

## ジャン・ヴァールの思想と実存の哲学——循環する超越と内在

押し見 まり  
おしみ

(聖心女子大学)

はじめに

二〇世紀フランスの哲学者ジャン・ヴァール (Jean Wahl, 1888-1974) は、しばしば「哲学史家」と目されてきた。実際、ヴァールの著作には古今東西の思想が次々に登場し、ヴァール自身の思想が積極的に語られることは少ない。だが多くの著書では、必ずしも時代順に各思想が記述されるわけではなく、詩人や画家、現代物理学者などへの言及も頻出する。ゆえに、ヴァールは単に哲学史を記述しようとしたのではなく、なんらかの思想的意図をもって科学や芸術を含む様々な思想を参照したと考える方が妥当であろう。しかし、哲学史的記述を方向づけるヴァールの思想的意図はほとんど研究されてこなかった。近年ようやく本格的に研究され始めたが、ヴァール思想の包括的解明にはほど遠い。さらに、先行研究の多くは、第二次世界大戦後のヴァールの思想や「実存の哲学」(philosophie de l'existence)<sup>(1)</sup> どのかわりに

はあまり光を当てていない。

そこで本稿では、ヴァールの「哲学史家」の面を支える固有の思想を抽出することを目指し、ヴァールと「実存の哲学」の関係の検討から、ヴァールの思想的意図の解明を試みる。考察に際しては、一九四〇年代から六〇年代のヴァールの著作を参照し、以下の手順で議論を進める。まず、ヴァールが「実存の哲学」をいかなる思想と捉えたのか、ヴァールの記述から精査する。次いで、ヴァールが「実存の哲学」からどのような思想を展開したのか検討する。最後に、ヴァールの思想と「実存主義」とのかかわりを考察する。

本稿の考察を通して、ヴァール固有の思想の輪郭を判明にし、ヴァールが見出した、哲学の営みにおける「実存の哲学」の意義の解明を目指したい。

## 第一章 ヴァールと「実存の哲学」

ジャン・ヴァールの思想において「実存の哲学」はいかなる役割をもつのか。この問いを検討するために、まずはヴァールが「実存の哲学」をどのような思想と捉えたのか解明せねばならない。本章では、ヴァールが特に高く評するキルケゴールとハイデガーについての記述から、ヴァールが彼らの思想をどのように位置づけたか精査する。

### 第1節 実存の内の実在——キルケゴール

ヴァールはキルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855) の思想に深く影響を受けている。たとえば、一九三八年には七〇〇頁を超える大著『キルケゴール研究』<sup>(2)</sup>によって、フランスでのキルケゴール受容を導いた (Cf. 水野 (2015))。他にも、キルケゴールの思想への肯定的な言及がヴァールの著作の随所に見られる。

それにもかかわらず、ヴァールは『人間の実存と超越』の序文冒頭で、一九世紀にニーチェとキルケゴールのような新たな種の思想家が現れ、実存の哲学が形成されたという言説に留保をつける。というのは、一九世紀以前にもそのような思想家や哲学が存在したからだ (EHT)<sup>(3)</sup>。しかしヴァールは直後の段落で、従来の諸思想に対するキルケゴールの思想の新規性が保たれることを主張する。

それでもなお、この環境において、一九世紀のこの終わりにお

て、確かにあらゆる類のいわば枠組みとして哲学の枠組みが炸裂した。〔…〕キルケゴール以前のどのような思想家が、最も個人的な経験とその固有の歴史を、その省察の中心に取りあげただろうか。 (Ibid.)

ここでヴァールがキルケゴールの新規性として挙げるのは、個人的な経験と歴史を省察対象としたことである。というのも、個人的なものやその経験は伝統的に、有限で移ろいやすいもの、人間における内在 [immanence] として捉えられ、それらを基礎づける永遠不変の実在 [reality] は、本質や存在、神、精神などとして人間の外部の超越 [transcendence] に求められてきたからだ。かかる伝統的哲学の構図では、個的なものや経験は内在として副次的な地位しか与えられず、中心的に考察されることはほとんどなかった。それゆえ、キルケゴールが個人的な経験と歴史を省察したことは、大きな転換なのだ。では、キルケゴールは個的なものうちに何を見出したのか。

キルケゴールはキリスト者の実存を「神の前に在ること」と措定したが、これは、私の存在としての個的な実存の内部に、超越的なものとの関係が条件として存することにはかならない (PE 31-32; 36-37)。しかも、ヴァールが指摘するように、この措定には「罪の意識」が逆説的に含まれる (EHE 16; 14; PE 46; 56)。つまりキルケゴールの思想においては、実在は外部ではなく個人の内部に存し、個人は自らの有限性を内省することでこの実在を見出すのだ。この意味で、キルケゴールの思想は哲学における伝統的構図の逆転と言えよう。

かかる思想はいかにして生まれたのか。ヴァール『実存の諸哲学』によれば、キルケゴールの思想は当時の主流哲学であったヘーゲル思想への対立によって形成された。とりわけ体系 [systeme] に関して、キルケゴールはヘーゲルを非難する (PE 23: 26)。ヘーゲルの思想において個々の生は、絶対精神の展開である体系の一契機として、歴史のなかで定立、反定立、総合という弁証法の運動をなす。つまり、ヘーゲル思想における個人の生は、絶対精神という超越によって説明される副次的なものにすぎない。しかし、ヴァールによれば、キルケゴールは体系が実際にはありえないと主張する。というのもヘーゲルは体系の開始と終着を示しておらず、それら二極の間の体系も媒介によってしか与えられないがゆえに、体系は実在に接近しえないからだ。さらに、ヘーゲルが体系を構想したこと自体が、体系によって個人の生が説明されることを否定する。

キルケゴールは攻勢に出て、実際体系が存在しえないことを示しうる。実存の体系がただでなく、体系は現実自らを構成しえない。というのも、いかにしてそれを始めるのか。そしてこれこそ実際、ヘーゲル自身が自らに措定した問題のひとつであった。さらに、ヘーゲルの体系は厳密に言えば終わらない、というのも、それはヘーゲルが我々に人倫 [ethique] を与える場合にしか終わらないのだが、ヘーゲルは我々に人倫を与えないからだ。そして、体系は始まらず終わらないだけでなく、この不在の始まりとこの不在の終わりの中間には何もありえないのだ、と

いうのも、この中間は、我々を実在に接近させえない媒介の觀念によって与えられるからだ。／しかし、ヘーゲルの体系の背後には何かがあるのか。体系を構成しようとする一個人だ。体系の背後に、ヘーゲルが、人間ヘーゲルがいるのであり、彼は、その実存そのものによって、体系についての彼の意志そのものによって、彼の体系すべてを反証する個人なのだ。(PE 27: 31-32, Cf. EM 37ff.; 45ff.)

ヘーゲルの体系の思想そのものは、歴史に体系を看取するヘーゲルの思考から発する。これは、「体系が存在するのはヘーゲルが体系を思考するからだ」ということを意味する。つまり、個人の生を基礎づけるはずの体系の存在が、反対に「思考する」というヘーゲル個人の生から構成されるのだ。体系の存在を証明するには、体系がいかにして開始されるのか提示せねばならない。しかし前述したように、ヘーゲルが体系の開始も終着も提示していない以上、体系を開始するのは外部のものではなく、ヘーゲル個人の生、実存だと言わざるを得ない。かくて、体系の出発点となる実在は個的な実存にあると考えられるのだ。

以上のように、ヴァールは、キルケゴールが伝統的な哲学の構図を逆転させ、人間の個的な実存に実在を見出すことに着目する。したがってヴァールはキルケゴールの実存の思想を、個人の生という内在に超越的実在を探す思想と捉えると言えよう。

しかし、内在に超越的なものを見出すことは論理的循環を招くので

はないか。というのは、「神の前に在ること」としての実存の定義は、個的な実存が神という超越者との関係を前提とすることを意味するがゆえに、実存を探究することは、実存を基礎づける超越者との関係を探究することへ帰結するからだ。さらに、超越者との関係はそもそも個的な実存がなければ成立しえない。かくて、超越者との関係の探究は再び個的な実存の探究へと還流してしまふ。かかる循環は、後述の通り、ヴァールが展開する思想において重要な役割を果たすことになる。だがその前に、もう一人の実存の哲学者、ハイデガーについて検討しよう。

## 第2節 超越の哲学としての実存の哲学——ハイデガー

前節では、ヴァールがキルケゴールの思想を、超越と実在を内在である実存のうちに見出す点で、伝統的哲学に対立する思想と捉えることを確認した。ところで、ヴァールがキルケゴールの思想的後継者と見なしていた哲学者の一人がハイデガーである (EHT 40, EHE 21: 18-19, PE 36: 43)。本節では、ヴァールがハイデガー思想のいかなる点に着目したのか、ヴァールの記述から検討する。

ヴァールも指摘するように、ハイデガーは実存を第一の問題としていたわけではない。ハイデガーは古代以来の哲学史における「存在忘却」を問題視し、「存在するとはいかなることか」という問いとしての存在論 (ontologie) を主題に据える (EHE 24: 20-21, PE 7-8 n.1: 12-13 n.1)。かかる問題意識の下、ハイデガーが示すのは、存在 (する) と [être] と存在者 [étant] が異なること、すなわち「存在—存在論

的差異 [différence onto-ontologique]」である。存在と存在者が異なる以上、存在そのものに直接接近することはできず、存在は存在者の存在の仕方 (存在様態) を通じて露わになる (PE 59-60: 73-74)。人間の存在様態は他の存在者の存在とは異なり、私が私の生を生きることとしての「実存」である。さらに人間のみが、「いかに生きるべきか」と問うことで自らの存在に関係しうるがゆえに、ハイデガーは人間を他の存在者から区別して「現存在 [Dasein]」と呼ぶ (EHE 24: 21, PE 60: 75f.)。このように、他の存在者とは異なる現存在の存在様態、実存の研究を通して存在を理解することがハイデガーの問題である。

しかし、人間は多くの場合、非本来的領域にとどまり、真に実存してはいない。人間が真に実存するのは、人間が理由なしに存在することを示す、不安 [angoisse] の体験を通してである。この不安によって、人間は自らが有限な時間のうちにあることを自覚し、本来的実存に至る。というのも不安は、そのうちで人間に有限性や死としての無 [néant] の観念を感じさせるからだ (EHE 27: 23-24, PE 80: 100-101)。

人間の実存はこの無によって規定される有限なものだが、ハイデガー思想においては、実存という内在のみが超越しうる。というのも、「超越する [transcender]」という語は「へ上る [monter vers]」という運動を意味し、ゆえに超越しうるのは、すでに上位にある神ではなく、有限な実存者のみだからだ (EHE 29: 30: 24-25)。かくて、人間が自己を越えるいくつもの運動が超越とされる。ヴァールによれば、ハイデガーは「超越」の語を五つの意味で用いる。第一に、世界のなかに存在するかと、「世界内存在 [In-der-Welt-sein/ l'être-dans-le-

monde]」と「この世界への超越、第二に、他者 [autrui] との交わりにおいて存在すること」「他者たちとともに存在すること」[Miteinander sein / être avec les autres]」(PE 35,41) あるのは「共存存在 [Mitsein]」としての他者への超越、第三に、有限な自己を引き受け、未来へ投企すること [projeter] としての未来への超越、第四に、「存在」存在論的差異」を了解することとしての存在への超越、そして最後に、存在者として無から分離して存在することとしての、無の外における超越である (EHE 30-33; 25-27, PE 69-71; 87-89)。

かかるハイデガーの思想のなかで、ヴァールが強調するのは、現存在の実存を規定する「世界内存在」の概念である。ヴァールによると、ハイデガーは「実存する [exister]」という語を字義通り「外に立つ [ex-sistere]」と読み替え、「世界内存在」として定義する。

ハイデガーがこの語源から引き出すのは、実存するとは自己の外に在るといふことだ。この意味でこそ、彼は、語の本源的な意味で、実存が自然に脱自的 [extatique] であると言っている。自己の外に在るとは、世界の内に在ることである。かくて、デカルトの「我在り」にハイデガーは「我世界の内に在り」を取って代えるのだが、というのも、世界から絶対的に分離された主体は決してなく、近代哲学の過ちこそ、一方に主体を、また他方に主体でないものの総体を置いたことだからだ。(PE 52; 64, Cf. EHE 30-31; 25-26)

ハイデガーのように「実存」を「外に立つこと」と捉えると、「実存」とは自己を乗り越え、私の外部にある世界の内部に立つことである。これは、探究すべき自己ないし実存が実存そのものの外にあることを意味する。かくて私は「世界内存在」と定義されるのだが、この思想は近代哲学とは対照的だと言える。というのもデカルト以来の近代哲学は、世界を、認識する主体 [sujet] に対する認識される客体 [objet] の総体と捉えてきたからだ。対してハイデガーが提示した世界観は、人間がそこに内在するといふものであり、近代哲学的世界観を覆す。実際、人間は世界を認識対象とする以前に、世界内の他の存在者と関係しながら生きていく。この意味で、近代哲学が構想したような、世界から全く分離した主体の概念はありえない (Cf. PE 35; 41, EM 220; 229)。したがって実存、人間の存在様態は「世界内存在」、「共存存在」なのだ。

しかし「世界内存在」という実存の定義もやはり、実存の根底にある超越の問題へ還流するのではないか。というのも、「世界内存在」としての実存は、世界への私の「脱自 [extase]」という超越運動に基づいているからだ。それはいわば、私は自己を脱し、世界のなかで様々なものの許に在るといふことだ。換言すれば、私の生は外部の世界によって構成されており、私は世界と渾然一体となっている。ゆえに、実存を問うことは、世界を、超越を問うことへと変容するのだ。

実存の哲学は超越の哲学である。実存とは脱自であって、語の元の意味で、自己の外に出ることだ。人間存在とは、それが自

己から出ていったものであり、顕れたものの傍に居ること [être auprès] なのだ。[...] 現存在それ自身は自己の外にあって、外に投せられる。実存は超越する。実存と超越の二つの観念は、世界内存在の観念のうちで、傍に居ることの観念のうちで合流する。(EHT 29 n.1)

ここでは、前節で予示した循環が明確に示される。伝統的に有限な内在と捉えられてきた個人的な生を探究したことが、キルケゴールに始まる実存の哲学の新規性であった。しかしキルケゴールとハイデガールの両者とも、個人的な実存が超越に基礎づけられることを示す。自己について問い、内在を探究するはずの実存の哲学は、世界や超越について問う伝統的哲学、形而上学へと回帰するのだ (Cf. EM 12, 220-221, 225; 13-14, 282, 287-288)。この回帰あるいは循環についての指摘は、ヴァールによる実存の哲学の特徴であり、ここからヴァールは、実存のうちに存する超越に向き合うことになる。次章では、実存を基礎づける超越についてヴァールがどのように論じたのか、見てゆこう。

## 第二章 ヴァールと「形而上学的経験」

前章では、ヴァールが「実存の哲学」をいかに捉えたのか検討した。ヴァールによれば、キルケゴールに始まる実存の哲学は、個人的な生や経験としての「実存」を省察する点で伝統的哲学を覆す。しか

し実存は超越とのかかわりによって構成されるがゆえに、実存の哲学は超越を問う伝統的哲学に回帰する。

このように捉えられた「実存の哲学」から、ヴァールはいかなる思想を展開したのか。本章ではこの問いについて、ヴァールがいかにして実存を基礎づける超越に向き合ったのかという観点から考察する。

### 第1節 「実存の哲学」から「超越論的経験論」へ

実存を構成する超越に対して、ヴァールはどのような態度を取ったのか。本節では『人間の实存と超越』序文の記述から、ヴァールの思考を追うことにしよう。

ヴァールは、ヘーゲルやプラトンの思弁的な弁証法に対して、ニーチェやキルケゴールが構築し、自ら生きた「実存的弁証法 [dialectique existentielle]」を提示する (EHT 9-10)。この弁証法は「現前から弁証法へと、後者に場所を譲るために自壊する反定立の戯れによって、弁証法から脱自へと至る」(EHT 10) ものである。つまり「実存的弁証法」とは、実存する主体と、世界や神としての超越を両極とする緊張関係であり、思考の歩みではなく生きられる弁証法である。続いてヴァールは、一九世紀の英米哲学における実在論や、フッサールとハイデガールの各思想における世界概念の位置の相違に、主体と超越のこの弁証法を見て取る (EHT 11-12)。

しかし、次にヴァールが示すのは、超越としての客体が今や主体と合一することだ。ハイデガーやホワイトヘッドは超越的な客体的世界を強調しつつも、同時にキルケゴールやニーチェのような主体的思考

を維持する。また、一般に情念を画に投影したとされるゴッホと、徹底的な主観の排除を試みたとされるセザンヌが、それぞれ外部と主観の問題に回帰するように、主体性ないし客体性の追究は結局反転し合一する (EHT 13-15)。かくて、実存の哲学を含む当時の「現代哲学」により、主客の問題は循環の様相を呈し、両者の分離はもはや無意味となるのだ。ヴァールは、このように主客が合一した哲学的状況においても、主体と超越との実存的弁証法と、思弁の彼方の実在を問う実在論とを見出し、さらにそれらが合一した実在論の弁証法があると述べる (EHT 16)。しかしヴァールは、ヘーゲルを批判するキルケゴールと同様、弁証法の出発点と到達点としての実在に目を向けるべきだと主張する。

しかしもし実在論の弁証法があるならば、それは弁証法が説明的な項でないから、あるいは、弁証法はそれ自体実在によって説明されるからではない。「…」／しかし我々がすでに見たように、弁証法はそれ自体弁証法化される場合にしか真に弁証法でなく、私が言いたいのは、それぞれのもの取って代わる弁証法がそれ自体に取って代わらねばならないこと、そして非弁証法的な二項の間に場所を占めねばならないことだ。／このことは我々にとつて、弁証法の出発点に、次いで到達点に、知覚の実在に、そして脱自と神秘、超越の契機に、一瞥を投げかけるための機会になりつゝ。(EHT 16-17)

ここでヴァールは、弁証法がすべてのものに適用されるなら、弁証法それ自体にも適用されねばならないと述べる。したがって弁証法は、自身の反定立である、非弁証法的な出発点と到達点によってその存在意義を説明されるはずだ。非弁証法的な出発点と到達点こそ実在であり、この実在は、主体の実存が基づく超越と伝統的に結びつけられてきた。

では、実存を基礎づける実在に目を向けるにはどうすればよいのだろうか。ヴァールが提示するのは「超越論的経験論」である。

存在は措定 [position] であるというカントの肯定から出発して、シェリングの哲学に類比的な積極哲学の方と、最も高い経験論の方に行くことができる。シェリングがそのことを示したが、超越論的経験論 [empirisme transcendantal] がありうる。「超越論的経験論は」そのうちで経験が、いわば可能的ではなく実在的である諸条件を探す [ものである]。(EHT 18)

ヴァールはここで、シェリングに言及しつつ、経験が実在的であるための条件を探す経験論を「超越論的経験論」と呼ぶ。ではなぜ、実存を基礎づける実在の探究方法として超越論的経験論が提示されるのか。それは実存が、私の生きる私の生、すなわち私の経験を意味するからだ。経験するためには、経験されるものが必要だ。経験されるものは、差し当たって自己の内にないと思われる。ゆえに、経験の条件を問うことは外部の経験されるものを問うことになり、この意味で、

外的な実在を問う実在論へと導かれる (EHT 20)。かくて、実存を構成する実在は、私の経験を基礎づける条件と読み替えられうる。実存における実在を問うことは、経験の条件としての超越を問う「超越論的経験論」となるのだ。

では、この「超越論的経験論」によって、実存を基礎づける実在はどのように捉えられるのか。まず、ハイデガーの実存を基礎づけるのは世界への超越であった。世界は、私の思考である弁証法といかなる関係をもつのか。ヴァールは、先に引用した部分で「弁証法の出発点に、次いで到達点に、知覚の実在に、そして脱自と神秘、超越の契機に、一瞥を投げかけるための機会になりうる」と述べていた。この文からは、弁証法の出発点が知覚、到達点が脱自であると読み取れる。というのも、我々は世界やその構成要素としての事物 (choses)、客体を知覚し、その知覚から思考が開始されるからだ。したがって、弁証法の出発点は知覚と考えられる。さらに、知覚という出発点を問うことは、思考以前の問われえない領域に実在が存することを示す (EHT 21)。

他方、キルケゴールの実存を条件づけていたのは神との関係であった。これこそ、到達点として示される「脱自 (exase)」であろう。この語は、ハイデガーにおいては、世界内存在としての実存が自己の外にあることを指すが、元来は神との関係における忘我状態<sup>エクスタクシ</sup>を指すからだ。伝統的に、神とは人間の思考が及ばない超越者であり、いわば世界や事物とは正反対に、思考の歩みの果てに存すると考えられてきた。ゆえに、思考によって神と関係をもつことは不可能であり、神と

の関係は思考の外、自己を脱した状態において結ばれる。かくて、脱自が弁証法の到達点の実在だと考えられよう。ヴァールによれば、この到達点の実在も私の内にはない。

知覚の現前、弁証法の出発点を感じさせた後で、我々は、知覚が意識の手前に位置づけられるように、意識の彼方に位置づけられる弁証法の到達点を検討できる。実際、我々がそれについて話しているような弁証法は、隔たり、切断 (rupture)、亀裂 (fêlure)、意識を内含する。意識とはつねに隔たりである。意識があるなら、飛び越えるべき一歩、そして決して飛び越えられない一歩が、意識と実在の間にある。／それ自体によって、もし真理が判断のうちにあるならば、実在は非意識 (non-consciousness) の領域のうちにあるということだ。[∴]／そして同様に、理性においてというよりはむしろ、感情 (sentiment) においてこそ、我々は絶対的なものの最も厳密な近似を見出すということだ。(EHT 22-23)

ここでヴァールは、弁証法の到達点である実在が意識の彼方にあると述べる。というのも、先述の通り弁証法を説明する実在は弁証法ではなく、弁証法は私の経験や意識の歩みであるがゆえに、実在は私の外部にあるからだ。それゆえ、私である意識と実在の間には隔たりがあり、実在の近似は非意識の領域に存するのだ。ヴァールはこの非意識を「感情」と呼ぶ。本稿では「感情」の概念については詳しく立

ち入らないが、この「感情」とは、思考に対立する非意識を広く意味する概念であり、情感のみならず知覚も含むと思われる。というのも、「感情」の原語「sentiment」は、字義通りには「感じられたこと」を意味するからだ。

だが、實在の近似が存する「感情」の探究は再び意識の手前に戻ることではないか。知覚から発する弁証法が、知覚を含む「感情」の領域に達することは、自己を脱したはずの弁証法が自己に回帰するということだ。この循環は何を意味するのか。

次節では、晩年のヴァールが提示した「形而上学的経験」の概念からこの問いを検討しよう。

## 第2節 「超越論的経験論」から「形而上学的経験」へ

前節では、ヴァールが実存を基礎づける超越にいかに向き合ったのか考察した。ヴァールは、実存を基礎づける實在の探究のために、経験の条件を問う「超越論的経験論」に依拠する。本節ではこの「超越論的経験論」を、ヴァールが後に提示した概念「形而上学的経験」[*expérience métaphysique*]の原型と仮定し、両者を重ねてヴァールの思想を考察してみたい。

ヴァールは晩年、「形而上学的経験」という概念を研究し、最後の著書にもこの名がつけられた。この概念については、ヴァールの師ベルクソンの「形而上学的直観」との関連がしばしば指摘される (Cf. Levinas (1976)、岡田 (1968))。だがヴァールは、あえて「経験」の語を使うことで何を指そうとしたのか。ここで、『実存の諸哲学』の記

述を見てみよう。

『実存の諸哲学』では、「実存の哲学」の様々な定義が紹介される。そのなかでヴァールは出発点として、エミール・ブレイエ (Emile Brehier, 1876-1952) の「これら〔実存の〕哲学は、形而上学的経験論 [empirisme métaphysique] と、人間的不安 [inquietude] の感情との合一である」(PE 13: 14, Cf. PE 14: 15) という考察を挙げ<sup>(6)</sup>る。この考察のなかの「形而上学的経験論」という語が、後の「形而上学的経験」を検討する手がかりとなるのではないか。まずは「形而上学的経験論」がいかなるものか、続くヴァールの記述を確認しよう。

経験論と、ひとは我々に言う。これは、ハイデガーの語を取りあげれば、これら哲学者たちが強調する事実性 [*facticité*] の要素であり、あらゆる構造に、あらゆる形而上学的解釈に還元不能である限りの、事実 [*fait*] の要素である。これは、通常の経験論とははるかに異なる一種の経験論である、というのもその経験論は、一種の形而上学的偶然性の肯定に結びつくがゆえに、ある意味で形而上学的である。／この経験論から伝統を引き出すために、ひとはシェリングに遡ることができようが、彼は、彼が消極哲学と呼ぶもの、それは彼によればあらゆる合理的哲学なものが、それへの対置によって、積極哲学を構成しようとした。(PE 13: 14)

この記述には、『人間の実存と超越』の「超越論的経験論」につい

ての記述との類似が見出される。第一に、この「形而上学的経験論」の源流としてシェリングの積極哲学が示されること、第二に、この経験論が偶然性に結びつくこととされることだ。この点については、『人間の実存と超越』でも、超越論的经验論が提示されたすぐ後で「そしてこの実在論は、『…』偶然性の実在に、基礎を置くことになる」(EHT 18)と述べられている。超越論的经验論と偶然性が結びつくのは、人間の生すなわち経験が「事実の真理」に属し、この「事実の真理」は偶然的であるからだ。ゆえに、人間の経験における真理は偶然性を内含し、経験の条件を問う超越論的经验論にもその経験が偶然的であったことが含まれる。さらに、個々の現象の背後にある実在の探究を意味する「形而上学」の語は、超越的なものの方を問う「超越論」につながる。これらの点から、『実存の諸哲学』の「形而上学的経験論」は『人間の实存と超越』の「超越論的经验論」として考えられるのではないか。

「形而上学的経験論」が、経験の条件としての実在を問う「超越論的经验論」だとすれば、「形而上学的経験」の意味も見えてくるだろう。「形而上学的経験」とは、個々の経験の背後、つまり実存の背後で、それらを条件づける超越的な経験のことと考えられる。では「形而上学的経験」とは実際、何についての経験なのか。以下、『形而上学的経験』の記述から、この問いについて考察しよう。

ヴァールが「形而上学的経験」の候補として挙げるのは、存在、世界、絶対の経験の三つである (EM 72, 117, 94, 154)。しかしヴァールは結局、これら三つの候補すべてを否定する。

我々がこの形而上学的経験をもつとき、我々は何についての経験をもつのか。我々は、存在の経験、世界の経験、絶対の経験という三つの答えの面前に自らを見出した。しかしおそらく、我々が言っているのは、これら答えのどれも満足のゆかないこと、存在はある種の文法的抽象であること、世界について我々は諸事物を認識するが〔comaire〕、我々はほとんどそれらを認識していないこと、そして我々は、厳密に言えば世界の形而上学的経験をもたないことだ。我々はまして、絶対の形而上学的経験をもたない。(EM 117-118; 154)

ヴァールはここで、三つの経験が形而上学的経験でない理由を挙げた。それによれば、存在は文法的抽象であり、人間は世界についてほとんど認識できず、さらにこれらを経験できない以上、絶対についても経験できない。これらの理由はどのように導かれたのか。

まず存在についてヴァールは、存在そのものについては否定によってしかほとんど語りえないというハイデガーの言を援用して、ひとは諸物や諸存在者から存在へ上昇する権利をもたず、我々は存在について何も語りえないと主張する (EM 73, 95)。我々が語りうるのは存在者についてだけなのだ。それゆえヴァールは、存在の観念は諸存在者から引き出された抽象にすぎず、言説のなかで使われる、主語と属詞を結ぶ文法的観念と考える (ibid.)。

世界については、当時の科学の研究状況と合わせて考察される。ヴァールは、主観から独立して世界を説明するはずの科学に観測者自

身が巻き込まれる量子力学の問題<sup>(7)</sup>に依拠し、科学が、人間自身を問うものとしての形而上学に至ることを指摘する (EM 223, 225; 285, 287-288)。ハイデガー思想において実存を問うことが世界を問うことへ変容したように、世界を探究する科学も人間を問うことへ変容する。つまり、科学を考える我々が人間であり世界の内部にいる以上、科学は世界の外に出て世界を説明することはできなく (EM 71; 93)。かくて我々は世界の経験をもちえず、ゆえに世界の経験は形而上学的経験ではないのだ。

では、我々はなぜ絶対の経験をもちえないのか。ヴァールはまず、「絶対 [absolu]」という語の原義が「切り離されたもの」であったが、「すべてを包括するもの」という意味に変化したと指摘する。ヴァールは、この「すべてを包括するもの」としての「絶対」から、ヤスパースの「包括者 [inbegriffen]」概念を想起する。ヴァールによると、ヤスパースの「包括者」とは、個々の存在する事物の前提であり、それら事物を超えるものである (EM 75; 95-96)。この意味でヤスパースの「包括者」は、存在や伝統的哲学における実在の概念に等しいと言える。しかし、先述のように我々は存在について語りえず、存在者たる事物の世界すらそれ自体として説明できない。それゆえ、この実在について、科学は部分的な諸見解にとどまる (EM 84, 86; 110, 112)。したがって、人間は絶対を経験しえないのだ。

かくてヴァールは、存在、世界、絶対の経験は形而上学的経験ではないと結論する。では結局、形而上学的経験とは何の経験なのか。ヴァールは次のように続けている。

我々はそのことから、形而上学的経験の客体はなく、それは、我々を主体へ回帰させる客体なき経験なのだというこの觀念に至る。実際、あらゆる形而上学的経験は少なくとも主体の経験である。〔…〕形而上学的経験は実存の二様態<sup>(8)</sup>なのだ。／形而上学的経験を有する人間が、この形而上学的経験である。ガブリエル・マルセルの区別を使えば、我々がそれについて、ひとがそれらを所有するとは言いえず、ひとがそれらを実存する、あるいはひとがそれら「である」と「言っている」諸事物がある。 (EM 118; 154-155、文中の注釈は引用者による)

ヴァールはこの部分で、形而上学的経験の対象はないがゆえに、形而上学的経験を主体の経験と定義する。というのも、形而上学的経験の対象と思われたものはいずれも人間自身を巻き込んでおり、それゆえ形而上学的経験は少なくとも人間自身についての経験と言えるからだ。つまり人間は、存在や世界、絶対という人間を基礎づけるもの不可缺少な一部をなしており、基礎づけるもの自体について語れなくとも、それらを構成する自身を経験するのだ。しかし人間自身を経験すること自体も人間の経験、すなわち実存であるがゆえに、形而上学的経験は実存の様態と定義される。しかもヴァールによれば、この経験はひとが「もつ」ものではなく、ひとがこの経験「である」経験である。実際、人間が自らの基礎であるものを構成することは生きることそのものであり、生きることとは生を所有することではなく、ある人間がその人間として在ること、その人間「である」ことを意味する。

それゆえ、実存を有する人間はその実存者であり、形而上学的経験を有する人間はこの形而上学的経験なのだ。

ところで本節では、形而上学的経験を、経験を基礎づける実在として措定していた。この実在は、思考の歩みとしての弁証法の出発点、いわば源泉であった。それゆえ、形而上学的経験が実存ならば、弁証法は実存から発することになる。実際ヴァールは、ランボーやフアン・ゴッホ、ニーチェなどを「実存者」と見なし、「哲学の源泉」として彼らに向かうと発言している (EHT 119, 122; Cf. EHT 41, 50)。かくて、哲学の源泉たる実在は実存、そしてその実存を有する人間として措定される。

しかしここで、問題は振り出しに戻ってしまう。というのも前章で見た通り、人間の実存は、超越との関係に基礎づけられるからだ。つまり、人間の実存と超越的なものは、鶏と卵の関係のごとく相互に基礎づけあっており、弁証法の出発点と到達点としての実在を問う試みは循環してしまう。だがヴァールは、この循環を断ち切ろうとはしない。なぜなら、ヴァールにとって実在は、まさにそのような循環としてのみ現れるものだからだ。

反定立のこの戯れ、あるいは諸対立に面する対立を輝かせる精神のこの技巧主義〔conceitisme〕は、実在的なものに近づくこの欲求からでなければ、どこから出来るのか。実在的なものは、純粹に知性的なあらゆる接触を拒否し、閉じられるままになることがなく、それについて我々は、〔…〕相次ぎ、相反する、交互の

展望〔vue〕の外には決して捉えることができない。(EHT 16)

ここでヴァールは、「反定立の戯れ」としての弁証法が実在的なものへの欲求によって生まれると述べる。この実在的なものについての展望ないし見方は、ヴァールによれば、相次ぎ、相反しあう。したがって実在についての思考は、様々な諸見解として対立し、循環する弁証法となるのだ。そして、相反する諸見解によってしか捉えられない実在は、それ自体がいかなるものか措定されえない。ゆえに、ヴァールはこの実在を、語りの出発点と帰着点としての「語りえないもの〔'indicible』」「言い表せないもの〔'ineffable』」(EHT 11)と表現する。実際、ある人の生、またその生が構成するその人自身は、言葉によって十全に説明されるものではない。実存は「語りえないもの」「言い表せないもの」であり、むしろ実存から思考や語りが生み出されるのだ。かくて、ヴァールにとっての実存は、超越的なものに基礎づけられながらも超越的なものを基礎づける「絶対到達されえない何か」(EHT 31)であり、この意味で「超越を超越すること」つまり内在のうちに再び落ちることに存する超越〔EHT 38〕と結論できよう。

さて、以上のようなヴァールの思想は、当時の思潮のなかでいかに位置づけられるのか。次章では、「実存主義」とのヴァールのかかわりから、この問いを考えることにしよう。

### 第三章 ヴァールと「実存主義」

前章では、「実存の哲学」からヴァールが展開した思想を検討した。その思想は「実存主義」や「実存の哲学」に位置づけられるのだろうか。本章では、「実存主義」に対するヴァールの態度と、ヴァールの問題意識の射程という観点から、この問いについて考察する。

#### 第1節 哲学そのものとしての「実存の哲学」

ヴァールは一九四〇年代以降、多くの「実存の哲学」を論ずる著作を刊行し、しばしば「実存主義者」の周辺に並べられた。だが、ヴァール自身は「実存主義」に対してどのように考えていたのか。このことを考える手がかりとなる逸話が、『実存主義』史素描』の冒頭にある。

ある日、カフェ・ド・フロールから出ると、私は学生たちの一団と出会った。彼らの一人が「一団から」離れて、「きつと先生は実存主義者ですね」と言った。そして私は言った、「いいや」。なぜ私は「いいや」と言ったのか。私は時間をかけて反省しなかつたが、私がおそらく考えたのは、「主義者 [iste]」という語が通常、なんらかの諸一般性 [vagues generalités] を覆ってしまうことだ [recouvrir]。 (EHE 9, 9)

ヴァールはここで、自らが「実存主義者」であることを否定するが、その理由は「主義者」という語が一般性を覆ってしまうことだ。だが、「主義者」の語が一般性を覆うとは何を意味するのか。

この言葉の意味を考えるには、ここまでの議論が役立つだろう。ヴァールは実存の哲学を、超越を実存のうちに見出す哲学と捉えた。しかし、実存の哲学においても実存は超越に基礎づけられる。そこでヴァールは、実存と経験の条件となる超越的なものを問うのだが、実はそれらも人間の実存に基礎づけられるのだ。かくて、内的な実存の問いは外的な超越の問いへ、外的な超越の問いは内的な実存の問いへと、問題は終わりなく循環してしまう。

だがここに、「一般性」という語の意味があるのではないか。第一章で見た通り、実存の思想は、内的な人間の実存に見出した点で新しい思想であった。しかし、人間の実存は超越的なもののかわりに基礎づけられる。ゆえに実存を問うことは、超越を問う伝統的哲学に回帰するのだ。W・C・ハケットは『人間の実存と超越』英訳版の「解説」で、ヴァールの「実存の哲学の本質的はむしろ、諸問題はそれら自体のうちに価値を有すると我々に語るのだと思うからです。哲学的諸問題は、完全には解決されえせん」(EHT 134)という発言を引用し、次のように述べる。

本質的な諸々の問いの解決不能性をこそ、哲学の基礎的な課題がそのあらゆる重々しさのうちで強調し、それら課題はその解決不能性を、この極限の解決不能性の緊張のうちに生きる生の変容

点にまで増大させさせざる。主体性を構成する奇妙な超越、そしてそれに具わる緊張は、最大の哲学的問いである。「実存的哲学 [Existential philosophy]」はヴァールにとって、実存を定義する不可能な諸々の問いとの邂逅にほかならない。したがって実存的哲学は、近代哲学の運動や流行や様式の名前ではない。むしろ、哲学の本性そのものなのだ。<sup>(9)</sup>

ハケットが指摘するのは、ヴァールが実存の哲学を、「不可能な諸々の問い」すなわち「言い表せないもの」としての実存、そして実存と一体である実存との直面と捉えることだ。実存は、ここまで述べてきたように、哲学が求めてやまないものであった。ゆえに実存の哲学は、実存を求める点で、いわば「正統」なのだ。この意味で「実存の哲学」は哲学の「一般性」を有する。したがって、実存の思想を「主義」と称することは「実存の哲学」が内含する哲学の伝統を隠すことにはかならない。「実存の哲学」のかかる「正統性」に着目していたからこそ、ヴァールは伝統的哲学から実存の哲学者らを切り離す「実存主義者」の名称を拒否したのである。

だが、本人がその名称を拒んだとはいえ、ヴァールは本当に「実存主義者」ではないのか。次節ではこの問いを検討し、ヴァール思想の位置づけを試みる。

## 第2節 ヴァールは「実存主義者」か

前節では、「実存主義」に対するヴァールの態度を確認した。ヴァー

ルが考えるところでは、「実存主義」の語は、実存の哲学が含みもつ哲学的正統性を隠してしまう。ゆえにヴァールは、「きつと先生は実存主義者ですね」という発言に「いや」と答えたのだ。

しかし、ヴァールは本当に「実存主義者」ではないのか。確かに、「実存主義」の名称には賛否があり、ヴァールが述べた意味では、哲学史に「実存主義」はありえないだろう。だが、「実存主義」を「実存の重要性を強調し、それを探究する思潮」と捉えたとき、ヴァールの思想は「実存主義」や「実存の哲学」に数え入れられないのか。

先取りすれば、ヴァールは「実存主義者」ないし「実存の哲学者」の範疇に収まらない哲学者であろう。というのもヴァールが「実存の哲学」を論じるのは、実存の探究のためではなく、より広い視野の下でのように思われるからだ。そのようなヴァールの問題意識を看取できるのが、『人間の实存と超越』序文の最後の段落である。

我々には、内在に回帰することで、超越を失わないことが可能なのだろうか。思考が破壊した神話から、その価値をなす超越の本質を保護することは、我々には可能なのだろうか。それによって、豊かになりつつも貧しくなりつつ、最初の項が再び現れるような、弁証法の回帰、永遠回帰はありうるのだろうか。この問いに対してこそ、これらの研究は応答を与えようと努めるのだ。これらの研究はしかしながら、それ自体応答である以上に問いである。(EHT 24-25; Cf. TM 721)

ヴァールはここで、内在と超越の両立可能性を問う。これは、人間の実存としての内在と、神や世界という超越とに相対立する實在の合一への意欲と読み取れよう。ヴァールは量子力学における「相補性〔*complémentarité*〕<sup>(10)</sup>」のように、相反する實在についての見解を両立させ、實在そのものを垣間見ようとするのだ（Cf. EM 222, 230; 283, 294, 村松（2011））。このような問題意識は、実存の探究という範疇を超え、形而上学の営みそのものと言っても過言ではないだろう。

ではなぜ、ヴァールは実存の哲学を論じたのか。その手がかりとして、『実存の諸哲学』序文の一節を取りあげよう。

これら諸哲学のうちに見られるのは、全体的に新たな何かでも、古代の諸観念の単なる取り戻しでもなく、本質的に、その主体性になされた呼びかけであり、おそらく新たな思想への移行である。「その思想においては」尖鋭化された主体性に、諸物との、外的なものとの、自然との交わり〔*communion*〕の深い感覚が応答するだろう。（PE 5-6; 2）

ヴァールによると、実存の諸哲学は全く新奇な思想でも、全面的に伝統的哲学に与するわけでもない。実存の諸哲学は哲学の伝統に則りながら、その新たな可能性を拡張する。ヴァールが「実存の哲学」に看取するのは、「内在」的な主体性に向かうという「新しい」方向性と、「超越」的な外部との交わりという「古い」観念との邂逅である。ここに、内在における超越という一つの両立可能性がある。「実存の

哲学」は、哲学史という内在と超越の弁証法における、当時最先端の定立だったのだ。つまりヴァールは、内在と超越の弁証法の一例として「実存の哲学」を論じたと思われる。

しかし、本稿で見えてきたように、内在を探究する「実存の哲学」は超越を問うことへ回帰する。奇しくも歴史的には、「実存主義」の後に、人間を外部から規定する構造として言語や記号を探究する「構造主義」が隆盛した。かくて、内在と超越は果てしない弁証法を構成し、哲学の営みはこの弁証法に答えようとしつつ、それ自体が弁証法を再生産するのだ。

このように、ヴァールの思想は、形而上学全体を射程とするほどの問題意識の下で展開される。したがって、ヴァールは「実存主義者」や「実存の哲学者」として位置づけられないだろう。ヴァールは、哲学史におけるあらゆる弁証法を視野に入れつつ、實在を求めてやまない、まさに「哲学者」と言えるのではないか。

おわりに

以上、本稿ではヴァールの思想における「実存の哲学」の役割について考察してきた。最後に、本稿での議論を総括しておこう。

ヴァールは、キルケゴールとハイデガーの実存の思想を、個的な実存に超越を見出す点で伝統的哲学に対立すると捉えた。しかしそれらの思想においても、実存は超越との関係に条件づけられる。ゆえに、実存を探究する内在の哲学としての「実存の哲学」は、対立するはず

の超越の哲学に回帰するのだ。

実存の哲学のかかる循環から、ヴァールは実存を基礎づけ、弁証法の出発点と到達点となる実在を問おうとする。そのために提示されるのが、経験が実在的であるための条件を探究する「超越論的经验論」である。超越論的经验論によって、知覚と脱自に目が向けられるのだが、実在と意識との間には隔たりがあるがゆえに、非意識的領域としての「感情」が探究されることになる。しかしこれは、超越的な実在の探究が内在的な実存の探究に還元することにほかならない。

本稿では、この「超越論的经验論」を、ヴァールが晩年提示した「形而上学的経験」の原型として措定し、経験を基礎づける超越的经验としての「形而上学的経験」について考察した。ヴァールは最初、「形而上学的経験」を存在、世界、絶対の経験として検討するが、人間はそれらの経験をもちえないことが明らかになる。ゆえに形而上学的経験は、自らの基礎を基礎づける主体自身の経験である。形而上学的経験とは実存であり、その実存を生きる人間自身なのだ。したがって、「超越論的经验論」によって問われる、弁証法の源泉としての実在は人間の実存と措定される。だが人間の実存は、神との関係や世界に基礎づけられていた。かくて実存の条件たる実在を問うことは、結局実存を問うことへ循環する。

しかしヴァールは、循環するこの理論に答えようとはせず、むしろ循環によってのみ実在が捉えられると主張する。つまり、ヴァールにとっての「実在」、そして実在と基礎づけあう実存は、相対立する二項から垣間見える「言い表せないもの」なのだ。

かかるヴァールの思想は、「実存主義」や「実存の哲学」に位置づけられるのか。ヴァール自身は、「主義者」という語が一般性を覆ってしまうとして、「実存主義者」の呼称を否定した。というのも、本稿で見えてきた通り、実存の哲学は伝統的哲学に回帰し、その意味で「正統」だからだ。

さらに本稿では、「実存を強調し、探究する思想」という意味でも、ヴァールが「実存主義者」に当たらないと判じた。ヴァールは、内在と超越を合一させ、実在を垣間見るといって、極めて広範な問題意識を有するからだ。ヴァールは「実存の哲学」に、内在と超越の合一の一例を看取し、哲学史という弁証法の先端の一項として論じたと考えられる。したがって「実存の哲学」はヴァールの思想において、内在と超越の弁証法に挑み、それを再生産する哲学の営みの一つであると結論できよう。

最後に、かかるヴァールの思想は現代の哲学研究にも意義を与えることを指摘しておこう。内在と超越の弁証法から実在を垣間見ようとする哲学の営みは、それ自身が弁証法を再生産するがゆえに、終わることがない。実際、「実存主義」の隆盛の後、ヴァールの晩年から死後に当たる時代には、「構造主義」が現れている。ヴァールの死後、そして「実存主義」と「構造主義」の後の哲学研究は、この弁証法に、いかに応答するのか。現代の哲学研究は過去の思想と対話することとで、いかに内在と超越の弁証法を展開させるのだろうか。

## 凡例

ヴァールの著作からの引用および参照は文中に（ ）で著作略号と原著頁数；邦訳版頁数を付す。著作略号は文献表に記載する。引用文は特に断りがない限り、すべて引用者による訳である。また、原語や簡単な訳注、補足、中略は文中に「」で挿入する。

## 参考文献

- Wahl, Jean. (1944). *Existence humaine et transcendence*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel. (EHT)
- 英訳: *Human Existence and Transcendence* (2016), translated and edited by William C. Hackett with Jeffrey Hanson, University of Notre Dame Press, Indiana.
- (1949 (2001)). *Ésquisse pour une histoire de «l'existentialisme»*, L'Arche. (EHE)
- 邦訳: 『実存主義史概要』『実存主義的人間』(1953) 永戸多喜雄訳、人文書院。
- (1953). *Traité de métaphysique*, Payot. (TM)
- (1954). *Les Philosophies de l'Existence*, Librairie Armand Colin. (PE)
- 邦訳: 『実存主義入門』(1964) 松浪信三郎・高橋允昭共訳、理想社。
- (1965) *L'Expérience métaphysique*, Flammarion. (EM)
- 邦訳: 『形而上学的経験』(1977) 久重忠雄訳、理想社。
- Bréhier, Émile. (1932). *Histoire de la philosophie* Tome II. La Philosophie moderne : Fasc. 3 Le XIX<sup>e</sup> Siècle. Période des systèmes (1800-1850), Presses Universitaires de France.
- (1932). *Histoire de la philosophie* Tome II. La Philosophie moderne : Fasc. 4 Le XIX<sup>e</sup> Siècle après 1850. Le XX<sup>e</sup> Siècle. Index Général, Presses Universitaires de France.

Levinas, Emmanuel (1976). « Jean Wahl -Sans avoir ni être» dans *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Emmanuel Levinas, Xavier Tilliette, Paul Ricœur, Beauchesne, pp. 13-31.

江川隆男 (1998) 『批判と創造の円環——ドゥルーズにおける超越論的経験論の問題構制について』『哲学誌』第5巻、東京都立大学哲学会、64-80頁。

岡田松夫 (1968) 『ジャン・ヴァール』『現代フランス哲学』、フランス哲学会 澤瀉久敬編、雄渾社、389-413頁。

押見まり (2020) 『ジャン・ヴァールの思想における「実存」と「超越」』『聖心女子大学大学院論集』第42巻2号 (通巻59号)、聖心女子大学、5-30頁。

合田正人 (1998) 『超越論的経験論とは何か——ドゥルーズによるヒューム』『人文学報』第294巻、東京都立大学人文学部、1-45頁。

エミル・ブレイエ (1953) 『現代哲学入門』河野與一訳、岩波新書。

松枝拓生 (2017) 『ドゥルーズの「実在的経験」への視座——思考と自己の力動的関係に着目して』『京都大学大学院教育学研究科紀要』第63巻、京都大学大学院教育学研究科、1-13頁。

水野浩二 (2015) 『主体性と超越性——ジャン・ヴァールの「キルケゴール論」をめぐる』『札幌国際大学紀要』46号、札幌国際大学、69-76頁。

村松正隆 (2011) 『ジャン・ヴァールの方法——その「相補性」を巡って (北海道哲学会・北大哲学会共催シンポジウム『現代哲学の水脈を求めよう』)』『哲学年報』58号、北海道哲学会、1-17頁。

## 注

(一) 「実存主義 (existentialisme)」の呼称には賛否があることに鑑み、本稿では実存を扱う思想の総称として「実存の哲学 [philosophie de l'existence]」の語を用いる。また、形容詞「existentiel」には「実在的」を「existential」には「実存論的」をそれぞれ訳語として採用した。ただし、英語文献ではこの二語が厳密に区別されない場合があるため、その都度文脈に沿った訳語を採

- 用した。
- (2) Cf. William C. Hackett "Introduction" in Wahl's *Human Existence and Transcendence*, p. xvii.
  - (3) ヴァールは、『実存主義』史素描』で、実存に本質を認めない点に、プラトンからヘーゲルまでのあらゆる古典哲学に対立するものとしての実存の哲学の「本質」があると述べる (EHE 28: 23-24)。
  - (4) ヴァールはここで、ロイス、ヘリー、ストロンク、サンタヤナを挙げている。
  - (5) ヴァールに師事した一人、ジル・ドゥルーズ (Gilles Deleuze, 1925-1995) は「超越論的经验論」を自らの哲学的方法として提示する (Cf. 江川 (1998)、合田 (1998)、松枝 (2017))。両者の思想の関連については、さらなる研究の余地があろう。
  - (6) ヴァールはブレイエの発言の出典を明記していないが、ブレイエの著書にはヴァールの著書への参照や、ヴァールの語の使用が見られ、両者の交流がうかがえる (Cf. Bréhier (1932, Fasc. 4)、ブレイエ (1953))。
  - (7) 「量子力学の問題」とは、ヴェルナー・ハイゼンベルクによって発見された「不確定性原理」のことである。「不確定性原理」とは、物の属性が人間の測定によって定まるまでは不確定なままにとどまることを意味する。
  - (8) この一文を、久重忠雄は「形而上学的経験を持つ人間が形而上学的経験なのではない」と訳している。しかし原文には「L'homme qui a une expérience métaphysique est cette expérience métaphysique」とあるので、久重訳は明らかな誤訳である。
  - (9) Hackett, *op. cit.*, p. xlv.
  - (10) 量子力学における「相補性」の概念は、ニールス・ボーアによって提唱された。量子力学においては、相反する性質が補い合って系の完全な記述を得られる性質を指す。

# Jean Wahl's Thought and the Philosophy of Existence

## The Cycle of Transcendence and Immanence

Mari OSHIMI

Since the 1940s, Jean Wahl, a 20th century philosopher, has discussed the philosophy of existence; however, his work on this topic has not received much critical attention. In this paper, I examine the role of the philosophy of existence from Wahl's perspective.

Wahl opposes Kierkegaard's and Heidegger's thoughts against traditional philosophy as they identify the reality in "existence" as immanence. As existence consists of the relation to transcendence, Kierkegaard and Heidegger return to traditional philosophy that questions transcendence.

Wahl attempts to question the transcendence in existence as a result of the cycle of transcendence and existence in the philosophy of existence, thereby proposing "transcendental empiricism" as a solution. Transcendental empiricism questions transcendence in existence wherein reality subsists. As there is a distance between reality and consciousness, the concept explores "sentiment" as "non-consciousness." This is nothing but the return of the search for transcendence to the search for immanence.

This paper posits this "transcendental empiricism" as the prototype of "metaphysical experience". According to Wahl, metaphysical experience is the experience of the subject itself, which is the foundation of its own basis. Therefore, metaphysical experience is one's own experience, that is existence, and it is man who himself lives that existence. Finally, the question of transcendence in existence returns to the question of existence.

Wahl argues that reality can only be captured by this cycle. Alternatively, for Wahl, "reality" is the "ineffable" that can be glimpsed through the cycle of transcendence and existence.

These ideas of Wahl's fit into neither "existentialism" nor "the philosophy of existence." Wahl has a broad awareness of the problem of uniting the immanent with the transcendent and glimpsing the reality. It can be concluded that Wahl sees the philosophy of existence as an example of the union of transcendence and immanence.