

# Popper Letters

2006

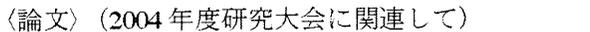
Vol.17, No.2.

日本ポパー哲学研究会事務局

(2006年1月号)

## CONTENTS

<b>〈論文〉 (2004年度研究大会に関連して)</b>		
合理主義と権威主義	立花 希一	1
ポパーにおける合理主義と非合理主義	嶋津 格	8
<b>〈投稿論文〉</b>		
Wandel in den Erkenntnisproblemen im logischen Empirismus	Yasuyuki KAGEYAMA	10
批判的二元論と喫煙防止教育	金森 洋平	18
偽として排除すること	立花 希一	24
<b>〈インフォメーション〉</b>		
<i>Learning for Democracy</i> 創刊	立花 希一	25
<i>Karl Popper. A Centenary Assessment</i> , edited by Ian Jarvie, Karl Milford, David Miller, Ashgate, 2006. (近刊予定)	立花 希一	26
2006年度大会案内		27
運営委員会議事録		27
<b>〈編集部より〉</b>		
おわび		28



（論文）（2004年度研究大会に関連して）



2004年10月30日

日本ポパー哲学研究会大会シンポジウム

『合理主義の未来』

## 合理主義と権威主義

立花希一（秋田大学）

概して、新しい思想を最初に思いついた人は、時代のはるか先を行っているのだから、誰もがその人のことをばかっていると見なす。その結果、その人は無名のまま、忘れられてしまう。その後、徐々にその新しい思想を世間が受け入れる準備がととのってくる。ラッセル、『西洋哲学史』、第3巻、第1部、第14章、B。

### I. はじめに

スピノザ（1632-1677年）の『神学・政治論』（1670年）は有名（悪名高い？）だが、学部時代にかれの『エチカ』をちらっと見ただけで、嫌になった<sup>1</sup>記憶しかない私は、『神学・政治論』をまったく読まずにきてしまった<sup>2</sup>。ノンポリだったことも、災いしたかもしれない。

<sup>1</sup>スピノザは、ユークリッドの『原論』を模範にした倫理学の構築を試みたのだが、私には、その試みそのものが馬鹿げていると思われた。倫理は個人が熟慮の結果、主体的に選択し行為するものであって、そもそも証明された（？）定理にしたがって行為するものではないと思ったからである。

<sup>2</sup>スピノザの『神学・政治論』は、スペインのカトリック的圧制から独立し、ようやく自由を手にした17世紀のオランダにおいて、カルヴァン正統派がオレンジ家と結託し、モーセの神政制（theocracy）を模範とした政治体制を樹立しようと企てたことに対し、哲学、思想の自由を擁護し、民主的な政治体制を志向する目的で、執筆したものである。スピノザには、さらに二つの目的があった。神学者の偏見の除去と無神論の嫌疑を晴らすことである。The Correspondence of Spinoza, translated by A. Wolf, The Dial Press, Letter XXX, p. 206. ポパーの『開かれた社会とその敵』を何度となく読んだ筆者であるが、スピノザに対するポパーの言及にまったく気づかなかった。今回、索引を頼りに読み返してみると、スピノザの『神学・政治論』への言及があり、しかも同書の「一切を法律に依って決定しようとする者は悪徳を矯正するどころか却ってこれを挑発するであろう」という一文が引用符付きで言及されてい

図書館に足を運びさえすれば、読むことはできたのだが。

本書は、戦時中の1944年に邦訳出版され、かなり長い間絶版だったが、2004年3月に復刊されたのを機に、入手し、夏休みに読んだ。戦時中であるにもかかわらず、原著にはない「言論の自由」という副題がついて出版されており、訳者〔島中尚志氏〕の並々ならぬ決意を伺うことができ、この事実一つを取り上げても注目に値すると思った。私は本を読んでもあまり感動しない質なのだが、この本は特別である。『エチカ』などに手を出さず、もっと若いときに読んでいたら、と悔やまれてならない。是非、できる限り多くの人に読んでもらいたい本である。シンポジウムのテーマは、『合理主義の未来』で、私の報告の題目は、「合理主義と権威主義<sup>3</sup>」だが、このテーマに関連するスピノザの見解

る。これは、ポパーが、スピノザの『神学・政治論』を丹念に読んだ証拠とみなせるのではないだろうか。これは、筆者の大胆な推測であるが、ポパーは、20世紀の西洋社会が、ナチズムによって「閉じた社会」に逆戻りしようとしている現実と直面し、ナチズムと戦い、「開かれた社会」を擁護するために『開かれた社会』を執筆したが、それには、スピノザの『神学・政治論』が手本になっているのではないかと、スピノザは、17世紀のオランダが「閉じた社会」——スピノザはこの用語を用いてはいないが——に逆戻りしようとしている現実と直面し、「開かれた社会」を擁護するために、『神学・政治論』を書き上げたと解釈できるからである。逆に言うと、スピノザの『神学・政治論』は、筆者には、まるで17世紀の『開かれた社会とその敵』のように読めたのである。

<sup>3</sup>ずっと以前のことが、同僚から「立花さんはポパーをやっているところを見ると、合理主義者のようだが、本当に合理主義者なのか。私は合理主義が嫌いだ」と言われたことがある。私はその質問には答えず、逆に、合理主義が嫌いな理由を尋ねた記憶がある。すると、かれは、おおよそ、次のように答えてくれた。自分は一向宗だが、合理主義者は、信仰、宗教を否定する。宗教など無知蒙昧な輩、女・子どもが信じるもので、理性ある大人の大人が信じるものではないとみなしている。合理主義者は、どうも真理を知っていて、高みから下にいる無知な者を啓蒙しようとする傲慢な態度がある。だから、嫌いなのだと。

かれは、おそらく、ポパーの「批判的合理主義」は知らず、かれの合理主義に対する見解は古典的合理主義のようだが、どんな宗教も信じていない私にはその記述にあてはまるどころがあったことも確かである。以来、このことが心の片隅にはあるが、消えずにい

を取り上げながら、議論を進めてみたいと思う。

## II. マイモニデス流の合理主義的聖書解釈批判

畠中氏は、訳書の副題に「言論の自由」と並んで「聖書の批判」も付加しているが、その訳書解説の中で、『神学・政治論』について、「時代を越えた「永遠の書」の風格を帯び」<sup>4</sup>と語り、さらに、次のように述べている<sup>5</sup>。

現在から見れば極めて自明的な、しかし当時から言えば頗る画期的なこの歴史的批判的方法に依り、スピノザは聖書各巻の成立・関連・著者・目的・本文等について、又聖書の教義の内容について、数多くの新しい解釈をなした。これらの成果の一部は近代の学問の進歩に依って超克乃至訂正されたにしても、その精神に至っては永遠に不滅であり、今日旧約聖書概論と呼ばれている学問の基石は実に他ならぬスピノザに依って置かれたものであった。

おそらく、多くの方はこの見解について異義を唱えることはないであろう。しかし、世俗的・非宗教的な人にとっては自明かもしれないが、宗教的な人にとっては、特にイスラエルの宗教者にとっては、今日においてもまだ自明ではない。正統派のユダヤ教徒にとって、スピノザは、1656年、23歳の若さで、アムステルダムのスファラド系ユダヤ共同体から依然として破門されたままである<sup>6</sup>。正統派のユダヤ教徒の中には一握りの

た。スピノザは、まさに古典的合理主義者の一人でもある。できれば、この問題とも関連させて述べる事ができればと思う。

<sup>4</sup> スピノザ、『神学・政治論』、畠中尚志訳、岩波文庫、14ページ。

<sup>5</sup> 同上、18ページ。

<sup>6</sup> ほんの一例だが、ユダヤ人哲学者として有名なレヴィナスは、スピノザの破門を解くことに公然と反対している。Emanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Sean Hand, The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 108. レヴィナスは、「背信の罪 (guilty of betrayal)」と呼んでいる。また私にはどうしても不可解なのだが、スピノザが先鞭をつけたと思われる、改革ユダヤ教の提唱者で、新カント学派のヘルマン・コーヘンは、スピノザを弾劾し、マイモニデスの方を擁護している。Herman Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier Verlag, 1978, S. 385-386. 因みに、コーヘンは、同書で、まさに題名通り、理性の宗教の起源がユダヤ教にあるという主張を行っているが、カントの理性の宗教が、スピノザの

合理主義者、近代主義者も存在するが、圧倒的多数は今でも、合理主義者スピノザが存在しないかのように振る舞っている。破門宣告文は、「何人も、書き物も含みスピノザと接触すること、かれに好意を示すこと、同じ屋根の下に留まること、4 キュービット以内までかれに近づくこと、かれによって執筆された書物ないし編纂された書物を読むこと、をしてはならない」と警告している<sup>7</sup>が、かれらはそれを忠実に遵守しているからである。

誤った聖書解釈の方法だとして、スピノザから批判の標的にされたマイモニデス (1135-1204 年) もまた合理主義者として知られている。スピノザとマイモニデスは、同じ「合理主義」を標榜しているのに、どこが違うのだろうか。

マイモニデスにとって、哲学者、合理主義者といえば、アリストテレスのことである。マイモニデスは、ユダヤ教のトマス・アクィナスと称されるが、カトリックのトマス・アクィナス (1225?-1274 年) もまたアリストテレスの哲学をキリスト教神学、護教論に利用した。合理主義者マイモニデスに対する伝統主義者の側からの反発が起こり、「マイモニデス論争」にまで発展したが<sup>8</sup>、その原因の一つが、キリスト教の教義にならって、マイモニデスがユダヤ教に 13 条からなる信仰箇条を導入しようとしたことにある<sup>9</sup>。他方、マイモ

唱える理性の宗教と類似している、あるいはスピノザがカントに影響を与えたことは疑いの余地がないにもかかわらずである。ユダヤ人、特にイスラエルのユダヤ人の間では、スピノザの受容／拒否の問題は依然として、論争的である。Ze'ev Levy, *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, Peter Lang, 1989, p. 125.

スピノザが、近代における最初の世俗的ユダヤ人とされるが、実は、ヘレニズム化された古代においても、ギリシャ哲学に触れ、多大な影響を受け、ユダヤ教を棄てたユダヤ人、例えば、エリシャ・ベン・アヴヤ (2 世紀) のように、このようなタイプの人間をユダヤ人社会は輩出していた。

<sup>7</sup> 引用は、Steven Nadler, *Spinoza's Heresy*, Clarendon Press, 2001, p. 2 による。ナドラーによれば、当時、読み上げられたヘブライ語原文はもはや存在せず、ポルトガル語版が残っているだけで、かれの引用はそれに依拠したものであるという。同書、p. 185 の注 1 参照。

<sup>8</sup> Haim Hillel Ben-Sasson, *Maimonidean Controversy*, *Encyclopaedia Judaica*, Ketel Publishing, 1972, 745-754.

<sup>9</sup> 拙稿、「ポパーの反証主義の背景としてのマイモニデスの否定神学」、『批判的合理主義』、第一巻、ポパー哲学研究会編、未来社、2001年、254ページ。

ニデスは、マイモニデスを支持する側からは最大級の尊敬を受けたラビでもあり、律法の注解書、『ミシュネー・トーラー』を著し、またユダヤ教に疑問をもつユダヤ人に対して、ユダヤ教を擁護する『迷える者への手引』も著わしている。因みに、スピノザが最初に読んだ哲学的著作が、この『迷える者への手引』だった。今日でも、イスラエルのユダヤ哲学科では、『迷える者への手引』は必読書とみなされている。

まさにこの『迷える者への手引』の中で、マイモニデスは、アリストテレスの哲学を最高の合理性をもつものとみなし、その哲学と抵触しないように聖書を解釈しようと試み、抵触する文章を比喩的に解釈する。スピノザが批判するのは、この種の「比喩的解釈」に対してである。スピノザは、「解釈を行うことによって、その箇所と理性と合致しないものや理性と矛盾するものがまったく含まれていないことを知る時に始めて、その箇所の真の意味について確信をもちうるのである。もしその箇所が文字通りの意味において理性に矛盾することが判明したら、たとえそれがどんなに明瞭に思われる箇所であっても別の仕方ですべて〔比喩的に〕解釈されなければならない」という解釈の方法をマイモニデスに帰している<sup>10</sup>。

こうして、マイモニデスは、例えば、『聖書』の神人同形説的表現 (anthropomorphism) を徹頭徹尾、比喩的に解釈し、神の属性として物質性や有形性を帰す考えを偶像崇拜として退け、さらに、神に何らかの肯定的属性を帰す肯定神学を完全に拒否し、理性に合致する唯一の正しい解釈として否定神学を提唱する。神に肯定的属性を帰すと、神が神以外のものとその属性を共有することになり、神人同形説となるからである。

スピノザは、このマイモニデス流の合理主義的解釈が新たな独断主義、権威主義を生み出すとして批判する<sup>11</sup>。

<sup>10</sup> Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Second Edition, translated by Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 2001, Chap. 7, p. 100. 以下、TPTと略記。『政治・神学論』の引用は、この英訳を参照しながら、邦訳を改めさせていただいた。以下、英訳書だけに言及する。原著は、残念ながら、筆者には読むことのできないラテン語で書かれているが、スピノザは、同書の中で、ユークリッドは何語で読んでも明確に理解できるので、彼の用いた言語を知っている必要はないという趣旨のことを述べている。ユークリッドを模範にしたスピノザであるからして、ヘブライ語の知識が不可欠な聖書とは対照的に、彼の著作は、ラテン語以外の何語でも明確に理解できるように執筆してくれたことであろう。

<sup>11</sup> TPT, Chap. 7, p. 101. 理性に合致しない箇所を超自

民衆 (common people) は、... 聖書の理解について哲学者たちの権威と証言にのみ頼らざるをえなくなり、したがって民衆は哲学者が聖書の解釈において無謬なのだとは仮定しなければならなくなるであろう。これはまさに新たな形態の教会的権威となるであろう。

このような誤った解釈法が生まれた原因として、スピノザは、マイモニデスが抱いている2つの誤った仮定を指摘している。その二つは、預言者たちがすべての点において相互に一致していたという仮定と、預言者たちが偉大な哲学者・偉大な神学者であったという仮定である。この二つの仮定が維持できないことは、私には明白に思われるのだが。

### III. スピノザの解釈法

では、スピノザの解釈法はどのようなものであろうか。スピノザにとって、先ず行うべきことは、聖書の内容が理性に合致するかという真偽問題ではなく、聖書内在的に聖書の文章の意味を的確に把握することである。その解釈の仕方の特徴として、スピノザは3点を挙げていますが、その第一は、聖書の言語であるヘブライ語の本性、特性を理解するために、ヘブライ語の研究が不可欠だということである。因みに、スピノザは、ヘブライ語の文法書も書いている。第二、第三点については、平易でしかも、マイモニデスの解釈とは対照的な興味深い結果をもたらす例をみながら、スピノザの解釈法の特徴を考察することにしよう。

モーゼの言葉の中に、「神は火である」(出エジプト記 24:17、申命記 4:24) や「神は嫉妬深い」(出エジプト記 34:14、申命記 5:9) がある。真偽や神学的議論を別にすれば、この二つは、誰にでもその意味がわかる明瞭な文である。

これについて、スピノザは次のように主張する<sup>12</sup>。

たとえそうした言明の文字通りの意味が理性の自然的光に矛盾しても、もしそれが聖書研究から得られる基本的原理に明白に背反しない限り、その文字通りの意味は維持しなければならない。他方、これらの言明がその文字通りの解釈では聖書から得られる基本的原理に矛盾することがわかるならば、た

然的に解釈しようとする非合理主義については割愛するが、これに対しても、スピノザは、独断主義、権威主義を生み出すとして批判している。

<sup>12</sup> TPT, Chap. 7, p. 89.

とえそれが理性にまったく合致している場合でも、別の仕方（すなわち、比喩的に）解釈されなければならない。したがって、神が火であることをモーゼが本当に信じたかどうかという問題は、その信念の合理性、非合理性によって決定されるべきではなく、ただモーゼ自身による他の諸言明からのみ結論されるべきである。

これが第二点である。この解釈の方法は、聖書外の合理的知識（理性的知識）<sup>13</sup>に合致させるように聖書の言明を比喩的に解釈するマイモニデスの外在的解釈とは対照的に、内在的解釈となっている。

モーゼが、神について世界の可視的事物と類似性をもたないことを多くの箇所述べていることに言及して、スピノザは、「神が火である」という言明は、文字通りではなく、比喩的に解釈すべきであると主張する。しかし、「できるだけ文字通りの意味から遠ざかるべきではない」として、文字通りの意味以外の特別な意味をもち得ないかどうかを検討する。そして、「火」という言葉が、怒りや嫉妬の意味にも用いられている（ヨブ記 31:12）という事実（に）依拠し、「神は火である」と「神は嫉妬深い」という二つの言明が同一の言明であると結論している<sup>14</sup>。

理性に合致しないとして、神人同形説も神人同感情説（anthropopathy）も拒否するマイモニデスなら、二つの言明のどちらも比喩的に解釈するところであるが、スピノザは、モーゼが、他の箇所、神に情熱や感情がないという主張をしているわけではないという事実（に）訴えて、「われわれがいかに理性に反していると強く確信しようとも」、モーゼが「神は嫉妬深い」と信じていた、あるいは少なくともそれを教えようとしたと、

<sup>13</sup> 日本語では、「理性」と「合理性」には相違があるように受け取られるかもしれない。英語でも、'reason'と'rationality'という言葉がある。しかし、アリストテレスの人間の定義、「人間は理性的動物である」は、'rational animal'と訳される。本稿では、「理性」と「合理性」を相互に翻訳可能な用語として用い、文脈で使い分けをする。

<sup>14</sup> TPT, Chap. 7, p. 89. いずれにせよ、比喩的に解釈されるのだから、マイモニデスとスピノザは、結局、同じではないかという疑問が生じるかもしれない。しかし、前者は、聖書を理性的知識に合致させるために比喩的解釈を行うのに対して、後者は、聖書の言明同士の関係を整合的にし、聖書の意味内容を正確に把握するために、最小限の比喩的解釈を導入するのである。したがって、目的が明確に異なるのである。

結論できると主張している。それは、「われわれの理性の命令やわれわれの既得の見解に合致するように聖書の意味を操作することは許されず、聖書の全知識は聖書からのみ得られなければならない」からであるという<sup>15</sup>。

さらに、個々の預言者を現時点の最高水準の哲学者、神学者としてではなく、過去の歴史的・社会的状況において理解するように提案し、聖書全体についても、その編纂の経緯を歴史的、文献学的、言語学的に考察することを提案している<sup>16</sup>。これが第三点である。

ではなぜスピノザはこのような解釈法を提案したのだろうか。それにはいろいろ理由が挙げられるであろうが、われわれは、マイモニデスの解釈法が独断主義、権威主義を生み出すとしてスピノザが批判したことに着目して、かれの解釈法は、マイモニデスとは対照的に、反権威主義、民主主義を提唱するものとして捉えることにしよう。

#### IV. スピノザの反権威主義、民主主義

スピノザにとって、『聖書』は哲学書ではなく、民衆（普通のひとびと）<sup>17</sup>のための書である。『知性改善論』の中で、スピノザは、若干の生活規則の一つとして、民衆の知能に適合して語り、且つわれわれの目標〔スピノザの見解では、人間としての最高完全性である、精神と全自然との合一性の認識——真理でありかつ最高善でもある——〕達成の妨げとならないことなら、

<sup>15</sup> TPT, Chap. 7, pp. 89–90.

<sup>16</sup> TPT, Chap. 7, pp. 90–91.

<sup>17</sup> スピノザ研究者の間で、『神学・政治論』の想定読者は誰だったのかという問題が論じられている。ラテン語で書かれているのだから、ラテン語の読めない人は当然、排除されるであろうが、他方、『神学・政治論』では、民衆ひとりひとりが自ら聖書の解釈を行う自由も強調されている。邦訳では、「民衆」と訳され、英訳では、common peopleと訳されているが、この問題を考える際には、当時のこの言葉の内包、外延を正確に把握する必要があるだろう。ラテン語を読むことのできる人間は限られていたであろうし、聖書を読むことのできる人間も限られていたであろうが、話を聞き、考え、判断することのできる人間はさらにずっと多くなるだろう。この「民衆」概念は、民主主義的思想にとって、キーワードであることは確かである。想定読者について論ずる際、少なくとも、ほとんどの人間が読み書きできる現在の視点で、スピノザの「民衆」概念を捉えることだけは避ける必要があるだろう。

すべてこれを避けたいことを掲げている<sup>18</sup>。聖書解釈は、一部の聖職者の特権ではなく、民衆ひとりひとりが自ら聖書の解釈を行うことを奨励する『神学・政治論』はこの規則に沿ったものであると解釈できる<sup>19</sup>。

スピノザの結論はこうである<sup>20</sup>。

宗教に関しても自由な見解をもつという最高の権利は各人に属しており、何人もこの権利を放棄し得るとは考えられないのだから、宗教に関して自由に判断し、したがって自分自身で宗教を説明し解釈する最高の権利および至高の権威も各人に属することになる。… 聖書を解釈する至高の権威が個人のもとにあるからには、聖書解釈を支配する規則は、万人に共通な自然的光明以外のものでもあってはならず、けっして超自然的光明であったり、何らかの永遠的権威であったりしてはならない。またこの規則は、有能な哲学者たちにしか扱えないような困難なものであってはならない。むしろそれは人間のもつ自然的で普遍的な能力に適ったものでなければならぬのである。

まさに、反権威主義的で民主的な方法をスピノザは提唱しているといえるであろう<sup>21</sup>。ところが、スピノザは、別の章において、論争の余地があるとみなされるような教義をまったく含まない「正統的信仰、普遍的信仰」が存在すると主張し、その「普遍的信仰の教義」を「神への愛と隣人愛」に集約し、さらに、その内容を7点にわたって明確に規定している<sup>22</sup>。

<sup>18</sup> スピノザ、『知性改善論』、岩波文庫、20ページ。彼にとって最大の目的である「精神と全自然との合一性の認識」への言及は、18ページ。

<sup>19</sup> 難解な言葉を操って自己満足する哲学者もいるが、哲学にせよ、宗教にせよ、普通のひとびとを念頭において語ることの重要性を指摘する哲学者もいる。ポパーが学生に対して、本を書く際には、「(当時8歳だった)アガシの娘、ティルツァーにもわかるように書きなさい」とアドバイスしたようだが、ポパーはもちろん、スピノザも後者に属すると考えられる。

<sup>20</sup> TPT, Chap. 7, pp. 103–104.

<sup>21</sup> スピノザは、ここで「権威」という語を用いているが、各人に権威があると主張しているのが、権威主義ではない。権威主義は、権威をもつ側と権威を受ける側の二項関係によって成立するが、各人が権威であれば、その二項関係がそもそも成り立たないからである。注23も参照。

<sup>22</sup> TPT, Chap. 14, pp. 161–162.

1. われわれが服従すべき、正義で慈悲深い神が存在すること。
2. 神が唯一であること。
3. 神は遍在し、全知であること。
4. 神は全能で、絶対的に自由な存在者であること。
5. 神への崇拜、服従が、もっぱら正義と愛、すなわち隣人愛に存すること。
6. 神に服従する者はすべて救済されること。
7. 神は後悔者の罪を赦すこと。

もしこの「普遍的信仰の教義」ないし「普遍宗教」を万人が受容しなければならないとすれば、マイモニデスの信仰箇条と同様、権威主義<sup>23</sup>に逆戻りする恐れが生じる。これを次に見ることにしよう。

#### V. 普遍宗教、合理主義、権威主義

『スピノザ、リベラリズム、ユダヤ人のアイデンティティ問題』<sup>24</sup>と題するスピノザ研究書の著者、スティーヴン・B・スミスがまさにこの問題を提起しているので、先ず、その主張に耳を傾けることにしたい。

スミスは、先に言及した、神への愛と隣人愛に基づく普遍的信仰が、スピノザの『神学政治論』における最も明確で最も確定的な表現であるとし、「預言者たちは、理性と完全に一致しないような道德説は教えなかった」というスピノザの言葉を引用しながら、その普遍的信仰の根拠をスピノザが預言者に求め<sup>25</sup>、同時に理性によっても根拠づけようとしたとみなす<sup>26</sup>。またスピノザは同じページで、「預言者たちが愛と正義とを何ものにもまして勧め、それ以外のものを眼中に置い

<sup>23</sup> 権威主義とは、事後的権威の主張ではなく、何らかの権威を、その権威者あるいはその権威を認める者が、その他のひとびとに対して、受容しなければならないという規範的権威の主張である。各人が自ら判断して自発的に権威を受容することは、私の意味での、権威主義ではない。拙稿、「科学と権威主義」、『科学見直し叢書』、4巻、木鐸社、1991年、141–178ページ、および、「啓示宗教の権威主義的構造」、『比較思想研究』、第22号、1995年、150–153ページ、参照。

<sup>24</sup> Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, 1997.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 81–82.

<sup>26</sup> この引用よりも、「聖書の権威は預言者たちの権威に依存し」というスピノザの言葉の方がまさにその根拠を預言者に求めたことの証拠となるであろう。TPT, Chap. 15, p. 170.

ていない」と述べているので、ここでいう道徳説は、まさに、普遍的信仰の教義を指すことは明白である。すると、神学と理性との関係の問題が再浮上することになる。

そして、スミスは、スピノザに対して、次のような疑義を呈する<sup>27</sup>。

この箇所のスピノザは、かれがマイモニデスに対して非難したこと、すなわち、聖書を自分の理性に合わせようとする、理性と神学を調和させようとするをまさにやっているのではないだろうか。スピノザは、別の箇所で名辞矛盾とみなした合理的神学 (rational theology) を提唱しているのではないか。

この箇所というのは、『神学・政治論』、第15章のことで、その章題は、「神学が理性に隷属することも、理性が神学に隷属することもないことが論証される。われわれが聖書の権威を確信する理由」となっており、スピノザの立場をどう理解したらよいかの困難な箇所である。理性と神学が相互に独立しているならば、「合理的神学」は成立しないように思われるからである。さらに、スピノザは「聖書の権威を確信する理由」とまで述べている。それは、理性によってなのか、それ以外のものなのか、が問われるところであるが、この点が実に不明瞭なのだ<sup>28</sup>。

そこで、スミスは、「合理的倫理をもつばら聖書の言葉から引き出そうとするスピノザの試みは、かれと同時代のひとびとの理解に対してもっともらしく見せかけたもの、あるいは、せいぜい、当時の理解に『合わせようとした』戦略であると結論しなければならない」として、「より『分別のある』読者にとっては、スピノザの目的が、権威の基礎としての聖書を個々人の批判的理性と置き換えることにあった」と述べている<sup>29</sup>。

スピノザに即して考えると、どうしてここで、スミスが「批判的理性」という言葉を用いることができたのか不明である。スピノザの「理性」は、個々人の「批判的理性」というより、「普遍的理性」に合致するよう

<sup>27</sup> Smith, p. 82.

<sup>28</sup> スピノザは、神学の根本原理を「人間はただ〔神への〕服従によってのみ救われること」であるとし、しかも、その原理の真偽が理性によっては証明されないことを認め、その根拠を預言者に求めるが、他方、先に引用したように、「預言者たちは、理性と完全に一致しないような道徳説は教えなかった」とも主張しているからある。

<sup>29</sup> Smith, p. 83.

に思われるからであるが、この疑問については、スミスはまったく考慮も議論もせず、唐突に、「批判的理性」という言葉を用いているだけである。

同様の問題を扱ったスピノザ研究者に、セイモール・フェルドマンがいる。かれは、スピノザの普遍的信仰の「普遍性」に注目し、この普遍宗教は、ユダヤ教、イスラム教、あらゆる宗派のキリスト教によっても共有される信仰の共通項をなしており、国家や国家内のさまざまな宗教グループに対してほぼ中立的で、害のない、ある種の「市民宗教 (civic religion)」ないしは「世俗化された神学 (secularized theology)」として機能すると述べ、「このような宗教が存在しないと、ひとびとはその偏狭な信仰や行為によって独断的になり、互いに分裂し、内戦や宗教的帝国主義が生じうるし、現実にも生じてきた」が、スピノザはこの問題を鋭く認識していたので、それに代わる、「普遍宗教」を提唱したというのである<sup>30</sup>。これは、レッシング、カント、ヘルマン・コーヘンに連なる「理性宗教」の立場であって、スピノザがその先駆者だと見なされるかもしれない。ところが、フェルドマンは、スピノザの「普遍宗教」が理性に基づくのみならずは誤解であり、したがって、「理性宗教」ではないと指摘する。この主張を裏付ける理由は単純明快で、スピノザの『エチカ』から見れば、先に言及した項目7の「神は後悔者の罪を赦す」という命題が偽だからというものである<sup>31</sup>。フェルドマンの解釈によれば、スピノザは、哲学 (理性) と普遍宗教を分離することによって、哲学と神学が互いに独立していることを示すことができたと考えたというのである<sup>32</sup>。もしこの解釈を受け入れるとすれば、スピノザの「普遍的信仰」は、そもそも「理性的」ではないことになる<sup>33</sup>。もしそうだとすれば、スピノザの普遍宗教は、少なくとも、われわれが危惧したような、

<sup>30</sup> Seymour Feldman, Introduction by Seymour Feldman, in TPT, xxxiii–xxxiv.

<sup>31</sup> フェルドマンは、『エチカ』、第三部、定理51の備考と定義27、第四部、定理54をその証拠として挙げている。Ibid., p. xxxiv.

<sup>32</sup> Ibid., xxxv.

<sup>33</sup> スピノザが、偽であることを知ったうえで「普遍的信仰」を提唱したとすれば、この箇所では、スピノザは哲学者としての振る舞いをしていなかったことにならないのではないかと、また、民衆を欺き、愚弄することになっているのではないかと疑問が生じる。しかし、現在のわれわれから見れば、スピノザの哲学、例えば、注32で言及した、『エチカ』の定理等の方が偽の可能性もある。しかし、この問題については、ここでは立ち入る余裕がない。

マイモニデス流の合理的権威主義ではないのかもしれない。

古典的合理主義は、われわれ人間が絶対に確実な理性的知識を獲得しているという事実に基づいていた。そのような知識の例として、少なくともユークリッド幾何学が存在し、それは唯一の幾何学であり、この真理性に異義を唱えることは、当時の理性的人間には不可能だったからである。スピノザは、「三角形の内角の和が二直角である」という定理が真であることにしばしば訴え、これが、スピノザにとっては、幾何学的方法を模範とするかれの合理的哲学の可能性の論拠となっている<sup>34</sup>。人間はしばしば誤りを犯すとしても、無謬な知識をもちうるし、実際にもっているのだとみなされた。すなわち、古典的合理主義は、無謬論を採用していたのである。この古典的合理主義の基準にしたがえば、偽なる命題の主張は、非理性的、非合理的だということになるだろう。スピノザの「普遍宗教」は偽であるから、「理性宗教」ではないと結論するフェルドマンの議論は、古典的合理主義の立場に身を置いた発言だったのである。

今日では、ユークリッド幾何学といえども、絶対に確実な知識とはみなされていない。いろいろな非ユークリッド幾何学が存在するし、幾何学や論理学の前提や定義はそもそも真だと仮定されているにすぎないのだ。ポパーによれば、自然科学の理論もまた真理を確立することは不可能である。哲学の理論もまたその例外ではない。したがって、ポパーの批判的合理主義は、可謬論に基づいている。ポパーの批判的合理主義では、ご承知の通り、合理性イコール真理、証明ではなく、合理性イコール批判である。論理も証明の道具ではなく、批判の道具である。この批判的合理主義を採用する者が、スミスのいう「より『分別』のある読者」だと仮定とすれば、聖書の権威を「個人々の批判的理性と置き換える」ことは可能だろうし、スピノザの「普遍的信仰」といっても、単なるスピノザの個人的見解、（傾聴すべき）一つの提案とみなすことが可能である<sup>35</sup>。

<sup>34</sup> TTP, Chap.4, pp. 52-53, Chap. 6, 原注, p.232. 『エチカ』、『知性改善論』でも、この例が用いられている。

<sup>35</sup> スピノザは、『神学政治論』の最後を次の言葉で締めくくっている。「私は、自分が人間であって誤っているかもしれないことを、知っている...」と。まったく同じ言葉が、序文の最後でも語られている。もし、今日、スピノザが生きていて、非ユークリッド幾何学の存在を知ったら、聡明なスピノザなら、無謬論の古典的合理主義を放棄し、可謬論の批判的合理主義者になったであろうことは、ほぼ間違いないであろう。逆に言え

しかも、当然、スピノザの「普遍的信仰」も批判的理性の対象となりうるのである。

かつて私は、西欧社会においてすら、キリスト教、イスラム教、ユダヤ教が普遍性を主張することはできず、レッシングの『賢者ナタン』で描かれたような「理性の宗教」以外に、普遍性を主張できる宗教は存在しないと考えていた。しかし、スピノザ、レッシング、カント、コーヘンらの「理性の宗教」もまた、普遍性を標榜する、個人的な見解、提案に過ぎないのだ。逆に言うと、各人は各人の信仰、見解にしたがい、キリスト教でも、イスラム教でも、ユダヤ教でも、理性の宗教<sup>36</sup>でも、仏教でも、神道でも、無宗教でも、無神論でも奉じることができるし、今日では、それが許されている<sup>37</sup>。スピノザの理想として描いた社会は、まさに、思想の自由、信教の自由が保障された社会であった。スピノザは次のように言う<sup>38</sup>。

各人に対して判断の自由を認めかつ信仰の基礎的教義を自分が適切だと思う仕方でも解釈する権利を認めるべきであること、...である。

スピノザは、このような自由が認められなかった社会、さらにはこのような自由が脅かされる恐れが生じた国家において、まずは、破門覚悟でこの「権利」を実践し、さらに、そのような自由が保障される社会、国家の実現化のために『神学・政治論』を執筆したのではないだろうか<sup>39</sup>。今日、われわれはその恩恵に浴しているのだ。

ば、当時は、古典的合理主義を支持する理由があったのである。

<sup>36</sup> 理性の宗教も、多数ある宗教のひとつである。宗教には、知的、認知的側面以外にも重要な、情緒的、共同体的側面がある。その点で、理性の宗教は一面的であり、知識人のためだけの宗教といえるかもしれない。

<sup>37</sup> ルソーは、適切にも、「不寛容でないこと」という唯一の条件を提示している。ルソーは言う。「他の宗教に対して寛容であるところのすべての宗教に対して寛容であるべきだ」と。ルソー、『社会契約論』、岩波文庫、194ページ。スピノザの見解は、このルソーの見解とも合致している。スピノザは、ただ不寛容な宗教のみを退けようとしたからである。

<sup>38</sup> TPT, Preface, p.6.

<sup>39</sup> このような自由が保障される、スピノザの民主主義的政体論についての考察は、別の機会に論ずることにしたい。



れに至った過程も言語化が可能であり、その誤謬を事後的に審査できる、という立場である——これは、特に科学と関連するかぎりでは部分的には正しいが、それをすべてに要求するのは誤りだと私は考えている——)、私の結論を少し変わった形で表現すれば、次のようになる。自由心証主義は結局、裁判官の心つまり心理を、ある種の道具のように使って、そこに証拠を次々に投げ入れ、結果として彼または彼女がどう感じるようになったか、を基礎として事実を認定しようとするのである。つまり、(個人差があることは承知の上で)人間の心の働きを原則的に信頼し、認定をそれに委ねているのである。もちろん、日本の場合には事実認定も上訴の対象となるので(英米の陪審制では、事実審は第一審のみだから、この点はより強く当てはまる)、出された結論を絶対のものとするわけではない。それでもこの制度では、この結論を正しいものとする推定がまず働いている。これは、上記のポパーによる心理主義否定論とは真っ向から対立する考え方であるといえそうに思われる。(もちろん、裁判官が当該の事件の帰趨に個人的な利害を持たない第三者であるとか、証拠法についてのルール——特に反対尋問権の保証など——に従って証拠が提出されるとかの形式的な公正さが担保されていることが条件である)。

さらに、後期の進化論的認識論を語るポパーとの関連では、次のように言えるだろう。前期のポパーは発見の「論理」を語っていた。しかし本来の論理は命題間にのみ可能であるが、世界や出来事は事実としてあることであり、そこでは本来の論理は問題にできない。一方進化は、学説も進化するが、動物や人の認知や行動も進化するから、一旦進化を問題にし始めると、議論を言明化されたものの領域に限ることは不自然になる。ポパーも、例の<問題状況 1→仮説提出→誤り排除→問題状況 2>という図式は、動物の進化から科学学説の進化まで、広い対象に適用できるものとして論じている。それなら、ピアジェなどが論じた子供の認知発達も、同じ図式で理解することができるだろう。つまり、われわれ(大人)がもっている世界の認知枠組みは、そのような進化論的過程を経て一人一人が現在もっているものである。そこには、個人的・集合的(学校での学習や読書など)体験が反映され、誤った仮説は排除された(それでも誤った多くの仮説は残っている)結果の現状が今あるものである。上記の自由心証主義は、裁判官の(数年後にわが国で導入が予定されている裁判員制度では素人のそれを含む)世界認識(←これは認識論というエピステーメーではなく、可謬主義的な意味のそれであるが)を、当該事件との関連では信頼し、それに依拠しよう、ということである。

私が導きたいと考えている結論は、次のようなものである。人間の(集団的および個人的)心理の働きは、それ自体が進化論的な発達の結果である。それは誤り得ない結論を出すわけではないが、だからといって従わない方がよいものでもなく、むしろその正しさを推定することで、われわれの世界の中での生存が可能になっている。ポパー主義としては、それは批判に対して開かれているべきである、と主張すべきであろう。それは正しい。しかし心理がもし無価値であるなら、その結果を批判しようとする自体が無意味になってしまう。さらにいうなら、心理の結果を批判するときに、確定した科学の成果が使える場面(血液型判定など)ではそれでよいが、多くの場合(どちらの証人が真実を語っているのか、など)われわれはそのような科学をもたないから、この「批判」もまた、批判する人々の心理に依存する、という形でしか遂行できないのである。道徳の問題についてであるが、アダム・スミスの『道徳感情論』は、人々の感じ方に道徳の基礎を置く。ただ、今から振り返ってみるなら、彼が「中立の観察者」と呼ぶものは、当時のスコットランドまたはイングランドの道徳感覚を反映しているから、普遍的なものであるとは言えない。クーンは科学的発展を結局科学者たちの中の集団的心理へと還元するから、ほぼ同じ構造を科学の中にも見ていることになる。この地域的・時代的な限界に対する一応の対応は、「より広く」「より普遍的に」という形で、知や正義における普遍性を、程度の問題として扱うことだろう。

私は以前、仮説を生み出すメカニズムの進化を語ったことがある(「認識の進化と「開けゴマ」」ポパーレター2巻2号、「進化論的認識論と非言語的要素」ポパーレター3巻2号)。仮説の進化が1階の問題とするなら、このような仮説を生み出すメカニズムの進化は2階の問題であり、メタ進化とみなしうる。もちろんそれは、誤り得ない仮説を生み出すのではなく、当たりそうな仮説を生み出すにすぎない。しかしそれが、進化の結果より当たりそうな仮説を生み出すものへと進歩する、というなら、われわれは実践上、それを無視するより信頼する方が、成功の可能性が高いだろう。

何度かすでに論じたように、ポパー理論では、理論が反証されたという事実は直ちにそれを捨てるべしという実践的示唆にはつながらない。さもなくば、天動説が否定されるとともにコペルニクスの地動説が否定された段階で人間は、ケプラー理論が登場するまでの間、天空の動きを理解する仮説を何も持たずに生きねばならなくなってしまう。これが不可能だし正しくもないことは明らかであろう。われわれにとってより重要なのは、何が反証されたかではなく、何を何時捨てるべきか、である。これにはラカトシュによる回答(こ

れについてはポパーの理論的先専が主張されているが、どちらが先に言い出したかを無視することの方がポパーの精神に忠実だと考えるので、この論点には触れない)があり、反証の作業は旧理論・新理論・判定のための実験の三項関係で行われ、理論はよりよい代替理論がある場合にはじめて捨てられる、という。もしそうなら、理論の反証と代替は同時に起こることになり、上記の心理または世界の認知枠組み(実は認知以外の実践枠組みも)の進化は、よりわかりやすい過程となる。誤りは誤りとしてのみ確定されるのではなく、よりよいものが発見されたときにはじめて誤りと認められるのである。そしてこの議論のここでのポイントは、それらはその大半が明示的な過程ではなく、本人にも意識されないまま進行する「成長」過程の一環である、という点である。「経験則」はそのようにして、われわれの世界理解の中に蓄積されてゆくのである。

このような議論を先に進めてゆくと、当初否定されていた非合理主義(なぜそれで正しいかを明示的に言うことはできないがわれわれがそうと感じていることを信頼して、それを当面実践の基礎とするという態度)が、簡単には否定できないことが理解されるのではないだろうか。私の乏しい哲学遍歴は、この点を確認することで大体終わる。

それでも、ポパー理論がわれわれに与える示唆、あるいはある種のお説教は、意義を失わない。われわれは可能などころではどこでも、心理の内容を言語化し、それを批判に曝し、相手の批判を虚心坦懐に検討して、当初の結論が誤っていると感じる(この過程自体も全面的に明示的なものであると私は考えていない)なら、面子などにこだわらずにそれを捨て、相手の批判に感謝して自分の考えを訂正すべし。そしてこの過程を集団化し、社会的に残ってゆく仮説を世界3として保持・洗練してゆくべし。このお説教が求めている個人の態度は、ある意味で不自然な態度であるが、それはギリシャで哲学=愛知という営みが始まった時以来のある種の「倒錯」である、と私は授業などで繰り返している。普通、知は、自分をもつ場合には力の源泉となり、欲しいものであるかもしれないが、他人が(特に敵が)それをもつ場合にはむしろ恐ろしいものであり、いずれにせよそれほど愛おしいものではないからである。ソクラテスが処刑され、ピタゴラス教団が焼き討ちによって虐殺される、という歴史を見るまでもなく、知者は愛されるのではなく気味悪がられることの方が普通である。それをあえて愛おしいと考える倒錯が哲学の始まりであるとすれば、ポパーの理論は哲学の本道を歩むという不自然をわれわれに奨励し、それに向けてわれわれを鼓舞しているのである。人間ポパーを超えてわれわれがこの道を歩むことこそ、ポバ

一理論の帰結であろう。



(投稿論文)

## Wandel in den Erkenntnisproblemen im logischen Empirismus

Yasuyuki KAGEYAMA

Ein der grundlegendsten Probleme, mit den die logischen Empiristen<sup>1</sup> beschäftigten, war dies: Wie kann die Rationalität der wissenschaftlichen Erkenntnis gewährleistet oder begründet werden? Denn sie hielten die naturwissenschaftlichen Erkenntnis für rational und überzeugten, dass ihre Rationalität durch die Gewährleistung ihrer Gewissheit begründet werden kann. Aber im Verlauf ihrer Begründungsversuch entlarvte ihre Tätigkeit als unfruchtbar. In dieser Abhandlung möchte ich den Wandel der empiristischen Probleme und ihrer Lösungsversuche kurz umreißen.

Bevor dem logischen Empirismus versuchte Kant, der mehr als die logische Empiristen von der Rationalität der wissenschaftlichen Erkenntnis überzeugte, die Grundlage der naturwissenschaftlichen Erkenntnis durch transzendenten Entwurf klarzumachen.

### 1. Widerlegung des Apriorismus

Die kantsche transzendente Theorie zielte auf die Begründung der Rationalität der naturwissenschaftlichen Erkenntnis durch die Aufrechterhaltung ihrer absoluten Gewissheit; und es wurde mit Hilfe vom berühmten synthetische Urteil a priori durchgeführt. Obwohl kantscher erkenntnistheoretische Entwurf epochemachend war, reagierten die logischen Empiristen auf ihn aber mit Verneinung<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Unter den „logischen Empirismus“ verstehen wir hauptsächlich den logischen Positivismus von Wiener Kreis und Berliner Schule der empiristischen Philosophie.

<sup>2</sup> Nach Stegmüller gibt es drei neuere philosophische Reaktionen auf die Theorie Kants. Die erste besteht in der Bejahung der Grundposition Kants. Die zweite ist eine polemische, aber besteht in dem Versuch, für Kants Problem eine andere und neuartige Lösung zu finden. Und die dritte ist ebenfalls polemisch, aber wesentlich radikaler als jene zwei, weil diese die grundlegende Voraussetzung

Wie Hume und Kant teilen auch die logischen Empiristen alle menschlichen Erkenntnisse in die analytischen und die synthetischen. Aber sie unterscheiden sich von Kant dadurch, dass sie die Existenz des synthetischen Satzes<sup>3</sup> a priori ganz leugnen.

Zuerst lehnen die logischen Empiristen das Kants Argument ab, dass die Mathematik aus der synthetischen Erkenntnis bestehe. Nach Kant ist die mathematische Gleichung wie  $7 + 5 = 12$  wohl scheinbar analytisch, doch wesentlich synthetisch, weil „der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt.“<sup>4</sup> Nach den logischen Empiristen ist der mathematische Satz dagegen ein analytischer, der durch einige Regeln axiomatisch systematisiert wird. Sie behaupten, dass die Gleichung  $7 + 5 = 12$  eine Ersetzungsregel ist, die sich auf allgemeine Ersetzungsregel der Addition stützt, und dass sie mit der Erfahrung nichts zu tun hat<sup>5</sup>.

Es mag aber eingewendet werden: wenn ich sieben Steine in meiner linken und fünf Steine in meiner rechten Tasche habe, kann die Gleichung als Vorhersage über die empirische Wirklichkeit, d. h. „welche Zahl werde ich beim wirklichen Zählen der Steine in beiden Taschen finden?“, verwendet werden.

Bei dieser Vorhersage setzen wir doch eine physikalische Hypothese voraus, die außerhalb der Rechnung steht. Selbst wenn ein Stein plötzlich verschwände oder hinzukäme, „würden wir nicht sagen, die Erfahrung habe die Gleichung  $7 + 5 = 12$  widerlegt; und also auch nicht, sie habe die Gleichung bestätigt. Die Rechnung ist nur eine Betrachtung der logischen Formen, der Strukturen, und in diesem Sinn von der Erfahrung ganz unabhängig.“<sup>6</sup>

Um den Satz, sieben Steine und fünf Steine seien zwölf, zu behaupten, bedarf man also keiner Beobachtung wirklicher Steine; noch sogar die Existenz derselben. In diesem Sinne transzendieren alle mathematischen Sätze die Erfahrung; d. h. sind sie analytisch und zugleich a priori. Und

---

Kants leugnet; und das ist die Reaktion des logischen Empirismus. Stegmüller (1978/79), S. XXVIII–XXIX, und vgl. Geier (1992), S. 104–105.

<sup>3</sup> Zufolge empiristischer Konzeption verwenden sie meistens, statt den Terminus „Urteil“, den „Satz“.

<sup>4</sup> Kant (1781/87), Einleitung B, S. 15.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Waismann (1976), S. 90–99, Ayer (1936), S. 100–103.

<sup>6</sup> Waismann (1976), S. 92–93.

wegen ihrer Apriorität gelten diese Sätze allgemein; sie sind so bestimmt und so gebraucht. Diese allgemeine Gültigkeit selbst ist aber eben darum auf die empirischen Wissenschaften nicht anwendbar.

Wie steht es dann mit der Gewissheit der synthetischen Sätzen? Kants Deutung war dies: solange man die synthetischen Urteile a priori betrifft, ist ihre Gewissheit durch ihre Apriorität begründet. Dagegen erkennen die logischen Empiristen nicht mehr solche Urteile an. Die Apriorität eines Satzes bedeutet seine Rechtfertigbarkeit ohne Erfahrung, und daher synthetisch zu sein, ist gleichbedeutend wie, etwas von der empirischen Wirklichkeit zu sprechen. Da die Empiristen alle Konzeptionen der transzendentalen Erkenntnis zurückweisen, gibt es also für sie keinen Grund dafür, den synthetischen Satz ohne Erfahrung zu rechtfertigen.

Wer den Apriorismus Kants zu verteidigen versucht, würde das Vorhandensein eines synthetischen Urteils a priori hinweisen müssen. Doch wie Schlick bemerkt, „ist es noch niemand gelunge, in irgendeiner Wissenschaft ein synthetisches Urteil a priori aufzuweisen.“<sup>7</sup> Durch die Aufstellung der nichteuklidischen Geometrie z. B. wurde es nachgewiesen, dass sich sogar der Satz der Geometrie über den wirklichen Raum durch unsere Festsetzung gelten lässt<sup>8</sup>. Da die apriorische Sicherheit eines Satzes nur dann erworben werden kann, wenn man ihn für analytisch hält, so bleibt sie immer aposteriori, insofern der Satz als synthetisch gilt.

Für die logischen Empiristen gibt es daher nur zwei Arten der Sätze: der „analytische Satz a priori“ und der „synthetische Satz a posteriori.“ Die Behauptung der ersteren kann ohne Erfahrung gerechtfertigt werden, aber die der letzteren nur durch die Erfahrung.

Wie können die logischen Empiristen die Gewissheit der Erkenntnis garantieren? Sie fügen dann einen neuen Begriff zum synthetischen Satz hinzu: d. h. den Begriff des „empirischen Sinnes“, der auf das Problem der Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Metaphysik angewendet wird.

## 2. Sinn und Abgrenzungsproblem

Obleich es in der Tat keine festgestellte gemeinsame Dok-

---

<sup>7</sup> Schlick (1925), S.95.

<sup>8</sup> Die Antwort auf die Frage, ob das Universum im großen eine nichteuklidische Struktur hat oder eine euklidische, ist natürlich synthetisch. Vgl. Bröckher (1970), S. 20f.

trin im logischen Empirismus gibt, haben die Mitglieder dieser Schule wenigstens diejenige Absicht gemeinsam, die sogenannte Metaphysik aus allen rationalen Erkenntnistätigkeiten auszuschalten. Warum und wozu versuchen sie die Metaphysik zu überwinden?

Klassische Empiristen einmal sagten, dass der Streit über die metaphysischen Probleme keine endgültige Lösung finden könne, weil das Dasein metaphysischer Gegenstände durch empirische Erkenntnis niemals begründet werden kann; so lehnten sie die traditionelle Metaphysik ab. Der logische Empirismus versucht die Metaphysik zu überwinden, weil nach ihm der sie bildende Satz weder wahr noch falsch, sondern völlig „sinnlos“ ist.

Vermutlich ist Wittgenstein der früheste Theoretiker in der positivistischen Richtung, der den Sinnbegriff als philosophische Waffe klar angegeben hat. Er ist der Meinung: „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit.“ „Was das Bild darstellt, ist sein Sinn.“ „Nur dadurch kann der Satz wahr oder falsch sein, indem er ein Bild der Wirklichkeit ist.“ „Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist. Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist“<sup>9</sup>; und so weiter.

Um einen Satz als sinnvoll betrachten zu können, muss man also imstande sein, es aufzuzeigen, unter welchen Bedingungen er wahr ist und unter welchen Bedingungen falsch ist. Die Formulierung solcher Bedingungen kann mit der Angabe der Methode seiner „Verifikation“ identifiziert werden; und ihre Möglichkeit ist also die „Verifizierbarkeit.“ Waismann z. B. formuliert sie folgendermaßen: „Wenn jemand eine Behauptung aufstellt, so muß er irgendeine mögliche Methode der Verifikation angeben können, sonst weiß er nicht, was er sagt.“<sup>10</sup>

Nehmen wir nun beispielweise einen metaphysischen Satz: „Die Welt ist die Selbstverwirklichung Gottes.“ Unter welchen Bedingungen ist dieser Satz wahr? Unter welchen Bedingungen ist er falsch? Kann man solche Bedingungen angeben? Wenn nicht, dann ist dieser Satz sinnlos. Der Satz der Wissenschaft ist dagegen für die logischen Empiristen im Grund verifizierbar oder intersubjektiv nachprüfbar, wenn er auch das Unbeobachtbare enthält. Also sagt Carnap: „jede aus wissenschaftlichen Begriffen gebildete Aussage ist grundsätzlich als wahr oder falsch feststellbar.“<sup>11</sup> Wissenschaft bedeutet nach ihnen ein System der Sätze, die unmittelbar auf die Erfahrung beruhen und durch die ex-

perimentale Verifikation regiert sind.

Auf diese Weise konnte der frühere logische Empirismus zwischen Wissenschaft und Metaphysik scharf abgrenzen; die wissenschaftlichen Aussagen sind verifizierbar und die metaphysischen sind nicht. Und durch dieses Verifizierbarkeitskriterium scheint dann das Problem des Gewährleistung der Rationalität der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gelöst zu sein. In der Tat nimmt das Abgrenzungsproblem eine Sonderstellung in der Wissenschaftstheorie des logischen Empirismus ein, weil die Empiristen die philosophische und religiöse Metaphysik als ein unter Umständen gefährliches, vernunftschädliches Narkotikum<sup>12</sup> betrachten, während sie die Wissenschaft als Hochburg der rationalen Erkenntnis beibehalten. Die logischen Empiristen versuchen, die Rationalität der wissenschaftlichen Erkenntnis zu verteidigen, indem sie alle irrationalen Erkenntnisse ausschalten oder verbieten.

Es wurde dennoch gegen die Theorie der Verifizierbarkeit hingewiesen, dass in bezug auf ihre Funktion die Verifizierbarkeit verschiedene Schwierigkeiten enthält. Und es war das Induktionsproblem, das die Vollendung dieser Theorie am entscheidendsten verhiderte.

### 3. Charakter der Naturgesetze

Ursprünglich trat der logische Empirismus in der Situation auf, wo die Grundlage der Erkenntnistheorie durch den Fortschritt der mathematischen Naturwissenschaften entscheidend beeinflusst wurde. So bildeten die Naturwissenschaften die Basis seiner Weltauffassung. Also hielten die logischen Empiristen die Philosophie nur als Wissenschaftstheorie für möglich. Das Abgrenzungskriterium durfte also, welche es auch immer sein mag, die wissenschaftliche Erkenntnis nicht ausschalten. Das früheste Kriterium der Verifizierbarkeit war jedoch eben dasjenige, das diese Regel verbrach.

Das Verifizierbarkeitskriterium, worum sich es hier handelt, ist die „endgültige Verifizierbarkeit“, die die vollständige Entscheidung der Wahrheit oder Falschheit einer Aussage fordert. Schlick, der diese Verifizierbarkeit als Kriterium des echten Satzes ansieht, formuliert die Verifikation einer beliebigen Realbehauptung  $U$  folgendermaßen<sup>13</sup>.

Man kann zunächst aus  $U$  ein neues Urteil  $U_1$  ableiten, indem man ein anderes Urteil  $U'$  hinzufügt, das mit  $U$  als Prämisse für Ableitung von  $U_1$  dient. Aus  $U_1$  kann sich mit

<sup>9</sup> Wittgenstein (1921), Sätze 4.01, 2.221, 4.06 und 4.024.

<sup>10</sup> Waismann (1976), S. 488.

<sup>11</sup> Carnap (1928), S. 255.

<sup>12</sup> Carnap (1934), S. 260.

<sup>13</sup> Schlick (1925), S. 186f.

Hilfe eines neu hinzugefügten Urteils  $U$  ein weiteres Urteil  $U_2$  ergeben, und so kann es fortgehen, bis man schließlich zu einem Urteil  $U_n$  gelangt, das ungefähr von der Form ist: „Zur Zeit  $X$ , am Orte  $Y$  wird unter den Umständen  $Z$  solch ein  $A$  beobachtet oder erlebt.“ Man begibt sich zu dieser Zeit  $X$ , an diesem Orte  $Y$ , realisiert diese Umstände  $Z$  und beschreibt die dabei gemachten Beobachtungen oder Erlebnisse durch ein Wahrnehmungsurteil  $W$ <sup>14</sup>. Ist nun  $W$  mit  $U_n$  identisch, so ist  $U_n$  verifiziert und auch das ursprüngliche  $U$ .

Wir können in diesem Verfahren macherlei Schwierigkeiten finden; z. B. die Schwierigkeit der Zurückführung von  $U$  auf  $U_n$ , oder die der Vergleichung von  $U_n$  und  $W$ , usw. Neben ihnen ist es aber sehr auffallend, dass diese Verifikation im Höchstfall nur auf den singulären Satz anwendbar bleibt, so dass sie außerstande ist, die Wahrheit der allgemeinen Sätze, d. h. die der Naturgesetze zu entscheiden.

Das Naturgesetz muss im Hinblick auf seine raum-zeitliche Extension wesentlich unbegrenzt sein. Mit anderen Worten, darf es keineswegs ein bloß zusammenfassender Bericht über die bisherigen Beobachtungsergebnisse sein; sonst würde seine Funktion der Prognose verloren<sup>15</sup>. Deshalb enthält jedes Naturgesetz stillschweigend in irgendeiner Form das logische Wort: „all“, welches seine unbegrenzte Extension repräsentiert. Nach Hahns Deutung ist dieses Wort aber „unkonstruierbar“ im Sinne, dass das Naturgesetz, das das Wort „all“ enthält, prinzipiell nicht durch Beobachtung bestätigbar (verifizierbar) ist, während in einem legitimen Satz nur dasjenige Wort auftreten darf, das aus dem Beobachtbaren zusammensetzbar und konstruierbar ist<sup>16</sup>.

Da die vollständige Aufzählung der durch ein Naturgesetz erwähnten Ereignisse logisch unmöglich ist, so kann seine Wahrheit niemals endgültig entschieden werden. Klassische Theoretiker hielten zwar dafür, dass die Wahrheit des Naturgesetzes durch die Kausalität garantiert werden könnte; die logischen Empiristen nehmen dagegen nicht mehr die allgemeine Gültigkeit der Kausalität an, weil sie

<sup>14</sup> Sätze von dieser Art heißen bisweilen die „Protokollsätze“, deren erkenntnistheoretische Stellung, wie bekannt, im Wiener Kreis heftig umstritten wurde.

<sup>15</sup> Derjenige Standpunkt, der die strenge Allgemeinheit der Naturgesetze aufgibt, wurde von Popper als „strenger Positivismus“ bezeichnet und zugleich kritisiert. Vgl. Popper (1979), Kapitel IV, Abschnitt 8.

<sup>16</sup> Hahn (1933), S. 21f.

die humesche Kritik ungefähr völlig aufnehmen.

Das Kriterium der endgültigen Verifizierbarkeit ist somit unvermeidlich mit dem Naturgesetz unverträglich. Es bleibt aber noch zwei mögliche Wege, um diese Schwierigkeit zu überwinden: entweder deutet man das Naturgesetz um, oder lockert man das Kriterium der Verifizierbarkeit.

Der erste Weg wurde von Schlick unternommen. Da er nur diejenige Aussage, die fähig ist, endgültig verifiziert zu werden, als echter Satz anerkennt, und da er bereits die Unmöglichkeit der Verifikation des Naturgesetzes einsieht, betrachtet er es nicht mehr als „Satz.“ Wäre das Naturgesetz nicht ein Satz, was ist es dann? Schlicks Antwort auf diese Frage ist, „daß ein Naturgesetz ... nicht den logischen Charakter einer ‚Aussage‘ trägt, sondern vielmehr eine ‚Anweisung zur Bildung von Aussagen‘ darstellt.“<sup>17</sup>

In dieser Formulierung unterscheidet Schlick deutlich zwischen dem Naturgesetz selbst und der durch es gebildeten Aussage, d. h. der Prognose. Die Wahrheit der Prognose ist in dem oben dargestellten Verfahren der Verifikation grundsätzlich entschieden werden kann; so ist sie immer verifizierbar und ebenso falsifizierbar. Das Naturgesetz ist hingegen wegen seiner unkonstruierbaren Eigenschaft nie verifizierbar. Da das Naturgesetz kein Satz ist, hier kann seine Gültigkeit also in keiner Rede stehen<sup>18</sup>.

Obwohl Schlick ein der Zentralfiguren des logischen Empirismus war, wurde sein Standpunkt von den anderen Empiristen kaum aufgenommen, weil sie meistens den zweiten Weg unternahmen. Nämlich verwandelten sie das Gewissheitsproblem ins Bestätigungsproblem, worauf der Begriff der Wahrscheinlichkeit anwendbar zu sein schien.

#### 4. Hypothese und Wahrscheinlichkeit

Neben der Schwierigkeit des allgemeinen Satzes ist das Kriterium der endgültigen Verifizierbarkeit mit der des Unbeobachtbaren in der theoretischen Erkenntnis behaftet; d. h. scheitert das Kriterium auch an der Zurückführung der theoretischen Erkenntnis auf das Beobachtbare.

Blickt man in die konkrete Erkenntnis der Naturwissenschaften, liegt es nahe, dass solche Zurückführung kaum möglich ist. Die Sätze über Moleküle, Atome, Elektronen, usw., und solche Aussagen wie „die Entfernung zwischen der Galaxis und der Andromeda ist zwei Millionen Lichtjahre“, oder „die Temperatur am Zentrum der Sonne ist

<sup>17</sup> Schlick (1931), S. 151.

<sup>18</sup> Schlick beruft sich hier auf die Mills Auffassung der enumerativen Induktion. Vgl. Oeser (2003), S. 68–69.

vierzehn Millionen Gräde“, sind offensichtlich mit keinen unmittelbaren Beobachtungen vergleichbar; so sind sie nicht endgültig verifizierbar. Da niemand die Aussagen von dieser Art als metaphysisch ansehen könnte, versuchen die Verifikationisten damit das Kriterium der Verifizierbarkeit zu lockern, indem sie es auf verschiedene Weisen gliedern. Sie schlagen z. B. den Unterschied zwischen der starken und der schwachen, zwischen der tatsächlichen und grundsätzlichen Verifizierbarkeit vor, und die erstere Verifizierbarkeit in jedem Unterschied wird als zu eng für Bildung legitimer Aussagen verwerfen<sup>19</sup>.

Nun wird die absolute Gewissheit der Erkenntnis schon als unerreichbar preisgegeben. Die Wahrheit synthetischer Sätze ist nicht mehr endgültig entscheidbar und sogar die analytische Wahrheit bleibt immer von unserem Denken abhängig, sofern ihr gesamtes System auf die Axiomen als Festsetzung beruht. Weder die empirischen noch die formalen Wissenschaften können uns zu einer absoluten und von unserem Gedanken unabhängigen Wahrheit führen<sup>20</sup>.

Dieser Sachverhalt war jedoch schon durch das Induktionsproblem angedeutet. Um den induktiven Schluss sicher zu begründen, erdachten frühere Empiristen das sogenannte „Induktionsprinzip.“<sup>21</sup> Da dieses Prinzip aber von dem Kausalprinzip in der klassischen Philosophie kaum verschieden war, so behaftete sich ihm die paradoxe Schwierigkeit, dass man bei der Rechtfertigung des Induktionsprinzips selbst ja eben des induktiven Verfahrens bedürfen muss; darin besteht der unendliche Regress<sup>22</sup>.

Jede Wirklichkeitsaussage, insbesondere jedes Naturgesetz, lässt sich also als Hypothese bezeichnen im Sinne, dass die endgültige Verifikation ihrer Wahrheit unmöglich ist. Wie häufig diese Hypothese ihre eigene Bestätigungen bekommen mag, bleibt es immer logisch und wirklich möglich, dass diese Hypothese widerlegt wird. Man kann deshalb nicht mehr die absolute Zuverlässigkeit der empirischen Erkenntnis erwarten. Und dann tritt ein neuer Gesichtspunkt über das Induktionsproblem hervor.

Zwar kann die Erfahrung die Wahrheit eines allgemeinen Gesetzes nicht absolut sicher aufstellen, mögen die wiederholten Verifikationen oder die vielfachen Bestätigungen der von ihm deduzierten Prognose doch imstande sein, dieses Gesetz „wahrscheinlich“ zu machen. Je öfter das Gesetz bestätigt wird, desto sicher werden es und dadurch kann es

<sup>19</sup> Vgl. dazu z. B. Ayer (1936), S. 14–17, 45–46.

<sup>20</sup> Hempel (1937), S. 243.

<sup>21</sup> Vgl. z. B. Russell (1912), S. 59–62.

<sup>22</sup> Popper (1934), S. 4–5, Popper (1979), S. 39.

sich der absoluten Gewissheit ohne Grenze nahen; so glauben die Empiristen. Überdies versuchen einige Theoretiker, wie Reichenbach und Carnap, die wahrscheinliche Gewissheit durch die mathematische Wahrscheinlichkeit zu kalkulieren.

Die Wahrscheinlichkeit, die von den Induktivisten auf die Einschätzung der durch das induktive Verfahren erworbenen Gewissheit angewendet wird, ist nun zweierlei: die „statistische Wahrscheinlichkeit“ und die „logische Wahrscheinlichkeit.“

Die erstere wurde allererst von R. von Mises begründet. Laut seiner Häufigkeitstheorie: „Von Wahrscheinlichkeit kann erst gesprochen werden, wenn ein wohlbestimmtes, genau umgrenztes Kollektiv vorliegt ... Kollektiv ist eine Massenerscheinung oder ein Wiederholungsvorgang, der zwei Forderungen erfüllt, nämlich: es müssen die relativen Häufigkeiten der einzelnen Merkmale bestimmte Grenzwerte besitzen und diese müssen ungeändert bleiben, wenn man durch willkürliche Stellenauswahl einen Teil der Elemente aus der Gesamtheit heraushebt.“<sup>23</sup>

Später definierte Reichenbach die Wahrscheinlichkeit als „Grenzwert der relativen Häufigkeit“ folgenderweise:

$$P(A \cdot B) = \lim_{n \rightarrow \infty} \frac{N^n(A \cdot B)}{N^n(A)}$$

wo der Zähler  $N^n(A \cdot B)$  die Zahl der Fälle der betreffenden Erscheinungen und der Nenner  $N^n(A)$  die Zahl aller Fälle repräsentiert. Da dieser Wert je nach der Größe der beiden Zahlen schwanken kann, ist die statistische Wahrscheinlichkeit empirisch.

Demgegenüber ist die logische Wahrscheinlichkeit analytisch, weil sie als ein logisches Verhältnis zwischen Sätzen definiert wird. Nach der Definition Wittgensteins: „Ist  $W_r$  die Anzahl der Wahrheitsgründe des Satzes ‚r‘,  $W_{rs}$  die Anzahl derjenigen Wahrheitsgründe des Satzes ‚s‘, die zugleich Wahrheitsgründe von ‚r‘ sind, dann nennen wir das Verhältnis:  $W_{rs} : W_r$  das Maß der *Wahrscheinlichkeit*, welche der Satz ‚r‘ dem Satz ‚s‘ gibt.“<sup>24</sup>

Carnap bezeichnet diese logische Wahrscheinlichkeit als „Wahrscheinlichkeit<sub>1</sub>“ und die andere statistische als „Wahrscheinlichkeit<sub>2</sub>“, und wendet die erstere auf seine „induktive Logik“ an.

<sup>23</sup> Mises (1936), S. 33f. Aber von Mises lehnt die Begründung des induktiven Verfahrens durch die Wahrscheinlichkeitstheorie ab. Vgl. Oeser (2003), S. 71.

<sup>24</sup> Wittgenstein (1921), Satz 5.15.

## 5. Logik der Induktion

Nach Reichenbachs Deutung beginnt Hume seine Kritik gegen die Induktion mit einer Voraussetzung, dass ihre Rechtfertigung nur dann gegeben werden kann, wenn es uns gelingt, zu beweisen, sie führe uns zur Wahrheit. Damit kritisiert Hume die Induktion, indem er die Unmöglichkeit solches Beweises hinweist. Doch betont Reichenbach, dass die Rechtfertigung der Induktion den Beweis der Wahrheit ihrer Folgerung nicht impliziert; dieser Beweis ist keine notwendige Bedingung für die Rechtfertigung, sondern bloß eine genügende.

Die Induktion ist für Reichenbach ein Verfahren, das uns die Annahme über die Zukunft liefern kann. Wenn wir auch die Wahrheit über die Zukunft nicht wissen, mag es nach ihm dennoch eine beste Annahme über sie geben, d. i. die Annahme, die dazu relativ ist, was wir wissen. Wir müssen fragen, ob solch eine Kennzeichnung für das Prinzip der Induktion gegeben werden kann. Stellt es sich als möglich heraus, so können wir das Induktionsprinzip rechtfertigen<sup>25</sup>. Das Ziel der Induktion ist also nach ihm nichts anderes als die Erfindung einer Reihe der Ereignisse, deren Häufigkeit des Vorkommens zu einer Grenze konvergiert.

Neben dem oben erwähnten Unterschied zwischen der statistischen und der logischen Wahrscheinlichkeit gibt es überhaupt in der Wissenschaft ebenso wie in der Umgangssprache noch einen anderen Unterschied zwischen der „Ereigniswahrscheinlichkeit“ und der „Hypothesenwahrscheinlichkeit.“<sup>26</sup> Die erstere, oft heißt die „mathematische Wahrscheinlichkeit“, wird gewissen Ereignissen—z. B. das Auffallen einer bestimmten Augenzahl beim Würfel oder die Zerfall eines Radiumatoms pro Zeiteinheit—zugeschrieben und gewöhnlich mathematisch genau bestimmt. Die letztere, bisweilen heißt die „philosophische Wahrscheinlichkeit“, ist dagegen hauptsächlich den Naturgesetzen als hypothetischen Behauptungen zugeschrieben; es ist noch umstritten, ob sie mathematisch definiert werden kann. Der Versuch Reichenbachs besteht aber darin, die mit der Hypothesenwahrscheinlichkeit identifizierte wahrscheinliche Gewissheit der Naturgesetze durch die Ereigniswahrscheinlichkeit als Grenzwert der relativen Häufigkeit mathematisch einzuschätzen. Nach ihm wird dies durch die „Regel der Induktion“ verwirklicht: ist die relative Häufigkeit in  $n$  Malen Versuchen  $B$   $m/n$ , dann

<sup>25</sup> Reichenbach (1938), S. 348f.

<sup>26</sup> Wright (1938), S. 4f.

$$P(A, B) = m/n.$$

ist die von der Regel geschätzte Wahrscheinlichkeit<sup>27</sup>.

Im Gegensatz zur Reichenbachs empirischen Theorie versucht Carnap nun seine induktive Logik als ein der deduktiven Logik gleichkommendes, analytisches System aufzustellen. Die induktive Logik gehört also nicht zur empirischen Wissenschaft, sondern zur formalen Wissenschaft. So beispielweise vergleicht er die beiden folgendermaßen<sup>28</sup>:

### Deduktive Logik

Die unterstehenden Aussagen der deduktiven Logik beziehen sich auf diese Beispielsätze:

Prämisse  $e$ : ‚Alle Menschen sind sterblich, und Sokrates ist ein Mensch.‘

Schlusssatz  $h$ : ‚Sokrates ist sterblich.‘

Das Folgende ist ein Beispiel für eine elementare Aussage der deduktiven Logik:

$$D_1 \text{ ‚} e \text{ L-impliziert } h \text{ (in } S \text{)‘}^{29}$$

### Induktive Logik

Die unterstehenden Aussagen der induktiven Logik beziehen sich auf diese Beispielsätze:

Datum (oder Prämisse)  $e$ : ‚Die Zahl der Einwohner von Wien beträgt 1800000; 1200000 davon haben schwarzes Harr;  $b$  ist ein Einwohner von Wien.‘

Hypothese (oder Schlusssatz)  $h$ : ‚ $b$  hat schwarzes Harr.‘

Das Folgende ist ein Beispiel für eine elementare Aussage der induktiven Logik:

$$I_1 \text{ ‚} c(h, e) = 2/3 \text{ (in } S \text{)‘}$$

Während in der deduktiven Logik  $e$  innerhalb einer semantischen Sprache  $h$  L-impliziert, bestätigt  $e$  in der induktiven Logik  $h$  innerhalb derselben Sprache in einem bestimmten Grad.

Die induktive Logik schätzt dementsprechend den „Bestätigungsgrad“ einer Hypothese ein, der mit der Wahrscheinlichkeit<sub>1</sub> identifiziert und folgenderweise formuliert wird:

$$c(h, e) = q.$$

<sup>27</sup> Reichenbach (1949), Abschnitt 87.

<sup>28</sup> Carnap (1959), S. 77.

<sup>29</sup>  $S$  bedeutet hier entweder die deutsche Sprache oder eine semantische Sprache, die auf dem Deutschen basiert. Carnap (1959), S. 77.

Das lautet: „der Bestätigungsgrad der Hypothese  $h$  auf Grund von  $e$  ist  $q$ .“ Und  $c$ , heißt die „ $c$ -Funktion“, erfüllt tatsächlich die folgenden Konventionen<sup>30</sup>:

- K<sub>1</sub>. L-äquivalente Prämissen: Wenn  $e$  und  $e'$  L-äquivalent sind, dann  $c(h, e) = c(h, e')$ .
- K<sub>2</sub>. L-äquivalente Hypothesen: Wenn  $h$  und  $h'$  L-äquivalent sind, dann  $c(h, e) = c(h', e)$ .
- K<sub>3</sub>. L-äquivalente Multiplikationsprinzip:  $c(h \cdot j, e) = c(h, e) \times c(j, e)$ .
- K<sub>4</sub>. Spezielles Additionsprinzip. Falls  $e \cdot h \cdot j$  L-falsch ist, so  $c(h \vee j, e) = c(h, e) + c(j, e)$ .
- K<sub>5</sub>. Ist  $t$  eine Tautologie, dann  $c(t, e) = 1$  für jedes nicht L-falsche  $e$ .

Dann erklärt Carnap den Begriff des induktiven Schließens, indem er seine fünf wichtigste Formen zusammenfaßt<sup>31</sup>:

- (1) der direkte Schluss von einer Grundgesamtheit auf ein ihre Stichprobe.
- (2) der Voraussageschluss von einer Stichprobe auf eine andere.
- (3) der Analogieschluss von einem Individuum auf ein anderes auf Grund einer bekannten Ähnlichkeit.
- (4) der inverse Schluss von einer Stichprobe auf die Gesamtheit.
- (5) der Allschluss von einer Stichprobe auf eine Hypothese von dem Charakter eines Allsatzes.

Offensichtlich auf die Rechtfertigung der Induktion bezieht sich der letzte Allschluss, der ihre orthodoxe Form repräsentiert.

Aber die Carnaps induktive Logik ebenso wie der Reichenbachs Versuch an einer gründlichen Schwierigkeit scheitern; d. h. führt die Einschätzung des Bestätigungsgrades beim Allschluss unweigerlich zum Wert Null.

## 6. Kritik der Induktionslogik

Popper weist nicht nur die erkenntnistheoretische Grundlage des Induktivismus, sondern auch alle Versuche zurück, die die Induktion durch die Wahrscheinlichkeit zu rechtfertigen.

<sup>30</sup> Carnap (1959), S. 150–152.

<sup>31</sup> Carnap (1959), S. 81–82.

Sowohl der Reichenbachs Versuch durch die Häufigkeitstheorie als auch die Carnaps induktive Logik zielen darauf, die möglichst höhere Wahrscheinlichkeit (zwischen 0 und 1) als Maßstab der Gewissheit des Naturgesetzes zu gewinnen. Doch wird von Popper gezeigt, dass die wirkliche Wahrscheinlichkeitsrechnung gegen diesem Zweck spricht.

Aus einem allgemeinen Gesetz  $G$  kann ein unendliches Produkt von singulären Sätzen  $s$  in Konjunktion mit gewissen Randbedingungen abgeleitet werden; und die Wahrscheinlichkeit jedes singulären Satz—d. h. die Ereigniswahrscheinlichkeit— $p(s)$  muss ohne Zweifel unter 1 liegen. Dann wird die Einschätzung jener Hypothesenwahrscheinlichkeit  $p(G)$  durch diese Ereigniswahrscheinlichkeit folgendermaßen formuliert:

$$p(G) = p(\lim_{n \rightarrow \infty} s^n) = \lim_{n \rightarrow \infty} p(s^n).$$

Da  $p(s) < 1$ , folgt es aber soeben:

$$p(G) = 0.$$

Nämlich muss die durch das unendliche Produkt von Ereigniswahrscheinlichkeiten eingeschätzte Hypothesenwahrscheinlichkeit der allgemeinen Gesetze unausweichlich in Null konvergieren<sup>32</sup>. Und dasselbe Argument gilt auch für die Carnaps induktive Logik.

Angesichts dieser katastrophalen Sachlage, versucht Carnap dann, die allgemeinen Gesetze überhaupt aus Wissenschaft auszuschalten, um seine Bestätigungstheorie zu verteidigen. Er behauptet: „Die Hypothese  $h$ , die durch  $e$  bestätigt wurde, ist also gar nicht das Gesetz  $g$ , sondern nur ein Einzelfall oder eine kleine Anzahl von Einzelfällen.“<sup>33</sup>

Damit macht Carnap das Argument der „positiven Relevanz“ weiter. Er zunächst lehnt  $c(h, e) = 0$  ab, statt ihr erzeugt er neue Funktion, die an  $h$  einen positiven Wert verleihen. Dann beschränkt er das Anwendungsbereich von  $c$ -Funktion nur auf den singulären Satz<sup>34</sup>. Wenn also  $e'$  die nächste Instanz von eine Bestätigungsinstanz  $e$  von einer Hypothese  $h$  ist, dann

$$c(h, e \cdot e') > c(h, e).$$

<sup>32</sup> Popper (1934), neuer Anhang \*VII.

<sup>33</sup> Carnap (1959), S. 228. Vgl. auch Carnap (1950), S. 574–575.

<sup>34</sup> Carnap (1959), S. 244–245.

Diese Formel beruht auf die induktivistische Anschauung, dass die Wiederholung bestätigender Ereignisse die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese vermehren könne<sup>35</sup>.

Gegen diesem Argument weist Popper doch hin, dass die Unmöglichkeit solcher positiven Relevanz bereits von Hume nachgewiesen ist; d. h. sogar nach der Beobachtung der häufigen oder beständigen Verbindung der Gegenstände haben wir keinen Grund dafür, irgendeinen Gegenstand jenseits derjenigen zu schließen, die wir erfahren haben<sup>36</sup>.

Die Erwartung der Vermehrung der Wahrscheinlichkeit der zukünftigen Ereignisse von ihren fortgesetzten Geschehen in der Vergangenheit ist irgendwie dem berühmten Fehler des Glückspielers in seinem gegenteiligem Sinne sehr ähnlich. Wie häufig ein Würfel auch immer geworfen werden mag, da der Würfel selbst kein Gedächtnis hat, so dass jedes Wurf von einander unabhängig ist, bleibt die Wahrscheinlichkeit seine jede Augenzahl, falls nicht gewichtet,  $1/6$  zu sein, auch wenn eine besondere Augenzahl für einige Würfe gehäuft geworfen wurde. Ebenso wie dies, sind auch die meisten Naturphänomene, wie das bernoullische Versuch, von einander unabhängig; sie haben keine Nachwirkung<sup>37</sup>.

Um die Wahrscheinlichkeit der wiederholten Ereignisse recht einzuschätzen, ist es daher von bedeutender Wichtigkeit, festzustellen, ob sie aufeinander unabhängig sind oder nicht; mit anderen Worten, ob die früheren Ereignisse die Einfluss auf die späteren ausüben oder nicht. Wenn spätere Ereignisse in einer Reihe von den früheren nicht unabhängig sind, kann es ja irgendeiner Relevanz zwischen ihnen geben, was aber sich durch keines induktive Verfahren entschieden lässt, weil es eben diese Relevanz voraussetzt.

## 7. Schlussbemerkung

Am Anfang leugneten die logischen Empiristen den Apriorismus Kants mit Überzeugung. Statt dessen schlugen sie das Verifizierbarkeitskriterium vor, um die Rationalität der Erkenntnis zu verteidigen, indem sie es für die Gewährleistung der Gewissheit der wissenschaftlichen Erkenntnis verwendeten. Mit anderen Worten, lösten sie das Abgrenzungsproblem an, um die Rationalität der wissenschaftlichen Erkenntnis gegen die irrationalen und abergläubischen Erkenntnisse zu schützen.

Doch wurde ihre Absicht bald durch das Induktionsprob-

lem entscheidend verhidert. Trotz dieser Schwierigkeit gaben sie weder Verifikation in dem weiteren Sinne noch Induktion preis und versuchte die beiden durch die Bestätigung als Wahrscheinlichkeitsbegriff ad hoc aufrechtzuerhalten. Denn als Wissenschaftsmethode konnten die logischen Empiristen nicht andere erdenken als die Induktion von der neutralen Beobachtung zur theoretischen Erkenntnis. Indessen sonderte ihre empiristische Wissenschaftstheorie aber von dem wirklichen Wissenschaftsverfahren ab.

## Literatur

- Ayer, A. J. (1936): *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart: Reclam.
- Bröcker, W. (1970): *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Carnap, R. (1928): *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg: Felix Meiner, 3. Aufl., 1966.
- Carnap, R. (1934): „Theoretische Fragen und praktische Entscheidung“, *Natur und Geist* 2, S.257–260.
- Carnap, R. (1950): *Logical Foundations of Probability*, Chicago: University of Chicago Press, 2. Aufl., 1962.
- Carnap, R. (1959): *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, Wien: Springer.
- Geier, M. (1992): *Der Wiener Kreis*, Hamburg: Rowohlt, 2. Aufl., 1995.
- Hahn, H. (1933): „Logik, Mathematik und Naturerkennen“, *Einheitswissenschaft II*, S. 4–33.
- Hempel, C. G. (1937): „Le problème de la vérité“, *Theoria III*, S. 206–246.
- Kant, I. (1781/87): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 2. Aufl., 1956.
- Mises, R. von (1936): *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, Wien: Springer: 4. Aufl., 1972.
- Oeser, E. (2003): *Popper, der Wiener Kreis und die Folgen*, Wien: Facultas Verlag.
- Popper, K. R. (1934): *Logik der Forschung*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 7. Aufl., 1982.
- Popper, K. R. (1979): *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Popper, K. R. (1983): *Realismus und das Ziel der Wissenschaft*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 2002
- Reichenbach, H. (1938): *Experience and Prediction*, Chicago: Chicago University Press.
- Reichenbach, H. (1949): *The Theory of Probability*, California University Press, 1971.
- Russell, B. (1912): *Probleme der Philosophie*, Frankfurt am

<sup>35</sup> Carnap (1959), S. 228.

<sup>36</sup> Popper (1983), S. 379–380.

<sup>37</sup> Popper (1983), S. 331–335.

- Main: Suhrkamp, 1967.
- Schlick, M. (1925): *Allgemeine Erkenntnislehre*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Schlick, M. (1931): „Kausalität in der gegenwärtigen Physik“, *Naturwissenschaften* **19**, S. 145–162.
- Stegmüller, W. (1978/79): *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart: Alfred Kröner, 6. Aufl.
- Waismann, F. (1976): *Logik, Sprache, Philosophie*, Stuttgart: Reclam.
- Wittgenstein, L. (1921): *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Wright, G. H. von (1938): „Der Wahrscheinlichkeitsbegriff in der modernen Erkenntnisphilosophie“, *Theoria* **IV**, S. 3–20.



## 批判的二元論と喫煙防止教育

金森洋平

### I はじめに

世界的にタバコの害が指摘されている。タバコには分かっている限りで 4000 種類以上の化学物質が含まれており、そのうちの 200 種類は有害物質と言われている。たとえば、ニコチン、タール、一酸化炭素、シアン化物がタバコに含まれる有害物質の代表的なものである。特に心身の発達段階にある未成年については喫煙の悪い影響を受け、喫煙開始の年齢が下がるにつれて、タバコが関係する病気で死亡する確率が高いと言われている。また、喫煙者が吸う煙（主流煙）だけではなく、タバコの点火部分から出る煙（副流煙）にも問題がある。タバコを吸わない人もこれを吸ってしまえば、受動喫煙ということになる。すなわち、タバコは体に悪いということは明らかなのである。しかし、麻薬などと違い、法律で喫煙が禁止されているわけではない。禁止されているのは未成年の喫煙であり、学校教育現場では、これらはまさに問題行動として位置づけられ、仮に吸っているところを発見されたり（現行犯）、あるいは家で吸っていることが分かったりした場合、特別指導——すなわち停学、場合によっては退学——の対象となる。そこで、現場の教師や教育長は児童・生徒の喫煙を止めさせるために知恵を絞るわけである。一つの立場としては分煙主義である。これは校地内に一定の喫煙所を設けることによって、受動喫煙の害を減らすとともに生徒に吸っている姿を見せないということになる。もう一つは、禁煙主義である。これは分煙さえも認めないという立場である。この禁

煙主義は全国的に広がっている。しかしながら、どちらにしてもタバコに対して否定的なスタンスを取るものである。私自身は喫煙者であり、分煙主義者である。本稿では秋田県における喫煙防止教育をモデルケースとして禁煙主義、分煙主義双方に共通するタバコへの否定的な理由付けを、ポパーの批判的二元論（critical dualism）に基づいて批判的に分析してみたい。

### II 分煙主義から禁煙主義へ

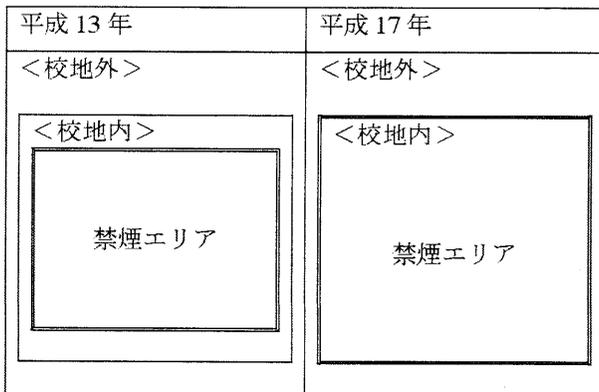
秋田県は平成 13 年 3 月に『健康秋田 21 計画』を策定し、その中で学校における喫煙防止教育の強化及び職場でのタバコに関する健康教育の普及を説いている。もともと、その立場は比較的リベラルなものである。

たばこを吸うかどうかは、本来一人一人の自由な選択に任されるべきものであり、その前提として、県民がたばこに関する知識を十分に得る必要があることから、たばこに関する情報を積極的に提供することが必要です。こうした情報の提供に基づき、県民が主体的に禁煙に取り組むことを通じて、将来的に、喫煙率が大幅に減少するように努めます。<sup>1</sup>

上の行文の基本姿勢は一人一人にタバコに関する情報を提供し、その上で最終決定を下すべきであるというものである。もちろん、提供される情報（事実）はタバコの有害性といったものであり、愛煙家にとっては耳が痛いものであろう。それでも、その批判に屈することなく自らタバコを吸うという決定を残す余地は残されているのである。また、非喫煙者にとっては受動喫煙の危険性も取り除かれる。従って、『健康秋田 21 計画』はリベラルなものであり、その意味においてポパーの批判的二元論から逸脱してはいない<sup>2</sup>。かくて、『健康秋田 21 計画』に基づく学校内では分煙が為されるようになった。しかしながら、平成 15 年に状況がラディカルに変化する。すなわち、分煙主義では児童・生徒の喫煙を防止することはできず、むしろ校地内に限って全面禁煙にするという方針が採られ、その実施開始時期を平成 17 年 4 月 1 日にするというものである。これは一見すると禁煙主義であるが、見方を変えると分煙主義における禁煙エリアを校地外にしたということになる。簡単に図示すると次のようになる。

<sup>1</sup> 秋田県『健康秋田21計画』、秋田県健康福祉部、平成13年、58頁。

<sup>2</sup> 例えば、ポルノ雑誌の規制については、ポルノ雑誌のエリアと他の本のエリアが区別され、その結果として、買うか否かは本人の自由に任せられている。



分煙主義の枠組では校地内に特定の禁煙エリアが明確にあったのであるが、禁煙主義の枠組ではそのエリアが校地内から校地外へと移動したと言える。このように考えると禁煙主義は拡大分煙主義と呼べるだろうし、校地外での喫煙は自由であるのであるから、完全なる禁煙主義とも呼べない<sup>3</sup>。とはいえ、教職員は殆ど学校外に出ることはないのであり、校地内というものは教職員にとっての一つの特殊な世界あるいはフレームワークなのである。従って、愛煙家にとっては、拡大分煙主義は禁煙主義に他ならない。さらに強く言えば、分煙から禁煙へという流れは余りにもラディカルなものであり、およそピースミールとは言えない。そこで、本稿では拡大分煙主義を——そのラディカルさを強調するために——単に禁煙主義と呼ぶことにする。平成 15 年に出された「学校敷地内禁煙の実施計画」によると、校地内全面禁煙の理由は次のようになると言う<sup>4</sup>。なお、その理由は当該計画の目的を述べている部分であるから、「べきである」と解釈できる。

目的
① 学校をクリーンな環境にし、受動喫煙による健康被害から児童生徒を守る [べきである]。 →受動喫煙の問題
② 健康教育における喫煙防止教育の一層の推進を図る [べきである]。 →喫煙防止教育
③ 大人が健康行動を取ることによって、子供たちに好ましい意識付けを図る [べきである]。 →大人の健康行動と児童生徒の健康行動

<sup>3</sup> 完全なる禁煙主義となると、そこには個人の自由な選択の余地は、どこにも残されていない（ちょうど、1919年のアメリカでの禁酒法のように）。

<sup>4</sup> 秋田県教育委員会「学校敷地内禁煙の実施計画」（番号は筆者による挿入）。なお、これは一枚のペーパーに過ぎない。

①～③の番号と [べきである] は筆者による挿入。

以上の県教委の目的を、批判的二元論を通して分析する。なお、県教委の立場は禁煙主義であるが、それでも本稿における分析は分煙主義にも適用される。

### III 批判的二元論による分析

#### ① 受動喫煙の問題

上述のように受動喫煙というのは、副流煙——すなわちタバコの点火部分から出る煙——を吸うことである。かつての、教育現場では職員室の中で大っぴらに喫煙が行なわれていた。例えば、職員のデスクの上に灰皿があり、職員はそこで吸っていたという。そのため、非喫煙者であっても多少ながら喫煙していたということになる。だが、この方策は受動喫煙という事実から禁煙という規範が導き出されている。なぜならば、「学校敷地内禁煙の実施計画」は既に事実化されているからである。決定の事実化とは何か。ポパーは次のように言う。

我々はある決定が付託されたとか熟慮されたとか、あるいはある決定に達したとかある決定が為されたというように語ってもよいし、他方決定するという行為について語り、これを「決定」と呼んでもよい。決定を一つの事実として記述することができるのは、第二の意味においてである。<sup>5</sup>

従って、「学校敷地内禁煙の実施計画」は、校地内禁煙という決定が文書化され、「一つの事実として記述されている」ということになる。つまり、「学校敷地内禁煙の実施計画」+「受動喫煙」という事実から「校地内全面禁煙」という規範が導き出されているのである。しかしながら、これらの事実に対して全く別の規範を提出することもできる。ポパーは次のように言う。

批判的二元論が主張するのは、規範や規範法則は人間が作り、また変えることができるものであること、もっと詳しく言えば、それらを守ったり変更したりしようとする決定もないし規約によって作ったり、変えたりできるものであること、それゆえにそれに対して道徳的責任があるのは人間だけであること、これである。<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*, volume1 & volume2, fifth edition, Routledge London. 1966, first published in 1945. This note is p.63 in volume1. (ポパー『開かれた社会とその敵』、第一部・第二部、小河原誠・内田詔夫訳、未来社、1980年。引用文は第一部76頁)

<sup>6</sup> *The Open Society and Its Enemies*, volume1, p.61. (『開か

すなわち、分煙主義という規範を上記の事実に付与することは可能なのである。例えば、主流煙吸収器をボイラー室などの密閉空間におくことはある程度の予算範囲内で行えるし、あるいは福利厚生という目から見れば、そちらの方が合理的であるし、また、受動喫煙も防止できる。従って①の理由に基づく校地内全面禁煙は合理的とは言えず、一種の一元論と言えるだろう。非喫煙者に迷惑をかけないという意味ではミルの『自由論』における危害原理 (the harm principle) にも抵触しない。

## ② 喫煙防止教育

県教委が挙げた第二の規範は喫煙防止教育である。確かに、生徒の喫煙——特に高校——は非常に深刻な問題である。法<sup>7</sup>や校則といったルールを平気で破り、さらに自らの体を悪くしている。これについて、ミルはこれに関連して次のように述べている。

この原理〔危害原理〕を、諸々の能力の成熟している人々にだけ、適用するつもりであることは、言わなくてもよいだろう。……未だ他の人の世話を受ける必要のある状態にある人々〔児童生徒〕は、外部からの危害に対して保護されなければならないのと同様に、彼ら自身の行動に対しても保護されなければならない。<sup>8</sup>

ミルの危害原理の対象はあくまで成人であり、未成年は未熟なので危害原理を超える指導が必要であると述べている。一種のパターナリズムである。しかし、このパターナリズムを通して、児童生徒が自律した人間になるためのものである。タバコに関する様々な情報を見た上で、吸うか否かの決定が下せるようになればよい。ポパーも次のように言っている。

高次の価値を押し付ける〔教育上の〕試みは失敗するのみならず、害するに至る。……害されてはならないという原則は……教育にとっての基本であることが承認されなければならない。<sup>9</sup>

れた社会とその敵』第一部74頁)

<sup>7</sup> ここにおける法とは未成年者喫煙禁止法 (1900年) である。

<sup>8</sup> Mill, John Stuart. *On Liberty*, Penguin Books, 1859, p.69. (ミル『自由論』、塩尻公明・木村健康訳、岩波文庫、1971年、25頁) [ ] 挿入は筆者による。

<sup>9</sup> *The Open Society and Its Enemies*, volume2, pp.276-277.

ここにおける高次の価値が具体的にはどのようなものであるかについて、③節で詳しく説明するが、このポパーの発言も一種のパターナリズムの表明である。では、我々が問題にするパターナリズム——あるいは喫煙防止教育——はどのようなものであろうか。それについて保健体育の教科書での記述を見ることにする。なお、本節では①との関係から受動喫煙の記述に限って引用する。

## 【教科書1】

### <前提>

非喫煙者であっても、喫煙者の近くにいるだけで、いやおうなしに有害物質を含んだタバコの煙をすわされることになります。これを受動喫煙といい、受動喫煙者もがんなどにかかる危険性が高まります。……幼児や児童のぜんそくについても、両親の喫煙、とくに母親の喫煙が大きな影響をおよぼしています。<sup>10</sup>

↓

### <結論>

私たちは、このような喫煙を助長する要因に適切に対処する方法を身につけ、「喫煙しない」という意志決定と行動選択が大切です。喫煙の誘いに対して適切に対処するにはどうすればよいでしょうか。……自己主張タイプ【自分の意見をはっきりいう行動】の行動を身につけると、人間関係を損なわずに断ることができるようになります。<sup>11</sup>

## 【教科書2】

### <前提>

有害物質は喫煙者が吸う煙 (主流煙) だけではなく、タバコの点火部分から出る煙 (副流煙) にも多く含まれている。そのため、自分はタバコを吸わなくても喫煙者の多くいる部屋の中では、タバコの煙を吸うこと、健康に悪影響を受けることが分かって

(『開かれた社会とその敵』第二部、256頁)

<sup>10</sup> 石川哲也等編『保健体育』、一橋出版、平成14年、17頁。

<sup>11</sup> 『保健体育』、20頁～21頁。

なお、ここでは喫煙を断る三つのタイプを示している。

攻撃タイプ・・・相手を従わせようとする行動  
受け身タイプ・・・相手のいいなりになる行動  
自己主張タイプ・・・自分の意見をはっきりいう行動

いる。・・・喫煙は本人と本人の周囲の人におよぼすことから、医療費の増加につながる。・・・このように喫煙に伴う経済的損失・・・が少ないことも指摘されている。<sup>12</sup>



<結論>

私たち一人一人が、喫煙開始や喫煙継続の要因、さらには・・・社会的な環境を踏まえた上で、たばこを吸わない、あるいは禁煙するといった意志決定、行動選択をしていくことが求められている。<sup>13</sup>

これら二つの教科書の記述には共通点がある。一つは前提部分で事実を述べ、結論において「自己主張タイプ【自分の意見をはっきりいう行動】の行動を身につけると、人間関係を損なわずに断ることができるようになります。」や「たばこを吸わない、あるいは禁煙するといった意志決定、行動選択をしていくことが求められている」という結論になっていることである。つまり、ここでのパターンナリズムは禁煙パターンナリズムなのである。だが、パターンナリズムにはもう一つの方向性がある。それこそが分煙パターンナリズムである。なぜ、この分煙パターンナリズムは採用されないのだろうか。答えは唯一つ。教科書は前提（事実）から結論（規範）を導出しているからである。従って、ここでの喫煙防止教育それ自体が一元論なのである。もちろん、反論もあるだろう。確かに、これらの教科書は事実から規範を導出しているが、これらはすでに文書化され事実化されたものである。この事実から規範を提出すること（導出ではない！）は批判的二元論に抵触しない、と。しかしながら、提出できるのは禁煙パターンナリズムのみではない。やはり、強固な喫煙室を作ることによって、受動喫煙は回避できるのであり、その意味において分煙パターンナリズムも可能である。

③ 大人の健康行動と児童生徒の健康行動

校地内全面禁煙についての第三の理由は大人の健康行動と児童生徒の健康行動をリンクさせるやり方である。私の経験上、この第三の理由が最も多く用いられており①及び②はあくまでサブ的なものである。もし、生徒に言うならば次のような対話編になる。ちなみにリアルにするために秋田弁で表現する（なお、分かりづらい部分については標準語にして（ ）内に挿入する）。また、これはあくまでフィクションである。

【事例1】 朝の校門指導にて

<sup>12</sup> 高石昌弘他編『新保健体育』、111頁～112頁。

<sup>13</sup> 『新保健体育』、114頁

教師：おめ、タバコくせな（君、タバコ臭いな）。  
生徒：吸ってねっすよ（吸っていません）  
教師：「はー」ってやってみ（息のにおいをかがせる）。  
おめ、吸ったべ（君、吸ったでしょう）。手出せ（手を出して）。やっぱりタバコくせ（やはりタバコ臭いな）  
生徒：親の車で来たっすから。親はタバコ吸うっすから。  
教師：だったら、普通臭うの服だけだべ。（普通、臭いが移るのは服だけでしょ）。手とが口さないかね（手や口はタバコ臭くならない）。  
生徒：・・・・・・・・・・。  
教師：カバンの中身めへれ（カバンの中身を見せなさい）  
生徒：駄目っすよ。  
教師：こら！いいから、めへれ（どうでもいいので、見せろ／ここで少々強めの気合を入れるのがポイント）。あるねがタバコ（タバコがあるぞ）。どういことだこれ。今、学校の先生方、誰もタバコ吸ってねべ。んだけど、おめ吸うのか。  
おい、こら。それとも誰が他のやつ真似して吸ってんだが？  
生徒：違います。  
教師：嘘、つくな。1人で吸うわけねえべ。  
生徒：はい・・・・・・・・。  
→この後、芋づる式に7人の生徒が喫煙で特別指導（停学）の対象となった。

【事例2】 部活の遠征後、生徒から3人の生徒がタバコを吸っているという情報が寄せられる。そこで顧問である教師は3人の内の1人に電話をかける。  
教師：おい、この間の遠征中よ、ホテルの部屋の中でタバコ吸ってるやつがいたって情報が入ってよ。部員全員に事実確認してるところだ。おめ、何か知ってるか？  
生徒：知りません。  
教師：だけどよ、それがおめがいた部屋なんだよ。おめ、見ねがったが？  
生徒：見てません。誰がそんなこといったんすか？  
教師：すったなことはどうでもいいのだ（それはどうでもいい／こう言うことによって、密告者へのいじめを未然に防止する。従って、ここでも少々強めの気合をいれることになる）。これ事実だぞ。どうよ？  
生徒：確かにその部屋にいました。でも吸ってません。  
教師：だけどよ、んが（君）が吸っていたという事実

が確認されてるんだ。これ事実だで、俺だって吸ってねんだから、おめ、吸うべきでねべ（吸うべきではないでしょ）

生徒：はい。

教師：認めるか？あと、他に吸ってらった奴のことも言えるが？

生徒：はい。

→この後、またもや芋づる式に8人の生徒も喫煙していたことが分かり、特別指導の対象となった。

### 【事例3】喫煙者の教師と管理職の会話

管理職：先生、ボイラー室でタバコ吸ってらったべ？

教師：はい。

管理職：知っての通り、秋田県では今年の4月1日から、校地内全面禁煙になったんだ。分かる？

教師：はい。

管理職：もし、吸っているところ生徒に見られたら、何とするつもりだった。

教師：自分は成人なので、吸っても構わないんだ、と言います。

管理職：馬鹿者！それだば指導でないべ（それは指導ではない）。確かに、社会人と未成年は違う。けども、教師が吸っているのに生徒どこ（生徒たち）を指導できると思うが？先生も吸っていないという事実を見せて、それで生徒どこを指導、教え導く。これが教育だべ。

→当該教師は校地内での喫煙を止めた。但し、校地ギリギリのラインでこそそそと吸っている。他の喫煙者である教師たちも同様である。

以上のゴシック体部分は分煙主義者でさえも使用することが可能である。教師が吸っていないのだから、生徒も吸うべきではない、と。この論法はもっともらしく聞こえる。しかしながら、第一に論理的な側面において批判的・二元論に抵触する。一元論者でない限り、事実から規範を導出することはできないのである。しかし、上の対話編ではそのことが見事に無視されている。「教師が吸っていない」という事実から「生徒も吸うべきではない」という規範を導き出すことはできない。しかしながら、上記の対話編ではさらに重要な、倫理的な意味において悪質なものが含まれている。批判的・二元論の枠組では——倫理的な意味においても——上記の対話編は許容されない。なぜならば、どこにも責任が存在しないからである。教師たちは単なる事実陳述（校内で吸っていない）をしているだけであり、そこに責任の余地はない。生徒に事実をいくら見せ付けてもそれは指導にはならない。むしろ、解釈を

変えるのならば、「教師が吸っているのならば、生徒も吸ってよい」ということになりかねない。これは他律の倫理である。これを否定するのならば、教師は自分たちの事実（タバコを吸っていない）に基づいて、ポパーが言うところの「高次の価値」（タバコを吸うべきではない）を押し付けているに過ぎない。ポパーに再び語らせよう。

この目的〔害するなかれ〕の代りに、「高次の諸目的」、すなわち人格の完全な発展といった典型的にロマンティックな、そして実のところは無意味な諸目的が流行しているのである。<sup>14</sup>

ポパーが言うように事実から規範を導き出すことはできないし、他律の倫理は邪悪である。一見すると、他律の倫理は教師と生徒が同じステージに立つ（平等）のであり、リベラルなものに見える。だが、それは見かけ上のことであり、実際は教師が生徒によって追い詰められる（「先生、タバコ吸ってらったべ！」）だけである。私は権威主義者ではないが、教師と生徒の間には決して消えることのないラインがあると言える。それはミルが言うように、成人（教師）と未成年者（生徒）の区別である。この区別を忘れることなく、リベラルにそして自律的に教師と生徒の関係を保つことはできるだろうし、かつてはそうやってきたのである。喫煙に関して言えば、平成3年度（まだ、分煙さえ為されていない時期）の秋田県北部の高校は次のように、生徒の喫煙を取り扱ったという<sup>15</sup>。

#### <秋田県立能代高校>

〔喫煙に対する〕処分を無期停学としたら喫煙はなくなったが、他の問題行動とのバランスが難しい。

#### <秋田県立花輪高校>

PTA支部会を再々開いて、PTAの承諾のもとに生徒のポケット内の提示を求めることによって、学校にたばこを持ってくる生徒は1人もいない。

#### <秋田県立能代農業高校>

ビデオ・講話等、色々と手を尽くしてみたが指導の限界をこえているように思われる。

<sup>14</sup> *The Open Society and Its Enemies*, volume2, p.277. (『開かれた社会とその敵』第二部、256頁)

[ ] は筆者による挿入。

<sup>15</sup> 秋田県高等学校教育研究会生徒指導部会『平成3年度生徒指導部会誌』、平成4年、宮腰印刷センター、13頁。

[ ] 筆者による挿入。

幾分、強制的な手段、すなわち、教師と生徒の関係を平坦にするのではなくて、成人と未成年の区別に基づいての指導の方が効果を挙げているように思われる。逆に教師と生徒の関係を平坦にするような能代農業のやり方は余り効果的ではない。それはやはり、教師と生徒の関係が平坦にし過ぎたためではないかと推測できる。リベラルとは自律的なものである。他律的なリベラルというのは有り得ない。従って、教師の健康行動と生徒の健康行動をリンクさせるやり方は自律的なリベラルではなくて、単なる他律である。これは許されない。

#### IV おわりに

本稿の立場は批判的の二元論——すなわち自律的なリベラル——を通して、生徒の問題行動——喫煙——を指導しようとするものである。そして、その一つのやり方として分煙主義を主張する。禁煙主義はあまりにもラディカルであり、さらに二元論に背反し、他律的なものである。換言すれば、禁煙主義は無批判的の一元論——すなわち、他律的な似非リベラル——なのである。しかしながら、自律的なリベラルの前には大きな壁が立ちふさがる。それは他律的な似非リベラル——禁煙主義——によって構築されたものである。禁煙主義の枠内では次のような思考が構築されていると思われる。学校社会は、表面上はどんどん悪くなっている。しかしながら、生徒、保護者の意識の根源を探れば、進歩を見出すことであろう、と。では、ここで言うところの意識の根源とは何か。県教委は言う。

生徒指導の「共通実践事項」を全職員で確認し、課題に応じた適切な指導ができるように指導体制を整備し、その実践に努める。<sup>16</sup>

この行文は二つの意味において解釈できる。一つは批判的の二元論の見地、あるいは方法論的個人主義の見地である。すなわち、個々人が批判的の討論をした上で、「共通実践事項」を提出するというものである。しかしながら、上述の他律的な似非リベラルないし禁煙主義の枠組から考えるにこれは方法論的心理主義の立場ではないかと思われる。なぜならば、いかなる批判的の討論をしたとしても「共通実践事項」などは出てこないからである。批判的の討論の結果として出てくるのは、複数の意見であり、その結果採用されるのは、批判に

<sup>16</sup> 秋田県教育委員会編『平成17年度 学校教育の指針』、秋田県教育委員会、29頁。傍点は筆者による。

耐えた論理的かつ暫定的なものだからである。従って、取替え、改良することができる。従って「共通実践事項」とはまさにミル的な心理法則ということになる。この点についてポパーは次のごとく述べている。少々長い引用する。

第一に我々は、進歩の諸条件を見出そうと試みるべきである……。つまり進歩が停滞されるような諸条件を想像してみる努力をしなければならぬ。そうすれば、ただちに次のことが分かってくる。すなわち、進歩を左右し得る諸条件が見出されるのだから、心理的な性向〔共通実践事項〕だけでは進歩を説明するのに十分ではありえない。従って、第二に、我々は心理的性向の理論をより優れた何ものかで置き換えなければならない。すなわち、私は、その何ものかとして、進歩の諸条件を制度的に（そして工学的に）分析することを提案する。<sup>17</sup>

禁煙主義あるいは県教委のやり方は心理的に生徒を指導しようとするものである。なぜならば、教師は既に心理法則を知っているからである。しかしながら、ポパーのやり方はそうではない。ポパーは制度的に——あるいは試行錯誤で——でやっつけていこうとするものである。誤解のないように言うておくと、ポパーは心理法則それ自体を否定しているわけではない<sup>18</sup>。ただ、ポパーは心理法則が制度的にコントロールできるように、あるいはそのような制度の構築を望んでいるのである。心理は事実であり、制度は人為の産物たる規範<sup>19</sup>である。従って、ここにおけるポパーの制度的分析の理論はまさに批判的の二元論に合致している。この批判的の二元論に基づく制度的分析の理論が禁煙主義・分煙

<sup>17</sup> Popper, Karl R. *The Poverty of Historicism*, second edition, Routledge and Kegan Paul, 1960 (first published in 1957), p.154. (ポパー『歴史主義の貧困』、久野収・市井三郎訳、中央公論社、1961年、232頁) 傍点とゴシックは筆者による挿入。

<sup>18</sup> *The Open Society and Its Enemies*, volume2, p.97. (『開かれた社会とその敵』第二部、95頁) ポパーは心理法則を排除するのではなく、人間の行動を心理法則に還元しようとする傾向に反対しているだけである。

<sup>19</sup>先に述べたように、制度でさえも文書化されることによって、事実化する。しかし、ここでは、制度を事実化する以前の単なる規範として捉える。

主義に欠落しているのである。教師は生徒の心理を知っている。従って、教師の喫煙は生徒の心理に悪影響を与える、と。この考え方が無批判的一元論に基づく心理的分析の理論である。しかし、生徒と教師の間には意図せざる帰結がある。無批判的一元論ないし他律的な似非リベラルの立場に立つ限り、教師は混乱し、事態は悪化する。だからこそ、教師が成人と未成年の区別に基づくリベラルな立場に立って、制度的に彼らの心理、さらには意図せざる帰結を分析することが求められるのであり、制度的分析の理論が必要になってくるのである。もちろん、制度的分析は多くの意見（社会学的分析や生物学的分析など）が提出され、それゆえに多少難儀に感じるかもしれない。だが全てを心理的に分析する立場よりは優れている。生徒の喫煙及び教師の喫煙についても、単に心理を見るだけではなく、その心理の抜け穴、利用できる部分を制度的あるいは批判的に分析・解釈していくことが喫煙防止教育において重要である<sup>20</sup>。



## 偽として排除すること

立花希一（秋田大学）

今年7月に開催されたポパー哲学研究会大会で、「理論が反証されたら、その理論は偽として排除される」という発言をしたが、口下手なため、どうも理解されなかったようである。文章が上手いわけではないが、文章の方がより正確に伝わると思い、筆を取らせていただくことにした。

ご承知の通り、哲学は、知識、真なる知識、真理の探究である。この目的を最優先させる者が「哲学者」と呼ばれるに相応しい。自伝からもわかるように、真理を最高の価値とみなすポパーは哲学者であった（『果てしなき探究』、第40章）。

ポパーにとって、真理は規制的観念であって、人間は真理を獲得できないか、仮に獲得できたとしても、真理を真に獲得したとは決定できない。

その理由を初歩的な論理学を用いて説明する。言明が連言で結ばれる場合には、その連言項がすべて真で

なければ、言明全体は真にはならない。逆に言えば、連言項のひとつでも偽であれば、言明全体は偽となる。

（因みに、言明が選言で結ばれる場合には、その選言項のひとつが真であれば言明全体は真になるが、選言項の数を増やせば増やすほど、その主張内容は貧弱になる。さらに、選言項の中にもし矛盾する二つの言明が含まれるならば、トートロジーとなりその内容はゼロである）。

普遍言明は無数の連言項からなるものと解釈可能であるが、普遍言明が用いられる理論の場合、その理論が真であるためには、無限のすべての連言項が真でなければならない。ここに、真と偽の非対称性および実証可能性と反証可能性の非対称性を容易に看取することができる。単純に言って、理論の中にひとつでも偽言明があれば、その理論は真ではなく、偽に分類される。純白のウェディングドレスに少しでも汚れがあれば、それを純白とは呼べないのと類似している。

ポパーは言う。「われわれは真理の探究者であるが、真理の所有者ではない」と（『客観的知識』、第2章6節）。では真理の探究者にとって可能な探究方法とは何か？それには、ミラーのポパー解釈が参考になる。「反証主義の中心的観念は、経験的探究の目的が、仮説を真として分類できるように援助することではなく、仮説を偽として分類することにある。...もし科学の目的が唯一真理であるとするならば、科学の方法が専念すべき対象はただ真理だけである。真理の探究に相応しい方法として、ポパーは、推測と反駁の方法を提唱した」と。（D. Miller, *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, 1994, Open Court, p. 6.）

この反証主義の立場から反証を眺めると、「理論が反証されたら、その理論は偽として排除される」ということの意味は、その理論は真理の集合から排除され、偽の集合に分類されるということである。その理論は、端的に偽だからという理由で、真理の集合には分類されず、したがって、真理の集合から排除されるのである。さらに、ポパーの反証主義の特徴として、真理に対する愛と誤りや失敗に対する恐れ、嫌悪を同一視しなかったことが挙げられよう。誤りや失敗はむしろ真理に近づくための唯一の道である。したがって、われわれが知識の進歩を目指すならば、誤りや失敗を恐れる必要はまったくない。

嶋津格氏が指摘するように、実用的観点からは、反証された理論、偽なる理論が、その理論に代わるより良い理論が他にないなどの理由で、使用されることは当然、生じる。また、偽の理論も世界3の住人であり、そこから排除することなどできないし、その必要もないであろう。偽の理論からわれわれは多くのことを学べるのであって、それを完全に消去してしまうならば、

<sup>20</sup> 教育現場では「批判を素直に受入れ、批判から学ぶ」教師が理想とされる。一見、ポパー的ではあるが、そうではない。「素直に受入れる」ことや「批判から学ぶ」は個々人の問題であり、これを強制するのは一種の独裁主義である。

誤りから学ぶ機会を逸することになるだろう。さらに、偽と判明していないので真と仮定できるが、しかし漠然としていて曖昧な理論よりも、偽ではあるが明瞭な主張をしている理論の方が、その実用性が高いこともあるだろう。

しかし、注意しなければならないのは、実用性があるとか、有用性が高いからといって、その理論が真になるわけではないことである。

アガシは次のように述べている。「クーンやラカトシュによると、必要とされる理論はそれに替わる理論が見つかるまで、偽とは宣告されないという。...シュレディンガーの方程式は今日でも頻繁に使用される。しかしわれわれは、それをを用いているからといって、それを真だと見なしているなどとは主張しない。したがって、われわれは、真理と有用性を別のものと見なしている」と。(J. Agassi, *Let a Thousand Flowers Bloom: Popper's Popular Critics*, Anuar, 7, 1999, Chap. 8.)

もう一点。知的誠実性 (intellectual honesty) もポパーにとって重要な概念である (特に『開かれた社会とその敵』第11章の注6参照)。この点から、「進化論が偽である」と率直に表明された岸由二氏に対して私は敬意を表したのだが、この場だからそう述べたのであって、別の場所、あるいは科学研究費を得るためには、進化論が偽だなどとはけっして言わないという返答にはがっかりした。「現在の進化論には問題があり、偽の部分があると思われる。したがって改善の余地があるのであって、私はその改善に取り組み、少しでも理論を進歩させたい」と率直に述べる方が知的に誠実な態度であり、あるいはその方が、科学研究費獲得にも資するかもしれないのだ。



〈インフォメーション〉

## Learning for Democracy 創刊

立花希一 (秋田大学)

2005年2月、イギリスで、*Learning for Democracy* という学術雑誌が創刊された。今後、毎年3号ずつ発行されるようである。編集長は、ブライトン大学のジョアンナ・スワンである。ポパー的アプローチの教育への導入を試みた論文集、*Educational Research in Practice*, 2003, Continuum の編者の一人といえ、思い出される方もおられるかもしれない。

日本では戦後ようやく民主主義が導入された。戦前にも民主主義は存在したと主張されるかもしれない。

しかし、歴史の教科書に「大正デモクラシー」という言葉はあるが「大正民主主義」がないことに注意すべきである。明治憲法体制下においては、天皇主権と国民主権は両立不可能だったからである。そのため、吉野作造は「民本主義」を造語せざるを得なかった。民主主義的傾向と民主主義は区別する必要がある。流血なしに権力を交代できるか否かというポパーによる民主主義とその他を区別する基準から見れば、戦前には、「大正デモクラシー」のような民主主義的傾向があったとしても、民主主義は明らかに存在しなかった。因みに、「民主主義的傾向」はポツダム宣言で使われた言葉である。

民主主義にとって教育が極めて重要であることはいうまでもない。しかし、どんな教育でもかまわないというわけではなく、民主主義に相応しい教育が求められる。ところが、近代における民主主義国の模範とされるイギリスにおいても、どのような教育が望ましいかについて、実はそれほど、明確な理論が存在するわけではないことがこの雑誌からも伺える。だからこそ、民主主義の伝統を誇るイギリスで、民主主義と教育について活発な議論が今でも戦わされているのだ。戦後60年を経て、「民主主義教育」が古びた陳腐なものと思われるとしたら、それはとんでもない誤解である。民主主義に相応しい教育・学習のあり方の研究・実践は今後ますます必要とされる有望な分野である。その中で批判的合理主義の教育への応用が進められていくと思われる。この雑誌がおおいに期待されるゆえんである。

来年度の大会のテーマは、「ポパーと教育」(予定)なので、この雑誌が役に立つかもしれないと思い、紹介文を書かせていただいた。ジョアンナから、日本ポパー哲学研究会会員に対し、投稿大歓迎という電子メールも受け取っている。来年のシンポジストの方々だけではなく、教育に関心のある会員の皆様には、ポパーレターへの投稿はもちろんのことながら、*Learning for Democracy* への投稿も是非お願いしたい。

雑誌をお持ちでない方のために、投稿規定(抜粋)を掲載させていただく。

### Guidance for Authors

#### Types of contribution

*Learning for Democracy* welcomes articles, dialogues, notes, and further comments thereon, in keeping with journal policy, as set out on the inside front cover. Authors should address themselves to the formulation of problems, and to the creation and testing of solutions.

Articles should normally be between 4,000 and 8,000 words (including references). Dialogues should be between 3,500

and 5,000 words. Notes, which have the character of signed editorials, should be between 1,500 and 2,000 words. The editor welcomes further comments on published articles and notes, but these should stand independently and be between 500 and 1,500 words.

The format of the journal is flexible, and suggestions regarding content will be gratefully received.

#### Format of submissions

All articles, dialogues, notes and further comments should be submitted to the editor as email attachments in Word 2001 (or earlier) or RTF. They should be typed in 12- or 14-point, single spaced and with standard margins. End notes are permitted but footnotes should not be used. Submissions should include a front page bearing the title of the work, the name(s) of the author(s) and the address(es) where the work was carried out. The email address, phone number and full postal address of the author who will check proofs and receive correspondence must be included. Articles and dialogues should be accompanied by an abstract of between 100 and 150 words, and a biography of each author of no more than 100 words.

Tables, boxes and illustrations should be sent in separate files. They should not be included as part of the text, though their approximate position should be indicated. Captions to illustrations should be gathered together and presented in a separate file.

References should be indicated in the typescript by giving the author's name and year of publication. Page references should be supplied with all quotations. If more than one text by the same author and from the same year is cited, then a, b, c, etc. should be put after the year of publication.

At the end of the submission, references should be listed in full, giving the pages for journal articles and chapters.

For books: NORRETRANDERS, T. (1998) *The User Illusion: Cutting Consciousness Down to Size*. London: Penguin Books (translated by J. Sydenham) (first published in Danish in 1991).

For articles: LINDBLOM, C. E. (1959) The science of 'muddling through'. *Public Administration Review*, 19 (2), pp. 79–88.

For chapters in edited books: POPPER, K. R. (1974) Replies to my critics. In: P. A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of Karl Popper*, Book 2, pp. 961–1197. La Salle, IL: Open Court Publishing.

Titles of journals, names of publishers, etc. should not be abbreviated in the list of references. On the first occasion that an acronym is used in the text, it should be preceded by

the full title. In general, authors should make the content of their work accessible to an international readership. For example, when writing about Y3 students in England, it should be made clear that these students are aged 7–8 years. The editors will assume that articles submitted for publication have not been, and are not scheduled to be, published elsewhere. If an article is being submitted simultaneously for publication elsewhere, the author(s) should say so.

#### Editorial policy

Articles and dialogues are peer reviewed by at least two members of the reviewing panel. A decision about whether to publish is usually made and communicated to the author(s) within three weeks. Detailed reasons for rejecting an article may not be given.

The editor reserves the right to publish simultaneously critical reviews (also peer reviewed) of accepted articles, and to edit articles, dialogues, notes and further comments to conform to requirements of length, house style and clarity.

Copyright (以下省略)



*Karl Popper. A Centenary Assessment*, edited by Ian Jarvie, Karl Milford, David Miller, Ashgate, 2006. (近刊予定)

立花希一 (秋田大学)

2002年7月3日から7日までの5日間、ポパー生誕百年を記念して、ウィーンで、国際学会、Karl Popper 2002 が開催されたことはまだ記憶に新しいかと思われる。日本ポパー哲学研究会からもシンポジウムの形式で正式に参加した。個人として参加したり、研究発表をしたりした会員を合わせると10名ほどになり、アジアでは最多の参加であった。その学会で発表された研究論文の中から64本を集めた論文集が、ようやく、アッシュゲイト社から、来年上半期までには出版される運びとなった。編者はジャーヴィ、ミルフォード、ミラーの3人で、3巻本で出版されるが、各巻のタイトルは次の通りである。

- |           |   |
|-----------|---|
| Volume I  | Popper's Life and Times; Values in a World of Facts |
| Volume II | Metaphysics and Epistemology                        |

因みに、学会でのセクションは7つに分かれており、Section 1: Philosophy of the Physical Sciences; Section 2: Philosophy of the Biological Sciences; Section 3: Philosophy of the Social Sciences; Section 4: Moral and Political Philosophy; Section 5: Logic and Scientific Method; Section 6: Epistemology and Metaphysics; Section 7: Life and Time of Karl Popper であった。セクション1-3、5が第3巻に、セクション4、7が第1巻に、セクション6が第2巻に相当するものと思われる。



2006年度年次大会案内

日本ポパー哲学研究会会員各位  
日本ポパー哲学研究会運営委員会大会事務局

拝啓 会員の皆様方には、益々ご健勝のこととお慶び申し上げます。

さて、2006年度年次研究大会の概要が決まりましたので、ご案内申し上げます。なお、この大会から、会員の皆様の日ごろの研究成果の発表の場を提供するために、自由論題での発表(発表時間:30-40分の予定)を募集することとなりました。大会開催日時、報告申し込み等は以下の通りです。皆様、奮ってご応募のほど、お願い申し上げます。

敬具

記

1. 日時 2006年7月8日(土)
2. 会場 慶應義塾大学三田キャンパス(〒108-8345 東京都港区三田2-15-45)
3. シンポジウム・テーマ 「ポパーと教育」
4. 自由論題の申し込みについて
  - (1) 報告申し込み締切日 2006年3月10日(金)
  - (2) 方法 同封の「2006年度日本ポパー哲学研究会年次研究大会自由論題報告申込書」に必要事項をご記入のうえ、上記期日までに下記の申込書送付先までお送りください。
  - (3) 申込書送付先
 

郵送の場合 〒108-8345  
東京都港区三田2-15-45  
慶應義塾大学商学部 堀越研究室  
日本ポパー哲学研究会運営委員会大会事務局

(お手数ですが封筒と切手は皆様で準備ください。)

FAXの場合 03-5427-1276  
〔日本ポパー哲学研究会運営委員会大会事務局宛〕と明記してください。)

5. 今後の予定

報告者とプログラムを決定後、5月上旬頃にはまたご案内を申し上げる予定で準備を進めさせていただきます。なお自由論題報告に関しましては、応募多数の場合、運営委員会において調整のうえ最終的に報告者を決定させていただく場合もございますので、ご了承ください。

以上



運営委員会議事録

2005.7.8(金) 於: 慶應義塾大学第2会議室  
出席: 井上、蔭山、小河原、立花、富塚、萩原、堀越、渡部

2005.7.9(土) 於: 日本大学文理学部本館会議室B  
出席: 井上、蔭山、小河原、坂本、嶋津、立花、丹沢、萩原、堀越、渡部

- I. 前日の運営委員会で、明日の大会「ポパー進化論の意義とその問題点」について以下の点が決定・報告・確認された。
  - 基調講演 司会: 小河原
  - 会員総会 担当者: 堀越(会計:2年分)、渡部(活動報告:2年分、予定)、萩原(入退会:2年分)
  - シンポジウム 司会: 渡部
  - 懇親会 会長挨拶: 立花 司会: 堀越
  - ・ 受付でのポパーレター販売、会費受付・領収書発行 出席者名簿  
今回非会員からも参加費徴収せず
  - ・ アルバイト5人のアルバイト代1万でいいとの事

- II. 次回大会について以下のように決定した。
  - ・ 日時: 2006年7月8日(土)
  - ・ 場所: 慶應義塾大学
  - ・ テーマ:
    - ① 「ポパーと教育」  
予定演者: 青木英実(非会員でいい人を紹介してもらう)  
小柳昌司(蔭山がコンタクト)  
大川修司(高校教諭)



