粹理性批判』だ、と考えるようになった。」（『トランスクリティーク』5ページ。）と、また、「マルクスの主著『資本—国民経済学批判』は、経済学に対する超越論的な「批判」である。」（『ヒューモアとしての唯物論』筑摩書房、1993年、83ページ。）と主張されている。さらに、内田弘「『資本論』と『純粹理性批判』」（『専修大学社会科学年報第50号』2016年）は、『資本論』がいかに『純粹理性批判』を継承しているかを、論じている。
- (12) Max Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, S. 5. 邦訳、11-2ページ。
- (13) Vgl., Max Adler, 12. Kapitel: Das gesellschaftliche Sein als geistige Natur, in *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung* (Soziologie des Marxismus) 1. Band: *Allgemeine Grundlegung*, E.Laubache Verlagsbuchhandlung G.m.b.H., Berlin, 1930, S.193ff.
- (14) Rudolf Stammer, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Verlag von Veit & Comp, Leipzig, 1896, S. 29.
- (15) Max Adler, R.Stammlers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung, in *Marxistische Probleme*, J.H.W.Dietz Nachf., Stuttgart, 1913, S. 217.
- (16) Max Adler, Das Verhältnis von Marx zur Erkenntniskritik, S. 137.
- (17) Max Adler, R.Stammlers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung, S. 219f.
- (18) Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, S. 157f.
- (19) Ebd., S. 185.
- (20) Ebd., S. 184.
- (21) Max Adler, Die Staatsauffassung des Marxismus, in *Marx-Studien*, 4. Bd, 1922, S. 86f. 井原紘訳『マルクス主義の国家観』、『世界大思想全集42』春秋社、1931年、70ページ。
- (22) Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, S. 105 und 107.
- (23) Vgl., Ebd., S. 69.
- (24) Ebd., S. 107.
- (25) Max Adler, Zum Tode Professor Max Webers, in *Arbeiter-Zeitung*, Wien, 27.6., S. 7.
- (26) 中村貞二、「マルクス主義の批判者マックス・ヴェーバー—モムゼン教授の講演—」『山口経済学雑誌』第23巻、1974年、68ページ。
- (27) Max Weber, Die Objektivität (sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4. Auflage, J.C.B.Mohr, Tübingen 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。
- (28) Max Weber, R.Stammlers Überwindung (der materialistischen Geschichtsauffassung, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4. Auflage, J.C.B.Mohr, Tübingen 1973, S. 300. 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、16ページ。
- (29) Ebd., S. 316. 邦訳、29ページ。
- (30) Max Adler, R.Stammlers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung, S. 218.
- (31) Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, S. 72.
- (32) Max Adler, Zur Erkenntniskritik der Sozialwissenschaft, in *Marxistische Probleme*, S. 152.
- (33) Rudolf Stammer, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Dritte verbesserte Auflage, 1914, S. 667-669 und S. 670-673.
- (34) アードラーは『社会の謎』において、理解についての認識論的・超越論的解明をめざした。それは、個人の超越論的な弁証法的社会化という原理の上に立って理解を概念化する試みだった。この基本的立場から、アードラーは、個人主義的心理学的アプローチと集合主義的形而上学のアプローチを両面批判した。アードラーから見れば、ヴェーバーの関心事は「理解の過程についての解釈の仕方、そしてこの解釈が正しいと信じることの方法的根拠」であり、

アドラーはここに「ヴェーバーにおける方法論的-心理学的な理解概念」を読みとる。この対極をなすのが、「全体、すなわち社会が第一のもの、本来の実在である」というテーゼを数え切れないほどくり返した、O. シュパンの社会神秘主義である。ヴェーバーとシュパンの間であって、「心理的アプリオリ」という限界をもちつつも、「理解概念の認識論的な深化へと突き進んでいった最初の人物」がG. ジンメルであった。(Vgl., Max Adler, *Das Rätsel*

der Gesellschaft, S. 203ff.) このようなアドラーをめぐる思想的連関・思想圏(さらにW. ゾンバルトを含めて)を詳細に論じることは、別稿の課題としたい。なお、八木紀一郎「方法論争期のマックス・ヴェーバー」(『季報 唯物論研究』169号, 2024/11)は、ジンメルに関する書評草稿(『社会学者および貨幣経済の理論家としてのゲオルク・ジンメル』)と「シュタムラー論文」を含むヴェーバーの方法論研究について、その全体像を呈示している。

Max Adler 'Marx's Relationship to the Critique of Knowledge'

Fujio Kishikawa