

ゲルダ・ヴァルターの共同体の現象学 ——ヴァルターによる内的合一と共同体験の分析について——

横山 陸

はじめに

ゲルダ・ヴァルターはフッサールのもとで現象学を学んだ数少ない女性哲学者のひとりであり、『哲学および現象学的研究年報』の第六巻には、彼女の博士論文「社会的共同体の存在論」(1923年)が掲載されている。これまでヴァルターの名はあまり知られていなかったが、初期現象学の再評価という近年の国際的な潮流のなかで、彼女の論文も読み直されはじめている。ヴァルターの現象学は、感情と社会とを問題とするもので、その方向性は、エディット・シュタインやエルゼ・フォークトレンダーといった他の女性現象学者とも近い。

本稿は、まず第1節において、あまり知られていないヴァルターの「社会的共同体の存在論」について、そのモチーフを彼女のバイオグラフィーから探ってみたい。続く第2節では、近年のヴァルターの再評価の流れを再構成しながら、彼女の現象学の問題点を明らかにしたい。最後の第3節では、感情と共同体の問題を扱った初期現象学者のなかでもっとも有名なシェラーの現象学と比較しながら、ヴァルターの現象学の問題点について、さらに考察を深めたい。

1. ヴァルターと「社会的共同体の存在論」

ゲルダ・ヴァルターはフッサールのもとで現象学を学んだ数少ない女性哲学者のひとりであるが、『哲学および現象学的研究年報』の第六巻に掲載された彼女の博士論文「社会的共同体の存在論」(1923年)の主査をつとめたのはフッサールでなく、プフェンダーであった。ヴァルターは、はじめプフェンダーのいるミュンヘン大学で学んだのち、フライブルク大学のフッサールのもとへと移っている。当地では、フッサールの『イデー I』(1913年)の索引の作成などにも携わっていたが、カミナダによると、彼女は同書で明らかとなったフッサールの「超越論的転回」よりも、プフェンダーの实在論的現象学の立場に親近感を抱いていたという(Caminada 2014: 196)。ヴァルター自身が語るところでは、彼女は博士論文を執筆するにあたって、「共同体意識の外的構成」ではなく、他者との共属感情としての「内的合一 (innere Einigung)」に共同体の本質を見定めていたが、そうした問題設定は「フッサールには受け入れられない」と判断したのだという(Walther 1960: 244)。事実、彼女の共同体の現象学の鍵となる、この「合一 (Einigung)」という言葉そのものは、フッサールの『イデー I』ではなく、プフェンダーの『心情の心理学』(1916年)に由来している。この「合一」概念を道具立てとして、ヴァルターは独自の共同体の現象学を展開するわけだが、その

モチーフを理解するためには、彼女の生い立ちに少し立ち入る必要がある。

(1) マルクス主義と家族の女性たち

1897年、ヴァルターはドイツ南部のシュバルツバルトの小さな町ノルトラッハで、サナトリウムを経営する父オットー・ヴァルターのもとに生まれた。オットーは医師であると同時に、カール・カウツキーやアウグスト・ベーベルといったマルクス主義の大物たちとも知己の社会民主主義者であった。母ラングヒルはデンマークの出身で、その父は——つまりヴァルターの祖父は——国際紛争の仲裁などの功績によってノーベル平和賞を受賞したデンマークの政治家フレデリック・バイエルであり、そのことをヴァルターは終生、誇りに思っていた。こうした環境のなかで、ヴァルター自身も小さな頃から社会主義やマルクス主義に親近感を抱いており、ギムナジウムに進学すると社会民主党に入党している。そのマルクス主義によれば、人間とは「社会化された人間 (vergesellschafteter Mensch)」であって、孤立した「意識一般」という抽象はブルジョワジーのイデオロギーにすぎない (Walther 1960: 270)。だが、人間はどのようにしてお互いに結びつき社会化されたのだろうか。そもそも、人間はどのようにしてお互いを知ったのだろうか。それがヴァルターの問いであった。

この問いの背景には、さらに彼女の複雑な家族関係がある。ヴァルターの父オットーは母ラングヒルと出会う以前に、イギリス人女性ホープ・アダムスと結婚していた。ホープはドイツで医師の国家資格を取得した最初の女性であり、オットーとともにシュバルツバルトでサナトリウムを経営していた。しかし、ホープは二人の共通の友人であるカール・レーマンとの恋に落ちて、やがてレーマンとともにミュンヘンに移った。ミュンヘンでのホープは、女性の権利として妊娠中絶の合法化を求めるなど、女性解放運動にも携わっていたことで、今日でもその名が知られている (Usborne 2007: 79f.)。また第一次世界大戦の前夜には、ホープは平和運動も組織しており、レーニンやローザ・ルクセンブルクなどマルクス主義の大物たちとも関係していた彼女の診療所は、さながら社会主義者たちのサロンのようだったという (Walther 1960: 29)。そのホープと別れた父オットーは、サナトリウムのデンマーク人の元患者と再婚している。それがヴァルターの母ラングヒルであった。だが、ラングヒルは結核を再発し、幼いヴァルターを残してこの世を去ってしまう。その後、父オットーはラングヒルの妹——つまりヴァルターの叔母である——ジーグルンと再々婚しているが、ヴァルターはこの義母とそりが合わず、終生、彼女を「母」とは呼ばなかった (Walther 1960: 50)。その一方で、父の前妻ホープには密かな憧れを抱いていたらしいが、ヴァルターがミュンヘンのプフェンダーのもとで学んでいたときでさえ、同じミュンヘンに住むホープと会うことを、父オットーは許さなかったという (Walther 1960: 29)。

(2) 共同体の根底にあるもの

こうした複雑な家族関係のなかで育ったヴァルターにとって、人間がどのようにしてお互いに結びつき社会化されるのか、そもそも人間がどのようにしてお互いを知るのか、とい

う問いは、切実な問題であった。じっさい、父や義母のように「人間は他者を見誤るし、他者のなかにもありもしないものを見いださう」のだからと、ヴァルターは言う。そのヴァルターにとって、フッサールやエディット・シュタインの感情移入論は不十分なものに映った。——彼女が理解するかぎりでの——フッサールやシュタインの感情移入論によれば、他者の心は身体表情や言語などによって私たちに表現され、そうした表現において、私たちは他者の心に感情移入しながらそれを把握し理解しているという。だが、「さらに別の、他者の心を直接に把握するような仕方があるはずだ」とヴァルターは感じていた (Walther 1960: 271)。他者の心だけでなく共同体に関しても、事情は同じであった。ヴァルターが講義などで接したフッサールの「文化世界の構成」の議論は、けっきょくは相互の身体に表現された心に感情移入することによって、共同体の認識を基礎づけているように思えた。そうしたフッサールに対して、ヴァルターは共同体の構成という問題を「内面における共同体化 (Vergemeinschaftung der Inneren)」という方向から考えていた。だからヴァルターはフライブルクのフッサールのもとで学びながらも、かつて学んだプフェンダーの「心情 (Gesinnung)」概念に、とくに彼が「内的合一 (innere Einigung)」と呼ぶ愛や友情といった情緒的結びつきに親近感を抱いていた。このことが、けっきょく彼女が博士論文「社会的共同体の存在論」をフッサールのもとではなく、プフェンダーのもとで執筆することになった顛末のようである (Walther 1960: 271)。

ところで、「女性の使命は第一に家庭であり結婚である」として、フッサールは女性が自分のもとで教授資格論文を執筆することを認めなかったが、これについてはヴァルターも「時代遅れ」で「旧約聖書のような家父長主義的態度」と辛辣に形容している (Walther 1960: 216)。しかし、こうしたフッサールの女性差別的な言動や研究上の方向性の違いにもかかわらず、ヴァルターのフッサールに対する学問的な敬意は変わらなかったようである。研究や学問における女性差別に関して言えば、ヴァルターはフッサール以外の人間から、さらにひどい差別も何度か受けたようで、もちろんそれは彼女にとってもひどい思い出だったようである。だが、女性であることが、彼女の研究の方向性をそれほど左右したようには思えない。むしろ先述したように、彼女の複雑な家族関係の方が、研究上の関心と直結した問題であったと言えるだろう。

(3) マルクス主義からキリスト教へ

フライブルクでヴァルターが親しく交際したのは、フッサールの助手で、「感情移入の問題」(1916年)の著者でもあるエディット・シュタインであった。シュタインとヴァルターは、たしかにフッサールのもとで学ぶ数少ない女性学徒であり、感情と共同体の問題という同じテーマにも取り組んでいたが、ヴァルターが無神論のマルクス主義者であったのに対して、シュタインはカトリシズムに惹かれ、やがて1922年に洗礼を受けている。

しかし面白いことに、『対岸へ——マルクス主義と無神論からキリスト教へ』(1960年)というヴァルターの自伝のタイトルからも明らかのように、ヴァルターもまた、後年、カト

リックに転向している。それは、シュタインが強制収容所で命を落としてから2年後の1944年のことであった。だが、フライブルクで学んでいた当時のヴァルターは、シュタインと宗教の問題について議論したことはなく、シュタインが1922年にカトリックの洗礼を受けたことも知らなかったという。1923年になって、ヴァルターはコンラート＝マルチウスと知り合うが、そのときはじめて、彼女はコンラート＝マルチウスから、シュタインが洗礼を受けた事実を知った。そのさいコンラート＝マルチウスはヴァルターに、肝心なことは現象学でも世渡りでもなくキリストであるとも語ったらしいが、ヴァルターはそれにどう応答して良いか分からず困惑したという (Walther 1960: 332)。

ヴァルターがカトリックに改宗した理由は、シュタインやコンラート＝マルチウスのような周囲の現象学者の影響というよりも、むしろ彼女自身の研究上の関心と関連しているように思える。上述のように、ヴァルターはフッサールやシュタインの感情移入論に対して、他者の心を直接的に把握する方法を探求していたが、そうした問題関心は博士論文「社会的共同体の存在論」へと結実する一方で、彼女がルドルフ・シュタイナーに関心をもったり、シュテファン・ゲオルゲに夢中になったりしたことにもつながっていた。そして博士論文の刊行と同年、ヴァルターは『神秘主義の現象学』(1923年)という著作も出版している。さらにこうした関心を発展させて、ヴァルターはハイデルベルク大学のヤスパースのもとで教授資格論文を執筆しようとしたが、それは最終的に上手くいかなかった。

また、ヴァルターはフライブルクのフッサールのもとにいた頃から、心霊現象を扱う超心理学 (Parapsychologie) にも取り組んでおり、「そのことがフッサールに疑念を抱かせたし、彼よりも寛容なプフェンダーにしてもそうだった」という (Walther 1960: 216)。そして教授資格論文の執筆を断念した後は、超心理学の研究で有名だった精神科医のアルベルト・フォン・シュレンク＝ノッチングのもとで数年間、助手もつとめている。その後、ヴァルターは在野の研究者として超心理学の研究を続け、それに関する著作もいくつか出版している。彼女のカトリックへの転向は、むしろ、こうした文脈のなかで理解すべきだろう。

2. ヴァルターによる共同体験の分析をめぐる

アカデミズムにおいてヴァルターの現象学が顧みられることは、これまでほとんどなかった。その原因には、ヴァルター自身が大学に残らなかったうえ、彼女の関心も現象学から超心理学へと移ってしまったこともあるだろう。じっさい、「社会的共同体の存在論」についても、それを彼女の超心理学への傾倒から読み解こうとすれば、そのように読むこともできるだろう。

(1) 共同体験の構造をめぐる

しかしながら、近年の初期現象学の再評価という国際的な潮流のなかで、ヴァルターの「社会的共同体の存在論」も新たに読み直されはじめている。そのさいに議論の中心となる

のは、共同体験 (Gemeinschaftserleben) の構造である。ヴァルターは共同体験を A と B の二人が同一の対象を志向する体験の構造として説明するが (図1参照)、この構造は以下に示すような A と B の一連の志向体験を含んでいる。

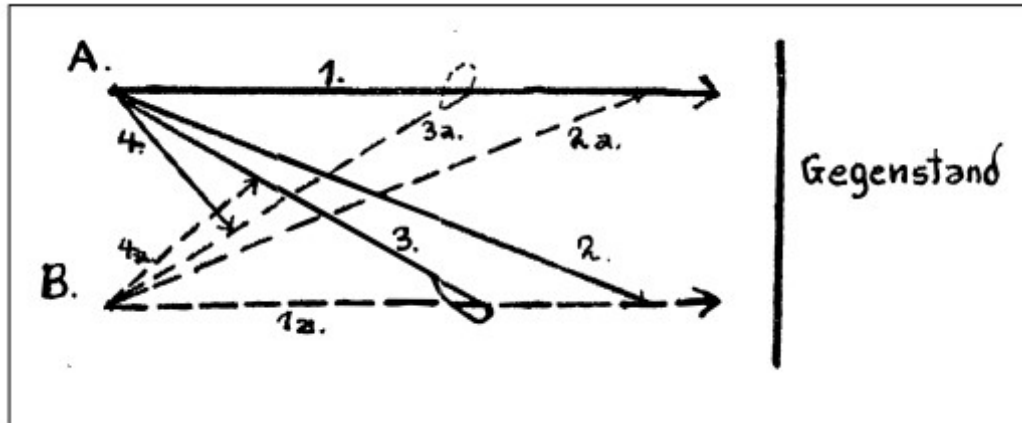


図 1 Walther 1923: 86

- (1) ある対象を志向する、A の原的な体験¹。
- (1a) A の原的な体験と同様の仕方での同一の対象を志向する、B の原的な体験。
- (2) B の原的な体験 (1a) を把握する、A の原的な感情移入体験。
- (2a) A の原的な体験 (1) を把握する、B の原的な感情移入体験。
- (3) 感情移入によって把握された B の体験 (2a) との、A の合一。
- (3a) 感情移入によって把握された A の体験 (2) との、B の合一。
- (4) B の合一 (3a) を把握する、A の感情移入体験。
- (4a) A の合一 (3) を把握する、B の感情移入体験。

この共同体験の構造は、一見すると、相互に相手の体験に感情移入を加えていくプロセスであり、そうであれば、共同体験が成立するためには無限個の高階の感情移入が必要であるように思える。その点で、ヴァルターによる共同体験の分析は、現代の分析哲学における共通知識 (common knowledge) の議論と同じ問題を孕んでいるようにも見える。デイヴィッド・ルイスが指摘したように、共通の知識が成立するためには、「しかじかのことをお互いが知っている、ということをお互いが知っている、ということをお互いが知っている…」というように、無限個の高階の知識が必要となる²。

しかしヴァルターの議論をよく見ると、共通知識の議論とは異なり、(2/2a) と (4/4a) の

¹ 以下 (1) から (4a) のプロセスは、ヴァルター自身の説明 (Walther 1923: 85f.) を著者が再構成したものである。

² 共通知識の議論が孕む問題については、古田徹也による定式を参照 (古田 2017: 233)。

感情移入のあいだには、(3/3a) の合一体験という新たな要素が挿入されている。この合一という認知的であるよりも情緒的な体験によって、A と B のあいだに「我々 (Wir)」という共同性が形成されると、シュミットやレオン&ザハヴィは指摘する。そうすると、(4/4a) の感情移入は、(2/2a) の感情移入のたんなる繰り返しではなく、(3/3a) における合一体験に気がつくという事態を意味する。そして、合一に気がつくことで、感情移入は無限に繰り返されることなく、ここで止まると解釈できるだろう (Schmid 2012: 134f., León & Zahavi 2016: 231)。

だが、そうすると、まず (3/3a) において A と B の個別の意識のうちでそれぞれ合一が体験され、そのあと (4/4a) において、さらに相手の合一体験へと互いに感情移入することによって、ようやく A と B それぞれの合一体験は絡み合うことになる。その場合、「我々の体験 (Wir-Erleben)」としての共同体験の基礎は、あくまでも A と B という個別の主観にあることになるが、それでは個々人の個別の体験に還元されない共同体験の共同性は十分に説明できない。そのようにシュミットは批判する (Schmid 2012: 137)。

(2) 習性的な合一感情

それに対して、カミナダは、ヴァルターが合一概念を無意識的 (unbewusst)、顕在的 (aktuell)、習性的 (habituell) という三つの次元に区別していることを強調する (Caminada 2014: 199)。カミナダによれば、習性的合一に関して、ヴァルターはプフェンダーの合一概念とフッサールの志向の習性概念とを結びつけており、それは体験の「共同背景 (joint background)」として解釈できるという。そもそも、フッサールの習性概念とは、非常に簡単に言ってしまうと、過去の体験によって現在の体験が規定されるということ、すなわち、過去の体験の沈殿によって形成された体験の背景が、現在の体験のフレームとして機能することを含意している。カミナダによれば、ヴァルターの習性的合一は、この体験の背景が他者のそれと相互に嵌入し合い、馴染み深くなることで、互いが結びついているように感じられる事態を指しているという (Caminada 2014: 205, 207f.)。そうすると、(2/2a) において、A と B がお互いの体験に感情移入できるためには、すでに A と B のあいだで、体験の背景が共有されている必要があるから、この段階で共同背景としての習性的合一は成立していることになる (Caminada 2014: 207)。したがって、シュミットが (3/3a) と (4/4a) のプロセスを指して、共同体験の基礎に個別の主観が置かれていると批判するのは、不適切ということになるだろう。

それに対して、シュミット&ウーは、こうした共同体験をヴァルターが「即かつ対自的な (an und für sich) 共同体の共同体験」と表現している点を問題視する (Schmid & Wu 2018: 114f.)。たしかに習性的合一という前反省的なレベルでの共同背景を認めれば、「即自的な (an sich)」共同体験は成立する。だが、この共同体験が自覚され「即かつ対自 (an und für sich)」となるためには、やはり (4/4a) において、お互いがお互いの合一体験に感情移入し、この合一を把握する必要がある。だが、合一体験への感情移入に関して言えば、A が B に

気がつかれずに、Bの合一体験に感情移入する事態——あるいはその反対の事態——も考えられる。したがって、この感情移入自体が必ず相互的に認識される保証はない。それゆえ共同体験の「即かつ対自」が完全に成立するとはかぎらないと、シュミット&ウーは批判する (Schmid & Wu 2018: 114f.)。つまり、ヴァルターの議論が孕む問題の本質は、「我々が共同的に存在している (we are together)」社会的構造と、「我々が共同的に存在していることを、我々が反省的に認識する (we reflectively conceive of our being together)」社会的意味論との区別に無自覚であり、両者が乖離しうることが見逃されている点にあるという (Schmid & Wu 2018: 115)。

(3) 社会的行為と共同体の構成

しかし、ヴァルターの「社会的共同体の存在論」は、①習性的な合一、②共同体験 (Gemeinschaftserleben) に加えて、③社会的行為 (soziale Akte) も含めた三つの議論の連関によって成り立っている点にも注意を向ける必要があるだろう。サリーチェ&植村は「構成」という概念に注目して、①と③の議論を関連づけて解釈する。すなわち、①習性的な合一感情は、共同体が存在するための存在論的な構成として、③社会的行為は、その共同体が意識に与えられるための現象学的な構成として、それぞれ解釈できるという (Salice & Uemura 2018: 44)。このように、②共同体験の議論にのみ焦点を絞るのではなく、①と③を含めた「社会的共同体の存在論」全体の構図を考慮すれば、シュミット&ウーの批判するように、ヴァルターが「我々の共同的存在」と「我々の共同的存在の認識」との区別に無自覚であったわけではないことが分かるだろう。

ところで、その場合、③社会的行為とは「共同体の名において (im Namen der Gemeinschaft)」遂行される行為であり、こうした行為の遂行において、行為者の意識に共同体が与えられる。サリーチェ&植村によると、それは個人が共同体を代理し表象する行為に他ならない。たとえば家族の部外者である弁護士が、しかし家族の代理人として、家族の名において契約行為を遂行することもできる。つまり、社会的行為は共同体の部外者によっても遂行されうる。それはつまり、社会的行為の遂行を通じて、共同体の部外者の意識にも共同体が与えられること、別言すれば、部外者もこの共同体にアクセスできることを意味する。サリーチェ&植村によれば、まさにこの点に、共同行為論としてヴァルターの現象学を解釈したさいに、その独創性が見いだせるという (Salice & Uemura 2018: 42)。

3. ヴァルターとシェーラー

以上のように、初期現象学を再評価する近年の国際的な潮流のなかで、ヴァルターの「社会的共同体の存在論」も見直され、前節で挙げた①習性的な合一、②共同体験、③社会的行為という三つの議論のうち、①と③については、その独創性が評価されるといえるだろう。しかし、②の共同体験に関しては、やはり問題を孕んだ議論のように思われる。そこで、以

下では、マックス・シェーラーの感情の現象学との比較において、①習性的合一と関連づけながら、②共同体験の議論についてさらに考えてみたい。

シェーラーは、初期現象学者のなかで、おそらく感情と共同体の問題を最初に主題化した哲学者の一人であり、彼の主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(1913/16年) および『共感の本質と諸形式』(1913年、第2版1923年)は、シュタインの「感情移入の問題」(1916年)やヴァルターの「社会的共同体の存在論」(1923年)にも、少なからず影響を与えている。

(1) 共同体の条件

「社会的共同体の存在論」において、ヴァルターは、共同体の本質を探究する途上で、みずからの合一概念を導入している。この探究自体は、ウェーバーやジンメル社会学に倣って、相互行為を手引きに始められる。たとえば、第一次世界大戦において、ドイツ皇帝(ドイツ軍の最高司令官)と連合軍の司令官とは、ある種の相互行為を形成しているが、両者は互いに敵対しており、そこに共同性は成立していない。両者は「ドイツの勝利」という同一の志向対象を表象しているものの、ドイツ皇帝がこの志向対象に動機づけられているのに対して、連合軍の司令官はむしろこの目的を頓挫させようとしている。そうすると、共同性が成立する条件は、まず第一に、同一の志向対象の表象を持つことではなく、この対象によって動機づけられていることだと考えられるだろう。今度は、ドイツ皇帝とドイツ兵の靴下を編む農家の老婆との関係を考えてみよう。おそらく、この老婆が「ドイツの勝利」という志向対象を表象する仕方は、ドイツ皇帝のそれとは大きく異なるだろう。だが、この老婆は皇帝と同じく、たしかに「ドイツの勝利」という志向対象に動機づけられている。そして、両者のあいだには、たしかに、何らかの共同性が成立している(Walther 1923: 27f.)。

しかし、ヴァルターは共同性の条件としては、同一の志向対象による動機づけだけでは不十分だという。たとえば、建設現場で働く出身国の異なる外国人労働者たちについて考えてみよう。たしかに、彼らは建物の建設という相互行為に従事しており、この建物を完成させるという同一の志向対象によって動機づけられている。それにもかかわらず、彼らは互いに言葉も通じず、知己でもない。そのうえ、彼らのあいだには賃金をめぐる競争があるかもしれない。彼らのあいだにあるのは、共同性よりも互いに対する不信感と無関心だろう。ヴァルターによれば、こうした外国人労働者たちの関係は^{ゲゼルシャフト}社会であって、^{ゲマインシャフト}共同体ではないという。なぜ同一の志向対象に動機づけられているにもかかわらず、ここには共同性が成り立たないのだろうか。ヴァルターによれば、彼らには「内的な紐帯(innere Verbandheit)」が欠けているからだという。つまり、共同体の共同性が成立するための条件としては、同一の志向対象によって動機づけられていることの他に、この内的な紐帯が必要ということになる。それは、ヴァルターによれば、「内的合一(innere Einigung)」の感情に他ならないという(Walther 1923: 30ff.)。

こうしたヴァルターの議論は、植村が指摘するように(植村 2018)、たしかに現代の分析

哲学における共同行為論の議論と重ねて読むことができるだろうし、その場合、共同行為の条件として行為の目的——志向対象による動機づけ——の共有に加えて、他の成員との合一感情を挙げる点で独創的ともいえるだろう。

(2) 合一感情の種類

ヴァルターはこの合一感情を、無意識的 (*unbewusst*)、顕在的 (*aktuell*)、習性的 (*habituell*) という三つの次元に区別している。彼女によれば、無意識的な合一感情はシェーラーの「生命共同体 (*Lebensgemeinschaft*)」の概念に相当し、顕在的な合一感情はプフェンダーの「心情 (*Gesinnung*)」の概念に対応するという。それに対して、習的な合一感情こそが、共同体の基礎づけにとって重要であり、ヴァルター自身が展開する概念だという (Walther 1923: 36ff.)³。

ところで、この合一感情に関する無意識的、顕在的、習性的という三つの次元は、具体的にはどのような違いを表しているのだろうか。ヴァルターによれば、無意識的な合一は、自我が何の役割も果たさない、自我の背後で起きる緩慢とした一体化 (*Zusammenwachsen*) であるのに対して、顕在的な合一は、自我による自由な作用であり、この感情のなかで自我の中核は対象まで延びていき、この対象と結びつくという。こうした顕在的な合一のあとで、感情の流れは対象から自我へと戻っていくが、そのさいに、この対象における「何か」が、感情の流れのなかに浸潤して自我に取り込まれるという。これが習的な合一である。そして、それによって「自我の中核 (*Ichzentrum*)」の背後にある、「意識の背景」としての「自己 (*Selbst*)」において、他者との「我々 (*Wir*)」という共同性が形成されるのだという (Walther 1923: 71)。

このようにヴァルターは、顕在的な「自我」と、この自我の背景である習的な「自己」とを区別することで、個別の自我のうちでその背景としての「自己」が他者のそれと合一し、「我々の体験 (*Wir-Erleben*)」としての共同体験が成立することを示す。こうした意識の背景としての「自己」の共有は、2(2)で述べたように、カミナダにしたがって、体験の「共同背景 (*joint background*)」と解釈することもできるだろう。

しかし、ここでの共同体験とは、習的な合一における共同的な自己から生じるとはいえ、それはあくまで、個別的な自我において生じていることに変わりない。つまり、ここでの共同体験の共同性とは、まだ個別的な自我において内面化され思念されているものにすぎず、じっさいの他者との共同体験ないし相互体験を意味するわけではない (Walther 1923: 81f.)。

(3) ヴァルターの合一概念とシェーラーの共感論

さて、こうしたヴァルターの合一概念をシェーラーの現象学と比較してみよう。シェーラーは共同体を「生命的共同体」と「人格的共同体」とに区別するが (Scheler 1980: 515ff.)、

³ たしかにプフェンダーも習的な合一について言及しているが、カミナダが言うように (Caminada: 2014)、それをフッサールの志向の習性概念と結びつけて主題的に展開したのはヴァルターの功績だろう。

両者の相違は、他者と体験を共有しながらも自他の視点が区別されるのか否かという点にある。すなわち、生命的共同体において優勢な相互体験は、自他の視点の区別が融解した「一体感 (Einsfühlung)」であるのに対して、人格的共同体における相互体験は、自他の視点が区別されたうえで統合された「共感 (Mitgefühl)」や「相互感情 (Miteinanderfühlen)」とされる。ヴァルターは無意識的な合一をシェーラーの生命的共同体に対応させている。そうであれば、ヴァルターの合一概念のうち、残りの顕在的な合一と習性的な合一は、シェーラーの人格的共同体と対応させて考えることができるだろう。この人格的共同体の特徴は、自他の視点が融解するのではなく、両者が区別されたうえで「我々」として統合されるような相互体験である。

こうしたシェーラーの人格的共同体と対応させて考える場合、ヴァルターの顕在的な合一と習性的な合一との区別は、どのように理解できるだろうか。ひとつの解釈としては、この統合された「我々」という視点が、他者とのじっさいの相互体験における視点なのか（顕在的合一）、それとも自我のうちに内面化された視点なのか（習性的合一）という点で、顕在的な合一と習性的な合一とを区別することができるだろう。

とはいえ、こうした区別は、シェーラー自身による人格的共同体の議論には見当たらない。そのことで、シェーラーの議論は、共同体の構成に関してひとつの問題を抱える羽目に陥っている。シェーラーによれば、共同体としての「総体人格 (Gesamtperson)」は、じっさいの諸人格のあいだの相互体験において構成されるという (Scheler 1980: 512)。しかし、そうすると、ひとつの相互体験に参加できる人格の数には限度があるから、そうした相互体験では比較的規模の小さな共同体しか構成できないことになる。そこでシェーラーは様々な規模の共同体としての「総体人格」が相互に入れ子状になることを想定して、規模の大きい共同体はこうした入れ子状態において間接的に与えられると考えている節もある (Scheler 1980: 511)。だが、それで問題が解決するようには思えない。

この問題は、むしろヴァルターの習性的合一によって上手く解決できるだろう。2(3)で確認したように、ヴァルターによれば、習性的合一において、共同体は存在論的に構成される。この習性的合一は、じっさいの他者との相互体験を意味するわけではない。それゆえ、共同体が構成されるために、人びとがひとつの相互体験に必ず参加する必要はない。ただ、個々人がこの「我々」という視点を内面化しさえすれば良いのだ。そうすると、成員がお互いに空間的・時間的に離れていても、共同体は成り立つ。このように成立した共同体は、さらに——すべての成員が参加しなくとも——共同体のために遂行される社会的行為において、今度は意識に与えられもする。別言すれば、現象学的に構成される。こうして、共同体の存在論的な構成と現象学的な構成を区別して、前者の存在論的な構成を、「我々」の視点の内面化である習性的合一に割り当てれば、シェーラーの抱える問題には十分対処できる。

しかし、3(2)で見たように、この習性的合一が、今度はヴァルター自身の議論における問題を生み出す。つまり、習性的合一が、あくまで個別の自我のうちに内面化された「我々」という視点に過ぎないのであれば、そこからじっさいの他者との共同体験ないし相互体験

が、どのようにして成立するのだろうか。

ヴァルターは共同体験の構造として、2(1)で考察したように、(1/1a) 個々人の原的な体験、(2/2a) 相互の原的な体験への感情移入、(3/3a) 相互の感情移入によって把握された原的な体験への合一、(4/4a) この相互の合一体験への感情移入といったプロセスを示しているが、それは問題を孕んだものであった。

じつは、ヴァルターが挙げる共同体験の構造と似たような構図は、シェーラーの「相互感情 (Miteinanderfühlen)」にも確認できる。シェーラーはこの相互感情を、我が子の亡骸のまえで、悲しみに暮れる母親と父親の体験として具体的に描いている。ここでは、ヴァルターの構図における A と B の主観に当たるのが母親と父親であり、対象に当たるのは我が子の亡骸である (図 2 を参照)。

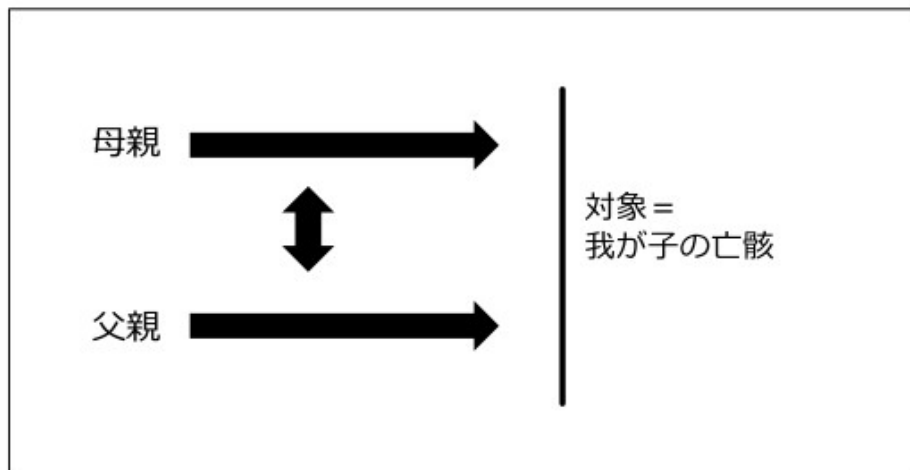


図 2

しかしシェーラーはヴァルターと違い、この相互感情を、(1/1a) 母親と父親の原的な体験、(2/2a) 感情移入、(3/3a) 合一体験、(4/4a) 合一体験への感情移入といった要素に分節化しない。

父親と母親は「同一の」苦しみ、「同一の」痛みを相互に感じている。それは、A がこの苦しみを感じ、B もまたその苦しみを感じ、そのうえで、A と B がこの苦しみを感じていることを A と B が知っているという意味ではない。そうではない。この苦しみはひとつの相互感情なのである。A の苦しみはここで B にとっていかなる仕方でも「対象化」されない。(Scheler 1973: 23f.)

それにもかかわらず、シェーラーは母親と父親のあいだには感情移入——シェーラーの術語で言うところの「追感 (Nachfühlen)」——と「共感 (Mitgefühl)」が分かちがたく絡み

合っているという。つまりシェーラーが考えているのは、母親と父親は、それぞれ我が子の亡骸という対象を志向しているだけでなく、同時に母親と父親は相互に感情移入し、共感し合っているが、——だからこそ「相互感情」と呼ばれるわけだが——この感情移入や共感、——ヴァルターが考える A と B の原的な体験、感情移入、合一、合一への感情移入といったように——相手の体験をそのつど対象化するものではない。

たしかに、母親と父親の我が子の亡骸への志向が、たんに平行する二つの志向ではなくて、「我々」という統合された視点によって共有された志向であるためには、母親と父親の志向は、相互に感情移入や共感によって調整されなければならない。しかし、それは、ヴァルターが考えるような、母親と父親の原的な体験から始まって、互いにそれに感情移入し、それに合一し、さらにこの合一に感情移入するといったプロトコル的な手順ではなく、むしろ状況に応じて、そのつど母親と父親の志向を微調整していくものだろう。こうした微調整が可能なのは、母親と父親の志向が、命題的な志向、すなわちたんなる判断や信念ではなく、感情だからである。この情緒的な相互調整を、ヴァルターのようにプロトコル的な手順として記述すると、シュミットが批判したように、感情移入のさらなる感情移入が必要となるといった具合に、手順は無限に続くことになってしまう。シェーラーの相互感情との比較から分かることは、むしろヴァルターは共同体験における A と B の相互調整を、A と B とのあいだの顕在的な合一感情として、ただそれだけ規定しておけば、現象学的な分析としては十分だったのではないだろうか。相互調整のために感情移入が必要であるにしても、それは合一と別のものとして、プロトコル的な手順のひとつとして記述されるべきものではないのだ。

結語

最後に本稿の議論を簡単に要約しよう。第 1 節では、ヴァルターの「社会的共同体の存在論」のモチーフを、彼女の政治的な思想背景と複雑な家族関係から探った。ヴァルターはマルクス主義における「社会化された人間」という人間観を前提にしながらも、人間はいかにして社会化され、お互いに知り合うのか、ということが彼女にとって切実な問いとなった。その背後には、幼くして母親と死別し、父の前妻へ憧れ、継母とは反りが合わないといった複雑な家族関係があった。そのなかで、ヴァルターは共同体の根底に、内的な合一感情という直接的な結びつきを求めている。

第 2 節では、ヴァルターの現象学への近年の再評価を再構成した。彼女の現象学の独創性は、習性的合一や社会的行為に関する議論に認められる一方で、共同体験の構造分析は、問題を孕んだ議論であることを確認した。第 3 節では、ヴァルターの合一概念をシェーラーの共感論と比較しながら、彼女の合一概念の利点を共同体験の構成という観点から明らかにした。そのうえで、シェーラーの相互感情との比較において、改めてヴァルターの共同体験の構造分析を取り上げた。そして共同体験を構成する二つの志向の相互調整をプロトコル的な手順として記述してしまう点に、ヴァルターの分析の難点があることを指摘した。

文献

- Caminada, Emanuele, 2014, “Joining the Background: Habitual Sentiments Behind We-Intentionality”, in: Anita Konzelmann Ziv, Hans Bernhard Schmid (eds.), *Institutions, Emotions, and Group Agents*, Springer: Dordrecht, pp. 195-212.
- León, Felip & Zahavi, Dan, 2016, “Phenomenology of Experiential Sharing: The Contribution of Schutz and Walther”, in: Salice Alessandro, Hans Bernhard Schmid (eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality*, Springer: Cham, pp. 219-234.
- Scheler, Max, 1973, *Wesen und Formen Der Sympathie* (=Max Scheler Gesammelte Werke, 7), Francke Verlag: Bern/München.
- Scheler, Max, 1980, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* (=Max Scheler Gesammelte Werke, 2), Francke Verlag: Bern/München.
- Salice, Alessandro & Uemura, Genki, 2018, “Social Acts and Communities: Walther Between Husserl and Reinach”, in: Antonio Calcagno (ed.), *Gerda Walther’s Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion*, Springer: Cham, pp. 27-46.
- Schmid, Hans Bernhard, 2012, *Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Verlag Karl Alber: Freiburg/München.
- Schmid, Hans Bernhard & Wu, Xiaoxi, 2018, “We Experience—With Walther: We-Experiences, Communal Life, and Joint Action”, in: Sebastian Luft, Ruth Edith Hagengruber (eds.), *Women Phenomenologists on Social Ontology*, Springer: Cham, pp. 105-117.
- Usborne, Cornelia, 2007, *Culture of Abortion in Weimar Germany*, Berghahn Books: New York/Oxford.
- Walther, Gerda, 1923, “Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften”, in: Edmund Husserl (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 6, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, pp. 2-158.
- Walther, Gerda, 1960, *Zum Anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Otto Reichl Verlag: Remagen.
- 植村玄輝、2018、「初期現象学と共同行為論の接点——期待していいこと、しないほうがいいこと、泥臭い仕事を厭わない人のための今後の課題」、『現象学年報』34号、27-37.
- 古田徹也、2017、「共同行為の問題圏」、『現代思想』45-21号(2017年12月臨時増刊号)、青土社、222-234.

(よこやまりく・中央大学)