

20世紀初期のイタリア理想主義者の国家観

中 川 政 樹

はじめに

20世紀に登場した福祉国家は、世紀末には深刻な危機に陥り、「福祉国家の終焉」という言葉さえ聞かれるようになってきた。福祉国家の衰退を引き起こしている最大の要因は、つとに指摘されているように⁽¹⁾、「高齢化の進展」による先進諸国の財政悪化である。すなわち、「高齢者への給付が今のペースで増え続ければ、財政は間違いなく破綻する。」「高齢者の必要と要求によって、福祉国家は土台をゆさぶられ、事実上、解体に追い込まれている。」財政を考えれば明らかのように、福祉を支えているのは経済活動であり、足元の市場経済が衰退するようになれば、福祉を支える財政基盤も維持できなくなる。

今後経済の大幅な成長が期待できず、安定成長へと向かわざるをえない状況の下では、社会保障制度の見直しにその回避策を求めざるをえなくなっている⁽²⁾。しかし、現在のところ、高齢化社会の引き起こす諸問題を根本的に解決する手立てのないままに、福祉国家の衰退ないし解体を促す圧力は日増しに強まっている。巨額の財政赤字に悩まされているわが国も、やがて高齢化社会を支えきれず、その重圧のもとに破局に陥るというシナリオは、俄かに現実味を帯びてきている。

国家の果たすべき機能を国民の「生命・自由・財産の保護」と「最小限の公共事業」に限定したいわゆる夜警国家とは異なって、20世紀の福祉国家は、国家が国民生活や経済活動の隅々にまで関与することによって、広義の福祉を実現しようとするものである。その意味では、福祉国家の機能は、自由主義体制、社会主義体制、ファシズム体制など、政治体制の如何を問

わず、あらゆる国家において存在しうる。かつて、ファシスト・イタリアやナチス・ドイツにおける国民の体制への統合が、国家による国民生活への全面的関与・介入と国民の体制への同化によってなされ、そのことによって国民福祉の実現が可能になると論じられたことは、よく知られているところである⁽³⁾。

前述のような福祉国家の危機は、政治・経済・社会・文化の制度を含む一つの国家体制あるいは社会体制の危機であり、そのような危機は、古来よりさまざまな国家が経験してきた。その際、常に国家とはいかなるものであるかが、問い直されてきた。その一つの例として、ここでは20世紀前半のイタリア自由主義国家の危機におけるイタリア理想主義 (idealismo)⁽⁴⁾ の国家観を取上げることにはしたい。

周知のように、イタリアでは、第一次世界大戦への参戦問題⁽⁵⁾ と戦後の社会的混乱、ファシズムの台頭と政権獲得といった一連の出来事を経て、前世紀の国家統一運動 (リソルジメント) によって設立された自由主義体制は、崩壊の危機に直面した。この体制の代表的な思想家であり、よき協力者であったベネデット・クロッチェ (Benedetto Croce, 1866 - 1952)⁽⁶⁾ とジョヴァンニ・ジェンティーレ (Giovanni Gentile, 1875 - 1943)⁽⁷⁾ は、この過程で袂を分かち、前者はファシズムに反対する自由主義者として、後者はファシズムの支持者・イデオログとして行動することになる。この時期の両者の国家観、とりわけ、前者のそれに焦点を当てて、その理論展開を概観し、その論理を検討することが、本稿の主題である。

もとより、両者は政治理論家ではなく、哲学者であり、この問題に関する一貫した見解を展開しているわけではない。したがって、本稿は、彼らの膨大な著作の中から、断片的に示された

国家観を探し出し、解釈する試みに過ぎない。このような主題を取り扱うには、その時代的狀況、当時の全体的思潮、両者の思想体系と思考の過程など、幅広い領域の考察を交えることが求められよう。また、先行研究に関する詳説を必要とするであろう。しかし、それらの事柄については、ここに与えられている限られた紙幅の中では、よくなしうることではない。本稿の持つこれらの問題点については、他日を期し、別の機会に改めて取上げ検討することにして、ご寛恕願うものである。

1. クローチェの国家観

1) 第一次大戦と国家

20世紀初期に、クローチェは、哲学および文化の再生を可能にする真の国家について論じた。彼は、真の国家に倫理的な力を求めたが、それは、ヘーゲルの倫理国家の理念や国家制度の中に求められるものではなかった。「真の国家」は、「善意の人々」、すなわち、賢明に活動する時の「我々すべて」に他ならず、文化の革新は個々人のイニシアティブに属するものとされた⁽⁸⁾。これは、国家を「人々の行為の総体」として把握し、個々人の行為を倫理化することが、国家に倫理性を与えると考えるものであった。そのために、個々人の道徳的責任感への訴えがなされたのである。ここで、国家は「人々の行為の総体」であるとされ、実体としてではなく、唯名論的な存在として把握されている。

さらに、彼は、人間相互間の義務を強調し、家族、祖国および人類の道徳的価値のために活動することを訴えた。このような道徳的価値や道徳性の強調は、普遍的なるものや全体に対する道徳的義務の主張であり、個別的利益を全体的利益に従属させるべきことを訴えるものであった⁽⁹⁾。それは、当時イタリアで進んでいた利己主義的動きの中で、すべての階級が国家に寄生しようとする経済主義的傾向に対する警告であった。のちの福祉国家において発生する国民の国家への寄生は、すでに表面化しつつあった。そこには、現実の政治とあるべき姿としての道徳の対立を垣間見ることができる。

しかしながら、政治と道徳の対立は、個人の

道徳性を強調することでは解決しえないし、道徳を政治に内在するもの、あるいは、政治を道徳実現のための手段と考えることでも解決しえない。政治と道徳の関係を改めて考え直すことが必要になる。その問題を解決するために、クローチェは、諸価値を二つの部類に区別する。一つは「普遍的・人間的価値」、もしくは「文化的価値」である。この価値は、その特質からして時代を越えた永遠不滅の価値であり、「科学・芸術および道徳」などが該当する。他は、「経験的価値」であり、それは歴史的に生成・死滅する価値である。前者の価値は、永遠不滅のものであるから、一つが他に対立しそれを圧倒することはなく、各々が相互に協力しながら発展する。これに対して、後者は、相互に対立し相争う関係にある。こうして、精神にかかわる「普遍的・人間的価値」と個別的功利にかかわる「経験的・歴史的価値」との区分がなされ、前者の価値は、いかなる状況においても守るべきものとされたのであった⁽¹⁰⁾。

この「普遍的・人間的価値」は、「経験的・歴史的価値」を実現することによって具体化される。ところが、多数の「経験的・歴史的諸価値」間の対立こそ、政治の問題である。そこで、その対立と抗争の中で、いずれが「普遍的・人間的価値」をより体現しているかという問題が出てくる。クローチェによれば、すべてのものは、それを一部分で体現しており、他の部分で体現していない。すなわち、正義と不正義をあわせ持っているのである。存在するものは、存在に値する価値を内包しており、その存在を守られねばならない。こうして、クローチェは既存の制度を防衛することを主張し、存在するものに合理性を与えたヘーゲルに近づく。それゆえ、祖国も、国民によって防衛されねばならないのである。ここでは、先の唯名論的な国家の観念とは別に、守るべき実体としての国家の観念が表れている。第一次大戦期のクローチェの国家論は、この二つ国家観の交錯によって展開されている。

第一次大戦の勃発後、イタリアにおいては、参戦すべきかあるいは中立を守るべきかをめぐって、参戦論者と中立論者との間で国論を二分する論争が繰り広げられた。クローチェ自身も、中立論者として否応なくこの論争に引き込まれ

ることになった。その際、祖国は国民によって防衛されねばならないという確信は、現実の政治状況の判断に少なからぬ影響をもったと考えられる。クローチェによれば、参戦か中立かの決定は、感情的な議論や利益誘導ではなく、国家利益や勝利の可能性の厳しい比較考量によってなされるべきである。彼の判断では、イタリアは参戦の大義と国家利益を見出しえず、中立を維持することこそ、選択すべき道であった。しかし、政治に対するリアルな認識の必要性を強調していた彼の中立論は、平和主義的な絶対中立を主張し続けるものではなかった。仮に、中立を放棄し参戦せざるをえなくなった時には、その決定は、国家利益および参戦の時期と方法等の冷静な考慮に基づいて行うべきだと考えられた。

これは、彼の戦争観から導き出された論理であった。すなわち、「生とは永遠の闘争であり」、国家や社会諸集団は、生存や繁栄を賭けた熾烈な闘争を展開している。この闘争の一例が戦争である。国家の生存を賭けた闘争においては、自己の力と能力以外に頼るものはない。そこでは、力のみが支配するのであり、抽象的な理念や道徳への訴えは無力であって、道徳的な判断基準によって決定することはできない。マキアヴェッリが教えるように、政治に対して道徳的判断が斥けられるのと同様に、戦争に対しても道徳的当否の判断は排除され、国家の生存や繁栄の観点から国家利益に適うか否かの功利的な判断のみが残される⁽¹¹⁾。

参戦が不可避となり、政府が参戦を決定した時、クローチェは潔く中立論を取り下げた。「最終的決定は、国家を代表する人物にのみ属する。・・・決定が下されれば、すべての者がそれに従い、国家的事業に協力する」べきであり、「戦争となれば、過去の議論を一切忘れる」ことが、責任ある人のとるべき態度であった⁽¹²⁾。国家に属する個人にとっては、国家の生存や繁栄を賭けた闘争に従事することが義務であり、第一次大戦への参戦に際して、祖国の防衛こそ国民の第一の義務であるとされた。ここに、第一次大戦期のクローチェの国家観が、より鮮明になってくる。前述のように、クローチェは、既存の国家や制度はヘーゲルの意味においてその存在理由を守られるべきであり、自らがそこに属すべ

きであると感じるならば、守らなければならないと説いた。各人は、自らが属すべきであると感ずる体制や制度を防衛する義務を持つのである。

ところが、それは、これまでの国家についての唯名論的な定義、「人々の行為の総体」あるいは「実体ではなく、個々人の間の多様な関係の変りやすい総体」とは別に、国民にその防衛義務を要求しうる実体としての国家像を浮き彫りにするものとなっている。「政治的事柄は、国家と呼ばれるリヴァイアサンに、ブロンズの内臓で生きている巨大な存在に属する。我々はそれに仕え、従う義務をもつ。⁽¹³⁾」ホッブズ流のリヴァイアサンに例えられる国家は、道徳から自立した純粋に政治的な国家であり、権力国家である。リヴァイアサンの権力国家においては、政治の道徳からの解放ないし自立が容認され、権力は自己の力以外に他の法を持たず、なんらの制限を受けない全包括的な巨大な生き物として行動しうる。そこでは、政治の自立性の主張は、国家理性の主張となる

しかし、政治的国家が、権力国家として、道徳から自立した存在として設定されるならば、国家と国民との関係は単に経済的あるいは功利的なものであり、国民の国家に対する奉仕義務は、より大きな力に対するより小さな力の従属に他ならなくなる。この点で、クローチェの国家像は、国家と国民との単なる経済的あるいは功利的関係において成り立つ国家以上のものであった。「祖国としての国家」という言葉に見られるように、クローチェは、祖国への献身的な奉仕は国民の義務であり、国家への愛すなわち祖国愛は、国民の道徳的義務と考えたのである。こうして、国家を守る国民の義務は、功利的なものではなく、すぐれて倫理性を帯びたものとなる。

この主張は、第一次大戦前から彼の基調となっていたが、参戦論を唱えた国家主義者の国家崇拜とは別物であり、イタリア統一運動(リソルジメント)の伝統とイタリア自由主義社会への愛着と信頼に拠るものであった。もとより、祖国あるいは祖国愛といった観念は、古代ローマ帝国の崩壊後四分五裂し、外国勢力の侵入も加わって、幾多の国家が群雄・興亡を続けたイタリアでは、人々の意識の中では希薄なものにな

らざるをえなかった。国家統一前には、人々は、イタリア国民としてではなく、それぞれの地域において、たとえば、ピエモンテ人、トスカーナ人、シチリア人として生き、絶えざる領邦国家の興亡を経験した。たとえ人々がその属する国家への愛を感じたとしても、それは彼らの家族愛とは比べるべくもないものであった。しかし、統一後のイタリア国家は、すべての国民にとって守るべき国家であった。とりわけ、クローチェにとっては、その支配階級の一員として、新しい自由主義国家は、社会主義国家をめざす社会主義者や全体主義国家の建設を望む国家主義者からの攻撃に対して、なんとしても守るべき存在であったのである。

クローチェによれば、実体としての権力国家は、道徳から自立した存在とはいえ、それを超えるものではありえない。彼は、道徳に優位するものとして国家を考える立場を批判して、逆に、道徳を国家に優位するものと主張した。国民は献身的に国家に奉仕し、すべてを国家に与える義務があるが、国家は国民から道徳と真理を奪い、道徳と真理の支配者となることはできない。道徳と真理とはあくまで個人に属するものであり、国家の干渉しうる領域ではないのである⁽¹⁴⁾。

それでは、国を挙げて遂行される戦争中にも、個人の信奉する道徳と真理に仕えるということは、具体的にどのようなことを意味するのであるか。クローチェにとって、それは、学者として「祖国あるいは政党に奉仕するという名目で、真理を偽る学者たちと戦うこと」であった⁽¹⁵⁾。よき市民、よき愛国者、国家の忠実な奉仕者として活動しているかのように装いながら、真理を歪曲し、都合の良い理論を捏造することは、「祖国に尽すことではなく、祖国への侮辱」であって、いかなる場合にも「祖国の義務の上に真理の義務が存在する」のである⁽¹⁶⁾。

以上のように第一次大戦期のクローチェには、レヴァイアサンの実体としての国家像が鮮明であるが、その国家にも守るべき限界と管轄外の領域が存在すること、そして、それはすぐれて道徳的領域にかかわるものであることが強調されたのであった。

2) ファシズム初期の国家観

(1) 『倫理学断章』における国家観

先のようなクローチェの国家観は、ファシズムの台頭と政権獲得という一連の出来事によって変化することになった。ファシズムに関して、当初、彼は、直ぐには事の重大性に気づいていなかった。ファシズムの政権獲得後約一年を経過した1923年10月、『ジオルナーレ・ディ・イタリア』紙のインタビューに答えて、彼は次のように語っている。現在の状況下では、「自由主義の問題やファシズムの問題があるのではなく、政治勢力の問題があるだけである。現在の政府に対抗し代りうる勢力が、どこに存在しているであろうか。私は、そのような勢力が存在しているとは思わない。むしろ、私は、1922年の議会の麻痺に逆戻りする大きな危険を指摘したい。このような理由のため、思慮ある者は誰も現状変更を望まないのである。⁽¹⁷⁾」こうして、クローチェは、第一次大戦終結後の社会の混乱や無秩序状態を避けるため、混乱を鎮め秩序を回復しうる唯一の政治勢力として、ファシズムを消極的にではあるが支持する態度を表明したのであった。

しかし、彼の支持は長くは続かなかった。ファシズムが彼の信奉する自由主義と両立しないものであることが次第に明らかになっていった時、反対者として行動することになった。ファシズム初期の政治状況や国家に関する見解は、この時期に刊行された『倫理学断章』(1922年)と『政治学原論』(1924年)に示されているが、それは、このような彼の立場を反映して、第一次大戦期の政治的発言とはやや異なるものとなっている。

『倫理学断章』において、彼は政治的国家と倫理国家の対立に関して、次のように論じている⁽¹⁸⁾。国家は、戦う存在であるかぎり、・・・闘争集団である。それゆえ、国家は個人とは異なった尊厳を持つ。その尊厳はなんら制限を受けない点で、個人のそれと明確に異なっている。国家すなわち「巨大な動物」の主たる願望は「自国を永続させること」であり、他の強国によって「不名誉な奴隷的境遇」に置かれる状況でも、「国家の破滅もしくは死」を選択することはない。この点で、国家は、個人の尊厳に照らして

判断すれば、「臆病者」と呼ばれるべき存在である。しかし、国家は、倫理の領域に属さず、道徳的判断を受けないがゆえに、この汚名を免れる。これに対して、個人は常に自らの尊厳を保つべく、「英雄的行動」をとらねばならない。ここに、国家は純粋な政治性の完全な支配下に、個人はその功利的行為においても、道徳的意識の制御下に、という対照的位置づけがなされ、倫理的個人の重要性が主張される。このような両者の関係は、アキアヴェッリの君主と運命のそれに擬せられる。すなわち、「国家はいわゆる自然力（運命—引用者）に似ている。・・・個人は自然力を創り出すことはできないが、これを利用して制御することができる。そして、利用し制御するに当って、個人は知力と意志を用いて自然力に対する自己の優越を証明する」のである⁽¹⁹⁾。

上記のような政治的国家と倫理的個人との対比において、後者の優位は、以下のように、国家をめぐる政治と道徳の問題に新しい視点を用意するものとなる。この視点の下に、政治的国家と倫理国家との二元的対立の統一的解消が図られている。すなわち、国家が政治的・功利的存在であるか、あるいは、倫理的な存在であるかの問題は、いずれか一方を否定するのではなく、相互に関連したものとして捉え、両定義を「二元的に平行させ、精神の過程において結合させる」ことによって解決すべきだとされる。

いささか難解なこの観念論は、『政治学原論』で、「この精神の過程において、単なる力、あるいは単なる功利として設立された国家は、そこから道徳的存在へと向上する。そのためには、その威力的・功利的特質と絶縁することなく、ただこれを否定して、さらに止揚することによって完成するのである」と表現されている⁽²⁰⁾。これを解釈すれば、次のようになろう。すなわち、国家がその本質上持つ力の要素は、消し去ることのできないものである。その存在を認めたと上で、国家に求められる道徳性・倫理性との弁証法的統一を図ることによって、政治か倫理かの二元的対立が解消される。両者の関係は、絶えざる否定、反否定、止揚によって、維持されなければならないのである。

こうして、国家本質の政治性と倫理性とは相互に関連づけられ、政治的国家も倫理国家も同一

国家の一つの側面とされる。その結果、政治的国家も倫理国家ももはや存在しない。とすると、国家はいったい何かという疑問が浮上する。クローチェは、これに答えて、「国家は、実践的に活動する人間に他ならず、実践的に活動する人間の他に、何らの実在も残らない」と言う⁽²¹⁾。国家は、再び「実践的に活動する人間」へと分解され、唯名論的概念と化すことになっているのである。

(2) 『政治学原論』における国家観

先のような唯名論的国家観は、彼の政治に関する考えをまとめた形で展開した代表的著作と考えられる『政治学原論』において、さらに詳しく論じられている。すなわち、「国家とは現実には何であるか。ある一つの人間集団の、あるいはその集団を構成する個々人の、功利的な諸行動の展開過程以外の何ものでもない。・・・それは他のいかなる人間集団の、・・・いかなる個人の、いかなる功利的な諸行動の展開過程とも区別されないのである。・・・その国家を個人の行動に対置されたもの、個人を超越し、個人の上位にあって固有の生命を有する実体であるかのように捉えるのは、なおのこと通らない。・・・国家を個々人の行為に対置されたもの、個々人を超越しあるいは上位にある固有の生命を有する実体であるとするのも、なお妥当しない。⁽²²⁾」

このように、国家は政治的実在としてのその実体性が否定され、政治的行為の総体すなわち政治的活動へと分解されている。国家は実践の領域、意志の領域そして行為の領域に置かれる。そこでは、制度は、「実体ではなく、それを設立し運営する行為のプロセスであり、法・規則も個々人の行為に他ならない」⁽²³⁾。クローチェにとって、真の実在は、精神の活動あるいは実践の中に存在する。それゆえ「現実中存在するのは・・・国家という実体ではなくて政治的な諸行動である。⁽²⁴⁾」そして、国家とは、「歴史上の一事実ではなく、精神の一範疇である」とされたのである。こうして、『政治学原論』において、国家は、真の実体ではなく、政治的行為やそのプロセスの総体、さらには「精神の一範疇」として現れる。

さらに、政治と道德との関係も、すでに『倫理学断章』で示されたように弁証法的統一の関係として把握すべきことが、再び明確にされている。すなわち、先に一部分を引用したように、「政治はあくまで純然たる政治であり、またそうあらざるを得ないが、しかしこのことによって決して道德を破壊するのではなく、逆にそれを生み出し、それによって止揚され完成されるのである。そもそも、現実の政治の内部に政治的または経済的な活動の領域が、他のものから孤立した隔絶した形で独立して存在しているのではなく、現実存在しているのは唯一つ、功利的なものが不断に生まれ、また不断に倫理的なものの中に溶解していく精神活動の展開過程のみなのである。・・・倫理的精神は政治のうちに自らの活動の前提をもち、その実現の手段を持っているのである。・・・肉体を持たない靈魂が存在しないように、同時に経済的および政治的な生活でもないような道德的生活もありえない。そして、道德的人間は、自らの道德性を実現するためには政治的に行動し、政治の論理を受け入れるしかないのである。⁽²⁵⁾」

以上の説明から分かるように、クローチェは、政治と道德の相互関係に注意を向け、これまで彼の理論において支配的であった政治と道德の区別よりも、両者の統一に力点を移している。その際、次のように、政治は道德の手段として把握されている。「政治はそれ自体道德的な判断を免れること、政治は道德に先行して営まれるものであることは、政治が精神の活動性における一つの区別された領域であり、道德的生活の手段として役立てられることを可能とする。しかし、政治のみが唯一の領域ではなく、それはそれ自体で自足的であるわけでもない。・・・道德的生活にとって、政治は手段であって目的ではない。⁽²⁶⁾」このような政治と道德の統一関係は、ファシズムの政権獲得期にも主張されているが、その後ファシズムへの支持を撤回し、反ファシズムの旗手としての研究・言論活動の中で明確に論じられた。

国家に関する問題では、ヘーゲルの倫理国家論が、ジェンティーレらによって受け継がれて⁽²⁷⁾、ファシズム体制の正当化理論となっていた。ファシズム国家の理論的支柱となったヘーゲル流倫理国家論は、前述のようなクローチェの国

家に関する見解からすれば、容認しうるものではなかった。その国家論によれば、国家は人倫態の最高段階として、倫理的価値の実現の場であり、国家において、個々人の個別的意思は、より高次の普遍的意思へと高められる。国家こそは、社会の合理的意思の完全な具体化であり、道德生活の最高の表現の場となる。このような国家においては、政治的意味での「権威」や「主権」は、「道德的義務の権威や道德的理想の主権」となり、また、自由は、道德性を帯びた自由として、道德的義務および理想と一体化される。他方、「同意」は、倫理的承認を意味するものとして、あるいは、善なる力への献身として、心底からの自発的同意とされ、国民の国家への全面的従属が要求される。その結果、道德は政治や国家の領域に閉じ込められることになる⁽²⁸⁾。

「道德性が倫理的国家という形で把握され、これが政治的国家ないし本来の意味での国家と同一視されると、具体的道德性はすべて支配者のうちにあり、彼らの支配行為のうちにあることになる。彼らの敵は現行の道德の敵であり、ただ単に法律に従ってあるいは法律以外の措置によって処罰するに値するとみなされるだけでなく、道德上の非難にも値するとみなされるべきだとする考えに行きつくことになる。⁽²⁹⁾」それゆえ、支配者による道德性の独占は、彼らの敵を道德の敵として、単に政治的にのみならず、道德的な非難の対象とする。

このような国家論は、いわば国家崇拜の御用的道德を用意するものに他ならない。それゆえ、クローチェには、国家が真にあるところのもの、すなわち、「実践的な生の原初の狭く限定された形式」⁽³⁰⁾として把握し考察することを主張したのである。それは、国家に属しえない道德意識の領域を守ることであり、道德が国家と政治の手段と化すことへの抵抗であった。こうして、クローチェは、国家の主張しうる領域を狭い範囲に限定する一方、道德を政治を超越するものとして位置づけることを試みたのであった。しかし、それは未だ不明確なままに終わっており、のちに具体的道德の内容として自由の概念を設定することによって、理論的發展が可能になるのである。それゆえ、政治と道德の関係の問題は、『政治学原論』においてもなお未解決のまま残されたのであった。

2. ジェンティーレの国家観

クローチェの国家観の理解の上で、次に、彼とともにイタリア理想主義の代表的な思想家として、長らく協力関係にあったが、ファシズムの台頭を前に対照的な立場に身をおくことになったジェンティーレの国家観に触れることにしたい。周知のように、ファシズムの政権獲得期に、クローチェはファシズムの反対者として、ジェンティーレは熱心な協力者として行動することになる。思想的には、クローチェの哲学思想になお「超越的な」残滓を感じたジェンティーレが、「絶対的内在」へ傾斜を強める中で、両者の差異は明確になっていったが、ここでは国家観的に絞って検討する。

前述のように、クローチェが、第一次世界大戦への参戦に関して、戦争は生を賭けた「永遠の闘争」であり、「祖国の防衛」こそ「国民の第一の義務」であると書いていた時、ジェンティーレは、次のように論じた、すなわち、戦争は「地上に組織されたあらゆる勢力の・・・試練」となる「神聖なドラマ」であり、それゆえ「全体が参加する」ことが求められる難事である⁽³¹⁾。また、戦争は「絶対的行為」であり、各人は、「世界のこの特別な日を迎えて宗教的な荘厳さの中に没入している自分を感じとる」ことに努めなければならない⁽³²⁾。この一文はあたかも先のクローチェの記述の続きを見るかの感がするが、両者のこの戦争の受け止め方には、それほどまでに共通するものがあつた。戦争の終結後、彼は、社会の混乱状況を憂い、秩序の回復を求めた。だが、「その秩序は、力によって打ち立てられるべきものではなく、もっとも誠実で道徳的にも堅固であり、それゆえに一層効果的な秩序、すなわち、真の正義と広範な自由を有する体制の中に法の支配を十全に打ち立てるといふ神聖な義務によって結集した、すべての党派の一致した意思から生まれる秩序」⁽³³⁾でなければならない。「すべての党派の一致した意思から生まれる秩序」、これは実際には実現困難なものであり、現実のイタリアには、それを実現する指導力が欠けていた。もっとも、のちにジェンティーレは、それをファシズムの中に見出したのであつたが、当時はその出現が待

望されていたのである。

この中に、当時のジェンティーレが抱いていた国家のイメージを読み取ることができる。それは、一党派の道具ではなく、すべての党派の集団的な利益を代表する機関としての国家である。彼によれば、「人民それ自体が国家」であり、「その深部に合理性と合法性を具えた、個人の意思そのもの」⁽³⁴⁾である。「人民それ自体が国家」というルソーの主張を想起させる国家像には、何かしら全体主義国家に繋がっていく危うさがある。ルソーの国家理論において、国家と自由の問題は観念的に解決を見たように思われるが、現実には必ずしもそうではなかった。ジェンティーレは、国家と自由について、「この百年来の自由主義は、国家を自由として観念し、また自由を国家として観念するものである。この二重の等式の統一の中にこそ、自由の原理が的確に表現されるのである。自由とは、個人の外部に留まる国家でもなければ、抽象的な個別性として国家という内在的な倫理的共同体の外に認識される個人のことでない。個人は、国家の中にこそ実質的な自由を実現するのである」と述べ⁽³⁵⁾、自由を「国家からの自由」ではなく、「国家の中での自由」、さらには「国家の自由」として、理解した。

このようなヘーゲル流の国家と自由の理解は、啓蒙主義に由来する個人の自由を中心に論理化された自由主義とは性格を異にするものであり、彼の言うイタリア的自由主義である。「国家を自由として観念し、また自由を国家として観念する」という彼の国家観・自由観は、倫理国家の観念に繋がっている。その国家は、個人の自由、さらに道徳や真理をも統括し、支配する倫理国家に他ならない。すなわち、「国家は、現実であり、現実の倫理的活動態なのである。それは自己について論ずるのではなく、自己を確立し、たえず自己を実現していくものである。もし実現されるなら、それは実現されるべきなにか(価値)として、つまり、神的な、絶対的な、ひとつの法を体現するなにかとして実現されるしかありえない」⁽³⁶⁾。

また、「自由は、確かに至高の目的であり、あらゆる人間の生の規範である。しかしそれは、個人と社会に対する教育が、この共通の意思を各人のなかに具体化することによって、自由を

現実のものとするかぎりにおいてである。この共通意思が形をとって現れたものが法であり、ひいては国家なのである。⁽³⁷⁾しかし、このような国家は、すべてのものを飲み込み支配する全包括的な主体と化することになる。これこそ、まさにクローチェが強く批判し、のちに「自由の歴史」としての彼の理論を構築させることになったものであった。ジェンティーレは、このように国家を倫理的なものとして概念化し、行為的観念論の体系の中で、国家をすべての現実を絶えず創造する「主観」の行為へと還元したのである。

前述のように、ジェンティーレは、クローチェとの協力関係を断った後、ファシズムの理論家・イデオログとして活動することになったが、ファシズムをこの倫理国家の実現として、論陣を張っている。「個人は、国家の中にこそ実質的な自由を実現する」と考えるならば、ファシズムはこのような「自由の実現者」であり、「真の自由主義を完全に現実化したもの」に他ならないのである。さらに、ファシズムは、イタリアにおける自由主義に他ならない。なぜなら、「ファシズムは、自己の心中に共同社会の最高の関心と国家の至高の意思が脈打つものを感じるもの以外は、自由の主体たる個人としては認めない」からである⁽³⁸⁾。こうして、彼は、ファシズムをイタリアにおける自由主義の完成者として称揚したのであった。

国家と自由の間に何らの緊張関係がなく両者が一体化し、「最大の自由は最大の国家の力と一致する」ということになれば、「物理的力は精神的力と同一のもの」となる。なぜなら「力はすべて人間の意思に向けられるがゆえに、すべての力は精神的な力である。説教から棍棒までどのような説得法が用いられるにせよ、その力の効果は、最終的には人間の内面を動かし、同意させる効果以外のものではありえない」からである⁽³⁹⁾。したがって、ファシズムが国民によって支持されたものであるか否かについては、ジェンティーレ流に言えば、「説教によるにせよ棍棒によるにせよ」、ファシズムの国家は、「国民の合意に基づいて」創られたということによって正当化される国家なのである。

さらに、国家は、次のように「人間の内面」の問題として語られることになっている。すなわ

ち、「いかなる個人も、政治的行為者であり、政治家であり、その心中に国家を持ち、国家そのものである。一人ひとりがその態度こそ違え、こぞ一つ一つの共通の国家の中に流れ込む。それはめいめいの人格に本来備わった普遍性の働きによるものである。・・・それゆえ国家とは人と人との間にあるものではなく、人の内面にあるものなのである。⁽⁴⁰⁾」このように、ジェンティーレは、その哲学理論の特徴とされる「あらゆる現実を人間の内面に帰する精神主義」によって、国家を「人間の内なる問題」、あるいは、「内面的な事実」に集約したのである。

国家が、「自己意識の形態」として、「人と人との間にあるものではなく、人の内面にあるもの」だとすれば、人々はその内面に複数の国家を持つことは論理的にありえない。己の国家のみが唯一の国家であり、ヘーゲルのいう国家と家族・市民社会の区別も、もとよりありえない。国家は、人々の内面において、家族・市民社会と一体のものとなるのである。こうして、ジェンティーレは、社会的諸関係や諸事実を論理的に統一・単純化し、それらを国家に、唯一の国家に還元した⁽⁴¹⁾。そこでは、人々の内面にある唯一の国家は、国民の生活全体を包括し統合するファシズムの国家に他ならない。ここに、「全体としての国家」(Stato — tutto)の観念、すなわち、個人に優越する国家の観念が、ほぼ完成することになるのである。

1925年4月、ポローニャで開かれたファシスト知識人会議において、ジェンティーレが起草した「ファシスト知識人宣言」(Il manifesto degli intellettuali del fascismo)が採択され、公表された。この「宣言」は、ファシズムの「宗教的」性格を強調し、国民的利益の名のもとに、自由を圧殺する政策を正当化した⁽⁴²⁾。彼を始めとするファシスト知識人たちは、自由主義的理想の完全な実現を、ファシズムの全体主義国家の中に見出したのである。こうして、以上のような国家あるいは政治の論理は、全体主義体制の構築へと突き進むファシズム国家の哲学的正当化を図るものとなっているのである。

おわりに

これまで20世紀初期のイタリア理想主義者の

国家観を、当時イタリア最高の思想家と評価されたクローチェに焦点を当てて検討し、紙幅の許す範囲でジェンティーレのそれに触れてきた。すでに論じたように、両者は、前世紀初期のイタリア思想界を席卷した理想主義哲学の共同設立者として、共通の思想領域から思索を展開しながらも、異なった思想的立場と政治的立場に身を置くことになった。

両者の思想の論理構造あるいは政治的見解の相違やそれが何に由来するものであるかといった問題の解明は、両者の思想展開過程に関する全体的検討と両者を取り巻く政治的・社会的諸状況、そして、その異なったパーソナリティーなどの詳細な考察を必要とする。それゆえ、小論を閉じるに当たって、即席の判断や結論を下すことは、厳に戒めるべきことであるが、前節までの検討・吟味の範囲内で責めを果たすことにしたい。

前述のように、クローチェの国家観は、「人々の行為の総体」あるいは「実体ではなく、個々人の間の多様な関係の変りやすい総体」というように唯名論的に捉えられているが、第一次大戦期には、国民にその防衛義務を要求しうる実体としての国家像を出現させている。その国家像は、ホップズのリヴァイアサンに例えられる「ブロンズの内臓で生きている巨大な存在」としてのリヴァイアサンの権力国家であった。ここには、権力の実体説と関係説に対応する国家の二つの把握がみられるが、実体としての国家観は戦争期の産物であり、彼の哲学的文脈の中では例外的なものであった。

また、ジェンティーレは、クローチェと同様な立場から出発しながらも、倫理国家、あるいは「倫理的活動態」としての国家観に辿りつくことになった。このように、両者は別々の国家像を描くことになったが、両者に共通するものは、イタリア理想主義哲学の「精神」論であった。クローチェは、「国家とは人と人との間にあるものではなく、人の内面にあるものなのであ

る」として、「歴史上の一事実ではなく、精神の一範疇である」と結論付けた。ジェンティーレもまた、「あらゆる現実を人間の内面に帰する精神主義」によって、国家を「人間の内なる問題」、あるいは、「内面的な事実」としたのであった。

他方、ここで取り扱った国家と道徳・倫理、あるいは、国家と自由の問題に関する両者の考察には、際立った違いを認めることができる。クローチェにあつては、区分の弁証法によってそれらの諸観念が明確に区分され、相互に相対立するものとしてその管轄領域が把握されたが、そこには絶えざる緊張関係が存在するものとされた。ある意味では、危ういバランスの上に成り立つ緊張関係こそ、それらの豊穡な土壌となっているのであった。国家と道徳の関係において、変わりゆく政治状況の下で、いずれが優位するものかという問題について、他が干渉し得ないそれぞれの領域が存在するとされたが、それは絶えざる緊張関係の中で守られるべきものであった。

ジェンティーレにあつては、絶対的内在の論理によって、徹底した内面化が図られたが、すべてのものが統一・単純化され、人間精神のあらゆる現実は、「思考活動としての精神」の絶えざる自己展開・自己創造として、自覚の深化へと進むことになった。前述のような国家の「人間の内なる問題」、あるいは、「内面的な事実」への解消は、その表れと考えることができる。ジェンティーレは、ある意味で人間の内面に国家を、しかも唯一の国家を建設した。そして、社会的諸関係や諸事実をその国家に還元してしまった。その帰結は、人々の内面にある唯一の国家は、国民の生活全体を包括し統合する「全体としての国家」、すなわち、ファシズム国家の理論を構築することになったのであった。このような両者の違いは、他の主題においても表れてくるが、それらの検討は今後の課題として稿を閉じることにする⁽⁴³⁾。

注

(1) レスター・サローは、「福祉国家は社会主義とともに終わった」と述べ、先進国の財政赤字について、「現在は世界中の政府が、『税制の配当』どころか、経済が成長して

も解消しない構造的な財政赤字を抱えている」と指摘している。L. C. Thurrow, *The future of capitalism*, Leighco Inc., 1996, 山岡洋一、仁平和夫訳『資本主義の未来』、TBS

- ブリタニカ、1996。また、日本経済新聞は、「膨らむ社会保障費を国民全体でどう負担するかという大きな問題への取組みは難航必至だ」と報じている。(2003年1月18日)
- (2) 財政赤字による米国や欧州諸国における90年代の社会保障費削減の動きを見るかぎり、今後もこの傾向は続くと考えてよい。
- (3) たとえば、かつてのファシズム国家における国民の体制への統合について、ドイツの同質化政策 (Gleichschaltung) やイタリアで労働者の余暇を組織した「労働のあとで」(Dopolavoro) を想起することができる。
- (4) イタリアにおいてクローチェやジェンティーレらによって展開された Idealismo (観念論哲学) は、理想主義と呼称されている。
- (5) 第一次世界大戦への参戦問題は、20世紀初頭のイタリアにおける一大政治問題になり、戦後の政治的・社会的混乱や政治闘争の激化は、後のファシズム台頭に繋がるものとして、さまざまな議論が展開された。
- (6) ベネデット・クローチェは、「美学」、「論理学」、「実践哲学」などの一連の著作によって、その精神哲学 (Filosofia dello Spirito) の体系を完成し、20世紀初頭のイタリア思想界に比類のない名声を獲得した。その影響力は、左右を問わず広い範囲に及び、「俗界の教皇」とも呼ばれた。その精神哲学においては、現実を精神性あるいは主観性において捉え、精神のみが唯一の実在と考える。唯一の実在としての精神の活動は、2つの活動形式とその中にそれぞれ2つの段階がある。すなわち、認識に基づく理論的活動と意志に基づく実践的活動という2つの形式、そして、前者には、直感的認識と概念的認識、後者には、経済的あるいは功利的活動というそれぞれ2つの段階が存在する。このような精神活動の区分によって、彼の理論は、区分の弁証法といわれる。彼は、大地主であった親の資産を受け継ぎ、一生涯職業に就くことなく、在野の学者として研究活動に従事した。ジョリッティ内閣の文部大臣をつとめ、第二次大戦後は、一時イタリア自由党の党首となる。Cf. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Bari, 1974.
- R. Colapietra, *Benedetto Croce e la politica italiana, vol. I e II*, Bari, 1969.
- (7) ジョヴァンニ・ジェンティーレは、プラトンからドイツ観念論にいたる哲学を批判的に検討し、伝統的観念論の超越的要素を批判し、絶対的内在 (immanenza assoluta) の方法による独自の観念論哲学を提唱した。行為的観念論 (idealismo attuale) あるいは行為主義 (attualismo) と呼ばれる彼の哲学においては、精神は思考活動そのものであり、この思考活動こそ唯一の実在である。それ以外に実在するものはない。それゆえ、あらゆる現実とは、この「思考活動としての精神」の絶えざる自己展開・自己創造にほかならず、自覚の深化である。そして、精神の不断の自己創造活動が、純粹行為 (atto puro) であるとされた。パレルモ大学、ピサ大学、ローマ大学の教授、そしてピサ高等師範の校長をつとめ、長らくクローチェの協力者として活動したが、1922年のムッソリーニの組閣により、公教育大臣に就任する。Cf. P. Bonetti, *Introduzione a Croce*, Bari, 1984. M. di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Firenze, 1975.
- (8) B. Croce, *Cultura e vita morale*, 3^aed., Bari, 1965, p.28.
- (9) B. Croce, *Ibid.*, p.166.
- (10) B. Croce, *L' Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla Guerra*. (以後、P.s.g と略記) 5^{ed.}, Bari, 1965, p.20.
- (11) B. Croce, *Ibid.*, pp.20 - 21. また、彼は、マキャヴェッリ流に「政治的行為において、特定の目的を達成することが目指されるとき、すべてのものが政治の手段となる。」と述べている。B. Croce, *Elementi di politica*, Pbf, 7^{ed.}, Bari, 1966, p.23.
- (12) B. Croce, *P.s.g.*, p.72. また、彼は「諸国家の闘争、すなわち戦争は、神の行為」であり、「われわれ個人は、それを受け入れ、それに従わなければならない」とも書いている。B. Croce, *Carteggio con Vossler(1899-1949)*, Bari, 1951, p.206.
- (13) B. Croce, *Ibid.*, p.168.

- (14) B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1967, p.155.
- (15) B. Croce, *P.s.g.*, p.54. これについて、ポッピオは、「文化の政治性に対する戦い」と指摘している。N. Bobbio, *Politica e cultura*, 2^{ed.}, Torino, 1977, p.111.
- (16) B. Croce, *Ibid.*, pp.55 – 56. Cf. M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Pbe, 2^{ed.}, Torino, 1976, p.226.
- (17) B. Croce, *Pagine sparse*, vol. II, 2^{ed.}, Bari, pp.476 – 477.
- (18) B. Croce, *Framenti di etica*, ora in *Etica e politica*, 1^{ed.}, Economica, Bari, 1967, pp.142 – 143
- (19) B. Croce, *Ibid.*, p.144. Cf. A. Bausola, *Etica e politica nell pensiero di Benedetto Croce*, Milano, 1966, p.79.
- (20) B. Croce, *Elementi di politica*, p.24.
- (21) B. Croce, *Framenti di etica*, p.148.
- (22) B. Croce, *Elementi di politica*, p.173.
- (23) すなわち、「国家という言葉によって示されるものは、個人の行動を規制する制定法、慣習法、諸規則の総体、さらに正確に言えば、基本法および憲法の総体であろう。しかし、まず第一に、法律そのものが個々の個人の行動に他ならない。・・・個人の行動によって実現され維持される意思に他ならないのである。」B. Croce, *Ibid.*, p.13.
- (24) これについては、「国家とは個人の展開する政治的諸行動以外のものではない」とも述べられている。B. Croce, *Ibid.*, p.15. また、国家の実体説を否定して、以下のような関係説の見解も示されている。「・・・力というものは、それをなにか他人の首筋をつかんで引き倒すというようなその言葉から通常連想しがちな粗野な表象に狭く限定して考えてはならず、その本来の意味で、すなわち、人間的にして精神的な力の総体を示すものとして、聡明と強健、思慮分別と勇猛果敢、優雅と峻厳、率直と機敏ないし狡猾、美しさとたくましさをとともに包含したものである・・・。」
「力の配分ということについても、それを人間社会には力を所有する一人ないし少数の者と力を所有しない多数の者とが存在しており、あるいはまた一人ないし少数の者がその他のものより多くの力を所有して、多数者を支配するのだと理解することはできない。力の配分において人間相互間にみられる差は、量的なものではなく質的なものである。それは、素質、能力、徳性の差であって、これらのものにおいて人はそれぞれ自分に欠けるものを他人に求めるのであり、他人を必要とするのであり、相手に強要してまでも事故の必要とするものを奪い取ろうとして他人にいわゆる圧力をかけたりするのである。そして、これらのさまざまな圧力のかけあいの中から、一つの生活様式についての意見の一致、相互的な合意が生まれてくるのである。」「主権は、ある一つの関係が存在するとき、その関係を構成する人々を個別にとり上げたとき、誰かに属しているのではなく、その関係自体に属しているのである。」B. Croce, *Ibid.*, pp.16 – 19.
- (25) また、「・・・政治はあたかも倫理的精神が絶えず新しい靈魂を吹き込んで自らの目的にあわせて働かせる肉体のようなものである。道徳的な生活が営まれるためには、前もって経済的および政治的な生活が営まれていなければならない」とも述べられている。B. Croce, *Ibid.*, pp.24 – 25.
- (26) B. Croce, *Ibid.*, p.25.
- (27) ドイツ哲学の古典的時代にヘーゲルによって提唱されたこの理論は、イタリアでは、ナポリのヘーゲル右派に属するスパヴェンタラによって受け継がれていた。
- (28) これは、次のように論じられている。「純粹な政治の領域から倫理の領域へ上がると、『国家』という言葉もまた新しい意味を持つ。それはもはや単なる功利的関係、力と合意の総合、権威と自由の総合ではない。いまや、それは人間のエートスの体現であり、倫理的国家ないし文化国家と呼ばれるものである。そして、「国家」という言葉とともに、さらに権威や主権という言葉も新しい意味を得て、道徳的義務の権威また道徳的理想の主権となる。自由という言葉も同様に、道徳的自由である限り、道徳的な

義務や理想と一体にならざるをえない。」B. Croce, *Ibid.*, p.2 6. 詳しくは、次節「ジェンティーレの国家観」を参照。

- (29) すなわち、「倫理的國家は、このような性格をもつので、他の組織体が自らの上位に存在したり並存することを許容しない。それらはすべて倫理的國家の下に従属させられなければならない、そうでなければ、倫理的國家によって否定され廃棄されなければならないのである。実際に、教会が國家に対立し優位していたときには、教会こそがまさしく真の倫理的國家であったのであり、そして、世俗的國家が教会との闘争に入ったときには、世俗的國家はたちまち教会を自らのうちに併呑し、自らが旧来の教会にもまさって完全なる道徳性の要請を代表する真の唯一の教会であると宣言したのであった。」B. Croce, *Ibid.*
- (30) B. Croce, *Ibid.*, p.28.
- (31) G. Gentile, *Guerra e fede*, Napoli, 1919, pp.16-17. この言葉は、1914年10月に行なわれた講演の中で述べられた。
- (32) *Ibid.*
- (33) *Ibid.*, p.56.
- (34) G. Gentile, *Dopo la vittoria. Nuovi frammenti politici*, *Quaderni della «Voce»*, Roma, 1920, pp.46-47. この点で、ルソーの社会契約論が描いた國家・統治は、暗黙のうちに

内包されているのである。

- (35) *Ibid.*, p.172.
- (36) G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, in *Scritti pedagogici*, vol. I, Firenze, p.98.
- (37) G. Gentile, *Che cosa è ' il fascismo. Discorsi e polemiche*, Firenze, 1925, p.50.
- (38) *Ibid.*, p.52.
- (39) *Ibid.*, p.50. 同意による支配、あるいは、合意による支配という観念は、ファシズムにおいても、強調された。
- (40) G. Gentile, *Fondamenti della filosofia del diritto*, 3^a ed., Firenze, 1937, p.129. 人間の内なる國家の理論は、1921年に発表されている。
- (41) ムッソリーニの標語「すべては國家の内に、國家の外には何ものもなく、國家に対抗しては何ものもない」と、同じことになる。
- (42) *Il manifesto degli intellettuali del fascismo*, ora in A. Abruzzese (a cura di), *La crisi dello Stato liberale e l'età del fascismo*, Firenze, 1974, pp.4 - 9.
- (43) なお、本稿では、筆者は、クローチェの國家観について論じたが、第一次大戦期の政治と道徳に関しては、既に、「クローチェにおける政治と道徳」、『島根大学教育学部紀要(人文・社会科学)』、1986、67 - 84頁、において、取上げている。