

必要なのは援助ではない

——グローバルエシックスの可能性——

私に課されたのは「誰が誰をどれほど助けるべきか」という問いである。しかし、この問いはあらかじめ「助ける」ことを前提にしており、助ける・助けられるという関係や、この関係を作り出し、維持、拡大し続けているシステムは問題にしている。「グローバル化」の時代の倫理学」が問うべきなのはむしろこの前提ではないか。

エティエンヌ・バリバルは、「暴力とグローバル化」のなかで、グローバル化が、戦争、内戦、民族宗教対立、貧困、飢饉といった「極端な暴力」を生み出し続けていることを指摘し、それを支配構造の変革を予防するための「予防反革命 (contre-révolution préventive)」だと定義している。この暴力の特徴は、積極性ではなく、むしろその「非介入」性にある。チェチェン、コソボ、イラク、チベット、ルワ

松 葉 祥 一

ンダ、アフガニスタン、アルジェリア、コロンビア、ブラジル、そしてパレスチナといった場所では、暴力が放置されることによって死が生みだされ続けている。そしてわれわれは、そこに必要なのは「援助」ではないと主張したい。私的な援助であれ公的な援助であれ、援助は援助する側の恣意性に依存している。したがって援助することは、援助打ち切りの可能性を背景にして、無意識的にであれ、強制力を行使することになる。それは、援助する側と強者に有利な論理と制度、例えば自由貿易や「民主的」政体を、援助される側と弱者に強制することにはかならない。われわれが問うべきなのは、この助ける・助けられるという関係を作り出してきた支配構造と、その前提となっている論理、つまりカリクリスの正義を問うことではないか。「すぐれた者は劣った者よりも、また有能な者は無能な者よりも、多

くもつことこそが正しい、(……)正義とはつねにそのように強者が弱者を支配し、強者が弱者よりも多くをもつことであるというしかたで判定されてきた⁽²⁾。

この問いに答えるために、われわれはまずグローバリゼーションとは何かという問題を検討しよう。その際われわれは、『新植民地主義論——グローバル化時代の植民地主義を問う』における西川長夫の議論を手がかりにしたい。次に、われわれは現行のグローバリゼーションと国民国家の関係を見ておきたい。最後にグローバルエシックスの可能性を考えるために、グローバルな共同体の共同性はどのようなものでありうるかを考えたい。結論としてわれわれは、グローバリゼーションが新たな植民地主義にはかならないこと、この植民地主義を告発し、それに抵抗し、それを乗り越えるためにはグローバルエシックスが必要であること、そのためには流動的・多元的な共同性を前提にすべきであることを主張したい。

一 グローバリゼーションとは何か

——新たな植民地主義——

西川長夫は、『新植民地主義論』のなかで、「グローバリゼーションと呼ばれる現象が近代(……)における最大の歴史的転換期を指しているという認識は次第に一般化している⁽³⁾」と述べている。確かにグローバリゼーションを、ウォーラースティ

ンのように世界システムの崩壊と呼ぶにせよ、ネグリ・ハートのように新しい帝国の形成と呼ぶにせよ、サイードのように西欧中心の世界から脱西欧の世界への転換と呼ぶにせよ、すでにグローバルであった巨大なシステムが、別のよりグローバルなシステムに急激に変化したつづつあるという認識では共通している⁽⁴⁾。しかし、この変化を定義しようとしたとたん、それがきわめて困難な作業であることに気がつく。なぜならそれは、渦に巻き込まれながらその流れを測定する作業に等しいからである。この流れをとらえるためには、現行の短期のグローバリゼーションを、長期的なグローバル化の動きのなかに位置づけると同時に、両者がどのように異なるかを見出すという二重の作業が必要なのである。一方で長期のグローバリゼーションの起点として、文明史家であれば古代文明から説き起こすであろうし、国際関係学者であれば近代の国家システムが成立したウェストフリア条約(一六四八年)を考えるであろう。しかし西川は、その起点を、西欧の膨張と植民地支配が始まる大航海時代、コロンブスのアメリカ大陸「発見」(一四九二年)に置きたいという。他方、短期のグローバリゼーションの起点については、グローバリゼーションという用語そのものが一九八〇年代後半から九〇年代にかけてアメリカを中心に世界に広がっていった語であり、冷戦体制が終焉した一九八九年はグローバル化にとっても決定的な年だったのは確かである。しかし、西川は現在のグローバル化を考えるためには、その起点を一九六〇年代に置

くべきだとする。⁽⁵⁾

このように考えた場合、グローバリゼーションはどのように定義できるか。西川は「グローバリゼーションとは文明化の最終局面である」という。⁽⁶⁾ここでの「文明」とは、大航海時代以来の西欧の理念であり、それゆえ西欧の膨張すなわち植民地主義を支えるイデオロギーを意味する。そしてその「最終局面」であるというのは、この文明化のイデオロギーが現在最も強く機能しているが、それと同時に崩壊の始まりでもあることを意味している。したがってこの定義が意味するのは、現行のグローバリゼーションが、新たな植民地主義であると同時にその崩壊の始まりでもあるということなのである。⁽⁷⁾では、この新たな植民地主義にはどのような特徴があるのか。西川は、それを「植民地なき植民地主義」と呼んでいる。それはやはり植民地を搾取するのではあるが、かつての植民地主義と違って、領土を限定して政治的軍事的に統治する必要はない。資本と情報が一瞬にして世界の隅々にまで達し、労働力の移動が日常的となった現在、植民地は世界のいたる所に、またしたがって宗主国の内部においても形成されうるからである。「新しい植民地の境界を示しているのは、もはや領土や国境ではなく、政治的経済的な構造のなかでの位置である」。⁽⁸⁾国境が二次的なものになった以上、資本に民族の違いはないのであるから、国外にあるいわゆる植民地と「国内植民地」のあいだに区別はないことになる。⁽⁹⁾実際、被害者である住民の立場に立てば、民族資本によ

る搾取と他国の資本による搾取とは本質的に同じである。

このようなグローバリゼーションの規定は、われわれにどのような示唆を与えてくれるだろうか。グローバリゼーションが植民地主義にはかならないということ、それが植民地住民（国外であれ国内であれ）の「隷属と支配、搾取」（国連総会「植民地独立宣言」、一九六〇年）であることを意味する。したがってわれわれは、このシステムそのものの批判と変革に着手しなければならぬのと同時に、グローバリゼーションがもたらす隷属と支配、搾取に対する植民地住民への保障——援助ではなく——を行う必要がある。また同時に、現在のグローバリゼーションが西欧近代の文明化過程の最終形態だとすれば、それを批判する際に西欧近代が作り出した諸概念に安易に依拠できないことも意味する。例えば、無批判に人権の概念に依拠することはできないことになる。

ところで現行のグローバリゼーションにおいて国家はどのような役割を果たしているのか。現行のグローバリゼーションの「植民地なき植民地主義」が、これまでのような宗主国・植民地国の枠組みで考えることができないのは確かであるとしても、やはり国家の役割は大きいように見える。本来グローバリゼーションと対立するはずの国家は、グローバリゼーションとどのような関係にあるのか。

二 ネイションをこえて

原理上利潤追求を目ざす資本は、本来グローバルであり、国益と国民の保護を目ざす国家のナショナルな原理とは矛盾するはずである。しかし西川によれば、とりわけフランス革命以後、資本と国家の相互依存が国民国家の秩序を支えてきた。資本の利潤追求は、国家の制度に支えられ、他方、国家の発展は資本の力によって可能になったのである。確かに、現在グローバルゼーションによって、このような資本と国家の相互依存関係のバランスが崩れ、根本的な変化が表面化している。グローバル化は、多国籍企業、国際的な金融と投資、投機マネー、消費市場や労働市場の開発途上国への拡大など、国家主権の枠を越える資本の動きとして現れてきている。こうした意味で、グローバルゼーションとは基本的には資本による「世界支配と世界の再構造化」¹⁰⁾ だと言える。

それゆえ、資本と国家の対立はグローバル化によって頂点に達している。しかし、資本は国家の法や制度や軍隊、イデオロギーの支えなしには発展しえない。境界の侵犯でありネイションに対する攻撃であったはずのグローバルゼーションが、実はつねにナショナリズムをとめない、ナショナリズムを必要としてきたのである。国家もまた資本を必要とする。したがって国家の反応はきわめて両義的なものにならざるをえない。国家は、

一方で法や制度を更新し、さらには理念までも福祉国家からネオ・リベラリズムに修正して、グローバル化に順応している。

他方で国家は、ゆらぎ始めた国民統合の強化を図り、国民文化や国民精神を称揚し、ナショナリズムやナショナル・アイデンティティを強調するようになる。しかし西川は、このナショナリズムは国民国家形成の可能性を前提にした形成期のナショナリズムではなく、国民国家の衰退期のいわば回帰的・反動的ナショナリズムだという。それは、国民国家の役割と形態が変化し、ネイションのイメージが変容し曖昧化していくだけに、よりいつそう強く希求され、叫びたてられるようになる「ネイションなきナショナリズム」⁽¹¹⁾ なのである。それゆえ例えば移民を受け入れながら移民を排除し、マイノリティの権利を認めながらもマイノリティを抑圧するという両義的な反応が起こる。またアメリカのような覇権国の場合、とくに資本と国家の結びつきがきわめて密接であり、政府は大企業の代表のような行動をとり、強大な政治・軍事力を背景にしてアメリカン・スタンダードを世界に押しつけるエージェンシーの役割を果たしているが、同時にグローバルゼーションの一つの帰結であった9・11後の愛国心の高揚が示したように、場合によってはナショナリズムの極へと大きく振れることにもなる。このようにグローバルゼーションと国民国家が共同して、支配と搾取の再構造化つまり新植民地主義が進行していくのである。

この国民国家とグローバルゼーションの関係は、われわれに

とって重要な意味をもつ。それは、われわれがグローバリズムの新植民地主義を批判し、それに対抗するためには、国民国家にたち戻することはできないということを意味するからである。

伊豫谷登士翁もまた、ナショナリズムとグローバリズムは、一枚の硬貨の表と裏の關係にあると指摘している。⁽¹³⁾近代は、「地球規模での統合が飛躍的に進んだ時代」であると同時に、「地球上のあらゆる地域をネイションへと分割する差異化の時代」でもあった。そこでは様々な「包摂と排除」とが繰り返された。

その意味で「国民国家の形成がグローバリゼーションを創り出した」のだとさえ言える。ナショナルな境界がうまれることによって、グローバルという意識が生まれたのである。したがって、伊豫谷は、反グローバリズムの足場をナショナリズムに求めることはできないと言う。「グローバリズムとナショナリズムとは、グローバルな勢力が拡大すれば、ナショナルな勢力が衰退する、といったようなゼロサムではない」からである。そしてグローバリゼーションを批判する場合の最大の課題は、ナショナリズムに陥ることなく、グローバル資本への抵抗の場をどのように保証していけるかだという。⁽¹⁴⁾

したがってグローバリゼーションを批判するためには、国民国家が追求する国民の保護と国益という価値ではなく、グローバルな価値を想定しなければならないことになる。われわれはこのグローバルな価値をグローバルエシックスと呼ぶことにしよう。それは言い換えれば、この価値を共有する共同体を考え

るということでもある。シンガーは、来るべき一つのグローバルな共同体のための倫理的基礎を築くことが必要であるとして、具体的な世界共同体の必要性を強調するにいたる。「このような考え方の先には、直接選挙で選ばれた議会をもつ世界共同体がある」⁽¹⁵⁾。ただ、われわれはシンガーのようにただちに制度としての世界国家を求めることはできない。それが抑圧的な制度になる可能性がある以上、慎重な制度化が必要だからである。しかし、グローバルエシックスの実現を目指すのであれば、「国境の重要性が縮小することを受け入れ、より大きなグローバルガバナンスへと現実的なしかたで一步一步近づいていく」⁽¹⁶⁾必要があることは、明らかであるように思える。

そしてその鍵になるのが、この世界共同体の共同性である。あらゆる共同体を成立させるための条件が、その成員間で何らかの共同性あるいはアイデンティティが共有されていることだとすれば、この世界共同体の共同性はどのようなものでありうるか。たんに人間であるというだけの共同性を考えることはできるのか。さもなければ、いっさいの共同性を廃棄して、いわば「共同性なき共同体」を考えるべきなのか。⁽¹⁷⁾国民国家における国民・民族（ネイション）という共同性にかわって、どのような共同性を考えることができるのか。そしてどのようにしてそのグローバルな共同性を、国民国家の統合原理としてのナショナリズムに置き換えることができるのか。

三 グローバルエシックスは可能か

もしグローバルエシックスが可能であるとすれば、少なくともそのエシックスを共有するという意味での共同性が必要であり、共同性をもつ集団を共同体と呼ぶとすれば、グローバルな共同体が必要だということになる。しかしそれは、家族の延長線上に想定される単一の静態的な共同体ではない。なぜなら、それは新たな排除と階層化を生み出すだけだからである。またそれはキュングがいうように複数の宗教間の対話によって構想される既成の価値観にもとづくエシックスでもないだろう。⁽¹⁸⁾なぜなら、それは新たな神々の争いを生み出すだけだからである。その共同性は、多数性と変化に「開かれた共同体」でなければならぬ。⁽¹⁹⁾

それは、チャールズ・テイラーのいう多文化主義であろうか。ヨーロッパの社会運動の考察を通じて提示されたアルベルト・メルツチのいうノマド型のアイデンティティであろうか。⁽²⁰⁾あるいはスチュアート・ホルのいう、つねに変換と差異を通じて自己を新たなものとして生産／再生産するディアスポラ・アイデンティティであろうか。あるいは、エドゥアール・グリッサンのいう、単一ルーツ型のアイデンティティに対するリゾーム型の「関係としてのアイデンティティ」であろうか。⁽²¹⁾あるいは西川長夫のいう次のようなクレオール主義であろうか。「クレ

オール主義は、西欧列強の白人によってたんに植民地化されただけでなく、土着の先住民たちが放逐絶滅された後に、アフリカの各地から奴隷として運ばれた黒人たちと支配者である入植者白人たちとのあいだに作り出された、最悪の極限状態のなかで形成された言語や文化のなかに時代を越える肯定的な要素を見出そうとする、いわば逆転の思想であり、被害者の方からさしのべられた和解の思想である」⁽²²⁾。

これらに共通しているのは、単一で不動のアイデンティティではなく、多元的で、変化し、融合するアイデンティティだということである。E・サイドもまた、グローバル化とともにナショナリズムを越える新たな動きが生まれつつあること、それが多元的、動的なものであることを次のように指摘している。

「しかしナショナリストの運動や帝国主義者の企図にあれほど貴重だった二項対立〔われわれと彼ら〕は、もう消え去ったのだ。そのかわり、今私たちが、うすうす感じ始めているのは、古い権威を新しい権威と交代させるのではなく、国境を越え、紋切り型を越え、民族を越え、本質を越えて形成される新たな連携関係が、急速に生まれつつあることだ。そしてこのような新しい連携関係の出現によって、かつて帝国主義時代には文化的思考の中心をなしていたアイデンティティという、根源的に静的な概念が喚起されつつ、また挑戦されているのだ」⁽²³⁾。

別の言い方をすれば、グローバル共同体の共同性は、ただ人間であるというという共同性のはずである。そうだとすると、

少なくとも現在の人権概念の基盤となっている人間の概念は変更しなければならない。アーレントは『全体主義の起源』で、難民を論じながら現状の人間概念の限界を問題にしている。すなわち、本来人権という概念が前提にする人間とは、ゾーエーつまり生物的存在としての人間でなければならぬ。しかし、現実にはビオスつまり政治的存在としての人間が前提になっている。難民の場合、ネイションという政治的アイデンティティを失い、人間であるという純粋な事実を除いてあらゆる特質を失っている。その意味で難民こそゾーエーとしての人間であり、難民にこそ人間としての権利が認められなければならないはずである。しかし、現実にはあらゆる国家の法律で、難民の権利は暫定的なものではなく、いずれは帰化するか本国送還されなければならない者とみなされている。こうした意味でアーレントは、次のように述べるのである。「人権という構想は、人間そのものの実存とされるものに基礎を置いていたが、この構想は、人権を唱道する者が、人権以外のあらゆる特質や特定の関係を——人間であるという純粋な事実を除いて——真に失った人間とはじめて向かい合ったとたんに瓦解した」⁽²⁴⁾。

アガンベンには、このアーレントの議論にもとづいて、難民にこそ来るべき政治的共通性を見なければならないという。「おそらく、現代の人民の形象として思考可能な唯一の形象であり、この難民というカテゴリーにおいてはじめて、到来すべき政治的共通性の諸形式および諸限界を垣間見ることができ」⁽²⁵⁾。こ

うしてアガンベンは、これまで政治的なものの主体を表象する際に使ってきた諸概念をいささかの留保もせずに放棄して、「難民というこの唯一の形象からわれわれの政治哲学を再構築することを決断しなければならない」と述べるのである。

また、E・バリバルも『市民権の哲学』のなかで、移民こそ人権のあるべき姿を示しているという⁽²⁶⁾。通常、人権とは人間が人間であるだけでも基本的諸権利であり、市民権とはそうした権利のなかで国家によって承認された権利にすぎないとされる。したがって、人権こそが普遍的であって市民権は過渡的・限定的なものにとどまると考えられてきた。しかし国民国家においては、国籍をもつことが人権に含まれる様々な権利を享受するための条件となる。その国の国籍をもたない、つまり共同性をもたない移民には、人権どころか市民権すら十全には与えられない。そこでバリバルは、本来の意味での人権を実現するためには、人権と市民権が等しくなければならないこと、それは国籍をもたない移民も市民権＝人権を保持しているはずであることを実践的に明らかにしていく必要があると言っているのである。

こうした難民、移民としての人間というアイデンティティは、先に見たディアスポラとしての、移民としての、クレオールとしての、リゾームとしてのアイデンティティと通底している。そうした多元的で流動的なアイデンティティの究極の実践的形態が難民や移民だと言いうことができる。すなわち、難民とは

「あらゆる権利を失いながら、新たな国民的同一性にぜひとも同化した」とはもはや望まず、自分の条件を明晰に熟考する」存在なのである。このような共同性こそ、グローバルエシックスが前提とするグローバルアイデンティティではないか。それは、別の言い方をすれば、J・ランシエールが「不和」で政治の主体だという、「とるに足らない者 (n'importe qui)」⁽²⁶⁾ だとも言える。ランシエールにとっての政治とは、こうした視野に入らず声も聞こえない存在が平等・正義を求めるプロセスにはならない。

結 語

われわれが確かめてきたように、現行のグローバルゼーションは、西欧近代が目ざしてきた文明化という名の植民地主義の頂点であるとともにその崩壊の始まりであった。それは「植民地なき植民地主義」という性格をもち、そこではグローバル資本と国民国家が対立しつつ支え合っていた。したがって、われわれが新植民地主義の「隷属と支配、搾取」を批判し、変革するためには、ナシヨナリズムを越えるグローバルエシックスが必要である。そして、このグローバルエシックスが可能であるためには少なくともそれを共有する共同体が必要であり、その共同体が排他的なものにならないためには、その共同性が静態的・単一的なものではなく、流動的・多元的なもの、つねに他

者を欲待する開かれた共同性でなければならない。

本稿はグローバルエシックスの必要性と可能性を探っただけで、グローバルエシックスの内容を確立するためには、例えば地球環境の視点からの考察も必要になってくるであろう。しかし、少なくとも今回の課題である分配的正義については、現行のグローバルイズムが、社会ダーウィニズムを根拠にしたカリクレスの正義を主張するのに対して、グローバルエシックスは相互扶助と連帯を対置しなければならないという結論への道筋はつけることができたであろう。そのためにわれわれは、ダーウィニズムを批判し、相互扶助こそが種としての人間の生存に役立ったとするP・クロボトキンの「相互扶助原理」を参照することができよう。またこのグローバルエシックスは、資本と国民国家が一体となって国内・外で支配、搾取している実態を告発し、それに抵抗すること、そして開かれた共同性に基盤をおく相互扶助の倫理を実践することによってのみ確立されるであろう。

それは「彼ら」のためではなく、「われわれ」のために必要なのである。一九七二年、獄中にあった金芝河は、面会に訪れた鶴見俊輔に「あなた方は私を救うことができる。私が抵抗を通じてあなた方の運動を救うことができる」と述べたという。またE・バリバールが「われわれがヘサン・パピエに負っていること」で述べているように、移民たちの実践によってこそ「われわれのなかに市民権を再建」⁽³⁰⁾ することができるのである。

注

- (1) エティエンヌ・バリバル『暴力とグローバリゼーション』松葉祥一・亀井大輔訳、三浦信孝編『来るべき民主主義』所収、藤原書店、二〇〇三年。
- (2) プラトン『ゴルギアス』四八三d、田中美知太郎編『世界の名著』第六卷、中央公論社、三〇八頁。
- (3) 西川長夫『〈新〉植民地主義論——グローバル化時代の植民地主義を問う』平凡社、二〇〇六年、二三三頁。
- (4) 同、二五一頁。
- (5) 同、二二二頁。
- (6) 同、二二三頁。
- (7) 同、二二四頁。
- (8) 西川長夫『戦争の世紀を越えて』平凡社、二〇〇二年、二七頁。
- (9) 西川長夫『〈新〉植民地主義論』二〇頁。国内植民地については、西川長夫・高橋秀寿編『グローバリゼーションと植民地主義』人文書院、二〇〇九年、第二章を参照。
- (10) 同、二二五頁。
- (11) 同、二二九頁。
- (12) 同、二二六頁。
- (13) 伊豫谷登士翁『グローバリゼーションとは何か——液状化する世界を読み解く』平凡社、二〇〇二年、三四、六一、七一、八〇頁。
- (14) 同、五七、九一、一八五頁。
- (15) ビーター・シンガー『グローバリゼーションの倫理学』山内友三郎・榎則章訳、昭和堂、二〇〇五年、一九九頁。
- (16) 同、二〇〇頁。
- (17) デリダにおける「共同性なき共同体」について論じた拙論を参照。「共通性なき共同体」は可能か、「現代思想」三二巻一五号、二〇〇四年一月、一六二—一六九頁。
- (18) H. King, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, Continuum, 1993. 寺田俊郎・舟場保之編『グローバル・エシックスを考える』梓出版社、二〇〇八年参照。
- (19) 身体として表象される「肉の共同体」の可能性を問題にした拙論を参照。「肉の共同体」の可能性「思想」一〇一五号、二〇〇八年一月、八五—一〇一頁。
- (20) 西川長夫『〈新〉植民地主義論』二二二頁。
- (21) 同、二二三頁。
- (22) 同、第三章。
- (23) E・サイド『文化と帝国主義』みすず書房、二四頁。
- (24) ハンナ・アレント『全体主義の起源』大島通義・大島かおり訳、みすず書房、一九七二年、二八六頁。
- (25) ジョルジョ・アガンベン『人権の彼方に——政治哲学ノート』高桑和己訳、以文社、二〇〇二年、二四頁。
- (26) エティエンヌ・バリバル『市民権の哲学』拙訳、青土社、二〇〇〇年。
- (27) アガンベン『人権の彼方に』、二四頁。
- (28) ジャック・ランシエール『不和あるいは了解なき了解』松葉祥一・大森秀臣・藤江成夫訳、インスクリプト、二〇〇五

年。

それゆえわれわれは、「誰を助けるか」と問うこともできない。「誰を(……)助けるべきか」と問うためには、その対象が個人であれ集団であれ名指すことのできる存在でなければならず、さらには、「どれほど助けるべきか」を問うに値する対象でなければならぬ。したがってこの問いがあらじめ排除しているのは、「誰」と特定できない人間であり、初めから助けるべき対象として認識されていないすべての人々である。例えば、グアンタナモ基地に裁判を受けることなく無期限に拘留されているテロ「容疑者」。彼らについてジュディス・バトラは、彼らが「暴力の容れ物」でしかなく、「理性」の外(ジュディス・バトラ「生のあやうさ——哀悼と暴力の政治学」本橋哲也訳、以文社、二〇〇七年、一四九頁)にあり、「人間の共同体」のなかに存在可能な場をもたない「非人間」とみなされているのだと指摘している。また日本国内でも、難民や移民労働者は、原理上声をもたず、社会保障制度の必要のない者として扱われている。「誰を(……)助けるべきか」と問う際には、こうした人々を念頭に置いていいのかどうかを自問しなければならぬ。

- (29) 「今、語る、再取材・日韓現代史(6)」「左派批判」をする理由。抵抗詩人、金芝河氏(68)、『西日本新聞』二〇〇九年四月二二日。

- (30) エティエンヌ・バリバル『市民権の哲学』三三頁。

(まづば しょういち・神戸市看護大学)