

# マックス・アードラーとマルクス主義

岸 川 富士夫

The purpose of this paper is to clarify the characteristics of Max Adler's thought that influenced Jürgen Habermas. Adler, an Austro-Marxist, developed a Kantian version of Marxism: this paper analyses how Adler reconstituted Marxist social science based on Kant's transcendental philosophy in his work *Causality and Teleology* (1904).

Adler constructed the concept of the transcendental-social to tie together Kant and Marx. According to Adler, the idea that the individual consciousness is transcendently socialized is shown in Kant's *Critique of Pure Reason*. Furthermore, relying on Kant's theory on the transcendental relation between the individual and society, Adler analysed Marx's theory of fetishism in *Capital*, and discovered that the central element of Marx's social science is the concept of "people realizing socialization within themselves".

This paper concludes that what Adler's Kantian version of Marxism asserted is that historical materialism was something that viewed the historical development of the transcendental-social in its law-like qualities.

**Keywords:** Transcendental-social, Fetishism, Kant, Marx, Habermas

## I. オーストロ・マルクス主義へのハーバーマスのまなざし

2006年にブルーノ・クライスキー賞を受賞したユルゲン・ハーバーマス (Jürgen Habermas, 1929-) は、その謝辞の中で、「オーストロ・マルクス主義への感謝」<sup>1)</sup>を述べ、「ウィーンの社会民主主義者たちとどのように関わってきたか」を振り返っている。ハーバーマスが最初に出会ったのはカール・レンナー (Karl Renner, 1870-1950) の『私法制度の社会的機能』であり、それは、1956年にフランクフルト社会研究所に来て、「社会理論の観点から現代の政治状況を明らかにすること」を考えていたハーバーマスに対して、「経済学と法の関係に目を開かせ」た。『公共性の構造転換』に援用されることになるレンナーのこの本を媒介にして、ハーバーマスはオーストロ・マルクス主義者の著作と関わるようになるのだが、その関わりをとおして、彼は、オーストロ・マルクス主義の中に、当時のフランクフルト社会研究所にはなかった三つの事柄を見出す。すなわち、「理論と社会的実践」の結合の自明性、「マルクス主義の社会理論が、大学の学問研究上のものの見方に大胆にとり入れられていること」、「民主主義にもと

づく法治国家の成果をいっさいの留保なしに認めながらも、現状をはるかに超えたラディカルな改革の目標設定を放棄していないということ」である。

このように指摘した上で、ハーバーマスは、或る人物の名を挙げる。それはマックス・アードラー (Max Adler, 1873-1937) である。ハーバーマスは、次のように述べている。

「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となりますが、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。」

実は、ハーバーマスは1960年代の初めにすでに「ユダヤ系哲学者たちのドイツ観念論」(1961年)という一文の中で、アードラーに言及している。

「マックス・アードラーとオットー・パウアーは、マルクス主義について、カント的な異説を展開した。注釈し分析するあの鋭敏な感覚は、アンビヴァレントな価値判断がユダヤ人たちに自然的属性として帰属させるものであるが、それが、このような風土において、豊かにさかえた。」<sup>2)</sup>

ここで名前が挙げられたオットー・パウアー (Otto Bauer, 1881-1938)、およびルドルフ・ヒルファーディング (Rudolf Hilferding, 1877-1941) については、「オーストロ・マルクス主義への感謝」では、「オットー・パウアーとルドルフ・ヒルファーディング、カール・レンナーとマックス・アードラーは、学問性を重視しながらも、政党に属する知識人だという自己理解をもっていました。」と、その思想独自への言及がなされていないが、ハーバーマスは、すでに、ヒルファーディングについては、「ヒルファーディング以来、彼と匹敵し得るほどのマルクス主義経済学者は、まだほとんど出現していないのである。」と語っていた。<sup>3)</sup>

このように、「オーストロ・マルクシステン (オーストリア・マルクス主義者たち)」と呼ばれる思想家グループは、ハーバーマスにとって、重要な意味を持っていた。4人の代表的思想家のうち、レンナーが法学、パウアーが政治学、ヒルファーディングが経済学、そして、アードラーが哲学・社会理論と、それぞれの分野でマルクス主義の思想的発展を試みた。その中でも、とくに重要な意味を持っていたのが、ハーバーマスの言及から窺えるように、アードラーだった。「マルクス主義のカント的異説」を展開したアードラーは、ヘーゲルからカントへ向かうハーバーマスにとって親和性を持っていただろうし、何よりも、「妥当請求」概念はアードラーのマルクス主義の中心をなすものであった。

アードラーの思想は、彼の存命中に代表的著作のいくつかが翻訳されるなど、戦前期の日本で少なからず着目された。たとえば、1931年に『カントとマルクス主義 (Kant und der Marxismus)』(1925年)と『マルクス主義の国家観 (Die Staatsauffassung des Marxismus)』(1922年)が『世界大思想全集42』として、その翌年には『科学をめぐる論争における因果性と目的論 (Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft)』

(1904年)が『マルキシズム方法論』というタイトルで、刊行されている。さらには、珠玉の G.ジンメル論『ジンメルが精神史に対して持つ意義 (Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte)』(1919年)が1925年に『思想』に掲載されもした。

しかし、一方でソヴィエト・マルクス主義の形而上学的唯物論がマルクス主義の正統的思想として支配的となり、他方でルカーチ流の汎ヘーゲル主義を母胎としてソヴィエト・マルクス主義に対抗する主体的・哲学的マルクス主義が展開すると、その狭間で、アードラーのマルクス主義は、埋没していった。

本稿は、社会思想史の表舞台から消えて久しい1人のマルクス主義思想家に光をあてようとするものである。「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、精神的本性を持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。」<sup>4)</sup>このように語り得たアードラーは、ハーバーマスの指摘が裏づけるように、マルクス主義を社会的経験の超越論的批判として展開することによって、個人と社会の関係の在り方に独創的な視点を導入しようとしたのである。

## II. 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

アードラーは、『カントとマルクス主義』の「序文」において、自己の思想的立場と観方が「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ということから生じた、と述べている。アードラーはギムナジウム時代にカント哲学の影響を受けるようになったが、<sup>5)</sup>その後まもなく、「その研究を完成する前に、マルクスを知り、その時から、……両者との取り組みが結び合わされ、一方の理解が他方より深い把握を育んでいった。」<sup>6)</sup>

このようなアードラーの思想形成の成果である『カントとマルクス主義』は、「カントの批判主義とマルクスの社会科学」の連関性を論拠づける試みであった。この連関性を表現するためにアードラーは、

「超越論的—社会的なるもの (das Transzendental-soziales)」の概念を構成した。「超越論的」とは、カント哲学の本質をなすものであり、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的批判を意味する。これに対して、「社会的」とは、マルクスの唯物史観の核心である「社会化された人間の概念」に関わる。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初めて実現可能となる。アードラーによれば、カントとマルクスについて、「カントは墮落して社会の実状から自分を引き離し、マルクスは批判的な意識を惨めにも把握しようとはせず、そのことによって、カントは形式的個人主義者となり、マルクスは経済的機械論者になってしまった」<sup>7)</sup>と、これまでみなされてきたが、しかし、今や、このような見解は乗り越えられねばならない。『カントとマルクス主義』の「序文」は、次のように締めくくられている。

「このようなカントとマルクスとの結合を折衷主義と解する者は、そもそもこの結合を理解していない。重要なのは、……カント的精神をもってマルクスへ、そしてマルクスの教えをもってカントへ接近するという要請である。」<sup>8)</sup>

『カントとマルクス主義』は1925年に刊行された「認識批判と社会的なるものの理論のための論集」で、そこには1904年のカント没後100周年記念のための「カントの追憶」から始まって、1924年成稿の「カントと永遠平和」にいたるまでの五つの論文が収められ、刊行にあたって、先に触れた「序文」が添えられた。第二章の「カントと社会主義」も1904年に書かれており、そして、何よりも、1904年は『マルクス研究 (Marx-Studien)』第一巻が刊行された年であり、アードラーはそれに『科学をめぐる論争における因果性と目的論』(以下、『因果性と目的論』と記す。)を発表した。したがって、カント的認識論とマルクスの社会科学との結合という、アードラーの思想的試みは、1904年に明確な形を示すことになった。本稿では、『因果性と目的論』を中心に据えて、アードラーがどのようにマルクス主義的社会批判理論の構築を試みたのかを明らかにする。

『因果性と目的論』においてアードラーは、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」)が精神科学の唯一

可能な在り方であることを論証しようとした。アードラーにとってマルクス主義は、次のような意味を持っていた。すなわち、「マルクス主義の思考手段をとおして、自然科学の方法に類似する、社会的現象についての精密な取り扱いの可能性が、われわれの手じかにまで進められた」のであり、「このマルクス主義の理論が、その体系の枠内で、自然認識の方法に即して構成された科学概念が、……原理的に首尾一貫して精神的—社会的生活にも適用され得ることを、可能にする」。(Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft, S.5. 邦訳, 11-2 ページ。)<sup>9)</sup> それゆえに、マルクス主義は、「科学の概念自身を対象とする批判」、したがって、「自己の射程と妥当についての意識の自己反省」を避けられない。何よりも、それは「マルクスの精神的闘争の標語」でもあった。それだからこそ、マルクスは、「現実の、その同類と独特な仕方では結びつけられている人間、したがって、この結合の中でのみ創造し、自己を発展させ、それどころか仲間と争うことさえできる人間という観念」(Ebd., S. 6, 邦訳, 12-3 ページ。)を、社会科学の認識条件として、獲得できた。したがって、アードラーは、「マルクス主義に方法と体系的洞察とを与えたのは、一片の認識批判、すなわち、社会的認識の批判であった」(Ebd., S. 7, 邦訳, 15 ページ。)と、強調する。

しかしながら、1870年代および80年代に自然科学的唯物論との結びつきを強めていくと、マルクス主義の中に反哲学的傾向が顕著となり、自己の「認識根拠へと向かう批判的過程」という生命性が、失われてしまう。さらに、新カント派などの哲学的・批判的研究がマルクス主義の陣営の外側に立ち現れ、マルクス主義はその批判を蒙ることになった。その典型がルドルフ・シュタムラー (Rudolf Stammler) の『唯物史観による経済と法 (Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung)』(1896年)であり、アードラーによれば、シュタムラーはマルクスの唯物史観を「社会的唯物論」としてとらえ、マルクスの歴史・社会理論を批判した。しかし、「社会化された人間」を核心に持つ「経済的(生産)関係の概念」は完全に無視された。シュタムラーの「社会的唯物論」においては、社会的物質(社会経済)とその運動が唯一真なるものとみなされ、理念、表象、願望は、物質とその運動から生じる単なる模写としてとらえられた。(Vgl. ebd., S. 109, 邦訳, 168-9 ページ, 参照。)

ここでは、マルクスの唯物史観は、哲学的・形而上学的唯物論の歴史社会への適用として理解され、変質を受ける。<sup>10)</sup> その上で、唯物史観から欠落した人間の目的意識的活動こそが歴史社会の本質として強調された。「観念論的契機の接合による修正」が唯物史観には不可避なものとなされ、新カント派社会主義者は、カントの倫理をもって唯物史観を修正し、社会主義の倫理的基礎づけを試みたのであり、ベルンシュタインの修正主義も、この流れの中にあった。

アードラーは、こうした流れに抗して、カントの認識批判によるマルクス主義の基礎づけという試みを遂行しようとした。マルクス主義的社会科学が精神科学の唯一可能な形態として存立し得るためには、自己の認識根拠にまで及ぶ「ラディカルな認識批判」を取り戻さなければならない。マルクス主義は、カントの超越論的な批判哲学をとおして、「社会的なるもの」を自己の中心概念として彫琢しなければならない。

### Ⅲ. マルクス社会科学とカント批判哲学

アードラーは、まず、理神論とフランス唯物論を源泉にして、人間に関する事象が自然と同じように科学的思考の対象となっていく過程を再構成し、そこにマルクス主義を位置づける。この再構成において、アードラーは、アプリアリな総合的判断によって「因果的自然認識の絶対的确实性」を根拠づけたカント哲学が「ニュートンにおいて初めて完成する自然科学の直接の哲学的産物」である、と主張した。さらに、カントは「歴史の中に現れる目的論（人類の進歩）」を、「人間の基本的な諸力の対抗」から生じる「メカニズムの作用」として、考察したのであり、人間に関する事象を自然科学的に考察する方向性をわれわれに示したという点でも、意味を持つ。その後、「社会的領域における科学的思考」を發展させたのが、経済学である。経済学は、社会的事象の一面、すなわち経済生活の法則をとらえようと試み、それによって、自然科学の方法に立脚する精神科学の推進者となった。しかし、経済学は、それと同時に、「社会的事象の歴史的な性格」を捨象してしまった。この矛盾を克服したのが、マルクスにほかならない。マルクスの唯物史観は、社会決定論を根本的に打ち立てるものであったし、マルクスの「価値と経済現象一般の分析」は、「目的意識的に自己の関心にしたがって行為する人間」を発見し、「社

会的諸力の一切」を、この人間の「人間的関係」に解消するものであった。(Ebd., S.37, 邦訳, 59ページ。)

以上のように、アードラーは、自然科学の基礎の上に立つ精神科学（人間的・社会的事象の科学）の發展を再構成し、その結論として、自然科学の基礎は精神科学の基礎でもあり、そして、マルクスの知的営為はそのような精神科学の確立にとって重要な意味を持っていた、と主張した。

しかしながら、自然科学的方法に立脚する精神科学が前進していくと、この意味での精神科学からは、「感じられた自由、意欲された目的、観念的な価値評価をともなう現実の生活」(Ebd., S.40, 邦訳, 63ページ。)が排除されることになった。ここから、人格性、意志の自由、目的へ「直接体験による把握」をとおしてアプローチすることが精神科学の真の在り方である、という考えが生じ、精神科学の目的論的在り方が主張されることになる。精神科学が直面する、このような不確定的事態の中に、アードラーは、自然法則性（必然性）と自由（主意）の二項対立的把握を認識する。そして、アードラーは、この二項対立的把握を超えて、必然性と自由についての統一的把握を行い、そのことによって自然科学的考察方法による人間・社会事象把握を徹底化し得たものとして、マルクス主義を位置づける。アードラーによれば、マルクス主義の社会決定論においては、社会的事象の法則的必然性は人間をとおして作用するのであり、この人間の「内的体験」においては、すべての因果法則的過程が、意志活動の形式、つまり、「自発性、目的意識性、そして価値判断の形式」を受け取らねばならないのである。このような意味で、マルクス主義的理論は、精神的一社会的生活に対して、自然科学的考察方法をもっとも徹底的に用いたのである。(Vgl. ebd., S.40, 邦訳, 63-4ページ, 参照。)

アードラーにおいては、マルクス主義は、その陣営の外で遂行される科学的反省を受けとめ、それを、自己の根拠を問う営みへと、たえず連結させていかななければならない。独断的な批判に終始する限り、マルクス主義には「アクチュアルな把握の根源性」へ向かうことが不可能となる。アードラーは、目的論的考察方法の主張が、人間の精神的一社会的生活の「現実性」にまで立ち返り、そこから自然科学に代わる考察方法の必然性を論じていることを、高く評価する。マルクス主義が自然科学の方法をもって



人間の社会生活をとらえようとする場合にも、そのことの正当性の主張は、それが人間の社会生活の「現実性」に迫り得るということを論拠にして、なされねばならないし、まさしくマルクス自身がそうしたのである。アードラーは、次のように言う。

「精神科学のもっとも徹底的な自然主義的基礎づけ、すなわちカール・マルクスのそれがわれわれに教えたことは、アクチュアルな、あるいは彼の言葉を用いれば、『実践的な人間』、ただし、その社会化された形態でとらえられたそれにおいてのみ、社会的現象という事態の中に現れるあの独特な問題の解決へと至る道は、その出発点を見出し得るということにほかならない。「社会的生活は」、カール・マルクスは言う、「本質的に実践的である。理論を神秘主義に誘いこむすべての神秘は、その合理的な解決を人間の実践およびこの実践の把握のうちに見出す。」しかし、このような把握は人間の生活統一の現実性を力強くとらえようとしなければ不可能である。」(Ebd., S.53, 邦訳, 83-4 ページ。)

このように、アードラーはマルクス主義的社会理論が向かおうとする人間的・社会的事象の「現実性」の核心を浮き彫りにする。それは社会化されてある「実践的な人間」であり、マルクス主義はこの人間たちの目的意識的な自由な活動の織りなす社会連関の必然的法則を解明しなければならない。そして、この必然的法則は人間の「意志活動の形式」を受け取ることによって初めて貫徹できる。したがって、人間の意志の自由は必然的な社会連関に二項的に対立するものではなく、むしろ、それが作用するのはこの社会連関の必然的法則の一要素としてであり、このことをとおしてのみ、社会連関の必然的法則も作動していく。マルクス主義的社会科学は、このような意味において、「自然認識の方法に即して構成された」精神科学にほかならない。

精神科学の可能性は自然科学の基礎の上で初めて与えられる。そして、自然についての科学的認識の基礎は、カント批判哲学によって据えられた。そうであれば、われわれは精神的・社会的生活についての科学的認識の基礎も、カントに求めることができる。アードラーは、カント哲学を論拠にして、「科学の論理的概念」、科学的思考の本質を明らかにし、そこに科学としてのマルクス主義の存在根拠を見出そうと試みる。

「科学の論理的概念」を導き出すにあたってアードラーは、カントの二つの文を援用する。すなわち、

「すべての学説は、それがひとつの体系を、すなわちもろもろの原理にしたがって秩序づけられた認識の全体をなすと認められる場合には、学と呼ばれる。」  
「その確実さが必然的であるような学だけが本来的な科学と呼ばれ」る。<sup>11)</sup> 前者が「広義における科学」概念を指すのに対して、後者は「狭義における科学」概念、つまり「本来の意味における科学」概念である。「広義における科学」とは、生活経験に直接基づく「個別的・偶然的な、秩序なき知識」に「経験の体系化」がなされることによって構成される「秩序づけられた知識」である。この「経験の体系化」が、さらに進んで、「絶対的な、そして客観的な普遍妥当性についての認識を可能とするような体系化」を実現する時に、「特別の威厳性」を持つ知識の体系、すなわち、「本来の意味における科学」が成立する。真の科学の「特別の威厳性」とは、すべての認識主観に等しく備わっている「同一の思考および直観の諸形式」にしたがって、科学的認識がなされざるを得ないということである。人間は、その認識装置が持つ本性ゆえに、個々の認識主観の自覚の有無や主観的要求に関係なく、この諸形式には、無条件に、絶対的にしたがわなければならないのである。(Vgl. ebd., S.62f., 邦訳, 95ページ以下, 参照。)

科学がこのような意味での絶対的で客観的な普遍妥当性を持つ命題からなる体系だとすれば、アードラーにとっては、自然科学的認識こそが科学の名に値することになる。客観の世界は、時間および空間という直観形式と悟性のカテゴリーという思考手段をとおして、自然認識の対象となり得るし、客観の世界の諸法則もまたこれらの思考手段によって構成される。このことが、自然科学的認識の諸命題の普遍妥当性を保証する。アードラーにしたがえば、カントの批判哲学によって経験の自明的な妥当性への反省がなされ、「われわれの認識能力の規則性」こそがすべての経験を構成するものであるということが明らかにされた。この時に、科学的思考と経験とを峻別する二元論が乗り越えられた。科学とは、「直観—思考手段」を意識的に発展させて、「すでに経験そのものの中に存する所与の規則性」に対して意識的加工を施し、それを概念的に仕上げることにほかならない。(Ebd., S.64, 邦訳, 100ページ。)

以上のようにして、アードラーは「科学の論理的概念」を確定し、それに基づいて、自然の科学的認識を論拠づけた。精神的・社会的生活についての科学的認識もまた、この「科学の論理的概念」を基礎

にして、唯一「自然認識の方法に即して」構成され得るのである。マルクスの社会理論とは、アードラーにとっては、このようにして成立する精神科学にほかならなかった。

#### IV. マルクスにおける認識批判

これまでの行論から明らかとなったのは、自然科学の哲学的基礎となったカント批判哲学こそがマルクス主義社会理論の基礎となり得るということ、そして、精神科学はそうにして基礎づけられたマルクス主義社会理論として、唯一存在可能であるということ、このことであつた。しかしながら、「カント批判哲学（認識批判）とマルクス」というテーマを設定する時、マルクス自身の思想的営為が意識的にカントに依拠してなされたのではないという困難な事情に遭遇することになる。マルクスにとっては、ヘーゲル主義的な形而上学的観念論の批判的乗り越えが課題であつた。そこではカントの批判哲学は遠景化しており、マルクス自身がカントと直接向き合うことは不可能であつた。それでも、カントから遠く離れてマルクスによってなされた思想的格闘には、カント批判哲学への近接を認識できる、こうアードラーは強調する。カントへのマルクスの近接を明らかにするために、『因果性と目的論』においては、「認識批判に対するマルクスの関係」と題する一章があてられた。

アードラーは、この章において、まず、『資本論』にいたるまでのマルクスの思想的営為をたどり、「マルクスの全生涯にわたる著作は、どこにおいても、哲学的研究の、真に哲学的な思考の、きわめて深い痕跡を示している。」(Ebd., S.99, 邦訳, 153ページ。)と主張する。アードラーによれば、マルクスの唯物史観は政治経済学研究と哲学研究との統一から実現したが、それは「経済学者が哲学者を押しつける」ことによってではなかった。マルクスは唯物史観において、人間の社会的本質を「ヘーゲルの理念の詭弁」と「フォイエールバッハの愛の読誦」から解放し、それに科学的表現を与えたのだが、それは、マルクスが時代の哲学的問題提起に向き合ってたえず自己自身を批判する思考活動を行うことによって、可能だった。そして、これとともに、『資本論』の科学性を確実なものとする「立場」が基礎づけられた。マルクスの思想発展の哲学的方向は、『資本論』を貫いている意識的努力に示されている。アードラー

はこのマルクスの意識的努力を次のように把握する。すなわち、「経済生活の測り知れないほど多様な形態、経済生活にしばしば現れる、きわめて矛盾に満ちた諸現象の入り乱れ、そして最後に、完全に個人の決断によって規定されているように見えるけれども、究極的にはこの個人の意志に対して、圧倒するように、そして非人格的に対峙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が一時にそこから発出する思想的、概念的秩序の下に置こうとする努力」であると。(Ebd., S.102, 邦訳, 158-9ページ。)

このような意識的努力によって、マルクスは、「商品生産的経済秩序における経済現象のフェティシユの性格についての理論」を構築し、「すべての経済的神秘主義をラディカルに否定する」ことができたのである。それでは、「社会化された人間」を中心に据えるような唯物史観の構想をマルクスに可能とした哲学的思想要素とは、いかなるものなのか。

アードラーは、まず、「この思想要素とは唯物論である」という答えが正しいかどうか検討する。「マルクスは唯物論者である」という理解に寄与したのは、マルクス自身が「自分は唯物論者である」と語り、自分の歴史観を唯物史観と命名したことである。しかし、マルクスは、物質と精神の二元論に立って物質に世界の本質を認識する唯物論を自己の立場としたわけではないし、このような実体論的唯物論を自己の歴史観に適用したわけでもない。むしろ、マルクスの唯物史観がこのように解釈されるならば、それは「マルクスの全思想とは正反対の方向に進む」ものである。そして、そのような解釈の典型的表現が、すでに言及したシュタムラーの「社会的唯物論」にほかならない。

アードラーによれば、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ようなことは決して行わなかった。その反対に、マルクスは、つねに、この人間自身を経済的諸関係の中心に置き、経済的諸関係を直接に人間の諸関係として示した。マルクスにおいては、生産諸力、生産様式、経済的諸関係などの諸概念は、「直接に社会的意味」を持っており、この「意味」は、「それらの担い手としての、社会化された、活動的な人間という思想」なくして、とらえることができないのである。したがって、生産様式、経済的諸関係とともに、必然的に、その他の人間の文化的諸関係の全体も変化すること、しかもこのことは、変化した生産諸関係の中です

に人間自身が彼らの自然との関係、彼らの「共にある人間」との関係とともに変化してしまっているがゆえに、不可避であること、こうしたことは明らかである、とアードラーは強調する。(Ebd., S.110, 邦訳, 171-2ページ。)アードラーにしたがえば、マルクスの経済理論と社会理論は「唯物論の形而上学的立場」とはまったく関係がないのである。

それでは、「自分は唯物論者である」というマルクスの言明は、どう解釈したらよいのだろうか。アードラーは、マルクスとエンゲルスが行った唯物論者という自己規定は、「歴史的に規定された形態」であったとみなす。人間の社会的現実の把握を目指す科学的努力が、唯心論的な思弁に抗して自己の立場を戦い取らなければならない時代にあっては、科学的努力は唯物論の世界観と結びつき得るのであり、マルクスとエンゲルスは、この「形態」を取ることによって、「精神科学の諸問題に対する彼らの厳密に科学的な態度決定」をもっとも有効に表現できたのである。さらに、アードラーが強調するのは、マルクスが「自分は唯物論者である」と言う時に念頭に置いているのはフォイエルバッハの唯物論であるということである。それは「実証論的な感覚主義」であり、実体論的な形而上学的唯物論なるものではなかった。さらに、アードラーは、「精神的な自然探究者」というフォイエルバッハの「自己規定」には批判哲学との連関さえ示されている、と解釈する。

したがって、アードラーによれば、「唯物論的」なる語は、マルクスにおいては独特な用語法で用いられる。「この語は……恣意的なる観念論的構成への対立のみを表わし、そして、すべての科学の物質的基礎、すなわち経験への訴えかけを表現する。」(Ebd., S.116, 邦訳, 181ページ。)

マルクスにとって「唯物論的」であることが、このようなことを意味するのであれば、「経済的諸関係は、自己自身から歴史を生み出す観念に対立してのみ、『物質的な』諸関係となる。」こうして、アードラーは、『『物質的歴史を観念的歴史から産出させようとする』形而上学に対抗しようと努めたがゆえにのみ、マルクスは自分の歴史観を唯物史観と称するのである。』と、結論づける。(Ebd., S.116, 邦訳, 181ページ。)

以上のようにして、アードラーは、マルクスの「唯物論的」観方と実体論的唯物論との接合を断ち切る。この時に、マルクスの唯物論とカント的観念論を接合する可能性が与えられる。アードラーは、

「認識批判の問題に対するマルクスの関係」へ迫っていく。

アードラーは、マルクスとエンゲルスが置かれていた時代、すなわち、哲学が克服された立場となった時代の状況に目を向け、次のように述べている。

「この哲学の没落の全時代にわたって、……カント哲学はまったく行方が知れなかった。カント的思考の方法、その問題提起の核心、一切の形而上学からの認識論の絶対的解放、要するに、この超越的思弁とは根本的に異なった性質を持つ超越論的哲学の全体が忘れ去られ、知られていなかったのである。」(Ebd., S.120, 邦訳, 188ページ。)

こうした時代の精神状況を踏まえると、形而上学としての哲学が科学的探究を規定しようとする限り、マルクスとエンゲルスが哲学に敵対的態度を取ったと言えるが、しかし、彼らのこの態度が「認識論としての哲学」に対しても向けられたとは言えない、とアードラーはみなす。彼らの唯物論が反対した観念論とは「フィヒテ・シェリング・ヘーゲルの時代の形而上学的観念論」であって、「認識論としての哲学」には彼らは対立しなかった。この「認識論としての哲学」は、マルクスとエンゲルスにおいては、「思考とその法則の理論—形式的論理学と弁証法」という表現を受け取った。これは、アードラーによれば、カントとの意識的つながりを失った時代に、認識論が、単なる心理学へ変質しないために取らざるを得なかった形態なのである。マルクスとエンゲルスは、カントという「偉大なる伝統から孤立しながら、それでもなお、認識論を論理学と弁証法の問題として、すなわち、思考の独特なる法則性の問題として固持した」のである。(Ebd., S.122, 邦訳, 190ページ。)このようにして、アードラーは、マルクスにおいては、認識論の問題が思考の論理の問題として、言い換えるとマルクスの「科学研究の方法の問題」として現れた、と論じる。

アードラーは、マルクスが社会理論に特殊なア priori を獲得することを目指していた、と強調し、以下のように言う。

「こうしてマルクスの経済現象の分析は、とりわけ、出来事のこの無限なる複合をその形式的法則性においてとらえることができるような思考手段を獲得することに向けられている。それゆえに、マルクスはまた、彼の批判的研究の重点を価値形態の分析に認めたのである。……それが理論的国民経済学において『資本論』が有する偉大なる新しい立場であ



る。そして、それだから、『資本論』は『政治経済学批判』となった。「批判」という語をカント的意味に受け取って。」(Ebd., S.124, 邦訳, 192 ページ。)

アードラーをとおして、カントの『純粹理性批判』とマルクスの『資本論—経済学批判』の二つの「批判」は結びつけられ、そこにある「批判」としての共通性が明らかにされる。アードラーは『純粹理性批判』の「[第一版]序言」からの引用を挙げる。「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努力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、……一切の原理に基づいて規定することである。」<sup>12)</sup>「一切の原理に基づいて」なされる批判は「書物や体系」を超える視野を持ち、この視野の内で「書物や体系」は批判を受け取ることになる。これと同じように、『資本論』の批判も、これまで現存してきた経済学の「書物や体系」の批判と解してはならない。「たとえマルクスの主著がたしかに……そうした批判を含むとしても、……それは、マルクスの主著が何よりも、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とするような認識手段を、独立の思想過程によって、獲得しようと目指すがゆえに、そうなのである。このようにして、国民経済学の書物と体系の批判は、一切の国民経済学的認識一般を初めて科学にまで形成する原理的諸前提への洞察が応用されたものにすぎないのである。」(Ebd., S.124, 邦訳, 193-4 ページ。)

このように、アードラーは、『資本論』におけるマルクスの思考方法が認識批判的な方向を持つ、ととらえる。そして、アードラーは、カントの思考とマルクスの思考との親和性が『資本論』における「マルクスによる分析の本質的な点」に、もっとも明確に示されている、と主張する。すなわち、「商品のフェティッシュ的性格を叙述していく思想過程」は、何よりも、カントの「認識主観の自我性についての超越論的批判」に即応しているのである。

## V. カントの意識一般の理論

「認識批判に対するマルクスの関係」の章で、アードラーは、唯物史観におけるマルクスの「唯物論的」観方と思考方法を、形而上学的唯物論と「社会的唯物論」から解放して、それがカント的認識批判と連結し得る地平を切り拓いた。人間の社会的生活の現

実性へ迫るマルクスの社会科学は、自然科学がそうであったのと同じように、その基礎をカント批判哲学という資源から調達しなければならない。アードラーは、カントの超越論的批判哲学という原点に立ち戻り、「認識主観の自我性についての超越論的批判」の射程を明らかにする。そして、アードラーは、今度はそこから、マルクスの社会科学へと転回し、「商品のフェティッシュ的性格を叙述していく思想過程」を照らし出す。

すでに見たように、アードラーによれば、科学の論理的概念構成は超越論的哲学に基づいてのみ可能であり、科学的思考とは思考の「絶対的で客観的な普遍妥当性」にほかならなかった。認識主観が何かを認識しようとする場合に、いかなる認識主観もしたがわざるを得ない思考の諸形式、これが認識の普遍妥当性を条件づける。したがって、認識主観の言表する判断が真理命題であるのは、その判断が思考の絶対的な論理必然性にしがって行われるからにほかならない。つまり、この判断過程においては、「ほかのように考えることはできない」という必然性が貫徹しているのであり、判断の諸要素をほかのように結合することは、意識の素材の形式化・体系化の規則性にそぐわないということを意味している。「そう考えざるを得ない」という「論理的なくざるを得ない (Müssen)」の必然性が判断に真理性格を付与する。

しかしながら、「判断における思考必然性」が「ほかのように考えることはできないということ」を意味するにすぎないとすると、真理一般は何等かの任意の自我主観が「ほかのように考えることはできないということ」においてしか、根拠づけられなくなる。これとともに、「思考必然性」の根拠は、結局は、「ある表象結合を自己に知られた仕方以外の仕方では行うことができないという、経験的な個々の意識の主観的な……無能力」にすぎないことになってしまう。超越論的探究は、「われわれの認識の客観的妥当性の根拠」を求めて、「形式的な思考必然性」にまでたどり着いたのだが、以上のような隘路に直面することになった。しかし、超越論的哲学には、この隘路を乗り越えていくような思考方向が内在している。アードラーは、超越論的哲学の本質として、「直接に個々の意識を超えていく社会的視点」を剔抉する。「人間存在の社会的性格もまた超越論的哲学と関係を有することは、……もはや看過されてはならない。」(Ebd., S.169, 邦訳, 262 ページ。)



アードラーによれば、カント『純粹理性批判』における「自己意識の超越論的統一（統覚の綜合的統一）の理論」こそ、「人間の社会的性格への超越論的關係」を内包するものであり、アードラーは、『因果性と目的論』ではそれを「意識一般の理論」として、彫琢していく。そして、ここからあらためて「思考必然性」を考察する。

思考の客觀的妥当性の根拠であるはずの思考必然性が、究極においては「主觀的な『ほかのようには考えられない』ということ」に帰着するという矛盾が生じたのは、主觀概念を「經驗的自我概念」とみなす「まったくの素朴な見解」に留まっていたからである。この素朴な見解とは、言い換えれば、「自我は実体的人格性自体である、自己意識の内的状態の実体的担い手であるという見解」である。したがって、「思考必然性」が直面した矛盾を乗り越えるためには、思考の主体として実体的に考えられた「經驗的自我概念」を突き抜け、さらに、この「經驗的自我概念」をその具体的な現れの間とするような意識、この意味で「超越論的な」意識へ向かっていかねばならない。こうして、經驗的自我概念の批判的規定として「意識一般の概念」が生じる。（Vgl. ebd., S.170, 邦訳, 263ページ, 参照。）

アードラーは、自明とされた自我概念の実体性を解体するという意味で、カントの批判哲学は「批判的」だ、と主張する。カントにおいては、「自我の実体性、単一性および自同性」は、たとえば、「私の意識」ということで通常考えられているように、意識の所有者としての実体的存在者の性格ではなく、「その下に意識一般が現れる諸形式」を意味するにすぎない。時間と空間という特殊なる直觀形式によって、ならびに諸カテゴリーという思考手段によって、經驗の諸対象についての意識は可能となった。それと同じように、「その經驗的表現が自我である独特なる統一關係」によって、意識そのものは初めて可能となるのである。それゆえに、意識は、その統一關係にしたがって、そしてこの關係において意識されることによって、意識自身の直觀が自我においてなされるというようにしてのみ、現れることができる。つまり、「この自我はまさに意識の形式である。」（Vgl. ebd., S.172, 邦訳, 265ページ, 参照。）

こうして、「すべての認識の自我性もまた意識形式である」とすれば、認識批判の最終地点は個人的意識ではなく、「意識一般」ということになる。そして、「意識の經驗的自我への所属性」は、「意識一

般」の在り方の「一つのメルクマール」にすぎないということになる。つまり、「個々の自我は、超越論的立場から見れば、意識一般がそこにおいて体験可能となる現れ方にすぎない」のである。

アードラーは、カント批判哲学の中に、このような意識・自我概念の超越論的転回を看取する。今や、自我性とは、「意識一般のあらゆる活動が私にとって体験となり、私の意識であるという性格を伴うのは、まさしくこのような自我への關係においてしか意識一般は現存しないからである」ということ以外の何ものも意味しない。經驗的自我の下にある意識は、その根源においては、「そのものしてはもはや個人的と考えられない意識一般」に關係しているのである。經驗的意識は意識一般が作用する形式にほかならないがゆえに、意識はどこに現れようとも、つねに自我を伴う。したがって、各人はその特性に応じて自分の意識について語ることができる。しかし、超越論的立場から見ると、その特性は、意識の本質における相違を意味するものではなく、意識が經驗的に現存する時に取るそれ固有の表現を意味するものなのである。それゆえ、すべての個人的意識は、その超越論的可能性からすれば、「その法則性が個人的思考をこえて及んでいく普遍的妥当性を有することが疑い得ないような意識」（Ebd., S.175, 邦訳, 272-3ページ。）に基づいているのである。したがって、すべての者が、それが多数であり、他と相違しているにもかかわらず、「同一の事柄、すなわち、意識一般の諸形式と法則性の自己同一性」と關係しているのである。

このように論じて、アードラーは、この認識批判論の根本洞察に内包されている「原理的な弁証法」を明示化する。すなわち、「各々の個人的意識の表現としての自我は、同時に、類的である意識、カントが好んだ表わし方を用いれば、すべての思考するものに認められる意識の表現である」（Ebd., S.176, 邦訳, 273ページ。）と。「認識論の根底においては、個人的思考は、単なる經驗的な仮象として、すなわち、それには主觀的なもののカテゴリーをもちきり適用できない關係についての、不可避免的に必然的ではあるが単に主觀的な解釈として、現れる。」（Ebd., S.176, 邦訳, 273ページ。）個々の經驗的意識がその世界を構築するための諸思考手段は、もはや単に個別存在に属するようなものではない。むしろ、諸思考手段は、それらが「私の意識」の思考手段であり、しかもこのことによって、それらが意識と

いう性格一般を有しているということが別の方法で表現されているにすぎないのだから、同様にすべての他の意識の、すなわち、自己の立場からまた「私の意識」と表明せざるを得ないすべての意識の思考手段なのである。

このようにして、アードラーにしたがえば、「自己の意識も他者の意識も、意識一般の等しき作用法則性において結び合わされて現れる。そして、ただそれゆえにのみ、各々の個別意識は、すでに自らから発してその思考の諸結合の普遍妥当性への内在的関係を獲得、ないしは所有する。」(Ebd., S.176f., 邦訳 274 ページ。) したがって、「認識の公理の普遍妥当性」は、諸個人が承認すべき当為といったものではない。むしろ、「思考がその諸公理において有する普遍妥当性」は、「意識一般の形式的性質に備わる性格」にほかならず、この性格によって、意識一般は、それを「彼の意識」として語る各個体の中にまで及ぶのである。そもそもの初めからどの個別意識も一つの関係の中に在り、それによって、他のどの個別意識とも関係づけられ、そして合致するように仕向けられているのである。

こうして、アードラーは、次のように結論づける。

「そもそもの初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。」<sup>33)</sup> (Ebd., S.177, 邦訳, 275 ページ。) 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、以上のような、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。」(Ebd., S.177, 邦訳, 275 ページ。)

## VI. 意識一般の理論とマルクスのフェティシズム論

カント批判哲学の核心は「認識主観の自我性についての超越論的批判」であり、アードラーは、この批判の論理を突き詰め、そこに、個々の意識はどれもがすでに「意識一般」において「社会化されてある」という事態について、言わば超越論的発見を行った。このことによって、アードラーは、マルクスの社会理論的批判とカントの超越論的批判とが共通の思想過程によって貫かれていることを明らかにしようと試みた。すなわち、意識一般の理論を、マルク

スの思考様式をとおして理解するという試みは可能であり、「自我概念の（カントの意味での）弁証法的な実体的仮象の止揚」と「資本主義的生産様式における経済的関係の物的仮象の止揚」とは、「類似の思考プロセス」をとって遂行された、とアードラーは主張するのである。こうして、社会的現象についてのすべての科学的研究の根本概念、すなわち、人間の社会的被結合性（社会的に結合されてあること）の根本概念は、意識一般の理論において、認識論的基礎づけを与えられることになる。

そもそもわれわれが自分の認識能力に批判的態度を取らずに、科学であれ日常生活であれ、経験的な認識過程のただ中にとらわれている限り、われわれの理論と実践にとってわれわれの自我の統一性・恒常性以上に確実なものはない。したがって、個人を実体として言わば幻影化する見方は、「半分の真理」を維持し続ける。しかしながら、われわれの自我の「意識一般における超越論的な被結合性」は、たえず、歴史的・心理学的基盤の上で、われわれの自我の全内容がその個人的な形象を超えて、他の個人的内容によって、無数の仕方では制約され、形作られ、結びつけられているということの中に、自ら自身を貫徹させる。(Ebd., S.179, 邦訳, 277 ページ。) この事態についてもっとも深く認識したのはマルクスである、とアードラーは強調する。マルクスは、個人がその孤立においても社会的にのみ理解され得ることを見過ごさなかった。だから、マルクスは、アリストテレスの「政治的動物」の意味を発展させて、「人間をもちや単に他の人間と交わるものと見るのではなく、人間を社会化されたものとして以外にはけっして理解しないこと」を、主張したのである。

「多様な欲求をもって相互に依存する人間の共存」という見解はマルクスの立場においては克服される。すなわち、マルクスの立場においては、「社会生活についての思考の端緒に現れるのは、もはや他の人間と並んである人間、あるいは社交的人間の多数ではなく、人間の人間に対する関係、人間がその下において唯一現存できるところの諸関係の形式である。」(Ebd., S.181, 邦訳, 281 ページ。) それゆえに、マルクスは、人間の現存の本質を表現するために、「社会化された」という特別の言葉を用いたのである。アードラーは、次のように続けている。「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

の人間と交わり、生きるのではない。そうではなく、彼がそもそも唯一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中に与えられているのである。」(Ebd., S.181, 邦訳, 281-2ページ。)

このように、アードラーは、カントの意識一般における超越論的關係と相即的に、人間の社会的性格についてのマルクスの觀念を再構成した。さらに、アードラーによれば、カントの意識一般の理論、すなわち、「自我概念の実体的仮象の止揚」の理論は、資本主義的商品生産における商品および経済的諸現象一般のフェティシユ的性格についてのマルクスの理論の基礎をなすものである。

この理論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自己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、それが自らに付与した価値だと人間によってもみなされる」(Ebd., S.182, 邦訳, 282ページ。)ということである。したがって、人間は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、商品は今や一挙に秘密に満ちた存在となるのであり、そして、それが商品にその創造者を専制支配させることになる。このような商品価値の対象的性格が単なる仮象であり、その核心は人間の關係にほかならないこと、そして、この仮象が生まれるのは、経済的交通における商品所有者の原子論的、個人的な行動によって、社会的総労働なる性格の顕在化が阻止されているからであるということ、このことをマルクスは明らかにした。

こうして、「経済的諸關係の対象的仮象」は、「そこにおいて關係づけられている人間の人格的被結合性」に還元される。このことをマルクスに可能にしたのは、マルクスが、「個人意識の人格的仮象」を、「すべての個人を相互に關係づける意識一般の非人格的な、言い得るならば、対象的な被結合性」に還元するカントの超越論的立場に接近していたからにほかならない。(Vgl.ebd., S.183, 邦訳, 283ページ, 参照。)意識の実体的・人格的仮象という困難性は、超越論的立場からは、「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」というように、説明できる。(Vgl.ebd., S.183, 邦訳, 283ページ, 参照。)[「人格間の幻影の形態」をとって人間に対して現れるものは、「意識一般に対するすべての思考の一定の超越論的關係」にほかならない。しかし、それにもかかわらず、この「幻影」は、経済的領域でもそうであるのと同様に、破壊しがたい。「労働生産物が、価値であるかぎり、その生産に支出された人間労働の、単に物的な表現である」<sup>[14]</sup>という画期的な科学的発見は、しかしながら、社会批判的領域の外部では、とりわけ経済的生活自体の内部では、労働の社会的性格の対象的仮象を取り扱うことができない。これと同じように、すべての自我關係は意識一般の形式的現れにすぎないという認識批判的発見は、認識批判的領域の外部では、自我の実体的仮象を止揚できない。経済的生活をわれわれが送っている時、仮象は存在し続ける。それでも、仮象の核心をなす真の關係は貫く。ここでアードラーが強調するのは、この仮象が減ぜられることなく存続するにもかかわらず、真の關係がいかに貫徹するのかを、マルクスが次の文章によって明確に示しているということである。すなわち、

「人間がその労働生産物を相互に価値として關係させるのは、これらの事物が、彼らにとって同種的な人間の労働の、単に物的な外被であると考えられるからではない。逆である。彼らは、その各種の生産物を、相互に交換において価値として等しいと置くことによって、そのちがった労働を、相互に人間労働として等しいと置くのである。彼らはこのことを知らない。しかし、彼らはこれをなすのである。」<sup>[15]</sup>

そして、アードラーは、このことを認識批判的に次のように言い換える。

「人間は、彼ら自身が単に同種の人間的思考の人格的な外被とみなされるがゆえに、自己自身を意識一般に關係づけるのではない。そうではなく逆に、彼らは、彼らのちがった思考作用、判断を、精神的交換においてその妥当請求を行い、共通の尺度に關係づけることによって、彼らのちがった個人的な意識活動を相互に人間的意識として、すなわち、意識一般として等しいと置くのである。彼らはそのことを知らない。しかし、彼らはこれをなすのである。」



(Ebd., S.184, 邦訳, 284-5 ページ。)

一方の経済の領域において、商品体の価値の大きさが持つ生命力のために、「人間自らの社会的運動」が人間に対しては商品体そのものという「物の運動の形態」をとって現れ、他方の認識の領域では、「意識一般の根本的作用」が、経験的立場にとっては、「人格的作用の形態」をとって現れるのだが、批判的立場は、これに抗して、「人間自らの社会的運動」、「意識一般の根本的作用」という源泉にしっかりと目を向ける。アードラーによれば、マルクスは、経済の領域で批判的立場に立つために、そして、「商品価値の对象的仮象」を暴露するために、商品が自らを語るという方法を採用し、以下のように述べたのである。

「もし商品が話すことができたなら、こう言うだろう、われらの使用価値が人間の関心事なのであろう。使用価値は物としてわれらに属するものではない。が、われらに物として与えられているものは、われらの価値である。商品物としてのわれら自身の交易が、このことを証明している。われらはお互いに交換価値としてのみ、関係しているのである。」<sup>16)</sup>

これに対して、認識の領域では、人間自らが語ることができる。人間は、認識批判者として、「自我の誤謬推論的仮象」を暴露するために、次のように言うことができるのである。

「われわれの人格は行為する人間としてのわれわれの関心事であらう。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。」(Ebd., S.184f., 邦訳, 286 ページ。)

このように、マルクスがその経済的分析を批判的に根拠づけるために採用した「思考手段」は、カントの認識批判の「思考手段」と同じ性格を持つ。カントとマルクスは歴史的状況によって隔てられていたにもかかわらず、2 人の間には本質的な類縁性が存在している。そして、アードラーは、この類縁性が「意識一般という超越論的概念」に対する「真の経済的系概念」において完成する、と主張する。「この系概念とは、価値の概念である。」(Ebd., S.185, 邦訳, 287 ページ。)

「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業績である。しかし、「価値の概念」は交換価値と混同されてきた。そのために、マルクスの価値論についての誤解が生まれ、マルクスの価値論における「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説一般から区別するもの」が、視界から消えてしまった。この消失したものを再獲得するために、アードラーは、以下のように、強調するのである。

「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、交換価値はそれから区別され得る内実の『現象方式』にすぎない。ちょうど、個人意識がそれを超える諸関係の現象方式にすぎないのと同じように。」(Ebd., S.186, 邦訳, 288 ページ。)

「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が発見した、……人間の状況や関係の社会化という性格が、社会生活の一定の歴史的形態に、すなわち、資本主義的商品生産のそれに特有な形で受け取る、その経済的表現にほかならない。」(Ebd., S.186, 邦訳, 288 ページ。)

この価値は、「商品の交換関係あるいは交換価値において表示される共通のもの」として発見される。そして、この「共通なるもの」は、商品の生産において支出された抽象的な人間的労働であり、その大きさは、そのために必要な労働時間をもって測られる。「価値としては、すべての商品は、ただ凝固せる労働時間の一定量であるにすぎない。」<sup>17)</sup>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後には、それらに共通なる社会的実体であり、そこでは純粋に量的規定が可能なのである。

このように論じて、アードラーは、以下のような結論を導き出す。「経済的批判は、それを介して初めて商品形態のフェティシズムを暴露できるその根本概念、すなわち、価値を、(認識批判の場合と同様に) 対象の形態から関係形態へと移行させるのである。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初めて可能にする最高位の分量関係である。」(Ebd., S.186f., 邦訳, 289 ページ。)



こうして、アードラーをとおして、価値の概念が意識一般の概念と同じ思想的性格を持つことが明らかとなり、それら二つの概念は近接することになる。価値というマルクスの概念が論理的に遂行するのは、経済的交通と商品交換を把握可能にするという機能であるが、それは、意識一般というカントの概念が精神的交通と思想交換を可能にするために超越論的に果たす機能と同じものである。

カントの超越論哲学においては、経験的な個人意識は意識一般、すなわち社会化されている意識の作用の場・形式として、とらえ返された。意識は個人によってしかなされ得ない。しかし、それは意識一般の作動としてなされる。したがって、後者の事態がわれわれの意識から消え去ると、そしてそれは容易に起こるのだが、意識の人格的仮象、人格の実体的仮象が生じる。アードラーは、ここに、個人と社会の超越論的關係の弁証法を看取する。人間は経験的個人として存在する。しかし、経験的個人は、社会化されているという人間のアプリオリな存在性、すなわち「超越論的—社会的なるもの」が作用するための形式にほかならない。それゆえに、この「超越論的—社会的なるもの」が後景化すると、原子としての経験的個人の实体化、社会諸關係の物的仮象が生じる。資本主義的商品生産社会では、社会化されているという人間のアプリオリな存在性である「価値」が商品生産の私的性格のために顕在化し得ず、商品価値および経済的諸關係の物的仮象が引き起こされるのである。しかし、意識一般と「価値」は後景化するとしても、一方では人間の精神的交通における意見の「妥当請求」として、他方では商品の「妥当請求」（すなわち、等置化）として、自己を貫徹する。

このようにして、アードラーは、カントの「認識批判的概念」とマルクスの「社会批判的諸概念」の内的連関を剔抉した。「社会批判的諸概念」は、「いかにしてそれらはアプリオリに可能であるか」ということの超越論的基礎を、意識一般の概念をとおして獲得したのである。

以上の行論の結果として何が明らかになったのか。この問いかけに対して、アードラーは、それは、「真理認識の生産過程における人間の継承的・共同的活動を初めて可能とする」基礎が、「その個別意識としての一切の特殊化にもかかわらず、同時に意識一般の現れでもあるという人間思考の特性」の中にこそ据えられている事態である、と答える。「真

理認識の生産過程」において認識内容に真理性を担保する「個別意識における形式的思考必然性」が、意識一般の「思考必然性」として、「歴史的な共同体關係一般を初めて可能にする一つの共同体關係」（「超越論的—社会的なるもの」）にすべての思考を根源的に置き入れているのである。（Ebd., S.188, 邦訳, 291ページ。）そうでないならば、内容的真理は「歴史的—社会的な産物」としても考えることができないだろう。このようにして超越論的基礎の上に、「思考必然性」は「普遍妥当性」となり、同じことなのだが、「人間存在の結合性」が存立することになる。そして、この結合性に、すべての経験的な個別意識は、彼と対立する他の個別意識と交通することによって、自分たちを包括する統一として、關係することができる。すなわち、「客体としてではなく主体としての〈共にある人間（Mitmensch）〉に關係するような統一」が生じる。したがって、アードラーは、社会の本来の問題は、唯一個人的意識の中に存在する、とみなす。そして、このことが、「意識一般」の概念の根本的意義を眼前に示すとともに、「人間の社会化というマルクスの根本思想」が有する特別な新たな性格を明らかにするのである。

「社会的諸關係および諸要求は、人間の外なる何ものかではなく、そして人間の間の何ものか、あるいは人間を超えた何ものかでもない。そもそも、個々の意識は、それが社会的経験を獲得するやいなや、そのすべての判断に本来的に備わっている普遍妥当性の観念によって、個々の意識の他の担い手と初めから関連づけられているのであり、そうである限り、個々の存在から初めて社会的存在を形成するという人間に独特な性格は、個々の意識の中にすでに完全に根拠づけられているのである。」（Ebd., S.189, 邦訳, 292ページ。）

「社会的存在」の存立とは、「社会的結合の内部における個々人の一つの統一となる關係」が「個々の意識の意識一般への關係」の中に見出されるということにほかならない。（Ebd., S.190, 邦訳, 295ページ。）したがって、社会的存在の超越論的根拠は、自然存在のそれと同じ領域で開かれている。「社会的経験の構成」は「自然経験」のそれと論理的に等しい性格を有し、「理論的意識の形式的法則性」は「自然存在の超越論的根拠」と「社会的存在のそれ」を同様に含んでいるがゆえに、「社会科学の基礎づけ」は「自然科学のそれと異なる領域」においては

不可能である、アードラーはこう強調するのである。  
(Ebd., S.191, 邦訳, 295ページ。)

## VII. アードラーによる「マルクス主義のカント的異説」の地平

アードラーは、「精神科学を社会科学として根本的に新たに論拠づけること」がマルクスの「不朽のライフワーク」であった、と理解し、この「論拠づけ」がいかになされたのかを解明しようとした。そのために、アードラーは、カントの超越論的哲学にまで立ち戻り、カントの「意識一般の理論」を基礎にして社会科学の認識論的概念を導き出す試みを行った。その試みをとおして、アードラーは、個人と社会の「超越論的連関」をつかみ取った。この「超越論的連関」によって、「社会的関係」は、「人間相互の単に外的なる結合」から鋭く区別されて、「人間相互の内的なる関係」とされる。この「内的なる関係」は、「その全作用をもって、すでに各個人の中に現存するものであり、したがって、社会という現象がすでに各個人の中に存在している、というよりむしろ、どれほどに各個人が他の個人から独立していようとも、各個人における経験的な個別化は止揚されているのである。」(Ebd., S.237, 邦訳, 363ページ。) こうして、「この社会、すなわちこの社会的連関をその内部において実現している人間、まさしくそれゆえに社会化された存在である人間」(Ebd., S.237, 邦訳, 363ページ。)が、「社会科学の体系的構築のための基本要素」として、発見されたのである。

精神科学にとって代わるこの社会科学こそ、マルクスの唯物史観が基礎づけようとしたものにほかなかった。その時に、唯物史観は、何よりもカントの認識批判論によって鍛えられ、「意識一般」を受けとめ、「社会化されてある存在としての人間」をその中心概念とする、そのような唯物史観であった。人間は経験的には、したがって、歴史的には、個人としてしか存在できない。しかし、その個人は、カントの意味において「超越論的」に社会化されているのであり、「超越論的—社会的なるもの」の具体的・経験的現れとして、存在する。こうして、アードラーによる「マルクス主義のカント的異説」は、マルクスの唯物史観とは、この「超越論的—社会的なるもの」の歴史的・内容的展開を、その自然法則性においてとらえようとするものである、と結論づける。<sup>18)</sup>

## 注

- 1) 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。
- 2) 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。
- 3) Jürgen Habermas, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft*, in *Theorie und Praxis*, Suhrkamp Verlag, 1988, S.234. 細谷貞雄訳『新装版 理論と実践』未来社, 1999年, 258ページ。
- 4) Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, in *Marx-Studien*, 4.Band, Unveränderter Neudruck der Ausgabe Wien 1922, Blaschke u. Ducke GmbH, 1971, S.86f. 井原紀訳『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。
- 5) Vgl. Christian Möckel, *Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft*, Peter Lang GmbH, 1993, S.3.
- 6) Max Adler, *Kant und der Marxismus*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung GmbH, 1925, S.IX-X. 井原紀訳『カントとマルクス主義』、『世界大思想全集42』9ページ。
- 7) Ebd., S.X-XI, 邦訳, 9ページ。
- 8) Ebd., S.XI, 邦訳, 10ページ。
- 9) Max Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, Separatabdruck aus den *Marx-Studien*, 1. Band, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand, 1904. 福田次郎訳『マルキシズム方法論』改造文庫, 1932年。以下、邦訳は適宜変更を行っている。なお、『科学をめぐる論争における因果性と目的論』の引用および参照に当たっては、本文中に括弧にて示す。
- 10) マックス・ヴェーバー (Max Weber) は「R. シュタムラーにおける唯物史観の「克服」」の中で、「マルクスにおける「唯物論的」という言葉の意味について」、アードラー『因果性と目的論』の参照を指示している。そして、それは「まさにシュタムラーに反対である」と、ヴェーバーは指摘した。(M.Weber, R.Stammlers »Überwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C. B.Mohr, 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。)
- 11) Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *Werkausgabe*, Bd. IX, Suhrkamp Verlag, 1977, S.11f. 犬竹正幸訳『自然科学の形而上学原理』『カント全集12』岩波書店, 2000年, 5-6ページ。

- 12) I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe*, Bd.Ⅲ, Suhrkamp Verlag, 1974, S.13. 有福孝岳訳『カント全集4』岩波書店, 2001年, 18ページ。
- 13) このことは、『社会の謎』においては, 「個別意識の超越論的社会化」と表現されている。「社会化は, ……意識自体の存在形式に属しており, それゆえにすでにまったくもって個別人間のうちに現存しているのである」。(M.Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, Saturn Verlag, 1936, S.117f.)
- 14) カール・マルクス, 向坂逸郎訳『資本論(一)』岩波文庫, 2009年, 134ページ。
- 15) 同前書, 134ページ。
- 16) 同前書, 149ページ。
- 17) 同前書, 75ページ。
- 18) アードラーは『マルクス主義の国家観』において, 「『経済』は社会的意識の全上部構造の基礎をなすという唯物史観の学説が意味する」のは, 「社会的意識の諸形式の具体的な歴史的充足は, その決定的推力を, そこで生活の維持と生活の刷新が確定される領域から受け取るということ」である, と論じている。(Die *Staatsauffassung des Marxismus*, S.87f. 邦訳, 71ページ。)

(名城大学経済学部)