

Popper Letters

ポパーレター: 日本ポパー哲学研究会会報

1992

Vol. 4, No. 1

日本ポパー哲学研究会事務局

(1992年 5月号)

社会哲学としての科学哲学

小林傳司 (南山大学)

科学哲学においては、ポパーは過去の人になった観がある。もちろん、進化論的認識論の場面で彼の重要性はよく知られているとおりであるが、少なくとも、科学論（あるいは科学方法論）においては「ポパーの反証主義」という事典項目の一つのような記述がなされ、その歴史的な評価や位置づけが終わったかのように扱

われることが多い。「論理実証主義」と同様の扱いである。確かに、クーンの『科学革命の構造』の出現以降、科学論の世界では地殻変動が起り、ローダン、ラカトシュ、ファイヤアーベント、ブルーアといった名前が議論の中心になってきている。その論点も、科学的方法の性質、科学の合理性、科学史記述の方法論、共約不可能性、合理主義と相対主義といったものであった。しかし、この地殻変動の出発点においていわゆる「新科学哲学」の誕生を準備したのが、クーンとポパー学派の論争であったとい

内容

論説

社会哲学としての科学哲学

小林傳司

Drei Funktionen der Falsifizierbarkeit

蔭山泰之

ポパーの学習論と世界4

橋本努

総会開催のお知らせ

シンポジウム「開かれた社会の思想的基盤」予備報告

開いた社会の哲学的課題

井上達夫

《共生》と市場倫理

桂木隆夫

「開かれた社会」と討論的理性

小河原誠

猛獣リヴァイアサンを飼い慣らす

萩原能久

掲示板

事務局その他

原稿募集

うこと（後に、ラカトシュとマスグレーブ編『批判と知識の成長』にまとめられた）を忘れることはできない。

クーンとポパーの違い、論争点はどこにあったのであろうか。クーンに関しては「パラダイム」という言葉が流行語になり、様々な分野で広く使われるようになったことは周知の通りであり、現在では「新たな知を求めて、既存のパラダイムを組み替える」といった具合に使われることが多い。つまり何らかの「変革」を求めるといった文脈で「パラダイムチェンジ」とか「科学革命」という言葉が使われている。しかし、私はこのようなクーン理解は誤解ではないかと考えている。

かつて、私はクーンとポパーを比較して次のように書いたことがある。一般向けの用語集という性格もあって、かなり品のない文章であることをお許し願いたい。私の強調したい点はかなり明確であろう。「ポパーによれば、科学理論というものにはできる限り厳しい批判にさらされることによるのみ進歩するものなのである。……従って理論家は具体的に批判することができるような形で理論を大胆に提案し、その理論の運命を厳しいテストに任せねばならない。理論に都合の悪い現象や実験データが現れたときに、無視したり、言い抜けたりするというのは、科学者の風上にも置けない者の所業なのである。科学者たる者、常に武者修行の旅に出、果敢に道場に乗り込み、首尾よく道場破りに成功すれば看板背にしてまた旅へ、武運つたなく敗れば、命乞いなどせずただちに腹割さばいて果てる、という覚悟がなければだめだというわけである。……ポパーの科学者が武者修行型とすれば、クーンの科学者は道場の門弟型ということになるだろう。まず弟子入りし、その流派を学び、他流試合などせず仲間内でのみ技を競う。ポパーにはこれが墮落した科学者とししか見えなかった。……」

要するに、私はクーンの見解の中では「通常科学」と呼ばれているものが、ポパー学派との間の一番の争点であり、また今でも重要性を失わない問題だと考えているのである。ことは知識の成長の条件に関わっている。クーンの主張は単純化して言えば、「われわれが手にしているような科学は、ポパーの主張するような科学方法論によって発展してきたのではないし、またそもそも発展できない。このような科学知識の成長のためには、ドグマや権威（彼はパラダイムと呼んだが）の存在が不可欠である」という保守主義的認識論である。権威や伝統に帰依することによってのみ科学知識の成長は可能になる、従ってその伝統の中から何らかの方法論によってあるいはアルゴリズムによって大きなブレークスルーが生じることは不可能であり、事態は革命にならざるを得ない。このような考え方が、ポパーと対立することは明かである。この対立は、歴史上の科学者が「本当は」どちらの描き出すような行動を取っていたのか、という経験的問題に還元されるようなものではない。ある意味で、明確な政治的、イデオロギイ的含意を伴う対立だからである。

ポパー自身が若い頃『科学的発見の論理』を自らの主要業績とは考えていなかったことはよく知られている。彼自身は、『開かれた社会とその敵』を主著と考えていたらしい。そして彼の政治思想、哲学が1920年代のウィーン政治、思想状況と深い関わりをもっていることは彼の自伝『果てしなき探求』の第8章をみればわかる。当時の彼の問題意識は、マルクス主義と科学性に関するものであった。彼の出発点は、当時のマルクス主義者の行動とアインシュタインの行動の対照であった。そこから、自由社会の理念が生まれ、反証可能性の理論が生まれた。

クーンの場合は、マンハッタン計画以後の科学者と政治の関わりを目撃した世代である。科

学研究が政治の論理と資金のもとにコントロールされるようになり、大量の研究費と大型の設備の必要な巨大科学が科学研究の中心になり始めた時期に、科学史研究に取り組んだのである。科学史の中でも特異で例外的な人物アインシュタインをモデルにしたポバーとクーンでは、実際の科学に関する場面での勝負は見えていたと言えよう。ポバーがクーンの言うような通常科学にいそしむ科学者が増えていることを認め、「文明の危機」と叫んだのは当然であった。

ポバーの科学論は、「反証可能性」という形式的概念に基づく理論構成がなされてはいるが、本質的には一つの政治哲学なのである。先に「武者修行型」と「道場入門型」という風にポバーとクーンを対比したが、これはやや心理主義的な対比になっている。しかし科学者の心構え、態度のレベルの問題ではなく、科学者の社会が問題なのである。そしてポバーの立場は、ある意味で認識論的社会学主義と呼べるようなものである。すなわち、科学知識の成長には批判的態度が重要であるが、これは集团的営為としての批判であり、そのためには「批判的伝統」の存在が不可欠である。そしてこのような伝統は、過去においては古代ギリシャに生じた、というのが彼の主張であり、このような批判的伝統の政治的表現が「自由社会の理念」なのである。言い換えれば、古典的な自由主義的政治哲学を表現するのが『開かれた社会とその敵』であり、社会の中の知識生産部門に対する「社会」哲学が『科学的発見の論理』ということになる。

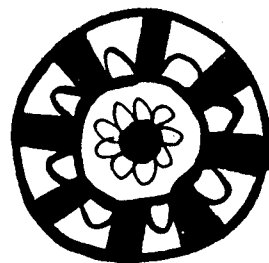
こう考えると、クーンの議論は科学史を踏まえ、1960年代の科学のありようを見据えた上での、社会における知識生産部門に対する一つの立場として展開された「社会」哲学と見ることも同様にできることになる。しかも、その核心は科学知識の成長の条件としての権威の存在にあった。そしてラカトシュの「科学的研究のプログラムの方法論」は確実にこのクーンの

問題提起を受けとめ、「堅固な核」という批判不可能な教条（つまり権威である）を内蔵しつつ経験的世界との対応において緩やかに前進したり後退したりする構造体という科学像を提出した。これはある意味で、ポバーの「開かれた社会」という理念の「社会」という側面を強調する社会民主主義的政治哲学の表現でもある。同様にクーンの問題を受けとめたファイヤアーベントは、知識の成長に権威（伝統）が必要であるということ認めつつ、既存の西欧科学の権威を相対化し、人類の開発した知的伝統、権威の多元主義を主張した。これはポバーの「開かれた社会」という理念の「開かれた」という側面を強調するものであり、彼が知的「アナキズム」を標榜するのも当然である。

以上の議論を、やや強引にまとめると次のような問題圏が浮かび上がってくる。一つは、批判的合理主義の知識論と科学の成長との関係についてである。少なくとも現在われわれが手にしている自然科学に限れば、クーンが指摘し、ラカトシュやファイヤアーベントも認めたように、バラダイムであれ堅固な核であれ批判を許さぬ何らかの権威の存在が知識の成長には不可欠のように思われる。その場合、批判的方法が知識の成長に果たす役割は何であろうか。例えば、今日の状況で批判的合理主義の立場を頑強に主張し、その支持者が大幅に増加すれば、現在の自然科学がもっている認識上の権威が大きく揺るがされるということは考えられる。現在の自然科学は、クーン的な意味での通常科学だからである。ということは、現在の知の権威の分布状況に大幅な変更をもたらすということであり、その限りで批判的合理主義が社会批判として機能するということである。これはある意味で、古代のアテネにおいて批判的討論の徹底によって、懐疑主義が蔓延したと類比的なことになるのかも知れない。

第二に、文字どおりの意味で社会哲学として

科学論を構築する可能性、という問題である。今、批判的合理主義の成功によって、現在の自然科学の権威が失われる可能性がある」と述べたが、これはある意味では、知識生産という社会の一部門において、批判的合理主義という立場が権威を獲得するという想定でもある。そしてこの場合、批判的合理主義が現在の自然科学に代わる新たなそしてより良い知識生産形態を生み出せるのかどうかは、未決の問題である。そしてこれは、知識生産を一つの社会部門の活動とみなし、より大きな社会全体のあり方に関する構想のもとで位置づけるという課題を、意識的に遂行することを通じてのみ解答できるように思われる。ポバー自身の哲学は、批判的伝統と知識生産の予定調和というものであった。その意味で、彼の哲学は認識論的社会学主義である。私は彼のこういう側面を、現代の科学知識の生産形態に即した形で継承することが重要ではないかと考えている。そしてこれは、当然予想されるように、知識社会学の課題と類似している。ポバー自身は知識社会学を厳しく批判しているが、彼の認識論的社会学主義は知識社会学と融和しやすい側面をもっていると思われる。しかし、その点についてはまた別個に論じなければならぬであろう。



Drei Funktionen der Falsifizierbarkeit

Yasuyuki Kageyama

Die Theorie der Falsifizierbarkeit hat wenigstens drei wichtige Funktionen oder Rollen in der Wissenschaftstheorie Poppers; nämlich: (1) Falsifizierbarkeit als Kriterium der Abgrenzung zwischen echten Wissenschaften und Scheinwissenschaften, (2) Falsifizierbarkeit als fruchtbare Methode der wissenschaftlichen Forschung, und (3) Falsifizierbarkeit als rationale Logik des Erkenntnisfortschritts.

Falsifizierbarkeit als Abgrenzungskriterium

Die erste Funktion ist allerdings wesentlicher als andere zwei, weil die Falsifizierbarkeit zuerst als Auflösung des Abgrenzungsproblem vorgeschlagt wurde. Ihr Hauptpunkt findet sich im folgenden Satz: "Insofern sich die Sätze einer Wissenschaft auf die Wirklichkeit beziehen, müssen sie falsifizierbar sein, und insofern sie nicht falsifizierbar sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit" ¹. Das Wort

¹ K.R. Popper, *Logik der Forschung*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 7.Aufl., 1982, S.256.

"falsifizierbar" ist also mit: "etwas Empirisches zu sagen" gleichbedeutend.

Darum betont Popper von vornherein, daß die Falsifizierbarkeit keinswegs ein Kriterium der Bedeutung eines Satzes ist, sondern ein Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme. Es ist schon eine berühmte Tatsache, daß im Gegensatz zum logischen Empirismus (oder Positivismus) Popper keine Absicht hat, alle metaphysischen Bestandteile in den Wissenschaften zu überwinden, sondern vielmehr er sie verteidigt.

Der Grund der Verteidigung ist, daß die Metaphysik oder die Mythe wohl der Ursprung oder die Antizipation der neuen Wissenschaften sein können; und zwar erfahren die Wissenschaften jederzeit durch sie tiefe Einflüsse ². In diesem Sinne gibt es keine endgültige Grenzlinie zwischen Wissenschaft und Metaphysik. Da die Metaphysik doch nicht empirisch im Sinne ist, daß sie sich auf den empirischen Beweis nicht stützen kann, so fordert Popper eine Grenzlinie.

Falsifizierbarkeit als Forschungsmethode

Auf diese Bestimmung der Falsifizierbarkeit bezieht sich

² K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, p.38.

ihre zweite Funktion. Die Suche nach der Verifikation oder der Bestätigung einer Theorie halten die logischen Empiristen für die echte Wissenschaftsmethode; sie ist aber nach Popper nicht anders als typische Methode der Scheinwissenschaft. Beider Typen der Forschung geht es vielmehr darum, daß eine Theorie gerade der Gefahr des Scheiterns an der empirischen Prüfung ausgesetzt werden kann; nämlich, daß man eine Theorie durch Erfahrung kritisieren oder widerlegen kann. Es gibt aber in der Tat mancherlei Verfahren, eine Theorie aus Falsifikation zu retten. Tatsächlich gibt auch Popper zu: "Es sind ja immer gewisse Auswege möglich, um einer Falsifikation zu entgehen, etwa ad hoc eingeführte Hilfshypothesen oder ad hoc abgeänderte Definitionen; ist es doch sogar logisch widerspruchsfrei durchführbar, sich einfach auf den Standpunkt zustellen, daß man falsifizierende Erfahrungen grundsätzlich nicht anerkennt" ³. Noch dazu ist sogar die Beobachtung selbst immer fehlbar, gleichviel ob sie die Theorie verifiziert oder falsifiziert. Die Falsifizierbarkeit hat deswegen durch einige "methodologischen Regeln" ⁴ als Festsetzungen verstärkt zu werden.

³ K.R. Popper, *Logik der Forschung*, a. a. O., S.16.

⁴ K.R. Popper, a. a. O., Abschnitt 10.

Zunächst wird der "Basissatz", der aus der Theorie in Konjunktion mit einigen Randbedingungen ableitbar ist, so bestimmt, daß er die logische Form singuläres Es-gibt-satzes hat. Es ist der Basissatz, der durch Beobachtung intersubjektiv nachgeprüft wird ⁵. Doch muss man zugeben, daß der Basissatz selbst durch die Festsetzung provisorisch angenommen wird, weil er nicht mehr für falsifizierbar gehalten ist; sonst würde hier ein unendlicher Regress um die Grundlagen einer Test auftreten. Diese Festsetzung oder Konvention unterscheidet sich aber von der konventionalistischen Maßnahme. Denn es geht hier nicht darum, die Theorie zu verteidigen (oder immunisieren ⁶), sondern ihre empirische Inhalt zu vermehren. Bei der Prüfung einer Theorie somit soll ein Wissenschaftler sie kritisch zu widerlegen versuchen; wenn sie wirklich falsifiziert wird, dann darf er nicht mehr auf ihr beharren. Das ist der "methodologische Beschluß". Wie Ströker mit Recht bemerkt, "erhält...die Falsifikation eine andere als nur eine destruktive methodologische Funktion; sie dient zugleich der Auffindung und Erprobung von leistungsfähigeren Theorien und wird

⁵ K.R. Popper, a. a. O., S.18-21.

⁶ H.Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 4.Aufl., 1080, S.30.

somit zum Vehikel des Erkenntnisfortschritts der Wissenschaft" ⁷. Das Falsifizierbarkeitskriterium ist also in seinem innersten Wesen nicht theoretisch, sondern eine praktische Regel für Wissenschaftstätigkeit. Dafür behauptet Popper den Beschluß, indem man die dritte Funktion der Falsifizierbarkeit finden kann.

Falsifizierbarkeit als Fortschrittslogik

Auch das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, wo es sich stets um den Theorienwandel handelt, ist nach Popper durch die Falsifizierbarkeit erklärbar. Die induktivistische Auffassung, daß der Erkenntnisfortschritt nichts anderes als Anhäufung der Wahrheit ist, wird zuerst von ihm verworfen. Falsifikationistisch betrachtet, ist der Prozess des Theorienwandels nie die Anhäufung, sondern wesentlich der Kampf ums Dasein, wo minderwertige Theorien falsifiziert und durch andere besseren ersetzt werden. Also sagt Popper: "...geschichtlich, eine Wissenschaft wird eine Wissenschaft wenn sie eine empirische Widerlegung angenom-

men hat" ⁸, obwohl er keine Absicht hat, diese Behauptung als eine ernsthafte Hypothese vorzuschlagen, weil es einige Ausnahmen in der ganzen Geschichte der Wissenschaft gibt.

Unter den "besseren Theorien" sind hier diejenigen gemeint, die falsifizierbarer als andere und zugleich noch nicht wirklich falsifiziert sind; d.h. die Theorien, die sich gegen strengsten Prüfung durchhalten. In diesem Sinne sind sie gut "bewährt", im Gegensatz des Begriffs der "Bestätigung" des Induktivismus.

⁷ E. Ströker, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2.Aufl., 1977, S.89f.

⁸ K.R. Popper, *Realism and the Aim of Science*, Hutchinson, London, 1983, p.xxvi.

ポパーの学習論と世界4

橋本努(東京大学大学院)

ポパーの進化論的認識論および批判的合理主義を社会哲学の観点から読むなら、何を批判し、何を補うべきであろうか。ハイエクはポパーの科学論に共感しつつも、彼の社会論には一定の距離をおいて独自の議論を展開しているが、その際、ハイエクがポパーに抗して最も強調したのは、「明記しえないバタン」ないし「意識的ではありえないルール」であった。このような「共有された非言語的なるもの」を仮に「世界4」と呼ぶとすれば、ハイエクは「世界4」の存在を強調することによって、一流の社会哲学を構築しえたように思われる。

本稿では、ハイエクにヒントをえた「世界4」とポパーの「世界3」論の関係を考察する。最初にポパーの「世界3」論(認識論)を「社会論」(個人と社会の関係)の文脈に置き換えて解釈し、これを「世界4」と比較する。次に「世界4」の論拠を述べつつ、「暗黙知の次元」や「knowing how」との関係について触れる。そして最後にポパー『実在論と科学の目的』における学習論を材料にして、この考察を補う。

§1. 「世界3」論の社会論的文脈への置換

私は、ポパー認識論における主観主義と客観主義の関係が、「社会論」における個体主義Individualismusと総体主義Totalismusの関係と同型であると主張する。これを説明するために、まずは社会論について「森林の比喻」を用いて論及しよう。

個体主義的な見方によれば、森は木々の集合体にすぎない。存在するのは個々の木であり、森は存在しないか、あるいは二次的な存在を与

えられるにすぎない。他方、総体主義的な見方によれば、個々の木を多少切り倒したり植えかえたりしたところで、森林は依然として同じ森林である。また、ある種の木は、森の中での共生においてのみ成長・存続しうるのものであって、一本では生存できない。木々の有機的な相互関係を離れて、抽象的に「木」の存在を認めることはできない。この意味において、森は木に先立つ。

個体主義の社会-個人観では、人間が社会に対するsubjectumとして、すなわち「自ら真に基底的に実在しつつ、よって他をあらしめるもの」という意味での実体として考えられている。このことは「知識は私の内側にある」とか「知識を心的状態の現れまたは表現」とする主観的認識論とパラレルである。これに対して、世界3(認識主体から独立した知識の世界)の実在性を強調する客観的知識論は、特定の主体の存在とは独立した社会の実在性を主張する総体主義とパラレルになっている。(社会理論として総体主義の立場をとったヘーゲルは、客観的精神・絶対的精神について論じたが、ポパーがこれを客観的知識論の観点から一定の評価を与えているというのも偶然ではない。)

ところで近代的な個体主義は、社会契約説の発想にむすびつく。すなわち、社会が成立する以前の合理的個人を想定して、彼らが意識的・合理的な判断でもって社会を形成するという説明である。これに対して社会は自生的に発展してきたと説明する立場は、むしろ総体主義と言えるだろう。そこでは特定の個人からは独立した明記しえないルール、言語感覚、正義感覚などの「世界4」が社会秩序の構成因としてあり、諸個人はルールに従う動物だとされる。

§2. 「世界4」の論拠

ここでいう世界4は、ポパーの図式では世界

2に解消されてしまうかもしれない。世界2とは、心または意識の状態、あるいは行動ないし行為への性向からなる、主観的意味における知識または思考である。例えばポパーのいう「背景的知識」は、偉大な科学的発見の心理にかかわるという限りでは、世界2としてもよいだろう。しかし他方で、特定の認識主体から独立した背景的知識が存在するということもできる。正確には、特定の認識主体からの知識の独立性の程度は、グラデーションをなしていると考えられる。例えば：科学的発見の心理などの特殊な知識<職人のカンやコツ<水泳の仕方などの暗黙的知識<言語感覚などの一般的知識、という具合に、次第に知識は「世界4」化して存在する。実際この限りでは、世界2と世界4は程度問題である。われわれが個体主義に対する総体主義の立場をとるとすれば、共有された背景的知識の実在性・客観性について語る事が許されよう。

それゆえ世界4が「暗黙知の次元」や「knowing how」といった議論と異なる点も、以上の論拠にある。すなわち、後者は「“私は知る”とはいかなることか」という問題、ポパーのいう世界2の問題にかかわるのに対して、前者は、「われわれ」という相において、「われわれはどのような知識をどのように用いて一定の社会秩序を形成することができるのか」という問いにかかわる。これに応答する議論は、例えば「道徳的判断は行動に関する伝統のうちに内在する」という言葉に現れているように、共有された(=特定の人称性から独立した)非言語的なものが実在するという論拠を要請する。ハイエクは当初、人称的な局所的知識を強調することで「社会における知識の利用」を語ったが、後期にはこの非人称的な世界4の知識(言語感覚、道徳判断、ルールのルールなど)を強調するようになっていった。また、M・ボラニーのいう「個人的知識」は、personalではあるが特

定のindividualに限定されないような職人芸などの隠れた集团的知識を、世界4の次元でも問題にしている。「個人的知識の蓄えを保持しようと望む社会は、伝統に服さなければならない」(『個人的知識』50頁)。

世界4の知識は、各人が所有するといっても、社会関係の所産であり、社会があって初めて諸個人が学習することのできる知識である。また世界4があつてこそ、社会秩序が成功裏に作用するのであり、同時に非言語的な知識の成長についても語る事ができると考えられる。とすれば、われわれはどのようにして世界4の知識を学習しているのだろうか。ポパーの学習論(知識の成長論)はこの点、うまく説明できないように思われる。

§ 3. 「世界4」の学習

ポパーによれば、学習には(1) 試行錯誤から学ぶこと(推測と反駁)、(2) 習慣形成(反復)、(3) 模倣(伝統の吸収)の三つがある。(K. Popper, "Realism and the Aim of the Science" pp. 39-43.) このうちわれわれの知識の成長に関係するのは、(1)のみであつて、例えばピアノを弾くこととかサイクリングをすることは、最初に体系的な試行によって意識的に問題を解決した後、(2)がなされる。したがって学習が帰納過程であるという説は、(1)と(2)を混合(mixing up)することから生じる誤りである。また(3)は、原始的で重要な形態であり、学習の高度に複雑な本能的基礎とされる。個人の観点からすれば、模倣によって学習することは、常に典型的な試行錯誤の過程であり、発見過程である。

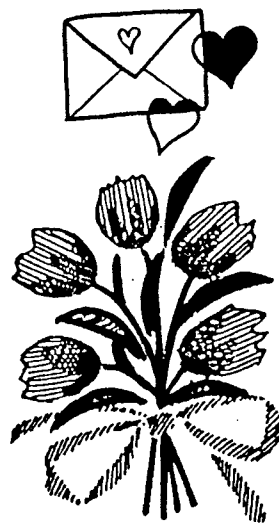
ポパーは(1)と(3)の境界をどのように捉えているのだろうか、はっきりしない。一つには、試行錯誤が伝統(世界3の知識)の学習であるかどうかで区切れる。しかし伝統でないもの(科学的発見など、既存の世界3の知識から見

て新しい知識)の学習を(1)とするなら、ピアノを弾くといった行為のほとんどは(3)に分類されてしまう。もう一つには、試行錯誤が意識的であるかどうかで区切れる。しかしその場合問題なのは、科学的発見が必ずしも高度に意識的であるとは限らないということである。発見の論理としては推測と反駁という図式が成り立つとしても、発見の心理としては、ポパーも認めるように、アイデアがふとしたことから(例えばたばこを吸っているときとか、コーヒーを飲んでいるときに)得られる場合がある。

科学的発見の心理に限らず、トランペットの音を出すとか、逆上がりをするとか、禅の公案を解くとかいった(人称的かつ暗黙知的)学習は、ふとしたことで達成される。また作文能力や言語感覚・ルール感覚の体得といった「共有された非言語的なもの」=世界4の学習は、ポパーの分類にはうまく現れない。こうした学習を説明するためには、もうひとつ別の学習過程を想定しなければならないだろう。私は次のように主張する。われわれは、具体的に何かを反復しつつも、意識しえない抽象的・一般的なものを同時に副次的に身につけていく。そしてこの過程=「意図せざる副次的学習」こそが、一方の極ではトランペットの音を出すことを補助し、他方の極では意識しえない抽象的ルールに従う個人を可能にするのだ。もっとも、学習「過程」という点では世界2と世界4の間に差異はない。しかし学習される知識内容の社会的成長について語れるのは、世界4の意図せざる副次的学習という場面である。自生的な社会秩序がいかにして維持・生成されるのかという問題も、このような学習との連関において考察を深めていくことができるのではないだろうか。

(P. S. ここでは「世界4」について、ポパー、ハイエクの方法論的個人主義と比較することができませんでした。両者は、科学の方法として

は個人主義、哲学としては総体主義、思想としては『真の』個人主義をとっていて、この間の関係は問題を孕んでいます。私はこれを、「方法の思想負荷性」というテーマと絡めて、今年、修士論文にて論究するつもりです。ご意見・ご批判をお聞かせください。NIFTY/ID=GGD00505)



日本パー哲学研究会会員各位

第3回年次研究大会及び会員総会の開催のお知らせ

第3回年次研究大会及び会員総会を下記の要領で開催することになりましたのでお知らせ致します。お忙しい折とは存じますが、万障お繰り合わせの上、御出席下さいます様御案内申し上げます。

日時：6月27日(土) 10:00 より

場所：東京大学教養学部12号館 222教室

目黒区駒場3-8-1 京王井の頭線 駒場東大駅下車すぐ

会費：参加費 1,000 円 懇親会費 3,000円位

スケジュール：

—シンポジウム「開かれた社会の思想的基盤」—

司会(山脇直司氏)

10:00 ~11:00 基調報告(浜井 修氏)

11:00 ~12:00 会員総会

12:00 ~13:00 昼休み (運営委員ミーティング：2号館 308室)

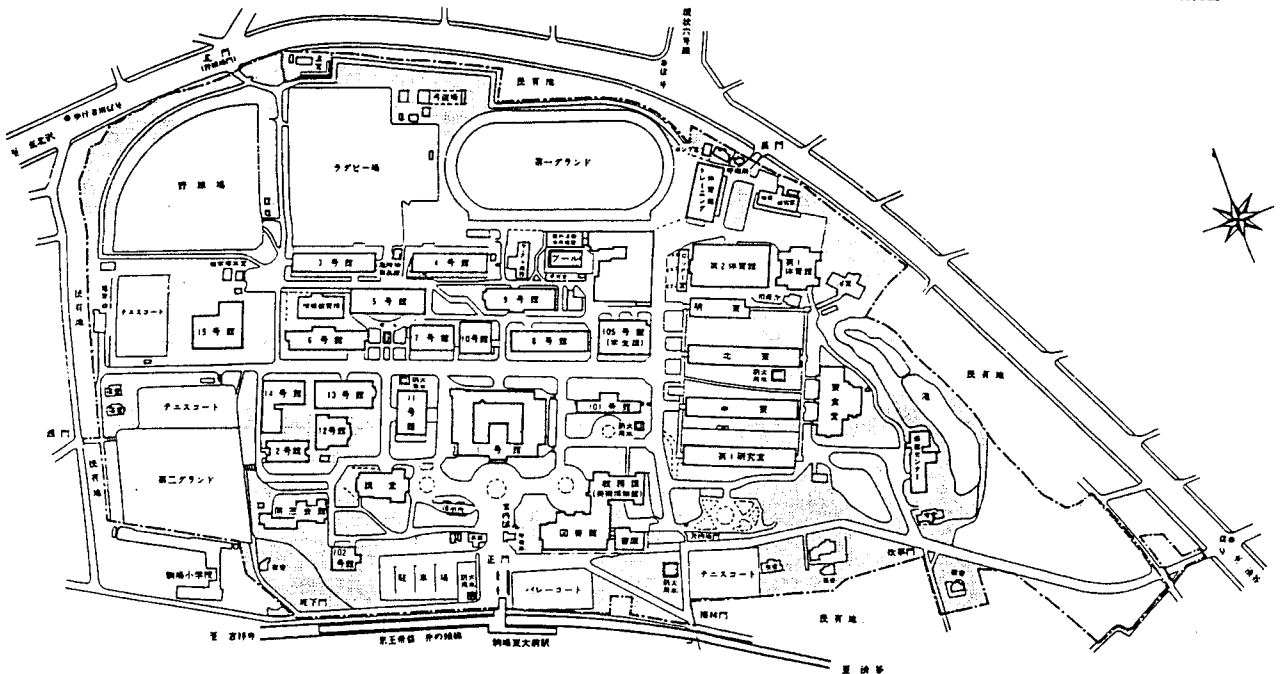
13:00 ~16:00 報告(井上達夫氏、桂木隆夫氏、小河原誠氏、荻原能久氏)
及びパネル・ディスカッション

16:00 ~17:00 フリー・ディスカッション

17:30 ~ 懇親会(2号館 308室の予定)

東京大学教養学部建物配置図

所在地 目黒区駒場3丁目8番1号
敷地面積 255,325㎡



開いた社会の哲学的課題

井上達夫

1 報告のねらい

ポパーは《開いた社会》の思想的基礎を確立する上で、認識論がいかに重要かを明らかにした。スターリニズムやファシズムなど、左右の全体主義を典型とする《閉じた社会》の思想が、独断的絶対主義、本質主義、歴史主義など、一群の認識論的諸前提に依存していることを指摘し、これらを可謬主義の立場から批判して、自由な批判的議論と新しい発想の大胆な実験的試行を制度的に保障する《開いた社会》を、認識論的に擁護した。

ポパーのこの試みは、盲目的に受容すべきだという意味ではなく、批判的に継承発展させるべき未完の企てであるという、まさにポパー的意味において重要である。私は、ポパーの《開いた社会》の哲学の批判的継承発展のために、二つの論点を提示したい。第一の論点は、《開いた社会》の思想的基礎を確立する上での、認識論的アプローチの限界と、規範的価値論の必要性に関わる。第二の論点は、左右の全体主義という主要な「開いた社会の敵」が崩壊した現在における、《閉じた社会》と《開いた社会》の区別の曖昧化と、《開いた社会》の理念を明確化するための新たな概念枠組の必要性に関わる。

2 認識論から価値論へ

ポパーが《開いた社会》のための体制的枠組として、liberal democracy を考えていることは異論がないだろう。有力なポパーリアンには社会民主主義者もいるが、彼らも市民的諸自由と民主制を尊重するという点で、liberal democracy の支持者である。この体制を擁護する哲学として、ポパーの認識論は確かに、きわめて重要な寄与をなしている。私自身、この体制の核にあるリベラルな寛容精神と活発な論争実践を本当に可能にする

認識論は、相対主義ではなくポパー的可謬主義であることを、著書や論文において論じてきた。この点は、現代の知的世界においても未だ十分理解されているとは言いがたく、今後も議論を積み重ねて強調し続ける必要があると思う。

しかし、liberal democracy を的確に理解し擁護するためには、可謬主義的認識論は必要であるが十分ではない。第一に、多様な諸価値のうち、公権力によって強行可能な集合的決定の対象になる価値と、かかる決定の射程外に置かるべき価値とを区別することが、この体制の基本的特質の一つをなす。しかし、可謬主義的認識論だけでは、このような区別を基礎付けえない。また第二に、liberal democracy を認識論的に正当化することは、可謬主義的認識論に立脚する場合でさえ、この体制を「真理への接近」の手段として擁護することになるだろう。しかし、「真理への接近」という認識論的理想のみを視野に置かならば、この体制の下で人々が享受する基本的な諸自由・諸権利は、十分説明できないだけでなく、否定されかねない危険性もある。この認識論的理想は、テクノクラシー的エリート支配や、主知主義的な人格理想を追求する卓越主義的政治体制と結合する可能性があるからである。

このような認識論的アプローチの限界を克服し、liberal democracy をより良く擁護するためには、異質で多様な自律的人格の共生を根本理念とする、リベラルな価値論（正義論）を構築してゆく必要がある。ここで言う価値論とは、価値判断の認識論としてのメタ価値論ではなく、自ら価値判断を行い、その擁護を試みる規範的価値論である。

ポパーは、価値判断に真理値を否定したが、真理とは異なる客観的規制理念が価値の領域においても存在すると主張し、規範的価値論の可能性を承認した。しかし、彼自身はこのような規範的価値論を本格的に展開していない。消極的功利主義という興味深い発想を提示しているが、断片的な議論に止まり、またこの発想自体、重大な困難を抱えている。この仕事は我々自身の課題だが、ジョン・ロールズ以来の、正義をめぐる現代の論争の

蓄積から、我々が学べるものは大きい。

3 新たな概念枠組への要請

旧共産圏における一党独裁・計画指令経済体制の瓦解と、東西冷戦対立構造の消滅は、《開いた社会》思想の勝利のように見えるが、このことは同時に、これまで《開いた社会》についての我々の共通理解を支えてきた《全体主義=閉じた社会》対《開いた社会》という対立図式が、現実的な有効性を失ったことを意味する。

自由化・民主化がグローバルな趨勢となっているこれからの世界においては、《閉じた社会》の静的安定を求める情念は消滅すると考えるのは楽観的過ぎる。むしろ、この情念はいわば「地下に潜行」し、従来のような全体主義体制への復古というのとは違った、もっと分かりにくい、隠微な形で、再生産されるだろう。特に、《開いた社会》と一見親和的な言葉によって、かかる情念が表現され、我々の思考が、気付かぬうちに、《閉じた社会》の方へ引き戻される可能性がある。例えば、「環境問題」や「南北問題」は《開いた社会》の存続発展にとっても重要な問題だが、これらの問題は、自然信仰の形をとった新たな宗教的ファンダメンタリズムや、グローバルな専制権力による人間活動の全般的統制への願望のはげ口にもなる。

このようなポスト冷戦の世界において、《開いた社会》の理念が、なお現実を批判し、積極的指針を与える理念であり続けるためには、《開いた社会》とは何であり、何でないかを、一層明確化する新しい概念枠組が必要である。このような概念枠組の形成は今後の課題であるが、ここでは、一つの手掛かりになるかもしれない概念的区別に触れておきたい。

先に、《開いた社会》の基礎として、異質な自律的人格の共生を根本理念とするリベラルな価値論の構築が必要であるとしたが、この「共生」という言葉は、重要な鍵概念になると思う。この言葉は、最近よく使われるようになったが、《開い

た社会》を志向する要素と《閉じた社会》を志向する要素とを混同した仕方で、この言葉が使われているのが現状である。しかし、それだけに、この言葉の両義性を解明することは、《閉じた社会》への根強い隠伏的志向を摘出し、それに対抗する《開いた社会》の理念を明確化するのに、役立つであろう。

このような観点から「共生」の両義性を解明するためには、symbiosis とconvivialityの区別が必要である。前者は生態学的意味における「共棲」をパラダイムとし、特殊利害の合致による固定的・閉鎖的な相互依存を意味する。後者は利害や目的を異にする人々が出逢い、相互の異質性への関心を交換する宴を祖型とし、多様な目標追求と異質な要素の新規参入を可能にする一般的・抽象的ルール共有による社会的結合を意味する。前者は柔和なイメージをもつが、《閉じた社会》の再生産に導き、後者こそが《開いた社会》に適応的な共生概念を提供する。

さらに、この共生概念は、「競争」や「協力」の意味の再考を要請しており、これらの言葉に隠された両義性を解明するための概念的区別も必要となる。emulation とcompetition の区別が「競争」については重要である。また「協力」についても、通念的表象であるorganized cooperation と、synergetic collaborationというハイエクが示唆した協力概念との区別が重要である。いずれの概念対も、後項が《開いた社会》の共生概念と結合する。

このような角度からの共生概念の解明は、日本が閉鎖的な同質社会から《開かれた社会》に転換してゆくためにも、重要な意義をもつ。

《共生》と市場倫理

桂木隆夫（成蹊大学・法哲学）

1. 実践知としての《共生》の思想

わたしは最近、井上達夫氏（東大）、名和田是彦氏（都立大）との共著『共生への冒険』を出した。（これは本来の意味での共著であり、特に序論と結論は各自が文案を持ち寄り、何度となく修正を繰り返した末に出来上がった文字どおりの合作である。）

そして、この序論において、我々は「開かれた社会の思想的基盤」として、《共生》の思想を強調している。そこで、この《共生》の思想についてここでわたしなりの考えを述べて議論の材料を提供することにしたい。

まず、本題に入る前に、共生という用語について一言述べておきたい。共生という用語が用いられるようになったのは、ごく最近のことである。法哲学の分野では、井上達夫氏が『共生の作法』（1986）の中でリベラルな原理としての共生を論じたのが恐らく最初であり、その後わたしも『自由社会の法哲学』（1990）の中で、井上氏とはやや違った角度から、有意義な擬制としての共生を論じた。しかし、一般的には、共生について立ち入って論じたものはほとんどなく、ただ言葉だけが独り歩きしているように見える。

共生（conviviality）が共棲（symbiosis）としばしば混同されるのもこのためである。例えば、最近よく、政財界が日本企業に求める「共生」への注文は、共生（conviviality）の必要性を直感的に認識しているのかもしれないが、本音は日本経済が世界の中に共棲（symbiosis）することであろう。

なお、西欧諸国においては共生という言葉が用いられることはあまりないが、それはこれらの国々において共生ということが意識されていないのではなく、むしろ逆に、それが人々の日常生活に深く組み込まれ、当然視されているため、共生という言葉を用いる必要がないのである。彼らは共生という言葉は用いないが、その代わりに、liberal society、open society、tolerant society、

plural societyなどのさまざまな言葉を用いており、それはそのまま彼らの日常の現実につながっている。

前置きが長くなったが、本題に入ることにしよう。

まず指摘しておきたいのは、「《共生》の思想は我々の社会に架空の非現実的なものではない」ということである。むしろそれは、我々の社会に一応制度として実現されている。すなわち、《共生》の思想は、我々の社会において、人権を尊重する民主政治、市場経済、法による裁判として制度化されている。これらの制度は、我々が政治、経済、社会のそれぞれの場面で、互いに「仲間」としてではなく、むしろ「他者」として共生するための仕組みである。

もっとも、これらの制度が日本社会においてそれなりに機能しながらも、永田町のムラ政治、日本株式会社、訴訟嫌いの日本人などの対立現象を生み出して来たことも、指摘しておく必要があるだろう。これらの現象は、我々が政治、経済、社会の場面で互いに「仲間」として交流したいと考えていることの現れなのだろう。

このこととも関連するのだが、《共生》の思想は、人権を尊重する民主政治、市場経済、法による裁判という制度である以上に、これらの制度を有意義に用いようとする人々が共有すべき実践知である。そして、この点がここで最も強調しておきたい点である。

《共生》の思想が実践知であるということは、それが論理的、合理的に考えることによって直ちに得られるような種類の知識とは違うものであることを意味する。それは人々が様々な社会的交流の実践を通じて共有するようになるある精神的態度であり、しかもそれは、「心のふれあい」とか「同胞愛」とは違う種類の、緊張感のある距離を保とうとする精神的態度である。

実践知としての《共生》は、緊張と理解の中で他者と一定の距離を採りつつ関係を築く精神である。「多様な自己主張と寛容」とか「原理・原則への関与と相互尊敬」という表現によって理解さ

れる実践的態度である。

それが思想であって、予定された調和に人々の関係を軟着陸させる調整感覚（バランス感覚）でないのは、それが予期せぬ相互批判と相互理解を含む他者との距離の採り方であり、イマジネーションを用いて他者の立場に立とうとする努力と同様のことを相手方に求める努力とを内在する自覚的な実践であるからである。

2. 市場を支える実践知としての市場倫理

このような実践知としての〈共生〉が制度としての人権を尊重する民主政治、市場経済、法による裁判を支えている。ここでは、そのうち、市場経済を支える実践知としての市場倫理について述べてみたい。

市場倫理は、個々人の自由な利潤追求と共有すべきルールとの間にあるギャップを埋める、市場に特有の信頼を表現する。

市場経済が確立し人々が市場を信頼して自由な利潤追求を行っている場合には、市場倫理は人々に意識されない。そこでは、人々の行動の基準は市場原理であり、自由な利潤追求を善しとする観念や利潤追求を効率的に行おうとする観念が支配している。

しかし、市場自体が形成される場合や一旦成立した市場が発展しようとする場合には、新しい市場の信頼の問題が人々に強く意識されることになる。もしこの信頼が得られなければ、人々は利潤追求の名の下に安易に暴利を追求するようになり、不信が増大して、それを放置すれば終には市場が成り立たなくなる。そうかといって、暴利の追求を恐れて人々が取引を行わなければ、経済は停滞し矛盾は蓄積する。

市場倫理は、この利潤追求とルールのギャップを埋める信頼を獲得し維持するために、市場の内と外で援用される実践知である。

ところで、市場倫理はいわゆる会社主義や会社社会のモラルとは違う。これは特に日本の文脈で市場倫理を考える場合に、重要である。

会社主義は利潤追求を互いに「仲間」として行

おうという情緒的願望の表現である。家の論理や車座社会（分散と同質）の観念がこれと結び付いている。それは利己心のもたれあいの構図であり、様々なスキャンダルを生み出す。

市場倫理とは何か、についてはこれまで十分に研究されて来たとはいえない。ここでは、一点だけ指摘するに止めたい。

市場倫理は単一の基準に基づく価値体系ではない。むしろそれは、フェア・プレイの観念や相互性の観念、社交の要請や寛容の要請などから成る、多面的な価値解釈の実践知であると思われる。

市場は最初、共同体の周縁部に異質な他者と経済という表面的な関係を結ぶ仕組みとして生じた。それが共同体に保護され内部に取り込まれ、しかし更に共同体を突き抜けて外に発展して行くというような過程を経て、現在のような市場経済が形成されて来たといえるだろう。

このように考えたときに、市場倫理をどう考えるにせよ、異質な他者と市場という生産的で相互尊重的な信頼関係を結びそれを発展させるために、市場倫理が求められている。



「開かれた社会」と討論的理性

小河原誠(鹿児島大学)

1. 開かれた社会の理念

ポバーに即して考えた場合、「開かれた社会」とは、閉じた部族的社会から開放された自由主義的かつ民主主義的な社会 — ポバーは、ベリクレスの演説をひいて、その基本的理念を説明している — ということになる。そして、われわれの文明はそこへ至る途上に位置づけられる。とはいえ、ポバーの場合には、「開かれた社会」は、「本能」と「理性」との間で市場原理を通じて自生的に生成してくるextended order (ハイエク) であるという側面よりも、われわれの意志と努力によって、つまり、われわれの共同の倫理に即して、打ち立てられるべき社会であるという側面に強い力点がおかれていると思う(ポバーの政治的干渉主義(protectionism))。しかし、こう言ったからといって、ポバーは設計主義的合理主義者ではない。この点は、ポバーがユートピア的社会工学に対して、ピースミールな社会工学をもって対抗したことから明かである。だが、こうした点に加えて、私が強調したいと思うのは、「開かれた社会」とは、なによりもまず論議に対して開かれた(open to criticism)社会であり、自生的秩序としての議論の成果にしたがってわれわれの経済や社会を、真理と正義の実現した社会となるように弾力的にコントロールしようとする社会であるという点である。「開かれた社会」とは、知によって人間の解放をめざす社会である。この点の今日の意義を理解するには、ポバーの思想における非正当化主義に照明を与えることが最善ではないかと思う。

2. 討論的理性

非正当化主義は、ポバーの反証主義の継承であり、端的に言えば、合理性についての理論、つまり、われわれの生の様式(合理的な生のあり方)にかかわる理論であると思う。そこで提唱された「生の様式」は討論的理性と呼べるものであり、「開かれた社会」の精神を形成するものであると思う。また、討論的理性を解明することから、「開かれた社会」の理念(限りなき無知の前での平等、潜在的情報原としての他人の尊重、個人(世界2)とその主張(世界3)との峻別など)を明かにしていくこともできよう。(ハーバーマスに、理想的対話状況についての分析から対話的倫理(規範)を引き出そうとする試みがあるが、それは正当化主義によって根本的に毒されていると思う。)

討論的理性そのものは、依然として哲学的論争的状况におかれていると思うが、ここでは、私なりに理解した「討論的理性」の立場から、「開かれた社会」を考える上で重要と思われる二点にコメントをつけておきたい。一つは、合理性についての2種類の峻別にかかわる点であり、他は、「知の測り難さ(unfathomableness)」(反証にさらされる情報内容の無限性ということ)にかかわる。

〔合理性の二類型〕

正当化主義的合理性は、政治的文脈では、上から強引に決定事項を押しつけてくる思考様式(およびそれを体現した可能にしている制度)の示す「合理性」であり、「上からの合理性」と呼ぶことができる。これに対して、非正当化主義的合理性とは、反証の原理にもとづくものであり、「下からの合理性」と呼べる。「下からの合理性」が、ポバーにおける個人の倫理的責任の強調 — この点は、冷戦終結後に『開かれた社会とその敵』を読むときに、際だってくる点ではないかと思う — によって補強される時に、民主主義を下から支える市民運動のエネルギーが生まれてくるのではないだろうか。

「下からの合理性」は、諸個人のうちにたとえ「不満」とか「不安」とか「危機感」として散在する知（情報）を活用することで、公害や環境破壊を批判する道を切り開き、他方で、テクノクラシー的傾向に対する対抗力となりうる可能性をもつのではないだろうか。

〔negative utilitarianismと知の測り難さ〕

また、社会の変革を考えるとときには、「開かれた社会」の重要な政治的・倫理的原則の一つとして、negative utilitarianismが挙げられると思う。しかし、これは、「知の測り難さ」という観点から、解釈し直されるべきである。ネガティブであれポジティブであれ、功利はわれわれの知に相関して決まってくる。歴史のある時点で、悪を排除する上で有効であったものでも、後の時点では、それが予想外に大きな悪をまき散らしていたことがわかることもあろう。「知の測り難さ」は、功利主義的の道徳ではなく、謙虚さ、そして討論の重要性をを教えてくれる。negative utilitarianismよりも、討論的理性が強調されるべきである。

3. 「開かれた社会」に対する批判

「開かれた社会」を論争する社会、おだやかに言えば討論的社会として捉えることに対してはいくつか批判が寄せられると思う。

一つは、非正当主義の過度の強調は、社会を成り立たせている諸価値や制度あるいは生き方に対する批判を勢いづかせ、社会の解体をもたらすという批判であろう。要するに、非正当主義（批判的合理主義）は、造反の論理であって、社会統合の論理とはなりえないという批判である。

第二の批判は、「開かれた社会」とは「不愉快な社会」であるというものであろう。過去から引き継いだ信念とか実践が他者によって絶えず批判され、ときには物笑いの種にされることは多くの人々にとって決して愉快的な経験ではな

いはずだ。またそこには、当然のことながら、ハイエク的な言葉で言えば、extended orderとmicro cosmos（たとえば、家族的愛情の世界）との相克もあろう。要約して言えば、社会が論議に対して開かれれば開かれるほど、人々は「不愉快な」経験を重ねることになるし、また他方で、われわれの現実の社会は大衆社会にすぎず、そこにおいては人々は必ずしも友情や被保護感を得られるわけではないから、「開かれた社会」は決して人々の胸のうちに息づきえない「絵にかいた餅」にすぎなくなるという批判である。

4. 一つの返答

こうした批判に対しては、いくつか答え方があると思うが、私は次の点を指摘しておきたいと思う。

互いに議論し合うことにおいて、われわれは問題を共有することになる。そして、問題の共有はわれわれに連帯感をもたらすと思う。われわれの直面している問題は多種多様であり、また解決の仕方も雑多である。そして、そこから、さまざまな組織や制度が発展してくるのであり、社会の多様性（また、解の安定性に応じた社会の安定性）が生まれてくるのだと思う。論争が社会の解体をもたらすといった発想は、論争はドグマ（準楔樺）の非言語的な衝突で終わらざるを得ないという正当主義的誤解に基づいている。非正当主義は、こうした誤解を解消する力をもっていると思う。

（社会を問題と解という観点から見たときには、生物進化との類似性が浮かび上がってくるだろう。生物の進化は、退化を含めて、エネルギー効率の最適化という観点から見るができると思うが、「開かれた社会」は、真理という規制観念に支配されている点で、生物進化とのアナロジーのみでは語りえない点をもつと思う。）

5. 批判の最大化たい最適化

最後に、批判の最大化と最適化という点に触れてみたい。というのも私は、非正当化主義が念頭においている批判は最適な批判ということであって、「不愉快さ」を引き起こすような批判ではないと思うからである。そもそも「不愉快さ」といったことは、討論を心理学的用語で解釈することから生じてくる。そうした解釈をするならば、非正当化主義が教えているように「すべてが批判される」というかぎり、われわれはどのみち「敗者」であり、心理的に「不愉快な」「負」を生きていかねばならないことを知るべきである。だが、「開かれた社会」とは、「負けた」観念にはそうしたものとしてのマークを付けるものの、人間の方は駆逐せずに「負」を生きていけるようにする社会である（「世界2」と「世界3」との峻別）。

この点は、「批判」概念と「競争」概念の類似と相違を明かにすることで、心理学的用語によってではなく、もう少し哲学的に明かにすることができるのではないかと思う。経済的競争においては、利潤の獲得とか市場占有率の増大といったことで勝者と敗者が決定され、敗者は市場から駆逐される。ここに見られるのは、第一次的には、あるものの得失をめぐる競争である。一方があるものを「得」るならば、他方は、原理的に「失」の立場に追い込まれる。しかし、真理と正義とをめぐるわれわれの批判的「競争」においては、目標は絶対的なものへの接近であり、賞の獲得とか特許権の独占とかより多数の議席数の獲得といったことは本来的には二次的なことである。ここでの「競争」においては、市場的な意味での「得失」はないと言えよう。私は、たとえばマラソン・ランナーは、第一にタイムをめぐる各自孤独な競争しているのであり、優勝メダルをめぐる対他的な競争は二次的なものであると思いたい。つまり、私は、発見された知識が、ただ一個し

か存在しないような優勝メダルのごときものだとは思わない。特許権とか議席数は、市場原理の介入という形で確かに知の成長を促し、批判の最大化につながるかもしれないが、同時に、知による人間の解放という「開かれた社会」にこめられた理念を歪めるのではないだろうか。

最大化と最適化との違いをよりいっそう明かにすることができるならば、時代のさまざまな制約のなかで、最適な批判を可能にする組織や制度そして社会のあり方をより具体的に吟味することもできるようになるだろう。そして、それは「開かれた社会」の理念によってわれわれに課せられた重要な課題であると思う。

（近刊予定の拙著『果てしなき批判 — 限りなき無知』では、そもそも論議というものは成立しないという相対主義や非合理主義に対する哲学的反論を展開し、討論的理性の可能性を論じたつもりです。）



猛兽リヴァイアサンを 飼い慣らす

萩原 能久 (慶應義塾大学)

「公共選択(public choice)」論として昨今もてはやされている議論においては、「国家」や「政治」の存在理由を、いわゆるソーシャル・ディレンマの解決に求める。人々が一致協力すれば、「よい状態」に到達できるのに、個々の人間に協力の意思がなく、あわよくば他人を出し抜いても自分だけは得をしようとする打算的行動に走ってしまう人が続出する結果、やがては自分にもはねかえってくる全体的な損害が生じてしまうという、いわゆる「総論(公益の実現)賛成だが各論反対(フリーライダー)」が故に生じるディレンマがそれである。このディレンマを解消するためには公権力による何らかの強制が必要であり、フリーライダーをペナルティーによって防止するのが国家の役割であるとして、そこに政治の登場する契機を見いだすというのがこの議論の特徴である。

経済学的な装いをまとっているだけに一見したところ新らしげに見える議論だが、これはかつてトーマス・ホブズが『リヴァイアサン』の中で展開した自然状態からコモンウェルス設立へという議論の筋道と変わるところはない。

ホブズにとって人間とは、自己の欲求を追求し、他人に優越しようとする情念の持ち主として描かれる。そうである限り、自然状態における資源の不足から、人間同士の間には相互不信や恐怖、競争のみが生じることになる。

ここで、「真の政治理論とは、すべて、人間を『悪なるもの』と前提する、すなわち『危険な』かつ動的な存在とみなす」と述べ、「万人の万人に対する闘争」という状態こそ「政治的な思想体系の基本前提」であるとしたのはカール・シュミットであったが、そのシュミットが自由主義的政治理論への仮借ない批判者であったことが想起されなければならない。

「人間に対して狼である」人間を「罰の恐怖」に

よって震えあがらせ、信約の履行と法の遵守に強制するという「狼使い」にも似た使命を持つリヴァイアサンを、どうして逆に人間の側が使いこなせよう。

ホブズにとって、自然状態のアナーキーか、それとも自然権という名の自由の放棄と引き換えに安全を約束する「鉄の檻」かは厳粛な二者択一として提起されていた。主権者の恣意による横暴の危険性に、彼が気がついていなかったのではない。彼にとっては、内乱に伴う悲惨にくらべれば、それがいかに重大なものであれ、まだ忍ぶに耐えるものだったのである。リヴァイアサンに委ねられた主権は絶対的である。ひとたび設立されるや、それを分割することも、国民が主権者を批判することも許されない。「自然状態から国家へ」という議論ほどよく知られている議論ではないが、ホブズは、政体として、君主制(現代風に言うならば独裁制)がいかに民主制よりもすぐれているかを詳細に論証しているのである。

20世紀の全体主義国家がもたらした経験から後知恵的にわれわれが知っているのは、「鉄の檻」が内乱よりもまだ望ましい状態であるとは言えないということである。公共選択論が、一方でホブズの人間観と彼の「反自由主義的」想定を政治的なものの存在根拠とし、他方で、政府の公権力の行使は生命、自由、財産の保全のためにだけ限定されなくてはならないという「最小限国家」の「自由主義的理想をそこに継ぎ穂することは可能なのか。マックス・ウェーバーをもじって言えば、全体主義は任意の場所で停車してくれる辻馬車ではないのである。

ポパーの提唱する自由主義のプログラムは、この連関で極めて興味深い。人間論として、ポパーはホブズの想定をとらず、「人間は人間に対して猫である、あるいは天使である」としても、国家の必要性を論証できるとする。「すべての人が生きる権利を持つべきであり、強者の権力から保護される権利を要求できる」ことが人々によって承認されることこそ、「万人の権利を保護する」国家の必然性をもたらすとするのが彼の議論である。このことが意味するのは何か。

ひとつには、現代の社会科学から「不当にも」排

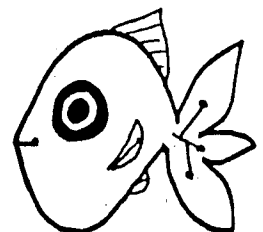
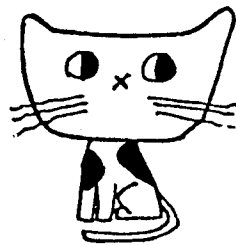
除されてしまっている倫理学的問題がある。周知のように、古典的自由主義はいわゆる功利主義の原理のみから構成されるものではなかった。アダム・スミスにしても、それはモラル・フィロソフィーに補完されていたのである。ポパーの議論は、自由主義的イデオロギーの特徴とされているところの、エゴイスティックな、自己の効用との関係ではじめて世界との関わりを持つという「個人主義的原則」にとどまるものではない。強者と弱者がともに、自らの現在の立場から思考するのではなく、一度、相手の立場に立って考えてみて、その選好を比較してみるというヘーア的な「普遍化可能性」がそこに含意されていることを見逃してはならない。そうしてみると、ポパーにとって、政治の主体とは、しばしば彼に帰せしめられている「方法論的個人主義」という呼称から想像されるような「個人」ではなく、まさに普遍的な「人類」というものを内面化させた個人であることがわかる。シュミットは「人類」という概念こそ政治を道徳的に正当化しようとする自由主義の捏造したイデオロギー的・人道主義的概念であると批判するが、この超個人主義的理念は、ポパーの場合、彼の世界-3論において、特に、言語、あるいは伝統の共有という形で、実在として担保されているように思われる。

さらには、法的問題が検討されなくてはならない。ポパー自身、主権の理論的な絶対性（「憲法制定権力の行使を拘束するものはありえない」カール・シュミット）を承認している。しかし、権力は、より強大な権力によってのみはじめて制御可能となるのではない。まさにこの点にこそ、われわれは民主主義の存在価値を見いださなくてはならないのである。さらにはまた、ホッブスにおいてほとんど理論的に成立する余地のなかった抵抗権の問題、あるいは「市民的不服従」の問題が考察されなければなるまい。

最後に私は「自由」の意味について再検討してみたい。ホッブスは自由をまったく古典的な意味で理解する。すなわち、自らの意図する行為を妨げるものがないことが自由なのである。現代の公共選好論も、その意味では大差がない。「選好」とは、あくまで行為主体本人の主観的なものであり、したがっ

て「選好」とは、行為主体が、選択肢として認識しているものなかから選ばれるのである。だが「無知な」、あるいは「無知の状態に追いやられている」人間にとって、彼の選択肢は極めて少数の限られたものにとどまる。権力によって不当にも死刑を宣告された人間か、絞首刑か、ガス室か、電気椅子かを選ぶ「自由」を与えられたところで、それがどれほどの自由であろうか。われわれはひょっとして、自らの根本的な不自由を知らずに、いつもの自由にかかれる「幸福な奴隷」にすぎないのではないか。そのように考えてみれば、行為の自由という「外面的自由」をより根源において支えている思想の自由という「内面の自由」と、それを可能ならしめる制度的保証を重視しないわけにはいかないだろう。

「リヴァイアサンを飼い慣らす」、このテーマは従来の政治理論の発想を転倒させるところに成立する。われわれがリヴァイアサンという主人の顔色をうかがい、その檻に入れられるのではなく、われわれが主人として、われわれよりも強力な猛獣リヴァイアサンを手なづけ、飼い慣らそうとするのだから。



掲示板

以前に(第5号、『哲学者の弟子』で)、ヨーク大学のジャーヴィー教授が1993年秋に同志社大学の招きで半年間、来日の予定であるとお知らせいたしましたが、これは、延期になりそうです。同志社大学の方が、教授の都合を考慮して、1993年以降に延期する方向で交渉中ということのようです。(小河原誠)

会員住所録の電子版があります。堀越さんや丹沢さんが作られた住所録を、丹沢さんから学情のSIメールで送っていただきました。たいへん重宝しています。Nifty-ServeもしくはPC-VANで流せます。小河原まで御連絡ください。

(事務局)

こちらで把握しているかぎりでは、以下の方々がNifty-Serveを利用されています。了承を得ましたので、IDを公表させていただきます。

蔭山泰之	HDA02206
小河原誠	GBD01747
小林傳司	PED02022
嶋津格	HAG00235
橋本努	GGD00505

ほかにもいらっしゃると思いますので、どうぞ事務局まで御連絡ください。メールの交換が活発になることを期待しています。(事務局)

原稿募集のお知らせ

論説・報告、新著紹介、掲示板などに掲載する原稿を募集しています。事務局までご投稿ください。

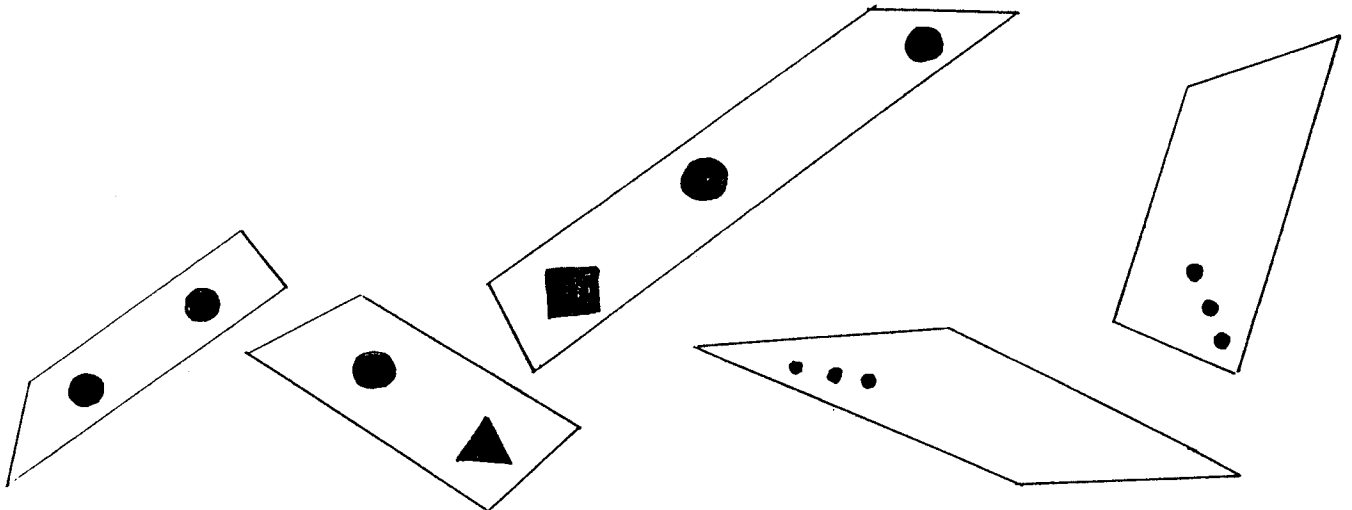
執筆要項

論説・報告：2400字-2800字程度で問題提起、コンパクトな形にまとめた論証、または内外の論調の紹介を含む。

新著紹介：1400字-2800字程度で新たに出版された著作を紹介するもので、翻訳を含みます。

掲示板：会員の情報交換の場です。いずれ、学情の電子掲示板や、コンピュータ通信ネットなども利用するようにしたいと思います。2000字から3000字程度でみなさんが現在追いかけているテーマ、新しく入手した情報、文献の発見、あるいは質問、経験談、はては噂話まで、何でも結構ですからお寄せください。

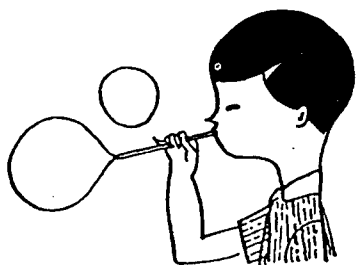
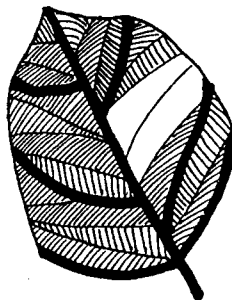
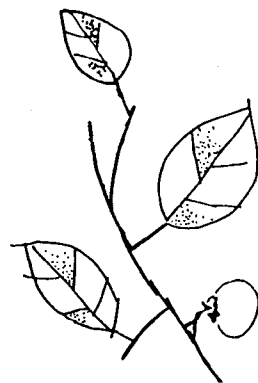
原則として、初校のみ校正を著者にお願ひします。そのほかにもジャンル、形式を問わず原稿をお寄せください。自由な意見交換の場とするために、審査は行いません。投稿についてのお問い合わせは、事務局までお願いいたします。



編集後記

前号よりはだいぶ薄くなってしまいましたが、今号も無事発行することができました。原稿をお寄せくださった皆様に心より感謝申し上げます。蔭山さん、橋本さん、小林さん（『原稿募集のお知らせ』を含めて）の御原稿は、パソコン通信（メール）でいただいたものを、こちらのソフト（MS-WORDおよびEG-Book）で編集したものです。メールでなくとも、皆さん、ワープロで打ち出された原稿を送ってくださいましたので、そのままコピー印刷にまわしました。たいへん助かります。今後は、こうした方向が主流になると思いますので、原稿の字数制限は必要なくなると思います。手書き原稿でも、早めに送っていただければ事務局の方で、うち直し、校正もしていただけるとと思いますので、問題ありません。

最後になってしまいましたが、次号からは嶋津格さんの編集になります。原稿面での御協力をお願いいたします。（小河原）



ポパーレター（通巻第6号1992年6月発行）

発行人 碧海純一

発行 日本ポパー哲学研究会 事務局

〒150 東京都渋谷区渋谷4-4-25

青山学院大学経営学部 堀越 研究室

TEL (fax) : 03-3797-6870

発行所 〒890 鹿児島市郡元1丁目21番30号

鹿児島大学法文学部 小河原研究室

電話0992-54-7141 (内) 3100