

現象学と社会科学

JAPANESE SOCIETY
FOR PHENOMENOLOGY
AND SOCIAL SCIENCES

日本現象学・社会科学会 編

【特集】初期現象学における女性 ——情と社会という観点から——

植村 玄輝

本特集「初期現象学における女性——情と社会という観点から」は、主に20世紀前半に活動した三人の女性現象学者、エディット・シュタイン (Edith Stein, 1891-1942)、ゲルダ・ヴァルター (Gerda Walther, 1897-1977)、エルゼ・フォークトレンダー (Else Voigtländer, 1882-1946) を、感情・情動の哲学と社会哲学という切り口から取り上げるものである¹。近年再評価の進む、つまり裏を返せばそれまであまり顧みられることのなかった初期の現象学派、いわゆるミュンヘン・ゲッティンゲン学派に属するこの三人は、「情と社会」と大まかに括ることができる主題に関して、優れた論考を残している。このあたりについての詳しい話は八重樫、陶久、横山による各稿に譲るとして、以下では、本特集の背景についていくつかのことを述べておきたい²。哲学史研究にまつわるこの背景なしには、本特集の各論考が何をしたいのかがわかりにくくなるからだ。哲学史研究なんて興味ないよという人にも少しだけお付き合いいただきたい。

哲学史研究は、それが関わる時代・地域・潮流における大哲学者たち——たとえばプラト

-
- ¹ 三人の名前を、ここでは知名度の順に挙げた。各論考の並びは、それぞれが扱う現象学者の生年順である。なおヴァルターは20世紀後半まで著述活動を行っているが、その大半を占めるのは超心理学 (parapsychology) についての論文であり、それらは本特集の横山論考では扱われていない。
- ² こうしたトピックに関連する先行研究を、ここでもいくつか挙げておこう (より詳しくは、それぞれの論考の参考文献を参照のこと)。初期現象学全般と現象学の歴史におけるその位置づけについては、いまや古典的研究といってよい Spiegelberg 1982 を避けて通ることはもちろんできない。スピーゲルバーグの論述を必要に応じて修正しつつさらに大きな描像を提出することが、現在の初期現象学にとっての最大の課題のひとつだろう。より近年の研究を踏まえた総説としては、Salice 2019 がある。初期現象学における感情・情動の哲学については、包括的なモノグラフである Vendrell-Ferran 2008a のほか、Szanto & Landweer 2020 の第一部が概観を与えてくれる。初期現象学における社会哲学——現象学的社会学の背景のひとつ——については、Mulligan 2000 による簡潔で要を得た概説からはじめ、Salice & Schmid 2016 に含まれたいくつかの論考や Loidolt 2010 の第II部にあたることで、その輪郭を捉えることができるはずだ。またかなり大雑把なスケッチではあるが、植村 2017 も参考にされたい。哲学史における女性という主題については、近年 (英語圏を中心に) 研究が急速な勢いで広がっている。ここでは、古代から現代 (といっても、単独で項目が立てられているのは1909年生まれのリタ・シュタイン・ヴェイユまで) を扱った4巻本 Weithe 1995 と、Witt & Shapiro 2015 によるフェミニスト哲学史という観点からの概略、そして、この主題に関する研究叢書 *Women in the History of Philosophy and Sciences* (Springer) を挙げておく。なお、この研究叢書の責任編集者のひとりである Ruth Hagengruber はドイツのバーダボン大学の「女性哲学者と女性科学者の歴史 (History of Women Philosophers and Scientists)」研究センターの所長であり、同センターのウェブページにはさまざまな関連情報が掲載されている (<http://historyofwomenphilosophers.org/>)。この研究センターの目的と活動については、上述のウェブサイトのほか、村上 2020 にも簡単な紹介がある。初期現象学における女性現象学者に関する研究は、同センターが現在取り組むプロジェクトのひとつでもあり、先述した研究叢書からも、ヴァルターに関する論集 (Calcagno 2018) のほか、女性現象学者と社会存在論に関する論集 (Luft & Hagengruber 2018) がこれまで出版されている。また、この叢書からはフォークトレンダーに関する論集の出版も予定されている。最後に、本特集が扱うシュタイン、ヴァルター、フォークトレンダーの哲学について「情と社会」という観点から概略を与えつつ、女性であったためにゆえに三人が大学でのキャリアを築くことができなかった事情についても考察した研究として、Vendrell-Ferran 2008b がある。

ンやアリストテレス、カントやヘーゲル、フッサールやハイデガーやメルロ＝ポンティやレヴィナス——の著作を丹念に読み、それぞれの思想やそれらが織りなす布置を明らかにすることを目指す傾向にある。たとえば、フッサールは後期の著作や草稿で何に取り組んだのか、『存在と時間』のハイデガーは何を主張したのか、そしてそれらを付き合わせることで何が見えてくるのか、という具合に。

哲学史研究のなかで主役として扱われ、それを読むことが哲学史教育のカリキュラムの重要な一部とみなされる古典的著作、つまりカノン（正典）がまさにカノンとしての地位を占めていることには、たしかにもっともな理由があることも多いはずだ。個別の事情を無視して単純化してしまえば、ひとつには、こういう説明ができるだろう。これらの著作は総じて何らかの際立った哲学的意義を備えており、それらを読み解くことが他の手段では得難い何らかの知見をもたらしてくれる、だからこそそれらは哲学史の金字塔としていまも残っているのだ、と。

「勝利者史観」と言いたくもなるこうした見解そのものも検討に付す必要があるかもしれないが、いま問題にしたいのはそれとは別の事柄である。現行のカノンがカノンであることにもっともな理由があるにせよ、いま私たちが手にしているカノンのリストが完全であるということは、ありそうにない。私たちは、着目すべき過去の哲学者たちとその著作を忘却してしまっているのではないだろうか。その忘却によって、重要な何かが捉え損ねられているのではないだろうか。ある時代における哲学のあり方をより包括的に理解したいならば、忘れ去られてしまった哲学者たちを含めてその全体像を描くことを目指すべきではないだろうか³。

こうした状況にあって、近年の哲学史研究では、カノンの見直しという作業がさまざまなかたちで着手されている⁴。ひとことで言えば、それは、過去のある時代（と地域）の哲学をすでに定まったカノンを中心にして捉えることで周縁化されてしまった哲学者や哲学的著作を忘却から救い出し、それらに研究に値する対象としての地位を与える試みである。既存のカノンだけでなくそこからこぼれ落ちたテキストを通じて過去を再構成することによって、私たちはその時代の哲学により十全なしかたで接近し、それをよりフェアに評価することを期待できるのである。

ただしすぐさま付け加えなければならないのは、ここでの「中心」と「周縁」の内実は、哲学史研究の対象となる時代と地域によって異なりうるということだ。そのため、カノンの見直しという作業がどのような属性を持った人物とその著作に着目するのも、場合によって異なりうる。たとえば、18世紀末から19世紀前半にかけてのドイツ古典哲学の研究の場合、これまでその中心に据えられてきたのは、あくまでも、同時代に大きな評価と注目を得た大学教授たち、具体的に名前を挙げるならばカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲル

³ またここで、現在私たちが手にしているカノンのリストにはそれにふさわしくない著作も含まれているのではないかと問うこともできるかもしれない。しかし、今はこの問題にはこれ以上立ち入らない。

⁴ こうした動きのなかで出版された論集として、たとえば Schliesser 2016 がある。

だといっていいだろう。こうした状況にあつては、カノンの見直しは、相対的に無名の哲学教授の著作や、さらには大学の外で活動した（あるいは活動することを余儀なくされた）哲学者たち——この文脈では、たとえばポーランド出身のラビであり大学教育さえ受けていなかったザロモン・マイモン——の著作の検討へと導かれていくことになるはずだ⁵。それに対して19世紀後半のドイツ哲学史研究では、大学教授たちはむしろ周縁的な存在として扱われてきた。この時代と地域における哲学の主角格として持ち出される人物がまずもってショーペンハウアーやニーチェやマルクスといった人たちだったということ思い出そう。このとき、「忘却から救い出されるべきテキスト」のなかには、あまり有名でない大学教授たちのものが大量に含まれることが見込まれる（ちなみにここでの「大量」は著作の数だけでなくそのそれぞれのサイズも意味する。この時期のドイツの大学の先生たちはぶ厚い本をよく出していた）⁶。こうした方向性でのカノンの見直しは、見方によっては反動的または後退的な骨董趣味に映ることもあるかもしれない。ここで取り上げられるあまり有名でない大学教授たちは、社会的地位や暮らし向きに関していえば、同時代の主角級の哲学者たちよりも総じて恵まれていたと推定できる。すると、少なくとも部分的には、そしていささかあしざまな言い方をすれば、目下の文脈におけるカノンの見直しの試みは、時が経つうちに淘汰されてしまう程度の成果しか挙げられなかったくせに制度の内部に入り込んでいたおかげで権益だけはしっかりせしめたと思われられる三下の無駄に長ったらしいパツとしない仕事をわざわざ後になって図書館（あるいは Internet Archives や Google Books）から持ち出して持ち上げることでありうるからだ。しかしこうした捉え方に対しては、カノンの見直しの目的が過去の哲学のより包括的な全体像を得ることにあるという点をもういちど強調しておきたい。ある時代の哲学を、これまでの研究がとりこぼしてきた著作とその著者たちも含めて理解したいならば、そうした著作や著者たちが別の観点では（それほど）評価できないのだとしても、私たちはそのことをさしあたり受け止めなければならない⁷。

中心と周縁という対比に関して注意しておかなければいけないことはまだある。哲学史におけるカノンの見直しによってあらたに光を当てられる周縁的な著作やその著者は、別

⁵ ドイツ古典哲学に関するこうした路線の研究として、たとえば Beiser 1993 が挙げられる。同書でデビューを飾ったバイザーはその後、ドイツ哲学史研究におけるカノンの見直しという（英語圏での）動向を代表する研究者となる。既存のカノンだけに基づく哲学史研究に対するバイザーの批判的な態度は、たとえば、19世紀哲学史に関するある論集の書評（Beiser 2011）での同書の編集方針に対する辛辣な批判によくあらわれている。

⁶ こうした観点に意識的に立つことでなされた19世紀後半の哲学史研究としてまず挙げることができるのは、やはりバイザーによる小著（Beiser 2014）だろう。

⁷ 20世紀前半のドイツ語圏における現象学の研究に関して、こうしたかたちで私たちの頭をとりわけ悩ませることになるのは、そこで取り上げられる哲学者たちのナチス関与（疑惑）だろう。この問題はハイデガーのような大物だけに関わるものではない。本特集で取り上げられる哲学者たちのうちでも、フォークトレンダーがナチス党员であったことが確認されている（八重樫論考の注2を参照）。また、少し話はずれるが、本特集のように哲学史における女性にフォーカスすると、これまで高く評価されてきた男性哲学者たちの女性差別的・女性蔑視的な言動を直視することを迫られることになる（たとえば横山論考で第1節で取り上げられる、フッサールのヴァルターに対する態度など）。それをふまえて過去の哲学について私たちがいかにして語るべきかということは、今後の哲学史研究・教育にとって重要な問題のひとつだろう。

の文脈ではすでに中心的な地位が与えられているということもありうる。例えば尾高朝雄に関する研究は、英語を共通言語とした哲学史研究という文脈では、周縁に追いやられた哲学者たちを救い出すものとして理解されうる⁸。また、日本における現象学研究という文脈でも、尾高の研究は同様の試みになりうるかもしれない。しかしこうした文脈を離れ、日本の法哲学・法思想というまた別の文脈のなかでは、尾高は東京（帝国）大学法学部における法哲学の伝統に属する「権威中の権威」だ、と述べても大袈裟ではないはずだ⁹。

周縁に追いやられたテキストの「名誉回復」のやり方についても、見解がひとつに定まるとは限らない。それらのテキストを既存のカノンに付け加えるのか、それとも、カノンという考え方そのものを拒否するかたちでそれらを研究すべきなのかについて、議論の余地が残されている。

本特集は、いま述べたような点にも留意したうえで、これまでの現象学史研究において周縁に留まり続けてきたシュタイン、ヴァルター、フォークトレンダーに着目する。本特集を構成する三篇の論考が、現象学のカノンの見直しへの注目を呼ぶきっかけになり、またこのカノンの見直しという仕事に貢献することになるならば、企画責任者である植村および各論文の著者にとってこれ以上の喜びはない。

最後に、本特集と「フェミニスト哲学史」と呼ばれる研究との関係について一言述べておきたい¹⁰。多様でありうるし、また実際に多様であるカノンの見直しという作業のひとつに位置づけることもできるこの動向は、その多くに共通する目的のひとつとして、これまでの哲学史研究のなかで周縁化されてきた女性哲学者とその著作に光をあてることで、男性的なものという哲学の自己イメージを払拭することを目指す（いうまでもなく、この目的をどうやって実現するのかに応じて、フェミニスト哲学史の内部にも多様な方向性がある）。三人の女性現象学者の著作を掘り起こし検討する本特集の論考は、それ自体としてはフェミニスト哲学史研究の成果であるわけではないが、こうした研究の基礎として位置づけることもできる。哲学史研究が最終的に何を目指すにしても、過去の哲学者たちの著作を掘り起こし整理する学説誌的（doxographic）な作業がその前提として必要となるが、以下の論考にはまさにそうした学説誌的な作業を含むからだ。だが、先に述べたようなフェミニズム哲学史の目的に対して本特集がいかなる寄与をどれくらい行いうるのかという点については、おそらくより慎重な議論が必要である。というのも、過去に優れた女性哲学者がいたことの指摘そのものは、そこでの「優秀さ」の捉え方によっては、問題となっている哲学のイメージに揺さぶりをかけるどころか、それを強化することにもなりかねないからだ。こうした一連の問題と地続きであることも踏まえつつ、まずはより包括的な哲学史研究のために読ま

⁸ こうした研究として、Uemura & Yaegashi 2016, Yaegashi & Uemura 2019, Uemura forthcoming が挙げられる。

⁹ 同様のことは、本特集で取り上げられるシュタインについても成り立つかもしれない——シュタインは1998年にヨハネ・パウロ二世によって列聖された、カソリックの聖人でもある。本特集の陶久論考では、シュタインとカソリックの関係をどう見積もるかという話題も論じられる。

¹⁰ フェミニスト哲学史については、Stanford Encyclopedia of Philosophy の項目（Witt & Shapiro 2015）が現状をわかりやすく整理している。本段落の記述もこの項目に多くを負う。

れるべきテキストとその声を忘却から救い出すこと、このことを本特集は目指している。

文献

- Beiser, F. C., 1993, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press.
- Beiser, F. C., 2011, “Alan D. Schrift and Daniel Conway (eds.), *Nineteenth Century Philosophy: Revolutionary Responses to the Existing Order* [Book Review]” *Notre Dame Philosophical Review*, 2011.08.32. URL = <<https://ndpr.nd.edu/news/nineteenth-century-philosophy-revolutionary-responses-to-the-existing-order/>>
- Beiser, F. C., 2014, *After Hegel. German Philosophy 1840–1900*, Princeton University Press.
- Calcagno, A. (ed.), 2018, *Gerda Walther’s Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion*, Springer.
- Loidolt, S., 2010, *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung*, Mohr Siebeck.
- Luft, S. & Hagenhuber, R., 2018, *Women Phenomenologists on Social Ontology. We-Experiences, Communal Life, and Joint Action*, Springer.
- Mulligan, K., 2001, “Phenomenology: Philosophical Aspects.” In Smelser, N. J. & Baltes, P. B. (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Pergamon, 11363–11369.
- Salice, A., 2019, “The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/phenomenology-mg/>>.
- Salice, A. & Schmid, H. B., 2016, *The Phenomenological Approach to Social Reality. History, Concepts, Problems*, Springer.
- Schliesser, E. (ed.), 2016, *Ten Neglected Classics of Philosophy*, Oxford University Press.
- Spiegelberg, H., 1982, *The Phenomenological Movement*, 3rd edition, Nijhoff. (立松弘孝監訳、2000、『現象学運動』、上下巻、世界書院) .
- Szanto, T. & Landweer, H., 2020, *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge.
- Uemura, G., Forthcoming, “Not Idealist Enough. Satomi Takahashi and Tomoo Otaka on Husserl’s Idealism” Forthcoming in *The Idealism-Realism Debate in the Early Phenomenological Movement*, Springer.
- Uemura, G. & Yaegashi, T., 2016, “The Actuality of States and Other Social Groups. Tomoo Otaka’s Transcendental Project?” In Salice & Schmid 2016, 349–359.
- Vendrell-Ferran, Í., 2008a, *Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag.
- Vendrell-Ferran, Í., 2008b, “Emotionen und Sozialität in der frühen Phänomenologie. Über die Möglichkeiten von Frauen in der ersten Phase wissenschaftlicher Schulbildung” *Feminist Studien* 1/08, 48–64.
- Witt, C. & Shapiro, L., 2018, “Feminist History of Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminism-femhist/>>.
- Yaegashi, T. & Uemura, G., 2019, “Otaka Tomoo’s Conception of Sovereignty as Nomos: A Phenomenological Interpretation.” In *Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy*, pp.131-145.

植村玄輝、2017、「社会の現象学」、植村玄輝・八重樫徹・吉川孝編著、富山豊・森功次著、『ワードマップ 現代現象学——経験からはじめる哲学入門』、新曜社、258-261.

村上祐子、2020、「男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ『取組への考え方とグッドプラクティス』報告」、『哲學』第71号、日本哲学会編、109-113.

(うえむらげんき・岡山大学)

エルゼ・フォークトレンダーの愛の現象学

八重樫 徹

はじめに

初期現象学派に数え入れられる女性哲学者の中から、長年にわたって限りなく無視に近い扱いを受けてきたエルゼ・フォークトレンダー (Else Voigtländer, 1882-1946) を取り上げ、特に彼女が 1933 年の論文「心情の心理学についての覚書」(Voigtländer 1933) で展開しているエロスの愛 (erotische Liebe) についての議論に焦点を当てる。

「初期現象学における女性——情と社会という観点から」という特集の枠内で特にこのテーマを選んだ理由をあらかじめ述べておきたい。人が他人とかかわりあう情緒的・道徳的生活の中での愛の役割に注目した初期現象学者には、フッサール、シェーラー、ヒルデブラントなどがある。これらのいわば現象学運動のメインストリームに属する哲学者たちが愛に与えた説明には欠けているように思われる観点が、以下で論じるように、フォークトレンダーの議論の中には見いだせる。そこからわれわれは「愛の現象学」の未必の可能性を取り出し、展開することができるだろう。これが第一の理由である。第二に、フォークトレンダーの業績はその重要性に比して十分に評価されてこなかった (その原因については後述)。しかし近年、主にヴェンドレル＝フェランの仕事 (Vendrel-Ferran 2008, Vendrel-Ferran 2020) により、再評価の動きが起こりつつある。そうした背景から、この機会にフォークトレンダーを取り上げることに意義があると考えられる。

本稿の目的は、フォークトレンダーによるエロスの愛についての議論を紹介するとともに、その独自性と射程を明らかにすることにある。まず前置きとして、フォークトレンダーの人生と業績を紹介する (1)。次に、彼女がエロスの愛をどのようなものとして考えたのかを説明する。彼女が焦点を当てているのは心情 (Gesinnung) としての愛の一種であるが、この限定は師であったプフェンダーの心情心理学を背景としている。それゆえ、彼の心情心理学の要点についても必要最低限の説明を与える (2)。フォークトレンダーの議論の中で特に興味深いのは、エロスの愛とそれが向かう対象人物の価値との関係に関するものである。そこで彼女がどのような立場をとり、対立する立場をどのように批判しているのかを見る (3)。最後に、彼女の議論が同時代の現象学運動の文脈において持っていた、あるいは持ちえた意義について論じ、さらに現代の愛の哲学にとって持ちうる意義を評価する (4)。

1. エルゼ・フォークトレンダー：人と作品



図 1 フォークトレンダー 晩年の肖像画

エルゼ・フォークトレンダーは出版業を営む父の双子の娘の一人として、ドイツ西部の町クロイツナハに生まれた¹。1888年に一家はライプツィヒに移る。1903年にギムナジウムを修了し、おそらくライプツィヒ大学で学んだ後、エルゼは1905年にミュンヘンに移り、リップスとプフェンダーのもとで哲学と心理学を学ぶ。1909年に博士号を取得。現象学運動の関係者の中では最初の女性の博士号取得者となった（ちなみに双子のもう一人であるエミーも三年後に美術史で博士号を取得している）。博士論文は『自己価値感情の諸類型』（Voigtländer 1911a）として、父の営む出版社から刊行されている。

その後フォークトレンダーはフロイトの精神分析に関心を向け、それに関する論文（Voigtländer 1911b）を書いているほか、短期間だがベルリン精神分析協会（BPV）の準会員となっている。遅くとも1918年には精神科医アダルバート・グレゴールの助手となり、母親による育児放棄とその影響などに関する臨床研究に従事する。グレゴールとの共著書（Gregor & Voigtländer 1918, Gregor &

Voigtländer 1922）を出版し、マックス・マルクーゼが編集した性科学辞典（Marcuse 1926）の項目執筆などもおこなっている。

大学に所属しない研究者としてキャリアを積んできたフォークトレンダーだが、後半生の職業は意外なものだった。1925年もしくは1926年から、彼女はヴァルトハイム刑務所女性部の施設長を務める。彼女がこの職に就いた経緯は定かではないが、当時女性心理学を専門とする希少な女性研究者の一人であったことが関係していると推測できる。ナチス政権下でも勤め続け²、1945年5月に同刑務所が赤軍によって「解放」されるとともに職を失う。肺水腫によりヴァルトハイムの自宅で死去したのはその一年後だった。

以上からわかるように、フォークトレンダーのキャリアと業績の大部分は、今日で言う臨床心理学者としてのものである。ここに彼女が哲学者として評価されてこなかった原因の

¹ 以下の伝記的記述は Hackl 2016 と Nölleke 2007 に基づく。図 1 は Hackl 2016: 269 からの引用である。そこでのキャプションによれば、この肖像画は政治犯としてヴァルトハイム刑務所に収監されていたチェコ人の女性画家ミラダ・マレショヴァ（Milada Marešová, 1901-1987）によって1945年に描かれたものである。フォークトレンダーの姿が写っている写真は知られておらず、肖像画もこれが唯一のものである。

² ナチス政権下の同女性刑務所については Hackl & Sack 2016 に詳しい。刑務所勤務時代のフォークトレンダーについては、1937年にナチ黨員になっていること、ナチズムに一定の共感を示していたこと、また囚人の証言によれば彼女は特に威圧的な人物とは見られていなかったことが知られている（Hackl 2016: 270-271）。

一端がある。たとえば歴史上の女性哲学者についての網羅的なハンドブック (Waithe 1995) にも、フォークトレンダーに関する項目はなく、それどころか一度の言及すらもない。彼女に関する伝記的な記事は女性精神分析家に関する文献 (Nölleke 2007) と、彼女が施設長を務めた女性刑務所についての研究書 (Hackl & Sack 2016) くらいにしか見当たらないのである。

しかし、フォークトレンダーは博士論文以降も、刑務所に勤めていた 1933 年に至るまで、現象学派の哲学的心理学に数え入れることのできる論文をいくつか発表している。その内容の一部を以下で紹介する彼女の哲学的著作は、独創的で深い洞察を含んでおり、議論は明晰である。にもかかわらず、彼女の業績に同時代の哲学者が言及した例は見当たらない。おそらくそのせいもあって、後の哲学史研究においても彼女は無視され続けてきたのである。同時代において彼女が軽視された原因は、少なくとも部分的には、彼女が一時期精神分析に接近したことにあると推測できる。フロイトとその一派は当時、ドイツ語圏のアカデミズムの世界では相当嫌悪されていたはずだからである。また、当時女性研究者がアカデミズムの周縁に置かれていたことも無関係ではないだろう。近い世代の他の女性現象学者であるシュタイン、ヴァルター、コンラート＝マルティウスらと同様、フォークトレンダーも大学でポストを得ることはなかった。しかし、シュタインらが当時から哲学者として (少なくとも現象学運動のメンバーからは) 高く評価されていたのに比べると、フォークトレンダーに対する無視と呼んでよい扱いは不当に思える。こうしたことから、彼女を哲学者として再評価することは哲学的観点から言って必要である。また後述するように、そうすることは現代の愛の哲学にとっても有益だと考えられる。

2. エロスの愛とは何か

本稿で主に取り上げる「心情の心理学についての覚書」は、フォークトレンダーの旧師プフェンダーへの献呈論文集に収録された論文である。タイトルに反して、心情一般ではなく、エロスの愛という特定の心情が焦点となっている (友愛 (freundschaftliche Liebe) についても最後に少しだけ論じられているが、本稿では扱わない)。

フォークトレンダーがエロスの愛と呼ぶものは、われわれが「恋愛感情」と呼ぶものに相当すると考えてよい。これを彼女はプフェンダーの意味での心情 (Gesinnung) の一種とみなす。プフェンダーの心情論は主に『心情の心理学』 (Pfänder 1913/1916) で展開されている。彼によれば心情とは、感情 (Gefühl) と呼ばれる体験の中で、以下の本質的特徴を備えた体験のクラスである。第一に、心情は自我中心から対象へと向かう遠心的方向づけを持つ。この点で心情は、求心的方向づけを持つ快や苦痛の感覚から区別される。第二に、心情は動的な心的プロセスであって、静的状態ではない。したがって心情は一般に「遠心的流れ (zentrifugale Strömung)」という性格を持つとプフェンダーは表現する。第三に、心情は肯定的もしくは否定的な質をもつ。たとえば好意は肯定的、敵意は否定的な心情である。第四

に、心情は、そのうちで体験者が対象との一致 (Einigung) もしくは分離 (Entzweiung) を体験するような感情である。ある心情はその対象が自分と一体であるかのように感じさせ、別の心情は対象をよそよそしいものとして感じさせる。第五に、心情は顕在的、潜在的、習慣的のいずれかの様態で意識のうちに存在する。同じ心情でも、ある瞬間の心的生の顕在的な構成要素になっているとき (比喩的に言い換えれば意識の前面に出ているとき) もあれば、背景に沈んでいるときもある。前者の様態にある心情は顕在的心情、後者の様態にある心情は潜在的心情と呼ばれる。習慣的心情とは、顕在的な様態と潜在的な様態を貫いて持続的に人が抱く心情である。顕在的心情と潜在的心情はあるとき心のうちに生起していたりいなかったりするプロセスであり、習慣的心情はある期間人が持っていたり持っていなかったりする傾向性 (disposition) であると言える³。プフェンダーが心情一般に与えている特徴づけは他にもあるが⁴、少なくとも以上の五点にはフォークトレンダーも同意しており、議論の前提としている⁵。

さて、フォークトレンダーによれば、心情のさまざまな下位区分の中に「愛着および嫌悪 (Zu- und Abneigung)」としてまとめられるクラスがあり、そこには愛と憎しみ、共感と反感が含まれる (Voigtländer 1933: 144)。好意や敵意はここには含まれない。この区別を説明することによって、フォークトレンダーは愛の概念を明確化しようとする。好意 (Wohllwollen) とは違って、愛は自分と対象の距離をより近づけようとする作用を含む。そうした作用は相手を自分の方に引き寄せる (Heranziehen) ものである場合もあれば、自分から相手に近づいていく (Heranrücken) ものである場合もある。また、愛は相手の存在への肩入れ (Parteinahme) を含む。肯定的な心情はどれも対象の存在を肯定する作用 (Bejahungsakt) を含むが、愛が含む肩入れは特殊な肯定作用であり、フォークトレンダーによれば、たんなる好意には欠けている (Voigtländer 1933: 145)。この特徴を別の仕方で表現するなら、好意とは違って愛は「人格的 (persönlich)」な心情だということになる。より日常的で、陳腐に聞こえるかもしれない言い方をあえてすれば、人が一個の人格として相手を大切に思い、相手の近くにあるようにするのが愛だ、ということになるだろうか。

愛にもさまざまなものがある。いわゆる恋愛感情と、親への愛や子供への愛はそれぞれかなり異なる心情だろう。特定の人に向けられるわけではない人類愛のようなものもある。伴

³ ただし、習慣的心情を心情と呼ぶことは、心情がプロセスであるという第二の特徴づけと矛盾するように思われる。これが矛盾でないとしたら、プフェンダーは内容的に変化しつつ同一にとどまる傾向性という複雑な (奇妙な?) ものを想定していることになると思われるが、明示的にそのようなことを述べてはいない。だが、第二の特徴づけは顕在的心情と潜在的心情にのみあてはまると考え、習慣的心情は心情と呼ばれはするが存在論的には別のカテゴリーに属すると考えることもできる。実際、プフェンダーが心情という語を限定なしに用いるときには顕在的心情を意味しており、『心情の心理学』の記述の大部分は顕在的心情に関するものである。

⁴ プフェンダーによる心情一般の特徴づけについては、八重樫 2019: 86-87 も参照されたい (Uemura & Yaegashi 2020 もほぼ同様の説明を含む)。そこでの記述は本稿のものと (矛盾はしないが) 内容的に若干異なる。この違いは、同論文がプフェンダーの心情論のあるトピックを主題としているのに対して、本稿はフォークトレンダーの愛についての議論を主題とし、その背景として必要なかぎりプフェンダーの心情概念を導入しているためである。

⁵ フォークトレンダーの哲学的感情心理学の全体については、Vendrel-Ferran 2020 が手際よく紹介している。

侶動物への愛、音楽への愛、祖国への愛のように、人を対象としない愛もある。フォークトレンダーが焦点を当てるエロスの愛はさまざまな種類の愛の中の一つである。しかし、彼女はエロスの愛を定義し、愛の下位クラスとして明確に切り出しているわけではない。おそらくその理由の少なくとも一部は、同じエロスの愛でも個人の性格によって体験のされ方がかなり異なるという事実のうちにある。フォークトレンダーは人の性格に強い関心を持っていた。性格がどのように形成され、心的生活にどのような違いをもたらすのかといったことへの関心が彼女をより経験的な心理学に向かわせたとも考えられる⁶。この1933年の論文でも、彼女は愛一般の現象学的本質分析を行いつつも、本質を断定的に取り出すことには慎重である。エロスの愛についての以下の説明は、人の性格による違いをかなりの程度認めつつも、「愛の中でも特にエロスの愛にはしかじかの傾向がある」といった論調で進められる。

たとえば、心情は「親密さ (Intimität)」というパラメータを持つとされ、エロスの愛は愛の中でもとりわけ親密な心情であると言われる (Voigtländer 1933: 148)。親密な心情とは、プライベートなものとして、他人に対して隠された (あるいは隠すべき) ものとして体験されるような心情である。もちろん、恋愛感情がどれだけ隠すべきものとして感じられるかは、文化によっても、感じる個人の性格によっても、またそのつどの状況によっても、変わってくるだろう。しかし、たとえば子供に対する親の愛などと比べて、エロスの愛はよりプライベートなものとして体験される傾向がある、というのがフォークトレンダーの言わんとしていることだろう。

また、心情が潜在的様態から顕在の様態に移行する仕方は、心情の種類によって異なる。刺激へのたんなる反応として顕在化するものから、刺激と関係なく心の奥底から——フォークトレンダーや彼女が属するリップス学派の用語で言えば、「自我中心」から——自発的に顕在化するものまで、グラデーションがある。好意や敵意はどちらかと言えば受動的に顕在化する。対象が目の前に現れると心情が顕在化するが、目の前にいないときはどうでもよい (あるいはその対象のことを考えもしない) という具合である。だが、愛や憎しみはそうではない、とフォークトレンダーは言う (Voigtländer 1933: 149)。相手が目の前にいないときでも勝手に気持ちが湧き上がってどうしようもないことがある。特にエロスの愛にはこの特徴が顕著である。

以上でフォークトレンダーがエロスの愛に与えている特徴づけの肝心なところは押さえることができたように思うが、次節に移る前に、1933年の論文の脚注で述べられている興味深い論点に触れておきたい。そこで彼女はエロスのなもの (Erotik) の性的なもの (Sexualität) への還元を反対している。ジンメル「愛についての断章」 (Simmel 1921) を引用しつつ、彼のように愛の精神的性格を強調する論者さえもが、エロスの愛をもっぱら性的衝動に由来するものとして捉えていることを、彼女は批判する (Voigtländer 1933: 151 fn.)。たしかに、エロスの愛が性的衝動の影響によってより情熱的になるといったことはあ

⁶ 性格に関する哲学寄りの業績に Voigtländer 1923 がある。性格への関心は師プフェンダーも共有していた。Pfänder 1924 を参照。

る。また、特に未成年においてはしばしば、エロスの愛と性的衝動が未分化のまま体験される。しかし、両者が別々のものとして体験され、互いに衝突することも多い。異性愛者においても、相手を異性としてエロスの愛すること（「異性愛 (Geschlechtsliebe)」と呼ばれる）と、相手を性的対象として愛する性的愛 (sexuelle Liebe) を区別すべきだと彼女は主張する。ここで彼女は明確に同性愛に言及しているわけではない（同じページの本文でサッフォーの詩を引用してはいる）ものの、当時の社会状況（この論文が出版されたのはナチスの政権掌握と同年）を考えると、ここでの議論は歴史的観点から注意を引きつけるものである。が、ここでは紹介にとどめておく。

3. エロスの愛と愛される者の価値

ここまではエロスの愛がどのような心情なのかという「作用面」の分析だった。フォークトレンダーは次に「対象面」に目を向ける (Voigtländer 1933: 152)。ここで問題になるのは、エロスの愛と、愛される対象の価値との間の関係である。

心情は対象の価値と密接に関わる。一般に、肯定的心情の対象は肯定的価値を持つものとして現れ、否定的心情の対象は否定的価値を持つものとして現れる。とはいえもちろん、個人の特定の心情によって、それが向けられる対象の価値が完全に規定されるわけではない。対象の価値は、一方ではそれに向けられる心情に、他方では対象そのものが有する性質に、それぞれ足場を持つ。これらの二つの足場のどちらに重心が置かれるのかは、どのような種類の価値が問題になるのかにも依存するだろうし、どのような価値の理論——実在論か非実在論か第三の立場か——を採用するのかによっても変わってくるだろう。愛される者の価値についてはどうだろうか。そして、フォークトレンダーはどのような立場を取るのだろうか。

彼女による問題の立て方はこうである。「愛は価値によって根拠づけられるのか。すなわち、対象は価値あるものであるがゆえに愛されるのか。それとも、愛のうちで対象に価値が——対象が〈本当は (in Wahrheit) 〉持っていない価値が——与えられるのか」 (Voigtländer 1933: 152)。道徳的価値に関して、「神が命じるから善いのか、善いことを神が命じるのか」という（プラトンの対話篇に由来する）エウテュプロンのディレンマがしばしば議論されるが、ここではこれと類比的な問題が立てられていると言えよう⁷。「価値があるから愛される」という選択肢をとれば、愛される者の価値に関する実在論に立つことになる。「愛が対象を価値あるものにする」という選択肢をとれば、非実在論に立つことになる。

結論から言えば、フォークトレンダーは非実在論寄りの立場をとる。だが、彼女の論述にしたがって、まずは実在論の問題点を見てみよう。シェーラーやヒルデブランドは、価値一般についてそうするのと同じく、愛される者の価値についても実在論をとる。価値は客観的に成立しており、われわれによって発見されたりされなかったりするものである。この立場

⁷ エウテュプロンのディレンマについては、たとえば佐藤 2017: 第 5 章を参照。

では、愛は価値を発見する認識的作用であるとみなされるか (Scheler 1973)、価値感得と呼ばれる体験によって見出された価値に対する応答とみなされるか (Hildebrand 1916) のいずれかになる。いずれにせよ、愛とは独立に実在する価値を、われわれは正しく愛することもあれば、愛しそこなうこともある、という描像になる。この描像のもとで、実在論者は、「価値のないものをそう知りつつ愛するのは間違った愛である」とか「より高い価値を持つものはより高い(あるいはより大きな)愛を要求する」といった主張にコミットすることになる。しかし、これらの主張はもっともらしくない、とフォークトレンダーは批判する。価値認識と愛が一致しないことはありふれている。恋愛の相手として無価値だと思っていながらなぜか愛してしまう、とか、素晴らしい相手だと思っているのになぜか愛せない、といった場合である。実在論の説明では、そうしたケースは、正しく価値に応答していないという意味で間違った愛のケースであるということになる。しかし、そうしたケースは何ら逸脱的な愛ではないように思われる。これが、フォークトレンダーが実在論に反対する理由である。

こう考えると、「愛が対象を価値あるものにする」という反実在論的説明の方が直観に適合するところがある。しかし、愛される者の価値が愛によって完全に規定されるという見方もまた、もっともらしさを欠く。そこでフォークトレンダーは、愛される者の価値のうちに、(1) 対象に付帯する質的価値 (qualitative Werte) と、(2) 愛を通じてはじめて対象が持つようになる価値との区別を設ける。後者はさらに、(2a) 照明価値 (Beleuchtungswerte)⁸、(2b) 私にとっての価値 (Werte für mich)、(2c) 近さの価値 (Werte des Naheseins) に分けられる。

(1) 質的価値とは、対象の客観的な(つまり誰かに愛されるかどうかとは無関係に決定される)性質にのみ依存するような価値である。実在論者は、愛される者の価値がフォークトレンダーのいう質的価値に尽きると考え、質的価値は愛の十分な理由をなすと考える(「この人にはしかじかの質的価値がある。ゆえに、私はこの人を愛する」)。フォークトレンダーは質的価値が愛の理由になることは否定しないが、その十分性を否定する。つまり、ある対象にどんなに高い質的価値を認めたとしてもそれを愛さないことは可能であり、愛さないからといって間違っていることにはならない。したがって、質的価値は愛される者の価値のせいぜい一部をなすだけである。

これに対して、(2)のグループに属する価値は、人が対象を愛することによってはじめて対象が獲得する価値である。(2a)フォークトレンダーの比喩的な言い方によれば、肯定的な心情は肯定的な光のもとで、否定的な心情は否定的な光のもとで、対象を現れさせる。照明価値とは、対象が持つ特徴がそうした光のもとで現れることで、しかもそのときのみ、「構成される」価値である (Voigtländer 1933: 153)。「あばたもえくぼ」という諺を思い浮かべると理解しやすい。ある人がある対象を愛することは、すなわちその対象のある特徴がある肯定的な照明価値を持って現れることにほかならない。(2b)私にとっての価値は、愛一般

⁸ 照明価値にあたるものはすでに Voigtländer 1911a でも登場しており、そこでは印象価値 (Eindruckswerte) と呼ばれている。

に含まれる「対象の存在への肩入れ」と関係している。誰かを愛することは、相手を大切な存在とみなすことである。この人格的な「大切さ」が、ここでいう私にとっての価値にほかならない。(2c) 近さの価値は、同じく愛一般に含まれる自分と相手を近づける作用 (Heranziehen/Heranrücken) と関係している。そうした作用の結果として、愛する相手は主体にとって近いものとなり、特別な意義を持つようになる。これが近さの価値である (Voigtländer 1933: 154)。

対象が愛されることによってはじめて持つようになるこれらの価値は、客観的な価値の高低には依存しない。そのようなものを「価値」と呼ぶ点で、フォークトレンダーは愛されるものの価値についての反実在論をとっていると言える。

この反実在論は愛の不合理性を含意するとフォークトレンダーは考えている。彼女は、愛の合理化は一種の錯誤だと主張する。人は、自分が愛する対象が、たんに自分の愛のゆえに価値ある対象として現れているだけでなく、現実に価値ある対象なのだと考えたがる。これは、自分の心情を合理化したがる一般的傾向のためである。人は対象の魅力に惹かれてそれを愛するようになる。しかし、この魅力 (das Anziehende) を客観的価値と混同してはならない (Voigtländer 1933: 155)。それは対象の質的価値につけ加わるプラスアルファとして、対象と個別の主体との間にのみ現れるものである。対象がもともと高い質的価値を有している場合には、愛する相手が現実に価値ある対象なのだと思うことは錯誤ではない。しかし、質的価値と魅力、あるいは上の (2) のグループに属する諸価値を混同してしまうと、錯誤を犯すことになる。

そうした愛の合理化の錯誤、あるいは愛の価値を客観化する錯誤は、ありふれたものである。「愛は盲目」という言い回しはここから生まれる。しかし、すべての愛が盲目なわけではないとフォークトレンダーは考える。愛は対象の質的価値の正しい認識と両立する。対象の質的価値を適切に認識した上で対象を愛するような愛を、フォークトレンダーは「真正な愛」と呼ぶ。それは典型的には、「あの人は駄目な人だけれど、それでも私はあの人を愛している」と人が誠実に語るときに表現されるような愛である (Voigtländer 1933: 157)。

こうした愛を「真正な愛」と呼ぶとき、フォークトレンダーの議論は規範性の文脈に踏み込んでいるように思われる。つまり、「エロスの愛はどのようなものか」についての記述的な分析から、「エロスの愛はどのようなものであるべきか」を問題にしようとしているように見える。彼女はおそらくこの二つの問いが全く別の文脈に属するとは考えていない。エロスの愛 (とその対象の価値) についての正確な理解を得ることは、エロスの愛についての偏った見方や、エロスの愛をそれとは似て非なるものと混同する見解を批判することにつながる。「真正な愛」についてのフォークトレンダーの主張は、そうした批判の文脈にあると考えるのが適切だろう。

続く「錯覚的な愛」と通俗プラトン主義についての議論も、まさにこうした文脈に属している。フォークトレンダーによれば、エロスの愛は、対象をある理念価値の具現化とみなすことを特徴としている。愛する人を「天使」と呼ぶ場面に典型的に見られるように、目の前

の相手をたんなる生身の個体として見るのではなく、何らかの理念的なものの象徴として見るような経験が、エロスの愛を特徴づけている。しかし、目の前の相手を素通りしてひたすら理念に向かってしまうような、つまり相手の実際のありように関心を持たずただ美化するようなエロスの愛は「錯覚的な愛 (illusionäre Liebe)」である (Voigtländer 1933: 159)。真正なエロスの愛とはそういうものではなく、そのうちで具体的人格と理念的なものが一体となって経験されるような愛である。

通俗的に解釈されたプラトンによれば、アイデアに向かう天上的な愛こそが真の愛であり、肉体に向かう地上的な愛はそうではない。フォークトレンダーはこうした見方を攻撃する。真正なエロスの愛は、美のアイデアのような純粋な価値に向かうだけでなく、より「地上的な」理念的価値にも向かう。愛嬌がある、可愛らしい、刺激的である、蠱惑的である、小悪魔的である、といった価値をフォークトレンダーは例に挙げている (Voigtländer 1933: 161)。これらは単純に肉体的な性質というわけではない。これらの理念的価値を志向するエロスの愛を、性的衝動と混同してはならない。エロスの愛と性的衝動の混同も誤りだが、エロスの愛を天上的な価値に向かう通俗プラトンの意味でのエロスに押し込めようとするのもまた恋愛の誤った倫理化・審美化である⁹。

4. フォークトレンダーの愛の現象学の哲学的意義

以上がエロスの愛をめぐるフォークトレンダーの議論の紹介である。まとめておこう。1933年の論文で、彼女はプフェンダーの心情心理学に依拠しながら、心情としてのエロスの愛を分析している。まず、好意とは違って自分と相手を近づけようとする作用を含むことや、相手の存在への肩入れを含むことによって、愛一般が特徴づけられる。愛の中でもエロスの愛は特に親密な心情として体験されることを特徴とする。また、フォークトレンダーはエロスの愛を性的なものに還元しようとする見解を批判している。エロスの愛と愛される者の価値の関係について、彼女は反実在論的立場をとり、愛によって構成される主観的価値を、照明価値、私にとっての価値、近さの価値という三種類に区分している。彼女は、本来不合理なものである愛を無理に合理化する態度を批判する一方で、愛は適切な価値認識と両立するものであると主張する。

最後に、こうしたフォークトレンダーの議論を同時代と現代の文脈から評価し、若干のコメントを述べて本稿を閉じたい。

(1) 同時代的意義

フォークトレンダーの他の著作についても言えることだが、われわれが主に取り上げてきた1933年の論文も、同時代の哲学者に影響を与えた形跡は見当たらない。しかし、シェ

⁹ フォークトレンダーはプラトン自身が愛についての通俗プラトン主義者ではなかったことを付け加えるのも忘れていない (Voigtländer 1933: 161 fn.)。

ーラー、ヒルデブラント、フッサールといったいわば現象学運動のメインストリームに属する男性現象学者が愛を一般化と理想化のもとで論じているように見えるのに対して、フォークトレンダーが愛の中でもとりわけエロスの愛に焦点を当て、具体的かつリアリスティックに分析しているのは注目に値する。シェーラーとヒルデブラントの愛の概念については3節で少し触れたが、それらは彼らのカトリシズムを背景とした人格主義的倫理学に組み込まれている¹⁰。もちろんそれがいけないわけではないが、愛について語ってはいても、フォークトレンダーの議論とは問題関心からして異なると言えよう。フッサールの愛の捉え方は母親の子供に対する愛や学問への愛をモデルとしており、やはり恋愛感情に特有のあり方は捨象している¹¹。

筆者の関心からすると、フッサールとフォークトレンダーの関連性についてはもう少し掘り下げてみたいところがある。両者には直接の影響関係はないが、ともに愛されるものの価値について論じている。フッサールは、彼が愛の価値と呼ぶものを客観的価値から区別する（たとえば Husserl 2014: 344-347, 356-359）。愛の価値とは、「対象が特定の自我を触発する固有の仕方に依存する価値」であるとされる。この概念を（主に母親にとって子供が持つ価値を例に挙げながら）導入することによって、フッサールは自らの客観主義的価値論への自己批判を展開する。彼の議論の成否はともかく、愛される者が愛する者にとってのみ有する価値について、それが価値と呼ぶにふさわしいのかどうかも含めて考察することは、意義のある課題である。フォークトレンダーもこの課題に取り組んでいる。フッサールと異なる点は、フッサールが愛の価値を一つのカテゴリーとみなし、その内部により細かい区別を設けてはいないのに対し、フォークトレンダーはエロスの愛に焦点を当て、それとの関連で、愛される者の価値に（照明価値、私にとっての価値、近さの価値といった）より細かい区別を認めている点である。こうしたフォークトレンダーの着眼点は、われわれの情緒的経験と主観的価値（そのようなものがあるとすれば）のかかわりを考える上で、有益な手がかりを与えてくれそうである。この点は、初期現象学研究に限定されない哲学的意義にもつながる。

(2) 現代的意義

「愛とは何か」という問いをめぐる現代哲学の議論では、情動(emotion)説、情操(sentiment)説、情動と情操のどちらでもないとする立場と、さまざまな立場が議論を闘わせてきた¹²。フォークトレンダーはどのような立場をとっているから見なせるだろうか。彼女は、愛は心情の一種にはかならないとはっきり主張しているわけではないものの、もっぱら心情の一種としての愛について論じている。そして、心情とはプフェンダーによれば顕在的でも潜在的でも習慣的でもありうるものである。現代の感情の哲学および感情心理学の用語（それほど統一されているわけではないが）では、情動と呼ばれるのは心的出来事ないしプロセスであ

¹⁰ シェーラーの愛の概念についてはたとえば横山 2015、ヒルデブラントの愛の概念についてはたとえば浜田 1982 を参照。

¹¹ 愛および「愛の価値」についてのフッサールの議論は八重樫 2017: 第6章で検討されている。

¹² 愛の本性をめぐるさまざまな立場については、伊集院 2018: 第2章を参照。

り、情操と呼ばれるのは情動を出力する傾向性（しかも、刺激に応じて異なる情動を出力するマルチトラックな傾向性）である。したがって、フォークトレンダーの立場は情動説とも情操説とも言えない。愛は両方のカテゴリーにまたがる概念だという立場をとっていることになる¹³。この立場がどこまで維持可能で、どのような説明力を持ちうるのかは議論すべき問題だが、本稿ではこれ以上論じることができない。今後の課題である。

現代の視点から見てもう一つ興味深いのは、恋愛感情と性的衝動、エロスのなものと性的なものを区別して考えるべきというフォークトレンダーの指摘である。恋愛と性の関係については、ジェンダーと性的指向の多様性を考慮しながら、現代哲学において多くの議論がなされている（たとえば Halwani 2018、Jenkins 2017）。こうした文脈の中で、フォークトレンダーという忘れられた哲学者を再評価し、そのアイデアを展開してみる価値は十分にあると考える。

文献

- Hackl, G., 2016, “Dr. Else Voigtländer (1882-1946)”, in Hackl & Sack (2016), pp. 269-271.
- Hackl, G. and B. Sack (eds.), 2016, *Das Frauenzuchthaus Waldheim (1933-1945)*, Leipziger Universitätsverlag.
- Halwani, R., 2018, *Philosophy of Love, Sex, and Marriage*, 2nd edition, Routledge.
- Hildebrand, D., 1916, “Die Idee der sittlichen Handlung”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 2: 126-251.
- Husserl, E., 2014, *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Husserliana, 42), Springer.
- Jenkins, C., 2017, *What Is Love*, Basic Books.
- Marcuse, M., 1926, *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft*, 2. Auflage, A. Marcus & E. Weber.
- Nölleke, B. (ed.), 2007-, *Psychoanalytikerinnen: Biographisches Lexikon*. <https://www.psychanalytikerinnen.de>
(2020年9月8日最終閲覧)
- Pfänder, A., 1913/16, “Zur Psychologie der Gesinnungen”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1: 325-404; 2: 1-125.
- Pfänder, A., 1924, “Grundprobleme der Charakterologie”, *Jahrbuch für Charakterologie* 1: 289-355.
- Scheler, M., 1973, *Wesen und Formen der Sympathie* (Max Scheler Gesammelte Werke, 7), Francke.
- Simmel, G., 1923, “Über die Liebe”, in: ders., *Fragemente und Aufsätze*, Drei Maske.
- Uemura, G. and Yaegashi, T., 2020, “Alexander Pfänder”, in: T. Szanto & H. Landweer (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, Routledge.
- Vendrell-Ferran, Í., 2008, *Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag.
- Vendrell-Ferran, Í., 2020, “Else Voigtländer”, in: T. Szanto & H. Landweer (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, Routledge.

¹³ ただし、脚注3で述べたように、顕在的および潜在的な心情と習慣的心情をまとめて心情と呼ぶフエンダーの理論はそもそも整合的でありうるのかどうかという問題がある。

- Voigtländer, E., 1911a, *Über die Typen des Selbstgefühls*, R. Voigtländers Verlag.
- Voigtländer, E., 1911b, “Über die Bedeutung Freuds für die Psychologie”, in: A. Pfänder (ed.), *Münchener Philosophische Abhandlungen*, J. A. Barth, pp. 294-316.
- Voigtländer, E., 1923, “Über die ‘Art’ eines Menschen und das Erlebnis der ‘Maske’”, *Zeitschrift für Psychologie*, 92: 326-336.
- Voigtländer, E., 1933, “Bemerkungen zur Psychologie der Gesinnungen”, in: E. Heller & F. Löw (eds.), *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen*, J. A. Barth, pp. 143-164.
- Gregor, A. and Voigtländer, E., 1918, *Die Verwahrlosung: Ihre klinisch-psychologische Bewertung und ihre Bekämpfung*, S. Karger.
- Gregor, A. and Voigtländer, E., 1922, *Charakterstruktur verwahrloster Kinder und Jugendlicher*, J. A. Barth.
- Waithe, M. E. (ed.), 1995, *A History of Women Philosophers, 4: Contemporary Women Philosophers 1900-today*, Kluwer.
- 伊集院利明、2018、『愛の哲学的構成』、晃洋書房。
- 佐藤岳詩、2017、『メタ倫理学入門：道德のそもそもを考える』、勁草書房。
- 浜田恂子、1982、『価値応答と愛：ディートリッヒ・フォン・ヒルデブラントの倫理学』、八千代出版。
- 八重樫徹、2017、『フッサールにおける価値と実践：善さはいかにして構成されるのか』、水声社。
- 八重樫徹、2019、「演出された心情と徳」、『現象学年報』35号、85-93。
- 横山陸、2015、「マックス・シェーラーにおける愛の概念のアクチュアリティ」、『倫理学年報』64号、117-131。

(やえがしとおる・広島工業大学)

エディット・シュタインにおける現象学と共同体論 ——情と女性の論に着目すると見えてくること——

陶久 明日香

はじめに

エディット・シュタイン(1891-1942)は、現象学研究の枠内においては、フッサールの『イデー』第二巻、第三巻、『論理学研究』の第六研究の整理、編集、『経験と判断』および『内的時間意識の現象学』の基になった草稿の整理をした有能な助手として知られている。また『感情移入の問題について (*Zum Problem der Einfühlung*)』(1917)や1920年代初頭に発表された共同体についての論稿は近年注目を浴び、評価されている¹。しかしその一方、彼女が聖マグダレーナ女子高等学校などで教員を務めていた頃、1928年から1932年にかけて、ドイツ、スイス、オーストリアなどのカトリック団体や学術・教育機関から依頼を受けて、数々の女性論の講演を行っていたこと、またそこでも「情」の問題や「共同体」の問題を論じていることはあまり注目されていない。とくに日本においてはシュタインの女性論は現象学研究ではなく、キリスト教神学研究の枠内において論じられるのが常である²。たしかに論証に聖書が使用され、カトリックの厳密な男女の区別が導入されているがゆえに、彼女の女性論は一般に「現象学」とイメージされているものからは程遠い印象をわれわれに与える。またそれは純粹に理論的な考察というよりは、彼女の教育者としての活動や当時のドイツの女性運動を背景にしたものである。しかし須沢(2014)や森田(2008)の研究では、シュタインの女性論は、彼女がフッサールの影響下で展開した感情移入や共感の論を基礎としていることが示唆されている³。とはいえ両者の研究においては、比較的初期のテキストとその後の女性論の内実を厳密に突き合わせて考察するという事はなされていない。

本稿ではこうした背景を踏まえつつ、「情と共同体」に関するシュタインの見解を、一般にフッサールからの影響が大きいと思われる時期のテキストと、宗教色の強い女性論の両方に即して紹介することを通じて後者における現象学的な契機を明らかにし、カトリック哲学という切り口から同様の主題を論じるこれまでの研究の不足を補うことを目的とする。また先行研究ではほとんど考慮に入れられていない、当時の教会の外部での女性運動との関係についても若干の考察を行う。シュタインの見解は当時のカトリックの女性のみを対象としており(現代の非カトリック信徒は彼女の念頭にはそもそもない)、まだ女性の権利が教会内ではかなり制限されていた時期⁴の言説のため、現代の私たちには問題含みに

¹ 近年の現象学研究の枠内でのシュタイン研究の動向に関しては、中村 2019 を参照。以下、引用文内の傍点は原典でのイタリックの箇所を示す。亀甲括弧の箇所は筆者による補足である。

² 須沢 1989、1999、2014、森田 2005、2008。

³ 須沢 2014: 38f、森田 2008: 193。

⁴ 後にも触れるが、男女の同権に関する現代に通じるような議論が教会全体に及んできたのは第二バチカ

響く部分を持つが、それが一体何に由来するのか(すべての責を当時のカトリックに押し付けられるのか、それとも彼女の理解する現象学にも一因があるのか)といった考察は別稿に譲らざるを得ない⁵。本稿はそうした批判的考察にとっても資するものであることを目指す。以下においては、まず予備的考察として、シュタインにおける現象学の概念を明示化する。

1. シュタインにおける現象学

(1) 『イデー』に対する評価

まずはシュタインとフッサールとの関わりについての須沢(2014)による史実的介绍を確認しておくことが理解に役立つであろう。シュタインがフッサールのもとで学ぶきっかけとなったのは彼の『論理学研究』(1900)であった。この著作でフッサールは、師のブレンターノによる主観主義的、心理学的傾向の論理学を断ち切り、あらゆる認識に客観的意味と理論的統一を与える純粋論理学の確立を目指した。須沢はシュタインの自叙伝の「フッサールがいつも強調していたことは、厳密な客観性と徹底性、学問への知的誠実さであった」⁶という言葉を用い、彼女が理解するところの現象学とは、「偏見と臆見にとらわれることなく〈事象そのものへ〉と向かっていく哲学的姿勢を要求するもの」⁷であり、またこの事象とは「感性的な経験に依拠した個別的事物ではなく、普遍的な理念、または事物の本質」⁸であったと述べている。

しかし1913年に公刊された『イデー』第一巻において、フッサールは自然的見方に属するものの妥当性をカッコにいれ、判断停止を行う「現象学的還元」を方法として導入し、それでもなおそこに残留する純粋意識の領域の探求に現象学の課題を見出す。このような超越論的現象学への移行は、哲学的探求の出発点を「主観」に見出すことを意味しており、それにより、主観の相対性から自由なものとしての「客観」の究明は放棄されたとシュタインは考えた⁹。彼女にとって問題になったのは、こうした「主観」に定位する現象学が主観主義や独断論、相対主義に陥る可能性をいかに免れることができるかということである¹⁰。

(2) フッサールとトマス・アクィナスの哲学の共通点と差異

シュタインは1922年にカトリックの洗礼を受け、1923年頃からトマス・アクィナスの著

ン公会議などが行われる1960年代以降のことである(Küng 2001: 115; 翻訳: 171)。

⁵ こうした考察にはシュタインにおける心身論の検討が必要となる。それにはトマス・アクィナスの個別化の原理からの影響についての究明、また『感情移入の問題について』(1917)における心身論との関係の究明も含まれるので本稿での論述の範囲を超えることになる。

⁶ 須沢 2014: 181。

⁷ 同上。

⁸ 須沢 2014: 182。

⁹ 同上。

¹⁰ バーリングも1917年2月のインガルデン宛の手紙を基に、シュタインがフッサールの観念論との決別により構成とは何かを理解したということ、そしてこうした立場がフッサールからすれば「異端」に見えることには自覚的であったことを紹介している(Baring 2019: 75)。

作の翻訳に取り組み始める。そして1929年には「フッサールの現象学と聖トマス・アクィナスの哲学——対決の試み」(Stein 1929)という論稿を、『哲学および現象学研究年報』(以下、『年報』と略)第10巻特別号(フッサールの70歳の誕生日記念号)で発表している。そこで彼女はスコラ学的方法と現象学的方法との間にみられる完全な一致(Stein 1929: 134)として次の三点を挙げている。一つは、すべての認識は感覚とともに始まるということである。これはトマスが人間の認識に対して打ち立てた原則であり、スコラ哲学の中で最もよく引用される命題であるという¹¹。シュタインの理解によれば、トマスにしてもフッサールにしても事物の本質を把握することをめざすが、それでも実際に感官を通して知覚される諸現象なしでは何も始まらないのであり、こうした諸現象の分析自体は否定されるものではない。そしてもうひとつの共通点は、すべての自然的な人間の認識は、感性的素材を知性が加工することによって獲得されているということである(Stein 1929: 135)。いずれの立場においても経験主義がとるようなデータを基にした帰納法ではなく、「直観(Intuition)」ないし「本質直観(Wesensschau)」によるまったく種類の違う抽象作業が遂行されて、事物の普遍的本質へと至ることが目指される(Stein 1929: 136)。そして三つ目に挙げられているのは、認識における直観が能動的性格のみならず、受動的性格を持つと考えているということである(ibid.)。

このようにシュタインからみれば、カトリックのトマスの哲学はかなり現象学と近いものである¹²。しかし『イデー』以降においてフッサールは純粹自我に定位しているがゆえに、両者は、とくに二番目に挙げた点に関してはかなり違っているということになる。超越論的現象学は主観を哲学的研究の中心点にしたのだが、それはこの主観によって「対象と完全に一つであり、それゆえにどんな懐疑にも抗して確実なものにされているような認識」(Stein 1929: 127)が成り立つということが想定されているからに他ならない。だがこうした完全な認識はスコラ学の立場では、神においてしか可能ではない。人間におこるとしてもそれは恩寵の賜物である(Stein 1929: 134)。

つまりシュタインには、フッサールは人間の理性を無限であるように考えているように映っていた。他方トマスは、人間の有限性をつねに考慮に入れており、だからこそ人間には真理に至るために信仰という別の道があることを説いた存在であった。その考えにしたがうのなら「われわれはつねにわれわれの認識器官でもって働かねばならない」(Stein 1929:

¹¹ シュタインの注によれば、トマスはアリストテレスの *De anima* 第3章第8節 432a の7行目以降および *Analytica posteriora* 第1章第18節 81a の37行目以降に出てくる次の主張を自身の主張の根拠としている。「それだから、ひとは何も感覚しなければ、何一つ学ぶことはないし、知ることもない」(桑子敏雄訳、アリストテレス『心とは何か』、講談社、1999年、175)。

¹² 19世紀後半にヨーロッパにおいては教皇レオ13世の教令をきっかけとしてトマス研究の再興がおこり、新トマス主義が台頭してきた(Stein 1935/36: 13f.)。パーリングによると、アウグスト・メッサー、ヨーゼフ・ガイザーなどをはじめとする学者たちも、現象学をイデアールな諸客観を究明するものとして解釈し、『論理学研究』を高く評価した一方、『イデー』をフッサールによる「裏切り」とみなしていた(Baring: 53f., 61)。またカーによると、新スコラ主義でもガリグー・ラグランジュは、現象学をたんなる現象主義的な不可知論として把握している(フォーガス・カー著、前川登/福田誠二監訳『二十世紀のカトリック神学——新スコラ主義から婚姻神秘主義へ』教文館、2011年、28)。

121) のであり、自分では決して到達できない物事の本質は、信仰を通じて神の啓示により受け取ることになる。存在と認識とが一つになっている神が客観の实在を保証するのであり、信仰を通じて人はこの知に与るという考えである。結局のところ、シュタインにとっての信仰とは、現象学の理念である「事象そのものへ」からの撤退なのではなく、むしろその補強、ないし徹底化であるということになる。

2. 情と共同体① 「個と共同体」より

シュタインは1918年にフッサールのもとを離れたが、その翌年にかけてフッサールの60歳の誕生日に寄せて「心理的因果性」と「個と共同体」という二つの論稿を書いた。それらは1922年に「心理学と精神諸科学の哲学的基礎づけについての諸論稿」というタイトルのもと、『年報』の第5巻に掲載される。この年は彼女が洗礼を受けた年ではあるが、執筆されたのはフッサールから離れてまださほど時間が経っていない頃であったためか、これらの論稿ではまだ「体験流 (Erlebnisstrom)」をはじめとするフッサール現象学の術語が頻出し、序論では、出版の準備の手伝いや対話を通じて師から研究上の多くの影響を受けたということが記されている (Stein 1922: 3f.)。他方、先述のとおり、すでに彼のもとにいたときからシュタインはフッサール現象学に疑問を抱いている。この章では論稿「個と共同体」(Stein 1922)の第二章、第四節 d)の内容を整理し、情と共同体との関係をシュタインがどう考えていたのかを提示する。

「共同体 (Gemeinschaft)」は、誰かが恣意的に設定した目標のために創設されたり、解消されたりする「社会 (Gesellschaft)」とは区別され、有機体のようにそれ自身で育ち、また滅びるものとされている。いずれの共同体にも「自身の根源にある素質 (Anlage) を展開させる」(Stein 1922: 218)という目標が内在しており、そしてこの「根源にある素質」は当該の共同体のメンバーの個々のあり方に基礎づけられている。つまり構成メンバーの個々人が自身の素質を展開させていけば、共同体は育っていくということである。とはいえ個々人が互いに無関係のまま、生まれ持った自身の素質を展開させていくというわけではない。シュタインいわく、共同体の本質には、まずは他人と一緒に生きることが属しており、個々人は客観に対する主観のように他人に対立しているのではなく、他人と共に生き、他人の動機によって駆り立てられていたりする。そして彼女はこうした共生を基礎として、「何らかの真なる共同体」(Stein 1922: 221)がいかに展開しうるかという問いを立てて検討している。

ここで注目したいのは「素質 (Anlage)」という概念である。『年報』の同号に掲載されている「心理的因果性」の最後でそれは、「心の出来事のあらゆる影響を免れるが、それでもあらゆる心の出来事において何らかの役割を果たしている核」(Stein 1922: 99f.)とされており、「個と共同体」では「根源にある (ursprünglich)」という形容詞とともに頻出する。個々人はもともと何らかの天分や才能を含んで生まれ、成長にしたがいそれが開花していくという発想がここには見られる。人は何にでもなり得るのではなく、あらかじめ生まれ持った

核のなかに何らかの方向性がすでに定められているという発想は本質主義を感じさせるが、その展開自体は動的なものであり様々な仕方で現象し得るということが示唆されている。先にも述べたように、シュタインは物事の本質の实在を信じることを放棄せず、相對主義に陥らないようにする一方、感覺可能な諸現象の分析の重要性も放棄してはいない。本質と現象の両方を包括するこの概念を用いつつ、何らかの本質的なものを視野にいれる一方で、個々人が自身の素質を展開させるその仕方には多様性をみとめている。以下、その内容を見ていきたい。

他人と一緒に生きていくことにおいては様々なことが生じ得る。二人の人が接触した場合、いずれも個々の主観として分離したままであるのにもかかわらず、両者の生の流れは一つになり、各人の自我生は拡大する。この拡大は具体的には、新しい経験、新しい思考の動機、新しい価値判断、新しい意志決定が自分の相手から押し寄せてくることによって生じる。また、質問、依頼、命令など、一人でいる場合には起こりえないような行為が、他人との共生においては生じてくる。その場合、人は相手がその時々思っていることや行っていることに「賛嘆」しているから質問をしたり、そうしたものを「承認」しているから仕事を依頼したり、また逆に相手の思いや行動や性格を「軽視」しているがゆえに命令したりしている。つまり、他人に対する行為には、他人に関する道徳的な評価が含まれているのであり、シュタインは承認や軽視という仕方での他人への評価を「心情的態度 (Gemütsstellungnahme)」(Stein 1922: 221) とよぶ。

他方、他人の個人的なあり方、例えば相手の苦悶などによって独特の仕方で「触れられる (Berührtwerden)」(Stein 1922: 222) ということも挙げられている。ここでシュタインが念頭においているのは共感や反感、そしてそれらが発展して生じる愛や憎しみのことである。これらは引力もしくは反発という仕方で、相手の「端的にその人独自の不可分の全体」(ibid.) へと関わっており、個々の行為や思いや誰にでも当てはまるような普遍的な価値と関わっているわけではないという点で、上記の承認や軽視といった心情的な「態度」とはまったく違う「気持ち (Gesinnung)」(Stein 1922: 227) であるとされる¹³。さらにこのように他人のあり方に「触れられる」ということは、或る人が他の人たちの体験に影響を及ぼすことにも通じる。そうすると、他人と一緒に生きることによって生じる自我生の拡大ということにおいて看取できるのは、各人におけるたんなる体験流の内的な変化なのではなく、或る人格から別の人格への影響ということになる。先述のとおり、共同体の各人は自身の素質を開花させることへと向かっている。それゆえ或る人の人格が別の人格に影響を及ぼすのであれば、影響を与えた人は他人の性格の形成に、意図的にもしくは知らずのうちに参与していることになるのである (Stein 1922: 222)。

さて、いかにしたら真正な共同体が展開しうるのか、という問いに戻ると、とくに重要な事象は、この他人によって「触れられること」ということになる。それが他人の不可分

¹³ このテキストでは *Gesinnung* という語は二義的であり、気持ち一般を表す場合もあれば、他人の人格全体に関わるようなものをとくに指す場合もある。

な人格全体へと惹かれる引力として生じる場合、それは「他の人格へと献身することへの、他の人格と一つになることへの衝動」(Stein 1922: 226)である。そしてそれが最高に高まって「愛 (Liebe)」になると「まったく一つになることを目指す」(ibid.) のであり、「生の共同体や存在の持続の共同体を目指す」(ibid.) ことになるという。こうした衝動は好意の程度とそのあり方次第で、また当該の個人のあり方次第で異なった形式を示すことになる。自分の個性を残して相手に合わせる場合もあれば、多かれ少なかれ自身の個性をあきらめる場合もある。また他人が自らをオープンにしないのにその人と一つになりたい場合、内的に一緒であることが果たされにくいため、共同体は形成されにくく、形成されたとしてもそれは偽のものであり得る (Stein 1922: 226f.)。

個々の人格の最内奥のもの、シュタインはこれを「魂 (Seele)」(Stein 1922: 227) とよぶが、共感などの「気持ち」はこの魂から発現しているという。そしてこうした気持ちに基づいて他の人格と一つになるということは、他人と「何らかの仕方で一緒に魂的に生きること (ein gemeinsames seelisches Leben)」(ibid.) を目指しているのだと主張する。シュタインはこの魂を共同体にも看取しており、個と共同体いずれの場合でも、それは個人なり共同体の質的な統一の中心点となるものであるという (Stein 1922: 229)。魂を持つということは、「自身の存在の中心点を自分自身で担うということ」(ibid.) であり、その説にしたがうのであれば、他の人格と一つになるといっても、真の意味でそうなるためには、他人に完全に飲み込まれてしまうというのではなく、自分の中心点は自分で担うということが必要になってくるであろう。

また学校のクラスなど、個々人が外的な目的によってのみつながっている場合には、その団体には魂は欠けているということなる (ibid.)。しかし共同体が質的な統一性をもつには、必ずしもすべてのメンバーが自身の魂と共に共同体の生に参加し、この共同体における自身の責任まで完全に意識している必要はない。魂をしっかりとって自立した指導者たちがいれば共同体の質が統一される場合もある。それゆえ「リーダーシップが存在するということは共同体にとって構成的」(Stein 1922: 232) であり、シュタインから見ればシェーラーのいう「人格一同 (Gesamtperson)」(Stein 1922: 231)、つまり「自立していて精神的で個人的な諸々の人格の統一」(ibid.) は共同体の「一つの理想的限界」(ibid.) でしかない。

3. 情と共同体② 「キリスト教的な女性の生」より

本章では「キリスト教的な女性の生」(Stein 1932a) (1932年にチューリッヒのカトリック女性組合で行われた講演) の内容に依拠して論を進める¹⁴。この講演の内容には 1931年の

¹⁴ このテキストを主題的に扱った先行研究としては、Bello 2016 と Beer 2016 がある。Bello の論稿においては「個と共同体」についての論述も出てくるが、「キリスト教的な女性の生」との内的連関を考察するまでには至っておらず、シュタインの考察の対象が人間の普遍性から男女の二元性へと移行したということのみを論じている。Beer は通常は本質主義とみなされるシュタインの女性論が実存を重視する要素も備えているということ、『有限なる存在と無限なる存在』(Stein 1935/36) の内容との連関を考察する

講演「自然の秩序と恩恵の秩序による男性と女性の使命」(Stein 1931)(以下、「自然の秩序」と略)での聖書解釈が多分に反映されているので、その講演内容も適宜紹介することにする。

(1) シュタインの問題意識

シュタインの女性論の講演について論じていくにあたり、まずは彼女の問題意識について触れておきたい。当該の講演と同じ年になされた講義「よりあらたな女子教育の諸問題」(Stein 1932b)において彼女は、当時の教会法では女性は教会のあらゆる職務からは締め出されており、それゆえ男女が同等であるということなどはまったく話題にならないということ述べている(Stein 1932b: 139)。男女の同権とパートナーシップに関する、現代に通じるような新しい議論が教会全体に及んできたのは第二バチカン公会議などが行われる1960年代以降であり、1930年当時の教会においてはまだ明らかに伝統的な男尊女卑的な考えが大いに支配していた¹⁵。だが一方でその頃、慈善事業や教職活動といった、教会と関係がある家庭外の仕事に女性が要請されてきていることも事実である。シュタインは、それは教会の職務についている男性たちが女性の本質と課題についての考えを変えてきたことのあらわれであり、この変化はさらに起こるという見解をもっている(ibid.)。もちろん女性の活動を家庭内以外には考えていないような聖職者もいるが、神学者の中には偏見なしに女性運動を推進し、そうした運動がどれほどカトリックの世界観と結びついているのか吟味しようとするヨーゼフ・マウスバッハのように視野のひろい者も存在すると述べつつ、「教会による諸々の解釈にしたがうのなら、カトリックの女性運動はあり得ない」という市民女性運動穏健派のゲルトルート・ボイマーの考えに異論を唱えている(Stein 1932b: 139f.)。

こうしたシュタインの論述の中に看取できるのは、自らを含む女性たちがただ差別され、抑圧されているという意識というよりも、むしろ少しずつでも教会は女性にとって開放的なほうに発展する兆しを見せているという希望的観測のほうである。彼女は教義や教会法や司祭たちの態度と、キリストまたは神そのものの態度とは区別して考える必要があると述べており(Stein 1932b: 138)、聖職者には保守的な者もいるが、神は多くの女性たちを彼の教会の特殊な課題のために要請しているとする。そして女子教育に関しては、こうした神の招きに向けて果たして準備ができているのか、ということが問題なのだという(Stein 1932b: 141)。そして「カトリックの女性はその力を必要とする教会に強く支えられています。教会が私たちを一つまり、まさに主こそが私たちを必要としているのです」(Stein 1932b: 140)とまで断言している。カトリックの女性たちに向けてこうしたことを伝える講演なのであれば、自分たちが求められている存在なのであるという自覚と行動する勇気を女性たちに持たせる必要がある。「キリスト教的な女性の生」では、「個と共同体」と同様に情という事象が扱われ、しかもそれが女性的な事象であるということが強調される。情は従来、心

ことによって示そうとするものであるが、「キリスト教的な女性の生」の文学作品に依拠した現象学的分析の箇所のみを扱い、聖書解釈に基づく女性の本性についての考察をすべて無視しているがゆえに、表面的な解釈にとどまっている。

¹⁵ Küng 2001: 107-109, 115 (翻訳: 160-162, 171)。

的現象の中でも受動性のほうに振り分けられ、知性、意志といった能動的活動を邪魔するもの、たんなる随伴現象と捉える哲学者は多い。シュタインが敬意を表するトマスもアリストテレスの区別にならい、能動性を男性、受動性を女性に振り分け、能動性に優位を与える記述をしている。しかもその際、女性は男性を尺度として測られ、「欠損的で出来損ないの何か」と称される¹⁶。それに対し、シュタインはむしろ受動性こそがまさに女性の長所という論を展開していく。

(2) 文学作品を基にした現象学的考察

シュタインは「人間の魂はいずれも一度きりのものであり、どの魂もほかの魂と同じではない」(Stein 1932a: 80) と述べ、この講演では女性論を展開する準備として文学作品を参照しつつ、まずは多様な現象について考察している。できるだけ違ったタイプを考察して、本来は個々人で異なっている女性の魂のうちに、何かしらの一般化できる要素が潜んでいるのか否かを観てみるという意図のもと、①シグリ・ウンセット『オーラフ・アウドゥンスセン』のイングウン、②イプセン『人形の家』のノラ、③ゲーテ『タウリスのイフィゲーニエ』のイフィゲーニエの三者が選ばれている。それぞれの作者の個性や活躍した時代は異なるが、いずれの主人公もたんに恣意的に考え出されたものではなく、むしろ現実に対する鋭い分析に根付くものであり、ゲーテのように理想化が潜んでいる場合も、それは空想によってではなく、生から見て取られ、経験され、感じ取られた理想像なのだということを強調している (Stein 1932a: 84)。

三者はそれぞれ①その魂が教育によって形成されることはなかった衝動的に生きる自然児、②洗練されすぎた社会においてその発展を人工的に阻まれたが、自分の生を自由に形成するために健全な本能を守っていたサロンの人形、③神聖にされた領域で神的なものや交流し、自然を超えて超自然的な光の中へ入り込んだ聖女、として特徴づけられている (Stein 1932a: 84f.)。シュタインは三者の共通点として、愛を与え、また愛を受け取りたいという要望、そして自身の現実的な存在の狭さからより高次の存在や働きへと高められたいという憧れをもっていることを挙げ、さらに自身を完全に開花させ、そして他の人々をもそうした成長へと促すということが、三者共通の憧れであると主張する。

(3) 魂の素質としての心情——「個と共同体」との類似点

こうした予備考察の後、シュタインは魂の働きを「知性 (Verstand)」、「意志 (Wille)」、「心情 (Gemüt)」の三つに区分する。魂の「素質 (Anlage)」(Stein 1932a: 86, 88) とも称されているこれらの働きは、すでに完成したものではなく、それ自身において完全な形へと向かう衝動を持っているとされる (Stein 1932a: 88)。個人や共同体をはじめから出来上がったもの

¹⁶ Küng 2001: 54ff. (翻訳: 77ff.)。キュングは論拠としてトマスの『神学大全』第1部 92問 1-4項を挙げている。1項には「男性が女性の根源であり目的である」という文言が見出される。この文言についてシュタインは、肯定するのでも否定するのでもなく、それがどういう意味なのか理解するためにはトマスが本来依拠している聖書の記述に遡り入念に読解することが必要であると述べている (Stein 1932b: 159)。

として考えるのではなく、つねに自らの素質を発展させていく有機的なものとして捉える姿勢はこの講演でも受け継がれている¹⁷。

理性とは世界を認識しつつ自身に開示するもの、意志とは創造しつつ形成しつつこうした世界の内へと介入するもの、そして心情とはこの世界を内的に受け取り、それと対決するものだという(Stein 1932a: 86)。「個と共同体」と同様、シュタインは情的なものを積極的に評価する。この講演において心情の特徴として強調されているのは、それが「本質的な認識機能をもっている」(Stein 1932a: 87)ということである。それは①自分自身が何であり、いかにあるかを把握する、②他の人格や事物の特別な性質、価値を把握する、③存在者をその全体性において把握する、という機能である(ibid.)。こうした機能をもつがゆえに心情は、個々人にとって、一方では自分自身が何であり、いかにあるかを把握し、自身が持っている素質が全体的に開花するよう促すものとして機能する。他方ではこのような心情があるからこそ、個々人は他の人格の展開をも助ける気になれる(ibid.)。こうした機能ゆえにシュタインは心情に「魂的なあり方の全機構における高級の意義」(ibid.)を認めている。また②に関しては「個と共同体」において述べられていた他人に対する価値評価としての「心情的態度」との連関が、また③に関しては、他人の「端的にその人独自の不可分の全体」と関わる共感や愛などの「気持ち」についての論述との共通点が見出される。

(4) 神からの使命と男女の魂

先に述べた心情の機能は、三つの女性像の共通点として挙げられていたことと通じるところがあり、そのため心情という素質に着目するという仕方で女性の本性が究明されることになる。この究明は、男女の差異を前提として進められているが、純粋に生物学的なものというよりも、聖書解釈に依拠したものであり¹⁸、それに彼女の視点からの事象分析を加えるという仕方でなされている。旧約聖書の創世記からシュタインは、神が人間に与えた三重の使命、①自身の諸力を展開することによって神の姿を自身の内に刻印する、②子孫をもたらし、③大地を支配するというものを挙げる(Stein 1932a: 90)。さらに人間には、神を永遠的に直観するという超自然的な目標が課されており、それは信仰を通じたキリストとの個人的な結びつきによって約束されているとする。そして自然的な使命も超自然的使命も男女にとって共通のものであるとする一方、課題の違いはあるという解釈をとる(ibid.)。

この解釈には、講演「自然の秩序」での彼女の聖書解釈が反映されている。その講演でシュタインは、創世記第一章 26 から 29 をもとに、創造された当初は男女ともに上記の三重の使命を与えられていたという解釈を提示し(Stein 1931: 58)、そして創世記第二章の 20 か

¹⁷ 上田 2019 も、全集第 13 巻の他のテキストにおける「素質」の論述について言及している(上田 2019: 24)。

¹⁸ 「人間の使命について、また女性の使命についての解明を私たちに与えてくれるのは、聖書であり、私たちの教会の信仰の教えと伝統における聖書の解釈です」(Stein 1932a: 90)と述べ、シュタインは人間一般と女性の規定を聖書から読み取ろうとしている。Bello 2016 も強調するように、シュタインは人間における個人の存在も蔑ろにはしていない(Bello 2016: 11f.)。あくまでも個々人が実際どう展開していくかはその人次第であり、またその際、教育、他人からの影響も無視できないものとして考えられている。

ら 25 をもとに、最初の人間のカップルの生は最も内的な愛の共同体であり、男女は一つの存在者のように、諸々の力が完全に調和している中で一緒に活動していたこと、そして女性を男性が支配するというここではまだ述べられていないと主張する (Stein 1931: 58f.)。しかし蛇の誘惑にまけて禁断の実を食べた後、この墮落に対する罰として、両者それぞれに違った課題が与えられ、また先に蛇の誘惑に応じた女性は男性に従うように定められたという (Stein 1931: 59f.)。

この際、男性において優勢になったのは③生存競争に積極的に関わり、大地を支配するという課題 (創世記第三章 17 から 19) であり、こうした課題ゆえに、認識しながら世界を見通すための「知性」、創造的に形成することへと向かう「意志」の力などが強くなる (Stein 1932a: 91)。そして仕事などの客観的業績へのあこがれが男性においては強いという自身の印象をシュタインは端的に語っているが (Stein 1932a: 85)、その根拠を彼女はこうした神からの課題の内に見出している。他方女性において優勢になったのは②子孫をもたらし、また教育する (Stein 1932a: 90) という課題である。これは「自然の秩序」では創世記第三章 16 の「わたしはあなたの産みの苦しみを大いに増す。あなたは苦しんで子を産むだろう。そして夫の支配のもとにあり、彼はあなたを治めるであろう」という、エヴァに対する神の罰の言葉をもとに解釈されている (Stein 1931: 59f.)。

この生殖、教育という課題は「自分自身の内へと何らかの仕方で〔他なるものを〕包含することを条件づけており」、また「母の器官の中で新たに創造されるものを形成する秘密に満ちたプロセスは、魂的なものと身体的なものとの非常に親密な統一である」 (Stein 1932a: 86) とされる。つまり自身ではない他なるものを自分の内に匿い、育てていく過程においては、たんなる身体の変化のみならず、それと連関して精神的にも他なるものへと適応するという変化が生じざるを得ない。それゆえ女性には魂が身体的に密に結び付けられて生きる天分、自らを適応させる天分などが与えられ (Stein 1932a: 91)、身体と連関した感覚性と結びつきが比較的強く、また外的世界を内的に受け取る「心情」が女性の魂の中心になるといふ (Stein 1932a: 92)。また、「女性の魂は身体のあらゆる部分において、〔男性と比べた場合〕より強く生きていて、またそこにありありと存在しており (gegenwärtig)、身体に生ずるもののほうから内的に打撃を与えられているように私には思われる」 (Stein 1932a: 86) という主張もあり、たんに聖書解釈だけに依拠した考えではなく女性として彼女自身が実感していたことであつたということもうかがえる。

このようにシュタインは男女の課題の違いから、両者の魂のあり方の違いを導きだすが、先述のとおり、本来は男女ともに三重の使命を与えられていた。生殖、教育は根源的には男女ともに課されており、「父親であることは、男性にその特別な仕事と一緒に課された、根源的な仕事の一つ」 (Stein 1931: 68) である。しかし生存競争という課題が優勢になると、父親であることの義務から逃れたり、逆に母親や子供の意向を無視して残酷に力を行ったりする危険が生じてくる (ibid.)。他方、女性は本来、男性に支配されるものではなくその伴侶であり、そのため「適応能力においては、男性に固有である天分と同じものが〔女性

にも] 備わっており、男性と——一緒にもしくはその代わりに——同じ仕事を行う可能性が含まれている」(Stein 1932a: 91)。それにもかかわらず、墮落後は大地を支配するという課題から離れがちになり、精神を欠いた無為の衝動的な生活にはまり込むという危険が生じてくる(Stein 1931: 69)。そうすると、自身をますます男性の奴隷になるようにしてしまい、その結果、必要以上に子供を自身に縛り付けてその自由を奪ったり、逆に母親であることの義務から逃げたりする可能性が出てくる(Stein 1931: 70)。

シュタインは墮落後の人間のあり方に当時の男女の関係を当てはめて考えているが、神に創造された当初の男女の愛の共同体の状態、つまり両者がともに主従関係ではなく協力関係において三重の課題を担っていたあり方は全く失われてしまったわけではなく、弱っているだけであり、救済によって再び取り戻されると考えている(Stein 1931: 74)。そのため一方では女性も現状に甘んじず、自身の魂が感情を中心としつつも知性や意志も男性同様に持ち備えていることを自覚することが必要であり、他方では、心情という素質を活かしつつ、それが知性、意志と一緒に、うまく展開していくようにすることを女子教育の課題とせねばならない(Stein 1932a: 94f.)。

(5) 女性による共同体への貢献

カトリックの女性たちへ向けて女性の魂の中心は「心情」にあると主張する際に彼女が強調しているのは、彼女が心情に認めていた「魂の全機構における高級の意義」、つまり存在者をその全体性において把握する能力や、具体的なもの、個人的なものをその固有な在り方において把握する能力、また自分自身を全体的に開花させようとする能力、またそれのみならず他の人やものがその固有な在り方において全体的に開花するのを助けようとする要望や愛の力である。そして家族、公共団体、またそれらを包括するキリスト教会といった諸々の共同体について論じられる場合、女性特有の課題は「人間の生そして人類を保護し展開すること」(Stein 1932a: 99) とも言い換えられているということに注意する必要がある。「個と共同体」において述べられたのと同様、共同体とは個人の寄せ集めではなく、個々人が互いに影響を与え合いながら、それぞれにもつ素質を開花させていくことが共同体をはじめて可能にするのであり、カトリックの女性たちは自分たちの力としての心情を各々で展開させることによって共同体の繁栄に参加することになる。

「個と共同体」でもすでに共同体の「魂」ということが論じられていたが、家族に関しては「家族の心と家族の魂である」(Stein 1932a: 98) のは女性の本質的な課題であるということが述べられる。夫をはじめ家族のことを、自身のことのように考えられるのは心情が魂の中心の女性こそができるというのがシュタインの考えであり、主婦の場合は家の生活を整える、夫の仕事に積極的にかかわる、その収入を知性的に管理することでこの素質を展開できると勧めている。一見すると良妻賢母の勧めをしているだけのようにしか思われないが、先述のとおり、共同体の「魂」とは共同体を支える質的統一の中心を意味していた。ゆえにこうした魂であることが女性の本質的課題であるという主張は、他人を慮り、ものごとを全

体的に展開させようとする心情の力でこそ、家族が家族として存在するという主張でもある。

他方、シュタインは女性が公共の団体の中で働くことについても述べている。その場合、女性にできない仕事はないが、心情の特徴を活かすのであれば、女性には具体的かつ全体的人間へと向かう仕事に向いており、その中でもとくに医師、教師、社会福祉事業に携わる仕事ではその力が発揮されるという。こうした仕事の中にシュタインが必要とみなしているのはキリスト教的な隣人愛であり、現場では自分の家庭よりも愛の力へのもっと大きな要求が挙げるとされる。なぜなら、そうした病院や学校、福祉施設などのメンバーは自然に内的に結びついているわけではなく、つまり「個と共同体」の表現を使うのであれば、その団体に「魂」はかけており、人数は家庭よりずっと多く、さらには「その人の素質や現在の状態によって惹かれるというよりは反発心をおこさせるような人が優勢的である」(Stein 1932a: 100) からだ。シュタインはこうした公的団体を「大きな〈家族〉」(ibid.) とよぶ。家族と同様、その中での人々の内的な結びつきを可能にするのが他人の全人格に思いをよせる心情の働きということになる。また政治や学問(とくに人間を対象とするもの)の世界での女性の活躍も求められていると主張している(Stein 1931: 75f., Stein 1932a: 102f.)。ここで彼女が強調しているのは、女性も知性や意志を備えているので、男性と全く同じようなことをすべきだということではない。そうではなく、むしろ全体へと関わるという女性ならではの特質を活かすことにより、男性の原理で動いている一面的な社会に何らかの積極的な作用をもたらすことができるということである(Stein 1932a: 102f.)。

さらに家族も公共の団体をも包括しているカトリック教会という共同体に関しては、「宗教的に母であること」(Stein 1932a: 104, 112) が心情という素質を展開させるあり方として挙げられている。それは神の領域のために「魂」を獲得し形成することを目指し(Stein 1932a: 91)、そして「息子」や「娘」たちを神の国のために産み、育てる指導者として存在することである(Stein 1932a: 112)。さしあたりは修道女がこうした存在として挙げられるが、それでもシュタインはこうしたあり方は修道女に限るわけではないと主張する。修道院の内部のみならず、先に述べたような家族の中で、また公的団体という大きな家族の中で、他人の特性を把握し、その全人格にかかわるという心情を活かしつつ活動する人のことを、シュタインは最終的には職業や性別を問わず総括的に「真にカトリック信者として生きている人」(ibid.) とよんでいる。こうした人たちは「自分と最内奥のところにつながっている兄弟姉妹たちに、いたるところで出会う」のであり、こうした人たちからは「生き生きとした水が流れているので、喉が渴いた魂を秘密に満ちた力で惹きつける」(ibid.) という。ここにはまさに「個と共同体」において述べられていた「一緒に魂的に生きる」ということや、「気持ち」による引力が生起するということと同様の事象の記述が看取できる。

4. 総括的考察

これまで「情と共同体」という事象に着目してシュタインの「個と共同体」と「キリスト教的女性の生」の内容を見てきた。後者のかなり宗教色の強い共同体論の基となる考え自体は1910年代の終わりにはすでに形成されており、「個と共同体」の「気持ち」や「心情」についての事象分析の成果は捨てられてはおらず、むしろ論を支える要となっていることが看取できるであろう。ただ、やはり論証に聖書を用い、女性の本性なるものを前面に押し出してくる後者の共同体論がわれわれに与える印象は前者のものとはかなり違ってくる。しかし注意しておきたいのは、そこでシュタインが第一次的に問題にしているのは、神それ自身の意向であり、教会法や司祭たちの見解ではないということである。上述のとおり、本質なるものを信じる彼女にとってそれを保証するのは神のみなのであり、神を通じて本質なるものを目指す姿勢は終始変わらない。それゆえに3-(2)で見たような個に即した現象学的分析を行っても、最終的には聖書に基づいての論証にならざるを得ないのであろう。現象学的方法の徹底化として信仰へと向かうシュタインの姿勢は、現存在に定位した超越論的な分析から、存在それ自身の現れと隠れに関しての文献学的、解釈学的考察の徹底化へと向かうという仕方でも独自の現象学を遂行する1930年代以降のハイデッガーの姿勢とも酷似しており、フッサール現象学に潜んでいた可能性の一つの展開例として位置づけることが可能である。

しかし一方、キュンクが紹介しているカトリックの社会倫理学者プフェルトナーが1980年代後半にピウス12世までの歴代の教皇に向けた批判が、シュタインの論にも突きつけられるのではないか。つまりそれは「新スコラ主義的に方向づけられた本質・自然法の哲学は〈女性の本質〉を歴史的に発展してきた〔性的〕役割のあり方と生物学的事実から導き出し、これを再び女性の行動を規定する規範的根拠にした」というものである¹⁹。たしかにこの批判をシュタインも免れるわけではない。彼女の論は女性の社会進出を促すものでもあるが、それでも産む性、母性を前面に出して論を展開していることも確かなのだ。ただ彼女自身としては、当時台頭してきたナチスの、純血種の繁殖という観点から女性の価値をたんに生物学的に評価する残忍な態度は受け入れられないという意識を持っており、女性の精神面に目を向ける必要性を述べている(Stein 1932b: 136f.)²⁰。

他方、19世紀後半から20世紀はじめのドイツで展開されたカトリック教会の外部での市民女性運動、なかでも先述のボイマーを代表とする穏健派とはかなり思想的に重なるところがある。赤木によると当時のドイツのいわゆる第一波女性運動における市民女性運動は、1960年代に始まった第二波とは異なり、本質論にもとづいた性別役割規範に依拠していた

¹⁹ Küng 2001: 108 (翻訳: 161。訳文は筆者のほうで変更を加えている)。

²⁰ これは1932年の講義「よりあたらしい女子教育の諸問題」での主張である。ナチスが政権を握るのは1933年であり、ユダヤ人であったシュタインは1942年にアウシュヴィッツの強制収容所で殺されている。

21. その中でも個と共同体との関係を重視するグループは穏健派とよばれるが、姫岡によると、こうした運動は「母」の概念をわが子の出産、育成という身体的なものに限定せず、情愛、利他性、温かみなどの精神的側面にまで拡張し、それらを社会のなかで発揮していこうとする思想に基づいている²²。そして、まだ性別役割分担が不動の原則として存在していた社会において、女性が家庭の外へ踏み出し、社会的認知を求めようとする時、母性を前面に押し出す戦術は効果的でもあった。なぜなら、それは「女性の本来の居場所は家庭」という当時の社会規範に抵触しなかったため、女性の社会進出に対する男性の抵抗を和らげることができ、保守主義者や宗教団体の女性たちの理解も得られたからである²³。そのため穏健派による運動は、女性の社会進出がまだほとんど皆無だった第一次世界大戦以前にあってはとくに効力を発揮し、女子教育の改善、女性に対する職業の門戸開放、行政の要職への登用、参政権の授与が必要であると主張し成功を収めた²⁴。

シュタインが講演活動をしていたワイマール期になると、女性が専門職に就くこともすでに可能になっていたため、母性を強調することは女性の活動領域を限定することにもなり得たかもしれない。しかし女性が医師や政治家として男性とともに、もしくはその代わりにその特性を活かしつつ働く可能性をシュタインの論は排除してはいない。この時期には穏健派はもはや目立った成果は上げられていないというが²⁵、先述の教会法における不平等にもみられるように、依然として保守的な当時のカトリック教会の内部でこそ、穏健派に類似したシュタインの考えは力を持ちえた可能性は十分に考えられる。たしかにシュタインの論は、有名な「人は女に生れない。女になるのだ」²⁶という、ボーヴォワールが『第二の性』で展開した、実存に主眼をおいた論とは重なりあわない。しかしシュタインが男女の差異のうち社会的要素を看取していないとみなしたり、そこには「女性を抑圧された現実から解放するという強調点は見られない」²⁷と考えたりするのは早急であろう。

例えば、上述の文学作品を基に行われた現象学的考察は本性の解釈の準備としてのみ行われているのではない。三人の女性のあり方は、主婦と修道女のあり方に対応している。修道女になぞらえているイフィゲーニエに関してはとくに問題はないような印象をうけるが、イングウンは教育を受けていないがゆえに自分のうちに潜んでいる才能を思うように開花させることができず苦しみ続けた主婦、ノラは文化的な環境の中で育ったにもかかわらず、夫に従順な人形扱いされて自立できず、「まずは一人の人間にならねばならない」と決意する主婦であり、両者は女性に教育を十分に施さない社会や、妻を自分と同等の「伴侶」とみ

²¹ 赤木 2007: 10。

²² 姫岡 1993: 182。

²³ 同書: 73。

²⁴ 同書: 182。先述のとおり、シュタインはボイマーの思想には触れており、また穏健派の思想の骨格を形成したヘレーネ・ランゲの著書も読んでいた (Stein 1932b: 145)。そして結婚と母性についてのカトリック女性運動での評価は、穏健派による評価とかなり一致するところがあることもシュタインは述べている (Stein 1932b: 149)。

²⁵ 同書: 186。

²⁶ 生島遼一訳『ボーヴォワール著作集：第6巻 第二の性』、人文書院、1966年、12。

²⁷ 須沢 1989: 120。

なさない夫によって、その素質の展開を妨げられている例として挙げられてもいるのである。ここには女性が社会や夫によってそもそも人間にすらなれていない、本来ある差異が差異化されていないという発想が見出される。もちろんこれは、社会的に作られた差異とそれにより生じる差別を無くそうという発想ではなく、差異化を実現することこそが女性の解放へとつながるという発想であるが、女性が男性の基準から測られ、「欠損的で出来損ないの何か」としかみなされていなかったカトリックの世界ではこうした考えこそが効力を発したのではないだろうか。

このように本質的な差異を差異として認める発想は、構造主義的な考えからすると受け入れがたいものであろうが、違いを違いとして認め、尊重するという態度には開かれている。それゆえ、森田がジェンダー論の内に看取している可能性、つまりエゴイズムや男性から女性に向けられた権力や暴力の行使が女性からより弱い立場へと転化されることなどを阻止する力はある程度持っているように思われる²⁸。また「個と共同体」でのシュタインの共同体論の中核をなすのは、個々人が自身の素質を開花させつつ、他の人格と一つになることであつたが、真の意味でそうなるためには、他人に完全に飲み込まれてしまうのではなく、各人が自分の中心点を自分で担うことが必要になってくるのであつた。そこには主人-奴隷の関係はあり得なければ、共依存の関係もあり得ない。それは彼女が女性論において回復させるべき理想として念頭においていた、根源的な愛の共同体、つまり男性も父親であることを引き受け、女性も自立しつつ生存競争に参加する共同体の姿と一致するのである。

文献

- Baring, Edward, 2019, *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy*, Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Bello, Angela Ales, 2016, "From the 'Neutral' Human Being to Gender Difference: Phenomenological and Dual Anthropology in Edith Stein," in Calcagno, 2016, *Edith Stein*, p. 11-24.
- Beer, Laura Judd, 2016, "Woman's Existence, Woman's Soul: Essence and Existence in Edith Stein's Later Feminism," in Calcagno, 2016, *Edith Stein*, p. 35-48.
- Calcagno, Antonio (ed.), 2016, *Edith Stein. Women: Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications*, Cham/Heidelberg/New York/London: Springer.
- Küng, Hans, 2001, *Die Frau im Christentum*, München/Zürich: Pieper. (矢内義顕訳、2016、『キリスト教は女性をどう見てきたか——原始教会から現代まで』、教文館)。
- Stein, Edith, 1922, "Individuum und Gemeinschaft," in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (Edith Stein Gesamtausgabe 6), Freiburg: Helder, 2010.

²⁸ 森田 2005: 108f. 森田はシュタインの女性論が求めているのは経済的自立や社会的権利ではなく魂の完成であり、そこには男女のどちらが優れているかは問題にならないという解釈を取ることによってこの問題を解決しようとしている。

- , 1928, “Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes,” in *Die Frau – Fragestellungen und Reflexionen* (Edith Stein Gesamtausgabe 13), 5. Aufl., Freiburg: Herder, 2015, S. 1-15.
- , 1929, “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino,” in „*Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)* (Edith Stein Gesamtausgabe 9), Freiburg: Helder, 2014.
- , 1931, “Beruf des Mannes und der Frau nach Natur-und Gnadenordnung,” in *Die Frau*, S. 56-78.
- , 1932a, “Christliches Frauenleben,” in *Die Frau*, S. 79-114.
- , 1932b, “Probleme der neueren Mädchenbildung,” in *Die Frau*, S. 127-208.
- , 1935/36, *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn von Sein* (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12), Freiburg: Helder, 2006.

- 赤木登代、2007、「ドイツ第一波女性運動における女子教育（第I報）——市民層の理念および実践——」、『大阪教育大学紀要』第I部門、第55巻、第2号、1-13.
- 上田圭委子、2019、「エディット・シュタインのハイデガーとの対決——『存在と時間』における現存在の分析をめぐって——」、『上智大学短期大学部紀要』第40号、21-34.
- 須沢かおり、1989、「エディット・シュタインの女性論——その形成と展開」、上智大学人間学会『人間学紀要』第19号、101-124.
- 、1999、『愛のおもむくままに——エディット・シュタインの女性像』、新世社.
- 、2014、『エディット・シュタインの道程——真理への献身』、知泉書館.
- 中村拓也、2019、「深みなき自我——『感情移入の問題について』におけるエディット・シュタインの自我論」、同志社大学『文化學年報』第68号、79-100.
- 姫岡とし子、1993、『近代ドイツの母性主義フェミニズム』、勁草書房.
- 森田美芽、2005、「エディット・シュタイン『女性論』の構造」、大阪キリスト教短期大学『神学と人文』第45号、99-109.
- 、2008、「エディット・シュタインの「女性論」における人格教育と道徳教育」、『同志社大学ヒューマン・セキュリティセンター年報』(5)、185-196.

(すえひさあすか・成城大学)

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してみたい。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、他者の心は身体の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。

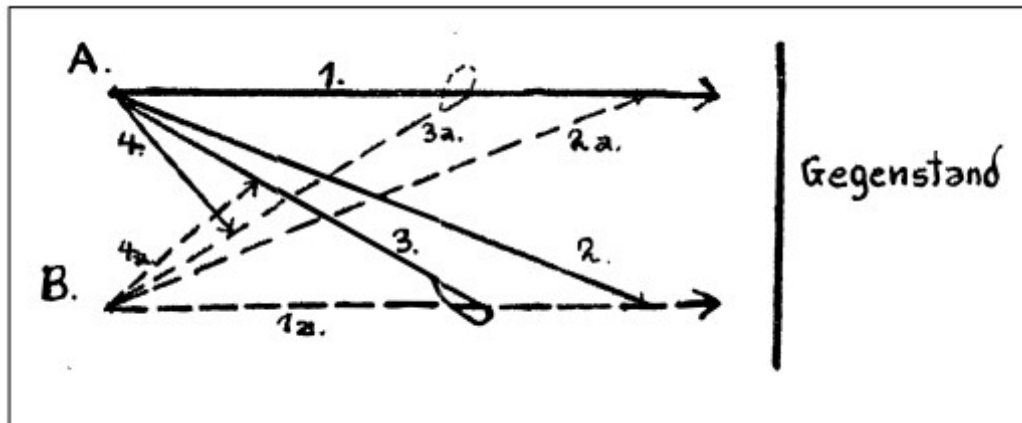


図 1 Walther 1923: 86

- (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 (Einsföhlung)」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 (Mitgeföhl)」や「相互感情 (Miteinanderföhlen)」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)。

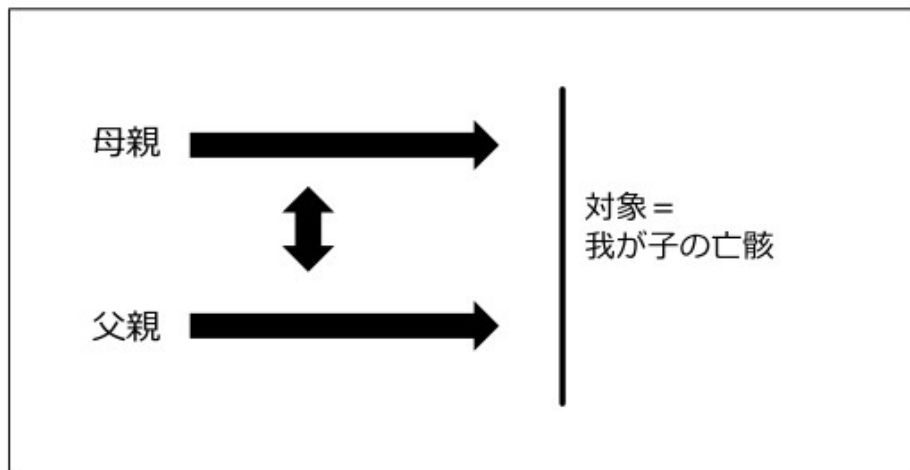


図 2

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)