批判理論にとっての「イデオロギー」とは何か？

— M. ホルクハイマーのK. マンハイム批判 —

What is the Conception of Ideology in Critical Theory ?:

M. Horkheimer's Critique of K. Mannheim

巖 晶

HOROIWA Akira

This paper discusses the conception of ideology and the critique of ideology in Horkheimer's critical theory, focusing on his critique of Mannheim's theory and his essays about ideology. Horkheimer objects to Mannheim saying that he "generalized" the conception of ideology and "formally" applied social determination to every perception. According to Horkheimer, ideology is judged not by its social determinations but by its social functions. And so, in Horkheimer's critique of ideology, the most important point is the social functions of ideology.

1. はじめに⁽¹⁾

この論文は、M. ホルクハイマーの初期の論文「新しいイデオロギー概念か？」[Horkheimer 1930]におけるK. マンハイム批判やその後のイデオロギーに関する論文を考察し、そこから、ホルクハイマーの批判理論におけるイデオロギーの捉え方とイデオロギー批判のあり方を明らかにしようとするものである。K. レンクは、マンハイム批判こそがホルクハイマーの「自己了解の最初の重要な段階を示している」[Lenk 1986:245]と指摘しており、H. ブルンクホルストは、「反哲学者としてのホルクハイマー」が、フランクフルト学派の他のメンバーとは違う独自の道を歩んでおり、それが「イデオロギー批判」であると述べている [Brunkhorst 1985:357]。しかし、ホルクハイマーを理解する上で、マンハイム批判とイデオロギー批判が重要だとしても、それを議論している者は、いまだわずかしかな存在していない⁽²⁾。

ホルクハイマーは、マンハイムの『イデオロギーとユートピア』[Mannheim 1929]におけるイデオロギー概念（イデオロギーの捉え方、つまりイデオロギー観⁽³⁾）に対して、二つの点を批判している。第一に、マンハイムにおける「普遍的イデオロギー概念」の議論は内的に矛盾しており、第二に、マンハイムにおいては「存在被拘束性」が意味する「存在」についての捉え方が不十分である、と。ホルクハイマーによれば、イデオロギーを「存在被拘束性」という側面から考察する場合、イデオロギー概念には観念論的なもの（絶対的に妥当する真理や人間の本質など）を含めることはできず、さらには、イデオロギーの真偽を問うことは、観念論的なものからではなく、当該イデオロギーが有する社会的機能からなされなければならない。このイデオロギーの社会的機能を論じる点が、ホルクハイマーのイデオロギー論の最も重要な特徴であり、この社会的機能と存在被拘束性の間にある関係を論ずることがここでの目的である。

ホルクハイマーの批判理論からすると、イデオロギーとはいかなるものとされるのか。そして、そこからイデオロギー批判の可能性とはどのようなものとされるのか。この課題

に対して答えることが本稿の課題である。

2. マンハイムによるイデオロギー概念の体系化

ホルクハイマーの主張に入る前に、ここでの議論に関係してくる範囲内で、マンハイムについて簡単に説明したい。マンハイムによるイデオロギー論は、多くの問題をはらんでいるが、D. マクレランが指摘しているように [McLellan 1986:40,49] ⁽⁴⁾、唯一にして最も包括的なイデオロギー概念の体系化であることには間違いない。ここでは、この体系化においてマンハイムが行ったイデオロギー概念の普遍化と、そこから生まれる「相対主義」の問題、これに対処するマンハイムの「相関主義」について議論する。

マンハイム以前のイデオロギー論の主流は、ルカーチに代表されるマルクス主義の立場からブルジョワ思想を批判するものであった。マルクス主義のイデオロギー批判は、特に自由主義思想をブルジョワ階級の利害に結びつけた一面的なものであるとする指摘であり、しかも、ブルジョワジーが単に自己の利害を覆い隠して「虚偽」の主張を唱えているというのではなく、彼らの対象の捉え方（対象性形態）そのものが階級的利害に「拘束」されるため、彼らの見方や考え方からして歪められているというのである。このマルクス主義のイデオロギー概念は、マンハイムの用語を用いるならば、「部分的イデオロギー概念」（本当の意図を隠してなされる虚偽の主張）から「全体的イデオロギー概念」（虚偽意識）への展開を示しているのである。

このマルクス主義的イデオロギー批判に対して、マンハイムは、ブルジョワ・イデオロギーと同様に、マルクス主義の立場もプロレタリアートの利害に歪められているのであり、どちらの階級的立場でも真理を知りうる特別な立場であるとは主張できない、と異議を申し立てた。彼は、マルクス主義のイデオロギー批判を「特殊的イデオロギー概念」（みずからの立場を特別視する）と呼び、どのような立場もその立場の利害に縛られており、それゆえに真の認識を得ることができないとした。そして、彼は、このような「存在被拘束性」というものを普遍化し、あらゆる立場からの認識をすべてイデオロギーであると捉えた。これが彼によって「普遍的イデオロギー概念」と呼ばれるものである [Mannheim 1929:70-1]。

マンハイムは、イデオロギーを図1のように体系化している。しかし、マンハイムによるイデオロギー概念の普遍化は、当然のことながら真理の「相対主義」ではないか、と批判されてきた。R. K. マートンは、「普遍的、全体的イデオロギー概念」によって、どのような立場も真理を主張できないというのであれば、そのマンハイムの主張みずからも妥当性を主張できない、と指摘している [Merton 1968:557]。

この相対主義的パラドックスに対して、マンハイムは、「相関主義」という立場から真理の認識を救おうとする。普遍的イデオロギー概念によって、階級的利害に縛られない没価値的イデオロギー概念が生まれ、そこでの諸イデオロギーの比較・検討（これをマンハイムは相関主義と呼ぶ）を通して、「あとからの存在論」（部分的なものであるイデオロギーの背後に、それらに共通する「本質」が存在するという立場）が現れる。そして、そこで得られたイデオロギー全体に関する知識から、それぞれのイデオロギーは評価され、判断されるようになるのである。このようにして生まれる評価的イデオロギー概念は、それが歴史的に不適合となれば、没評価的と診断され、再び相関主義を通して評価的なものにされる。相関主義によって、普遍的イデオロギー概念は、「全体性」に対する 視野の拡大

と人間「本質」の開示をおこなっていく「動的イデオロギー概念」になるのである [Mannheim 1929:80-83]。

図1:マンハイムにおけるイデオロギー概念の体系

図2:動的イデオロギー概念

マンハイムの動的イデオロギー概念は、図2のように表現できるが、これが本当に相対主義を克服しているのかどうかは不明瞭である。なぜなら、相関主義が具体的にはどのようにさまざまなイデオロギーを総合するのか、また、評価的イデオロギー概念の時代適合性をどのように判断するのかについて何の基準も示されてはおらず、それらがどのように遂行されるのかがあいまいなのである。マンハイムにおいて全体性は動的なものとされているが、それが全体に対する視野の拡大なのか、それとも全体性（本質）そのものが歴史的に変化しているということなのかは明確ではない。V. メージャによれば、マンハイムは「思考と存在

の関係を経験的に相互的なもの」と見ているが、それを弁証法的に十分展開できてはおらず [Meja 1975:65]、「社会的、歴史的状況がそれ自身、部分的には意識によって構成されているという過程をまともに考慮することなしに、意識と社会・歴史的状況との一致を確立することに満足」 [Meja 1975:64] しているとされている。マンハイムが全体性を変化していくものと捉えながら、その変化の過程を十分には説明できていないのであれば、相対主義的印象を拭うことはできないであろう。ただ、少なくともマンハイムが、単なる相対主義ではないものを「動的イデオロギー概念」に求めていることだけは確かであろう。

3. ホルクハイマーのマンハイム批判

(1) 絶対主義的傾向

ホルクハイマーのマンハイム批判について、M. ジェイは、「知識社会学の相対主義的含意よりも、絶対主義的含意を主に攻撃することを選んで」 [Jay 1973:64] と述べている。つまり、ホルクハイマーは、通常なされるようなマンハイムの相対主義的側面への批判だけではなく、それ以上に、絶対主義的側面を批判しているのである。では、その絶対主義的傾向への批判とはどのようなものであろうか。

ホルクハイマーは、イデオロギーの背後に隠れた「本質」を問うことに関して、マンハイムの普遍的イデオロギー概念における相関主義に疑問を投げかけている [Horkheimer 1930:278]。「本質」を問う古典的観念論哲学の傾向は、マンハイムの議論自体と矛盾してくる。なぜなら、このような「本質」が、どうしてイデオロギー的とされないのかが不明確だからである。ホルクハイマーは次のように言う。

他の哲学者と同様に、マンハイムは、永遠に、彼岸の中で静止している本質の存在可能性をほとんど否定しなかった。[中略] われわれの信念が永遠なるもの前で存在するという説の崩壊を、存在論的断言によって和らげるというのである。[中略] マンハイムが歴史の全行程を神化する形而上学の諸概念を退けるのではなく、あらゆる批判によってそれらを、不明確かつ曖昧なカタチで引き継ぐということは、彼固有の全体的イデオロギー概念 [= 普遍的イデオロギー概念：引用者] と一致させることができない。[中略] 「本質」を直接的、間接的に描こうと努めるマンハイムのあらゆる言葉は、形而上学体系に属するのであるが、その妥当性を彼のイデオロギー論はまさに否定しようとするのである。[Horkheimer 1930:280-1]

ホルクハイマーのこの批判は、決して存在被拘束性そのものへの批判ではないし、それゆえ、普遍的イデオロギー概念の否定を行っているわけでもない。ただ、存在被拘束性というものは、認識を、その認識主体のあり方から独立したものとして捉えないということを意味するのであり、これと同時に、認識主体のあり方の背後に存在する本質などを考えることは、矛盾しているというのである。つまり、マンハイムは「普遍的イデオロギー概念」を唱える以上、「本質」なるものを求める絶対主義的立場をとることはできないが、それなのに、「本質」を動的イデオロギー概念によって求めているのであり、この点が問題とされるのである。

ホルクハイマーによれば、イデオロギー概念の普遍化において、すべてを部分的であるから間違っているとすること自体、実は、はじめからなんらかの普遍妥当するものが前提

とされなければならないのであり、動的イデオロギー概念における「あとからの存在論」には、「はじめから」存在論としての形而上学が隠されているのである。

（２）存在被拘束性

マンハイムを絶対主義的だと批判することは、半面では、マンハイム本人の意図に忠実であることをも意味してくる。ホルクハイマーは、論文「哲学の社会的機能」のなかで、存在被拘束性の正しさを認めている [Horkheimer 1940:263]。問題なのは、この存在被拘束性を直接虚偽に結びつけるところである。ホルクハイマーのマンハイム批判における第二の側面は、存在被拘束性における「存在」とはどのようなものであり、それが思考を制約するというのはどういうことなのか、という点である。

ホルクハイマーは、マンハイムの使う「存在被拘束性」を次のように批判している。

あらゆる思想が依存しているはずの「存在」は、確かにマンハイムの発言において、社会集団という意味で、なんらかの特徴づけがなされている。しかし、この社会集団というものを規定しなければならない理論が、根本的には社会集団を問題とするために引き合いに出されるだけで、われわれには存在被拘束性の本当の意味が全く不明なままである。[Horkheimer 1930:291]

マンハイムは、思考を制約する「存在」というものを社会的階層や階級としてしか見ておらず、しかも、「拘束」ということがなぜ、どのようにして起こるのかをほとんど説明していない。そのため、ホルクハイマーにいわせれば、精神的な「世界観の全体性」と階級の「社会状況」との間に「形式的対応関係」だけを求めているのである [Horkheimer 1930:287]。そして、イデオロギーの「物質的成立条件や存在条件」[Horkheimer 1930:288]、つまり、その発生や社会で果たす役割（社会的機能）を考慮することなく、「世界観の全体性」をイデオロギーと見なした観念の精神的次元での総括によって追求しようとするのである。マンハイムにおいては、「現実の人間の荒っぽい権力闘争」の精神的面だけを取りあげているがゆえに、存在と意識の関係は、「外的な並列、運命的定め」となってしまうのである [Horkheimer 1930:289]。

「存在」の内容が十分には説明されていないため、存在被拘束性の意味が不明のままになっているというのであれば、逆に、この不十分な点が克服されれば、マンハイムの主張は有意義なものになってくる。このことは、ホルクハイマーも認めており、マンハイムがトレルチのような多様性を持った社会的存在について考えていたならば、「あらゆる思考の存在被拘束性に関するマンハイムの説を、彼自身によってイデオロギー的と表明された史的唯物論の近くに導くばかりでなく、まさに冒険的なマルクス主義の強化を意味するであろう」と述べている [Horkheimer 1930:291-2]。

無内容な「存在」概念でもってすべてをイデオロギーとする普遍的イデオロギー概念も、理論の真偽を相関主義や時代適合性によって判断するという循環論法まがいの動的イデオロギー概念も、これらが問題となるのは、ホルクハイマーに言わせれば、「論理的不足」などではなく、「原則として精神的領域に制限したこと」[Horkheimer 1930:293]に原因がある。ホルクハイマーは、マンハイムのこのようなイデオロギー概念の形式的適用こそが、相対主義的であり、「未来を指示する思考の実践的傾向を妨げている」[Horkheimer

1940:264] と非難している。

ホルクハイマーは、第一に、マンハイム自身の内的な論理矛盾、つまり普遍的イデオロギー概念と全体性を求める相関主義との矛盾を、第二に、存在被拘束性における存在概念の曖昧さとその形式的使用とを批判しており、反対に、存在被拘束性を普遍化することに対しては、賛同的な態度をとっている。この意味で、ホルクハイマーの批判は、通常のマンハイム批判とは異なっているのである。

4. 認識と行動

以上のように、ホルクハイマーのマンハイム批判を見てきたが、では、ホルクハイマーは、マンハイムのイデオロギー論とみずからの立場がどのように違うと考えているのだろうか。

J. ハームズとG. シュローターは、実証主義を批判するとき、ホルクハイマーが「人間の歴史的活動」に、マンハイムが「人間的要素」に注目している点をあげ、それを両者に共通する側面と捉えている [Harms & Schroeter 1990:273]。しかし、人間的なものの内実は、ハームズとシュローターが考えている以上に、両者の間には隔たりがある。ホルクハイマーの議論に則していうと、マンハイムとホルクハイマーの相違は、歴史における主体性をどのようなものとして捉えるのかという点にある。

マンハイムは、全体的イデオロギー概念を用いる研究が、「心理的、現実的」な人間ではなく、それらが「帰属する主体」を見据えてなされると述べている [Mannheim 1929:56]。この部分には、ルカーチの階級意識論 [Lukacs 1923:19] の影響が現れているように思えるが、L. ベイリーによると、マンハイムにおける人間が帰属するところの主体概念（全体性概念）の使用の中に、ホルクハイマーは、「ヘーゲル主義的な民族精神の痕跡」を少なからず見出しており [Bailey 1994:69]、それが観念論的だと批判しているのである。全体性としての何者かが個性としての人間に先立つという見方は、先述の「はじめから」の存在論であり、ホルクハイマーの見解からすると、マンハイムにおける存在被拘束性とは、図3のように表現することができる。

図3:マンハイムにおける存在被拘束性

つまり、マンハイムの絶対主義的傾向とは、相関主義に基づく動的イデオロギー概念によって、全体性からその部分である個人へと向かう存在被拘束性の過程をさかのぼり、全体性にたどり着こうとする立場であると考えられるのである。マンハイムの全体性概念は、先述のように動的なものであり、イデオロギーとして現れる認識の枠組み（世界観）を統括した全体ともいえるが、しかし、ホルクハイマーからすると、マンハイムの人間の概念が精神的なものに制限されているがゆえに、全体性概念が不動の普遍性を持った実態として捉えられているように見えるのである。ホルクハイマーのマンハイム理解が本当に正しいかどうかは、マンハイムの説に関してイデオロギー論を超えた範囲まで議論する必要があるが、この論文では扱えないが、私見からすると、なんらかの手法で実体的な全体性を部分としての人間（マンハイム自身も含む）が把握できるとすることは、精神や認識に対する過度の期待をはらんでいるのではないだろうか。

ホルクハイマーは主体について、次のように述べている。

マルクスはもっともなことに、時代や社会に意味を付与し、それらを貫徹する存在があるとする確信を、取り除こうとしたのであった。まさに、このようなヘーゲル哲学の特徴は、彼にとって、観念論的妄想に思えたのである。ただ人間自身が、すなわち人間の「本質」ではなく、現実的に相互依存し、内外的自然に依存した、ある特定の歴史的瞬間の人間だけが、活動的で、苦悩する歴史の主体なのである。[Horkheimer 1930:282]

ホルクハイマーの批判理論にとっての主体とは、あくまでも社会的な生活の営みに縛られた個々の人間なのである。この人間だけが、認識の主体であり、行動する主体なのであり、ここから独立した永遠の真理なり、全体性は、ホルクハイマーにいわせれば虚構でしかない。マンハイムとホルクハイマーの人間的なものに対する見方は、ハームズとシュローターがいう共通性を意味するのではなく、むしろ彼らの差異の根源なのであり、そこでの主体性の捉え方の違いゆえに、ホルクハイマーは、マンハイムを絶対主義的だと批判しているのである。

しかし、当然のことながら、このホルクハイマーの主体の捉え方と、先述の存在被拘束性を認める態度に対しては、多くの異議が主張されている。清水多吉は、全体性を観念的と否定しても、その観念形態をどのように見ていけばよいのか、という疑問を投げかけている [清水 1977:124]。清水によれば、ホルクハイマーは、具体性に欠ける全否定ゆえに、「絶対的他者への憧憬を語るに終わっている」 [清水 1977:148] のである。ジェイは、ホルクハイマーの批判理論においては正しさへの根拠づけが不明確であり、「正しい意識と虚偽の意識という説に対する知識社会学の挑戦は、いまだ明白には論破されていない」 [Jay 1986:78] としている。ベイリーも、ジェイに賛同しながら、マンハイムを批判するホルクハイマーやフランクフルト学派の「立場の基盤」がいかなるものであるのかと問うている [Bailey 1994:97]。要するに、マンハイムの中にある相対主義を逃れようとする傾向を否定する以上、存在被拘束性を認めるホルクハイマーの主張も相対主義的パラドックスに陥るのではないか、ということである。

これに答えるには、主体に関する視点から、ホルクハイマーがイデオロギーと存在被拘束性との関係をどのように捉えているのかを議論する必要がある。

ホルクハイマーは、「科学と危機についての覚書」で、イデオロギーとは、それを生み出した者の「性質」にではなく、それが社会のなかで演じる「客観的役割」に関わると述べている [Horkheimer 1932:44]。認識することで得られた知識や観念が正しいか、イデオロギー的かは、それが果たす社会的機能によるというのである。このことは、「イデオロギーと行動」のなかで、さらに詳しく議論されている。文化的全体というものは、労働関係に条件づけられており [Horkheimer 1951:13]、認識や思考は社会的状況や労働の過程などに制約されている。ゆえに、存在被拘束性というものは逃れがたいのであるが、しかし、認識と行動の間にはある種の「必然性」があり、社会的な生活過程にいる人間にとって、知覚するということは、ただ精神的なものにとどまるのではなく、それによって行動を強制されることなのである [Horkheimer 1951:19]。ホルクハイマーのこの見解から、認識と行動の関係を図4のように考えてみたい。

図4: ホルクハイマーにおける認識と行動の弁証法

個々の人間は、社会的な生活を営む中で、そこでの役割や活動の必要性から認識の枠組が拘束され、それによって社会（認識における社会とは、社会的諸過程そのものではなく、それに関する概念にすぎない）におけるさまざまな知識や観念を獲得し、そのとき得られた知識や観念に応じて、社会的な行動に突き動かされていく。この認識と行動の弁証法的関係においては、観念の社会的機能と存在被拘束性との間にも弁証法が存在する。そして、存在被拘束性の過程をさかのぼることは、マンハイムのように全体性なるものにたどり着くのではなく、「どのような社会状況にある者がいかなる認識を必要とするのか」、「どのような知識をもつ者がいかなる行動をとるのか」という問いに突き当たるのである。

これらのことをホルクハイマーが明確なかたちで述べているわけではない。しかし、ホルクハイマーが、イデオロギーとは社会的機能を有する観念の一形態のことであって、存在被拘束性とイデオロギー性とは直接的には関わりがない、と考えているのは確かである。

う。ベイリーによると、ホルクハイマーにおいては「観念と社会集団との単なる関係づけ」は、「イデオロギー問題を正当に取り扱うことではない」[Bailey 1994:74] のであり、「知識の制限され、社会的に条件付けられた性質はイデオロギーと同じと見なすべきではない」[Bailey 1994:93] のである。

レンクは、ホルクハイマーが考える存在被拘束性が「多重のもの」であり、「知られたものは、対象自体とまったく同様に不完全で、一時的なもの」でしかなく、認識の主体は「常に特定の歴史的時間の場における具体的な社会状況の中にある」のだから、「あらゆる思考の多重的被拘束性の単なる確認から、それらに欠けている真理内容を逆推理することにはほとんど意味がない」と述べている [Lenk:1986:247]。存在被拘束性とは、それでもって観念の虚偽を問えるようなものではなく、単に人間を認識の主体に構成する行動の成り行きや結果と、認識との関係性にすぎないのである。ゆえに、存在被拘束性とは、認識における人間の主体化の過程と見ることができる。同様に、観念やイデオロギーの社会的機能とは、人間を行動の主体へと構成する主体化の過程と考えることができる。これらの主体化の過程は、レンクの指摘のように一様ではなく多重なものであり、行動から認識への転換も、認識から行動へのそれも一義的に決定されるのではなく、常に不完全にしか反映されえないのである。

ホルクハイマーにとって存在被拘束性とは、認識のイデオロギー性を意味するのではなく、むしろ全体性や本質に変わる批判の準拠点なのである。存在被拘束性が多重であるために、人は社会に対して矛盾を感じたり、否定的な観念を抱いたりするのである。それは、批判の正しさなるものを保証しないが、批判が生まれてくる場所なのであり、ある判断が正しいとされるかどうかは、その判断の社会的機能とそれが生み出す行動の成り行きや結果にゆだねられるのである。

5. イデオロギーとイデオロギー批判

では、ホルクハイマーがイデオロギーと呼ぶものは、いったい何なのであろうか。どのような社会的機能を持った観念が、彼の批判理論においてはイデオロギー的とされるのであろうか。彼は、次のように述べている。

価値を与えるということが、歴史的絡み合いから自らを解放できると信じるかぎり、また、この絡み合いのために、ただ偶然性とニヒリズムの道を明らかにするだけであると信じるかぎり、この価値付与は、狭義の、明らかなイデオロギーそれ自体なのである。[Horkheimer 1951:21]

認識や判断が歴史的、社会的過程からまったく自由になると主張する絶対主義的見方や、完全に制約されるためにどのような認識や判断も無効であるとする相対主義的見方を、ホルクハイマーはイデオロギーとしている。それらの観念の社会的機能とは現存する社会的状況を存続させることであり、矛盾に関する認識を、マンハイムのように精神の中にだけ認めるようにしたり、相対主義的なニヒリズムに陥らせたりするのである。

ここでイデオロギーと呼ばれている観念は、社会的諸過程を認識や行動の主体から独立して存在する「物」のように表象することによって、その社会的機能（社会的状況の存続）を果たしている。そこでは社会的諸過程を物象化して（「物」として）認識しているので

あり、ホルクハイマーにとって、この物象化こそがイデオロギー性なのである。つまり、ホルクハイマーのイデオロギー批判において、イデオロギー性の判断は、観念や認識が物象化されているかどうかという点に関わり（物象性を帯びている時点でその観念は現状維持的な機能を有している）、そこでの彼の意図は、イデオロギーの社会的機能によって維持されている社会的諸過程の中の否定的なものを変えること（存続させないこと）なのである。

ホルクハイマーのイデオロギー批判は、マンハイムの時代診断学のような社会全体に対して積極的な提言をしようとするものではなく、物象化とそれが貢献している社会状況の存続に対する異議申し立てに限定されている。しかも、その内容は絶対的な基盤をもってはおらず、また、イデオロギー性についての判断が、社会的諸過程における観念の社会的機能からなされる以上、社会的諸過程の成り行きや結果に対する「分析」ないし「実証」が必要となってくる。

ホルクハイマーにとって、認識や批判は著しく制約された可能性しかもっていない。しかし、それでも認識や批判は、観念としての社会的機能を持つのであるから、その役割は決して無視されるべきではないのである。

6. おわりに

もし、ホルクハイマーがマンハイムと同じ存在被拘束性を考えながら、個人を超えた歴史の主体を否定しているとしたら、それは相対主義であり、具体性に欠ける全否定ということになる。だが、両者の存在被拘束性の捉え方は、主体の違いと同様に、まったく異なっている。ホルクハイマーは、絶対的な準拠点としての全体性を求めてはおらず、むしろイデオロギーに関する社会学を目指していたように思える。つまり、「どのような社会状況にある者がいかなる認識を必要とするのか」ないしは「どのような知識をもつ者がいかなる行動をとるのか」という問題を提起しているのである。

ただ、社会学を意図していたとはいえ、そこでの問題に十分な解答を与えていたとはいえない。ホルクハイマーへの批判は、彼が自らのイデオロギー批判を十分に展開しきれていないことへの失望をも意味しており、イデオロギーに関する社会学がなされなかったのが、ここで議論した論理構成の欠陥からなのか、それとも別の問題があったのかを吟味する必要がある。

また、本稿では、ホルクハイマーのイデオロギー批判の理論的側面だけを考察したが、彼が実際に行った文化産業や大衆社会などへのイデオロギー批判にはふれることができなかった。ここで論じた論理構成から、彼の文化産業批判や、大衆社会論を再考することも、今後の課題としたい。

注

- (1) 本稿は、関東社会学会第46回大会における報告「批判理論における『イデオロギー』概念 —ホルクハイマーのマンハイム批判—」を、その報告における批判や議論を受けて発展させたものである。報告では、ホルクハイマーのマンハイム批判を取りあげただけで、マンハイムに関する説明がわずかであり、両者の比較を行わなかった。また、個性性と全体性という対概念を用いていたが、本稿ではそれをやめて、認識と行動の関係性を中心にして、議論を展開している。
- (2) レンクもこの種の議論が少ないことを指摘している [Lenk 1986:244]。
- (3) この「イデオロギー観」という言葉は、[秋元・曾良中 1968] による。

- (4) マクレランは、マンハイムの問題点をイデオロギーという用語の使い方にあると捉えている。彼によると、マンハイムは歴史と方法論に応じてイデオロギーを異なる意味で使っている [McLellan 1986:46]。この指摘の意味するところは、おそらくイデオロギー概念の体系化と、相関主義とにおいて、イデオロギーの意味するところに断絶がある、ということであろう。

文献

- 秋元律郎・曾良中清司 1968 『文化社会学』学文社。
- Bailey, Leon 1994 *Critical Theory and the Sociology of Knowledge: A Comparative Study in the Theory of Ideology*, Peter Lang.
- Brunkhorst, Hauke 1985 “Dialektischer Positivismus des Glucks: Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie,” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 39(3): 353-81.
- Harms, John B. & Schroeter, Gerd 1990 “Horkheimer, Mannheim and the foundations of critical-interpretive social science,” *Current Perspective in Social Theory* 10:271-92.
- Horkheimer, Max 1930 “Ein neuer Ideologiebegriff ?” in *Gesammelte Schriften Band 2*. Fischer, 1987, SS.271-94. 清水多吉・斎藤哲・山泉進 (訳) 「新しいイデオロギーか」 清水多吉 (編) 『権威主義的国家』1975 pp.143-80.
- 1932 “Bemerkungen über Wissenschaft und Krise,” in *Gesammelte Schriften Band 3*. Fischer, 1988, SS.40-7. 角忍・森田数実 (訳) 「科学と危機についての所見」『批判的理論の論理学』恒星社厚生閣 1998 pp.105-13.
- 1940 “The Social Function of Philosophy,” *Studies in Philosophy and Social Science* 8(3):322-37. 久野収 (訳) 「哲学の社会的機能」『哲学の社会的機能』晶文社 1974 pp.9-35.
- 1951 “Ideologie und Handeln,” in *Gesammelte Schriften Band 7*. Fischer, 1985, SS.11-21. 清水多吉・斎藤哲・山泉進 (訳) 「イデオロギーと行動」清水多吉 (編) 『権威主義的国家』1975 pp.201-17.
- Jay, Martin 1973 *The Dialectical Imagination*. University of California Press. 荒川幾男 (訳) 『弁証法的想像力』みすず書房 1975.
- 1986 *Permanent Exiles*. Columbia University Press. 今村仁司・藤澤賢一郎・竹村喜一郎・笹田直人 (訳) 『永遠の亡命者たち』新曜社 1989.
- Lenk, Kurt 1986 “Ideologie und Ideologiekritik im Werk Max Horkheimers,” in Alfred Schmidt & Norbert Aitwicker (Hrsg.), *Max Horkheimer heute*. Fischer, SS.244-58.
- Lukacs, Georg 1923 *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Der Malik Verlag. 城塚登・古田光 (訳) 『歴史と階級意識』白水社 1991.
- Mannheim, Karl 1929 *Ideologie und Utopie*. Vittorio Klostermann, 1995. 高橋徹・徳永恂 (訳) 「イデオロギーとユートピア」高橋徹 (編) 『マンハイム オルテガ』中央公論 1979 pp.91-381.
- McLellan, David 1986 *Ideology*, Open University Press. 千葉真・木部尚志 (訳) 『イデオロギー』昭和堂 1992.
- Meja, Volker 1975 “The sociology of knowledge and the critique of ideology,” *Cultural Hermeneutics* 3:57-68.
- Merton, Robert K. 1968 *Social Theory and Structure 1968 enlarged edition*. The Free Press.
- 清水多吉 1977 『一九三〇年代の光と影』河出書房新社。

(早稲田大学大学院教育学研究科博士後期課程、XXXXXXXXXX)