

クローチエにおける政治と道徳

中川政樹

はじめに

ベネデット・クローチエ (Benedetto Croce, 1866-1952) は、一九〇二年の『表現の科学および一般言語としての美学』(*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*) (以後『美学』と略記)、『一九〇五年の『純粹概念の科学としての論理学』(*Logica come scienza del concetto puro*) (以後『論理学』と略記)、『そして、一九〇八年の『実践の哲学——経済学と倫理学』(*Filosofia della pratica. Economica ed etica*) (以後『実践の哲学』と略記)の三部作によって、精神哲学の体系化を完成し、イタリア思想界に比類なき名声を確立した。⁽¹⁾ 彼は、その精神哲学によって、当時のイタリアの思想や文化に大きな影響力を持ち、数々の論争においても重要な役割を果たしたのであった。

それらの論争のうち、政治の面で彼の生涯において大きな意味を持ったものは、おそらく、第一次大戦への参戦問題をめぐる論争とファシズムに関する論争とであろう。これらの論争の契機となった事件は、今世紀前半にイタリアが直面した最も重大な出来事であったが、思想界に君臨していたクローチエは、好むと好まざるとにかかわらず、これらの出

来事をめぐって展開された論争に関与することを余儀なくされたのである。この二つの論争は、彼の思想の妥当性を現実の社会状況や政治に対して問うこととなり、彼の思想の一層の発展へとつながっていった。第一次大戦への参戦問題に関しては、当初の中立論から参戦の容認へ、ファシズムに対しては、好意的態度から断固たる反対へと、彼の態度は変っていった。その変化は、彼の思想内容およびその変化とどのような相互関連性を持っていたのであろうか。

戦争そして独裁政権を眼前にして、クローチエに課された問題は、政治と道徳の関係についてであった。政治と道徳の問題は、彼の生涯を通じて一貫したテーマであったが、特に現実の政治とのかかわりの中で、この問題が深められることとなった。さらに、政治と道徳の問題は、戦争や政治体制の問題と関連して、国家の問題にかかわっていた。クローチエは、これらの諸問題に対して、どのような解答を用意することになったのであろうか。

そこで、本稿は、クローチエにおける政治と道徳、そして、国家の問題を、第一次大戦の時期を中心として検討してゆこうとするものである。その際、クローチエの直面した時代的狀況との関連で、それらの問題を扱うことが必要となるが、先のような問題設定より、精神哲学

の構築からファシズム政権樹立後の一九二四年に発表された『政治学原論』(Elementi di politica) までの彼の理論構造を分析し、その内在的論理を把握することを主たる目的として、論を進めてゆくこととする。

(1) 本稿で取り扱うクローチエの政治思想について、わが国における研究としては、北原敦「クローチエの政治思想(上)」——自由主義とファシズム——、『思想』、第五三五号、一九六九年、四二—五九頁、参照。

一、精神哲学における政治と道徳

クローチエの精神哲学における政治と道徳の問題を論ずるに当たって注目すべきことは、功利的なるものの概念が、彼の哲学体系の中に獲得されたことである。若きクローチエは、歴史の研究に関心を持ち、同郷のナポリ人であるヴィーコやデ・サンクティス、そして、ドイツ人のドレイゼンやディルタイなどの著作を渉猟し、歴史と哲学に関する研究を進めていた。政治と道徳の問題に関しては、クローチエは、マルクス主義者へと転向する前のラブリオーラの道徳哲学に多くを負っていた。ローマ大学の学生であった頃のクローチエが唯一興味を持った講義は、ヘルバルトの絶対的道徳主義の理論やカントの道徳理論を論じたラブリオーラの道徳哲学の講義であったが、彼は、その影響から政治の問題を道徳の問題として解決すべきだと考えていた。

ところが、このようなクローチエの考え方に大きな転換をもたらしたものは、マルクス主義との出会いであった。彼は、ローマでの大学生活を終えた後、ナポリに帰郷し、歴史と文芸の研究に専念していたが、その後マルクス主義の講義を始めていたラブリオーラの勧めによって、一

八九五年から約五年間、マルクス主義の研究に没頭することとなった。その成果は、いくつかの論文となって発表されたが、彼のマルクス主義に対する結論は、次のようなものであった。すなわち、マルクス主義の真髓とされた史的唯物論は、ラブリオーラが先に定義していたような「歴史哲学の新しい建設」あるいは「歴史認識の新しい方法」ではなく、「単なる歴史解釈の一基準」にすぎない⁽²⁾。したがって、その基準は、用いられるに当たってその時々有効性が確かめられねばならない妥当性の範囲に限られたものである。さらに、マルクス経済学は、普遍的に有効な一般経済学ではなく、資本主義社会において生じうる事実についての比較社会学的経済学である。クローチエは、マルクス主義の理論を経済的事実を基礎として社会の変遷を理解し説明する理論であると把握したが、彼には、経済的事実が社会の発展を究極的に規定するものとは考えられず、それを規定する各種の諸事実の一つにすぎなかった。

こうして、クローチエは、マルクス主義に対して総じて否定的評価を下したが、そこから彼のその後の理論形成にとって重要な示唆を得た。まず、史的唯物論は、彼に「社会の構成や変化をよりよく理解するために、いわゆる経済的基礎に関心を向けること」を勧め⁽³⁾、これまで進めてきた彼の歴史と文芸の研究に欠如していた社会における経済的事実の重要性についての認識を与えた。次いで、マルクス経済学やオーストリア学派の純粋経済学を研究することによって、経済的活動が功利に導かれる活動であり、功利の概念こそ、経済的活動を支配する概念であるとの結論に到達した。このことは、彼に、人間社会に善を追求する倫理的活動の領域とは異なる別の領域すなわち功利に導かれる経済的活動の領域が存在することに気づかせた。また、力や闘争の契機を重視するマルク

ス主義のリアルな政治観は、政治は道徳とは別のものであり、実際の事実に基づいてのみ判断されるべきであって、そこに道徳的判断を介させる余地はないとの見方を、彼に得させたのである。政治は道徳的判断を交えず、実際の事実にのみ基づいて判断されるべきだとして、政治から道徳的な善悪の判断が排除され、政治と道徳がそれぞれ別の領域に属するものとされた結果、政治は道徳的・倫理的活動に對置される経済的活動の領域に包括され、道徳的な善悪の観点からではなく、功利の観点からその当否が判断されるべきものとなる。こうして、政治と道徳は、明確に区別されるべきものとして峻別され、政治に對して道徳とは別の原理に基づく領域が確保された。「マルクス主義は、政治の概念において、力・闘争・権力の原理を明確に確認し、それによって、私（クローチェ——引用者）をイタリヤ政治学のよき伝統に連れ戻してくれた。」⁽⁴⁾そして、彼は、マルクスを「プロレタリアートのマキアヴェッリ」と呼んだのであった。⁽⁵⁾このような政治の道徳からの解放によって、クローチェは、ヘルバルトの絶対的道徳主義の影響を脱し、政治の問題を道徳の問題と同一視する立場を捨てる方向へと進んだのである。

マルクス主義の研究を終えたクローチェは、以前から手掛けていた歴史の研究において、ヴィーコの思想から、歴史を人間精神の活動として把握することを学び、「精神の科学としての哲学」の体系を構築することに全力を注いだ。「精神の科学としての哲学」すなわち精神哲学は、現実を精神性あるいは主観性において捉え、精神のみが唯一の實在であるとする。現実には精神の活動の所産であり、精神以外のものに實在性は認められない。それゆえ、「精神の科学としての哲学」は、唯一の實在としての精神の活動を分析することを目的とする。その分析によると、

クローチェにおける政治と道徳（中川）

精神活動は、二つの形式とそれをさらに区分した四つの段階からなる。まず、人間の精神活動は、認識と意志とに基づいて二つの活動形式を有する。⁽⁶⁾認識に基づく活動は、理論的活動であり、意志に基づくそれは、実践的活動である。人間は、認識することによって事物を知り、意志することによって行為を生み出す。換言すれば、人間は、理論的活動によって事物を理解し、実践的活動によってそれを變化させてゆくのである。⁽⁷⁾さらに、二つの活動形式は、精神活動の純粹かつ基本的な形式であって、すべての精神活動を含み、精神はこれら以外の他の活動形式を持たない。この二つの活動形式は、個別性と普遍性の二つの基準に従って、それぞれ二つの段階に区分される。まず、理論的活動の基礎となる認識は、第一段階としての直観的認識と第二段階としての概念的認識に区分される。直観的認識は、想像による認識、個別的なものの認識として個々の事物そのものの認識である。このような特質から、それは、個別的・感覺的な認識活動として美の認識にかかわり、美的・芸術的活動における認識と考えられる。これに對して概念的認識は、知による認識、普遍的なものの認識そして事物の關係の認識である。このため、概念的認識は、普遍的・論理的な認識活動として真なるものの認識を目的としており、哲学的・科学的活動における認識である。こうして、直観的認識の最高の表れが芸術であり、概念的認識のそれが科学である。⁽⁸⁾

次に、意志に基づく実践的活動も、理論的活動と同様に、二つの段階すなわち第一段階としての経済的あるいは功利的活動と第二段階としての道徳的あるいは倫理的活動に区分される。⁽⁹⁾経済的活動とは、個人が状況に對応することを意志し、個人的目的を實現する活動であり、その目的的行為が適合しているか否かの判断に基づく活動である。経済的活動

は、単に経済学的意味での経済現象にのみかかわる活動ではなく、功利を目的とする活動全体を表わしており、政治や法律など倫理的善を目的としない活動全体を含んでいる。それゆえ、功利の概念は、実践活動のうち倫理的善を目的としない活動すべてを支配する原理となる。他方、道徳的活動とは、状況に対応するにせよ、個々の状況を越えた普遍的目的を意志し実現する活動であり、個人を超越した普遍的目的に行為が適合しているか否かの判断に基づくものである。したがって、経済的活動における意志は、功利を求めて個別的・具体的目的を、道徳的活動におけるそれは、善を求めて普遍的、合理的目的を決意する。これらはそれぞれ、経済学と倫理学とにおいて考察される。こうして、精神的活動はすべて、美、真、功利および善という四つの価値に対応する四つの活動に区分される。精神哲学は、これら四つの活動をそれぞれ考察することを内容とし、それぞれ、美、真、功利および善という価値の探求をめざす四つの部分からなる。すなわち、直観的認識の活動は美学において、概念的認識の活動は論理学において、経済的、功利的活動は経済学において、さらに道徳的活動は倫理学において、研究される。具体的には、クローチエは、四つの部分を、『美学』、『論理学』および『実践の哲学』という三部作において取り扱ったのであった。

精神活動の二つの形式と四つの段階は、どのような相互関係にあるのであろうか。精神活動の二つの形式に関して、二つの形式は平行関係にあるのではなく、一つの頭が他の尾に結びついているような円をなしている。すなわち、理論的活動は、実践的活動に先行し、その前提となる。換言すれば、意志することあるいは行動することは、認識することあるいは知ることを前提としている。理論的活動はそれのみで自立しう

るが、実践的活動は理論的活動なしには不可能であり、理論的活動に条件付けられている。両者は条件付けるものと条件付けられるものとの関係にある。このような関係は、四つの段階、すなわち直観的認識と論理的認識および経済的活動と道徳的活動の間にもなりたつ。経済的活動と道徳的活動に関して、「道徳的に意志することなく、経済的に意志しうる。また、客観的に非合理的な道徳な目的を追求しながら、完全な経済的一貫性をもって行動しうる。」⁽¹⁰⁾それゆえ、経済的活動は、それ自体自立した活動として功利を追求しうるが、道徳的活動は、経済的に意志する必要がある。なぜなら、道徳的活動には必ずや功利的側面が含まれており、道徳的活動は経済的活動を通じて実現されるからである。このように両者は対立する関係にあるのではなく、経済的活動が道徳的活動から自立しておこなわれうることに重要性がある。しかし、経済的活動の自立性は、それが反道徳的であることを意味するものではない。経済的活動は、道徳的判断に基づくものではなく、ただ功利に導かれる活動であり、それは道徳以前 (premorale) のものある⁽¹¹⁾は無道徳的な (amoral) ものであることを意味しているのである。以上のことから明らかのように、経済的なものの領域に分類された政治は、功利に導かれる活動として道徳的な善悪の判断の対象とはならず、功利の観点から実際の事実に即してその当否が検討されねばならない。政治が道徳的判断の支配から解放され、政治の場から道徳主義が追放されたのである。政治が道徳から解放され、功利の原理にのみ従うことになれば、現実の政治は力と力が対決する正義なき闘争に陥る危険性がある。しかし、クローチエは、『美学』において抽象的道徳主義による政治の批判を排除し、純粹政治主義に接近したのである。

このような立場は、『実践の哲学』に引き継がれているが、ここでは、経済的活動と倫理的活動との相互関係の明確化が図られている。そして、経済的活動に包摂された政治、法律および国家の問題も考察されるはずであった。しかし、『実践の哲学』においては、経済、倫理および法律が取り扱われ、政治についてはテーマとして取り上げられることなく終っている。なぜなら、政治の哲学は、人間の实践活动を研究する学であり、クローチエの意図した純粹概念の研究を越えることになるからである。それゆえ、彼は、政治の制度や構造の研究には全く無関係であった⁽¹²⁾。わずかに国家について、「実体ではなく、個々の人間の多様な関係のvarietyの総体」との定義が与えられたにすぎない⁽¹³⁾。この定義は、国家の実体性を否定し、国家を個々人の間の関係に還元することによって唯名論的に国家を把握するものとなっている。それは、精神哲学において精神のみが、あるいは、精神の活動のみが唯一の実在であるとされたことの論理的帰結であり、制度や構造に実体性が認められないことは当然であった。また、前述のように精神哲学において、政治は経済的活動として道徳的活動から自立したものとして捉えられたが、このような相互関係の理解は、現実の具体的な政治の中で道徳的生活がどのように実現されるかという問題に関して、なお不明確さを残していた。したがって、政治と道徳の問題は、その後の現実政治とのかかわりの中で、検討を要する問題となったのである。

さて、以上のようなクローチエの哲学体系を、ガレンは、「一連の誤った立場への反論とその否定を通じて到達した結論」⁽¹⁴⁾であると指摘している。クローチエの議論の方法は、常に何が芸術でないか、あるいは、何が法ではないかという否定的手順によって進められ、アプリアリに提

出された技巧的定義や分類によって完結されている。換言すれば、「否定の総体を通じて新しい決然とした立場の主張」がなされるが、それらは論争的手法によって得られたものであって、「実証的に議論されていない例証」に基づいているのである⁽¹⁵⁾。それゆえ、ヒューズは、「クローチエの文章の流れが説得的であるのは見かけだけであった。その一つ一つの文章は安易に運びすぎて、骨の折れる知的作業は優雅な語句のうちに見失なわれてしまう。……宙ぶらりんのままに残された問題があまりに多すぎるし、答えられていない問題があまりにも多すぎるのである。」と述べている⁽¹⁶⁾。政治と道徳の問題も、ヒューズの言う「宙ぶらりんのままに残された問題」となったのである。

(1) クローチエの「マルクス主義の諸概念や諸学説」の「批判的修正」は、当時ヨーロッパの社会主義運動を揺がしていたマルクス主義の修正主義論争に、修正派の側から関与することになった。この論争におけるクローチエの関与および論争内容については、C. Vigna (a cura di), *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Roma, 1977, に詳し。

(2) B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, 10^a ed., Bari, 1961, p. 10 e 81.

(3) B. Croce, *ibid.*, p. 81.

(4) B. Croce, *ibid.*, p. XII.

(5) B. Croce, *ibid.*, p. 107n.

(6) B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 11^a ed., Bari, 1965, p. 53.

(7) B. Croce, *ibid.*, p. 54.

(8) B. Croce, *ibid.*, p. 29.

(9) B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, (以後 *F. d. p.* と略記) 8^a ed., Bari, 1963, pp. 211-231. クローチエは「倫理と道徳とを用

語的に区別して使用していない。そのため、本稿では、両語句の特別な区別なく用いることにしたが、用例はクローチェに準じた。

- (10) B. Croce, *ibid.*, p. 63.
- (11) B. Croce, *ibid.*, p. 235.
- (12) A. Bruno, *Croce e le scienze politico-sociali*, Firenze, 1975, pp. 24-25.
- (13) B. Croce, *F. d. p.*, p. 327.
- (14) E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Vol. III, 2^{ed.}, Torino, 1966, p. 1288. また、ガレンは、クローチェの研究は、「事実を一般的・抽象的な枠の中に置くことと、正当化されない理論や解釈の非論理的導入との間で揺れ動いている」と論じている。*ibid.*, p. 1289.
- (15) H. S. Hughes, *Consuetudo e societas*, tr. da C. Costantini, 3^{ed.}, Torino, 1967, p. 220. 生松敬三・荒川幾男訳、『意識と社会』みすず書房、一九七〇年、一五二頁。
- (16) H. S. Hughes, *ibid.*, 生松・荒川訳、前掲書、一五二頁。

二、第一次大戦と国家

前述のように、政治と道徳との関係に関する問題は、その後のクローチェの理論活動の中で、なお検討を要する問題として残されたが、一九〇八年、彼は、「哲学的覚醒とイタリア文化」と題する論文において、哲学および文化の改革を論じながら、先の問題に言及している。この論文の中心的テーマは、哲学および文化の再生を可能にする真の国家を探求することであった。彼は、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の中に求められるものではなく、また、国家制度の中に求められるものでもなかった。「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。⁽¹⁾ 国家は人々の行為の総体である以上、実践的生活は個人の行為のみが倫理化しうるのであり個々人の道徳的責任感への訴えがなされたのである。

また、「信条とプログラム」(一九一一年)において、彼は、人間相互間の義務について考察し、道徳的信念の存在を確信することの表明をおこなった。家族、祖国および人間性の道徳価値を認め、これらのために活動することが推奨された。こうして、彼は、政治的・社会的改革とが紙上に描かれた抽象的プログラムによって遂行されうるといふ幻想を斥け、改革の基礎を道徳性に置いた。⁽²⁾ このような改革における道徳性の強調は、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。それは、ジョリッティ体制の下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するという社会の経済主義的傾向に対する警告として表れている。

しかしながら、政治と道徳の対立の問題は個人の道徳性の強調によって解決し難いことは明らかであり、政治と道徳さらには精神の他の形式との関係を再考することが要請される。「政治的抽象主義と実利主義に反対して」(一九二二年)において、クローチェは、「絶対的正義」と「正義なき闘争」との対立をテーマとして、政治と道徳の問題を検討している。この対立の解決は、道徳性を政治的行為に内在するものと考えることによっても、政治を道徳性を実現する手段とすることでもなしえない。⁽³⁾ それ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」であり、「文化的価値」ともいっ

べきものである。これは、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。例えば、「ローマあるいはギリシャ、イタリアあるいはフランス、君主制あるいは共和制、国家あるいは教会」等が、これである。⁽⁴⁾ 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、各々が相互に援助し合いながら発展する。これに対して、後者は、ローマとギリシャあるいは君主制と共和制とが歴史的に対立関係にあったように、相互に対立し相争う関係にある。こうして、精神哲学における精神の活動の四つの段階に即して言えば、美・真・善にかかわる「普遍的・人間的価値」と功利にかかわる「経験的・歴史的価値」との区分がなされた。これら二種の価値の間には、質的な差異が存在し、それは、普遍性と個別性の差異に対応するものであった。この区分は、クローチエの哲学のカテゴリー設定に内在するものであり、前者の価値は、いかなる状況においても守られねばならないものであった。

精神哲学において「普遍的・人間的価値」は、「経験的・歴史的価値」の実現の中で具体化される。ところが、多数の経験的・歴史的諸価値間の対立こそ、政治の問題なのである。そこで、相対立する「経験的・歴史的諸価値」が、「普遍的・人間的価値」を真に体现しているか否かの問題が浮上する。クローチエによれば、すべての政治制度は、それを一方で体现しており、他方で体现していない。すなわち、あらゆる制度は、正義と不正義をあわせ有しているのである。あらゆる制度は、いざれ死滅するはずのものであるにせよ、守られるべき側面を有しており、それを正当とする人々によって守られねばならない。こうして、クロー

クローチエにおける政治と道徳（中川）

チエは既存の制度を守ることを主張し、存在するものに合理性を認めたい。ヘーゲルの立場に近づく。個人と制度との関係は、個人が属している制度を防衛する義務を最上のものとすることによって成立する。祖国は、国民によって防衛されねばならないのである。この確信は、彼の中に深く根をおろしているリソルジメントの伝統とイタリア自由主義社会への信頼に基づいており、第一次大戦からファシズム独裁の確立の時期まで、クローチエの中に変らぬ基調として持続していた。

抽象的道徳主義の「絶対的正義」と実利主義の「正義なき闘争」に反論を加えた先の論文は、両者を共に誤りとして断罪し、カント的あるいはピューリタンの道徳的価値の存在への確信と、それを防衛する人間の義務を説いたものであった。クローチエの思想において、政治的道徳からの自立、および、力の闘争としての政治観を一つの側面とするならば、個人の道徳意識の強調は、前者と対立するもう一つの側面であり、第一次大戦期のクローチエの思想展開は、この二つの側面の交錯によって特徴づけられる。

一九一〇年一月、クローチエは、終身身分の上院議員に任命され、国会議員として公的な政治に参加することとなった。しかし、その政治活動は、学者としての仕事以上に彼を熱中させうるものではなく、限られた範囲にとどまっていた。記録に残る彼の目立った活動は、一九一三年四月二〇日上院において、ローマ大学の歴史哲学講座に関する法案に対する反対演説をおこなったこと、および、一九一四年七月、ナポリの地方選挙において、フリーメイソンと社会主義者との同盟に対立する自由主義者・穏健派・カトリック教徒の三者連合の議長に推挙され、宣言や綱領の作成さらに彼の最も苦手とした広場での演説などの選挙活動に携

つたことが挙げられる。⁽⁵⁾これらは、政治との「偶然的接触」であったが、クローチエが真に政治とのかかわりを持ったと言うべきものは、第一次大戦へのイタリアの参戦問題をめぐる論争においてであった。第一次大戦の勃発後、イタリアにおいては、この戦争に関与すべきかあるいは中立であ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。⁽⁶⁾クローチエ自身も、中立論者として否応なくこの論争に引き込まれることとなった。

高揚した参戦運動は、英・仏の協商国側への参戦を唱えるものが主流となったが、クローチエにとって、敵国とされたドイツは彼の思想が多くを負っている精神的故郷であった。戦争が、道徳から自立した政治闘争であるとするならば、戦争当事国の一方のみに正義に反するとの非難が投げられることは不当である。当事国の双方に、戦争遂行の正当性が認められねばならない。それゆえ、クローチエは、中立論を展開しながら、協商国側への参戦論者たちのドイツ批判に反論して、ドイツの政策にも一定の正当性があると主張した。そのため、彼に対して「ドイツびいき」あるいは「ドイツ崇拜」との非難が浴びせられ、彼の哲学が多くを負っているドイツ哲学、とりわけ、カントやヘーゲルへのシンパシーを政治の場に持ち込んでいるとの批判がなされた。これに対して、彼は、古代ギリシャの栄光が現代のギリシャに属するものではないように、ドイツ思想の黄金期の哲学が現在のドイツに属するものではないこと、したがって、過去の天才たちへの賞賛をその生国への政治的支援と混同すべきでなく、それは現在の彼の政治的態度を決定するものとはならないことを挙げて反論した。⁽⁷⁾さらに、イタリアは、正義に反して戦争を引き起したドイツ文化の影響から離れるべきだとの主張に対して、

彼は、政治と文化は別のものであり、イタリアの思想とドイツの科学の協調をめざしたデ・サンクティスやスパヴェンタらのナポリ学派の継承者として、ドイツ文化の受容の成果を放棄しないと声明した。クローチエにとって、どのような科学理論も具体的行為を直接的に決定づけるものではなく、戦争は、ドイツの文化や科学にではなく、ドイツの現在の政治に帰因するものであった。こうして、彼は、戦争において敵国とされた国の文化や科学を政治的な理由によって否定することに強く反対した。彼において、文化や科学は、普遍的価値として政治的状况の変化にかかわらず守られるべきものであった。

クローチエは、第一次大戦の勃発後、この戦争に対するイタリア国民の偽らざる感情を知るため、さまざまな階層の人々と話し合う機会をもった。そこから彼が得たものは、戦争への恐怖、参戦はイタリアの利益に適わないこと、イタリアが戦争の拡大に寄与しないこと、しかし、万一参戦を余儀なくさせられる時に備えてあらゆる努力をおこなうこと、必要に迫られた時にのみ参戦すべきこと、戦争の惨禍を食い止めるために他の国々と協力すること、などの意見であった。⁽⁸⁾イタリア国民の真正な感情と思われたこれらの意見は、彼自身のそれと共通していた。クローチエの中立論は、参戦が国家統一以後イタリアの経済と文化において蓄積されてきた努力の成果を散失させ、リソルジメントの伝統の上に築かれた自由主義国家を崩壊させることへの危惧に起因していた。参戦論者たちの議論にみられる情緒的な扇動による参戦への訴えは、イタリアの運命を賭の中に投じるものであった。加えて、周到な準備もなく冷静さを欠いた性急な戦争突入は、祖国の運命を安易に決する危険性を持っていった。戦争は、いかなる議論や扇動によっても引き起すことは不

可能であり、「愛や憎悪」のように突如生ずるものであった。⁽⁹⁾ それゆえ、参戦をめぐる論争は、短気な議論や無思慮かつ安易な利益誘導によってではなく、国家利益および勝利の可能性の考慮に基づいてなされるべきものであった。クローチエの判断では、イタリアはこの戦争に関与する正当な理由と国家利益を欠いており、中立的立場を維持することこそ、イタリアが選ぶべき道であった。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、イタリアが戦争に関与することなく平和を守り、絶対的中立の立場を貫くべきだとの主張を維持し続けるものではなかった。中立への努力を重ねながらもなお参戦が不可避となる時、参戦か否かの決定は、国家利益および参戦の時期と方法等の冷静な比較考量に基づいて真に国家的必要に従ってなされるべきだと考えられた。したがって、彼の中立論は、第一次大戦に際して人道主義的見地から沸き上った戦争反対や戦争回避の声とは別種のものであり、戦争それ自体への批判に依拠するものではなかった。

それでは、第一次大戦に関してクローチエは、実質的になにをおこなったのであろうか。ニコリーニは、クローチエの追求した目的を次のように三つに要約している。⁽¹⁰⁾ (1)戦争の間も、哲学、科学、芸術、歴史等、民衆全体の共通の知的・道徳的遺産を守ること、(2)祖国あるいは政党に奉仕するという口実で、真理を偽る学者たちと戦うこと、(3)政治的事実に対する抽象的思考に反対して、力の原理を主張すること。また、ポツピオは、「クローチエは、実質的に二つの戦線に対して戦った。」⁽¹¹⁾ すなわち文化の無政治性と文化の政治性に対してであると述べている。要するに、クローチエは、第一に、戦争を含む政治的諸問題を抽象的な理想で解決しようとする無政治的立場に対して、政治や戦争を支配する力の原

クローチエにおける政治と道徳（中川）

理を看過することの危険性を指摘し、第二に、戦争目的のために、科学や芸術等の知的・道徳的領域までも国家に従属させようとする文化の政治性に反対して、それはどのような時にあっても国家に奉仕するという口実で歪めることのできない領域であることを強調したのである。

第一の点に関して、政治における力の原理の主張は、彼の戦争観に顕著に表われている。すなわち、生とは永遠の闘争であり、国家や社会諸集団は、それら相互間で生存や繁栄を賭けた激烈な闘争を展開している。⁽¹²⁾ この闘争の一例が戦争である。国家の生存を賭けた闘争である戦争において、これを仲裁する審判者は存在せず、自己の力と能力以外のものに信頼を置くことはできない。そこでは、力のみが支配するがゆえに、抽象的な道徳への訴えは無駄であり、戦争は「地震やその他の地殻変動と同様に」個人の道徳的判断の対象とはなりえない。⁽¹³⁾ 自由・平等・博愛といった理念は、個別的状況のもとで抽象に墮するか、あるいは相対化されて妥当性を失う。政治に対して道徳的判断が斥けられたのと同様に、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判断のみが残る。こうして、クローチエは、リアルな観点から抽象的道徳主義に批判を加え、正義や平和を大義名分として戦争に反対することを誤った精神的性向と批判した。また、彼は、平和的手段で国際間の紛争を解決するという国際法に対する幻想を否定して、政治における力の論理および歴史の母胎としての闘争の原理を正しく認識すべきことを説いた。それゆえ、第一次大戦の惨禍を憂い、「戦争を越えて、すべての国々のあらゆる自由で知的な精神の和解」を呼びかけたロマン・ローランの信条を賞賛しながらも、彼は、

それが現実政治の前になら有効性を持たず、失敗に終らざるをえないであろうと断言したのであった。⁽¹⁴⁾

クローチエは、イタリアが中立を保っている間は、参戦反対の中立論者として論陣を張った。しかし、戦火の拡大に従って戦争の暗雲がイタリアをも覆う気配となった時、彼は他の中立論者たちと同様に、早晩イタリアが参戦せざるをえないことを予感するにいたった。参戦が不可避であるならば、その時期と方法の選択のみが残されていた。政府が参戦の決定を下した時、クローチエは中立論を取り下げ、いさぎよくその決定に従うことにした。参戦か中立かの「最終的決定は、国家を代表する人物にのみ属する。」⁽¹⁵⁾それゆえ、「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、戦時における責任ある個人のとるべき態度であった。⁽¹⁵⁾権力の責にない個人に残されたことは、その一員である国家の大義を守り、特別な条件によって与えられた立場を徹底して堅持すること、さらに、忠実かつ厳格に遂行された彼の所業によって、より大きな善を生み出すことである。国家に属する個人には、国家の生存や繁栄のための闘争である戦争に従事することが義務となる。個人は、世界の法則（神の法則——政治の法則）を変えることを主張しえず、新たな法則や状況を作り出すことはできないが、彼に与えられた任務をよりよく遂行することによって、その価値を示すことができる。こうして、個人には、ピューリタンのな摺理に従って行動する以外の道は残されておらず、歴史的任務をはたすことの重要性が強調されたのであった。⁽¹⁶⁾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とされたのである。⁽¹⁷⁾

ここに、戦争期のクローチエの国家観が、浮かび上ってくる。前述のようにクローチエは、現存の歴史的体制や制度は、永遠かつ不滅の普遍的価値を多かれ少なかれ体現しており、体制や制度はそれが死すはずのものであるにせよ、ヘーゲルの意味においてその存在理由と守られるべき側面とを有しているがゆえに、守られなければならないと説いた。誰によって守られねばならないか。それは、その息子たち、すなわち、イタリアはイタリア人によって、君主制はそれを存続させようとする人々によってであり、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、最も身近な義務として持つ。このような国家観は、社会主義者の国家観とは異なることは明白であるが、参戦論を展開した国家主義者の国家崇拜とも質を異にするものであった。それは、『実践の哲学』において示された国家のノミナリスティックな定義、「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」とは異って、国民にその防衛義務を要求しうる実体として国家像を浮かび上らせる。「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。」⁽¹⁸⁾リヴァイアサンに例えられた実体としての国家は、道徳から自立した純粹に政治的な実在的国家であり、権力としての国家である。リヴァイアサンの権力国家において、政治あるいは権力の道徳からの解放ないし自立が主張されるならば、国家は自己の権力以外に他の法をもたず、なんらの制限をも受けない全包括的な巨大な生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。

道徳的批判を免れる権力としての国家は、その行為がすべて正当なものとされる危険性がある。しかし、権力としての国家にも守るべき限界

が存在する。その限界は、国家の外部からきたものや道徳が付与したものである。国家がそれ自身で見出し、その本性、利益、功利、保存の本能から引き出した制限もしくは抑制である。抑制の欠如や制限を越えることは政治において罪や犯罪ではなく、それより重大な誤りとなる。⁽¹⁹⁾ 功利の原理にもとづく政治において、その原理による一定の制限や限界が自ずから存在するように、権力国家も同様にそれ自身の制限や限界をそれ自身の論理の中に見出す。国家がその生存を賭けた闘争において、勝利に導くものは確かにすべて正当であるが、しかし勝利は、単なる一時的な成功ではなく、永続的に闘争の成果を保証しうるなものかの勝利である。それゆえ、戦争において、同様に祖国に対する義務を遂行している敵を卑しめる行為を避け寛容であること、そして、国際法や慣習を守るべきことを訴えること、それが戦時における国家の守るべき制限である。

しかし、権力国家が、政治的国家として、無道徳的あるいは道徳以前の現実の中で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それの中にあり、国家に対する国民の奉仕義務は、より大なる力に対するより小なる力の従属という事実に至る。この点で、クローチエの権力国家は、単なる経済的あるいは功利的関係において設定された国家以上のものであり、祖国としての国家の把握に見られるように、国民は国家に対して献身的な奉仕の義務を有し、国家への愛すなわち祖国愛は、国民の道徳的義務と考えられた。政治や国家が道徳から独立して有しているそれ自身の法則に対して、無駄に抵抗する人は道徳的ではなく、その法則を倫理的義務と接合する人こそ道徳的とされるのである。⁽²⁰⁾ 権力国家において、その道徳はす

クローチエにおける政治と道徳(中川)

ぐれて政治的である。

このように権力国家の概念が展開されたが、個人においては政治と道徳の間には逆転しえない価値のヒエラルキーが存在する。前述のように、彼は永遠不滅の普遍的価値と生成消滅する歴史的・経験的価値を設定し、前者として科学・芸術・道徳性を、後者として国家をも含む体制や制度を挙げた。後者は前者を体現するものであるとしても、優位するものではない。それゆえ実体としての権力国家も、道徳から独立した存在とはいえず、それを超える存在ではない。クローチエは、道徳に優位するものとして国家を考えるヘーゲルを批判して、国家に優位するものとしての道徳を主張した。⁽²¹⁾ 国民は献身的に国家に奉仕し、道徳性と真理を除いて、すべてを国家に与える義務がある。しかし、そこから除外された道徳性と真理とは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。ここに、ポッピオの言う文化の政治性に対する戦いが展開される。クローチエにとって、道徳性と真理は祖国への義務に優位する価値であり、戦争の期間において、政治的・武力的対立の中で哲学、科学、芸術、歴史を守ることは、全人類共通の普遍的価値である知的、道徳的価値を守り、「人類に仕える」ことを意味した。それゆえ、戦時においても真理を正しく把握し、それに白日の下に輝かせるために最大限の努力をすることこそ、哲学者の任務であった。すなわち、「戦争が終わった後に、新しい哲学、科学、芸術、歴史が突然生れるということは期待しえない。それらは、天から降ってくるものではなく、あるいは軍事の勝利や政変の機械的結果でもなく、精励な仕事を継続してゆくことの結果によるものである。」そのために、「平静な精神で、我々の研究と仕事を続行するために、我々の力を集中すること」、そして、雑誌『クリ

ティカ』が戦争の間も研究に時間をさく人々に役立ちうることを希望し、平和が再び訪れた時、悪い事にかかわったあるいは時間を浪費したという後悔を残さないように用意すること、を彼の任務としたのであった。⁽²²⁾戦時においても道徳性と真理に仕えることは、現実の政治状況において、「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」を意味する。科学的分野で優れた業績をあげた人々によって、時事的・政治的テーゼを裏付けるために、科学的理論が援用されているが、単なる市民の言葉に重みを与えるために、研究の分野で獲得された権威を利用することは正当ではない。それらは、多くの場合、科学の名の下に真理を偽るものと看做された。彼らは確かによき市民、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思われるが、真理をねじ曲げ、理論を即席にでっち上げることは、「祖国に尽すことではなく、祖国への侮辱」に他ならず、「祖国の義務の上に真理の義務が存在する」のである。⁽²³⁾

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。しかし、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、それが優れて道徳的領域にかかわっていることは、クローチェにおいて、なお政治と道徳の関係が不明確なまま残されたことを意味していたのである。

- (1) B. Croce, *Culture e vita morale*, 3^{ed.}, Bari, p. 28. cf. P. Bonetti, *Introduzione a Croce*, Roma-Bari, 1984, pp. 49-50.
 (2) B. Croce, *ibid.*, p. 166.
 (3) S. Onufrio, *La politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano, 1962, p. 29.

- (4) 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.
 (5) F. Nicolini, *Benedetto Croce*, Torino, 1962, p. 260.
 (6) イタリアの参戦問題に関しては、多くの研究があるが、わが国の研究としては、豊下権彦、「イタリアの参戦決定過程をめぐる一考察」、『法学論叢』九〇巻一・二・三号、一九七一年を参照。
 (7) B. Croce, *P. s. g.*, pp. 70-76. なお、これらの発言は、『イル・シオルナ』の「ローフ」紙のインタビューにおいてなされた。
 (8) B. Croce, *ibid.*, p. 20.
 (9) B. Croce, *ibid.*, p. 21.
 (10) F. Nicolini, *op. cit.*, pp. 267-268.
 (11) N. Bobbio, *Politica e cultura*, Riprints, 2^{ed.}, Torino, 1977, p. 111.
 (12) B. Croce, *P. s. g.*, p. 92.
 (13) B. Croce, *ibid.*, p. 93.
 (14) B. Croce, *ibid.*, pp. 68-69.
 (15) B. Croce, *ibid.*, p. 72.
 (16) B. Croce, *ibid.*, p. 134.
 (17) 国民は「祖国の防衛のために整理し」、祖国のために戦うことが義務となる。クローチェによれば、祖国はアプリアに守られるべきものであり、マンテンの言葉の如くに「祖国は靴底の下に置かれるものではない」(*ibid.*)。B. Croce, *ibid.*, p. 174.
 (18) B. Croce, *ibid.*, p. 168.
 (19) B. Croce, *ibid.*, p. 109.
 (20) B. Croce, *ibid.*, p. 107.
 (21) B. Croce, Il concetto del divenir e l'hegelismo, in *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1967, p. 155.
 (22) B. Croce, *P. s. g.*, p. 54.
 (23) B. Croce, *ibid.*, pp. 55-56. cf. M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, PBF, 2^{ed.}, Torino, 1967, p. 226.

三、『政治学理論』における政治、道徳および国家

精神哲学の上に構築されたクローチエの政治観は、ファシズムの台頭と政權獲得とによって著るしい変化を蒙ることになる。しかし、ファシズムに関して、彼は直ぐには事の重大性を察知してはいなかった。ファシズムの政權獲得後約一年を経過した一九二三年一〇月、『ジョルナーレ・ディ・イタリア』紙のインタビューに答えて、彼は次のように論じた。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、一九二二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。」⁽¹⁾こうして、クローチエは、社会的混乱や無秩序状態を避けるため、ファシズムを消極的にはあるが支持する姿勢を示したのであった。しかし、この時期に執筆され、一九二四年に刊行された『政治学原論』は、彼の政治理論をまとまった形で発表したもので、第一次大戦期の政治的発言とは大きく異なるものとなっている。『政治学原論』に表われたクローチエの政治理論を検討するためには、それに先行する書である『倫理学断章』(Frammenti di etica)を検討しておくことが必要である。この著作は、一九一五年以来、雑誌『クリティカ』に断片的に発表された小論文を集積して、一九二二年上梓された。そのため、『倫理学断章』は統一性を欠き第一次大戦の時期に主張された国家観と『政治学原論』におけるそれとが、前

クローチエにおける政治と道徳(中川)

後して論ぜられている。その意味で、この著作は、ファシズム台頭期の彼の理論を検討する上で重要である。

『倫理学断章』において、戦争論を想起させるものは、道徳から自立した政治の論理と実体的国家に関する叙述である。政治の道徳化あるいは政治に廉直を要求する道徳主義に対して、精神哲学における政治と道徳の峻別から次のように反論がなされる。すなわち、政治に対して道徳の意味での潔癖を求めることは、政治の本質についての基本的認識に欠けていることに起因する。政治家に必要とされる「政治的廉直」とは、道徳とは別の政治的能力に他ならない。⁽²⁾政治的徳は、政治的能力であって、政治の外での人間的誠実さを政治家に要求することは、政治を道徳家や聖人に委ねよという主張に等しい。また、力および闘争としての政治に対する嫌悪は、同様に政治の本質に無理解であることに基づいている。

なぜなら、本来、政治は、人間の基本的活動あるいは、人間精神の永遠の形式の一つであり、人間の闘争癖を最大限に具現するものだからである。政治的行為は、絶えざる闘争であるがゆえに、「平和・安静の理想」あるいは「休息・怠惰の願望」に反する。⁽³⁾したがって、政治に対する嫌悪は、「休息・怠惰の願望」による精神的無気力の一形式であり、生命力の衝突を回避せんとする享楽主義者の特質である。

国家は戦う存在であるかぎり、倫理的団体ではなく経済的団体であり、闘争集団の形態をとる。それゆえ、国家は個人とは異った尊厳を保持する。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「不名誉な奴隸的境遇」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。⁽⁵⁾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、国家は純粹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。⁽⁶⁾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、国家をめぐる政治と道徳の問題に新しい視点を留意するものとなる。

政治的国家と倫理国家との二元的対立は、『倫理学断章』に収められた「倫理国家」という論文において、統一的解消が図られている。国家は純粹に政治的・功利的存在であるか、あるいは、倫理的存在であるかの問題は、いずれか一方の定義を否定することによってではなく、相互に関連したものと捉え、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」ことによつて解決される。⁽⁷⁾「この精神の過程において、国家は単なる力、あるいは単なる功利として設立され、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つて完成するのである。」⁽⁸⁾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、政治的国家と倫理国家は同一のものとされる。その結果、政治

的国家も倫理国家もはや存在しない。「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。」⁽⁹⁾ここに、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となった。

『倫理学断章』における唯名論的概念としての国家観を受け継いで、『政治学原論』において、国家は次のように定義された。「国家とは、ある一つの人間集団あるいはその集団の構成員の功利的な諸行為の展開過程以外の何ものでもない。……国家を制度や規則の総体と定義しても何も得られない。」⁽¹⁰⁾さらに、「国家と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こともなお妥当しない。」⁽¹¹⁾客観的領域は、彼の主観的用語の中で再表現されており、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。ここでは、制度は実体ではなく、それを設立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。クローチェにとつて、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政治的行為である。」⁽¹²⁾こうして、『政治学原論』において、国家は真の実体ではなく、有用な擬似概念として現われる。

このような国家の活動あるいは行為のプロセスへの還元は、精神哲学に内在する論理構造に基づいたもので、すでに述べたように、『実践哲学』において、国家は「個々人の多様な関係の可変的な総体」と定義されていた。精神の活動のみが唯一の実在であり、すべての活動は意志行為として意志の領域に属する。それゆえ、国家も意志行為の総体として、

「歴史上の一事実ではなく精神の一つのカテゴリーなのである。」⁽¹³⁾ 同様に、制度はそれを設立する人々の行為の過程として、法は個々人の行為として、精神哲学の中に位置づけられている。クロウチエの研究は、政治を哲学的に考察すること、すなわち、彼の精神哲学の体系内に位置づけることに終っており、すでに指摘したように制度や構造といった政治研究の実質的な対象が、除外されてしまったのである。

国家がこのように理解されると、政治的行為に伴う力も、純粋に政治的な意味で狭く理解された「他人の首筋をつかんで引き倒す」力ではなく、広い意味での「人間的かつ精神的な力の全体」を指すものとして用いられる。⁽¹⁴⁾ したがって、政治的・社会的権力も、実体的にはなく関係的に捉えられる。すなわち、政治における力の配分は、権力を所有する少数の者と所有しない多数の者といった対比や、あるいは、少数の者が他の者より多くの権力を所有し、それが少数者による多数者の支配を可能にするという実体的な量的把握によっては説明されえない。力の配分における差は、量的というよりも質的なものとして「素質、能力、徳性の差」にかかわっており、人々はそれぞれ自分に欠けるものを他人に求め、他人を必要とするがゆえに、すぐれた関係的なものとして、理解されねばならない。権力が人間相互間の関係に基づくならば、主権の問題も、国家形態の種類に応じてそれぞれ主権を体现する人格の問題として設定されることは、およそ無意味となる。国家の構成員の間に配分される権力の段階差が、量的なそれだけでなく質的なそれである時、主権は国家を構成する「人々の関係自体に属しており」、その関係のあらゆる部分に遍在する。⁽¹⁵⁾ それゆえ、主権を行使する人格に依じてなされる政治体制の分類、君主制、貴族制、民主制という三分割

クロウチエにおける政治と道徳（中川）

も、国家の有機的構成を示すもの以外の意味をなさないのである。さらに、国家の支配が、力すなわち強制に基づくものであるか、あるいは、同意に基づくものであるかといった設問も、そのいずれかを妥当として解答することは、同様に意味をなさない。「政治において力と同意とは相関的な二つの項をなしており、一方が存在するところには必ず他方も存在する。」⁽¹⁶⁾ 力（強制）と同意は、表裏一体の相互補完的關係にあり、それぞれ純粋な形のみで存在することはありえない。「強制が同意を見い出す」という言葉が示すように、「同意は、本来、常に強制されたものでしかありえない。程度の差こそあれ、それは常に強制されて生じる。すなわち、それは一定の事実の『力』に基づいて生起するのであり、ひいては『条件づけられた』ものである。それは最も自由な国制においても、また最も抑圧的な専制においても同様に変わらない。」⁽¹⁷⁾ このように、クロウチエは、『実践の哲学』におけるように、国家を政治的行為の総体として位置づけ、戦争論におけるそれとは異った国家観を展開している。

政治と道徳との関係は、『倫理学断章』において論じられた弁証法的統一の關係として把握すべきことが明確にされる。すなわち、政治は「決して道徳を破壊するのではなく、逆にこれを産み出し、これにおいて止揚され、完成されるのである。そもそも、現実の世界の中で、政治的ないし経済的な活動の領域が他から孤立し隔絶した形で独立して存在しているのではなく、実在するのは、ただ功利的なものが不断に生成しまた不断に倫理的なものの中へ受けつがれてゆく精神活動の展開過程のみである。」⁽¹⁸⁾ 「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。道徳的生活が営まれるためには、ま

「肉体をも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生活でない道徳的生活もありえない。道徳的人間は自らの道徳性を実現するために政治的に活動し、政治の論理を受け入れざるをえないのである。」⁽²⁰⁾クローチエは、政治と道徳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徳の区別よりも、両者の統一に力点を移している。「政治はそれ自体道徳的に判断を免れること、政治は道徳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、道徳的生活の手段として役立てられることを可能とする。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。…道徳的生活にとって、政治は手段であって目的ではない。」⁽²¹⁾しかし、ここでも抽象的に統一が図られたにすぎず、政治と道徳のいずれかの優越性、道徳の具体的内容を与えたりする試みはみられない。

このような政治と道徳の統一関係は、ファシズムの台頭を前にして強調され、ヘーゲルの倫理国家論への批判として展開された。すなわち、ヘーゲルの倫理国家論は、ジェンティレらによって受け継がれて、ファシズムの国家論の理論的支柱となっており、クローチエにとってどうして容認されるものではなかった。その倫理国家論によれば、国家は人倫の最高段階として、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、道徳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、「道徳的義務の権威や道徳的理想の主権」⁽²²⁾となり、また、

自由は、道徳的自由として、道徳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、道徳生活は政治や国家の領域に閉じ込められることになり、政治生活あるいは国家生活という形で現われる。道徳性あるいは倫理性が、倫理国家として把握され、それが政治的国家と同一視されるならば、具体的道徳性は、すべて支配者あるいは支配者の行為の中にある。⁽²³⁾支配者による道徳性の独占は、彼らの敵を道徳の敵として、単に政治的にのみならず、道徳的な非難の対象とする。このよ

うな国家論は、全体主義的体制によって違和感なく容易に受け入れられるものであった。それは、いわば国家崇拜の御用的道徳を用意するものに他ならない。それゆえ、クローチエには、国家が真にあるところのものを、すなわち、「実践的な生の原初の狭く限定された形式」⁽²⁴⁾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徳意識の領域を守ることであり、道徳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、クローチエは、国家の主張しうる領域を狭い範囲に限定する一方、道徳生活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、のちに具体的道徳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、政治と道徳の関係の問題は、『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。

(1) B. Corce, *Pagine sparse*, Vol. II, 2^{ed.}, Bari, 1960, pp. 476-477.

- (2) B. Croce, *Frammenti di etica, ora in Etica e Politica*, 1^{ed.} economica, Bari, 1967, p. 134. 「政治の本質を理解しない人は、公的生活に廉直を要求する。」 *ibid.*
- (3) B. Croce, *ibid.*, p. 137. cf. A. Bausola, *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano, 1966, p. 79.
- (4) 同様に「国家は、どのような場合も自らの過失を認めない。」「国家は自らの上に神と征服者の剣以外のもの」を知らず、「ただ自らより強力なものに拜跪する。」 B. Croce, *ibid.*, pp. 142-143.
- (5) B. Croce, *ibid.*
- (6) B. Croce, *ibid.*, p. 144. cf. G. Sartori, *Stato e Politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Napoli, 1966, p. 26.
- (7) B. Croce, *ibid.*, p. 147.
- (8) B. Croce, *ibid.* クローチエに於ける「倫理国家の概念」(ヘーゲルの概念ではない)の「純政治的国家」も亦に「真である。」 *ibid.*, p. 145.
- (9) B. Croce, *ibid.*, p. 148. G. Sartori, *ob. cit.*, p. 27.
- (10) B. Croce, *Elementi di politica, ora in Etica e politica*, 1^a ed. economica, Bari, 1967, p. 173. 本書に関しては、B・クローチエ著、上村忠男訳・解説「政治学要綱」東京外国語大学海外事情研究所研究報告十一、一九八三年がある。本稿では、本書を『政治学原論』と題した。
- (11) B. Croce, *ibid.*
- (12) B. Croce, *ibid.*, p. 174.
- (13) B. Croce, *ibid.*, p. 177.
- (14) B. Croce, *ibid.*
- (15) B. Croce, *ibid.*, p. 180.
- (16) B. Croce, *ibid.*, p. 178. 同意は、力ないし権力が人間相互の関係に基づくものである時、力ないし権力の相互行使の中から生れるものと解される。
- (17) B. Croce, *ibid.* 力の契機を表すものが、「権威」であり、自発性と同意を表わすものが、「自由」であるとするならば、「権威」と「自由」は不離

クローチエにおける政治と道徳(中川)

不即の関係にも必ず主張される。

- (18) B. Croce, *ibid.*, p. 184.
- (19) B. Croce, *ibid.*
- (20) B. Croce, *ibid.*, p. 185.
- (21) B. Croce, *ibid.*, pp. 185-186.
- (22) B. Croce, *ibid.*, p. 188.
- (23) B. Croce, *ibid.*
- (24) B. Croce, *ibid.*

おわりに

これまで論じてきたところから明らかなように、マルクス主義の研究において得られた政治と道徳との峻別は、精神の活動の明確な区分とその相互関係の規定の上に堅固な体系を築き上げた精神哲学の中に位置づけられ、ファシズム前のクローチエの政治思想を特徴づけるものとなった。『美学』における政治の道徳からの自立の強調は、『実践の哲学』を経て、戦争をめぐる諸著作においても維持されていた。しかし、ファシズムの政権獲得の直後に構想された『政治学原論』において、政治と道徳とを統一せんとする方向への転換が試みられるにいたった。ところが、両者の統一は抽象的にのみ語られたにすぎず、そのいずれが優位しているかはかられるのか、あるいは、道徳の具体的内容は何であるのかという関係は、不明確なままに残されたのである。この問題は、のちにファシズム体制下で、自由の問題との関連で新たな解決が示されることになる。また、『政治学原論』にみられる政治と道徳を統一的に把握せんとする試みは、精神哲学の体系を危機に陥れることとなり、その修正

を要求することになる。それは、クローチェの思想の新たな発展へとつながってゆくことになるが、この問題については機会を改めて論ずることとする。

次いで、国家の問題に関して、クローチェの精神哲学の論理的帰結は、国家と個々人の行為の総体に帰する唯名論的国家概念の採用であった。ところが、クローチェには、常に別の国家観が存在していた。具体的にその存在が意識される実体としての国家の観念が、それである。彼において、唯名論的国家観と実体的国家観が、併存していたのである。とりわけ、戦争をめぐる諸著作における実体的国家観の展開は、注目に価する。問題は、両国家観がその内容において対立するものであるにもかかわらず、クローチェの内面に併有し、時期を異にして論じられたことにある。この問題は、どのように解釈されるべきであろうか。まず、通説的に、理論の領域において唯名論的国家観が、そして、実践の領域において実体的国家観が展開されたとする解釈は、妥当し難い。戦争に関する議論における実体的国家観の表出を、単に実践の領域におけるものと規定することは困難であり、理論的検討を欠いた実践の方便と看做すことは不可能である。また、クローチェ自身、そのような区別の上で二つの国家観を展開していないことは明白である。サルトリーは、両国家観の対立、とりわけ、クローチェの哲学における唯名論的国家観の採用にもかかわらず、実体的国家観が強固に存続した理由として、彼が常に強い国家意識を持っていたこと、この国家意識が道徳的・宗教的献身の感情を伴っていたこと、そして、イタリアの歴史的事情等を挙げている。⁽¹⁾確かにクローチェにおいて強い国家意識が存在し、それが道徳的献身の情に支えられていたことは否めない。しかし、彼において、実体的

国家観は、国家が実体として否応なく意識されざるをえず、また、国家の行為が問題となる状況下の、すなわち、戦争期の議論において、強く主張されたのであった。それは、一定の状況の下で、伝統的政治学が検討の対象としてきた国家の実体的側面を消し去ることの困難さを示すものであった。

(1) G. Sartori, *op. cit.*, pp. 20-23.

(島根大学教育学部社会科研究室、九月八日)