

# ヴァールにおける瞬間と時間

樋 口 雄 哉

はじめに

ジャン・ヴァールは博士学位の申請にあたって、彼の最初の著作となる主論文『英米の多元論哲学』（一九二〇）とともに、副論文として『デカルト哲学における瞬間観念の役割』（一九二〇）を提出している。後者の論文のヴァールは、形而上学的著作においてであれ自然科学的著作においてであれ、デカルトの思想全体に「諸事物を瞬間のなかに見る」という同じ「努力」（RJI, 101）が通底していることを示そうとする。そしてこの論文以降、「瞬間」は、ヴァールが繰り返し主題化する問題のひとつとなる。たとえば、この概念は、『プラトン「パルメニデス」研究』（一九二六）や『キルケゴール研究』（一九三八）といった著作で取り上げなおされているし、『人間の実存と超越』（一九四四）の「序文」では、「実在」を示す語のひとつとして言及される（EHI, 24）。

「瞬間」を「実在」とみなすこの立場は、一見すると、諸瞬間の継起として表象される時間を「空間化」された時間として退け、連続的な持続を実在とみなすベルクソンの立場と、真つ向から対立しているように見える。だが、実情はやや複雑である。というのも、他方でヴァールは、ベルクソンの持続を明確に支持しているからである。たと

えば『形而上学概論』（一九五四）第一卷第六部第二章「質的空間、質的時間、質的数」のC節「時間」では、「生きられた時間」、「原初的時間」、「具体的時間」をめぐる哲学者たちの考察を分析したあと、ヴァールは次のように書いている。「具体的時間とは、本質的に、ベルクソンが持続の面から研究したところのものである。それは、数との関係を欠いたこの質的不均等性である」（TM, 307）。いったいヴァールは、連続の哲学者なのだろうか、非連続の哲学者なのだろうか。それとも、どちらでもないのだろうか。あるいは、その両方なのだろうか。「瞬間」の概念にこだわるヴァールは、ベルクソンのな持続の概念を支持するヴァールとどのように両立するのだろうか。

この点に関して、一九九四年に『デカルト哲学における瞬間観念の役割』が再版されたときに付されたフレデリック・ヴォルムスの序文<sup>(1)</sup>は示唆に富んでいる。ヴォルムスによれば、ヴァールのデカルト読解はあきらかに、哲学者の思想の外面的な複雑さの根底にある「単一の直観」<sup>(2)</sup>を捉えること、「共感」<sup>(3)</sup>することを読解上の方法として推奨した、ベルクソンの講演「哲学的直観」を参照している。だが同時に、ヴァールの読解は、『創造的進化』のデカルト解釈に背いている。この著作の第四章でベルクソンは、時間のすべての瞬間を同列に置き<sup>(3)</sup>対象を任意の瞬間において研究する<sup>(4)</sup>近代科学型の「映画的」認識方法に、持続そのものと関わる第二の認識方法を対置したあとで、デカルトのなかにこれら二つの方法のあいだの「躊躇」ないし「揺れ動き」を見ていた。ベルクソンによれば、デカルトは普遍的機械論を主張する限りにおいて第一の方法を取り、他方で人間の自由意志を信じる限りにおいて、第二の方法を採用している<sup>(5)</sup>。対して、ヴァールの読解におけるデカルトは、「諸事物を瞬間のなかに見」ようとする。ヴォルムスの表現に従えば、デカルトはもはや「揺れ動く」ことなく、一方の側、瞬間の側へと、完全に「傾い」てしまっている<sup>(6)</sup>。

「序文」のヴォルムスは、デカルトを読むヴァールがベルクソンから離反する理由を、次のように説明する。第一

にそれは、ヴァール自身の方法が、『創造的進化』のようにデカルトを哲学史上の単なる一段階とみなすことを許さなかつたからである<sup>(7)</sup>。ヴォルムスによれば、ヴァールが実践しているのは、著者の「単一の直観」に「共感」と同時に、自己に固有の問題に取り組む、そのような読解である。ヴァールの哲学史的研究は、「著者と解釈者、あるいは著作と伝統、あるいはさらに、同じ『歴史』のある契機と別の契機を接触させ」、それらを、それ自体は「歴史」に属さない諸々の「問い」の前に置き直すという仕方における、哲学の実践である<sup>(8)</sup>。第二に、ヴァールがベルクソン哲学に「共感」しつつ、「瞬間」の実在性を主張するとすれば、それはこの哲学史的—哲学的方法が、ベルクソンの読解にも適用されるからである。つまり、ヴァールがデカルトに見出した「瞬間」が、ベルクソンがデカルトに見ていた瞬間とは同じではないからである<sup>(9)</sup>。そこで、ヴァール自身にとって「瞬間」とは何であつたか、が問題になる。

以上のヴォルムスの議論に倣うならば、『形而上学概論』第一巻第六部第二章でヴァールがベルクソンを援用しながら提示している時間理解と、ヴァールの「瞬間」概念がどのように両立するかという問題もまた、ヴァール自身の「瞬間」概念を明らかにすることから始めなければならないだろう。そこで本稿はまず、ヴォルムスが簡潔な仕方でも描出するヴァールの「瞬間」概念の発展史をふまえつつも、われわれなりの仕方での「瞬間」概念の展開を概観してみよう。具体的には、第一節で、『デカルト哲学における瞬間観念の役割』の議論を手短に確認したあとで、『プラトン「パルメニデス」研究』、『キルケゴール研究』において、ヴァールが「瞬間」をどのように問題化しているかを確認する。続いて第二節では、『人間の実存と超越』に目を向けて、ヴァールが三人の思想家の著作の読解から取り出した「瞬間」概念を、どう捉え直しているかを見る。そしてそのあとで、『形而上学概論』の時間論と「瞬間」をめぐる議論がどのように合わさるのかを検討してみたい。

## 第一節 デカルト、プラトン、キルケゴールの読解と瞬間

(a) 『デカルト哲学における瞬間観念の役割』(一九二〇)

まずは、ヴァールが最初に「瞬間」の問題に取り組んだ『デカルト哲学における瞬間観念の役割』に、簡単に触れておこう。すでに述べたように、ヴァールはデカルトの読解を通じて、デカルトの思想全体に「諸事物を瞬間のなかに見る」という同じ「努力」を発見する。

そもそもデカルトとつて瞬間が問題となるのはなぜか。それは、デカルトが確実な真理を探求するからである。ヴァールの読解におけるデカルトにとつて、確実な真理は、推論によつては決して獲得できない。なぜなら、推論の歩みの各段階は、それまでの推論の記憶に基づき、また仮説において真理を先取りしているが、これら記憶と仮説は確実ではありえないからである。(RII, 49-51)。したがって、求めるべき真理の確実性は、記憶にも予期にも関わりのない、現在において直観される確実性、「瞬間的な確実性」(RII, 53)でなければならぬ。そしてデカルトはコギトを発見する。「われ思う、ゆえにわれあり」とは、確かに著作においてデカルトはこれを推論の形で提示しているが、瞬間において直観される真理なのである(RII, 54)。そしてヴァールは思惟のこの瞬間的作用を皮切りに、デカルトの諸著作を横断しながら、神の瞬間的作用、諸物質間の瞬間的相互作用についてのデカルトの考え方を確認してゆく。

ただし、思惟の作用の瞬間、神の作用の瞬間、物質の作用の瞬間のうち、神の作用の瞬間には、デカルトにおいて、特別な位置が与えられている。ヴァールのデカルトによれば、思惟と物質、作用因としての神がこれらに対して

もつ瞬間的因果関係に依存しており、これらは瞬間においてしか存在ししえない。したがって、思惟と物質が時間において持続するためには、瞬間毎の神の創造が、つまり神の連続創造がなければならぬ。だがデカルトは、この連続的創造の神の作用もまた単一であり、不可分な瞬間においてなされると考える (R11, 71)。もつとも、この神の作用が瞬間的であるのは、神の視点からでしかない。それは、人間にとつては決して瞬間において現れることのない「時間と諸瞬間の上方の瞬間」(R11, 71)である。

つまり、デカルトの「諸事物を瞬間のなかに見る」という「努力」には、デカルトが自らの有限性ゆえに決して「瞬間」において与えられない「神の作用」を、それにも関わらず「瞬間」として捉えようとする努力が含まれている。

(b) 『プラトン「パルメニデス」研究』(一九二六)

『プラトン「パルメニデス」研究』のヴァールは、この「時間と諸瞬間の上方の瞬間」に向かう努力を、『パルメニデス』のプラトンに見出ししている。

『パルメニデス』を注釈的に読み進めてゆくこの著作のヴァールは、『パルメニデス』の第一部と第二部のあいだに、密接なつながりがあることを強調する。彼によれば第一部は、ソクラテスと二人のエレア派哲学者との対話を通じて、アイデア説のひとつのアポリアを炙り出している。まずソクラテスは、ゼノンに対し、事物は「一」と「多」のアイデアを「分有」することで一でも多でもありうるが、「一」それ自体は多ではありえず「多」それ自体は一ではありえないと主張する<sup>(9)</sup>。こうしながらソクラテスは、感性的世界と諸アイデアからなる知的世界とを分離すると同時に、アイデア同士を分離する。だが、続くソクラテスとパルメニデスの対話は、「分有」が可能であるためには、定義

上一なるものであるアイデアが、同時に多なるものとして諸事物に内在しなければならぬことを明らかにする<sup>(1)</sup>。ここからアイデア説は、「どのようにして、それ自体においてある単一性が、同時に多において現前するか」(EPP, 30)という問題、「どのようにして一なるアイデアが、多でありうるのか」(EPP, 28)という問題を抱えることになる。感性的世界と知的世界とを「分有」によってつなげるためには、『ソピステス』で「存在」「動」「静」のあいだに示されるような「混じり合い」が、諸アイデアのあいだになければならぬ。他方、そのような「混じり合い」は、諸アイデアが一なるものとして互いに分離されてあることを許さない。では、諸アイデアのあいだの分離と「混じり合い」は、アイデアの「一」と「多」は、どのように両立するのだろうか。

ヴァールによれば、『バルメニデス』第二部は、まさにこの「一」と「多」の両立の問題に取り組んでいる。ヴァールは、第二部でバルメニデスが検討する九つの仮説のうち第三仮説を除く八つを、二つのグループに分類する。第一のグループは、「一」を絶対的な「一」として仮定する第一仮説と、その帰結である第五、第七、第九仮説である。このグループは、「一」を、『国家』の存在の彼方の「善」に似た、「存在」を含む他のあらゆるアイデアとの一切の関係を欠いたもの、ないし無として提示し、「一」にいかなる賓述も認めない。アイデアをこの意味での「一」として理解するならば、アイデアは、第一部でバルメニデスがソクラテスに示すように、全く不可知になる。それは、ヴァールの言葉で言えば、超越の「一」である (EPP, 210; 219)。第二のグループは、「一」を相対的な「一」として仮定する第二仮説と、その帰結である第四、第六、第八仮説である。このグループの「一」は、「存在」を分有し、またしたがって他のあらゆるアイデアとの「混じり合い」を受け入れ、あらゆる賓述を受け入れるもの、ないし無である。それは、「多」であることを受け入れる弱い意味での「一」であり、内在の「一」である (EPP, 210; 219)。「分有」が可能となるのは、アイデアの「一」を、こちらの意味で解する場合である。

そしてヴァールは、残る第三仮説<sup>(3)</sup>の役割を、二つのグループがそれぞれ提示するこれら二種類の「一」の逆説を解消し、両者を調停することだと考える (EPP, 167)。では第三仮説は二つをどのようにつなぐのか。二つの「一」は同時には成り立たない。「一」が一方であるときには、「一」は他方ではない。そこで第三仮説は、二種類の「一」は、異なる二つの時間において成立すると主張する<sup>(4)</sup>。つまり、「一が存在を獲得する時間」と「一が存在を喪失する時間」の二つの時間がある (EPP, 168)。そして第三仮説はさらに、これら二つの時間のあいだの移行が、あるいは絶対的な「一」から「多」でもある「一」への移行とその逆の移行が、「いつ」起こるのかと問う。そこで提出されるのが「たちまち」<sup>(5)</sup>の概念、すなわち、二つの時間のあいだに位置し、それ自体はいかなる時間にも属さない「瞬間」の概念である。この無時間的な「瞬間」において、「超越」は「内在」となり、「内在」は「超越」となる。「瞬間」とは、「時間における穴 (Hou)」 (EPP, 169) である。同時に、この「瞬間」を提示する第三仮説は、「諸仮説の連なりにおける穴」 (EPP, 167) である。

著作の構造を以上のように読み解いた上で、ヴァールの『パルメニデス』注解は結論部において、プラトンのこの著作それ自体を、ひとつの「瞬間」を指して進む思惟の「旋回運動」とみなす解釈を提示する。

『パルメニデス』を理解することとは、したがって、思惟のある運動、あるいはむしろ複数の運動を追跡することである。この運動は、いわば自己自身へ向かって旋回し、(…) 一の超越と内在を同時に証明し、諸仮説からなる道を辿ることによって諸仮説すべてを追い払うとともにそれら〔「諸仮説」をすべて結集しようとし、そしてこの彷徨の果てに、ひとつの瞬間のなかへ、すなわち時間にもたないこの不条理なものなかへ、時間の展開そのものを圧縮したいと望んでいる。弁証法の努力は、第三仮説におけるように、非難から賞賛へ、ある

テーゼから別のテーゼへ、肯定から否定へと移行するのではない仕方、思惟がそれらを自己のうちに同時に含む仕方、瞬間において達成され、また無化される。(EPP, 219)

したがってヴァールにとって『バルメニデス』は、単なる「予備練習」として読むべきものでも、諸仮説のいずれがプラトンの自説かと問いながら読むべきものでもない。真の「一」は、絶対的「一」でもありかつ相対的「一」でもある。「一」とは同時に全ての仮説を含むものであり、ひとつひとつの仮説において与えられるものではない。その「一」が思惟に対し一挙に与えられる一点を目指して、『バルメニデス』は諸仮説のあいだを行き来する。『バルメニデス』のプラトンは、単に「瞬間」の概念を提示するにとどまらず、著作全体を通して、絶対的「一」と相対的「一」が一挙に与えられる「瞬間」、不可知な超越者が内在化される「瞬間」に立ち合おうと試みている。ヴァールによれば、『バルメニデス』とは、そのような思惟の努力の実践の場なのである。

(c) 『キルケゴール研究』(一九三八)

超越が内在化する出来事としての「瞬間」と、それを目指す哲学者の努力、これらに、『キルケゴール研究』のヴァールは、キルケゴールの読解を通して、より具体的な形を与えようとしている。

ヴァールによれば、キルケゴールには、「超出」と「回帰と統合」とを同時に求める二重の意志がある(EK, 207)。それはたとえば、『畏れとおののき』におけるアブラハムの信仰の分析に現れている。キルケゴールは、彼が「信仰の騎士」を代表させるアブラハムの信仰に、二つの運動を見る。第一の運動とは、「無限の諦め」の運動である。それは、欲望を放棄しつつ、放棄されたものがある意味で常に所有し続ける意識の働き、知性の働きである。



「彼ら〔＝無限の諦め〕を実行するひとたち」は引き裂かれ、苦痛を覚えるが、しかしながら、かつて彼らを魅了したものと和解している。彼らは一種の内在的永遠のなかに入ってしまった。彼らの愛は若くあり続けるが、その愛は、主観的で、非現実的なものとなり、内面へと向きを変えてしまっている（EK, 196）。「無限の諦め」を実践する人は、愛するものを現実において獲得することを放棄するが、その当のものは、彼らの精神のなか永遠にあり続ける。ヴァールはこの運動を、『畏れとおののき』の「問題Ⅰ」が主題とする「倫理の目的論的停止」と同一視している。すなわち、神の命令に従いつつ、「神との私秘的な関係」である信仰へ向かって、「絶対的的中心主義でもある絶対的エゴイズム」、「絶対的放棄であるエゴイズム」へと向かって、一般性を乗り越える運動である（EK, 188）。

燔祭の物語のアブラハムには、この運動に加えて、信仰そのものの運動がある。この運動においてひとは、神にとって全てが可能であることを信じ、それゆえに、自ら現実における獲得を放棄したものが現実において与えられることを確信する。ひとは、知性に別れを告げ、神の不条理な力に身を任せるのである（EK, 197）<sup>50</sup>。だが、それだけではない。愛するイサク殺そうとしたアブラハムは、イサクを取り戻す。ひとは実際に、神のこの不条理な力によって、放棄したものを現実において獲得するのである。「無限の諦め」によって、時間的に現実的な所有が諦められ、永遠的で非現実的な所有物となったものが、それにもかかわらず、現実において、時間において与えられる。『畏れとおののき』を読むヴァールは、この、現実において、時間において与えられる、という点が、この著作の信仰概念にとつて重要であることを強調する。ヴァールは、神学者マルティン・トゥストの研究を参照しながら次のように述べている。「信仰の神とは、時間のなかの神であり、神はその不条理な力によって、ひとがすべての時間的広がりにおいて〔＝永遠に〕（pour toute l'étendue du temps）放棄したものを、時間において再発見させる」（EK, 198）。

したがって、信仰の騎士は、「無限の諦め」によって愛するものを手放し、信仰によってそれを取り戻す。ヴァー

ルはこれら二つの運動を、次のようにまとめられている。

無限の諦めの運動によって、われわれは、われわれ自身の力のおかげで、そして永遠のなかに逃避することによって、時間から逃れていた。ここでは「|| 信仰の運動においては」、われわれは、神のおかげで、時間のなかで時間に打ち勝つ。われわれは、超越によって、新しい内在へと赴くのである。(EK, 200)

信仰の騎士は、「神との私秘的な関係」へと向かって時間を超出する。そしてその超越の運動が達成されるまさにそのとき、信仰の騎士は神のおかげで時間へと帰還する。信仰とは、世界の外、時間の外へと向かう運動であるだけでなく、「外面的なものが内面化される」運動であり、「新たな内面性」を獲得する運動である(EK, 198)。また、ヴァールによれば、信仰の騎士において「無限の諦め」と信仰は、時間的継起においてなされるのではなく、「同時に」達成される(EK, 200)。したがって、時間の超出と神の力による時間へのこの帰還は、「瞬間」においてなされる。それは、「時間を聖別し、新たな時間を開始する瞬間」(EK, 195; 199)である。また彼は、キルケゴールの「反復」の概念を、「再開」、「再肯定」と言い換えつつ、この「瞬間」における時間への帰還と同一視している。

そしてヴァールによれば、『畏れとおのき』以降の信仰概念も、「超出」と「帰還」の一致、「超越」と「内在」の一致によって特徴づけることができる。たしかに、ヴァールが認めているように、『畏れとおのき』と『反復』以降のキルケゴールは、これらの著作の読解においてヴァールが強調した一種の現実的な効果を、信仰に求めなくなる。「彼は、宗教的な人間を、時間の世界における異邦人として描くようになる。時間に属する傷が癒されるのは、永遠において他はないことになる」。そして最終的には、「キルケゴールは有限な世界を憎悪し、われわれを有限な世

界につきなぎとめる女性を憎悪することになる」(EK, 204)のである。また実際、無限性と有限性、時間的なものと永遠的なもの、自由と必然といった相反するものの「綜合」ないし「関係」でありつつそれ自体としてはまだ両者の消極的統一でしかない人間が、神のうちに基礎を置きつつこの「関係」へと関わることによって「自己」となり両項の積極的な統一を実現する、という『死にいたる病』の信仰<sup>⑥</sup>は、『畏れとおののき』の信仰と別物のようにも見える。だがヴァールは、両者のあいだには根本的な断絶はない、と考える。

しかしながら、『死にいたる病』において彼がわれわれに自我を無限と有限の統一として示すとき、また、私たちの自我を選び、われわれがある通りに「自己を捕まえ」なければならぬというアイデアを彼が強調するとき、それ(「有限性への回帰というアイデア」)は別の形式において現れていないだろうか。自我の内面において、必然性と自由、有限と無限のあいだに実行される統一という根底的なアイデアを、『畏れとおののき』は世界に適用するのである。(EK, 205)

無限と有限の統一としての「自己」を選びとることとしての信仰もまた、ひとが自己を超出しつつ自己へと帰還することに他ならない。それは、ヴァールが他の箇所言うように、「絶対的に他なるものとの接触のうちに置かれた個人が自己へと回帰する」運動(EK, 328)に他ならない。世界への回帰と自己への回帰という違いはあっても、また新たにレギーネを取り戻すという様式と、新たに自己を取り戻すという様式との違いはあっても、「超越によって、新しい内在へと赴く」というアイデアは堅持されている。

他方でヴァールは、『不安の概念』の「瞬間」を、彼が『畏れとおののき』と『反復』のなかに見出していた「瞬

間」と連続させる。『不安の概念』のキルケゴールは、「瞬間」を時間と永遠の接触として定義する<sup>10</sup>。この「瞬間」は、個人にとつて、イエスにおいて起こったという意味で、過去のなものでもあり、またこれから個人に起こるという意味で、未来的である。『不安の概念』を注釈するヴァールは、この意味での「瞬間」を「反復」の概念に引き付けながら、次のように説明する。

過ぎ去ったものとしての未来のこの回帰を知る人は、新たに、そして一〇倍にして、全ての事物を受け取る。彼は、超越の輝きに照らされた内在全体を受け取る。彼は時間的なものを全体を、永遠の地平において受け取る。彼は無限を受け取る。これが、精神の王国のなかに内面化された反復である。(EK, 244)

ここからわかるように、ヴァールは『不安の概念』の「瞬間」もまた、「超越」と「内在」への「回帰」として理解している。

ヴァールが描くキルケゴールは常に、世界であれ、自己であれ、「内在」を超出すると同時に「内在」に回帰しようとして試みている。この試みは「外面的なものが内面化され、超越者が「内在」において与えられる「瞬間」へ至ろうとする試みである。ただし、『キルケゴール研究』のヴァールは、他方で、キルケゴール自身がこの試みに失敗し続けていることも強調する。「しかしながら、それでもやはり、キルケゴールはこの合一を、世界との関係においても、そしておそらく自我との関係においても、実行することができなかった」(EK, 205)。なぜキルケゴールは挫折するのか。それは、『キルケゴール研究』の結論部でヴァールがさまざまな解釈者から引用しつつ指摘するように、キルケゴールの試みとは、彼が一方では思惟しえないものとして提示するキリスト教を、他方で思惟において捉えよ

うとする試みだからである。そもそも、無限と有限、永遠と時間、超越と内在といった背反するものの合一というキリスト教の逆説は、永遠を思考するわれわれ自身の精神にとつての逆説でしかない (EK, 435)。「永遠の真理は、それ自体において逆説的のではなく、それが、思惟する主観的実存に対して現れる限りにおいてのみ、逆説的なのである」(EK, 437)。思惟に対し逆説においてしか現れない、思惟を超えたものを、思惟によつてとらえようとする試みは、初めから挫折する運命にある。

だが同時にヴァールは、結論部の最後の箇所で、次のように言いながら、キルケゴールのこの絶望的な試みを高く評価している。

そしてもし精神が、常に総合であるわけではなく、またとりわけ総合であるというわけでもなく、純粹な形で維持された相反するもののあいだの戦いであり、また同時にこれら(「相反するもの」)を超出しこれらの上方にあるものを思惟しようとする努力であるならば、もしそれ(「精神」)が、それを掻き立て、それを魅了し、かつそれに応答しない実在を前にしたモノローグであるならば、キルケゴールの思想とは、精神の性格がもつともよく現れている思想のひとつである。(EK, 452)

ここでヴァールは、キルケゴールの思惟不可能な逆説の思惟に、『バルメニデス』のプラトンと同じ思惟の努力を認めている。ヴァールにとつて、キルケゴールの試みもまた、そこにおいて対立が消失する「瞬間」へと向かう思惟の「旋回運動」なのである。

## 第二節 実在と瞬間

ヴァールによれば、プラトンにもキルケゴールにも、思惟を超えるものを思惟しようとする思惟の努力がある。この努力が目指す超越者は、思惟に対して、逆説的な仕方ではか提示されない。ところが思惟は、この逆説を乗り越えて、超越者そのものへ到達しようとする。この到達点において、超越者は内在化される。そしてこの到達点が、いずれの思想家においても「瞬間」と呼ばれる。彼らの思惟は自らの時間的な展開の果てに、この「瞬間」に立ち会うことを目指している。

ところで、前節の最後に引用した『キルケゴール研究』の一節は、思惟の外部を思惟しようとするキルケゴールの試みを、「実在」を目指す思惟の努力の一つとみなしつつ、この努力を、人間の精神にとって本質的なものだと考えていた。『人間の実存と超越』（一九四四）の「序文」でヴァールは、哲学史そのものが、この思惟の努力であるという考えを披露している。ヴァールは、二〇世紀前半のアメリカにおける実在論を取り上げ、互いに対立する諸説が継起する「弁証法」を描出したあとで、次のように書いている。

だが、実在論の弁証法があるとすれば、それは、弁証法が説明的な語ではないからである。あるいは、弁証法それ自体が実在によって説明されるからでしか、説明的な語でないからである。この反定立の働き、反対のものに向き合うかたちで反対のものを輝かせるこの精神の奇妙なやり口は、実在——純粹に知的な接触を全て拒絶し、取り囲まれることがなく、また、モンテルランが言うように、継起的で相矛盾した、交互継起的な仕方では

か見ることができない実在——へと接近しようという、精神がもつこの欲求でなければ、どこから来るだろうか。(EHT, 16)

実在は、思惟を拒絶する。『パルメニデス』において、「一」が、異なる時間において、相反する仮説においてしか思惟されなかったのと同じく、実在は、哲学史において、代わる代わる現れる互いに矛盾するテーゼにおいてしか、そしてそれゆえ不適切な仕方では、与えられない。ところが人間の精神は、この諸テーゼのあいだを行き来しつつ、この実在を思惟によって捉えようと試み続けるのである。そして『人間の実存と超越』のヴァールは、彼自身、「実存」、「超越」、「存在」、「空間」、「時間」といった概念を取り上げ、それぞれについて「弁証法」を展開する。これによってヴァールは、そのつど、「実在」へと向けた思惟の運動を実演してみせる。

そしてこの著作では、「瞬間」概念もまた、さしあたり、これらの概念と同様の扱いをうけている。たとえば「序文」においてヴァールは、「絶対」の概念について、『パルメニデス』の諸仮説を下敷きにした「弁証法」を提示したあと、次のように書いている。

瞬間についても同じことが言えるだろう。それ（「瞬間」）はプラトン以来、哲学者たちと作家たちの精神に取り憑いてきた。『パルメニデス』の「第三仮説から、ウォルター・ペイターとアンドレ・ジッドが取り上げなおしたアリスティッポスの瞬間的快楽、神学的瞬間（受肉の瞬間、復活の瞬間、一瞬のうちになされる *in instanti*）最後の審判の瞬間）、キルケゴールの瞬間、ドストエフスキの瞬間、瞬間を聖化するニーチェの永遠回帰、ランボーの永遠にいたるまで、永遠を探求し瞬間のなかに再発見するこれら諸思索の経過を辿ってしかるべ

きだろう。また、近代の思想家にとつて瞬間とは、実在である以上に彼を慰める神話、永遠の代用品ではないかと自問してしかるべきだろう。だが、それ〔「瞬間」〕は実在であり、絶えず与えられ、絶えず失われる実存の実在である。(EHT, 24)

ところで、思惟を拒絶するこの実在を目指す精神の働きを、『人間の実存と超越』は、「超越」と呼んでいる。他方、同著作「超越について」章のヴァールは、「もつとも偉大な超越」は、「超越を超越すること」、「内在のなかへ再び落下すること」に存する「超越」だ、とも述べている(EHT, 38)。実在を目指す精神の「超越」は、この「もつとも偉大な超越」を目指している。『キルケゴール研究』が「超越によって、内在へ赴く」「外面性が内面化される」と定式化していた、超越者の内在化を目指しているのである。

この「もつとも偉大な超越」は、思惟においては決して果たされない。しかしこのことは、この「超越」が人間にとつて閉ざされているということではない。一九四四年のヴァールは、この超越者の内在化としての実在の経験があると考えている。「序文」の次の箇所に注目しよう。

実際、われわれが話題にしている弁証法は、隔たり、断絶、亀裂、意識を含んでいる。意識とはつねに隔たりである。意識があるときにはもう、常に、意識と実在とのあいだに、踏み越えなければならない一歩が、しかも決して踏み越えられない一歩がある。

これは、まさにそれゆえ、真理が判断のなかにあるならば、実在は無意識の領域にある、ということである。われわれは〔これからこの著作で〕、存在の観念、絶対の観念、超越の観念、空間の観念といった諸観念を研究



する。そしてわれわれは、これら（「諸観念」）が、そのつど、諸観念の彼方あるいはむしろ手前にあるなにかへと、つれていくのを見る。

またこれは、あらゆる関係は、真の経験であるこの超関係的经验のなかで、経験されない経験 (*l'expérience non expérimentée*) のなかで、破壊され、融解しなければならぬ、ということでもある。

同様にこれは、理性において以上に感情においてこそ、われわれは絶対についてのもつとも精確な近似を見出す、と云うことでもある。(EHT, 22-23)

実在を目指す思惟の弁証法的運動は意識の事実であり、そこには常に実在との隔たりがある。思惟が成就しようとする「超越」の運動が真に果たされるのは、意識においてではなく、「無意識」、隔たりを欠いた「超関係的经验」においてである。

さらにヴァールは、この「無意識」を、特殊な思惟の目標としてのみならず、あらゆる意識の条件であるとする。と同時に、あらゆる思惟は、この「無意識」へと向かう「超越」であると考ええる。

反省されないものについてしか反省はないし、無意識があるときにしか意識はない。私が思惟するものに先立って、常になにかがある。私は思惟する、ゆえになにかが思惟されている、だがそれは（「それまで」）思惟されていなかった。このことは、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」と同じくらい真である。(EHT, 20)

つまり、思惟は常に、思惟に先立つ実在の「超関係的经验」を前提している。プラトン以来哲学者たちが「瞬間」の

名のもとで繰り返し思考してきた超越者の内在を、私たちは思惟の手前で経験している。思惟とは、この経験についての事後的な思惟であり、しかも、それが本当に思惟したがっているものを常に取り逃がしてしまう思惟である。

同著作の「実存について」章は、実在の経験を、事後的思惟と事前的な思惟のあいだに位置付けながら、この経験に時間的位置付けを与えている。この章を通じて行われる実存概念をめぐる弁証法の終盤、ヴァールは、自己の将来の実存と自己の過ぎ去った実存は思考できても、私が今実存しているこの実存そのものは決して思惟できないことを指摘した後で、次のように述べる。

このことから私は、外側からしか、背後からしか、あるいは前からしか実存について語れず、決して実存そのものの内側に止まれないと考えざるをえない。私は常に、私の実存から一定程度隔たったままであることを強いられる。これこそ人間の条件なのである。(EHT, 32)

ただしこのことは、ヴァールにとって、実存が、将来の実存と過ぎ去った実存という形式でしか存在しないということの意味するのではない。

それ(「実存」)は、それによってこの実存者が、自己を過去と未来のうちに見るだけでなく、しかじかの未来ないししかじかの過去をもつ者として現在そのものにおいて自己を構成する、そのような諸行為のなかにある。これが、キルケゴールの反復の概念の意味するところのものである。(EHT, 32-33)

曖昧な表現ではあるが、ここからはヴァールが、實在の「超関係的经验」、「無意識」を、思惟する実存の「現在」の「瞬間」として考えていることが読み取れる。

### 第三節 「实在」としての時間と瞬間

一九四四年の著作で「瞬間」は、思惟の超越者としての實在が、思惟の現在において、「無意識」「超関係的经验」という仕方で経験される出来事として捉え直されていた。では、この「瞬間」は、『形而上学概論』（一九五四）第一卷第六部第二章「質的空間、質的時間、質的数」のC節「時間」が提示する時間概念とどのように両立するだろうか。

『形而上学概論』は、思惟が常に實在の経験を前提しているという見方、思惟はこの経験の事後的な把握だという見方を、『人間の实存と超越』と共有している（TM, 26）。その上で、一九五四年の著作は、哲学史を、こうした条件に置かれた人間の精神が生み出す弁証法的運動の過程とみなし、様々な主題に即してこの過程を記述してゆく。時間に関しては、ヴァールは、すでに第一卷第四部第四節で、アリストテレスを中心とした古代思想、大陸合理論、イギリス経験論、カントとヘーゲルらの時間についての考え方を取り上げながら、客観的な、あるいは「量的な」時間概念の歴史を辿っている。本節が目を向ける箇所は、その議論を引き継ぎつつ、ベルクソン、ブルースト、アレクサンダー、ホワイトヘッド、ハイデガー、サルトルといった思想家や作家を取り上げながら、「量的時間」とは異なる「質的時間」、「实在」としての時間に迫ろうとする。その議論のなかで、「瞬間」は、これまでと違い、否定的に言及されている。

「質的時間」をめぐる哲学史を彼なりに振り返ったあと、ヴァールは時間と瞬間の問題に目を向け、瞬間についての哲学史上の考え方を三つに分けている。すなわち、一、時間を諸瞬間によって構成されたものとする考え方、二、実在を諸瞬間に分解することは絶対に不可能だとする考え方、三、時間は瞬間によって構成されてはいないが、瞬間において分析することはできるとする考え方である。そしてその上で、組みすべきは、二つ目と三つ目の考え方だと宣言する (TM, 300)。

確かにこの著作のヴァールも、キルケゴールの「瞬間」に言及しながら、「瞬間」概念が人間にとつてある価値をもつと主張している。しかしながら、その価値とは、「美的で道徳的な価値」である。「瞬間」とは、人間がそれによつて「永遠についての内在的感情」に達しようとする観念でしかない (TM, 301)。ひとが「瞬間」と関わるるとき、その「瞬間」は、ひとがそれへ向かいつつ永遠に到達できない、「限界」として現れるのみである (TM, 301)。ここらでヴァールが強調しているのは、哲学者たちの言う「瞬間」が決して現実に経験されないという点である<sup>18)</sup>。

こうして、『形而上学概論』のヴァールは、「瞬間」概念を「実在」としての時間から排除しつつ、実在的な時間、本来的な時間を、ベルクソンの「持続」に従いつつ探究しようとする。「具体的時間とは、本質的に、ベルクソンが持続の面から研究したところのものである。それは、数との関係を欠いたこの質的不均等性である」 (TM, 307)。

だがヴァールは、ベルクソンの「持続」をそのまま受け入れるわけではない。というのも、ベルクソンの「持続」もまた、「実在」を指す思惟の運動が不適切に捉えたものでしかないからである。そこでヴァールは、「実在」としての時間をめぐる弁証法をさらに押し進め、最終的に、次のような結論に至る。

最終的な分析において〔Ⅱ要するに〕、あるいはこう言えるかもしれないが、最終的な総合において〔ここに〕

あるもの、それは、時間ではない。そうではなくてそれは、互いに相次いで継起し、互いに先行し合い、互いに同時的である、そのような諸々の出来事である。時間が質であるとすれば、それ（＝時間）はこれらの出来事の質である。（TM, 308）

ヴァールにとっては、「実在」としての時間を「時間」をみなすことすら、不適切である。なぜならそれは、時間を依然として「枠組み」（TM, 308）とみなすことであり、そのようにして取り出される「時間」は抽象物にとどまっている。具体的な時間とは、出来事の継起の「枠組み」ではなく、出来事の継起である。さらにヴァールによれば、もはや「枠組み」として理解されない時間は、同じように「枠組み」として理解されない空間と混じり合う。

もしわれわれが質的空間、質的時間を真に考察しようとするならば、これらの下方へと赴き、互いに近しくまた互い隔たつていて、互いに継起し合いまた同時性である、諸々の出来事からなる混沌（*le chaos des événements dans ses proximités et ses distances, dans ses succession et ses simultanéités*）を見なければならぬ。もはや、空間と時間を分離することさえしてはならないであろう。だがそれは、時空間についての物理数学的理論におけるような、二つの知的所与の合一ではなくて、二つの情感的所与の融合である。そしてそのうえ、これらの所与の彼方で、われわれは、これらの下方にあつて、考えられることも名付けられることもできないものについての感情をもつてであろう（TM, 308）。

こうして、「実在」としての時間をめぐる弁証法は、ヴァールにおいて、諸出来事の混沌に行き着いた。それは、時

間ではない時間、時間であるとともに空間であるもの、あるいはそのどちらでもないものである。そしてこれらの出来事に、われわれは思惟ではなく、感情によって関わる。

ところで、ヴァールは同じ著作の第一巻第七部第一章「感性的世界」で、今度は世界概念をめぐる弁証法の果てに、互いに先であつたり後であつたり同時的であつたりする、非反省的な「諸事物」という、「時間」の弁証法の場合と同様の結論に行き着いている。そしてその箇所、われわれが『人間の実存と超越』から引用した文章とほとんど同じ文章を挿入している。「反省でないものについての反省がなく、はじめに無意識的であつたものについての意識しかない。私か思惟する前に、常になにもものがある、そしてそれこそまさしく私が思惟しているものなのである」(TM, 325)。このことが示唆するように、相変わらず問題となっているのは、超越者の内在化としての、實在の「超関係的经验」である<sup>19)</sup>。『形而上学概論』のヴァールは、時間の構成要素としての瞬間概念を退け、また超越者を目指す思惟の「限界」としての瞬間概念を退け、「持続」に賛意を表しつつ思索を進めてゆく。だが、その果てにヴァールが諸事物の混沌へ行き着いたとき、そこで彼が見ていたのは、『人間の実存と超越』が現在の「瞬間」として提示していたものと異なるものではない。

### おわりに

『デカルト哲学における瞬間概念の役割』以来ヴァールの思索においてひとつのキーワードとなっていた「瞬間」は、『人間の実存と超越』において、實在との「超関係的经验」が成就される現在の「瞬間」となる。『形而上学概論』でヴァールは、この経験を指すための語として「瞬間」を放棄するが、他方で、「實在」としての時間として探

究されなおした「超関係的经验」の概念には、諸出来事の混沌というより具体的な内実が与えられるようになる。ひとは、思惟に先立って、感情において、この出来事と関わる。

だが、この感情とは、誰の感情なのだろうか。ヴァールは『人間の実存と超越』において、ひとが実在と一致する「超関係的经验」について、次のように書いている。「最後に、それはこういうことである。すなわち、もしわれわれが失われた楽園を再び見出したいと望むのであれば、われわれは再び見出された楽園のなかで自己を失わねばならない。これは、楽園を再び見出すための条件ですらある」(EHL, 23)。実在との隔たりを失う「超関係的经验」において、私が自己を失うとき、そこで感じられる感情は、それでも私の感情なのだろうか。あるいは、実在との一切の隔たり、対象との一切の隔たりを欠きながら、感情が私でありうるならば、それはどのような仕方においてだろうか。おそらく「私」をめぐるヴァールの議論のあいまいさに関わるこれらの問いの検討は、今後の課題としたい。

注

- (1) Frédéric Worms, «D'un instant à l'autre : Descartes, Bergson, Jean Wahl et nous», in RIL, 11-45.
- (2) Bergson, *La pensée et le mouvant*[1934], PUF, 1966, p.119. なお「哲学的直観」におけるベルクソンの方法とヴァール哲学の関係については、次の論文も参考になる。村松正隆「ジャン・ヴァールの方法——その「相補性」を巡って——」、『哲学年報』第五八号（北海道哲学会、二〇一一年）所収、一—七頁。
- (3) Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, 2018, p.343（アンリ・ベルクソン『創造的進化』合田正人・松井久訳、ちくま学芸文庫、四三四頁）。
- (4) Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p.330（『創造的進化』、四一七頁）。
- (5) Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., pp.344-345（『創造的進化』、四三六頁）。なお、この箇所ではベルクソンは、神の連続創造説を主張するデカルトを、持統の立場の方のデカルトだとみなしている。対してヴァールは、のちに見るように、連続創造を内世界的時間を貫く「神の働き」の「瞬間」とみなす。

- (6) Worms, *op. cit.*, p. 27.
- (7) Worms, *op. cit.*, p. 28.
- (8) Worms, *op. cit.*, p. 33.
- (9) Worms, *op. cit.*, p. 28.
- (10) プラトン『パルメニデス—イデアについて—』田中美知太郎訳、『プラトン全集4』所収、岩波書店、一九七五年、一一頁(128 C)。
- (11) 同書、一六頁(131 A-B)。
- (12) これらのうち第三仮説(155 E-157 B)を独立したひとつの仮説とみなすか否かは、解釈者によって意見が分かれている。田中美知太郎はこの部分を独立した仮説として認めず、「付録的なもの」、「長い注のようなもの」とみなし、諸仮説を八つに分けている。岩波版邦訳に付された田中美知太郎の解説(同書、とりわけ三六〇〜三六一頁、および三六七〜三七〇頁)を参照のこと。
- (13) 同書、一一一頁(155 E)。
- (14) 同書、一一四〜一一六頁(156 D-157 B)。
- (15) 「彼には希望が不条理なものと思われた、しかしそれでも彼はその希望を捨てさらなかった、そのようなとき、絶頂の瞬間において、信仰の騎士は目を閉じる。人間は自らの知性すべて別れを告げ、そのまっつき弱さにおいて、神に身を委ねる」。
- (16) 「人間は無限性と有限性との、時間的なものと永遠的なものとの、自由と必然との総合、要するに、ひとつの総合である。総合というのは、二つのもののあいだの関係である」(キルケゴール『死にいたる病』梶田啓三郎訳、筑摩書房、二〇一六年、二七頁)。「二つのもののあいだの関係にあっては、その関係自身は消極的統一としての第三者である。(…)これに反して、その関係がそれ自身に関係する場合には、この関係は積極的な第三者であって、これが自己なのである」(同書、二八頁)。「信仰とは、自己が自己自身であり、また自己自身であろうと欲するに当たって、神のうちに透明に基礎をおいている、ということである」(同書、一五三頁)。
- (17) 「瞬間とは、時間と永遠とが互いに触れ合うかの両義的なものである、これによって、時間が絶えず永遠を裂き取り、永遠が絶えず時間に浸透する時間性の概念が提立されている」(『不安の概念』大谷長訳、『原典訳記念版キルケゴール著作全集第三巻(下)』、創言社、二〇一〇年、五六二頁)。



- (18) 『人間の実存と超越』でも、このような「瞬間」概念は、否定的な意味合いで、「永遠の代用品 (*ersatz*)」だと言われている。ただし、他方で一九四四年のヴァールは、キルケゴールにおけるのとは別の、人間が到達可能な「瞬間」があるとも考えていた。たとえば同著作「空間と時間について」章では、「時間」をめぐる弁証法を、ヴァールは次のようなことばで締めくくっている。「デカルトにおいては、時間の非連続性の観念が、瞬間の観念のおかげで、永遠についてのある考え方に至らせる。あるいはむしろ、それ（＝時間の非連続性の観念）は、永遠についてのこの考え方を前提している。／今日私は、この瞬間概念を、永遠観念の代用品 (*ersatz*) でしかない、亡霊でしかない、と考えている。／しかしながら、おそらくわれわれは、無意識的であるいくつかの機会 (*moments*) において、瞬間に到達する。われわれがそれ（＝瞬間）を思惟するやいなや、それはもはや存在しない。／そして私が思惟する瞬間はすでに私から遠く隔たっている」(EHT, 73)。
- (19) 他にも、『形而上学概論』の「結論」には、本稿第二節で『人間の实存と超越』から引用した「超関係的经验」を含む数行と、ほぼ同じ文章が見られる (TM, 716)。

※ 本稿は JSPS 科研費 20K12795 の助成を受けて行った研究の成果である。

以下の著作からの引用は、略号とページ番号を本文中に記した。

- Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* [1920], Descartes & Cie, 1994 (RII)
- , *Étude sur le Panemide de Platon* [1926], Vrin, 1951 (EPP)
- , *Études Kierkegaardiennes*, F. Aubier, 1938 (EK)
- , *Existence humaine et transcendence*, la Baconnière, Neuchâtel, 1944 (EHT)
- , *Traité de Métaphysique*, Payot, 1968 (TM)