

## 批判的合理主義の一側面

神野慧一郎

### 一 ポパーの批判的合理主義

われわれは自己の判断や決定に責任を負うべきである、という個人主義の主張は、行動において明らかに見るため合理的な反省を導入する態度と極めて密接に関係するであろう。しかし何故われわれは非合理的であるよりも合理的であることを選ぶのか。この選択の弁明は出来ても論理的な正当化 justification は出来ない<sup>(1)</sup>。一つの選択の弁明は、その選択の諸帰結を他の選択の諸帰結と比較することによってなされ得よう<sup>(2)</sup>。しかし決定の惹き起す結果の分析は、成否にかかわらず決定に理由づけをしはしない。またなによりも比較し分析するという操作は、理性の働きを従ってまた合理主義を前提する。それ故、合理主義の弁明にはデカルトにおける明証説と神の存在証明の關係と似た循環が存する。われわれは合理主義を採る際、まず決意しなくてはならぬ。決意は論理的に導かれるものではないこと、デカルトのコギトの樹立と同じである。ポパーはこの事実をかれの科学方法論の前提とし、「事実」と「規範」の二元論と称した<sup>(3)</sup>。合理主義すなわち議論と経験に訴えることのみによって、合理主義の採択を正当化するの<sup>(4)</sup>は論理的な「先決問題要求の虚偽」である。こうした決定はむしろ「道徳的決定」であり、単なる知性上のことではない。われわれは非合理主義は合理主義よりもずっと危険であると思う故にこれを捨て合理主義を採るのである。知性に対する意志の優位が或る意味で認められなくてはならぬ。

それ故、極端な合理主義はそれ自体不斉合である。合理主義よりも非合理主義の方が論理的には優位に立つと云わねばならぬ。われわれは非合理主義に許す範囲を出来るだけ狭はめねばならぬ。この知見に基づきポパーはまず眞の合理主義をソクラテスの合理主義つまり自己自身の限度を意識する知的謙讓とし、これをプラトンの知的直観主義から区別する(O. S. E. Chap. 24, I)。つぎにこれは、極端な合理主義つまり全包括的な合理主義 comprehensive rationalism にかえて、批判的合理主義 critical rationalism を提案する(O. S. E. Chap. 24, II)。議論や経験が問題解決の手段として有効であるのは、これらに信を置くと決めた人々に対してのみである。合理主義の基本的態度は理性に信をおくという行為に由来しているという事実を批判的合理主義は認める。

ポパーの合理主義は非合理主義に対立する。その合理主義は経験論と矛盾するものでなく、経験主義と知性主義とを覆うものである(O. S. E. Chap. 24, I, p. 224)。この現代的な意味での合理主義は、歴史上の合理論や経験論の含んでいた権威主義を否定するのだといつてもよい。<sup>(5)</sup> 合理主義は理性すなわち思考と経験に訴えることによって出来る限り多くの問題を解こうとする態度のことであるとポパーは云う(O. S. E. Chap. 24, I, p. 224)。合理主義は、批判的議論に耳を傾け経験から学ばんとするもの、従つて端的に云つて科学的態度と極めて類似したものである。

われわれの態度は決定されている。われわれは如何にして問題を処理するのか、経験と議論をどのように用うるのか、を問わねばならぬ。

合理主義は認識論的にも社会科学的にも、批判的自由を守る機構 institutions (理論や言語も含めて) の必要の認識に結びつくと考えられる(O. S. E. vol. 1, Chap. 10, IV, p. 185; vol. 2, Chap. 24, III, p. 238, etc.)。換言すれば合理主義は自由主義を肯定し権威主義を否定する。それ故、合理主義の政治学上の問題は、『誰が支配するのか』ではなく、『どのようにしてわれわれは、悪しきまたは無力な支配者があまり多大な災害をもたらし得ないようにわれわれ自らの政治機構を組織しうるか』というものであろう。同じく認識論上の問題は認識の起源を問うことにあるので

はなく、『いかにしてわれわれは誤りを見出し除去することを望みうるか』と問い直されるであろう。「批判によって」つまり、他人および自らの理論と推測を批判することによって、というのが批判的合理主義の与える答である(C. R. p. 26)。一つの理論の価値をあげるのは弁護の成功ではなく、その理論への攻撃の失敗である。

いかに批判するか、換言すればいかにして科学的知識と非科学的知識を区別しうるか。この区劃 demarcation の問題は、ポパーの哲学的活動のモチーフの一つでもある。それ故、カントはポパーにとり批判的合理主義の先駆者であるのみならず(C. R. p. 26-7)、自然科学の構造の謎を初めて見てとったものとして科学の方法論の祖でもあった。

ポパーは区劃の問題を「カントの問題」と呼び、ヒュームの問題すなわち帰納法の問題に対置する。そしてかれは帰納法の原理を却けた(L. Sc. D. p. 34-7, C. R. Chap. 1, p. 34)。科学が経験に基づいているという主張は帰納主義的経験論を含意しない。科学の理論たとえばニュートンの理論が或るいくつかの観察命題から論理的に導き出されたのだと解する帰納主義は歴史的にも論理的にも誤っている(C. R. Chap. 8)。「われわれの知るところとなる世界とは観察諸事実をわれわれ自身の発見した諸理論によってわれわれが解釈したところのものである」(C. R. Chap. 8, p. 191)。

カントはしかしその時代と共に、ニュートンの力学を真とする信念から逃れ得なかった。われわれは、われわれの自由な創造である理論を自然に押しつけねばよいのではない。われわれは自然に向って問う。その際われわれは、われわれの理論のいくつかの証明や例証を求めるところではない。その逆である。すなわちわれわれは理論の反証を求め、理論は観察から論理的に導き出され得ないが観察と矛盾関係に立ちうる。(理論は普遍命題として、観察事實は個別命題として表現される)。かくして理論の反証可能な事態を見出し理論をテストするために想像力的方法的使用が必要となる。理論や決定の諸帰結のこうした吟味がわれわれの理性の自己批判の方法であり、かくして恣意な意見や決定は制御される。

われわれの批判的な試験 test の方法を通じて科学的厳密性と論理が経験科学に移入される。観察によって理論を

論駁しようという負格法が一切の経験的な試験の基礎である。反証された命題は偽である。しかし未だ反証されていないが反証され拒否されうる可能性を示しうるものが経験科学の命題の有すべき資格である。

ポパーの反証可能性 falsifiability の理論は、かくして「事実」の観念を含み、従って「真理」の概念を内に蔵している。それ故かれは規約主義 conventionalism を排することにも、「真理」の代りに「高い確率度」をわれわれの命題や理論に附与しようとする考えを誤った試みとする。理論は試験に堪えねばならぬ。けれども試験に堪えたということ、つまり「確認度」corroboration は数学的確率の観念と決して同一視されえない。経験的内容を含む理論の場合、その確認度は一に近づくものでも確率は零である。すべての経験科学の理論は最上のものとても同一の確率すなわち零である(L. Sc. D. Chap. X, p. 80-3; New Appendices II, VII; C. R. p. 57, p. 192-3)。

略記号

O. S. E. = Open Society and its Enemies. (ページづけはスーパーカバーによる)

P. H. = Poverty of Historians.

L. Sc. D. = Logic of Scientific Discovery.

C. R. = Conjectures and Refutations.

(1) これまでの哲学は自己の哲学の中心的な命題を正当づけるのを目的としたと言えるかも知れない。しかし正当づける justification ということを論理的な証明という意味にとるならば、これまでの哲学者は無限溯行におちいるよりほかなかったであらう。というのはこの正当づけをすることは妥当性の問題を起源の問題にすり変えるという形でなされて来たからである。

(2) たとえば一つの理論はそれがより大きい説明力 explanatory power をもつこととて選択されるであろう。説明力と反証可能性との関係についてのポパーの議論は L. Sc. D. を見られた。また O. S. E. vol. 2, Chap. 24, III, p. 232; C. R. p. 192.

(3) これは「事実」と「決定」の二元論とも言われる。O. S. E. vol. 1, Chap 5, II, III, p. 63.

(4) O. S. E. Chap 24, III, p. 232. 神の優位について O. S. E. vol 2, p. 353. デカルトとの比較には拙稿「デカルト

の自然学」参照（哲学研究四百八十二号）。

(5) ポパーは、ベイコンやデカルトは権威主義に反対したのであるが、妥当性の問題を認識の起源の問題に置き変えたため一種の権威主義となり、それぞれ感覚と知性に権威を与えた、という（C. R. p. 15-16）。権威主義の否定は、伝統の批判を通じて進歩が可能であるというポパーの説と相補的である。

(6) 「批判はつねに或る程度の想像力を必要とする」O. S. E. vol. 2. Chap. 24. p. 239.

## 二 方法の統一

ポパーの経験の論理つまり反証可能性の理論がわれわれの知識の可能を樹立し得たかどうかは簡単に決められない。実験や観察の際の測定の理論は両刃の剣であり、極めて微妙である。実際、社会科学においては反証力のある経験 falsifying evidence の設定がより困難であり、したがって公的な経験 public experience への訴えが決定的なものであり難い。

われわれは批判的合理主義の及びうる範囲を追求し、科学的方法は社会学的な現象にも適用しうるか否かを見る。

近代における物理学の成功は、諸科学の物理学への還元及び、物理学の方法の他の諸科学への適用という二つの運動を惹き起した。われわれは後者の道をとる。しかし科学的態度ということであれわれの意味することは、自然科学の方法を社会科学の領域においても猿真似することではない。「方法の統一」という見解（P. H. Chap. IV § 29）を明らかにし、同時にまた社会科学を含めすべての理論的な科学的な科学は可成りの程度まで或はむしろ基本的に同じ方法を用いる、ということを示すために、われわれは科学の法則の構造を吟味しなくてはならぬ。この帰結は、歴史の転化の底流のパターンや法則を発見して歴史の予見をもくろむ歴史主義を却け、社会工学に基づく消極的効用主義 negative utilitarianism を提案するであらう。

理論科学は予測を自らの課題とし、また、科学の問題は「説明」をする必要から主として生ずる。ところが「説明」と「予測」prognosis は理論または法則の同一の働きによつてゐる。なんとすれば、或る一つの具体的な特定の出来事（因果的に）説明するというのは、二つの種類の前提からこの出来事を記述する特定の言明——これをわれわれは特定の「予測」と呼ぶ——を導き出すことを意味する。二つの種類の前提とは或る「普遍法則」と、「特定の初期条件」と呼ばれる或る個別的な特定の言明である。例を挙げるには及ぶまい。こうした普遍法則は勿論よく試験され確認されたものでなくてはならず、他方、初期条件すなわち原因は或る独立な明証を有するものでなくてはならぬ。ついでに言うならば「原因」や「結果」は決して絶対的な仕方では語られるのではなく、或る普遍法則との関係においてのみ語られるのである。

説明は一種の予測にほかならず、予測の当否が理論や法則の試験であるならば、理論を用うるのが説明や予測のためかそれとも理論を試験するためであるかはわれわれの関心にかかることであり、何が問題であり批判を要するかにかかっているのだと云えよう。差異は強調のおき方にあり、論理上の差ではない。

法則についてのこうした考え (P. H. Chap. IV, § 28, esp. p. 123-4) が認められるならば、或る種の法則たとえばいわゆる進化的法則はその法則としての地位をうばわれる。自然の法則のすべては仮説であることはすべての仮説が法則であることを意味しない。ところで、歴史仮説は概して普遍命題ではなく個別命題であり、一つまたはいくつかの個々の出来事に関する言明である。進化的仮説もこうした命題であり従つて法則ではない。ユニークな一つの過程にのみわれわれの観察を限るとき、普遍的な科学の受け入れうる法則を見出すことも、仮説を試すことも望み得ない。地球上の生命の進化はユニークな過程である。

進化的法則の可能を弁明するために進化的過程はユニークでないと論証すべきであろうか。またはたとえユニークであっても進化的過程に或る趨勢、傾向、方向が識別出来るのであり、この趨勢の公式化したものを審査の可能な仮

説としうると主張すべきであらうか。

或る点において歴史がしばしば繰り返されたことは否定出来ない。しかしそうした繰り返しの諸例のおかれていた諸状況は、極めて異なつた、そしてまた爾余の歴史の展開に重要な影響を及ぼしうる差異を含むものでありうる。それ故歴史的発展の見かけ上の繰り返しから原型と同じ発展を期待すべき妥当な理由は見当たらない。進化論について云えば、進化ということの意味についての困難はしばらく論じないとしても、異つた類の転化の種々相は転化の一般化の基礎とし得ない。というのは、こうした転化の諸相の比較は諸々の転化の過程の様式の記述にすぎないからである。そこここに繰り返されるいくつかの様式を見出したとしても、すべての転化の筋道の記述を得たということにも、また、転化一般の筋道の記述を得たことにもならない。進化の仮説を例証し確かからしく見せる事実が多くあるというのは本当である。しかしほとんどすべての理論について傍証し例証して事実との合致を示すことが出来る。正当化 justification という道は迷路である。理論の確実性はその理論を支持する事実を見出しうるということにより正当化されるのではなく、反証する事実が見出されない限りでのみ主張されうるのである。<sup>(1)</sup>理論を支持する事実というのは往々にして当の試験さるべき理論の集めたものであることは、形而上学の理論を事実により弁護するさいに著しい。進化論が、一体でユニークなものとしての地球上の全生命の転化の記述でなく、類や種の、または個々の生命を論ずるのだとすると、幾多の生物の退化や衰滅は進化の仮説を偽とすると云わねばならぬ。

進化の法則を一般的趨勢の記述であるとする見解は、一体論的な混乱であるかまたは法則概念の誤解である。「全体としての社会」<sup>(2)</sup>の動向を論ずるといふ社会学の動力学的解釈は、一つの比喩でないとしたら、物理学の術語の皮相なる転用または誤用以外の何物でもない。全体としての社会の運動は、——社会の運動という觀念は質点の運動と異なり内部変化であるが——社会のいくつかの象面を選び、こうした社会的要素を測定して多次元的な表現を擡ることによって表示しうるものではない。社会的な変化には趨勢または傾向が存することは統計学者の言を俟つまでもなく

疑えぬ。「傾向」を仮定してみるのはしばしば有益な統計学的工夫である。「趨勢」は存在する。しかし「趨勢」は「法則」ではない。一つの趨勢の存在を主張する言明は、歴史的個別的な命題であり、存在命題であって普遍命題ではない。趨勢の持続する期間がどんなに長いものであっても、科学的予測をそうした趨勢の存在に基づけることはできない。科学的予測は法則に基づくのであり、法則と趨勢は根本的に異なる。存在命題は「長い間には」という遁辞で、反証の試験の結果を思うままに免れうる。絶対的趨勢は科学的な観念ではない。

趨勢を法則と見做す考えは普遍法則と初期条件の区別を見落しているとポパーは J・S・ミルの方法論を批判しつつ結論する (P. H. Chap. IV, § 38, p. 121-9)。趨勢を普遍的な法則に還元し説明することは論理的に可能である。しかしながら普遍命題のみから具体的個体についての命題は出てこない。趨勢は具体的な事実であり、趨勢の持続は特定の初期条件の持続に依存している。初期条件は具体的事実であり、法則を事実にかかわらしめるものである。法則と趨勢の混同は、趨勢というものが無条件的なものであると信じさせた。法則は普遍的であり無条件的であるが、趨勢は個別的であり初期条件に依存する。趨勢が初期条件に依存しているのが見落される時、趨勢は無条件的予言の基礎とされる。科学的予測は条件的であり、それが無条件的に見えるときは、条件を満足したという言明とそれを代入した正格法の推論が省かれていくだけなのである。

歴史の進歩などという絶対的趨勢は存在しない。進化の法則も従って存在しない (P. H. Chap. IV, § 27, p. 117)。継起する実際の現象は自然の法則に従って進行すると仮定出来たとしても、因果的に結合しているいくつかの具体的な出来事が、ただ一つの自然の法則に従って進行するということは、実際はないのである。木から落ちるリンゴとても重力の法則のみでは説明し尽されぬ。

われわれはまずわれわれが「方法の統一」という際に意図していないことの一つを排除した。趨勢は初期条件に依存し、また、社会現象においては、自然現象における太陽系のごとき孤立系も実験室的孤立化も、不幸にして得難い。

歴史的長期予想の可能性と信憑性および宿命論の妥当性は疑わしいと云わねばならぬ。反証可能性の理論は誤まれる科学主義を却ける。

しかしながら社会現象についてそもそも法則をつくり得るのか。因果的な説明を与えそしてそれを試験する仮説演繹の方法は、社会現象という場においても基本的であるのか。

社会現象は複雑でありまたユニークで繰り返しをしない故に自然科学の実験的方法も一般化の方法も適用出来ないとする議論は、さしたる困難なしに破りうる (P. H. Chap. III)。自然現象もひとしく複雑であり、実験的方法の導入と成功は一朝にして成ったものではないからである。事実また社会的実験と称すべきものが存在する。たとえば「経営ある」経営者とそうでないものとを区別しうることは、われわれが社会生活について実験的知識をもっていることを明らかに示している。こうした知識は、実験に基づくというよりどちらかと云えば偶然的な観察にすぎず、科学の前段階的な知識であるかも知れぬ。しかし科学とその前段階的なアプローチによる知識との間には、どちらが批判的方法をより意識しているかということ以外に明確な区別は存しない。試行錯誤つまり誤ちからも学ぶというのが科学の従ってまた実験の方法であり、実験と理論の関係である。科学の方法を社会現象に導入するに必要なのは批判的態度の採用であり、その可能を否定すべき理由はここには見当らぬ。しかし不可能であり無意味であり、且つ敢えて行うならば危険な社会的実験がある。社会全体を根こそぎ変えようとする革命はその一例である。われわれは社会全体にわたって完全な知識を持ち得ない故、この種の実験は不可能である。また、そこから何かを学ぶには余りに複雑である故にこの種の実験は無意味である。われわれはどの施策にどの結果を対応さすべきであるかを知り得ない。余りにも大きい誤ちからは学び得ない。更にまたわれわれは自らの誤ちには批判的態度を採り難い故に、ロマンチックなユートピアの夢と心情は危険である。

社会現象の一般化の妥当性は空間的にも時間的にも局所的であるとすると議論は正しい論点も含んでいる。というの

はわれわれは往々にして局所的なものを普遍的であると誤り信ずるからである。しかしこの事は自然現象についても等しく起こることであって、社会現象に特有なものでなく、まして社会科学には普遍法則が見出され得ないと主張する根拠にはならない。

ポパーは、命題を一般化し法則を正当化する権限を、帰納法に与えない。法則の発生起源への関心は、科学の観点からは価値のないものである。『いかにして理論または法則を見出したか』というのはプライベイトな事柄である。法則に資格を与えるのは『いかにそれを試験したか』という事実である。それ故、直観による理解も特権を持たぬ。直観はプライベイトであり、パブリックになるためには試験を受けねばならぬ。従って社会科学の方法は直観による理解だ、とする説は捨てねばならぬ。同じく心理主義も却けられる。

科学は観察からではなく理論から始まる。実験や観察は仮説との関係においてのみ、誤れる試行を除去するという機能を果しうる。理論が論理的に云って経験に先き立つということは、自然科学よりも社会科学において一層明らかである。われわれの観察の対象はわれわれの思考の対象にはかならない。しかるに社会科学の対象のすべてでないにしても大概は抽象的对象である。換言すれば理論的構成である。こうした対象すなわちわれわれの経験を解釈するために用いられる理論的構成は、或るモデル特に機構のモデルの構築の所産である。そしてこれはまた自然科学においてよく知られた理論的な説明方法にほかならない。

モデルの使用が無意識的であつたり、具体的な事実と誤解されたりするという事実は、方法論的本質主義の心理を説明しその立場を粉碎する。『その事実は方法論的本質主義を説明する。』というのはモデルは性格上抽象的で理論的であり、だからしてわれわれの観察する遷り変る出来事の、内または背後に、一種の永久的な幽霊または本質としてモデルを見るのだと、われわれは感じがちなのである』(P. H. Chap. IV, § 29, p. 136)。これが自然科学におけるノミナリズムの成功にも拘らず社会科学では本質主義の優位が信ぜられる所以である。しかしながら「戦争」や「軍隊」

といった概念ですら抽象的である。具体的なのは殺された多くの人々であり、制服を着た人々である。

また『その事実は方法論的本質主義の理説を破壊する。何故なら社会理論の課題は、われわれの社会学的モデルを記述的な、また名目論的な語で、すなわち個人を項とし、またその行動・期待・関係等々によって、注意深く構築し分析することであるからである』(P. H. Chap. IV § 29, p. 136)。これは方法論的個体主義と呼んでよい一つの立場である。

方法論の本質主義は、科学の目的は本質をあらわにしその本質を定義づけることであるとする。それは本質を求め、それは実は実在ではない。これは馬鹿げている。これに反し方法論的ノミナリズムは、事物が何であるかではなく、具体的な個体が種々の環境で如何にふるまうか、そして、そのふるまいの中に規則性があるかどうかを記述しようとする。ポパーの批判的合理主義は、方法論的に見る時、ノミナリズムと個人主義を含んでいると云える。またそのノミナリズムは一種のアトミズムだと云えるかもしれない。

結局のところノミナリズムの戦況は有利であり、社会科学を自然科学より困難にするものは見当らない。それどころか具体的な社会状況は具体的な物理状況より或る意味で簡単である。人は全く合理的に行動することは決してないが、やはり多かれ少かれ合理的に行動する。社会現象に多くの場合見られるこの合理性の要素は、社会科学での「ゼロポイント」の適用を可能にする。事実、完全な合理性に基づく理想化された、論理的なモデルと具体的現実の偏差を比較する方法は、種々の領域において行われている。人は具体的社会現象を人工的に孤立化された物理現象と比べて社会現象はより複雑だという。或いはまた社会現象の記述にはその現象にかかわる人々の心的状況をも含めねばならぬという、不可能であり不当な信念を固執する。しかし一つの具体的な化学反応の記述に、サブアトミックな状態の記述をすべて含めよというのは不当な要求であらう。

社会現象は質的に把握すべきであり量的な把握は不可能だという反論に対しては、社会現象の量化とその測定の諸

問題は統計学的方法の適用によりいくつか解決されて来たしまたされつつある、という事実が答えるであろう。また社会科学や歴史では具体的な事件の記述を目的とするのだという主張は、関心と強調の力点についての指摘であり、論理的・方法的な差異についての議論ではない。われわれは方法の統一に対する主要な反論に答え、同時に批判的合理主義すなわち方法的個体主義の理論の紹介を終った。

(1) 従って、テストし反証するという誠実な努力を怠ったならば、理論は御託宜のようなものと身分を異にしない。

(2) 全体という觀念の多義性と、歴史主義者の用法の曖昧さの指摘はポパーの議論の中で極めて重要な働きをしばしば示す。

### 三 歴史主義の批判

われわれの文明は人間らしさと道理を目標とし自由と平等をめざす。われわれのこの行くてをはばむものに全体主義と歴史主義がある。「開いた社会」の建設に反対し民主主義の可能性に疑いを投げかける社会哲学中最強のものとしてポパーがいう(O. S. E. vol. 1, Introduction p. 2)歴史主義は、特定の理論に附与された名ではない。歴史の長期的な予言を与えることを社会科学の課題と考え、歴史のコースの予言を可能ならしめる諸法則すなわち歴史の転化の底に存するリズムやパターンまたは傾向を見出すと主張する社会哲学の総称である(O. S. E. vol. 1 Introduction p. 3; P. II, p. 3)。こうした企ては科学的ではないとわれわれはすでに結論した。

歴史主義と全体主義は共に一体論的 holistic である。歴史主義は個人主義を不可能と断じ、全体主義は個人主義を倫理的に誤っているとする。個人はそれ自体では不完全であり国家または集団のつまりぬ手段であるというのがその教説である(O. S. E. Chap. 6 p. 100; vol. 1, Notes p. 203; Chap. 1, p. 9)。歴史主義はわれわれに、歴史の発展を洞察し個人の活動はこの長期的包括的予想に基づいて決定さるべきであると説き、全体主義は歴史という舞台の主役は国家や階級等の集団そのものであり、またその集団の「偉大なる指導者」であると主張する。ポパーの挙げている

選民の理論の例は (O. S. E. Chap. 1, p. 8-9) このことを示している。選民思想は歴史主義の神学版であり、全体主義の種族主義版である。歴史主義は一種の決定論または宿命論であり、全体主義は閉じた社会の道徳である。

ポパーに従えば歴史主義は、本質主義、直観主義および集団主義の三本の柱に支えられていると考えられる。歴史主義の存在論としての本質主義が直観主義的認識論と相依り相扶け合うものであること、またこの二つの理説は容易に神秘主義に到りうるものであり方法論的には科学のノミナリズムに挑戦するものであること、は見易い。

本質主義が知識の対象の性質にかかわるものであるとすると集団主義はわれわれの扱う対象の単位に関する議論である。個人の意義に対して集団グループたとえば国家や階級の意義を強調する集団主義は、必ずしもエゴイズムに反対するものでなく利他主義や無私と同一でもない。集団的エゴイズムはごくありふれた事柄である。集団主義に或る種の神秘的な感情を加えると一体主義 holism になるといってよいであろう。ポパーの定義では一体主義には「一つのみとまり」の意識が入れられている (O. S. E. Chap. 5, p. 80, Chap. 6, p. 100, vol. 1 Notes, p. 203; P. H. p. 17-9)。社会を一つの有機体と見る考えは一体主義と呼んでもよいであろう。

歴史主義の科学の理解は方法論的混乱を犯していることをわれわれはすでに示した。しかしわれわれは更に歩をすすめて、本質主義は科学的態度したがってまた批判的合理主義と正反対なものである、と云おう。

本質主義の定義理論は科学上の定義と正に反対である。本質主義たとえばアリストテレス流の考えでは、語の意味の説明はその言葉の表示している「もの」の本質または本性の記述によってなされると考えられている (O. S. E. vol. 2, Chap. 11, p. 13)。そこでは定義は究極的な本質記述を求めて左から右へと読まれるが、近代科学では右から左へと読まれる。ノミナリズムは、定義とは定義された語が定義する公式と同じ意味を有することを告げる一つの文章であると云い、長いものを短くしようとする。本質主義の定義は逆に短いものを長くするのであって、実用性を欠くばかりでなくバーバリズム verbalism に左袒する。

かくして本質主義は知識の探究への意志と理性への信頼を解消、消滅させ、われわれの知識の進歩を阻む。われわれは科学に知識の確実性ではなくむしろ進歩をもとめる。われわれは科学的探究において最大の努力を払うのではあるが、そうして得た結果に究極性を期待してはならないとする。科学的知識は本質の記述ではなく(C. I. O. S. E. vol. 1, Chap. 3)。それは仮説的性格を常にその特徴とするのであって、科学の理論や知識が転覆されたからといって失望する理由をわれわれは持たぬ。経験的諸科学では論理学や数学と異なり、証明ということとは的外れである。若し証明に近いものがあるとしたら理説の反駁の手続きのみであろう。

本質主義を三点から批判しうるであろう。単なる言葉上の規約と本質を記述する本質論的定義との明確な区別づけの問題、真なる本質論的定義と偽なる定義の区別の問題、定義に関して基本的な前提を求めて行われる無限遡行の問題、これらの難点を本質主義は内蔵していると云わねばならぬ。

ウィットゲンシュタインの意味の理論が一つの解決を与えたかに見えた。しかし実は不幸なことにかれの方法は成功していない<sup>(1)</sup>。かれの引いた無意味と有意味をわかち、形而上学と自然科学をその本質に従って分かち区劃線は、狭すぎるものでありまた同時に広すぎるものであった。かれの区劃線は仮説を科学から排除してしまつたばかりでなく、意味深長でありながら無意味な文章の、勝手な使用を許すことになつたのである。

すべての命題を有意味なものとなし、前者を更に真なるものと偽なるものに分かちつという三分法は、科学の命題のためには検証理論を用意し、哲学の活動には区劃線を引きまた命題を明晰にする任務を与えようとする。哲学者はいつも『それは何を意味するのか』と問えばよい筈である。しかし完全な言語の存在を仮定し、事実についての問題を定義の問題にいわばすり変える試みは、スコラ主義におちいり勝ちである。

もしまだ定義における無限遡行を避けるために歴史主義者が直観主義に頼るならば、独断論、權威主義、神秘主義を呼び入れるものである。直観の名にかくれて無責任な議論を勝手に放言する不真面目な哲学や神がかりの哲学がま

ざれ込まぬと誰が保証しよう。若し不毛なスコラの煩瑣主義の道が議論に対する幻滅と理性の絶望に到るのであるならば、これは神秘主義への道である。直観主義が真理明白説をとるに到っているならばそれはすでに一種の狂信である。デカルトにとって真理は見さえすれば発見出来るものではなかった。真理は道端の石ころのように転がっているのだと信じたところに観察主義の誤りがある。デカルトの真理は疑おうとしても疑えないもの、否定しようとしても否定出来ないもの、換言すれば反証の不可能であつたものであつた。

われわれは知性の働きのなかには直観というものはないとか、われわれは直観を用いてはならないというのではない。われわれの反対するのは直観が知識の源泉しかも誤つことのない源泉であるということ、直観に真理を査定する最高にして自己充足的な権威が与えられているということ、である。換言すれば直観はプライベートであるというのがわれわれの論点である。定義について云えば、科学はノミナルな定義を用いるという主張は科学の用語が多かれ少かれ直観的に用いられるという主張を否定しない。ノミナリズムの主張は、科学はわずらわしささえ我慢すれば定義なしにやってゆけるというのである。科学で真に必要なのは定義されない語である。つまり科学は意味ではなく事実を問題にするのである。スコラスチックな定義論の欠陥をかえりみると、意味に関する議論の役割りは、言葉に程度の正確を強い過大の重荷を負わさぬよう阻止することであるように思われる。

社会的現象は質的な把握のみが本来の理解法であり、それは直観によって果されるという主張に歴史主義がおく強調は、すでにそれ丈で本質主義への密接なかかわりを示しているが、歴史主義が異常な関心を示す『変化する理論』は方法論的本質主義を必須にする。本質主義の導入は、変化する事物の同一性を探ることを可能にし、偶然的なもの排除を可能にする、と信ぜられた。しかし要するにいかにして本質を知るのか。モデルという理論的構成物を本質と見ることの誤りはすでに述べた。近代の本質主義は、歴史の背後の實在の理解の可能を計るためには歴史的方法が必要であると云い、いろいろの工夫を凝らした。本質主義と歴史的方法は相扶け合うと考えられた。

歴史主義の最近流行型の一つは進化論または転化主義 evolutionism であつた。いわゆる弁証法もこの一つの形式と見うるであろう。しかし転化主義の基礎概念には科学の方法の誤解がある。進化の仮説は普遍的な自然法則たとえば遺伝や突然変異等の諸法則によって説明せられた趨勢についての記述であり、個別的な歴史の一事実についての言明である。換言すればそれは法則として的一般性と普遍性をもたない。何か或る一つの『全体』についての個別命題を、その全体の本質についての記述であると云いうるためには、いつも別の概念が導入される必要があると思われる。趨勢を本質と見るのはいかなる理由によって許されるのであろうか。

ヘーゲルの弁証法はもっぱら形而上学的であり、マルクスの場合のように科学による粉飾をほどこされていない。ポパーによればヘーゲルの弁証法は、アリストテレス化されたプラトンのアイデア説つまり本質の理論がおよそ二千年のまどろみから起き上つたものに外ならない (O. S. E. vol. 2, p. 7-8)。潜在的な本質が現実的になる為には自己を变化のうちに開陳しなくてはならぬと云うその理説が、歴史崇拜と結合して歴史主義または倫理的顕現主義 moral positivism に到ることは不思議ではない。<sup>(3)</sup>しかしもし更に一步進んで、ヘーゲルの弁証法は歴史の記述以上のものであり、思惟の発展の法則とされ新しい一種の論理学であるとされる時、救い難い困難が生ずる。ポパーは一對の矛盾前提  $\alpha$  と  $\neg \alpha$  を共に真なりと認めるとき、如何なる任意の結論をも導出しうることを指摘した。<sup>(4)</sup>歴史の事実を選択し解釈して弁証法の枠にはめ込むには、秘教的な党派的信仰の核を会得しなくてはならぬであらう。

弁証法を一つの歴史仮説とみて、その仮説の実証が可成りの程度なされている事実をその仮説の正当化に用うることも許されない。何故なら殆んどすべての説に対し実証を与えうるからである。星占術の予言すら実証を得うる。仮説の拒否は論理的矛盾の指摘によつても経験によつて反証することによつても成立する。<sup>(5)</sup>けれども仮説の正当化はア priori にもまた実証によつても成就されぬ。仮説ときっぱりした論理関係に立ちうる経験的事実はその仮説を偽ならしめるもののみである。仮説に含意される事實は仮説の身分に変化を及ぼさない。すなわち実証は仮説の地位を變

えることは出来ない。それ故、歴史主義を方法論とみて弁明し支援する道は、歴史主義が豊かな収穫を実際にもたらしていることを示す以外にないと思われる。しかしながら『歴史主義の貧困』というのがポパーの著作の一つに与えられた題名であった。

歴史主義が大概の場合、いろいろな形で含意している決定論的または宿命論的な要素は、歴史主義がわれわれの自由を束縛する傾向をもっているのだということを示している。歴史主義の宿命論を打破するには決定論を論破する必要がある。このためポパーは非決定論を未来の予測不可能ということに置き換えてその証明を計る。量子力学は決定論を否定したと一般に見做されている。しかしポパーの試みるのはむしろもっと一般的な非決定論の樹立である。

すなわち一般的には決定論の樹立に役立ったと目される古典力学の段階に議論を限っても、環境と予測計器の間の相互作用が或る場合に生じ、或る意味で量子力学の場合と似た不確定性が非決定論を成立せしめることを示そうとする。かれのこの議論は完全ではないが論点を得ているといえるであろう。議論は三段階にわかれる。第一の段階はトリストラム・シャンディ逆説の変形により、完全なる情報はいかなる現在時点に於いても得られないことを示そうとするものである。しかし、未来の物理的状态の完全な記述は出来なくても、いかなる間であれあらかじめ充分はつきりした質問を形成し、yes/no 式の答えを期待することにすれば、完全情報は持たなくても予測可能なのではないかという反論があるかも知れぬ。ポパーの議論の第二段階は、所謂ゲードル文の物理学的应用と云ってよい。すなわち問が一種のゲードル文である場合は返答が得られないことを示した。もちろん、歴史主義者にとっては、予測は大体のまたは本質的な傾向を指摘するのが目的であり、一つの事柄の或る社会に対する重要性はその社会に相対的である。しかしエディプス効果への言及は、社会が或る種の情報とくに完全な自己情報の獲得によってそれ自体変化し、従ってその情報は正しい自己情報ではなくなり未来の正確な予測は論理的に不可能であることを結論する<sup>(7)</sup>。エディプス効果は「汝自身を知れ」という格率や全知の観念は矛盾を含むことを結論するといってもよい。かくして科学的検証をしよう

る説としての決定論または歴史発展の予測可能論は否定される。

集団主義の概念を批判するためには、ポパーの漸次的社会工学の概念を導入しなくてはならない。これは消極的効用主義とでも呼ばるべきものであり、価値と事実の二元論に基づく一種の倫理思想である。社会学的な言語では個人と機構の二元論と云ってもよいであろう。しかしわれわれは集団主義の道德すなわち全体主義と、集団主義の社会政策論すなわちユートピアンの社会工学の批判は最後の章で論ずることとし、ここでは方法的観点から一体論を論ずる。全体といふことの一体的観念と、科学上の観念との差を明らかにすればよいであろう。

事実ポパーは、科学的方法と対置された歴史主義の方法としての価値を査定する際、反自然科学的歴史主義が自然科学と社会科学の差として例挙する項目を一々根拠のないものとして論破すると共に、こうした考えの背後に一体主義がひそんでいると指摘した (P. H. Chap. III)。また向自然科学的歴史主義者については、かれらが法則概念を従って科学を誤解していることを指摘すると同時に、かれらの「全体」の観念を科学的方法適用の際の象面決定の操作と対照しつつ分析している (P. H. Chap. III)。

歴史主義者は社会的集団は成員の和と成員間の個人関係の総和以上のものであるという。集団は歴史をもち集団の構造はその歴史に大いに依存しているといふこの説を支える議論は、集団の成員の異同が必ずしも集団の性格の異同を来たさないといふ事実<sup>(8)</sup>に依拠している。しかし全体という観念は科学的にはどのような意味をもちうるのか。

ポパーは全体といふことの意味を二つに大別した (P. H. Chap. III, esp. § 23)。「全体」といふのは (a) 一つの事物の性質つまり象面のすべて、および特にその事物の構成諸部分間に成り立つ関係の総体を指し、また (b) 当の事物の或る特定の性質ないし象面のいくつか、換言すれば、その事物を「単なるかたまり」であるよりは一つの組織的な構造をもつものと映じせしめるようなものを、を指す。(b)の意味の「全体」は科学の対象になって来たし、またそうなる構<sup>(8)</sup>わ<sup>(8)</sup>ない。たとえばゲシュタルト心理学はそうした観念を用いている。しかしこのことは (a)の意味での全体が科学の対

象になることを意味しない。すなわち、どんなに小さなものでもその「全体」を記述し、その象面のすべてを尽すことは出来ない。一つのことを研究するには或る象面を選択しその側面を通じて見る必要がある。一切の知識は抽象された象面であり、一体論者の云う社会の实在それ自身の具体的構造というものは決して把握出来ないのである。総体という意味の全体即ち(a)の意味での全体は科学的探究の及びうる対象ではない。事実、一つの全体を具体的に記述したという主張をする如何なる言明に対しても、その言明の無視した側面を指摘するのは容易である。社会現象について云えば、社会の諸関係の全部を統制することは、そうした統制自体が却ってまた統制さるべき新たな関係を生むという事実によって丈でも不可能である。こうした不可能性は論理的不可能性である。

歴史主義者が、歴史は理論的諸科学に属せず抽象的一般的法則よりも具体的な事件や人間に関心をもつというのは、正しい議論を含んでいる。しかしこうした単位すなわち個人や個々の事件を集めたものを(a)の意味での具体的全体と見做すことは出来ないのである。それ故、社会全体の記述には歴史的方法が役立つという考えは誤っている。

全体が部分の和以上のものだということは曖昧であるばかりでなく、つまらぬ主張だと云ってもよい。自然科学においても全体の研究は部分の研究に留まらない。すなわち原子物理学は構成の素粒子を加え合わせることを目ざしているのではなく、粒子の系を(b)の意味での全体として考察する。数個のリングの間にも相互関係が存在するのであり、「関係」は科学の対象となる。かたまりと全体の差は結局一種の秩序を見出し得るか否かにかかっていることをゲシュタルト心理学は主張するように思われる。してみると有機体は一つの全体として存在すると云う主張は、有機体にはわれわれが当のものに或る秩序を見出すという丈のつまらぬものとなってしまふ。それどころか、いわゆる「かたまり」にも或るゲシュタルト的な象面があるのだと云ってよいのではないだろうか。

(1) ポパーの反証可能性の理論は意味の理論ではない。総じてポパーは意味の理論にあまり関心をもたない。

(2) この点については拙稿「デカルトの自然学」参照(哲学研究四百八十二号、六二頁)。

(3) ポパーは moral positivism が権力思想すなわち力は正義なりという思想に結びつくと言っている (O. S. E. vol. 1. Chap. 5. p. 71.)。またヘーゲルの説が moral positivism であることについてはたとえば O. S. E. vol. 2. Chap. 12. p. 49. Chap. 22. p. 206.

(4) ポパーは C. R. Chap. 15. What is dialectic? という論文 (最初 Mind. 49. 1940 に発表された) において次のような手続を示した。その一例を示す。

まずわれわれは二つの妥当な論理的な推論の規則を導入する。

(A<sub>1</sub>)  $\frac{p}{pvq}$  これは「pという前提から結論pvqを得る」と読まれる。

(A<sub>2</sub>)  $\frac{-p}{pvq}$  これは「二つの前提-pとpvqから結論qを語る」と読まれる。

ここでわれわれはpと-pを認めたとする。

pが真であるから(A<sub>1</sub>)によりpvqが真、故に(A<sub>2</sub>)によりq これはqの如何にかかわらず成立する。

(5) 経験による反証の形式は演繹的である。経験の権威が理論に伝達される形式は帰納でなく反証である。

(9) B. J. P. S. vol. 1. No. 2. August 1950. および vol. 1. No. 3. Nov. 1950. 所収のポパーの論文による。

(7) 「歴史主義の貧困」の序文(一九五七年に書いている)において、以上の議論に改良を加えたと云いその概説をのべている。要するに人間の知識の成長は、人間の歴史の道筋に強い影響を与えるものであるのに、われわれの科学的知識の成長は予言出来ないものであるから人間の歴史の未来は予言出来ず、従って歴史主義は誤った考えであると云うのがその主張である。

(8) たとえば E. Nagel は Structure of Science において集団的概念が社会科学の理論において不可欠ではないかという意見を紹介している。われわれの立場はマクロ的な概念を用うることに反対するものでは必ずしもない。しかしたとえば「国民総所得」というような概念をわれわれの立場で認めうるか否かは尚考察の余地がある。この概念の有用性を否定はしないが、この概念は極めて曖昧な箇所を含んでいること多くの経済学者の指摘するところである。たとえば J. Robinson: Economic Philosophy. p. 122-3.

#### 四 タブー社会

閉じたタブー社会が、批判的合理主義のもとめる開いた社会と異なるといかに異なるかを明らかにするのがこの章の意図で

ある。

ポパーは、社会科学は人間環境の異なる二つの要素すなわち自然的環境と社会的環境の区別の必要を悟ったときに始まると言う(O. S. E. Chap. 5, p. 57)。換言すれば、自然と社会の差異の理論的理解は不易のタブーと掟と習慣に金縛りになっている原始種族社会的な「閉じた社会」の呪術的態度の打破の後に可能になったのである。自然の法則は不可変であり人間の統制に服しない。これに反し規範や法は全く恣意的なものにすぎないというのではないが、われわれのつくりまた選んだものであり、従って可変である。われわれは自らの採用する規範に対して道徳的責任がある。すなわち規範の採用が自らの決定であり、また規範の変革の可能性を見出しているという意味で、そしてその限りにおいてわれわれは自らの規範に対し責任をもつ。

批判的二元論すなわち事実と規範の二元論は、しかし、社会の機構や規範が意識的につくられたしまたつくられるのだと主張するのではない。それどころか「社会陰謀説」は一つの全体主義思想として却けられる可きである<sup>(1)</sup>。後述するごとくポパーに従えば社会科学の法則<sup>(2)</sup>というのは、意図せられなかった結果を生ずることなしに社会の改変は行い得ないことを主張するのである。機構や規範が規約であり人工的であるというのは、これらについての判断やその改変が可能だということであるが機構や規範は恣意的だということの意味しない。機構や規範の妥当性は人間の勝手にならない面をふくんでいる。

開いた社会は機構や規範が人間によって造られたものであるという自覚に始まるのであるなら、開いた社会は人道主義、合理主義、および個人主義の可能性を開いていると云えるであろう。『開いた社会の創始者が、その発展の阻止を計る人々から区別されるのは合理性にあると信ずる』とポパーは言う(O. S. E. vol. 2, Notes, p. 238-40)。けだし開いた社会はタブーの批判に始まった。批判の自由なしには開いた社会もまた従って科学も成立し得ない。科学的態度や方法は批判的合理主義と極めて近いのである。自己を客観性の究極の裁判官と認めぬ態度は公平の観念を示唆

し、他人に発言の権利を認めることは寛容の精神の肯定を前提する。議論に耳をかすだけでなく答えねばならないならば他人に影響を及ぼすのであり、責任の觀念が導入され批判の自由を守る各種の社会機構の擁護へと導かれねばならぬ。人道主義と合理主義は密接な関係にある。他方また人道主義的倫理は正義の平等主義的個人主義的解釈に基づいている。事実、開いた社会の機構を守らねばならぬとする責任観は個人主義に由来するであろう。

『カントによって提案された事実と規範の二元論的見解は、自由主義と社会改良の觀念の哲学的基礎であった』(O. S. E. vol. 2, p. 394)。タブー社会においては道德の基礎は種族、国家等の集団にあり、開いた社会においては個人の決断にある。人類の平等は「事実」ではなく政治的道德的「要求」であり、それを支えるものは個人の決意である。自然科学の理論の採否の決定は実験に依存し、道德的決定は良心に基づけられる。個人主義と利他主義が西欧文明の基礎であること、たとえばキリスト教やカントの思想に見られるごとくであるとポパーは云う(O. S. E. vol. 1 Chap. 6, p. 102)。

タブーの批判を禁ずる閉じた社会が人道主義を不可能にするものである一方、批判の自由を認める開いた社会は有機体のごときものではあり得ない。神秘主義は有機体や閉じた社会の持っていた統一と調和を渴望する。神秘主義が神秘的な合一と直観の二つを基本觀念とし、その両觀念を神の愛で結合し媒介させるとすると、神秘主義と一体主義の密接な関係は明らかである。

タブーの觀念は法律や規範的な約束を不可抗不可変な自然法則と混同し両者を呪術的に取り扱うのであるならば、タブー觀念の支配する社会では、その社会の秘教に反して機構を改変することは禁じられていくだけでなく考えられないことである。そこでは改革への意志は生じえない。閉じた社会では社会秩序に対して超自然的な畏怖があり、その社会の機構が合理的討議の対象となり得ない。従ってそこには階級闘争のような社会的緊張が欠けている。閉じた社会が有機体になぞらえられるのはその成員が半生物学的な紐帯で結ばれているとされるからだけではない。

全体主義の支配するところでは科学的態度は存在し得ない。科学的な基礎を倫理に与えるというのは恐らく間違つた思想であろう。しかし科学の倫理的基礎というものがあつたといわねばならぬ。批判の自由がわれわれの知識に客観性を与えるというのが間主観性の理論の<sup>(3)</sup>かなめであろう。一人の人間の誠意のみでは客観性は樹立されないのである。

自然の法則と規範的な法の区別の発展段階は当然多岐にわたる。ポパーはその諸段階を論じ、一元論と自然主義の二つの要素を特に取り出した(O. S. F. Chmp. 5, V)。たとえばヘーゲルの同一哲学はまさに事実と規範の二元論の超越を目標とした。ヘーゲルは理念と現実、正義と力を統一し、そのことによって全体主義的な思考様式を奨励しているといわねばならぬ。自然主義的な段階では倫理的規範的な事柄が生物学的または社会学的な事柄に還元されると考えられている。この立場はまずいわゆる「自然主義的な誤り」といわれるものに類似している。われわれの行う決定は自然法則と両立するものでなくてはならぬが事実から導出されるものではない。また事実と選択、決定、評価を混同する時、社会生活の根拠すなわち人間が社会のうち<sup>(4)</sup>に共存し相補し合う理由は生物学的不平等に基礎づけられることになる。事実的なものが社会的なことだとする倫理的法学的顕現主義は現に存在するもののみが善の基準として可能であるとする権力思想に外ならぬ。現実的なもの、力をもつものが正しいとされ、現存の秩序がそこでは正当化される。個人が社会の規準を判断しうるのではなく社会が個人の判断規準を与える。歴史上、保守的権威主義的であつたこの見地の実践的側面は現存事態の道徳的批判を不可能にするにあるといつてよい。こうした立場が倫理的ニヒリズムつまり自己と自己の可能性への不信という極端な倫理的懐疑論を招くのはおどろくにたらぬ。ここで、人間本性の知識が事實的な知識を与える、と云つても事態は改善されぬ。規範が人間の精神的本性と人間社会の本性の表現であるという考えは、「自然法」の歴史の示すように Nature という言葉の曖昧さによって如何なる倫理的立場とも結びつき得たのであつた。

批判的三元論をさまたげるものに恐怖の觀念がある。すなわちわれわれが自らの決定に対し道徳的責任を引き受けることにもつ恐怖である。諸々の倫理学説はこの恐怖の重荷をとり去ってくれる議論を見出そうと試みた。だがわれわれはこの責任を免れることはできない。どんな權威にすがろうともその權威を認めたのはほかならぬわれわれである。全体主義は善の集団主義的な定義を与える。善は集団や種族や国家の利益とされる。かくして全体主義国家では国家權力が人々の全生活に滲透しこれを統制する。国家の法權力は増大し本来の道徳の領域を侵蝕する。すなわち個人的責任は種族的なタブーと全体主義的な無責任にとって代られる。全体主義はそれゆえ単に非道徳というだけのものではない。それは閉じた社会の道徳なのである。全体主義は個人的利己主義ではないかも知れぬが集団的利己主義である。全体主義の道徳性のクライテリアンは集団の利益であり、国家や階級や党の權力に有益なものならなんでも正しいとされる。すなわちそれは個人主義と人道主義を否定する。

(1) もちろん社会に陰謀というものが全くなかったというのでもないし、ことごとくの陰謀が失敗したというのでもない。しかし陰謀というものは意図された仕方で行進しないというのがポパーの云いたいところであろう。C. R. p. 123f. および p. 341f. O. S. E. vol 2. Chap 14. p. 94f.

(2) 右の箇所をよび P. H. Chap III. § 20. 21.

(3) この点を説明するのにポパーはロビンソン・クルソーの科学の例をもち出している。すなわちかれが孤島で実験と観察とによって壮大な体系を建設したとしても、そしてそれが今日の科学者の説と一致したとしても、真の科学といい難いのは、かれ以外にかれを批判する人が居なかったからである。理性の交通なくして科学の成立は考えられない。知識の科学的客観性は科学的方法の社会的側面に由来するのであって一個人の試みに由来しない。科学の方法の「公的」public な面の一つは自由批判に近いものであり、他の一つは自然科学や経済学に見られるように、喰い違いを避けるため同一の言語を用いるようにつとめ、また、経験を論争の公平なる調停者とするであろう(O. S. E. vol 2. Chap 23 p. 219-20)。

(4) ポパーは Psychological or spiritual naturalism をクラクレイトスのような権力思想にも、カントのような人道主義にも結びつていこうとする。(O. S. E. vol 1. Chap 5. v. p. 72-3.) 自然法についてはトマス・アクイナスやロックその他の思想を

想起すれば充分である。

## 五 社会工学と消極的効用主義

事実と価値の批判的・二元論に立って社会科学と社会的実践は可能であろうか。社会科学は規範的な法則をも考察の対象にしなくてはならぬ筈である。

すべての「社会的法則」 social law すなわちわれわれの社会生活中的の規則的なものが規範的なものではもちろんない。社会生活についての事実的、自然的な諸法則も重要である。この種の事実的法則に対しポパーは「社会学的法則 sociological law」という術語を提案した(O. S. E. Chap. 5, IV, p. 67)。これは社会的機構の機能にかかわるものだといつてよい。近代の経済学の諸法則の多くはこうしたものである。

一つの社会科学の理論の中で、価値や規準についての判断と事実的な探究がいかなる関係に立ちまた共存しうるのかは、未だ完全には決着のつかぬ問題である。規制的な言語 prescriptive language と記述的事実的言語を二分し、価値や規準に関する命題と事実に関する命題はいずれか一方が他方を含意することはないとする時、規制的言語においても事実的記述的言語と同じように論理が適用されるか否かはポパーの充分に論じなかつたところである。

われわれは、社会科学における正統はヒューム以来のものであり、規範的言明と記述的言明を区別するものであると主張する。<sup>(2)</sup> 真理値をもつ言明から提案的言明は演繹出来ないというのが、価値からの自由を科学にもとめる立場の主張である。

社会科学の命題は必然的に価値観を含有しているとする議論がある。素朴な経験論や帰納主義は衰退した。答を期待するならばまず問わねばならず、問の採択はわれわれの価値観を含み、従つて結果すなわち答もまた価値観を含む。その推論の際、価値は一種の誘導と制御のはたらきをする。これは事実であり正しいが、社会科学の論理的中立をゆ

るがすものではない。また、同一の資料を前にしても、右翼と左翼の社会科学者では、真とする答または仮説や理論が異なるという事実を根拠にして社会科学は価値観を内蔵するという議論も、社会科学の論理的中立を否定し得ない。命題の論理的地位はそれがどんな真理値をとるかに依存しているのであって、その命題が真であるかどうかには依存しない。それ故、一つの言明を真とし偽とする動機がその言明の論理的地位を変えはしないのである。われわれは社会科学の相對主義を認可するのではもちろんない。同じ証拠群に対して相異なる理論が共に成立しているとされるのは、各々の社会のモデルの取り方が違うか、または、その社会科学理論が試験を受けうる年齢にまでまだいたらず科学的活動の幼年時代にあることを意味する、とわれわれは云う。

第三に或る種の経済学の概念は規範的であるという主張がわれわれに反論して来る。しかし、福祉経済学は情動的言語と説得的定義を用い理論の説明と正当化を同時に行うとしても、社会科学の論理的中立はゆるがないことは、すでに述べた議論から明らかである。一般的に云って、或る理説が動機や影響といった心理的事実を扱うからといって、そのことだけではその理論の論理的中立に何ら及ぼすところはない。心理の流れに従うことと心理の流れを扱うことは別のことである。また或る理説が説得的であり人々を行動にふみ切らせたとしても、その理論が倫理的であるということには直ちにならない。倫理的命題は推奨 recommendation の観念と作用を含むのだとしても、推奨の働きをする命題はすべて倫理的であり論理的中立を犯すものであろうか。福祉経済学は社会的効用という観念を用うるが、この効用の真偽を問主観的に試験し決定しようとする、この効用についての命題は真理値をもつというまさにそのことによって規範的ではない。実践上の困難は理論上の不可能と同一ではない。政策の決定は、社会のどの成員が利益を受けるのかを調べることによって決定される筈ではなからうか。

効用主義はいかなる意味において倫理学説でありまたいかなる意味において科学的であるかがここでの真の問題であったのかも知れぬ。<sup>(3)</sup>しかしわれわれはポパーの社会工学に触れるに留めたい。社会工学の観念はポパーの場合、消

極的効用主義に基づいている。

社会科学者は、社会学者としては、政策の評価をすることができないとされる。命令的ないし推奨的な忠告の問題について正統派の古典的な答えのいうところは、命令を仮言命法に限りというにある。このことは目的と手段がはっきり区別され全く純粹に工学的な問題にのみかかわる時は、反対出来ないであろう。しかし社会政策の決定の多くは手段と目的の截然たる区別が出来ないケースである。

われわれは、社会科学者は評価し、価値観に基づいた忠告をしようのだ、と云おう。それと同時に社会科学の価値からの自由ということは、理論と初期条件に倫理的前提を連立したもののからの論理的推論が可能な限りそしてそこからの結論がわれわれに処方を与える限り、守られているのだと云おう。価値から自由な科学に基づく政策決定が可能であるというのは、手段と目的が截然と二分されない場合でもまた手段にも価値づけが行われる場合でも、論理的中立は成立しうるからである。<sup>(4)</sup> 逆に云うと、われわれは政策決定の倫理を科学的に基礎づけることは出来ないが、政策の決定の為に倫理的決定が独立になされ導入される必要があるのである。

批判的合理主義はしかしながら理想についていかなる見解をもつか。ポパーに従えば、すべての市民が本当に幸福である完全な国家を建設するというプラトンのプログラムは、幸福を正義の観念で媒介し、「より高い価値」を他人に押しつけるものであり、従って全体主義的な試みである(O. S. E. Chap. 10, p. 169-70)。それどころか『すぐに政治的理想のうち人々を幸福にしようとする理想はもっとも危険なもの』(O. S. E. Chap. 24, p. 237)。

ポパーによればわれわれの義務は、地上に天国を造ることではなく、われわれの助けを必要とする人々を助けることとである(O. S. E. Chap. 24, p. 237)。他人を幸福にすることはわれわれの義務ではあり得ない。幸福の規準を他人に押しつけることはたとえ友愛の情に発しても屢々ブライヴァシーを侵害し勝ちである。一般的に云って、他人を幸福にする機構というものは存しない。他人の幸福を配慮する権利はその人の親友という狭い範囲に限られるとい

うのは、友情には欲する時に終止符を打ち得るからである。

こうした考察をふまえて、ポパーの消極的効用主義は、善をもたらすよりは悪を除くべきであると主張する(O. S. E. vol. 2, Notes p. 304, vol. 1, p. 284-5, p. 235)。すなわちこの説はJ・S・ミルのいう最大多数の最大幸福を追求するかわりに、最小苦痛の状態を機構の改良を通じて実現せよというのであり、苦と悪に対する戦いがわれわれの義務であるというのである。かくしてこの効用主義においては倫理が政治化されるのではなく政治が倫理化され、人々は具体的理想に鼓舞されることになる。歴史的事実として、功利主義者は気質の点でも信念の点でも実際の具体的であり、その最大の関心は人間の生活にあった。政治的には压制と不正に対する不屈な反対をもって個人の自由を擁護した。換言すればかれらは人道主義的であった。他方、歴史上の効用主義は経験論に基礎を求め、社会の問題や理論に科学の方法を適用したのであった。

理性ではなく愛情の支配を説くものは憎悪による支配への道を開く。愛情は何事をも解決しない。愛情は危険である。われわれは、愛情は無価値であるとか、愛情と憎悪が同一であるとか云うのではない。いかなる情緒も、また愛情ですらも理性の支配する機構にとって代わるべきではないのである。理性の使用を排するならば、不一致な意見の解決のために暴力に訴えるという傾向を生まないであろうか。

それ故われわれは政治学の科学的基礎として社会工学の観念を導入する。この社会改良の技術についての科学は漸次的 piecemeal な改良を事とする。社会を個人と機構の二面から考察し社会の改良をめざす場合、一体系的な根こそぎの変革で社会機構を変えるユートピアンの方法は却けられるべきである。なぜならこの方法は科学的合理的でないばかりか、人道主義に反する結果を生み易いからである。

事実ポパーはユートピアンの社会技術学と漸次的社会技術学を区別し、この二つのものを云うのが『開いた社会とその敵』の主要目的の一つだと云っている(O. S. E. Chap. 3 p. 22)。

歴史主義者がタブー思想に従い、賢明なる政治的行為は歴史の未来の流れが予定されている時にのみ可能であるという宿命観を信ずる限りは、社会技術学とは縁がない筈である。何故なら社会技術の観念は運命や歴史の傾向ではなく自らを運命の主人とし、政治の科学的基礎は、われわれ自らの願望に応じた社会機構の構想や建設や運営やまたは変化のために必要な事実に関する情報である、と信ずるのであるから。また歴史主義と社会技術法の差を社会機構や秩序に対する態度の差から云えば、歴史主義は機構を歴史という観点から見るのであるが社会技術学はわれわれの目的に対する機構の適切性から見る。すなわち、歴史主義者は機構をその起源と展開およびその現在と未来における意義から見るのであり、社会技術家は機構の起源やその創設者の意図には大して興味を示さず、機構が目的の為に役立つようによく構想され組織されているかどうかを問題とするのである。それ故、社会技術家は、政治学の科学的基礎はいわば社会工学にあると考え、社会技術はいわば目的への足どりを教えるが、目的そのものはいわゆる物理的な工学と同じく工学の範囲を超えたもの、と考える。

歴史主義が社会技術の観念をとり入れ、ユートピアンと同盟しうるのは一体論的なアプローチを通じてである。というのは両者ともに『全体』というものが科学的研究の対象にならぬことを見落しているのである。すなわち両者ともこの誤解の上に立って、たとえばかれらの目的や目標は、道徳的決断ではなく歴史の傾向の法則や時代の要求の発見と診断によって科学的に見出されると信じたのである。これは、伝統的に神に帰されていた機能を自然の法則に帰そうという十九世紀に典型的な間違いであると云ってよい。

事実、一体主義が全体としての社会を再整備し変革するのに社会技術を用うる時は常に、その用心と用意の乏しさから漸次的な立場に帰るか「計画されざる計画法」という仕儀になるかのいずれかである。一体論の社会機構統制はまた絶対的傾向をもち、機構に制限のあることを認めない。すなわち機構というものが人間的要素によって不確定なところをもつことをアプリアリに否定し、従って科学的態度の原則を破る。それのみではない。人間的要素は機構を

手段として統制されるべしとする限りにおいて反人道主義的である。というのはこれは社会の改革でなく人間の改革であるから。ユートピアンの社会技術はプロクルステスの寝台である。一体論者は機構の適合性のテストを無意味にする。何故ならかれらは機構に適合しない人々に向って、その人々の人間的いぶきを機構の中に組織化せよというのであるから。かくして、一体論的社会技術は科学的態度を捨ててしまうのである。

ポパーの提案する漸次的社会工学は、人間に加えられている悪とわざわいを機構の改良を通じて除くものである(O. S. F. vol. 1 Chap. 7, II, III, Chap. 9, および p. 235)。このことはポパーが社会科学の法則を工学的法則と呼んだことと関係があるであろう。方法論的個人主義とは、或る社会状況で或ることをすればどういふ諸結果、殊にどういふ意図しない結果が生ずるかを見ようというものであり、換言すれば、機構と社会的集団の成立と機能と存続を、個人的な社会的行為とその意図されまたは意図されざる結果として説明しようとするものである。すなわち方法論的個人主義は個人と機構の二元論である。それは人道主義の立場を守り、個人ではなく機構を変革し改良してゆく。すなわち、消極的な意味ではそれは科学から倫理をひき出そうとはせず、社会工学の目的は外から消極的効用主義に基づいて与えられるとするのである。積極的な意味では方法論的個人主義は科学的な態度を採るばかりでなく、社会学的法則を工学の法則と同じ形式で公式化しようとするのである。工学においては、われわれは『何が出来ないか』を知ることが課題の一つであることは、たとえば熱力学の第二法則が永久運動をする機械の否定として表現されることからも明らかである。論理的に云っても普遍命題は非存在命題である故に、科学の法則が何ものかの存在の可能を排除する形で表現出来るのは当然である。社会科学における意図せられざる結果の発見はたとえば『経済成長はインフレを惹き起こさずには果し得ない』という形式、つまり工学的意義を判明ならしめる形式の法則となりうるであろう。含意は否定と連言を用いて書き換えられることを想起すれば、工学的法則が積極的にも消極的にも、すなわち建設的にも制御的にも働さうることは怪しむに足らない。

(1) Hare: *Language of Morals* 試みたる一歩であらう。

(2) 以下に叙述す R. L. Meek. *Value-Judgements in Economics*, K. Klappholz: *Value Judgements and Economics*, B. J. P. S. vol. xv. No. 58. に負うところ大である。

(3) 効用の觀念の倫理學上の意味については昭和四十一年度関西哲學會大会に於いて發表した。

(4) たとえばつぎのような推論では論理的中立は守られていると云つてよいであらう。

前提 (i) われわれは失業者が  $x$  パーセントを超す場合には雇用率を上げる何らかの方策をとるべきである。(ii) 現在の失業率は  $X$  パーセントを超える。(iii) A という施策は雇用率を上げる。(iv) われわれは A という方策を施すべきである

——結論

(5) この機構の概念の導入は、科學方法的にはポパーの立場が、社會現象を動機や意図のみから説明しようとする心理主義と異なることを示す一方、また、社會工學的な社會改良の方法を可能ならしめる。

(筆者 京都大學文學部〔哲學〕助手)

l'intuition. L'intuition est une sympathie spirituelle avec ce qu'il y a de plus intérieur dans la réalité. Bergson est avant tout spiritualiste. On dit que la philosophie bergsonienne insiste sur la connaissance sentimentale. On voulait y trouver un défaut de la logique. Cependant, l'intuition n'est ni un instinct ni un sentiment. Elle est la connaissance intime de l'esprit par l'esprit, c'est-à-dire la réflexion.

Toutes les doctrines philosophiques ont leur logique originale. Alors, qu'est-ce que la logique de la philosophie bergsonienne ? C'est celle d'émotion. L'émotion est le *πάθος* de création. Bergson voulait établir la logique de création. Nous avons essayé de le montrer en détail, soit en expliquant le rapport de l'intuition et la réflexion, soit en examinant la structure de la réflexion. Et surtout nous avons distingué la réflexion de départ d'avec celle de retour. Celle-là ose intellectualiser l'intuition, et celle-ci retrouver l'intuition. En d'autres termes ; l'une est explication, l'autre est recherche.

Nous concluons que l'essence de la logique bergsonienne n'est pas le développement spiral et rectiligne, mais le développement zigzagué.

Bergson dit : "Des ces départs et ces retours sont faits les zigzags d'une doctrine qui «se développe», c'est-à-dire qui se perd, se retrouve, et se corrige indéfiniment elle-même" (PM. 121).

## **Popper's Critical Rationalism**

*by* Keiichiro Kamino

As Popper uses the word 'rationalism' in a wide sense which includes 'empiricism' as well as 'intellectualism', his concept of rationalist attitude is very similar to that of the scientific attitude which seeks to solve as many problem as possible by an appeal to reason, i.e. to clear thought and experience.

His adoption of rationalism, however, is not simply an intellectual affair. It is a moral decision. As no argument can logically justify the choice of rationalism (arguments can only vindicate it), comprehensive rationalism

collapses. The adoption of critical rationalism, which must be clearly distinguished from comprehensive rationalism, presupposes an irrational faith in reason, which has the same status with Descartes' position *Cogito ergo Sum*. In this sense Popper's philosophy is based on the dualism of 'fact' and 'decision', or as one might prefer to say, the dualism of 'fact' and 'norm', and has a structure very similar to the dualisms advocated by Descartes and Kant respectively.

The author, after having interpreted Popper's basic ideas, concludes that critical rationalism would lead to something like a negative utilitarianism, which recommends us the idea of piecemeal social engineering. In the language of sociology Popper's philosophy is based on the dualism of institution and individual. The dualistic view of fact and norm is the philosophical basis of liberalism and of social reform.