

体験と形而上学

——ジャンケレヴィッチ哲学の理解の試み——

林 愛子

「[ロギス的な知には]何か欠けているが、何も『欠けて』はいない。何もでもない何か——[ロギス的には]無であるが[形而上学的には]全てであるような『殆んど無』——が、そこには欠けているのである」(С. И. p. 16)。(1)
この言明には、ジャンケレヴィッチの形而上学の根本的な主張が込められている。彼の言う「形而上学的なもの」とは、決して認識し得ないという点では無にも等しいものである。しかし、我々人間がこの無との何らかの関わりを持つところに彼の哲学の骨子があり、またその点に、この無が全くの無ではなく「殆んど無」である所以も存する。決して認識することのできないものへの関係を考慮に入れながら我々の体験を探究するならば、単に認識論的な視点からでは捉えられなかった、体験の微妙な消息をも、窺い知ることができるのではないだろうか。その可能性をジャンケレヴィッチの哲学の中を探ることが本論文の目的である。

本論に先立って、ここに、ジャンケレヴィッチ (JANKÉLÉVITICH, Vladimir) の経歴、および本論文の性格について述べておきたい。

ジャンケレヴィッチは一九〇三年ブルジュに生れ、一九七八年に停年退官するまで三十年近くの間パリ大学で教鞭を執り、現在もなお健在のフランスの哲学者である。ただし、彼は、彼自身の非フランス人性を極めて強く意

識している。彼の両親は、ロシアでのユダヤ人虐殺の難を逃れて来仏したユダヤ系ロシア人であり、彼はフランス語と同時にロシア語を母語として育った。後にブラハに職を得て過した数年の間に、彼のスラヴ的教養は、いよいよ深められたものと思われる。また第二次大戦中には、ユダヤ人であるが故に大いに辛酸を嘗めた。独軍占領下の時代はトゥルーズに過し、この地でレジスタンス運動に参加している。

これらの体験を通して深まった、「殆んどフランス人」である（または、であるに過ぎぬ）自己についての意識は、その深い部分で、彼の哲学的主題に通じている。「全面的フランス人」とこの「殆んどフランス人」とを分つ根本的な差異は、認識し得ぬ「ブネウマ的」差異であつて、これを論理的に理解することはできないのと同様、彼の主著たる『死』(La mort)、『第一哲学』(La philosophie première)、『および』『知り得ざるものと殆んど無』(Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien)等で追究されている「形而上学的なもの」もまた、認識論(gnoséologie)の枠組からこぼれ落ちるもの、乃至はロゴスを超えるものである。これらの著作は、ロゴスを超えるものを言語によって表現するという矛盾した意図を持っている。解消し得ぬこの矛盾を、ジャンケレヴィッチは、彼独自の文体スタイルによって、矛盾のままに表現し出す。それは、該博な知識を動員した多彩な文章表現の中に、鍵となる語を、様々な言い方で執拗なほど繰り返し織り込んでいくという表現の仕方である。本論文で手掛りとして用いる「既に「そこに」、「常に「彼方へ」といった語も、本来は、彼独自のこうした文体スタイルに於てのみ、その生き生きとした価値を持つのである。少くともそこに於ては、それらの語は、定義された普遍的な意味を担う概念語ではない。このような事情から、ジャンケレヴィッチの著作に基いて論考を試みる際、著者自身に語らせることは困難になる。論理的な文脈は忠実に辿ることができるが、心情的な文脈に関してはこの限りではないからである。

それ故、本論文では、彼の表現を再現することではなく、彼によって表現されたものを受け取り直し、私の理解し得た形に於て呈示することを試みた。たとえば、第一節では、ジャンケレヴィッチの形而上学を「体験の形而上

「学」と区別し、第三節では、彼に於ける「形而上学的体験」について述べるが、ここに括弧を付した言い方は、自身の拙い理解の形式であつて、彼自身による定式ではないことを断っておかなければならない。だが、彼の表現が、文字として実際に書かれてある以上のことの理解を要求していることもまた確かである。彼は、概念、論理に對して非常に慎重な態度をとるが、主義や学派に對しても同様に警戒的であり、現象学や実存主義等のような同時代の大きな思潮をも、表面的には無視している。しかし、文字の上でのこの無視にも拘らず、彼の文章表現が、それらの思潮を心得た読者に向けられ、彼らとの關係に於て初めて、各々の語や表現が生き生きとした価値を得てくるとのことゝを忘れてはならない。同意にせよ批判にせよ、或る主義について言述することによつて、その主義と同じ土俵に立つことを肯んじないという態度は、彼の場合、自己を曖昧にすることとなつてはいない。人は彼を実存主義者と呼ぶことはできないが、彼の哲学が、実存「主義」からは独立に、実存的な性格を持つと言ふことはできる。また、本論文で筆者が「既に―そこに」の哲学と呼ぶもの——彼が第二哲学として、彼自身の第一哲学と厳しく区別するもの——からは、現象学が容易に想像されるであらう。彼自身は現象学について全くと言ってよいほど語らず、現象学的用語も用いないが、彼の意図的な沈黙の内に認識論としての現象学の限界を読みとることは許されるはずである。かくの如く「主義」に對しては一線を画するジャンケレヴィッチであるが、単独の哲學者については好んで語る。彼の師ベルグソンの優れた解釈者（特に《HENRI BERGSON》(1959)）としての声望は揺るぎないものであるし、シェリング、ジンメルへの言及も多い。『第一哲学』での思索は、とりわけプロチノスに多くを負っている。また、本論文の扱う範圍に於ては、パスカルとの關係が最も強く感じられるであらう。

最後に、ジャンケレヴィッチに音楽をめぐる一連の著作があること、そして彼が音楽の中に彼の哲学との特權的な親近性を見出していることを言い添えておこう。彼によると、フォーレのレクイエムに於ける「メッセージ」は、言葉で表わされるのでなく、「アルペジオで語られる」(I: p. 96) のであるが、この事態はジャンケレヴィッチ自

身の文章表現についても次の点で認められる。即ち、ジャンケレヴィッチは、言わば、独創的な作曲家である以上に、演奏に於て自己を表現する優れた演奏家であるという点である。それ故に、彼のテキストは、楽譜を分析するようにはなく、演奏に臨むようにして理解しなければならぬ。本論文は、このような理解の試みである。

一 「既に—そこに」を拒否する形而上学

ジャンケレヴィッチの形而上学は、「体験の形而上学」と混同されてはならない。彼にとつての第一哲学としての形而上学は、体験と形而上学的なものとの両義的な、いな、矛盾をさえ孕んだ動的な関係に於て成立している。「体験と形而上学」と題した本論の考察ではこうした関係に着目するが、まず注意しておかなければならないのは、ジャンケレヴィッチの形而上学が「体験の形而上学」と単に異なるだけでなく、それと対立するものでもあるということである。「体験の形而上学」として私たちがここに理解する立場では、体験と形而上学的なもの——たとえば「本来的に存在するもの」(Being *as*)や「存在としての存在」(Being *as*)——との関係は寧ろ一義的靜態的であり矛盾を含まない。この関係は、もともと論理的方法的に思惟された関係 (ratio) だからである。これに対し、ジャンケレヴィッチは、彼にとつての形而上学の次元の中にかかる関係が侵入することを許さない。彼の形而上学は、体験を論理的方法的に思惟するような形而上学的思惟、即ち本論で「体験の形而上学」と呼ぶものを否定的に超越したところこそ成り立つからである。けれども、ジャンケレヴィッチの哲学全体から眺めれば、「体験の形而上学」は、眞の形而上学としては、即ち第一哲学としては否認されるものの、放擲されるわけでは決してない。この所謂形而上学的な思惟は、第一哲学との区別、ないし対立に於ける第二哲学として彼の哲学の中に位置するのである。そして、この対立が、彼の哲学を動的なものとする一つの契機ともなっているのである。私たちはまず、通常「形而上学」として理解されているが、ジャンケレヴィッチによれば眞の形而上学ではあり得ないような思惟である「体験の形而上学」に

ついで、それがどのような特徴を持ち、どのような点で真の形而上学と異なるのかを眺めてみよう。

「体験の形而上学」に於ては、感性的な与件として体験が既に与えられ、然る後に、その体験または体験されたものの本質、その真理、そのイデア等々へ至る道が方法として思惟される。ところが、これら本質、真理、イデア、乃至は「本来的に存在するもの」や「存在としての存在」は、それらもまた既に存在するものであり、体験を可能ならしめる根拠として常に既に前提されている。このような根拠と、既に感性的に与えられている体験とは、両者とも「既に「そこに」という形で表わされ得る。つまり両者は、各々存在の段階を異にしながらも、共に方法的思惟の秩序ないしは次元に契機として内在する。こうした両存在の連関は、いきおい静態的な様相を帯びてこざるを得ない。

ジャンケレヴィッチは、その著『第一哲学』の冒頭でアリストテレスの形而上学に触れて、この「既に「そこに」(εἰς τὸ ὄν)」という語を用いている。彼はまず、アリストテレスが一方では、「存在としての存在」を扱う根本的な学としての諸学との全くの異質性を理解していたように見える、と手短かに述べた後、「しかしながら」と切り出す——「しかしながら、本質性^{クワイテ}をば、そうで在り続けた存在(εἰς τὸ εἶδος)の継続として特徴づける際、アリストテレスは、自分が、生成しきって完成された存在の次元、即ち「既に「そこに」の次元に留まっていることを認めているのである」(Ph. 1. 1)。かく語るジャンケレヴィッチの言葉の裏には、「既に「そこに」の次元に留まるような「形而上学」への拒否がある。アリストテレスの形而上学は「定義論」としての側面を持つが、定義するとは、「既に「存在している」(deíx-entis)と云ふところの存在の、ウーシアを言表すること」(Df. 1)にはかならないのだから、定義を扱う学は、第二哲学ではあっても、「第一哲学」ではあり得ない、とジャンケレヴィッチは考える。逆から言えば、彼自身の形而上学は、(1)「既に「そこに」の次元に留まるものでは決してなく、(2)定義の学ではあり得ないのである。

もっとも、「定義」という語そのものを彼はあまり用いていないが、『分析論後書』(Soph. 2)でのアリストテレスの説明に鑑みて、定義とは事物の「何であるか」^{τὸ τί ἐστιν}、即ち事物の本質を言表するロゴスであるとすれば、「定義」に相

当する語はジャンケレヴィッチの諸著作の中に頻出してゐる。それは *empiric* という語、即ち、事物の何であるかを表わす *empiric* という語である。この語は、一方では、事物が「これである」、「あれである」と言う時の「これ」や「あれ」を表わし、他方では、その事物が本質的に何であるかを、即ち、その本質を表わす。従つて、事物や事象を「これこれである」として理解する特殊の諸学も、また、それら事物や事象の本質を——それらの本質として——問う学も、*empiric* 的な知に関わる学であるという点では同じ範疇に属する。

前者は、既に与えられ既に存在している経験的な所与を、経験的にやはり既知の事柄と関係づけ、後者は、感性的に与えられたものを、その認識が既に前提している本質的な、或いは睿智的なものへと関係づける。つまり、前者の対象領域である経験的次元が感性的な「既に—そこに」(*De Delecta*)の次元であるのと同様、後者が扱う、経験を越えたメタ経験的次元もまた、「既に—そこに」(*De Delecta*)の次元である。ジャンケレヴィッチは、経験的次元およびそこでの素朴な生の経験を総称して「アンピリ」(*empirie*)と呼び、メタ経験的次元とそこに於けるメタ経験的なものには「メタンピリ」(*metempirie*)の語を当てるが、アンピリとメタンピリとは、「既に—そこに」という相の下では、同質的である。アリストテレスに於てもこの同質性が確保されていたからこそ、彼は、「第一哲学」と他の特殊の諸学とのラディカルな異質性を、(たしかに一方では了解していたように見えるけれども)結局は裏切つたのである。彼が事物の本質、或いは「既に—存在している存在の、ウーシア」を思惟し言表する場合に前提しているこの同質性は、言表、即ちロゴスによって保証された同質性にはかならない。本論文では、傍点を施した「の」によって、それが結び両項の思惟されたロゴスの同質性を理解することにする。このような同質性が成立し得るのも、両項が共に、ロゴスによって構築された閉じた全体(「既に—そこに」の次元)の中に納まっているからである。

それでは、以上に述べたような「体験の形而上学」と区別されるジャンケレヴィッチ自身の形而上学とは如何なるものか。それは、閉じた全体をなす思惟の次元に納まりきらないばかりか、そういう思惟の次元とは全く異質な次元

を開くものである。勿論それは経験を越えるメタ経験的な学ではあるが、この学が開く次元は、思惟の次元もしくは第二哲学の次元としてのメタ経験界とは異質なのである。何故ならば、彼にとつての形而上学的なものは、メタ経験的であるだけではなく、同時にまた「メタ論理的」(méta-logique)でなければならぬからである。それ故、彼の形而上学が「学」であるとしても、それは第二哲学がそうであるのと同様の意味での論理的理性的な学、エピステーメーとしての学ではあり得ない。学知は臆説(ドクサ)の蒙昧を斥ける点では逆説(パラドクス)であるが、単にメタ経験的な、学知のこの逆説——第一の逆説——をジャンケレヴィッチの形而上学は更に逆転させるのである。だから、彼の形而上学は、学知に対するメタ論理的な逆説——第二の逆説——として現われる。

この第二の逆説は、彼の言葉では「逆論理」(paralogie)である。第一の逆説が論理の力を含みとして臆見の誤謬を暴くのと違って、第二の逆説の方は論理の力それ自体の無力を露呈する。と言うのも、論理や思惟が力たり得るのは、それらの固有の次元であるメタンピリに於てのみだからである。ここに於ては、論理が経験の一切を互いに関係づけ秩序立て、思惟が全てを思惟し尽くすことも、少くとも理念的には可能である。確かに、人口に膾炙したパスカルの断篇に言われる如く、「空間によって宇宙は私を包含し、一点のように私を呑み込んでしまうが、思惟によって私は私が宇宙を包含する (comprends)」(《Pensées》, Brunschvicg 348)のであって、果てしない宇宙、無限の全体をさえ認識し得る思惟の力を、私たちは決して否定することができない。「逆論理」といえども、この力を否定し去るものではない。ジャンケレヴィッチの形而上学の「逆論理」性は、ただ次のようなことを示すのみである。即ち、思惟にとつての全体は閉じた全体に過ぎず、それが「全て」ではないということ、この閉じた全体の知、またはその中の諸々の事物や事象の知 (science) はどれ程完全な知であろうとも必ずその裏面に或る不知 (nescience) を秘めているということである。

しかし、その不知とは、人間の認識のパススペクティヴ性から、即ち認識する人間が必然的に或る視点に拘束され

ているということから由来する不知ではない。仮に無限のパースペクティヴの一切を動員して完全な知を造りあげたところで解消されようのない不知が、ここでは問題になってくるのである。そうした完全な知でさえも免れ得ない制約とは、パースペクティヴという語が含意する「視る」ということであると筆者は考へる。ここに視という字を用いて表わす「視」は、視られるものを必然的に持つような作用である。この作用に於て視られるものは、ここに在るこれ、あそこに見えるあれといった具体的な事物や事象でもよいし、それらの本質、エイドス、イデア等々でもよい。何れにせよ、それらは、何か或るもの、何らかの仕方で存在するものであり、先に挙げたジャンケレヴィッチの語で言えば *quid* なのである。

私たちは今、この *quid* を、視ることの、または視るという認識的な働きをなす限りに於ける意識の、その相関者として扱いたい。つまり、視る者が彼の前に——即ち「既に——そこに」——見出すものを、私たちは、そのまま *quid* であると考えるのである。視がその眼前に *quid* を見出す時、視る者は視に於てメタ経験的な「既に——そこに」の次元、即ち思惟と論理の次元にまで達し得る。個々の *quid* を、或いは本質的な *quid* を認識する限りに於て、彼は自らメタンピリに身を置くと言るのである。無論、有限な人間存在としての彼が、実際には、経験的な生の次元であるアンピリを一步も越えられないという事実には些かも変更はない。だが彼は、対象的 *quid* 的な認識に汲汲とするあまり、その事実を気づかず、それを問題にしようともしない。もし、その事実自体が問題にされ、その事実とは「何」であるかが問われたなら、その問は、人間の根源的な有限性に基いた或る不知を露わにするであろう。その問への答は、それは「何」という形では決して知られ得ぬという意味での *Nescioquid*、*Je-ne-sais-quoi* しかあり得ないからである。しかし、この不知は、メタンピリに身を置いた（と信じている）人間の *quid* 的な知、*Scioquid*、*Je-sais-quoi* によって絶えず覆ひ隠される。

決して認識できないような *quid* (即ち *Nescioquid*) についての、この不知の卓越した例として、ジャンケレヴィ

ツチは、死についての不知を挙げる。「死とは何か」という問への答を、神ならぬ我々人間は、如何にして知り得るか。我々の日常の生の中に突如として介入してくるメタ経験的なものである死——それについて語れるのは、せいぜい他人の死という経験的な出来事までである。自己自身の死は、おそらく正に死の瞬間に於てさえ、謎 (mystère) のままに留まることであろう。ジャンケレヴィッチが「謎」^{ミステール}と呼ぶものは、判じ物の謎掛^かけでもなければ、秘密でもスフィンクスの謎 (enigme) でもない。その答は誰も知らないし、何処かに隠されているわけでもない。死とは、答が決してわからぬような謎である。生きている我々は、死そのものが何であるかを絶対に知ることができないように運命づけられている。しかしながら、死という出来事は、単に謎としてであれ、日常にも体験し得る。換言すれば、死は、アンピリに居ながら体験し得るところの、メタ経験的且つメタ論理的なるもの、即ち形而上学的なものである。

ジャンケレヴィッチが「形而上学的」という語で表わすものを、私たちは、ミステール、つまり謎のほか不可解、不可思議、神秘などの意味を含むミステールという語と同義であると考えることができる。ミステールに関する不知は、偶然的な諸事情に由来する「知らない」ではなく、あらゆる有限的人格を深く浸す運命的な不知 (Nescioquid) である。この不知に於て知られていない quid は、神ならぬ人間には絶対に知られ得ないような divinum quid⁽⁴⁾、即ち「何ものか知り得ざるもの」(これも Nescioquid) である。この Nescioquid もミステールと共に、形而上学的なもの同義語だと言える。とは言え、これら漠然とした同義語を「それは何々である」式の言表によって形而上学的なものに適用しても、その言表は、認識を表わすものとはなりえない。大体、「それは何々である」という命題の筋道と、事物や事象の存在を構成する筋道とが一致するのは、論理の次元に於てのみであって、形而上学的なものに関わる「逆論理」の次元では、言わば文理と事理とのそうした一致は決して成立しない。いや寧ろ、そういう一致の根拠であるロゴス (条理) が、たとえば死の謎のような、表現し難い逆論理的且つメタ論理的なものと同突するところにこ

そ、形而上学的と呼べる次元が開けるのである。この衝突を、ジャンケレヴィッチは時に「顛蹶」(scandale 蹶き覆ること) という語で表わすが、それは、思惟が決して思惟し得ぬものとぶつかり、条理がその矛盾者と衝突することである。

形而上学的な次元は、こういう顛蹶、即ち条理と不条理との衝突によって開かれる。しかし、それは、開け(ouverture)に先立って「既に—そこに」存在するような次元ではない。「そこに」は何もないのだから、厳密には、形而上学的「次元」(étage)もない。だが、人間の視が真の闇を照し出す認識的な光となり得ぬのと同様、人間の言語も、非存在や死を語るに適しないことを了解した上で、私たちは、なおかつ何らかの言い方 (façon de parler) を選ぶことを余儀なくされる。ジャンケレヴィッチの文章表現も、形而上学的なものについての認識不可能性および言語表現の無力を熟知した上で展開されており、その点で、それ自体が顛蹶を経由したものである。一般に、顛蹶は、条理、論理を蹶かせ挫折させると共に、不条理、逆論理を露呈し、更にメタ論理の可能性を開く。思惟と論理の次元を唯一ポジティヴなものとなす限り、顛蹶とは単なる挫折、即ち quid 的に認識「できる」、Scioquid から、認識「できない」、Nescioquid への転換に過ぎない。しかし、ジャンケレヴィッチにとっては、思惟の次元の(従って第二哲学の)ポジティヴな性格は二次的であるに留まるのであって、彼にとって真にポジティヴな形而上学の(即ち第一哲学の)次元に到るには、顛蹶による次元の転換が必要なのである。

次元転換の契機となる顛蹶は、同じ思惟の次元内での、共に相対的な「できる」から「できない」への移行ではなく、相対的な「できる」から絶対的な「できない」への転換である。そして、顛蹶に於ける絶対的な認識不可能性の意識こそ、絶対的にポジティヴな形而上学的次元を開くものである。この場合の認識不可能性 Nescioquid は、単に「我々にとって」——即ちアンピリに於ける感覚的認識の主体にとって——の Nescioquid であるだけではない。筆者がアリストテレス的用語を補足して理解するところでは、この Nescioquid はまた、言わば「自然に即して」——

即ち、メタンピリに仮に身を置き、自体的客観的本質の視点を取る人間にとって——の認識不可能性でもある。このような Neosquid の意識は形而上学的次元を開くという役割を果たすが、この次元は、開かれたかと思う瞬間すぐに閉じられてしまうような性格のものである。それゆえ、人間は、この次元に身を置くことは勿論、それを認識的に視ることさえできない。この点でジャンケレヴィッチは、形而上学的次元の開けを「半開」(entr'ouverture) であると言ひ、我々が開けの気配を感知する仕方については、これを「半見」(entrevision 垣間見ること)と呼ぶ。半ばとか中間の意の「entre-」という接頭辞の、彼に於ける意味については後に語らう。ここでは、半開が認識的意識への開けではなく、また半見が認識的、な視ではないことを強調しておきたい。ここに筆者が「認識的」という語で特徴づけるのは、『視るもの—視られるもの』という相関の図式(「既に—そこに」の図式)に適合するような、ロゴスの guide 的な知のあり方のことである。形而上学的なものに関わる半開や半見は、このような認識的な知の挫折を経てはじめて成立するのである。

それでは、半見とは一体如何なる知のあり方なのであろうか。たしかに、半見とは形而上学的なものに関する「見ること」である。しかし、ジャンケレヴィッチにとって形而上学的なものとは「既に—そこに」の図式を適用し得ないような「知り得ざるもの」^{ネスキキトイ}であり、従って認識的なもの一般の限界を現わし出すものである以上、私たちは半見を「形而上学的なもの、(認識的な)視」であると考えることはできない。換言すれば、この「見ること」とは何かを^{ソイ}視る作用ではなく、見られるものも「既に—そこに」在る対象ではない。そしてこの場合、見る人間も亦、視てとられた *qui* の相関者たる認識的意識や「思惟スルモノ」(*res cogitans*) に還元されはしないのである。

このような「見ること」は、ジャンケレヴィッチがニッサのグレゴリウスに由来するものとして引用する次の言葉のようなものにならざるをえない。即ち、「真に神を見ることは、神が不可視であると見ることと存する (*si visus est id est in eo per id est*)」(J II: p. 170)⁽⁸⁾ という言葉である。ここに表現されている「見る」行為は、最早、既に可視的

知的であるもの、を視たり知ったりすることではなく、^{フレイト}経験を真に超越するもの——*divinum quid* 乃至 *Nescioquid*——が不可視であるということを見る、或いはそれが不可知であるということを知るといふ行為である。ジャンケレヴィッチに於けるこのような行為の体験を、私たちは、「形而上学的」体験と呼ぶことができるであらう。

二 形而上学的体験——「既にーそこに」からの解放

第一節では、ジャンケレヴィッチの形而上学が「既にーそこに」の枠内に留まる「体験の形而上学」ではないということの確認から出発し、彼に於ける「形而上学的体験」の可能性にまで立ち到った。本節では、筆者が「形而上学的体験」⁽⁹⁾として際立たせる体験が、認識的ロゴス的な体験とは対立する性格を持つという点を解明してゆきたい。この性格は、「既にーそこに」の次元を去って知り得ざるものへ向うような、意識の真の超越の動きの内に見出されるものであるが、私たちはこれを、心情的または「ブネウマ」的な性格として特徴づけよう。

まず、第一節での区別（ジャンケレヴィッチの形而上学と「体験の形而上学」との区別）と同様の区別をしよう。即ち、形而上学的体験と「形而上学的なもの、体験」との区別である。もとより、ジャンケレヴィッチに於ける形而上学的体験は、*pure* 的認識に関わる認識的体験ではない。従って、それを表現するのに傍点付きの「の」を用いることはできない。すでに述べたように、この「の」によって了解されるのは、それが結ぶ両項のロゴス的同質性——両項が同じく「既にーそこに」の次元に属するということ——であった。それ故、「形而上学的なもの、体験」という表現が可能であるのは、「体験」と「形而上学的なもの」とが両方とも、思惟されたものとしての同質性を有し、同じく思惟の次元に収まるべく合理化されている限りに於てのみである。この場合には、「形而上学的なもの」は、思惟の対象として「もの」^{シャイト}化され (*quidditas*)、或いは「モノ」化され (*res*) ている。それと同時に、それらを体験する人間の方も、体験される「もの」^{シャイト}のその相関者とか「思惟スルモノ」として、同様の「もの化」、「モノ化」を蒙

っている。要するに、かく合理化された「形而上学的なもの」は、ジャンケレヴィッチの言う形而上学的なものとは全く異なるのである。彼にあっては、形而上学的なものとは、「何であるか」という問への答を含まない謎である。「謎とは」*res*ではなく……何ものとも知り得ざるもの (Nescioquid) である (Ph.: p. 144)。つまり、謎としての形而上学的なものは、*quid*ではなく Nescioquid であり、*res*ではなく「anti-*res*」なのである。ところが、形而上学的体験を「形而上学的なもの、体験」と見做す立場にあっては、本来は謎である筈のものが、単なる謎解きの謎——この謎の答は「既に——そこに」の次元内の何処かに見出され得る——にすりかえられてしまう。ジャンケレヴィッチの形而上学は、Nescioquid を *quid* 化するこのような立場の断乎たる拒否である。

それでは、*quid* として認識し得ないこの「知り得ざるもの」に対しては、如何に接近したらよいのであろうか。私たちは、まず、それが何でないかを語るといふ「否定の道」を採ることを余儀なくされた。成程、Nescioquid とは「何ものでもない何か」である、と云うことはできる。しかし、このような言い方は、Nescioquid がロゴスの認識すなわち *quid* 化の作用に於て取り逃されるものであることを示す消極的な規定に過ぎなかつたのである。半見ないし形而上学的体験に於てもまた、「何ものでもない何か」の認識が得られるわけではない。だが、そこでは、「何もでもない何かがある」*Il y a quelque chose qui n'est rien* (Ph.: p. 144) ということが情動的に感知されるのである。このようにしてその現前 (「ある」) が感知される限りに於ける形而上学的なものの性格、およびこの感知の仕方、を、ジャンケレヴィッチは、「 pneumatic」 (pneumatique) という語で表現している。

pneumatic というギリシャ語は、風や空気、氣息や息吹き、更には精神や魂や靈のことを意味するが、ジャンケレヴィッチは、これらの意味を巧みに活かしてこの語を用いている。その際には常に、 pneumatic とロゴスの対立が前提されているが、これは、心情と理性とのパスカル的な対立に通じるものである。また、形容詞形、*pneumatique* は、しばしば、文字上の、字義上のという意味の *grammaticque* なる形容詞との対立に於ても用いられている。

ジャンケレヴィッチは、このブネウマという語によって、とりわけ体験の生気を了解している、と筆者は考える。その生気とは即ち、我々が正に生きつつある生の体験（アンピリ）の生き生きとした性格であり、より深い意味では、この性格をなすところの原理である、と言える。我々は、単に素材に生きている最中には、この生気（ブネウマ）に気づかない。また、ブネウマは *Neosquid* ゆえ、「何々の体験」として傍点付け——即ち合理化 *objectivisation* ——された限りでの体験に於ては失われてしまう。ただ形而上学的体験に於てのみ、ブネウマは直観的ブネウマ的に感知——半見——され得る。だから、形而上学的体験とは、言わば、アンピリに本来充溢していた生気の取り戻し（即ち傍点外しの成就）なのである。ただし、ブネウマ的な体験としての形而上学的体験に關しては、次のことを銘記しておかなければならない。すなわち、この体験に於て肝要なのは、「ブネウマ的に」という副詞形で表わされる体験の仕方⁽¹³⁾、体験する人間の心情的な態度だということである。

以上の記述だけでは、形而上学的体験を理解するためにはなお不十分であり、幾つかの疑問が予想されよう。第一に、アンピリと形而上学的なものとの関わりについてであるが、この点については後の節で述べよう。第二には、半見が、たとえブネウマ的に知ることであるとしても、そこから或る知が結果するとすれば、それは依然として《見る者——視られるもの》という図式の枠内（「既に——そこに」の次元内）に留まるものではないか、という疑問である。この疑問を解消するためには、すでに論明された「もの」の知と「こと」の知との峻別に基き、これをロゴス的な知とブネウマ的な知との峻別として把握しよう。そうするならば、半見の成り立つブネウマ的な次元は、「既に——そこに」の次元というロゴス的な秩序と「全く——異なるもの」(le Tout-autre) であることが理解できるであろう。先に条理と不条理との衝突として述べた顛覆は、ここではロゴスとブネウマとの衝突として把握直すことができる。顛覆に於ける逆説的な知——自己の不知 (*Nescioquid*) 「という事実」(*quod*) の知——は、半見に於けるブネウマ的な *quod* 的知の先触れとなる、と考えられる。半見に於ける知とは、ただ「瞬」⁽¹⁴⁾「垣間見」得るのみの「知り得ざるもの」⁽¹⁵⁾

が、それでもなお「ある」(D. ya)「ということ」の知である。このような「ということ」乃至「という事実」の知 (pou) (pou) 的知) は、それが pneumatic に、心情に於て感知せられる点で、通常の認識 (pou) 的知) とはその様相を全く異にし、そこには pneumatic に知られるものは何もない。顛覆に於て自己の思惟の無力を痛感した後の半見がもたらすのは、ただ、思惟を超越するものが「ある」ということへの確信に過ぎない。pneumatic なき pou の知としてのこうした確信は、半知 (semi-science) でしかないが、これは、自分が半分しか知らぬことを知る知としては、パスカルの語る人間の逆説的な偉大さをなすものでもある。

pneumatic で pneumatic な知が、ロゴス的で pneumatic な知とは全く違うということについては以上の通りであるが、これだけでは、ジャンケレヴィッチが、何故、pneumatic という語を好んで用いるのかは、未だ明らかでない。一体、この語は「心情」と置換可能なのであろうか。ここで私たちは、この語の原義が、風や空気の幽微な動きを表わしていたことを想起しよう。ジャンケレヴィッチは、pneumatic の語を、単なる心情ではなく、心情の動き、もしくは動きとしての心情を表わすに用いていると解釈することができる。しかも、そこには、この動きの幽微さも含蓄されている。それは、扱えられぬままに、肌を掠めて通り過ぎてゆく微風や息吹の幽微さである。気づいた時にはもう、あまりにも幽かであったこの空気の動きを証拠立てるものは何もない。それにも拘らず、私は、その動きを感じたと断言できる。このように、決して pneumatic に知られ得ず立証不可能ではあるが、断言可能であるような動き、即ち、「既にそこ」に存在する対象のみを狙う理性の網からは脱け落ちるが、心情の繊細な網にはかかるような幽微な動きこそ、それ自身が幽微に動く網としての心情と共に、形而上学的体験の pneumatic な性をなすところのものである。私たちは次に、エマオの旅人たちの例に基いて、この体験の相を眺めよう。

この例は、ルカ伝 (24, 13-35) の、エマオの宿での——パンを裂く、その同じ一瞬間の——神の出現と消散の記事に依拠するものであるが、ジャンケレヴィッチは、福音書の記述とは別箇に、以下のように旅人に語らせている。

「昨晚、私は、見知らぬ旅の方と一緒に宿で食事をとりました。その方の眼指しまなこには、何とも知れずこの世ならざるもの (*Je ne sais quoi de lointain*) がありました。お顔は穏やかで、疲れた様子でした。サンダルには道中の埃が残っていました。そして、その見知らぬ方は神的な方だったのです。そして、その見知らぬ方は神だったのです」(H. P. Lovecraft 傍点は筆者の附加)。この体験談が、彼の意図するとおり pneumatic 体験を語り出すものであるとすれば、それは、強調して記した「そして」という接続詞によって表わされているのに違いない。しかし、体験の当事者たらざる聞き手としては、瞬息の間にせよ神を見ろという超自然的な体験を語るのに、疲れ汚れた見知らぬ旅人との出会いという通常の体験に続けて、「そして」と単純に繋がれたのでは、唐突の感を持たざるを得ない。寧ろ、「ところが、突然一条の光が射し込み……」とか「確かに疲れ汚れた姿ではあったが、それでも、その方は神だった……」といったふうに、「ところが」、「それでも」等の逆接の接続詞が欲しいところである。ではあるが、以下に述べる理由によって、彼は、旅人に自己の pneumatic 体験を忠実に語らせる限り、やはり「そして」としか言い得なかったと考えられる。

まず、エマオの旅人が「ところが一条の光が云々」とは語らぬ理由であるが、pneumatic に体験された神の出現と消散は「一瞬」の内になされ、そこに場面の変化がなかった、という点が挙げられる。旅人は、瞬きするかしないかの間に、見知らぬ人がパンを裂くか裂かないかの間の「消散する出現」(*apparition disparaisance*) を半見したに過ぎない。歴とした可視的出現にまで到らぬ「消散する出現」、または彼を照らす光にまで到らぬ「閃光」、存在にまで到らぬ「不在の現前」(*présence absente*)、このような言い方によってジャンケレヴィッチは、形而上学的体験に於ける形而上学的なものが、*quid*として把握られ得るにまで到らないことを表わす。こうしたものの存在は決して証拠立てられない。しかし、理性的に顧みてその存在が如何に疑わしくとも、それでも、エマオの旅人は、神を見たと確信する。

だが、旅人自身は、「それでも」とは決して言わない。通常のロゴスの文脈では「それでも」という逆接の接続詞

で表わされる顛蹟——ロゴスと pneuma との衝突およびロゴスの挫折という事態——は、旅人の内的 pneuma 的文脈では、寧ろ非論理的な「それ故」によって表わされさえする。何故ならば、神的出現に先立って、旅人はすでに、見知らぬ人の「何とも知れずこの世ならざる」雰囲気 (atmosphere) を謎として感じ始めていたからである。「(彼は、その人の動作で、いや動作でさえない、動作の素描で、即ち幽かな身震いや瞬きや見交す眼指しで、「それが神だ」とわかった」(H. P. T. S.)). 動作の素描と言われるのは、その人が誰であるかを指示する特徴 (signe distinctif) としての可視的な所作や癖のことではない。「素描」とは、可視的 *being* 的なしるし (signe) となるまでに到らぬ pneuma 的動きをいう語である。そもそも、旅人が、その人を特徴づけるしるしによって、即ちロゴスの理由 (raison) によって、それが「誰」だかわかった、という意味であれば、ここに表現された事態は謎ではあり得ないであろう。旅人が「わかった」のは、その人が「誰」であるかは決して知り得ない「ということ」、この見知らぬ人 (inconnu) が何者とも知り得ざる人 (inconnaisable) である「ということ」なのである。このような *quod* 的知は、*quid* 的知が有するよ
うなロゴスの理由を持たない。

この点を理解するために、エマオの例に於ける pneuma 的動きが、*quid* 的知の根拠となり得る対象的なものではないことを強調しよう。たしかに、この動きとは、イエスの側の、確としたアイデンティティを与えるまでに到らぬほど幽かにしか素描されない動作のことを指している。しかし、これは、その気配が pneuma 的に感知されるだけの不可視的動きであって、対象的な特徴をなすものでは決してない。pneuma 的動きとはまた、旅人の側の、「この見知らぬ方は、この世の人ではないのではないか」という漠とした予感 (pressentiment) の、心情に於ける高まりのことをも、同時に指しているのである。けれども、私たちは、これら二つの動きを、それぞれ *quid* 的な主体と対象とに帰着させることはできないし、況んや、そのどちらか一方に、もう一方を誘起した原因を見出すことなどできはしない。何故なら、これら二つの動きは、常に相互的に働き、両者の「共働」(acte commun) に於てひとつの pneuma 的

な「心情的霧囲気」(atmosphere morale)⁽¹⁶⁾を創りあげるようなものだからである。心情的霧囲気とは形而上学的体験のなされるその場の空気であるが、この霧囲気は、二つの動きの共働に於てそこに醸成される、と言える。だが同時に、それ自体が形而上学的体験の場であるこの心情的霧囲気とはまた、体験をなす人格の内的、ブネウマ的文脈でもあり、この文脈上にあつてはじめて、そういう相互的な動きが生れる、と言うこともできる。つまり、この体験では、心情的霧囲気形成の動きと、この霧囲気に於ける動きの生成とが、一如となつていたのである。そして、このような動き全体は、視る主体と視られる対象との *dialectical* 対立図式を解消する方向へ向う。このようにしてなされるブネウマそれ自体の働きに於て、形而上学的体験が成り立つ。このブネウマこそ、形而上学的体験に於ける「理性の知らぬ心情自身の理由」⁽¹⁷⁾なのである。

ジャンケレヴィッチがこの体験のブネウマ性を「半開」(entr'ouverture)、「半見」(entrevison)、「半知」(demi-science)等の語で語っていることについては、すでに述べて来た。これらは *quid* なき *quod* の知に関する語である。また、彼は、謎^{ミステール}としての心情的霧囲気を「薄明」(clair-obscur)に喩えるのを常としているが、この比喩も、ロゴス的知の「暗」とブネウマ的知の「明」と相半ばすることを表わしている。形而上学的体験のこの半ばとか中間とかいう性格は、彼によれば、人間の「中間者性」と密接に結びついた性格であるが、それでは、この性格とは如何なるものであるか。ここでは「薄明」という比喩を手掛りとして考察しよう。

まず、エマオの体験の背景は薄暮であつたことを想起すべきである。そこでの神の「消散する出現」は、薄明の内の一瞬閃いて消える閃光に喩えられている。しかし、単なる薄暮は「薄明」とは異なる。薄暮とは日常的なアンピリの相であるが、薄明に於ては、この薄暮は、そこにブネウマが働いている、限りで、生気を帯びた相で現われる。形而上学的体験は単なる薄暮が薄明に転換するところに成り立つ⁽¹⁸⁾、と言つてもよい。先に挙げた中間性は、このような転換が正になされ、つあることを示す性格ではないであらうか。

ジャンケレヴィッチは、比較的初期の著作『二者択一』(『Alternative』)の中で、「薄暮の」灰色は、或る明度の色でのみあるとは限らない、変貌しつつある動的性質(qualité dynamique)でもある」(A.: p.35)と言ひ、あらゆる性質を「何々である」として視るロコスにはこの動性が把握されない、と嘆いている。この灰色は、昼(白色)から夜(黒色)へと変化しつつあるその動きを秘めている限りに於て、動的性質である。然るに、ロコスはこれを、白でも黒でもない灰色としてしか把握られない。すなわち、薄暮という「対象の構造に属する」(morphologique)ところの *quid* 的性質——としてしか把握られないのである。

次に、私たちは、形而上学的体験の中間性が心情の動的性格に関わるということ、この中間性は定位可能な中間という位置(「既にーそこに」の次元内)を指示するのではないということを示してみよう。すでに示したように、形而上学的体験に於ては、ブネウマが働きつつある、即ち心情が動きつつあるわけであるが、それでは、この動きは、何処から何処へ到ろうとする動きであろうか。「既にーそこに」の次元から形而上学的次元への動きである、というのが一応の答である。だが、形而上学的次元とは、到達すべき目標として定位することのできない *Nescioquid* である。つまり、*quid* 的には「無」(*rien*)であるに過ぎない。それゆえ、この次元へと向う心情の動きがそこに到達することとは決してない。中間性は、このような非到達性をも表わしている。

しかし、そこに到達できず、「それは何」としても知り得ないからといって、*Nescioquid* は無に過ぎない、とのみ考へてはならない。ジャンケレヴィッチは、これを「殆んど全て」(*presque-tout*)と呼べるほどの重要な価値を持つ。というのも、ロコス的には無、於ては、この無は、「殆んど全て」(*presque-tout*)と呼べるほどの重要な価値を持つ。というのも、ロコス的には無、ブネウマ的には全てであるようなこの *Nescioquid*こそ、形而上学的体験に於けるブネウマの働きの、それとは意識されない目標であるとともに、この働きの原理でもあるからである。この働きの、既にーそこに」の次元から(外へ)の動きに於てなされるが、これは、この次元ないし「既にーそこに」という構造そのものを解消し無に帰するよ

うな働きである、と筆者は考える。以下には、形而上学的体験に於て解消されるべき「既に－そこに」の構造とは如何なるものかを述べよう。

ジャンケレヴィッチを敷衍して言えば、「既に－そこに」の「そこに」(à)とは、(1) 思惟する者の、乃至は認知的に作用する志向的意識のその前に、(2) 「対象の構造に属する」(morphologique) ものとして、(3) 思惟され認識される対象の中に、ということの意味している。また、「既に」とは、認識に先立ってアプリオリに、ということである。ジャンケレヴィッチによれば、認識されるべき quid とは、「前－存在 (pré-étre) のカオスの中に点線で記された潜在性」(Ph.: p. 220) であって、この点線を実線とするためには、認識する主体が彼の眼指しの光を貸し与えてやればよいのである。そうすれば、主体を光源とする光は「そこ」を、即ち対象のアプリオリな構造を照し出すであろう。これに対し、薄明は、その光源を決定し得るような照明ではあり得ない。「そこ」を照す意識の視光でもないし、何らかの形で実体化 quid 化された「神」に発する光でもない。何故なら、薄明は、quid 的志向的意識および「既に－そこに」の構造が、quid 化し得ざるもの (Nescioquid) に出会って挫折した後の、即ち顛覆を経験した後の心情の境位を表わすからである。そこに働いているのは quod 的「意向」的意識——第四節では「心情的意識」(conscience morale) として考察するもの——である。すでに顛覆自体が自己の蒙昧 (Nescioquid) という、事実の意識に於てなされたのであるが、この意識の内には、知り得ざるものがあるという、事実の予感も胚胎していたのである。薄明の内に一瞬間いて消える閃光という比喩が表現する半見の事態とは、こうした予感に満ちた心情の内への Nescioquid の現前(いま) ということであり、この現前の事実を quid 的現象に還元することは決してできない。

以上のような quid なき quod の意識の動きを、ジャンケレヴィッチは「意向」(intention) と呼ぶ。(本論文では quid 的意識の作用を「志向」(intention) として言い表わしているが、彼自身には intention という語のこの用法はない。)(「志向」と峻別されるものとしての「意向」の特性は、先に中間性として考察した性格、即ち正に働きつつある

という性格の内に見出される。志向と、即ち狙った目標に常に到達し、それを所有するような意識の作用と対比すれば、意向のこの性格は、目標への非到達性、対象の非所有性としてネガティブに把えるほかない性格である。実際、ジャンケレヴィッチは、意向的意識を「不幸な」「貧しい」意識と形容し、guidé (志向的) 意識の「幸福さ」「豊かさ」と対比している。だが、これらの形容は、彼一流の反語法にはかならない。成程、豊かな意識は、「既にーそこに」の全体をさえも少くとも理念的には所有し得るのだから、本論文冒頭の言明を想起して言えば、それには「何も『欠けて』はいない」、欠けているのは「無」に過ぎない。しかし、ジャンケレヴィッチは、この無の内に意識の本来性を見出す。何故なら、この無は、意識が正に動きつつあるという生き生きとした性格の原理(「心情の理由」)であり、また、心情に於けるこの動きそのものでもあるからである。その限りに於て、この無は「全て」なのである。

ジャンケレヴィッチの形而上学は、先には学ヒステアならざる学と見做されたが、今や積極的に「心情の学」(la morale)として言明することができる。

三 形而上学的真面目さ——「常にー彼方へ」

「既にーそこに」の次元に囚われた認識論的形而上学は、ジャンケレヴィッチによれば、「真面目さ」に欠けている。彼が「形而上学的真面目さ」(Le sérieux métaphysique)と呼ぶものは、形而上学に於ける彼の基本的態度であり、彼の哲学全体を生気づけるパトスでもある。この態度は、「彼岸に」(Par-delà, *extérior*)という語句の表わす一切のものを真面目にとる、即ち「此岸」(Ici-bas)と彼岸「(l'Ultimeur)」とを分つ、眩暈を起させるような断層の尊厳を正しく認める」(Ph.: p. 2)のである。「形而上学的真面目さは、まず第一に、全く、一別の、一秩序、(le tout-autre-ordre)の了承として、また此岸の秩序と、別の秩序」との性質上の絶対的差違および根本的異質性を……程度差に還元する

ことの拒否として表明される」(ibid.)とも言われる。「此岸と彼岸との間には如何なる相互性も考えられない」(Mt: p. 230) という彼のこの確信は、認識できるものと認識できないものとの絶対的な懸隔の確信である。半開に於て半ば開かれると同時に閉ざされてしまう形而上学的次元は、生きている我々にとっての死後の所謂世界と同様、本来は次元、秩序、世界などの言葉で表現することのできない「無」、即ち知り得ざるものに過ぎない。しかし、「真面目な」態度は、Nescioquid を quid 化して足れりとするのではなく、人間にとっての認識不可能性(Nescioquid) という事実をポジティブに把えるのである。このような態度に於ける形而上学的次元は、quid 的認識に対するその絶対的超越性に於て、「全く別の秩序」である。

「全く別の秩序」の真剣な確信とは、しかし、それが「ある」(Es⁽²¹⁾) ということの確信である。この「ある」は、論証し得る存在の「在る」とは異なつて、「何が在るのか」という問への答とはなり得ない。エマオの旅人に再び例をとれば、旅人は、神をブネウマ的に半見した後、「神はある」ということのブネウマ的確信を持った、とまでは言えよう。だが、その神とは謎ではなかつたか。つまり、「未だその名は知らないが既に存在している何か」であるような秘密とは違つて、「我々が単にその不在や現前だけを感じるところの、決して思惟し得ない無」(Ph: p. 143) たる謎ではなかつたらうか。旅人の確信は、属詞も実体的主語をも持たぬ「ある」によつてのみ辛うじて表現されるが、神そのものは、依然として表現不可能(Ineffable)である。否定神学に於ける如く、ジャンケレヴィッチに於ても、神については、認識不可能、表現不可能等々であるとネガティブに述べる以外にない。だが、表現不可能なる神がそれにも拘らず「ある」と確信される場合、確信するその人にとって神はポジティブな価値を持つ、と言える。確信する心情の動きに於てのみ、即ちブネウマ的にのみ、という条件付きでならば、神が「存在する」と言うことさえ誤りではない。その現前(ある)が心情に感じられるところのこの神を、筆者は、価値的な存在として理解する。⁽²²⁾

神、謎、Nescioquid……、どのような言葉を用いても、形而上学的なものが認識的には無であることに変りはない。

無が在る、またはあるイリヤと言うことは矛盾である。しかし、「神があるイリヤ」と確信されるような事態に於ては、無は単なる無ではなく「殆んど無」であり、神は、完全にはなく「殆んど隠れている」神なのである。「殆んど無」とは即ち「全てであるところの無」(H: p.76)であるが、筆者はこれを、価値的には全てであるところの認識的無、というように解釈する。無に過ぎぬ形而上学的次元の「開け」とは「無限の開け、即ち「どこまでいってもそれを」定義し限定することができないということ」(Ph.: p.139)であり、言わば価値的な開けである。この「できないということ」の意識に於て、主体の価値的境位が成立するのである。

ここで、私たちは、第二節(七六頁)で疑問のままに残した点について考察しよう。それは、アンピリと形而上学的なものとは如何に関わるかという疑問である。此岸と彼岸との絶対的懸隔を確信するという、形而上学的に真面目な態度からすれば、此岸に於て生きられる経験一般、乃至そのような経験の場を表わすアンピリと形而上学的なものとの間には、何の連関もないかのように思われる。——確かに、両者の間には、アンピリとメタンピリとの間に存すると想定されるような同質性や連続性はない。しかし、これまでに述べてきたような意味で、形而上学的なものも体験されるのであり、しかも、形而上学的体験も体験である以上、アンピリの中に含められるはずである。事実、エマオの旅人の体験談は、夕食をとるといふ至極ありふれた体験と、神を見る形而上学的体験とを、単に「そして」と並列させて述べ、そこに場面の転換はなかった。このように、日常的な体験も形而上学的体験も、経験アンピリとして総称できるのであるが、それらは、同じアンピリの中でも、別の様相に属する。すでに、形而上学的体験はアンピリ本来のブネウマの取り戻しであると見做せる、と述べたが、今度は、ブネウマという側面から、アンピリの三つの様相を區別し、それらを概観してみよう。

アンピリの本来性は、それに生気が漲っているというところに、つまりそれがブネウマをその生命的な原理としているというところに見出される。アンピリとは、本来、正に生きつつある我々の「生」を指すのである。それ故、日

常の素材な生こそがアンピリなのである、と言ってよい。けれども、第一のこの様相に於ては、プネウマは、身体の生に埋没し、それに固有の精神的な動きは封じ込められている。⁽²³⁾

第二の様相は、アンピリのプネウマ性が捨象された非本来的な様相、つまり「既にーそこに」という様相である。この様相下のアンピリとは、メタンピリと同質的連続的なものとして思惟された限りでの次元である。およそここでは一切が、対象の構造に既に属する (morphologique) ものとして、quid に特有の「受動の過去分詞形」で現われる。すなわち、ここでは、生は「既に生きられた」ものとして、生成は「既になった」ものとして *quid* 化されているのである。このような第二の様相下の、即ちその *quid* 性 (quiddité) に於けるアンピリに対し、第三には、その *quod* 性 (quodité: 事実性) に於けるアンピリが現われてくる。第三のこの様相を、私たちは、第二の認識的様相とは全く異なる価値的様相として理解することができる。価値的とは、絶対に超越的なものとの関係に於ける、という意味であり、この場合は、「全く別の秩序」とのプネウマ的關係がアンピリを価値的たらしめている。この関係を成り立たせているのは、すでに見たとおり、意向という *quod* 的意識の働きである。意向は生を「生という事実」として意識する、いな意識し直す。というのも、意向は、*quid* 的意識による「傍点付け」に先立つところの事実、即ち自己自身が現に生きつつあるという事実を、改めて意識するのだからである。意向のこの働き (「傍点外し」) に於てはじめて、生 (アンピリ) という事實は、「既にーそこに」の拘繋から解き放たれるとともに、(単に生きられるだけではなく) 意識せられるのである。

アンピリのこれら三様相の間の関係は、最初に単なる肯定、次にその否定、最後に二重の否定とこれに伴う絶対的肯定、という弁証法的関係に相当する、と理解し得よう。第二の規定的否定に対する高次の否定としての二重の否定とは、顛覆のことであり、知という面から見ればソクラテス流の「不知の知」である。ソクラテスが「*otōa* *est* *otōa* *otōa* 私は私が知らぬということを知っている」と言う時、あとの *otōa* が *quid* 的を示すのとは逆に、最初の *otōa*

は、不知「という事実」(Sci, le fait que, quod)の知を表わしている。のみならず、この Sci の内容である不知には、それがロゴスの理由を全く持たぬ不条理そのものであるという意味も含まれている。ジャンケレヴィッチは、シエリングに示唆を受け、「という事実」乃至「事実性」という語に於て、不条理性 (gratuité) を理解するのである。⁽²⁴⁾ このようなものとしての Sci は、「既にーそこに」の次元内での単なる不知の事実(たとえば、教育とか情報とか)が不足しているが故に、知らないという事実)を導くものでは断じてない。顛蹟に於て意識されるような不知の事実とは、およそ「既にーそこに」の次元内のあらゆる知について、その窮極的な根拠を知ることが絶対にできないという事実である。換言すれば、これは、合理的な思惟自体が根本的には不条理であるという事実なのである。そして、この事実は、第三様相下のアンピリと於て意識される「生という事実」そのものである。

かくして、アンピリの固有性であるプネウマ性を、私たちは、それがロゴス性と対立する限りに於て、不条理性として把握することができる。勿論、思惟は、第一様相下の不条理で無秩序なアンピリに論理と秩序を導入する。けれども、こうして秩序づけられ合理化された第二の様相下のアンピリも、その基底に於て、決して合理化し得ぬ不条理性に浸されているのである。この事実が意識される時、アンピリは謎ミステールという様相(第三の様相)を呈する。謎ミステールとは不条理なものである。だが、謎のこの不条理性はメタ論理的な不条理性であり、その限りに於て、第一様相に於けるアンピリの前論理的な不条理性とは異なる。ジャンケレヴィッチによれば、「否定の否定は、最初の否定がなした(Sci)ことを悉く解消する (defait) ものではない」(P. M.: p. 23) と言われるが、ロゴスがアンピリの内に「既にーそこに」の構造を導入した(最初の否定)という事実は、謎ミステールの出現による顛蹟(否定の否定)を経ても解消されない。したがって、アンピリの第三様相とは、原初の様相への単なる還帰ではない。原初に於ては単に生きられるだけであったアンピリが、ここでは事実として意識される。このためには、ロゴスによる否定もまた、不可欠の契機となっているのである。

ジャンケレヴィッチはロゴスに対して警戒するように見えるが、それは、ロゴスが *Nescioquid* をも *quid* 化する傾向を持つ限りに於てであり、決してロゴス一般を敵視してのことではない。すでに言及したように、思惟と論理の次元であるメタ経験的次元^メもまた、第二哲学固有の次元として、(第一哲学に於て超脱されるべきものとしてではあるが、)彼の哲学の中に組み込まれている。それでは、このメタンピリとは如何なるものであろうか。

メタンピリの特徴としては、必然性、普遍性、永遠性が挙げられる。本質、真理、イデア等は、この次元に属する。これらメタ経験的なものが思惟に於て存在することを、ジャンケレヴィッチは否定しない。ただ、これらのものを形而上学的なものそのものとして考える態度を、即ち「体験の形而上学」の態度を拒否するだけなのである。拒否の基準となる「既にーそこに」という性格は、メタンピリに於ては、本質、真理、イデア等の「永遠なる常にー既にーそこに」(「l'éternel Toujours-Déjà-ici」)という性格として見られる。大文字で表わされるこれらの「既にーそこに」と、アンピリに於ける諸存在者を示す小文字の「既にーそこに」(«le déjà-ici»)との関係は、それ自身が、必然的、普遍的、永遠的であり、謎^{ミズメ}はこの関係の中にはない。本質は或る事物の本質としてその本質の中に、イデア感性的な存在者のイデアとしてその存在者の中に、構造として (morphologiquement)、既に点線で、或いはあぶり出しインキで記されており、それらを方法的に顕在化することは可能である——これが第二哲学の考え方である。たとえば、プラトンとプロチノスにあつては、「ここ」とあそこ、*en-dehors-ici* は、模像の中に原型を読み取るすべを心得ており、模像から原型へと上昇すべく弁証法の梯子を操りうるような哲学者に対しては、ひとまとめとなって非時間的に与えられている」(Mt.: p.337)。したがって、あそこ^{アソコ}に存する原型に達したならば、上昇の動きは止むであらう。

しかし、ジャンケレヴィッチにとって形而上学的次元は、決して「あそこ」にも「ここ」にもなり得ぬ彼岸^{ミスマイ}であり、そちらへと向う動きは「常にー彼方へ」(Toujours au-delà)と希求して到達点を持たないような運動でなければならぬ。彼岸(全く別の秩序)があるというこの運動に於て意識されているが、この彼岸は、運動がどれ

ほど遠くまで進行しても、到達し得る場所と全く別の秩序として、「動的彼岸」(Au-delà dynamique)である。このようなものが、「常に―彼方へ」へと動く「アンソナプネウマ的意識(意向)」の、その動きの原動力となるのである。

だから、彼岸のこのような動的性格を見失って、彼岸を、無限の進行の果てに理念的には到達し得るようなメタンピリの極に位置づけようとする、言わば「極大主義」(Maximalisme)⁽²⁶⁾の態度を、ジャンケレヴィッチは批判している。こういう態度はプラトンにも見出されるとされるが、これは、本来の形而上学では斥けられる態度である。何故なら、極大主義者たちは、諸々の *point* の頂点をなすアイデアや本質に到ったならば、それ以上それらの根源やフク事実性を問おうとせず、メタンピリの極大をも超える「常に―彼方へ」の動きを見逃しているからである。彼らのようにメタンピリを至高の次元と考えるなら、形而上学は、なお内在的な認識論的「形而上学」(「体験、形而上学」)に過ぎず、遂に思惟と論理の次元を超えることはないであろう。これに対して、ジャンケレヴィッチの形而上学に於ける「常に―彼方へ」の動きとは、アンピリとメタンピリとの間に思惟が想定するような、既に引かれた軌道上の動きなどではなくて、メタ経験的な本質、真理、アイデアをも更に超越する動きなのである。

四 人間——「既に―そこに」と「常に―彼方」との間

「[ロゴス的な知には]何か欠けているが、何も『欠けて』はいない。何もでもない何か——[ロゴス的には]無であるが[形而上学的には]全てであるような『殆んど無』——が、そこには欠けているのである」。冒頭に掲げたこの一節に類する表現は、ジャンケレヴィッチの諸著作の中にたびたび現われるが、それらの表現に於ては、「何か」(quelque chose)や「何も」(rien)、「無」(De rien)や「全て」(tout)といった語が両義的に使われている。いな、むしろ、彼の哲学自体が人間とその体験とを両義的に把握するところに成り立っているのであって、冒頭の言明には、この両義性がよく表現されている。すでに繰り返し確認したように、この両義性は、*quid*と*quod*、ロゴスとプ

ネウマ、志向と意向など、一方は認識的、他方は価値的な両項のその対立の内に見出された。しかし、両項が如何に対立し、或いは矛盾し合おうとも、人間の体験に於ては両者は契機として併立する。先には(八一頁)、*entre* という接頭辞に関して、それが、「既に―そこに」から形而上学的次元へ向うあの動きに於ての中間を指示していることを見た。本節では、半分というもうひとつのその性格を、冒頭の言明に於ける「欠けている」ということ(欠如)との関連に於て、実存的側面から考察しよう。中間とか半分とかいう性格は、有限的な人間存在そのものの中間性、両義性に於ても見出されるのである。

まず、意識の超越の動きについて、その二つの側面を整理しておこう。志向が、何かの意識の作用であるのに対し、意向の方は、無の意識の、「常に―彼方」(*Toujours au-delà* 即ち動的彼岸)へ向う動きである。前者は、それが狙う何かへと到達しそれを所有し得るという意味で「豊かな」「幸福な」と形容される認識的な意識であるが、後者は、価値的な動きに於て形而上学的な何かを空しく希求するに過ぎぬ「貧しい」意識である。ジャンケレヴィッチは、その著『疚しい意識』(*La mauvaise conscience*)の中で、両意識を各々「知的意識」(*conscience intellectuelle*)、「心情的意識」(*conscience morale*)と呼び、後者については、*Nescioquid* を希求しながら結局は無力たらざるを得ない自己を見出すだけであるという意味で、「不幸な意識」(*conscience malheureuse*)であるとも言っている。どちらの意識も、人間の意識が意識し得るものの半分しか意識しないという点では、同様に「半意識」(*demi-conscience*)である。つまり、知的意識は *quid* のみを意識して *quod* を意識しない。心情的意識は、逆に *quid* なき *quod* の意識である。けれども、自己への関わりに於ては、二つの半意識は著しく異なる。知的意識は自らが半意識であることを意識していないが、心情的意識は、自己が半意識でしかないという事実を知っている。知的意識は、それが理念的には包括し得るような「既に―そこに」の全体 (*le tout*) を、欠けるところのない全てだと信じ、「何も『欠けて』はいない」と言いきる。ここには、欠けている無を自己にとっての全て (*tout*) として求める心情的意識の動きは生れない。

それ故、心情的意識が働いたためには、知的意識を挫折させるような契機、即ち顛蹟に相当する契機が必要である。この顛蹟はどんな意識に於てなされるであろうか。それはジャンケレヴィッチが「疚しい意識」(mauvaise conscience)と呼ぶところの意識であるが、この意識は、自己の知的意識がなしたことに對する疚しさ、もしくは、知的意識によるアンピリの banalisation の際に切り捨てられたものに対する漠然とした苦痛、というような感情に見出される。この意識は、「何も『欠けて』はいない」と言いきる知的意識に對し、「しかし、何か欠けている」と囁く意識であり、自己の知的意識が半意識に過ぎないことに気づくところの意識である。このような意識に於てなされる顛蹟を、先程は、自己の不知「*と*という事実」の知として、*quod* という点に重きを置いて述べたが、今度は、これを「自己の」意識の無力という事実の意識として、「自己の」という点に注目して取りあげたい。筆者の理解するところでは、「疚しい意識」とは、欠如の実存的な自己意識にほかならない。

ただし、この場合の「自己」は、知的意識の主体ではなく、また、もちろん知的な自己の意識に於ける対象でもない。即ち *quid* 的な自己 (Je moi 我) ではない。その欠如が実存的に意識されるような自己とは、*quod* 的 self (moi 私) である。それでは、我と区別されるような「私」とは一体どのようなものであろうか。まず、我の方は、自己を、現実的、理念的、社会的、歴史的などの「状況」(*quidiam*) の内に在るものとして視る。この状況とは、「既にこそこに」の *quid* 的全体 (定冠詞付きの *le tout*) であるが、言わば擬似的全体に過ぎない。何故なら、この全体の内、在るはずの自分自身を視る作用に於ては、我は擬似的にこの全体の、外に、視点を設けているからである。視られ思惟されたものとしてのこの静態的な全体に對し、「私」にとつての全体は動的 *quod* 的全体であり、これは無冠詞の *Tout* (全て) で表わされる。「全て」とは、「私」が自分自身にとつての全体として価値的に希求する限りに於て、即ち心情的意識の動きがそれへと向う限りに於て、「ある」と感じられるような全体である。この「全て」は *Nescioquid* であるから、無限に開かれたこのような全体の中に自己 (私) を見出すという体験は、何か眩暈のようなものとなる。

眩暈を起させるのは、此岸と彼岸との、即ち「既に―そこに」と形而上学的次元との間の断層（八三頁）である。「私」を、即ち *apod.* 的な自己を「見る」というこの眩暈に似た体験に関しては、第一節で述べたニッサのグレゴリオスの言葉があてはまるのではないだろうか。

「私」を見るという体験は、今まで可視的な我としてのみ眺めてきた自己自身が――グレゴリオスの言葉を想起して言えば――「不可視である、ということを見る」体験であると言えよう。このように *apod.* 的に「見る」のは情動的意識の働きであるが、ジャンケレヴィッチによると、「情動的意識に於ては、同じものが同時に主体であり対象である」(M. C.: p.35)と言われる。その「同じもの」とは、この場合「私」にほかならない。すなわち、「私」とは、半見に於ける神と同様、何ものとも知り得ざるものである。このようなものとしての「私」の体験は形而上学的体験そのものである。形而上学的体験の特性として考察した中間性、即ちブネウマ的動きに於て「既に―そこに」から「常に―彼方」なる動的彼岸へと到る、その動的中間にあるという性格は、生きつつある「私」自身の中間者性でもある。「私」の体験に於ては、一切が、「私」にとつての事実として体験される。誰に対しても「常に―既に―そこに」在るような合理的本質も、「私」にとつての、「本質という非合理的な事実」として体験される。しかし、この体験にあつては、「私」にとつての事実も、「私」という事実も区別し難い。「私」にとつてという生き生きとした相に於て「消散しつつ出現」してくるものは、「私」が正に生きつつあるという事実である。つまり、この体験の事実とは、体験即ち生というロゴスの根拠なき (*Grund*) 事実なのである。この事実こそ、ジャンケレヴィッチに於ける真に形而上学的なものである、と言ふことができる。

さて、彼の言う形而上学的なものとは、「不可知である」とか「表現し得ぬ」というような否定的述定を許すのみであり、認識的には、この否定性が肯定性に転じることはあり得ない。そのことは、これまで仔細に迫ってきた通りで

ある。しかし彼の形而上学の関心は寧ろ、この否定性を積極的拒否に転ずること、即ち筆者の理解するところでは、認識的から価値的という人間の内的な境位の轉換 (conversion) を遂行することである。quid を扱うことのできない彼の形而上学は、たしかに、言説としては信念の表明に過ぎないかも知れない。しかし、このような学ならざる学が、quid を扱う認識論的な学の根底にあることによって始めて、私たちは、本来 quid たり得ぬもの——本質や真理であれ「神」であれ——を being と混同するという誤った quid 化の傾向を、自らに戒めることができるのである。

この傾向は人間にとつていかにも不可避であり、哲学でさえ何らかの quid 化をイデオラ化 (idolatric) にまで進めてイデオロギーとなる傾向を免れ難いが、しかしこの傾向を自らに意識しているのと、意識していないとの間には、全てと無とを分つると同じほど、大きな違いがあると言えるであろう。

(丁)

注

- (1) 言及の箇所は、参照原著の書名の後に記した () 内の略記に準じて指示する。
- (2) 「音楽は何も表現しない。もしくは表現し得ないものを表現する……」(J.I. p. 53)——これは、まさしく彼の哲学の性格である。
- (3) 「我々」として表わしたのは、経験的生の次元に生きる具体的な人間である。
- (4) Ph.: p. 148^r, J.I.: p. 51, p. 109 など。divinum Nescioquid (J.I.: p. 90, p. 93) とも言われる。
- (5) ジャンケレヴィッチの用語にはハイデッガーを思い起させるものが少なくない。事実、ル・センヌは両者と同じ実存主義的思潮の内に分類しているが、「ジャンケレヴィッチがハイデッガーに対して少しも好感を抱いていない」ことを付言している (René LE SENNE, 《Introduction à la philosophie》p. 239)。一九三八年に出版された『二者択一』で倦怠を論じる際にジャンケレヴィッチは Geworfenheit という語を用い、この語に次のような皮肉な註をつけている。「ハイデッガーとかいう人物の表現。彼は現在バリのサロンで熱狂的に流行中。この冬も人気は続く見込み」(A.: p. 152)。
- (6) cf. Ph.: p. 85 「次元」や「秩序」を厳密に語り得るのはメタンベリに於いてのみである。
- (7) 「不条理」と訳した語は 'gratuité', 'absurdité' および 'irrationalité' (非合理性) である。

- (8) 出典は「モーゼの生涯」(*Épée: roi grand Moïse*)° De Vita Moysis. MG. XLIV. 参照。
- (9) 「形而上学的体験 (une expérience métaphysique) 即ち半見の『瞬間的閃光』(III. p. 67)——他の箇所ではあまり見当らぬ語である。
- (10) cf. J. I.: p. 68.
- (11) cf. Ph.: p. 99~p. 124.
- (12) It.: p. 67, Ph.: p. 20. 以下は『Pensees』B 648 の『「文字通り』(littéralement) と「精神的に』(spirituellement) と——どちらか一方の解し方に限ることは誤りである——に等価の対照である。
- (13) 副詞は、不可視で表現し得ぬ心の動きを修飾するが、これと *quid* を述定する形容詞との対立は、ジャンケレヴィッチにあつては、人間に於ける自由と必然という対立に由来する。
- (14) 形而上学的体験に関して用いられる「一瞬」や「瞬間」(instant) の語は、経験的な時間の継続 (intervalle) に属するものではなく、寧ろ時間の無を表わす。そこに於て時間と永遠とが触れあうところの、キルケゴールの「瞬間」が想起されるかも知れないが、ジャンケレヴィッチに於ける形而上学的なもの、(単にメタ経験の意味で) 永遠的ではない。
- (15) 「繊細な」、または「繊細の精神」という語句は頻出する。「(繊細の精神とは) Nescioquid の非合理的知覚である」(Ph.: p. 144) とか、半見に於ては二つの繊細なる動きが一瞬触れあふ、一瞬の「超-繊細」(super-finesse) をなす (Ph.: p. 168) とか言われている。
- (16) ジャンケレヴィッチは、『オデュッセイア』に例をとり、乳母が、乞食に身をやつしたオデュッセウスを「Te-ne-sais-quoi」という漠とした予感によつて「見抜いていたのは、「おそろくは全く心情的な雰囲気」(II: p. 177) によつてであらうと述べている。乳母は結局、古い傷跡によりオデュッセウスを決定的に確認するが、それに先立つ心情的予感¹は、意味するし¹ (傷跡) と意味されるもの (オデュッセウス) という指示関係では決して説明できない。
- (17) Pensees, B 277.
- (18) レンブラント作の「エマオのキリスト」には薄明が特に優れて描出されているとジャンケレヴィッチは評価している。彼自身は言及していないが、レンブラントに関するジジナルの次のような言葉は、たしかに薄明の本質的性格に的中するであらう。「レンブラントの光は……全く感性的に此岸に属し、その彼方を指示しはしないが、そのまま超経験的なもの (Überempirisches) である。この光は、直視的存在の形而上学的な浄化 (Verklärung) であり、宗教的な目で見られた場合には直

- 観の存在自体が即ち彼岸的であることを感じさせる」(Georg SIMMEL, 《Rembrandt》, S. 172)。
- (19) 形態的という意味のこの語は、感性的または本質的な認識の、その対象の性格を表わす。たとえばメルロ・ポンティの言うような色¹⁾、即ち「私に対して或る見方を促すもの、私の眼指しの規定された運動によって自己を把握させるもの」(《Phenologie de la perception》, p. 243) とこの色は morphologique であり、また、意味 (sens) の如き対象がそれが意識に対し、規定された方向 (sens) を与えるよう促す限りに於て morphologique なものなのである。
- (20) 「意向は」存在の視覚的または形態的 (morphologique) な構造の中では読みとりえない」(J II: p. 194)。
- (21) この語はレヴィナスに拠るものではない。Emmanuel LÉVINAS, II y a (Deucalion, 1946, t. I, p. 143)。
- (22) ジャンケルヴィッチは、「(プラトーンに於て)善はその心情的尊敬と創造力とを以て、本質の無限に彼方である (ἐπέκεινα τῆς οὐρανοῦ ἀριστία καὶ οὐδυσία ἐπεφύρατος)」(P. M.: p. 58, 用は《République》VI, 509b) 及び「プラトンは、善がものの一つではならざるとを暗に認めようとした」(Ph.: p. 181 cf. 《République》VI, 505 e, 506 b) と論じて、プラトンの新プラトニ主義の側面を評価している。このように認識を超えた絶対者たる「善」に対する人間の係わりを、本論文では「認識的」との対立に於て特に「価値的」と呼ぶ。
- (23) このようなフネウマは肉体を司る魂^{ソウマ}であると考えられる。ヌスカルは「我々の魂 (ame) は身体の中に投げ出されている (jetée)」(《Pensées》B 233) と言ひ、心身結合の偶然性を示唆したが、ジャンケルヴィッチによつても、身体の中に魂が存在することは、存在の中に本質が在ることと同様、究極的には必然性がない。
- (24) シェリンソンの「das」を引く。O. C.: p. 146 を参照。
- (25) cf. Ph.: p. 16. フォッシャルが「その顕在性 (Aktualität) が、それ自身の潜在性 (Potentialität) を含蓄し、この潜在性^{ポテンチヤル}が……現在の体験自体の内志向的^{インテンション}な^{メタ}下絵が描かれてゐる (vorgeseichnete)」(《Cartesienne Mediationen》, S. 46) と述べてゐることを想起される。
- (26) Ph.: p. 157, P. M. p. 71.
- (27) 特し M. C.: p. 32~p. 47. 『次いで意識』を引く。ラヴェルは次の興味深い論文がある。Louis LAVELLE, “La liberté du moi” (《Le moi et son destin》所収)。
- (28) Ph.: p. 8.
- (29) この働きはプロチノスのヌースの働きと類似のものであると考えられている。即ち両者とも、「自分自身を見る光であり、

見の中心でありながら何と見なす『*béus oïmō iōōōō*』と述べられている。(M. C.: p. 45. 引用は *Ennéades* V, 3: 11. cf. 5, 7, 8)

ジャンケレヴィッチの著作(本論文で参照したもの)のおよび略記法)

- 《L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling》(O. C.) (1933)
 《L'ironie》(Fr.) (1936) 『『ヤロニーの精神』久米博訳 紀伊国屋書店』
 《L'alternative》(A.) (1938)
 《Philosophie première》(Ph.) (1954)
 《La mort》(M.) (1966) 『『死』仲沢紀雄訳 みすず書房』
 《La mauvaise conscience》(M. C.) (1966) 『『仕事と日々・夢想と夜々』(B. Berlovitz が、ジャンケレヴィッチとの対話をめぐって)編んだ哲学的随想録《Quelque part dans l'inachevé》(1978)の訳] 仲沢紀雄訳 みすず書房』
 《Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien》(1981)
 ただし、これは一九五七年に出版された同名の著作を全面的に書き改め、新たに第二部を書き加えて三部作としたものである。三部作の各々の題名は次の通りである。
1. 《La manière et l'occasion》(I I)
 2. 《La méconnaissance le malentendu》(I II)
 3. 《La volonté de vouloir》(I III)
- 《Le paradoxe de la morale》(P. M.) (1981) など、ジャンケレヴィッチに献げられた論文集として『*Écrit pour Vladimir Jankelevitch*』(1978)がある。

(筆者はやし・あぶこ 京都大学文学部〔美学〕研修員)

The most relevant problem for the comparative biology is to explain why the living beings are so diverse. Comparison guided by the concept of homology will no longer be effective for the analysis of this problem, because it can only show the process and only in a tentative way but say nothing about 'Why'. We should now rely on the method which I call 'Comparison by analogy'. Search for Prototype is no more than a dream of innocent romantists.

L'expérience et la métaphysique
—La philosophie de Jankélévitch—

par Aiko Hayashi
Etudiante de recherche
à l'Université de Kyoto

La vraie métaphysique, d'après Jankélévitch, doit être la philosophie première dans son opposition avec la philosophie seconde. Celle-ci, nous l'appelons "métaphysique *de* l'expérience" et désignons par là la pensée discursive qui enferme notre expérience vécue dans un univers logique (le "déjà-là") en ne connaissant que ce qui est quidditativement connaissable. Jankélévitch déboutte cette science quidditative de sa prétention d'être la métaphysique, parce que le métaphysique pour lui est précisément le Je-ne-sais-quoi (Nescioquid), le mystère dont l'homme est condamné à l'absolue nescience. Si il l'intègre dans sa philosophie vue dans son ensemble, ce n'est que pour la transcender métalogue-ment. Et cette transcendance ou la conversion de la philosophie seconde à la philosophie première y figure comme le moment décisif.

Or ce moment peut se trouver dans notre expérience même. L'exemple

privilegié de cette expérience est, chez Jankélévitch, celle de l'apparition disparaissante dans l'auberge d'Emmaüs: le voyageur a seulement pressenti et deviné *le fait qu'* il y a le Je-ne-sais-quoi; le "il y a" ici est la formule de la présence pneumatique sans sujet substantiel, laquelle est sensible au cœur pascalien, organe de la connaissance quodditative.

Pour dire ce mouvement du cœur qui aspire au Je-ne-sais-quoi, Jankélévitch emploie des fois le mot "intention"; le même mot d'ailleurs que celui par lequel désignent les phénoménologues l'acte cognitif de la conscience, c'est-à-dire l'acte qui vise le *quid* qui est déjà-là; mais Jankélévitch a leur rencontre comprend par l'intention ce mouvement de la conscience morale (et peut-être axiologique, ajoutons-nous) qui va "toujours-au-delà", vers l' "Au-delà dynamique". Tout se passe comme si "toujours-au-delà" représente pour lui le refus de la quiddification du Nescioquid, autrement dit de la réification de l'existence humaine. En effet, dans la philosophie de Jankélévitch, l'existence ou la vie humaine avec tout ce qu'elle comporte d'irrationnel est le métaphysique par excellence.