



## 現代政治理論と開かれた精神 (2)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2011-09-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 寺島, 俊穂 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.24729/00004747">https://doi.org/10.24729/00004747</a>

## 現代政治理論と開かれた精神 (2)

寺 島 俊 穂

### 3 カール・ポパーと開かれた精神

#### 1 批判的精神

カール・ポパーは、科学哲学者であって政治理論家ではない。彼が政治理論の分野に関連があるとしたら、『開かれた社会とその敵』という、プラトン、ヘーゲル、マルクスを批判した書を著したことによるところが大きい。ほかにも政治的著作はないわけではないが、彼が根っからの科学哲学者だという点に留意しておかねばならない。というのも、「開かれた社会」についての彼の言明も、彼の科学的精神についての理解に基礎づけられているからである。

ポパーにとって、科学とは理論によって世界を説明することであり、科学理論はあくまで仮説的性格を免れえないものである。ポパーは、「科学は観察から理論へ進んでいくのだ<sup>(57)</sup>」という信念に反対して、「実際には、理論の性質をそなえたものを一切ぬきにして、純粋な観察だけから仕事を始めることができるなどという信念は馬鹿げている<sup>(58)</sup>」と述べている。現象を解明するのにわれわれはなんらかの理論、あるいは考え方の枠組みを必要としているということである。つまり彼は、帰納主義的な科学理解を排し、科学理論における演繹の重要

(57) Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York: Harper & Row, Publishers, 1968, p. 46. カール・R・ポパー著、藤本隆志・石垣壽郎・森博訳『推測と反駁』(法政大学出版局, 1980年), 78頁。

(58) *Ibid.* 邦訳, 同頁。

性を主張している。理論によって現象を解明し、もし解明できなかつたらその理論を修正したり、新しい理論を打ち立てていくのが科学的な態度だとされる。その際演繹が重要なのは、「純粹に演繹的な思考によってのみ、われわれは自分たちの理論の含意していることを発見し、したがってそれを効果的に批判することができるからである」<sup>(59)</sup>。

科学において批判的態度が重要なのは、理論の弱点を見つけ、理論を改良することを可能にするという意味においてである。「それは言語による論議と観察——ただし論議のための観察——の双方を最大限用いる」<sup>(60)</sup>といわれる。科学においては、数学と論理学を除いて、合理的証明が要請されているのではない。むしろ「あらゆる法則、あらゆる理論は、たとえわれわれがもはやそれらを疑うことができないと感じている場合でさえ、本質的に暫定的なもの、推測されたもの、仮説的なものであり続ける。理論が反駁される以前には、われわれはそれがどんなしかたで修正されればいいのか、決して知ることができない」<sup>(61)</sup>ということである。

したがって、理論というものは真理概念とは無縁である。われわれは理論によって真理を探究するが、真理に到達しているわけではない。ポパーは、「人を科学者たらしめるのは、知識の、すなわち反駁しえぬ真理の所有ではなく、<sup>(62)</sup> 不断の情け容赦ない批判的な、真理の探究だ」という。彼には、科学が提示するのは絶対に確実な知識でないと思われる。真理には到達しえぬとしても、真理を探究することによって科学的発見がなされるのである。真理を知に置き換えれば、「われわれは知るのではない：ただ推測しうるだけである。そしてわ

(59) *Ibid.*, p. 51. 邦訳, 86-87頁。

(60) *Ibid.* 同書, 86頁。

(61) *Ibid.* 同書, 88頁。

(62) Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 281. カール・R・ポパー著, 大内義一・森博訳『科学的発見の論理』〔下〕(恒星社厚生閣, 1972年), 348頁(傍点はポパー)。

れわれの推測は、われわれに暴露でき発見できる規則性、法則が存在するという非科学的で形而上学的な（しかし生物学的には説明できる）信仰に導かれて<sup>(63)</sup>いる」ということになる。

つまり、科学理論は推測にすぎず、反駁をとおしてより高いレベルの普遍性をもった理論に精製されていくのである。ということは逆に、理論は反駁可能な形で提示されねばならないということを行っている。反駁不可能な形で示された理論は無意味だということである。ポパーが関心をもっているのは、科学と擬似科学（形而上学）との間に境界線を引くという方法論上の問題である。彼がこのような問題関心を抱くようになったのは、1919年以来のことであり、当時彼は理論が科学的という要件は何かという問題に取り組み始めていた。ポパーが関心をもった理論には、アインシュタインの相対性理論、マルクスの歴史理論、フロイトの精神分析理論、アルフレート・アドラーのいわゆる「個人心理学」があった。<sup>(64)</sup>とくに彼の知的発展に影響を与えたのは、アインシュタインの重力理論であった。なぜなら、それは反駁可能な形で提示され、実際にエディントン観測班の諸発見によって確認されたからである。<sup>(65)</sup>これに対し、ほかの三つの理論は事情が違っていた。それらの理論は見かけ上の説明能

(63) *Ibid.*, p. 278. 同書, 345頁(傍点はポパー)。

(64) *Conjectures and Refutations*, p. 34. 『推測と反駁』, 58頁参照。

(65) *Ibid.*, pp. 35-36. 邦訳, 62頁参照。ポパーは、「アインシュタインの重力理論は光がふつうの物体のように（太陽のごとき）重い物体に引きつけられるはずだ、という結論に到達していた。その結果、太陽に近い見かけ上の位置を占める遠方の恒星から発した光は、その恒星が少し太陽から離れて見えるような角度で地球に到達するはずである。換言すれば、太陽に近い星は、太陽から少し離れて、すなわちお互いに少し離れて、動いたかのように見えるはずである。ところが、そのような星は、昼間、太陽の圧倒的な明るさのために目に見えないから、正常な状態では観察できない。日蝕の間だけ写真撮影が可能になる。そして同じ星が夜撮影できれば、二枚の写真によって距離を測定し、予測された効果を確かめることができる」(*ibid.*, p. 36. 邦訳, 同頁)と述べている。

力は具えていて、当の理論を観察によって絶えず「検証」していた。ポパーによれば、それらは科学の体裁を取りながら、神話と共通したところがあり、そのいずれかを研究すると、知的な回心や啓示の効果が生じるのだという。そして「いったん目がひらかれると、いたるところにその理論を支持する事例が見えるようになり、世界はその理論の検証例でみちあふれていることになる。何事が起こっても、それは常に当の理論を確認していることになる。かくしてその真理は明々白々に開示されているように見え、それを信じない者は、明らかに、開示された真理を見ようとしないうどもであって、真理を見るのを拒んでいるのは、それがその者たちの階級の利益に反しているか、あるいは未だに<分析>されずに治療を切望している彼らの抑圧があるからなのであった。」<sup>(66)</sup>

では、ポパーが境界設定の基準として提示しているのは何かというと、反証可能性 (falsifiability: Falsifizierbarkeit) だということになる。これは実証可能性 (verifiability: Verifizierbarkeit) と対峙される概念で、彼の科学方法論の基礎をなしている。ポパーによれば、理論は諸規則間の体系的結びつき<sup>(68)</sup>であり、それは反証可能、すなわちテスト可能な形で提示されねばならない。これは、実証主義者が形而上学は実証できないがゆえに意味がないとしたような、意味の基準ではなく、あくまで科学と非科学との間の境界設定の基準である。ポパーは、反証可能な形とは何かについて次のような簡単な例を挙げている。「たとえば、<明日ここに雨が降るか、あるいは降らないであろう>という言明は、反駁されないというただそれだけの理由で、経験的とはみなされないであろう。これに反して、<明日ここに雨が降るだろう>という言明は、経験的とはみなされるであろう。」<sup>(69)</sup>理論自体に矛盾があってはならないし、もし矛盾

(66) *Ibid.*, pp. 34-35. 邦訳, 60頁参照。

(67) *Ibid.*, p. 35. 邦訳, 60頁 (傍点はポパー)。

(68) *The Logic of Scientific Discovery*. p. 54. カール・R・ポパー著, 大内義一・森博訳『科学的発見の論理』〔上〕(恒星社厚生閣, 1971年), 66頁参照。

(69) *Ibid.*, p. 41. 邦訳, 50頁。

を含むものであったら偽として拒否されねばならない。また、どんなにもっともらしい理論であっても、それはまだ今のところ反証されていない仮説にすぎないということである。

こうして、ポパーは科学における反証の役割を重視するのであるが、その際重要なのはほかの人びとの批判を受けるということである。理論が公的にテストできる可能性をもたねばならないというのは、まさにこの意味においてである。ポパーがアインシュタインを高く評価するのは、彼は自分の理論も含めてすべての理論が推測だということを知っていたからであり、自分自身の理論に対しても批判的だったからである。人間の理性は限界づけられており、宇宙の神秘を決定的に解明できるものではない。ポパーはカントと同じように人間理性の有限性に気づいていたがゆえに、合理的態度を批判的態度と等置し、批判的精神を科学にとって必要なものと認識しえたのである。

ポパーは、このような批判的精神がソクラテス以前の哲学者にすでに見られたことを指摘している。彼は、「ソクラテス以前の哲学者たちへ帰れ」という論文のなかでタレス、アナクシマンドロス、アナクシメネスの宇宙論を取り上げ、アナクシマンドロスがタレスの理論（大地は水の上に浮いている）を批判することによって自分の理論（大地は静止している）に到達したと推測されるように、彼の理論が経験的であるというより批判的、思弁的であったことを強調している。<sup>(70)</sup>そして、「真理への接近法として見れば、観察経験や類推よりも、彼の批判的抽象的思弁のほうが役立っていたということも、疑いの余地はない」と付け加えている。<sup>(71)</sup>ここで、重要なのはアナクシマンドロスの理論が現代科学の成果から見て誤りだということではなく、それが推論と反駁という様式でそれ以前の理論に修正を試みていることである。ポパーはこの意味で、ギリシア人の獨創性の秘密を批判的討論の伝統に求めている。「新しい観念は、その

(70) *Conjectures and Refutations*, p. 139. 邦訳, 226頁参照。

(71) *Ibid.*, p. 140. 邦訳, 229頁。

まま提示され、また、開かれた批判の結果として生じる<sup>(72)</sup>」というように。

ポパーは、この伝統のことを批判的合理主義の伝統と呼んでいる。これは、イオニア学派において初めて起こった伝統である。ポパーにはその祖タレスは自分の教説に対する批判を鼓舞したと思われる。それは、独断論とは反対に、大胆な推測と自由な批判の伝統を生み出した。「イオニア学派は、続く世代の弟子たちが師を批判した最初の学派であった、という歴史的事実は存在する。哲学的批判というギリシア的伝統の主要な源がイオニアにあったということに、ほとんど疑問の余地はない。それは重大な革新であった。それは、一つの学派的教説のみを許す独断的伝統の破壊を意味し、またその伝統のかわりに、批判的討論によって真理に近づこうとする複数の教説を認める伝統の導入を、意味した<sup>(73)</sup>」といわれる。この伝統は、二、三世紀ののちアリストテレスのエピステーマー（真知）の探究によって破壊されたという<sup>(74)</sup>。エピステーマーとは、確実な論証の知識であり、真なる認識である。ポパーがそれに反対するのは、理論がエピステーマーの形で提示されると、批判を封殺してしまうことになるからである。それは、理論から理論信仰を生み出し、批判的な態度を消失させてしまうことになる。その結果、より確かな認識に近づこうとする科学の歩みが止められてしまうことになる。

このようなポパーの考え方は自然科学への関心によるものであり、彼は基本的に自然科学と社会科学を同一レベルで考えている。彼は、その意味で厳密に科学的な思考の普遍性を主張しているといってよい。彼は、そのような方法論的態度から、科学に、いや学問一般に必要なものとして批判的精神をあげているように思われる。彼が「われわれは自己の過誤から学びうる<sup>(75)</sup>」といっている

(72) *Ibid.*, p. 150. 邦訳, 246頁。

(73) *Ibid.*, p. 151. 邦訳, 248頁 (傍点はポパー)。

(74) *Ibid.* 邦訳, 249頁参照。

(75) *Ibid.*, p. vii. 邦訳, xi頁 (傍点はポパー)。

のは、その中核的信念にはかならない。合理的精神が批判的精神と同義なのは、人間理性に信頼を置き、自分自身に矛盾しないことが、人間理性の限界を知り、自らを相互批判のなかに置くことに必然的につながっていくからである。したがって、ポパーにとって、自らを批判に曝すこと、すなわち批判に対して開かれていることが、精神の開かれた在り方にかならない。

## 2 閉ざされた社会と開かれた社会

ポパーの『開かれた社会とその敵』は、徹底的に批判的な書である。批判の狙上にあげられるのは、プラトン、ヘーゲル、マルクスである。その批判には公平さを欠くところがあるが、それはこの著が書かれた時代と深く関係している。つまりそれは、ナチスがオーストリアに侵入した1938年からまだ第二次世界大戦が終結していない1943年までに書かれたものである。ポパー自身が述べているように、「本書の大半が戦争の成り行きが不確定な<sup>(76)</sup>」時期に執筆されたという事実が全体主義攻撃の激しいトーンを作り出している。ここには明らかに、全体主義を攻撃するために、自己の問題設定、思想をこれらの思想家に読み込んでいるところが見られる。もちろん、ポパーの当面の敵はナチズムであり、社会民主主義、共産主義勢力はそれと闘っていたわけだから、マルクスへの批判は歴史主義批判の枠内に限定され、その思想の倫理的側面を高く評価する<sup>(78)</sup>など、他の二人に対するのとは若干位相を異にする。

(76) *The Open Society and Its Enemies*, vol. I *The Spell of Plato*, p. viii. 前掲邦訳、8頁。

(77) ポパーは、「マルクス主義に反対するようなものはどんなものであれ、私は公表する気はともしなかった。ヨーロッパ大陸で今なお社会民主主義者がいるところでは、彼らはいぜんとして圧制に抵抗している唯一の政治的勢力なのであった。現在のような状況においては、彼らに反対するものは一切公表すべきではない、と私は思った」と述べている（K・ポパー著、森博訳『果てしなき探求——知的自伝』〔岩波現代選書〕岩波書店、1978年、158頁）。

(78) K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, London; Routledge & Kegan Paul, 1945, p. 211. K・R・ポパー著、小笠原誠・内田詔夫訳『開

また、この書はそれ以前に書かれた『歴史主義の貧困』と対になっている。彼は、そのなかで歴史主義 (historicism) ということばに独自の意味をもたせている。ホパーのいう歴史主義とは、歴史法則主義とも訳されることからわかるように、いかなる思想といえども個々の歴史的時代に支配的な思潮や利害に規定されているというマンハイム流の歴史主義 (historicism) とは区別され、歴史的予測を主要な目的とし、その目的を「法則」や「傾向」を見いだすこと<sup>(79)</sup>によって達成しようと仮定する、社会諸科学に対する一つのアプローチである。彼によれば、歴史主義は方法論的に本質主義を内包していた。つまり、歴史が変化の叙述だとしたら、本質は変化せずに留まるものであり、その変化しない本質は事物の変化を通じて認識されるということになる<sup>(80)</sup>。プラトンがあらゆる変化が衰退に向かうと捉えたのは彼のアイデア認識に関連していたし、マルクスがあらゆる歴史は共産主義を産出する歴史だと捉えたのも本質論的発想からである。彼らは社会を全体として捉える全体論 (holism) 的な立場を採っており、この全体論によって歴史主義とユートピア主義は結びつくのだという<sup>(81)</sup>。

ホパーは、『開かれた社会とその敵』のなかで方法論的な議論をするのではなく、直接全体論的思想家を探りあげ、批判している。ヘーゲルやマルクスについての場合と違って、これは必ずしも成功しているとはいえないが、彼は自らの歴史主義批判をプラトンのなかにも読み込もうとしている。つまり、彼は

---

かれた社会とその敵・第二部予言の大潮——ヘーゲル、マルクスとその余波』(未来社、1980年)、194頁参照。ホパーは、「彼の資本主義批判は主として道徳的批判として有効であった」(ibid. 邦訳、同頁)として、マルクスの道徳的ラディカリズムを高く評価している。

(79) Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London: Loutledge & Kegan Paul, 1957, p. 3. カール・R・ポパー著、久野収・市井三郎訳『歴史主義の貧困』(中央公論社、1961年)、17-18頁参照。この本の大綱は1935年までに完成していた(ibid., p. iv. 邦訳、1頁参照)。

(80) *Ibid.*, p. 33. 邦訳、58-59頁。

(81) *Ibid.*, p. 74. 邦訳、117頁。

プラトンの政体循環論をヘラクレイトスにあった万物流転の思想の延長線上に置き、プラトンは変化しない完全国家を始源とする変化のなかでポリスの政体の変化を捉えたとし、経済的背景の強調など近代の歴史主義と共通する要素があると認識している。<sup>(82)</sup> プラトンの政体論が動的であったからといって、それはたんなる政体の変化(『国家』第八巻)を表したものであり、歴史のテロスを認識しようとしたヘーゲルやマルクスの歴史主義と同列に置くことには無理があるし、プラトンの国家論において政体論の比重は小さい。

ポパーの閉ざされた社会についての理解が最も明瞭に現れているのは、プラトン批判をとおしてである。ポパーによれば、プラトンの国家有機体説は人格主義的であり、神秘主義と迷信へとつながるものである。つまり、彼はプラトンの描いた最善政体のなかに閉ざされた社会の諸特徴を見て取るのである。彼が強調するのは、プラトンの優生学思想、エリート支配の正当化であり、プラトンの最善国家は結局のところ、すべての変化を停止させ、始源の完全国家に戻す試みにほかならないということである。ポパーがプラトンの政治理論を全体主義的と特徴づけるのは、彼の最善国家のなかで部族主義的集団主義が肯定されているからである。

では、ポパーのいう閉ざされた社会とはどのような特徴をもっているのか。それは、一言でいって、「呪術的ないし部族的ないし集団主義的な社会のこと」<sup>(83)</sup>であり、様々なタブーが支配している社会のことである。そこでは「タブーが生活の全側面を厳格に規制し支配する。タブーは多くの抜け穴を残しはしない。この生活形態においては問題となるようなものは少なく、本当の道徳的問題と言えるようなものは存在しない。部族の成員がタブーに合致して行動するためにはときおり大きなヒロイズムや忍耐が必要になることはないということをおうとするのではない。私が言おうとするのは、彼は自分がいかに振舞う

(82) *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, p. 38. 邦訳, 56頁参照。

(83) *Ibid.*, p. 173. 邦訳, 172頁。

べきかを疑う立場に立たされることはめったにないということである。正しい道に従うためには諸困難を克服しなければならないけれども、その道自体は常に決定されているのである。正しい道というのはタブーによって、すなわち決して批判的考察の対象となりえない呪術的な部族の制度によって決定されている<sup>(84)</sup>。そこでは、個と全体が有機的に一体化し、個人の決定領域がなく、したがって個人の責任のはいり込む余地はない。古代ギリシアでは民主的社會への移行が起こる以前の部族的社會がそれに当たる。アテナイでは、海上貿易の發展などによってそのような移行が起こったが、スパルタでは部族的社會を残存させた。ポパーは、スパルタの政策のなかに、(1)部族制の保護、(2)反人道主義（反平等主義、反民主主義、反個人主義）、(3)自給自足政策、(4)反國際主義ないしは排他主義、(5)支配（汝の隣人を支配せよ）、(6)だが大きくなりすぎるな、という閉ざされた社會の諸特徴を見て取っている<sup>(85)</sup>。

ポパーがプラトンのなかに見いだすのは、部族的社會への回帰の思想である。ポパーによれば、「プラトンは失われた部族生活での統一にあこがれている<sup>(86)</sup>」のであり、部族社會のもつ統一性を復原しようとしていた。彼は、プラトンのなか自然法則と規範法則の区別がなされていない素朴一元論を見て取っている。彼は、プラトンの魂についての教説のなかにその一つの形態である精神的自然主義が現れているという。「〈自然〉という語と〈種族〉という語は、プラトンによってしばしば、例えば〈哲学者の種族〉や〈哲学的本性〉をもつ人たちについて語る場合のように、同義語として用いられているのであり、それでこれら二つの語は共に、〈本質〉や〈魂〉という語と密接な親近性をもつのである<sup>(87)</sup>」。つまり「自然」と「魂」の一致と同じように、「自然」は同一の始

(84) *Ibid.*, p. 172. 邦訳, 171-172頁 (訳文一部変更)。

(85) *Ibid.*, p. 182. 邦訳, 179頁参照。

(86) *Ibid.*, p. 80. 邦訳, 90頁。

(87) *Ibid.*, p. 75. 邦訳, 86頁。

祖の子孫であることに統一された「種族」と似た意味で用いられているのだと<sup>(88)</sup>いう。

また、ポパーはプラトンが集合体の健康、統一、安定を唯一の正義の基準としている点で彼の政治理論を集団主義的だとみなしている。「国家の利益を増進するものはすべて有徳で正義である。それを脅かすものはすべて悪でよこしまで不正である。国益に役立つ行為は道徳的であり、それを危うくする行為は不道徳である<sup>(90)</sup>」という意味で、プラトンの政治理論は功利主義的でもある。ポパーには、このように集団のなかに自己を埋没させ、集団的規範が個人的規範になってしまう社会こそ、閉ざされた社会だと思われるのである。

これに対し、ポパーのいう開かれた社会は、タブーに対して批判的な社会であり、諸個人が個人的決定に直面している社会である。それは、閉ざされた社会とは正反対の諸特性をもつ社会である。ポパーは、個人主義と集団主義を、利己主義と利他主義を対置し、個人主義と利他主義との両立可能性という理論的前提の上で、諸個人の意見の多元性を認め、相互の批判に対して開かれた政治体制としてそれを特徴づけている。ポパーにおいて開かれた社会の理念は、批判的合理主義と結び付いている。ここで批判的合理主義といっているのは、彼の科学哲学におけるのと同じように、自分の誤りから学ぶ態度であり、「批判的合理主義の態度は、すべての人は誤りを犯し易いが、その誤りは彼自身もしくは他人によって見出されるかもしれないし、他人の批判に助けられて彼自身で見出せるかもしれないという観念に結びついている<sup>(91)</sup>」。

人間の誤り易さの認識から、ポパーはユートピア工学に反対し、漸進的社会工学を唱える。ユートピア工学とは、社会を一枚の青写真に従って作り替えて

(88) *Ibid.* 邦訳、同頁参照。

(89) *Ibid.*, p.106. 邦訳、114頁参照。

(90) *Ibid.*, p.107. 邦訳、115頁。

(91) *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, p.238. 邦訳、219頁。

いくことである。これに対し漸進的社会工学とは自らの限界を自覚し、他人を尊重する人びとの理性による社会の合理化、自由のための計画、そのような理性によるコントロールによって社会を変えていくことである。その際重要な<sup>(92)</sup>のは、善を追求することではなく、悪を削減していくことである。というのは、社会悪の確定は比較的うまくできるのに対し、理想社会の確定ははるかに困難だからである。<sup>(93)</sup>ということはつまり、ポパーは社会の全面的改革は全体主義を現出させるなど害悪が大きいと認識し、社会の部分的改良の方が望ましいと考えているということになる。彼は、開かれた社会の諸要素は西欧の民主主義のなかで育まれてきたと考え、政治体制としては西欧の民主主義体制を積極的に擁護するのである。<sup>(94)</sup>

#### 4 開かれた精神をめぐる対立点

フェーグリンとその思想的後継者たちの場合も、ポパーの場合も、開かれた社会の探究は開かれた精神の探究と密接に結び付いていた。フェーグリンの開かれた社会は世界超越神に開かれた社会のことであり、超越に向かう人間精神の在り方に強調が置かれていた。一方、ポパーの開かれた社会は批判的討論が重んじられる社会であり、その理念は他人の批判に対して開かれている精神の在り方に基礎づけられている。したがって、両者のいう開かれた社会の像そのものよりもむしろ人間の精神の捉え方を基底にして彼らの思想を評価してい

(92) *Ibid.*, pp. 238-239. 邦訳, 220頁参照。

(93) *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, p. 159. 邦訳, 158頁参照。

(94) ポパーは、「《開かれた社会》という言い方で私が呼んでいるものは、国家形態や政体であるよりも、むしろ人間の共同生活の仕方であり、個人の自由、非暴力、少数者や弱者の擁護などが重要な価値とされている共同生活なのである。私たちの西欧民主主義国では、これらの価値はほとんどの人々にとって、当たりまえのこととさえなっている」と述べている（カール・R・ポパー/コンラート・ローレンツ 著、辻理訳『未来は開かれている』、思案社、1986年、216頁）。

ねばならない。

フェーゲリンは、ポパーの「開かれた社会」については「私的意見の公的衝突を防ぐために考え出されねばならなかった<sup>(95)</sup>」と言及しているだけである。フェーゲリンはポパーの概念を批判的な意味で意識していたが、ポパーがフェーゲリンの政治的著作に言及している箇所はない。二人の間に際立った思想的交流はなかったし、二人の思想的基盤は対極的なものであるが、二人とも閉ざされた精神、閉ざされた社会を克服していこうとしている点で共通している。その乗り越え方には大きな違いがあるが、われわれもまた閉ざされた社会を克服していこうという立場に立つなら、二人の思想を比較検討することには意味があると思われる。

フェーゲリンとポパーはともにプラトンに注目しているのだが、正反対のプラトン解釈を提示している。ポパーがプラトンの政治理論に閉ざされた社会の諸特徴を見いだしているのに対し、フェーゲリンはプラトンのなかに開かれた精神の有りようを求めている。ポパーの場合は前述した通りで、プラトンの理論のなかから全体主義的諸要素を抽出し批判しているが、フェーゲリンの場合、プラトンが魂の領域の発見者であったことが強調されている。つまり、超越的なものを志向する精神の在り方が肯定されているのである。また、プラトンの政治理論に関して彼は、その批判的意図を強調している。つまり、彼によればプラトンの最善国家は、理想社会とかユートピアとして提示されているのではなく、当時のポリスの不正の諸要素をことごとく否定した形で構想されているのである。<sup>(96)</sup>プラトンは精神的に優れた者、すなわち知者の支配を正当化しているが、知者とは精神のなかで神聖なもの、超越的な存在とのコミュニケー

(95) Eric Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol," *Harvard Theological Review*, vol. LX, no. 3, p. 256.

(96) Eric Voegelin, *Order and History*, vol. III *Plato and Aristotle*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957. p. 63参照。

ションによって絶えず自己を高めている人間のことであり、その可能性はすべての人間に開かれていることが重要である。

この二人のプラトン解釈を比較してみると、どちらにもそれぞれの問題状況、思想の投影が見られることは事実である。ポパーがプラトンを意図的に歴史主義者、全体主義者としてしまっているのに対し、フェーゲリンはプラトンの意図を当時の時代状況に即して理解しているといえる。ポパーの著は、ナチズムを批判するために、プラトンの全体主義的側面をことさら強調している。例えば、プラトンには支配者の育成という理由による優生学的発想があるが、ナチズムの人種主義との間にはかなりの開きがあり、彼の優生学思想を強調することは公平さを欠くといわざるをえない。一方フェーゲリンは、プラトンを自らの壮大な歴史認識のなかに位置づけ、ギリシアにおける魂の発見が人間が宇宙論的文明から離脱するひとつの契機になったと認識している。彼が、ポパーとは反対に、プラトンの反民主主義思想を評価するのは、ナチズムを成り立たせたのは大衆民主主義であり、ポリスの腐敗・墮落した民主政と闘ったソクラテス・プラトンの精神の在り方にナチズムを批判する視座を見いだすからである。

二人のプラトン理解で印象的なのは、フェーゲリンが初期プラトンを語る場合ソクラテス・プラトンと二人の師弟を同一視しているのに対し、ポパーが歴史的ソクラテスとプラトン化されたソクラテスとははっきり区別し、ソクラテスを脱プラトン化している点である。この点についていえば、ポパーは『ゴルギアス』あたりまでの初期の作品のなかに現れるソクラテスが歴史上のソクラテスに近いと認識しているようである。彼は「不正を行なうか、それとも不正を受けるか、そのどちらかがやむをえないとすれば、不正を行なうよりも、むしろ不正を受けるほうを選びたいね」という『ゴルギアス』<sup>(97)</sup> (469c) のなかの

(97) プラトン著、加来彰俊訳『ゴルギアス』〔岩波文庫〕〔岩波書店、1967年〕、75頁。

ソクラテスのことばには利他主義と個人主義の原理が現れていると指摘している<sup>(98)</sup>。彼は、プラトンの集団主義とソクラテスの個人主義とが異質であることを強調し、後者の道徳的主知主義を高く評価している。ここで、ソクラテス-プラトン問題に深入りすることはできないが、ポパーがソクラテスとプラトンを区別し、ソクラテス的な知の在り方が開かれた社会と合致すると考えていたことは重要である。

というのは、ソクラテスのなかにプラトンとは別の意味での、精神の開かれた在り方が示されているからである。プラトンには、フェーゲリンが正しく捉えているように、超越的なもの、神秘的なものに向かう志向性が見られる。一方、ソクラテスのなかに、ポパーがいうように批判的理性、個人主義的利他主義の性向が見られる。アリストテレスがいうように(『形而上学』587b)、イデア説はプラトンのものであり、ソクラテスのものではないのだとしたら、ソクラテス的な知の在り方はプラトンの不変的実在の探究とは異質である。それは、もっと謙虚で、つねに他人の吟味を要求している。フェーゲリンとポパーの開かれた精神をめぐる対立点のひとつは、フェーゲリンがプラトンの、ポパーがソクラテスの精神を代表しているという意味で説明できる。

次に、開かれた精神については、精神が何に対して開かれているかが問題であり、この点でもフェーゲリンとポパーは対照的である。フェーゲリンの場合、開かれた精神は結局神に対して開かれているということである。彼の思想は超越に向かう志向性を重視しており、開かれた精神は精神内での超越的実在との交流、神秘的体験を前提としている。これに対し、ポパーの場合、精神の開かれた在り方は、自己の誤りを積極的に認めるという科学的態度に裏付けられていた。彼は形而上学の意味を否定しているわけではないが、神や超越の問題を理論の射程から閉め出している。したがって、二人の違いは、一方が超越的実在に対して、他方が経験的現実に対して開かれた精神の在り方を措定して

(98) *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, p.105. 邦訳, 113頁参照。

いることに求められよう。

フェーゲリンの思想の神秘主義的傾向はひとつには、先に述べたように、「すべてを包摂する神」の観念に示されている。このような理解は『秩序と歴史』第四巻の最終章「普遍の人類」のなかで打ち出されているが、死後出版された第五巻の『秩序の探求』のなかでは神秘主義的傾向はより色濃くなっている。第一章では「始まりの始まり」が問題にされ、神の实在を前提とした It-reality<sup>(99)</sup>（何ものかの实在）が想定されている。つまり彼は、創世記にみられる始まりの問題を取り上げ、始まりの前になんらかのものが存在したことを確信している。彼によれば創世記の冒頭の「はじめに神は天と地とを創造された。地は形なく、むなしく、やみが淵のおもてにあり、神の霊が水のおもてをおお<sup>(100)</sup>っていた」ということばの「形のない荒れ地」は「無でも無でないものでもない。(a)それが無でないのは、もし何もなかったら、創造による喚起は必要ではなくなるからである。形のある实在がすでにそこに存在したのである。(b)しかしながら、もし何ものかによって創造後の实在において現実と経験されるなんらかの構造が意味されるなら、それは無である<sup>(101)</sup>」。つまり物体ではない何ものかが存在したということであり、フェーゲリンはそれを It-reality と呼んでいる。

この何ものかは物質として捉えられるものではない。「もし<物質>によってわれわれが日常生活や物理学で呼んでいるような何ものかが理解されるなら、荒れ地は霊的創造者が働きかける<物質><sup>(102)</sup>ではない」といわれるように。したがって、何ものかの始まりは神秘的であり、創世記の作者たちはそのことを意識していたのだという。彼の場合、「無からの創造」という解釈は適当で

(99) Eric Voegelin, *Order and History*, vol. V *In Search of Order*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1987, p.19参照。

(100) 『聖書』, 創世紀1-1, 前掲訳書, 旧約聖書の部, 1頁。

(101) *Order and History*, vol. V, p. 22.

(102) *Ibid.*

<sup>(103)</sup>ないとされ、何ものかの実在を認め、その超越的・神秘的実在性を問うていく精神の在り方が肯定されている。

フェーゲリンの思想の神秘主義的傾向は、もうひとつには「不死」についての考え方のなかに示されている。彼は「不死——経験と象徴」という論文のなかで「死で終わる人生はわれわれが経験する生の一部にすぎない」と述べている。<sup>(104)</sup> フェーゲリンは古代における不死の象徴的意味について論じているのだが、彼自身も魂の不死を信じているようである。不死は、魂の肉体からの分離によって可能になり、死がその時点なのである。このようなフェーゲリンの理解は宗教思想としては当然のことかもしれないが、神への愛に導かれた魂の運動を自らの哲学的認識の基礎にしている点が独特である。

これに対しポパーの立場は、徹底的に合理主義的である。ここで合理主義というのは、「感情や情熱に訴える代わりに、むしろ理性、つまり明瞭な思考と経験に拠ることで可能な限り多数の問題を解決しようとする態度」である。<sup>(105)</sup> これは、ポパー自身認めているように、科学的態度と似ている。つまり合理主義とは、論証や観察といった手段を通じて同意に達することが可能だという希望を無造作に放棄しない態度だという点で科学的態度と共通するのだという。<sup>(106)</sup> それは、他者との理性的協力によってわれわれが直面している問題を解決しているとしていこうとしている。

ポパーは、自らの立場を無批判的合理主義と区別して、批判的合理主義と呼んでいる。この批判的合理主義の態度は、「私は間違っているかもしれない。そしてあなたが正しいのかもしれない。そして努力すれば、われわれはより真理に接近しえよう」<sup>(107)</sup> という意味で、他者の理性に期待している。つまり、この

(103) *Ibid.*, p. 23参照。

(104) “Immortality: Experience and Symbol,” p. 267.

(105) *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, p. 224. 邦訳, 207頁。

(106) *Ibid.*, p. 225. 邦訳, 208頁参照。

(107) *Ibid.*, p. 238. 邦訳, 219頁。

意味での合理主義はほかの人びとの批判に対して開かれている、というよりむしろ批判を好んで受け入れるのである。その意味で、批判的合理主義は公平さの観念とも結びついている。

しかるにポパーは、合理主義的な態度を採るという決心は根拠づけられず、非合理的であるという。彼は、「非合理的な理性信仰<sup>(108)</sup>」ということばで合理的な態度を採ること自体は普遍的な基礎をもたないことを言い表している。のちにポパーは、これがフィデイズムの残滓であることを認め、自らのアプローチから取り除いたといわれる。<sup>(109)</sup>つまり、このような正当化の基盤すら批判の対象となりうるということである。

ともあれ、ポパーの態度は合理主義的であり、しかも批判に対して開かれているという意味で開かれた精神を表している。このことは、彼が宗教や形而上学の価値を認めないということの意味しているわけではない。そうではなく、社会的問題の解決のためには合理的態度の方が望ましいということである。われわれは真理に到達しているわけではないのだから、自分の解決策を示し、科学の場合と同じように、他人の批判を乞うことが政治社会の漸進的改良のために役立つということである。最も信頼を置くべきなのは他者の理性であり、理性の相互交流である。

このように見てきたとき、フェーゲリンとポパーに開かれた精神をめぐるもうひとつの対立点は、非合理主義と合理主義との間にあるといえよう。フェーゲリンの場合、開かれた精神とは神に対して開かれているということであり、彼の政治社会の認識はその基底に神を置くという点で非合理的である。というのは、神は不可視であり、その存在は証明できず、批判や検証の対象とはならないからである。しかし反面において、超越的なものへの信仰が現世的なも

(108) *Ibid.*, p. 231. 邦訳, 213頁 (傍点はポパー)。

(109) W・W・パートリー著, 小笠原誠訳『ポパー哲学の挑戦』[フィロソフィア双書] (未来社, 1986年), 93頁参照。

のの神格化を拒否する基盤になることも確かである。一方ポパーの合理主義は、科学的思考に裏付けられており、もともと相互批判の契機を内蔵している。合理主義が合理主義たる所以は、神秘的体験よりも目に見える現実に着目しているところにある。彼の態度は経験的開示性に基づいた政治社会の構成原理へとつながっていく。いずれも閉ざされた社会を克服する道を提示しているように思われるが、その態様には大きな開きがある。

## 5 おわりに

これまでフェーゲリンとポパーの政治理論における開かれた精神の態様について論じ、二人の間の相違が対照的な思想的基盤によることを明らかにしてきた。政治理論が正しい政治社会の探究ということとその重要な課題としているなら、そのような対照的な立場から導き出された政治社会像にも開きが出てくるはずである。そこで、最後に二人の「開かれた社会」についての見解がどのように違うのかを見ておきたい。

フェーゲリンの場合、「開かれた社会」は超越神に開かれた精神の在り方に拠るのであり、神に対して開かれた人類共同体の理念が出てくるだけで、具体的にどのような社会像を想定しているのか判然としない。というよりむしろ、彼において「開かれた社会」は特定の政治体制を指すことばではなく、統一的な神学的起源に位置づけられた人類を志向するように覚醒された人間の意識に還元されることばである。それは、特定の宗教を要請しているのではなく、自己の超越的な存在基盤を自覚することを求めている。超越神はあくまで目に見えない実在であり、地上の特定の人物、国家、あらゆる種のイデオロギーの神格化とは無縁である。このような普遍性のゆえに、彼のいう普遍的人類は民族中心の理念や国民国家のイデオロギーに対する暗黙の批判になっている。

ポパーの場合は、「開かれた社会」についてより明確なイメージをもっているようである。つまり、ポパーは個人的決定の範囲が広いこと、具体的には自

由主義的民主体制を肯定している。しかるに彼は、自分は反資本主義者だといひながら、その経済的メカニズムに対する批判はしていない。彼の政治理論は、西欧の自由主義的・民主主義的伝統を手放しで肯定している点で楽天的だといわざるをえない。また、彼には進歩の観念の信奉者としての側面があり、科学が進歩してきたのと同様に、現代の西欧の政治社会はかつてない「より良き社会」になっていると認識している<sup>(110)</sup>。このような認識が第三世界における貧困、強権の抑圧体制が西側の政治・経済体制と無縁ではないといった現実への認識を曇らせているようである。

この点では、二人とも現実社会に対する批判的理論としては十分な洞察を提示していないように思われる。もちろん、ポパーの場合、プラトン、ヘーゲル、マルクスへの批判として、フェーゲリンの場合、グノーシス主義批判として、全体主義批判が展開されている。しかし二人とも、自己の学問的立場から全体主義を間接的に論じていて、その歴史的生成を解明しているわけではない。二人の批判は、イデオロギー批判としては有効だが、全体主義という現象の理解としては不十分である。

したがって、彼らの政治理論の意義は、むしろ精神の在り方についての優れた洞察を示したことに見いだされる。そしてどちらも、閉ざされた精神に規定される閉ざされた社会との闘いにおいて有効な思想的基盤を提示していると思われる。フェーゲリンのこのような超越神信仰は、宇宙論的文明やグノーシスの政治宗教を打ち破るのに、ポパーのこのような批判的合理主義は歴史信仰やタブーに支配された閉ざされた社会の政治慣行を打ち破っていくのに有効である。彼らの理論は、閉ざされた社会は閉ざられた精神に規定されていること、民族や国家の神格化、政治における人格的神格化が閉ざされた社会を支える心

---

(110) Karl R. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt: Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, München: R. Piper GmbH & Co., 1984, S.11-40 参照。

性であることを明らかにしている。二人の認識した閉ざされた精神には共通するところがあり、ともに閉ざされた社会に対する闘いにおいて重要な視座を提示している。

## Contemporary Political Theory and the Open Mind (2)

*Toshio Terajima*

The second part of this article focuses on the scientific methodology and political theory of Karl R. Popper. Science, according to Popper, advances through the application of critical reason to existing theories. Existing theories are critically examined in order to discover their weak spots which can then be remedied. Popper applies this same conception of how science advances to political theory and vindicates thereby the concept of an open society in which vigorous criticism and debate are actively encouraged. Popper's idea of open-mindedness is compared to Eric Voegelin's idea of the open soul, which, in its silent attunement to the stirrings of a transmundane God, is led up to the idea of a universal humanity. The article concludes that both Popper and Voegelin provide us with a theoretical basis to combat the closed society, that is, one dominated by magical taboos and sustained by the divinization of nation and ideology.