

# 公開性と人格

## —アーレントにおける人格の現象性—

橋爪 大輝

## 目次

はじめに

1. アーレント人格概念の概念史的位置・警見
  - 1-1. 批判的参照項としての「自己意識」的人格概念
  - 1-2. 語源への立ちかえり
2. 公開性の構造と現実性
  - 2-1. 公開性の基本的構造
  - 2-2. 感覚的知覚によって保証される現実性
  - 2-3. 現象の間主観的同一性と言語のはたらき
  - 2-4. 現象するものとしての存在者
3. 人格の現象性
  - 3-1. 行為者と「動機」の関係
  - 3-2. 人格性の構造

おわりに

## はじめに

アーレントは、旧師ヤスパースがドイツ書籍協会平和賞を受賞したおり「賛辞 (Laudatio)」（1958年）を述べ、それをつぎのように語り起こしていた。「賞の授与に属する賛辞は、作品を鑑賞し賞賛するのではなく、人格を讃え、賛美すべきなのである。なぜなら、賛辞において実際すべては…人格の尊厳性 (Dignität) に絶えず結びついているからである。」<sup>1</sup> 賛辞は書かれた作品ではなく、作品を作りだした人格 (Person) へと向けられるべきである。一見凡庸なこの確認はしかし、アーレントの独特な「人格」概念をその背景としていた。つづく箇所では彼女は、この人格概念の内実の一端を語りだす。

…私たちは、主観的なものと客観的なものを区別するのではなく、主観的なものと人格的なもの (das Personhafte) を区別することを学ばなくてはならない。主観はじじつ、或る客観的な作品を公開性〔公衆〕へと提示し、ゆだねてしまう。ここにおいて主観的なもの…

は、公開性にとってなんら重要ではない。この作品が…或る「活動し、受難した生」の成果であるとき、作品とともに生きた活動と語り現象する。この活動と語りの担い手が、人格そのものである。ここでなにが現象するのは、それを示す者じしんも知らない。示す者は、…作品を思いどおりにするには、なにが現象するかを思いどおりにできない。…人格的なものは、主観が思いのままにしようとする暴力を逃れる。それゆえ、〈たんに主観的なもの〉の正反対のものなのである。

〔中略〕

…人格を把握するのは非常に困難であるが、それでもおそらくいちばんわかりやすいのは、人格をギリシャの、あの「ダイモーン」と比較することだろう。ダイモーンとは守護霊であり、各人に生涯をつうじて付きしたがうが、いつも肩越しにのぞいているばかりなので、或る人間そのひとより、むしろ彼に出会うひとみんなのほうがダイモーンをよく知ることができる。公開的なものがもつ深い意味、通常の意味でのあらゆる政治的なものを越えてきている意味は、つぎのようなものである。つまり、この「ダイモーン」…すなわち人間のうちにある人格的なものは、公開的空間が存在するところでのみ、現象しうるということである<sup>2</sup>。

文脈上、引用はひとまず作品と人格の関係を問うことから始めている。主観が残す作品という「客観的なもの」は、公開性において現われる。作品は「生」の産物として、その生（「生きた活動と語り」）を表現している。それゆえ、その生の担い手である人格を、作品が現出させるのである。—前半のこの論理にはかなり屈折が多いけれども、私たちにとって重要なのは主観的なものと人格的なものが区別された点である。主観的なものは、

<sup>1</sup> Hannah Arendt, “Laudatio auf Karl Jaspers” in: *Menschen in finsternen Zeiten*, ungekürzte Taschenbuchausgabe, 2. Auflage (München/ Zürich: Piper, 2013, 90-100), 90. 以下 LKJ と略。

<sup>2</sup> LKJ, 91f.

たとえば「自己統治 (Selbstbeherrschung)<sup>3</sup>」の対象にもなりえ、ようするに反省や自己意識的な作用を通じて関わりうるものである。しかし人格はそういったものではない。そこで引用後半の独特な比喩が現われることになる。

人格を「ダイモーン」に喩えるこの謎めいた比喩には、いくつか特徴的な点がある。まず人間と人格とが分離され、二重化されて語られていることである。人格は人間の背後にあるというのだ。この二重性はやがて、人格を<sup>ベルゾン</sup>仮面<sup>ベルソナ</sup>にさかのぼって考えるなかで、顔と仮面の二重性としても語りだされることとなる。第二の特徴は、この二重性の結果、人格的なものはそれをもつ本人よりも、周囲によく知られているという点である。人格は、その人格をもつ当人よりも、他者にこそ明らかとなる。同時に強調されているのはそれゆえ、人格が公開性 (Öffentlichkeit) に深くかかわるということである<sup>4</sup>。人格は、なによりも複数の他者にたいして「開かれて」おり、他者にたいして「現象する (erscheinen)」ものなのである。人格を「現象」として捉えるこの点を、特徴の第三点目として挙げておこう。人格を反省や意識の主観的な作用をつうじて規定する構えにたいし、アーレントは人格を「他者に対するもの」として強く印象づけるのである。

人格のこのような特徴づけは、ダイモーンの喩えに基づく比喩的連想をつうじて遂行されているかのように見える。たしかにさきの引用には一講演である以上しかたがないとはいえ一綿密な論証が欠けている。だが、本稿が以下で示すとおり、彼女がそこで示した人格の議論は、けっしてその場かぎりの思いつきといったものではなく、多くの著作をつうじて形成されてゆく、特有の人格概念の連続線上に位置づけうるものなのである。

もっとも、アーレントの人格の議論はさまざまな著作に散らばっており、いろいろな文脈で論じられていて、捉えがたいのも事実である。本稿の目的は、いくつかの著作を往還し、人格概念の諸

契機や諸要素を分節化しつつ、統一的な像を描き出すことにある。そのさい本稿は、現象性をアーレントの人格概念の核心と捉え、その統一を人格の現象性に収斂させるだろう。

以上を踏まえ本稿では、まず伝統的な人格の概念—とくに、意識作用や反省作用に立脚している点—との関係・布置において、アーレントの人格概念が有する特異性が、「現象すること」に集約されることを確認する (1.)。そこで、人格を理解するためには、公開性において事物・事象が現象すること一般の構造を明らかにする必要があることがわかる。つまり私たちは、まず現象概念を完全にあきらかにしたうえで、人格に迫ることになる。のちに見るとおり、彼女にとって、現象であることは現実的であることを意味する。或るものが現象であるとき、そのことはけっしてその在るものが“仮象”であるとか、“見せかけ”にすぎないといったことを意味するのではなく、かえってその或るものが現実的で、実在していることを意味するというのである。当然この規定も、現象たる人格に関わってくる。人格の実在は、それが現象であることにこそ、かかっているのである。公開性の細部に立ち入り、現実性や現象の概念について明らかにするこの作業は、人格性を明らかにするうえで必要な分だけを問うのではなく、独立した一箇の論考になりうるサイズとなった (2.)。

この公開性一般の構造において、人格もまた現象する。人格の「活動」が〈現象に踏み出すこと〉として理解されていることを踏まえ、人格を「現象する存在」という側面から解釈するのが、つぎの課題である (3.)。この作業をつうじて人格の現象仕方と、その他の存在者のそれとの違いが、明らかにされるはずである。そのとき人格とは、他者の視線と、心や思考といった主観的なものとのあいだに立つ、いわば界面的な事象であることが明らかになる。このとき、人格を仮面やダイモーンとして理解する比喩の意味も、完全に判明するのである。

<sup>3</sup> LKJ, 92.

<sup>4</sup> はじめの引用の直後、「この尊厳 (Würde) を認識し、讃えることは、専門分野の同僚や専門家がすることではない。尊厳はただ公開性 [Öffentlichkeit : 公衆] においてのみ、証明され証示される」(LKJ, 90) と言われていることも、このことに結びついているだろう。

## 1. アーレント人格概念の概念史的位置・瞥見

### 1-1. 批判的参照項としての「自己意識」的人格概念

私たちはまず、「人格 (Person)」という概念そのものにまつわる、歴史的な負荷を踏まえて、アーレント的人格概念の特異性をおおまかに位置づけることにしよう。本稿冒頭で引用した箇所、彼女は主観的なものと人格的なものを区別していた。それを念頭に置きつつ少しく結論を先取りしておけば、こうなる。人格にかんする従来の見かたの主流は、それを「内面性」や「心的なもの」、「主観性」に結びつけることにあったが、このような捉えかたに対し、人格を現象という「外面的なもの」として捉える点に、彼女の議論の特徴がある。

人格概念は、ローマ的含意や神学上の概念が合流しつつ流れこんでおり、概念的に見て非常に複雑な位置づけをもっている。そんななかで、とはいえ、ポエティウスによる「理性的本性を有する個の実体<sup>5</sup>」なる人格の定義は、同概念の内実形成に支配的な影響を与えた一要素であったと思われる。概念史を総体的に取りあつかうのは筆者の手に負えない仕事であるから、本稿ではこの定義の延長上に現われる「知性的」な人格概念として、ロックのそれをすこし確認するに留めたい。このロックの概念は、たとえば生命倫理上の「パーソン論」においても大きな影響力を持っており、人格理解の支配的な傾向を把握する目的上、検討するにふさわしい対象なのである。「理性的本性を有する個の実体」の末裔とも言えるロックの人格は、しかしもはや「実体」とはされず、実体とは区別されることになる。ところがそのことをつうじて、その「理性的本性」は局限にまで高められたと言ってよいだろう。

ロックが人格の問題を扱ったのは、『人間知性論』第2巻に、第2版で加えられた第27章「同一性と差異性について」においてである。彼は、人間 (man) と人格 (person) を区別したうえで、前者の同一性を生物 (植物・動物) の同一性と同一視する<sup>6</sup>。

生物は、物質のかたまりとは異なり、その一部 (分子) が入れ替わったとしても、同一性を喪失することがない。なぜなら生物は、変化しても同一の生命に与かり、分子の交換をつらぬいて一箇同一の「体制 (organization)」を保つからである。「この体制にこそ同一性はあり、その同一性が同じ植物を作り<sup>7</sup>」、さらに「動物類の場合もたいして違わない。」<sup>8</sup>このような生物の同一性をつうじて、同じ人間の同一性もあきらかになる。しかし、人格の同一性はこれでは明らかにならないのだ。では人格とはどう把握されるのか。

人格とは、理知と省察 (reason and reflection) とをもち、自分自身を自分自身と考えることのできる、思考する知能ある存在者 (thinking intelligent being)、違う時間と場所で同じな思考する事物であり、こうしたことは、思考と分離できない、私には思考に本質的と思われる、意識によってだけなされる<sup>9</sup>。

人格とは、自分を自分であると考えられることのできる、思考する知的存在である。このような思考存在を可能にするのが意識、つまりじぶんの知覚そのものを知覚することである。小倉貞秀がまとめるようにロックにおいて、「人格の本質的特徴は自己自身に関する意識<sup>10</sup>」にほかならない。それゆえ、人格の同一性は、反省をつうじて得られた自己認識を、過去の行動や思考と結びあわせることによって、作りだされる。「この意識を後方へ、ある過去の行動あるいは思想へ及ぼせるかぎり、それだけ遠くその人格の同一性は達する。当時あったのは今と同じ自分であり、あの行動がなされたのは、今それを省察するこの現在の自分と同じ自分によってなのである。」<sup>11</sup>人格の同一性とは、同一の意識が、現在の行動と過去の行動を意識していることに過ぎず、実体や身体の同一性とはことなるものなのだ。「現在および過去の行動の意識をもつものはすべて同じ人格であり、過去と現在の

<sup>5</sup> 小倉貞秀『ペルソナ概念の歴史的形成—古代よりカント以前まで』(以文社、2010年)、42 *et passim*、および稲垣良典『人格《ペルソナ》の哲学』(創文社、2009年)、97頁などを参照。

<sup>6</sup> ジョン・ロック、大槻春彦訳『人間知性論』(岩波文庫、1974年)、306頁以下。

<sup>7</sup> 前掲書、305頁。

<sup>8</sup> 同上。

<sup>9</sup> ロック『人間知性論』(二)、312頁。ただし訳語を一部変更した(以下同様)。

<sup>10</sup> 小倉『ペルソナ概念の歴史的形成』185頁。

<sup>11</sup> ロック『人間知性論』(二)、313頁。

行動はともにその人格に属するのである。」<sup>12</sup>

こうした理解においては、自分で自分を意識ないし反省する作用が、人格概念の中核を占めていると思われる<sup>13</sup>。この人格は実体性こそ失くしたものの、知的性格への傾斜はいちじるしく増大している。アーレントが冒頭の引用で「人格的なもの」と区別していたのは、まさにこのような反省・「自己意識」的な作用としての「主観的なもの」であったと言える。では、そのような区別はどのような正当性をもっているだろうか。彼女の理路をたどるために、まずは彼女が遂行した語源への立ちかえりに付きあうことにしよう。

### 1-2. 語源への立ちかえり

多くの概念についてそうしてきたように、アーレントは、人格という概念を捉えるにも、いちどその語源に立ちかえり、その通念や伝統的理解を洗いおとそうと試みている。もっとも、語源であるラテン語の“*persona*”からして、すでに非常に多義的であるわけだが、ペルソナそのものの語源的意義に立ちもどって、彼女はつぎのように述べる。『革命について』(Über die Revolution : 1965年、英語版 63年)から引用する。

この単語 [=ペルソナ] はがんらい、古代の役者が一般的にそれを身につけて登場した、仮面を意味している。…この仮面は、あきらかに二重の機能を有していた。仮面は役者の自然な顔を隠す、というよりそれに置きかわるべきであるとされたが、同時に、それでも

自然な声がおとって響くことが出来るように拵えられなければならなかったのである<sup>14</sup>。

ペルソナとは仮面であり、役者の自然な顔を隠すと同時に、その固有の声を強調し、響かせる効果を持っていた<sup>15</sup>。その意味は法-政治的領域にスライドさせられ、事物としての仮面ではなく、法によって付与された「市民」の資格とでもいうべきものに変容する。「法は、いわば市民に仮面をさずける。市民は、仮面をつけて公開性のうちに現象するべきだったのである。けれども、この仮面は同時に媒体 (Medium) であった。つまり、この媒体をとおして市民の固有の、個人の、そして不変の声を聴いてもらうことができたのである。」<sup>16</sup>

アーレントは、フランス革命の革命家たちが陥った、偽善者探しという罠が、革命を失敗に導いたと指摘する文脈で、このような仮面としての人格概念を提起していた。すこし長めに引いておく。

人格性は、やがて公開性において現象する。その人格性と私的個人が同一でないのとおなじく、私的個人は「法的人格」とも同一ではない。私的個人は法的人格を自然に所有することはなく、法と、自らが所属する政治的共同体のおかげでそれを得ているのである。だがこうしたことにかんして、フランス革命の

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *Über die Revolution*, ungekürzte Taschenbuchausgabe, (München/ Zürich: Piper, 2011), 135f. 以下 *ÜdR* と略。

<sup>15</sup> ペルソナの語源にかんして、伝統的に *per-sonare* (通って響く) に由来すると考えられてきたようである (小倉『ペルソナ概念の歴史的形成』、8f., 67f., etc.)。アーレントじしんもこの語源積義を意識している。ただし、じつは彼女はこの理解にかんして、なかば否定的である。つぎのような註が付されている。「*persona* の語は語源的には、*per-zonare* なる動詞に、そして ζώνη [帯、衣服] に由来しているように思われる。このばあい、この語はほんらい『変装 [Verkleidung : 英語版 *disguise*]』を意味することになるだろう。だが、ローマ人の耳には、この語は *per-sonare*、つまり『通って響く』と聞こえただろうと、そう推測したいゆうわくに駆られる…」(*ÜdR*, 373, Anm. 43)。「なかば否定的」といったのは、つまり、厳密な語源的考証としては *personare* に語源を求めるのは誤りだが、ローマ人自身の概念把握がこの“誤った”理解に基づくとすれば、*persona* の“理解”はむしろこの誤解に立脚すべきだ、という立場なのである。いずれの語源考証が正当か判定する力は筆者にはないが、いずれにせよ、語源は人格概念の考察のとば口に過ぎない。

<sup>16</sup> *ÜdR*, 136.

<sup>12</sup> 前掲書、322頁。

<sup>13</sup> ただし、専門的なロック研究の立場からすれば、こうした理解は表層的であることになる。一ノ瀬正樹『人格知識論の生成—ジョン・ロックの瞬間』(東京大学出版会、1997年)によれば、ロックの人格概念は、自己の行為を意識できることのみに基づくのではない。意識は「中断」と「錯誤」の可能性をつねに孕んでいるからだ(ロックは、自らの行為を意識できない酔漢にも、人格同一性に基づく責任を帰していた)。一ノ瀬はここでロックが人格を「法廷用語」と見なしている点に注目する(68ff.)。ロックにとって意識、ひいては人格は実体的存在ではなく、道徳的場面における動的・実践的概念を意味しており(106頁)、第三者によって法廷的に決定されて確立される(159頁)と、一ノ瀬は述べるのである。最終的に人格を所有する当人は、他者による三人称的決定に同意するかたちで、主体的に人格を確立するが、他者的な契機は欠くことができないわけである。

人びとは、わずかな概念も持ちあわせていなかった。…革命の人びとが配慮することをやめたのは、市民の解放や平等であった。平等（Gleichheit）とは、土地の住民だれしもが、いわば政治的・法的な人格性への要求をもつ、という意味での平等である。市民はこの人格性によって公開性のうちに現象し、文字どおりの意味でこの人格性を「とおして」活動しうるのだ。…古いメタファーの意味で、ひとはつぎのようにも言う。偽善者を甲斐なくも狩りだし、社会の仮面を剥ぐいとなみは、*persona* というあらゆる政治と公開的な生活に必要な仮面が、一緒にたにされて決定的に破壊されてしまったその瞬間、終焉した、ということだ<sup>17</sup>。

私たちはここで、フランス革命という歴史的文脈の固有性に、それほど捕らわれる必要はない。理解すべきことは、アーレントがそこからどのような哲学的含意を引きだそうとしていたか、である。彼女はまず、人格性（*Persönlichkeit*）を、公開性（公共空間）のうちに現象するものと捉えかえしている。直後に、人格性を「とおして」市民は現象するとも言われているのでややこしいが、人格性は、そうしたありかたによって人格が現象しうるその当の「ありかた」と、そのように現象する人格そのものの両方を指ししめすかたちで、ここでは使われているのだろう。

彼女は、純粋な法的カテゴリーでも演劇用の仮面でもなく、政治的存在者としての人間が備えるなにかを人格と呼ぶ。自然な顔を蔽いかくすことによって得られた人格は、公開的な空間に入り、現象することができるのである。ここで人格と現象・公開性の深いつながりがすでに現われている。私たちは人格の存在仕方を理解するために、公開性において事物が現象する、その構造全体を把握するよう迫られているのだ。次節ではその問題を扱うことになるだろう。

## 2. 公開性の構造と現実性

公開性の概要は、『暗い時代の人びと』（1968年）序文を参照することで把握することができる。

公的領域の機能とは、現象の空間を提供することで人間事象に光を投げかけることにあって、この現象の空間において人びとは、行ないと言葉において、善かれ悪しかれ自分が〈だれ〉で、なにをなしうるかを示すことができる<sup>18</sup>。

人びとが、自分が〈だれか〉を示すことができる現象の空間、これが公的領域である。このような公的領域において、公開性は実現するのである。〈だれか〉という要素は明らかに人格にかかわりを持っている。つまり、人格もまたここで顕わとなりうるのだ。この公開性は、『活動的生』（1960年、英語版『人間の条件』1958年）において、より詳細に取り上げられていた。以下では、同書を中心に、公開性の概念を理解することを目指す。

『活動的生』ではさしあたり、生命への配慮を至上とする社会との対比において、公的領域が理解される。社会においては、単一のパースペクティブが支配的になる。「社会の本性的な画一主義はつねにひとつの関心、ひとつの意見しか知らない。」<sup>19</sup>「意見（*Meinung, opinion*）」という語は彼女にとって、ほとんど「視点」に等しい意味をもつ<sup>20</sup>。したがって、「ひとつの意見しか知らない」社会とは、一箇の視点が支配的な共同性にほかならない。こうした社会とは違い、公的領域においては複数の視点が与えられ、公開性がもたらされるのである。

### 2-1. 公開性の基本的構造

公的領域における公開性の構造を明らかにしていこう。アーレントは、まず定義めいた仕方で説

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (San Diego et al.: Harcourt, 1968), viii. 以下 *MDT* と略。

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben, ungekürzte Taschenbuchausgabe* (München/ Zürich: Piper, 2010), 58. 以下 *VA* と略。なお、同書の英語版 *The Human Condition*, 2<sup>nd</sup> ed. (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1998) も必要に応じて参照し、*HC* の略号を使う。

<sup>20</sup> アーレントは、「意見」をやがてドクサというギリシャ語の翻訳として用い、その意義を「ドケイ・モイ」（「私に…見える」）から引きだす。つまり意見とは、彼女にとって「見えかた」であり、〈私にはこう見える〉（*it-seems-to-me*）なのである。Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol.1: *Thinking* (San Diego et al.: Harcourt, 1978), 21 (以下 *LMI* と略)。

<sup>17</sup> *ÜdR*, 137f.

明を呈示する<sup>21</sup>。重要な一文であるから、原文も併記して、慎重に読解したいと思う。

それ〔「公開的 (öffentlich)」という語〕は、  
アルゲマインハイト  
 …「万人」のまえに現象するいっさいは、各人にとって見聞きしうるものである、ということの意味している。このことをつうじて、あらゆるものは、可能なかぎり最大の公開性を獲得するのだ。(Es bedeutet ..., daß alles, was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist, wodurch ihm die größtmögliche Öffentlichkeit zukommt.<sup>22</sup>)

この一文には、奇妙な読みづらさが伴っている。一見すると同義反復的で、ともするとなにも述べられていないかのように見えるからだ。気をつけて読んでいきたい。

最初の dass-Satz のなかみを見ると、主語は「万人のまえに現象するいっさい」となっている（この「いっさい」を、以下単純に「現象」と呼ぶことにしよう）。述部は、「各人にとって見聞きしうるものである」。まずは、この「万人」<sup>アルゲマインハイト</sup><sup>23</sup>と「各人」<sup>イェーダーマン</sup>の微妙な差異に眼を留めたい。「万人」は、複数者を集合的に捉えた名詞として理解できる。それにたいして、「各人」のほうは、おなじ集合を捉えたものであるとしても、その各個性に着目した言いかたになっている。万人のまえに現われる現象は、しかし「各個人にたいして (für)」というありかたをしている。のちに見るとおり、

一箇の現象は共有されつつも、各個に分かたれて「私有」される次第が、この微妙な言葉づかいで示されているのである (①)。

さらに、主部では「いっさいが現象する (erscheinen)」と言われているのにたいし、述部でそれが「見聞きされうる (sichtbar und hörbar)」と言われる対応関係にも注目しておこう。或るものが現象することは、なにものかがそれを見聞きする、つまり感覚的に知覚することと組み合わさっているのである (②)。

まとめると、万人に共有されている現象が、①共有されながらも「各人にとって」というしかたで、②感覚に対して現われること、これが「公開的」であることの謂いであると、アーレントは言っているのである。「このことをつうじて、あらゆるものは、可能なかぎり最大の公開性を獲得することになる。つづく箇所はつぎのようになっている。

或るものが現象している、つまりは他者がまさしく私たちじしんと同様に、或るものをそのようなものとして知覚しうるということ、このことが人間世界の内部で意味しているのは、或るものが現実性 (Wirklichkeit) を獲得するということである<sup>24</sup>。

前半(「或るものが現象している…ということ」)は、うえで確認した事物が公開的であるさいの規定 (①、②) と重なる。そのことが、そのまま事物が現実性を得ることにつながる。公開的に現象しているものが、現実的であるというのだ。なぜそのように言えるのだろうか。私たちはそれに答えるなかで、そもそも「現実性」がなにを意味するかをも、明らかにする必要がある。なぜなら、公開性が現実性を保証しうる理由は、アーレントにあって二つ存在しているが、一箇めと二箇めの理由のあいだで「現実性」の内実に微妙な変化が現われているからである。あらかじめそのふたつを簡単に述べておけば、第一は「感覚的明証性」(さきほどの②に対応)、第二は「対象の間主観的な同一性」(同じく①に対応)ということになる。比較的単純な一箇めから見てゆく。

<sup>21</sup> 「公開的」や「公開性」といった語はアーレントにおいて、用法としてはかなり揺らぎがあることに注意が必要である。根本的な意味はかわらないが、たとえばそれは対象のありかたを示すこともあり、その対象が現象する場としての「空間」を形容することもあれば、そうした事物を公開的に共有する私たち自身の存在様態を示すこともあるのである。

<sup>22</sup> VA, 62.

<sup>23</sup> そもそも、Allgemeinheit をどう理解するかも一箇の問題であるが、まず、ここでは「普遍性」や「一般性」のような意味では取らない。そのことは、この語が前置詞 vor の支配を受けていることから、正当化されると思う。さらに、英語版『人間の条件』では、“everything that appears in public” (HC, 50) となっている点も、私たちの理解を支持する(“public”の説明のなかで同じ語をもちいている問題点は、措いておくとして)。以上のような根拠から、Allgemeinheit は、集合名詞として人びとの集合の意味で用いられているものと思われる。

<sup>24</sup> VA, 62.

## 2-2. 感覚的知覚によって保証される現実性

まず、事物や事象が現象として、感覚的知覚にたいして供されるという単純な事実のほうから見てゆこう。感覚的知覚には明証性がそなわっていると、アーレントは捉える。

『活動的生』ではつぎのように言われる。「通常、苦痛がないということは、世界を経験することの身体的な前提条件以上でも以下でもない。身体的なものが妨げを受けることがなく、妨げによっておのれへと投げかえされていないそのときだけ、身体の感覚はふつうに機能し、感性的に与えられるものを知覚すること（das sinnlich Gegebene wahrnehmen）ができる。」<sup>25</sup>感覚的知覚をつうじて、人間は「生命の『外に出て』、世界のうちに『ある』こと（*»Draußensein« des Lebens in der Welt*）<sup>26</sup>」ができるのである。アーレントは、生命を主観的なもの、内的なものとして捉える。感覚は、生命という主観性のうちへの内閉を脱し、その「外」なる世界へと開かれることになる。

『活動的生』では消極的に示された感覚的知覚にかんする彼女の理解は、たとえば『過去と未来のあいだ』のつぎのような記述においては、積極的なものになる。そこで彼女は「世界の感覚による開示<sup>27</sup>」について述べている。「わたしが眼を開くと光が見える。わたしが耳を傾けると音を聞く。私がからだを動かすと世界の事物に触れる。」<sup>28</sup>この「人間の世界に対する関係の、驚嘆すべき単純性<sup>29</sup>」が、ひとまずはアーレントにとって、対象の実在性の根拠となる。感覚が伝えるものは、私の（生命の）内にしかないものに過ぎないのでなく、私の外に（私・たちのあいだに）存在するのである。

ここで表明されているのは古典的な真理観であり、感覚が真理を保証すると言われている。『精神の生』第一巻でそれが明示されている。「…いかな

る言説も…視覚的な明証さがもつ単純な確実性、問われることもなければ問うこともできないような確実性には、けっしてかなわないのである。『そこに現われているそれは、なんだ？』『それは人間だ』。これこそ、完璧な *adequatio rei et intellectus* [知性と物の一致]、『知識がその対象と一致すること』であり、これはカントにとってさえ、いまだに真理の決定的な定義だったのである。<sup>30</sup>かくて、つぎのように言われることになる。「認知—その最高の基準は真理である—は、その基準を現象の世界から引きだす。現象の世界において、私たちはじぶんの獲得物（bearing）を感覚的知覚をとおして得るのであるが、感覚的知覚の証言は、おのずと明証（self-evident）なのである。いいかえれば、論証をつうじて揺るがされることはなく、べつの明証〔証拠〕によってのみ、置きかえられるのだ。」<sup>31</sup>

感覚は一思考とはことなり—、客観的な対象が現実存在することを認識させる。アーレントはさしあたり、純粋な思考対象と比べて、感覚的に与えられるものの現実性を（ともすれば素朴に）承認するのである。これが、現実性ということで第一に考えられていることである。

## 2-3. 現象の間主観的な同一性と言語のはたらき

その一方で、アーレントは「私たちが世界のリアリティを認識し、測定しうるのは、ただひとつ、世界が私たち全員に共通であるということに即して、である<sup>32</sup>」と述べている。世界は現象というかたちで与えられている以上、ここで問題になっているのは、現象する事物の総体が現実存在するか否か、である。したがって引用は、対象が間主観的<sup>33</sup>に共通であることによって現実性が生じると、述べていることになる。

ここで、前節で見た現実性の概念と、いま呈示された現実性概念の差異が見えてくるはずだ。すくなくとも、「目を開けば対象が見える」というほど、後者の現実性概念はシンプルではない。

<sup>25</sup> VA, 133.

<sup>26</sup> VA, 132.

<sup>27</sup> Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*, ungekürzte Taschenbuchausgabe, hrsg. v. U. Ludz (München/ Zürich: Piper, 2012 [1994]), 67. 以下 ZVZ と略。オリジナルの英語版である Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, with an introduction by J. Kohn (Penguin Books, 2006) も適宜参照する（略号は BPF）。

<sup>28</sup> ZVZ, 67.

<sup>29</sup> BPF, 54.

<sup>30</sup> LMI, 120.

<sup>31</sup> LMI, 57.

<sup>32</sup> VA, 264.

<sup>33</sup> 「間主観的」「間主観性」は、アーレント自身が術語的に使用しているわけではない（LMI, 50 など、使う箇所は少数）が、「複数の主観に関係するもの・こと」を示すうえで便利なので、本稿では利用している。

たとえば、もし感覚的知覚が明証的であるなら、事物や事象の現実性を確保するためにはかならずしも第二の要件（＝間主観性）は必要ないのではないか、と問うこともできる。だがアーレントはむしろ、第二の要件にこそ、重きを置いている。間主観性が、なぜ現実性を与えるのか。それを知るために、以下ではまず現象としての事物・事象が複数の主体に共有されるという事態を、いくつかの契機にそくして分析していく。

さて、間主観的に共有されているものは、現実的である。このことは、単純な事実にも思える。「私」だけに見えているものは、現実ではない可能性がある。他人と一緒に或る事物や事象の存在を確認してくれるなら、それは「私」の「幻想」ではなく、現実存在するもののはずだ。アーレントが言いたいのは、そういうことなのだろうか。一応、それもあろう。

というのも「信じるに値し、意見の価値があるものとして万人にたいして現象するもの、これだけを、私たちは存在と名づける」—*ἄ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φαμεν*—からだ。なんであれ、そのように万人に対して現象することにおいて、自らを妥当させることがなければ、夢のように去来し、リアリティを欠いたままに留まる。たとえ私たちがそれを、或る公開的に可視的なものよりも、より内的に、より排他的に所有しているとしても、そうなのである<sup>34</sup>。

<sup>34</sup> VA, 251. 引用冒頭でアーレント自ら翻訳するかたちで引いているのは、アリストテレスである (Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, 1172b36ff. = 神崎繁訳『アリストテレス全集』第15巻 (岩波書店、2014年)、401f.)。ここでアーレントが彼に帰属させている立場を、彼本来の見解としてただちに認めるのは危険である (アーレントはここで、少なくとも文脈上不当な引用をしている)。とはいえ、たとえばつぎのような箇所を援用すれば、アーレントの見解が思った以上にアリストテレスに近いことを示していたかもしれない。神崎繁が「学説誌」の原型として取りだしているものである。「というのも、各々の人は真理に対して何らかの自分の持ち分をもっており、われわれはこれを起点に、問題とされる事柄に関して、何らかの証示を与えなければならない」(『エウデモス倫理学』1216b31f.、神崎繁『『哲学史』の作り方—生きられた『学説誌 (Doxographia)』のために』熊野純彦ほか編著『西洋哲学史 I—「ある」の衝撃からはじまる』(講談社選書メチエ、2011年)、403頁に引用)。

とはいえ、アーレントの強調点は、どうもそこにはない—少なくとも、そこだけではない。というのも、もし他者に確認すれば対象の現実性を保証できるとすれば、この他者が対象の現実性について決定権を握り、自身は独力で現実性を確保できることになるだろう。そうではなく、現実性は〈私〉と他者の関係のなかで、はじめて生起するものでなければならない。

そこで強調されるのはむしろ、前節で確認された、事物や事象は現象として、「各人にたいして」存在するという事実である。言い換えれば、現象がさまざまな「視座」から見られ、さまざまな「側面」をもつということである。

…公開的空間の現実性は、無数のアスペクトとパースペクティブが同時に現前していることから出てくる。この無数のアスペクトとパースペクティブのなかに一箇の共通のものがおのれを呈示するのであり、それらにとっては共通の尺度も公分母も、そのつど存在しえないのである。というのも、共通の世界が、万人に共通の集合場所を用意するとしても、ここに集まる者たちはだれしものが、そのなかでそのつど異なった位置 (Platz) を占めることになる。かくて、或る者のポジションが他者のそれと一致することは、ふたつの対象のポジションがそうであるのと同様に、ありえない<sup>35</sup>。

事物・事象は、複数の人びとのあいだに置かれる。こうした〈あいだ〉を形づくる人びとは、各人がべつのポジションを取るようになる。各人が、そのなかで対象をまなざすパースペクティブは、そのポジションによって左右され、このパースペクティブにともなって対象が示す側面 (アスペクト) も変化する。したがって、複数の主観は、それぞれが違ったしかたで対象を見ることになり、誰ひとりとして同じ像をもつことがない。やがて『精神の生』で〈私にはこう見える〉と呼ばれることになる構造が、そこにある。このとき注意すべきことは、各人が別箇の像をもつことにより、さきに考えられていたような、「他者に確認して、

<sup>35</sup> VA, 71.

対象の現実性を保証する」という手続きが挫折しかねないということである。なぜなら、他者に確認するにしても、他者は他者で、自分とは異なる現象の aspekto を得ているからである。現象の構造上、比較や検証を可能にする同一性じたい、そもそも確保される必要がある。

現実性は、アスペクトの総計から立ちあがるもので、一箇の対象をその同一性において、多数の見る者 (eine Vielheit von Zuschauern) に提供するものである。事物が、その同一性を喪失することなしに、多数者によって多数のパースペクティブにおいて見られ、それゆえ事物を囲んで集まる者たちが、一箇同一のもの (ein Selbes) が自分たちに最大限の差異において提供されたということを知っている—そうしたところでのみ、世界の現実性が、本来的に、信頼に足るしかたで立ち現われる<sup>36</sup>。

ここでアーレントが述べているとおり、対象はアスペクトの多様性に由来する差異を抱えながら、それでもなお同一のものであるときのみ、現実性をもつことができるのだ。

当然疑問が生じる。このとき、対象は無数の視点に拡散してしまい、「ひとつの対象」として統一されることはないのではないかと。つまり、さきの同一性は、いったいいかにして確保可能なのか？それぞれの主観にとって与えられた対象の諸側面は、けっして相互に一致することがないと、アーレントは述べていた。だとすれば、それら諸側面が、同一の対象に帰属しているという同一性は、感性的に与えられたもののうちには、含まれていないはずである。むしろ、各主観が有するものは、差異を増幅させるはずだ。「一箇同一のものが最大限の差異において提供されたということを知っている」この「知」は、なにによってもたらされるのだろうか。

『活動的生』には、この点に解明を与える記述は管見のかぎり見られず、この時点では問題点は素通りされ、事物の間主観的同一性は素朴に前提されているように思われる。私たちの疑念に答える可能性があると思われるのは、『精神的生』第一

巻に見られるつぎの記述である。

言語 (language) が、…一箇の対象に、その共通の名まえ (common name) をあたえる。この共通性 (commonness) は、間主観的なコミュニケーションにとっての決定的な要因である—同一の対象は、異なる人格によって知覚され、彼らにとって共通である—だけでなく、五感のそれぞれにまったく異なって現われる所与を、同定するのにも資するのだ<sup>37</sup>。

アーレントは、ここで言語やことば(「名まえ」)に、事物を同一なものとして呈示する機能を持たせる。名まえの与える共通性は、各主観にたいして異なった側面を示す事物や事象を、一箇の同一なものとして定立するのである。だが、ことばや名まえは、複数のアスペクトを統合して、吸収してしまうわけではない。それはあくまで、複数のアスペクトが、そこに結びつく係留点のような機能を果たしている。この言語の共通性が抛りどころとなり、さまざまな(私にはこう見える)が引き比べられる可能性が拓ける。このような比較をつうじて、現実性への接近が図られるはずだが、アスペクトは多様さを増しこそすれ統合されることはない以上、この接近は言語によって設けられた仮設的な虚焦点を目がける、終わりなき漸近となるほかないと考えられる。

このとき、「現実性」の概念は、前節で見たやや素朴な「感性的に明証であること」から、ずれてゆくことになる。たとえばアーレントは未刊の著書『政治入門』の草稿群において現実性について語るさい、「現実的である／ない」という二者択一よりは、「豊かさ」や「完全さ」のような、いっしゆ多寡の観念を含む語彙で理解している。そこにも、この新たな現実性概念が反映している(引用は、U・ルッツが遺稿を編集した『政治とはなにか』より)。

…感性的世界においても歴史的 - 政治的世界においても、私たちにとってはあらゆるものが、つぎのことをつうじてはじめて、完全な現実性をもった物や過程となるのである。つ

<sup>36</sup> VA, 72.

<sup>37</sup> LMI, 119.

まり、それらが豊富なアスペクトにおいて発見され、見られ、そしてそのあらゆる側面においておのれを示し、人間世界において可能なあらゆる立場から認識され分節化されることをつうじて、である<sup>38</sup>。

つまり、パースペクティヴがより多いとき、アスペクトの豊富さによって事物や事象は「より現実的」であり、一箇のアスペクトが喪われるとき、現実性はいわば「減ずる」のである<sup>39</sup>。そのような捉えかたは、現象の現実性（実在性）が感覚的直観との関係においてのみ捉えられているかぎり、成り立たないだろう。以上の引用箇所で行われていることは、アーレントの現実性概念が間主観性において保証されるからこそ、言いうることであるはずだ。もはや、現実性は素朴な「知性と物の一致」において確保されるものではなくなる。現実性は、純粋な所与（以上の）なにかとなる<sup>40</sup>。

このあらたな「現実性」概念がなお捉えづらいなら、私たちは理解にさいし、つぎのようなアナロジーに頼ってもよいと思われる。人間は、視覚をつうじて遠近感を認識することができるが、遠近感は事物そのものに備わっているわけでもないし、片目だけで世界を見るとき、遠近感は稀薄化する。遠近感は、目がふたつあることをつうじて、この視差をつうじてはじめて生じるなにかである。同じように、アーレントの語る現実感・現実性も、複数の視点が存在することをつうじて生起するなにかなのである。現実性もまた、事物の側に備わっているわけではなく、また個々人の感覚作用や感覚内容のうちにその正体をつかむこともできないのだ。

こうして、或る事物や事象が万人のまえに現象

<sup>38</sup> Hannah Arendt, *Was ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlaß*, Neuausgabe, hrsg. v. U. Ludz, Vorwort von K. Sontheimer (München/ Zürich: Piper, 2003), 104f. 以下 WP と略。

<sup>39</sup> 「一箇の民族や国家、あるいはたんに或る特定の間人集団でさえ…、もし減ぼされるのなら、それに際して絶えるのは、たんに一箇の民族や国家、ないしあれこれの多数の間人ではない。そうではなくて、共通世界の一部が減ぼされることになるのである。[その一部とは世界の或る側面であり、] 以前はそこから、世界がおのれを示していたが、いまやけっしてふたたび示すことはできないであろう。絶滅は…絶滅を遂行する者にもかかわるのだ」(WP, 105, [...] 内は編者の補足)。

<sup>40</sup> Cf. BPF, 257.

し、各主観にたいして異なったアスペクトを示すその一方で、私たちが言語による仮設的な共通性にもとづいて、その「現実的なありかた」へと際限なく接近することを試みているとき、公開性が成立する。公開的であること (*Öffentlichkeit*) とは、事物が複数の〈私 - たち〉に開かれ、批判へと開かれていることにほかならない<sup>41</sup>。

このことはしかも、アーレント固有の主題であった政治や歴史の領域では、なおのこと決定的な意義をもつ規定であったはずだ。なぜなら、一箇の「事件」の「現実のありかた」については、たんなる事物のそれ以上に、〈わたしにはこう見える〉ということが問題となり、争われもするからである。歴史的な事件もまた、第一次的には、感性的経験をつうじて与えられる。「それら [= 人間的な関係や事象] の現実性は、もっぱら人びとの複数性に依存しており、人びとが絶えず現前していることを必要としている。というのも見られ聞かれること、そして最終的には想いだされること (*Erinnertwerden*) が、そもそも関係や事象にたいして純然たる現実存在を立証しうるものだからである。」<sup>42</sup>かくて公開性は、(さきほどの『政治とはなにか』の引用において言われていたように) 単なる感性的経験を越えて、歴史的 - 政治的な経験をも規定している構造なのである<sup>43</sup>。

私たちはこうして、二重の現実性の概念を得た。

<sup>41</sup> アーレントの主張は、相対主義的なものではないのか。つまり、私には私にとっての現実があり、あなたにはあなたにとっての現実がある、というようなことではないのか—そうした疑問が浮かぶかもしれない。しかし、相対主義のうちには批判の契機が存在しない。アーレントは事物の間主観的な同一性を想定し、諸主体の「意見」が批判される余地を残している。ブレンナン/マルパスによれば、アーレントにとって真理は共通的で、それは彼女の(相対主義ではない)「遠近法主義」を示しているのである (Andrew Brennan/ Jeff Malpas, “The Space of Appearance and the Space of Truth,” in: ed. by A. Yeatman et al., *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt* (New York/ London: Continuum, 2011, 39-52), 43)。

<sup>42</sup> VA, 113.

<sup>43</sup> ZVZ, 59 では、両方の経験の構造が、ほとんど同一視されている。「たしかに、それ [= 出来事] をさまざまなアスペクトから、あるいはさまざまなパースペクティヴにおいて見ることはできる。とはいえ、こうした多重性によって事件の内容や意味が変わってしまうことはない。それは、一箇の対象が感性的に現象するさまざまなアスペクトが、或るものをその同一性にかんして変容させることがないのと同様である」。

これらふたつは、調停されえないのだろうか？  
これにたいして、私たちはつぎのように答える。  
感覚的知覚は、なるほど明証的である。このことは、第二の現実性の概念が現われることによって、いささかも損なわれることはない。とはいえ、感覚的知覚は対象の或る側面を捉えるのみで、対象の全体を獲得できるわけではない、という点に注意を払う必要があるだろう。いいかえれば、感覚的知覚が得るのは、現実性の一部分にすぎないのである。このとき、第二の現実性概念によれば、対象には、パースペクティブが多重化すればそれだけ多様な側面が開かれ、現実性はその奥行きをあらたに深めるということになる。そして、この現実性は、原理的には視点の数が増加すればそれだけ、増幅しうるのである。

たとえばこうである。ある木を北側から見ているNと、南側から見ているSがいるとする。Nからは、或るとき、その木からりんごが落ちるのが見えた。ところが、Sの側からは木の幹や枝葉やらが邪魔で、落ちるところは見えなかった。このとき、Sはりんごが落ちるといふ出来事を見ていないが、かといってSのしているものがまがいものになるわけではない。Nと等しく、Sのしているものも真理なのである。だが、NとSが、たがいの見たものを伝えあうとき、現実性はより充実したかたちで、両者に了解されるはずである。アーレントの現実性概念がもつ二側面は、こうしたかたちで統一的に解釈しうるのではないだろうか<sup>44</sup>。

#### 2-4. 現象するものとしての存在者

いずれにせよ、公開性は充分規定されたと言つてよいが、とはいえ人格を語るためにはなお不十分である。なぜなら、私たちは現象が成立するた

<sup>44</sup> もちろん、これはいくぶん踏みこんだ解釈である。バーンスタインは、アーレントの「思考」概念を主題とした論文で、ソクラテスに定位するかハイデガーに定位するかで、アーレントじしんの思考の概念の内実揺らぎが生じていると述べ、皮肉を込めて「彼女じしんの内的対話—彼女の〈一者のなかの二者〉—は、ソクラテスが要求した類いの、自分じしんと合意を達成したことがない」と述べたことがあった (Richard J. Bernstein, "Arendt on thinking," in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge U.P., 2000, 277-292), 288.)。現実性にかんしても、同様のことを言いうるのではないだろうか。私たちが示したのは、そうした分裂を整合的に解釈する一箇の可能性にすぎない。

めの、公開性という全体的構造について述べてきたが、個別的な存在者であるかぎりの現象のほうに止目して語ることはなかったからである。つぎに、個々の現象が、うえのような公開性の構造にもとづいてどのように「現われ」うるかを問題にしよう。本項で主題的に検討するのは、『精神の生』第一巻のIとなる。

アーレントによれば、世界のうちにあるものは、生きているものも“死せる物質”も「つぎの点では共通である」。

すなわち、それらが現象する (*appear*) ということ、つまり適切な感覚器官をそなえた感覚する生きものによって見られ、聞かれ、触れられ、味わわれ、嗅がれるべくある、すなわち知覚されるべくあるという点である。現象の受容者が存在しなければ、…なにもものも現象しえないだろうし、「現象」ということばは意味をなさなくなるだろう<sup>45</sup>。

この世界では「〈存在すること〉と〈現象すること〉は一致する。」<sup>46</sup>つまり、「まさしくその存在が見る者 (*spectator*) を前提しないようなものは、なにも存在しないし誰も存在しない。いいかえれば、あらゆる存在者は、それが現象するかぎりでは、単数形では存在しない。あらゆる存在者は、なにもものに知覚されるべくある。」<sup>47</sup>

アーレントは、存在者が「知覚される」ことによって存在していることを確認したわけだが、「知覚される」ことは当然「現象する」ことの裏面である。というのも、現象が現われるのは、知覚にたいしてであるからだ。あらゆる存在者は現象において、知覚される受動的なありかたをし、その存在をいわば他者に負っていることになるが、そのときこの存在者を知覚する側、能動性を行使する側の存在は、なにによって確保されるのだろうか。

「感覚する存在者—つまり、事物がそれにたいして現象し、自らは受容者として事物の現実性を保証する、人間や動物—は、自身もまた現象であり、…けっしてたんに主観 (*subject*) であるわけ

<sup>45</sup> *LMI*, 19.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

ではない。…感覚する存在者は、石や橋におとらず『対象的 (objective)』である。」<sup>48</sup>知覚されるものの受動性は、知覚するものに跳ねかえってくる。知覚するものもまた、他の知覚するものの知覚作用においてしか、その存在を保証されない。「生物たちの世界性が意味するのは、自らもまた対象であり、対象としてほかの誰かにたいして現象しないような主観は、存在しないということである。この誰かが、主観の『客観的 (objective)』な現実性を保証する。」<sup>49</sup>存在者たち一少なくとも生物—は、相互に知覚し知覚されながら、存在する。「それらはたんに世界のうちにあるのではなく、世界の部分をなすつつ存在する (they are of the world)。」<sup>50</sup>アーレントのこの表現は、世界と主観がべつべつに存在するわけではないこと、かといって主観が世界を構成するだけでもないこと、つまり主観もまた世界の一部として構成されているという、入り組んだ構造をあらわすものだろう。すなわち、主観は世界の構成に与かりながら、世界の一部として構成されている。アーレントがここで世界性と呼ぶのは、主体と他者が相互に構成しあうこの共軌的な構造である。

他方、現象は一般に或るかたちをもち(「あらゆる存在者は現象もする。そして自分のかたちを持たずには現象できない<sup>51</sup>)、そのことで或る表面 (surface) を有することになる。それゆえ、現象はつねに複数の側面をもって現われるだろう。上記の共軌的な関係のただなかで、現象は複数の主観のまえに現われるわけだが、それぞれにとって〈私にはこう見える〉(it-seems-to-me) というしかたで現象することになる。「見える (seeming) —〈私にはこう見える〉、つまり dokei moi—というのは、現象する世界が承認され、知覚される様態、おそらくは唯一可能な様態である。現象することは、つねに他者に見えることを意味し、この見えることは、見る者の立ち位置と視座にしたがい多様化する。」<sup>52</sup>このことは、すでに 2-3.において、現象の間主観性として取り上げたものを、個々の現象するものの側から記述したかたちになって

いる。

この構造のなかでは、或る側面が「見える」ことが別の側面が「見えない」ことに帰結する。それゆえ、この表面はなにかを「隠す」役割を果たす。「一般的に言って、現象はもっぱら露呈するだけではなく、隠しもするのである。…現象は顕わにする (expose)。そして、顕わさ (exposure) から保護する。」<sup>53</sup>とくに、顕わになりえないのは、「内面」であろう。ここで、事物一般の現象の様式から、生命の現象様式が区別されることにもなる。というのは、内面をもち得るのは外側も内側も質的に均等な無機物—「死せる物質」、純然たる〈そこにあること〉—ではなく、内部が構造化されることで成立している生命であるからだ<sup>54</sup>。それゆえアーレントはさしあたり、現象の隠蔽的な効果を、身体の体表と内臓の関係という例に定位置して考える。

生物の体表は、種のあいだのみならず、個体間においても識別可能な、目立った差異を示す。それにたいして、内臓は一律的で、病変でも生ぜしめないかぎりには、個体間の識別を容易にする徴表などをほとんどもたない。現象するとは、おもてを顕わにしつつ内面を隠しこむという、この動態にほかならない。ここでいわば、はじめて内と外といった区別が成立するのである。

ここで、生命における現象は「自発的な活動性 (spontaneous activity)<sup>55</sup>」という側面を示すことになる。「生命をもたない物質の無機的な〈そこにあること〉とは対照的に、生きものはたんなる現象ではない。生きていることとは、自己表示 (self-display) への衝動に取りつかれていることを意味する。…生きものは、自分のためにしつらえられた舞台に立つ役者のように、自らの現象を作る (make their appearance)。」<sup>56</sup>アーレントは、生きものが現象することを「自己表示」として捉えかえし、その自発性を指摘する。つまり「なに

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *LMI*, 20.

<sup>51</sup> *VA*, 210.

<sup>52</sup> *LMI*, 21. 引用中の“dokei moi”については註 20 を参照。

<sup>53</sup> *LMI*, 25.

<sup>54</sup> たとえば石は、たしかに表面をもち、同時にその内側をもっているように思われる。石を割ってみたとき、そこには無が広がっているわけではないからだ。けれども、石を割ったときそこに現われるのは、表面と同じ質をしたものである。そこに現われるのはいわばあらたな表面であって、内面ではないと言える。

<sup>55</sup> *LMI*, 29.

<sup>56</sup> *LMI*, 21.

ものも、見ることのできるものは見られることを欲する。聴くことのできるものは聴かれることを要求する。触れることのできるものは触れられるべくおのれを呈する<sup>57)</sup>ということである。

だが、「自己表示には、或る生きている存在者が所有する性質はなんでも見せるといふほかに、選択肢がない。」<sup>58)</sup>人間のばあいにはそうではない。そこに選択や反省が加わりうるのが、人間の「自己呈示」の特徴である。そして、そこで呈示されるものが、人格ということになるのである<sup>59)</sup>。こうして次節ではいよいよ人格概念の本丸に踏みこむことになるが、とはいえず少し先を急ぎすぎた。私たちはいちど『革命について』に立ちもどり、〈或るものを隠しつつ、べつものを顕わにし、現象する〉という事態が、人間存在において、具体的にどういう場面で問題になっていたのかを、再確認することにしたい。それは、行為者とその「動機」の関係、と言う問題である。じつは、1-2. で引いた「仮面」としてのペルソナという規定は、この関係を問題にする文脈の延長上で取り上げられていた。アーレントのペルソナ概念の理解のためには、この文脈を押さえる必要がある。

### 3. 人格の現象性

#### 3-1. 行為者と「動機」の関係

アーレントがとくに問題とするのは、行為する人間存在—とくに活動する人間存在—である。行為論において重視されるもののひとつは、行為の「動機」である。なぜなら、行為とは一般に、或る動機のもとで、しかもその動機を意識しつつ、行われるものであるからだ。さもなくば、不随意の運動などと行為の区別が立てられないからである。ところが、アーレントの活動論において、動機はあまり重要であるとは見なされていない。な

<sup>57)</sup> LM1, 29.

<sup>58)</sup> LM1, 36.

<sup>59)</sup> タッサンは「現象の問題」と題した論考において、『精神の生』第一巻における世界の現象性の構造を詳細に分析したのち、論文の末尾で『革命について』におけるペルソナの問題と関連づけている (Étienne Tassin, “La question de l'apparence,” in: *Ontologie et politique: Actes du Colloque Hannah Arendt*, édité par Miguel Abensour et al., (Paris: Tierce, 1989), 81)。ペルソナ=人格は、同論文のうちで主題的に展開されることはなかったが、タッサンは本稿と同じく人格を現象性において捉えようとしているものと思われる。

ぜか。つぎの箇所は、私たちの疑問に間接的なしるかたで答えてくれている。

…人間は、たとえ自分の利害 (Interessen) のみを追いもとめ、世界における特定の目標を眼差していても、自分じしんを人格的な一回性において現われさせ、そうして運動させることしかできない。…人格の露呈はあらゆる活動に、目標を意識した活動にさえ内在し、活動の過程を規定するような結果—これは、動機 (Motive) によっても目標によってもあらかじめ規定されない—をもつ。こうしたことを否定することは、単純に、ありのままの現実を計算に入れないということだ<sup>60)</sup>。

この自己露呈はふつう活動の本来的な目標ではないので、活動内容 (Gehandeltes) の帰結の見通しがたさは、こうした観点にあって、それほど大きな意味をもってはいない。活動の帰結が、あらかじめ把握された目標とどれほど一致することがないとしても、活動においては本質的にもつばら活動する者じしんの露呈が問題であるとすれば、あらゆる活動は、それが根源的に志向している目標を達成していることになろう<sup>61)</sup>。

活動は、他者の予測不能な反応を受けることになり、当初念頭されていた目的を達成することは少ない。その一方で確実なことは、人びとがなした活動が他者に見られ、彼/女が〈だれか〉が露呈される、ということである。すでに 2. で確認したとおり、公開性の場において事物や事件はさまざまな観点から目撃されるわけであるが、活動(者)はまさしくこの公開的空間に踏みこむ (In-Erscheinung-treten!) わけである。ここでただちに現われるのは動機ではなく、活動そのものである。目標が現実化されることがなくとも、〈だれ〉は容赦なく顕わに現実化される。

とはいえ、このことは活動者が動機を持たないことを意味しないし、動機が私たちの経験になんら意味をもたないことを示しているわけでもない。

<sup>60)</sup> VA, 225f.

<sup>61)</sup> VA, 243.

ただ、動機と行為は、ねじれた関係に置かれることになるのである。その関係をふかく扱ったのが、これから見る『革命について』の箇所である。

…疑いが無いのは、情念や感情が人間の心（Herz）から発生するということだ。人間の心はただ闇である（dunkel）だけではない—あまりに闇が濃く、どんな人間の眼もいまだに、確信をもって心を見通すことなどできたためしがないのだが、それだけではないのである。心の性質が、この闇（Dunkelheit）を、公開性の光にたいする保護を必要としているのだ。それはこの性質が自己を展開するためであり、それがありのままにとどまることができる、それだけのためにさえ、必要なのである。ありのままであるとは、もっとも内的な隠された動機（Antrieb）であるということだが、この動機は公開的に呈示する（öffentliche Schaustellung）にはふさわしくないのである。…行ないやことばは現象へと踏みだすために現存在している、いや、そのように現象することなしには決して存在しえない。そうした行ないやことばとは対照的に、現象する行ないやことばの背後に存する動機は、現象することでその本質において破壊されてしまう<sup>62</sup>。

アーレントは、動機<sup>63</sup>が隠れるべきものであると述べ、それが公開的に現象すべきでないことを述べている。そして、その動機を心に属せしめ、情念や感情と結びつけている。つまり、動機と行為の関係は、人格と心の関係として描かれている。とはいえ、なぜ動機は公開性にふさわしくないのだろうか。心のありかたに、彼女はせままってゆく。

心のプロセスは闇のなかで起こるので、現象する形態がもつ疑いのような明白さを得ることができない。…心がもたらすものは、力であって形態ではない。この諸力は、相互に闘争状態に入る傾向を有する。心の諸力は、

このように闘争しつつ遊動するのだが、この遊動を通して心は活きたありかたを保つのだ。心は、その力の源泉が枯渇してはじめて、一義的なものとなる。ひとり神のみが、心のなかを見ると私たちは言う。そう言うとき私たちが意味しているのはむしろ、私たち自身でさえ心を一義的に、一回で決定的に（ein für allemal）認識することはできない、ということである<sup>64</sup>。

アーレントは、心を、諸力の闘争の場、ないし力のぶつかりあいそのものであると捉えている。光のもとに現われる行ない—活動—は、現象としてのはっきりとした現われをもつ。その意味で一義的である。それに対して、動機はただ不可視であるだけではない。心においては、数多の動機が、分節性もあいまいなままにぶつかりあい、まざりあっているのである。したがってここで誤解してはならないが、アーレントは動機を隠すべきと主張しているというよりは、本来隠れるものであると述べているのである。

たとえば、つぎのような例を考えるのではないだろうか。或るひとが、貧しいひとに寄付をしたとする。このとき彼／女は主観的には、社会正義を実現するという意図から施しをしたと考えている。また彼／女には、たしかに生来同情心の強い性向もあった。しかし実は彼／女が抱く特定の信仰がこの行為にいくらか影響を及ぼしており、他方では寄付がもたらす若干の「評判」も、その行為を規定していたかもしれない。最後のふたつの動機は、意識されていない。また最初の主観的意図も、ことさらに公表しない限りは、隠されたままである。この複数の動機は、けっして一箇の動機のみが真実であり、あとは欺瞞であるというわけではない。それが「闘争」と表現されている理由である。動機は、明確に分かれることもなく、入り混じりながら存在する。それゆえ、真の動機は「私たち自身でさえ」認識できない（他者から

<sup>62</sup> ÜdR, 122.

<sup>63</sup> 省略した箇所、Antrieb は Motive と言い換えられており、事実上同一の概念として扱ってよい。

<sup>64</sup> ÜdR, 123. アーレントは『精神の生』において、心のありかたは一樣であり、現象のような個性をもたないと述べるが、心が一樣なのは、質的に単純で画一化されてしまうからであるというよりは、むしろ分節化を受けていない、混沌とした様態をしているためであると考えられるだろう。

真意を指摘され、自分でも思いもよらぬ動機を自覚する、という経験がこれに対応していよう)。それにたいして、「寄付」という行為はきわめてシンプルで、しかも他者に明白に現われるのである。

アーレントが動機と行為の関係として取りだすのは、このような一義性／多義性、明白さ／あいまいさという、ギャップなのだ。

このような構造を前提に、アーレントは「偽善」という事象を問題にしている。ここで、明白に現象する行為と、隠蔽される動機の関係が、仮面（ペルソナ）と素顔の関係として捉えかえされることになる。偽善の問題に踏み込むことは目的ではないが、ここで明らかにされている人格の仮面としてのありかたを捉えておこう。

このような区別や、メタファーの適切さによって決定的なのは、つぎのことである。「人格」の仮面を剥ぐことによって、個人はおのれの法的な人格性を奪われるのであるが、この剥奪は、「自然な」人間のようなものを残すことがありうる。他方、偽善者の「仮面を剥ぐこと」は、人間全体を犠牲にすることでしか、立ちゆかない。なぜなら、偽善者はじっさい演技する個人そのひと自身であるからだ。演技する個人そのひとは仮面など帯びていない以上は、そうなのである。そのような者である役者は、自らの役割と同一化しようと意図する。…言いかえれば、偽善者がひとを怒らせるのは、じぶんが正直であると称するばかりか、「自然で」もあると称するところなのだ。…私たちは公開的なものにおいて、まして政治的なものにおいて、「仮面」なしに済ますことはできない。まさしくこの理由から、端的にありのままに存在している (*einfach zu sein, der er ist*) と称する偽善者は、非常に危険なのである<sup>65</sup>。

偽善者が「偽善的」なのは、動機と行為のあいだにいかなる差異もないと主張していることに由来する。偽善者が「自然である」と称するとは、ひとまずそのように理解できる。こうした偽善者の主張にたいして、本来私たちは「仮面」を着け

ずに世界に現われてくることはできない<sup>66</sup>。心は行為ほど一義的な現われをしておらず、動機は、行為という現象するものをいわば「仮面」とせずにはおれないからだ。冒頭で「人格」という仮面を剥ぐと言われているのは、行為の裏に隠された心、隠された動機を暴きたてることを意味している。つまり人間は「活動する人間」として現象し、こうして現象するものこそ人格にほかならないのである。ここで、心的なものを隠しつつ、現象する人格の構造の基本はあきらかになった。動機という主観的なものに対して、活動という他者にも現われる「客観的な」ものが、人格の位置づけを得ることになる。とはいえ、ここで心や動機と呼ばれた主観的なものは、なお大雑把にしか規定されておらず、またこうした動機を隠しつつ、活動において自己を表現していく構造の細部は、なおあいまいである。最後にその点をあきらかにすべく、再度『精神の生』第一巻における議論を参照したい。

### 3-2. 人格性の構造

私たちは 2-4.において、公開性という全体構造のなかで、個々の現象が或るものを隠しつつ、表面を露呈して存在しているということを『精神の生』第一巻にそくして明らかにした。『革命について』の人格概念において、既にそうした構造が現われていることを前項で示したが、『精神の生』では、詳細にあきらかにされた現象のありかたに基づいて、人格の現象性も細かに解明されている。さて、2-4.の末尾で生物的な自己表示と人格の自己呈示のちがいに若干触れた。違いとは、つぎの点にある。

<sup>66</sup> 仲正昌樹『今こそアーレントを読み直す』（講談社現代新書、2009年）、138ff.は、人格という仮面と「動機」の関係を扱っており、それを現代的文脈に引き寄せている点が興味深い。偽善の現象の解釈については誤りを含んでいるように思われる。彼は、アーレントが偽善を認める立場であると見なす。たしかに『革命について』のマキアヴェッリ論には、偽善を肯定しているように読める箇所があるが、彼女はマキアヴェッリの教えは偽善とかかわりがないと述べていることに注意が要る (cf. *ÜdR*, 132)。彼は現象と存在の分離を前提したうえで、存在は現世にかかわりなく、現象において善が達成されていれば、その真意はさておき世界には善がもたらされるとした、これがアーレントの解釈である。それにたいして、偽善者はマキアヴェッリが前提した現象と存在の分離を、そもそも否定するように振るまうのだ。

<sup>65</sup> *ÜdR*, 137.

生きものは自己表示への衝動によって、現象の世界に自らを適合させる。こうした衝動に加えて、人間は行ないのことば (deed and word) において、おのれを呈示 (present) し、それゆえじぶんがどのように現象しようと望むか、を示す。つまり、じぶんの意見ではなにが見られるのに適し、なにが適さないか、を示すのである。この、なにを示すべきで、なにを隠すべきかにかんする意図的な選択という要素は、人間特有のものに思われる<sup>67</sup>。

アーレントは、このように意図的に選択された姿でおのれを現わすことを、「自己呈示 (self-presentation)」と呼ぶ。「自己呈示は、示されるイメージを能動的かつ意識的に選択するという点で、自己表示と区別される。…自己呈示は、一定ていどの自己意識がなければ、不可能だろう。」<sup>68</sup>自己呈示とは、「行ないのことば」であり、つまりは活動にほかならない。自己呈示とは、活動において〈現象へと踏み出す〉ことなのである。みずから現象として現われることに、主観的な思考が関与していることが自己呈示の特徴である<sup>69</sup>。

現象することは、おもてを表わしつつなにかを隠す動態であり、前項で活動が示される一方で動機が隠されると示された。さらに自己呈示においては、この隠しつつ示すという動作に意識性が付加される。前項で見た議論のかぎりでは、「動機」としてまとめられていた主観的な成分は第一次的に、心に発する情念や感情と言われていたが、偽善の説明を見るかぎり、或るていど言説化可能な

<sup>67</sup> LMI, 34.

<sup>68</sup> LMI, 36.

<sup>69</sup> 小野紀明は、「アレントは、内面性に宿る根拠・本質が否定された自己の現われとそうではない現われとを明確に区別する。彼女は、前者を自己-提示、後者を自己-演出と呼んでいる」(『二十世紀の政治思想』(岩波書店、1996年)、131頁、訳語の違いに注意)と述べ、あたかも self-presentation が、演出をつうじて真の自己の現われをゆがめてしまうものであるかのように扱う。だがこれは誤読である。私たちが明らかにするように、「自我を隠蔽し、仮面をもって現れの世界に登場することが、事態を深刻にする」(同「政治の存在論—アレント『精神の生活』第一巻第三章第一八節を読む』『現象学と政治—二十世紀ドイツ精神史研究』(行人社、1994年、359-437頁)、374頁)ということは、アレントの憂慮する問題ではない。

「理由」や「目的」も、この動機に含まれていたように思われる。このようなあいまいさを含んだ動機概念が、以下では分節化されてゆくことになる。具体的には、感情的な動機と、意図・目的という知的・意識的な動機である。心と思考が分かたれるわけである。

彼女はふたつの事例をつうじて、これを明らかにする。一つ目は「怒り」と、それを示すことの違いという例である。

怒りを示すこと (show) は、私の感じる怒りとは区別され、すでにして怒りにたいする反省を含んでいる。そしてこの反省こそが、感情に高度に個別化された形態を与えるものなのだ。こうした形態は、あらゆる表面における現象にとって、有意義なのである。ひとの怒りを示すことは、自己呈示の一形態である。つまり私が、なにが現象するにふさわしいかを決断する<sup>70</sup>。

怒りという感情は、心の自動的な反応であり、私たちが制御しうるなにかではない。私たちは怒りにいわば捕らわれるのであって、私たちは「怒る」ことを決断できるわけではない。しかし、この怒りにたいして反省を加えることで、怒りを活動においてどのような形で示すか(あるいは怒りを隠しきって平静をよそおうか)ならば、私たちは或るていど決定できる。この「怒りを示すこと」は言語によって行われ<sup>71</sup>、ここで加えられる反省自体、言語的な分節化を経た知的な思考の働きである。

さらにアーレントは「勇気」という例を持ちだすが、このばあいは「恐怖 (fear)」が隠されることとなる。

…恐怖は、生きのこりに不可欠の感情である。恐怖は危険を指ししめし、その警告する感覚がなければ、あらゆる生きものは長生きすることができないであろう。勇気ある人間とは、魂がこの感情を欠いている者でも、それを永続的に克服しうる者のことでもない。そうで

<sup>70</sup> LMI, 31.

<sup>71</sup> LMI, 32.

はなくて、恐怖はじぶんが見せたいものではないと、決意 (decide) した者のことなのである。…けれどもそれは、恐怖の欠如 (fearlessness) が、自らもまた一箇の感情たりうるかのようにして、恐怖に置きかわるといった意味ではない<sup>72</sup>。

恐怖もまた或る感情であり、感情とはアーレントによれば、生命が生きのこることに結びついた「身体的 (somatic)」なものである<sup>73</sup>。つまり、恐怖をはじめ感情は、生命の自動的反応のようなものであり、選択も反省も関わらない。もし恐怖すべき場面でまったく恐怖を抱かないとすれば、それは生物としての機能の不調や不備というほかない。恐怖は「麻痺、しるかもしれないが、選択的に「恐怖しない」ことはできないのだ。「勇気」とはこうした機能不全とは異なり、自動的に生起する恐怖に対してどのような態度を取るかの問題なのである。

このような選択は一種の反省をつうじて行われるが、そのさいの反省は、他者の視線を想像的に媒介した、複雑な反省的思考となってゆくはずである。したがって同じ反省とは言っても、私たちがはじめに見た主観に内閉した自己意識的な反省とは質を異にする。

このような選択はさまざまな要因によって決定される。要因のうちの多くは、私たちが生まれ落ちる文化によって規定されている一選択は、私たちが他者に快を与える (please) ことを願うために、なされるのである。しかし、私たちの環境によって引き起こされたのではない選択というものも、また存在するのだ。私たちがそうした選択をなすのは、私たちが自分じしんに快を与えたいからであり、あるいは私たちが範例を設定したい (set an example) からである。範例を設定したいとは、

つまり、自分に快を与えるものによって快を覚えるよう他者を説得したい、ということである<sup>74</sup>。

ここではふたつのことが言われているが、本質的には同一の事態に帰着する。第一に、他者の快を欲し、なされる選択である。他者の快を目的とする以上、まず他者の快を理解し、私の活動が他者の視線にさらされることを見越して、他者の観点からじぶんの活動がどう見えるかを計算しつつ、じぶんの活動を組織することが必要となる。もし勇敢さを示すことが他者の快に沿うのであれば、たんに恐怖心を隠すだけでなく、どう振るまえば他者がみずから勇敢だと見なすかをも予想して、活動を選択しなければならない。第二に、逆に私が他者に範例を設定するというものである。このばあいでも、私はじぶんの快を引きおこす活動が他者にどう映じるかを考慮し、その考慮に基づいて他者を説得しなくてはならない。

いずれにせよ「選択する私」(主観)と「現象する私」は二重化されるが、公開性のなかで他者によって見られ現実性を有するのは、「現象する私」のほうとなる。「現象する私」は行為として実現し、この行為から「人格性」が形づくられるとアーレントは語ることになる。

そのような決断をするとき私は、自分に与えられる性質がなんであれ、ただそれにたいして反応している、というわけではない。私は、世界が自分に提示するさまざまな所作の可能性のなかから意図的に選択した<sup>75</sup> 行為<sup>75</sup> をしているということになる。そのような行為から最終的に立ちあがってくるのが、私たちが性格とか人格性 (personality) と呼ぶものである<sup>75</sup>。

術語使用のあいまいさにやや当惑させられるかもしれない。ここで言われる“personality”は、たしかに人格性というよりは、「性格」と訳すべき使われかたをしているからである。しかし、この“personality”がたんに主観的なものよりも、行為のような客観的なものの積みかさねから総合され

<sup>72</sup> LMI, 35f.

<sup>73</sup> 「あらゆる感情は、身体的な経験である。私が嘆くとき、私の心は痛む。私の心は、共感によってあたたまる。愛やよろこびが私を圧倒するまれな瞬間には、私の心は自分を開く。そして似たような肉体的感覚 (physical sensation) は、怒りや憤怒、嫉妬その他の情動とともに、私を領有するのである」(LMI, 32f.)。

<sup>74</sup> LMI: 36.

<sup>75</sup> LMI, 37.

心（動機） / 選択する私（A） — 自己呈示（a） ≡ 現象する / 知覚される私（a'） — 知覚する他者（B）

図 人格をかたちづくる「統一<sup>ユニット</sup>体」

ると考えられている点に注目するなら、私たちの見てきた人格概念との連続性は疑いえないように思われる。重要なことは、人格性が「選択する私」よりも「活動し現象する私」から生じてくる、ということだ。

とはいえ、うえのような二重化が許容されるとしても、どのように現象するかを制御する「選択する私」（主観）にこそ人格の本体があり、「現象する私」（人格性）は派生的なものにすぎないと考えられるのではないだろうか。だが、存在者は現象として他者の知覚に呈されるかぎりでは現実的だとするアーレントにとっては、人格は現象であるがゆえに現実的な存在者であり、また反省や選択を行う主観的なもののほうは現象しえない以上、現実性を有することはできない、ということになる。この点は2.で論じつくしたので蒸しかえすことはしないけれども、それを踏まえれば彼女がつぎのように釘を刺し、「選択する私」の自足性を否定していることも理解しやすい。すなわち、「こうしたみずから選択した属性が、世界における私たちの現象や役割にとって重要であることは否定すべくもないが、こうした重要性のゆえに、…現代哲学は、ひとがほかの物とはことなっていて、自分じしんを創造したという奇妙な幻想に取りつかれたのである。」<sup>76</sup>実際には、主観は人格を完全に決定しえず、自己創造するのではない。

人格とは、行為の本体といったものではなく、むしろ他者にたいする現象である。それゆえ、なるほど「或る点までは、私たちは、他者に対しどのように現象するかを選択することができる。」<sup>77</sup>けれども、逆にいえば、或る点までしか選択できない。他者が活動を現象として受けとる以上は、私の選択や決断は、「現象する私」（人格）を完全に規定できるわけではないのだ。アーレントが人格性を、他者をも巻きこんだ或る総体のうちで構

想していることがわかる。つまり上図のような「統一<sup>ユニット</sup>体」<sup>78</sup>のうちで、人格は構成されるのだ。

主観的な「選択する私」（A）は、じぶんがどういふ人格として現象すべきかを考慮しつつ、活動、つまり行為を呈示（a）する（そのさい、現象は外面を呈示しつつ内面を隠蔽するので、主観的な動機—感情や意図—は隠され、また選択する主観も現象しない）。だが、ここでなされる活動は、他者（B）が知覚するとき、じぶんがそのように見せたいと考えていた人格（a）とは違ったかたち（a'）で現われてしまうかもしれない。このずれは、さまざまな原因で起こりうる。Bには固有の視点があるため、Aは完全にそれを予測することはできないし、また活動はべつの活動の応答を受けるために、活動そのものもAの予想どおりには達成できないかもしれない。いずれにせよ、人格という「現象する私」は、その現象を選択するAにも、その人格を知覚し、いわばその人格を現象として存在せしめているBにも、完全に帰属することはない。つまり人格は、A（主観）とB（他者）のあいだに出現する、いわば界面的な現象なのである。そして、ここでようやく、私たちはアーレントが「ペルソナ」の語源的意味にまで立ちかえったことの真意をも感得する。顔ではなく仮面、私と他者のあいだにある仮面こそが、人格の位置としてふさわしいのである。人格とはそれゆえ、現象を制御せんとする主観にも、現象によって隠される心にも、還元されえない。

ここでまた、人格のもうひとつの比喩的形象である「ダイモーン」についても、若干の解明を与えることができる。主体の背後に位置するというダイモーンの比喩は、「選択する私」にとっての人格の位置づけを、より厳密に言えば、その不可視性を表現している。「選択する私」（A）の反省は、

<sup>76</sup> LMI, 37.

<sup>77</sup> LMI, 34.

<sup>78</sup> ユニットという言いまわしは、LMI, 28におけるポルトマン評価でアーレントが使った表現である。

(A そのものではなく) 自己呈示 (a) に向かう、しかしこの「現象する私」は、じっさいには他者のまなざしのうちに知覚されるにすぎない (a')。しかも公開性のなかで注がれるまなざしは、複数のまなざしである (B、C、D、E…)。相即的に、私の現象も拡散する (a'、a''、a'''、a''''…)。私は私の現われを直截見ることはできないし、他者の立場から私を反省するにしても、その現象は複数に拡散してしまい、計算しつくすことはできないのである<sup>79</sup>。

### おわりに

本稿はまず、アーレントが批判的に捉える人格の主観的な理解を、ロックの人格概念に代表させることで、それを批判的参照項として検討することからはじめた。ロックの人格概念(思考する知的存在)において、人格は意識や反省といった、自己関係的な知的作用に立脚していたのである。アーレントは、こうした自己意識的な人格とはべつの人格概念を形づくった。人格を(語源解釈にも依りつつ)仮面的な現象と捉えるとき、重要なのはアーレント的な現象概念と、それを成立させる公開性の構造である。公開性とは、一箇同一のものが各人にたいして現象しているという構造であり、そのなかで感覚的な明証性と、言語活動をつうじて得られる間主観的な対象の同一性をつうじて、対象の現実性が確保されるのであった。こうした構造のなかで、今度は個々の現象に止目するならば、現象は或る特定の視点にたいして現象する以上、或る面を示すことをつうじてべつの面を隠蔽することになる。とりわけ隠されるのは内面である。人格もまた同様の構成を備える。人格

<sup>79</sup> アーレントの「…人格性は、主観的でも客観的でもない一両方である」(Anna Yeatman, “Individuality and Politics: Thinking with and beyond Hannah Arendt,” in: A. Yeatman *et al.* (eds.), *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, (New York/ London: Continuum, 2011, 69-86), 83)。Trevor Tchir, “Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt’s Account of Political Action,” (in: *ibid.*, 53-68) は、ダイモーンを「脱中心化された〈だれ〉の開示」と理解する。活動者はじぶんが〈だれ〉として開示するのか制御できず、開示は「脱自的(ecstatic)」にならざるをえないという指摘は、正しい。だが Tchir はその概念をハイデガーの現存在の自己開示にさかのぼらせ、さらにダイモーンをハイデガーの良心と重ねるという解釈を取る。このようにダイモーンを一種の「内的他者」として理解することは難しいと思われる。

の場合、他者の眼に明らかなかたちで示される活動と、その活動の現われをつうじて隠される動機という二重性となって、この構造は現れるのである。そして、のちにアーレントはこの動機をさらに細かく分析し、思考し、自分の現象を予測する主観が、心の直截的な感情を加工し、特定の活動として選択するという構図で捉えかえすことになる。このような活動をつうじて他者に頭わになるものこそ、人格なのである。つまり人格とは、精神や心を隠すことをつうじて、活動によって一この活動の主体として一他者に対して明らかにされるものであり、いわば主観的なものと他者のあいだに現われる、界面的現象なのだ。

残されたのは、この人格の同一性の問題であろう。そもそも、ロックにおいては同一性を主題とする文脈で人格が問われていたのだ。行為の瞬間ごとに現われる主体がいかにして総合され、人格を形づくることになるか。本稿はもはやこの点について踏みこんで論ずることはできないが、アーレントが人格の同一性の可能性を約束という能力のうちに見てとろうとしていたことは、この問いになんらか示唆をもたらすかもしれない。

不確かな未来にむけて、約束 (Versprechen) をつうじて自縛し、未来に対してそなえるということをしなないならば、私たちはじぶんの同一性を貫徹することも決してできないだろう。私たちは、人間の心の闇に、つまり心のあいまいさや矛盾にどうしようもなく委ねられ、ばらばらの気分という迷宮のうちにさ迷うことになるだろう。その迷宮から私たちが解放されるのはもっぱら、共同世界の呼びごえによってなのである。共同世界は私たちが、私たちがした約束に縛りつけるので、いまやこの約束は守られるべきものである。こうして約束へと縛りつけることによって、共同世界は私たちの同一性を確証する、あるいはこの同一性をそもそもはじめて構成するのである<sup>80</sup>。

約束において、私は他者に、じぶんが将来どのように、なにをするのかを告げる。他者は、その

<sup>80</sup> VA, 302.

ときのことばと、私のじっさいの行為を比較して、私の約束が守られたか否かを検証するはずである。このとき、変化する私の同一性を確証する、あるいはむしろはじめて「構成する」のは、その変化の外側に立ち、ふたつの現象を総合しうる他者なのである。私は変化の内側に巻き込まれているために、みずから同一性を確保できない。ボニー・ホーニグが述べたように、アーレントの「…同一性は、自己知や、統一的な行為者であること、ないし自律とはなんのかかわりも持たない。活動者の物語や同一性は、…彼のものではない。なぜなら、『或る者が〈だれか〉の本質』は、じぶんで『物象化』できないからである。」<sup>81</sup> 人格の同一性は、むしろ人格が他者に向けられた現象であるからこそ確保可能という、一箇の逆説が生じるのである。

この点に関連して、もう一点置き去りにしていたことがある。私たちは現象の構造を検討するさい、その現実性が言語を仮設的虚焦点とすることで構成される点を確認した。しかし、人格の議論のうちこの事実に対応する記述がなかった点をいぶかしく思うむきもあるはずだ。アーレントにおいて、人格を「語る」ことは通常の語りとは区別される。それがいわゆる「物語」である。だが物語については、うえの見とおしが正しいか否かとともに、べつの機会に検討されるべき課題とせざるをえない。

## 註記

本稿は、科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。また、本稿の一部は、「哲学／倫理学セミナー」の第104回例会(2015年3月28日)、および第108回例会(2015年7月25日)における報告に基づいている。報告にコメントをくださった方がたにお礼を申し上げたい。

(HASHIZUME TAIKI・東京大学大学院博士課程)

---

<sup>81</sup> Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca/ London: Cornell U.P., 1993), 83.