

マンハイム知識社会学
における合理と非合理

千葉芳夫

序	四
一 文化と非合理的なるもの	四
(1) 文化科学の方法としての「合理主義」と「反合理主義」	四
(2) 非論理的な全体性としての世界観	五
(3) 文化と主体	五
二 知識社会学と非合理的なるもの	五
(1) 歴史認識における非合理的なるもの	五
(2) 知識社会学の展開と意志の概念	六
(3) 知識人の立場	六
三 政治と科学	七
(1) 政治と非合理的なるもの	七
(2) 科学概念の拡大	七
(3) 政治と科学	六

序

合理性—非合理性をめぐるマンハイムの議論として最もよく知られているのは、『変革期における人間と社会』の中の、「実質合理性」と「機能的合理性」に関するものであろう。この著書はイギリスへの亡命後に出版されたものであり、大衆社会論及び社会計画論の先駆的業績と目されているものである。だが、合理—非合理に関する問題意識は、この時期に初めて生じたものではない。彼の知識社会学の代表作である『イデオロギーとユートピア』について、ワースは次のように述べている。それは、「非合理性に重きが置かれ、相互理解の可能性が消滅してしまつたように見える時代に、合理性と共通の理解とへの展望を探求すること」を実践的な目標としている、と^①。実際、『イデオロギーとユートピア』だけではなく、彼の知識社会学の中心的なテーマは、認識における非合理的なるものであつた、と云うことができる。しかも、合理—非合理に関する問題意識は、知識社会学以前の時期——文化とその科学的認識可能性に主要な関心が向けられていた時期——に、既に現われている。とすれば、この問題は、彼の生涯を貫くテーマであつた、と言えるであらう。

しかもマンハイムは、非合理性一般を否定し、合理性に加担する、素朴な合理主義者ではなかつた。彼は非合理的なるものもつ力を、ある面では積極的に評価していた。それ故に、合理—非合理をめぐる彼の議論を検討することは、合理性と非合理性との錯綜した関係の考察に通じる。それは、マンハイムの思想の歩みを理解することに寄与するであらうし、特に、彼の知識社会学を従来とは異なつた視角から捉えることに役立つであらう。更に又それは、近代の社会思想史上の大きなテーマの一つである、合理—非合理をめぐる議論の内にマンハイム

を位置付けるための、予備的な作業ともなるものである。

一 文化と非合理的なるもの

(1) 文化科学の方法としての「合理主義」と「反合理主義」

マンハイムが合理—非合理の問題を最初に主題的に採り上げるのは、「世界観解釈の理論への寄与」においてである。ここで差し当って焦点となっているのは、世界観把握の方法論上の対立である。彼はそれを、合理主義と、ディルタイと共に浸透し始める反合理主義的潮流との対立として捉えている。合理主義は、世界観が哲学的・理論的な発言の中に現われると考え、それ故、それらを集め、整理し、体系づけることによって世界観が把握される、とする。これに対して反合理主義の立場からは、理論的・哲学的領域は、世界観の中心的な担い手ではなく、その一つの現われにすぎない、と考えられる。この立場においては、世界観は非合理的なものとして捉えられ、「この統一性を、我々があらゆる文化的客観化物の基礎にあるものと表象し、更に、宗教、道徳、芸術、哲学といった個々の文化的客観化物のなかに、この非合理的なもの (Irrationale) に対する遠近の度合いに応じて、一つのヒエラルヒーを見てとる場合には、ほかでもない理論的なものは、この非合理的なもの、もっとも遠いところにある証言の一つとみなされる」(S. 97, 訳五七頁)のである。つまり、ここでの合理主義と反合理主義との対立は、世界観が理論的なものにおいて適切に把握しうるかどうかという、方法論上の問題をめぐるだけではなく、世界観を理論的なものとみなすかどうかという、対象の性格規定にも関わるものなのである。マンハイムは

もちろん、反合理主義の陣営に属している。彼は世界観を非理論的なものとして捉え、世界観が理論的なものとみなされるならば、文化的生の広大な領域が把握されないままに残されてしまうことになる、と主張する。

ところで、先の引用文は、誤解を招く虞れがある。ここでは、世界観は非合理的なものとされている。しかし別の所では、世界観は非理論的なもの (Atheoretische) とされる。そして、非合理的なものと非理論的なものは、明確に区別されているのである。この点を明らかにするために、彼自身の言葉をいくつか引いておこう。「我々は、芸術や宗教の諸形象を、確かに非理論的なもの (Alogische)、非理論的なものとみなされないわけにはいかないが、しかし決して非合理的なもの (ここでは、これを非理論的なものから鋭く区別しておかなければならない) とみなしてはならないのである」(S. 101, 訳六二頁)。「我々に立ち向かってくる文化的客観化物は、それ自体意味形象であり、そういうものとして合理的な (理論的ではない) 領域に属している」(S. 102, 訳六二頁)。みられるように、合理的—非合理的の区別と、理論的—非理論的の区別は、異なる水準に属している。そして、理論的なものも、非理論的なものも、——それが意味形象である限りは——合理的なものとされているのである。これに対して、語の厳密な意味において非合理的なものと言いうるのは、次のような領域である。「……形式化された体験の領域もまた止むところ、きわだって浮かび上がるようななんらの意味もなしに、単に『行為のうちに生きる』こと』だけがあるところ、おぼろげな完全に未組織なものが横たわっているところ、そこからこそ、本当に意味を欠いたもの——完全に非合理的なものが始まるのである。そして、我々が言葉のいかなる意味でも『理解すること』ができないと主張するのは、このような非合理的なものについてだけである」(S. 133, 訳一〇九—一一〇頁)。これらの引用から明らかのように、合理的か非合理的かの区別の基準は理解可能性にある。合理的なもの

は、何らかの仕方では理解されうるもの——換言すれば、意味をもつもの——なのである。そして、非理論的なものの領域は、理論的なものと完全に非合理的なものとの中間に位置する。しかも、文化形象・意味形象の大部分の領域が、この非理論的な領域に属するものと考えられている。世界観も、理論的なものではないにしろ、理解可能である限り、非合理的ではなく非理論的なものなのである。先に私は、世界観を非合理的なものとする表現が、誤解を招く虞れがある、と述べた。しかしより厳密に言えば、それは不正確な、誤った表現なのであり、世界観は非理論的なもの、とされるべきなのである。

マンハイムは、合理主義と非合理主義の問題は、より正しく言えば、非理論的なものの理論的なものへの「翻訳可能性」の問題である、と述べているが(S.S. 98-99, 訳五八頁)、非理論的なものと非合理的なものとの区別を踏まえるならば、ここで問題となっているのが、非合理的なものではない、ということでは明らかであろう。「世界観解釈の理論への寄与」の第三章は、「抗争する合理主義と非合理主義」と題されている。しかし、そこにおいて、——更にこの論文において——非合理的なものは、(理論的なものと非理論的なものを含めた)合理的なものとの対比という意味において言及されているにすぎず、なら中心的位置を占めるものではない。だから、ここで「非合理主義」という言葉も、非合理的なものに依拠するとか、それに積極的な意義を認めるとかという意味では決してないのである。それは、文化形象のうちの理論的なものの領域のみを対象としようとする態度——これが「合理主義」と呼ばれている——に対立する態度を指すにすぎない。この意味では、それは、「非合理主義」ではなく、「反合理主義」と表現される方が正確であろう。

では、「合理主義」と「反合理主義」との対立の焦点に、なぜ世界観をめぐる問題が位置することになるのであ

ろうか。マンハイムによれば、世界観の問題は、「新たに始まった歴史的綜合の最前線の部署」である(S.95、訳五三頁)。歴史的・文化的諸科学において、分析的研究が力をもち、それに伴う二重の意味での専門化が進行した後に、今や「綜合への方向転換」が始まっている。ここで二重の意味での専門化とは、次のような事態を指す。第一に、文化の内容的諸領域を相互に切り離し、各領域をそれだけで独立に扱うこと。第二に、「文化の全体から切り離して取り出したこれらの形成物を、理論外的な経験に対して与えられる、それらの原初的な全体性(originäre Totalität)において取り上げるのではなく、さまざまな理論的観点のもとで……抽象化して考察すること」である(S.92-93、訳五〇頁)。だが、自然科学とは異なって、文化科学にとっては、この全体性、つまり、「それ自体としての個々の芸術作品、より包括的な全体性としてのその芸術家の『全作品』、そして更に一層包括的な統一としてのその時期の文化、世界観といったものが、科学的に克服されるべき課題として、存在し続ける」(S.94、訳五二頁)。その上、個々の文化科学は、それに固有の対象を十全に把握しようとする場合にも、その科学に固有の枠組みを超越し、こうした全体性へと向かうことが求められる。このような問題意識が、今や強く現われている、とマンハイムはみている。そして、「原初的な全体性」、「前科学的全体性(vorwissenschaftliche Totalität)」としての世界観をめぐる問題は、この問題意識の最前線に位置しているのである。だとすれば、世界観の合理主義的把握の立場も、世界観を対象とする限りにおいて、綜合への流れの内にある、と言えるのかもしれない。しかし、たとえそうであっても、それは非常に不徹底なものだと言わざるをえないのである。

(2) 非理論的な全体性としての世界観

ところで、同じく非理論的なものといっても、世界観は、芸術や宗教などとは異なった次元に、つまり、それらより「更に深いところに、まったく形を欠いたものの中に、萌芽的なものなかに、存在する」(S. 101, 訳六二頁)。更に、「世界観の統一性は、これらの領域のどれにも、理論的なものの中にも、その他の意味形象のどの一つにも存在しないのであり、いわばあらゆるものなかに存在する」ものなのである(同所)。それ故、「世界観の統一性と全体性とは、単に理論的なものの背後へばかりでなく、あらゆる文化的客観化物の背後へも手を伸ばして捉えるよう我々に要請する、なにか或るものを意味している」(同所)。つまり、世界観とは、「意味形象の彼岸にあるが、それにもかかわらず、意味形象によってならぬかの仕方と与えられる全体性」である(S. 102, 訳六三頁)。こうしたことから明らかのように、マンハイムにとって世界観とは、文化的客観化物を超えた所にある、しかし、それによって我々に与えられるなものかなのである。世界観がより強調された意味において非理論的である、とされるのは、このためなのである。

マンハイムは、ディルタイを世界観の反合理主義的把握の創始者とみなしながらも、な彼の考えを不十分なものと評価している(S. 98, 訳五七頁)。確かにディルタイは、——この言葉をマンハイム自身も引用しているのであるが——「世界観は思惟の所産ではない」と述べている。^②「それは、単なる認識意志から生じるものではない。……それは、生の態度、生の経験、我々の心的全体性の構造から生じる」ものである。^②しかし又、世界観は歴史的に発展するものでもある。この意味において、「世界観は歴史の所産である」。^③そして、この発展の頂点におい

て、世界観は概念的連関にまで高められ、学的な基礎付けをもち、普遍妥当性への要求をもったものとして現われる。ここに形而上学が成立する^④。というよりディルタイにとっては、形而上学とは、世界観の最も発展した形態なのである。だから彼は、——彼の側から言えば——マンハイムが批判するように、非理論的なものである世界観を形而上学という理論的な領域において捉えようとしていない。彼は、理論的な領域にまで高められた世界観を把握しようとしているのだ、と言える。ディルタイの場合には、世界観が非理論的なものであること、それを形而上学という理論的な領域において捉えようとすることは、なんら矛盾しないのである。逆に言えば、マンハイムは、世界観の非理論性及び全体性という性格を、ディルタイよりはるかに重要な意味をもつものとして受け止めていることになる。それ故、彼にとっては、次のように問題が不可避なものとして現われてくる。即ち、非理論的・前科学的な全体性としての世界観を、いかにして科学的に把握しうるか、という問題である。だが、それに先立って、彼はそのようなものがおよそ我々に与えられているのかどうか、又、与えられているとすればどのように与えられているのか、の考察に向かう。

ある対象は、無媒介的に与えられるか、媒介的に与えられるかのいずれかである。そして、文化の理論において特に重要な意味をもつのは、媒介的な与えられ方である。それには、「表現」と「ドキュメント呈示(Dokumentation)」の二種がある。「精神的・心的なもの、表現されるか、ドキュメント呈示されるかかありえない」のである(B. T. W.: S. 103, 訳六七頁)。次にマンハイムによれば、文化形象には「客観的意味」、「表現意味」、「ドキュメント的意味(Dokumentsinn)」の三つの意味の層が存在する。そして、世界観は最後の「ドキュメント的意味」の層において我々に与えられている。「ドキュメント的意味」とは、主体が意図しなかったにもかかわらず、文化

形象に与えられている意味であり、それによって、主体の形態、性格、実体的な本質(S.109, 訳八八頁)——あるいは「全精神的態度 (gesamtgeistiger Habitus)」(S.109, 訳七四頁)——が捉えられる。このように、世界観とは、文化の創造主体の全体的な精神的傾向を意味するものであり、「ドキュメントの意味」の層において我々に与えられているものである。

世界観がこのように与えられているとすれば、次に、それがいかにして科学的に把握されるかが問われることになる。マンハイムはもちろん、前科学的・非理論的全体性を科学的に把握することが可能だと考えている。なぜならば、「前科学的な日常的経験もまた、理論的に貫かれている」からである(S.100, 訳六一頁)。だが、この表現は、またしても不正確である。より正しく言えば、「まだ概念が存在しないところにも、やはり非理論的な意味の差というものが存在しうるのであり、我々は適合的な態度をとれば、この差異を完全に識別することができる」ということである(S.121, 訳一〇七頁)。つまり、非理論的な領域も、それに適合した、非理論的・前科学的な理解が可能だ、ということであり、次に、それを科学的・理論的領域に「翻訳」する方法が問題となるのである。ここでマンハイムは、ディルタイ、リーグル、M・ウェーバー、ルカーチ等当代のさまざまな方法を比較検討している。そして、ドボルジャーク、ハイトリヒ、ウェーバー等の総合的歴史記述をめざす方向の内の平行論の立場(ドボルジャーク)と、ルカーチの方法と高い評価を与えている。しかしながら、彼はそれ以上明確な方法論上の立場を打ち出していない。又、この論稿は、マンハイムの文化の理論を考察することを主眼とするものでもないで、この問題については、この程度の指摘に留めておきたい。⁵⁾

それよりも検討されるべき事は、マンハイムが、なぜ世界観を非理論的なものとみなさねばならなかったのか、

という点である。世界観の全体性が、どの一つの文化領域にも存在せず、「あらゆるものの中に存在する」とすれば、それを理論的領域において捉えることも可能なのではないだろうか。マンハイムがこれを否定するのは、なぜであろうか。それは、世界観がなによりも非理論的な領域にこそ存在するものだ、と考えられているからに他ならないであろう。では、なぜこのように考えられねばならないのか。それは次のような理由による。つまり、世界観とは主体の精神的態度、性格、傾向等を意味するものであるのだが、それらは反省的意識によっては捉え難いものだ、と考えられているということである。だからこそ、世界観は、まず解釈者によって、しかも非理論的な領域において捉えられるものとされるのである。^⑥更に又、一つの主体を措定することに対応して、世界観は一つの全体性とみなされねばならない。そして、この主体によって創造されたものとしての統一性を得ることにより、一時代の文化も、一つのまとまりをもったものとして捉えられることになるのである。

(3) 文化と主体

文化の問題についてのマンハイムの関心は、処女論文「魂と文化」以来のものである。ここで、「世界観解釈の理論への寄与」に到る足どりを簡単に振り返っておくことにしよう。「魂と文化」は、晩年のジンメル及び若き日のルカーチの圧倒的な影響の下で著わされたものである。^⑦そこでマンハイムは、ジンメルによる「主体的文化」と「客体的文化」との区別、及びそこに含まれる問題性を引き継ぐところから出発している。「客体的文化」とは、「精神の客観化物の全体」を意味する。これに対して、「主体的文化」とは、「文化的客観化物という回り道を通して……自己の充実を追求する」ことである(S. 69, 訳一頁)^⑧。ジンメルにとっては、文化とは、主体が己が産

み出した「客体的文化」を通して、自己の魂の完成に到る道であり、主体と客体との媒介的統一の理念である。だが、一度成立した「客体的文化」は、それぞれの領域に固有の法則に従って運動し始める。もはやこの文化は、主体の完成に役立つという、文化本来の理念からはかけ離れたものとなってしまふ。それどころか、自立化し、自己目的化した文化の発展に人間が一方的に奉仕するという、逆説的な状況が生じる。これがジンメルが言う、「文化の悲劇」である。^⑧

マンハイムも、こうした時代認識を共有している。しかし彼は、ジンメルとのペシミズムには留まらず、新たな方向を目指して行く。文化の危機の時代は、新しい内容が出現し、古い内容を疎遠なものとし、それを見通すことのできるような歴史的位置をも同時に意味している。新しい内容に新しい形式を与えることはまだできなくても、古い文化の理解を通して、新しい文化を準備することはできる(S. S. 894. 訳二九頁)。ここに、ジンメルにおいてはあまり強調されることのなかった、文化の理解という問題が現われる。そして、ジンメルの文化論では中心的な位置を占める、「客体的文化」を通しての主体の完成——つまり「主体的文化」——の問題は、少なくとも表面的には、これ以後のマンハイムの議論からは姿を消すのである。しかし、これと共に主体—客体関係をめぐる問題一般が消え失せてしまふ訳ではない。文化がある主体によって産み出された客体とみなす観点は持ち続けられるのであり、「世界観解釈の理論への寄与」においては、文化の理解は主体へと関連付けられることによって十全なものになる、と考えられるに到るのである。

「魂と文化」と同じ時期に書かれた「認識論の構造分析」の中では、精神科学の方法としては、デカルト的な原子化し、単純なものから複雑なものを説明しようとする方法ではなく、反対に、より複雑なものから単純なもの

のを説明する方法が相応しい、という見解が示される(S. 169, 訳一六五頁)。このより複雑なものからより単純なものを、あるいは、ヒエラルヒーの上位にあるものから下位にあるものを説明する仕方は、同時に、部分を全体から説明する仕方であるといわれている(G. L.: S. 82, 訳三八頁)。このように、マンハイムにおける理解あるいは解釈の方法は、初めから全体への視点と結びついていたのである。

だが、この時期の全体性は、まだ文化の全体性としては捉えられていない。それぞれの精神的領域が固有の構造をもつものとされ、これに応じて、理解のために要請される全体も、個々の領域の全体とされるに留まってい^⑨る(S. E.: S. 167, 訳一六二頁)。次に「認識論の構造分析」において着目すべきは、体系に先立つ「体系化(Systematisierung)」の概念である。「体系化」とは、「先験的主観」による「構成的な形式」であるとされる(S. 179, 訳一七七頁)。換言すれば、それは、反省的・意識的思考に先立って対象を構成する作用、あるいは、そのようにして構成された諸要素の全体を意味する。そして、それぞれの精神的領域は、それに固有の「体系化の意志」から最もよく理解しうる、と考えられている(S. 188, 訳一六四頁)。このことは、文化を——ここでは、それは領域毎に異なった体系化原理をもつものとされているのであるが——前理論的・前意識的な活動から理解することの重要性の指摘であると解することができる。とすればこれが、世界観を非理論的なものとみなす視点に繋がっていくものであることは、容易に理解できよう。このように、既に存在した、文化を主体、全体性、前理論的活動との関連において捉える観点が、一時代の文化を一つの全体として捉える視点と結びついたところに、世界観の問題が現われることになるのである。

ところで、「世界観解釈の理論への寄与」においては、それ以前には着目されていなかった問題の指摘がみられ

る。それは、文化の理解の——それ故、精神的・文化的科学の認識の——主観相関性と歴史性の問題である。「歴史的認識の主体が本質規定的に認識の結果のなかへとはいつて、くつきりと浮かび上がっていること、理解されるべき精神の一定の側面が、もっぱら一定の精神性の持主にだけ自分を現わすこと」が、歴史的・文化的理解の特徴である(S.126, 訳九九頁)。こうして、「ある時期の精神、世界観は、理解する主体の実体からもまた捉えられるものである。それ故、過去のドキュメント的諸解釈の歴史は、解釈する主体の歴史を共に含んでいる」(SS.128-129, 訳一〇一頁)。これらの問題は、知識社会学においては中心的な位置を占めることになるのであるが、ここまではまだその含意は充分には検討されないままに留まっている。

同様の事が、「文化社会学的認識の特性について」と題する論文に対しても指摘しうる。この論文でマンハイムは、文化科学の二つの本質的性格として、文化科学自体が対象である過程の部分であること——つまり、文化科学における主体と客体の同一性——と、文化科学の認識主体が、純粹な認識論的主観ではなくて全人(der ganze Mensch)であることを挙げている(S.54)。第一の要素から、文化認識の動的性格が、第二の要素から、文化科学的認識においては、認識主観が認識成果の内に活動的に入り込むということが説明される。これらは知識社会学へと引き継がれる重要な論点である。ある意味では、知識社会学的な問題設定は充分になされていたとも言える。だが、ここでは、彼はまだ、文化社会学は、精神的形象を集团的主体の「機能性」において捉えるという「発生的解釈」に関わるものであり、しかもそれは、命題の真偽を確証したり拒否したりするものではない、と考へてゐる(SS. 87-88, S. 91)。換言すれば、社会学的問題と認識論的問題とは、全く異なった領域に属するものと考えられているのであり、知識社会学に向けての最後の一步は、踏み出されないままに終っているのである。

二 知識社会学と非合理的なるもの

(1) 歴史認識における非合理的なるもの

一九二四年に発表された「歴史主義」には、知識社会学の中心的な問題と基本的な視座とが示されている。マンハイム自身は、この論文を知識社会学のものとは考えていないようであるが、この意味では、それは、彼の知識社会学の出発点をなすものと位置付けることができる。では、そこにおいて、合理—非合理の問題はどのような扱われているのであろうか。

ここでも、問題の出発点は、静的思考と動的思考という二つの思考様式の対立である。静的思考とは、啓蒙主義的な静的理性哲学を指す。その中核をなすのは、理論領域の自律説、及び理性の超時間性の教説、更に超時間的絶対的真理の概念である。これに対して、動的思考とは歴史主義的な生の哲学を指している。そしてこの対立において、歴史主義はある優越性を保持している。なぜなら、歴史主義は両者の対立を、単に理論的な対立としてだけでなく、「さまざまな生の全体性の対立」としても捉えることができるからである（S. 257, 訳二八一頁）。即ち、歴史主義は、「哲学を越えた、科学以前のどのような生活態度が、又どのような体験の支配的基盤が、さまざまな公理を規定しているのかを明らかにすることができるのである（S. 258, 訳二八一—二八二頁）。そして、「これによって、歴史主義者は実際に理論の内在的閉鎖性を超克すると共に、多かれ少なかれ『非合理主義者』、『生の哲学者』になる」と述べられている（S. 258, 訳二八二頁）。ここにおいても、「非合理主義」という言葉が、理論

的なもの、あるいは理性的なものを一般を否定するという意味ではなく、理論や理性が、それを超えたもの——あるいは、それ以前のもの——に依拠している、とする立場を指すことは明らかであろう。

歴史主義の立場からみれば、静的な、永遠に同一の理性という概念は、精密自然科学的思考構造に基礎をもつ認識論体系の指導的命題に他ならない、ということが明らかとなる（S. 256, 訳二七九頁）。つまり、静的な理性哲学は、動的な歴史の領域にとつては、不適切な立場だということである。歴史科学あるいは歴史哲学にとつては、静的理性哲学とは異なった理性概念や真理の基準が必要とされる。「静的理性からではなく、全体的な精神的・心生的の、動的な、生成する全体性から、つまり究極の所与から出発することによって、基礎科学としての認識論の代りに、動的な形而上学としての歴史哲学が立ち現われる」（SS. 261-262, 訳二八六頁）。

マンハイムは更に、動的思考の内部にも、歴史主義的な生の哲学に対立する立場があるとみている。ヘーゲルの弁証法の立場がそれである。両者の基本的な対立は、概念に対する態度の内に最も明瞭に現われる。「論理主義者であるヘーゲル主義者達にとつて、世界過程そのものの本質は概念であり、それ故、概念の弁証法的運動の内に、精神の根本運動が写しだされている。これに反して、非合理主義者や直観的な思想家達からすると、生の根本運動は、生のさまざまな表出を通してのみ見てとることができるのであり、『記述的諸概念』のうちに把握されたり、それらの形態において叙述されるようなものである」（S. 274, 訳三〇二頁）。非合理主義者や直観的な思想家と呼ばれているのは、歴史主義的な生の哲学者に他ならないが、ここでも両者の対立は、世界を捉えるに際して、概念（理論的なもの）に基礎を置くか、それとも、それを超えた何ものかに依拠するか、という点に関わるものである。そしてマンハイムは、ヘーゲル的な弁証法が歴史あるいは、歴史の内の非合理的なものを論理

化しすぎる、というトレルチの見解を引きながら、歴史主義的な生の哲学の優位を認めている。「ともかくも、ヘーゲルのトリアーデのような概念図式を歴史哲学的枠組みとして歴史に押しつけることは不可能になってしまったということ、実際また、歴史科学になり下っている状態から歴史哲学を蘇生させるためには、歴史体験と密接に接触する以外にはないということ、こうした点が確認されたことは、明らかに非合理主義的な潮流——それには、歴史学派の業績とならんで、ショーペンハウエル、ニーチェ、ベルグソン、ディルタイ、ジンメル、更には現代の現象学者などの哲学者が含まれる——の功績に負っているように思われる」(S. 275, 訳三〇三—三〇四頁)。

しかしマンハイムは、弁証法を否定し、「非合理的な」方法を一方的に評価するわけではない。彼は歴史哲学における合理的・体系的な方法と直観的・形態学的な方法とを対比させながら、次のように述べる。「両者はそれぞれ、領域の成長ないし進歩を叙述するに際して、その都度相手の領域を見そこない、合理主義者は非合理的領域の、又、非合理主義者は合理的領域の特質を歪めることになった。したがって我々としては、まず心的・文化的諸領域における成長は形態変化として記述し、精神的領域の発展は連続的諸段階の合理的に叙述しうる連鎖及び連関として記述するというように、これら二つの歴史哲学的方法を使い分けることが肝要であると考え」(S. 279, 訳三一〇頁)。だが、単に二つの方法を使い分けるということに留まらず、両者を結びつける可能性が存在する。この可能性は、「人間の意識における非合理的なものとの合理的なものとの本質的な統一」によって基礎付けられている(S. 279, 訳三一—二頁)。

合理的なものとは非合理的なものとは混じり合う典型的な領域は、哲学、中でも認識論の領域であるが、精神科学・歴史科学の中心的な部分もこの領域に属すると考えられている。そして、この領域に適した方法は、弁証法

的な方法であるとされる。つまり、「世界観解釈の理論への寄与」においては対立的に捉えられていた、合理主義的方法と反合理主義的方法との中間に、弁証法的方法が位置付けられるのである。更に「歴史主義」では、歴史が進歩的・合理的領域、弁証法的・合理的領域、文化的・心的領域の三つの領域に区分される。それらは、それぞれ、「一つの体系を徐々に構築していく進歩的發展」、「合理的領域を常に新しい体系化の中心から構成する弁証法的發展」、「本質的には直観的統一性という形でしか記述されない、心的に制約された發展」という異なる發展形式をもつ（SS. 285-286, 訳三一八頁）。そして、前述の三つの方法は、それぞれ特定の領域を把握するには適したものとされる。「世界観解釈の理論への寄与」では、二つの方法の優劣の評価が行なわれたのであるが、ここでは三つの方法の並存が説かれるのである。これに伴って、「ドキュメントの意味解釈」の方法も、文化的・心的と呼ばれる非合理的な領域——「世界観解釈の理論への寄与」においては、非理論的な領域と言われていたのであるが、——の把握のみに相応しい方法であるとの限定を受けることになるのである（SS. 291-292, 訳三二五—三二六頁）。

「歴史主義」において、弁証法的方法が重視される理由の一つは、それが、「世界観解釈の理論への寄与」とは対象領域を異にすることである。後者の対象領域は、一時代の文化の全体であったが、前者においては、歴史の全体性である。これに伴って、合理的方法と非合理的（あるいは反合理的）方法との対立に含まれる意味合いも、両者では異なっている。「世界観解釈の理論への寄与」においては、それは世界観を理論的な領域から捉えようとするか、非理論的な領域から捉えようとするか、という対立を意味するものであった。だが「歴史主義」においては、方法論的な対立は、それが対象とする領域の（歴史的な）運動形式に関係付けられる。「世界観解釈の理論

への寄与」における合理的方法は、ここでは、直線的な進歩という運動形式をもつ領域を把握するのに適したものとされ、これに対して、非合理的方法は、歴史的に一回起的な領域の把握に適している、とされる。そして、両者の中間にある、形態変化を伴いながらも連続的である「発展」という運動形式をもつ領域——つまり両者が交錯する領域——を把握する方法として、弁証法が位置付けられるのである。マンハイムは、この領域を歴史の中心的な領域とみなしており、弁証法の評価もこのことに由来するのである。だが、彼が弁証法を評価しているといつても、それはヘーゲルの弁証法ではない。ヘーゲルは、テーゼ、アンチテーゼ、ジンテーゼという運動形式の内に歴史の生成を押し込めようとしている、という歴史主義者、あるいは生の哲学者の批判に、彼も同意する。マンハイムの場合には、弁証法とは、新しい中心から新しい体系が構成され、しかもその内に古い体系の要素が止揚されるという、思考の運動形態を指すものである。

このような弁証法の位置付けは、合理—非合理をめぐる問題とどう関連するのであろうか。この点に関する「世界観解釈の理論への寄与」の中心問題は、非理論的なものの理論的なものへの翻訳の問題であった。だが、「歴史主義」においては、合理的なものとは非合理的なものが交錯し、混じり合う領域が問題となる。合理的—非合理的、あるいは理論的—非理論的というように載然とは区別し難い領域である。そして、ここで合理的なものとは非合理的なものとの交錯とは、歴史認識と「実践的、理論外的な意欲」との関係を指す。この関係を方法的・認識論的問題論の内に取り込まれることによって、「過去の事物を合理的に照射する可能性と、全体的人間と、その行為の内に含まれている、未来模索的で、さしあたり予感という域を出ない非合理的な精神的・心的な力が、歴史認識の内で互いに関連しあっている、その結節点」が明らかとなる(S. 269, 訳二九六頁)。このことは、トレ

ルチが「現在の文化綜合」という概念によって示したことでもある。それは、「歴史認識は特定の精神的立場、未来を意欲し未来へ積極的に働きかける主体によってはじめて可能となる」ということ、又、「未来の形成を目指して現時点で行動する主体の関心からのみ過去の観察が初めて可能となる」ということを含意している(§268 訳二 九四頁)。「世界観解釈の理論への寄与」での、非理論的なものへの翻訳とは、次元を異にした問題がここに現われている。即ち、歴史認識というそれ自体は合理的な営為と、それを基礎付ける未来形成的で実践的な意志・意欲という非合理的なものとの関係がそれである。「世界観解釈の理論への寄与」においては、非合理的なものとは、理解不可能なものであった。つまり、それは否定的に捉えられていた。これに対して「歴史主義」においては、意志や意欲という非合理的なものは、歴史認識を可能にする根拠として積極的に評価されているのである。

では、この意志・意欲とは、どのようなものなのだろうか。マンハイムによれば、歴史の認識主体は、永遠に同一で自律的な理性——カント的認識論の超時間的な主観——ではない。歴史認識は、純粋な認識主観によってなされるのではなく、「全人的な営為である。このことは、既に文化の認識に関しても指摘されていたことであるが、「歴史主義」においては、特に(歴史)認識に対して実践的意欲のもつ意義という問題へと焦点が絞られるのである。しかし又、歴史認識の主体は、歴史研究者の偶然的な主観でもない。それは両者の中間に位置するものであり、「その内実と意欲とが歴史を動かしている諸傾向と共に成長し、一体化したもの」だとされている(§268 訳二九五頁)。これだけでは、この主体がいかなるものであり、又、その意欲・意志がどのようなものであるかは明確ではない。そして、「歴史主義」においては、この問題を直接のテーマとして、それ以上掘り下げて検討

することは、なされてはいない。だが、「全体の社会的分化」に関する考察を通して、マンハイムがこの点をどう捉えていたかをうかがうことができる。

「全体の社会的分化」とは、全体としての歴史の運動が一つの階級や社会層によって担われているのではなく、多くの社会層や階級の運動のいわば「和音」として成り立っている、ということの意味する。そして、「認識は……特定の社会層とその運動傾向とに制約され、それに結びつけられている」のである（S. 269, 訳三三三頁）。更に、マンハイムは、先に述べた方法的な対立を、この「全体の社会的分化」の観点に結びつけている。合理的弁証法は、行動主義的・進歩主義的諸傾向と結びつき、有機体論的・直観的方法は、保守主義的諸傾向によって支持されている。ここに、マンハイムの言う意志・意欲が、社会層の運動傾向、特に政治的なそれと密接な関連をもつものであることがわかる。

歴史認識の主体は、同時に歴史形成の主体でもある。だが、一つの社会層、一つの階級は、この主体の一つの分枝にすぎない。なぜなら、マンハイムにとっては、歴史の究極の基体、現実的な主体は、全体性としての歴史そのものだからである。このように歴史の形成主体が分化することに伴い、歴史認識も分化する。同一の対象が、異なった立場からは異なって認識されることになる。彼は、この歴史認識の特性を、「立場拘束性(Stantortgebundenheit)」及び「展望性(Perspektivität)」と名付けている。こうした認識の特性とそれに関連する相対主義をめぐめる問題は、彼の知識社会学の中心的な問題となっていくのである。このように、浜井も指摘する通り、「全体の社会的分化」の視点は、彼の知識社会学の直接的な出発点となっている。^⑩だが、「歴史主義」においては、この問題に関する考察は、ほんのわずかな部分でなされているにすぎない。そして、非合理的な意志・意欲という概

念のより明確な規定も、後の論文をまたねばならないのである。

ここで、論文「歴史主義」における、非合理的なものの概念を、簡単に整理しておこう。それには二つの意味が認められる。まず第一に、非合理的と言われているのは、ある方法論的・精神的立場である。それは、方法論から言えば直観的・形態学的方法に依拠する立場であり、哲学的な傾向から言えば、生の哲学の立場である。この立場は、方法論的には、なによりも分析的な方法に対立するものである。それが「非合理的」とされるのは、直観的な把握より、分析的な認識形態の方がより「合理的」と考えられているからであろう。だが、それだけではない。思想的な立場からいえば、それは理性中心主義に対する批判を意味している。この意味でこそ、その立場は「非合理的」と呼ばれるのだ、と考えることができる。そして、啓蒙主義的な理性中心主義と、それに密接に結びつく実証主義に対する批判は、マンハイムのみならず、知識社会学の創始者であるシェーラーにも共通するものである。¹³⁾

しかし、「歴史主義」においては、——「世界観解釈の理論への寄与」の場合とは異なり——マンハイムは、非合理主義、あるいは反合理主義の立場に身を置いてはいない。彼は、合理的・体系的な方法、弁証法的方法、直観的・形態学的方法の三者の並存を説きながらも、弁証法的方法に中心的な位置を与えている。そして弁証法は、「弁証法的・合理的」と呼ばれていることから理解されるように、「合理的な」方法と考えられている。即ち、マンハイムは、単純な合理主義をも非合理主義をも斥け、その中間にある「第三の道」を自己の立場としており、しかもそれは、広い意味において合理的な立場と考えられているのである。

次に、「歴史主義」においては、非合理的なものとは、第二に実践的な意志や意欲を指している。認識に対する

意志や意欲の作用を強調することは、やはり理性中心主義——特に理性の自律説——に対する批判と結びついて
いる。だが、それならば、この面から言えば、マンハイムは非合理主義の立場に立っていることになるのであ
うか。もしそうだとすれば、そのような立場に立ちながら、同時に弁証法的・合理的な方法に依拠することには、
矛盾はないのであろうか。当然、このような疑問が生じざるをえない。次に、知識社会学のその後の展開を追
いながら、この問題を検討することにしよう。

(2) 知識社会学の展開と意志の概念

論文「歴史主義」は、マンハイム知識社会学の出発点をなすものとはいえ、そこでの考察は、大部分が歴史
認識の方法と真理基準の問題に向けられている。この意味では、それは純粹な知識社会学の論文とは言い難い。
知識社会学本来の領域に属する彼の最初の論文は、「知識社会学の問題」である。これ以降彼は、歴史認識だけ
はなく、社会や歴史を対象とする認識や思考の大部分が「立場拘束性」、「展望性」と呼ばれた性質をもつもの
と考^④え、このような認識や思考の社会的起源を明らかにすることを知識社会学の最大の課題とするのである。

ところで、一九二五年に発表された「知識社会学の問題」から一九三一年の「知識社会学」に到るまで、『イ
デオロギーとユートピア』を除けば、合理—非合理の問題が論文の中心的なテーマとして取り上げられることはな
い。そこで、『イデオロギーとユートピア』に関する考察は後回しにして、その他の論文を中心に、次の二点につ
いての議論を追うことにしよう。第一は、「歴史主義」において非合理的なものとされた、意志・意欲に関わる議
論であり、第二は、合理主義と非合理主義との対立をめぐる議論である。

「知識社会学の問題」では、経済意志や思考意志、芸術意志等を包括するものとして、「世界意志(Weltwollen)」という概念が現われる。これらの意志は、反省的に意識された意志ではなく、「無意識的な潜在的傾向」を意味するものとされている(S.381, 訳九八頁)。又、ある「世界意志」は単独で存在するのではなく、他の「世界意志」との闘争関係の内に存在するものである。社会的な利害を異にする階層間の闘争と共に、「世界意志」同士の闘争も存在する。「歴史のそれぞれの段階には、単に闘争し合っている、社会的に異なった利害を有する多数の階層だけではなく、これらの階層と共に、同時に種々の『世界意志』同士の闘争も与えられている。歴史の内では、利害が利害に対立しているばかりでなく、『世界』が『世界』に対して闘争しているのである」(S.379, 訳九五頁)。

このように「世界意志」は、階層間の対立・闘争関係と密接に結びついて存在するものである。それが無意識的で潜在的なものとされるのは、この意志が、意識されないうままに個人の内でも働いているからである。そして、このことは、この意志の主体が個人ではなくて集団であることを示唆している。論文「知識社会学」では「集団の集合的な、特定の個人の思考の背後にある意志連関(Willenszusammenhang)」と云う語が(S.231, 訳三〇〇頁)、そして、『イデオロギーとユートピア』の「英語版序文」の中では、「集合的無意識(the collective unconscious)」という語が用いられている。表現は少しずつ異なっているけれども、集合的で無意識的な傾向が問題とされていることには違いがない。こうしたことから、マンハイムの言う意志や意欲が非合理的なものとされることの意味も理解されよう。それは、この意志・意欲が、個人々人にとっては反省的意識にもたらずのが困難なものであり、又それ故、制御しえないものだからである。そして、一方で非合理的な意志・意欲の社会的源泉を探求し、他方でそれが認識や思考に及ぼす作用を明らかにすること——、更に、このことから生じる認識論的問題を克服する

こと——が、彼の知識社会学の中心的な仕事だったのである。

彼の知識社会学の主要な対象領域は、政治的思想である。又、「歴史主義」においては、意志・意欲は政治的運動傾向と密接に関連するものとみなされていた。このことには、どのような意味があるのだろうか。「世代の問題」の中では、「社会的に働く諸衝動^⑤の構造的状況や世代分化」が最も明瞭に見てとれるのは、政治思想の領域であり、それ故に、「全体構造を考察するための定位中心として、政治思想は最も重要である」と述べられている(535、訳二一四頁)。これはつまり、意志や意欲が、政治的運動傾向として、最も明瞭に捉えられるということである。このように、非合理的な意志・意欲とは、集合的で無意識的な、そして政治的な運動の内に最も明瞭に現われる、主体の傾向を意味しているのである。

(3) 知識人の立場

次に合理主義と非合理主義との対立をめぐる議論に移ろう。「知識社会学の問題」においては、合理主義が政治的な進歩主義と、非合理主義が保守主義と結合したものとみる視点が現われている。ここでは、合理主義も非合理主義も、思考傾向の永遠の類型ではなく、又、特定の階級・階層が進歩的であるか、保守的であるかも、歴史的に変化する事柄である、との指摘がなされているが(538、訳九六―九七頁)、論文「知識社会学」に到るまで、合理主義と進歩主義、非合理主義と保守主義とを結びつける視点は続いている。ここで問題となるのは、マンハイム自身が、合理主義、非合理主義のいずれの立場を採るのか、ということである。それは、彼が政治的に進歩的傾向に加担するのか、それとも保守主義的傾向に加担するのか、ということに関わる問題でもある。

「保守主義的思考」において、保守主義は、具体的なもの、直接的なもの、個別的なものに価値を置く思考様式として捉えられている。そして、それは、抽象的なもの、可能なもの、体系的なものを強調する進歩主義——ここでは、啓蒙主義的合理主義——に対する反対運動とされている。社会的担い手という点からみれば、基本的には、保守主義は没落しつつある貴族層の、進歩主義は台頭しつつある市民層の思考様式である。だが、マンハイムは第三番目の社会層の存在に注目している。階級的・身分的な帰属の明確でない、「社会的に自由に浮動する」階層、即ち知識人層がそれである。「彼等は、自分自身の状態からは何の拘束も受けないが、問題となつては生活空間に存在する集合的意志に対するきわめて繊細な感受性と、それを探りあて、その中に感情移入する能力を持つている」(S.457, 訳七四頁)。このように、知識人層は、特定の階層的・身分的立場による拘束を受けないために——というよりむしろ、そもそも階級や特定の身分的集団への帰属を欠くために——、特定の思考様式に縛られることもない。ここから、歴史の全体認識の可能性が生じてくる(S.456, 訳七三頁)。

だが、全体認識といつても、それは、特定の視点から一挙に全体を捉えるというものではない。ここで「総合」の方法が問題となる。マンハイムによれば、啓蒙主義的・合理的思考による総合とは、分解し、原子化された諸要素の「加算」である(S.495, 訳一一二—一二三頁)。だが、歴史の全体性、動的な全体性は、「加算」によっては把握しえない。このような全体を捉えるためには、総合そのものが動的なもの、つまり「動的総合」でなければならぬ。「保守主義的思考」の中では、マンハイムは、この総合に到る道として、ロマン主義者、特にミュラーの「媒介」概念に注目しているが、まだ「動的総合」を彼自身の立場として明確に打ち出すまでには到っていない。このことは、多分、この論文での知識人の位置付けと深く関連している。ここでは知識人は、ある階級・階

層の代弁者として位置付けられている(S. 455-457, 訳七〇—七二頁)。その限りで、知識人層に独特の性格が備わっているとしても、その意義は十分に展開されずに終っているのである。「動的綜合」に関しても、保守主義者の思考様式の内にも、この方向が現われている、ということの指摘に留まっている。つまり、最初の問題に帰るならば、マンハイムは、進歩主義とも保守主義とも——即ち、合理主義とも非合理主義とも——本来的な結びつきをもたない第三の立場——知識人の立場——に注目しつつも、それを積極的に位置付けることはできていないのである。

知識人の立場が明確に捉えられるようになるのは、『イデオロギーとユートピア』においてである。ここでは、知識人層に自己の立場とそれに由来する独自の使命が自覚されるようになる、という指摘がみられる。この使命とは、「何よりもまず、歴史のさまざまな出来事のなかで全体的な方向づけができるような地点を見出すこと、周囲のあまりにも暗い夜のなかで、番兵としてめざめていることにある」(S. 140, 訳二七六頁)。この全体的な方向づけのために必要とされるのが、「動的綜合」に他ならない。この綜合は、単に思考内容だけでなく、思考基盤にも及ぶものである(S. 133, 訳二六八頁)。そして、「動的綜合」、即ち「時代時代に新しく着手される綜合」には、「時代のなかでおよそ到達することのできる最も包括的な全体に対する視野を提供する」という重要な課題が課せられることになる(S. 132, 訳二六七頁)。このような綜合がはたして可能かどうか、又、その担い手とされている知識人層は、はたして本当に「社会的に自由に浮動する」層なのかという、しばしば批判的となった問題には、ここでは立ち入らないことにしたい。¹⁶⁾ただ、ここで確認しておきたいのは、マンハイムが、進歩主義とも保守主義とも——合理主義とも非合理主義とも——直接には結びつかず、むしろ両者を綜合する第三の立場に、明確に

自己を位置付けるに到っているということである。

もっとも、合理主義にも非合理主義にも加担せず、第三の道を行くという態度は、文化の理論に關してもみられたものである。この態度は、知識社会学の時期に到るまで、マンハイムに一貫したものと云える^⑦。純粋な合理主義は、文化における非理論的なもの、歴史や社会の認識における非合理的なもの、の意義を見落している。彼が合理主義を批判するのはこのためである。こうして、マンハイムは一見非合理主義者の相貌を帯びることになる。しかし彼は完全な非合理主義に身を委ねる訳ではない。このことは、既に、文化の理論において、非理論的なものを理論的な領域に翻訳することが中心的課題とされていることに現われている。知識社会学においても、認識に対する非合理的な意志・意欲の作用が指摘されるだけではない。彼は、「実際に行動する人間の思考方法」が「理解の外に放置されたまま」になっており、従って「知性による制御や自己批判を受け難い状態にある」と述べている(Dreier, p. 1 訳九七—九八頁)。つまり、非合理的な意志・意欲のもつ意義を解明するだけではなく、更にそれを知的に制御することが、知識社会学の実際的な課題なのである。マンハイムの態度は、非合理的なもの、の意義を認めるが故に、それを「合理的に」理解し、制御しようとする立場を意味しているのである。

三 政治と科学

(1) 政治と非合理的なるもの

『イデオロギーとユートピア』においては、これまでとは異なった問題が提起されている。それは、「政治」を

めぐる問題である。既に、「歴史主義」以降、非合理的な意志・意欲あるいは衝動が、政治思想において最も明瞭に把握されるという見解が示されている。だが、この限りでは、政治の領域は、非合理的なるものを捉えるための戦略的な位置としての意味しか与えられていない。これに対して、『イデオロギーとユートピア』では、政治が端的に非合理的なものとして捉えられている。ここには、文化の理論におけるものとも、歴史・社会認識の理論におけるものとも異なった、非合理的なるものの概念が現われている。

『イデオロギーとユートピア』の第二論文は、「科学としての政治(学)は可能か」と題されている。そして、この問いは、「流動しつつあるもの、生成しつつあるものについての知識、創造的行為についての知識は存在するか」(S.97, 訳二二四頁)と言い換えられ、更に「(社会における)非合理的な活動の余地についての知識、またそこで可能な行動についての知識は存在するか」(S.101, 訳二二八頁)と言い換えられている。つまり、政治の領域は、流動しつつあるもの、生成しつつあるものの領域であり、非合理的な活動の余地だとされているのである。そして、政治的行動は、創造的行為として捉えられている。では、なぜ、政治は非合理的なもの、とされるのであるのか。マンハイムは、社会における「合理的機構」と「非合理的な活動の余地」を区別し、「できるだけ小さいを合理化して、管理機構のもとに統御可能にするとともに、非合理的な活動の余地をなくしてゆこうとする傾向」が、我々の世界の特徴である、と指摘している(S.99, 訳二二六頁)。ここでの合理性は、認識方法における合理主義的立場ではなく、社会機構の、あるいは、その内での行為の合理性を意味するものである。マンハイムは、このような合理化の傾向の例として、過去と現在の旅行を比較し、次のように述べている。「今では、すべては旅行プランどおりにきちんと行なわれ、交通費は正確に計算される。そして網のようにはりめぐらされた管理

行為によって、交通制度は合理的にコントロールされている」(同所)。つまり、ここでは、合理性とは行為の結果の予測可能性、及びそれを基礎とした、結果の制御可能性を意味しているのである。このようにみるならば、政治が非合理的なものとされる最大の理由は、それが「創造的行為」だとされていることと関連するものであることが理解されよう。創造的行為においては、結果の予測も、その制御も困難だからである。つまり、ここでは、「非合理的」とは、理解不能という以上に制御不能ということを意味しているのである。

こうしてみれば、マンハイムが知識社会学において政治の領域を重視するのは、単に非合理的な力の状況がこの領域に最も明瞭に現われるという理由だけによるのではない、ということが明らかとなる。彼は政治を、諸階層が、「現世の世界形成に多かれ少なかれ意識的に参加すること」と規定している(『185』訳三二八頁)。政治的行動が創造的行為であるといわれるのは、それが、現世を、つまり、歴史や社会を創造する行為だということである。歴史認識や社会認識との関連という点からいえば、政治が歴史や社会そのものを形成する行為だということから政治的な意志・意欲の認識に対する作用も生じてくるのである。既に文化の理論において、主体の問題が現われていた。そこでは、一方で、文化をある主体によって形成された客体とみなす観点が存在し、もう一方で文化認識の主体が問題とされていた。だが、政治の領域においては、歴史や社会の創造主体と、その認識主体とが一到する。これこそ、マンハイムが政治の領域を重視する最大の理由なのである。

さて、マンハイムによれば、諸階層が現世の形成に意識的に参加するようになることによって、近代が始まる。この意味で近代は、政治の時代として特徴付けることができる。そして又、諸階層は、存在超越的な「ユートピア」と結びつくことによって初めて、社会を変革し、新たな歴史を形成する力をもちうる、と考えられている(『9

181, 訳三三三頁)。ユートピアと政治の結びつきによって、「政治の精神化 (Vergeistigung der Politik)」(S. 185, 訳三二八頁)が生じる。そして、政治は単なる利害闘争や権力闘争ではなく、世界形成的、あるいは歴史創造的の活動となりうるのである。だが、『イデオロギーとユートピア』の末尾においては、ユートピアの消滅と共に歴史が消滅する、という将来の暗い展望が示されている。それは同時に、政治の消滅をも意味する。そして、既に「我々は、ユートピア的なものがさまざまな形に分裂し、完全に「少なくとも政治の領域では完全に」破壊されるような段階にさしかかっている」(S. 216, 訳三六九頁)。ユートピアと政治との結合によって始まった近代が、今や終焉しようとしている。こういう時代観がここに示されているのである。そして、「ユートピアから科学へ」という標語に示されているように、ユートピアを破壊する最大の力をもったものは科学だとされているのである。

(2) 科学概念の拡大

ところで、「科学としての政治(学)は可能か」という問いにおいて、「科学」はどのようなものとして捉えられているのだろうか。ここで言われている「政治学」が通常の政治学でないことは明らかであろう。マンハイムの言う政治学は、政治の領域の外部にあって、その現象を研究するというものではない。政治の過程に——ということとはつまり、歴史や社会の形成の過程に——実際に参加している人々の認識が科学的たりうるか、ということが先の問いの意味である。そして、政治の領域における認識は、「決定と視角とが分かちがたく相互に関連しているような認識」である(S. 149, 訳二八六頁)。だが、現在支配的である主知主義的な科学観においては、このような認識は、「科学以前」のものとして貶値される。したがって、マンハイムの考える「科学としての政治学は、本

来の形では、我々がもちあわせている科学の枠をのみだし、科学の概念と折りあわない」ことになる（S. 123 訳二八〇頁）。しかし彼はむしろ、主知主義的な科学観の方を否定し、「いわゆる科学以前の知識領域をも包括できるように、科学の限界と概念とを拡大」することを意図するのである（S. 144 訳七八〇—二八一頁）。

この態度は、「世界観解釈の理論への寄与」における合理主義的立場への批判と似通ったものである。そこでは、合理主義の立場の視野の外に置かれた非理論的領域を理論的なものの中に取り込もうとする試みがなされていた。『イデオロギーとユートピア』においては、主知主義によって科学の枠外に置かれた認識を、科学の域にまで高めようとする試みがなされているのである。これは、科学の概念の拡大であると同時に、合理性の拡大の試みでもある。というのは、主知主義によって、科学以前のもの——つまり非合理的なもの——として放置された認識を、科学的に制御しうるものにしようとする試みだからである。具体的には、それは既に述べた「動的総合」によって、政治的認識の部分性、一面性を克服しようとする試みである。

科学概念の拡大の試みは、もう一つの領域においてもなされている。それは、価値判断を科学の領域に引き入れようとする試みである。浜井は、マンハイムが認識と評価とを「弁証法的に統一しようとした」と指摘している。これは両者を「二元的対立の緊張関係」にあるものとするウェーバーの見方と対照的である。ウェーバーにとっては、価値判断は科学的にはなしえないものである。そして、これは現在においても支配的な立場であろう。だが、マンハイムの知識社会学においては、イデオロギー（存在拘束的思考）の没評価的研究から評価的研究への移行がなされる。没評価的なイデオロギーの研究は、「認識論に基づく価値評価へ、究極的には存在論ないし形而上学に基づく価値評価へと移行する」（S. 78 訳一九九頁）。この価値評価は、明らかに知識社会学という科学の

枠内で行なわれるものである。つまり、ウェーバーが、究極的には「神々の闘争」あるいは「神と悪魔の闘争」として、非合理的な決断に委ねた価値判断をも、マンハイムは、科学の枠内に含めようとしているのである。

そして、これは、イデオロギー的な認識の評価に限られるのではない。「これまで我々を支配していた決定要因の一つ一つが反省されることによって、それらは無意識的動機の領域から、支配し計算できる客観化された領域へとひきおろされる。……これまで我々を支配してきたさまざまな動機は、これからは我々によって支配されるものとなる」(S. 166, 訳三〇六—三〇七頁)。マルクスの下部構造論、フロイトの無意識の理論等にみられるように、近代の社会思想史の一つの大きなテーマは、意識や理性の背後にある、無意識的・非合理的なものに照明を当てることであつた。マンハイムの知識社会学もこの流れの内に位置する。そして、この過程が非合理的なものの透徹した認識から、更にそれを知的に支配するところとまで進むのは、当然の事柄であつたと言えよう。マンハイムは、「運命倫理」から「心情倫理」を経て、現在は「責任倫理」の時代だとしている。「責任倫理」は、「第一に、ただ心情のおもむくままに行動するのではなく、そのつど計算可能なさまざまな帰結をもあわせて熟慮し、そして第二に、……、あらがいがたくひたすら盲目的に働く決定要因を排除するために、心情そのものを自己吟味にかけて純化しなければならない、という二つの要求を含んでいる」(S. 167, 訳三〇八頁)。知性による制御・支配は、外的な行為(の帰結)だけではなく、自己の内部に働く決定要因にまで及ばねばならないのである。この段階では、政治の内働く意志や意欲も、もはや非合理的なものには留まりえないことになる。この限りでは、マンハイムの知識社会学は、「世界の徹底した合理化の貫徹をめざす」近代の傾向に棹さしているのである。では、そこにおいて、政治と科学は、いかなる関係にあるのだろうか。

(3) 政治と科学

マンハイムの知識社会学において、政治と科学は、一方で相互依存的関係として、他方では対立的関係にあるものとして捉えられている。相互依存的関係としては、まず、科学が政治の領域における認識の成果を取り入れるということが挙げられる。「……精神現象の研究において社会学的方法を最初に発見したのは、原則的には政治だった。また、これまでつねに思考の方向をつかさどってきた無意識の集合的動機を、人々がはじめて知覚するにいたったのも、基本的には政治闘争においてであった」(Pre.: p. 35, 訳一四一頁)。マンハイム知識社会学の中心概念である「存在拘束性」の概念がそこから生まれることになったイデオロギーの概念は、まさに、政治的な闘争の内で生じてきたものであった。次に、この関係の第二の側面としては、科学的認識が政治的实践に必要なものと考えられていることが挙げられる。先に、マンハイムの科学概念が、主知主義的な科学概念の批判の上に成り立っていることを指摘しておいた。この批判の中心点は、主知主義的な理論が实践には役立たない、ということにある。主知主義的な科学者は、「ものごとを図式的に秩序づける傾向を示すのに対して、実践家……は、もっぱら能動的に方向を決めようとする」(S. 152, 訳二九〇頁)。しかし、「図式的概観は、そのときどきに利用可能な人為的に設定された秩序のために、生きた関連を引き裂く」ため、実践の役には立たないのである(同所)。能動的に方向付けを求めるためには、時代の全体を見渡す視野が必要とされる。そして、これこそ、マンハイムの「動的総合」が目指すものなのである。だから、実際には、政治と科学のこのような関係は、相互利用とか、相互依存とかいう以上のものである。先に述べたように、ここでは政治的認識は科学の域にまで高められる。そし

て、他方で、科学的認識は、政治的实践を導く。つまり、政治と科学とが統合されるのである。

政治と科学の対立的関係にも二つの側面を指摘しうる。第一は、政治が科学を利用することによって、科学に——同時に政治にも——危機をもたらすという面である。これは、つまり、無意識的なもの、非合理的なものについての理論を「政治的武器」として、敵対者のイデオロギー暴露のために利用する、ということである。この敵対者に対する攻撃は、「相手方の歴史や社会による制約性を指摘することによって、敵方の理念の社会的、生命の強度を破砕」しようとする (S. 25, 訳三六九頁)。しかも、この方法を多種多様な集団が用いるようになることによって、ついに、人間の思考一般に対する信頼が破壊されることになる。「こうして、中世の衰退以来潜在的底流となってきた、思考のなかの問題的要素を暴露する過程は、ついに、思考一般にたいする信頼の破砕においてその極点に達した」(Pre.: p. 37, 訳一四三頁)。そして、——これはマンハイム自身は明瞭には指摘していないことだが——この傾向は、特に科学にとって脅威をもたらす。なぜなら、科学的な理論や認識の根底にある、無意識的・非合理的な要素の暴露を通して、科学は、イデオロギーの対立の場に引き出されることになり、科学であることの根拠を否定されることになるからである。

さて、もう一つの側面は、科学が、政治の領域を縮小させ、ついにそれを消滅させてしまうということである。科学は、——特に知識社会学は——政治や社会の領域に働いている非合理的な力を認識し、それを知的な支配のもとにおこうとする。だが、未来形成的な行動としての政治が、「非合理的な活動の余地」においてのみ成り立ちうるとすれば、このことによって、本来の意味における政治の領域は、消滅せざるをえない。これを端的に示しているのが、先に述べたユートピアの消滅という事態である。ユートピアの消滅には、二つの重要な要因が

ある。一つは、対立する諸集団が、イデオロギー暴露の方法によって、相互に敵対者のユートピアの生命性を破壊しあうことである。もう一つは、ユートピアに科学の原理が浸透することである。ユートピアとは、存在を超越した表象である。だが、歴史の進行につれて、「ユートピアと現実との歩み寄りが起こる」(S. 209, 訳三六〇頁)。これは、ユートピアの存在超越的な性格が弱まって行くことを意味する。この事態は、特に、近代のユートピア意識の第四の形態である、社会主義—共産主義のユートピアに顕著にみられる。このユートピア的意識においては、「歴史体験は、文字どおり戦術的な計画となる。歴史のうちにある一切は、いまや知性や意識によって支配することのできる項目として体験されるようになる」(S. 213, 訳三六六頁)。だが、歴史的・社会的現実がユートピアに引き寄せられるだけではない。ユートピアの側も現実を引き寄せられる。この立場においては、ユートピアは、「現実には照らしてたえず自分を訂正する『傾向』であって、『現実の』出来事ともちつもたれつの生活を営むものと考えられる」(S. 212, 訳三六五頁)。つまり、この立場ではユートピア自体が予測可能な未来に合わせて、自らを變形するのである。そして、これは、「ユートピアと現実の歩み寄り」が、未来の予測可能性の上に成り立つものであることを意味している。それによって、他方で歴史の進行は、「知性や意識によって支配することのできる」ものともなるのである。これは、つまり、ユートピア(的意識)への科学の浸透に他ならない。だが、このことによって、同時にユートピアは弱体化してゆく。そして、この過程が更に進行し、我々の意識の内にある存在超越的な要素が完全に破壊されると、我々の意識——あるいは精神——と現実との「無緊張状態」が現われる。ここでは、ユートピアは、存在超越性を失ない、同時に新たな未来を創造する力を喪失する。というより、ユートピア自体が消滅してしまい、それによって、人間がこのような力を失ってしまうのである。「長い間の犠牲

に満ちた英雄的な発展のあとで自覚の最高の段階に到達した人間が——ここではすでに歴史は盲目の運命ではなく、自己の創造物になっている——ユートピアのさまざまな形態の消滅とともに、歴史への意志と歴史への展望とを失う」(S. 225, 訳三八〇頁)。このように「ユートピアから科学へ」の過程は、科学によってユートピアが消滅させられる過程として捉えられているのである。

マンハイムの定義によれば、ユートピアは、秩序変革機能をもち、新しい秩序の内で実現される表象である。つまり、それは、破壊性と実現性という異なった要素を内に含んでいる。そして、それらはそれぞれ、政治と科学の領域に対応する。近代の始まりにおいては、両者の結合は、積極的な意義をもつ。即ち、ユートピアは、古い秩序を打ち破り、新しい時代を切り拓く力をもつことができたのである。だが、ユートピアが現実を支配する力を強めるにつれて、両者の結合は否定的なものへと変化する。ユートピア(的意識)の内においても、科学の力が強まっていくことによって、ユートピアは弱体化し、ついには消滅してしまう。近代の末期としての現代においては、もはや現存秩序を破壊しうるユートピアは存在しえなくなる。これは未来形成的な力をもつ表象が消え失せ、同時に、本来の意味での政治が歴史の上から姿を消してしまうことを意味する。科学の優位によって政治が消滅し、もはや新しい歴史の形成が不可能となった時期、これがマンハイムの描く現代の姿である。

ところで、マンハイム自身は、政治と科学との相互依存的関係——あるいは、両者の統合——を目指している。彼の意図からすれば、これは、どちらの側にとっても積極的な意味をもつはずであった。だが、実際には、科学による非合理的なるものの合理化を通して、政治が消滅させられる。このような、彼の意図に反する状況が生じるのである。マンハイムは解き難いジレンマに陥らざるをえない。なぜなら、彼は一方では社会学者として科学

による合理化の過程に加担せざるをえないからであり、しかし、他方では、歴史主義者として、歴史の生成をもたらず、政治における非合理的な力を評価するからである。ここに、合理的なるものと非合理的なるものとの越え難い溝が現われる。

もしマンハイムが、政治と科学との統合を最終的な段階にまで押し進めたならば、知性による非合理的なもの認識と支配に留まらず、政治的な意志・意欲の科学による正当化にまで進まねばならなかったであろう。なぜなら、様々の集団の意志・意欲が、——そしてイデオロギーとユートピアとが——対立、闘争している状況においては、自らの内に働いている意志・意欲の認識と知的な支配だけでは不十分であり、外に向けてのその正当化が必要とされるからである。しかし、マンハイムは、そこまでは歩を進めていない。彼によれば「意志決定そのものは、教えられるものとは考えられない」(S. 142, 訳二七九頁)。これは政治的な決定、決断——ここに政治の持つ非合理的な傾向が顕著に現われるのであるが——が、結局のところ合理化しえないものである、ということ。彼が認めていることを意味している。これをマンハイムの思想の不徹底さを示すものとみることも可能であろう。だが、彼は、合理主義と非合理主義との中間に身を置こうとし続けたのであり、彼の思想的な意義が、この点にあったと評価することもできるのである。いずれにせよ、マンハイムは、ついに合理的なものとは非合理的なものとを統合することはできなかったものであり、ここに、越え難い深淵が姿を現わす。選択しうる途は、非合理主義への飛躍か、政治的実践の断念かのどちらかであった。そして彼は、政治的実践に心惹かれながらも、それを断念する途を選んだのである。「周囲のあまりにも暗い夜のなかで番兵としてめざめている」という知識人の姿は、彼の置かれた状況を象徴的に示している。そしてこれは、一人マンハイムに留まらず、近代の終焉期における、

ある種の知識人の典型的な心象風景だといえるであろう。

イギリスに亡命した後のマンハイムは、知識社会学から、大衆社会論や社会計画論の領域へと移っていく。又、彼は、歴史主義からも離れてゆき、それに伴って、歴史や社会における非合理的なるものの意義を、以前のようには重視しなくなる。「実質合理性」と「機能的合理性」に関する議論は、もはやこの段階に属するものである。だが、この時期のマンハイムの合理性—非合理性の問題については詳論することは、別の機会に譲ることにしたい。

註

- ① Wirth, L.; 'Preface' to *Ideology and Utopia*, R. K. P., 1936, p. XXV.
- ② Dilthey, W.; *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in *Gesammelte Schriften* Bd. 8, B. G. Teubner, 1977, S. 86, 山本英一訳『世界観の研究』、岩波書店、一九三五年、二七頁。
- ③ *ibid.*, S. 84, 訳二二—二四頁。
- ④ *ibid.*, S. 94, 訳四一頁。
- ⑤ なお、シモンズや小林は、マンハイムの文化の理論をテキスト理論の視点から解釈している。(Simonds, A. P.; *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Oxford U. P., 1978, 特に第三章。小林修一郎『現代社会像の転生』、法政大学出版局、一九八八年、特に第五章) この時期のマンハイムの仕事を、テキスト理論や文化記号論への流れの内に位置付けることは可能であろう。だが、現代のテキスト理論や文化記号論との類似性を強調することによって、マンハイムに固有の問題意識を見落すことのないよう注意することが必要だと思われる。

- ⑥ 「表現意味」ですら、記号よりも造形によって表現される方が適合的だとみなされている(T. W.; S. 115, 訳八二頁)。(この限りでは、一見同じく主体によって「思念された意味」がテーマになっているとはいえず、マンハイムの「表現意味」理解とウェーバーの理解社会学における問題設定とは異なっているのである)。そして、「ドキュメンツの意味」は、感受的なものからしか捉えられない」とされている(S. 118, 訳八八頁)。
- ⑦ Woldring, H. E. S.; *Karl Mannheim*, St. Martin's Pr., 1987, pp. 78-80, Kertler, D.; *Culture and Revolution*, 徳永尚訳「若きルカーチとハンガリー革命」『ルカーチ著作集』別巻、白水社、一九六九年所版、二三八―二三九頁、参照。
- ⑧ なお、Simmel, G.; *Weibliche Kultur*. in *Philosophische Kultur*, Gustav Kiepenheuer Verlag, 3. Aufl., 1923, S. 268, 大久保健治訳「女性文化」『シンメル著作集7』、白水社、一九七六年所収、二八八頁、参照。
- ⑨ Simmel, G.; *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*. in *Philosophische Kultur*, SS. 262-363, 大久保健治訳「文化の概念と文化の悲劇」『シンメル著作集7』所収、二八一―二八二頁。
- ⑩ この論文は、元は「精神科学自由学院」における講義であったのだが、まず「魂と文化」と同年の一九一八年にハンガリー語で発表され、後に(一九二二年)ドイツ語で発表されたものである。
- ⑪ なお、「構造分析」とは、それぞれの精神的領域に固有の構造を取り出すことである(同所、又、S. u. K.; S. 77, 訳二二頁参照)。
- ⑫ 浜井修「マンハイムにおける構造論的方法」『社会哲学の方法と精神』、以文社、一九七五年所収、二八四頁。
- ⑬ シェーラーの実証主義批判については、Scheler, M.; *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens*. in *Gesammelte Werke* Bd. 6, Bouvier Verlag, 3. durchges. Aufl., 1986, S. 32, 駒井義昭訳「知識の実証主義的歴史哲学について」『シェーラー著作集6』、白水社、一九七七年所収、五一頁、*Wissensformen und die Gesellschaft*. in *Gesammelte Werke* Bd. 8, Francke Verlag, 3. durchges. Aufl., 1980, S. 140, 浜井修他訳「知識形態と社会(上)」『シェーラー著作集11』、白水社、一九七八年所収、二〇七―二〇八頁。又、レンクによれば、「普遍的な理性への懐疑

と、そこから生じる「文化の悲劇」の意識は、二十世紀初頭のドイツの大部分の知識人に共通のものである (Lenk, K.: *Marx in der Wissenssoziologie*, Luchterhand, 1972, SS. 9-11.)。

- ⑭ 彼の知識社会学の対象となるのは、存在拘束的な知識や認識である。自然科学的な知識は存在拘束的ではないものとされ、従って対象からは除かれている。しかし、歴史的・社会的知識に関しては、その全体が存在拘束的であるのか、それともその一部(形式的知識)はそうでないのか、という点に関して曖昧さがみられる。なお、Merton, R. K.; Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge, in *Social Theory and Social Structure*, The Free Pr., 1968, (enlar. ed.) pp. 496-498. 森東吾他訳『社会学論と社会構造』、みすず書房、一九六一年所収、四五三―四五五頁、及び拙稿「歴史主義的知識社会学の視座」、『大谷学報』六二巻二号、一九八二年所収、四一―四二頁参照。

- ⑮ ここでは衝動 (Impuls) という語が用いられているが、これは決して生物学的な衝動を意味するものではなく、社会的あるいは精神的傾向——この論文では「エンテレキア (Entelechie)」と呼ばれているが——を意味するものであり、意志・意欲と同義だと考えてよいであろう。なお、衝動の概念については、「知識社会学の問題」の中のシェーラー批判の部分を参照されたい。

- ⑯ この問題に関しては、折原浩「危機における人間と学問」、未来社、一九六九年、一四五一―一四六頁、新明正道「知識社会学の諸相」、『新明正道蔵作品集』第六巻、誠信書房、一九七七年所収、三一五―三二九頁、参照。

- ⑰ そして又、イギリス亡命後の社会計画論も、自由放任主義にも全体主義にも加担せず、「自由のための計画」を意図する第三の道を目指すものであった。それは、合理主義―非合理主義に対する第三の道ではないが、こうしてみれば、第三の道を行くという態度は、彼の生涯を貫くものだったのである。

- ⑱ 浜井修「現代社会科学者の『精神』」、『社会哲学の方法と精神』所収、三二―三五頁。

- ⑲ 『イデオロギーとユートピア』が出版された直後の、マンハイムに対するイデオロギー的批判は、この好例と言える。(なお、秋元律郎・曾良中清司『文化社会学』、学文社、一九六八年、一一三―一三一頁、及び『イデオロギーとユートピア』への高橋徹の解説、『世界の名著56』、中央公論社、一九七一年、五〇―五二頁、参照。)

- ⑳ この点、及び科学によるユートピアの消滅については、拙稿「マンハイムとユートピアの問題」『哲学論集』三三三号、一九八六年所収、を参照されたい。

マンハイムのテクニストは、以下のものを利用した。

S. u. K. = Seele und Kultur (Lelek és Kultúra, 1918), in Wolff, K. H. (Hg.); *Wissenssoziologie*, Luchterhand, 1964. 榊俊雄訳「魂と文化」『マンハイム全集』、潮出版社、一九七五年所収。

S. E. = Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie (1922, Az Ismeretelmélet Szerkezeti Elemzése, 1918), in Wolff, K. H. (Hg.)、朝倉恵俊訳「認識論の構造分析」『マンハイム全集』所収。

G. L. = Besprechung von Georg Lukács『Die Theorie des Romans』(1920), in Wolff, K. H. (Hg.)、大河内一義訳「ルカーチ『小説の理論』批評」『マンハイム全集』所収。

B. T. W. = Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation (1921-1922), in Wolff, K. H. (Hg.)、森良文訳「世界観解釈の理論への寄与」『マンハイム全集』所収。

Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis (1921), in *Strukturen des Denkens*, Suhrkamp, 1980, Historismus, (1924) in Wolff, K. H. (Hg.), 稲上毅訳「歴史主義」『マンハイム全集』所収。

Das Problem einer Soziologie des Wissens (1925), in Wolff, K. H. (Hg.)、榊俊雄訳「知識の社会学の問題」『マンハイム全集』、一九七五年所収。

Das konservative Denken (1927), in Wolff, K. H. (Hg.)、石川康子訳「保守的思考」『マンハイム全集』、一九七六年所収。

Das Problem der Generationen (1928), in Wolff, K. H. (Hg.)、鈴木広訳「世代の問題」『マンハイム全集』所収。

Ideologie und Utopie (1929), G. Schulte-Bulmke, 5. Aufl., 1969, 徳永恂訳「イデオロギーとユートピア」『世界の

名著56 マンハイム オルテガ、中央公論社、一九七一年所収。
Wissenssoziologie (1931), in *Ideologie und Utopie*. 榊俊雄訳「知識社会学」、『マンハイム全集2』所収。
Pre- = Preliminary Approach to the Problem, in *Ideology and Utopia*, R. K. P., 1936, 高橋徹訳「英語版序文」、『世
界の名著56 マンハイム オルテガ』所収。

(なお、訳文は適宜変更してある。)