

ファシストの弁明

―ジョヴァンニ・ジェンティールにおける自由と法―

平成三十年四月十二日受付

倉科 岳志*

要旨

本稿はジョヴァンニ・ジェンティールの行為論的観念論における自由と法の関係を明らかにし、かれの哲学の有効な要素のいくつかを説明するとともに、全体主義イデオロギーを批判する。そのために、ジェンティールの意図と同時代的な文脈を考慮しながら、おもに哲学に関する諸著作（『ヘーゲル弁証法の改革』、『純粹行為としての一般理論』、『知識論としての論理学体系』、『法哲学の基礎』、『社会の起源と構造―実践的哲学論考』）を通時的に検討する。本稿の結論は、ジェンティールがファシストとなった一九二三年以降、かれの哲学において自由と法の関係が転倒され、法が自由の前提となることで、その哲学的論考はファシズム体制を正当化し、国家を神話化するという政治上の目的に供されるというものである。さらに、このような正当化と神話化は恣意的な意図によっており、論理的にも破綻するということを論証する。

キーワード…ジョヴァンニ・ジェンティール、ファシズム、行為論的観念論、自由、法

* 京都産業大学文化学部

はじめに

ジョヴァンニ・ジェンティールといえば、ベネデット・クロッチェとともに観念論の名の下に文化界を刷新し、二十世紀のイタリアを代表する哲学者として知られている¹。本稿では、ジェンティールの行為論的観念論における自由と法の関係を説明する。

先行研究はジェンティールとファシズムの接近についてさまざまに意見を述べている。そのなかのいくつかは、かれのファシズムへの加担を行為論的観念論の責に帰している。しかし、行為論的観念論がファシズムと具体的にどのような関係にあつて、どれほどの影響をジェンティールに与えたのかについてはいまだに明らかにされていない²。わずかにH・S・ハリスが触れているが断片的であるし、ロ・スキヤールヴォも各著作の分析は行っているもののそれらを通時的には検討していない³。そこで、これを本稿の課題とする。

本論文はこれまでのいくつかの研究とアプローチを異にしている。それは以下の事情による。多くの論者がファシスト哲学者としてジェンティールを批判してきた。筆者自身ジェンティールのイデオロギーを批判する必要を強く感じるが、だからといって、かれの

テクスト全体を当時の文脈から切り離し、後世の視点から攻撃を加えるという手法はフェアではないと考える。ただ、すべてのテクストを同時代的な文脈に埋め込んで説明したとしても、上記の問題への明確な解答が得られるわけではない。そこで、本稿では各テクストをジェンティールの意図と通時的な思想展開に沿って解釈したうえでかれの功罪について考察する。

本論に入るに先立って、ジェンティールの哲学関連著作についてまとめておく。B・デ・ジョヴァンニによれば、一九〇三年から一九一六年でジェンティールの哲学思想上の展開に一区切りつけることができる。かれの思想の原点というべき著作が一九一三年の論集『ヘーゲル弁証法の改革』であり、そして、一九一六年の『純粹行為としての一般理論』（以下、『純粹行為論』と略記）がこの期間の集大成である。⁶ 続いて、一九一七年から一九二三年までが第二期として区分できる。この時期の思想は『知識論としての論理学体系』（以下、『論理学体系』と略記）の二巻によって表現されている。⁷

本稿ではジェンティールの哲学に関する『ヘーゲル弁証法の改革』、ならびに二大名著『純粹行為論』と『論理学体系』に加え、かれの行為論的観念論と全体主義イデオロギーとの関係を説明すべく、法と哲学の関係を論じた『法哲学の基礎』、『社会の起源と構造——実践的哲学論考』（以下、『社会の起源と構造』と略記）、死後に編纂された『政治と文化』も検討する。⁸

行為論的観念論における思考の自由

ジェンティールは二十世紀初頭から第一次世界大戦期までの諸論考を収録して『ヘーゲル弁証法の改革』を編み、自らの哲学的立場

を決定する。⁹ かれのおもな哲学的主張は本書の第一部でほぼ言い尽くされている。かれは現実を、思考によって構成されたものであると考えた。かれにとつてはカメラや追憶や空想も現実であったし、他方、我々にとつて自明に思える存在自体も、ジェンティールにとつては、たとえばナイフが食事の道具なのか凶器なのかは、いまだに未決定なのであった。思考が介入することで未決定なものが決定済みとなる。¹⁰ そして、思考によつて現実を生み出すことが行為であるとされる。ここに「現実∥存在∥思考∥行為」という等式が成立する。その思考は「行為」、すなわち思考すること、¹¹ 「現実性」^{アクトアリタ} に応じてカテゴリーを無限に創出する。このようにジェンティールにおいて思考とは自らを分割していく動的なものととらえられている。

他方、第二部はジェンティールの思想の系譜を哲学史のなかに見出し、その系譜のなかでの自己の位置を明らかにしようとしている。むろん、そこにはジェンティール自身の過去の哲学者に対する評価が含まれている。とりわけ重要なのはヘーゲル評価である。ジェンティールによれば、ヘーゲル哲学は、自然を説明し人間の認識の限界に迫ろうとするカントを批判し、自然そのものも思考に還元するという哲学史上の貢献をした。ヘーゲルにおいて、形而上学と論理学というカントの区分がとらえなおされ、前者が「より形式的」に、後者が「より具体的」になった。¹² すなわち、キリスト教的な形而上学を否定したカントの『純粹理性批判』は哲学ではあつても、人間のカテゴリーを静態的で決定済みのものとしてとらえる「新たな形而上学」ないしは「形式」にすぎず、物自体を含んだ自然や現実にかかわる哲学は、あくまでヘーゲルが進めた論理学であると論じる。ヘーゲルの論理学において、自然と精神という二項対立は、じつは

論理学による自己の区分であり、この論理学は三段階の過程（一般的で有限なカテゴリー、概念や判断や三段論法といった主観的な形式、前二者の関係の確定）を展開させた。¹³これに対してジェンティールは、この論理学自体は結局のところ主体であり精神であるという。¹⁴こうして、先に示された「現実∥存在∥思考∥行為」という命題が、ここに示された「主体∥精神」と結ばれる可能性が言及される。

第二部のなかでもとくに重要な論考が「純粹行為としての思考行為」と「純粹経験と歴史的現実」である。前者は右に述べたいわゆる行為論的観念論を確立した論文である。¹⁵ジェンティールは一九一三年に『ヴォーチェ』誌上でクローチェと論争し、この行為論的観念論について警告を受けた。クローチェの見るところ、すべてを思考に還元するジェンティールは、既成事実を思想によって正当化する、もしくは政治イデオロギーによって思想を歪曲するといった、理論と実践の逆転現象を引き起こしかねなかった。クローチェの批判を理解したうえで、両論考で注目すべき二つの点について以下で検討する。

ひとつは「現実∥存在∥思考∥行為」と「主体∥精神」が結合され、「主体∥精神∥現実∥存在∥思考∥行為」という命題が示されていることである。論考「純粹行為としての思考行為」において、ジェンティールは主体と客体の区別を思考の産物とはしながらも、それら自体は思考行為の過程として認める、という点で唯我論すれすれのところで哲学をすすめていく。¹⁶論文「純粹経験と歴史的現実」では、思考行為の中心を構成する経験についての考察がなされる。まず、感覚的なものと知的なものの対立を含む経験概念は、「純粹な意味での経験概念」によって乗り越えられる。すなわち、

感覚的なものは知的な経験に包摂され、先の対立は解消する。そして、経験は「主体の外の現実として観念されたもの」と規定される。¹⁷経験は主体の外とはいっても、「観念されたもの」であり、思考の外にまで出て行ってしまうわけではない。この意味で、ジェンティールにおいては、経験も思考の内部にあり、経験を純化していけば結局のところ論理学になる。¹⁸たとえば、カントの作品を読むさいに、本を読んでいる「私」と本を書いている「カント」の「一体化」がなされると説明されている。他者の思想も結局のところ、読んでいる「私」の思想であるということになる。¹⁹以上のようにして、経験は思考であり論理学であるとされ、「主体∥精神」は経験という媒介を通じて「現実∥存在∥思考∥行為」と結ばれる。

注目すべき点のもうひとつは「自由」の原理である。「純粹行為としての思考行為」において、ジェンティールは思考という単一性のなかで、自己から他者を追い出す行為が論理学の根本原理であり、これは思考の「自由」に一致すると述べる。²⁰「純粹経験と歴史的現実」においても、論理学が「自由」という「論理的必然性」に従って展開されると論じている。²¹ここから、ジェンティールの学問の根本部分には思考の「自由」があることが理解される。以上のように、これは経験と論理学を両立させ、経験が不断に論理学の展開に貢献する哲学を模索した。

ただし、問題点もある。なるほど、たしかにある書物の指摘する事実が現実かどうか、もしくははある経験が夢ではないかどうかは、他の書物、証言、経験と比較してそのなかで現実らしいことがある程度判明するが、経験そのものの真实性を保証するのはあくまでも主体である。とはいえ、この主体がジェンティールの想定するよう

(4)

な克己心にあふれる自由な主体である場合ならば問題は無いが現実には必ずしもそうではない。人間は思考停止もすれば、認めたくない現実を見ないこともあるからである。

自由の優勢のなかにある国家神学

『純粹行為としての一般理論』と『法哲学の基礎』の両著作で、ジェンティレの関心は「主体∥精神∥現実∥存在∥思考∥行為」(以下、特段の必要がない限り「精神」と略記)の「展開」^{スワカールメント}に向けられる。引き続き、かれの思索過程を追って行く。

『純粹行為としての一般理論』はもともとジェンティレが一九一五年から一九一六年にかけてピサ大学で行った講義がもとになっており、かれの思想の「核」^{スレーネ}を構成する。この「核」はのちに「論理学体系」において詳細に論じられる。

まず、ジェンティレは「主体∥精神∥現実∥存在∥思考∥行為」という『ヘーゲル弁証法の改革』の命題を補強しつつ、この命題の性質に注目する。

かれは「現実∥精神」という側面を分析し、これには「単一性」という性格があると論じる。この「単一性」を「多数化できず、無限なもの」と規定する。²³主体自体は二人として同一の存在はなく、ただ主体の内部は無限に区分しようという意味である。ひるがえって、「主体∥思考∥行為」という側面についても論じ、思考とは「なされた行為」ではなく「なされている行為」であると規定し、精神の動的な性格を強調する。²⁴この思考する「主体」が客体を区分して言語を形成する。²⁵ただし、そのさい、主体も客体も「一つでありながら複数」であり、「同じものでありながら異なるもの」であ

ると述べる。²⁶

以上のような「精神」∥「主体」の動きをジェンティレは「展開」^{スワカールメント}もしくは「生成」^{デイクニレ}と呼ぶ。「精神」は普遍化と個別化を同時に進めながら、抽象性から具体性へと「展開」する²⁸という。

さらに、ジェンティレはこの「精神」の動きを根底で支えているものにまで迫り、これこそが「自由」もしくは「必然」であると述べる。²⁹このような精神の活動によって作り出される最たるものが哲学史である。³⁰哲学史に加えて、歴史はさらに芸術史、宗教史、科学史、生(実践的意思)の歴史に区分される。ジェンティレはこれらの歴史が生み出される過程に注目し、史学史があらかじめ存在しそれに基づいて歴史が書かれるのではなく、哲学がなす区分によって史学史と歴史がいわば同時に書かれると論じる。³¹そうすると、哲学と歴史は一致する。そして、哲学のなした抽象的な概念やカテゴリーは具体的なかたちで歴史のなかに保存されることになる。³²

『純粹行為としての一般理論』が「精神」の「展開」を哲学的にとらえようとしたものであるとすれば、『法哲学の基礎』はこの「展開」を法という観点から考察したものである。本書はもともと一九一六年に出版されているが、その後、二度の修正がなされている。³³一度目は一九二三年で、このときは本質的な変更はなく、付録として二論文が添付されている。二度目は一九三七年で、前回の修正で付録とされていた二論文が序論に移動され、さらに他の章とは内容的に矛盾する第七章と第八章が追加され、本書全体をいびつな構造にしまっている。これらの二章はむしろ『社会の起源と構造』の内容と整合性を持つので、のちにまとめて触れたい。

『法哲学の基礎』(一九三七年)では、まず、精神の活動のなかで

善きにつけ悪しきにつけ現実を作り出すものが「意思」と規定され、法もこの「意思」に包摂される。つぎに、法には強制をとまなう「外的側面」と、「精神」の力そのものである「内的側面」があると論じられる。³⁵法がつくられるとき、「精神」の内部で意思が競合し、実現される意思とそうでない意思とが生まれる。これらは弁証法的な関係にあり、実現しない意思は「無に帰す」のではなく、「否定されて保存される」。³⁶

こうして作られた法はジェンティレ独自の「自然」と「精神」という二分法によって区分される。かれの考えに従えば、「自然」は「精神」によって作成済みの事実、静的な観念であり、一方「精神」は思考行為、動的な観念である。このような区分が法にも適用され、いわゆる一般に言うところの記述された法は、ジェンティレの考えに従えば「自然」であり、現実を理解して創りだす「精神」としての「指針」と規定される。³⁷

この「指針」である法はそのまま現実になるのではなく、あくまでも「精神」に参照され、法的行為が実現される。この法的行為は「精神」によってなされる倫理的行為であり、記述された法と完全に一致するとは限らない。³⁸この「精神」による倫理的行為は「指針」たる法とは異なり「自由」の原理によって規定されている。たとえ、国家によって制定された不正義の法も倫理的行為によって修正されていくというのである。³⁹

意思はまた、法のみならず、国家、学校、家族といった集団を形成する。⁴⁰こうした集団は血縁や友人関係も含み、必ずしも権威的な上位の意思によってつくられるわけではない。⁴¹もろもろの集団のなかでもジェンティレが集中的に論じる国家は「人と人との間に」

あるのではなく、「人間のなか」にある。そして、国家自体は信仰の問題には関わらないが、その内部につねに「神学」を持つと論じられる。⁴²

ジェンティレの言葉通り一九一六年版と一九三七年版の第一章から第六章までが本質的に同一であるとするならば、この時点でのジェンティレの政治思想には、国家を宗教的な信仰対象とする傾向は見られない。国家はあくまでも世俗的存在であり、国家も含めたあらゆる集団や法もつねに「自由」の原理によって修正を蒙るとされている。

自由と法の並立

『論理学体系』では、ジェンティレの学問論が体系的に展開される。

まず、総論を構成する序論と第一部で、「主体∥精神∥現実∥存在∥思考∥行為」という従来の立場が継承されつつ、そこに『法哲学の基礎』における意思の考察が加味されることで意思と認識を同一視する、「主体∥精神∥現実∥存在∥思考∥行為∥意思」という立場が示される。⁴³

ジェンティレは主体の倫理を強調する。主体は歴史的経験から思考を進め、その結果歴史を書き、行動し、現実を作る。この過程の根底には精神の自由がなければならない。⁴⁴むしろ、現実を作り出す意思は、他者の意思や既存の社会制度や法律と出会うことも想定される。これらを認識したうえで主体は現実を変えようと道德的な活動に邁進する。⁴⁵

なるほど、たしかに『論理学体系』の最後では道德意識として自

由の重要性が説かれている。しかし、『法哲学の基礎』と比べると、注目すべきことに、その立場の表明の仕方には微妙だが重要な差異が認められる。『論理学体系』において、かれが自由と法を論じるとき、両者は不即不離の関係にとらえられている。法が機能するにはそのなかに自由が盛り込まねばならないし、反対に法なき自由もまた「価値なきもの」とされているからである。『法哲学の基礎』では、法はあくまでも行動の「指針」とされており、自由にこそ優位性があり、自由には法を作り修正する役割があることが強調されていたが、ここでは自由と法が同列に記述されているのである。

国家の「自由」

一九二二年のローマ進軍とファシズムの成立という動乱のなか、ジェンティーレはムッソリーニの熱烈な支持者となり、一三年五月にはファシスト党に入党した。二五年に「ファシスト知識人宣言」(四月二十一日)をめぐって再びクロウチエと対立したすえに絶交し、その後もクロウチエから非難を受け続けた。⁴⁸クロウチエが国家による学問界への侵犯を問題視するとき、ジェンティーレは既存の国家も学問も一切合切を否定したうえで何もかもを新しく立て直すことのできる存在としてファシズム国家に期待を寄せた。ジェンティーレがファシズムを支持した理由は大きく分けて二つある。

第一に、かれは同時代社会に対して深いルサンチマンを抱いていた。歴史的右派を理想化するかれは、政治的には自由主義国家に不満であった。そればかりか、クロウチエとは異なり働いて家族を養わねばならないジェンティーレは学問界でキャリアを積もうとしても「観念論者」のレッテルを張られて相当の困難を蒙り、自由主義

の欺瞞を肌で感じ取っていた。⁴⁹それゆえにこそ、自らの育った公教育制度の改革を切望し、これを実現できるファシズムに期待した。

第二に、ジェンティーレは、国家を、人間の活動のあらゆる領域の上位に君臨する倫理的な存在であり、宗教的崇拝の対象と見ていた。⁵⁰このような見方は、かれがファシスト党員になる前の一九二〇年に出版された『宗教論』のなかですでに展開されていた。⁵¹第一次世界大戦期の社会的混乱を目的にしたかれが、秩序を回復しつつあったファシズム勢力に期待し、その後この勢力に国家崇拝を促したとしても不思議ではない。⁵²

上記のいずれが欠いてもジェンティーレがファシストになることは難しかったであろう。いみじくも、一九一三年にクロウチエによって表明された危惧は見事に的中した。理論と実践を区別しないジェンティーレには、教育を通じて「全体主義的」な「国家神学を国民に注入するという理論的見立てこそが、自由主義に蝕まれる国家の実践問題を解決してくれる特效薬に見えてしまう。

自らの情念を学問的なテーゼに直結させたばかりか、のちに見るように大衆の説得のためには恣意的なイデオロギーを作り上げることも辞せず、それを他人のみならず自らに言い聞かせて信じてしまった。ここに学者ジェンティーレの死がある。むろん、かれがファシストだからといって、それ以前のかれの哲学の意義がすべて無効になるわけではない。批判されるべきは、かれがファシストになつて以降の言論である。具体的には、ファシズム・イデオロギーの構築に貢献した諸作品、二四年の『ファシズムとは何か』、二九年の『ファシズムの起源と原理』⁵⁴、三七年の小冊子『ファシズムの政治原理』、そして『社会の起源と構造』⁵⁵である。

自由主義国家を否定し、ファシスト国家を正当化するために、ジェンティレは歪曲された歴史解釈を通じて、かれ流の「自由主義」を生み出したが、それは自由主義とは似て非なるものであり、現実には全体主義であった。⁵⁶ すなわち、自由の前提としての国家（法）という考えである。かれはイタリア国家統一がさまざまな思想の合従連衡のなかで生まれたにもかかわらず、おもにマツツイーニの思想に依拠し、個人の自由以前に国家の自由が求められたのであって、国家なきところには自由はないと論ずる。⁵⁷ ここに、それまで並列関係にあった自由と法の関係は、後者の優位へと転換する。人間は国家と一体となつて倫理的行為を行うときのみ自由である、という。しかし、これだと論理的には、人間の意思の自由に国家（法）が先行していなければならず、そうなると法の起源が確定できない。

この矛盾を回避する方法は人間の道徳活動そのものを国家活動、宗教活動と同一視することである。なるほど、「主体Ⅱ精神Ⅱ現実Ⅱ存在Ⅱ思考Ⅱ行為Ⅱ意思」という行為論的観念論の立場からすれば、人間の意思、なかでも倫理的意思と国家はほぼ同時に生起するということができる。ジェンティレが国家は「人間の間」にあるのではなく、「人間の内部」にあると論じていることからこのロジックが裏付けられる。⁵⁸ ただそれでも依然として疑問は残る。ある行為を倫理的だと判定するのはいったい誰なのか。むろん、ジェンティレ、あるいはムッソリーニということになろう。そうだとするならば、なぜかれらだけが倫理的行為を判断できる特権的地位にいるのかが明らかではない。

この恣意性を完全に解決できないまま、ジェンティレは全体主義的な国家神学を築く。それによれば、国家は倫理・宗教的な存在

であり、あらゆる人間的な活動はその統制下に置かれねばならない。⁵⁹ 他方で、国民とは土地、共通の生活、伝統、言語、宗教によつて規定されるものでもなく、根本的な要素は国家を構成しようとする意思であり、「国民性が国家を作るのではなく、国家が国民性を作る」のであった。⁶⁰

ジェンティレはファシスト市民に国家を崇拜させるために行為論的観念論を利用することもいとわなかった。ムッソリーニのために行動しつづけ、同時に思考せよと市民を鼓舞する。むろん、そのなかには戦争を通じて個々人の命を国家に捧げることも含まれていた。⁶¹

もはやジェンティレは哲学者ではなく、国家という名の宗教を広め、正当化する神学者であった。これはクローチエとの三度目の対決を語ることによつて明らかとなる。

一九四二年末にクローチエは論考「なぜ我々はキリスト教徒であると言わざるをえないのか」を発表する。⁶² 本論考は、ファシズム崩壊後の新国家のアイデンティティを考えるという意義を込めて書かれている。内容はキリスト教擁護論であるが、反ファシストのクローチエがファシズムと手を結んだキリスト教を擁護したところに重要性がある。このクローチエの論考へのジェンティレの回答が一九四三年二月の「わたしの宗教」である。

順に見ていく。前述の論考でクローチエはまずキリスト教を「人類が達成したことの革命」と表現する。教会に対する批判はあるかもしれないが、科学が進歩したとしても、キリスト教的な認識が排除されるわけではなく、哲学の動機付けとなると論じる。

キリスト教の神はいまだに我々のものである。われわれの洗練された諸哲学はこの神を精神と呼ぶ。精神は我々をつねに超越しつつ、同時に我々自身でもある。そして、我々がもはや神を神秘として崇拜しないのだとしたら、それは我々が次のようなことを知っているからだ。すなわち、常に抽象的で知性的な論理学の眼、この論理学は「人間の論理」として不当に信じられ尊厳を持たされているのだが、この抽象的で知性的な論理学の眼にとつて神は神秘であるということ。そして、一方で、「神秘的な」というにふさわしい具体的な論理学の眼にとつて、神はまばゆい真理であるということを我々は知っているからだ。この眼は真理を、人間を絶え間なく高めてくれるものとしてキリスト教的に理解し、人間を絶え間なく神と結合させ、本当に人間を神にするのである。「傍点・倉科」。

クローチエはもしかしたら一九四〇年に再版されたジェンティレの『論理学体系』を再読していたのかもしれない。⁶⁴ 傍点で示したように、クローチエの文章には、『論理学体系』の中心概念である「抽象的な論理学」と「具体的な論理学」の対比が語られているからである。そればかりか、クローチエはジェンティレの哲学の有効性を認めてさえいるのである。ジェンティレは伝統的な論理学を「抽象的な論理学」と呼び、「具体的な論理学」に對置する。⁶⁵ 後者における「具体」とは経験であり、⁶⁶ ジェンティレの哲学とはこの経験という具体的なものにおいて「抽象的な論理学」を展開するということにほかならない。この歴史的経験こそが、「抽象的な論理学」を進める主体に内容として入り込み、精神にダイナミズムを与えるのである。⁶⁷

クローチエの論考を読んだジェンティレもこの対比にすぐに気が付いたはずである。ジェンティレはキリスト教擁護論に同意を示しつつも、宗教と哲学の関係については以下のように述べている。

宗教は知性のなかで育まれる。知性の外ではつかめない幻のなかで霧散してしまうのである。「……宗教は哲学のなかで育ち、拡大し、強化される。哲学はたえず宗教の直接的な内容を洗練し、歴史の生活のなかに組み込むのである」。⁶⁸

ここで哲学は宗教を育てる存在と觀念され、クローチエのロジックが転倒している。⁶⁹ ジェンティレはかつての友の最後の勧告さえも切り捨てたばかりではなく、自らの哲学のかつての位置づけとも改めて決別した。ここに、哲学を神学の婢としようとする、ファシズム政治学者ジェンティレの姿を見ることができよう。ファシズムという悪魔に学者としての魂を売ってしまったかれは、死ぬまでその魂を取り戻すことができなかつた。かれの発言と行動は一定の批判を許すものであつたし、⁷⁰ 文化の組織化を成しとげた。ただ、それでもなお、かれが後期に書いたものはファシズムへの讚美歌であり続けたのである。

注

* 本研究を進めるにあたって、京都産業大学より「特定課題研究」として資金提供を受けた。心より感謝申し上げる。

1 ジェンティレの思想と行動についてはウェブ版 M. Torrini, Giovanni Gentile, «Il contributo italiano alla storia del pensiero: Storia e Politica»,

- 2013 (二〇一八年一月十八日閲覧) を参照。
- 2 D. Coli, *Giovanni Gentile*, Mulino, Bologna 2004, cap. IV-V, A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Mulino, Bologna 1990, cap. IV, F. Farotti, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo (e oltre) discussione sull'idealismo*, Pensa, Lecce 2001.
 - 3 H. S. Harris, *The social Philosophy of Giovanni Gentile*, University of Illinois Press, Urbana-London 1966, A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Armando, Roma 1971.
 - 4 Cfr. A. Amato, *L'etica oltre lo stato. Filosofia e politica in Giovanni Gentile*, Mimesis, Milano-Udine 2007.
 - 5 Cfr., M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975, S. Romano, *Giovanni Gentile. Un filosofo al potere negli anni del regime*, Rizzoli, Milano 2004.
 - 6 ウェブ版 B. De Giovanni, Giovanni Gentile, «Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia», 2012 (二〇一八年一月十八日閲覧) を参照。デ・ジョヴァンニによれば、第一期と第二期の最大の相違は、歴史への考察の有無と、客観的な自然という実証主義的世界観が克服できているか否かであるという。
 - 7 ジェンティレはこの第二期に『現代哲学の起源』という四冊からなる大部な哲学史も出版してゐる。
 - 8 参考にした先行研究は以下の通り。まず、筆頭に挙げるべきは記念碑的な論文集 AA.VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, L'enciclopedia italiana, Roma 2015 (以下『Croce e Gentile』と略記) である。本作品は、両観念論者を個々別々に検討するのではなく、両者を一体として歴史に位置づける大変刺激的な試みである。たとえば、クローチェが観念論を自由主義との関係で考察したのに対し、ジェンティレが全体主義との関係で考えたことは注目すべきである。続いて、ジェンティレに関する先行研究でとくに優れたものとして G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, M. E. Moss, *Il filosofo fascista di Mussolini. Giovanni Gentile rivisitato*, Armando, Roma 2004, A. J. Gregor, *Giovanni Gentile. Il filosofo del fascismo*, trad. da S. El Amroussy, Pensa, Lecce-Rovato 2001 が挙げられ、そのほか E. Garin, *Introduzione in G. Gentile, Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 15-79, G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Mulino, Bologna 1998, AA.VV., *Stato etico e manganello. Giovanni Gentile a sessant'anni dalla morte*, Marsilio, Venezia 2004, H. A. Carallera, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, Pensa, Lecce 2008, AA.VV., *Croce e Gentile. Polemica sull'idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, Lettere, Firenze 2013 を参照した。日本語の文献としては中川政樹『イタリア理想主義者の政治思想―クローチェ、ジェンティレとファシズム―』平成十六年から十八年度科学研究費補助金基盤研究 (C) 研究成果報告書 (二〇〇七年) がある。
 - 9 本稿を書くにあたって筆者が参照した第三版は第一部と第二部に分かれています。『おおよそ総論と各論のような関係になっている。第一部は一九二二年に書かれ、かれの思想を端的に表した四〇頁弱の比較的長い論文で構成され、付録にバルトランド・スバヴェンタのテクストが付されている。一方、第二部は一九〇四年の論文から一九一五年までの論文が時系列で並べられ、第一部の命題の詳細な論究と明確化がなされている。
 - 10 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, 3 ed., Sansoni, Firenze 1954 (以下『La riforma』と略記), pp. 11, 25.
 - 11 *La riforma*, p. 14.
 - 12 *La riforma*, pp. 77-80, 229-231.
 - 13 *La riforma*, pp. 86-87.
 - 14 *La riforma*, pp. 95-96, 238-239.
 - 15 詳細は拙著『クローチェ 一八六六―一九五二』藤原書店(二〇一〇年、一〇〇―一〇四頁)。
 - 16 *La riforma*, pp. 184-185.
 - 17 *La riforma*, p. 251.

- 18 *La riforma*, p. 249.
- 19 論理学においては、想像が現実認識ひいては歴史に組み込まれると論じられてくる (*La riforma*, pp. 255-259)。
- 20 *La riforma*, pp. 187-188.
- 21 *La riforma*, p. 250.
- 22 『論理学体系』出版後の一九二四年に再版された序文でも原理において変更する箇所はないと記し、また、作品中でも随所で以前に書いた自著を引きながら論を進めていることから、ジュンティールは少なくとも主観的には以前の思想を前提にしながら考察していた。G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 6 ed. riveduta, Sansoni, Firenze 1959 (以下 *Teoria* と略記), pp. III-IV. 第三版 (一九一七年) から第四版 (一九二四年) まではクロローチェへの献辞が書かれている。一九一三年の哲学上の議論の後も二人は意見を異にしつつも友情で結ばれていた「不一致の一致」の状態にあったことが分かる。
- 23 *Teoria*, p. 30.
- 24 *Teoria*, p. 8. 同じく「自我意識」という言葉も使っている (*Teoria*, pp. 239-40)。
- 25 *Teoria*, pp. 15, 20, 22, 34, 245. したがって、いわゆる「自然」も思考から発せられる。
- 26 *Teoria*, pp. 44-45.
- 27 *Teoria*, p. 56.
- 28 *Teoria*, pp. 94, 105. この展開は前述したように「精神」の「単一性」を維持しながら「多数性」へ向かっていくわけであるが、その契機が「時間」の「空間」で起る (*Teoria*, p. 112)。
- 29 *Teoria*, p. 188.
- 30 *Teoria*, p. 204.
- 31 *Teoria*, pp. 206-209.
- 32 *Teoria*, pp. 263-264.
- 33 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, 3 ed. riveduta e accresciuta, Sansoni, Firenze 1961 (以下 *I fondamenti* と略記), pp.
- VII-VIII.
- 34 *I fondamenti*, p. 7.
- 35 *I fondamenti*, pp. 84-86.
- 36 *I fondamenti*, pp. 87-88.
- 37 *I fondamenti*, pp. 42-46.
- 38 *I fondamenti*, pp. 99-100.
- 39 *I fondamenti*, pp. 101-102.
- 40 *I fondamenti*, p. 62.
- 41 *I fondamenti*, pp. 76-77.
- 42 *I fondamenti*, p. 96.
- 43 G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, 2 ed, Laterza, Bari 1922-23 (以下 *Sistema* と略記), vol. I, pp. 108-110.
- 44 *Sistema*, vol. II, pp. 293-295.
- 45 *Sistema*, vol. II, pp. 302-306.
- 46 *Sistema*, vol. II, pp. 79-80.
- 47 詳細は A. Tarquini, Gentile e Mussolini, in *Croce e Gentile*, pp. 413-420.
- 48 この点については M. L. Costerposca, *Diritto e filosofia del diritto in Croce e Gentile*, in *Croce e Gentile*, pp. 317-324.
- 49 ジェンティールはクロローチェの書簡のなかで幾度となく資金援助を願っているだけでなく、大学の人事をめぐる学内政治の理不尽さを告白している。たとえば G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantonio, 5 voll., Sansoni, Firenze 1972-90, vol. III, let. 426.
- B. Croce, *Il caso Gentile e la disonestà nella vita universitaria italiana*, Laterza, Bari 1909.
- 50 たとえば、二七年にロッコに於いて提案された労働憲章が採択されるなど、ジェンティールはファシスト国家の目標として協同体主義を掲げているが、そのときも政治と経済の関係においてはあくまで政治が優先されるべきことを強調する。G. Gentile, *Politica e cultura*, a cura di H. A. Cavallera, 2 voll., Le lettere, Firenze 1990 (以下 *Politica e cultura* と略記), vol. II, pp. 11, 86-87, C. Altini, Gentile e lo Stato etico

- corporativo, in *Croce e Gentile*, pp. 567-752.
- 51 G. Gentile, *Discorsi di religione*, Vallecchi, Firenze 1920, p. 18. 本書で、国家はつねに現状を乗り越えようとする倫理宗教的な動力によって国家が導びかれねばならないと主張され、『論理学体系』と同様に、自由と法の関係についても法は恣意の抑制として働くとされ自由と同列に置かれてくる (*Ibid.*, pp. 25, 39)。
- 52 ジェンティールは二九年のコンコルダトに反対する。その理由はそれがファシスト国家を倫理宗教的な契機ととらえており、カトリックが国家内で勢力を広げると、国家の全体性が失われることを懸念したからであった。 *Politica e cultura*, vol. I, pp. 344, 454-456, vol. II, pp. 33-34 を参照。また A. Melloni, *Gentile e il Concordato*, in *Croce e Gentile*, pp. 581-587, M. Lenoci, *Gentile, Gemelli e l'Università Cattolica del Sacro Cuore*, in *Ivi*, pp. 588-593 参照。
- 53 *Politica e cultura*, vol. I, pp. 367, 416-417, 421, 425, 450-451, vol. II, pp. 29.
- 54 詳細は拙著『イタリア・ファシズムを生きた思想家たちクローチェと批判的継承者』岩波書店、二〇一七年、四七五〇頁を参照。
- 55 『社会の起源と構造』は「これまでのジェンティールの政治的信条にさつてかれの哲学を改変したものである。一九四三年八月から九月にかけて書かれ、序文では『法哲学の基礎』の最後の二章「国家」（一九三一年）、「政治」（初出年不明）、ならびに『イタリアの記憶、および哲学と生の問題』（G. Gentile, *Memorie italiane e i problemi della filosofia e della vita*, Sansoni, Firenze 1936）に含まれる二章「経済学と倫理学」（一九三四年）、「宗教とは何か」（一九三六年）とともに理解されるべきことが記されている。本稿では可能な限りかれの意図に沿って解釈する。
- 56 *Politica e cultura*, vol. II, pp. 40-46, 59, 157, 302-304, 348.
- 57 *I fondamenti*, pp. 111, 120, 123, 131-132. トンソニーニの思想を国家統一運動の中心原理として位置付けると、民主派ではなく穏健自由派で構成されていた歴史的右派の思想を理想化することはできない。こ
- にかれの歴史解釈の矛盾がある。かれはファシズムをソルジメントの理念の発展的継承ととらえていた。個人よりも集団への道義的献身が重視されるべきとの理念は、第一次世界大戦への参戦運動を契機に台頭し、ファシズムとして完成されたと訴える。 *Politica e cultura*, vol. II, pp. 107-108, 115
- 58 *Politica e cultura*, vol. II, pp. 47, 50-52, 53-56, 231-234.
- 59 経済との関係については G. Gentile, *Memorie italiane e i problemi della filosofia e della vita*, cit. pp. 287, 292-293, ジェンティールにおける経済はあくまで機械的な目的合理的行為とされ、国家の行為よりも下位に置かれてくる (G. Gentile, *Genesis e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Sansoni, Firenze, 1945 (以下 *Genesis* 省略記) pp. 79-80, 85)。個人共同体の関係については *Genesis*, p. 20.
- 60 *Genesis*, p. 57.
- 61 *Politica e cultura*, vol. I, p. 282, vol. II, pp. 178-179, 202, 205, 208.
- 62 B. Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, «*Critica*», XI, pp. 289-297, ora in *id.*, *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Laterza, Bari 1945, vol. I, pp. 11-23. 本論文が書かれた経緯については B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, a cura di A. Pema e G. Giannini con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011, vol. II, p. 583. 当時のクローチェ周辺の政治状況については拙著『クローチェ』一九三頁を参照。
- 63 B. Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, cit. p. 23. このページの前半にある「天上と地上」自由と権威の対比もジェンティールの表現と共鳴している。
- 64 G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, 3 ed. riveduta, Sansoni, Firenze 1940, prefaz. を参照したが、変更については記されてこなかった。
- 65 ジェンティールは論理学を「言葉の学 (*Sistema*, vol. I, p. 17)」と規定し、「我々の言葉」こそが「知るところ純粹行為」である (*Sistema*, vol. I, p. 18) と述べる。ときに「知識とは「具体的で普遍的なもの」であり、

これを次のようにまとめる。「具体的に普遍的なもの」は部分と全体で構成され、各部分はそれぞれ異なりながらも、全体と関連付けられていなければならない。(Sistema, vol. I, pp. 9, 10)。

このようなジェンティーレの見方を反映して、本論をなす第二部以降は「抽象の論理学」(第二部)と「具体の論理学」(第三部)に大きく分かれ、前者では主にカテゴリー論や三段論法をはじめとした伝統的な論理学が解説され、後者ではジェンティーレ独特の認識形態が示される。そして、第四部「哲学」と「結び」でそれまでの論述全体がもう一度をまとめられている。以下、注目すべき点を挙げる。

第一に、思考の「基本法則」が解説されている。この「基本法則」とは「同一性」と「相違」である(Sistema, vol. I, pp. 157-158)。これによって、もはや主体は「主体としての主体」ではなく「客体としての主体」となる(Sistema, vol. I, pp. 160-161)。そして、「基本法則」に依拠して、カテゴリー論と三段論法などが説明されるが、これらは結局のところ閉じられた循環に過ぎないと断ぜられる(Sistema, vol. II, p. 25)。この循環の外に出ようとするジェンティーレは第二部の後半で次のような言葉を残している。

「思考可能なもの先に思考があることを我々は知っている。思考されたものの先に思考するものが、つまり、客体の先に主体があるということだ。我々は三段論法自体の不毛さを分かっていたうえで、主体に思考行為の弁証法的契機としての巨大で決定的な意義を見いだすことができるのである(Sistema, vol. I, pp. 225-226)」。

ただし、ここでいう経験とは人間ひとりの時間と空間に限定された経験ではない(Sistema, vol. II, pp. 10-11)。ジェンティーレによれば、歴史のな知を通じて我々の時間と空間は伸縮しうるところ(Sistema, vol. II, p. 37)。すなわち、我々は先人たちが紡いできた歴史記述を手に行っているが、その全知識が何の判断材料もなく拡張されるわけではない。思考行為によって、一定の時間と空間が選び取られ、新たに歴史記述として拡張されていくのである(Sistema, vol. II, p. 59)。

67 Sistema, vol. II, pp. 275-276.

68 69

G. Gentile, *La mia religione*, Sansoni, Firenze 1943, p. 34.

ジェンティーレにとって国家と教会が同等の立場に立つことは許されなかったが、だからといって、完全にカトリックを否定しているわけではなかった。すでに一九二〇年に出版していた『宗教論』で、ジェンティーレはあくまでも国家は教会を認めつつも、優位に立つべきであり、教会は国家内における特権を放棄すべきとの論旨を展開していた。『社会の起源と構造』においても、かれは宗教を、人間に死後の世界への希望を与えるとともに、道徳的な行為へと駆り立てる積極的な国家の契機と観念している(*Ibid.*, pp. 40-41)。この点については Genesis, pp. 89-90, 92, 110, 243 参照。

70

かれは哲学者と国家との対立は必然的に生じざるを得ないとしたうえで、哲学者は「天上の」、すなわち、精神の問題に集中すべきであり、「地上の」問題は国家にゆだねられるべきであるとする(Genesis, pp. 95-96)。哲学者は国家と対立するが、それは国家のより良き発展のための批判として機能するところなのである(Genesis, pp. 97-98, 121)。そのほか、 *Politica e cultura*, vol. I, p. 274.

66

L'apologia di un fascista. Sul rapporto tra la libertà e la legge in Giovanni Gentile

Takeshi KURASHINA

Abstract

Quest'articolo chiarisce il rapporto tra la libertà e la legge nell'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Partendo da questo chiarimento evidenzia gli elementi filosofici validi e critica la sua ideologia totalitaria. Per raggiungere tale obiettivo, seguendo l'intenzione dell'autore e facendo attenzione al contesto sociale contemporaneo, esamina cronologicamente le sue opere filosofiche principali: *La riforma della dialettica hegeliana*, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, *I fondamenti della filosofia del diritto*, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, *Genesi e struttura della società*. In conclusione, la ricerca rileva il rovesciamento, dopo il 1923, anno in cui Gentile divenne fascista, nel rapporto tra la libertà e la legge. La legge presuppone la libertà nella filosofia di Gentile, i suoi discorsi filosofici vengono sacrificati per giustificare il regime fascista e mitizzare lo Stato. Tale giustificazione e il mito dello Stato fascista sono forzatamente costruiti a base dell'arbitraria volontà e logicamente falliscono.

Keywords : Giovanni Gentile, Fascismo, Idealismo attuale, Libertà, Legge

