

批判的合理主義研究

# Studies in Critical Rationalism

2015

Vol. 7, No. 2

日本ポパー哲学研究会事務局機関誌編集部

(2015年12月号)

## CONTENTS

<第26回年次研究大会シンポジウム報告>

ポパーとパスカル — 人間の無知の強調をめぐって — 瀧田 寧 2  
ポパーにおけるコスモポリタニズム 小柳 昌司 16

論説紹介 小河原 誠 28

日本ポパー哲学研究会 2015 年度会員総会議事録 34

## ポパーとパスカル —人間の無知の強調をめぐる—

瀧田 寧 (日本大学)

カール・ポパーは『よりよき世界を求めて』(1984年)<sup>1</sup>に収録されている「寛容と知的責任」という論文の中で「新しい職業倫理」(強調原文、AS:227, IS:201, 『世界』319頁)を提案している。しかしながら、二十世紀の後半に提案されたその内容は、哲学史を遡って見たときに、どれほど「新しい」と言えるのであろうか。筆者は以前、この「倫理」を十七世紀のジョン・ロックが述べている蓋然性の探究についての考え方と比較し、ポパーとの類似点を指摘したことがある<sup>2</sup>。また、知的探究者のあり方を巡ってロックとブレイズ・パスカルとの比較を行い、両者の類似点と相違点とを明らかにしたこともある<sup>3</sup>。そこで本稿では、再びポパーのこの「倫理」を取り上げ、これをパスカルの知的探究者のあり方を巡る主張と比較することにより、ポパーの「倫理」の意義を、ロックとは異なる観

<sup>1</sup> テキストは、*Auf der Suche nach einer besseren Welt* [R. Piper GmbH & Co. KG, 1984] (以下、本テキストをASと略記)を使用した。英訳は、*In Search of a better World* [translated by L. J. Bennett, translation revised by K. Popper and M. Mew, Routledge, 1996] (以下、本英訳をISと略記)を、また邦訳は、小河原誠・蔭山泰之訳『よりよき世界を求めて』[未来社、1995年] (以下、本邦訳書を『世界』と略記)を、それぞれ参照させていただいた。なお、引用にあたっては、邦訳の訳文を変更させていただいた箇所もある。本論文からの引用にあたっては、それぞれの略記号と頁数を挙げる。

<sup>2</sup> 拙論「ロックの蓋然性の探究における「慈しみ合い」とポパーの「寛容」—「真理の探究者」のあり方をめぐって—」、日本ポパー哲学研究会事務局機関紙編集部編『批判的合理主義研究』第3巻2号(通巻6号)、2011年、14-26頁。

<sup>3</sup> 拙論「ロックの蓋然性探究における「自制」の意義—パスカル『パンセ』の説得と比較して—」、総合社会科学会編『総合社会科学研究』第3集第5号(通巻25号)、2013年、1-15頁。

点から探っていきたい。なお、ポパーとパスカルの比較に言及した先行研究については、クラークゲンフルト大学の Karl Popper-Library で検索をすると一件だけ出てくるが<sup>4</sup>、そこではパスカルの『幾何学的精神』(1728年)という作品における「名前の定義」が取り上げられている<sup>5</sup>。一方、本稿で取り上げるパスカルの作品は、『真空論序言断章』(1779年)<sup>6</sup>と『パンセ』(1670年)<sup>7</sup>である。パスカルのこれら三作品はいずれ

<sup>4</sup> 以下のサイトにアクセスした(2015年7月30日)。  
[http://ub.uni-klu.ac.at/cms/fileadmin/ub/dokumente/publikationen/popper\\_personalbibliographie/Teil\\_6.pdf](http://ub.uni-klu.ac.at/cms/fileadmin/ub/dokumente/publikationen/popper_personalbibliographie/Teil_6.pdf)

<sup>5</sup> Wilhelm Büttemeyer, 'Popper on Definitions', *Journal for General Philosophy of Science* Vol. 36 (2005), No. 1, pp.15-28.

<sup>6</sup> テキストは、下記の文献に収録されているものを使用した。

“Préface sur le Traité du Vide”, *Blaise Pascal OEuvres complètes II*, texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard [Desclée de Brouwer, 1970], pp.777-785. (以下、本書をMesnardと略記)

邦訳は、赤木昭三(解題・訳・解説)『真空論序言断章』、『メナール版パスカル全集 第一巻』[白水社、1993年]、164-181頁を参照したが、引用にあたっては変更させていただいた箇所がある。以下『真空論序言断章』からの引用では、本作品を収録している文献の略記号と頁数、及び赤木訳の頁数を挙げる。

<sup>7</sup> テキストについては(1)と(2)、邦訳は(3)、引用表示の仕方は(4)に記す。

(1) ヴォルテールの時代に刊行されていたポール・ロワイヤル版について、本稿ではプレイヤッド叢書に収められている下記のテキストを使用した。

*Pascal: OEuvres complètes II*, édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern [Gallimard, 2000], pp.901-1046. (以下、本書をPOCと略記)

(2) 現代の編者によるテキストは、下記の四つを使用した。

ブランシュヴィック版: *Pensées de Blaise Pascal, Tome I-III, OEuvres de Blaise Pascal X II-XIV*, par L. Brunschvicg [Librairie Hachette, Les Grands Ecrivains de la France, Nouvelles Editions, 1904; rpt. Kraus Reprint LTD., 1965] (略記号=B)

ラフュマ版: *Blaise Pascal: Pensées*, texte établi par L. Lafuma [Seuil, 1962] (略記号=L)

ル・ゲルン版: *POC*, pp.541-900.

セリエ版: *Pascal Les Provinciales Pensées et opuscules divers* [Textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, 《La Pochothèque》, Le Livre de Poche/Classiques Garnier, 2004] (以下、本書をF&Sと略記)の“Pensées” [éditées par Ph. Sellier], pp. 757-1373.

も死後出版されたものであるが、執筆時期は、『真空論序言断章』が1651年、『幾何学的精神』と『パンセ』は1657-58年頃、と推定されている<sup>8</sup>。

以下ではまず、十七世紀の科学革命期を生きた自然学者パスカルの学問観を『真空論序言断章』の中に見た上で、ポパーの「寛容」の意義を検討し、両者の類似点を探る。次いで、ポパーの「寛容」概念が依拠するヴォルテールの「寛容」概念に触れる。ところでそのヴォルテールは、『パンセ』の無知についての断章を厳しく批判している。そこで、ヴォルテールが批判する『パンセ』の無知がいったい何を意味しているのかを検討する。そして、その結果見いだされるパスカルの無知の意義と、ポパーの「新しい職業倫理」とを比較考察することを通じて、「新しい職業倫理」の意義を浮き彫りにしていきたい。

## 2. 自然学者パスカルの学問観

『真空論序言断章』は、パスカルが決定的回心へと導かれる1654年以前の作品であるので、

---

(3) 邦訳は、下記の三つを参照した。

・前田陽一・由木康訳、中公クラシックス W10『パスカル パンセ I』[中央公論新社、2001年]、同 W11『パスカル パンセ II』[中央公論新社、2001年]

・田辺保訳『パンセ』[教文館、2013年]

・塩川徹也訳『パンセ』(上)(中)[ともに岩波文庫、2015年]、(下)は未刊

なお、前田・由木訳はブランシュヴィック版、田辺訳はラフュマ版、塩川訳は写本([第一写本]及び「第二写本」)を、それぞれ底本にしている。

(4)『パンセ』からの引用は、ヴォルテールとの関係でポール・ロワイヤル版からの引用が必要な箇所以外では、主にブランシュヴィック版に従った。同書の断章への言及・引用にあたっては、ポール・ロワイヤル版ではテキストの略記号と頁数を、それ以外ではブランシュヴィック版とラフュマ版の略記号と断章番号を記す。なお B9-L701 と B14-L652 にあたる箇所に関しては、特に田辺訳を参照し、その他の断章からの引用では前田訳を参照した。ただし引用にあたっては、変更させていただいた箇所もある。

<sup>8</sup> 『真空論序言断章』についてはメナールの推定(Mesnard, pp.773-774)、『幾何学的精神』と『パンセ』については中公クラシックス W11(前掲)所収の「年譜」(385頁)による。

パスカルの自然学者としての姿勢が色濃く反映されている。その内容は古代以来の真空嫌悪説に対する反論であるが、赤木昭三の解説によれば、パスカルはこの作品で、真空嫌悪説の根底にある「古代人の権威を尊ぶという態度自体が、自然の学においてはまったく通用しないことを理論的に示すことによって、特殊な物理学の問題についての論議を、一挙に普遍的なレヴェルに引き上げた」と言える<sup>9</sup>。とはいえ、パスカルはあらゆる学問の権威を無用と言っているわけではない。パスカルによれば、「ただ著者たちが書いていることを探究するだけの事柄、たとえば歴史、地理、法律学、言語、そして特に神学、要するに、その原理が単純な事実か、神ないしは人間が定めたものを原理とするすべての事柄においては、必ず著者の書いた書物に頼らなければならない」し、そうした事柄について「我々を教えることができるのは、ただ権威のみである」という(Mesnard: 778, 赤木訳 167頁)。つまり、単純な事実を原理とする事柄、あるいは神や人間が定めたものを原理とする事柄においては、権威を認める。これに対して、「感覚あるいは推論のもとにある対象」、すなわち「幾何学、算数、音楽、自然学、医学、建築など、実験と推論に委ねられているすべての学問」においては「権威は無用であり、理性のみがこれを知ることができる」とパスカルは述べる(Mesnard: 779, 赤木訳 168頁)。こうしてパスカルは、「権威と理性は、それぞれ別個な権利を持っている」と主張した上で、「我々は、自然学の分野で、証拠として、推論と実験の代わりに、ただ権威を持ちだす人々の盲目を憐れむとともに、神学において、聖書と教父たちの権威の代わりに、ただ推論だけを用いる人々の悪意にぞっとするに違いない」と述べる(Mesnard: 779, 赤木訳 168頁)。このようにパスカルは、学問を二種類に分けた上で、自然学のような実

---

<sup>9</sup> 前掲『メナール版パスカル全集 第一巻』178頁。

験と推論の学問では権威は無用、と述べている。論点を自然学に絞って、もう少し見て行こう。パスカルは、「自然」とそれを理解するための「実験」について、次のように言う。

自然の秘密は隠されている。自然はいつも働いているけれども、いつもその結果が発見されるとは限らない。時が時代から時代へと、それを開示する。そして自然は、それ自身においては、つねに等しいけれども、つねに等しく知られているということはない。

我々に自然の理解を与えてくれる実験は、絶えることなく増加する。そして実験は自然学の唯一の原理であるから、その結果も、それに応じて増加していく。( *Mesnard* : 780-781, 赤木訳 170 頁)

つまり、自然学の対象である「自然」そのものはいつも同じであるけれども、人間がそれを理解するための「実験」は増え続けているので、「実験」から得られる「自然」についての知識もまた、増え続けている、ということである。したがって、「我々が古代人と呼んでいる人々」は、「彼らが持っていたごく僅かの原理から、立派に引き出した結果によって讃嘆されるべきであり、彼らが、その推理の力の不足よりも、むしろ幸運な実験の不足によって誤った結果については、容赦されるべきである」とパスカルは主張する( *Mesnard*: 782-783, 赤木訳 172 頁)。ここで注目しておきたいのは、時代とともに知識が増え続ける自然学のような学問においては、古代人が自然から知識を引き出した姿勢については讃嘆し、彼らの知識の誤りを、実験の不足によるものとして容赦すべきである、とパスカルが述べている点である。というのも、異なる知識を有する古代人を「容赦する」という点が、次節で見るポパーの「寛容」と比較可能であるからである。

さて、本書の主題に進もう。いよいよ真空の問題である。これもまた自然学の一つであるから、こうした問題で古代人の知識である真空嫌悪説を権威として崇めるのは、パスカルの考えに従えば、誤った姿勢になる。ただし古代人の誤りは、実験の不足によるものにすぎない。そこでパスカルは、次のように述べる。

古代人は、真空の問題について、自然は真空をまったく許容しないと述べる権利を持っていた。なぜなら彼らのあらゆる実験は、つねに、自然が真空を恐怖し、これを許容することができないことを示していたからである。

だが、もし新しい実験が彼らに知られていたとすれば、真空がまだまったく現われたことがなかったので、彼らには否定することができると思われた、同じ事柄を肯定する理由をば、おそらく彼らは見いだしたことであろう。ゆえに彼らが、自然はまったく真空を許容しないと判断したとき、その自然とは、ただ彼らが知っている状態における自然のことをのみ、言おうとしていたのである。

( *Mesnard* : 784, 赤木訳 172-173 頁)

前述のように、自然そのものは変わらないけれども、自然を知る手段である実験の量が時代とともに増え、その結果としての知識も増えている以上、古代人が知る限りの「自然」と、パスカルの同時代人が知る限りでの「自然」とでは、当然その範囲が異なる。つまり、同じ「自然」という語でも、その意味する範囲が異なる。そしてその考えに従えば、パスカルの時代よりも二十一世紀の我々の方が、さらには我々よりも未来の世代の方が、自然についての知識をより多く獲得できることになる。実際パスカルは、「その証拠が、論証によらず、実験によっている、あらゆる事柄においては、すべての部分、あるいは、すべての異なった場合を包括的に数

え上げるのでなければ、どんな普遍的な断定もできない」と主張する（*Mesnard*: 784, 赤木訳 173 頁）。山上浩嗣はこれを、「いかなる命題にも、未来永劫ひとつも反証が現れないという保証はない」、また「すべての命題は暫定的な真理にとどまる」ということを意味するものとして解しているが<sup>10</sup>、筆者もこれに同意する。つまり自然学者パスカルは、実験によって自然を知ることの限界を、強く意識していたものと考えられる。

### 3. ポパーの「寛容」とヴォルテール

次に、ポパーの「寛容」を見て行こう。彼は「寛容と知的責任」の中で、「クセノファネス、ソクラテス、エラスムス、モンテーニュ、ロック、ヴォルテールそしてレッシング」を「懐疑主義の伝統に属する者たち」と呼び、彼らとポパー自身が共有しているものとして「人間の無知を強調すること」を挙げ、そこから引き出されるのは「重要な倫理的帰結としての寛容」であると述べる（強調原文、*AS*:218, *IS*:192, 『世界』304 頁）。つまり無知の強調から「寛容」が導出される。そしてこの「寛容や知的正直さの理念と堅く結びついている原則」として「新しい職業倫理」（強調原文、*AS*:226, *IS*:200, 『世界』317 頁）が提唱される。このように、「寛容」と「倫理」は一体となっているので、まずはポパーが「寛容と知的責任」論文の第 2 節冒頭で示す「寛容」の意味を確認しよう。ただしそれは、十八世紀のヴォルテールが『哲学辞典』（1764 年）<sup>11</sup>で提示した「寛容」の定義であり、ここ

<sup>10</sup> 山上浩嗣『パスカルと身体が生』[大阪大学出版会、2014 年]、223-224 頁。

<sup>11</sup> テキストは Voltaire, *Dictionnaire philosophique* [Garnier Frères, 1967]（以下、*DP* と略記）を使用した。『哲学辞典』の邦訳は、中公クラシックス W44『ヴォルテール 哲学書簡 哲学辞典』[2005 年、中央公論新社]（以下、本邦訳書を『W44』と略記）に収められている高橋安光訳を参照させていただいたが、訳文を変更させていただいた箇所もある。本書からの引用にあたっては、それぞれの略記号と頁数を挙げる。

ではポパーの「自由訳」で紹介されている。

寛容〔Toleranz〕とは、私たちが誤りを犯しうる人間であり、誤りを犯すことは人間的であるし、私たちのすべてはいつも誤りを犯しているという洞察から、必然的に導かれてくる。そうだとしたら、私たちは相互に私たちの愚かさを許し合おうではないか。これが自然法の基礎である。（強調原文、*AS*: 215, *IS*:190, 『世界』300 頁）

ポパーはここに、「我々の知的正直さ」への訴えを読み取っている（*AS*: 215, *IS*:190, 『世界』300 頁）。なお、ヴォルテール自身の表現では、以下のようにになっている。

寛容〔tolérance〕とは何か。それは人類固有のものである。私たちはすべて、弱さと誤りとから作りあげられている。私たちの愚かさを相互に許し合おう。これが自然の第一の掟である。（*DP*401, 『W44』451 頁）

上記二つの比較から、ポパーがヴォルテールのうちに学んだものは、誤りを犯しやすい私たちの愚かさを互いに許し合おう、という自然の掟の上に「寛容」を導く、という考え方であることが分かる。ところで、上記のヴォルテールからの引用には「許し合おう」と述べている箇所があるが、これと類似した表現は『哲学辞典』の前年に刊行された『寛容論』（1763 年）<sup>12</sup>にも見られる。そこでは、次のような「人間への教え」が登場する。

<sup>12</sup> テキストは Voltaire, *L'affaire Calas*, Préface de J. Van den Heuvel [Gallimard, 1975] に収められている“*Traité sur la Tolérance*”を用いた（以下、本テキストを T と略記）。邦訳は、中川信訳『寛容論』[中公文庫、中央公論新社、2011 年]（以下、本訳書を『寛容』と略記）を参照させていただいたが、訳文を変更させていただいた箇所もある。本書からの引用にあたっては、それぞれの略記号と頁数を挙げる。

お前たちは力弱きものなのだから、お互いに助け合わねばならぬ。お前たちは無知なのだからお互いの知識を持ちより、お互いに許し合わねばならぬ。(T: 189, 『寛容』179頁)

理神論者ヴォルテール<sup>13</sup>はこのように、人間の弱さと無知を前提にした人間同士の助け合いと許し合いの必要性を主張する。

ところで、人間の無知を前提に「許し合う」という上述のポパーやヴォルテールの発想に近いものは、前節に見たパスカルの自然学における古代人への態度にも見られる。というのもそこでは、古代人の知識の誤りは、知識獲得の手段である実験の限界に起因するものなので、宥赦されるべきである、とパスカルが主張していたからである。

ところが、そのような類似点があるにもかかわらず、ヴォルテールは『哲学書簡』(英訳版1733年、フランス語版1734年)<sup>14</sup>の第25信34節において、『パンセ』に収録されたパスカルの「無知」についての断章を、厳しく批判する。なお、『寛容論』及び『哲学書簡』を訳した中川信によると、ヴォルテールは1762年まで「トレランス」という語をほとんど用いておらず、『哲学書簡』の中でも「トレランス」という語をまったく使用していない<sup>15</sup>。つまりヴォルテールは、以下の「無知」の話題を、特に「ト

<sup>13</sup> 『寛容』、「解説」247-248頁。

<sup>14</sup> テキストは Voltaire, *Lettres philosophiques*, Préface de F. Deloffre [Gallimard, 1986] (以下、LPと略記)を用いた。邦訳は、『W44』の中川信訳を参照させていただいたが、訳文を変更させていただいた箇所もある。本書からの引用にあたっては、それぞれの略記号と頁数を挙げる。ちなみに『哲学書簡』は、ポパーが「西側は何を信じているか」という論文で「啓蒙」の出発点と述べている作品である(AS: 233, IS: 206, 『世界』326頁)。なお、ASでポパーは本書のタイトルを『イギリス人についてのロンドンからの手紙』と書いているが、本書がこのように呼ばれることについては、林達夫訳『哲学書簡』[岩波文庫、1980年]の「あとがき」298-299頁が参考になる。

<sup>15</sup> 『寛容』、「解説」247頁。

レランス」という語と関連付けることなく語っている、ということになる。

それではまず、ヴォルテールがここで引用しているパスカルの文章を示そう。

知識には互いに触れ合っている二つの極端がある。第一の極端は、生まれたてのすべての人間が置かれている自然的な純粋な無知である。他の極端は、人間の知りうるすべてのものを一巡したのち、自分が何も知らないことを認め、出発点のあの無知に戻ってくる偉大な魂の到達する無知である。(LP:175, 『W44』298頁)<sup>16</sup>

ヴォルテールはこの断章に対し、以下のようにコメントする。

この『パンセ』はまったくの詭弁であり、また、二つの異なった意味に解されているこの「無知」という言葉の中には嘘がある。読み書きを知らないものは無知である。だが、自然のうちに隠されている諸原理を知らないからといって、一人の数学者は、彼が読み方を学び始めた頃に出発点とした無知の地点にいるわけではない。(LP:176, 『W44』298頁)

このうち、「読み書きを知らないものは…」以下の内容は、それだけを見れば、もっともなことのように思えるかもしれない。しかしこれは、パスカルの当該断章に対する批判として、本当に的を射ているものであろうか。次節ではこのパスカルの断章を検討する。

#### 4. パスカルとモンテーニュ

ヴォルテールが『哲学書簡』で引用している

<sup>16</sup> この断章の各版の番号については、注17に記す。

のはこの断章のごく一部にすぎないので、まずはヴォルテールが読んでいたポール・ロワイヤル版『パンセ』に収録されている本断章全体を、少し長くなるが、改めて訳出してみよう。

知識には互いに触れ合っている二つの極端がある。第一の極端は生まれたてのすべての人間が置かれている自然的な純粋な無知である。他の極端は、人間の知りうるすべてのものを一巡したのち、自分が何も知らないことを認め、出発点のあの同じ無知に戻ってくる偉大な魂の到達する無知である。しかし、これは自己を知る賢明な無知である。二つの無知の間にあって、自然的な無知から出て、まだ他の無知に到達できない人たちは、あの思い上がった上面の知識で知ったかぶりをする。この連中は世を惑わし、この連中以外の人たちよりも、すべてのことを間違っただけで判断する。民衆と識者とが、普通は世間の動きを構成している。それ以外の連中は、世間の動きを軽蔑し、また自分たちが軽蔑されている。(POC, p.1019) <sup>17</sup>

両者を比較すると、注目すべき点が二つある。一つは、ヴォルテールが「しかし、これは自己を知る賢明な無知である。」から先の文章を省略している、という点である。もう一つは、『パンセ』では「出発点のあの同じ無知」となっているのに対し、ヴォルテールの引用では「出発点のあの無知」となっており、「同じ」が落ちている、という点である。このうち、前者の方が問題は深刻である。というのも、パスカルはその省略された箇所では「自己を知る賢明な無知」という言い方を用いて、無知の質が自然で純粋な

<sup>17</sup> この断章は、ポール・ロワイヤル版では 29 章 1 節に当たる。現代の各版では、B327、L83 の他、ル・ゲルン版では 77、セリエ版では 117 の断章に当たる。

状態とは異なることを明らかにしているのに、ヴォルテールはそれを無視して、批判を加えているからである。とはいえ、パスカルが自ら「出発点のあの同じ無知」という言い方で、二つの無知の質の違いを薄れさせるような印象を与えていることも確かである。そこで、この断章についてのパスカルの真意を探っていこう。その手がかりとするのは、現代の『パンセ』編者や邦訳者による参照注である。ル・ゲルン版、セリエ版そして塩川訳の参照注によると、この断章はモンテーニュ『エッセー』(1580年初版、1588年増訂、その後も加筆) <sup>18</sup>の中にその下敷きがあるという。

まず、ル・ゲルンが挙げている『エッセー』第 2 巻 12 章の当該部分に目を向けてみよう<sup>19</sup>。ただしそれは広範囲に及ぶので、ここでは、モンテーニュにおける人間の無知の強調を見る上で特に有用と考えられる箇所を絞って取り上げる。モンテーニュは無知について、次のように言う。

私は人間が、もし正直に語るならば、私に向ってこう告白するであろうと信ずる。  
『自分があんなに長い間の探求から得た獲物といえ、自分の弱さを認識することを

<sup>18</sup> テキストは *Montaigne Oeuvres Complètes*, ed. A.Thibaudet et M.Rat [Gallimard,1962] (以下、本書を MOC と略記) を用いた。邦訳は、関根秀雄訳 (全訳縮刷版) [白水社、1958 年]、原二郎訳 [岩波文庫 (全 6 冊)、1965-67 年] (以下、例えば、第 2 分冊への言及は原訳 (二) のように略記)、宮下志朗訳『エッセー 2』[白水社、2007 年] 及び『エッセー 4』[白水社、2010 年] (以下、それぞれ宮下訳『2』、宮下訳『4』と略記) を参照し、テキストと照合の上、訳出した。

<sup>19</sup> POC, p. 1340, Fragment 77, Note 5. なお、モンテーニュ『エッセー』の邦訳の方では、関根秀雄が第 2 巻 12 章冒頭の訳者解説で、「パスカルの「パンセ」がこの一章に負うところが頗る多いことをも、われわれは忘れてはならないであろう」(関根訳 592 頁) と述べている。ただし「この章は「随想録」[『エッセー』のこと] 中最大の雄篇で、初版「随想録」においてはその四分の一を、一五八八年版においてはその六分の一を占めている」(関根訳 590 頁、[ ] は筆者による補足) ほどの長大な章である。そしてこの解説には『パンセ』の具体的な断章番号への言及はなく、以下の引用箇所内やその前後にも、『パンセ』への影響を示す訳注は存在しない。

学んだということに尽きる』と。生まれつきの我々のうちにある無知を、我々は長い間の研究によってやっと確信し確証した。本当に学んだ人々には、あの麦の穂に起こることが起こった。それは、空っぽであるかぎりますます頭をあげてそそり立つ。けれども、いよいよ熟して麦の粒で満ちふれてくると、だんだんへりくだってその頭を低くする。同様に、あらゆるものを試み、あらゆるものを探った人々は、あれほどの知識の山とさまざまな事柄の蓄積のうちに、何一つ確固としたものを見いださなかったから、ただただ空虚のみを見いだしたから、ついにその傲慢を捨てて、自分たちの生まれながらの条件を認めるに至ったのである。

(中略) これまでに存在した最も賢い人は、おまえは何を知っているのかと聞かれて、私は何も知らないことを知っていると言った。彼は、「我々が知っていることの最も大きな部分も、知らないことの最も小さな部分である」ということを、すなわち、「我々が知っていると思っているそのことさえも、我々の無知の一部分、しかもごく小さな一部分にすぎない」ということを実証したのである。(MOC 480-482, 関根訳 677-678 頁、原訳(三) 120-121 頁、宮下訳『4』113-114 頁)

この引用から、三つのポイントを取り上げることにしよう。

第一に、長い間の探究の成果が「自分の弱さを認識すること」であった、という点である。自らの弱さの認識が人間観の根底にある、という点では、パスカルにも通じるものがある。そのことは、本節冒頭で引用した断章には明言されていないけれども、『パンセ』に収録された以下の断章から、窺い知ることができる。

人間は一茎の葦にすぎない。自然の中で最も弱いものである。だが、それは考える葦である。彼をおしつぶすために、宇宙全体が武装するには及ばない。一吹き蒸気や一滴の水でも彼を殺すのに十分である。だが、たとえ宇宙が彼をおしつぶしても、人間は彼を殺すものより尊いだらう。なぜなら、彼は自分が死ぬことと、宇宙の自分に対する優勢とを知っているからである。宇宙は何も知らない。

だから、我々の尊厳のすべては、考えることの中にある。我々はそこから立ち上がらなければならないのであって、我々が満たすことのできない空間や時間からではない。だから、よく考えることに努めよう。ここに道徳の原理がある。(B347-L200)

この断章で人間は、「自然の中で最も弱いもの」である「葦」にたとえられる。しかしその「葦」である人間は、自分が死ぬことや、宇宙と自分を比較して宇宙の方が自分よりも優勢であることを知っている。つまり人間は、自分の弱さを知っている。その、自らの弱さを知る、つまり「考える」ことの中に、我々人間の尊厳がある、というのが、ここに示されているパスカルの人間観であると考えられる。そうであるとする、ここで引用した『エッセー』の一節、すなわち長年の探究活動の成果は「自分の弱さを認識すること」に尽きる、と説くモンテーニュの文章は、パスカルにとって受け入れやすいものであったのではないかと考えられる。

第二は、「無知の確信」に至る経緯である。モンテーニュはここで、「あらゆるものを試み、あらゆるものを探った人々は、あれほどの知識の山とさまざまな事柄の蓄積のうちに、何一つ確固としたものを見いださなかったから、ただただ空虚のみを見いだしたから、ついにその傲慢を捨てて、自分たちの生まれながらの条件を認

めるに至った」と述べている。そしてこの「生まれながらの条件」とは、この前に記されていたところから、「生まれつきの我々のうちにある無知」を意味する。これに対しパスカルもまた、本節冒頭に引用した断章で、知識の一方の極端を「人間の知りうるすべてのものを一巡したのち、自分が何も知らないことを認め、出発点のあの同じ無知に戻ってくる偉大な魂の到達する無知である」と述べ、それを「自己を知る賢明な無知である」と記していた。このように両者の表現には、明らかに類似性が認められる、と言えるであろう。つまりパスカルは「無知の確信」に至る経緯に関して、モンテーニュからその表現の仕方を学んだと考えられる。

第三は、「これまでに存在した最も賢い人」についてである。従来の解釈では、この「最も賢い人」とはソクラテスを指すと言われている<sup>20</sup>。モンテーニュがソクラテスを称賛していたことは一般にもよく知られているが、パスカルの方はどうであろうか。

パスカル自身がソクラテスに直接言及している箇所は、山上浩嗣によると「全著作のなかで二度だけ、しかもいずれも否定的な文脈においてである」という<sup>21</sup>。そして山上は、その二箇所を訳出した上で、次のように述べている。

モンテーニュ『エッセー』の熱心な読者であったパスカルは、ソクラテスの「おのれを知ること」「無知の知」という掟を知り、それをみずからの道徳原理として取り入れながらも、モンテーニュのソクラテス称賛には倣わなかった。<sup>22</sup>

確かにパスカルは、モンテーニュの全面的な賛同者であったわけではない。それどころかパ

スカルは、モンテーニュの自己描写を「愚かな企て」と批判し（B62-L780）、彼の著書に次のように言及する。

モンテーニュの著書は人を敬虔にさせるために書かれたものではないから、この〔敬虔であることの〕義務はなかった。しかし、人をそれ〔敬虔であること〕からそらさないという義務は、どんな場合にもあるのである。（B63-L680、〔 〕は筆者による補足）

それでは、パスカルの著書はどうであったのか。パスカルが『パンセ』に収録された断章を執筆したのは、1654年の決定的回心後である。それはもともと、「無神論者や自由思想家のキリスト教批判を反駁して、キリスト教の正しさを読者に説得することを目指す書物、いわゆる『キリスト教護教論』とする意図で執筆されている<sup>23</sup>。つまりパスカルは、上の断章の表現を使えばまさに、「人を敬虔にさせるために」書いている。

一方のモンテーニュについては、当時フランス国内で新旧・両キリスト教陣営のあいだで争われた宗教戦争で宗教の負の側面に多く接し、自身は穏健なカトリック教徒の立場を終生堅持しながらも、「キリスト教信仰を、生まれた土地に伝わる習俗と同列の精神的事象として、いわば棚上げした状態で肯定・受容する精神態度を暗示している」と解されており、信仰に関わる「深い神秘性や精神性はとくに否定されているわけではないが、それらはモンテーニュにあつては、自身の論題として明確に提示されることがない」と言われている<sup>24</sup>。こうした両者の違いが、キリスト教の信仰を持たないソクラテス

<sup>20</sup> MOC:1556, 関根訳 678 頁、原訳(三)225 頁の注(85)、宮下訳『4』114 頁。

<sup>21</sup> 前掲、山上『パスカルと身体の生』、第7章注 68。

<sup>22</sup> 前掲、山上『パスカルと身体の生』、第7章注 68。

<sup>23</sup> 塩川徹也『パスカル『パンセ』を読む』[岩波書店、2001 年]、7 頁。

<sup>24</sup> 大久保康明「モンテーニュ」、伊藤博明責任編集『哲学の歴史 第4巻』[中央公論新社、2011 年]、452-479 頁（特に「 」内の引用は 473 頁）。

への態度の違いに表れていると考えられる。

なおここで、ヴォルテールのモンテーニュ評にも触れておく。『哲学書簡』のパスカル批判を通じて、それを見てみよう。

まず、『パンセ』B62-L780に対する批判（『哲学書簡』25信40節）である。

モンテーニュのやったように、素直に自己を描こうとしていたすばらしい企て。なぜなら、彼は人間性を描いたからである。（LP:178, 『W44』302-303頁）

次に、『パンセ』B63-L680に対する批判（『哲学書簡』25信30節）である。

モンテーニュはキリスト教徒としてではなく、哲学者として話しているのである。（LP:174, 『W44』295頁）

このようにヴォルテールは、モンテーニュがキリスト教徒としてではなく哲学者として自己を描いている、という見方を示す。ここまではパスカルと変わらない。ただそれを評価するかわらないか、という点で両者は異なる。すなわち、キリスト教信仰を前面に押し出さずに自己を描き出すモンテーニュを、理神論者のヴォルテールが評価する一方で、決定的回心後のパスカルは評価しない。ちなみに、ポパーについては、第3節で見たように、彼は「クセノファネス、ソクラテス、エラスムス、モンテーニュ、ロック、ヴォルテールそしてレッシング」を「懐疑主義の伝統に属する者たち」と呼び、彼らとポパー自身が共有しているものとして「人間の無知を強調すること」を挙げ、そこから引き出されるのは「重要な倫理的帰結としての寛容」である、と述べていた。ここに、パスカルの名前は無い。実際、ブレイズ・パスカルの名前は、

ポパーの著作では言及されていないという<sup>25</sup>。こうした点を考えると、ポパーのモンテーニュ評はヴォルテールと同様であろう。とはいえ、クセノファネスに始まる系譜を貫くものが「無知の強調」であるならば、『パンセ』においてパスカルが主張している「無知」は、それと通じるところがまったくないのであろうか。次節ではさらに、パスカルの「無知」の意義を探っていこう。

## 5. 二種類の無知

では、前節冒頭で引用した『パンセ』断章の二つ目の下敷きを見ることにする。これは、ル・ゲルンだけでなくブランシュヴィックやセリエ、塩川も挙げている箇所であり、『エッセー』第1巻54章の一部である<sup>26</sup>。ただしここでも、要点に絞って引用する。

無知には、知識の前にある初歩的な無知と、もう一つ、知識の後からくる博学の無知がある。すなわち、知識が最初に打ち倒す無知と、その後で新しく生み出す無知とである。（中略）素朴な農民とは、紳士である。そして哲学者も、あるいは、有用なる学問の幅広い教養を身に着けた、有能かつ明敏な資質の人々のことを、今の時代が哲学者と名づけるならば、彼らもまた紳士である。その二つが混ざった人々、つまり、無学文盲という前者の状態を軽蔑しながらも、後者の段階にも達することができなかった人々は——要するに、「二つの鞍の間に座

<sup>25</sup> W. Büttemeyer, 'Popper on Definitions', op.cit., p.21.

<sup>26</sup> POC, pp. 1340-1341, Fragment 77, Note 6. B327の脚注5: Tome II (Oeuvres X III), pp.245-246. F&S, p.880, Fragment 117, Note 1. 塩川訳(上)108頁。なお、『エッセー』の邦訳の方でも、関根秀雄は第1巻54章の当該箇所の注で、ここが「パスカルのパンセ三二七」を生んだと明記している（関根訳419頁）。また宮下志朗も、第1巻54章の注8において、『パンセ』B327を参照箇所として示している（宮下訳『2』322頁）。

る」ということで、この私もそうだし、他にもたくさん仲間がいる——、危険だし、能力もないし、厄介な存在だ。何しろ、世間をかき回すのである。したがって、私の場合は、できる限り、最初の、自然の座席の方に引き下がることにしている——そこから抜け出そうとしたものの、無駄に終わったのであるから。(MOC: 299-300, 関根訳 419-420 頁、原訳 (二) 188-189 頁、宮下訳『2』318-320 頁)

この引用中の「知識の前にある初歩的な無知」と「知識の後からくる博学の無知」は、パスカルの当該断章における「自然的な純粋な無知」と「人間の知りうるすべてのものを一巡したのち、自分が何も知らないことを認め、出発点のあの同じ無知に戻ってくる偉大な魂の到達する無知」との対比と類似している。

また、上記『エッセー』の引用において、「無学文盲という前者の状態」つまり「初歩的な無知」にある「素朴な農民」の状態を軽蔑しながらも、後者、つまり「幅広い教養を身に着けた」「哲学者」の段階にも達することができなかった人々は、「世間をかき回す」とされているが、『パンセ』の方でも、「自然的な無知から出て、まだ他の無知に到達できない人たちは「世を惑わす」とされていた。つまり、二種類の無知の間にある人々は、その間、自らが無知であるという自覚を持たないために、「上面の知識で知ったかぶりをする」(パスカル) し、「厄介な存在」(モンテーニュ) でもある。

以上のことから、この引用箇所に関しては明らかに、従来の研究者たちが述べているように、パスカルはモンテーニュと問題意識を共有した上で、自らの表現で当該断章を執筆していると考えられる。

さて、ここまでパスカルとモンテーニュの比較を通じて、パスカルが前節冒頭の断章で述べ

ている「生まれたてのすべての人間が置かれている自然的な純粋な無知」と「人間の知りうるすべてのものを一巡したのち、自分が何も知らないことを認め、出発点のあの同じ無知に戻ってくる偉大な魂の到達する無知」とでは、後者の方が「自己を知る無知」である点で異なる、ということが明らかとなった。「人間の知りうるすべてのものを一巡」した結果、到達するところは「出発点のあの同じ無知」ではあるが、戻ってくるのは「偉大な魂」である。それは、出発したときには純粋であった魂が、一巡している間に自らの知識の範囲の限界を知ることによって、質的に変化した、ということではないだろうか。第3節末尾で見たヴォルテールの批判は、「一人の数学者」の例を出すことによって、一言で「無知」とは言っても、知識のいわば量的な程度には違いがあるではないか、ということと述べていると考えられるが、パスカルが問題にしているのは、どんなに人間が知識の探究に励んでも、そもそも人間に獲得できる知識の範囲には限界がある、ということなのである。そしてこれは、第2節で見たように、自然学者としてのパスカルがすでに悟っていたことでもあった。

## 6. 「自己を知る無知」が導く態度

それでは結局、「自己を知る無知」は何を導くのか。『パンセ』には、以下の断章が見いだされる。

自分自身を知らなければならぬ。それがたとえ真理を見いだすのに役立たないとしても、すくなくとも自分の生活を律するには役立つ。そして、これ以上正当なことはない。(B66-L72)

本稿で使用した『パンセ』諸版及び邦訳のうち、この断章の参照注でモンテーニュ『エッセー』

に言及しているのは、ブランシュヴィック（第1巻3章、第3巻13章）、セリエ（第3巻9章）そして塩川（第3巻9章、第3巻13章）である<sup>27</sup>。このうち、ブランシュヴィックと塩川が挙げる第3巻13章では、モンテーニュが「汝自身を知れ」という「学問と光明の神」アポロンの忠告やクセノフォンの『ソクラテスの思い出』で語られるソクラテスに言及した上で、次のように述べている。

私の修行の成果は、いかに多く知らなければならぬことが残っているか、ということに私に痛感させたことでしかない。そのようにしばしば自分の力弱さを認識したからこそ私は、謙虚であろう、命じられる信念には服従しよう、また自分の考えを述べるにはいつも冷静で節度を保とう、という傾向を身に付けたし、また規律と真理の大敵である、あの独り善がりの、思い上がった、しつこい喧嘩腰の傲慢を憎むようにもなった。(MOC 1052, 関根訳 1499 頁、原訳 (六) 138-139 頁)

第4節では、パスカルが「無知の確信」に至る経緯に関してモンテーニュからその表現の仕方を学んだことを見たが、モンテーニュはここでもまた、自分には「いかに多く知らなければならぬことが残っているか」を知るという、自らの「力弱さ」の認識の意義を示している。本節冒頭で引用したパスカルの断章との関係でとりわけ重要なのは、その認識が、自説を述べる際の謙虚さや節度をもたらす、という点である。パスカルの表現を用いるなら、「自分の生活を律するのに役立つ」のである。そしてこの謙虚さや節度が、他者の間違いを指摘する際に効果を発揮する。例えばパスカルは『パンセ』において、次のように述べる。

<sup>27</sup> B66 の脚注 2 : Tome I (OeuvresX II), pp.67-68. F & S, p.875, Fragment 106, Note 1. 塩川訳 (上) 96 頁。

だれか他の人にむかって、効果のある叱りかたをしようとし、その人の間違いを示してやろうと思うのなら、その人が物ごとをどのような面から見ているかに注意しなければならない。というのは、その面から見れば、その物が真実に見えていることがふつうだからである。そこで、その人に対し、この真実をそのとおりに認めてやり、一方、どの面でそれが誤っているのかを知らせてやらねばならない。そうすれば、その人も満足する。つまり、自分が間違っていたのではなく、ただ、どの面もあますことなく見ることを怠っていただけなのだを知るからである。いったい、だれでも、すべてを見ることができなくても不愉快にはならないが、自分が間違ったとは思いたくないものである。おそらくその理由は、人間はもともとすべてを見ることはできないこと、人間はもともと自分の見ている面では間違うはずがないことに由来するのであろう。

(B9-L701)

間違いを指摘する際も、自らが言いたいことを言う前に、まずは相手の立場を探り、その相手の立場から物ごとを見て、その立場の限界を知らせる、というのが、ここでのポイントである。しかしこれは、それぞれの立場からの見え方に限界がある、ということを前提とするもので、まずは間違いを指摘する側が、自らの立場の限界を知っていなければ、できないことである。いわば、「自己を知る無知」として相手の間違いを指摘する態度である。

ところで、第2節ではパスカルが、古代人の誤りは実験の不足によるものなので、古代人の誤った結果については容赦されるべきであると述べているところを見た。相手が古代人なので、上記のように直接相手の間違いを指摘すること

はできないが、パスカルはそこで、次のように述べていた。再度引用しよう。

古代人は、真空の問題について、自然は真空をまったく許容しないと述べる権利を持っていた。(中略)だが、もし新しい実験が彼らに知られていたとすれば、真空がまだまったく現われたことがなかったの、彼らには否定することができると思われた、同じ事柄を肯定する理由をば、おそらく彼らは見いだしたことであろう。(Mesnard: 784, 赤木訳 172-173 頁)

ここでは、「もし新しい実験が彼らに知られていたら」という想定が重要である。というのも、この「新しい実験」が、彼らに自然を見るための新たな視点をもたらすからである。このように、相手の立場の限界を踏まえ、その立場からの相手の間違いについては容赦しながらも、新たな視点を提示することによって相手の立場の変更を促す、という態度は、『真空論序言断章』にも見られる姿勢である。ただし、そこにさらにモンテーニュからの学びも加わることで、「自己を知る無知」へのパスカルの思いが、『パンセ』の諸断章に広く浸潤していったように思われる。

しかし一方で、本節冒頭の「自分自身を知らなければならぬ」という断章については、田辺保の訳注にあるように「自分を知ることはパスカルにおいては、ソクラテス的英知から出発してその条件の根本的な悲慘を知ることによって極まる」という見方も存在する<sup>28</sup>。自らの条件の「根本的な悲慘」が意味するものは学問的無知にとどまらない。それは、『パンセ』がもと『キリスト教護教論』の意図で執筆されたことを想起すれば、明らかである。したがって、1654年の決定的回心を経たパスカルの「自己を知る無知」への思いは、『パンセ』の諸断章の中

で自己の条件の根本に向って掘り下げられている、とも言えるであろう。また山上は、パスカルが人間の中に認めている無知として、「正義の無知」、「学問的真理の無知」、「自己の死後の運命に関する無知」、という三つの無知があると指摘する<sup>29</sup>。上述の「自分自身を知らなければならぬ」という断章は、確かにこれら三種の無知に関わるように思われる。ただし、本稿でパスカルと比較するポパーの論文は「寛容と知的責任」というテーマであり、そこで提唱されるのは「知的職業の倫理」である(AS: 226, IS:200, 『世界』317 頁)。またそもそもポパー自身が、第4節で見たように、ソクラテス、モンテーニュ、ヴォルテールといった、キリスト教信仰とは関わらない、あるいはそれを前面に押し出さない系譜に入る。したがって、パスカルをポパーと比較する上では「学問的真理の無知」に絞る方が有意義であろう。そこで以下では、パスカルが自然学者として執筆した『真空論序言断章』、あるいはモンテーニュとの類似が見られる『パンセ』の断章と、ポパーとの比較を試みることにしよう。

## 7. 「新しい職業倫理」

まず、ポパーが「寛容と知的責任」の最後に提唱する「新しい職業倫理」と、従来の「古い職業倫理」(強調原文、AS: 226, IS:200, 『世界』317 頁)との違いについて、押さえておくことにする。ポパーによれば、古い倫理が基礎を置いているのは「**権威**の理念」(強調原文)であり、「知識人にとっての古い命令は、権威たれ、この領域における一切を知れ」というものであった(AS: 226-227, IS:200, 『世界』317-318 頁)。そして、ひとたび権威として承認されたら、その権威は守られなければならない、権威を擁護するためには過ちのみ消しも行われる(AS: 227, IS:200, 『世界』318 頁)。これに対し、新しい倫

<sup>28</sup> 田辺訳 50 頁。

<sup>29</sup> 前掲、山上『パスカルと身体の生』、207-239 頁。

理が基礎を置いているのは「客観的知および不確実な知の理念」であり、その倫理の第一原則は次の通りである。

我々の客観的な推測知は、いつでもひとりの人間が修得できるところをはるかに超えてきている。それゆえいかなる**権威も存在しない**。このことは専門領域の内部においてもあてはまる。(強調原文、*AS*:227, *IS*:201, 『世界』319頁)

新しい倫理ではこのように、一人の人間が修得できる知識の限界を踏まえた上で、一切を知っていなければならない「権威」の存在を否定する。ところで、パスカルもまた『真空論序言断章』において、実験と推論の学問での権威は無用とする一方で、実験によって自然を知ることの限界をも意識していた。とりわけ注目すべきなのは、実験に依拠する事柄では「すべての部分、あるいは、すべての異なった場合を包括的に数え上げるのでなければ、どんな普遍的な断定もできない」と主張していたことである。これは、ポパーの新しい倫理が基礎を置く「不確実な知の理念」に対応するであろう。この不確実な知に関しては、第九原則で次のようにも言われている。

我々が他者の誤りを明らかにするときは、**我々自身が、彼らが犯したのと同じような誤りを犯したことがあることを、いつでも思い出すべきである**。(強調筆者、*AS*:228, *IS*:201-202, 『世界』320-321頁)

この太字で強調した部分については、パスカルにおける「自己を知る無知」、すなわち「人間の知りうるすべてのものを一巡したのち、自分が何も知らないことを認め、出発点のあの同じ無知に戻ってくる偉大な魂の到達する無知」を

想起することができる。また、そのような無知が導く態度、すなわち謙虚さや節度を想起することもできる。いずれも、権威の存在を否定し、人間の認識能力の狭さを認めているところに由来する共通点である。なお、「すべてのものを一巡」すること自体が、通常人間には困難である、と思われるかもしれないが、ポパーがこの新しい倫理で念頭に置いているのが、「科学者、医者、法律家、技術者、建築家、公務員」そして「政治家」(*AS*:226, *IS*:200, 『世界』317頁)という、幅広い教養を必要とする職業であることを考えると、それほど違和感はないであろう。

また、第十原則では、他者の必要性が強調される。

**誤りを発見し、修正するために、我々は他の人間を必要とする(また彼らは我々を必要とする)**ということ、とりわけ、異なった環境のもとで異なった理念のもとで育った他の人間を必要とすることが自覚されねばならない。これはまた寛容に通じる。(強調原文、*AS*:228, *IS*:202, 『世界』321頁)

前節で『パンセ』から引用した他者の間違いを正す場面では、間違いを正す側の人間が、逆に正されることになる場面にまでは言及がなかったが、ポパーの第十原則では、誤りを発見し修正するためには、我々は他者を必要とするし他者からも必要とされている、と互いに他者を必要とし合うことが強調されている。そして、それに続けて「寛容」という表現が登場する。この間違いを正し合うという場面の有無が、両者の大きな違いである。

さらに、第十一原則では、批判の必要性が強調される。

我々は、自己批判が最良の批判であること、しかし**他者による批判が必要な**ことを学ば

ねばならない。それは自己批判と同じくらい良いものである。(強調原文、AS:228, IS:202, 『世界』321頁)

パスカルにおいては、自己を知ることが自己の生活を律するのに役立つ、と述べている断章を前節で見た。これは、自己批判に通じるところがあるであろう。しかしそこでは、他者による批判の必要性には言及されていなかった。

そもそも本稿で見てきたパスカルの著作の意図をふり返っておくと、『真空論序言断章』は真空嫌悪説に対する反論であり(第2節)、『パンセ』はキリスト教批判を反駁してキリスト教の正しさを読者に説得する書物である(第4節)。両著作に通じるのは、信念を異にする読者への説得である。そのため両著作には、他者の間違いを正したり、自己を知ることの意義を説いたりする姿勢が濃厚に滲み出ている。しかしその一方で、第十原則のように互いに間違いを正し合うこと、また第十一原則のように他者による批判の必要性を強く訴える姿勢は、ポパーと比較すると、希薄であるように思われる。

## 8. 結び

パスカルにおける人間の無知についての思索は、これまでに見てきたように、彼自身が自然

学を研究してきた経験、モンテーニュからの学び、そして決定的回心後の信仰生活を通じて、広く深く彼の思想全体に浸み込んでいたと思われる。そのすべてを、ポパーの「新しい職業倫理」と比較することはできない。そこで、学問的真理の無知に絞って両者を検討した。その結果、権威の存在を否定している点、人間の認識能力の狭さに由来する知識の可謬性を認めている点には、共通点が見いだされた。一方、知識をやり取りする他者との関係についての考察では違いが見いだされた。すなわち、パスカルで展開されていたのは、いわば説得を念頭に置いた場面での考察であるため、自己の無知だけでなく相手の立場の限界を知ることの重要性も示唆されていた。これに対しポパーでは、対等な関係が念頭に置かれているため、間違いを正し合うことや自己批判と同様に他者からの批判も受ける必要性が強調されていた。

以上のことから、ポパーの「新しい職業倫理」を支える権威の否定や無知の強調といったテーマは、十七世紀のパスカルと比べて新しいものとは言えないが、学問的真理の探究における他者との関係を、説得ではなく相互批判と捉えるところにポパーの独自性を見ることができると言える。

## カール・ポパーにおけるコスモポリタニズム

小柳 昌司

はじめに

### [1] オーストリア社会民主党の民族政策

#### 1 ハプスブルク帝国の民族問題

#### 2 オーストリア社会民主党の民族政策

##### (1) ブリュン綱領

##### (2) カール・レンナー

##### (3) オットー・バウアー

### [2] ユダヤ人問題 — ポパーにおけるユダヤ性 —

#### 1 ポパーの家庭環境

#### 2 ポパーのユダヤ人問題の見解

### [3] 「ハイマート思想の哲学について (Zur Philosophie des Heimatgedankens)」を手掛かりに — フリース学派とポパー —

#### 1 フリース学派

#### 2 「ハイマート思想の哲学について」(1927)

### [4] 開かれた社会とコスモポリタニズム

はじめに

カール・ポパーの『開かれた社会とその敵』(1945)が出版されてから今年で 70 周年を迎える。『開かれた社会』はポパーの反全体主義、反ファシズムの記念碑的著作であり、プラトン、ヘーゲル、マルクスへの徹底した批判の書であった。しかし、『開かれた社会』において提唱された批判的合理主義は、『探求の論理』における反証主義を政治哲学に応用したものであるという点では、『開かれた社会』は単に批判の書にとどまらず、科学哲学と内在的な連関性を持った政治哲学を展開した著作でもある。さらには、そもそも『開かれた社会』は『歴史主義の貧困』の脚注から発展してできた書物だということを踏まえると、『歴史主義の貧困』と『開かれた社会』を 1 冊の書物として研究するスタンスもこれから必要になると思われる。

『歴史主義の貧困』、『開かれた社会とその敵』はある意味で非常に読みにくい本である。なぜなら、ポパーがこれらの本を書く際に想定していた歴史的状況を脱歴史化してしまい、元の歴史的なコンテキストが明示されないまま、議論がなされているからである。ハコーヘンがフーパー研究所(Hoover Institution)のポパーアーカイブを縦横無尽に活用した労作“*Karl Popper: The Formative Years 1902-1945*”<sup>1</sup>で、ポパーの議論の背景となっている歴史的コンテキストを再構成して以来、ポパーの歴史的コンテキストに関する研究は進んでいるとはいえ、まだポパーへの思想史のアプローチは発展途上である。

本稿は、昨今のコスモポリタニズム論の高まりを受けて、『開かれた社会とその敵』において展開されているコスモポリタニズム論の起源を思想史的に解明しようとするものである。ポパーのコスモポリタニズムの起源は大きく分けて 3 つある。すなわち、第一に、ポパーが直面した時代状況、すなわち、ハプスブルク帝国における民族問題とオーストリア社会民主党の民族政策、第二に、ポパーの家庭環境、すなわち、同化ユダヤ人の家庭環境とユダヤ人問題、第三に、ポパーの思想的影響、すなわちカントからフリース学派にまで連なるコスモポリタニズムの思想の影響である。ポパーのコスモポリタニズムは、理念的にはカント的な理性の公共的使用に基づく世界市民や平和連合であり、ポパーはコスモポリタニズム的な科学者共同体の中にその具現化を見たわけであるが、他方で祖国である多民族国家ハプスブルク帝国のイメージも多分にあったと思われる。

ポパーは議論を始めるときに、常に問題状況から出発しなければならないと述べているが、我々もポパーの理論を評価する際には、その理

<sup>1</sup> Malachi Haim Hacoen, *Karl Popper – The Formative Years, 1902-1945*, Cambridge University Press, 2000.

論が直面した歴史的状況から出発しなければならないであろう。そこからポパーのコスモポリタンニズム論のアクチュアリティも見えてくるはずである。

## 1 ハプスブルク帝国の民族問題

カール・ライムント・ポパー(Karl Raimund Popper, 1992-1994)は1902年7月28日にフランツ・ヨーゼフ1世治下(Franz Josef, 1830-1916)のハプスブルク帝国の首都ウィーンで生まれた。当時のハプスブルク帝国はドイツ人の他に、ハンガリーのマジャール人、スラブ民族のチェコ人、セルビア人、クロアチア人、スロヴェニア人、そしてユダヤ人などで構成される多民族国家であり、その上にハプスブルク王家が君臨して専制支配を行っていた。ポパーが生まれた当時はすでにさまざまな民族問題が起こっていたのであるが、一方で自由主義的で、コスモポリタンの雰囲気も色濃く残っていた<sup>2</sup>。

ハプスブルク帝国において民族問題が最初に顕在化したのは、1848年から49年にかけて起こったドイツ・オーストリアの3月革命である。フランスでの2月革命を機に、オーストリアでも3月にウィーンで革命が起こり、宰相メッテルニヒ(Klemens von Metternich, 1773-1859)はロンドンへ亡命し、7月に憲法制定国民議会が召集されて農奴制が廃止された。この革命は結局挫折したのであるが、それは専制に対する自由主義的、民主主義的抵抗であると同時に、ドイツ人支配に対する民族的抵抗でもあった。ドイツ人はフランクフルト国民会議で見られたように、大ドイツ主義を訴えて国外のドイツ人

と結びつこうしたのに対して、チェコ人はパラツキー(František Palacký, 1798-1876)を中心としてスラブ民族会議を開催して、オーストリア・スラブ主義を定式化し、ハンガリー人はコシュート(Kossuth Lajos, 1802-92)を中心に独立運動を起こした。

1849年夏にロシアの援助も受けてようやく革命はすべて鎮圧された。フェルディナント1世が退位して、フランツ・ヨーゼフ1世が即位し、内相アレキサンダー・バッハ(Alexander Bach, 1813-93)を中心とした新絶対主義的政府が成立した。しかしバッハ体制は長続きしなかった。1859年のイタリア独立戦争によって、ハプスブルク帝国はイタリア半島の支配権をほとんど失うと、国内的にも政治的、財政的危機に陥った。さらにイタリア統一運動に刺激を受けたマジャール人から自治の要求が高まったため、ヨーゼフ1世は1860年に10月勅書と呼ばれる憲法を正式に発布し、ハンガリーの地方議会にかなり広範な権限を与えなければならなくなった。ところが、1861年新たに内相になったアントン・フォン・シュメアリング(Anton von Schmerling, 1805-93)は反動的な2月憲法を公布して10月勅書を修正し、再びオーストリア・ドイツ人による中央集権的立場を強化させた。これにマジャール人をはじめとする他民族は非常に反発し、オーストリアの民族問題はますます悪化することになった。

1866年にオーストリア帝国が普墺戦争に敗れドイツ連邦から除外されると、帝国内でのドイツ人の優越的な地位は失われ、オーストリアはかねてから懸案であったハンガリー王国の独立問題について譲歩せざるをえなくなり、1867年にハンガリー王国とアウスグライヒ(和協)を結ぶことになった。この結果、オーストリア・ハンガリー二重帝国が成立した。ハンガリーは独自の憲法、議会、および政府を持つ独立の王国となり、内政に関しては完全な自治権を持つ

<sup>2</sup> 「...1914年以前のこれらの時代には、帝政ロシア以西のヨーロッパでの自由主義の雰囲気—オーストリアにも充満していたが、第一次世界大戦によって消滅させられてしまった(永遠に、と今では思えるのだが)雰囲気—があった。」Karl Popper, *Unended Quest, Open Court, 1976, p.10* (森博訳、『果てしなき探求』(上)、岩波書店、1995年、9頁) 参照。

ことになった<sup>3</sup>。オーストリアでは、アウスグライヒに合意した見返りとして、ドイツ人の自由主義者によって、1867年に12月憲法(Dezembergesetze)が公布され、近代的な立憲政治に向けての自由主義的改革が行われた。他方、アウスグライヒはドイツ人とマジャール人の妥協であったため、彼ら以外の他民族、すなわちチェコ人などのスラブ系民族は二重帝国に反対の立場をとり、ドイツ人とスラブ民族の対立が深まっていった。

1867年以降、オーストリア帝国内でチェコ人のナショナリズムが台頭するようになってきた。1880年にターフェ内閣がチェコ人の要求を受け入れて、ベーメン、メーレン両州に言語令を公布し、官庁や裁判所でドイツ語とチェコ語を併用するように定め、チェコ語を半公用語化した。1882年にはプラハ大学が分割され、チェコ語で講義する大学が現れた。さらにリーゲル(František Ladislav Rieger, 1818-1903)が率いるチェコ民族党が老チェコ党と急進的な青年チェコ党に分裂し、青年チェコ党がチェコ民族運動の先頭に立ってハンガリーと同等の自治権を要求するようになった。

チェコ人のナショナリズムに刺激されて、ドイツ人の間にもドイツ民族至上主義的傾向が生まれた。反スラブ主義、反ユダヤ主義を掲げるドイツ民族派の指導者ゲオルク・フォン・シェーネラー(Georg von Schönerer, 1842-1921)は、1882年にリンツ綱領でドイツ語とドイツ人の優位を主張し、アウスグライヒ批判を行った。これに対してターフェ内閣は普通選挙権を導入することで民族問題を乗り切ろうとしたが、普

通選挙権導入は反ユダヤ主義、反自由主義のカール・ルエーガー(Karl Lueger, 1844-1910)率いるキリスト教社会党とヴィクトル・アドラー(Viktor Adler, 1852-1918)率いるオーストリア社会民主党を躍進させる結果となった。こうして1880年代の社会的、政治的変動によって、ドイツ民族派、キリスト教社会主義勢力、社会民主党という3つの政治勢力が生み出された。

カール・ルエーガーは1897年から1910年までウィーン市長として、ガス事業の市営化、交通網の市営化と整備、発電所の建設、上下水道の整備など、多くの改革を行ったが、反ユダヤ主義者という点ではシェーネラーと一致していた。反ユダヤ主義的言動を繰り返すルエーガー市長下のウィーンで、ユダヤ人が暮らすことは大きな精神的プレッシャーがあった。当時、法律事務所を運営していたポパーの父ジーモン・ポパーもルエーガーがウィーン市長を務めている1900年ごろにユダヤ教からルター派に改宗し、同化ユダヤ人になった。

ターフェ内閣の退陣後、バデニー内閣はドイツ人とチェコ人の民族対立を緩和するために、ベーメンとメーレンの行政においてドイツ語とチェコ語を用いることを規定した新言語令を1897年に発布したが、これに対してドイツ人民族派がドイツ人の官吏への道を閉ざすものだとして大規模な反対運動を起こした。議会において、ドイツ民族派だけでなく、社会民主党やキリスト教社会党も新言語令に反対したため、バデニーは退陣し、1899年に言語令は撤回された。しかし、オーストリアでの民族対立は収束することなく、むしろ悪化の一途をたどった。

ここで重要な点を指摘しておきたい。それはこれだけ民族問題が深刻化しても、ハプスブルク帝国の解体を唱えた勢力はほとんどいなかったという点である。各民族は対立しながらも経済上は互恵的な関係にあり、安全保障上の観点からも各民族は完全な独立を維持することが困

<sup>3</sup> オーストリア・ハンガリー二重帝国について、ポパーは次のように述べている。「オーストリア＝ハンガリー帝国は、立憲君主制であったけれども、その二つの議会によって統治されてはいなかった。両院は、不信任決議によってさえ、二人の総理大臣あるいは二つの内閣を免職される力をもっていなかった。...そこにはチェック・アンド・バランスがほとんどなく、厳しい検閲制があった。」Karl Popper, *Unended Quest*, p.10 (邦訳、9頁)

難だったため、ハプスブルク帝国内での自治は望んだとしても解体は望んでいなかったのである。そのため、第一次世界大戦後にハプスブルク帝国が解体されたとき、「誰も望まなかった国」と呼ばれたのである。

## 2 オーストリア社会民主党の民族政策

### (1) ブリュン綱領

1890年代以降は社会主義運動が一層高まり、労働者階級の国際的連帯の機運が高まったが、同時に各民族のナショナリズムも高まり、列強間の国際的対立も高まっていった時期でもあった。社会主義者にとって、ナショナリズムは労働者階級を内部から分裂させ、階級的利害から目をそらせる危険なブルジョワ的イデオロギーであり、民族問題に対処することは喫緊の問題であった。

ヴィクトル・アードラーによって、1888年にハインフェルト綱領が決定され、オーストリア社会民主労働党が結成された。ハインフェルト綱領では、国際主義による民族問題の解決、国内の民主化、社会政策と労働者保護が打ち出されていた。90年代に入るとオーストリア社会民主党は、近代産業の発展とともに急速に発展した。

オーストリアの社会主義運動は時代を反映して、はじめから内部に民族対立をかかえていた。オーストリア社会民主党は第二インターナショナルの代表的政党であり、国際主義を掲げていたが、本質的にはドイツ人中心の組織であった。一方、オーストリアは多民族国家であり、ドイツ人以外にもポーランド人、チェコ人、スロヴェニア人なども黨員に含まれていた。特に、チェコの社会主義者とオーストリア社会民主党の関係はチェコの民族運動の進展とともに悪化した。その結果、オーストリア社会民主党は内部に民族的な区分を認めざるをえなくなり、ドイツ人、チェコ人、ポーランド人、ルテニア人、

南スラブ人、イタリア人など各民族組織ができていった。そのため、独自の民族綱領を作成する必要がでてきた。カール・カウツキー(Karl Kautsky, 1854-1938)は1898年にマルクス主義機関誌『ノイエ・ツァイト(Die Neue Zeit)』で「オーストリアにおける諸民族の闘争と国法(Der Kampf der Nationalitäten und das Staatsrecht in Österreich)」という論文を発表し、言語境界に基づいた民族連邦主義的国家制度を提案した。

1899年ブリュン党大会で、カウツキーの提案に従ったブリュン綱領が採択された。ブリュン綱領では、歴史的な帝室直属地ではなく、民族ごとに行政区域を区切り、そこに民族ごとの会議をおき、立法と行政を行う属地的原理に基づく自治が提案されていた。ブリュン綱領では属人的原理に基づく自治は採用されなかったが、のちにレンナーとバウアーがブリュン綱領を補う形で文化的民族自治論を展開するようになった。またもう一つ重要な点は、ブリュン綱領では西ヨーロッパ型の単一民族国家ではなく、多民族による連邦主義が想定されており、暗黙のうちにハプスブルク帝国の維持が前提とされていたということである。そのため、ハプスブルク帝国の解体につながる民族自決の原則は採用されなかった。

### (2) カール・レンナー

オーストリア社会民主党の民族理論の発展で大きな役割を果たしたのが、右派の指導者カール・レンナー(Karl Renner, 1870-1950)と左派の指導者オットー・バウアー(Otto Bauer, 1881-1938)である。レンナーは第一次世界大戦後の第一共和国の首相に、バウアーは外相に就任した。

レンナーは『国家と民族(*Staat und Nation*)』(1899)、『国家をめぐるオーストリア諸民族の闘争(*Der Kampf der österreichischen Nationen*

um den Staat』(1902)で、民族的文化的自治論を提唱した。レンナーによれば、国家と民族は存立原理に違いがある。すなわち、国家は属地的原理に立脚する領域共同体であるのに対して、民族は属人的原理に立脚する文化・言語共同体である。ところで近代ナショナリズムが唱える民族性原理は、この国家と民族を一致させようとする試みであり、多民族混在地域でこの原理が適用されると、マイノリティが抑圧され、民族紛争を引き起こすことになる。そこで、レンナーは二元的連邦(zweidimensionale Föderation)理論を提唱し、民族を属人的原理に基づかせることによって多民族国家を成立させようとした。

二元的連邦理論のポイントは、民族の自治、民族の同権、個人原理の導入の3つである。レンナーによれば、オーストリアは同じ権利をもつ諸民族を基礎とする民族的連邦主義に改組されねばならないが、オーストリア領土内における民族分布は複雑に入り組んでおり、民族的地域と完全に一致することはない。そこでオーストリア国民の一人一人が特定の民族に属することを宣言し、民族台帳に登録し、その民族共同体の権利を享受することができるようにして、属地的民族組織を補完しなければならない。それぞれの民族共同体が文化的自治を行う権利があり、その中でも特に学校と言語に関する自治が重要視された。つまりレンナーの二元的連邦の構想とは、属人的な民族共同体が民族行政、すなわち文化自治を行い、属地的な民族的地域が一般的な行政を行う、という2つの次元によって、相互補完的に全オーストリアを支配するシステム構想なのである。

レンナーはその後民族に関する考察を深め、1930年代に書かれた遺書『民族：神話と現実(Mythos und Wirklichkeit)』において、主権民族国家批判を強め、インターナショナルな法共同体として、すべての国家の上にたつ総連盟

(Gesamtbund)の結成を呼びかけた。総連盟の下、脱民族化した領域国家(超民族的國家)と脱領域化した民族集団(超國家的民族共同体)という世界像が提唱されたのである。

### (3) オットー・バウアー

バウアーの主著である『民族問題と社会民主主義(Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie)』で提唱されている多民族国家内部における属人的民族自治論は、基本的にレンナーの民族政策と同じ路線であった。バウアーは、民族を「運命共同体から成長する性格共同体」として捉え、民族形成のプロセスを唯物史観によって説明した。バウアーによれば、民族の発展は3段階に分けられる。民族と文化の即自的な統一の段階である第1段階(血統共同体としての民族)、民族から文化が奪われている第2段階(支配民族と民族の隷属民との対立)、民族が文化を奪い返す第3段階(統一的社会主義民族)の3段階である。民族という現象を唯物史観の観点からとらえるバウアーにとって、民族運動とは奪われた文化の奪還運動であり、社会主義民族共同体の基盤を形成するものである。

バウアーもレンナーと同様、属地的原理に基づいた民族自治は、民族混在地域においては少数民族の抑圧を引き起こすため、民族的少数派保護のためには属人的原理が必要であることを説いている。具体的には、個人は自由意志に基づいて民族性宣言を行い、それによって民族台帳が作られ、この民族台帳を基礎にして民族団体が構成される。民族団体は自民族の利益を保護するために、民族的自治行政を行う。行政は、民族とは無関係の問題を処理するための行政団体と、民族に関する問題を処理する民族団体との間で連携して行われる。

このように、レンナーとバウアーは属人的民族自治論を唱えたのであったが、第一次世界大

戦を機に、両者の民族政策には大きな相違が生まれてきた。レンナーは第一次世界大戦後も多民族連邦国家と属人的民族的自治論を維持したが、パウアーは1918年の左翼民族綱領において属地的民族的自治を主要原理とし、多民族連邦国家構想を放棄して帝国解体路線に移っていった。

## [2] ユダヤ人問題 — ポパーにおけるユダヤ性 —

### 1 ポパーの家庭環境

ポパーのユダヤ性を考える上で最も重要になるのが同化ユダヤ人の家庭で育ったポパーの家庭環境である。ポパーの父方の家系も母方の家系も東方ユダヤ人であり、当時のハプスブルク帝国のユダヤ人の一般的な移住パターンに従って、ウィーンに移住してきた。

ポパーの父方の祖父はイスラエル・ポパー (Israel Popper, 1821-1900) といい、チェコの中央ボヘミア州にあるコリン (Kolin) 出身であった。当時のコリンは大きなユダヤ人社会があり、ウィーンの社会改革者ヨーゼフ・ポパー＝リュンコイス (Josef Popper-Lynkeus, 1831-1900) もコリン出身であり、イスラエル・ポパーと親戚関係だったようだ<sup>4</sup>。イスラエル・ポパーはアナ・レーヴェナー (Anna Löwner, 1828頃-1910) と結婚し、1856年にポパーの父であるジーモン (Simon) がチェコのロウドニツェ (Raudnitz) で生まれた。ジーモンはレオポルト (Leopold)、ジークフリート (Siegfried)、カミラ (Camilla)、ヘートヴィヒ (Hedwig) の5人兄弟だった。ポパー家の暮らし向きはそれほどよくなく、ジーモンの代になって初めて上流ブルジョワジーの仲間入りをした。

ポパーの母方の祖父はマックス・シフ (Max Schiff, 1829-1903) と言い、ポーランドのブレ

スラウ (Breslau) 出身であった。彼はハンガリーのブタペスト出身のキャロライン・シュレジンガー (Karoline Schlesinger, 1839-1908) と結婚し、1866年にポパーの母であるイエニー (Jenny Schiff, 1864-1938) が生まれた。イエニーはヘレネ (Helene, 1861-1943)、オットー (Otto, 1863-1916)、ヴァルター (Walter, 1866-1950) (ウィーン大学の経済学、統計学の教授)、ドラ (Dora, 1926没)、アーサー (Arthur, 1871-1939) (医師) の6人兄弟だった。シフ家は裕福なブルジョワ家庭であり、ムジークフェライン大ホールを建設したウィーン楽友協会 (Gesellschaft der Musikfreunde) の創設にかかわるなど音楽一家でもあった。

1892年4月3日にジーモンとイエニーはウィーンのユダヤ教会堂で結婚した。ポパーの父ジーモンはウィーン大学で法学の学位をとって弁護士となり、ウィーン最後の自由主義的市長であったライムント・グリューブル (Raimund Grübl, 1847-98) の法律パートナーであった。彼らの関係は非常に親密で、グリューブルの死後、ジーモンはウィーン第1区にあったグリューブルの法律事務所を引き継いだ。先述したように、1897年に反ユダヤ主義者のカール・ルエーガーがウィーン市長になると、ジーモンとイエニーは同化ユダヤ人の道を選び、1900年にルター派へ改宗した。当時のウィーンはヨーロッパの都市のうちで最も多くのユダヤ人がユダヤ教からキリスト教へ改宗しており、その中でもルター派は上流ユダヤ教徒がよく選択する宗派だった。

ジーモン・ポパーはフリーメイソンのロッジであるフマニタス (Humanitas) の支部長であった<sup>5</sup>。フマニタスは1871年に設立され、当時数百人のメンバーを抱える最大のロッジであった。フリーメイソンの指導者は上流ブルジョワ階級

<sup>4</sup> Karl Popper, *Unended Quest*, p.11 (邦訳(上)、12頁) 参照。

<sup>5</sup> Karl Popper, *Offene Gesellschaft - offenes Universum*, Duetricke, 1982, p.23 (小河原誠訳、『開かれた社会—開かれた宇宙』、未来社、1992年、35頁)

出身で、メンバーも裕福な商人、銀行家、専門職、大学教授など中産階級の人々であった。またユダヤ人の割合も非常に高かった。ウィーンでは、フリーメイソンは教育活動や慈善活動に力を入れており、社会福祉と世俗大衆教育を推進していた。ジーモン・ポパーは孤児院施設、貸付組合などを運営していた<sup>6</sup>。

ポパーの両親の努力にもかかわらず、同化ユダヤ人がドイツ系オーストリア人に必ずしも受け入れられたわけではなく、むしろ反ユダヤ主義の高まりによって迫害を受けた。ポパー家の友人もまた同化ユダヤ人がほとんどであった。反ユダヤ主義に直面したユダヤ人のとった道は、ドイツナショナリズム、ユダヤナショナリズム、コスモポリタニズムに分かれたが、ポパーはユダヤ性とドイツ性のはざままでアイデンティティの危機を迎え、「開かれた社会」という脱民族化されたコスモポリタニズムの方向へ向かうことになった。

## 2 ポパーのユダヤ人問題の見解

ポパーの家族や親戚は概して進歩主義的、平和主義的、コスモポリタニズム的であった。ウィーンのフリーメイソンにとって、人類はコスモポリタニズムへ進んでおり、民族や宗教ではなく普遍的な人類こそが重要であった。多民族国家として、オーストリアは国民国家よりもより高度に発達した段階に達していると見なされていたため、オーストリアのコスモポリタンは同時にオーストリアの愛国主義者でもあった。

コスモポリタニズムを標ぼうする自由主義的なユダヤ人が批判したのは、ドイツナショナリズムではなくシオニズムであった。シオニストは、ユダヤ人は民族であり国民であると主張した。1882年にユダヤ人学生は民族組織「カディマ (Kadimah)」をウィーン大学で結成し、有名なシオニストの思想家ペレッツ・スモレンスキ

<sup>6</sup> Hacothen, *Karl Popper*, p.42

ン(Perez Smolenskin, 1842-1885)、ナータン・ビルンバウム(Nathan Birenbaum, 1864-1937)、レオン・ピンスケル(Leon Pinsker, 1821-1891)らがその活動に参加した。さらにテオドール・ヘルツル (Theodor Herzl 1860-1904) が1896年に『ユダヤ人国家』を発表し、シオニズム運動のリーダーになった。ヘルツルは1897年にバーゼルで第一回世界シオニスト会議を開催し、パレスチナにユートピア的なユダヤ人国家を再建することを目標に掲げた。

ポパーの周囲の知的環境は徹底した反シオニズム的雰囲気を持っていた。父親のジーモン・ポパーは同化主義者であり、徹底した反シオニストだった。社会主義者も進歩主義者もシオニズム運動に反対だった。社会主義者のパウアーは『民族問題と社会民主主義』において、ユダヤ人の自治を認めず、周囲の民族への必然的な同化過程を主張した<sup>7</sup>。進歩主義者は進歩主義的なユダヤ人文化がドイツ人社会において周縁的であり、保守的なカトリック教徒やドイツナショナリストたちと対立することを自覚していたため、ユダヤナショナリズムには慎重にならざるをえなかった。そうした環境の下で、ポパー自身も子供のころから反シオニストであり<sup>8</sup>、ヘルツルのシオニズム運動に批判的であった。

反ユダヤ主義はポパーの政治行動にも大きな影響を与えた。1925年の悲劇<sup>9</sup>以来、ポパーが

<sup>7</sup> 属人的原理に基づく民族自治を主張しているパウアーがなぜユダヤ人に自治を認めなかったのか、という問題については、勝又章夫「オットー・パウアーとユダヤ人問題」、『三田学会雑誌』106巻3号、2013年、参照のこと。

<sup>8</sup> ポパーの自伝の原稿には次のように書かれている。「小学生の時、私はウィーンに仲のよい友人がいた。彼の父親はシオニストだった。私が10歳の時、私たちはシオニズムについて議論した。...そのとき、私は彼にこう尋ねた。『パレスチナにアラブ人はいないのか?』」*Draft of Autobiography*, (ポパーアーカイブ 135,1)

<sup>9</sup> ポパーがソーシャル・ワーカーとして働いていた時、監督下の子供が頭蓋骨にケガをしたため訴追された事件。「事件は子供たちの面倒をみる私の仕事から生じた。私が世話をする責任を負っていた子供たちのうちの一人が登り枠台から落ちて、頭がい骨を骨折した。私は危

政治的な活動を積極的に行わず、社会改革運動に参加しなかったのは、ウィーンの学校改革運動を通じて政府や官僚に失望したからだけではなく、ユダヤ人による政治活動が反ユダヤ主義を引き起こす可能性を懸念していたからでもあった。そのことをポパーは自伝で次のように語っている。「潜在的にきわめて広くいきわたっていた反ユダヤ主義のことを考えれば、たまたまユダヤ人の生まれである善き社会主義者が自分の党に対してなしうる最上の奉仕は党内で役割を果たそうとしないことだ。」<sup>10</sup> ポパーは反ユダヤ主義は「見知らぬ者」に対して人間が本来もっている敵意の表れだと考えた。ドイツ民族党もキリスト教社会党も、こうした敵意を利用したし、ウィーンのユダヤ人も東方からやってきた「東方ユダヤ人」に対して同じような敵意を持っていた。「見知らぬ者」への敵意、未知への恐怖は部族的な「閉ざされた社会」の根源であり、その克服こそがコスモポリタンの「開かれた社会」のテーマになった。

ポパーは自伝でユダヤ人問題について次のように分析している。

私の両親はいずれもユダヤ教徒の生まれであったが、子持ちになる前に洗礼を受けてプロテスタント（ルター派）教徒になった。考えつめた末に、私の父は、圧倒的にキリスト教的な社会で暮らしていくにはできるだけ攻撃を受けないようにせざるをえない — 同化していかざるをえない — と決心した。... 反ユダヤ主義はユダヤ人によっても非ユダヤ人によっても等しく忌避されるべき悪であり、そのような反ユダヤ主義を挑発しないように最善をつくすことがユダヤ出身のすべての人々の義務である、という

---

険だと思ったこの登り枠台を撤去すべきだと何か月にもわたって当局に要求していたことが立証できたので、無罪になった。」Karl Popper, *Unended Quest*, note2 (邦訳(上)、191頁) 参照。

<sup>10</sup> Karl Popper, *Unended Quest*, p107 (邦訳(下)、7-8頁) 参照。

のが正しい答えであった。... 事態は、第一次世界大戦末期におけるオーストリア帝国の崩壊とともに、法的には改善された。しかし、いささか分別をわきまえた者なら誰にでも予知できたように、事態は社会的には悪くなった。多くのユダヤ人が、自由と完全な平等が今や現実になったと思い込んで、政治とジャーナリズムに入っていたのは、理解はできるが、賢明なことではなかった。彼らのほとんどは、役に立とうとする善意をもっていた。だが、ユダヤ人の左翼諸政党への流入は、それらの政党の没落の一因となったのである<sup>11</sup>。

同化は反ユダヤ主義に対する現実的な唯一の対応策である、とポパーは考えていた。しかし、同化主義とコスモポリタニズムは本来異なるものである。ポパーのユダヤ性が、脱民族化された理想のコスモポリタンの共同体である「開かれた社会」の構想を生み出したが、現実にはユダヤ人でもドイツ人でもない同化ユダヤ人としてアイデンティティの危機に陥ることになった。反ユダヤ主義、ナチズムが広がる中、1937年にポパーはニュージーランドへ亡命したが、それ以来オーストリアへ戻ることはなかった。故郷を奪われた同化ユダヤ人として、ポパーは理想のコスモポリタンの共同体である「開かれた社会」に自分のアイデンティティを求めざるをえなかったのである。

[3] 「ハイマート思想の哲学について(Zur Philosophie des Heimatgedankens)」を手掛かりに — フリース学派とポパー —

#### 1 フリース学派

ポパーのコスモポリタニズムを考える上で、フリース学派は非常に重要である。ポパーがフリース学派の思想を知るようになったのは、友

---

<sup>11</sup> Karl Popper, *Unended Quest*, p105-7 (邦訳(下) 4-7頁) 参照。

人であり哲学者のユーリウス・クラフト(Julius Kraft, 1898-1960)を通じてである。クラフトはゲッティンゲン大学のレオナルド・ネルゾン(Leonard Nelson, 1882-1927)の下で、カントとフリースの法論の方法論に関する博士論文を完成させた後、1924年にウィーンにやってきた。ウィーンでは、クラフトは新カント派の法学者ハンス・ケルゼン(Hans Kelsen, 1881-1973)の下で研究していた。ポパーとクラフトは親密に付き合い、哲学と政治に関する様々な事柄について議論を交わした。またクラフトは『認識論の二大根本問題』の出版を助け、戦後はカント—フリース—ネルゾンの伝統に立つ学術誌『ラチオ(Ratio)』を創刊した。

ネルゾンは、ポパーにとって批判哲学と進歩主義的政治のモデルだった。ネルゾンは今日では哲学実践の方法、哲学教育の方法として「ソクラテス的方法(Sokratische Methode)」を提唱したことで知られているが、実際は新フリース学派を率いた行動的な哲学者であり、政治的には自由主義者であった。ネルゾンは青年のころからヤコブ・フリードリッヒ・フリース(Jakob Friedrich Fries, 1773-1843)の哲学の研究に没頭し、学生時代の1903年にゲッティンゲン大学で新フリース学派を結成、1904年に『フリース学派雑誌: 続編 (*Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge*)』を発行、1909年にヤコブ・フリードリッヒ・フリース協会(Jakob Friedrich Fries-Gesellschaft)を設立した。新フリース学派は、当時、ドイツ哲学界の主流であったヘルマン・コーヘン(Hermann Cohen 1842-1918)、パウル・ナトルプ(Paul Natorp 1854-1924)、エルンスト・カッシーラー(Ernst Cassirer 1874-1945)を中心とするマールブルク学派とヴィルヘルム・ヴィンデルバンド(Wilhelm Windelband 1848-1915)、ハインリッヒ・リッケルト(Heinrich Rickert 1863-1936)、エミール・ラスク(Emil Lask

1875-1915)を中心とする西南ドイツ学派と対抗関係にあった。ネルゾンはまた政治活動にも熱心であった。第一次世界大戦の末期に国際青年同盟(der Internationale Jugend-Bund: IJB)を設立し、のちにIJBの学校であるヴァルケミューレ田園教育舎をカッセルに開設し、「ソクラテス的方法」による教育、政治改革に取り組んだ。

ネルゾンは自由主義的な社会主義者であり、普遍的なカント倫理学の確立を目指した。またナショナリズムに反対し国際法秩序の確立を目指すコスモポリタンでもあった。ネルゾンの認識論はポパーの知的発展に大きな影響を与えたが、彼のコスモポリタニズムもまたポパーの政治哲学に大きな影響を与えた。ポパーはネルゾンの批判を実証主義、マルクス主義、新カント主義に適用し、『開かれた社会とその敵』で、ネルゾンがヒストリシズムの危険性を指摘した最初の人物だと称賛している<sup>12</sup>。ポパーは、ネルゾンの影響を受けてすでに1927年の論文「ハイマート思想の哲学について」で、コスモポリタニズム論を展開していたのであった。

## 2 「ハイマート思想の哲学について」(1927)

ポパーにおけるネルゾンの影響は、1927年の論文「ハイマート思想の哲学について<sup>13</sup>」でもよく見られる。この論文はウィーン教育研究所のハイマート思想に関するセミナーで提出された。このセミナーは、教育雑誌*Die Quelle*の編集代表であったエドゥアルト・ブルガー(Eduard Bürger, 1872-1938)<sup>14</sup>によって開催さ

<sup>12</sup> Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies Vol.1: the Spell of Plato*, Princeton University Press, 1971, chap.4, note 45. (内田詔夫・小河原誠訳『開かれた社会とその敵 第一部 プラトンの呪文』、未來社、1980年、240頁)

<sup>13</sup> Karl Popper, "Zur Philosophie des Heimatgedankens", *Die Quelle* 77, 1927, pp.899-908

<sup>14</sup> ブルガーは、1913年にプラハ大学で教育学の博士号をとり、1914年に『労作教育学(*Arbeitspädagogik*)』を出版し、当時、教育省の学校改革局労作教育部門の代

れたもので、その目的は、ハイマートの教育的な意義を検証することであった。

戦間期オーストリアの学校改革運動を主導したオットー・グレッケル (Otto Glöckel, 1874-1935) は、1920年にレーアプランを発表し、「郷土化の原則」、「合科教授の原則」、「労作の原則」の3原則を打ち出した。「郷土化の原則」とは、学校教育は常に子供の郷土世界 (ハイマート) に基づかなければならないという原則であり、教員には子供の学年が進むにしたがって、郷土の対象を徐々に広げるような授業を展開することが求められた。ポパーの論文はこうした学校改革運動の背景に基づいて書かれたものである。ポパーはこの論文によって、ハイマートの教育的な限界と政治的な危険性を批判し、コスモポリタンの進歩主義的教育ヴィジョンを擁護しようとした。

論文で、まずポパーはハイマートの概念が曖昧で、論理的にはっきりしないということを指摘している。ハイマートはもともとドイツロマン主義に起源を發し、愛国主義と市民文化を表すものであったが、戦間期ウィーンでは「護国団 (Heimwehr)」や「郷土ブロック (Heimatblock)」などで用いられたように、オーストリアファシズムが郷土愛、地方の習慣、家族、宗教への愛着、都市生活、議会政治、ウィーン文化への嫌悪を表すために用いた。そこで、ポパーは神秘主義的で、国家主義的な意味を取り除くためにハイマートの概念を論理的に分析して、ハイマートは主体と対象との心理的な関係概念であり、その対象は物、人、そして精神の内容の複合体であると定義した。

ポパーによれば、教育の目的はハイマートを新しい経験や思想に開いていくことである。子供の世界は二つの部分、すなわち、自分たちの知っている世界、勝手を知った心地よい世界と自分たちの知らない世界、よそよそしい世界に

---

表であった。

分けることができる。私たちは生来、未知の世界を「異質なもの」として拒絶する傾向にあるが、私たちは既知の世界であるハイマートを未知の新しい経験や思想に開いていかねばならない。プラトンのように、子供たちのハイマートを外部の影響から閉ざしてしまうことは反教育的であり、やってはならないことである。つまり、ポパーにとってハイマートは教育の出発点ではあるが、克服されるべきものとして考えられているのである。

ポパーはこの議論を政治文化にも適用する。環境に対する個々人の心理的な関係は「生まれつき与えられた原始的な文化共同体」を確立し、それがさらに大きな文化的な集団を支える。一方、国家は法的連合体 (Rechtsverband) であり、法体系が国境を設定する。原初的な文化共同体は法的連合体である国家とは異なるものであり、この考え方はのちに『開かれた社会』における民族国家、民族自決の原則への反対につながっていく。カント的な倫理学は私たちに、ハイマートの、民族的に生まれた道徳を普遍妥当な原理へと従属させ、ナショナリズムからインターナショナリズムへ移行することを要請する。教育は法への敬意、正義感、社会的不正への批判的意識を育てるべきであって、愛国主義や郷土愛を育てるべきではないのである。

ポパーはナショナリスト、ファシストの台頭に脅威を覚え、普遍的人権を守るために、文化的共同体、歴史的共同体としての国家を法的共同体に限定しようとした。「よきドイツ人からよき世界市民へ」というブルガーの言葉をポパーは引用しているが、ポパーにとっては「よきドイツ人」はドイツ人であることをやめ、世界市民になることであった。教育は愛情関係と審美的な感情を法的関係と倫理的行動へ変えることによって、国民性を変えることができる。ポパーのこうした主張は、文化的エリート主義と権威主義的な普遍主義ではなく、ドイツのエスノ

ナショナリズムに対する同化ユダヤ人としての倫理的な恐怖を反映しているものである。民族的な理由でハイマートから排除されたポパーは、民族的なアイデンティティを普遍的な人間性へ高めることで、この問題に対処しようとしたのである。

戦間期ウィーンにおいて、進歩主義的なコスモポリタニズムの力はほとんど失われていた。ハプスブルク帝国は消滅し、ベルサイユ条約(サンジェルマン条約)によって、オーストリア平和運動は信頼を失った。確かに、クーデンホーフ＝カレルギーのような貴族たちやフリーメイソンたちはいまだに汎ヨーロッパの夢を見ていたし、フーゴ・フォン・ホフマンスタールからヨーゼフ・ロートに至る保守主義者たちは、反ドイツ的な感情を持ち、ナショナリズムに反対していたが、彼らは進歩的な普遍主義者ではなかった。社会主義者は国際主義を標榜しているにもかかわらずドイツナショナリズムに陥っていた。そうした状況の下で、コスモポリタニズムを唱えるポパーはほとんど孤立状態だった。

ポパーにとって、カントは決定的な存在であった。ポパーはカントから、法的、政治的存在としての国家(文化的、歴史的な存在ではない)、市民権、国民としての権利とコスモポリタニズムの権利の平行な関係、道徳的な命令の普遍性、権利と義務の平等、美的感覚と倫理の峻別(美的判断から道徳的な命令を導出することを排除する)などの思想を引き継いだ。カント自身は政治的なリアリズムと政府の圧力で、コスモポリタニズムを未来へ託したわけであるが、ポパーは歴史的、政治的限界からカントのコスモポリタニズムを解放し、今ここでの普遍妥当性を主張したのである。

#### [4] 開かれた社会とコスモポリタニズム

1937年、ポパーは反ユダヤ主義とファシズムが台頭するオーストリアからニュージーランド

に亡命した。オーストリアには病気の母親イエニーを残してきたが、結局二度と会うことはなかった。1938年にナチスがオーストリアを占領すると、ポパーは大きな衝撃を受けた。ポパーと友人のオットー・フランケルは難民緊急委員会(Refugee Emergency Committee)を組織し、オーストリア人をニュージーランドへ亡命させようと奔走した。しかし大戦中に、16人もの親戚がナチスの犠牲になった。

ポパーはナチスの人種主義をナショナリズムの頂点であり、ナショナリズムの必然的結果であると見なした。ポパーは『開かれた社会』で、民族自決の原則と民族国家を徹底して批判している。ナショナリズムは人々の部族的本能、情熱と偏見、個人的責任の重圧から解放されたいという欲求に訴えかけるものであり、理性や開かれた社会への反逆と見なせるものである<sup>15</sup>。そもそも、共通の言語、共通の領域、共通の歴史、共通の文化、共通の運命で結び付けられた民族という概念は理論的な概念であって、現実には存在しない。「国家の『自然な』境界を発見しようとする試み、それゆえ国家を『自然な』単位として見ようとする試みは、民族国家の原則へ、また民族主義、人種主義、部族主義というロマンチックな虚構へと導く。だがこの原則は『自然な』ものではなく、民族や言語ないし人種の集団のような自然な単位が存在するという観念は全くの虚構である。」<sup>16</sup>

アレキサンダー大王以降、ヨーロッパやアジアは様々な人種とその混血が混在する地域であ

<sup>15</sup> Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies, Vol.2: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton University Press, 1971, chap.12, section3 (内田詔夫・小河原誠訳『開かれた社会とその敵 第二部 ヘーゲル、マルクスとその余波』、未來社、1980年、第12章第3節参照)

<sup>16</sup> Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies, Vol.1: the Spell of Plato*, Princeton University Press, 1971, chap.9, note 7. (内田詔夫・小河原誠訳『開かれた社会とその敵 第一部 プラトンの呪文』、未來社、1980年、324頁)

り、その政治組織も国際的なもの、超民族的なものであった。しかしウィルソンの民族自決の原則がヨーロッパに適用されたために、ベルサイユ体制に破壊的な影響を及ぼした。というのも、ヨーロッパは民族が複雑に混在しており、それを分離することは不可能だからだ<sup>17</sup>。この議論はオーストリア社会民主党のレンナーやパウアーの議論を思い出させるものである。結局、「民族は共通の起源あるいは共通の言語あるいは共通の歴史によって統一されているものである、という主張する理論のどれ一つとして受け入れることはできないし、実践に適用することもできない。民族国家の原則は、適用不可能であるばかりでなく、いまだかつて明確に表現されたこともない。それは神話なのである。それは不合理な、ロマンチックでユートピア的な夢、自然主義、部族的集団主義の夢なのである。」<sup>18</sup>ポパーは、民族問題の唯一の解決方法は軍事力を持った国際組織を設立し、国境は規約的に、現状維持を基本として定めることである、と述べている<sup>19</sup>。

同化ユダヤ人であったポパーは、ユダヤ人としてのアイデンティティも、ドイツ人としてのアイデンティティも持つことを拒否した。もちろん、ポパーは終生祖国オーストリアに対してはアンビバレントな感情を持っていたが、反ユダヤ主義を恐れて、二度と祖国に戻ることはなかった。ポパーが描いた「開かれた社会」は、この地上でハイマートを喪失した同化ユダヤ人にとっての理想化されたコスモポリタンの社会だったのかもしれない。

---

<sup>17</sup> Karl Popper, *The Open Society*, Vol.2, ch.13, note2 (邦訳 317 頁)

<sup>18</sup> Karl Popper, *The Open Society*, Vol.2, ch.13, note2 (邦訳 54 頁)

<sup>19</sup> Karl Popper, *The Open Society*, Vol.1, ch.9, note7 (邦訳 323-4 頁)

## 論説紹介

小河原 誠

*Lakatos, Popper, and Feyerabend: Some Personal Reminiscences*<sup>1</sup> Donald Gillies, Department of Science and Technology Studies, University College London, Talk at UCL on 28 February 2011

Lakatos, Popper, Feyerabend という 3 名の名前をタイトルに入れた論文とか書物はすでにいくつかあるのではないかと思います。ここに取り上げた論説というよりも思い出話もまさにそうしたものだが、内容は 3 名の哲学者の学説についての批判的検討というよりは、身近で接した人物による人物描写として理解すべきものである。(名前の順序としてポパーよりも先にラカトシュが来ているのは、ラカトシュがギリースの指導教官であったからか?)。

著者のギリースについて言えば、日本語訳が一冊(中山智香子訳『確率の哲学理論』日本経済評論社、2004 年)刊行されていたと思うが、翻訳のひどさのゆえか、日本ではほとんど知られていないように思われる。氏は 1962 年から 66 年にかけてケンブリッジ大学で数学を 2 年間、そして哲学を 2 年間学んだという。ケンブリッジでは、ウィトゲンシュタインがとうに亡くなっていたとはいえ、その影響は依然として大きな影響を及ぼしていたようだ。彼は、ウィトゲンシュタインの『哲学的探究』を読んだとのこと。

氏は、数学の哲学で学位をえようと決心し、講師に薦められてラカトシュの『証明と論駁』(邦訳『数学的発見の論理—証明と論駁』)を読んだあと、ラカトシュの門を叩いた。この文脈

で氏は、ラカトシュの政治的経歴やケンブリッジのブレイスウェイトのもとで『証明と論駁』のもとになった論文で学位をえるまでの学問的経歴を簡単に素描しているが、よく知られていることではないかと思うので、ここでは省略させていただきます。

ギリースにとってラカトシュとの最初の会いはうまくいったようである——だがつづけてその文のうちに、後年にはケンカしたと記述されている。学者にケンカ(論争)はつきものだし、人生体験も根本的に異なっていたわけだから、最初の遭遇が幸運なものであったことをむしろ慶賀すべきなのであろう。

ギリースがラカトシュと交わした会話のうちから、興味を引くような点をいくつか拾ってみたい。

ラカトシュは、ギリースとの最初の出会いで「ウィトゲンシュタインは 20 世紀における最大の哲学的詐欺師であった」と語って氏を驚かせ、氏に「あなたの数学的証明にかんする考えとウィトゲンシュタインのそれとは密接なつながりがある」という返答を呼び起こしたのだが、のちにラカトシュは、ウィトゲンシュタインの『数学の基礎について』を見直したところ、欄外にハンガリー語で熱狂的なノートを書いていたのを見つけて自分でも驚いたとギリースに告げたようである。(人はかつての熱狂を 10 年程度で忘れてしまうのだろうか。)

この最初の出会いのころ、ラカトシュはポパーの熱心な賛美者であり、1959 年 3 月にはポパーのゼミで『証明と論駁』の最初の原稿を読み上げていたようである。この時分、ラカトシュはポパーの忠実な継承者であることを自認していた。ラカトシュは最初にすべきこととしてギリースにポパーの全著作を読むことを命じたという。

ギリースは、ケンブリッジで Hugh Mellor 講師からポパーを読むなどと言われていた——まさ

<sup>1</sup> 本会の HP の新着情報(2015 年 12 月 30 日記載)から入手できます。あるいは、直接には、[http://www.ucl.ac.uk/silva/sts/staff/gillies/gillies\\_2011\\_lakatos\\_popper\\_feyerabend.pdf](http://www.ucl.ac.uk/silva/sts/staff/gillies/gillies_2011_lakatos_popper_feyerabend.pdf) をご利用ください。

しく指摘されているように、ポパーとケンブリッジとのあいだに生じていた反目の証——のだが、エッセイを仕上げるために『科学的発見の論理』の「経験的基礎の問題」を読んで大きな印象を受けたという。しかし、かれはその印象にしたがってポパーを読み進めていたわけではなかった。だが、いまや指導教官たるラカトシュに課せられた課題としてポパーを読み進めた結果としてポパーの完全な虜になったという。ここでギリースはポパーとの出会いを語る。

彼がポパーと出会ったのは 1966 年の秋であった。当時、ポパーはその名声の頂点にあった。ポパーは、バッキンガムシャーはペンの自宅から一周に一度、火曜日に LSE に通っていた。彼は、それ以外は自宅に引きこもり研究に没頭していたのに対し、ラカトシュは LSE に来るのを楽しみ、スタッフや学生との社交を楽しんでいたという。

火曜日、ポパーは午前中に講義をした。ギリースは 2 年間続けて出席したという。講義の時には、二人の助手がポパーに先立って部屋に入って来、すべての窓を開け放ち、黒板に「禁煙」と書いて、聴衆には有無を言わず禁煙を求めているという。ポパーは、周知のように大のタバコ嫌いであった。助手がタバコは消えたと報告した後でポパーは部屋に入ってきたという。

ギリースによると、ポパーは力強く深みのある声でゆっくりとよく考えながら話したようである。ポパーはいつでも真剣でありときには荘重であったという。ポパーの英語にはオーストリアなまりがあったようで、その種のなまりは当時のイギリス社会ではむしろ知識人に一種の権威を付与するものであったのだが、ポパー自身は、ブライアン・マギーによると、滑稽に思われるのではないかとコンプレックスをもって

いたという。ポパーの話し方は、ラカトシュとは正反対であったようである。ラカトシュは、早口で機知にとんだ注釈やジョークをまじえながら、陽気な話し方をしたとのことである。

ポパーは講義では体系的な話し方をせず、毎週、いくつかのトピックを用意してきて話をし、学生には質問するように促した。彼にはどんな領域からの質問にも答えられる自信があったわけだ。ポパーは、学生には書物をじっくりと深く読むことを薦めていた。ギリースもこの点には同意を表明している。たしかに、じっくり読まないことには問題を把握することは不可能であろう。

ポパーの講義はむしろ断片的な形をとっていたのだろうが、ギリースは、いろいろな話題を聞いたと回想している。『客観的知識』に収められているガリレオの潮汐論においてなぜ過ちが生じていたのかといった話や、法則はある種の事態が生じることを禁止しているとか、帰納は神話であるといった話を聞いたようである。学期の終わりころになってギリースは、この巨匠におそろおそろ確率論について聞き、非常に有益な答えをえたと述べている。ギリースの確率論への関心はこのころから生じていたのだろう。

午前の講義のあと、ポパーは、タバコを恐れてコモン・ルームでは昼食をとらず、研究室でサンドイッチを食べたようである。そして 2 時から、かの有名なポパー・ゼミが始まった。その説明に入る前に、ギリースは、ポパーのタバコ嫌いについてかなり長く語っているが、ここでは省略させていただく。

この時期ポパーは健康がすぐれなかったようだ。膝に水が溜まっていたようだ。だが、彼が長生きしたのは周知のとおり。元気だったラカ

トシュは早死にしたわけで、まこと人の運命はわからない。

さて、ポパーのゼミの光景についてはバートリーにも描写があった<sup>2</sup>が、ギリースは、次のように描いている。ゼミは細長い部屋で行われ、テーブルの正面に話し手が座り、左にポパー、右にラカトシュが座ったようである。ゼミ参加者はテーブルの左右に座った。テーブルの末端の先には空間ができていたようで、そこに院生や若干の学部学生が座ったという。ギリースは、そこにコリン・ホーソンと一緒に並んでいた。

ゼミの進行についてもバートリーの報告があるが、通常のゼミ形式とは違って、発表者が 5 分か 10 分程度話すとポパーがさえぎって立ち上がり 10 分から 15 分程度コメントをつけた。それはまず発表者の見解を要約したうえで反論を述べるものであった。そして「これがあなたの立場に対する最終的な反論であることを認めるか」と結んだようである。ギリースも述べているが、これはポパー的視点からは「自由な批判」の完璧な例となるものだったのであろうが、訪問してきた発表者にとっては非ポペリアン的活動にかんする調査委員会の進行のように思えたのであろう。おそらくこの辺りにもポパーが敵を作りすぎた原因があったのだろう。

ギリースは、相手の話を遮るというポパーのやり方について、ポパーをよく理解するにつれて、ポパーは発表者の見解を大きな集中力をもって聞き、たえず自分自身の見解と照らし合わせているから、矛盾を見出した時には即座にさえぎって対抗的論証を提出したのだろうと好意的に見ている。ギリースは、ポパーの流儀を楽しんだようだ。そしてポパーの語ったことは、

発表者の見解よりも興味深いものであったとも述べている。そして、ポパーの哲学にますますひきつけられていったとも。

ギリースは、次のような点でポパーを称賛している。知識が広大であること。定式化や議論が明瞭で簡潔であること。ポパーは非常に創造的な人間であり、自ら考えた主題について新規で興味深い見解を提示したこと。ポパーが議論の才能に恵まれており、相手の議論の弱点を巧みに抉り出し、決定的な反論をおこなったこと。

しかし、こうしたポパーの流儀は、すでに述べたが、多くの敵を作り出したようだ。ギリースは、ポパーが発表者の心理的側面について十分な理解をもっていなかったのだと述べている。氏によると、ポパーは自身が英国における最良の哲学者であることを証明したかったのだということになる。ポパーはしばしば指摘されたように、他者の心理についての理解がなかった。

この論説の第 4 節は、「ラカトシュとポパーとの大ゲンカ」と題されている。ラカトシュは、1965 年におけるベッドフォード・カレッジでの会議をまとめた・帰納論理の問題にかんする巻の刊行 (1968 年) のころまではポパーの忠実な賞賛者であった。しかし、1973 年の春学期ころには、ラカトシュの見解は大きく様変わりし、ポパーをはげしく攻撃するようになっていた。ポパーの反証可能性規準はデュエムからの後退であり、帰納問題についてのポパーの解決はヒュームからの一歩後退であり、そして『開かれた社会とその敵』は驚くべき書物である。それゆえポパーの哲学の 3 分の 2 は誤った判断に基づいているというのがラカトシュの見解になったわけである。

ギリースは、ラカトシュの様変わりはクーン

<sup>2</sup> 拙訳『ポパー哲学の挑戦』未来社、1986 年収録の「ポパー哲学収穫の秋」などを参照されたい。

を検討したことによるものだろうと推測している。もちろん、ラカトシュはクーンの見解に全面的に従ったわけではなく、批判的な点ももっていたのだが、ポパーに対してはむしろ多くの点で批判するようになったということである。ラカトシュの見解は、周知のように、『批判と知識の成長』のなかの長い論文として公表された。

ギリースによれば、ラカトシュのポパー批判は、かれがクーンを研究している時に展開されたものだが、クーンよりもデュエムに依拠しているという。しかしながら、ラカトシュが語っていることは、仮説は単独でテストにかけられるわけではなく、グループとしてテストにかけられるのであるから、どの仮説が反証されたのかはやにわには判定できないということである。しかしながら、これはポパーが反証可能性規準を定式化している個所を参照するときちゃんと書いてあることなのだから、私には、ラカトシュはポパーに対して見当違いの批判をしているとしか思えない。(拙著『反証主義』(東北大学出版会、2010年、とくに第2章第4節)を参照していただければ幸いである)

ギリースは、ラカトシュの批判に対するポパーの応答を、ポパーは時に *temper* を失ったものの、怒りというよりもより(十分に理解していないことへの)悲しみに満ちたものであったと述べている。ギリースは、二人の熱した・そして感情的でもあるやり取りをゼミの末席で聞いていたわけであるが、こうしたケンカは、他にも要因があったとはいえ、アカデミズムにおけるポパー的アプローチの衰亡を招いたと述懐している。

第5節は、「LSEにおけるファイヤーアーベント」と題されている。ファイヤーアーベントはLSEの教員ではなかったが60年代後半から

70年代初めにかけてLSEをしばしば訪問していた。ギリースは、ファイヤーアーベントを非合理主義者と見ているので、そして、私もまたその見方は正しいと考えているので、ここではファイヤーアーベントについての記述を省略し、これをもって私のつたない「紹介」を閉じてもいいのだが、ファイヤーアーベントの世俗的側面については、下世話と言え下世話かもしれないが、興味を惹かれる点がないわけではないので、若干の事項に触れておきたい。

この時期ファイヤーアーベントは世界的な規模で人気の絶頂期にあった。ギリースは、邦訳『哲学、女、唄、そして……ファイヤーアーベント自伝』(Killing Time)からの述懐を引用している。彼は、ロンドン、ベルリン、イェール、オークランド、さらにはオクスフォードなどから招請されたという。そして3、4の招請を受諾し、あちこちの大学で講義をしていた。

ファイヤーアーベントが人気のあった理由として、ギリースは、当時科学史や科学哲学が非常に流行していたこと、そしてまたファイヤーアーベントの個人的な功績——ここには講義の巧みさなどが属するのだろう——を挙げている。しかしながら、流れは間もなく変わってしまったわけであり、科学哲学などは周辺に追いやられてしまったわけである。栄耀栄華もつかの間の花びらであったに過ぎず、散るのはあつという間であった。

ところでファイヤーアーベントがロンドンで籍をえたのは、LSEではなく、UCLであった。かれは、LSEを定期的に訪問したが——そしてそのなかでギリースはファイヤーアーベントと知り合いになったわけだが——ポパーとはすでに疎遠であったようである。要するに、彼はラカトシュとの友情を温めるために、訪問してい

たのであろう。(ついでに述べておくと、ファイヤーイベントはアルプバッハかどこかでポパーに徹底的に批判され、それを根にもつてのことかポパー夫人のハニーを傷つけるような発言をしたと、たしかアルバートだったと思うが、どこかで語っていたと思う。また、バートリーから聞いた話だが、ラカトシュとファイヤーイベントはポパーを貶めるようなたくらみを練っていたようで、それを記した手紙も残っているとのこと——ただし、この話の細部を私は知りませんし、検証もしていません)。

ギリースは、ポパーやラカトシュの心理面についてはそれなりの仮説を立てられるが、ファイヤーイベントについては、「よく知らない」こともあってと譲歩した言い方をしているが、神秘的なものを感じるし、理解できない矛盾もあると述べている。だが、ファイヤーイベントは日常生活ではきわめて親切で理性的であったようだ。しかし、ファイヤーイベントはその哲学においては、非合理性の提唱者 (prophet of irrationality) になっていたというのがギリースの見立てである。それに対して、ラカトシュは哲学においては合理性を擁護していたが、日常生活ではしばしば感情に流されたという。

氏は、このように性格面で二者を比較したが、では、ポパーは二者との比較のもとではどのように描かれるのだろうか。ポパーが激しやすい人物だということはしばしば語られてきたことだが、私が文献などを読んだかぎりでは、学識は別にして、男女の機微なども理解するなかなかの好人物だという印象もある。しかし、道徳的には常人をはるかに超えて非常に厳格であったことだけは間違いのないだろう。

さて、もう少しファイヤーイベントの話をつづけよう。かれは、ラカトシュやポパーとは

違って講義は周到に準備し、また実際にもブリリアントな仕方で展開したようだ。彼が演劇に多大な興味を持っていたことはよく知られているところであり、講義も演劇的性格を帯びていたようだ。(ギリースは、ブレヒトの助手になるという話を断ったという逸話を引いている)。ファイヤーイベントが講義で、魔女論であるラテン語の *Malleus Maleficarum* のもつ論証としての素晴らしさをたたえ、それとの比較のもとでガリレオの議論の貧弱さを指摘していたという話も描写されているが、ここでは省略させていただく。ファイヤーイベントは、科学が勝利したのはプロパガンダによるところが大きいと言いたかったのだろうし、また、ギリースが適切にも指摘しているように、大部分のリベラル的科学哲学者によって抱かれている (た) 科学像——証拠にもとづいて冷静かつ理性的に理論を選択していくといった想定——を攻撃したかったのだろう。

ファイヤーイベントの講義には、ときにラカトシュも顔を見せたようで、ファイヤーイベントの講義が極端に走った時、後ろの席から「どうして、そんなことが言えるのかね！」と声を張り上げたようである。ギリースもまた、ファイヤーイベントは自分の言っていることを本当に信じていたのだろうか、と訝り、「しかし、ファイヤーイベントは、1975年の『方法への挑戦』でほんとうに科学についての正しい説明を与えようとしたのだろうか」と疑問を提起している。私は、ファイヤーイベントを高く評価する人たちはこの疑問に真正面から答えるべきであろうと思う。ギリースはファイヤーイベントの「軽薄さ」が1975年年以降における・科学哲学や科学史の人気の急低下に大きく作用した——もちろん、他の要因もあるだろうが——という説に与している。

ギリースのファイヤーアーベントに対する結論は、その一般的立場は不条理で信じがたいが、著述には価値があるというものである。

「不条理な立場への巧みな論証は、いつでも知的な価値がある。というのも、それは問題を提起しているからである。この場合、ほとんどすべての科学哲学者は、魔術よりも科学を選択する合理的で経験的な理由が存在するという点で意見の一致をみるだろう。しかし、ファイヤーアーベントの著述はこの常識的立場を擁護するには驚くべき困難があるのだと示している。したがって、彼は科学哲学者に対してそうした困難を克服するという問題を提起しているのだ。」

私自身は、この問題を、科学そのものをいかにして正当化するか——正当化はそもそも不可能である——という問題としては捉えないとはいえ、現代日本においてたとえば 3.11 以降における放射能汚染にかんする——デマを含めてだが——論説の混乱を念頭におくとき、依然として論じられるべき問題だと考える。そして、この問題はポパーにひき戻す問題でもあると思う。ポパーは、この問題を、フロイトなどの擬似科学と科学をどう線引きすべきかという問題として捉えたわけだが、われわれはポパーが直面していたよりも、もっと困難な状況にいるのではないかと思う。というのも、例えば、低線量被ばくの問題などでは諸説が乱れ、ともかく安全第一という・安全よりも安心を求める意識が議論にかなりの混乱をもたらしているように見えるからである。政治が露骨に絡んでくるだけに純粋な科学論だけでは割り切れないところで、科学を語ることの意義が問われているように思える——ギリースの論述からは随分と離れた感想になってしまったが。

\*\*\*\*\*

以上、簡単にギリースの想い出話の内容を紹介

したが、彼の著述についても触れておきたい。とはいえ、私は彼の数多い著述のすべてを読んだわけではなく、勉強不足を露呈することになるが、わずかの論文——機会があったら、その内容を紹介したいと考えているが——と、文中、言及した『確率の哲学理論』の書物と以下の二冊を読んだのみである。とも非常に明晰な文章で綴られており、この分野の素養としてぜひとも通読しておくべき書物ではないかと思う。

*An Objective Theory of Probability* (これは、2012 年に Routledge から復刻版が出ているようである)

*Philosophy of Science in the Twentieth Century: Four Central Themes*, Blackwell, 1993.

日本ポパー哲学研究会 2015 年度会員総会議事録

2015. 8. 1 (土)

於:日本大学文理学部キャンパス 3 号館 3201 教室

I. 2014 年度活動報告

・ 第 25 回年次研究大会

於：慶應義塾大学三田キャンパス研究棟 1 階 A 会議室（詳しくは裏面地図を参照）

発表①嶋津 格（千葉大学名誉教授）

「ポパー理論拡大の試み：訴訟における真実≒歴史的事実の認定を考える」

発表②蔭山 泰之（日本 IBM SE）

「反証主義の精神」

・ 機関紙『批判的合理主義研究』Vol. 6, No. 1, No.2 発行。

II. 入退会者

入会 新 茂之（同志社大学）

III. 決算報告

<資料 1>参照

IV. 来年度年次研究大会について

・ 第 27 回年次研究大会

2016 年 8 月 6 日(土) 於：慶應義塾大学三田キャンパス

V. その他

<資料 1>

◆2014 年度会計報告(2014.4.1-2015.3.31)

収 入	金 額	支 出	金 額
前 期 繰 越 金	320,747	会費振替手数料等	2,910
会費収入	127,000	第 25 回年次大会関係(慶應大)	
第 25 回年次大会懇親会収入	55,000	懇親会費	60,000
大会参加費収入	1,000	アルバイト代	10,000
		通信費(大会案内)	5,248
		年会費請求書郵送費	3,526
		その他準備費(飲料、コピー)	5,420
		インターネット使用料(さくらネット)	2,896
		次 期 繰 越 金	413,747
計	503,747	計	503,747

以上の通り報告致します。

2015年8月1日

事務局 会計担当 冨塚嘉一(中央大学)

監事 渡部直樹(慶應義塾大学)

#### 編集後記

今回は夏の研究大会シンポジウム発表の報告と小河原会員によるギリーズの論説の紹介を掲載しました。また夏号で皆さまのご投稿をお待ちしています。ポパー研究会のHPも小河原会員が随時新着情報をアップしてくださっているので、ぜひそちらもご覧ください。(文責：小柳 昌司)

#### 電子ファイルの送付について

機関誌は電子ファイルのみの作成となります。PDF ファイルを開くためのパスワードは、Popper2015です。ファイルは、高解像度での印刷のみを許可し、他の操作は禁止されています。これを解除するための権限パスワードは winter です。「アドバンスト」から「セキュリティ」へと進み、「この文書からセキュリティ設定を解除」によって解除してください。

本号についてのご意見等につきましては、編集委員（現在は、小柳 昌司 [koyanagisj@gmail.com](mailto:koyanagisj@gmail.com)）までご連絡いただければ幸いです。

批判的合理主義研究（通巻 14 号）

2015 年 12 月発行

本誌は、『ポパーレター』（1989～2008、  
通巻 38 号）を改題し、継承したものです。

発行人 小柳 昌司

編集・発行 日本ポパー哲学研究会事務局  
機関誌編集部

〒606-8344 京都市左京区岡崎円勝寺町  
140 番地ポルト・ド・岡崎 1 階 ギャラリー・フクミ  
シムラ気付

Tel. 090-3842-9002

Email: [koyanagisj@gmail.com](mailto:koyanagisj@gmail.com)

入退会・名簿変更、会費徴収・会計管理に  
関しては、「日本ポパー哲学研究会事務局組  
織・会計部」にお願いいたします。

〒162-8473 新宿区市谷田町 1-18 中央大  
学大学院国際会計研究科富塚研究室 1402 号

Tel. 03(3513)0415

Fax. 03-3513-0319

Email: [h00370@tamacc.chuo-u.ac.jp](mailto:h00370@tamacc.chuo-u.ac.jp)