

情報倫理学における 文化相対主義批判の再検討

萩原 優騎*

I. はじめに

筆者は昨年度に実施した研究にて、現代社会において情報通信技術（ICT：Information and Communication Technology）が発達した状況を、情報倫理学と社会学の観点から論じた。⁽¹⁾ その考察を終えるに当たって、今後の検討課題として挙げたことの一つは、「情報通信技術は今や世界各地に普及しているとはいえ、近代化の在り方や進行過程が一樣ではないとすれば、議論をどこまで一般化できるのか」ということであった。一方で、情報通信技術をめぐる諸問題のグローバルな性質や地域を越えた共通性を強調する立場も存在する。このような議論との関連で情報倫理学において言及される機会が多いのは、「文化相対主義（cultural relativism）」という概念である。本稿で参照する情報倫理学の主要な論者たちは、文化相対主義をほぼ全面的に批判する傾向にある。しかし、こうした批判において表明されていること自体に、さらに問われなければならない事柄が存在するのではないだろうか。すなわち、批判の前提を問い直したり、別の角度から問題を再検討したりする余地もあるのではないだろうか。そのような着想に基づいて、科学哲学や社会学の知見を視野に入れつつ、文化相対主義に対する情報倫理学の研究者らによる批判を再考し、それとは異なる新たな可能性を模索することを本稿の目的とする。したがって、本稿で扱うのは、情報通信技術をめぐる倫理的な議論の前提として問われていることなのであり、倫理的な議論そのものについてはここでの考察の対象としない。

はじめに、情報倫理学の主要な論者たちによって展開されてきた、文化相対主義への批判の概要を紹介する。それらの議論は普遍性を指向する傾向にあり、文化や価値の違いを超えた共通性をどのように設定し得るかということが主眼となっている。次に、この問題を科学哲学の観点に依拠して検討する。一つは、グローバル化が進む状

* 東京海洋大学学術研究院海洋政策文化学部門准教授

国際基督教大学社会科学研究所研究員・教養学部非常勤講師

況下での異文化間の摩擦の問題の前提を問い直すことによって、解決の方途を探ろうとする議論である。もう一つは、科学的事実が文化の違いにもかかわらず共有可能であることの理由を、人々の生活形式の一致に焦点を合わせて説明しようとする考察である。続いて、観察の水準の違いという論点をめぐって展開されてきた、社会学の議論を取り上げる。この点に着目することにより、科学哲学において論じられていたことをさらに掘り下げつつ、文化相対主義や普遍性についての問いを発展させることが可能となるだろう。最後に、これまで見てきた論点を整理しつつ、情報倫理学研究の新たな展開の可能性を示すことを試みる。

II. 情報倫理学における文化相対主義批判

1. ジョンソンによる批判

アメリカにおける情報倫理学の代表的な研究者であるデボラ・G・ジョンソン(Deborah G. Johnson)は、著書*Computer Ethics* (邦題『コンピュータ倫理学』)において、情報通信技術に関わる倫理的な考察を行うに先立って、従来の倫理学の概念や理論及びそれらをめぐる諸問題を検討している。その一つとして扱われているのが、ジョンソンが「倫理的相対主義」と呼ぶものである。それは、「あなたにとって正しいことは、私にとって正しいことではないかもしれない」、「私は何が私にとって正しいかを定めることができるが、あなた自身についてはあなたが決めなければならない」という主張である。⁽²⁾ これをより体系的に説明しようとする、「消極的主張」と「積極的主張」に分けることができるという。消極的主張とは、「普遍的な道徳規範は存在しない」というものである。⁽³⁾ 積極的主張とは、「正・不正はその人が暮らしている社会に対して相対的である」というものである。⁽⁴⁾ 現在のある地域に生きる人にとって正しいことが、現在の他の地域や別の時代に生きる人にとっては正しくないことかもしれないといった例が挙げられている。相対主義の主張では、それぞれの文化によって判断が異なるということや、同じ社会の中でも道徳規範は時間とともに変化するという事例が引き合いに出される傾向にあるという。⁽⁵⁾ 正・不正の判断が文化によって異なるというのは、まさに文化相対主義の立場にほかならない。

また、「倫理は相対的である」という主張は、「倫理に関する信念が異なっている」ということを論じる「経験的主張」としても、「何が正しくて何が不正であるかということが異なっている」ということを論じる「規範的主張」としても解釈され得る。⁽⁶⁾ そして、どちらの主張と解釈した場合にも困難が生じると、ジョンソンは述べる。

経験的主張は人間行動の記述であり、引き合いに出されている事柄によって既に言われていることを復唱しているに過ぎないという。⁽⁷⁾ 先述した消極的主張と積極的主張は、規範的主張に分類される。そこでは、経験的主張が抱えるような問題は生じないとしても、別の困難に直面する。それは、「である」型の主張から「すべし」型の主張へと推論を進めているということであり、後者が前者から導出されるとは言えない。⁽⁸⁾ これは、倫理学において「自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy)」として批判されてきたものである。すなわち、「誰かが望んでいる」という事実と「価値基準を満たしている」という意味での「望ましさ」を取り違えること、特定の状態や性質と義務や価値を同一視することである。⁽⁹⁾ さらに、正・不正についての意見が多様であるという事実は、「普遍的な正・不正は存在しない」という主張とも「普遍的な正・不正は存在する」という主張とも齟齬をきたさない、つまり、この事実は正・不正が相対的であるかどうかについては何も教えてくれない。⁽¹⁰⁾

続いて、倫理的相対主義が抱える自己矛盾とされるものが指摘されている。ジョンソンによると、相対主義者が主張するのは「人々は自身の社会の諸規則によって拘束されているのであり、私にとって何が正しいかということは当人が属する社会によって決まる」ということである。⁽¹¹⁾ 先に引用した表現を用いるならば、この「である」型の主張に基づいて、次のような「すべし」型の主張がなされる。「自身とは異なる信念を持っている人々を侮辱、嘲笑、軽視してはならない」ということ、つまり、「他の時代や他の場所にいる人々を自身の道徳基準によって判断してはならない」ということである。⁽¹²⁾ ここには相対主義に特有な矛盾が存在すると、ジョンソンは述べる。「このような立場をとることもやはり一つの普遍的な立場をとるということにほかならない」のであり、「そこで主張されているのは、寛容とか他人に対する尊敬として特徴づけられるであろう立場を『すべてのひとが採用すべきである』、ということなのである」。⁽¹³⁾ この主張は、以下のようにも表現されている。「寛容が相対主義の背後にある動機であるとしても、この動機には普遍的性格が潜んでおり、そのことが普遍的正・不正は存在しないという相対主義者の主張と衝突するのである」。⁽¹⁴⁾ 以上の理由から、相対主義を擁護することは困難であると、ジョンソンは結論する。

2. ムーアによる批判

ジョンソンと並んで、情報倫理学の主要な研究者として知られるジェームス・H・ムーア (James H. Moor) も、文化相対主義に対する批判を展開している。ムーアの

理解では、文化相対主義とは、「倫理的な諸問題は、地域の慣習や法に基づいて、状況に応じて解決されなければならない」という主張である。⁽¹⁵⁾ 文化相対主義が問題解決に寄与し得るということに、ムーアは懐疑的である。そのように考える理由として、情報通信技術をめぐる諸問題との関連で二つの点を挙げている。第一に、現代においては、情報通信技術によって流通する情報がグローバルな性質を持つということである。情報は特定の慣習とは関係なしに流通するのであり、地域の慣習や掟に訴えたとしても一般的には答えを得られない。⁽¹⁶⁾ 第二に、ムーアが「方策の欠如 (policy vacuum)」と呼ぶ状態が生じているということである。すなわち、問題の新しきゆえに、それにうまく対処することのできる慣習や掟はどこにも見当たらない。⁽¹⁷⁾ ただし、このように述べることは価値の相対性ということの全面的な否定ではない。価値が相対的であるというのは、それらが完全ではないということなのであり、批判の対象になり得ないということではない。⁽¹⁸⁾ そのように定義するのであれば、価値の相対性を認めつつ、説得的な議論を展開することが可能であると、ムーアは考える。それは、人々の間で、また、文化間で価値が異なることを認識しながら、情報通信技術を使用するための最適な方策について、合理的な議論を行うことができるということである。⁽¹⁹⁾

文化相対主義が抱える困難を克服する手がかりとして、「本質的価値 (core value)」という概念をムーアは提唱する。それは、たとえ「全て」ではないとしても「ほとんど」の人々に共有されている価値である。⁽²⁰⁾ その例として、生命、幸福、能力、自由、知識、資源、安全といった概念が挙げられている。それらが当てはまらない例外も存在し得ることは認めるとしても、一般的にはある程度まで尊重されていると、ムーアは見なしている。本質的価値を軽視する個人や文化はあまり長く存続し得ないという点で、これらの価値は行動や方策についての合理性を評価するための基準になるという。⁽²¹⁾ 本質的価値を大半が共有しているという前提に立つことと、情報通信技術に関わる諸問題を考察することには、どのような関係があるのだろうか。ムーアによると、本質的価値の共有は、倫理的判断を基礎づけるための議論の第一歩に過ぎないのであり、倫理的であることの十分条件ではない。⁽²²⁾ したがって、情報通信技術の発展と普及によって出現した状況は新しいが、その考察のための基礎として、本質的価値についての認識の共有が必要となる。倫理的な観点を受け入れるには、他者を、そしてその本質的価値を尊重しなければならないからである。⁽²³⁾

ジョンソンも、相対主義に対する批判の中で、文化の多様性にもかかわらず存在し得る共通性という同様の論点を掲げ、次のように述べる。

その多様性は根深いものというよりは表面的なものかもしれないのである。相対主義者が焦点を置いているのは諸々の特定の実践であるようだが、それらの実践の根底には普遍的な規範が存在するという可能性もある。「決して故意に他人に危害を加えてはならない」とか、「常に人間をそれ自体目的として尊重せよ」などといった道徳原理は、多くの、またはすべての文化の中で効力を発揮するくらい一般的なものだが、それらを表現する仕方が異なっているかもしれないのである。そのため、普遍的な原理が作用していても、その原理の表現や解釈が多様であるためにその存在が見えにくくなっているということもありうるのである。⁽²⁴⁾

ムーアやジョンソンの主張は、文化相対主義との対比で価値の普遍性を強調しているという点に特徴がある。このような立場は、「普遍主義 (universalism)」として理解することができるだろう。⁽²⁵⁾ 両者の議論は価値や文化の多様性、相対性に対する一定の配慮を示したものであることは明らかだが、そうした配慮と普遍性の想定は両立し得るという認識に基づいている。また、文化相対主義はその両立の可能性を過剰に否定しているゆえに実効的ではあり得ないと論じている点でも、両者の見解は共通している。

Ⅲ. 科学哲学の観点からの考察

1. 普遍主義と多元主義

以上のように、ジョンソンとムーアは文化相対主義に否定的な立場から議論を展開した。一方、相対主義的な観点に一定の理解を示した上で、その問題点を探ろうとする考察も存在する。ここでは、ジョンソンによる「規範的」と「経験的」という区別に即して、科学哲学の視点に依拠してなされた考察を扱う。規範的な観点については、普遍主義と「多元主義 (pluralism)」の関係に着目した村上陽一郎による議論がその一例である。村上によると、普遍性の指向はヨーロッパの近代社会の特徴の一つである。ただし、ある文化が自らの普遍性を掲げることは、実際にそれが普遍的であるということとは異なる。「普遍的」、「絶対的」とされる価値体系とは、「観察者がこれまで自らの基準として受け入れてきたものという以上の意味は、持っていない」のであり、「観察者の属する特定の共同体に固有のものでしかなく、結局は、絶対的価値観

の持ち主の言い分は、最も純粋な意味での単なる自己合理化に過ぎない。⁽²⁶⁾ 普遍主義に対抗する立場を、「多元主義」もしくは「相対主義」と村上は形容する。「相対主義が主張し、多元主義が理解されることを要求するのは、状況によって善・悪の判断がゆれ動くということではなく、一見同じ行為に見えるものが状況に依存して、『同じ』ではなくなる、ということ」なのであり、「問題にされる行為そのものの同一性が、状況依存であることを認めることが、相対主義、多元主義の中心的主張である」。⁽²⁷⁾

そのような多元主義は、自らの普遍性や絶対性を掲げる主張に対してはどのように関わり得るのか。村上によると、多元主義は絶対主義の主張を、たとえ複数の中の「一つ」としてではあっても容認しなければならないという。⁽²⁸⁾ 一方、絶対主義は、こうした多元主義の主張は自らの絶対性の主張とは相容れないものであると判断して、受け入れないだろう。さらに、グローバル化が進む現状では、これとは異なる捻れも生じているという。近代的な産物の普遍化の試みは、「一つ一つの文化の持つ個性や独自性を無視し、それらを押し潰そうとするがゆえに、結果的には他の文化の独自性を確立する方向に誘う」のであり、「『普遍化』の要求そのものが普遍化を否定する契機となるのである」。⁽²⁹⁾ このようにして台頭した多元主義においても、困難が発生する。それは、各々の個性や独自性を主張する文化の側でも、近代的な産物の波及を歓迎し、それを受容して近代化の流れに取り込まれようとする強い傾向が存在しているということである。⁽³⁰⁾ 近代化の波が次々に押し寄せてくる状況下において、ある文化に属する人々の判断や対処、そして近代的な産物との関わり方は、一枚岩であるとは限らない。このようにして、普遍主義も多元主義も矛盾を抱えることになる。それは、「多元主義と普遍主義との間に、実際上相互乗り入れが起こっていることを意味する」と考えられるかもしれないが、「むしろ硬直化した、脱出不可能なディレンマ」であると、村上論じる。⁽³¹⁾

したがって、普遍主義と多元主義というそれぞれの立場を自明の前提として、問題解決を図ることが困難になる。どちらの立場に依拠したとしても、上記のディレンマに対する有効な解決策は見出せないからである。さらには、「普遍主義か多元主義か」という二者択一の図式も有効ではない。そうであるならば、この図式そのものを問い直さなければならない。そこで村上が提唱するのは、普遍主義と多元主義との間の葛藤の場面での相対主義であり、それを「メタ・レベルの相対主義」と呼ぶ。⁽³²⁾ ここでは「主義」という表現が用いられているが、それが意味しているのは、「普遍主義か多元主義か」という二者択一の図式に基づいて思考するということ自体を相対化す

る営みである。相対化という営みは無限後退を招くと、しばしば批判される。しかし、村上によると、「無限後退であって少しも構わず、むしろつねに揺れ動いているという意味でまさしく、無限後退であるからこそ、意味があると言ってよい」。(33) この「揺動」とは、「判断のダイナミズム」であるという。すなわち、「特定の価値基準に足をべったりと置いてしまって、そこから、問題を理解し、そこから、問題の解決を求めようとする、敢て挑戦的に言えば『知的怠惰』からの離脱である」。(34)

2. 生活形式の一致

次に、ジョンソンが「経験的」と表現した相対主義の問題に対する、科学哲学の観点からの考察を見てみたい。野家啓一は、異文化間での共通の理解の可能性について、「生活形式」をキーワードに論じている。「人間は常にすでに環境世界の中に身を定位し、事物や他人との相互交渉のただ中に生きているのであり、そこから身をもぎ離すことはできない。これを〈生活実践〉の場と呼ぶことができる」。(35) このような生活条件を前提として、日常におけるコミュニケーションも可能になっているという。そこには、言語や記号を用いた営みが存在する。「この生活実践の場における相互交渉の『構造的安定性』こそが、分類ないしは生活世界の分節化の基礎をなすものだ」と野家は主張し、これを「生活形式」と表現する。(36) 生活実践の場における構造的安定性は、「経験のアプリオリ」である。すなわち、『構造的安定性』は生活世界を分節化する『分類整序体系』とでも言うべきものを形作る。そしてこの分類整序体系は、その中で生きるわれわれの世界経験を可能にするという意味でまさに『超越論的』であり、また個々人の経験に先立って作動しているという意味でアプリオリなのである。(37) ただし、それは相対的に安定しているとはいえ、歴史性を帯びたものであり、固定的なものではあり得ない。「生活世界のアプリオリはそのつど歴史的・具体的でありつつも、一切の経験を構造的に制約するという意味で、知的活動の普遍的な〈意味基底〉を形作る、作動しつつある開かれたアプリオリなのである」。(38)

こうしたアプリオリに関して、言語や記号が異なる文化間においても共通性を見出すことができるのだろうか。「むしろ、各民族や共同体の歴史に応じて、風俗習慣の違いは多々あるであろう。しかし、人類の自然史に属する基本的な生活実践の様式（食べる、眠る、住む、狩猟する、耕す、歌う、婚姻する、育てる、死ぬ、等々）においては、そこにコミュニケーションの断絶をきたすほどの決定的な差異があるとは認められない」と野家は主張する。(39) これは、文化の違いにもかかわらず共通であるとさ

れる「本質的価値」についてムーアが論じた事柄を、より精緻化した議論のように思われるかもしれない。しかし、両者の議論の方向性は必ずしも一致しない。別の機会に、野家は同様の事柄を「意味空間」という表現を用いて論じている。人間の認識活動においては、「あらかじめ対象を取り囲む意味空間が先取りされている」のであり、「それは習慣、伝統、言語、他者といった沈殿した歴史によって自己組織化されたものなのである」。(40) ただし、このように論じることの目的は、異文化間の共通性を自明なものとして、そこを出発点として普遍主義的な議論を展開するというのではない。野家によると、「異文化理解は、自他の間にあらかじめ共通の基盤が存在することによって可能となるわけではいささかもない」のであり、「異文化理解とは、ア priori な共通基盤を捜し求める努力ではなく、共通の基盤を新たに形作ろうとする絶えざる投企であり試行錯誤にほかならない」。(41) そのような試行錯誤が可能になり得る条件を反省的に考察したものが、先に引用した生活形式に関する議論であろう。

生活形式の一致という論点を野家が提示したのは、異なる文化に属する人々が、なぜ科学的事実を共有できるのかという問いとの関連においてである。この問いに対する野家の答えは、「科学的事実 is 日常的知覚的事実から相対的に独立でありつつも、それに〈基づけ〉られている」というものである。(42) ここで、野家の言う「科学的事実」の定義を確認しておく必要があるだろう。それは、科学理論によって作り出された事実であり、観察や実験は常に一定の理論的枠組みの中で行われる。(43) この枠組みを、「パラダイム (paradigm)」と呼ぶ。「『観察』が完全なパラダイムの制約下に行なわれるのに対し、『知覚』が制約を受けるのはわれわれの生理学的機構と生活形式 (言語をも含む) によってだけである」ゆえ、知覚的事実を基盤として、異なるパラダイム間の差異を有意味に語り得るのだという。(44) 一方、科学的事実と知覚的事実の特徴の違いを、村上は言語に着目して論じている。科学的事実に関わる言語は「理論言語」、知覚的事実に関わる言語は「日常言語」である。「『日常言語』では、その用語を成立させるための顕性化の条件は、比較的トリヴィアルであるか、曖昧であるかのどちらかであるのに比べて、『理論言語』内では、その用語を成立させるための顕性化の条件は、かなりはっきりと明文化され得るものであると同時に、トリヴィアルでもない」。(45) このような日常言語の曖昧さが、日常の安定性、異文化間での生活形式の一致という共通性の想定を可能にしていると考えられる。「顕性化の条件がトリヴィアルである場合、それを『条件』として対象化し、対自化し、あるいは意識することが難しい」のであり、「一つには、変化や移行が曖昧なるがゆえに『変化』、『移行』と

して自覚されることが少く、また一つには、変化や移行は、柔軟な（曖昧な）構造のなかに吸収されてしまってなかなか、全体の構成の変化、移行には繋がらない」。(46)

IV. ルーマンの社会学の視点

1. 二つの観察水準の区別

科学哲学の領域での議論を参照することで、二つの論点を確認することができた。「規範的」な相対主義の問題については、普遍主義と多元主義との対立図式そのものの相対化の実践が必要である。「経験的」な相対主義の問題については、生活形式の一致あるいはその想定という観点から検討を進めることができる。では、この二つの論点は、どのように関連づけられるのだろうか。また、二つの論点を考慮すること、両者を関連づけることには、どのような意義があるのだろうか。これらの問題を考察する手がかりとして、ニクラス・ルーマン (Niklas Luhmann) の社会学に目を向けてみたい。ルーマンは、観察行為の異なる水準について論じている。ルーマンの定義では、「観察」とは、一方の側を指し示すという目的のために区別を用いることである。(47) ルーマンにとって、区別の使用は観察行為に不可欠な条件である。「区別を用いてこちらとあちらを指し示すことができなければならない。それによってはじめて、現実が現実として構成される」のであり、「無規定なものが直接与えられているということから出発できはしない」。(48)

このような区別による指し示しによって、「ファースト・オーダーの観察」がなされる。「ファースト・オーダーの観察とは指し示すことであるが、そこではまた不可避免的に、指示されないものとの区別が生じている。ただしその際、指し示しと区別の区別がテーマとして採り上げられることはない。視線はあくまで事柄のほうへ向けられているのである。観察者自身および観察することは、観察されないままである」。(49) いわば、観察行為が自明であり、それを反省する視点が得られていない状態である。ところが、「セカンド・オーダーの観察」がなされることで、その状態が自明ではなくなる。「セカンド・オーダーの観察によって、観察が観察として生じるということが指示される。つまり観察が区別を用いねばならないということが、また場合によっては、どんな区別が用いられているかが指し示されるのである。それゆえにセカンド・オーダーの観察は、区別と指し示しの区別に直面することにもなる」。(50) このようにして、ファースト・オーダーの観察では観察されていなかったものが、セカンド・オーダーの観察によって観察される。ただし、「そうするときセカンド・オーダーの観

察自身が今度はファースト・オーダーの観察となっており、したがって自己を観察者として観察することはできない」。(51)

ファースト・オーダーの観察では観察されていなかったものが観察可能になるということには、どのような意義があるのだろうか。ルーマンによると、セカンド・オーダーの観察によって、「少なくともより広い選択領域を把握でき、ファースト・オーダーの観察者が必然性に従っていると、あるいはまったく自然に行為していると信じているところに偶発性を確認しうるのである」。(52) このことを、文化相対主義をめぐる問題との関連で捉えたとすれば、どのように言えるだろうか。ファースト・オーダーの観察に基づいて、文化の多様性や相対性に関する主張がなされる。一方、そのような観察を観察すること、つまりセカンド・オーダーの観察によって、「他の区別も存在しえただろうという点が、またその場合には他の観察が可能になっただろうという点が、明らかにされるのである」。(53) 普遍主義にしても、多元主義あるいは文化相対主義にしても、それらがファースト・オーダーの観察にとどまる限り、自らの主張は疑い得ないものである。では、セカンド・オーダーの観察がなされることによって、つまり、普遍主義者や多元主義者が自らの立場の偶発性を自覚することで、問題は解決されるのだろうか。そうではないということを、先に引用した箇所でも村上是指摘していた。普遍主義も多元主義も、グローバル化が進む現代社会において自らの主張が必ずしも貫徹されず、自己矛盾を抱えているという事態に直面し、脱出の困難な状況に置かれている。このような状況の分析や、分析によって主張の当事者にもたらされる自覚は、当事者自身と対立する主張との関係や、自らの主張の文脈及び諸前提への反省的な視点を伴うゆえに、セカンド・オーダーの観察であると言える。ただし、そこにおいては、普遍主義と多元主義との対立図式は維持されている。それゆえ、この対立図式そのものを相対化するには、セカンド・オーダーの観察を行うだけでは不十分である。

2. 再びファースト・オーダーへ

ルーマンはセカンド・オーダーの観察の意義を強調しているが、ファースト・オーダーの観察を否定的に評価しているわけではない。それどころか、セカンド・オーダーの観察が可能になったとしても解決に至らない事態を考察する上で、ファースト・オーダーの観察に再び目を向ける意義があることを説いている。ルーマンによると、セカンド・オーダーの観察によって、ファースト・オーダーの態度は解体されてしま

う、すなわち、生活世界は自らに対する疑念を生じさせざるを得なくなる。⁽⁵⁴⁾ 逆に言えば、ファースト・オーダーの観察にとどまっている限り、自明性がある程度は保たれているということだろう。ファースト・オーダーの観察においては、「関与者は互いに他方を客体として観察しており、何らかの先入観から、あるいは自分の知覚から、ないしは先入見や知覚についてのコミュニケーションから、自分のパートナーや敵対者の特徴を推論している」。⁽⁵⁵⁾ しかし、セカンド・オーダーの観察が導入されると、ファースト・オーダーの観察の自明性は維持されにくくなる。そこではコミュニケーションの過剰負担が生じるのであり、それに対処するための方途も発展してきたと、ルーマンは述べる。⁽⁵⁶⁾ そこで提唱される概念が、「了解 (understanding)」である。それは、「セカンド・オーダーの観察が、知覚可能なものの領域のうちでなされる」ということ、つまり、「形式を物として固定すること」であり、同一の対象に即して観察することを観察する可能性が保証される。⁽⁵⁷⁾ これは、セカンド・オーダーの観察によって失われてしまう、ファースト・オーダーの観察における客体の効力をコミュニケーションに再導入するということである。

「問題となっているのはセカンド・オーダーの観察をファースト・オーダーの観察の水準に復帰させることである。ただしこの場合、直接に、共通の世界信仰という旧来の素朴さが問題となっているのでは決してなく、コミュニケーションの解きほぐせないもつれあいから逃れることが重要なのである」。⁽⁵⁸⁾ ファースト・オーダーの観察への復帰とは、セカンド・オーダーの観察が経験されていなかった時点へと戻ろうとすることではない。また、セカンド・オーダーの観察の放棄を意味するのでもない。むしろ、セカンド・オーダーの観察がなされることは不可避であろう。井口暁が指摘するように、ここでルーマンが言おうとしているのは、コミュニケーションの対象や相互行為の規則など、コミュニケーションを行うための準拠点を確立するためのみ、ファースト・オーダーの観察を実行するということであろう。⁽⁵⁹⁾ なぜ、そのような行為に意義があるのだろうか。ルーマンによると、「形式を物として固定すること」のメリットとは、「それがコンセンサスの必要性から自由であること、あるいは少なくとも広範にわたってコンセンサスの必要性から免れていること」であり、「物が同一であることが、意見の一致の代わりとなってくれる」。⁽⁶⁰⁾ セカンド・オーダーの観察によって得られた様々な観察図式が錯綜した状況では、それらの図式を採用するだけでは対立が増幅するばかりである。それぞれの観察図式の正当性が相互に主張されたとしても、コンセンサスは得られないままとなるだろう。一方、「物によって媒介さ

れた調整が機能しているなら、根拠づけの不一致は耐えうるものである」とルーマンは主張する。⁽⁶¹⁾

もちろん、了解が成立したからといって、一旦成立したものが固定されたままであるとは限らない。了解を絶えず補整したり変化させたりすることもできるのであり、「ここで問題となっているのは、そのつどごとにそこに見いだされる取り決めである——まさに、それが『事実そのもの』ではないことを関与者が知っているからこそ」である。⁽⁶²⁾ここでは、関与者間での「一致」は一種のフィクションである。野家が挙げている「生活形式」や村上が論じた「日常言語の顕性化の条件の曖昧さ」といったものは、そのような一致を実現する機能を果たし得る。相互の共通性を、半ばフィクションと自覚しつつ想定することで、暫定的な了解が得られるかもしれない。「異なる観察図式に依拠する複数の観察者の間での相互作用は、実際にはそうしたことが可能ではないにもかかわらず、それが可能であるかのように想定することによってしか可能とはならない」と井口は論じる。⁽⁶³⁾こうした想定において、「普遍主義か多元主義か」という二者択一や、その図式に基づく自己矛盾や脱出不可能な状況は相対化され得る。これこそが、村上が「メタ・レベルの相対主義」と表現した実践の、一つの可能性なのではないだろうか。

V. おわりに

以上の検討を通じて、本稿の冒頭で述べた問いをさらに掘り下げるための議論の方向性が、明らかになったはずである。情報通信技術は世界各地に普及しているとはいえ、近代化の在り方や進行過程が一樣ではないとすれば、議論をどこまで一般化できるのか。この問いに対して、ジョンソンやムーアは文化相対主義を否定し、普遍主義的に対処しようとする。しかし、その結果として、両者の間での対立が激化するどころか、相互が自己矛盾に直面し、脱出の困難な状況に置かれてしまう。それゆえ、両者の対立図式そのものを相対化する可能性を模索しなければならないことを、村上是指摘していた。そのための一つの戦略が、生活形式や日常言語の顕性化の条件の曖昧さといった、ルーマンが「形式を物として固定すること」と表現したもの、すなわち、限定的にファースト・オーダーの観察に復帰することである。「物の次元における同一性・安定性を確保することによって、物に対する判断の次元においては多様性、複数性を許容することが可能となるのである」。⁽⁶⁴⁾ここにおいて想定される「一致」は、ムーアが「本質的価値」と表現したような、あらかじめ存在すると見なされた普遍性

とは異なる。ルーマンの言う「一致」は常に暫定的なものにとどまるのであり、何らかの最終的な解決をもたらすものではない。しかし、暫定的であっても「一致」が可能であるならば、対立に伴う破局的な事態をとりあえず回避し、解決への可能性を模索する営みの継続が可能になる。

村上は、「メタ・レベルの相対主義」としての判断のダイナミズムを保証し得る戦略として、「より摩擦の少ない解 (less conflictual solutions)」を求めるとを提唱する。⁽⁶⁵⁾ 求められるべきなのは、「摩擦を最小にする解 (the least conflictual solution)」ではないという。「より摩擦の少ない解」の英語表現が複数形になっていることから分かるように、それは複数存在し得る、あるいは新たに選び直され得る選択肢のうちの一つとして位置づけられている。この戦略は『「最も摩擦の少ない」ような解は存在しない、ということ的前提にしている』のであり、「すべての価値を考慮した判断や、あらゆる要求を前提とした判断は不可能である。われわれはつねにそれらの特定の価値の一つ一つから後退し、あるいは幾つかの（すべての、ではなく）価値の間を動きながら、その限りでの『相互により摩擦の少ないと思われる』解を、暫定的に採用する他はない」と村上は主張する。⁽⁶⁶⁾ その実践を試みようとするのであれば、関与者たちが「より摩擦の少ない解」を求めるということにおいて満足し、最適解の追求を断念していることが不可欠となるはずである。それがどのような条件の下で実現し得るのかということが、ルーマンの議論の検討を通じて明確になったと思われる。なお、「より摩擦の少ない解」を求めるという戦略がどこまで実効的であり得るのかということや、戦略の採用に伴って生じる可能性のある問題については、改めて検討する必要があるだろう。

ここで「より摩擦の少ない解」を求めるという戦略に言及したことには、もう一つの理由がある。「より摩擦の少ない解」を求めようとすることは「複数解の容認」であると、村上は論じた。そのことが、ルーマンの議論との関連で重要な意味を持つと考える。「ここで提案する複数解の容認とは、最終的に選択された『解』が『合理的な最適解』であり、『唯一解』である、という意味決定の際の『解釈』を捨てることを意味する。言い換えれば、その最終解を選ばせたのは、特定の価値と特定の視点に立つことだけであることの確認である。捨てられたそれ以外の解は普遍的な『合理性』の基準から見て『より非合理』ではない、ということの確認である」。⁽⁶⁷⁾ このことは、次のようにも説明されている。「ある特定の『解』が今選ばれたのは、取り敢えずある特定の価値と視点に重きを置いたからであって、それ以外の可能性を否定し、捨て

たわけではない、ということ、常に、強く、認識することの提言である」。(68) これらは、村上が「判断のダイナミズム」と表現するものが、どのように維持され得るのかということ、を述べたものである。「物によって媒介された調整が機能しているなら、根拠づけの不一致は耐えうるものである」と、先に引用した箇所ではルーマンは論じていた。これに付け加えなければならないのは、「形式を物として固定すること」への依拠によって絶対的な根拠の不在に耐えつつ、コミュニケーションに参加し続けるには、関与者たちにおける「複数解の容認」が必要であろうということである。

文化や価値の違いを前提としつつ、なおかつ問題の暫定的な解決に向けた営みを継続していくための条件となり得るものを、本稿では考察した。この検討作業を通じて、文化相対主義と普遍主義のいずれかへの依拠ではなく、むしろ特定の「主義」に依拠した思考からの離脱の実践としての情報倫理学研究の可能性が浮かび上がってきたと言えるのではないだろうか。

注

- (1) 詳細は、以下の拙稿を参照。萩原優騎「情報通信技術が発達した状況下での倫理規範の有効性——情報倫理学とリスク社会論の視点から」、『社会科学ジャーナル』第87号、2020年。
- (2) Johnson, p.30 (邦訳44-45頁)
- (3) *Ibid.* (邦訳45頁)
- (4) *Ibid.* (邦訳同上)
- (5) *Ibid.* (邦訳同上)
- (6) *Ibid.*, p.31 (邦訳46頁)
- (7) *Ibid.* (邦訳同上)
- (8) *Ibid.* (邦訳同上)
- (9) 加藤、102-103頁 ただし、「約束」のように義務の一種と考えられる言葉が用いられている場合には、「である」から「べきである」を導出できるとされる [同上、115頁]。
- (10) Johnson, p.32 (邦訳47頁)
- (11) *Ibid.*, p.33 (邦訳49頁)
- (12) *Ibid.* (邦訳同上)
- (13) *Ibid.* (邦訳50頁)
- (14) *Ibid.*, pp.33-34 (邦訳同上) なお、ジョンソンは相対主義に対する批判として、その他の論点も示している。しかし、ここでは本稿での検討事項に特に関係の深いものに限って扱った。
- (15) Moor, p.18
- (16) *Ibid.*

- (17) *Ibid.*
- (18) *Ibid.*
- (19) *Ibid.* 仮にムーアのこの主張を受け入れたとしても、そこにおいて「合理的」とされるのはどのようなものなのか、それはどのような条件下で正当性を獲得し得るのかといった疑問が残る。以降において扱う、人々に共通の価値とされるものに訴えるという選択肢もあり得るかもしれない。しかし、それらの価値が実際にどれほど共有されているのか、この選択肢がどれほど実効的であるのかということについては、さらなる検討を要するはずである。
- (20) *Ibid.*, p.19 これらの価値は、それぞれの文化において異なった形で表現されるという [*Ibid.*, pp.19-20]。ここでも、ムーアは文化の相対性という論点を考慮に入れている。一方、グローバル化が進む状況下では、文化的な差異を超えて万人が受け入れることのできる価値というものは決定困難であるという異論が提起されている [村田 (2013)、212頁]。
- (21) Moor, p.20 この点については、以下のような批判がある。「明確で公正な方法論なしにコア・バリューが行動ならびにポリシーの合理性評価の基準を与えると主張することは、政治的、経済的、あるいは軍事的パワーをもつ者が自らの価値を他者に強制したり押し付けたりする危険性を伴う。また、コア・バリューを構成する要素の候補としてムーアがあげたものに対する認識のずれが言語と文化の違いから生じている場合、理性的な対話を心がけても合意形成への道のりは決して平坦なものではないであろう」 [村田 (2004)、60頁]。
- (22) Moor, p.20
- (23) *Ibid.*
- (24) Johnson, p.32 (邦訳47頁)
- (25) 環境倫理学の文脈において、鬼頭秀一は「普遍主義」を次のように定義している。それは、「環境への配慮の在り方の指針は普遍的なものでなければ、利害や文化を超越した合意形成はできない」という前提に立ち、一律な政策をあらゆる場面に適用しようとする立場である [鬼頭、61頁]。ムーアやジョンソンは、一律な政策の適用を掲げているわけではないゆえ、普遍性を指向する度合いは鬼頭が定義する意味での普遍主義よりは弱いと言えるだろう。
- (26) 村上 (1994)、215頁
- (27) 同上、217-218頁
- (28) 同上、224頁 つまり、「一つ一つの文化が『普遍』を信じることに寛容になりつつ、しかも、それらの『普遍』が『限られた』概念であり、相互に等しい価値を持つことを容認する」ということである [同上、237頁]。
- (29) 同上、228頁 これは、普遍化の作用それ自体が多元主義を強化するということである。「他の文化と接触し、しかもその相手が、相手自身の『文化』を、より普遍的なものとして強制しようとするとき、初めて文化は自己の独自性を自覚し、自己のアイデンティティに目覚め、自己を主張しようとする」 [同上、229頁]。
- (30) 同上、237頁
- (31) 同上、239頁
- (32) 同上、236頁
- (33) 同上、222頁

- (34) 同上、242頁 このダイナミズムを、村上は「寛容 (tolerance)」と言い換えている。文化相対主義が掲げる「他者への寛容」は、それ自体が普遍性の主張であると、ジョンソンは批判していた。一方、村上によると、「ここで言う『寛容』は、倫理的、道徳的な価値ではない。むしろ、道徳的、倫理的な価値を論じるための機会を提供するもの」としての「ダイナミズムの機能」である [同上、222頁]。後に、村上はこれを「機能的寛容 (functional tolerance)」と表現し、さらに議論を展開している。
- (35) 野家 (1993)、97頁
- (36) 同上、98頁
- (37) 同上、99頁
- (38) 同上、100頁 また、「それは論理的アプリアリのような〈必然性〉はむしろもたず、かといって純粋な〈偶然性〉に任せられた代替可能なアプリアリでもない。つまり、われわれはいかなる生活世界に身を置くかを選ぶことはできず、常にすでに生活世界のただ中でそのアプリアリに制約されつつ認識活動を始めねばならない」 [同上]。
- (39) 同上、103頁
- (40) 野家 (1996)、246頁
- (41) 同上、263頁
- (42) 野家 (1993)、54頁
- (43) 同上、49頁
- (44) 同上、57頁 このことを説明するために、次のような例が挙げられている。「東の空から上る太陽を知覚しつつ、われわれは太陽と地球との位置関係と相対運動についての幾通りかの『再把握』をすることができる。だが、いかに強固な地動説パラダイムの信奉者といえども、静止する太陽に対する地球の自転と公転とを〈知覚〉できる人はいないであろう。それは知覚経験に基づいて〈観察〉されるべき事柄なのである」 [同上]。
- (45) 村上 (1979)、149頁 顕性化の条件について、村上は以下の例を挙げている。「砂糖が『白い』というとき、普通その『白さ』を『潜性』と呼ばないのは、そこで必要とされている顕性化の条件が、言い立てるまでもないトリヴィアルなものであるからだと思われる」一方、「同じ『白い』という性質であっても、ある化学理論系の内部でそれが使われるときには、その『白い』を成立させるための顕性化の条件は必ずしもトリヴィアルではない。ある検体に対して、あるパーセントの試薬のある種の溶媒に溶融して染めたときに現われる色を、ある比較表と比較照合した上で初めて『白い』が意味をもつ」 [同上、148-149頁]。
- (46) 同上、161-162頁
- (47) Luhmann(1997)、S.99 (邦訳 93頁)
- (48) ebd., S.94 (邦訳 87頁)
- (49) ebd., S.102 (邦訳 96頁)
- (50) ebd. (邦訳 97頁) ルーマンも指摘するように、ファースト・オーダーの観察とセカンド・オーダーの観察が同じ観察者によってなされることもあれば、異なる観察者によってなされることもある [ebd. (邦訳 96-97頁)]。
- (51) ebd. (邦訳 97頁) 「観察することは常に、観察の不完全性を構成することでもある。というのは観察することは自分自身を、また自分を構成する差異を、観察から奪ってしまうからだ。観察

することはすなわち盲点に関わることであり、「観察する作動が観察されえないということは、観察の作動を可能にする超越論的条件なのである」[ebd., S.96 (邦訳 89-90 頁)]。

(52) ebd., S.104 (邦訳 99 頁)

(53) ebd., S.111 (邦訳 106 頁)

(54) ebd., S.156 (邦訳 157 頁) ただし、生活世界から離れることはできないと、ルーマンは付言している [ebd. (邦訳同上)]。

(55) Luhmann(2003), S.242 (邦訳 255-256 頁)

(56) ebd., S.245 (邦訳 258 頁)

(57) Luhmann(1997), S.124 (邦訳 120 頁) 「それは外界に存在する事物そのものあるいは『モノ自体』とは区別される。あくまで意識やコミュニケーションの中で『物』として知覚され、こういってよければ意味づけられるものだけが問題となっている。とはいえ、物として扱われるということは、意味づけ作用や観察行為から独立して存在するものとしても扱われるということの意味する」のであり、「それはどんな観察者から見ても同一のもの、客観的なものとして存在すると仮定されることとなる」[井口、373 頁]。

(58) Luhmann(2003), S.245 (邦訳 258-259 頁)

(59) 井口、356 頁

(60) Luhmann(1997), S.124 (邦訳 120 頁) ルーマンは、コンセンサスが不要であることを無条件に肯定しているのではない。秘教的なものへの関心や宗教的原理主義を例に挙げ、無批判に「確からしさ」が得られることの問題を指摘している。事態が他でもあり得るはずであるにもかかわらず、直接的体験や内的体験によって「確からしさ」がもたらされる場合、コンセンサスを要求することのない現実が作り出されてしまうという [ebd., S.490-491 (邦訳 645 頁)]。

(61) ebd., S.125 (邦訳 121-122 頁)

(62) Luhmann(2003), S.246 (邦訳 259 頁) この引用箇所、訳者の小松丈晃は、取り決めが「事実そのもの」ではないことを関与者が知っているからこそ「暫定的なそのつどの取り決めで満足する」と言葉を補っている。この補足が正当と思われる記述が、直前の段落にある。「セカンド・オーダーの観察は不透明である」ゆえに、「せめて若干の相互作用構造だけでもこれを透明にして、再度、ファースト・オーダーの観察で満足する、つまり『ブラック・ボックスを白くする』ことで満足するのが望ましいだろう」とルーマンは述べている [ebd. (邦訳同上)]。

(63) 井口、372 頁

(64) 同上、377 頁

(65) 村上 (1994)、242 頁

(66) 同上、243 頁 これは、周りを見渡して最も摩擦の少なそうな解決に同調するという「事なかれ主義」とは異なるという [同上]。

(67) 村上 (1998)、234-235 頁

(68) 同上、235 頁

参考文献

- 井口暁『ポスト3・11のリスク社会学——原発事故と放射線リスクはどのように語られたのか』ナカニシヤ出版、2019年。
- Johnson, Deborah G. *Computer Ethics* (3rd edition), Prentice Hall, 2001. (水谷雅彦／江口聡監訳『コンピュータ倫理学』オーム社、2002年。)
- 加藤尚武『現代倫理学入門』講談社学術文庫、1997年。
- 鬼頭秀一「環境倫理における『地域』の問題を巡って——多元性と普遍性の狭間の中で」、『東北哲学会年報』第16号、2000年。
- Luhmann, Niklas. *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp, 1997. (馬場靖雄訳『社会の芸術』法政大学出版局、2004年。)
- Luhmann, Niklas. *Soziologie des Risikos*, Walter de Gruyter, 2003. (小松丈晃訳『リスクの社会学』新泉社、2014年。)
- Moor, James H. "Reason, Relativity, and Responsibility in Computer Ethics," *Computers and Society*, 28(1), 1998.
- 村上陽一郎『科学と日常性の文脈』海鳴社、1979年。
- 村上陽一郎『文明のなかの科学』青土社、1994年。
- 村上陽一郎『安全学』青土社、1998年。
- 村田潔「情報技術の社会的インパクト」、村田潔編『情報倫理——インターネット時代の人と組織』有斐閣、2004年。
- 村田潔「情報倫理研究の最前線(1)——情報倫理研究の進展と現状」、『経営情報学会誌』第22巻第3号、2013年。
- 野家啓一『科学の解釈学』新曜社、1993年。
- 野家啓一「フッサール——身体と大地のアルケオロジー」、今村仁司／三島憲一／鷺田清一／野家啓一『現代思想の源流——マルクス ニーチェ フロイト フッサール』講談社、1996年。

Reconsidering the criticisms on Cultural Relativism in Information Ethics

<Summary>

Yuki HAGIWARA

It is said that a characteristic of contemporary society is the development of ICT (Information and Communication Technology) and its globalization. Some ethicists stress the necessity of universal criteria of relationships between ICT and society. From the view of universalism, it is preferable to have common ethics on ICT in global society beyond the areas. They criticize the viewpoints of cultural relativism or pluralism. However, the premises of their criticisms are not necessarily self-evident. This paper aims to reconsider the concerned premises by analyzing the relationship between universalism and cultural relativism from the views of the philosophy of science and sociology.

A typical example of universalism in information ethics is the concept of “core value” proposed by James H. Moor. According to him, common values such as life, happiness, freedom and so on are common to every culture. He says that common values are fundamental aspects in addressing global issues. Deborah G. Johnson also criticizes cultural relativism. She points out the inconsistencies of cultural relativism. When cultural relativists appeal the importance of toleration based on the ideas of relativity and variety of cultures, their premise is that everyone should tolerate others belonging to different cultures. They assume that every culture should be tolerant, which is precisely a universalistic approach.

However, the antagonism between universalism and cultural relativism is not self-evident anymore. Yoichiro Murakami shows the paradoxical relationship between them from the viewpoint of the philosophy of science. Universalists try to universalize the fruits of modern civilization. Still, they do not necessarily succeed in achieving their aims because local residents protest the waves of modernization by claiming the importance of their own cultures and values. Cultural relativists also find themselves in a dilemma. They try to support the movements of local residents to protect their cultures and values. Still, some residents want to change their traditional lifestyle by accepting the fruits of modern civilization. Murakami says that it is necessary to relativize the antagonism itself between universalism and cultural relativism. To put it into practice, he proposes that one should continuously seek less-conflictual solutions, instead of the least-conflictual one.

Niklas Luhmann also sociologically analyzes the paradoxical matter mentioned above. He explains the difference between a first-order observation and a second-order one. A first-order observation is when one claims relativity and the existence of a variety of cultures. In its turn, a second-order observation is when one observes what and how one observes, that is, one observes observation. Based on these definitions, it can be said that the dilemmas of universalism and cultural relativism are the result of a second-order observation. Luhmann proposes that one should attributively return to a first-order observation. If one can share the understanding about material common grounds such as lifestyle with others, he/she may tolerate others despite the differences of values and ideologies. In this way, one can coexist with others without consensus-building though the understanding is a fiction.

Murakami and Luhmann's proposals show how to escape the dilemmas of universalism and cultural pluralism stemming from their antagonism. They show a possibility to establish a new viewpoint of information ethics beyond this antagonism.