

パトリオティズムのゆくえ：政治・文化・忠誠をめぐるノート

伊藤, 洋典
熊本大学教養部助教授

<https://doi.org/10.15017/2067>

出版情報：法政研究. 63 (3/4), pp.157-174, 1997-03-21. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

パトリオティズムのゆくえ

——政治・文化・忠誠をめぐるノート——

伊藤 洋典

はじめに

小論は、いわゆるパトリオティズム (patriotism) に関する近年の議論から、いくつかの論点を拾い出し、概略的な整理を試みるとともに、若干の私見を述べることを内容としている。パトリオティズムについて、日本や他の諸国において、それが何であるか、または何であったかという包括的説明は、もとより小論において尽くされるべくもなく、ここでの議論はあくまで二、三の論点に関する「覚え書き」の域を出ないものであることを、あらかじめお断りしておく。

論 説

さて、今日、これまで自明の政治的枠組みであった国民国家の動揺という現象から「ネーション」概念の問い直しが見られるようになった。とりわけ「ネーション」という結合体もつ求心力の基盤をどうみるかということが焦点

の一つとなっている。端的に言えば、一定の文化的同質性にその基盤を求めた「ネーション」概念の通用力が疑問に付されるようになったのである。このことは、当然、われわれはどういう形で政治的アイデンティティを設定しうるのかという、政治的結合様式のあり方を、そしてさらにいえば、個と集団の絆のあり方を鋭く問いかけるものでもある。

ここでパトリオティズムという言葉に着目するのも、こうした問題状況においてである。パトリオティズムという言葉から、たとえこの言葉が今世紀の未曾有の悲劇と結びついているとしても、直ちに非合理的な情念の世界を想起すべきではないだろう。ハーバーマスの「憲法愛国心」(Verfassungspatriotismus)という言葉をもち出すまでもなく、集団の求心力の核をどこに見出すかによって、それは集団への心情的一体化を指向する類のものにもなれば、シティズンシップなどの合理的ないしは普遍的な原理と結びつくこともある。ここでいうパトリオティズムとは、何らかの形での政治的結合を求める、いわば連帯へのパトスとしてのそれである。つまり、必ずしも「民族」やあるいは「人種」と常にリンクするわけではないという意味で、小論で用いるパトリオティズムという語は、民族自決や民族的一体化を目指すナショナリズムとは、ときに重複することがあるにしても、区別される。

このようなものとしてパトリオティズムを捉えるのは、そもそも政治的共同体とはわれわれの生にとっていかなる意味があるのかという問題意識による。政治的な共同体をなして生きるということには、いうまでもなく、群れをなして生きるという以上の意味があるはずである。その意味とはなにか。小論ではこのような問いを念頭においてパトリオティズムを考察の対象とする。その折り、上述のように「ネーション」概念のゆらぎという事態に着目し、国民国家という政治的共同体はいかなる意味を今日もっているかという点にまずは焦点を当てることにする。つまり、ネーションや国家と結びついたパトリオティズムは、今日どのような思想的位置づけがなされるべきなのかという問

いである。さしあたりここでは、国民国家へ向かうパトリオティズムを相対化する試みを提起しているM・ヴィローリの著作を取り上げる。

1 パトリオティズムとナショナリズムの相剋

ヴィローリは近著『国を愛するということ……パトリオティズムとナショナリズム (For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism)⁽¹⁾』において、パトリオティズムとナショナリズムの峻別を説く。「愛国者 (patriot) にとって最高の価値は共和国であり、その共和国が認める自由な生活様式である。他方、ナショナリストにとって最高の価値は人民 (people) の精神的文化的一体性 (unity)⁽²⁾ である。」つまり共和国という制度を指向するパトリオティズムと文化的一体性を指向するナショナリズムという構図である。いうまでもなく、前者は開放性を、後者は閉鎖性をより多くもつことになる。ヴィローリがここで言う共和国とは、共通の自由 (common liberty) へ向かう市民的徳 (civic virtue) によって支えられた古典的な政治体を指す。ヴィローリの狙いは、共和国へと向かうパトリオティズムという見地を示すことによって、一方で政治的活動を文化やエスニシティや宗教といった前政治的な領域へ閉じこめてしまう諸理論を批判すると同時に、他方で、特定の生活空間をもたない文化的に中立的でパッションなき個人という像に基づいた超越的 (抽象的) 政治像を提示する見解を批判することにある。⁽³⁾

こうしてパトリオティズムとナショナリズムとの区別を立てたうえで、ヴィローリは、この共和国と結びついたパトリオティズムが次第にナショナリズムによって取って代わられるようになった過程を思想的に辿っていく。概略

的にいえば、古典的共和国が衰退するとともに、近代的国家が登場し、市民的徳に代わって国家理性が勝利をおさめるようになったこと、そして共通善としての自由を内容とする共和国への愛という紐帯に代わって、文化的一体性が人民の紐帯となったことがナショナリズムの勝利をもたらすことになる。「ヨーロッパの君主国においては、『国家への帰属という原理 (principle of Nationality)』は『単なるナショナリズム』へと墮落してしまった。力と利益のみの政治が、諸国民の自由で自発的な発展の政治に取って代わったのである。それは共和国とパトリオティズムの政治に対する国家理性のもう一つの勝利であった。」⁽⁴⁾この傾向は帝国主義の時代になると、否応なく昂進することになる。そしてナショナリズムへと変質していったパトリオティズムは、それだけが精神的求心力を提供しうる「新しい宗教」とさえなっていくのである。

ヴィローリはこうした思想史的描写を踏まえて、自由な政治体という目標に向かって、「ナショナリズムなきパトリオティズム」を模索する。ヴィローリの立場は、図式的に言えば、ハーバーマスの「憲法愛国心」をナショナルなアイデンティティの基盤である文化を軽視しているという観点から批判し、他方、政治を文化へと回収する共同体論的発想に対しても批判を加えるという、文化の領分と政治の領分とをそれぞれに認めようとするものである。⁽⁵⁾言うなれば、政治的共同体の自発的な構成員としてのデモスト、歴史的文化的基盤を共有するエトノスとの双方をそれぞれの領分において救い上げようとするのである。それは、つまるところ、多文化国家としてのアメリカにそのモデルを見出すことになる。「トクヴィルが述べるように、アメリカの民主主義という土壌において開花したパトリオティズムは、法の助けと権利の行使によって成長し、そしてついには、ある意味で個人的利益と渾然となった合理的パトリオティズムであった。」⁽⁶⁾

こうしたヴィローリの議論は、連帯へのパトスとしてのパトリオティズムが、政治体の変質の歴史とともにどう変

化したかを捉えるものである。つまり政治的枠組みであった共和国的価値が文化の優位によって脅かされるようになるとともに、パトリオティズムの向かう対象も、文化的一体性それ自体か、あるいはそれを象徴する王へと変化していくようになったという論理である。⁽⁷⁾そこで小論ではまず、政治と文化とはいかなる関係にあるのか、あるいは文化の政治的意味とはいかなるものかということ、文化を重視する論者の所説をみることで考察を進めていく。そして次に、このような共同体の変質にもかかわらず、なぜパトリオティズムは消滅してしまわないのかという点について考察を加え、このパトリオティズムの今日的位置を確認することにした。

2 政治と文化の相剋

政治と文化の関連については、どの社会もそれぞれの伝統や歴史をもっており、それが個人のアイデンティティの枠組みとなるとともに、秩序の基盤となるということを主張した共同体論の議論が参考になろう。

もつとも、共同体論については、コミュニタリアンとリバータリアンとの論争が耳目を集めたこともあり、⁽⁸⁾すでに周知の事柄に属するであろう。そこで、ここでは、しばしば共同体論の代表的論客として言及されるサンデルやマツキンタイアらの議論を概略的にまとめる意味で、特徴を二、三指摘しておくに止めたい。まず第一に、共同体論は、個人の存在はそれに先立つ伝統や共通善のなかにあつてはじめて捉えうるし、十全なものになるという前提をもっている。第二に、政治的秩序はこうした伝統や共通善に基礎をもつべきであるという主張を中心としている。あるいはこうしたことを強く主張しない場合でも、第三に、個人はその十全な発展のためには公的・政治的活動に参加するこ

とが望ましい、という見解をもっている。つまり、伝統や共通善ないし公的活動といったものが、個人の側からみても、政治的秩序の側からみても、欠くべからざるものであるということを強調しているのである。⁹⁾

こうした議論は、自由主義的個人観への批判というに止まらず、道徳的紐帯の喪失や政治的疎外という現代的状況を克服すべく、個人がその背後にもつ共同性の契機を掘り起こすという試みを示すものである。こうした個人の歴史的・共同体的背景の指摘は、確かに個人のアイデンティティの基盤を提示するという点では一定の功績が認められようが、伝統や共通善のアプリオリな指定は、個人をある種の全体性へと埋め込んでしまう危険性もなしとはしない。つまり、個人が即自的にもっている歴史性や共同性は、それが個人を超えたものとしてアプリオリに実体化されれば、個人と共同体の即自的（盲目的）一体化という危険を招来することになりかねないのである。むしろ、たとえばマッキンタイアもこの危険性に対して盲目ではないが、彼の理論的枠組みにおいて、この危険性に対する防御策は、少なくとも第一義的な位置は与えられていない。¹⁰⁾ ヴィローリはマッキンタイアにみられるこの文化への「過剰な」コミットのゆえに、彼のいうパトリオティズムはナショナリズムであると、批判している。

さてここで問われるべきは、個人に先立つ伝統や共通善は、それが政治的枠組みとなりうるか、あるいは政治的秩序の基盤となりうるかということである。これについても、すでに多くの論者が指摘しているように、否定的な回答をせざるをえない。¹¹⁾ まず、個人を伝統や共通善へと回収してしまう論理構成は、ヴィローリのいうところのナショナリズムの危険性に対して有効な防波堤を築きえていないということが指摘される。この点で共同体論の主張は政治的にはナイーブなものといわざるをえない。さらに、今日的國家像と重ね合わせてみたとき、共同体論の主張はさらに脆弱なものとなる。たとえばマッキンタイアは、多文化な状況がもたらした共同体全体を包摂しうる善の解体という事態を前にして、パトリオティズム（愛国心）という徳も、「私たちに十全な意味での祖国がないために、かつての

ものではありえない」とし、続けて次のようにいう。

「愛国心とは、第一義的には政治的・道徳的共同体への、そして第二義的にのみ当の共同体の政府への愛着に基づく徳でありまたあったのだが、その特徴は、そうした政府に対する、そして政府の中での責任を果たすことで実行されるという点である。しかしながら、政府とその道徳的共同体との関係が、政府の変化したあり方および社会における道徳上のコンセンサスの欠如によって疑問に付されるようになると、愛国心というものの明確で単純な、そして教授可能な概念をもつことはもはや困難になってくる。そして、私の国への、私の共同体への忠誠——これは変わることなく中心的であり続ける——は、私をたまたま支配している政府への服従から切り離されることになるのだ。⁽¹²⁾」

「近代の組織的な政治は、それが自由主義的、保守的、急進的、社会主義的のいずれであれ、諸徳の伝統に対して真の忠誠を抱く立脚点からいえば、端的に拒絶されるべきなのだ。というのは、近代の政治それ自体が、その制度的諸形態において、かの伝統に対する組織的な拒絶を表現しているからである。⁽¹³⁾」

マッキンタイアが指摘していることは、共通の文化が解体してしまったこと、そして政治の組織化・官僚化が進展したことである。この二つによって政治的忠誠としてのパトリオティズム(愛国心)は、それが政治体において有効性をもちうる条件を、忠誠の対象の喪失によって失うのである。にもかかわらず、マッキンタイアは共通文化なるものへ執着し、「共同体への忠誠は」「変わることなく中心的であり続ける」というのであるが、共通の文化が解体してしまったことの指摘は、文化に依拠する共同体論が、自らの政治的無力を表明せざるをえなかつたということである。「もう一人の聖ベネディクト」を待つという行為は、ノスタルジー以上のものなのかどうかという疑問に対する答えも、マッキンタイアはおそらくはもたないのではあるまいか。マッキンタイアも認めているように、多文化な状況、異質な文化の存在を承認すれば、当然、それらを包摂するより上位の文化を想定しない限り、一定の共同体の維

持を凶る政治は文化に依拠することはできない。そうしたより「上位の」文化を想定できなくなれば、文化はもはや政治の正当化根拠とはなりえないのである。こうして、文化の重要性を強調する共同体論の躓きは、政治が依拠しうる普遍的文化の不在を炙り出すことになる。もつとも、共同体論のこの躓きは、文化の問題を括弧に括り、逆に支配的文化を暗黙の前提とする愚を避け得ている点では、むしろ功績であるともいえるかも知れない。

しかし、文化を政治的考察の対象として導入するということは、多文化な現状を承認すればそれで事足りりとなるわけではない。確かに同質な文化に支えられた国民国家という幻想を打破したのは、「文化と文化の衝突」であったとはいえるが、個々の「文化」なるものが自己完結的な実体性をもっていると考えられることは、文化本質主義の愚を冒すことになる。たとえば、われわれは「若者文化」という言葉を耳にしたとき、有機的まとまりを有した、自己完結的文化を想定することはまずない。むしろそれは雑多な生活様式、思考様式の寄せ集めとして捉える。だが、「日本文化」や「民族文化」という言葉を耳にしたとき、それを誰もが出入り自由な開放的システムを考えることもまずない。問われるべきは、そうしたもの（「日本文化」など）が、すでにそこにあると想定してしまう思考態度ではないか。

この点に関連して、今日幾人かの論者がいうように、実践される文化と認識される文化という区別が興味深い¹⁴。多様な人々によって実践され遂行されつつあるものの総体としての文化と、すでにあるものとして認識対象となる文化という捉え方の相違である。前者において文化とは、その都度現われるものであるのに対し、後者はそれ自体であるものとして実体化された有機体であるともいえよう。共同体論の文化観はほぼ後者に当たるであろう。こうした区別を念頭において政治と文化との関係を改めて考えてみたとき、文化をすでにあるものとして捉える見方は、自明の同質性に満ちた共同体の内部と異質性が支配する外部という区別をもたらずであろう。そして同質性に満ちた共同体の

内部では、「同じ民族に生まれた全ての人間は互いに自然な結びつきをもち、同一家族の成員間と同じように相互に信頼し合えるという観念」¹⁵に安住する態度を妨げるものは何もない。こうした文化の実体化のもとでは、「多文化」の承認といっても事情は変わらない。ばらばらの文化共同体が相互排他的に併存するだけであろう。¹⁶

このような政治と文化との関係を退けるとすれば、今一つの文化観すなわちその都度の現われとしての文化という見解は、まず何よりも、「国民文化」や「民族文化」へと回収される以前の、人々の交わりの領界へとわれわれの視線を導いてくれるであろう。なるほどわれわれは「国民」や「民族」という属性から完全に自由になる事はできないであろうが、たとえばかつてハンナ・アレントがユダヤ人という自らの民族的出自を足場として政治の世界へと向かいながらも、その世界そのものは言葉によって開かれる相互交流の世界であるとしたように、「国民」であることや「民族」に属することは、囲い込まれた文化共同体に守られるということではなく、その都度生きられ、開示される多様性に満ちた共同の世界を創造していく条件として捉えうるのではないだろうか。つまり固定的な同質性を想定したり、それを参照したりすることなく遂行される、共同の創造という次元にこそ、政治的アイデンティティの基盤を見出すことが求められているといえるであろう。

とはいえ、このような見地がどのような共同体をわれわれにもたらしてくれるかは、ここでは立ち入ることはできない。ここではむしろなぜ固定的で同質的な共同体が求められたのかという問いを念頭において、パトリオティズムの今日的位置について考えてみることにする。

3 政治と忠誠

まずヴィローリのパトリオティズムとナショナリズムとの区別に立ち戻ってみよう。パトリオティズムは共和国を、ナショナリズムは文化的一体性を指向する。むしろ、こうした言葉の性格上、用語自体の多義性は常につきまとう。しかし、ナショナリズムと区別するために、パトリオティズムを共和主義的な意味で理解したとき、そこには、いわゆる「二つのナショナリズム論」と相通じるものを見て取ることができる。⁽¹⁷⁾「二つのナショナリズム論」とは、ナショナリズムを全てファシズム的なものであるとして否定しきるのではなく、そこには異なったタイプのもが見出されるという主張である。例えば、B・アンダーソンの「民衆ナショナリズム」と「公定ナショナリズム」という区別⁽¹⁸⁾、或いはH・アレントの「愛国的ナショナリズム」と「種族的ナショナリズム」という区別⁽¹⁹⁾、あるいは「開かれたナショナリズム」と「閉じたナショナリズム」との区別⁽²⁰⁾などに表れる見方である。

これらの区別は、その意味するところも、出てきた文脈も異なり、同列に論じることとはできないということは承知しているが、にもかかわらず、これらの区別に一つの共通項を指摘しうるとすれば、そのような区別を立てること自体が、その裏側として、あるいはそのコロラリーとして、国家ないしは政治的共同体の形成は、それ自体は有意義な行為であるとして救出することになるということ、が挙げられる。つまり、共同体を形成しそこに生きるということは、無視しえない意味をもっているということである。ではどのような意味をもっているのか。この問いに答える形で、パトリオティズムの今日の意味を考えてみることにする。

ところで、議論を進める前に一点だけ指摘しておきたい。前節での議論が政治と文化との関係についての一般的な側面に重点をおいたものであるとすれば、ここでの議論は個人の側からする意味の問いかけに力点をおいている。そ

ここでこのことを明確にするために、この連帯へのパトス、共同体の求心力をさしあたり「忠誠」という言葉で表現することにする。忠誠はそれがどのような共同体へ向かうのであれ、共同体に生きる個人の次元に属する事柄である。しかし、共和国へ向かう忠誠なのか、それとも文化的一体化へ向かう忠誠なのかという、対象の相違はどうでもよい問題ではない。対象の異なりは、忠誠のあり方の相違、あるいは共同体の意味の捉え方の相違を示すものである。たとえば、丸山真男の『忠誠と反逆』にもみられるように、「ネーション」への忠誠が「君主」への忠誠への批判や抵抗の足場となる例もある⁽²¹⁾。どこに忠誠を向けるかは、共同体観においても実践的帰結においても大きな意味をもっている。忠誠とはまさに「自我から社会への不断の働きかけの精神的源泉」⁽²²⁾なのである。こうした個人の側からの意味の問いかけという観点からみるとき、ネーションや国家といった政治的共同体はいかなる意味をもつものとして観念されているのか。

この点において興味深いのは、政治的共同体は、個人にとっての意味という観点からみるとき、往々にして「死」という現象と密接にかかわるものとして言及されていることである。

「しかしながら、良き社会は正反対の言葉で定義されるであろう。そのために死ぬに値する社会であり、その市民たちは公的な理由のために自らの生命を危険に晒す義務が実際にあるというように⁽²³⁾。」
あるいは、

「政治的共同体のために（あるいは君主のために、革命のために）生きる義務があるということは、生きる理由をもっているということである。それは充分正当な理由があるということであり、持つに値する理由である。」
「ということは逆に、「他の人々のために生きそしておそらく死ぬ、そういった義務」を共同体に生きる個人は持つということである⁽²⁴⁾。」

もちろんウォルツァーは、いついかなる時でも人は政治的共同体のために死ぬべきである、などといっているのではない。国家のために死ぬことが求められないことが、「自由主義国家の大きな利点」であるとも述べている。しかし死を賭した帰属対象としての政治的共同体という捉え方は、古典古代の時代から、今世紀の二度にわたる世界戦争を経験した国民国家の時代まで脈々と流れている。むしろ、国民国家はこの「死の共同体」の究極の形態であるというべきかもしれない。酒井直樹は、近代の国民国家がデモクラシーとともに生み出した国民皆兵の思想に関連して次のように述べる。

「国民皆兵の思想はその極限において、共に殺される思想といってよい。戦争という極限状態で、国民共同体は最も明確に自己規定を行うことができる。それは一定の他者（敵）を殺すことを拒絶することが直ちに共同体の拒絶につながるような仕方である。その成員の帰属を決定する共同体である。つまり殺すことによって帰属が成就する思想なのだ。……国民皆兵の思想はこのように自らの死を懸けて国民共同体へと帰属することを人々に教える。」²⁵

この観点からみたとき、丸山が忠誠の原型を武士という戦士に求めたのは偶然ではないことが分かるし、またカール・シュミットの「友・敵」という政治的なものの規定がいかに近代国家の本質を言い当てているかも理解できる。こうして、政治的共同体と個人とが究極的には「死」という契機によって結びつくとなれば、個人の側からみれば、この共同体への帰属はまさに実存を賭した帰属とならざるをえない。とりわけ戦場においては、秩序と意味との彼岸としての、暴力という物理性の支配する世界において、個人は己の死と向かい合うことになる。この向かい合い自体が政治的な意味を帯びざるをえない。政治と実存は、いわばむきだし²⁶の形で向かい合うのである。同時にこのむき出しの実存は、また意味を渴望する主体であるともいえる。まさに、「闘争は巨大なメカニズムとして現れ、地上を氷のごとき非人間的な無化の波で覆った。それは生命の住んでいない星の噴火口のように、燃えさかる火

の前で無機質に火花を散らしていた⁽²⁶⁾」というように、戦場の物理性と無意味性とを鮮明に抉り出したエルンスト・ユンガーが、その無意味性の彼方にある種の意味を求めたように。

この間の事情をもっともよく伝えるものが、あるいはハイデガーの『存在と時間』かもしれない。ヨーロッパ二千年の形而上学の歴史を転覆させることを意図していたといわれるこの哲学書は、見方によっては、きわめて政治的な書である。日常に頹落した非本来的実存は、死への覚悟によって本来的実存へと変貌する。そしてこの本来的実存は、他者の良心となることによつて根無し草的公共性を本来の共同存在性へと誘う。この本来の共同存在性こそ民族なのである⁽²⁷⁾という筋書きは、まさに民族の再生の物語であり、ハイデガー版の「ドイツ民族へ告ぐ」であると読むことも可能である。実存の意味の探求が⁽²⁸⁾ついに民族という政治的なものに行き当たるということは、政治に実存の意味が与えられるということであり、それはまた政治が実存の意味の源泉となってくるということでもある。

「政治体の永続性」「祖国の栄光」「崇高な犠牲」など、様々な超越的性格が政治に与えられるのは、政治が実存の意味の救済という役割を担うからにほかならない⁽²⁸⁾。しかし、実存と政治の直接的対峙という関係は、共同体の一足飛びのロマン化に対してどのように踏み止まることができるだろうか。

政治が意味の源泉となるということは、しかし、戦場においてのみみられることではない。たとえば、戦場に生命の意味を見出そうとしたユンガーらのいわゆる「前線世代」が、戦場での「体験」を日常に持ち込もうとしたように、意味を渴望していたのは、戦場に立つ個人であるとともに、日常を送る個人でもあったのではないだろうか。

産業社会化の進展によつてであれ、官僚制化の進展によつてであれ、近代の歴史が包括的世界像の解体と伝統の解体とをもたらし、常に疎外の問題を拡大再生産してきたことは明らかであろう。この疎外をいかにして克服するか、個々人が現代社会において有意味な存在であり得るのはいかにしてか。この近現代の疎外の問題こそが、政治的

共同体の意味を問うという作業の根本的な背景をなしているのである。アレント流に言えば、政治的社会的に自らを「余計者」と感じ、「見捨てられている」と感じている人々が、「死の共同体」への忠誠だけが、救いの糸口となりうると思ったとしても、それは当たり前すぎるほど当たり前のことなのかもしれない。しかし、その共同体が本当に救いをもたらすのかどうかは、けっして当たり前のことではない。

果たして今日でも、政治的共同体としての国民国家は忠誠の独占市場たりうる資格をもっているであろうか。

結び——パトリオティズムのゆくえ——

さて、パトリオティズムの今日の意味について、言い換えれば、今日でもそれは有効な概念たりうるかという問いに対して、暫定的な私見を述べて小論を結ぶことにする。

前節でみたように、政治的忠誠としてのパトリオティズムが個人にとって意味をもっているのは、そこに実存的契機が存しているからである。すなわち「戦争」や「死」というものに直面した個人は、自らの個としての意味を振り返らざるをえない。共同体への帰属は——そしておそらくは拒絶もまた——、この意味を求める葛藤と無縁ではない。しかしそうした戦争や死というものが、今日なおそのような意味をもつものとして観念されるであろうか。

「他方、世界の魔術からの解放は急速に進んでおり、古代的な倫理的価値は、あらゆる場所で衰えなほどに粗末に扱われ、食い物にされ、まさに雲散霧消しつつある。……我々はまさに、兵士の死に対して、その失われた生命の穴埋めとなる情緒的な等価物を失いつつあるのである。神であれ、王であれ、「祖国」であれ、「人間性」を包含する観

念が、兵士の戦死から——爆弾が落とされた都市における市民の死はさておき、——とりのぞかれれば、それはまた、自己犠牲の高貴な観念が奪われることも意味するであろう。⁽²⁹⁾」

「かつて戦争は誉れ高いものであり、そこにおける死は男性的勇気の輝かしい記念碑として時間を超越する喜びであった。それに対して塹壕は戦争を手仕事に、兵士を死の日雇い労働者に変えた。……叙情的な感覚や独自の偉大なものへの畏敬に対して塹壕はいかなる余地も与えなかった。⁽³⁰⁾」

最初の引用は、カントロヴィッチからの、そして後者はエルンスト・ユンガーからの引用である。これらの引用が示しているのは、今日のテクノロジーの進展がもたらした死の無意味化である。死が無意味であるということは、その死に自らの意味を賭けた個の存在もまた無意味とならざるをえないということである。政治的忠誠としてのパトリオティズムは、こうして意味の喪失に遭遇することになるのである。この事態に目を閉じれば、パトリオティズムの主張は単なる虚偽意識（イデオロギー）となろう。

このようなパトリオティズムの空虚さは、政治的共同体としての地位を独占的にもってきた国民国家の凋落をも同時に示している。その凋落は、アレントが指摘したように、第一次世界大戦後の大量の難民の発生にすでにみられる。かりにアレントがいうように、政治的共同体の使命の一つが、「住民をその民族的帰属にかかわりなく、法的に保護すること」⁽³¹⁾にあるとすれば、そしてまたそのような共同体に属することが「諸権利を持つ権利」であるとすれば、それに失敗した国民国家は政治的共同体としてのステータスを失った、あるいは失いつつあるといえよう。

こうして、パトリオティズムは、国民国家の凋落と死の無意味さとに挟まれ、まさにさまよえる空虚な情念でしかなくなる。とはいえ、このことは直ちに共同体の無意味化を意味するものではない。アレントが述べたように、共同体への帰属とは「諸権利をもつための権利」であるとすれば、そしてまたわれわれは他者とともに通の世界を成し

て生きていくことが生の意味として求められているとすれば、われわれが何らかの共同体を形成することは、今後とも求められ続けるであろう。それがいかなる共同体かは知らない。しかし、その共同体を求めるパトスもまた政治的忠誠であるとするれば、その限りでパトリオティズムつまり愛「国」心は生き続けるのであろう。

- (1) Oxford University Press, New York, 1995.
- (2) *Ibid.*, p.2.
- (3) *Ibid.*, p.16.
- (4) *Ibid.*, p.156. 上の点に関してパトリオティの“The Revolution in the Concept of Politics.” *Political Theory*, vol.20. no.3, August 1992, pp.473-495.
- (5) *For Love of Country*, pp.169ff.
- (6) *Ibid.*, p.181.
- (7) ちなみに、共和主義の思想を歴史的パースペクティヴにおいて跡づけたものとして、J.G.A. Pocock, *Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican tradition*, Princeton and London, 1975 を参照。
- (8) 概略を知るには、S. Mulhall and A. Swift ed., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford UK, Cambridge USA, 1992; S. Avineri and A. de-Shalit ed., *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, New York 1992 などを参照。
- (9) コミュニタリアンの主張を手際よくまとめたものとして、井上達夫「共同体論—その諸相と射程」法哲学会編『現代における個人—共同体—国家』一九八九年参照。
- (10) その点でヴィローリは、共通善としての共和的価値を主張しながらも、その内実を自由として捉えることで、こうした一体化の危険に対して、ある意味では防波堤を置いていたといえる。
- (11) 井上前掲。およびローティ「自由と連帯の哲学」富田訳、岩波書店、一九八八年などを参照。
- (12) マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎栄訳、みすず書房、一九九三年、三一〇頁。

- (13) 同書、三二一頁。
- (14) 次を参照。『ナショナリティの脱構築』(酒井直樹、ブレット・ド・バリ、伊豫谷登翁編著、柏書房、一九九六年)、『戦場の記憶』(富山一郎、日本経済評論社、一九九五年)。
- (15) H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, R. Piper GmbH und Co. KG, München 1986, S.378. (邦訳『全体主義の起源2』大島道義、大島かおり訳、みすず書房、一九八六年、一八四頁。)
- (16) 文化的アイデンティティと政治の関係をめぐる論考の中で注目されるものとして次を参照。杉田敦「アイデンティティと政治」佐々木毅編『自由と自由主義—その政治思想的諸相—』東京大学出版会、一九九五年所収、姜尚中「内的国境とラディカル・デモクラシー—在日の視点から—」『思想』八六七号、一九九六年、ハーバーマス、テイラー他著『マルチ・カルチュラリズム』佐々木毅他訳、岩波書店、一九九六年、などの他、梶田孝道『統合と分裂のヨーロッパ—EC・国家・民族—』岩波新書、一九九三年も参照。なお、差異主義も普遍主義もともに人種主義的要素をもつ点を指摘したものとして、P.-A. Tagieff, *La force du préjuge: Essai sur la racism et ses doubles*, Editions La Decouverte, 1987を参照。
- (17) 亀島庸一「想像の共同体をめぐる想像力」『思想』八六三号、一九九六年。
- (18) B・アンダーソン「想像の共同体」白石隆、白石さや訳、リポポルト、一九八七年。
- (19) H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S.364. (邦訳『全体主義の起源2』一六八頁。)
- (20) 中谷猛『近代フランスの自由とナショナリズム』法律文化社、一九九六年、三三三頁。
- (21) 丸山真男「忠誠と反逆」筑摩書房、一九九二年、五〇頁。なお丸山のこの論文に対する批判的コメントとして酒井直樹『死産される日本語・日本人』新曜社、一九九六年参照。
- (22) 丸山前掲、七〇頁。
- (23) M. Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge, 1970, p. 90. (邦訳、『義務に関する11の試論』山口晃訳、而立書房、一九九三年、一二六頁。)
- (24) Ibid., p.188. (邦訳、二四一頁。)
- (25) 酒井直樹「西洋への回帰／東洋への回帰—和辻哲郎の人間学と天皇制—」『思想』七九七号、一九九〇年。同趣旨の内容を指摘したものとして、西谷修『戦争論』(岩波書店、一九九二年)、同『夜の鼓動にふれる』(東京大学出版会、一九九五年)。
- (26) Ernst Jünger, *Der Kampf als Inneres Erlebnis*, Sämtliche Werke, Bd. Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, S.102. なお、訳文は

小野紀明『現象学と政治—二十世紀ドイツ精神史研究』（岩波書店、一九九四年）をに使わせていただいた。

(27) 『存在と時間』第七四節。

(28) この意味の救済という点で、政治と宗教との関係が問題となる。マックス・ヴェーバー『宗教社会学論集』みすず書房、一九九四年参照。

(29) カントヴィッチ『祖国のために死ぬこと』甚野訳、みすず書房、一九九二年。

(30) Jüger, *Der Kampf als Inneres Erlebnis*, S.30. なお、ユンガールの政治思想については、川合全弘「ワイマール共和国におけるエルンスト・ユンガールの政治思想」(法学論叢第一二二巻第六号)、および川合「エルンスト・ユンガールのナショナルリズム論について」(一)(産大法学第二五巻第三四号)、(二)(同第二六巻第三四号)参照。

(31) H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S.370. (邦訳『全体主義の起源』一七五頁。)