

タイトル	ユートピアから民主的社会計画づくりへ - カール・マンハイムとその後 -
著者	鈴木, 正; SUZUKI, Toshimasa
引用	開発論集(113): 1-50
発行日	2024-03-08

ユートピアから民主的社會計画づくりへ

—— カール・マンハイムとその後 ——

鈴木 敏 正*

〈構成〉

はじめに—『イデオロギーとユートピア』から社会計画論へ—

I ユートピアとディストピアの間で

- 1 SDGs=ポスト資本主義時代の未来社会デザイン
- 2 ユートピア=将来社会論への社会学的アプローチ
- 3 イデオロギー批判とユートピア
- 4 『ドイツ・イデオロギー』と「知の形態」
- 5 「人間の社会科学=実践の学」：5つの領域へ

II 知識社会学から解釈学、診断学を経て計画論へ

- 1 「ポストモダンの政治社会学」？
- 2 歴史主義と知識社会学：動的・全体的総合化へ
- 3 「存在（被）拘束性」論批判をめぐって
- 4 「自由に浮動するインテリゲンチヤ」と計画化

III 21世紀の民主的社會計画に向けて

- 1 「自由のための民主的計画」
- 2 ユートピアから経済計画へ：進化経済学的アプローチ
- 3 知識「社会学」から「知識社会」学へ：非物質的・認知的資本主義？
- 4 「世界をつくる学び」の組織化・計画化

おわりに—SDGs計画づくりと社会的教育 Social Education へ—

はじめに—『イデオロギーとユートピア』から社会計画論へ—

SDGsは気候危機、パンデミック、そして現在の「二つの戦争」（ウクライナおよびガザ）など、危機的状況にある現代社会の「変革 transform」による「将来社会づくりプロジェクト」としての性格をもっている。

たとえば、「危機の時代の羅針盤」という副題をもつ南博・稲葉雅紀『SDGs』（2020年）は、SDGsを打ち出した「2030アジェンダ」の最大のコンセプトは「変革」、「世界を持続可能かつ強くしなやか（レジリエント）な道筋に移行する」ことだと再確認している。そして、当面する「危機」= COVID19にかかわるSDGsの目標相互の関連を示し、さらに日本での動向と「地域創生SDGs」の実践例をもふまえて、地域の持続可能性にかかわるSDGs諸目標の全体的関連を図示した。その上で、SDGsの5つのP（People, Prosperity, Planet, Peace,

*（すずき としまさ）北海学園大学開発研究所客員研究員，北海道大学名誉教授

Partnership) に即して、2030年までの「行動の30年」を提起している¹。

また、SDGsを「21世紀の人類の羅針盤」と捉える宮永健太郎『持続可能な発展の話』(2023年)は、環境経済学とくに「環境ガバナンス」の視点から、その基礎理論とくに「コモンズ」論をふまえて、SDGsに直接関わるゴミ問題・地球温暖化・生物多様性そして水資源・環境問題をより広く深い視野から捉え直すことによって、「羅針盤」を具体化しようとしている。その際の「環境ガバナンス」とは、「企業、政府、NPO・NGOといった各主体が連携・協力して環境問題の解決に取り組み、持続可能な発展の実現を目指すガバナンスの仕組み」だとされている。ガバナンスは「社会の舵取り」(パブリックガバナンス)であり、「社会科学の根本問題」としての「集合的行為問題」を扱うもので、環境にかかわる諸要素の「アンブレラターム」だとされている²。

しかし、「社会科学の根本問題」に立ち戻って「パブリックガバナンス」を考えようとする場合、環境経済学の枠組みを超えた視点も必要となろう。とくに「二つの戦争」までを見ている現在、核や戦争あるいは「平和文化」³、背景にある「政治」とくに「民主主義」が、SDGsの17目標に欠落していることもふまえておかなければならない。「将来社会計画」に向けた、新しい政治社会経済理論が必要となるであろう。

SDGs時代の民主主義論の課題を論じた前々稿をふまえた前稿⁴では、ガバナンスをめぐる「新自由主義的統治」と「協同統治」の対抗関係、後者の立場から「変革的民主主義」を推進するSDGs/ESDの課題について述べた(第I章、以下Iと表す)。その上で、それらをより広く長い視野で考えるために、戦時下政治社会経済論(代表としてのJ. シュンペーターとK. ポランニー)とその後を振り返ってみた。本稿ではそれらと並行しながら、危機と戦争の時代における「社会的技術」の発展を前提とする「民主的社会計画」を提起したK. マンハイムの思想とその後の関連諸理論を取り上げる。1947年に亡くなったマンハイムは、ハンガリーからドイツさらにイギリスへと二度の亡命を経験しながら、『イデオロギーとユートピア』や『変革期における人間と社会』などを著わし、社会計画とその担い手である「自由に浮動する知識人(インテリゲンチヤ)」の役割を重視した社会学者として知られてきた。

彼の死後の米ソ対立の冷戦下では、その自由論や民主主義論あるいは知識人論の「あまい見通し」や「エリート主義」が批判され、全国総合開発計画や人的能力計画が展開された高度経済成長期の日本では、彼の社会学は否定的に理解される傾向があった。しかし、それまでの

¹ 南博・稲葉雅紀『SDGs—危機の時代の羅針盤—』岩波新書、2020、図1、図3-2、p.5。

² 宮永健太郎『持続可能な発展の話—「みんなのもの」の経済学—』岩波新書、2023、pp.5、46-49、56。

³ 佐渡友哲『SDGs時代の平和学』法律文化社、2019。戦争だけでなく「構造的暴力」の不在としての「平和」の視点に立つと、平和はSDGsの目標全体にかかわる(第3章)。

⁴ 以下、前稿とは拙稿「SDGs時代に振り返る戦時下政治経済社会論とその後」北海学園大学『開発論集』第112号、2023、前々稿とは同「新グローバル時代の民主主義とSDGs」同『開発論集』第111号、2023。

社会学の主流であった機能主義や構造主義が批判された1980年代、彼の社会学方法論は、因果的「説明」と解釈的「理解」を統合ないし媒介する「知識社会学」として見直されるようになる。とくに、人間の「存在（被）拘束性」を前提にし、歴史主義的な「自己相対化」の契機、「脱中心化」の方向性をもった社会学として再評価されてきた⁵。当時のポストモダン論の流行の中で、相対主義ならぬ「相関主義」の立場をとるマンハイムは「ポストモダン論の先駆者」として評価されたりした⁶。しかし、計画論とくに実践論的視点からみた計画づくりは、ほんらい「ポストモダン」論の先の「ポスト・ポストモダン」的实践である。そうした意味での社会計画論が、実践的にも理論的にも位置付けられることはなかった。

実際の戦後先進資本主義諸国では「自由民主主義」の理念もとで「福祉国家」的制度化が進展し、「社会計画」にもとづく諸事業が展開されてきた。最近では、貧困・社会的排除問題が複雑化・深刻化する中で、福祉社会に向けての社会保障のあり方があらためて問い直され、具体的な「相談支援」から地域の再生・再構築のあり方まで問われているようになってきている⁷。しかし、そうした展開において求められる「社会計画」論、その前提となる「福祉国家」論は、マンハイム理論には関わりがないものとして進められてきた⁸。

こうした中では、社会学者による『講座・社会変動』（全10巻、ミネルヴァ書房）の最終巻に位置づけられた金子勇編『計画化と公共性』（2017年）は、金子による序章「計画原理としての持続可能性とユニバーサル基準」に始まるだけに注目される。そこでは、環境主義者・経済学者・公平擁護者・宗教家と倫理学者の立場によって「サステナビリティ」への視点が異なることをふまえつつ、社会学の視点から「社会>生態>経済」、すなわち「社会システムは生態系を含む自然環境も政治、経済、文化、統合も全てその下位要素にもつ」という理解が示されている。しかし、その序章では全体と個別、長期と短期における対立やそれらをめぐる歴史的経過が説明されているだけで、そうした対立がなぜ生まれ、それに対して「計画化」をどのような実践として考えるかについての社会的考察はない⁹。同書の第1部「公共性理論と計

⁵ 小林修一『現代社会像の転生—マイハイムと中心性の解体—』法政大学出版局、1988、p.108-112。

⁶ ケットラー／メージャ／シュティール『カール・マンハイム—ポストモダンの社会思想家—』石塚省二監訳、御茶の水書房、1996（原著1984）。

⁷ 法・制度論的アプローチからは、菊池馨実『社会保障再考—〈地域〉で支える—』岩波新書、2019。菊池によれば、社会保障の究極的目的は「個人の自律の支援」で、その定義は「個人が人格的に自律した存在として主体的にみずからの生き方を追求していくことを可能にするための条件整備」である（p.42）。社会福祉・保障論への政治・レジーム論からは、宮本太郎『福祉政治—日本の生活保障とデモクラシー—』有斐閣、2008、同『共生保障—〈支え合いの戦略〉—』岩波新書、2017。後者で宮本は「共生保障」を「生活保障を地域の現実に対応させ、刷新していく方向を示すための言葉」だと言う（p.iv）。

⁸ たとえば、代表的な福祉国家論と考えられるG. エスピノーアンデルセン『福祉資本主義の三つの世界—比較福祉国家の理論と動態—』（岡沢憲実・宮本太郎監訳、ミネルヴァ書房2001、原著1990）では、マンハイムは索引にない。武川正吾『社会政策のなかの現代—福祉国家と福祉社会—』（東京大学出版会、1999）では、「1973年以降の日本では、福祉国家はマンハイム的な意味において、ユートピアないしイデオロギーではあっても、現実ではなかった」（p.273）と批判的にふれられるだけであった。

画の評価」, 第2部「災害, 地域, 家族をめぐる共同性と公共性」も, タイトルにみられるように公共性の視点からの評価が中心で, 「計画化」の理論的・実践的検討はなされていない。筆者の理解によれば, 公共性の基準は公開性・人権性・共有性・計画性であり, 公共性論の不可欠の一環として, 「計画論」が位置付けられなければならない⁹。

以上のような動向をふまえて本稿では, バックキャストによる「計画 planning or project」を重視するSDGs/ESD計画づくりが求められている今日, あらためてマンハイムの将来社会=ユートピア論および「自由のための民主的計画」論とその後を振り返り, ポスト・ポストモダンの実践論としての計画論への方向を探ってみたい。以下, 本稿は次のように議論を進める。

Iではまず, 最近の代表的な将来社会論=「ポスト資本主義論」(広井良典と大澤真幸)の発展課題とマンハイムとのかかわりを示す。次いで, 両者が資本主義理解の前提としていたI. ウォーラーステインのイデオロギー批判およびユートピア論と対比しながら, マンハイム理論の特徴を示す。さらに, それらが前提としていたK. マルクスのF. エンゲルスとの共著『ドイツ・イデオロギー』をめぐる最近の研究, とくに渡辺憲正による「知の形態」論の提起を検討し, 「人間の社会科学」への5つの領域を提起して, 「社会計画論」の位置付けをする。

IIでは, マンハイムがポストモダンのだという主張をふまえつつ, 現代イデオロギー批判(T. イーグルトン, P. リクール)の脈絡におけるマンハイム評価を取り上げる。その上で, 知識社会学から計画論へと展開したマンハイムの理論展開の意味について立ち入って再検討する。具体的には, 「知識社会学」の特徴, その「存在(被)拘束性」論, 「自由に浮動するインテリゲンチヤ」論への批判的検討を吟味して, 「診断学から計画論へ」の展開の理論的性格について考える。

以上をふまえてIIIでは, 今日の社会計画づくりへの方向を探る社会経済学的検討をする。経済学を含めた「人間の社会科学」全体に展開するために, G.M. ホジソン『経済学とユートピア』やA. ネグリ『マルクスを超えるマルクス』の提起, さらに「知識社会」・「知識基盤社会」化のもとでの情報資本主義論や認知資本主義論, 背景となる「非物質的労働」や「一般的知性」を重視する諸議論を批判的に検討しながら, 民主的社会計画とその担い手論への発展方向を探る。

「おわりに」では, まとめを兼ねて今後の基本的課題について述べる。

⁹ 金子勇編『計画化と公共性』ミネルヴァ書房, 2017, p.5。

¹⁰ 拙著『教育の公共化と社会的協同―排除か学び合いか―』北樹出版, 2006。「社会システム創新」を目指す金子は, 別に「地方創生の一般理論」の提起をしているが(金子勇『社会学の問題解決能力―理論・分析・処方箋―』ミネルヴァ書房, 2018, 終章), それは「社会計画論」を必要とするはずである。

I ユートピアとディストピアの間で

1 SDGs=ポスト資本主義時代の未来社会デザイン

旧来、将来社会論はユートピア（現実にはどこにもない世界）として語られることが多かった。マンハイムにとって「ユートピア」は、主要テーマの一つであった。今日、将来社会は近未来のものとして政策レベルでも議論されている。しかも、気候危機とデジタル革命（DX）が進展するなかで、希望に満ちたユートピアとしても、人類破滅に至るディストピアとしても。

筆者は別に、将来社会論の動向を再検討し、その現代的課題を提起している¹¹。ここでは、ごく最近の代表例として、広井良典『科学と資本主義の未来』（2023）を取り上げよう。同書は『人口減少社会のデザイン』（2019年）と『無と意識の人類史』（2021年）とあわせた3部作の完結編とされ、あらためて「資本主義の未来」を論じ、年来の主張である「定常型社会＝持続可能な福祉社会」論を展開したものである。専門である科学史・科学哲学の知見をふまえた超長期的視点を加え、定常型社会＝ポスト資本主義社会における「科学と技術のありようや意味、より広くは人間の『創造性』や『豊かさ』」を中心的関心とし、「科学とこれからの経済社会のありよう」を提起している¹²。

注目されるのは、これからの時代には「持続可能性（サステナビリティ）」と「幸福（ウェルビーイング）」を“車の両輪”とするような「科学」が必要であるとし、マズローの言う「自己実現」と「自己超越」の次元に取り組むような未来を展望していることである¹³。日本政府は、2023年6月、「第4期教育振興基本計画」（2023-27年度）を閣議決定した。そのコンセプトは「2040年以降の社会を見据えた持続可能な社会の創り手の育成」と「日本社会に根ざしたウェルビーイングの向上」で、広井の提起に込んでいるかの如くである。今後はこの計画をふまえて、各自治体の教育計画づくりがなされることになるだろう。

しかし、現政権は「新しい資本主義」の推進を掲げている。広井のいう「ポスト資本主義」はどのように展開可能であろうか。ここでは、その「ポスト資本主義」の将来社会論（第5章）を中心に彼の提起を見ておくことにしよう。

広井の時代認識としての現在は、①スーパー資本主義あるいはスーパー情報化と②ポスト資本主義あるいはポスト情報化の「せめぎ合い」である（p.3-4）。この「スーパー」や「ポスト」という形容詞がついた「資本主義」は、「市場経済プラス『限りない拡大・成長』」を志向

¹¹ 拙著『「コロナ危機」を乗り越える将来社会論—楽しく、やさしさへ—』筑波書房、2020、第Ⅱ編を参照されたい。

¹² 広井良典『科学と資本主義の未来—〈せめぎ合いの時代〉を超えて—』東洋経済新報社、2023、p.11。以下、引用は同書。広井の「創造的福祉社会」論については、拙著『将来社会への学び—3.11後社会教育とESDと「実践の学」—』筑波書房、2016、補論B。

¹³ 同上書では、「自己超越」は人類史的には「近代・後期」の特徴で、究極的な「イノベーション」、幸福（ウェルビーイング）が科学的探究のテーマとなり、科学的探究そのものが幸福の活動となるという（pp.91, 94-100）。

するシステム」と定義されている (p.170-171)。その際には、資本主義とは「無限の資本蓄積を優先する」システムで「近代世界システムだけが、資本主義的なシステム」だという I. ウォーラーステインの定義が引用されている。しかし、時代的には重なると言っても、「限らない拡大・成長」と「無限の資本蓄積」、そして「近代世界システム」ではその意味は大きく異なる。広井はしかし、この点については立ち入らず、将来社会=ポスト資本主義論に向けて、まず「緑の成長」と「脱成長」の異同を指摘する。すなわち、両者は「持続可能性あるいは地球環境の有限性を重視するという基本スタンス」において共通するが、「究極の姿が『脱成長』であり、『緑の成長』は過渡的な、移行期の戦略としての意味を持つ」と (p.179)。

広井は次いで、所得格差 (ジニ係数) のデータから、資本主義の「多様性」、1990 年代以降の日本の、ヨーロッパ型から (格差が大きな) アメリカ・イギリス型への変化を示しつつ、これまでの資本主義には「二重の修正」があったと言う。すなわち、戦後の「富の分配」(の公正) と 1970 年代以降の「富の規模」(の持続性) をめぐる修正である。この 2 つの上に新たに構想されるのが「持続可能な福祉社会」、すなわち「個人の生活保護や分配の公正が実現されつつ、それが資源・環境制約とも両立しながら長期にわたって存続できるような社会」である (p.178-179)。SDGs が目指す社会は、筆者が主張してきた「持続可能で包摂的な社会」であろうが、広井はそれを「資本主義がその進化の果てに行き着くはずの究極の姿」であり、危機に瀕した資本主義がその対応を「事後的」ないし末端的なものから、順次「事前的」ないしシステムのもっとも『根幹』(ないし中枢) に遡ったものへと拡張してきた」先の展望だと言う (pp.180, 188)。

具体的には、①人生前半の社会保障 (教育を含む若い世代への手厚い支援)、②ストックの社会保障と公共的管理 (住宅・土地等の資産に関する保障や再分配)、③コミュニティ経済 (コミュニティそのものの活性化と経済循環)、を提起する (p.190)。それらは「資本主義・社会主義・エコロジーのクロスオーバー」と呼べる社会像であり、とくに日本においては、「環境・福祉・経済のバランスのとれた『持続可能な福祉社会=成熟社会のデザイン』を正面から議論し、構想していくことが何より求められている」と結論づけている (p.197-199)。

同書は、人類史を超えてビッグ・ヒストリーとコスモロジーを議論し、ポスト・デジタルと「生命」論や「幸福」論を動員しつつ、今後の科学として「新しいアミニズム」や「ケアとしての科学」(関係性、個別性・多様性、内発性)、「複数の科学」を提起している (p.159-166)。しかし、基本的な問題は、それらを媒介するはずの論理=「資本主義・社会主義・エコロジーのクロスオーバー」については、それらの間の関係や社会構造分析が欠落しているため、それぞれの提起は具体的・多様で、最後には「持続可能党・未来世代党」の必要性といった政治的提案までしているが、全体的な「未来」展望には曖昧なところが多い。

たとえば、「クロスオーバー」(マンハイムの言う「相関」関係?) の一局面として、とくに強調する「人生前半の社会保障」に関しては、「資本主義的な理念 (= 個人の自由な競争) を実現させるためには、社会主義的な対応 (市場経済に対する公的介入) が重要になる」という

「ある意味で根本的なパラドクスを意味している」と言う (p.191)。しかし、そもそも「個人の自由な競争」を「資本主義的理念」と理解することに限界はないのか、「市場経済に対する公的介入」は「社会主義的対応」と言っているのか、両者は「根本的なパラドクス」の関係にあるのであろうか。広井のもう一つの視点=情報化を加えた「情報資本主義」をどう理解すべきかについても重要な論点になろう。この点、Ⅲの3で検討する。

ここでは、将来社会への「構想」や「デザイン」を、誰がどのように具体化するのか、という課題にふれておく。SDGsが求めるグローバル(広井はさらに「ユニバーサル」段階を提起)な視点に立った「デザイン」=計画づくりの主体と実践的展開のあり方が問われている。広井が重視する「コミュニティ経済」は、それぞれに個性的である。「ポジティブな価値」発見の時代(地元学による「あるもの探し」の評価など)、分散型のポスト・デジタル時代の「生命経済」、旧来の科学・技術を超えた創造的な「イノベーション」の提起などには示唆的なものがあるが(pp.87, 127, 142)、それらをふまえた「コミュニティ経済」展開には、担い手=主体形成論を含んだ実践的計画論が不可欠である¹⁴。マンハイムは、偶然的発見や系統的発明を超えた「計画」の時代に固有な論理を探究していた。

2 ユートピア=将来社会論への社会学的アプローチ

広井の「科学」論は、近代科学(普遍的な「法則」の追求、機能的・経験的な合理性、要素還元主義)への批判から始まるが、それは主として「自然科学」や「科学技術」についてであって「社会科学」や「社会的技術」ではない。マンハイムは近代社会科学批判として「知識社会学」を提起し、その視点からイデオロギー批判としての将来社会=ユートピア論を展開していた。そこで、その検討に入る前に、代表的な社会学者による最近の将来社会論も見ておきたい。ここで挙げるのは、大澤真幸『資本主義の〈その先〉へ』(2023年)である。

同書は、「資本主義を乗り越える解放的な因子は、資本主義の中から」生まれ、その「究極的な鍵」は「資本が提示する『普遍性』を超える、真実の〈普遍性〉を見出すこと」であると主張する。そして、「〈普遍性〉概念の現実化と解釈できるような実践はあるのか」と問い、それは確かにある、と言う¹⁵。ここでは、広井の主張にもかかわる「第5章 〈その先〉へ」に注目してみよう。

大澤は、第1に、それまでの検討と多様な「資本主義の終焉」論をふまえつつ、「抽象的なレベルでユートピア的ヴィジョン」を述べることに焦点化している。そうしたヴィジョンを持

¹⁴「創造的破壊」をめぐる議論については前稿、筆者の創発性や創造性の理解については、拙稿「地域文化活動における『創発を含む創造性』」『北海道文教大学論集』第22号、2021、を参照されたい。

¹⁵大澤真幸『資本主義の〈その先〉へ』筑摩書房、2023、p.443。以下、引用は同書。大澤/見田宗介のシステム論と将来社会論の特徴と課題については、拙稿「SDGs時代への『社会システムと人格』」北海学園大学『開発論集』第109号、2022、を参照されたい。

たなければ「劇的な変化は実現できない」と考えるからである (p.360)。広井は自身のヴィジョンをより具体化すべく、資本主義を超える「未来社会」デザインの必要性を提起していた。グローバルな「フォア・バック・キャストイング」(広井前掲書, p.35)が求められる今日、それらを地域レベルでの「計画化」(プロジェクト)に具体化することが求められている。

第2に、資本主義についての最も適切な理解は、広井と同様にI.ウォーラーステインの定義、「資本主義とは、資本蓄積が無限になっているシステム」としている。ただし、大澤の場合、それは「流通・回転しながら自己増殖する交換価値(商品としての価値)」であり、K.マルクスの図式「G-W-G」, 具体的には「利子生み資本」, さらにキリスト教の「予定説」と結び付けられて、「終わりが反復される構成」と理解されている (pp.53-55, 66, 109)¹⁶。大澤によれば、「資本主義なるものを生み出している究極の動因は、アイデンティティを普遍化しようとする衝動」であり、より包括的で普遍的な「未来の価値体系」は「未来の潜在的な価値体系と現在の顕在的な価値体系との差異」から発生する (pp.129, 133)。そこから生まれるのは、生産関係における疎外ではなく、「主体が、社会規範や法や制度といった社会的な構築物のうちに疎外されている状態」だと言う (p.435)。土台というよりも「イデオロギー的上部構造」の問題であり、後述のマンハイムが言う「全体的・普遍的イデオロギー」にかかわるであろうが、彼が重視した「イデオロギーとユートピアの区別」はない。

第3に、「科学」だけでなく「小説」を含めた「言説」に資本主義の中核的特徴(無限に増殖する知, 剰余権力)を見ている (pp.160, 342-343)。大澤は、「知識社会学」的に分析すれば、「資本主義的な市場が社会生活に一定以上に浸透しているという事実があって、はじめて、科学革命の『力』の概念にも現実味が宿る」のであり、近代科学は「資本主義の論理に規定された言説のシステム」になっている、と言う (p.179)。科学技術の発展・変容は広井のように重視されることなく、情報技術については民主主義との関わりで否定的に理解されているが、他方で、科学は資本から独立する可能性があり、資本や資本主義に対応する「不可欠な武器になる」とも言う (pp.387, 439-440)。「科学」の内実が問われるが、広井はケアと科学の分裂を指摘しつつ、「複数の科学」や「ケアの科学」ないし「幸福の科学」の必要性を主張していた。それらは「社会的技術」として「クロスオーバー」する部分も出てこようが、言説としての「小説」¹⁷の位置付けはなかった。ただし、前提となる大澤の「第三者の審級」論は、マル

¹⁶ K.マルクス『資本論』を引用しているが、その理解は柄谷行人の「交換様式論」によるものであり、流過程における貨幣資本もG-W (Pm, A)-P-W'-G'全体の循環、生産資本と商品資本とを含めた社会的総過程(そこに含まれる矛盾)を視野に入れたものではない。大澤は、資本主義は経済現象ではなく宗教=「変形されたキリスト教」だと言う。大澤真幸『世界史の哲学 現代篇Iーフロイトからファシズムへー』講談社, 2022, p.40。同書は、マンハイムが生きた時代のキリスト教的解釈である。

¹⁷ 大澤によれば、「第三者の審級に由来する超越論的な水準と、本来の経験的な水準との二重性」を備えた個人こそ「近代的な〈主体〉」であるが、「個人の特異性への関心と普遍性への指向が矛盾なく一体化している」ところに小説の特徴がある (pp.167, 333)。

クス以上にキリスト教の三位一体論をモデルにしているのであるが、宗教の理念と実践の区別、世俗化の動向もふまえておく必要がある¹⁸。いずれにしても、(マンハイムに始まる)「知識社会学」的検討の上で「普遍性」の存在根拠を考える必要がある。

第4に、「資本主義は、完全に資本主義化が進んでいないがゆえに成り立つ」(完全には内部化されない)ことをふまえつつ¹⁹、プロレタリアとは「資本主義社会に対する主体的な構え」を表現しているもので、「誰でも、プロレタリアでありうるし、また誰でも、そうではない可能性がある」と主張する。その上で、「過激な排除を前提にする資本の偽りの『普遍性』に対して、人間の全面的な包摂を含意する真の〈普遍性〉を獲得すること」がプロレタリアートを主体とする革命に託されていると言う(pp.364, 379)。虚偽的イデオロギーを超えるために、マンハイムも問うた「普遍的階級」のあり方が問われるということであろう。

第5に、「定常型社会論」でもユートピアでもある「交響圏とルール圏」(見田宗介)については、バージョンアップ、とくに「よき疎外」(「自分たちが直接的には制御できない、ルール圏のレベルにおける決定」)を受け入れ、諸交響圏(Symphonic Communes)の関係性の「相剋性を相乗性に転換」すべく、資本主義が実現する擬似的な普遍性=「標準性」とは異なる「真の〈普遍性〉」(=共通性)を探究する必要性を主張している(p.195-198)。後述のようにマンハイムは「よき疎外」に相当する「社会的技術」の展開をふまえて、「真の〈普遍性〉」を追求する「ユートピア」と「社会計画」のあり方を考えた。大澤は具体例として、アフガニスタンにおける中村哲とペシャワール会の活動を挙げている。

その活動は、「中村さんという触媒が入ることで、相剋的な関係が相乗的な関係へと、あるいは疎外化的な様態が弁証法的に豊穡化する様態へと転化」した事例、「自国においても『問題』と格闘している者として、アフガニスタンに関わっていたことを示す証拠」とされている。そして、このような「どの共同体にも孕まれているこの内的な差異、内的な葛藤を媒介にした連帯」に真の〈普遍性〉=コミュニズムへの方向があるとする。すなわち、中村らの実践に見られるような「太い線」が「コミュニケーションを交響体として完成させると同時に、〈普遍性〉の空間を開く」ことになる、と(pp.408, 416, 420, 433)。

しかし、こうした実践と「抽象的なレベルでのユートピア的ヴィジョン」の間には埋めるべき理論諸領域があるだろう。それは、マンハイムの言う「知識社会学」的検討に基づく「媒介

¹⁸ 亀山純生『現代日本の宗教を問い直す』青木書店、2003、諸岡了介『世俗化論の生成—宗教という問いのゆくえ—』ミネルヴァ書房、2023。

¹⁹ 大澤は、資本主義は「労働者を搾取しなければ剰余価値は得られない。しかし同時に、労働者を搾取すると剰余価値は得られない」という「究極のアンチノミー」であるがゆえに「純粋な資本主義」は「構造的に不可能」であり、「資本主義以外の—あるいは資本主義以前の—搾取の様式が一緒に働いて、そのおかげで資本主義が成り立っている」と言う(p.362-364)。それは、戦前のR.ルクセンブルクの主張から、後述のウォーラステインに繋がる「世界システム」論として知られている。かかわる諸議論については、植村邦彦『カール・マルクス—未来のプロジェクトを読む—』新泉社、2022、第9章。

の論理」と「総合化」であろうし、大澤の言う「前資本主義的・非資本主義的搾取」²⁰の克服の課題にもかかわる。中村らの実践は、各種国際開発の批判的反省、「環境教育と開発教育の実践的統一」の課題に応えるものであるが²¹、SDGs時代の「ESDに関するベルリン宣言」（ユネスコ世界会議、2021）にいう「異文化理解、文化多様性、平和と非暴力の文化、包摂性、責任ある行動的なグローバル市民」の形成に対応する。広井のいう「ケアの科学」や「コミュニティ経済」=「鎮守の森と生態都市」（第6章）の諸実践の理解にも求められる論理であろう。しかしながら、大澤も広井もそれらに対応する固有の実践論（社会計画づくりを含む）を展開してはいない。

3 イデオロギー批判とユートピア

マンハイムの著書の中で最もよく知られているのは、『イデオロギーとユートピア』（1929年）であろう。同書最終章で論じられている「ユートピア的な意識」論によって、「ユートピア」がどのように理解されていたかを確認しておこう。同章ではまず、「ユートピア的」とは「意識がその周囲の存在と一致しない場合」だと言う。われわれは、現実とはかけ離れ、存在を超越する諸要因にもとづいて行動を方向づけることができる。そうした意識は一般に「イデオロギー的」だと言えるが、それが「既存の『存在機構』を同時に破壊するような方向において効果を上げる時に」ユートピア的になったと評価される。「存在を超越した表象」がその存在段階に特徴的な世界像の中へ「有機的に」（すなわち革命的な作用をもたないで）溶け込むかぎりでは、その存在段階に特有な「イデオロギー」として作用するのである、と²²。

このようにしてイデオロギーと区別された「ユートピア的意識」は、①千年王国論、②自由主義的・人格主義的な理念、③保守的観念、④社会主義的・共産主義的ユートピア、の4形態に分けられている。これらは近代以降、相互に対立しながらも関わり合いつつ歴史的に発展してきた代表的ユートピア論であり、「現在」はそれらの歴史的に特有な「付置連関 constellation」の状況にあると考えられている。ここで、前々稿で取り上げたウォーラーステイン『アフター・リベラリズム—近代世界システムを支えたイデオロギーの終焉—』（1995年）が「現在」を、フランス革命後の（保守主義と社会主義を伴う）自由主義の終焉の時代だと主張していたことを想起しても良いであろう。既述の広井も大澤も、ウォーラーステインの「資本主

²⁰ 大澤は、前資本主義的・非資本主義的搾取として、①自然そのものの搾取、②人種主義、③女性労働の搾取、そして④デジタル空間の搾取を挙げている。彼はそれらに立ち入っていないが、それらを「制度化された社会秩序」としての「資本主義」の本質として捉えて最近の動向を分析したものとして、N. フレイザー『資本主義は私たちをなぜ幸せにしないのか』江口康子訳、ちくま新書、2023（原著2022）。④を現代資本主義の基本的性格とし理解する非物質的資本主義論や認知資本主義論については、Ⅲの3で取り上げる。

²¹ 鈴木敏正・佐藤真久・田中治彦編『環境教育と開発教育—実践的統一への展望：ポスト2015のESDへ—』筑波書房、2014。

²² K. マンハイム『イデオロギーとユートピア』鈴木二郎訳、未来社、1968、原著1929、p.201-203。以下、マンハイムからの引用は同書。

義」の定義＝「無限の資本蓄積が優越するシステム」を前提にしていたが、その資本主義システム論²³、さらにはポスト資本主義システム論をふまえているわけではない。

ウォーラーステインは、5人の歴史社会学者の共著『資本主義に未来はあるか』（2013年）の中で、オルタナティブは「資本主義の階層化された不平等な特徴を継続する非資本主義的なシステムか、あるいは、相対的に民主的で平等なシステムかのどちらかである」ことをあらためて主張している。それは、資本主義を「コンドラチェフ循環」と「覇権循環」を特徴とする「歴史的システム」と捉えるもので、ひたすら「無制限な資本蓄積」が進むものとしているわけではない。そうした理解から、両循環が停滞局面にある1970年頃後は「構造的危機」の段階にあり、システム転換をめぐる上記の二つの未来（象徴的に「ダボスの精神」と「ポルトアレグレの精神」とされる）が入り組んで現れていると言う²⁴。

著者全員による終章「目を覚ませ」では、「相対的に民主的で平等なシステム」への「変革の未来の社会科学」が提起されている。そこでは「希望と仮説との結びつきを反省的に認める」ことが現代の社会科学の理論的誠実さであり、それを一つの信条によって「カットされたレンズ」として対立するものを批判するならば「イデオロギー的」になると言う²⁵。その際、「危機の時期」には選択肢が大きく広がるが、「歴史的变化の構造的可能性」を捨象するような主張（ポストモダニズムや新古典派経済学）には批判的である。むしろ、前稿で取り上げたシュンペーターの遺産を生かして、「市場の創造性とより少ない破壊に向かって企業者のエネルギーを利用すること」、同じくポランニーをふまえて、「経済が資本主義的配置と非資本主義

²³ 「無限の資本蓄積」と言う理解は、K.マルクス『資本論』を前提にしている。有井行夫が言うように、資本主義としての現代社会システムは労働・物象・人格の3つのシステムから成るとすれば、「無限の資本蓄積」は厳密には「物象システム」としての特徴であり、資本主義システム理解においては労働や人格への視点も不可欠である。有井『マルクスはいかに考えたか』桜井書店、2010、p.180-181。「無限の資本蓄積」論は、広井や大澤にもみられるように、資本主義が「疎外された労働」と私的所有を根拠とし、生産過程における「搾取」を基盤とすることが軽視される傾向がある。Iの5で関説する。

D.ハーヴェイは、「資本」と「資本主義」を区別し、17に及ぶ「資本」の矛盾を挙げつつ、「資本主義」は「社会生活の物質的・社会的・知的土台を規定し研究するうえで資本の流過程と蓄積過程とが主導的で支配的になっている社会構成体」だと言う。ハーヴェイ『資本主義の終焉—資本の17の矛盾とグローバル経済の未来—』大屋定晴ほか訳、作品社、2017、原著2014、p.24。さらに、N.フレイザーは資本主義の経済主義的理解を批判し、「経済以外の分野—家庭やコミュニティ、生息環境や生態系、さらには国家権力や公的権力—」を不可分のものとする資本主義の拡充的理解を提起している（フレイザー『資本主義は私たちをなぜ幸せにしないのか』前出、p.8-9）。資本主義を史的な「世界システム」と捉えたウォーラーステインは物象主義的・経済主義的理解を免れていたと言えるが、必ずしもこれらの理解がふまえられていたわけではない。ウォーラーステインの世界システム論と「新しい社会科学」の提起、その発展課題については、拙編著『社会的排除と生涯学習—日英韓の基礎構造分析—』北海道大学出版会、2011、第1章。

²⁴ I.ウォーラーステインほか『資本主義に未来はあるか—歴史社会学からのアプローチ—』若森孝・若森文子訳、唯書書房、2019（原著2013）、pp.11-12、18-19、34以降。

²⁵ ウォーラーステインに即すと、それは「複雑性理論」をふまえたものである。その特徴と今日的発展課題については、拙稿「新グローバル時代の複雑性と『持続可能で包容的な地域づくり』」北海道大学『開発論集』第110号、2022、を参照されたい。

的配置との間を揺れ動く」時代に「この揺れは管理されなければならない」とし、「国家の指導的権力への嫌悪」は避けなければならないと主張する (pp.306-307, 314-317, 319-320)。後述のように、マンハイムの理解と重なるものである。その結論では、「これからの数十年の決定的な政治的ベクトルは、軍国主義を抑制し、民主的な人権を地球規模で制度化」することであると言う。資本主義の危機は「長い間ユートピアとして考えられていきたことが、新しいタイプの政治経済において技術的に実行可能な基礎を見出すことになる歴史的な岐路へ導いていく」、そのようなポスト資本主義的移行期は21世紀の中頃に生まれるであろう、と (p.322-323)。

以上の主張を念頭において、今日のアメリカの覇権の危機に関わる『アフター・リベラリズム』における「イデオロギーとユートピア」論をマンハイムのそれと対比してみよう。ウォーラーステインは、マルクスがエンゲルスとの共著『ドイツ・イデオロギー』でブルジョアジーの考え方を「イデオロギー」として特徴づけ、それは（普遍的階級である労働者階級の見解を反映する）科学によって取って代わるべきこと主張したが、マンハイムはさらに先に進めたと言う。すなわち、イデオロギーの「部分的で、自己利益的な性格」の指摘はマルクスと同じだが、マンハイムはマルクス主義をもイデオロギーのリストに加え、「階級に属さない知識人の創造物」としての「ユートピア」に置き換えようとした、と²⁶。こうした理解は、本節冒頭で見た、そして後述するマンハイムのユートピア理解とは食い違ふ。

ウォーラーステインは、「近代性 modernity」とイデオロギーの関係を理解するために、①イデオロギーと世界観の差異、②イデオロギーの主体、③イデオロギーと国家との関係、④どれほどの異なったイデオロギーがあるか、⑤イデオロギーの廃止は可能か、と言う五つの質問を提示している (p.118)。以下、これらに沿って検討してみよう。

第1に、世界観と異なるイデオロギーについては、1815年から1848年の間に、保守主義、リベラリズム、社会主義の用語が近代性に対する三つの姿勢として「常態化」したが、それらは相互に対立し、一致しているのは「何かに反対しているということ」=「否定性」だとされている (p.123)。マンハイムはこれら以外に「千年王国論」を位置付け、その典型を「アナパプティスト（再洗礼派）」、ドイツ農民戦争の指導者であるトマス・ミュンツァーなどに求めている。その特徴は「絶対的な現在の存在、絶対的な現在」あるいは「別の種類への激変として現世的なもの」から発生し、「好機の至るのを待機」することであるとし、それらは近代以降のアナキズム、ボルシェヴィズム、さらに芸術様式（小説を含む）などにも受け継がれていると言う（『イデオロギーとユートピア』, p.224-226）。

第2に、誰が人民の主権を体現するかであり、リベラリズムにとっては自由な個人、保守主

²⁶ I. ウォーラーステイン『アフター・リベラリズム—近代世界を支えたイデオロギーの終焉— [新版]』松岡利道訳、藤原書店、2000（原著1995）、p.117。以下のウォーラーステインからの引用は同書。

義にとっては伝統的集団、社会主義にとっては「社会」の全構成員である、とする (p.129)。マンハイムは、より具体的・歴史的な「階層」を問い、たとえば、自由主義・人間主義の「観念的な意識」（「自由な個人」を含む）は、中間層、ブルジョア階級および知識階級に担われたと言う（『イデオロギーとユートピア』、p.221）。「知識階級」を位置付けたところにその特徴が現れているが、「ポスト・リベラリズム」時代におけるそれらはどの階層かが問われる。

第3に、三つのイデオロギーは「国家に対して社会の側に立っているように見える」（p.130）が、社会主義者にとっては「全体的な意志を履行」し、保守主義者にとっては「伝統的な権利を保護」し、リベラルにとっては「個人の権利の反映を認める条件」を作り出すというように、「基本線は、国家は社会との関係で強化される」と言う (p.134)。マンハイムは政治的には社会民主主義の立場であったが、イデオロギー／ユートピア論さらには「民主主義計画」論においても国家論・権力論が欠落していると評価されることが多い。後述のように、それは必ずしも正確ではない。

第4に、三つのイデオロギーについては、相互に離合集散（二つのものの同盟）を重ねてきたが、全体は（社会主義と保守主義を含む）リベラリズムとしてまとめられている。マンハイムによれば、たとえば保守主義についてはヘーゲル的な、歴史的に「客観化された人倫」＝「内面化された自由」を位置付けることによって、自由主義とのつながりを考察可能にした。それはまた、「過去は潜在的に現在存している」こと、すなわち自由主義的な「進歩によって、存在とユートピアとの間を結びつけた」ことに加え、「持続」という価値を位置付けたと言う。また、社会主義は「自由と平等」という理念において自由主義的の観念との共通点を持つが、その領域は「資本主義的な文化の没落の時代に現れる」。「未来もまた潜在的に現在的」であり、「未来は現在のなかですでに準備されている」。つまり、「未来は現在の中で実験」され、「現実の中でみずからを訂正する『傾向』として作用している」のである。前稿で見たホネットの「実験としての社会主義」の理解につながるが、マンハイムは「個々の観察を、生成発展している全体性の諸要素の中における機能的な考察」に結びつける必要があると言う（『イデオロギーとユートピア』、pp.248, 253, 261）。

第5に、イデオロギーは終焉可能かである。ウォーラーステインは、もはや既存イデオロギーは必要ないが、現代のシステムの廃墟の後にどのようなイデオロギーが生まれるかは予測できないと言う (pp.142-143)。マンハイムは、社会的過程に制約されたイデオロギーの「ユートピアからの相対的な別離」を指摘しながら、社会的には「ユートピア的なものが必要不可欠である」とも言っている。ユートピアの消滅は「人間自身が物になってしまうような、静止した即物性の状態」を引き起こし、「人間は歴史を作ろうとする意思を失い、それとともに歴史を洞察する力をなくしてしまう、という逆説が起こってくるだろう」と（『イデオロギーとユートピア』、p.282）。

以上のような、ウォーラーステインの「アフター・リベラリズム」論におけるイデオロギー理解と対比してみたマンハイムのイデオロギー／ユートピア論の特徴は、彼の「知識社会学」

から生まれた。IIで詳述するが、その前に、彼らが前提としたK.マルクスのイデオロギー批判をふまえておかなければならない。

4 『ドイツ・イデオロギー』と「知の形態」

渡辺憲正『『ドイツ・イデオロギー』の研究』（2022年）は、マルクスのイデオロギー批判の総括をし、新たな課題と展望を提示している。前提として、意識と意識形態が区別された。意識は一般に「対象に対する人間（実践的意識の主体）の関係、自己関係をとらえる作用」であるのに対して、「意識形態」とは「何らかのものが社会的妥当性を現実化させるときにとる様式」で、「支配秩序・社会統合をはかる必要から生まれる」とされる。

その必要は支配階級に固有のものであり、経済的諸関係を前提（土台）として、1）土台における階級的支配秩序（タテの関係）を維持し、2）社会全体の統合（ヨコの関係）をはかろうとする。それは、第1に、基本的に「支配階級の支配の思想」であり、しかも万人に規範として強制される。第2に、「政治、法律、道徳、宗教、形而上学等」の意識形態、すなわち上部構造に属する。イデオロギーとは「自立化された意識形態」、すなわち歴史から自立化された「普遍的理性的原理（人間の本性、自然法、自由、所有など）を根拠・前提として構成された——端的には『啓蒙主義的理論構成』にもとづく——意識形態」である。その特性は、①階級性、②虚偽性（欺瞞性）、③包括性（転倒性）である。③は、私的所有は人間本来の在り方（人間の本質）と設定することによって、「なぜ私的所有が成立したのか、また今日なぜ無所有が存在しているかという疑問を覆い隠す」ことを意味している、と²⁷。

渡辺の言う「意識形態」は、精神労働と肉体労働の社会的分離を前提にした「疎外された意識形態」であろう。「イデオロギー」はすぐれて近代的な意識形態であるが、商品・貨幣関係の展開にともなう「物象化」を基盤とするものであり、支配階級だけでなく労働者・大衆にも広がる「疎外された意識」であることは、とくにG.ルカーチ『歴史と階級意識』（1923年）以来、よく知られてきた。その理解をめぐることは多様な議論があったが、将来社会に向けて「意識における自己疎外」の克服が基本課題であることは共通理解になっていると思われる。

もちろん、マルクスに批判されたヘーゲルやヘーゲル左派についても、新しい研究動向がある。前稿では、ヘーゲル精神哲学の相互承認論的發展を図り、それを社会分析や社会主義論へと展開した、フランクフルト学派第3世代のA.ホネットの所論を検討した。ここでは最新の研究動向の一つとして、ヘーゲル左派の中で最も急進的で、しばしば実存主義やニヒリズム（したがってポスト・モダン論）の先駆とされてきたM.シュティルナーの現段階の意味を、マルクスがその思想を確立する上で前提となったフォイエルバッハとの論争を通して主張している、服部健二『唯一者と無』（2023）を取り上げてみよう。その見直しは、シュティルナー

²⁷ 渡辺憲正『『ドイツ・イデオロギー』の研究—初期マルクスのオリジナリティ—』桜井書店、2022、pp.189-192、194-195。

の主著『唯一者とその所有』における「所有 Eigentum」を「独自のあり方」と邦訳するところから始まっている。その理解から、「対象的存在としての人間が対象に対して振る舞い交渉するありかたにおいて、類的機能を発揮する」ことを重視するフォイエルバッハとの論争を再検討している²⁸。

その結果、シュティルナーのエゴイズムは「他者との相互関係を無視するエゴイズムではなく、他者との『対立的相互関係』に立つもの」であり、唯一者の出入り自由な「行き来 Verkehr」や「連合」を認め、「連合に参加しその計画に参加するのは、あくまで自己享受」であり、「自己享受が不可能となれば、連合から離ればよいだけだ」という主張だった、と服部は言う。シュティルナーの言う「連合」とは、「すべて存立するものをつねに流動的に結合するもの」である (p.114)。その思想は、「啓蒙の弁証法を先駆的に主張した歴史哲学であり、エゴイストは歴史の転換期を主導する歴史意識をもった歴史的事実であった」。アドルノ／ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』(1947年)が前提にあるが、服部はさらに「人間の歴史的倒錯を暴きながら唯一者が自己自身を発見していくいわばヘーゲルに似た現象学は、ニヒリズムに終わるのではなく、力を行使する生身の現在の行為によって歴史を創造する、創造的無としての自己の発見で終わるのである」、と言う (p.120-121, 下線は引用者)。「唯一者は「創造的な活動の主体であり、活動そのものだから有(存在)ではなく『無』」とするのが「創造的無」だが、シュティルナーは、すべての事柄をその上に「据えた gestellt haben」(pp.22, 24)。

このように見るならば、服部はそこまで主張していないが、シュティルナーはヘーゲル的あるいは啓蒙主義的な主張を(ニーチェ的に)徹底批判する一方で、日本国憲法における「個人の尊厳」(第13条)とそれに基づけられた自由権、とくに「集会・結社の自由」を擁護していたと言うことができるかも知れない。シュティルナーの言う「私の独自性」としての「力」の発揮、その際の①私の力が私の独自な在り方である、②私の力が私に独自なありかたを与える、③私の力は私自身であり、私はその力によって私の独自のあり方である、と言う3つのテーゼ (p.99)は、後のマルクス『資本論』に言う「個体的所有 individuelle Eigentum」とも対立しない、とすら考えることもできる。

マルクスの「自由な個性」論を重視する渡辺は、『ドイツ・イデオロギー』シュティルナー章の検討をふまえて、上述のイデオロギー理解を再確認している。重要なことはしかし、イデオロギーは単なる幻想や妄言の体系ではなく、「支配階級の階級的利害と強制力(権力)を基盤として、一定の現実的力をもつ」としていることである。シュティルナーの「唯一者」の哲学も、「各人の固有性を根拠としてその享受を称揚したかぎり」で一定の「現実性」をもつ。フォイエルバッハが「諸個人に存在する無限の富を共同関係において実現しようとしたこ

²⁸ 服部健二『唯一者と無—シュティルナー・フォイエルバッハ論争を見直す—』現代思潮新社、2023、p.7-8。下線は引用者。以下、引用は同書。

とも一概に否定されない」。諸個人に存在する無限の富とは、マルクスによれば「個性性」である。「政治的自由も、今日さまざまに掘り崩されている現状では、それ自体が価値をもっていることを否定してはならない」。その上で、シュティルナーを含むヘーゲル左派のイデオロギーが問題なのは、「関係構造と個人の現実的な関連を把握せず、理論的には個人の自立性を前提にして、それを肯定」し、「現実の関係構造（私的所有）を変革しない、したがって貧困／隷属を変革できない理論」だったからである（p.203-206）。

渡辺は、初期マルクスの理論転換とイデオロギー批判全体をとおした成果として、1）土台＝上部構造論の発見にもとづいて啓蒙主義的理論構成を廃棄し、イデオロギー批判を生成したこと、2）市民社会の分析によって資本（私的所有）と労働の対立にもとづく生産様式という関係構造を捉え、この関係構造から自己関係に生じる疎外を把握したこと、3）疎外の「歴史変革の論理」を見出し、市民社会を実践的に変革する理論を構築したこと、を挙げた。注目すべきは、それらを「知の形態」の視点から、1）はイデオロギー、2）は科学、3）は理論、と性格づけていることである。具体的は1）「自立的哲学」、2）現実的な実証科学、3）人間の実践的發展過程の叙述、である（p.207）。渡辺は最後に、マルクスの変革理論には「対象関係視座と自己関係視座」があるが、とくに「自己関係」、すなわち「人間各個人が生きるために自然と社会（他の諸個人）に対して形成する諸関係の総体」の視座が貫かれ、「最終的に私的所有の廃棄と個性性の確証を結合する理論」であり、その根拠は「人間本来の普遍的本質などではなく、現実生成する諸要求や能力等の個性性にある」と言う（p.208-209）。

以上のような渡辺の「知の形態」論は、ドイツ観念論と歴史学派の影響のもとに研究活動を始めたマンハイムのイデオロギー論や「知識社会学」、その反省から生まれた「診断学」と「計画論」および「社会的教育論」とを区別と連関において、批判的に捉え直す際にも重要であるが、さらに発展させる必要がある。

5 「人間の社会科学＝実践の学」：5つの領域へ

前稿でホネット批判にかかわって述べたように、近現代のイデオロギー＝啓蒙主義批判にとって重要なことは、当該イデオロギーとそれを支える社会制度の実体は何か、それらは「いかにして、なぜ、何によって」生成したか、どのような実践をとおして克服することが可能なかを問うことである。それは、初期マルクスのフォイエルバッハ批判を潜った実践的唯物論の立場であるが、「いかにして Wie, なぜ Warum, 何によって Wodurch」は、後期の『資本論』第1部の価値形態論（商品物神論を含む）で論じられた。それらをふまえた交換過程論で「近代的人格」に固有なイデオロギーとして「自由・平等・所有・ベントム」が指摘され（「啓蒙主義的方法」批判、「貨幣物神」論を含む）、その上で「貨幣そのもの」と貨幣制度が考察されている。「知の形態」2）と3）は、中期・後期マルクスの経済学をふまえて検討しなければならない。

初期マルクスのイデオロギー論は、ヘーゲルの法哲学と精神現象学への批判を潜ったもので

あった。有井行夫は、ヘーゲルの批判的社会認識は「二段構え」、すなわち①日常意識の虚偽意識の体系的否定、②存在学批判であったが、マルクスはこれを継承していると言う。ただし、「意識の関係運動については、労働の関係運動に置き換え、第1段の帰結については、『絶対知（自己意識）』を『疎外された労働を行う』労働する諸個人』に置き換えて」であり、それらをふまえて中期以降のマルクスは、「経済学批判」をとおした批判的社会認識に進んだ²⁹。その到達点が『資本論』に他ならない。そうした理解の上で筆者は、「矛盾的システム」（労働・物象・人格のシステム）としての資本主義社会の構造的把握と社会的実践の位置付けについて別に提起している³⁰。

ここでは渡辺の言う「知の形態」について、まず2)「科学（現実的実証科学）」に関して、ドイツ歴史学派が提起した、法則定立的科学に対する個性記述的な「歴史学」を区別しておきたい。それらを統一するのが「歴史化＝課題化認識」（上原専祿）であり、マンハイムの「診断学」にかかわるからである。その上で、単なる「実証科学」を超えた、「矛盾的システムの構造分析」がなされなければならない。前稿で見たようにマルクスは、啓蒙主義だけでなくヘーゲルのエッセ実証主義・批判主義を批判し、それはホネットの歴史的・規範的社会分析にも妥当する。

次いで3)「理論」は、「人格・労働システム」をふまえた「実践論」として考える必要がある。渡辺はその後、中期マルクスの研究を進め、「所有の経済学」に対する「労働の経済学」の必要性を提起している。その原理は「交換価値・資本の世界を廃棄し、協同組織にもとづく労働により個性の世界を実現すること」であり、「運動の表現」としての変革理論＝「自己関係変革の理論」だとされている。将来社会へ過渡期である現段階においては、「諸個人の個性の確証と相互の対等な交通をいかにはかるか」という「核心的な要請」に応えることが理論的・実践的課題となっていると言うが、具体的には未展開である³¹。

この点ではJ.H.テイラーが、P.リクールの講義「イデオロギーとユートピア」を編集して、イデオロギーを「科学」ではなく「実践」との関わりで理解するマルクスの思想の重要性を指摘していた。しかし、イデオロギーは「真偽の選択ではなく、表象と実践との関係についての熟慮」の問題だと理解するリクール／テイラーがいう「実践」は、L.アルチュセールやJ.ハーバマスらへの批判をとおした解釈学的なものであり³²、渡辺がいう「自己関係視座」に基

²⁹ 有井行夫『マルクスはいかに考えたか』前出、p.152-153。

³⁰ 拙稿「SDGs時代への『社会システムと人格』」前出、鈴木敏正・高田純・宮田和保編『21世紀に生きる資本論—労働する個人・物質代謝・社会的陶冶—』ナカニシヤ書店、2020、第6章。現段階については、前稿のI〈表-1〉参照。

³¹ 渡辺憲正『マルクス所有形態論の研究—所有と個性性—』桜井書店、2023、p.231-239。

³² J.H.テイラー編/P.リクール『イデオロギーとユートピア—社会的想像力をめぐる講義—』川崎惣一訳、新曜社、2011（原著1986）、p.12-13。リクールは、マンハイムによるイデオロギーとユートピアの区別を「メタファー理論」的に再解釈し、両者は「究極的には、シンボル体系によって媒介され、構造化され、統合されたものとしての人間の性格を扱わなければならない」として、両者の弁証法＝螺旋的循環の解明という課題を提起している（p.38-42）。その前提には、『ドイツ・イデ

づく実践とは異なる。筆者は実践論を、現実的な人間諸個人、その社会的承認形態としての「人格」、具体的には（「公民」と「市民」に分裂した）「近現代的人格」論を出発点にして考える必要があると考えている。「人間人格の社会的形成」論は、「公民の大衆化」にファシズムの基盤を見ていたマンハイムが晩期に志向していたが果たせなかった課題でもあり、その現段階的理解が必要である³³。

マルクスの「自己関係視座」は、「疎外された労働」論を基本とするものである。それは、狭義の「労働」だけでなくコミュニケーション活動を含む³⁴。筆者はその理解の上で、実践とは「近現代的人格がその自己疎外を克服して主体形成を遂げる活動」とし、その活動を「自己実現と相互承認を意識的に編成する実践」だとしてきた。そして、そこでは「自己教育と相互教育」の活動とそれらを援助・組織化する教育実践（コミュニケーション活動に限定されない）が不可欠なものであると考え、「主体形成の社会教育学」を提起した³⁵。「人格の主体形成」にかかわる実践は、渡辺の言う「個性」とその自己確証の活動も含む。筆者の理解によれば、「個性」は「実体としての人格」に相当するが、人格はさらに「本質（社会的諸関係の総体）としての人格」、「主体（意識的実践主体）としての人格」の統一である。かかわる実践は、社会的実践全体に関係する「最広義の教育」の活動である。その固有の論理を展開する「知の形態」が求められている。ここに、イデオロギー／ユートピア批判を潜ったマンハイム

オロジー』でマルクスがイデオロギーに対置していたのは（真理や科学などではなく）「現実」であり、「表象 Vorstellung」と現実的实践の間にこそイデオロギー問題があるとする理解がある（p. 141-144）。リクール解釈学の変遷と特徴については、J. グロンダン『ポール・リクール』杉村靖彦訳、白水社、2014（原著 2013）。同書では、リクール最後期＝成熟期の「歴史的時間意識の解釈学」においては、歴史とは「可能な責任ある行為の領野を露わにするものだ」とし、「自己の解釈学」は「主体は単なる恒常的な基体ではなく責任ある自己」だと考えていることが指摘されているが、そうした理解に基づく社会的実践論が提起されているわけではない（pp.132, 135）。

なお、田中宏『社会と環境の理論—社会・環境関係の構造と展開—』（新曜社、1998）は、複合的な社会的環境世界形成論としてアルチュセールの「重層的決定」とイデオロギー論、その因果関係論の限界を乗り越えようとしたE. ラクラウ／C. ムフの「言説＝社会」論さらにリクールの「行為の意味＝動機づけ」論を評価して、「言説（審級）のレベルで意味の枠組を使い」重層的決定概念を理解することを提起している（p.227-228）。その際に、ラクハウ／ムフは「本来実践的な過程であるはずのアーティキュレーション（接合）に関わるものをただ等しく差異として扱って」、言説のヘゲモニー（闘争）的側面への踏み込みがないと批判しているが（p.294）、それは誤解であろう。彼が例として挙げている「根源的民主主義」とヘゲモニー論の性格と発展課題については、拙著『「コロナ危機」を乗り越える将来社会論』前出、第3章第1節を参照されたい。

³³ 久富善之「カール・マンハイムの社会学と教育理論—その研究序説的断章—」（一橋大学『社会学研究』第37巻、1999）は、後期マンハイムに「人間人格の社会的形成／近代制度の人格形成作用」に始まる社会学的教育理論の可能性を見ている（pp.6-7, 9, 12）。筆者の現代的人格の理解については、拙稿「SDGs時代の『創り手』としての主体的人格」北海学園大学『開発論集』第108号、2021。

³⁴ 尾関周二『増補改訂版 言語的コミュニケーションと労働の弁証法—現代社会と人間の理解のために—』大月書店、2002。

³⁵ 拙著『主体形成の教育学』御茶の水書房、2000。それはマルクス『経済学批判要綱』と『資本論』を「主体形成（自己疎外＝社会的陶冶）の論理」として捉え直すこと（同書第二部）をふまえた、「主体形成の時代」の「社会教育学」（同書第三部）である。

の提起, すなわち「自由のための社会計画」と「社会的教育 Social Education」を再検討してみる必要が生まれる。

前稿では「戦時下政治社会経済論とその後」を振り返り, 「人間の社会科学=実践の学=最広義の教育学」の今日的必要性を指摘した。教育学や社会教育学・生涯学習論に即した基本的領域については, すでに提起している³⁶。それらを「人間の社会科学=実践の学」の諸領域として示すならば, ①現代社会問題論(診断=課題化認識), ②近現代的人格の構造とそれに規定された社会形態論(原論), ③国家・市民社会・経済構造の矛盾的展開としての社会構造論(本質論), ④以上をふまえた社会的協同実践=教育実践の展開論理(実践論), ⑤「社会的諸実践の未来に向けた総括」としての政策と実践(計画論), の5つである。②と③を媒介するのが社会的労働=制度形成論, ③と④を媒介するのが自己疎外=社会的陶冶論, ④と⑤を媒介するのが実践構造化=公共化論である。

こうした諸領域=「知の形態」をふまえるならば, マンハイムがイデオロギー批判=「知識社会学」を前提に, 診断学=現代社会問題論(①)に始まり, 未展開の「人間人格」論(②)を抱えつつ「政治社会学」と「社会的技術」論(③の一部), そして「社会的教育」論(④)および「社会計画」論(⑤)に至った過程を, 「人間の社会科学=実践の学」の視点から批判的に捉え直すことができよう。

以下, まずⅡでマンハイムの基本的枠組=知識社会学, 次いでⅢで「自由のための民主的計画」論とその後の検討を進めていくことにする。「社会的教育論」と「計画」づくりに立ち入った実践論的検討は, 次稿の課題となる。

Ⅱ 知識社会学から解釈学, 診断学を経て計画論へ

1 「ポストモダンの政治社会学」?

「はじめに」でふれたように, マンハイムの「知識社会学」は「ポストモダンの政治社会学」だとも言われた。それは, どのような意味においてであろうか。

Iの3で見たウォーラーステインが言う「アフター・リベラリズム」とは, 「ポスト近代=ポスト資本主義」であり, 世界資本主義システムの転換の時代である。しかし, マンハイムは自由主義的民主主義者とされている。それは, 邦訳で「ポストモダンの社会思想家」という副題が付けられた, ケットラー/メージャ/シュテール『カール・マンハイム』(1984)でも強調されていたことである。それでは, マンハイムの「自由主義(リベラリズム)」とはどのようなもので, それは「ポストモダン」論そして「計画論」といかなる関係があるのであろうか。マンハイムを「社会学的政治理論家」と位置付ける同書を覗いておこう³⁷。

³⁶ 拙著『新版 教育学をひらく—自己解放から教育自治へ—』青木書店, 2009, および同『増補改訂版 生涯学習の教育学—学習ネットワークから地域生涯教育計画へ—』北樹出版, 2014。

同書では、マンハイムは青年期（ブタペスト時代）以来、O.ヤーシによって指導された「自由主義的改革運動」の伝統、すなわち「理性、調停、責任そして人格的發展と言った自由主義的要求を理解する包括的かつ哲学的に基礎づけられたやり方」を追求してきたことを、1936年のヤーシ宛の手紙などで確認している³⁷。ヤーシたちは、「本物の、真に創造的な知識人たちが指導する、労働農民と労働者大衆による国家の支配」を考えた。そうした運動に影響されたマンハイムは、「“政治的なもの”とは構造化された意思にしたがって“世界の変革をめざす活動”」と広い意味で関連し、G.W.F.ヘーゲルやM.ヴェーバーらの業績も「自由主義的、保守主義的そして社会主義的政治の諸イデオロギーによって主張された要求と課題」への取り組みとみなしていた、と言う（p.14-16）。

ヤーシたちは、「科学的方法と哲学の助け」を借りた社会的合理化による社会改革、「科学的民主文化」、そのための「妥当性の形式的基準」を「合理的で自由な人間性にとって前提となるべきものに根拠」を置き、「知識を身につけると自分を制御できるようになり、ものごとを制御できるようになる」と考えた。カントの人格論的啓蒙主義と言えるが、マンハイムは政治学的に、「理論的領域と政治的領域を特徴づけていた、激しく相争いお互いを理解しない諸党派のそれぞれが持っている部分的な正当性を承認し理解しようとする一種の総合（Synthese）」を目的とした（p.27）。とりわけ、自由主義と保守主義（さらには社会主義）の対立を、自由主義の発展を通して「総合」することが課題となった。

こうした脈絡で、マンハイムは「知識社会学が政治と理性の間を接近させることを創り出すあらゆる戦略の中心となる」ことを追求したが、「揺れ動き変化」した。①政治以外の力に対応して“次の歩み”ができるような総合を生み出す媒介的な知識社会学、②自由に合理的で責任ある選択ができるような、精神分析にも比較しうる啓蒙の道具としての知識社会学、③時代の基本的な公共的諸問題を取り扱いつつ、そこでの様々な偏見を取り除く方法としての知識社会学である。ナチスに追われてイギリスに亡命した後は、③が中心的課題となった。そこで生まれたのが「診断の社会学」であり、「計画の水準での思考」が提起された（p.31-32）。「課題化認識」から「社会計画論」への道筋である。

「社会計画論」については、Ⅲで検討する。ここでは、ケットラーら『カール・マンハイム』の監訳者である石塚省二が、「社会学的トリヴィアリズム（瑣末主義）」、「学問のポストモダン状況」（交換価値への学問の奴隷化状況）、あるいは現存社会主義崩壊後の「ポストモダン状況」を読み解く「刺激剤」であり、「戦後のマンハイム研究の金字塔」（p.ii）だと言う同書

³⁷ ケットラー／メージャ／シュティール『カール・マンハイム—ポストモダンの社会思想家—』前出、p.19。以下、引用は同書。

³⁸ その影響は、前稿で取り上げたK.ポランニーも同様であった。ハンガリーの自由主義の動向とかわかる思想、人的つながりなどについては、G.デイル『現代に生きるカール・ポランニー—「大転換」の思想と理論—』（若森章孝・東風谷太一訳、大月書店、2020、原著2016）。「危機の時代」診断では、マンハイムが経済・社会・宗教の分裂を指摘したのに対して、ポランニーは、経済が社会から分離したことを重視したとされている（p.93）。

の、「政治社会学」的評価にふれておく。

マンハイムは、彼が吟味した「実践や機関」は「人間の行動や社会関係を型作ることを究極の目的とする」「社会（的）技術」だと言う。社会技術の漸進的發展に規定されて、社会は「伝統的な段階、自由主義的な段階、計画の段階へ」と移行する。その意味で「計画段階」はポストモダンのであろうが、「新しい技術が、古い技術を無効にしたものの、今のところはまだ支配的なものとなっていないという場合、危機が勃発する」。それゆえ、戦略上の政治的課題は「必要とされる社会技術を十分体系的に見合った、適切な社会技術」として使用することだと考えた。それはマンハイムの基本的な時代＝課題認識で、「生産力と生産関係」論の「社会（的）技術と政治関係」への改作であろう。その上で次のように言う箇所が、石塚がポストモダンの現状診断と評価するところである。すなわち、「統治における新しい技術、利益集団の活動における新しい技術、経済的行為者の行動における新しい技術は、ばらばらの統制で、調整された統制を無効にする。有効な妥協は存在しない。正当性も存在しない。『正義の危機』が起こる。経済機構は作動しない。種々の新しい技術を、それらが破壊的に働かないように調整するために『計画』が必要とされる。この計画が有効なものとなりうるのは、ただ、中央からの統制がなされる場合のみである。」と（p.216-218）。

たしかに、これらはマンハイム社会計画論の前提であり、ケインズ主義的政策が生まれる背景でもある。自由主義的市場の「失敗」に対して「中央からの統制」が求められる状況は「システム社会」の特徴とされる³⁹。戦後福祉国家の新自由主義的解体過程、そこでポストモダン論が流行る状況とも似ている。マルクス主義的には、「労働の社会化」論や「組織資本主義」論あるいは「国家独占資本主義」論などのかかわりで再検討すべきところであろうが、ここでは、マンハイム「政治社会学」を支える「知識社会学」に注目しておこう。

ケッターらは、マンハイムの構想には政治理論として「重大な種々の欠陥がある」という。権力・社会支配論の欠落、重要な政治的事実が扱われていないこと、型にはまった歴史理解、社会支配についての一面性・曖昧さ・未成熟などである。マンハイムの時代診断やファシズム批判の側面を重視しない評価であるが、彼らは、それでも彼が「計画」という主題を取り上げ、それを「包括的な理念型へと精緻化」しようとしたことから見れば、それらは欠点とは言えず、その広範囲な文脈を指摘することによって、教育・社会事業・経済計画のような領域に新しい刺激を与えるような「有益なモデルを創造」したと結論づけている（p.223-224）。「自由のための民主的計画」がポスト・ポストモダンの提起だと認めていると言える。

前提となった「知識社会学」については、マンハイム自身が「この問題にかんして天才的な指示をなしたマルクスによって、突破口をひらかれたもの」だと言っている⁴⁰。「知識社会学」

³⁹ 山内靖『システム社会の現代的位相』岩波書店、1996。社会システム論批判については、拙稿「SDGs時代への『社会システムと人格』」前出。

⁴⁰ マンハイム「知識社会学」秋元律郎・田中清助編訳『現代社会学体系 8 マンハイム／シェーラー』青木書店、1973（原著1925）、p.202。

と不可分な「イデオロギー批判」に関しては、いわゆる「土台-上部構造論」をはじめ、マルクス主義の基本にかかわるものとして多くの研究・議論があり、そうした脈絡でマンハイム批判もなされてきた。

日本では、戦前の戸坂潤などのイデオロギー批判、戦後直後の坂田太郎『イデオロギー論の系譜』（初版1948年）に始まる研究経緯がある。坂田の業績を編集した田中義久は、それらが「単にイデオロギー研究の貴重な里程標であるにとどまらず、日本の社会学の発達史の中での良識と思想性の一つの里程標でもある」と高く評価している。坂田はすでに1931年、マンハイムは「存在を形態的に、意味連関として掴んでいる」ために「動的全体も、個々の部分としてのそれぞれの思惟と存在との平衡ある作用を意味し、個々のものは全体の部分としてのみ真理性と意味を獲得するとせられ、そこに有機的統一はあっても、いなむしろそれだからこそ全体の動的構造を制約する否定的契機が消去され」、「思惟と存在がひたすら同質化せられ、後者がすぐれて現実的な主体・客体的な構造を含むものとして掴まれていない」（下線は引用者）と批判していた⁴¹。マンハイム「知識社会学」が十分に展開できなかった課題であり、ヘーゲル批判的「存在主義」に向けて、その後の知識社会学の基本的課題であったと言える。

Iの4で取り上げた渡辺憲正は、エンゲルスの『空想から科学へ』、レーニンのマルクス主義=科学的イデオロギー論、そしてアルチュセール『イデオロギーと国家のイデオロギー装置』やハーバマス『イデオロギーとしての技術と科学』などを吟味しつつ、マルクスはイデオロギーを「主として、現実的な支配的諸関係から自立化させられ、これらの諸関係をも生み出す根拠あるいは目的と化した意識形態」と規定していた、と言う。そうした視点からマンハイム「知識社会学」については、1) イデオロギーの問題を虚偽意識から切り離し、2) 存在被拘束性を語りながら、利害関係を捨象し、3) 各思想を総合可能な部分認識に転化して、「イデオロギー問題そのものを消失せしめた」と総括的に批判した⁴²。

しかし、上記のマルクスによるイデオロギーの規定は、Iの3の冒頭で見たマンハイムの理解と重なる。イデオロギーとユートピアを区別せず、社会的技術や社会計画論に触れていないことは別としても、渡辺の批判は一面的であろう。

マンハイム『イデオロギーとユートピア』では、イデオロギー概念は一般に敵対者の観念を「主体の存在位置」から捉えるものとされている。そこではまず、個人を主体として利害心理学（集合心理学を含む）的に捉える「部分的イデオロギー」論と、集合的主体の「精神論的な平面」を「できるだけ客観的な構造連関」において捉える「全体的イデオロギー」論が区別される。意識哲学、歴史学派とヘーゲル思弁哲学を経て、「主体としての階級」を「経験論的な

⁴¹ 田中義久編集／坂田太郎『イデオロギー論の系譜』こぶし書房、1995、p.277。同書所収の「マンハイムの歴史主義」、pp.175、181、初出1931年。

⁴² 渡辺憲正『イデオロギー論の再構築—マルクスの読解から—』青木書店、2001、p.76、208、211-212。マンハイムのイデオロギー論は、もはや虚偽意識ではなく、諸階級の存在条件を表現するという意味でレーニンの理解と接合されると言う（p.192）。

研究」の対象とするような段階になって両者は結びつけられ、マルクス主義によって融合されることになった。その先に、「自分の立場もイデオロギー的なもの」と考える「普遍的イデオロギー」を対象とする、「存在被拘束」論的な「知識社会学」が生まれたと理解されるのである。その上で、「新しい歴史主義的な要素」を加えた「評価的・動的イデオロギー」概念により、「虚偽でありイデオロギー的な意識は、「新しい現実」に追いつけないで「本当のところは古びた範疇によって新しい現実を隠蔽する意識」だとされている（pp.23-25, 36-37, 43, 47, 69, 72）。

マンハイムのイデオロギー＝虚偽意識論の展開例として、ここでは、物象化（「時間の空間化」＝非弁証法化）論を前提に、「虚偽意識」の社会—精神病理対応論（「全体的イデオロギー」と「部分的イデオロギー」の対応論？）を展開したJ.ガベルをあげておこう。彼は、言及に値するマルクス主義的文献としてマンハイム『イデオロギーとユートピア』とルカーチ『歴史と階級意識』を挙げ、前者に関しては、「全体的イデオロギー」概念は「虚偽意識と論理的等価」であり、ユートピア思想とは「社会変革に利害を持つ社会階級の虚偽意識がひとつの形に結晶化したものである」というマンハイムの理解を示していた⁴³。商品・貨幣論と資本・賃労働論の区別と関連をふまえた「虚偽意識」理解をはじめ、同書には今日的に再検討すべきことも多いが、重要な課題提起だったと言えよう。

以上を念頭において、マンハイム「知識社会学」に立ち入ってみよう。

2 歴史主義と知識社会学：動的・全体的総合化へ

『イデオロギーとユートピア』はマンハイム「知識社会学」の集大成だとされているが、彼はむしろ、「イデオロギー論から知識社会学が生まれる」と言う。イデオロギー（およびユートピア）という言葉によって「世界全体が新しい意味でテーマ」となった。その特徴は既述したが、「原理上一切の立場、したがって自分の立場をもイデオロギー的なものとする勇氣を持つ時に、全体的イデオロギー概念の普遍的把握が可能となる」と主張した（pp.19, 47）。その意味で「普遍的・全体的」イデオロギー論は反省的理論であり、ユートピア論をとおして、Iの2で見た大澤のいう「真の普遍性」の探究につながるとも言える。

もちろん、同書をイデオロギー論の系譜から位置づけ直すことは可能である。たとえば、現代イデオロギー論の基本文献となっているT.イーグルトン『イデオロギーとは何か』（1991

⁴³ J.ガベル『虚偽意識—物象化と分裂病の社会学—』木村洋二訳、人文書院、1980（原著1968）、pp.5, 30, 33。彼は、「政治的マルクス主義はそれ自体虚偽意識」であり、「実践とは、本来、脱物象化・弁証法化するものである」として、「全体性の弁証法」と「生成の弁証法」を不可分のものとして捉えることで「全体的（構造的）イデオロギー概念（マンハイム）に有利な推定を得」、最終的に「社会的疎外と臨床的疎外の両形態をともに包含しうるような疎外の統一理論（「全体的概念」）」に到達した（pp.6, 76-79）。歴史主義と総合的全体主義の立場を採るマンハイムが評価される所以であろう。とくに重視されたルカーチの方法論については、高弊秀和『ルカーチの弁証法』未来社、1998、を参照。

年)によれば、これまでのイデオロギーの定義の仕方には6つあった。①社会生活において観念や信念や価値観を生産する物質的プロセス、②特定の集団もしくは階級に固有の状況や生活経験に対し、象徴的意味を与えるような観念や信念、③特定の社会集団が敵対する社会集団の利益に対抗して、自らの利益を〈促進〉し、〈正当化〉するもの、④その強調点を支配的な社会権力の活動に限るもの、⑤そこでの歪曲と捏造の操作に注目するもの、⑥支配階級の利益からではなく社会全体の物質的構造から生ずるものとする定義である⁴⁴。かかわるイデオロギーの「本質」については、(1)「階級主体」の世界観と見る歴史主義、(2)社会の経済構造からの分泌論、(3)「ディスクールの閉鎖」=完結性と見る記号論、そして(4)「社会学的」観点などがあった(p.460)。

この整理によれば、マンハイムは(1)を潜った(4)ということになるだろうが、(4)自体は「その効果があまりにも脱政治的であって、イデオロギー概念から、闘争とか矛盾葛藤という次元を抜きさるおそれ」があるとされている。具体的にマンハイムは「ルカーチからグラムシへ」の流れの中に位置づけられているが、「マンハイムのしていることは、イデオロギーという用語を利用可能な限度をこえてふくらませ、それを社会的に決定される信念すべてと同列あつかいするか、もしくはイデオロギーの意味を不当に狭めて特殊な欺瞞行為の一つにするかの、いずれか」だと批判されている(p.236)。この評価は、マンハイムの意図や思考過程をふまえたものとは言えない。イーグルトンは、アドルノからブルデューへの流れにおいてハーバーマスとフロイトを取り上げて「イデオロギーと心的障害」の類似性と差異にふれ(p.284-286)、そこからアルチュセールとブルデューの構造主義的・ポスト構造主義的イデオロギー論への展開を検討しているが、前節末で見たことをふまえるならば、マンハイムはこの流れに位置付けることも可能である。ここではしかし、その正否に関わる議論、さらにルカーチやグラムシとの関わりには立ち入ることはせず⁴⁵、「知識社会学」という視点から具体的に検討してみることにしよう。

イーグルトンは、マルクス／エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』はイデオロギーの3つの意味について、相互関係を明確にしないまま残したと言う。すなわち、まず①イリュージョン

⁴⁴ T.イーグルトン『イデオロギーとは何か』大橋洋一訳、平凡社、1999(原著1991)、p.76-80。以下、引用は同書。彼はイデオロギーの本質論には疑念があるとし、最後にポスト・マルクス主義的「ディスクール」論(ラクラウ／ムフなど)を取り上げているが、それらも「先進資本主義という特殊な段階」のもので、「思考と物質的現実との区分をあやふや」にし、「イデオロギー批判をなし崩しにする」と批判的である(p.456-457)。

⁴⁵ 「ヘーゲルの〈絶対観念〉の後釜に、プロレタリアートをすえた」(前注、p.212)とされるルカーチの特徴は「疎外された労働」論なき商品論的物象化論にあるが、筆者は、実践論へ媒介する「社会的陶冶」論の欠落に主要問題があると考えている。筆者の物象化・自己疎外・社会的陶冶論理解については、拙稿「第6章 社会的陶冶論としての『資本論』」鈴木・宮田・高田編『21世紀に生きる資本論』前出。グラムシの「文化的ヘゲモニー論」と「有機的知識人論」は、「常識」に始まる意識変革とそれを援助・組織化する教育実践論として再構成する必要がある。さしあたって、拙稿「批判から創造へ：『実践の学』の提起」北海学園大学『開発論集』第105号、2020、を参照されたい。

で、対するのは「実践的社會状況に関する正確で、偏向のない知」、次いで②支配階級の物質的利害を直接表明する觀念で、対するのは「真に科学的な知」ないし「被支配階級の意識」、さらに③階級闘争全体が展開される概念形式で、対するのは「階級闘争に利用されていない概念」である (p.184-185)。マルクス後期の『資本論』は、「資本主義の經濟構造そのものに、一種の偽装ないし二枚舌が組み込まれていること」を明らかにしたが、「問題を、すこしばかり現実に引き寄せすぎ」、「人間が、特定の利益や信念に基いて、ディスクールをとおし、いかにして物質メカニズムを構築し解釈するかという問題がすっぱり抜け落ちてしまう」(p.189-193)。ただし彼は、イデオロギーをディスクールないし記号的現象を捉える上記(3)のような方法論に対し、その改良型とみられるポスト・マルクス主義(たとえば、E. ラクラウ／S. ムフ)を含めて、「思考と物質過程との区があやふや」で「イデオロギー批判をなしくずしにする」として批判的である。その上でイデオロギーは、「收拾のつかなくなりそうな利害關係のぶつかりあい」のなかで「政治的抵抗にであいながらも、想像的なレベルにおいて社會構築を懸命に再構築せんとするものなのだ」と言う (pp.403, 446-450, 456, 461)。この限りではマンハイムと一致するであろう。

ともあれ、とくに上記①と②の「どっちつかずの二重性」のために、「イデオロギー」理解は混迷の度を深めた。すなわち、偽りの意識(エンゲルス)、社会的に規定された思想(プレハノフ)、社會主義の政治運動(ベルンシュタイン、時おりレーニン)、社會主義の科學理論(レーニン)といった状況である (p.197)。「史的唯物論という科學」か「プロレタリアの階級意識」かという基本的緊張關係の中で、マルクス主義も一つのイデオロギーとされ、「歴史的相對主義の泥沼」にひきずり込まれていく (p.198-199)。イデオロギーをめぐるこうした動向の渦中で、マンハイムはどのように「知識社會學」を構想していったのであろうか。

高橋徹は、マンハイムの思想遍歴を「革命的文化主義者」たらんとした青年期(ブタペスト時代)から、「新しい自意識を備えた知識人」としての壮年期(ドイツ時代)への変遷に遡って整理している。そして後者については、知識社會學の①方法論的模索、②具体的適用、③体系的確立、④その延長としての「文化社會學」あるいは「精神の社會學」という四つの發展段階に整理している。ここでその経過を辿ることはしないが⁴⁶⁾、「知識社會學」の獨立宣言とも言える論文「知識社會學の問題」(1925年)によれば、その「存立基盤」は、(1)思考の自己超越化と自己相對化、(2)「暴露意識」の出現と、それに伴う新しい相對化の形式の成立、

⁴⁶⁾ たとえば小林は、1920年代の知識社會學定立に向けての動向、とくに〈精神的現實〉を〈世界觀的全体性〉にとつてかわる「具體的全体性」=「社会的存在」を内実とするものと捉える方向での〈視野拡大〉の過程と理解し、その諸段階を次のように要約している。(a) 内在的・体系的全体性、(b) 意味論的・世界觀的全体性、(c) 存在論的・世界觀的全体性、(d) 自己相對化の段階である。その過程は「制度的コンテクストそれ自体の發生論的把握を介して、諸形象のより動的、主意的把握を可能とする」もので、「〈實質的明証〉にあくまでこだわり続ける着実で自己一再帰的な認識の歩み」として、マンハイム理論の「開かれたテクスト」理論への解釈學的刷新を目指す、既述のリクールの立場に近いとされている。小林修一『現代社會像の転生』前出、pp.126, 138。

(3) 社会学的・経済学的次元を設定する習慣の定着, (4) 世界観体系全体の「存在」への帰属化⁴⁷, とされている。

③や(4)の段階を示すのが『イデオロギーとユートピア』であり, 「知識社会学」論文であろう。後者によれば知識社会学は, (1) 知識の「存在(被)拘束性」についての理論と, (2) その歴史社会学的研究方法という二つの分野に分けられる。前者はさらに(a) 存在拘束性の事実を構造分析方法によって検証する理論と, (b) それらをとおして, 認識や真理の妥当性問題を考える認識論の分野に分かれる。この論文の完成後, ナチスによってイギリス亡命を余儀なくされ, そこで「社会計画の戦略家」としてのマンハイムが生まれた。高橋によれば, その転換は1930年代初頭のドイツでの体験と思考遍歴の中で準備されていた(「精神哲学」ならぬ)「精神社会学」の構想(④の段階)であった⁴⁸。

秋元律郎は, マンハイムの「歴史主義」(1924年), 「知識社会学の諸問題」(1925年), 「知識社会学」(1931年)の翻訳を手掛け, さらに立ち入った検討をしている。そして, イギリス亡命後も「知識社会学」の「理論的高み」を持って「デモクラシーの擁護と社会改造を目指す診断者」として振る舞ったのがマンハイムであった, と言う。その焦点は, ①歴史主義と知識社会学の形成, ②知識社会学と「存在拘束性」理論, ③インテリゲンチヤの使命と選択の道, である⁴⁹。以下, この整理を参照点とし, まず①から見ておこう。

トレルチの歴史主義=「現代的文化総合 gegenwärtige Kultursynthese」の影響のもとマンハイムは, 「精神的・一心的な世界のすべての部分を, 運動, 生成のうちにあるもの」として捉える「総合への転回」と「動的全体性」の理解(全体総合と動的歴史認識)を軸にし, 「内的構成部分の構造を示す全体性を, 多様性からあきらかにしていく」(歴史主義の最終目的)。「世界観としての歴史主義から方法論としての歴史主義への転回」によって「知識社会学」への方向へ進むのである⁵⁰。それは, 同じく「存在拘束性」を重視するマルクス主義とは異なり, 「相関主義」の立場に立って「マルクス主義的歴史哲学の真の核心を保持しようとする全体的な精神的連関に向けられた社会学的研究」(p.141)である。

こうした展開は, 徳永恂によって「歴史主義的形而上学」から「社会学的認識論」への転換と理解された。その結果, 真理(ユートピアの現実化)は「思惟と存在の一致」としながら, 「存在」は対象概念というより方法概念とされ, 「存在そのものを貫く歴史性まで突き抜ける事ができなかった」ため, 「歴史喪失の袋小路に行き暮れ」, 「イデオロギーに対するネガティ

⁴⁷ それは「思考の社会学の問題を必然的にうみだした布置状況にはいりこんで作用している, もっとも基本的な因子」と呼ばれている。K. マンハイム「知識社会学の問題」『現代社会学体系 第8巻 知識社会学』秋元律郎・田中清助編訳, 青木書店, 1973(原著1925), p.73以降。「布置状況 Konstellation」という理解にも注目しておこう。

⁴⁸ K. マンハイム「知識社会学」前注書(原著1931), p.155-156。高橋徹「マンハイムとオルテガ」『世界の名著 56』中央公論社, 1971(原著1925), p.50-56。

⁴⁹ 秋元律郎『知識社会学と現代—K. マンハイム研究—』早稲田大学出版部, 2002, II。

⁵⁰ 秋元律郎「マンハイム」『現代社会学体系第8巻 知識社会学』前出, p.374-376。

フな認識批判はなしえても、ユートピアのポジティブな現実批判は出て来ない」と批判された⁵¹。既述の、戦前における坂田太郎の批判に重なると言える。しかし、上記「知識社会学」の課題の(2)(a)の「構造分析」が不十分だったとしても、「ユートピアのポジティブな現実批判」がなかったというのは言い過ぎで、英国時代の展開もふまえて再検討すべきことである。

ヘーゲルの歴史哲学やマルクスの歴史＝論理説、さらにはグラムシ的「歴史的総体主義」との異同については、立ち入った別の検討が必要である⁵²。M. ジェイ『マルクス主義と全体性』が言うように、20世紀マルクス主義の展開を「全体性」概念の展開＝「事象を全体としてとらえるために驚嘆すべき英雄的な努力を続けたその遺産」⁵³の流れの中にマンハイムを位置付けて考えてもいいかも知れない。しかし、同書ではマンハイムの位置付けはない。「実在的なものそれ自体を、意味連関的に再構成することで、『理解』的方法の実在的適用」として「動的全体性」を考えたとされる、彼の方法・視座のゆえであろうか⁵⁴。

なお、秋元は、戦前における「市民社会の危機の科学」として知識社会学・文化社会学を日本へ導入した際、①意識の次元でだけの西欧との同時代性と現代への危機感を持ち得たに止まり、現実社会そのものに対する分析の視角を欠いたまま、近代社会文化への対応を求めたこと、②市民社会分析の理論的武器を持たなかった日本の社会学が、マルクス主義に収斂されていた市民社会論に安易に依拠し、癒着してしまったと言う問題点を挙げていた(p.389)。「マルクス主義」とマルクス自身の理論との区別も含めて、「日本の社会学」の基本課題として念頭においておくべきことであろう。

秋元は、マンハイムの「全体的総合」と「動的歴史主義」の立場から見れば、マルクス主義は次第に取り除かれていくべき「虚偽意識の暴露」の次元にとどまり、「全体的イデオロギー」に組み入れられる、と言う⁵⁵。そこに、自己相対化を含む「普遍的」把握を目指す知識社会学

⁵¹ 徳永恂『社会哲学の復権—ルカーチからアドルノーまで—』せりか書房、1968、p.62-63、66、72-73、90。ただし、自然科学的・技術的あるいは合理化論的・「予測」的(M. シュヴァンケ)なユートピア論が支配的な段階では、「マンハイムのイデオロギー論的批判」が再び生きてくることになるという(p.203)。

⁵² マルクスの歴史的システム理解と「論理と歴史」論については、有井幸夫『マルクスの社会システム理論』有斐閣、1987、とくに第5章1(5)など、グラムシの歴史的総体主義については、拙著『エンパワーメントの教育学—ユネスコとグラムシとポスト・ポストモダン—』北樹出版、1999、第4章、鈴木富久『アントニオ・グラムシ—『獄中ノート』と批判的 sociology の生成—』東信堂、2011、第5章。

⁵³ M. ジェイ『マルクス主義と全体性—ルカーチからハーバーマスへの概念の冒険—』荒川幾男ほか訳、国文社、1993(原著1984)、p.844。

⁵⁴ 小林修一『現代社会像の転生』前出、p.67。小林は、マンハイムの「(動的)全体性」には、①視野の全体性、②社会的集団と社会的諸視座を組み込む流動的・生成的な現実についての観念、③理論的合理性の領域外を包括する意思に基づく、と言った特徴があることを指摘している(p.60-61)。それらは、小林から見れば「脱中心的」な思想につながるのであるが、マルクス主義的な「全体性」理解からは離れたものとなるであろう。

⁵⁵ マンハイムによれば、「つねに隠蔽、欺瞞、あるいは嘘として特徴づけられるような主体の一定の

の役割がある。もちろん、そうした視点から、「永遠の思考の立場」に立ち「存在と意味とを二元性において捉える」ような M. シューラーの「現象学的知識社会学」も批判される (pp. 119-121)。しかし、このような理解をどう具体化するのか。ここでマンハイムは、世界意思と精神的諸立場を媒介する「精神的諸層」を持ち出す。そして、「既存の諸理念に対する実存関係の変化が、そこに精神諸層のうちにうみだされるあたらしい世界意思や緊張を持ち込み、その連関性の中で意味を変えていく」こと、かくして、「歴史が意味連関の創造の場」であると主張した、と秋元は言う (p.123-124)。

マンハイムはしかし、ナチス政権の成立に遭遇して、当初の「歴史主義」を修正せざるをえなくなっていた。小林は、その結果が「ある時代の経済、法、政治、心理等の部分的諸領域を予め、一元的に総括するような中心、単一要因を存在論的に措定する」という理解に嚮導される「歴史の連続的發展」といった（ヘーゲル的な）「歴史哲学的迷信」の拒否であり、「社会は媒介原理の相互連関によって多元的に決定される」という「脱中心化的な構造主義、システム論的発想の地平上に立つものである」と評価する。彼は、そこから「計画」時代の「実践的歴史主義」が再興されたと言うが、彼自身の探究は「社会的テキストの理論」に向かい、「計画的思惟」と計画論の社会学的分析に進んでいるわけではない⁵⁶。

別稿で見たように、戦後に支配的になる「構造機能主義」あるいは「機能構造主義」によるシステム論的社会学に対して「意味の社会学」、とくに「解釈学」的 sociology が展開した。それらの対立を乗り越えるオルタナティヴ、とくに実践論的社会学が求められているのが現段階である⁵⁷。本稿では（「意味連関」を超えた）「実践的歴史主義」としての計画論への方向と今日の課題を、Ⅲで考える。

3 「存在（被）拘束性」論批判をめぐって

以上のように見てくると、まず再吟味が必要なのは、マンハイムの「存在（被）拘束性」概念である。

マンハイムは、「知識社会学の発端は、まさしくマルクス主義のイデオロギー論によって発見されたもの」だと言う。しかし、マルクスは「イデオロギーの暴露と密着しており、社会階層と階級が、イデオロギーの担い手」とし、「首尾一貫したかたちで考え抜かれていなかった

陳述」に関わる部分的イデオロギーに対して、知識社会学にとっては「一定の思考の潮流と歴史的な『集合的主体』に見られる」全体性における思想構造（全体的イデオロギー）が問題となる。K. マンハイム「知識社会学」前出、p.154。

⁵⁶ 小林修一『現代社会像の転生』前出、p.168-169。構造主義以降の諸思想との対話を経ると、マンハイムにとっての社会は「諸コンテクスト領域の多元的、重層的な複合体」であり、社会構造は「社会的、文化的諸コンテクスト領域の媒介原理、すなわち特殊歴史的なそのコード編成が相互に関連づけられた総体」である、と言う (p.199)。そうした理解を延長すれば複雑性理論を含む社会システム論へと展開するであろうが、今日求められているは、それらの社会理論を超える実践的計画論である。拙稿「新グローバル時代の複雑性と『持続可能で包容的な地域づくり』」前出。

⁵⁷ 拙稿「SDGs 時代への『社会システムと人格』」前出。

た」。それはマルクスを引き継いだルカーチも同様で、「イデオロギー暴露の問題を知識社会学から分離しなかった」⁵⁸。マルクス主義が言うように、最終的には「個々の社会的統一性は、これを基礎づけ、またささえている生産関係や支配関係と言う契機によってはじめて形成され、変化するもの」だとしても、社会統合体としては「あくまで階級だけが問題になるのではなく、世代、生活圏、宗教、職業集団、学派といったものが問題になりうるものが、硬直しているマルクス主義にたいして強調」され、そうした意味で「上部構造-下部構造のもつ問題性を改良」しなければならない⁵⁹、と。

こうした主張は、『イデオロギーとユートピア』に対するマルクス主義、とくにフランクフルト学派（第1世代）からの批判に対する応答でもあった。上述の高橋徹は、『イデオロギーとユートピア』に対するマルクス主義＝フランクフルト学派からの「批判の集中砲火」を紹介している。

マルクーゼは、「真理や妥当性の問題を存在論的な機能連関のもとに捉えようとしている」マンハイムを高く評価しながらも、知識社会学的方法が「存在」を「固定的、静態的なものとして捉えている点を鋭く批判」した。ホルクハイマーは、マンハイムの理論体系は「超歴史的な『人間の形而上学』を宿らせている、観念論哲学の一変種」だと全面批判した。アドルノは「真のイデオロギー批判を拒否し、社会批判から痛い刺を抜き取り、文化に変わる野蛮への道を準備するものだ」と攻撃した。そして、ブタベスト時代の僚友であるフォガラシさえも、「インテリゲンティアの社会学」で「究極的には、社会ファシズムにたいして、それに欠如しているイデオロギー的・世界観的基礎を与えるところの、きわめて洗練された知的企画」だと痛罵した⁶⁰。政治的には社会民主党的立場のマンハイムに対する、当時のマルクス主義による「社会ファシズム」批判という政治的背景があったとしても、政治主義的な教条的批判の側面があったことは否めないが、マンハイムはそれらに対応せざるをえなくなった。

秋元は『知識社会学と現代』最終章で、あらためて「フランクフルト学派の発言」を振り返っている。マンハイムの「知識社会学」は、ナチスの登場という戦間期の時代状況において理解されなければならない。マルクーゼには、「批判と共感」があった。とくに真理と妥当性が問われる時代に、マンハイムは「最終的な不安を直視する勇氣」をもっており、『イデオロギーとユートピア』には「こんにちの学問的状況の全問題性（それはこんにちの人間存在それじしんの問題性でもある）がはちきれんばかりにあらわれ」ている、と言う。ただし、マンハ

⁵⁸ ただし、ルカーチは『歴史と階級意識』における「極左主観主義的行動主義」を自己批判し、その後「客観的歴史主義」の立場をとったとされ、徳永によれば、「主観—客観関係の全体が客観的に捉えられ」、「客観的歴史そのものが、いわば実体から主体へと転化」している。徳永恂『社会哲学の復権』前出、p.44-45。ルカーチによる自然と人間の「存在論的一元論と認識論的二元論」、「同一性と非同一性の同一性」論の再評価については、斎藤幸平『マルクス解体—プロメテウスの夢とその先—』講談社、2023、第3章。

⁵⁹ K. マンハイム「知識社会学」前出、pp.166-167、202-3。

⁶⁰ 高橋徹「マンハイムとオルテガ」前出、p.50-52。

イムは「真理と妥当性」問題に「真正の意識と虚偽意識」および「動的全体性」概念によってアプローチした。前者については「相関」の理論で解決しようとして「歴史的存在段階」を持ち出し、「最終的で、社会学的方法にとって還元が不可能な、しかも受容すべき事実 (Datum)」としている。それはしかし、「多かれ少なかれ恣意的な抽象」となっている。歴史や存在自体は「真理の決定因」にはならない。そこで「動的総合」あるいは「動的調停」が提起されるのであるが、「包括的な総合は先行している観点の集積以上のものであっても、その調停ゆえに、完全に真理ではなくなってしまう」(p.351)。「全体主義」と歴史の実証主義の対立が行き着く限界であろうが、グローバリゼーション時代の今日、「動的全体性」は「恣意的な抽象」ではなく、「矛盾的システム」の現実的動向である。

これに対してホルクハイマーは、「ドイツ精神科学の伝統を基盤としたマンハイムの知識社会学の観念論的性格」、その「全体的・普遍的イデオロギー概念」を論破しようとした。「哲学を実践にかえようとしてきた努力を、マンハイムは哲学的な究極的目的の追求に代え」、「一切のものが、有限の真理と無限の真理との対立へと解消されてしまう」、と。秋元は、マンハイムの思想的基盤と理論的系譜を踏まえれば、そうした批判は「ひろく指摘されなければならない問題」(p.346)だという。しかし、マンハイム理論を「哲学を実践にかえようとしてきた努力」の延長線上にどのように捉え直すかについてはふれられていない⁶¹。

アドルノはさらに、「知識社会学は、その実存哲学的ライバルと同様に、すべてを疑問視し、かつ何も着手しない」と批判した。とくに、大衆社会状況の中で「計画する理性」の働きとして「エリート」概念を提起するマンハイムには「社会権力が度外視」されていると言う。マンハイムは「社会の概念を水平化し、現実に矛盾のなかにある社会を、理論のうで全体性という魔法の壺のなかに解消」する。彼が恐れたのは、「計画」を持ち出し、「理性の名において権力が認定される」こと、その担い手を「少数の組織者」としてのエリートに託したことであった。同じく大衆社会的状況と全体主義の関連を問題にしながらも、『権威主義的パーソナリティ』(1950年)という著書があるアドルノらしい批判であるが、「矛盾した社会」の展開論理に立ち入った検討はなされていない。それこそ、「存在被拘束性」の内実を批判的に検討するために必要であったはずである。前章末で述べた③の課題である。

アドルノもホルクハイマーも、遺著『自由・権力・民主的計画』(1951年)におけるマンハ

⁶¹ 前注の高橋は、集中砲火的批判の後の「知識社会学」でマンハイムは、イデオロギーよりも「存在あるいは立場によって拘束された視座構造 (パースペクティヴ)」という言葉を使用し、「新たな客観性の基準の構築」に向けて、パースペクティヴ相互の翻訳、「中和化」を提起し、それまでの真理基準＝「存在との一致」からの「大きな転換」があったことを指摘している。「マンハイムの知識社会学は、デュルタイの精神科学と全く同様に、古典的観念論哲学の後継者」といった批判への対応であろう。M.ホルクハイマー「新しいイデオロギーか—マンハイム批判—」清水多吉編訳『権威主義的国家』紀伊国屋書店、2003(原著1930), pp.155, 178。後のホルクハイマーは、理性を「実在に内在する原理」と捉えるのではなく「精神の主観的機能」(思惟装置のもつ抽象的機能)として手段化する「主観的理性」への批判をしているが、マンハイムにそうした傾向を見ていたとも言えよう。同『理性の腐蝕』山口祐弘訳、せりか書房、1987(原著1947), p.11-13。

イムの権力論や「民主的統制」論にふれていない⁶²。彼らが重視した「文化産業」は、マンハイム「社会的技術」論の展開である。それだけではない。全体主義の跋扈に対して、アドルノは進歩的社會勢力の残滓を「批判的な個人」に見出し、ホルクハイマーは、「すすんで真理を語る」すべての「進歩的」勢力の連帯を説いていた。秋元は上掲書末尾で、フランクフルト学派のメンバーは「マンハイムの自由に浮動するインテリゲンチアという考えを軽蔑したにもかかわらず、そのモデルに似通うようになった」という M. ジェイの指摘を引用している (p. 358)。そこで次節では、「知識人」論を取り上げよう⁶³。

なお、秋元はマルクス主義・フランクフルト学派からの批判をめぐる議論に対して、「解釈学」からのマンハイム理論とくに「存在拘束性」理解への接近に注目している。代表的な論者としては、Z. バウマンと A.P. サイモンズが挙げられている。とくに後者は「知識社会学は、解釈の一つの方法」とであると言うが、秋元は「解釈学的な精神科学の立場から意味解釈の文脈の上に知識社会学の構築をはかったとき、そこに展開されていったのが、存在拘束性の理論であった」と理解している (p.143)。サイモンズは、旧来の「マンハイム知識社会学」批判の誤りは、存在拘束性の概念を理解していくうえで「間主観的な意味の媒介構造」を認識せず、「単純な知識の社会への還元論」とみていたところにあったと言う。そうした指摘は、「近年の解釈学の復権と展開の流れ」の中で「知識社会学の今日的再生」の可能性を示すものだとされている。

しかし、フランクフルト学派第2世代の J. ハーバマスが「解釈学」を取り入れた「コミュニケーション理論」を、第3世代の A. ホネットが相互承認論的社會分析・社会主義論を提起したことについては、前稿で検討した通りである。解釈学的社會学への批判から、新しい社會学の規準を求める動きがあり、その焦点が「社会的実践」であることは別稿で見た⁶⁴。「相關主義」そのものへの最近の批判としては、「新しい實在論」とくに「思弁的唯物論」の立場を取る Q. メイヤスーの主張が知られているが、I の5でふれたような「社会的實在」分析論や「実践的唯物論」はもとより、社会的構造分析や社会的実践論は未展開である⁶⁵。しかし、そ

⁶² 遺著第2部最初の第3章は「権力論」であり、権力の生成とその基本形式（「自由支配と組織的破壊と制度化された権力ないし回路づけられた権力」、p.92）、その現代的形態（「人格権力から機能的権力へ」、p.98-100）をふまえた「権力の濫用とその予防」を論じ、その上で第4章は資本主義・共産主義社会における統治階級、第5章は社會構造を統制する政治の変革、第6章は「計画化社会における民主的統制」を提起している。

⁶³ 大著『非体制順応的知識人』（1999年）によって、知識人としての彼ら自身の動向分析をした A. デミロヴィッチの提起の検討については別の課題とする。

⁶⁴ 拙稿「将来社会への社會学的基盤—3つの方法規準の先に—」『札幌唯物論』第64/65号、2022。

⁶⁵ 河野勝彦『實在論の新展開—ポストモダニズムの終焉—』文理閣、2020。河野は最後に實在論と唯物論の関係について述べ、「新しい實在論」の中で「単なる『實在論』ではなく『唯物論』でなければならぬと言ったのはカントン・メイヤスーのみ」だと言っているが、「社会的實在論」やマルクスの唯物論との関係についてはふれていない (p.260-262)。それは、メイヤスーの相關主義批判を経由した「二重の偶有性」(N. ルーマン) 論によって新しい社會学理論を探る既述の大澤真幸の場合も同様である (大澤『コミュニケーション』弘文堂、2019、p.225)。實在論・存在論の多様な

れらこそがイデオロギー批判の先に求められているのである。

4 「自由に浮動するインテリゲンチヤ」と計画化

戦後の「知識社会学」を代表する P. バーガー／T. ルックマン『現実の社会的構成—知識社会学論考—』は、「マートンもパーソンズもマンハイムによって定式化されたような知識社会学をなんら決定的にはのり越えていない」と言う。そして、自らは「社会がもつ〈独特の現実性〉をつくり上げているのは、客観的事実性であると同時に主観的意味としてもある」という基本理解に立ち、その再定義が「知識社会学を周辺のな学問から社会学理論の中心そのものへ移行させるであろう」と言っていた。それは、「認識論的問題と方法論問題を排除」して「現実が構成される仕方」を問う「社会学」の提起である。その人間学的諸前提は「初期マルクスの著作から、大きな影響を受けている」とも言い、「認識論から存在論へ」の方向を含むように見えた⁶⁶。その結果は、「制度化」を対象化・物象化論の視点から理論化しようとしていることに現れている。しかし、社会的労働をふまえた社会制度形成論が欠落しているために、制度変革への実践的課題は見えない。その展開は「存在拘束性」を強調するマンハイムらの「知識社会学」というよりも A. シュッツの現象学の影響が強く、「意味学派」の古典として位置付けられることが多い。その後の「知識社会学」は「解釈的社会学」に吸収（あるいは拡充）され、その先の新たな展開が求められている。

そうした中ではむしろ、意味学派によって批判された構造機能主義の代表者・T. パーソンズが知識社会学とくにマンハイムのそれを高く評価していたことが注目される。彼は草稿『知識社会学と思想史』で、デカルト以来の「知識社会学」の思想史的再検討をし、マンハイムは「全体的イデオロギーおよびユートピア」論によって「文化レベルでの合理的—認知的意味における『知識』のみならず、文化的システムの不合理的構成要素や、また社会のレベルでは、『利害』だけでなく不合理的な『感情』をも同時にとり扱おうとする試み」をしたと評価しつ

展開については、田井勝「現代哲学による実在論と存在論の諸相—社会と主体に対する実体の離合・抵抗・断層」『唯物論と現代』第 67 号, 2023。田井はそれらに共通する「人間中心主義の脱却」と「全体に回収されない部分」としての存在論を指摘し、それらが社会科学への展開可能性を持っていると言う (p.85-86)。筆者の「新実在論」「社会的実在論」評価については、拙著『「コロナ危機」を乗り越える将来社会論』前出、第 4 章第 2 節などで述べている。

⁶⁶ P. バーガー／T. ルックマン『現実の社会的構成—知識社会学論考—』山口節郎訳、新曜社、2018、原著 1966、pp.16、19、23、25-26。彼らは「構造的現実と現実を構成する人間の企図との間にある弁証法的関係」の体系的考察が必要で、社会学は「人間を人間としてとり扱う諸科学」のひとつとして、「人間主義的な学問」だと言う (p.283-287)。後の A. ギデンズの「構造化理論」などに受け継がれていく現代社会学の代表的理解である。ただし、それらにおいてはマンハイムや「知識社会学」にはほとんどふれられず、「社会理論と社会哲学」の潮流として最初に位置付けられているのはバーガー／ルックマンと同様に、「実存的現象学」者・シュッツである。A. ギデンズ『社会学の新しい方法規準 [第 2 版]—理解社会学の共感的批判—』松尾精文ほか訳、而立書房、2000 (原著 1993)、1 を参照。「知識社会学」は「理解社会学」に吸収されたかのようなのである。ギデンズとその後の社会学について詳しくは、拙稿「将来社会論への社会学の基盤」前出を参照されたい。

つ、とくに既述の4つのユートピア論を再検討して「より包括的なもの」にしようとしていた。そして、「自由に浮動する知識人」論の背景に職業教育・大衆教育の普及、「教育革命が引きおこし、あるいはそれに結びついた社会変動過程の最重要の構造的所産」=「職業教育における複合的な専門職の発達」があったことを指摘する。その結果、それを今日的に拡張して、「知識」イデオロギーを「新たな真のユートピア」とする「新たな『保守主義』」=専門職的保守主義の可能性を提起していた。「複合的な専門職の制度化」によって、ウェーバリアンとマルクス主義者の対立を超えた社会秩序=ユートピア形成を考えたのである⁶⁷。

マンハイムは、「階級」を固定的にとらえているマルクス主義を批判しつつ、普遍的な階級として「社会的に自由に浮動するインテリゲンチア」を提起した。秋元はしかし、「はたして非イデオロギー的な思考に奉仕するような社会階級や階層など、存在するのだろうか」という疑問がついてまわった、と言う。「相対的に無階級な階層」理解は多義的である。「自由に浮動するインテリゲンチア」は、客観的な社会階層というだけでなく「規範的役割」も持っていた。『知識社会学の問題』（1925年）では、生産過程に方向づけられた階級概念と、精神的な諸立場との間に〈精神的諸層〉というひとつの媒介的な構造概念を挿入し、「精神的諸層」と「社会的諸階層」は区別すべきだと言う。この階層が実際に歩んできた道には、①その時々抗争してきた階級の、いずれかに加担するという道、②自己の社会的位置とそこから生じる使命、つまり全体の精神的関心の代理人として予定された自己の使命を具体的に自覚し、これをおしすすめる道の2つがあったが、マンハイムは後者の道に「選択の可能性」を見出した。

しかし、秋元によれば、そこでのインテリゲンチアは「計画に伴う過度の組織化と官僚制化の衝撃をまもる砦」であっても、もはや「総合の担い手としての精神の自由浮動性をもったインテリゲンチア」ではなく、計画の遂行の一翼を担う「知的エリート」にすぎない（p.175）。その背景には、インテリゲンチアと知的エリートの変質、「大衆社会化」の中での「公衆の衰退」=「否定的民主化」がある⁶⁸。すなわち、①エリート集団の数の増大と、それに伴う力の衰退、②エリート集団の排他的封鎖性の破壊、③エリートの選択原理における変化（業績による選択、一般民衆すべてが特権集団に）、④エリートの内部構成の変化（流動的要素の増大）、である。この結果、「少数者の自由民主主義から大衆民主主義への移行」、「公衆ないし媒介集団の衰退によるエリートの役割の後退」、「知的労働市場が拡大し、その供給が増加するにつれて生じる文化的標準化とインテリゲンチアの役割の低下」が進む。そうした中でもマンハイムは、民主的統制に向けた「戦闘的デモクラシー」を提起し、「計画された文化における単調さ

⁶⁷ T. パーソンズ『知識社会学と思想史』油井清光監訳、学文社、2003、pp.75, 98, 110。それは、最近の「エビストクラシー」（J. プレナン）、「英国型民主主義」（E. トッド）の主張につながる。前々稿を参照されたい。

⁶⁸ K. マンハイム『変革期における人間と社会』前出、pp.101, 118, 121。以下、米国で同じく「公衆の大衆化」を問題にしたJ. デューイの対応と対比されよう。拙著『『コロナ危機』を乗り越える将来社会論』前出、第2章とくに第3節を参照されたい。

と平準化の傾向をチェックしつづけるひとつの特殊な社会集団は、独立したインテリゲンチアである」と言う。秋元はしかし、その担い手をどのように理論的に位置づけ、主体的なかかわりをもつか、はっきりしないと指摘する (pp.81-82, 181)。

マンハイムは遺著でも、「社会的技術」(社会的相互作用と組織化の一般的型式に組み入れられるように人間行動に影響を及ぼす一切の方法) とくに教育や社会事業が少数者支配を助長する傾向や、小コミュニティ衰退にともなう人々の「根絶化」=「原子化」(大衆化) がファシズムの要因となることを指摘している。しかしその一方、「社会的教育」と併せて、社会的技術の発展に伴って世界的に広がる新しいコミュニティは「国家主権と攻撃的国家主義の権力的悪霊に無条件に追従する状態を克服」する「解放された」人間を生み出す可能性があるとも言っている。それに照応する「解放された知識人」は、「習俗」や国家主義の教義と人為的イデオロギーによる操作主義的攻撃から「自己を精神的に離脱させよう人間」で、そうした方向に「動機づける人間は一般に知識人」だとしている⁶⁹。秋元律郎・澤井敦は、マンハイム社会計画論はなお抽象的で、権力論など、イギリスのデモクラシーを前提とした楽観主義的傾向があることを指摘していた⁷⁰。マンハイムはしかし、戦後の米ソ対立の予想を含みながらも、世界平和に向けた国連・ユネスコ創設(1945年)への期待を寄せていた (pp.109, 116)。

その際にマンハイムが『現代の診断』(1943年)をふまえた「状況の診断」として挙げている、「民主的計画」を必要とする動向は、次のようである(『自由・権力・民主的計画』第1章)。(1)少数者支配を助長するあたらしい社会的技術、(2)あたらしい諸技術と権力複合体、(3)地域共同体の経済から自由経済をへて独占への推移、(4)自己規制的小集団の消滅、(5)伝統的な集団統制の解体、(6)大規模な諸組織間の整合化の欠如、(7)協同的統制諸技術の消失、(8)階級対立の破壊的影響、(9)これらの制度的解体によって生み出されるパーソナリティの崩壊、(10)合意と宗教的紐帯の解体、である。これらは、現段階の「新自由主義的統治」下でも、新しい様態で進行していると言える。

こうした中で、マンハイムの「解放された人間・知識人」論を発展させる必要がある。理論的にはまず、主体的人格理解にもとづき「すべての人間は知識人=教育者」だという原則の下で、「知識人と大衆の弁証法」を考えた同時代人で歴史的総体主義の立場を採るA. グラムシの「有機的知識人」論をふまえておく必要がある。彼は、「ヘゲモニー=教育学的関係」という理解、文化的ヘゲモニー・イデオロギー論、教育労働・制度論、そして3次元(政治的国家・市民社会・経済構造)的社会構造のもとで「知識人」論を考える基本的視座を提供している⁷¹。

⁶⁹ K. マンハイム『自由・権力・民主的計画』前出, pp.33-35, 112-114。

⁷⁰ 秋元律郎・澤井敦『マンハイム研究』前出, p.215。

⁷¹ 拙著『エンパワーメントの教育学—ユネスコとグラムシとポスト・ポストモダン—』北樹出版, 1999, 第3章および第4章。グラムシの学的体系の「基調テーマ」が「知識人—民衆の社会的ブロック」であることについては、鈴木富久『グラムシ『獄中ノート』の学的構造』御茶の水書房,

マンハイム死後の「世界人権宣言」(1948年)を前提とする世界人権規約(1966年,発効は1976年)は人権を自由権と社会権(教育権を含む)に区分したが、両者を統一する実践が民主主義である。既述のパーソンズの見通しとは異なる方向で、国際成人教育運動では、「すべての成人は教育者としての可能性を持っている」というE.ジェルピやP.フレイレの思想に支えられ、「人権中の人権」=学習権論を具体化したユネスコ「学習権宣言」(1985年)、さらに青年・成人教育の目的は「人々と地域社会が当面する諸挑戦に立ち向かうために、自らの運命と社会を統制できるようにすること」だと言う「ハンブルク宣言」(1997年)の「根源的=自己統制的」民主主義の提起があった⁷²。SDGs/ESDはその延長線上にあるが、前々稿で見た「民主主義の危機」と「知識基盤社会」における「大衆」の現状をふまえ、あらためて「自由のための民主的計画」論の検討が必要である。

Ⅲ 21世紀の民主的社會計画に向けて

1 「自由のための民主的計画」

Ⅱの1でふれるところがあったP.リクールは、マンハイムの言うイデオロギーとユートピアの差異、というよりも不一致、そこに含まれるパラドクス、とくに「ユートピアを特徴づけるのは、実現不可能ということではなく破壊することだ」という主張の「パラドクス」に注目している⁷³。

既述のようにマンハイムは、「ユートピアを捨て去ることによって、人間は、歴史を形づくる意思と、さらに歴史を理解することを失ってしまう」と言い、ユートピアの歴史的諸類型研究を進展させようとした。彼は、われわれの世界から現実を超越するもの(イデオロギーとユートピア)を完全に排除することは「究極的には人間の意志が消滅するような『即物性 Sachlichkeit』に行き着く」とし、実際に現実社会における「即物性」の勝利(とくに「大衆社会化」)の傾向を見ている。リクールは、「イデオロギー的なものの衰退は特定の階層にとってのみの危険を示すにすぎず、イデオロギーの暴露によって成立した客観性は、全体としての社会にとってはつねに自己自身をはっきりさせることを意味」すると言う⁷⁴。

2009, Ⅲ。

⁷² 拙著『エンパワーメントの教育学』前出, 第2章, 鈴木敏正・朝岡幸彦編『改訂版 社会教育・生涯学習論』前出, 序-3。

⁷³ J.H. テーラー編・リクール『イデオロギーとユートピア』前出, p.443。以下の引用は同書。なお、堀江宗正「リクールと現代社会」(鹿島ほか編『リクール読本』法政大学出版局, 2016)は、リクールは「イデオロギーやユートピアを狭隘なものと見下ろし、価値自由な傍観者としての弁証法をもっと働かせよと説くマンハイムの擬似ヘーゲルの立場」を批判し、イデオロギーとユートピアの「循環」を重視しつつ、「『全人類の歴史』と言う限界概念——部分的史実を包摂しつつ超越したのものとして措定されることで歴史認識を統制する理念——によって、希望は規定されるべきだ」と考えている、と言う(p.32-33)。

⁷⁴ リクールはさらに、J.ハーバーマスのコミュニケーション・精神分析論をふまえつつ、イデオロ

しかし、「社会主義的ユートピア」の評価については、マンハイムは曖昧である。そこでリクルールは、19世紀の代表的なユートピア的社会主義者（エンゲルスの言う「空想的社会主義者」）のうち、前稿でふれたポランニーが重視するオーエンではなく、「徹底的な合理主義者」サン＝シモンと「ロマン主義者」フーリエの「実践的ユートピア」論を取り上げ、ユートピアな内的弁証法を「合理的側面と感情的側面」から検討する（p.416）。ともに情熱や想像力の役割を強調しつつ、新しい社会体制のあり方を考えたという位置付けからである。

サン＝シモンのユートピアの頂点は、科学者・産業資本家・芸術家の「3頭政治」に行き着く（p.425-426）。それらは、第1に、科学と知識のユートピアの増進、第2に、国家の終焉、第3に、歴史の現実的な力の過小評価＝議論による説得の力の過大評価といった特徴を持つ。これらはイデオロギーとユートピアが交錯するのは権力・権威の問題であることを示すが、ここでの選択肢は「よい支配者たち—禁欲的、あるいは倫理的な—によって支配されるか、いかなる支配者によっても支配されないか」である。ユートピアは「権力についての想像的変更」であるが、この2つの極をつねに揺れ動く（p.428-431）。

フーリエはさらに「情念という根本」にまで徹底して、ユートピアの実現可能性を問う。その標的は（サン＝シモンが重視した）勤勉＝産業（industry）ではなく、文明であり生活様式である。その主張は、「自然の人間化と人間の自然化による自然の復活」（青年マルクス）も想起させるが、無神論者・フーリエの「宗教の積極的側面」（純粋な愛と想像力の宗教）の重視が目される（p.438-441）。問題は「いかにして国家なしに存在するか、あるいはいかにして情念を注ぎ込まれた国家を生み出すか」（p.443）ということになる⁷⁵。

リクルールは、これらの検討を通して、ユートピアは①幻想、②権力の代替物、そして③「可能なものの探究」という3つの機能を持つが、③が「最良の機能」だと言う（p.444-445）。そして、「ユートピア的要素はつねに、イデオロギー的要素にとって代わってきた」ことをふまえて、（単なる時代の表現でも、覆い隠された表現でもなく）「企てとしての思想」を展開することを主張していた（p.449）。その「企ての思想」を具体化しようとしたものこそ、マンハイムの言う「計画的思考（思惟）」だと言える。その内実を見ていかなければならない⁷⁶。

ギーは「つねにユートピアの深み」から語るができるものであり、「さまざまな起源をもつ諸要素の複雑なネットワーク」で、「歴史的でなく超越論的」な「自己反省」の要素をもつ、と言う（p.170-171）。また、人類学者・C.ギアーツの「統合あるいはアイデンティティ」としてのイデオロギー論の検討からは、「統合」は「正当化」と「歪曲」の前提（始原）であるが、それらのつながりは「社会生活における想像力」という大きな役割に関係づけられていると言う（p.388-389）。

⁷⁵ オーエンとの対比を含めて、フーリエの特異な思想とその広がりについては、石井洋二郎『科学から空想へ—よみがえるフーリエ—』藤原書店、2009、p.126-129など。

⁷⁶ リクルール生前最後の著書のテーマは承認論である。前稿で見たホネット「承認」理解をふまえ、その思弁哲学を現実性における「行程」（同定としての再認、自己自身の再認、相互承認）として捉え直し、正義や商品交換における交互関係とは異なる「相互（ミューチュエル）承認」の論理を提起し、「絶対精神」に至る「客観的精神」しか見ていないヘーゲルを批判して、承認をめぐる「終わりなき闘争」に（アガペーや贈与関係を重視する）「平和状態」を対置している。P.リクルール『承認の行程』川崎惣一訳、法政大学出版会、2006（原著2004）、p.266、308-309、357、372。この

マンハイムは「西欧デモクラシーの再生」に最終的よりどころを求めて、「自由のための計画」を提起した。その際に、「偶発的発見型の推理作用」から「発明」の段階をへて「計画的思考」に至る進歩と、「媒介論理」すなわち「ある特定の社会のパターンの特殊な性格を限定する合法則性や相互関連」の考察が重要な意味をもつとされる。『変革期における人間と社会』では、時代状況に関する3つの仮説（原理）として、①自由放任から計画的社會への移行、②少数者の民主主義から大衆社會への移行、③「社会的技術」が社会生活に変化をもたらしていることをあげていた。とくに「民主主義的諸国家が全体主義的国家へ変形した究極的原因が社会的技術の変化に見出される」（p.304）として、③の視点から「自由のための計画」を論じた（第五部）。その「社会的技術」（人間の行動と社会的関係を型成することを究極目標とする実践や作用）論は、のちのアルチュセール「国家のイデオロギー装置」論やブルデュー「再生産論」、フーコー「生政治・統治」論、さらには現段階の「新自由主義的統治」の方法論にもつながる。

しかし他方で、「近代的社会的技術は、あらゆる大産業的社會に必要欠くべからざるもの」であるとして、「自由のための計画」に位置付けることを提起した。すなわち、「創造的進化と個性のために最大の機会を提供するような分野を規制する企て」であり、それは「どんな種類の教育、いかなる種類の社会的集団、どんな状況が、主動性、すなわち、自分で自分の性格を形成し、自分で自分の運命を決しようとする欲求に点火する最善の機会を提供するものであるかを決定する知識と経験を持つ」ことを意味する⁷⁷。展開されていないが、「社会的技術の二面性」をふまえた、「根源的＝自己統治的」民主主義の課題であろう。

英語版序論では、次のように言う。すなわち、社会再建（「計画化されながら、しかも民主的である社会」）に向けた計画は「動いている汽車の車輪を取り替える」ようなものであるが、計画が積極的価値を持つのは「計画が生きた力を統制するが抑圧しない時だけ」であり、それには「新しい人間型」と「新しい集団」を必要とし、結局は「社会再建の可能性如何は、一に人間自身の改造にかかっている」と（pp.13, 15-17）。そうした課題に向けてマンハイムは、「心理学的精神のおよび道徳的發展は社会過程といかに関係するか」を考える「歴史的あるいは社会学的心理学」、新しい視角から「人間精神の変化を歴史的背景の中で、すなわち社会構造の変化と密接に関連させて研究」することを提起していた。「内的生活を経済的過程に照らして熟考する」方法では、マルクス主義がその重要な一步を踏み出している。しかし、「経済と何らの関連も持たずしかも社会的であるような関係」がたくさんあり、経済的原理と心理学的過程を媒介している。そこで、「媒介原理」を具体化する「社会的技術」が重視され、複雑な社会機構の継起的変形をふまえつつ、「部分の真の機能と意味を啓示するのは社会の全体

「平和状態」（「根源的な非対称性」を前提とする「和解」）がリクールの「ユートピア」であった。
⁷⁷ K. マンハイム『変革期における人間と社会—現代社会構造の研究—』（英語版）、福武直訳、みすず書房、1962（原著1940年）、pp.202, 301-303, 319。

的構造のみ」だという「機能的構造的分析の立場」から見直す「科学的総合化」が必要であると言うのである (p.17-37)。

当時の T. パーソンズの社会学がどの程度意識されていたかは不明であるが、戦前からの知識社会学、戦後における機能・構造（あるいは構造・機能）分析における「社会システムと人格」論の展開と問題点については別に検討し、より複雑な社会における今日的な理論的・実践的課題についても提起したところである⁷⁸。これらをふまえた上で、「社会再建の可能性如何は、一に人間自身の改造にかかっている」と言うマンハイムの主旨を展開した「社会計画」に立ち入ってみる必要がある。彼は「計画段階」では「自由は、計画によって確保される場合のみ存在する」と言っている (p.457-459)。遺著『自由・権力・民主的権力』では「諸制度を統制せずして人間を統制すると、それは必ず失敗する」が、「すべての組織的社会生活が権力の分布を含んでいる」とも言う (p.102-103)。そうした理解にもとづく「計画的自由」論については、次稿でふれることにする。

次節では、本稿のテーマに即して「ユートピアと社会計画」への、経済学からの今日的アプローチに注目しておこう。マンハイムは社会計画に関わる「社会的技術」を、「経済的技術」だけでなく軍事的技術や行政技術、社会組織、教育や教義など社会の全機構・制度にわたるものと考えたが、経済学的分析は不十分であった。

2 ユートピアから経済計画へ：進化経済学的アプローチ

マンハイムは「社会的技術」、「諸統制を統制する技術」の歴史的発展を①偶然的発見、②（系統的）発明、③（相関的）計画という3段階で考えた。当時は③の段階に入りつつあるとはいえ②が支配的で、「自由」概念も②が③に適応されているといった段階だと考えられた。そこでは「諸制度を相互に争わせ」、「牽制と均衡」という政治理論による「個々の諸制度の相互的な監視と統制」によって自由を保障しようとしている（『変革期における人間と社会』、pp.398, 459）。そうした傾向は、戦後の高度成長過程における急速な技術発展の時代、さらには、後述する情報基盤社会からデジタル革命へと展開する現段階の「（新自由主義的）制度改革の時代」においても基本的に妥当するであろう。

戦後の福祉国家から新自由主義的グローバル国家への歴史的過程において、多様な統制と調整の諸制度が展開されてきた。最近では、資本主義を「制度化された社会秩序」と捉える N. フレーザーが注目されるが、それらを蓄積体制（レジーム）の変容過程と捉えてきた代表的な経済学は「レギュレーション理論」であった⁷⁹。ここでは、制度と蓄積体制にとどまらず「ユ-

⁷⁸ 拙稿「SDGs 時代への『社会システムと人格』」、同「新グローバル時代の複雑性と『持続可能で包容的な地域づくり』」北海学園大学『開発論集』第 109 号および第 110 号、ともに 2022。

⁷⁹ N. フレーザー『資本主義はなぜ私たちに幸せにしないのか』前出、p.43。レギュレーション理論については、拙稿「資本蓄積体制と社会制度」北海学園大学『開発論集』第 103 号、2019、Ⅱ及びⅢ。代表的論者による最近の動向説明については、R. ボワイエ『資本主義の政治経済学』山田鋭夫・

トピアと社会計画」に立ち入ったものとして、G.M. ホジソン『経済学とユートピア』（1999年）を挙げる。同書は、ケインズ主義的マクロ経済学が破綻したと言われ、冷戦体制が崩壊した後の20世紀末の段階で、マンハイムが取り上げた自由主義＝市場個人主義と社会主義を両端とする「ユートピア経済学」思想の対立を克服する方向を、進化経済学と制度派経済学の視点から検討していた。とくに、多様性・複雑さ・知識・学習を重視する現代進化経済学の立場から、次のような主張をしている。

すなわち、①中央集権的計画化と市場主義的超個人主義というユートピアは、構造的多様性や知識・学習の本質を理解していない、②歴史の発展は目的論的ではなく、現代資本主義は多様に進化している、③知識集約的経済の展開の中に「資本主義を超える」諸条件を見つけ、オルタナティブな実行可能な社会経済システムのシナリオを描き出す、④契約や起業活動は社会的統合や将来世代への責任といった倫理的・規範的要素を取り込むように進化する可能性がある、⑤主流経済学に欠落している分析装置の研究によって将来の経済理論の構築に貢献する、の5つである⁸⁰。①や②は、マンハイムの主張に重なる。③や④もマンハイム理論との接点はあるが（「知識社会学」に対比される「知識経済学」？）、とくに③ではイノベーションを重視していて、前稿で見たJ. シュンペーターの理論、④は同じくK. ポランニーの市場主義批判とかわりがあるとも言える。しかし、ホジソンがとくに重視するのは⑤、とくにヴェブレンに始まる制度主義理論である。

本稿のテーマから注目されるのは、第1に、社会主義との関係で「民主的計画」が論じられていることである。しかし、社会主義経済計算論争にかかわる「市場交換」と「市場原理」の区別、オーストリア学派が提起した「新奇性やイノベーションや学習や変化」の範囲の曖昧さ、全ての知識に必要な「暗黙知」（M. ポランニー）や「知識は社会的であると同時に状況依存的」だということがふまえていないこと、「意思決定過程」の複雑性と専門家の必要性などへの理解のなさを指摘する。そして、「民主的計画」の不可能性を主張して、それらはコンピューターの進歩によっても解決されないとしている（p.47-57）。それは中央集権的計画経済を前提とした「全員が参画する民主的計画」への批判であるが、地方分権・地方自治の下でのボトムアップ的で民主的なSDGs/ESD計画を考える際にはふまえておくべき点だと言える。ユネスコ世界会議「ESDに関するベルリン宣言」（2021年）は、ESDは「学習者が、批判的思考や協調・課題解決能力、複雑さやリスクへの対応力、レジリエンスの強化、体系的かつ創造的に思考する力といった認知的能力及び非認知的能力を培うことを可能にし、市民として責任ある行動を取り得る力」（下線は引用者）を与えるものとされている。そうした方向に向け

原田裕治訳、藤原書店、2019（原著2015）。

⁸⁰ G.M. ホジソン『経済学とユートピア—社会経済システムの制度主義的分析—』若森章孝ほか訳、ミネルヴァ書房、2004（原著1999）、p.11-12。彼は、「ユートピア」は「どこにもない場所」と「望まれる場所」という意味が交差するものとし、ユートピアと反ユートピアを理論的に比較検討する「メタ・ユートピア」論を提起している（p.5-7）。以下、引用は同書。

た実践全体の「未来に向けた総括」が、本来の地域 ESD 計画に他ならない。

第2に、資本主義と国家社会主義の対立を超える資本主義終焉＝知識集約的経済論にかかわって、「市場社会主義」の先の「市場認知主義」、そして「市場・社会認知主義」といったシナリオを提示していることである。両者における生産過程の事実上の統制者は「主として経営者としての労働者」で、統制と管理の典型的様式は「労働者自主管理」とされているのであるが、技術と生産編成についてはそれぞれ「株主知識組合」と「労働者知識協同組合」、企業所有者は「株主」と「労働者株主及び他の株主」として区別されている。これらはマルクスの株式会社・労働者生産組合論の展開とも言える。そして両者を、「資本のもとへの労働の形式的包摂と実質的包摂」論と逆の方向で対照させ、「市場認知主義」は「実質的包摂」、 「市場・社会認知主義」は「形式的包摂」のアナロジーで理解され、とくに後者において「所有または契約の違い」が強調されている (p.275)。

「知識」が重視されている前提には、マルクス主義の「つまずきの石」として、労働は物に関わるだけでなく、『他の知性』—人間の知性であろうと、血の気のない不完全なコンピューターという人間知性の代理であろうと—にも関わっている」ことが見逃されている、という批判がある (p.234)。しかし、それはいわゆる俗流マルクス主義にあてはまったとしてもマルクス本人の理解でないことは、彼の労働過程論や協業論、機械・大工業論やオートメーション論を見ればわかることである。何よりも「一般的知性」とそれを備えた「社会的個人」をめぐる現代社会・将来社会論は、むしろホジソンの主張の発展的議論だとも言える。この点については、次の点と合わせて本章4でふれよう。

第3に、2つの経済学的ユートピア論批判のために、現代の社会経済システムにおける「学習の本質と重要性」を提起していることである (p.14)。その具体化のために、能力と技能を区別しながら、中位または未調整の「技能水準」に対して、「能力フロンティア」とは区別された「学習フロンティア」を提示している (p.292-295)。そして、両者のギャップが急速に増大する中で、(新しい情報技術などによる)能力フロンティアの向上は「われわれの知的・精神的進歩を促進する新しい可能性をも、それを脅かす新しい可能性をも」もたらすという「おそらく、新たな千年紀にとっての決定的な難問」になると言っていた (p.298)。そして21世紀の課題は、固定した最終的ユートピアを構築することではなく、「エヴォトピア」(学習を促進し、人間の能力を高め、増加する知識を体系的に自分のものにし、変化する環境に適応できるシステム)を構築することだと結論づけている。その思考枠組みを要約すれば、以下のとおりである (p.301-302)。

すなわち、①不確実性や不完全な知識が支配する中で、政策は暫定的で融通が効くものでなければならない、②大部分の政策は、実験をとおして、種々様々なルーチンや制度、構造と共に公式化されなければならない、③システムの水準でも個人の水準でも、学習と適応にとって多様性は不可欠である、④学習と適応のシステムには、民主的な、下からの参加をともなう対話が必要であり、科学的で規範的な争点が含まれ、それらとかがわって、道徳性や正義の原理

および支配的な政策が繰り返し吟味される、と。まさに「実験・実践としての民主主義」で、「新しい社会主義」(A. ホネット) 論の学習論版と言えるかも知れない。

3 知識「社会学」から「知識社会」学へ：非物質的・認知的資本主義？

ホジソンは、将来社会として「エヴォトピア」を展望していた。それをユートピアとしてではなく、21世紀の現実的動向として提起するのが「知識(学習)基盤社会」論である。それはICT技術の急速な発展を基盤とする経済社会全体の変容だけではなく、企業経営、さらには教育制度そのものの改革にまで具体化して議論されてきた。

たとえば、経営学者のP.M. センゲは「ラーニング・オーガニゼーション」の提唱者として知られているが、その主張は企業経営だけでなく、非営利組織さらには学校と地域社会組織にまで及び、そこから生まれる「学習する組織」が持続可能性の実現をもたらすと主張していた⁸¹。また、ラーニング・エコノミーを超えた「ラーニング・ソサイエティ」論を提起するJ. E. スティグリッツは、「ワシントン・コンセンサス」と新自由主義的政策、それらの前提となっている新古典派的経済学を批判し、日本政府に対しても、ラーニング・ソサイエティ構築に向けて「21世紀の知識とサービスに基づいた経済」のための産業政策を採用し、「地球温暖化、人口の高齢化、格差拡大など、21世紀の他の中心的問題に焦点を当てる必要がある」と提案していた⁸²。

今日、「Society5.0」が日本の政財界共通の未来社会論となっている。それは「サイバー空間とフィジカル空間を融合した超スマート社会」で、「人間中心の社会」を理念とし、知識集約型社会やデータ駆動型社会を越えて、資本主義社会の先にある「非貨幣価値社会」をもたらすもので、イノベーションや人材養成、地方創生やビジネスチャンスの創出だけでなく「SDGsの処方箋」となると展望していた⁸³。もちろん、「情報資本主義」とくに新自由主義的な「知識基盤社会」論への批判もある⁸⁴。Iの1で見た広井がいう「スーパー情報化」と「ポスト情報化」、「スーパー資本主義」と「ポスト資本主義」のせめぎあいの中で、SDGsが目指す「持続可能で包摂的な社会」、さらに「脱資本主義」が実現可能なのか、再検討されなけれ

⁸¹ P.M. センゲ『最強組織の法則—新時代のチームワークとは何か—』守部信之ほか訳、徳間書店、1995(原著1990)、同『学習する学校—子ども・教員・親・地域で未来の学びを創造する—』リヒテルズ直子訳、英治出版、2014(原著2012)、第3部参照。

⁸² J.E. スティグリッツ/B.C. グリーンウォルド『スティグリッツのラーニング・ソサイエティ—生産性を上昇させる社会—』藪下史郎監訳、東洋経済新報社、2017(原著2015)、p. iv, 44, 426-427など。

⁸³ 日立東大ラボ『Society 5.0—人間中心の超スマート社会—』日本経済新聞出版社、2018、第6章および第8章。「非貨幣的社會」のユートピアは、「私有から共有へ」さらに「ともに人間となる“Human Co-Becoming”」をめざすとも言う(p.251)。

⁸⁴ 北村洋基『情報資本主義論』大月書店、2003。とくにAIをめぐる、友寄英隆『AIと資本主義—マルクス経済学ではこう考える—』本の泉社、2019、教育学の立場からは、佐貫浩『知識基盤社会論批判—学力・教育の未来像—』花伝社、2020。

ばならないであろう。今や、知識「社会学」は「知識社会」学を問わなければならない。

Iの3で見た『資本主義に未来はあるか』の共著者 R. コリンズは、ハイテク技術革新が急速な労働代替を引き起こし、とくに中産階級を衰退させることをとおして、21世紀末までには資本主義は没落するだろうと予測している⁸⁵。資本の金融化（その結果としてのサブプライム危機）などの問題を人類史的視点から分析した金融経済史家・D. コーエンは、それらの本質として「広範囲におよぶ、さらに根の深いもう一つの変化」＝「非物質的資本主義」（ニューエコノミー）への転化、さらには人間の「ホモ・デジタルス」化を指摘し、そうした「新たな資本主義の精神」を乗り越えるために、「われわれの自己を喪失させる」デジタル世界への「社会的な批判」と「芸術的な批判」が必要だと言う⁸⁶。文化的進化論の立場から R. イングルハートは、生存への安心感が高まると「脱物質主義的価値観や自己表現重視の価値観への世代間シフト」が生まれるという仮説を、グローバルな世界観調査のコーホートを含む統計的分析によって実証している。そこには「経路依存」＝多様性もあるが、当面する共通課題として、「独裁的ポピュリズム」による「逆革命」とその背景にある「人工知能社会」化による「1%と99%」の対立を克服して、「社会的に QOL（生活の質）を向上」させるような「新しい政治連合」による再分配政策が必要だとしている⁸⁷。

ここでは、これらの提起の背景にある社会構造的変化に注目しつつ、将来社会のあり方を考えようとする主張に立ち入っておこう。一つは、「非物質的労働主義的転回」論、もう一つは、「認知資本主義」論である。

まず諸富徹は、「資本主義をいかにして持続可能で公正なものにするか」という視点から「非物質労働主義的転回」を主張し、関連する諸理論とマクロ経済学的分析に基づいて「社会的投資国家への転換」を提起している。それは、日本経済が当面する基本的な課題（人的資本投資の拡充、同一労働同一賃金と賃金上昇、脱炭素化への産業構造転換）に取り組みつつ、SDGs の課題にも応えようとするものだとも言える。ただし、「労働の非物質化」については

⁸⁵ I. ウォーラーステインほか『資本主義に未来はあるか』前出、p.112。それは、そうした傾向に反対する「逃げ道」、すなわち①新しい技術が新しい職・職業を生む、②市場の地理的拡大、③金融のメタ市場、④政府の雇用と投資、⑤教育証明書のインフレと他の隠されたケインズ主義、のそれぞれを吟味した上での主張である（第2章）。

⁸⁶ D. コーエン『経済と人類の1万年史から、21世紀世界を考える』林昌宏訳、作品社、2013（原著2009）、pp.259、270-273、281。同『ホモ・デジタルスの時代—AIと戦うための〈革命の〉哲学—』林昌宏訳、白水社、2019（原著2018）、p.200-201。コーエンはふれていないが、「資本主義の新しい精神」に対する「社会的な批判」と「芸術的な批判」の区別は、ポルトانسキー／シャペロの提起である。後者はIの1で見た大澤の「小説」理解にもつながるであろう。それらの評価については、さしあたって、横田栄一『ネオリベラリズムと世界の擬似-自然化—アドルノ・ホネット・ポストン・ハーヴェイ・ポルトانسキー・シャペロ—』梓出版社、2016、参照。

⁸⁷ R. イングルハート『文化的進化論—人びとの価値観と行動が世界をつくりかえる—』山崎聖子訳、勁草書房、2019（原著2018）、pp.25、212-218。巻末の付属資料2でも示されているように、「儒教圏」に含まれている日本は、「生存 vs. 自己表現価値」軸では世界で中位であるが、「伝統的価値 vs. 非宗教的・理性的価値」軸では第一位となっている。

後述のネグリらの提起も引用されているのだが、その主旨をふまえた「社会計画」論にまでは具体化されていない⁸⁸。

たとえば、とくに重視されている「人的資本投資」については、前稿のIで見たような生政治的な「新自由主義的統治」に取り込まれる危険性がある。そうした動向に対してネグリ／ハートが強く批判してきたことを指摘するまでもなく、日本の1960年代、「人的資本論」にもとづく「総合的教育計画」への批判があったことが想起されよう。そして今、岸田政権が提起する「新しい日本型資本主義」論のもと、「個人のリスキリングに対する公的支援を5年間で1兆円」にするといった政策動向を受けて、無形資産拡充への人的投資論が盛んである。しかし、それらが「持続可能で包容的な社会」に繋がるかは疑問とせざるをえない。

諸富は、2022年度共生社会学会シンポジウム「変質する資本主義と共生社会の担い手」で上記著書と同主旨のことを報告した。コメントした市原あかねは、①気候危機への対応は、競争政策、経済成長政策と整合的でその一部としてのみ位置付けられるのだろうか、②非物質化は経済成長と整合的なのか、世界経済システム全体を脱物質化・脱炭素化に導き、(商品差別化や社会サービス化、金融化などに伴う)社会病理を避けることができるのか、③要となる「知識」は貨幣経済的過程というよりも「ローカルな社会政治的過程こそが知識の収集・開発・活用場とならなければならない」のではないかと、疑問を投げかけている⁸⁹。社会システム転換は経済政策としての非物質的展開だけでなく、より総合的で地域に根ざしたものと考えるべきだという主張であるが、突き詰めるとシンポジウムのタイトルの後半、すなわち「共生社会形成の担い手」のあり方が問われている。

次に、「認知資本主義」である。山本泰三は、ポスト・フォーディズムにおける蓄積様式論(レギュレーション派)や「新しい搾取様式」論(ポルトンスキー／シャペロ)などを視野に入れつつ、現段階を「認知資本主義」として捉えている。その際に、「包摂される知と生」と「コモン、レント、金融化」の動向に注目し、とくにマルクス『経済学批判要綱』を前提とするA.ネグリ(およびM.ハート)を参照している⁹⁰。山本は基盤となる「非物質的労働」を、フレキシビリティとコミュニケーションを特徴とするもので「知・イメージ・サービス・ネットワークなどの非物質的なものを生産する労働」と定義し、人的資本論の二面性も指摘している。その上でネグリらの主旨もふまえるならば、「非物質的労働」は、広範な社会的資源にか

⁸⁸ 諸富徹『資本主義の新しい形』岩波書店、2020、pp.vi、47、157、180以降。

⁸⁹ 共生社会システム学会編『共生社会システム研究』Vol.17, No.1, 2023, p.26-27。

⁹⁰ 山本泰三編『認知資本主義—21世紀のポリティカル・エコノミー—』ナカニシヤ出版、2016、p.6-9。背景となる諸理論を整理した内藤淳行「第1章 認知資本主義」は、認知資本主義論とは「新たな労働、すなわち、非物質的労働の登場によって誕生した新たなマクロ経済レジームを知識及び技術という視点から検討する試み」だとした上で、「認知資本主義レジーム」の本質的不安定性(需要の弱さ、金融化)を分析しているが、その際の「新たな労働」についてはネグリ／ハートの理解にもとづき、フーコーの生政治論もふまえて「労働者も投資家のように行動し、金融的計算を内部化する」ことを指摘している(pp.30-31, 50)。前提となる蓄積レジーム論の動向と発展課題については、拙稿「資本蓄積体制と社会制度」前出、を参照されたい。

かわり「コモンを用いて新たにコモンを生み出す」活動であり、認知資本主義的労働への変容は「共有的であり分有的である能力に基づく、他者との相互行為としての労働」の展開であり、その成果は「現実には協働の実現」ではないかと言う⁹¹。こうした理解はSDGs/ESD実践にも結びつく可能性を持っているのだが、山本らにそのような具体的展開はない⁹²。

もちろん、同書後続章での共著者たちによる、一方では、新自由主義のグローバルな展開＝「継続的本源的蓄積」や「金融化」・レント資本主義化への批判、他方では、具体的諸事例（創造都市、テロワール・ワインと有機農業、クリエーターと〈共〉的地域コミュニティづくりなど）の検討に実践論展開の可能性を探ることはできよう。ここではしかし、本稿の課題に即して、前節で見たホジソンの主張もふまえつつ、社会＝教育計画論へと媒介される理論的方向を確認しておきたい。山本らはふれていないが、ネグリ／ハートの主張はポスト資本主義の将来社会に向けた実践論にも及ぶもので、民主的社会・経済計画づくりにどのように結びつけていくかに関係する。そこで次節では、そうした視点からあらためてネグリらの提起に立ち返っておこう。

4 「世界をつくる学び」の組織化・計画化

ネグリは、マルクス『経済学批判要綱』に「資本が社会を自分に似せて組織し、社会を自らの一部として包摂するようになるとき、生産的労働は知的・協業的（コオペラチーヴォ）・非物質的労働になる」という傾向と、それらにかかわる「一般的知性」が支配的となる「ユートピア」を読み取っていた。

その中心は、「方法論的介入の総括」が「新たな構造、したがってまた新しい敵対関係の形態が形成され、その構造や関係は再度、実践の基準と転形（トラスフォルマチオーネ）の原則」に服すと言う「構成の原則」＝「転形、すなわち移行（トランシチオーネ）——理論的連続性の内部における、実践的跳躍の意識——を分析するための根本的な基準」だと言う。そして、「コミュニズムへの移行（トランシチオーネ）」は、「あらゆるユートピア——観念的ユートピアであれ科学的ユートピアであれ——が最終的に脱神話化される領域」であり、「自己価値創造的」＝「労働廃棄の計画化」の「構成的な実践」だと主張していた⁹³。

⁹¹ 同上書、pp.58-59, 64, 78。資本主義的賃労働を超える労働論については、拙著『「コロナ危機」を乗り越える将来社会論』前出、第6章を参照されたい。

⁹² たとえば、除本理史・林美帆編『「地域の価値」をつくる—倉敷・水島の公害から環境再生へ—』（東信堂、2022）は、「認知資本主義」論が提起する「意味」や「物語」の転換を重視し、公害を含む「困難な過去」を積極的に「地域の価値」へと反転すること、SDGsなどの普遍的課題を「自分ごと」とするようなパブリック・ヒストリー実践として「みずしま財団」の「みずしまカフェ」を位置付けている（pp.112, 117, 126-128）。筆者の提起してきた「自己意識化」と「自己意識の普遍化」の実践と言えるが、SDGs/ESDの実践（「水島再生プラン」の具体化）として展開するためには、「認知」や「対話」を超えて「現代の理性」形成に固有な社会的協同実践の展開を必要とするだろう。拙著『持続可能な発展の教育学—ともに世界をつくる学び—』東洋館出版社、2013、第7章第4節。

埋めなければならない論理的飛躍はあったが、その後の新自由主義的=新保守主義的グローバリゼーションが〈帝国〉を生み出していることを分析したネグリ／ハートは、それを反転させる「マルチチュードの民主主義」と「構成的ガバナンス」、とくに〈共〉の民主主義、「社会的実験と民主主義的な革新のための開放的で社会的に一般化された図式」=「構成的システム」を提起した。それは「幸福を制度化」するもの、すなわち「私たちの民主主義的な意思決定能力を発達させ、自治のための実習訓練を推進するプロセス」であり、民主主義は「すでに自己統治に必要な能力を発達させたマルチチュードの目標であるだけでなく、そうした能力を伸ばし、統治に参加する欲望をも増大させる学習メカニズム」でもなければならないとされている。Iの5でふれた、学習構造化=公共化論の提起だと言える⁹³。

ネグリ=マルクスの言う「一般的知性」が現実的に広がってきている。モバイルでフレキシブルなその担い手は、認知労働（想像力+自由+協働）をする「コニタリアート」と呼ばれている⁹⁴。「社会的に自由に浮動するインテリゲンティア」は、マンハイムの時代にはエリートたらざるを得なかったが、今日ではマルチチュードの状態となっている。そうした中で、SDGsが「世界を変革（持続可能な社会への転形=移行）する transform」ことをメインスローガンとして掲げ、ESDが「自分自身と世界を変える学び Transformational Learning」を呼びかけている今日、新たな実践的理論の創造が求められている。福祉国家的計画はもとより社会主義的計画にも批判的であったネグリも、共同研究者 M.ハートとの共著では、「構成的民主主義」の一環として「未来に向けた民主的計画」を提起している。それは「小さな集団・コミュニティのネットワークの連合と融合からなる連邦主義的 associative 様式」に始まり、〈共（コモン）〉にもとづく「持続可能な未来に通ずる唯一の道筋」を志向するものであると言う⁹⁶。

⁹³ A.ネグリ『マルクスを超えるマルクス』清水和巳ほか訳、作品社、2003（原著1989）、pp.12-15、123-125、299、305-308。彼はさらに、その「生きた矛盾」の展開=移行（パッサジオ）過程において「 Kommunismusの構成的過程は完全に発展する」とし、それはIでふれた大澤の言う〈その先へ〉のユダヤ教・キリスト教的思考、さらに〈普遍性〉= Kommunismusへの弁証法的諸形態すべてに対する批判を含むとしていた（p.341-342）。

⁹⁴ A.ネグリ／M.ハート『コモンウェルス』水嶋一憲監訳、NHK出版、2012（原著2009）、（下）pp.276、278-280。彼らは、幸福と対立する「貧窮」を克服するための3つのプラットフォームとして、①誰もが健康な生活を営むための基本的手段を確実に手にできるようにすること、②人々が社会的な相互作用のための知識とスキルをもって、平等な関係のもとで会うための条件を創り出すこと、③蓄積された〈共〉的な富へのオープンなアクセスをすべての人に提供すること、を提起している（p.207）。

⁹⁵ A.ネグリ『未来派左翼（上）（下）』廣瀬純訳、日本放送出版協会、2008（原著2006）、（下）p.108-109。そこには、労働の〈技術的構成〉における非物質的労働、協働にもとづく認知労働、自己価値形成を行う自立的労働の広がりに対応する〈政治的構成〉が不在であるという理解がある。そうした中では、テイラー主義（あるいはフォード主義）と福祉国家体制に組織された「大衆労働者」に対して、むしろ「移民は空間的なモビリティの英雄であり、不安定労働者は時間的フレキシビリティの英雄」となっているが、「自由と民主主義」に向けた生産の再構築をする際の大きな問題は「大規模な生産プロジェクトを軸としたかたちで、新たな協働形態あるいは新たなアソシアシオン形態を創出することができるかどうか」だと言う（（上）pp.180、198、204）。

北村洋基は「情報資本主義」を提起する際に、『経済学批判要綱』と『資本論』の労働観・労働価値論を分析して、『要綱』と『資本論』の連続性と断絶性を明確にする必要性を提起していた。とくに『資本論』につながる「基調」としての労働論と、『要綱』における「社会的個人の発展」、「一般的科学的労働」等の「副調」とを架橋する多くの中間項が必要だとしていた。その上で、「情報資本主義」の基盤は「機械制大工業」から「オープンネットワーク型生産様式」への資本主義的生産様式の展開だと言う⁹⁷。さらに斎藤幸平は、『要綱』（中期マルクス）に依拠する生産力主義的な「左派加速主義」や「イデオロギーとしての技術」論、あるいは選挙主義・政治主義を批判して、晩期マルクスにもとづく、より民主的・平等主義的で持続可能な「脱成長コミュニズム」（定常型社会）を主張する⁹⁸。

筆者は、「主体としての労働」論の視点から『要綱』と『資本論』を統一的に理解し、マルクスが未展開の人格論、その自己疎外＝社会的陶冶過程を基盤とする学習・教育実践を重視した主体形成論を提起してきた⁹⁹。そして、21世紀生涯学習の動向を、「小さな集団・コミュニティのネットワーク」（ネグリ）からの展開、すなわち「学習ネットワークから、地域づくり教育を経て、生涯教育計画へ」と捉えてきた¹⁰⁰。現段階では「持続可能で包摂的な地域づくり教育（ESIC）」の実践であり、「世界をつくる学び」を援助・組織化する「持続可能な発展のための教育（ESD）」の中核となるものである。そして現在、転形＝変革的实践としての「未来に向けた総括」＝SDGs/ESD計画づくりが実践的焦点となっている¹⁰¹。

ネグリ／ハートの主張に対しては、前稿で見た芦田文雄の批判がある。「帝国」の展開によって、近代的「国家」の枠内での革命はあり得なくなったという理解についてである。「社会性・社会的統合のいかなる集団的形式（階級を含めて）も破壊されてアトムの・マスの（「大衆社会的」）単位のものに」なり、「資本主義に対する直接的闘争、改良ではなく破壊すること、闘争が水平的に連結するのではなく、各々が『帝国』の潜在的な中心めがけて垂直かつ直接に叛乱を起こす」という主張は「あまりにも直線的で短絡」であり、「アソシエーションの内実をなす人間様態（労働・活動能力—生命・生活欲求）の発展と国家をめぐる『枠組み』の拡充」の検討が必要だ、と¹⁰²。芦田は別に、SDGsに即しても論じ、本稿冒頭でふれた南

⁹⁶ A. ネグリ／M. ハート『アセンブリー—新たな民主主義の編成—』水嶋一憲ほか訳、岩波書店、2022（原著2017）、pp.103-104、373。

⁹⁷ 北村洋基『情報資本主義論』前出、pp.231、246、374。対して友寄は、「情報資本主義」論は「機械工業の原理」と「デジタル化の原理」の区別と連関や資本主義的生産関係との関係が曖昧であるとして批判的である。友寄英隆『AIと資本主義』前出、p.64-65。

⁹⁸ 斎藤幸平『マルクス解体』前出、第5章。上述のようにネグリ／ハートは『要綱』を出発点とするが、斎藤が批判する「再来ユートピア社会主義」とは異なり、将来社会には「コモンとしての富の潤沢さ」（p.374）が不可欠だという主張では共通するだろう。

⁹⁹ 拙著『主体形成の教育学』大月書店、2000、第2部。

¹⁰⁰ 拙著『増補改訂版 生涯学習の教育学—学習ネットワークから地域生涯教育計画へ—』北樹出版、2014。

¹⁰¹ 拙著『持続可能な発展の教育学』前出、第Ⅲ編、拙稿「SDGsへの『実践としての民主主義』アプローチと社会教育」『日本社会教育学会年報』第67集、2023、を参照されたい。

博・稲葉雅紀『SDGs』が整理の視点としている5つのPのうち、4P（平和）と5P（パートナーシップ）を民主主義的アプローチにかかわるものとしている。そして、「未来社会に向けた」新たな諸契機の生成を「自立した諸個人—集団」の「平等なアソシエーション」の方向に見ている¹⁰³。

芦田の批判は上述のようなネグリ／ハートの提起を見れば一面的であり、むしろ彼らの民主主義やアソシエーションの主張は芦田自身のそれと重なるものだと言える。芦田は、ネグリ／ハートの「絶対的民主主義論」を検討していない。問題は、前稿で指摘したように、芦田が社会制度論の重要性を強調しながら、社会的労働論をふまえた「制度形成」と「制度展開」の実践的論理を展開していないため、ネグリ／ハートの「制度構成」論を含む具体的な実践的提起との異同が明確になっていないことである。さらに言えば、芦田の民主主義論は権利論や既存制度の理解にとどまっており、前稿で批判的に検討した「実験としての民主主義＝社会主義」（A. ホネット）もふまえた制度改革論、そしてグローバル時代の「実践としての民主主義」論が残された課題となっている。それらは必然的に、民主主義の担い手の形成過程＝主体形成論を問うことになる。

もちろん、ネグリ／ハートの「絶対的民主主義」論も、実践論的には批判的に再構成することが必要である¹⁰⁴。筆者の理解では、民主主義は近現代の人格の「自由」と「平等」を統一する社会的協同実践である。「実践としての民主主義」は、〈選択・拒否〉→〈表現・批判〉→〈構想・創造〉→〈参加・協同〉→〈参画・自治〉と展開する「自由」と、〈機会均等〉→〈潜在能力平等〉→〈応能平等〉→〈必要平等〉→〈共生平等〉と展開する「平等」の相相的・相互豊穡の実践の展開である。芦田が重視して検討したポランニーをはじめ、「潜在能力」（A. セン）や「ラディカル・デモクラシー」論などはこうした実践の展開過程の中に位置付けられるであろう。

ネグリ／ハートの「新しい民主主義」論は、そうした先に、〈参画・自治〉と〈共生平等〉を実践的に統一する「民主的主体」形成と「制度構成」を提起していた。その具体的あり方が、前々稿で見たように、「未来に向けた民主的計画」を含む「アセンブリ」だったのである。

¹⁰² 芦田文夫『「資本」に対抗する民主主義—市場経済の制御と「アソシエーション」—本の泉社、2021、p.268-269。前稿のⅢの5では、多元主義の立場を採るW.E.コノリーのネグリ／ハート批判を検討したが、同じくグローバリゼーション下の「帝国」を論じながら「資本の国家」としての国民国家の重要性を強調しつつ批判をしているものとして、E.M.ウッド『資本の帝国』中山元訳、紀伊國屋書店、2004（原著2003）、p.25、などがあつた。

¹⁰³ 芦田文夫「民主主義的な『企業の変革』を」日本科学者会議編『日本の科学者』本の泉社、2022年8月号、p.20-21。芦田の上掲書に関しては聴濤弘・碓井敏正・牧野広義のコメントがあり（『唯物論と現代』第66号、2022）、それらへの応答もあるが（芦田『「アソシエーション」と市場経済の制御』『唯物論と現代』第67号、2023）、「社会的制度」や「実践としての民主主義」、「社会計画」については論点となっていない。

¹⁰⁴ 拙著『「コロナ危機」を乗り越える将来社会論』前出、第3章。同第5節では、ジジェクやハーヴェイによる批判もふまえた課題について述べているので参照されたい。

それはまさに、「世界をつくる学び」の組織化と計画化の課題提起であろう¹⁰⁵。ただし、社会構造分析は不在で、「未来に向けた民主的計画」づくりの具体的実践展開とその担い手形成の論理、とくにSDGs時代における理論と実践の展開については残された課題となっている。

おわりに—SDGs計画づくりと社会的教育 Social Educationへ—

以上、本稿では「社会計画としてのSDGs/ESD計画」づくりを支える論理を探るべく、戦時下政治社会経済論の一環としてK.マンハイムの『イデオロギーとユートピア』から「自由のための民主的計画」論への展開を振り返り、それらへの批判やそこから始まる諸議論を吟味しつつ、今日的発展課題を提起してきた。

国際的ベストセラー『21世紀の資本』（2013年）で知られるトマ・ピケティは、その姉妹書『資本とイデオロギー』（2022年）で、不平等をもたらす資本主義はそれを正当化するイデオロギーと不可分であったことを歴史的に実証している¹⁰⁶。Iの3で見たI.ウォーラースタインは、マンハイム的に見れば、近現代の「全体的イデオロギー」（「部分的イデオロギー」を伴う）として「自由主義（リベラリズム）」を挙げた。それは同時に「普遍的イデオロギー」であり、保守主義と社会主義はそれを補完する「特殊的イデオロギー」ということになる。その終焉期、とくにソ連型社会主義崩壊後の今日的形態としては「新自由主義」が普遍的・全体的イデオロギーとなり、「新保守主義」と「社会民主主義」が特殊的イデオロギーとなった。支配的なイデオロギーは「新自由主義+新保守主義=大国主義ないし権威主義」であり、「知識社会学」的には、多国籍企業と金融資本が主導するグローバリゼーションと（各種「社会的技術」を駆使する）「新自由主義的統治」の展開がある。こうした中で「Society5.0」などの擬似的ユートピアが喧伝されているが、「真の普遍性」を目指すものとして、SDGsの理念＝「世代間・世代内公正」を具体化する「変革的民主主義」論、そして新たな『社会主義の理念』（A.ホネット）や多様な「コミュニズム」論が提起されている。

「自由のための民主的計画」論は、こうした今日的「状況の診断」をふまえて再検討されなければならない。各章節に即したまとめは省略するが、最後に、各章最終節で述べたことに即して、今後の基本的課題を確認しておきたい。

まず、Iの最終節で述べたように、知識社会学＝イデオロギー／ユートピア批判から社会診断学を経て社会計画論へと展開したマンハイム理論とかかわる諸議論は、理論的には5つの領域として再構成する必要がある。①現代社会問題論（診断＝課題化認識）、②近現代の人格の構造とそれに規定された社会形態論（原論）、③国家・市民社会・経済構造の矛盾的展開とし

¹⁰⁵ 制度化を重視するN.フレーザー『資本主義は私たちがなぜ幸せにしないのか』（前出）は「計画的思惟や政治組織との相乗効果のある社会闘争」を通じた、制度的な境界の再設定、優先順位の入れ替え、制度設計プロセスの民主化を提起している（p.254-256）。

¹⁰⁶ T.ピケティ『資本とイデオロギー』山形浩生・山本正史訳、みすず書房、2023（原著2022）。

ての社會構造論（本質論），④以上をふまえた社会的協同実践＝教育実践の展開論理（実践論），⑤「社会的諸実践の未来に向けた総括」としての政策と実践（計画論），である。②と③を媒介するのが社会的労働・社會制度形成論，③と④を媒介するのが自己疎外＝社会的陶冶論，④と⑤を媒介するのが実践構造化＝公共化論である。狭義にはこの枠組における⑤として位置付けられる社會計画＝SDGs／ESD 計画づくりは「広義の実践論」に含まれ，それ自体が学習・教育活動でもある。

Ⅱの最終節では，マンハイムが「自由のための社會計画」の担い手と考えた「インテリゲンチヤ（知識人）」について検討したが，A. グラムシの「有機的知識人」論も超えて，ユネスコが「人権中の人権」として「学習権」を宣言（1985年）して以降の今日では，あらゆる社会的被排除層をも含めたすべての人々を，創造的な認知的・非認知的活動をする「知的実践・生産者」＝教育実践者として考えた上で，そうした活動を援助・組織化する「社会的労働」を位置付ける方向で革新する必要がある。ユネスコ世界会議の「ESDに関するベルリン宣言」（2021年）は，「世界を変革する transform」と「誰一人とり残されない」を基本スローガンとするSDGs時代のESD（「持続可能な発展のための教育」）は「批判的思考や協調・問題解決能力，複雑さやリスクへの対応力，レジリエンスの強化，体系的かつ創造的に思考する力といった認知的・非認知的能力を培うこと」を可能とするものだという。

そうした方向で，Ⅲの最終節で検討したA. ネグリが注目したマルクス『経済学批判要綱』における，非物質的労働にともなう「一般的知性」論を発展させる必要がある。「一般的知性」は，オートメーション化された機械などの労働手段だけでなく，労働者の個人的・集团的な「潜在能力 Vermögen」として蓄積され，学習活動をととした「諸能力 Fähigkeit」として形成される。展望は，自由時間の大幅な拡充を基本的条件とし，教育訓練活動の根本的転回による「豊かな個性を持つ社会的個人」（実体的・本質的・主体的人格）の形成であった¹⁰⁷。

誰もがプロレタリアになり得る「主体的構え」（大澤真幸）が生まれるのは，「知識社会学」的に言えば，今や「賃労働者とその家族」が人口の大半を占め，半プロレタリア・失業者を不可分のものとして，その不断の拡大が進んでいるからである。さらにICTやAI技術の生産・生活過程全体への広がりに伴うグローバル金融資本主義の展開のもとで，「新自由主義的統治」の新たな「社会的技術」が展開されている。歴史的資本主義システムの循環的危機段階に「金融化」が見られることは，前稿でふれたJ. シュンペーターや千葉眞，G. アリギが注目していた。その今日の核心は，情報資本主義や認知資本主義をも支える「負債経済」の展開で，「借金人間（ホモ・デビトル）」，さらには「人間の資本化」を生み出す¹⁰⁸。こうした中で，「共生

¹⁰⁷ 拙著『主体形成の教育学』前出，第3章第6節および第7節。

¹⁰⁸ M. ラッツァラート『〈借金人間〉製造工場—“負債”の政治経済学—』杉村昌昭訳，作品社，2012（原著2011）。その背景については，W. シュトレーク『時間かせぎの資本主義—いつまで危機を先送りできるか—』鈴木直訳，みすず書房，2016（原著2014）。国家債務を媒介にした「負債経済」の日本における動向については，山田博文『国債ビジネスと債務国家日本の危機』新日本出版社，2023。

社会（持続可能で包摂的な社会）」に向けた「社会的技術」の民主的統制・管理，とくに教育訓練活動のあり方が問われているのである。それは必然的に，岸田現政権が推進している「リスクリソリング」政策を超えて，社会教育・生涯学習を含めた「広義の教育」，さらに生産・生活過程全体にわたる「最広義の教育」の再編成を必要とする¹⁰⁹。

SDGsの諸目標実現のために，「フォア・バック・キャストリング」（広井良典）のプロジェクトが推進されている。「新グローバル時代」の今日，具体的実践は地域から進めなければならない。本来，地方自治制度のもとでの教育計画は，それぞれの教育組織・グループが主体となってかかわる「教育実践の未来に向けた理論的・実践的総括」である。あらためて，そうしたボトムアップの視点に立って，「持続可能で包摂的な社会」の担い手形成のための学習・教育を組織化し計画化することが求められている。「計画論」は，広義の「実践論」の一環である。

マンハイムは「自由のための民主的計画」推進には，「民主的パーソナリティ」形成のための「社会的教育 Social Education」が不可欠だと考えていた。その主張を批判的に振り返りつつ，当面する「教育計画」づくりの理論的・実践的課題を検討しなければならない。次稿の課題である。

¹⁰⁹ たとえば、『月刊 社会教育』2023年10月号特集「仕事の価値ってなんだろう—『社会人の学び直し』再考」。同特集集中の二宮厚美「社会サービス労働の専門性とリスクリソリング」は，自著『社会サービスの経済学』（新日本出版社，2023年）に基づき，「非物質的労働」に対応する「対人社会サービス労働」を，「物質代謝労働」に対する「精神代謝労働」＝「言語的コミュニケーションを媒介にした労働」として捉えている点で注目される。ただし，具体的な社会サービス労働には「物質代謝労働」も含まれ，事例とされている教育労働では，教師—生徒関係における「コミュニケーション的理性」だけでなく，学習者の対象的活動による「自己実現」（自己教育）活動，学習者同士の共同学習，さらに教師・保護者・地域住民（NPO等を含む）による協同労働＝学習活動も位置付けることが必要である。拙著『新版 教育学をひらく』青木書店，2009，第3章。