

Title	カール・ポパーの「社会科学の倫理」
Sub Title	Karl Poppers Ethik des Sozialwissenschaften
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1987
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.60, No.1 (1987. 1) ,p.27- 56
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	石川忠雄教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19870128-0027

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

カール・ポパーの「社会科学の倫理」

奈 良 和 重

- 一 まえがき
- 二 歴史主義批判
- 三 社会学の選択
- 四 「理性信仰」と歴史哲学テーゼ
- 五 結び——啓蒙への回帰

一 まえがき

「七十年代の Popper-Boom」——時過ぎゆけばやがて疎まれる時代世相であったかのように、ウルリッヒ・L・ギュンターはこう呼んでいる。⁽¹⁾ あるいはヘルムート・シュピナーは、ドイツにおける各政党による、そして《新批判的合理主義者たち》によるポパー受容の現象を Jedermannspopper と揶揄している。⁽²⁾ とりわけ社会民主主義と批判的合理主義との「意図された組合わせ」は、ギュンターによれば、さらに遡っては六〇年代のドイツ社会学における「実証主義論争」⁽³⁾ にそのモデルがあるとまでいわれる。⁽⁴⁾ こうした事態の招来を、ポパー自身はどう受けとめたであろうか。⁽⁵⁾

みずからの言語と文化を見棄てたはずの当のドイツに、彼の思想が再生したこと、それこそ「いささか奇妙な同盟」であり、恐らく「意図せぬ社会的反響効果」であったかも知れない⁽⁶⁾。かりにこれを「政治的成功」と言うとするれば、⁽⁷⁾ 勿論ポパーは留保し、軽蔑するであろう。「私は一般に政治的成功というものによって深く感銘を受けたことはない」という彼の言葉が、彼の「知的謙虚さ」をわれわれに伝える、唯一の答えであろうから。

この小論では、ドイツにおける政治の問題状況、その党派や学派の《イデオロギー論争》を論じるつもりはない。ただ、そこでの批判的合理主義をめぐる議論が、私にとってポパーをもう一度読み返すひとつの機縁であった。私は、特定のイデオロギー批判という視点を離れて、『歴史主義の貧困』『開かれた社会とその敵たち』を中心に、再考してみたい。私のポパーの理解の仕方も、すでに言い尽くされ、論じ尽くされたものである。彼と意見を異にする人びとのおびただしい議論、それらに対するポパーの応答、さらには彼の後期思想にみられる三つの世界認識、進化理論の問題なども今は問わない。私は、右の著書およびポパー自身の語る言葉を跡づけること以上に、何も新しいものを付け加えないであろう。この小論の目的は、ポパーの「社会科学の論理」を念頭に置きながら、彼の「社会科学の論理」を明らかにすること——言うまでもなく、ポパーは倫理の科学化を試みているのではない。「倫理はいかなる科学でもない。しかし、倫理にとって合理的科学的基礎がないとしても、科学と合理主義の倫理的基礎というものは存在する⁽⁸⁾」というのが彼の基本的立場である——あるいは、フランツ・シュップの言葉を借りて言うなら、ポパーの著作は、⁽⁹⁾ 理論的関心はもとより、それと分ち難く「実践的関心、すなわち倫理的・政治的関心」を強く持っていることを明確にしてみようと思う。

- (一) Ulrich L. Guntner, *Kritischer Rationalismus, Sozialdemokratie und politisches Handeln*, Weinheim/Basel, Beltz Verlag, 1984, S. 10.
- (二) Helmut F. Spinner, *Popper und die Politik: Band I, Geschlossenheitsproblem*, Berlin/Bonn, Verlag J. H. W. Dietz,

- 1978, S. 21. シュピナーによれば、社会民主党 (SPD)・キリスト教民主同盟 (CDU)・自由民主党 (FDP) がこぞってガリオン船に乗りこんでポパーのイデーにしがみつきの若いトルコ人たちが——“Neokritas”と蔑称されている——がポパーの社会哲学をもってこれに呼応している、と評価されている。シュピナーの本書は、 unnecessary 皮肉と饒舌を除けば、ポパーの理論を反証したポレーミックなものである。ともかく、新しい批判的合理主義者たちの、ポパーの論文をも含めた三部作は重要な文献である。それを掲げておけば、Georg Lührs u. a., (Hrsg.), *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, I. II; Theorie und Politik aus kritisch-rationaler Sicht*, Berlin, Bonn, Verlag J. H. W. Dietz, 1975, 76, 78.
- (3) この論争は、一九六一年十月チュービンゲンで開催されるドイツ社会学会にまつて、「社会科学の論理」という共通のテーマのもとに、ポパーが、ついでアドルンが行った研究報告に端を発する。その後、H. アルバートや J. ハーバマス等が論議を展開したが、それぞれの見解は対立したまま終った。それは、Th. W. Adorno, u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin, Luchterhand Verlag, 1969 と同じ一書で記述されている (アドルン／ポパー他『社会科学の論理——ドイツ社会学における実証主義論争』城塚登・浜井修訳〔河出書房新社〕)。ハンズ・ヨハニム・リーバーが指摘しているように、この論争自体は、社会科学の基礎的諸問題が討議の内容であったにもかかわらず、結局は、ポパーの批判的合理主義とフランクフルト学派との立場の相違が、ハイデオロギーと科学とをめぐる争点を先鋭化させるかたちとなったのである (Hans-Joachim Lieber, *Ideologie: Eine historisch-systematische Einführung*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 1985, SS. 163-164.)
- (4) Günther op. cit., S. 11.
- (5) 先に記したリュール等の編著第一巻の巻頭には、ドイツ共和国連邦首相ヘルムート・シュミットの有名な「序言」が付されている (Helmut Schmidt, Vorwort, in: Lührs a. u., (Hrsg.), *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, I, SS. vii-xv)。「ソクратレス」誌への対談のなかで、この「序言」の反響に関して、ポパーが質問されたのに対して、彼は「この書物の出版は私にとって驚くべき幸運であった」となり解答している (Gespräch mit Karl Popper, in: Lührs a. u., *Theorie und Politik...*, S. 24.)
- (6) “etwas merkwürdiges Bündnis” とするのは、後程みるように、歴史主義とヒートボム主義との社会学の上での「神聖な心の同盟」の存在を記したものである (Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, (Fünft. verbesserte Auflage, 1979, S. 58, 本邦本書の訳者は E. H. 訳者記参照) また “unabsehbare soziale Rückwirkung” と

は、意図した人間行為が「意図せぬ諸結果」を発生させることを指すために、ポパーがしばしば使用する社会学的概念のひとつである（Popper, "Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften," in: Ernst Topisch (Hrsg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, neue Auflage, 1976, S. 120.（『社会科学学における予測と予言』『推測と反駁』藤本隆志・石原寿郎・森博訳〔法政大学出版社局〕所収六三〇頁）。

(7) Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band II, *Falsche Propheten*, München, A. Francke Verlag, (6. Auflage), 1980, S. 317. 以下本書の引用は、O. G. と略記し、巻数と頁数のみを記す。ポパーの本書ならびに註(6)の著書に關しては、『開かれた社会とその敵』一・二巻内田昭夫・小河原誠訳（未来社）および『歴史主義の貧困』久野収・市井三郎訳（中央公論社）を参照し、それらの頁数をあわせて記しておいた。ただし、訳語の統一その他のため、この論稿においては、右のドイツ語版によって改めたところも多くある。

(8) O. G., II, S. 293. (II・二二〇頁)。

(9) Franz Schnupp, *Poppers Methodologie der Geschichtswissenschaft*, Bonn, Bouvier Verlag, 1975, S. 166.

二 歴史主義批判

『歴史の神格化 (Deifikation)』こそ、私が闘いを挑むものである⁽¹⁾とポパーは宣言する。その知的自伝のなかでは、『貧困』と『開かれた社会』は本来、「全体主義的ならびに権威主義的思想に対する自由の防衛としての、歴史主義的迷信の危険に対する警告としての意図⁽²⁾」をもっていた、と語られている。われわれはここに、ポパーの価値志向とその批判の鋒鏘とを明瞭に窺い知ることができる。

歴史主義とは何か⁽³⁾。それは、世界の変化は、それ自体変化しない法則によって支配されている、それゆえに歴史的事象が可能である、という信仰である。「歴史主義のあらゆる形態は、抗しえない歴史の諸力によって未来に投げ入れられている、という感情を表明している」⁽⁴⁾。勿論それは、個人の病的な悪意でもなければ、たんなる心理的な自己感

情といったものでもない。それは、われわれの文明——「人間性」と「理性的であること」(Vernunftigkeit)の態度、平等と自由をめざす社会の文明——に対応できない「深く感じられた不満」であり、「文明への反抗」である。それと同時に、「個人の責任への要求をとまなうわれわれの文明の内的緊張に対する反動」⁽⁵⁾でもある。

われわれの文明は、ポパーによれば、「未成年状態」にある。つまりそれは、人間が魔術的な力に服従させられている「閉ざされた社会」からみずからの批判的な力を解放する「開かれた社会」への移行段階なのである。(終節で述べるであろうように、これはカントの啓蒙への問いかけをわれわれに想起させる。)われわれにとって、この移行期は「文明の重圧」として感じられるのだが、それこそわれわれ自身が担わなくてはならない重圧であり、われわれが人間であるために支払うべき代償である。それにもかかわらず、文明の重圧に堪えかね、情動的な不満から完全性への夢想に逃れ去って、擬似科学的な信仰を説くのがほかならぬ歴史主義なのだ。それが「閉ざされた社会」の残滓でありながら、なお一般化される秘密を、ポパーはこう説明する。

文明論としてみると、「部族的道徳から人間主義的感情への一歩」⁽⁷⁾を踏みだしたのは、かのアテーナイのギリシア人たちであった。ペロホンネソス戦争の頃、この精神的革命を逆行した《Große Generation》——ポパーは、自己一身を顧みなかった哲学者や自由のために勇敢に闘った政治指導者を生きいきと描く。彼らこそ歴史主義の迷信を打破して、理性と政治に新たな嚮導理念を求めようとした人びとであった。このようなイメージと、さらにカントの《啓蒙》の課題とが二重写しになって、ポパーの眼に映じる。翻って現代の文明の危機——四十年代の歴史主義が猖獗をきわめた時代状況を考慮すべきであるが——を眺めるとき、彼の言葉は真実に迫っている。「われわれは最初、理性と真理の抑圧にはじまれば、人間的なものすべての残虐で暴力的な破壊に終らなければならない。調和的な自然状態への復帰などありえない。もしわれわれが後ろを振りむけば、道のりすべてを引き返さなくてはならない——われわれは野獣に帰らなくてはならない。……もしわれわれが未成年状態への復帰を夢見て、みずからを他人に委ね、そ

れで幸福でありたいという誘惑に陥るならば、もしわれわれがわれわれの十字架、人間性と理性と責任の十字架を担うという課題にたじろぎ、勇気を失って、十字架の重荷に力萎えてしまふならば、そのときはわれわれの眼前にある単純な決定について明晰な理解をもって我が身を勇気づけるよう努めなければならない⁽⁸⁾（傍点ポパー）と。

ところで、ポパーの歴史主義というものには、神—自然—歴史の思想系列につらなる多様な観念群と、それらがとる神学から経済決定論、世俗化された宗教といった形態までも含まれる。彼の歴史主義批判は、これらの一般的な思考形態を科学Ⅱ論理的方法論から論じたものである。彼は、自然科学の方法の適用可能性について、《否定的》あるいは《肯定的》態度によって、歴史主義に《反自然主義的》と《自然主義的》の二類型を区別しているが、次にその論議の幾つかの要点を記しておこう。

《反自然主義的》歴史主義を特徴づけるさまざまな要素のうちで、ポパーが「最も決定的なもの」、したがってまたその批判的検討が「私の主要課題」⁽⁹⁾であると強調しているのは「全体論」(Holismus)である。それが提示する歴史認識の方法は、因果的説明(Erklaeren)とは異なった、直観的理解(Verstehen)である。それは、具体的な個人や集団の行動をたんに分析記述するのではなく、それらの「あらゆる関係の総体」を、全体としての歴史の意味連関のなかで理解し、解釈し、しようと試みるのである。自然科学においても、ある事物の特殊な性質または側面、それらの有機的な構造の全体をある選択的な観点から、観察し記述するのだが、その《具体的》全体性なるものは、到底、科学的研究対象たり得ない。科学的説明をはるかに超えた直観的理解は、事物の本質は歴史によってのみ認識され、歴史によってのみ定義されるという本質主義と相まって、歴史主義の全体論的性格を最も明瞭に示している。それはまた、独特の類比の推論によって、ある歴史的時期から他の歴史的時期への歴史的傾向を探究しようとする。こうした歴史的発展全体の内部で、歴史的な出来事は意味づけられ、それを導く壮重なイデー——《時代精神》とか理念的な歴史《意識》とか——が構想される。《反自然主義的》歴史主義の方向は、次にみる《自然主義的》歴史主義のそれと一

見相反するようにみえながらも、両者のあいだには「密接な結びつき」⁽¹⁰⁾が存在しているのである。

歴史総体に法則性は存在するが、またそれに基礎づけられた歴史的予測は可能であろうか。先ず、予測というものの性質を明確にしておかなくてはならない。ポパーは、科学的予測に二種類を区別する。非実験科学（天文学、気象学など）で提示される「預言的予測」と、物理学で通常行われている実験科学が提示する「工学的予測」とがそれである。前者は、予測された事象を阻止することは不可能だが——それゆえ預言と呼ばれる——、その結果については警告を受け、それを回避することが可能である。後者は、われわれがある特定の結果を獲得したいと望むならば、とるべき方策を知らせ、われわれが技術的にコントロールし得るものである。

《自然主義的》歴史主義は、時間・空間を通じて同一であるような法則的一般化を歴史に仮定することができない、ということをよく承知している。しかもなお、物理学におけると同じような科学的予測であるためには、歴史的予測は法則に基づくものでなければならぬ。とすれば、その構造は、あらゆる歴史的时代を包摂する歴史法則であると同時に、「継起する時代を結びつける法則」、そして一つの時代から他の時代への「移行」を規定する「歴史的發展」の法則ということになる。⁽¹¹⁾このような発展とか変化の歴史法則はあり得るか、ポパーは進化論の例をひく。地球上の生命の進化は、一つの歴史的過程であって、その過程は力学、化学、遺伝、分離、自然淘汰といった種類の因果法則に従って進行すると仮定してもよい。だが、その過程の叙述は一つの法則ではなく、特殊な歴史の言明にすぎない。進化論とは普遍的な自然法則ではなく、歴史的な一つの仮設なのである。「すべての自然法則が仮設である」という事実は、すべての仮説が法則ではないということ、そしてとりわけ歴史的仮説は通常、普遍的言明ではなく、一つの出来事、あるいはその種の多くの出来事に関する特殊な言明であるということから、われわれの注意をそらせてはならない。⁽¹²⁾われわれは、普遍的法則がよく検証されていて、当面する特殊の言明（初期条件）に十分な証拠がある場合のみ、この両者から科学的に受け容れられる予測を演繹することが許されるし、またそれがテスト可能でなくてはな

らない。歴史的仮定から、そのような科学的予測を行うことは不可能である。

しかしながら、たとえ法則は存在しなくても、歴史的傾向は存在する。この点は、ポパー自身も充分に認めている。ただし、傾向は法則ではない。傾向の存在を主張する言明もまた一つの特異な歴史的言明なのであって、普遍的法則ではない。科学的予測を法則に基づかせることはできるが、たんに傾向の存在に基づかせることはできない。⁽¹³⁾ 歴史主義の最大の誤謬は、傾向と法則を混同することにある。さらに注意すべきことは、歴史における傾向性がたんなる経験的法則ではなくて、それがより高次の法則から演繹されるか、もしくはそれに還元できる場合には、その傾向を予測の根拠としても差しつかえないであろう。だが、自然科学においてさえも、一つの傾向をより高次の法則によって説明する際に、その傾向が成り立つ初期条件のほかに、新たな初期条件を考えてみる必要がある。すなわち、傾向は、初期条件に依存する。歴史主義者は、傾向というものを条件いかにかわらず持続する「絶対的傾向」と見なし、それを成り立たせている初期条件の変化、あるいは傾向がそのもとでは消滅してしまうであろう無数の可能な条件を想像することができない。かくて、「《歴史主義》の貧困とは想像力の貧困である」⁽¹⁴⁾とポパーは結論づける。

ポパーは、以上のような歴史主義に対する反駁にのみ終っているのではない。謎めいた呪縛から解放された歴史科学、固有の課題とは何か。彼が提起しているものは、歴史の特殊的・個別的対象についての歴史的理解の目的に、つまり歴史現象の了解可能性のために役立つ分析的な説明モデルである。それは「状況の論理」と呼ばれる。歴史の研究者は、歴史上の行為者が直面した歴史的問題状況を推測して、その状況を「再構成」してみなくてはならない。ポパーによれば、プルラルな仮説的構成が可能であるし、それらを合理的に批判することによって、新たな事象的発見もまた可能となろう。それは、心理主義的、ないしは主観主義的な解釈の方法より一層実り多い「客観的理解」にいたるはずである。⁽¹⁵⁾ しかし、状況の論理は個別的観察であって、歴史の総合的な理解にかかわるものではない。歴史科学は、歴史法則や発展法則を拒否し、歴史の統一的理論の構築を断念するが、そこに取り残された「空白の存在」⁽¹⁶⁾に、

ポパーは気付いている。歴史主義的な観念形象のいかなるものにも彼は共感を覚えないが、それらに代置される「歴史解釈」を提示することは可能であるという。

歴史解釈とは、われわれが事実の無限の多様性を「ある観点」から選択し、整序し、記述するための理論である。このことは自然科学においても同様であり、どのような科学的言明にしても選択的観点に依存しており、もしもそれを回避すれば客観性が獲得されるというのは、欺瞞的な妄想であるか、まったく沈黙にひとしい。この「観点」の結果、晶化が理論または仮説と称されるものである。しかしながら、歴史理論が自然科学のそれと異なる点は、それがテスト可能性、あるいは反証可能性が無いこと、それゆえにポパーは歴史理論とか仮説というよりむしろ、「一般解釈」と呼んでいる。歴史解釈は事実によって確証されるわけではなく、同じ事実が他の解釈とも両立可能である。歴史解釈はすべて同等に評価されるべきではなく、それらは相互に補充しあい、いずれも「最終的なもの」ではあり得ないのである。人間の歴史を《進歩》の歴史とみる観点と、それを《退歩》の歴史とみる観点とは、あたかも二つの異なった視点から同一の風景を眺める見方が補いあうように、けっして相互に矛盾しているのではない。

われわれは、みずからの問題関心を持ち、みずからの観点によって歴史解釈をする権利を持っている。ポパーが具体的な例示によって述べているように、歴史を階級闘争の歴史として、あるいは諸民族の闘争の歴史として、あるいは宗教的諸観念の歴史として、あるいは彼自身が試みている「開かれた社会」と「閉ざされた社会」との闘争の歴史として解釈することは、まさにそれぞれの観点のペースペクティヴである。このように、各世代が現実的な関心と観点によって、それぞれの歴史解釈を形成する権利、否義務すらも持っているとするれば、歴史主義者も「観点」を選ぶ権利があり、歴史解釈への権利があつて当然であるが、ポパーはなぜ頑なにそれを拒むのであろうか。確かに、歴史解釈は自己の観点にたえず批判的であること、そしてなによりも先ずそれ自身のために語らなくてはならない。⁽¹⁹⁾ 歴史主義者がテスト可能な仮説としてではなく、理論として、いわんや「独断的な教義」として、その解釈を主張する

点は、批判されて然るべきである。だが、問題はそれだけでは済まされない。

歴史主義者の「観点」とは、われわれが世界をみる観点ではなく、彼の「解釈」は歴史的事実を解釈しているのではない。ポパーの巧みな比喻を用いるなら、歴史解釈は探照灯に比較され得る。われわれはそれを過去に投げかけ、その反射によって現在を照射しようと望む。それと反対に、歴史主義的解釈は、われわれ自身に向けられた探照灯である。それは、われわれの周囲を見ることを困難にするのみでなく、われわれの行動をも麻痺させてしまうのである。歴史主義者は「歴史そのもの」《人類の歴史》に内在する固有の法則によって、われわれ自身、われわれの未来、さらにはわれわれの観点をも規定している、と信じている⁽²⁾。歴史主義者の解釈への欲求は、われわれの解釈の限界をはるかに超えて、「人間の運命の秘密」「人類が歩むべく運命づけられた歴史の意味」を啓示しようとする。歴史主義者に対して、ポパーが「彼自身の方法で歴史を解釈する権利」を拒否するのは、まさにこの点である。

(1) Popper, "Prognose und Prophezie...", in: *op. cit.*, S. 125. 「社会科学における予測と予言」前掲書六三八頁

(2) ポパー『果てしなき探求—知的自伝』森博訳(岩波書店)一六二頁。

(3) Historicismus という言葉はポパーの造語であって、言葉として馴染まないという批判がある。例えば、ラインハルト・マルンベイトは、英語の historicism のドイツ語として Historismus を使用している。(Reinhardt Albrecht, *Sozialtechnologie und ganzheitliche Sozialphilosophie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1973) 確かに、この言葉は、かえってマイルタイケマイネッタの Historismus に対して誤ったイメージを与えかねなく(Alan Donagan, "Popper's Examination of Historicism," in: Paul A. Schupp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*, The Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1974, Book II, p. 906) あるいは、ポパー自身の使用法も一定せず、その内容は多岐にわたっている。マルンハルト・メスマルなどはこれを五つの類型に定式化しているほどである(Bernhard Messner, *Die Grundlagen von Poppers Sozialphilosophie*, Bern/Frankfurt/Las Vegas, Peter Lang, 1981, SS. 24-25.) いすれにせよ、この問題に關してもモンクランの研究が必要であるが、ここでは立ち入って論じることができない。次に、ポパー自身の定義を掲げておく。「歴史主義」とは、歴史の予測が社会科学の主要な目的であり、そして、その目的は、歴史的發展の基底に横たわる《律動》《類型》《法則》あるいは《傾向》を発見することによって達成されると仮定する社会科学に対する態度である。[E. H., S. 2. (一七一一八頁)].

- (4) E. H., S. 125. (一四〇頁)。
 (5) O. G., I, SS. 26-27. (一・二〇頁)。
 (6) *Ibid.*, I, S. 236. (一・一七四頁)。ポパーは「不満」(Unbehagen) とか「文明の重圧」(Last der Zivilisation) という表現を使用しているが、それらのフロロイトが『文化の不満』(*Das Unbehagen der Kultur*) を書いたころに念頭に置いていた現象と似ている」と述べている(*Ibid.*, I, S. 403. [一・三三四頁])。それらは心理学的概念であるが、(10)では「開かれた社会」と「閉ざされた社会」との対照を特徴づける一定の社会状況に関連づけられた社会学的概念として使用されている。歴史主義は、状況に対応した心理的現象、つまりたんなる願望や幻想ではなく、ポパーの歴史主義に対する議論は、それらの心理学的事実と直接かかわるものではない。
- (7) *Ibid.*, I, S. 231. (一・一七一頁)。
 (8) *Ibid.*, I, S. 268. (一・一九五頁)。
 (9) E. H., S. 61. (一一〇頁)。
 (10) *Ibid.*, S. 19. (四四—四五頁)。
 (11) *Ibid.*, S. 34. (七〇頁)。
 (12) *Ibid.*, S. 85. (一六一—一六二頁)。
 (13) *Ibid.*, S. 91. (一七四頁)。
 (14) *Ibid.*, S. 102. (一九六頁)。
 (15) Popper, "A Pluralist Approach to the Philosophy of History", in: Erich Streisler, (ed.), *Road to Freedom: Essays in Honour of Friedrich A. von Hayek*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 181-200. ポパーは「ロリンズウマドの主観主義的な「再演」の方法と対比して、歴史の問題状況の解決という方法の利点を、ケプラーとガリレオの具体的な事例研究によって示している。
- (16) E. H., S. 116. (一一四頁)。
 (17) *Ibid.*, S. 118. (一一八頁) 参考 O. G., II, S. 329. (II・二四七頁)。
 (18) E. H., S. 118. (一一八頁)。
 (19) O. G., II, S. 332. (II・二四九頁)。

- (20) *Ibid.*, II, S. 333. (II・二四九頁)。
 (21) *Ibid.*, II, S. 254. (II・一八九頁)。

三 社会工学の選択

ポパーは、自然科学と社会科学との理論的類似性ばかりでなく、その実践的問題解決の方法においても、両者の類似性を主張する。彼がわれわれの注意をうながしているのは、科学の工学的形態としての「社会工学」、あるいは「社会技術」の問題である。工学的接近方法は、緊急な実際問題に対する科学的な解決方法として有効であることは勿論である。だがさらに重要なことは、それはわれわれの理論の思弁的な傾向に対して規律を課し、「明晰さ」と「実践的テスト可能性」という基準に服するように強制することである。そして言うまでもなく、この基準は、方法論上、反証可能性が科学と非科学との境界設定の基準であったように、ポパーにおける二つの社会工学の境界設定の基準を提供している。すなわち、「漸進的社会工学」と「ニュートピア的社会工学」とのそれである。

歴史主義は、基本的には、反工学的なのである。それにもかかわらず、それが政治の方法を採用するとき、工学的観点からみると、「全体論的」「ニュートピア的」社会工学の特徴を示す。すなわち、「社会実験(もしそういったものが存在するとすれば)は、全体論的な規模で遂行された場合にのみ価値をもちうる」という点で、ニュートピア主義と歴史主義とが一致する⁽²⁾(傍点ポパー)からである。物理的技術者の場合に、その青写真は実験的工学に基礎をおいており、実践的にテストされているのだが、ニュートピア的社会工学の全体論的計画は、まさにニュートピアであって、科学的基礎づけがどこにも無い。

しかしながら、ニュートピア的社会技術に関して、ポパーはそれがただ「ニュートピア的」であるがゆえに批判してい

るのではない。次の言葉を引用しよう。「私は、理想というものがけつして実現され得ないもので、つねにユートピアにとどまらざるを得ないという事実を指摘することによって、理想を批判しているのではない。これは適切な批判ではないであろう。というのも、かつて実現不可能であると独断的に宣言されてきた多くのものも……実現されたからである。……私がユートピア的社会科学として批判するものは、社会秩序を全体として完全に改造し直そうとする提案であって、その現実化はひじょうに広汎な変化に導かれざるを得ず、その実践の結果は、われわれの限られた経験にとって評価し難いものなのである。ユートピア的社会科学は、社会全体のために合理的に計画を立てることを主張するが、われわれは、そのような尊大な要求をいくらかでも正当化するために必要な範囲の事実的知識をなら持ち合わせていないのである。われわれは、この種の計画においては不十分な経験しか持たず、また事実に関する知識は経験に基づかなければならないのだから、そのような知識を持つことができない。社会科学の大規模な適用にとって必要な社会的知識は、まったく存在しないのである。」⁽³⁾

それに対して、漸進的社會工学者は「小規模」に、社会全体の变革をとまわずに、現実的な諸条件のもとで、みずからの目的実現を遂行する。勿論その場合に、彼は、「《全体》としての理想社会」(ideale Gesellschaft, als Ganze)について幾つかのイメージを抱いているであろう。⁽⁴⁾だが、その目的が何であつても、彼は小さな干渉と調整によつて、それを達成しようと努力する。漸進的社會工学者は、一步また一步と(Schritt für Schritt)歩むのみで、あらゆる改革について避けることができない。「望まれざる諸帰結」を慎重に見守り、予期した結果と達成された結果とをつねに注意深く比較する。「彼は、原因と結果を解きはぐすことを不可能にするような、自分自身が何をしているのかを知ることが不可能にするような錯綜性と射程をもつような改革を企てるのを避けるであろう。」⁽⁵⁾このように、漸進的な方法は、全体としての社会の計画化に反対し、みずからの限界内で、改革を推しすすめるための手段を立案することにとどまる。⁽⁶⁾

ユートピア的社會工学と漸進的社會工学との差異は、目的あるいはユートピアそのものにあるのではなく、手段の差異にすぎないのであろうか。しかし、それがいかなる差異であるかは重大な問題である。ポパーが指摘しているように、ユートピア主義とは「合理主義の一形態」⁽⁷⁾である。ユートピア主義にとって、合理的な行為とは、所与の目的との関連において、それに適合する程度において、合理的と判断されたものである。しかもその目的は、究極的目的との関係からみると、すべては「一時的な事態」にすぎないから、行為の合理性は、つねに目的に対する手段として評価されることになる。さらに、目的が実現される過程で、手段が目的と大きく乖離したとしても、手段はいつでも目的によって正当化され得る。いかなる目的もあらゆる手段を正当化できるかどうかという古典的な議論は別にして、「かなり具体的な、実現可能な目的は、さらに遠い理想ではけっして正当化し得ない手段を一時的に正当化できる」⁽⁸⁾（傍点引用者）とポパーが述べている点は注目に値する。

ところで、政治の領域において、このユートピア的試みが遂行された場合、未来の全体論的計画化への意志と道徳性への訴えは、無数の犠牲を支払うことになり、測り知れぬ誤りと犯罪を招く結果となるであろう。全体論的実験は、その未来図に独断的に固執するのあまり、「意図せぬ結果」に対して「即興」を強いられる。こうして、特定の結果を特定の方策に帰属させようとしても、結果の全体を当の実験に帰属させることができるだけである。しかも、その帰結に対しては「自由な討論」は許されず、「合理的な批判」はなおさら抑圧されざるを得ない。権力の集中化は、「独裁的な暴力で装備されたユートピア的計画技術者」⁽⁹⁾を必然的に生みだしてゆく。この際に、彼の基本的な善意を問う必要はない。問題は、全能に近い計画者の善意を仮定してみても、その諸方策の結果が彼の善意と合致しているかどうか、ということなのであるから。歴史主義的な理論に基づく革命が意図された場合——ポパーはそのような理論を「歴史主義的政治教義」⁽¹⁰⁾（historizistische Doktrin der Politik）と呼んでいる——事態は同様である。そのユートピア的試みは、「社会全体をラディカルに変革するであろう黙示録的革命」⁽¹¹⁾となるであろう。

ポパーにとって、政治における「科学的方法」とは、漸進的社会工学を導入することにほかならない。その方法は「誤りの責任をみずから引き受け、可能なかぎり誤りから学び、われわれが将来誤りを避けるようにその知識を適用する、より一層偉大な技術」⁽¹²⁾である。それは、高邁な理想やユートピアによって決定された目的を必要とせず、当面の政治的課題として、「具体的な悪や危険」と闘うリアリズムによって貫徹される。存在する悪、それと闘う手段について合意に達する方が、社会的悪の根底そのものを一掃しようとする革命的方法よりも、一層容易である。われわれが、地上における「幸福」と「完全性」への夢想を持つことは一向差しかえない。しかしながら、人類のそれぞれの世代が、現在を生きるわれわれの世代と同様に、みずからの権利を、だが幸福への権利ではなく、「不幸にされたくない権利」⁽¹³⁾——人間を幸福にするためのいかなる制度的手段も存在しないのであるから——を持っているのである。「幸福の極大化」ではなく、「不幸の排除」によってある理想に接近してゆく政治の漸進的方法、それは、理論を批判的にテストすることによって、誤りを排除してゆく科学的方法とまさに対応するものである。

政治は「妥協なきラディカリズム」とは無縁である。それは妥協であって、ポパー自身言うとおり、妥協とは *häufige Wort* にちがいない。だが、「政治とは王者の芸術である」と提唱するユートピア主義者は、われわれを何処に導いてゆくのか。彼の「美と暴力」は、みずからのユートピアを破壊し、描かれた画像をふたたび拭い去って、この過程を繰返しながら絶望に陥るであろう。このような非合理主義的態度を、ポパーは *ロマン主義* と名づける。「地上に天国を樹立しようとする最善の意図を持つとしても、それは、この世を地獄——人間が人間同志にしつらえるあの地獄——に変えるだけのことである」⁽¹⁴⁾。したがって、ユートピア的社会工学と漸進的社会工学との対比は、「人類の苦悩を堪え難いほどに増大させかねない方法」と「人間の運命を改善するための合理的方法」との、いずれを選ぶかという問題に導き、それは、実践における問題解決の一方法というだけにとどまらないであろう。

漸進的社会工学は、それを成り立たせるための制度、つまりわれわれが実現可能な提案Ⅱ政策を討議し、批判する

ことを許容する制度を前提とする。ポパーにとって、そのようなより多くの合理性を持った政治体制は、さし当っては、自由主義的、デモクラシーである。次に、彼の擁護する一群のテーゼをまとめておく。⁽¹⁵⁾

(1) 国家は必要悪である。われわれは国家に「自由の保護」を要求する。国家によって保障されなにかぎり、いかなる自由も不可能であるから、国家干渉、あるいは「保護主義」⁽¹⁶⁾は、基本的には、自由主義と対立するものではない。ポパーにとっては「個人の解放」(Emanzipation des Individuums)が最も重要な課題であって、国家の全体性——「道德の全体論」(moralischer Holismus)⁽¹⁷⁾と、つたものに隷属させられてはならない。必要なことは、国家の保護に対して、過重な代償を支払ってはならないことである。

(2) 「デモクラシー」と「専制政治」との区別は、流血なくして、政府を解任できるかどうかである。ポパーにとっては、いかなる統治形態であっても、暴力の使用というものが境界設定基準である。したがって、それによって二つの類型に分けられ、それぞれに右の名称が与えられるにすぎない。⁽¹⁸⁾

(3) デモクラシーそのものは、いかなる意味においても *Staatsideal* ではない。⁽¹⁹⁾ それは多数決、人民主権、世論とその他の原理によって正当性を与えることができない。デモクラシーとは、合理的な改革のための、制度的法的枠組以上のものではないのである。⁽²⁰⁾

(4) しかしながら、自由主義的デモクラシーは制度だけでは充分でない。自由主義の「伝統」にそれが根差してなくてはならない。伝統は、制度と個人の意図ならびに価値判断との一種の連環をつくりだすのに必要である。伝統のうちで最も重要なのは、制度的枠組に対応する「道德的枠組」を形成している伝統、すなわちその社会の正義感、公正感、道德的感情に具体化されている伝統である。ポパーにおいては、批判的であることは、けっして反伝統的ではない。われわれはここに批判的合理主義のエートス——ポパーはこの言葉を使用していないが——を見いだすことができる。

(5) 思想の自由および自由の討論は、制度に媒介されたものではなく、「これ以上のいかなる正当化をも必要としない究極的価値」である。批判的討論は、真理を確定する方法ではない。それは、真理の理念を探究し、競合する理論——もろもろの命題を反駁し、吟味する方法である。そこには、「多様性」と「寛容」とが生みだされ、ポパーはこれを「批判的多元主義」とも呼ぶ。それゆえに、誤りを批判的に排除するとともに、みずからの誤りを批判する「知的謙虚さ」が要求される。批判的討論には、(一)可謬性の原理、(二)合理的討論の原理、(三)真理へ接近する原理、という「倫理的諸原理」が含まれる。⁽²¹⁾ 政治の領域において、世論の果たすべき諸機能を引き継ぐ「討論による統治」(Regierung durch Diskussion) というものをポパーは示唆しているが、先述した二つの統治類型に対して第三の、そして彼自身のイデアールな政治への期待がこめられている。

漸進的社会工学は、それがいかに蓄積され、いかに精緻化されようとも、工学的形態における知識である。しかし、その知識を支える基底には、右に述べた政治的倫理的価値があることは今や明らかである。それと対照的に、歴史主義とそれが採用するユートピア的社会工学は、大規模な歴史的予測のための《知識》を僭称しつつ、暴力を使用することを余儀なくされる。そして、ポパーにとって、暴力こそ非合理的な反価値である。それでもなお、なぜ合理的態度を選ぶのかと問われれば、次のように答えるよりほかないであろう。「私は合理主義を合理的に基礎づけることができないことを公然と承認する。私が合理主義を選ぶのは暴力を憎むからである、と率直に告白する。……私の合理主義は完結したものではなく、合理的態度への非合理的な信仰 (irrationalen Glauben an die vernünftige Haltung) に基づいている。われわれがこの立場を超えることができるとは思わない。恐らく、他者を納得させ他者によって納得させられるという平等な、相互の権利についての私の非合理的な信仰は、人間理性への信仰であるし、あるいは端的に、私は人間を信じると言いうる」⁽²²⁾ (傍点引用者)と。

漸進的社会工学とユートピア的社会工学との、「理性」と「暴力」とのいずれを選ぶかは、われわれの「理性信仰」、

つまり「道徳的決定」にかかっているのである。

- (1) E. H., S. 48. (九六頁)。
- (2) *Ibid.*, S. 64. (一三三頁)。
- (3) O. G., I, SS. 219-220. (I・一六〇—一六一頁)。
- (4) E. H., S. 53. (一〇六頁)。
- (5) 漸進的社會工学は、それ自体で目的とか価値を問うことはできない。実際に、漸進的社會工学者は「社會全体を計画することはできないし、自分たちの計画が実現されるかどうかを知ることもしできない」(O. G., II, S. 117 [II・一三五頁])。しかしながら、「漸進的社會工学は、目的を工学の領域を超えるものとみなす限りで、物理的技術に似ている。……この点で漸進的社會工学は歴史主義と異なっている」(傍点ボラー)(E. H., S. 53 [一〇二頁])ということを銘記しておかなければならない。
- (6) E. H., S. 54. (一〇六—一〇七頁)。
- (7) Popper, "Utopie und Gewalt," in: Luhns u. a., *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, I. S. 307. ("ナールと暴力"『推論と反駁』所収六五八頁)。
- (8) O. G., II, S. 218. (II・一六〇頁)。
- (9) E. H., S. 72. (一四一頁)。
- (10) "Prognose und Prophetie, ...", S. 115. in: *op. cit.*, S. 115. (「社會工学における予測と予言」前掲書六二四頁)。
- (11) O. G., I, S. 223. (I・一六三頁)。
- (12) E. H., S. 70. (一三七頁)。
- (13) O. G., I, S. 215. (I・一五八頁)。
- (14) *Ibid.*, I, S. 227. (I・一六六頁)。
- (15) Popper, "Die öffentliche Meinung im Lichte der Grundsätze des Liberalismus", in: Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, München/Zürich, R. Piper Verlag, 1984, SS. 169-173. (「世論と自由主義的原理」『推論と反駁』所収六四四—六四九頁)。
- (16) O. G., I, S. 158. (I・一一八頁)。
- (17) *Ibid.*, I, S. 120. (この言葉は、ドイツ語版にししか見当らな)。

- (18) *Ibid.*, I, S. 175. (一・一二九頁)。
(19) Popper, "Woran glaubt der Westen?", in: *Auf der Suche* . . . S. 250.
(20) 政治的な行為はつねに制度的である。ポパーは、制度を通しての理性の使用を強調するが、制度そのものは何も改革するわけではない。「民主主義的制度がみずからを改善することはできない。制度を改善する問題はつねに人間にかかり、制度の問題ではない。もしわれわれが改善を欲するならば、その場合、どの制度を改善したいかを、われわれは明確にしなければならぬ」(O. G., I, S.178. [一・一三一―一三二頁])。
(21) Popper, "Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit," in: *Auf der Suche* . . . , S. 225.
(22) "Gewalt und Utopie," in: *op. cit.*, S. 306. (「暴力とユートピア」前掲書六五七頁)。

四 「理性信仰」と歴史哲学テーゼ

非合理的な *Glauben an die Vernunft* —— 「合理主義的態度」、もしくは「理性的であることの状態」は、論証と経験によって基礎づけられない。それでもなお、なぜそれを選ぶかと問われれば、「合理主義的態度は、非合理的な決定、ないしは理性への信仰に基づいている」からである。そしてこの決定は「道徳的決定」である、とポパーは答えている。われわれはここで、信仰という言葉自体にあまり拘泥する必要はない。重要なのは、その内容、すなわち「合理主義的態度」なのであるから。

ポパーによれば、合理主義的態度は次の点で、科学的態度と類似している。すなわち、「真理を探究するにあたって、われわれは共同作業をする必要があるし、議論の助けをかりて、そのうち客観性のようなものに到達可能である」という信仰である。理性というものは、言語と同じように、ひとつの社会現象である。われわれは、人間相互の意志疎通によって、「人類の合理的統一」といった倫理的、理念的にやがては導かれるであろう。われわれはみずからの

理性を他者に負っているばかりでなく、自己の理性について確固たる權威を主張することもけっしてできない。理性は、相互批判によってのみ成長するからである。したがって、前節で示したように、合理主義的態度は、批判の自由と思想の自由を保証するような社会的制度を發展させる⁽²⁾。そして、それはそれら諸制度を支持する「道徳的義務」すらも基礎づけるのである⁽³⁾。その政治的要求は、漸進的社會工学、「社會の合理化」(Rationalisierung der Gesellschaft)、「自由のための計画とその理性によるコントロール」の要求へとひろがってゆく。さらに、合理主義的態度は、理性という共通言語の存在を認める結果として、その言語の明晰性の標準を保持し、論証の手段としての機能を保持するような仕方でも言語を使用する義務を基礎づける。ポパーは、悪しきロマン主義者の隱語のような「自己表現」の手段としてではなく、合理的意志疎通、有意義な情報交換の道具として、言語を單純明快に使用すべき義務を強調する。

合理主義的態度は、理性的思考のみに限定されているわけではない。「想像力」「愛と憐憫の感情」がとりわけ実践的適用において果す重要な役割を、ポパー自身認めている。「想像力によって支えられた理性」は、遠く隔たった相まみえることのない人びとへの愛をもわれわれに理解させてくれる。ただし、ポパーは次のように主張する。「人類という抽象的全体への直接的な感情的態度は、私にはほとんど不可能と思われる。われわれは、特定の個人的個人においてのみ人類を愛しうる⁽⁴⁾」と。人類を友敵關係に分割することが、われわれの自然的感情であろうかも知れない。われわれには、「汝の敵を愛せ⁽⁵⁾」というように抽象的に人を愛することは不可能である。むしろ、「あなた方の敵を助けよ、たとえあなた方を憎んでいようとも苦境にいる人びとを助けよ、しかし、あなた方の友のみを愛せ⁽⁶⁾」(傍点引用者)という方がどれほど具体的かつ合理的であるか。ポパーは宗教に対して、けっして敵意を持っているわけではない。ただ、合理的態度を放棄して、愛の支配とか魂の救済を説く教説が、実際には、いかに冒瀆的であり反キリスト教的であるか、そしてそれが憎悪の支配に途をひろくものであるか、を痛烈に批判する。彼の「人類愛」とは、まさに「irdisch」な信仰、「ヒューマニストの理性信仰⁽⁷⁾」に踏みとどまるものである。

道徳的決定に関して、確かに《決定》そのものは論証によるわけではなく、科学理論の場合のように、テスト可能性という基準によって、よりよい理論が決定されるのではなく、非合理的であると言うほかない。しかしながら、しばしば誤解されるような神秘的な《決断》とか《暗闘への飛躍》といったものではない。われわれは決定を議論することができる。すなわち、論証は、道徳的決定が直面せざるを得ない「可能な選択肢」から生じる、さまざまな帰結を慎重に分析する有効な手段である。だが、注意しなければならないのは、「決定の諸帰結の合理的分析が決定それ自体を合理的にするのではなく、われわれの決定を決定するでもない。決定を行うのはわれわれ自身である」⁽⁸⁾（傍点引用者）ということである。合理主義的態度を選ぶのは道徳的決定であるというとき、それはまさに「理性に自己を結びつける決定」⁽⁹⁾なのである。決定する行為自体は、「想像力」の助けをかりて、「可能な諸帰結の評価と、そのうちのあるものの意識的な選択とに基づいた決定」⁽¹⁰⁾を下すのである。

今や明らかのように、理性信仰による合理主義的態度は、ひとつの《価値》の世界を構成している。あるいは《規範》《意味》の世界といってもよい。それは《事実》の世界とは峻別されるべきもので、ポパーのいう「批判的二元論」⁽¹¹⁾の立場に照応する。これを要約すれば、われわれは《事実》と《価値》、《事実》と《決定》を明確に区別しなければならぬ。《価値》はなるほど《事実》にかかわるものではあるが、《事実》から《価値》を導出することはできない。《価値》は、われわれが作成し、われわれが決定したものである。《事実》そのものはならぬ意味を持たず、それこそ自然の領域に属するが、われわれの決定によってはじめて有意義なものとなる。その際に、われわれはいかなる事実にも、いかなる権威にも依存せず、またそれらに訴えることもできない。その限りにおいて、われわれが決定するがゆえに、その決定と責任とはわれわれ自身にあるのである。

右の議論と関連して、ポパーの「歴史の意味賦与」というテーマを取りあげてみよう。彼はそれについて、「無意味なものへの意味賦与」(Sinngabung des Sinnlosen)と「われわれの倫理的理念による目的設定」(Zielsetzung durch unsere

ethischen Ideen) とを二通り区別して語っている。⁽¹²⁾ ポパーにとって、歴史とは事実の世界であって、それ自体に意味はない。無意味な歴史に意味を賦与するということは、われわれが解釈した意味を歴史に与えること、つまり、先述した「歴史解釈」に相当する。もう一つの意味賦与とは、無意味な歴史——これまでの歴史は「権力政治」として解釈されたものにすぎない——に対して、われわれが決定した倫理の意味(目的)を与えることである。「歴史はいかなる意味も持たないとはいえ、われわれは歴史に意味を与えることができる」というポパーの歴史哲学テーゼともいうべきものは、この倫理的意思賦与のことを意味している。

ところで、われわれの所有するさまざまな歴史記述、それらはどれひとつとして「世界史」の名に値せず、権力政治の、国際犯罪と大量虐殺の歴史にすぎないではないか。もしわれわれが真実の歴史を書くとするは、「忘れ去られた、無名の個人の生活、彼の喜びと悲しみ、苦悩と死——これらがあらゆる時代を通じての人間の経験の真実の内容である」⁽¹⁴⁾ はずである。したがって、「われわれがわれわれ個人の生活に対してばかりでなく、われわれの政治生活、すなわち、政治的に思考する人間としての生活、とりわけ歴史の無意味な悲劇を堪え難きものと感じ、また未来の歴史を有意義なものとするために最善を尽くすことをひとつの要請と感じている人間としてのわれわれの生活に対して、課題を与えるように努める」⁽¹⁵⁾ こと、それこそ歴史への倫理的意思賦与であって、その意味内容は、道徳的決定に基づく、理性信仰のそれである。ポパーが、無意味な権力政治を視野に収めながら、「開かれた社会」「理性の支配」「正義」「自由」に向ってのわれわれの闘争という観点から歴史を解釈し、みずからその課題を引き受けなくてはならない、とするゆえんである。

しかしながら、そのような歴史の倫理の意味を現実化することは可能であろうか。ポパーは、近代ヨーロッパの歴史の考察から、西欧諸国において、倫理的的政治的目的がデモクラシー的改革によって次第に獲得されてきた成功を重視する⁽¹⁶⁾。だが、あらゆる歴史主義的世界観にみられるペシミズムを拒否して、「われわれには、希望——よりよき世

界のための仕事を放棄するいかなる根拠もない⁽¹⁷⁾という彼のオプティミズムは、それでもなお開かれた社会を創造する「偉大な歴史的課題⁽¹⁸⁾」を担うことを容易にするわけではない。ポパーは、開かれた社会を予言しているのではないことは言うまでもない。それは、われわれの道徳的決定に基づく「希望」でしかなく、歴史的未來は、依然としてわれわれにとって未知 (Unbekante) と不確実 (Ungewisse) と不安定 (Unsichere) のままであることに变りない⁽¹⁹⁾。

さて、歴史主義者の場合はどうであろうか。彼らが歴史の事実からひきだした《意味》は、歴史法則によって決定されたものであり、その決定は道徳的決定ではなく、まさに《科学的決定》である。そしてそれは、来るべき時代によりよき、より合理的な世界に適合するであろう道徳的基準すらも決定することが可能である。歴史の運命の予言者たるにとどまらず、われわれの運命の創造者たろうとする実践主義、そしてそれと歴史主義とを架橋する彼らの道徳論を、ポパーは「歴史主義的道徳論」(historistische Sittenlehre)と呼んでいる⁽²⁰⁾。歴史主義者にとって、歴史的未來は非決定論ではない。歴史的預言によって与えられた歴史の意味は、《決定論的》確実性を持つ。彼らは歴史の倫理的意味とか、主観的決定にわずらわされる必要はない。われわれには、確実な知識||歴史的真理が存在する。その確実性がわれわれを未來に駆り立て、すべては、われわれの決定と責任に代って、歴史そのものが正当化するのである。こうした歴史主義的道徳論の立場は、「批判的二元論」からみると、事実のみの世界の非論理性が批判されるべきは勿論であるが、しかし同時に、ポパーは、「將來の権力は正義である」と主張するその「道徳的未來主義⁽²¹⁾」を断罪していることを忘れてはならない。

ふたたび繰り返すと、歴史に意味を与えるのはわれわれである。その倫理の意味は、結局、われわれの道徳的決定に基づく「希望」でしかなく、科学的決定に基づく「確実性」からは程遠い。それにもかかわらず、「われわれは、虚構の《歴史の意味》のうちにはなく、われわれの仕事のうちに、われわれが行うことのように、みずからの正当化を見出さなくてはならない⁽²²⁾」のである。ポパーが次のように述べるとき、われわれは、理性信仰の力のみなごりを

感じないであろうか。「確かにわれわれは希望を必要とする。希望なくして行動し生きようとしても、われわれの能力を超えている。しかしながら、われわれはそれ以上のものを必要としないし、それ以上のものを手にしてはならないのである。われわれは確実性を必要としないのだ」(傍点ポパー)。

ポパーの歴史主義批判の根本にあるもの、それは「理性の反逆」に対する「道徳的攻撃」であった。それはまた、ポパーと歴史主義者とのあいだの二つの道徳的、原理の対決でもあったのである。すなわち、*Hoffnung* の原理と *Gewißheit* の原理との対決である。

- (1) O. G., II, SS. 213-214. (II・二八四―二八五頁)。
- (2) *Ibid.*, II, SS. 277-279. (II・二〇八一―二〇九頁)。
- (3) *Ibid.*, II, S. 294. (II・二二〇頁)。「この言葉によって意味されているのは、世界を合理的か非合理的か、に論断する立場ではなく、ポパーのいう「実践的合理主義」のそれであって、「世界が合理的でないことを承認するが、しかしわれわれは、可能なかぎり世界を理性に服従させることを要求する。」ポパーはカルナップの言葉を引きながら、人間生活が合理的明晰性によって透視しえない錯綜性を持つものであることを認める (*Ibid.*, II, SS. 458-459. *Amm.* 19 zu 14 Kap. [II・三七五頁第二十四章註一九])。このことは、彼の政治に対する基本的態度であって、すでにみたように、漸進的社会学が社会の完全な合理化あるいは理性の支配を企てるものでないことは明白である。
- (4) *Ibid.*, II, SS. 295-296. (II・二二二頁)。
- (5) *Ibid.*, II, S. 292. (II・二一九頁)。
- (6) ポパーは、「良心」の重要性を説く宗教の態度と合理主義的態度との一致を認める (*Ibid.*, II, S. 346. [II・二五九頁])。しかしながら、「歴史における神の啓示」を説く宗教において、その「良心に代えて歴史主義的預言を置く」態度は、希望に代えて確実性を置く「歴史主義とまったく等しい」と鋭く批判する (*Ibid.*, II, S. 339. [II・二五四頁])。
- (7) *Ibid.*, II, S. 319. (II・二二七頁)。
- (8) *Ibid.*, II, S. 286. (II・二一五頁)。
- (9) *Ibid.*, II, S. 296. (II・二二二頁)。

- (10) *Ibid.*, I, S. 233. (I・一七三頁)。
- (11) *Ibid.*, I, S. 95 ff. (I・七三頁以下)。
- (12) Popper: "Selbstbefreiung durch das Wissen, in: *Auf der Suche ...*, S. 157.
- (13) O. G., II, S. 344. (II・二五八頁)。
- (14) *Ibid.*, II, S. 336. (II・二五二頁)。
- (15) "Selbstbefreiung durch das Wissen", in: *op. cit.*, S. 158.
- (16) ポパーは、啓蒙とフランス革命の嫌悪すべき犯罪を率直に認めている。「狂信の危険、そしてそれに対抗する義務こそ、われわれが歴史からひきだし得る最も重要な教訓のひとつである」(*Ibid.*, S. 159)と。しかしながら、擬似的な合理主義、神話的な非合理主義の不遜な主張に較べれば、合理主義がたとえ極端に走ったとしても、つまり合理主義のテロルに対してもポパーは共感を示してゐる(O. G., II, S. 240. [II・二二一頁])。
- (17) "Selbstbefreiung durch das Wissen," in: *op. cit.*, S. 156.
- (18) *Ibid.*, S. 163.
- (19) O. G., I, S. 268. (I・一九五頁)。
- (20) *Ibid.*, II, S. 247. (II・一八五頁)。
- (21) *Ibid.*, II, S. 252. (II・一八九頁)。

五 結び——啓蒙への回帰

『開かれた社会』のドイツ語版は、カントの追憶に捧げられている。その巻頭には「啓蒙の哲学者イマヌエル・カント」が付されている。ポパーは、本書で暗黙のうちに述べられた道徳は、カントによって基礎づけられた道徳であることを記している。⁽¹⁾⁽²⁾

ポパーは、百五十年前カントの死を悼み、埋葬の日に彼の棺にしたがった参列者の耳もとは、ケーニヒスベルク

のすべての教会の打ち鳴らす弔鐘が、人類解放のイデーの余韻として響いたであろう、と言う。カントこそ「知識による自己解放」のために闘った先駆者であった。ポパーは「啓蒙とは何か」の有名な一節を引く。「啓蒙とは、人間が自分の未成年状態から抜け得ることである。ところでこの状態は、人間がみずから招いたものであるから、彼自身にその責めがある。未成年とは、他人の指導がなければ、自分自身の悟性を使用し得ない状態である。ところでかかぬ未成年状態にとどまっているのは彼自身に責めがある。というのは、この状態にある原因は、悟性が欠けているためではなく、むしろ他人の指導がなくても自分自身の悟性を敢えて使用しようとする決意と勇気を欠くところにあるからである。それだからへ敢えて賢こかれ！（*Sapere aude*）、へ自分自身の悟性を使用する勇氣をもて！——これがすなわち啓蒙の標語である」⁽³⁾。

ポパーの理解するところによれば、カント哲学は、世界と人間についてそれぞれの基本的理念を持っている。カント自身の美しい、そして誤解されてきた言葉が語っているように、「私の上なる星をちりばめた空と私のうちなる道徳的法則」⁽⁴⁾がそれである。この二つの領域においてカントがなし遂げた「コペルニクスの転回」、そのもつ意味のアンビバレンツを、ポパーは解き明してゆく。第一の意味は、「われわれの宇宙は、われわれの精神の刻印を帯びている」こと、つまり「観察者、探究者、理論家の能動的役割」を明確にしたことが「カント的思想風土」である。もう一つの意味は、ポパーが「倫理の、コペルニクスの転回」と呼ぶものである。「……カントは人間を自然の立法者としたのとちょうど同じように、人間を道徳の立法者とした。そしてこの転換によって、物理的世界におけるように道徳的世界においても、ひとしく中心的な位置を人間に与えたのである。カントは科学を人間化したと同様に、倫理を人間化している」⁽⁵⁾。この領域においては、われわれは自律的な道徳の立法者として、いかなる権威にも盲従すべきではない。道徳的決定は、みずからの責任において判断するほかない。

カントの倫理は、自律性の原理を確立した。人間の道徳的良心が唯一の権威であること、そして、「汝は汝の人格

ならびにあらゆる他人の人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段としてのみ使用しないように行なせよ⁽⁶⁾」という道徳的規則を定式化した。カントの用いた *supreme aude* に加えて、ポパーはカント倫理の精神を次のように要約する、「敢えて自由であれ、すべての他者の自由を尊重し、防衛せよ」と。この自由の価値の上に、カントはその国家論と、地上の平和を維持すべき課題とともに「自由な国家連合」とを要請したのであった。自由で生きるに値する「生活形式」、そして「自由な人間の共同体」というオリジナルな理念——「あらゆる人間は自由である。それは、彼が自由なものとして生まれたからではなく、ひとつの重荷を負うて——みずからの決定に対する責任という重荷を負うて生まれたからである。カントが証明したのはこのことである」と⁽⁷⁾。

ポパーの「聞かれた社会」のための闘いは、カントの啓蒙のための闘いへと立ち帰ってゆく。ポパーは新しい思想の途を拓こうとしているのではない。時代の潮流に対しては、啓蒙や合理主義は *unzeitgemäße Ideen* でさえある⁽⁸⁾。ポパー自身度たび公然と告白している、「私は……古くさい啓蒙主義者であり自由主義者である」と。そして、こうした言葉はまた、表面的には、典型的な政治的リベラリストの「政治的告白」であるかのごとく受け取られもする。しかしながら、ポパーが啓蒙主義者として自己を表明するとき、それは、理性と真理を信じ、批判と自己批判の役割を重んずる合理主義者であること以上の何ものかを意味しているのである。「純粹な啓蒙主義者として」私は、知識による自己解放……への希望と、カントが言ったように、われわれをわれわれの独断的睡魔から目覚めさせようという願望とを考えている。そして、すべての知識人の義務、残念ながらフィヒテ、シェリング、ヘーゲルといった哲学者たち以来、多くの知識人たちが忘れ去っている義務について考えているのだ。それは、預言者として振舞ってはならないという義務である⁽⁹⁾（傍点ポパー）と。

ポパーは『開かれた社会』を次の言葉で結んでいた。「預言者として振舞う代りに、われわれはわれわれの運命の創造者とならねばならない。われわれは、能うかぎりみずからの課題を遂行し、みずからの誤りを探し出し、それを

見抜くことを学ばなければならない。権力史がわれわれの裁判官であるという観念から解放され、歴史がわれわれを正当化するかどうかといった問題にもはや取り憑かれなくなったならば、権力をわれわれのコントロールのもとに置くことに、いつかは恐らく成功するであろう。このようにして、われわれは歴史を正当化さえてきよう。歴史はそのような正当化を緊急に必要としているのである」⁽¹²⁾。

この小論のテーマとは幾分か離れているかに思われるが、エピログとして以下のことを付け加えておく。

「……私はヒューマンニストの理性信仰が『現世的』といわれても、なんら気にしない。なぜなら、私は、われわれが地上に天国を樹立することは不可能だということ合理主義的政治の原理であると信じているからである。結局のところ、ヒューマンニズムとは行為において証をたててきた信仰なのだ……」⁽¹³⁾——このような信仰をポパーと共有しながら、しかも彼とはまったく異なった精神風土のなかにおいて、歴史主義的思想に反抗した思想家がいる。フランツ・クローツァーは、ポパーとの対話のなかで、彼の「人間自身の行為と仕事」の真摯な態度について、次のように証している。⁽¹⁴⁾

クローツァー 人間というものは、みずからの絶えてやむことのない試みが、繰り返し誤りであることが分り、または、自分自身でその試みの誤りを明らかにすることに堪えしむることができなくてはなりませんね。神話に立ち戻ってみると、それは、石を何度でも持ちあげては、それをまた何度でもころがしてゆくことに堪えしむなければならなかったシジュフォスの像です。カミュは、このテーマについてのエッセエで、「わたしたちはシジュフォスを幸福と思わなくてはならない」という結論に達しました。ポパー教授、貴方も、御自身の学問の意味で、シジュフォスは幸福であるとお考えですか。

ポパー 確かにその通りです。

クローツァー さらに、貴方のシジュフォスはそれでも、いつも一歩先に進んでいくのでは、……。

ポパー 私たちが、少なくともよりよくすることに貢献する見込みのある何ものかを為すことができる限りはそうでしょう。こ

うした改善は時として、また破壊される運命にありますが、それに対して私たちは当然反抗すべきですし、また反抗できるでしょう。そのような生のイメージ (Bild des Lebens) は、私にはまったく受け容れられるように思えますし、私は、そう理解されたシジュフォスの像であれば、人びとはきつと快く満足するだろうと思います。

ポパーの理解するシジュフォスとカミュのそれとは、厳密に言えば、大きな差異がある。しかしながら、ヒューマニズムの信仰に生きる人間にとって、シジュフォスの忍苦の象徴は、両者ともに共通する適切なものである。クロイツァーの質問は、けっしてたんなる寓意や思いつきではない。しかも、ポパーとカミュとのあいだには、少なくとも政治思想に関するかぎり、深い親和性が指摘できるのである。⁽¹⁵⁾ 思想家というものは、それぞれ自分に相応しい神話の神々——象徴的イメージを愛するものである。だが、ポパーはこういう言い方を恐らく好まないであろう。彼が愛したのは、神話的世界に対して宇宙論的な問いを発して、「批判的討議の伝統」を打ちたてたイオニアの自然哲学者たちであったからである。

- (1) Popper, Immanuel Kant: Der Philosoph der Aufklärung. (O. G., I, SS. 9-19.) など。この論文が、『Auf der Suche nach einer besseren Welt, SS. 137-147.』にも再録されている。
- (2) Einführung zur deutschen Aufgabe, in: O. G., I, S. 5.
- (3) カント『啓蒙とは何か』篠田英雄訳 (岩波文庫) 七頁。
- (4) カント『実践理性批判』波多野精一他訳 (岩波文庫) 三二七頁。
- (5) O. G., I, S. 17.
- (6) カント『人倫の形而上学の基礎づけ』深作守人訳カント全集第七卷 (理想社) 所収七五頁。
- (7) O. G., I, S. 19.
- (8) "Woran glaubt der Westen?" in: *Auf der Suche ...*, S. 236.
- (9) ターレンドルフ「カール・R・ポパーとテオドール・W・アトルノによる報告をめぐる討論への註解」『社会科学の倫理』所収一五八頁。

- (9) Udo Schitzberger, "Kritischer Rationalismus und Politik in der Bundesrepublik Deutschland," in: Luhrs u. a., *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, II, S. 372. シムロハニヤシカニテ、ホクニシヨクニシテ、ポッパの政治学
- (10) politisches Bekenntnis ヲ示スルニシテ、
- (11) "Woran glaubt der Westen?" in: *Auf der Suche* ..., S. 233.
- (12) O. G. II, S. 347. (II・1159頁)
- (13) *Ibid.*, II, S. 319. (II・1117頁)
- (14) Franz Kreuzer, "Gespräch mit Karl R. Popper," in: *Offene Gesellschaft — offenes Universum*, Wien, Franz Deuticke Verlagsgesellschaft, 1982, S. 22.
- (15) 奈良和重『理性と反抗』(酒井書店) 二〇三—二〇四頁。