

批判的合理主義と伝統

立 花 希 一

前号、『科学論Ⅰ』所収の拙稿、「批判的合理主義とその展開」⁽¹⁾では、ポパーの合理性の理論を手掛かりとしながら、英国の経験論も大陸の知性論（合理論）も含んだ古典的合理主義が、合理性の理論としては成立しえず、それに代わって「批判的合理主義」が提唱されたことを指摘した。その際、特に注目した古典的合理主義との相違点は、前者が正当化主義(justificationism)であるのに対し、後者は非正当化主義(non-justificationism)であるという点であった。

さらにもう1つ、大きな相違点と思われるものがある。それは「伝統」(tradition)に関するものである。今回は、伝統との関わりから批判的合理主義を明確にしていく作業を行いたいと思う。

1 批判的合理主義と伝統⁽²⁾

(1) 伝統と伝統主義

伝統とは、世代から世代へと意識的あるいは無意識的に伝達される観念、態度、規範である。人々が受け継いできた伝統を具体的に叙述したり、しかじかの伝統がある人物の思想や行動パターンを形成するのに影響を与えたと主張し、それについて説得力をもった理由を述べることは容易なことではない。しかし、伝統について語ることはできる。伝統についての理論は、通常の用法では「伝統」ではなく、「メタ伝統」に属するものである。例えば、「この伝統をそっくりそのまま次の世代に伝えよ」という主張は、伝統と混同されやすいが、それは伝統主義(traditionalism)の主張であり、伝統ではない。伝統主義とは、伝統に対する態度や見解の1つにすぎないのである。長い間、

伝統は世代から世代へと修正を受けることなく伝えられることが多かったために、伝統を次の世代にそのまま伝えることが、伝統の1つになってしまっている。そのために、伝統と伝統主義とが混同されるようになったのであろう。しかしながら、伝統主義が伝統に対する1つの理論であり、伝統を神聖視して、人々にそれを批判的に検討することを許さない態度のことであることを銘記すべきであろう。

伝統に対するこのような態度は、上述したように、世代から世代へと伝達されうる。それはいわば1つ上のレベルの伝統となる。こうして伝統主義も1つの伝統に属するようになるが、次の2つは明確に区別されなければならない。すなわち、伝達された内容あるいは産物としての伝統と、伝統のメカニズムとしての伝統である。

(2) 古典的合理主義——急進主義——

伝統主義が伝統に対する唯一の態度ではないが、伝統的には、伝統に対する態度は次の2つの競合する態度しかないとみなされてきた。すなわち、上述の伝統主義と、それを否定する急進主義的合理主義(radicalism)とである。

急進主義者によれば、人間は自分の能力——理性あるいは経験——を用いて知識を獲得する。したがって、伝統は知識とは全く関係がない。客観的で真なる知識を獲得するためには、と彼らはいう、われわれはあらゆる伝統を根こそぎ(radically)捨て去らなければならない。伝統は偏見と迷信の源泉にすぎないのであるからと。このような見解は18世紀の啓蒙主義⁽³⁾の時代にはありふれたものであった。当時のフィロゾーフ(philosophes)にとって、権威主義的で独断主義的な宗教の伝統——彼らにはそれが唯一の伝統と思われた——と手を切ることが問題であった。新しい伝統、すなわち科学あるいは合理主義の伝統はまだ築かれていなかった。むしろ彼らがその新しい伝統を築こうとしていたのであると、現在のわれわれはみることができる。したがって、彼らがあらゆる伝統を断ち切ろうとして急進主義者になったことは理解できないわけではない。

他方、伝統主義者の見解によれば、伝統なくして人間は知識を得ることはできない。したがって、われわれは伝統をそのまま受け取らなければならない。伝統は個々人の狭量な心によっては測り知れない深遠な知恵を蔵してい

るのであるからと。

合理主義が急進主義と同一視される限り、何らかの伝統を受け容れる、急進主義者以外の人々は、非合理主義者にほかならず、伝統に対して合理的なアプローチをすることができないことになろう。彼らにとっては、伝統についての合理的な理論はありえない。したがって、急進主義的な合理主義者は、伝統を非合理的なものとして無視することになる。他方、無視されただけで、適切に反駁されなかった伝統主義者は、望むがままにどんな伝統にもコミットすることができる。極端に言えば、急進主義者にとって伝統はすべて害悪であり、伝統主義者にとって自分の奉ずる伝統は神聖で良きものなのである。

(3) 批判的合理主義

このような問題状況の中で、ポパーは「伝統の合理的理論に向けて」において、伝統の問題に新しい光を当てたのである。すなわち、ポパーは伝統を合理化する可能性を示したのである。ポパーは伝統の必要性を否定しない。というのは、ポパーによれば、言語——これなくしては人間知識は存在しない——は社会的産物であり、世代から世代へと伝達されるものだからである。ある意味で、ポパーは、伝統なしに人間知識は不可能であるという伝統主義者の主張の一部を受け容れている。しかしながら、伝統主義者とは違って、ポパーは次のように主張する。われわれは伝統の存在を意識し、それを批判的に検討しなければならない。その結果、われわれは伝統を受け容れるかもしれないし、一部を拒否するかもしれない。あるいはうまく調和させるかもしれない。いずれにせよ、伝統を盲目的に受け取っておらず、批判的に摂取しているのであるから、われわれは合理的であると。ポパーにとって、合理的とは批判的態度を取ることである。この見解が、急進主義でも伝統主義でもない第三の見解である。ポパーの伝統論は、伝統についての2つの伝統的な理論を越えている。いわばポパーの見解はその2つの総合 (synthesis) であるといえるかもしれない。

この伝統論は、それ自身伝承され、より高いレベルの伝統となりうる。この批判的伝統は、ポパーが発明したものでないことはもちろんである。むしろ西欧社会にみられる様々な伝統のうちから、価値あるものを発見し、それに「批判的合理主義の伝統」というレッテルを貼ったのであろう⁽⁴⁾。

しかしながら、この理論は新たな問題を生み出すのではないか。実際問題として、人々の伝統に対する関与の程度は、スペクトルのように多様である。極左にはあらゆる伝統を否定する人々が位置し、極右には伝統を丸ごと受け容れる人々が位置する。その間には、多かれ少なかれ伝統を意識し、批判的に受け容れている人々が存在する。

急進主義者と伝統主義者の間では、誰が合理主義者かという問いに対して一致がみられた。両陣営から、急進主義者だけが合理主義者とみなされ、それ以外の人々は非合理主義者とみなされたのである。ところが、ポパーの主張する批判的合理主義の見解によれば、すべての人々が伝統を多かれ少なかれ批判的に受け容れているという意味で合理主義者だということになりはしないか。しかも、急進主義者はあらゆる伝統を断ち切っていると思込んでいる点で誤っており、他方、伝統主義者は実際問題として伝統主義者にはなれないのではないか。というのは、伝統主義者を含め何人もあらゆる伝統を無意識的に無批判的に受け容れることはできないからである。

しかし、この疑問は、合理的ということと合理主義ということの混同から生ずる誤解である。伝統主義、急進主義、合理主義といった「……主義」というのは、実際の人間の思想や行動を記述するものではなく、規範、選択の方向を主張するものである。伝統に対して多かれ少なかれ批判的である限りにおいて、われわれはすべて合理的であるかもしれないし、又逆に、多かれ少なかれ無批判的である限りにおいて、われわれはすべて非合理的であるかもしれない。しかし、われわれすべてが合理主義者であるわけではないのである。伝統主義者も急進主義者も存在するのである。

次のような疑問も生ずるかもしれない。万人が合理的ならば、1つの正しい見解に到達するはずなのに、どうして複数の対立する見解が存在するのであるのかと。

人は合理的な手段で真理に到達できるのだから、合理主義者の間には意見の相違は生じえないというのが、合理性に関する伝統的な見解であった。しかしながら、「批判的合理主義」はその伝統的な見解を否定する。というのは、真理は人間には到達しえないので、合理主義者といえども様々な意見をもつのがあたりまえのことだからである。合理主義者はただその複数の意見を批

判的に検討する用意があるものなのである。

これまでの考察から、「批判的合理主義」を「急進主義」から区別する大きな特徴の1つに、究極的な認識論の源泉という意味ではないが、われわれの知識の重要な「源泉」としての「伝統」の承認があることがわかったであろう。このことによって、認識論は大きく転換することになったのであるが、その点を押えておくことにしたい。

それは、心理主義的、主観主義的アプローチから、社会学主義的、客観主義的アプローチへの転換である⁽⁵⁾。「伝統」というものは、個々人の知識や態度にはけっして還元されるものではなく、社会の中で歴史的に形成されるものだからである⁽⁶⁾。

われわれ人間は、社会の中に生み落とされる。以来、両親、友人、隣人から、または学校、職場で、あるいは新聞や書物から、知識を獲得するのである。しかも、われわれは既存の知識をただ受動的に同化、吸収するだけでなく、能動的に批判、修正して、次の世代に伝えていくことができるのである。これは端的な事実といってよい⁽⁷⁾。

ところが、「伝統」を無視する認識論的アプローチでは、「知識」とは個々人が自分の能力——理性あるいは経験——を用いて、世界を認識することによって得られるものであり、その知識の妥当性を問題にする場面でも、個々人が自分の認識能力によって判断するのであると考えられている。この18世紀的な合理主義を奉ずる者は、例えば日本においても、日本人が「伝統」を退け、自分の認識能力にのみ頼るようになれば、合理主義を体得したことになるであろうと考えてしまっているのである。

それでは、「伝統」を考慮に入れる認識論的アプローチの場合はどうなるであろうか。そのアプローチの1つ⁽⁸⁾、批判的合理主義によれば、「知識」とは問題の暫定的解決であり、その暫定的解決が「伝統的知識」——ポパーは「背景知識」⁽⁹⁾あるいは「背景」とも呼ぶ——を構成している。その伝統的知識を個々人が自分のもてる能力を発揮して、批判的検討を行い、修正を試みることによって、新たな知識は得られるのである。その知識の妥当性は、個々人相互の間主観的な批判的議論によって検討、評価されるということになる。そして、この批判的合理主義は、すでに述べた通り、より高次の「伝統」と

なって、世代から世代へと伝えられていくのである。

2 伝統の分析——方法論の問題

批判的合理主義は伝統(的知識)なしには成立しえないが、さらにまた、批判を容認せず、批判する者を弾圧するような伝統をもった社会では、批判的合理主義はたとえ生まれたとしても育たないであろう。したがって、批判的合理主義は、批判を許容あるいは奨励する伝統を必要とする。

「批判的合理主義」はこの二重の意味で、伝統が不可欠なのである。したがって、「批判的合理主義」の見解を明確にするためにも、さらに伝統の分析をする必要があるだろう。

それでは、「批判的合理主義」を支える「伝統」とは具体的にどのような伝統なのであるだろうか。またそのような伝統が生まれ、育つにはどのような条件が必要なのであるだろうか。

批判的合理主義の伝統の分析は、まだ誰にもなされていないし、ここで具体的な考察を行うこともできない。しかし、ポパーが『歴史法則主義の貧困』で、批判的合理主義と密接な関係にある科学を支える制度の分析を行っているので、それが今後伝統の分析を行ううえで手掛かりになるように思われる。

ここでわれわれが考察することは、そこで行われている分析の結果というより、その方法論である。したがって、具体的な分析を行うための予備的作業という性格をもっている。

(1) ポパーの方法論的個人主義

ポパーの提唱する、制度(や伝統)を分析するための方法である状況分析の方法(「状況の論理」)には、方法論的個人主義(methodological individualism)が不可欠である。ポパーは次のように述べている⁽¹⁰⁾。

状況の論理……の一部分として、われわれは社会の運動の分析というものが必要とする。つまり、われわれに必要なのは、それを通じて諸観念がひろがり、個々人を取りこにしてゆく社会的諸制度や新しい伝統が創り出され、またそれが作用を及ぼし次いで瓦解してゆくあり方といった事柄を、方法論的個人主義に基づいて研究することである。

批判的合理主義は伝統を不可欠とする点で伝統主義と一致し、急進主義とは立場を異にするが、この方法論的個人主義の主張が、伝統主義から批判的合理主義を区別する大きな特徴になっている。したがって、批判的合理主義の理解をさらに深めるためにも、方法論的個人主義を批判的に検討することが必要となるであろう。ポパーは方法論的個人主義について次のように述べている⁽¹¹⁾。

社会理論の課題は、記述的あるいは唯名論的用語、すなわち個人、態度、期待、関係などの用語を用いてわれわれの社会学的モデルを慎重に構成し、分析することである。

この言明からわかるように、ポパーは方法論的個人主義を方法論的唯名主義 (methodological nominalism) の直接の帰結として描いている。そこで、方法論的唯名主義とは何であるのかをみななければならない。

ポパーは方法論的唯名主義を方法論的本質主義 (methodological essentialism) と対比させている。ポパーは方法論的本質主義を次のように述べている⁽¹²⁾。

最良の、真に科学的な理論は事物の「本質」あるいは「本質的性質」——現象の背後に横たわる実在——を記述する。このような理論はそれ以上の説明を必要としないし、許もしない。真の科学理論は究極的な説明であり、それを発見することが科学者の究極的な目的である。

しかしポパーは、この見解を全面的に否定しているわけではなく、次のように述べている⁽¹³⁾。

多くのことがらがわれわれから隠れているが、隠れているものの多くが発見されるかもしれないという本質主義の主張に譲歩する用意がある。……また「世界の本質」を理解しようとする人々を批判しようとも思わない。私が反対する本質主義の見解は、ただ次のことである。科学は究極的な説明を目指す、すなわち (本質的に、あるいはまさにその本性から) それ以上の説明はできないし、またそれ以上の説明を必要としない説明を目指すという見解である。

要するに、ポパーは現象の背後に横たわる実在があるという見解を拒否しているのではなく、ただ究極的な真理が人間の手の届くところにあるという見解に反対しているのである。

それではポパーの見解と本質主義の見解の相違はどこから生ずるのである

うか。それは実在に関する見解の相違から生ずるのである。本質主義は実在と現象の二分法（the reality-appearances dichotomy）を主張する。すなわち、世界を実在と現象というただ2つのレベルに分けるのに対し、ポパーは実在には原理的に無数のレベルが存在すると主張するのである。

いかにポパーが本質主義を批判するかは次の箇所にみられる⁽¹⁴⁾。

本質主義はわれわれの日常的世界を単なる現象とみなし、その背後に実在的世界をみる。この見解はひとたび次の事実⁽¹⁵⁾に目を向けるならば棄て去られなければならない。すなわち、われわれの理論のそれぞれが描く世界はより高次の理論——より高次の抽象性、普遍性、テスト可能性のレベルにある理論——によって描かれる世界によって順次説明されるであろうという事実によって、本質的あるいは究極的な実在という説は、究極的な説明という説と共に瓦解する。われわれの第3の見解によれば、新たな科学理論には古い理論と同様まさに推測であるから、さらなる世界を記述しようとする真正な試みである。したがって日常的世界を含めこれらすべての世界を同様に実在的であると、あるいはこの方が恐らくより良い方がいいかもしれないが、実在的世界と同様に実在的な側面あるいは階層であるとみなさざるをえない。

ポパーの方法論的唯名主義は、現象の背後にある実在を否定する説ではなく、むしろ方法論的本質主義の修正である。多くのレベルを許す方法論的唯名主義によれば、科学の課題は、それぞれのレベルで事物がいかに振る舞うのかを記述することになろう。しかしながらポパーは、方法論的個人主義を導入する時には、多くのレベルを認めてはいないように思われる。

なぜポパーは、集団はもちろんのこと個々人をも、例えば物理的対象に還元しようとする、方法論的物理主義（methodological physicalism）を提唱しないのであろうか。個々の人間も、分子、原子などで構成されているはずであるのに。ポパーは、社会的存在者としての人間と自然的存在者としての人間を区別しているようである。社会における人間は自然科学の対象ではなく、社会科学の対象である。もちろん、自然的存在者としての人間を自然科学で分析することは可能である。しかしながら、社会科学を自然科学に還元することはできないであろう。ポパーが方法論的個人主義を提唱するのはここにおいてである。

方法論的個人主義は、社会科学においてのみ適用される方法である。したがって、ポパーの意図に反して、方法論的個人主義は、方法論的唯名主義か

らの直接の帰結ではない。したがって、社会科学において方法論的個人主義を支持するために、自然科学において有力な方法として承認されている方法論的唯名主義を用いることができないのは疑問の余地がない。

それでは方法論的個人主義は社会科学に必要なのであろうか。1950年代から60年代にかけて、社会科学の方法論の問題として方法論的個人主義は、アングロサクソン圏、特にイギリスにおいて活発に論議されたが、I.C. ジャーヴィはそれらをほとんど網羅的に概括したうえで、J. アガシによってより精密化された方法論的個人主義——それをアガシは制度的個人主義 (institutional individualism) と改名する——を高く評価し、自分の方法論として用いている⁽¹⁵⁾。制度的個人主義がポパーの萌芽的な研究プログラムとしての方法論的個人主義のより完成された形態であると思われるので、その主張を次に考察することにしよう⁽¹⁶⁾。

(2) 方法論的個人主義の発展形態——制度的個人主義

方法論的個人主義はしばしば社会的全体、社会構成、制度の实在性を否定する見解として、またそれらを個々人やその心理学に還元しようとする企てとして解釈され、その解釈に基づいて、方法論的集団主義 (methodological collectivism) の立場から批判されてきた。アガシはこの2つの解釈を否定する。アガシは、個人主義対集団主義・全体主義 (holism) という二分法ではなく、各々をさらに分類し、個人主義、心理主義 (psychologism)、集団主義 (全体主義)、制度主義 (institutionalism) の四項の対立図式を用いて分析している。4つの主張は次の通りである⁽¹⁷⁾。

(a) 全体主義

- i) 社会は部分の総和以上の「全体」である。
- ii) 「社会」は個々人の目的に影響を与える。
- iii) 社会的組織は個人の行為に影響を与えたり、抑制したりする。

(b) 個人主義

- 個々人だけが目的や利益をもっている。
- 個人は自分のおかれた状況において、自分の目的に適ったやり方で行為する。
- 社会的組織は個々人の行為の結果として変革可能である。

(c)制度主義

- i) 社会が主要な社会的存在者である。
- ii) 個人の主要な義務はその社会に対してである。
- iii) 社会の状態は個人の状態に影響を与える。

(d)心理主義

- 個人が主要な社会的存在者である。
- 社会は個人の良心に基づく批判に従う。
- 個々人は社会の状態に影響を与える。

(a)と(b)の双方は、iv)「もし「全体」が存在するならば、全体はそれ自身の別個の目的と利益をもつ」⁽¹⁸⁾という言明を認めるならば、相互に矛盾するようになり、また、(c)と(d)の双方は、v)「社会か個人が主要な存在者であり、両方がそうであることはない」⁽¹⁹⁾という言明を認めるならば、相互に矛盾するようになるという。そして、iv)とv)がこれまで暗黙裡に前提されていたので、(心理主義的)個人主義か(制度的)集団主義の二者択一しかないとみなされてきたという⁽²⁰⁾。そして、アガシはiv)とv)の両方を退ける。「「全体」は存在する(もちろん人々が存在するのと同じ意味ではないけれども)、しかし全体は(別個の)利益をもってはいない。こうした「全体」は、社会的制度はもちろんのこと社会的集団でもある」⁽²¹⁾と主張し、また「われわれは心理学を社会学に還元できないし、また社会学を心理学に還元できないという意味で、……個人も社会もどちらも主要な〔存在者〕である」⁽²²⁾と主張している。したがって、「われわれは12の命題のすべてを支持することができる」⁽²³⁾という。こうして、「個々人だけが目的と責任をもっているという個人主義の中心的テーゼを保持したまま制度主義的な社会研究」⁽²⁴⁾が可能になったと結んでいる。

iv)を主張する人は、社会や国家が目的や利益をもちうる、例えば「国益」とか「わが社の目標」とかいう言葉があるのではないかと反論するかもしれない。しかし、人々がそれに目的を与えたり、人々がその利益になるはずだと考えて、それに従って行為する時にのみ、社会や国家は目的や利益をもつかもしれないが、それ自体が別個に自分の目的や利益をもつことはできないのである。

v)については、個人は社会なしには存在できない(人間は単性生殖ではなく、両親なしに生まれる子供というのは考えられない。人間は「家族」の中に生まれるのである)し、また人間のいない社会というものも考えられないのである。個々の人間と社会は、論理的にも発生的にも同時に存在するのである。したがって、一方がより主要ということはありませんのである。

したがって、個人の思想や行為をある社会状況、例えば「伝統」の中において分析する際に、それ自体の目的や利益を認めない限り、自由に、様々な伝統に言及しながら分析を進めて構わないということになるのである。

批判的合理主義には伝統は不可欠である。しかし、伝統を批判的に検討し、受容・拒否するのは個人人であって、力点は、伝統主義者のように伝統ではなく、個人におかれている。批判的合理主義は、制度的個人主義と両立するものである。他方、伝統主義が伝統にそれ自体の目的を認めるとするならば、それは制度的個人主義とは相容れない集団主義の一形態となるであろう。もしそうだとすれば、批判的合理主義と伝統主義の両者にとって伝統が不可欠であるとしても、制度的個人主義と両立するか否かが両者の相違点となるであろう。

ところが、制度的個人主義に対する有力な批判と思われる I. ヨハンソンの批判がある。それを次に検討することにしたい。

(3) ヨハンソンの批判の検討

制度的個人主義は、それ自身の別個の目的や利益をもった社会や集団が存在することを否定するところに成立するが、ヨハンソンの批判は別個の目的や利益をもった集団が存在することを主張しているように受けとれるのである。

ヨハンソンは例を挙げている⁽²⁵⁾。

集団がよく芝生を横切って近道をするを仮定しよう。すると道ができてしまうであろう。また全員が芝生には道がない方がいいと考えていると仮定しよう。もし集団の1人が「この道についてわれわれは何ができるだろうか」と自問したとするならば、答えは単純である。すなわち「われわれ」は近道をやめるべきだということになる。さてその同一人物がさきほどとは違って、「この道について私は何ができるだろうか」と自問したと仮定しよう。彼は上述の場合とは違って次のように推論するであろう。

42 批判的合理主義と伝統（立花希一）

他の人々が芝生を横切って近道をするならば、どっちにせよ道ができてしまうのだから、私が止めようと止めまいと大して問題ではない。しかしながら、他の人々が近道をしないとすると、私は近道を続けることができる。なぜなら、たった1人では道はできないのだからと。したがって、もしその人物が「われわれ」という立場で推論するならば、近道をするのを止めるであろう。他方、もし「私」という立場で推論するならば、この結論に到達する必要はないということになる。

要するに、全く同じ状況にいる人物が、その人の採る態度、すなわち「私」という態度と「われわれ」という態度の違いによって異った行動に導かれる場合が存在するのである。このことは、ある行動を行う人数が n 人であろうと n プラス1人であろうと何ら違いはないが、その行動を行う人数が何人であるかが重要なあらゆる行動にあてはまる。したがって、集団の中の個人の行動によっては説明できない、目的をもったある種の集団的行動が実際に存在すると解釈することができるかもしれない。

この論証は妥当であろうか。もし筆者が上述の例の集団の成員であるとしたら、次のように推論するであろう。もし他の人々が「われわれ」という態度をとったら、確かに道はできないだろう。しかし、私一人が芝生を横切ったからといって道ができないとしても、私だけが近道を許されることにはならない。他方、他の人々が「私」という態度をとり、しかも近道をしないとすると、道はできないであろう。この場合は、前の結論と同じで、私だけが近道を許されることにはならない。また、もし彼らが「私」という態度をとり、近道をすると、道はできてしまうであろう。これは嘆かわしい事態ではあるが、そうであるからといって他の人々の真似をして私も近道をしていいということにはならない。したがって、他の人が「私」という態度をとろうと、あるいは「われわれ」という態度をとろうと、また私が「私」という態度をとろうと、「われわれ」という態度をとろうと、結論は同じで、芝生を横切って近道をするのは止めるべきだということになろう。さらに、他の人々が「私」という態度をとるか、「われわれ」という態度をとるかは前もってはわからないのであるから、他の人々の決定を考慮せず、自分で自分の行動を決定すべきである。私がある行動を行っても、行わなくても大した違いがない場合には、自分自身で行動を決定することは難しい。しかしながら、他の

人々がどのように行動するかを予測せずに自分自身の決定に従って行動する方が合理的である。予測がそもそも不可能な場合に予測を行おうとすることは非合理なことだからである。したがって、各人が「私」という態度をとり、次に他人の決定を予測することなく、どのように行動すべきかを自分で決めるべきである。

現実社会では、各人が「私」という態度をとり、しかも他の人々が自分の望むように行動するものと期待して推論し、私一人が行動しようとしまいと関係ないと考えることによって生ずる事例が多くある。その場合には、説明はある集団の行動の記述で終わるのであろう。

ポパーやアガシの方法論的個人主義は、社会科学において行われる説明の記述というより規範とみなせるかもしれない。方法論的個人主義は、最終的には個々人が目的をもち、行為し、その責任を負うべきであるという個人主義的倫理を価値とする倫理的要請であるといえよう。批判的合理主義では、個人が合理的かつ倫理的な主体であるということが要請されているともいえるかもしれない。批判的合理主義者は、方法論的個人主義の説明が可能な社会を望んでいるのである。伝統は必要である。しかし、伝統の取捨選択をするのは最終的には個々人なのである。

注

- (1) 拙稿、「批判的合理主義とその展開」、『科学論 I』、秋田大学一般教育総合科目研究紀要、1989年3月、97-110頁。
- (2) 以下の「伝統」の分析には、ポパーの、Towards a Rational Theory of Tradition, in [CR], pp. 120-135. を参考にした。
- (3) 「啓蒙主義」のすぐれた分析は、Peter Gay, *The Enlightenment : An Interpretation, The Rise of Modern Paganism*. New York, 1966, でなされている。
- (4) ポパーの西欧文明に対する見解はあまりにギリシャ的であり、ユグヤの要素が全く看過されていることをアガシは指摘している。J. Agassi, *The Gentle Art of Philosophical Polemics*, Open Court, 1988, pp. 278-9.
- (5) 「客観主義」といっても、従来の認識論の「主観」—「客観」の対立図式におけるそれではなく、「間主観主義」(intersubjectivism) —個々人が相互に認識成果を批判的に検討、議論することによって知識の妥当性を問題にしようとする立場—

一のことである。

- (6) 「伝統」を考慮に入れる思想は、18世紀の啓蒙主義よりも、19世紀のロマン主義に近い。ポパーの「批判的合理主義」は、ロマン主義によって指摘された啓蒙主義の難点およびロマン主義の難点を克服しようとして生まれたものとみなすこともできよう。
- (7) ポパーの哲学の出発点は「常識」である。しかし、それは「常識」が確實で安全だからではない。むしろその逆で、批判の対象になるからである。すべてを同時に批判することはできないので、批判する際、暫定的に問題がないものとして受け容れられているのが「常識」である。しかも、その批判には、論理的な誤謬の可能性があると、ただ単に疑わしいというだけの批判は入っていない。真剣な考慮に値する批判に耐えた知識が、「常識」の一部——大半の常識的見解は批判されていないどころか、その存在すら気付かれずに無意識のうちに受け容れられているといえる——を構成し、それが出発点となるのである。この「常識」をポパーは、「伝統的知識」とか「背景知識」とかとも呼んでいる。
- (8) 伝統を考慮に入れる認識論的アプローチは、批判的合理主義だけではない。既に言及した「伝統主義」や後期ヴィトゲンシュタインのアプローチもそうである。ヴィトゲンシュタインのアプローチについては、例えば、L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford, 1974, Nr. 94, 114, 143, 160, 336. 参照。
- (9) われわれは、問題を議論する際、つねに（たとえ暫定的にせよ）あらゆる種類の事柄を無問題的なものとして受け容れている。そうした、当然のごとくみなされた、無問題的な知識が「背景知識」(background knowledge) と呼ばれるのである。

「背景知識」についてのポパーの見解には問題がある。それを指摘しておきたい。ポパーは「背景知識」を無問題的なものと考えている。批判的議論において、共通の（無問題的な）背景知識をもつ人々が、テストに照らして新しい仮説の妥当性を議論する状況を想定しているのである。すなわち、われわれの背景知識に革命的な変化がない状況を、である。([CR], P. 235.) こうした状況は、批判的議論における様々な状況のうちの1つのように思われるかもしれない。しかしながら、このような状況は実際には存在しないのである。

新しい仮説は、背景知識に内在するいくつかの問題を解決しようとして提出される。したがって、背景知識は無問題的なものではない。むしろ、新しい仮説によって挑戦を受けているのがまさにその背景知識なのである。ポパーにとっては、無問題的な知識が背景知識を構成するのであり、問題の知識は背景知識とは呼ばれない。問題の知識は形容矛盾である。したがって、ポパーによる背景知識の定義によれば、背景知識を修正することはできないということになってしまう。

背景知識は暫定的にせよ無問題的なものであり、もし無問題的ならば、いかにして問題が背景知識から生ずるのであろうか。新たな発見あるいは仮説によって背景知識が問題的になるとき、問題は生ずるのではないか。したがって、効果的な批判的議論による知識の進歩は、問題的な背景知識の絶えざる修正に存するのではなかろうか。

またポパーの背景知識についての見解は、充分個人主義的ではない。議論に参加するすべての人々に共通で無問題的な背景知識の存在に疑わしい。アガシが主張するように、「われわれは全面的あるいはほぼ全面的な背景知識という概念を扱うことは恐らくできない」のである。各人が自分自身の背景知識をもっており、それぞれの背景知識が、相互にわずかにか、あるいはかなり相違するのである。背景知識の相違から生ずる意見の相違が問題を生み出すのではなからうか。そして各人がそれぞれの背景知識と仮説とを照らし合わせて判断するのである。それでは、ある仮説が背景知識と衝突した場合、方法論者は何を主張できるであろうか。ポパーの無問題的背景知識という考えを文字通りに受けとれば、仮説を棄てるということになり、背景知識はそのまま保存されてしまうことになるであろう。ポパーによる背景知識の定義からは、ポパーの意図に反して、このような保守的な結論が生じてしまうのである。アガシの引用は、*Changing Our Background-Knowledge, in Synthese*, 19, 1968-9, p. 463.

- (10) [PH], p. 149., 傍点筆者。
- (11) [PH], p. 136., 原文イタリック。
- (12) [CR], p. 104., 原文イタリック。
- (13) [CR], p. 105., 原文イタリック。
- (14) [CR], p. 115., 原文イタリック。
- (15) I. C. Jarvie, *Concepts and Society*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972, pp. xii-xiv, pp. 173-8.
- (16) J. Agassi, Institutional Individualism, in *British Journal of Sociology*, 26, 1975, pp. 144-55.
- (17) *ibid.*, p. 146, p. 149.
- (18) *ibid.*, p. 147.
- (19) *ibid.*, p. 149.
- (20) *ibid.*, p. 151.
- (21) *ibid.*, p. 152.
- (22) *ibid.*, p. 152.
- (23) *ibid.*, p. 153.

46 批判的合理主義と伝統 (立花希一)

(24) *ibid.*, pp. 154-5.

(25) I. Johansson, *A Critique of Karl Popper's methodology*, Akademiförlagert, Stockholm, 1975, pp. 110-111., 傍点筆者。

K. R. ポパー文献略記表

[CR], *Conjectures and Refutations*, Routledge&Kegan Paul, London, 1963. 『推測と反駁』, 法政大学出版局, 1980年。

[PH], *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957. 『歴史主義の貧困』, 中央公論社, 1973年。