

ハンナ・アーレントにおける共通感覚論をめぐって

報告者：橋本摂子（東京工業大学）

【要旨】

古来から共通感覚（*sensus communis*）は、二つの位相において語られてきた。一つには五感に共通し、五感を統合する見えない内的な感覚（＝第六感）として、二つには人々に共通し、人々が共有する外的な感覚（＝常識）としてである。周知のように、カントは共通感覚を美的判断の根拠として規定した。本来、美の判定は個々人の趣味にもとづく。にもかかわらず、美とは単なる主観の域を超えて人々に共有される社会的な現象である。カントは、趣味判断に他者からの同意を求められるのは、あらゆる主観に共有される美についての感覚、つまり共通感覚が存在するためだと考えた。

アーレントは、カントによる美的判断が正不正の判断に拡張できると考えた。それはしばしばアーレントをアリストテレス主義に結びつけてきたが、彼女はたとえばフロネーシスのような共同体感覚によって正不正が規定されると考えたのではない。というのも、彼女は共通感覚を単に正不正の規準としたのではなく、美しさや正しさよりもはるかに根源的な、世界の実在性（リアリティ）についての感覚だとみなしているためである。

アーレントにおいて共通感覚の存在根拠は、人間の認識能力の同一性ではなく、われわれが複数の人々と同じ世界を共有しているという世界の同一性に見出される。人間の「複数性」と呼ばれるその事実は、いっさいの伝統から断絶した現在において、公的世界を築いていくための唯一所与の真理として、アーレント政治思想の中心に位置している。

1. ハンナ・アーレントの判断論

アーレントの著作の中で、「判断」という主題が明示的にあらわれはじめるのは比較的遅く、主著とされる『全体主義の起源』『人間の条件』が執筆されて以降である⁽¹⁾。その後晩年に至るまで、「判断」は彼女の中心テーマの一つでありつづけた。遺著となった『精神の生活』は、当初「思考」「意志」「判断」の3部作として構想されていたものだが、「意志」篇が書かれた直後、アーレントの突然の死によって執筆は中断される。死後に公刊された『カント政治哲学の講義』は、うしなわれた最後の「判断」篇を再現しようとする試みの一環として、アーレントが生前におこなった大学でのセミナーの講義録を編集したものである⁽²⁾。

アーレントは判断を政治・道徳領域にかかわる精神活動、つまり「善悪の問題、正不正を区別する能力」だとしている⁽³⁾。判断を論ずる彼女の議論の特徴は、何よりもまず、カントの第三批判である『判断力批判』を、カントのもっとも優れた（しかし彼自身は意図せざる）政治哲学として位置づけたところにあるだろう。通常解釈では、善悪の区別をみつかった道徳哲学とみなされるのは『実践理性批判』の方である。しかしアーレントは論理的推論に盲従する定言命法をしりぞけ、趣味にかかわる美学的判断こそが「人間の事象」の判定にふさわしい判断様式だと考えた。判断をめぐる彼女の考察は、カントの美学的判断を公的領域にかかわる政治的営為と捉えなおす過程で構築されていったといえる。

ここで簡単に、カントによる趣味判断の概略を素描しておこう。カントによれば、判断力とは「特殊を普遍のもとに含まれているものとして考える能力」を意味するが、判断一般はさらに規定的判断と反省的判断の二つの形式にわけられる⁽⁴⁾。規定的判断力とは、普遍的な法則があらかじめ与えられているときに、特殊を普遍のもとに包摂する能力である。それに対し反省的判断力とは、規定的判断とは逆に、悟性にとっては多様で偶然的な特殊だけが与えられた状況において、それらを一つの体系

へと統一しうる普遍法則を遡及的に見出す能力である。つまり反省的判断とは、特殊から普遍へとさかのぼり、先験的な自然法則が「あるかのように」個別の事例を判定する判断様式をあらわす。

カントは『判断力批判』の「美学的判断力の分析論」において、美の判定に関する判断が、この反省的判断の様式にしたがう判断であることを示した。カントによれば、美の判断は主観的な趣味判断である。したがって、ある対象を美とする判定を強要できる普遍法則は存在しない。そのため、美学的判断は、実践理性による道徳判断のように他の人々に同意を強制（命令）することはできない。しかしカントは、人は自らの美の判定が妥当性をもつことについて、すべての他者に同意を要請することがア・プリオリに可能であると考えた。なぜなら美しさは主観的でありながらも、その成立要件には、つねに主観を超えた妥当性が含まれるためである。カント曰く、「もしその物が、彼に対してだけ快いものなら、彼はそれを美と呼んではならない」⁽⁵⁾。つまり美とは、一切の個人的な関心から離れた場所で、複数の人々に共有されて初めて「美」たりうるような、本来的に公共的な性格をもつ現象なのである。

では、そのような美的判断に対する妥当性要求の可能性は、何によってア・プリオリに保証されるのか。それこそが、カントが「共通感覚 (sensus communis)」と呼ぶ感覚の存在である⁽⁶⁾。客観的な法則をもたない美学的判断が、単なる主観を超えて他者から同意を要求する権能をもつためには、美の判定（＝悟性と構想力の調和）において、何が快い感情なのか、あらかじめ各人に個別に共有されていなければならない。さらに、そのような普遍的かつ個別的に共有された美への適意を見極めるには、各人はあらゆる偶然的・個人的条件を想像力によって超出し、利害の介在しない距離から公平不偏な判断をくださねばならない⁽⁷⁾。閉じられた主観を脱し、自分以外のあらゆる他者の立場を顧慮することによってはじめて、より広く他者の同意に与りうる「趣味の良い」判断が可能になるのである。つまり、ここで言われる共通感覚とは、美の判定の（不可視の）原理であると同時に、どれだけその原理を適正に使用することができるかについての判定能力をも意味している⁽⁸⁾。

カントはこのような美学的判断の効力を趣味の領域に限定したが、アーレントはそれを、公的な事柄にかかわる判断の有り様を示すものだと解した。人間事象を対象とする政治的な判断とは、たとえば「歴史の真理」や「人類の進歩」などの超越的な法則に拠るのではなく、人間の自律的な思考のみにもとづき、自分以外の複数の他者が存在することを前提した判断でなくてはならない。その意味で、カントの美学的判断は、アーレントにとって格好の範型を提供したと言える。

ただしその一方で、アーレントのこうしたカント解釈は、現代の政治学の文脈において、アーレントに狭義のアリストテレス主義者としての位置づけを与えてきた⁽⁹⁾。カントが趣味領域に限定した「共通感覚」を、再び政治領域に取り入れようとするアーレントの解釈に、伝統的な美徳や価値、論理化されえない実践知や規範への回帰という共同体主義的な含意が読み込まれたためである。

本報告はこうした見解に反し、アーレントに対する共同体主義への還元が、その思考の根源性を読み落とす結果につながることを主張したい。共通感覚についての彼女の議論を注意深く読むならば、彼女の判断論には善悪に関する単なる政治的判断の議論を超えた、実在性 (reality) についての優れて社会的な洞察を見出すことができる。しかしこのようなアーレントの意図を正確に捉えるためには、まずカント以前にさかのぼってセンス・コムニス (sensus communis) の系譜を辿らねばならない。

2. センス・コムニス (sensus communis) の系譜

センス・コムニスの系譜には、大別して二つあるといわれる。一つは知覚作用としての側面を重視する「共通感覚」としての系譜。これは主としてアリストテレス-スコラ学にあらわれる。もう一つは、人々によって共有される感情や規範、つまり「常識」(コモン・センス) としての側面を重視する系譜であり、この伝統はキケロを源泉とするローマ古典-ルネサンス人文主義につらなる⁽¹⁰⁾。

まず前者のアリストテレス-スコラ学の系譜から見ていこう。五感の枠を超えて共通する根源的な感

覚について最初に言及したのは、アリストテレスであった。彼は『靈魂論 (デ・アニマ)』のなかで、固有の感覚器官に帰属せず、五感を貫く共通の属性を感受する能力として、「共通感覚」(コイネ・アイステーシス)を論じている。五感はそれぞれ独立に作用するが、一つの対象が複数の異なる感覚をもたらす際に(たとえば白くかつ甘いものを感覚する場合)、われわれは個々の感覚が単なる感覚の束としてではなく、それらが同時に一つの対象にかかわっているという同一性の感覚を感受する。そこでいわれる共通感覚とは、複数の感覚が「一つの対象」に備わる性質だと判別するための、五感の統合機能をあらわしている⁽¹¹⁾。

アリストテレスによるこの定義は、感覚作用の見地からセンスス・コムニスをつえ、それを外的な知覚器官(外感)の外延に位置する内部感覚(内感)とみなすところに特徴をもつ。こうした自然科学的な見解はその後スコラ哲学に受け継がれ、なかでもトマス・アクィナスによって包括的な展開がはかられた。アクィナスは魂の内的感覚として共通感覚、想像、評価力、記憶の4つを挙げ、特に共通感覚を想像と記憶の根源に位置づけている。アリストテレスにみられた共通感覚の知覚器官としての側面を取り除き、より徹底して内部化をおしすすめたといえる。

それに対し、もう一方の系譜であるローマ古典-ルネサンス人文主義は、センスス・コムニスを今で言う「常識」(コモン・センス)に近い概念として捉える。その特徴は、センスス・コムニスを修辞学や雄弁術等のレトリックの文脈と結びつける点にある。レトリックとは、聴衆や読者を想定し、彼らを説得するという具体的実践にかかわる学問領域である。中世においてはスコラ学の論理至上主義に対する批判・対抗としての意義をもった。その精神は15、6世紀文芸復興期(ルネサンス)のイタリアにおいて継承され、「レトリックと哲学の融合」の見地から道徳哲学へと発展する。

ここでのセンスス・コムニスは、なによりも社会的かつ心的な徳目および政治感覚を意味する。アリストテレスの用語で見れば、『デ・アニマ』に見られる共通感覚ではなく、『ニコマコス』で論じられた実践知、フロネーシス(賢慮)に該当するだろう。後代に受け継がれた「共通感覚」は、主としてこの意味でのコモン・センスである。近代以降の系譜としては、まず18世紀のイタリアにおけるヴィーコ、およびイギリスのシャフツベリが挙げられる。両者は共に古代ローマで使用されていたセンスス・コムニスの概念に立ち戻り、共通感覚を共同体的な倫理(ノモス)へと結びつけた。特にシャフツベリに続くハチソンは、人間には音や色を知覚するように、善悪や美醜を識別する内感(第六感)があると主張し、道徳感覚学派を形成した。そこには「常識」としてのセンスス・コムニスに再びアリストテレス-スコラ的な共通感覚を接続させようとする意図が看取できる。このような「コモン・センス」の道徳哲学は、フランス語でいう「良識」(bon sens)の思想や、スコットランド学派の源泉にもなっている。

カントの言う「共通感覚」が、こうした文脈からあらわれた言葉であることは、念頭におかれねばならないだろう。ドイツにおけるセンスス・コムニスの受容はイギリスとフランスの啓蒙思想を経由しているが、ガダマーによれば、当時のドイツの社会的・政治的条件の未整備から、ドイツに流入する際にセンスス・コムニス本来もっていた批判的含意はことごとく捨象され、脱政治化された形で継承された。わずかな例外をのぞいて「もっぱらひとつの理論的な能力、つまり道徳的意識(良心)および趣味と並べられる理論的な判断力と理解された」とガダマーは言う⁽¹²⁾。こうした流れはカントにおいてさらに決定的になる。カントの共通感覚理解は、周知のようにイギリス哲学の道徳感覚説への対抗案として考えられたものだが、彼は共通感覚を美についての趣味判断に限定することによって、その本来の出自であった道徳哲学の領域から完全に切り離したのである。

3. カント-アーレントによる伝統の継承と切斷

以上の流れをふまえて、再びカント-アーレントの共通感覚(センスス・コムニス)の検討に戻ろう。ガダマーはカントによるセンスス・コムニスの形式化に、内容の空洞化および人文主義の伝統との断

絶を読み取るが、そのような批判が可能であるのも、裏を返せばカントがある程度それまでの系譜に帰属しているためである。注意深く読めば、『判断力批判』の議論はかなり人文主義的なコモン・センス論と重複していることがわかる。それがもっとも端的にあらわれるのは、美学的判断にふくまれる同意要求が、単なる請求を超えた規範性を帯びているというくだりであろう。カントによれば、「共通感の旨とするところは、一種の『べし』を含むような判断の権利の確立にある」⁽¹³⁾。つまり美学的判断の同意要求とは、「全ての人の判断は、我々の判断に一致するであろうというものではなく、我々の判断に合致すべきである」(傍点筆者)、という規範的要求である⁽¹⁴⁾。言い換えれば、そうした「当為(Sollen)」を含むような判断の権利が、観念的規範としての共通感覚を前提することによって、はじめて基礎づけられるのである。

共通感覚を、社会的に共有される不可視の法則、つまり規範としてとらえる点で、カントの議論にはまぎれもなく修辞学の伝統が息づいている。しかし他方、彼のいう「共通感覚」には、アリストテレス-スコラ的な要素も含まれている。というのも、カントの共通感覚は、たとえばフロネーシスのように経験にもとづいて導出されるのではなく、同意要求の権利がア・プリオリに保証されるための、いわば論理的帰結として要請される「観念的規範」にすぎないからである。では、なぜわれわれは各人に共有される共通感覚の存在を想定できるのか。その問いに対してカントは、美の感情を感受する主観の条件、つきつめれば人間の身体的・心的条件が、各人に(ア・プリオリに)共通しているためだと述べる⁽¹⁵⁾。共通感覚の根源を人間の認識条件、つまり身体器官の同一性に帰するカントの言には、アリストテレス-スコラ的な伝統との連続性があらわれている。

つまり、ヴィーコを理想とする生粋の人文主義に立脚するガダマーのような論者からみれば、カントの議論はセンス・コムニス(sensu communis)の空疎な主観主義化にすぎないが、同時にアリストテレス-スコラ的伝統のみには還元しきれないある種の過剰さをもつ。その意味では二つの伝統を架橋しようとしたハチソン(Hutcheson)のような論者と、カントとの距離は思いのほか近いといえるだろう。

このような文脈から見た場合、アーレントによるカント美学判断の政治哲学的解釈は従来とは少し異なる様相をもって見えてくる。ここでのわれわれの問題は以下となる。つまり、アーレントによる政治領域への拡張は、カントが一度その根を切り離して成立させた美学的判断を、ふたたび政治領域へと折り返すことでしかないのか。そしてアーレントの判断論は、カントのおこなった分節化を単に失効させるだけの、単純な伝統回帰を標榜する議論なのだろうか。無論、そうではないというのがわれわれの答えである。

系譜から見る限り、カントの美学的判断論を政治領域に再び拡張することは、シャフツベリー-ハチソンを経由したローマ古典-人文主義的伝統への回帰を意味する。現在のアーレント理解も、おおむねこのような解釈で一致しているといえるだろう。それは決して根拠のない解釈ではない。というのも、実践知(フロネーシス)としてのセンス・コムニス(sensu communis)を重視する議論は、歴史的に見ても一定の周期でかならず現れる言説であり、いずれの場合も、哲学的思弁、論理形式主義、合理主義の行き過ぎた専制に対する反動形成として出現している。そして、つねにアーレントの思考の中心を占める全体主義もまた、雑多で偶然に満ちたこの世界を、論理必然的一貫性をもつ整然とした世界へと作りかえようとする運動であった⁽¹⁶⁾。その意味では、彼女もまた疑いなく人文主義の伝統的な文脈を共有する思想家の一人である。しかしそのように捉えた場合、彼女がなぜあれだけ強くカントに固執したのかを説明できない——最初からカントを越えて、シャフツベリー-ハチソン、あるいはヴィーコに戻れば事足りる話である——だけでなく、アーレントを読み解く上でのひとつの重要な論点を見逃すことになる。

古来からの人文主義者たちとアーレントの立場はある一点において決定的に異なっている。それは、全体主義という史上類のない支配体制が、彼女にとって既存の政治感覚と道徳観念とを無意味化し、回帰すべきあらゆる伝統を破壊しつくしてしまったことである。アーレントは1954年の論考「理解と政治」のなかで、次のように書いている。

全体主義の独創性の恐るべきところは、……その行為そのものが私たちの一切の伝統から断絶していることにある。それは明らかに私たちの政治思想のカテゴリーと道徳的判断の規準を吹き飛ばしてしまった。言い換えれば、私たちが理解しようと務めている——務めなければならない——まさにその出来事、その現象が、理解のための伝統的な手立てを私たちから奪ってしまったのである。⁽¹⁷⁾

判断についての彼女の思索の出発点はここにあるといえるだろう。ホロコースト以降の世界において、人は正不正をいかにして区別できるのか。経験的にであれ、先験的にであれ、あらかじめ定められた道徳法則は、各人の自立的な思考と言葉とを根こそぎ奪う。そのような無思考性 (thoughtlessness) は判断を機能不全にし、善悪の区別を消失させる。その意味では、アイヒマンが従った「第三帝国の定言命法」であっても、古来から連綿と培われてきた賢慮であっても、大きな違いはない⁽¹⁸⁾。アーレントが直面していた問題は、明らかに、ただ伝統的価値への回帰を唱えれば解決されるような類のものではなかった。善悪や正不正を測るための、何か画期的な尺度を歴史から見つけ出す以前に、彼女はまず善と悪、正義と不正とを区別することそのものが再び意味をもちうるための条件を探求しなければならなかったのである。

4. アーレントにおける「共通感覚」

このような問題設定をふまえて、ようやくわれわれはアーレントの「共通感覚」の読解に着手することができる。彼女はカントを読み解く過程で共通感覚について独自の定義を行っており、それはセンス・コムニス（共通感覚）の二つの伝統に照らしてもかなりユニークな議論になっている。以下は『精神の生活・思考篇』のなかの1節である。

すべての感覚経験には、通常、実在 (reality) の感覚がともなっている。…しかしながらこの感覚は、孤立化された個々の感覚や文脈から外れた感覚対象から生み出されることはない。…私が知覚するものが実在的であるということは、一方では、私と同じように知覚する他の人々を織り込んだ世界性というコンテキストにおいて、そして他方では、私の五感の協働によって保証される。トマス・アクィナス以来われわれが共通感覚、センス・コムニスと呼んでいるものは、一種の第六感である。それは五感の協働を保ち、私が見、触れ、味わい、嗅ぎ、聴いているものが同じ対象だということを保証するために必要とされるのである。⁽¹⁹⁾ (傍線引用者)

注意すべきなのは、ここでアーレントの言う共通感覚に対応しているのが、世界の实在性、つまり事物が「端的にそこに在る」という感覚だという点である。实在性とは、自分の内で閉じられた感覚だけによって与えられることはない。人が知覚対象の实在を確信するのは、その対象があらわれるコンテキストを他の人々と共有し、かつ、全く異なったパースペクティブから別様に知覚する他の人々にとっても、その対象が同一のものであることについての同意が得られるときである。

このような定義は、明らかに、アリストテレススコラ学の系譜に属する解釈である。しかし彼女は、共通感覚を感官による知覚になぞらえながらも、従来のアリストテレススコラ学にはみられない二つの重要なモメントを導入している。一つは、共通感覚がもたらす対象の感覚を、単なる「同一性」を超えて事物の「实在性」 (reality) という言葉に置きなおしていること、そしてそのような实在性を保証するファクターとして、五感の協働に加えて、「他の人々の存在」を挙げていることである。つまり彼女は、善や美を直感的な感覚知覚の一つに数えたハチソンを逆転させ、直感的な事物の同一性の感覚の方が、善や美と同様に、実はきわめて間主観的な性質をもっているということを指摘しているのである。

これは非常に繊細な検討を要する議論であろう。というのも、他者の同意を要するという点では、アーレントの議論は確かにカントを継承している。しかし彼女はその間主観的な感覚を、カントのいうような美ではなく、事物の实在性、確かにそれがここに在るという实在 (現実) 感覚とみなす。ゆ

えに、実在感覚として共通感覚は、決してフロネーシスや美への快ではない。しかしそれと同時に、自分以外の他の人々の介在を要するという点で、厳密には感覚作用とも言えず、古来の（スコラ的な意味での）「共通感覚」に還元することもできない。端的に言えば、アーレントはアリストテレス-アキナスの共通感覚論を踏襲しながらも、カントが挿入した間主観的次元を経由することで、共通感覚を従来の同一性の感覚から実在性の感覚へと転回させているのである。

これがセンス・コムニス（共通感覚）の系譜からみても、きわめて特異な議論であることは明瞭であろう。共通感覚を実在性と結びつける見解は、ほかに例をみない。彼女は共同体的美德や個人の快の感情ではなく、世界の実在性こそが判断の必須条件だと考えたのである。それは、「何が正しいか」ではなく、『これは正しい（／不正）である』という判断が今なお意味をもちうる条件は何か、という問いに対するアーレントの回答にほかならない。

カントの「共通感覚」が、美的判断の同意要求の可能性をア・プリオリに正当化するものであったように、アーレントの実在感覚とでもいうべき「共通感覚」は、善悪・正不正に関する判断の批判可能性をア・プリオリに正当化する⁽²⁰⁾。それは正解への規定性を含まないだけでなく、唯一の正解を確定しようとする欲望自体を棄却する点で、フロネーシスとは鋭く対立しているといえるだろう。正不正の判断には、世界のリアリティが先行する。世界が実在しているというリアリティこそが、正義を要求しうる可能性の条件となるのである。

最後に、この実在性という感覚が、アーレントの判断論とどのようなかかわりをもつのかを確認しておこう。実在性（reality）というタームは初期からアーレントの思考にあらわれる重要な概念である。『人間の条件』のなかで、彼女は次のように論じている。

世界はわれわれすべてに共通する。このことは、世界が唯一持っている特性であり、世界が万人に共通であればこそ、われわれは世界の実在性を判断することができるのである。そして共通感覚は、政治的能力のなかでも極めて高い位置にある。というのも、共通感覚こそが、きわめて個別的なわれわれの五感と、それが感受する特殊な知覚情報とを、一つのまとまりとしてリアリティに適合させるからである。…ある共同体において共通感覚が著しく衰退し、同時に迷信や迷妄が著しく増大するのは、ほとんど確実に、世界疎外の徴候である。(21)

つまり世界の実在性とは、われわれが複数の人々と同じ世界を共有しているという事実によってのみ確証される事柄である。それは「現れ方は異なっているにもかかわらず、同じ対象が他の人々にも現象するという事実」⁽²²⁾とともに、「地上に生き世界に住まうのが、一人の人間ではなく複数の人々であるという事実」⁽²³⁾に対応している。人々の多様性のなかの実現されるこの世界の同一性、あるいは世界の共通性の上に見える人々の多様性こそが、世界の実在性の源泉となる。アーレントのいう「複数性」（plurality）とは、世界からの疎外を克服し、世界の内に在るこのような在り方（worldliness）を指した言葉である。

アーレントの共通感覚は、これまで人文主義的なフロネーシスに還元されてきたために、政治学や道徳哲学の枠内に回収されてきた。しかし彼女のいう共通感覚を、複数の人々の存在が織り込まれた世界の実在性に対する感覚として理解するならば、一連の著作は政治学や哲学、倫理学以前に、社会学の原理論的な考察として読まれるべきであろう。実在性を、単なる共同性には回収されえない世界性、つまり言葉が意味をもつための条件として捉えたアーレントの視線は、彼女自身の用語法には逆らうことになるにせよ、「社会性」とはなにかという社会学の根源にある問いと共鳴するのである。また、共通感覚の再定義という点では、マクルーハンのメディア論にも通底している。そのような視点から彼女の著作を読み解いていくことが、今後アーレント読解と社会学の双方にとって重要な課題となるだろう。

【注記】

- (1) アーレントが自らのカント解釈についてはじめて論じたのは61年に出版された『過去と未来の間』所収の論考「文化の危機」(Hannah Arendt, *Between Past and Future*, enlarged ed., Penguin Books, 1993. [=引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房, 1994.])だが、近年公刊された『思索日記』などから、判断そのものについては「起源」英語版を執筆した直後からすでに考察されていたことがうかがえる。
- (2) Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1982. (=浜田義文監訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版局, 1987.)
- (3) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt, 1978, *Thinking*, p. 5. (=佐藤和夫訳『精神の生活』岩波書店, 2002, 上巻 p. 7)
- (4) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, p. XXVI. (以下KUと略記。邦訳は篠田英雄訳『判断力批判』岩波書店, 1964. に依拠している。)
- (5) *Ibid.*, p. 19.
- (6) *Ibid.*, § 40.
- (7) *Ibid.*, p. 159-60.
- (8) *Ibid.*, p. 157. 「要するにかかる共通感覚は一種の判定能力——換言すれば、その反省において他のすべての人の表象の仕方を考えのなかで(ア・プリオリに) 顧慮する能力なのである。」
- (9) cf. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, new edition, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- (10) アリストテレス以降の共通感覚の系譜については、中村雄二郎『共通感覚論』(岩波書店, 2000) 参照、特に第3章2-3節、第4章3節に詳述されている。また、ヴィーゴ、シャフツベリ以降の共通感覚概念のドイツにおける受容については、ガダマー『真理と方法』で論じられている(Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (4aufl.), J. C. B. Mohr, 1960. 邦訳は、饒田収・麻生建・三島憲一・北川東子・我田広之・大石紀一郎訳『真理と方法』法政大学出版局, 1986. による。なお、本報告で用いている共通感覚の二つの系譜、〈アリストテレス—スコラ〉と〈ローマ古典—ルネサンス人文主義〉は、ガダマーと中村に共通する分類表記である。
- (11) 「…それ(共通の対象: 引用者注) は諸感覚が個々別々な感覚としてではなく、一つの感覚として感覚するのであり、それは[二つの性質が併存する] 同一のものに同時にかかわる感覚が生じたときに成立するのである。」[アリストテレス「デ・アニマ」425a-b.] (=中畑正志訳『魂について』京都大学出版, 2001, p. 128.)
- (12) ガダマー前掲書、邦訳I巻, p. 38.
- (13) KU, p. 67.
- (14) *Ibid.*, p. 67.
- (15) カントは美の適意とは悟性と構想力という二つの認識能力が調和した状態であり、趣味判断が主観的な普遍妥当性をもちうるのは「対象の判定における主観的条件のかかる普遍性の基づいている」と述べている。*Ibid.*, p. 29.
- (16) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, [1951]1968, pp. 457-9. (=大久保和郎訳『全体主義の起源』みすず書房, 1972, 邦訳第3巻 p. 262-7.)
- (17) Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, [1994]2005, pp. 309-10. (=齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳『アーレント政治思想集成』みすず書房, 2002.)
- (18) アイヒマン裁判がアーレントの判断論に与えた影響については、橋本撰子「道德認識から政治的判断へ——アーレント政治理論における『真理』をめぐって」『現代社会理論研究』15号, 2005年, pp. 220-31. および橋本撰子「公的世界とコミュニケーション: ハンナ・アーレントの政治的思考における複数性をめぐって」(東京工業大学博士論文, 2007) 参照。
- (19) Arendt, *The Life of the Mind*, *Thinking*, pp. 49-50. (邦訳上巻 p. 59) ※ただし訳出は橋本による。
- (20) カントが共通感覚の存在根拠を各人の認識条件の同一性に帰するのに対し、アーレントはそれを「世界の同一性」に見出している。しかし共通感覚そのものが世界の同一性を実現する当の感覚/能力である以上、この議論はある種のトートロジーに陥らざるをえない。これについては別途議論が必要になるが、本報告の射程を超えるため、別の機会に譲りたい。
- (21) Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd edition with an introduction by Margaret Canovan, The University of Chicago Press, 1998, pp. 208-9. (=志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房, 1994, p. 334.) ※ただし訳出は橋本による。
- (22) Arendt, *The Life of the Mind*, p. 50. (邦訳I, p. 59)
- (23) Arendt, *The Human Condition*, p. 7. (邦訳 p. 20)