

# イデオロギー論と虚偽意識

小松 君代

The Theory of Ideology and False Consciousness

Kimiyo KOMATSU

ABSTRACT

The sociology of knowledge, as developed by Karl Mannheim, has become one of the important areas of research in the social sciences. The problem in Mannheim's sociology is the relevance of the values embodied in the social structures in knowledge. Mannheim was interested in the question of the cognitive value of ideology. At the same time he regarded ideologies as important because they contribute to a political orientation.

Mannheim remarks that in the discussion of ideology the concept is used in two senses: particular ideology and total ideology. His total concept of ideology is close that of Marx's false consciousness. This paper examines the conceptual relations between Mannheim's theory of ideology and Lukács's theory of false consciousness.

KEYWORDS: Ideology, False Consciousness, Sociology of Knowledge, Karl Mannheim, Georg Lukács

## 1. 文化社会学とイデオロギー論

「知識社会学」はマックス・シェーラーとカール・マンハイムの業績をとおして、1920年代のドイツに誕生した社会学の一分野である。両者の知識社会学はまた、特殊ドイツ的な「文化社会学」の展開プロセスにおいて形成されたものであり、多くの場合、文化社会学の一部門としても位置づけられた。また文化社会学はその根底において、ドイツ歴史主義の伝統と深く係わって展開し、その歴史観、「歴史的個体」や「歴史的情勢」といったカテゴリーをもって展開したことから「歴史社会学」とも名づけられうる<sup>(1)</sup>。

他方、社会学そのものをみても1890年に創設された「ドイツ社会学協会」によって、ドイツの社会学は独自の学問分野として制度上成立しているが、そこにはゾンバルト、ヴェーバー兄弟、オッペンハイマーなど、文化社会学・歴史社会学の担い手達が関与していた。しかし1908年にジン

メルが「形式社会学」を打ち出して以降、ドイツ社会学は相異なる二つの流れに分かれ進行していくことになる。20年代にレオポルド・フォン・ヴィーゼやアルフレート・フィーアカントらによって「形式社会学」の構築が試みられたのに対し、アルフレード・ヴェーバーやマンハイムらは「現代の危機」という意識の下に「文化社会学」の名称をもって「形式社会学」に対抗した。

文化社会学的観点に立つ学者の論点をフォルカー・クルーゼは次のように要約している。「現代の危機は社会学者が社会的形式の学説にのみかかわっていることを許すものではない。むしろ社会学は現実に向かわねばならない。しかし現実はい個別的であり歴史的であって複雑なものである。それに対して社会学はその独自性と歴史性を持つ対象とその内在的な相互依存において把握すべきであり、また現代の危機を解明することには貢献しなければならない」<sup>(2)</sup>。

思想史の上からみても、ドイツで形成された文

受理日：平成16年9月16日

化社会学は第一次世界大戦を契機とするドイツの文化的危機意識、歴史的危機意識の潮流と深く関わり合っている。この流れを遡れば、19世紀後半に生じた、合理主義への懐疑、進歩史観に対する疑惑として生じた「生の哲学」へと通じる。いずれにせよ「文化社会学」には当時のドイツにおける知的・思想的状況が色濃く反映されており、特殊ドイツの知的相貌を呈していた。さらに当時のマルクス主義の流れを看過する訳にもいかないであろう。マックス・ヴェーバーにせよゾンバルトにせよ、かれらの社会学が対象としたのは資本主義社会であり、資本主義を歴史的個体として、特殊西欧の現象として把握することがその中心的テーマであった。

マンハイムの知識社会学もまたマルクス主義との対決から生まれた。周知のようにマンハイムの知識社会学はイデオロギー論を出発点としている。しかもイデオロギー論から知識社会学への移行として、全体的イデオロギー概念に向かう突破口を形成するのはマルクス主義であった。マンハイムがその著書『イデオロギーとユートピア』を著す6年前の1923年に、旧友であり旧師でもあるジョルジュ・ルカーチはマルクス主義者として『歴史と階級意識』を刊行し、独自の物象化論を展開した。そこで示された「虚偽意識論」はまさにマルクス主義陣営におけるイデオロギー論の問題であった。

若きマンハイムがベアラ・バラージュ主催の「日曜談話会」や「精神科学自由学院」をとおして、ジョルジュ・ルカーチから多大な影響を受けたことは多くの論者が指摘することである<sup>(3)</sup>。アンソニー・ギデنزが「知識社会学にたいするマンハイムの関心は、マルクスとの対話によって直接に生じたのではない。ある部分ではルカーチの『歴史と階級意識』に触発されたといえる。しかしマンハイムの業績はドイツ歴史主義の伝統におおわれている」<sup>(4)</sup>と語るように、マンハイムのイデオロギー論および知識社会学の形成にとってルカーチの『歴史と階級意識』(1923年)の持つ意味は大きい<sup>(5)</sup>。

マンハイムはイデオロギーおよびユートピアをまず虚偽意識の問題として把握した。「イデオロギー思想とユートピア思想とに共通するもっとも重要な点は、そこで虚偽意識の可能性が自覚されるところにある。この虚偽意識こそ、イデオロギー思想とユートピア思想のもっとも深い意義である」<sup>(6)</sup>。そしてその真偽の基準を「現実」に求めた。それに対しルカーチは「物象化された意識」を「虚偽意識」とみなした。ルカーチにおいてもまた「現実」がその真偽の基準となる。両者の問題意識にはかなり類似した発想がみて取れるのであるが、『イデオロギーとユートピア』と『歴史と階級意識』において、両者が対象とした「虚偽意識」の問題を取り上げたい。

## 2. ルカーチにおける「虚偽意識」の問題

「虚偽意識」を論ずるにあたって、マンハイムとルカーチが対象とした意識は「歴史的意識」であり「歴史的認識」であった。しかもここでいう歴史的意識とは、人間の主体的行動と結びついた「歴史的認識」である。そしてこの「歴史的認識」において、マンハイムとルカーチがともに批判の対象としたのが「自然実証主義的認識」であった。

ここでいう「自然実証主義的認識」とは、数学に基づく自然科学的な認識、すなわちカントの先験的統覚、「意識一般」に代表される認識を指す。カントの先験的統覚は客観一般の相関点ともみなされうるものであるが、マンハイムとルカーチはこの意識一般をもって歴史的認識は成立しえないものとみなした。

ルカーチはカントに代表される近代哲学を「ブルジョア哲学」として批判の対象とした。カント的認識は純粹に作り上げられた認識主体を前提とし、純粹に作られた形式概念、数学的関連、自然法則的必然がその認識理念となる。ここでの理論化は認識対象である客体の内容性とその形式的要素が切り離され、その形式的要素のみを取り出すことを意味する。ルカーチによれば、この場合、認識および思考は観照的なものに止まり、静観的

な観照的考察・観察が生じるだけである。この観察方法は理論と実践の関係付けにおいて、実践は理論的静観に従属せざるをえず、理論と実践、主体と客体、内容と形式の二元論は克服することはできない。自然科学的概念構成の抽象的要素、自然法則の抽象的基盤といった対象性形態が、他方で行為主体である人間を単なる観察者に止まらせ、現に存在する社会に対しても、その変革可能性を見失い、主体的・実践的契機を奪ってしまうことになる。それゆえにルカーチは、カント的認識における観照的観察方法を「ブルジョア哲学」「ブルジョア・イデオロギー」として、マルクス主義的観点から批判するのである。

「すべての対象は、形式と内容との—直接的には一分離できない複合物として存在しているのであるから、理論も実践も、事実上は諸対象に関わるものである」<sup>(7)</sup>とするルカーチにとって、形式と内容、理論と実践、客体と主体は分離・対立すべきものではなく、克服されるべきものであった。しかしカント的認識は主体と客体の分離を生み出すのみならず、「静観の批判的な解明は、その静観自身の態度からすべての主体的・非合理的契機、またはすべての擬人的なものを消し去る方向にますます精力的に努力し、また認識の主体を『人間』からますます精力的に切り離し、純粋な—純形式的な—主観に転化しようとする」<sup>(8)</sup>。カントに代表されるこの近代批判哲学は、普遍的数学をもってその認識理念となすことにより、その認識主体をも、また純形式的なものに作り上げる。このような認識主体は客体である認識対象に対し、静観的主体、傍観的主体として存在しうるだけであり、主体と客体の関係も永遠に対立したままの関係として残るだけであるというのである。

カントは主体の自由を救うべく『実践理性批判』においてそれを企て「理論理性に対する実践理性の優位」を提唱した。しかしルカーチはカントの実践理性をも「自然現象の『永遠の鎖のように固い』合法則性と、個人的な倫理的実践の純粋に内的な自由とは、統一されずに分裂したままであるとともに、その分裂のなかで止揚されない人

間の基礎としてあらわれている」<sup>(9)</sup>とみなし、理論と実践、客体と主体、形式と内容は、カントの下では解決されえず、むしろその分離は永遠化されてしまうという。そして、実践的なものの原理が現実変革の原理となる「史的唯物論」「唯物弁証法」をもって真の歴史認識が可能となるとみなしたのである。

ルカーチの独自の史的唯物論は、かれ独自の物象化論に基づいて展開された。かれはマルクスによる「商品の物神性」から物象化の問題を導き出す。マルクスの商品の物神性とは、商品交換は本来的に商品のうちに対象化された労働の社会的性格にもとづくものであるが、それにもかかわらず、生産物それ自体がもつ対象的性格のように考えられることによって、人間の具体的活動や、人と人との関係が商品の運動として、物と物との関係として現れ、労働の社会的性格（労働関係・生産関係）もまた物と物との関係という幻影的形態をとって現れることを意味している。ルカーチはこれをもって物象化の基本現象とみなし、物象化の問題を近代資本主義社会における特有の問題とみなしたのである。

ルカーチによれば、物象化の現象は客観的側面において、物と物との関係をひとつの法則として人間の力では制御できない力として現れる。他方、主体的側面においては、人間の活動である具体的な労働が商品として客体化されることにより、労働は社会的自然法則という、人間とは疎遠な、なにか客観的なものに従わねばならなくなる。これによって人間は客体に対しても自己の労働に対しても主体的関わりを喪失していく。「商品形態が普遍的になると、主体的な点でも客体的な点でも、商品に対する対象化された人間労働の抽象化が生じる」<sup>(10)</sup>というルカーチは、この商品形態の社会的一般化の歴史的可能性を、人間労働の抽象化と結びつけた。

ルカーチがその物象化論で取り上げた抽象的人間労働は、マルクスがいうところの社会的に必要な労働時間によって測定される労働という意味だけでなく、さらに資本主義的産物として位置づけ

られており、物象化の問題は抽象的人間労働と深く結びついて展開され、物象化の要因としてみなされている。マルクスが抽象的人間労働と具体的有用労働をもって商品を交換価値と使用価値の統一物として把握したのに対し、ルカーチは近代資本主義社会の形成過程を、具体的有用労働から抽象的人間労働への移行として、使用価値から交換価値の移行過程として捉えたのである。

ルカーチはこの抽象的人間労働における数量可能な性質に物象化の要因とともに、合理化の可能性を見いだす。商品形態の社会的浸透過程、近代資本主義社会の形成過程を、抽象的人間労働の社会的浸透過程としてとらえ、そこに物象化の過程をみいだしたのである。物象化過程でルカーチが繰り返し強調するのは「計算可能性」であり、計算可能性を目的とする合理化が決定的な役割を担う。労働過程の合理化は、主体である人間を機械化された部分とし、人間はひとつの機械的体系のなかに、機械化された部分として組み込まれていくという。

ルカーチのこのような議論は、官僚制と合理化の強化という「鉄の檻」に関するマックス・ヴェーバーの議論を彷彿させるものである。実際、マルクスのいう抽象的人間労働は商品の物神性の問題や物象化の問題と直接結びつくものではなく、マルクスの物神化の問題はかれの疎外論から生じた問題である。ところがルカーチにあっては、その逆に、物象化論から疎外の問題が導き出され、その中心の問題は「計算可能」「合理化」にある。ここではヴェーバーの影響をみる方が妥当であろう。

他方、ルカーチの見解には、リッケルトやヴィンデルバンドそしてマックス・ヴェーバーら西南ドイツ学派による、「法則定律の手続き」による科学と「個性記述の手続き」による科学という、方法論的問題に関する議論と非常に類似した論点が見いだされる。つまり自然科学的認識に対する歴史・文化科学的認識の問題である。無論、ルカーチの場合はマルクス主義的観点からのものであって、独自の史的唯物論をもって「歴史」と「自然」

に関する認識の区別を主張するのであるが、その際注目されるべきは、ルカーチによるエンゲルス批判である。

「唯物弁証法は革命的な弁証法である。この規定はきわめて重要であり、唯物弁証法の本質を理解するためには決定的な意味をもつ事柄である」<sup>(11)</sup>とするルカーチにとって、実践的・革命的な方法論としての弁証法のみが正しい方法論、認識論とされる。弁証法にとっては、ただ「現実の変革」が中心的な問題であり、実践的・革命的な方法としての弁証法が主張される。それはまた「主体」を要請する方法論であり、それゆえに弁証法は社会的・歴史的な現実のみに限定されねばならない。唯物弁証法を自然現象のうちにも見いだそうとするエンゲルスの自然の弁証法においては、実践的主体は消滅し、入る余地がなくなる。ルカーチによれば、自然の弁証法において得られる主体はたんなる観察者という認識主体に他ならず、それは静観的な存在に止まっている人間にすぎない。ここでは実践もまた理論的静観に従属せざるをえない<sup>(12)</sup>。ルカーチのエンゲルスに対する批判は、かれが近代批判哲学に対して行った批判と同一の論拠の下に行われる。エンゲルスの自然の弁証法もブルジョア哲学と同様に、理論と実践、主体と客体の永遠なる二元論を支え正当化するものとなるとルカーチはみなすのである。唯物弁証法とはあくまで人間社会の歴史においてのみ、史的唯物論としてのみ正しい方法論であるという。それゆえに、エンゲルスが展開した「自然の弁証法」は誤りとされ、否定されることになる。主体と客体の弁証法をもって唯物弁証法とみなし、それをもって実践と結びついた全体的観点となしたのである。

それに対しマンハイムは独自の歴史主義的立場から、自然科学的認識とは異なる歴史認識を展開することによって、リッケルトやヴィンデルバンドらの議論の流れに属する。しかしマンハイムの論拠は「生の哲学」にあり、その点で西南ドイツ学派とは一線を画する。とりわけリッケルトは歴史主義に対し否定的な立場に立つ<sup>(13)</sup>。マンハイム

の歴史主義の立場はディルタイやトレルチの流れに属するものであった。

### 3. マンハイムにおける「虚偽意識」の問題

マンハイムは「歴史主義」(1924年)において、静的理性哲学と動的歴史主義の対比のうちに自然実証主義に対する批判を行った。かれが静的理性哲学として取り上げたものは、ルカーチがブルジョア哲学として批判の対象としたカントに代表される理性の超時間性を前提とする自然実証主義をさす。理性の超時間性、形式的規定の同一性、永遠不変性および先験性をとく静的理性哲学の基底に、マンハイムは形式と内容の分裂を指摘する。そして理性哲学が形式化を推し進めた場合、具体的なものを捉えることも語ることも不可能になるという。ここには自然実証主義に対する批判、「自然科学的認識」に対する「歴史科学的認識」の問題だけではなく、前述した「形式社会学」への批判をみる必要がある。

周知のように、ジンメルは社会について内容的側面と形式的側面とを区別し、形式的側面をもってのみ社会学の対象とした。たの社会科学によって研究された社会の内容を排除し、社会現象における抽象的かつ形式的な側面のみを社会学の対象とすることにより、社会学独自の研究領域を確立したのである。しかしそのことによって、具体的な社会現象、社会的現実は見失われてしまう。現実の社会はまさに具体的な時間、具体的な空間において生じ、そこで生きている人間が織りなすところの共同生活そのものに他ならない。形式的側面において社会という対象を成立させ、それをもって社会学の対象と限定することは、社会学という学問が具体的内容を欠いた、無味乾燥な学問となることをも意味する。ここに具体的な内容、社会的内実をもって形式社会学に対峙する「文化社会学」が主張されるのである。

マンハイムの自然実証主義的認識に対する批判は、形式社会学批判として捉えられると同時に、他方では19世紀末から生じた法則定律的科学との

方法論争とも絡み合って展開されたことがマンハイムの社会学に複雑な色合いを添えることとなる。マンハイムによれば、精神科学上の認識問題は理論以前の、前科学的認識から出発すべきであり、その根底を支配するものは「生の総体性」であるという。歴史主義はこの総体性をもって、流動する歴史的变化の統一性を把握することにその意義がある。ディルタイの精神科学における「理解」および「解釈」を受け継いだマンハイムは、知性・意志・感性が分離できないところの〈全体人〉における理解・解釈を主張した。マンハイムのイデオロギー論もこの脈絡で理解されるべきであろう。

マンハイムはその著『イデオロギーとユートピア』(1929年)において、マルクスのイデオロギー論を踏襲しつつも、それを超えるべき理論構築をめざした。周知のようにマンハイムはイデオロギーを、まず部分的イデオロギーと全体的イデオロギーに区分し、マルクスの階級イデオロギー概念をもって全体的イデオロギー概念の歴史的形成における重要地点とみなし、それに高い評価を与えた。しかしこの全体的イデオロギー概念も、さらに特殊イデオロギーと普遍的イデオロギーに区別される。そして、マルクスの階級イデオロギー概念は全体的イデオロギー概念であるものの、階級という一つの特殊立場に止まるものであって、普遍的把握つまり全体的・普遍的イデオロギー概念ではないとした。マンハイムによれば、全体的・普遍的イデオロギー概念とは、自己の立場をも批判の対象の中を含め、あらゆる観念を一樣にイデオロギーとみなし、批判の対象とすることによって成立する。「このような全体的イデオロギー概念を普遍的に把握する立場からすれば、人間の思想は、党派や時代にかかわらず、すべてイデオロギー的であり、それを免れるものはまずありえない<sup>(14)</sup>」という。そしてこの全体的イデオロギー概念の普遍的把握から、マンハイムの知識社会学が成立する。

「あらゆる思惟は存在に拘束されている」という存在被拘束性のテーゼはここから生じるのであ

るが、それはマルクスのいうものとは異なる。なぜならここでの存在とは経済的構造を指すものではないからである。他方、マンハイムによるイデオロギー概念の拡大は、必然的に脱政治的党派性へと向かう。元来イデオロギー論は党派的虚偽意識の暴露を担っていた。しかし全体的イデオロギー概念の普遍的把握においては、政治的党派の対立は超えられるものとなる。そして政治的党派に基づいた評価はすべて否定され、イデオロギー論の主要問題は、虚偽意識の暴露ではなく、思考の存在被拘束性を解明することにあるとされる。それゆえ、全体的・普遍的イデオロギー概念をもって、知識社会学が始まるのである。

ところでこの全体的・普遍的イデオロギー概念に至ることによって脱政治化されたイデオロギー概念は、知識社会学の本来の論旨からいえば、存在被拘束性の理論として展開されて良いはずである。しかし『イデオロギーとユートピア』ではイデオロギー概念のさらなる精緻化をもって押し進められた。そして全体的・普遍的イデオロギー概念はさらに「没評価的イデオロギー概念」と「評価的イデオロギー概念」に分けられる。全体的・普遍的イデオロギー概念によって、イデオロギー論は政治的要因を排除し、またそのことによってあらゆる暴露的要因も排除された。そこでは価値自由の立場から、思考における政治性のみならず、思考の内在的真理性をも問題の外に置くことが要求される。あくまで意識構造と存在状況の関係が問題とされるのであって、思惟の正当性あるいは思惟の虚偽性は問われない。これをマンハイムは「没評価的イデオロギー概念」と名付けた。この没評価的立場も、それを徹底して押し進めた時、評価的立場が得られるものとマンハイムはみなし、それを「評価的イデオロギー概念」とした。つまりこの没評価的イデオロギー概念は評価的イデオロギー概念の前提条件なのである。

この没評価的イデオロギー概念と評価的イデオロギー概念の区分は、部分的なそれと全体的なそれとの区分、また特殊のと普遍的との区分とは、根本的に全く異なるものである。部分的なイデオ

ロギーも全体的・特殊のイデオロギーもマンハイムのイデオロギー概念においては否定されるべき立場であった。しかし没評価的イデオロギー概念と評価的イデオロギー概念は、いずれかが否定されるものとして立ち立てられたものではなく、没評価的イデオロギー概念はあくまで評価的イデオロギー概念へと移行するための前提であり、重要なステップとして位置づけられているのである。それは相補的な関係、相互依存的关系にある概念である。そしてここにおいてマンハイムの「相関主義」の問題が生じる。

マンハイムの相関主義を問題とするにあたって、それは基本的に二つに区分して考慮される必要がある。まず一つに挙げられるのは没評価的イデオロギー概念における相関主義である。ここでは思惟の正当性あるいは虚偽性、いわゆるある思考が正しいか誤っているかという事柄に関しては不問のままであり、問題の外に置かれた。意識構造と社会的存在状況との関係が問題であり、ここでこの課題は個々の立場の相互関係を解明すること、それぞれの立場を部分として、社会事象の全体性と関連させることによって解明することである。ある見解やある立場が正しいか否かといった問題には関わらない。つまり初めから「虚偽意識」の問題は排除されているわけである。ただあらゆる思考の立場を事実として受け入れ、それらを全体的関連のうちに部分化していくこと、組み込んでいくことが要求される。「没評価的イデオロギー研究の主題は、そのつどの認識や、その認識に含まれている基礎的諸要素が、いかに意味や歴史的な存在の全体の脈絡へいつも関係づけられているか、それを明らかにすることである<sup>(15)</sup>」。

没評価的イデオロギー概念では、あくまで価値自由の立場が固持され、あらゆる思惟は歴史的な存在状況の下に相対化される。ここでの相関主義についてマンハイムは次のようにいう。「相関主義とは何かといえば、それは、ただあらゆる意味の要素が相互に関連しあっていること、および、それらがたがいに基礎づけあいながら、ある特定の体系のうちで意味をもつということにすぎな

い」<sup>(16)</sup>。

ところでこのように歴史的存在という全体性へと関係づけられる没評価的イデオロギー概念は、また他方で動的なものとして設定されている。そしてこの動的なものとして捉えられるところに、評価的イデオロギー概念が形成される可能性を、没評価的イデオロギー概念から評価的イデオロギー概念への移行をマンハイムは見いだすのである。歴史についての知識が本質的に相關的なものであり、またそれが立場にとらわれずして理論化しえないものであるとみなすマンハイムは、また没評価的イデオロギー概念が評価的なそれへと転化していく内的必然性を認めるのである。

歴史認識は歴史の外に立って行われるものではない。歴史は歴史から何ものをも期待しない人間にとって無意味なものでしかありえない。歴史の中に立つ歴史認識こそ、マンハイムが主張しつづけた立場であり、それがマンハイムの歴史主義であった。ここにおいてマンハイムは没評価的なものから評価的イデオロギー概念へと移行する必然性を導き出すのである。そしてこれによって自らの相関主義の立場を「相対主義」と明確に区別する決定的な基軸を置くのである。なぜならそれ自体、動的な歴史の流れの中に位置する以上、評価的イデオロギー概念の没評価的形態への移行という動的な相関主義を前提とせざるをえないからである。ここにマンハイムの第一のものと区別されるべき第二の「相関主義」を見いだすことができる。それは普遍妥当的認識基準の否定をも意味していた。歴史を超えたところに、超時間的な次元に認識の基礎を置くカント的認識論の否定であり、歴史の内部に自らの立脚点を置くという歴史主義の立場であった。

歴史の中に立つ認識は、没評価的なものから評価的なそれへと移行する。と同時にそれによって再び「虚偽意識」の問題が登場することになる。没評価的イデオロギー概念においては意識の虚偽性は問題とされなかった。たとえ虚偽意識であろうとも、それが歴史において実際に生じたものであるならば、事実として受け入れることが要請され

た。しかし評価的段階においては、意識の虚偽性、すなわち正しい認識と誤った認識の区別が要求される。では、この場合、その真偽の基準はどこに置かれるのであろうか。マンハイムは「『意志は虚偽である』といわれるのは、永遠に変化することのない絶対性の存在をとらえないから、そういわれるのではない。新しい精神の歩みのうちに、新しく形成される存在をとらえ得ていないから、虚偽だといわれるのである」<sup>(17)</sup>という。真偽の基準を「存在」に置くのである。しかも新しく形成される存在である。そのことによって、評価的イデオロギー概念は動的なものとして、評価的動的イデオロギー概念として把握されることになるのである。マンハイムのいう「存在」はまた「現実」に置き換えられて、「虚偽意識」を決定する真偽の基準となる。

#### 4. 「現実性 Wirklichkeit」という基準

マルクス主義がその史的唯物論を精緻で科学的な理論化へと企てれば企てるほど、つまり、資本主義社会から社会主義社会への歴史的移行に必然性や客観性を与えようとすればする程、「歴史とは自己の目的を追求する人間の活動以外のものである」というマルクスの言説からますます離れていく。歴史の客観的決定論として、社会主義への必然的移行という認識は、結局、歴史における人間の主体的自由を排除することに陥ってしまうのである。ルカーチがその史的唯物論によって救おうとしたのは、人間の主体性であり、まさに歴史的主体性の問題に他ならなかった。

ルカーチによれば生産過程の合理化によって労働は有用労働という質的側面を喪失し、単なる計算可能な抽象的なものへと転化する。それによって、労働主体は主体的活動を喪失し、労働過程という客体を自らの及ばない客観的存在として定立するようになり、客体に対しては単なる静観的存在、傍観者として存在する。それは主体にとって客体が変革不可能な存在として対峙することを意味する。ルカーチはこの傍観者としての観照的

態度、静観的態度に物象化された意識を見いだしたのであり、この物象化された意識を「虚偽意識」として位置づけた。

ルカーチは近代資本主義社会を物象化された社会とみなした。「存在が意識を規定する」ものであるならば、この社会における意識は物象化された意識である。ルカーチによれば物象化された意識＝虚偽意識の下では、世界は直接的現象形態をとってあらわれ、主体にとって動かし得ない存在となる。ここではもはや実践的・主体的契機が失われる。そしてこの意識が合理化された部分体系という存在形態の下にあるために、全体的認識には至り得ない。問題は、この直接性、直接的経験を乗り越えて社会全体の構造との関わりにおいて世界を把握する事にある。

この直接性を乗り越えるには「経験の対象そのものが総体性の契機すなわち歴史的に自己変革する社会全体の契機として把握され、理解されることだけを意味する」<sup>(18)</sup>。そして「社会的な個々の事実が、歴史的な発展の契機として、総体性のなかに組み込まれていくなかではじめて、事実は現実性(Wirklichkeit)の認識となることが出来る」<sup>(19)</sup>という。意識がその直接的に与えられた現実性に止まっている限り、その意識は虚偽なのである。それゆえに直接性を突破することが要求されるのであり、そのためには社会全体の構造、経済構造(ルカーチは「具体的総体性」とも名付けている)とのかかわりにおいて把握されることが要請されるのである。その時はじめて「現実性の認識」となるという。ルカーチによれば物象化された意識は現実性を認識できないために「虚偽意識」なのであり、「具体的な総体性ということは、本来、現実性のカテゴリーなのである」<sup>(20)</sup>。ルカーチのいう「現実性」とは、まさにヘーゲルの「現実性」の措定と同種のものである。

「虚偽の意識、イデオロギー的な意識とは、その環境のとらえ方の面で新しい現実(Wirklichkeit)に追いつくことができなかつたために、時代遅れのカテゴリーで新しい現実を本来的に蔽い隠している意識を意味する」<sup>(21)</sup>とマンハイムは

いう。それに対しユートピア的意識とはその現実を超えてしまうことによって、虚偽意識となる。マンハイムにとって「現実」はまた「存在」を意味する。それゆえに、イデオロギー的思考もユートピア的思考も「存在＝現実と一致しない意識」であり、「存在超越的意識」となるのである。

しかし歴史主義の立場に立つマンハイムにとって現実が問題となるのは、現実そのものが動的なものであるために生じる事柄である。そのため、あらゆる意識は存在に拘束されているというテーゼに、普遍妥当性を与えることによって、あらゆる立場の部分性をみとめ、イデオロギー論がもつ虚偽意識の暴露の意図を捨て去ることを要求する。それゆえ、ルカーチをはじめとするマルクス主義的イデオロギー論も、全体的イデオロギー概念ではあるもの、部分的・特殊なものであり、自らのイデオロギー性を問うべきであるという。マンハイムはあらゆる立場の部分性をみとめることをとおして、視野の拡大をもってその総体的観点としたのである。

「現実とは何かという問題」が、現代にいたって疑わしくなってしまったところに現代の思想的状況の危機をみいだすマンハイムは、「思想全体が党派ごとに分裂しているのは、ほかでもなくこの現実をどうとらえるかが分裂しているせい」<sup>(22)</sup>であり、「対抗しあっているさまざまな思想体系も、つまるところ、現実をどう体験するかによって分かれる」<sup>(23)</sup>という。現実としてのその時代を、いかに体験し、いかに方向づけるかが、実践と分かちがたく結びついた認識、とりわけ政治的歴史的認識領域においては重要な問題となる。意識の内部構造は、ある意識がもつ時代像を、その意識がもつ希望や目標を理解することによって把握されるとみなすのである。

「意識が存在を規定するのではなく、存在が意識を規定する」というマルクスのテーゼから、ルカーチは出発する。マンハイムも一見このテーゼから出発しているようにみられるが、その内実は全く異なる。マンハイムもルカーチも「存在」と「意識」の秘められた結合を前提としていた。ル



カーチにとって物象化された社会に存在する意識は「物象化された意識」＝「虚偽意識」となる。しかしマンハイムは意識や思考をもって、単なる存在の反映とみなしたわけではない。マンハイムは、意識や思考を「存在の解釈」として位置づけており、「存在」と「意識」の独特な関係づけを行っている<sup>(24)</sup>。

人間は、世界一般に存在するのではなく、ある意味に解釈された世界のなかで生活し、存在している。人々が社会および世界をどのように意味づけ、自らをどのように位置づけるかという「存在の解釈」としての意識・思考が、マンハイムのいうところの「意識」である。さらにこの「存在の解釈」が「公的な解釈」として主張されるとき、それは単なる個人々の存在解釈を超えて、公的な世界解釈として政治的領域へと拡大されることが可能となる。つまり政治的党派の争いも、このような見地からすれば、様々な存在解釈＝世界解釈の担い手達が、自らの世界解釈を公的な世界解釈たらしめるための争いとみなすことができよう。かれのいう「意識」や「思考」の概念が曖昧であるという批判は通常なされてきた事柄ではあるが、実践や行動と結びつくところの思考や意識が、かれの社会学の中心的問題であったのである。それはまたルカーチと同様に歴史における主体性の問題でもあった。

マンハイムにおける「存在と意識」の問題は、デルタイの「生の哲学」やトレルチの歴史主義理論から導き出すほうが妥当であろう。トレルチは、歴史認識においては観察する主体の歴史哲学的規定性がその内容に入り込むこと、またそれによって歴史的な評価の問題のみならず、対象把握の諸カテゴリー、選択原理までもが規定されるとみなした。歴史認識は特定の精神的立場から未来を欲し、積極的にはたらきかける主体によって可能となるという。マンハイムはトレルチの歴史主義理論から、この歴史認識における立場の制約性という観点を受け継いだのであって、動的全体性としての歴史的過程そのものを真理の基準とし、またこの動的な運動のなかから、より包括的な立

場に置ける真理の基準が獲得されるとみなしたのである。それ以後に展開するかれの知識社会学もまた、この歴史主義的観点から、思考の存在被拘束性の理論となって形成されたと考えられるのである。

しかしながら、マンハイムが知識社会学それ自体の体系化を押し進めていく過程で、イデオロギー論は影を薄め、イデオロギーの問題は後退していく。その最大の原因となるのは、かれの知識社会学でいう「知識」の概念の曖昧さや、かれの学的体系的欠陥に求められるであろう。また『イデオロギーとユートピア』において、その基準となる「現実性」も非常に曖昧な概念であった。しかし、マンハイムのイデオロギー論や知識社会学が成立する時代的背景、とりわけ学問的歴史的状况と結びつけて捉えるとき、異なる角度からマンハイムの業績に新たな意義を見出しうると思われる<sup>(25)</sup>。

#### 【註】

- (1) Volker Kruse, 2001. *Zur Geschichte der historischen Soziologie in Deutschland(1900-1960)*, 小松君代・斉藤理恵訳「1900-1960年ドイツにおける歴史社会学の歴史」『マックス・ヴェーバーと歴史社会学(上)』理想社, 22頁。
- (2) Volker Kruse, 1993. *Historische-soziologische Zeitdiagnosen in Westdeutschland nach 1945*, surkamp taschenbuch wissenschaft 1120, S. 25.  
クルーゼによれば「歴史社会学」と「形式社会学」の区分はエルンスト・トレルチに起因するという。また「歴史社会学」という名称は20年代に導入され、「歴史の社会学」「文化社会学」「動的社会学」という名と競合している。日本では一般的に「文化社会学」として1930年代に紹介されているが、その際取り上げられたのはアルフレード・ヴェーバー, K. マンハイム, M. シューラーが中心であった。それに対しクルーゼの議論はゾンバルトやマックス・ヴェーバーをそのパイオニアとして位置づけており、ドイツ社会学の流れからみればクルーゼの見解は妥当と思われる。本論でもクルーゼの見解を採用している。
- (3) Mary Gluck, 1985. *Georg Lukács and his generation 1900-1918*, Harvard University Press.
- (4) Ansony Giddens, 1979. *Central Problems in Social Theory*,

- Southampton. 友枝敏雄・今田高俊・森重雄訳1989年『社会理論の最前線』ハーベスト社, 185頁。
- (5) 「動的全体性の観念にたつて、文化社会学をその方法的な展開の場としながら、あらたな歴史主義の立場から「総合への展開」をはかっていたマンハイムが、立場の拘束性の視点から真理性の基準の問題に向かっていったとき、おそらくルカーチの『歴史と階級意識』は、もっとも意識せざるをえない先行業績であったといえるだろう。」秋元律郎, 1999年『知識社会学と現代マンハイム研究』早稲田大学出版部, 237頁。
- (6) Karl Mannheim, 1978. *Ideologie und Utopie*. G. Schulte-Bulmke, S. 58. 高橋徹・徳永訳『イデオロギーとユートピア』中央公論社, 165頁。
- (7) Georg Lukács, 1923. *Geschichte und Klassenbewusstsein ; Studien über Marxistische Dialektik*. Malik-Verlag S. 139. 城塚登・吉田光訳『歴史と階級意識』白水社, 232頁。
- (8) Ibid., S. 141. 邦訳235頁。
- (9) Ibid., S. 148. 邦訳245頁。
- (10) Ibid., S. 169. 邦訳98頁。
- (11) Ibid., S. 14. 邦訳22頁。
- (12) Ibid., S. 146. 邦訳243頁。
- (13) リッケルトは、歴史主義が有する相対主義の問題、ニヒリズムの問題をもって歴史主義に対し否定的立場をとった。Heinrich Rickert, 1921. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3. Aufl., 1921.
- (14) Karl Mannheim, 1978, S. 70. 邦訳188頁。
- (15) · (16) Ibid., S. 77. 邦訳197- 8 頁。
- (17) Ibid., S. 83. 邦訳206頁。
- (18) Georg Lukács, 1923. S. 178. 邦訳293- 4 頁。
- (19) Ibid., S. 21. 邦訳35頁。
- (20) Ibid., S. 23. 邦訳38頁。
- (21) Karl Mannheim, 1978. S. 84. 邦訳208頁。
- (22) · (23) Ibid., S. 87. 邦訳210頁。
- (24) Karl Mannheim, 1970. *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*. in K.H.Wolff (hreg.), *Wissenssoziologie*. 田野崎昭夫訳「精神的領域における競争の意義」『マンハイム全集2』潮出版社。
- (25) Volker Kruse, 1993. SS. 18-24.

(小松 君代：四国大学 社会学研究室)