

〈研究ノート〉

ポパー，ドラッカーの人間観・歴史観

揚 武 雄

はじめに

一) 歴史・人間観の素描

自然法則 versus 社会「法則」、「歴史に意味はあるか」

二) ポパーの科学方法論—「反証」主義

三) 「歴史信仰主義の起源」、「方法論の本質主義」批判、

四) ドラッカーのメッセージ

1) 『経済人の終わり』

2) 『産業人の未来』

3) 『企業とは何か』

あとがき

はじめに

ほぼ同時期にウィーンで生まれ [Karl R. Popper (1902~1994)、Peter F. Drucker (1907~2005)]、それぞれオーストリーと隣国ドイツの太学で学位をとり、ナチスの台頭で亡命を余儀なくされる、という共通の経緯を別にすれば、「反証」(disproof)を科学方法論の基準に仕立て上げたポパーと「経営学・組織論の父」ドラッカーの間に取り立てて親近性がうかがえるわけではないし、直接両者の間に交流があったということも寡聞にして知らない。ただ、ケインズやシュンペター(共に1883年生まれ)に少し遅れた同世代に属する両者の処

女作の時期は、出版された国が前者は母国オーストリーで亡命前に、後者は亡命先のアメリカと異にするものの、前者が1934/5年（『探求の論理』、英語版『科学的発見の論理』1959）、後者が1939年（『経済人の終わり』）とほぼ重なり、またポパーの名を有名にした第二作『開かれた社会とその敵』が亡命先のニュージーランドで1944年に書かれ、アメリカで上梓されたのにたいし、後者も『産業人の未来』と題して同年に出版されている。ドラッカーの三番目の著作は、今日企業論の古典扱いを受けている『企業とは何か』（*Concept of the Corporation*）で大戦翌年の1946年に、ポパーの方はそのタイトルでよく知られている『歴史主義の貧困』を1957年に出版している。その後、それぞれ自伝的著作『果てしなき探求』（1976）と『自叙伝—20世紀を生きて』（2005）をだしているが、イギリスに拠点を置き「歴史主義の貧困」批判と「反証主義」の彫琢に磨きをかける前者と、「経営・経営者」革命を掲げてミリオンセラーを連発する後者の間に類比点を見出すのは場違いの観を免れない。

ただし、同郷、亡命、初期三部作のほぼ同時期出版という類似点に加えて、ポパーの第二作、ドラッカーの処女作共にその主張の異端的性格（前者はヨーロッパ哲学における伝統的解釈—プラトン・アリストテレスの権威への批判・挑戦的態度、後者はナチス全体主義をブルジョアの世紀・19世紀ヨーロッパが生み出した“真正の革命”いわば“嫡子”と理解）の故に、なかなか出版元を見つけることができず手元に寝かさざるを得なかったこと、また兩人ともすんなりアカデミック・サークルにおとなしく身を構えるには、問題意識が旺盛・ラディカルで通常の枠組みに収まらないという経緯では共通している。当人たちの言によれば、ドラッカーの場合は“自分が経済学者でないという点では経済学者の評価と一致しており、強いて言えば「社会生態学者 Ecologist」”ということであろうし、ポパーの場合は次のような反骨的言い回しとなって発信される。

「私は、学生に向かって、科学の方法など存在しないといって、科学の方法についての講義を始めている。・私の科目が存在しないのは、一般に、科目というものが存在しないからである。存在するのはただ問題のみであり、問題を解決しようとする切迫した熱意である。」（『実在論と科学の目的』小

河原誠他訳、2002、岩波書店)

こうした学問・人生態度から、ジャンルから見れば何の共通性も見出しえないはずの二人のうちに、期せずして、歴史観・人間観・将来展望に関して共通性が生じている。小論では、二人の初期三部作を垣間見ること、両者の思想的原点といったものに触れてみたい。

(一) 二人の素描

1) 自然法則 versus 社会法則

若きマルクスのフォイエルバッハ・テーゼにも比肩する強烈な実践的志向を持つ両者のマルクス(主義)との相違は、社会「法則」をマルクスのように「鉄のごとき必然性」をもつ自然法則の下に包摂せず、截然と区別する見地である。後者はそれを利用することはできても否定することはできないという意味で人間にとって与件をなすのに対して、人間の手になる制度は、それが慣習的な意味で自然に出来上がったものであれ、意図的・計画的に制定されたものであれ、それらの存続や廃止は人間・社会の判断・決定に依存している。

ここでカントの歴史観を登場させてみるのも傍証になろう。ばら色に未来を描くオプチミストは、それは無数に悲惨な事象を挙げるだけで即座にその正当性を失うだろう。逆にこれまでの悲惨な生活から類推して将来を嘆くペシミストは、今度は現実の惨状を改善する努力を放棄する“怠け者”のレッテルを貼られることになろう。してみれば、真理は中庸にあり、という格言にも似て、人類は将来期待・予測に関して確定的な進路を保証されているわけではないことになろう。全能の神を登場させない限り事態は変わらないだろうし、登場させたところで神が善悪どちらの肩を持つか、神ならぬ人間には予測できないのであれば、やはり事態は変わらないといえよう。

ところがである。社会法則を「必然的」なものとして、言い換えれば、特定に時代に生きる人間の意識を超えた「法則」として、未来に延長して宣告され、そしてその予言された未来に向けての実践が「真の自由」=「必然性の認識」

として称揚されるとき、他の選択肢は「虚偽意識」=イデオロギーとして拒絶されることになる。かくして、社会法則を自然法則と同一のものとして扱う教義は、「自由のパラドクス」と同様「必然性の認識」=「科学的真理の洞察」を契機として、その意図する“人間自身を自己目的とする自由な連合社会 (association)”に接近する前に、その意図とは裏腹に、将来に向けての自由な人間の思想と行動を抑圧する独善的立場に転化せざるをえない。まさに“地獄への道は善意で敷きつめられている”という格言にも似て、この立場は先のカントの謂いに倣えば、無為の「楽天主義」にもながり(賢人・指導者への盲従)、個人や集団の真摯な努力や改革を蔑視、ひいては抹殺にさえ繋がる点を見抜いて、ポパーは大文字の歴史信仰主義 (Historicism) の貧困と命名したのであった。若きマルクスは、“最後”の階級闘争の渦中においてこそ、粗野な労働者が“普遍的な人格”へと陶冶される、といういわば“条件付き”の展望であったが、事象の事実言明(判断)に様相のカテゴリー「必然性^(注1)」を冠した根底的批判(ラディカル)の立場は、否定・破壊(de-construction)の決意の宣言ではあれ肯定・建設(construction)の言明ではありえなかった。ドラッカー節で語るとすれば、マルクスの好んだ「否定の否定」は単なる否定で、肯定に転化するモメントは内臓されていなかったといえる。

ポパーの「歴史主義の貧困」をベースにした「ユートピア工学」批判の一つは、約半世紀後の1989年、アメリカの政治学者 F. FUKUYAMA が『歴史の終わり』の中で、自説の傍証に用いたエリティンの嘆き——“もう一度祖国ロシアに(市場制度への)(反)革命を引き起こさなければならないとすれば、どうして西欧ではなく、未発展のロシアがマルクス主義の実験場に選ばれなければならないのか?(神よ、教えてください)”——のうちに言い表されている。要するに、こうした予言に基づく社会的実験は、多大の犠牲を当の社会に強いたということである。[「ロシアに関する厄介な問題は、それが社会主義

(1) 「可能性、現実性、必然性という述語は、直接的ではない二次的間接的な仕方対象の表象に何かを付加するが、しかしそのことを通じては、可能性とか現実性とか語られている当事者である対象や物の概念を少しも増加するものではないのであるから、様相の諸原則は『客体的総合的』なものではなくて、あくまで『主体的総合的』(カント)原則にすぎない。」(参考文献、有福、265ページ)

であるということではなくて、それがロシアであるということ—社会主義とは何の関係もない問題—である」(シュンペーター『資本主義・社会主義・民主主義』)という、特殊ロシア的要素を弁えておく慎重さは必要ではあるが。]

2) 「歴史に意味はあるか」

通常、“歴史”といえ、学校で教えられる歴史—数々の(大)事件を素材にした「政治権力」史が太宗をなし、それに劣らずヨーロッパには「有神論的歴史信仰」(ミレニウム、“地上における神の国の実現”願望)としての歴史信仰のドグマが存在する。前者は歴史の一側面を特定の観点、価値判断に沿ってつなぎ合わせたものに過ぎないこと、一般的にみても、歴史的事件の“説明”というのは、特殊な状況下における特殊な“心性”の評価・解釈に依存する「特殊的言明」以外ではありえず、「自然法則の性格をもった普遍言明」とはなりえない、とポパー指摘する。したがって、「“実際に生じたとおりの過去”の歴史」といったものはありえず、存在するのはさまざまな歴史「解釈」であり、それを超越した普遍的な「歴史理論」なるものは形容矛盾であると。

後者に関して言えば、「歴史信仰者は歴史の観想を通じて、人間の運命の秘密や本質、したがって歴史の意味を発見」しようとするのだが、それは「良心の重要性を説くあらゆる宗教に矛盾する」ばかりか「擬似理論」とならざるをえない。なぜなら、「各世代は彼ら自身の諸困難と諸問題、従って彼ら自身の関心と観点を持っているから、各世代は彼ら自身のやり方で歴史を見、再解釈する権利もつ」にもかかわらず、歴史信仰は「われわれの責任を歴史に移そうとする」からであり、「歴史信仰者は歴史の諸事実を選択し、整序しているのがわれわれであること承認せず、『歴史そのもの』あるいは『人類の歴史』がその固有の法則によって、われわれ自身、われわれの諸問題、われわれの未来、あまつさえわれわれの観点までをも規定していると信じている」からである。裏返して言えば、それは「自分自身の諸行動の合理性および責任への絶望を表明したもの」だと。

ポパーが「歴史はいかなる意味をも持っていない」あるいは「歴史は存在しない」と主張するのは以上のコンテクストにおいてであり、そこで使用される歴史なる言語は“大文字の歴史”ともいえよう。

「歴史はいかなる目的を持たないにせよ、われわれは歴史にわれわれの諸目的を課することができる。歴史はいかなる意味を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。・・自然の事実であれ歴史の事実であれ、諸多の事実はわれわれのために決定を下すことはできない。それらは、われわれが選択しようとしている諸目的を決定することはできない。自然と歴史に目的と意味を導入するのはわれわれである。」(以上、訳書②から引用)

ドラッカーからも、同様の理解を示す箇所を引用しておく。

「事実そのものは意味を持たない。何も想像しない。何も解決しない。単に存在するだけである。それが意味をもつか、もつとすればいかなるものか。それは何を創造するか、破壊するか。何を解決するか、解決するとすればいかなる方法によってか。これらの問題は、われわれがこの戦争という事実をいかに扱うかによって決まる。」

「特定の社会的秩序が、特定の物的秩序から必然的、自動的にもたらされるわけではない。まったく別の社会的秩序において生まれた価値、規律、理念、知恵、権力関係が、新しい物的状況における社会的秩序をもたらし得ることがある。」

「歴史的にも資質的にも、あらゆる国が善と悪の双方について無限の可能性をもつ。言い換えれば、あらゆることが国民性や歴史によってではなく、まさに自らの意思によって決定されるということである。」(⑤)

(二) ポパーの科学方法論—「反証」可能性

科学的言説・理論の資格は、それが普遍的法則であることをモデル、仮説、命題として提示したうえで、事実・事象のうちで検証・立証されたものである、というのが通説である。こうした立場で科学の資格を剥奪される言明というのは、その言明の「真偽」が確かめられようもない形式で提起されたもの(「神の存在証明」、啓示、オカルトの言明)であり、カントの批判哲学によって決着をつけられ、19世紀後半から20世紀初頭にかけて「論理実証主義」者の形而上学批判のうちに隆盛をみた。論理実証主義が華やかになりし「ウィーン学派」

の中で育ったポパーは、カント批判哲学を継承しつつも、彼らが「決着」と考えるところに「問題」を見た。

形而上学を排除さえすれば科学的理論は保証されるとどうしていえるのか、そうした主張自身、一つのドグマ=「形而上的」でないといえる保証を備えているのか。確かにカントは、感性的・経験的認識に裏打ちされない構想は現実性を欠くとして、理性の勝手な想像物を科学的認識から排除したが、とはいえ合理的な言説として提示されたものの科学性の十分条件は提示されていないのではないか、とポパーは言う。カントの提示した積極なモデル自身、経験的認識を可能にする人間の能力—アプリオナそれとしての時空間観および質・量・関係・様相の論理的カテゴリー—を前提したが、時空の観念は今日、相対性理論の一特殊モデルの位置に引き下げられたニュートン力学が仮定した「絶対時間」「絶対空間」を究極の真理と見なす立場（隠見・ドクサ）、いかえれば、時間の「一様な流れ」（あるいは、光速無限大）の仮定に立脚していたのであり、このこと自身、形而上学の排除が科学的理論の成立を自動的にもたらず証左ではないことの見本だと。

その後、論理実証主義者が、科学性の確証を提示された言説の構造的・意味論的（semantics）分析に傾斜していくのとは対照的に、言語分析の不毛性を確信するポパーは科学の判定基準の手がかりを科学史・哲学史の再考察のうちに求める。カントのアプリオリな独断を排除しながら世界の合理的な把握を肯定的に見るカント哲学を継承し、ヒュームの問題提起—帰納的・経験的考察から普遍的帰結を引き出すことの不可能性—を承認しつつ、ヒュームの矛盾の「解決」（妥協）——普遍的法則といわれているものは、いわば人間が記憶と慣習のうちに培ってきた“生活の知恵”に過ぎない—を回避する道を。

ポパーはそれまで科学・理論の検証（verification）方法としてゆるぎない地位を確保してきた通説的見解—「事実」・実験による検証—に疑義を呈す。

まず、自然科学の実験に対する「誤解」を指摘する。実験が社会学者が羨望するがごとく完璧な状況で行われることはまれであり、辛らつにも、社会事象の方が攪乱要因を排除することが容易であるとさえ指摘する。その上で、実験による検証を、経験的・観察的事実による検証のいわば“きわめつき”と見

なす見地にも疑義を呈す。一般に、どのような観察・実験を選択・敢行するかは、いわば白紙の状態で行われるのではなく、問題関心・欲求、ヴィジョンを前提とした既存の「理論」的認識に依存していること、すなわち裸の観察・実験をもって普遍的法則に対峙し、検証に向かっているのではなく、既存の理論的認識を尺度基準として適用することであるからして、いわば生の事実によって普遍的法則を検証しているのではないという。かくして、一般に検証といえは「事実による検証」をさす帰納主義的方法是、常識にかなった合理的方法であるようにみえて、批判的考察の対象に挙げてみるとその「独断的」思い込みを免れていないことになる。

以上のことはヒュームの帰納主義批判を是認する立場に連なるものであるが、さらにポパーは常識的ともいえる無数の「事実による理論の検証」の実態をあげて、それが当の理論の「真理性」「正当化」には至らないことを指摘する。というのも、当の理論を支持・確証する証拠として挙げられる事例は、まさにそうした目的意識の下に集められたケース・事象であるからして、その任を果たすのは「必然」的とさえいえるが、しかしながら、「事実による検証」というコンテクスト自体の目的志向性のゆえに、どうしても十分条件を満たしていることにはならず、検証に都合の悪い事象が一つでも発見される可能性は排除できていないのである。

反証(disproof)を受け入れる論理・言語構造の形式を欠く命題を形而上学として科学から排除する点でカントを継承しながら、ここに来てポパーの「反証」主義は、返す刀で帰納主義・経験主義を批判するクリテリア(criteria)として機能する。それは、一見すると否定的な性格のみを持ち、その故もあって、長らくポパー自身「懐疑主義者」、「相対主義者」に分類される憂き目にあってきたのもその証左といえよう。(注2)

しかしながら、ポパーが強調する批判的精神はこの両面に対する批判の中で、

(2)ポパーは立証主義(verificationism)を「反証主義」(falsificationism)で置き換えただけの「素朴反証主義」者だ、とする T.Kuhn (『科学革命の構造』1963)の“ポパー伝説”への反論については、『科学と実在論の目的』に寄せられた1982年の「序章」を参照されたし。

積極的な科学方法論上の命題・格率を生み出すことになっている。確かに、「反証」主義は科学的理論をチェックして反証されれば、その資格を剥奪する、というまさに消極的消去法としてのみ適用可能な方法である限り、消極的役割しか持たないと見なされてきたのもそれなりの根拠があるように見える。しかしながら、「反証」主義のメッセージは試行錯誤 (try & error) をとおして科学的理論の進展を保証するという積極的主張なのである。それは科学の世界においては、個々の理論の絶対的真理性、すなわちそれを「正当化」する科学的理論は存在しないということ、言い換えればそれは“科学を科学する”方法、メタ科学は存在し得ない、という宣言であり、思いつき(思考実験)や直観、思い込みが重要な役割を果たす科学の世界において、いうなれば、“粗製濫造”をチェックしてその進展を効率的に保証しようという方法的“規約”の提唱なのである。歴史上、教説・教義を宗教的・神学的権威付けとは別に「科学的言説」として宣揚し、それがドグマとして流布することで科学的信条や理論の進展が阻害されたことに思いをはせる時、ポパーの「反証主義」パラダイムのうちに、力強い信念が脈打っているのを感じ得るはずである。かくして、世界の合理的把握をあきらめるヒュームの悲観主義(記憶や慣習に基づく経験的認識—「観念連合」)に対しては、反証をクリアした命題を理論的「仮説」(hypothesis)として承認することで、また、不可知論・相対主義〔非決定論〕に対しては、仮説を暫定的「科学的理論」、生存競争を生き抜いたより大きな説明力を有するもの、とする見地をもって対峙しうることになる。

(三)「歴史信仰主義の起源」と「方法論的本質主義」批判

1) 歴史信仰主義批判

形而上学排斥と言語分析〔有意味な言明〕をもって自立的「科学的論証」の確立とみなす新たな帰納主義・論理実証主義(ウーン学派)の中で異端的論考・『探求』を執筆した時点で、ポパーの関心と知識はもっぱら自然科学に集中しており、経済学をはじめとする社会(科)学への造詣はなきに等しかった

と、『貧困』の中で告白されている。ほぼ同時期に構想され『貧困』や『開かれた社会とその敵』で明らかになる歴史主義・ユートピア工学・マルクス主義批判へと至る道は、ヒトラー率いるナチズムの隆盛とそれを可能にした身近な状況—ワイマール共和国やオーストリーを率いた与党・マルクス主義政党の脆弱性の察知に端を発し、したがってこれら社会分野に属する2書が全体主義に対する激しい告発の書であることも『自伝』でふれられている。ここでは、実践的関心とは別に、自然科学をおもな素材に展開された科学方法論・科学哲学の成果—「反証可能性」—と関係させて、彼の社会・歴史・人間論を考察することにする。

いかなる科学的言説もそれを積極的に「論証」するメタ理論というものは存在し得ず、いわゆる「事実による理論の検証」なる提言も、科学的言説の「反証」にはなるが、「理論の正当性」を保証するものではない、というのが「反証」主義の基本精神—「正当化」と「反証可能性」の非対象性—だ。ポパーの好む例証—(自然)科学法則(law)の言明の多くも、社会の法律(law)同様、たとえば“永久機関は存在し得ない”という無数の禁止・否定の形式で表現され、無数の反証を退けていくことによって根拠不十分な仮説の登場が退出を余儀なくされ、科学の進歩が保証される—もその一つと言えよう。

そこで、人間の営みの積み重ねである歴史的事象に関して、そもそも「法則」の発見を意味する科学的理論、ましてや将来を予測・予言することまでを含む「有意義な言明」は存立しうるのかどうか問われうる。改めて、ポパーが列挙した“歴史信仰主義が批判される理由”を掲げておく。

- 予測の科学性という嘘：人間の知識は増大する、という一点をもってして、この命題は「反証」に耐えられない。
- 壮大な『必然的』変革のベースにされる完璧な青写真の実現がもつパラドクス：指導者に察知しえない個々人の知識の抹殺。計画実現に合致する「平均的」同士に改造することにより、偉大な計画外とどおりに進展しているかどうかを評価する基準自体を破壊することにより、ポパーの謂う「反証」にさらす機会を自ら消滅させることにより、自由や嘘つきのパラドクス同様、「科学的理論」の資格・前提条件を掘り崩す宿命を持つ。自説の実践の成果

を検証する機会自体を抹殺する「無責任性」——ポパーが忌み嫌う点である。

- 変革を強調する能動主義的側面（フォイエルバッハにかんするテーゼ）にもかかわらず、そうした歴史的事業は「産みの苦しみを和らげるだけ」であって「それを避けることも、飛び越えることもできない」とする宿命論（歴史法則・発展法則）がそれを支えているという意味で、歴史の進展に人間の運命を託す「受動主義」態度。
- その系として、根底的変革に同調しない個々の改善・改良事業は移行のプロセスを引き伸ばす反法則的（反動的）・非合理的態度として糾弾されることになる。これは人類の変化・発展を拒絶するに等しく、ユートピア工学と批判される所以である。
- 変革の必然性が、現システムの暴力的転覆の必然性を容認し、そのことが全体主義者の暴力を容認する帰結を招来した。

2) 西欧における「歴史信仰主義の起源」

歴史信仰主義は、予測・予言可能性を内容とする。したがって、それが否定・反論されれば科学的言説とは見なされなくなるのは当然である。ヨーロッパ起原の歴史信仰主義の原点についてのポパーの解釈を見ておこう。

歴史信仰主義は自然科学に匹敵する予測の科学性に教義の核心をおくマルクスの歴史観をもって嚆矢とされるのが常であるが、マルクスのそれが、レーニンの謂う資本主義の「経済法則」を根拠にしている以上、将来の事態の科学的分析は現在の体制の機能(workability)分析の科学性に依拠している。いかなる経験科学・理論的言説も一論理学と数学を別にして一暫定的仮説・モデルとして説明力を競い合い、相互批判に服するのだが、マルクスの理論は現存する資本主義システムの「運動法則」を発見したもの、すなわち科学的言説として扱われることを要求してきた。ポパーの批判的方法を踏まえればその独善ぶりは明確なのだが『資本論』に集約されるマルクス主義が宗教的熱狂の対象ならいざ知らず、「科学的理論」として人口に膾炙した経緯を勘案する時、いわゆるその「論証」力の源泉の検討が欠かせない。

もしも単なる仮説やモデルではなく現実それ自体を解明する「方法」がある

とすれば、カントが構想したように、経験的認識はわれわれがア prioriに保有する時空観念とカテゴリーを感性的対象・現実適用して、客観世界を構成する（経験的認識を可能にする）と考えるのが一つの道である。その場合、現実はいわれわれ主観・カテゴリーによって把握された、すなわち現象（形態）であって、経験的認識を構成する主観によって把握される客観以前の“もの自体”、というのはまさに無規定の意味で「不可知」である。〔主観的観念論（「超越論的実在論」と「経験的観念論」の組み合わせ図式）と区別して、カントは自分の立場を「超越論的観念論」と「経験的実在論」の二元論で例示されうるとし、いわゆる認識論上の“コペルニクスの転回”は、“神の存在”や“魂の不死”などの形上而額の問題を別にすれば、それによって日常生活や行為はこれまでと変わらず、何の不便を被るわけではないと弁明した。〕してみると、カント説は現実そのものを発見・記述する方法の不可能性を提示したことになる。

カントを経由してみると、仮説やモデルではなく現実そのものを発見・記述しうる方法があるとする立場は、論理必然的に主観・客観の分裂・対立を止揚するのと同義だということになり、これには何らかの神的ともいえる直感力を想定するしかないが、こうした「本質直観」の導入は、思弁的哲学（「存在の声」を聴くハイデガー）ではあっても科学的理論とは見なされないだろう。

カントのアポリアをクリアするいわば一元論（絶対的自己同一）——それが「歴史信仰主義」の哲学的背景をなす、とポパーは理解している（その限りで、逆立ちしたヘーゲルをひっくり返せば、彼の弁証法は使いものになると見たマルクス、およびそれを真に受けたエンゲルスやレーニン、否マルクス自身欺かれたことになる。ひっくり返したのではなく、ヘーゲルの土俵のうちにいたのである。）^(注3)

神的・霊的直観でなく主客対立を止揚する方法があるとするれば、どちらかに吸収する以外にないこと、これまた論理必然であるが、そもそもこうした問題提起自身、思考・理性的考察・判断、したがって言語を用いてこそ可能だ、と

(3)この論点に関しては、拙稿 *Is it possible to reverse Hegel's system using his method? : Hegel, Marx and Kant* (大阪経済法科大学『経済学論集』27巻1号、2003)を参照されたし。

いう前提に思い至れば、結論は最初から決まっている。すなわち思考する主体・精神である。しかしながら、統一は精神の側にしかないとしても問題はここから始まる。世界はわれわれが経験的認識を可能にする次元（4次元時空世界）を超えたところで、精神であることを想定する以外に抜け道はないからである。

そこで近代まれにみる「言葉の魔術師・ほら吹き」（ショーペンハウアー、②から再引用）、が一計を案じた。確かにそうした想定をすれば、先の靈感・神託にゆだねる立場となんら区別されえない。

3) 「方法論的本質主義」批判

歴史信仰主義は、歴史法則、予測可能性（ユートピア工学・変革）および全体主義（holism）の3点セットからなるが、その大前提が先に述べた特殊な認識論のスキーム・方法、現実を発見・再現する方法が存在し、自分たちはそれを作品において「論証」して見せたという自負である。自己の信念に人類史的使命を重ね合わせるほどの選ばれたものでなければ宗教的指導者として帰依者を見出せないであろうが、殊、科学的言明を問題にしている文脈では宗教的熱情はえてしてその反対に転化するのも歴史の教訓である。こうした確信は、メタ科学は存在し得ないという「反証」主義の基準・方法からみれば科学の世界では「有意義な言明」の資格を欠くものであり、善意に解釈しても——これは一種の思考実験ともいえるモデル・仮説の提示者が時に陥る錯覚・陥穽でもあるのだが——モデルを「現実そのもの」と錯覚する「誤解」に基づいているともいえる。しかしながら、マルクスに集約される歴史信仰主義の託宣は、こうした判定基準や評価を受け入れてこなかったのであるから、ここではそうしたドグマのヨーロッパ自身の思想的背景についてのポパーの解釈を見ることにする。

その震源はヨーロッパの故郷ギリシャの哲学に、とりわけ（ヘラクレイトス）に始まりプラトンとアリストテレスの主張にあるとする。プラトンのイデア思想—根源的なものは理性的にのみ考究されうる不変な存在（numenon）・イデアである主知主義的思想である。師の共産主義賛美には批判的立場をとったアリストテレスではあるが、たとえば彼の「倫理学」における「善き生き方」の提示にさいして、幸福な生き方とはポリスの維持に不可欠な「正義」を超えて究

極の存在・神を「観想」することにある、と説いたように師のアイデア思想に根本から反対していたわけではない。ポパーによれば、アリストテレスがプラトンに変更を加えた点は、アイデア（本体、本質、原理、形相）を究極の存在（実体）として前提した上で、1）それを経験的時空界から隔離された観念的な実体としてみるのではなく、現実の背後にあって事物・事象の運動や変化を規制する原因・目的因と考え、現実の事物を両者の統一、すなわち「形相実体」として把握したこと、2）変化や発展よりは、事物の本性・原理をその「静止」とするところにみたが、プラトンのように経験的世界をアイデアからの乖離・墮落と見る見解には与しなかった。（プラトンがアテネの民主制に危機感を抱き、古き部族・封建制を希求する復古的(retrospective)立場を採ったのに対し、奴隸制の容認を別にして、必ずしも同じ立場とはいえなかった。）

現実の事象の背後に本質的なものが存在するとする考えは、古代多神教あるいは人格神の教義を採らない汎神論（あるいは中国の理気2元論、易姓革命）にみられるものであって、奇とするにはおよばないが、歴史信仰主義の3点セットとのかかわりにおいては、理性によってのみ把握されるものとされたアイデアや numenon が、時空世界の基体・実体、すなわち「普遍的」なそれとして、中世を風靡した「普遍論争」に再現され、近代歴史信仰主義に関連している点が重要である。というのも、「神の存在論的証明」に見られるオリジナルな形而上学は、まさに神の啓示に対抗するその純理性信仰主義、すなわち神をも理性によって論証せんとする異端的性格をもち、歴史に依存する性癖をもち合わせていないからである。

ところで、アリストテレス主義の近代における復活・受容・「完成」はヘーゲルに負っているとポパーは見るとみるだけでなく、それを「弁証法的展開」によって「論証」して見せたからである。古来、最も抽象的・普遍的な性格をもつ述語（賓辞） sein を理性ロゴスの原初形態・概念 Sein（存在、有）として、「自己を概念として知る精神」=理念を「論理学」（存在の論理学=「世界が誕生する以前の神々の意識の叙述」）として確立した後、その理念の展開・発展として、自然（自然哲学）・社会（精神哲学・歴史哲学）の「学」を表わし、社会形式（家族・市民社会・国家）の最高段階を

国家でまとめ、国家の下における人倫の秩序をもって周知の法哲学の格言—
「合理的なものは現実的なものであり、現実的なものは合理的なものである」
—に集約したからである。

しかしながら、[反証]可能性の方法論からは、以下のごとく批判される。

弁証法的に展開したとしても、世界を精神と見なす主知主義的立場は、世界を神の発現と見なす見解、と同様、その言明・言説が他のいかなる言説によっても反論し得ない、すなわち「反証」を受け付けない類のものである以上、科学的言説とは見なされえない。それは良質のものか毒性の強いものかは別にして、形而上学的命題である。あらゆる演繹の前提をなす命題自体は、いわば「公理」的なものであり、それにまで「論証」を要求すれば「無限背進」に陥るとのアリストテレスの方法論をポパーは承認する(完全な合理主義はありえない)とはいえ、反証不可能な命題から出発して組み立てられた世界—理性はそれを真であるとも偽であるとも判定できない—は科学的理論の次元とはみなしえないのである。

補論1：アリストテレスの科学・学問(episteme)観と「論証」

アリストテレスは「学問是一群の真理によって構成された一つの体系」であり、学問の出発点(公理)は「絶対的」、「必然的」な真理でなければならない、と考えた。他方、彼は公理、すなわち出発点であるべき真理は証明できないこと、言い換えれば、あらゆる事柄に「論証」を求めるのは非学問的態度であると警鐘を鳴らしてもいたのは周知のことだから、結局、彼の科学的知識の獲得方法は帰納的推理に、すなわち、「個々の事例から帰納を通じて何らかの普遍的な概念に、言い換えれば、知覚的経験から公理に到達し、このあと諸学問の基礎であるこれらの公理から演繹を通じて定理の数々へと展開してゆく」ことになる。

ところで、帰納的推論は“蓋然性”以上の知識を与えないにもかかわらず、彼はこの道を経由する公理もまた「必然的真理」でなければならぬと考えている。しかしながら、それを獲得しうるような特殊な帰納推理を語ってはいない。むしろ、必然性の「論証」として提示されているのは、三段論法でおなじみの「演繹的推論」であるが、前提から帰結を引き出す「論証」の必然性は、しか

しながら、「論理的真理」ではあっても、前提となる命題や公理の真偽を「論証」するものでなかったのはいわずもがなであろう。これは一種のアポリアであり、だからポパーはそもそも“帰納的推理”と言うのは形容矛盾にも等しいとして論理実証主義を批判したのである。

このように、アリストテレスの知識論には矛盾した要素が内包されていたのだが、科学的真理の「絶対性」を学問の不可欠な要諦と見なす考え方が“アリストテレス”主義としてルネサンス以降、ヨーロッパに広がった。それから脱却して「仮説・演繹体系」としての科学・学問観を提示したのがケプラーやガリレオをはじめとする近代の科学者だったし、哲学の部門で言えば理性批判を試みたカントであった^(注4)。私は別のところで、ヘーゲル体系は“啓蒙主義の時代における神の存在証明を試みたもの”と形容したことがあるが、アリストテレス主義の受容と批判の歴史に照らしてみると、ヘーゲル（主義）は「仮説・演繹体系」の知識・学問論には見向きもせず、アリストテレス主義に固執したことがわかる^(注5)。その限りで、ポパーのアリストテレス・ヘーゲル批判は理解されるし、「ヘーゲルはカントを論駁せず、お辞儀して彼の弁証法を反対のものに曲解した」(②)とするのも“むべなるかな”である。

補論2：「方法論の本質主義」と歴史主義＝holismの相関

アリストテレスの知識（episteme）論がヘーゲルの「歴史信仰主義」＝全体主義に結果する、となすポパーの見解の一端に触れる。

“What is it?”形式の問いかけとそれに対する主語（非定義語）一述語（定義子）形式をもってする回答形式（証明）は一種の定義であるが、アリストテレス主義は定義をして「事物の本質を記述する言明」（言語構造・形式）である、と前提していることが問題である。

「仮説・演繹体系」においては、定義子は冗長な記述を回避する略記的記号、貼り紙以上のものではなく、「本質」とは無関係である。

(4) カントの二元論と同様の考えが、デカルト批判としてヴィーコ（『新科学』第三版1742）によってなされていることを、清水氏の著作（参照文献）で教えられた。

(5) 以上の記述は、引用を含めてG・Hフォン・グリフト（参照文献）に負っている。

たとえば、ヘーゲルの国家の「本質」の定義（概念的把握と称されているが）の一例として、それは“実現された人倫的生命である”、“客観的自由である”等を取り上げてみよう。国家を定義するまでにヘーゲルがいかなる論理展開・弁証が駆使されているかどうかかわらず、（論理それ自体は「世界についてのなんらの情報を与えるものではないから」、精神哲学の一ジャンルに位置する「法の哲学」も、現実の観察から素材を取り入れているのだが）、そうした必然的展開=論証の帰結（解答）に対して、自由に質問を投げかけて「反証」にかけることが可能である。“どうして、そのような言明・言説が一般的（普遍的、必然的）“真”であるといえるのか”と。専制君主下の東洋諸国やロシアは問わず、啓蒙君主下のプロイセンでも、ナポレオンの独裁・支配下にあるヨーロッパ諸国あるいは産業革命下にあるグレート・ブリテンを取り上げてみても、いくらでも「反証」を挙げることは可能であろう。

むしろ、こうした言明に対する一般的対応は、“そう言えるかも知れないし、言えないかもしれない”である。ポパーの『探求』における反証可能命題かどうかに関する「境界」論—「純粹普遍言明」と「純粹存在言明」の「非対称性」

(6) 孔子とはほぼ同時期のBC 4世紀の時点で、かくも合理主義的思考（学問）が発達しているところに、ヨーロッパの懐の深さを感じさせられる。このことを表明したうえで、19世紀の時点で古代の聖哲の「弁証」方法をそっくり借用した者がいたとすれば、ロマン主義のレッテルを超えて保守（反動）と断罪されても仕方あるまい。以下に引用する出氏のアリストテレス解説はヘーゲル体系誕生のそれに瓜二つである。

「目的論（teleology）は、ソクラテス=プラトンからの遺産である以上に、とくにアリストテレスではその生物学研究によって強化され合理化されていた。この観点からは、発生論的には終わりのもの（形相・現実態）が帰って逆に始まり（始動因）と見え根源的なものとみられる。だから、アリストテレスにおいては、形相的・概念的に先のが同時に発生論的にも先にあるもののように見違えられることもまれではなかった。・彼の目的観的・完結主義的な見方は、結局、世界のすべての存在とそのあらゆる転化をまさにいま現に存在し転化しているとおりと絶対に絶えずそう存在させ、そう転化させながら一つの自己完結的な体系たらしめるものとして、この世界のすべてとは別の・天球の外の・時間も空間もない世界に、自らはいかなる質量も可能性ももたない純粹に形相のみの完全現実態、いわゆる第一の不動の動者（神）を構想せざるをえなかった。この完結した世界体系、それはまさに一つの『形而上学の体系』であった。」（訳者出隆氏の訳者解説、アリストテレス全集、第12巻所収『形而上学』、岩波書店、1963年）

一によれば、前者の肯定は必ず后者の否定（逆は逆）になる。すなわち、“国家の本質は自由である”すなわち、すべての国家は自由である、とする言明は、存在言明に言い換えかえれば“自由な国家は存在しない”と等値されるし、普遍的否定命題—“国家の本質は不自由である”—は、“不自由な国家は存在する”と同義であることになる。要するに、こうした普遍的言明は、普遍的な言説であるどころか、存在・事実言明として“真偽”の情報を提供せず、命題自体を破壊してしまうのである^(注6)。

(四) ドラッカーのメッセージ

1) 『経済人の終わり』(The End of Economic Man)

人はその処女作に向かって進む、との格言は「マネジメントの父」・組織経営学の創始者ドラッカー氏にも当てはまると思う。初期三部作のうちに氏の問題意識・構想の輪郭がはっきり描かれているからである。ナチ全体主義成立を特殊ドイツの要因（民族性、ドイツロマン主義の系譜）やマルクス主義サイドの「歴史主義」的解釈（「金融資本の最後の・暴力的形態」を退け、合理主義を信条とするヨーロッパの精神が、大戦による殺戮および戦後の国際秩序形成原理における「民族自決」に名を借りた「平和」コンセプトの欺瞞性、その後のインフレによる生活破壊と社会主義党・ワイマール政権の崩壊、世界恐慌に起因する慢性的失業が加わる中で、それまでの社会の基調をなした「自由な経済活動」と民主主義信条に背を向けはじめ、社会的信条・価値序列において「経済的価値」にウエイトを置いてきたシステムが瓦解したところにその要因を見る。同じ全体主義の枠組みに入るロシアの共産主義が「経済価値」を重視する「経済人の社会」であり、その限りでは資本主義経済と同類であるのに対して、ナチ全体主義は「経済価値」したがって「ブルジョワ的精神」を侮蔑する「資本主義にも社会主義にも絶望した」大衆が「旧秩序の信念を棄てた時」、当初は「経済的・社会的全体主義に反対していたヒトラー」を新たな「社会革命」への道へ導いた点にこそ、ファシズムの発生要因を解くと同時にそれを克服す

る道が存在する、とみた。「経済体制の革命を超えたはるかに根源的なもの、すなわち価値観、信仰、道徳の転覆さえ目指す本当の革命であることを私は認識した」1969年版序文)。処女作が「経済人の終わり」と題された所以である。

戦争（ヨーロッパの内乱）と恐慌、という旧社会の産業社会が生み出した「悪魔と非合理」の出現に加えて、ロシアにおける「聖なる教義としてのマルクス主義—自由と平等の実現—の崩壊」によって引き起こされた政治的信条の崩壊と絶望に立脚する「ファシズムが行おうとする奇跡」（「軍国主義による産業社会の脱経済化」、「悪しき脱経済主義」）は、「経済学では証明も否定もできない。その安定性についても、経済学からは多くを言えない。それらの問題は、全体主義が社会的、政治的な奇跡を行うことができるか、魔物たちを退治できるか否かにかかっている。」確かに「失業という魔物は退治したし、戦争の合理性も明らかにした。」しかしである。組織と指導者への忠誠をもって死にいたる自己犠牲をも個々人に得心させえたとしても、「犠牲の正当化は社会を破壊」する。「新しい秩序を生み出そうとするファシズムの試みが失敗に終わるのは、この矛盾のためである。」

「全体主義は、すでに崩壊していた「経済人」の概念を否定することはできたが、その跡を継ぐべき新しい人間像を生み出してはいない。・・・純粹否定の福音ではなく肯定的信条をもたらし、意味のない犠牲ではなく人生の意義と社会の意味をもたらし、人間の実存の否定ではなく人間の尊厳と価値をもたらし、くれる新しい秩序が到来するならば、全体主義はいかに自らの力を強化しようとも、防御することはできない。」

そして、今次の戦いの帰趨はもちろんのこと、戦後の「経済人の社会が崩壊した後に現れる社会」の理念や枠組みも定かならぬ1939年の時点で作された著作の最後を、次の言葉で締めくくっている。

「ヨーロッパの大衆が、秩序のない世界や意味のない世界にじっと耐えるということをせず、全体主義の暗黒の魔術の世界に逃げ込んでいるという事実こそ、ヨーロッパをヨーロッパたらしめる力が健在であることを示している。」

合理的精神がいく度か非合理・狂気の鬼子に転化する歴史的経験に事欠かないヨーロッパ精神ならではの強靱さがここにある。

2) 『産業人の未来』 (*The Future of Industrial Man*)

(1) ファシズムの出現という歴史的事象の原因を、「民族性や歴史、大戦という事実や事件そのものに求めるのではなく、それらが既存の秩序を「合理的」と見なしてきた信念の崩壊、そこに絶望と「非合理」主義への希求が生じ、そうした心性をもつヨーロッパの精神・大衆がファシズムを生み出したと見た。キリスト教の教義—魂の自由と平等—を歴史的背景とし、それを自然的理性・自然法の力を借りて「人間・理性中心主義」に謳いあげた啓蒙主義—功利主義精神を内包する「合理主義」—と共存する近代ヨーロッパの自由な経済・営利活動—資本の自由な使用・投下と私有財産を「正義」とするブルジョア精神—がその「正統性」の根拠を失いかけていた。自由な営利・経済活動はそれ自体で社会的信任を得ているのではなく、それが富と所得・雇用の創出を通じて社会に貢献している限りそうであった、ということが改めて痛感されたのであったし、それが従来を経済システムに取って代わる「脱経済人」のシステムが—ソ連の社会主義システムの真相の認知も加わって—選択される理由だ、というのがドラッカーの理解するところの歴史「解釈」であった。したがって、真の選択は「経済的価値」の否定から、ヨーロッパの合理主義的精神の基調をなす個人の尊厳の否定へと突き進むのではなく、個人の尊厳を「社会の位置と役割」において包摂しようような「脱経済人」のシステム、すなわち「経済的価値」が社会的信条・価値において中心的位地を占めるのではないシステム構築——これこそが全体主義が与えた教訓だ、とみる。

「われわれは、ナチズムの本質が、西洋文明に共通する問題、すなわち来るべき産業社会にかかわる問題を解決しようとする試みの一つであり、ナチズムが基盤としている原理がドイツに限定されるものではないことを認識しない限り、何のために戦い、何を敵として戦うさえわからないことになる。・・問題の所在を理解し、取り組むべき課題を明らかにし、成果をもたらすべきアプローチを考え出すことは、戦後のために必要なだけではない。この戦争に勝つためにも必要である。」

(個人的魂の救済を通して人間の尊厳を維持する宗教は根源的価値を有するとはいえ、それだけでは無力であり、社会的に功を奏しなかったことも強調され

ている。)

(2) 社会の存立可能条件と社会的・政治的自由

「自由な企業社会」を構想するに際し、ドラッカーは改めて(1)“非自由な社会”をも包摂する社会一般の機能・存立条件をまず分析対象にし、そのうえで(2)“自由な社会”の存立条件—価値・理念と制度、社会的価値と政治的自由・制度の関係—を考察、そして最後に(3)移行の手立て・手法の順で論じる。

① 社会一般の存立条件

「人間の本质と存在の目的についての理念、すなわち人間観が社会の性格を決め、個人と社会の基本的な関係を決める。ここでは、それらの理念のいずれが真か嘘か、善か悪か、キリスト教的であるかどうか否かは問題ではない。重要なことは、それらのいずれの理念もが機能しうる社会、すなわち一人一人の人間が位置と役割をもつ社会のよりどころとなるということである。逆に言えば、いかなる社会といえども、その理念の如何にかかわらず、個々の人間に対して社会的な位置と役割を与える限り、社会として機能することができるということである。」

「一人一人の人間が社会的な位置と役割をもつことは、その個人にとって重要なだけでなく、社会にとっても重要である。個人の目的、目標、行動、動機が社会のそれと調和しない限り、社会は一人一人の人間を理解することも、自らの一員とすることもできない」

「個人にとって、社会的な位置と役割をもたなければ、社会は存在しないも当然である。社会は、その目的、目標、理念、理想が個人のそれらとの関連において意味を持つとき、はじめて個人にとって意味のあるものとなる。」

② 自由な社会の存立条件

自由の考察において、通常、自然法的哲学的理念と政治的(市民的)自由や制度が中心となるが、ドラッカーの独自性は、自由な社会を政治的自由や制度をもってしては包摂・創造し得ないもの(必要条件ではあっても十分条件では

ない)と看破した上で、多様な社会的信条・「社会的価値」がありうるもとの
 (「経済的価値」もその一つ)、選択された中心的な「社会的価値」の運営・構
 成の手続き、方法—即ち構成員の参加と責任という procedure、それをいわば
 due-process と見なす態度の尊重・決意 (commitment) あるいは規約—が不可
 欠とみた。この点は科学的理論の発展を確保するための基準として「反証」を
 手続き・方法・規約として提唱したポパーに重なる。どちらも—自由な社会と
 科学的理論—の維持・発展に対する思い入れが生み出した方法論であるし、後
 のドラッカー経営学の要諦—「実学」の精神 (結果・成果に無責任な理想主義
 と理念無き“結果すべての効率主義”・権謀術数の両面批判)—につながるも
 のといえよう。

「自由そのものは至高の目的ではない。目的ではなく、組織の原理である。と
 はいえ、自由とは単なる制度ではない。信条である。」

歴史的にみれば「自由への志向は原初の状態ではないし、心理的にみた時、
 それは人間が本能的・感情的に選択する」ものではないし、さらに「自由はな
 くとも、幸福、安全、平和、進歩する社会もありうること」も経験済みである。
 したがって、自由が「いかなる社会の原理ともなりうる」のは、それが次のよ
 うに定義される、すなわち当該社会の中心的な「社会的価値」領域において、「構
 成員による責任ある意思決定への参加」が不可欠という場合である。というの
 も、「社会的自由は、その時代において、社会の中心とされている領域—ある
 社会では経済、または宗教 (ケインズがレーニン主義の経済的有効性を否定
 しつつ、社会的・精神的紐帯としての「レーニン教」を“sound”と見なして
 いたことを想起—引用者)であり、19世紀ドイツでは文化—において実現さ
 れるもの、それが社会的価値である。社会の中心的領域に自由がなければ、い
 かに自由な政治体制といえども自由な社会はつくれぬ」からである。ここで、
 「自由とは、価値にかかわる意思決定の問題である」として提示されるとき、
 そこには特定の間人観が前提されている。それこそ、ドラッカー哲学を支える宗
 教的信条から帰結するものである。

「自由とは、人間自らの弱みに由来する強みである。あらゆる人間が完全な
 善あるいは悪ならばそれについて疑うことも、いかなる意思決定も無意味となる。

自由に意味があるのはいかなる人間といえども、完全な善でも悪でもないからである。」

「自由とはその本質において二元的である。自由は不完全性と責任という二元性を基盤とする。この信念なくして、憲法と法律が何を定めようとも自由はない。」

③「産業人の未来」と保守主義的改革の原理

「未来の産業社会が何を究極の目的として組織されることになるか知らない以上、産業社会の青写真を描くことはできないし、社会の価値にかかわる基本的理念は、頭の中でこしらえることはできない。」

ここでドラッカーが念頭においているのはアメリカ革命の指導者たち（The Federalist）の発想である。

「彼ら1776年の世代は、実現のための裏づけのない理念は、理念のない制度と同じように、政治的に無意味なだけでなく、むしろ政治的に有害であることを知っていた。彼らにとって、方法は理念と同じように大事だった。」

ドラッカーはMBAのロジスティックを思わせる三点セット—未来志向、問題解決志向、および実証志向—を移行の方法論として提示するが、それはポパーの歴史主義批判と「漸次工学」さらには「反証」主義に重なっている。

「完璧な青写真なるものは、二重に人を欺く。それは問題を解決できないだけでなく、問題を隠すことによって本当の解決を難しくする。もちろんこのことは、計画し、事前に準備してはならないということではない。むしろ、包括的かつ大胆なビジョンと準備を必要としているが、それは計画万能主義とは正反対のものである。実際、計画屋が最初にもくろむ仕事は、社会的領域の政治的統治からの分離を攻撃し、社会にかかわるあらゆることについて、規制、指導・統制するための無限の権限をもつ機関を設立することなのである。」

「われわれは、とりうる多様な行動から、いずれかの選択基準は手にしている。しかしそれでさえ、とってはならない行動を知るための、純粹に消極的な基準であるにすぎない。それは、何をすべきかについての意思決定からわれわれを解放してはくれない。」

補論：19世紀型「市場」制度——金本位制と自由貿易「帝国主義」

「バルカンの圧倒的人口を構成する農民たちにとって、経済は社会的に本質的な領域ではなかった。経済的価値は社会的な価値ではなかった。彼らにとって、経済的自由は生活の不安と世界市場における支配を意味するだけだった。バルカンの農民といえども、全ヨーロッパのいかなる人間にも劣らず自由を欲し、愛していた。しかし経済的自由は単なる脅威にすぎなかった。」

悪魔の転倒した形式であるとはいえ、ファシズムはヨーロッパの大衆が希求した「脱経済人」の社会の建設、非合理性の極致において「社会の中に個人の位置と役割」を求めようとする「真の革命」であった。今次の戦いに勝利するためにもヨーロッパの合理的・キリスト教的精神に基づく「自由な社会」と共生しうる「脱経済人」の社会を戦時の今において準備せねばならない。その意味では、今次の戦争は新しい社会を志向するまたとない「政治的チャンス」である、と指摘する。ここで批判の矢面に立たされている社会的信条・価値観は、「ブルジョア的」と称され、「経済的価値」（個人・家族を主体とした営利活動と財産）を社会的価値の最上位にランク付けるものだが、それはいうなれば19世紀型「商業社会」のエートス、「市場」を牛耳る人や組織の寡占的支配を象徴するものであって、後のフォードに代表される大企業組織 (Big Business) が社会的権力を行使する時代を描写したものではない。

「普通、市場とは経済的な制度であると考えられている。しかし、19世紀において、市場は社会の中心的な社会的機関だった。19世紀は、市場において、市場の力によって、物的世界を支配し、その基本的理念と目的を明らかにした。まさに19世紀は、人間の本質を『経済人』と見た。すなわち、社会の目的を経済発展による自由と平等の実現とした。したがって、一人一人の人間は、自らの財産権の行使によって社会に参画した。そして、その財産権が市場における権力の正当性の基盤となった。」

「イギリスで仕事をしたことがあるものなら誰でも知っているように、その社会的、経済的領域には規制が厳存しており、利益の追求による自動調整など、まったくの作り話に過ぎなかった。・・市場の権威筋は、その権力を、市場の代表的機関、すなわち、中央銀行、証券売買市場、資本調達市場、商品市場、

外為市場、運賃市場などを使って行使した。それは商業社会の維持という政治的な目的のための規制だった。」

「そのような権威筋への選任は、その世界全体の無言の同意を条件として、少数独裁の権威による共同決定によって行われた。・・彼らはみな、商業社会の文脈でしか考えなかった。彼らの関心は、もっぱら農業生産者と商業流通者の関係だった。彼らの頭や心に産業が占める場所はなかった。そもそも産業は、彼らの信条、制度、価値観に反するものだった。」

自由貿易と金本位制の崩壊と巨大独占企業の効率性が、19世紀の「商業社会」型社会信条にとどめを刺し、「市場」の支配に換えて産業的企業組織が社会の代表的組織となる時代の到来を告げていた。その意味で、現下の戦争は市場の支配する「商業社会」から「産業社会」への移行期、その空隙をヨーロッパの非合理主義が襲ったもの、とドラッカーは理解した。

さて、「産業社会の未来」を自由で機能する「脱経済人」社会の構築にむけて展望しようとする時、ドラッカー氏の頭をよぎるものは何か。

「われわれに課された課題は、革命の誘惑に負けることなく、自由で機能する社会を実現し産業の発展をはかることである。われわれが知っているのは、自由で機能する社会が成立するための必要条件だけである。それは経済的な成果を最高の価値とすることをやめ、それを数多くの価値の一つに過ぎないと見るようになること、西洋社会が、人間は「経済人」であるという信条、人間の自己実現は経済的な成功と経済的な報酬によってのみ測られるという信条を棄てるということである。しかし今日のところ、そのようにして実現される産業社会が追求すべき目的、基盤とすべき理念が何であるかはわからない。」^(注7)

「産業社会の目的の不在こそ、今日という時代を革命的たらしめている原因

(7) ここには、ヨーロッパひいては資本主義世界をロシア型の社会主義システムを志向することなく救済すべく、「マルクス主義のリカード的基礎」たる金本位制という名の「市場」による支配にとどめをさすこと（「管理通貨制度の提唱」）を企図したケインズ『一般理論』（1936）との相似性も見られなくはないが、人参（金銭欲・貨幣愛）を経済活動のけん引役（必要悪）として、今しばらく数世代の間は人間性に免じて許容せねばならぬ、と判じたケインズ（「わが孫たちの経済的可能性」1934）との距離は小さくはない。

であり、万能薬や理想郷への近道を、二つの全体主義の教義を魅力あるものにしてしている。」

四) 『企業とは何か』 (Concept of the Corporation)

ドラッカーにとって、新世界アメリカの存在は途方もなく大きい。移民先としてのアメリカを抜きにしては「西欧の没落」は避けられなかったかもしれない、今時大戦にしてもアメリカの参戦なしにヨーロッパが持ちこたえたかどうか、といった事情に加えて、そこには先に彼が社会一般の存立条件と見なした、個人的信条と社会的信条、集团的組織や機関の信条と政府・国家の理念との間の照応関係、また自由な社会の存立条件とみなしたもの、すなわち、社会の中心的理念・信条に対する構成員の共感と同意、意思決定への参加と責任という“調和”が、新興国家・「人工国家」アメリカほどその社会、国家存続の礎石として重要なところはないからである。

「本書は、大戦争や大恐慌などよほどのことがない限り、アメリカが自由企業体制を棄てることはないものと前提して産業社会を論ずる。アメリカが正しく、アメリカの信条が世界を席捲するということではない。アメリカにとっては、自由企業体制を機能させる他に道がないと言うことである。アメリカという国は、いかなる理由にせよ、他の体制では信条と現実の乖離を招き、国として成立しえない国である。」

この冒頭文は、本書が直接的にはアメリカ国民を読者に想定する、というメッセージを表明したものであるが、ここには身分=階級支配からの決別と共和制行政府の権限集中をチェックする建国の指導者たちの賢明な制度的工夫もさることながら、絶えざる内乱——理性万能主義的変革の恐怖政治と独裁・侵略への転落、無政府主義やサンジカリズム、社会主義・無神論(理性神)の台頭による宗教的權威の喪失と軋轢の増大——に見舞われてきた旧世界に比して、信教の自由をベースに、キリスト教的宗教信条と自然法的理性および「功利主義」が素朴に調和して、“自由と平等”の理念が「幸福」権とあいまって、社会的アイデンティティ(個人的・社会的信条)として息づいているとも見ていたからである。

ところで、19世紀中葉以降の鉄道投資ブームを背景に、第一次大戦が引き起こした莫大な軍需の増大も加わって、戦後イギリスを出し抜いて債権国に躍り出たアメリカにおいて、鉄鋼や化学産業、電気・通信事業、自動車や石油産業の分野で巨大企業が続出した。これらビッグ・ビジネスはその生産・売上額や雇用量において大きな社会的影響力を行使しただけでなく、30年代の大不況期を経て戦時体制に移行した時点においては、軍需生産を支える上でも大きな役割をした。かくして、政府権力とは区別される社会的権力をもつ組織（法人）が、自然人と並んで「社会の代表的組織」として君臨することになり、改めてこうした組織がアメリカの個人的・社会的理念や信条と調和しうるかどうかが「自由な社会」アメリカ存立の試金石、だとドラッカーは判断した。ここに、企業を「政治学的分析」の対象として位置づけるドラッカー経営学が誕生する。企業や産業に関する経済や経営の本はあまた存在するが、それらは「企業を政治学的に分析していない。企業を共通の目的に向けたに人間活動のための社会的組織として捉えていない。」「株主とは企業とかかわりをもつ多くの利害関係者の一つすぎず、・・われわれは企業とは株主の財産権の集積であるとの考え方を放棄した。」

社会的組織の「政治学的分析」が意味する方法的視点の一端を示すと次のようになる。

「社会的組織として、社会の信条と約束の観点から分析しなければならない。社会的な信条と約束の実現に寄与することによって、社会の一体性を深化させているかを分析しなければならない。この分析は、社会において中心的な位置にある組織について特に重要な意味を持つ。何故なら社会にとって中心的な組織が、社会の信条と約束の実現にいかに関与するかが、社会そのものの機能を左右するからである。」

ところで、本書はアメリカ最大の産業であり、しかも最大の企業であるGM（中興の祖であり、いまや伝説的ともいえるCEO、スローン Jr.の経営する会社）から依頼を受けたケース・スタディでもあった。「従業員の訓練に関してはベル電話会社が最も進んでいること、あるいは財務状の管理に関してはデュボンが手本だったことをGMの人たち自身が認めている。」のに、なぜ、

GMなのか。

「いくつかの理由がある。まず何よりもGMは、戦前において25万人、戦時のピーク時においてその2倍という、膨大な雇用を誇るアメリカ最大のメーカーである。しかも、大量生産の草分けとして、近代産業を代表する自動車産業の企業である。だが最大の理由は、アメリカ企業のなかで、社会的組織たる企業としてマネジメントにかかわる基本的な問題に正面から取り組んできた唯一の企業だったことにある。ここにこそ、GMの経営と組織、その成功、問題、失敗の研究がアメリカの産業全体にとって意味あることの理由がある。」

おわりに

異質なジャンルに属する二人を、少々強引に抱き合わせて紹介したために、人間観・歴史観をめぐる彼らの共通性がある程度浮き彫りにすることはできたとは思いが、社会主義が崩壊して市場原理主義の功罪がとりざたされている今日、全体主義批判にどれだけの意味があるのかと問われれば、外来種ではなくヨーロッパの合理主義に潜む非合理主義と理解する態度において、それはいわば“永遠”の課題であること、ドラッカーにおいては、それが彼独自の経営学誕生の思想的契機をなしていた、というのがせめてもの筆者の言い訳である。

* 使用したポパー、ドラッカーの訳書は以下のとおりである。

- ① 『科学的発見の理論』上・下、大内義一、森博訳、恒星社厚生閣（1971、2001年第9刷）
- ② 『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、1993年第4刷）
- ③ 『歴史主義の貧困』久野収・市井三郎訳、中央公論社、（1961）
『果てしなき探求』森博訳、岩波書店（1978）
- ④ 『経済人の終わり』上田惇生訳、ダイヤモンド社（1997）〔初訳：岩根忠1963〕
- ⑤ 『産業人の未来』上田惇生訳、ダイヤモンド社（1998）
- ⑥ 『企業とは何か』上田惇生訳（2005）（初訳：岩根忠『会社という概念』、東洋経済新報社、1966。下川浩一『現代大企業論』、未来社、1966）
『ドラッカー20世紀を生きて』牧野洋訳、日本経済新聞社（2005）

参照文献

- 三島憲一『現代ドイツ統一後の知的軌跡』岩波新書（2006）
清水幾太郎『倫理学ノート』岩波書店（1972）
本間長世『共和国アメリカの誕生』N T T出版（2006）
猿谷要『アメリカよ、美しく年をとれ』岩波新書（2006）
鈴木良隆・安部悦生・米倉誠一郎『経営史』有斐閣（1987）
三浦俊彦『ラッセルのパラドクス』岩波新書（2005）
G・H・フォン・ヴリグト、服部裕幸監修、牛尾光一訳『論理分析哲学』講談社学術
文庫（2000）
津本陽『小説渋沢栄一』幻冬社文庫（2007）
有福孝岳『カントの超越論的主体性の哲学』理想社（1990）
L. V. ミーゼス、村田稔雄訳『経済科学の根底』日本経済評論社（2002）