

認識の相対主義のパラドクスについて*

ジャック・W・メイランド
(訳：入不二基義)

1. 序論

真理は絶対的ではなく相対的であるという説に対しての最もよく知られている反論の一つは、この説は自己論駁的である、あるいは自分自身をある仕方で論難するというものである。実際、この反論は、あまりに決定的で十分な反論であり、相対主義者も満足のいく返答ができない反論であると見なされているために、相対主義をそれ以上考察しない理由としてこの反論を使う人が多い。こういうわけで、この反論は、相対主義を注意深く詳細に論じることに対する大きな障害となってきたのである。この種の反論を、私は「認識の相対主義のパラドクス」と呼ぶことにする。本稿での私の目的は、この相対主義の難点とされていることを探究して、本当にそれが難点なのかどうかを調べることである。私の結論では、この反論にほとんど妥当性はなく、相対主義は依然として、知的活動とその産物のあり方に関する説として、まじめに考察するに値する重要な立場であり続ける、ということになる。

まず始めに、そのパラドクスについて述べたものを見てみよう。

真理は客観的ではなく、諸々の社会に対して相対的であるにすぎないと断言する人がいるとすれば、その人が「客観的な真理」というようなものは存在しない」とか「真理は諸々の社会に対して相対的である」と主張するのはごく当然のことである。しかしながら、そのどちらの主張も、それ自身は客観的に真であるとされていること、そしてあらゆる社会に当てはまる真理として意図されていることは、明らかである。もし相対主義者が、その主張を誰か他の人に説得したいのではないとすると、相対主義者がその主張を述

* Jack W. Meiland, "On the Paradox of Cognitive Relativism", First published in *Metaphilosophy*, Vol.11, No.2, April 1980. Translated and reprinted with the permission of Blackwell Publishers Ltd.

べることには、あまり意味がないことになるだろう。そういうわけで、相対主義者のテーゼを述べている文は、そのテーゼ自身とどうも不整合のようだということを、相対主義者は認めなければならない。¹

すなわち、相対主義の理論は、それが破壊するとされている客観的な妥当性という概念を、まさに前提にしているものであり、そのような前提がなければ、相対主義の理論は、意味を失ってしまうのである。なぜならば、もし相対主義の理論が、客観的に妥当であり真であると自ら主張しないのならば、その理論のいかなる言明もまじめに受け取る理由が私たちにはないし、もし相対主義の理論が、客観的に妥当であり真であるという主張を実際に行うならば、ある種の言明や理論（例えば、少なくとも相対主義者のもの）は、状況に関わる非合理的・非論理的な要因による決定から逃れていなければならないのであり、したがって、人間の知識や真理のすべてが相対的であるということとは正しくないということになるのは明らかだからである。²

なぜこうなるのかは、次のようなテーゼの認識上の位置づけがどのようなものなのかを問うてみると分かるだろう。それは、社会的なパースペクティブは、人間的事象についてのあらゆる主張が正しいかどうかを確かめる際に入り込んでくるだけでなく、その主張の意味内容にまで本質的に入り込んでくるというテーゼである。このテーゼは、そのテーゼを支持する人にだけ、そして、それぞれ異なる社会的な関わりを持つせいで、別々のある価値観に同意を示している人たちに対してのみ、有意味で妥当なものなのだろうか。もしそうだとすると、その人たちとは別の社会的パースペクティブを持った人は皆、そのテーゼを適切な仕方では理解することができないことになる。言い換えれば、そのテーゼを妥当なものとして受け入れることが、そうすることができる人たちだけに厳密に限られてしまうのであり、したがって、それとは別種の社会的価値に同意を示す社会学者は、そのテーゼを意味のないおしゃべりとして捨て去らなければならないことになる。それとも、そのテーゼだけは特別で、そのテーゼが当てはまる諸々の主張の領域からはテーゼ自

1 Roger Trigg, *Reason and Commitment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp.2-3.

2 Gordon Kaufman, *Relativism, Knowledge and Faith* (Chicago: University of Chicago Press, 1960) p.9. カウフマンの本は、相対主義者の主張の再解釈に基づいた、相対主義者の擁護であるということをつけ加えておかななくてはならない。

体は逃れていて、そのテーゼの意味と真理は、そのテーゼを主張する人の社会的パースペクティヴと本質的には結びついてはいない、というのだろうか。もしそうだとすると、なぜそのテーゼだけがそれほど例外的であるのかが自明ではないし、いずれにしても、そのテーゼは、人間の事象への探究の結論であり、通常の意味で「客観的に妥当」であると思われる探究の結論となる。そして、そのような結論が一つ認められるとすれば、なぜそれとは違う他の結論も認められないのかが、明らかではない。³

これらの著者たちは、相対主義に対する実質的に同じ反論を表明していると思われる。その結論は、次のように要約できるだろう。

- (1) 相対主義者のテーゼは、そのテーゼ自身にも適用され、そのテーゼもまた「相対的」「主観的」にすぎないか、
- (2) あるいは、相対主義者のテーゼは、そのテーゼ自身には適用されず、(相対主義者に従って) 絶対的・客観的に真であるものが存在する。

このディレンマのどちらの角も、相対主義者にとって受け入れられないものと想定されている。

2. 他の反論から区別されたパラドクス

相対主義へのこの反論を引き続き議論する前に、この反論を、表面上同じ反論のように見える、あるいは非常に類似しているように見える可能性があるその他の反論から、区別しておくことが重要である。これらの他の反論が、同じあるいは類似しているように見えてしまう理由は、それらの反論が、「相対主義のパラドクス」の場合と同様に、相対主義は自己論駁的だと論じるという一般的な形態を取っていることにある。⁴ これらの他の反論の第一のものは、エ

3 Ernest Nagel, *The Structure of Science* (New York: Harcourt, Brace and World, 1961), p.500.

4 「相対主義のパラドクス」と私が呼んでいるものとは区別された、認識の相対主義に対するこのような反論だけでなく、価値の相対主義に対して自己論駁性を非難する反論もある。社会学者による以下の議論を見よ。

こうして相対主義が絶対的に自己矛盾しているのは、すべての人やその価値観を、それぞれ自身の観点で見ることが必要だと主張しながら、まさにそうすることにおいて、他の人々やその人たちの価値観がある特定の文化、すなわち相対主義者の文化の

ドムント・フッサールによって、相対主義についての長大な考察の中で（ごく最近まで行われてきた、唯一の長大な考察だと思われる）、提起されている。フッサールの反論は、「真理は相対的である」という言明における「真理」という言葉の意味に関わる。

種についての相対主義は次のように主張する。いかなることも、判断を行う者が属するある一定の種に対して真なのであって、その者の身体構成や思考の法則によって、真であるとみなされなければならない。この説は馬鹿げている。というのも、同一の命題あるいは同一の判断内容が、人という種に属する主体にとっては真であり得るが、違った身体構成の種に属する別の主体にとっては偽であるかもしれないということを、その説は含意してしまうからである。しかし、同一の判断内容が、真でありかつ偽であることはありえない。このことは、「真」や「偽」という言葉の意味だけから出てくることである。相対主義者が、この言葉に適切な意味を与えるとするならば、相対主義者のテーゼは、そのテーゼ自身が表すことと衝突してしまうのである。⁵ フッサールはここで、相対主義者のテーゼはそのテーゼ自身に適用され、この自己適用が相対主義者のテーゼに自己論駁的な結果をもたらす、とは言っていない。相対主義者のテーゼは自らを論駁すると言っているが、その理由は、そのテーゼがテーゼ自身に適用されるからではない。そうではなくて、相対主義のテーゼが自らを論駁するのは、相対主義者が「真」や「偽」という言葉を

観点で見る必要があると主張しているからである…。もっとも一般的なレベルでは、相対主義は基礎的な否定言明（普遍的な価値観は存在しない）を前提に据えるが、それは（少なくとも一つの普遍的価値観、すなわち相対主義が存在するという）その前提自身の矛盾を含意する。

(Orlando Patterson, "On Guilt, Relativism, and Black-White Relations", *American Scholar* (Winter, 1973-74), p.125.)

パターソンによるこの反論は、価値相対主義者が陥るかもしれない別のディレンマから、今度は区別されなくてはならない。この別のディレンマの一例は、次のようなものである。価値相対主義者—価値はまったく主観的なものであり、どんな一群の価値も各人と結びついていて証明することはできない、と信じる者—が、相対主義者自身の価値観によれば卑劣な犯罪であることを犯している者に直面していると想定しよう。相対主義者の価値観は、その相手を阻止させようと相対主義者に促すのだが、しかし、相対主義は、他者の行為がたとえどんなものであったとしても、それを容認することを含意するだろう。

⁵ Edmund Husserl, *Logical Investigations* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), translated by J. N. Findley, Volume One, p.140. E. フッサール『論理学研究』I、立松弘孝訳、みすず書房、pp.137-138.

使うからであり、テーゼを表現するこの仕方が、テーゼが誤りであることを含意するからである。従って、自己論駁であるというここでの非難は、私が「相対主義のパラドクス」と呼んでいるものとは、別物である。⁶

「相対主義のパラドクス」と混同されやすいもう一つの反論がある。

私たちの思考の構造全体がイデオロギックであるということに関してマンハイムに同意するならば、科学でさえも、特に社会科学や歴史は、歴史的社会的な位置づけに必然的に束縛されていて、その結果、根柢の薄いものとなる。そのような相対主義は、どんなに偽装していたとしても、自己言及的に不整合となる。もし、知識が社会的に決定されているということを知ろうとする企ての妥当性さえも、歴史的に条件づけられているのなら、そのような社会的決定について気づくことはいかにして可能なだろうか。⁷

この反論では、相対主義のテーゼがそのテーゼ自体に適用される仕方は、間接的である。すなわち、そのテーゼは、そのテーゼに対する証拠を提示しようとする試みに適用されていて、反論よれば、そのようなどんな試みも、(相対主義のテーゼの観点では) テーゼに対する確固とした基盤とはなりえないのである。換言すれば、相対主義のテーゼが真であるならば、それは証明され得ないと、その反論は主張するのである。この反論は、「相対主義のパラドクス」によく似ていると一般には認められているが、私の考えでは、その反論はいくぶん違った反論として扱うことが正当にできるのである。この反論は、もし相対主義者のテーゼが正しいならば、そのテーゼを証明しようとする試みもまた相対的であると考えるが、一方、「相対主義のパラドクス」の方は、もし相対主義者のテーゼが正しいならば、そのテーゼ自体も相対的であると(一方の角では)考える。

相対主義のパラドクスと混同されやすい第三の反論とは次のようなものである。

もし全ての歴史上の概念が、過ぎゆく出来事に応じて、諸観念や関心の変

6 私は、フッサールの反論について、別の論文“Concepts of Relative Truth”, *Monist*, 60:4 (1970), pp.568-82. で議論し批判している。

7 Virgil Hinshaw, “The Objectivity of History”, *Philosophy of Science*, 25:1 (1958), 53.

わりゆく局面に応じて、単に相対的であるにすぎないならば、相対性という概念自身も相対的である。歴史における絶対的なものが却下されると、相対性という概念についての絶対主義もまた却下される。そこで、探究しなければならないのは、相対性という概念が、どんな時代精神に対応するものなのか、どんな階級や集団、国家、人種、宗教の諸観念や関心と結びついているのかである。歴史の現実の姿が、前方の未来の方へと動いて行くに従って、相対性という概念もまた過ぎ去って行くだろう。色々な出来事についての昔の概念や解釈が、過ぎ去ってしまったのと同様に。それゆえ、相対性についての説自身によれば、相対性に関わる懐疑論者たちも、変化していく様々な相対性の永遠に揺れ動く波の下で、やがては消えて行くことになる。⁸

ここでベアードは、「相対主義のパラドクス」とちょうど同じように、相対主義者のテーゼをそのテーゼ自身に適用している。しかし、この適用の帰結は、そのテーゼは自らを論駁するというものではない。そうではなく、相対主義は、ある歴史的な運命をこうむることになるというのである。人々は、歴史的社会的な状況の結果として、ある説を信奉するのだとすると、相対主義を信じることへと導いた状況が変化すれば、人々は相対主義を信じることをやめて、例えば、何らかの種類の絶対主義者になるだろうというわけである。⁹

これらの三つの反論は、相対主義は自己論駁的であると論じる点において、そして相対主義を相対主義自身に適用する点においてさえ、「相対主義のパラドクス」と似ている。しかし、それにもかかわらず、これまで指摘した点において、それらは「相対主義のパラドクス」とは違っているし、はっきりと区別されなければならないのである。

3. 絶対的に真なものとしての相対主義？

さて「相対主義のパラドクス」に戻って、それに対してどのような返答ができるかを考えてみよう。もし相対主義者が、自らの相対主義の説は客観的に真であると主張するならば、相対主義者は、客観的に真な命題あるいは立場があ

8 Charles A. Beard, "Written History as an Act of Faith". in Hans Meyerhoff (ed.) *The Philosophy of History in Our Time* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1959), p.147.

9 相対主義についてのベアードの見解は、"The Historical Relativism of Charles A. Beard", *History and Theory*, 12:4 (1973), 405-413. の中で論じた。

るという命題にコミットしていることになる。でも、これ自体は相対主義者の立場にダメージを与えるわけではない。というのも、相対主義者は、相対主義を除いた他のどんな立場も客観的に真ではないと言うことによって、つねに条件付きの相対主義を表明することができるからである。このような議論に対して、ネーグルは、前に引用した一節において次のように返答している。(1)なぜ相対主義の説は、他の全ての説を相対的にしてしまう要因——たとえそれがどんなものであったとしても——から逃れられるのかが、示されねばならない。(2)もし相対主義の説が客観的に真であるとするならば、他の説もまた客観的なものであることが可能である。これに対して、相対主義者は、次のようなことを示そうとするだろう。すなわち、相対主義はメタ哲学的な説であり、他のどんな哲学説（例えば実体についてのアリストテレスの立場や、予定調和についてのライプニッツの立場）とも同じではないことを指摘することによって、相対主義は絶対的に真であることを示そうとする。さらに、相対主義（やメタレベルに位置する対抗説）は、こういうわけで、それ以外の説ならば従わなくてはならない条件や制限を逃れてしまうということを指摘することによって、相対主義は絶対的に真であることを示そうとするだろう。ネーグルやその他の者たちは、これが為しうるということに疑いを抱いている。しかし、それが為しえても為しえなくとも、相対主義者がそうしようと試みることさえも誤りであると、私は思っている。なぜならば、相対主義者が、このようなやり方でネーグルの反論を撃退することに成功してしまうならば、相対主義者は自らの説を擁護するのに、その説をはるかに面白味のない立場に変えてしまうという莫大な損失を招くことになってしまう（と私は考える）からである。この段階では、相対主義者にとっての本物のディレンマは、自らの説を客観的に真であるものとして確立できないということではない。むしろ、本物のディレンマは、相対主義者が自らの説を客観的に真であると、上述のように示すことに成功してしまうならば、そのことによって、ある決定的な点で自らの説の及ぶ範囲を制限することに、相対主義者は成功してしまうということである。なぜならば、相対主義の説が客観的に真であると示すことは、一方の相対化する要因（概念枠、社会文化的条件、価値観など）と、他方のすべての知的な思考との間の、あるとされていた結びつきを断ち切ってしまうことだからである。相対主義の最も興味深く重要な側面は、知的な作業の本質とは何であり、どのように条件づけられているかについての理論を、私たちに与えてくれそうなことなのである。もし、相対主義自身が、自らは知的な作業の一つとしては、その他の知的

な作業とは違った本質を持ち、同じ条件の下には服さないと主張するならば、相対主義の及ぶ範囲は、徹底的に制限されてしまい、知的な活動の特徴について相対主義が語れることは、大幅に少なくなってしまう。もっとも、相対主義が客観的に真なものだとすると、まったく面白味がなくなるだろうと言うつもりはない。もちろん、メタレベルより下位にある知的な活動（たいていの知的活動が入るだろう）が、ある特徴を持っていたり、ある条件や物事を左右する影響力の下にあるということを知ることは、とても興味深いことであろう。しかし、それでは、メタレベルにある知的な活動の本質や諸条件についての問いは、問われなままになってしまい、結果としては、知性についての二元論的な理論と呼ばれるもの（二つのレベルのそれぞれに対する異なる理論）になってしまうだろう。メタレベルはまだ探究する必要があることになり、探究しないならば、知性の重要な働きがはつきりしないまま放置されることになってしまう。もちろん、相対主義者がさらに続けて、メタレベルの思考がどのような明確な条件に統御されているのかを示すならば、知的な活動について一般的な理論における上述の裂け目は、埋められることになるだろう。しかし、その裂け目は相対主義的な仕方では埋められるのではなく、やはり二元性は残ることになるだろう。こういうわけで、相対主義が、知的な活動についての統一された普遍的な理論であるためには、相対主義が客観的に真であるということを相対主義者が示そうとしたり、示すことに成功してはならないのである。そして、私の考えでは、相対主義がきわめて興味深く、魅力的で、刺激的になるのは、真理の本質や知的な活動の目的というような問いに対して相対主義が持つ含意においてであり、そうなるのは、相対主義が知的な活動についての徹底した理論として受け取られる場合なのである。

4. 相対主義は不整合か？

しかしながら、相対主義者が、相対主義は絶対的に真であると言うのではない別の選択肢とはどのようなものだろうか。唯一の選択肢は、相対主義は相対的に真であると言うことであるように思える。だが、この選択肢は、冒頭で引用した文章を書いた者たちによれば、反対すべきものである。トリッグは、「相対主義者が自らの説を他の者たちに説得することを望んでいないのなら、相対主義者の（自説を説く）発言には、大した意味はないだろう。」と述べている。カウフマンは、相対主義を批判する者の反論を説明して、相対主義者の

理論が相対的に真であるにすぎないならば、私たちは「その理論の言明はどれもまじめに受け取る理由がないことになる」と言っている。ネーグルもまた、相対主義自体が相対的に真であるにすぎないならば、「相対主義とは異なるパースペクティブを持った」者は誰も、相対主義をまじめに受け取る必要はないことになる、と述べている。

この種の反論は、フッサールが次のように表現した相対主義に関するある事実を、暗黙の内に認めている。

相対主義者は、次のようなよくある反論には屈しないだろう。それは、相対主義者も、自らの理論を述べる際には、それが他の者たちにとっても説得力があるのだと主張しているし、その主張は、相対主義者のテーゼが否定するまさに真理の客観性を前提していることになるという反論である。当然、相対主義者は、次のように応答するだろう。私の理論は私の立場、私にとって真であるものを表現しているのであり、他の誰にとっても真である必要はない。¹⁰

言い換えれば、相対主義は相対的に真であると主張する相対主義者を論駁することはできないということ、この点で彼らが提起するような反論によって、トリッグ、ネーグル、カウフマンは暗黙の内に認めているのである。これは重要な点である。「相対主義のパラドクス」と呼んでいるこの特定の非難は、見かけ上の印象とは違って、相対主義が不整合である、あるいは自己論駁であることを示してはいないのである。また、それを示そうと試みてもいないのである。ただ、相対主義を批判する者たちが使う言葉の中には、そのような印象を与えるものもあるけれども。例えば、トリッグは、「相対主義者のテーゼを述べる文は、そのテーゼと不整合であるように思われる」と述べている。このような反論の述べ方が、「相対主義のパラドクス」を通常述べる際のディレンマという形と一緒になると、相対主義は論理的に不整合であるという印象を与えてしまうのだろう。しかし、たとえ「相対主義のパラドクス」が何かを示しているとしても、それが示しているのは、このような論理的な不整合性などではないことは明かである。相対主義がそのように自己論駁的であるというのは、

10 フッサール前掲書、p.139（日本語訳 p.136）。

葬り去るべき神話なのである。相対主義者が仮に、すべての説は相対的に真であり、同時にまた、相対主義は相対的に真ではなく絶対的に真であると述べるとすれば、それは不整合であろう。しかしながら、注意深い相対主義者ならば、このようには言わないだろうし、言う必要もない。注意深い相対主義者ならば、相対主義（と、おそらくメタレベルに位置する対抗説）を除くあらゆる諸説は、相対的に真であるか偽であるかだと述べるか、さもなければ、相対主義説自身もまた相対的に真であると述べるかであろう。そして、相対主義は相対的に真であるにすぎないと述べることは、不整合性を生み出しはしないのである。

5. 自己無効化の可能性

しかし、「相対主義のパラドクス」は、自己矛盾や自己論駁とは別の仕方、相対主義が自己無効化することを示すかもしれない。そこで、この別の仕方のうちのいくつかを考察しなければならない。「自己無効化すること」によって私が意味しているのは、相対主義の説が自己矛盾しているということではなく、相対主義の説は、自分自身の目的を果たすことを自ら阻むということである。相対主義を批判する者たちが語るところでは、相対主義の説を採用するように非-相対主義者を説得することなど、相対主義者にはできないということが、相対主義の本質なのである。この点で、自己無効化についてのいくつかの異なる主張を、私たちは区別しなければならない。その異なる主張のすべてを、相対主義を批判する者たちは行っていることがありうるし、トリッグ、カウフマン、ネーグルから引用した箇所は、実際、その異なる主張のすべてを述べているのである。それは次のような主張である。

- (1) 非-相対主義者が相対主義を受け入れる可能性は、まったくない。
- (2) 非-相対主義者には、相対主義を受け入れる理由—合理的な根拠—はまったくありえない。
- (3) 相対主義者は、相対主義の説を述べる動機、特に非-相対主義者に向かって述べる動機をまったく持ちえない。

私たちは、これらの主張をそれぞれ順に論じなくてはならない。

6. 非-相対主義者の転向（回心）

まず、非-相対主義者が、相対主義者の説を聞いて相対主義者になる可能性

があることは、明らかなはずである。非-相対主義者が相対主義者になるのが、転向（回心）によってということもあるだろう。相対主義者は、非-相対主義者に対して、新しい見方を提示しているのであり、非-相対主義者が、それまでの見方よりも、この新しい見方の方が深い、あるいは性に合うことに気づくということは、論理的にも心理的にも、確かに可能である。

しかし、相対主義を批判する者は次のように応じるだろう。

「もし相対主義者が正しいとするならば、そのような転向（回心）は起こりえない。というのも、相対主義者が私たちに伝えているのは、各人の信念は、歴史的文化的状況によって支配されているということだからである。非-相対主義者が信じていることも、自分ではコントロールできない要因によって決定されているのである。したがって、相対主義者は、自らの見解を非-相対主義者にただ提示するだけでは、そのような転向（回心）を生み出すことはできない。転向（回心）を引き起こすためには、相対主義者は自らの時代の歴史的文化的状況を変えなければならないのである。そして、そもそもこのようなことが相対主義者にできるとしても、それは自分の説を述べることによってではないことは確かである。こういうわけで、相対主義者自身の説に従うと、ただ単に相対主義者が自説を述べるだけで、非-相対主義者が相対主義へと転向（回心）するという可能性はまったくないのである。このようにして、相対主義は自説を無効化してしまう。」

この反論に対する返答において私が強調したい第一点は、批判する者がここで相対主義者のものだとしている相対主義説は、相対主義の一つの形態にすぎないということである。それは、かなり流行っており、よく知られている形態ではあるが、それでも一形態にすぎない。それは、その形態特有の問題を抱えている相対主義の一形態なのである。例えば、ありうる問題を一つ挙げてみよう。もし人の信念が歴史的文化的状況によって決定されていることが真実ならば、そして、もし歴史的文化的状況という概念の理解のされ方が、一定の時代の一定の歴史や文化に属するすべての者たちが、同じように歴史的文化的状況によって影響を受けるというものであるならば、はっきりしない問題がある。それは、この相対主義的な説に基づくと、どうして、ある人たちは相対主義者であり、一方同時に、別の人たちは非-相対主義者であるということになるのかという問題である。おそらく、歴史的文化的状況という概念をもっと洗練した仕方理解することによって、この不明確な点は矯正できるであろう。例え

ば、ある一つの時代の状況を取り上げても、いくつかの異なる潮流がその時代を貫いていて、とても複雑であり、その潮流の中には相対主義を生み出すものも、非-相対主義を生み出すものもあるのだというようにである。しかし、いずれにしても、この形の相対主義は、一つの形態にすぎない。これとは別の根本的に異なる形の相対主義によれば、人の信念は、その人のパースペクティブ、諸前提、あるいは概念枠組みに対して相対的なのであり、パースペクティブ、諸前提、あるいは概念枠組みは、歴史的文化的状況によって強制されるというより、個人によって自由に選ばれるものなのである。さて、この第二の形の相対主義を考慮するならば、相対主義を批判する者に対して、私たちは次のように応答することができる。相対主義者は、自説を表現することで、非-相対主義的な見方に代わる別の見方を非-相対主義者に提示しているのであり、こうして、非-相対主義を捨て相対主義的な仕方の世界を考えたり見たりし始める機会を、非-相対主義者に提供しているのである。そこで、この形の相対主義では、転向（回心）が起こることが認められるのである。しかしおそらく、第一の歴史的文化的な形の相対主義でもまた、転向（回心）が起こることは認められるだろう。たとえば、ある人の信念が、どんなに厳格に、その人が属する状況によって支配されているとしても、転向（回心）は可能である。なぜならば、歴史的文化的状況が、転向（回心）を生み出すようなものであるかもしれないからである。実際、相対主義者による相対主義的見解の表明も、非-相対主義者の転向（回心）も共に、相対主義者の説によれば、歴史的文化的状況の産物なのかもしれない。相対主義者が自説を表現することが、非-相対主義者の転向（回心）の原因であるという可能性すら、この種の決定論によって排除されることはない。したがって、ここで考察されたどちらの形態の相対主義にとっても、相対主義者自身の説によると非-相対主義者は相対主義者になることができないというのは、端的に正しくないのである。ここで考察されたどちらの形態の相対主義によっても、転向（回心）はありうるのである。従って、相対主義はこのような仕方ですべて自己無効化することはないのである。

7. 相対主義と論証

相対主義を批判する者は、次のように批判を続けるだろう。「しかし、転向（回心）についてのこれまでの話が示していることは、困ったことに次のようなことである。相対主義者の説は、非-相対主義者が考えを変えて相対主義者

になる可能性を排除しないかもしれないが、非相対主義者が考えを変える何らかの理由があるという可能性を実際に排除してしまうのである。つまり、非相対主義者が相対主義者の説を信じるだけの合理的な根拠があるという可能性を、相対主義者の説は排除してしまうのである。」そこで、自己無効化についてのこの第二の主張へと目を向けてみよう。¹¹

どうしてこれが相対主義者への反論になるのだろうか。相対主義者は批判に答えて、批判者はただ、どんな説でもそれを採用するための合理的な根拠がなくてはならないと仮定している、あるいは前提にしているにすぎないのだと言うことができないだろうか。つまり、批判者はただ、非-合理的な転向（回心）に反対して、自らの先入見や偏見を表明しているだけであり、したがって、ただある特定のタイプの合理性—すなわち、必ずしも他のみんなに対して拘束力があるのではない価値、相対主義者に対しては言うまでもなく拘束力がない価値—を自分は高く評価するのだということを言っているにすぎないのではないだろうか。もしこれが、相対主義を批判する者がやっていることだとすれば、批判者がやっていることは、まさに非難されている相対主義者がやっているのと同じことに他ならないように思われる。すなわち、まったく主観的な先入見（この場合はある価値観）に基づく立場、それゆえ他のみんなが受け入れるための合理的（客観的）な根拠が与えられていない立場を、述べているにすぎないように思われる。そこで、批判者に対する相対主義者の返答には、かなり正当性があるように思えるのである。相対主義を批判する者は、自らの立場の主観的な本性を十分に認識せずに、自らが信奉する価値観を、上記のような仕方です押しつけているということになる。批判者が考える合理性は、客観性を強調するので、このタイプの合理性を支持している自分の立場はそれだけで、他の立場が満たすべきだと設定した客観性の基準を、自らは満たしているのだと、批判者は間違っって信じてしまうかもしれない。しかし実際には、このような合理性を強調すること（あるいは、他のどんな合理性であれ、どんな種類の非-合理性であれ、それを強調すること）は、それ自体イデオロギーなのだと思ふ。したがって、批判者が説く合理性は、自らが立てた客観性の基準を、実は満たしていないのである。この点はその通りだとしても、たとえ自らの立場自体が、もう一つのイデオロギーにすぎないとしても、相対主義を批判する者

11 この反論は、ヒンシヨウからの引用の中で前に表された反論にいくぶん似ているということに留意せよ。換言すれば、議論のこの段階での「相対主義のパラドクス」は、この別の形態の反論と近縁関係にある。

には、それでも相対主義に反対する論点はまだある。というのも、相対主義者が自らの立場を提示する典型的なやり方は、相対主義説に対して合理的な根拠を与えようとしているという印象を、かなり強く持たせるものだからである。概して、相対主義者は自らの見解を論証するのである。ところで、相対主義者が自らの見解を論証するのだとすると、相対主義者は、非-合理的な転向（回心）の可能性だけを前提にしているのではなくて、信念が合理的な仕方では変わる可能性を前提にしていることになる。しかしながら、信念が合理的な仕方では変わる可能性を、相対主義自身の見解は排除しているのである。ゆえに、相対主義者の立場に立つことは、不整合であるように思える。

このような非難に対して、相対主義者がなすうる完璧に満足のいく返答がいくつあると思う。まず第一に、転向（回心）以外には、相対主義者が前提にできるような信念の変化の仕方はないと想定するのは、誤りである。この誤りは、それとは別の、相対主義に関してしばしばなされるもう一つの誤りから生じるものである。つまり、その誤りは、どんな種類の相対主義も、結局、あらゆるレベルの知的活動において、まったくの主観主義になってしまうと考える誤りである。少なくとも、これが当てはまらないタイプの相対主義が一つはある。すなわち、真理は、枠組みや前提条件に対して相対的であると考えられるタイプのものである。前提条件の選択は、相対主義者に従えば、まったく主観的かもしれないが、しかし、いったんその前提条件が選択されると、人の知的活動のそれ以外の部分は完全に客観的でありうるのである。というのも、その前提条件が与えられれば、ある定まった言明が真になるからである。その言明は、その前提条件を採用する任意の人に対して、真になるのである。

さて、ここには状況に重要な影響を与える、それゆえ触れておかななくてはならない複雑な問題がある。この種の相対主義によると、一群の前提条件（それをPとしよう）があり、それに基づいて（あるいはそれに対して相対的に）種々の言明（それをSとしよう）が真となるのである。PはSの「基盤」である（あるいはSはPに基づいている）と言うことで、このPとSとの関係を見てみよう。「PはSの基盤である」という言明 ϕ を考えてみる。この言明は、相対主義者が真あるいは偽であると見なすことのできる言明なのだろうか。そして、見なせるとしたら、真あるいは偽であるのは、どの前提条件との関連でなのだろうか。絶対主義者は、この種の問いを、上で行った私の主張へ疑いを投げかけるのに使うだろう。Sは、Pを採用する任意の人にとって真なのであると、私は上で述べた。しかし、そうなるのは、「PはSの基盤である」とい

う言明 ϕ がすべての人にとって真である場合に限られる。ところが、相対主義者は ϕ がすべての人にとって真であると言える位置にはいないのであり、どの前提条件を採用するか応じて、 ϕ は、ある人にとっては真であり、また別の人にとってはそうではないということになるだろう。したがって、相対主義者には、条件付きの客観性（すなわち、いったん一群の前提条件が採用されたとした場合の客観性）を、あらゆる言明に対して主張する資格などない。これがどうして相対主義者への反論になっているのかを、さらに説明してみよう。それは、実際には二股に分かれた反論なのである。まず一つの方向では、すでに述べたように、たとえ言明 S のすべてが、 P を採用するすべての人にとって真であるとしても、それでも、 P を採用するある人にとって真であるすべての言明が、 P を採用するすべての人にとって真であることにはならない、という反論である。なぜならば、 ϕ という言明が、そのある人にとって真であり、別のある人にとっては偽であるということがありうるからである。別の言い方をすれば、集合 S のメンバーにならない（ ϕ のような）言明が存在するというのであり、このことが表しているのは、 P を採用するすべての人にとっての客観性は、個々のすべての言明へ当てはまるわけではない、ということである。もう一つの方向では、こちらの方が重要で微妙なのだが、次のような場合を想像してみる。二人の人が両者とも P を採用するが、しかし ϕ が真であるかどうかに関して意見が一致しないというケースである。すなわち、 P が S の（あるいは、 S に属する言明のいくつかの）基盤であるかどうかについて、意見が一致しないのである。そのような場合には、この両者の間で成り立っているような客観性は、集合 S に含まれる言明の一部あるいはすべてへと及ぶことさえない。実際、そのような場合には、 P に相対的な客観性などまったくないのかもしれない。このような反論を考慮すると、相対主義者は、前提条件 P の集合の中に、大ざっぱに言うと ϕ の真偽を決定するような前提条件も含めるべきであると思う。言い換えれば、 ϕ も集合 S のメンバーであると決めなければならないし、それに応じて、集合 P のメンバーを調整しなければならない。そうすれば、二人の人が、この拡張した前提条件の集合 P を採用した場合には、両者は ϕ についても一致することになり、求められていたような客観性が得られるだろう。私が示そうとしているのが、ある観点内部における客観性、あるいは一定の前提条件を仮定した場合の客観性が存在するというのであり、異なる一群の前提条件にまたがる客観性が存在するというを示そうとしているのではないことは、明らかかなはずである。

ある一群の前提条件Pの下での客観性が存在すると仮定すると、私たちは、相対主義者の論証の使用を次のように正当化できる。非-相対主義者は、まさに相対主義を帰結するような前提条件を、すでに持っているかもしれないのである。言い換えると、相対主義者は、非-相対主義者とすでに前提条件を共有しているが、非-相対主義者は、その前提条件が与えられた場合に、その客観的な含意が何であるかが分かっていないのかもしれないのである。このような範囲の客観性に限ると、相対主義者は、非-相対主義者をその含意に関して説得する合理的な方法を使用することができる。合理的方法をこのように使うことが特に重要になるのが、「時代精神」について語る類の相対主義や、知性や文化の様々な形は、経済・社会的な諸形態に依存するものであると見なすような相対主義の場合である。もし時代精神というものがあるとすると、その文化に属する多くの者たちは、その精神に参加していても、そうしていることに気づかない場合が多いだろう。すなわち、自分たちの知的活動がある一般的な形態をとっているということに気づかないことが多いだろう。その場合にも、相対主義者と非-相対主義者は、時代精神の一般的な特徴を共有していることになる。そして、これが前提条件を共有しているということになるのならば、両者は（両者にとっての）客観的な仕方論じ合うことができるだろう。

相対主義者自身の説が、相対主義者に論証を使用することを許さないのだという反論に対して、相対主義者が与えうる別種の返答がある。すなわち、たとえ相対主義者と非-相対主義者が同じ前提条件を共有していないとしても、それでも相対主義者は、非-相対主義者自身の前提から相対主義者の結論へと論証することは可能であるかもしれない、という返答である。相対主義者の立場の中には、相対主義はある一群の前提条件から結論として出てくることはありえない(1)とか、前提条件の複数の組み合わせからは結論として出てくることはありえない(2)と考えるところは何一つないのである。もちろん、相対主義自体が、一つ的前提条件である可能性もあるが、他の前提条件から出てくる結論である可能性もある。さらに、相対主義は、非-相対主義者自身の現段階の仮定（それは、当面、相対主義者と共有していない仮定）から導かれた結論なのに、そうだと非-相対主義者はまだ気づいていないという可能性さえあるのである。相対主義者の立場の中には、相対主義者が非-相対主義者自身の前提から議論を始めることを妨げるものなど何もないのである。それ故、このように非-相対主義者を説得する装置として議論を使っても、相対主義者の立場においていかなる矛盾や不整合も生じないのである。

同じ反論に対する第三の返答は、次のようになる。反論者の仮定によれば、相対主義者が自分の立場を支持する議論を提示する時に、相対主義者が非-相対主義者に提供しようとしているのは、非-相対主義者の考えを変えるための合理的な根拠なのである。すなわち、相対主義者は、非-相対主義者を説得しようとしているということになる。しかし、このようなことが相対主義者の目標である必要はないのである。相対主義者は、説得ではなくて、単に論理的にきちんとした仕方で自らの立場を提示しているだけなのかもしれない。相対主義の立場が、前提から結論が帰結するという論理的な構造を備えることを妨げるようなものは、その立場の中には何もない。前提あるいは前提条件から、自らの立場が帰結することを、相対主義自身の立場が容認することは間違いない。もし相対主義者の立場を、この種の構造を持つものとするのが可能ならば、相対主義者が自らの立場を、上述のような仕方で展開するのも当然のことであろう。例えば、最近の科学哲学者が、科学の諸部分を公理化しようとするときに手にしているのと同じ種類の理由を、相対主義者が持っていてもおかしくない。また別の例として、上述の仕方で相対主義の立場を提示する方が、聴く者がよく理解できるのだと、相対主義者は思っているのかもしれない。要点を一般的に述べると、論証はいくつもの違った目的を持ちうるものであり、少なくともその中には、相対主義者の目的になりうるものもあるということである。

8. 相対主義者の立場を表明すること

これまでの所では、次のような問いに対して意見を述べてきたのだと私は考えている。それは、なぜ相対主義者は論じるのか、なぜ相対主義者は、その立場の根底には深く根絶しがたい主観主義が横たわっているのに、あのような合理性という装置を採用するのか、という問いである。だが、相対主義を批判する者の反論の背後に控えているかもしれない、もっと一般的な問い（5節のリストの第三番目）がある。それは、次のようなものである。相対主義者によれば、自らの（そして他のどんな）立場の根底にも、根源的な主観主義が存在するのだから、なぜ相対主義者は何かをわざわざ言おうなどとするのだろうか。なぜ、相対主義者は自分の立場をわざわざ表明しようとするのだろうか。この問いは、これまでに議論してきた問いとは異なるものである。というのも、ここで焦点が当てられているのは、なぜ相対主義者は論じるのかということではなくて、なぜ相対主義者はそもそも何かをどんな形であれ語るのか、だからで

ある。この問いの意味や意図を把握するのが難しいのは、相対主義を批判する者が、どんな答えを満足のいくものとして受け入れるのかが、明確ではないからである。心理的な動機を答えれば、満足のいく答えと見なされるのだろうか。もしそうならば、相対主義者のために心理的な動機づけを与えることは確かにできる。おそらく、相対主義者も、自分の考えや自分の世界観を表明することを、他の人たちと同じ程度には必要としているだろう。しかしながら、この問いのもっと問題を含んだ側面は、純粹に客観的あるいは絶対的なことだけが表明に値し、また（別のことなのだが）伝えるに値すると、その問いが明らかに仮定していることである。もちろん、このように仮定してしまうと、文学・美術・音楽・詩、そして一般的に言えば、私たちの生の最も大きな部分を占め、私たちの生に意味や意義を与えてくれる、主観的な世界経験を表明することを除外することになってしまう。相対主義への反論が、私たちの生をこれほど貧しくしてしまう仮定や立場に基づいているとすると、その反論を真剣に受け取することは困難である。

私がこれまで述べようとしてきたのは、（表面的には似たような他の反論から区別して）「相対主義のパラドクス」と呼んだ相対主義への反論についてであり、さらに、批判者が持ち出す様々な問いを説明するためにその反論を展開し、相対主義者はこれらの諸点に対して、自身の観点からも満足がいき、批判者の観点からも満足がいくはずの答えを持っているということを示そうとしてきたのである。最小限私が示そうとしたことは、相対主義に対する自己無効化という非難が実際に当てはまるものであることを確かめることは、批判する者たちが考えていたと思われる以上に、はるかに難しいということなのである。

（ミシガン大学）