

実在と虚構のあいだにある「理念」

—カント共通感覚論をめぐるアレントとリオタール—

小 菊 裕 之

1. はじめに

理論は実践をただ説明しているにすぎないのか、それとも理論は実践に影響を与えることができるのか。あるいは、理想と現実が結びつくのか、それとも結びつかないのか。こうした極めて平凡な問いは、しかし、現実が悲惨なものであればあるほど、切実な問題として浮かび上がって来る。二十世紀後半から『判断力批判』（二七九〇）^①が繰り返し読まれてきたという事情もまた、そうした問いと無縁ではないはずだ。

ハンナ・アレント（一九〇六—一九七五）は『カント政治哲学講義』^②で、カントの『判断力批判』には政治哲学が隠されていると言う。なかでもその共通感覚論は、世界市民としての人間のあり方をいわば共同体感覚として示しており、公共領域に生きるわれわれにとって重大な政治的意味を持っているとされる。全体主義をはじめとする二十世紀の悪魔的な政治の問題を「信頼できる普遍的な判断規則」の欠如や「コモンセンスの退化」に見ていた彼女にとっては、コモンセンスの復権が、悲惨な政治的出来事に対するいわば処方箋として、優れて実践的な問題として理解されており、^④このような関心から第三『批判』が読まれることになる。こうしたアレントの読解に対して、ジャン＝フランソワ・リオタール（二九二四—一九九八）は根本的な批判を行っている。彼女はカントが「規範」や「理念」として提出している問題を、誤って現実の共同体に適用

している。カントの共通感覚論から引き出せる共同体とはせいぜい、知性なしの感情共同体のようなものであって、むしろこれこそがそうした政治的犯罪の材料になっていた。リオタールはそう考え、カントの共通感覚論は、アレントのような「社会学的読解」ではなく、むしろ「超越論的読解」を要請していると言う。

本論では、アレントとリオタールという、ともにカント美学がはらむ政治的射程を問題にした二人の思想家に注目する。彼らはともに第三『批判』を、現実社会を強く意識しながら読解しており、しばしば好対照をなしているとされる。しかし、実際には彼らの議論は必ずしもかみ合っていない。思うにそれは、両者がすでに没しているという事情だけでなく、対立する解釈の争点が明確になっておらず、また深められていないからでもある。

そこで本論では彼らの議論をカントのテクスト上から再構成する。まず、彼らの読解が単なる誤解や曲解の類でないとすれば、どういう論理で行われているのかを明確にするべく、両者の読解のロジックを際立たせ、その対立点を示す（第二―三節）。次に、彼らの解釈を真剣に受け止め、それをより一層深めるとき、それがカント的な意味での「理念」の問題に収斂することを確認する（第四節）。これによって、共通感覚をめぐる二人の解釈者たちの対立が、単に解釈上の対立に過ぎないのではな

く、むしろカントの思考そのものがはらむ緊張や葛藤として捉えられるだろう。

2. 共通感覚から世界市民へ

アレントは『カント政治哲学講義』を次のように始めている。「カントの政治哲学について語り、それを検討することは、さまざまな困難をはらんでいる。多くの哲学者〔…〕とは違って、彼は決して政治哲学を書かなかった。カントについての文献は莫大にあるが、彼の政治哲学についての本はごくわずかしかない」(LKPP, p.7/三頁)。そして彼女はその二ページ先でこう言う。「〔…〕私は、カントがその人生の短さのせいで『第四批判』を書けなかった、と言っているのではない。むしろその第三批判、『判断力批判』〔…〕が、カントの偉大な仕事の中で、それがなければ不在となってしまふ著作になるべきだ、と言っているのだ」(LKPP, p.97/七頁)。中でも、『判断力批判』のうち「エステティックな判断力の批判」は、カントの政治哲学のうちで、おそらく最も偉大で最も独創的な面を含んでいる⁵⁾。通常は美や芸術などにかかわるとされる第三『批判』第一部に、政治哲学を読み込もうとするアレントの読解は、非常に奇妙なもの、ほとんど不可能なものに思える。しかし、彼女がまったくの思いつきで読解しているのでなければ、そもそもここで言われるカントの「政治哲学」とは何を意味するのか？なぜ、そして、どうやって、それを美学や目的論の古典とされるテキストに求めるのか？

彼女はその根拠として、第三『批判』(たとえばその第六十五節の注でのアメリカの独立運動への言及など)を境に——「さらに意味ありげなことに、フランス革命の年、一七八九年以降に」——カントの関心が政治的な諸問題へと移って行ったということを挙げている (LKPP, pp.15-16/

一六一—一七頁)。しかし、テキスト解釈という点では、カント的な共通感覚こそが、彼女にそうした読解を許す根拠になっているように思われる。彼女が最も重視する箇所の一つは第三『批判』第四十節にある次の部分である。

しかし、センスス・コムーニスという表現のもとには、ある *gemeinschaftlich*⁶⁾な感覚という理念が、つまり、その反省において、他のあらゆる人の表象様式を(アプリオリに)考慮するひとつの判断力が理解されなければならず、いわばその判断と人間的理性の全体とを比較し、そのようにして、個々の主観的諸条件から生じているのに簡単に客観的だとみなされるような、判断に有害な影響を与える錯覚から解放されねばならないのだ。(KU293f)

論の進行に必要なかぎり、カントの主張を再構成しておこう。ここでの「判断力」や「センスス・コムーニス」といった語は、通常、何か美しいかどうかという美的な経験に関わるものとされる。よく知られているとおり、カントにとつてこの語は、いわゆる「常識 *common sense*」とは区別された独自の意味を持っている。たとえば、第二十節で両者は次のように区別されている。「だからそれ〔趣味判断〕は、ある主観的な原理を持っていなければならない。この原理は、何が快くて何が不快か *was gefalle oder misfalle* を、概念によってではなく、ひたすら感情によってのみ、とはいえ普遍妥当的に規定する」(KU238)。常識的には、(たとえば)いびつな四角よりも正四角形の方が好ましいというところが(「いびつ」や「正」という語から分かるように)概念によって判断される。しかし趣味としては、そうした選択はもっぱら感情によって、しかも普遍的に妥当する仕方で判断される (KU241f)。趣味が、感覚的だが

万人に共通するものであるためには、とはいえ、趣味が三角形のように定義可能でないとすれば、アプリアオリな「共通感覚」を前提にしなければならぬと、カントは言っている。

さて、上の一節をアレントは次のように注釈する。

カントの意味にしたがえば、共通感覚とはセンス・プライベートゥスから区別されるような、共同体感覚 *community sense*、センス・コムニスである。このセンス・コムニスとは、判断が万人のうちで訴えかけている当のものであり、この可能な訴えこそが、判断に特別な妥当性を与えているのだ。私に、快いか、快くないか *the it-pleases-or-displeases-me*、これはひとつの感じとしてまったく私的で非コミュニケーション的であるように見えるが、実際にはこの共同体感覚に根ざしている。それゆえ、すべての他人やその他人の感情を考慮に入れるような反省によって、この感じが一度変形されると、それはコミュニケーションに対して開かれているのだ。(LKPP, p.72/ 一一一頁)

「*einer gemeinschaftlicher Sinn* [ある共通の感覚]」を「*community sense* [共同体感覚]」と翻訳しつつ、アレントは、美しいものに出会ったときのこの私的な感情を、人間的な発話、コミュニケーションに結びつける。実際カント自身、趣味の問題は論証可能なものをめぐる議論のよつに「論議する *disputieren*」(KU338) ことはできないが、とはいえず「論争する *streiten*」(ibid.) *streiten* は「争う」と言っている。つまり、論証可能な真理においては議論の結果への同意が強要されているのに対して、共通感覚を通じたコミュニケーションにおいては、「ひとは他のみなの同意を『せがむ *woll*』か『乞い求める *court*』」*streiten* しかできない。そし

てこの説得活動において、ひとは実際にあの『共同体感覚』に訴えているのだ」(LKPP, p.72/ 一一一頁)。

さて、こうした「共同体感覚」への訴えが展開される場所こそ、アレントが「公的領域」や「共通世界」(あるいは「世界性」、「客観的な世界」などと呼ぶ政治の領域だ。この共同体感覚を別の側面から見れば、これは「事柄を自分自身の視点からだけでなく、そこに居合わせているあらゆる人 *all those who happen to be present* のパースペクティブで見える能力にほかならない」し、「それどころか〔…〕政治的な存在としての人間がもつ根本的な能力の一つであるかもしれない」(CC, p.218/ 二九九頁)。なぜなら、人と共通する好みや価値観が同類意識を生み出すように、カント的な「趣味」や「共通感覚」は、「私的感情の対極」であり「自分がどのような人格であるか」(CC, p.219/ 三〇二―三〇三頁)を、さらには「この世界が〔…〕どのように見聞きされるべきか、人びとはこの世界のうちで今後何を見聞きするのか」を示してさえる (CC, p.219/ 三〇一頁)からだ。言い換えれば、「結局のところ人は、人間であるという純粹な事実から、世界共同体のメンバーであり、これは彼の『世界市民的存在』なのだ」(LKPP, p.76/ 一一七頁)。^⑤アレントがカントに見た「共同体感覚」は、最終的には世界市民的な共同体として捉えられる。カント美学は、『永遠平和のために』に見られるような世界市民の哲学の先取りとみなされる。こうして共通感覚は、文化や教育や政治といった現実の諸問題と結びつけられ、その復活が叫ばれることになる。^⑥

とはいえ、カントの共通感覚をコミュニケーションや公共空間、さらには世界市民(とその政治的判断)に結びつける彼女の論述は、それ自体がまるで「同意を乞い求め、せがんでいる」かのようにあり、疑いようのないほどの明確さを持った論証となっているとは必ずしも言えない。しかし、それにもかかわらず、政治思想の分野において彼女が持ちえた

影響力を考えてみても明らかのように、そこに彼女は何か具体的な確信を持っており、われわれが思わずそこに何らかの希望を見出したくなるような魅力が備わっているということもまた、同じくらい明らかなことだ。彼女の読解には危うさと魅力が混在している。

そこで次に、彼女の読解に対する典型的な批判を見ることで、彼女の解釈上の問題点を明確にしよう。

3. 社会学的読解と超越論的読解

いくつもある例のなかから一つ挙げておこう。アレントは、とりわけアメリカで顕著な、市民の自発性や市民的組織の増加に、〈国民国家〉を使って脅迫を行う全体主義に対する〔…〕、一種の防衛ないしは抵抗を見てとった。黒人と白人の小学生とともに強制バス通学させることをめぐる対立や危機にあつて、アレントは、「黒人と白人の」学童人口の混合化を推し進める連邦処置を無理矢理実施することに対して、家族や地方当局が行う抵抗を支持している。このように市民社会が、「実際の」経験とかけ離れたところで布告された法律〔…〕に対して、個人や地方の具体的な自由を守る方法を自発的に組織することができるということ、アレントはこの能力のうちに、理論も基準もなしに具体的根本的に判断する能力、すべての人に共有されるような能力の反響を聞きとっている。以上が、彼女がカントの第三『批判』^⑩にその基盤があると信じている、〈共通感覚〉ないし良識なのである。

リオタールは「生き残り…アレント」と題されたテキストでこう述べたあと、ただちに付け加えている。「ここでもう一度言っておくが、これは、カ

ント的〈共通感覚〉の不当な社会学的読解という代価を払っている」(ibid.)。『熱狂——カントの歴史批判』という著作で、アレントとは別の論理から、第三『批判』を一種の政治哲学(ないし歴史哲学)の書だとみなしたりリオタールは晩年、彼女の共通感覚解釈を何度も批判している。だが、彼はどのような点で彼女の読解が不当だと言っているのだろうか。

問題を共通感覚に絞ったうえで、彼の批判を要約すれば次のようになる。リオタールは「センスス・コムニス——発生状態の主観」^⑪というテキストで、カント的な共通感覚論の「超越論的読解」(SOS)を提案する。それによれば、カント的な共通感覚では、一人の「主観」など問題にならない^⑫。カントのテキストにおいて、共通感覚はもっぱら「理念」や「規範」として導入されており、それを現実の共同体と混同することは、カントにおいては端的に間違いだである。「それゆえ、センスス・コムニスは素描にとどまる。〔…〕決定可能な感情共同体などないし、事実上の感情のコンセンサスもない。もしも感情共同体に訴えようとしたら、ましてやそれを創造しようとしたりするならば、われわれは超越論的仮象の犠牲者であり、ペテンを奨励することになる」(SC41)。むしろ「アウシュビッツ」や(五十六年の)「ブタベスト」、(シベリアの)「コリマ川」、「一九六八年」(の五月)といった固有名詞は、「ある理念とそれを『実現』しよう」と呈示されるものとの間の回復不可能な隔たり」を示している^⑬。いや、それどころか「あらゆる政治的な幻想や犯罪は、こうしたいわゆる感情の直接的な共有を食いつぶすことができるのだ」(SC40)。むしろ、彼女が拠り所にするような「共同体感覚」こそが大衆扇動の格好の材料となりえた、とリオタールは考えている。こうした批判がアレントのカント解釈だけでなく、その共同体感覚をもとにした自由なコミュニケーション・シオン空間といった発想そのものに向けられていることは、おのずから明らかだろう。

あるいは、すでにラクー＝ラバルトが、リオタールに宛てたテキストでこう述べていた。「世界性」などの語を使うアレントの発想はかなりハイデガーから影響を受けているものの、「もしも以上のこと（アレントの言い直し）のうちにいくらかハイデガーが入っているとしても、それはただちにカントによって覆い隠されてしまう。そしてこれは、最終的には判断の主観主義的な解釈へと還元されてしまうカントである（それはカント書のカントではない）」。アレントにとって、趣味や共通感覚をめぐる議論ははじめからおわりまで、個々の主観のコミュニケーションという経験的な枠組みのなかで展開していること、反対に、リオタール（ら）にとっては趣味や共通感覚は徹頭徹尾、超越論的なものとして考えられていること、こうしたことは改めて説明するまでもないだろう。^⑤

実際、アレントの読解は（彼女が引き合いに出す「共通感覚」や「判断力」の概念史については別にしても）、テキスト解釈の上では、カントが言う「余談 Episode」（KU295）を真面目に受け取ることに由来する。というのも、先ほどの第四十節からの引用の次の段落で、共通感覚はその「アプリオリ」という特徴にもかかわらず、「他のあらゆるひとの立場になること」（KU294）、偏狭や視野の狭い心を脱した「拡張された考え方 eine erweiterte Denkungsart」（ibid.）として、アプリオリな次元にあるはずの共通感覚は経験的な領域へと、「普通の人間悟性（＝常識）」（ibid.）の領域へと言い換えられているからだ。再び段落を代えてカントは言う。「こうした余談によって途切れたより糸をふたたび手繰り寄せて、こう言おう。趣味は、健全な悟性（＝常識）よりもますます多い権利をもって、センス・コムニスと呼ばれることができる」（ibid.）。このように、趣味判断をめぐる議論において「ひとは実際にあの『共同体感覚』に訴えている」（傍点は引用者）と言ひ、世界市民的共同体を「人間であるという純粋な事実」（同上）から説明していた彼女の解釈は、カントのテクス

トの「余談」を最大限重視することで成り立っている。彼女は、カントが「理想的規範」や「理念」と呼ぶような経験的でも現実的でもあり得ないもの（見えないもの）を、経験的で現実的なもの（見えるもの）だと考えている^⑥。要するに彼女は、カントが厳密に区別した（アプリオリな）共通感覚と、（アポステリオリな）常識とを混同しているのだ。

しかしながら問題はそう簡単ではない。リオタールがアレントの解釈に何か危険なものを見ているとしても、この危険そのもの（カントが「すり替え Subreption」と呼ぶはずのもの）は、『批判』書のカントにとって、おそらく本質的で必然的な、ほとんど不可避の危険に属するように思われるからだ。事実、後述するようにカント自身が、この「理念」は客観的に実在すると考えているように見える。おそらく問題は単に、第三『批判』の内部で、共通感覚という理念が現実適用できると言えるかどうかではない。むしろ、理念にまつわるカント的思考そのものが問題になるはずだ。言い換えれば、理念は客観的に実在するのかしないのか、これが問題になるはずだ。この点を考慮に入れないと、リオタールのアレントに対する批判は表面的なものに留まるだろう。^⑦

4. 理論的虚構か、客観的実在か

理想と現実、権利上のものと事実上のもの、これを混同してはならない。平たく言えば、これがアレントに対するリオタールの批判だ。しかし、カントが導入する共通感覚という理念は、美や趣味の普遍性（および必然性）のために、どうしても必要なものとされてきた。「それゆえ、ある共通感覚が存在する（…）」という前提のもとでのみ、繰り返すが、こうした共通感覚という前提のもとでのみ、趣味判断は下されることができるのである」（KU238）。共通感覚をめぐるアレント対リオタールの

構図で最も重要だと思われる問題は、この前提がどういう前提なのかである。正確に言えば、この共通感覚という理念は、客観的な実在性をもった「構成的理念」なのか、それとも（魂の不死や神の実在のような）われわれの認識を（際限のない仕方ではなく）うまく拡張するために、いわば暫定的に必要な「統制的理念」なのか。共通感覚は、客観的に実在するか、それとも理論的な虚構なのか、これが問題だ。

とはいえ、あまりにも大きな問題にしてしまわないために、さしあたり「構成的 konstitutiv」と「統制的 regulativ」とを区別している『純粹理性批判』の「超越論的弁証論への付録」、「純粹理性の理念の統制的使用について」（KRV, A642/B670f.）を参照しよう。

カントは「超越論的弁証論」で、経験を超えて推論しようとする傾向を持つ理性に対して、適切な予防策（それが「批判」だ）がなければ、ついには仮象を生み出してしまうことを示し、理念の二つの使い方に注意を促している。

超越論的な諸理念は、それによって何らかの対象の概念が与えられるだろうというような、構成的使用から来ているのではない。〔…〕しかし反対に、超越論的な理念は、卓越した不可欠必然的な統制的使用を、つまり悟性のある種の目標 *Ziel* に向ける統制的使用を有している。こうした目標を目指して、悟性の全規則の方向線が一点に向けて集まるわけだ。この一点とは、なるほど単なる理念（*focus imaginarius*〔虚焦点〕）にすぎない。つまり、この一点が可能な経験領域の全く外部にあることで、諸々の悟性概念が現実にはそこから出発することのない一点にすぎない。それにもかかわらずこの一点は、これらの悟性概念に対して、最大の拡張と並んで最大の統一とを与えるのに役立つのである（KRV, A644/B672）

たとえば「健康」は、経験の中でそれに完全に当てはまる現象を見つけない概念だ。これは理性が生み出す理論的なフィクションだが、たとえば患者の治療のために役に立ち、そのために必要なフィクションだ（これがないと「治療」という概念自体が成り立たない）。同じことが可能な経験的認識すべてにも言える。経験的認識は悟性（と感性と構想力）によって行われるが、これも実はその背後で、あらゆる経験的認識を成り立たせるために役に立ち、そのために必要な「超越論的な理念」に支えられている。この場合、これは「体系的なもの *das Systematische*」（KRV, A645/B673）だ。しかし、この理念はあくまで理性がつくる理論的なフィクションであるのに、たとえばそれが客観的に実在するなど誤解するところに間違いが生じる。あくまでそれは、可能な経験の「最大の拡張と最大の統一」（KRV, A644/B672）、体系的な認識や認識体系という必要からつくり出される虚構（とはいえこの場合には「不可欠で必然的な」（KRV, A645/B673）虚構）にすぎない。要するに、こうした理念は「理性の仮説的使用」（KRV, A647/B675）でしかないことに注意しなければならぬ、とカントは言っている。

さて問題は、「共通感覚」が実際に存在する対象にかかわるものとして、いわば事実上のものなのか、それとも単に必要な理論的なフィクションとして、いわば権利上のものなのか、だった。実のところこの問いは『判断力批判』のカント自身が立てていた。

共通感覚というこの未規定な規範は、われわれによって現実に前提されている。われわれが不遜にも趣味判断を下すということがこのことを証明している。実際のところ、こうした共通感覚は経験の可能性についての構成的原理として存在する *es gebe* のか。それとも、

理性のより高次の原理が、まずもって一層高次の諸目的のために共通感覚をわれわれのうちに生み出すことを、われわれにとつて統制的原理にしているにすぎないのか。したがって、趣味は一つの根源的で自然な能力なのか。それとも、さらに獲得されるべき技巧的な künstlich な能力の理念に過ぎないのか。[...] (KU240; 傍点は引用者による)

しかしながら、さしあたりカントはこの問いに答えを与えていない。「このことをわれわれは、ここではまだ探求しようとはせず、また探求することもできない」(ibid.)。第三『批判』では、この点は最後まで明言されず、未決定なままに留まる。

第一『批判』でもカントの立場は揺れ動いているように見える。というのは、先ほどの「理性の仮説的使用」という言い回しに反するかのように、この「根源的な力 ursprüngliches Vermögen」が、(単なる仮説ではなく)客観的実在性を持っているかのように書かれているからだ。先述の「付録」でカントは、可能な経験の体系的統一を認識能力の体系的統一から説明しようとして、「根本力 Grundkraft」という概念を導入している。

しかし、悟性の超越論的使用に注意が払われる場合に次のことが明らかになる。すなわち、根本力一般というこの理念は、単に仮説的使用のための問題として規定されているだけでなく、客観的な実在性を言いたって vorgeben いる[...] ということだ。なぜなら、われわれがかつてさまざまな力の一致を試みたことがなくとも、それどころか、われわれがどうやってもそうした一致を発見する試みに失敗する場合ですら、われわれはそれでもそれを前提にするからだ。

(KRV, A650/B678)

「根本力」は客観的に実在する。少なくとも第一『批判』のカントはそう言いたげだ。この一節を第三『批判』の次の一節と突き合わせるとき、第三『批判』においてもまた、共通感覚は諸能力の一致からくる満足として、十分にその客観的な実在性を付与されている、ように見える。

しかし理性は、諸理念(これらの理念に対して理性は道徳感情のうちで直接的な関心を引き起こす)が客観的実在性を持つことにも関心を持っている。つまり、自然が少なくともある痕跡 Spur を示すか、あるいは、示唆 Wink を与えることにも関心を持っている。これらは、自然の諸産物と、あらゆる関心から独立したわれわれの満足[...] とが合法的に合致すると想定すべき何らかの根拠を、自然がみずからのうちに含んでいるという、痕跡ないし示唆である。(KU300)

ここでは、エステティックな満足が客観的な自然の対象と合致するということを想定するべきその根拠が、まさに自然のうちにあると言われている。このことは(われわれが仮説によって自然のうちに持ちこむものではなく)自然そのものが示唆している、と。こうなると、満足が個人のものではなく「われわれのもの」となるための根拠としての共通感覚という「理念」、客観的実在性をもたず、本来経験などできないとされていた「理念」は、現実経験できることになるだろう。おそらく、アレントの共通感覚解釈がテクスト上で保証されるのはこの点だ。ここから共通感覚の客観的実在性まではあと一歩だろう。

しかし本当にこれでよいのだろうか? ここには何か危険なものが含まれていないか? リオタールがアレントに感じた危険は、むしろカント自身の叙述に由来するのではないだろうか? この疑問は、そのすぐ後に続く箇所を読むとき一層大きいものとなる。「しかしながら、第一に、自然

の美しいものに対するこの直接的関心は、現実には普通よくみられることではなく、考え方が善いものへとすでに成熟しているひとか、あるいはこの成熟に優れて敏感なひとのみ固有である」(KU301)²⁰。道徳的に成熟しているひとだけが美を理解できる。趣味のよさは倫理観の高さによって決まる。カントはそう言っているのだろうか。だとすれば、ここでエステティックな感情は、道徳的な感情と取り違えられてはいないだろうか。趣味の問題は倫理の問題とすり替えられてはいないだろうか。²¹

こうしたカントの主張がもつある種のいかがわしさは、これまでも指摘されてきた²²。それを繰り返すことはいないまでも、ここで次のことを強調しておくのは無意味なことではないだろう。こうした「すり替え」は「いつも判断力の欠陥 Mangel に帰せられる」(KRV, A643/B671)もので、その「仮象」や「誤解」(ibid.)、「幻惑」や「錯覚」(KRV, A633/B672)は「防がれうる hinder kann」(ibid.)ということだ。なぜなら、誤解はそれが誤解だと気づかれていた時点で、もうすでに本来の意味での誤解ではなくなっているはずからだ。したがってそうした仮象を防ぐには、ここで理性が仮説的に使用されているということに気づくことができればそれで十分なはずだ。²³

5. おわりに

以上の論述から、共通感覚をめぐるアレントとリオタールの読解をもとより完全には言えないまでも、示しえたと思う。そして、彼らの解釈を押し進めるとき、それが、共通感覚という理念は現実存在するか、それともそれは理論的な虚構なのか、という点に収斂することが確認されえたと思う。本論を閉じるにあたって、今一度冒頭の問いに帰ろう。

理論は現実をただ説明するにすぎないのか、それとも、理論は現実を変えることができるのか。あるいは、理想と現実を接点を持つのかどうか。一方で、共通感覚を担保にして、世界市民的共同体が客観的に実在するということを示そうとするには、それは論理の上では必然的に構成的理念を必要とし、(道徳的な)究極目的を呼び出すだろう。他方で、共通感覚が単なる理念に過ぎず、それは決して実現されないという点を強調すれば、それは理念を統制的に用いて、当面の課題に役立つ限りで、暫定的に活用することになるだろう。こうした主張の対立は実のところ、これまでの議論から、「理論は実践の役に立たない」という俗説をめぐるカント個人の立場というよりもむしろ『批判』書を通じて浮かび上がる批判的思考そのもの、批判という営みそれ自体と深く関連すると思われる。アレントとリオタールの対立は、カント自身の思考の葛藤であるように思われる。だとすれば、(とりわけニーチェ以降)実践理性や道徳の優位をものはや簡単には信じられなくなっている現代において、なお可能なカント的＝批判的思考とは、どこまでも仮説的で暫定的な思考であることになるのだろうか。

しかしまだ本質的な問題が残っている。そもそも、理論と実践、理想と現実が、完全に無関係であることなどあり得るのだろうか。実践なしの理論や、理想と分離した現実など、そもそもあり得るのだろうか。実際、アレントも言うように理念は、それが仮説的に使用されているとしても誤用されることは十分にあり得るし、それでもなお、いやそれだからこそ、現実に対してときにかんりの影響を与えることがあり得るだろう。²⁴ また、理念の虚構的性格を強調することでも、すべては仮説であり、何でもありだということにはならないだろうし、リオタール自身がそう言っているように、結局のところ単なる仮説以上の(実効的な)理念を必要とするだろう。²⁵ この点を詳しく検討してゆけば、最終的には、理論と

実践、理想と現実という、本論を貫く二分法それ自体が、虚構的で仮説的に区別されているのか、それとも、実際的で現実的な区別であるのか、という問題に行きつく。こうした問題を残された紙面で検討するのはもはや不可能だ。稿を改めて論じることにはしたい。

注

① Kant, *Kritik der Urteilskraft*, F. Meiner, 2002. 以下、引用に際しては KU と略記し、アカデミー版 (V 巻) の頁数を本文中に記した。訳文については、既存の邦訳を適宜参照させていただいたが、主な邦訳書には原文ページ数が明記されているため、邦訳ページ数は割愛した。また、文脈に応じて訳文を変更した箇所があることをお断りしておく。以下、邦訳のあるすべての引用文献についても同様。

② Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ed. Ronald Beiner, The university of Chicago Press, 1982 / 『カント政治哲学の講義』、浜田義文監訳、法政大学出版局、一九八七年。以下、LKPP と略記し本文中にページ数を記す。

③ LKPP の編纂者であるロナルド・ベイナーの同書所収の論文「Hannah Arendt on Judging」p.95 / 一四二頁。また p.113 / 一七〇頁も参照のこと。

④ たぶん「Some questions of moral philosophy」, in *Responsibility and Judgment*, Schocken, 2003 / 「道徳哲学のいくつかの問題」『責任と判断』、中山元訳、二〇〇七年、所収を参照のこと。

⑤ Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", in *Between Past and Future*, Penguin Books, 1977, p.219 / 「文化における危機」、引田隆也・斎藤純一訳、『過去と未来の間』、みすず書房、一九九四年、所収、二九六―二九七頁 (以下 CC と略記)。

⑥ ここでも、これまでにもさまざまな研究されてきたアレントの政治思想の全体を取り上げる訳にはいかないし、その思想形成に触れることもできない。アレントの思想形成やその中でのカント解釈の位置づけについては、『カント政治哲学の講義』の編纂者であるロナルド・ベイナーによる同書

所収の論文 ("Hannah Arendt on Judging") や、同著者の『政治的判断力』、浜田義文監訳、法政大学出版局、一九八八年に詳しい。

⑦ カントの共通感覚論のなかでも、この "einer gemeinschaftlicher Sinn" にはこれまで、多様な邦訳があてられており、それが解釈上の微妙なニュアンスの違いを起している。たとえば、「共通感覚」(篠田英雄訳、岩波文庫、一九六四年)、「共通の感」(宇都宮芳明訳、以文社、一九九四年)、「共通の感覚」(牧野英二訳、岩波版カント全集第八巻、一九九九年。但し、訳注では「共同体的感覚」とも)。これに対し、仏訳では、アレクサンデル・フィロネンコ訳 (Vrin, 1965)、「フェルディナン・アルキエ監修のプレイヤード版 (Galilée, 1986, tome III) でも、そして最新のアラント・ノー訳 (GF Flammarion, 2008) の「すべて、sens commun à tous [万人に共通の]」(tr. J.H. Bernard, Prometheus Books, 2000) と訳されている。筆者には、これらの訳語の是非について立ち入る資格も能力もないため、この "gemeinschaftlich" は原語のままにしておく。

⑧ さらにこの主張は、カントが用いる「判断力」や「共通感覚」を、ギリシャ以来の「政治」をめぐる概念史の中に位置づけることで補強されることになる。『カント政治哲学についての講義』や「文化の危機」以外にも、たとえば「政治入門」(『政治の約束』、ジェローム・コーン編、高橋勇夫訳、筑摩書房、二〇〇八年、所収。特に、共通感覚については二〇〇頁)を参照。とはいえアレントの「共通感覚」や「判断力」の概念的な理解は、たとえばガダマーのそれとは大きく異なる。ガダマーは、『真理と方法』(第一巻、饗田収他訳、法政大学出版局、一九八六年)で、すでにカントの時代には「共通感覚」や「判断力」から、それ以前にはあった「政治・社会的な内容」(三八頁)や「道徳的な意味」(四六頁)が切り離されてきたと見る。本論では、こうした概念史については立ち入る余裕がない。

⑨ 特に、アレントのカント解釈を非常に説得的に再構成し、高く評価したものとして、牧野英二、「カントの共通感覚論——アレントからカントへ」、『遠近法主義の哲学』、弘文堂、一九九六年、所収を参照のこと。

⑩ Lyotard, *Lectures d'enfance*, Galilée, 1991, p.86 / 『インファンタス読

- 解』、小林康夫他訳、一九九五年、一一九―一二〇頁（以下LEと略記）。
- ⑪ Lyotard, "Sensus communis, le sujet à l'état naissant" [1986], in *Misère de la philosophie*, Galilée, 2000. (以下SCと略記)。
- ⑫ この論点のより詳しい展開としては、拙稿「共通感覚の射程——リオターの『判断力批判』解釈から——」、美学会編『美学』、第二三五号（第六十卷第二号）、二〇〇九年、二一―五頁を参照のこと。
- ⑬ Cf., Lyotard, *L'Enthousiasme*, Galilée, 1986, p.108suiv. / 『熱狂』、中島盛夫訳、法政大学出版局、一九九〇年、一二七頁。
- ⑭ Laoue-Labarthe, "A Jean-François Lyotard — Où étions-nous? ", in *Limitation modernes*, Galilée, 1986, p.263 / 「ジャン＝フランソワ・リオタールへ——われわれはどこまで話したのか?」、『近代人の模倣』、大西雅一郎訳、二〇〇三年、所収、三九一頁。なお、このテクストの初出は一九八二年に開かれたリオタールについてのコロククである (*La faculté de juger*, Les éditions de Minuit, 1985 / 『このように判断するか』、宇田川博訳、国文社、一九九〇年)。
- ⑮ アレントの議論が持つある種の不徹底を認めつつも、彼女の議論を単に否定するのではなく、むしろハイデガー的な特徴と強く結びつけることで、別の公共性を描き出そうとする試みとして、梅木達郎、「公共領域における主体と他者——アレント、カント、ハイデガー」、『脱構築と公共性』、松籟社、二〇〇二年、所収を参照。また、アレントとリオタールとを、特に両者の思想が含意する政治的側面から「美の政治」と「崇高の政治」として比較したものととして、宮崎裕助、「政治的判断力」、『判断と崇高——カント美学のポリテクス』、知泉書院、二〇〇九年、所収を参照。
- ⑯ 文脈はまったく異なるものの、次のロゴザンスキーの批判もまた、変えるべきところを変えれば先の二人と類似したものだとみなすことができるだろう。「見えるものうちでの行為の現象学というアレントの思想の欠点は、無意識的な幻想の次元を欠いていたこと、さらに言えば、肉 chair という見えない地平にアプローチできなかったことだろう」(Rogozinski, "L'enfer sur le terre — Arendt devant Hitler", in *Revue des sciences humaines*, Université de Lille III, no.203, p.205)。
- ⑰ 実際、リオタールが準拠する（ないし準拠しなければならないはずの）
- カントは、ラクー＝ラバルトが的確に指摘しているように、本論の次節で展開するような（カント・ニーチェ・ハイデガーというラインに由来する）「理性の虚構化作用」を重視するカントである。Cf., Laoue-Labarthe, op.cit., p.280 / ラクー＝ラバルト、前掲書、四一九頁。
- ⑱ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1998. 以下、引用に際しては慣例に従って、第一版をA、第二版をBとし、それぞれの頁数を記した。
- ⑲ この点については、近年翻訳されたホルクハイマーの教授資格論文が、有益な示唆を与えてくれた（『理論哲学と実践哲学の結合子としてのカント』判断力批判』、服部健二／青柳雅文訳、こぶし書房、二〇一〇年）。ホルクハイマーにとっては、われわれが自然を対象として構成する「以前に」、自然がゲシュタルト的に与えられているということがこの説を保証している。特に、六九頁以下、および、八一頁を参照のこと。
- ⑳ 同様の主張として、KU356を参照のこと。
- ㉑ 第一『批判』でも否定的なニュアンスを与えられていたこの「すり替え」が、カントにとって決定的に肯定的なものに転じる場所こそ「崇高の分析論」である。この意味で「崇高」は、美学の一部門に属するというよりもむしろ、カントの批判的理性そのものにとって極めてマジナルな位置を占めることになる。これを論じるのは別の機会に譲りたい。
- ㉒ 中でも代表的なものとして、アドルノ＝ホルクハイマーの「ジュリエットあるいは啓蒙と道徳」〔『啓蒙の弁証法』徳永恂訳、岩波書店、一九九〇年、所収）を参照。
- ㉓ 少なくとも『第一序論』のカントはこのことに気づいているように見える。「それゆえ、自然諸目的という概念は、反省的判断力が経験の諸対象について因果結合を追跡するために、自分自身に必要な概念にすぎない。〔…〕目的論的原理によつては、これらの自然形式の合目的性が意図的であるのか、それとも無意図的であるのかは、規定されないままである。両者のうちどちらか一方を主張するような判断は、もはやたんに反省的ではなく、規定的であることになるであろう。そして自然目的という概念もまた、〔…〕判断力概念ではもはやなく、〔…〕理性概念と結合されているであろう。この理性概念の使用は、この場合に肯定的に判断しよう」と、

あるいは否定的に判断しようとも超越的である」(*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, F. Meiner, 2002, S.236-237 [なお、頁数はアカデミー版のもの])。この第X節全体が、理性の仮説的使用に繰り返し注意を促している。また、この『第一序論』というテクストの成立過程やその文献的価値については、中井正一、「カント第三批判序文前稿について」(『中井正一全集』、久野収編、第一巻、美術出版社、一九八一年、所収)に詳しい。

②4 「全体主義のシステムは次のことを示す傾向にある。すなわち、行為はどんな仮説でもその基盤とすることができるということ、そして、首尾一貫した行為が行われている間、そうした特殊な仮説は真実になり、実際ので事実的な現実となるだろうということだ。首尾一貫した行為を基礎づけ

ているという前提は、望みとあらば狂気じみたものですらありうる」(Hannah Arendt, "The concept of history", in *Between Past and Future*, Penguin Books, 1977, p.87 / 「歴史の概念——古代と近代」、『過去と未来の間』、引田隆也・斎藤純一訳、みすず書房、一九九四年、所収、一一七—一一八頁)。

②5 たとえば『オ・ジュスト』のリオタールは、言語ゲームの多様性や通約不可能性を繰り返し強調しながらも、最終的には「多様性という正義」を主張している (Lyotard / Thébaud, *Au juste*, Christian Bourgois, 2006 [1979], p.205)。同様の主張は pp.112-113 にも見られる。

(本学大学院博士後期課程)