非正当化主義政治学序説

批判的合理主義——もうひとつの〈ポストモダン〉

萩原能久

一　批判的合理主義の現在
二　批判的合理主義における科学＝哲学＝政治
三　ポストモダンの問題状況
四　ポストモダン状況と批判的合理主義
　1　客観性問題への新展開——可謬主義の挑戦
　2　人間中心主義認識論への挑戦——世界3論の意義
　3　権力と知の共謀に抗して——科学という名のイデオロギーを批判する
　4　「反進歩主義的」な進化論的社会工学の可能性
　5　「批判的合理性」の限界

一　批判的合理主義の現在

「批判的合理主義」とはウイーン生まれの哲学者カール・ライムント・ポパーによって提唱された思想的立場である。[1] 彼の哲学的業績は、当初から純然たる自然科学の方法論のひとつ、あるいは今日で言う「科学哲学」のはしりとみなされ続けてきた。しかしながら今日では彼の思想の影響力は、方法論や認識論、科学哲学といった分野にとどまらず、社会哲学、あるいは進化論や宇宙論（コスモロジー）、さらに特殊なケースとして、芸術史論や音楽論といった分野にまで及んでいる。

だが、この批判的合理主義の思想内容の特徴を統一的な形で示そうとする場合に、それを著しく困難にしている理由のひとつに次のような事情がある。他の哲学流派とは異なって、批判的合理主義においては学派の統一性より、「父親殺し」が美徳とされているかのような師弟対立が常に存在し続けているのである。その結果、何が批判的合理主義の正統的思想内容なのか、極端に言えば論者の数だけ存在するかの如き状況が生まれている。ポパーに対して最も痛烈な批判者として登場してきたのは、かつての助手であるファイヤーアーベントや教え子のラカトシュ、あるいはバートリーだったし、[2] ドイツに目を転じても、かつてアルバートの助手を務めていたシュピナーは『批判的合理主義は終ったか?』という非常にポレミックな書物や、その他おびただしい数の論文で、[3] ポパーとアルバートを挑発している。もうひとりの助手、コイトの緻密な批判的合理主義批判も見逃せない。

こうした状況の中で、批判的合理主義と政治との関連性を展望してみた場合にその立場の不鮮明さはさらに際だつ。一般にポパー哲学は、その社会哲学上の二大著作である『開かれた社会とその敵』および『歴史法則主義の貧困』[4]で展開されているマルクス主義批判から、ミーゼスやハイエクと共同戦線を張る反社会主義・反共産主義の社会哲学として受け取られてきた。本稿はそのような理解の根本的修正を意図するものであるが、一般的受容史ということから

してみると、そのことはあながち間違いではない。[5] それだけになおいっそう、一九七〇年代にドイツで生じたポパー・ブームが目を引く。

事の発端は一九七五年前後にSPD（ドイツ社会民主党）がポパー哲学をドイツ社会民主主義に積極的に吸収しようとしたことである。[6] これは一九五九年のゴーデスベルク綱領以来、マルクス主義からの離脱を図り、改良主義的な党へと変貌をとげようとしながらも、マルクス主義、あるいはドイツ社会民主主義に特有のカント主義的マルクス主義に代わる哲学的裏付けを欠いたままであったSPD内部の事情に起因するものであった。[7] だからこそ当時ドイツ連邦共和国の首相であったヘルムート・シュミットまでもが、こうした意図で編纂された論文集『批判的合理主義と社会民主主義』という書物に序文を寄せ、ポパーのいう漸進的社会工学 piecemeal social engineering に賛同しつつ、若い世代の社会民主党員に「マルクスだけでなくポパーも読むように」[8]と促しているのである。ポパーとマルクスの融合。ドイツ社会民主主義特有のベルンシュタインやマックス・アードラーの流れを汲むカント主義的社会主義の伝統を差し引いても、これには奇異の感をまぬがれない。

しかしながら、このことからただちにドイツにおいて、批判的合理主義が社会民主主義的な改良主義を正当化するための哲学として受容されたとみなすこともできない。と言うのも、ドイツで最初にポパー哲学を政治へと導入しようと試みたのは、六十年代から七十年代にかけて、FDP（ドイツ自由民主党）の中心的理論家であったリベラル派のラルフ・ダーレンドルフだったし、[9] また、ラドニツキーのように、ポパー主義者であるとともにハイエク主義者を自負し、スウェーデン的な福祉国家を激しく批判する熱烈な反社会民主主義者も存在するのである。彼にとってスウェーデンは、「競争条件の平等」にとどまらず、「結果」までをも均等化してしまい、社会の全員にできるだけ同じ運命をというユートピアをつくりあげてしまった一種の「全体主義国家」にほかならない。[10]

ドイツにおいて、いわゆる「右」からも「左」からも、「中道」さえからも熱心に受容されんとするこの批判的合理

主義の政治哲学のどこにそのような魅力があるのかという疑問が生ずるのも当然だが、ここで注目したいのはこうした批判的合理主義の「受容のされかた」である。シュピナーも指摘しているとおり、アングロアメリカ諸国においては批判的合理主義は圧倒的に「科学哲学」として理解されてきた。そこではポパーの社会哲学論考は、かつてバートランド・ラッセルの場合に、その晩年の反戦的・平和主義的著作と彼の初期の論理学的・認識論的業績との間の一義的連関が認められなかったように、時事評論、ないしは「余技」とみられているきらいがある。他方でドイツにおいては、その科学哲学との関連性が深く吟味されぬまま、ポパーの「社会・政治哲学」が党派的イデオロギーを正当化するものとして受容されているのが特徴的である。(11) 日本ではどうかと言うと、科学哲学、あるいは方法論の分野でも、相変わらずポパーを「実証主義」の一変種と理解し、「反証不可能な命題は無意味である」というのが彼の言葉であるかのように語られ、「啓蒙オプティミズムに彩られたポパーの進歩史観」はクーンやラカトシュ、ファイヤーアーベントに批判されとって代わられたとする論評を目にすることが多い。(12) 要するに批判的合理主義は、科学哲学として時代遅れとされているのだ。また社会哲学としてはどうかというと、かつてマルクス主義、歴史法則主義へのポパーの批判が強調されて紹介されすぎたためか、マルクス主義の衰退とともに社会・政治哲学としても批判的合理主義はほとんど取り上げられなくなってしまった。

批判的合理主義の政治哲学的意義を、仮にそれを受け入れないにしても正しく把握するためには、この三つの受容形態のどれもが疑わしいものに思われる。結論を先取りして言えば、批判的合理主義の場合、その科学観、哲学上の意義、政治観の三つを一体になったものとして理解して初めて、その本来の政治哲学的意義が明かになると筆者は考える。もとより、ポパー亡き今、彼の哲学がそのまま哲学史の片隅に葬り去られるべきものであるのか否か、現在の筆者には答える資格も力量もない。本稿では、科学＝哲学＝政治を一体のものとして把握するという批判的合理主義のプログラム——それは先に述べたどの受容様式においても、時には批判的意図から、また時にはそれを擁護する目

的で、〈啓蒙主義的〉、〈合理主義的〉、〈科学主義的〉な、一言で言えば〈近代主義〉の代表的思想とみなされてきた――が、しばしば〈ポストモダン〉と呼び慣わされている現在の状況にどこまで有効なものたりうるか、またどの部分に再定式化の必要性や限界があるのかという大枠をスケッチすることに議論を限定したい。

そこで本稿ではまず最初に、批判的合理主義の大枠的プログラムを素描し、次にポストモダンの問題状況を概観したあとで、その問題に対応させつつ逐一、批判的合理主義の政治学的意義と限界について検討を行っていくことにする。

（1）今日、一般的に批判的合理主義の立場を代表する論客として挙げられるのは、昨年の九月に逝去したポパーは別格として H. Albert, G. Radnitzky, G. Andersson, J. W. Watkins, J. Agassi, 故 W. W. Bartley III, K. Salamun といった人たちである。さらにはこれに日本の碧海純一教授、小河原誠教授をつけ加えることも許されよう。また日本では「批判的合理主義者」の範中に含められることの多い E. Topitsch は、本人がそれを強く否定をしているものの、批判的合理主義にきわめて親和性のある立場にあるとみなしてよいだろう。

（2）代表的な事例のみを挙げておく。ポパーの『開かれた社会とその敵』を極めて卓越したドイツ語に翻訳したファイヤーアーベントの書物、*Against Method*; Outline of an anarchistic theory of knowledge, NLB, 1975（村上陽一郎・渡辺博訳、『方法への挑戦』、新曜社）は、今や反ポパー主義のための古典的必読文献であるし、反証主義、合理性の限界（理性と信仰の問題）という、ポパー主義にとって中心的問題に反旗を翻したのが、ラカトシュ、バートリーであった。前者に関しては、Imre Lakatos & Alan Musgrave (ed.), *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge University Press, London, 1970（森博訳、『批判と知識の成長』、木鐸社）、後者に関しては、William Warren Bartley, III, *The Retreat to commitment*. Open Court／La Salle, 1984（一九六二年の初版に大幅な改訂、追録が加わったもの）を参照のこと。なお後者の問題に関しては、小河原誠、『討論的理性批判の冒険』、未来社、一九九三年、および立花希一、「〈批判的合理主義〉再考」（『哲学思索と現実の世界』、創文社、一九九四年所収）に詳しい。

（3）Helmut F. Spinner, *Ist der Kritische Rationalismus am Ende?* Auf der Suche nach den verlorenen Maßstaben des Kritischen Rationalismus fur eine offene Sozialphlosophie und kritische Sozialwissenschaft, Weinheim／

Basel, 1982 (以下 *k. R. E.* と略記): *Popper und die Politik.* 1, Geschlossenheitsprobleme, Berlin／Bonn, 1978 (以下 *P. u. P.* と略記); *Pluralismus als Erkenntnismodell.* (以下と *P. a. E.* と略記) Frankfurt am Main, 1974; Herbert Keuth, *Realitat und Wahrheit.* Zur Kritik des kritischen Rationalismus, Tuingen, 1978.

(4) Karl R. Popper, *The open society and its Enemies.* (以下 *open society* と略記) 5th. ed., London, 1966, (1945) (内田詔夫・小河原誠訳『開かれた社会とその敵』I、II、未来社): *The poverty of historicism.* Rev. ed., London, 1972, (1957) (久野収・市井三郎訳『歴史主義の貧困』、中央公論社) 'historicism' あるいはドイツ語版 (*Das Elend des Historizismus.* Tübingen, 1979 (以下 *E. H.* と略記)) の 'Historizismus' は、それ自身が誤解を呼ぶし、また言語的にもなじまないポパーの造語であるが (これについては奈良和重、『イデオロギー批判のプロフィール——批判的合理主義からポストモダニズムまで』、慶應義塾大学法学研究会、一九九四年、六四～五頁参照)、'historicism' がポパー自身によって、「歴史的予測が社会科学の主要な目的であり、そして、その目的は、歴史的発展の基底に横たわる〈律動〉〈類型〉〈法則〉あるいは〈傾向〉を発見することによって達成されると仮定する社会科学に対する態度」(*E. H.*, S. 2 (一七～八頁)) と定義されていることに鑑みて、異論 (例えば、橋本努、『自由の論法』、創文社、一九九四年、二四七～八頁) を承知のうえで「歴史法則主義」という訳語 (例えば、高橋弘文、『カール＝ポパーの哲学』、東京大学出版会、一九七四年、ii頁：山脇直司、『包括的社会哲学』、東京大学出版会、一九九三年、三九頁) を支持したい。

(5) もっとも、ハイエクとポパーの哲学を同一視したり、近縁的なものとみなす考え方には賛成できない。拙稿「開かれた社会? ハイエクvsポパー」(『現代思想』一九九一年一二月号) 参照。

(6) この経緯については Cristian Butterwegge, *SPD und Staat heute.* West-Berlin, 1979, SS. 489-509 および Spinner, *P. u. P.*, S. 21 ff. 参照。

(7) ゴーデスベルク綱領の起草にも直接関与した長老SPD党員のヴァイサーは、この綱領の学問的裏付けにネルソンの哲学的批判主義を想定していたことを認めながらも、当時SPD党員の大半が党の学問的裏付けに関心を示さず、結果として貧弱な内容と論理的欠陥を持つ不備で稚拙かつ浅薄なプラグマティズムの表明に終わってしまったことを嘆いている。 Gerhard Weisser, Philosophischer Kritizismus, Kritischer Rationalismus, Kritische Theorie und Neomarxismus im Wettbewerb um die geistige Fundierung der Programmatik der SPD. in: G. Lührs, Th. Sarrazin, F. Spreer, M. Tietzel (Hrsg.), *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, I.* (Theorie und Politik aus kritisch-rationaler

Sicht), Berlin／Bonn, 1975（以下 *K. R. u. S. -I* と略記）: *II.* (Diskussion und Kritik), Berlin／Bonn-Bad Godesberg, 1976,（以下 *K. R. u. S. -II* と略記）: *K. R. u. S. -II*, S. 95 ff.

(8) Helmut Schmidt, Vorwort zu: *K. R. u. S. -I*, S. xv.

(9) Spinner, *P. u. P.*, S. 9; S. 44 ff. FDPとダーレンドルフの関係については、シュピーゲルのインタヴュー記事、'Versuchung der Freiheit': *Der Spiegel*, Nr. 11／13. 3. 95, S. 44 ff. が本人の興味深い回想を伝えている。

(10) 一九八五年にウィーンで開催されたポパー・シンポジウムでのラドニツキー報告を参照。邦訳はカール・R・ポパー／コンラート・ローレンツ、辻瑆訳、『未来は開かれている』、思索社、一七九～八一頁。

(11) Spinner, *k. R. E.*, S. 49 ff.

(12) こうした見解の代表例が佐和隆光である。例えば彼の『経済学とは何だろうか』、岩波新書、一九八二年、八七－一〇六頁、および同著者『虚構と現実――社会科学の〈有効性〉とは何か』、新曜社、一九八四年、七六～七頁、九六～一〇七頁を参照のこと。特に「ポパーの古典的反証主義によってその（新古典派経済学の）歴史を跡づけることには、いささかならず無理がある。しかし、ラカトシュの〈精緻化された反証主義〉をもちだすことによって、新古典派の歴史の実状にかなりの程度まで肉薄できる」（一一八頁）との発言がすべてを語っている。

二　批判的合理主義における科学＝哲学＝政治

ドイツにおける批判的合理主義の代表的な社会哲学者であるハンス・アルバートは、批判的合理主義を特徴づける要素として、「これまでの論争によって左右されることのなかった」と彼がみなしている次の三つを挙げている。[1]

(1) 首尾一貫した可謬主義（konsequenter Fallibilismus）――ありうべきすべての問題に関して、人間が原理的に誤りうる可能性を強調し、すべての人間的実践にそれを関連させる立場。

(2) 方法論的合理主義（methodischer Rationalismus）――批判的吟味の原理に導かれた合理性モデルを包含し、問題解決行動における建設的で批判的な想像力の役割を考慮にいれる立場。

(3) 批判的リアリズム(kritischer Realismus)――人間理性がいかに誤りうるものであれ、それによる現実認識の可能性を直視し、真理という統制的理念に導かれる立場。さらにそれ以上に、人間実践のすべての領域に対して、実現可能性の問題の意義を、ひいてはすべての種類の認識が果たす役割を強調する立場。

批判的合理主義にある程度まで習熟している者にとっては、この特徴づけも多いに説得力を持つだろうが、この抽象的な言い回しだけで批判的合理主義の具体像を描くことは無理だろう。もっとも、批判的合理主義が一義的には方法論的性格を持つ限り、「普遍性」と「抽象性」[2]は避けられない宿命と言えなくもない。事実、この「内容の無規定性」自身を欠点とみなすのではなく、逆にそこに重要な意義を見いだす考え方も存在する。例えばホッホケッペルは、哲学がその本質からして、理論ではなくて、ひとつの活動であるとするヴィトゲンシュタインとの共通性を指摘して、「批判的合理主義は、本来、単に〈準拠枠プログラム〉を、ひとつの〈単なる〉形式主義、法則規準、方法、あるいは態度を表現しているにすぎない」[3]と述べているが、この評価は、むしろ肯定的意味で下されているのである。さらには自由主義そのものが、特定のイズム、特定の政策的議論の〈内容〉にではなく、〈手続き〉にその正当化論拠を求めるものであるとして、論証の形式的妥当性のみを一義的に問題にする科学方法論の内容無規定性とリベラリズムの親和性を説く議論[4]もそれなりの説得力がある。

もちろん、ポパーの社会哲学においては、純然たる方法論の枠をはみだした特定の政治的信条に組する内実を伴った主張も多い[5]。しかしながら本稿ではポパー自身のこれらの「政治信条」と思われるものを極力度外視する形で議論をすすめたい。それは何も彼の政治理念や政治信条を取り上げる価値のないものとみなすからではない。政治信条の問題が「方法論」の名において語られることが無用な議論の混乱と危険性をもたらしていると考えるからである。例えばあるひとりの量子物理学者が同時に熱心なクリスチャンであることも、人間としてなんら矛盾したことではないだろう。しかしその場合にも、彼の物理学的業績は彼の信仰と切り放して評価されなければならない。もちろんこと

「政治」の問題に関わるかぎり、この「方法」と「信条」の境界ははるかに曖昧であり、多くの場合、本人にも自覚されていないものであろう。だからこそなおいっそうこの区別をつけた議論をすることが必要となる。事実、ポパーが歴史法則主義を批判するとき、あるいは「開かれた社会」の位置づけをめぐる自由と平等の優先順位決定においてある特定の政策的提案を行うとき、彼自身がそれを方法論、ないしはそれから直接的に帰結する問題であるかの如く論じる傾向がある。しかしいかに政治信条を同じくする者にとってその論法が心地よいものであろうと、それはポパーが意図しているものとは正反対のもの、すなわち科学方法論の名をかたるイデオロギーに転化してしまうことを知るべきだろう。方法論は方法論として、思想は思想として評価が加えられるべきであるとするのはこの意味においてであり、本稿では方法論レベルでの議論にできるだけ限定して考察を加えることにする。

さて、それでは批判的合理主義の方法論の核心にあるのは何だろうか。それは一言で述べれば「問題解決行動のプログラム」と定式化できよう。しかもここで特徴的なのは、その問題解決行動が「知識の成長」と重ねあわされていることである。周知のようにポパーそれは一般的形で次のように図示した。

$$P_1 \text{（問題）} \rightarrow TT \text{（暫定的理論）} \rightarrow EE \text{（誤りの排除・修正）} \rightarrow P_2 \text{（新たな問題）}$$

アルバートも指摘するとおり、この内容無規定な〈準拠枠プログラム〉はすべての人間活動の領域に適用されるものとして提示されている。だからこそ、批判的合理主義は、自然科学と社会科学の間に方法論的差異を設けようとする多くの科学方法論と一線を画し、その両者にともに適用されるべきプログラムを提示しようとするのである。(6)

近年、「進化論的認識論」(7)という呼称で支持を集めつつあるこの「問題解決行動」という準拠枠プログラムの適用可能な領域に関して、ポパーは自然科学と社会科学という区別はおろか、アメーバーとアインシュタインの間にすら本質的な差異を認めていない。(8)唯一アメーバーとアインシュタインを分かつものであるとポパーが考えるのは、アメー

バーの場合、誤りがそのまま個体の死滅を意味するという点で、「誤りを嫌う」のに対して、アインシュタインの場合、自分の誤りを積極的に受けとめ、その誤りから学び、それによって刺激された好奇心をつぎの試行の糧にしようとする点である。アインシュタインは誤っても死ぬことはない。彼の仮説が、いわば彼自身のかわりに死んでくれるからである。だからこそ彼は批判的態度を持つことができる。すべての学問の方法とは、ポパーにとって〈批判〉という実践が致命的な帰結をもたらさないように、それを自覚的に制度化したものに他ならない。

政治という領域ももちろん、この準拠枠プログラムの適用される領域の例外ではない。(9) しかし方法論レベルで問題解決行動プログラムを採用するとしても、〈思考・行為のレベル〉と、そのメタレベルに位置し、その思考や行為を記述ないしは説明しようとする〈理論のレベル〉を区別して考えなければならない。(10) 〈思考・行為〉、〈理論〉、〈方法論〉はこの順で各々がその前者のメタレベルに位置する関係を持った階層構造をなしており、その各々の当否は当該のレベルではなくメタレベルで判定されるものなのである。本稿との連関で述べるならば、それは〈政治行動のレベル〉、〈政治理論のレベル〉、〈問題解決行動プログラム〉のレベルの区別となる。そこでより具体的なイメージを描き出しておくためにも、本章の冒頭に紹介したアルバートの整理とこの問題解決プログラムを重ね合わせて、政治の問題に限定した批判的合理主義の方法論的な基本的立場を私なりに要約しておきたい。

政治行動のレベル

① 政治は段階的・暫時的な社会改革によってなされるものでなければならない。その際に、政治への参加者は、自らのものも含めたすべての政治的見解や決断が誤ったものでありうる可能性を承認し、妥協の用意がなくてはならない。同様の理由から、従来の政策をドグマ化することも棄却される(首尾一貫した可謬主義の帰結)。

② 社会的対立は解決されるべき問題としてとらえられ、可能な限り暴力を用いる事なく、合理的で批判的な議論

によって解決されなければならない。多元主義、意見の多様性、常に代替案を探求する想像力、あらゆる批判への開放的態度は合理的政治に不可欠の要素であり、合理的政治が実現するためにはこれらの前提条件が制度的に維持、保証されなければならない（方法論的合理主義の帰結）。

③　政治においては実現可能性が重視されなければならない。全体論的なものであれ、革命的なものであれ、ユートピア主義的ラディカリズムは棄却されなければならない（批判的現実主義の帰結）。

政治理論のレベル

①　特定の政策、政治行動の正当化論拠を探求するのではなく、それらが原理的に誤ったものである可能性を前提に、矛盾、誤謬の発見とその解消に努めなければならない。また同じ理由から自説に固執することも、権威ある学説（従来の問題解決様式）を盲信するのではなく、それらすべてを対等なひとつの仮説とみなして批判的にテストしてみることが必要となる（首尾一貫した可謬主義の帰結）。

②　理論とは問題解決行動の一形式である。誤謬を恐れずに、想像力を駆使して、有意味で大胆な仮説を提示しようとすると同時に、他人がそれを批判しやすいように自説はできるだけ明瞭に、根拠を明示して（すなわち、どういう事態が出てくれば自説が「反証」されたことになるかを明示して）展開されなければならない（方法論的合理主義の帰結）。

③　現実世界がどうあるべきなのかという規範的観念・理想と、現実がどうあるのかという現実認識との隔たりを問題としてとらえ（いわゆる「状況論理」ないしは「ゼロ方法」）、真理という統制的理念に導かれつつ、その隔たりの解消を追求しなければならない（批判的現実主義の帰結）。

さて、このように批判的合理主義の政治観を整理したとして、その妥当性を評価するとなると、近年〈ポストモダ

ン〉と呼び慣わされている近代批判、知の組み直し要求という問題状況を無視するわけにはいかない。そこでやや回り道になるが、次章では簡潔に、何がポストモダンの批判の対象となっているのかを整理しておくことにする。

(1) Hans Albert, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*. Stuttgart, 1977, S. 26 f. ならびに Albert, *Traktat über kritische Vernunft*. (以下 *Traktat* と略記) 3. Aufl., Tubingen, 1975, S. 183 f. なお邦訳(拙訳、『批判的理性論考』お茶の水書房)は初版によっているのでこの部分はない。

(2) Vgl. Heinrich Bußhoff, *Kritische Rationalität und Politik*. Eine Einführung in die Philosophie des Politischen und die Wissenschaftslehre der Politischen Wissenschaft, München, 1976. S. 7.

(3) Willy Hochkeppel, Kritischer Rationalismus als Alternative, in: K. Kaltenbrunner (Hrsg.), *Pladoyer für die Vernunft*. Freiburg/Basel/Wien, 1974, S. 87.

(4) Bernard Susser, The grammar of modern ideology. Routledge, London and New York, 1988, pp. 308-313.

(5) やや異なる定式化からではあるが、前章注(4)であげた橋本は、これを「方法の思想負荷性」と名付け、ポパーをニーゼスとハイエクと対照させて批判的に分析している。

(6) 例えばポパーはこう述べている。「社会科学の方法は、自然科学の場合と同様、問題——研究がそこから出発する問題——のための解決の試みを吟味精査する点にある。解決案は提案され、批判される。ある解決の試みが事実に基づく批判を受けつけない場合、その試みは、まさにそれ故に、たとえ一時的であるにせよ、非科学的として排除されるのである。……もしある解決の試みが、事実に基づく批判にかけられる性質のものであるならば、われわれはそれを反駁しようとするだろう。なぜなら批判とはすべて、反駁の試みだからである。もしある解決案がわれわれの批判によって反駁されてしまえば、われわれはさらに別の解決案を試みる。もしそれが批判に耐えたときには、われわれはそれを暫定的に受けいれる。しかしそれを受けいれるのは、とくにそれがさらに議論され、批判されるに値するものとしてである。科学の方法とは、つまり、最も厳しい批判によって制御された暫定的解決案(あるいは思いつき)の方法なのである。それは試行錯誤(trial and error)の方法を批判的に発展させたものなのである」。Karl R. Popper, Logik der Sozialwissen-schaften. (以下 *Logik d. Sozialwiss.* と略記) in: Th. W. Adorno/H. Albert u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. 6. Aufl., Tübingen, 1978, S. 105 f. (城塚登・濱井修訳、『社会科学の論理』、河出書房新社、一一〜二頁)。

(7) 例えば Gerhard Vollmer, *Evolutionare Erkenntnistheorie*. 5. Aufl., Stuttgart: Hirzel, 1990; Rupert Riedl, *Evolution und Erkenntnis*. Munchen 1982; G. Radnitzky and W. W. Bartley (ed.), *Evolutionary Epistemology*. Open Court. La Salle, 1987.

(8) Karl R. Popper, *Objective knowledge*, Oxford, 1972, p. 246.（森博訳、『客観的知識』、木鐸社、二七七頁。また同書三二頁、八三頁、二九四～七頁も参照のこと。）なお、以下において本稿ではこの書物のドイツ語版である *Objektive Erkenntnis*.（*O. E.* と略記）4. Aufl., Hamburg, 1984 をテキストとして用い、あわせて訳書の該当頁を示すが、訳は筆者の判断で適宜変更してある。

(9) あるインタビューに答えて、ポパーは次のように語っている。「特徴的なのはまさに、私の認識論と科学哲学が有する私の政治哲学との関係です。私の最初の書物、『探求の論理』の中心テーゼは次のように定式化されましょう。われわれは自らの誤りから学ぶことができる、と。科学においては、さらにある特別なものがこれに付け加わる、すなわち、われわれの理論を反証しようとする意識的で批判的な試みがつけ加わるというのが私の科学哲学のテーゼのひとつです。私の政治哲学（それは極めて単純ですが）に特徴的なのは、政治においても同じことがなされなければならないというものです」。Gesprach mit Karl Popper, in: G. Luhrs／T. Sarrazin／F. Spreer／M. Tietzel (Hrsg.), *Theorie und Politik aus kritisch-rationaler Sicht*. Berlin／Bonn, 1978, S. 17.

(10) この問題については拙稿、「神話の合理性？」、『法学研究』第六十三巻第一号（一九九〇）九三～一一八頁参照。

三　ポストモダンの問題状況

あらゆる世代が、自分たちの生きている時代こそ未曾有の危機と大転換の時代であると認識したがるというのは真理かもしれないが、それにしても現代の思想状況においては「ポスト」の「イズム」が過剰である。ポスト産業社会、ポスト構造主義、ポスト冷戦、ポスト歴史、そしてポスト・モダン……これらの概念が流行語にとどまらない何らかの意義を共有しているとしたら、それは一つの時代の終わりと、新しい何かの始まりの意識であろう。「ポスト・モダ

ン」という用語をはやらせた張本人であるジャン＝フランソワ・リオタールの表現を借りるならば、そこに表明されているのは「先行する方向性のあとにやってきた新しい方向性」である。(1)

だが、もとを正せば、「モダン」という言葉自体が、「ポスト」の意識の表明であった。モダンという言葉はもともと、五世紀末に、当時公認のものとなったキリスト教の「現在(moderni)」を異教的でローマ的な「過去(antiqui)」と区別するために用いられだしたものだったからである。それ以来、モダンの意識とは「昨日までとは違う今日」の意識であり続けた。モダンという言葉は、様々な内容的変遷をみながらも、常に、「そのつどの時代が、古典古代という過去と自己との関係について持つ意識をあらわし、それぞれの時代が自分自身を〈旧〉から〈新〉への移行の結果として理解する」(2)のに寄与してきたものだった。

語源的詮索はさておくとしても、このように考えるかぎり〈ポストモダン〉という表現が何らかの意味を持ちうるとするならば、それはモダンの後に割り振られる時代区分を意味する言葉ではありえない。ポストモダンとは、それ自身がモダンに代わって歴史の舞台に登場してきた〈新しい時代〉の自己宣言ではなく、モダニティーを反省的に問おうとする意識の新しさ、まさに「自らの創造行為によって、モダンとは明確に差異化された真のモダンであること」(3)の意識的自己主張なのである。問題はあくまでモダニティーなのだ。その意味でアンソニー・ギデンスの次の状況認識は正鵠を得ている。「われわれは、ポスト・モダニティーの時代に突入しているのではなく、モダニティーのもたらした帰結がこれまで以上にラディカル化され、普遍化されていく時代に移行しようとしている」(4)のである。

このような新しい意識、新しい視点から、とらえ直された〈近代〉の問題とは何か。もとよりポストモダンの様々な思想家の間に統一性のある見解が共有されているわけではない。ここではトーマス・マッカッシーの簡潔な問題整理(5)を参考にしつつ、私なりの要約を記して、現在も論争途上にある問題状況の輪郭を明らかにしておきたい。

ポストモダニストたちの議論は多くの場合、社会や制度、システムの変容の問題を語る場合ですら、哲学上の問題、

ことに認識論の問題に主たる焦点をあてることから出発する。彼らは近代的認識論を、主体（主観）から独立した客体（客観）としての世界が実在として存在し、かつその主体が客体たる世界を正確に表象できるとするプログラムとみなして、それを徹底的に否認するのである。だがここには、相互に区別しておいた方がよい二つの問題が含まれている。それは、いわゆる「客観性」問題と「人間中心主義的認識論」の問題である。

① 客観性問題

プラトン以来の西洋哲学の伝統においては〈真理〉の追求が哲学の主たる課題とされる。そこにおいては知識の究極的基礎づけ、確実性、全体性を保証する原理が希求されてきた。これに対して、リオタールをはじめとするポストモダンの哲学者たちは、おおむね可謬主義者（fallibilist）であり、有限論者（finitist）である。彼らは共約不可能な「言語ゲーム」の多元性、還元不可能性を盾に、普遍的真理を否定する傾向にある。

② 人間中心主義的認識論の問題

いわゆる「デカルト主義」がここでの問題である。認識主体が認識対象から独立して、一切の存在連関を超越した自己完結した存在であり、いわば世界の外側から、客体たる世界を理性的で合理的に把握することができるとの想定が挑戦を受けている。認識主体は、いわば一度、客観性を拒絶された存在におとしめられながら、反転してある特殊な視座、すなわち sub specie aeternitatis ——永遠なる相のもとに、時間も空間も、政治的・社会的拘束性も免れたアルキメデスの点に立脚することで〈客観的認識〉を獲得することができるというトリックがここに仕組まれている。いずれにせよデカルトとともに成立したとされる(6)〈主体〉－〈客体〉の二元論的分離は、自らが自らを基礎づける主体の実体化をもたらした。ポストモダニストはこの〈デカルト的主体〉を解体しようとする。そこには、このデカルト主義なるものが自己の外部にある客体を利用、支配、征服すべき対象とみなす考え方をもたらすとするタイプの批判も含めてよいだろう。しかしこのポストモダンの反デカルト主義は、人間と世界の意味、自己理解の不確定性の認

識を突き抜けて、ニーチェばりの〈自我の美学化〉にたどりつくか、あるいは近代〈合理性〉そのものの再構成にむかう傾向がある。

③ 権力と知の共犯

近代の知的倫理を支えているとされてきた「真理への意志 Wille zur Wahrheit」の仮面を暴露し、そこに「力への意志 Wille zur Macht」と、弱者のルサンチマンによるその歪曲を喝破したニーチェがポスト・モダンの現代思想家たちに愛好されるのは偶然ではない。彼らが主張する「言語のポリティックス」においては、いかなる真理であれ、理性であれ、あるいは言語であれ、反省も言及も及ばぬ匿名の権力構造に組み込まれ、毛細血管状にはりめぐらされた権力のテクノロジーが意識下に潜在していることが批判される。それに無自覚な近代科学のイデオロギー暴露が行われている。

④ 反ロゴス中心主義・反進歩信仰

近代科学に特有であった合理的で論理的な推論形式、端的に言って〈ロゴス中心主義 Logocentrism〉にとって代わる叙述形式として、ポストモダニズムの思想家たちが好んで採用するのは解釈、メタファー、レトリック、「物語り」といった表現手法である。また進歩オプティミズムに彩られた「大きな物語」、グランド・セオリーへの不信感がその出発点である。

⑤ 反理論

研究対象を外部から客体化しつつ考察しようとする理論のあり方に対して、ポストモダンの哲学者たちは「実践」を強調する。フーコーの「系譜学(ジュネアロジー)」、デリダの「脱構築(デコンストラクション)」、リオタールの「パラロジー」はひとつの実践、あるいは哲学の現実に対する新たな関わり合い方として提示されているのであり、新たな理論ではない。

もとよりここで挙げたリストが、ポストモダンという現在も論争の途上にある問題領域の全体を網羅しているわけ

ではない。しかし批判的合理主義の現代的意義を再検討するという、本稿の本来の目的のためのチェック項目として利用するかぎりは、とりあえずは十分である。そこで次章ではこのリストに対応させて、この五つのポイントから批判的合理主義をめぐる〈知〉と〈政治〉のプログラムを具体的に検討してみたい。

（1）ジャン＝フランソワ・リオタール、『ポストモダン通信』、管啓次郎訳、朝日出版社、一九八六年、一二四頁。

（2）Jurgen Habermas, Die Moderne-ein unvollendetes Projekt. in: *Kleine politische Schriften I-IV*. 1981, S. 445.（「近代――未完成のプロジェクト」三島憲一訳『思想』一九八二年六月号、九〇頁）また Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, 1985, S. 17. も参照。

（3）奈良和重、前掲『イデオロギー批判のプロフィール』、五一〇～一一頁、および五五二頁参照。

（4）Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. Polity Press, 1990, p. 3.

（5）Kenneth Baynes, James Bohman & Thomas MacCarthy (ed.), *After Philosophy*. End or Transformation?, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1987, pp. 7. また奈良、前掲書、五〇二～五頁におけるマッカッシーの議論の簡潔な要約も参考のこと。

（6）ちなみに、この「デカルト主義」という、よく用いられる表現は正確さを欠く。デカルトのコギトとは結局のところは世界から真に独立した実体ではなく、世界を普遍的で絶対に純粋な「延長するもの」とみるガリレオ的世界観のもとに形成されたのであった。コギトは「思惟するもの」よりは「延長するもの」に近かったのである。デカルト主義に帰せしめられている〈主体〉〈客体〉二元論なるものが成立するのは、ロックの哲学のころになってからであると考えた方がよい。

四　ポストモダン状況と批判的合理主義

1　客観性問題への新展開――可謬主義の挑戦

一六、七世紀の科学革命とともに形成されてきた近代合理主義は、自律的人格の自覚、すなわち**近代的主体の確立**

と、それまでの科学観を支配していたアリストテレス的目的論を排除した客観的世界把握、[1]すなわち**科学法則認識**の二つによって特徴づけられるといえよう。政治理論においてもこの科学革命と対応した転換が認められる。前者からは、もはやポリスや有機的共同体に拘束されるのではなく、具体的個別的な人間――しかしこの自我はM・サンデルの名を有名にした表現を転用すれば〈負荷なき自我〉[2]でもある――を出発点にすえた「普遍的知識」の獲得への志向性が生じてきたし、後者からは目的論を否定して宇宙を因果関係の連鎖として徹底的に機械論的に把握しようとする志向性が芽生えてくるからである。そこでは、ホッブズに典型的に見られるように政治も幾何学的・力学的に把握される。〈リヴァイアサン〉＝国家とは人工的構築物であり、その建築資材が人間である。この構築物においては人々のopinionなど、誤謬と盲信によって受け入れられているにすぎない知識（ドクサ）にすぎず、単なる多数者の声は、「真理にたいして証明としてなんら妥当しない」（デカルト）と却下される。かくして古典的政治理論以来維持されてきた実践知＝賢慮（praxis＝phronesis）を重視する政治学に、因果関係についての知識である理論知＝真知（theoria＝episteme）がとって代わることになる。[3]さらには理論と実践が分離される結果、本来の実践の場である政治の世界は、全体性を持たない製作知＝技術（poiesis＝techne）による技術的管理に矮小化されてしまうことにもなる。

いずれにせよ近代合理主義が理論知＝真知型の知的活動のみを――ヴィーコの反発をかいながらも――科学とみなす形で展開されてきたことは否定できない。デカルト、スピノザ、ライプニッツに代表される「主知主義型」すなわち理性や知的直感の至上性を唱い、理論的知識の優位から出発する立場にしても、あるいはベーコン、ロックに代表される「経験主義型」、すなわち観察や感覚知覚の至上性を唱え、事実の優位から出発する立場にしても、ともに科学というものは**法則性を追求**し、その法則性に基づいた**確実な知**、すなわち真理の発見を行うという認識では一致しているのである。両者が異なるのはただ、科学がなぜ確実な知、真理性を保証するのかというその理由づけにおいてだけである。しかしそれらの理由づけのどれも満足のいく解答ではなかった。

経験主義は、今世紀のウィーン学団も含めて、綿密な観察をもとに集められた事例によって検証されていることが理論の正しさを保証すると考える。しかし、これに対して、

(a) そこで用いられている帰納という原理は論理的飛躍（個別命題から全称命題は引き出せない）を伴う

(b) 「観察」といっても、すべての観察は理論負荷的である——すべての「見る」という行為にはすでに何らかの関心、問題意識、すなわち理論的なものが先行している[4]

というふたつの理由からすでに、その確実性の根拠は崩壊してしまう。要するに、いわゆる事実なるものは存在しないし、それは確実性も保証しえないことが明らかとなったのである。

他方、帰納によらない主知主義の方は、確かに論理的一貫性はあるが、論理的操作は分析的であり、そもそもそこからは何らの新たな内容も引き出せない。結局、この立場の知識の確実性とは何らかの別の権威にその知識の確実性を前送りするだけとなる。それにもかかわらず、例えばデカルトの「コギト」、「曇りない理性」や「直感」、あるいはコンベンショナリストのいうような「便宜」といったものが、もはや「なぜ」という問いの余地のないものとして最終的根拠として持ち出されるわけだから、この立場は一種のドグマティズムに帰着してしまう。

いずれの立場に立とうとも、確実な知識、普遍的真理の探求こそが学問の課題であるとする近代合理主義は、なぜその知識が確実な、普遍的真理であるのかと問われれば、無限遡及か、循環論法か、あるいはある地点で問いかけを中断してしまうというドグマ化かの三つの選択肢のどれかに至りつかざるをえない。アルバートはこうした基礎づけ主義、正当化思考の袋小路を、自らの髪の毛をつかんで、溺れそうになっている自分自身を馬もろとも沼から引きずり出したとの自慢話を語るほら吹き男爵のエピソードになぞらえて「ミュンヒハウゼンのトリレンマ」と呼ぶ[5]。

こうした近代合理主義の問題性は、ヒュームやカント以来、多くの哲学者や科学者を悩ませ続けてきた。このために合理主義を捨て、泥沼の相対主義や公然たる非合理主義へとはしった哲学者や科学者も多い——例えば、科学と星

占いを等価なものとして、「何でも構わない(Anything goes)」と公言するファイヤーアーベントや科学と神話の双方に合理性を認めるクルト・ヒュブナー[6]などはその典型である。また何とか合理主義に踏みとどまろうとする者たちは合理主義に限界があることを認め、アルバートの言うミュンヒハウゼンのトリレンマの第三の選択肢、すなわちある時点での作業中断をやむなしとして受け入れる。ヴィトゲンシュタイン、トーマス・クーン、ジョン・ロールズ、ロバート・ノージック、リチャード・ローティーといった第一級の哲学者たちですらこの範疇に入ると言えよう。彼らは、「生活様式」、「思考枠組み」、「言語ゲーム」、「パラダイム」、「第一原理」、「権威」、「基準」、「前提」というものはそれ以上根拠づけることもできないし、またその必要もない、そして合理性をうんぬんできるのはこの枠組みの中だけであると主張する。興味深いのは、おおむねこの制限つき合理主義の立場のひとたちが哲学の課題を単に「記述する」ことにのみあるとしていることであろう。

批判的合理主義はこの問題にどう答えたか。実は、この近代合理主義の問題にはふたつの側面がある。まず、理論と現実の関連の問題としての「帰納」の問題、第二に科学そのもののステイタス、すなわち「科学と非科学の境界設定」の問題がそれである。

帰納の問題とは、個別観察命題(白いスワンの観察の報告)をいくら積み重ねてもそこから一般的全称命題(すべてのスワンは白い)を引き出すことできないというものだった。しかし個別的観察命題(黒いスワンの観察報告)から「すべてのスワンが白いわけではない」という論理的に等価な命題が導き出される結果、先の命題「すべてのスワンは白い」は反証可能となる。従って、この「すべてのスワンは白い」という命題のように、経験を一般化したすべての命題は、論理的にそれが「真」であることを証明することは不可能なのだが、ある場合にはそれが「偽」であると反証可能であり、そのことによって理論的命題は経験によるテストが可能になるのである。「ある場合に」という留保をつけたのは、この操作が可能になるために、当の命題そのものが「反証可能な構造」を持っていなければならないからである。

例えば先の「すべてのスワンは白い」という命題は反証可能だが、「いつの日にか神の国が実現する」という命題は、それが何も禁じていないが故に反証不可能なのである（科学と非科学の境界設定）。ここまでは論理学的問題である。

しかし、命題がいかに反証可能性のある論理構造を持っていたとしても、それでもなお、様々な方法で実際に挙げられた反証を免れることができる。現実に反証として挙げられたものの方が「偽」（反証事例も観察の理論負荷性を認める以上、いわゆる「事実」ではなく理論ないし解釈である）であることもあるし、アド・ホックな仮設を導入することによって反証逃れをすることもできる。このことを論理学が禁じることはできない。これは方法論の問題であり、研究者への倫理的要請のレベルの問題――科学的研究かくあるべし――だからである。

ここに自然科学と社会科学を問わず近代科学を支えてきた〈客観性〉の理念は、一方で〈反証可能性 falsifiability〉という理論の構造、命題の論理的構成のレベルの問題、他方で、ある命題を反駁しようとする〈反証 falsification〉という行為、すなわち実践的レベルの問題の融合体へと組み替えられるのである。

いずれにしても、ポパー主義のこの答えは、帰納原理の持つ論理的問題を克服し、同時に科学理論のステイタスを確立することに成功しているが、逆にそこでは科学的知識の「確実性」の理想は完全に放棄されることになる。方法論（もちろんこの方法論ですら「批判」の対象になりうるが）が保証するのは科学理論の「真」ではなく「偽」だけだからである。もちろん、いかに確実性を断念するとはいえ、科学的言明は単なる「誤謬」ではなく「真理」を志向するものである。そのためにも、この「反証」によるテスト、批判という実践レベルのプロセスは、原理的に無限に続くものとならざるをえない。だがこれは先のミュンヒハウゼンのトリレンマの意味での無限遡及にはあたらない。なぜならば、この体系のどこにも、何らかの正当化、何らかの真理の証明というものを含んでいないからである。いや、一切の正当化、一切の確実性の理想を放棄し、合理性＝確実性＝客観性という従来の科学観に、合理性＝批判を対置するのが、しかもその合理性＝批判には何らの限界もないとすることが、首尾一貫した批判的合理主義の立場であると

言えよう。

しかし〈客観性〉を理論レベルでの〈反証可能性〉と実践レベルでの〈反証〉に置き換えるとして、かつてマックス・ウェーバーが社会科学に要請した〈価値自由〉の原理はいかなる形で再定式化されるだろうか。ウェーバー自身、〈価値自由〉の要請[7]の困難さと、それ自身に内在する矛盾を熟知しており、だからこそ研究者に〈知的誠実さ〉を要求したのであろうが、科学者個人の良心、倫理観にのみ科学の〈客観性〉を託するとするならば、それはあまりにも心許ないと言わざるをえない。この問題についてのヒントは次節で扱う世界3論の中にある。

2　人間中心主義認識論への挑戦——世界3論の意義

ポパーによるならば、「科学、哲学、合理的思考はすべて常識から出発しなければならない」[8]。たしかに常識などというのは不安定な出発点かもしれないが、それがあまり問題でないのは「われわれはこれらの（常識という）基盤の上に確かな体系を構築しようとしているのではないからである」[9]。むしろ常識がそうした出発点として優れているのは、それが広範に受容され、影響力の強い、したがって最も批判するに値する「仮説」とみなしうるからである。「進歩のための最強の道具」[10]としての「批判」を駆使しようとするかぎり、仮の出発点とした常識が誤ったものであってもそれ自体は深刻な問題ではない。そしてこと認識論の問題に関するかぎり、常識は確かに誤っている。

ポパーが「精神のバケツ理論」と名付ける常識的認識論とは、感覚器官こそがわれわれの認識の唯一の源泉であり、その感覚器官を通して外的世界からの情報がわれわれの精神に流れ込み、そこに蓄積されるとするものである。生まれながらの人間精神は、いわば白紙のようなものであり、観念は後天的に外側から精神に刻みつけられるとするジョン・ロックのタブラ・ラサ説はこの典型である。この認識論によるならば、もし誤った観念が生じるとするならば、それはわれわれが感覚器官を正しく使わなかったからであるということになる。この認識論はポパーによるならば、

主として次の三点から不適切である。

(a) バケツ理論は、われわれが探求しているのは、知識の確かな基盤としての直接的な経験データであるとしているが、それは「心理学者をたぶらかそうとすることにまんまと成功した楽観的哲学者たちの発明品」[11]にすぎない。

(b) バケツ理論は前ダーウィン的である。それはわれわれの性向の大部分が「生得的」なものであることを無視している。

(c) バケツ理論は主観的認識（性向や期待）と、言語によって定式化された期待からなる客観的認識[12]を区別することができない。前者は批判にかけることができないが、後者は批判可能である。

この三番目の論拠は認識の進歩に関するポパーの代替案であるところの「世界3」論にとって特に重要である。ポパーは三つの世界を区別する。「世界1」とは物理的対象、物理的状態の世界である。「世界2」とはわれわれの意識的経験の世界（主観的認識の世界）であり、「世界3」とは客観的思考、特に人間精神の産物の世界である。この「世界3」に属するものとして、理論体系や問題、問題状況のみならず討論や批判的議論の状態がある。具体的にはそれは「雑誌や書物に公表され図書館に保存されている諸理論、そのような理論についての討論、そのような理論との関連において指摘される困難や問題」[13]などである。重要なのは

(a) 世界3が実在すること、

(b) それが人間（あるいは世界2）によって創造されたものでありながら「自律的」なものであること、

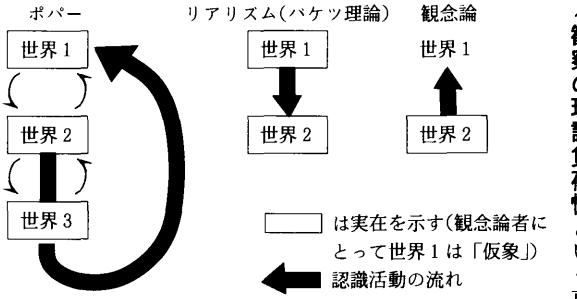
(c) その内容が言語的に定式化されていること

(d) 世界1と世界3は世界2の媒介なしには関連をもちえないこと

である。「脳が言語を作り、言語が脳を作る」[14]との着想に注目して小河原誠が簡潔に記しているように、この三つの世界は「世界1は世界2を生み、そして世界3を産出する。逆に世界3は世界2を通じて世界1をよりよくしていく」[15]

という相互関係にある。従来の認識論は世界2の発展ばかりに注目してきたが(その極端なケースとして、物質の実在性も認識可能性も否定して「存在するとは知覚されることである esse est percipi」との立場をとったバークリーの観念論がある)、世界3の発展と充実こそが認識の進化をもたらすのである。従来の認識論との差異をきわだたせておくためにもそれをモデル化して図示しておくと次のようになる。(**図1**)

図1



さて、このような世界3論であるが、次の四点で積極的な評価に値するだろう。まず第一に、この認識モデルはいわゆる**観察の理論負荷性**という事態を明確に説明している。われわれは世界3における理論(それが精緻でこれまで十分に反証に耐えてきたすぐれた理論であれ、とるに足りない偏見や漠然とした期待のようなものであれ)を通して物理的世界たる世界1を認識するのであり、そうした「理論的なもの」なしに直接、世界1を認識することなどできない。いわゆる「生の事実」なるものなど、認識されたものとしては存在しない。観察なり観察命題なりは、すでに明に暗にそれ以前に習得された知識の観点からなされた解釈なのである。古典的な近代科学の〈客観性〉理想は、「バケツ理論」のモデルに顕著なように、認識における誤謬の原因を人間の知性に特有の諸要素(ベーコンはそれを「イドラ」と呼ぶ)に求めていた。そこではこの知性のくもりを浄化し、〈偏見〉を除去すれば、自然という偉大な書物に書かれた真理は誰の目にも明らかになるし、またそのようにして、あたかもバケツに水がたまるように、知識を増加・蓄積させることで科学の進歩が得られると想定されていたのである。ポパーはこれに対して人間の認識という行為は受動的なものではなく、能動的なものであり、バケツならぬサーチライトのようなものであると主張する。何らかの期待、何ら

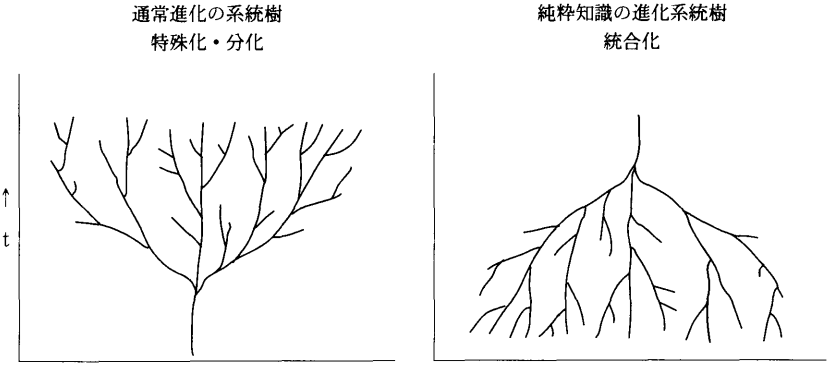
かの仮説、理論がすべてに先行し、そこから現実世界たる世界1に向けてあびせかけられる「サーチライト」によって、そこに浮かび上がってきたものがはじめて認識されるのである。われわれは理論という色眼鏡ごしにそれを眺める。色のついていない眼鏡などは存在しないし、また、そもそも眼鏡なしでものを見るということすらありえない。その意味での〈客観性〉など、幻想にすぎない。

第二に重要なのが**世界3の自律性**である。確かに世界3は世界2によって産出される。しかしひとたびそれが生み出されたならば、その「淘汰」も「適者生存」も産出者のそれとは無関係に行われることになる。先にアメーバーとアインシュタインの比喩に触れて述べておいたように、ある理論が広く共有され、受容されていくことになっても、あるいは棄却され、忘却されていくとしても、その理論の「生死」は産出者の生死を伴わない。だからこそ人間は心おきなく批判的な態度を保てるのである。

「淘汰」や「適者生存」という進化論的な用語を用いたが、第三に重要なのが**知識の進化**についての独自な発想であろう。知識の進化とはバケツ理論の想定するように、世界2における知識の増大・蓄積なのではなく、世界3の発展・充実である。ただ、生物の進化（ポパーはさらにこれと同型のものに道具や応用知識の発展も含めているが）が**特殊化**と**分化**の増大であるのに対して、純粋知識の成長は統一的理論に向かう**統合化**の増大であるという意味では逆のベクトルを持つ。「純粋知識の成長の進化論的構造は、生物有機体または人間の作り出す道具や応用知識の進化論的系統樹の構造とはほとんど正反対である」[16]。（**図2**）

最後に、この知識の進化のプロセスにおいて重要になるのが**知識の公共性**という視点である。すでに『開かれた社会とその敵』の中でいわゆる知識社会学に言及し、それが「その主要課題つまり知識、あるいはむしろ科学的方法の、社会的側面を正確に理解することにかけては驚くほど失敗している」[17]と批判していたポパーは、知識、世界3の公共性という社会的側面を重視する。学問とは存在拘束性を洗い落とした〈負荷なき自我〉によってとり行われるモノロー

図2

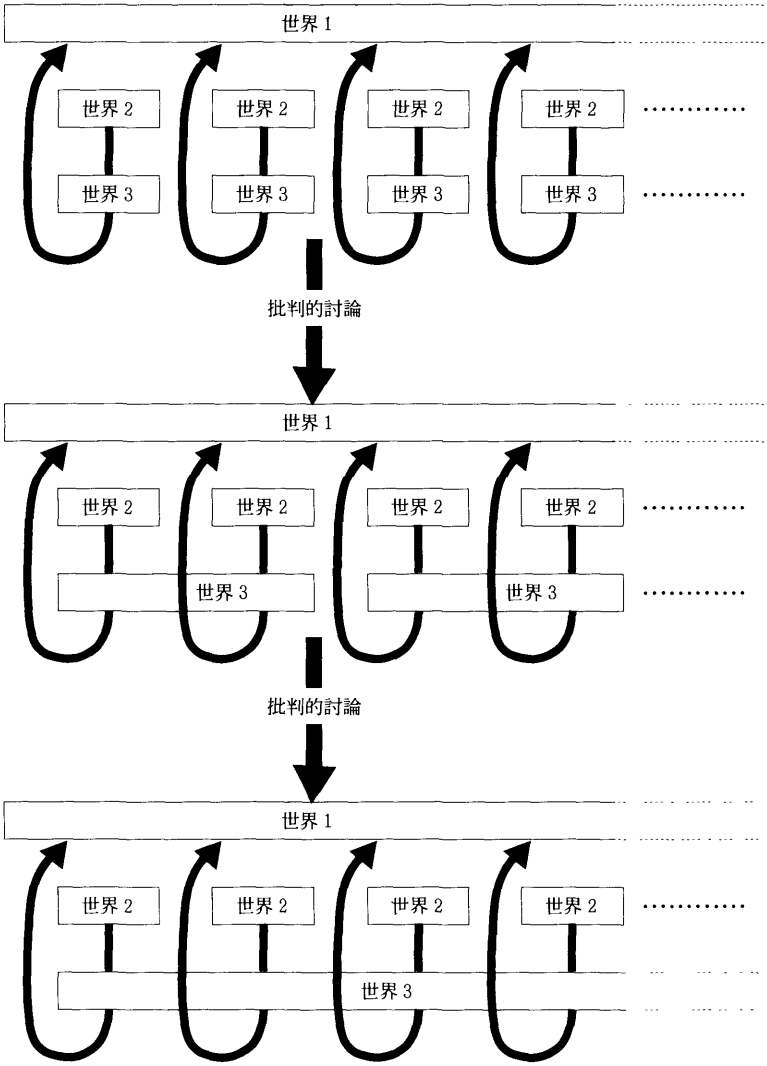


グ的な営為なのではない。批判的討論を通じて複数の人間の意識状態が世界3を洗練させ、かつそれを共有していくという営みが知識の進化のプロセスなのである(図3参照)

しかしこのような知識の進化がそれ自体可能となるためには次の二つのものが不可欠の前提となる。一つは論理的諸規則(特に矛盾律)が正当なものとして承認されていることであり、もうひとつは研究上の成果が自由に批判されることの制度的保証が確保されていることである。政治の問題に関連させて述べるならば、前者は討論のルールとその遵守についての合意が存在すること、後者は法的な保護にとどまらず、暗黙の社会ルールにおいても完全な言論と批判の自由が保証されていることを意味する。

このことはしかし、批判的合理主義にある種の限界をもたらさざるをえない。アジェンダ・ビルディングの問題として知られているように、現実にはすべての政治問題が議会で討論されるわけではなく、そこには特定の問題を「政治的問題」として浮かび上がらせてくる選択メカニズムが存在する。同様に、すべての学説が批判的討論の対象となるわけではない。例えばそこにはルーマンが指摘するような「名声メカニズム Reputationsmechanismus」[18]が存在しよう。このような名声メカニズムは、ロルフ・プリムの指摘するとおり、学説市場を助成金等の公的な配分決定のためのシステムと結びつけてしまう働きを持つ[19]。ここにおいては学問の客観性は著しく

図3　知識の進化の見取り図



政治の世界に担保されてしまうことになる。また自由な討論が意義を有するのは、事実上、その討論への参加者が同程度の能力、知識、情報量持つ場合に限定されてしまうという問題も存する。[20] ここに知と力、学問と政治をめぐる一種の循環が存在することは否めない。そこで次節ではこの循環を打破する方向性について検討する。

3 権力と知の共謀に抗して——科学という名のイデオロギーを批判する

「敵対者がマルクス主義をもまたそのイデオロギー性にもとづいて分析することを禁じることは、誰にもできない」[21]と述べつつ、マルクス主義によって開発されたイデオロギー批判の手法を、反転させてマルクス主義そのもののイデオロギー性暴露の武器として用いようとしたマンハイム以来、イデオロギー論の最大の躓きの石はいつも、「そう言うおまえ自身の立場はイデオロギー的ではないのか」という「しっぺがえし」の反問だったと言える。イデオロギーの概念は、常に批判者本人に投げ返される一種の「ブーメラン概念」[22]なのである。マンハイムもこのことをよく自覚しており、その意味で、彼が自分自身の立場のイデオロギー性を認める勇気を表明したのも首尾一貫していた。しかし、すべての思考をイデオロギーとみなすこの立場は悪しき相対主義の泥沼へと転落し、結局すべては異なる世界観にすぎないとして、価値観の対立——神々の対立——を容認するという帰結を伴ってしまった。

しかしながら、先に検討しておいた批判的合理主義の可謬主義的科学観の理解の上に立つと、この従来のイデオロギー分析の躓きが、結局は「科学とイデオロギーの境界設定」に失敗してきた結果であることがわかる。正当化主義に立脚した従来の科学観からするならば、科学もイデオロギーと同様、ある種の知識の正当化、確実性の証明をめざす体系と認めざるをえなくなる。正当化をめざす限り、なぜ科学的知識の正当化が許され、イデオロギーのそれは拒否されなければならないのかという問いには、この科学観は答えることができない。さらにこの科学を担う個々の科学者とて社会的、文化的、歴史的な制約、あるいは個人的野心から解放されたものではありえない——マンハイムの

言う「存在被拘束性」――わけだから、ますます科学とイデオロギーの境界は曖昧になってしまう。

これに対して批判的合理主義は、イデオロギーを科学の対立概念として扱うことを可能にする条件を備えている。この立場にとって、科学とは正当化を一切行わないところの批判による無限のプロセスである。そしていわゆる科学方法論なるものは、この永続的批判のプロセスにおいて、科学者の理論外的関心（個人的野心、社会的党派性）から生じる種類の、批判逃れの誘惑を封じ込め、真理への関心を優先させるための倫理的規範として存在する。逆にイデオロギーは、何らかの背後にある政治的利害を正当化するという意味で、正当化思考以外の何ものでもなく、そのために様々な手段をこうじて批判をあらかじめ封じ込めようとする思考体系である。(23)

さて、この可謬主義の立場からの科学とイデオロギーの境界設定は、いわゆる実証科学に対してこれまで投げかけられてきた「科学の名を語るイデオロオギー」という嫌疑に対しても、ある程度まで有効な答えを用意していると思われる。今やイデオロギー論の古典とも呼べるテオドール・ガイガーの『イデオロギーと真理』の中で取り上げられていた実例(24)を用いて考えたい。

一九四〇年代、クチンスキー夫妻は、アメリカにおいてもドイツにおいても、社会的生産物に対する賃金労働者の分け前が絶えず減少している、したがって相対的貧困化が進行していることを論証しようとした。彼らの挙げた数字は、確かにこれを確証していたのである。

こうした研究を批判的合理主義の観点からどう分析できるだろうか。まず、彼らがやろうとしたことは、労働者の状態が改善されているか、悪化しているかという現実の分析ではなく、信仰厚い共産主義者として、様々な反証が挙がっているにもかかわらずマルクスの窮乏化理論を正当化することだった。そのために彼らは不都合な事実を無視したのである。たとえば彼らは、賃金以外の社会政策的給付の形で労働者のふところに入ってくる社会的生産物の分け前を無視したのである。

社会科学者とて人間だから、悪意なく無意識で自説に都合の悪い事実を見逃すこともあるだろう。しかし、前節でも扱ったように科学は個人の営みではない。その研究が取り上げる値打ちすらないとして黙殺されるのでないかぎり、必ずそれは他人の批判にさらされる。それによって、自説に都合の悪い事実は遅かれ早かれその研究者本人にも自覚される。その場合、それでもなお自説を防御するためにその研究者が採りうる戦略は次の四つである。

(a) 反証として挙げられている事実を、それは反証になりえないと解釈しなおすこと(再解釈)。

(b) その事実を認めるものの、「例外」、「特殊ケース」としてそれに重要性 relevancy を認めないこと(軽視)。

(c) その反証事例そのものを反駁すること(反論への反駁)。

(d) その事実を無視すること(無視)。

誤解されてはならないが、この四つの反応のどれかをとることが科学としてあるまじきことなのではない。例えば統計学でも、ある種の変則データは意識的に無視、除外される。しかし、そこで行われるデータ無視、除外は、より真理に近づきたいという研究者の**理論的関心**からなされるデータ選択にすぎない。問題となるのは**理論外的関心**、わけても社会的影響を狙った関心から、真理への関心を犠牲にしてこの戦略がとられる場合である。このケースこそ「科学のイデオロギー的濫用」と言うべき事態なのだ。

批判的合理主義の方法論が、まず**論理の問題**として科学的言明の反証可能性を要求し、ついで**実践的モラルの問題**として、自説に都合の悪い反証例を免れるためのアド・ホックなその場しのぎの仮設の導入や、反証例そのものの黙殺をいましめているのも、まさにこの理由からなのである。方法論的手続きとは、それさえ守れば自動的に真理に至りうるというものではなく、社会的環境の中で、ただでさえ脆弱な真理への関心を保護し、科学の唯一の原動力である「批判」の可能性をオープンにしておくための仕組みにほかならない。

ここで想定される反批判として、次の二つが考えられる。第一のものは、現実には科学にも正当化主義が蔓延して

いるのであって、そうであるかぎり科学とイデオロギーを分かつ基準としては正当化／非正当化では対応できないとする見解であろう。確かに現状はそうである。特に「仮説の検証」という表現を言葉だけ「仮説の反証」と置き直しただけで、ポパー主義を新手のファッションとして導入し、それだけで新しい科学観に立脚したつもりになっている社会科学の現状を見るかぎりは、この反批判は妥当と言わざるをえない。しかし逆に言うならば、科学における非正当化主義への転換が行われないかぎり、すべての科学的言明は、それが時として悪しき政治権力者の手によってイデオロギー的に利用される可能性があるという皮相な意味でなく、イデオロギーそのものであり続けることになるのである。科学はまぎれもなく現代社会において第一級の「権威」となっている。今日では「神の意志」ならぬ「真理」こそが最大の強制力の源泉となる。神の意志の解釈権独占者たる神官に代わって、真理の解釈者が知識人としてたち現れ、神の不可知性ならぬ真理の認識不可能性と最終的正当化不可能性にもかかわらず、それでも自らの言葉を真理として語ろうとするならば、それがイデオロギーとなることは避けられない。このような科学の神学化、イデオロギー化を避けたいのならば、科学そのものを非正当化主義に組み直すという批判的合理主義の選択肢を真剣に受けとめ、そしてその組み直しが終了するまでは、科学そのもののイデオロギー性に最大の警戒を怠らぬことしかない。この反批判はしたがって批判ではなく、むしろ批判的合理主義のプログラムの必要性を証したものと言える。

逆説的に聞こえるかもしれないが、その際に重要となるのが「寛容」というリベラルの政治原理を学問の世界にも導入することであろう。先に述べたように、「絶対的真理」や「絶対的正義」の主張は強制力を持つが故に必然的にその主張者の独善をもたらす。独善とは他説があったとしても、それを許容しようとしない姿勢から生じる。そこで必要なのが「寛容」原理なのである。アリストテレス以来の哲学史の中で一貫して重要な徳とみなされ続けておりながら、近代になってこの「寛容」原理は甚だしく換骨奪胎されることになった。例えばベンサムは、画一性を力で押しつけるよりも、許容した方が社会の混乱を招かないための得策であるという理由から寛容を容認する。しかし「寛容」

が重要なのは、それが「利益になる」からではなく、それが「正しい」からなのである。誰しもが自分の意見を正しいと思い、自分自身の選択と生き方に自信と責任を持ちたいと願っている。だからこそ自分とは異なった生き方に接しても、それを尊重しようとしなければならないのである。ただひとつ、「不寛容」に対してだけは「寛容」の精神でそれを容認してはならない。それを容認することは「自由」そのものの死滅につながるからである。寛容原理の導入という〈学問の政治化〉をもって〈学問のイデオロギー化〉を回避する、このことはいかにパラドキシカルに聞こえようとも、ポパー主義にしばしば帰せしめられる「多元主義」などという生半可な態度とも、また「理性は可謬であり、自分の方がまちがっているかもしれない」との自信なげな謙虚さからくるものでもない。それが必要なのは、誰もが自分こそ正しいと信じているし、信じたがっているという事実が故なのである。

第二番目に想定されるのが、「批判」ばかりでは建設的でないとの見解である。確かにイデオロギー批判という課題が科学の課題のすべてではない。それは科学が社会的現実、実践に対して持つ可能性のひとつにすぎない。そこで次に科学の現実政治への介入、いわゆる社会工学の問題について考えたい。

4 「反進歩主義的」な進化論的社会工学の可能性

社会工学の問題を、いわゆる技術論としてではなく政治的問題として考える場合に、最低次の二つのことに注意が向けられなければならないだろう。第一に考えなければならないのが、政治は技術に還元されえないという問題、またそれとの関連で合理性とデモクラシーの相克、つまり決断主義かテクノクラシーか、それとも第三の道があるのかという問題である。第二がハイエクも言う設計的・計画的合理主義の限界の問題である。

工学的命題は、通常の科学的命題を工学的に変形しただけのもので、その操作それ自体は、なんらかの「規範的な

もの」を命題の中に密輸入する類のものではない。この工学的命題は、実践的指令を含まない完全に価値自由な目的合理的体系[25]だが、このことは、工学というものが単なる手段、道具であるということにすぎない。これに対して、そもそも手段と目的の両方における選択を含むというのが政治の特質だから、それをすべて工学に還元することはできない。橋を架けたければ、できるだけ優秀な技術者を雇うべきだろうが、技術者はそこに橋を架けるべきだと決める人ではない。（この橋という例を「原発」と言い替えれば話はもっとアクチュアルになるだろう。）ここにふたつの問題が出てくる。まず、誰が決めるのかという主体の問題、そして「橋を架けるべき」という当為命題は、存在命題から無前提に引き出せないという問題である。

前近代社会では、この二つの問題は、すべての道徳的決定の最終審級としての「神」の存在によって同時解決が図られていた。その際に存在＝当為問題は、「神は私が橋を架けることを望んでいらっしゃる」という存在命題に「神の意思はすべてなされなければならない」という道徳的大前提を与えることによってのみ論理的に解決される[26]。この道徳的前提なしには最初の存在命題「～である」から当為命題「～すべき」は引き出せない。いずれにせよ、次のことは見逃せないだろう。すなわち道徳的判断は別の道徳的前提からのみ引き出されること、また「神の意思」という最終的権威が持ち出されることで正当化されているようでも、それは先のミュンヒハウゼンのトリレンマの第三項にあたる作業中断にあたること――それでは神の意思であることがなぜ正しいことの証拠になるのかと、問いは無限に続くはずである――、そして、結局はこうした操作が、単に本人がすべき道徳的判断をなんらかの「権威」に肩代りさせているにすぎないこと――自分でするべき道徳的判断をだれかに肩代りしてもらえるのは非常に楽なことだ――がそれである。

一番目の問題である、「誰が決断するか」という「決断の主体」の問題は、プラトンの「哲人王」、中世における「神」、近代初頭における「絶対君主」、ナチズムにみられる「断固たる意思をもった指導者」、そして現代の「民衆」と

いうふうに歴史的な変遷をみてきた。しかし「Xの意思はすべてなされなければならない」という「X」に何が挿入されるかは別として、絶対的道徳的前提を与えうる何らかの審級、「全知全能が故に無謬」の、それが故に道徳的判断を安んじて委ねられ何らかの権威に自分の道徳的決断の肩代りをしてもらうという政治神学的思考構造はこの変遷の中で変わることなく保持されたままである。それは例えば、「公共福祉」、「社会全体の利害」といった非宗教的権威への訴えかけにおいても言えることである。

もちろん「社会全体の利益について私は専門家ではないので、その判断は政治家ないし専門家にまかせる」とすることは、現代社会において社会問題が複雑化しているだけにある程度はやむをえない。しかしこの事態も、あくまで自らに課せられた道徳的判断の肩代りを誰か別の審級に頼むという本質に変化を与えるものではない。政治家や専門家の「権威」も、科学が持つ確実な知識という幻想も、**道徳問題**を**事実問題**に変えてしまうことはできないのである。したがって、例えばハーバマスの言う[27]、技術的に教育された官僚制、軍隊を強固な意思と権力本能を備えた政治家が使いこなすという「決断主義のモデル」も、政治家が科学的知性の単なる執行機関として徹底的な合理的管理をおしすすめるという「テクノクラシーモデル」も、事実として現代世界の展開がそうなっているとはいえ、唯一の「政治の科学化」のモデルとはいえないだろう。ハーバーマスが挙げている第三のモデルは、専門家と政治家の批判的相互関係を想定した「プラグマティズム的モデル」だが、彼は技術と科学を同一視する傾向にあり、その意味で、「政治の科学化」という問題を捉えきれていないと筆者は考える。

しかし科学の批判的機能に着目するなら、ハーバーマスとは別の可能性が開かれてこよう。先に政治が手段だけでなく目的も含むものであると述べたが、政治の科学は、単なる統治の技術という手段を提供するものにとどまらず、目的分析すら行いうるのである。ある目的のために用いられる手段は、社会的真空といった実験室的状況でも想定しないかぎり、単にその目的にだけではなくその他多くの所与の社会的事象に関係している。したがって、ある目的実

現の為にある手段が投じられた場合、なんらかの副次的結果が必ず生じる。この分析は社会科学の重要な課題の一つである。また、その副次的効果が望ましくないものであるならば、手段だけでなく、当初の目的そのものももう一度チェックされ、場合によっては放棄される必要もあるだろう。このことも批判的な社会科学の重要課題に入れられなければならない。一言でいうなら、ある「目的」を、何か確実なもの——科学とか権威とか——によって根拠づけることはできないが、科学はそれを合理的に批判することが可能であり、それによって他の目的に変更する可能性を開いてくれるのである。もっともこの場合も、社会科学の目的分析は、われわれに決断の材料を与えてくれているだけで、決してわれわれ自身の決断の肩代りをしてくれるものでないことは忘れられてはならない。科学にそのような期待をかけることは、アルバートに言わせれば、ユートピア的であるばかりか、非創造的でするある。「理論的な現実科学の合法則性は、実践的観点から見るならば、問題解決のために実践的想像力に課せられなければならない**制限**とみなされうる……人間の実践を幾何学的方法（more geometrico）によって、前もって見越しておこうとするいかなる試みも挫折に終わるだけだろう。実践を行う者は、既定の日課的課題に従うのでないかぎり、自らの想像力による創造を実現するために、彼の知りうる合法則性を使い尽くす芸術家の状況に置かれているのである」[28]。

さて、これまで述べてきたことが社会工学の適用に際する問題であるとするならば、次に扱うのは、社会工学の内的問題といえる。工学的体系は、先にも少し言及したように理論科学の予測と同じ構造、すなわち被説明項を、初期条件の基礎集合、ならびに一般法則からなる説明項から論理的に導きだすという構造を持つ。わかりやすく表現するならば、「問題の事象はこういう状態になれば良い。その状態は、この条件が存在するところに、この法則が作用する結果生ずるものだから、これから手を打ってその条件を整えてやれば良い」[29]ということであろう。

ただ、こうした社会工学にも問題点がある。現在の社会科学における社会科学的法則の不足、不完全性はもとより、

「何が望ましい状態か」をめぐる社会的コンセンサスが容易ならざることも指摘できようが、最大の難点は、こうした工学の現実への適用が成功したか否かを判断する基準が、現実との一致ならぬ「望ましい状態」との一致にあるということである。たとえば「人類の平和」といった状態なら、誰にとってもそれこそ望ましい状態だろうが、このようなあまりに理想的な、あまりに曖昧な状態を想定するならば、それを招来するための法則も、その達成をはかる基準も特定できなくなってしまう。それでもこの社会工学を断行するとなると、その工学の行うバラ色の約束は「共産主義社会の到来」ないしは「地上における神の国の実現」という空約束同様、永久にその達成が先送りされるであろう。「のぞましい状態」とは、時系列的に、何らかの**未来の状態**として想定されてはならない。それはあくまで、**現時点で望ましいと想定されている状態**でなくてはならない。

進化論的な問題解決行動のプログラムを政治に適用し、社会内部における様々な制度的対応、社会政策をひとつの問題解決案提起の試みととらえる「漸進的社会工学」[30]は、こうした文脈でとらえられなくてはならない。政治や社会の問題に関して、往々にして、思弁的な傾向に走りがちなわれわれの思考に対して、「明晰さ」と「実践的テスト可能性」という明確な基準に服さしめるよう強制すること[31]、そしてひとたび採用された工学的解決案に対しては、常にそれを批判的なテストによって反駁していこうとすること、ここに「漸進的社会工学」の本旨がある。

このような「進化論的」社会工学は、ポパーが激しく批判し、退けた「ユートピア的社会工学」、「進歩史観」とどこで区別されるだろうか。それはしばしば誤解されているように「変革の規模」の大小の問題ではなく、先に述べた時間の問題である。それは近年、進化論的認識論で用いられている「テレオノミー」と「テレオロジー」の違いでもあろう。この耳慣れないテレオノミーという概念は「進化が全体として前もって定められた目標を持つものであるとする形而上学的・目的論的な解釈から合目的性(zweckmaßig)の概念を解放するためのものであった。有機体の構造は、それが登場したその時点でのみ合目的的である。その構造はだが、より上位にある計画であるとか、なんらかの

未来の時点に合わせてのものではない。この合目的性の形態は、的確性（Tauglichkeit）、適合性（Angepaßtheit）、あるいは適者（Fitness）として対象化しうるし、また科学的に研究を行いうるものである。

テレオノミーとテレオロジーとの関係は、つまりたとえてみれば天文学（Astronomie）と占星術（Astrologie）、化学（Chemie）と錬金術（Alchimie）の間の関係のようなものである[32]」。

テレオロジーを拒絶し、テレオノミー概念を採用する進化論的認識論にとって、未来のことはすべて未決定であり、まさに「未来は開かれている」のである。こうした認識論に立脚する社会工学は、危急の社会的障害、当面の不都合の除去をめざすものでしかありえない。その枠を逸脱した社会工学は、「科学」の限界も逸脱している。そのような工学が不必要であると述べているのではない。見せかけの権威を欲するのでもないかぎり、別にこうした工学が科学の名を語る必要はないだけである。

5 「批判的合理性」の限界

そしてここに批判的合理主義の限界がある。本稿で強調してきたのは、批判的合理主義が単なる一つの理論構想にとどまるのではなく、「合理的であること」を「批判的であること」に置き換えようとする**理論**であり、かつ**実践**であるということであったが、それが唯一望ましい「態度」である訳ではない。「批判的合理主義の規則に合致していきることは**望ましい**ことであるのか」、そして「われわれが知っているような科学とこれらの規則の双方を所有することは**可能**なのか[33]」という二つの問いをたて、きっぱりとそれを否定してアナーキズムを慫慂するファイヤーアーベント以来、この種の批判は後を絶たない。例えばシュピナーも、あざけりを込めて「批判的合理主義の方法的諸原理にしたがって、料理しろ、歌え、愛せ、掃除をしろ」という規準を要求するのはとても合理的とは言えないと述べる。「このことを疑う者は、妻（あるいは恋人）に対して、金持ちの叔母、独裁者、あるいは批判的合理主義者に対して、

その実験によって幸福な結婚生活（あるいは愛情）、莫大な遺産、自由と生命、あるいは批判的合理主義者との今後の友情を失うかもしれないとの恐れに臆するのでなければ、実験してみるがよい。つまるところ、生活様式の構想としては、批判的合理主義のプログラムはほとんど推賞するに値しないのである。正当化思考に導かれた生活様式の方が、少なくとも個別的ケースにおいては合理的で（かつ人間的）であることが判明する。[34]」

いくぶん洗練化されたかたちでこの問題を取り上げているのが橋本努である。彼は批判的合理主義のプログラムを、(1) 理論の**受容**において**暫定的**であり、(2) 理論**探求**において**多くのことを問題化**しようとし、(3) 理論の**産出**において**大胆**であり、(4) 理論の**吟味**において**反駁的批判を極大化**しようとするものと位置づけ、その各々において逆の態度が有効に作用じうるケースがあることを指摘しつつ、批判的合理主義が知識の成長にとって最も望ましい態度であることに疑問を投げかけている。[35]

これらの批判は確かに一面の真理をついてはいる。しかし現実に存在する人間が、常に、しかも完全に論理的に思考するものではないこと、常に論理的であることが望ましいことでもないことを論拠に論理学の無用性を主張するのが馬鹿げているように、あるひとつの方法論プログラムの提案も、それで無効性が証明される訳ではない。われわれの日常生活の中には、ふだんはあまり意識されない形で論理学が多く用いられているのと同様に、批判的合理主義が主張するのは、日常生活の中で、純然たる価値判断的事例と思われている事の中にも、われわれが思っているよりはるかに多くの認知的要素が含まれており、そのかぎりで批判的合理主義がその有効性を発揮しうる見込みがあるということだけである。政治の問題に戻して述べれば、もちろん批判的合理主義の政治プログラムは数ある政治の手法のひとつにすぎない。科学に全く依拠しない政治の方法もあるだろうし、それも有効であろう。理論を捨て、実践にすべてを投げ出す方が人間的に見えることも確かである。しかし同じことが「民主主義」についても言えよう。民主主義がより良い世界を構築するための唯一最善で最短の道でないことだけは確かである。ただそこで今一度、是非とも

思い起こされなければならないのは、過去に非合理主義的潮流、反民主主義的運動がどのような帰結を生み出してきたかのかという歴史的教訓なのかもしれない。

(1) 例えばアリストテレスへの敵意をあからさまにホッブズはこう言う。「自然哲学において今日アリストテレスの形而上学と呼ばれているもの以上に馬鹿げたことをほとんど言うことはできないし、彼がその政治学において言ったことの多くよりも統治に反することを、また彼の倫理学の大部分よりも無知なことを何も言うことはできないと私は信ずる」。Hobbes, *Leviathan*. VI-xlvi, (M. Oakeshott ed., Basil Blackwell Oxford 1960 p. 439.)（水田洋訳、『リヴァイアサン』(四)、岩波文庫、一一一頁）訳は筆者により変更。

(2) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982（菊池理夫訳、『自由主義と正義の限界』、三嶺書房）

(3) これについては、藤原保信、『政治理論のパラダイム転換』、岩波書店の第Ⅳ章第4節（特にその一八一頁以降）を参照。

(4) Vgl. Karl R. Popper, Naturgesetze und theoretische Systeme, in: H. Albert (Hrsg.), *Theorie und Realität*. Tübingen, 1964, 2. verand. Aufl., 1972, S. 44.

(5) Albert, *Traktat*. S. 13.（邦訳、前掲書、一七頁以降）

(6) ヒュブナーの議論に関しては、拙稿、「神話の合理性?」法学研究第六十三巻二号（一九九〇年）を参照のこと。

(7) 〈価値自由〉の原理に対する理解には様々な誤解とも思われる解釈があるが（こうした誤解については例えば碧海純一、『合理主義の復権』、木鐸社、再増補版（一九八一年）二三三頁以降；H. Albert und E. Topitsch (Hrsg.), *Werturteilsstreit*. Weg der Forschung Bd. CLXXV, Darmstadt, 1971 を参照)、その中で筆者は依然として三〇年前に書かれた次の安藤栄治の解釈に最も親近感を覚える。彼は〈価値自由〉の原理を(1)主体的創造としての客観性と、(2)緊張としての客観性を追求する原理として位置づけている。前者からは、「主観性の外側に、主観に依存しないで客観性があるのではなく、およそ経験科学的認識はわれわれの主観的前提に立脚して成立するのであり、客観性は与えられているものではなく、われわれに課せられたものであって、われわれの主体的行為が創り出すものである」との理解が帰結するし、後者からは「真のモラルが責任倫理と心情倫理の緊張関係の中にあるように、学問の〈客観性〉も〈価値判断〉と〈知的禁欲〉の緊張関係の中にこそある」との視点が出てくることになる。安藤栄治、『マックス・ウェーバー研究』、未来社（一九六五年）、一五三頁以下を参照。

(8) Popper, *OE.*, S. 33. (邦訳四〇〜四一頁)。

(9) *Ibid.*, S. 34. (邦訳四一頁)。

(10) *Ibid.* (同右)。

(11) *Ibid.*, S. 66. (邦訳七四頁)。

(12) ここでのポパーの「客観的」という用語法は通常の意味とは異なる特殊なものであり、注意を要する。「客観的」とは、ある命題が言語的に定式化されるやいなや、その発案者・定式者から独立した自律的なものとみなされうることを指している。したがって例えば偏見と中傷に満ちた政治的宣伝のビラも、定義からして当然に「世界3」の住人であり、「客観的認識」のひとつなのである。

(13) *Ibid.*, S. 110. (邦訳一一四頁)。

(14) F.Kreuzer und Karl R. Popper, *Offene Gesellschaft-offenes Universum.* Franz Kreuzer im Gesprach mit Karl R. Popper, Wien, 1982, S. 75 ff. (小河原誠訳『開かれた社会——開かれた宇宙』未来社一一六〜一一三頁)。

(15) 前掲訳書訳者あとがき(一六〇頁)。

(16) Popper, *O. E.*, S. 275. (邦訳一九五頁)

(17) Popper, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 216. (邦訳前掲書第2巻一一〇一頁) さらには *Logik d. Sozialwiss.* の第十二テーゼ (S. 112 f.、邦訳一八〜九頁) もあわせて参照のこと。

(18) Vgl. Niklas Luhmann, Selbststeuerung der Wissenschaft. in: *Jahrbuch fur Sozialwissenschaft,* Bd. 19, 1968.

(19) Rolf Prim, Legitimationsschwächen des Kritischen Rationalismus in rollenkritischer Sicht. in: *K. R. u. S. -II.*, S. 39.

(20) Vgl. Lothar F. Neumann, Traktat uber einige Unzulanglichkeiten des „Kritischen Rationalismus". in: *K. R. u. S. -II.*, S. 83.

(21) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie.* (1929), Frankfurt, 1952, S. 69. (高橋徹・徳永恂訳『イデオロギーとユートピア』中公世界の名著68、一八六頁)

(22) Ulrich Beck, *Objektivitat und Normativitat.* Die Theorie-Praxis-Debatte in der deutschen und amerikanischen Soziologie. Reinbeck bei Hamburg, 1974, S. 134.

(23) アルバートはこれを「免疫化戦略 Immunisierungsstrategie」と名付けている。Vgl. *Traktat*. v. a. Kap 4.（前掲『批判的理性論考』第四章参照。）またトーピッチュやザラムーンは様々なこれらイデオロギー戦略の分析を行っているか、それについては拙稿、「イデオロギーの科学と科学のイデオロギー」、『慶應義塾大学大学院法学研究科論文集』第十九号（一九八三）および加藤尚武、『二十一世紀への知的戦略』、筑摩書房、二一二頁以降の「類型論とイデオロギー」を参照のこと。

(24) Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit*. Eine soziologische Kritik des Denkens, Stuttgart, 1953, S. 131.（大本晋訳、『イデオロギーと真理』、新泉社、一六五頁以下）

(25) Vgl. Hans Albert, *Aufklarung und Steuerung*. Hamburg, 1976, S. 178.

(26) R・M・ヘーア、小泉仰訳、『倫理と現代社会』、お茶の水書房、七頁以降参照。

(27) Jurgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt, 1969, S. 120 ff.（『イデオロギーとしての技術と科学』、紀伊国屋書店、一二三頁以降）。

(28) Albert, *Traktat*. S. 67.（邦訳一〇五頁）

(29) 根岸毅、「工学に欠けるもの、政治学に欠けるもの」、『法学研究』第五十八巻第八号（一九八五）、五頁。

(30) 漸進的社会工学が持つ諸問題については、以前に分析したことがあるので、ここでは繰り返さない。Vgl. Yoshihisa Hagiwara, Einige Bemerkungen zum Kritischen Rationalismus als politischer Philosophie. in: K. Salamun (Hrsg.), *Karl R. Popper und die Philosophie des Kritischen Rationalismus*. Rodopi-Amsterdam, 1988, S. 227 ff.

(31) Popper, *E. H.*, *S.* 48.（邦訳九六頁。）奈良、前掲書、六六頁以降も併せて参照。

(32) G. Vollmer, *op. cit.*, S. 18.

(33) Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt, 1981, S. 243（前掲『方法への挑戦』二三四頁）

(34) Spinner, *P. a. E.*, S. 226.

(35) 橋本、前掲書、四一～二頁。

本稿は、平成六年度慶應義塾大学学事振興資金による研究の一部である。