

コスモポリタニズム論の射程と限界

山本 奈生

〔抄録〕

近年論じられる、コスモポリタニズム論、特に『文化帝国主義』で知られる J・トムリンソンの議論をコスモポリタニズムという概念そのものの有効性を問い直す形で、批判的に検討する。批判は、コスモポリタニズムが政治的、経済的な異なる領域に対してメタ・コードとして影響力を与えていくような働きを期待することは果たして可能なのかという問題と、トムリンソンが立脚するような文化的多元主義とカントのいう「普遍的な好遇」は両立しえるのかという二点の問題をめぐってなされる。前者の論点に関しては主にルーマンのシステム理論を、後者の問題には R・シェレールとデリダの「歓待」概念を用いることで建設的な批判を目指していく。

キーワード コスモポリタニズム、トムリンソン、文化的多元主義、歓待性

はじめに

グローバル化の進展する今日の世界において、いわゆるコスモポリタニズム論が多く語られている。コスモポリタニズムとは文字通り、自己を世界市民だと認識することであり、また世界市民的な文化、道徳に対する期待でもある。バウマンがいうように、貧困、環境問題、政治的抗争はもはや国民国家の枠組みでは回収不能な領域にまで拡大、分断されており、そのような「流動化」した問題群の解決をグローバルな規模での政治制度や文化的態度に求めるのは、ある種当然のようにも思える。コスモポリタニズムはしたがって、ある問題がグローバルな次元に属するのであれば、それに対する解決策もグローバルな規模で行われなくてはならないという態度のことであるといえよう。

コスモポリタニズム論はおおむね、J・チャールスがいうように、制度的なものと道徳的なものにわけることができる⁽¹⁾。「制度的コスモポリタニズム」は国際的な協定や機関の実効的な定立を目指すものであり、「道徳的コスモポリタニズム」は、カントがいう「普遍的な好遇」の概念を発展させたような世界市民的道徳、文化の可能性を求めるものである。無論この区分けは理念型としてのものであり、ほとんどのコスモポリタニズム論は、カントのそれがそうであったように両者の混在である。例えば、D・ヘルドはコスモポリタニズムを「普遍的に共有され

うるルールと原理を特定するための道徳的準拠点」⁽²⁾としており、これはその定義からしてチャールスの区分からすると中間的なものである。D・ヘルドは、この定義を出発点として、「コスモポリタン型多国間主義」という国際制度の樹立を目標点としているが、しかし、近年論じられるコスモポリタニズム論の多くは、そのような「制度的コスモポリタニズム」を時期尚早だとして、退けているように思える。

本稿で詳しく論ずるJ・トムリンソンの「コスモポリタンの気質」をはじめ、K・タンの「国境なき正義」、U・ベックの「リスクによる連帯」、J・アーリの「審美的コスモポリタニズム」はいずれも「道徳的コスモポリタニズム」を志向したものであり、ここではWHOやIMFなどの国際機関はいずれもグローバルな問題を助長こそすれ、解決するものだとはみなされていない。そのような国際機関は確かにグローバルな規模で存在してはいるが、それらの実行主体は厳として国民国家に足がかりを持っており、それゆえ多国間の利害関係が不可避免的に介入することになる。これらの論者にとって「グローバルなプロセスは、統一体としてのグローバルな文化、制度を生み出すようには見えない」⁽³⁾のである。したがって、「道徳的コスモポリタニズム」論者は実体的な制度や機関ではなく、よりソフトな文化、道徳、市民運動的な連帯を志向することとなる。

本稿ではこの「道徳的コスモポリタニズム」に焦点を当てて論じていくが、ここで指摘しておきたいのは、道徳的なコスモポリタニズム論のほとんどが、その普遍主義的なコスモポリタンという字義とは裏腹に多元主義的な立場を採用しており、普遍的な統一体としての文化概念は棄却されているということである。ここでいわれるコスモポリタニズムはかつてプラトンが論じた理想都市、カリポリスの拡大ではなく、多くの文化的な立場を措定した上で、それらを繋ぎ合わせるネットワークのようなものとして考えられている。したがってそのようなコスモポリタニズム論は原則として文化的多元主義に立脚した上で、グローバルな問題に対する緩衝材としての文化的、道徳的共約性を獲得しようとする、一見、相反する議論をすり合わせたものになっているといえよう。

これらのコスモポリタニズム論は、どの程度の文化的共約性を目指すのかという点で違いはあるが、しかし、グローバルな問題に対してコスモポリタニズムがプラスの方向へ作用するであろうという点に関しては共通している。そのため、どのようなコスモポリタニズムが現在可能であるのか、最も望ましいコスモポリタニズムはどのような形態であるのかがこれらの議論の中心となっているが、本稿が問題にしたいのは、そういった論点ではない。フェザーストーンがいうように「コモン・カルチャーは実際に存在するのかという問いと、コモン・カルチャーは存在すべきなのかという二つの問いを混同するのは危険であり、あまり意識されていないものの、われわれはこの二つを峻別する必要がある。」⁽⁴⁾のである。ここで問題にするのは、コスモポリタニズム論の前提条件そのもの、すなわち、コスモポリタニズムはグローバルな危機に対処するための有効な手段であるという問題設定そのものである。

次節から、「道徳的コスモポリタニズム」論の中で最も精緻な議論を展開している、J・トムリンソンの「コスモポリタンの気質」を中心に取り上げ、グローバルな問題群に対処するためにコスモポリタニズムは本当に有効な方法であるのか、あるとすれば、その有効な作用領域はどこまでなのかを検討することとしたい。

1. トムリンソンの文化概念とコスモポリタニズム

『文化帝国主義』で知られるJ・トムリンソンはコスモポリタニズムを過大に評価しすぎることのない、バランスの取れた議論を展開している。「制度的コスモポリタニズム」からは一定の距離をとり、またコスモポリタニズムを「ローカル」な文化と対置するような普遍的な総体として捉えるのではない、一種の生活態度としての「コスモポリタンの気質 (cosmopolitan disposition)」を彼は提起するのであるが、この概念の検討に入る前に、まずは彼のコスモポリタニズム論の前提を成している文化概念を整理しておきたい。

トムリンソンは文化を主に二方向から定義づけている。まず第一に、「文化は、象徴的な実践をとおして、人間が意味を構築し、生活を秩序立てていくようなものとして理解できる。」⁽⁵⁾として主体の構築との関係で文化を捉え、第二に、レイモンド・ウィリアムズの「平凡なものとしての文化」を念頭においた上で、「文化は特権階級の独占的な所有物ではなく、日常的な実践の全てを含むものである」とし、実践的な活動様式、例えば会話の形式や食事の作法のようなものと結びつけて捉えている。

第一の点で補足しておきたいのは、ここでいわれる秩序立てられた生活とは動的なものであり、常にその文化を構築する主体は入れ替わっている、もっと厳密にいうなら文化は主体それぞれの内部に立脚点を持ち、外的な構成物として存在しているのではないということである。文化帝国主義についてトムリンソンは『『我らの生き方』は決して『静的』な状態にあるものではなく、つねに流動し変化していくものだ。ところが、国民文化と国家的アイデンティティの政治的な言説は、このプロセスを『凍結』したもものとして想像するよう我々に要求する。』⁽⁶⁾と述べる、ここで言われる文化が総体的に、生活を秩序付けるためのシステムのようなものとして考えられているのではないことは明らかであろう。

第二の点についていうと、これは酒井直樹のいう「実践系」あるいは「共通の体験」としての文化観とほぼ同様の定義である⁽⁷⁾。酒井が文化を「実践系」として捉えようとしたのは文化の主語を明確にしようという発想からであり、これまで曖昧に文化の主語として設定されてきた、民族や国民といったカテゴリーと文化を一旦切り離して、「創られた伝統」としての文化概念を批判しようとしたのがためであった。すなわち、ここにおける文化は場所性や恣意的な集団の属性からは切り離されたものとして考えられており、それゆえ文化の原初状態、あるいは純潔性は想定されていないのである。したがって、トムリンソンのいう文化帝国主義とは、単に

何らかの文化的アイコン、例えばコカコーラやハリウッドが世界中に拡散することによって「土着」の文化の純潔性が脅かされてしまうといった議論ではなく、なんらかの遠隔化された権力が、他者の実践的な生活に対して間接的な強制力を発揮しているような事態のこととして考えられている。

以上のように、トムリンソンは文化を主体構成の一要素として捉えると同時に、生活様式などの実践と結びつけても把握している。後で指摘するように、この文化の見方も全く問題がないわけではないが、このような文化概念の上に立って、トムリンソンは現在の世界における文化的な「自己中心性」と「他者に対する道徳的な無関心」を問題とする。すなわち、グローバルな危機、例えば環境問題や貧困、エイズなどの諸問題に対するときの、NIMTOOシンドローム⁽⁸⁾や「地域エゴ」のような他者への無関心、非関与の立場が、それら諸問題の解決を妨げているというのである。つまり、各々の文化を構成する主体は、それぞれが設定した境界内の問題にのみ目を向け、今現在の主体からは無関係な領野の問題に対して鈍感であるということであり、この問題を解決するためにトムリンソンは「コスモポリタンの気質」の必要性を訴えるのである。「コスモポリタンにとって、まず必要なのはより広い世界に属しているという積極的な意識であり、『遠隔化されたアイデンティティ』をもつということである。このアイデンティティは近接的なローカリティによって完全に制限されてしまうようなものではなく、我々を人間全体として統一させるようなものであり、共通のリスクや可能性に対する相互の責任を持つということである。」⁽⁹⁾このようにトムリンソンはアイデンティティの拡大を中心としたコスモポリタニズムを提案するのであるが、これは究極的には自己と他者を同化させ、統一体としての文化を構築するところまで行きうるものである。もちろん、トムリンソンはそのようなことは考えていないが、それでは、このアイデンティティ拡大の範囲と強度はどの程度のものなのだろうか。

トムリンソンはコスモポリタンの文化的気質は原則として「多元主義」でなければならないと述べる。すなわち、各々の文化の価値を認め、相対化するという作業が必須要件として設定され、その上で、他の文化を「重要な他者」として認識し、グローバルな危機を共通の危機として認識するような普遍主義的認識が必要になるのだと論ずる。つまり、彼は多くの文化を統一させるようなコスモポリタン文化のようなものを志向しているのではなく、多くの「ローカル」な文化にカントのいう「普遍的な好遇」のような共通項を内在させるような、柔軟な形でのコスモポリタニズムを求めているのである。それゆえ、彼は自身のコスモポリタニズムを「コスモポリタンの気質」と名づけるのであるが、しかし、単に他の文化を「重要な他者」と認識するにとどまるだけのコスモポリタニズムを彼はよしとしない。

J・アーリの「審美的コスモポリタニズム」は「異なる文化から生じる異なった経験に対する開かれた、知的で審美的な立場を意味し、画一性あるいは卓越性を切望するよりも、むしろ諸社会観の対比を探り出し、それを楽しむ」⁽¹⁰⁾ような嗜好と結びついたコスモポリタニズムの可

能性を指摘し、そのようなコスモポリタニズムが観光旅行やテレビメディアを通じて、大衆文化の中から通俗的に生まれつつあるのではないかとする議論であった。トムリンソンはアーリが論ずるコスモポリタニズムの審美的側面は評価しつつも、「文化的な地平全体を記号学的な技術を磨き、解釈的な感性を発達させ、上昇させたからといって、そこからグローバルな責任感が生まれてくるという保証は全くない。」⁽¹¹⁾と物足りなさを表明する。そのような、嗜好としてのコスモポリタニズムはテレビの視聴者が持つ役割の範囲を出るものではなく、サルトルの区別にしたがえばサンジェルマン広場でバスを待つ人の列のような「集合態」に過ぎないというわけである。したがってトムリンソンが目標としているのは、もう少し積極的な他者に対する責任性を中心とした道徳、バウマンが述べた「ポストモダン倫理」に接近するものとなってくる。

このように、基本的には文化的多元主義の立場にありながら、終局的には、他者性に対する受容と責任を全ての主体に求めるという共有価値を用意する彼の議論は、ここで二重性を帯びてくるのであるが、そのような共有価値を巡る議論の構造自体はむしろ古典的なものであろう。例えばロールズは『正義論』の中で「善」と「正義」を区別し、行為の倫理的判断を巡る「善」については相対主義的判断を下し、その一方で、何が社会的な公正さなのかについて言及する「正義」については、全ての社会成員の「原初的合意」によってそれが可能になるとした⁽¹²⁾。そして「正義」を「善」に優先させることによって、公正な政治が可能になるという論理構造を取っている。すなわちこれは、共通善についての判断（どのような職業が望ましいのか、といった）は括弧に入れた上で、機会の平等などといった公正さを志向するようなりベラリズムの立場である。ロールズの議論は無論、国民国家を念頭においたものであり、トムリンソンのコスモポリタニズム論は、このタイプの議論をグローバルな次元にまで引き上げ、各々のローカルな文化的価値には手を加えることなく、それぞれが合意できる、例えば平和への志向、他者性の尊重などといった共有価値の可能性を模索するものであったと解釈できる。

確かに、ロールズが取るようなりベラリズムの立場は、ある程度安定性のある、国民国家のようなシステムにとってはその効力を期待することができるかもしれない。しかも、そこでは、主に経済的な再分配の方法を巡る政治的な領域での合意のみが問題とされており、文化的、道徳的領域における合意はむしろ、ロールズが共通善の項目として括弧にいれたはずのものであった。したがってロールズのいう議論の構造をグローバルな規模で、しかも多次元的な領域に対して適用することの妥当性は問題にされなければならないだろう。また文化をアイデンティティの一構成要素だとみなすのであれば、トムリンソンがいうような文化の領域を中心としたコスモポリタニズムが、経済的、政治的な権力抗争に対していかなる実効力を発揮できるかについて楽観的な予測をすることは困難である。

さらに他者に対する責任としての、トムリンソンの言葉を使えば「倫理的なグローカリスト」⁽¹³⁾としてのコスモポリタニズムは他者に対する無条件の受容と歓迎性の確保を目指すものであると理解できるが、果たして、そのような無条件の受容と、トムリンソンが立脚する文化的多元

主義は両立するのだろうか。というのも文化的多元主義は自己と他者との文化の差異を設定するように要求する概念であるのに対して、無条件の受容、歓待は自己と他者との区別をそもそも破棄するように求める概念だからである。

ここで、トムリンソンの「コスモポリタンの気質」に対して二つの問題を設定し、検討したい。まず第一に、政治や経済、文化など多くの領域における問題をコスモポリタニズムという文化的領域の一部分の共有化によって解決しようとするのは、果たしてどの程度の有効性を持ちえるのかという問題であり。第二に、文化的多元主義に立脚しつつ、無条件に他者を受容するということは果たして可能なのかという問題である。

2. メタ・コードとコスモポリタニズム

先に述べたように「コスモポリタンの気質」とは文化的多元主義に立ちつつ、その上で普遍的な、他者性の尊重と受容、すなわち、「他の諸文化と結ばれているという感覚と、文化的差異を受け入れようとする態度」⁽¹⁴⁾を共有することによって、グローバルな危機を自己と関わる危機と認識し、行動することを目指したものであった。つまり、文化的領域における具体的な倫理観や道徳観に関しては相対主義的な態度を取り、より抽象度の高い、他者性の受容といったメタ概念を設定することによって相対主義を突破しようとしたのであるが、しかし、果たして文化的領域の一部を共有することによって、政治的、経済的な異なる領域のグローバルな危機に対処しようとするのはどの程度の実効性ももたらすものなのだろうか。

また、この問題は同時にトムリンソンの文化概念に対する問題をも提起する。それはトムリンソンが文化をそれぞれの成員に所与のものとして想定しているのではないかという問題であり、言い方を変えれば、アイデンティティにおける文化の場所を一つの箇所に定めてしまっているのではないかという問題である。確かにトムリンソンが繰り返し言うように、文化と地理的な場所との結びつきや、文化の純粋性といった考えは、彼のコスモポリタニズム論で慎重に回避されており、この点でいえば、彼は『文明の衝突』におけるハンチントンのように単純ではない。しかし、トムリンソンの文化概念は、主に文化と場所との結びつきの自明性や「前近代的なローカリズムの神話」を批判するような、初動のポストコロニアリズム的立場に留まってしまうように思える。彼の考える現在の文化の状態は、近接性の変容と脱領土化によって、グローバル化以前では、ある程度固定化されていた、文化の地理的な意味での座標軸が切断され、それが世界中に散らばっているようなイメージではないだろうか。そして、脱領土化された文化と同じように、アイデンティティもまた脱領土化され、多種多様なアイデンティティの軋轢が、「グローバルな危機」の解消を妨げるとともに、その原因ともなっている。したがって、多様なアイデンティティを和解させるために、「コスモポリタンの気質」が必要となるのだ。このように解釈できる。

要するに、ここでは以下のようなことが考えられているのだ、つまり、文化は脱領土化された。そして、脱領土化される以前の、例えば日本国民—仏教徒—日本人といったある程度固定化されたアイデンティティもまた流動化し、日本国民—プロテスタント—韓国人といったアイデンティティが当然のように現れ、それぞれのアイデンティティが融和したり、対立したりしながら、グローバルな文化状況を形成しているのだ、と。

しかし、A・アパデュライや吉見が指摘するようにアイデンティティもまた、一枚岩ではありえない。吉見がいうように「(われわれは) 多次元的に分裂し、接合された文化を異なる経路で生きるようになっていく」⁽¹⁵⁾と考えることができ、今日のグローバル化で生じているのは「それぞれの文化の固有性に応じた世界の分裂ではなく、そうした『固有の文化』なる概念そのものの重層的な分裂」⁽¹⁶⁾なのであり、その「異なる経路」とはアパデュライがいうような「スケープ (地景)」⁽¹⁷⁾の混在だと考えられる。すなわち、どのような文化観が主体構成の一要素となりうるかは状況依存的に変化しつつあり、例えその文化概念が流動的なものであったとしても、何らかの文化を一つの主体が持っているとは不適切なのである。ここでは、そうした文化と主体との関係性が完全にコンテクストに依存したものであることを認めなければならないだろう。そうだとするならば、ひとつの文化的主体を措定して、それらの係争を静めるためのコスモポリタニズムを考えるという構想そのものが疑問に付されなければならない。何故なら、この考えからするとコスモポリタニズムもまた、ある場合においてアイデンティティを構成するひとつの要素にしか成りえず、例えトムリンソンが言うような「コスモポリタンの気質」を多くの主体が得たとしても、それがアイデンティティを構成する他の要素の上位におかれるという保証はどこにもないからである。

議論が少し横に逸れたが、ここで問題にしたいのは、現在の文化の状態がアパデュライのいうような「スケープ」の「重層的な乖離構造」にあるとするならば、それらの構造の結節点として、コスモポリタニズムを持っていくことが果たして妥当なのかという点である。言い換えるならば、倫理的、法的、経済的、政治的問題のそれぞれを「コスモポリタン気質」によってまとめあげることがどれほどの現実味ある提案かということであるが、この問題に関しては三上のルーマン論が役立ちそうである。

三上は今日の思想状況における「道徳的問題関心のリバイバル」⁽¹⁸⁾に対してルーマンのシステム論を足がかりにした批判を展開している。すなわち、社会的紐帯の緩みを道徳などのいわば、メタ・コードによって統合しようとする、デュルケム的な連帯の方法は今日では通用しない、なぜなら、「複雑に機能分化した今日の社会では、どの機能的コードもメタ・コードたりえない」⁽¹⁹⁾からであるとする批判である。ルーマンによると、「脱中心化」した今日の社会において、社会成員全ての行動を統括するようなメタ・コードは存在しえない。前近代的社会においては、モラルが法的、政治的システムをその包括的な影響下に置くことも可能であったが、「機能システムに分化した社会は、モラルの統合を断念」⁽²⁰⁾せざるを得ない、すなわち、各々のシステム

は異なった条件付けによるプログラミングにおいてしか作動しえないのであり、こうした社会において「管制高地」としての中心的なシステムはなりたないたないのである。

このようなルーマンの発想から、トムリンソンのコスモポリタニズム論を捉え返すと、彼のいう「グローバルな危機」とは、あるシステム間の二重の不確定性(ダブル・コンティンジェンシー)を調停するシステムが十分に機能せず、それによって複雑性、ないしはリスクが極度に増大した状態のことだと言することができるだろう。多くの場合、ダブル・コンティンジェンシーはそれを媒介するシステム、例えば金融取引における「貨幣システム」や法廷における「法システム」を作動させている二元コード(この場合なら有罪/無罪^{バイナリー}といった)によって、その複雑性が縮減されることとなる(すなわち、有罪でも無罪でもない状態は除外される)。ところが、グローバリゼーションにおける文化政治など、その領域におけるコミュニケーションを媒介するシステムがまだ確立されていないような環境においては、この問題はマイクロな人々の相互作用に投げ返されることとなり、それによって、グローバルな次元での係争が現象学的レベルで処理されざるをえないような状態が生まれているのではないだろうか。

この問題に対して、トムリンソンは「コスモポリタンの気質」によって解決の糸口を見つけ出そうとした。しかしそれが、三上がいうところの「メタ・コード」を当てはめようとするような、いわば「カテゴリーの誤謬」なのではないのかというのがここでの主張なのである。すなわち、国民性や民族性、文化的同一性を巡る抗争をはじめとして、環境問題、核のリスクなどといったそれぞれの危機を媒介するシステムの機能不全、あるいは不在が今日のグローバル化した世界における問題なのであって、その機能不全を「コスモポリタニズム」で埋めようとするのは困難なのではないかという判断である。しかしここで私は、「コスモポリタニズム」だけでなく、その他のあらゆる倫理も、グローバルな危機に対して全く無力であると主張したいわけではない、この点についてはまとめの部分で補足しなければならないだろうが、一先ず次の論点へ入りたいと思う。

3. 無条件の歓待と条件付き歓待

カントはこの世界が有限の平面から構成されている以上、世界公民法は「地球の表面を共有する権利にもとづいて交際を申し出ることができる」⁽²¹⁾という「普遍的な好遇」をその条項に含まねばならないと考えた。これは「誰も地球のある場所に対してほかのもの以上の権利もっているのではない」とされる、此処と言う場所の無限の拡張であり、場所性の放棄に基づいたユートピア的世界像の一原理であるが、トムリンソンの議論をはじめ、多くのコスモポリタニズム論にも、この「普遍的な好遇」に類する観念が設定されている。

J・アーリの「審美的コスモポリタニズム」はその第一要件として、まさにカントのいう「訪問権」を採用しており、トムリンソンの議論においても「文化的地平」を引き上げ、「遠くの他

者を重要な他者として」捉えることが「コスモポリタンの気質」の特徴であるとされていた。

そのようなあらゆる他者に対する無条件の訪問権、さらにはその後続く無条件の歓待性は他者が何者であるか、すなわち、その国民性、民族性、文化性がどのように規定されているかを全て括弧にいった上で受け入れることを終局的に、しかし原理的に要求するものである。この無条件的な歓待をユートピア論として結実させたルネ・シェレールによると、歓待の概念は「大地」をその前提とし、あらゆる主体は「大地」に対して等しく所属しているという事実から出発しなければならないという。すなわち、ここにおける歓待性は「この場所への帰属の共通の権利、あるいは観点を変えると、場所への帰属に無関心でいられる権利の帰結」⁽²²⁾なのである。こうした歓待性から出発すると、シェレールのいう「住まうこと」という概念は近代以降の「入植」し「定住」するという概念とは正反対の意味を持つこととなる。何故なら、「入植」するという言い回しは、暗に「ノマド的」な、つまり土地を持たないものを排斥することによって成り立つ概念であるのに対して、大地に「住まうこと」とは、所属するという概念を放棄し、他者に対して開かれていることを前提とするからである。

しかし、このような無条件の歓待はトムリンソンやアーリがもう一つのコスモポリタニズムの特徴とする、多文化主義的発想と二律背反の関係におかれているように思える。アーリはその「訪問権」を用いることによって、「審美的コスモポリタニズム」は、あらゆる文化を相対的に把握した上で、「みずからの社会とその文化を位置づける能力と、異なる自然、場所、社会について省察し、それを審美的に判断する能力」⁽²³⁾を培うことが出来ると述べた。ここでは文化ごとの差異を前提とし、そしてそれらの文化がいかなるものであろうとも、そこに優先順位を付けることなく、また倫理的評価を加えることもなく、相対的に、そして「審美的」に接しようという文化的な多元主義が主張されているのであるが、ところが、まさにある文化の「名前」を問おうとしたその瞬間に、無条件の歓待は、単に相対的な歓待、あるいはデリダの言い方を用いれば条件付きの歓待へと後退してしまうこととなる。

「絶対的で誇張的で無条件の歓待とは、言葉を停止すること、ある限定された言葉を、さらには他者への呼びかけを停止することにあるのではないか。つまり、他者に対して、あなたは誰だ、名前は何か、どこから来たのだ、などと尋ねたいという誘惑は抑えなければならないのではないか」⁽²⁴⁾これは歓待の「唯一無二の」絶対条件であるが、しかし、実践的な歓待という行為は必ず、これとは別の他者の特性を尋ね、契約を提示する「条件付き」の歓待の要求を受け入れなくてはならない。J・デリダはこのように無条件の歓待と条件付き歓待を区別する。そして無条件の歓待は、「それがあるところのものであるためには」条件付き歓待を必要とする。すなわち、歓待を実施するためには、それが計算可能な法や契約によってなされなければならない、これらは不可分であるが、しかし、条件付き歓待は無条件の歓待を「墮落させ、悪化させる」ものなのであるとする。そして、これはデリダの議論を曲解することになるかもしれないが、あえてもう一つの論点を接合するのであれば、この条件付き歓待とは『友愛のポリティッ

クス』において論じられた「政治的な友愛」と近接的な関係にあると解釈できるのではないだろうか。「政治的な友愛」とは「家族的友愛」とは異なり「有用性」に基づく限定的な結びつきのものであり、ここでの「政治性」は「ナショナリズム・自民族中心主義・男性中心主義」⁽²⁵⁾へと結びつく危険性があるとされる。

この無条件の歓待と条件付き歓待、そして家族的友愛と政治的友愛の議論を、ここまでのコスモポリタニズムを巡る議論に重ね合わせるならば、トムリンソンが論ずるようなコスモポリタニズムは可能な限り、条件付き歓待と政治的友愛の落とし穴を回避せねばならず、そうであるならば、その歓待の原理は他者の特性と自己との差異を限界のところまで脱構築することによって、自民族中心主義や男性中心主義を回避しなければならないのではないだろうか。そうであるならば、文化的多元主義に立脚しつつ、「文化的地平を引き上げる」ようなコスモポリタニズムはさらにラディカルな方向へと旋回しなければならない。でなければ、単に他者の文化に対する相互浸透と理解を深めるだけでは、その他者の文化が、あるいは他者の文化を歓待する、自らの文化の自民族、自文化中心主義に対する批判を行う契機は失われてしまうであろうし、さらに、「他者」の「文化」を措定することそのものが、条件付き歓待への回帰を促してしまうことになりかねないからである。したがって、コスモポリタニズムはそれが前提とする文化概念を脱構築すると同時に、偏狭な意味での文化主義を批判するような方向へと進むことによって初めてその意義を見出せるのだといえる。

おわりに

ここまで、トムリンソンのコスモポリタニズム論を中心に批判的検討を行ってきたが、それではコスモポリタニズムや、そこで論じられる概念は眼前で起こっている「グローバルな危機」に対して全く無力なのであろうか。経済格差や、環境問題、各地の内紛、戦争はあくまでそれぞれの領域における問題に過ぎないのであって、コスモポリタニズムやその他の倫理、道徳はそれらに何の抵抗もなく屈するしかないのであろうか。ここで主張したいのはそのようなことでは全くない。本稿で議論したのはコスモポリタニズムをメタ・コードとして定立しようとすることに対する疑念であり、また文化的な脱構築へとコスモポリタニズムが作用するような方向付けについてである。二節で論じた三上のルーマン論にここで付け加えて言うならば、それはルーマンにおける「リスク変換」の概念であろう。小松がすでに指摘している通り、ルーマンのリスク論では「リスク変換」の概念が重要な位置を占めている⁽²⁶⁾。三上の言うとおり、確かに法システムは法以外のあらゆるシステムを環境とし、その他のシステムの問題が法システムによって処理されることはありえない。つまり、科学的な真偽判断の決定が法廷においてなされることはありえないが、しかし、現実には環境問題における科学的な判断が政治的領域の投票行動や政治家の言動に影響を与えることは十分に考えられることである。そのようなシス

テム間におけるコードの転換が「リスク変換」である。すなわち、政治的システムは環境問題に対して無媒介的に作用することは出来ないが、環境問題が、リスク／信頼のコミュニケーションを通して有権者の投票活動に影響を与えると予測される場合、その問題は政治的システムへと「変換」されるのである。コスモポリタニズムという道徳的言説が「リスク変換」されることによって例えば、市民運動や政治家の「トーク」に影響を与えるということはあることである。勿論、道徳的なシステムは科学や法のシステムとは異なり機能的なコード付けが成されておらず、それがただちに政治的システムに対して影響を与えるということは困難ではあろう。しかし、トムリンソンが論じた「コスモポリタンの気質」に相当するような価値観を、イラク駐留に対する反対運動や、フェアトレード運動、スローフード運動などの市民運動と結びつけて考えることは十分に価値のあることである。そのような運動が本稿で論じたような文化概念を脱構築し、絶対的な歓待を志向するようなコスモポリタニズムの視点を持ちうるのであれば、例えば、イラク反戦運動が、「イスラム」や「アメリカ」、「シーア派」といったカテゴリーに含まれるエスノセントリズムを批判し、解体していくような文脈で行われるのであれば、それはネグリとハートが論じたような「マルチチュード」⁽²⁷⁾として、「グローバルな危機」に対処しうる最初のステップを踏み出せるのかもしれない。

〔注〕

- (1) Jones, Charles. 1999, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, Oxford University Press.
- (2) D・ヘルド、2004、『グローバル化をどうとらえるか』、中谷義和訳、法律文化社、p.166
- (3) John, Tomlinson. 1999, *Globalization and Culture*, Backwell Publishing. (以下、GCと略す) p.198
- (4) M・フェザーストン、2003、『消費文化とポストモダニズム 下巻』、小川葉子訳、恒星社厚生閣、p.90
- (5) John, Tomlinson. GC, p.18
- (6) J・トムリンソン、1993、『文化帝国主義』、片岡信訳、青土社、p.185
- (7) 酒井直樹、1996、「ナショナリティと母(国)語の政治」、酒井直樹、ブレット・ド・バリー、伊豫谷登士翁、『ナショナリティの脱構築』、柏書房
- (8) 「not in my terms of office (NIMTOO)」すなわち、「それは私の仕事ではない」ということ。
- (9) John, Tomlinson. GC, p.194
- (10) J・アーリ、2003、『場所を消費する』、吉原直樹、大澤善信訳、法政大学出版局、p.276
- (11) John, Tomlinson. GC, p.202
- (12) J・ロールズ、1979、『正義論』、矢島鈞次訳、紀伊國屋書店
- (13) グローバル化とローカル化を結びつけたR・ロバートソンのグローカリゼーションの議論は良く知られているが、これを倫理的領域に当てはめたものである。すなわち、抽象度の高い寛容や友愛といった観念をローカルな文化に上手く当てはまるよう調整し、「土着化」させることを意味している。

- (14) John, Tomlinson. GC, p.199
- (15) 吉見俊哉、「グローバリゼーションとアメリカンヘゲモニー」、テッサ・モーリス＝スズキ、吉見俊哉編、2004『グローバリゼーションの文化政治』、平凡社、p.67
- (16) 同上、p.67
- (17) A・アパデュライは現在のグローバルな状態を五つの「フロー」の「重層的な乖離構造」と捉えている。すなわち、エスノスケープ・メディアスケープ・テクノスケープ・ファイナンスケープ・イデオスケープの五つであり、これらの接尾語にscape（地景）がついているのは、この地景が客観的に存在するのではなく、パースペクティブに依存していることを指し示している。A・アパデュライ、2004、『さまよえる近代—グローバル化の文化研究』、門田健一訳、平凡社
- (18) 三上はホーネットの「承認闘争論」やR・N・ベラーの道徳の復権、ベックの「リスク社会論」、Z・バウマンの「ポストモダン倫理」などを「道徳的問題関心」の例としてあげている、もう少し現実的な問題でいえば「環境倫理」や「生命倫理」の問題もこれに当てはまるであろう。これらは「個々人の心情をいかにして社会的合意や科学的リスクと両立させうるのかという、社会形成の基本的問題への再考を迫っている」という。三上剛史、2003、『道徳回帰とモダニティ』、恒星社厚生閣
- (19) 三上剛史、同上、p.71
- (20) N・ルーマン、1992、『パラダイム・ロスト』、土方昭訳、国文社、p.19
- (21) I・カント、1965、『実践理性批判 判断力批判 永遠の平和のために』、土岐邦夫訳、河出書房、p.421
- (22) R・シェレール、1998、『ノマドのユートピア—2002年を待ちながら』、杉村昌昭訳、松籟社、p.62
- (23) J・アーリ、2003、『場所を消費する』、吉原直樹、大澤善信訳、法政大学出版局、p.277
- (24) J・デリダ、1999、『歓待について』、廣瀬浩司訳、産業図書、p.137
- (25) J・デリダ、2003、『友愛のポリテックス』、鶴飼哲、大西雅一郎、松葉祥一訳、みすず書房、p.16
- (26) 小松丈晃、2003、『リスク論のルーマン』、勁草書房
- (27) A・ネグリ、M・ハート、2003、『<帝国> グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』、水嶋一憲訳、以文社

(やまもと なお 社会学研究科社会学・社会福祉学専攻博士後期課程)

(指導：丸山 哲央 教授)

2005年10月19日受理