

### 第三章 相对主義批判

## 第一節 デイヴィドソン

デイヴィドソンは、『概念図式という考えそのものについて』<sup>(1)</sup>で、概念図式に関する相対主義を、興奮を維持しつつわかりやすく語ることは困難であると述べている。概念相対主義に対する彼の批判は、どのようなものなのだろうか。ここでは、それについて検討する。

デイヴィドソンは、そもそもどのようなときに概念図式が異なっていると言えるのかを問うことから始める。彼によれば、概念図式が異なると言うとき、自分が使っている概念図式から出て、概念図式を比較することはできない。なぜなら、彼は、言語を持つことと概念図式を持つこととの関係を認め、概念図式が異なるならば言語も異なると考え、そのうえで、言語は人間の精神から独立ではありえないと考えるからである。彼は、次のように言っている。「したがって、自分自身の概念図式から一時的に離れて、見晴らしのきく場所から概念図式を比較できるチャンスを持つような人は誰もいない。」<sup>(2)</sup> また、デイヴィドソンによれば、概念相対主義で言われていることは、視点が異なるという穏健な意味でもありえない。彼は、次のように言っている。「概念相対主義の主要な隠喩、つまり、互いに異なる様々な視点という隠喩は、その背景にあるパラドックスを示しているように思える。異なる視点ということは意味をなす。しかし、それは、ただそれらの視点を示す共通の座標系があるときにのみである。けれども、共通の座標系の存在は、劇的な比較不可能性という要求を裏切るものである。」<sup>(3)</sup> このように、デイヴィドソンによれば、概念相対主義が言う意味での概念図式の違いは、〈自分の概念図式から一時的に離れるという方法〉や〈共通の座標系を使うという方法〉では理解されるものではない。それゆえ、他の仕方で概念図式の違いを言うことができなければならない。

その代替案として考えられるのが、相互に翻訳ができないということによって概念図式の違いを主張しようという考えである。このような考えは、適切なものなのだろうか。それを考察する際に、デイヴィドソンは、完全な翻訳不可能性の場合と部分的な翻訳不可能性の場合を分けて考えている。

まず、完全な翻訳不可能性の場合に関してである。そのような相互翻訳不可能性によって概念図式が異なると言うためには、何らかの活動形態がわれわれの言語において翻訳不可能であることを示すにもかかわらず、その活動形態が言語行動であるということを示すような証拠が必要である。

まず検討されるのが、翻訳不可能な言語があることは、相互翻訳可能性の関係が推移的でないということによってわかるという考えである。たとえば、地球語と土星語と冥王星語の間に推移性がないとしたら、地球語は土星語に翻訳でき、土星語は冥王星語に翻訳できるが、地球語は冥王星語に翻訳できないと考えることができるというのである。しかし、デイヴィドソンによれば、その場合でも、われわれは、自分たちの言語で、たとえば、土星人たちが行っていることが冥王星語の翻訳であるという認識をいかにして持ったのかということをおぼろげなく問わざるえなくなる。それゆえ、彼によれば、推移的でないという考えを持ち出しても、完全に翻訳不可能な言語があるとは言えない。

次の候補は、「ある言語の話し手が自分たちが以前は偽と見なしていた重要な範囲の文を真として受け入れる（当然逆もある）ようになるとき、われわれは古い図式から新しい

図式を得る」<sup>(4)</sup>と考えることである。

このような考えは、意味のみによって真である分析的なものと経験が必要である総合的なものという区別を断念したことによって可能になったものである。けれども、問題は、そのような変化が概念装置における変更かどうかということである。

デイヴィドソンによれば、その変化は概念装置における変更ではない。なぜなら、たとえば、誰か権力者が、心的出来事を指示する単語の使用を禁じてその心的出来事と同じであると言うことができるような生理学的な状態と出来事だけを語るようにさせたとしても、その由来はともかく、新しい語は心的出来事を指示するようになるかもしれないからである。彼は、次のように言っている。「古い語彙の一部あるいは全部が維持されているということが、それ自体では、新しい概念図式が古い概念図式と同じであるか異なっているかを判断するための根拠を与えないということは、明らかである。」<sup>(5)</sup>

さらなる案は、概念図式と経験的内容、組織化する体系とその組織化を待つものという二元論の立場をとり、「経験（自然、実在、感覚の刺激）に対して一定の関係（予言、組織化、承認もしくは適合）にあるものは、それをわれわれが翻訳できるかどうかにかかわらず、言語であり、概念図式と関係している」<sup>(6)</sup>とし、その構造を明らかにすることによって、完全に翻訳不可能な言語について話すことができるという考えである。

しかし、デイヴィドソンは、この考えも不適切だと考える。彼は、「この図式と内容の、もしくは、組織化する体系と組織化されるのを待っている何らかのものという第二の二元論は、理解されることも弁護されることもできないということを力説したい」<sup>(7)</sup>と言っている。彼によれば、このような二元論は、分析と総合の区別や還元主義を断念しても残っている経験論の第三のドグマである。彼は、内容とそれを組織化するものという考えが理解できないものだと論じるのである。

では、内容とそれを組織化するものという考えのどこがおかしいのだろうか。

デイヴィドソンは、一定の関係として、組織化と適合を考える。また組織化されるものとしては、宇宙・世界・自然などの実在と、過ぎていく情景・表面の攪乱・感覚の刺激・センスデータ・所与などの経験の二種類を考える。そして、組織化と適合に関して、それぞれ考察する。

まず、組織化に関してである。

デイヴィドソンによれば、実在であり単一の対象である世界や自然は、組織化されることができない。それは、たとえば、押し入れを片づける（組織化する）というとき、そのなかにあるものを片づけることができるだけであり、押し入れ自体を片づけることができないのと同じである。また、個別化がなされている自然であれば組織化できるけれども、その際は、組織化しようとしているものの全部ではないとしても一部の個別化の原則を知っていなければならない。彼は、次のように言っている。「ある言語が単純な述語を含んでいる。そして、その述語はある外延に対応している。しかし、他の言語は、その外延に対応している単純な述語、さらにはその外延に対応しているどんな述語も含んでいない。このような状況はありうる。個々の場合にこの点を主張できるのは、二つの言語に共通の存在論があるからである。つまり、同じ対象を個別化する概念を持つ存在論があるからである。翻訳の失敗が十分に局所的であるときには、その失敗を理解できる。なぜなら、大体成功している翻訳を背景として、失敗が理解可能なものになるからである。しかし、われわれ

はもっと大きな獲物を求めていた。われわれは自分たちが全く翻訳することができない言語があるということを理解しようとしていたのである。」<sup>(8)</sup>

また、組織化される対象を経験と考えたとしても、問題はなくなる。なぜなら、組織化されるのは複数のものであり、われわれは慣れた原則にしたがって経験を複数のものに個別化するしかないからである。「そのような存在者を組織化する言語はわれわれの言語と非常に似た言語でなければならない。」<sup>(9)</sup>

さらに、組織化に関しては、ナイフやフォークも組織化されることができるとは、なぜ経験、感覚等を組織化するものだけが言語なのかがはっきりしない。

次に、適合の場合を考える。

適合に関しては文が問題なので、ここでは、「感覚的経験が文（そして、複数の文は理論全体を含みうる）を受け入れるためのすべての証拠を与えるという立場」<sup>(10)</sup>が考察される。ただし、ここで問題となっている〈受け入れるためのすべての証拠〉ということは、どの文もセンスデータに還元可能であるということではない。

では、そのような立場は適切なのだろうか。デイヴィドソンによれば、理論が感覚的証拠の総体に適合するということは、その理論が真であることに他ならず、それ以上のことは何も付け加えない。「したがって、言語、もしくは、概念図式を、存在者との適合という考えによって特徴づけようとする試みは、真であるものが、受け入れられる概念図式、もしくは、理論であるという単純な考えになる。」<sup>(11)</sup>そして、「そうすると、われわれの概念図式とは異なる概念図式であることの規準は、大部分は真ではあるが翻訳は不可能であるということになる」。<sup>(12)</sup>しかし、デイヴィドソンは、翻訳の概念から独立に真理の概念は理解できないと考える。

デイヴィドソンは、真理に関するものとして、タルスキの規約Tを考える。つまり、言語Lの真理の理論は、Lのなかのすべての文sに対して、〈sが真であるのは、pであるとき、そしてそのときにかぎる〉という形の定理を含まなければならない。そして、この場合、文sのメタ言語での翻訳が、pである。このように、デイヴィドソンによれば、真理と翻訳は密接な関係にある。それゆえ、翻訳の概念から真理の概念を切り離し、真理を概念図式であることの根拠とし、真理であるが翻訳できないと言うことによって、われわれのとは異なる概念図式の存在を主張することはできなくなる。

以上のように、デイヴィドソンによれば、全面的な相互翻訳不可能性ということは、理解できるものではない。それゆえ、全面的な相互翻訳不可能性によって概念図式の違いを考えるということは、適切ではないのである。

次に、デイヴィドソンは、部分的な相互翻訳不可能性について考える。部分的に翻訳不可能ということは、部分的に翻訳可能ということである。そして、部分的に翻訳が可能なら共通部分を参考に概念図式の違いを理解できるかもしれない。彼は、このような考えについて考察する。

デイヴィドソンによれば、共通部分を参照して相手の概念図式を理解するためには、相手に対しての善意ある立場をとることが必要である。彼は、ともによく似た二本マストの小型帆船であるが、舵軸より前に後ろのマストがあるケッチと舵軸より後ろに後ろのマストがあるヨールを誤解している人を理解するという例を挙げている。目の前のケッチをヨールと言っている人がいるとしたら、われわれは、その人がケッチという語とヨールとい

う語を間違っ使っているのだと解釈する。彼によれば、「そのような例は、共通の信念と現行の翻訳方法を背景にして変則的な細部が解釈されるものだということを強調している」。<sup>(13)</sup>そして、彼は、次のように言っている。「解釈しようとする話者の文に真理条件を割り当てるための指針は、単純性を考慮し、社会的条件づけの影響を推量し、そして、もちろん、説明可能な間違いについてのわれわれの常識や科学的知識に従い、できるかぎり、われわれの考えで成り立つ真理条件を話者の文に割り当てることである。」<sup>(14)</sup>このような善意こそが、他人を理解するために必要なものであり、われわれのコミュニケーションを保証するものなのである。

さらに、デイヴィドソンは、「われわれが一致を最大にするやり方で解釈するとき（このことは、前に言ったように、説明可能な間違い、つまり意見の違いを認めている）、他人の言葉や思考を最大限に理解する」<sup>(15)</sup>と言う。ここには、概念相対主義を支持する余地は残っていない。われわれは、共有している基礎を善意をもって拡大していくことによって、相手を理解していく。デイヴィドソンは、次のように言っている。「解釈という基本的な方法論を取るならば、われわれは、他の人々が自分たちと根本的に異なる概念や信念を持っていると判断する立場に、立つことができない。」<sup>(16)</sup>

ただし、このことは、異なる概念図式を持つ人々がどのようにしてコミュニケーションするのかを示しているのではない。そうではなく、デイヴィドソンは、今まで述べてきたような論拠によって、異なる概念図式ということ自体理解できないものだと言っているのである。また、彼によれば、異なる概念図式が理解できないということは、一つの同じ概念図式があるということも理解できないということも意味しているのである。

以上のように、デイヴィドソンによれば、異なる概念図式ということは、理解できない。それゆえ、異なる概念図式を主張する概念相対主義も、理解できないのである。

デイヴィドソンの概念相対主義に関する見解は以上のようになる。

最後に、《複数の概念図式の可能性》、《概念図式間の相互理解可能性》、《概念図式の評価基準》という指標を手がかりに、彼が批判した相対主義がどのようなものかを整理したい。

そのためには、デイヴィドソンが、概念図式として暫定的に何を考えているかを確認しておく必要がある。彼は、次のように言っていた。「概念図式については次のように言われている。つまり、それは、経験を組織化する方法であり、感覚のデータに形式を与えるカテゴリーの体系であり、個人や文化、時代が通り過ぎる光景を眺める視点である。」<sup>(17)</sup>そして、彼は、概念図式として相互翻訳可能な言語の集合を考え、話を進めていくのである。

その際、デイヴィドソンが批判する相対主義は、共通の座標軸があってそのなかでの概念図式の違いの主張でもないし、超越的な立場からの概念図式の比較の問題でもなかった。彼が批判している相対主義は、概念図式間の翻訳可能性を否定するものであり、その意味で、概念図式間の相互理解を否定するものだった。つまり、それは、「異なる概念図式は、お互いに翻訳することができない。そして、その場合は、一方の人を特徴づける信念、願望、希望、知識は、もう一方の図式を持つ人にとって、真の対応物を持たない。実在自体が図式に相対的である。つまり、ある体系において実在すると見なされるものは他の体系では実在しないとみなされうる」<sup>(18)</sup>という考えだったのである。それゆえ、デイヴィド

ソンが批判している相対主義の立場をとるならば、概念図式相互は比較されることができなくなり、概念図式の評価もできなくなる。つまり、そのような相対主義は、《概念図式間の相互理解可能性》を否定している。さらに、そのような立場は、《概念図式間の相互理解可能性》を否定することによって、《概念図式の評価基準》の存在も否定することになる。

けれども、デイヴィドソンによれば、上記で述べたような相対主義は、維持できない考えであった。なぜなら、彼にとっては、異なる概念図式という考えは、維持できないものであったからである。つまり、彼は、《複数の概念図式の可能性》を否定することによって、相対主義を批判しているのである。

以上のように見てくると、デイヴィドソンの否定する相対主義が明らかになる。彼が否定しているのは、相互理解不可能な概念図式が存在し、信念や実体等は概念図式にしたがって異なり、どちらかを選ぶ基準はないということを主張する考えである。つまり、批判されている相対主義とは、《複数の概念図式の可能性》を認め、《概念図式間の相互理解可能性》の否定を根拠に《概念図式の評価基準》の存在を否定する立場なのである。

## 第二節 パトナム

ここでは、パトナムの『理性・真理・歴史』<sup>(1)</sup>と『哲学者と人間知性』<sup>(2)</sup>、『なぜ理性は自然化できないのか』<sup>(3)</sup>を参考にして、彼の相対主義に対する批判を見てみたい。

さて、パトナムが批判の対象としているのは、真理に対する相対主義、つまり、認識的相対主義である。それゆえ、彼の相対主義に対する批判を考察する前に、当時の彼自身の真理についての考えを確認しておくことが必要である。

パトナムは、いわゆる形而上学的実在論をとってはいない。つまり、われわれの認識とは別に真偽が決まっているとは考えていない。それゆえ、外部の中立的立場に立って、何らかの実在との一致を見ることによって、真理ということを考えることはできない。そのかわりに、彼は、合理的受容可能性 (rational acceptability) ということを考える。そして、「真理と合理的受容可能性—ある主張が正しいこと、ある人がその主張をできる立場にあること—は、自分たちが使っている言語の種類や自分たちがそこにいる文脈の種類に相対的である」<sup>(4)</sup>と言う。

この考えは、一見すると相対主義的に見える。しかし、パトナム自身は相対主義を否定する。なぜならば、ここで、彼は、真理を、単なる合理的受容可能性であるとは考えず、「理想化された正当化」<sup>(5)</sup>、「合理的受容可能性の理想化」<sup>(6)</sup>であると考えからである。先の引用に続けて、パトナムは次のように言っている。「しかし、だからといって、ある主張が、当該の言語を使っている人たちが一定の文脈においてその主張を正しいものとして受け入れているときは常に正しいということの意味しない。」<sup>(7)</sup>そして、彼は、相対主義を批判する。

パトナムによれば、相対主義の自然な最初の形式化は、「すべての人（もしくは、現代の『社会学的』形式化では、すべての文化、もしくは、ときには、すべての『言説』）は、自分（それ）自身の見解、基準、前提を持っており、真理（そしてまた正当化）はそれらの見解や基準や前提に相対的である」<sup>(8)</sup>というものである。そして、そのように考えたうえで、客観的なものを認めないのが、パトナムが問題にしている相対主義者である。

では、このような考え方の問題点は何だろうか。ここで注意すべき点は、上記の形式化がすでに二つの種類の相対主義を表現しているということである。つまり、真理は個人に相対的であるという立場と、真理は文化に相対的であるという立場がある。もちろん、この論では、概念相対主義が問題であるのだから、個人に関する相対主義を詳しく論じる必要はないという立場もありうる。けれども、パトナムの場合、批判の形式はどちらの場合もほぼ共有されており、個人の場合の相対主義に対する批判を見ることによって、彼の概念相対主義に対する批判もより理解しやすいものになると考えられる。以下では、二つの立場にそれぞれ注意を払いながら、それらの相対主義に対するパトナムの批判を見てみたい。

まず、真理は個人に相対的であるという立場を見てみよう。そのような立場は、『理性・真理・歴史』や『なぜ理性は自然化できないのか』で扱われている。

パトナムは、そのような立場の人として、方法的独我論者を考える。彼は、『理性・真理・歴史』のなかで、そのような相対主義者の問題点は、「相対主義者は、結局、正しいことと自分が正しいと思うことの区別を理解することができない」<sup>(9)</sup>ということである

と言っている。方法的独我論者として考えるならば、「たとえば、私は私の経験のどんなものが雪は白いということを検証するのにかについての私の知識を持っており、ボブ・ノージックは、彼の経験のどのようなものが雪は白いということを検証するのにかについての彼の知識を持っている。つまり、すべての言明は、すべての思考者にとって異なる意味を持っている」。<sup>(10)</sup> そのように、方法的独我論者にとっては、自分が正しいと思うこと、言い換えるならば、自分が正しいと検証することが、正しいということになる。

そして、パトナムによれば、正しいことと正しいと思うことの区別をするために、Xが真であるのは、〈Xが自分にとって正当化される〉が真であるような場合であると条件法を使って考えたとしても、方法論的独我論者のような相対主義者にとっては役に立たない。

まず第一に、このような条件法で表される場合を、形而上学的实在論の立場で考えるならば、それは、われわれによる正当化から独立した真理を認めることになる。そのように、もし相対主義者が形而上学的实在論をとるならば、一つのクラスの絶対的真理を認めたことになり、彼は絶対主義者になってしまう。

また、真理を理想的な合理的受容可能性であると考え、〈先の条件法で表される場合が、理想的に、合理的に、受容可能である〉として、正しいことと正しいと思うことを区別することもできない。なぜなら、理想的な合理的受容可能性の概念というのは、客観的なものだからである。そして、相対主義は、客観的なものを否定しようとしているのであった。

そして、そのような状況にあるはずの相対主義者が、何かを主張しようとした場合、自己矛盾に陥る。

そのような自己矛盾について、『なぜ理性は自然化できないのか』では、次のような趣旨のことが言われている。

方法的独我論者は、自分が考えることのできるすべてのものは自分自身の経験のあれこれの複合物と同一のものだと考えている。そして、誰もがみな方法的独我論者であると主張する。これは矛盾している。一方では、私の身体は私の経験からの構成物であり、あなたの身体も私の経験からの構成物であると言ひ、一方では、これらすべてが対照的だと言う。つまり、あなたもまたあなたの経験から構成された〈私〉であると言う。ここでの後者の主張の意図は、後者の主張が自分自身の経験の構成物ではなく、他の人にも当てはまるものだと言うことである。そして、このことは、相対主義を超えたことを主張しているである。

パトナムによれば、このような自己矛盾の指摘による相対主義の批判は、文化に関する相対主義者、すなわち、文化相対主義者にも当てはまる。『なぜ理性は自然化できないのか』のなかで、彼は次のように議論する。

文化相対主義者は、次のように主張する。私が何かを真であると言うとき、私は、それが私の文化の規範にしたがえば真であると言うことを意味しているのだと。しかし、ここで、〈他の文化の人にとっての真理は、その人の属する文化の規範で真であるものである〉と言うならば、矛盾が生じる。なぜなら、前者の主張では、他の文化のことに関して何も言えないはずだからである。そうであるのに、後者は、自分の文化の規範を超えたことを主張しているのである。

このように、相対主義者が自分の相対主義を他人に対して主張した場合、個人であれ、文化であれ、どちらの立場の相対主義者も自己矛盾に陥る。パトナムは、次のように言っ



ている。「注意すべき重要な点は、もしすべてが相対的であるなら、そのときは、その相対的であることもまた相対的であるということである。」<sup>(11)</sup> また、次のようにも言っている。「全面的な相対主義者は、XがPに相対的に真であるかどうか自体が、相対的であると言わなければならないだろう。」<sup>(12)</sup>

もちろん、ここで、たとえば方法的独我論者のように相手を説得しようとするのではなく、本当の独我論者になり、何も主張しないということはできる。しかし、それは先にも言ったように、正しいことと正しいと思うことを区別しないことになる。つまり、何も客観的なことを認めないことになる。そして、パトナムによれば、「そのような見解を持つことは、一種の精神的自殺を犯すことである」。<sup>(13)</sup>

そのうえ、文化相対主義の場合は、もう一つの困難を持っている。『理性・真理・歴史』、『哲学者と人間知性』、『なぜ理性は自然化できないのか』を参照しながら、次に、その点について見てみよう。

パトナムは、「何が合理的に受け入れられ、何が合理的に受け入れられないかを定義するような制度化された規範があるという考え」<sup>(14)</sup>を合理性についての規準的な考え方(criterial conception of rationality)と呼び批判する。そして、彼によれば、そのような考え方は、一種の相対主義になる。彼は、次のように言っている。「理性の超越性を見失っている哲学者は、文化(もしくは、歴史)相対主義者となる。」<sup>(15)</sup>このような状況のもとで、合理性についての規準的な考え方がもし困難を持っているとしたら、その考えを持っている文化相対主義も困難を持っている。

そして、パトナムは、合理性についての規準的な考え方は問題であると考え、彼がそのように考える理由は、一つには、合理性についての規準的な考え方は、同じ文化のなかで対立するある規範ともう一つの他の規範のどちらが合理的かということ論じることができなくなるということである。彼によれば、文化的な規範は、解釈され批判されるべきものなのである。

また、パトナムがもっと重要視していると思われるもう一つの理由は、合理性についての規準的な考え方は自己論駁的であるという考えである。つまり、〈規範が合理性を決定する〉ということ自体は、その規範からは正しいと言えないということが問題なのである。パトナムは、次のように言っている。「合理性の本質について論じることは、合理的正当化という概念を前提している活動である。合理的正当化という概念は、実証主義者の言う概念よりも広いし、実際、制度化された規準的合理性という概念よりも広いのである。」<sup>(16)</sup> また、次のようにも言われている。「理性を合意によって定義することは、うまくいかない。なぜなら、成人の間での合意は、理性を定義するよりもむしろ理性を前提しているからである。」<sup>(17)</sup> つまり、彼は、合理的正当化や理性は、われわれの合理的活動に前提されているものだと考えるのである。

そして、このように合理的正当化や理性が前提されていると考える点が、パトナムの考えを彼が考える意味での相対主義にしないで、彼に相対主義を批判させる点である。彼は、次のように言っている。「(1) 任意の領域において何が『正しい』か、何が『間違っている』かについての話は、受け継がれてきた伝統という背景に照らしてのみ意味を持つ。しかし、(2) 伝統それ自体は、批判されることができる。」<sup>(18)</sup> また、次のようにも言われている。「理性は、この意味では、内在的(具体的な言語ゲームや制度の外に見つける

ことができないということ)であると同時に、超越的(すべての活動や制度の遂行を批判するために使われる規定を与える考え)である。」<sup>(19)</sup>

パトナムの以上のような相対主義批判は、相対主義者は、文化間の問題について客観的なことは何も言えなくなる、文化に関するメタな評価ができなくなるというものである。

さらに、パトナムは、もう一種類の違った形の相対主義批判をしている。それは、通約不可能性に対する批判として現れる。パトナムは、「相対主義と通約不可能性の密接な結びつき」<sup>(20)</sup>を認めている。そして、通約不可能性ということはあると主張する。最後に、『理性・真理・歴史』と『哲学者と人間知性』を参考に、パトナムの通約不可能性に対する考え方を見ておきたい。

ここで言われている通約不可能性のテーゼとは、クーンに由来する考え方である。パトナムの言い方では、「通約不可能性のテーゼとは、他の文化で使われる語、たとえば、十七世紀の科学者によって使われた『温度』という語が、われわれが持っている語や表現と、意味もしくは指示対象において同じではありえないというテーゼである」。<sup>(21)</sup>

そして、そのような考え方に対するパトナムの反論の趣旨は、もし通約不可能性のテーゼが真であるなら他の言語を翻訳できないということである。彼によれば、翻訳不可能性を認めることは、相手の発する音を解釈できないということである。しかし、われわれが相手を人間として認めるためには相手の発する音を解釈できなければならない。それゆえ、通約不可能性は不適切なのである。

パトナムによれば、相互解釈が実際にうまくいっている際に、本当は真の意味や指示対象を捉え損ねているのだということは、意味のないことである。また、同じ語に対する概念理解が異なっているからといって、翻訳が不可能だということにはならない。それどころか、概念理解が異なっていると言うことができるということは、翻訳が可能だということを示している。

パトナムは、結局、次のように言う。「私が述べてきたことは、再び、超越論的論証である。われわれは、われわれの基本的な概念理解によって、われわれの現在の時間的断面だけでなく過去のわれわれ自身やわれわれの祖先や過去や現在の他の文化の構成員を人間として扱っている。そして、そのことは、私が論じたように、たとえ帰属させている概念理解がどんなに異なっていようとも、その人たちに、共有された指示対象や共有された概念を帰属させていることを意味する。われわれは、解釈という実践がうまくいく範囲で、他の人たちと対象や概念を共有するだけでなく、何が合理的であるか、何が自然であるかなどについての概念理解も共有している。なぜなら、思い出してほしいのだが、解釈の図式がちゃんと正当化されるということは、その解釈の図式をとるならば、われわれの立場から見れば、他人の行動が少なくとも最小限には合理的なものになるということである。知識に関するイメージや合理性についての概念理解がどれほど異なっていようとも、われわれは、解釈に成功することができるもっとも風変わりな文化とでさえ、何が合理的であるかについての仮定や信念の莫大な蓄えを共有している。」<sup>(22)</sup>

以上のように、パトナムは、客観的なものを一つも認めない全面的な相対主義や、通約不可能性を言うことによって相対主義を主張しようとする立場を批判する。そして、そこに見て取れる批判の根拠は、客観的なものを認めないはずの相対主義者の自己矛盾の指摘であり、われわれはお互いに理解できるのでありお互いの言語を翻訳することができるの

だという主張であった。もちろん、客観的なものをまったく認めない相対主義の理論的可能性も残されてはいる。しかし、パトナムによれば、そのような可能性は、考えるという行為を否定する自殺行為になるのであり、とることのできない立場なのである。

最後に、パトナムの以上のような考えを、《複数の概念図式の可能性》、《概念図式間の相互理解可能性》、《概念図式の評価基準》という指標を手がかりに、整理したい。

まず、《複数の概念図式の可能性》について考察する。パトナムが問題にしているのは、個人に関する相対主義であり、文化に関する相対主義であった。ここで、概念相対主義が、集団が共有するものとして概念図式を考え、同じ集団内での個人間について相対主義の問題を考えないのだとしたら、概念相対主義は、文化相対主義に関係することになる。また、ここでは、概念図式を、〈経験を組織化し、われわれのものの考え方を規定するもの〉と考えてきた。そして、パトナムの考える文化相対主義者たちは、合理性についての規準的な考えを持っているのであり、われわれの思考は文化によって規定されているのである。だとすると、パトナムが批判している文化相対主義における文化というのは、概念図式と考えられてかまわない。そして、複数の文化を認めるということは、複数の概念図式を認めるということである。それゆえ、パトナムの批判する文化相対主義者は、《複数の概念図式の可能性》を認めていることになる。

次に、《概念図式間の相互理解可能性》についてである。パトナムは、通約不可能性を認める考えを相対主義として、批判していた。彼によれば、通約不可能性を認めることは翻訳不可能性を認めることであり、翻訳不可能性を認めることは相手の発する音を解釈できないということであり、相手の発する音を解釈できないということは相手を思考する人間として認めないということだった。そして、パトナムは、われわれが相手を思考する人間として認めなければならないと考え、通約不可能性は不適切だと論じたのであった。また、彼によれば、同じ語に対する概念理解が異なっているからといって、翻訳が不可能だということにはならなかった。それどころか、概念理解が異なっていると言うことができるということは、翻訳が可能だということを示している。そのようにして、彼は、《概念図式間の相互理解可能性》を否定する考えを相対主義として批判しているのである。

さらに、《概念図式の評価基準》について検討する。パトナムは、文化間の問題に対して客観的なことを何も言えなくなるとして相対主義を批判していた。また、彼の言う合理性についての規準的な考え方も否定していた。合理性についての規準的な考え方をとるならば、対立するある規範ともう一つの他の規範のどちらが合理的かを論じることができなくなるのだが、彼によれば、それは不適切だからである。それゆえ、彼にとっては、概念図式の適切さは、その概念図式のなかでのみ決まっている合理性によって判断されるのではなかった。彼によれば、概念図式の適切さが論じられるためには、理性、合理性が前提されていなければならないのであり、概念図式の適切さは、合理性についての規準的な考え方で説明されるようなものではなかったのである。

以上のように、パトナムが批判している概念相対主義は、《複数の概念図式の可能性》を認め、《概念図式間の相互理解可能性》や《概念図式の評価基準》の存在を否定するものである。

### 第三節 バーナード・ウィリアムズ

バーナード・ウィリアムズは、『認識的相対主義と道徳的相対主義』<sup>(1)</sup>という論文集のなかの『相対主義の矛盾した形式』<sup>(2)</sup>という論文と『相対主義の含む真理』<sup>(3)</sup>という論文において、道徳哲学における相対主義について扱い、オーソドックスな批判を展開したうえで、オーソドックスな批判を受けない制限された相対主義がありうることを述べている。以下において、その論を考察したい。

確かに、これらの論文でのウィリアムズの関心は、主に道徳哲学に関するものであり、制限された相対主義がありうる分野としてその分野を挙げている。しかし、そこで使われている装置は、彼自身が言うように、一般的に適用されうる。彼自身、『相対主義の含む真理』のなかで、次のように言っている。「挙げられた問題が、異なる文化の世界観という領域であれ、科学のパラダイムのシフトという領域であれ、倫理の見解の違いという領域であれ、どの領域における相対主義的見解に関しても尋ねられるべきものだという意味で、この論文が試みることは、任意の種類相対主義に関係している。」<sup>(4)</sup>それゆえ、ここでは、ウィリアムズが上記の二つの論文のなかで相対主義に関してどのように考えていたかを見ていきたい。そのことによって、道徳哲学の相対主義にかぎらない相対主義一般の問題点と、彼が考える意味での制限されオーソドックスな批判を免れた相対主義に関して、何らかのことが、明らかになると思われる。

まず、『相対主義の矛盾した形式』において、ウィリアムズが、どのような相対主義がどのような問題を持っていると考えているかを見てみたい。先にも論じたように、〈道徳哲学に関して〉ということ述べられているのだが、ここでは、道徳哲学という分野を例とした相対主義の問題点という視点で考えたい。

ウィリアムズによれば、道徳哲学における粗野な相対主義は、矛盾する二つの提案をしている。つまり、彼は、そのような相対主義がする〈正しさは与えられた社会にとっての正しさである〉という提案と〈ある社会の人々が、他の社会の価値を非難したりそれに干渉したりするのは間違っている〉という提案は矛盾していると言うのである。なぜなら、後者の提案は、ある主張をしているのであり、その主張は相対主義的には言われていないからである。

ウィリアムズは、次のように言っている。「相対主義の中心的な混乱は、社会が違えばその意見や価値も違うという事実から、ある社会の他の社会に対する意見を定めるための相対的でないアプリアリナ原則を取り出そうとしていることである。」<sup>(5)</sup>

このように、粗野な相対主義を批判したうえで、ウィリアムズは、倫理的なものに関して生得的な要素、普遍的な要素があることを認める。自分が人身御供にされそうなときに、それは相手の文化だから認めなければならないと言えるだろうかと言うのである。彼にとっては、自分自身に直接関係している現実の対立の場合は、〈ある社会に属する合理的な個人は、他の社会で行われていることを受け入れるようにしなければならない〉という主張ですむ問題ではないのである。

この現実の対立かどうかという問題は、ウィリアムズにとって、相対主義と密接に関わっている問題である。そして、そのことが詳しく述べられているのが、『相対主義の含む真理』という論文である。

『相対主義の含む真理』では、まず、相対主義を問題にするときに必要な二つの条件について述べられている。

第一の条件は、一貫性と同種性に関してある程度理想化された、ある程度独立している二つ以上の信念の体系（S 1、S 2、・・・）がなければならないということである。一貫性と同種性に関してある程度理想化されていなければならないのは、たとえ十分に一貫した信念体系を持つ集団がいなくても、多くの矛盾をはらむものは理論として適切ではないからである。また複数の体系がなければならないのは、相対主義の問題は異なる体系の間のコミュニケーションに関係しているからである。

第二の条件は、S 1とS 2はお互いに排他的でなければならないということである。ウィリアムズは、この条件のもっともわかりやすい場合として、矛盾する帰結があるということを示している。それは、〈はい／いいえ〉で答えられる同じ質問があり、それらが異なる答えを生じ、どちらかを選ぶことができない場合である。

けれども、このような排他的であるという条件は、ウィリアムズにとっては、完全な比較不可能性を意味しない。たとえば、科学理論に関して、〈すべての科学言明が理論依存で、理論依存ということは意味が違うということだから、S 1とS 2にとって同じ一つの質問はない〉というような路線で考えることはしない。彼によれば、排他的であると言えるためには、同じ質問があり、その答えに関して、S 1とS 2は比較できなければならない。そして、排他的であるために比較可能でなければならないのは、科学理論に関してだけではない。比較可能性が必要だという点に関しては、人類学や倫理学の場合も同様である。いずれの場合も、排他性が言われる場所がなければならない。つまり、不同意の場所がなければならない。ウィリアムズによれば、「この条件が満たされないならば、排他性という考えがそもそも許されるのか、したがって、相対主義の問題をそもそも論じることができるのかということ、明らかでない」。<sup>(6)</sup>

以上のように、相対主義の問題を考えるための条件として、ある程度必要なものがすべて完備して独立している二つ以上の信念体系があることと、それらがお互いに排他的であることが考えられている。では、そのような複数のSの間の関係に関してはどのように言われているのだろうか。

ウィリアムズは、単純化のために、お互いに影響を受けてはいないS 1とS 2について考える。そうすると、S 1とS 2の間の可能な関係は以下のようなになる。つまり、S 1とS 2が互いに知らない場合と、S 1とS 2の少なくとも一つが直接的であれ間接的であれ相手を知る場合である。そして、彼によれば、後者の場合、そのなかののいくつかが現実の対立なのである。つまり、「もし、所与の時間に、ある集団があり、S 1とS 2のどちらも、その人たちにとって現実の選択肢〔real option〕であるなら、そのときにはS 1とS 2の間には現実の対立があるのである」。<sup>(7)</sup>

それに対して、現実の選択肢でないものは、非現実的な対立である。ウィリアムズによれば、「非現実的な対立は、S 1とS 2があるということ、そして、それらが違うということに気づいている人がいるという点では現実の対立と似ている。違いは、S 1とS 2の少なくとも一つがその人々に対して現実の選択肢を提出していないという点である」。<sup>(8)</sup>

ここで、現実の選択肢とは何かということが問題になる。Sを集団に属するものと考えたうえで、ウィリアムズは、「S 2がある集団にとっての現実の選択肢であるのは、それ

が彼らのSである、もしくは、彼らがS2へ移行することができる場合である。そして、ここで、S2に移行するということは、第一に、自分たちの現実に関する理解を維持したままで、S2の内部で暮らすことができる、もしくは、S2を持ち続けることができるということを含んでおり、第二に、S2と現在の見解を合理的に比べることができる範囲で比べた結果、体系をS2に変えることを承認できるということを含んでいる」<sup>(9)</sup>と述べている。

ただし、問題なのは、ある集団が何らかのSを現実の選択肢だと思っているかどうかではない。そのような主観的なことは、現実の選択肢であるかどうかに関して、必要条件でも十分条件でもない。それが十分条件でないのは、間違った情報を持っているような状況、楽天的過ぎる状況などが考えられるからである。また、改宗の場合のようにSに移ることなど考えていなかったとしても、Sは現実の選択肢でありうるので、それは必要条件でもない。ウィリアムズは、合理性を重要視し、「所与のSが所与の集団にとって所与の時間に現実の選択肢であるかどうかという問いは、基本的には客観的な問いである」<sup>(10)</sup>と考えているのである。

現実の選択肢ということ以上のように考えるならば、ウィリアムズにとって、現実の選択肢であるものは少ない。たとえば、彼は、古代ギリシアの青銅時代の生活や中世の侍の生活のようなものは、現実の選択肢ではないと考える。なぜなら、われわれがそのような生活を送ることはできないからである。また、選択肢同士は非対照的に関係している。つまり、あるものは他のあるものの現実の選択肢であるかもしれないが、後者は前者の現実の選択肢ではないということはあるのである。

この現実の選択肢という考えを使って、ウィリアムズは、相対主義とはどのようなものであり、相対主義の含む真理とは何であるかを述べている。最後に、その点に関して見てみたい。

ウィリアムズは、〈評価の問題が重要なのは、現実の対立に関してであり、非現実的な対立の場合は、評価の問題は真正なものとしては生じない〉ような場合がありうると考えている。そして、彼によれば、この〈評価の問題が重要なのは、現実の対立に関してであり、非現実的な対立の場合は、評価の問題は真正なものとしては生じない〉という考えが、相対主義なのであり、少なくとも倫理的なものに関しては、この立場が正しいということが、相対主義の含む真理なのである。

また、この形の相対主義は、整合的であると考えられている。なぜなら、それは、現実の対立と非現実の対立を分けることによって、次の二つのことを同時に認めることができるからである。つまり、まず第一に、自分たちにとって重要である現実の選択肢Sをどう扱うかを客観的に考え判断できるということ認めることができる。また、第二に、自分たちにとっては重要でないが、他の人にとっては重要であり現実の選択肢であるSが、たくさんあるということ認めることができる。そして、ウィリアムズは、この第一の点、つまり、客観的に考え判断できるという点を認めないのが、粗野な相対主義の大きな問題点であると考えているのである。

そして、ウィリアムズは、倫理的なものの場合とは異なり、相対主義が真でないようなタイプのSもありうると言っている。彼によれば、相対主義が真でないのは、非現実的に対立しているSに関して、それらのSに対して真偽等の評価をするという問題が生じる

ような場合である。彼の術語で言えば、評価の問題が真正なものとして生じる場合である。たとえば、科学理論の場合、燃素理論は現実の選択肢ではないが、その理論に関しては、評価の問題が真正なものとして生じるように思えるからである。ウィリアムズによれば、これは、科学的实在論が真でありうるのではないかという考えから生じる。つまり、ある領域に関して相対主義が真であるかどうかと、その領域に関して实在論の立場をとるかどは、密接に関係しているのである。言い換えるならば、实在論が偽であるという考えは、相対主義が真であるための必要条件である。

以上が、ウィリアムズの相対主義に対する考えである。

最後に、以上のような考えを、《複数の概念図式の可能性》、《概念図式間の相互理解可能性》、《概念図式の評価基準》という指標を手がかりに、整理したい。

まず、《複数の概念図式の可能性》に関してである。ウィリアムズは、相対主義を論じる際の前提条件として、〈一貫性と同種性に関してある程度理想化された、ある程度独立している信念の体系〉というものを考えていた。また、ここでは、概念図式を、〈経験を組織化し、われわれのものの考え方を規定するもの〉と考えてきた。このように、信念は思考や知覚等からなり、信念の体系というものが信念を組織化しているものだと考えるならば、彼は概念図式を扱っていることになる。そして、彼は、相対主義を述べるためにはそのような信念の体系が二つ以上あると考え、それらの信念の体系間の問題として相対主義をとらえていたのである。

それゆえ、《概念図式間の相互理解可能性》ということは、ウィリアムズにとっては大きな意味を持つ。彼は、二つの体系、もしくは、概念図式を比較できると考えていた。相互の比較可能性を否定しては、そもそも相対主義という問題が生じない。そして、比較可能であるためには、相互理解が必要である。それゆえ、彼にとっては、排他的という相対主義を論じる際の前提も相互理解不可能性を意味しなかった。つまり、彼の場合、《概念図式間の相互理解可能性》は、相対主義を論じるためには認められなければならないものなのである。

そのような条件を満たしたうえでの《概念図式の評価基準》の問題は、ウィリアムズの場合、評価の問題が真正なものとして生じる場合と評価の問題が真正なものとしては生じない場合に分けられた。そして、評価の問題が真正なものとして生じる場合に関しては、彼は、概念図式を客観的に評価することができると考えていたのであり、評価の問題が真正なものとして生じる場合にさえも、概念図式間の客観的な基準の存在を認めない考えが、粗野な相対主義として批判されていたのである。

以上のように、ウィリアムズが否定する粗野な相対主義は、《複数の概念図式の可能性》も《概念図式間の相互理解可能性》も認めるが、評価の問題が真正なものとして生じる場合に関してさえも、《概念図式の評価基準》を認めない立場であった。