



2000

Vol.12, No.2.

日本ポパー哲学研究会事務局

(2000年12月号)

CONTENTS

〈2000年度研究大会より〉

グローバル・ポリテックスという視点からみたポパーの政治哲学
 ジョセフ・アガシ (有馬洋平・萩原能久訳) 1

フェミニズムと批判的合理主義
 ジュディス・ブーバー・アガシ (山下孝子・松元雅和・萩原能久訳) 5

「非言語的な批判的吟味」について——研究大会での報告を振りかえって——
 施光恒 13

ポパーとローティ——両者の哲学的断絶と対話／論争可能性について——
 井上彰 18

〈特集 ソーカル事件〉

サイエンスウォーズ、あるいは敵なき戦い 篠崎研二 28

ソーカルとブリクモン：鬼退治はしたけれど D.W.ミラー (篠崎研二訳) 32

(書評) 金森修『サイエンス・ウォーズ』東大出版会 小林傳司 42

〈翻訳〉

政治的寛容の二つの概念
 ジャグディッシュ・N・ハティアンガディ (吉田敬訳) 43

〈書評〉

蔭山泰之著、『批判的合理主義の思想』、未来社、二〇〇〇年 小柳昌司 60

〈インフォメーション〉

懸賞論文 (『歴史主義の貧困』を讀んで) 講評 萩原 能久 62

Karl Popper 2002 CENTENARY CONGRESS 63

Dear colleagues, 64

記念論文集の刊行について 64

日本ポパー哲学研究会 第11回年次大会 会員総会 64

事務局より 65

援助金申請書 66



(2000年度研究大会より)



グローバル・ポリテックスという視点から

たポパーの政治哲学

Joseph Agassi

訳：有馬洋平・萩原能久

一九四五年に出版されたポパーの政治論考に関する主著『開かれた社会とその敵』は、ホロコーストの情報が入らない第二次世界大戦中に書かれた。彼は当時、ニュージーランドに住んでいたが、そこでは、日本の戦争犯罪についてさえ知られていなかった。彼がそのような恐るべき出来事を知っていたら、この書物がどのように違ったものになっていたか想像するのは困難である。彼は後の著作でもそれらに触れることはほとんどなかったが、それは奇妙なことではない。議論はたったいま始まったばかりなのである。というのも不幸にして、戦争犯罪の主犯者がこの世を去り、また生き残った被害者たちが再び未来への展望を持つようになるには時間というものが必要だったのである。しかし同時に明らかなのは、これらの出来事が、人間が本性上善であるとする古典的な合理主義・自由主義理論を嘲笑するものであったということである。古典的な合理主義・自由主義哲学は破綻した。ポパーの哲学は人間本性についてのいかなる理論にも依拠していないので、重宝なものであった。後の彼の業績で、その偉大な著作〔=『開かれた社会』〕と同じほど重要な唯一のものは、民主的世論の正しさに関する伝統的な自由主義理論に対する民主的な批判と、偉大な著作〔=『開かれた社会』〕においてもすでに表明されていた理念によるその置換である（『推測と反駁』（一九六三年）に収録された「世論と自由主義理論」（一九五五年））。ポパーの偉大な貢献は、次のような問いを提起する。伝統的な自由主義理論はどの程度書き直されるべきか、ポパーはそれをどの程度やり遂げているか、また彼はどの程度それに成功しているか。やり残されたことは何であるか。

同じことが、世界を震撼させた他の出来事についても当てはまる。戦争を終結させるための核兵器の使用が特にそうである。このことは、大規模な議論を巻き起こしたが、それは状況と真剣に取り組もうとするものではほとんどなかった。（このテーマに関する黒沢の映画でさえ、非常に期待はずれのものであったのは偶然ではない。その映画は広島ではなく長崎を中心に

扱うが、おそらくそれは二回目の原爆投下を正当化することが明らかにより困難だからであろう。それはほとんどの黒沢映画が満たす高い水準に達しておらず、一方的で、むしろ貧弱である。）核兵器の拡散、環境破壊、人口爆発、激しい貧困（4つのP）はすべて（お互いが強固に補強しあい、そして）われわれの生存を危険にさらし、かくしてそれはあらゆる政治的関心を凌駕する最優先事項として、グローバル・ポリテックスを押し進めてきた。今や生存があらゆる政治的アジェンダの第一項目であるので、また、まさに人類の生存に対するグローバルなリスクに直面していまや半世紀にならんとしているので、それらのリスクのどれもが、今までにあらゆる政治的アジェンダのトップとして浮上すべきなのである。それにもかかわらずそれらのリスクはほとんど完全に無視されている。環境を守るためになされてきたわずかなことでさえ、それを適切なものとするべく着手すらされていない。ポパーが亡くなったのは二十世紀も終わりに近かったにもかかわらず、彼はそれらの問題については述べなかった。彼が、緊急の問題に関心を呼び起こそうとするあまりパニックを引き起こしてしまった環境活動家に対して、（もっともなことであるが）非常に辛辣であったということを除いては。（残念ながら、彼は人生の終わりに近づくにつれて、環境汚染よりも、彼がそう認識（誤認）したように、情報チャンネルの汚染により懸念を示すようになっていった。）

これらの方向への変化は世界政治と国内政治に不可避に影響し、その影響は深刻なものですらあったが、こうした方面での活動はほとんどすべてが無計画であったし、またそれについての批判的な討論もほとんどなかった。最もわかりやすい例は、六十年代から七十年代にかけて起こった若者の反乱である。これらの活動の暴力性、特に日本とドイツでのそれは、無目的な徴候を示し、直接的な政治的利益のために、いくつかの政党に利用される結果に終わった。こうした事件が具体的にどういうものだったかを正確に明らかにするよりも、こうした活動に対する政治家の無力さの衝撃に気づくことの方が容易である。

同じことがポパーの政治哲学にも当てはまる。彼は驚くべき影響力を持っていたが、哲学者たちが、彼の他のアイディアに対してしたのと同様に、政治哲学についても、それをねじ曲げ、陳腐化させるのにどれほど汲々としているか、いまだ明らかではない。政治学者もまたポパーの政治哲学にほとんど注意を払っていないが、そのことも驚くには値しないだろう。ポパーの死後、ある報告者が、ポパーが直接には言及しなかった冷戦に対する彼の姿勢という問題について論争をしかけたことはあった。彼には国際政治についての興

味深い考えがあったが、それらについてはまだほとんど注意が払われていない。繰り返すが、ポパーはグローバル・ポリテックスにほとんど言及しなかった。しかし彼の哲学にはこの問題に対する重要な示唆があり、それは読みとられるべきであるが、それはポパーを真剣に取り上げることによってしかできないことである。

おそらくポパーの政治哲学の最もよく知られた業績は、ヒストリシズムとユートピア主義に対する批判であろう。(この二つの主義は大部分重なり合う。どちらかの主義の支持者のすべてではないにせよ、ほとんどの支持者は——進歩主義として知られている哲学全体の一部として——両方ともを支持する。しかしマルティン・ブーバーのようなヒストリシストではないユートピア主義者もいる。また、悲観的なヒストリシストはたいがいユートピア主義者ではないが、ポパーによるならばプラトンは例外である。彼は悲観的ヒストリシストでありながら、抜きん出たユートピア主義者であった。)ポパーの彼らに対する批判は「イデオロギーの終焉」と「歴史の終わり」という、こっけいな描写的フレーズに代表される二つの通俗的な形で六十年代と九十年代に人気を博した。それらはポパーの批判主義の実証主義、あるいはヒストリシズムバージョンであるので、私はそれを論じるつもりはない。それは、たとえプロパガンダのアイテムとみなしたとしても、彼らを知的に無価値なものとするだけである。しかしながら、人間存在に対するリスクへのこの批判の関連性はあまりにも明白である。マルクス主義者でさえ、次のような疑問を抱いた。マルクスのヒストリシズム的な楽観主義は人類の全体的な崩壊を押しとどめるものであろうか、もしそうならば、それは反駁可能であろうか、そしてもし反駁可能ならば、それは反駁されたのであろうか。ついでながら、これらの問いは私には回答不能なものに思える。マルクスの理論はこのような問題に取り組むことを意図していなかったし、またいずれにせよ、そのようなことはなしえなかっただろう。これはマルクスの理論を全く不適切なものにしてしまう。このことはまったくもって救いようのないものとして、切迫した問題についてのわれわれの議論からは切り離しておくべきだろう。

ポパーのヒストリシズム批判は、それがユートピア的社会工学をもたらすというものであった。それは、ポパーが示すように、より良き未来のイメージという名目で残虐行為を助長する。彼はこの批判を「漸進的社會工学」と彼が呼ぶ代替案とともに示した。彼はまた、それをヒューマンで、自己批判的で、やり直し可能なものと特徴づけた。(これは計画というものが致命的な誤りに基礎を置くかもしれないので、非常に重要である。)この三つの特徴が不即不離であることはあ

まりにも明白であるが、ここではその議論は割愛する。こうしたポパーの政治哲学は保守的でもラディカルでもなく、まさにそれが批判的精神に裏打ちされているがゆえに改良主義的であることは明らかである。この点についてもここでは議論を行わない。ポパーの政治哲学が小規模な改革を好むのもまた明白である。小規模な改革はやり直しを容易にするからである。ポパーの政治哲学は計画というものが小規模であることを要請するものなのであろうか。漸進的社會工学は小規模なものではなければならないのだろうか。「小さい」という用語は文脈依存的なものであるので、上手く表現しがたいが、ポパーは、やり直しのきく大規模なプロジェクトに反対しているわけではないと明示的に述べていた。不幸にも、この考えは、グローバル・ポリテックスの必要性によって時代遅れとなってしまった。グローバル・ポリテックスは非常に大規模なプロジェクトを必要とし、またそのインパクトはやり直し不可能なものであろう。しかし、それはやり直し不可能な世界の破局を避けることになるのだ。従ってポパーの視点からして、これに対しては、やり直し不可能な世界の破局が目の前に迫っているという主張に対する批判としてのみ、あるいはそれを回避するための計画がより危険性が低く、かつ／ないしは、より激烈さの低い計画である場合にのみ異議申立てが許されるだろう。不幸なことに、今日における生存のリスクは冷静に見ても疑いようのないものである。この冷静な疑念をどう適切に見るかということが研究されなければならないし、それが緊急事態に適用されなくてはならないが、私はここではそれを行うことができない。このことは人類の生存に対する差し迫ったリスクについての疑念の検討と、それらに立ち向かうための方法の両方にとって重要である。最低でもわれわれがしなくてはならないのは、こういった問題に関する研究が可能な限り多く行われるように推し進めることである。したがって、現教皇が最初にとった行動は責められるべきである。教皇ヨハネ・パウロ二世は、その職に就いて最初にしたのは、世界の人口を調べるためのバチカン委員会を廃止したことであった。人口爆発によるリスクが現実的であろうとなかろうと、その研究への反対は良心的ではない。その行動が単なるデモンストレーションにすぎないものであるとしても、また別の、より弱小な委員会がこの問題を研究しているとしても、この行動が良心的でないことにはかわりはない。

彼の偉大な論考において、ポパーは社会的・政治的・文化的・宗教的活動を、またイデオロギーや社会制度を批判した。彼はそれらすべてを「開かれた」陣営か「閉じた」陣営を持つものとみなし、開かれた陣営を支援することを目指した。彼は民主主義について明確

に語ったが、彼はそれを愛し、また多くのレベルで厳しく批判した。彼はキリスト教徒でも社会主義者でもなかったが、細部にわたってそうでなかったとしても、さまざまなキリスト教会や社会主義運動と類似した態度を表明していた。しかしながら、彼はこの点で体系的ではなかった。例えば、彼はナショナリズムにこのような形で接近することはなかった。これは奇妙なことである。若き日の教育学の論文ではそうだったからである。私はこの問題にこれ以上立ち入ることはしない。こうした問題のすべては、実践的な政治〔へのかかわり方〕の問題である。理論的な面については、彼がラディカリズムや根本的な変革よりも改革や穏健を好むという点に集約されている。

さらに、一般的には政治に関する、また特殊的には民主主義に関するネガティブな思想がある。ポパーのネガティヴィズムは一見したところ、彼の友人であるハイエクや、イスラエルにおける最近のレーガンやサッチャーの追従者たちに至るまでの、右翼の政治家や経済学者の反政治的な見解に最も適しているように思われる。だがそうではない。この問題についてのポパーの立場は明確であった。反政治は矛盾しているというのが彼の主張である。ついでながら言うと、哲学者ノージックのように、矛盾を修正しようとする右翼主義者たちの努力のなかにこのことははっきり見取することができる。(ノージックはいまだに真剣とはいいがたい。というのも、彼は脚注の中にこっそりと政府の義務はその国の貨幣を鑄造することであるというようなことを書き流し、安全保障と法・秩序を提供するという政府の義務を軽視しているからである。)自由主義者として、ポパーは右翼の立場に共感的であり、わかりやすい例で言えば、経済領域における政府の干渉は最小限にとどめるべきであると主張する。理論的にのみ判断されるべきではあるにしても、これらのことすべては一般論として十分であっても、いかなる個別の細部の議論では十分ではないのである。この分野では為されるべき作業が多く残っている。

ポパーが民主的政治のネガティブな面が最も重要であると述べたのは正しい。民主主義とは流血なしに政権を覆すことができることである。この時代の周知の事実にもかかわらず、このように言わなければならないのは奇妙である。ウィンストン・チャーチル卿は平和的な選挙で打ち負かされたが、そのとき彼は全世界の長い歴史の中で政治的・軍事的に最も強力な権力を有した人物であった。おびえきった手下たちに囲まれて死の床に横たわっていたとき、ジョセフ・スターリンは歴史上最も強力な専制君主であった。その当時、世論は西洋的な代議制民主主義と共産主義の人民民主制と、どちらがより民主的な体制であるかという問い

についてのばかげた論争にふけていたのである。後者の思想は、第二次世界大戦直後に私が学生だったころ、我が国〔イスラエル〕が独立を勝ち取ったあとのことであるが、我が国の学生を魅了していたものである。ポパーの偉大な論考はそこでは知られていなかったし、ヘブライ語への訳は現在やっと出版への準備が進んでいるところである。それにも関わらず、ポパーのネガティブな考え方は、首尾一貫して読まれているとは言えないにしても、今では非常な人気を博している。特に、そこには見落としがあり、しかもその見落としは遺憾に堪えないものなのである。なぜならば最良のネガティヴィズムといえ、それでも十分ではない、ポパー自身の観点からしてすら十分ではないからである。ポパーの政治哲学は彼のネガティヴィズムに加えて状況の論理を有しているのであり、これがそのポジティブな側面なのである。

政治におけるネガティヴィズムは、適切な支配者を選ぶことより、支配者として不適切な人間を解雇することの方を望む。これとは対照的に、状況の論理は、ポジティブな選択の研究である。政治的な事例で言えば、それは主として支配者の選択の研究である。われわれのために何をしてくれることを支配者に望むのであろうか。この目的にかなうには支配者に何が要求されるのか。しかるべき候補者が現れるために、われわれはどのような手はずを整えるべきであろうか。現在の候補者で、われわれの記述に最も近いのは誰であろうか。どのような基準によってか。その人物は支持されるべきであろうか。これらの問いは状況の論理の範疇にある。

これらすべてのことは国内政治に関わることである。しかしこれを拡張すれば、国際政治にも関連してくる。なぜなら、国益は、国際的な舞台におけるその国益の代表者たちの活動の指針となるからである。グローバル・ポリテックスはこれとは異なる。対外援助というような問題にしても、グローバル・ポリテックス抜きでは考えられない。もちろん、対外援助という問題は、いまだに国際政治の問題ではあるが、その上に、それを超えてグローバル・ポリテックスの問題でもあるのである。国内政治においては貧しい隣人への国家の助力は、国民の健康や福祉や生活の質への配慮から考えられるが、グローバル・ポリテックスにおいては、貧しい隣国への国家の助力は人類への生存への関心から考えられる。もちろん、この二つの領域は大部分は重なり合うが、それは同一ではない。グローバル・ポリテックスがリスクに瀕せば国内政治もありえないという事実にも関わらず、それらはわけて考える必要がある。国益がグローバルな方向での努力を必要としているのは明らかであるが、そこには葛藤が存在する。そ

ここにはマルクス経済学者が常々主張しているような、短期的目標と長期的目標のあいだの葛藤が存在するのである。短期的目標は、直接的な国益のために調達可能なすべての国内資源の分配を要求するが、長期的な国益は人類の生存についてのものであり、そこでは配慮されないままなのである。

マルクス主義者は、非社会主義国では直接的な利害が必ず勝利し、長期的なそれは敗北すると述べる。だが事実そうであったように、社会主義に関してはこの逆が真実である。この現象についてのポパーの説明は、興味深いものであり、検討されなければならない。現代世界において、このことが常にいえるかどうか問うのはよい問題である。冷笑家の断定的な答えはこうである。もちろん、短期的な利害が勝利する。だがこの説は反駁された。結局のところ、西洋や、日本を含む他の地域で、国民統合という過程が生じたのはそれほど昔のことではない。君主たちは中央主権的な国民の政府に寄与するために、自ら進んでその政治的自律性を放棄したのである。現在の問題としては、国民の政府がその自律性を放棄する必要はない。アインシュタインやラッセルのような、二十世紀における世界政府の最も強力な擁護者でさえ、国家の自律性の放棄を要求しはしなかった。したがって、世界政府について語るのではなく、グローバルな利益を調整するための強力な組織について語るほうがよいであろう。ここでの最有力の候補が国連の組織であることに間違いないが、それだけしかないわけではない。しかるべきグローバルなインフラストラクチャー整備のための投資に天文学的な額の資金が緊急に必要とされている。こうした投資を可能にするために、国家に課税するプランや、国際的な協力が必要であるが、さらに重要なのはそのような税を徴収する機関である。

こうしたことはポパーの政治哲学の精神に非常によく合致するが、われわれの知る限り、それはまた、彼が書き記したものの、考察したものの、それらを超えてもいる。それは彼の偉大な思想の見地から遂行される、大規模な研究プロジェクトの結果によってしかなしえない。一見したところでは、少なくともこうしたことのすべてが実現するのを期待するのは非合理的であると思える。そうなるかどうかは、存在への脅威がいかに深刻であるか、または明らかであるかにかかっているのである。それが現実的であるならば、遅かれ早かれそれが顕在化するであろうし、そうなったときに、それを抑制しようとしてもあまりにも多くの痛みを伴うし、時すでに遅しというようなことがないように願うのみである。至福の時代を迎えたいならば、その場合にはもちろん、プロジェクトが展開されることになるだろう。ポパーが繰り返し述べたように、人利の未来は

ある程度までわれわれの手の中にあり、そしてわれわれの義務は、それに向けて何かをすることである。彼はまたこうも語っている。最後の審判の日を予言することに対して警戒せねばならないと。そしてこのことが緊急の課題遂行の遅延を説明している。脅威がますます現実的なものになるにつれ、その状況に対する研究プロジェクトはますます必須のものとなっているのである。

参考文献

以下の私の著作は入門的なものと言えらる。グローバル・ポリテックスについてはあまりにも文献が少ないが、それ以外はこのテーマそれ自体に関しても、個別的な副次テーマに関しても広大な文献が存在する。残念なことに、それらの大半にはほとんど例外的なまでに関心が払われていない。

References

The following works of mine may be used as introductory. Except for global politics, on which there is too little literature, there is a vast literature on each subtopic as well as on the topic itself. Regrettably most of it is of exceptionally little interest.

- Towards a Rational Philosophical Anthropology, Dordrecht: Kluwer, 1977, 370 pp.
Technology: Philosophical and Social Aspects, Episteme, Dordrecht: Kluwer, 1985, xix + 261 pp.
"Objectivity in Science and in Politics", Philosophy and Social Action, 10, 1984, 191-6.
"The Uniqueness of Scientific Technology", Methodology and Science, 20, 1987, 8-24.
"Neo-classical Economics as 18th Century Theory of Man", Fundamenta Scientiae, 9, 1988, 189-202.
"The Future of Big Science", J. Applied Philos., 5, 1988, 17-26.
"Technology Transfer to Poor Nations", in Edmond Byrne and Joseph Pitt, eds., Technological Transformation: Contextual and Conceptual Implications, Philosophy and Technology, 5, Dordrecht: Kluwer, 1989, 277-83.
"Global Responsibility", J. Applied Phil., 7, 1990, 217-221.
"The Ivory Tower and the Seats of Power", Methodology and Science, Methodology and Science, 24, 1991, 64-78.

- Review of World Commission on Environment and Development, "The Brundtland Report", International Review of Sociology, Monographic Series, 3, 1991, Rome: Borla, 2002.
- "Rationality: Philosophical and Social Aspects", *Minerva*, 30, 1992, 366-390.
- "The Philosophy of Optimism and Pessimism", in C. C. Gould and R. S. Cohen, eds., *Artefacts, Representations and Social Practices. Essays for Marx Wartofsky*, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 154, 1993, 349-59.
- "Financing Public Knowledge", in Ruth Hayhoe, ed., *Knowledge Across Cultures: Universities East and West*, Hubei Education Press and OISE Press [Toronto, 1994], 88-94.
- "Karl Popper, 1902-1994". *Radical Philosophy*, 70, March/April 1995, 2-4.
- "The Theory and Practice of Critical Rationalism", in Jozef Misiek, ed., *Rationality: On the Problem of Rationality of Science and Its Philosophy. Popper vs. Polanyi*. *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 160, 1995, 1-18.
- "Contemporary Philosophy of Science as a Thinly Masked Antidemocratic Apologetics", in K. Gavroglu, J. Stachel and M. W. Wartofsky, eds., *Physics, Philosophy and the Scientific Community*, In Honor of Robert S. Cohen. *Boston Studies*, 163, 1995, 153-70.
- "The Theory and Practice of the Welfare State", in Leonard Nordenfeld and Per-Anders Tengland, eds., *The Goals and Limits of medicine*, Stockholm: Almqvist and Wiksell Intl., 1996, 215-238.
- "Celebrating the Open Society", *Philosophy of Social Science*, 27, 1997, 486-525
- "The Notion of the Modern Nation-State: Popper and Nationalism", in Ian Jarvie and Sandra Pralong, eds., *Popper's Open Society After Fifty years: The Continuing Relevance of Karl Popper*, London: Routledge, 1999, 182-96.
- "The Impact of Auschwitz and Hiroshima on Scientific Culture", the forthcoming *Imre Toth Festschrift*.
- "Public Responsibility for Spaceship Earth", the forthcoming *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Boston.



フェミニズムと批判的合理主義

Judith Buber Agassi

訳：山下孝子・松元雅和・萩原能久

一九六〇年代の終わりに高まった現代の「女性運動」が持っていた基本的なフェミニズム的見解は、次のようなものだった。すなわち、女性が社会的に低い地位におかれている状況は根絶されなくてはならないことであり、女性への暴力、締め出しや隔離、立法上、司法上の、また慣習的、政治的、経済的な事実上の(de facto)差別といった、これらすべてのことは、人権と民主主義に対する重大な侵害であるという見方がそれである。大部分の現代のフェミニストたちは、現在までにこれらの侵害の撤廃はかなりの程度まで実現可能なものであると想定している。

フェミニズムにとってのこのゴールは、ポパーの理念である「開かれた社会」と一致するように思われる。ポパー自身が、フェミニズム運動にも、それに関連した社会調査研究にも携わることはなかったが。私のテーマは、批判的合理主義はフェミニズム研究者たちにとって大きな助けとなり、意義を持つだろうということである。

この言明の説明を始める前に、先に述べた基本的なフェミニズム的見解を共有している社会学者や人類学者、経済学者、政治学者、歴史学者たちにとっての基礎的な「フェミニズム研究プログラム」について、その概要を紹介しておきたい。

- 1) 何が女性の不平等の原因であるか。不平等には、どの社会やどの時代においても一つの主要な原因があるのか。
- 2) 異なる社会や時代において、ジェンダーの不平等に異なった程度や形式を与えている原因は何か。
- 3) かつて、女性の地位が男性のそれと同等かあるいはより高かった社会は存在したのか。
- 4) もし存在したことがあったとすれば、それはなぜか。そのような条件は再現可能か。
- 5) もしなかったとすれば、それはこういうこと、つまり不平等の原因のすべて、あるいは大部分、もしくは少なくともその中の重要なものは、生物学的・生理学的なものであるという事実を示してはいないだろうか。

ジェンダー不平等の形式と程度には社会の間で大きな違いがあるということが、すべての、または大部分のそうした差異の原因が生物学的なものであるという

主張を反駁していると考えとしても、それがその原因の重要な一部となっているという見解は否定できないと考え、今度は次の疑問に答えが与えられなければならない。

6) 男性と女性の生物学的性差や、それが女性の生活に与える影響は、最近変わってきているのか それらはもっと根本的に変えられるのか。そのような変化の代償は何か。

7) 問 3) と問 6) の答えが否定的なものだとすれば、そのことは今までに達成されようとしてきたジェンダーの平等の可能性を無効にしないだろうか。

8) 「無い袖は振れない(absence implies unfeasibility)」という見方を拒否するのであれば、近年の基本的な変化のどういったものが、今、ジェンダーの平等を実行可能なものとするのか。

9) 女性は社会集団だろうか。彼女たちの共通の利益とは何であり、彼女たちの利益はどこで異なってくるのだろうか。彼女たちは共通の利益のために連帯して戦うことができるだろうか。

10) 「女性運動」の、または異なる(複数の)女性運動は、女性の社会的地位の平等化の過程でどんな役割を演じているのか、演じるのか。何が特定の女性運動の成功や失敗の原因なのか。

11) 女性運動にとって最も効果的な戦略とは何か。ジェンダー役割の平等化と職業における役割の統合か。それとも、女性の伝統的な技術を独占して禁じたり、分離された女性だけの経済圏を作り上げるというような分離主義か。

12) 女性を家庭や職場で劣った地位にとどめおくことについて、男性は—どの男性が—どのくらい強い関心を持っているのか。

13) 女性が社会で対等な力を得られるようにするために、彼女たちの役割の変化を促すに十分なくらいに、男性の役割は変化しうるか。このプロセスは社会政策によって推進されうるか。どんな社会政策によってか。

14) 今日の産業社会においてどのような要因がジェンダー不平等の現状を助長しているのか。また、どのような要因が変化へととはたらくか。

15) ここ三〇年の間に起こった女性の役割の大きな変化は、後戻りしうるのか。この変化への反動はどの程度深刻か。

16) 男性の女性に対する暴力の原因は何か。女性が経済的、政治的に力をつければ、男性からの女性への暴力は減るだろうか。実際のところ反動が暴力の増加を生んでいるのか。

この研究プログラムに関して言えば、それが特別な認識論的、方法論的な問題を提起するだろうか。そうした問題は、一般的に社会学者たちが直面する問題

と異なるものだろうか。それはより激烈なものだろうか。ここに、社会学者たちが提起したそうした問題と思想のいくつかを挙げてみよう。

a) 何世紀もの間、思想家や哲学者、歴史家、社会学者や心理学者たちは、女性を完全に無視するか、知的能力や、性格や道徳的判断力において劣った、二級種であるという誤った女性観を伝えてきた。一部の学者は、女性の家庭や社会での地位が低いということを否定したきたし、今でも否定している。また、この事実を認めながらもそれが社会が機能するためには必要だし自然なことだとして正当化する者もいる。どうしてそのようなことが生じたのか。明らかに、この人たちは科学的手法を用いて女性に関する「真理」に到達したのではない。そもそも社会学者に、社会的現実に関する真理の発見したり、それが無理だとしても接近したりすることが可能なのだろうか。そのような真理はそもそも存在するのだろうか。社会的現実など存在するのだろうか。

b) 真理にコミットするという主張、客観性という科学のエートスは、女性を扱う男性科学者のバイアスがあまりにも露骨なために、特に疑わしいものとなった。このことが次の疑問を提起したのである。男性はいつたい、彼らが女性について行う調査研究において、客観的になれるのだろうか。彼らが—男らしさ/女らしさやジェンダー役割といった、支配的な男性至上主義の規範を受け入れている限り—客観的になりうるだろうか。

c) この疑念は、より広範な問題をもたらす。—そもそも客観性など達成できるのかという問題がそれである。客観性の全エートスは、本当に合理性そのものへのうったえなのか。それは男性の「科学主義」の部分、男性に支配された科学的エスタブリッシュメントの仮面ではないのか。

多くのフェミニストたちは、流行の反実証主義、反科学的な視点を採用した。相対主義やネオ・マルクス主義、ポストモダニズムやクーンのパラダイム論のいくつもの変種を用いたのである。このどれもが、(少なくとも社会科学において)客観性の追求や真理の追求は不可能だという主張や、それを追求しようと主張する者は世間を欺いているという見解を共有している。

相対主義は、いろいろな差異を正当化するのに使われてきた。社会理論の価値と異なる時代での歴史的な描写の間の差異、社会の種類や階級の差異、近代的思考と「呪術的思考」の差異、異なる国籍や人種、階級の社会的序列や価値の差異がそれである。

クーンのパラダイム論は、科学が政治や経済、制度からの圧力といった、支配的なパラダイムを作り上げる要素の一部であると考えられるものに相関的である

とみなすと受け取られていた。

相対主義的なフェミニストが主張する結論は、少なくとも社会調査研究においては、—そしておそらく自然研究も—必然的に常に、相対的なものであり、ジェンダーに従って分離されるべきであることが公然と認められなければならないというものである。

この結論は少なくとも二つの解釈を可能にしている。おそらく女性だけがフェミニストになれるという解釈、そして女性だけが女性研究の指揮を執る資格があるという解釈がそれである。

ポストモダニズムは次のように言う。客観性も真理も人間科学の分野においては決して達成されない、なぜなら人間科学の中心的問題は「テキスト」や重要な「出来事」やさまざまな「ディスコース」からなり、これは解釈されるよりほかにない、そしてどのような解釈も同じくらい正当であるからだ、と。

その結果、実証主義や科学主義の中途半端な批判から一部のフェミニズム学者たちが主観主義や非合理主義へと走るという事態が生じた。これは実証主義や科学主義を強化しただけである。

d) 社会科学におけるある歴史的状況は、偶然にもフェミニズムによる批判の発展に重要な役割を演じてきた。機能主義は六〇年代末の新たなフェミニズム運動到来期の社会学と社会人類学において、支配的な学派だった。それは社会的均衡のグランドセオリーであり、核家族の中での、また経済や政治においての、男性と女性の望ましい異なった役割を近代社会の安定の基礎として支持していた。これはもちろん、フェミニズムの近代社会、特にアメリカの核家族に対する批判的見解と真っ向から対立するものである。

e) 機能主義批判をするフェミニストの中には、マルクス主義や、「フランクフルト学派」のようなネオ・マルクス主義に合流する者もあった。フランクフルト学派の指導者たちは「アメリカ帝国主義」と「ブルジョア家族」への極端に批判的な見解を宣言していた。ジェンダーがマルクス主義やネオ・マルクス主義の社会分析で、おそらくは重要な役割をもちえなかったという事実にもかかわらず、彼らは今やジェンダーを付加的な要因として導入しようとした。しかもマルクス主義の主要な教義、社会階級が社会の基本的集合である、階級闘争は不可避である、国家は「支配階級」の道具以外の何ものでもない、将来の無階級社会は、女性の社会的不平等の問題も含むすべての社会的な問題を自動的に解消するといった教説を批判的に検討しようと試みもせずである。後に、何人かのネオ・マルクス主義フェミニスト学者は、マルクス主義の基本的ファクターである社会階級と並んで、ジェンダーだけでなく人種やエスニシティも導入しようと試みた。かくし

て相対主義者と全体論的傾向を帯びたマルクス主義の社会分析とが更にまぎらわしくなったのである。

その結果、これらのフェミニスト学者たちは機能主義を全体論的で、保守的な親体的理論であると批判したのだが、本来必要であった全体論批判や、全体論と個人主義の通念的二分法への批判に貢献できないという事態が生じたのである。

f) 帰納主義者が用いる頑ななまでに量的な方法論は、しばしば、怪しげな統計データや方法を用いる。そのデータは、浅はかなアンケートから得られたり、社会学や社会心理学の分野でパーソンズ流のグランドセオリーと並行して考案されてきた「実験室内での」実験によって捏造されたものなのである。このような方法論は、ますます多くの社会学者から、しばしば人為的で誤解を招くものと見なされるようになった。

社会科学において、量的な方法と統計によって作り上げられた科学信仰に加えられたフェミニズムの批判はきわめて重要であった。恣意的に固定された「要因」と「変数」のすべてが、その特殊な意味、すなわち、その質問が、その質問を受けた人物に対して本来持っていた特殊な意味を配慮することなしにあまりにしばしば真に受けられすぎる。その彼・彼女がおかれた特定の状況や、こうした「要因」や「媒介変数」の測定時に起こりうる歪みは置いておくにしてもである。この種の的はずれな処理の結果得られた数字から思慮もなく帰納主義的に捏造された相関関係が引き出されることがあまりにも頻繁に生じるのである。そしてこの全過程によって得られた結果が、圧倒されてしまった読者の手に何の説明もなく手渡されることがあまりにも頻繁に生じる。こうしたことのすべてが、厳しい批判に値しないわけがない。

それに加えて、フェミニストたちはアンケートによる研究や構成化されたインタビュー法の多くを、男性の規範に照らして女性を測定していることから男性バイアスを伴ったものとみなした。人間研究の主題の操作、特に女性を、その経験や感情を無視して侮辱するような操作の多くもまた同じである。この、経験と感情の無視は、男性の科学的エスタブリッシュメントが作り上げた「合理主義」の一部とみなされたのである。

代替案として、フェミニストの学者たちは、質的な手法と呼ばれる調査手段を大いに発展させた。半構成的なアンケートや半構成的インタビュー、構成を最低限にした徹底的なインタビュー（ビデオテープかつ／または録音テープにとる）といった方法がそれである。彼・彼女らは「オーラル・ヒストリー」というまったく新しい方法を発展させたのである。

不幸なことに、そのうちの多くは誤って、どんな計

量化も禁止するものと主張された。これはかつて主観主義や非合理主義、反経験主義の立場をとっていた人々にうまく合致するものであった。

g) 社会科学の研究において、帰納主義の優位が提起したもうひとつの問題がある。フェミニストたちは、公然と問題志向型で批判的なアプローチをとった。学会で力を持っている帰納主義者たちは、彼・彼女らのことを「価値自由」でなく、したがってアカデミックな基準に達していないと宣告したのである。

h) フェミニストたちは、眼前の社会的現実を描写し分析する助けになるだけでなく、ありうべき根本的な社会変革の効果予測を描き出し分析することを容易にする方法を特に必要としていた。そこで彼・彼女らが開発したのが「シナリオ方式」である。

i) フェミニストたちは社会科学のさまざまな学派で用いられている多くの基本的概念(たとえば性、家族、労働)が致命的な欠陥を持つことに気づいた。彼・彼女らは「生物学的性差(sex)」と「社会的性差(gender)」の区別、「結婚」「家族」「世帯(household)」の区別、「賃労働」と「無賃金労働(unpaid work)」の区別を導入したのである。

j) 新しい女性運動が勃興しだした時代には、機能主義の権威に加えて、ほかにもある特殊な歴史的状況がフェミニズムの批判の方向性に影響を与えていた。フロイト主義と大ざっぱに特徴づけられるような精神分析の流行がそれである。アメリカではそれはやっと五〇年代になって始まり、六〇年代に支配的になった。六〇年代中葉には、半ばフロイト主義的な理論が、精神分析医や心理療法師、内科医、ソーシャルワーカー、教師や社会政策立案者の間で用いられるようになった。そうした理論は、女性の価値をおとしめ家の中に押し込めることを科学的に正当化する手段として、またあらゆる種類のジェンダー差別を正当化する手段として用いられたのである。

ベティ・フリーダンは女性を隷従させるために擬似フロイト主義や擬似精神分析の理論を応用することへの批判として『女らしさの神話』(邦訳『新しい女性の創造』)という著書を出版し、「女性解放」の合図を出した。彼女はつぎようなフロイトの有名な主張について論じている。女性の運命はその解剖学的構造によって定まっている。女性は自己陶醉したり、「ヒステリー症」であったり、ペニス羨望を持ったり、依存的であったり自律性に欠けたりするように決まっている。職業的な達成や知的な成功を志す女性は、自然に反する「卵巣のないメス」である。クリトリス・オーガズムで性的満足を得たいと思う女性は「未熟」である(成熟した女性は膺オーガズムで満足し、また息子を産むことで完全な満足を得られるのだ)子どもの頃父親や

それに近い男性に性的虐待を受けたことがあるという女性は、願望幻想に苦しむ。そして男性から暴力を受けたと報告する女性は、彼女たち自身のマゾヒスム傾向のためにサディズム傾向の男性にひかれるのだ。こうした主張がそれである。

何人かのフェミニストの心理学者や社会学者は、フリーダンの批判をより発展させて、フロイト精神分析を拒絶した。また彼・彼女らの中には、自分の仮説を批判にさらすことを拒否したのでフロイト学説は疑似科学的である、またどのような批判に対しても、それが心理学的劣等感や異常性からなされた批判だと結論づけようように自分の仮説を定式化公式しているとポパーの議論を援用した者もいた。(ポパーはこのテクニクを「補強されたドグマティズム」と呼んだ。)フェミニストの社会学者たちは、幼児期が将来の精神発達のすべてを決定するというフロイトの教説は、フロイト学派が社会的影響が性格形成に与えるインパクトを検討することを拒絶するものであるので、ドグマ的性格を持つものであると指摘した。(最終的にこのような検討が行われたとき、その結果が示したのは同様の選択に直面した女性たちの集団ががらりと態度を変えたということである——相対的にはごくわずかな時間しか経過していない後でさえもそうなのである。)

しかし、著名なフェミニスト、キャロル・ギリガンは、フロイトの次の断定を率直に受け入れている。その断定とは、女性は——女の子と男の子の体験の根本的で取り換えのきかない差異のために——人間的なふれあいの能力(フロイトはこの能力を依存と呼ぶのだが)やそれへの強い志向を持ち、「自律性」への志向が弱いで男性と異なるというものである。彼女は、このことがゆえに女性は男性よりも優れた道徳性を発達させるのであって、それが女性を男性とは異なり、より優れたものにしてしまうと宣言したのである。ギリガンはピアジェとインヘルダーを批判する中で、少年の道徳的判断を一般的な人間の道徳感覚の発達の基準値として採用し、その結果、調査者が与えた道徳的ジレンマに対する少女の、通常の場合抽象性が低く法的思考に欠ける答えを劣ったものと非難する——それを女性の道徳的発達が遅くて劣っているという「証拠」だとする——彼らの傾向を正しくも批判した。かくしてギリガンは分離主義への水門を開いたのである。

要約しよう。三〇年以上に及ぶ近代フェミニズムの研究の中で、それぞれのフェミニストの研究者たちは差し迫った方法論的な問題を解決するために、いくつかの異なる方向性に活路を見いだした。彼・彼女らの哲学的選択と先入観の中には時間の浪費もあったし、彼・彼女らの仕事を妨害する障害物であると判明したものさえあった。もっとも不幸であったのは、多くの

フェミニストたちが批判的合理主義やその方法論的系列にある人たちが行ってきた認識論的な貢献に対して、それを相対的に軽視してきたことである。

最後に、この発展は説明を要するだろう。

七〇年代初めの人文科学や社会科学分野の若いフェミニストたちは、経験的研究や真理と客観性の探求といったものをひっくるめて拒否し、代わりに「勘(gut feelings)」や「戦闘のための弾薬集め」に頼ることを唱道した。ちょうど多くのニューレフトがそれ以前にしていたようにである。更に、ネオ・マルクス主義系の新左翼の中に「抑圧者」にも「解放者」にも共通である合理性を投げ捨てた人々がいたように、男女に共通の合理性を放棄する人々さえいた。

こうした人々のなかには、ラディカル・フェミニズムのイデオログとなった者もあった。レヴィ＝ストロースやラカンなどといった人々からの精神分析的要素と人類学的要素をよりあわせ、発展統合させて、壮大でまったくテスト不可能な理論を作り上げたのである。それは、強制された異性愛が女性にとっての諸悪の根源であるという理論で、そのことによってそれは一般的な女性分離主義政策を擁護する主要な議論となったのである。

大部分の北米の若いフェミニスト社会学者たちは、しかしながら、この分離主義路線をとらなかった。彼・彼女らは七〇年代には古典的マルクス主義と、かつ／あるいは不徹底で非合理的なその様々な分派との影響下に登場し、進歩と社会正義の陣営に属するためには(ネオ・)マルクス主義者にならなくてはならないか、少なくともマルクス主義の教義やジャーゴンと真っ向からぶつかってはならないと信じていたのである。このことは、その研究過程や、フェミニズム・テーゼの発展のなかで、彼・彼女らがますます頻りに自分たちの理念が正当派マルクス主義の理論やネオ・マルクス主義の理論と相容れないばかりか、徹底的にそれと衝突するものであることに気づいたという事実があるにもかかわらずそうだったのである。社会の経済発展段階に関して、「母権制」に関して、資本主義下と社会主義下における女性の地位に関して、階級とそれが家族や家庭、職場や政治的空間での女性差別に与えている影響に関して、彼・彼女らの考えはマルクス主義のそれと一致するものではなかったのである。彼・彼女らはまた、技術は資本家による労働者の完全な支配のためだけに役立つとするマルクス主義の主張の反フェミニズム的な性質にも気づかないわけにはいかなかった。こうしたすべては、女性の生活の実感についての彼・彼女ら自身の発見と衝突したのである。

こうした研究者たちは通常、マルクス主義社会理論への認識論的・方法論的な批判を含む先行文献に習熟

していなかった。このことが原因となって、彼・彼女らが自分自身を解放することがより困難となったのであり、また、マルクス主義の理論は反駁されていて、その理論を反映した誤解を招くようなマルクス主義の概念を用いることをやめようと公然と宣言することがなかなかできなかったのである。

カール・ポパーは、その著書『ヒストリシズムの貧困』と『開かれた社会とその敵』のなかで、この批判に対して二つの重要な貢献を行った。ポパーは、マルクスが産業労働者の悲惨な状況についてその主要な関心を払ったことに対して、深い賞賛の意を示しているものの、マルクスの「ヒストリシズム」的なグランドセオリーを、それが全体主義的实践を促進するものであるがゆえに、誤ったものであり、また有害なものであるとみなしている。ヒストリシストは、歴史的発展に関する根本法則を自分たちが発見することによって、あらゆる社会の未来を予言することが可能であると主張する。ヒストリシズムの研究者は、彼らのグランドセオリーを検証するためにその研究の的を絞り、またそれに限定する傾向を持つ。さらにヒストリシストの理論は、あらゆる反駁を排除するよう定式化される傾向にある。

また、マルクスの「ヒストリシスト」は、将来的に社会が望ましい状態に到達するであろうとの期待が、そのような状態が人間社会の早い段階に存在していた(すなわち、無階級社会とは、「原始共産主義」への回帰である)という主張に基づかなければならないとの誤った要求を行っている、と、ポパーは批判する。エンゲルスは、社会主義革命によって女性が社会的下位におかれている状況は撤廃されるであろうという見通しを掲げたが、それは、黎明期に「母権制」が存在していた、というヒストリシズム的な主張に基づいているのである。フェミニズムの人類学者は、このヒストリシズム的誤りを批判するのに多大な労力を要した。

これらふたつのマルクス主義批判に加えて、批判的合理主義はすべての社会学者がかかえる認識論的な問題に対して——とりわけフェミニズム社会学者のかかえるそれに対して——その主要な潜在的メリットを発揮することができる。そのうちでもっとも重要なのは、仮説の経験的性格に対する基準としてのポパーの反駁可能性の理論(可謬主義)である。ポパーによれば、社会科学——歴史学を含む——がその科学的な地位を獲得し得るのは、それが反駁可能な仮説を定式化している場合に限られる。このような方法によるのみ、我々は自然科学の場合のように、社会科学においても真理に接近するチャンスを得ることができるのである。自然科学といえども、全員一致や証明を成しているわけではない。物理的世界や社会的世界に関し

ては、理論が真理であるとの証明は決してありえないのである。科学的探求が試みることができ、また試みるべきであるすべてのことは、われわれを真理に接近させるということである。したがって、社会科学は劣等感を背負い込む必要はない。「科学的」であらんがために大規模で、広範囲にわたる予言を行おうとする試みは的外れなのである。同様に、自然科学の量的、実験室的方法を無批判に模倣する必要はない。というのも、自然科学においてさえ、これらの方法によって厳密さや全員一致、絶対的真理に到達することが可能であるという主張は、いずれにせよ誤りであるからである。これは、方法論的に「何でもかまわない(anything goes)」ということの意味するものではない。方法というのは、仮説の(決定的な)テストを案出するという作業によって課せられた必要性に合わせられるべきなのである。

ポパーは、細目の収集から出発してそこから偏見なき一般化にいたろうとする帰納法を、社会科学においてと同様自然科学にとってもくだらないものであると考えている。批判的合理主義からすれば、はっきりと問題提起をするということを出発点に据えることは、正当であるのみならず、ずっと好ましいものでもある。

ポパーは自然科学と社会科学に基本的な相違があることに同意する。人間やある種の動物は、行動するにあたって自由に選択する尺度をもっているという事実がそれである。したがって、社会学者が問わねばならないのはつぎの二つの基本的問いである。ある人間はその行為によって何を成し遂げようとしている、あるいは成し遂げたのか(「状況の論理」)、そしてその行為の意図せざる結果とは何か、何であったのか、という二つの問いがそれである。

研究者が非合理主義をとることは、研究の終焉、(社会)科学の終焉を意味する。共通の人間の合理性がなければ、われわれの(社会的)世界像を進歩させる可能性もなくなってしまうであろう。伝統的合理主義と批判的合理主義の間には、次のような相違がある。すなわち、批判的合理主義は、a)情緒の重要性を軽視することを意味しない。b)それはできもしないことを約束しないのである。

批判的合理主義はまた、偏見や客観性といった特有の問題と特に取り組まなければならないフェミニズム社会学者にとって少なくとも有効な出発点でありえただろう。批判的合理主義は自然科学であれ、社会科学であれ、いかなる科学においても、絶対的な客観性や、客観的な真理を約束するものではない。それが主張するのは、「開かれた社会」を構成する社会的現実を、自由に、また批判的に吟味することを促進する諸制度の助けをかりて、われわれは絶えず真理と客観性を最

大化することを目指すことができるし、またしなければならない、ということである。

合理性原理もまた、研究者が研究対象に、いくらか感情移入することを要求する。これは客観性を獲得しようとするに非常に役立つのであって、それと対立しなければならないものではない。

あらゆる社会現象は、個人心理学によって説明できるとする心理学主義と、社会や国民、国家、階級や政党のような社会的全体性は、個人にそれにまさる意思や利害、運命を有すると主張するホーリズム、ないしは集合主義の双方に対して、ポパーはさまざまな反対論拠をあげ、これを拒絶している。

ジョン・スチュアート・ミルは心理主義を支持するよう要求していたが、彼はそれに関してフロイトのように首尾一貫していたわけではない。チョドロウやギリガン、ベンハビブを含む大部分のフェミニストは、フロイトに批判的であるにもかかわらず、ジェンダー差についての彼の心理学的な説明は容認している。

ホーリズムについて。ヘーゲルやマルクスはホーリストであった。ヘーゲルにとって重要な全体は、「国民」、「国家」、「市民社会」であり、マルクスにとっての全体は階級である。ホーリストはまた、「資本主義」のような、壮大ではあるがあいまいな概念を用いる傾向がある。一方、フェミニストの多くも「家父長制」という概念を用いる点で、同じ誤りを犯している。

哲学者や社会学者の多くは批判的合理主義を軽視しているが、それは、—彼らが正当にも拒絶している—実証主義や科学主義と、批判的合理主義とを同一視するという誤りを犯しているからである。しかし、ポパーの基本的教説が周知のものとなったこの半世紀に、このような誤りがいまだ一掃されないのはなぜなのであろうか。

ポパーは社会科学が基本的な関心を寄せる社会集団や、制度、組織、社会運動といった社会的「全体性」に関して、その思想をそれ以上展開することはなかった。階級や人種、国民、エスニティー、宗教に関して、また経済的、軍事的、政治的パワーや、それが個人に与えるインパクトに関しても、彼はそれ以上その思想を転換することはなかった。このような欠落のゆえに、ポパーの著作は—『開かれた社会』が直接的に秘めている、巨大な政治的、イデオロギー的インパクトにもかかわらず、また『ヒストリシズムの貧困』が書物の形で出版される際に引き起こされた騒動にもかかわらず(Jarvie: 1986)—社会学者にとっての認識論的、方法論的な中心問題のうちのいくつかに向けて書かれたものであると認知されることがなかったという事態が生じてしまったのである。

ポパーが大規模な計画に反対するのは、それが予測

しえない甚大な帰結をもたらし、またそれがやり直し不可能だからである。彼は小規模の社会工学を支持している。彼は理想社会の計画に反対しているが、彼が支持しているのは、明らかな人間の痛みを緩和するように、既存のものを改革することである。ハイエクはポパーの視点を、いかなる社会計画にも経済計画にも反対して、完全に市場に頼りきるものと解釈した。ラドニツキーは、スウェーデン式の比較的に漸進的で自発的な福祉制度を、専制的であるとして非難した。どのような改革であれ、それが社会科学、すなわち合理的な社会工学の応用を拒絶するハイエクやラドニツキーの教説解釈に対して、私はポパーがはたしてどのように応答するであろうかわからない。

おそらくありそうなことであるが、ポパーが社会問題や、応用社会科学・社会工学を等閑視していることのみならず、幾人かの彼の主だった弟子たちが彼の視点に対して、先のような超保守主義的解釈を加えているという事実が、多くの穏健な社会学者を遠ざける一因でもあったのだ。

他の批判的合理主義者は、個別的な社会科学における認識論的、方法論的問題を論じるためにポパーの諸原理を用い、それを発展させている。(たとえば、経済学におけるアルバートやポーランド、社会学におけるバントンやゲルナー、芸術史におけるゴンブリッチ、精神医学におけるフリードやアガシ、人類学におけるジャービー、心理学におけるリード、科学の社会史におけるセグレ、心理学史におけるウェッターステン、政治学におけるワトキンス、精神療法におけるウィズダム、といったように。)アガシはホーリズム批判を先鋭化させることによって、ポパーの著作に欠けていた社会工学の理論を展開している。

加えて、おそらくはフェミニストの挑戦に対する批判的合理主義者の反応が欠けていたこと(それにもかかわらずジャネット・ラドクリフ・リチャーズには批判的合理主義の影響が見られる)や、ポパー自身が女性運動の必要性を否定していたこと、近代社会における女性の地位がいまだに劣悪であるという事実までも否認していたこと(Urban 93)が原因となって、彼の教説は大部分のフェミニストの注目を集めてこなかった。したがって、不幸なことに、批判的合理主義が、一方では実証主義的科学主義に対する、他方ではマルクス主義に対する批判に関して重要な貢献を果たしていることをフェミニストは見過ごしているのだが、これらの貢献は、フェミニストのもついくつかの特殊な要求にとっても、非常に重要なものなのである。

以上のことすべてから帰結するのはつぎのことである。フェミニズム研究者の多くは、因習的想定や方法に対して批判を加え、また多くの脱落や歪曲を発見す

ることによって、社会科学を改善すべくこれまでに多大の貢献をなしてきた。彼・彼女らはまた、伝統的な男性的偏見の克服に役立つことを保証する方法を採用し、また発展させてきた。(実際、どのような方法が採用されようと、当面の目的にとってそれが適当であるか吟味されているかぎり、暫定的なものである。)しかしながら、ここでの主要な関心は、フェミニストの研究がポパーの批判哲学から得ることのできる利得である。

第一に、そして最も重要なことであるが、フェミニストはなんらかの哲学的学派、批判的合理主義やその他いづれに対しても、その排他的なパートナーとなるいかなる必要性も持ち合わせていない。第二に、フェミニストは可謬主義を、解放的な認識論的原理、とりわけ実証主義や科学主義からの解放として把握することができる。(このことは以下の観点に立てば比較的容易に理解できるであろう。すなわち、問題やテストにかけられるべき仮説を、現在の研究論文の出発点とすることが、フェミニズム社会学者にとって役立つものであり、その意味で、ポパー主義は彼・彼女らに対して知られざる影響を与えている、という観点である。反駁された仮説、とりわけ、「金科玉条」的に批判を寄せ付けぬ仮説を除去することに対するためらいをなくすのにそれは非常に役に立つ。)フェミニストはまた、心理主義やホーリズム、マルクス主義やヒストリシズムに対するポパーの批判を利用すべきであろう。フェミニズム社会科学の遠大な研究プログラムをさらに先に進めるためになされなければならない認識論的、方法論的作業はまだ多い。

BIBLIOGRAPHY

- Agassi, Joseph, 1985, Technology: Philosophical and Social Aspects. Kluwer, Dordrecht.
- Agassi, Joseph, 1987, "Methodological Individualism and Institutional individualism", in Agassi and Jarvie, 1987, pp. 119-50.
- Agassi, Joseph and Agassi, Judith Buber, 1987, "Sexism in Science" (review of Evelyn Fox Keller, Reflections on Gender and Science), Philosophy of the Social Sciences, 17, 515-22.
- Agassi, Joseph and I. C. Jarvie, eds., 1987, Rationality: The Critical View. Nijhoff, The Hague.
- Agassi, Judith Buber, 1974, "Objectivity in the Social Sciences", in R. J. Seeger and R. S. Cohen, eds., Philosophical Foundations of Science, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 11, pp. 305-16.
- Agassi, Judith Buber, 1982, Review article of Cyn-

- thia B. Lloyd and Beth T. Niemi, The Economics of Sex Differentials, Technology and Culture, 23, 688-702.
- Agassi, Judith Buber, 1983, Review article of Elizabeth E. Wolgast, Equality and the Rights of Women, Philosophy of the Social Sciences, 13, 104-9.
- Agassi, Judith Buber, 1986, (in Hebrew) "Beyond Marxism: Problems in Feminist Research", Nogah, 12, 18-21.
- Agassi, Judith Buber, 1989, "Theories of Gender Equality: Lessons from the Israeli Kibbutz", Gender and Society, 3/2, 160-186. Reprinted in Judith Lorber and Susan A. Farrell, 1991.
- Agassi, Judith Buber, 1991, "The Feminist Challenge to the Sociology of Work", The Polish Sociological Bulletin, No. 2(90), pp. 51-61.
- Agassi, Judith Buber, 1992, "Change Research or Action Research: a Promising Methodological Tool, that Combines Applied Sociology with Empirical Research in Organizations", Methodology and Science, Vol. 25, 4, pp. 196-203.
- Agassi, Judith Buber, 1994. "Epistemological and Methodological Concerns of Feminist Social Scientists", pp. 153-165 in Critical Rationalism: the Social Sciences and the Humanities, Essays for Joseph Agassi, Volume II, Boston Studies in the Philosophy of science, Volume 161, Dordrecht: Kluwer.
- Agassi, Judith Buber, 1999, review essay: "In the Murky Waters of Postmodernism", Sociological Inquiry, Volume 69:4, 199, pp. 664-8.
- Agassi, Judith Buber and Agassi, Joseph, 1985, "The Ethics and Politics of Autonomy: Walter Kaufmann's Contribution", Methodology and Science, 18, 165-185.
- Albert, Hans, 1978, Traktat ueber Rationale Praxis. Mohr, Tuebingen.
- Banton, Michael, 1977. The Idea of Race. Tavistock, London.
- Becker, Werner, 19 , "Critical Theory: The Frankfurt School and Its Influence on Culture and Politics", in Joachimides et al., 19 , pp. 91-6.
- Becker, Werner, 19 , "Der Beitrag des Kritischen Rationalismus zur Ideologiekritik der Gegenwart", in Kruntorad, 19 , pp. 13-19.
- Berkson, William, and John Wettersten, 1984, Learning from Error: Karl Popper's Psychology of Learning, Open Court, LaSalle, Ill.
- Boland, Laurence A., 1982, The Form of Economic Method. Allen and Unwin, London.
- Boland, Laurence A., 1986, Methodology for a New Microeconomics: the Critical Foundations. Allen and Unwin, London.
- Boland, Laurence A., 1989, The Method of Economic Model Building: Methodology After Samuelson. Routledges, New York.
- Chodorov, Nancy, 1978, The Reproduction of Mothering, Berkeley Ca: University of California Press.
- Code, Lorraine, 1991, What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge. Cornell University Press, Ithaca NY.
- Fried, Yehuda and Agassi, Joseph, 1976, Paranoia: A Study in Diagnosis, Boston Studies in the Philosophy of Science, 50.
- Gellner, Ernest, 1974, Legitimation of Belief. Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest, 1988, Plough, Sword, Book: The Structure of Human History. Chicago University Press.
- Gilligan, Carol, 1982, In A Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. Harvard University Press. Cambridge MA & London.
- Gombrich, E.H., 1961, Art and Illusion. Phaidon, London.
- Hayek, F.A., 1949, Individualism and the Economic Order. Routledges, London.
- Hall, John A. and Jarvie, I. C., 1992, Transition to Modernity: Essays on Power, Wealth and Beliefs. Cambridge University Press.
- Jarvie, I. C., 1972, Concepts of Society. Routledges, London.
- Jarvie, I. C., 1986a, "Popper on the Difference Between the Natural and the Social Sciences", in Jarvie, 1986b, pp. 70-94.
- Jarvie, I. C., 1986b, Thinking About Society, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 93.
- Joachimides, C.M., et al., eds., 19 , German Art in the Twentieth Century: Painting and Sculpture 1905-1985. Royal Academy of Arts, London.
- Klappholz, Kurt, and Agassi, Joseph, 1959, "Methodological Prescriptions in Economics",

なるものがありうるのか、あるとすれば、いかなる形であるか、という点であった。それゆえ、まず第一に、非言語的知識を利用した、あるいは対象とした批判的吟味がありうること、またその形態を確認しておきたい。

便宜的に、通常の批判的吟味（批判の対象が自己の思考や行為でない場合）と自己を対象とした批判的吟味の場合を分けて論じたい。

まず、通常の批判的吟味の場合についてである。非言語的な批判的吟味を想定することは難しくない。我々は誰でも、これを日常生活の中で幅広く行っている。

たとえば、卑近な例であるが、複数のレストランの良し悪しを吟味する場合を思い起こしていただきたい。この場合、我々が普段行うのは、言語を用いた吟味だけではない。よりよく優劣を判断するために、ふつうは、対象となったレストランを客として訪れ、料理の食べくらべを行うであろう。そして、それぞれの接客の態度、料理の味、店の雰囲気などなどを互いに比較した上で、判定を下すだろう。このようなレストランの良し悪しの吟味の作業は、非言語的吟味の一例だと言えることができる。料理の味や接客態度や店の雰囲気から受ける印象の良し悪しは、言語化することがむずかしい知識である。しかし、比較の対象となった複数のレストランを実際に訪れるという実践的行為が可能であれば、我々は、こうした言語化が困難な知識を用いてレストランの良し悪しの吟味を行うことができる。

つまり、非言語的な批判的吟味は、複数の選択肢が提示され、それぞれの選択肢を実際に行為の次元を交えて経験し比較することができる場面では、容易に行うことができる（1）。

こうした非言語的な批判的吟味の過程は、吟味の主体である個人の観点からみれば、以上のように複数の選択肢を実際に行為を交えて吟味し、選択していく過程だとみることができる。この過程を社会の観点からいわばマクロ的にみれば、ハイエクが描く競争を通じた淘汰の過程であるとみることができるであろう。状況に適った選択肢は残り栄え、そうでないものは廃れていくという形で生じる淘汰のプロセスである。

次に、自己の行為や思考を対象とした批判的吟味の活動、つまり自己批判の場合である。個人が意識的に批判的吟味の主体となり、非言語的知識を対象とした、あるいは利用した吟味活動を行う場合も想定できる。

この場合問題となるのは、対象とどのように批判のための距離をとるのかということであろう。なぜなら、ポパーが言語的知識を重視した理由の一つは、知識は言語化された場合にのみ、主体にとっての対象となりえ自己批判が可能になると考えたことだといえようか

らである（2）。ポパーは、言語化によってはじめて、主体は批判の対象としての自己と距離をとることができ、自己批判が可能になると考えていたようである（3）。

批判の主体が批判の対象と距離をとることができることは、ポパーの進化論的な知識論において非常に重要である。ポパーによれば、人間の進化の要因の一つは、批判の対象となる理論や立場や信念などを批判の主体としての自分から区別したことでありであるという。人間以外の動物は、自己の仮説やものの見方が誤っている場合、それとともに滅びなければならない。しかし人間は、他の動物と異なり批判の主体としての自己と自己の有する理論や立場や信念などとの間に距離をおくことができるゆえ、理論や立場や信念など批判の対象となるべきものが誤っていた場合であっても、それとともに滅びゆく必要がない（4）。

ここで強調されているのは、批判の主体と批判の対象となるべきものとの間に距離をとることができるかいないかである。その距離がとれば、主体の持つ理論や立場や信念などの批判の対象となるべきものが誤りを含むものであった場合でも、主体自身が誤りに殉じることなく、その理論や立場や信念などのみを排除することができるからである。すなわち、ここでは、批判のための距離をとることが重要な事柄である。言語化の行為は、批判のための距離をとるという目標の手段にほかならない。批判のための距離をとる他の手段があるとすれば、言語化の行為のみが偏重される必要はない。その別的手段も、言語化の行為と同じくらい重要なものと考えられるべきである。

主体が自己の行為や状況との間に批判のための距離をとり自己吟味を行うことは、言語化以外の方法でも可能である。ポパーはほとんど気づいていなかったようであるが、その方法とは、他者の視点を内面化し、その視点から自己を見つめることにより、自己を対象化するという方法である（5）。

すなわち、たとえば、熟練した職人やダンスなどのいわゆるパフォーマンス・アートの芸術家などが、言語化するのが難しい自分の技芸（いわゆる「わざ」）を吟味する場合の多くは、師匠のものを見方を内面化し、その内面化された視点から、自分の技芸の良し悪しを吟味するという方法がとられている（6）。自己のうちに他者の視点を内面化し、その視点から自分の技芸を見つめることを修得することによって、自己を批判の主体と対象とに分化し、対象との批判のための距離をとるのである（7）。この方法を通じて、職人やパフォーマンス・アートの芸術家は言語化困難な自己の技芸の良し悪しの自己批判的な吟味を可能にしている。また、彼らは修行の過程で、事実、それを日々行ってい

る。

また、より一般的に、我々が日常、自己の行為や思考のあり方の自己吟味を行う場合も、この種の方法を採るものがかかなり多いと言えるのではないだろうか。つまり、言語能力を用いて自己の行為や思考を明示的に言語化し、吟味の対象とするという方法だけではなく、感情移入能力(empathy)を用いて様々な具体的他者、あるいは「一般化された他者」の視点を内面化し、その視点から自己の行為や思考を見つめ、吟味・修正していくという方法を採ることも多いと考えられる(8)。

自己の行為や思考を言語化し客体化することによって自己を批判的に見つめ修正していくことは人間を他の動物と区別し進化上の有利さを与えた重要な一面であろうが、他者の視点を内面化し、他者から見た自分を意識することによって自分の行為や思考を対象化し批判的に見つめ修正していくことも進化上の有利さを与えた同様に重要な一面であるということができよう。

他者の視点の内面化を通じ、自己を対象化するというこうした批判のための距離のとり方が認められた場合、明示的に言語化された知識でなくても、批判的な自己吟味の対象、あるいは素材となりうると考えられる。こうした形で、非言語的知識についての自己吟味が可能であるとすれば、言語的知識を非言語的知識よりもすぐれた知識のあり方であると、あるいは言語的批判を非言語的批判より有効な批判のあり方であると必ずしも一概に想定することはできなくなると思われる。

2 非言語的な批判的吟味は厳しい批判になりうるか

第二の答えるべき批判として、非言語的な知識を利用した、あるいは対象とした批判的吟味をも「批判的吟味」の観念に含めることを認めれば、批判の観念は「ゆるい」ものとなっていまい、必要な「厳しい批判」が行われなくなってしまうのではないかと、というものを取り上げたい。つまり、「批判的吟味」の観念の拡大を認めれば、また非言語的な批判的吟味なるものを認めれば、批判とは名目上のものだけとなっていまい、淘汰されるべきであるはずの望ましくない命題や基準や立場や態度などの独断的・恣意的な保持を許容してしまう結果になるのではないだろうかという主旨の指摘である。

ここでまず留意していただきたいのは、批判的吟味の観念が拡大し、「ゆるい」ものとなってしまうという指摘は、非言語的な知識を利用した、あるいは対象とした批判的吟味の観念も認めよという私の主張だけは

なく、「批判」と「正当化」の概念的区別を主張する汎批判的合理主義の立場全体に当てはまることである。なぜなら、汎批判的合理主義の考えの下では、批判的吟味の際の基準となる知識も確実なものではなくなり、誤りうるものとなる。正当化主義的思考の下ではそうであったように確実で不可謬の基準との関わりで批判的吟味が行われる必要がなくなるゆえに、「批判的吟味」の観念は正当化主義的思考の下にあったときと比べ幅広いものとなるからである。

汎批判的合理主義の下では、概念的には、「批判的吟味」の観念は拡大する(あるいは「ゆるむ」)。しかし、このことは、厳しい批判的吟味が行われなくなることを必ずしも意味しない。では、汎批判的合理主義は、批判的吟味が厳しく行われるために、どのような手だてを講じているのか。

汎批判的合理主義の考えの下では確かに「批判的吟味」の観念は拡大しその意味で「ゆるい」ものとなるが、汎批判的合理主義は、いうなれば、それを社会制度上の工夫で補おうとしているとすることができる。つまり、人々が命題や基準や態度などを独断的・自己防衛的に保持するのではなく、それらの再吟味をすすんで心がけ、批判的吟味にさらし続けるような社会制度の組織化を通じて、知識の生産・成長が活発に生じることを目指すという方策がとられているとすることができる。

バートリーの提案している哲学の問いのあり方の転換、つまり、伝統的な「いかにして知るのか」、「何をもちて信念の正しさを保証するのか」という問いから、「知的誤謬に対処し、誤りをできる限り排除するために、我々の信念や推測や方針や考えの源泉や伝統などを最適な批判にさらすには、我々の生活や制度をどのように組織すべきなのだろうか」という問いへの転換は、なんらかの望ましい「批判的吟味」の概念を探究し構築するという意味でのいわば狭義の哲学的営為ではなく、命題や基準や態度などの独断的な保持を認めず、できる限り活発な批判的吟味が行われうる社会制度の探究を行うという意味での社会制度論の認識論的な必要性に焦点をあてているものとして読むことが可能だと思われる(9)。実際、バートリーは、「知識の経済学」を提唱し、知識の成長を最もよく促進する社会制度の探究の必要性を強調している(10)。

以上のように、汎批判的合理主義の下では、批判的吟味の観念は拡大したものとなるが、批判的吟味を厳しいものとするために社会制度上の工夫が要請されていると見ることができよう。そうだとすれば、私に寄せられた疑問に対しても、つまり、非言語的な批判を認めた場合、批判とは名目上のものだけとなっていまい、捨て去られるべきはずの望ましくない命題や基準

や態度などの独断的・恣意的な保持を許容してしまう結果になるのではないだろうかという指摘に対しても、社会制度上の工夫をもって答えることが最善の方法であると思われる。

では、非言語的知識を対象とした、あるいは利用した批判的吟味を厳しいものにする社会制度上の工夫とはいかなるものか。それは、競争的市場の枠組みであると私は考える(11)。

競争的市場の特徴の一つとして、命題や基準や態度を独断的に保持することが各人の不利になるようにし、それらの絶えざる再吟味を促すよう働くという点を挙げることができる。競争的市場では、いかなる主体も自己の有する命題や基準や態度を批判的に検討し続けていくことが要請される。

競争的市場では、人々の有する非言語的知識であっても活発な批判にさらされる。たとえば、先ほどと同様にレストランの例を用いれば、たとえば、自己の独断的な味覚、あるいは技芸(料理の腕)に対する独断的な態度を有するシェフによって経営されているレストランは、消費者である多くの他者による吟味に耐えることができず、遠からず閉店に追い込まれるであろう(12)。レストランが営業を続けていくためには、シェフは、自己の味覚や技芸などといった非言語的知識も、様々な他者の観点の取得を通じ、絶えず批判的に検討し、研鑽し続けていくことが要請される。

また、競争的市場では、自己を批判的に吟味する際、非言語的知識も考慮しなければならない。たとえば、レストランの経営者が自己の経営方針を吟味する際は、非言語的知識も常に視野にいれなければならない。客から寄せられる言語的クレームだけではなく、客の表情などの非言語的反応、客足の増減、その時・場所における流行なども常に念頭に置き、様々な他者の観点を取得しつつ、自己の行為や思考を絶えず批判的に見つめることが求められる。

したがって、ここでの問題に対する私の回答をまとめると、次のように言える。汎批判的合理主義の下では、たしかに「批判的吟味」の観念は拡大する。その意味で概念的には「ゆるむ」と言えるかもしれない。しかし、バートリーの著作からも読みとれるように、社会制度上の工夫を通じて、人々が命題や基準や態度を独断的・恣意的に保持することを少なくし、逆に自己批判的態度を人々に促していくことは可能である。

このことは、非言語的知識を対象とする、あるいは利用する批判的吟味の観念も認めよとする私の主張にも当てはまる。批判的吟味の観念は非常に広いものとなり、その意味で「ゆるむ」と言えるかもしれないが、社会制度上の工夫を通じて、非言語的知識を対象とする、あるいは利用する批判的吟味を厳しいものとする

ことは可能である。つまり、人々を、非言語的知識であっても批判的吟味にできる限り開くように促し、また非言語的知識を自己吟味の際になるべく考慮に入れるように促進する社会制度上の工夫を行うことは可能である。

3 非言語的な批判的吟味の観念の必要性に関する補足

最後に、「批判的吟味」の従来の観念を広げ、非言語的な吟味の形態の存在を承認する必要があることを、少々外在的な観点から一つだけ述べておきたい。

それは、「知識」の観念を言語的に定式化されたものだけに限定し、非言語的な知識の領域や非言語的な知識を利用した吟味の過程を通じた知識生産のプロセスを認めないならば、ポパーの知識論の適用範囲をいたずらに限定してしまい、現実の知識生産の過程の重要な部分を説明できなくしてしまうのではないかという恐れである。具体的に一例を挙げれば、日本の製造業の製品開発力(知識生産力にほかならない)の強さをほとんど説明できなくなってしまうのではないかという点である。

ポパー哲学の主要なテーマの一つは、知識の成長を最大限に促す社会的枠組みをいかに準備するかであるということについては、ほとんど異論はないであろう。日本のポパー研究者にとって、知識の成長という観点から日本の社会をどのように捉え評価するかは、ひとつの大きな課題である。

近年、日本の企業の活力が10年ほど以前と比べ相対的に下落している傾向はあるにしても、製造業に視野を絞れば、いまだ日本の製造業は世界に誇りうる製品開発能力を有しているといえる。日本の製造業は、多くの優れた新しい知識を生産しつづけていることができるだろう。

しかし、日本の製造業の多くの企業において、開かれた言語的な討論の空間が欧米の企業に比べて確保されてきたとはおそらく言い難いだろう。北米や西ヨーロッパのメーカーの方が、製品開発に関する活発な討論を行う環境が用意されていると想定することは誤りではあるまい。

だが、多くの分野で日本の製造業は、欧米の企業に優るとも決して劣らない製品開発を行い、新しい知識の体現物としての新製品を世界に供給しつづけてきた。日本の企業における、少ない言語的討論の機会と大きな製品(知識)生産との力のあいだの「矛盾」をいかにして説明することができるのか。

この問いに対して答えを提示している、経営学の分

野において近年内外で大きな話題を集めた著名な本に、Nonaka, I. and Takeuchi, H., *The Knowledge-Creating Company* (邦題名『知識創造企業』)がある(13)。この本の与える回答によれば、日本のメーカーの強さは、現場の知識や暗黙知と称される非言語的知識をうまく利用し、製品開発に結びつける点にあるという。

この本の主張の可否はここでは深く問わないとしても、非言語的知識の利用を通じた知識生産の過程があり得ることを承認し、その過程を検討することが、日本企業の大きな製品開発能力の理由を解明するための現在のところ最も有力なアプローチのひとつであるということは言えるだろう。

ポパーの知識論が妥当するのは言語的知識のみであると解釈しなければならないならば、日本の製造業の知識生産における強さを整合的に説明することは困難であると思われる。日本の製造業の知識生産における強さを否定することは不自然であるゆえ、ポパーの知識論におけるレヴェナントな知識の領域を言語によって定式化された知識のみに限定することに固執するのならば、おそらく退けられるべきはポパーの知識論ということになってしまうのではないか。このような事態をさけるためにも、ポパーの議論における「知識」の観念を広げる必要があると思われる。

(註)

(1) 報告中でも述べたが、このような実際の行為を通じ非言語的知識を利用した吟味を可能にする点は、市場を基礎とする社会組織の利点の一つである。ジェレミー・シェーマーもこの点から、活発な生活における実験(experiments in living)と、自由な生活における実験を各人が行っていくための資源としての私的所有権を保障する社会組織としての市場の枠組みの擁護を行っている。See e.g., Shearmur, J., Hayek and After: Hayekian Liberalism as a Research Program (London: Routledge, 1996), chs. 6 and 7.

(2) たとえば、参照、ポパー／森博訳『客観的知識』木鐸社、1972年、82-3頁。

(3) 参照、ポパーとエクルズ／西脇与作訳『自我と脳(上)』思索社、1986年、210頁。

(4) たとえば、参照、『客観的知識』、78-9頁。

(5) 他者のものの見方を内面化し、自己の行為や思考を対象化するという方法は、アダム・スミスの道徳論やG・H・ミードの自我論、M・ポランニーの科学論などで示唆されてきた方法であるとは私は考える。

(6) 職人やこうした芸術家などが師匠の観念を内面化し、その内面化された視点から自己の非言語的な

技芸の良し悪しを吟味するようになるメカニズムについては、教育学者の生田久美子が詳細に検討している。参照、生田久美子『「わざ」から知る(認知科学選書14)』東京大学出版会、1987年、57-65、84-91頁。

(7) たとえば、生田は、芸道における技芸の修得プロセスの一段階として、学習者が自らの技芸の批判的吟味を行うようになる段階について、次のように書いている。

「学習者は師匠の気持ちになって、自らの「形」を眺め始めるのである。——中略——、一方で師匠の体になりきって「形」の模倣に専心する自分を中心においた主観的な認識活動に従事する自分と、他方、その没入している自分を師匠の価値を取り込んだ視点から冷静に眺める、つまり客観的な認識活動に従事するもう一人の「自分」が現れてくる。そこに、「形」の模倣に没入する主観的存在としての「自分」と客観的存在としての「自分」の視点の動きが見えてくる。学習者は師匠の一挙手一投足を次から次へと自らの動きとして捉えていこうとしながら、そうしている自らの動きを師匠の視点に立って、一つ一つの動きを批判の対象として吟味し始めるのである。」(生田『「わざ」から知る』、59頁。)

(8) 実際、アダム・スミスが『道徳感情論』で描き出している我々の道徳判断の成立のメカニズムは、この後者のものであると行うことができるだろう。たとえば、スミスは次のように述べている。

「自己の行為を吟味しようとするとき、つまり自分の行為が同意に値するものか否かについて審判を下そうとするとき、そのような場合にすべて、人は自分自身を二人の人間に二分するということが明らかである。すなわち、吟味する者、あるいは審判者である自己は、吟味され審判を受ける行為の主体である一方の自己とは異なった特徴を表現する。前者は観察者としての自己である。人は、自分を観察者の位置に置き、自分の行為が観察者の視点から眺められた場合、いかに映るか考えることによって観察者の感情を取り入れようとする。そのような観察者を内面化したものとしての自己である。後者は主体としての自己である。人がまさに自分自身だと称する自己である。観察者の視点を取り入れ、人は主体としての自分自身の行為について何らかの見解を下そうとする。」(Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Raphael, D. D., and Macfie, A. L., (ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1976), pt. III, ch. I, p. 113.)

なお、ポパーの認識論に立ちつつ、私と同様、非言語的な批判的吟味も「批判的吟味」の観念に含めるべきだと主張するジェレミー・シェーマーも、スミスの

『道徳感情論』に注目している点は興味深い。次のシェーマーの文献と、『自我と脳』の脚注を参照のこと。Shearmur and Klien, D. B., "Good Conduct in the Great Society: Adam Smith and the Role of Reputation," in Klein (ed.), Reputation (Ann Arbor: University of Michigan press, 1997), pp. 31-2. およびポパーとエクルズ『自我と脳(上)』、225頁、第四章脚注(7)。

(9) See ,e.g., Bartly, W. W., The Retreat to Commitment, 2nd. ed. (La Salle, Open Court, 1984), pp. 206-9.

(10) See Bartley, Unfathomed Knowledge, Unmeasured Wealth: On Universities and the Wealth of Nations (La Salle, Ill.: Open Court, 1990), chs. 4, 5.

(11) 非言語的知識を用いた批判的吟味を行う場として競争的市場を捉える見方は、シェーマーも共有している。See Shearmur, Hayek and After, p. 188.

(12) 競争的市場のメカニズムのもつ非人格的な力をいわゆる批判と同等の機能を有するものとして捉え返そうとする視点は、バートリーの著作においても見出される。疎外概念に対するバートリーの批判を参照のこと。See Bartley, "Alienation Alienated: The Economics of Knowledge versus the Psychology and Sociology of Knowledge," in Radnitzky, G., and Bartley, (ed.), Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge (La Salle, Ill.: Open Court, 1987), pp. 423-41. また、バートリーに影響されてではおそらくないが、岩井克人も最近の論説記事の中で、同様の視点を簡潔に提示している。参照、岩井克人『自己疎外』再考』朝日新聞(夕刊)、2000年11月2日。

(13) See Nonaka, I. and Takeuchi, H., The Knowledge-Creating Company: How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation (Oxford: Oxford University Press, 1995). (邦訳、梅本勝博訳『知識創造企業』東洋経済新報社、1996年)

*研究会大会当日、さまざまな質疑をお寄せ下さった方々に感謝いたします。



ポパーとローティ

——両者の哲学的断絶と対話/論争可能性に

ついて——

井上 彰

「アメリカの歴史哲学は、是が非でも、未来を照らす哲学とならねばならない。そしてそれは、自由と人類の連帯の輪を世界の隅々にまで広げることをその目的とし、知的な協働実験をその方法とするような未来なのである。」(J.デューイ『ドイツ哲学と政治』より)

I はじめに

アメリカ哲学において無視できない存在になりつつある思想家に、リチャード・ローティがいる。周知のようにローティは当初分析哲学のパラダイムにあって、そのパラダイムにおけるプラトン以来の形而上学観を引きずる側面を徹底的に批判したことで脚光を浴びた。かの『哲学と自然の鏡』(1979)はその代表作である。しかし、それだけにとどまらず、彼は後期ロールズの政治的正義論(「公正としての正義:政治的であるが形而上学的ではなく」(1985)論文)を評価することを足がかりにして、政治思想の世界に飛び込んでいく。それが彼の第二の代表作といえる『偶然性・アイロニーそして連帯』(1989)である。なお、今日においても彼の精力的な活動は続行中であり、その範囲は、文学理論、法哲学、文化的左翼(cultural left)批判と広きにわたっている(1)。今回問題にしたいのは、こうしたローティの一連の議論が奇妙にもポパー哲学と親近性をもっているという事実、またそれがつきつけるポパー哲学と分析哲学その他のパラダイムとの断絶および架橋問題(対話/論争問題)について、である。

II ポパーとローティの哲学的対話

1 反本質主義の哲学

ポパーとローティの第一の共通点は、究極的説明のような高次の普遍性をもった説明に還元する哲学的還元主義を批判し、そのような立場を本質主義として退けたという点である。周知のようにポパーは「……とは何か」という問いを拒否する理由として、「すべての個々の事物には本質、内在的本性または原理(酒のなかの酒精のような)が存在しており、それが個々の事物の存在とその特殊な仕方での振る舞いを必然的に原因づけているのだという、本質主義に特徴的な見方をわれわれは放棄しなければならない」(2)ことをあげている。ポパーによれば、このような本質主義の立場は、

プラトンやアリストテレスはもとより、ロック、バークリ、ヒュームによる、観念およびその感覚的起源を分析する心理学的方法、そしてなにより、有意味が言述と無意味な言述の区別を中心的な問題とみた言語分析哲学の潮流にもみられる。というのも、「観念の新方式」だろうが「言葉の新方式」だろうが、「思考」「信念」「判断」「命題」「言明」「文」の分析(解明)こそが、世界の本質を客観的に明らかにできるとする誤った信仰にまみれているからである(3)。ポパーは、そのような哲学的方法になんらかの特権性を見出す見方を、アルキメデスの点から哲学として批判し、一切の知識が常識から出発していることを強調する(4)。

「わたくしは、そのすべてではないにしても、常識を賞賛している。わたくしの主張は、常識こそわれわれ唯一の可能な出発点であるということである。しかしながら、われわれは、常識のうえに確実な知識の体系を確立しようと試みるべきではない。むしろ、常識を批判し、それを通じて常識をより良くしていくべきである。」(5)

こうしてポパーをみると、ローティの形而上学批判と大きく重なってることがわかる。ローティは、ポパーが本質主義をプラトンから論理実証主義者にまで読みとるのと同様、言語論的転回以降に位置づけられるカルナップやダメット、一方、パトナムやクリプキら指示理論者といった、「確実なもの(感覚の所与、あるいは言語の規則)から「論理的に構成」できないものはすべて疑わしいと考える」(6)哲学的ピューリタニストを厳しく批判する。プラトンから分析哲学者に到るまで、知識を説明するような存在者(entities)はいかにして知られるのか、という古来からの哲学的問題に対して、その可能性条件を提示するタイプAと、その根拠づけを背景にして知識を関連づけたり説明したりするタイプBという二階化で応答しようとしている点では共通している。プラトンのイデア、アリストテレスの形相、カントのカテゴリー、ラッセルの論理的対象物などが、タイプBの無限後退化を回避するために最終的な根拠づけを行うタイプAのより例である(7)。ローティはこうした究極的ポキャブラリー(タイプA)によってタイプBを非循環的に根拠づけるなり定義しようとする立場を「形而上学」として批判し、ポパーと同様それらに本質主義を見出す(8)。ローティ、ポパーともに、本質主義にとらわれていた哲学史を描き、現代にまで脈々と受け継がれていることをみる点で、両者のスタンスは実に近い。

2 真理と意味——言語(分析)哲学批判——

ポパーの本質主義批判が論理実証主義を対象とし、さらに、現代の言語分析哲学がその射程に入ることには上記のことからも伺える。とくにラッセル以来問題にされてきた虚構的言説の真理値をめぐる問題に対する取り組みを、ポパーは(指示理論が流行る)以前から「言明の真理性がその根源を探求することによって確定できる」とする「奇妙な考え」にのっとったものとして、その論理的誤謬を問題にしてきた(9)。というのもそれは、語や名辞、概念の意味と、言明ないし命題の真偽との間の相違点を無視し、両者を密着させようとする誤りを犯すからである。こうした指示をめぐる議論は、語の意味が歴史や起源と何らかの関係をもっているというたわいのない事実執拗にこだわるのだが、それに対してポパーは「本当の名前を知ることによって、人間や神や精霊に対する力を獲得するという魔術的信仰の、最後の痕跡」(10)とまで言い放つ。つまり、こうした議論は、起源の問題が事実的真理の問題を左右すると考える本質主義的立場——われわれの知識には権威ある根源が存在しているとする立場——を代弁しているのである。次の引用は、この論考のずっと後に出てきたパトナムの議論を思わせるものである(パトナムと違って、ポパーは「たわいのない、問題にならないこと」として処しているのだが) (11)。

「名辞の「真の」あるいは「本来的な」意味はその原初的な意味である、という考え方は、実際身近で、論理的に擁護し得る内容がある。それゆえ、もしわれわれがその意味を理解しているのなら、それはわれわれがそれを正しく——真の権威、あるいは言葉を知っている人から——学んだからである。そして、このことは、語の意味の問題が、實際上その用法の権威ある根源、あるいは起源の問題と結びついていることを示している。」(12)

ローティはこうした議論が素朴な意味での真理対応説を護持していることのみならず、虚構的言説の問題が生じるのであり、また、たとえそこに可能世界意味論を導入したとしても、「……について語ること」と世界との関係を確定できるとする(それはもちろん固定指示子と意味との無条件的関係を想定するものではないが)意味論的神話にとりつかれている点で変わらない(13)。ローティはクワインやとくにデイヴィドソンを引き合いに出して、こうした見方を意味論が認識論から分離されていないこと、また、それゆえに指示と世界との関係を措定できる視点がなければ存在し得ない

ような、世界を整序する概念枠 (conceptual scheme) という「経験主義の第三のドグマ」に囚われていることを指摘する(14)。やはりローティはここでもポパーと同様、指示をめぐる議論の顛末に、ドグマに訴えざるを得ない本質主義的構図を見出している。

では、語や名辞、概念を執拗なこだわりを本質主義として批判するポパーとローティの両者は、真理についてどういう見方をするのか。周知のようにポパーは真理は事実との端的な対応であるという考えをもっており、一見すると、対応説に本質主義的性格をみるローティと対立するように思える。ローティにしたがえば、対応説などクワインの「経験主義の二つのドグマ」論文によって早々乗り越えられたのだ、とされるだけであろう。しかし、第一に、ポパーがいう対応説は、ポパーが再三のべているように、言明 (指示) と世界 (指示体) との一对一对応を意味するシュリックの試みや、前期ウィトゲンシュタインの写像理論とはまったく異質のものである(15)。このことは、先にみたように、ポパーは指示理論的な指示と世界の意味論的關係を原子論的に措定す試みを、自らの取り得る立場でないことを強調していることからわかる。ポパーはクワインの経験主義の二つのドグマを批判した先に見出すホーリズムの主張(16)にふれ、次のように述べている。

「一つの理論体系のなかの大きなひと塊りしかテストできない場合がしばしば生じるということ、ときには体系全体しかテストできない場合もあるということ、そしてこれらの場合に、そのどの部分を反証の原因と見なすべきかはまったくの推測によるということである。これは、わたくしが—— [クワインと] 同じようにデュエムにふれながら——過去長い間強調してきた論点である。」[括弧内筆者] (17)

第二に、ポパーの対応説は「真理とは何か」という問いに対する応答ではなく、その問いを放棄して、用語の意味の問題 (それにまつわる言語的パラドクスの問題) に拘泥することを回避した点で、ローティが批判する (意味論の俎上での真理を定義づけようとする) 対応説とは異なる。ポパーはタルスキを評価して、用語の意味を真理値問題の争点に置くことで生じる言語的パラドクスを避けるような真理対応説を強調する(18)。そのときポパーは、タルスキのように客観的真理に「実質的に適合してかつ形式的に正確な定義を与える」ような、「意味論的概念としての真理観念」(19)を導入するのではなく、客観的真理観念をカントやパースにならって規制原理とする考えを対応説と切

り離せないものとみる。ポパーによればある命題が真か否かは、真理の概念を形成する言語 (真理理論) によっては決定可能ではない、すなわち、真理の判定基準などわれわれはもち得ない(20)。しかし、真理を探究しそれに近づいていく「真理接近度」 (verisimilitude) の基準は、理論が偽であることの相対的評価可能性として提出できる(21)とするのが、ポパーの真理対応説 (「われわれは真理の追求者であるが、真理の所有者ではない」(22)とする考え) の要約である。

重要なのは、こうしたポパーの真理観が、ローティが積極的に評価するデイヴィドソンのタルスキ評価と重なる点である。もちろん、完全に重なるというわけではないし、細部をみれば異なることは確かである。しかし、デイヴィドソンが《規約 T》 (『言語理論 L に関する真理理論は、『対象言語 's' が真であるのは、メタ言語 'P' のとき、かつそのときに限りである。』という形のすべての文を論理的帰結としてもつこと) の中心的利点を語る時、それが「文を真にするのは何か」という問題の変形を不要とする点をあげていることは、ポパー的といえないだろうか。

「T-文の形式によってすでに暗示されているのは、真理という性質をもつ文に弁別的に対応している諸存在者を発見する必要なしに、ひとつの理論によって真理という性質を特徴づけることが可能だということである。……問いのこのような表現法とこの問題が許容する解答の性格の両方によって明らかにされているのは、統語論的には《規約 T》によって、内容的には《規約 T》を満たす諸理論によって、幾つかの重要な点で充分特徴づけられていないどんな意味論的概念も使用されていない、ということである。」(23)

デイヴィドソンは、クワインの考えを引き継ぎ、意味のような怪しげな中間的媒介者を導入するこなく、真理の形式的基準を含意しない最小限の形式的構造を課す《規約 T》の外延的体系で、自然言語の豊かな経験的内実を説明し得ると考えている(24)。このような規約 T の最小限度超越論的な規制的性格は、ポパーのカント的な規制理念としての真理という考えと大まかには重なるし、明らかにデイヴィドソンの真理理論の対応的關係は、「いかなる存在論上の選り好みをも含まない関係」(25)を意味することからしても、ポパーの対応説と通ずるところがある。しかも、ポパーは先にみたとおり、言明と世界との原子論的な一对一对応などを否定していることからしても、クワインやデイヴィドソン流のホーリズムを否定する立場にはない(26)。

むしろ、ポパーは当初から、真理理論による反証の—義的決定が不可能であることを強調していたことは、先に確認したとおりである。

さらに、デイヴィドソンの真理理論を文の真理値から当該言語の豊かな概念を引き出す形式的構造としてみる場合、それが翻訳（解釈）関係を示していることがデイヴィドソン自身によって示されている。その場合、意味のドグマに訴えることができない状況なのだから、解釈対象となる発話者の文がおおむね真であるとし、当の発話者と解釈者の信念の一致を解釈者の側が推測的に同定することになる。これを各人が解釈理論として持っているとする、言語を媒介としたコミュニケーションは、他者の発話した文をおおむね真とする寛大原則（Principle of Charity）によって成立しているとみななければならない(27)。

ローティはこの原則を、暫定的に理解不可能な根元的他者(28)に対峙したときに、解釈者の側に学習的な対話的实践を要請するリベラルな寛容論へと組み入れ、信念や言語の外に視点をもたずとも（そもそもどのような視点はもち得ない）、むしろこの原則にしたがって、自らが保有する信念や言語を（異質な他者との対話によって）修正していくことだけが、われわれにとって可能である唯一のことであると考える。

「[寛大原則の] 条件が述べることは結局、われわれの生活形式とネイティヴのそれはすでに重なり合っており、われわれがすでに自動的にまた無償で、単なる観察者ではない、参加的観察者（participant-observers）であるに充分である程だ、ということである。デイヴィドソンは、この重なり合いは結果として、文化間のケースを文化内のケースに還元するものであると考えるのである。それが意味するのは、われわれ自身の文化内の成員の、典型的とはいえない奇妙な行動について学習するのと同じように、ネイティヴの（言語その他）の若干不可思議とも思える行動を扱って学んでいくことである。」[括弧内筆者] (29)

このようにローティによってラディカル化されたデイヴィドソンの議論は、根元的他者が示すアノマリーに対し、最大限尊重する姿勢（だからこそ「おおむね真」であるとするところから出発する）をわれわれに求める点で、ポパーの反証主義がもつ規範的性格と親近性をもつといえないだろうか。ポパーも反証主義の政治的实践として寛容と多元主義を強調するが、その含意は、まさにローティがデイヴィドソンをラディカル化して、根元的他者がつきつける思わずギョッとするような言明に最大限の尊重と考慮をはかるというものと

等しい(30)。こうしてみると、デイヴィドソンの真理条件的意味論からローティが換骨奪胎して提出する啓発的（edifying）哲学は、相当にポパー的だといえるのである。

3 心の哲学——世界3論と非還元主義的物理主義——

ポパーが心と（物的）世界との関係に対して独自の理論を展開したことは有名である。周知のように世界3論は、物理的对象の世界《世界1》と主観的経験の世界《世界2》、そして人間の心の所産である《世界3》の相互作用による進化を描いたものである。重要なのは、この議論が汎心論や随伴現象論、同一説、そして（プラグマティズムの真理有用説と組み合わせられる）徹底的物理主義を非進化論的であるとして棄却するが、とくに（現代の「心の哲学」においても支配的な）物理主義的な心的世界の説明に対しては、進化論的な相互作用説を対置してその比較優位を示そうとする(31)。無論現代において支配的なのは、準法則的同一性を含意する（かつてのパトナムの）機能主義や、感覚や意識の存在を（還元主義者のように誤解であるとするのではなく）端的に消去するだけの（クワインの）消去的物理主義ではないし、心の志向性や心的出来事に存在論的身分を与える議論は（現象学者を除いて）もはや支持を得ていない(32)。しかし、心がもつ自律性を否定するだけに足る物理主義（物的一元論）というものも、脳科学等の発展と切り離せない（！）以上、（真理のように）到達し得ない地平にあるとみるのが、ポパーの世界3論の特徴である。

「もし心的実体、あるいはより適切には心的状態が存在するとすれば——私自身はそれが存在することを疑わないが——心的状態を指定することは、その状態のいかなる真の説明にとっても必要である。そして心的状態がいつの日か物理的状态に還元されるとすれば、これは巨大な成功であろう。しかし、もしわれわれが物理的事物とその振舞いだけに限定するという単純な方法によって、心的状態なしにも諸事物を説明できるというのけるだけで心的状態の存在を否定するならば、いかなる成功もないであろう。」(33)

このことをふまえるとポパーが心的状態の自律性を力強く論証するとき、人間の心の所産ではあるものの、それが当人の意図や意識から離れて自律的な世界を構成する世界3の存在は、いまだ有効な客観的世界の説明になっている。そもそも脳科学の発展が物理主義を強化する方向にあるのは、まさに脳科学が世界3の産

物として、当の科学者の意図とは半ば無関係に自律的な世界を構成するに到っているからである。ポパーの世界3論が優れているのは、心の産物であるが同時にその意図せざる帰結として、またさらにそれが心的世界や物理的世界に（反照的に）因果作用をもたらす世界3の自律的なあり方を明らかにした点である。しかも、世界3論は（よくあるポパーに対する誤解ではあるが）哲学的な還元主義を代弁するものではなく、3つの世界の因果的相互作用を進化論的に説明するための世界観に他ならない。

そもそもポパーがよく誤解される元凶ともいえる方法論的个人（体）主義という立場は、要素還元主義を含意するものではなく、世界3論における下向きの因果作用を意味する「研究プロジェクトとしての科学的な還元主義」を含意するだけである。たとえば、ポパーの世界3論は自己を世界3の意味で知っていく社会的経験の産物としてみながらも、その自己の個体化は、普遍的でない生物学的下地を背景にした偶然的な原理に依拠したものである、という自己論を支持する。つまり、自己は原子論的に説明されるものではなく、ある意味十全に社会的産物であり、自己同一性は生物学的にみて「驚くべき偶然的性格」を有するものであることが指摘されるのである。

「生物は——炎のように——開いたシステムである。それらは環境と物質的粒子を（そしてもちろん、エネルギーをも）交換する。それらは物質的代謝をもっている。それにもかかわらず、生物は同定可能な個体である。ロックが指摘したように、それらは、成長の間でも同定できる。それらは同定可能な動的過程である。……したがって、変化しながらも自らのままであり続ける自我の基盤は、変化しながらもその個体的同一性を保持する生物個体であるようにみえる。」(34)

ローティの議論は、これまたデイヴィッドソンの議論(35)に多くを依拠するもので、「非還元主義的物理主義」とよばれる立場を表明している。それは、心と物的世界との関係をどちらか一方に還元したりどちらか一方を消去して世界を説明する方法をとらず、両者ともに還元不可能（共約不可能）だが相互に非法則論的な偶然的因果相互作用があるとする考えである(36)。もう少し説明すると、心的出来事も物的出来事も、同じプロセス（あるいは対象Xの）異なる描写に過ぎず、ウィトゲンシュタインにしたがえば、前者が理由を構成し、後者が原因を構成するということになるだけで、（ウィトゲンシュタインが戒めたように）その混同をせずとも、両者の因果的相互作用を否定せずに使い分けをすることが可能であるというのがこの立場である

(37)。しかもそれは、心的世界と物的世界にどちらかに永久的な存在論的実体を想定するような一元論的主張ではなく、当のプロセスの記述レベルでの多元性を積極的に認める立場である（まさに、ポパーが実体や本質という考え捨て、事象やプロセスの相互作用に目を向けさせるように）(38)。このように、プラグマティックな使い分けで多様な記述のあり方を承認するのが、この議論の特徴である。

「われわれは、われわれ自身の多くの異なった記述を必要とする——ある目的にはある記述を、他の目的には他の記述を、というように。また、われわれ自身の〔行動の〕予測や統御のためのなんらかの記述をし、何をすべきかを決めたり、われわれの生（活）がどういう意味をもつものなのか、を判断するためには別の記述を必要とする、というように。そうしたそれぞれの記述が、われわれの存在する本質——われわれの内面深くに実際に存在する、というもの——の一部を発見していくことに拠るものであるべきだ、などと言う必要はないのである。」[括弧内筆者](39)

確かに、このローティの議論において、世界3の自律性のような心の所産を見出し得ない。ローティの場合、論証（的機能）の意図を越えてしまう心的世界の自律性について、若干盲目的なところがあり、分析哲学の伝統にある物理主義的偏向を垣間見ることができる。しかし第一に、上記でも明らかなように、彼の物理主義はなにもものにも還元する必要性を見出さないノミナリスティックな立場であることを確認すべきである。第二にローティは記述の多元的あり方について、デューイにしたがって、それぞれの記述が問題一解決の実験的性格を担っていることを一方で強調している。またそうであるがゆえに、それぞれの記述が可謬的であり、それがさらに新しい問題状況を創出する契機となることも認めている(40)。となれば、世界3論のメルクマールともいえる進化論的な知識のダイナミズムは、ローティの（パースやデューイから引き継いだ）可謬主義的な科学観においてもある程度保有されており、このレベルでは必ずしもポパーとローティは対立しない。ローティの場合も、可謬主義的な記述の多元性に関する議論は、ノミナリスティックな自己論、すなわち、心を有用な説明的概念として用いる議論と切り離せないからである。そもそも、可謬主義を当初から哲学的に重視していたプラグマティズムとポパーに親近性があるとみる方が、正確なところであろうが(41)。

4 実在論と反実在論——その「非」論争的解決——

ポパーは真理対応説と世界3論にしたがって实在論を擁護しているが、注意しなければならないのが、先の真理論や世界3論の説明からも明らかなように、ポパーの实在論は「实在とは何か」という問いを立てて、その意味論的解答を得ようとする性格のものではないということである。ポパーの議論は、实在論を常識の部分としてその有用性に訴え、それがテスト可能性の問題にはないことを強調する点で、自身が認めるとおり「形而上学的」である(42)。

「私のテーゼは、实在論は証明可能でも反駁可能でもない、というものである。实在論は、論理学と有限算術以外のすべてのものがそうであるのと同じように、証明可能でない。しかし、経験科学的理論が反駁可能であるのに対して、实在論は反駁可能でさえない。」(43)

このような实在論は、いわゆる旧来型の形而上学的实在論として写るかもしれないが、先にみた非意味論的な真理対応説で明らかにされるとおり、直観主義論理に裏打ちされた反实在論や意味論的に解明しようとする实在論をめぐる論争が、意味をめぐる本質主義的な観念にとらわれていることをふまえて、それとは明らかに距離をおく实在論ではなかろうか。世界3論からも明らかなように、日常的な物質的対象との因果的相互作用によって3世界の实在性が推測されるのだが、それを決定的に確証するものなどないことをポパーは認めている(44)。しかし、实在論と反实在論との意味論上の対決に哲学的根本問題があると見る見方からは、ポパーは距離を置いているように思われる。したがって、ポパーは(プラグマティスト顔負けに)次のように言って憚らないのである。

「实在論者として私は論理学を、真にして高度に情報的な理論——少なくとも古い理論よりも多くの情報を含み、より良く事実に対応する新しい理論——の探究における(証明ではなく)批判の道具とみなす。そして私は翻って批判を、事実の世界についてのわれわれの知識の成長を促進させる主要な手段であるとみなす。」(45)

上記のポパーの姿勢は、ローティが推奨する姿勢そのものである。ローティはこうした論争にとらわれている反实在論者のダメット、直観的实在論者のネーゲル両者とも、デイヴィドソンが批判した意味のドグマに囚われているとみる(46)。ローティがいうように、両者ともに(デイヴィドソンと最大限親近性をもつと

される) ウィトゲンシュタインを批判して、前者は体系的意味論を展開しなかった点を批判し(47)、後者は主観的な観念とは異なる(直観的に指定できる)客観的にある世界の関係を見捨てたとする(48)。両者のウィトゲンシュタイン(もっといってしまえば、概念枠と内容のドグマと距離を置くホーリズム的考え方)に対する反発は、意味の死をもたらすことで哲学が死んでしまうという恐怖に起因する。しかし、ローティはウィトゲンシュタインとデイヴィドソンを引いて言うことは、このような恐怖から解放されるべきであるということである。

「後期ウィトゲンシュタインは、『言語の端をみる』という考えをやめた。彼はまた超越論的意味論の——言語的叙述の可能性に対する非経験的条件を見出す——プロジェクトを試みないし、言語を外的世界の端を条件化する限られた全体としてみる考えを捨てた。……[ところが、]ダメットやネーゲルは両者とも、後期ウィトゲンシュタインが、『論理哲学論考』を書いたときに彼をとりこにしてやまなかった[哲学]像——デイヴィドソンが図式と内容の区別と名づけた像——を振り払ったことで、哲学を危険にさらしているというように考えているのだ。」(49)

このように「实在論対反实在論」という対立を越えて、むしろその問題の解消をはかるべきとするのがローティの基本的な姿勢であることがわかる(50)。それはよく誤解されるように反实在論の陣営に与する議論では到底あり得ないのである。

III ポパーとローティの哲学的断絶をめぐる

IIで試みたポパーとローティの共通性をめぐる検討は、なにも両者の哲学が同一のものであるとか、その違いが取るに足らないものであるとかを含意しない。両者の哲学観が異なっているのはいうまでもないし、また、細部に関しては多くの違いがあることも認めざるを得ない。確かに、ローティにとっては、ポパーの反証可能性基準のような方法論的規則を、二階から一階を基礎づける本質主義的なロジックのようにうつらう(51)、ポパーにとってローティの議論は、理性の役割を見くびる自然主義的プラグマティズムとしてうつらうかもしれない(52)。しかし、そのような違いは誇張されるべきではなく、むしろこれまで両者の共通性をめぐる議論が一切なされてこなかったことが不思議であるほど、両者には重要な共通点があることがわかる。問題は、両者の共通性が何を意味するのか、もっといえば、なぜそうした共通点を認めるような議

論がこれまででなかったのか——それにはローティのポパーに対する言及がほとんどないという事実も含まれる——ということである。この点に関しては、次のような論点を提起できると思われる。

① 時期的な問題：早すぎたローティとしてポパーをみることができるのではないか。ポパーのローティ的ともいべき哲学(批判)は、1934年に『探究の論理』を世に問うて以来、ある程度一貫した姿勢である。そのそもそもの批判対象は論理実証主義であるが、『開かれた社会とその敵』(1945)では、古代ギリシアの哲学から遡って、その本質主義批判を実践している。しかし、当初このような反基礎づけ主義を実践する本質主義批判の意義は、正確に理解されたかといえかなり疑わしい。もちろん、ポパーの厳しい全体主義批判というイデオロギー負荷があったこともその一因であろうが(53)、そもそも本質主義批判が現代哲学における主要問題となったのは、現象学の影響を受けてその独自の発展(的解体)を試みたフランス現代思想や、その影響を受けて分析哲学自体が揺らいでいくアメリカ哲学文化の地殻変動を背景にしている。このことはせいぜい1960年代、本格的には1970年代後半から見受けられた現象である。しかし、これまでみてきたとおり、ポパーは明らかにそれ以前から、ローティが1979年の『哲学と自然の鏡』で成し遂げた分析哲学批判を(ローティより簡明に)行っていたし、しかも、それは分析哲学だけを対象にするような了見が狭い議論ではなかったことはいままでの間にも。にもかかわらず、ポパーがローティ以前にローティ的な議論をしていたとする評価を得ていないのは、あまりに時期が早すぎた(それだけ先見の明があったということでもあるが)ということがいえるのではないか。② レトリック的戦略の問題：ポパーの議論のなかでの用語の古さ、基準哲学的色彩をもつ概念構成が、「旧科学哲学」という誤解を生んだ元凶とはいえないだろうか。というのも、ポパーの用語法には、クワインやデイヴィッドソンさらにはローティにあるようなレトリックとして光るものが皆無だからである(たとえば、翻訳の不確定性、経験主義の二つの(第三のドグマ)、自然の鏡という語のレトリカルな効果)。とくに、真理対応説を積極的に擁護するとき、あるいは、实在論を形而上学的に擁護するとき、また方法論的個人(体)主義の異常なまでのこだわりなど、旧来からの語法をそのまま踏襲していることによって起こる誤解(の可能性)を念頭に置くべきであった。もちろん、ポパーの姿勢は先にみたように用語にこだわることを否認し、むしろ、受け入れられているコンベンショナルな概念を受容すれば良いとする考えに裏打ちされている。そういう意

味では、ポパーによる本質主義批判の一貫性を伺えるものであるが、レトリック戦略としてやはり失敗したといわざるを得ないのではないか。

③ カントVSヘーゲル?(54)：カントを積極的に擁護し、ヘーゲルを(誤解同然に)忌み嫌うポパーと、その逆が出来るローティの、無用な形而上学的対立を背景にしているのではないか。そもそもポパーのカント擁護は、その観念論的性格を経験主義によって治療し、ア・プリオリズムの悪弊を是正するという意味で、ヘーゲルのカント批判の要素をもっている(世界3論の進化論的な知識観は周知のようにヘーゲル的である)。にもかかわらず、ヘーゲルに対してはイデオロギー的にホーリズムを読みこむ(ラッセルにも通ずる)ポパーの姿勢が顕著である。一方でローティの場合は、カントというだけで、哲学的基礎づけ主義の代名詞としてしまう(プラグマティズムとは縁遠い)形而上学的姿勢が顕著である。

以上の点に関しては今回は紙幅の関係上素描するにとどめるが、3点ともより一層の解明を要するものばかりであり、それは今後の課題としたいが、取り急ぎもっとも問題とすべき論点として、次のことを確認して、本稿を閉じることとしたい。

④ 対話的实践の欠如——批判的合理主義者の「非」実践哲学的モメント——

先にも若干ふれたが、プラグマティズムが(問題解決の連関として科学を捉える)可謬主義的な議論を展開していたことは周知のとおりである。ローティは現代においてそれを復権させた哲学者の一人であり、それがたまたまポパー哲学と類似したものとなったのは、ある意味当然の帰結かもしれない。となれば、ポパーがプラグマティズムに対して、主観主義的な真理有用説の護教集団と誤解、歪曲してきたことを逆に反問できるかもしれない。しかし、ポパーは思想史家ではなく思想家であるのだから、こうした誤解を断罪するのは無意味かつ無益だろう。

むしろ問題にしたいのは、パラダイム横断的な対話的实践の欠如である。かの「実証主義論争」でもクーンとの論争でもそうだが、論争相手を相当程度カリカチャライズして自陣営の優位性をはかる姿勢は、ポパーはもとよりそれを克服すべきポペリアンにもいまだに健在であるように思える(55)。ローティとの関連でいえば、二つのことが指摘できる。一つは、分析哲学の徹底的な内在的批判を試みたローティがプラグマティズムの刷新的復権をつうじてポパーに近づいてしまった事実は、一方で、ポパーの分析哲学批判が分析哲

学との対話的論争を生まなかったという事実と裏腹の関係にある。もちろん、先に確認したように時期的な問題もあるが、それ以上に分析哲学の土壌での内面的な対決というものがなかったことは、批判的討論を信条とする批判的合理主義者の落ち度ではなからうか。第二に、ローティがアメリカの哲学文化変動を背景にして、クーン (!) やファイヤアーベントの科学史研究、フーコーの系譜学やガダマーの哲学的解釈学、ハーバーマスの討議倫理学やデリダの脱構築の手法に評価的なまなざしを向け、分析哲学に代表される本質主義的な大文字の哲学を解体していく実践に援用したのとは対照的に、ポペリアンにはこうした他パラダイムの哲学を評価的に検討する姿勢が欠如しており、批判的合理主義の哲学をそれ自身進化させる対話的实践を、まったくもって怠ってきたことである。

「批判的討論の方法」を強調してきたポパー主義が、その批判的討論における《コミュニケーション的行為の理論》を展開せずに済ませてきたこと、またポストモダニズムを「酩酊者のたわごと」「オブスキュランティズム」として頭ごなしに拒絶し、みすみす自らのポテンシャルまで放棄して「開祖」ポパーの経典に正当化主義的にしがみついていたことがそれである。それは一言で言えば、われわれポペリアンの怠慢である。」(56)

註

(1)なおローティの詳細かつ体系的な紹介としては、渡辺幹雄『リチャード・ローティ：ポストモダンの魔術師』春秋社、1999.が出色のものといえる。今回の発表のヒントも、渡辺氏によるローティとポパーの親近性に関する指摘に負っているといえる。実際、ローティとポパーの親近性を指摘している唯一の文献が、この日本人の著作であるというのも、ローティとポパーのパラダイムの断絶を物語るエピソードといえないだろうか。ちなみに、私は渡辺以上にポパーとローティは親近性をもっていると考え。

(2)Karl R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

(森博訳『客観的知識：進化論的アプローチ』木鐸社、1974年、221-222頁。) [以下OKと略記。]

(3)Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson, 1959. (大内義一他訳『科学的発見の論理(上)』恒星社厚生閣、1971年、14-22頁。) [以下LSDと略記。]

(4)OK：訳40-41頁参照。

(5)Karl R. Popper, *Auf den Suche nach einer*

besseren Welt, Munchen: Piper, 1984. (小河原誠他訳『よりよき世界を求めて』未来社、1995年、287頁。) [以下ASWと略記。]

(6)Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey: Princeton University Press, 1979. (野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書、1993年、297頁。) [以下PMNと略記。]

(7)Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp.54-55参照。 [以下PP2と略記。]

(8)Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp.73-78参照。 [以下CISと略記。]

(9)Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963. (藤本隆志他訳『推測と反駁：科学的知識の発展』法政大学出版局、1980年、28-48頁参照。) [以下CRと略記。]

(10)CR：訳32頁。

(11)パトナムの内在的實在論に転向後に、かつて与していた指示の因果説の批判的総括に関しては、Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, Ch.1.; ditto, *Realism and Reason: Philosophical Papers Vol.3*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (飯田隆他訳『实在論と理性』勁草書房、1992年、3, 4章。)を参照されたい。

(12)CR：訳32頁。

(13)PMN：訳312-338頁参照。また、Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota, 1982. (室井尚他訳『哲学の脱構築：プラグマティズムの帰結』御茶の水書房、1985年、8章。)も参照のこと。

(14)詳しくは、Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984. (野本和幸他訳『真理と解釈』勁草書房、1991年、とくに9章。)を参照されたい。

(15)CR：訳375-379頁；OK：訳346-347頁参照。

(16)Willard V. O. Quine, *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*, 2nd-ed, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980. (飯田隆訳『論理的観点から：論理と哲学をめぐる9章』勁草書房、1992年、63-68頁参照。

(17)CR：訳405頁。また、LSD：訳(上)95-107頁や、クワインのポパー批評に対する応答 [Karl R. Popper, "Reply to My Critics," in Paul A. Schilpp(ed.), *The Philosophy of Karl Popper: Part II*, La Salle:

Open Court, 1974, pp.989-993.] も参照のこと。

(18)バートリー三世によれば、論理的帰結の概念を形式的記号のリストアップによって解明され得ると考えたタルスキと異なり、当初ポパーは論理的帰結の概念から出発して、形式的記号と叙述的記号の境界設定を試みたらしい。しかしその試みはポパーが認めるように失敗に終わり、このような真理対応説にたどり着いたようである [William W. Bartley, III., *The Retreat to Commitment*, 2nd ed., La Salle: Open Court, 1984, pp.130-136, 247-251.参照]。バートリー三世は、このポパーの当初の試みを、演繹的な導出可能性 (deducibility) の改訂不可能性 (前提性) を捉えきれな (とみる) クワインに対する批判に用いて、そのような最小限の論理が構成する「論証=議論状況」の境界設定問題に光をあてるものだと評価するが、私にはこの評価が、ポパーが行き着いた非意味論的な真理対応説の意義を捉え切れていないものだと考える。というのも、最小限論理なる「論理」を提出する真理論が、ポパーの非意味論的な真理論の意義をないがしろにし、批判概念を意味論的な問題次元に引き寄せてしまうと同時に、改訂可能性 (可謬性) パラドクスを避けがたいものにしてしまうからである。この点に関する詳細なサーヴェイとして、小河原誠『討論的理性批判の冒険』未来社、1987年、および、クワインやローティとバートリー三世との違いを浮き彫りにする研究として、野家啓一『『ロジカル・ネガティヴィズム』の帰趨』『現代思想』16(8)、がある。後者の研究は、私の見方からすれば、ポパー的な真理論がローティやその評価の射程にあるクワインやデイヴィッドソンに親近性をもつ一方で、バートリー三世とは袂を分かつことを示しているとも考えられる。

(19)Alfred Tarski, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics," *Philosophical and Phenomenological Research* 4, 1944. (飯田隆訳「真理の意味論的観点と意味論の基礎」坂本百大編『現代哲学基本論文集II』勁草書房、1987年、54, 60頁。)

(20)Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies: Vol. II Hegel and Marx*, 5th ed., London: Routledge, Addenda 1.; OK: 訳 351-352頁参照。

(21)真理接近度の基準およびそれに関連する反証可能性基準に関しては、あたかも有意義性基準であるかのように誤解されてきた [小河原誠「ポパー受容史に見られる歪みについて」および、蔭山泰之「反証可能性の理論: その意義」小河原誠編『批判と挑戦: ポパー哲学の継承と発展に向けて』未来社、2000年、参照。]。しかし、ポパーがあくまで偽言明の推測的同定とその容易さをふまえた相対的評価を強調していることから

しても、論理実証主義と同様の、形而上学を排する有意義性基準として解釈するのは端的に誤りである。詳しくは、CR: 10章; OK: 2章を参照のこと。ただ、基準哲学的色彩は否めないし、その誤解の一端は、ポパーの用語への無頓着さにあるといえるが、この点は後述する。

(22)OK: 訳 56頁。

(23)Davidson, op.cit. (訳 64頁。)

(24)Ibid. (訳 65-69頁参照。)

(25)PMN: 訳 344-345頁。

(26)この点について詳しくは、立花希一「デュエム=クワイン・テーゼと反証主義」小河原誠編『批判と挑戦: ポパー哲学の継承と発展に向けて』未来社、2000年、を参照されたい。

(27)Davidson, op.cit. (訳 6, 7, 8, 9, 13章参照。)また、「墓碑銘のすばらしい狂乱」論文では、さらにこの議論がラディカル化され、ウィットや運、機知に富んだ発言を含む雑音や様々な刻印、碑文 (inscription) を含む総体として言語をみて、その偶然的な社会的実践としての性格を描こうとする「(言語の) 一時的理論」(passing theory) を、言語の一般的なコミュニケーション構造を規定的にみる支配的な議論に対置させる。詳しくは、Donald Davidson, "A Nice Derangement of Epitaphs," in Ernest LePore(ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.を参照されたい。この議論が自ら提示した真理条件的意味論を掘崩してしまうほどのラディカルさをもっていることについては、Christopher Norris, *Resources of Realism: Prospect for 'Post-Analytic' Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1997, Ch.1.を参照のこと。

(28)根元的他者をめぐっては、野矢茂樹『哲学・航海日誌』春秋社、1999年、および、拙稿「言語ゲーム論のネガティヴィズム: クリプケンシュタインの可能性」『*相関社会科学*』(東京大学) 9号、1999年、を参照のこと。

(29)Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.107. [以下PP1と略記。]

(30)そもそも「フレームワークの神話」批判は、デイヴィッドソンの概念枠相対主義批判を先んじているし (同じようにクワインの存在論的相対性の議論を批判している [Karl R. Popper, *The Myth of Framework: In Defence of Science and Rationality*, London: Routledge, 1994, p.50.参照])、その先に他者の異質な振る舞いに対する言語的学習の重要性を見出す点でも、ポパーとローティは近い考え方をもっている。

(31)Karl R. Popper and John C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Berlin: Springer-Verlag, 1977. (西脇与作訳『自我と脳(上)』思索社、1986年、P3章参照。) [以下SBと略記。]

(32)詳しくは、信原幸弘『心の現代哲学』勁草書房、1999年、を参照されたい。

(33)OK: 訳 326頁。

(34)SB: 訳 178頁。

(35)Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980.(服部裕幸他訳『行為と出来事』勁草書房、1990年、8,9章参照。)

(36)PMN: 訳 2章; PP1, 113-150.参照。

(37)デイヴィドソンがいうように、ウィトゲンシュタインは、行為の再記述として述べるにすぎない理由と、その行為の意図を行為の原因とを区別し、前者と後者を同一視するヒューム的な因果説による混同を戒めている。詳しくは、Davidson, op.cit. (訳 11-13頁。) および、Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations,'* 2nd ed., Oxford: Basil Blackwell, 1969, pp. 12-15. をも参照されたい。

(38)SB: 訳 17-23頁参照。

(39)Richard Rorty, "Mind as Ineffable," in Richard Q. Elvee(ed.), *Mind in Nature*, New York: Harper & Row, Pub., 1982, p.87.

(40)PP1, pp.41, 63-71.参照。

(41)たとえば、可謬主義ということならば、ポパーよりパースのほうが早いとするパトナムの見方に代表されるだろう [Hilary Putnam, *Pragmatism*, Oxford: Blackwell, 1995, pp.70-71.参照]。

(42)LSD: 訳(下) 313頁、および、OK: 訳 46-49頁参照。

(43)OK: 訳 45-46頁。

(44)SB: 訳 21-22頁。

(45)OK: 訳 353頁。

(46)CP: 訳 23-52頁。; PP1, pp.3-8.参照。

(47)Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, London: Duckworth, 1993. (野本和幸他訳『分析哲学の起源: 言語への転回』勁草書房、1998年、25頁参照。)

(48)Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press. (永井均訳『コウモリであることはどのようなことか』勁草書房、1989年、321-323頁。; ditto, *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986, pp.105-109.参照。

(49)PP2, pp.56-57.

(50)PP1, p.150. また、Richard Rorty, "Realism, Antirealism, and Pragmatism: Comments on Alston, Chisolm, Davidson, Harman and Searle," in Christopher B.Kulp(ed.), *Realism/Antirealism and Epistemology*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. では、ローティの实在論対反实在論の対立をめぐる問題を解消しようとする姿勢がかなりはっきりと打ち出されている。

(51)ただし、ローティのメタ物語に対する不信は過剰であり、それがどのように一階のレベルでの処置に反映されているかにローティは応答してない。この点を指摘するものとしては、Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985. (森際康友他訳『生き方につ

いて哲学は何が言えるか』産業図書、1985年、226-229頁。) や、富田恭彦『クワインと現代アメリカ哲学』世界思想社、1994年、199-200頁、があげられる。

(52)実際、このような批判をローティに向ける哲学者にマクダウェルがいる。彼がいうには信念が世界に向かっていて経験を通じて判定するという「最小限の経験主義」は、クワイン的立場の背景となる「すべての意識は言語的事象である」とする言語論的転回によって端的に否定されただけであり、必ずしも近代以来の(心と世界をめぐるヒューム的な)哲学的問題を解消したことにはならない。クワインをはじめセラーズ、そしてローティも含めて、「理性の領域」を意味する規範的な推論関係と、「自然の領域」を意味する規範的でない推論関係(非規範的な印象)を区別する二元論を放棄する道を選び、ホーリズム的な一元論、まさに、「むき出しの自然主義」(bald naturalism)を採用しているという。詳しくは、John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996(paperback edition with a new introduction), p.xviii, 72ff を参照されたい。

また、非規範的な推論関係と規範的な推論関係の因果関係をどのようなものとして描出するか、という問題を指摘したのはセラーズである。ヒューム的にいえば、印象と観念(連合)との関係ということになるだろうが、そこに所与の媒介者のようなものを想定する論理実証主義等の哲学に、クワインやウィトゲンシュタインとともにメスを入れたので有名である。そのような意味の中間的媒介者のようなものなど分析性として抽出することなど不可能であるとしたセラーズは、知ること(knowing)を社会的実践として捉えていく後期ウィトゲンシュタイン的ホーリズム(ぼかし主義)の立場をとる。つまり、その体系が危機(アノマリー)に直面したときに自己訂正的な革新を行う調整

である。全体を見ないで一部だけ取り出して・・・という批判はあろうが、一部を見ただけで十分だという感がある。

『「知」の欺瞞』にはポストモダニストをとことんやっつけた議論のほかに科学認識論的な議論を行った二つ章、すなわち4章の「第一の間奏－科学哲学における認識論的相対主義」と7章の「第二の間奏－カオスと「ポストモダン科学」」がある。特に4章においては、科学哲学についてやや詳しく論じられ、ポパーに対する言及も多い。

この4章は相対主義批判でありやり玉にあがるのは、クーンから始まって、ファイヤアーベント、ラトゥール、バーンズとブレアである。もちろんポパーのことは相対主義者とは考えていないから基本的には肯定的評価をしている。しかしポパーの思想の難点として、帰納を拒否していることと、反証が見かけほど簡単ではないことを挙げる。これは実におなじみの批判ではある。またポパーの議論のあいまいさがクーンやファイヤアーベントなどの相対主義を生み出す一因になったとも主張しているから、このあたりはポパー主義者には聞き捨てならぬところだろう。

ソーカルらは自分たちの哲学的立場についてははっきりとは言っていないのであるが、「理論が実験で確かめられると主観確率が高くなる」といった表現が数カ所で見られるから、ベイジ主義的検証理論を信じているようだ。

ポストモダニストへの彼らの糾弾が見事であり、また彼らの科学の誤用だけを問題にし、他の部分に対しては攻撃するものではないと注釈がついているので、この件はそれで終わってしまい、まな板にのるのはいきおい認識論的な章、特に4章になってしまわざるを得ないという面がある。

「ソーカルとブリクモン：鬼退治はしたけれど」

このミラーの論文もその方向をたどった。要するに合理主義を擁護しようとして懐疑主義と相対主義を混同し、合理的な懐疑主義を認識しそこなったため、非合理的な正当化主義に行き着いた、といういつもの正当化主義批判が語られる。しかし何かピントはずれの印象がぬぐえない。ソーカルらは何よりもまず相対主義を打倒しようとしたのである。ミラーの「徹底的懐疑主義」が相対主義とは違うのはわかったが、ではどうやって相対主義と戦うのか、それが問題ではないか？相対主義を論駁しようとする、まず実験データの客観性を主張することしか私には思いつかない。データは客観的であり、フェミニストが実験しようが白人男性優位主義者がしようが、結果は変わらない。データをどう解釈するかは理論負荷的だが、データそのもの

は理論によって変わることは無い、というふうに。ところが実験データという「客観的事実」は実は有限数の人々によって再現性の確かめられた事実のことである。だから徹底的懐疑主義の主張、「観測されたものは観測されていないものについてまったく情報を与えない」を字義どおりに受け取るならば、科学者がやったと同じ実験をフェミニストがやっても同じ結果が出る、とは言えなくなるのではないかとすればソーカルたちが徹底的懐疑主義に警戒心を抱いたのは決して不当とは言えないのではないかと。

科学の活動においては「科学理論」の正当化の前に「実験データ」の正当化がある。科学者が理論の根拠とか「確かめられた」とか「信頼できる」というときにはまずデータの信頼性が念頭にあるのだ。いまだき科学者は「究極理論」があるなどとは思っていないから、科学理論の暫定性など当然と考えている。しかしひとたび客観性と再現性が確認されたデータは暫定的ではないと科学者は考えているし、科学の活動も実際そうなっているのである。理論はその予測がデータと一致しても、ポパーの言うように批判的テストにかけられ続ける。理論を使うということ自体がテストである。けれどもデータの方はいったん客観性と再現性が確かめられればそれ以上のテストは行われぬ。マイケルソン・モーレーの実験を何百年も繰り返すことはしないのだ。

従来の科学哲学の議論では理論とデータの問題の区別がはっきりされていなかったのではないだろうか？ミラーと科学者との間にある本当の対立は、理論の正当化ではなく、データの正当化の問題だ。科学者はデータはたとえば統計学的手法で正当化できると考えているのだ。

もちろん、かつてのデータが永遠に不変であると考えた根拠はない。その意味で徹底的懐疑主義は正しい。しかしこれを認めたくえでも、再現性をよく確かめられたデータというものは、突如として変わったりするものではない、少なくとも自分の実験が論文として出版される頃までは、と仮定しなければ科学の活動は成り立つものではない。これを「方法論的仮定」の一つと見るか「自然の斉一性の原理」と見るかで見解が分かれるということなのだろう。

しかしここでむしろ問題なのは、ミラーの批判が適切かどうかということよりも、サイエンスウォーズ全体の流れにおいて、これが論ずべき問題なのかということだ。私は金森氏の『サイエンスウォーズ』（東京大学出版会、2000年）、ソーシャル・テキストのサイエンスウォーズ特集号のきっかけとなった Higher Su-

perstition (P.R.Gross & N.Levitt, 1994) と Science Wars そのものを眺める(読む、と言えないところが辛い)に至ってこの感を強くした。

問題は何か?—Higher Superstition と Science Wars を眺めて

グロスとレビットによる Higher Superstition はカルチュラル・スタディーズなどポストモダニズムの影響を受けた科学論に対する、科学者のがわからの最初の本格的反論とみなされている。ソーシャル・テキストのサイエンスウォーズ特集号はこの HS に対する反論として組まれたものであった。HS ではグロスとレビットによって「アカデミックレフト」と名づけられた人々による、フェミニズム理論、マルチカルチュラリズム、ラディカル環境主義などの反科学的言説への厳しい批判がなされている。これらは単にポストモダニズム叩きではなく、科学と社会を巡る広い問題提起に科学者の側から答え、批判するものだ。『「知」の欺瞞』で、これが単なるポストモダニズム叩きに矮小化されてしまったとの金森氏の指摘は正しいと思う。(『サイエンスウォーズ』p.94)

さて悪の根源、Science Wars を読む(眺める)に至って、この問題をめぐる私の印象は大きく変化してしまう。著しい相対主義の傾向は確かにある。しかし、1993年のSSC (Superconducting Super Collider, 超伝導超(?)衝突器)のプロジェクト中止という事態に象徴されるように、冷戦時代の科学者と政府との蜜月が終わり、社会における科学のあり方により厳しい視線が投げかけられるようになった、というロスやネルキンの指摘は妥当なものに思える。さらにロスの次の指摘は重要だとすら私は思う。

誤れる教育を受けた大衆は暗黒時代に逆戻りしてしまうと、徒党を組んでしきりと言いたてるのは、例の神話を再補強するのがねらいなのだ。すなわち科学者というのは悩める少数の真理探求者であり、客観的論証だけを武器に迷信の潮流に毅然として抗している、という神話だ。このイメージが実社会における科学の実像からいかにかけ離れているかは驚くほどだ。というのは、科学の黄金時代のイメージ、すなわち象牙の塔にこもった職人芸的な探求などというものは、優に一世紀を超える、商業生産における科学的業務の大規模なプロレタリア化を見れば、まるで根拠を失っているのは明らかだからだ。職業的科学者の大半は今日では産業労働者であり、ローカルで技術的な知識を生産しているがパブリッシュできるような研究はやっていない。学術と生産の科学は、先端に行く、兵器、化学薬品、バイオテクノロジー、エネルギー、そしてマイク

ロエレクトロニクス産業の支配下にある。基礎科学の利用能力は、不景気で科学研究の総委員を削減しているとはいえ、今なお、資本主義企業の原動力であるのだ。そして公共の知識の啓蒙主義的な追求という結構なお題目とはうらはらに、秘密主義と競争が研究の指導原理であり、それは国家保安や企業利益や専門家の威信といった名のもとに行われているのだ。(Science Wars, p.9-10)

この問題意識自身は至極まっとうなものだ。これを読むうち、なぜソーカルは正々堂々とした批判をするのではなく、偽論文投稿というやり方によってこの雑誌の権威を貶めなければならなかったのか、理解しがたくなった。何か別の事情でもなければ納得しがたいが、しかしこれを詮索することにあまり興味は感じない。サイエンスウォーズにおいて問われているのは社会における科学のあり方であり、特に私が受け止める問いかけは「冷戦後の産業化された科学の正当性」への疑問だ。

このように考えてくると、相対主義と懐疑主義の混同をしきりに戒めるミラー論文はますます見当はずれに見えてしまう。ポパー哲学は世界認識の体系などを作ろうとするのではなく、何よりも問題と格闘しようとする哲学である。したがって問題に対する感性を失ったらおしまいなのだが、ミラーはソーカル事件にポパー擁護の「問題」しか見なかったようなのは残念というほかはない。

科学の正当化

日本における状況はどうであろうか?日本にはさしたる軍需産業も無かったし、冷戦を支える科学もなかった。しかし別の意味で冷戦は科学を正当化してきたと思う。核戦争による絶滅の恐怖に人々が怯えるなかで、狂気の権力者に向かってほかならぬ核兵器の生みの親である科学者が毅然として異議申し立てする、その姿によってである。核兵器反対とこれに加えて反公害運動は「科学者の社会的責任」となった。これは当時の(今でも?)左翼的雰囲気、すなわち反帝国主義と反独占資本主義にそれぞれ対応したものでもあった。冷戦は終わったが、奇妙なことに大騒ぎになるのはきまって原発の事故か環境汚染である。そしてそのたびに科学者の社会的責任とか市民との対話が叫ばれる。けれども、科学技術の産物で、少なくとも日本においてもっとも災厄をもたらしているものは何かといえば、それは毎年1万人を殺している自動車だろう。「人類と原発は共存できない」などという主張よりも「人類は車と共存できない」という主張のほうがよほど現実に即しているのだ。けれども「交通事故を撲滅する科

学会議」も無いし「自動車廃絶市民集会」も開かれない。物理学者からは懺悔と苦悩の物語をさんざん聞かされてきたが、自動車工学者からはあまり聞いたことがない。この問題では科学者や技術者の社会的責任などろくに問われないのである。結局のところ「科学者の社会的責任論」は冷戦の産物ではなかったかと私は疑うのだ。冷戦の過程で作られてきた科学の図式に、科学論はいまだに支配されているように見える。その図式とはこうだ。

まず、科学は人間に神を演ずることを可能にするほどの凄いものだ、と主張される。その気になれば人類を絶滅できる、生命だって操れる、クローン人間だって作れる、という次第だ。次に、だから科学の研究は科学者が好きだけやってよいというものではなく、市民的合意が必要であり、また科学者はその危険性を人々に知らせ、場合によっては自主規制する社会的責任がある、と主張される。

冷戦図式にのっとった「科学論」はその時々の人目を惹くジャーナリスティックな問題を追いかけたのち、「市民の合意形成こそ、いま求められているのではないか」と締めくくる。これは「市民」の名による科学の正当化である。この考え方の根底にポパーが『推測と反駁』の「第十七章 世論と自由主義的原理」で指摘した「世論」に関する神話、「民の声は神の声」があるのを見るのはたやすい。

それは、民衆の声には一種の最終的権威と無限の英知があると考える。この神話の現代版は、かの架空の人物、「普通の人」、彼の投票、彼の声の究極的な分別正しさに対する信仰である。いずれの場合も複数形をとっていないのが特徴的である。だが有難いことに、民衆が単一の意見であることはほとんどない。そして、さまざまな街路にいるさまざまな人々は、会議室にいる要人たちのいかなる集合とも同じほど、異なっている。また、時として、彼らが多かれ少なかれ同じことを語るとしても、彼らのいうことは必ずしも賢明で思慮分別があるとはかぎらない。（『推測と反駁』、法政大学出版局、p.639-640.）

というわけで、私は「市民」を持ち出しても科学の「正当化」はできないと考える。

ところで科学の冷戦図式は科学者に厳しい注文をつけているようで、実は科学者にとって自尊心をくすぐる心地よいものであることを指摘しておきたい。別の言い方をすればそれはこう言っているのだ。「そんなすごいものを創造するほど科学者というのはすごいんだ。でも、危険だと思ったらせっかくの研究を自分で制限しようとするほど倫理観が強いんだ」はっきり言って、

もううんざりなのは、科学者の「懺悔の衣」のほころびから透けて見える自己陶醉だ。皮肉めいてきたが、冷戦図式にもとづくまじめな行為を私は批判するものではない。ただその有効性を疑うのだ。冷戦が終了したというだけではない。それ以上に根本的な変化が90年代以降に起こったからだ。それは産業のアミューズメント化である。

「市民の科学」の脅威

ポパーは The Lesson of this century でこう言った。

二つのことが深く気にかかっている。一つはボスニアで、国際関係が悪化して核の破局に至る危険だ。もう一つはテレビで、それが人間性の墮落を加速していることだ。（p.56）

ポパーはテレビで毎日暴力的な映像が流されていることの重大性を戦争と同等に考え、規制の必要性を強く訴えた。テレビといえば今世紀にもっとも発展した科学であるエレクトロニクスの最大の成果とも言えるものであるが、それが戦争と同等の、人間性への脅威となっているというのである。

しかもポパーがこの1992年のインタビューに答えてから8年を経た今日、ポパーの懸念の種が増えたことは間違いないだろう。今ならインターネットとコンピュータゲームも槍玉に挙げたに違いない。90年代に入ってから産業の急速な変化はふつうIT革命と呼ばれている。しかし産業のアミューズメント化こそ本当の変化を特徴づけるものであり、ITはアミューズメントの普及手段なのだ。今日、投資アナリストに受けのよい企業はアミューズメントビジネスを意識したところである。いわゆる「優良企業」、「先端産業」の目的はアミューズメントの創造となり、最新の科学の成果がこれに投入されている。最高性能のCPUはゲーム機に使われている。ノーベル賞級の発明といわれる青色半導体レーザは、日本人研究者によるもので脚光を浴びているが、その用途の大半はゲームや映画の詰め込まれた光ディスクの光学ピックアップ（読取り装置）だろう。通信技術の最新の成果は携帯電話に用いられるが通話の中身は遊びの打ち合わせだ。

さて、このアミューズメント科学は誰の意図によってもたらされたのか？核兵器や原発であれば国家に押し付けられたということはできよう。しかし、アミューズメント科学は産業が押し付けたものではない。それは人々が欲しいと望んだものなのである。それはグローバル・マーケットによって市民の大規模な合意を得た「市民のための科学」なのである。「市民の科学」などすでに氾濫しているのだ。そしてポパーの指摘が正

しければ、むしろそこに危険が潜んでいるのだ。

私たちが車を手放せない本当の理由はなんだろうか？ 利便性というのは実は第二義的なものにすぎないと私は思う。私たちは車に魅入られているのだ。車こそ最強のアミューズメントなのだ。これを失うくらいなら、年に1万人死んでもかまわないという価値判断をすでに私たちはしているのだ。原発事故や環境汚染など、自分が一方的に被害者である問題には正義の十字軍となって糾弾するが、共犯関係を予感するや沈黙を決め込む、これが「市民」のもうひとつの顔ではないのか？ これから科学技術が引き起こすであろう問題は、冷戦図式の想定するような、国家対市民や企業対市民ではなく、市民対市民の場面が主要なものになるのではないだろうか？ そこでは私たち市民は被害者にもなるがまた加害者にもなり得るのだ。さらに、ポパーが指摘したモラルの問題のほか、「市民の科学」は市民による多様な犯罪の可能性をも拡大したことに注意すべきである。今ではパソコンひとつで手軽に犯罪ができる。あるいはまた、ある市民の集団がふたたび幻想に取りつかれ、幻想の実行のためにこの発達した「市民の科学」を利用することによって災厄をもたらすこともまた起こり得るのだ。

たしかに大規模な食中毒事故のようなものが大企業によって引き起こされることは今後のあるだろう。しかし、個人の欲望を忠実に実現しようとするのが利潤の源泉となった社会において、そうしたへまをする企業は単に資本主義失格として市場から淘汰されるだけである。「科学者の社会的責任」論など出る幕はないのだ。

科学と文化

私たちが科学を相対主義から擁護し、その合理性と客観性を重視するのは単に科学哲学の党派争いをやるためではない。その背景には科学が普及することにより科学的思考が広まり、その結果、自由で開かれた社会の発展が促されるだろうとの期待があるからだろう。しかしIT革命とアミューズメント科学の巨大な成功が人々の生活を大きく変えつつあるにもかかわらず、科学的精神というものは広がる気配もなく、むしろ、ポパーの指摘が正しいとすれば、人間性への脅威が広がっているかもしれないのだ。そのなかで産業に従事する科学技術者たちは自らを正当化する根拠を失いつつある。もはや彼らが創り出すものは、かつて女性を家事労働から解放した電気炊飯器や電気洗濯機のように、人々の福祉に貢献するのだと自信を持って言うことはできないのだ。いや、それどころか、産業の目的が遊びの創造になった今、「労働の尊厳」の観念さえ終

焉を迎えようとしているのだ。

科学はその成功の頂点においてその精神が敗北しつつあるかに見える。いくら科学的思考の大切さを力説し、子供に毛利さんと語らせて理科への興味を掻き立てても、いま私たちを捕らえている状況が変わらないことにはそれはせいぜいのところ、アミューズメント科学の「国際競争力」を多少高める程度の成果に終わるのだろう。

市民の科学を健全な方向に導くもの、産業の生み出す科学を誇れるものにしてゆくもの、そしてついには科学的精神を広く開花させるもの、それは結局は文化ではないかと思う。この日本に独創的で革新的で魅力ある芸術と文化を創造する精神がないことには、さしたる科学も科学論も生まれはしないのだろう。



ソーカルとブリクモン: 鬼退治はしたけれど*

D.W.ミラー (篠崎研二訳)

This paper was written in August 1998. It has now been published in *Pli* [Coventry] *9*, 2000, pp. 156-173. copyright: D.W. Miller

要旨

真理と知識の違いがわかるのであれば、真理を根本的に否認すること（これはふつう相対主義、ときに虚無主義となるのであるが）と、知識を根本的に否認すること（懐疑主義）との違いもわかるはずだ。前者の思想は誤りだが、これはさして興味をひくことでもない。しかし後者の思想は真実だ。ところが、合理主義の代弁者たろうとしている者が、これら二つの思想をいつまでもただひとつのものとして提示していると、擁護しがたいものを擁護し、あげくには知らないうちに非合理主義を甚だしく鼓舞してしまう羽目になる。

0 はじめに

合理主義者であれば、ソーカル[1996]およびソーカル

* 本論考はJoseph Agassi, Adam Chmielewski, Kenneth Hopf, Deryck Horton, Greg Hunt, Jeffrey Ketland, Ian Jarvie, Jan Lester, David McDonagh, Malcolm McElhone, Peeter Muursepp, Marlene Simnらの批評や注意の恩恵にあずかっている。Andrew Barkerはピュロンについて教えてくれた。Hopfはタイトルを提案してくれた。これにはとても感謝している。誤りには彼らは責任はない。

とブリクモン[1998]の主張には必ずしもすべてに合意はできないかもしれないが、好感は持つことだろう。彼らは最近の大陸哲学（または自ら言うところのヨーロッパ哲学）の一部を害している高慢で幼稚な知的態度を弾劾した。しかしこの思想に影響された人々から見返りがすぐに得られると見るのは早計だろう。そうした人々は、ラカン、クリステヴァ、イリガライ、ボードリヤール、ドルーズとガタリといった面々が、真理、理性、知的責任といった啓蒙主義の理想をさんざんこき下ろしたおかげで、これに敵対するようになってしまっているからだ。それに高尚な深遠さというのは、名声やキャリアや大学院を作るにはもってこいの代物なのだ。しかし残念なことに、もっと根本的な障害があって、合理主義に皆が復帰するのを妨げているのだ。つまり、合理主義そのものがたいていの場合、ソーカルとブリクモンの場合もそうなのだが、それがもつ誠実さの基準を侵害してしまい、およそ知的であることの意味を失ってしまうように提示されているということなのだ。そのため合理主義に望みうる回心ときたら、およそ非合理主義への回心くらいしかなくなってしまっている。合理主義の擁護者が、合理主義についての自らの候補を決定的に魅力的なものとして提示できないならば、ポストモダニストの気まぐれは、そのうちまた同じく理性をあざ笑う別種の気まぐれに移っていただけだろう。（ポストモダニズムが最新流行であろうとなかろうと、確かなのは、それがけばけばしいたわ言の最終版ではないということだ）。本論の目的はどのようにしてそうした合理主義の復権を行うべきかを示すことにある。その成果は、大多数の合理主義者が馴染んでいたものよりも、より洗練され、無駄がなく、強く、より健全でかつ、身をもちくずすことのない合理主義である。こういっては何だが、それは思いがけないほど魅力的なのだ。

最初にはっきりと断っておきたいのだが、私はソーカルとブリクモン[1998]の4章からたくさん引用し、ほかの著作からはほとんどしないものの、だからといってソーカルとブリクモンが主要標的であるわけではないということだ。狙い撃ちにしようとしているのは、意図せずして、あるいはじっさいには意図的に、科学を非合理的な企てとして描いてしまう伝統的な合理主義者たちすべてである。ソーカルとブリクモンの著作は、科学の合理性をうまく擁護しようとしたが失敗してしまった、つい最近の試みであるというに過ぎない。それ自体として見れば、是が非でも反対しなければならないというものではない。しかしそれが目立っているために、もっとも重大なもののひとつであり、その誤りはしっかりと念入りに是正されなければならないの

だ。

1 徹底的懐疑主義

『「知」の欺瞞』（ソーカルとブリクモン[1998]、岩波書店、2000年）の主要な目的は、ゆるやかなつながりのあるフランスの思想家たちが、20世紀の科学、とくに相対論、量子力学、非線形力学、流体力学、トポロジー、そして数理論理学から、魅惑的な概念を濫用しているが、そのやり方が的外れで滑稽であると非難することだ。ソーカルとブリクモンは長い引用のあと多少の論評をしているが、「ここでは、さらしものにさえすれば、もう説明の必要もない」ものだ（メダワー[1961]、p.247、*The Phenomenon of Man* についての彼の書評のことば）。彼らの猛攻撃に私が付け足すものは何もない。しかし、『「知」の欺瞞』には「間奏：科学哲学における認識論的相対主義」という章があって、そこではもっと重大な関心をひく学説が論じられている。それは、昨今ではありふれた学説だが、絶対的な真理というものはなく、真理は、意見の問題であるとか、合意のことがらであるとか、あるいは（たぶん無意識の）社会的に創り出された（social construction）ことがらでしかない、という説だ。ソーカルとブリクモンが徹底した相対主義という有害な思想に反論するのは正当だ。相対主義にしたがえば、西洋科学は、競い合っているが実際には互いの比較などできない、イデオロギーとか迷信などからなる献立表のなかのまさに一品目になってしまうのだから。しかし残念なことに彼らは相対主義を、それとまったく異なる、徹底した懐疑主義の思想と誤って同一視している。その思想は、科学を含め知識とわれわれが呼ぶどんなものであっても、それを知っていることを権威づけるものは何もなく、伝統的な言葉の意味（大雑把に言えば、知識＝正当化された真の信念）では、われわれはなにごとをも知りえないと主張する。徹底した懐疑主義は、いわゆる知識というもののなかには、いかに説得力があって直観に訴えるものもあるように見えようと、それは真実を目指した大胆な推測以上のものではないと主張する。私がここで言いたいのは、徹底した懐疑主義がどんなに説得力なく直観に反するよう見えようとも、これこそ真実なのだ、ということである。

ギリシアの哲学者、エリスのピュロンは、徹底した懐疑主義の創始者とふつうみなされているが、彼のストアキスマンであるフィリウスのティモンの言うところでは、「否定的教条主義者」であり、「知識は不可能だ、それはわれわれの感覚器官が誤るからというのではなく、世界が根本的に非決定的であり、事物それ自体は『熱くないのと同じように冷たくもなく、悪くないの

と同様に良くもないからだ』と考えていたとされる (The Cambridge Dictionary of Philosophy, p.665a)。とすればピュロンは徹底的懐疑主義であると同時にまた徹底的相対主義にも近かった。いや実のところ彼を(認識論的)虚無主義者と呼ぶほうが徹底的相対主義者と呼ぶよりもふさわしいかもしれない。というのは、真理が相対的であるのは避けられないと主張すること、真理などまったく存在しない、たとえあるとしても気にするほどのものではない、と主張することとは別のことだからである。(これらの立場はともに絶対的真理の存在を否定する点で似ているということは重要だ。)セックスアピールは疑いなく相対的なものだ。誰かにとって魅力的な人でもほかの誰かにはそうではないかもしれない。にもかかわらずそれは存在し、いろいろなことが起こるわけだ。

ソーカルとブリクモンは徹底的相対主義と徹底的懐疑主義とを混同している。彼らの認識論的な議論は独我論についての手短な考察から始まる (p.73-76)。それは自我とその精神状態の外側には何もなく、外部世界は自我の創造だとする気違いじみた考えだ。ソーカルとブリクモンが、この思想は反駁不能だが、経験されたことについてもはるかにましな説明が手に入る(すなわち、外部世界が存在する)と述べているのもまっとうなことである。彼らはまた、本当に独我論者などいるのか、と疑いを口にする。これに、かりにも独我論が真実であったら、それはなんの興味もひかないどん詰まりであろう、と付け加えてもよかったろう。そこで彼らは独我論を捨て、徹底的懐疑主義に向かう。これは「外界は存在するが世界についての信頼できる知識を得ることは不可能である」という思想だ。(p.74 ; 「信頼できる」という言葉はここでは単に「真実である」や「正確だ」ということ以上の意味で用いられている。本節の最終パラグラフに、この言葉の二面性についての警告をしておいたので見よ)。世界についての信頼できる知識を得ることは不可能であるという学説は、現代における、知識についての懐疑主義の生みの親であるヒュームが鋭く指摘し、ポパーが全面的に支持した思想だ(p.86)。ソーカルとブリクモンは、徹底的懐疑主義を完全に一般的であるとみなすが、これも妥当だ。徹底的懐疑主義はわれわれの日常の身の回りについての常識的な知識に対しても、理論物理学の抽象的な仮説に対しても等しくあてはまるからだ。ここまでであれば批判することはない。彼らは続ける(p.76)。

ヒューム流の懐疑主義のこのような普遍性は、同時にその弱点でもある。もちろん懐疑主義を論駁すること

はできない。しかし誰でも(真面目に生きている限りは)日常の知識についてまで首尾一貫して懐疑主義を貫き通すのは不可能だろう。ならば、どうして日常の問題については懐疑主義を退け、科学知識といった他の領分には懐疑主義を適用するのかが問題にすべきである。日常生活で懐疑主義を退ける理由はほとんど明白で、独我論を退けた理由と似ている。われわれの一連の経験に見られる首尾一貫した整合性を説明する最良の方法は、外界のあり方は感覚から得られる外界の描像と少なくとも近似的には対応していると仮定することなのだ。

これは注目すべき一節だ。これを逆の順に処理してみよう。このなかの「最良の」という言葉が「最も良く確かめられた」あるいは「最もありそうな」または「最も信頼できる」といったたぐいのことを意味しているのではないとすれば、最後の文は適切だ(また、これにつけられた注では、われわれの感覚器官が優れた解読能力をもつことをより深いレベルから説明するために進化論を引き合いに出しているがそれも適切である)。しかし、外部世界についてのわれわれの仮説が世界に少なくとも近似的には対応する(つまり、それは近似的に真である)と言ったところで、そこでは、そうした仮説が経験的に支持されているかどうかとか、基礎づけられているかどうかとか、良い根拠があるかどうかとか、信頼し得るかどうかとか、証明されているかどうかとか、保証されているかどうかとか、正当化されているかどうかとか、あるいは(もっと流行の言葉で言えば)合法性があるかどうかといったことについては、まったくなにも言われていないのだ。それらは真ではあるが、支持も正当化もされていないかもしれないのだ。外部世界の实在論は、経験の持つ首尾一貫性をうまく説明するのは疑いないから、徹底的相対主義を拒否するのは至極もつともなことである。しかし、科学理論の大半は近似的に真であるばかりでなく、さらに正当化もされていると主張するなら、それは、説明が必要なことをなんら説明してはいないことになる。ソーカルとブリクモンは、困ったことに、「世界についての真なる知識を得ることはできない」という相対主義への反論を、「世界についての信頼し得る(正当化された)知識は得られない」という懐疑主義への反論であるという思い違いをしてしまったのだ。ところで、誰かの抱いている意見が特殊だからといって、そのこと自体はその意見の真偽とは、ほとんど何のかかわりももたないわけだが、私自身は日常の知識については(真面目なときには)首尾一貫して懐疑的な人間であると公言しておきたい。私は相対主義者ではないので、ほかのみんなと同じように、真の理論もあれば偽の理

論もあると考える。自分の意見には根拠をもっていないが、だからといってそれで、自分の意見が外界についての意見ではなくなってしまうわけではないのだ。また、とりあえず主張しておくが、だからといって、そうした意見を、概してなんの合理的な考察もなしに抱いているというわけではない。全部ではないにしても、それなりに考えたものもあるのだ。(この問題は重要なので3節でまた戻る。)最後に引用箇所の冒頭部にもどってみよう。徹底的懐疑主義が反駁不能である(これは別に驚くことではない、ヒュームはその否定を反駁したのだから)ことには同意してもよいだろうが、普遍的な問題は問題ではなくなるという(p.86とp.96で繰り返される)奇妙な考えは受け容れ難い。死を恐れる者にとってはみんな死ぬのだといわれても慰めにはならない。

独我論と徹底的相対主義への实在論者の反論は、徹底的懐疑主義への反論には全然なりはしない。これは単純なことで、懐疑主義(ソーカルとブリクモンの言葉では「外界は存在するがそれについてのいかなる確かな知識も得ることはできない」)は实在論と矛盾しないからだ。この徹底的相対主義(=絶対的真理は存在しない)と徹底的懐疑主義(=信頼できる(正当化された)知識は存在しない)の混同には多くの職業的哲学者がときとして陥った。ソーカルとブリクモンのように、この混同をもとにして、相対主義が支持しがたいことから始めて、懐疑主義が支持しがたいことを示す議論をする者もいれば、(私の誤解でなければファイヤーベントのように)その対偶の議論をやって相対主義に行きつく者もいる。相対主義と懐疑主義とを混同することは、速度と加速度とを混同する(p.227)ような誤りほど間抜けなものでないのは確かだが、それでもいくぶん初歩的な間違いではある。ソーカルとブリクモンについて言えば、彼らの本のなかでは、真理と知識の違いが明瞭に理解されており、時々その違いを強調さえているのだから、なおさら驚いてしまう。(p.101の注87、p.138の注130、p.259の注255を見よ。ここでは、知識と信念の区別として言われているがそれは違う)。以下の2節では徹底的懐疑主義と徹底的相対主義とを混同することがなぜ油断のならないものであるのかを説明しよう。3節では徹底的懐疑主義が合理主義とが調和する次第を示すことにしよう。

先へ進む前に、術語が多少ともはっきりしているかどうかを確かめよう。というのは、ここで用いる重要な言葉が、さまざまな哲学者によって、もちろん私も含めて、異なる意味に用いられているからだ。認識論的虚無主義(ピュロン)とは、真理は絶対的であれ相対

的であれ存在しないという学説だ。徹底的相対主義は真なる言明はあるかもしれないが、それは個人(主観主義)、階級(俗流マルクス主義)、文化(文化的相対主義)、生活形式(ウイトゲンシュタイン)、科学的パラダイム(クーン)、などの類に相対的であり、こうした環境を横断してあてはまるような真理はない、という思想だ。徹底的懐疑主義(ヒューム、ポパー)は、少なくとも事実言明については、なんにせよ、肯定的な正当化の度合いをもって知ることはできない、という思想である。徹底的相対主義は徹底的懐疑主義の舌鋒を鈍らせるものとはいえ、これら二つの立場は結合できるものかもしれない。そうだとすると、それらが別のものであるのは明白だ。ヒュームは相対主義者ではなかったし、ポパーはタルスキ([1963]、10章; [1972]、2,8,9章)の絶対的真理の理論への固執をやむことなく強調していた。こうした一般的な哲学思想は、誰かが特定の科学理論に対して抱くこともあるような、ごく普通の態度としての疑問や懐疑心とは別のものであるし(p.179)、また一般的な方法論的懐疑主義、つまり、科学者なら誰でも、(少なくとも他人の理論に対しては)、採用していると思われる批判的態度のことであるが、これからも区別されるべきものである。「知識」という言葉とかその同類語にしても、本稿では科学的知識を知識とみなすような仕方で普通に使われることになる。換言すれば、知識というものはなんらかの肯定的な正当化の度合をもつことが要求されると仮定されるわけではないのであり、徹底的懐疑主義は、おおまかに言っても知識は不可能だとする説と同じわけではなく、正当化された知識は不可能だという説とのみ同じであるにすぎないと考えられることになる。最後にことがらをはぐらかすような言葉を取り上げておきたい。そのあいまいで雅量の広さこそ、徹底的懐疑主義と徹底的相対主義の混同を引き起こしているのだ。それは「信頼できる(reliable)」である。道具のことで言うなら、それは道具が壊れないことを意味するだけといってよかろう。しかしもっといろいろな意味を持たされることもあるのだ。それは頼りになる(trustworthy)とか、利用者が道具が壊れないと期待するのは正当化されているなど。これとまったく同じように、信頼できる知識という、役に立つ知識(たぶん真であるために)のことなのか、正当化された知識のことなのか、あいまいである。徹底的懐疑論者はただ後者の種類の信頼できる知識なるものを否定するだけである。おもしろいのは New Shorter Oxford English Dictionary で、そこには(認識論がかった)二番目の意味の「信頼できる」、「信頼性」(統計学の専門用語を除いて)だけ記しているにもかかわらず、あげられた実例がみな第一の意味でも同じく通じ、むしろ

ろその方こそふさわしいくらいなのだ。これとは別の言葉ではあるが、概念の違いを見事に対比して見せたのが、フリードマン ([1981], p.399) の印象的な一言だ。「核抑止は実行可能な(viable)戦略である、たとえてはなる(credible)ものではないとしても。」

2 伝統的合理主義

すでに説明したことだが、ソーカルとブリクモンは徹底的相対主義への主だった反論を徹底的懐疑主義への反論であると誤って理解した。さらに彼らは、これは正当であるが、徹底的相対主義を拒否する。その結果、旧来の合理主義の見解を繰り返すことになる。それは徹底的懐疑主義が戦った見解で、科学は単なる推測よりも認識論的に優れているというものだ。それによれば、科学は、ほかの思想体系——たいていの宗教信条や似非科学と、ふつうはひとまとめに分類される数多くのとりとめのない空想など（これについては、フリードランダー [1995] の際だった研究を見よ）——にはない権威があると主張される。だがヒュームは原理的だが繊細な議論によって、科学は傲岸不遜にもみずからに要求しているこうした合理的な権威をもちえないと結論したのだった。合理主義者はヒュームによって合理的に徹底的懐疑主義へと否応なしに導かれる。どんな合理主義者でも、ヒュームの結論に抵抗しようとすれば、きわめて居心地の悪い立場に陥ることになる。

この不快感を始末するおなじみのやり方は、残念ながら虚勢を張ることで、ソーカルとブリクモンとてその例外ではない。彼らはこう書く(p.79. 一部改訳。以下同様)。

極端な(radical)懐疑主義者や相対主義者から質問が出るだろう。科学を現実についての他のタイプの言説——宗教や神話、あるいは占星術などの擬似科学から区別するのは何かと。特に、いったいどのような判断基準によって、科学はこれら科学以外の営みと区別できるのかと。この質問へのわれわれの答えは単純ではない。……まず、少なくとも十七世紀にさかのぼるいくつかの一般的な認識論的な原理——基本的には禁則——がある。……三世紀に及ぶ科学の実践で蓄積されたものの存在が、一連の多少とも一般的な方法論の原則を与えてくれたのだ。……しかし、その原則は合理的な論証によって正当化されるものではない。われわれは、こういった原則がすべてはっきりと成文化できるとは主張しないし、その原則の完全なリストを挙げられるというつもりもない。言い換えれば（少なくとも現在のところ）科学的な合理性の内容を完全に成文化する

ことはできないし、われわれはそんな成文化がありえとは思っていない。……それでも——ここが、われわれと徹底的懐疑主義者の主要な相違点なのだが——十分に発展した科学の理論は一般に正当な論拠 (good arguments) に支えられているとわれわれは考えている。ただし、その論拠が合理的であるかどうかは、個々の例について逐一分析しなくてはならないのだが。

このすぐあと (p.82 以下) ではもっと大胆な主張になる。

……帰納の原理の一般的な正当化は存在しない。(これは、ヒュームにさかのぼるもうひとつの問題であるが。) まったく単純なことながら、正当化できる帰納的推論もあれば、正当化できない帰納的推論もある。より正確に言えば、いくつかの帰納的推論はより合理的であるのに対し、他のいくつかのものはそうではない。……ある意味で、われわれはいつもヒュームの問題に戻ってくる。すなわち、現実の世界についてのいかなる言明も決して文字通り証明されることはありえないのだが、……ときには、そうした言明が「筋の通った疑問の入る余地もなく (beyond any reasonable doubt)」証明されるときもある。

ここで言及されていないのは、帰納の原理（それがどんなものであれ）の正当化が一般には不可能だというのは、いかなる個別の帰納も正当化できないというヒュームの結論からの単なる帰結に過ぎないということだ。だからソーカルとブリクモンのこの結論はあっさり否定される。というよりもそれは拒絶されていると言ふべきだろう。さらにまた、ヒュームの議論は現実世界についての言明の証明と称するもの——それらを確認なものにしようとする試み——ばかりでなく、それらを有利にする妥当な経験的議論を提供しようとする試みをも、みな打ち砕いたのだ、ということにも触れていない。簡単にいえば、ヒュームの結論は、科学理論や予測を支持する経験的議論などないということだった。なぜなら、そうした議論はいくらかでも役に立つためには、経験的証拠のほかには前提を必要とし、その前提はそれでまた経験的支持を必要とする、と続く。正当化の無限後退は避けられないのだ。換言すれば、どんな経験的言明もわずかな程度でさえ証明できないし、ましてや「筋の通った疑問の入る余地もなく」証明できたりはしないのだ。仮に経験的支持など得られたとしても、それがなんの役に立つのか疑わしい。しかしいずれにせよそれを得ることはできないのだ。

ソーカルとブリクモンの対応はヒュームの異議申し立

てに対してはあたらずとも遠からずという答えにさえなっていない。この本を注意深く、さりとしてあまり批判的にならずに読んだ人はみな、科学の合理性とは大胆な信用詐欺であると思込まされてしまうだろう。科学者は、ほかの人たちと同じく保証のない意見を抱いている人間なのだが、実直な市民とは異なって、なかには自分たちの意見が当てにならないものであるのに、それを「正当な論拠に支えられている」とか「筋の通った疑問の入る余地もなく証明される」とか尊大なことをいって隠している輩もいるというわけだ。ポーキングホーンも同様の調子だ。「ヒュームの批判への回答は……われわれは適切な熟練度をもって使われる帰納の方法をあてにすると主張することになるだけだ」([1986]、pp.18f.)。なんの事はない。向こう見ずな推測をつづけているだけなのに、根拠のある創造物であるかのよう喧伝しつづけるということだろう。この似非合理主義的なあさましさこそ、非合理主義と虚無主義の絶好の生育地であることが明らかになってきたのだ。

専門の哲学者でもない人が、たいていの専門家さえまごつかせた——と私は認めるが——哲学の問題に果敢に取り組んでいるのに、私はそれをひどく冷たくあしらわれているといわれるかもしれない。彼らの伝統的な哲学用語の使い方についてはちょっと考えすぎをしているのではないかと。ソーカルとブリクモンが正当化や経験的支持や妥当な議論などについて語るときには、別に根拠やいっそうの正当化が必要とされるような過程のことを考えているわけではないのだからヒュームの批判に抵触してはいないというわけだ。よく確立された科学理論を支持するために召集された論証の合理性は「逐一分析しなくてはならない」と彼らは言うものの、だからといってこうした論証は個別的なものであるのだから、論理的妥当性という一般的な規準では評価できないのだと本気で考えているわけではない、というわけだ。むしろ、彼らは争う余地のない事実に注意を向けたかったのだろう。すなわち、科学理論というものは、いとこの似非科学のいくつかとは違って、ただ提出されるだけで、攻撃に対しては粘り強く擁護されるというのではない。それは、精査され、観察や実験でテストされ、非妥協的で客観的な方法で、何度も何度も、修正され、確かめられ、場合によっては再定式化されたり拒否されたりするのであって、そして理論がこうした関門に処されていく過程はじっさい特異であり組織立ってはいない。この説明なら、深刻な議論は起こりようがない。しかしながら、私たちとの間にある相違は方法論的なものではなく認識論的なものである。問題は、科学理論がどうやって経験と格闘

すべきかということではない。この点についてはまずまずの合意(p.93-94)がある。問題は、もし理論が経験との格闘で打ち破られていないとしたら、理論の価値についてなにか肯定的な結論が合法的に引き出せるのか、ということだ。徹底的懐疑主義者であれば、どんな結論も引き出せないが、それでも理論は真であるという推測を続けてもよいと言うだろう。われわれはただ理論がまだ反駁されていないと記録するだけだ。しかし、ソーカルとブリクモンやほかの科学の擁護者たちが、理論は「筋の通った疑問の入る余地もなく証明される」というとき、その意味するところはそれよりも正真正銘、先へ進んでいるのだ。彼らが「どんな理論でも、真剣に受け取ってもらうためには、経験的証拠によって——少なくとも間接的に——支持されなければならないということに気づくには、厳格なポペリアンである必要はない」(p.253)というとき、彼らはいったい何を言いたいのか、私にはさっぱりわからない。

哲学者の中には、ヒュームの懐疑主義の議論に説得力を認めたものの、しかしそれを捻じ曲げる目的に専心するものもある。それにはよく確率論の単純な成果が使われる。けれどもそうした企てがみな空しいことは、いわゆる奇跡による議論——ソーカルとブリクモンもこれを引き合いに出した(p.78 以下)のだが——を少しでも考えてみればわかってしまうことだ。もしわれわれの理論が近似的にも真でないとしたら、とそれは言うのだが、それがすばらしく正確な予測をたくさんするのは奇跡と考えなければならぬだろう。すなわち、蓄積された経験的証拠に照らしてみれば、量子電気力学(QED:Quantum ElectroDynamics)——ソーカルとブリクモンの例——が近似的に真であることは極めてもっともらしい、というわけだ。この推定には問題にすべき点はいくつかあるのだが、(Miller[1994],p.49; 近似的な真理の考えが手に負えないことについては、同じく10章と11章を見よ)ここではひとまずこれを認めよう。すると困難が生ずる。QEDが近似的に真であることの確率が高いといっても、それがどうしてQEDが近似的に真であると考えられる理由になるのか? 極めてもっともらしい理論であっても、それらがすべて真であるとは限らないし、近似的にすら真ではないかもしれないではないか。これに対する答えはたぶんこうだろう。それは定義の問題だ。高い確率(十分な証拠が与えられた場合)ということが、よい(経験的)理由ということでは言われていることなのだ、と。しかし、ここで疑問が起こる。QEDが近似的に真であると考えられるよい理由があるとすると、QEDは近似的に真なのだろうか。もはや合理主義者は、「よい理由」という言葉で言われていることからしてそうなるとは言えな

いのだ。「QED が近似的に真であると考えやすい理由がある」ことと、QED が近似的に真であることとの間にある溝は、観察されてきたことと、観察されてこなかったこととの間の溝に等しい。真理を求める者は、この溝に橋をかけたいと望んでいるのだ。もっと正確に言えば、QED は橋であり、それ自身は観測できるものではないが、観測されたものから観測されていないものを理解できるようにする橋なのだ。確率論は橋になどなりはしない。ヒュームがはっきりさせたように、問題は、観測されたものが観測されていないものについて十分な知識を与えないということではないのであって、観測されたものは観測されていないものについてまったく情報を与えないということなのだ。

3 批判的合理主義

ヒュームの懐疑主義にたてつくのは、あっぱれとはいえ割の合うものではない。それがなかったかのように振舞うのは不誠実であり、非合理主義へのひそかな流れを引き起こすのは不可避だろう。ヒュームとその後継者のある者にとっては、徹底的懐疑主義もまた非合理主義（相対主義ではないにしても）への道に通ずるものとみなされた。ただポパーの批判的合理主義（[1945/1966]、24 章）——それは彼の反証主義の科学哲学からの自然な帰結であるが——においてだけ、ヒュームへの合理的で実用になる答えがついに産声を上げたのだ。ここでポパーは、肯定的な正当化という伝統的な合理主義者の理論を、否定的批判という革命的な合理主義の理論によって置き換えたのである。ポパーは、いかなる理論でも論証や証拠によって、ほんのわずかな程度でさえ正当化はできないという点ではヒュームに同意した。しかしポパーは、合理性の理論をまったく口に出されることはなかった思想から解放した。すなわちある理論を採用しているのが合理的であると言えるのは、正当化されていたり、証拠で支持されていたり、よい論証による後ろ盾があるときだけだという考えから解放したのだ。（これについてはバートリー[1962/1984]、V/5 章、ミラー[1994]、4 章を見よ。）理論が批判に対して開かれていれば、壊滅的な批判でも浴びていない限りは、それを採用しているのは合理的である、とポパーは主張した。というのは反駁された理論とは異なり、反駁と批判の試みをみな生き延びた理論は真理の候補であるからだ。これほど批判に専念すべきであるという主張が空虚なごまかしではないとすれば、批判を全開するためのあらゆる努力がなされなければならないことは明らかだ。反駁の為に現実をくまなく調べなくてはならないということだ。

ソーカルとブリクモンが思い出させてくれたように、

ポパーは、科学理論は打ち壊されるためにテストされるべきなのであると要請した最初の者ではなかった。ところが、「経験的なテストの必要性は、先験的な真実や神の啓示を認めないという……経験主義の教えにすぎない。」(p.94)と論評されているのを見ると、歴史も論理も捻じ曲げられているいわざるをえない。ましてやポパーは批判せよと強いる唯一の哲学者でもない。ポパーの成し遂げた前例のない前進は、批判的なテストが、合理的な観点から言えば、十分でありまた必要でもあることを提案した点にこそある。ただ否定的証拠だけが重要なのだ。批判的合理主義者がこうして肯定的証拠に無関心でいるおかげで、まるでボーナスのように、観察の理論負荷性の問題——科学の客観性を損ねることに熱心な連中がくどくど繰り返した問題——がうまく骨抜きにされてしまうことに注目しよう。というのは、理論と理論によって解釈された「事実」とのあいだに衝突があるとすれば、理論に何かまざるところがあるのは否定しようもないからだ。それは「事実」が本当に事実であるか（これはテストについての報告が本当のものであれば問題ではない）ということとは別の問題だ。しかし、理論負荷的な「事実」と事実負荷的な理論とが仲良く一致できるのであれば、ただ言えるのはこうだ。「二つともなんて結構なことだ」

ポパーが最初に把握したと思われることがもう一つある。合理性は方法論の問題に過ぎず、認識論的な意義をもたないということだ。理論は合理的に扱うことができる——なぜなら、推測と反駁の方法は、論拠と論証の制御のもとに常に服するからだ。しかし、さしあたり採用している理論については、それが合理的であると言う場合、その意味するところは、それが合理的な検討の対象にされてきた（あるいはされようとしている）ということだけである。これは変に聞こえるかもしれないがそうではない。誉め言葉として「きちんとした(well-organized)」ピクニックだね、と言われたとき、どんなことが意味されているのかを考えてもらいたい。

批判的合理主義の評判がよいことはめったにない。それは何度も何度も「あいまいだ」とか「不適切だ」（ソーカルとブリクモン、p.84）とか「寒々しい」、「陰鬱だ」（ポーキングホーン、前掲、p.18）、その他似たような限りない欠点を声高に咎められてきた。それは直感に反しているときなされるが、その特徴を不幸だとみなすのは、いまだに後期ヴィトゲンシュタインの、無味乾燥にして平凡な哲学の封建的支配下にある者ぐらいしかいないだろう。それは不当にも相対主義

に結び付けられ、科学理論の正当化を奨励しないから、その冒流を奨励しているとみなされた。(オヒアー[1985]のp.44のイラストがいい例だ。ポパー[1959]を机に向かって読んでいる人の机が溶けつつあるのだ。言わんとするところは、ポパーによれば、物理の法則が成立すると期待してはいけないということらしい。)それは誤った説明ばかりされてきた。ポパーがしばしば(たとえば[1959]の序文1958で)科学の方法にはトライアル・アンド・エラーの方法以上のものはない、といったにもかかわらず、ソーカルとブリクモンはポパーが「科学的方法を形式化しようとした」(p.83)として非難している。異議はいろいろ考えられるのにそれに気づいていないと繰り返し非難されたが、ポパーは気が付いていて、1934年において答えていた。たとえば、ソーカルとブリクモンは「反証ははるかに不確かで、……[また]—見するほど簡単ではない」(p.85以下)という事実をもちだして批判的合理主義に反論する。けれど、明快な反証例を得ることのむずかしさや(そして重要性は劣るが、反証例の不確実であること)は、ポパーの[1934/1959]の9章と85章では十二分に認識されていたのだ。どうにもわからないのは、ソーカルとブリクモンが、パトナム[1974]（「ポパーは、意に反して帰納の理論をもっている」p.223）、ニュートンミス[1981]（3章：「ポパー：非合理的合理主義者」）、そしてストーブ[1982]（副題：四人の現代非合理主義者）などを、適切であるのはもちろん、最新の批判的合理主義へのガイドだなどと言うことだ。よくもまあそんな考えができるものだ。冗談じゃない。

ソーカルとブリクモンはおもに二つの点で批判的合理主義を批判する。第一はすでに言ったように「反証は思ったよりもはるかに複雑なことだ」ということだ。こんな異議申し立ては、「科学的発見の論理」は経験主義者の典礼文か何かで、科学者はこれに沿って思考しなければならぬとも思っている人に対してでもなければ、まずなんの力もちえない。ところで、数学と論理学といった形式的な学問においてさえ、論理は正しい手続きのマニュアルとして用いられているわけではない。まとまりのないアイデアがまず浮かぶ。ついで論理がそれらを整理して検討を始めるというのがこの次第なのだ。ソーカルとブリクモンの二番目の批判は、「もし合理性は演繹的論理からのみならずともいうなら——太陽が明日昇ると信じるよい理由はないと言われていることになってしまうだろう。だが、じっさいには、太陽が昇らないと期待している人などいないわけだ」(p.86)。おそらく、最後の節でいいたいのは、「太陽が昇ることをじっさいに期待しない人などいない」ということだろう。なぜそうなのか。とい

うのはつまるところ、太陽の昇ることを期待していないからといって、昇らないと期待するように義務づけられているわけではないからだ。またこの点も心にとめてほしいのだが、徹底的懐疑主義者も、よい理由がないからといって、太陽の昇ることを期待してはならないとされているわけではないのだ(彼は、もちろん、十分な自信をもって太陽が昇ることを期待しているわけではないだろうが。)しかし、この最後の肝心な点に目をつぶったとしても、ソーカルとブリクモンの言い分は息が止まるほど不適切だ。じっさい、その言い分はコペルニクス説への異議申し立てでないように、徹底的懐疑主義への異議申し立てなどにはならない。

ソーカルとブリクモンが真理の合意説を拒否するのは正当だ(p.118-119)。けれど徹底的懐疑主義が真であると考えの人がほとんどいないという事実(事実であるとして)に大いに印象づけられているかに見える。ここで彼らは従来の多くの批判者たち、たとえば、オヒアーと同じことを言う。オヒアーは次のように書いていた(前掲箇所)。

ポパーは、われわれの知識体系においてどんなかたちであれ正当化を語ることを懐疑主義の立場から反駁しているが、これに同意する人などほとんどいないだろうと思う。……ポパーの業績から疑いもなくインスピレーションを受けている科学者であっても、理論がきびしいテストを生き延びたところで理論の確率をまるで高めはしないという主張を認める者はほとんどいないのではあるまいか。確率が高められないのだったとしたら、次に原子爆弾が爆発したときに、爆心地付近の生命が危険にさらされるだろうとはっきり言えるであろうか？

この一節は、批判的合理主義を批判するのたいていの著作に典型的な特徴を示す良い例だ。見ていられないほど一人で悦に入って修辭的な問いを引き合いに出しているが、それはお決まりの手順で答えられてしまうような問いであるのだから。オヒアーの疑問への正面きった答えは「確かではない。でも予測は間違っているか？」である。「知る」という言葉が伝統的な意味(=正当化された真の信念)で用いられているのであれば、何度も繰り返される「どうして知っているのか？」という疑問への答えはこうである。「わたくしはどのようにして正当化されているのか」を知らない。それは単なる推測だ。……できるだけそれをきびしく批判することに手を貸して欲しい」である。(ポパー[1963], p.27) 批判的合理主義の批判者たちが、次の点を肝に銘じてはいないのはあきらかだ。す

なわち真理に主に関心があるのであれば、理論がどこから来るか、誰がそれを提案したか、あるいはその証拠があるか否かなどということ（どんな源泉も真理を権威づけられるわけではないのだから）まったく重要ではないということだ。だいじなのはそれが言っていること、そしてそれを絶え間無く検討することができるか否か、ということだ。ソーカルとブリクモンはこの点を驚く程よく理解している。だから、哲学について書いてもかまわないという自分たちの権利を擁護しているわけだ (p.15 以下)。しかし、理論が根堀り葉掘りの精査にさらされてきた後でさえ、肝心なのは保証書ではなく理論の内容なのだ、ということを理解していないように思われる

以上のように言うと、ふつうこう言い返される。「科学の役割の一つは、他の人びと（技術者、医者、……）が安心してみずからの行動を基礎づけることのできるような予測を行うことだ。そしてそうした予測はことごとく何らかの形態の帰納に依拠している」(p.87)。これはまったくの誤りだ。よほど型にはまった状況でもないかぎり、応用科学者は「彼らの行動の基盤」を純粋科学者の予測（ミラー[1994]、pp.38-45；[1998a]、§3）や科学理論に置いたりはいしない（理論は不可欠の批判的役割はするとはいえ）。簡単な例を挙げてみよう。効果的なワクチンをつくるためには免疫学の知識だけが確かであればよいわけではなく、ほかに多くの知識が必要だ。科学理論がおこなうことは、どの原因からどの結果が生ずるかを予測することであるが、他方、技術の課題は逆だ。それは欲しい結果の観念が与えられると、その原因となる何かを実現することにある（原因が結果からなんらかの仕方で推論できるという錯覚は、帰納の信念に執着する人々とたいへん相性がいいのだ）。そのうえ、技術者や医者の介入が、そもそも信頼できるとしたら、それは第一節末尾で説明した弱い意味においてだけである。つまり、ものになるという意味においてだけである。20世紀の科学哲学にはびこっている考え違いの一つはこうだ。よく確かめられ、帰納的に支持され、頼りになる、あるいは強い意味で信頼性のある科学理論がなかったら、科学を応用することは冒険的で不可能なことになる、というのだ。冒険的だということには同意するが、不可能などではない。実のところは、理論的なレベルにおいては真理であるというだけで十分なのであるが、技術が進歩するには、すばらしいアイデアが立て続けに湧いて出てくることに絶対に必要だということなのだ。しかし、こう言ったからといって、変転する外部環境について合理的な検討を重ねるよりも、ある種の予測の正しさを信じることのほうがはるかに価値があるような行為—

—たとえば綱渡りのようなもの——がまったくないと言っているわけではない。無知はときに幸せだ。しかしこうした例はまるで典型となるものではない。結局のところ、綱渡り師に綱渡りを続けさせている自信は、合理的という言葉をとことん拡大解釈した意味でさえ、合理的である必要はないのである

批判的合理主義への他の標準的な反論に対する標準的な答えをここでみな列挙する気はぜんぜんない。（私の[1994]、とくに2、3章を見よ。）ただひとつ触れておきたいのは、どこかに何らかの正当化がなければ、科学という仕事には無益という判決が下されてしまう、という不満についてだ。オヒアーは、前掲書、p.45a-bで、こう問いかける。

ポパーは科学をよく進化になぞらえる。自然においては最適者は適性を失うまで生き延びる。絶対的な（たぶんポパーの意味は「保証された」ということだと思いが）適応というものは、自然にも科学にもない。反証でさえ不確かな行為だ。すでに見たように、放棄された理論に対して「ノー」というのは、自然ではなくて、科学者なのだ。科学のゲームは演じられている。だったら、ポパーのリアリズムはどんな実際的な目的の役に立つというのか。ゲームのルールがわれわれは真理への途上にいると保証してくれないのなら、そのような真理の探求とはいったい何なのだろう？

進化論を引き合いに出しているせいで、オヒアーは自ら答えを用意した言えよう。というのは、生物学的な適応への「探求」と比喩的に語ることは、変異と選択の仕掛けがちょっとした成功でさえ「保証」しないとしても、できるからだ。保証はなくとも、種のなかにはよく適合しているものもある。自分たちの幸運には気づいていないのだが。真理の一般の基準がまったくなくとも、真理について語る事が可能であることをタルスキの真理論は示した。まさにそれだからこそ、ポパーはその説明を1935年にウィーンの民衆公園で聞いたときおおいに元気づけられたのであった（ポパー[1974]、§20；ミラー[1999a]、pp.63-65）。

以上で要点は述べ終えた。しかし、それはもう一度念を押しておくにあたいする。徹底的相対主義と同一視でもされないかぎり、徹底的懐疑主義は「論理的に欠点がない」だけでなく、論理的に避けがたいものでもある。「心理学的に不可能だ」というラッセルの言い草は誤りであり、「それを認めるように振舞う哲学には軽薄で不真面目な要素がある」（[1948]、p.9）などという嫌味は言いがかりというものだ。それどころか、

ヒュームが皮肉をまじえて言ったように ([1739]、第四部、§ II の末尾)、安易に懐疑心を払いのけ、自身と世界についての知識について「確信を持ってしまう」のはたんに「軽率で不注意」なだけだ。けれども懐疑主義は相対主義とのお付き合いの必要もないし、(批判的合理主義が示すように) 非合理主義ともお付き合いする必要はないのだ。

4 結論

結論を述べておこう。再度、強調しておきたいのだが、本稿は哲学者が、自分の領土に科学者がこのこやってきたことにかんかんになって、怒りをぶちまけたものではないということだ。それどころか、ソーカルとブリクモンの友好的な領土侵入を歓迎する。先輩面をしているようには思われたくないが、彼らが哲学探検で経験したことをうまく報告しているのには感心させられた。なるほど、彼らは些細とは言えぬ誤り、たとえばデュエム＝クワイン・テーゼ(これによれば予測が反駁されても、それは大量の仮説の集合について反駁するのみであり、そのうちのどれか特定のものを反駁するのではない)と証拠による理論の決定不全性(underdetermination)のテーゼ(これは単にヒュームの帰納の問題をしゃれた名前で再版したものだ)とを混同した(p.95 以下)。しかし上で指摘した破滅的な過ちを除けば、方法論の主要な話題についてのソーカルとブリクモンの説明はおおむね健全であり、ほかの科学者たち(たとえば、ウォルパート [1992] とフリードランダー [1995]。後者の本についての考察は私のレビュー論文、ミラー [1998 b] を見よ)よりも鑑識眼があり、バランスが取れている。山ほどの哲学者たちについては言うに及ばない。それでも、本稿で取り上げた誤りは、科学の営まれ方、その存続の仕方、そして科学が合理的精神を喚起することに関心が寄せられるかぎり、測りがたい重大性をもつ誤りのひとつである。

無法者の反乱を鎮める侵略者の権力は、理解できないわけではないが残念なことに、たいいてい反乱者たちがひっくり返そうとしていた専制体制をまた再構築してしまい、せつかくの鎮圧成功に泥を塗ってしまうものだ。ところがもっと利口なやり方は、旧体制の悪弊に染まっていない新しい政権の形成を支援することだろう。私にはこれとまったく同じ過ちがここでなされたように見える。ソーカルとブリクモンはポストモダンのごろつきをカルチェラタンのジャングルに退かせた。しかし、絶対主義と懐疑主義を正しく結合させたポパーの批判的合理主義を無視したため、古い専制支配者の忠告に従うことになり、非合理主義者がかくもしば

しばそしてじつに容易に虚ろであることを見出してきた、あのとうに信用を失墜した権威主義の諸原理をふたたび推奨する羽目に陥ったのである。ソーカルとブリクモンが、「ポパーの『科学的発見の論理』における曖昧さと不適切」(p.84)こそが、科学哲学における非合理主義の台頭に多少とも責任がある、と主張しているのを見ると、じつのところ、大きな衝撃を覚える。客観的に言って主犯は、伝統的な正当化主義が弄してきた捕まえがたい詭弁なのだ。

参考文献

- Audi, R., editor [1995], *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge,
- Bartley, W.W., III, [1962], *Retreat to Commitment*. Chatto & Windus, London; 2nd edition, Open Court Publishing Company, La Salle, 1984
- Freedman, L. [1981], *The Evolution of Nuclear Strategy*. Macmillan Press, London
- Friedlander, M.W. [1995], *At the Fringes of Science*. Westview Press, Boulder, San Francisco, & Oxford
- Hume, D. [1739], *A Treatise of Human Nature*. Book I, *Of the Understanding*. John Noon, London
- Medawar, P.B. [1961], *Critical Notice of The Phenomenon of Man*. *Mind* 70, pp. 99-106; page references are to the reprint in Medawar, *Pluto's Republic*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1984
- Miller, D.W. [1994], *Critical Rationalism. A Restatement & Defence*. Open Court Publishing Company, Chicago & La Salle
- Miller, D.W. [1996], 'What Use is Empirical Confirmation?'. *Economics & Philosophy* 12, pp. 197-206
- Miller, D.W. [1998a], 'Is Scientific Knowledge an Inexhaustible Economic Resource?'. *The Critical Rationalist* 3, 17/04/1998 (<http://www.eeng.dcu.ie/~tkpw/tcr/volume-03/number-01>)

Miller, D.W. [1998b], 'Once More unto the Fringe'. *Studies in History & Philosophy of Science* 29, pp. 481-489

Miller, D.W. [1999a], 'Popper & Tarski', pp. 56-70 of S. Pralong & I.C. Jarvie, editors, *Popper's Open Society After Fifty Years: the Continuing Relevance of Karl Popper*, Routledge, London, pp.56-70

Miller, D.W. [1999b], 'Being an Absolute Skeptic'. *Science* 284, 5420, 4/6/1999, pp.1625f. (<http://intl.sciencemag.org/cgi/content/full/284/5420/1625>). See also the correspondence and response, 'Skepticism and Relativism'. *Science* 285, 5425, 9/7/1999, pp.199-202

O'Hear, A. [1985], 'Popper & the Philosophy of Science'. *New Scientist*, 22/08/1985, pp. 43-45

Polkinghorne, J.C. [1986], *One World: the Interaction of Science & Theology*. SPCK, London

Popper, K.R. [1934], *Logik der Forschung*. Julius Springer, Vienna

Popper, K.R. [1945], *The Open Society & Its Enemies*. George Routledge & Sons, London; 5th edition, Routledge & Kegan Paul, London, 1966

Popper, K.R. [1959], *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson, London; expanded English translation of Popper [1934]

Popper, K.R. [1963], *Conjectures & Refutations*. Routledge & Kegan Paul, London; 5th edition 1989

Popper, K.R. [1972], *Objective Knowledge*. Clarendon Press, Oxford; 2nd edition 1979

Popper, K.R. [1974], 'Intellectual Autobiography'. pp. 3-181 of Schilpp [1974]; page references are to the book edition, *Unended Quest*. Fontana, London, 1976

Putnam, H. [1974], 'The "Corroboration" of Theories'. pp. 221- 240 of Schilpp [1974]

Russell, B.A.W. [1948], *Human Knowledge: Its Scope & Limits*. George Allen & Unwin, London

Schilpp, P.A., editor [1974], *The Philosophy of Karl Popper*. Open Court Publishing Company, La Salle

Newton-Smith, W.H. [1981], *The Rationality of Science*. Routledge & Kegan Paul, Boston, London, & Henley

Sokal, A. [1996], 'Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity'. *Social Text*, 46-47, pp. 217-252

Sokal, A. & Bricmont, J. [1998], *Intellectual Impostures*. Profile Books, London

Stove, D.A. [1982], *Popper and After. Four Modern Irrationalists*. Pergamon Press, Oxford & elsewhere

Wolpert, L. [1992], *The Unnatural Nature of Science*. Faber & Faber, London & Boston



(書評) 金森修『サイエンス・ウォーズ』東

大出版会

南山大学人文学部教授
小林傳司 (こばやしただし) 科学哲学・科学論

本書を一言でいえば、いろいろな読み方がなされる本だということになろう。人文系の読者が本書を読んで受ける印象と、自然科学系の読者が読んで受ける印象は相当に異なるであろう。その原因の一つは、両者の慣れ親しんでいるレトリックの違いである。レトリックとは、学問性の規範と結びついたものなのである。大学での自然科学者教育において叩き込まれるのが、自然科学の論文作成につながるレトリックである。分野による多少の違いはあれ、それぞれの分野でのまともな論文を書くための、構成、語彙選択が叩き込まれていく。しかし、これ自体が歴史的産物である。因みに、18世紀以前の「科学者」の文章(例えばニュートン)を今読んでみるがよい。現代科学者には受け入れがたいレトリックになっているはずである。時代とともに、学問の規範は変化した。古代ギリシャでは幾何学を模範としたエピステーメが、中世ラテン世界では神学を模範とするスキエンチアが、19世紀ドイツでは歴史学を模範とするヴィッセンシャフトが「望ましい知識」であった。おそらく、19世紀半ばから「科学者 (scientist)」という英語が誕生し、職業としての科学

序論

科学の知的権威は現在、第二次世界大戦以後どんなときよりも非常に低下した状態にある。「科学の知的権威」ということで、私が言いたいのは、その価値が知的な読者層によって、そして他の深遠な学識者間で、どのように見なされているかということである。「知的権威」は、誰もがその結論を正しいと見なすことではない。勿論、さほど聡明でない人々の間では、その効果があるかもしれないが。例えば、中世においては、哲学は大いに知的権威を享受した。最近では、この権威は次第に低下している。数学は中世以後、確かにその権威を高めてきた。自然科学の知的権威は、哲学の知的権威がその早熟な子孫である物理学によって三百年前に取って代わられたのとは異なり、別の学科によって凌駕されてはいない。それでもこの数十年で、科学はその知的権威の低下を目の当たりにしてきた。それが本論の背景である。科学の知的権威が低下しているという認識の証拠としては、科学批判がいくつもやすく出版されているということがある¹。

科学の知的権威の衰退という事のてんまつの一部は、ポール・ファイヤアーベントとトーマス・クーンの著作に関係がある²。彼らの著作はこの四十年に渡って影響力を発揮することで、この状態に貢献してきた。ファイヤアーベントとクーン、二人の著作の要旨は、幾分違ったやり方ではあるが、科学活動の文脈に関して、自分たちの方が槍玉に挙げた実証主義者の理論よりも優れた理解をもたらすというものである。論理実証主義が衰退した結果、かつてどんな人にも攻撃できるようなはっきりとした科学の姿があったところに、空白が残っている。知的文脈の研究は行われていれば、代案を示せたはずなのだが、それに見合う数の次代の科学論者によって継続されてはいない。結果として、相対主義者は実証主義を嘲り、文脈を考慮できるということで自分たちの見解に点を稼いで、かなり快適な時を過ごしてきた。

二つのいくらか異なる運動が近年、極めて大きく成長してきたのだが、こうした運動はそれぞれ、科学の知的権威を掘り崩す。すなわち、一つは「社会構成主義的」批判（そして、「ポストコロニアル的」批判をその下に含めることができる）と呼ばれ、もう一つは「ポストモダン」批判と呼ばれるものである。第三の批判、つまり、フェミニスト批判は前述の二つのどちらかどしどしには手を結ぶが、そうしなくてはならないわけではないので、科学の知的権威を必ずしも掘り崩しはしない。

こうした二つの反知識批判の背景には、認識論と政

治理論の密接なつながりの再発見がある。このつながりはそもそもの初めから哲学において、繰り返し生じているテーマなのだが、論争的で影響力のある著作、K・R・ポパーの『開かれた社会とその敵』とM・フーコーの『知の考古学』³によって、最近になって一つにつながる糸として分かるようになった。ファイヤアーベントの『自由社会における科学』は、同じ論調で書かれた別の著作である。それは認識論を政治理論の文脈で理解し、逆に政治理論を認識論の文脈で理解する。

本論文の第一節では、科学の仮面をはぐという流行に乗っかっている相対主義を簡潔に説明するつもりである。それは客観的科学という啓蒙の理念とその社会的帰結に対する古い反動から発展したのである。この哲学的反動が最初に一つの教義として定式化されたドイツから世界中に国家主義と（インターナショナル）社会主義とに代わる代わるに姿を変えながら広がるにつれて、その嘆かわしい結果が明らかになっている。第二節では、この分析を時間をさかのぼって拡張して、ある根本的な問題とジョン・ロックによって発展させられた古典的リベラル理論を結びつけるつもりである。この問題は客観性に関する論争を激しくさせるものであり、また寛容の本質に関する、一方のリベラルで民主的な考え方と他方のコミュニズム的な見解との相違の認識論的な源でもある。この問題をインドでの、影響力があり、厄介な上訴例で説明するつもりである。

この節では、また、この問題に対するカール・ポパーのアプローチをかいついで述べ、なぜポパーの知識論へのファイヤアーベントの批判が科学論とポパーのリベラル・デモクラシーの擁護の双方に効果的なものであったかを説明するつもりである。最後に、最終節で、ファイヤアーベントの批判からリベラル・デモクラシーを復活させるための簡単な方法だと思われるものを提案するつもりである。私には、ファイヤアーベントの批判は現代のあらゆる批判にうまく対処していると思われるのだが。

議論となる争点があり、議論に関わる双方が争点についての議論に参加する場合には、どちら側も自分の党派的前提が所与のものとして受け入れられなければならないと相手に指図はできない。ある種の議論に参加するのに同意する際には、議論の全当事者に合致するような確固とした方法論的制約と同様に、真理への訴えと実在性が含意されている。知的な意見の相違において前提となっているものはこの意味で、議論中の争点に関する対照的な主張のいずれによっても前提（あるいは「相対的である」）とされない（その時、他の論争相手全ての想定を前提するのはもっともなのだということを否定したがる者はいないだろう）。

この単純な考え方は上からのどんな取り決めも妨げもなしに、論争相手にルールを投げつける知的状況に関する完全な類型学を発展させるのに使える。ここでこの課題は近ごろの科学の知的権威の失墜をたどりながら、近年提示されているより一般的な争点に取り組むことである。客観的真理と実在をけなしたがつている相対主義者からそれらを救い出すには、この説明で十分である。

1.

ナポレオンが初めは勝利し、その後、戦場でヨーロッパに対する支配力を失った後、フランス革命とその原理に忠誠を誓う人々の主張は嘆きの感情を帯びた。人々が嘆いたのは、ナポレオンがヨーロッパをその古く、不正で正当化できない習慣から解放できなかったことである。というのも、人々はこうした習慣を目の当たりにしていたからである。人々は自由、平等、そして友愛を守ろうとするポピュリストの努力から皇帝が生まれたことにばつの悪い思いをしたかもしれない。しかし、ワーテルローの戦いで、百科全書派によって約束された解放が遅らされ、あるいは邪魔されさえたという無念の思いがあったのは間違いない。ナポレオンが権力を手にしないこと、あるいは権力を手にして、戦いに勝利すること、人々がどちらをどんなに望んだとしても、もはやフランス革命やアメリカ独立戦争がヨーロッパの大部分に、あるいは世界中に行き渡りうることは人々には望むべくもなかった。

革命論者の言い分では、ヨーロッパの解放が必要となった。というのも、革命論者は次のように考えたからである。すなわち、富めるものが富まざるものに対して持っていた支配力の秘密を発見したのは自分たちだ、と。つまり、支配階級が支配していたのは、富まざるものの犠牲の上に自らに利益をもたらした知識なのである。「科学・芸術・技術に関する合理的な事典」を副題に持つ、ディドロの『百科全書』は知識を広く手に入るものにするための努力であり、1751年の第一巻をもって始まった4。『百科全書』の影響は、それがフランスで模倣しようとした1729年のチャンバースの『百科事典』以上に、極めて劇的なものであった。ヨーロッパの地主階級は自らの幸福が依存している実用的な知識の普及に逆らうと思われた。そのため、反体制的な知識人たちが抵抗する必要があるあったことのようなのだ。抵抗する必要があるかどうか、これが抵抗者たちの状況の捉え方である。恐らく、地主階級の状況の捉え方もそうしたものだった。というのも、1749年にディドロは自分の著作の幾つかに関する科で拘留され、1759年には『百科全書』は発禁となったからで

ある。『百科全書』の序文において、ダランベールは古代の独断と迷信を覆したという点で、ニュートン（あるいはコペルニクスかもしれないが）科学の空前絶後の成功を絶賛した5。ダランベール自身は『百科全書』の発禁以後、編集から降りた。抵抗者たちには、次のように思われた。すなわち、ヨーロッパの階級が軍事闘争において打倒されて初めて、この偉大な新しい（「近代の」）運動はその他全ての非合理的な慣習や伝統の改革に広げられる、と。抵抗者たちは既得権益に固執する人や権力者によって、自分たちが戦いに駆り立てられていることを鋭く感じ取っていた。（その「真理を顕現させよ」というモットーのような）知識の行進に批判者がいたのは勿論のことだ。しかし、異論を唱える人々は反動主義者だと、すなわち扇動家か、扇動家にたぶらかされたか買収された取り巻きのどちらかだと非難された。

しかし、地主階級の間では、異なる見解が広がっていた。地主階級には、フランス革命は、プラトンがソクラテスの晩年におけるアテナイの民主主義を描いたのと同じように、群衆支配の勃発だと思われた。ソクラテスは古代の何よりも粗野で平等主義的であるものにとって、とても不都合だっただけなのだが。ナポレオンは立派な家系がないのに、幸運にも軍事的高位にのし上がってきたということで、下品な成り上がりと思われ、そのため、彼は権力がやってきたときにそれを使いこなせないと思われた。地主階級には、次のように主張するのがもっともだと思われたようだ。つまり、権力を保持し、それをうまく使うのに必要な思慮深さがあるのは、権力の下に生まれ、権力のために育てられた者だけだ、と。勿論、ここには平等主義に対する言外の批判がある。それというのも、平等主義は庶民が庶民を導くように（目の見えない人が目の見えない人を導くように）必然的に放り出すからである。しかし、ナポレオン時代（そのさなかの、そしてその後の）についての「反動的な」分析の大半は、成り上がりのナポレオンの異常な権力願望に費やされている。イギリスの歴史家たちがこの歴史的時代について言わねばならなかったことのほとんどを構成しているのは、これである6。

哲学的に裏付けられた皇帝に対する反動がそれ自体、一つの哲学であったのは、主にドイツでのことである。簡単に言えば、新しい哲学というのは、ナポレオンのいわゆる「解放の戦い」が実のところ、単なるフランス帝国主義だ、あるいはドイツの生活様式をフランスの意志に従わせようとする試みだというものであった。フランスにおいて、あるドイツの慣習が不正だと思われても、その慣習が不正だということにはならない。どんな場合でも、正義が行われているかどうかを判断

するのに用いられる原理は、国ごとに異なる。フランスの正義論をドイツの封建関係に適用することは、正当化できないばかりでなく、ドイツ人が他人に対して行うどんなことよりも非常に大きな不正でもある。普遍的理性に訴えるという名目に基づいた、異なる文化に属するナポレオンの軍隊による祖国の占領によっては、ドイツが本当に解放されることはなかった。むしろ、一つのドイツの法への黙諾による全ドイツ語圏人民の統一によって、ドイツは本当に解放されるのであって、このドイツの法というのは、ドイツ人自身のものであるが故に、単なる法なのである。

抽象的原理に対する訴えはそれ以来常に、自分の意志を他人に押し付けるたくらみ、あるいは要するに、「帝国主義」であるという嫌疑をかけられてきた。

ハインリヒ・ハイネは次のように述べた。すなわち、この哲学的分析の源の一つは、カントは全人類を解放する必要を擁護した偉大な人物の一人ではあるが、彼の哲学に見つけられる、と。しかし、啓蒙哲学者として、カントは次のことを合理的に導き出した。すなわち、道徳的だというのは自分の義務であるが故に、自分の義務を果たすことだ、と。こうして、神の戒律に従うとしたら、そうしなければならない。というのも、単に命じるのが神だからではなく、そうするのが義務だからである。こうして、神はもはや宇宙の支配者ではないとハイネは言う。「汝らは鐘が響き渡っているのが聞こえぬのか。ひざまずくが良い。かの鐘は死せる神への恩寵をもたらずものなるぞ⁷」。

ドイツ観念論者（最大限公平に見て、最近の「社会構成主義的」および「ポストモダンの」批判で満ちているのだが）の批判が成功する前には、道徳性に関するあらゆる問いの最終審級としての個人的で合理的な行為者というのは、啓発的な思いつきであった。個人の合理性は神の法をも越えるものであり（結局は神に従うことが義務だと分かるかもしれないが）、「合理的な人は自律的である」という教義に要約されるものであった。勿論、これはあらゆる国家、ないし文化のどんな個人もそれにあずかるという意味で、普遍的な理性があることを前提とする。

一方、ヘルダーが正しいとしたらどうなるだろうか。ヘルダーは次のように論じた。すなわち、思考や議論は何らかの言語内以外には存在せず、言語というものは共同体に特有のものだ、と。「母語は目にされた最初の宇宙、感じられた最初の感覚、享受された最初の活動と喜びを統合する。時間や空間、愛や憎しみといった二次的な概念や激しく燃え盛る活気のある考え全ては母語によって、永続的なものとされている。言語による思考や感情の永続が伝統の真髄なのである」⁸。その上、思考はそれが生じる共同体に特有のものなの

である。理性は文脈的に制限されているのだろうか。思考（理性）は自律を助長するが、思考（理性）はその特質上、コミュニケーションのものなのだという見解を支持すると、共同体こそが実を言えば、道徳的に自律しているということになる。共同体こそが道徳的に自律しているというこの見解を、「国家主義」と呼ばれる、その二次的構成要素と共に、「コミュニズム」と呼ぶ⁹。国家主義が含意するのは、どんな国家も他国の内務に干渉してはならないということである。というのも、そうすることはある共同体の理性を他の共同体に押し付けようとすることであり、それは帝国主義だからである。帝国主義はカントがかつて個人について主張したのとまさしく同じように、単なる手段としてではなく、それ自体、目的として扱われるべき共同体の権利を侵害する。理性がカントが思い描いたように、帝国主義的であるのは勿論、自明のことである。というのも、理性は人類に普遍のものと定義され、そんなものは存在しないと考える者は、この普遍性の教義を自らの意志を他者に押し付けるのを隠蔽しているに過ぎないと理解するからである。

ある文脈においてもっともなものは別の文脈においてはそうではないと主張する主な議論は、後に論じられる見解、すなわち、「認識論的相対主義」である。異なる人々には異なる慣習がある。上品な人は他人の最も残酷な慣習に驚きはしない。というのも、こうした慣習は文脈から取り出された場合にだけ、残酷だからである。行為や慣習、あるいは制度の不正に関するものも含めて、あらゆる判断は文脈内で下されなければならない。もし合理的な根拠に基づいて、理性の最も普遍的な教義でさえ文脈に無関係ではないことが示せれば、国家主義の哲学が議論によって、打ち負かされることはありえない。

意外にも、ドイツではなく、イタリアで最初の国家主義的統一が起こった。ドイツがそれに続き、その後、統一は南アフリカ、トルコ、そしてまもなく世界中へと広がった。世界の民衆がナポレオンの冒険的企ての批判的な分析——それはドイツ哲学において最も高次の形式に発展したのだが——に安直に共感していることが、国家主義には何か正しいものがあるということの表れだとしたら、国家主義にはかなりの真実味がある。

真実であるとしたら、それは不幸な真実である。というのも、国家主義はコミュニケーションの自律を要求するのだが（ケドゥリが記すように）、それはどの共同体が自律的であるべき、あるいは自律的になるべきなのかが分からないからである¹⁰。実際、より一般的な教義であるコミュニズムは、共同体を構成するのは何であるかについて更に曖昧でさえある。ヘルダー自身は

この問題の困難を認識していた。というのも、この問題が自分が言語と理性の決定要素として文化に課している主な役割に当てはまるからである。ヘルダーは、次のように記した。「この言葉 [文化] ほど曖昧なものはない。あらゆる国家や時代へこの言葉を応用することほど人を誤らせるものはない」、と11。

共同体とその相互作用に関するヘーゲルの先駆的な研究もまた、この問題そのものについては曖昧である。時には、彼は職業、あるいは労働共同体を好むが、それは最近では「階級」としてもっと良く知られている。別の場合には、彼は土着共同体を好むが、それは国家と呼ばれうる¹²。二つの大きな政治運動、つまり国家コミュニズムとインターナショナルコミュニズムはそれぞれ、前者は「国家社会主義」と、後者は「社会主義」、ないし「インターナショナル社会主義」として知られているのだが、自らの哲学的根拠としてヘーゲルにいくらか、忠誠の念を抱いている。

マルクス以前には、国家社会主義はインターナショナル社会主義と同様に、共同体の同一性に困難を抱えていた。前世紀の全ての「解放された国家」が困難を抱えていたのは、その内部集団である。この内部集団は人種的、言語学的、宗教的、あるいは地理的な根拠に基いて、コミュニンの自律を主張し、その国家内のもっと大きく、支配的な集団による帝国主義からの解放を要求していた。ポーア戦争は未来を予兆する最初の内戦であった。少なくとも初めは問題点が明らかに思われたイタリアやドイツの統一とは異なり、問題点が容易に解決されず、統一を求める闘争が共同体を分割する(内乱へと導く)場合、何が起こるのだろうか。ケマル・アタチュルクと若きトルコ人の勝利の際のアルメニア人の運命を忘れないでおこう。アイルランドの統一の伝説も忘れないでおこう。恐らく、アイルランドは平穏に戻る間際までついにやって来たのだ。昔の「高潔な」戦いの記録では知られていない、凄まじく無慈悲な振る舞いと冷淡さが目撃されている。東ヨーロッパでの共同体を構成するものの探究、あるいは周知のように「バルカン化」は、フェルディナンド大公の暗殺と第一次世界大戦の勃発へと導いた。これはスペインへと広がったのだが、そこでは、科学に対する芸術の優位によって、容易に国家がコミュニンに関する問いのえじきとなった¹³。第二次世界大戦、すなわち、ヨーロッパにおいて引き続く内戦という次の一章が、まもなく続いた。現在、世界のあらゆる地域が没頭しているのは、本当に自律的で道徳的な共同体を構成するのは何かを探究することである¹⁴。何かが明らかに不当であるという考え方には政治的な魅力が全く欠けている。世界の幾つかの地域では、共同体の定義に関する哲学的探求は他の探求以上に問題があるも

のなのだが、道徳的で認識論的な自律的集団の探求には誰もさかれていない。

インターナショナル社会主義者は次のように考えた。すなわち、自分たちの科学的なアプローチはこの致命的な悩みの種を免れている、と。カール・マルクスが明確に定義された階級理論を提示しようとしたのは、道徳的に自律した共同体の同一性に関する社会主義理論の不明瞭さを軽減するためである。その理論は多くの者にとって、非常に魅力的であった。しかし、実践においては、それは支持されなかった。プロレタリアートを構成するものがボルシェヴィキ革命においては明確だと思われたとしても、それはすぐにより不明確になった。毛沢東の文革における無学なプロレタリアート、ポーランドにおける「連帯」のコミュニン運動、そして社会主義国家史における労働者とその代表者間にある大きな隔たりは、異なる形で、いずれにしてもインターナショナル社会主義には共同体(階級)の同一性に明確な答えがないことを示唆する。むしろ、争点は実践的な政治行動を必要とする戦術的な事柄以上に、深く、またイデオロギー的に錯綜しているように思われる(大抵のマルクス主義者がそれを解釈しようとするように)¹⁵。コミュニン間の闘争はロシアや前社会主義国家ばかりでなく、リベラル・デモクラシー国家でも頭をもたげている。そのため、「コミュニズム」と呼ばれる教義を支配する直観には、強い影響力がある。最後の最後までリベラル・デモクラシーを擁護する人々さえ、実践上はコミュニン集団に対して権利を容認するだろう。これは大きな混乱であり、危険な実践である。しかし、もっと良い代案はあるだろうか。

知識と真理の理論が近年の内戦史を説明するに当たってどれほど重要であったかを考えると、重要なのは、この説明を拵げて、こうした出来事を引き起こしてきた認識論的問題や真理に関する問題を吟味することである。ファイヤアーベントの著書、『自由社会における科学』をこうした関心から切り離して、読むことはできないのである。

本節を締めくくるために、ひたすら繰り返す必要があるのは、ナポレオンの有名な格言、ペンが剣よりも強し、である。ナポレオン自身が次のように考えていたのは、間違いない。つまり、自分のヨーロッパでの戦いはヴォルテールやコンドルセ、ダランベールやディドロの執筆活動の結果なのだ、と。恐らく、彼は剣による自分の近隣諸国の統治をペンによるヨーロッパの真の解放の単なる前奏と見なしたのだろう。ナポレオンでさえ、剣と戦っている場合、特に剣が書き手の両手を切断したように思われる場合にも、ペンが最強のものなのだとは分からなかったらしい。というのも、

ナポレオンの剣に対するドイツのペンの反動はコミュニオンの解放運動へと導くほど激しかったので、世界のどんな地域も影響されずにはいられなかったからである16。実際、世界のほとんどの地域で、フランス革命とその抽象的理念の双方は、コミュニオン（国家）の解放を祝う先駆けとして（特にその二百周年記念年には）17 広く、思い起こされているが、それは性急で、不幸であったナポレオン・ボナパルトに対する決定的に皮肉なコメントである。

2.

本節に先立つ歴史的概説では、認識論的相対主義の役割はかなり漠然と述べられていると思われるかもしれない。しかし、相対主義と古典的リベラルの教義に対するコミュニオンの攻撃との間にある関連の源を見いだすのは難しくない。

ジョン・ロックは寛容に関する各書簡において、既知のものと未知のものとの違いを自分の政治哲学の基礎と見なしている。理性に基づいた民法と刑法は既知のものの一部だが、宗教的事柄は信仰の領域にあり、従って、我々には未知のものである。ロックが示唆するのは、知識を越える事柄（宗教的問題のような）については、寛容でなければならないということである。こうして、彼は「執政官の権力が及ぶのは、信仰のどんな信条、あるいはどんな崇拜形式の立証でもなく、その法によってである。というのも、法は刑罰なしには全く力を持たず、この場合の刑罰は全くおかしな違いだからである。なぜなら、こうした刑罰は気持ちを納得させるには不適切だからだ」と主張する18。更に、「もし真理が自らの光によって理解へと道を開かなければ、真理は自らに暴力を振るえるどんな借り物の力にも弱いものにきつとなるだろう19。」それが理性に基づき、既知のものの一部である法を侵害しなければ、適当な崇拜の場における信仰の問題として、どんな宗教上の教派に従っても良い。実際、ロックの考え方が非常に影響して、「信仰」という単語がその中心的な意味の一つとして「宗教」という意味を持つようになった。

既知のものと未知のものとの違いは、ロック以来のイギリスリベラル思想の基礎そのものである。ロックの『人間知性論』は人間知識の範囲と限界の研究なのだが、彼の政治哲学の不可欠な構成要素である20。何を知っているのか、そして知識の限界は何なのか（つまり、どんな類いの事柄を知りえないのか）が言えなければ、十分な（ロックの）寛容の原理は受け入れられない。生得観念に対するロックの攻撃と彼の経験主義への徹底した依存によって、宗教は知識の領域から

信仰の領域へとうまく、追い払われる。ロックには、それまでに手に入った知識の最良の例（例えば、力学）は、経験的知識に関する自分の図式にうまく当てはまると思われたようだ。十八世紀には、リベラル政治思想に関するロックの経験主義的基礎づけとニュートンのけた外れに成功した力学と工学は、イギリスの見解という同じ基本構造の一部だと見なされた。自然哲学に関するロックの経験主義的基礎づけに反対し続けたのは、ニュートン主義者だと自称したわずかな人々なのだが、デイヴィッド・ヒュームはこの非常にわずかな人々の内の一人であった。ロックの政治哲学にとって残念なことに、たとえニュートン科学が知識の素晴らしい例に、そして全てのプロテスタント教派の信仰が知識に対する反例に思われたとしても、合理的な考察だけで民法や刑法のどんな体系でも導出できるということを示すのは不可能だと証明された。しかし、ニュートン科学が証明された経験的知識の一部だと見なされ続ける限り、努力すれば、正義の真の体系が生み出せると考えるのはもっともだと思われた。

ロックは寛容に場所を空けようとしていたけれども、理性の使用によって証明されたどんなものにも意見の相違の余地があってはならないという原理は、不寛容な原理と解釈されうる。というのも、もし私が自分の望みに反するものが理性に反していることに満足し、絶対君主になれば（恐らくは、議論によって断定されたような、まさしく良い理由で）、私は寛容の原理に基づき自分の思いのまま、不寛容でありうるからである。例えば、私は無神論者として、全ての宗教を理性に攻撃的であるという理由で禁止するかもしれない。ロックは結局、あらゆる類いの政治的関与から教皇主義者（ローマ・カトリック教徒）と同じく、ホップズ主義者（無神論者）を除外した。ロックにはこうした特定の例外をつくる良い理由があるかもしれないが、こういう類いの選択的寛容に問題があるのは明らかである21。

どのようにこの哲学的問題がコミュニオン相対主義の問題に関わってきたかを説明するために、インドから一つの事例を選びたいと思う。その事例とは、コミュニオン間の闘争はたくさんあるが、その中の事例ではなく——というのも、第一次世界大戦は今もう、世界の至る所に及んでいるからなのだが——22、比較的平和に、そして十分慎重に、かつ理性に敬意を払って行われた裁判上の、そして議会の決定に関わる事例である。そこでは、哲学的な懸念があれば、それを表に出す機会があったかもしれない。実際、哲学的な議論が引き続いて起こり、そのため多くの政治的帰結がそれに続き、今日、権力の座にある政党の選出へと至った。

数年前、インド最高裁にシャーハー・バーヌーの事

例が訴えられた。そこで、ムスリムの女性が訴えたのは、イスラムのシャリーア法によって決定される自分の相続財産の取り分がわずかだということである。この法によれば、未亡人は夫の死に際して、その財産の八分の一、いや、それ以下を受け取り、残りは生存している親族の間で分配される。亡くなった両親の財産から、娘は息子の取り分の半分を受け取る。原告には、この相続体系が何か間違っているように思われたし、恐らく他の人々にも同様にそう思われるだろう。この事例の詳細は無視して、シャリーア法の適用を覆すための最高裁への訴えが合憲的な根拠に基づいていたのは勿論、生まれながらの平等、ないし正義の原理にも基づいていたということだけを述べておきたい。インド最高裁はこの女性原告に有利な判決を下した。

ムスリムの宗教指導者たちは、神の法を人の手に委ねるこの不法に猛烈に抗議した。インドの首相は慌てて、議会に呼びかけ、シャリーア法の合法性はこうした場合（ムスリムだけが関係する場合）には遵守されねばならないと法律を制定した。こうして、首相はインド最高裁の重大な決定を覆した。

時事評論家たちは首相が栗田におもねっていると非難した（ムスリムの栗田はインドのどんな非宗教政党にとっても重要なことを忘れてはならない）。首相の擁護者は批判者（大部分、弁護士、法学者、ジャーナリスト、教育者、そして勿論、反対の立場に属する全政治家なのだが）を反ムスリムだと、従って、コミュニナリストだと非難した。勿論、問題はそう簡単ではない。ムスリムに自分の共同体の女性を不当に扱うという点で、ある程度の自律が認められているので、ヒンドゥーの狂信者は同様の譲歩を要求した。ヒンドゥーの狂信者が次第に不満を感じるようになったのは、世俗的な法、例えば、女性が夫の火葬用に積まれた薪に自発的に、勇敢に飛び込むのを禁止する法である。（いかがわしい起源のヒンドゥーの儀式がヒンドゥーの伝統という地位を与えられたのは、イギリスが十九世紀以来未だに書面に残っている、それを禁止する法律を承認したときである）。次のことは完全に正しくはなからうか。つまり、ムスリムが自らの共同体において、勿論、間違った西洋の基準による判断の上でのことだが、女性を不当に扱えるのだとすれば、ヒンドゥー教徒も同じ間違った西洋の基準による判断の上でだが、同じようなことができるということが、である。実際、あらゆる宗教は自分たちの風変わりだが、道徳的にはこの上なく神聖な慣習に対して更なる公平さを代わる代わる、求めることがある。西洋の道徳性の理念に訴える女性たちは、ローティかファイヤアーベントを読むべきである。彼女たちにはどちらが良いのだろうか——間違った西洋の正義だろうか、それとも彼女たち

自身の居心地の良いコミュニケーションの営みだろうか。

この事例を示すのは、インド人が他国の人々より女性に対して不正を働くからではない。全体的にはそうなのだが、今、ここでの争点はそういうことではなく、どんな共同体も他の共同体の権利を侵害してはならないという原理の下で、ヒンドゥー教徒にはムスリムと同じように、女性を不当に扱う権利があるのかどうかという問題なのである。相続法と生存権法との大きな違いは気にしなくて良い。争点は哲学的原理の問題なのである。解決されないままの政治的問題点がある。すなわち、真の寛容を構成するのは何か。全ての人々とその慣習をあるがままに、尊重することなのか。それとも全ての人々は理性に従わねばならないと要求することなのか。

今日、政治において対照的な二つの寛容の概念があるのは、明らかである。そして、この二つの概念はもう一方と混同されてはならない。ムスリムの慣習に対する寛容は称賛に値しないのか。新たな立法の批判者はコミュニナリスト的トラブルメーカーではないのか。他方で、寛容が除外すべきなのは、合理的な人が不公平だと見なすものに反する行為〔つまり、公平な行為〕だとすると、不寛容なのは最高裁ではない。従って、政府こそが現在、市民の不和に捕らわれている国家を破壊するコミュニケーションの力に屈したのである。これら二つのどちらが正しい見解なのかを決める必要がある。どちらが適当かを決めるために、二つの寛容の原理のどちらか、つまりリベラルの原理か相対主義の原理を選ばねばならない。リベラルの原理は、次のように主張する。すなわち、意見が基本的に対立するどんな場合でも、意見の相違に寛大でありえない場合には、理性の使用が普通、正しい答えを示してくれる、と。これは既に述べたように、場合によっては、独断主義者の不寛容に通じる。相対主義の原理は、以下のように言い表す。つまり、意見が基本的に対立した場合には、解決策はないので、反対意見に寛容であるか、それを克服しようとするべきだ、と（議論ではなく、「リアル・ポリティーク」こそが、意見の相違という結果を解決する）。認識論的相対主義を仮定すると、ロック以来のリベラル・デモクラシーの原理は擁護できないし、逆にリベラル・デモクラシーの原理を仮定すると、認識論的相対主義を擁護できないのである。

自分たちの見解から言って、比較的、自分たちはリベラル・デモクラットだという立場を取る相対主義者がいる（例えば、ローティ）。これは認識論的相対主義がリベラル・デモクラシーを掘り崩すという私の見解を無効にはしない。というのも、相対主義的リベラル・デモクラットは、次のように主張できるからである。すなわち、ある所与の共同体で一般に受け入れら

れている法的原則にはコミュニンに共通の合理的な正当化は存在しないが、こうした原則はそれにも関わらず、その共同体において正当化されていると見なされており、当の共同体において、議論のため構成員が自由に質問できるあらゆる事柄から区別されているのだと。しかし、これは単に「リベラル・デモクラシー」という用語をあらゆる意味を骨抜きにして採用しているに過ぎない。このことを理解するには、ヒトラー、パパ・ドク・デュヴァリエ[ハイチの独裁者、父デュヴァリエ]、あるいはフェルディナンド・マルコスがそれぞれ、こともあろうに、その用語の何らかの意味でリベラル・デモクラットだと主張したことを考えることができよう。彼らはそれぞれ、何かの場合には共同体において正当化されたものとして解釈されうる法体系を、自分がコミュニン内で称賛した正当化の方法によって支持した。また、彼らはそれぞれ、当時適切だった政治的方法によってコミュニン内で解決された争点の外に意見の相違を放り出しておいた。

相対主義的リベラル・デモクラットは、次のように答えるかもしれない。つまり、選挙の役割、結社の自由、出版の自由、行政職への権利が「相対主義的リベラル・デモクラシー」によって意図されているものの全構成要素だと指し示すことによって。しかし、非相対主義的認識論なしには、これはでたらめに過ぎない。というのも、マルコス（あるいは、他の独裁者）は、次のように答えられるからである。すなわち、異なる共同体は異なるやり方で同じ効果を生み出すのだと、そして諸制度が取るコミュニンに応じた形式がわずかに異なることを除けば、自分のフィリピンは例えば、アメリカ合衆国、あるいはカナダと全く同じぐらいリベラル・デモクラシー国家なのだ、と。例えば、報道機関がフィリピン国家の成文の、かつ同意された法と条例の枠内で行動する限りで、完全な出版の自由があった。アメリカの法はより民主的なのではなく、単に異なるものなのである。アメリカ合衆国とカナダは異なるのだろうか。アメリカやカナダは罪に対する寛容の精神に則り、囚人を解放するだろうか23。

リベラル・デモクラシーを他の政治体制からとにかく、区別すべきだとしたら、次のことを認識しなければならない。つまり、認識論的相対主義が正しいとすると、我々が知りうる限り、どんな社会に対するリベラル・デモクラットな批判も支持できないということ。というのも、どんなリベラル・デモクラシーが可能だとしても、コミュニンで許容されたものとは別の基準が存在しなければならないからである。しかし、どこにこうした基準はありうるのだろうか。こうした基準は、あるとしても、それが崇め奉られている共同体をどのように越えられるのだろうか24。

最後に挙げられた問いはそれが考察される前に、絶対主義者と相対主義者によって、それぞれ異なる形で再解釈される必要がある（既に述べたように、例えば、相対主義者は「正しい」という用語の使用は論点先取であると主張するかもしれない）。争点がそれぞれによって適切に再解釈されたらと想定すれば、近年の科学の成長が古典的リベラルの見解の誤りを論証するように思われることに注目して初めて、論点に取り組める。

リベラルの見解が既知のものとの間の間に明確な区別を必要とすることを見てきた。正義は既知の根拠に基づいて、決定される。その一方、知識の範囲から外れているので、信仰は許容される。

今世紀、ニュートン理論の、一度ならず二度の崩壊とニュートンの知識の正当化に関する経験主義的主張を掘り崩す鋭い分析の影響で、正しく、また証明されたと考えられうる抽象的な世界観が科学において、与えられるという考えは大方、放棄されてきた。ニュートン理論の正しさの代わりに、科学の成功が論じられている。知識と信仰の境界設定の代わりに、科学と形而上学の境界設定が論じられている。これら全てにおいて、新たな探求の主な特徴は次のようになる。すなわち、科学理論は、それがポパーによって実在論的に解釈されようと、デュエムによって道具主義的に解釈されようと、はかないものだという事実と折り合いをつけるというのが、それである。この驚くべき科学の特徴を考えると、新たな関心が単なる科学者の伝記とは違った形で、科学史において湧いてくる。というのも、結局、歴史が科学を作り上げるように思われるからである。

このおかしな八十年間、科学史が教えてきたものに目を向けると、我々の目的のために導き出される主な結論は、科学は不朽の特徴を備えた、不朽のカテゴリーではなく、それ自体、成長してきた過去三百年の知的伝統だということのようである。科学には独自の伝統と制度がある。ニュートン理論を証明するための不朽の方法はない。その方法はニュートン理論を合理的な疑いからきれいさっぱりと解放するのだが。そんな方法があるとしたら、世界に関する抽象的な理解が進化するように、こうした方法も進化するのである（これはファイヤアーベントのお気に入りの話題だった）。どんなものも何らかの歴史的伝統の一部としてしか知りえないという見解は、「歴史主義 (historism)」と呼ばれよう25。歴史主義はリベラル理論の誤りを含意するように思われる。歴史主義が認識論的相対主義と結びついていることは否定できない。これまで見てきたように、不朽の真理の基準が存在しないとすると、リベラル理論の崩壊に通じているように思われる。本稿での私自身の貢献は、相対主義、ポストモダニズム、

コミュニズム（あるいは、別の名前でリベラル思想を脅かすあらゆる教義）を受け入れずに、歴史主義を受け入れる方法をかいつまんで述べることにしよう
26。こうした方法を提案し、それから、この方法をファイヤーイベント（そして、その他数人）の批判全てと折り合いをつけ、同時に、寛容を救う科学の解釈として提唱するつもりである。そうするために、なぜポパーのリベラル・デモクラシー（そして、真理と知識）の擁護がファイヤーイベントの批判によって、激しく掘り崩されているのかを検討してみよう。

ロックが必要とした意味で、確実に知られているものがあるということを想定していないように思われるリベラル・デモクラシーの擁護がある。それはカール・ポパーの科学の分析とその著作、『歴史法則主義の貧困』と『開かれた社会とその敵』における彼のリベラル・デモクラシーの擁護である²⁷。彼の科学の分析が強調するのは、あらゆる理論の暫定的な性質である。実際、それが提案するのは、検証、検証可能性、確証、あるいは確証可能性ではなく、理論の経験的な反証可能性を科学の明確な特徴とすることである。彼は科学を真理の果てしなき探求と解し、科学の制度を科学を成長させるためのテストと批判を最大化するために設計されたものと見なす。ポパーは次のように主張する。科学の言明は「たとえその暫定的であることが、言明が非常に多くの厳しいテストに通った後では、明らかでなくなるとしても、常に暫定的な仮説という性格を保持する」²⁸。そして、

テストの結果はテストに耐えた仮説の選択か、テストに耐えなかった、それ故に退けられた仮説の排除である。重要なのは、この見解の帰結を理解することである。その帰結とは次のようなものである。すなわち、全てのテストは間違っただけを取り除く——もしある理論がテストによって反証されたら、それを退けるために、その理論の弱点を見つける——試みとして解釈されうるということである。この見解は時には、逆説的だと考えられている。というのも、我々の目的は理論を立証することであって、誤った理論を排除することではないと言われるからである。しかし、目的ができるだけ、理論を立証しようとするものだからこそ、できるだけ厳しく、理論をテストしなければならない。つまり、理論に欠点を見いださなければならない。理論を反証しようしなければならない。最善の努力にも関わらず、理論を反証できない場合にのみ、理論が厳しいテストに耐えたと言える。これが反駁を見いださず、失敗しているのであれば、理論を裏付ける事例の発見がほとんど意味を持たない理由である²⁹。

これはポパーにリベラル・デモクラシー理論を繰り返される誤り、特に壊滅的な誤りを、どんな伝統や慣習があろうとも、批判を最大化することによって防止する試みとして提唱させる。ポパーがこれに基づいて、擁護できるのは、出版の自由、集会の自由、自由選挙の自由、そしてとても意外なことに、二大政党制を含む、近代デモクラシーのほとんどの制度である。

しかし、科学的方法のようなものを政治に応用する唯一の方法は障害、つまり、望まざる帰結のない政治的措置はありえないという想定の下に、やっつけていくことである。こうした間違いを探し、見つけだし、明るみに出し、分析し、そしてそこから学ぶこと、これが政治学者だけでなく、科学的政治家がしなければならないことなのである。政治における科学的方法が意味するのは、次のことである。つまり、全く間違いをおかしてはいないと確信し、間違いを無視し、隠し、そして他人の間違いを責めるという素晴らしい手管を間違いの責任を認め、そこから学ぼうとし、そしてその知識を将来、間違いを避けるために応用するというもっと素晴らしいやり方に代えることである³⁰。

ポパーは一般的な形の次の問題に決して、明確には取り組んでいない。つまり、歴史主義を一般的に想定しながらも、どのように多くの人間の制度の不正に関して賢明な判断ができるかという問題に、である。彼はその代わりに、十八世紀の平等主義的な啓蒙の原理への自分の信仰に訴えている。ポパー（あるいは、我々）が信じたいことを知るだけでは十分ではなく、次のように述べたロックの批判に対する返答を見いだすことが[必要である]。「もし民主的な伝統があるなら、共同体が民主的に決めること以外に正義も不正義もない。もし、よく起こるように、民主主義が自らをほとんど擁護できない人々の幾人かを踏みつけにするなら、これは不幸でも不可避なのでもなく、単に全く正しいということなのである。」

正義に関する問題において、ロックが知識を必要とするところに信仰を主張することは、我々一人一人を何が正しいかを決定する最終判定者とするものである。もし、結局のところ、正義という啓蒙の概念を擁護するのに当てにしなければならないのが信仰であるなら、まさしくそこでは信仰がきわめてものをいう相対主義的な見解に屈したことになる。というのも、異なる人々には歴史的な理由で、異なる信仰があるからである。しかし、歴史主義者になるとしたら、相対主義者ではないのか。それでは、それが単なる信仰であり、それが基づく理由がないと一旦、分かった後で、どのよう

にリベラル・デモクラシーに信仰を持ち続けられるのだろうか31。

ポパーの科学論へのファイヤーイベントの批判、そこから敷衍したポパーのリベラル・デモクラシー理論への批判は、とても効果的だった。ポパーの提案は科学において、理論は批判される（特に、我々は理論を反証しようとする）というものである。しかし、こうした提案は勿論、方法論的規則である。ポパーは次のように示唆する。すなわち、リベラル・デモクラシー理論は特定の方法論が受け入れられる限りで、あらゆる考えに関する自由な議論を認めることができる、と。しかし、方法論もまた、議論されるのである。次のことが見いだされるかもしれない。そして、ファイヤーイベントはそれを自分が見いだしたと考えた。つまり、ガリレオにとって適切な方法論はポパーのものではなく、ガリレオ自身のものだ、と。デカルトにとっては、デカルト自身の。ニュートンにとっては、ニュートン自身の。方法論はフランス革命の抽象的理念のように、歴史的に条件づけられている（科学者はファイヤーイベントが論じたように、「機会主義者」なのである）。ファイヤーイベントが正しいとすると、あらゆる時代のあらゆる科学者に当てはまる方法論に関するポパーの主張は、全く見込みがなく、不適切なのである。あらゆる時代のあらゆる社会のための唯一、正しい民主的な方法が見いだされるべきだということになるように思われたのだけれども、それも同じように絶望的なのである。

ファイヤーイベントがある状況である人に適切な方法論は別の状況で別の人には適切ではないかもしれないと考えた格別の理由がある。すなわち、彼がうまく論証できたと考えたのは、次のことである。つまり、科学理論が一つ一つ吟味される別個の言明としてではなく、一塊の体系として、あるいは「包括的な思考構造」と呼ばれるものとして、できていることが、それである。晩年、彼は次のことを示すのに没頭した。つまり、こうした包括的な思考構造を持つ人は、その構造に特有の事実一式だけでなく、手続きの規則（あるいは、方法論的基準）も同様に、作り出すということを、である32。ファイヤーイベントが正しいとすると、ポパーのリベラル・デモクラシー擁護は成功しえない。というのも、ポパーの方法論とリベラル・デモクラシー自体が歴史的に条件づけられているからである。合理性という単一の基準への訴えはうまく擁護できないとファイヤーイベントは考えた。

科学における（ついでに言えば、どんな分野においても）興味深い研究は意図していないかもしれないが、しばしば、基準の予測できない改訂へと導く。自分の

判断を受け入れられた基準に基づけると、こうした研究について言える唯一のことは、何でも構わない（anything goes）ということである33。

ファイヤーイベントはこうして、彼の最も有名なスローガンを再び紹介する。このスローガンは誤解されていると彼はこぼしていたけれども34。

彼は続ける。

言明の文脈に注意して欲しい。「何でも構わない」とは、私によって推奨された新しい方法論の唯一の「原理」ではない。これは、普遍的な基準にどっぷり入れ込み、歴史を自分たちの用語で理解したい者たちが私の伝統と研究活動の説明を描写できる唯一の方法なのである。……この説明が正しいとすれば、合理主義者が科学について（そして、どんな興味深い活動についても）言えるのは、何でも構わないということなのである35。

ファイヤーイベントは自分が認めるのは、その時々々の基準であって、あらゆるところでの基準ではないことを示すために、どんなことでもしている。これは相対主義に通じているだろうか。同じ著作の別の個所では、彼は「相対主義はそこに欠点が見いだされるからではなく、恐れられるが故に、しばしば攻撃されている」と述べる36。少し後では、次のように述べている。

真理と合理性への訴えが修辭的で、客観的内容がないことはその擁護が意味をなさないことから明らかとなる。一節で、「科学は何がそれほど素晴らしいのか」という問いがほとんど問われることがなく、十分な答えを持たないことを見てきた。同じことが他の基本的な概念にも当てはまる。哲学者は真理の本性、あるいは知識の本性を探究しているが、なぜ真理が追及されるべきなのか（この問いは伝統間の境界線で生じるだけである。例えば、この問いは科学とキリスト教の境界線で生じた）と問われることは、ほとんどない。相対主義を取り除くと思われている「真理」、「合理性」、「実在」といった同じ概念それ自体が、無知という広大な領域に取り囲まれているのである37。

科学と自由社会におけるその位置に関する彼の主張は、次節の見出しに現れている。「科学は多くのイデオロギーの内の一つであり、宗教が今、国家から切り離されているのとまさしく同じように、国家から切り離されるべきである。」そして、彼はこれに続けて、「自由社会は、全ての伝統に等しい権利と権力中枢に等しく近づく機会がある社会である」と明記している38。

伝統を自由社会に関する自分の説明のまさしく中心とするに当たって、彼は個人を見失っている。シャーハー・バーヌーの事例、あるいは未亡人の殉死という慣わしの問題については、彼は伝統がよく描写されるべきだと望むことだろう。ファイヤーイベントは民主的で自由な制度を、その著書で明らかのように、激しく愛しているようだが、彼はここで本稿で扱われている中心的な問題にぶち当たっており、伝統を等しいものにするので、相対主義的な寛容の概念に説得力のある議論を提供してしまっている。

しかし、問題は伝統が多くの異なる形で現れ、良い伝統と悪い伝統があるということである。ある伝統の善し悪しは伝統から独立には決められないのだが（何ものもできはしない）、それ自体、伝統の一部ではない。実際、権力に等しく近づく機会を構成するのは何かということ自体が異なる伝統において、異なる形で理解されており、こうして、彼の説明を無意味なものとする³⁹。

ファイヤーイベントは伝統について語り、一方でヘーゲルはもっと一般的に、歴史について語っていた。しかし、問題は同じままである。つまり、相対主義者にならずに、歴史主義者でありうるのかということである。この答えがイエスであるなら、基礎づけなしの科学という新しい考え方はリベラル・デモクラシーと両立可能である。反対に、答えがノーであるなら、この新しい考え方はリベラル・デモクラシーと両立可能ではない。リベラル・デモクラシーが知的に擁護できるとしたら、見いださねばならないのは、知的基準が共同体の外部で存在できるニッチである。

3.

「相対主義」、「非实在論」、あるいは「反实在論」のようなものはない。あれこれといった種類の实在論者がいるだけである。ある種の实在論に対する様々な批判者によって普通、用いられている用語は、紛らわしいものである。というのも、誰も実際には、万物の实在を否定しないからである。实在論を否定する相対主義者はあるものの实在を否定し、別のものの实在を主張しているだけなのである。例えば、文脈主義者はあらゆる存在を文脈に関係づけるかもしれないが、文脈がそれ自体に関係しているとは考えようもしないだろう。それ自体にだけ関係しているなら、文脈は絶対的なものとなるが、それは相対主義者によれば、文脈が存在しないことを含意する。文脈がなければ、他の全ての存在は絶対的なものとなるだろう。内在的实在論は、ある言語において「实在する」と言われるもの以外には实在するものはないと主張するのだが、これは

当の言語それ自体には適用されえない。というのも、それ自体にだけ関係している言語は絶対的であり、他のものに関係しているなら、同じ問いへと再び導かれるからである。この困難を免れるために、別の言語の中で想像上の無限の言語連鎖 [つまり、無限のメタ言語] が作り上げられるかもしれないが、それはやはり、認識論のプロセスの記述としては、全くもつともらしくないのである。あらゆる事柄を伝統に関係づけることは、伝統の存在と独自性を非伝統的な信仰箇条とすることなのである。伝統を非常に重視することは、結局のところ、既知のあらゆる伝統の外部に出ることなのである⁴⁰。

こうして、实在論者の一種だと相対主義者を見なせば、普通の実在論と相対主義者によって発展させられた形態との違いが、次の点にあることが分かる。すなわち、相対主義者が主張するのは、存在するものは全て、心、言語、言語ゲーム、人間の心的共同体、伝統、あるいは何らかのこうした解釈の元になる基体だということである。普通、存在すると考えられている他の全てのもは、解釈の元になる实在のどれか一つの投影として映し出されている。しかし、認められていたり、ひそかにその中で想定されていたりする实在物についての理論に注意を払えば、こうした見解のいずれにも欠点があるのを示すことは決して難しくない。言語学者には言語についての、観念論者には人間の心についての御粗末な理論があろう。それを唯一の存在、しかも、解釈の元になる存在としたことで、この理論はこの同じ实在に関して支離滅裂なものになるのである。ヴィトゲンシュタインは次のように記した。すなわち、哲学は像の輪郭をなぞっているようなもので、そこでは、ともかく何かが目に見える輪郭と視野は対照をなしているから、輪郭それ自体は決して視野には入ってこないのだ、と。これは実に適切である。というのも、ヴィトゲンシュタインの言語観念論は言語それ自体を完全な謎とし、その輪郭を彼は、異常なまでに何度も何度もなぞったからである。この起源は何だろうか。これはどのように進化し、改善するのだろうか。なぜこれはこういった生物学的特徴を持ち、ああいった特徴は持たないのだろうか。言語観念論が放棄され、もっと一般的な形の实在論が採用されて初めて、こうした問いが検討される。

勿論、解釈の元になる見解はそれぞれ、普通の実在論者と全く同じように、その他の全てを説明できる。というのも、それがなぜ相対主義が考案されたかということ、つまり实在論者が考え出すことを再解釈することだからである。实在論者が何か新しいものを大いに努力して考え出しても、模倣するには、解釈の元になる体系にどれほど新しいものが入ってきても、わず

かな解釈の変更で十分、容易である。ラッセルが公準について述べたのと同じように、相対主義は正直な労働に対して盗みを持つ強みを全て備えているのである。簡単に言えば、相対主義者が解釈の元になる体系内で全てを模倣できるのは、単にその体系自体が全ての実在を骨抜きにし、あらゆる認識を越えて部分修正するからなのである。

従って、観念論版であれ、言語版であれ、相対主義をその矛盾や模倣する以外のことのできないことについて攻撃するのは、私の課題ではない。ここでは、相対主義はそれが実在的だと記述するものが何であれ、その経験的な記述としては不十分であるとしておきたい。その実在的だと記述されるものに応じて、他の全てが再解釈されるわけだが。ともかく、私が試みているのは、相対主義の限界、つまり、なぜ穏当な相対主義である必要があるのか、また真理、実在、そして理性への何らかの控除をどれほど控えめであろうと、認める必要があるのかを描き出すことである。

抑圧的なものとしての科学、真理、実在、そして理性へのポストモダン批判はファイヤアーベントになっているのだが、一理ある。つまり、科学者は何らかの宗教の非寛容的な僧侶のように、権威主義的で独裁的でありうる場合もある。真理は権力者に奉仕することができる。実在は体制側が他人を服従させるのを確かなものとする手段かもしれない。理性は貧困層を統制するための方法かもしれない。しかし、真理の概念には別の使い方もある。小さな声が大勢を説得するのが期待できるところでは、それは権力者に反対する鼓舞の源でありうる。科学は権力の座にある者たちに懐疑的でありうるし、過去においてはしばしばそうしてきたし、非合理的な権威を掘り崩してもきた。理性は支配の道具でありうるし、同様に、それを覆す道具でもありうる。ポストモダニストたちは科学を横暴だと攻撃する際に、しばしばファイヤアーベントのこれ見よがしな態度を借用するが、次のことに注意しこなっている。すなわち、ファイヤアーベントが実際には、科学の仮面をはぐことが流行するようになったら、自分の戦略を変えなければならぬだろうとも述べたことに、である。ポストモダニズムは真理や実在やその他のものと遜色ないほど、抑圧的でありうる。実際に抑圧されていると思われるものを救おうとする主張もまた、抑圧的でありうるのだ。

しかし、我々が直面する問題は政治戦術の一つではない。政治戦術はどんな場合にも政治目的に付随し、この政治目的自体、異議を申し立てられるかもしれないのだが。私の関心は、どのように科学に関する歴史主義者がそれにも関わらず、相対主義を避けられるのかを示すことにある。私の提案の鍵となるのは、大抵

の時代の大抵の哲学者によって更なる疑問に付されることなく想定されている二つの考えを掘り崩すことである。すなわち、(一) 概念、言明、判断、思考、あるいは前提が「かたまり」あるいは「全体」として生じるということ、(二) 真理は全て、重要であるということ、である。これはそれぞれ、相対主義者にあまりに多くのものを認めており、相対主義に屈しているときえ思われるかもしれない。しかし、意外にも、この二つを共に認めることが相対主義者にならずに、歴史性を受け入れさせるのである。

(一) 近代の哲学者の間で一般的な全体論は恐らく、カントとともに始まった。すなわち、彼は、たとえ帰納によって、世界の抽象的で数学的な知識が知覚から決して生み出されないとしても、どうしてこうした知識が可能なのかを示そうとして、ある体系を構築した。それによれば、最も根本的な世界の特徴は、知覚行為それ自体において前提とされているのである。こうして、物理学が可能となる。というのも、その最も高度な結果は全人類のまさしく前提だからである。更に、我々が持つ世界観の一貫性こそが、世界に存在する事物に関する知覚の数学的基盤を見いださせるのである。カントの考えは二つのことを一度に前提としていると思われる。第一に、我々に首尾一貫した世界観があること、そして、この世界観の基盤、あるいは前提こそが、力学の一般形式をもたらすということ。第二に、彼の見解では、これは人類全てに普遍——自然の調和だということのようだ。

近代の相対主義者はあらゆる思考に前提があると考える点で、カントにならう。しかし、相対主義者はこうした前提が普遍的であるとは考えず、むしろ同様の考えを持った個人からできた集団に普遍的だと考える。相対主義者は細かいことについては集団内で意見の相違があるかもしれないと認めるが、こうした前提は首尾一貫した世界観だと思ふのである。次のことが更に分析されることなく、想定されている。つまり、一般に想定されている前提が、世界観を構成する首尾一貫した世界体系の最も重要で、最も根本的で、そして最も強固に擁護される部分なのだということが、それである。

共同体において正しいと見なされているのは首尾一貫した全体であるという仮説は、それを支持する実例を持ちえない。というのも、実際に列挙できるどんな根本的な問題についても、常に意見の相違があるからである。しかし、カントにならえば、事実という平凡なレベルと前提が働くもっと深いレベルとの間で区別がなされ、後者だけが首尾一貫した全体を形成し、共同体を規定し、その共同体に応じて真理が定義される。日常的な意見の相違は常に人を欺くようになるので、

意見の収斂が密かに生じるだろう。こうした言明が何であるかを特定する方法は全くない。こうした言明は、ある時点で皆が前提している首尾一貫した思考体系なのだけれども。

あらゆる行動において常に何かが前提されているのは、ほとんど間違いない。しかし、首尾一貫した体系を形成すると我々が想定するような、一連の思考があるというのは、驚くべき考えである。取るに足りない小さな下部体系と全ての事実を知られている通りに、一致させることがどれほど難しいかを考えれば、次のことは信じがたい想定のように思われる。すなわち、世界に関する首尾一貫した一連の前提がまさしくそれと同じような別の前提にそった形で、ほとんど努力せずに見いだせるということが、である。どんな状況で自らを省みても、自分の前提について分かること全てが示唆するのは、これが事実ではないことである。多くのことが前提されているのは正しい。しかし、あらゆる証拠が指し示しているのは、次の事実である。すなわち、各々に、多くの事柄について非常に個人的な一連の前提があり、どんな場合にもこうした前提の多くは、別の前提と明確には両立しないという事実である。首尾一貫した前提がなされるという想定は、範疇の体系（カントが思い描いたのに従えば、カテゴリー）があるという事実に基づいており、こうした範疇の体系が前提しなければならないのは、あらゆる事物の包括的であり、曖昧でない範疇をもたらすための、首尾一貫した世界観である。しかし、我々にはこうした範疇が全くないのである！大抵の場合、まあまあ良く働く何らかのこうした範疇があるかもしれないが、少し考えれば、自分の範疇を改訂しなければならないことがすぐに分かる。知的な努力があらゆる人間社会で評価される理由はまさしく、前提の体系が、それが明らかとなる場合にはいつでも、矛盾の印を示し、それは世界をもう少し良く理解するために、時々修正しなければならないことを意味するからである。

しかし、相対主義者の本当に厄介な想定は前提され、首尾一貫しているものは重要でもあるというものである。これはまさにありふれた誤りであるように思われる。

(二) 真理は全て、重要だという命題は、啓蒙の見解の非常に重要な部分である。それによれば、科学者の最初の課題は集められるだけの事実を全て、集めるということである。これはベーコンの新スコラ主義的な宇宙観（限られた数の形相、そして形相を生み出している形相という宇宙観）を考えれば、もっともな課題のように思われる。しかし、宇宙の最も抽象的な特徴が未だに解釈に開かれていることが一旦、明らかになると、事実を特定するための、理論から独立した方

法があると唱えるのは不可能になった。自分たちの探究が本質的に歴史的だと一旦、認識すると、ある共同体にとって重要な事実が別の共同体にとって、あるいは別の時代においては無意味に思えることが分かる。一見したところでは、これはまさに、相対主義に通じているように思われる。

ある共同体内で保持されている意見の性質が関連する事実を決定しているとしてみよう。相対主義者が異議申し立てされれば、少なくとも幾つかの主張が事実に基づいていることが示されなければならないだろう。しかし、これは我々の助けにはならないように思われる。というのも、その事実はその関連について当の共同体によってあらかじめ選ばれているからである。しかし、真理ではなく、関連性が重要性こそが共同体に関係しているのである。「重要な真理」というのは従って、相対的である。真理は重要である場合に、研究する価値があると考えれば、恐らく、吟味されている真理は全て、相対的であるということになるだろう。しかし、重要性が相対的であるが故に、真理が相対的であるということが、少なくとも原理的には、正しくないことに注意しなくてはならない。

最初の点に目を向ければ、論争史のない科学はないことに言及した。そこで「断続平衡 (a punctuated equilibrium)」モデルと呼ばれるものに従って、あるコンセンサスから別のコンセンサスへの移行として科学者共同体を考えるのは正しくないことを見た。もっと良いモデルがあるとすれば、弁証法的である。歴史はあまりに無秩序なので、簡単な弁証法的説明では見かけの正確さを持つことさえできないほどなのだが。

さて、私がしようとしている主な提案は、研究者の共同体における重要性が同意されたものではなく、論争的なものに依存するということである。相対主義が正しい見方だとすれば、それは「論争に開かれた相対主義

(relativism-to-a-controversy)」として再解釈されなければならないだろう。論争に開かれた相対主義というこの考えは、すぐに相対主義を無害にする。論争においては、論争している関係者は互いを不愉快な、あるいはつまらない事実に関心を向けさせる。意見の一致しない両者が問題を議論するという事実そのものが、どちら側にも所有されていない真理を前提とする。原子論者にとって重要なものが全体論者が直面した困難を含んでいたり、全体論者にとって重要なものが原子論者が直面した困難を含んでいたりするのである。学術的な関心を求める典型的な競争において、このような多くの見解があれば、重要性が比較的、非党派的に発生し、事実が健全に尊重されるという結果になる。

科学の歴史主義を受け入れながらも、相対主義を免

れるという議論をかいつままで述べるに当たって、大きな問題、つまり、リベラル・デモクラシーとその明らかな失敗の問題が忘れられているように思われるかもしれない。しかし、実際には忘れてはいない。注意深く議論されている論争においては、議論が専門的に思われ、また議論がそれ自体のために提案されることはよくある。実際、議論の真の重要性が、何らかの論争的な事柄に関する含意がある場合には、そうである。勿論、私の議論には違いはない。

普遍的な基準はなく、基準は全て条件づけられているというファイヤアーベントの挑戦は、真理に関する相対主義を含意しない。というのも、基準は歴史的に条件づけられているかもしれないが、どんな単一の伝統、見解、包括的な思考構造、あるいはその他のものにも関係していないからである。こうした基準は全て、意見の相違、そして議論するための意見の一致から生まれる。党派的な基準は政治権力の行使には役立つかもしれないが、その本質上、問題を決められない。文明社会において、物の見方の多様性と非常に長年、また何世代にも渡って異議を唱えたり、異議を唱え続ける能力は、合理性、真理、理性の概念、そして最近では、科学の考え方にとって素晴らしい伝統を生み出してきた。これらはしばしば、富めるものや権力者の道具であったのとまさしく同じように、貧しい人々や虐げられた人々の友でもあった。これらはこの三世紀にわたり、世界の平等主義的で民主的な運動に大いに貢献してきたが、勿論、これはあらゆる時代のあらゆる状況でそうした効果を持たねばならないということではない（公平に言えば、相対主義者の運動にも人民の植民地主義的で帝国主義的な支配を断ち切るという有益な効果があった）。

私は相対主義とリベラル・デモクラシーの見解との違いを二つの寛容の原理に還元してきた。（一）他の集団は認知的に、従って、道徳的に自律しているので、他の集団の見解に寛容でなければならない（ファイヤアーベントの原理）。（二）真理が立証されていないので、自らの集団において意見を異にする人々に寛容でなければならない（ポパーの原理）。

私が論じてきたのは、自然な集団（共同体、国家、伝統）とは何かが分からないことは近代の政治的悲劇であるばかりでなく、認知的根拠に基づいて、相対主義を放棄する理由でもあるということである。最終的に、科学史を吟味すれば、集団間の意見の相違が科学、あるいは他の素晴らしい知的伝統を発展させることが分かると論じた。私が正しければ、集団は内部の意見の相違に寛容でありうる。前提される「重要な」事柄に関して、相対主義者が否定しなければならないのはこの可能性なのである。次のことに気がつく。つまり、

関係者が議論（用語を定義するとすれば、知的な意見の相違を内在化する議論）に関わっているどんな知的な意見の相違においても、相対的真理以上のものが参加者によって互いの統制的理念として、また全論争者によってその状況の本質において、要請されているということに、である。内部の意見の相違は真理の尊重に通じているし、自分の関係する集団にできるだけ多くの人々を含めれば、寛容は広い範囲で可能になる。言い換えれば、意見の相違が内在化されるときにはいつでも、寛容になりうるのである。

相対主義者の寛容の原理は従って、理不尽で反ポピュリズムな非寛容の必然の結果なのである。というのも、全ての集団に道徳的自律が認められるとすれば、それは私が集団内での非寛容と虐待を認めようとしているからなのである。ある軍事指導者が別の軍事指導者に寛容であろうとするのは、その別の指導者が強いと思われ、自分にその領土内で好きなようにしてよいと許可する限りでのことである。私が正しいとすれば、このモデルは哲学者にはもっともだと思われる。というのも、単に、哲学者は事実の重要性の発生、科学の伝統、そして知的伝統一般における意見の違い（多くの異なる形での）の重要性に関する研究を軽んじているからである。

全ての社会、共同体、あるいは制度にさえ、独自の慣習と物事の行い方がある。これはこうした慣習の幾つかが関連する社会、あるいは共同体内で強制される場合には正義の問題となるだろうが、それ自体、正しくも間違ってもいない。概して、体系の正義の問題は知的伝統において、取り組まれねばならない。そこでは、更にもっと開かれた類いの寛容が社会以上に可能なのである。どんな共同体にも利用できる知的伝統には、実行可能な代わりに倫理的見解がたくさんあり、その幾つかが自らの慣習に批判的であるのは間違いないだろう。こうした状況で正義が要求するのは、知的伝統において見いだされる、あらゆる実行可能な正義体系の批判に従って、慣習が修正されなければならないということである。この理由で、どんな社会も決して閉ざされてはいない。というのも、社会がその多元的な知的伝統を見捨てられるのは、次のように粉飾することによってだけだからである。すなわち、この非道徳性は社会自体の内部の知的伝統において使える基準によって立証されたのだと言って、何らかの非道徳性を粉飾することによって、である（たとえその知的伝統が不誠実にも基準を認めるようにしなくても）。

要するに、私の主張は次のようになる。社会において寛容でありうるものとありえないものとの間のリベラルな区別の基礎として、ロックは信仰と知識を対比した。その代わりに、信仰と知的伝統を対比すること

ができる。この知的伝統は、たとえ多元的で、時には曖昧であったとしても、制度的に懐疑的なものであり、そのため共同体の創設神話は何であれ、全ての共同体においてもっともな、あるいは正しい行為だと見なされるものを検査する基準として明確に働く。知的伝統それ自体は神話以上のものでも、それを超越するものでも、それより偉大なものでもないが、それ自体、我々が作り出してきた異なる神話間の何世代にも渡る衝突の社会的、そして歴史的産物なのである。しかし、もし「構成 (construction)」という単語が能動態で理解されるとしたら[「誰かが」構成するという意味で]、社会的産物 (social product) は社会的構成物 (social construction) ではない[つまり、「誰かが」作り出したものではない]。この伝統を一般的な仕方、大抵の伝統と同じように、それに従っている際、自発的に我々の周囲に形成していくものだと見なすなら、それを社会的副産物、あるいは社会的自己構成とさえ恐らく、呼んでもよからう。

この議論を締めくくるために、『人間知性論』におけるロックの関心事に戻らせて欲しい。そこで、彼が示そうとしているのは、どうしたら懐疑的な疑いが避けられうるかということである。それを避けることはリベラル・デモクラシーの擁護にとって重要である。知的伝統における実際の論争と潜在的な論争との区別に注意を払えば、懐疑主義は避けられる。どんな理論を考えても、ちょうど同じように良い反対理論を作りだせると主張するピュロン主義者を論破する方法はない。アカデメイア派の懐疑主義者は感覚によって得られる明白な知識はそれを知識として疑わしいものにするような方法で再解釈されうることを主張するのだが、それを論破する方法はない。デカルト的懐疑主義者(つまり、あらゆる知識の基礎を見つけようとするが、それに失敗する懐疑主義者)は、見かけ通りではないどんなものでも、見かけ通りのものにしてできる[つまり、欺くことのできる]、力ある悪意ある霊という仮説をでっち上げ、それ以後、我々には立証された知識がないのである。

現実の論争を考えれば、何らかの点に関する自分の感覚の結果の幾つかにさえ、疑いを持つかもしれない。しかし、あらゆる場合に自分の全感覚を疑うには、こうした論争以上のものが必要だろう。また、懐疑主義者がするように、潜在的な論争に目を向ける必要があろう。しかし、同時に、どこに懐疑主義者に対する正しい答えが見いだせるかが分かる。つまり、論争は議論されている言明を疑わせ、友好的に議論に参加しているとき、真理という統制的理念に訴える。論争に参加しながら、議論のため、自分が真理を知らず、間違っているかもしれないことを認める。しかし、これは

議論のためだけであって、状況がそれを要求するからである。議論に加わっていないとき、それについて何らかの疑いが前もって、あることにはならない(勿論、どっちみち疑いがあるかもしれないし、勿論、論争が必ずというわけではないが、疑わせるかもしれない)。我々には知識に関するあらゆる種類の基準があり、異議が申し立てられなければ、それに非常に満足するし、異議が申し立てられれば、少なくとも議論のために、その基準に何が含まれるかを再考する。しかし、潜在的な意見の相違全てを一度に考えれば、本当に知られているものは何もないと言わざるを得ないことになる。これは懐疑的な態度ではあるのだが。しかし、我々の前に潜在的な論争全てがあるというわけでは全くないのである。我々には特定の論争があるだけなのである。

更に、懐疑主義者は潜在的な論争全てを一度に挙げているわけではなく、そういうものがあるという単なる可能性を挙げているだけなのである。懐疑主義への適切な返答は、次のようになる。すなわち、論争が起こるのに応じて、一度に一つの論争を取り上げるべきであって、その気になって、あらゆる知識を否定すべきではない、というものである⁴¹。

その日の論争は、その日だけで十分である
(Sufficient unto the day the controversy thereof.
[訳注1])。

原注

1 こうした批判の効果や科学者に対する影響はインターネットのサーチエンジンで「The Sokal Affair」を検索し、いわゆる「ソーカル事件」に関する膨大な論争を読めば、非常に良く判断することができる。この論争はより伝統的な出版形式に限られていた最初の数少ないやり取りの後、主にインターネット上のやり取りを通して行われている、恐らく最初の本格的な知的論争である。

2 Paul Feyerabend, *Science in a Free Society* (London: New Left Books, 1978)とThomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970)を参照のこと。

3 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Random House, 1970)を参照のこと。

4 Denis Diderot, *Encyclopedia, or Reasoned*

Dictionary of the Arts and Sciences (New York: Harvey Adams, 1978).を参照のこと。

5 Jean Le Rond D'Alembert, Preliminary Discourse to the Encyclopedia (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976). こうした著作によって引き起こされた大騒ぎは恐らく、そこに充満していた社会契約の原理に対する反動としてもっと良く理解できる。社会契約の原理は人間の全制度は人間によって作られたものだと主張し、それによって、明示的ではないときにも含意によって、王権神授説に基づく王侯、貴族、聖職者の封建的権利を否定する。

6 次のことを強調したいと思っても差し支えないだろう。つまり、たとえナポレオンの失敗が彼の性格にたどれるか、それともヨーロッパを解放するという探求に見込みがないことにたどれるかで、イギリスのホイッグ党とトーリー党の間に意見の相違があったとしても、革命の後半の困難はナポレオンの性格に見いだされなければならないという見解が、両党によって承認されるということを、である。

7 Heine, Religion and Philosophy in Germany, trans. Dennis J. Schmidt (Boston: Hugh Mifflin and Co., 1882; Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1986), p. 103.

8 Johann Gottfried von Herder, The Origin of Language, reprinted in J. G. Herder on Social and Political Culture, F. M. Barnard, ed. and trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 164.

9 国家主義によって、ヨーロッパでの国民国家の勃興を意味していないことに注意のこと。ヨーロッパでの国民国家の勃興は、我々が研究している出来事に先行してはいるが。「国家主義」ということで、私が言わんとしているのは、あらゆる国家の道徳的な自己決定権に関する教義である。

10 Elie Kedourie, Nationalism, 4th ed. (Oxford: Blackwell, 1993).

11 Herder, op. cit., from Barnard, p. 24.

12 ヘーゲルの階級理論は明らかに、マルクスの分析の基礎となった、後の階級理論の先駆だったのだが、彼のPhilosophy of Right, ed. and trans. T. M. Knox(Oxford: Oxford University Press, 1942), p. 135

にうかがうことができる。ヘーゲルの「右派」コミュニズムに関する良い資料は、彼の歴史哲学、例えば、彼の死後出版された(1837)講義録の、Reason in History, trans. Robert S. Hartman(London: MacMillan, 1953)における、それである。

13 政治を理性の帝国主義から救済しようとする努力は、その批判者が解釈したように、政治判断の真の手引きとしての芸術と美学の崇拜へと導いたし、その努力の他の美点がどんなものであれ、理不尽な政策を支持し、同時に、芸術と美学の両方を神秘化するという不幸な効果を持っていた。

14 Jagdish Hattiangadi, 'The First World War and 1991', in I. C. Jarvie and N. Laor (eds.), Critical Rationalism, the Social Sciences and the Humanities (Dordrecht: Kluwer, 1994).

15 長年、Indian Economics Journalの副編集者である、アニール・マシュルワラはこうした事柄に関して、私の痛烈な批判者であった。彼とは、この問題そのものについて三十八年以上、絶えず意見の相違があった。彼自身はマルクス主義者ではなく、彼の人生の半分は失望したガンディー主義者なのだが、彼はマルクス主義の理論的困難は恐らく、正しい組織行動を通して解決されうると考えた。この正しい組織行動というものは、私には原理的に全く不可能であると思われたし、こうした疑いは最近の歴史において裏付けられてきた。

16 ハイネは彼の、そして我々の時代において我々を巻き込んだ大騒ぎを予見している。op. cit. pp. 156-161. 彼は大きなコミュニムの解放がナポレオンによって征服され、後に失われた土地ばかりでなく、世界中でも始まるだろうとは予見していないけれども。

17 本稿の初期版はフランス革命二百周年の機会に口頭で発表された。多分に不十分な説明をした初期版に鋭いコメントをしてくれたレスリー・グリーンとピーター・ダニエルソンに感謝する。また、注意深く読み、コメントしてくれたジョン・ヨルトンに、そしてこの本稿の最終版に詳細なテキストに関するコメントと助力をくれたアンドリュー・ヒルに感謝する。

18 John Locke, A Letter Concerning Toleration, in J. Yolton (ed.), The Locke Reader: Selections from the Works of John Locke, (New York: Cambridge University Press, 1977), p. 247.

19 Ibid., p. 270.

20 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (New York: New American Library, 1974).

21 ロックの寛容の原理にはローマ・カトリック教徒は含まれていなかった。というのも、恐らくは教皇が依然として、貴族のあらゆる土地と財産に対して名目上の主張をしていたからである。それはヘンリー八世によって奪取され、再分配されたのだが。これはロックの著作を条件づけられたものとする。レスリー・グリーンは次の重要な点を挙げた。つまり、ロックの著作はこのより政治的で条件づけられた仕方、一貫して読める。様々な『寛容に関する書簡』はあるプロテスタントから他のプロテスタントへの書簡なのである、と。しかし、これが全て正しいとしても、ロックが真面目に受け取ったようには、多くのプロテスタントは合理性、あるいは近代科学を真面目に受け取らなかった。ロックの政治哲学は結局、より世俗的な寛容へと道を開いた。この寛容を彼自身は是認しなかったが。しかし、この寛容は条件づけられているけれども、単なる慣習だというよりは、民法の基礎としての理性への要求なのである。

22 'The First World War and 1991', op. cit. 歴史の光の下での、コソヴォでの悲惨な出来事に関する最近の解釈については、Noel Malcolm, *Kosovo, A Short History*を参照のこと。この本は次のことをとても詳しく、示している。つまり、どのようにバルカン半島が主権、権力、そして人民間の国家的自決権の原理といった「近代の」概念の出現でバルカン化されるようになったか、ということである。

23 これは相対主義者が自分はリベラル・デモクラットだと主張するのを妨げはしない。というのも、これは単に相対主義者の主張から政治目的に対するあらゆる価値を奪うだけだからである。一九九八年六月二七日、中国全土を前にしての共同記者会見における中国人の民主権に関する歴史的討論で、江沢民がまさしく同じやり方でクリントンに返答したのは、興味深い事実である。実際、コミュニケーションに相対的でない基準を誰も持っていないとすると、アメリカ合衆国は独自のやり方ではあるが、社会主義国家だと主張することもまたできるのである（実際、適切だと思われるあらゆるやり方でどんな共同体も描写できるのである）。

24 勿論、たとえ認識論的相対主義が間違っているとし

ても、道徳的相対主義に有利な、従って、リベラル・デモクラシーに不利な判断を下すことができよう。しかし、道徳的相対主義の研究は別の機会に回して、次の争点に注意を向けたいと思う。つまり、認識論的相対主義は正しいのかという争点である。私の'The First World War and 1991', op. cit. を参照のこと。

25 この用語をこのように使うに当たっては、ポパーにならっているが、出来事を決定づける歴史法則があるというヘーゲルの他の見解を指すために「歴史法則主義 (historicism)」という用語を使った彼とは異なる。

26 こうした考え方は一九七五年、オンタリオ州ロンドンでの論理学、方法論、科学哲学の世界会議で'After Verisimilitude'として読まれた小論から借りてきた。そのProceedingsを参照のこと。その論文は最終的に一九七八年から一九七九年の*Philosophy of the Social Sciences*に二部構成で発表された'The Structure of Problems'という別の論文の要約であった。

27 *The Open Society and Its Enemies* [邦訳、『開かれた社会とその敵』内田詔夫・小河原誠訳、未来社]と*The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957) [邦訳、『歴史主義の貧困』久野収・市井三郎訳、中央公論社]を参照のこと。

28 *The Poverty of Historicism*, p. 131. [邦訳、197-198頁。]

29 Ibid., pp. 133-134. [邦訳、202頁。] 強調は原文、イタリック。

30 Ibid., p. 88. [邦訳、137頁。]

31 批判を最大化するというポパーの理論の文脈でこの問題を追及したいと思う者は、バートリーの*The Retreat to Commitment*を読むべきである。そこでは、彼はポパーを信仰への依存から救出しようと試みているが、私の考えでは、成功していない。

32 科学に対する全体論的で自然主義的なアプローチの功績は、W・V・O・クワインに認めなければならない。このアプローチはファイヤアーベントやクーンの著作において明らかではあるが、多分最も早かったのは、クワインの'Truth By Convention', in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead* (Chicago, Ill.: Open Court, 1937)である。

33 Feyerabend, *Science in a Free Society*, p. 39. 強調は原文、イタリック。

34 Ibid., p. 39.

35 Ibid., pp. 39-40. 強調は原文、イタリック。

36 Ibid., p. 79.

37 Ibid., pp. 81-82.

38 Ibid., p. 106.

39 ファイヤアーベントの相対主義は実際、理性の理論に対する良い攻撃だが、現実の理論としては、自分だけが伝統の外部にあるかのように語っているという欠点がある。これは、あらゆる伝統を越えた道を未来へと指し示す天才、救い主、あるいは指導者（あるいは、ニーチェの「超人」）の存在をとっても安易に当てにしておき、支離滅裂なロマン主義的見解である。

40 同様に、この点を長々と続けるつもりはないが、歴史に多くの読み方があるなら、ポストモダニズムの考えそのものが支離滅裂である。というのも、これはそれ自体が時代を規定すると考える唯一の歴史の読み方を前提しているからである。

41 ミリアム・マコーミックに感謝したい。私にこの立場を取らせたのは、懐疑主義に関する彼女の挑戦的な考えである。彼女が懐疑主義者として、私の立場に同意しないのは、間違いないところだが。

[訳注1] マタイによる福音書6. 34. 「その日の苦勞は、その日だけで十分である (Sufficient unto the day is the evil thereof.)」をもじったもの。訳出に当っては、『聖書 新共同訳』を参考にした。



〈書評〉

蔭山泰之著、『批判的合理主義の思想』、未来社、二〇〇〇年

京都大学法学研究科 小柳昌司

本著は、反証主義と批判的合理主義の思想的核心を

非正当化主義(nonjustificationism)に求め、これまでの多くのポパー研究において必ずしも明らかにされてこなかった様々な諸問題を、正当化主義あるいは基礎づけ主義と対決させつつ、徹底的に解明した意欲作である。周知のように、合理性を正当化に求めるならばその試みは①無限後退、②論理的循環、③独断的打ち切り、のいずれかに陥らざるを得ないという論理的アポリア(ミュンヒハウゼンのトリレンマ)を抱える。またさらにW・W・バートリーが強調するように、正当化主義はいかなる形態にせよ権威主義的構造を持たざるを得ないという倫理的欠陥を持つ。従って我々は根本的な思想転換、すなわち正当化主義から非正当化主義への転換を行わなければならない。このような問題意識のもとで、蔭山氏は第一章において非正当化主義の特徴を①最終的正当化を峻拒する態度、②真理の探求と確実性の探求の峻別、③可謬主義、④批判の合理性、⑤知的謙虚さと他者に対する寛容、とまとめた後、第二章で論理実証主義をポパーが批判した最初の正当化主義として取りあげ、帰納的正当化を徹底的に論駁していく。その際特に問題になるのが「帰納の実際的問題」、すなわち(Pr1)「合理的観点から考えると、実際に行為する際にはどの理論を信頼すべきだろうか」、(Pr2)「合理的観点から考えると、実際に行為する際にはどの理論を選択すべきだろうか」という問題である。これらの問題に対してポパーは、(Pr1)に対しては「いかなる理論も信頼すべきでない」と答え、(Pr2)に対しては「行為の基礎としてはもっともよくテストされた理論を選ぶべきだ」と答える。しかしながら、もしポパーがいうようにテスト結果が将来の成功を含意するものではないとするならば、どうして行為の基礎としてもっともよくテストされた理論を選ばなければならないのであろうか。この選択の合理性に関わる問題は、反帰納主義の立場を支持する者にとって躓きの石であり、私見ではこれまでのポパー研究者はこの問題に十分な答えを与えることができなかったように思われる。しかし、蔭山氏はこの問題に対して極めて説得力のある解答を与えている。蔭山氏によれば、(Pr2)における「もっともよくテストされた理論」とはただ単に数多くのテストにパスした理論という意味ではなく、様々な条件の下で実施されたテストをパスした理論という意味に解釈されるべきである。なぜなら多様なテストを経た理論はそうでない理論に比べて既知の部分が相対的に多いからであり、なぜ既知の部分が多いほうがよいのかといえば、それはより確実だからではなくより誤りを探求しやすいからである。従って、行為の基礎としてもっともよくテストされた理論を選ぶのは決して帰納主義的な理由からではなく、誤りを犯したときにすばやくその誤りの原因を特定し、対処

できるという意味で信頼できるからなのである。一般論としての「誤りから学ぶこと」の重要性はポパー研究者が常に強調するところであるが、そこからさらにデュエムの問題との関連で「誤りの探索のしやすさ」にまで議論を深めた功績は蔭山氏にあると思われる。さらに蔭山氏は「誤りの探索のしやすさ」をソフトウェア・エンジニアリングのケースに適用しているが、このように自らの議論を抽象的な理論レベルにとどめることなく、具体的なケースに適用することによって批判にさらそうとする姿勢は本著全体を貫いている。

しかし何と言っても本著の目玉と思われるのは、第四章「前進するための反証可能性」と第五章「エンジニアリングと組織にとっての反証主義」であろう。なぜなら、この二章において反証主義の優れた理論的考察がなされているのみならず、具体的な現場においていかに反証主義の考え方が重要であるかということ非常に説得的に解き明かしているからである。反証可能性とはそもそも言明間の論理的関係に関わる事柄であるが、蔭山氏はその根本的な意義を、問題を提起することによって探求を開始し、未知の領域へ向かってさらに前へ進むための方法であると洞察することによって、存在言明や確率言明など論理的に反証不可能な問題を次々と解決していく。ここで鍵概念となっている「前へ進む」という言葉に少々進歩主義的なニュアンスを感じる読者もおられるかもしれないが、蔭山氏のいう「前進の必要性」とは現場のリアリズムの表れ、すなわち刻々と変化する現実に対して、不完全な知識でもって対処しなければならない当事者としての問題意識であると私は解釈している。また実際ポパー自身、「世界は事実とか事態からではなく、過程から成り立っている」と述べており、そのような動的な世界像に立つならば必然的に「前進する必要性」が生じてくるだろう。従って、私見では蔭山氏のいう「前へ進む」とは、決して何かある特定の、固定した目的に向かって進んでいくということではなく、常に変化しつつある世界において絶えず我々は対処しなければならないということであり、まさにそうした対処の過程そのものが未知の領域へ進んでいくこととして捉えられているのである。

ここで目的や価値がいかにして批判可能かという非常に難しい問題にふれておく必要があるだろう。おそらく従来のこの問題に対する一般的な解答はポパーが『開かれた社会とその敵』でも述べているように、その目的や価値からの諸帰結を分析することによって批判的議論を行うことが可能であるというものであろうが、蔭山氏はそこからさらにもう一歩分析を進めている。蔭山氏はまず合理主義の二つの原則、すなわち価値や規範は事実に還元できないという「合理主義の二

元論の原則」と権威主義や暴力を避け自由で公正な判断を求めるという「合理主義の自由の原則」をたて、これらの原則を満たすような目的や価値に関する批判的議論の可能性を考察する。蔭山氏によれば、多くの正当化主義的な合理主義者によって共有されている正当化の階層モデル（理論→方法→目的）において、正当化の最終根拠としての目的レベルの議論ではそれ以上の上位の規範が存在しないために、お互い様の議論（tu quoque）によって必然的に多元的状态に至るが、これは自由主義者が考えるような望ましい多元的状态では決してない。なぜならば、そこには多元的状态の陥穽とでもいうべき状況、すなわち本来自由で公正な議論のための防波堤であるはずの多元的状态が、実は全く正反対の役割を果たす状況が存在するからである。蔭山氏はいう。正当化主義的な議論は決して「神々の争い」を決着させることはできず、結果的に自由で公正な議論を抑圧する覇権主義を招来させる危険性を回避できないと。そしてこれは架空の事態ではなく、実際に近代科学において起こったことなのである。従って、目的レベルの議論においても問題設定の根本的転換、すなわち正当化主義から非正当化主義への転換が求められることになり、そこで蔭山氏は「実現可能性による目的批判」に着目しつつ議論を展開していく。この議論はそもそも W・W・バートリー（ought-implies-can）や H・アルバート（架橋原理 Brücken-Prinzip）らが行っていた議論であるが、その要諦はその目的を含む研究伝統全体を実現可能な部分と不可能な部分に識別していくことによって精緻化していくという点にある。考えてみればそもそも実現を目指さない目的などあり得ないわけだから、その点だけからしても「実現可能性による目的批判」はかなり有効な方法論であり、また「あらかじめ目的の実現不可能性を示すことが可能だろうか」という批判に対しても、現場からのフィードバックによって目的が常に修正されることを考えるならば、そのような要求自体が最初に全体の青写真をつくらうとするユートピア工学を前提にしていると思われる。従ってポパーのピースミール工学と関連づけて説明するならば、我々は暫定的な目的から演繹された具体的な諸計画を実践しその結果を常にフィードバックさせることで再び目的を見直していくというサイクルを繰り返すことによって、漸進的に前へ進まねばならないということである。

最後に本著の基本的な枠組みである正当化主義vs非正当化主義という図式の妥当性について一言触れておきたい。あらゆる正当化の試みを峻拒すると主張する非正当化主義に対して次のような疑問がしばしば提起される。すなわち、非正当化主義者は自説を展開する

際に絶対的な正当化の試みは放棄できたとしても、ある種の相対的な正当化の試み（例えば、議論の相手に対して自説の理由や根拠を提示することによって説得する）は行わざるを得ないし、またそうしなければ議論に対して無責任ではないかという疑問である。この疑問に関連する蔭山氏の見解は二十六頁注二十七に見られるが、重要な部分なので少し長くなるがここに引用する。「もっとも理由や根拠をあげてをすべて正当化に含めて考えるとすれば、非正当化主義といえども、もちろんなんの理由もなしでやっていけるとは考えていない。「なぜならば」と言えなければ、議論などまったく成り立たないからである。ポパーが一定の独断主義を認めたわけもここにある。つまり、なにごとにつけ批判されるたびにすぐに意見を翻しているようでは、批判的議論など成り立たないからである。ただ、そうした理由はいくまでも真理を探求するための手段であって、それ自体が目的ではない。ましてや究極の絶対確実な理由などまったく求めていない。この点が正当化主義とは決定的に異なる。」また蔭山氏は私信において次のように述べている。「私は、理由を挙げることは自説をより批判されやすくする試みだと思えます。たんに「Aだ」と言い放つだけではこれに対する批判の矛先は限られてしまいますが、「Aだ。なぜならばBだからだ。そしてBなのはCだからだ。」といえ、これに対しては少なくとも三カ所の批判可能な部分がでてきます。だいたい、批判を避けようとする独断的な人は、自説を言い放つだけでその根拠を述べることはしませんが、それは根拠を挙げれば批判されることを知っているからだと思えます。「AだからAなんだ」といって批判される間口をかなり狭くしているわけです。」以上の一連の蔭山氏の見解は、正当化主義 vs 非正当化主義という図式の妥当性に関する（肯定的理由 *positive reason* から区別された）批判的理由 *critical reason* を提出していると思われるが、ただし文中に出てくる「真理の探求」が何を意味しているのかという疑問に答える必要があるだろう（これはポパー自身に対する疑問でもあるが）。私見では、一般的に間主観的妥当性は公的空間を成立させるための必要条件であると考えられているが、非正当化主義は「間主観性」を維持しつつも「妥当性」を「テスト可能性」あるいは「批判可能性」に転換することによって、公的空間を成立させつつも破壊していくという非常に両義的な哲学であり、そこにギリシャ以来の「驚き（タウマゼイン）」と実存的な「不安」が交錯するのである。本著は初学者にはやや難しいと思われるが、非常にすぐれた好著である。是非一読を勧めたい。



懸賞論文（『歴史主義の貧困』を読んで）講評

萩原 能久

今回の懸賞論文コンクールには、締め切りを延長して更なる応募論文を待つなどの措置を講じたものの、わずかに2本の応募しかなかった。選考小委員会では、これらの応募論文を慎重に検討したうえで、残念ながら今回のコンクールでは入選作なしとの結論に達し、応募者二名について、特別に「努力賞」を送ることにした。

委員会内部では、初回のコンクールから入選作なしとすることについて、慎重論もあった。しかしことさらに基準を低くして無理矢理に「入選作」を顕彰すれば、誤った、ないしは極めて問題のあるポパー理解を日本ポパー哲学研究会の「お墨付き解釈」として公認したと誤解されかねない。むしろ、小委員会の内部では、もとよりポパー哲学を代表する書物とは言い難い『歴史主義の貧困』（ヒストリシズムをここでは邦訳の訳語のままで使用しておく）を初回のコンクール論文の課題にしてしまったことについての自己批判の声が大勢を占めた。

次に個別的な応募論文について、小委員会内部での意見を簡単にまとめておきたい。

一本目は千葉大学の院生（修士課程）からの応募論文である。この論文は『貧困』におけるポパーの議論の混乱を指摘している。応募者はポパーが歴史主義の「反自然主義的主張」と「自然主義的主張」としている見解のあいだに統一不可能な部分があることを指摘し、独自の整理を試みているし、『貧困』ではポパー自身の立場が不鮮明であることにも苦言が呈されている。見解をもっと明確にすべきとの指摘もわかる。また「反証可能性」という議論自体の反証可能性という一見したところ自己言及的とも思われる問題への言及もそれ自体は重要な問題提起であろう。

しかしながら、この論文はいささか学術的な記述のしかたに不満が残るものであった。ポパーの主張を要約した部分で、多少の箇条書き的な「ノート」スタイルがとられていることを大目に見るとしても、いたるところに口語的表現が用いられている。また「歴史主義」に対立するものとしてのポパーの立場を「工学主義」、「方法論的个体主義」と位置づける考え方にも疑問が残る。また応募者は多くの問題点を指摘はしているのであるが、そのすべてについて掘り下げの不足を感じる。問題をしばって、多面的に詳論した方がよか

ったのではないだろうか。

二本目の応募論文は東京工業大学の院生（修士課程）からのものである。この論文は『貧困』をポパーの方法論を示した著作というより、社会政策に関するポパーの「備忘録」にすぎなかったのではないかという興味深い指摘から始まる。（この点に関して、委員会の統一見解ではないが、私、萩原も賛成する。）しかし応募者がポパーの方法論的個人主義を「本質主義」の回避のために採用しているとの応募者の見解には同意できない。さらに同意できないのが、応募論文の後半でのデュルケム社会学方法論とポパーのそれとの比較である。デュルケム社会学がいわゆる方法論的個人主義の対極にあるものであることは常識と言ってよい。それとポパーを比較して、デュルケムが「ポパーの仮説・演繹法に極めて近い方法論」をすでに示しているであるとか、「ポパーの消極的功利主義的な発想が見られる」、としたうえで、「具体性・実効性を持たない」ポパーの方法論に対して、デュルケムのそれには「ポパーが＜歴史主義＞に対して批判しようとした論点が含まれたうえで、さらに具体的な分析方法まで示されている」とデュルケムに軍配をあげる議論には、ポペリアンならずとも疑問を感ずるであろう。日本語の助詞（いわゆる「てにをは」）の使い方や、文章と文章の論理的つながりにも熟成度の低さが感じられた。

懸賞論文選考小委員会では、今回の選考結果を極めて遺憾に感じている。それは応募論文のレベルが低かったという意味ではない。せっかくの「論文コンクール」というアイデアを、広報努力の不足から、またあまり適切とはいえない課題設定によって活かしきれなかった日本ポパー哲学研究会の側の不備に対してである。また、新たな読者と若手研究者の開拓という狙いもあったのであるから、ある意味では当然の措置ではあったが、会員の応募を妨げたのもよくなかったのかもしれない。是非ともこうした教訓を次回のコンクールでは（それが企画されればの話ではあるが）活かしていきたい。



Karl Popper 2002

CENTENARY CONGRESS

Wednesday, 3 July 2002 – Sunday, 7 July 2002

First Announcement

An international Congress will take place in Vienna in July 2002, to celebrate the 100th anniversary of the birth of Karl Popper (1902 – 1994). It will be organized by the Karl Popper Institute, together with the University of Vienna, the City of Vienna and the Austrian Ministry of Science. The Congress will be supported by the Karl Popper Charitable Trust.

It is expected that the Congress will cover all aspects of Popper's thought, including Scientific Method, Logic, Probability Theory, Quantum Mechanics, Critical Rationalism, Social and Political Philosophy, Moral Philosophy, the Open Society, Negative Utilitarianism, Objective Knowledge, Darwinism, Evolutionary Epistemology, Philosophy of History, the Pre-Socratics, the Body-Mind Problem, the Psychology of Learning. Some sessions of the Congress will be devoted to biographical topics, including his youthful enthusiasms in music, education, and political action.

Karl Popper 2002 will be open to all those with an interest in Popper's philosophy, and it is hoped that many of those who know of his work only through his books and interviews will be able to participate.

The Congress languages will be English and German. The Congress will be held in the form of plenary lectures, contributed papers, symposia (facilitating controversial discussion). An exhibition on the life of Karl Popper is in preparation. Social and cultural events are planned.

The Congress steering committee is: Erich Kadlec (Karl Popper Institute), David Miller (University of Warwick), Erhard Oeser (University of Vienna), Ian Jarvie (York University, Toronto), and Gerhard Budin (Karl Popper Institute, Executive Secretary for the Congress).

A second (electric) announcement will be made later this year. For this purpose, please let us know your e-mail address! A Call for Papers will be circulated in the year 2001, together with registration and booking forms.

For more information and for expressions of interest,

please contact Gerhard Budin at the University of Vienna, Department for Philosophy of Science, Sensengasse 8/10, A-1090 Vienna, (Fax: +43-1-4277-9476), preferably by e-mail: gerhard.budin@karlpopperinstitut.org Please visit our website at <http://www.karlpopperinstitut.org>

Karl Popper Institut
Sewarzenbergstr. 8, A-1010 Vienna



Vienna, 2000-06-06

Dear colleagues,

It is our pleasure to inform you that in 2002 the Centenary Congress, 'Karl Popper 2002' will be held, on the occasion of Karl Popper's 100th birthday. Attached please find a first announcement of this event. If you are interested in more details, please send an e-mail message, a fax, or a letter to us. A range of very prominent speakers from different spheres of society have already accepted invitations that were extended to them to speak at the conference. The scientific programme is currently being prepared by an international programme committee that is co-ordinated by Prof. David Miller from the University of Warwick.

Prof. Dr. Erhard Oeser e.h.
Vice-President

Prof. Dr. Gerhard Budin e.h.
Conference Secretary



記念論文集の刊行について

記念論文集の刊行が遅れていますことは、まことに申し訳ない次第ですが、2001年春に刊行していただくことで、未来社とのあいだでほぼ話がまとまりました。

た。予定通り刊行される事をひたすら祈っております。なにぶんにも書物自体がたいへん大きなものとなっておりますので、刊行後の販売については、執筆者ご自身も含めて会員の皆様に、研究費等での購入とか、公共図書館等への推薦、またお買い上げをお願いせざるをえません。この種のことでお願いするのは、まことに心苦しい限りではありますが、昨今の出版界の諸事情をご賢察いただき、何卒ご協力賜りますよう、伏してお願い申し上げる次第です。

記念論文集編集委員 小河原 誠



日本ポパー哲学研究会 第 11 回年次大会
会員総会 2000.10.14 於 慶応大学

議題

1. 1999 年度会計報告(1999.4.1-2000.3.31)

収入	金額	支出	金額
前期繰越金	236,069	事務局運営費	17,570
会費収入	309,000	第 10 回年次大会関係 (専修大)	
第 10 回年次大会 参加費		準備費(文具費等)	6,740
1,000×32名	32,000	運営委員会会議費	15,000
懇親会費収入	84,000	アルバイト代(3人)	24,000
ポポラー在庫販売 分	13,800	基調講演者謝礼(神野 氏)	20,000
CD-ROM販売分	900	懇親会費	80,000
		ポポラー作成費及び郵 送費	
		第11巻1号分	55,400
		同 郵送費	16,580
		第11巻2号分	85,020
		同 郵送費	19,400
		次期繰越金	336,059
計	675,769	計	675,769

以上の通り報告致します。 2000年10月14日 事務局 会計担当 富塚嘉一(中央大学)

監 事 渡部直樹(慶応大学)

*ポパー基金(仮称)残高 (99.7.6 現在)[第一勧業銀行普通預金]

974,118[前回報告] - 30,000[ホームページ

開設準備金]＝ 944,118 円

- 2. 役員改選について [別紙]
- 3. 会費滞納者について 5年以上滞納した会員についてはポパーレターを発送しない。
- 4. 懸賞論文について 入選者はいなかったが、応募した2名に努力賞を贈ることにした。
- 5. 次の第12回年次大会について 2001.6.30(土)または7.7(土)、中央大学(市ヶ谷) テーマ「科学と社会」(仮) 基調講演については、未定(自由論題報告の可能性もあり) 報告

- 1. 新規入会者(敬称略) 齊藤富由起、高木健治郎、武富泰毅、原田広幸、綿森昭示、施光恒、三中信宏、内村竜馬、宮崎文彦、渡辺幹雄
- 2. 記念論文集の進捗状況

日本ポパー哲学研究会

運営委員・改選者リスト(2000.10.14 於 慶応大学)

[再任]

- 蔭山 泰之(日本IBM) 小河原 誠(鹿児島大学)
- 小林傳司(南山大学)
- 坂本百大(日本大学) 嶋津 格(千葉大学)
- 立花 希一(秋田大学)
- 丹沢 安治(専修大学) 富塚嘉一(中央大学)
- 長谷川 晃(北海道大学)
- 萩原 能久(慶應義塾大学) 堀越比呂志(慶應義塾大学) 山脇直司(東京大学)
- 渡部直樹(慶應義塾大学)

* なお、代表(現在 嶋津 格氏)についても任期満了となる。次期代表は新運営委員会によって選出される。

* 事務局のサポートとして、引き続き松尾憲彦氏に協力をお願いしたい。



事務局より

運営委員会では、出版助成貸付金にかんする規則について検討し、下記の規則が承認されましたので報告致します。

出版助成貸付金にかんする規則

第1条：出版に際しての初期経費の軽減を目的とする。
第2条：出版助成貸付金を希望する者は本研究会の会員であらねばならない。

第3条：出版助成貸付金を希望する者は、別に定める申請用紙に必要事項を記入して運営委員会に申請する。運営委員会は申請者に対して各種の資料の提出を求められることができる。

第4条：運営委員会は申請を審査し、出版助成貸付金を査定し交付する。そのために、運営委員会は申請があり次第、すみやかに開催し、判断を下した上で、申請者に結果を通知する。

第5条：出版助成貸付金を受け取ろうとする者は、その金額相当額を印税から運営委員会に支払う旨、出版契約書に記載し、その契約書の写しと引き換えに出版助成貸付金を受け取ることができる。

第6条：上記第5条の規定にもかかわらず、無印税の出版契約書を結ぼうとする者については運営委員会は審査の上、特段の配慮をもって一定の金額を授与することができる。但し50万円を上限とする。

第7条：申請書(様式自由)には次の事項を必ず記入し、署名捺印の上一通を本会事務局に提出するとともに、申請書の電子データ(この場合、署名捺印は不要)を運営委員会もしくは運営委員に提出する。

- 申請年月日
- 申請者氏名
- 住所および電話番号、e-mailアドレス
- 職業・年齢
- 略歴
- 本研究会入会年
- 過去の主要業績
- 出版物の予定タイトル
- 予定出版社
- 必要経費(個人負担を求められている金額など、可能なかぎり詳しくお書きください)
- 契約事項の概要(刊行時期、初刷部数、定価、印税)
- 援助を希望する金額
- 申請理由
- 出版物の概要(目次、総ページ数、内容の要約など)
- 出版物の意義(いかなる読者層に対してどのような意義を持つか等を記載すること)

第6条の適用を希望する者はその旨を記載する。



援助金申請書

申請年月日：2000年10月30日

申請者氏名：蔭山泰之

住所および電話番号、e-mailアドレス：
〒277-0072 千葉県柏市つくしが丘5-15-12
TEL:0417-69-0076 ADDRESS:kagechan@hi-ho.ne.jp

職業・年齢：会社員・39歳

略歴：1961年東京生まれ。1988年東京大学大学院理学系研究科科学史・科学基礎論専門課程修士課程修了。1988年日本アイ・ビー・エム株式会社入社、現在に至る。

本研究会入会年：1989年

過去の主要業績：翻訳（共訳）『よりよき世界を求めて』
未来社、1995年

翻訳（共訳）『フレームワークの神話』
未来社、1998年

翻訳（共訳）『開かれた宇宙』岩波書店、1999年

著書（共著）『批判と挑戦』、2000年
論文 'Falsificationism and Software Engineering', The Annals of the Japan Association for Philosophy of Science, Vol.9, No. 4, March 1999.

出版物の予定タイトル：『批判的合理主義の思想』

予定出版社：未来社

必要経費（個人負担を求められている金額など、可能なかぎり詳しくお書きください）：

個人負担としては、100冊程度の引き受けを出版社と約束しております。著者として一冊を定価の八割で購入できるため、一冊当たりの値段は2240円となります。

契約事項の概要（刊行時期、初刷部数、定価、印税）：
11月2日刊行、初刷1500冊、定価2800円、印税0円（持ち込み原稿のため）。

援助を希望する金額：224000円（=2240×100）

申請理由：

持ち込み原稿のため出版社とは無印税で契約しております。また、販売協力として100冊程度の引き受けを約束しております。私としては、援助金をポパー研究会に還元させていただきという意味と、最初の読者層を固めたいという意味で、本書をポパーと批判的合理主義の研究書として、ポパー研究会のメンバー全員に寄贈したいと考えております。

出版物の概要（目次、総ページ数、内容の要約など）

目次：

はじめに

第1章 非正当化主義序説

- 1 非正当化主義的可謬論
- 2 真理と確実性の峻別
- 3 確実性との決別
- 4 果てしなき探求
- 5 批判の合理性
- 6 批判的合理性と倫理

第2章 正当化主義と帰納の問題

- 1 正当化主義の枠組み
- 2 検証可能性と帰納の問題
- 3 確率論的帰納主義
- 4 ポパーの帰納批判
- 5 帰納批判の観点

第3章 帰納の原理と選択の合理性

- 1 帰納の実際的問題
- 2 ポパーの答えとその批判
- 3 ミラーの答えとその批判
- 4 テストの多様性
- 5 誤りから学ぶ合理性
- 6 実際の場面での演繹的推論

7 帰納を否定することの意味

8 誤りから学ぶ信頼性

9 正当化主義の「失敗の本質」

第4章 前進するための反証可能性

1 非決定的な反証の非決定性vs.正当化主義の枠組み

2 決定性についてのポパー伝説

3 前進の手がかりとしての反証

4 存在言明から反証可能言明へ

5 反証可能な確率言明

6 反証主義のホーリズム

7 形而上学的言明の反証

8 反証か変則事例か

9 批判的態度の意義

10 批判の道具としての論理

- 1 1 未知の領域へ開かれていること
- 第5章 エンジニアリングと組織にとっての反証主義
 - 1 トラブルとエラー
 - 2 ピースミール工学の当事者意識
 - 3 道具主義と真理の探求
 - 4 信頼性と批判的態度
 - 5 組織における内的不均衡状態
- 第6章 客観主義と世界3
 - 1 ユートピア主義的主観主義
 - 2 帰納主義的発想と認知的不協和
 - 3 三世界論の性格
 - 4 メタファーとしての世界3
 - 5 世界3と巨大科学の管理
- 第7章 決定論と反証可能性
 - 1 決定論と方法論
 - 2 「科学的」決定論
 - 3 算出可能性の原理
 - 4 決定論擁護論の論駁
 - 5 方法論的決定論と反証可能性
 - 6 非決定論的反証可能性
 - 7 方法論の優位
- 第8章 目的と価値の批判
 - 1 合理主義の二つの原則
 - 2 正当化の階層モデル
 - 3 目的の定式化
 - 4 目的の多元的状态
 - 5 多元的状态の落とし穴
 - 6 問題設定の転換
 - 7 実現可能性による目的批判
 - 8 批判的議論の精緻化
 - 9 現代における目的批判
 - 10 アカウンタビリティの必要性
 - 11 批判の意味

おわりに
 文献一覧
 事項索引
 人名索引

総ページ数：271ページ+xviiiページ

内容の要約：

本書は、批判的合理主義の思想と批判的合理主義者たちが主張する批判の合理性を徹底的に解明することを目指す。最初に第1章で、批判的合理主義の基本的な立場である非正当化主義というものがどういう思想なのかをあきらかにする。そしてこの第1章を本書全体の伏線として、第2章では、正当化主義と非正当化主

義の枠組みがどのように異なるかを、帰納の問題に対する両者の扱い方を検討することによって論じていく。次に第3章では、とくに批判的合理主義の弱点といわれてきた帰納の実際的問題をとりあげ、批判的合理主義で帰納を否定する意味をあきらかにする。以上の三章によってあきらかにされた正当化主義と異なる非正当化主義の枠組みを背景として、批判的合理主義の方法論である反証主義とはどういうものかを、これに対するさまざまな批判を批判的に検討することによってあきらかにする。次の第5章では、この反証主義を、エンジニアリングと組織論の観点から再び取り上げて論じる。第6章では、批判的合理主義の認識論上の立場である客観主義のもつ意味を、三世界論とからめながら論じていく。第7章では、再度、反証主義をとりあげ、この決定論や非決定論との関係を論じる。そして最後の第8章では、批判的合理主義の立場から価値や目的などについてどのような合理的議論が可能であるかを科学論や科学史上の事例をもとに論じていく。

出版物の意義（いかなる読者層に対してどのような意義を持つか等を記載すること）：

ポパーと批判的合理主義の思想に関心をもつすべての人々に対して、研究書、解説書としての意義をもつと考えています。とくに、若手の研究者にとっては、ポパーと批判的合理主義の研究するために利用できる、邦語で読めるような類書が現在あまり多くないことを考えれば、この点で本書が欠を埋める役割を果たせると期待しております。



ポパーレーター（通巻23号）
 2000年12月発行

発行人 嶋津格
 発行 日本ポパー哲学研究会事務局
 〒192-0351 東京都八王子市東中野 742-1
 中央大学商学部（富塚嘉一研究室）
 TEL. 0426-74-3592

編集 〒108-8345 東京都港区三田 2-15-45
 慶應義塾大学法学部（萩原能久研究室）
 TEL.03-5427-1389 FAX.03-5427-1578
 E-mail : hagiwara@law.keio.ac.jp